

خطر "عمل مفید"

هما نظور که گفتم هر مفهومی در محوطه‌ای محدود ارزش و معنا دارد ولی از این محوطه که پا فرا تر گذاشت کم کم به تناقضات دچار و مضر می‌گردد. همین‌طور مفهوم "عمل مفید" که خدمت بزرگی به پیشرفت مدنیت و فرهنگ و اقتصاد و صنعت کرد، از این محوطه مثبتش فرا تر رفت. برای آنکه عمل، مفید باشد باید محاسبه پذیر باشد و برای محاسبه پذیر بودن، بایستی قانونی بر آن و جریانش حکومت کند.

بدینسان "ضرورت و جبر"، کم کم، سراسر عمل را فرا می‌گیرد. "ضرورت بستگی اجزای نیت و عمل و نتیجه"، با لآخره به همان "نیت و غرض" نیز سرایت می‌کند و نیت و غرض نیز تحت روابط علی و ضروری درمی‌آید و بدین ترتیب، اراده انسانی، آزادی خود را از دست می‌دهد. عمل انسانی کاملاً "مفید" می‌شود اما کاملاً نیز جبری می‌گردد.

همان عملی که می‌خواست طبق دلخواه و آزادیش، دنیا و جامعه و تاریخ را تغییر بدهد و جامعه‌ای طبق سلیقه و ایده آل خودش بسازد، عملی مجبورانه می‌گردد. ایده آل و کمالی را که او می‌طلبد، فقط جبر تاریخ و اجتماع یا جبر مشیت الهی یا جبر سرنوشته می‌گردد. بدینسان عمل مفید، عملی جبری می‌گردد و از عمل جبری، "عقل مجبور" و "بالآخره" اراده مجبور" ایجاد می‌گردد. ضرورت مساوی با اراده می‌گردد. همین نتیجه است که هگل و مارکس به آن رسیده‌اند. عمل مفید، مفهوم است که در این حد افراطی مردم را در همه دنیا برانگیخت تا انقلاب بکنند چون می‌پنداشتند وقتی در اقتصاد و صنعت و علم می‌توانند تمام مراحل عمل را زیر کنترل داشته باشند و میان "غرض" و "نتیجه عمل" پلی برقرار سازند بنا بر این این مفهوم را بر همه اعمال تعمیم دادند و گفتند هما نظور که ما می‌توانیم یک ماشین یا موهسه‌ها اقتصاد بانی می‌توانیم شخصی بسازیم می‌توانیم همان نوع عمل را در خصوص جامعه‌ها می‌انجام بدهیم. عمل انقلابی ما همان جامعه‌ای را خواهد ساخت که ما می‌خواهیم. ولی، چنین عملی در رابطه میان انسانها (متأسفانه) غیر ممکن است.

نتیجه عملی که من بر انسان دیگری انجام می‌دهم، به آن اندازه محاسبه پذیر نیست که در عالم صنعت و اقتصاد صورت می‌گیرد. اما در مقابل، "عمل ترس‌دار"

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

درحینیکه "عمل برپا یه ترس" از خشم و عذاب خدا "یا" عمل برپا یه اینککه انسان بخودی خودش نمیتواند خود را نجات بدهد، عمل، سوی خدائی دارد و عمل از خداست. عملی که برای خداست، عملیست از خدا و انسان، مالک عملش نیست. اگر انسان، مالک عملش باشد، احتیاج به فضل و عنایت و رحم خدا ندارد.

عملی که نتیجه اش بطور محاسبه شدنی و قاطع، از آن انسان باشد، عملیست که از "تصرف اراده خدا" خارج میشود. درد یانت، عمل، برپا یه ایمان گذارده میشود. بدون ایمان، هیچ عملی، نتیجه ندارد. فقط با ایمان، عمل نتیجه دارد، ولی خود "ایمان" یک موهبت و عنایت الهی است. ایمان در تصرف انسان نیست. بنا بر این عمل، هیچگاه بر سر پای خود نمی ایستد. ذره ای فقدان ایمان نتایج عمل را نابود میسازد. تازه نتیجه عمل، هیچگاه بطور ضروری از خود عمل تراوش و ترشح نمیکند بلکه تا خدا آن عمل را نپذیرد، عمل بی نتیجه است. نتیجه عمل، مثل یک "معجزه" است که ناگهان به عمل افزوده میشود. بدینسان "عمل ایمانی"، "عمل خیر"، "عمل صالح"، هیچگاه از انسان نیست و در اختیار انسان نیست و محاسبه پذیر بوسیله انسان نیست. با تجربه موه من از "دنیا بعنوان فناء"، انسان با یستی "عمل باقی"، "عمل خیر"، "عمل با فائده باقی" انجام دهد و رهبرش و حاکمش با یستی اعمال افراد جامعه را در جهت "عمل باقی" هدایت بکند. در حالیکه برای "عمل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی"، احتیاج به "عمل مفید مداوم" داریم.

عمل با یستی از حلقه "فناء" بیرون بیاید تا فناء شیر خود را در دنیا بعنوان گسترنده و افزایشنده و بالاخره آفریننده درک کند. تا انسان دنیا و زندگانی را بعنوان "فانی" میشناسد، او ایمان به "عملی از خود" ندارد که اطمینان به خلاقیت و افزایشندگی و تغییر دهنده گی داشته باشد. برای عملی که متوجه فانیست، مطمئن است که او نمیتواند از فانی، باقی بسازد. فانی را نمیتوان به مقام هست کشا کنید. غیر از اینکه انسان، عملش در دنیای فناء، فاقد عنصر خلاقیت و تغییر دهنده گی است. عمل در قرآن، ایمان به "تغییر دهنده گی" دنیا ندارد. دنیا، فانیست و فانی چه ارزشی دارد که انسان (بر فرض توانائیش)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

"تمثل به او" است که آن "محتویات ایدئولوژیکی" را روشن خواهد ساخت. حتی نباید او را بفهمند، یا اعمال او را بفهمند، افکار و رفتار او را بفهمند. اعمال و افکار او "مثلند" نه یک "مفهوم و تعلیم"، که در تجزیه و تحلیل خالص عقلی، صحت خود را به ثبوت برسانند.

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

بنا بر این، "دین"، انتقال "محتویات ایدئولوژیکی یا جهان بینی یا فلسفی" نیست تا انسان به "معرفت فائده باقی" برسد بلکه "معرفت فائده باقی"، "معرفت غیب" است. چون این فائده باقی (= خیر) بوسیله خدا معین میشود و در مشیت خدا است. انسان بایستی "ایمان به غیب" پیدا کند نه "معرفت به غیب".

انسان از لحاظ معرفتی، هیچگاه به "غیب" دسترسی ندارد. از این رو دیانت، "کسب معرفت فائده باقی" نیست.

رهبردینی سرمشق است نه معلم

دین، یک سیستم معرفتی و فلسفی وایدئولوژیکی نیست که منتهی به یک بحث اصولی در این معرفت شود، و با بحث و فهم این محتویات، آن معرفت غیبی حاصل گردد.

انسان، فقط در تمثل و تشبه و تاهی و تقلید، از "کسب معرفت غیبی" صرف نظر میکند و مطمئن است که در تمثل و تاهی و تقلید، بدون معرفت غیبی، به خیر خود (فائده باقی) که خدا می شناسد، خواهد رسید.

بنا بر این مردم در اجتماع با رهبردینی، حتی در تعالیم و افکارش، یک رابطه شاگرد به معلم ندارند. کسب معرفت از او نمیکنند. امکان و قدرت کسب چنین معرفت و علمی را ندارند. درس ایدئولوژی از او نمیگیرند. رهبر، احتیاجی به حجت آوری و دلیل آوری و اطمینان بخشی عقلی و کنترل پذیری آن تعالیم و اعمالش را ندارد. و درس فلسفه یا علوم یا ایدئولوژی نمیدهد، تا احتیاج به چنین چیزی داشته باشد و مردم حق در خواست چنین حجت و دلیل و اثباتی ندارند.

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

و "معرفت فائده بادوام"، برای رهبر و اجتماع، قابل شناخت و کنترل پذیر هست و در دسترس قوای معرفتی هر دو طرف هست. بدینسان اعمال آنها نسبت بیکدیگر، شناختنی و محاسبه کردنی و کنترل پذیر است. قدرت رهبر، در اثر "تجربه مستقیم با معرفت غیبی" یا "امکان معرفت انحصاری غیبی" یا "ایده آل و کمال و غایت"، بکلی نفی میگردد. این شناخت عقلی و ابسط میان مردم و رهبران سیاسی، از ایجاب و روابط عاطفی و ماوراء الطبیعی میکاهد، چون این نوع بستگیها، خارج از محدوده عقلی و فائده بادوام است. در سیاست، بحث "فائده باقی" در میان نیست (یعنی طرف ما هم ارشاد و هدایت از سیاست).

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

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

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

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

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

انتقاد، بزرگترین حق ضعف است

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

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

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

هر "چرائی" در مقابل "ایده مقتدری" که همه چیز را در زیر سلطه خود دارد، پیش از هر چیزی "شکایت در وجود او اعتبار و مرجعیت آن ایده" است، یعنی یک "نه" است.

شیطان به خدا "نه" می‌گوید، چون خدا به او "امر" می‌کند که "بر خلاف طبیعتش که بالابودن و سرکش بودن است در مقابل موجودی که از او پست تر است، فقط و فقط برای خاطر "فرمان او" خود را به زمین بیندازد و اظهار عبودیت و پستی کند.

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

ضعیف، هیچ قدرتی ندارد. حقیقت، همیشه ضعیف است. "حقیقت مقتدر"، وجود ندارد. هر حقیقتی که مقتدر شد و در مقابلش انتقادناستد، کذب و باطل میشود. حقیقت، هیچگاه مساوی با قدرت و عین قدرت نمیشود. حقیقت در قدرت منتفی میشود. از این رو با یستی همیشه به افراد ضعیف، به گروههای ضعیف، به کودکان، به "ا" مکانات اجتماعی، به "ا" مکانات سیاسی، به "ا" مکانات تازه فکری، به "ا" مکانات تازه هنری، درست برای اینکه ضعیفند، احترام قائل شد. آزادی، حکومت مطلقه "اکثریت مقتدر" نیست، آزادی "حکومت مطلقه یک گروه یا طبقه خاص مقتدر" نیست، بلکه آزادی همیشه در طرز رفتارش با "ضعف"، با "نقص"، با "خُرد" مشخص میشود. طرفدار قدرت بودن، و با قدرت بودن، و با قدرتمند بودن، نشان فرهنگ یک ملت نیست بلکه "لطف فرهنگی یک ملت" در این پیدا میشود که ندایش را برای این "ا" مکانات ضعیف"، برای این "گروههای ضعیف"، برای حقی که نمیتواند خود را ابراز کند، بلند کند.

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

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

"انتقاد از قدرت"، افشاء کردن ضعفها و نقصها نیست که زیر سرپوش "کمال"، پوشیده و نامرئی ساخته شده است. با یستی نشان داد که این سیرر هائی بخش "تکاملی"، جنبشی است برای رفتن به آغوش استبداد.

از این رو، هر مقتدری، در مقابل انتقاد و طنز و خنده و نیشخند و شک و "سؤال

انکاری "حسایت فوق العاده نشان میدهد. از قدرت با یستی فقط" سؤال
استفهامی "کرد. با یستی از او کسب فیض کرد. او میداند که انتقادات و
ریشخندها و طنزها و شکها به کدام نشانه خواهد خورد. او میداند که با این
انتقادات "قدرت حقیقتش" به تزلزل خواهد افتاد.
وقتی حافظ میگوید:

پیرما گفت "خطا" بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک "خطاپوش" باد
حافظ همین "کمال" را که سرپوش خدا و خداینها و قدرتها شده است، نشان رفته
است. پیرا و باطنز و با نیشخند که با لطف آمیخته است میگوید که "خدا بسی
خطاست"، این قدرت مطلق، کمال است. ولی حافظ میداند که این "بسی
خطائی و کمال و عصمت" از خدا نیست. این حرف، تجلیل "کمال خدا" نیست
بلکه "تجلیل بزرگواری پیرا و ست" که علیرغم "جنین خطاهای بزرگی"، "خطا
پوش" است. او و میتواند بزرگترین نقصها را بپوشد. اما هر کسی هنر "خطا
پوشی" این پیرا را میشناسد و هر کجا که مدحی کرد، دست روی خطائی و نقصی
گذاشته است. درست با یستی متوجه مدحها و تجلیلهای او شد. او با تجلیل
خود خطاها را در "پرده پوشی"، افشاء و رسوا میکند. او در ستایش، نقص را مینماید.
خداوند، یا همان قدرت معتبر و موجود باقی، احتیاج به این "خیال کمال"
در مخیله مردم دارد. بدون این "خیال کمال"، بدون این "پنداشت که مرجع
قدرت، کامل است" "روئین تن است"، کسی پشتش را به زمین نیاورده است،
شکستناپذیر است، قدرتش و موجودیتش موردتهاجم قرار نخواهد گرفت. هر
قدرتی پایدار است تا مردم معتقد به کمال او، به بی نقصی در قدرت او، به
فقدان ضعف در او هستند.

مردم با یستی "ایمان" پیدا کنند که یک مقتدری، یک دستگاره حکومتی، بیکی
رژیمی، "ضعیف" است. با گفتن اینکه ضعیف است مردم "ایمان" نمی آورند.
وقتی این "خیال ضعیف بودن قدرت" به همه سرایت کرد و مثل حریق همه را
فراگرفت، دستگاره قدرت، بلافاصله در هم فرو میریزد. حتما "نبا یستی یک
رژیم ضعیف با شدت متزلزل شود، بلکه با یستی" خیال ضعیف بودن آن قدرت"
مردم را تسخیر کند.

شاه، وقتی بعضی از نقاط ضعفش "نمودار شد، این "خیال ضعیف بودن رژیم
شاه" همه مردم را فراگرفت. مردم به ضعف او ایمان آوردند. حتی این ایمان

به خودا وسرایت کرده به ارتش اوسرایت کرد. مردم بروی همین ایمان و خیال، بخیا با نهاریختند و در تظاهرات شرکت کردند. اما امروزه اوپوزیسیون، بانیمدلی میگوید که "جمهوری اسلامی، ضعیف است"، جمهوری اسلامی انباشته از نقص است"، ولی حتی خودش هم درست به این حرف ایمان ندارد.

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

در هر حال، انتقاد برای "ضعیف"، تنها حربه ایست که میتواند در مقابل "قدرت" پایداری و مقاومت و اعتراض کند. از اینرو هر ضعیفی، هر اقلیتی، هر امکان تازه ای از فکر، بایستی بتواند از این حق استفاده ببرد. از این رو اقلیت، چه مذهبی، چه دینی، چه فکری، چه حقوقی، چه سیاسی، نبایستی محدود باشد و دولت یا رژیم یک عده اقلیت را "رسمی" بشناسد.

رسمی بودن اقلیت های محدود بر ضد مفهوم صریح آزادیست. از این گذشته تنها اقرار به موجودیت اقلیت های معدود، کفایت نمیکند، بلکه هر اقلیتی بایستی "ابرا وجود" بکند، و ابرا وجود، فقط در "انتقاد" ممکن است. هر کسی "ابرا وجود" میکند وقتی قدرت دیگری را محدود میسازد. و انتقاد، سرآغاز همین "تحدید قدرت دیگری" است.

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

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

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

اما هر چه قدرت، بیشتر میشود، امکان تجا و زوتخطی (از حد خود خارج شدن) بیشتر
میگردد. و هر چه امکان تجا و زو "خارج از حد خویش شدن" بیشتر میشود، "اغوا"
به تجا و زوتخطی بیشتر میگردد و هر چه این اغوا، دامنه دار تر و نیرومندتر
گردد، "بایستی" یک "نیروی داخلی" ایجاد گردد که "غلبه بر این اغوا که
دائما" او را به خطا می اندازد، بکند. و دائما "این" نیروی مانع داخلی
بایستی بیدار و هشیار و بسیج شده باشد، و این "نیروی داخلی" بایستی
قدرتی بیشتر از این "اغواکنندگان به سوء استفاده از امکانات قدرت" باشد.
پس آنکه "بایستی" موانعی در خارج "یعنی در اجتماع باشد که در صورت اغوا
شدن به سوء استفاده از امکانات قدرت، مقاومت کنند و آنرا محدود سازند.
و این قوا و موانع خارجی، بایستی طوری محسوس باشند که علیرغم این اغوا،
از اقدام به تجا و زگری نگران باشند و او همه داشته باشد و اطمینان از موفقیت
این تجا و زگری نداشته باشد.

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

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

اما دموکراسی و سیاست امروزه، نقطه ثقل را بر "نیروهای معترض و مقاوم
خارجی یعنی اجتماعی و سیاسی" میگذارد و معتقد نیست که "تقوا و تقدیس"
از عهده سلطه بر این "اغوای قدرت" برآید. عیب رابطه میان "تقدیس و تقوا"

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

تقدیس و تقوا، قدرت را زیاد میکند و قدرت، تقدیس و تقوا را، و این تسلسل به بی نهایت میرسد. یعنی با تقدیس و تقوای محض (عصمت)، قدرت مطلق ایجاد میگردد. و ایده آل رهبری را "امام" قرار دادن این خطر سهمگین را دارد. اما امروزه مطالعات روانی، روح انسان را روشنتر ساخته است.

قدرت نه تنها "اغوا" به "فرا گرفتن از حد و خود" میکند، بلکه قدرت میتواند "تقوا و تقدیس" را نیز اغوا کند و آلت دست خود قرار دهد و "تحول به آنها" بیابد. "یا بالعکس، تقوا و تقدیس میتوانند "تحول" به قدرت بیا بند و این جریانات هم در "ناآگاه بود" رخ میدهد که حتی خود "مرد مقدس و متقی" هم از آن بیخبر است. در چنین موقعی، او قدرت خود را با تقوا و تقدیس و عدالت، عینیت میدهد. دین و سیاست یکی میشود. ایده آل و قدرت با هم عینیت پیدا میکنند و با لایحه "حقیقت" و "قدرت"، وحدت پیدا میکنند و حقیقت را نمیتوان از قدرت جدا ساخت. حقیقت با یستی مقتدر با شد و مقتدر با یستی با حقیقت باشد. از این روست که بجای گذاشتن نقطه ثقل بر روی "متقی بودن و عادل بودن و مقدس بودن و معصوم بودن" رهبر سیاسی یا اجتماعی، میخواهند موانع اجتماعی و سیاسی ایجاد گردد که این اغواها، امید موفقیت در تلاشهای خود نداشته باشند. از اینرو انجمنها و جوامع مختلف سیاسی و اجتماعی و حقوقی و هنری و ورزشی و... تشکیل میگردد که هر کدام در محوطه خود، امکانها، نتایج و قدرت حکومت و رهبر را میکاهد. نه آنکه میان او و مردم، خلاه محض باشد. در هر حال این مانع نبایستی تنها "اخلاقی و درون سو فردی" باشد، بلکه با یستی در خارج، در اجتماع باشد. از اینرو نیز هست که معیار انتخاب شدن، خصوصیات اخلاقی و تقوا و عدالت فردی درونی نیست بلکه احترام و رعایت به اصل انتقاد است.

"مانع خارجی در مقابل قدرت" با انتقاد شروع میشود و با نفی کردن انتقاد از مردم، همه امکانات اعتراض و مقاومت نابود میگردد.

انتقاد، روشی است برای "تحدید قدرت"، برای "کنترل قدرت"، انسان در اجتماع، موقعی آزادی دارد که قدرتها را تحدید و کنترل کند. "سلطه یک ایده و عقیده" هم یک قدرت است. نه تنها حذب برای یک حکومت یا دولت باید

گذاشته شود بلکه با یستی حدنیز برای "سلطه یک عقیده یا فکر" گذاشته شود. قدرتی که هیچگونه محدودیتی و کنترلی نداشته باشد، همه آزادیها را سلب خواهد کرد و از آنجا که "حقیقت مطلق و احواد انحصاری که میخواهد اندازه هر چیزی برای همیشه باشد"، یک قدرت مطلق است، خواهنا خواه بزرگترین خطر برای انهدام همه آزادیهاست. انتقاد در شک و رزی، "می پرسد". سؤال از هر مرجع قدرتی، برای "درستوال قرارداد آن قدرت" است همیشه سؤال "شکی" است. قدرت میخواهد تنها از سؤال استفهامی بشود. او تنها معلم دنیاست و علم، مالکیت انحصاری او ستو همه با یدا زاویا دیگیرند. بنا بر این همه باید "سؤال استفهامی" بکنند. اما سؤال از قدرت یا کسی که "قدرت مطلق میجوید" یا "ادعای قدرت مطلق دارد"، یا خود را نماینده قدرت مطلق "میداند، همیشه در پی "محدود ساختن و محدودنگا هداشتن قدرت و قدرتخواهی" است.

انتقاد آزاد از "عقیده مطلق"، از "دین"، از "ایدئولوژی حاکمه"، آن عقیده را در قدرتش محدود میسازد، آن دین را در حکومتش محدود میسازد و نمیگذارد که آن ایدئولوژی، استبداد مطلق فکری و روحی راه بیندازد.

ما از این قدرتها نمی پرسیم تا فقط کسب معرفت کنیم، بلکه می پرسیم تا "محدودیت او را به او و به خود بنماییم". تا محدودیت او را برای او ملموس و محسوس سازیم. تا محدودیت او را در خویشتن دریا بیم. درستوال، او را کنترل میکنیم.

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

مردم از او که میگویند "خداوند و حقیقت، قدرت اصلی و بزرگترین قدرت است" و بدان اضافه میکنند که "نماینده این قدرت و حقیقت منم"، "معجزه" میخواهند. طلب معجزه، برای "درک این تساوی قدرت خدا با قدرت واسطه" است. یکی آنکه خدا در رسولش، او را داده خودش را "درتغییر"، او اعمال "ضد عادت و ضد طبیعت" نشان میدهد. یکی آنکه رسول، برای کسب همان نوع اطاعتی که از خدا باید کرد، از او نیز بشود "بایستی برای چنین "تساوی تابعیت"، تساوی قدرت، نشان بدهد، یا بعبارت دیگر بایستی اعجاز بکند. بایستی به مردم، عجز آنها را نشان بدهد (در مقابل قدرت خود یا در مقابل قدرت خدای خود).

عجز در مقابل "خارق عادات در طبیعت"، با اعجاز فرق دارد. طلب معجزه، برای درک این "تساوی قدرت خدا با قدرت واسطه" برای مردم است که محمد میخواست که اطیعوا لله و اطیعوا الرسول. تساوی تابعیت، تساوی قسدرت میخواست. این "سؤال" بایستی جواب داده شود.

خدا موقعی که "عجز انسان" را به انسان نشان میدهد و این عجز را برای او محسوس میسازد، "حق حکومت" دارد. همینطور وقتی پیغمبرش نشان میدهد "محل تجلی اراده خداست" یعنی "قدرتش را در تغییر دادن اراده" نشان میدهد، حق حاکمیت و هدایت و حق درخواست تابعیت از مردم دارد. پیغمبر، منذر (ترساننده و وحشت اندازنده) و هادی است و هدایت همیشه در قرآن با حاکمیت تمامی و رهبری مطلق روح و جسم انسان رابطه دارد.

در هر حال او موقعی حق به حکومت و هدایت دارد که "عجز مردم" را به مردم بنماید. از این رو قدرت الهی، همیشه بایستی این "عجز مردم" را در مقابل قدرت خود، برای مردم محسوس و ملموس سازد. محمد در قرآن همه مظاهر طبیعت و خلقت را یک بیک برای همین "قدرت نمائی" خدا از مقابل چشم عربها و ما میگذراند. او بجای معجزه ای که نمیتواند بکند، میکوشد که بدیلی و جایگزینی پیدا کند. بهانه اینکه من بشری مثل شما هستم و فقط تفا و تم در همین وحی میباشد، جوابگوی این سؤال بحق نبود. از این رو محمد میکوشید، آیات طبیعت را بعنوان این معجزه نشان بدهد. هلاک ملتها و اقوام و بشریست را (در مورد نوح) بعنوان معجزه نشان بدهد. قدرت همیشه خود را در "ضرر سانی" مینماید. قدرت چون میتواند ایجا دشمن کند و نابود سازد، میتواند آخریین عجز مردم را به مردم بنماید. بزرگترین علامت قدرت، نشان دادن اینست که "موجودیت تو" به اراده من بستگی دارد. خلقت انسان، نشان دادن همین بستگی محض وجود انسان به اراده مطلق خداست. در حالیکه محمداً عجا زانبیاء دیگر را گزارش میداد و مؤید همین قدرت خدا میدانست خودش را "طفره میرفت". اما طرز تفکر محمد و قرآن برای این استوار است که خدا خود را در قدرتش و با طبع در مشیتش مینماید.

وقتی شمردن مظاهر و آیات طبیعت (که طور دیگری نیز قابل توجیه بود) عرب را قانع نساخت گفت که این قرآن، اعجاز من است تا به همه "عجز آنها را بطور محسوس نشان بدهد".

با عاجز بودن و احساس عجز کردن در مقابل این اعجاز، دیگر مردم "حق

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

همه تقلیدها و شبیه سازیها به اصل نمیرسد.

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

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

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

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

برای "سلب حق سؤال و انتقاد از مردم"، بایستی "قدرت خدا و رسول" در یک مشت معجزات متناسب، نموده بشود. هر معجزه ای، گوشه ای از توجیهات برای "سلب حق سؤال از مردم" است. مطالعات معجزات در آثار اسلامی، بسیار مهم و با ارزش است. مقصود ما مطالعه و لحاظ روانی مردم به تنهائی نیست بلکه مطالعه در همین "روانشناسی سیاسی"، در "فلسفه سیاست" است، که چگونه مردم "حقاً اعتراض و مقاومت خود را از دست میدهند. سلب حق سؤال و انتقاد از مردم، در این معجزات کاملاً توجیه میشود. این معجزه آفرینی و نسبت دادن آن به محمد و اما مها، نقش بسیار مهمی را در تابتاعیت محض مردم و گرفتن حق و قدرت سؤال از مردم بازی کرده است.

با وجودیکه محمد چنین معجزاتی که محدود به یک صحنه نمایش است، نداشت ولی بزرگترین "اعجاز" را کرده است و شناختن این اعجاز، انسان را از شنیدن بقیه معجزات و هرگونه معجزه سازی و معجزه آوری دیگری بی نیاز میکند. او همه مردم را عاجز کرد. همه مردم، عجز مطلق در مقابل او و قرآن دارند.

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

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

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

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

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

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

"چرا نگفتن" و "چرا نکردن" زاهد برای او، جرم محسوب میشد. این "حسبت" هم‌اش بر پایه قهرو زور و اکراه بود و هست. اخلاق و دین که بایستی اوج آزادی و از روی صرافت طبع باشد، سراسر زور و اکراه و پرخاشگری میشود و همه بایستی به توسل به زور و قهرو و عنف یکدیگر را به تنفیذ یک امر به تنفیذ یک چیز (چرائی که نماینده وجود خودشان نیست) زورورزی و پرخاشگری و به اکراه و داشتن، یک عمل مقدس و ثواب‌بخش. از اخلاق و دین فقط زور و اکراه باقی ماند و این اعجاز است .

چگونه میتوان قدرت رهبرسیاسی را محدود ساخت

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

گسستن از رهبر دینی یا از رهبر در جامعه دینی

دموکراسی برای "تحدید قدرت"، رهبری را بر پایه "مفید بودن" می پذیرد و در همین محوطه آنرا تحمل میکند. مفید بودن، یک "شناخت عقلی" است. اعمال و افکار رهبرها در سیاست، بایستی برای "تامین و پیشبرد رفاه اجتماعی و آزادی افراد" مفید باشند. مردم، میتوانند آگاهان هیودانه، با امکانات معرفت عقلی، اعمال و افکار آنها را بر میزان "مفید بودن" کنترل کنند. اعمال و افکار آنها وقتی انطباق بر این میزان داشتند، و وقتی با عقل و تجربه بتوان این معرفت را حاصل کرد، تأیید میشوند. ما به رهبر در دموکراسی تا موقعی "بستگی" داریم که اعمال و افکار او با

شناخت عقلی، در مقابل نامزدهای دیگر، "مفیدتر" باشد. عمل مفید، یک عمل عقلانی و ارادی خالص است. درحالیکه "بستگی" به رهبردینی (یا رهبری درجا معهدینی) یک عمل عاطفی است. بستگی عاطفی، بستگی ای است که زیر کنترل شناخت عقلی نیست. با شناخت عقلی نمیتوان در بستگیهای عاطفی، تصرف قابل توجهی داشت.

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

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

ارزش حق اعتراض و مقاومت در

مقابل رهبر درجا معهدینی

پیرویهما ن علت که با رهبر، بستگی عاطفی دارد، "نمیتوانند" او را در اعمالش کنترل کنند و یا تحت نظارت قرار دهند و یا اعمالش را بسنجند و انتقاد کنند. عشق و وفاداری و ایمان، او را از لحاظ درونی از چنین کنترل و قضاوت و نظارتی باز میدارند.

انسان فقط با کسی که رابطه "مفید عقلی" دارد، "میتواند" از لحاظ درونی، اعمال و افکارش را بر اساس شناخت عقلی، قضاوت و کنترل کند. کنترل و نظارت و قضاوت، یک مشت "قوانین خشک و خالی" نیستند که در کتاب قانون نوشته شده باشند، بلکه با یستی "امکان و قدرت درونی چنین قضاوتی و نظارتی" در پیرو بوده باشد.

در رابطه با رهبر درجا معهدینی، پیروی که بستگی عاطفی دارد، چنین قدرت

روانی وجود ندارد، یا همه از حرکت با زداشته شده اند. دادن حق قانونی به او، برای قضاوت و نظارت، یک حق مهمل و بی معنا و فاقد واقعیت است. انسان با کسی که رابطه عاطفی دارد، این عواطف او را از "شناخت عینی و عقلی" اعمالش بازمیدارند. کسیکه سرمشق یا ایده آل مردم است، متکی بر مجموعه ای از روابط عاطفی است. اما مورهبر را بصورت ایده آل یا سرمشق در آوردن، حکومت و سیاست را بیک مشت بستگیهای عاطفی تقلیل میدهد. از این رو با ارتقاء فردی به رهبری و ارتباط عاطفی با او (مثلاً او را بعنوان پدر یا برادر یا رفیق شناختن، یا او را سرمشق و ایده آل ساختن) بستگی ما با او، عینیت عقلی و تجربی را از دست میدهد، و امکاناً اعتراض و مقاومت و نظارت و کنترل او، کاسته میشود یا بکلی نابود میگردد. دادن حق اعتراض و مقاومت در قانون، هیچ ارزشی نخواهد داشت. از اینروست که دموکراسی میکوشد با رهبری درسیاست، "حداقل رابطه عاطفی" را داشته باشد با شیسم و محوطه ای که یک رهبرسیاستی سرمشق ما است، بسیار محدود است. او در "سراسر جهات و زندگانی" سرمشق ما نخواهد بود.

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

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

تبدیل بستگی عاطفی به التهاب وجودی

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

میگردد. این "التهاب"، یک ساثقه، میان سائرسا ثقه های مانمی ماند، بلکه سائرسا ثقه های مارادر خود حل میکند و همه را در خدمت "یک کشش اصلی ومحوری" قرار میدهد، و اگر ساثقه ای برخلاف آن التهاب باشد، تحقیر و طرد و پنهان و بدنام میگردد.

بدینسان، کشش های درونی ما، به یک مصب سرازیر میشوند، و عا طفه ای بسیار نیرومند در پیرو پدید می آید که "سراسر وجود او را به خود میکشد". این "سیلاب عاطفی" را با "اقدامات عقلی" نمیتوان بازداشت.

از این رو در موکراسی میکوشد که "عمل" را حتی المقدور "مفید عقلی" بسازد. انسان بخودی خودش، بسهولت، عملی مفید و عقلی انجام نمیدهد.

انسان، بطور طبیعی، اعمالش به هدف "مفید بودن برای خودش" یا به هدف "مفید بودن برای اجتماع" صورت نمیگیرد. غالباً "کلمه" خود پرستی، مردم را به پنداشتهای گمراه کننده می اندازد. مردم میانندیشند، آنکه خود را میپرستد، همه کارها را برای "استفاده خود"، آگاه بودانه انجام میدهد. متاسفانه این یک خرافه عمومیت است. عمل بر پایه "مفید بودن" انجام دادن، احتیاج به تلاش شدید برای "عقلانی ساختن و آگاه بودانه ساختن عمل" دارد، تا عمل، کنترل شدنی و محاسبه شدنی و تصرف پذیر باشد. "فائده"، مفهومیست "ساده" که ساخته "عقل و آگاه بود" است.

ما غالباً عملی را که انجام میدهم نه برای خاطر آنست که برای ما "فائده دارند"، و چون ما "پیشاپیش" روی این "فائده" اندیشیده ایم، بخاطر این فائده آنرا انجام میدهم. اگر اینطور بود، سراسر اجتماع به هم میخورد. ما غذا نمیخوریم تا سیر بشویم یا آنکه ویتامین و کالریهای لازم را به بدن برسانیم، ما بطور عادی غذا می خوریم، چون لقمه لقمه آن، برای ما مطبوع و لذیذ است. ما برای "تولید بچه"، فقط به "ارضاء جنسی" نمی پردازیم، بلکه در آغز در پی ارضاء جنسی هستیم و به تبع، تولید بچه هم میشود. "عمل مفید انجام دادن"، یعنی "عمل" را طبق مفهومی که ما از مفید داریم، تحقق دادن، ایجاب یک "ریاضت شاق ارادی و عقلی" میکند.

بیشتر اعمال انسانی بر پایه این صورت میگردد که "مطبوع" است. برای همین خاطر نیز کوشیده میشود که "یک عمل مفید"، هر چه زودتر تبدیل به "یک عمل عادی" بشود، تا طبیعت دوم انسان گردد، یعنی تبدیل به عمل مطبوع (= طبق طبیعت) بشود.

تبدیل عمل مفید به عمل مطبوع

"عمل مفید"، چون همیشه با یستی "آگاه بودانه و عقلی و ارادی" باشد، همیشه در خطرات، چون انسان همیشه این عوامل را با هم حاضر ندارد، یا اینکه اینها همیشه به اندازه کافی نیرومند نیستند و گاهی با وجود "آگاه بود" از مفید بودنش "وبا وجود اینکه" از لحاظ عقلی، مفید بودن آنرا میشناسد، ولی نیروی اراده اش، متزلزل است. برای همین خطرات که آموزش و پرورش اجتماعی و سیاسی و اقتصادی میکوشد، هر چه سریعتر "اعمالی را که برای جامعه مفیدند"، عادی بکند، تا اجرائشان، بی درد سرونسبتا "خود کار" باشد. البته ادیان نیز با "دینی ساختن بسیاری از اعمال اجتماعی"، بدنبال همین "خودکار ساختن و طبیعت ثانی ساختن این اعمالند".

اما در سرائین کار در اینجا است که "یک عمل مفید برای یک مقطع از تاریخ و برای اجتماع خاص" که دقیقاً مشخص نیست چقدر طول خواهد کشید مفید است، و برای مقطع دیگر و برای جامعه دیگر، مضر و مانع پیشرفت میشود.

عادی که مطبوع شده است، از این ببعبرضد "فائده تازه" که "مفید" میگردد. ایمانی که اعمال مفید جامعه را در مقطع خاص تاریخی، "مقدس ساخته بود"، برضد "فوائد تازه اجتماع" میگردد و نمی گذارد که ما فائده تازه جامعه را بشناسیم. معرفت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تربیتی را از رشد باز میدارد. آن اعمال مقدس شده "با این فوائد تازه اجتماع در تضاد می آید.

بهترین مثل برای این موضوع، خود مسئله رهبریت است. این رهبری عاطفی که بر پایه "بستگی ایمانی" در دورانی بسیار مفید بوده است، عادی را جزو طبیعت مردم کرده است (تقلید و تابعیت و روح اطاعت و عبودیت و تسلیم و وفاداری و تسلیم) که فعلاً "برای جامعه رهبریت و پیشرفت و متغیرکنونی و برای آزادی، زیان آور است.

تنها نوع رهبری که در موکراسی و جامعه متغیرکنونی، قابل قبول و قابل تحمل است بر اساس "فائده عقلی" میباشد.

چون با این "سرعت تغییرکنونی اجتماع" که در تاریخ هیچگاه سابقه نداشته است نباید یستی بر "عادت های دراز مدت و ابدي" بنا شود یا "بستگی های عاطفی شدید" گردد که "ریشه زمانی عمیق دارند و سراسر وجود انسانی را قبضه میکنند و آسانی قابل تغییر دادن و ریشه کن کردن نیستند بلکه با یستی عناصر" اراده و آگاه بود و عقل و فائده"، حاضر در "محنه عمل" باشند و عنصر

ایجاد جامعه مفید

انسان ایمان به آن پیدا کرد که او نه تنها میتواند "عمل مفید" انجام بدهد، بلکه اعمال انسان "همه‌اش" میتواند مفید باشد، یا بایستی مفید باشد. انسان، میتواند همه اعمالش را، "عمل مفید" بسازد. با چنین مفهومی از "انسانی که سراسر اعمالش، عمل مفید است"، ایده‌آلهای گوناگونی در دنیا پیدا شد که تا شیرفراوانی در درگرونیهای جهان داشت.

"عمل مفید"، "جامعه مفید"، "انسان مفید"، تبدیل به "ایده‌آلی" تازه شد. "عمل مفید" خودتبدیل به "خرافه‌تازه‌ای" شد. ایده‌آل ساختن "جامعه‌ای مفید" و "انسانی مفید"، مغزها و دلها را فتح کرد. انسان در پی ساختن جامعه‌ای می‌رود که همه افرادش، فقط و فقط اعمال مفید انجام میدهند. این ایده‌آل در واقع، یا ایده‌آل "جامعه‌اشینی" است یا ایده‌آل "جامعه ارگانیک" است، بدین عبارت که میخواهد جامعه را به "یک موجود زنده" تبدیل سازد.

"افراد" یا بایستی تبدیل به "بیج و مهره‌های ماشین" بیابند یا آنکه بایستی تبدیل به "سلول‌های موجود زنده" بیابند، جزوی از "یک کل واحد" کردند، تا بتوانند "فقط عمل مفید" انجام دهند. ایده‌آل جامعه مفید، از انسان یک "بیج و مهره" یا "سلول" میسازد. عقلی که میخواهد در "مفهوم مفید بودن"، آزادی فردی را تا مین کند و "فائده‌بافرودیت" بستگی ضروری داشته و در جلب فائده، "آزادی فردی" رشد می‌کند، بدست خود، انسان را تبدیل بیک "بیج و مهره" یا "یک سلول" میکند که متعلق به "ماشین" یا متعلق به یک "موجود زنده" میشود و "فردیت" و "آزادی" بکلی از بین می‌رود. این تفکر، طیفی از افکار را پدید می‌آورد که هر کدام بشکلی به دیگری کشیده میشوند ولی همه از یک سرچشمه سیراب میشوند. مانگای به طیفی که از این مفهوم پیدا میشود می‌اندازیم:

هرکسی بایستی فائده خودش را تضمین کند و برای خودش اعمالی انجام دهد که مفید باشد.

هرکسی بایستی تمام اعمالی که برای خودش انجام میدهد، مفید باشد. هرکسی که خودپرست است، همه اعمالش برای او مفید است. هرکسی که اعمال مفید برای خودش انجام میدهد، اعمالش "بخودی خود" برای دیگران نیز مفید خواهد بود یا بالعکس هرکسی که اعمالش برای جامعه مفید باشد، برای

"عادت" و "ایمان" و "عاطفه" بایستی کمتر گردد و "عادت ابدی" و "بستگیهای ابدی" بایستی از صحنه زندگی اجتماعی خارج و طرد گردند. از سوئی دیگر، با همه تلاشها، نمیشود اعمال انسانی را کاملاً "تقلیل" به "اعمال مفید و عقلی" و آگاه بودانه "دارد".

حتی اعمالی که میل به "آزادی شدن و عقلی شدن" نیز دارند (مانند اعمال اقتصادی = کار) بطور خالص، عقلی و آزادی نمیشوند. هیچگاه نخواهد شد که هیچ عملی را بتمامی "عمل مفید" ساخت، یعنی عملی که تنها هدایت عقل و اراده صورت بندد.

در این چند قرن، غرب کوشید که بعضی از اعمال انسانی را تبدیل به "عملیات مفید" سازد. با خالص کردن عمل (ایجاد عمل مفید محض) توانست تغییرات بزرگ در جهان ایجاد کند. پیشرفت اقتصاد و علوم و صنعت، برپایه همین "مفیدسازی عمل" یا "عمل برپایه عقل و فائده" قرار دارد. اما همین "ایمان به عمل مفید" سبب شد که انسان محدود به "اعمال مفید" را اشتباهی تخمین بزند. یک عمل انسان، مانند عمل اقتصادی (کسار) بهیچوجه قابل تقلیل محض به "عمل مفید و عقلی" صرف نیست. برروری همین خاصیت اساسی عمل نیز، همه مسائل اجتماع را با یک "طرح اقتصادی" نمیشود حل کرد.

"جهت دادن عمل به سوی فائده"، و "کاستن مؤلفه‌های عاطفی" با خرد خرافه‌تازه‌ای آورد. "عمل مفید" که برپایه عقل و آگاه بود و اراده، به سوی "فائده مشخص و شناخته و ملموس"، هدایت میشود، سبب شد که مردم ایمان تازه و شدیدی برای "تغییر جامعه بسوی هدفی که در نظر دارند" پیدا کنند. انسان می‌پنداشت که میتواند جامعه را بهتر سازد یا جامعه را همان طوری که میخواهد طبق ایده‌آلش بسازد.

با کاستن مؤلفه‌های عاطفی و حساب ناشدنی از عمل، و افزایش عناصر عقلی و محاسبه‌شدنی و کنترل پذیر (جهت دادن کامل عمل به فائده) انسان ایمان تازه‌ای به عمل خود پیدا کرد. او ایمان دارد که با عملش میتواند، جامعه و دنیا و تاریخ را تغییر بدهد، و همانطور که مفید برای پیش هست، تغییر بدهد.

خودش نیز "بخودی خود" مفیدخواهد بود. فرد وقتی فقط به فکر "تضمین فائده اجتماعی" بود، فائده جمعی، بخودی خود برای او نیز بعنوان فرد، مفید خواهد بود. یا بالعکس.

وقتی مردم به فکر "تضمین فائده فردی" بودند، فائده فردی، بخودی خود، تضمین فائده جمعی را خواهد کرد (که البته در هر مورد در این کلیت غلط است - نه فائده فردی - بطور خودکار - تضمین فائده جمعی را میکنند - فائده جمعی بطور خودکار تضمین فائده فردی را میکند).

از این طیف، از جمله این فکر بد که انسان، طبیعتاً "خودپرست" است و فقط در پی جلب فواید شخصی است ولی او بایستی در فکر "جلب فائده برای دیگران" باشد، از خودگذشتگی و فداکاری و ایثار داشته باشد، تا "خیر اجتماعی" تا مین گردد بدینسان بایستی "خود" را تحت فشار و زور قرار دهد. در همه این تصاویری که از "عمل مفید" و "انسان مفید" و "جامعه مفید" میکشند، انسان، عاملی انگاشته میشود که بایستی صبح و شب "عمل مفید" انجام دهد. حتی خواب هم که میرود "عمل مفید" انجام میدهد. این تصویر ساختگی و موهومی از عمل و انسان، انگیزه تئوریهایی مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی شد. طبق این تفکر، اجتماع برای این درست شده است که همه برای هم مفید باشند، برای همین هدف نیز با هم "قرارداد" میگذارند تا برای هم اعمالی انجام دهند که هرکسی فائده‌ای مساوی با فائده‌ای که دیگری به او میسراند انجام دهد. اصلاً "دنیا تما ما" بهمین هدف "فائده رسانی متقابل همه اشیا با هم"، آفریده شده است. آنچه در جامعه، با مفهوم قرارداد اجتماعی و اقتصادی و... عبارت آورده میشود، در دنیا و طبیعت، در یک قرارداد طبیعی، در یک میثاق الهی، یا در یک قانون ازلی و نظام کائنات عبارت می‌آید.

البته با این "قرارداد ازلی" یا "میثاق فطری" مسئله بخودی خود در واقع پیچ بر میدارد چون "عمل مفید" که بر پایه "آگاهبود و عقل و اراده" قرار دارد، از این عواملمش، بریده میشود و با "عنصر آزادی"، نا بود ساخته میشود و بزرگترین فائده هر عمل مفیدی، همین نتیجه آزادیست ولی انسان اگر بتواند "همه اعمال مفید را انجام بدهد ولی آزاد نباشد، هیچ عمل مفیدی انجام نداده است. اما برای "موفقیت حتمی اعمال مفید"، انسان آنرا نا آگاه بودا نه به ضرورت‌های فطری و طبیعی و تاریخی بر میگردد و فراموش

میکند که با چنین کاری، آزادی را که خود میخواهد بیا بد، منتفی ساخته است. جا معهای که افرادش فقط در پی اعمال کاملاً عقلی و ارادی و با آگاهبود فائده‌مداوم برای یکدیگر هستند، برای مطمئن ساختن این فواید، یا آنرا از لحاظ روانی، فطری میسازند (ایثار و خودگذشتگی در انسان فطری ساخته میشود) یا از لحاظ تاریخی یک نوع ضرورتی برای آن میسازند یا یک نوع میثاق و قانون ازلی و طبیعی برای آن تصور میکنند، و ناخواسته، عقلی بودن و ارادی بودن و آگاهبودش را از عمل میگیرند.

اما علیرغم تلاش برای "مفیدسازی تمامی عمل" انسان، عناصر عطفی و احساسی و ناخودآگاه‌ها را نمیتوانند از عمل، حذف کنند. بنا بر این هر عملی از او، هر چه هم "مفید ساخته بشود"، در بستری از عناصر عطفی و احساسی و ناخودآگاه، قرار دارد.

رهبر سیاسی با پیشنهادهای بسیار محدود

چنین اعمال انتزاعی مفید، تعادل انسان را بهم میزنند و عطش برای "عکس‌العمل‌های عاطفی و احساسی" زیاد میشود. یک انسان در جامعه صنعتی شده که روز بروز اعمالش مفیدتر شده است، در اثر همین سرکوبیدن و فشردن عواطف و احساسات، عکس‌العمل شدیداً عاطفی برضد همین اعمال مفید، نشان میدهد. این عکس‌العمل، ناگهان بطور غیرمنتظره، بعد از مدتی طولانی که اعمال مفید انجام داد، وجود او را فرا میگیرد و یک "جنون اجتماعی و تاریخی" همه آن محصولات فرهنگی و مدنی را که در اعصاب و پرده آگاهبود عقلی فراهم آورده، نا بود میسازد. ناگهان به دنبال رهبری میرود که فقط و فقط "احساسات و عواطف" او را ترضیه میکند. شاید در این توضیحات، روشن شده باشد که مفهوم "عمل مفید" نیز در محدودیتهایی ارزش دارد. ولی انسان محدودیت‌های خودش را همیشه در "تجاوز از آن محدودیت‌ها" درمی‌یابد و می‌شناسد. انسان با "تجاوز از حد خود" است که "حد خود" را میتواند بشناسد. بر خورد اولیه با هر مفهوم و ایده‌ای سبب میشود که انسان را سر مستی فراگیرد. انسان در برخورد اولیه با هر ایده‌ای، فقط به افق‌های دور دست آن ایده مینگرد. سرمستی در هر ایده‌ای، انسان را از "درک حدود آن ایده"، باز میدارد.

ایمان و عشق به هر ایده‌ای، نمیگذارد که ما حد آن ایده را ببینیم. ایمان و