



همه چیزرا همگان دانند  
"بزرگمهر"

# حکومت بدون ایدئولوژی

منوچهر جمالی



[www.jamali.info](http://www.jamali.info)

[www.jamali-online.com](http://www.jamali-online.com)

برای خواندن نوشته های استاد جمالی و همچنین  
گوش فرادران به سخنرانی های ایشان به سایتهاي  
بالا مراجعه کنید.



همه چیز را همگان دانند  
"بزرگمهر"

# حکومت بدون ایدئولوژی

جلد اول

منوچهر جمالی

منوچهر جمالی

کلیه حقوق برای نویسنده محفوظ است

این کتاب به سرما یه نویسنده دردو هزا رنسخه در لندن در ما ۱۹۸۶ آگوست  
چاپ و نشر شد.

## حکومت بدون ایدئولوژی

لیبرال هست ، بدون آنکه تابع یکی از مکاتب لیبرا لیسم باشد سوسیال هست ، بدون آنکه عینیت بایک‌ایدئولوژی سوسیالیسم داشته باشد دموکرات هست ، بدون آنکه پای بند به مکتبی خاص از دموکراتیسم باشد کنزرватیو هست ، بدون آنکه تابع یک ایدئولوژی کنزرروا تیسم باشد ناسیونال هست ، بدون آنکه تابع یکی از ایدئولوژیهای ناسیونالیسم باشد

## پیش‌گفتار

هر فردی از جا معه، حق دارد در باره نظاره مسیاسی جا معه اش بیندیشید و آنرا انتقاد کنند و ایده‌آل خود را در باره نظاره مسیاسی اش بکسر دو به سایر اعضاء جا معه اش بینماید. چنین کاری بیان نهایت تعلق او ویله جا معه، و تعلق جا معه به او است.

احساس تعلق به هر جا معه‌ای، ایجاب چنین حقی می‌کند. همان‌قدر که ما به جا معه‌ای تعلق داریم آن جا معه‌تیز به ما تعلق دارد. جا معه‌ای از من است که من حق تغییر آنرا دارم.

دلوا پسی و نگرانی من را جع به می‌بینم، مرا بدان انگیخته است که در طی این مقالات، افکار خود را در باره نظم مطلوب سیاسی ام، گام به گام مرشد بدhem. من این کار را وظیفه همه هموطنانم می‌دانم، برای با هم بودن (همبود = جا معه ایده‌آلی) (با یدباهم و برای همانندیشید. من با توهستم چون با توبه برای ما می‌اندیشم.

جوهر اندیشیدن مستقل، آنست که از خود، در باره خود و جا معه خود، همیشه از زنوب بیندیشیم.

خود اندیشی در باره خود را، از خود اندیشی در باره جا معه خود نمی‌توان از هم جدا ساخت. ما با یدباهمندیشی مستقل خود، خود و جا معه خود را با هم تغییر بدهیم.

ما با خود اندیشی، می‌توانیم هم خودی نیرو مند تر و هم جا معه‌ای آزاد تر و شاد تر و پرمهر و داد تربیا فرینیم.

ما حتیا ج به "فلسفه‌ای تازه دربا ره انسان" و "فلسفه‌ای تازه دربا ره جملعه" داریم. فلسفه، با زگشت تفکر به آغا زی نوین است. همه افکار و ارزشها ولیده آله‌ها و تاریخ و سنت‌ها، از نودا وری می‌شوند. با یافتن آغا زتازه در تفکراست که با یدرا هرا برای بنا نظم تازه‌سیا سی با زکرد.

بنا برواین، برای بک انقلاب بنیادی که همان شروع از آغا زی نوین باشد، با یدیک فلسفه تازه مستقل و یک شیوه تفکرسیا سی تازه مستقل داشت.

من در پنج جلد کتاب فلسفی که تا کنون منتشر شده‌ام (جلد پنجمیم، کتابی است بنا م-کورمالی - که همزمان با این کتاب چاپ می‌شود) در پی ریختن بنیاد چنین فلسفه‌ای هستم و کامهای دراین راه برداشته‌ام که ادا مه‌خواهدیافت. همچنین تفکراتم درباره "حکومت بدون ایدئولوژی" در چهار جلد منتشر خواهد شد.

همه افکار این کتاب، به دور ایده "حکومت بدون ایدئولوژی" می‌چرخدند و همه، گسترش یک ایده هستند. و در این چهار جلد کتاب طرحی برای قانون اساسی آینده ایران می‌ریزم.

۱۲ ژوئی ۱۹۸۶

لندن

منوچهر جمالی

قانون اساسی آینده ایران

باید

با

قبول حاکمیت و شرافت انسان

به عنوان

برترین ارزش قانون اساسی

شروعگردد

## سیا ست تجربه زنده است

سیا ست، ازوا قعیت زنده می آموزد

با یزیدبسطا می بیش از هزار سال پیش، نکته‌ای در با ره‌دنیای عرفان گفته است که معیا ردنیای سیاست نیز هست. با یزیدمی‌گوید که "مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده، علم‌گرفتیم، لاجرم هیچ‌چیز بر من دشوارتر از متابع علم نبود".

او در دنیای عرفان، فقط همان "تجربیات بی واسطه و مستقیم خود را از درونش"، "علم از زنده" می‌نا مدو در دنیای سیاست نیز فقط همان "تجربیات مستقیم انسان ازوا قعیات اجتماعی"، "معرفت زنده سیاسی" است.

انسان، در رأی سیا سیودا وری سیا سی اش، متباخت از علم مرده نمی‌کند. چون هرگونه علمی، در مقابل این معیار، مرده است. هر کتابی هراثری، در مقابل این تجربه مستقیم و تازه به تازه شخصی ازوا قعیت، مرده است. هرایدئولوژی، هر عقیده‌ای، هر حقیقتی در مقابل این معیار، مرده است. آنچه به طورا صیلزنده است، همین تجربه مستقیم انسان ازوا قعیات اجتماعی است. آنچه که این زنده را تائید و تقویت کند، پذیرفتی است و آنچه از نیرو و رژیم این زنده، بکاهد، مرده و از مردگان است. هرسازمانی هر سیستم فکری که مؤید و مقوی این زنده باشد، پذیرفتی است.

مفهوم از حاکمیت ملت (ملت سالاری) این می باشد که هر کسی در جا معه طبق همین "تجربه مستقیم خود از واقعیات اجتماعی داد وری کنندورای بددهد.

سیاست که بر تجربه واقعیات اجتماعی "قرا رداد، زنده تراز" علم الاجتماع است، زنده تراز "علم سیاست" و "ایدئولوژیهای سیاسی" و "عقیده" و معرفت دینی "است. این علوم و عقايد دیان، موقعی پذیرفتی هستند که همین "تجربه مستقیم انسانی از واقعیات اجتماعی" را تائید کنند. و حتی اگر این علوم و عقايد دیان، این تجربه زنده را تائید نمی کنند، از مردمگان و مردمه حساب می شوند. تجربه زنده و مستقیم انسانی از واقعیات، نه آنکه دین یا علم یا ایدئولوژی یا فلسفه را رد و نفي و طرد کند. بلکه خود را در تقاضا و اعمال و اقدامات سیاسی، برترين معیار "میداند. سرچشمه را در داد وری سیاسی، زنده ترین چیزهاست. بنا براین، برای یک انسان سیاسی، همانند بایزید، چیزی دشوار تراز "متابع از علم"؛ متابع از ایدئولوژی یا متابع از عقیده دینی "نیست. چون هیچ علم و معرفتی به اندازه تجربه مستقیم و بی واسطه شخصی زنده نیست. جائی سیاست هست و موقعی جامعه، جامعه سیاسی است که "تجربه مستقیم انسانی از واقعیات اجتماعی"، برترين معیار است. همانطور که جائی عرفان بودکه انسان مستقیم از سرچشمه حقیقت درونش، سیراب می شد. در سیاست، متابع از علم، متابع از تجربیات گذشتگان، متابع از "خبرگان حقیقت" و ایدئولوژی و علم، استفاده از نتايجی که یک "تئوری علمی" یا "یک حقیقت در معرفت دینی" میدهد، ما را مکلف به تابعیت از علم یا ایدئولوژی در سیاست نمی کند. سیاست، کارهای افراد است چون در سیاست هر کس بدون استثناء دسترسی به این سرچشمه مستقیم تجربه خود از واقعیات اجتماعی دارد در حالی که استفاده از پیش بینی ها و قوانین و نتایج هیچ علمی (چه علم حق که علم دین باشد و چه علم فیزیک و چه علم اجتماعی) یا یک جای تابعیت از آن علم نمی کند، چون هر علمی، براساس تجربیات اولیه ای قرار دارد، و این تجربیات اولیه است که همیشه معیار نهایی است.

یک تئوری علمی، چیزی جز آزمایش برای "ترکیب و تالیف این تجربیات با هم" نیست. یک تئوری علمی یا فلسفه یا ایدئولوژی، جمع بنندید و

ترکیب تجربیات است و این کوشش سیستم‌سازی، هیچگاهای جاب "حق تقدم سیستم، برتجربه زنده" را نمی‌کند. برای کسیکه‌تا بعیت از علم مورد دشوا راست، منکرا این نمی‌شود که مثلاً "دین، علم حقیقت است یا اینکه علم اجتماع و علم سیاست و علم حقوق، معتبر و با ارزشند فقط وقتی می‌خواهد داری سیاسی کندورای سیاسی بگیرد، در آغاز به همین تجربه مستقیم انسانی خود را ذوقیات اجتماعی مراجعت می‌کند و همیشه آنرا برترین معیا خود در سیاست می‌شمارد. والبته هیچگاهای داعمی کندکه سیاست، همه‌چیز انسان است و تجربه سیاسی از ذوقیات اجتماعی، سراست تجربیات انسانی را در بر می‌گیرد و دین و عرفان و اقتصاد هم‌تابع سیاستند و باید درسی است، حل گردند.

درسی است، "زنده" همین "تجربه مستقیم از ذوقیات اجتماعی" است و جا معه، جا معه یست سیاسی که همه افرادش، این تجربه مستقیم از ذوقیات اجتماعی را برترین معیا را رای و داری و تصمیم خود بدایند. تا همه به تجربه زنده خود را ذوقیات اجتماعی چنین ارجی نمی‌گذارند، هنوز آن جا معه، سیاسی نیست و همه مردم درسی است، شرکت ندارند و حاکمیت از ملت نیست.

تئولوژی دینی یا عرفانی در دسترس "برگزیدگان و مصطفا یا نخا صی" است یا فقط عدد معادل امکان دسترسی به آن را دارند ما نند علوم طبیعی. ولی درسی است، مکان تحقق این تجربه از ذوقیات برای همه هست و برای این تجربه واقعیات اجتماعی، احتیاج به هیچ نوع برگزیدگی نیست. نظام سیاسی (حکومت) با یاد طوری شکل به خوبی گیرد و سازمان بیان بدکه این تجربه زنده همدا را اصلی آن باشد. سیاست باید، آنچه زنده است، نگاه دارد و پیوراند.

سیاست، متابعت زنده از مردم نیست. تابع علم و ایدئولوژی و دین در سیاست بودن، گرفتن جان از زنده است، کا هش زندگی است. این است که نظام سیاسی (= حکومت) با یاد طوری باشد که "رای و داری و تصمیم سیاسی" تابع قدرت منحصر به فردیک عقیده یا ایدئولوژی یا علم نگردد. مقصود از این بیان، آن نیست که فعلیت‌های عقیدتی و ایدئولوژیکی و علمی در اجتماع با یاری محدود ساخته بشوندیا از بین بروند و همچنین

مفهوم آن نیست که تبعیض میا ن آنها قائل شویم و دین را به عنوان "عرفان ساختن واقعیات" تحقیر کنیم و یا علومی را ترشح و تراوشن "آگاه بودکار ذب" بدانیم و بدین روش، باطل سازیم، و همچنین این نیست که علم اجتماع و علم اقتصاد و علم سیاست و علم دین و ایدئولوژی با ید فقط در این جهت و با این هدف و با این محدودیت ها رشد کنندیا نکنند، بلکه مقصودا این است که همه این ها میتوانند در نهایت تحقق دادن خودکوشان با شندولی در عالم تصمیم گیری های سیاسی، همه اینها تابع تجربیات اولیه انسان ها خواهند بود. وهیچگاه در عرصه سیاست یه آنها حق و قدرت داده نخواهند شد که "تقدیم تجربه مستقیم انسان از واقعیات را بر عالم و ایدئولوژی" منتفی سازند. هر علمی و هر معرفتی و هر حقیقتی، همیشه تابع تجربیات زندگانی انسان میباشد. تقدیم تجربیات زندگانی از واقعیات اجتماعی برای این علوم (چه دینی، چه اجتماعی، چه حقوقی) (با یاد رنظام سیاسی و ساختارش (حکومت) (تصمیم گردد).

### با چشم را ظلی یک حزب ایدئولوژیکی می توانند دولت را تشکیل بدهد

بنا بر استدلالات نامبرده، علوم و ادبیات و ایدئولوژیها و فلسفه ها در شکل های سازمانی و حزبی که در جا مעה پیدا می کنند، نباشد حق و قدرت تحمیل و تنفيذ خود را به عنوان "برترین معیار سیاسی" بر انسانها داشته باشد. بدینسان، یک تئوری سیاسی یا اجتماعی یا یک علم دینی و ایدئولوژیکی یا یک فلسفه می تواند شکل سازمانی و حزبی پیدا کند و می تواند در یک دولت به قدرت سیاسی برسد (دولت غیر از حکومت است). حکومت، نظام اساسی سیاسی است. دولت میتران یا ریگان با حکومت فرانسه یا آمریکا فرق ندارد، ولی حق ندارد، آن علم و یا آن حقیقت خود را "برترین معیار" مردم بازدواصل تقدیم تجربیات مستقیم مردم را بر علوم و ایدئولوژی ها و ادبیات را الغواس زد.

این حزب با دردست گرفتن دولت می تواند با طرح یک برنامه عملی سیاسی (که خود آنرا طبق و هم آهنگ علم و حقیقت خودش می داند) که در دسترس تجربیات مستقیم مردم قرار می گیرند، و برای همه افراد این برنامه عملی سیاسی قابلیت داوری و تصمیم گیری سیاسی دارد، آن برنامه

سیاست را تحقق بخشد، ولی هیچگاه حق ندارد، دست به قدرت این برترین معاشر سیاستی بزندوا یدئولوژی یا دین یا علم یا فلسفه خود را برترین معاشر سیاستی بکند.

برای همیشه، تصمیم ودا وری اینکه علم و حقیقت وایدئولوژی آن حزب یا هر علم و حقیقت وایدئولوژی دیگری، انتباق با "تجربه مستقیماً فراد جا مدها زواقیات" دارد، تابع اختیاراً فرمدمی‌ماند.

اگر این قدرت و اختیار نهائی از انسان‌ها گرفته شود، ملت که جمع آنها است حاکمیتی ندارد. واين حق تقدیر، تجربه مستقیم برهان علم وایدئولوژی و عقیده‌ای است که به هر فردی درجا مده، حتی انتقاد و اعتراض به آن علم یا تئوری یا عقیده را می‌دهد. و گرنه با شناختن یک ایدئولوژی یا دین یا علم (یک تئوری علمی) به عنوان برترین معاشر حکومتی، حق و قدرت انتقاد و اعتراض نسبت به آن ایدئولوژی یا دین یا علم از مردم، سلب می‌شود و بدین ترتیب، حاکمیت ملی منتفی می‌گردد. با پذیرفتن "تقدیر تجربه مستقیم و زنده‌انسانی بر هر تئوری و علم و عقیده‌ای" درساختار و نظم اسلام حکومت، حزب سیاستی معنایی مشخص پیدا می‌کند و حدود قدرت ورزی آن در جا مده و بعداً "با رسیدن به دولت، در نقش دولت روشن ساخته می‌شود".

پیروزی هر حزبی در انتخابات (که تابع رأی ودا وری سیاستی می‌ردم) است. از این رویا یادآنچه انتخاب می‌شود در دسترس آن تجربه مستقیم و زنده‌همه افراداً جمیع باشد، نه آنکه شکل یک تئوری و یا دستگاه و مکتب عقیدتی داشته باشد که به هیچوجه‌نمی‌تواند در دسترس تجربه زنده‌همه افراد اجتماع قرار بگیرد، بلکه تصمیم در با ره آنها، فقط با خبرگی و ورزیدگی و تخصص در آن تئوریها و علم‌ها و مکتب‌ها وایدئولوژیها ممکن می‌گردد که از محدوده تجربیات مستقیم و زنده‌افراداً زواقیات اجتماعی خارج است) به هیچوجه‌نماید به "پیروزی یک ایدئولوژی یا دین یا علم (تئوری سیاستی یا اقتضا دی خاص) بکشد".

با رسیدن یک حزب به قدرت (انتخاب شدن به دولت) از طرف اکثریت جا مده ( فقط آن حزب، حق و قدرت آنرا دارد) یک "برنا مه عملی و تجربی سیاستی" را اجرا کند که همیشه در دسترس همان تجربه مستقیم و زنده‌همه افراد بماند، ولی هرگز نماید حق و قدرت "تنفيذ و تحمل ایدئولوژی یا

دین یا تئوری علمی خود را داشته باشد. همه ملت با ید به طور قطعی مطمئن با شدوبدا ندکه "پیروزی انتخاباتی یک حزب" و "اماکان تشکیل دولت بوسیله یک حزب ایدئولوژیکی"، به هیچوجه "پیروزی ایدئولوژیکی یا دین آن حزب بر ملت نیست". پیروزی انتخاباتی حق "معکوس ساختن تقدم تجربه دینی یا ایدئولوژیکی به قدرت دولتی، برعلموا یدئولوژی "را دربرندازد. "انتخاب" همیشه برپایه تقدم تجربه برعلموا یدئولوژی استوار است و با تقدم بخشیدن علم و دین و ایدئولوژی سیاسی، سلب و منتفی ساخته می‌شود.

عقیده و ایدئولوژی و دین نبا یدهیچگا ه درسیا است، اولویت و امتیاز بر "تجربه انسانی" پیدا کنند. باختن در انتخابات سیاسی، به هیچوجه نباید "شکست یا نابودی و مغلوبیت عقیدتی و ایدئولوژیکی و اخلاقی هیچ حزبی باشد.

تا موقعیکه این ترس و واهمه یا این عدم اطمینان از احراز دینی و ایدئولوژیکی هست (که آن حزب با رسیدن به دولت، ایدئولوژی و دین یا فلسفه و تئوری علمی خود را بر مردم حاکم خواهد ساخت)، نمی‌توان حکومتی آزادیخواه و دموکراسی به وجود آورد.

هر فردی، خودش را با عقیده یا ایدئولوژی اش عینیت می‌دهد. او، "هست" موقعی که عقیده اش "هست"، واقدرت دارد، وقتی که عقیده و ایدئولوژی اش قدرت دارد، وا آزاد است، موقعی که عقیده اش "حکومت" دارد، یعنی حکومت، طبق عقیده و ایدئولوژیش است. بنا براین، اگر در انتخابات سیاسی، حزب دیگری با دین یا ایدئولوژی یا تئوری دیگر علمی ببرد، اوین "برداشت انتخاباتی" را "ازدست دادن قدرت و نابودی هستی خود" تلقی می‌کند. با اینکه براین استدلال و احساس، تلاش می‌کنندتا با قهر و پرخاشکری، حزب دیگر را از رسیدن به قدرت بازدارد، چون پیروزی انتخاباتی دیگری، نابودی سیاسی است. از طرفی او که خودیک حزب ایدئولوژیکی یا دینی است، موقعی به آزادی می‌رسد که عقیده و دین و ایدئولوژی یا علمش درجا معرفه پیروزی شود، یعنی ایدئولوژی و دینش بر جا معرفه حاکم شود یعنی حکومت را تشکیل بدهد.

بنا براین رسیدن یک حزب ایدئولوژیکی به دولت، رسیدن آن حزب

برای همیشگی به حکومت است . چنین حزبی طبق ما هیتش ، به " دولت بودن " قناعت و اکتفاء نمی کند ، بلکه هدفش از رسیدن به دولت آنست که بیش از دولت بشود و دولت بودن را سیله ورا هی برای حکومت شدن ( نظام سیاسی ) سازد . بنا براین با رسیدن به حکومت ، عقیده وايدئولوژی خود را حاکم ساختن ) ، نا بودساختن احزاب ايدئولوژی و دینی دیگر ضروری و ذاتی است . چون تا موقعی که حزب دیگر ، شانس رسیدن به قدرت در دولت دارد ، خطر موجودیت خود را کمیت ایدئولوژی خود را در آن حزب در می یابد .

ازاین رو ، به هیچوجه ، قدرت یا بی یک حزب در رسیدن به دولت درا شر انتخابات ، نبا یستی عینیت با " قدرت یا بی عقیده وايدئولوژی یا دین آن حزب " داشته باشد . این دورا با یدرسا ختا رحکومت ( نظام سیاسی ) و در دموکراسی پارلمانی از هم جدا ساخت . دادن حقانیت از طرف اکثریت مردم به یک حزب برای جراء یک برنامه سیاسی و عملی ( که همیشه در دسترس تجربیات همه مودم و طبعا " در دسترس داوری سیاسی همه مردم باقی میماند " ) مساوی با دادن حقانیت به یک حزب برای تنفيذ و حاکم ساختن ابدی عقیده وايدئولوژی یا تئوری علمی او نیست . چون چنین حقانیتی بر ضد واقعیت آزادی است . اکثریت ملت درا شرای عمومی اش و انتخاب که بر پایه این تجربیات مستقیم قرار می گیرد ، نمی تواند چنین حقانیتی را به هیچ حزبی بدهد .

چون رای عمومی فقط تراوش " تقدم تجربه مستقیم برای دیدئولوژی و علم و عقیده " است و با این رای عمومی نمی تواند این اساس خود را ویران سازد و با دادن " تقدم به ایدئولوژی و دین و یک تئوری علمی " ارزش موجودیت خود را منتفی سازد .

اکثریت جامعه نمی تواند با دادن رای سیاسی به یک حزب ، به آن حقانیت " تحمیل یک عقیده یا ایدئولوژی یا دین " بدهد و به آن حزب " اجازه بدهد که بنیادی ترین حق هر انسانی که همان " تقدم تجربه مستقیم و زندگانی و پرس هر تئوری علمی و عقیدتی و ایدئولوژیکی " است ، از همه انسانها درجا معرفه سلب سازد ، و علم و ایدئولوژی و دین را مقدم بر تجربه سازد .

چنین حقانیتی قابل استنتاج از " رای سیاسی " نیست . چون رای سیاسی

که بر تجربه مستقیم استوار است و به هر کس درجا معهدا ده می شود نمی تواند فراغی و شمول خود را در مورد "یک تئوری علمی و مکتب عقیدت" و ایدئولوژیکی "حفظ کند، چون چنین رای و داوری احتیاج به خبرگی و تخصص و توانائی دارد که فقط دراختیار رعده بسیار محدودی درجا معدا است . از طرفی ، عقیده وایدئولوژی با یدبه طور همیشگی دردا منه آزادی بماند ، و همیشه مسئله ترغیبی و دعوتی و تشویقی درجا معهبا شد و گرنده با "حاکمیت یافتن عقیده یا ایدئولوژیکی یا دین یا تئوری علمی" و ارتقاء به "نظام سیاسی" (= حکومت) (دیگر مسئله ترغیبی و دعوتی و تشویقی درجا معهبا نیست بلکه را بطبقا کمیت و تابعیت است . حکومت در تابعیت سیاسی ، تابعیت انحصاری و واحدی طلبد .

وقتی عقیده وایدئولوژی با حکومت ، عینیت ندارد ، ورود به عقیده و ایدئولوژی یا دین یا یک تئوری علمی و خروج از آن عقیده یا ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی ، آزاد است و با این ورود خروج ، حقوق سیاسی و قضائی او ، کمنی شود . ولی وقتی حکومت با عقیده وایدئولوژی معینی عینیت دارد (مثلث) حکومت اسلامی است یا حکومت سوسیالیسم است ، انحصار را تابعیت سیاسی از حکومت ، انحصار را تابعیت عقیدتی وایدئولوژیکی نیز خواهد بود و جا معه عقیدتی تنها را ورود به جا معه سیاسی است و خروج از جا معه ایدئولوژیکی ، متقابلا "طردا زجا معه سیاسی است . بدین ترتیب ، آزادی عقیده وایدئولوژی و دین غیر ممکن و محال می گردد . با عدم عینیت حکومت با یک ایدئولوژی یادین یا عالم حق ورود و خروج به آن عقیده و از آن عقیده ، بدون از دست دادن حقوق سیاسی و قضائی و اجتماعی در آن جا معه ، تا مین شده است .

خروج عقیدتی وایدئولوژیکی ، به هیچوجه و هرگز به "پارگی او زجا معه" نمی آنجا مد . خروج از عقیده ای (از اکثریت ) ، مجزا شدن و تجزیه طلبی از جا معه نمی باشد . مثلا خروج او از دین اسلام ، خروج او از جا معه ایرانی نیست . بدینسان ایجا داقلیت های تازه ایدئولوژیکی و فکری و دینی که در جامعه آزادیک واقعیت عادی است ، به تجزیه و بیگانگی آن اقلیت از جا معه نمی کشد و آن اقلیت از لحاظ سیاسی و حقوقی و اجتماعی ، "خارج از جامعه"

یا "خارج از حکومت یعنی نظا م سیاسی "قرا رنمی گیرد . چون "خارج از نظا م سیاسی یا حکومت قرا رگرفتن یک حزب یا گروه" ، پا رهشدن و تجزیه آن حزب یا گروه از هیکل اجتماع و حکومت است و این پارکی و تجزیه ، ایجاب دشمنی مطلق و ضدیت با حکومت وجا معه می کند . با پیدایش جا معه سیاسی ، آزادی عقیدتی و ایدئولوژیکی که از لحاظ اجتماعی در خسروج وروداز سازمانی و به سازمانی تا مین می گردد ، به بهترین وجهی تحقق می پذیرد .  
بنا به استدلالات نامبرده ، اکثریت برآساس رای سیاسی ،  
**حق و قدرت آنرا ندارد که تحمیل عقیده و**  
ایدئولوژی و دین خود را به همه برای همیشه بدهد . مثلاً<sup>۱</sup> اکثریت شیعه ایران در دموکراسی حق و قدرت آنرا ندارد که یا چند حزب سیاسی بسازد تا با این حزب یا احزاب و سازمانهای سیاسی دریک جویان انتخاباتی (که استوار برای دادن سیاسی است ) به دولت بر سر دوبار رسیدن به دولت ، ایجاد "یک حکومت اسلامی " از هر نوعی که بخواهد بکند و بین ترتیب ، عقیده دینی خود را "حاکم" سازد . همین طور کمونیسم و سوسیالیسم نمی تواند چنین کاری بکند . چون با پیش بینی اینکه حزبی در رسیدن به قدرت دولتی ، می بخواهد "عقیده و ایدئولوژی خود را حاکم سازد" ، همه اقلیت های ایدئولوژیکی و مذهبی و دینی و سیاسی ، در این "برداشت خاباتی" ، پیروزی وجودی یک ایدئولوژی و دین ، و نابودی حقوقی و سیاسی خود را در خواهند یافت . و با این احساس ، دشمنی مطلق (= ضدیت ) در این اقلیت ها و سازمانها نسبت به حکومت ، ایجاد خواهد شد . با پیدایش دشمنی مطلق ، بنیاد دموکراسی درجا معتدلت بودسا خته خواهد شد . با پیدایش دشمنی مطلق در این گروهها و سازمانها و احزاب و اقلیت های مذهبی ، همه آنها در "خارج از حکومت " قرار خواهند گرفت و با قرار رگرفتن در "خارج از حکومت " این گروهها و سازمانها میل شدید به تندری و یا سیاسی ایدئولوژیکی پیدا می کنند . چنانکه روشن فکران در شرق با قرار رگرفتن در خارج از حکومت ، غالباً "تمایلات بنیادگرا یا نه و تندری و وا نقلابی" پیدا می کنند و همچنین ، چون همه احزاب سیاسی در زمان محمد رضا شاه خارج از حکومت قرار گرفته بودند ، همه معجونی از دشمنی مطلق و بدینی شدید نسبت به همندو فعلاء "اعجز آنند که با هم تفاهم پیدا کنند چون "احزابی که در داخل یک حکومت "

قرا ردا رند، دشمنی مطلق را ترک کرده‌اند و دشمنی، تبدیل به رقا بست در کسب منافع عمومی یک ملت شده‌است. ولی این احزاب و گروهها در ایران هیچ‌کدام "سنت وجود دریک حکومت" را نداشتند و تجربه نکرده‌اند و این سایه را در خارج از کشور نمی‌توانند با تمرین دموکراسی کسب کنند، چون تمرین دموکراسی را فقط در داخل یک حکومت ملی می‌توان کردن در اروپا و آمریکا در میان جامعه‌ها و ملت‌های دیگر.

تمرین دموکراسی را در ملت سالاری در داخل حکومت ایران می‌شدکرد. ماکوله با رسنگین "خارجی گری از حکومت" را از دوره محمد رضا شاه هنوز به دوش می‌کشیم و با تمرین در "صنه‌های ساختگی در خارج از کشور" نمی‌توانیم به آن برسیم.

احزاب با یددرا آغا زدردا خل یک حکومت قرار بگیرندتا بتوازنند تمرین دموکراسی کنند. در داخل حکومت قرار گرفتن با قبول و دادن حقاً نیت وجودی به حزب و دادن شانس مساوی برای رسیدن به "دولت"، ممکن می‌گردد. ولی این احزاب و گروهها و گروهکها در داخل "یک حکومت" قرار نداشته‌اند" نمی‌خواهند" قرار بگیرند چون هر کدام در پی تاسیس "حکومتی دیگر" است و ما در همین صنه‌های ساختگی خارج از جامعه خود و در داخل جامعه‌های که آزادیهای سیاسی برای مردمش تأمین شده‌است، حاضر به‌دادرن حقاً نیت وجودی به گروهها و احزاب دیگر نیستیم تا چه رسانیده آنها حاضر به‌دادرن شانس مساوی به رسیدن به دولت باشیم. تازه هیچ‌کدام به رسیدن به دولت و کسب قدرت دولتی قناعت نمی‌کنند بلکه می‌خواهند به "حکومت" بررسند و حکومت مخصوص به خود را بسازند. سنت و سابقه درازمدت خارج از حکومت بودن، به مراتب جانگزا و فرساینده تراز تجربه خارج از میهن و جامعه خود بودن است. چون آنچه ما را از سازمان دهی یک قیام علیه رژیم اسلامی خمینی بازمیدارد، "خارج از میهن" بودن و پیش و پلا بودن در جامعه‌های مختلف "نیست بلکه" ساقه سوء و شوم خارج از حکومت بودن است "که در زمان سلطنت طولانی محمد رضا شاه، همه سازمانهای گروهها و روندهای سیاسی را چون سلطان قبضه کرده است و همه را آزاد بازمیدارد که در داخل یک حکومت قرار بگیرند. فعلًا سلطنت طلبان نیز جزو همین احزاب و گروههای "خارج از حکومت" قرار گرفته‌اند. و در میان این احزاب

وگروهها یکی کم بودکه آنهم به آن اضافه شده است و جمعشان جمع شده است و میان این سلطنت طلبان نیز خصوصیات حکومتی و داخل حکومت بودن را مدت‌هاست که از دست داده اندورفتا روآ دا ب یک "حزب خارج از حکومت" را به خود گرفته اند و تشکیل شورای مشروطه‌نشان چیزی جزیک "حزب خارج از حکومت" نیست . با تشکیل این شورا ، دعوی حکومت بودن که "شامل همه احزاب و گروهها و سازمانها سیاسی بودن است" "را با واقعیتی که جزو "یک حزب از میان احزاب خارج از حکومت" نمی باشد ، تعویض کرده است . چون در موقعیت حکومت داشتند ، توانائی ولیاقت آنرا نداشتند که "احزاب و گروههای سیاسی را در داخل خود حکومت جذب کنند" بلکه توانائی آنرا داشتند که همه احزاب را بدون استثناء از حکومت خارج سازند ، حالانیز در اثر فقدان این ساقه و طبعاً "عدم توانائی برای جمع احزاب در داخل یک حکومت ، چاره‌ای جزیک حزب شدن خود خارج از حکومت ندارد . واپس فقدان ساقه و عدم توانائی را نمی‌توان با نصیحت و وعظ و اندرز ، رفع و برطرف کرد . ایجا دشورای مشروطه‌نشیت کذاشی بهترین دلیل برای عدم توانائی سلطنت طلبان برای ایجا دیک حکومت است که بتوانند همه احزاب را در خود جمع و جذب کند .

هر چند ندکی از مطلب دورافتادیم ولی روش ساخته شده فردد رچنین حکومتی است که (حکومتی که با یک عقیده یا ایدئولوژی عینیت ندارد) با ترک یک عقیده یا ایدئولوژی و دین (ولو آنکه عقیده اکثریت نیز باشد) از جا مده سیاسی بریده و از ملت گستته و پاره نمی شود . همینطور با قبول عقیده‌ای دیگر را ایدئولوژی دیگر (غیر از اکثریت یا اقلیتی که دولت را فعلانه در دست دارد) خارج از جا مده سیاسی (وحکومت اقران رنمی گیرد و از ملت بیگانه ساخته می شود . تفاوت و اختلاف عقیدتی یا ایدئولوژیکی افراد ، سبب تبعیض آنها در شرکت در جا مده سیاسی نمی گردد .

ولی وقتی جا مده سیاسی با جا مده عقیدتی و ایدئولوژیکی عینیت یا فلت (حکومت سیاسی ، حکومت اسلامی شد ، حکومت سیاسی ، حکومت کمونیستی شد ) ، هر فردی یا گروهی با ترک آن ایدئولوژی یا دین اکثریت ، یا قبول ایدئولوژی یا عقیده دیگر ، از جا مده سیاسی و حکومت ، به کلی خارج ساخته می شود . این خروج یک عمل ساده مکانیکی نیست بلکه "پاره ساخته شدن

یک جزء زنده‌ای زهیکل زنده‌است. ازاین رونیزا این "پارگی" برای افراد یا گروهها واقعیت‌ها، قابل تحمل نیست، وقتی این پارگی و بیگانه سازی، وراء استانه تحمل شد، آن فردیاگروه‌ها، در صددنا بودساختن ایدئولوژی حاکم یا هیئت حاکمه‌ای "تغییربینایی ساختار جتماعی" سیاست یا اقتصاد "یعنی به فکر انقلاب می‌افتدند. بدینسان انقلاب خواهی خواست تغییرات کلی و تما می‌وریشای جامعه، نتیجه مستقیماً یعنی "عذاب پارگی و مجزا ساختگی و بیگانگی" از ملت می‌باشد.

### تفاهم‌براساس بازگشت به تجربیات زنده، نه براساس ایدئولوژیها و ادیان

اختلاف و با لآخره تنفس می‌باشد ایدئولوژیها و ادیان، طوریست که امکان رسیدن به تفاهم در میان آنها موجود نیست.

یک مسلمان با مسیحی نمی‌تواند به معنای مثبت تفاهم پیدا کند. برای مسلمان تفاهم موقعي ممکن است که مسیحی، مسلمان شود. همینطور میان یک مسلمان و کمونیست، تفاهم، محال است مگر آنکه یا مسلمان، کمونیست شودیا کمونیست، مسلمان گردد.

در عقیده دینی و در ایدئولوژی، تبدیل واستحاله عقیدتی، می‌تواند فقط و فقط یک طرفه باشد. همه عقایدوا ایدئولوژیهای دیگر با تبدیل به "حقیقت" من بشوند که من به آن عقیده‌دارم تا با من تفاهم پیدا کنم.

در حالیکه تصمیم گیریها عومومی ملی در سیاست، استوار بر "تغییر عقیده" دوطرفه است.

جائی سیاست هست وجا معهای جامعه‌ای سیاسی است که مدارائی، عبارت از "تغییر رای سیاسی خود پذیرفتن فکر سیاسی دیگری" است. همینطور هر دو طرف، این حق تغییر و قدرت تغییر را در خویشن سرانجام دارند. تنفس جائی قابل کاستن است که فکر در دو طرف تنفس، قابل تغییر می‌باشد. تفاهم، همیشه عبارت از تغییر دو طرفه است. کسیکه به حقیقت ایمان دارد و این حقیقت در تصالح با اوست. فقط دیگری با یدبه خود زحمت تغییر آن را بدهد و مثل و شبیه و هم عقیده‌اش و شود. حقیقت، تغییر دادن به خود را شوم و شرمی داند.

در دین و ایدئولوژی، مدارائی به این معنای مثبت، غیرممکن است.

در دین و ایدئولوژی مدارا ئی ما فوقش این معنی را می دهد که من وجود عقیده دیگری را درجا معه تحمل می کنم، اما هیچگاه نمی گذارم که آن ایدئولوژی درایدئولوژی و دین من کوچکترین تغییری بدهد.

وعلت هم این است که حقیقت، یکی است وغیرقابل تغییر میباشد. افراد در جتمان، ما دا می که در چهار چوبه دین و ایدئولوژی "قراردارند" نمی توانند در سیاست رفتار دمکرا تیک داشته باشند. عینیت حکومت با عقیده و ایدئولوژی، سبب می شود که این "نا مدارائی و عدم قدرت تفاهمی" وارد در دنیا سیاست بشود.

با داشتن چنین حقیقتی، هر دین یا ایدئولوژی منی کوشده گروه وامت و پیروان وجا معه خود را از دیگران، جدا سازد. مجزا و مستثنی بودن عقیده و فکر و حقیقت او (آنچه را توحید میخوا نند) به تجزیه طلبی امتی وطبقاتی و نژادی و ملی می کشد.

دعوت و تبلیغ فقط بدین معنا فهمیده می شود که دیگران را تغییر بدهدو در خود، جذب و تصرف کنند و با خود یکی سازد. یعنی دیگری را به خود استحاله بدهد. دعوت و تبلیغ به معنای تفاهم که حق و قدرت تغییر پذیری و تغییر دهنده دو جانبه است. درک نمی شود.

تجزیه طلبی امتی (مؤمن حتی حق ندارد، با کفا ردوستی کند. محبت، فقط محدود به چهار دیواره جا معه مؤمنین است) و یا تجزیه طلبی طبقاتی (واين تنش وضدیت، فقط با نفی ونا بودی طبقه دیگر ممکن می گردد)، همه نشان آن می باشد که تفاهم با دیگری که شکل "ضد" یا "طا غوت و شیطان" و اهربیمن "به خود گرفته است، محال است.

در حالیکه سیاست، احتیاج به جا بجا شدگی و تغییر را و فکرد و طرفه دارد ایجاد "رأی عمومی" گردد.

دولت سیاسی، هیچگاه نمی توانند ما نند و "جا معه عقیدتی" یا ایدئولوژیکی "نسبت به هم رقتا رکنند.

اگر هر جا معه و گروه عقیدتی و ایدئولوژیکی به خود شکل سازمان حزبی سیاسی بدهد و هما نظر که یک جا معه عقیدتی با جا معه عقیدتی دیگر رفتار کنند (و فقط وجود دیگری را به طور پا سیو، تحمل کند) هیچگاه اما مکان رسیدن به یک رأی عمومی و تضمیم گیری عمومی ملی درجا معه نیست. تغییر در عالم

ایدئولوژی و دین، بسیار شوم و منفور می باشد. تبدیل عقیده، با حکم مطروdit و رویزیونیست بودن (تجدیدنظرخواه بودن) (و ضا نقلابی بودن)، محل ساخته میشود. درحالیکه درسیاست، تغییرفکری از دوسو (دردو حزب متقابل سیاسی) (نه تنها با یدممکن باشد بلکه با یدیک عمل مشتبث نیز شمرده شود).

از این رونیزهستکه درجا معبده هیچوجه نباشد و ایدئولوژیها وجهان بینیها و فلسفه‌ها از بین برده شود، بلکه با ید درکنا رآنها، یک فضای با زسیاسی پدیدآورده شود که در این فضای با زسیاسی، همه افراد و گروههای ملت شرکت کنند.

در این فضای سیاسی، همه افراد جا معبده متعلق به هرایدئولوژی با دین و طرفداره تئوری علمی که باشد، در رای ودا و ری و تصمیم سیاسی خود، در مرتبه اول یه "تجربه سیاسی خود" به عنوان برترین معیار، مراجعت می کنند. این تجربه اصل سیاسی در همه، ما دهایست که می تواند همیشه تفاهم اجتماعی و تصمیم گیریها عومومی اجتماعی را به وجود بیاورد.

آزادی عقايد و تکاء هر کس به حقیقت مطلق و واحد خود، تنش های حل نا شدنی و بن بست های گذرنا پذیر پدیدمی آورده به پارگیهای التیام نا پذیر کشیده می شود و به دشمنی مطلق در عرصه اجتماعی رسید. فقط با استحاله "تقدم معیار تجربه مستقیم و زنده" "برایدئولوژیها و ادیان و علوم" به اصول و اساسات و ساختار سیاسی و حقوقی است که امکان هم زیستی و همکاری و همدردی و هم رائی و همفکری و همکامی در یک جا معد آزاد، فرا هم می آید.

۱۹۸۵ اکتبر ول

## گریزا ز کثرتمندی

چرا آن نیکه خواهان پلورالیسم هستند از آن می‌گریزنند؟

ما طوطی واردماز "کثرتمندی احباب و عقاید" میزnim، و آنرا به عنوان "ایدهآل سیاسی و اجتماعی" می‌ستائیم.

آیا این ایده آل را به چه بھائی میتوان خرید؟ و برای رسیدن به این ایدهآل چه گرفتا ریها و مشکلاتی خواهیم داشت و اکنون داریم؟ اکثریت مردمی که قرنهای بلکه هزارها، عادت به یک نوع "عقیده‌ثابت و تغییرناپذیر" داشته‌اند، ناگهان بدون آما دگی در مقابل عقاید واحزاد و جهان‌بینی‌ها و فلسفه‌ها و فکار مختلف و متمضداً دقت را می‌گیرند.

این عقاید واحباب و ایدئولوژیها، یکمشت استدللات عقلی خالص در برابر آنها قرار نمی‌دهند، تا آنها در کمال بیطری و خونسردی و برونو سوگرائی در با ره صحت و سقم اشان داوری کنند.

ایدهآلها، ایدئولوژیها، ادیان، احباب، "می‌کشند و می‌کشند" عقاید واحbab و ایدئولوژیها و ادیان، انسان را به سوی هدفی و در مسیری "می‌رانند".

بنا براین، وجود ایدئولوژیها و عقاید مختلف در یک جامعه، چیزی جز ایجاد فضای نیست که انسان‌ها با قوای شدیدی به این طرف و آن طرف به‌این جهت و آن جهت، کشیده‌یا رانده می‌شوند.

وقتی فقط یک دین یا ایدئولوژی در جامعه‌ای هست، این دین و ایدئولوژی واحد، همه را روی یک خط و در یک مسیر و در یک سومی راندیسا

می چکشاند، ولی وقتی در همان جا متعه، ایدئولوژیها و فلسفه‌ها و عقاید مختلف هستند، هر فردی، زیرفشا را نندگی یا کشا نندگی قوای شدید مختلف، درجهات گوناگون قرار می‌گیرند.

عقاید و ایدئولوژیها، تنها کا لاهای تجملی نیستند که فقط در پنجه‌ره دکان، پیش‌چشم عابرین گذا رده شوند، تا اگر کسی خواست و میل کرد، به اختیار بخود را گرچمش به آن نیفتاد و خواست، رد شود.

واز آنجا که این ایدئولوژیها و ادیان و عقاید، دارای قدرت‌های شدید کشا نندگه و را نندگه هستند، کسانی نیز که در پی قدرت‌ند (این مهم‌نیست که آنها این قدرت طلبی خود را آگاهانه بشنا سندیا نشنا سند، یا وجوداً ین سائقه را در خود منکر شوند) میدانند که این ایدئولوژیها و ادیان و عقاید و افکار را می‌توانند برای کسب و تا مین قدرت خود، به کار ببرند.

هر قدرت طلبی، به طورنا خود آگاه بدها این سوکشیده می‌شود، و نه تنها در خود سا شقدرت را منکر می‌شود، بلکه در آن عقیده نیز منکر چنین قدرت‌خواهی می‌شود.

این است که دعوت و تبلیغ و اشاعه و نشر ایدئولوژیها و ادیان و افکار مختلف در یک جا متعه، عرضه افکار به طور عقلی نیست، بلکه تعارض و تلاقی قدرت‌ها با هم و بهم است.

هرا ایدئولوژی، هر کسی را که بتواند بکشد یا برا ند، برا و قدرت پیدا کرده است، و آن کس در زیر قدرت آن ایدئولوژی درآمده است.

از این رونیز درجا متعه‌ای که فقط یک عقیده یا ایدئولوژی یا تئوری سیاسی هست، "یک قدرت" هست که بر همه مستولی است، و مالک این قدرت، همان مبلغین و مدرسین و نگاهبانان آن عقیده و ایدئولوژی یا دین هستند.

در دست داشتن سازمانهای آموزشی و پرورشی و رسانه‌ها، چیزی جز "استیلای انحصاری یک قدرت" نیست. تعلیم و تربیت، یک اسلحه سیاسی می‌باشد. وقتی روحانیون تعلم و تربیت را در انحصار خوداً رند، قدرت، از آن آنهاست. وقتی روشنفکران یا گروهی از روشنفکران، تعلیم و تربیت را در انحصار خوددا رند، قدرت سیاسی متعلق به آنهاست.

هما نظور وقتی "یک حکومت"، تعلیم و تربیت را در انحصار خوددا رد، آن

حکومت ، قدرت را درجا معه به طورا نحصا ری دردست دا ردو آن حکومت ،  
یک حکومت مطلقه میباشد .

پس ، تعلیم و تربیت مردم با چنین خصوصیتی ، سبب پیشرفت و آزادی  
وشکوفا ئی مردمنمی شود . تعلیم و تربیت چنانکه در اذهان افتد است  
به تنها ئی (تا در خودکشترتمندی را نپذیرفته) (ضا من آزادی و پیشرفت  
نیست .

تا این انحصار تعلیم و تربیت درجا معه بر نیفت ، تعلیم و تربیت ، ولوطبق  
برترین اصول و موازین علمی باشد ، وسیله ااسارت و تحقیق و اختناق مردم  
است .

با تعلیم و تربیت ، هما نقدر که می توان به شکوفا ئی آزادی واستقلال  
و آفرینندگی مردم پرداخت ، می توان آنها را اسیرو عبد و مقلدو پیرو  
وعقیم و مطیع وضعی و حقیر ساخت .

برای نفی قدرت انحصاری یک ایدئولوژی یا دین یا فلسفه ، با یاد  
ایدئولوژیها و ادیان و فلسفه ها و علم های مختلف دیگر به میدان بیایند ،  
تا با تعدد قدرتها ، آن قدرت مطلق و انحصاری تقسیم بشود .

آزادی در فضای امکان دارد که عقايد اوایدئولوژیها و ادیان در قدرتشان  
در مقابله هم قرا بگیرند ، و مکان "حکومت انحصاری یک ایدئولوژی یا  
دین" از بین برده شود . میان "قدرت یک ایدئولوژی یا دین درجا معه" با  
"حاکمیت آن ایدئولوژی درجا معا" تفاوت هست . وقتی یک ایدئولوژی یا  
دین ، "قدرت انحصاری تنفيذ و ترویج و تبلیغ و تدریس" پیدا کارد ،  
حکومت را در آن جا معا به دست آوردہ است .

از طرفی "امکان آزادی" ، غیرا ز وجود آزادی "است . پیدا یش ناگهانی  
عقایدوا ایدئولوژیها و جهان بینی های مختلف در یکجا معا ، امکان آزادی  
است . نه موجودیت آزادی . پیدا یش ناگهانی ایدئولوژیها و فکار مختلف  
سبب می شود که هر فردی نقطه ای شود که قدرتها مخالف درا و موشروا قمع  
شوند و بخواهند در جهات مختلف و متفاوتا و را برا نندیا بکشند .

پس این قوادر روان و فکر روان طفه های او ، ایجاب تنش ها و کشمکش ها و  
کشش های گونا گون می کنند ، و این تعارض قدرتها خارجی ، اجتماعی ،  
تعارض درونی فردی می گردد ، و فرد ، هم آهنگی و آرا مش خود را گم می کند .

تعادل روانی و فکری و عاطفی او، ناپایدا رومتزلزل می‌شود.  
برای رفع این تزلزل، هرا یدئولوژی می‌کوشد تا ایدئولوژی‌های دیگر در معتقدین و پیرروا نشقا در برهه نفوذ نباشند. با نفی و رفع امکانات نفوذ و تأثیر، اورا از این تنفس‌ها و کشمکش‌های درونی نجات می‌دهند.  
مثلًا "با مجزا ساختن و منزوی ساختن روانی یا اجتماعی یا سیاسی" ، نمی‌گذرد که آنها زیرفشا رقوای را تنددگی یا کشا تنددگی ایدئولوژی‌های دیگر قرار گیرند. از این رو نیز معتقدین به یک دین یا ایدئولوژی، عادت تحمل تنفس‌های درونی و کشمکش‌های فکری و عاطفی خود را ندارند.

کثرتمندی سیاسی و ایدئولوژیکی و عقیدتی و فلسفی، متلازم با تنفس‌های درونی افرا دوطبعاً "متلازم با عدم منیت درونی افراد است. کسیکه تا به حال معتقد به یک دین یا ایدئولوژی بوده است فقط یک قدرت درونی، همیشه اورا بدون تعارض ورقا بست، آن طورکه خواسته است، با اکراه رانده است یا با رغبت کشانده است. و همیشه یکپا رچه به طور یکنواخت و بی معارضه، از یک ایدئولوژی یا دین رانده یا کشا نده شده است. از این رو نیز تعارض و جدل و تنفس ونا را حتی وعداً ب درونی ندارد. ا و منیت درونی را در بی تنفس بودن در می‌یابد. و هیچ‌گاه حساس ترددوبی تصمیمی و حیرت و گیجی و پریشا نی نمی‌کند.

افقش کاملاً روشن است. چون به یکسورا نده یا کشا نده می‌شود، و در این یکسوئی اعمال و افکار و عواطف خود، یکنوع روشنی و اطمینان و منیت می‌یابد.

هر عقیده و ایدئولوژی و دینی با دادن حس امتیاز به معتقدیش (اوایمان) به انحصار حقیقت، یعنی وجود حقیقت واحد، در دین یا ایدئولوژی یا علم خود پیدا می‌کند) آن‌ها را زنفوذ و تائیرسا بر عقايدوا یدئولوژیها، خارج می‌سازد. این ایمان به توحید حقیقت، و امتیاز انحصاری علم یا عقیده یا ایدئولوژی خود، معتقد را از محیطش مجزا و منزوی می‌سازد و از حیطه تاثیر عقايدوا یدئولوژی‌های دیگر، رهائی می‌دهد. بدینسان قوای رانده یا کشا نده دیگر، از این بینده و دسترسی ندارند. و شاید به حسب ظاهره موقت یا گذرا درجا ممکن، در کنار معتقدین به افکار و عقايدوا یدئولوژی‌های دیگر با شد و حتمی درحال است ضعف، آنها را تحمل نمی‌کند، ولی از لحاظ روانی و

فکری و عاطفی از آنها پا ره شده و جدا است (قدرت تفاهم و همدردی بـ  
دیگران و معتقدین بهـایدئولوژیها) دیگر را از دست داده است. ازا بن رو  
نیز مکان قساوتمندی در تها بـیـتـشـدـتـدـرـاـ وـبـیدـاـ یـشـیـاـ فـتـهـاـ است.

وحدت طبقاتی و وحدت امتی (عقیدتی) (تبـلـورـاـ بـیـنـ پـاـ رـگـیـ وـاـ نـزـواـ وـتـجـزـیـهـ  
اـنسـانـیـ اـسـتـ.ـبـاـ بـیـجاـ دـهـرـوـحـدـتـیـ (ـچـهـنـثـاـ دـیـ،ـچـهـطـبـقـاـ تـیـ،ـچـهـعـقـیدـتـیـ)  
اـمـکـانـاـتـ تـفـاـهـمـ وـهـمـدـرـدـیـ وـهـمـکـارـیـ بـاـ آـنـکـهـخـارـجـ اـزـدـاـ یـرـهـاـ بـیـنـ وـحـدـتـ  
اـسـتـ،ـبـکـلـیـ نـاـبـودـسـاـ خـتـهـ مـیـشـوـدـ.ـدـرـچـنـیـنـ خـلـائـیـ،ـعـقاـ یـدـوـاـ فـکـاـ رـوـایـدـئـوـلـوـزـیـهـاـ  
دـیـگـرـبـهـاـ وـدـسـتـرـسـیـ نـدـاـ رـنـدـتـاـ اـوـرـاـ بـرـانـدـیـاـ بـکـشـانـدـ.ـفـقـطـ هـمـانـ  
ایـدـئـوـلـوـزـیـ وـدـیـنـ یـاـ عـلـمـوـاـحـدـ،ـاـنـحـصـاـ رـراـنـدـنـ وـکـشـانـدـ اـوـرـاـ دـرـآـنـ خـلـاـ  
داـردـ.ـاـزـطـرـفـیـ نـیـزـاـ وـدـرـاـ بـیـنـ خـلـاـ،ـهـیـچـ گـونـهـتـنـشـ وـکـشـمـکـشـ کـهـ زـنـفـوـذـعـقـاـ یـدـ  
وـایـدـئـوـلـوـزـیـهـاـ حـاـصـلـمـیـ شـوـدـ،ـنـدـاـرـدـ.ـتـاـ مـوـقـعـیـ کـهـتـنـشـهـاـیـ دـرـوـشـیـ سـبـبـ  
عـدـمـاـ مـنـیـتـ دـرـوـنـیـ فـرـدـشـوـنـهـتـنـشـهـاـ بـرـاـیـ وـشـومـ وـمـنـفـوـرـوـمـکـرـوـهـخـواـهـنـدـبـودـ  
وـاـرـزـشـ مـنـفـیـ خـواـهـنـدـدـاـشـتـ.ـهـرـکـسـیـ نـمـیـ تـوـانـدـ،ـرـاـ بـطـهـ مـبـتـیـ بـاـتـنـشـهـایـ  
دـرـوـنـیـ اـشـ دـاـشـتـهـ بـاـشـدـوـآـنـ تـنـشـهـاـ رـاـ بـرـاـیـ بـاـرـوـیـ وـآـفـرـینـنـدـگـیـ وـتـحرـکـ  
خـودـبـهـ کـاـ رـبـبـرـدـ.

برـخـورـدـبـاـ اـیـدـئـوـلـوـزـیـهـاـ وـافـکـاـ رـمـخـلـفـ،ـمـوـقـعـیـ مـشـبـ وـبـارـآـوـاقـرـیـنـنـدـهـ وـ  
نـیـرـوـبـخـ اـسـتـ کـهـ اـنـسـانـ،ـهـمـ اـسـتـقـلـالـ شـخـصـیـ وـهـمـگـشـوـدـگـیـ فـکـرـیـ وـعـاطـفـیـ  
دـاـشـتـهـ بـاـشـدـ.ـاـسـتـقـلـالـ،ـاـ بـیـنـ نـیـسـتـ کـهـ اـنـسـانـ وـرـاءـ کـشـهـاـ وـرـاـنـشـهـاـ قـرـارـ  
بـگـیرـدـ.ـاـسـتـقـلـالـ،ـاـ بـیـنـ اـسـتـ کـهـدـرـ مـعـرـضـ هـمـقـوـایـ کـشـنـدـهـ وـرـاـنـنـدـهـ قـرـارـبـگـیرـدـ  
(ـگـشـوـدـگـیـ وـجـوـدـیـ وـرـوـانـیـ وـعـاطـفـیـ)ـ(ـبـدـونـ آـنـکـهـ آـنـ قـوـاـبـتـوـانـنـدـ قـدـرـتـ  
تـصـمـیـمـ گـیـرـیـ رـاـ اـزاـ وـسـلـبـ کـنـدـ.

بدـونـ وـجـوـدـاـ بـیـنـ اـسـتـقـلـالـ شـخـصـیـ وـگـشـوـدـگـیـ فـکـرـیـ وـعـاطـفـیـ،ـاـیـنـ  
ایـدـئـوـلـوـزـیـهـاـ وـعـقاـ یـدـمـخـلـفـ وـمـتـضـاـ دـدـرـجـاـ مـعـهـ،ـاـ وـرـاـ بـهـ طـوـرـکـورـ (ـنـاـگـاهـ  
بـودـاـنـهـ)ـمـیـ رـاـنـدـوـمـیـ کـشـانـدـ.ـعـقاـ یـدـوـاـ یـدـئـوـلـوـزـیـهـاـ،ـبـدـونـ اـخـتـیـاـرـوـ  
تـصـرـفـ مـاـ،ـمـاـ رـاـمـیـ کـشـانـدـوـمـیـ رـاـنـنـدـ،ـمـاـ جـزوـعـقـیـمـهـسـتـیـمـ.

"ـحـکـومـتـ "ـیـکـ عـقـیدـهـ یـاـ اـیـدـئـوـلـوـزـیـ دـرـیـکـ اـجـتمـاـعـ (ـدـرـدـسـتـ دـاـشـتـ اـنـحـصارـیـ  
آـمـوزـشـ وـپـرـورـشـ وـرـسـانـهـاـ)ـمـتـلـازـمـ بـاـنـفـیـ "ـاـسـتـقـلـالـ شـخـصـیـ وـنـفـیـ"ـگـشـوـدـگـیـ  
فـکـرـیـ وـعـاطـفـیـ "ـاـسـتـ".

دـرـاـسـتـقـلـالـ فـرـدـیـ،ـهـمـیـشـهـ فـرـدـاـ سـتـ کـهـ "ـمـرـجـعـ نـهـاـئـیـ تـصـمـیـمـ گـیـرـیـ"ـمـیـبـاشـدـ.

نفوذ وجود عقايدا يدها يدئولوژيهای مختلف فقط موجب بروزا ين "مرجعيت نهاي فرد" می شوندد راه لیکه ايدئولوژی يا دین می کوشدومنی خواهد، خود، مرجع نهاي تضمیم گیری باشد.

هدفها وا يدها لیکه ايدئولوژی با يدئولوژی يادين با يدجا يگزین تضمیم گیریهای فردی بشوند. همنظر هر ايديولوژي می کوشد برای "رها نیدن معتقدا زلزله و اضطراب و تنش" در بروخوردها عقايدیگر، گشودگی فکری و عاطفی وجودی را ازا وسلب کند.

انسان گشوده، همه عقايدا يدئولوژيهای را بدون واهمه می پذیرد، بدون اينکه استقلال شخصی را كه قدرت تضمیم گيريش با شدا زدست بدهد. درا شرا استقلال شخصی وقدرت غلبه و تصرف آفرینشندگی، از بروخوردها هیچ ايديولوژی، نگرانی ندارد. تنش، متلازم با آزادی و کشت و انگیزا ننده آفرینشندگیست. ولی هر ايديولوژی يا دینی با يدا زفره غير مستقل (كه در اشرا دن هدف وا يدها لیکه ايدئولوژی، خود پیشا پیش قدرت تضمیم گیری و طبعا "استقلال را از بین برده است")، این گشودگی فکری و عاطفی را نیز بگیرد، تا اورا از عدا بتنش های حاصل از عقايدا فکار، نجات بدهد. پس چنین فردی، نه عادت به مراجعت به شخص خود برای تضمیم گیری نهاي تنش ها، سبب پارگی درونی او می گردد و این خود را فلنج و عقیم و عاجز می سازد، و وقتی چنین فردی در چنین موقعیتی قرار گرفت، عجز کاملا و سترونی محض خود را در رگ و ریشه اش در می یابد.

تقابل قدرتهاي افکار و عقايدا يدئولوژيهای در درون او، اورا به خلاقیت و تضمیم گیری وجسارت و شجاعت برنامی انگیزاند. بلکه این تنش ها، سبب پارگی درونی او می گردد و این خود را فلنج و عقیم و عاجز می سازد. اورا ساكن و بی حرکت می کنند.

از طرفی، می توانند درا و "اشتیاق با زگشت به عقیده سنتی" یا عقیده سا بق او "را درا و بیدا رسازند، چون وقتی در تصرف آن ايديولوژی يا دین بوده است، این تنش ها و کشمکش ها و کشنش های درونی را نداشته است".

از طرفی وبی تفاوتی و علی السویه بودن می شود. اساسا و هرنوع علاقه ای را به آن مسئله که تفسیرات و توجیهات مختلف یافته، از دست می دهد، و

کوچکترین میلی به انتخاب کردن "میان این تفسیرات ندارد. مثلاً وقتی سیاست، برخوردا بین ایدئولوژیهای سیاسی شد، به جای انتخاب میان آنها، به کلی نسبت به خودسیاست بی علاقه می شود و از سیاست کنار می کشد. واژه همراه با زع و جمال میان مذاهب و ادیان مختلف شد، بیزاری از خود دین و کناره گیری از مسائل دینی و مذهبی در مردم پدیدار می گردد. یکی از علل توجه مردم به تصوف در ایران همین قضیه بوده است و یکی از علل بسیار مهم "جدا شدن سیاست از دین" در اروپا همین قضیه بوده است. این تنش های غیرقابل تحمل در عرضه دینی، سبب لاقیدی نسبت به دین و مسائل دینی و توجه به سیاست گردیده است، چون عرصه سیاست و "تنش های سیاسی" تضادهای پیوندنا پدیدیری مانند دین نداشت. ولی باور داده بود ایدئولوژیها در عرصه سیاست، "تضادهای پیوندنا پدیدروآشته نا پذیرش بدهیتی" از تنش های حاصل خیز سیاسی، اضداد مصالحهای پذیرمی سازند.

لاقیدی نسبت به مشاهدات و فرقه گرانهای دینی و جنگ هفتاد و دو ملت، سبب پیدایش "بعدسیاست" در جامعه می گردد. در اروپا چنین بود. ولی متاسفانه در جواح ما هنوزاین "بعدسیاست" پیدایش نیافته بود که ایدئولوژیهای سیاسی "به میدان آمدند و بدینسان لطمہ بسیار شدید" به گسترش دامنه فعالیت های سیاسی زدند و سبب بازگشت فوری دین در شکل ایدئولوژیهای سیاسی شدند.

کثرت مذهبی و دینی (جنگ هفتاد و دو ملت - که براثر تکاء هریک از آنها به داشتن حقیقت واحد و منحصر به فرد، آشته نا پذیر و ترکیب نا پذیر و مصالحهای پذیر و تفاهم نا پذیر می باشد) غیر از کثرتمندی سیاسی است. کثرتمندی مذهبی و دینی، در اشرق قبول مفهوم "حقیقت واحد و بی نظیر و ممتاز"، شوم و شروع غیرقابل تحمل و مطروح است که با یادنا بودسا خته بشود. چون همه این ادیان و مذاهب در آخرین حد تضاد با هم قرار می گیرند، در حالیکه کثرتمندی سیاسی، تنها امکان رسیدن به درک "واقعیت سیاسی" و تضمیم گیری سیاسی است. هرواقعیت سیاسی، فقط در توجیهات و تاویلات مختلف از دیدگاههای مختلف ولی یک رویه و یک طرفه قابل درک است. ولی هر کدام از این توجیهات و تاویلات، به خودی خودش ازدواجیت دورافتاده.

در تصمیم گیری تفاهمی سیاسی، این کثرتمندی با هم ترکیب می شود و دو با رهبه واقعیت نزدیک می گردد. در سیاست، بدون کثرتمندی نمی توان زیست. کثرتمندی نه تنها رفع کردنی نیست، بلکه با رفع کردنش، ما از درک واقعیت دور می افتم. درک واقعیت سیاسی فقط و فقط در کثرتمندی ممکن است. از این نقطه نظر نیز هست که آراء و افکار عمومی این قدر مهم است. با آمدن فردا ز تجربیات دینی وایدئولوژیکی به سیاست، هنوز تلقی که از کثرتمندی دارد با عث مراحت اور برخورد با کثرتمندی سیاسی می شود. با هنوز می خواهد در کثرتمندی سیاسی، یکنون کثرتمندی دینی یا ایدئولوژیکی ببیند. و همین انتقال تجربیات دینی وایدئولوژیکی به دامنه سیاست، مانع درک و حل مسائل سیاسی می گردد. یک معتقد دینی و مذهبی و دارنده یک ایدئولوژی، ما هیت کثرتمندی سیاسی را نمی توانیم درک بکند و همیشه آنرا استحاله و تقلیل به کثرت ایدئولوژیکی و "شرک" دینی می دهد. برخورد با کثرت، در فهم دینی وایدئولوژیکی اش، سبب می شود که فرد، عقیم بودن و عجز خود را در برخورد با هر مسئله یا واقعیت اجتماعی و سیاسی دریا بدوبییند که نمی تواند خود، در آن با ره تصمیم بگیرد. و احساس این سترونی و عجز، سبب می شود که آن مسئله یا واقعیت به خودی خودش مورد تحقیر اوقرا و گیردو آنرا به کل سی ارزش بشمارد. با ای ارزش ساختن و حقیر ساختن مسئله یا واقعیت، احتیاج به تصمیم گیری و گشودگی خود، از بین می رود.

برخورد با عقايد و افکار وایدئولوژیها مختلف و متعدد، پذیرفتن درد تنش های درونی و روانی و عاطفی است. جدال برونسو (عینی)، تبدیل به جدال درونسومی شود. خود، در مقابله و در تضا دبا خود قرار می گیرد. سوائچ وعواطف و منفعت جوئیها ی گوناگون درونی با همدرکشمکش می افتدند. حتی میل زیستن، با میل "به زیستن" با همدرتضا دواقع می شوند. زیستن، ایجاب امنیت ونظم و قاعده ود و ام و ملح و آرا مش می کند. بهزیستی، ایجاب تغییر و تنوع و کثرتمندی می کند که مخل نظم و دوا م وصلح و آرا مش و امنیت است. روان خود فرد، صحنه تنش و تعارض اجتماعی وایده ها وایده آلها و هدفها می گردد. آنکه هیچگاه آشنا به تحمل این تنش ها و کشمکش ها نبوده است، و همیشه

حال مل یک عقیده بدون معارض بوده است، چگونه می تواند به آسانی تن به این عذاب درونی بدهد. فقط موقعی که استقلال شخصیت و گشودگی فکری و عاطفی، پسیداً پیش و استقرار یافت، شادی و نشاط، به جای این عذاب درونی می نشیند. جاییکه تنش در عجز وضعف، عذاب می شد، تنش در قدرت، نشاط و خلاقیت و آزادی می گردد.

قبول مشبت این تنش‌ها، احتیاج به استقلال شخصیت و گشودگی فکری و عاطفی دارد، و در اینجا سبب تنش‌ها، موجب با رورشدن و آفرینشندگی انسان می گردد و بدبختی تصمیم گیری و عمل انگیخته می گردد. ولی فقدان این استقلال و گشودگی افراد، سبب لاقیدی بسیاری از آنها در قبال مسائل سیاسی و خودسیاست می گردد. لاقیدی در قبال تعهد و کثرت و تنوع، نتیجه مستقیم توانی است که از عادت به یک عقیده و ایدئولوژی با قیمانده است.

برای چنین افرادی، تنش و کشمکش و تعارض درونی، منفور و مکروه و شوم و شراست، و باید آن گریخت و دوری جست و برگزین رسد. لاقیدی و عدم تحرک سیاسی اکثریت هموطنان ما درخواست، درست در اژدها "طیف گیج‌کننده دسته‌ها و گروه‌ها و گروهکها و عدم تمايز دقیق آنها از هم‌است". با وجود چنین شرائطی، فقط با تقلیل واقعی آلتربناتیوها "ومتمايز شدن دقیق و محسوس آنها از همدیگر در جامعه ایرانی، سبب تحرک سیاسی و رفع لاقیدی سیاسی آنها خواهد گردید. چون ایجاد استقلال شخصی و گشودگی فکر زمان می خواهد و متناسب طرح یک برنامه درازمدت می باشد.

ایده‌آل واقعی و باطنی (ناآگاهی) این اکثریت، جامعه‌ای بی‌تنش و هم‌هنگ و توحیدی و حدتیست که با خواست جامعه دموکراتیک و آزادشان ممتضا داشت. چنین جامعه‌ای، هنوز جامعه کثرتمند خواه (خواهند پلورالیسم) نیست بلکه جامعه‌ایست که نا دانسته و نا آگاه، و حدتیست، جامعه‌که‌ای و می خواهد جامعه توحیدی عقیدتی یا ایدئولوژیکی (که همان جامعه‌ای و توحیدی باشد) یا جامعه وحدتی طبقاتی که ایده‌آلش جامعه‌بی طبقه و به عبارت بهتر جامعه‌یک طبقه است و یا جامعه وحدتی ارادی است که یک رهبر یا شاه و یا دیکتاتور، ترجیح اراده متعالی و برتر و عارفانه تماهمیت می شود. رهبر طلبی (کشن بهسوی یا فتن رهبر و نا یا فتن این رهبر) در

ا شرتبودن آن درجا معه (یکی از مشخصات همین " وحدت خواهی" است . ونبودن ونیا فتن چنین رهبری ، عامل دیگری برای لاقیدی سیاست آنها است . آنها می خواهند ازتنش های سیاسی وحزبی بگریزند وپناهگاهی در وحدت یک شخص رهبر پیدا کنند . جستجوی یک رهبر سیاسی یا عقیدتی برای اینها ، گریزا زوازعیت سیاست وسیاست به خودی خودش هست . واین کاملاً با مفهوم "رهبری سیاسی درجا معه های دموکراطی " فرق دارد . چون یکی ، گریزا زسیاست است و دیگری ، شرکت درسیاست .

وجودا حزاب و گروهها و یدئولوژیها و تئوریهای متعدد و مختلف سیاسی موجب عکس العمل های متفاوتی می گردد . در مقابل این کثرت ، عکس العملهای گوناگونی می شود . از طرفی ، این کثرت ، سبب لاقیدی اکثربتدر مقابله سیاست به خودی خودوهم چنین در مقابله تصمیمات سیاسی می گردد . چون افرادی که از سنت " جامعه تک عقیدتی " برخاسته اند ، بهره ای از گشودگی عاطفی و فکری در خودنداری کثرت و تنوع افکار ، سبب با رآوری و خلاقیت و تحرک آنها بشود .

این بدبینی نسبت به کثرت ، سبب لاقیدی و بی حرکتی و بی اعتنائی می شود همانطور که وجود کثرت ایدئولوژیها و گروهها ، سبب بدبینی و بی حالی و بی اعتنائی لاقیدی و اجتناب و نفرت و دوری این گروه که اکثربت مردم هستند می گردد .

وجود همین کثرت ، سبب پیدا یافته گروهها و تندروها فراتگرا و بنیادگرا نیز می گردد . این گروهها ، در اثر گریزا زهمنی کثرت ، تعهد سیاست را فقط در یک شکل می شنا سند . آنها نیز به شکلی دیگرها ز قبول کثرت می گریزند و خود را به تما می عینیت با یک گروه یا یک ایدئولوژی از آن کثرت می دهند ، چون آنها در طبیعت دو مشا از کثرت و تعدد و تنوع می رند . آنها ، تعهد در مقابله " واقعیت کثرتمند " را نمی شنا سند . تعهد در مقابله واقعیت کثرتمند ، برای آنها گیج کننده و تاریک و غیر مطمئن است . برخورد به چنین واقعیتی که در درون خود کثرتمند است ، حتیاً ج به گشودگی وجودی و فکری و روانی و عاطفی دارد . واقعیت ، قابله تقلیل به یک یا چند یا یاده آن نیست . کثرتمندی فقط یک چیز درون سو ( سو بژکتیو ) در افراد دنیست بلکه واقعیت سیاستی به خودی خودش کثرتمندی باشد و این کثرتمندی رادر است یکی در پی " کثرت رهبرها " .

انتزاعات لازم برای ساختن تئوریها و ایدئولوژیها، به هیچوجه‌نمی‌توان از آن سلب کرد. این فقط دیدگاه‌ها و عقاید مختلف و کثرتمند نیستند که دوریک واقعیت واحد چرخ میزنند و برای رسیدن به آین واقعیت واحد باید دست از آن کثافت عقايد کشید. بلکه واقعیت سیاسی بنفسه کثرتمنداست و کثافت عقايد اوایدئولوژیها، فقط نمودا ری مختصر ازا آین کثافت درونی و ذاتی خودها نواقعیت است. ما با هیچ‌کدام از تئوریهای سیاسی یا ایدئولوژیها و سیستم‌های فلسفی به تنها ئی نمی‌توانیم به درک تما می‌آن واقعیت بررسیم. کثرتمندی واقعیت، قابل تقلیل دریک تئوری یا ایدئولوژی نیست. کسیکه واقعیت سیاسی را به یک تئوری تقلیل دادیا به یک ایدئولوژی تقلیل داده‌گرنمی توانند معیارا قدمای سیاسی را در خودواقعیت بیا بد. و به ایده‌ها و ایده‌آلها و ایدئولوژیها متنزع شده از واقعیات می‌گریزد. ایده‌وایده‌آل‌لوا ایدئولوژی، "همیشه" واقعیات ساده‌شده" هستند. عینیت دادن خودبا یک نوع ایده‌آلیسم و ایده‌آل و ایدئولوژی، گریزوا جتنا ب از واقعیت شروع می‌کثرتمنداست هیچ ایده‌ای و ایده‌آلی و ایدئولوژی، شروت و کثافت واقعیت را ندارد.

برخورد به واقعیت کثرتمنداست که سبب گریزانه‌ها از واقعیت، وروی آوردن آنها به "واقعیات انتزاعی"، به "رویه‌ای متعالی از واقعیت" به "وجهه‌ای مجرد از واقعیت" می‌شود.

ایده‌ها و ایده‌آلها (از جمله وحدت و هم آهنگی) و ایده‌آلیسم‌ها و ایدئولوژیها و تئوریهای سیاسی و اجتماعی، همه، چیزی جزا یعنی "رویه‌هایی جدا از واقعیت" و خارج از واقعیت نیستند.

با لآخره در مقابله کثافت، عکسی لعمل دیگری نیز هست. در کنار آن لاقیدها و این تندروان و افراط طلبان، گروهی دیگر نیز به نام واقعیتین و واقعیت گرا هست که از واقعیت، با زجزیک رویه‌رانمی بینند. اینها فرصت طلبان وابن الوقت‌ها و دم پرستان و آن پرستان هستند. اینها نیز، از کثافت واقعیت می‌گریزند. اینها نیز از واقعیت را در "تمتع بردن از آن و دم" خلاصه و ساده می‌سازند، و "حاضر" آنها و "نقد" آنها، جز تحریدی ساختگی از واقعیت نیست. این دم و آن روح اضطرابی، بدون هیچ پیوندی به گذشته و آینده، بدون هیچ پیوندی به انسانهای دیگر، به گروههای دیگر و منافع و

دردها و شادیها آنهاست . فرمت طلبی نیز ، نوعی گریزا زهمان واقعیت کثرتمندا جتما عیست .

با نظری برق آسا می توان دیدکه هملاقيدی و همتندری و افراط گرائی و همفرست طلبی ، همه فقط گریزا ز " واقعیت کثرتمندا جتما ع " می باشد . برخوردبای واقعیت کثرتمندا جتما عی ، با شخصیت مستقل و گشوده ممکن است ، نه دریک ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی .

این استقلال شخصی و گشودگی فکری و عاطفی است که می تواند حتی با " یک ایدئولوژی و دین و عقیده " ، به عنوان " یک تئوری یا شیوه ای ازینش " روبرو گردد و هم توانا شی و هم محدودیت آنرا بشنا سو هم به توانا شی و هم به حدودا عتب ارج بگذارد ، و آن ایدئولوژی را به عنوان " حقیقت مطلق و نهائی و منحصر به فرد و ممتاز " نگیرد .

ولی اگرچنانچه این استقلال شخصی و گشودگی فکری و روانی نباشد ، چنین فردی ، ازبهترین تئوریها علمی ، ازبهترین دستگاههای فکری یا فلسفه ، بلافاصله ، " یک ایدئولوژی " یا " یک عقیده جزئی و خشک و مطلق " خواهد ساخت .

یک تئوری علمی یا یک دستگاه فکری و فلسفی ، به خودی خودش ، گشوده و بازنیست . گشوده بودن یک تئوری علمی یا بازبودن یک دستگاه فکری ، " کیفیت رابطه انسانی با آن تئوری و دستگاه فکریست " .

همان تئوری علمی یا دستگاه فلسفی یا فکری که برای " یک انسان گشوده فکر و گشوده روح و گشوده طبع " ، یک تئوری یا دستگاه فکری گشوده است ، برای انسان جزئی و معتقد در هم بسته ، یک حقیقت انحصاری و ممتاز و مطلق است که هیچ حقیقت دیگر را در کتاب خود به عنوان شریک ( در زبان فارسی انباز ، همان کلمه شریک است که می باشدی از " همبا زی بودن " آمده باشد که ابعاد ذرف روانی واجتماعی دیگری به این اصطلاح می دهد که درجای خود بیان خواهد شد . شرکتبا دیگری در امور اجتماعی ، یک نوع همبا زی بودنست نه یک نوع شرک که هیچگاه قابل تحمل نیست ( نمی پذیرد . پس یک تئوری علمی یا دستگاه فکری ، به خودی خودنمی تواند گشوده بماند ، که انسان آنرا با واقعیات بسنجد ، واگرچنانچه با واقعیات ، انسطباق نداشت ، آن تئوری یا دستگاه فکری را تصحیح کنندیا تئوری و

دستگاه دیگری بجا یش بینهاد. انسان سربسته و جزئی و معتقد، همان تئوری علمی و دستگاه فکری را، به عنوان حقیقت نهائی و مطلق و منحصر به فرد می‌گیرد، و بر عکس اگر واقيعاً با آن انطباق نداشتند، برای او واقعیاً تند که کاذب وفا سدنده اساساً واقعیات نیستند و باستی آنها را با جبر و قهر واکراه با آن حقیقت انطباق داد.

از حضور درسیا است ،  
و فرقش با " شرکت درسیا است "

دموکراسی، ایده‌آلش، شرکت همه مردم درسیا است است، شرکت همه مردم در حل و فصل مسائل اجتماعی خودشان است. درا ینجا کلمه شرکت به کار گرفته خواهد شدوا زکلمه " انبیا زوهما زی " درفا رسی موقتاً " اجتناب ورزیده می‌شود. درحالیکه کلمه " انبیا زی و کاربردان درسیا است، یکی از بزرگترین خصیصه‌های سیاست آزاد را که " بازی " باشد مجسم می‌سازد. سیاست آزاد، یک بازی وهمبا زی بودن است و این بعد و خصیصه سیاست آزاد را در تئوریها ایتازه سیاسی کشف و بحث کرده‌اند. بکار بردن این کلمه در زبان فارسی، سبب تصفیه‌هوا مسموم سیاسی جامعه ما خواهد گردید.

ایدئولوژیها و ایده‌آلیسم‌ها و عقايدوا دیان، چنان‌که دیدیم، قدرت نهانی هستندکه " می‌رانند و می‌کشند ". خبرگان و متخصصین و پاسداران ایدئولوژیها و ادیان، از علماء و فقهاء و روحانیون دین گرفته تاروشکران و رهبران احزاب سیاسی، می‌توانند " از آنچه می‌کشند و می‌رانند " بخوبی استفاده بکنند. و چون آنها خود را با ایدئولوژی یا دین مربوطه عینیت می‌دهند، خود، شخص را ننده و کشا ننده می‌شوند. یکی در عینیت، کشیده و رانده می‌شود ( ضعیف ) ( یکی در عینیت خود بیان و ایدئولوژی، کشا ننده و رانده می‌شود. اینست که هرایدئولوژی و دینی یک نقشه ش " تاریک سازنده و پوشنده حاكمیت حکمرانان و رهبران و فرماندهان " است. چون تخصص و خبرگی و پاسداری ایدئولوژی یا دین، دریک اقلیت و گروه محدود و محدود متمرکز می‌شود، یکایدئولوژی یا دین یا جهان بینی که متوجه همه مخلق و " خیرکل و رفاه عمومی و عدالت اجتماعی " است، دراین

تخصص و خبرگی ایدئولوژیکی در روش فکر ای، یا پاسداری و تبلیغ و تدریس دین در روحانیون و فقهاء، بدون تردیداً بجا دیگنون "اختلاف اجتماعی" می‌کند که نتیجه‌اش ایجاد "را بطبقه‌ای حکمروا، بر مردم حکم پذیر و خلق مطیع و مقلدوتاً بع و پیرو" می‌گردد. و طبعاً "همان ایدئولوژی و دینی که مداعع وحا می‌حقوق کارگران و محرومین وضعف است، تبدیل به ایدئولوژی یا دینی می‌شود که حقاً نیت به حاکمیت این طبقه‌یا گروه یا هیئت‌حزبی می‌دهد و نقش این می‌شود که از طرفی "حاکمیت این رهبر و گروه" را "هاله‌ای از تقdis و علوونورا نیت" بدهدوا زطرفی حاکمیت را به عنوان زورو قهر بپوشاند و ترا ریک‌سا زد.

اینست که یک ایدئولوژی یا دین در همه‌دا دوا رومقاطع تاریخی، همیشه "یک نقش ثابت و واحد" ندارد، بلکه ایدئولوژی و دینی که امروز و نقش حمایت از بینوايان و کارگران وضعف و محروم‌مان را دارد، فردا به همان خوبی و کمال، نقش مقدس سازی و متعالی سازی و تورانی سازی رهبران و هیئت‌رهبری حزبی را بازی می‌کند و زور قهر و شکنجه و عذاب آنها را می‌پوشاند و به آنها حقانیت می‌دهد. حتی در یک‌زمان این هر دو نقش را با هم بازی می‌کند.

بعد از ینکه "جا بجا شدن نقش ایدئولوژی و دین در طی زمان"، مشخص شد و همچنین نشان داده شد که عینیت دادن یک فقیه یا روش فکر با دین و ایدئولوژی، با عینیت دادن یک ضعیف و کارگر و محروم و بینوا با همان ایدئولوژی، فرسخها با همتفاوت دارد، به‌اصل سخن بازمی‌گردیم. مسئله این بودکه عالم و فقیه و روحانی دینی یا روش فکر و رهبر حزب سیاسی، در عینیت دادن خودبا ایدئولوژی و دین، قدرت را ننده و کشا ننده می‌شوند. قدرت طلب، غریزه‌ای طبیعی برای جذب "آنچه می‌کشا ندومی را ند" دارد. ۱. اصطلاحات و شعارهای راکه‌می را نندومی کشا نندمثل مفنا طیس به خود جذب می‌کند.

از آن روزی که "وجود" با "نمود" سروکار پیدا کرده است، قدرت جائی "هست"، که خودرا "می‌نماید" یا خودرا "نمودار" می‌سازد. و چون طبق ایده‌آل دموکراستی، قدرت در مردم هست (سرچشم‌هقدرت، با ایده‌مردم با شند) با ایده‌مد، در صحنه، حاضر شوند (نمودار شوند) تا حضور مردم، وجود قدرت را نشان بدهد.

از این رونیز خبرگان ایدئولوژیها و روشنفکران و رهبران احزاب  
وعلمای دین می کوشندتا با این قوای راننده وکشا ننده، مردمرا در صحنے  
سیاست، حاضرزا زندوبه مردم را لقاء می کنندکه "حضور در صحنە های مختلف  
سیاسی"، همان "شرکت مردم در سیاست" و "مداخله مردم در سیاست" و  
"نفوذ مردم در سیاست" است.

ولی "حضور" میلیونها نفوس در صحنە های راه پیما ئی ها واعتصابات  
واعتراضات وسازمانهای سیاسی (مانند احزاب)، واحادیه های کارگران،  
به خودی خود، به تنها ئی علامت شرکت آنها در سیاست نیست.

چه بسا که "حضور" میلیونها نفر، حکایت از "شريك بودن آنها در سیاست"  
نمی کند و حتی در غالب موارد، معنا و محتوای معکوش را دارد.

تا موقعیکه ما را به حضور در صحنە ای (درسازمانی، در تحدیه ای، در  
اعتصابی ....) چه با رغبت چه با اکراه می کشانندیا می رانند، ما هنوز  
"شريك در تصمیم گیری و اقدام سیاسی" نشده ایم. حضور ما، علامت "نمود  
قدرت ما" نیست. بلکه حضور ما، علامت نمود قدرت آن ایدئولوژی در ظاهر،  
علامت قدرتمندی خبرگان و متخصصین و پاسداران آن ایدئولوژی و دین

در باطن است.

هر دیگتا توری امروزه، برای مشتبه ساختن ایده آل دموکراسی به مردم  
(شريك ساختن مردم در سیاست) می کوشد که تا می توانند همه یا اکثریت  
مردم را فقط در صحنە حاضر سازد، در صحنە، آنها را به خود آنها وجهان نیان نشان  
بدهد.

آنها را همیشه در صحنە، حاضرنگا هدایت آنها را همیشه در صحنە، مشغول  
سازد. بدینسان را بطری میان "نمود" و "بود" را گل آلود کند.

در اینجا "ظهور مردم در عرصه سیاست"، فقط تظاهر است. تبدیل سیاست به  
"صحنە تئا تر"، به "صhnە بازی کردن و تظاهر"، نا بود ساختن بزرگترین  
مفهوم و وا قعیت دموکراسی است. میان "نمودن" و "نمایاندن"، میان  
"نمود" و "نمایش" فرق فراوان است به همین علت میان آن بازی که آنچه  
هست و دارد "می نماید"، تا آن بازی که با تغمدو غرض خاص آنچه می خواهد  
ولی نیست، "می نمایند". درست در نمایاندن، مانع از نمودن آنچه  
که هست، می شود. از این رونیز میان آن بازی که ما به عنوان خصیصه

واقعی سیاست یا دکردیم تا این به بازی گرفتن که فقط "نما یا نند" (یعنی پوشانیدن آنچه در واقع هست در نمودی کا ملا" معکوس آن) است بسیار فرق هست.

قدرت ما، "ما" را، "هستی" ما را، "منافع" ما را، "شخصیت ما را" می‌نماید" قدرت ما، "نما ینده" ما است، "نمود" ما است، برهمنی اساس، ارزش "رأی سیاسی"، قراردادار.

"رای عمومی" ،"قدرت عموم" را نما یندگی "می کند. مطبوعات کتابها، روزنامه ها و نشریات، نمود قدرتها را م وجود در جا معرفه هستند.

"نما ینده مردم" در مجلس رای زنی قا نونگذا ری، قدرت مردم را در مجلس "نما یندگی" می کند، یعنی "می نماید". مجلس قا نونگذا ری، صحنه و تئاتر برای نما یا ندن (یعنی به بازی گرفتن مردم) مردم نیست بلکه برای نمودن مردم، نمودن قدرت مردم، نمودن مردم آنچنانکه مردم هستند می باشد. حضور مردم، تظاهرات نیست.

ولی اینها می‌کوشند که شفافیت "نمود" را تا روتاریک سازند. قدرت مردم، علیرغم حضور مردم (نما یا ندن مردم)، نموده نمی شود. حضور مردم، نمود رضعف آنها می شود. در ظاهر، تئاتر قدرت، و در باطن، واقعیت ضعف است. اینها کشیده شدگان و رانده شدگانند. آنها را با ایدئولوژیها و با القاء عقايد، به آنجا کشیده اند، به آنجا رانده اند. آنها بدون خود، بدون تضمیم خود، بدون اراده خود، بدون قدرت خود، در آنجا حاضرند. آنها در صحنه تئاتر (نه در میدان سیاست) حاضرند. آنها نما یشگران قدرتند، نه واقعیت قدرت، نه سرچشم قدرت، نه نمود قدرت خود.

حضور اینها در صحنه های سیاست، در سازمانهای سیاسی ما نند احزاب، یا حضور کارگران در اتحادیه های کارگران، هیچکدام به خودی خودنشان "شرکت در سیاست" ، "شرکت در حزب" ، "شرکت در اتحادیه کارگری" نیست. تا چه رسیده معنای فارسی این کلمه شرکت که "هم بازی در سیاست" و "هم بازی در حزب" و "هم بازی در اتحادیه کارگری" باشد، که تجسس مروح صمیمیت و سادگی و صفا و ناآلودگی باشد.

بلکه با این حضور در میدان سیاست، یا این حضور در حزب یا اتحادیه کارگری، مردم، تبدیل به "اسلجه و وسیله سیاسی" درست ایدئولوژی

و دین، و درواقع تبدیل به اسلحه و سیله در دست خبرگان دین و رهبران حزبی و روشنفکران خبره درا بدئولوژی شده است.

ولی همین "وسیله ساختن مردم" در حاضرها ختنشان در صحفه‌های اعتمادیات و در راهپیماشی ها و در سازمانها و احزاب و اتحادیه‌ها، به جای آنکه مردم، شریک در همکاریها سیاسی شوند، سبب می‌شود که مردم در ریا بندکه "آلت ایدئولوژیها و عقاید" و با لآخره آلت روحانیون و روشنفکران و رهبران احزاب شده است، و به محضی که این آگاهی بود آلت شدن خود "را یافتن" دارد، نسبت به سیاست و دموکراسی، لا قید و بی‌اعتناء و بی‌تفاوت می‌شوند. و بکلی از سیاست و سیاست‌نمایان دوری می‌جوینند. یا به کلی از روحانیون و روشنفکران یا از دین و روشنفکری بیزار می‌گردند. از "حضور درسیاست" تا "شرکت درسیاست" "فرسخ‌ها فاصله می‌باشد.

### شرکت و اعتقاد

ما در اعتقاد دور زیدن به یک ایدئولوژی، با معتقد‌گر به آن ایدئولوژی به هیچ‌وجه شریک نمی‌شویم (تا چه رسیده همباشی شدن که خصیمه‌دیگر از واقعیت سیاست است).

من واو، با عینیت دادن "خود" با آن ایدئولوژی (اعتقاد، فقط در عینیت دادن خود) بی‌اعتقاد ممکن می‌گردد،

هردو، "خود" را در آن ایدئولوژی، محو و فانی می‌سازیم، یعنی از "خود" دست می‌کشیم و "می‌گذریم" و معنای "از خود گذشتگی" همین است. ولی ما "تا جائی شریکیم که "خود" در آنجا باشیم و در" مالکیت چیزی"، این خود بی‌آن خود شریک گردد. و این دو خود، امكانات تصرف و مالکیت خود را در برهه‌گیری از آن چیز مشترک، در ریا بند. ما جائی که ما "خود"، نفی و محو و فانی شده‌ایم، دیگر بحث از شرکت، بی معنی و بی‌رزش، حتی خنده‌آور و مسخره است. پس شرکت درسیاست، موقعیت که من و دیگر بر اساس وجود و شخصیت خود (یعنی امكان و حق و قدرت تصمیم گیری) در مسائل اجتماعی، اظهار موجودیت کنیم. یعنی قدرت خود را بنماییم. قدرت خود را نمودار سازیم، نماینده قدرت خود بی‌شیم. نه آنکه بدون قدرت خود، در صحفه‌ها ضریب شیم.

وقتی ایدئولوژی ما، عقیده‌ها، تصمیم در هرموردی و در هدفها و منفعتهای ما را مشخص می‌سازد، پس "ما این جا نیستیم که شریک باشیم، موقعی جامعه، یک جا معه سیاسی است، که شخصیت انسانی، به عنوان مرجع نهائی با دیگری به عنوان مرجع نهائی، با هم تصمیم بگیرند، نه اینکه عقیده‌ای دیگردا یدئولوژی آن فرد، جای شخصیت و ابراز موجودیت قدرت آنها را بگیرد. وا فقط برای تصدیق اینکه "ا و با آن عقیده و ایدئولوژی عینیت دارد" ، در حنه، حضور بیا بد. البته در صحنه دین (در مسجد و در کلیسا) و آتشکده و کنیسه و ... می‌تواند این "تعلق خودرا به امت و دینش" ، "ا" این وحدت خودرا درجا معاذه معتقدین "دریا بدویه آن شهادت دهد.

اما درجا معه‌سیاسی و در دنیا سیاست، با ید شخصیت در تصمیم گیری در مردیه مورد نمودا رگردد، تا شریک درسیاست گردد.

درسیاست، قدرت هرکسی نموده می‌شود. سیاست، جای حضور و شهادت نیست. بلکه "جای شرکت و دخالت و تصرف" است. جای تشکل (شکل گرفتن و شکل دادن) و نمود قدرت خود است. ا و در آنجا "نمودارونما" یعنی یک ایدئولوژی یا دین یا عقیده نیست (ا و برای دادن شهادت نیا مده است). او، حضور عقیده و ایدئولوژیش نیست. بلکه ا و حضور و نمود خودش در تصمیم گیریش و در قدرتش هست. درسیاست، ا و با دیگری شریک می‌شود. ا و در سیاست، قدرت تصرف و دخالت خود را می‌نماید.

ولی در دنیا نت، ا و با دیگری در خدا، یا درا مرخدا، یا درا مت‌خدا، وحدت می‌یابد. هر دواز خود می‌گذرند و با گذشتن از خود (ا و خود گذشتگی و قربانی) اصلاً مسئله شرکت در آنجا، مسئله شرک می‌باشد. و در آنجا احتیاج به شرکت نیست. با گذشتن از خود، اصلاً این احتیاج بر می‌خیزد. ولی درسیاست و امور سیاسی، احتیاج به شرکت است. احتیاج به قرار دادها است. احتیاج به همکاری و هم دردی و هم رائی و هم فکری و هم کامی (کام مشترک داشتن) است. با یقدرت خود و خود را "نمود".

این "نمود"، عینیت با "بود" در دنیا یعنی عالم نمود، عالم بی ارزش و پوج و گذران و پست و سایه گون و فانی نیست. در دین، هیچ قدرتی جز قدرت خدا نباشد، نباشد "نموده شود". همه قدرتها با یدبها و بازگردند همه قدرتها با یدا زا و سرچشم بگیرند همه قدرتها با ید تجلی یا نمود قدرت

او با شنید هیچ قدرتی حق سرچشمه بودن را ندارد، و با یاد فقط حاکمیت داشته باشد. حاکمیت، همیشه "برترین قدرتیست که حق نمودا و شدن را دارد." "قدرت و حکومت با ید" ظهور خدا وجودش "باشد. اما درسیاست، همه قدرتها با یاد زما سرچشمه بگیرد. همه قدرتها تا از ما سرچشمه نگیردنی توانند به تصرف ما درآید.

قدرت و حکومت با ید "ظهور" و "نمود" انسانها باشد. ماتا وقتی در کاری شریکیم که قدرت داریم وقدرت خود را در تصرف آن "شیئی مشترک" تنفیذ می کنیم، یعنی "می نمائیم".

این "نمود قدرت در آنچه مشترک است"، با یاد نمودا رباشد. نه آنکه ما فقط در ظاهر درجا ئی حاضر باشیم، بلکه با یاد قدرت ما در آن امر مشترک، برای ما و دیگران به طور محسوس نمودا رباشد. و کسی که قدرت ندارد، نمی تواند شریک باشد. وقتی ما را حاضر ساختند، ولی قدرت را از ما گرفتند، دیگر شریک نیستیم.

ما در مقابله خدایاد مقابل نماینده و مظہرش یاد و مقابل حکومتیا در مقابله یک ایدئولوژی فقط "حاضریم"، فقط "شا هدیم" فقط شهادت دهنده و مصدقیم. حاضر برای همه چیز، حاضر برای قبول هرا طاعتی، حاضر برای تسلیم و جودی، و حاضر برای فدا ساختن و نفی تمامیت خود هستیم. این است که مارا وقتی با یک ایدئولوژی یا مذهب، دریک صحنه سیاسی، دریک سازمان سیاسی (یک حزب)، دریک اتحادیه، حاضر ساختند، معلوم است که برای چه ما آنجا حضور داریم. حضور، برای شرکت درسیاست نیست، بلکه حضور، برای انکار و محاء خود و منفعت جوئیها خود ماست.

از این نقطه نظر است که بسیاری از افراد با غریزه سالمی که دارند، از چنین حضورها ئی می پرهیزند و لاقیدی و بی تفاوتی را بر چنین حضورها ئی ترجیح می دهند. انسان وقتی لاقیدی و بی تفاوتی خود را از دست می دهد که شر اکت خود را در کاری احساس کند، بداندو مطمئن باشد که اورا به جد شریک کرده است.

ما با یاد موقعي در صحنه سیاست، حاضر باشیم که ضمانت کامل داشته باشیم که برای مشا رکت درسیاست در آنجا حاضر شده ایم. ما به آنجا کشیده نشده ایم، ما به آنجا کشا نیده و را نده نشده ایم. با یاد آگاه باشیم که وقتی مارادر صحنه هی

را هپیما ئی ها، در اعتماد با ت، درسا زما نهای سیاسی و کارگری و صنفی و فرهنگی حاضرمی سازند، این چه نوع حضور است.

تـا حضور، معنـای شـرـکـتـ نـدـاشـتـهـ بـاـ شـدـ، اـزـهـرـنـوـعـ حـضـورـیـ بـاـ يـدـپـرـهـیـزـکـردـ، چـهـ  
بـسـاـ کـهـ حـضـورـمـاـ درـصـحـنـهـهـاـیـ سـیـاسـیـ، فـقـطـ بـرـایـ "سـلـبـ حـقـ شـرـکـتـ مـادـرـسـیـاـ" سـتـ  
وـمـسـأـلـ سـیـاسـیـ "اـسـتـ وـمـاـ بـاـ اـینـ حـضـورـ، بـرـسـلـبـ وـلـاتـرـینـ حـقـوقـ خـودـ صـحـّـهـ  
مـیـ نـهـیـمـ .

۱۹۸۵ اکتبر ۱۱۲

استانبول

# انتخابات سیاسی واحزاب ایدئولوژیکی

آیا حقیقت را می شود انتخاب کرد؟

آیا وقتی صندوقی بود و آرای در صندوق انداد خته شد و آن را یه شمرده شد، "انتخاب" صورت گرفته است، و کسی یا حزبی یا پرگرا می انتخاب شده است؟

پس بنا بر این با یدمای هیئت انتخاب را شناخت تا فهیم دچنه نوع انتخاب هست که انتخاب هست یا به عبارت دقیق‌تر اساساً انتخاب چه چیزیست و آنچه انتخاب نیست، ولو آنکه صندوقی باشد و آرای انداد خته شود، کدا مست.

دموکرایی، تا مین "آزادی همه افراد جا معه" است، و آزادی درجا معه به طور ضروری با مسئله "انتخاب" سروکاردارد. جائی انسان آزاد است که انتخاب می کند. پس بدون جریان مرتب انتخاب، وابراز تصمیم گیری در انتخاب، آزادی اجتماعی وجود نداارد. ولی این آزادی، در خود تناقصی دارد. چون جائیکه حقیقت، در دست رسان همه باشد، یا مرجع حقیقت (یک شخص یا یک کتاب یا یک آموزه) مشخص باشد و بدین ترتیب حقیقت، امری شناختنی و رسیدنی می شد، احتیاج به انتخاب نیست. حقیقت، احتیاج به "روش جستجو و کشف" دارد و وقتی حقیقت در جستجو، کشف شد، هر کسی آنرا "تصدیق" می کند و به آن "شهادت" می دهد. بنا بر این وقتی ما به کشف حقیقت موفق شدیم، انتخاب به معنا و بی ارزش

می شود، واحتیاج و ضرورتی برای دموکرا سی نیست، چون آزادی، بدون انتخاب، معنا ندا ردو با کشف حقیقت، احتیاج و ضرورتی به انتخاب، و طبعاً "به آزادی نیست.

از این رو هست که در هر جا معاوی که حقیقت به شکل یک دین یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری علمی کشف یا از همه شناخته شده است بحث از آزادی و دموکرا سی بحث زائد و بیهوده است، پس وقتی بحث از انتخاب و انتخابات سیاست می شود، کیفیت را بطری ما با حقیقت با یدم شخص گردد. اگر حقیقت درجا معاوی به شکلی "هست" یا از همه شناخته شده است (در یک دین یا در یک مذهب، یا در یک تئوری علمی)، مسئله، دیگر مسئله انتخاب نیست. وقتی مردم قبول کردند که در یک دین یا یک ایدئولوژی یا تئوری، حقیقت هست (مثلًا" با قبول نظام سیاسی اسلامی، به طور ضمنی پذیرفته می شود که اسلام، حقیقت است. یا مثلًا" با قبول نظام رکسیستی، پذیرفته می شود که ما رکسیسم، حقیقت واحد است)، مسئله دیگر انتخاب نیست، بلکه مسئله فقط تقلیل به تعلیم و تربیت می یابد. با "آنچه به عنوان حقیقت" شناخته شده، ولی مردم یا قسمتی از مردم آشنا ؎ی کافی با محتویات آن ندارند، با یادگیری آن آشنا ساخته بشوند.

متخصصین و پا سدا ران و خبرگان آن ایدئولوژی و دین و مذهب، به دیگران که اقرا ربه حقیقت بودن این ایدئولوژی یا دین می کنند، ولی آنرا نمی دانند، آن حقیقت را "می آموزانند".

این را در عرف اسلامی، ارشاد می گویند و در عرف ما رکسیسم، آگاهی بسیار دادن طبقاتی می خوانند. آگاهی بسیار دادن هفتاد طبقاتی آنها را بی دار می سازند.

## دو رویه انتخابات

انتخاب، همیشه دور رویه مختلف دارد که بدون یکدیگر، نمیتوان از انتخاب سخن گفت.

۱- یکی اینکه هر کسی، آزادی انتخاب کردن افکار و عقاید را حزب و پرگرا مهای عرضه شده درجا معاوی داشته باشد. این آزادی، آزادی درونسوی انتخاب می باشد (درونسو = سا بژکتیو).

۲- این " آزادی درونسوی انتخاب " فقط موقعی تحقق می یابد که هرکسی در " شرائط برونسوی مساوی رقابت "، فکریا عقیده یا پرگرام خود را بتواند در سراسر جهان پخش و تنفيذ کند.

پس آزادی درونسو و آزادی برونسوم تلازم همند و آزادی درونسورا که عرفای ما بدنبالش بودند (آزادگی)، قادر شرائط تحقق خود است .

### آزادی در تعیین شدن

انسان، آزادی را فقط در " تعیین کردن تغییرات در چیزی بیگانه از خود " درک نمی کند، بلکه به همان اندازه بلکه به مراتب بیشتر، آزادی را در " انتخاب تغییریا فتن های خود " درک می کندر آزادی درونسوی انتخاب "، آزادی " تغییرپذیری خودفردیا خودگروه " تا مین می گردد. تا موقعی که من تغییری را نپذیرفتام، آن تغییر در من، تغییری اجباری وطبعاً " اکراه آمیزاست و من در مقابل " تغییریا فتن خودبدون میل خود " ایستادگی و اعتراض می کنم و در این جاست که تغییر دادن یک انسان، بدون اعمال حق انتخاب شن، سلب شان و شرافت انسانی از اوت. هرجا که " پیشرفت و توسعه ، " تحمیل می شود، شرافت انسانی افراد، پایمال می گردد.

ما پیشرفت و آنچه را اوج فرهنگ و علم و حقیقت میدانیم، نمی توانیم به خاطرا ینکه آنها را حقیقت و فرهنگ و آگاهی بود عالی و اوج انسانیت می شماریم به مردم تحمیل کنیم. هیچ چیزی به ما این حقانیت را نمی دهد. وقتی " آنچه که با یدم را معین سازد "، از میان " چیزها ائی که درجا معرفه می توانند مرا معین سازند "، از طرف شخص من انتخاب شد، من در " تغییر پذیری ام " به آزادی رسیده ام. آزادی همیشه در یک بعدش، آزادی در تعیین شدن " است .

معمولان " برای یانکه " یک تغییر اجتماعی " را تحقق بدهند، آنرا به صورت یک " ضرورت تاریخی یا الهی " می نمایند. حسن نیت چنین احذا بی برای خیری که در آن " تغییر اجتماعی " سراغ دارند، همراه با سلب آزادی مردم در تعیین شدن است. آزادی مردم را نمی توان قربانی حسن نیت یک حزب یا گروه کرد .

انسان ، تا موقعی با خودش ، یگانه می شود (یعنی خودش می شود) که آنطور تغییر می پذیرد ، که می خواهد . کلیه روابط میان انسانها (از جمله روابط اقتصادی و توکلیدی چون روابط "میان انسانهاست" نه روابط محض میان اسباب و ابزار مکانیکی و فیزیکی تولیدی ، که می توانند مراتعیین سازند) ، چون حاصل مؤلفه آزادی هستند ، کثرتمندو و متنوع هستند . ازا ین روهیشهشا مل طیفی از امکانات تغییر من هستند . انسان ، از میان "شیوه های مختلف تغییری" که در این روابط عرضه می شود ، تغییر خاص را انتخاب می کند .

ولی از سوئی دیگر ، انسان فقط ، شیوه تغییر دادن خود را طبق امکانات مختلف از تغییرات ، که جا معدبه او عرضه می کند ، نمی جوید ، بلکه علاوه بر آن همان حق را نیز برای "تغییر دادن دیگران و تاشرگذا ردن بر دیگران" می طلبد . من با ید مریان افکاری که جا معده را تغییر می دهند حق تغییر دادن مساوی افکار دیگران را در رقا بت (تحت شرائط مساوی) داشته باشم .

پس انتخاب ، تا موقعی که یک جریان پاسیو (فعل پذیرانه) است ، تجسم کافی و ضروری آزادی نیست . تا موقعی که من فقط و فقط حق انتخاب میان "امکانات معین سازنده خود را" دارم آزادیم در خطر است موقعی که هر فردی ، شناس مساوی در رقا بت برای تغییر دادن افکار و آراء سیاسی دیگران دارد ، آنگاه انتخاب ، ما هیئت اصلی خود را خواهد داشت .

پس هر انتخابی باشد ، هم مؤلفه "تغییر پذیری" ، و هم مؤلفه "تغییر دهن" ، "را داشته باشد ، تا انتخاب ، انتخاب سیاسی باشد .

---

انسان چگونه با خودش یگانه می شود ؟

انسان در آزادی هست که با خودش یگانه "می شود" . انسان درجا می باشد ، با خودش یگانه "نیست" . انسان فقط در یک خلا هست که با خودش یگانه می باشد ، ولی جا می باشد ، یک خلا نیست و نمی توان آنرا تبدیل به خلا کرد .

انسان درجا می باشد ، در اشتغییر پذیری از فکر و رای دیگران ، به طور دائمی از خودش بیگانه می شود ، "غیرا ز خودش می شود" . هر تغییری که فکر و

رأی دیگری، به ما و فکر ما وعواطف ما می دهد..، ما را از خودبیگانه می سازد. ما در کودکی که بی شها بیت تغییرپذیریم، به او "از خودبیگانگی" می رسمیم. پس اگر "از خودبیگانه شدن" ، چیزی منفور و شوم و شراست ، با یددها ن همه را بست و قلم همه را شکست و همه پدر و ما درها را از پرورش کودک و همه آموزگاران را از آموزش کودک محروم ساخت ، تا هیچ چیزی، مارتغییر ندهد ، تا همیشه همان بیانیم که هستیم یا بوده ایم و همیشه "با خودبیگانه باشیم". ولی ما از افکار و رأء و روابط دیگران ، چیز دیگری می شویم (و درست در همین - دیگرشن - کشف می کنیم یا می توانیم کشف بکنیم) که چه هستیم یا چه می توانیم باشیم. ما در انحراف است که به آنچه می توانیم باشیم، پی می بریم .) و اساسا "شبیه دیگری " و حتی گاهی همان "دیگری" می شویم. چنانکه پیروان و طرفداران یک رهبرسیا سی یا دینی یا فکری، در پایان به کلی از خودبیگانه می شوندو شبیه ا و (یعنی رهبر و مرجع تقلید و پیامبر) می شوندوحتی در خودا و حل می شوند که البته به او و بیگانگی از خویشتن می رسد، او "از خودبیگانگی" دراین جمله بیان شودکه : خدا انسان را به صورت خودآفرید. انسان به صورت سرمشق و مثال اعلای خود (رهبر خود) آفریده می شود .

او دیگر، ازاین ببعد "یگانگی" با خود" را فقط موقعی درک می کند که "عین خدا" ، "عین صورت خدا" ، "عین سرمشق و رهبر خود" شده باشد. او "با خود بودن" را (خود بودن را) به عنوان بزرگترین بیگانگی از خود درک می کند، چون او فقط تا موقعی که شبیه و عین رهبر خود هست، خود را بیگانه با خود می یابد. ازاین به بعدا و، از خود نفرت دارد. او خود را نا بودساخته است. او در خود، بزرگترین بیگانه و بزرگترین دشمن ( عین خود، نفس خود ) است ( را می یابد .

با آنکه "بیگانه شدن از خود" ، در آغاز، یک حرکت و سیر مفید و سالمی هست ، ولی دراین حد ، بی نهایت مضر و شوم و حتی غیر انسانی و ضدا نسانی می باشد. چون انسان ، در حینی که از خود بیگانه" می شود" ، با ید حق و قدرت آنرا داشته باشد که "دیگران را همانقدر هما نند خود بسازد" ، دیگری را تحت تاثیر رای و فکر وعواطف خود قرار بدهد. او، دیگری را به "صورت خود" می آفریند. دیگری ، تصویر اورا پیدا می کند. او در دیگری خود را می یابد.

بدينسان ، در " يگانه سازی ديگران با خود "، با زا و ، خودمي شوداگر  
ديگري مي کوشدكه من را به صورت خودبيا فرييند ، منهم ورا پيشا پيش به  
صورت خودآفريده ام .

پس ديگري ، " من تحقق و تجسم يا فته " است .

پس " يگانگي با خود " ، در دوجريان متضا دومتقارن با هم آفريده مي شود " از يك طرف ، در تغييرپذيری ازا فکا و آراء . ديگران ، هما نندديگران  
مي شود ، " از ديگران و شبيه ديگران وعيين ديگران " مي شود ( همبستگي  
با ديگران پيدا مي کند ) ( از طرفی " در تغييردا دن به ديگران ازا " ) و فکار  
وعواطف خود " ، ديگران را هما نندخودوا زخودوشبيه خودمي سازد .

پس يك جا معه تنها با داشتن " يك هدف و ايده آل " يا با داشتن " يك  
منفعت مشترك " معين نمي گردد . بلکه روابط پيچide " هميگرآ فريني " در سيرتا ريخ به خودشكيل مي گيرد . يك ايده ال هر چند نير و مندوبيک منفعت  
هر چه عيني باشد ، نمي تواند " يك جا معه " را در طيف تنوع و مظا هرش پديد  
آورد .

ملت ، چنین جا معها يست . در ملت ، اين حق " هميگرآ فريني " در سيراست  
دموكراسي آزاد يخواهانه ، پهنا ترين دا منه خودرا مي يابد .

انسان در اين کشاکش و کشمکش " هميگرآ فريني " ، " خودرا مي يابد " ، يبا  
به عبارت بهتر ، خودرا مي آفريدن . " با خوديگان نهشدن " ، با زگشت و يبا  
ثبتوت در " يك هویت خلقشده ازالست " نويست . با زگشت به چيزی نويست که  
سرنوشتيا مشيت الهي يا تاریخ درما " معين ساخته است " يا " برای  
رسيدن به آن هدف و کمال ما را معين ساخته است " ، بلکه يك " جنبش مجھول  
آفریدن و آفریده شدن " است . اساساً " اصطلاح " از خودبيگانه شدن " ، از زمينه  
متافيزيکي مي آيد و در همه تئوريهاي که با اين اصطلاح سروکاردا رندايين  
رسو با ت متأفيريکي وجوددا رد . اين اصطلاح را با يدا زاين محتويات  
متافيزيکي اش به کلی پاک ساخت . ( ولی متأسفانه همه ، اين موه لفه  
متافيزيکي اصطلاح " از خودبيگانگي " را نادانسته حفظ مي کنند و درا يبن  
" خود " ، " تصویرپیشیني " از انسان در نظردارند و بيگانگي ، هميشه  
بيگانگي با اين " صورت مفروض " است که برای آنها بديهي است ) .

## تفاوت جا مעה سیاسی با جا مעה عقیدتی (ایدئولوژیکی یا دینی)

طبق این معنای "انتخاب آزادی" ، هیچ گروه سیاسی ( حزب یا انجمان سیاسی ) نباشد و نمی تواند " یک گروه سربرسته و تغییرناپذیر و تاثیرگذار " باشد . گروه سیاسی ( حزب سیاسی ، اتحادیه سیاسی یا انجمن سیاسی ) تا موقعی تاثیر و تغییر پذیر است که اعضا یش می توانند از آن گروه سیاسی جدا شوند ، و این انفصال از آن گروه سیاسی ، هیچ نوع نفرت و تحقیر در آن گروه یا در گروه های دیگر جا مעה برخواهد اما نگیخت تاباتهمت زنی ، اوضاع فشار ، مجبور به ماندن در آن گروه گردد ، و با این انفصال ، حقوق و ممتیازات اجتماعی و سیاسی واقعیتی از مدهم برداشده است .

بنابراین بیان ، " یک جا معاشر یا گروه سیاسی " ، با " یک جا معاشر عقیدتی وایدئولوژیکی = امت = جا معاشر عقیدگان " تفاوت ماهیت دارد .  
ایمان به حقیقت واحدی یا ایمان به یک مشت اصول تغییرناپذیر و ابدی ، ایجا ب " تائیرنا پذیری و تغییرنا پذیری عقیدتی یا ایدئولوژی " را می کند . چنین جا معاشری ، فقط " تبلیغ و دعوت و هدایت و ارشاد " را می پذیرد ، بدین معنی که تنها احتمال دارد ، جا معاشر خود را در اثر آن تبلیغ و ارشاد ( یا جهاد ) وسعت دهد .

افراد دوگروههای دیگر را ، با نفوذ یکطرفه ، به جا معاشر خود بپیوندد . فقط جا معاشر عقیدتی احتمال گسترش دارد . ولی هیچ پیرو و معتقدی حق ندارد از آن جا معاشر ( وطبعاً ) از آن حقیقت واحد ( جدا شود ) . انفصال از آن جا معاشر ، که گسترن از همان حقیقت می باشد ، خیانت و پیمان شکنی و طرد و ارتداد شمرده می شود . وظیفه معتقدهاین دین وایدئولوژی ، جهاد و مبارزه برای تحکیم و توسعه آن دین وایدئولوژی هست . او هست که فقط با یاد " دیگری را تغییر بدهد " ، ولی هیچگاه اونبا یاری داده ایدئولوژیش ، تغییر بیا بد . تغییرنا پذیری مطلق خود ، و تغییر پذیری مطلق دیگران ، برای اوجزو بدهیا است .

ولی درجا معاشر سیاسی که بروپایه " رأی سیاسی " قرار دارد ( ورای سیاسی ) که میدان تحقق انتخاب است ( با یاده رکسی ، امكانات تغییر پذیری خود و تغییر دهنگی به دیگران را داشته باشد . بدین ترتیب ، یک گروه سیاسی ( یک حزب سیاسی ) یک گروه سربرسته و ثابت نمی تواند باشد . اکثریت ،

همیشه همان اکثریت نمی‌ماند. اقلیت، همیشه همان اقلیت نمی‌ماند. بر عکس درجا معهدیتی وایدئولوژیکی، یک اکثریت، نسبت به فاصله‌های زمانی تاریخی، به طور ترسیمی اکثریت ثابتی است و دوره‌های تجدید انتخابات در سیاست که در فواصل کوتاه است (طبق تغییرات شدید و سریع جا معده‌ها مروزی، می‌باشد این دوره‌ها کوتاه باشند) با ثبات جا معده‌های مذهبی (یا تغییراتی که احتیاج به قرنها یا دهه‌ها دارد) تناسبی ندارد. طبق دامنه‌تاریخی که یک بشر در آن زندگی می‌کند، این اکثریت‌های مذهبی غالباً "ثابت می‌مانند، همینطور اقلیت‌های دینی، اقلیت‌های نسبتاً" سربسته و ثابت می‌مانند. تلاش برای تبلیغ و ارشاد دو دعوت مذهبی وایدئولوژیکی که عبارت از بیرون آوردن و پاره کردن اعضاء از جا معه اکثریت مذهبی (است که حق و قدرت انفعال از آن نیست) و ملحق ساختن آن اعضاء به جا معده اقلیت‌ایدئولوژیکی (که دارای همان نوع حقیقت است و حق انفعال از آن حقیقت وجود ندارد. انفعال، همیشه ناحق می‌باشد) سبب مبارزات بسیار رخونین می‌گردد. انفعال از جا معهدیتی وایدئولوژیکی، که انفعال از حقیقت واحدی باشد، تحمل ناپذیر و فاقد حق نیست می‌باشد.

چنان‌که در قرن گذشته دو جنبش مذهبی و دینی با بیهوده‌ها ظیران که با تبلیغات خود کوشیدند از جا معه شیعه، عضو برای خود بگیرند، بـ عکس العمل شدید و سخت و وحشتناک آخوندها روبرو شدند، ووا همه آخوندها از پیوستن مردم به نهضت با بیهوده‌ها پس پنهان شدند، ووا همه آخوندها که ما هیئت حقیقت آنها نیز شیوه‌اسلام است و پیوستن به آنها، پیوستن تغییر ناپذیر و دائمی است. هجتین در قرن ما، تبلیغ کمونیستها با همان عکس العمل شدید و روبرو شده است. این نهضت‌ها، همگی مانع پیدایش "فضای سیاسی" و "جا معه سیاسی" در ایران شدند.

جا معه سیاسی در ایران (و در همه معه‌های اسلامی) در بطن جوامع مذهبی وایدئولوژیکی، متولد نشد و به جای آنکه "رای سیاسی" و "رای دادن سیاسی" و "ایجاد رأی عمومی" به هویت خالص سیاسی خود برسد، و به سهولت قابل تغییر پذیری و تغییر دهی باشد، گرفتاً رمقولات دینی و مذهبی

وايدئولوژيکي شد، وبه جاي "گفتگوي سيا سي" درجا معه، "جهاد ميان دين و مذهب وايدئولوژيها" نشست. شيوه پيوستگي، ما هييت خود را عوض نکرد. پيوستگي، ما هيتش از لحاظ روانی، همان "پيوستگي به حقیقت واحد" وا ز لحاظ اجتماعی و عینی "پيوستگي بهما مت = جا معده هم عقیدگان" ماند.

به جاي آنکه "دا منه گفتگوي سيا سي" به تدریج از "دا منه جهاد" ايدئولوژيکي و ديني و مذهبی "رها سا خته شود و براي خوددا منه مستقلانی تشکيل بدهد، اين دا منه سيا سي، از مفا هيم و عواطف جهاد ايدئولوژيکي و ديني بلعيده شده و مي شود.

پا رلما ن ( که از کلمه پا رله = گفتن، مي آيد) طبق معناي خود کلمه "جا گفتگوي سيا سي" است، نه جاي "جهاد دعا يدوا يدئولوژيها" گفتگو براساس تغيير پذيری و تغيير دهي دو طرفه قرار دارد.

صالحه و ائتلاف و تفا هم و توافق در گفتگو، يك هنرويک قدرت است، در  
حالی که بيوگس آن در دنیا ای جها دعیت دنیا و يدئولوژيکي، صالحه و ائتلاف  
و میانجی گیری و تفا هم و توافق، يك ضعف و ناتوانی است، و "بستگی  
موقت و کوتاه" به يك فکر و روند، يک نوع فرصت طلبی و هر زه گردی تلقی  
مي گردد و مورد تحقیر قرار مي گيرد.

### شيوه شناخت واقعيت

ما اسا سا "در چه شرائطی می توانیم انتخاب کنیم؟ مسئله انتخاب به طور ضروري بستگی به "شيوه شناخت ما ازا واقعيت سيا سي" دارد.  
واقعيت سيا سي، همیشه محتوى "آزادی" است، و هر واقعيتی که محتوى آزادی است، در خود، پیچیدگی و کثرت وابها و مجهولیت دارد. آزادی که متلازم با خلاقیت است، همیشه براين پیچیدگی و کثرت وابهام و مجهولیت می افزاید. پس معرفت سيا سي و راهی سيا سي و اقدام سيا سي، حق ندارد به هیچوجه براي حل مسائلی که "واقعيت سيا سي" طرح می کند، آن پیچیدگی و کثرت را "رفع و منتفی و نابود" سازد. درجا معد آزادی سيا سي، تنش ها، روز بروز بیشتر می گردند.

حل مسائل دموکراسی و آزادی، رفع ونفی اين پیچیدگيها و کثرت ها

نیست، بلکه "قبول این پیچیدگی و کثرت" و تائید آنها، و شناختن ارزش بثبات آنها است. شناخت "واقعیت سیاسی" با این بدیهه شروع می شود که "واقعیت سیاسی از لحاظ کثرت و پیچیدگی و تضادها و تنשها درونی اش تقلیل ناپذیر است". بدین سبب نیز هست که شناخت آن، فقط و فقط در اثر "تء ویل های مختلف" امکان دارد. یعنی مانعی توانیم ونمی خواهیم که "واقعیت سیاسی را" یکا نه و یکنواخت و همگن و همسان بسازیم.

یک واقعیت سیاسی، تنها یک تء ویل منحصر به فردندارد. آزادی، رفاه اجتماع، نظم، عدالت اجتماعی، پیشرفت، تساوی... را می توان در ایدئولوژیها و ایدیان و تئوریهای مختلف به طور مختلف فهمیده است ویل کرد. از طرفی دیگر، "همه این تء ویل های مختلف" درجا ممکن برای درک آن واقعیت سیاسی، ضروری و لازم هستند، ورونده سوی همه این تء ویلهای مختلف در خود دو واقعیت سیاسی موجود می باشد.

اگرچنانچه واقعیت سیاسی، فقط و فقط "یک تء ویل حقیقی" داشت (و طبعاً "همه تء ویلهای دیگر کا ذب بودند) واقعیت سیاسی، کاملاً با معرفت عینی (معرفت برونسو) آن واقعیت، با همان طباق می یافتد. وقتی "معرفت واقعیت" کاملاً با خود آن "واقعیت" اطباق یافت، ما با مسئله "حقیقت" روبرو هستیم. و چنانکه در پیش گفته شد، وقتی ما با "حقیقت" روبرو هستیم (یعنی راه به معرفتی از واقعیت سیاسی یافته ایم که کاملاً اطباق با آن واقعیت دارد) آن موقع، مسئله انتخاب و آزادی به کلی منتفی می شود. اگر اسلام یا کمونیسم حقیقت است، دیگر کسی آنها را انتخاب نمی کند و با اگرفتن راهی سیاسی در با رهیک مردمی کمونیستی یا اسلامی، هیچگونه حقانیتی برای آنها ایجاد نمی کردد. بدین صورت راهی انتخاب یک امر زائدی است.

حقیقت، احتیاج و ضرورت به حقانیت ندارد. از این رو عمل خمینی برای انتخاب میان سلطنت و جمهوری اسلامی، یک عمل بی معنی و از نقطه نظر اسلامی، ضد اسلامی و غیر اسلامی بود.

کسی که حقیقت را شناخت (یا داشت که در کجا و در چه آموزه یا کتاب یا شخصی، حقیقت هست) دیگرا مکان انتخاب ندارد، و جائیکه حقیقت شناخته

شد، نه تنها امکان انتخاب نیست، بلکه "قدرت و حق درونسوی انسانی برای انتخاب کردن" بکلی متنفی می شود. وقتی این قدرت و حق برونسوی انتخاب، عملی زائدوبی معنا و بی ارزش و باطل می باشد. کسیکه مسلمان یا کمونیست است، در درونش نمی تواند چیز دیگری را ورای اسلام یا کمونیسم انتخاب کند. دوصورت اجبا ربه چنین انتخابی، اورا به عذا ب وجود آنی شدیدی گرفتا رمی سازند.

در تلاش برای درک واقعیت سیاسی، هیچگاه نمی توان به حقیقت واحد رسید، چون پیچیدگی و کثرت و تفاوت درونی واقعیت، قابل تقلیل به "یک حقیقت" نیست. واقعیت سیاسی، همیشه بیش از یک حقیقت است. هر کسی می تواند به تاء ویلی از واقعیت برسد. ما از یک واقعیت سیاسی درجا ممکن، همیشه تاء ویلات مختلف داریم.

و فقط وقتی که پذیرفتیم که واقعیت سیاسی در اثربیچیدگی و کثرت و تناقض و تنشی های ذاتی اش، قابل تاء ویلات مختلف هست، پذیرفته انتخاب و انتخابات سیاسی، معنا پیدا می کند.

هر کسی یا هر گروهی، یک تاء ویل از واقعیت، یا تاء ویل مشابه ای از واقعیت را انتخاب می کند. آنچه ما در معرفت سیاسی خود، از واقعیت سیاسی داریم، یک تاویل است نه یک حقیقت. پس ما در داده فعالیت های سیاسی با حقیقت سروکار نداشیم که برسرا آن جهاد سیاسی و عقیدتی کنیم بلکه با تاء ویلات مختلف سروکار داریم که همه آنها ضروری هستند. با قبول اینکه ما در معرفت سیاسی، یک حقیقت داریم، از همان نقطه شروع، معتقدیم که دیگران و احزاب و گروههای دیگر، "قادحیقت، منکر حقیقت و یا پوشاننده وضد حقیقت" هستند و یا به عبارت ما رکس آنها آگاه هبود دروغین یا غلط از واقعیت دارند و آنچه که آنها در دست دارند چیزی جز Mystification of reality نمی باشد و آنچه فقط می داریم، آگاه هبود صحیح و حقیقی و راستین و علمی و عینی از واقعیت می باشد.

آنچه دیگران دارند، انحراف از حقیقت است، شباهت حقیقت است، ضدحقیقت و عکس حقیقت است یا اگر خیلی مدارائی نشان بدند" جزئی از حقیقت" است، یا در "مرا حل پیشین تکا ملی حقیقت" "قرار دار و دو طبق عبارت "چونکه صدآمد، نود هم پیش ماست" (چون جزء حقیقت در مقابل تمام

حقیقت، یک صدقه حقیقت می شود)، تلاش سیاسی دیگران، مبارزه برضاء حقیقت، برضاء عدالت، برضاء زادی و با لآخره برضاء تغییرات و پیشرفت (انقلاب) هست.

با این اعتقاد دادعا، مسئله انتخاب سیاسی و انتخابات درجا معاوی سیاسی، فاقد معنی وارزش می شود.

گذاشتن صندوق و دادن حق راهی دریک ماده قانونی و آنداختن آراء در آن صندوق، هیچگونه انتخابی صورت نمی گیرد. اینها هیچکدام انتخاب نیستند ولوقایا فهظا هری انتخاب را داشته باشد. چون یک حقیقت، همه افکار و عقاید دیگرا، به عنوان باطل و دروغ، مردود و مطرود می شمارد. ونه تنها حق و قدرت انتخاب را از خویشتن می گیرد، بلکه با حقیقت ش، حق نیت و مکان انتخاب و ارزش انتخاب را زدیگران نیز سلب می کند. چون وقتی او به حقیقت دست یافته است، پس دیگران فقط وظیفه، بلکه تکلیف دارند که این حقیقت را بپذیرند و به آن تسلیم شوند (چه تکلیف، رائیده از فطرت، چه تکلیف رائیده از ضرورت تاریخ یا کمال مشخص شده در تاریخ) و اگرچنین نکنند، کافروضدا نقلابی و ظالم و..... هستند. ازا این ببعد مسئله ا و دیگر مسئله مصالحه و تفاهم و ترکیب تاء ویلات یا تقاطع تاء ویلات در اجتماع به شیوه آزادانه و تضمیم گیری مشترک بر این پا یه نیسته و طبعاً "ضرورت وجودی همه تاء ویلات" را برای درک همان واقعیت سیاسی منکرمی شود، بلکه مسئله بنیادی اواین است که این حقیقت منحصر به فرد خود را به کرسی قدرت مطلقه وابدی بنشاند و سررا هر کونه تغییر فکری دیگرا ببندد.

برای چنین حقیقتی البته با ید به "جهاد" رفت، وزندگی از دید چنین کسی، فقط "جهاد برای همین حقیقت و عقیده" است، و همیشه با ید در صحبت با دیگران "علم حقیقت" باشد.

و معمولاً" کسانی که زندگانی را جهاد دو عقیده به چنین حقیقتی می دانند، با "تعلیم" افکار خودشروع می کنند و اساساً افکار روحانیان "تعلیمات" است، والبته طبق گفته علی، هر کسی چیزی به او می آموزد، آقای اولمی شود و خدا یا پیا مبروا ما موفقيه که علم واقعی چیزها را به مردم می آموزند طبعاً "آقا و حاکم و سالار همه جهانند و با لآخره این شیوه فکری به جائی

می رسد که همه اعمال و رفتار شخصی آنها معلم و رانه و طبعاً "چیره طلب" می باشد و تحمیل گر حقیقت به دیگران است. آنکه وزش پرورش، "جریان چیره گری و حاکمیت و تحمیل" می گردد.

### جزئی که با لاخره کل می شود

#### چگونه پیدایش توتالیتا ریسم (همه‌گیری)

هر "واقعیت سیاسی" ، در تأثیر ویلات گوناگون ، قابل شناخت می شود، ولی چنانکه بعد خواهیم دید ، هر واقعیتی در اثر هر تأثیر ویلی ، در جریان خود همان تأثیر ویل ، از واقعیت دور می شود.

فقط در تقاطع مجدداً بین تأثیر ویلات دریک "تصمیم مشترک سیاسی" ، جا معبده واقعیت نزدیک می شود و معاشر خود را با زدن خود واقعیت می باید . در حالیکه در جریان شناخت ( تأثیر ویل ) واقعیت سیاسی ، بتدريج معيار ، از واقعیت منتقل به "ایده" یا "ایدهآل" می شود .

تأثیر ویل ، همیشه یک تلقی درونسو و شخصی و آزادی انسانی از واقعیت برونسو است . هر کسی می تواند واقعیت سیاسی را از "رویه ای" "واز" روندی " بشنا سد و طبق آن روند ( مثلًاً ) منافع موقت خود و یا منافع دراز مدت خود ا و ..... ) وجهت درونسوی خودش ، آن واقعیت سیاسی را " ساده و ایدهآلی " سازد . کثرت درونی واقعیت به خودش ، در همه ابعادش یکجا و یکبار و از طرف یک فرد یا گروه شناختنی نیست .

معرفت یک واقعیت سیاسی در "همکاری معرفتی همه اعضا و اجتماع" ممکن است . اجتماع با هم می توانند یک واقعیت سیاسی را بشنا سند . دموکراسی شرکت همه در حکومت ، از راه شرکت همه در شناخت واقعیت های سیاسی است . ساده شناختن و ایدهآلی ساختن ، تنها راه اجنب ای ریست برای رسیدن هر فرد یا گروهی به معرفت واقعیت .

درک هر واقعیت سیاسی ، فقط در تهیه "ایده ای از آن واقعیت" و متقا رسان همچنین تهیه "ایدهآلی از آن واقعیت" ممکن است . ما در فراهم آوردن یک ایده ، آن واقعیت را در "جهتی" ساده می سازیم ، و در ضمن ساده سازی در آن جهت خاص ، در زبان و مفاهیم ، "کلی" می سازیم .

این ساده‌سازی وکلّی سازی، سبب یکنوع "رهاّی فکری" از آن واقعیت می‌شود. انسان دراید، از واقعیت، "رها" ولی به‌همان اندازه‌نیوز آن دور" می‌شود.

از طرفی، متفا رنا با فراهم‌وردن "ایده" از واقعیت سیاسی، ما به "ایده‌آلی" نیزمی رسیم.

ایده‌درآن ایده‌آل، نسبت به آن واقعیت سیاسی، "برتروبا ارزش ترو حقیقی تروبا همیت تر" است. طبعاً "با رسیدن به ایده‌آل درآن ایده، خود آن واقعیت سیاسی، پست تر، بی ارزش تر، غیرحقیقی تروکم همیت تر می‌گردد، وهمین حالت تحریری که ایده‌آل به مادر مقابلو واقعیت سیاسی می‌دهد، امکان وحقتیت تغییردادن واقعیت سیاسی، نمودار می‌گردد. واين "سائقه تغییردادن که از ایده‌آل زائیده می‌شود"، تلاش تازه برای "نزدیک شدن" به واقعیت می‌گردد. آنقدر که مادر "ایده" از واقعیت دور شده‌ایم، می‌کوشیم تا دراید، آن به واقعیت نزدیک شویم.

پس هرکسی دراید، وایده‌آلش از واقعیت، درحینی که با واقعیت بستگی ضروری دارد، ولی "برا برعی و انتبا ق با واقعیت" را گم می‌کندواز دست می‌دهد.

انسان در تلاش برای درک واقعیت، به ایده‌وایده‌آلها یش (بهایدئو-لوزیها، تئوریها، ایده‌آلیسم‌ها و فلسفه‌ها و ادبیات) می‌رسد و در حینی که فقط بعدياً ابعادی از واقعیت را درمی‌يابد، از واقعیت دور می‌شود. او دراید، وایده‌آلش، فقط "جزئی از واقعیت" را دریا فته‌است، ولی در اثره‌مان خصوصیت "کلی بودن ایده" می‌يل به‌این پیدا می‌کند که آن ایده‌وایده‌آل خودرا، به عنوان "کل واقعیت" دریا بد، و علاوه بر آن، آنچه را که به عنوان کل دریا فته، به واقعیت تحمیل کند.

البته این همه‌گیوی ایده‌وایده‌آل (Totalitarism) به او جرئت می‌دهد که بکوشد، "همه واقعیت" را طبقاً ایده‌وایده‌آل خود سازد. از این نقطه نظر می‌باشد که هم‌ایدئولوزیها و تئوریها و ایده‌آلیسم‌ها و ادبیات می‌يل شدیده "همه‌گیربودن" دارند.

آنها در اثر درک شدیدی که از "جزئی بودن تا ویل خوداً ز واقعیت" دارند، از طرفی دیگر، در اثر "متالی ساختن" و ایده‌آل ساختن همیمن

ایده‌که تجلی یک جزء در یک مفهوم کلی است "، به ترجیح و تقدمایده و ایده‌آل، بر عذا ب جزئی بودن غلبه می کنند و سبب می شود که این "احساس جزئی بودن شناخت" ، به کلی به جهت معکوش به گراید. تعالی ایده‌آل و ایده نسبت به واقعیت، سبب می شود که "احساس جزئی بودن معرفت در ایده" به یک احساس ناسالم و فشارنده تبدیل گردد و ناگهان این احساس تعالی، سبب گریزما از جزئی بودن، به قطب مقابل می گردد.

ایده‌وایده‌آل، همه‌گیرمی شود، همه‌واقعیت را در بر می‌گیرد. هرایدئولوژی و ایده‌آلیسم در داشت، در اثره مین "جزئی ازوا واقعیت بودن "ومتقا رتا" در اثر" احساس تعالی که ازایده‌وایده‌آلش "دارد، "همه‌گیر" (Totalitarian) می شود و می خواهد "همه‌واقعیت را در بر بگیرد" و "همه‌واقعیت را بگیرد".

از این نقطه نظر است که "واقعیت گرائی" ، به هیچ‌وجه، "ایدئولوژی زدائی" و "ایده‌آلیسم زدائی" نیست، بلکه فقط، مبارزه با این خصوصیت ناسالم و شوم‌هایدئولوژی وایدآلیسم و یا تئوری اجتماعی و سیاسی است، که با این احساس و سائقه‌همه‌گیربودنش (Totalitarism) مبارزه کنند و اساساً گاه بود آنرا داشته باشد که ایده‌وایده‌آل با خود، "احساس همه‌گیربودن" و "سائقه متجاوزه و زهمه‌گیربودن" را می‌آورند. ایدئولوژی و ایده‌آلیسم موقعی خطرناک و شوم و مضرمی شوند که این "سائقه پرخاشگر و متاجا و زوق‌هرآ میز همه‌گیری" ، آگاه بود تقلیل ناپذیری واقعیت را در یک ایدئولوژی یا ایده‌آلیسم یا تئوری "ازدست بدھند.

همین اصرار شدید و سراسما آورکه واقعیت با معرفت در حقیقت، برای برداشت و معرفت، همه‌واقعیت است، در واقع چیزی جزا ایده‌آل اونیست، درست به علم اینکه ایدئولوژی و ایده‌آل و عقیده‌اش برابر با همه‌واقعیت نیست. واقعیت گرائی، این برداشت است که ایدئولوژی و ایده‌آل و تئوری

با واقعیت سیاسی، فقط در قسمتی و رویه‌ای انتباطی دارد.

انسان، همیشه در ایده‌ها و ایده‌آلها یعنی با واقعیت شکاف دارد، و این شکاف ابدی، همیشه ورا می آزارد و منج می دهد و علاقه‌شیدا و به یافتن و تصرف حقیقت (تساوی معرفت با واقعیت، معرفت علمی انکاس واقعیت است....) ایده‌آلی هست که در اثرا این شکاف دائمی معرفت ا و با واقعیت

پدیدآمده است . تلاش دا ئمی برا يرفع اين شکاف ، وتلخی محرومیت او ز  
وصول به آن ، سبب ايجا دا يدئولوژيها و ايدهآلیسم ها و ادیان و تئوريها  
مي کرددکه همه بر "تساوي واقعيت و معرفت" ، يعني حقیقت استوارند .  
واقعيتگرائی ، آگاه بودنا برا بری ايدئولوژی و ايدهآلیسم و تئوريها  
و دین با واقعيت است ولی اين آگاه بودنا برا بری ، سبب بی ارزش شدن  
ونفی اعتبا را نهان نمی گردد .

### حق خصوصی فردی به تاء ويل واقعيت سیاسی

چنانکه دیده شد ، فقط غرورت تاء ويلات مختلف از واقعيت سیاسی است  
که راه انتخاب را بازمی کند ، و چون "تاء ويل" ، رابطه مستقیم میان  
"واقعيت" و "معرفت و قضاوت درونسوسی فردی" دارد ، قدرت وحــــق  
انتخاب ، به "فرد" بازمی گردد .  
درحالیکه "تاء ويل" یک تئوري یا ايدئولوژی یا دین ، یک تاء ويل  
شخصی است ، وقتی تئوري و ايدئولوژی یا دین معا رقرا رگرفت ،  
امکان تاء ويل ، محدودی شود و مخصوص یک فرد یا هیئت یا طبقه اقلیتی  
می گردد ، که می توانند با ممارست در آن تئوري یا ايدئولوژی یا علوم  
دينی ، وبعضی خصوصیات ویژه دیگری ، این امتیاز را دریا بند .

وقتی "تجربه مستقیم واقعيت سیاسی و تاء ويل آن" ، اصل توارجیت  
خود را ازدست داد ، و واقعيت سیاسی می باشد فقط از دیدگاه يک  
ایدئولوژی یا دین یا تئوري خاصی تاء ويل گردد ، حق خصوصی فردی مردم  
به تاء ويل ، ضرورت آن ، کاری فرعی و بی اهمیت ساخته می شود . راءی و  
انتخاب ، همیشه برآساس "حق خصوصی فردی به تاء ويل واقعيت سیاسی"  
قرار دارد و این حق ، نتیجه احساس "ضرورت معرفتی" تاء ويلات مختلف  
از واقعيت است .

با قبول اینکه یک تئوري یا ايدئولوژی یا دین می تواند به طور  
انحصاری واقعيت سیاسی را تاء ويل کند ، نفی حق انتخاب و راءی سیاسی  
فردی می شود .  
با قبول " ضرورت همه تاء ويلات از واقعيت سیاسی ، برای شناخت واقعيت

سیاسی "، تاء ویل هرفردی از جا معاً زوا قعیت سیاسی، موردا حتماً  
و تائید همه قرا رمی گیرد، نه برای این که ادب ظاهری و تشریفات مرا عات  
شده باشد، بلکه برای اینکه هر تاء ویلی، یک نقش ضروری در شناخت واقعیت  
اجتماعی بازی می کند. معرفت یک واقعیت سیاسی، کارهای اعضاء جامعه  
سیاسی با هم است.

بدین ترتیب، چه شورای خبرگان مذهبی، چه هیئت عالی مرکزی حزب  
ایدئولوژیکی، به عنوان تنها تاء ویل کنندهایدئولوژی یا دین یا تئوری  
علمی، پر ضد مونکراسی و آزادی است، نه برای آنکه آن ایدئولوژی یا دین  
یا تئوری غلط یا کذب یا غدّ حقیقت باشد، بلکه برای آنکه چنین عملی،  
اصلت تجربی افراد را از واقعیت سیاسی "خدشده رمی سازد" بدینسان  
بنیاد آزادی و دموکراسی را توحالی می سازد.

"تاء ویل مستقیم واقعیت سیاسی "حقی است عمومی و مقدم و برتر از  
حق" تاء ویل دین یا ایدئولوژی یا یک تئوری علمی "که همیشه یک حق  
خصوصی و امتیازی نخبگان دینی یا ایدئولوژیکی با یک فرد می ماند.

### تغییرات اجتماعی به وسیله مردم‌کنترل می‌شوند

از آنجاکه تاء ویل درونسوی فردی، واقعیت را متقا رنا" از دوسو، ساده  
می سازد، یکی از لحاظ معرفتی و یکی از لحاظ ارزشی، این دو مولفه با  
هم آمیخته‌اند.

انسان از یک طرف به" ایده‌ای "از واقعیت می‌رسد، و از طرفی دیگر  
متقا رنا" به" ایده‌آلی "از همان واقعیت سیاسی می‌رسد. در برخورد با  
واقعیت سیاسی این دو مولفه را نمی‌توان از هم جدا ساخت با آنکه  
می‌توان کوشید و آنها را جدا از هم مطابعه کرد (البته در این جدا سازی  
مصنوعی برای مطالعه، شناخت بهتری کی، سبب تاریکی و انحراف شناخت  
دیگری می‌گردد) خواهنا خواه با رسیدن به" ایده‌آلی از آن واقعیت" ،  
ایده‌آل مربوطه، ارزشی متعالی نسبت به واقعیت دارد. اگرچنان‌چه ممکن  
می‌توانستیم به طور عینی (برونسو) واقعیت سیاسی را بشناسیم، معلومات  
ما نسبت به واقعیت، این "تعالی" را نداشت.

دررسیدن بهایده ( که من در آثارم ازدهسال پیش به "سراندیشه" ترجمه کرده‌ام ) یک جریان ساده‌سازی و متقارنا "کلی سازی" صورت می‌یندد. نتیجه‌این دو جریان ( کهایده‌ساده و کلی باشد ) سبب می‌شود که انسان در "عقل" ، از چنگال واقعیت ، آزادمی شود ( هر معرفت عقلی ، یک آزادی است ) ، ولی با پیدا یشایده‌آل ( ایده متعالی ) واقعیت نسبت بهایده‌آل ، حقیرسا خته می‌شود.

همیشه هرا یده‌آلی ، تحقیر واقعیتی است ، یا حداقل تحقیر واقعیت از یک جهت خاص می‌باشد . این "احساس تعالی ایده‌آل" و آن "احساس ضمنی تحقیر واقعیت سیاسی" ، قدرت و حقانیت به انسان برای "تحول دادن به واقعیت" می‌دهد .

وجودایده‌آل به تنها ئی ، انسان را به تغییر و تحول دادن واقعیت نمی‌گمارد هر چندکه این قدرت و حقانیت را در خودمی یا بدیا دارد . تا موقعیکه "تغییر و تحول" درجا ممکن شود و شمرده می‌شود ، تغییر و تحول دادن به عنوان "فساد در ارض ، فساد در جا ممکن ، فساد را نسان" درک می‌شود . بدینسان ایده‌آل ، سبب می‌شود که انسان جا ممکنایده‌آلی اش را "وراء دنیا" یا در "عالی خیال" یا در "جزائر دورافتاده" ، یا دریک "آینده‌ترزدیک ولی نیا مدنی و نرسیدنی" تحقق بدهد . اسلام و مسیحیت ، ایده‌آل‌هائی داشتند ، ولی مفهوم منفی تغییر و تحول ، سبب می‌شد که این ایده‌آلها متوجه آخوند و ملکوت وبهشت می‌شد . وکمال خلقت و فطرت در آغا زقرا رمی گرفته . پس فرد ، نه تنها درا نتخابه " حق تاء و بیل خصوصی فردی ازو اقعیت سیاسی " را پیدا می‌کند ، بلکه هم‌مان با آن " حق و قدرت تغییر را دادن واقعیت سیاسی را نپیزپیدا می‌کند .

فرد در جا ممکن ، حق و قدرت آنرا می‌باشد که کیفیت تحول اجتماعی و روند تغییر اجتماعی و کمیت آن تغییر و تحول را معین سازد .

پس در دموکراسی ، تغییرات و تحولات اجتماعی ، امری نیست که ضرورت تاریخ یا مشیت الهی یا سرنوشت ، پیشا پیش معین ساخته باشد ، و انسان می‌باشد که آنرا با اکراه یا با " رغبت تلقینی " درا شرقبول عقلی ضرورت آن ، بپذیرد ، و کسانیکه این ضرورت سیروتا ریختی یا آن مشیت الهی یا سرنوشت را می‌توانند بشناسند ، حق دارند که این تغییرات و تحولات را بر

جا مעה، به عنوان ضرورت یا حقیقت یا مشیت الهی تحمیل کنند.  
انسان درجا معاذه را ننتخاب و راهی دادنش، کیفیت و کمیت و روند تحولات  
و تغییرات و نوع تغییرات را مشخص و حتی معین می‌سازد. بدینسان  
تحولات اجتماعی و سیاسی، امریست که درکنترل مردم درمی‌آید، و دیگر به  
تصادف و اگذارده نمی‌شود که به قدرت‌های متأفیزیکی یا ابرقدرت‌های  
ضروری تاریخ یا سرنوشت یا زمان سپرده شود.

وقتی "شیوه معرفت واقعیت سیاسی"، شیوه تاء و بیلی نبود، آن موقع است  
که انتخابات، فقط یک شکل ظاهری، بدون محتوا آزادی می‌شود. انتخاب  
می‌شود، بدون اینکه هیچ انتخاب بشود. در جریان انتخاب کردن، قدرت  
و حق انتخاب از مردم سلب می‌گردد. وقتی شیوه معرفت، شیوه حقیقی است  
(یا شیوه مطالعه عینی، یعنی علمی است)، واقعیت سیاسی طوریست که  
 فقط یک تئوری یا ایدئولوژی یا دین، انطباق کاملاً برآن می‌یابد،  
 آنگاه شناخت واقعیت سیاسی، یک شغل و وظیفه ممتاز و زوویژه‌ای می‌شود که  
 همه افراد را درجا معاذه زعهد آن برنمی‌آیند و هر کسی نمی‌تواند به چنین  
 معرفت یا تخصصی برسد. حق تاء ویل همگانی و خصوصی افرادجا معا، بستگی  
 ضروری با حق تغییردا دن همگانی به جا معاذه را دو و وقتی همه افراد حق  
 تاء ویل خصوصی فردی نداشتند، حق ابتکار و تحقق تغییرات و تحولات  
 اجتماعی و سیاسی را همندازند. حق ابتکار تغییرات، یا یدبه همه مردم  
 با زگرددتا دموکرا سی برقرار رگردد. و گرنه با انحصاری ساختن حق ابتکار  
 تغییردا دن بویک فرد (شاھ) یا یک هیئت یا یک طبقه برض مفهوم دموکرا سی  
 است. حق تغییردا دن را نمی‌توان از حق تاء ویل مستقیم واقعیات  
 جسدی ساخت. چون "حق انحصاری فردی یا گروهی خاص به تاء ویل  
 یک ایدئولوژی یا دین یا یک تئوری علمی، متقارن با حق تعیین تغییرات  
 اجتماعی و سیاسی" است که بدین ترتیب، حق ابتکار تغییرات از مردم  
 گرفته می‌شود.

با استقرار و حاکمیت دا دن یک ایدئولوژی یا دین یا یک تئوری علمی  
 درجا معا، نه تنها حق تاء ویل خصوصی فردی از واقعیات سیاسی گرفته  
 می‌شود، بلکه هیچکسی از این ببعد حق ندارد" را بطه مستقیم با واقعیات  
 سیاسی" داشته باشد و بدین ترتیب، ابتکار تغییردا دن، از جا معا گرفته

می شود و به حزب یا حکومت یا خدا یا نماینده اش داده می شود .

### بعضی نتایج از گفته های پیشین

۱- دا منه " زاءی ودا وری سیاسی،" دا منه "افکار و محتویات تغییرپذیر" است . بنا براین ، ایدئولوژی یا دین در محورا صولی اشان (در حقا یقشان ) که تغییرنا پذیرند، نمی توانندونیا یدرا ین دا منه را و دا وری سیاسی و تصمیم گیریهای سیاسی وا ردشوند .  
و همچنین با عکس ، یک انتخاب کننده و راهی دهنده که بارهای ودا وری سیاسی سروکار دارد، نمی تواند (نه حق آنرا دارد، نه قدرت آنرا دارد) یک ایدئولوژی یا دین یا یک تئوری علمی را برای نظام سیاسی (= حکومت) انتخاب کند، چون قدرت و اختیار تغییر دادن آنرا ندارد، یا از آن به بعد نخواهد داشت .

انتخاب کردن ، همیشه با حق و اختیار و قدرت تغییر دادن (وابتکارتغییر را داشتن) ، بستگی ضروری دارد . انتخاب اسلام یا کمونیسم یا هر ایدئولوژی یا دین دیگر (به عنوان نظام سیاسی یا اجتماعی) جدا شدنی از قدرت تغییر دادن آن و تعریف کردن در آن نیست . چون هیچ حقیقتی ، این عمل را تحمل نمی کند، هیچگاه نمی شود به انتخاب گذاشت .

۲- پا بستگی مطلق یا وفا داری کامل یا تعلق و تعهد به یک حقیقت یا اصول اعتقادی (ایدئولوژی ، دین یا تئوری علمی) ایجاب پیدا یش "جا معدوس بسته" می کند، و همه گروهها در داخل ملت نیز ، "جوا مع سربسته" نسبت به هم دیگرمی شوند . طبعاً چه اکثریت و چه اقلیت های اجتماعی ، اگر ایدئولوژیکی یا دینی یا شند، همیشه ، هما نچه هستند از هم پاره ، می مانند . وقاً بله تحول اقلیت به اکثریت و یا تقلیل اکثریت به اقلیت وجود ندارد .

ورو دا ایدئولوژی و مذهب و دین و " اعتقاد مطلق به یک تئوری علمی "، در دا منه راهی و تصمیم گیری سیاسی ، مضر بلکه شوم می باشد ، چون به طور قطعی ، مانع تحقق دمکرا سی آزادیخواهانه می شود . جا معدوس سیاسی ، سراسر ملت را فرامگیرد ، و همه به طور یکسان ، عضو جا معدوس سیاسی هستند ، و تعلق آنها به اقلیت ها یا اکثریت مذهبی یا ایدئولوژیکی ، مانع عضویت آنها

درجا معه سیا سی نمی شود، و پا بستگی عقیدتی وايدئولوژیکی و دینی و علمی، هیچگونه امتیاز حقوقی و اقتصادی و سیاسی و حکومتی و تربیتی در جامعه سیاسی ایجاد نمی کند.

۳- دامنه راءی و داوری و تصمیم گیری سیاسی، جائیست که اماکن "گفتگوی همه با هم" است.

در دامنه سیاست، جها دعویتی وايدئولوژیکی با ایده‌حذف گردد. "گفتگو"، برپایه تغییر پذیری و تغییر دهنگی دولطه قرارداد و همه در تغییر دادن دیگری و تغییر بافت خود، یک امر "مشیت" می بینند.

سیاست، جایگاه معتقدساختن (گروانیدن) دیگران به عقیده خود (ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی خود) نیست. جای ارشاد و هدایت و تبلیغ و دعوت نیست، بلکه جای "گفتگو" است.

ارشاد و هدایت، با گفتگو فرخها با هم فاصله دارد و در واقع باهم متفاوت است. هر کسی درجا معده، تاء و پلی از واقيعت سیاسی دارد که برای درک واقعیت سیاسی همانقدر ضروریست که تاء و پل فردیا گروه دیگر. معتقدسازی ایدئولوژیکی و مذهبی، براسان ناگفته قبول "تغییرنا پذیری مطلق خود" (حقیقت، در خود تغییر نمی پذیرد) و توقع و انتظار بی حد "تغییر پذیری دیگران" قرار دارد.

۴- در سیاست، ما به تاء و پلات همه افراد گروهها از واقيعت سیاسی، برای شناخت واقعیت سیاسی احتیاج ضروری داریم. از این رو گفتگو، جای تبلیغ و ارشاد و هدایت و دعوت و رهبری و تدریس و تعلیم دیگران نیست که هر کسی یا گروهی یک جانب، مشغول این وظیفه بشود، و جها دبرای عقیده اش بکند.

در گفتگوی همه جانبه است که میتوان از تاء و پلات مختلف، که هر کدام از آنها نماینده مowe لفهای از واقيعت هستند، با زحرکت به سوی واقعیت کرد. و "تفاهم" این نیست که من، فکر فردیا گروه دیگر را بفهمم، بلکه تفاهم این است که من در برخوردبای افکار گروهها موجود درجا معاکله همراه ضروری و لازم می دانم، به "واقعیت سیاسی در تما میتش" "حداقل دریک مورد نزدیک شوم.

پس "انتخاب کردن یک تاء و پل"، منزوی ساختن و پاره کردن وجودا

کردن یک تاء ویل ( وکسانی که آن تاء ویل را پذیرفتند ) از تاء ویلات دیگرنیست ، بلکه انتخاب تاء ویل ، احتیاج به قدرت "تفاهم با تاء ویلات دیگر" و امکان تفاهم با تاء ویلات دیگر را نیزدا رد .

یک تاء ویل ، برای درک واقعیت سیاسی ، لازمست اما کافی نیست . پس مسئله "ضرورت تفاهم" ، نتیجه قبول " ضرورت تاء ویلات مختلف " است . ۵ - یک حزب سیاسی که خود را استوار بریک ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی می داند ، به هیچوجه نمی تواند " عقیده دینی و ایدئولوژی و حقایق واصل تغییرنا پذیرش " را به انتخاب بگذرد .

یک حزب سیاسی ، ایدئولوژی و دینش یا تئوری علمی اش را به انتخاب نمی گذارد ، بلکه حق دارد فقط یک " برنامه عملی " را که خود نتیجه تراو ش آن ایدئولوژی می شمارد ، به انتخاب بگذارد .

هر " برنامه عملی " ، یک نوع طرح عملی تغییردا دن امور اجتماعی و نهادهای اجتماعی است که در آین قضیه ، طبق مفهوم انتخاب (که در پیش آمد) هر کسی حق دارد " نوع تغییر یا فتن خود " را بپذیرد و انتخاب کند . بنا بر این فردراءی دهنده ، با برنامه ای روبرویی شود که مخالفت با آن ، و تصرف در آن ، و مبارزه بر ضد آن ، و انتقا دار آن ، برای او هیچگونه محذور یا عاداً بوجدا نی تهیه نمی کند .

همچنین آن حزب ایدئولوژیکی یا دینی ، نمی تواند از فرادمعتقد به آن ایدئولوژی یا دین بخواهد چون " معتقد به آن ایدئولوژی یا دین " هستند ، همکاری با آن حزب سیاسی بگندوبه آن راءی بدهند ، و همچنین کسی نیز که معتقد به آن ایدئولوژی و دین نیست ، می تواند " طبق آن برنامه عملی " ، عضویت آن حزب را بپذیرد ، یا آنکه به آن برنامه راءی دهد ، بدون آنکه به آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی معتقد باشد . یک حزب سیاسی یا یدبر مبانی واصلی بنا شده باشد که برای " همه افراد ملت " بدون درنظر گرفتن عقیده دینی و ایدئولوژیکی شان " با زبانش دوست و انتقد .

پس " ساختمان یک حزب سیاسی " ، با " ساختمان یک جامعه مذهبی " با همتغاوت کلی دارند . یک حزب سیاسی اسلامی " ، یک جامعه مذهبی اسلامی " نیست . یک حزب سیاسی اسلامی ، با یاد طوری عبارت بندی شود

که " همه افراد ملت بدون استثناء " بتوانند اگر بخواهند عفو آن بشوند، بدون اینکه به " اصول مذهبی یا دینی اسلام " اعتقاد بیاورند.

بنا براین هر حزبی، کاتال (قناة) عبارت بندی کردن یک ایدئولوژی یا عقیده دینی در " برناهای عملی موردنظر و انتخاب مردم " است. از این دیدگاه، آن حزب سیاسی، عینیت با آن ایدئولوژی یا دین در تما میتشند از دوهمچنین عینیت با " جامعه مذهبی یا دینی = امت " ندارد.

انسان نباید به " حزب کمونیست " یا " حزب لیبرال " یا " حزب الله " را بدهد، برای آنکه حزب کمونیست نام برده، عینیت با " کمونیسم " دارد، و همچنین اعتقاد فرد به کمونیسم، اورا مکلف به رای دادن به " این حزب کمونیست " نمی کند. اما فقط به یک برناهای عملی رای می دهد، که آن حزب از ایدئولوژی کمونیسم یا دین اسلام، طبق فهم خود و موقعیت شناسی، فور مولده کرده است، و در این قسمت که برناهای عملیست، فرد حق تغییر دادن و تصرف کردن حق انتخاب دارد (و معیار دیگر برای ساختار حزب سیاسی، عمومیت آنست) با ایدئولوژی طوری با شدکه همه اعضاء جامعه سیاسی بدون استثناء، بدون در نظر گرفتن عقیده مذهبی یا ایدئولوژیکیشان بتوانند عفو آن بشوند).

ولی به محضی که فرد، این عینیت میان " حزب سیاسی " و ایدئولوژی کمونیسم و ایدئولوژی اسلام ((در مقام ایجاد اگانه به طور مفصل بحث خواهد شد که دین اسلام با ایدئولوژیهای اسلامی فرق کلی دارد. در قرن بیستم، دین اسلام، اشکانیان مختلف ایدئولوژیکی گرفته است شناختن این تفاوت برای برخوردهای دین اسلام لازم است و در این زمینه همه اشتباوهایی که داشتند. انتقاد اسلام به عنوان یک ایدئولوژی، با انتقاد اسلام به عنوان یک دین فرق دارد. غالباً انتقاد اسلام و تهاجمات به اسلام، به " اسلام ایدئولوژیکی " بر می گردد که به " دین اسلام "، شریعتی و بازرگان و رجوى و بنى صدر و همچنین خمینی با " اسلام دینی " سروکار نداشت بلکه با " اسلام ایدئولوژیکی " را بپذیرد، آن فرد دیگر حق تغییر دادن و تصرف کردن حق انتخاب امکان و قدرت درونسی انتخاب کردن را از دست می دهد. میان قضایات درباره " اصول عقیدتی و ایدئولوژیکی " قضایات درباره

پیا ده کردن آنها در موا رد عملی " فرق با یدگذاشت ، در حا لیکه قضا و ت در  
با ره ا صول و مبا نی عقیدتی ، احتیاج به تخصص ( خبرگی ) ( تئوریکی ) دارده  
از دسترس راءی عموم و دا وری عمومی خارج است ، و راءی و دا وری سیاسی  
را برا چنین انتخابی سوء استفاده کردن ، ( مراجعت به آراء عمومی برای  
قبول نظام حکومتی اسلامی یا سوسیالیستی ..... ) ( بر ضد مفهوم دموکراسی  
که " همه سالاریست " ) ( می باشد .

در حا لیکه قضا و ت در موا رد عملی و تجربی ، در دسترس عموم است و همه در این  
قسمت توانائی دارند . همینطورا ینکه میان آن برنامه عملی ) پیا ده  
کردن آن ایدئولوژی و دین در موا رد عملی ( با خودا صول عقیدتی و تئوری  
تا چناندازه عینیت هست ، با ز احتیاج به ممارست و خبرگی تئوریکی و  
انتظام علمی و عقلی هست که از عهده هر کسی برنامی آید .  
بنا براین ، راءی به برنا مه عملی یک حزب ، دلیل بر انتخاب آن  
ایدئولوژی یا دین به عنوان حقیقت و یا بعنوان مدارنظام سیاسی و  
حکومتی نمی شود . گنجانیدن جملات یا عباراتی که انتخاب آن جمله از  
برنامه حزبی ، تصدیق آن دین یا ایدئولوژی را ضروری و حتمی سازد ، بر  
ضد افیعت راءی و دا وری سیاسی است .

همینطوریک حزب سیاسی با قبول دولت ( " دولت " تا چرومیتران و  
ریگان و " حکومت " انگلیس و فرانسه و آمریکا ) حق به تنفيذ و تحمیل  
ایدئولوژی خود را ندارد ، بلکه فقط موظف به تحقق آن برنا مه عملی است  
و در تبلیغ ایدئولوژی درجا میگیرد ، به هیچوجه حق ندارد " رقا بت مساوی میان  
ایدئولوژیها مختلف " را از بین ببرد ، واژ لحاظ حقوقی و سیاسی و  
تربیتی نبا یدقدرت برای نفی امکان این رقا بت داشته باشد .

## احزاب با ایدئولوژی و حکومت بدون ایدئولوژی

" حکومت "، نظام اساسی سیاسی یک کشور می باشد دولت، با حکومت، فرق دارد. دولت مصدق، دولت تا چر، دولت ریگان، غیرا ز حکومت مشروطه سلطنتی ایران و حکومت انگلستان و حکومت جمهوری آمریکا است. حکومت می تواند " حکومت با ارزش ها " ولی حکومت بدون ایدئولوژی " باشد، ولی احزاب سیاسی در آن جا ممکن است توانند ایدئولوژیکی باشند. حکومت اگرچه عینیت با هیچکدام از ایدئولوژیها نداشته باشد، ارزش ها، کمال تعهد را دارند و برای استقرار و دوام آن ارزشها، مبارزه می کنند. احزاب سیاسی، در اثرا ایدئولوژیها مختلفی که دارند ممکن است توانند در باره هر رژیونی که حکومت برآن استوار شده است، معانی و تأوهات مختلف به جا ممکن است عرضه شوند. محتویات این ارزش در حکومت، طبق معیار واقعیت معین خواهد گشت.

معرفت " و اقیایات سیاسی " فقط و فقط در " با هم شناختی همگان در یک جا ممکن است. ممکن می گردد. معرفت واقعیت سیاسی، یک عمل مشترک همگان در جا ممکن است. اما این سیر معرفت واقعیت سیاسی در جا ممکن است، با روش معرفت علمی فرق دارد. در " عمل با هم شناختی همگان در جا ممکن است، تقدیم تجربه مستقیم همه مردم بر هر تئوری و ایدئولوژی، بنیاد نخستین دموکراسی است.

در قبول اینکه تجربه مستقیم مردم بر تئوریها و ایدئولوژی ها و فلسفه ها

تقدما رد، به هیچ وجه ادعای نمی شود که با قبول این تقدیم، با ید خط بطلان یا تحقیر روئیتئوریها یا ایدئولوژیها و جهان بینی ها کشید، بلکه چنانکه خواهیم دید در سیر معرفت اجتماعی، این تئوریها و ایدئولوژیها و فلسفه ها نقش بسیار موثری در متحرک ساختن سیاسی مردم، در پیدا یافتن قدرت های اجتماعی و احزاب، درقا نونگذا ری و محتویات حکومت و قانون اساسی دارند، با وجودی که هم ساخت رحکومت و هم قانون اساسی اش، بسیار داده ایدئولوژی هست و حکومت و قانون اساسی با هیچ یک از ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه ها و جهان بینی ها خود را عینیت نمی دهد.

آنچه ساختار و محتویات و شکل حکومت را مشخص می سازد، روشها و نهادها برای بازگشت دادن همه این تئوریها و ایدئولوژیها و جهان بینی ها به "واقعیت سیاسی" و "قرار دادن واقعیت سیاسی به عنوان" معیاراً اصلی است.

همه تاء و بیلات و ایده‌آل های مختلف و متضاد، از واقعیات مشترکی در جامعه سرچشمۀ گرفته اند و در آن ایده سازی (ساده سازی و کلّی سازی) و ایده آل سازی (متعلّی سازی)، چهره های از واقعیت را شناخته اند و هم از واقعیت و هم از یک دیگر دور شده اند، و در بازگشت به واقعیت، واقعیت از سر، معیاراً اصلی قرار می گیرد. در حالی که در ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه ها، ایده ها و ایده‌آل ها در واقع، معیاراً اصلی می شوند، ولواتر که همیشه به واقعیات و تجربیات مراجعه کنند و به آن اهمیت فوق العاده بدهند.

پس در حکومت، معیاراً اصلی همیشه واقعیت سیاسی است که غیرقاً بدل تقلیل به ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه ها و جهان بینی ها است. و در درون این واقعیت سیاسی، روندهای مختلف و متضاد به تاء و بیلات مختلف هست. همه این تاء و بیلات از یک واقعیت مشترک سرچشمۀ می گیرند و هر کدام روندی خاص از آن واقعیت مشترک را عبارت بندی می کنند و هیچ تاء و بیلاتی فقط یک "عکس العمل در وسوسه و ذهنی" یک فردیا گروه نیست، بلکه ریشه و سرچشمۀ در شروع تمندی و کثرة تمندی خود واقعیت سیاسی دارد.

تا بدین جا افکاری که در مقاالت پیشین آمد به طور خلاصه بیان گردید، از این مقدمات می توان نتیجه گرفت که:

پس حکومت، سوسیال هست ولی نمی تواند سوسیا لیست باشد. حکومت

لیبرال هست، ولی نمی تواند لیبرا لیست ( معتقد به یکی از تئوریها یا ایدئولوژی های لیبرا لیسم) باشد.

هما نظر حکومت، دموکرات هست ولی دموکرا تیست نیست. دموکراسی، تنها یک ایدئولوژی نیست، بلکه ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه های بسیار مختلف دارد و در حکومت، مفهوم های مختلفی از هر کدام را یعنی ایدئولوژیها دموکراسی یعنی دموکرا تیسم ها وارد می شود، اما حکومت عینیت با هیچ کدام را یعنی ایدئولوژیها ندارد. همین نظر حکومت، محافظه کار است ولی نه کنترل را تیست. در مقابل اینکه حکومت، سوسیال هست نه سوسیا لیست و لیبرال هست و نه لیبرا لیست، درجا معد، هما فرا دو هما حزاب، می توانند با آزادی، سوسیا لیست و یا لیبرا لیست یا دموکرا تیست و کنترل را تیست با شندوبکوشندتا حکومت را سوسیا لیست، لیبرا لتر، دموکرات ترویا محافظه کار ترسازند. (در ضمن موقعت این مطلب اشاره می شود که محافظه کار به هیچ جهه یکسان با " واپس گرای ترا دیسیونا لیست " نیست. مشتبه ساختن این دو اصطلاح با هم، باعث بسیاری از دردرسها می گردد.)

بسیاری می انگارند که سوسیا لیست یا لیبرا لیسم، یک ایدئولوژی یا تئوری یا فلسفه ثابت و مشخص هست. دموکرا تیسم و سوسیا لیسم یا لیبرا لیسم یا کنترل را تیسم همه " نهضت های " هستند که در عرض این دویست سال هر کدام به شکل تئوریها و ایدئولوژیها و فلسفه ها و جهان بینی های مختلف درآمده و عرضه شده است. دموکرا تیسم، نهضتی است که صورتهای مختلف به خود گرفته است. به شکل تئوریها و ایدئولوژیها و جهان بینی های مختلف و مخالف به جا مده است و در همه این اشکال، موثر واقع شده است و هر کدام را زان ها فهم دیگری از دموکراسی دارند و این طرز فهم خاص از دموکراسی، می تواند در ساختار حکومت و قانون اساسی وارد شود و بدون آنکه آن تئوری یا ایدئولوژی در تما میش قبول گردد.

بنابراین مایک تئوری یا ایدئولوژی سوسیا لیست نداریم. ما ایدئولوژیها و تئوریهای مختلف سوسیا لیسم را داریم. هما نظر مائئوریها و ایدئولوژیها و جهان بینی های لیبرا لیسم را داریم، هما نظر را یعنی گفتهدار مورد دموکرا تیسم و کنترل را تیسم و آنا رشیسم صادر است. بالته با حقیقتی

شمردن و اصیل شمردن و علمی شمردن یک سوسیا لیسم یا لیبرا لیسم با طرد  
ما بقی سوسیا لیسمها ولیبرا لیسمها ...، هرسوسیا لیستی یا لیبرا لیستی  
خودرا تنها مکتب حقیقی می داند.

ولی حکومت خودرا با هیچکدام از این دعویهای انتباق نمی دهد. دریک  
حکومت بدون ایدئولوژی، عناصر سوسیالش، ثابت و محدود نیست و تنها از  
یک مکتب سوسیا لیسم (علمی یا حقیقی یا راستین) گرفته نشده است و در  
انتخاب عناصر سوسیال، خودرا مخصوص به یک تئوری یا ایدئولوژی سوسیالیسم  
نمی کند. از طرفی کیفیت و کمیت سوسیال بودنش، به طورنهای (یکبار  
برای همیشه) مشخص و معین ماخته نشده است، بلکه جنبش‌های سوسیا لیسم  
درجا معدتاً شیرشان در حکومت، می‌توانند کمیت و کیفیت سوسیال بودن  
حکومت را تغییر بدند.

حکومت برای اخذ عناصر و عوامل موجوده عملی و واقعی از هرسوسیا لیستی  
با زاست. اما هیچکا هبیک ایدئولوژی یا تئوری خاص سوسیا لیسم پای بند  
نمی شود. چون هر تئوری یا ایدئولوژی سوسیا لیسمی در حال تحول و تغییر  
ورشدا است. همان طور حکومت (یعنی نظام اساسی سیاسی، نه دولت)  
هیچکا هبیک ایدئولوژی یا تئوری خاص لیبرا لیسم پای بند نمی‌ماند،  
با آنکه عناصری وجودی از آنرا طبقاً صول و روشنی که خواهد داشتمی پذیرد،  
همین طور و عواملی از دموکراطیهای مختلف یا کنزرواتیسم‌های  
مخالف را می‌تواند بگیرد و بدون اینکه به یک ایدئولوژی خاصی از  
دموکراطی یا کنزرواتیسم خود را پیوندد. البته در حکومت بدون  
ایدئولوژی، این عناصر و عواملی از نزد همیشه ثابت و محدود نیست.  
تا حکومت همیشه همینقدر لیبرا لی بال بما ندکه هست.

بعداً "نشان خواهیم داد که در قانون اساسی حکومت بدون ایدئولوژی،  
چگونه این عناصر و عواملی از لیبرا لوسوسیا لود دموکراطی و کنزرواتیو  
(محافظه‌کار) و آن رشیسم به همی پوندد و در قانون اساسی چگونه با هم  
وحدت می‌یابند.

### از منفعت جوئی تا ایدئولوژی

خلاصه: ( درجا معدسیا سی، منفعت جوئی‌ها (واقعیات) به ایده‌های و

ایده‌آلها استحاله می‌یابندوا یده‌ها وایده‌آلها برای گسترش نفوذ در مردم تبدیل بهایدئولوژی می‌شوند. ایدئولوژیها، ایجاقدرت‌های اجتماعی می‌کنند و با لاخره در حکومت کوشیده می‌شود که ایدئولوژیها از سرمه شکل ایده‌ها وایده‌آلها با زگردن و قدرت ایدئولوژی استحاله به قدرت بحث و گفتگو و

منطق بیا بدوا زا زسرطبیق معیا رواقعیت، تصمیم سیاسی گرفته شود)

در مقالات گذشته‌اش راه‌شده فرد، منفعتی را که برای خودیا گروه خود طبقه‌خود، می‌جوید تبدیل به "ایده‌وایده‌آل" "می‌کند، یعنی آنرا ژنرا لیزه می‌کند (کلی می‌سازد) وایده‌آلیزه می‌سازد (متداولی می‌سازد). در این جریان کلی و متعالی ساختن، نا آگا هبودانه، اطمینان می‌یابد که ایده‌وایده‌آل او (که منافع کلی ساخته و متعالی ساخته و هستند) درسا بر افراد گروهها و طبقات جامعه، تائیرمی کنند و آنها را بسوی این ایده‌ها و ایده‌آلها ارمی کشاندیا از آنها مقادمی سازد.

بنا برای رسیدن به منافع مختلف خود، درا شرهمین ایده‌سازی وایده‌آل سازی، دیگران را همراه و موفق و حتی همکاربا خودمی سازد و یا حداقل از ممانعت و مقاومت آنها در مقابله رسیدن به منفعتش می‌کاهد.

البته این "استحاله منفعت جوئیها بهایده‌ها وایده‌آلها" به طور ضروری و حتی آگا هبودانه و عمدى و طبقاً اصول اصول ثابتی نیست. اساساً تا یک منفعتی را که می‌جوئیم شکل ایده‌یا ایده‌آلی به خود نگیرد، ما آگا هبودا ز منفعت خودیا گروه خودنداد ریم.

"داشتمن یک منفعت مشترک" در مجموعه‌ای از افراد، بخودی خود سبب ایجاد آگا هبودگروهی "سمی شود. یک گروه یا لایه‌یا طبقه‌با داشتن منافع مشابه، یا منفعت‌های مشترک و مساوی، هنوز آگا هبود طبقاتی یا گروهی یا قشری یا ملی ندارد. در یک ایده‌ویا ایده‌آل مشترک واحد است که من و دیگری منفعت مشترک یا وحدت منفعت خود را با هم به طور آگا هبودانه درمی‌یابیم بنا برای ملی کسانی که در جامعه، (یا اساساً خودجا ملی، مثلاً" جامعه ملی) منفعت مشابه یا عین هم‌دیگردا رند، آگا هبود یک گروه واحد" یا "آگا هبودیک طبقه واحد" و بالآخره "آگا هبودیک ملت واحد" یا "آگا هبودیک ارگانیسم اجتماعی واحد" را ندارند (تفاوت ارگانیسم طبیعی با ارگانیسم اجتماعی همی‌من

آگا هبود، اشتراک درایده‌ها وایده‌آلهاست که درا رگانیسم طبیعی وجود ندارد و تشبیه کردن یک جا معدبه ارگانیسم «معنائی بسیار مجزا از ارگانیسم طبیعی دارد» تا آنکه منفعت جوئی‌ها یشان استحاله بهای ایده‌ها وایده‌آلها‌ی مشابه‌یا واحدنیا فته (که با آن همبستگی درونی یک گروه پیدایش می‌یابد) و با لآخره آن ایده‌ها وایده‌آلها در تصاویر و سطوره‌ها و سیستمی به‌هم‌پیوسته‌اند، قدرت موجودیتشان به عنوان یک وحدت، از گروههای دیگر شناخته‌نمی‌شود و همین شناخته‌شدن قدرت خارجی یک گروه از گروه‌ها و طبقات دیگر، سبب دریافت آگا هبود و خود آن گروه یا طبقه‌هست. بعبارت دیگر: من موقعی هستم (یعنی آگا هبود از موجودیت خوددارم) که دیگری نیز به‌هستی من اقرارمی‌کند. درک این وحدت گروهی یا طبقاتی یا قشری یا سیاسی موقعیت که خود را به عنوان "یک قدرت واحد موثر در گروههای دیگر" بازشناشد.

واین موقعی است که ایده‌ها وایده‌آلها وایده‌آلها و تصور و سطوره‌ها و عواطف با هم به‌شکل یک ایدئولوژی یا به‌شکل مجموعه‌ای از رزشهای مشترک درآمده‌اند.

بنابراین در "استحاله منفعت جوئیها به‌ایدئولوژی" این "آگا هبود" قدرت نافذ واحد هم در خود آن گروه و هم در گروههای دیگر جا معه، پیدایش می‌یابد.

پس ایده‌وایده‌آل، فقط تاء و ویل یا انکاس مخف واقعیت (منفعت جوئیها و روابط آن) به تنها ئی نیست، بلکه در اثر همین کلی سازی و متعالی سازی، سبب پیدایش "قدرت پیوندی درونی در گروه" و استحاله به‌ایدئولوژی، سبب پیدایش "قدرت گسترش بیرونی و رای گروه" می‌گردد. در پیش‌گفته شدکه ایده‌آل با منفعت جوئی را بظهدا رد. اما ایده‌و

ایده‌آل، با منفعت جوئی ندارد. منفعت جوئی، ایده‌وایده‌آل مربوطه‌اش را نمی‌پوشاند. از طرفی این رابطه، تنها یک رابطه مستقیم و آگا هبودانه نیست. منفعت جوئی یک فرد یا گروه، به‌طور مستقیم و تحت کنترل مستقیم عقل و اراده استحاله بهای ایده‌آل نمی‌یابد، تا ایده‌یا ایده‌آل بدست افزار منفعت جوئی فرد یا گروه باشد. تطابق عمده

و آگاهی‌بودانه و مستقیم میان ایده‌وایده‌آل یا منفعت جوئی دادن (کهدار اش رچنین انطباقی آگاهی‌بود طبقاتی یا گروهی یا اجتماعی به وجود می‌آید، و گرنه با تراوش خود چو ش ایده‌ها و ایده‌آلها از منفعت جوئیها نمی‌توان به چنین انطباقی رسید و طبعاً "چنین آگاهی‌بودی چه طبقاتی، چه گروهی، چه ملی وجود نداشد. معمولاً" این انطباق میان منافع افرادیک‌گروه یا طبقه‌یا ملت با ایده‌ها و ایده‌آلها و با لآخرهای دیشویزیا ن، یک امر بدهیه گرفته می‌شود که در واقع نیست) احتیاج به تلاش تئوری و روانی و اجتماعی و سیاسی دارد و هر وقت این گونه تطابق به وجود می‌آید، آگاهی‌بود طبقاتی یا گروهی یا اجتماعی یا ملی به اوج خود می‌رسد و هرچه از این تطابق کاسته شود، از آگاهی‌بود گروهی کاسته می‌شود. مثلاً می‌توان از تطابق منافع جامعه ملی و ایده‌ها و ایده‌آلها یش کاست و هم‌مان با آن تطابق منافع طبقه‌ی اقتصادی و ایده‌ها و ایده‌آلها یش افزود، یا بالعکس، از طرفی منفعت جوئیها ی هر انسان برای او هم‌به طور مساوی و با یک شدت حاضر بدهیه و روشن و معلوم و مشخص و موردن توجه نیست، از طرفی خود این منفعت جوئیها کوئن چندان هم‌هنگی نیز با همندازی رندازی با محاسبه و با آگاهی‌بود، آنها را تبدیل به ایده‌ها و ایده‌آلها کنیم و دستگاهی واحد را زانها بسا زیم که با هم‌هیچ تنشی نداشتند با شدوان کربت و نیم با چنین عمد و آگاهی‌بودی این استحاله را انجام بدیم، اینمان به حقا نیت منافع خود را از دست می‌دهیم. معمولاً انسان در ایده‌آلی ساختن (متغایر ساختن) منفعت خود را به عنوان یک منفعت عالیت و مقدس در می‌باشد و در زنرا لیزه ساختن (کلی ساختن) منفعت خود را ناگهان به عنوان یک منفعت عمومی در می‌باشد. مثلاً از طرفی قدرتی که برای خود یا گروه خود یا حزب خود یا طبقه خود می‌خواهد به عنوان "قدرتی به نفع عموم"، "قدرتی برای همه" در می‌باشد و از طرفی قدرتی که برای خود می‌خواهد به عنوان "قدرت مقدس والهی و انسانی و خلقی" و قدرت ایده‌آلی (قدرت بسیاری تحقق کمال، خیر عدالت...) در می‌باشد.

پس حقا نیتی که ما از یک ایده‌آل‌شویزی برای منافع خود می‌باشیم تا اندازه شدیدی بر اثر عدم آگاهی‌بود عدم انتباطی منفعت ما با ایده و ایده‌آل ماست و همین نا آگاهی‌بود، ریشه اینمان ما به حقا نیت ماست. ازا این

رو نیز هست که "موجه ساختن عقلی و آگاه بودا نه" یک منفعت، بیشترقا بل  
کنترل است تا احساس حقانیت که ترا و شیکایدئولوژی هست. ما در  
حقانیت ناشی از یک ایدئولوژی، نه تنها بیشتر از منفعت خودکه حق ماست  
میخواهیم بلکه این "منفعت بیشتر" را نیز عالی و مقدس می‌سازیم.

ما در اینجا می‌ان منفعت خود و حقیقت، تساوی قائل می‌شویم (منفعت  
ما یا گروه ما، مساویست با حقیقت کلی و مقدس) البته چنین تساوی، به ما  
جرئت فوق العاده در مبارزه برای منفعت خود میدهدوا زجرئت و اطمینان  
طرف بی اندازه می‌کارند، پون منفعتی که و میخواهند، ضدحقیقت و انکار  
حقیقت است.

هرایدئولوژی، منفعت را تبدیل به حقیقت یا حق می‌کند و منفعت را بیشتر  
و بلندتر از آن چیزی می‌کند که هست. در صورتی که توجیه تجربی و عقلی از  
ایجاد چنین حقانیتی پرهیز می‌کند. و ما در آینده میان این دو چیز فرق  
خواهیم گذاشت. و خواهیم کوشید که نشان دهیم که قانون اساسی (نظام  
اساسی مکتوب) یک حکومت با یدرس ارش توجیه عقلی و تجربی باشد نه  
حقانیت ایدئولوژیکی (و مشروعیت دینی که نوعی خاص از حقانیت  
ایدئولوژیکی است).

### اعتمادبهای مکان نفوذ ایدئولوژی خود

چنانکه آمد، ایده و ایده‌آل و با لآخره ایدئولوژی، بیان "قدرت به هم  
بستگی درونی گروه" وقدرت نفوذ خارجی آن گروه به عنوان یک واحد  
می‌باشد.

پس تا موقعیکه افراد گروه‌ها می‌توانند ایده‌ها و ایده‌آلها و با لآخره  
ایدئولوژی خود را پخش کنند، اعتقاد به آزادی برای اظهار قدرت خود و  
اعتماد به تغییردادن اراده و شخصیت دیگران و گروه‌های دیگر را نشاندو  
می‌توانند با پخش ایده و ایده‌آل و ایدئولوژی خود، همانع نفوذ قدرت  
گروه‌های دیگر بشوند و هم‌با نفوذ خود به قدرت گروه‌های دیگر، تعادل  
ببخشند و هم‌با توانند بدین ترتیب قدرت سازمانها و گروه‌های دیگر را  
در خود کنترل کنند.

به مخف اینکه یک ایدئولوژی، چهایدئولوژی حکومتی چهایدئولوژی دیگر، مانع اظهار قدرت ایده‌ها و ایده‌آلها و ایدئولوژی دیگر شود، افراد و گروهها و طبقات ولایه‌ها و سازمانها، متول به زور می‌شوند. (یا تئوری پرخاشگری و قهرورزی را در خود می‌پذیرند) تا موقعی که اعتماد به نفوذ قدرت ایده‌ها و ایده‌آلها و ایدئولوژی خود در مردم موسا برگردها هست، واين اعتماد خدشای برنداشته، توسل به زورورزی یا دادن حقانیت تئوري به پرخاشگری و قهرورزی، محل یا نادر است.

وقتی حکومت، خود را با یک ایدئولوژی عینیت بدهد (یعنی یک حکومت ایدئولوژیکی یا دینی بشود)، حکومت می‌تواند ایدئولوژی یک طبقه اقتضایی یا جامعه مذهبی یا یک سازمان نظامی را بگیرد و خود را با آن عینیت دهد. ولی این بدان معنا نیست که حکومت، احتیاج به یک ایدئولوژی را در ضرورت با یاد استواربریک ایدئولوژی باشد (در تضاد با اظهار قدرت ایدئولوژی‌های دیگر رفاقت آنها واقع می‌شود).

نفی حکومت، غالباً "آنجا شروع می‌شود که حکومت، عینیت با یک ایدئولوژی خاص داشته باشد. معمولاً" میل به نابودسازی و نفی و انکار حکومت، در اثره مین عینیت حکومت با ایدئولوژی در تاریخ پدید آمده است و هدف نابودسازی حکومت در اصل، نفی ایدئولوژیست که در آن حکومت به خود سازمان و شکل می‌دهد.

و چون همیشه انحصار کاربرد زور در دست حکومت است، حکومت ایدئولوژیکی اظهار قدرت ایده‌ها و ایده‌آلها را زکر و هنرها و حزاب می‌گیرد و می‌باشد بگیرد، بنابراین حق برخور دقدرت ایده‌ها و ایده‌آلها در جامعه، حذف می‌کردد و این اطهار قدرت، به همه قدرتها ای اجتماعی بسته می‌گردد، پس احتمال توسل به زور یا لامی رود، و حکومت برای نفی این زورها و احتمالات شدید زور و زورزی، روز بروزا زحق کاربرد زور (علیرغم هدف اصلی کاربرد زور را انحصار در دست حکومت (سوء استفاده می‌کند) زور حکومت به ظور انحصاری در خدمت ایدئولوژی و دین خودش قرار می‌گیرد. در حالیکه زور برای این در حکومت تمرکزیا فته بود که ربارا انحصاری اش بدان داده شده بود که فقط برای رفع زور از روابط میان افراد و گروهها به کار برداشته باشد، نه برای آنکه مانع برخور دقدرت ایده‌ها و ایده‌آلها بشود.

ازطرفی حکومت موظف است که مزور را نیز از روایت میان خود وجا معرفت طرف سازد، و ازطرفی کاربرد زور، یک مسئله استثنائی و نادر بود در حالی که در خدمت ایدئولوژی، زور و روزی، سازمان می‌باشد و با برداشتن مادا و مرمی شود. در "حکومت دموکراتی" که برپا یه همکاری عقل‌ها در گفتگو" استوار است، این اعتماد به نفوذ قدرت ایده‌ها و ایده‌آل‌ها در یکدیگر، و گشودگی روانی همه‌برای قبول نفوذ و تاثیر ایده‌ها و ایده‌آل‌ها از هم‌دیگر، و مکان رقابت آزاد در این نفوذ کردن، هیچ‌گاه انگیزه برای توسل به زور نمی‌شود. جائی انسان یا گروه انسانی به زور و روزی (قهقهه و پرخاشگری) برای نگیخته می‌شود که اعتماد خود را در تنفيذ قدرت ایده‌ها و ایده‌آل‌ها در گفتگو از دست بددهد.

بنابراین وجودیک حکومت ایدئولوژیکی (وایدئولوژی حکومت) سبب نفی و تزلزل این اعتماد می‌شود، چون مردم در این صورت در مقابله حکومت، اکراه و مقاومت بسیار شدید پیدا می‌کنند، و عجز و ضعف شدید خود را در نفوذ در حکومت در می‌یابند (هیچ‌گونه قدرتی نمی‌توان در حکومت بوسیله ایده‌ها و ایده‌آل‌ها و ایدئولوژی تاثیرداشته باشد) و از طرف دیگر حکومت با انحصار ایدئولوژی، قدرت بی‌نهایت زیاد دبرافراز و گروه‌ها دارد. و احساس این عجز و ضعف بینهایت زیاد، سبب پیدایش حالات زور و رزا نموده مردم می‌گردد و طبعاً "را بطری سیاسی" میان حکومتگران و حکومت پذیران، دیگر را بطری قدرتی در ایده‌ها و ایده‌آل‌ها نیست بلکه را بطری زور مکانیکی و جسمانی است.

چون زور در حکومت متمرکزوکار برداش منحصر به است، حکومت باید ایدئولوژی، تبدیل به حکومت نظمی و پلیسی می‌گردد. حکومت در ماهیتش تقلیل به سازمان ارتضی و پلیسی می‌یابد، یعنی در واقع، ارتضی و پلیس، حکومت می‌کنند.

درایده‌شدن و ایده‌آل شدن منفعت جوئی، دوجریا ن همزمان با هم پیدایش پیدا می‌یابد. ازطرفی درایده‌شدن (کلی شدن او درایده‌آل شدن (متداول شدن) ایجاد "همبستگی" و "آگاهی بود همبستگی" می‌شود. پیوندا جتماعی و آگاهی بود پیوندا جتماعی افزایش می‌یابد. ازطرفی در این کلی شدن و متداول شدن را بطری با منفعت، از تجربه فردی انسانی،

دورمی شود، معیا رتجربه، بیشترایده وایده آل و تئوری وایدئولوژی می گرددتا واقعیت . و دموکراسی که می باید در "تقدیر تجربه انسان بر تئوری وایدئولوژی "تحقیق یا بدینه یک خطر اساسی برخوردمی کند . ایدئولوژی با نقش عظیمی که در پیوند جتما عی و بسیج ساختن سیاستی توده ها با زی می کنند به خودی خودسبب می شود که ایده وایده آل بر تجربه فردی از واقعیت تقدمیاب . فعالیت ایدئولوژیکی احزاب و گروههای اجتماعی، تجربه فردی از منفعت خود را تابع ایدئولوژی و تئوری می سازند درحالیکه با پیوند اجتماعی که فراهم می آورند، قدرت برای تحقق منافع مشترک پدیدمی آورند که معیا رتعیین آن از "تجربه فردی "به ایدئولوژی و تئوری "انتقال می یابد . دیگر، این فرد نیست که منفعتش را تاء ویل می کند و مشخص می سازد، بلکه این ایدئولوژی است (این ایده ها وایده آلها هستند) که بجا ای واقعیت، معیا رسیاست می شوند .

### ایدئولوژی و ایجا دقدرتها ای اجتماعی بزرگ

- در هرایدئولوژی، عوا مل مختلفی با هم پیوندیا فته و وحدت پیدا می کنند .
  - منافع گروهی به شکل ایده ها وایده آلها در می آیندا ما یک سیستمی ای تئوری ایده ها یا سیستم یا تئوری ایده وایده آلها هنوز ایدئولوژی نیست .
  - ایده آلها در یک ایدئولوژی را ب طه عمیق و شدیدی با عواطف و سوائقو انسان پیدا می کنندوا این سوائق و عواطف را برمی انگیزانند .
  - اسطوره که واقعیات وایده آلها را در تما و پیوند به هم می پیوندد یا جای تئوری را می گیردیا با تئوری، وحدت پیدا می کند .
  - در ایدئولوژی، نظم سیاسی، با نظم اجتماعی، با نظم اخلاقی، با نظم اقتضا دی و حتی با نظم مذهبی یک وحدت را تشکیل می دهد .
- ایدئولوژی نمی خواهد فقط " ساختار حکومت و سیاست " را مشخص سازد ، بلکه می خواهد " سرا سرزنشگانی انسان " چه در متن اجتماعی، چه در زندگانی خصوصی و فردی شکل بدهد . بدینسان یک " حکومت ایدئولوژیکی " همیشه از محدوده نقش سیاسی و قانونی اش خارج می شود و می خواهد " قدرت بهدا دن صورت به تما م انسان " بیا بد . می خواهد انسان را در

تما میش تصویر بکند، میخواهد انسان را "تعريف" کند، یعنی "معین سازد" ، یعنی میخواهد در درون انسان ، اراده و شخصیت و عواطف اورا هم معین سا زد و چون هرا یدئولوژی می خواهد" تما میت وجود هر انسانی "رادو تصرف داشته باشد و قدرت نمی توانند هر دو جدا گانه حق به " تما میت وجود یک انسان " پیدا کنند، بقول مشهور دریک اقلیم، دو پادشاه نمی گنجد، بنا براین ایدئولوژی حکومتی ، نمی توانند هیچ گونه ایدئولوژی دیگر را تحمل کنند و در قدرت خود شریک سازد .

وازانجا که در حکومت ، زور تمرکز می یا بدوان حصار کار برد آن زور تمرکز می یا بدوان نحصار رکا ربرد آن حکومت . داده می شود، وقتی حکومت تلازم با یک ایدئولوژی یا فلت و ایدئولوژی به طور ضروری و عمده تصرف تما میت انسان را داشت ، اکراه و مقاومت انسان در مقابل این تسلیم شدگی و عبودیت تما میعا رخدسبب می شود که حکومت ایدئولوژی برای تصرف تما میت انسان ، متولی به زور شود . نقش تمرکز زور در حکومت و منحصر ساختن کار بردا آن که هدف فقط رفع زور از روابط میان انسانها و گروهها بود، با هدف " تصرف سرا سری هر انسان " درجا معبو سیله ایدئولوژی ، عوض می شود .

حکومت در آغاز در رفع زور ، این نقش را دارد که هیچ زوری، کوچکترین مدمه ای به بقاء ورشاد را داده و شخصیت و عواطف فردی نزنند ولی با هدف " تصرف انسان را دارای ایدئولوژی و تما می انسان " ، زورو رزی در خدمت هدف مقدس شن ( انسان را به تصویر ایده آللش ساختن ) در می آید، آزادی فردی موقعی ممکن است که هیچ قدرتی نتواند " تما میت وجود " اورا تصرف کند . نفی چنین قدرتی است که اما مکان تعیین انسان به وسیله خود انسان را پیدیدمی آورد ازا این رونیز هست که وحدت خواهی ایدئولوژی میان نظام سیاسی و نظم اجتماعی و نظم اخلاقی و نظم اقتصادی ، سبب قدرت یا بی مطلق و تما می آن ایدئولوژی برای انسان می شود و با یدبای جدا ساختن این نظام و دامنه ها ( تا آنجا که میسر است ) از هم ، از قدرت حکومت کاست ، یعنی حکومت را بدون ایدئولوژی ساخت . ( به مقا له جا نشین ، رهبر ، رهبر نیست مراجعت شود ) ایدئولوژی ، همیشه متلازم با یک اسطوره یا اسطوره هاست و این ایده ها و ایده آلها که صورت به خود گرفته اند ، از حالت انتزاعی و عقلی خارج

می شوندوقدرت سرا بیت ونفوذ ایده‌ها وایده‌آلها را بی نهایت می افزایند. این بعضاً سطورهای هرایدئولوژی، تئوری سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی را تبدیل به یک قدرت عاطفی متحرک سازنده وبسیج سازنده اجتماعی می کند و درا شرایط اجتماعی تئوری بهایدئولوژی (درا سطوره)، بستگی فکری که برآسا "اعتبار منطقی تئوری" است و همیشه استوار برآین اصل است که تئوری، ردنشده است، ما به آن پای بندیم، این بستگی فکری که عملاً "همیشه احتمال تزلزل و گرسنگی را در خوددا رد، با ایدئولوژی، تبدیل به "تعهدشیداعاطفی شخصی" می گردد. بستگی عقلی که هیچگونه ریشه شخصی در من ندارد، استحاله به "وفا داری عاطفی شخصی و خصوصی فردی" می یابد. بدینسان "تعهدمنطقی" تبدیل به تعهد اخلاقی و عاطفی و فردی می گردد.

از این روایدئولوژی با این عامل اسطورهای اش بهترین وسیله برای احراز می شودتا در جوا مع توده‌ای امروزی، قشروسيعی از مردم را به سیاست بخواهند و در سیاست بسیج سازند.

"ایمان به علمی بودن و عقلی بودن و تجربی بودن" در معتقد هر ایدئولوژی، نمی کزارد که ماهیت اسطورهای بودن آن، شناخته شود. ایدئولوژی، در اوج اسطورهای بودش، هنوز موجب ایمان شدید به علمی بودنش می گردد.

از این رو، در مبارزات سیاسی، نمی توان با آن ایدئولوژی به عنوان یک اسطوره محض مبارزه کرد، چون آن اسطوره، سپرعلم و عقل و تجربه را در مقابله خوددا رد.

پس ایدئولوژی ما در تشکیل (سازمان دهنده) قدرتهاي اجتماعي و سیاسی ساختن اقتشار و رسیع جامعه نقش بسیار مهمی بازی می کنند ولی برای این تحرك سیاسی مردم، از عوامل غیر عقلی استفاده می شود و بدین ترتیب آهسته آهسته قدرتهاي تاریک و طبعاً "غیرقا بل کنترل نیز داخل عرصه سیاست می شوند که راهگری زان نیست و چنانچه خواهیم دید جریان سیاسی از جا معاذه از راه احزاب و اتحادیه ها و سایر سازمانهای اجتماعی و با لآخره در مجلس راءی زنی (پارلمان) کوشیده می شود که از این عناصر غیر عقلی ایدئولوژیکی بتدریج کاسته شود و مکان گفتگو

پدید آید که قدرت ایده ها و ایده آله ها با لآخره تابع قدرت منطق می شوند . ایدئولوژیها ، منافع افراد را در سیستم ایده ها و ایده آله ها با وحدتی که با عواطف و اسطوره ها می دهند ، تبدیل به قدرت اجتماعی میدهند . درک نفوذ این قدرت ایدئولوژی درسا برگردها و حکومت وقا نونگدا ری سبب رشدا عتما دگروهها و سازمانها و طبقات به تغییرات مدا و مولوآ هسته میگردد و بدین سان هما زکار بردزور و قهر و پرخاشگری برای رسیدن به منافع خود می کا هدولی وقتی گروهها و طبقات و سازمانهای اتحادیه ها این اعتماد را به تا شیر و نفوذ ایدئولوژی خود درجا میعه و حکومت از دست دادند ، ایدئولوژی استحالتا زهای پیدا می کند .

رسیدن به منافع (درا شرتعییر و رشد منافع ) ، ایجاب تغییرات قانونی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تربیتی می کند . منافع در تحول به ایده ها و ایده آله ها ، قدرتها لازم را برای این گونه تغییرات فراهم می آورند ولی محدودسا ختن نفوذ این قدرتها یا منع کلی ایدئولوژیها درجا میعه که به کلی امکان آینده تحقق منفعت ها را از بین می برد و روز بروز محرومیت از عدم وصول به آن می افزایند ، سبب می شود که ایدئولوژیها امیدبه جهش های ناگهانی و تغییرات کلی و یک ضربه را در خود بپورانند . ورشدا این " امیدبه جهش های ناگهانی در تغییرات " همیشه همراه با حقانیت بخشیدن به " زور و قهر و پرخاشگری " است .

بنا بر این ، ایدئولوژی که عامل تولید و قدرت اجتماعی است به سهولت می تواند ، درا شرعدم اعتماد به نفوذ مدا و مخدود را میعه ، ایدئولوژی " امیدبخش به جهش ناگهانی " و تائید زور برای تحقق منافع گردد . به محض اینکه مردم اعتماد دخود را به نفوذ ایدئولوژی خود درجا میعه از دست دادند ، ایدئولوژیها دارای این دو عنصر می گردند ، چون مرز میان قدرت وزور بسیار را معلوم می با شدوقدرتی که از تاثیر با زدا شده سرعه استحالت به زور می یابد . حکومت نبا یدد رسودسا ختن راه اظهرا رقدرت ها فرصت به پیدا یش زور بدهد و ایدئولوژی چون حاوی سیستمی از ایده ها و ایده آله است ، زور و رزی ما نند دین ، یک خشم الهی و رسانیدن یک زهر چشم به طور مقطع و گاه به گاه نیست ، بلکه سیستم زور با سازمان و برنا مه می شود .

بدین سان یک حکومت ایدئولوژیکی، این عتما دگروهها و اتحادیه‌ها و سازمانها و احزاب را به اظهار قدرت خود در تغییر آینده اجتماعی به نفع خود (که در ایدئولوژیها یشان به خودشکل می‌گیرد) از آنها سلب می‌کند و طبعاً همه‌این ایدئولوژیها (یعنی همه‌گروهها و سازمانها) بالقوه احتمال اتفاق ردرزورزی پیدا می‌کنند و حکومت ایدئولوژیکی به طور غریب‌تر این جوانفجا در می‌زور را در می‌یابد و خود را از سرتا به پاتبدیل به سازمان زور می‌سازد.

### با زگشت ازا ایدئولوژی به بحث عقلی و تجربه

دموکراسی از طرفی "حکومت همه" است و برای در برگرفتن این "همه" ووارد ساختن این "همه" در سیاست، احتیاج به ایدئولوژی‌هست ولی دموکراستی از طرفی دیگر، حکومت درگفتگوی جامعه با هم" یعنی "همکاری زنده عقل‌ها" یعنی عقل استوار بر تجربه مستقیم (چون عقل تا موقعیت زنده است که با تجربه سروکاردا رود و تجربه، معیا را ملی آنست) او را دهزاده از تفاهم عقل‌ها به وسیله گفتگویان است. پس حکومت "همه" "با یددر" حکومت گفتگو" می‌سرگردد.

بنا براین "همه"، با ایدئولوژیها و ایده‌آلها حاضر به شراکت در حکومت شده‌اند، ولی این چنین همه‌ای که ایدئولوژی ساخته شده است با این ایدئولوژیها به سختی می‌توانند با هم گفتگو کنند و به تفاهم بر سدوازا یعنی ببعد با یستی تا حدی ایدئولوژی زدائی بشود تا گفتگو و منطق بجا قدرت ایدئولوژی‌ها بنشینند، یعنی با یعنی اسطوره‌ای و قهره‌ری و عاطفی ازا ایدئولوژیها تا به حدی کا استه شود که متألفی که کم‌کم تابع عواطف شده بودند، مجدداً "تابع عقل بشوند" با ایدئولوژی سازی، توده‌سیاسی می‌شود اما بیشتر برپایه عواطف و اسطوره و تحریک سوائیق دراین جریان اجزاء عقلی که ایده‌های اساسی داشتند، تابع عواطف اسطوره‌ی می‌گردند. این جریان با یددرنها دهای حکومتی معمکوس گردد، یعنی اجزاء عاطفی و اسطوره‌ای دوباره تابع ایده‌ها گردند، نه آنکه حذف گردد. برخورد ایدئولوژیها در قدرت و با لآخره در زورشان، با یدتبدیل به "برخوردا فکار در منطقشان و تجربیاتشان" گردد.

دریک تئوری ، ایدهآل وحدت ، "وحدت منطقی " است .  
دریک ایدئولوژی ، ایدهآل وحدت ، وحدت قدرت اجتماعی است  
دریک حکومت ، ایدهآل وحدت ، درواقعیت به عنوان معیار رنها ئی است .  
ایدئولوژیها با یادتا ا مکان دارد تقلیلی به تئوری پیدا کنند، یعنی  
به تئوری و بحث درایده ها نزدیک گردند . همینکه عناصر عا طفی و نا آگاه بود  
اسطوره ای " تابع " عناصر عقلي و آگاه بود گردند، کفايت می کند و مقصود  
این نیست که پارلمان ، " محل بحث داشتمان و متخصصین دراعتبار  
و صحبت تئوریها و دستگاه ایده ها " باشد، بلکه زور و قهر و شدت عا طفی  
محتويات اسطوره ای ایدئولوژی آنقدر می کاهد که " نقش ایدئولوژی برای  
وحدت قدرت اجتماعی تا اندازه ای به " نقش تئوری اش " نزدیک می گردد .  
برینیا داین نقش تئوریکی ( سیستم ایده ها ) است که نقش تحرك و تشكیل  
قدرت اجتماعی پا یه گذا ری شده بود، بنا براین درپارلمان، ایدئولوژی  
با ید حرکتی به سوی تئوری بکند ( تا اندازه ای اسطوره زدائی و عا طفی  
زدائی از ایدئولوژی بکند ) تا ا مکان بحث ( گفتگو ) و تفاهم سیاسی بوجود  
آیدوکاربرده نوع زورو هرنوع قدرتی طرد گردد .  
و گرنه برخوردار یدئولوژیها در همه وجوه شان ( با همه عوا ملشا ن )، مسئله  
پیروزی جنگی می شود و آنکسی می برد که پرزورتریا پرقدرت تراست ،  
یعنی زورو قدرت درقا نون و حقوق جای تفاهم و منطق و تجربه را می گیرد .  
و با نزدیک شدن ایدئولوژی به تئوری بنیادی خود، و قبول اصل " تقدم  
تجربه بر تئوری " به حکومت همکان که در تقدم " تجربه همه " تعیین شده  
است ، احترا م به " تجربه دیگران " نیز می گذارد و دعوا قعیت را معیار ر تصمیم  
و تفاهم نهائی فرا می دهد .  
این سیستم ایده ها و ایدهآلها که خود را بهتر ایدئولوژی ساخته است ،  
یعنی آن تئوری که موثر تر عواطف و اسطوره قدرت و قهروا میدرا به هم  
پیوند داده است ، دلیل برآن نیست که شا مل حقیقت بیشتریا تنها حقیقت  
است و آن سیستم ایده ها و ایدهآلها که کمتر خود را استحاله به ایدئولوژی  
موثر داده است ( قدرت نجہیز و بسیجی اجتماعی اش کمتر است ) دلیل برآن  
نیست که فاقد حقیقت یا منطق و یا تجربیات است .  
بنا براین حکومت نمی گذارد که زوریا قدرتی را که ایدئولوژیها

می توانند مجہز سا زند، معیاراً اصلی و نهائی قانون و رفاه و عدالت و آزادی قرار بدهند، بلکه عقل و تجربه و واقعیت و گفتگو بدون کاربرد زور (ترسانیدن) معیاراً اصلی خواهد بود.

تجھیز قدرت اجتماعی بدون ایدئولوژی ممکن نیست، اما برخورد ایدئولوژیها نیز برآسا س قدرت یا زوری که می توانند بسیج سازند، معیار نهائی روابط انسانی (حقوق) را، زورخوا هدسا خت و حکومت برای رفع زور از کلیه روابط انسانها ست. حقاً نیت حکومت از ایدئولوژی خاصی گرفته نمی شود یعنی با عینیت با حقیقتی حقاً نیت پیدا نمی کند، چون بدون آن ایدئولوژی، حکومت فاقد حقاً نیت خواهد داشت. "حکومت احتیاج به یک حقیقت پیدا می کند تا دوا م وجود خود را تضمین کند، و حقیقت را فقط یک ایدئولوژی می توانند به او بدهد. حکومت فقط احتیاج به توجیه عقلی و تجربی همگانی دارد و این توجیه در "کارآئی همکاری عقل های همه در مسیر گفتگوی همگانی" است. و عقل ها موقعی کارآئی هستند که بتوانند طبق روشی با همتافاهم پیدا کنند و تصمیم بگیرند و این جراحتند و حکومت موقعی می توانند زور را به کارگیرد که فردی یا گروهی با زور همکاری عقلی افراد و گروهها را در گفتگوی آزادا نهاده بازدارد.

۲۲ ژانویه ۱۹۸۶

آنستالیا - ترکیه

## جنگ میان اسلام‌ها در استین

جنگ میان ایدئولوژیها ؎ که اسلام‌ها خته می‌شود

### ما در آغاز احتیاج به صلح مذهبی داریم

پیش از تلاش برای استقرار صلح اقتصادی و صلح اجتماعی در جامعه ایران، ما احتیاج به صلح مذهبی داریم. مسئله اساسی ما در مرحله نخستین صلح مذهبی است در زمان محمد رضا شاه، چون امکانات مبارزات سیاسی علیه استبداد خود را وهم‌چنین امکان مبارزات سیاسی میان خودگروهها و احزاب علیه همدیگر، وجود نداشت، همه‌این مبارزات در آغاز علیه استبداد مرکز شد و کم شکل مذهبی به خود گرفت. همه مجبور شدند علیه شاه، با روش یا در شکل مذهبی بجنگند (چنانکه در لهستان نیز امروزه علیه رژیم کمونیسم، با مذهب کاتولیک مبارزه می‌شود).

تنها از این راه، امکان موفقیت وجود داشت و تنها کانالی بود که شاه نمی‌توانست آنرا سد سازد. سد کردن کانال سیاسی، سبب شد که ناگهان همه روندهای اجتماعی، اقتصادی، به خود شکل مذهبی گرفتند. همه خود را عبارات دینی اسلامی و مذهبی شیعی دادند. این روندهای اجتماعی - اقتصادی، به جای آنکه شکل‌های سیاسی به خود بگیرند و به طور سیاسی فورمول بندی بشوند و تنش‌های خود را در دامنه سیاسی نشان بدند، همه به شکل "ایدئولوژیها مذهبی" شیعی درآمدند.

البته نباید اندیشید که این کار عمدی و غرضمندانه و آگاهانه صورت گرفته است، بلکه این کار نا آگاه هبودا نه صورت گرفت.

## آیا سیاست جزوی از دین است؟

درجا معده‌های اروپائی روندهای اجتماعی - اقتصادی، می‌توانند در دامنه‌سیاست به خودشکل بدهند، وتنش‌ها و تضادها و اختلافات خود را با هم‌دیگر، مستقیم‌نشان بدهند و با هم مبارزه‌سیاستی بکنند.

شکل‌های لیبرا لیسم، سوسیالیسم، کنزرروا تیسم (محافظه‌کاری) به خود می‌گیرند و هیچ‌کدام از آنها نمی‌کوشد که به خود عبارات و شکل مذهبی بدهد. تا گفته‌تماً ندکه کنزرروا تیسم، روش محافظه‌کارانه در سیاست، غیرا زرتش و اپسگرا یا نه (ترادیسیونالیسم) هست و با ید آنها را از هم جدا ساخت.

درایران آخوندها و بعضی از معتقدین به دین اسلام، برایین هستند که نه تنها دین از سیاست جدا نیست، بلکه "سیاست جزوی از دین" است. قبول ادعای اول، غیرا ز قبول ادعای دوم است. این دو عبارت با هم تفاوت معنا دارند. عبارت اینکه "دین و سیاست از هم منفک نیستند"،

با عبارت اینکه "سیاست و حکومت، جزوی از کل دین است" فرق بسیار زیاد دارد. عبارت اول را (دین با سیاست بستگی دارد) می‌توان پذیرفت، بدون آنکه آزادی دینی و عقیدتی را درجا معاذ داشت. تا وقتی یک دین، حکومت نمی‌کند (با حکومت عینیت ندارد)، هیچ‌گونه مانع برای قبول بستگی سیاست با دین نیست. به طورکلی، "جدا بودن دین از سیاست"

هما ننده‌دعاوی "جدا بودن ایدئولوژی از سیاست" یک حرف پوج وواهی است. و هیچ حکومت آزاداً دودمکراستی چنین کاری را نمی‌خواهد بکند، مگر آنکه اعتقاد به آزادی عقیده و دین نداشته باشد، بر عکس گمان اشتباه بسیاری از افراد، دین یک امر انفرادی و درونسو (سوبریکتیو) نیست.

دین با جمع سروکار دارد. دین، در مسجد که کلمه‌اصلی اش "جامع" است، یک امر اجتماعیست. اصلاح‌کلمه "جامع" متناظره‌میان جامع است.

معتقدین به یک خدا و دین، جامعه‌می‌شوند. ولی ادعای اینکه سیاست و حکومت، جزئی از دین است، یا جزئی از یک ایدئولوژیست (با قول اینکه دین یا ایدئولوژی ادعای داشتن حقیقت واحد دارد) این معنا را میدهد که آن دین یا ایدئولوژی واحد، با ید به طور انصاری حکومت کند و سیاست فقط فرع و تابع منحصر به آن دین یا ایدئولوژیست. سیاست و حکومت،

فقط آلت تحقق آن دین واحدو آن ایدئولوژی واحد است . پس سیاست و حکومت ، حق دارد ، فقط خود را در آن ایدئولوژی و یا دین بیان کند و معا رهمه اقدا ما تش و تفکرا تش همان دین یا ایدئولوژی به طور انحصاری است به خصوص وقتیکه آن دین یا ایدئولوژی ، کتابی باشد ، یعنی در یک یا چند اثر معتبر و معا ری عبارت بندی شده باشد . ایدئولوژیها و ادیان دیگر ، تلاش های مختلف برای فهم و درک یک واقعیت از رویه های مختلف نیستند که همه ارزش و ضرورت داشته باشند ، بلکه واقعیت فقط یک تفسیر و تاء ویل و یک راه درک داردو آن همان دین واحد ایدئولوژی واحد است . وقتیکه پذیرفتیم که یک واقعیت را می توان به طور مختلف تاء ویل کرد و هر یک زین تاء ویلها ، رویه ای از واقعیت را می بینند و نشان می دهد ، و واقعیت قابل تقلیل دادن به هیچ کدام از ایدئولوژیها یا ادیان نیست ، می توانیم ضرورت بستگی ایدئولوژی را با واقعیت سیاسی بپذیریم ، بدون اینکه قبول کنیم که سیاست و حکومت ، جزئی از دین یا ایدئولوژیست ، حکومت فقط آلت اجرا و تنفیذ و ترویج آن دین یا ایدئولوژیست .

اصل برای سیاست ، همان واقعیت است . معا رعمل و فکر سیاسی ، همان واقعیت و تجربه واقعیت است و تاء ویلات مختلف ویلات مختلف واقعیت در ایدئولوژیها و ادیان مختلف به درک واقعیت کمک می کنند ما هیچ کدام بشه تنها ئی جانشین واقعیت نمی شوندو واقعیت را از معا ریت نمی آندازد . پس هر دین و ایدئولوژی با سیاست و واقعیت سیاسی بستگی دارد ، اما سیاست و حکومت جزئی از یک ایدئولوژی یا دین نیست .

دعوی اینکه سیاست و حکومت ، فقط آلت و دست افزار و سیله اجره و تتحقق یک دین یا یک ایدئولوژیست ، در همان گام اول استقلال سیاست و حکومت را منکرمی شود . در چنین صورتی تفکر مستقل سیاسی و حکومتی اصلا مکان وجود ندارد . سیاست و حکومت می تواند فقط و فقط دینی یا ایدئولوژیکی باشد . سیاست و حکومت ، نتیجه و ترشح " یک تئولوژیست " یا آنکه سیاست و حکومت نتیجه و تراوش " یک ایدئولوژیست " . یا این دعوی آزادی سیاسی از بین می رودو واقعیت سیاسی واجتماعی ، معا را صلی تصمیم گیری ها و اقدامات قرار نمی گیرد . در حالیکه در سیاست ، تجربه واقعیت ، بر هر ایدئولوژی یا دینی ترجیح داده می شود . بدون اینکه مانع تأثیر دیگر

یا ایدئولوژی درسیاست یا حکومت گردد. هر تأثیری موردنیبود است تا وقتیکه واقعیت و تجربه مستقیم آنرا بوسیله مردم زتقدم نیندازد.

ولی وقتی سیاست نتیجه و ترشح یک تئولوژی یا ایدئولوژیست، باشد

تابع مطلق آن تئولوژی یا ایدئولوژی باشد. دیگر بروبر گردندارد. هم

خدا و هم خرما ممکن نیست. سیاست نمی تواند اسلامی باشد (یعنی اسلام

معیاراً صلی حکومت باشد) و آزاد هم باشد. چنان ادعایی یکنون خود فربی

ودیگران فربی نیست. سیاست اسلامی می تواند درجا مده باشد، موقعیکه

تئولوژی یا ایدئولوژی اسلامی، حکومت را در انحصار خود نداند ردو حکومت

با اسلام عینیت ندارد، یا حکومت، آلت اسلام نیست. و حکومت، جزئی از اسلام

نیست. پس اسلام از سیاست جدا نیست اما حکومت نیز آلت اسلام نمی باشد

در این گفتگو من از کلمه "حکومت" فقط نظام سیاسی را میفهم و با

دولت فرق می گذارد.

( دولت میتران غیرا حکومت فرانسه هست )

### سرما یه‌داری و میدان سیاست

دیانت مسیحیت و اسلام، هر دو آخوند و ملکوت و روح را اصل برتراند ولی

دانسته‌اند اسلام و لوا نکه‌دنیا را مزرعه آخوند شمرده است و بیشتر از

مسیحیت بدن را تائید کرده است ولی اصل برتراند ولی، همان عقبی و

آخوند و روح باقی مانده است بدینسان علاقه به دنیا و بدن را تحریر کرده

است و فرع شمرده است.

تولیداً قتصادی سرما یه‌داری طبیعتش گسترش است. اقتضا در سرما یه‌

داری برآسا س صنعت و علم می باشد و صنعت بدنیا دش تجربه و عقل است.

تولیداً قتصادی سرما یه‌داری که خود را در آغاز زبرای مصرف کا لاهای یش

می گستراند، در برخورد با کشورهای غیر صنعتی (مثلای ران) سوائق انسانی

را به شدت بیسای بقهای تحریک می کند.

این سوائق ( طبق سنت دینی اسلامی ) ایجاد "احتیاجات" انسانی

را می کردد و چون زندگانی دنیوی تحریر می شد، خواهنا خواه این سوائق

که رشته‌های پیوندوا تصال انسان به دنیا بودند، یا سرکوبیده می شدند و یا

بسیار ارزش و کم ارزش شناخته می شدند و تحریر می گردیدند بدین ترتیب،

احتیاج ، همیشه به عنوان " ضعیف " ، احساس می شد . کسیکه احتیاج داشت ، ضعیف بود . پس این سوائچ و احتیاجات آنها نمی توانست هیچگاه تبدیل به احساس قدرت فردی یا اجتماعی گردد . ولی با آمدن کالاهای نامبرده از زدنیای سرما یهدا ری ، این سد ، شکسته شدوا این سوائچ نیمه خفته و در خود خذیله ، بیدا رگردیدندوا احتیاج ، که علامت ضعف بود و احساس ضعف و بیچارگی می آورد ( مستضعفین نیز با همین احساسات همراه هند ) تا گهان استحاله به " منفعت جوئی " می یابند . این سوائچ دیگر بنا م احتیاج ، تحریر نمی گردد ، بلکه بنا م منفعت جوئی ، تا کیدمی گردد و جست منفعت و دفاع از منفعتهای خود ، سبب پیدا یش قدرت فردی و قدرتهاي اجتماعي تازه می گردد .

بدینسان کالای خود ، روندبه سوی دنیوی شدن را می آوردو دین ، دیگر نمی توانند نقش گذشته اش را درجا معبا زیکند . دین در این نقش گذشته اش ، پاسخ به این سوائچ که دنیوی شده اندواز پیوند خویش با دنیا لذت و تا ظید خود را در می یابند ، نمی توانند بددها زا این رومجور می شود که خود را تغییر بدهد ، تا نقش دیگری را با زی کنده پاسخگوی این سوائچ بشود .

چنانکه گفته شدآن کالای سرما یهدا ری ، تبلور جریانهای عقلی است و جریان عقلی ، دوشکل مختلف دارد . از طرفی تبلور علم و صنعت است و از طرفی " تبلور " کار سازمان داده شده " و " سازمان های اجتماعی - سیاستی " است . خواهنا خواه مصرف محض آن کالا و تماش با آن کالا ها نیز ، سبب عقلی سازی جریانات زندگانی فردی و روندبه سوی " سازمان یا بی اجتماعی و سیاستی آن سوائچ و منفعت جوئیها " می گردد .

پس سرما یهدا ری با خود ، نتا یج مثبت نیز می آوردو فقط نباشد از دید یک ایدئولوژی خاصی آنرا مورد لعنت و نفرین قرارداد . پس همان ورود کالا ، سبب رشد و نیروی افتخار جنبش های زیرین می گردد ( دنیوی شدن انسان ۲ ) عقلی سازی امور زندگانی که با لآخره عقل و تجربه انسانی ، معیار نخستین و برتر همها مور می گردد ( روند سوائچ به سوی " تشکیل منافع مشخص و عبارت بنده شده در تعریفهاي عقلی " و شکل گرفتن این منفعتها در سازمانهای سیاستی - اجتماعی - اقتصادی - حقوقی ) .

خواهنا خواه هر منفعتی که انسان می جوید، اگر بتوا ندخدورا با معیار عقل بیان و توجیه کنند، درجا مעה موشر واقع می شود و بدینسان کمکم با جلب کسا نیکه همان منفعت را دنبال می کنند، قدرتی اجتماعی تاه سیس می گردد. از آنجاکه هرا انسانی سوائی و منفعت های گوناگون و مختلاف دارد با این عقلی سازی و توجیهها ت عقلی، در خود هرا انسانی چندلایگی و چندسوئی (شکاف یا از خود بیگانگی) پدیدمی آید و با عث ایجاد تنش های شدید درونسومی گردد که آنچه در فرهنگ دینی گذشته قناعت - رضا به قضا - طماء نینه و سکون بودیکجا محومی گردد و انسانی ناراضی و ناراحت و نارام و غیر قانع و فزو نخواه و بیشخواه جای آنرا می گیرد که هیچگاه با وضع موجودش، انتباط ندارد، و همین سوائق درونی فردی، سبب ایجاد قدرت های مختلف اجتماعی می گردد که متناظر با همان سوائق و قوای درهم پیچیده و پرترنش درونی هستند. و این سوائق که عبارت بندی عقلی یا فتها ندو توجیه و اعتبار عقلی بپیدا کرده اند در هزاران انجمن و اتحاد دیه و حزب و گروه و صنف و طبقه ولایه (چه ورزشی، چه فرهنگی، چه جنسی، چه حقوقی، چه سیاسی، چه مذهبی، چه اقتصادی، چه هنری، ...) به خود شکل می گیرند و با عث تشکل قدرت های گوناگون و مرتضایا جتما عی می گردد.

این قدرت های کثرتمندو مختلف و مرتضایا جتما عی، احتیاج به میدانی دارند که تنش های میان خود را ظاهر سازند و بر اساس این تنش ها، به تفاهمات و توافق ها و قراردادها شی بربنیا دتضمین آزادی هم دیگر برای حل و فصل امور مشترک خود برسند.

و این میدان، میدان سیاست است.

### چرا با یادآوری انتقال این تنش ها به میدان دین مانع شد

دین، چون برپا یه "حقیقت واحد" استوار است و موء من به دین، در اثر داشتن آن حقیقت واحد، احساس امتیاز زبرهمه دارد و معمولاً این احساس امتیاز زدینی، می کوشد که شکل های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی بخود بگیرد و به طور رسمی یا غیررسمی، ایجاد امتیازات قانونی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی برای هم عقیدگان خود بکند، اصل تساوی حقوق را با

در تئوری وبا در عمل نا دیده می گیرد و نمی پذیرد .  
احساس امتیازی که با داشتن حقیقت واحد هم را هست ، سبب می شود که  
تنش با عقايد و افکار دیگر ، بلافاصله شکل "جهای دی " به خود بگیرد . چنانکه  
مسیحیت با همه تائیدی که برآصل محبت گذاشتہ است ، همین احساس امتیاز ،  
آن محبتوا در برخورد با اختلاف مذهبی درونی و برخورد با عقايد دیگر بی شر  
وبی ارزش ساخت . و چه جنگهای دینی و مذهبی که برپا یه همین احساس  
افروخته شد . در صحنه دینی ، دشمنی در زیر مقولاتی از قبیل مرتدوکا فرو  
منافق و مشرک دسته بندی می شود و عملاً شمن را یا از درون جا معه طرد و تبعید  
می کنندیا نا بودمی سا زدویا در درون جا معه به عنوان انسان درجه دوم با  
حقوقی کمتر از معتقدین ، تحمل می کند و حق هرگونه شرکت سیاسی (شرکت  
در حکومت ) را ازاومی گیرد . پس اگر تنش های میان قدرتها ای اجتماعی  
نا مبرده در با لا ، شکل مذهبی یا دینی به خود بگیرند دشمنی اشان ، یک  
دشمنی سیاسی خواهد بود بلکه تبدیل به یک جنگ مذهبی یا دینی خواهد  
شد ( اسلام دین است اما شیعه ، مذهبی در دین اسلام است )

### استحاله اختلافات سیاسی و اجتماعی به اختلافات مذهبی - دینی

در جا معه هائی که بتدریج شیوه و محصل تولید سرما یه داری به آن رسیده ،  
این سوائیق و منافع دنیوی به شدت بیدا رساخته می شوندو به هیچ وسیله  
وروشی نمی توان مانع آن شد .  
واین سوائیق امکان بیدا می کنند که در شکل های عقلی ( عبارت بندی های  
عقلی ) نمودا رگردند . ولی در این جا معه هنوز زبان و اصطلاحات و امکانات  
تفاهم ، شکل مذهبی دارند . هنوز معايا رعقل ، و عبارت بندی آن منافع در  
توجیهات عقلی ، نه قابل فهم همگان نیست نه مردم را آن طور که با یاد بر  
می انگیزند یعنی عقل هنوز ، برترین اعتبا روحيتی اجتماعی را ندارد .  
از این رو نیز این سوائیق و منافع جوئیها برای شکل گیری اجتماعی  
خود ، عبارات نیمه عقلی و نیمه مذهبی به خود می گیرند و حتی المقدور  
می کوشند که به خود " اعتبا روحيتی دینی و مذهبی " بدهند . البتہ نباشد  
این سوء ظن را داشت که این عمل ، یکنون ریا کا ری و فریب و دروغگوئی

است . بلکه هنوز توجیهات عقلی (و آنچه عقلی ساخته شده : مثل توجیهات اقتصادی یا توجیهات علم اجتماعی یا روانشناسی یا حقوقی) آن تأثیر اجتماعی را در مردم ندازد که آنها را به شکل قدرتمند و سازمانهای اجتماعی در بین افراد چون معاشر عقلی هنوز در چنین جامعه‌ای ارزش‌آخروبتر نمی‌باشد .

هنوز نزد مردم ، نص و نقل ، با لاترین ارزش و اعتبار را دارد . پس این سوأیق و منفعت جوئیهای دنیوی ، با کیفیت و کمیت تازه‌اشان ، می‌کوشند که عبارات مذهبی - دینی به خود بدنه‌ند و برای اعتبار بخشیدن و موءشر ساختن خود ، از آیات کتاب مقدس یا از آحادیث استفاده ببرند .

درا روپا و آمریکا همینطور بوده است . حتی بزرگترین کتاب‌بهای کلاسیک سیاسی اروپا انباشته زهمین عبارات و اصطلاحات و آیات تورات و انجیل است . البته هرچه میدان می‌باشد سیاست گشوده تروپهنا و رترش ، کمکم احتیاج به این روپوشاهی مذهبی کاسته می‌شود و این منافع می‌توانند بدون آن آیات و اصطلاحات هم بیان شوند و درجا معتاد شوند و موجب شکل گیریهای سازمانی گردند . حصول این واقعیت است که جدا شی سیاست و حکومت را ۱۱ زدن (به معنای استقلال سیاست) میسر می‌سازد . درج یک ماده یا اصل در قانون اساسی به هیچ‌وجه کار را زنیست . اول باید درجا معته سوأیق و منفعت جوئیهای افراد و گروهها به خود عبارات عقلی بدنهند ، و میزان عقل آنقدر را داشته باشند که این منافع "بیشترین تأثیر و نفوذ" را در مردم بکنند . در این چنین وضعیت است که هیچ حزب یا گروه یا انجمنی نمی‌کوشد متنافعی را که دنیا می‌کند و می‌خواهد تبلیغ کند و قدرت خود را دریک سازمان متکل سازد ، از این پوشش و اصطلاحات مذهبی و دینی استفاده ببرد ، چون همان توجیهات عقلی (اقتصادی ، حقوقی ، روانشناسی ...) نفوذ کا مل را دارند و احتیاجی به بسیج ساختن اصطلاحات مذهبی ندازد و با اینکه اگر هم بکار ببرد ، مردم عکس العملی را که او می‌خواهد نشان نمی‌دهند . مردم تاحرفهای که این میزان تجربیات عقل خودشان جور در نیابند ، مردم توجه قرار نمی‌دهند . البته درجا معتادی ما نندانهای را که هنوز در حال گذراست ، این نیمگی (هم توجیهات عقلی ، هم توجیهات دینی) موجود است . ولی وقتی میدان

سیاست، برای نمودتنش قدرتها و مبارزه میان آنها بسته شد، این سوائیق و منفعت جوئیها، متوجه دامنهای می‌شوندکه حکومت، واهمه‌دارد به آن تزدیک شودیا به آن تجاوز کند.

آنگاه هست که همه‌این منفعت جوئیها و سوائیق، شکل مذهبی به خود میدهند (جریانی که در زمان محمد رضا شاه اتفاق افتاد).

لیبرا لیسم و سوسیا لیسم و کنزرروا تیسم و آنا راشیسم و ... که همه بیان روندهای مختلف آن منفعت جوئیها و سوائیق هستند به جای نمودسیا سی، به جای آنکه عبارات و توجیهات سیاسی و عقلی به خوبگیرند، همه عبارات و اصطلاحات مذهبی به خودگرفتند. همه‌این روندهای اجتماعی درایران، تفسیرات مختلفی از شیعه‌دوازده‌ما می‌شنند و تا این میدان مستقبل سیاسی گشوده نشود و معیار خالص عقلی اوج ارزش اجتماعی خود را پیدا نکنند به همین روال باقی خواهد ماند. بدین علت است که رواج تفکر فلسفی اهمیت فوق العاده دارد و این ارزش معیار عقل را در جامعه بسالا

می‌برد.

مکاتبی که در این سی سال به وجود آمدند (خمینی و مطهری، بازرگان، بنی صدر، شریعتی، طلاقانی، رجوی) همه تجسم آن منفعت جوئی ها و روندهای مختلف اجتماعی بودند.

ناگفته‌نماندکه لیبرا لیسم یا سوسیا لیسم یا کنزرروا تیسم، مکاتب یا ایدئولوژیها ثابتی نیستند. بلکه هر کدام از آنها تهافتی و روندی هست که در عرض این دویست سال، شکلها و تئوریها مختلف به خودگرفته. ما یک سوسیا لیسم‌ندا ریم‌بلکه تئوریها و ایدئولوژیها فراوان سوسیا لیسم داریم همین‌طور لیبرا لیسم یک نهضت و روند در عبارت بندی منافع فردی و اجتماعیست نه یک تئوری یا ایدئولوژی ثابت و مشخص و خاص. دیده‌ده می‌شود که افرادی از سوسیا لیسم یا لیبرا لیسم یا کنزرروا تیسم ... ایراد می‌گیرند، درحالیکه وقتی دقیقاً به آنها گوش می‌دهیدمی بینید که ا و یک نوع تئوری لیبرا لیسم را مورد حمله قرار داده است و آنرا کل جنبش لیبرا لیسم می‌پنداشد. یا انتقاداً و متمرکز دریک "تئوری یا ایدئولوژی سوسیا لیسم" است ولی او می‌انگارد که سوسیا لیسم همین است و بس. همه اینها، روندهای کلی برای توجیه و عبارت بندی منافع و ایده‌آل‌های

مشترک اجتماع انسانی هستند و در مقاطع تاریخی و در اجتماعات خاص ،  
به خودیک شکل تئوری خاص می دهند .

در هر حال همین روندهای تغییر و توجیه ، و شکل گیری منافع و سوائیق ،  
خود را در تفسیرات مختلفی از قرآن و تشیع دوازدها مامی ، عبارت بندی  
کردند .

همه روندھا و جنبش‌ها ای اجتماعی که با ورود نفوذ سرما به داری آغاز  
شدند ، به جای آنکه مستقیما " جنبش‌های سیاسی بشوند ، جنبش‌های مذهبی  
شدند که در شکمها ن و در ونشان فقط سیاسی بودند . اینست که دین اسلام ،  
تبديل به آین ایدئولوژیها شد .

چون این پدیده ، پدیده تازه‌ای بود و همها این روندھا خود را با کلمه " اسلام  
و تشیع را ستین " مشخص می ساختند ، تا موقعیکه در مقابل شاه ( و امپراتوریالیسی  
که شاه را نگاه می داشت ) به عنوان اعتراض و مقاومت ایستاده بودند ،  
و حدت صوری خود را درک می کردند ، نه تنشها و تضادها و مصالحه ناپذیر  
واقعی خود را . خمینی و بازرگان و بنی صدر و رجوي و طالقانی ، مظا هرو  
شکل گیری روندھای مختلف و متضاد اجتماع ایران بودند که با تفسیرو  
تاء و پیلی از اسلام ، این تضادها و تنشها میان خود را نادیده می گرفتند .  
آن وحدت ظاهری که زیر عنوان اسلام و تشیع صورت گرفته بودوا این عبارات  
و اصطلاحات مذهبی مشترک که میان آنها موجود بود ، در واقع آن منافع و  
سوائیق مختلف و متضاد را بیشتر می پوشانیدا می نمود .

هیچکدام از آنها آگاه بودا زوال قیمت خود که بیان قدرت‌های مختلف و  
متضاد اجتماعی هستند ، نداشتند . ازا بن روبا دست آ و یز ساختن آن  
اصطلاحات و عبارات مشترک و کتاب مشترک ، وحدت یا فتندو همکاری کردند ،  
درحالیکه ایدئولوژیها مختلف بودند . از طرفی بی خبر از آن بودند که  
" اختلافات مذهبی " با " اختلافات سیاسی " فرسنگها با هم فرق دارد . در مذهب  
کسیکه با مذهب من اختلاف دارد ، یا مرتد است یا منافق یا کافر یا مشرک و  
من با یدبا هر که مخالفست ، اعلام جهاب دیده هم و روا در اکراه قرا ربد هم تا  
دیگری حقیقت واحد من را که از هرگونه مصالحه ای امتناع می ورزد و آنرا  
خیانت نسبت به حقیقت می دانم ، نپذیرد ، با و هیچگونه بحث و توافق و  
تفاهمی ندارم . جائیکه تفاهم ممکن نیست تحمل کار رسانیست چون هر

تحملی بسیار محدود است و جا معهنه‌ی تو ان دروا بظ خودرا محدود به تحمل یکدیگر سازد. جا معهاده احتیاج به روا بظ مشبی در تفا هم دارد.  
بنا براین ناگهان به جای مبارزات سیاسی، جنگ مذهبی درجا معاشره ایران شروع شدوانین جنگ مذهبی هنوز همدا ردوتا موقعیکه این روندهای اجتماعی (وآن سوائیق و منفعت جوئیها) فقط حق ابرازدر اشکال و عبارات مذهبی داشته باشد، ما درجا معه، جنگ مذهبی خواهیم داشت و این روندهای اجتماعی در اثرت شیر مستقیم تولیدسرما یهدا ری و مصرف کار روزبروز شدیدتر خواهد شد و جریان دنیوی شدن قویتر خواهد گشت و خواهنا خواه بخور دقدرتها ای اجتماعی در قالب دینی فاجعه آمیزتر خواهد شد.

بنا براین گفته‌هاست که من ایمان دارم که این در آغاز احتیاج به صلح مذهبی دارد. با پیدا یافتن که این روندهای اجتماعی که نمودار سوائیق و منافع مختلف هستند، عبارات سیاسی و عقلی به خود بیدهند، تا بدین وسیله میدان مذهب را ترک کنند، و گرنه تضادها و اختلافات اجتماعی، همه تبدیل به تضادها و دشمنیهای مذهبی خواهند شد که همراه با شدیدترین نفرت‌ها و کینه‌توزیها و عداوت‌های ابدی است. جنگ‌های مذهبی میان جوامع، از قسا و تمدن‌ترین و غیر انسانی ترین و وحشی ترین جنگ‌ها بوده است و با بیدار شدن این روندها درجا معه و عبارت بندی آنها در قالب مذهب، این جنگ مذهبی به داخل اجتماع کشیده می‌شود. و تضادها ای مذهبی را هیچگاه نمی‌شود حل کرد و جنگ مذهبی در هر شکلش، صدمه شدید به موجودیت اجتماع و اقتضا دور شد فرنگی و صنعت و علم میزند، و با لآخره در مرحله آخر مردم را ز خود مذهب و دین دور می‌کند و بیزا رمی سازد و ازا رزش و احترام دین می‌کا هدو این بر ضد منافع روحانیون و خودا هل دین است.

چنانکه همین جنگ‌های داخلی دینی در اروپا با عث جدائی سیاست و حکومت از دین شدوبا پیدا یش حکومت و سیاست مستقل، صلح مذهبی درجا معه برقرار گردید.

# جا معه مسئله آفرین

## و جا معه مضطرب

پیش‌گفتار

برای فروپاشانیدن رژیم خمینی، با یاددا نست که چرا و چگونه خمینی به رهبری رسید. تجزیه و تحلیل این مسئله، روش مبارزه‌ای را که باید برگزید (وتا بحالهیچکس و گروهی دنبال نکرده است) (به ما خواهد موخت. و گرنم پرکردن صفحات نشیریا ت بروونمرزی با مسخره‌گی و تحقیر و تلعین رژیم آخوندی، و نسبت دادن آن به یک توطئه خارجی، پیشیزی ارزش‌نخواه داشت. فقط با قبول مالخولیای توطئه (پیدایش رژیم خمینی به وسیله‌یک یا چندقدرت بیگانه) از طرفی ملت را ماء یوس و افسرده‌خواهیم‌ساخت و آنگاه تعجب خواهیم کرد که چرا ملت از خود تحرکی نشان نمی‌دهد، و از طرفی دیگر همه‌سیاستمداران خود را روانه رتخانه‌های امور خارجه آمریکا و انگلیس و فرانسه و روسیه خواهیم‌ساخت (که البته مدت‌هاست که این راه را می‌پیمایند) تا همان توطئه‌گران که خمینی را آورده‌اند، با "تطهیری تازه"، از نواین حضرات را به قدرت برسا نند.

بدینسان با این مالخولیای توطئه، همنیروی مقاومت و اعتراض ملت را می‌کا هیم و هم‌سیاستمداران خود را به جای آنکه به سراغ ما بیا بیندوایما ن به قدرت مقاومت و اعتراض مادا شته باشد، و امی داریم بیشتر از پیش

ایمان به وزارت خانه‌های خارجه آمریکا و انگلیس و فرانسه و روسیه پی‌پیدا کنند. با این مالیخولیا که در ذهن بسیاری ثابت و مزمن شده است، حاکمیت خودو ملت خود را "خودو ملت عمل" سلب می‌کنند، ولی بیش از همه خواستار حاکمیت ملی هستند. و آنچه را در تئوری خواستارند، در عملشان انکار حاکمیت ملی را می‌کنند. هرچه بیشتر در عملشان انکار حاکمیت ملی را می‌کنند، بیشتر جا روجنجا ل و غوغای زحا کمیت ملی را همی اندازند. اگر ما بتوانیم بیشتر راجع به علل داخلی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران بیندیشیم و بدآنیم که چه چیزها ئی سبب آمدن خمینی شد، یا حداقل چه چیزها ئی سبب شدکه او و بدین آسانی چنین موفقیتی یافت، همراه مبا رزه با اوراخواهیم شناخت، وهم امکانات رشددموکراسی را در آینده کشف خواهیم کرد. درک علل آمدن خمینی با درک امکانات رشددموکراسی متلازم است.

در سراسرا این مقاله، همیشه با ید توجه کا مل به آقادا مات خود کا مه محمد رضاشا هداشت که تحت عنان وین انقلاب سفیدوا ملاحات و تجددورفا ه و نظم انجام داد، تا نکته به نکته مطالبی که آمده روشان گردد.

### جا معه مسئله آفرین

جا معه ای که نیاز به حاکمیت برخورد پیدا می‌کند، جا معه ایست که در می‌یابد که بدون کاربرد تما منیروی همه افرا دوشخصیت‌ها ایتوانای خود، قادر به حل مسائل خود نیست.

اگریک جا معه، یکمقدار مسائل مشخص و ثابت داشت، ممکن بود که حل این مسائل را به یکنفریا یک هیئت بگما رد و بسپارد، و خودش با فرا غت زندگی کند. ولی با آمدن نخستین رایحه آزادی سیاسی وجودانی به هر اجتماعی، چنین دوره‌ای در تاریخ پایان می‌پذیرد. چون هرچه میل به آزادی بیشتر ریشه بدواند، یا هرچه التهاب برای آزادی در اجتماع بیافزاید، مقدار مسائل و کیفیت مسائل، بیشتر و پیچیده تر خواهد شد، و طبعاً مسائل، نما محدود خواهند شد، یعنی ثابت نخواهند ماند.

اگرچنانچه این مسائل، مشخص و محدود باشند، می‌توان این مسائل را با

یک فورمول یا یک مشت فورمول یا یک ایدئولوژی یا یک برنا مهیا رهبری یک شخص یا یک دین حل کرد، ولی مسائل اجتماعی و سیاسی واقعی و حقوقی و پرورشی، بیش از آن شده‌اند، و همیشه در حال بیشترشدن و پیچیده تر شدن هستند، که بتوان آنها را با یک فورمول یا یک ایدئولوژی ثابت و مشخصی، یا رهبری یک شخص حل کرد.

جا معهای که نیاز به دموکراسی دارد، جا معهای است مسئله آفرین دموکراسی برای جا معهای که مسئله آفرین شده‌است، یک نیاز است اساساً گفتگو در آینه یک جا معهای دموکراسی "لیاقت" "داردیا نه گفتگو برای کسانی است که بر پردرشد آزادی می‌جنگند.

مسئله، این نیست که جا معهای دموکراسی، لیاقت داردی است. بلکه مسئله این است که جا معه ما، بدون دموکراسی نمی‌تواند مسائلی را که خود می‌آفریند، از طریقی دیگر حل کند.

دموکراسی، روابط خاصی میان انسانها نیست که هوا آزادی دارند و جائی که این خمیر ما یه آزادی در رگها جنبید، نیاز به دموکراسی سبز می‌شود. و مردم هر چه آزادی نیاز بیشتر آگاه بشوند، این نیاز شدیدتر می‌گردد. این نیاز متش خارشی می‌ماند که مردم را آرام نمی‌گذارد. این خوش ایست که مردم را آرام نمی‌گذارد تا روتا روابطی را پیدا کنند (در اثرا شتباه و آزمایش) تا این خوش بکاهد. ولی آزادی اساساً خارشی است که با خاراندن و بمانخاراندن، همیشه بیشتر می‌گردد. این دیگر، بحث لیاقت اخلاقی، یا لیاقت به معنای استعداد خاص یک ملت نیست. آزادی، ریشه انسانی دارد، مخصوص یک ملت برگزیده و استثنائی نیست. هر انسانی، چون آزادی در فقر و بی اوست، استعداد (لیاقت به معنای استعداد) دموکراسی را دارد.

البته دموکراسی می‌تواند مدها شکل به خود بگیرد. این اشکال، بستگی به خصوصیات تاریخی و فرهنگی یک ملت دارد.

اگر گفته بشود که آیا ایرانی استعداد داداشن دموکراسی به شکل انگلیس یا به شکل فرانسه یا به شکل آمریکا دارد، جای بحث و گفتگواست. ولی اینکه مانتوانیم دموکراسی به شکل انگلیس یا فرانسه یا آلمان بیافرینیم، دلیل بی لیاقتی ما برای دموکراسی به طور کلی نیست. ما هم با یدشکل دموکراسی خود را در مبارزاتمان کشف کنیم. نهاینکه این شکل را ازا یعن

و آن قرض کنیم. در هر حال ما نیاز به دموکراسی داریم که شکلش را باید با مشخصات و خلقيات بنيان داشت. در هر آن نساني نهفته است،

پس استعداد دموکراسی (لياقت به معنای استعداد) در هر آن نساني نهفته است، چون آزادی در طبیعت است. ولی اگر لياقت به معنای "شايسنگی اخلاقی" گرفته شود، و پرسیده شود که ما از نقطه نظر اخلاق، لياقت دموکراسی را داريم یا نه، البته پاسخ به ما يعنی پرسش را باید به مردان بزرگ اخلاق مانند محمد رضا شاه و نصیری و امينی و كيانوری واگذاشت. جا معده يران، نیاز به دموکراسی آزادی خواهند داشت. در هر آزادی، لياقت خاص اخلاقی کسی و ملتی نیست، بلکه بنيا دفتری و طبیعی انسانست. واين آقا یا ان که اینقدر نعره از حقوق بشر می زندند آنوقت منکر لياقت ملت ايران برای دموکراسی می شوند) خوب است همان دو جمله که در صدر حقوق بشر قرار داده دقت بخواهند، تا بدآن تکه طرح همین مسئله لياقت، استبداد خواهی آنها را افشاء می سازد.

پس جا معده ما، جا معده يست مسئله آفرین که بنيا زطبیعی به دموکراسی دارد، فقط در پی یافتن شکل خاص دموکراسی خود است.

چنین جا معهای یک مشتمل مسائل مشخص و ثابت و محدوداً قتصادی ندارد که بتوان با یک تئوری علمی اقتضادی یا یک ایدئولوژی حل کرد.

چنین جا معهای که آزادی در آن رخنه کرده است، مسئله آفریدن، کارروزانه افرا دوگروههاست. به چنین جا معهای نمی توان دستور داد که دیگر مسئله نیا فریستند، تا یک تئوری دان سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی، مسائل ثابت و مشخص و محدوداً جتماعی حل کند. چه بسیاری از متکران و دانشمندان، می کوشند مسائل ثابت و محدود و مشخص را، به عنوان "کل همه مسائل اجتماعی انسانی" فرض کنند، و دامنه مسائل اجتماعی انسانی را، مسائل مشخص و ثابت و محدود "می گیرند"، و برآسا سچنین فرضی (که هیچگاه بدان اقرار نمی کنند) که این فقط فرض اولیه تفکرات آنهاست (می توانند بآ طرح یک تئوری علمی یا یک ایدئولوژی، همه آن مسائل ثابت و مشخص و محدود را یکجا ویرای همیشه حل کنند، وطبق چنین فرض ناگفته ای، آن جامعه، با یابدعا زحل این مسائل، عقیماً زیانیدن آن مسائل گردد و چون مسائل

نا دا نسته دیگری در انسان و آینده نیست و نخواهد بود، با حاکمیت ایمن تئوری یا ایدئولوژی بر اقتضا دوسیاست، همه مسائل اساساً پایان خواهند پذیرفت.

چنین تئوری و ایدئولوژی، هم مردم و هم خوداً یعنی متفکرین را گمراه می‌سازد.

چنین گونه انسانها ئی، هیچگاه پیدا نخواهند شد که دیگر مسئله نیافرینند.  
آزادی و مسئله آفرینی، از همان فکاک ناپذیرند. همه‌این تئوریهای و ایدئولوژیها می‌خواهند با تحقق تئوری یا ایدئولوژی خود، "جا معهابی مسئله"، "جا معهای که قادربا آفریدن مسئله نیست" بسانند.  
جا معهای که همه مسائلش، به یک مسئله ختم می‌شودوا یعنی مسئله که منتفی شد، دیگرهیچ مسئله‌ای اساسی باقی نخواهد ماند.

جا معه، وقتی این "زاشه مسئله آفرین" را قطع کرد، دیگرفا رغماً زهرداد سروگرفتا ری می‌شود. جا معهای هم‌آهنگ و "بی علت" می‌گردد (علت در گذشته معنا مرض همداشت است).  
ولی انسانی که با آزادی سروکاردارد، طبیعتاً مسئله آفرین است. مسئله آفرین، این معنا را می‌دهد که مسائلی می‌آیند و درکه در پیش نبوده است و ما نمی‌شناخته‌ایم.

وچون همه افرا دوگروههای جا معه، مسئله‌ی آفرینند، نمی‌توان با یک تئوری علمی یا یک ایدئولوژی یا رهبری یک شخص، یا اجرای یک برنامه، همه‌این مسائل را حل کرد. بلکه همه کسانی که خویشتن مسئله‌ی آفرینند، با یددست در حل این مسائل داشته باشند.

جا معه مسئله آفرین، می‌باشد، "جا معه حل کننده مسائل" نیز باشد، تا همه با هم به حل مسائل خود برسند. و گرنه حل همه‌این مسائل که جا معه آزادیخواه و آزادی گرا می‌آفریند، از سوی یک حکومت یا یک فردرهبری کننده یا با یک دین یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری علمی با استقرار یک اصل یا با رفع یک علت، غیرممکن بلکه محال است.

خودهمین افرا دوگروههای مسئله آفرین هستند که می‌توانند حق دارند و با یدهمین مسائل را با ابتکا رخودشان و با همکاری خودشان حل و یا رفع کنند.

جا معهای که نباز "به دموکراسی" دارد، بیش از هر جا معهای با مسائل روبرو است. جا معهای که مسئله‌ی آفرینند، نیاز به دموکراسی آزادیخواهانه برای حل مسائل تازه به تازه خود را دارد. به ویژه جا معهای در حال پیشرفت، امورهای بیش از جا معهای پیش افتاده، با مسائل دست بگیریابانند. مسائلی را که جا معهای پیشرفت‌دهنده‌ای پنچ قرن حل کرده‌اند، این جا معهای با یددر ظرف یک پنجم‌یا یک‌چهارم زمان حل کنند.

از این روابط بیشتر از کشورهای اروپای غربی به دموکراسی نیاز دارد، چون این همه مسائل انباشته‌شده را هیچ تئوری علمی و هیچ دینی و هیچ ایدئولوژی و هیچ اصلی و برناهای به تنها ئی؛ و حتی همه اینها نیز با هم، حل نخواهند کرد.

در چنین جا معهای ئی شخصیت‌های کثیر نیرومندی لازم است تا همه نیروهای خود را صرف برخورد با این مسائل بکنند. کمبود بنیادی این جا معهای سرمايدمالی یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری علمی یا یک حزب یا یک رهبرها ئی بخش نیست، بلکه کمبود این جا معهای سرمايدشیت‌های کثیر نیرومند است.

حل مسئله‌جتماعی با قدرت شخصیت انسانی گره خورده است. مسئله‌ی از انسان شروع می‌شود و به انسان ختم می‌گردد. از این روکشتر مسائل، ودا منه‌دار شدن مسائل و خلق مسائل تازه، ضرورت "کثرت شخصیت‌های نیرومندو برجسته" و افزایش دامنه آنها را ایجاد می‌کند.

کیش شخصیت (شخصیت پرستی) (همیشه با رهبر، سروکاردارد. جائی‌که کثرت شخصیت هست، کسی شخصیتی را (حتی رهبر را) نمی‌پرستد ولی وقتی هیچ شخصیتی جزیکی (که معمولاً رهبر خوانده می‌شود) نبود، آن شخصیت خواه تاخواه پرستیده می‌شد. برای نفی شخصیت پرستی نباید نفی شخصیت کرد، بلکه با یدشیت‌های کثیر در جا معه‌فرام آورد. جائی که شخصیت‌ها نا بودسا خته شدند، ناگهان یک رهبر به وجود می‌آید. این خلا شخصیت‌های فرا و نست که ایجاب پیدایش یک رهبر را می‌کند (درست آنچه در دوره محمد رضا شاه اتفاق افتاد) این خلا شخصیت‌هاست که جا معه را به حالت اضطرار در می‌آورد. راه چاره‌های مکان رشد شخصیت به همه مردم دادن است تا بلکه از میان ملت، به اندازه‌کافی و ضروری، شخصیت‌های نیرومندو برجسته



مسا ئلشا ن ، وقبول مسا ئلشا ن وتلاش خودشا ن برای حل آن مسائل نمی باشد . به عهده گرفتن همه ابتکارا ت برای اصلاحات و تجدورفا ه و نظم از طرف محمدرضا شاه ( به خوبی و بدی آنها فعلاً کاری نداریم ) چیزی جز همین سلب قدرت و حاکمیت از ملت نبود .

وقتی قدرت از مردم گرفته شد ، مردم ، دیگر با مسائل خودشا ن رو برو نمی شوند ، و مسائل جامعه خودشا ن را از خودشا ن نمی شمرند . و اساس آنرا نمی کنند که این مسائل لوح آنها مربوط به خود آنهاست و طبعاً " در همه حالات ایجاد می گردد که با اصلاحاتی نظیر " به من چه ، به توجه ، وبه ما چه " بیان می گردد . مسائل مابه ما مربوط نیست . همه این مسائل مربوط به رهبر ، به دارنده قدرت ، به هیئت مرکزی حزب ، به حکومت است . همیشه مسائل ، مربوط به کسی است که قدرت دارد . کسی که قدرت ندارد از قبل و تعهد هر مسئله ای می گریزد . چون حل مسئله احتیاج به قدرت دارد .

انسان ضعیف ، از مسئله اش می گریزد . انسان ضعیف ، دنبال کسی می رود که اورا از مسئله اش " برها ندونجا ت بدده " . قدرت را نمی توان از مسائل جدا ساخت . کسی که ضعیف و عاجزا است از بخوردبا مسائل ، نفرت و اکراه دارد ، و حاضر نیست که مسائل خود را با آغوش باز بپذیرد . از این رونیز هست که مسائل جامعه ، در نقطه ای جمع می شود که همه قدرت جمع شده است . همه ضعف ، مسائل را از سر خود با زکر دهد و به آن مرکز قدرت حواله می دهند . جامعه مستضعفین و محرومین و مستمددگان ، احتیاج به " رهبرها ئی بخشنده " ، به " منجی " دارند .

هرجا که همه قدرتها متمرکز شد ، همه مسائل نیز متعلق به اموال و ملک اموال شوند . هم آن مسائل ازا وست ( مربوط به اوس ) و هم حق ابتکار برخورد و درک آن مسائل وهم ابتکار حل آن مسائل بهما وواگذا رمی شود . و اساساً " شیوه فهموتاء ویل آن مسائل نیز بهما وواگذا رده می شود . گرفتن این ابتکار از مردم ، قطع تعلق مردم از مسائل شنا ن هست .

با سلب قدرت ابتکار و حل مسائل از مردم ( کاری که محمدرضا شاه در تجدد خواهی و همه اصلاحات کرد ) جامعه ای فرا همی آید که مرتباً تولید مسائل می کند ، ولی حق و توان آنرا ندارد که صاحب مسائل باشد . چون قدرتی که با یدبا این مسائل روبرو شود از واگرفته شده است .

چنین جا معهای بی هیج وا همه و خیالی، تولید مسائل می کند، بدون آنکه احساس آنرا نیزداشته باشد که حل آن مسائل نیز به عهده خودا و گذاشته خواهد شد. این جا معهای انگار دکه مسئول این مسائل، کسی است که همه قدرت را در دست دارد و بدوه مردم حاکمیت یا فتهاست. ولی درست چنین قدرتی ما نند محمد رضا شاه که نه لیاقت و نه استعداد دوته اماکان و نه حق آنرا داشت که این مسائل را یک تن محل کند، این مسائل حل ناشده و انتباشته و فشرده شده به دوش اعضا جا معهای افتاده اکرای از قبول آنها و برخور迪 آنها دارند. دراینجاست که بردوش ملت، مسائل رویهم نباشند و خواسته می افتد و ملت با احساس عجز و برومی گردد و این احساس عجز آهسته تبدیل به احساس اضطرار می گردد. و چنانکه خواهیم دید دراین حالات اضطرار اجتماعی "است که نوع خاصی "رهبر" از طرف مردم خواسته می شود و به احتمال بسیار قوی نیز پیدا می شود. دراین حالت اضطرار اجتماعی ملت نیاز مبرم به "رهائی از اضطرار" دارد و هیرهی، همیشه یک "رهبر رهائی بخش" است، رهبریست که "نجات" می دهد.

مردم، دراین موضع تاریخی و در چنین اجتماعی نیاز شدید به "منجی" پیدا می کنند. و اغلب گفتگوی رهبر و رهبری و ضرورت آن دراین جا معهدها، نشان خطر است، چون مسئله، "دیگر" برخورد ملت با مسائل وابستگار حل مسائل و آزمایش های لازم برای یافتن راه مقابله با این مسائل" نیست، بلکه ملت میخواهد از اضطراری که دچار آن شده است نجات یا بدوهی چوچه درپی حل کننده مسائل خودنمی رود، بلکه درپی رهبریست که اورا از این اضطرار عجز و جودیش نجات بدهد. وقتی خمینی خود را عرضه داشت، جا معه ایران دچار چنین اضطراری بود. خمینی بدون این حالت اضطراری که نتیجه ندانم کاریها و سلب حاکمیت ملت از طرف محمد رضا شاه بود، اماکان رهبرشدن نداشت.

واگرچنان نچرئیم اسلامی، ملت را با زبه چنین اضطراری بکشند و برازند، با از مکان پیدایش "رهبر نجات بخش" دیگری نیز مهیا خواهد شد. رهبر نجات بخش (یا رهائی بخش) با مفهوم عادی رهبر در کشور رهائی ما نند آمریکا و انگلیس بسیار فرق دارد. مفهوم رهبر در زبان فارسی برای مردم عالمی، با احساسات و عواطف عرفانی که از تصال ویرا ما موبیک (درتصوف) تراویش

می کند، سروکا ردارد. وقتی مردم ایران رهبرخواهند، چنین ضرورت روان نیست که در آنها نمودار می گردد.

بکار بردن اصطلاح "رهبر" در ایران، با چنین تما ویری که در عمق وجودا ن دینی و عرفانی مردم ریشه دوانیده است، خطربرای جدا ساختن قدرت سیاسی از قدرت دینی و عوایض نا معقول دارد. با چنین تما ویری که در عالم مردم از رهبر است، همیشه رهبرسیاست نیرومند تر و بزرگتر و معاحب اختیارات بیشتر از آن خواهد شد که قانون اساسی خواهد بود.

### ملت در چنگال "اضطرار" یا در مقابل "مسئل" "مسئل"

را بطهانسان با "یک مسئله اجتماعی یا روانی" با رابطه اولیه ای اضطرار اجتماعی یا روانی" بسیار فرق دارد. این استحاله "مسئل اجتماعی یا روانی" به "اضطرار اجتماعی یا روانی" یا بالعکس استحاله اضطرار از اجتماعی یا روانی به مسائل اجتماعی یا روانی، با یدبا دقت مطالعه شود. حکومت نباشد یا بگذرد که مسائل اجتماعی یا روانی را این استحاله به اضطرار اجتماعی یا روانی بیند. مردمی که با "مسئل اجتماعی یا روانی" روبرو هستند، می توانند بر مسائل خود چیره شوند. ولی وقتی همین "مسئل استحاله" اضطرار" اجتماعی یا روانی یا فتنه" مردم، قدرت برخورد و محل این مسائل و چیره شدن براین مسائل را از دست می دهند. از این رو هست که رابطه روان انسان با مسائل درسی است بسیار راهنمایی دارد. این تنها "مسئل" به طور عینی "نیستند که ما با آنها روبرویی شویم. ما می توانیم یک "مسئله اجتماعی" را اقتضا دی یا سیاستی "را برای خود، "یک اضطرار اجتماعی" بسازیم. همانطور با عکس امکان آن هست که اضطرار از اجتماعی را کم کم به شکل مسائل اجتماعی و سیاستی درآورند. بنا براین تا مردم نسبت به مسائل اجتماعی و سیاستی واقعیت ایجاد شوند، حالت اضطرار دارند، آن مسائل، حل شدنی نیستند. تفاوت حل آن مسائل، یک امر فرعی است. مردم از اضطرار خود می خواهند راهی و نجات پیدا کنند.

این است که رهبرها ظرفی بخش، هیچگاه نمی گذارد که اجتماع با مسائل روبرو باشد، بلکه می کوشد که همیشه مسائل تبدیل به "اضطرار از" بشوند.

ا و در اضطرار است که رهبرها ئی بخشندۀ می‌ماند.

بدین ترتیبیما و همه مسائل را با تردستی استحاله به اضطرار می‌دهد. هما نطورکه برای اینجا دیک دموکراسی آزادیخواهانه با یدهمیشه کوشید که هرا ضطراوی، شکل "مسئله" به خود بگیرد. جا معده با ید در مقابله با بحرانها و تزلزلها و مصیبت‌ها شدید خود، حالت اضطرار پیدا نکنده بلکه آنها را یک "مسئله" تلقی کند.

سیاسته با یدبکوشکه هیچگاه جا معه، نسبت به واقعیات اجتماعی حالت اضطرار پیدا نکنده در خود قدرت برخوردو چیرگی به آنرا بیا بدوقتی مردم در واقعیات اجتماعی و سیاسی واقعیت‌شدن، دیگر با مسائل رو برو نیستند. اضطرار، سراسر انسان را قبضه می‌کند و قدرت تفکر در مسائل و برخورده با مسائل و مکانات ابتدکار حل مسائل را ازاومی گیرد. اغلب انتقلابات در این حالت اضطرار یک ملت پدیده می‌آید و رهبرها ئی بخش (منجی) پاسخگوی به این اضطرار است. در این لحظات تاریخی، ملت، قدرت حاکمیت ندارد. ملت مضر، به خودش حاکم نیست. واين لحظات برای هر ملتی بسیار رخترناک است. دو سال پیش از انقلاب این حالت اضطرار شروع به افزایش کردتا با لآخره در نهایت اضطرار ملی، رهبرها ئی بخش خود را کشف کرده و توانتست با مهارت، این اضطرار اجتماعی را درا بعهاد کوچکتر دوا می‌بخشد.

او زهر مسئله سیاسی، یک اضطرار اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی ساخت جنگ هم برای او یک مسئله نظامی یا سیاسی یا دینی یا میهنه نیست، بلکه مسئله تحول آن، به یک اضطرار ملی است که رهبری رهای بخشندۀ اوراتا تئید و محکم و تقویت می‌کند. و تا ملت یا قسمتی از ملت این حالت اضطرار را دارد، خمینی به عنوان رهبر نجات بخش تلقی خواهد گردید.

البته مخالفین نیز می‌انگارند که این اضطرارات، با ید رژیم اسلامی را سرنگون سازد ولی متأسفانه در نیافته اندکه رهگونه اضطرار اجتماعی و سیاسی واقعیت‌شدن مؤید رهبری نجات بخشندۀ خمینی است. ملت را بظاوه را با "مسائل اجتماعی واقعیت‌شدن و سیاسی" از دست داده است.

استحاله این حالت ملت از اضطرار "به مسئله"، موجب نفی رهبری خمینی می‌شدوی هیچکدام از مخالفین که امکانات تبلیغاتی در ایران

دارد، چنین بصیرت عمیق سیاستی، واجتماعی و نشناختی نداشتند. تا جا ممکن است اکثریت آن (حالات "مسئله") نسبت به واقعیات داغیا مشکلات جا معهندسی دارد، اساساً با مسائل روبرو نیست که در صدحول آنها برآید.

تا جا معهاد حساس مقابله با "مسائل" را در داد، ضرورت "شخصیت‌های کثیر و نیرومندو استوار" را در می‌یابد، ولی وقتی گرفتار اوضطرار شد، محتاج "رهبرخانی می‌شود که اورا از این اوضطرار، رهائی ببخشد".

چنین رهبری را نباید با رهبری سیاسی یا رهبری قبضاتی یا حزبی یا فکری مشتبه ساخت، چنین مفهوم رهبر، در فرهنگ ایرانی، نزدیک به مفاهیم "امام" و "پیامبر" است. ا و به رهبر، حالتی را پیدا می‌کنند که می‌تواند نسبت به ا ما مش با پیش یا پیامبرش داشته باشد. یعنی به یک رهبر، نا خواسته قدرت‌های بی‌نهایت زیادی بخشیده بنا نمی‌تواند از او پس بگیرد. مفهوم "رهبر رهائی بخش"، بر اساس "یگانه و بی نظری بودنش" قرار دارد. همزمان با ا و هیچ رهبری مشابه یا نظیری با ا و نمی‌تواند وجود داشته باشد.

در حالیکه در دموکراسی آزادیخواهانه، شخصیت‌های متعدد به طور ذخیره و لی فعال و در صحنه برای هرگونه مقامی (از رهبری گرفته تا مقامات دیگر سیاستی و اجتماعی) وجود دارد. و هر مقامی، معرض رقابت این شخصیت‌های است که قدرت و کفا بیت و لیاقت برای این مقام دارد. برای هر مقامی طیفی از شخصیت‌های در همان زمان رهبر، برای رهبری یا هر مقام دیگر وجود دارد یعنی اصل "عدم وجود دو ما م" یا دو حجت یا دوره برادریک زمان "برای دموکراسی مصدق نیست. اشخاص متعددی که لیاقت رهبری سیاستی دارند، در جا معهاد وجود دارند و می‌توانند در کنار رهم‌زنگی کنند و هم‌دیگران را تحمل کنند و دموکراسی برپا یا این "شروع شخصیت‌ها" در هر مقامی بنا شده است. از این نقطه نظر است که هیچ فردی حق به مقام مُندازد. هر وقت لازم باشد می‌توان اورا از آن مقام برکنار ساخت. در صورتیکه با نابود ساختن شخصیت‌ها، رهبر، تنها شخصیتی است که به مقام رهبری، حق دارد. این مقام، فقط و فقط از ا و است.

وقتی شخصیت‌های زیاد برای هر مقامی بودند، هیچ‌کدام نباید حق خاصی به مقام داشته باشد.

درج اعماق که مسئله‌ی آفریند، نا بودسا ختن و سرکوفتن شخصیت‌ها، را هاستحاله "مسائل" اجتماعی، به "اضطرا راجتمانی" است. طبعاً وجود شخصیت‌های کثیر و سبب آن می‌شوند که مسائل، به عنوان مسائل تلقی، گردند و نگذا رندکه این مسائل بهین بست اضطرار بکشد.

با پیدایش حالت اضطرار اجتماعی، ملت دیگر توجهی به "شخصیت‌های" برجسته و استوار ندارد، بلکه چشم درپی یا فتن "رهبرها" بخش می‌دود.

۱۳ مارچ ۱۹۸۶

## حقوق بشر موقعیتا مینمیشود که حاکمیت انسان پذیرفته شود

شرافت انسان در حاکمیت است . یکی به نا محکمیت الهی، این شرافت اور ازا و سلب می کند و دیگر به نا مدافع از حقوق و، این شرافت را مسخر می کند . بزرگترین مسئله ایران آنست که وجود انسان که در شرافت او تضمین می شود از هظری در خطر می باشد . حقوق بشر که چیزی جزء انسان " حقوق انسان " نیست و در اصل نیز به نام " حقوق انسان " خوانده شده است ، یعنی تاء مین همین شرافت و حاکمیت انسان است که امروزه از همه سود رخtraفتاده است .

امروزه ، چه آشکار رچه نهفته ، از هر حاکمیتی سخن گفته می شود ، از حاکمیت الهی ، از حاکمیت ملت ، از حاکمیت طبقه ، از حاکمیت حکومت ، از حاکمیت جا معه ، ولی بندرت کسی دم از حاکمیت انسان می زند . واگرهم آن را نفی و لعن نکنند و به عنوان فردگرایی و خودپرستی ننگ آلودولجن مال نسازند ، باشتا ب این حاکمیت را در یکی از حاکمیت های نا مبرده در با لامتنفی و حل می کنند .

وجود واقعی انسان ( آنچه انسان را انسان می کند ، یا از آنچه انسان ، انسان هست ) شرافت است و سرچشم شرافت او ، استقلال است و استقلال انسان ، حاکمیت انسان برخودش هست . و انسان موقعی خود هست که خود را در اعمال و رفتارها فکار می نماید . و حاکمیت انسان برخودش ، چیزی جز

" تعیین هدفها و منافع و خیرها و رژشهای خود " نیست .  
وکسیکه تعیین هدف و منفعت و خیرها را رزش خودرا می کند، قدرت معرفت هدف  
و منفعت و خیرها را رزش خودرا از راه تجربه و عقل خوددا رد .

### حاکمیت انسان و رابطه آن با دین و ایدئولوژی

در هر دینی و هر ایدئولوژی و هر تئوری اجتماعی، با تصریری که از انسان  
می کشد ( یا تعریفی که از انسان می کند ) و یا در تصویری که از جا معممه  
ایده‌آلی خودمی کشد ( و ضرورت سیرتا ریخی را در آن میداند که به آن هدف  
غائی به طور حتمی خواهد رسید ) هدف انسان وجا معهدها معین و ثابت و تغییر  
نا پذیرمی سازد . بنا بر این ، با تعیین و تثبیت " هدفهای نهائی انسان ،  
یا جا معدهای تاریخ و یا عالم‌هستی و جهان " ، حق و قدرتعیین هدف را از انسان  
می گیرد .

پس نتیجه‌این سخن آنست که برای تامین شرافت انسان با یادپذیر فست  
که " حاکمیت و شرافت انسان " ، ما وراء و ما فوق هدفهای حکومتی و معاوراء  
و ما فوق هدفهای حزبی ، ما وراء و ما فوق هدفهای سازمانی و با لآخره  
ما وراء و ما فوق هدفهای دینی و ایدئولوژیکی و فلسفی قرار دارد .

یا به عبارت دیگر ، حاکمیت انسان در حقوق انسانی اش ( نه در حقوق  
شهر و ندیش ) تابع هدفهای ایدئولوژیکی یا دینی یا تابع هدفهای  
سازمانی و حزبی و حکومتی نخواهد بود .

شرافت و حاکمیت انسان ، در تعاریف و توصیه و پیرش رافت انسان در هیچ‌کدام  
از آدیان و ایدئولوژیها و تئوریها و سازمانها نمی گنجد . انسان ، آنقدر  
شرافت و حاکمیت ندارد که آن ایدئولوژی یا این دین یا آن حکومت یا این  
حزب به او می دهد . هم‌این کوششها برای تعریف و یا تصویرش رافت او ، فقط  
ارزش نسبی دارد . شخصیت و فردیت هر انسانی با لاتر و بیشتر از این شخصیت  
و فردیت و هویتی است که این ایدئولوژیها یا آدیان یا تئوریها و یا  
نظم‌های سیاسی و ..... برای او قائلند . هیچ‌کدام از آینها ، نمی توانند  
هدف نهائی اورا معلوم و تثبیت و برآ و حاکم سازند . بیان یک هدف بعنوان  
هدف غائی فردی یا اجتماعی ، حق و قدرت تعیین و تغییر هدف را ازا و کم

حاکمیت است ، ازا وسلب می کنند .  
تا بعیت او زیک ایدئولوژی حکومت و دین و سازمان وجا معه، تابعیت  
سرا سروجودا و آن ایدئولوژی یا دین یا حکومت و سازمان نیست . چو هر  
وجود انسان ما وراء این تابعیت و عینیت قرار می گیرد . عینیتش با یک  
ایدئولوژی یا دین یا سازمان حکومت ، یک عینیت نسبی است .  
فقط قسمتی از جو شعیبیت یا وحدت با آن ایدئولوژی یا دین  
یا جا معه حکومت دارد . اگر خود را با اسلام یا با سوسیالیسم یا با لآخره با  
با حکومتی یا سازمانی عینیت می دهد ، این عینیت سرا سروجودش را فرا  
نمی گیرد ، وجود و جو شعیبیت در آن حل نمی شود . اگر چنین نباشد ، انسان قادر  
حاکمیت و شرافت خواهد بود . آنچه هویت یا شخصیت اسلامی یک فرد می خواند  
یا " خودآگاهی سوسیالیستی " یک فرد می تماشی می کند ، تماشی و وجود هر اسلامی  
وجود و نیست و حاکمیت اوراته می نمی کند . حاکمیت و موقعیت این  
می شود که هم مکان و هم حق و هم قدرت آنرا داشته باشد که بتواند این هویت  
عینیت خود را با یک دیر ، یا ایدئولوژی ( را ترک کنده محدود سازد .  
حاکمیت و شرافت این است که بتواند مقاومت یا سازمان یا جزوی  
حکومت مقاومت و عصیان کند و بتواند آن جدا شود و این موقعیت که وجود  
او مشرف برهمه آنها باشد و حاکمیت بر آنها داشته باشد . اینست که " حقوق  
شهریوندی " یک فرد در یک حکومت مساوی با " حقوق انسانی " و نیست .  
هر انسانی طبق همین شرافت و حاکمیت ، واجد حقوق انسانی هست ، چه  
حقوق شهریوندی او در آن حکومت ، این حقوق انسانی را تائید کند چه منکر  
 بشود . چه یک ایدئولوژی و تئوری و دین ، این حقوق انسانی او را بپذیرد و  
چه منکر بشود ، و وا جدا این حقوق هست .  
این حقوق انسانی او منبع از آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری یا  
حکومت یا حزب یا سازمان و ملت و طبقه نیست .  
البته می توان کوشید که این حقوق انسان را در " حقوق بنیادی " از لحاظ  
یک حکومت اعتبار بخشید و تلاش کرده در قوانین و نهادها ، ضمانت اجرائی  
برای آنها فراهم ساخت . ولی با وجود قرار دن " حقوق انسان " در " حقوق  
اساسی " ، این حقوق همراه ، یا تابع و همسان قانون اساسی آن حکومت

خاص نمی شود . بلکه حقوق انسانی همیشه ما فوق حقوق بنیادی و قانون  
ا سی باقی می ماند . انسانیت یک انسان ما فوق شهروندی و عضویت او  
در یک سازمان یا یک جامعه ( چه دینی چه سیاسی چه اقتصادی چه قانونی  
می باشد .

یک انسان ، بیش از یک مؤمن ، یا یک عضو ، یک شهروندی کارمند یا عضو  
یک طبقه ، یا یک هم عقیده .... است .

کسیکه می خواهد " ایمان به یک عقیده یا دین " را با انسانیت و مساوی  
سا زد ، سلب شرافت و حاکمیت از اموی کند . همان نظر کسیکه می کوشد " تعلق  
به یک طبقه " را مساوی با تمام انسانیت اوبکنند ، شرافت اور ازاومی گیرد .  
یگانه بودن انسان با خودش ، بیش از تعلق اوبه یک طبقه است ( یعنی خود  
آگاهی طبقاتی اش ، سرا سرو جودا و راشکیل نمی دهد ) ، بیش از تعلق دینی  
و عقیدتی است . و با لآخره بیش از تعلق اوبه یک حکومت یعنی شهروندی  
است .

پس شهروندی او ، عضویت سازمانی و حزبی او ، همه حقوق اور ادبر نمی  
کیرد ، و به همین علت نیز در مقابل همه آنها حق به اعتراض و مقاومت دارد .  
فقط این " حقوق شهروندی " را می توان در یک حکومت یا سازمان تضمین  
شده بیان بدمیان کند و تحقق بدھدلوی این حقوق انسانی چون وراء  
و فوق همه این سازمانها و تها دها و عقايد است ، به دشواری امکان تضمین  
و تحقق دارد . این است که حقوق انسان ، همیشه درحال خطر است . ولی از  
آنجا که حاکمیت و شرافت انسان همیشه ما وراء سازمانها و عقايد  
ایدئولوژیها قرار دارد ، همیشه تنفس میان سازمانها ئی که می خواهند  
همین حقوق انسانی را تضمین کنند و می حقوق ( که بیان شرافت انسانی  
هستند ) باقی می ماند .

پس انسان ، طبق این شرافت انسانی اش حق دارد ، همه " هدفهای نهائی " ایدئولوژیها و ادیان و سازمانها یا حکومت " را هر کدام خواست بپذیرد  
یا طرد کنندیا تغییر بدھدونسبی سازد و یا با لآخره هدفی از خود به جای آن  
بگذرد .

بنابراین مفهوم شرافتی که یک ایدئولوژی یا دین یا حکومت و حزب  
برای انسان قائلست ، با مفهوم شرافت انسانی که در حقوق بشر بازتاب

می شود، فرق دارد.

شرافت اوردا خل آن سازمان و یا حکومت و درجا مעה هم عقیدگان و هم مذهبان، شرافت انسانی اونمی شود.

پس، تصویری که یک ایدئولوژی یا دین یا حکومت از انسان دارد و هدف ایده‌آلی انسانست، یا یک تصویرایده‌آلی جامعه که هرایدئولوژی یا دین یا سازمانی دارد، برای انسان، به عنوان یک هدف ثابت و معین و تغییرناپذیر و منحصار به فرد، اعتباً رندارد. و هیچ قدرتی و مرجعی حق ندارد. و هیچ قدرتی و مرجعی حق ندارد، چنان تصویری از انسان یا جامعه کمالی (مثل جامعه‌بی طبقه یا جامعه‌صالح .....). رابه عنوان تنها هدف منحصار به فرد، برهمه افرادجا مעה کام و مستولی سازد.

مفهوم از این سخن این نیست که فرادیا گروهها هر کدام تصویری کمالی یا ایده‌آلی از انسان یا جامعه‌نداشتند باشد و برای تحقق آن نکوشند، بلکه مقصد، درست تائیدپیدا یش و پرورش چنین تصویرهاست. ولی هیچ‌کدام از آنها حق ندارند خود را به عنوان تصویر منحصار به فردا نسان یا جامعه انسان، چگونه انسانی با یابشود. جامعه، چه جامعه‌ای در نهایت با یابشود) بر جامعه و انسان حاکم سازد، و حق پیدا یش و شاعه تصویرهای دیگرانسان و جامعه را بگیرد. پس با یدنفی حاکمیت اتحادیه ری یک هدف، درجا معبشود. چنان شرطی برای رشد آزادی انسان‌ها، دریافت و برگزیدن و جعل کردن هدفهای گوناگون و تغییردا دن آن هاضروریست. حاکمیت واستیلای اتحادیه ری یک هدف در تاریخ یا درجهان یا درجا معة، سبب نفی حاکمیت هر انسانی می‌شود.

بنا بر این، جامعه، یک شکل نهائی ندارد و همچنین انسان، یک تصویر نهائی ندارد. طبعاً "یکی از نتایج این سخن آنست که هر نظاً می، تغییرپذیر است یا به عبارت منفی، هیچ نظاً می نیست که تغییرپذیر نباشد.

برای آنکه هیچ نظاً می، نظام نهائی نباشد، نباشد و هیچ نظاً می نباشد. عنوان "نظاً کامل" (تحقیق کمال در آن نظام) یا "نظاً محقیقی" (تجسم حقیقت در نظام) (پذیرفته شود).

چون با عینیت یک نظام اجتماعی یا سیاسی با کمال (هدف کمالی) یا با حقیقت (یک نظام حقانیت می یا بدموقعی که قدرتش مساوی با حقیقت

بشد) اصل تغییرنظام ، منتفی می شود .

قبول اصل " تغییرپذیری نظام سیاسی یا اجتماعی واقعه ای "، ایجاب می کند که آن نظام، ایدئولوژیکی، یا دینی نباشد .

چون ایدئولوژیکی بودن، سبب " سلب حق تغییر و انقلاب در نظام سیاسی " می شود، حق به انقلاب، همان " اصل تغییرنظام سیاسی " است . این حق هیچگاه از انسان سلب نمی شود ..

قبول " حاکمیت الهی " یا " حاکمیت حقیقت " ( در ایدئولوژیا ) یا حاکمیت کمال ( جا معده با یدیک جا معمکمالی مثلجا معده بی طبقه یا جا معده توحیدی را تحقق بدهد ) سلب حق انقلاب از انسان است . انقلاب، او لیست حق انسانهاست. برای استقرار حاکمیت انسانها، حاکمیت الهی یا حاکمیت حقیقت، یک نظامهاست . ولی حاکمیت انسان هیچ نظامی را بعنوان نظام نهائی نمی شناسد .

حاکمیت انسان، در تعیین خیر خود به وسیله تجربه و عقل خودا وست .  
حاکمیت انسان، در تعیین منفعت و هدف و روش خود به وسیله تجربه و عقل خودا وست . و حاکمیت را می توان خود سالاری و خود مختاری نیزنا مید .  
تعیین خیر خود بوسیله خود، حاکمیت خود است . بنا بر این معنای اصطلاح خود مختاری در حقوق و سیاست " حاکمیت " است . ازا ینرونی توان آنرا برای کردستان یا آذربایجان به کار برد، چون هما نظرور که دریک انسان ، دو حاکم و دو مختار رنیست، دریک ملت نیز دو حاکمیت امکان ندارد . پس اصطلاح " خود مختاری کردستان " مذموم است . مسئله، مسئله مدیریت داخلی ولایت یا استان، مسئله خودگردانی است . حاکمیت دریک ملت، تقسیم نا پذیر و تعددنا پذیر است .

پس این حق و قدرت شناصائی تجربی و عقلی مستقیم فردا زخیر و منفعت و هدف و روش خود، و تعیین یا وضع آنها، اصل حاکمیت انسان است، و بدون آن، شرافت انسان از انسان سلب و نفی خواهد گشت . انسان شرافتش و حاکمیتش در این تاء مین می شود که سرچشمه روش و منفعت و هدف و خیر خود بیانند .

## هر حاکمیتی، نفی حاکمیت انسان است

چگونه می شود یک حاکمیت را حفظ کرد؟ فقط به این شرط که حاکمیتی دیگر در کنا رش یا ما فوقش پدیدنیا ید. بر عکس این واقعیت بسیار رسانده، همیشه حاکمیت‌ها مختلف و متعددی، چه آشکار و چه نهفته، در تاریخ بر ضد حاکمیت انسان به وجود آمده است. حاکمیت الهی، حاکمیت سلطنتی، حاکمیت ملت و جا معده و مردم و طبقه و حاکمیت حکومت و حاکمیت حزب، و همه این حاکمیت‌ها نفی حاکمیت انسان رامی‌کنند. برای نفی حاکمیت انسان، که همان نفی شرافت است، با ید حق تعیین خیر و منفعت و هدف و ارزش را از انسان گرفت. برای این کار، یا با یاد قدرت معرفت اور از خیر و منفعت و هدف و ارزش خود و جا معده‌اش را مورد شک و بدیگرانی قرار دارد. یا آنکه با یدمسلم‌شمرده انسان، خود آگاهی دروغین یا فقط یک فکر ذهنی از هدفش و منفعتش و خیرش و ارزشش دارد. و با لآخره با یدبدهی شمرده شود که انسان نسبت به خیر و منفعت و هدفش و کمالش (جا معده‌کما) اش یعنی هدفتاری خی و یا کیهانی وجودی (جا هل) است. و یا آنکه انسان قدرت معرفت و تعیین آنها را دارد، ولی آنها را به خود بدهد یا "عمداً" می پوشاند که در این صورت اول بدخواه خود دیگران نست. سرچشم‌هشتر است.

با این قبیل استدلالات، حق به حاکمیت انسان را از خودش و جا معده‌اش، سلب می‌کنند.

آیا می‌توان میان دو حاکمیت آشتی داد یا آنها را با هم جمع کرد؟ آیا می‌توان حاکمیت انسان را با حاکمیت طبقه یا ملت یا جا معده آشتی داد؟ آیا می‌توان میان حاکمیت سلطنتی و حاکمیت انسان و حاکمیت الهی آشتی داد؟

جواب ساده و قاطع، فقط یک "نه" است. حاکمیت ملت و طبقه و مردم و جا معده، همیشه یک "حاکمیت حقوقی" است یا یک "حاکمیت سیاسی" است. ملت و طبقه و مردم و ملت، یک شخص واقعی و حقیقی نیست، بلکه یک "شخص انتزاعی حقوقی" است.

همینطور حاکمیت الهی، یک حاکمیت واقعی نیست، بلکه حاکمیتی است

که از انتزاع، ایجاد می شود. تساوی اطاعتی از خدا و از یک انسان یا از گروهی خاص. از نماینده و پیا مبروولی خدا که یک انسانست باشد همانقدر اطاعت کرد که از خدا. این تساوی، یک تساوی و عینیت انتزاعی است. خدا وند، مستقیم و به طور واقعی نمی تواند حکومت کند.

این شخصیت‌ها انتزاعی (ملت، طبقه، جامعه...)، واقعیت‌شان را از انسان می‌گیرند.

کلمه "اراده ملت" یا اصطلاح "خودآگاهی طبقه" یا "ندا مردم"، همه اصطلاحاتیست برای "درک ملت به عنوان یک شخص" یا درک یک طبقه بعنوان یک شخص "که" وحدت خودآگاهی "دا رد، و یا "درک مردم به عنوان یک شخص" که به عنوان یک شخص سخن می‌گویدوا عتراض می‌کند و می‌خواهد. اراده خود آگاهی وند و حافظه و... همه خصوصیات یک "شخصیت واحد انسانی" است ما وحدت یک گروه را در یک امریا منفعت یا هدفی که ایده‌آل ماست، به صورت یک شخص انتزاعی حقوقی یا سیاسی یا اقتصادی یا دینی، تصور می‌کنیم. اگراین گروه در همه هدفها و خیرها و رزشها و منفعتها وحدت پیدا کنند، آنوقت همه افراد آن ملت یا جامعه یا طبقه، فردیت و شخصیت خود را به کلی از دست می‌دهند و فقط "جزء" یا اندام یا سلول یک شخص می‌شود که نام ملت یا طبقه یا جامعه دارد. قبول چنین گونه وحدتی، نفی و محرومی شخصیت و شرافت و حاکمیت انسانی به طور مطلق است. فردی که چنین عینیتی با جامعه اش یا ملتش یا طبقه اش یا حزبی یا حکومتش یا سازمانش پیدا کند، از خود سلب شرافت و حاکمیت کرده است.

### حاکمیت انسان و رابطه آن با هر سازمانی

تحقیق دادن به هدفی یا منفعتی یا ارزشی، ضرورت ایجاد سازمانی و روشی می‌کند، پیوندانها به هم، برای واقعیت بخشیدن به یک هدف یا منفعت یا ارزش مشترک در یک سازمان و یک روش صورت می‌گیرد. حالا چه این حکومت باشد، چه حزب باشد، چه یک اتحادیه کارگری یا اصناف و حرفه‌های دیگر باشد، چه یک سازمان اقتصادی به طور کلی باشد. سیاست، اساساً تحرک دادن و بسیج ساختن "اراده‌های انسانی" برای تحقیق دادن به یک هدف یا منفعت یا ارزش و خیر است.

هرکسی دنبال سیاست است که در تلاش است به دورا را دهد خود، اراده های انسانها را رگرد آورد. پس عمل سیاسی، چیزی جزت تنفيذ اراده خود در دیگران برای گرايانیدن آنها بسوی اراده خود نیست. پس عمل سیاسی، به خودی خود یک تجا وزبه حاکمیت و شرافت دیگریست، چون تغییر دادن اراده دیگری، همیشه تجا وزبه حاکمیت انسان دیگراست.

سیاست تا موقعی که اراده دیگری را آلت وسیله خود می سازد، یک سیاست صدا نسانیست. جدا ساختن سیاست صدا نسانی از سیاست انسانی بسیار مشکل است. سیاست موقعی انسان نیست که تمايل و گرایش دیگری به یک هدف یا منفعت یا ارزش، با حفظ حاکمیت و تائید شخصیت دیگری صورت بگیرد. وقتی یک سیاستمدار (یک دیندار، یا یک مبلغ ایدئولوژی همچنین) کوشیدکه با روشنی، اراده دیگری را وسیله تحقیق اراده خود سازد، سیاستی است بر پر دشرافت و حاکمیت انسان. پس اصل "حاکمیت و شرافت انسان" فقط در یک نوع سیاست ممکن است، و آن سیاستی است که "اراده های همه افراد جا معا در تعیین هدفها و ارزشها و خیرها و منفعت های مشترک و عمومی جا معا در مشا رکت و دخالت داشته باشد. هدفها و منفعت ها و ارزشها عمومی از اراده همه مردم" سرچشم "بگیرد.

سیاستی که "هدفهای غائی" جا معا و فردراد را در تاریخ یا در طبیعت (فطرت) یا در سیرتکامل تشییت شده و تغییرناپذیریان گر دو ما وراء دسترسی و تصرف اراده مردم و افراد بدند، یا سیاستی که "منفعت توده و طبقه زحمتکش" را یک واقعیت عینی و خارج از قدرت تعیین کنندگی آن طبقه و افراد زحمتکش بدند، حاکمیت و شرافت انسانی را در آنها به عنوان علمیان دیگر یا حقیقت، حذف می کنند.

پیوند زدن افراد به هم در یک سازمان (فعالیت سیاسی) دو مؤلفه متمم هم دیگردا رد.

در هر سازمانی، قدرت تا سیسیوا بتکاری پیوند زدن و به همبستن و وحدت دادن و یا هم آهنگ ساختن (یا به هم گرا یا نیدن اراده ها و شخصیت ها)، در تعیین مرجع قدرت، نقش اساسی بازمی کند. کسیکه بتکاره بهم پیوندی، هم آهنگ سازی (به همین علت نیز اینقدر گروهها هم آهنگ ساز هستند). مبنای جمهوریخواهان ملی - و کمیته حقوق بشر....) وحدت دهی دارد، نبض

قدرت یا سازمان قدرت را در دست می‌گیرد.

(۱) ازاینروهمه‌گروهها می‌خواهند قدرت مؤسسه و مبتکر دولت موقعت یافته حکومت موقعت باشند) بنا براین در تکون سازمان، قدرتی پدیدمی‌آید که طرفداران و همکاران پشتیبانان آنان از آن‌جا فلیند. به خصوص در سازمان دادن انقلاب، ابتكاری کدد رحکت خودجوش مردم بخش است، در دست یک سازمان مستمر کزوای همه مردم سلب می‌گردد. از همین جاست که مردم علیرغم همکاری با چنین پیوند زدن اراده‌ها به هم، یک تقضی عمدی دارد اراده‌ها در تصمیماً شزاد، متحرک و متغیرند. بنا براین سازمان بندی و گروه‌سازی احتیاج به مؤلفه دیگری نیزدارد.

(۲) و آن قدرت دوا م بخش به این مجموعه اراده‌ها در یک سازمان یا گروه است. قدرتی که همکاری اراده‌ها را به شکل نهاد در می‌آورد و قواعد به آن می‌دهد. در این سازمان سازی و نهاد سازی، رابطه انسانها به منفعت ثابت و معین یا خیر ثابت و معین، یا هدف و ارزش ثابت و معین، دوام بخشیده می‌شود.

حاکمیت انسان که در ابتكار رتاء سیسی و به همبستگی هم‌دیگر به یک هدف یا منفعت یا ارزش که خودا نتخاب می‌کنند، شروع می‌شود و با انتقال این حق و قدرت به یک سازمان یا گروه یا هیئت، فرد حاکمیت خود را گم می‌کند و با دوا م بخشی به آن سازمان، که دیگر حق تغییر هدف و منفعت را از دست می‌دهد، فاقد سراسر شرافت انسانی خود می‌گردد. انسان که حق تغییر یک سازمان (حکومت، حزب، اتحادیه، ...) را از دست می‌دهد (در اثر دعوی ابدیت آن سازمان) حق تغییر هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را از دست می‌دهد. طبعاً هر سازمانی، در این "پیش وجودش" در تاریخ نسبت به افراد، این قدرت حق ابتكار انسانها را نادیده می‌گیرد و آنها را استفاده چنین قدرت حق بازمی‌دارد. از طرفی وجود یک سازمان حاکم درجا معنه، این حق و قدرت انسان را شده است.

وجود حق ابتكار رتاء سیس دائمه برای هر فردی، به دوره منفعتی و هر هدفی و هر خیر و ارزش وایده‌آلی در اجتماع، حاکمیت انسان را محرومی سازد. بنا براین از هر لحظه‌ای که این انسان ارث و ارث شروع شدوایا این ابتكار مذموم شد، هر انسانی با یددرنها یت قدرتی که دارد در مقابله چنین سازمانی و گروهی

که این ابتكا روا با نامهاي زيباي هم آهنگسازيا توحيدی يا .... و لسو در بحرا نی ترين و ضروري ترين لحظات را با شد، مقاومت کند.  
انسان نبايد تحت تا مضرورت واقعهای کارآئی انقلابي وقيا م، اين  
حق را از دست بدهد.

تحقیق هر هدفی که دراصل از حاكمیت انسان سرچشمه می گيرد، ايجاب "ضرورتهاي" می کند که بر ضد حاكمیت انسانها هستند.  
نفي ومحو يك سازمان ونها دما نتند حکومت، اين تضا دجوهري که ميان هر سازمانی و حاكمیت انسان هست، حل ورفع نمي کند.

از طرفی، ايجا دهر سازمانی و نظمی ونها دی، ايجاب "ابتكارتاء سيسی" می کند. و همیشه ابتکار، سبب تمرکز قدرت در دست مبتکران می شود. بنا بر اين با يداين حقوق قدرت ابتكار سازمانی را درجا معدپخش کردو به ايin حق و قدرت، دوام بخشد.

عضویت در يك سازمانی، سبب توزیع عادلانه قدرت در آن سازمان نمی گردد. از طرفی تحقق يك هدف يا منفعت، در يك لحظه صورت نمی گيرد. يداين هدف و منفعت و ارزش تازه تازه کسب گردد. پس تا مين بقا و دوا منفعت و هدف و ارزش، ايجاب ضرورت دوا م آن سازمان ونها ديا نظا مرها می کند. و چنان تکه خواهیم دید، برای بقای يك هدف و منفعت و ارزش با يدا نرامسا وی با حقیقت ساخت، چون ابدیت حقیقت سبب ابدیت آن منفعت يا هدف يا ارزش خواهد شد. و برای تساوی حقیقت با يك منفعت يا هدف يا ارزش احتیاج به يك دین يا ایدئولوژی هست. با تساوی منفعت يا هدف با حقیقت در يك ایدئولوژی يا دین، حاكمیت انسان در تغییر هدف و جا بجا ساختن آن، يا تغییر منفعت خود يا تغییر رزشها و يده آلهاي خود، به صفر تقلیل می یابد. چون انسان حق و قدرت آنرا ندا رده حقیقت را تغییر بدهد، درگذشت حقیقت در همان "دينی ساختن هر هدفی" ايجاد می شد. مروزه غالبا "با علمی ساختن آن هدف و ارزش يا منفعت" ايجاد می شود.

اين قدرتهاي دوا من بخش، که برای تاء مين دوا من هدف يا ارزش يا منفعتی، مفید هستند. درا شرهمین حقا نيت بخشی، ما فوق حاكمیت انسان قرار می گيرند. آنچه وسیله و روش برای تحقق يا دوا متحقق هدف يا منفعت

یا ارزش بودکه‌ای انسان سرچشم‌گرفته بودومی با یستی دراین تحقق، حاکمیت انسان روسعت و قدرت بخشد، همان حاکمیت را منتفی می‌سازد. این ضرورت ایدئولوژی واژطرفی دیگر تضا دان با حاکمیت انسان مسئله‌ای است که با هم‌طرح و با هم‌حل می‌گردد. این مسئله با نفی و طرد ایدئولوژیها (ایدئولوژی زدایی) (حل نمی‌گردد).

با لآخره با اراده به واقعیت بخشیدن به هدف انسان، مسئله "وحدت هدف" به میان می‌آید. هدفی را می‌توان بهتر تحقیق داد که "بکی" بشود و سایر هدفها تابع و فرع آن گردند. مسئله انحصاری ساختن هدف، در حیینی‌که کار آئی آن هدف را بی‌نهایت بالامی بود، درا شرهمین حاکمیت آن هدف بر سایر هدفها، با زحا کمیت انسان در معرض خطر واقع می‌شود. ما برای اینکه حکومت و بنا همه‌سازمانهای دیگر و همه‌ایدئولوژیها و ادیان و تئوریهای تضا دیبا حاکمیت انسان را رندنمی‌توانیم منکر ضرورت آنها بشویم و بنا قبول ضرورت آنها نبا یستی منکرا یعنی تضا دانها با حاکمیت انسان گردیم. ما نمی‌توانیم دست از این ضرورتها بکشیم و ما با یدا یعنی تضا دهارا بشنا سیم.

خودآگاهی ما از این ضرورت و تضا داست که ما را به حل مسائل انسانی واجتماع نزدیک می‌سازد.

### حق به انقلاب کفا یت نمی‌کند

انقلاب، هدفش "تغییر نظام موجودیا سی" و یا با لآخره "تغییر نظام موجود داجتما عی" است. تا انقلاب حالت خودجوش دارد، درجا معه، حاکمیت انسانی غلبه‌دارد. ولی کار آئی این "جنبی خودجوش انقلاب"، یعنی قدرت و اژگون‌سازی و براندازی نظام موجودش (چون قادرتش متشكل در سازمان نست)، تا چیز می‌باشد یا به سرعت به هدف نمی‌رسد. برای افزایش این کار آئی ضرورت ایجاد سازمان و روش نمودا رمی‌گردد.

انقلاب با یدا زحالت خودجوشی بروند و تبدیل به سازمان شود. و همین جافا جعه و بقول امروز ما، انحراف انقلاب شروع می‌شود. ابتکار تاسیس

سازمان، که همان ابتکار تعیین و تثبیت یک هدفست، موجب آن می شود  
که یک سازمان ( گروه مسلح ، حزب ، ارتش ، جامعه متشکل دینی ... ) این  
ابتکار را پیدا کند.

با شروع به دست گرفتن این ابتکار ربه وسیله یکی از این سازمان ها ،  
انقلاب از حالت خودجوشی اش که عرصه تحقق حاکمیت بیشتر انسانهاست ،  
بیرون می آید و قدرت از تصرف مردم آهسته خارج می گردد .  
مسئله بعدی سازمان ، که تضمین دوا متحقق هدف و منفعت و ارزش است  
ضرورت "دوا م سازمان" را ایجاب می کند و معمولاً "برای دوا" میک هدف  
( در دوا م سازمان ) یک دین یا یک ایدئولوژی لازم است تا آن هدف یا منفعت  
یا ایدهآل را عینیت با حقیقت بدهد .

درجا معرفه ائمہ که سنت عقلی ناچیز است ( تقدم ارزش عقل بر سرت )  
احتمال بیشتر در این است که دین خود را ایدئولوژیزه بکند و یا ارشت که  
از با دوا متربین سازمانهای چنین اجتماعیست ، یک ایدئولوژی بپذیرد .  
بنابراین یک حزب سیاسی ، شناس کمتری دارد .

در هر حال ، عینیت دادن هدف و منفعت با حقیقت در ایدئولوژی یا دین ،  
سبب می شود که "حق تعیین و تثبیت هدف " و " ابتکار هدف گذاری "  
از دست انسان خارج می شود ، چون حقیقت ( دین یا ایدئولوژی ) ابدیت و  
انحصاریت ( توحید ) دارد . آن هدف با این دین یا ایدئولوژی ، هدفی  
تغییرناپذیر و ثابت می ماند ( مثلاً جامعه بی طبقه و هم‌هنگ به عنوان  
هدف ، یا جامعه صالح که اساس شعبودیت خدا است ) و آن هدف ، هدف حاکم و  
منحصر به فرد می باشد . یعنی هیچ هدفی را در کنار خود و همطران خود یا  
برتر از خودنمی پذیرد .

بنابراین انسان ، به کلی حاکمیت خود را گم می کند .  
پس تحقق " هدف " که در آغاز استوار بر حاکمیت انسان ( استقلال و  
آزادی ) بود ، در حرکت خود ، ایجاب ضرورتی می کند که این ضرورت به محظوظ  
ونفی حاکمیت انسان می کشد .

چه این سازمان و نظام ، سازمان و نظامی برای تحقق منافع و اهداف  
طبقه کارگر باشد ( یک حزب یا یک اتحادیه ) چه این سازمان ، نظام حکومتی  
برای تحقق منافع و اهداف یک ملت در تما می‌باشد ، چه این سازمان ،

سا زما ن برای دفاع و حمایت از حقوق بشر با شد و چه هر سازمان و نظم می‌باشد دیگر در اقتضا دیا در تربیت یا در ارشاد، این تنافص میان حاکمیت انسان و تحقیق دریک سازمان و با یک روش، رفع شدنی نیست.  
بنابراین این گروه مسلح (چریک یا پارتیزان) که دارای یک ایدئولوژی هست، تنافض و تنفسی که با حاکمیت انسان دارد، با کار آئی که در صحنہ عمل علیه نظم حاکم دارد، می‌پوشاند.

خودآگاهی از این ضرورت و همچنین از این "تضاد رفع ناشدنی، اساس حق به مقاومت" ابدی انسان علیه همه سازمانها و نظمها و قدرتهای مشکل اجتماعی است. همکاری و طرفداری و پشتیبانی با هر سازمانی و نظم می‌باشد اغماض این حق به مقاومت گردد. عینیت میان "هدف و منفعت و ارزش" با "یک سازمان و نظام سیاسی و اجتماعی" فقط یک ایده‌آل است نه یک واقعیت. انسان و جامعه هیچ‌گاه به این ایده‌آل در واقعیت نمی‌رسد، ولو آنکه همیشه برای رسیدن به آن تلاش کند و نرسیدن به ایده‌آل نباشد نومیدی گردد. ولی همه نظمها و سازمانها میان خودوهدف و منفعت و ارزش و ایده‌آل، به شیوه‌ای عینیت قائل می‌شوند و قبول‌چنین عینیتی، آن نظام، نظم می‌نهاشی و طبعاً "تغییرنا پذیر و مطلق" می‌شود و حق به انتقال و همچنین حق به مقاومت از انسان گرفته می‌شود. و هرایدئولوژی یا دینی در حقیقتی که دارد، این دورا با هم عینیت می‌دهد. این است که انسان برای حفظ حاکمیتش با ید حق داشته باشد و قدرت داشته باشد علیه ایدئولوژیها و دیان و افکار غالب یا حاکمیاتا فذ در جامعه اش مقاومت کند و آنها را انتقاد نماید. از طرفی هیچ نظم می‌یابد سازمانی نباشد حقاً نیتش را از یک ایدئولوژی یا دین استثنای یا مشتق کند.

هیچ نظم می‌یابد سازمانی (چه حکومت، چه حزب...) حق نداشد و هدف را هدف مطلق و هدف منحصر به فرد نهائی جامعه ساختاً مکان حفظ حاکمیت انسان در جامعه بوده باشد و حقیقت درایدئولوژی یا دین در اثراخصوصیتی که حقیقت دارد، همین نقش را بازی می‌کند یعنی یک هدف را مطلق و انحصاری و مطلق می‌کند.

همچنین انسان همیشه حق دارد، ابتکارا یجا دسازمانهای گوناگون برای تحقق منفعت‌ها و هدفها و ارزشها و ایده‌آل‌های گوناگون داشته باشد معمولاً "چنانکه گفته شد، هدف یا منفعت یا ارزش مشترکی که سازمان و نظام به دورش پدیدمی‌آید، در اثر تغییر و تزلزل اراده‌های افراد، متزلزل و غیرواقعی است. همین نتزا عی وغیرواقعی و متزلزل بودن هدف یا منفعت مشترک، سبب می‌شود که هر سازمانی که بوجود آمدانین هدف و منفعت یا ارزش را از غیرواقعی بودن و متزلزل بودن و نتزا عی بودن برها ند. و درست چراهاین کار در حرکت به ضدش میسر می‌گردد. یعنی آنچه در تزلزل دائمی است و نتزا عی وغیرواقعیست، بهنا م "واعیت مطلق یا حقیقت" خوانده می‌شود "ثابت و تغییرناپذیر وابدی" شمرده می‌شود و اولویت و اقدامیت داده می‌شود. ازاین روست که چنین منفعت‌ها و هدفهای ارزشهاشی، به‌شکل "ضرورت فطری یا طبیعی" درمی‌آیند و به‌شکل "ضرورت متعالی و ایده‌آلی و غائی" نموده می‌شوند.

آنچه ضرورت فطری یا ضرورت غائی و کمالی شد، دیگرا ز تزلزل تصمیمات انسانی نجات می‌یابد. تلاش برای نجات ازاین تزلزل، که عملیست مفید، ناخواسته یا بی خبر، آنها را بدینجا می‌کشاند که حاکمیت فردی انسانی را "غیرواقعی" و "غیرحقیقی" و فرعی بشمارند. چون قبول شرافت و حاکمیت انسان، برضدا بین ضروری سازی و حقیقی سازی و فطری سازی وابدی سازی وعینی سازی (قانون طبیعت یا تاریخ سازی) (و منحصر سازی این هدف یا منفعت ثابت مشترک، و سازمان یا نظام متناظر ظریف هست).

ما این ضرورت روانی در اجتماع را (که ایجاد سازمانها و نظام مهاباشدنی توانيم نفی ورفع سازیم، درنفی حکومت یا درنفی هر سازمانی وحزبی یا سازمانهای اقتضا دی.....) بلکه با یدمتوجه به این باشیم که این ضرورت یک "ضرورت روانی - اجتماعی" است. این ضرورت "نیست" ولی با تنفيذ یدشولوزی و دین در انسان، ایجاد می‌گردد. در اثر درک این مطلب، ما نه تنها حق به مقاومت بلکه قدرت مقاومت در مقابله سازمانها و حکومتها از هر نوع شپیدا می‌کنیم.

این روشها وقواین وقوای عذرخواهی مها و سازمانها و حکومتها، حکم ضرورت طبیعت راندارند. ما می‌باشیم این تفاوت بین دینها دیورفع ناشدنی می‌باشد.

هر سازمان را با حاکمیت انسان درک کنیم و نگذاریم که آن ضرورت،  
حاکمیت انسان را در تعیین هدفها و منفعتها، منتفی و مغلوب و محوساً زد.

### مشتبه ساختن دوضرورت با هم

"ضرورت انقلاب" و "ضرورت حق بدانقلاب" که ضرورت تغییر نظام  
حاکم است، ضرورت دادن حقانیت به یک گروه مسلح (چویک یا پارتیزان  
یا یک حزب سیاسی که انصباً ط درونی نظامی دارد (ساختمان درونی اش  
دموکراطیک نیست) و یا یک ایدئولوژی (چه دینی چه غیر دینی) مجده‌است  
نمی‌کند. چون چنین گروهی یا سازمانی در خودش حامل اتفاقی حق  
حاکمیت هدف‌گذاشت انسانها و حق ابتکار سازمان بندی است (دوام  
سازمانی اش برپایه "حقیقت = منفعت" یا هدف "ایدئولوژیکی گذارده  
شده است) حق به وحدت و انحصار هدف و طبعاً انحصار رسانه زمان دارد.

"کارآئی روش سیاسته" با نظام مفادی سدیا مستبد و ظالم حاکم، ضرورتی  
است مهم. معمولاً براسن این ضرورت، گروههای مسلح چریکی یا  
گروههای خاص که انصباً ط شدید درونی دارند (ارتضای یا یک سازمان دینی  
که براسن "فرمان رهبر" عمل می‌کنند و ما هیئت دموکراطیک و آزاد  
نداورند، که حاکمیت اعفائشان از همان آغا حفظ شده باشد)، واعضاً آن،  
"کارآئی سازمان یا حزب" را بر "حاکمیت و شرافت خود" ترجیح می‌دهند.  
این اعضاء در اثربخشیت دادن کامل خود با سازمان (تفقی حاکمیت خود)  
کارآئی سازمان یا حزب خود را کارآئی خود می‌دانند و با احساس این کار  
آئی سازمان، نفی شرافت خود را جبران می‌سازند.

این گروههای مسلح یا احزابی که ساختن نظامی دارند یا ارتضای از این  
ضرورت "کارآئی شدید و سریع" در انقلاب، برای ایجاد حقانیت خود  
استفاده می‌کنند تا قدرت (حکومت) را برای همیشه تصرف کند. انقلاب،  
که عالیترین شکلش یک جنبش خودجوش است، احتیاج به زمان دارد. ولی  
جوش ابتکارات، مانع "کارآئی" است. بروز مینه‌انقلاب که بر ضد  
لگدمال کردن حاکمیت انسان بوسیله یک نظام سیاسی یا اجتماعی "قیام  
کرده است، سازمانی پدیده می‌آید که در تنفس و براندازی نظام مفادی سدیا حاکم"

همرا ه وهمگا م مردم است ، ولی در ساخت و ما هیت خود، بر ضد حاکمیت انسان  
می باشد . مردم در حین انقلاب ، به "کارآئی این سازمان بر ضد نظام موجود  
" بیشتر را رژیش می دهند تا به ساخت ضد حاکمیت انسانی اش در سازمان نشود  
روشها پیش .

حق به انقلاب ، جزئی از "حق به مقاومت و عصیان " است .

انقلاب ، پایان می پذیرد ، اما حق به مقاومت در مقابل هرسازمانی باقی می ماند . این " حق به مقاومت در مقابل هرسازمانی " با انقلاب ، از بین نمی رود . حکومت حزب و هرسازمانی ، در اثر مقاومت دامنه و قطع ناشدنی ، محدود و کنترل شده باقی می ماند . انقلاب علیه نظامفاسدو مستبد ، با مقاومت علیه هرسازمانی که قدرت را تصرف کند ، ادا مه خواهد داشت .  
انقلاب علیه نظامفاسدو مستبد به این پایان نمی پذیرد که انسان عاشقانه خود را تسلیم سازمان برخاسته از انقلاب بکند . بعده از انقلاب ، ملت با یاد حق و قدرت مقاومت خود را از همان لحظه اول حفظ کند . لحظه ای که انقلاب پایان یافته ، همان لحظه مقاومت شروع می شود . لحظه آخر انقلاب ، لحظه اول مقاومت است .

### لحظه آخر انقلاب ، لحظه اول مقاومت است

انقلاب به نقطه ای می رسکد که حاکمیت حکومت موجود (نظامفاسدو مستبد) قطع می شود . ولی مسائل یک ملت ، نمی توانند تصمیم ناگرفته بمانند . خلاصه حکومت و حاکمیت ، اما کان ندارد . مسائل ملت با یدل لحظه به لحظه تصمیم گرفته شوند . ولی ملت ، حکومت فاسدو مستبد را تا بود ساخته است اما هنوز خود نمی توانند تصمیم بگیرد ، چون اگر یک فرد به جای مستبد ساپساق بنشینند ، بلطفاً صله می توانند تصمیم بگیرد . تصمیم گیری ، عمل مستقیم و بلا واسطه یک فرداست . اما تصمیم گیری یک جمع بزرگ ، احتیاج به شیوه ، و سازمان ، وزمان دارد که هنوز ملت نه آن سازمان را دارد و نه به آن شیوه خوگرفته است ، نه این زمان را دارد که به عقب بیان نداد .  
انقلاب ، مقابله با یک " خلاصه حکومت " می شود ، و خلاصه حکومت غیرقاابل

تحمل می باشد، چون مسائل ملت نمی توانند بدون تصمیم گیری (حاکمیت) بمانند. این خلاه حکومت از طرفی و این سازمان مسلح انقلابی که در عمل، ابتکار سازمانی دیگران را قطع می کند، با هدف عام پسندش که بوسیله ایدئولوژیش با حقیقت عینیت می دهد، و کارآئی سازمانی اش، می توانند به سهولت این خلاه حکومت را پرکنند.

چنین فرصتی (خلاه حکومت = خلاه نظام سیاسی) ایجاب یک حکومت موقت می کند که وظیفه اش فقط امکانات دادن به مردم برای کسب اطلاعات در راه آلتربنا تیوها و امکانات آزمایش است.

ملت، در رژیم گذشته "امکان آزمایش آلتربنا تیوها" دیگر را نداشت، است. ملت نمی تواند فقط روی ایدئولوژیها و نظرات را که عرضه می دارد تصمیم بگیرد (به فرض آنکه این امکان و آزادی را نیز داشت). ملت نمی تواند روی تئوری تصمیم بگیرد.

ملت نمی تواند روی یک سیستم فکری و ایدئولوژیکی و تئولوژیکی تصمیم بگیرد. ملت می تواند روی تجربه شخصی و مستقیم تصمیم بگیرد و تجربه، احتیاج به زمان و تکرار و تصحیح اشتباهات و تغییر تصمیمات دارد.

حکومت موقت، حق دارد فقط روی مسائلی تصمیم بگیرد که در اثر آن تصمیمات، مانع برای کسب اطلاعات در راه آلتربنا تیوهای حکومتی (نظمهای مختلف سیاسی) و آزمودن و تکرار تصمیم نداشته باشد. معمولاً، حزب متمرکزبا انصباط درونی نظر می اش، یا گروه مسلح که در حین انقلاب ابتکار سازمانی را تصرف کرده است، از این خلاه حکومت، و از این زمان کافی که برای آزمایش های ملت ضروریست ولی خلاه حاکمیت تحمل نمی کند، سوءاستفاده می بردو خود، حکومت موقت را غصب می کند، و امکان آزمایش ملت را از بین می برد.

بنابراین ملت بعد از نفی حکومت مستبد پیشین، می باید در مقابله با حزب سیاسی متمرکزیا گروه مسلح انقلابی که حکومت موقت را تسخیر می کند، مقاومت خود را به عنوان یک جریان و حق عادی ادام دهد. و مقاومت یعنی حاکمیت انسانی اوازه مین جا شروع می شود.

در حالیکه پیروزی این حزب یا گروه مسلح بر نظم امپیشین، به این گروه حقانیتی می دهد که مردم را از این مقاومت بازمی دارد و ملت متوجه و

وبیدا رنیست که این حزب یا گروه مسلح دارای سازمان و ایدئولوژی  
هست که دبا حاکمیت انسانی دارند و در این مسئله با نظر مپیشین وجهه  
مشترک دارد.

ابراز حق حاکمیت (شرافت انسانی) بدون مقاومت همیشگی امکان  
ندارد.

## جا نشین رهبر، رهبر نیست را برهه رهبر و قانون اساسی

قدرت سیاسی را موقعی می توان محدود و کنترل پذیرسا خت که آنرا از قدرت دینی جداساخت

قدرت بایدهم محدود و همازلحاظ عقلی و تجربی برای انسان مشخص شود تا قابل کنترل گردد.

مفهوم زنده است که به نام قانون اساسی شده است و می شود آن است که قدرتها هم به طور تجربی و عقلی، مشخص و هم محدود ساخته شوند. وقدرت، موقعی مشخص و محدود می شود که تقسیم شود. "وحدت همه قدرتها" در یک شخص یا یک ارگان، تمرکزوا و ج قدرت می باشد. ترکیب و وحدت قدرتها با هم، ما هیئت و کمیت قدرت را نا مشخص و نا محدود می سازد.

در نظر ای که قدرتها محدود و مشخص نشده باشند، قانون اساسی که همان "نظام اساسی سیاسی" باشد، وجود نداشد. درجا محهای که قدرت، تقسیم نشده است، قانون اساسی وجود نداشد.

از این رو قدرت واحد مطلقه (چه سلطنت، چه خلافت، چه امامت) قانون اساسی نداشت و نمی تواند داشته باشد.

مفهوم زنده قدرت، تقسیم کارهای حکومتی در ادارات و تشکیلات و سازمانهای متعدد و مختلف نیست کارها و امور را می توان در سازمانهای

قضايا و اجرائی و تغذیه‌تقسیم کرده‌اند، بدون آنکه قدرت را تقسیم کرد.

چنان‌که در رژیم فقه اسلامی، قانون اساسی اش قدرت را به هیچ‌وجوه تقسیم نمی‌کند، بلکه فقط تقسیم کارهای اداری مربوط به ولایت فقیه را در سازمانهای مختلف می‌کند، ولی در واقع، همه قدرتها متمرکز در دست ولایت فقیه وحدت می‌یابد.

طبق این اصل قانون اساسی، حکومت اسلامی ایران، قانون اساسی ندارد. قانون اساسی، بیان نظم سیاسی یک ملت است، وجای سیاست، نظام را درکه خود قدرت، تقسیم شده و از هم جدا ساخته شده، و هر کدام از قدرتها در خود مستقل شده باشد (نه آنکه یک وظیفه به دو شخص یا دو سازمان محول شده باشد). چنان‌که حکومت اسلامی با دادن هر وظیفه‌ای به دو سازمان مختلف، استقلال را از آنها سلب کرده است (نه آنکه کارهای قضائی و تغذیه‌واجرا ئی به عنوان " تقسیم کار" از هم جدا ساخته شده و به سازمان‌های مختلف احاله‌داشته باشد).

### تقسیم کار، تقسیم قدرت نیست جدا ساختن قدرت سیاسی از سایر قدرتها

قدرتها، درجا معه‌هیچگا به صورت خالص وجود نداشته، بلکه همیشه به یکدیگر به طورهای گوناگون ترکیب می‌شوند. یک قدرت اقتصادی، به تدریج می‌تواند استحاله به قدرت سیاسی بیا بد. یک قدرت فکری می‌تواند تبدیل به قدرت سیاسی بیا بد. یک حیثیت اجتماعی (اشخاص مورد اعتماد یا احترام مردم: معمتمدین مردم) می‌تواند تبدیل به یک قدرت سیاسی بیا بد. همین‌طور یک قدرت مذهبی، می‌تواند استحاله به یک قدرت سیاسی پیدا کند.

"ممولا" این قدرتها کمتر در حالت خلوصان درجا معمود نداشت. یک قدرت دینی خالص، یا یک قدرت اقتصادی خالص.... درجا معمود نداشت. ولی وظیفه تجدید و کنترل قدرت در جامعه، ایجاب می‌کند که برای محدود و مشخص ساختن قدرت، قدرت سیاسی را از سایر قدرتها، تا آنجا که محدود

انسانست، جدا سازیم. به خصوص از قدرتها ؎ی که همه‌گیر (توتالیت) و فراگیر (جام) هستند.

قدرت، تا به خودسازمان نداده و تا حقانیت ندارد (یعنی خودرا مساوی با حقیقت نکرده است، حقیقت = قدرت) (دوا مندارد).

وچون هر قدرتی میل به دوا م خوددارد، می‌کوشد به خودنظم و سازمان بدهد، و برای خودیک ایدئولوژی پیدا کند (ایدئولوژی، یک قدرت را عینیت با حقیقت می‌دهد).

هم تشکل و سازمان، پیونددهنده و تمرکز توحید قدرتها است، و هم ایدئولوژی، قدرت پیوندددهنده و تمرکز توحید قدرتها است.

از نقطه نظر "کنترل و تجدید قدرت"، این امتیاز زوکمال و برتری شمرده نمی‌شود که "سازمان سیاسی" با مذهب یا دین یا ایدئولوژی ترکیب یا فته و وحدتی تشکیل بدهد، بلکه این نهایت نقص و عیب آن می‌باشد. چون میل به سوی وحدت "دین با سیاست" یا وحدت "ایدئولوژی با سیاست" همیشه میل به تمرکزوا و جگیری و بی‌حده‌شدن قدرت است. ازا این رویگردها و اقلیت‌ها ؎ی که میل رسیدن به قدرت دارند، عطش بهداشت ایدئولوژی یا دین دارند.

ترکیب و با لآخره وحدت دین یا ایدئولوژی با سیاست، غیرا زآنکه قدرتها را تمرکزمی سازد، درا شرمیل به سوی بی نهایت شدن قدرت، میل به "بی اندازه شدن"، به "بی معیار شدن" (یعنی خودکامه شدن نیز پیدامی کند) قدرت هرچه بیشتر شد، کمتر اندازه دارد. قدرت بینهایت قدرت بدون اندازه است. این استکه قدرت در هر کجا بیشتر جمع شد، اندازه اش کمتر می‌شود.

این مطلب از لحاظ دینی این طور عبارت بندی می‌شود که "خدا، هرچه اراده کند، انجام می‌دهد" ، "دست خدا، بسته نیست".

### خبرگی درت؛ ویل، مسئله تمرکز قدرت است

چه قدرت سیاسی، چه قدرت دینی می‌توانند به هم دیگر تبدیل شوندو تساوی حقیقت با قدرت می‌توانند و طرفه باشد.

هم قدرت سیاسی، می‌تواند برای دادن حقانیت به خود، خود را با یک دین

یا ایدئولوژی عینیت بدهد، چه یک قدرت دینی با داشتن حقیقت می‌تواند ضرورت قدرتی را که از آن تراویش می‌کند، دریا بدو بخواهد.

مسئله‌این نیست که این ایدئولوژی یا دین (حقیقت) است که می‌خواهد خود را مساوی با قدرت سیاسی سازدیا بالعکس.

مسئله‌این است که تساوی حقیقت با قدرت، ایجاب حق انحصاری درک وته ویل و تفسیر حقیقت را می‌کند. واگرا یعنی حقیقت درکتا بی یا آثاری موجود باشد، پس حق انحصاری ته ویل و تفسیر، ایجاب ترکیب دو قدرت (سیاسی و دینی یا سیاسی و ایدئولوژیکی) وحدت آنها را با هم می‌کند. استناد به کتاب مقدس یا آثار رمعیاری ایدئولوژی، عینیت دادن قدرت سیاسی با قدرت دینی یا ایدئولوژیکی استه یعنی تلاش برای وحدت دادن دو قدرت است.

چنان‌گفته شدقدرت تا موقعی و تا جائی مشخص شدنی و محدودشدنی است که بتوان آنرا طبق موازین عقلی و تجربی هم‌انسانها درجا معرفتی و تعیین کرد. از این رو نیز هسته حقوق عمومی، با یدکاملاً "عقلی و تجربی" باشد، و گرنده قدرت را نمی‌توان محدود ساخت و کنترل کرد. ولی استناد به "کتاب الهی" یا "آثاری که محتوی یک ایدئولوژیست"، "تقدیم تجربه را بر تئوری و ایدئولوژی منتفی می‌سازد و مسئله تخصص و خبرگی پیش می‌آید. تفسیرونه ویل یک کتاب یا یک ایدئولوژی کا رهبری درجا معرفتی است. از طرفی هر اثری درته ویلش، نهایت ناپذیر است. "تاه ویل پذیری بی نهایت"، برای همه کتابها و آثار رصدق می‌کند. نه تنها قرآن هفتاد بطن داشت (هفتاد نوعی شد آنرا تاویل یا تفسیر کرد) بلکه آثار رما رکس نیز هفتاد بطن داشتند و رندوخا هنده است. ولی اگر چنان‌نچه "بی نهایت بودن امکان ته ویل یک کتاب" پذیرفته شود، مسئله تساوی قدرت با حقیقت منتفی می‌شود چون حکومت، یک قدرت است و می‌خواهد منطبق بر حقیقت واحد باشد. بنا بر این حکومت برای تمرکزو وحدت قدرتش حاضر به قبول بی نهایت بودن امکان ته ویل و یا تفسیر نمی‌شود.

اگرچنین حق را برای همه افراد بپذیرد که مثل "هر کسی می‌تواند قرآن را آن طور بفهمد" ویل کند (آیا آثار رما رکس را آنگاه عینیت حکومت با حقیقت از بین برداشته می‌شود (کاری که دموکراسی می‌کند) در

چنین صورتی، هم آخوندها و هم حکومتی که خود را با دین یا ایدئولوژی عینیت داده است، تمرکز قدرت شان را ازدست می دهند.

قدرت دینی و ایدئولوژی به دست ملت و افراد گروهها می افتد و از دست حکومت و طبقه روحانیون خارج می گردد. کسیکه ته ویل و تفسیر می کند، قدرت دارد.

برای حفظ تمرکز قدرت، وحدت دادن به قدرت سیاسی با قدرت دینی یا ایدئولوژیکی با یددرا آغاز، حدی درا مکانات تاء ویل پذیری گذاشت و شخص یا هیئت یا گروه یا طبقه خاص برای تاء ویلگری معین ساخت. تا قدرت تاء ویل از عموم مردم با زپس گرفته شود. فقط موقعی که حکومت یا هیئت مرکزی حزب یا طبقه روحانی دینی تساوی با حقیقت ندارد، آنگاهست که ملت برای درک حقیقت آزاد می شود.

شخص و خبرگی تفسیر و تاء ویل، همیشه یک مسئله تمرکز قدرت و بی نهایت ساختن قدرت و وحدت دادن دو قدرت ( سیاسی و دینی، یا سیاسی و ایدئولوژیکی ) با هم است.

در جریان تاء ویل یا تفسیر، خواهنا خواه قدرت از خودکتاب یا اشکه به عنوان معیاراً صلی شناخته شده به شخص تاء ویلگری یا هیئت تفسیر کننده انتقال می یابد.

وچون خدا، سرچشمہ همه قدرتهاست، وایدئولوژی، همه مظاہرودا منهای زندگانی انسانی را در برمی گیرد، بنا براین قدرت و حق انحصاری تأثیریل یا تفسیر، جا به جا ساختن تمام مرجعیت، زکتاب به اراده یک شخص یا هیئت کوچک رهبریست، و بدینسان بحث " خودکامگی " آن شخص واحدیا اشخاص عضوان طبقه یا هیئت، سبز و طرح می شود، و برای خنثی کردن این خود کامگی، خصوصیت عصمت لازمست تا این خودکامگی پذیرفته شود.

عصمت، پاکی نیست، بلکه " با یستگی مطلق به آموزه یا شخص " است. ا و یا اعضاء آن هیئت و طبقه، با یددرتا ریخ زندگانیشان نشان بدھنده همیشه و با نهایت درجه، پای بندووفا داریه آن آموزه یا حقیقت یا شخص یا مشیت الهی بوده اند، و موقعی پاکنده به اوج این بستگی رسیده اند. درا ینجاست که " آنچه اومی خواهد، همان چیزیست که آن کتاب یا خدا و آن آموزنده یا شخص بنیانگذاری خواهد: خودکامگی او همان خدا کامگی است؟

خودکا مگی او هما ن حقیقت کا مگی است. آنچه‌ها و می خواهد هما ن حقیقت است.

البته با اقرارها یعنیت (چه به طور ضمنی، چه به طور علنی) مسئله تحدیدقدرت حل نمی شود. فقط این "حدگذاری" کامبده‌گام به عقب افکنده می شود و با وجودیکه همیشه امرا ردرمعیاریت آن اشتمی‌گردد، ولی بیان عینیت با حلقه آخر (چه خدا با شدچه حقیقت دریک آموزه‌یا حقیقت به طورکلی) یکراست به "بی نهایت" وصل می شود، و سرمه "بی اندازه بودن" با زمی‌کند، و شخص تاء ویل کنندر عینیت دادن خودبا حقیقت یا خندا یا آموزه‌ای یا طبیعت یا مردم، خودش، معیا رخودش می شود (خودکامگی)، همین بی اندازه بودن است ) ،

چون ازا ینجا به بعد، دیگران نسان وجا معنه‌نمی تواند وحق ندا و داورا محدود و کنترل کند، چون دیگرنمی تواندا یعنیت را کنترل کند، چون یک طرف معا دله که خدا و حقیقت است، در دسترس هیچ انسانی نیست، ازا بین گذشته، این عینیت یک مسئله درونسوی آن فرداست که با زلحت حقوقی و سیاستی قابل کنترل و مشخص سازی نیست .

پس برای اینکه قدرت سیاستی، محدود و مشخص بشود با ید آنرا از عینیت یا دین یا ایدئولوژی، وازع عینیت با قدرتهاي دینی و ایدئولوژیکی جدا ساخت .

واين فرق ندا رده که قدرت سیاستی بکوشتنا خود را با قدرت دینی یا قدرت ایدئولوژیکی وحدت بددهد (ترویج یک دین یا ایدئولوژی را بکنديا بر عکس، قدرت دینی یا ایدئولوژیکی بکوشتنا خود را با قدرت سیاستی وحدت بددهد) ( یک حزب یا گروه ایدئولوژیکی، حکومت یعنی نظام سیاستی را در دست بگیردو با خود عینیت بددهد ) .

چه شاه، آخوند بشود، چه آخوند شاه بشود. چه حکومت، ایدئولوژیکی بشود، چه صاحبنا ن یک ایدئولوژی، حکومت را تصاحب کنند، فرقی در ما هیت عمل ندارد، فقط دریکی، سازمان سیاستی یا نظامی، اصل قرار می گیردو سازمان دینی یا ایدئولوژیکی برآن پا یه ساخته می شود، و در دیگری، سازمان دینی یا ایدئولوژیکی اصل قرار می گیردو حکومت و سازمان سیاستی بر پایه‌های سازمان دینی ساخته می شود. ولی ازنقطه نظر تمرکز قدرت و بی

اندازه شدن قدرت، هردویکی هستند، چه حسن خوا جه، چه خوا جه حسن، و این هردو نوع ترکیب، در تاریخ تحقق یا فته است، یعنی چه بسا قدرت‌های سیاسی که خود را با قدرت‌های دینی و ایدئولوژیکی عینیت داده اند و بالعکس قدرت سیاسی یعنی حکومت، موقعی محدود و مشخص شدنی است (وطبعاً "کنترل پذیره است") که بدون دین و بدون ایدئولوژی باشد.

یعنی حقانیت وجود خود را زیک دین یا ایدئولوژی نگیرد، چون اشتقاق حقانیت خود را زیک دین یا ایدئولوژی، یعنی عینیت دادن خود با حقیقت یا خدا است، و به محضی که این عینیت برقرار رشد، اصل تقسیم قدرت، منتفی می‌شود، و با اصل تقسیم کار، نمی‌توان قانون اساسی داشت. معنای این سخن از دیدسا زمانی آنست که "مقدار مسیاسی" و "مقدار دینی" یا ایدئولوژیکی "با یاد راهنمایی خود بشود"، تا تساوی حکومت با حقیقت، پیدا یش نیابد. چون وقتی قدرت، مساوی با حقیقت شد، قدرت، نامحدودی شود. یک فرد یا یک ارگان حق ندارد هردوی این قدرت‌ها را با هم داشته باشد. هم‌مان با هم، هم‌آخوند با شدوهم حاکمیا قانونگذاری قاضی یا مجری. یک آخوند می‌تواند یک مقام حکومتی (در مقنهای در قضا تیه یا درا جرا یه) برسد به شرط آنکه مقام آخوندیش را رها کند. همینطور با لعکس، یکنفرنتمی تو اند هم‌تفسری مارکسیسم باشد و هم‌حکومت گر. یک آخوند نمی‌تواند یک روحانی در مجلس شورای قانونگذاری باشد.

معنای دیگر این سخن آنست که سازمان سیاسی (حکومت و قانون اساسی) نباید همان هدفهای سازمان دینی یا ایدئولوژیکی را با محتویات شخص و شایسته داشته باشد.

چون هدف هر سازمانی، ساختمان داخلی آن سازمان را مشخص می‌سازد. با تعیین هدفهای مذهبی یا ایدئولوژیکی برای حکومت، ساختمان آن حکومت، دینی یا ایدئولوژیکی می‌شود. برای تحدید و کنترل قدرت سیاسی با ید حکومت، هدفهای دینی و ایدئولوژیکی نداشته باشد. هم‌آهنگسا ختن جا معده یا توحیدی ساختن جا معده و "جا معده‌ای بدون از خود بیگانگی ساختن"، همه هدفهای دینی و ایدئولوژیکی هستند.

## جمع مقام مذهبی با مقام حکومتی

نظام، همیشه یک "سیستم" یعنی یک "دستگاه" می باشد. حکومت که "نظام سیاسی" باشد، همیشه یک سیستم می باشد و دریک سیستم، پایگاه مقام، تابع سیستم هست، نه آنکه سیستم، تابع مقام باشد.

واین مقام است که به دارنده مقام، قدرت متناسب با آن مقام را می دهد. بدینسان درنظام سیاسی (یعنی درقانون اساسی) به گیرنده مقام (چه شاه درسلطنت مشروطه باشد، چه رئیس جمهور در رئیس جمهوری، چه فقیه در قانون اساسی) قدرت مشخص شده و محدود آن مقام را در سیستم می دهد، و دارنده مقام، همان قدر قدرت دارد که به او داده شده است، و این قدرتی که به او داده می شود، متناسب یا منطبق با وظیفه ایست که با یدا نجام بدهد.

اصل، همیشه سیستم یعنی نظام حکومتی می باشد. بقاء و تداوم مقام، تابع سیستم است نه تابع شخص.

بر عکس درایده سلطنت و امت و رهبری نظامی، اصل، حاکم و فرمانده و رهبر و هدا بیت کشند (راهنما) و پیرمی باشد. مقام، فرع و تابع شخص می باشد. در واقع، رهبر، هیچ مقامی ندارد. کلمه "مقام" برای رهبر فقط حکم تشبیه دارد. مقام، اصطلاحیست برای نشان دادن علوبیت او (او ما فوق و ما وراء سیستم است) یعنی خارج از سیستم حکومتی است (نه برای تعیین و تحدید آن) (یعنی اینکه او در داخل سیستم و تابع سیستم است).

در واقع مقام به او "تعلق دارد" که می تواند (قدرت و مرجعیت لازم را دارد) که وظایف و تعهداتی که آن مقام دارد، تنفيذ کند و تحقق بدهد.

یعنی، مقام، به او قدرت نمی دهد و مقام به خودی خودش، فاقد قدرت است، بلکه شخص مقتدر (رهبر) آن مقام را معتبرونا فذ وارجمندی سازد. علت هم این است که وظیفه و هدف رهبر، چیزیست ذا تیوه مخصوص رهبر، و برای او وضع نشده است. اور واقع هدف و وظیفه خود را، خود معین می سازد و است که می خواهد این هدف را به دیگران (ملت و جامعه) منت (بدهد و دیگران را به آن هدف بکشاند) ببرد (راه ببرد).

درحالیکه در مقام، وظیفه و هدف هر ما موری (دارنده مقامی) منحصر از سیستم شخص می شود.

خواهنا خواه، سازمانی که به دور چنین رهبر نظار می یادینی یا .....

فرا هم می آید، قدرت خود را از آن شخص رهبر می گیرد (سرچشمه قدرت)، آن رهبراست نه سازمان وجا معه و حزب (وهمه مقامات در چنین سازمانی، را بشه وفا داری و تعلق به همان شخص دارد. سوگندوفا داری به شخص رهبر  
از شهدان محمد رسول الله گرفته تا قسم به شاه (علامت همین "اصلت قدرت" از یک رهبرا است نه از سازمان و نه از جا معه).

بدین ترتیب، چنین سازمانهاشی را نمی توان به معنایی که مامروزه از حکومت به عنوان یک سیستم داریم، حکومت خواند. اطلاق کلمه حکومت به معنای سیستم به چنین سازمانی، استثناء محض است.  
حکومت اسلامی، اصطلاحیست فاقد معنی. بقاء و دوام این گونه سازمانها، په بقاء و دوام آن شخص رهبر بستگی داشت.

بنا برایین برای ابقاء چنین سازمانی کوشیده می شود که این شخص رهبر، بقاء و دوام پیدا کند، تا آن سازمان ازا و، هم حقوقیت و هم قدرت و هم بقاء خود را بگیرد. یک روش برای ابقاء و دوام این شخص رهبر، و راثت (گوهرونژاد) است. هر کس از خانواده اوست رهبری را به ارث می برد.

یک روش برای بقاء و دوام شخص رهبر، انتباق دادن او با یک شخص متعالی (خدا) و یا با یک حقیقت ابدی و یا یک آموزه متعالی یا با مجموعه از موازین اخلاقی است که از تقلید از شخص او به عنوان سرمشق، سرچشمه می گیرد (ابقای سیرت او در تاریخ) (و تجلی و تحقق همان تقواوفضیلت‌ها، لیاقت رهبری را پدیدمی آورد). یکی دیگر از روشهای برای دوام دادن به شخص رهبرا یجاد "قبرا" و "وپرستش ضریح" اوست.

تشrifات زیارت قبر رهبر، تداوم به سازمان می دهد. با دوام این شخص در هر شکلی (دراخلاق برقا یه مثال اعلی، در زیارت ضریح، در راثت،...) آن سازمان سیاسی یا آن قدرت، باقی می ماند و مفهوم "حجه در مذهب شیعه و مفهوم" قطب و پیر "در تصوف برایین پایه بنا شده است.

چون بقای آن جا معه یا سازمان، ازا و سرچشمه می گیرد، و درست همین ایده، بزرگترین اشکا لوط ختروفا جمعه این گونه سازمانهای قدرتست، چون هیچ رهبری، جانشین برای رهبری ندارد. خصوصیات و فضائل و هنرهای رهبری، انتقال ناپذیر است.

نه تقلید از یک عده خصوصیات، انسانی را مطابق اصل می کنند کسی آن

خصوصیات را می توان به ارث برد، نه کسی در قبر، زنده می ماند، هر هبری،  
بی نظیرو یکباره (یگانه) است.

رهبر، در اثر خصوصیات فوق العاده یا غیر عادی که دارد، پدیده است، بی نظیرو و تکرا رناشدنی و یکباره. همچنین رابطه علاقه مردم به آن رهبر، با همان رهبر پایان می پذیرد، مگر آنکه روش‌های نامحدود در با لایرانی بقاء بخشیدن به آن شخص، این رابطه را نسبت به آن سازمان یا جامعه، دائمی سازد. رهبری را نمی توان به یک مقاومتقلیل داد تا در یک سیستم قرارداد بگیرد و نمی توان به او، قدرتی محدود را زیستم داد. واوراتابع "مقام در سیستم" ساخت که هر وقت برگزنشود، قدرت آن مقاماً زا و منفصل گردد، بلکه بر عکس "وجود و بقاء سازمان یا جامعه" به وجود و بقاء آن رهبر بستگی دارد. رهبری، ارشی نیست. وا رهبری "مقام" می توان یافت ولی وارث برای رهبری (خصوصیات بی نظیرو یکباره و یگانه و تکرا رناشدنی) که در قانون اساسی حکومت اسلامی ایران به اصطلاح "برجستگی خاص" نامحدود شده است (نمی توان یافت).

مقام، مسئله "مدیریت" است نه رهبری.

قانون، نمی توان در هر معین سازد. قانون نمی توان برای تعیین رهبر و یا فتن رهبر گذاشت. در قانون اساسی (یعنی در نظام مسیاسی و در سیستم حکومتی) فقط می توان جایگاه برای "مدیر" معین ساخت، و به او قدرت متنا سب برای مدیریت آن کار را داد. نظام مقاونی و سیاسی، نمی تواند تحمل واقعیت رهبر را بکند و با وجود رهبر، آن نظام به عنوان نظام از هم فرومی پاشد. ایجادیک "مقام رهبری"، بعداً "رهبر اول"، ایجاد همان نوع رهبر را نمی کند.

با ایجاد مقام رهبری، نمی توان تسلسل در رهبرداشت و پیشتر سرهنگ رهبر پیدا کرد. با "قانون" که یک چیز عمومی است و برای واقعیت‌های تکرار شدنی است، فقط می توان مقام مدیریت آفرید. ولی، رهبر، تکرا رشنی نیست که قبل قانونی ساختن یا اصل گذاشت برای آن باشد (همیشه در تاریخ، بدون انقطاع رهبرالله وجود خواهد داشت. این اصل از بنیادی معنی و پوج است).

تنا قص ایده سلطنت و ا ما مت در همین نکته است که این سازمانها با "یک رهبر" تا سیس شده اند و در آن آرزو و رهبری هستند که بدون تعطیل، همیشه رهبر بعداً زرهبردا شته باشد، چون اگر رهبر بعداً زرهبر نداشته باشد، آن سازمان وجا معدود است و قدرت وبقاء خود را کسب می کند، در هم فرومیزید. بدینسان می کوشند در اشخاصی که دیگر لیاقت رهبری ندارند آن اسطوره و تشریفات را تحمیل کنند.

دوا م را فقط در "مقام دریک سیستم" می توان تضمین کرد که فقط با مفهوم مدیریت سازگار است نه با مفهوم رهبری.

یعنی موقعی که مدیریت ابعاد یک سیستم باشد، نه ورق سیستم و فوق سیستم. ولی سلطنت و ا ما مت بر پایه مفهوم "رهبری" قرار دارد (شخصی که معاوره و ما فوق سیستم حکومتی و نظام مسیاسی و اجتماعی می باشد) و شخصی که می باشد این مقام بعدها را بشود، با پدحتما و ضرورتا رهبر باشد، یعنی یک فردی بی نظری برای خصوصیات نا درویگانه. ازاین رونیز هست که احادیث شیعی در مروردا ما مهاء، می کوشند با تکرا ریکمشت خصوصیات، در هزا ران حدیث، همان مشخصات محمد را به ما مهاء انتقال بدھند یا در هر کدام از آنها تکرا رهمنا مشخصات را بیا بند.

البته بر عکس تصور خامانها، تکرا ریکمشت فضائل با تقوا و مشخصات ثابت به هیچوجه ایجا در ه برنمی کند. رهبر، تکرا ری نیست.

اگر مصدقی بعداً مصدق بیا ید، دیگر رهبر نیست. اگر خمینی بعداً زخمینی بیا ید، دیگر رهبر نیست. همانطور اگر محمدی بعداً از محمد امدادیگر رهبر شود. این اصل "تسلسل رهبرها" و "تدا و مرہبی" نه تدا و مددیگریت و مقام دریک سیستم، مسئله محضی تشکیل داده است. شریعتی که نا آگاه بودا نه ازاين اشکال بوئی برده بود، ا ما مهاء را برای این امام نمی دانست، چون وارث بیولوژیکی یا منتصو ا ما مپیشین بودند، بلکه چون کیفیات و مشخصات رهبری داشتند.

ولی چنین ادعائی با واقعیت تاریخی و اجتماعی و حقوق سازگاری ندارد اگرچنانکه ما مهاء واجد خصوصیات رهبریه معنای واقعیش بودند، کسی جرئت نداشت معارض آنها بشود و آنها را از خلافت برکنا رکند.

حکیم فردوسی نیز با همین تسلسل رهبرها واشکالاتش آشنا ئی داشته

است، و به خوبی متوجه می شود که تسلسل شاھها با همه نقا ط ضعف‌شان، دوا مقدرت و عظمت ایران را تضمین و تأ مین نمی کند، و نمی تواند "نگهبانی مدام ایران" را به عهده شاھان بگذار او متوجه شده بودکه "تسلسل شاھها"، "تسلسل رهبرها" نبودتا تداوم رهبری برقرار رگردد. و چون زمان او هنوز با ایده حکومت به عنوان سیستم آشنا نبود، برای حل این مسئله، رستم را برمی گزیند و را به مقام نگهبانی ایران و عظمتش می‌گمارد و درواقع با رستم که یک قهرمان "میترائی = مهری" است، این رسالت به مهربرمی گردد.

مهراست که در رستم، ایران را همیشه نگهبانی می کند. و چون فردوسی حس کرده بودکه رهبری، ارشی نیست و تکرا رنا شدنی می باشد، به او عمری بی نهایت دراز می دهد که سرتا سرسلسله کیا نیان (از منوچهر تا گشتا سب) را در بر می گیرد، تا بدون انقطاع، چون سیمرغ گسترده پر (که نماد مهراست) نگهبان ایران باشد.

هر چنداین راه حل (یا فتن یک رهبروت) مین دوا مرهبری در دراز کردن طول عمر او) اسطوره ایست ولی احتیاج به جعل خصوصیات غیرواقعی برای جانشینان یک رهبر که دعوی و راشت مقام مش را دارد، ولی قادر خصوصیات بی نظیر رهبر هستند، ندارد.

با تفسیر مفهوم "اما م به رهبر" (ونفی خصوصیات و راشت و نص به عنوان مشخصات سنتی تشیع) اسلامهای راستین دیگر، نیز به نبوت همین معنای مطلق رهبری را دادند. و خمینی از این فرصت برای کسب لقب امام استفاده کرد.

ولی اینها متوجه نبودند که "تسلسل رهبر در پی رهبر" را هیچ‌گاه از لحاظ حقوقی و در نظر امپیاسی (قانون اساسی) و همچنین ازل لحاظ تاریخی نمی توان تأ مین کرد.

حکومت اسلامی ایران، بدون عطف نظر به این واقعیت مسلم تاریخی، و درک نکردن مفهوم "قانون" و "سیستم"، در مورد مسئله جانشینی خمینی در قانون اساسی گرفتا رهemin بلیه و خیالات لاطائف شده اند. و تقاد" مقام برای جانشینی "رایا" "تداوم رهبر" در نیافته اند، و به جای آنکه مقام برای "مدیریت محدود" در قانون اساسی معین سازند به فکر خام

یا فتن رهبردیگر، با همان "برجستگی خاص خمینی" همان اشتباهی را کرده‌اندکه هزا ره‌هاست درخیال واهی یا فتن رهبری به جای رهبری دیگر کرده‌اند. رهبر، همیشه در رهبری بی جانشین است. همانطورکه مصدق به عنوان رهبرسیا سی ایران، جانشین نداشت و تخریب هداداشت، همانطورنیز خمینی، جانشین ندارد و تخریب هداداشت، وساختن یک حزب یا سازمان یا نظام حکومتی برپا یه یک شخص (چه مصدق چه خمینی) (ساختن بنائیست متزلزل).

### تضاد مفهوم "مقام" و خصوصیات رهبر

هدف "مقام"، در سیستم حکومتی آنست که از دارنده مقام، سلب هرگونه غرض و هدف شخصی درا جراء و تعهد وظایف مربوطه به آن مقام بکند. در آن مقام، همه وظایف مربوطه را فقط و فقط با "هدف و مقصدی که سیستم حکومتی" دارد (نه با هدف و مقصدی که شخصاً دارد) دنبال کند.

از این رونیزه است که هر فردی که دارای مقامی در سیستم حکومتی شد، می‌تواند معتقد به هر دین یا آیدئولوژی باشد، ولی درا جراء وظایفی که مقامش دارد، حق ندازد آن هدفها و مقاصدی یا آیدئولوژیکی خود را دنبال کند. این هدفها و مقاصدها، هدفها و مقاصد خصوصی او تلقی می‌کردند. همانطور حرق ندازد با استفاده از این مقام، دنبال شروت اندوزی شخصی برود. از این رونیز مقرری ما ها نه یک کارمند حکومتی، "مزد" خوانده نمی‌شود. از طرفی همانطور که قدرت مذهبی را با یادا زقدرت سیاسی جدا ساخت (یک آخوند نباشد سیاست مدار رهم باشد)، قدرت سیاسی را نباشد گذاشت که وحدت با یک قدرت اقتضا دی پیدا کند (یعنی سیاست مدار را و مور حکومتی، با اندوختن شروت، یک قدرت اقتضا دی بشود).

"مقام" بهدنبال آنست که سرا سر خصوصیات شخصی را از "دارنده مقام" بگیرد. در حالیکه نفوذ و عظمت و قدرت رهبر، برپا یه همین خصوصیات بی نظری شخصی است. اودرا شرداشتن آن مشخصاً حق به آن مقام دارد (وچه بسا تنها کسی شمرده می‌شود که حق به آن مقام دارد، مثلادر مفهوم ما متکه تنها کسی است که حق به خلافت دارد) درحالیکه ما مور حکومتی (از شاه گرفته

تا رئیس جمهورتا مأ موردون پا يه ) ، هیچ حقی به مقام ندا رد ، چه رسیدبه اینکه دارنده مقام ، خودرا " مالک ووارث " منحصر به فرد آن مقام نیز تلقی کند .

سلطنت وا ما مت مفا هیمی هستنده با مفهوم " مقام دردستگاه حکومتی " در تفا دو اقع می شوند . مفهوم " مقام " در دستگاه حکومتی و تفکر حکومتی نفی سلطنت وا ما مت را می کند .

بدین ترتیب ، " مقام " ، فاقد هرگونه خصیصه شخصی می شود و تناقض با مفهوم رهبردارد .

به همین علت نیز هست که مأ مور حکومتی ( چه رئیس جمهور ، چه رئیس دولت چه شاه ، چه امام ) همه فعالیتهاي حکومتی خود را بدون استثناء از " محوطه خصوصی خانه خود " به " ساختمان حکومتی " که برای این هدف خاص ساخته شده است ، انتقال می دهدند . در حالیکه برعکس این در سلطنت ، خانه خصوصی شاه ( کاخ ) مرکز همه فعالیتهاي حکومتی بود . وقتی " کاخ سلطنتی محمدرضا پهلوی " یا " خانه مسکونی خمینی " یا " خانه یکی از رجال حکومتی " مرکز فعالیتهاي حکومتی شد ، این عمل ، نما داد یعنی واقعیت است که " مقام " در سیستم حکومتی ، جای ندارد ، بلکه همه دارات و تشکیلات هنوز سازمانهای خصوصی و شخصی یک رهبر ( چه شاه ، چه امام ، چه فقیه ) هستند .

حکومت ، کار خصوصی اما میا شاه یا فقیه است . او ، حائزیک مقام در دستگاه حکومت نیست .

حکومت ، خصیصه فردی و شخصی و خصوصی رهبروتا بع او است .  
این دیگر مهم نیست که این خانه خصوصی ، کاخ مجلل نیا و را نست یا کوخ محروم و فقیرانه ( ! ) خمینی . کاخ و کوخ ( بزرگی و کوچکی خانه مسکونی شخصی ، و جلال یا بی آرایش بودن آن ) تغییری در این ما هیت نمی دهد . از کوخ هم می توان ، حکومت را تابع خود ساخت . چه بسا کاخها که از کوهها شروع شدند و کوخ هما نند کاخ ، خانه خصوصی هست .

سازمان حکومتی، نباید هدفهای دینی یا  
ایدئولوژیکی داشته باشد

برای جدا ساختن قدرت سیاسی از قدرت دینی ( و بدین سان میسر ساختن تحدیدقدرت های سیاسی و کنترل آن ) با یادنظام سیاسی ( یعنی قانون اساسی ) هم (۱) عینیت سازمانی با سازمان دینی یا ایدئولوژیکی نداشته باشد . " حزب به عنوان سازمان یک ایدئولوژی " نمی تواند حکومت هم باشد . یک حزب ایدئولوژیکی با وجود تشکیل دولت ، حق ندارد تبدیل به حکومت بشود . همینطور یک سازمان مذهبی آخوندی برف رض دولت شدن حق ندارد ، عینیت با حکومت بیا بد ، یعنی نظام سیاسی را دینی یا فقا هستی بکند وهم (۲) نظام سیاسی نباید عینیت هدفی و غایتی با دین یا ایدئولوژی داشته باشد ، چون ساختمان و ما هیئت یک سازمان و نظم ، در نوع هدف و غایت آن مشخص می گردد ( مثلاً ) حکومت ، حق ندارد هدف ترویج دین اسلام یا یک ایدئولوژی را داشته باشد . هدف دین یا ایدئولوژی مستقیماً از مفهوم " حق " یا " حقیقت " آن سرچشمه می گیرد ، و عینیت هدف حکومت با چنین هدفی ، عینیت دادن حکومت با حقیقت یا با حق ( خدا ) را پدیدمی آورد و بدینسان قدرت ، نامحدود و کنترل ناپذیر می شود . چون در نظام سیاسی ( قانون اساسی ) هدف و نیز در آن حکومت ، نمی تواند دینی یا ایدئولوژیکی باشد . و گرته برای اجرای این وظایف ، قدرت سیاسی و حکومتی را که آن مقام در دست رس دارنده مقام می گذارد ، کفا است نخواهد گردید ، و انتباق با وظیفه و هدف شخخواه دادا شت و طبعاً برای اجرای آن ، احتیاج به داشتن قدرت مذهبی و ایدئولوژیکی و مرجعیت دینی یا ایدئولوژیکی پدیدمی آید .

وجود هدف و مقصدهای دینی ، برای وظایف " مقام حکومتی " ( مثلاً ) ترویج اسلام ، یا هدا یت و رستگاری دینی ، ..... ) ایجاب داشتن مرجعیت و قدرت دینی وایدئولوژیکی می کند و با داشتن چنین مقام می در حکومت ، سبب می شود که صاحب مقام منتواند ( ضعف و عجز داشته باشد ) آن وظیفه سیاسی را نجا م بدده ، چون برای آن هدف و مقصدهای دینی یا ایدئولوژیکی ، سازمان حکومتی ، نمی تواند قدرت دینی در دسترس بگذارد ، و قدرت سیاسی و حکومتی برای ایفاء چنین وظیفه ای کافی نیست ، و آنرا که نمی تواند ،

درا شرهمین احسا س ضعف مقا مخود، و درک " ضعف سیستم حکومتی " برای اجرای این وظیفه، متکی به قدرتها خارج از سیستم حکومتی ( یعنی قدرتها مذهبی و علماء و یا ایدئولوژیکی ) گردد. و شان دادن این اتکاء به قدرتها خارج از حکومت، و عدم امکان اتکاء به قدرتها موجود درستگاه حکومت، استقلال دستگاه سیاسی را نابودمی سازد ( یکی از بزرگترین نواقص قانون اساسی مشروطه ) .

پس نظام سیاسی، با یافا قدھد گذا ری های دینی یا ایدئولوژیکی باشد، تا جراحت آن وظایف، موجب اتکاء حکومت گران به مراعع دینی یا مراعع ایدئولوژیکی ( مثلًا " حزب ایدئولوژیکی ) نگردد.

به همین علت نیز هست که حقوق عمومی، بر بنیاد مذهبی و ایدئولوژیکی بنا نمی شود و تابع هدفهای مذهب یا ایدئولوژی عبارت بندی نمی شود، چون هدف نهائی مذهب، رابطه روح انسان با خدا است و همچنین هدف ایدئولوژی، هدفهای متعالی و ایده‌آلی و ما و راه الطبعی است. مثل اهداف آنها " هم آهنگی جا معد " است. ( جا معهوبی طبقه، جا معهودی گیرد؛ مثلًا " جا معهوبی طبقه یا یک طبقه، مثلًا " جا معهودی توحیدی عقیدتی ( جا معهوب را در این عقیدتی )، مثلًا " جا معهوبی با وحدت نزا دو خون، اینها همه ایده‌آلها جا معه هم آهنگ هستند.

این هدف، با هدف " همبستگی اجتماعی " فرق بسیار زیادی دارد. مفهوم " هم آهنگی "، استوار برایده وحدت است. هم آهنگی، نفی نهائی کثرت در وحدت است. هم آهنگی، نفرت از تنش و کثرت داردو اگر هم آنرا موقتاً تحمل کند، ولی هدف غالی اش، کا هش تدریجی آن، یا نابودسازی یک ضربه آن با قهر است. جا لبست که همه این نفرت و روزان به کثرت مندی و آزادی به احسا غریزی خودا یعنی اصطلاح هم آهنگی را انتخاب کرده اند و خود را به عنوان هم آهنگسازنده، به عنوان " قدرت اولیه وحدت دهنده "، " قدرت بنیادگذار وحدت " دریافتند و بدینسان در پی کسب هژمونی بر سایر گروهها هستند. همبستگی اجتماعی، اشتیاق به سنتزیا توحید تضا دها ندارد.

سرچشم حقوق عمومی، از تنش منافع مستقیم میان انسانها و تجربه و درک

عقلی آنها و تقدم "تجربه برای دین" پدیدمی آید برپا شده این تفکرات هست که نظام سیاسی (سیستم حکومتی) مانع آن می شود که تحقیق و تدریس و توزیع علوم فلسفه و هنر و فرهنگ و تاریخ، تابع معیارها و حقیقت‌ها و هدفها و برناهای دینی یا ایدئولوژیکی باشد و بدینسان آزادی داشنگاهها و مدارس و سازمانهای هنری و فرهنگی پدید می آید.

پنجم فوریه ۱۹۸۶  
منوچهر جمالی

## فرق میان دین و ایدئولوژی

چرا ما رکسیسم بر ضد حاکمیت مردم  
وطبقه کارگر راست؟

### قربانی اسماعیل و مسئله شخصیت

شخصیت انسان با رشد خواستها و منفعت جوئیها خود و تعادل دادن میان آنها در خود، و تعادل دادن آنها میان خود و شخصیت‌های دیگر، گسترش می‌یابد و نیز می‌گیرد.

"خود" فقط در رشد خواستها و منفعت جوئیها مختلف خود (چه ما دی، با شدچه عاطفی با شدچه عقلی) و در تلاش برای تعادل بخشیدن میان تنش‌هایی که با هم دارند، "خود" می‌شود و به "خود" می‌رسد.

دین، می‌کوشد که نفی و محرومیت جوئیها انسانی را بکند. پایه دین بر "از خود گذشتگی" قرار دارد، و این خواستها و سوائیق و ایده‌ها و ایده‌آلها که سبب پیدایش و تثبیت شخصیت می‌شوند، با یافتنی گردند، تا بتوان از "خود گذشت".

مسیح می‌گوید، کسیکه می‌خواهد از من پیروی کند باید به "خودش" نفرت بورزد. محمد در قرآن می‌گوید که "اگر شما صادق هستید آرزوی مرگ

خود را بکنید". اوج ایمان، اوج تسلیم شدن خود ( که معنای کلمه اسلام همین است ) واوج گذشت از خود، و گذشت از بهترین و دوست داشتنی ترین چیزهای انسانیست . بی علت نیست که قربانی اسحاق یا قربانی اسمعیل ( به قول اسلام ) بزرگترین نما دایمان در یهودیت و مسیحیت و اسلام هست .

ابرا هیم، پس خود را که بیش از هر چیزی دوست می داشت ( آنچه انسان برای خود می خواهد و دوست دارد، تائید خود است . خود، آن چیزیست که " می خواهد ". خود، آن چیزیست که دوست می دارد، خود آن چیزیست که خود، خود را دوست می دارد ) می باشد برای خدا قربانی کند .

همین " آمادگی درونی، برای قربانی کردن دوست داشتنی ترین چیز خود، و بهترین خواسته خود "، کفا بیت می کند . ازاین لحظه به بعداً و می توانست هر لحظه که خدا اراده کند، اسمعیل یا اسحاق را قربانی کند . او خواست خود و منفعت خود را تا آن موقعی دارد که خدا می خواهد . یعنی او همیشه حاضر بود خود است . او به هیچ خواسته یا منفعت خود ( آنچه می خواهد و دوست می دارد = شروت خود ) تعلق ندارد . تفسیر اراده خدا، برای انسان مشخص و معلوم نیست . خدا ناگهان و بطور غیرمنتظر، می تواند در هر لحظه ای ازا و بخواهد که همه خواستها و منافع خود را ترک کند . بنا براین، اور در واقع با خواستها و منافع خود هیچ تعلق وجودی وجودی ندارد، چون " تعلق "، یک جریان دراز مدت و یا دائمی است ( میل به دوام بستگی است ) که با جوهر و ماهیت شخصیت انسان سرو کار دارد . آزا دبودن از تعلق، پاره کردن شریان نهایی شخصیت از جهان و اجتماع و تاریخ است .

چیزی که هر لحظه من درانتظار ش هستم که از من گرفته شود و همیشه خود را برای ترک آن حاضر می کنم، از من نیست و من به آن تعلق ندارم و آن چیز به من ( به جوهر شخصیت من ) تعلق ندارد و من از آن دراین جوهر وجودیم ( یعنی در شخصیتم ) نمی توانم از آن بهره مند شوم . وجود انسان و هسته مرکزی انسان ( روح یا قلب ) و راء . این تعلقات و بهره گیری از این تعلقات است . ابرا هیم، هر خواست خود و هر منفعت خود را در هر لحظه غیر منتظر و ناگهانی که خواست تعیین نا پذیر خدا هست، می تواند و می باید .

قربانی کندواز آن بگذرد . ازا ینجاست که در مسیحیت ، ابرا هیم پدر ایمان خوانده می شود و بر همین اساس فکریست که محمد ، اسلام را ادا مهروش ابرا هیم می داند ، و کسیکه از " بهترین و عزیزترین خواستها و منافع خود " می گذرد ، از " خود " می گذرد . این دو با هم عینیت دارند ولی برا یعنی بنیاد که تائید خواستها و منافع خود باشد شخصیت پیدا یش می یابدو آزادی رشدمی کند .

از قیده همه تعلقات و منفعت جوئیها و داشتها رهائی یا فتن ، آزادگی است نه آزادی . آزادی در تعلقات و براساس تعلقات و نظم و تعادل دادن به تعلقات می باشد .

آما دگی ابرا هیم برای قربانی اسمعیل ، آما دگی برا ای قربانی خودش که ابرا هیم باشد ، بود . بنا براین اساس ، بزرگترین عیدا سلام ، عید قربانست . عید قربان ، بزرگترین عید هر دینی است . عید غدیر ، عید ایشان و فرعی ساختن " دین " ، در قالب " ایدئولوژی " است .

بنا براین ، نفی و محو و فنای شخصیت ، اساس و جوهر دین است . مفهوم خدا در مقابل این جوهر دین ، نقش کمکی و تائیدی و فرعی دارد . بدینسان ادیانی نیز وجود دارد که فاقد مفهوم " خدا " هستند . جنبش های بی خدا و ضد خدا ؎ی ( اتئیسم ) می توانند کا ملادینی باشند . بهترین نمونه اش ما رکسیسم می باشد . همینطور بودا ؎یسم فاقد مفهوم خدا هست ولی دین می باشد .

طبعا وقتی همه خودها ، درجا معاذ خود ( از منافع و خواسته ای خود ) می گذرنند ، هیچ کسی منفعتی نمی جوید و خواستی ( به معنای تداومی و سازمانی و با دنباله گیری منطقی ) ندارد ، تائنسی میان او و دیگران ایجا نگردد .

پس " همگونگی " همه افراد ، درگذشتن هر یک از منافع و خواسته ای و سوئق خود ( در تعلق به هیچ چیزی که مربوط به خود باشد ، نداشتن ) تائمن می گردد .

همگونگی همه افرا در " بی خودبودن " ( بدون شخصیت بودن ) بی تنشی جا معه، وصلح وسلام جا معه را ایجاد می کند . قرآن به اندازه ای به انسان بدین بنیان است که نمی تواند بپذیرد که انسان می تواند ( ولیاقت و استعداد آنرا دارد ) با شروت و " ا " مکان تمتّع از خواستها و منفعتها و داشتن قدرت " نه تنها خود را حفظ کندا چه رسیده اینکه ، شخصیت در میان این تنشی ها و از این تنشی ها پدیدمی آید و پروردۀ می شود می باشد .

برپا یده ایمان به ضعف انسان نست که خدا به عمد شرور و قدرت و مکانات تمنع یا بی به کفا رمی دهد ، تا آنها گمراه بشوند و از ایمان به خودا دور بیفتهند ، و مستحق عذا ب دوزخ بشوند ، تا خدا بتواند آنها را با وجود آن را حت به متصدیان دوزخ بسپارد ( ونا م چنین تفکری را ، رحمت می خواند ) . انسان ، برای تمنع از خواستها و منافع و قدرت خود ضعیف وعا جزو حقیر است . انسان نمی تواند ( قابلیت ندارد ) تنشی های خواستها و منافع گوناگون خود را تحمل کندو ب آنها تعادل ببخشد و آنها را در درون خود درجا می کند ، تحت انتباط درآورده . پس چون فاقد این لیاقت و استعداد و قدرتست ( یک معنی مستضعف همین است ) با یاد این خواستها و منفعت جوئیها که متلازم با پیدا یش قدرت و آزادی و شخصیت هستند ، محو و نفی گردند . خود ، در تلاش برای جلب خواستها و منافع خود ، قدرت می یابد . پس کا هش یا نفی تعلق به خواستها و منافع خود ، کا هش و نفی خود و قدرت خود و فردیت خود و طبعاً نفی تنشی ها ظیست که از اختلاف این فردیت ها و خواستها گوناگون آنها ایجاد می گردد ، هست . در این جا معه وجود یک رهبر که ما وراء و ما فوق تعلقات و منافع و خواستها باشد ضروریست چون نقش او در جا معه دینی ، تلاش برای محرومی تنشی ها است . و در مرحله نهایی ا و با یادهای خود بگذرد ، تا جا معه دارای صلح وسلام بشود ، تا جا معه هر کسی با یادا ز " خود " بگذرد ، تا جا معه دارای صلح وسلام بشود ، تا جا معه جا معه دینی ، جا معه اسلامی بشود . تا جا معه ، " دارالسلام " ، خانه آرامش گردد .

جا معه (جا معهایدہ آلیش) خانه آرا مش وسلام، یا به عبارت دیگر فاقد هر گونه نیشی هست، و جا معدکفر، دارالحرب، خانه جنگ و تنفس و تضاد و اختلاف و کثیرت هست، جا معهای بی تنفس، جا معهای است که تنفس دواخت لاف شخصیت‌ها و گروه‌ها و احزاب، به کلی از میان برداشته شده است.

البته بدین سهولت و راحتی، محو و نفی خواستها و منفعت جوئیها می‌سر نیست چنانکه در اسطوره‌ای برآ هیم در تورات، ابرا هیم، استحقاق را به کوه موریا می‌برد و در این راه در راه قربانی گاه، ابرا هیم دچار دردسرهای تزلزل و شک و دودلی و کشاکش و کشمکش احساسات وعواطف میان "خواستها و منافع خودش" و "ایمان به خدا" بوده است و میان "یا خود" یا "خدا" نوسان داشته است، همه آموزه‌ها و اصول اجتماعی و اقتصادی و سیاستی دینی فقط وسائل کمکی در همین "راه به قربانی گاه" است که انسان علیرغم تمتع بردن از خواستها و منافع خود، با لآخره بتواند در قربانی گاه از تعلقات خود و طبعاً از خود بگذرد.

محمد در قرآن، برای حل این اشکال و تسهیل قربانی کردن برای ابرا هیم، به فکر می‌افتد که به دهان اسماعیل بگذارد که خودش می‌خواهد به میل خودش قربانی شود. ولی محمد فراموش می‌کند که شک و تزلزل و اضطراب و ناراحتی ابرا هیم، با قبول قربانی شدن از طرف اسماعیل، بر طرف نمی‌گردد و هما نظر بجهات خود باقی می‌ماندیا حتی در اثر عمل اسماعیل می‌افزاید.

چون مسئله "گذشت از اسماعیل"، گذشت اسماعیل از خودش نیست، بلکه گذشت ابرا هیم از علاقه و دوستی اش به اسماعیل است، و گذشت ابرا هیم از دوست داشتنی ترین چیز خود (بزرگترین تعلق خود) گذشت از خودش هست، وابرا هیم نمی‌رفت یک گوسفندر اکه هیچ‌گونه عاطه تعلقی به آن نداشت قربانی کند، بلکه می‌رفته در اسماعیلی که بیش از همه چیز به آن تعلق داشت، خود را قربانی کند. مسئله ا و مسئله گذشت از خود، در گذشت از عشق خود و خواست خود و منفعت خود و تعلق خود به هر چیزی بود. این مسئله ا و مسئله در دو عذاب قربانی شدن اسماعیل نبود (عذابی که اسماعیل می‌باشد در قربانی شدن بکشد) بلکه این مسئله قبول در دو عذاب قربانی کننده بود که می‌باشد از خود بگذرد.

این مشتبه‌سازی دوعدا ب درقرآن، همان مشتبه‌سازی واقعیت در بسیار سربا زد رهمین جنگ ایران و عراق است که فرا موش می‌شود. مسئله، مسئله قربا نی شوندگان یعنی جوانان نیست، بلکه مسئله پدران و مادران آنهاست که در خانه‌های خودمی‌مانند و بدوا از دست دادن فرزندان یا شوهران خود، یک عمر زنده‌می‌مانند و بمرقراربا نی می‌شوند. مسئله، مسئله زنان و کودکان آنهاست که شوهر و پدرشان را قربا نی می‌کنند.

خواست مردمی که شهیدمی‌شود، حقانیت به تحمیل فدا کاری به این زنان و کودکان یا به پدران و مادران نمی‌دهد. این زن و کودک و پدر و مادران شهیداً است که عذا ب وال‌مودر و قربا نی شدن را از آن ببعدنا پا یا ان عمر خود با یاد آن به آن بچشند. و آنکه بخیال خود به مقام بلندشها دست فائزی شود. فرا موش می‌کنند که با زور، به خانواده خود، زهر قربا نی شدن دریک عمر در از ران خواسته تحمیل می‌کند. قبول شها دست از طرف آنها، به آنها این حق را نمی‌دهد که به دیگری، به زن و کودک و پدریا ما در خود تحمیل قربا نی شدن را بکنند. این بر ضد هنر نوع اخلاق انسانیست.

در دین کوشیده می‌شود که حقانیتی ناچیز به این خواستها و منفعت جوئیها و سوائیق به عنوان "وسائل کمکی در راه به سوی آن هدف نهایی که گذشت از خود و هرگونه تعلقات به همین خواستهاست" داده شود.

چنانکه در آیه "دنيا، مزرعه آخرت است" این مفهوم به بهترین وجهی عبارت بندی شده است. دنیا، به خودی خود را رژی ندارد و هیچگاه اسرا و ارتیست که خواستها و منفعت جوئیها و سوائیقی که متوجه به دنیا هستند برترین ارزشها را زندگانی اجتماعی سیاسی یا اخلاقی قرار بگیرند. همه این خواسته‌ها و منفعت جوئیها، فقط در تابعیت از غاییت متعالی و ما وراء منفعتی دین (که نجات روح و رستگاری آن، یا حفظ میثاق الهی که عبودیت و تسلیم در مقابله با اراده خدا و نما یندگانش باشد، یا حفظ وحدت امت باشد) ارزش و اهمیت پیدا می‌کند. انسان می‌تواند از هر چیزی تمتع ببرد، ولی تعلق به هیچ کدام از آنها ندارد. کار برداشتن وسائل کمکی (این مزرعه دنیا، این ماده و بدن...) هیچگونه احتیاج به تعلق درونی و جوهری شخصی به آنها ندارد. با آن خواستها و منفعتها می‌توان بود، ولی همیشه با یادبودن تعلق به آنها بود.

همه این خواستها و منفعت جوئیها فقط برای رسیدن به آن غایت متعالی هستند و همیشه با یدبرای آن هدف ما وراء منفعتی، قابل قربانی باشند، ولی به خودی خود را رزش نداشته باشد. شخصیت که در دامنه تعلقها رشدمی کند و شکوفا می شود و تعلقها با هسته مرکزی اش مربوطند، اصلاح طرح نیست. ازا یعنی رو، اقدامیت و ارجحیت خواستها و منفعت جوئیها و تعلق به آنها، وابتكار برای تعادل بخشنیدن به آنها، که بنیاد دشخصیت انسانی هست، هیچگا ه پذیرفته نمی شود.

غایت ما وراء منفعتی دینی (از خودگذشت، تسلیم، عبودیت) برتر از همه منفعت جوئیها و خواستهای انسانیست، و همه این منفعت جوئیها و خواستهای هر موقعی و در هر آنی که لازم باشد، با یدبرای آن هدف ترک یا قربانی گردد و همیشه تابع آن هدف بماند.

برپا یه همین استدلالات هست که رهبر دینی، ما وراء وما فوق همه سازمانها وطبقات و گروهها و اتحادیه ها واقوا ماست (شرط آنکه موجودیت آنها درجا مעה دینی تحمل گردد)، چون این منافع و خواستها را به عنوان "اساس شخصیت انسانی" نمی پذیرد، و چنین شخصیت انسانی را نادیده می گیرد و به کلی تحریر می کند. و اساساً "منافع خودیا گروه خود را جستن" در قبال آن هدف متعالی ما وراء منفعتی (از خودگذشت، عبودیت تسلیم، یک چیزکثیف و پست و بی ارزش و حقارت آمیز می شمارد، مگر آنکه خود را به عنوان وسیله، در خدمت آن هدف (از خودگذشت، عبودیت و تسلیم) بگذرد، یعنی همیشه "یک گوسفند قربانی" (کما و هیچ علاقه ای به آن نداشد) در محاب هدف متعالی (از خودگذشت و عبودیت و تسلیم) آ ماده برای نابود شدن باشد. مسئله، مسئله "گوسفند اختن همه دنیا و همه تعلقات دنیوی" (گوسفند اختن اسماعیل، از چیزی که انسان به آن اوج تعلق را دارد، چیزی بسازد که هیچ گونه تعلق بدان نداشته باشد) است.

آیا اسلام، جامعه بی طبقه می خواهد؟

"طبقه"، مفهومیست اقتصادی. طبعاً "محتوى" منافع اقتصادی و

ما دی است . وجای معهوبی طبقه ، به خودی خود ، اصطلاحیست غلط . چون معنای "بی طبقه بودن جا معه" ، طرد و نفی اقتضای بودن وما دی بودن و نفی "رفتن در پی منافع و خواستها" است .

بی طبقه بودن ، موقعی معنا دارد که جا معه ، جا معهای وراء و ما وق منفعت جوئیها ای اقتضای و ما دی و ... باشد . ولی آنچه به غلط "جا معه بی طبقه" خوانده می شود ، جا معه یک طبقه است . جا معه تک طبقه ، جا معهای هست که همه اعضاء آن یکنون منفعت دارند و همه در آین منفعت با هم شریکند و علاوه بر آین همه یک آگاه هیود داد رند . یک آگاه هیود بیش از یک اراده است .

کسانیکه بعضی تصمیمات مشترک و واحد با هم می گیرند ، هنوز یک آگاه هیود با همندای رند . درست جا معهای که به غلط به عنوان ایدهآل ، بی طبقه خوانده می شود ، جا معهایست که منحصر به دنبال منفعت واحداً نحصاری همان است ، واين منفعت آن طبقه را آنقدر ارج می دهد و آنقدر در جلب این منفعت ، غیرت دارد که هیچ رقبی را نمی تواند تحمل کنندتا شریک در آین منفعت شود و می خواهد که این منفعت را به تما می درا ختیا رخودش داشته باشد . پس جا معهوبی طبقه ، یک جا معه تک طبقه اقتضای دیست که بـ شدت در پس کسب و انجام منفعت خودش هست . و چون در جا معه تک طبقه ، تلاش برای منفعت ، اساس کارمی ماند و در واقعیت نمی توان منفعت جوئیها ای چندگانه انسانی را به یک منفعت ثابت و واحد تقلیل داد ، پس جا معه تک طبقه علیرغم سازندگانش ، تمايل بهای یجا دطبقات یا لایه های تازه دارد که یا با یادآورنا پوشانید و یا با یدادا ئما با قساوت آنرا نابود ساخت .

برای تقلیل دادن "منفعت جوئیها ای چندگانه و متغیر انسانی" ، چاره ای جزآن نیست که " یک منفعت عینی و مستقل از اراده افراد " در طبیعت یا تاریخ یا جا معه قائل شد و حق تعیین منفعت حق و قدرت درک و تاء و یل منفعت را از اعضاء طبقه و افراد مردم سلب کرد . کاری که ما رکس در تفکراتش کرده است . با عینی ساختن یک منفعت ، آن منفعت را ضرورت تاریخی و اجتماعی کرده است ولی جریان پویای " خواستن " را در " یک خواستش " نفی کرده است . ضروری ساختن و تاء مین یک خواست با نفی آزادی خواستن

یعنی حاکمیت انسان همراست. با عینی ساختن منفعت طبقه کارگر  
حاکمیت کارگران را در تعیین و درک منافع مختلف و متغیر خودشان سلب  
کرده است. ولی در این عینی شدن که در قرن نوزدهم "علمی شدن" و  
طبعاً "قدس شدن" بود، منفعت خاص طبقه کارگر، مساوی با حقیقت شده  
است.

با "حقیقت ساختن" از یک خواست، حق خواستن ازا و گرفته می‌شود و  
غیرا زآن خواستن" و تغییرخواست، عملی ضد علمی، ضدا نقابی، ضد  
حقیقت، می‌گردد. در هر حال جا معه‌تک طبقه، جا معه‌ایست منفعتی که  
منحصر ادرپی منفعت خودش است. بدینسان، دین، هیچگاه نمی‌تواند  
جا معه‌ای بدین معنا بپذیرد. در دین، بحث "منفعت اقتصادی یک طبقه  
به عنوان هدف اساسی جا معه‌در میان نیست، ولو آنکه این طبقه، طبقه  
کارگروز حمتکش و محروم باشد. هیچ منفعتی نیست که بتواند جایگزین  
هدف متعالی (ما وراء منفعتی) (دین گردد و هر منفعتی، هرچه هم‌که ضروری  
باشد، سبب نخواهد شدکه آن را به عنوان اساس جا معه بپذیرد، دین، اصلاح  
نمی‌تواند جا معه‌ای را به عنوان "جا معه منفعتی" بپذیرد،  
تا چه رسیده‌ای نکه جا معه‌ای را برا اساس "منفعت یک طبقه اقتصادی خاص"  
بپذیرد هر منفعتی که جزآن هدف متعالی اش است، اگر تابع آن هدف  
نباشد موردن تحقیر قرار می‌گیرد.

طبعاً آگاهی‌بود منفعت طبقاتی "که بنیاد مفهوم" طبقه "در ما رکسیسم  
است، به‌کلی طرد و تحقیر می‌گردد، و نمی‌تواند آنرا اساس و محرمانه  
"جا معه" بشناسد، و نمی‌تواند تحمل کند که طبقات اقتصادی تلاش کنند که  
با اساس قرار دادن منافع خود، این منافع را آنقدر اهمیت بدهند که  
جا معه و حکومت، تنها نقش ترضیه‌های منفعت باشد.

البته به‌همان اندازه نیز نمی‌توانند حافظت "منافع طبقه بورژوا" باشد  
و آگاهی‌بود لیبرال داشته باشد یا مدافعان "منفعت طبقه شرکت‌مندیا طبقه  
محافظه‌کار" باشد، و تفکر یا جهان بینی محافظه‌کارانه داشته باشد.

دین اساساً "به طبقه"، "به عنوان" آگاهی‌بود منفعت یک طبقه" ورشاد این  
آگاهی‌بود به حدی که همه جهان و تاریخ و فلسفه و علم و حقوق و رفتار  
زندگانی خصوصی و اخلاق عمومی را فقط از دیداً این منفعت‌بینند، به‌کلی  
در تضاد واقع می‌شود، حالاً این طبقه، طبقه کارگران و حمتکشان باشد

طبقه بورژوا یا سرما یهداد ریا شد . طبقه اقتصادی ، به این معنا که "آگاه بودا ز منافع خود" را به حدی با لابیردکه سرا سرروا ن او را پرکندو ا صلا" همه آگاه بود" او بشود، یعنی به طور توتا لیتر - همه گیر - فقط در منفعت طبقه اش بیندیشد، بر ضد ما هیت دین تلقی می شود و چنین آگاه بود طبقاً تی ، با یادا ز جا معدده دینی محو گردد .

جا معدده دینی نمی تواند، جا معداً قتصادی بشود که محتوى طبقات مختلف و متضاًداً قتصادی بشود تا چه رسیده اینکه "جا معداًی یکدست که از یک طبقه اقتصادی مثلاطبیه زحمتکشان و روستا یا ن گردد .

آگاه بودا نسانی، که با تقدم منفعت اقتصادی و ما دی، به عنوان برترین و مقتدرترین ارزش انسانی، پیدا یش یا بد، بر ضد هدف متعالی دینی است که به عنوان "هدف غائی انسان" و "فطرت اصلی انسان" پذیرفته می شود، عبودیت و تسلیم و نفی خود، هدف غائی خلقت انسان است .

بنا براین "آگاه بود طبقاتی" ، "نفی" فطرت و میثاق ایمانی می گردد، و میثاق ایمانی، همین میثاق ابرا هیمی است که خود را در مقابل اراده خدا قربانی کند، یعنی هرگونه منفعت خود را (چه اقتصادی و چه خانوادگی ، ، ، ) نه تنها تابع آن هدف می سازد، بلکه همیشه حاضر بـه انعدام آن در مقابل آن هدف هست .

پس چه منفعت جوشی فردی (فردگرایی، اندی ویدوالیسم) و چه گروهی (ترا بیا لیسم و طبقاتی و ملی گرایی و سنتدیکالیسم) به عنوان "اصل اول وجودو" هویت آگاه بودا نسان "، به کلی غلط و متروک است .

به همین علت از نقطه نظر دین اسلام، صطلاح صحیح دینی" مستضعفین " می با یستی به جای "طبقه کارگروز حمتکش و امثال آن " به کاربرده شـود . کسیکه " منفعت می خواهد" و " می خواهد" ، مقتدر است، ولوکارگـرو محروم و زحمتکش با شدو هیچ نداشتـه باشد، چون " خواستن منفعت " قدرت می آورد . پس طبقه اقتصادی کارگری، مستضعف نیست .

اصطلاح، نبا یادا ولویت "طبقه اقتصادی و طبقه منفعتی" را بیان کند جا معدده دینی، نبا یاده هیچگا ه تقلیل به "جا معداً قتصادی" بیا بد، چهایـن جا معداً قتصادی، جا معدس رما یهداد ری با شدکه طبقات مختلف اقتصادی را در خود به عنوان طبقاتی که حق داشته باشد" منفعت اقتصادی "را در راه س

مبا رزا ت و تلاشهاي انساني واجتماعي خودقرا ربههند، بپذيرد، چهاین  
جا معهاده قتصادي، جا معهادي با طبقه واحد کارگران باشد.  
هیچ منفعتی به عنوان "اصل اول و محور" جامعه، قابل طرح نیست،  
چهاین منفعت، منفعت فردی باشد (قبول حقوق بشر و حقوق اساسی، که  
حقوق برای دفاع از آزادیها درکسب منانع فردیست) چه منفعت طبقه  
کارگری.

### ظهور شخصیت درسیاست و اقتضا دو تفکر

چنانکه دیده شد، ما در دین، فضا برای پیدا یش و رشد شخصیت نداریم.  
نشان دادن پیدا یش چند شخصیت درجا معهادینی، دلیل پرورش شخصیت از  
زمینه دینی، و مساعدت این زمینه برای رشد شخصیت، نیست، بلکه  
شخصیت‌های بزرگ، درست علیرغم قدرتهاي با زدا رند و سرکوب گروفسنده  
و خفه‌کننده، رشد و نرمومی کنند. وقتی یک قدرت با زدا رند ما ننددیم،  
می‌توانند چنین شخصیتی را به مقاومت و اعتراض برانگیزاند (و هنوز  
موفق به اینجا دوختنی که هرگونه اعتراض و مقاومت را فلج کنند شده است)  
این خود یک نوع انگیزش به پیدا یش و رشد شخصیت برجسته می‌شود. درحالیکه  
برای شخصیت‌های که چنین قدرتی ندارند، ناچار مجبور به تقویه و منافعگری  
و دور روئی و ریای کاری می‌شوند که بنیاد شخصیت را مثل خوره می‌خورد.  
طبعاً چنین محیطی، محیط مساعد برای رشد همه شخصیت‌ها درجا معهاد نیست.  
در چنین محیطی، فقط "موارد استثنائی" هست که علیرغم این قوای  
شخصیت‌های بسیار بزرگ ولی بسیار نادر می‌شوند. مثل پیدا یش شخصیت  
های بسیار بزرگ ولی نادر را نمی‌دانند، در مقابله سلطنت و قدرت دینی.  
و چون این گونه شخصیت‌ها بسیار نادر و سهولت می‌توان آنها را به طور  
مکانیکی حذف ساخت. بقا و احتراز موارد شخصیت‌هایی بر جسته در یک اجتماع  
محفوظ خواهد بود که جامعه انباسته از شخصیت‌ها باشد. بالغوفا نیز  
اعدام به تنها ائم تو ان ضمی برای بقاء این شخصیت‌های نادر  
یافت. چون این اشخاص بسیار نادر می‌توان به طور غیرقاونی نیز  
حذف ساخت. و چون جایگزینی ندارند، جامعه بلا فاصله در خطر می‌افتد.

با تزلزل سلطنت محمد رضا شاه، درا شرفقدان شخصیت‌های برجسته دیگر،  
بللافاصله مردم به خمینی روآ وردند و عدماً بین شخصیت‌های برجسته که هنوز  
ادا مهدارد، سبب بن بست فعالیت‌های مخالفین گردیده است.

زمینه پیدا یش شخصیت‌های اجتماعی وسیا سی واقع‌نمایی و پرورشی و فکری  
حقوقی تازمانی درجا معرفه نیست که دین "سرا سرپرده‌های زندگی" را  
فراگرفته است. مسئله، مسئله، "حذف دین از جا معرفه" نیست، بلکه  
محدو دیت تسلط دین در همه‌دا منه‌های اجتماع است. مثلاً نفوذ سلطه دین از  
زندگانی فرهنگی، واژزنگانی اقتصادی واژزنگانی پرورشی و آموشی،  
فقط برای پیدا یش شخصیت بازمی‌کند.

ترضیه یک سائقه و خواست و منفعت جوئی و نیاز (که همان آزادیست)  
متلازم با یک "قدرت" هست. شخصیت، با قدرتی که دارد می‌تواند خواست  
خود و منفعت خود را برآورده کند و ساچه‌ها یش را ترضیه کند (یعنی آزاد  
باشد. ترضیه منفعت عقلی و عاطفی در آزادی بیان می‌شود ولی انسان  
 فقط منافع عقلی ندارد بلکه منافع چندگانه‌ما دی نیز دارد) و قدرت انسان  
 در شراکت اور حکومت مشخص می‌شود.

پس شخصیت و سیاست و حکومت آزادی و منفعت بهم گره خورده‌اند. بدون  
 وجود شخصیت‌ها، مسئله شراکت در حکومت (دموکراسی) حرفي پوج و بی  
 معناست. دموکراسی آزاداندیش، جا معرفه "شخصیت‌ها" است.  
 افرادی خودوبدون شخصیت (دینداریا ایدئولوژی دار) نمی‌توانند  
 در حکومت شریک باشند. افرادی تنفس و هم‌هنگ (که اعضاء ضروری جا معرفه  
 بی طبقه‌یا جا معرفه توحیدی هستند) نمی‌توانند (نهاینکه نباید در حکومت  
 شریک باشند)، چون درجا معرفه بی طبقه‌یا جا معرفه توحیدی، تنفس نیست. واپس  
 فقط شخصیت آزاداندیش و آزاداندیش است که ضرورتا ایجاد تنفس می‌کند و در تنفس  
 رشد می‌یابد و تنفس را دوست دارد و فقدان تنفس (ایجاد جا معرفه بی طبقه‌یا  
 جا معرفه توحیدی) یا یان و مرگ شخصیت آزاداندیش است. پس شخصیت آزادی که حق  
 جستن و تعقیب منافع گوتانگون خود را دارد، اولین اصل مسلم و بدیهی‌ی  
 سیاست و شرکت در حکومت است.

سیاست موقعی درجا معرفه است (یعنی موقعی، جا معرفه، جا معرفه سیاست است)  
 که مکان پیدا یش ورشد شخصیت‌ها درجا معرفه باشد، موقعی که همه افراد

توا نندبا تا ئیدخواستها و منفعت جوئیهای مختلف مادی و عاطفی و عقلی خودبینداشتکار ایجا دتعادل در تنش های درونی خودکه میان منافع وایدهها وایدهآلها بیشان وعوا طفشان حاصل می شود" وهمچنین ابتکار تعادل در تنش های میان افرا دوگروها (وایدهها وایدهآلها وعوا طسف و منافعشان "داشتہ باشند.

تا افرا دجا معه، شخصیت پیدا نکنند (یعنی خودرتا ئیدنکنند و خواستهای منفعت جوئیهای خودرا، اصل اولیه و مثبت و با رآورنشما رند) نه سیاست به وجود می آید، نه اقتضا صنعتی، نه دموکراسی آزادیخواهانه.

### از هم آهنگ کنندگان

ظهور شخصیت ها در کثیر شناسن، مسئله تنفس و اختلاف و تضاد میان شخصیت ها را پیش می کشد، و با پیدا یش تنفس میان افراد، جا معه، جا معه سیاستی می شود. پس یک جا معه توحیدی یا یک جا معه تک طبقه، جا معه سیاستی نیست قبول و تائیدا یعنی تنفس ها، و تلاش برای یافتن تعادل میان این منفعت جوئیها و خواستهای مختلف و متضاد، جا معه را زدین به عنوان "جا معه دینی" پا ره می کند، و جا معه با وجود دیندا ری افرا دوسازمانهای دینی، دیگر "جا معه دینی" نیست. جا معه دینی، به کلی تبدیل به جا معه سیاستی شده است. درا روپا و آمریکا دیگر "جا معه مسیحی" وجود ندا رد. در شرق هم علیرغم همه تشنجات کنونی، جا معه بتدريج جا معه اسلامی باقی نخواهد ماند. جا معه اسلامی، جا معه سیاستی حقوقی و اقتصادی و فرهنگی خواهد شد. این اوج پیش از سقوط آخر است.

نا موقعی، جا معه، جا معه دینی است که "خود" سرچشم تنفس های اقتصادی اجتماعی و سیاسی و فکری و حقوقی نیست.

"خود"، با گذشتن مبدأ و ما زخود (چه در ظاهربایانکا رقدرت خود، و با انکار نافع خود در اعمال سمبولیک، و چه در باتن با از خود گذشتن واقعی بایان دگی همیشگی برای گذشتن از خود، جا معه همگونه پدید می آورد و جا معه مگونه که جا معه ای بی تنفس (دارالسلام، جا معه هم آهنگ) است، جا معه ای اقتصادی است و جا معه ای خالی از سیاست است.

"دخلت دین درسیا است" ، معنا یش به طور لزوم "دخلت همه دیندا ران درسیا است یا حکومت" نیست . بلکه هدف اصلی ونهائی دین با دخالت درسیا است ، "زدودن سیاست از جا معه" است . دخالت دین درسیا است ، این نیست که شخصیت ها و گروهها را در تنش ها یشا ن تائید کنندو میان این منفعت جوئیها تعادل بدهد ، بلکه هدفش ، نفی و محوتنش ها ، یعنی بتدریج نفی و محوشخصیت ها و سازمانها و گروهها و نجمن های مستقل سیاسی و اقتصادی و تربیتی و ... است که تائید منافع خود را اصل کار قرار می دهند .

با پیدا یش جا معدسیا سی ، و تائید شخصیت در هر فردی و قبول تنش ها (قبول حقوق بشر و حقوق اساسی) به عنوان پدیده های با ارزش و مثبت ، حکومت ، نقش کمک کردن به ابرا زتنش ها و تعادل دهنده میان تنش ها ، و تعادل دهنده میان گروهها سیاسی وطبقاً ت اقتصادی را پیدا می کند . نقش حکومت ، نقش یا فتن امکانات برای ابرا زتنش ها و میان جی گری برای تعادل دادن میان تنشها است .

حکومت (قدرت حاکمه) ما وراء و ما فوق جا معدوا فرا دوساز ما نهاده قرار ندار .  
رهبرسیا سی ، ما وراء جا معدا و فوق جا معدا و ما وراء سیستم حکومت (نظام سیاسی) نیست تا نقش "نفی و محوتنش ها" را به عهده داشته باشد .  
رهبرسیا سی ، بر عکس رهبر دینی ، نقش هم آهنگ سازنده و وحدت دهنده و همگونه سازنده ندا رد .

هم آهنگی ، مفهومیست متلازم با وحدت و مشتق از وحدت (از لحاظ مفهومی) در وحدت است که هم آهنگی می باشد . ولی "همبستگی" در دموکراسی آزادی خواه "غیر از هم آهنگی" و وحدت است که جا معدا توحیدی و جا معدا تک طبقه می خواهد .  
کسانیکه می خواهند هم آهنگ بسا زند ، می خواهند ایجاد "وحدة" کنند ، واين برضادا صل آزادی است که کشت ، یعنی تنش را بآه عنوان عنصر داعی ، نه گذرا و شوم و منفور ، می پذیرد . ازا این گذشته با ادعای "هم آهنگ کنندگی" ، "حق ابتکار پیوند دادن" ، یعنی حق تاء سیسی می گیرد  
واين حق ابتکار پیوند دادن ، حق رهبری و هژمونی می باشد .

هم آهنگ کنندگان، همانندقدرتها<sup>ی</sup> توحیدی، قدرتها<sup>ی</sup> هستند که می خواهند" ما وراء و مافوق سیستم یا سازمان، یا در راس سازمان" با شندو<sup>با</sup> این عنوان، هژمونی یعنی قیادت و رهبری سازمانی و حلق اتحاد ری رهبری می خواهند. بجا<sup>ی</sup> مثبت شمردن وا رزش دادن با رور ساختن تنش<sup>ها</sup>، آنها را به عنوان "تفاوت سلیقه" بهدا منه هنر تقلیل می دهند. ضروری ترین مسائل سیاسی و حکومتی (سلطنت یا جمهوریت، ملی گرائی ...) را تبدیل به بحث تفاوت در سلیقه می کنند. یا با لآخره، همیشه تنش<sup>ها</sup> ای سازمانی خود را از همه می پوشانند، چون "تا شیرا این تنش<sup>ها</sup> را در رشد<sup>جا</sup> معه" نا چیز می شما رند، و نمی دانندکه پوشانیدن این تنش درون سازمانی، علامت بد<sup>بینی</sup> خود آنها به تنش است.

هدف دین، بی تنش سازی، هم آهنگسازی و همگونه سازی و با لآخره توحید جا معبود بود. بنا برای این دین، یک هدف کاملاً جتماعی و سیاسی دارد، چون ذاتا<sup>ی</sup> یک جنبش ضدسیاسی است.

فرا موش نشودکه یک عمل ضدسیاسی هم، سیاست است. حتی عدم<sup>مدا خلصه در</sup> سیاست، یک راه مدا خلصه در سیاست است. کسیکه می خواهد<sup>جا</sup> معدرا<sup>حالی</sup> از سیاست بسازد (چه دین باشد، چه عرفان باشد، چه مارکسیسم یا آنارشیسم باشد... با نابود<sup>سا</sup> تشن حکومت یا نفی حکومت، یا نفی ارزش و احترام سیاست) یک عمل سیاسی انجام می دهد.

چون "نفی سیاست از جا معه"، یا نفی سیاست و تنش از درون سازمان و حزب خود، یکی از راه‌های حل مسائل سیاسی بوده است و هنوز نیز می باشد. اوبا نفی خودسیاست، تنش را به کلی از جا معه، یعنی میان افراد و طبقات و سازمانها میزدا<sup>ید</sup> و بین<sup>ساز</sup> همه مسائل رفع می گردد. اینها حل مسائل سیاسی با روش ضدسیاسی است. همینطورا<sup>حزا</sup> ب سوسیالیستی و فاشیستی در درون سازمان خود، سیاست رامی زدا<sup>یند</sup>.

جا مذهبی طبقه، جا مذهب توحیدی، جا مذهب هائی هستندکه با یدسیاست را بزدا<sup>یند</sup> تا مسائل سیاسی پدیدنیا<sup>یند</sup>، تا سرچشم<sup>ه</sup> تنش<sup>ها</sup> به کلی خشک گردند.

جا معهای که در اثربندهای شخصیت‌ها و گروه‌ها، داشتما فضای سیاسی ایجاد می‌کند و تنش‌های سیاسی پدیدمی‌آورد (به خصوص در جامعه ائمی که در اثر دین، هزاره‌ها فاقد تنش داشته است و به اختلاف و تنازع دین نظرشومی نگرد، و تنش و کثرت را مکروه و منفی می‌داند، و در وحدت و هم آهنگی اجتماعی، ایده‌آل خود را می‌داند، و وحدت فقط در وجودیک رهبریا یک ایدئولوژی حاکم ممکن است) دین، دخالت کردن در سیاست را تکلیف ضروری خود میداند، چون تبدیل "جا معهدیست" به "جا معهد سیاسی"، خطربرای موجودیت و هدف ما وراء منفعتی دین دارد. هدف اقدامات سیاسی دین، زودن و نفی سیاست از جا معهدهست. جا معهای "آزاد از حکومت" و "آزاد از سیاست به معنای "جا معه خالی از حکومت" و "جا معه خالی از سیاست، ایده‌آل جا معهدیست. حکومت و سیاست در وراء و در فوق جا معه صورت می‌گیرد. رهبروا مام بعنوان حاکم یا ولی یا رهبر، ما فوق جا معه و ما وراء جا معه قرار دارند. حکومت در جا معه دینی یا توحیدی یا بی طبقه در داخل جامعه نیست. قدرت حاکم (که در سیستمی طبقه در حزب است نه در حکومت) همچنین قدرت حاکم بر جا معه در دستگاه حکومتی نیست، بلکه در طبقه روحانی و سازمان آنهاست (همیشه خارج از جا معه و ما فوق جا معه است). "نظرارت علماء" در قانون اساسی مشروطه و "حاکمیت فقیه" در قانون اساسی رژیم اسلامی کنونی، قدرتهاهای فوق سیستم حکومتی هستند، نه در قانون اساسی مشروطه نه در قانون اساسی فعلی می‌گنجد.

همینطورا یده‌آل‌های "جا معه‌بی طبقه" و "جا معه‌هم آهنگ" و "جا معه توحیدی"، ایده‌آل‌های ضد سیاسی و ضد حکومتی هستند. حکومت و سیاست، در چنین جا معه‌ای، خارج از جا معه و ما وراء و ما فوق جا معه است. حکومت و سیاست در دستگاه‌های حکومتی رسمی که فقط تقسیم کار را به عهده دارد، وجود ندارد. قدرت از دستگاه حکومتی جدا ساخته می‌شود و خارج از این دستگاه قرار می‌گیرد. از این رو نیز چون ما وراء و ما فوق سیستم حکومتی قرار می‌گیرد، قابل کنترل نیست.

در دموکراسی، جا معه و حکومت، با همیکی می‌شوند. جا معه، خود را بعنوان

حکومت، سازمان می دهد، و این را حاکمیت ملت می خوانند. سیاست و حکومت "در" جامعه است. ولی درجا معاخرالی از سیاست و خالی از حکومت، حکومت، ما فوق و ما وراء جامعه هست، و همیشه جامعه را خالی از سیاست و حکومت نگاه می دارد. جا معاشر دینی، هزاره ها خالی از سیاست و حکومت زیسته است.

اگر دین نخواهد تن بهای دلولوژی سازی بدهد (و خود را به همان هسته اصلی دین نزدیک کند) با یاری معاخرالی از سیاست (خالی از احزاب و گروه‌بندیها ای سیاسی) و خالی از مبارزات و تنش‌های اقتصادی یعنی "قادطبقات به معنای اینکه طبقات اقتصادی، هیچ‌گاه آگاه بود طبقاتی" نداشته باشد، نگاهدارد. وقتی طبقات، آگاه بود طبقاتی نداشند، جا معاشر دینی با قی خواهد ماند. تا ایده‌آل جا معاشر، "جا معاخرالی از سیاست" بود جا معاشر بود که خود قانون نمی ساخت، جا معاشر بود که خود بر خود حکومت نمی کرد، نقش دین در سیاست، بسیار مهم بود.

چون همیشه با نهایت دقت و کمال قدرت می توانست، جا معاخر از سیاست، تصفیه و تخلیه کند. جا معاخر همیشه از حکومت، خالی می ساخت. جا معاخر خالی از قدرت قانونسازی نگاه می داشت. جا معاخر محتاج یک رهبر می ساخت. درجا معاشر کهای دله‌آلش بی حکومتی و بی سیاستی است و از تنش و کثرت نفترت دارد، بیدا پیش "احتیاج به یک رهبر فوق جامعه" یک ضرورت حتمی است. حاکمیت عملانه آن رهبریا به عبارت ماوراء الطبعی از آن "خدا" است، چون مفهوم خدا، تجلی و تجسم همین قدرت ما فوق و ما وراء است.

هدف ما وراء منفعتی دین، همجهت با این "خالی سازی جا معاشر" از سیاست "بود. گرفتن" می‌لوقدرت حکومتگری "از مردم، کارآسانی نبود. چون تعقیب منفعت‌های شخصی و گروهی، ما نندحریق، حس سیاسی انسان را بیدار می کند. اینها وظایف سنگین برای دین بود، و روحا نیت قرنها نقش بزرگی در سیاست، بازی کرد و خواهد کرد. بدون سیاست زدایی دائمی، نمی توان همه مسائل اقتصادی و سیاسی و همه توقعات و انتظارات سیاسی واقعیت‌گذاری از جامعه‌های عقب افتاده، بالامکانات

محدودی که دا رنده کرد . سیاسی شدن جا معه ، با افزايش حس محرومیت همراه است و افزايش احساس محرومیت ، جا معه را بسوی انقلاب می راند . جا معه ای که اینجا دمسائل می کندبا یدخود مسئولیت حل مسائل را داده باشدتا " محدوده ارضاء توقعات و انتظارات خود " را دریابد . و گرنه با جدا ساختن فردیا گروه حل کننده مسائل ، از جا معه که همیشه در حال تولید مسائل است ، به سهولت " احساس محرومیت " میافزاید و بسهولت می توان با ایدئولوژیها مختلف این " احساس محرومیتها " را شدید و وحشتناک آور ساخت که خواهنا سبب سرنگونی این فردیا گروه حاکم می گردد .  
البته هرا یدئولوژی هما نظرکه می تواندبه " احساس محرومیت ها " بیافزاید و آشوب حق تبدیل کند ، می توانند از آن نیز بکاهدو آنرا قابل تحمل سازد .

دین وایدئولوژی همقدرت " حریقسازی از محرومیت ها " وهم قدرت " تسلی بخشی و تحمل محرومیت ها " را دارد . دین وایدئولوژی فقط تریاک مردم نیستند ، بلکه قدرت هیجان آور " وسکردرهیجان " نیز هستند . دین وایدئولوژی ، هردو می توانند " نقش هیجان انگیزی و بسیج سازی مردم را در آتش زدن به محرومیت ها " تبدیل به " نقش تسکین بخشی و کاهش وحذف تنفس وسیاست زدائی " کنند . چه بسا که این دوننقش را در زمان واحد بازی می کنند . در درون سازمان خود ( حزب خود ) در درون جامعه خود ، نقش تنفس زدائی وسیاست زدائی بازی می کنند و همه هیجانات والتها بات را در تعیین جهادی و مبارزات خارجی با سازمانهای دیگریا جا معه های دیگر متمنکزمی سازند .

اوج تنفس زدائی وسیاست زدائی درجا معه یا در حزب ، وقتی ممکن است که جا معه یا حزب خالی از سیاست و تنفس بشود . ازا بینرو چنین جا معه یا حزبی احتیاج به یک رهبریا هیئت رهبری دارد . همه تنفس ها وسیاست ها در همان هیئت رهبری ا مكان تحقق دارند . هیچ کدام از این تنفس ها حق نداشتند به خارج رخنه کنند . تنفس ها وسیاست ها با ید در رهیئت رهبری پوشیده بمانند تا میبا درجا معه منعکس گردند . همین اصل تنفس زدائی وسیاست زدائی سبب قبول " تک حزبی " می شود . همه این مشخصات مستقیما نتیجه ایدهآل " جا معه بی طبقه " یا " جا معه توحیدی " است .

چنین دین ها یا ایدئولوژیها وقتی قدرت را تصرف کردند، قا در به حمل مسائل نیستند ولی با آن دین یا ایدئولوژی که در اختیار داشتند، احسا س محرومیتی را که خود شعله ورسا خته بودندتا انقلاب صورت بگیرد، بکار گیرند. با نقش سیاسی است زدایی و تقلیل احسا س محرومیت محل مسائل را به تعویق می اندازد. یکی از اشتباها ت ما رکسیسم این بود که می انگاشت دین فقط نقش تریاک بودن دارد. در این نقش دین و ایدئولوژی هردو شریکند.

ولی دین و همچنین ایدئولوژی نقش "ملتهب سازی" در اینجا داشت محرومیت نیز دارد. فقط دین در تحولات ممکن است، این دونقش را از هم جدا سازد و یک نقش را به کلی از خاطره ببردو کار برآن فرا موش گردد. ولی این دوره ممکن است به زودی سپری گردد و همان دین "نقش ملتهب سازی" مردم در تشدید احساسات محرومیت" را کشف کند. و همچنین ممکن است که این نقش را نتوانند در خود باید. در چنین موقعیت که سرنوشت یک جامعه با همین فرا موشی، بستگی پیدا می کند.

در ایران، میترا ششم، دینی بود که همیشه نقش بسیج سازی جامعه را در مقابل خطرهای نا به هنگام خارجی بازی می کرد. با غلبه آموزه های زرتشت که آئین صلح و آراء مش بود، میترا شیسم چهره روش و شفاف خود را از دست داد، ولی چون ضرورت وجود آن احساس می شد، میترا شیسم در زیر نقاب زرتیگری باقی ماند. همین مسئله یکی از علل بزرگ شکست ایران اسلام بود.

فرد وسی این نکته را به وضوح تمام در کردوکوشیده "مهرپرستی" را استحاله به "مهرگرانی" بدهد و آنرا تبدیل به یک ایدئولوژی سیاسی - میهنه - فرهنگی کند. اگر موبدها در زمان برخوردها اسلام می توانستند، این مهرگرانی را بسیج سازند، تنها ایدئولوژی بود که می توانست در مقابل اسلام قدیما فرازد. دین زرتشتی در موقع برخوردار اسلام با ایران، همان نقش سیاست زدایی و تنش زدایی را بازی می کرد.

به هر حال، درجا مدهای درحال پیشرفت (یا به همان عبارت قدیمی) شما مدهای عقب افتاده (هجوم و فشار مسائلی که قریب حداقل پانصد سال روی همان شده اند، به وسیله هیچ گروهی یا قادری قابل حل نیست،

مگر آنکه همه ملت در حل کردن آن با هم شریک شوند (یعنی با روش دموکراسی به حل مسائل بپردازند) تا حدا نتظر رات خود را نطباق با حدا مکانت و تو انا ظیها خود بدیند. و گرنه هیچ حزبی یا رهبری یا سازمانی قادر به رو بروشدن با همه این مسائل و انتظار رات نیست. بنا برایین جامعه ها احتیاج به مقدار رزیا دی " سیاست زدائی و تنش زدائی" دارند تا مسائلی که فعلاً قابل حل شدن نیست، احساس محرومیت را بر نیانگیریزند.

از این رواین جوا مع تمایل شدید به جنبش های سوسیالیسم دارند. انکار حکومت به عنوان ایده آل، چیزی جزسیاست زدائی نیست. از این رواین جامعه ها با علاقه به سوسیالیسم، تمایل شدید خود را بر ضد دموکراسی آزادیخواهان در شدمی دهنده. سوسیالیسم در این جامعه ها برای این پذیرفته نمی شود که متمم روش فکری عقلی ولیبرالیسم و انديشيدواليسی و دموکراسی است، بلکه برای آن پذیرفته می شود که سیاست را با پمپ قوی از جا معدوسازمان های حزبی می مکدو بیرون می کشد.

البته دین هم به دردا این کار رمی خورد. دین هم تنها تسلیت محرومیت ها نیست بلکه کاهش امکان تنش ها، درسیرا را خود گذشتگی هاست.

با ایده آل امروزه ما از دموکراسی آزادیخواهانه، این عمل شاید خیانت تلقی گردد، ولی هنوز برای کسانی که "جامعه هم آهند" و بی طبقه" می خواهند بسا زند، "جامعه بی سیاست" و "جامعه بی حکومتشان"، احتیاج به قدرتی همانند روحانیون (بلکه بیشتر) دارد تا خودخواهی (خواسته ای خود) را بکاهد، و تنش های حاصل از آنرا بزداید. واين یک عمل سیاسی است. سیاست زدائی از جا معدو حکومت زدائی از جا معده (هر برای بی طبقه نکهدا شتن جامعه بی طبقه و توحیدی نگاه داشتن) جامعه احتیاج همیشگی دارد. "زدودن سیاست" جامعه و توحیدی نگاه داشتن جامعه) احتیاج همیشگی دارد. "زدودن سیاست و حکومت" از جا معد، که وظیفه سنگین سیاسی است، به قدرت ها شی ما فوق وما وراء سیستم حکومت (حزب یا طبقه علماء انتقال می پذیرد. حکومت می شود که از صحنه مرئی حکومت دور است. ولی سیاست زدائی، نقشی نبوده است که تنها به عهده روحانیون گذا رده شده باشد، بلکه عرفساً و متصرفه نیز نشنهای موثری در این زمینه ایفا کرده اند و هنوز هم ایفاء می کنند.

به خصوص درجا مעה ها ئی که انسا نهاد سرتا پا غرق درسیا است و اقتصاد و منفعت جوئیها گون خودورش شخصیت خود هستند، احتیاج به سیاست زدائی از زندگانی و شخصیت زدائی از خود و منفعت زدائی از خود، چنان نیرومندی شود که دین و عرفان و یوگا و ... از سرنقش سیاسی خود را که سیاست زدائی باشد به عهده می گیرند.

فقدان سیاست در دین ( یا درجا معاہدینی ) و یا درعرفان و یا در یوگا مانع از ایفاء نقش سیاسی که دارند ( سیاست زدائی از جا معاہد ) نمی شود. از طرفی لازم به گفتن است که " حکومت برپا یه شوراها " ، هنوز قبول " جا معاہ سیاسی " نیست . جا معاہ سیاسی، قبول شخصیت در هر فردی ، و دادن حقوق اساسی به اول و تضمین حکومتی و اجتماعی این حقوق برای دفاع و مبارزه از شخصیت فردی در تما میتیش ، و تائیدنش ها میان شخصیت ها و گروه ها می باشد . تنها با قبول مشورت کردن وجود شوراها و مجلس شور ، جا معاہ سیاسی نداریم .

هرجا که به رهبریا هیئت رهبری، نقش هم آهنگ سازنده و یا همگونه سازنده یا وحدت دهنده یا " بی طبقه سازی جا معاہ " و " بی تنفس سازی جا معاہ " داده می شود ، طبق ما هیئت این وظایف ، رهبر ، ما فوق و ما وراء سیستم حزب یا حکومت قرار می گیرد و شغل عمد اش سیاست زدائی از جا معاہ است .

## ا ز دین ب ها ي د ئ ول و ر ڻ

"قربانی ا سحق یا ا سمعیل به وسیله ا بر ا هیم "که "عمل از خودگذشتگی" است جو هر دین می باشد . دین ا ز انسان می خواهد که ا ز سرا سر تعلقاً تشن بگذرد .

"از خودگذشتگی "، همان "از همه منافع خودگذشتگی" می باشد ، و هر منفعتی ا ز انسان ، ا مکان پیدا یش تعلق و رابطه ای با انسانهای دیگر است . و چون هر انسانی منافع چندگانه دارد ا مکانات مختلفی برای تعلق یافتن با دیگران دارد .

این نخستین عمل دینی ، قربانی ، که جو هر دین را تشکیل می دهد ، هر چند که درا ولین نتایج ما را متوجه فرد می سازد ، اگر ب هدقت موردنظر قرار داده شود ، نتایج مستقیماً جتماً عی و سیاسی و حقوقی و اختصاصی و حکومتی و نظمی می دارد .

دین با تقاضای قربانی (از خودگذشتگی) ا ز انسان می خواهد که ا وزمه چیز تعلق خود را قطع کند . خود را ا ز همه چیز پا راه کند . ولی انسان برای ادا مه مزیستن درا جتماً ، احتیاج به روابط و تعلقات و همبستگی ها دارد . ولی ا ز این به بعد هر رابطه ای ا زا و با دیگران ، هر تعلقی ا زا و با دیگران با یاری و سیلہ دین و از طریق دین ( بواسیله خدا و از طریق خدا ) و با ابتکار و تأثیر سیس دین و خدا باشد .

ا و دیگر، با هیچ چیزی، با هیچ انسانی، با هیچ گروهی با هیچ جا معهای، را بطه مستقیماً نسانی، استوا ربرقدرت ا بتکاروا استقلال خودش نخواهد داشت.

انسان، دیگر حق ندا ردپا یه منفعت جوئی خود، با دیگران، ا بتکار پیوندزنه (ابتکار همبستگی) (دا شته باشد، حق و قدرت) "ابتکار پیوندیابی" (همبستگی) (برا ساس هرگونه منفعتی، ازا وسلب می گردد، انسان، حق ندارد، از خودواز خودها (قرا ردا دا فرا دبا هم) جا معه بسا زد، قراردا داجتماعی، یک عمل ضد دینی و ضد خدا ئی است. انسان، حق ندارد، ا بتکار تا سیس حزب و اتحادیه برای حفظ منافع داشته، چون اواز خود و طبعاً "ازمنا فرع خود (که اساس تعلقات و همبستگی های او با جا معه یا حزب یا اتحادیه است) با ید بگذرد.

پس انسان نباشد، خودش، سرچشم‌هیچگونه تعلقی و همبستگی و قرار دادی و پیمانی باشد. این دین و خدا هست که حق ا بتکارا نحصه ای همبستگی های مختلف یعنی "مهرآ جتما عی" را دارد. فقط خدا و دین است که حق تشکیل و ساختن جا معه را دارد. برا درخونی من برا درمن نیست بلکه آنکه در دین و خدا با من است، برا درمن می باشد. رفیق طبقاتی من، رفیق من نیست بلکه آنکه در دین و خدا، با من است، رفیق من است. انسان ها حق و قدرت آنرا ندا رند که با هم طبق قرا ردا د (یا طبق هر نوع ا بتکار دیگری) ا جتماع یا گروه بسا زند.

انسان در اثر "تحقیق دین در خود"، ا زدیگری برپا یه تعلقات مستقیم انسانی اش به کلی جدا ساخته می شود. تعلقات مستقیم انسانی (خونی و قومی و ملی و فرهنگی و سیاسی و مبارازاتی ...) همه طرد گردند. هر نوع تعلقی که زائیده ا زماناً فرع مستقیم انسانی باشد، با ید قربانی گردد. ازا ین به بعد، فقط دین و خدا است که حق و قدرت ا نحصا ری ا بتکار "همبسته سازی" را داردو جا معه تو حیدی، همین "حق و قدرت ا بتکارا نحصاری همبسته سازی" است. تا دین و خدا نباشد، انسان نمی تواند حق ندارد، جا معه و گروه بسا زد.

درا نسان دیگر هیچگونه خصوصیت مهری، خصوصیت پیوندزنه و تعلق یا بی، نیست یا هرگونه پیوند و تعلق و مهر و رتباط انسانی، شوم و منفور و مطرود

است . مؤسس مهرو محبت و پیوندو قرا ردا دوپیمان و ارتبا ط و تعلق ، دین و خدا است وجا معه توحیدی ، همبستگی است که منحصر از طرف خدا و پیا مبرش ، تا سیس گردیده است .

تنها این همبستگی ، این جا معه ، همبستگی و اجتماع حقيقی است . انسان در دین ، با یدر آغاز به کلی از ابتكار تولید هرگونه مهرو تعلق و پیوندی عقیم ساخته بشود .

با عدم حق وقدرت ابتكار تا سیس گروه برای تعقیب منافع ، خواهنا خواه عدم قدرت انسان به حل مسائل و عدم قدرت انسان برای تفکرا جتما عی در با ره مسائل اجتما عش ، پذیرفته می شود .

قبول اینکه انسان ، خودش بتواند ابتكار تا سیس اجتماع داشته باشد (چه با قرار داده باشد ، چه با کاریسم و رهبری یک فرد ، ...) قبول این فکر است که انسان می تواند حق دارد برای ره مسائل اجتما عی و سیاسی و اقتضا دی و نظا می و تربیتی اش بیندیشدمی تواند آنها را حل کند .

مفهوم " قرار داده اجتما عی " بیان واقعیت تکون اجتماع اولیه یا یک اجتماع عدرا جال حاضر برپا یه قرار داده بیست بلکه درقبال " انکار حق ابتكار تا سیسی انسان " بوسیله دین و چنانکه خواهیم دید بوسیله یک رهبر نظا می (سلطنت) است و این مفهوم به انسان آزادیها حقوقی می بخشد که تا بحال ازا و دریغ داشته بودند .

### حق ابتكار همبستگی ها

با پیدا یش شخصیت در جا معه ، هما نظرور که شخصیت ، سرچشمہ تنش ها می گردد ، هما نظرور نیز سرچشمہ " همبستگی ها " می گردد .

انسان ، سرچشمہ تنش ها است ، چون آزاد در بیان و فهم و جستجو و تحقیق منفعت جوئیها ی گونا گون و متغیر خود است . آزادی ، آزادی درک و تاء ویل و ارزش دهی و تحقق منفعت های مختلف (ما دی و عاطفی و عقلی) خود است . و آزادی درک و تاء ویل و جستجو و تحقق منافع چندگانه فرد ، بـآزادی گروه سازی (جا معدسازی ، اتحادیه سازی ، انجمن سازی ) (یعنی آزادی همبستگی ،

برای تحقیق آن منافع متلاز است . با مفهوم تازه شخصیت ، مبا رزهای بسیار عمیق و اقلابی علیه مفهوم دین شروع می گردد و در مقابل مفهوم " خدائی که حق انسنا ری پیوند زنی و مهر " دارد ، خودی ( انسانی ) ( پدیده می آید که سرچشمہ پیوندو مهرو پیمان و سرچشمہ تعلق برخوصیات فطری خودانسانی است ) یعنی ابتکار گروه سازی و جامعه سازی و انجمن سازی و حزب سازی ، با یاد به شخصیت انسان با زگردد .

بدینسان ، یکی از حقوق اولیه انسانی هرفردی در جامعه ، ابتکار گروه سازی و جامعه سازی و اتحادیه سازی و انجمن سازیست . انسان ، حق و قدرت دارد که به دور هر منفعتی ( چه ما دی ، چه عاطفی چه عقلی ) ابتکار ساختن گروه داشته باشد . " همبستگی " ، قدرتی است که از شخصیت انسان سرچشم می گیرد و این ترا و شما زا و ، دائمی است . یعنی این حق را با هیچ قانونی نمی توان ازا و جدا ساخت .

دین در گذشته ، " ابتکار ساختن جامعه " را داشته است . وطبعا " بـ رای " حفظ این حق انسنا ری خودبها ابتکار در ساختن جامعه " ، این حق ابتکار و قدرت ابتکار رورا از مردم سلب می ساخته است . همین کلمه " جامعه " در زبان ما ، این مطلب را روش می سازد . مسجد در اسلام و در قرآن " جامع " است . عربها مسجد را " جامع " می نامند . چون دین اسلام ، که دین منحصر به فرد است ، تنها " قدرت جامعه " است و اولین و تنها قدرتی است که مردم را جمع می کند و حق دارد جمع کند و این میریست که " ابتکار را سیس جمع " را دارد .

فقط هدف دینی است که حق دارد ، اصل اولیه و ابتکار کننده جامعه را داشته باشد . مردم را برای آن هدف واحد ( خلق همه جهان برای عبودیت ) وحدت می دهد و هم آهنگ می سازد ( هم آهنگی همیشه با اصل وحدت و توحید سروکار دارد ) و همگونه می کند .

سلطنت و دیانت ، این حق تاریخی را به طور ضمنی همیشه با خود از ندکه در آغاز به چشم نمی خورد ، و این حق انسنا ری ابتکار جامعه سازی و حق

ابتکا را نحصا ری سازمان سازیست . با توجه به این نکته دقیق و درک کامل آن، می توان بـه ارزش "اعلامیه حقوق بـشر" پـی بـرد، چون این حق بلا فاصله به همان "شرافت انسان" یعنی "شخصیت انسان" با زگردا نـیده مـی شـود .

سلطنت کـه غالبا در تـاریخ، براسـاس قدرت ولیـاقت یـک رهبرـنـظـامـی پـدیدـمـی آـید، اـین رـهـبـرـنـظـامـی، بهـتـدـرـیـجـ، هـرـکـهـ رـاـخـودـ، بـهـعـنـوـانـ تـابـعـوـهـمـکـارـ خـودـمـی پـذـیرـدـوـ" برـمـی گـزـینـدـ" کـهـاـزاـوـفـرـمـاـنـ بـبـرـدـ، وـنـسـبـتـ بـهـشـخـصـ وـ فـرـمـاـنـهـاـیـ اوـوفـاـ دـارـبـاـ شـدـ، دـورـخـودـجـمـعـ مـیـكـنـدـ، وـسـاـزـمـاـنـ اـرـتـشـیـ خـودـرـاـ مـیـسـاـزـدـ، وـبـاـ تـصـرـفـ سـرـزـمـیـنـ هـاـئـیـ، اـینـ شـیـوهـ وـفـاـ دـارـیـ وـبـسـتـگـیـ وـسـاـزـمـانـ

بنـدـیـ وـمـالـکـیـتـ رـاـبـهـ" جـاـمـعـهـ مـتـصـرـفـخـودـ" دـاـ مـنـهـ مـیـ بـخـشـدـ .

ودـرـاـ بـنـدـیـ وـجـاـ مـعـهـ، حـقـ اـبـتـکـاـ رـسـاـزـمـاـنـ بـنـدـیـ وـجـاـ مـعـهـسـاـزـیـ، دـرـهـمـهـقـوـانـیـنـ وـ تـشـرـیـفـاتـ وـمـرـاـ سـمـ، بـهـ طـورـضـمـنـیـ وـنـحـصـاـ رـیـ بـرـایـ اوـشـنـاـ خـتـمـهـ مـیـ شـودـ .

همـاـ نـظـورـیـ کـهـ یـکـ پـیـامـبـرـیـانـابـغـهـ دـینـیـ، بـاـ دـعـوتـ خـودـ، حـوـاـ رـیـونـ وـاصـحـابـ خـودـ رـاـ بـاـ اـرـادـهـ وـگـزـینـشـ خـودـ (یـاـ اـمـرـخـدـاـیـ خـودـکـهـ) وـآنـراـ بـهـترـاـ زـهـمـهـ تـشـخـیـصـ مـیـ دـهـدـ (برـمـیـ چـینـدـوـ جـاـ مـعـهـ دـینـیـ وـیـاـ سـاـزـمـاـنـ دـینـیـ رـاـ بـرـپـاـ یـهـاـ بـتـکـاـ رـخـودـ پـدـیدـمـیـ آـورـدـ، وـاـینـ حـقـ اـنـحـصـارـیـ اـبـتـکـاـ رـجـاـ مـعـهـسـاـزـیـ وـسـاـزـمـاـنـ سـاـزـیـ ،ـ بـرـایـ مـرـاجـعـ دـینـیـ، بـعـدـاـ زـاـ وـبـاـ قـیـ مـیـ مـانـدـ .

اـزاـ بـنـیـ روـنـیـزـهـسـتـ کـهـ خـلـفـاءـ وـولـاتـ اـوـ، اـبـتـکـاـ رـاـ یـجاـ دـهـرـسـاـزـمـاـنـ وـیـاـ گـروـهـ وـ یـاـ جـاـ مـعـهـ رـاـ اـزـدـیـگـرـاـنـ باـشـدـ سـلـبـ مـیـ سـاـزـنـدـ .

اـینـ حـقـ اـبـتـکـاـ رـبـرـایـ گـروـهـ سـاـخـتنـ وـاـنـجـمـنـ سـاـخـتنـ وـجـاـ مـعـهـسـاـخـتنـ، بـسـیـارـ بـرـایـ آـزاـدـیـ وـرـشـدـشـخـصـیـتـ اـهـمـیـتـ دـاـ رـدـواـزـاـ سـاـسـیـ تـرـیـنـ حـقـ هـرـفـرـدـاـ نـسـانـیـ اـسـتـ . اـینـ حـقـ، یـکـیـ اـزاـسـاـسـیـ تـرـیـنـ آـزاـدـیـهـاـیـ اـیـسـتـ کـهـاـ زـفـرـدـسـرـچـشمـهـ مـیـ گـیرـدـ .

باـ پـیـداـ بـیـشـ شـخـصـیـتـ، وـدـرـکـ چـنـدـگـاـنـگـیـ منـفـعـتـ جـوـئـیـهـاـ بـیـشـ، اـنـسـانـ بـاـ مـسـئـلـهـتـاـ زـهـاـیـ رـوـبـرـوـمـیـ شـوـدـکـهـ خـودـشـ، مـسـئـولـ حلـ کـرـدنـ آـنـستـ . وـآنـ اـینـ اـسـتـ کـهـ چـگـونـهـاـ وـ، کـهـ خـودـسـرـچـشمـهـ منـفـعـتـ جـوـئـیـهـاـیـ مـخـلـفـتـ (ـ سـرـچـشمـهـ آـزاـدـیـسـتـ) مـیـ تـوـانـدـبـاـ اـنـسـاـنـهـاـیـ دـیـگـرـ، کـهـ هـمـاـ نـنـدـاـ وـسـرـچـشمـهـ منـفـعـتـ جـوـئـیـهـاـیـ دـیـگـرـیـ هـسـتـنـدـکـهـ مـتـفـاـوتـ بـاـ اوـهـسـتـ، کـنـاـ رـآـیدـوـچـگـونـهـ مـیـ تـوـانـدـ بـهـتـنـشـهـاـیـ مـیـانـ خـودـبـاـ دـیـگـرـاـنـ، تـعـادـلـ بـدـهـدـ، چـونـ آـزاـینـ بـهـ بـعـدـ، قـدـرـتـیـ مـاـ وـرـاءـ وـیـاـ مـاـ فـوـقـ اـوـوـهـمـچـنـیـنـ مـاـ وـرـاءـ دـیـگـرـیـ نـیـسـتـ، کـهـ هـرـدـورـاـ بـیـ

تنش کند ( ما نندجا معه توحیدی وجا معه بی طبقه ) ،تا درا شر " ا بتکا ربی تنش ساختن میان آنها "، برآ نهای حکومت کند . بدینسان ، افراد برای نخستین با ودرتا ریخ ، ا بتکا رگروه سازی پیدا می کنند . سیاست و حکومت از همین حق ا بتکا را فرا دیبه گروه سازی مستقل ، با منافع و اهداف مختلفی که تابع علاقه خود ا فراد است ، شروع می شود .

ساختن گروهها ، برای تاثید و حفظ و تحقق منفعت های مشترک گونا گون ، برپا یه ا بتکا رفردی ، بنیا دجا معه دینی و سلطنتی را متزلزل می سازد . چون در تفکر دینی ، نقش ا بتکا رتا سیس جا معه ( یا تا سیس نظام و طبعات اسیس قانون ) با خدا و پیا مبرا است .

همچنین در سلطنت ، این ا بتکا رجا معه سازی و سازمان سازی ، بنیادا صلی قدرت سلطنت است ( چنان نکه سلطنت طلبان ایرانی همیشه بر قدرت وحدت دهندۀ سلطنت ، انگشت می گذا رند . چون قدرت وحدت دهی سلطنت نتیجه و ترا و ش همین " حق ا بتکارا نحصاری تا سیس جا معه ملی است " ) . همیشه عنوان " هم آ هنگ کننده " ، عنوان " ا بتکارا نحصاری تا سیس " است . کسیکه پیوندمی دهد و گروه می سازد ، قدرت دا روکسیکه به طورا نحصاری درجا معه یا دریک کار ، هم آ هنگ می سازد ، سرا سرقدرت یعنی قدرت مطلق را دارد .

حقوق اساسی و همچنین حقوق بشر ، این حق ا بتکار گروه سازی را به هر فردی می دهندوا این از جمله حقوقیستکه حاکمیت و شرافت فردراتا مین می کند . این ا بتکا رشحیت ها ، برای یافتن روش تعامل دادن به تنش ها میان خود و دیگران ( با حق آزمودن واشتبا ه کردن ، پیوستن به هرگروهی که می خواهد ، وجود ا شدن از هرگروهی که می خواهد ) به تنها سرچشمها یجاد سازمانها و جتماعات و گروهها را به فرد بایزی گرداند ، بلکه ا فراد در همین جریان ، بنیادا دگذار " اخلاق عمومی " می شوند .

این " اخلاق عمومی " ، با " اخلاق دینی " بسیار رفرق دارد . اخلاق عمومی بر این تجربه قرار دارده که ا و چگونه می تواند با دیگری ، آنطور که ا و نیز در جلب منفعت جوئیها یش آزاد است ( تا ظید شخصیتش را بکند ) کنار بیا یدو سازگار بیشود . اخلاق عمومی با اخلاق دینی به کلی فرق دارد . اخلاق دینی ، اسا سا برپا یه " سرمشق و مثال اعلی و اسوه حسن " قرار دارد اخلاق و سیرت و شیوه زندگی رهبران دین است که نمونه واحد منحصر به فرد زندگانی ورفتا رهمه مؤمنیش می گردد . جوهرها بین اخلاق ، فردیست .

افرادی که ازا و پیروی می کنند، درا شرهمگونگی ( تشبیه به رهبر و تقلید از سیرت فردی او ) بی تنش می گردند. هر فردی با یدهما نظرورزندگی کند که این رهبر به عنوان فرددرمیان جمع زیسته است .

از این رو، این اخلاق در عمق وجود، فردگراست، و توجه به سازگاری رساندن خود، یا کنار آمدن با دیگران، و یاتا کردن با دیگران ندارد.

او نباشد بدهی دیگران نگاه کنند و خود را به آنها انتباق بدهدیا بکوشد با آنها کنار بیاید، بلکه اوبا یدهمیشه در همه جوانب رفتارش، معیار زندگی رهبر خود را به عنوان تنها نمونه دنیا ل کنند و موبه موهمان کاری را بکندها و کرده استه چه دیگری خوش بیاید چه ناراحت بشود .

او به تنشی که دیگری با او پیدا می کند، کاری ندارد. بلکه بدون ملاحظه و رعایت دیگری، خود را طبق مدل و کلیشه و قالب اصلی می کنند و دیگری هم با یادخودش را طبق همان مدل بکنندتا تنش از میان آنها برخیزد. تنش میان اولادیگری این طور رفع می شود که شخصیت هر دو در تشا به با رهبر، منتفی ورفع می گردد. یعنی هر دواز خود می گذرند و وقتی خودشان را منتفی ساختند آنگاه افراد " صالح " می شوندو با همدرصلح زندگی می کنند.

ولی بحث دنیا مابحث " حل مسائل میان شخصیت ها درجا معدبا تائید ورشد شخصیت آنها و تنش مثبت میان این شخصیت هاست ". ازا بینروست که مسائل میان شخصیت ها را نمی توان با اخلاق دینی حل کرد. مگر آنکه همان تلاش از خود گذشتگی که اساس دین است و اشکال مختلف به خود می گیرد، شخصیت ها را حتی المقدور منتفی سازد. این کار با همان " تشبیه به رهبر " بنیاد گذاشته می شود. و شهادت و فدا کاری در تشویح اخلاقیست استوار بر همین " تشبیه جوئی به رهبر " چه حسین با شدچه علی چه محمد. ازا این رونیز هست که فدا کاری و شهادت و از خود گذشتگی و حتی مبارزه با مصرف زدگی، همه رویه های مختلف همان " نفی شخصیت " است .

دین، با پیدا یش شخصیت ( چنانکه در رنسانس درا روپا آغا زشد ) ابتکار و حق و قدرت انحصاری گروه سازی وجا معدسازی را ندارد.

ما در مرحله اول برای مبارزه با دین و سلطنت، احتیاج به پیدا یش موفور شخصیت ها داشتیم تا این ابتکار از چنگاه رهبر و بیرون آورند. ولی بسیاری از روشنفکران نفهمیده، بر ضد فردیت و شخصیت و نفی آن با آخوندها

همدان شدند. با وفور شخصیت‌ها در جا مده، این حق از سلطنت و دیگر گرفته‌ی شود. شاه، دیگر تنه‌آقدرت وحدت دهنده و همگونه سازنده و هم‌آهنگ سازنده و بی‌تنش سازنده در جا مده نخواهد بود.

هما نظر دین دیگر تنه‌آقدرت وحدت دهنده و همگونه سازنده و هم‌آهنگ سازنده و بی‌تنش سازنده نخواهد بود (جا مده توحیدی چنین جا مده است که دین در آن حق انحصاری ابتكار گروه‌سازی را دارد) این نقش‌ها، همه حق حاکمیت ملت را از ملت می‌گیرد و سیاست را جا مده می‌زداید. سیاست جائی است که افراد بتروا نند برای حفظ منافع گوناگون خود جا مده و اتحادیه و انجمن و گروه بسازند.

با نفی این حق انحصاری از دین، دیگر جا مده، جا مده دینی نیست. "نماد و سمبول وحدت بودن"، غیرا ز" قدرت انحصاری وحدت دهنده بودن" است. ابتكار و حق و قدرت همبسته شدن (ابتكار تشکیل هر نوع گروه برای هر نوع هدف و منفعتی) به شخصیت‌های انسانی بازمی‌گرددند.

و هر گروهی از کوچک تا بزرگ برای این تأثید تنش و سرچشمگی همبستگی پدید می‌آید، و با نفی این ابتكار انحصاری از دین و سلطنت و هر قدرت دیگر، این حق ابتكار به هم‌افراد گروه‌ها، به جا مده بازمی‌گردد و می‌ان مردم پخش می‌شود. هیچ قدرتی در جا مده حق ندارد انحصار را ابتكار جا مده سازی داشته باشد. این قدرت همیشه متعلق به جا مده و افرادش است.

همه این گروه‌ها و جا مده‌ها و سازمانها بر عکس هدفهای ما و راء منفعتی دینی (عبدیت خدا) برای تأثید و حفظ و تقدم دادن به منفعت جوئیهای انسانی است، نه برای نفی و محو آنها، نه برای همگونه ساختن منفعت‌ها، نه برای هم‌آهنگ سازی منفعت‌ها، نه برای بازگشت دادن جا مده به وحدت فرضی اولیه یا وحدت ایده‌آلی و کمالی نهائی.

چون قبول وجودیک وحدت اولیه (جا مده نخستینی که در آن وحدت و هم‌آهنگی و همگونگی بوده است یا یک وحدت کمالی و ایده‌آل نهائی) قبول ایده‌ها ثی هستند که مستقیماً به "سلب حق ابتكار افراد به گروه‌سازی" کشیده می‌شوند. دراین دو ایده، انحصار را ابتكار گروه‌سازی قرار دارد. وکسیکه‌ای دو ایده را می‌پذیرد (جا مدها و لیه‌ای به عنوان ایده‌آل بوده است که مردم همگونه بوده اند و بدون تنفس و ...، یا درا سلام در همان پشت آدم،

همه بشریت یکجا در میثاق با خدا وجود داشته است و یا ایده یک جا معهوبی  
تنش و هم آهنگاً ایده آلی و کمالی که به طور ضروری با ایده آن رسید (تفصیل)  
ابتکار گروه سازی از انسان ها می کند.

### تساوی منفعت و حقیقت درایدئولوژی

با زنظری کوتاه به ما بقی اسطوره ابرا هیم و قربانی اش می اندازیم.  
خود همین اسطوره، به خوبی نشان می دهد که چگونه ایدئولوژی پیدا  
می شود و چگونه دین، استحاله به ایدئولوژی می یابد و هویتش را در ایدئولوژی  
گم می کند. ابرا هیم، در اثر "خواست قربانی" اسحق یا اسماعیل، تعلقش  
را با همه منافع قطع می کندولوی "آنکه قربانی شد،" (اسحق و  
اسماعیل)، یا به عبارت دقیق تر "آنکه آما دگی برای قربانی شدن  
دارد (آما دگی برای انقطاع از خود و منافع خود دارد) از خدا و ندبرکت  
پیدا می کند و برکت یا بی، کسب امتیاز دینی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی در  
جا مده است. با این برکت، حق به حاکمیت انحصاری درجا مده پیدا می کند.  
از خود گذرنده، حاکم و ولی و ووارث همه امتیازات می شود.

آنکه ابرا هیم قربانی می کند، به این امتیازات و منافع و حقوق می رسد.  
از این رو است که اسلام، اسماعیل را بجای اسحق به قربانی گاه می برد. با  
این تعویض قربانی، حق حاکمیت و امتیاز از "قوم یهود" به "قوم عرب"  
و با لآخره به خانواده قریش و با لآخره به خانواده خود محمد منتقل می گردد چون  
عرب و قریش و خانواده محمد فرزندان همان قربانی شده هستند. با  
این تعویض قربانی شونده، امتیاز زو بزرگ زیدگی قوم یهود، محو و امتیازات  
عرب و قریش و خانواده محمد و با لآخره امتیاز اسلامی که فرزندان خلف  
عقیدتی ابرا هیم هستند، تثبیت می گردد. امتیازات و ادعای حکومتی و  
خلافتی خاندان اموی و عباسی و علوی از این اسطوره آب می خوردوا مت  
اسلام برپا یه همین اسطوره، حقوق ممتا ز خود را دارد.

انسانی که تعلق به هیچ منفعتی ندارد، با یافتن برکت که "امتیاز  
حاکمیت و مالکیت" باشد، حق و قدرت آنرا می یابد تا در همه منافع تصرف  
کندوا ز همه منافع، بهره ور گردد.

فردی که "از همه متنا فعش دست می کشد" (قربانی) فردیست که حق حاکمیت سیاسی و امتیازاً جتماً عی و دینی دارد. قربانی، حاکم و رهبر می شود. انسانی که "ماراء همه متنا فع است"، به عنوان همان کسی که ما فوق متنا فع است، حق به تصرف متنا فع یا حق به حاکمیت بر مانا فع پیدا می کند.

درا شربریدن از همه مانا فع، عینیت با همه مانا فع پیدا می کند. همه مانا فع ازا وست چون به هیچکدا مازمانا فع، تعلق ندارد. واين گامیست بسوی آیدئولوژی سازی دین.

آنکه "از خودمی گذشت"، "حق" به همه مانا فع پیدا می کرد. درا یدئولوژی، منفعت انسانی مساوی با حقیقت (یا حق) می شود. کسیکه دارای آیدئولوژی هست، منفعت خود را دیگر به عنوان منفعت خود درک نمی کند، بلکه به عنوان "حقیقت" درمی یابد. اوازاین به بعد وقتی برای مانا فع خود مبارزه می کنید برای حقیقت، جهاد می کند. دفاع از مانا فع خود، دفاع از حقیقت است و دفاع از حقیقت، افتخار و امتیازاً است. در دین، هنوز عینیت مانا فع یک فردیا یک خانواده (امت) یا یک طبقه علماء دین (با حقیقت، در اثر آنکارونفی منفعت این فرد (پیامبر) یا این خانواده یا این طبقه (علماء دینی) "میسر می گردد. در حالیکه در آیدئولوژی، دیگرا حتیاج به این آنکاروحشا و پنهان سازی از خود و دیگران نیست. منفعتی را که انسان می جوید، همان حقیقت است.

با بنیادگذاری شخصیت انسان بر مانا فع و خواسته ایش، افراد، برای جلب مانا فع و تنبیذا را دخود، با یاد آن مانا فع را تعالی ببخشند (ایده‌آلیزه کنند) (وعین حقیقت بشمرند. وقتیکه منفعت او (منفعت گروه یا طبقه او) همان حقیقت است، وقتی خواست او، همان حقیقت است، حقانیت بمبارزه، حقانیت به دفاع از مانا فع و آزادی، خود و گروه یا طبقه خود، پیدا می کند. واين نقش اساسی هرا یدئولوژی هست که به مانا فعی، حقانیت ببخشد، یعنی منفعت یک انسان یا گروه یا طبقه را مساوی با حقیقت بکند. عینیت دادن منفعت با حقیقت، این حسن را دارد که منفعت به حقیقت اعتله داده می شود مبارزه برای منفعت و دفاع از آن، بی نهایت شدت و شیرومی یا بد. دارنده حقیقت، برگزیده و دارنده امتیاز است. چون

حقیقت، کل را فرا می‌گیرد، ا و نیز می‌انگار دکه برای همه بشریت مبارزه می‌کند. رسالت عمومی دارد.

ولی همین عینیت دادن منفعت با حقیقت (درایدئولوژی) این عیب‌کلی و مهم را نیزدا رده همان منفعت در انطباق یافتن با حقیقت، ا بدی و تغییر ناپذیر و تثبیت و تحدید می‌شودواز حیطه " اراده‌فردی انسانی " یعنی از قدرت او خارج می‌گردد. هما نقدر که ا و منفعت خود را حقیقی می‌سازد و بر حقوق اجتماعی اش می‌افزايد (هم‌منفوذ و احترا ما جتما عی برای آن درست می‌کند و هم‌خود، درکسب منفعت خود، تنها خود پرستی نمی‌بیند. آنچه‌ا و برای خود می‌خواهد. خیر عموم یا خیروکمال تاریخ می‌شود) ولی نا خواسته قدرت خود را زتعیین منفعت‌های متغیر خود را زبین می‌برد.

اعتلاء منفعت خود به حقیقت، با سلب اراده و آزادی از خود، همراه است. حقیقت که تابه حال در دین، یک ا مرما و راء انسانی (ما وراء و ما فوق منافع و تعلقات و روا بطر انسانی) بود، ما هیت انسانی پیدا می‌کند. در دین این حقیقت متعالی، این هدف متعالی ( هدف ما وراء منافع و تعلقات انسانی ) بود که به هم‌پیوندد شده، انسان‌ها (جا معدساز) بود. ولی با پیدایش شخصیت و با قرار گرفتن او به عنوان محور اجتماع (یا سرچشممه اجتماع) منفعت‌های چندگاه انسان و خواسته‌ای مختلف انسان، بعنوان حقیقت، مبتکرتا سیس اجتماعات و اتحادیه‌ها و احزاب و سازمانه‌ها و انجمن‌ها می‌گردد.

ایدئولوژی با عینیت دادن آشکار و صریح " منفعت و خواست انسانی " با " حقیقت "، به خواسته و منافع انسانی، حقیقت می‌بخشد. آنکه و آنچه به هم می‌پیوندد (ایجا دهمبستگی می‌کند)، آنکه و آنچه جا معد و گروه و سازمان می‌سازد، سرچشممه قدرت و برترين قدرت است.

بنا برایین، دیگر آن هدف متعالی دینی (ما وراء منفعتی انسانی در دین) سرچشممه قدرت و حاکمیت در جا معد انسانی نیست. بلکه این انسان و منافع و خواسته‌ای او هستند که می‌توانند " بتکا رگرد آوری و پیوندد هی انسانها " را به همداشته باشند.

سرچشممه قدرت، در همین " بتکا رتا سیسی گروه و سازمان " است که با کشف

منفعت و خواست انسان به عنوان "قدرت مبتكرگردآورنده" به انسانها انتقال پیدا می کند و سرچشمه‌های عینی والهی و عرفانی و ماوأه الطیعی و ما وراء منفعتی، بعنوان سرچشمه قدرت منتفی می گردد. انسان با "ابتکار پیونددا دن افرا دبرا ای حفظ و تایید و تقویت منفعت انسانی"، مرکز قدرت و حاکمیت می شود.

جا معه، دیگر برای انسان هدف دینی (ما وراء منفعتی) ساخته نمی شود، سراسر منافع و خواستهای مختلف و متفاوت انسان ما، می توانند مستقیماً "ابتکار بنای اجتماعات و سازمانها" و تحدیه‌ها را داشته باشند. جا معه و حکومت بریک هدف متعالی (هدف ما وراء منفعتی) (قرآنی گیرد. از این‌رو نیز هست که حکومت، نباید هدف دینی داشته باشد. چنین هدفی، متفهم نفی قدرت ابتکار از انسانها برای تشکیل و تاسیس اجتماعات و سازمانهاست. هدف، با ایده انسانی یعنی استوار بر منافع محسوس و ملموس مادی و عقلی و عاطفی انسانی باشد تا هر انسانی بتواند را شر تعقیب منافع و خواستهای خود، سرچشمه قدرت یعنی سرچشمه پیوند اجتماعی باشد.

### چگونه ما را کسیسم از انسان سلب حق گروه‌سازی می کند

ایدئولوژیها که در اصل، مؤید و تقویت‌کننده منفعت جوئیها ای انسان هستند می توانند به شیوه‌ای غیر از دین ولی مشابه با دین، به هدف "تنش زدائی و سیاست زدائی" "سلب ابتکار را تاسیس سازمان بنندی و گروه‌سازی و حزب سازی بر سر دو بدهی و سیله‌ای از مردم یا از طبقه‌کارگر، سلب حاکمیت بکنند دین با رفتن به ما وراء و ما فوق منفعت‌ها (از خود گذشتن) ولی با تشبیت هدف واحد، تنش و سیاست را می زدود. ایدئولوژی می تواند با تشبیت و تحدید منفعت‌ها و خارج ساختن آن از حیطه اراده انسان، همین نتیجه را بگیرد. با عینی ساختن منفعت یا منفعت‌ها، آزادی تعیین و تغییر منفعت‌ها، و متلازماً آزادی (ابتکار) انجمن سازی و گروه‌سازی و تحدید از بین می برد. منفعت ما با تبدیل به ایده‌آل ما، تبدیل به "ضرورت عینی" تاریخی و جتمانی می یابد. ایدئولوژی می تواند با "تحدید و تشبیت منفعت جوئیها" و "عینی ساختن

آنها "، آزادی ایجا دتنش را ازافرا دبگیردو همزمان با آن، ابتکاره  
بستگی (ابتكارا بجا داده اند) و گروهها، احزاب...) را ازافرا دسلب  
کنند. بدینسان ما رکس با عینی ساختن منفعت طبقاتی، پایه نفی آزادی و  
تنشها وطبعاً نفی حق و قدرت ابتکاره بستگی را گذاشت وجا معهده که  
حزبی کمونیستی، نتیجه ضروری خود تفکرات ما رکس است.  
با عینی ساختن وثبت کردن منفعت طبقاتی، حق ابتکارا را تاسیس وهمچنین  
حق تاء ویل منافع خود، از مردم گرفته شد.

علمی ساختن، یک نوع مقدس سازی، در قرن نوزدهم بود. هر کسی که  
می خواست اهداف یا منافع یا افکارش را بشیوه تازه مقدس سازد، آنرا  
علمی می ساخت. ما رکس با حسن نیت و انساندوستی اش دفاع از منافع  
طبقه محروم کارگران را به عهده گرفت و برای تامین و تضمین آن منافع،  
آن منافع را ضروری و عینی ساخت و حتی آنرا تبدیل به ضرورت کیهانی و  
وجودی و تاریخی بشریت کرد. ولی علیرغم حسن نیتش، با همین ضروری  
و عینی ساختن آنرا به عنوان هدف و کمال تاریخ ثبت و تغییرنا پذیر  
ساختن، حاکمیت را از مردم و طبقه کارگر سلب کرد. تاء ویل کنندگان یعنی  
منفعت عینی و ضروری و تاریخی که در افکار رکس نهفته بود، هیئت  
مرکزی حزب و گروه رهبر و با لاخره شخص و احدهای حزب شد، نه مردم و نه طبقه  
کارگر.

ابتكارگروه سازی و سازمان سازی، با حق هدف گذاشی و تعیین وتاء ویل  
منفعت خود، بستگی دارد. کسی که نمی تواند خودش هدف بگذاشد یا منفعت  
خود را درک و تاء ویل کند (آنچه را خودش درک و تاء ویل می کند نتیجه  
آنکه هبودکاذب یا محصول ذهنی است) نمی تواند ابتکارا را سازمان  
مربوطه اش را نیز داشته باشد. وقتی هدف سلطیه عینی شا بت و معین بود،  
از فرد، این حق یا این قدرت، اساساً سلب می گردد. یعنی اگر این حق  
را نیز به اوبدهندی هیچ ارزشی ندارد، چون قدرتش درا و نیست. بدین  
ترتیب، آموزه های ما رکسیسم برضد حقوق بشر است. بدین ترتیب، حتی  
تشخیص و تعیین عدالت اجتماعی با خود مردم نیست. عدالت اجتماعی،  
آن چیزی نیست که مردم در تجربیات خود در می یا بند بلکه آن چیزیست که  
با "علم سوسیالیسم" که ما رکس کشف کرده است، تعیین شده است و دستگاه

حزبی آنرا تاء ویل می کند. اینکه ستم اجتماعی رخ داده است، ما رکس و تا ویل کنندگان علم ما رکسیستی معین می سازندن مردم. بدینسان مسدود نمی توانند حق ندارند علیه چنین رژیمی برای یک ستم اجتماعی اعتراض یا عصیان کنند.

## ارزش‌گروه‌ک‌ها

شخصیتی که هزا ره‌ها نه حق ابتکا رجا معدسازی و گروه‌سازی داشته است، نه هیچگاه قدرت "همبستگی" ازا و سرچشم‌گرفته است، چنین شخصیتی ناگاه به‌این حق خود، به‌این قدرت خود، به‌این ابتکا رخدآشنا می شود او آهسته‌است، شروع به‌ساختن گروه‌کهای کوچک می کنده ایا دبگیرد چگونه همبستگی از خودا و شروع می شود. "ابتکا رپیونددا دن از طرف هرکسی، هالم‌تقدیس را از قدرت حکومتی گیرد. ابتکا رپیونددا زطرف هرکسی، نشان می دهد که قدرت سیاسی و حکومتی، بحث "ترکیب قدرتها انسانی" است و سرچشم‌های ما وراء طبیعی والهی ندارد. در تشکیل گروه‌کهای کوچک است که انسان هم با ابتکا رگروه‌سازی آشنا می شود و هم آهسته‌به‌این قدرتی که از همبستگی اجتماعی پدیدمی آید" و برای اول مرموزن آشنا می رسد، اوضاع می دهد. اولیادمی گیرد که چگونه‌این قدرت غیرعادی که از پیوند قدرتها فردی حاصل می گردد، تحت کنترل قرار دهد و نگذارد که ازا و جدا ساخته شود. چون هر قدرتی که از جمع افراد حاصل می شود می توان از آنها جدا ساخت و از دست خود فرد فردا آنها خارج ساخت. ساختن گروه‌کهای کوچک، کلاس مقدماتی ولی بسیار اساسی و چشم‌های برای سیاست و سازمان بندیست. نفوذ یک گروه متشکل، تنها تابع عده‌اش نیست. بنا براین، بر عکس انتقاد دشیدی که از پیدا یش گروه‌ها و گروه‌کهای می شود، با یاد آنها را تائید کردوست. تمخر و تحقیر آنها، نشان آن است که چنین مسخره چیانی، درک بازگشت این ابتکا را به افراد نمی کنند و بعضی که از بازگشت این حق ابتکا را به مردموا هم‌دارند، و خطری برای قدرت خود (سلطنت، دیانت، حزب کمونیست، احزاب فاشیست) می شناورند، بای خیانت به رشد انسانی، بای آن می‌رزه می کنند. ستا پیش سازمانهای بزرگ‌خلقی و احزاب میلیونی و سازمانهای تسوده‌ای که تحت فرمان یک رهبریا هیئت رهبری صفت در صفحه جنبش می آیند، برای

آنست که درست همین ابتكا رفردي را منکرمی شوندوشومي دارند.  
ابتكا رفردي با يدا ز همین را هگروهکسا زی آغا زگردد، و چه بسا همین گروهک  
ها می توانند نقشي حیا تی درسیا است و سرنوشت جا معدبا زی کنند.

انقلاب روسیه چنانکه ما کسیم گورگی به آن اعترا ف کرده است، کاریک  
گروه محدودا زروشنفکران بوده است که با رهبری چندهزار کارگر تحقیق  
یافته است که این کارگران را شستوی مغزی داده بوده اند (کتاب

روستا یا ن روسي، به زبان روسي، چاپ در برلین ۱۹۲۲ صفحه ۴۵)  
همین مدل انقلاب روسی است که بسیاری از روش نفکران کشورهای عقب  
افتاده را به تقلیدگما شتھاست والتها ب برای رسیدن به قدرت داده  
است.

حتما نبايد حزب (به معنای يك سازمان گسترده) داشت تا بتوان کاری  
با ارزش درسیا است کرد. جبهه ملي نیز مرکب از چندگروه و گروهک بود.  
بسیاری از فعالیت‌ها مهم مشروطه خواهان در آغا ز همین کارهای  
گروهی و گروهکی ساخته شده بود. نتوانستن ساختن حزب نه علامت عجز است  
نه علامت بی لیاقتی مردم ایران برای دموکراسی.

این استدلال که چون مانعی توانيم حزب‌های گسترده بسا زیم، پس از لحاظ  
سیاسی یا دموکراسی بی لیاقتیم، بسیار سست می باشد.  
احزاب، در اروپا موقعی پدید آمدند که مسئله انتخاب سیاسی عمومی،  
احتیاج به سازمان دائم پیدا کرد.

اگر در ایران هم محمد رضا پهلوی می گذاشت انتخابات آزادانه صورت  
بگیرد، امروزه ما به یقین احزاب سازمان یا فته نیرومندداشتیم که استوار  
برستنی کافی بودند. در خارج از محیط انتخاباتی جامعه، نمی توان  
حزب ساخت. به خصوص وقتی این سنت را در ایران با خودنیا ورده باشیم.  
حزب را نمی توان خارج از "فضای انتخاباتی جامعه" به زوریا به  
دلخواه تشکیل داد.

حزب، به عده‌ای که منافع مشترک یا ایده‌آل‌های مشترک و هماننددا رنند  
تشکل می دهد و در این دیالوگ، خودشکل می باشد.

گروهک سازی درجا محدود داخل (وبه خصوص در خارج از ایران) عمل بسیار  
مثبتی است، و با همین گام کوچکست که افرادی توانند هم "اخلاق عمومی

سیا سی" را بیابند، و هم آهسته یا دمی گیرند که  
"چگویه می تواند با همکنای ربا یند"، وهم با حق وقدرت ابتکا رگروه سازی  
وجا معه سازی آشنا می شوند.

درک این حق وقدرت ابتکا رشخری، اساس حاکمیت ملت است. کسیکه ناگهان  
با یک جهش درسا زمانهای بزرگ حزبی یا سیاسی قرار می گیرد. هیچگاه  
با این حقوققدرت ابتکا رآشنا نمی شود و آنرا عس و حس نمی کند. ازا این  
رونیز عضویتش درا این سازمانها (بدون تجربه قبلی گروه کسازی) سبب  
می شود که به جای آنکه "یک عضوا زسان سیاسی" باشد، یک پیرو حلقه به  
گوش یک جامعه مذهبی یا شبه مذهبی می شود و منمی توانند میان یک حزب  
سیاسی و یک جامعه دینی فرق بگذارند.

### منفعت و حقیقت، ضرورت ایدئولوژی

انحصار ابتکا رسان بندی وجا معه سازی، بدین شیوه صورت می گیرد  
که فقط "هدف ما وراء منفعتی دین" یا "منفعت عینی و ثابت و مشخص  
طبقه کارگران" به طور انحصاری، حق جامعه سازی یا سازماندهی دارد.  
"سازمان"، همیشه بیان و گسترش یک "هدف" است. یک هدف، همیشه  
ساختمان و ما هیئت سازمان را معین می سازد.  
درا سلام، فقط این هدف ما وراء منفعتی دین و در ما رکسیسم، فقط این  
منفعت ثابت و عینی انحصاری، ابتکا رسان ختن جامعه و سازمان بندی سیاسی  
و حقوقی را دارد.

با پیدایش شخصیت، وینیا دگذاری شخصیت براساس چندگانگی منافع و  
خواستها یش، و "تقدم آنها"، سبب می شود که فرد، هر سازمانی و هر گروهی که  
می خواهد برای تحقق هر منفعت مشترکی پدید آورد. شخصیت در "آزادی درک  
وبیان و تتحقق منفعت جوئیها چندگانه اش رشد می کند، وا این شخصیت نه  
تنها در اثر "عدم تعلق به منفعت جوئیها و منافع" در دین "تفی می گردد،  
بلکه به همان ترتیب در اثر "ثبت منافع" و "خارج ساختن این منافع  
و درک وبیان نتا، ویل آنها از حیطه اراده و درک خودا و" و "عینی ساختن و  
ضروری ساختن آن در سیر تاریخ و اجتماع"، از انسان سلب می گردد.

منفعت عینی و ثابت طبقه، به عنوان تنها هدف، سبب می شود که "سیستم تک حزبی" به وجود بیاید. چون ابتکارگر و هسازی، با "آزادی درک و بیان و تاء ویل و تعیین هدف یا منفعت" ضرورت قاطع دارد.

و "وجودیک منفعت عینی" به عنوان هدف (از جمله عدالت اجتماعی) این نتیجه را می دهد که منفعت‌ها ئی که فرد فرد کارگر برای خود درک و احساس می کند، فقط منافع ذهنی و درونسی است که آن‌گاه هبود کا ذبسان سر چشم‌گرفته است.

با با زگردا نیدن حق و قدرت سازمان بندی و گروه‌سازی به مرفردي، انحصار ابتکار" ساختن جامعه" یا "سازمان سیاسی یا منفعتی برپا یه یک هدف ما وراء منفعتی دین" و برپا یه" منفعت عینی و ثابت تاریخی یا اجتماعی "منتفی می شود، وا مکان پیدا یش تا سیس جامعه‌ها و سازمانها و گروه‌ها و احزاب و سندیکاها فراهم می آید. تا جامعه، جامعه‌دینی است (یعنی جامعه، سازمان نیست برای تحقق هدف فوق منفعتی دینی) ساختمان جامعه، گسترش هدف ما وراء منفعتی دین است، ا مکان پیدا یش چنین حقی و ابتکاری نیست. همینطورتا موقعی که هدف همه‌افراد، رسیدن به جامعه هم‌آهنگ و بی طبقه و توحیدیست، این حق انحصاری، ابتکار سازمان بندی و گروه‌سازی مهمتر از همه" جامعه‌سازی" را از همه می گیرد. انحصار هدف تشکیل "یک جامعه، چه جامعه‌بی طبقه، چه جامعه توحیدی" ، نفی حق و قدرت و آزادی ابتکار" جامعه‌سازی" است.

پروردن جامعه‌های ایده‌آلی مختلف و متناظر ددرغکر (ساختن اوتوبی‌ها)، و تلاش برای تحقق آنها یعنی ابتکار برای تحقق آنها، حق مسلم‌همه افراد است. هر انسانی حق به ساختن اوتوبیوترووج و تبلیغ آن دارد. تحمیل یک جامعه ایده‌آلی به همه افراد جامعه و تقاضای آنکه همه قوای خود را باید صرف در تحقق آن بگذند، سلب آزادی از همه مردم است. وقتی ما یک "جامعه ایده‌آلی" را ضرورت سیرتا ریخ ساختیم یا "اوج کمال بشریت" شمردیم، ناخواسته با این عمل، آزادی را از دیگران سلب کرده‌ایم مگر اینکه این "ضروری سازی تاریخی" و این "کمال" را یک تئوری تاریخی یا تئوری سیاسی - اخلاقی میان سایر تئوریها قرار بدهیم. ایده‌آل، هیچگاه علم‌نمی شود و با علم‌شدن، دیگر ایده‌آل نیست.

وقتی شخصیت، اساس جا مעהشد، این چندگا نگی منافع و خواسته‌ها هست که درا بتکارا یجا دسازمانها و گروه‌بندیها و احزاب و طبقات مختلف وکثیر، شکل به خودمی‌گیرد.

تا بحال دین، "هدف ما وراء منفعتی خود" را با "حقیقت" عینیت میداد. ولی فرد و گروه‌ها که به جلب منافع و خواسته‌ای خود بیشترین اهمیت را می‌دهند، مجبوری شوند طبق عادت گذشته‌اشان، همان را هرا بروند که دین رفته است، یعنی "منفعت خود" را با "حقیقت"، عینیت بدھند. ازا ین نقطه هست که برای دین، زنگ خطرزده می‌شود. چون حقیقت دین تا به حال، ما وراء منفعت جوئیها و ما فوق منفعت جوئی‌ها بود. ولی حالاً، افرا دو گروه‌ها و احزاب اجتماعی، به منافع خود تقدم واقعی را می‌دهند، و در پی دادن حقانیت به آنها هستند، تا بتوانند در جامعه برای آن مبارزه کنند.

در گذشته که دین سیاست‌شناسی از "بی تنفس سازی جا مده" (ساختن جامعه برادران، ساختن یک خانواده از بشریت، ساختن جا مده هم‌آهنگ و توحیدی بود) عینیت دادن "هدف واحدما وراء منفعتی واحدخود" با "حقیقت" به‌داشتن هدف‌ها می‌کرد. چون آن هدف، ما وراء همه منافع بود، حقیقت‌با منافع هیچکس و هیچ گروهی عینیت نداشت. ولی حا لاهرگروهی و حزبی و فردی، منفعت جداگانه و مختلف خود را با "حقیقت" عینیت می‌دهد.

مبارزه برسر منافع، تبدیل به جهاد دمیان حقایق (حقیقت و باطل)، "جهاد میان ایدئولوژیها می‌شود، و تنشی‌های منفعتی ناگهان، دراین عینیت یافتن "منفعت" با "حقیقت"، استحاله به "جهاد دمیان حقایق" یعنی به جهاد دمیان حقیقت و باطل می‌یابند. "حقیقت‌گروه من، منفعت دیگری را به عنوان "منفعت دیگری" تائیدنمی‌کند، بلکه به عنوان "باطل و کذب" می‌شناسد. کارگر، منفعت طبقه سرما یه دار را به عنوان "منفعت" نمی‌شناشد بلکه به عنوان "دزدی" یعنی "ضد ارزش" می‌شناشد و با آخره آنرا به عنوان "ضدحقیقت" یعنی باطل و کذب درمی‌یابد.

منفعت دیگری را به عنوان "ستم" می‌شناسد. انسان، منفعت خود را تبدیل به "ایده" و "ایده‌آل" می‌کند، تا حقانیت

به منفعت خود، میان جا مهدوبراً تعقیب آن، وجدان راحت داشته باشد. و منفعت خود را به عنوان منفعت خالص نمی‌شناشد، بلکه منفعتش، بلافاصله شکل ایده‌وایده‌آل به خودمی‌گیرد و از ایده‌تا حقیقت یک‌گام فاصله است.

دین، فقط همان هدف متعالی ما وراء منفعتی اش را (رستگاری و رهائی از دنیا، نجات روح، حفظ میثاق و فطرت الهی ...) را با حقیقت واحد، عینیت می‌داد، ولی سایر منافع و خواسته‌ای انسان را حقیقت نمی‌شمرد. ولی با بنيادگذاری شخصیت انسان برپایه منافع و خواسته‌یش، افراد، برای جلب منافع و تتنفس اراده‌خود، با یادآوری منافع را متعالی ببخشنند و عین حقیقت سازند. وقتیکه منفعت او، همان حقیقت واحد است، وقتی خواست انسان، همان حقیقت واحد استه حقایقیت به مبارزه برای منافع خود پیدا می‌کند، حقایقیت به دفاع از منافع و آزادی خود و گروه خود و طبقه خود پیدا می‌کند و حقایقیت به نفعی و انکار و بطل شمردن منفعت دیگری، شوم و شرسا ختن منفعت دیگری می‌یابد. اول دیگر احتیاج به رعایت منفعت دیگری ندارد. منفعتی که دیگری می‌خواهد، ضدحقیقت است. واين نقش هرا بیدئولولوژی هست که به منفعت گروهی، لایه‌ای، سازمانی، طبقه‌ای، خانواده‌ای، فردی، حقایقیت می‌دهد یعنی منفعت اورا با حقیقت واحد مساوی می‌شمرد. در این ایدئولولوژیست که منفعت یک انسان، یک خانواده، یک عشیره یا طبقه، یا لایه‌یا یک گروه یا یک سازمان، مساوی با حقیقت واحد می‌شود. منفعت طبقه‌کارگر، تنها حقیقت می‌شود.

منفعت حکومت، حقیقت واحد می‌شود. منفعت حزب، حقیقت واحد می‌شود. "حق" حکومت یک خانواده که منفعت آن خانواده است "مساوی با حقیقت" می‌شود. همانند سلطنت و امامت و خلافت امویها و عباسیها. برای ایجاد چنین عینیتی میان "منفعت یک خانواده" و "حقیقت" احتیاج به یک ایدئولوژی هست. دین را با یادآوری این ایدئولوژی داد.

تساوی هدف ما وراء منفعتی با یک منفعت

تبديل دین به ایدئولوژی واشکالات حل نشدنیش

ساختن ایدئولوژی ازیک دین همیشه هم آهستگاساختن یک تناقض ابديست . عينیت دادن میان "هدف ما وراء منفعتی "با " یک منفعت ، نقطه انتعاف تاریک ولی سحرا نگیز چنین ایدئولوژی هست و همیشه احتیاج به نوعی دیالکتیک دارد . چگونه " عرصه ما وراء منفعت " با " یک منفعت " به هم گره زده می شود ، مسئله ایست که این نوع ایدئولوژیها دینی با یدحل کنند .

درسی است ، هیچ عملی و فکری ، ما فوق وما وراء منافع و خواسته ای انسان نیست . هر عملی و هر تصمیمی ، برای تحقق منفعت افرادیا یک گروه یا طبقه ویا جا معاوضیا برضدمتفعت گروه دیگریا طبقه دیگریا جا معاوضا است . این اولویت منافع انسانی (چه ما دی ، چه عقلی چه عاطفی ) اساس سیاست است . در دین ، مسئله ، مسئله اولویت هدف ما وراء منفعتی بر هدفهای منفعتی است . هر وقت دین بخواهد خود را ایدئولوژی بسازد ، با یاد این اولویت را منتفی سازد و منفعت یک گروه و طبقه و خانواده را ارجحیت بر هدف ما وراء منفعتی بدھدیا آنکه در واقعیت منفعت آن گروه و طبقه و خانواده بر هدف ما وراء منفعتی ارجحیت داده می شود و در تئولوژی و تئوری به هدف ما وراء منفعتی نسبت به منفعت آن گروه و طبقه و خانواده اولویت داده می شود . واين نقطه بحرا نهر دینی است که هر دینی خود را در عرب و راز آن به خطر می اندازد . یا بالاخره همدرد واقعیت و هم در تئولوژی منفعت این فرد یا گروه یا طبقه یا خانواده با آن هدف ما وراء منفعتی ( با آن حقیقت ) عینیت می یابد .

عینیت دادن هدف ما وراء منفعتی دین با منفعت یک طبقه ( مثلًا طبقه علماء دین یا طبقه زحمتکشان ) عینیت دادن هدف ما وراء منفعتی دین با حقیقت آن طبقه است یعنی با منفعت آن طبقه است یعنی " تئولوژی علمای دین " با " ایدئولوژی طبقه علماء دین " عینیت می یابد . هر تئولوژی ، ایدئولوژی طبقه علماء دین هست . قرآن و تورات و آنجلیل به محفی که علم کلام و علم سنت و یا تلمود و یا علم

تفسیر شد . دیگر ، دین ، خلوص دینی اش را از دست داده است . همیشه یک تئولوژی دینی را نمی توان ازا یدئولوژی طبقه علمای دین جدا ساخت در تئولوژی ، همیشه یک ایدئولوژی آخوندبه طور ضمی وجود دارد .

دین ، به ندرت در حالت اصلیش که از خودگذشتگی باشد می ماند . دین در حالت اصلیش یک تجربه مستقیماً است که هر انسانی می تواند به آن دسترسی داشته باشد . تا حقیقت دین ببین و تتحقق همین هدف اصلی ما وراء منفعتی است ، می توانندقدرت وحدت دهی اجتماعی را حفظ کند ، ولی وقتی این حقیقت تجربی بلاواسطه با منفعت یک گروه یا یک خانواده یا یک طبقه یا یک ملت یا یک امت یا یک نژاد عینیت یافت ، فراگیری (مشمول) خود را از دست می دهد . از خودگذشتگی همه انسانها ، در خود ، تساوی همه انسانها را در بردارد . (ولو آنکه این تساوی اینمایی با تساوی سیاسی در قدرت فرق داشته باشد ) . ولی با تحول دین به تئولوژی ، دین عینیت با ایدئولوژی طبقه روحانی می یابد . وما در تاریخ به ندرت با پدیده دین حالی روبرو هستیم بلکه تقریباً همیشه با دینی که تئولوژی شده است روبرو شیم و دخلت دین در سنت همیشه دخلت تئولوژی درسیاست است که دخلت امتیا ز طبقه روحانی در دنیا سیاست و حکومت باشد . بنا براین تئولوژی در همه ادیان و در همه ادوار تاریخی ، ایدئولوژی طبقه علماء دین ، یا ایدئولوژی فردیا گروهی که این نقش تاء ویل و تفسیر دین را به عنده داشته اند بوده است .

یک دین ، با تبدیل سازی خود بیهای ایدئولوژیها مخالف است که می توانندوارد سیاست بشود

اما مسئله آنست که چگونه دین ، تبدیل به ایدئولوژیها مختلف در دنیا سیاست امروز می گردد . یک دین ، امکان تبدیل شدن به یک ایدئولوژی ندارد ، هما نظر که امکان تبدیل شدن به یک تئولوژی را نداشت . از یک دین ، می شد تئولوژیها مختلف ساخت . همان طور که از یک دین ، می شود ایدئولوژیها مخالف ساخت . دین ، هدفش ما وراء منفعتی است ولی منفعت ها و خواسته های انسان ، متعدد و متفاوت و متسا دند . برای

حقانیت دادن به منفعت یک طبقه یا گروه یا ملت یا خانواده، دین در کشاکش می‌باشد هدف ما وراء منفعتی خود و منفعتی آن گروه قرار می‌گیرد. این خصوصیت "ما وراء منفعتی هدف دین" در ضمن به او یک نوع "بی تفاوتی خاص در مقابل هرگونه منفعتی" می‌دهد. هر منفعتی که در خدمت و تابعیت هدف دین درآید، مورد قبول است. همین خصوصیت بی تفاوتی، سبب می‌شود که از هر دینی، می‌توان هر نوع یادئولوژی ساخت (به منفعت یک طبقه یا گروه یا خانواده، یا ملت، حقانیت بخشد). از این رونیز می‌توان دین اسلام را به همه یادئولوژی‌ها مختلط و موجود در اجتماع تحول داد. چنانکه در دوره خود ما به خوبی نشان داده شده که اسلام می‌تواند، هم لیبرا لیسم باشد هم سوسیالیسم باشد. هم کمونیسم و طبعاً ما رکیسم باشد، هم آنا رشیسم باشد هم کنترروا تیسم باشد. این اغوا به یادئولوژی سازی دین اسلام (اسلام را در خدمت منافع طبقات اقتصادی و اجتماعی و سیاسی غیرا ز طبقه آخوند) را داد (فعلاً) در جهان اسلامی مدروز شده است. تبدیل اسلام به هر یادئولوژی و لوتودهای وخلقی و مردمی به معنای امروزی (مستضعفان جهان) باشد، ادامه‌های سیر تبدیل "اسلام به تئولوژی" برای حفظ منفعت طبقه روحانی می‌باشد. از این گذشته ساختن هر یادئولوژی از اسلام که امروز، به نام "اسلام‌های راستی" خواهد می‌شوند، همان خصوصیت تئولوژی را با خود را دینی با خود "عینیت منفعت سازندگان و تاء ویل کنندگان آن یادئولوژی" را بـ "هدف ما وراء منفعتی دین اسلام" می‌وردد و در باطن امتیا زوتبیعیض و برکت برای طبقه و گروه خاصی که آن اسلام را سنتی را رواج می‌دهندر آینده دارد.

آنچه اهمیت دارد، رابطه این اسلام‌های راستی (ایادئولوژی‌ها) مختلفی است که از اسلام ساخته می‌شود (با هم است که در عمل هیچ تفاوتی از لحاظ ما هیت، با رابطه تئولوژی‌ها مختلف درگذشته‌ندازد، فقط چون یادئولوژی منفت طبقات وسیع تراجمانی واقعی واقعیتی دارند) و سیاست را با حقیقت عینیت می‌دهد، جها دیدینی و مذهبی درون جامعه، دامنه‌دا رتروشیدیدتر می‌گردد. و درسیاست واقعیتی دارند، می‌رازات، ما هیت و ساختار دینی و مذهبی دارند. این است که وقتی دمای زدخت دین درسیاست یا تابعیت دین از سیاست

زده می شود با یاد طیف این افکار را در نظرداشت، عنصر با رآ ورده در خدمت اجتماع که از خود گذشتگی باشد (به شرطی که بتوان به آن سوی اجتماع عی دا دو بقول سعدی آنرا ز "عبادت خدا" به شکل "عبادت به جز خدمت به مخلق" نیست در آورد) عنصری است که درسی است می توانندی نهایت مفید باشد و سبب پیوندو همبستگی جا معدگردد.

ولی هرچه عناصر متئولوژیکی و ایدئولوژیکی سربا رآن باشد، و با لآخره دین روپوشی برای حفظ منفعت طبقه روحانی یا طبقه دیگرسیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی شد، باعث پارگی و تشتت اجتماع و تبعیضات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تربیتی می گردد. چنانکه تشیع در ایران روپوشی برای حفظ تبعیض و امتیاز اکثریت می گردد.

این است که حکومت با یدتاش بکنداین هسته اساسی و دیگر در خدمت همبستگی و رفاه وسعا دت اجتماع به کارگرفته شود در این قسمت، همه ادیان را تائید کنده حتی چنین خدماتی را تسهیل کنند و حالیکه از تسلط عناصر ایدئولوژیکی و تئولوژیکی آنها در حکومت مانع گردد.

دین به عنوان "حقیقت یا هدف ما و راء منفعتی" نمی تواند حکومت کند. ولی این تئولوژیست که خواستار حکومت است و تئولوژی، به منفعت طبقه روحانیت حقانیت می بخشد چون تئولوژی، حرفة خصوصی و تخصصی علماء دین است نه مردم. مردم، دین را می فهمند ولی برای فهم تئولوژی، تابع علماء دین هستند. ولی علماء دین مردم را معتقد می سازند که تئولوژی، همان دین است و یا امروزه، سازندگان اسلامهای را ستین مردم را معتقد می سازند که این ایدئولوژیها، همان دین می باشند.

نه تئولوژی و نه ایدئولوژی (اسلامهای راستین) هیچکجا متجربه اصلی و مستقیمی که در دسترس همگان باشد نیست ولی دین، درست همین تجربه مستقیم همه مردم است. از خود گذشتن، تجربه ای است که هر کس به طور مستقیم بدان دسترسی دارد. یا می تواند به آن دسترسی داشته باشد. از این روش دین به تئولوژی و ایدئولوژی، سبب تصرف قدرت درجا مעה

ازاقلیت‌های متخصص و خبره در تئولوژی یا ایدئولوژی است.

از این رو هست که هرچه دین، تئولوژی ساخته شود، بر قدرت علمای دین می افزاید و در اثر عینیت دادن تئولوژی با دین، دین، تابع حاکمیت

علمای دین می‌گردد. و هر چه دین، ایدئولوژی ساخته بشود، برق قدرت نخبگان طبقات دیگرا فزوده می‌شود در اثر عینیت دادن ایدئولوژی با دین، دین، تابع حاکمیت نخبگان و روشنفکران دینی که نماینده طبقات می‌گردند در می‌آید. پیش از انقلاب ایران، دین اسلام متقارناً هم زنوتئولوژی ساخته شد و تئولوژیها مختلف به میدان آمدوه‌نم ایدئولوژی ساخته شد (با زرگان - شریعتی...). و در اثراینکه این تئولوژیها و ایدئولوژیها آگاهی هبودانه ما هیت خود را نمی‌شناختند، تفاوت و تمايز خود را از یکدیگر تشخیص ندادند. در حالیکه ایدئولوژی دینی، اگر هم بر ضد علمای دین نباشد ولی جنبش برای تقلیل قدرت آخوندو تزئید طبقات دیگرا جتمع در سیاست است. این نا آگاهی هبودت ما یز ایدئولوژیها دینی از تئولوژیها سبب شده با لآخره تئولوژی شیعی اسلامی، ایدئولوژیها را تابع خود ساخت یا به کلی از میدان خارج ساخت.

البته تئولوژی را، از نقطه نظر تحولات تاریخی هر دینی، نمی‌توان از دین (مغز دینی دین) جدا ساخت ولی همان کاستن ارزش و حیثیت تئولوژی، سبب می‌شود که دین، به خودی خود خالص ترمی شود بدحالی که قدرت و حیثیت اجتماعی طبقه روحانی می‌کاهد. از طرفی پیدایش و سلطه ایدئولوژیها دیگر دینی در اجتماع سبب تقسیم و پراکندگی قدرت علمای دین می‌گردد که برای ایجاد حکومت بدون ایدئولوژی، ضروری است. بوسیله این ایدئولوژیها، می‌توان انحصار قدرت دینی را درجا معاذه از بین بردن. فقط با یدمتوجه بودکه مباراک ایدئولوژی دینی، منحصراً "جا یگرین تئولوژی مذهبی پیشین گردد. قدرت تئولوژیکی آخوندرا می‌توان با کثربت ایدئولوژی های مذهبی و نخبگانش که مهار قسمتی از پیروان آخوندرا را تصرف می‌کنند، محدود ساخت. واز طرفی مردم، بیشتر دین را رنده و قدرت خود را از قید علمای دین آزاد سازند.

علمای دین، دارندگان تئولوژی هستند دین، این تئولوژی است که مرجع داردند دین.

## از کدا م خود است که ما نبا یدبیگانه باشیم؟

هرایدئولوژی و دینی، تصویری از انسان (از خود) می‌کشدو وقتی هر کسی از آن تصویری که اواز "خود" می‌کشد، دورباشیده و تهمت می‌زند که اواز خودبیگانه است. اگرچنین با شده را نسانی طبق همه‌ایدئولوژیها و ادیان موجود صدها نوع "از خودبیگانگی" دارد. فقط وقتی انسان طبق تصویری بود که یک ایدئولوژی یا دین از انسان کشیده شده است، آنوقت این انسان از نقطه نظر آن ایدئولوژی و دین، از خودبیگانه نیست ولی از نقطه نظر سایر ایدئولوژیها و ادیان، او هنوز از خودبیگانه است چون طبق تصویری که هر کدام آنها از انسان کشیده ندنیست. انسان تا خود، صورت خود را نیافریند و تا طبق هر تصویری از هر کدام از ایدئولوژیها یا ادیان باشد، از خودبیگانه می‌باشد. انسان موقعی برخود حاکمیت دارد و به شرافت انسانی خود می‌رسد که خود، به صورتی که خود می‌خواهد، خود را بسیار داده این رو برای ایجاد حکومت بدون ایدئولوژی، هدف حکومت نباشد ایدئولوژیکی و یا دینی باشد. چون هدف هر ایدئولوژی یا دینی، تغییر صورت انسان به صورتی است که او از انسان کشیده شده است. بلکه هدف حکومت، تحقق و حاکمیت انسان برخود است.

هیچ ایدئولوژی و دینی نباشد حق و قدر ثابت را داشته باشد که تصویر خود را از انسان، بر انسان تحمیل کند. خدا هیچ دینی نباشد حق و قدر ثابت آنرا داشته باشد که انسان را باشد که انسان را به "صورت خود" بیافریند. این مهم ننیست که چقدر صورت اولی و اعلی و احسن الصور است، این مهم است که این حق حاکمیت

و شرافت انسان است که خودش، صورت خودش را ببایا بدو خود را بسازد. بایا فریند. برای نمونه، ما این مسئله را در رابطه با ما رکسیسم طرح می‌کنیم تا حقوق بشر که به شکل "حقوق اساسی"، هدف حکومت بدون ایدئولوژیکی قرار می‌گیرد، روش ترکردد. اکنون در ایران، مسئله شرافت و حاکمیت انسان که بینیا د حقوق بشر است در همه وجوهش بزرگترین آسیب هارامی بینند همینطور در ملت غیور و دلیر همسایه ما افغان مسئله شرافت و حاکمیت انسان از رژیم ما رکسیسم لذت گیریم به فجیع ترین وضعی پایمال می‌گردد. حاکمیت ملت که از "حاکمیت انسان" سرچشم می‌گیرد هم در ایران و هم در افغانستان ملغی و طردگردیده است. اکنون در ایران "آزادی وجود آن" و "آزادی اندیشه" که بزرگترین بیان شرافت و حاکمیت انسان است، به عنوان اینکه اسلام تنها دین و عقیده فطریست، جزو بزرگترین جنایات شناخته شده است و انسان را برای تغییر عقیده، اعدام می‌کنند و شکنجه می‌دهند.

پس حاکمیت و شرافت انسان، مهمترین واصلی ترین مسئله هاست. قانون اساسی آینده ایران با یادبا قبول حاکمیت و شرافت انسان به عنوان برترین ارزش قانون اساسی شروع گردیدن با ایران تاء و پیلی که مساواز حاکمیت و شرافت انسان داریم با یاد مشخص و روشن گردیدن این مسئله بنیادیست که اصول حقوق بشر بر آن نهاده شده است. ما با یستی این بنیاد را از دوسوروش و مشخص سازیم.

از یک طرف از دیدگاه اسلام و از طرفی از دیدگاه ما رکسیسم، چون ما با این دو دیدگاه دراجتماع و ترا ریخ خود روبرو هستیم.

هدف اصلی ما رکسیسم، رفع ونفی از خودبیگانگی انسان است. هدف اسلام نیز همین است. نکته دقیق این است که ما رکسیسم و اسلام هردو، مستقیماً، تعریف یا تصویر انسان را نمی‌کنند، بلکه یکی با طرح مسئله "از خود بیگانگی" به طور ضمنی "خود را تعیین می‌سازند" و دیگری با معین ساختن "فطرت انسان"، تصویر انسان و تصویر خود را می‌کشد.

همیشه "تصویریا تعریف انسان"، "متناظر با" "تصویریا تعریفی از جامعه" است و یا با عکس. این مهم نیست که ما از "تصویر انسان" شروع کنیم یا از تصویر اجتماع، چون هر تصویری، تصویر متناظر را در خوددا ردمی‌توان تصویر متناظر را از نبرون کشید. اگر کسی، تصویری از اجتماع

مطلوبش را بدهدمی توان تصویر انسان مربوط به آن اجتماع را نیز کشید. ما رکس با تصویر اجتماع اولیه و اجتماعاتی (کمونیسم)، بنیاد تصویر انسان وطبعاً "بحث" انحراف و بیگانه شدن از آن تصویر "را که همان از خود بیگانگی است می گذارد.

اسلام در این طوره خلقت انسان، تصویر انسان را می کشد و مسئله فساد و جهالت وکفروظلم (یعنی دورافتادن از فطرت و پوشانیدن یا نادیده گیری فطرت) یعنی از خود بیگانگی را طرح می کند.

### حاکمیت انسان و هدف "از خود بیگانگی"

برای درک صحیح "اصول حقوق بشر" در چهار رچبه مارکسیسم و ما رکسیسم لینینیسم، چندین راه وجود دارد. یکی اینکه بدون انتقاد از سیستم مارکسیسم، نتایج لازم را بگیریم که موضوعی را که مارکس نسبت به قانون و حقوق و با لآخره با لآخر نسبت به حقوق بشر می گیرد، چیست. آنگاه از گرفتن همین نتایج از سیستم مارکس، می توانیم در یا بیم که اصول حقوق بشر، گرفتا رچه بن بسته ای داریم که ای سوسیالیستی و کمونیستی که خود را مارکسیست می نامند هستند.

دراین گفتار، چون دیدیم که اصول حقوق بشر برپا یه شرافت و حاکمیت انسان قرار دارد، می خواهیم بیم که مارکسیسم و ما رکسیسم لینینیسم در این رابطه چه اعتقاداتی دارند.

برای درک این رابطه می باید رابطه "حاکمیت انسان در اعمال و افعال خود" را با موضوع "از خود بیگانگی" روشن سازیم. چنانکه در مقالات پیشین آمد، انسان، موقعی برخود حاکمیت دارد که حاکمیت و شرافتش ما وراء و ما فوق هدفهای حکومتی، ما وراء و ما فوق هدفهای حزبی، ما وراء و ما فوق هدفهای سازمانی و با لآخره ما وراء و ما فوق هدفهای دینی و ایدئولوژیکی و فلسفی بوده باشد.

و چون ما رکسیسم و ما رکسیسم لینینیسم، یک ایدئولوژی میان ایدئولوژیها دیگر است، هدف ثابت و واحد خاصی برای جامعه انسان معین می سازد و آن ایجاد جامعه ای است که هدفش رفع از خود بیگانگی از انسان "می باشد

البته معتقدین و موء منین به این ایدئولوژی، آنرا علم و حقیقت می‌دانند و ممتأراز همها ایدئولوژیها و توبیهای خیال آبادها (می‌دانند). این ممتأراز مردم عقیده خود، مرضی است که هر صاحب حقیقتی دارد و گمان نمی‌کنم که احتیاج به رد کردن این ادعا باشد. اما بی جانمی دانم که در اینجا چند کلمه در همین موضوع بگویم. چون هرنویسنده ما رکسیستی، مرتباً "دم ازقوانین مسلم تغییرنا پذیر علمی تاریخی می‌زند.

علم، قوانین مسلم و شا بت و تغییرنا پذیر و غیرقا بل شک دارد و تفکرات ما رکس، "علم تاریخ" و "علم اقتصاد" است.

یکی از اصطلاحات پسیا رسست، همین "سوسیالیسم علمی" است. فرد ریک انگلس رساله‌ای به نام "تحول سوسیالیسم زا و توبی به علم" نوشته است و این عبارت سبب پیدایش اصطلاح سوسیالیسم علمی شده است. انگلنس، علم را به عنوان صفت سوسیالیسم به کار نبرده است. اونمی گوید که سوسیالیسم، علمی است بلکه می‌گوید سوسیالیسم، "علم" است.

از طرفی، ما رکس و انگلنس به سوسیالیسم در واقع عقیده نداشتند ولی می‌خواستند با تاکتیک، سوسیالیست‌ها را جزو گمونیست‌ها بگنند، چون سوسیالیسم تفاوت عمیقی با گمونیسم داشت. گمونیسم اساساً یده‌آل دنیا ای کشاورزی بود و سوسیالیسم، تهضیی بود زا ئیده‌ا زجا معهادی صنعتی و هردو، ایده‌آلها و روش‌های مختلفی داشتند. ولی ما رکس با تاکتیک اینکه سوسیالیسم "را هی" بسوی گمونیسم است، می‌خواست ازان، هما نندشا گردانش، سوءاستفاده ببرد. اینست که در واقع به سوسیالیسم عقیده‌ای نداشت ولی آنرا به عنوان وسیله به کار گرفت. البته همین کار را با هدفهای آنا رشیسم نیز کرده است.

از طرفی با این عبارت که "تحول سوسیالیسم زا توبی به علم می‌باشد"، ضربه شدیدی به اوزش و اهمیت "اتوبی" زد. اتوبی که تصور آزادانه انسان از جا معهادیه آلی اش هست و نقش بزرگی در نهضت‌های اجتماعی و سوسیالی بازی می‌کند، در این شیوه تفکر، تحقیر شد و لجن کشیده گردید. درا و توبی سازی، تفکر و خیال همه مردم می‌توانست در کارباشدو آزادانه همه مردم در خلق این دنیا ای آینده شرکت کنند. هر کسی می‌تواند دنیا ایهادی و آینده‌ای را تصور کند. سوسیالیسم یا دموکراسی یا لیبرا لیسم

یا آنا رشیسم هرکدام ا مکانا تی برای خلق آزادانها و توبیها هستند .  
هرچه مردم بیشترها و توبی بسازند ، ما آلترا نتا تیوهای بیشتری برای تفکر  
در آینده خودخواهیم داشت و این آرزوها و هدفها وایده‌آلها ، مولدنی رو در  
مردم هست . ما رکس و انگلس ، این بزرگترین عنصردموکرا سی آزادیخواهانه  
را تحقیر و منتفی و بی ارزش ساختند . سوسیالیسم که البتہ مقصودش کمونیسم  
بود ، تبدیل به علم شد و حق نداشت از این به بعدا و توبی باشد . یعنی دیگر  
مردم حق نداشتند راجع به آینده جا معه و بشریت ، آزادانها یستده‌آل و آرزو  
بپرورانند .

ساختن جا معه‌آینده ، بستگی به میل و آرزوی افراد مردم‌ندا رد و فقط یک  
کار علمیست که چند تن فرمتخصص و با لآخره خودما رکس و انگلس حق انحصاری  
کشف آنرا دارند . و ویژگی این علم آنست که آن تعداد وکثرت و آزادی رامنتفی  
می‌سازد . علم ، یک علم است . دو تا علم فیزیک که وجودندارد . دو تا علم  
شیمی یا زمین شناسی که وجودندارد . بدینسان با یک جهش دیا لکتیکی  
نتیجه‌گرفته می‌شده‌که پس "یک علم تا ریخ" وجوددارد . تا ریخ ، تاء و یلی  
نیست . این‌ها همه یک علم‌مندعین علم فیزیک و شیمی و بیولوژی .

وما رکس یک با ره‌خوا ب نمایند که "قانون حرکت تاریخی بشریت را در تمامیت  
کشف کرده است . بدینسان سوسیالیسم و کمونیسم ، که اساس شان جزیان  
آرزوها وایده‌آلها و هدفهای از جا معه و انسان نیست (وانسان طبق حق  
حاکمیتش خودش با ید معین کند) شد علم ، شدیک واقعیت عینی . هدف  
و آرزو وایده‌آل ، شد ضرورت طبیعی . و انسان دیگر حق تعیین آزادانه  
آنرا نداشت . ما رکس این هدف واحد واقعیتی و علمی را کشف کرده بود .  
ولی انسان علیرغم چنین علمی ، آزادانه آرزوی کند وایده‌آل و هدف  
می‌گذارد و تصویربرای جا معه بهتر و انسان بهتر در خیالش می‌ریزد و  
کوچکترین اعتباری برای چنین علمی قائل نیست . برای نگاهداشتن  
اعتبار چنین علمی ، عقل کفا است نمی‌کند ، و احتیاج به زورو پلیس و گارد  
وجاسوس و تفتیش و گولانگ هست .

من فعلًا از این صرف نظر می‌کنم که نشان بدهم که مفهوم "علم" ، در زبان  
آلمانی با زبان فرانسه و انگلیسی فرق کلی دارد . و آنچه را ما رکس و  
انگلستان از علم می‌فهمیدند علم به معنای معمول در آلمان بودن علم به

به معنای معمول در فرانسه و انگلیس .

فقط خواستم نشان بدهم که با تبدیل سویا لیسم یا آنا رشیسم یا کمونیسم به "علم" ، حاکمیت از انسان برای "تصور" آزادانه‌جا معرفه‌بهر "که چیزی جز تعيین هدف برای عمل خود نمی‌باشد ، سلب می‌گردد . علم ساختن از "هدف گذاری" و "ارزش گذاری" ، سلب حق حاکمیت انسان است . این ارتقاء سویا لیسم نیست که تبدیل به علم شود ، این تنزل و انحطاط سویا لیسم یا کمونیسم یا هرایده‌ال دیگراست که تبدیل به علم گردد .

علم و صنعت هم‌آقای انسان نمی‌گردند . این انسان است که هدف و ارزش می‌گذارد نه علم و صنعت . تبدیل "عرصه‌هدف" به "عرصه‌علم" ، سلب حق خلاقیت فکری و تصویری انسان برای طرح آینده‌اش می‌باشد . علم همیشه در خدمت انسان خواهد بود .

صنعت و روابط تولیدی همیشه در خدمت انسان باشد . انسان همیشه علیرغم حاکمیت روابط اقتصادی و ماشین و علم برخود مبارزه می‌کند . تعیین قانون تاریخ ، نفعی حق تاء و بیل تاریخ است . تعیین قانون تاریخ ، نفعی حق هدف گذاری انسان است . تعیین قانون تاریخ ، سلب شرافت انسان از انسانیت می‌باشد .

او توپی سازی ، حق مسلم انسان است و تحقیر آن جز تحقیر انسان نیست . حق او توپی سازی ، با ید درجا معرفه‌عنوان یک کاربا ارزش اجتماعی و سیاسی شناخته شود . دوره‌او توپی سازی هیچگاه پایان نمی‌پذیرد و علم ، جای او توپی را نمی‌گیرد .

### انسان ، صور تگرخود است

انسان ، موقعی حاکم برخود است ، که یک ایدئولوژی یا تئوری علمی برای حاکمیت نداشتند . برای اینکه یک ایدئولوژی یا تئوری بر انسان حاکمیت نداشتند ، هدف آن ایدئولوژی ، نباشد هدف اورا معین سازد .

ایدئولوژی ، حق و قدرت گذاشتند هدف نهائی را برای انسان ندارد . پس اگریک ایدئولوژی یا تئوری علمی ، "هدفی انحصاری و عینی و تغییری

نا پذیر" بگذارد که انسان، حق تغییر آنرا نداشته باشد و همچنین حق نداشته باشد که هدفی دیگر را به جای آن بگذارد، به خودی خودنفی حاکمیت و شرافت است.

ولی هرا یدئولوژی، چهره‌ای وجهتی از واقعیت وایده‌آل مربوط به این رویه واقعیت را می‌نماید.

در این ایده‌آل که متناظر بارویه‌ای از واقعیت است ما نه تنها عظمت و قدرت خاصی از انسان را درمی‌یابیم بلکه محدودیت و طبعاً مسخ سازی واقعیت انسان را در آن صورت درمی‌یابیم. هیچگاه نمی‌توان صورتی ساخت (یا تعریفی از انسان کرد) که انسان را در تما می‌بینیم. واقعیت ایده‌آل‌ها یش (بنماید، ولی ما برای درک انسان ناچار از آنیم که صورتها را بکشیم و تعریفها را بگوییم که هر چند مارا به درک انسان یا ری می‌دهد ولی ضمناً با انحراف و مسخ شدگی همراه است.

آزادی انسان در همین مجھول بودن نهائی و نا معین شدگی نهائی، تضمین شده است. انسان در کلیه این صورتها و تعریفها، صورت مسخ شده خود را می‌بیند و همیشه برای تعیین صورت نهائی خود، این صورتها و تعریفها را محدود و منحرف می‌باشد و نمی‌گیرد.

حاکمیت انسان بر خود، خودنگارگری است. انسان تابع هیچ صورتی نمی‌شود. علیرغم همه قوا و روا بط و سازمانها وایده‌آل‌ها و دیانتی که می‌کوشند صورت انسان را معین سازند، اوتا بع هیچ‌کدام را می‌نامند. این نمی‌شود.

"مثلای" ادیان سما می‌گیرند (یهودیت، مسیحیت، اسلام) برای بیان شرافت انسان (در چهار رجوبه دین خود) می‌گویند که انسان به صورت خدا آفریده شد (یا انسان را به بهترین صورتی که می‌شناخت آفرید). یا اینکه خدا، انسان را خلیفه خود ساخت. این سخن، بیان شرافت انسان فقط در چهار چوبه همین ادیان است نه وراء این چهار چوبه. انسان، شرافت خود را از این دین، از این خدا می‌گیرد. شرافت اوز خودش سرچشمه نمی‌گیرد.

ولی حاکمیت انسان، همان حق و قدرت اورا در راه را چهار چوبه بودنست. هر چند انسان بهترین صورت را دارد، ولی صورت اورا خدا معین می‌سازد. یعنی هدف اورا خدا معین می‌سازد. درحالیکه حاکمیت و شرافت اورده همین حق و

قدرت صورتگری خود است ( خودنگارگری ) .  
حال این تفاوت نمی کند که ما به جای خدا ، طبیعت یا " روابط تولیدی  
اقتصادی " یا جا معدیا حکومت بگذا ریم آنگاه شرافت مارا ، ماشین یا  
حکومت یا جا معدبه جای خدا معین خواهند ساخت . این خدا و روابط تولیدی  
و طبیعت و جا معده و حکومت نیست که به انسان ، صورت می دهد ( هدف و ارزش ما  
را معین می سازند ) .

تقدیس " عینیت " و یا تقدیس " خدا " ، هردو یک نتیجه را دارند . تقدیس  
ارزش و قدرت آنچه " عینی " است ، همانند تقدیس " خدا " یک عمل  
انسانیست . به محض اینکه من به آنچه عینی است ( چه طبیعت ، چه روابط  
تولیدی ، چه جا مده .... ) چنین قدوسیتی نبخشم ، در من چنین تائیسری و  
نفوذی نخواهند داشت .

ادعای اینکه انسان ، خلیفه خدا است ، برای انسان حق حاکمیت و شرافت  
اصیل ایجاد نمی کند . انسان تا آنجائی و تا زمانی خلافت خواهند داشت  
که خدا بخواهد . پس خلافت او تابع اراده دیگریست . ولی حاکمیت انسان  
از خود انسان ، از خرد خود انسان سرچشمه می گیرد .

در خلافت ، انسان فقط در غیاب خدا ، حق حاکمیت بجای خدا را دارد این  
قدرت او را خودا و سرچشمه نمی گیرد ، بلکه از خدا سرچشمه می گیرد و این و  
عنایتی است . ولی شرافت هیچگاه این می وعنا یتی نیست .  
آنچه به من و مداده اندوبه من عنایت کرده است ، شرافت برای من نمی آورد .  
مگر آنکه من آنقدر فاقد شرافت باشم که حتی به این شرافت و این افتخار  
بکنم .

از طرفی ، خدا هیچگاه غایب نیسته بلکه همیشه حضور دارد و با حضور خود ،  
خلافت از انسان سلب می گردد . از اینگذشتہ و " خلیفه خدا " هست ، یعنی  
 فقط " اراده خدا " را در غیاب خدا ، اجراء می کننده " اراده خودش " را . و درست  
شرافت و حاکمیت همین است که هدف عمل و ارزش عمل از خود انسان سرچشمه  
بگیرد . وقتی خود خدا ، حاکمیت را درست گرفت ، انسان از خلافت ش  
منعزل می شود . وقتی خدا در حجت ش و صاحبانا مرشد حاضر باشد ، احتیاج به  
خلیفه دیگر ندارد . اینست که " ثبوت این حق به خلافتش " یک امر متزلزل می  
باشد .

بر عکس این ادعا ، حاکمیت انسان از خردخودا و سرچشمه می گیرد و عاریتی و خلافتی نیست . ا و دست نشانده قدرتی نیست .

فردوسی بیان بسیار صریحی درباره این حاکمیت ، که اساس شن فرمایند  
انسان بر طبیعت است ، دارد .

در تورات و قرآن ، خدا به انسان اسامی اشیاء را می آموزد و اشنایان باداشتن این نامها ، حاکمیت بر اشیاء می یابد . حاکمیت انسان بر طبیعت ، حاکمیتی است عاریتی از سوی خدا . در حالیکه شاهنا مه حاکمیت انسان را از خرد انسان ، مشتق می سازد .

چوزین بگذری مردم آمد پدیدید  
شد این بندها را سراسر کلید  
سرش راست بر شد چو سرو بلند  
به گفتار خوب و خرد کار بند  
پذیرنده هوش و رای و خرد  
مر اورا ددو دام فرمان برد

### تا بعیت روابط تولیدی اقتصادی از انسان

حاکمیت انسان ، تعیین صورت خود انسان بوسیله خود انسان است . انسان به همه روابط ، از روای طبیعت گرفته تا روابط اقتصادی یا حقوقی یا سیاسی یا تربیتی هدف می دهد و در این چیزهای ساختن هدف خود برای این روابط ، طبیعت و اقتصادو سیاست و تربیت را به صورت خود ، در می آورد . انسان قدرت و حق صورتگری خود و جهان خود را دارد . یعنی عالمی دیگریا یک خدا به این صورت نمی دهد . اورا معین نمی سازد .

تا انسان خود را می نگارد (نگاشتن درفا رسی ) ، معنای نوشتن ندا را بله که معنای صورت دادن دارد (با خود یگانه است . این مفهوم " یگانگی با خود " با مفهومی که ما رکس از مفهوم یگانگی با خود داریم بسیار رتفاوت دارد . چنانکه با مفهوم یگانگی با خود در اسلام تفاوت دارد .

با آنکه " صورت دادن به خود " حق هر انسانی است ، ولی همه قوا و مراجع وعوا مل و سازمانها و ایدئولوژیها و ادیان ( خدا یا ن ) در تلاشند که به ا

"صورتی که می خواهند" بدنهند.  
برای رسیدن به این هدف ، "خودحقیقی" را همان صورتی که از خودکشیده‌اند،  
می دانندو "خودواقعی" را به عنوان بیگانه از آن خودحقیقی (که مطلوب  
آنهاست) می شما زند. آنگاه این "خودواقعی" اورا ، نزدا و منفه ورو  
مبغوض و محقرمی سازند. نه تنها مددقر آن ، همین خودحقیقی را "خود  
عبد ، خودتسیم به مرخدا" "خودصالح ، خودی که میثاق عبودیت خدا را  
گردن نهاده" است ، می داند ، بلکه ما رکس نیز ، خودحقیقی را "خود  
کمونیست" می داند. اندکی بعد به شرح مفصل این مطلب خواهیم پرداخت .  
درواقع هرانسانی را در درون خود بر ضد "خودواقعی" اش به مبارزه می  
انگیزدند ، تا خودواقعیش را بکوبید و ریشه کن سازد . و مقصودشان از خود  
بیگانگی ، این است که انسان با این "خودحقیقی" ایده‌آل آنها بیگانه  
و غریب استهواصل و حقیقت این خودایده‌آل آنهاست . صورتی را که خود  
در دین یا ایدئولوژی یا در نظر مسیاسی و سازمانی و طبقاتی کشیده‌اند ،  
خودحقیقی واصل تلقی می کنند ، و می کوشند که حاکمیت و شرافت را از خود  
واقعی بگیرند .

و با تلقین به انسان که "خودحقیقی تو" همین صورتی است که ما از ترس  
کشیده‌ایم ، قدرت و حق مقاومت اورا در مقابل صورتگر خود را زاویه و در تجاوز  
خودبه‌او ، ازا و می گیرند . حتی اینکه خدا وند (دین) صورتگرا وست ، یا  
روابط اجتماعی یا روابط تولیدی ، صورتگرا و هستند ، افتخار او می شود .  
و با این فخر ، بندگی و اسارت را خودبا نهایت رغبت و میل می پذیرد .  
بردگی و بندگی و بی شرافتی و تسلیم و "عینیت دادن خود را یک قدرت که  
همان حل و فانی کردن خود را نقدرت" است ، افتخار انسان می گردد .  
آنگاه این بندگی و بردگی را اوج شرافت او می دانند . و می گویند :

رسدآدمی به جائی که به جز خدا تبینند  
یا اینکه می گوید "انا الحق" که چیزی جز حل شدن خود انسان در خدا ، در  
تصویری که خدا از انسان کشیده است ، نیست . این می شود اوج شرافت  
انسان !

ولی انسان در مقابل همه این صورتگران ( معین سازندگان او ) و  
حاکمان برآ و مقاومت می کند و می کوشد که "علیرغم" صورت‌های که داشتا

بها و می دهندیا می کوشند بها و بد هندووا و را از سرتا بپا (به طور همه گیر تو تالیت) معین سازند، قد می فرازدتا خود، به خود صورت نهائی خود را بدهد، تا خود صورت نهائی خود را بیا بد.

پس انسان، در خلا و عدم، به خود صورت نمی دهد انسان برای آفرینش خودش، برای حاکمیت بر خودش قدرت های مزا حموم خل دارد. انسان به خود علیرغم صورتگران و در طغیان علیه صورتگران به خود صورت می دهد.

### انسان، معیار نیست

مثلًا با پدیدآمدن اقتضا دما شینی، محصول ما شینی (کالا) محتمول تکرا ریست و درا شراین تکرا ری بودن کالای مساوی، محصول انسان، واحد معیار کار انسان و با لآخر خودنا انسان می شود.  
بدین ترتیب اقتضا صنعتی، چه درس رما یهدا ری چه درجا معهه های کمونیستی، خط برای حاکمیت انسان می آورد. کالا (محصول انسان) (معیار کار) عمل و فکروا انسان می شود.

بدین ترتیب، روابط اقتصادی، با تعیین کردن سیاست حقوق و حکومت و تربیت و ایدئولوژی و فلسفه، حاکمیت و شرافت انسان را از انسان می گیرند. حتی همسر ما یهدا ریوه هم کمونیسم (ما رکسیسم) (با این اسارت و برگی مهر حقانیت و واقعیت و افتخار می زند. وا ولوبیت این روابط را برابر انسان می پذیرند. وا این تسلیم شدگی را بزرگترین امتیاز خود می شما زندو با قبول این برگی، پرچم انسان دوستی بر می افرازند. تفکرو سیاست و تربیت و حقوق و حکومت را تابع همان روابط اقتصادی، می سازند یعنی محصول خود انسان را خدای انسان و معیار انسان می سازند. انسان را از حاکمیت می اندزادند و کالای یکنواخت کارش را معیار روبرابر "بیت" او می سازند. ا و با ید درا این محصول و با درا این " روابط تولیدی" بیت خود خدای خود را بپرستدو تقدیس کند.

برای بازگشت به حاکمیت انسان با یست سیاست حقوق و تربیت و هنر و فرهنگ و فلسفه و ایدئولوژی را علیرغم این حاکمیت روابط اقتصادی یا کالای پول بسیج ساخت، نه آنکه سرتسلیم فرود آورده که اینها (سیاست و حقوق و تربیت و هنر و فلسفه) انکاس روابط تولیدی اقتصادی دیما نند. ما

نبا يدا ز اقتضا دوروا بطنش ، خداي خودرا بسا زيم . نه آنكه بپذيريم که فکر و تربیت حقوق و هنروسيا است ، روبناي اقتضا دوروا بطن هستند .  
ازا ين نقطه نظر است که ارزش حقوق و حقوق بشر " سيا است استوار بر حقوق بشر " و " نهضت و انقلايبي که محتوا يش حقوق بشر " است ، درست برای تامين اين شرافت انسان در حاكميتش در معيار ريشت می باشد همراه با تسلیم شدن به روابط توليدی اقتضا دیا برای عبودیت از یک ايدئولوژی یا دین یا علم یا برای عینیت یا فتن ( يعني حل شدن ) در يك سازمان حزبی یا حکومتی یا طبقاتی یا ملی . چون عینیت یا فتن يك فرد با يك ابرقدرت ( در مقايسه با فرد ) چيزی جزحل شدن ، فردد رآن نیست . انسان نمی تواند با هیچ حکومتی ، با هیچ حزبی با هیچ سازمانی عینیت بیا بدیدون آنکه حاكمیت خود را ازدست ندهد .

نقش معین سازنده روابط اقتضا دی ، تا موقعیت که کالا ، یا روابط اقتصادی معیار انسان با شدوچیزی معیار انسان می شود که خود انسان به عنوان معیار روش بگیرد .

ولي قدرت مقاومت انسان که از حاكمیت و شرافت انسان سرچشمه می گيرد ،  
مانع حاكمیت معياري روابط تولیدی و کالا ( محصول اقتضا صنعتی ) و  
ماشین می گردد .

اگر در عصری و در برهه ای از زمان ، ما شین یا روابط اقتضا دیا کالا پول ، این حاكمیت انسان را خدشه دارسا ختند ، این قانون ابدی تاریخ نمی شود . درک و تاء ويل تا رixin برپا یه حاكمیت این روابط تولیدی اقتضا دی بر انسان ، سلب شرافت انسا نست . این مهم نیست که همه این تاویل ، بـا نیت انسان دوستی و با ایده آل انسان دوستی صورت گرفته باشد . اصل ، تا ئیرونفو ز این اندیشه و آسیب زدن به حاكمیت انسا نست .

همینطور حکومتها ( هر نوع حکومتی ) می کوشند که حاكمیت انسان را بگیرند یا محدود سازنده بپوشانند . همین طورا دیان با قبول حاكمیت الهی و ایدئولوژیها با میزان و معيار قرار دادن حقیقت خود ، حاكمیت را انسان سلب می کنند .

همینطور سازمانهای مختلف سیاسی و اقتضا دی و حقوقی و جتماعی و تربیتی می کوشند که حاكمیت انسان را سلب کنند و انسان در این بود سازن

ونفی وطرد حکومتها یا ادیان وایدئولوژیها وسازمانها نیست که به حاکمیت خود می‌رسد، بلکه در چیره‌شدن بر آنها، در محدودساختن آنها، در کاربندی کنترل شده‌آنها، در شناختن مرسوس‌مندی وزیان‌نمای آنها، این حاکمیت را احرازمی کند.

همه‌این قوا وعوا ملی توانند انسان را برای یافتن صورت خود، یاری دهنده‌ولی از این نقش یا ری دادن که‌گامی فراتر از آنها دند و خواستند خود، نقش صورتگری انسان را در تما می‌پوشاند به عهده بگیرند و "انسان را ماده و گل" برای فشردن صورت خود به‌آ و بگیرند، انسان را وسیله‌سازند، نقش زیان‌نمای بازی می‌کنند. و انسان نمی‌تواند این دونقش متفاوت در از آنها جدا سازد. هر سازمانی هر فلسفه‌ای هرایدئولوژی و دینی، هر حکومتی هر جزی در حینیکه می‌تواند" نقش یاری دهنده" یه حاکمیت انسان (خود) نگارگری (با زی کنندگی تو اندگا می‌فراتر نهاد) نقش صورتگران انسان را" با زی کندوا و را در تما می‌پوشانند معین سازد، یعنی حاکمیت اور ای ازا و سلب سازد. با تفی و تنا بود ساختن حکومتها و احزاب و سازمان‌ها وایدئولوژیها و ادیان و فلسفه‌ها، انسان نمی‌تواند به حاکمیت خود برسد.

مسئله را بطه ما با همه‌این قوا وعوا مل، مسئله" دیوبندی" است که اسطوره‌های شاهنا مه‌به‌نهایت شفا فیت آنرا روش ساخته‌اند. دیوبندی و اهربیمنی که در بندگرفته شد، سودمندی شود و انسان را به معرفت، هدا یت می‌کند، مسئله، مسئله‌شنا بود ساختن دیوواهربیمن نیست بلکه مسئله بستن دیووتا بعیت دیوازانسانست.

حاکمیت، احتیاج به چیزی دارد که تابع بشود. ما با یاد حکومت را تابع خود سازیم، ما با یاد حزب را تابع خود سازیم ما با یاد عقیده را تابع خود سازیم. آنچه که می‌توانند فراگرفتند ما، ما را بدها و ج تعصب و تنگ بینی و توحش و قساوت بر ساند، اگر در بندگان بیا یدمی تو اند بیشترین نیروها را در اختیار ما بگذارند. همان روابط تولیداً قتصادی که حاکم و معین سازند، اند می‌توانند تابع و محکوم ما باشند و در این محکومیت و تابعیتش هست که سودمندو انسانی می‌شود.

از این رو هست که سیاست و حقوق و حقوق بشر و تربیت و تفکر آزادیا ید نهش

"دیوبندی" خودرا با زی کنند، نهاینکه این دیورا تبدیل به خدا سازندو  
در آستانه اش به عبادت و اطاعت زانوبزند.

برای فطروی ساختن ( طبیعی ساختن ) یک هدف  
با ید آندر آغاز قرارداد

"در آغاز قراردادن یک ایده، یک هدف و ایده‌آل، یک عمل" ، نقش بسیار موثری در روان و فکر افراد جو جوا مع داشته است. در گذشته، این آغاز، آغاز خلقت، آغاز وجود بود. امروزه "آغاز تاریخ" این نقش را بازی می‌کنند. اینکه ادعایاً ثابت کرده شود که مثلاً جا معده ولیه بدون حکومت بوده است یا جا معده ولیه کمونیست بوده است همان تاثیری را در راه ذهن می‌کنند که سبقاً "با داشتنها خلقت کرده می‌شد. عمل اول، فکر اول، واقعیت اول، ما هیئت و عمق وجود را می‌نماید. البته این خرافه، همیشه نفوذ شدید خود را داشته است. آنچه در آغاز بوده است، مهمتر و بهتر رو مفتخر تر و بارز شتر بوده است. اگر جا معده اول بدون حکومت بوده است پس حکومت چیزی بیگانه با وجود انسان است و از بین بردنی است و باز می‌توان وجودش را مثل اول غیر لازم ساخت، پس با ید "آن عامل مخل و فاسد" را یافت که پیدا می‌شود "حکومت" را در تاریخ ضروری ساخته است و آن عامل را از بین برد، تا حکومت نیز به خودی خود، یک چیز غیر ضروری و بی ارزش و بی هدف بشود و آغاز تاریخ ناپدیدگردد.

مشخص ساختن یک شکل جا معده عنوان جا معده اولیه، هدفش یک تحقیق تاریخی نیست بلکه هدفش تعیین "فطرت" و طبیعت انسان" است. همیشه "تصویریک جا معده" با "تصویر انسان" تناظردا رند. هما نظر که اراده "تصویری از فرد انسان" "متناظر" شامل تصویری از جا معده است هما نظر "تصویری از جا معده" "در خود شام" "تصویری از انسان" است. تصویر انسان اولیه محمد، ناگفته شا مل تصویر جا معده متناظر هست یا تصویر جا معده اولیه ما رکس، ناگفته شا مل تصویر انسان متناظر هست تا آن "تصویر انسان اولیه محمد" تغییر داده نشود، جا معده در تغییراتش با

موانع بسیا رعظیمی رو بروست .  
برای اینکه یک هدف ، حاکمیت انحصاری و مطلق بیا بد ، این هدف را در آغاز خلقت یا تاریخ قرار می دادند و هنوز نیز می دهند . آنچه در آغاز رخ داده است ، مساوی با فطرت ( طبیعت ) انسان می شود . و آنچه در نهایت قرار داده می شود مساوی با کمال وایده‌آل می شود .

داستانهای آفرینش ، همه برای این است که فطرت انسان ، مساوی با هدفی که مطلوب کسی است ، قرار رگیرد . ضرورت هدف ، ضرورت طبیعت می گردد  
برپایه همین شیوه خرافاتی ، ما رکس ، ثابت می کنیم که جا معداً ولیه ، جا معد کمونیست بوده است . هما نظرور که محمد ، نخستین عمل انسان را در دستگاه خلقت " ، ایمان آوردن به خدا " و قبول میثاق عبودیت می داند . اولین کاری که انسان در دنیا کرده است ، تسلیم شدن به میثاق عبودیت است . پس نتیجتاً این ، ضرورت فطرت و طبیعت است . این " خود حقیقی " ا وست و هرگاه که عملی جزاً یعنی بکنداز فطرتش یعنی از " خود حقیقی اش " دور رویگانه شده است .

حاکمیت واستیلای انحصاری و ضروری و تغییرناپذیریک هدف در همین داستانهای خلقت و " توصیف اولین جا معداً در تاریخ " یا " سرآغاز تاریخ هر ملتی " تا مین می شود و با تشییت و تعیین این هدف واحد تزلزل ناپذیر ، ناگفته ازانسان ، سلب حاکمیت می گردد .

هدف گذا ری که یک عمل آزادانه معاشریست ، تقلیل به یک " ضرورت تغییرناپذیر " طبیعی می یابد . از اخلاق ، فیزیک ساخته می شود . از رزو و ایده‌آل و اتوپی ، علم ساخته می شود .

از طرفی همین ایده‌آل و هدف با وجودیکه ضرورت ذاتی انسان انگاشته می شود ، چون در عمل واقعیت تحقق نمی یابد ، آنرا به عنوان کمال در آخرین مرحله تاریخی جهان یا وجود ( آخرالزمان ) به عنوان " کمال " تثبیت می سازند . حالکه درروا قعیت این ضرورت ذاتی ، خصوصیت ضروری و ذاتی ندارد ، پس در آخر حتماً و قطعیاً به " آنچه در فطرتش انجاشته شده " خواهد رسید . بنا بر این این هدفی که داشتماً در تاریخ وجود محکوم به شکست همیشگی لست ، در آخر ، سرنوشت محتموم تاریخی جا معداً نسانست . پس ، هدف به عنوان کمال ، ضرورت ذاتی در نقطه آخر می گردد .

بدين شيوه " ضرورت فطرت و آغاز " مي با يست با " ضرورت پايان و سر انجام تاریخ و سرانجام عالم و آخر الزمان " بطرزی به هم پیوست داده شود و با لآخره این مسیر هرچه هم نگاشته بشود آغا زوانجا من ضروریست و بروبرگردند ردو بسهولت می توان "مسیر" را نیز در جزئیات تش ضروری ساخت، همین آدمیکه ایمان ، ضرورت طبیعی و فطريش بود، دروا قعيت زندگیش ، ایمان ، مثل کيميما می شود (حدیث) ولی در پایان با زبانه فطرش بازمی گردد .

و همانجا معدن کمونیست نخستین، می با يست به جا معدنها ئی کمونیست کشیده بشود . بنا برای این " ضرورت حرکت تاریخی "، مساوی با " ضرورت طبیعی " می گردد . بنا برای این ، این ضرورت حرکت تاریخی که عین ضرورت طبیعی است ، با ید عین فیزیک و شیمی ، قوانین داشته باشد . پس بر تاریخ ، قوانین ضروری حکمفرماست . تاریخ هم علم است و علم هم که امروزه خدای تازه ایست که همه در آستانه سرتعظیم فرود آورده است .

ساختن چنین " ضرورتهاي طبیعی " ، دانسته ياندا نسته به اين منظور است که " مطلوب و ایدهآل و آرزوی ما " تحقق یابد . برای " تضمین تحقیق ایدهآل و حتمی ساختن وصول به آن " ، ایدهآل و هدف خود را ضروری و طبیعی و فطري و عینی می سازند و فرا موش می کنند که با این عمل ، ازانسان سلب آزادی و حاكمیت و اخلاق و شرافت کرده است . برای اینکه به ایدهآل کمونیسم برسند ، آنرا به آغا زوانجام تاریخ می برندو با کمونیست ساختن جامعه اولیه ، آنرا طبیعی و ضروری می سازند و چون در جامعه کمونیستی ، تنیش نیست ، معنا یش این است که فرد ، جزئی از ارگانیسم جامعه است .

بدينسان فردا نسان طبیعتا " کمونیست است . انسان اولیه که فطرت سا کمونیست شد ، انسان به طور کلی و همیشه کمونیست خواهد بود . وا و در سراسر تاریخ تا بازگشت به جا معدنها ئی کمونیست ، همیشه از خود بیگانه خواهد بود . بدينسان همه ویژگیهاي انسان ، از خود دوستی گرفته تا قدرت جوئی و آزورشگ و ... همه نتیجه هبتوط او در سیستم های فئودالیسم و سرمایه داری و ... می باشد . این سیستم ها اور از خود کمونیستش بیگانه و دور ساخته است و جامعه کمونیست نهایتی بازاورا از این گناهان که تقصیرش به عهده ایمن

سیستم‌ها انداخته می‌شودنچا ت خواهد داد.

بنابراین با تلقین این مفهوم از خودبیگانگی و فطری ساختن "خود کمونیست" (تصویر انسان کمونیستی)، یک نوع "ضرورت روانی" ایجاد می‌کنند و این ضرورت روانی، کمک به تحقق آن هدف می‌کند. ولی همیشه تنش میان "انسان واقعی" که به عنوان "انسان بورژوا" وغیره مطرود و منفور از خود شده است با "انسان ایده‌آلی کمونیست" که فقط یک ایده‌آل است و هیچگونه ضرورت طبیعی ندارد، بلکه یک نوع ضرورت ساختگی در تئوری دارد، باقی می‌ماند.

و این ضرورت ساختگی که به نام "طبیعت" و "عینیت" و "علم" مقدس ساخته می‌شود، راهی جزت‌پول دائمی به زورو پرخاش و قهر و تحمل، بر علیه "خود واقعی" او و شرافت او و حاکمیت او و ندارت اورا بنا معلسم و ضرورت طبیعی سرکوب کند. در اسلام، خدا مقدس و مبارک، کاربرد زور و اکراه را مبارک و پاک می‌ساخت، در ما رکسیسم، طبیعت و ضرورت طبیعی و علم، همان زور و اکراه و قهر و تحمل را مبارک و پاک می‌سازد.

در زیرنا مقا نون خاص انقلاب، همان "اراده انتعاف ناپذیر خدا و ند قهار و جبار" نمودار می‌گردد که هیچ گونه راء فتی رانمی پذیر دودنهایت  
توخش و بربریت و خونخواری، اراده خود را تنفيذ می‌کند.

همین فطرت و طبیعت ساختگی انسانیست (همان تصویری که به عنوان ایده‌آل از انسان دارند و به عنوان خود حقیقی آنرا به انسان نهاده با ورنیده‌اند) که اما مکان حقانیت این زور و روزی و توخش و خونخواری و اکراه را می‌گشاید.

با برگزیدن یک تصویر خاص از انسان (یا برگزیدن یک تصویر از جا معه خاصی که شا مل تصویر انسان متناظر است، همان نطور تصویریک انسان خاص، حاوی تصویر جا معه خاصی است و هر تصویری خاص از یک انسان، متناظر با جا معهای درسته است) هدفی و ایده‌آلی خاص به عنوان هدف و ایده‌آل مطلق برگزیده می‌شود در وان و فکر انسان، همه هدفهای دیگر که آلت را تیواین هدف می‌توانند باشد، حذف و طرد می‌گردند. یا فتن را هتفمین تحقیق یک ایده‌آل یا هدف "که به فطری ساختن آن دست می‌یابد، به نفی آزاداندیشی و آزادی اخلاقی و آزادی سیاسی می‌کشد.

در آغاز حسن نیت و نگرانی و ترس از عدم وصول برای تحقق یک ایده‌آل، نتیجه‌کاربردا ین روش را (که فطری ساختن و ضروری ساختن آن باشد) از دیده‌پنهانی سازد. هدف‌گذا ری و ارزش‌گذاری که جوهر حاکمیت و شرافت انسانست، با تثبیت و انصاف ریسا زی و ضروری سازی و طبیعی و فطری سازی (وضروری ساختن مرحله‌نها ئی تاریخ یا مرحله‌بعدی سیستم‌کنونی) این حق و قدرت را از انسان سلب می‌کند.

به خصوص که "تقدیس عینی بودن (برونسویگی = اوبژکتیویته) که از برترین ارزش‌های فکریست، سبب می‌شود که با "عینی ساختن یک هدف" و با ارتقاء به مقام علم‌بودن، وراء هر نوع خدشه‌وشک ورزی قرار داده شود. درحالیکه یکی دیگرا زبزرگترین ارزش‌های فکری، شک متديک و آزمایش مجدد برای توجیه هرواقعیتی براساس مفروضات و پیش‌انگاشتنها دیگر است.

### ضرورت ساختگی احتیاج به زور ورزی دارد

تشبیت و انصاف ری ساختن هدف و ضروری ساختن هدف (تشبیت یک تصویر از انسان)، سبب دادن حق نیت کاربرد "زور و قهر و اکراه" می‌شود. فطری بودن یک هدف و ایده‌آل و "قبول" یک‌کمال تاریخی و یا سیر ضروری تکا ملی تاریخ با تئوری زور و نقلابات تحمیلی، از هم انفكاك ناپذیرند.

وقتی ضرورتا با یابه یک هدف منحصر به فرد (با یک مرحله ضروری تاریخی رسید) مارکس سوسیالیسم یا کمونیسم را مرحله ضروری تاریخی بعده از کاپیتالیسم می‌داند (آنگاه به سهولت این حق نیت پدیدمی‌آید که بازور، مردم را به آن هدف" یا مرحله بعدی تاریخ" رسانید).

چنانکه دیدیم آن "خودحقیقی" (آنچه فطرت و طبیعتاً انسان خوانده شده) جزیک ایده‌آل و تصویر ایده‌آلی بیش نیست و "ضروری ساختن روانی آن، به هیچ‌وجه تحقق آن هدف و ایده‌آل را تضمین نمی‌کند و حتی "خودواقعی" در تنش دائمی و سدید علیه این خودحقیقی و خودفطری

(خوانده) قرار می‌گیرد و مانع از رسیدن به هدف می‌گردد. گروهی و سازمانی و حزبی که مشتاق تحقق این هدف است، علیرغم "فطري سازی و طبيعى سازی هدف خود"، در پیاوه کردن خود دچار شکست خورده‌گی می‌گردد و از آنجا "که خودش نیز" به فطري بودن این هدف وايده‌آل در انسان "اعتقاد" يا فتهاست در اشتغال خویش را زوال می‌دانند. اين اتفاقات با تحقق ایده‌آلش، به سهولت دست به اسلحه و زور می‌زنند.

# آیا در مبارزه علیه استبداد و ظلم حق داریم از هرو سیلهای استفاده ببریم؟

ما روز بروز در اشراگا هبود بیشتر از آزادی و عدالت و تساوی، فشار استبداد و ظلم را بیشتر احساس می کنیم و از قدرت تحمل ما در مقابله آنها می کاهد و هر چهار زقدرت تحمل ما بکاهد برای مکان طغیان مامی افزایید. با لآخره احساس فشار استبداد و ظلم، ما را مضطرب می سازد و در اضطرار است که انسان می خواهد به هر شیوه ای واژه را هی و با هرو سیلهای که شده است از این حالت رهاشی یا بد، قیام و عصیان و انقلاب. به نظر، آخرین علاج می رسد که ما را از این اضطرار رهاشی خواهند بخشید. ولی آیا اضطرار، به ما حقانیت می دهد که در مقابله گروه یا سازمان یا طبقه مستبد و ظالم که انسان نهائی همانند است از هرو سیلهای واژه هر شیوه ای استفاده ببریم؟ آیا، اضطرار، ضرورت داشتن حقانیت را به کلی منتفی می سازد؟ ما وقتی مضطرب هستیم، دیگر احتیاج به حقانیتی برای انتخاب و سیلهای شیوه نداریم! در اضطرار، کاربردهر و سیلهای و شیوه ای جائز نگاشته می شود. همین جاست که نخستین جمله اعلامیه حقوق انسانها را نباید فراموش، ساخت که حقوق بشر "تا نبید شرافت ذاتی یا فطری همه اعضاء خانواده انسانی" است، و سرا سر حقوق انفرادی که ناپذیر همه انسانها (بدون تبعیض یا استثناء) طبقاتی یا نژادی یا ایدئولوژیکی یا جنسی) و آزادی و عدالت و صلح بر اساس حفظ همین "شرافت و ارج هر انسانی" فرازداشد. و چنانکه بعد از این

تفصیل نشان خواهیم داد، هیچ قانونی یا وسیله‌ای یا روشی نمی‌تواند کسی را مکلف به "آسیب زدن به شرافت هر انسانی" بکند. و هر فردی باشد از هرقانونی یا فرمانی یا کاربرده روسیله‌ای سربا زنندودر مقابله آن مقاومت کنده شر افت انسان را (هر انسانی را) آسیب خواهد زد. بدینسان مبارزه برای آزادی و عدالت، مسئله‌ای دشوار پیچیده می‌شود. با قبول این "شرافت انسانی" به عنوان صخره بین‌النیاز دین همه حقوق انسان و عبا رتی که هر جمله‌ای که پس از آن می‌آید مشروط می‌سازد، به‌این نتیجه میرسیم که هیچ امری، هیچ روش مقاومتی و هیچ وسیله‌ای برای رفع استبداد پذیرفته نمی‌شود مگر آنکه انتباق با حفظ "شرافت هر انسانی" داشته باشد.

آیا هدف برانداختن استبداد، آنقدر مقدس و عالی است که انسان در انتخاب وسیله‌هیچ شرطی ندارد و مجاز است که هر وسیله‌ای که پیش‌دستش آمد بکار ببرد. آیا هرقانونی، هر کمیته‌ای، هر سازمانی هر حزبی هر روشی را می‌توان بدون قيد و شرط به کار ببرد و آلت دست قراردادتا این رژیم ظالم و مستبد و فاسد را نابود ساخت. از جمله‌این وسیله‌ها همان خود حقوق بشر و کمیته‌های دفاع و حمایت از حقوق بشر است. از جمله همین وسیله‌ها ارزش‌های عالی اخلاقی است.

ما در انتخاب "سیروروش مقاومت"، فضیلت‌ها و خصوصیت‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی برای "استقرار دموکراسی و آزادی و عدالت" کسب می‌کنیم. سیروروش مقاومت، یک "وسیله" جدا از هدف آزادی و عدالت "و حاکمیت ملت" نیست. ما که می‌خواهیم این جمله‌نخستین حقوق بشر را فردا سرمشق هم‌اقدامات سیاسی و اجتماعی و حقوقی و اقتصادی خود را فرازدهیم و "شرافت فطری همه اعضاء" خانواده انسانی "را در ملت خود قرار دهیم، این اصل شرافت انسان‌ها ما را مکلف و مقید به انتخاب وسیله و روش خاص می‌سازد.

ما دیگر نمی‌توانیم دست به هر وسیله‌ای بزنیم و هر وسیله‌ای دیگر برای ما مشروع نیست و نمی‌توانیم "خود" یا "انسانهای دیگر" یا گروه‌های دیگر را به عنوانی وسائلی تلقی کنیم که جدا از هدف می‌باشد. "کسب آزادی و عدالت و حاکمیت ملت"، یک عمل یک ضربه‌ای و یکباره

نیست بلکه درسیر "مقاومت ابدی انسانها" تا مین می گردد .  
اگر آزادی و عدالت و حاکمیت انسانها ، بعدا زیک مبارزه یکجا و یک بار  
بدست می آمد و بعدا زان مالکیت آنها حتمی و نهائی بود ، یعنی ما مطمئن  
بودیم که دیگرا ین آزادی و عدالت واستقلال انسانی گم شدنی و از دست  
رفتنی نیست ، آن موقع به کاربردن هرو سیله ای هیچ مانع نداشت .  
چون دیگرا ین روش ، هرجه هم کشیف بود ، تصرف آن آزادی و عدالت و  
استقلال را خدشه دار نمی ساخت . این وسیله دیگر تا شیری در آزادی و عدالت  
نداشت و استقلال به طور نهائی و قاطع و تزلزل ناپذیر به تصرف ما درآمد بود .  
بنا برای ین وسیله و روش وصول بدانها ، بی اهمیت و بی ارزش بود . ولی  
متا سفنه چنین چیزی در جهان واقعیت رخ نمی دهد . کسب آزادی و عدالت  
و استقلال با مقاومت قطع ناشدنی و همیشگی انسان ها گره خورده است  
مقاومت و روش و سیرش ، وسیله ای جدا از آزادی و عدالت و استقلال نیست .  
آنچه در ما مقاومت می کند ، همان شرافت انسانی است و این شرافت ، همان  
حاکمیت ما برخود است ، و بر همین حاکمیت ما برخود است که آزادی  
و استقلال و عدالت استوار می گردد . ازا ین گذشته انتخاب این روش  
مقاومت ، و جریان مقاومت است که می تواند "همه ملت ایران" را برای  
آزادی و عدالت و استقلال "به هم به پیوندد" این روش مقاومت بشرای  
تحقیق آزادی و عدالت ، نوعی دیگرا ز همبستگی در ملت ایجاد می کند . پس  
روش و سیر مقاومت ، مکتبی است برای کسب و تقویت فضائلی خاص برای  
پرورش همبستگی میان همه ملت ، آنهمه هر نوع همبستگی ، بلکه همبستگی  
برای تحقق آزادی و عدالت و استقلال . هستندکسانی که هنوز در بینی فتدند  
که انسان هیچکدام از اعمال شرانمی تواند نهانها به عنوان "وسیله"  
برای رسیدن به "هدف" بکار ببرد . عمل و هدف هر دوری یک جریان انفکاک  
نا پذیرا زهم ، هویت و شخصیت اورا معین می سازند . عمل انسان ، "وسیله"  
انفکاک پذیرا ز انسان نیست که بتوان بعدا ز وصول به هدف ، آن عمل را  
از خود دورانداخت . عمل انسان همانند هدف انسان ، انسان را در همان  
جین اجراء عمل ، معین می سازد . عملی که ما می کنیم پیش از آنکه به هدف  
مطلوب خود برسیم ، ما را طوری معین ساخته است ، که به کلی ناسازگار با  
هدفما ن ساخته است .

## حقوق بشر، حقوق همه انسانهاست

یکی از اعمال انسان، "مبارزه است. همانطور که "کار"، یک شکل از عمل انسان است، پس در مبارزات میان انسانها نیز، مبارزه، انسان را در هر دو طرف صفت معین می سازد. و چون شرافت انسان، حاکمیت انسان برخود است (به قول کانت، هیچ انسانی نباید زسوی دیگری به عنوان وسیله بکار برد) شود. هر انسانی برای خودش هدف است. (شناختن این حق حاکمیت هر کسی بر خودش، بنیاد حقوق هر انسانی است. در مبارزات میان انسانها این تمايل بوجود می آید که "همه حقوق" دیگری را از دیگری سلب کنند، تا بتوانند و رانا بودسا زند. سلب حقوق اساسی از دیگری، سلب شرافت انسانی ازا وست. پس در مبارزه میان انسانها و گروههای انسانی این خطر موجود است که برای کارآئی اقدامات مبارزاتی خود، سلب شرافت انسانی از دیگری بکنندتا همه حقوق او را ازا و بگیرند و را خارج ازدا منه حق قرا ربدند. بنا بر این مبارزات میان انسانها و گروهها همیشه در چهار چوبه حقوق و قوانین قرار نمی گیرد.

مبارزات، در چهار چوبه مقررات (قوانین و حقوق) (قرا رمی گیرد، موقعی که هردو طرف مبارزه، این قوانین و حقوق (حق حاکمیت دیگری را بخودش) بپذیرند، یعنی احتراز مبه شرافت دیگری بگذاشند. چنین مبارزه ای "مرز بیندی شده است". مبارزات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی در داخل یک ملت با یدمبارزات مرز بیندی شده باشد. در چنین صورتی می توان هردوی آنها را به رعایت مقررات که هردو پذیرفته اند فراخواند یا این مقررات را در هردو طرف تنفيذ ساخت.

مبارزات، موقعی این مرزو خود را از دست می دهد، که هیچ گونه حقوق و قوانینی وجود نداشتند باشد که هردو خود را در مقابل دیگری پای بندیم آن بدانند. ازا ینجا است که وقتی دو گروه مبارزه، همدیگر را ماوراء حقوق یا قوانین قرار دادند (خارج از قانون، یا خارج از حقوق، و بالآخره خارج از شاءن و شرافت انسانی)، دیگر عملیات دشمنی و مبارزه، مرزی وحدی نمی شناسد. دشمنی فاقد هرگونه ملاحظه و قیودی و شرافتی می شود. آن موقع است که هر مبارزی، به خود می تواند "حق بدهد"، که "از هر وسیله ای" برای نابودی دشمن استفاده ببرد.

پس موقعی که یک طرف مبا رزه یا هردو طرف، به خود حقانیت و مشروعیت می دهندکه "از هرو سیله ای" برای نفی و نابودی دیگری استفاده ببرند آن موقع، هردو برای هم دیگر" شرافت انسانی "قائل نیستند و منکر حقوق انسانی (بشری) همیگرند. شایدحا لامسئله روشن گردد که وقتی کسی به عنوان حا می حقوق بشر موضعه می کند که باشد از هرو سیله ای استفاده برد، درواقع می گوید که باشد از طرف مبا رزه، همه حقوق انسانی و شرافت انسانی را سلب ساخت. آیا چنین کسی با چنین شیوه تفکری می تواندحا می حقوق بشر برای "همه" باشد؟

"همه"، شا مل دو طرف مبا رزه و شا مل همه گروههای مبا رزد ردون جا معنه می شود، کسی که می خواهد حما بیت از حقوق همه بشر بکند، باشد بکوشد که حقوق مربوط به شاعی و شرافت انسانی، از دو طرف رزمندگان و مبعا رزه کنندگان، عرا عات گردد. ا و در پی تنفيذا این حقوق برای همه به خصوص در م الواقع بحرا نیست که هردو طرف از هم دیگر سلب همه نوع شرافت و حقوق انسانی می کنند. ا و برای حما بیت و حفظ این شرافت و حق همه انسانها است. تعلق به یک طبقه یا نژادیا سازمان (حکومت یا حزب)، انسان و ازانسانیت نمی اندازد. این شرافت، شرافت اکتسابی نیست که اعمال فاسد و ظالمانه و مستبدانها و آنرا منتفی ساخته باشد این شرافت، شرافتذا تی و فطريست که علیرغم همه فسا دو ظلم و استبدادش، بحای باقی می ماندو مانع از کاربر دهرو سیله ای می شود. ا و با اعمال استبداد دو ظلم و فساد که اکتساب است، شرافت فطری و ذاتی خود را از دست نداده است. و سلب شرافت اکتسابی، سبب آن نمی شود که "حقوق انسانی" اش را از دست بدهد. پس هیچگونه جرم و جنایتی، هیچگونه ظلم و استبدادی، شرافت انسانی و حقوق انسانی (حقوق بشری) اور ازا و سلب نمی کند، چون این حقوق برآ س شرافت اکتسابی او قرار ندارد که از دست بدهد، بلکه بر شرافت فطری و ذاتی او در این مناطق مرزی حقوقی، تنفيذ حقوق انسانی کار بسیار مشگلی است. ما موقعی می توانستیم دست به هرو سیله ای بزنیم که شرافت ذاتی او قبل حذف شدن ازا و بود، یا آنکه شرافت انسان، فقط همان اکتسابی بودواصلاً" شرافت ذاتی نداد است.

البته با فسا دبی اندازه و ظلم متما دی و استبداد خود را بی خدو حصر،

همه‌این شرافت اکتسابی را ازدست میداد، آنگاه انسانی فاقد شرافت و طبعاً "فاقد حقوق می‌شدو خارج از قانون قرار می‌گرفت و می‌شدھم سیلہ‌ای بکار برد.

وقتی یک گروه مبارز، حقانیت حکومت موجود درجا معمده را نشناخت، دوطرف مبارزه مبارزه درت به کار خطرناکی می‌کنند. از طرفی حکومت موجود (که حکومت ظالم و مستبدخوانده می‌شود) می‌کوشداین گروه مبارزرا از "حیطه قانون و حق و یا شرافت انسانی" خارج بگذارد، تا بتواند باین اعضاء آن، بدون اینکه خود را مشروط و مقید به قوانینی سازد، رفتار کند. معمولاً تبلیغات حکومت، استوار بربهمین "جنايت کارساختن این گروه مبارز" است. مثلاً اوراخرا بکار یا ضدا نقلاب مینا مدیا عنای وینی دیگر بدهم و می‌دهد که در آذهان مردم، حقانیت و قانونیت یا شرافت را ازا وسلب کند، تا کسی مانع تعقیب غیرقانونی یا مجازاتها و شکنجه‌های غیرانسانی و ضدا نسانی حکومت نگردد.

اینجا است که اصول حقوق بشر، با یافعیت گردد. چون همه‌این نسبت‌ها، شاید بتوانند در همان چهار چوبه نظامی مسیاسی، شرافت اکتسابی اورالکه‌دار سازندیا آسیب بزندولی به هیچوجه‌نمی‌توانند خدشای بر شرافت فطری و ذاتی انسانی این گروه وارد آورندولی تنها نباشد همین وظیفه اکتفا کرد، چون از طرف دیگر، همان گروهی که با این حکومت، مبارزه می‌کنند (ومبارزه از داشتن دشمنی مرزبندی شده خارج گردیده است) می‌کوشد که "حقانیت آن حکومت" را به تما می‌موردش که قرار دهد، یا به کلی منکر گردد، و همه‌قوانین و اقدامات آنرا، دروغ و کلاهبرداری و فساد و فساد را فست و خارج از حق تلقی کند، و این حکومت یا حاکم را "اهریمنی" سازد.

این گروه مبارز، آن حکومت را "جنائی می‌سازد"، این جنائی واهریمن سازی و "مرکز همه شرها ساختن" در تبلیغات این گروه مبارز، تاثیرات منفجر سازنده خود را دارد، فقط زمان می‌خواهد تا این تبلیغات بر پرسد حکومت یا حاکم، ریشه بدوا ند، تا مردم، حکومت را فاقد شرافت تلقی کنند و ضد قانونی و ضد حق بیانگارند. این عمل، سبب ازدست دادن حقانیت حکومت می‌گردد.

این فرق ندارد که ما حکومت استبدادی خمینی یا محمدرضا شاه را جنائی یا

ا هر یمنی بسا زیم، متصف ساختن آنها به فاشیسم یا مرکز همه شرق لیمدا دکردن آنها، "مطلق ساختن دشمن" ورفع وتفی "دشمن و مبارزه مزبنندی شده" است که بر ضد حفظ اصول حقوق بشر و شرافت در دشمن است.

البته یک حا می حقوق بشر، حق ندا ردبا این کارش، امکانات تنفيذ حمایت از حقوق انسانها را نابود سازد. دشمنی را که من "دشمن مطلق ساختم، همه حقوق انسانی اور ازاوگرفته ام. این کار، کارکسی نیست که احترام به شرافت انسان می گذارد.

چنانکه گفته شد، هردو طرف مبارزه، با این جنائی سازی همدیگر، ومطلق سازی دشمنی در "دشمن مطلق ساختن از همدیگر"، خود را از قید مراعات حقوق انسانی یکدیگر در برخورد با همدیگر، آزادوفا رغمی سازند. هردو طرف، به مرزی کشیده می شوند که "حقوق اولیه انسانی همدیگر را نمی توانند رعایت کنند.

درا این جا در حاشیه با یادن تیجه ای گرفت که برای حفظ همبستگی جا معده ملی مادر مبارزاتی که برای استقرار عدالت اجتماعی در درون جا معهده مصوّرت می گیرد ضروری است. چنانکه در رعایت حقوق بشر (شان و شرافت انسان) در مبارزات متوجه شدیم، مبارزه با یده همیشه این مرز "شرافت انسان" را در اعات کنند. از این جاست که مبارزه در ریک ملت باشد، مرز بنده شده باشد، و همین اصل است که ما را در مبارزات طبقاتی و سیاسی مقیدی سازد. برای حفظ حقوق بشر و شرافت انسانی هردو طرف مبارزه، حق ندا رند، همدیگر را "دشمن مطلق" یکدیگر سازند. اصطلاح "فاشیسم" یا "طا غوت و شیطان و اهریمن"، یا "امپریا لیسم" یا ... اصطلاحاتی است برای استحاله دشمن به "دشمن مطلق" و تبدیل دشمنی به دشمنی مطلق، یعنی دشمنی که خود به هیچ گونه قیدی در انتخاب و سیله و روش مبارزه قائل نیست.

تبدیل دشمن به "دشمن مطلق" در مبارزه، سبب می شود که ما دشمن را "سرچشم و مرکز همه شرّهای اجتماعی واقعه ای و سیاسی و اخلاقی" می شناسیم، از یک طرف این مفهوم به ما حقانیت کاربرد "هرو سیله" از میدهد از طرفی، ما با این مفهوم گروه مبارز (یک چریک، یا یک طبقه مبارز ...) را "معصوم می سازیم". وقتی همه شرای دشمن سرچشم می گیرد، گروه مبارز، خالی از شروع فساد می باشد به همین علت است که گروه مبارز، طبقه مبارز،

ملت می رز، خودرا "عصمت می بخشد" - کسیکه معصوم است، درا شرمعصومیت‌ش  
بری از مسئولیت درقبال اعمالش می شود، وقتی همه‌گناهان بـــدوش  
امپریا لیسم یا فاشیسم افتاد، این گروه می رز، خودرا به مقام معصومیت  
می رساند و همین جریان، سبب بی اندازه و مطلق شدن قدرت گروه مبارز  
می گردد. ما با طا غوت ساختن شاه فا شیست ساختن خمینی، مسائل اجتماعی  
و سیاسی خود را ساده تراز آن می سازیم که هست. وقدرت شکاکیت خـــودرا  
نسبت به قدرتی که گروه می رز بعد از انقلاب (درا شرهمن معصومیت) می یابد  
از دست می دهیم.

پس بهانه قرار دادن می رزه برای "توده‌های عظیم مردم" یا حفظ حقوق  
زحمتکشان نبا ید سبب تبدیل و تقلیل اعلامیه حقوق بشر به "وسله" شود  
بلکه این حقوق بشر را بین شرافت انسان، این مبارزات را مشروط به حقوق  
بشر را عیت دوچار نماید شرافت انسانی می سازد. سیاست، برپایه مفهوم  
"دشمنی مطلق طبقاتی"، دیگر مطرود و دوافع می شود. سیاست، مشروط به  
حقوق بشر می گردد. دشمنی مطلق از دنیا ای سیاست واقعماً دو حقوق رخت  
بر می بندد. اعلامیه حقوق بشر بر ضد سیاست نیست، بلکه بر ضد سیاست است  
که معاشرش "دشمنی مطلق" و "دشمنی و می رزه غیر مرزبندی شده" است.  
پس یکی از وظایف عمدۀ حقوق بشر، "انسانی ساختن دشمنی و می رزه، است  
و این موقعی امکان دارد که دشمنی، نسبی ساخته شود، و دشمنی مرزبندی  
شود.

نسبی کردن دشمنی، سبب می شود که ما دشمن خود را در می رزات، مطلق  
نسازیم و اورا مکروه و سرچشم "همه شرها" ندانیم. طبعاً این نسبی کـــردن  
دشمنی (درا شر توجه به شرافت و حاکمیت انسان بر دشمن) محدود کـــردن و  
مرزبندی کردن "اسلحة ها و وسیله ها" است.

کسیکه، طبقه دیگر اجتماع را مرکز همه شرها و دشمنی را مطلق ساخت،  
آنگاه کار برده هر وسیله ای را (از جمله زور) مشروع می سازد.  
همینطور وقتی نشان داده شد که گروهی یا طبقه ای نمی تواند به حقیقت راه  
یا بدوقدرت و امکان شناخت حقیقت را ندارد و اقدقدرت معرفتی است  
(جا هل است یا آنکه آگاه بود کا ذب دارد) راه برای اعمال زوربه آن  
گروه یا طبقه بازمی گردد.

برای توسل به "هروسیله" ، این فاقد حقیقت ساختن دشمن ، وضدحقیقت ساختن دشمن ، ضروریست .

کسی که در دشمنی مطلق گرفتا رشدمبا رزه را با دشمن به مبارزه با دشمن مطلق رسانید ( مبارزه را به مفهوم تفاکشانید ) نه تنها هراسلحهای و هر وسیله ای را به کار می بود ، بلکه " همه وجوه زندگانی دشمن " را مورد حمله و هجوم قرار می دهد و همه وجوه زندگانی اور ابه طور مطلق ، جنائی و اهریمنی می سازد . و چون فحاشی و تهمت زنی و دشنا م دهی ، نخستین اسلحه و وسیله است ، بدین علت در تهمت زدن و دشنا م دادن ، فقط و فقط " وجوه زندگانی سیاسی " دشمن را مورد پرخاش و حمله قرار نمی دهد ، بلکه می کوشدا و را از لحاظ اخلاقی ، از لحاظ حیثیت اجتماعی ، از لحاظ روابط خانوادگی و خصوصی ، از لحاظ رفتار اقتصادی ، از لحاظ روابط جنسی ... جنائی و کثیف و لجن مال سازد . دشمنی ، در صحته مبارزات حقوقی یا قانونی یا سیاسی یا نظمی و مبارزاتی نمی ماند ، بلکه فحاشی و تهمت و دشنا م به دشمن ، با ید " همه جانبه و مطلق " باشد .

### حق به انقلاب در اثرا جبار

آیا در اثرا جبار روا ضطرار ، و یا فتن حق به مقاومت و انقلاب ، می توان حفظ اصول حقوق بشر را معوق گذاشت ؟ رابطه اجبار روا ضطرار مسودم در موقعیتی که به انقلاب کشیده می شود با مسئله حقوق بشر ، رابطه ایست که با یدروشن ساخته شود .

" معمولاً " چنین استنجاج می شود که انقلاب برپا یه اجبار روبای آخره ا ضطرار است که از ظلم واستبداد ایجاد می شود و برای گریزورهاشی از این اضطرار است و بنا بر این ما در این اضطرار ، نمی توانیم رعایت حقوق بشر را برای همه بکنیم .

این درگ انقلاب و درگ " حق به انقلاب " برپا یه " رهائی از اجبار روا ضطرار " هویت انقلاب و حق به انقلاب را ، مسخر و منحرف ساخته است . احساس اجبار روا ضطرار در انسان ، در حدنهای بدهاین برمی گردد که " شرافت انسانی " ، مرتبای پایمال و جریحه دار گردد . شرافت انسانی است

که به انقلاب " شکل مثبت " و " سوی تعالی " می دهد . ازاین رو " خودآگاهی دادن به مردم که شرافت انسان چیست و شرافت انسان ، حاکمیت او بر خودا وست و شرافت او آنست که همیشه به عنوان هدف گرفته و شود نه عنوان وسیله ( تاز جمله همه وسیله های مشروع ایمن و آن در نیا ید )"

بنیاد انقلاب و حق به انقلاب می شود . خودآگاهی به اینکه شرافت انسان ، بیش از تعریفی است که یک ایدئولوژی یا تئوری از شرافت انسان می کند . شرافتی که یک ایدئولوژی به انسان می دهد ، شرافتی است در چهار چوبه آن ایدئولوژی .

تا موقعیکه در این ایدئولوژی قرار دارد ، آن شرافت را داده دو تابع آن ایدئولوژی و نظا میست که آفریده . شرافت انسان تابع تعریف هیچ کدام ازا ایدئولوژیها و تئوریها علمی و ادیان نیست .

شرافت انسان ، ما وراء وما فوق همه این تعریفها و تصویرها است . در اینجا است که انسان حاکمیت خود بر خود ( یعنی یگانگی با خود ) را می یابد . خودآگاهی انسانها به شرافت خود است که سرچشمہ هر مقاومت و عصیان و مقاومت و قیام می گردد .

حق به مقاومت و انقلاب ، حق انسانیست که در اثر آسیب زدن مداوم به شرافت او ، خود را در زیر فشا روا جبار و اضطرار می یابد . این حق به مقاومت و انقلاب و عصیان ، ازا جبار ، سرچشمہ نمی گیرد ، بلکه از شرافت انسان سرچشمہ می گیرد و این جبار روا اضطرار ، فقط امکان بروز ظهور و رشد آنست . درک اجبار روا اضطرار را در انسان ، همیشه با درک شرافت او و گره خورده است . به همین علت است که نیا یدا انقلاب را فقط به عنوان یک تلاش و یا جریان رهائی بخوانه ازا جبار روا اضطرار ، دریافت .

همین " درک منفی انقلاب و حق به انقلاب " است که سبب پیدایش رهبر مستبدتازه‌ای می گردد .

پیدایش " رهبرهای بخش " همانند خمینی ، پا سخ به این " اضطرار " است . در اضطرار ، انسان حالت " عجز مطلق " خود را نسبت به " مسائل اجتماعی و سیاسی واقع ترا دی " در می یابد . انسان ، دیگر نمی تواند با " مسائل روبرو شود و پنجه نرم کند و برآنها غلبه کند . " مسائل " ، ازا ووتوانائی و

تحمل او فرا تر رفته‌اند.

البته‌این "ایجا دحالت عجز در مقابله مسائل" ، تنها یک واقعیت عینی نیست بلکه به همان اندازه بلکه بیشتریک حالت روانیست.

درجا معهومی توان با تبلغیات ، این حالت اضطرار و عجز را پدیدارد و بدینسان ، احساس توانایی و قدرت مردم را برای غلبه بر مسائل اجتماعی وسیا سی و اقتصادی از مردم گرفت . تا آنها احساس اضطرار پیدا کنند.

"معمول" رهائی دهنده‌گان از اضطرار ، خود سازندگان اضطرار نیز هستند . هرایدئولوژی و دینی ، همنجی از اضطرار و هم‌سازنده‌ا ضطرار است تا مسائل اجتماعی وسیا سی و اقتصادی ، استحاله‌با اضطرار نیا بنداین دین یا ایدئولوژی نمی توانند نقش اصلی خود را یافاء کند.

ازاین رواج‌داضطرار اجتماعی ، تنها کار رژیم ظالم و مستبد به تنها ئی نیست ، بلکه آنچه و فراهم آورده ، به خودی خود "اضطرار شیست . معمولاً" کسی یا گروهی که می خواهد نقش "رهبر رهائی بخش" را به عهده بگیرد ، می کوشد که مسائل را حتی المقدور تبدیل به اضطرار اجتماعی کند و این اضطرار را تا می توانند با قی نگاهدا ردا ز همین رونیز هست که به درگ منفی انقلاب بیشتر علاقمند است تا به درگ مشتبث انقلاب .

وقتی روشنفکرانی درجا می‌موده ، و در مبارزه با حکومت مستبد ، "هروسیله‌ای" را شروع‌دانستند ، و آنوقت آن حکومت را "دشمن مطلق" ساختند (فراموش نشود که دادن نام فاشیسم یا امپریالیسم به دشمن همان مطلق ساختن دشمن است . در زبان دینی ، برای اینکه دشمن را مطلق سازند او را هریمن و طاغوت و شیطان و کافرو مشرک می خوانند) در پی استحاله "مسائل اجتماعی" به "اضطرار اجتماعی" هستند و با ایجاد این جموروانی اضطرار ، مردم را بر می انگیزند تا در پی یافتن رهبری با شنکه آنها را از اضطرار ، "نجات" دهد . مردم ، منجی و رهبری رهائی بخش می خواهند . بی جهت نیست که همه‌این روشنفکران ، روی ضرورت "رهبری" اینقدر تکیه می کنند . رهبری که پاسخگوی به اضطرار اجتماعیست ، رهبرسیا سی نیست ، بلکه رهبر رهائی بخش است .

رهبرسیا سی می تواند فقط روی روپا مسائل اجتماعی "گردد . ازاین روز است که با تبدیل روانی مسائل به اضطرار ، مردم دیگر رهبران سیاسی را

به کنار می زنندیا نا دیده می گیرند و فقط رهبران رها ئی بخش رامی طلبند. منحرف ساختن انقلاب، ازا ینجا شروع می شود که دشمن، مطلق ساخته می شود و احتیاج کاذب در مردم برای کشف یک رهبر "منجی" و "رهائی بخش" پیدا می گردد. این روشنفکران ایران بودند که در اثر غرق شدگی در ادبیات ما رکسیست - لذتی نیست به احتیاج به این نوع رهبرور هبری، افزودند و آنرا ضرورت روانی مردم را ختنند. با چنین درگی از انقلاب و حق منفی به انقلاب، بودکه یک انتظار روا مید منفی بوجود آمد.

چنانکه در انقلاب ایران، این احساس نیرو مندمیان همه شیوعیا فت و به صورت این شعار درآمدکه "شاه برو و هر که می خواهد بیا بده".

این انقلاب، در اثر درک منفی انقلاب، انقلاب منفی و انقلاب اضطراری شد. این چنین انقلابی (که با فهم منفی انقلاب و حق به انقلاب سروکار دارد) در جوهرش و عمقش با "شرافت و حاکمیت انسان" و "انسان به عنوان هدف نه وسیله"، به هم گرهی پاره نشدنی خورد است.

"انقلاب برپا یه شرافت انسانی"، در اجراء، حق به عصیان و مقاومت و انقلاب، برای رهائی از استبداد و ظلم "ورهائی از یک اضطرار اجتماعی و روانی نمی فهمد.

انقلاب، حق انسان (بشر) به حاکمیتش و شرافتش هست. انقلاب، حق انسان، به سعادت، آنطور که اخود سعادت را می شنا سدومی خواهد (اراده می کند) هست.

يعني، انسان، "حق به بیش از آن و غیر از آن دارد" که یک ایدئولوژی (ما نندوسیا لیسم، یا لیبرالیسم یا آنا رشیسم یا کنزرفا تیسم...) یا یک دین و یا یک سازمان (ما نندیک حزب یا حکومت (به عنوان سعادت او، منفعت و هدف او، یا خیر و تعیین و تثبیت می کند).

ایدئولوژی یا تئوری یا دین و یا سازمانی ما نند حزب یا حکومت، که ادعای می کند، سعادت و منفعت و هدف و خیر افرادیک طبقه یا جامعه یا ملت یا امت را بهتر از خود آن افرادی شنا سدوا نجهای دین یا ایدئولوژی یا تئوری یا سازمان می خواهد (تصمیم می گیرد) اراده حقیقی زحمتکشان با خلق یا ملت یا مردم است، با همین ادعا، نفی حاکمیت و شرافت از مردم و طبقه کارگروه و ملت می کند.

زیرنامه " مبارزه برای توده‌های عظیم و خلقها و طبقه زحمتکش "، حزبی بوجود آوردن یا ایدئولوژی ساختن که سعادت و منفعت و خیروهدف آنها را پیشاپیش برای همیشه معین می‌سازد و حق خود را بین ملت و طبقه و توده و خلق را به تعیین سعادت و شناخت سعادت خود، می‌گیرد بر ضد حقوق بشری و شرافت ملت و طبقه کا رگروتووده و مردم است.

خودهمین ایدئولوژیها و سازمانها و افراد، بزرگترین و خطرناکترین عوامل برای سلب حقوق بشر از طبقه زحمتکش و توده‌ها و خلقها و ملت‌ها هستند. حقوق بشر برای حمایت و حفظ چنین خطی نیز هست. و آنچه می‌نویسم برای توجه زحمتکشان و کارگران و ملت و خلق و توده به خوبیست که در سازمانهای مدافع حقوق و منافع آنها شفته است. همان ایدئولوژیها و سازمانها که خیرخواهانه برای منافع آنها می‌جنگند، همان عواملی هستند که حق حاکمیت آنها را در شناخت و تعیین و تغییر منافع و اهداف وایده‌آلها خود را آنها می‌گیرند.

حقوق بشر، حق مقاومت به انسان در مقابل همه مراجع و قدرتها که شرافت و حاکمیت اور ازا و سلب می‌کنندیا می‌خواهند سلب کنندمی دهد این قدرتها، تنها حکومتها فاشیست یا مستبد و ظالم نیستند، بلکه هرگونه سازمان و ایدئولوژی هست که این حق حاکمیت اور بر شناخت سعادتش و منفعتش و سعادتش، ازا و سلب می‌کند.

منفعت و سعادت کا رگروز حمتکش را همیشه خود کا رگروز حمتکش خواهد شناخت و مشخص خواهد شد، نه یک سازمان و نه یک ایدئولوژی و نه یک تئوری علمی. بنا مدلسوزی و حمایت ویاری و خیرخواهی و عینیت با طبقه کارگر و زحمتکش بیشتر و بهتر می‌توان شرافت آنها را از آنها گرفت. پس کا رگروز حمتکش با ید حق مقاومت و عصیان در مقابل همین سازمانها و حکومتها و وایده‌آل‌های نیزداشت شده باشد.

بنا براین، " انقلاب برپایه شرافت و حاکمیت انسان " است که " انقلاب برپایه اجبار و اضطرار " را با رآور و مثبت و انسانی می‌سازد. درک اجبار، با یده‌همیشه، درک آسیب خوردگی شرافت انسان " باشد، تا اجبار، در همان دامنه اضطرار نیز سبب نشود که انسان به کل کنترل و ضابطه

خودرا برخودا زدست بدهدو تبدیل به یک عکس العمل محض مکانیکی در مقا بل مستبدوفشا روظلم و گرددتا محاکوموتا بع " قانون کذائی خاص انقلاب " گرددو دست به هرو سیله‌ای بزندتا ازان اضطرار نجات یا بد. درا ین عکس العمل مکانیکی و درتا بع قانون خاص انقلاب شدن، هم شرافت انسانی خودرا ازدست می دهد.

این قانون خاص انقلاب، قانون ضد شرافت انسانی او و قانون بطلان شرافت انسانی او می گردد.

اجباری که ازا سب خوردگی شرافت انسان سرچشم می گیرد، هیچگاه نمی تواند فرا موش کنده "نفی ورفع اجبار" نباید" نفی شرافت انسان در خود و در دیگری " باشد. بلکه با یدتا ظید شرافت انسان هم در خود و در دیگری باشد. و دشمن نیزیکی از همین " دیگرانست ". وقتی من به شرافت انسان در دشمنم احتراز نمگذارم به شرافت انسان در خود و در همکار و همزخم نیز احتراز نخواهم گذاشت. و کسیکه می تواند شرافت اتفکاک نا پذیر و ذاتی انسان را دریک فرد، نابود سازد، به شرافت همه انسانها و هر انسانی تجاوز کرده است. ولی چنین کسی نیز برای من همیشه واجد شرافت ذاتی انسانی هست، ولو همه شرافت اکتسابی خود را با این عمل ازدست بدهد.

"جبر" ، مفهومیست که با روان وارد و حاکمیت یعنی همان شرافت انسان ( اساس حقوق بشر ) سروکار دارد.

"تعیین شدن و معلول بودن "، هنوز " اجبار و محبور بودن " نیست. هر معلولی، مجبور نیست. معلول بودن، غیر از احساس مجبور بودن است. قانون، را بجهة علت و معلول است. ولی وقتی من در معلول بودن، احساس جبرا کرا هکردم، نفوذ و اعتبا رقانون متزلزل می شود، چون در پرس احساس جبر، حاکمیت و شرافت من قرارداد، که را بجهة علت با معلول راتغییر می دهد و عوض می کند و به آن تغییر شکل می دهد.

بنابراین، انسان هیچگاه محاکوم " قانون کذائی خاص انقلاب " نمی شود یعنی از قانونی بنا مقا نون خاص انقلاب، معین نمی شود، چون انسان معلول خالص نیست که حرکا تش فقط عکس العمل محض باشد. تا درحال است اضطرار، به کلی اختیار روح حاکمیت و شرافت خود را برخودا زدست بدهدا یما ن

به چنین " قانون کذا ئی خاص انقلاب " سبب می شود که ما در انسان و یا مردم مجبور و مضطرب ، انسان ما شینی ببینیم که فاقد شرافت انسانی است و فقط طبق دیکته قانون خاص انقلاب رفتار می کند .

خشم و نفرت و فشردگی اش در مقابله با استبداد و ظلم ، انسان را تقلیل به یک ما شین می دهد که طبق قانون خاصی که ما به صحت و اعتباً رآن مانند آیه های قرآن و انجیل ایمان داریم ، بدون داشتن ضایعه و اختیاروت مل رفتار می کند . واين اندیشه موقعی امكان دارد که ما انقلاب را فقط در بعد منفی اش دریا بیم . تلقین این فکر به مردم که شما در خشم و نفرت حق دارید به هر سیلها دست بزنیدوا زهرآلتنی استفاده ببرید و هر که را خواستید بشکید و هر چه دلتان خواست خونریزی کنید ، چون جزو قانون انقلاب است ، البتہ سبب تحقق آن قانون می شود . واين کاریست که بعضی بنا م حا میان حقوق بشر می کنند و مردم را به ناقصان انقلاب به خونریزی و عدم رعایت شرافت انسانها و توحش و سفا کی و بی رحمی و عدم تسامح تشویق می کنند و با این اژیتا سیونها سبب انگیختن و قایعی می شوند که زیرنا مقاومان خاص انقلاب در می آید .

اینها هستند که حق به انقلاب را از جبارا رواضرا راستنتاج می کنند و از اجبار آن حق را مشتق می سازند . انقلاب ، فقط یک عکس العمل ضروری و ما شینی واجباری و تاریخی و ناخودآگاه می شود . ولی بر عکس نظر آنا نیکه شرافت انسان را با " ما شین ساختن او و تقلیل حرکات شبه قانون خاص انقلاب " ، از انسان می گیرند . حق به مقاومت و قیام و انقلاب از یک امر مثبت است ، استنتاج و استتفاق بپیدا می کند . ما حق به مقاومت و قیام و انقلاب داریم چون این حق از حاکمیت و شرافت ما مشتق می شود . ما تنها نمی خواهیم از جبارا رواضرا ررهایی یا بیم تا گرفتا رهبران رهایی بخش اسلامی یا کمونیستی بشویم . ملت ایران برای تامین سعادت و شرافت و حاکمیت فرد فرداش ، حق به مقاومت و قیام و انقلاب دارد . اجبار و اضطرار تاریخی ، فقط این حق اورا به قیام و مقاومت و انقلاب ، مورد به مورد ، در آنکه بسود و تشدید می کنند و به آن سومی دهد . اجبار رواضرا و حق استثنائی و غیر عادی و فوق العاده به همه ملت یا یک طبقه به انقلاب و مقاومت و قیام نمی دهد . این حق ، جزو حقوق اساسی بشریست یعنی از

شافت انفکاک نا پذیرا و به طور همیشگی مشتق می شود. حق به مقاومت، حق دائمی و قطع نا شدنی انسانست. من به عنوان فرد نمی توانم در مقابل ظلم یا تخطی به شرافتم صرکنم تا ملتمن یا جامعه ام یا طبقه اما نقلاب کند بلکه خودم به عنوان فردیا به تنها ای این حق مقاومت و قیام را در مقابله مراجعاً قادر بدون استثناء دارم. و هیچ سازمانی چه حزب چه حکومت، چه اتحادیه من به عنوان عینیت با من و منافع من حق ندارای حق را از من بگیرد و من با هیچ عینیتی با حزبی یا حکومتی یا جامعه ای یا طبقه ای یا امتی این حق به مقاومت را از دست نمی دهم. من منتظر قیام و انقلاب ملت یا طبقه یا جامعه امنمی شوم که شاپدروفاصل بسیار دوری صورت بگیرد، بلکه ازا این حق به مقاومت فردیم همیشه حق استفاده داریم و چنین مفهوم شرافت و حاکمیت فردی است که آزادی و عدالت واستقلال را در جامعه حفظ می کنندنها انقلابات گاه به گاه. وقتی هر کسی درجا می شود آگاهی نیرو مند "از شرافت و حاکمیت خود داشت، و با خبر بود که حق مقاومت علیه همه قدرتهای اجتماعی (چهای دئولوژیها و تئوریها و عقاید، چه سازمانها از هرقبیلش) از همین شرافتش مشتق می شود، حقوق بشر دیگرنیا زبانه چنین حاصلی که بر ضد همین حقوق بشرنخواهند داشت.

دوم ماه می ۱۹۸۶

لطفاً "ا" غلط زیر را تصحیح فرمائید

شماره صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۲	۹	حتی	حق
۲۱	آخر	--	تمام سطر حذف شود
۴	اول	وباید	اُوباید
۷۱	پنجم از آخر	با منفعت	انتطباق کامل با منفعت
۸۱	هفتم از آخر	بهتر	بطور بهتری
۹۵	بعد از عنوان	"جامعه مسئله آفرینش"	حاکمیت بر خود
۱۰۰	چهارم	ونمه	وگرنم
۱۰۰	ششم	مقتدر شرق	مقتدر شرق و غرب (کا رسه لیست فقط این شخصیت های استوار و نیرومند)
۱۰۲	پنجم	و دیگر	و دیگری
۱۰۸	دهم	حق و قدر	حق و قدرت
۱۰۹	سوم	جوهر	جوهر
۱۱۲	هفتم	ایدئولوژیا	ایدئولوژی
۱۱۸	دوم	انسان رو	انسان را و سعت
۱۲۸	دهم	تجدید	تحدید
۱۳۰	ششم از آخر	باستگی	پا بستگی
۱۳۶	دهم از آخر	محمد اماد	محمد می اماد
۱۳۷	سوم	شاهان بگذا	بگذار
۱۳۹	شانزدهم	دارات	ادارات
۱۴۰	هدفهم	هدف و	هدف و غایت، دینی یا ایدئولوژیکی نیست. طبعاً هدف و مقصد وظایف یک مقام
۱۶۵	هشتم از آخر	طرد	طردمی
۱۸۱	پانزدهم	منفعتی واحد	منفعتی
۱۸۴	پانزدهم	دین درست	دین درسی است
۱۸۵	یازدهم	اسس و دین	اساسی دین