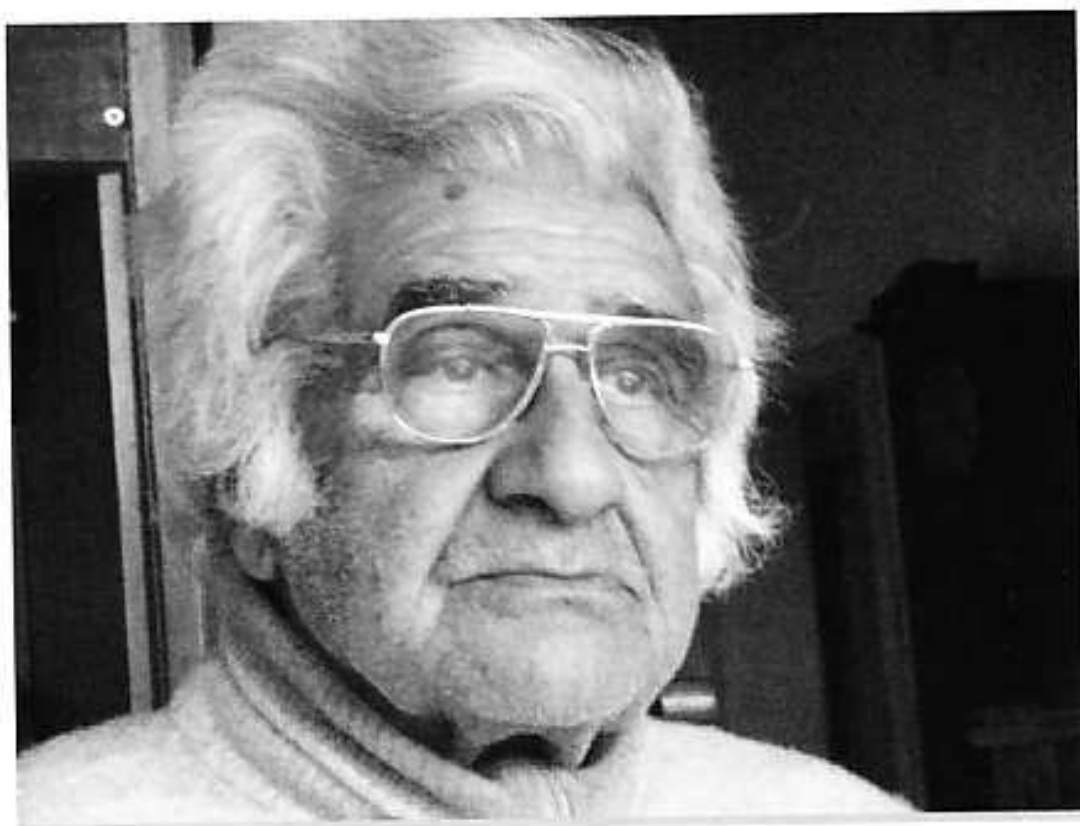


منوچهر جمالی

ملت تصمیم می‌گیرد

قانون، موقعی «اساسی» است که ملت آنرا «تأسیس» کند



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

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

حق تصمیم گیری درباره هر مسئله ای را بدینسان از انسان میگیرند که آن مسئله را جزو «حقیقت» یا «علم» میسازند. مقصود از حقیقی ساختن یا علمی ساختن هر چیزی، گرفتن حق تصمیم از مردم است.

ملت تصمیم میگیرد

به قلم منوچهر جمالی

جاذبه شدید یک «فکر» احتیاج ما را به وضوح و روشنی آن از بین می برد. آنچه میکشد، دیگر احتیاج به وضوح ندارد. از این خصوصیت، همه احزاب و عقاید استفاده می برند. اصل، جاذبتر کردن عقیده خود است نه واضح تر کردن آن. افکار جاذب، احتیاج به «حساب پس دادن و روشن ساختن خود» ندارند. هرکس بایستی علیرغم جاذبه افکاری که او را میکشند، مقاومت کند تا آنها را برای خود روشن سازد.

فهرست

- ۱ - استقلال موهومی ۵
- ۲ - چگونه انقلاب، تبدیل به معجزه میشود ۱۳
- ۳ - دموکراسی، نظامی است که بدون قهرورزی می توان آنرا تغییر داد ۲۳
- ۴ - اسلام راستین - اسلام سنتی - اسلام واقعی ۳۱
- ۵ - اسلام راستین و نقد «عقل تابع» و «عقل خلاق» ۴۵
- ۶ - تروریسم یا قیام ملی ۶۱
- ۷ - در رژیم مشروطه انقلاب را باید فقیه بکند نه ملت! ۸۱
- ۸ - سلطنت مشروطه، نماد دوگانگی ۹۱
- ۹ - شاه در قانون اساسی نمی گنجد ۱۱۱
- ۱۰ - از تنها آکترناتیور رژیم ۱۱۹
- ۱۱ - حقیقت، آکترناتیوندارد ۱۲۹
- ۱۲ - آنچه در همه پرسی از مردم نمی پرسند ۱۳۷
- ۱۳ - میان «انتخاب در سیاست» و «تصدیق در دین» ۱۴۷
- ۱۴ - جامعه ای دموکراسی است که میتواند در بحران تصمیم مشترک بگیرد ۱۵۹
- ۱۵ - شناخت آزادی به عنوان مجهول ۱۸۱
- ۱۶ - تصمیم ملت بر پایه تفاهم ملی، قانون می باشد ۱۹۷
- ۱۷ - دموکراسی - لیبرالیسم = دیکتاتوری ۲۱۷
- ۱۸ - ماشین با نرمز ولی بی موتور ۲۳۳
- ۱۹ - چه حکومتی میتواند آزادی وجدان را تأمین کند؟ ۲۴۱

استقلال موهومی

ملتی مستقل، از افرادی غیر مستقل نمی توان ساخت. هر جامعه ای به همان اندازه مستقل میشود که افرادش مستقل شود. جامعه ای که غالب افرادش تابع و مقلدند، نمی توانند ایجاد استقلال ملی بکنند. اینکه ما اینقدر عریضه برای استقلال می زنیم، نه برای اینست که «نمی گذارند ما مستقل باشیم»، بلکه برای اینست که ما مستقل «نیستیم». درست بر سر همین کلمه «نبودن» بایستی باقی ماند. مستقل بودن، یک «بودن» است. استقلال، چیزی نیست گرفتنی یا دادنی. نه کسی، نه دولتی می تواند به ما استقلال بدهد یا نمیتواند «بگذارد» که ما مستقل بشویم، نه ما میتوانیم از کسی با ملت دیگر استقلال خود را بگیریم. این مانعیم که بایستی «مستقل بشویم» و وقتی مستقل «هستیم»، ملتی یا دولتی دیگر راهی جز تصدیق و تاکید آن و احترام به آن ندارد. این تصدیق «مستقل بودن ما» رانمیتوان بزور و با شعارهای ضد امپریالیستی از آمریکا و روسیه گرفت. کسی یا ملتی که مستقل «شد»، احتیاج به تصدیق دیگری ندارد. دیگری ولو آنکه به لفظ، تصدیق مستقل بودن ما را نکند ولی در عمل با ما بعنوان یک فرد یا ملت مستقل رفتار خواهد کرد و غیر از این راه، چاره ای ندارد ولی اگر چنانچه ما مستقل «نباشیم» و آنها به لفظ نیز «احترام به استقلال غیر موجود ما» بگذارند، در عمل در کارهای ما دخالت خواهند کرد. دخالت آنها، علامت فقدان استقلال ماست، نه تنها علامت تجاوز طلبی آنها.

مسئله استقلال، همیشه در چهار چوبه «بستگیها» طرح میگردد. جایی که شبکه ای

از «بستگیها» نیست، تلاش برای استقلال، معنایی ندارد. ما در بستگی با ملت‌هاست که میتوانیم مستقل بشویم. «تلاش برای استقلال» موقعی شروع میشود که ما در این «بستگی‌ها» دیگران، در خطر آن هستیم که «تابع» دیگران بشویم، یعنی «خود را از دست بدهیم». این عدم توازن قواست که مسئله استقلال را پیش می‌آورد.

من در اینجا هم از «استقلال فردی» وهم از «استقلال ملی» صحبت می‌کنم. هر رابطه‌ای با فرد دیگر یا ملتی دیگر، یک «بستگی» است و بدون «بستگی» نمیتوان زیست و هر بستگی، همیشه در خطر آنست که تبدیل به «تابعیت» شود، تا موقعی که «خود» نیرومند نباشیم. هر کسی که ضعیف شد، ولو آنکه نخواهد و فریاد اعتراض هم بزند، تابع ملل و افراد دیگر میشود. با آن فریادها و اعتراضها، ملل و افراد دیگر دست از بستگی بر نمی‌دارند. بستگی ضعیف به قوی، غیر از «تابعیت نمی‌تواند باشد». چون توازن قوا نیست. هر کمکی به ضعیف، یک دخالت در کار و وجود اوست. ضعیف نمی‌تواند بستگی بر پایه استقلال درونی (که ندارد) با قوی ایجاد کند. این اعتراض اخلاقی ضعیف علیه قوی، تغییر چندانی در ماهیت قدرت ملت یا فرد قوی نمی‌دهد.

زندگانی شبکه‌ای از بستگی‌هاست. آنکه مستقل است از هیچ‌گونه بستگی نمی‌ترسد، و کسیکه مستقل نیست در هر بستگی، واهمه از تابعیت دارد. برای استقلال، نمی‌توان دست از بستگی‌ها کشید، یعنی نمیتوان قدغن کرد که دیگران با ما بستگی داشته باشند، بلکه در اثر ضعف یا «کسب خودی ما» این رابطه بستگی، بلافاصله تبدیل به رابطه «تابعیت» می‌گردد. عصبان ما علیه تابعیت، و بر بدن و منزوی ساختن خود، مسئله بستگی را حل نمی‌کند، چون بمجردیکه فردا بخواهیم مجدداً رابطه با دیگران برقرار سازیم، باز بایستی تن به همان تابعیت در دهیم.

بنابراین خطر تابعیت را نمی‌شود با این رفع کرد که از ملت یا فرد نیرومند، با وعظ یا تقاضای اخلاقی (بر اساس انسان‌دوستی) خواست که ما را تابع نسازد. بستگی میان دو فرد یا دو ملت، تا وقتی که توازن و تعادل نیرو میان آن دو هست، بستگی آزادانه هست، ولی بمرحض اینکه تعادل بهم خورد و یکی ضعیف تر شد، بستگی خواه ناخواه شکل تابعیت ضعیف از قوی را پیدا میکند. نه اینکه قوی، ضعیف را تابع خود بسازد، بلکه ضعیف نیز خود «تمایل به تابع ساختن خود» پیدا میکند. بطور مثال: این روسیه و آمریکاست که ما را (با گروه‌هایی از میان ما) تابع خود می‌سازد، بلکه در اثر همین ضعف و «بیخودی» ما، گروه‌های مختلفی از ما، چه بطور آشکار و چه بطور پنهانی، این «تمایل شدید را برای تابع ساختن خود و اتکاء بر نیرومندان دارند». ما چون «خودی فردی با ملی» نداریم، در اثر کمونیست شدن با در اثر علاقه به فرهنگ غرب، یا تابع روسیه یا تابع آمریکاست.

میشویم. این افکار و عقاید، برای ما ایجاد خطر میکند، چون ما «هویت ملی نیرومند» یا «هویت فردی نیرومند» نداریم. ما بالقوه افرادی داریم که ناخودآگاهانه خود را دلبخواهانه بشکل «آلت» در دست روسیه یا آمریکا می گذارند. هیچ فکری یا عقیده ای تا وقتی که «خودی نیرومند» موجود است، ایجاب خطر نمی کند. اما ملتی و کسبیکه «خودی نیرومند» ندارد، هر فکر یا عقیده بیگانه ای برایش یک خطر و بحران «تابعیت» است.

استقلال ملی، متکی بر استقلال فردیست. بدون استقلال افراد در اجتماع، نمی توانیم استقلال ملی داشته باشیم. کسانی که سخن از استقلال ملی می رانند، بدون آنکه توجهی به «استقلال فردی» داشته باشند، در جستجوی استقلالی توخالی هستند. مسئله امپریالیسم و مسئله آزادی داخلی، پشت و روی یک سکه هستند. حل مسئله امپریالیسم، بدون حل مسئله آزادی داخلی، امکان پذیر نیست و این دو مسئله از هم قابل انفکاک نیستند. حل مسئله امپریالیسم، فقط در تفاهم در جامعه ای از ملت ها ممکن است، همینطور حل مسئله آزادی داخلی، در تفاهم میان افراد مستقل در همان ملت حاصل میگردد.

این دو مسئله را جدا از هم نمیشود حل کرد. با فحاشی و پرخاشگری و نظاهرات علیه امپریالیسم، نه استقلال ملی ایجاد میگردد نه مسئله آزادی داخلی حل خواهد شد. مسئله امپریالیسم و مسئله آزادی، دو وجهه مختلف مسئله «استقلال» می باشند. تابعان فرد، مستقل نشویم (خود نیندیشیم، و خود تصمیم نگیریم و خود مشکلات خود را بعهده نگیریم و حل نکنیم) نمیتوانیم ملت مستقل پدید آوریم، و تا ما ملت مستقل نباشیم، در رابطه تفاهمی با ملل دیگر قرار نمی گیریم، بلکه تابع آنها هستیم و با تابع آنها خواهیم شد.

عدم استقلال افراد، مانع تحقق آزادیست. افراد غیر مستقل، نمی توانند آزاد باشند و اگر هم بفرض، آزادی به آنها داده شود، نمی توانند از آزادی بهره مند گردند، چون فرد مستقل است که احتیاج به آزادی دارد. بنابراین استقلال فردی، ضامن اصلی پیروزی علیه امپریالیسم و علیه استبداد می باشد. استقلال فردی، ضامن اصلی پیروزی علیه امپریالیسم و علیه استبداد می باشد. بدون استقلال فردی، ما همیشه استبداد در داخل و تابعیت در خارج خواهیم داشت. تابعیت از یک قدرت داخلی با «تابعیت از یک قدرت خارجی» تفاوت ندارد. تابعیت از یک هموطن یا هم عقیده، شیرین تر و قابل تحمل تر از «تابعیت از یک بیگانه با خارج از عقیده» است، اما به همان اندازه خطرناک تر و عمیق تر می باشد. ما نمی آیم خود را از سلطه امپریالیسم خارجی رها

سازیم تا خود را زیر سلطه یک مستبد داخلی بیندازیم. ما رهایی از امپریالیسم را در چنین صورتی بقیمت بسیار گرانی می خریم. ما نمی خواهیم آزادی و استقلال خود را که از جنگال امپریالیسم بیگانه نجات داده ایم قربانی استبداد یک فرد یا گروه یا حزب هموطن و یا هم عقیده بکنیم.

نیروی پیدایش و رشد استقلال را نمیشود از «کینه توزی» بدشمن که امپریالیسم باشد گرفت. کینه توزی، بیشتر ایجاد ضعف روانی می کند و عواطف بارآور مثبت ما را فلج و مسموم می سازد. استقلال که همان «بخود آمدن» باشد، احتیاج به «قوای مثبت و سازنده» دارد و تنها از «بارگی خود از دیگران و پشت کردن به دیگران» حاصل نمی شود.

دشمنان داخلی برای «نابود ساختن استقلال فردی» خیلی نیرومند تر از دشمنان خارجی برای «نابود ساختن استقلال ملی» هستند. جنبه اصلی ما، جنبه داخلی ماعلیه «نابود کنندگان استقلال فردی و انسانی» می باشد. این جنبه یکی شاه بود و دیگری آخوند ها. مبارزه در این جنبه، با «نابود کردن آخوندها» فرق دارد. مبارزه، یک تلاش مداوم و ریشه دار برای نیرومند ساختن افراد برای تفکر است. مردم در اثر «خوداندیشی»، دیگر در دسترس نفوذ آخوندها نخواهند بود. روشنفکران ما با نزدیک شدن به مردم، نه تنها بایستی در مرحله اول جای آخوندها را بگیرند بلکه بند ریج بایستی مردم را به استقلال از رهبریری بیانگیزانند. نه تربیت، به یک ایدئولوژی تازه، نه تلقین یک مشت خرافات یا شعارهای تازه، بلکه انگیزختن مردم به «خود اندیشی» است که نفوذ آخوندها را می کاهشد. مردم بایستی خود به مسائل قضائی خود بپردازند. این دادن قدرت قضائی به مردم، خود اندیشی را به مردم می آموزد.

این جنبه داخلیست که جنبه اساسی ماست. ما اگر از این جنبه بیروزی در بیائیم، مبارزه با امپریالیسم رانیز خواهیم برد. استقلال، از خودمان شروع میشود. این دیگری نیست که ما را تابع خود میسازد بلکه این مائیم که خود را برای تابعیت آماده ساخته ایم و «میل به تابعیت» که یکبار در ما ریشه دوانید، بسادگی قابل نفی نیست. ما در هر جا که میل به تابعیت پیدا کردیم، این میل به سایر امور زندگی سرایت می کند. ما در هر زمینه ای طعمه تابعیت میگردیم. امروز که در دیانت تابع میشویم فردا در سیاست تابع خواهیم شد پس فردا در اقتصاد تابع خواهیم شد. وقتی میگویند تو «احتیاج به یک رهبر داری» «احتیاج به یک پیشوا داری» «احتیاج به یک امام یا نایب امام یا فقیه داری»، «احتیاج به یک نجات دهنده و شفیع داری»، «احتیاج به یک پیغمبر و مظهر خدائی داری»، فقط و فقط از ما میخواهند که استقلال خود را دور بریزیم و منقور بداریم و از آن

بترسیم و وحشت داشته باشیم. این «احتیاج به رهبر» را در مائتر بیت و تلفنات و استدلالات ساختگی بدید می آورند. برای اینکه این «احتیاج به رهبر» در ما ریشه بدواند، در ما ایجاد «ایمان به یک رهبر»، «ایمان به یک نجات دهنده»، «ایمان به یک حل کننده معضلات» را میکنند. و این ایمان به یک رهبر را یک چیز غریزی می دانند. یا به فطرت اولیه برمیگردانند. بایک میثاق السنی میدانند، بایک میثاق نار یخی که پیشینان صاحب احترام ما با خدا بسته اند.

معنی ونتیجه این «احتیاج و ایمان به یک رهبر و امام و نجات دهنده و... چیست؟ معنی اش اینست که «تو خودت نمی توانی سر بای خودت بایستی»، «تو خودت نمی توانی مسائل خودت را حل بکنی»، «تو خودت نمی توانی خودت را پرورش بدهی»، «تو خودت نمی توانی تحت فواعدی در تفاهم با دیگری، شیوه رفتار خودت را مشخص سازی»، «تو خودت نمی توانی عقلت را بکار بیندازی و صاحت معرفت بشوی»، تو بایستی «عقلت» را تحقیر کنی (مغز تو از مغز گنجشک هم بی ارزش تر است) تو بایستی «خودت» را تحقیر کنی. تو چیزی جز خاک و خون گندیده و خشکیده پیش نیستی. تو بایستی همیشه به دلخواه و رغبت، تابع بشوی. تو بدون رهبر و پیشوا نمی توانی زندگانی کنی. بخصوص برای زندگانی بعد از این، حتما احتیاج به یک رهبر داری و هر کسی نمی تواند در زندگانی بعد از مرگ رهبر تو باشد. عدم استقلال و نفرت از استقلال از همین جا شروع میشود. هر جا که دم از محاسن و عظمت و تقدیس و بزرگواری یک رهبر زده میشود، تیشه ای بر ریشه «استقلال انسانی» زده میشود. از روزی که در مابین «احتیاج دروغین به رهبر و رهبری» ایجاد شد، دیگر فایده استقلال را خوانده ایم.

در این مورد که تو «احتیاج به رهبر» داری، همه قدرت طلبان وحدت عقیده دارند و داشته اند. و فقط مسئله جالبشان این بود که چه کسی یا چه گروهی باید رهبر باشد. مرافعه و جار و جنجال ها فقط بر سر «کدام رهبر» بود، نه بر سر اینکه این «احتیاج به رهبری» اساساً بر ضد استقلال انسانی است. سر این موضوع هیچکدام از اینان حرفی نمی زدند. این سؤال را بشکل یک عبارت بدیهی مطرح میکردند. داشتن رهبر و احتیاج به رهبر، مسلم و بدیهیست فقط مسئله ای که طرح میشد این بود که چه کسی یا چه گروهی بایست رهبر باشد؟ در واقع با طرح این سؤال به این شکل، پیشاپیش طرح مسئله اساسی را از نظر دور می ساختند. مسئله اساسی این بود که آیا ما اساساً احتیاج به رهبر داریم؟ آیا هرگونه رهبری با دموکراسی و آزادی و استقلال سازگار است؟ خود یک سؤال، میتواند علیرغم آنچه می پرسد، مسائلی را بنام حقیقت، از حوزه پرسش خارج سازد. میگویند شما چه مذهبی دارید؟ باین سؤال داشتن مذهب را مسلم و واجب می شمارند و از

محوطه سوال خارج میسازند. می پرسند شما چه جهان بینی دارید؟ داشتن یک جهان بینی با ایدئولوژی را غیر قابل شک می کنند. میگویند چه حاکمی، بهتر است؟ چه رهبری بهتر است؟ بدینسان موجودیت رهبر را فراسوی شک می گذارند. با مسلم ساختن این واقعیتی که از دامنه شک خارج ساخته اند، یکی میگویند من رهبر واقعی شما هستم، چون از طرف خدا یا خدایان موظف بر رهبری تان هستم، چون مظهر و فرستاده خدایم. دیگری میگوید من رهبر واقعی شما هستم، چون من معرفت حقیقی از بدیده های جهانی و اجتماعی دارم. دیگری میگوید من رهبر شما هستم چون من فلان و فلان خصوصیات استثنائی یا ممتاز را واجدم. از این رو همیشه مسئله ای که در اجتماعات مطرح میکردند این مسئله بود که «بهترین و شایسته ترین رهبر کیست؟» «بهترین حاکم کیست؟» «پیشوای حقیقی کیست؟»... یعنی عدم استقلال و نفی استقلال انسانی را بعنوان مفروض و بدیهی، قبول داشتند و فقط روی شخص رهبر یا نوع رهبر چانه میزدند. احتیاج به تابعیت، واقعیت مسلم بود. احتیاج به بحث نداشت. بحث در این بود که «این آقای تو که باید باشد؟» با طرح مسئله «کدام رهبر؟»، سوال استقلال انسانی حق طرح شدن هم نداشت. اغلب «جنبش های رهائی» نیز که بعنوان «جنبش آزادی» قلمداد میشد، این بود که آن آقای قدیم برود و بجایش یک آقای تازه بیاید. آن رهبر یا هیئت رهبری که برود و این رهبر یا هیئت رهبری تازه بیاید. آن رهبر کهن، ابلسی و اهریمنی بود. این رهبر تازه، الهی و حقیقی است. اما مبادا شما «احتیاج به رهبر بتان» بکااهد. مبادا شما «قدرت ایمان به رهبری» را از دست بدهید. این «میل به اسارت» را بعنوان «قدرت» میخوانند. بندگی به یک رهبر را آزادی(؟) و استقلال(؟) میشمردند. شما بنده این آقا که شدید، آزاد میشوید. شما تابع مطلق این ضرورت که شدید، به آزادی میرسید. این را میگویند دیالکتیک.

شما این قدرت(؟) را لازم دارید. چون رهبر تازه و حقیقی. احتیاج بیشتری به ایمان شما دارد. میگفتند، کوشش شما برای قبول این رهبر نوین (که البته خدا در السب یاد را آغاز از شما قول اطاعتش را گرفته، با ضرورت تاریخ پیروزی او را مسلم ساخته است) تلاش برای آزادی است. شما وقتی هم استقلال و آزادی خود را فدای او کردید، آنوقت آزاد و مستقلید. حل مسئله استقلال این نیست که برویم و علیه امیر یا لیسیم. بهترین قوای خود را تلف سازیم. حل مسئله استقلال، اینست که در آغاز، بزرگترین قید استقلال را از دوش و پای خود بشکنیم و دور بریزیم. استقلال از آنجا شروع میشود که آگاه و بیدار بشویم که ما هیچگونه احتیاجی به رهبر و پیشوا و منجی و شفیع و حل کننده معضلات نداریم. این عقل انسانیت که در همه افراد به ودیعه گذارده شده است. این عقل ما،

مغز گنجشک نیست. این عقلی است که سراسر علوم انسانی و علوم طبیعی از آن زائیده شده است. این عقلیست که خلق و کشف قوانین طبیعت و اجتماع و تاریخ را می‌کند. ایمان به رهبر، نفی ایمان به خود است. مفهوم رهبری در دموکراسی، معنایی کاملاً متضاد با چنین مفهوم رهبری دارد. این دو مفهوم را نیایستی باهم مختلط و مشتبه ساخت. دموکراسی بر پایه «ایمان انسان به خود» قرار دارد. بدون ایمان بخود، انسان به استقلال واقعی خود نمی‌رسد. این «احتیاج دروغین تابعیت» است که چنان در ما پرورش داده اند که ما آنرا واقعیت مسلم و جوهری خود می‌شماریم. این احتیاج دروغی را بطرزی درمارشده داده اند که بفرض آنکه خود را از قید تابعیتی آزاد سازیم، در پی تابعیت تازه ای می‌افتیم و می‌بنداریم که جستجوی یک تابعیت تازه، استقلال و آزادی است. چون هنوز تجربه اصیل از استقلال و آزادی نداریم، دیروز مسلمان بودیم امروز میرویم کمونیست می‌شویم. هیچکس، منفکر و پژوهنده و جوینده و مبتکر نیستود. مادر ایران در این پانصدسال از تار یخمان، یک دستگاه فکری مستقل در سیاست، در دنیای اقتصاد، در دنیای پرورش، در دنیای فلسفه بوجود نیاورده ایم. ما «جرئت مستقل شدن» نداریم. جرئت مستقل شدن اینست که ما یک ایده از خودمان داشته باشیم. ما به کابینالیست های غرب فحش میدهم و میرویم سوسیالیست های غربی می شویم. هر روز «خودسندن» را باعث می‌اندازیم. ما دم از استقلال می زنیم و هنوز که، هزار و چهارصدسال است نتوانسته ایم با ایجاد یک سیستم فکری، فلسفی نیرومند و جاندار، خود را از قید اسلام غربی آزاد سازیم. این فحاشی ها و هتاکگی ها به عرب و اسلام چه نتیجه ای دارد؟

استقلال از اعماق خودمان، از یک عصبان آفریننده و مثبت درونی خودمان سر چشمه باید بگیرد. ناوقی علیه امیر بالیسیم یار رژیم اسلامی بر میخیزد، معنا و محتوایی داشته باشد. ما با یک محتوای مثبتی بایستی آنها را بکنار بزنیم. این شعارها و نفرین ها و خواهش ها نتیجه ای ندارد. ما با خلق یک ایده ایرانی، با خلق یک اسطوره جدید ایرانی که شاید احتیاج به ده صفحه هم نداشته باشد، میتوانیم رژیم خونخوار اسلامی و امیر بالیسیم را درهم بشکنیم. هنوز ملی گرانی در ایران نتوانسته است یک کتاب پدید بیاورد که خط مشی و ماهیت و ایده ملیگرانی ایرانی را در تمامیتش و عمقش روشن سازد. بارقه یک ایده یا اسطوره ایرانی کفایت می‌کند که امیر بالیست ها و رژیم اسلامی را بلرزاند. چون این «تولد استقلال» است. «ایران مستقل»، ایرانیست که زائیده خواهد شد. نه ایرانیست که نخواهد مرد. ما، بسیاری از ایرانیها را است که بایستی بمیرانیم. ایران، یک ایران نیست. ما احتیاج به یک ایرانی داریم که در خاکستر ایران مرده و ایران

مردنی، از سر با شعله ای تازه، با روحی تازه بیافرورد. ایرانی برای فردا نه ایرانی برای دیروز.

جبهه ملی بزرگترین جبهه خود را نگرفته است. جبهه گرفتن علیه امیر بالیسیم، بدون جبهه گیری در صف داخل، جبهه ایست که اگر امیر بالیسیم آنرا از یادرنیاورد از پشت از پا درآورده خواهد شد. چنانکه شد. چون کسی جرئت و جسارت نداشت که این جبهه را تعریف کند. این جبهه را بعبارت بیاورد. این جبهه را بگیرد. تمرکز سراسر قوا در جبهه واحد علیه امیر بالیسیم یک تاکتیک غافلگیرانه ای بود که جبهه ملی را به یک اشتباه فاجعه آمیزی دچار ساخت. شر بعتی، طالفانی و همه رهبران جبهه ملی و خمینی کوشیدند که جبهه داخلی را نامرئی و گمنام سازند. شاه را با امیر بالیسیم عینیت دادند و جبهه را منحصر به یک جبهه ساختند و در مبارزه با شاه علیه امیر بالیسیم آمریکائی جنگیدند و بزرگترین خطای تاریخی را کردند که هیچگاه فراموش نخواهد شد. این جبهه گیری داخلی ماست که استقلال واقعی و ریشه ای ما را تامین می کند. سهیل انگاری جبهه ملی در عبارت بندی این جبهه داخلی، باعث ورشکست شدن سازمانی شد که تحت عنوان «سازمان جبهه ملی» رهبری جبهه ای که همه ملت بدان تعلق داشتند، دعوی انحصاری رهبری را داشت. جبهه ملی در هیچ سازمان واحدی، منحصرنمیشود. جبهه ملی میتواند صد سازمان داشته باشد که همه باهم همکاری داشته باشند. جبهه ملی غیر از سازمانیست که بنام سازمان جبهه ملی خوانده میشود. سازمان جبهه ملی، «یک» سازمانیست که میتواند در خدمت جنبش ملی باشد. نصرف رهبری واحد و انحصار رهبری بوسیله این سازمان، «دو جبهگی جنبش» را فراموش ساخت. جنبش ملی، همیشه دو جبهه خواهد داشت و جبهه داخلی اهمیتش خیلی بیشتر از جبهه خارجیست. جبهه ملی در دوره مصدق نیز در جبهه داخلی شکست حقیقی را خورد. در این انقلاب نیز مجددا در جبهه داخلی با شکست فضاحت باری رو برو شد. هانیبال از رم شکست نخورد، کارناز او را شکست داد. مصدق از انگلیس و آمریکای شکست نخورد. مصدق در جبهه ای که در جنبش در داخل ایران بسته شده بود شکست خورد. استقلال ما در مقابل امیر بالیسیم خارجی آخرین نبرد خود را موقعی خواهد برد که در جبهه داخلی بزرگترین نیروی خود را با فاطمیت و جزمیت و صراحت بسیج سازد.

چگونه «انقلاب» تبدیل به «معجزه» میشود

انقلاب چیست؟

انقلاب، در اثر «عدم توازی تغییرات عوامل اجتماعی» پدید می آید. یکی از عوامل اجتماعی، تغییر می کند، بدون اینکه عوامل دیگر اجتماعی متناظراً یا پی در پی تغییر نکنند. از آنجا که عوامل اجتماعی باهم بستگی ضروری دارند، خواه ناخواه «تغییر در یک عامل اجتماعی»، همراه با تغییرات در عوامل دیگر اجتماعی خواهد بود. شاید حکومت با نظام حاکم، فقط علاقمند به «تغییر دادن در یک عامل اجتماعی» باشد. غالباً کوتاه بینی وعدم شناخت صحیح عوامل اجتماعی، این سازمانها و افراد را از آن باز می دارد که بدانند که «همان تغییر در یک عامل اجتماعی» در چهار چوبه آن عامل نمی ماند، بلکه تغییر، مانند سلسله امواج است که هر کجا شروع شد، به عوامل دیگر زندگی سرایت می کند. از اینروست که بعد از آنکه خود، دست به یک نوع تغییر در یک عامل اجتماعی زد، مجبور میشود که مانع بروز تغییرات در عوامل دیگر بشود. یا اینکه وقتی دست به یک نوع تغییر در عاملی زد، مانع بروز تغییرات نوع دیگر در همان عامل مگردد. او تغییری را که میخواهد و دوست دارد در یک چیز میدهد، ولی این «تغییر دلخواه»، تغییرات نادلخواه و ضد دلخواه در چیزهای دیگر پدید می آورد.

هیچ رژیم‌ی نیست که با تغییرات در «همه عوامل اجتماعی» موافق باشد. چون تغییرات در بعضی عوامل اجتماعی، با «وجود و بقای آن رژیم» سروکار دارد. هر رژیم‌ی، فقط آن تغییراتی را می‌پذیرد و بدلیخواه یا غیر دلخواه انجام میدهد که «موجودیت و بقای آن رژیم» را تأمین کند.

اما هر رژیم‌ی، برضد آن تغییراتی است که باعث تزلزل یا سرنگونی آن رژیم میگردد. از این رو، هر رژیم‌ی بدون استثناء برضد یک مقدار تغییرات اجتماعی هست و بایستی برضد این تغییرات مبارزه کند تا خود بماند. تا آنجا که موافق تغییراتی هست، پیشرو است و تا آنجا که مخالف تغییراتی می‌باشد، ارتجاعی و محافظه‌کار است. هیچ رژیم‌ی نمی‌تواند موافق با همه تغییرات باشد. رژیم‌ی که بطور خالص انقلابی یا بطور خالص محافظه‌کار باشد وجود ندارد. هر رژیم‌ی هم تغییرخواه و هم محافظه‌کار است. مانباید خود را به نام تنها بقربیم. رژیم‌ی که صد درصد انقلابی باشد، ولو آنکه خود را هم انقلابی محض بخواند، وجود ندارد. هر رژیم انقلابی، رژیم محافظه‌کار و ارتجاعی نیز هست، فقط بایستی اندکی حوصله داشت تا این هسته ضد انقلابی اش نمودار گردد.

بنابراین هر رژیم‌ی، تغییرات را دسته بندی می‌کند. طبق ماهیت و ساختمان وجود خود و تلاش برای بقای خود، عوامل اجتماعی و نوع تغییرات در آنها را دسته بندی می‌کند، و موافقت و اکراهش نسبت به تغییرات عوامل مختلف درجه بندی می‌گردد. آن تغییراتی که تزلزل به موجودیت و ادامه آن رژیم بدهد، مکروه ترین تغییر است و بهر نحوه‌ای باشد، آن تغییر را مانع خواهد شد. و آن تغییراتی که سبب ابقاء و تحکیم موجودیت خود به پندارد، محبوبترین تغییرات میدانند، و بقیه تغییرات میان این دو قطب، قرار گرفته اند.

ولی از آنجا که عوامل اجتماعی در باطنشان، از هم جدا و پاره نیستند و همه با هم بستگی دارند (و برعکس تصور بسیاری از مردم، هیچکدام از این عوامل، سر چشمه و اصل عوامل دیگر نیست، بلکه آنها با هم بستگی مقابله دارند و مقدار اهمیت هر عاملی در عصر عصری با عصر دیگر و در ملت دیگر فرق دارد) هر تغییری در آنچه دوست داشتنی است، تغییری نیست که در دامنه همان عامل، درنگنا بماند، بلکه در اثر همان «تأثیرات متقابله»، در عوامل دیگر نمودار میگردد. بنابراین «فروگرفتن تغییرات در عوامل دیگر»، «بازداشتن تغییرات در عوامل دیگر»، بلافاصله با «تغییر دادن در یک عامل دلخواه و مطبوع» شروع میشود. با هر تغییری، مبارزه با تغییرات دیگر همراه است. هر رژیم‌ی با تغییراتی که میدهد، میبایستی با تغییرات دیگر مبارزه کند. رژیم‌ی که بگذارد همه

تغییرات، طبق ضرورت طبیعیشان اتفاق یفتند، هنوز آفریده نشده است و اگر کسی چنین اقراری بکند یا درعالم خیال است یا خود را می فرید یا به دیگران دروغ میگوید. بهمین جهت نیز از همه گروههایی که دعوی انقلاب می کنند بایستی پرسید که «آنچه رانمی خواهند تغییر بیاید چیست؟». درست در باره همین موضوع و بیان این موضوع همه با ساکنند یا واقعیت و هویت عقیده خود را به عمد می پوشانند. ماهیت یک گروه انقلابی را آن موقع میتوان شناخت که ما کشف کنیم که «چه چیزهاست که نمی بخواهد تغییر بدهد، با تغییر چه چیزهاست که در آینده مخالفت خواهد کرد.» همانطور که امروزه در میان روزنامه های ایرانی برای اینکه تشخیص هویت آنها را داد بایستی دید به چه افراد و گروههایی فحش نمی دهند و بهمت نمی زنند. ماهیت هر انقلابی را موقعی میتوان کشف کرد که تشخیص داد. مخالف با چه نوع تغییراتی در رژیمش خواهد بود. بدین سان چون هر رژیمی تغییرات را بطور یکنواخت در همه چیز نمی پذیرد و تغییرات در بعضی عوامل را ارجحیت میدهد و متغیر از تغییرات در عوامل دیگر هست، خواه ناخواه با تغییراتی مبارزه خواهد کرد و بروز تغییراتی را مانع خواهد شد. بدین ترتیب، در هر رژیمی، «عواملی که بایستی تغییر پذیرند»، تغییر نمی پذیرند و بطور ساختگی در «سکون» نگاه داشته میشوند. با حق تغییر ناچیزی دارند. از طرفی عواملی که برای رژیم بایستی دست نخورده باقی بمانند، برعکس نافع آنها و علیرغم اقدامات آنها، تغییر می پذیرند و از آنجا که «امکان ابراز این تغییرات» را ندارند، و «امکان شکل دادن به این تغییرات را ندارند»، این تغییرات به درونشان رانده میشوند، فرو کوفته و درهم فشرده میشوند. این «تغییرات شکل نیافته»، بهم فشرده میشوند. از این بعد، این تغییرات که در درون، صورت میگیرند، چون شکل به خود نمی گیرند، مرئی نیستند و بالطبع قابل کنترل نیز نمی باشند.

هر رژیمی می تواند فقط مانع ابراز و مانع شکل گیری اجتماعی، مانع شکل گیری و عبارت بندی در تفکرات گردد، اما نمی تواند مانع تحقق بیماری گونه آنها در درونشان بشود. این «تحقیق تغییرات درهم فشرده درونی که همه بی عبارت و بی شکل می ماند» درهم فشرده میشوند. این تغییرات درهم فشرده، تغییراتی پنهانی هستند که روزی بایستی منفجر شوند و بشرکند و این انقلاب است و پایان هر رژیمی که با تغییرات بدینسان رو برو میشود، انقلاب است.

از این رو هر رژیمی که «تغییرات را در تمامیتش و در همه عوامل نمی پذیرد» و «وجود و نفاء خود» را «فرا سوی تغییرات میگذارد» و از دامنه تغییرات مستثنی میسازد، و میگوید همه چیز را میتواند تغییر بپذیرد، ولی فقط من بایستی تغییر بپذیرم، اصولی که مرا

سر با نگرشیدارند نبایستی تغییر بپذیرند، ایدئولوژی من نبایستی تغییر بپذیرد، بدین سان «یک منطقه تغییر ناپذیر اجتماعی و انسانی» می سازد که بایستی آنرا از دستبرد تغییرات، حفظ کند. با ساختن «یک حقیقت جاوید»، «با ساختن یک ایدئولوژی مقدس» «با ساختن یک سیستم فکری ابدی»، «با ساختن یک نظام جاویدان»، یک مشت تغییرات ضروری را از «حریم وجود خود» به دور میراند.

این «کراهت از تغییر در دانشه هائی از حیات اجتماعی و انسانی»، انسان و سازمان های اجتماعی را به زور ورزی می کشاند. از روزیکه «یک حقیقت جاوید»، «یک نظام تغییر ناپذیر»، «یک ایدئولوژی ابدی» ساخیم، زور ورزی شروع میشود. چون یک چیز انسانی است که از آن بعد نبایستی دیگر تغییر کند.

چون یک چیز انسانی است که بایستی «دیرتر از آن تغییر نکند» که ضرورت اجتماعی و تاریخی ایجاد می کند. یک عامل بایستی دیرتر از آن بیاید که میتواند بیاید. هر نظامی و سازمانی برای تحقق هدفی بوجود می آید ولی بعد از بوجود آمدن هر نظامی، وجود خود آن نظام، هدف اولیه، میشود. باینکه آن نظام و سازمان، معیار همه چیز قرار می گیرد، طبق وجود و بقاء آن، تغییرات، ارزش های مختلف پیدا می کنند و مرتبه بندی میشوند و کنترل تغییرات، طبق موجودیت و بقاء آن رژیم، شروع میشود و از آنجائیکه هر رژیمی میخواهد خود را جاوید سازد، و هر حکومتی، با وجود ادعای موفقیتی بودنش، «نمایب به جاوید ماندن دارد»، بنابراین، واقعیات و بدیده ها و عوامل نبایستی طبق ضرورت در و نشان تغییر بپذیرند، بلکه بایستی طبق میزانی که آن رژیم مشخص میسازد، تغییر بپذیرند. فقط طوری تغییر بپذیرند که موجودیت آن رژیم را تحکیم و جاوید سازند. از اینجاست که زور ورزی و تحمیل بر سایر عوامل اجتماعی دیگر شروع میشود.

ما تا بحال عامل «زمان» را در میان این تغییرات عوامل اجتماعی در نظر نگرفیم. با در نظر گرفتن این مساله زمان، مفهوم انقلاب برایشان روشنتر میشود.

آیا با تغییر یک عامل، عوامل دیگر بلافاصله و همزمان با آن، تغییر می یابند؟

آیا تغییرات بصورت آنی از یک عامل به همه عوامل دیگر اجتماعی سرایت می

کند؟ آیا کیفیت و شدت تغییرات در همه عوامل یکسان صورت میگیرد؟

عوامل اجتماعی، استحکام و پایداری متفاوت دارند. همه مانند هم و به آسانی یا دشواری همه دیگر، تغییر نمی پذیرند. «پایداری عوامل اجتماعی»، در هر اجتماعی تفاوت دارد.

عامل اقتصادی مثلا پایداریش مساوی با پایداری عامل سیاسی یا تربیتی نیست.

اساساً هر چه عقلانی تر است، آسانتر و راحت تر تغییر می‌پذیرد و هر چه به منطقه احساسات و عواطف انسانی نزدیکتر می‌شود، تغییراتش مشکلتر می‌گردد. مثلاً در یک انسان، تفکرات زودتر تغییر می‌پذیرد. از اینرو هست که انسانی که «تغییر فکری» داده است به سهولت آنچه می‌اندیشد، عملی نمی‌کند. میان فکر و عمل، فاصله است. این تضاد میان فکر و عمل، ناشی از همین تغییر پذیری متفاوت فشرهای مختلف روانی است. عمل، در عواطف و احساسات انسان تیزر بشه دوانیده است. برای تحقق عملی، تنها «داشتن افکار»، کفایت نمی‌کند. همیشه عمل، فاصله زمانی با فکر دارد. عمل در پی فکری آید. همینطور در اجتماع، اول، روشنفکران هستند که خودشان را تغییر می‌دهند (افکارشان را). همینطور عوامل اجتماعی با هم طبق این ویژگی که چقدر عقل و احساسات و عواطف با هم آمیخته اند، در تغییر پذیرشان متفاوتند. در یک اجتماع به سهولت میتوان با «تغییرات اقتصادی» شروع کرد.

به خصوص هر چه اقتصاد ماشینی تر شود، این عامل عقلانی بیشتر می‌گردد. ساده ترین چیزی را که میتوان تغییر داد، عقل و اقتصاد است. از اینرو نیز «فلسفه» و «اقتصاد» همیشه پیشرو تغییرات هستند. مناسبانه این پیشنهادی عقل و اقتصاد، یک مساله را به دو گروه مشابه می‌سازد. اینها می‌پندارند که همه عوامل اجتماعی دیگر نیز به همان سرعت و بهمان شدت می‌بایستی تغییر بکنند. سرعت تغییرات اقتصادی و سرعت تغییرات عقلی، همه متفکرین اجتماعی و اقتصادی را به اشتباه می‌اندازد. دستگامهای تولیدی، ابزار تولیدی، ابزار تولیدی، سرعت قابل تغییرند اما «سازمانهای متناسب با آن ابزار و وسایل تولیدی»، رادر همان عالم اقتصاد تغییر دادن یک مشکل می‌گردد. چون از اینجایی بعد «سازمان بندی» یک مسئله میان انسانها می‌گردد، و رفتار انسانها نسبت به هم، تنها بر پایه عقل خالص صورت نمی‌بندد. انسان را نمی‌شود کاملاً ماشینی ساخت. «عقلی ساختن تمام رفتار انسانی»، یعنی «روبوتر ساختن انسان»، یعنی «ماشینی ساختن انسان». انسان اقتصادی، یعنی «انسان ماشینی». این تفاوتی ندارد که این انسان در رژیم کاپیتالیستی رشد کند یا در رژیم کمونیستی. خود را طبق تغییرات ماشین ساختن، خود را طبق تغییرات وسایل تولید ساختن، یعنی خود را ماشین ساختن. ماشین، بزرگترین نماد عقل است.

اینکه انقلابات با فلاسفه و اقتصادپوین شروع میشود نه برای اینست که عقل یا اقتصاد، علت اولی یا زیربنای اجتماع است بلکه برای اینست که این دو عامل را زودتر از هر چیزی میتوان تغییر داد. اما این عقل و اقتصاد، آنطور که خود را تغییر میدهند و با آن سرعتی که خود را تغییر میدهند، از خود و قدرت خود سر مست میشوند و میپندارند میتوانند

همه عوامل را همانند خود تغییر بدهند. تغییرات سریع عقلی و اقتصادی، ایجاد یک پنداشت غلط در شیوه تغییرات اجتماعی میکند. متأسفانه این بزرگترین اشتباه و خودفریبی عقل و اقتصاد است. عوامل دیگر اجتماعی، کمتر عقلانی هستند. دیر باترند. مقاومت بیشتر در قبال تغییرات نشان میدهند. شاید تغییر ناپذیرترین عوامل اجتماعی ذین باشد. از اینرو عقل و اقتصاد با همه سرعت تغییراتشان و با همه کیفیت و شدت تغییراتشان، نمیتوانند با همان سرعت و با همان شدت و کیفیت، ادیان را تغییر بدهند. در این منطقه است که با سخت‌ترین و دیر باترین عواطف و احساسات سروکار دارند.

از این رو عوامل اجتماعی، طبق همین ترکیبات عناصر عقلی (آگاهبود) با عناصر عاطفی و احساسی (ناآگاهبود)، تفاوت در کمیت و کیفیت «تغییر پذیری» دارند. تغییرات سیاسی هیچگاه همگام و همزمان و موازی با تغییرات اقتصادی و فلسفی، نمی باشد.

همین «تفاوت تغییر پذیری عوامل» است که در هر جامعه ای فرق می کند. تغییرات اقتصادی و عقلی را در همه جوامع و ملل زود میتوان شروع کرد ولی عوامل اجتماعی دیگر، در همه جوامع و ملل یک مقدار دیر بانی ندارند و یک مقدار تغییر ناپذیر نیستند. از اینجاست که تغییرات اقتصادی مساوی در دنیا، خود بخود و به یک طرز و با یک سرعت، به رفتار سیاسی و سازمان بندی سیاسی مساوی نخواهد گشتید. و درست هر چه «تفاوت ملل و جوامع» شدیدتر میگردد. انقلاب عقلی و اقتصادی مساوی و مشابهی در همه دنیا میشود کرد. اما سیاست مساوی و مشابه، هنر مساوی و مشابه، در همه جانی توان داشت. «تغییر پذیرترین عامل انسانی» در اثر همین تغییر پذیری شدیدش در همه جای دنیا شبیه بهم میشود. در همه جای دنیا یک نوع ریاضیات است، در همه جا یک نوع منطق است، در همه جا یک نوع ماشین است. در فلسفه، اندکی عوامل احساسی و عاطفی و هنری و دینی آمیخته میشوند. با وجود این چون قسمت اعظم فلسفه، ساخته عقلست در همه جای دنیا قابل فهم و پذیرش است. اما، در سیاست، عوامل ناآگاهبود (احساسی و عاطفی) بیشتر میگردد.

بنابراین ما اگر «جر بان سرایت یک تغییر در عاملی را به عوامل دیگر» سر خود بگذاریم و در آن دخالت نکنیم. بخودی خود، راههای پیچیده تراز آن می پیماید که ما تصور می کنیم. تغییر، همیشه در جائیکه سهل تر است، در اول تأثیر میکند. هر چه سخت تر بود، تغییر، دیرتر در آن تأثیر میکند. مثلاً عامل اقتصادی و صنعتی، بخودی خود و بطور مستقیم و همزمان (متقارناً)، ساختمان سیاسی و سازمانهای سیاسی را تغییر نمی دهد.

از این گذشته، چنانکه یادآور شدیم در هر اجتماعی، عوامل مختلف اجتماعی، دوام و مقاومت یکسان ندارند. و طبق همین استحکام نسبی شان، طرز تغییر پذیری و سرعت تغییر پذیریشان با اجتماع دیگر تفاوت میکند. سرایت تغییر در عوامل مختلف اجتماعی، احتیاج به زمان و تار بیخ دارد. و در هر اجتماعی، تغییرات، بیخ و خم های دیگر می یابند تا همه عوامل را در بر گیرد.

بعد از این مقدمه طولانی میتوان ماهیت انقلاب را در کشورهای عقب مانده روشنتر ساخت. انقلاب در این جامعه ها، یک مفهوم خاصی از تغییرات است. انقلاب یک انتظار و تلاش برای «تغییر است که همه عوامل را همزمان با هم در بر گیرد». انقلاب، در مغز مردم، یک نوع معجزه ایست غیرتاریخی و غیرروانی. انقلاب، میخواهد نفی «ضروریات تاریخی در سیرت» و «نفی ضروریات روانی در فرد» را بکند. اجتماعی که انقلاب می کند، منتظر اینست که یک «اعجاز» صورت بگیرد. یکی آنکه این تغییرات دوست داشتنی «در یک لحظه تاریخی»، «در همه عوامل»، «یکجا» تحقق یابند. انسانی که مفهوم انقلاب او را فیض کرده است، دیگر با تغییر بمعنای یک جریان تاریخی و روانی و یاد رک ماهیت روانی و فردی و تاریخی اجتماع سروکار ندارد، و حوصله و صبر آنرا ندارد که، تغییرات از عاملی به عامل دیگر، طبق همان «مقاومت در ویشان» سرایت کند، بلکه میخواهد این تغییری که در یک عامل صورت بسته (بابایستی صورت یابند) بلافاصله در همه عوامل دیگر نیز یکجا و یکزمان تحقق یابد. «اشتهای انقلابی» برعکس تصورات مارکس، از «نزدیک بودن به آخرین امکان تغییر» مشخص نمیشود. مثلاً چون انگلیس از لحاظ تحول قدرت تولیدی و سازمان های تولیدی به آخرین حد امکان تغییر یافته، فقط یک گام تا انقلاب فاصله دارد و انقلاب در واقع لقمه ایست که در جلودهان فرار گرفته است. انقلاب برای مارکس یک معنای تاریخی دارد، اشتهای انقلابی برعکس این خیال مارکس، در کشورهای عقب مانده (جایی که تغییرات کمتر اتفاق افتاده) بیشتر است. این مزه کوچکترین تغییرات اقتصادیست که در او شدیدترین اشتهای تغییرات را ایجاد می کند. و ملتی که «اشتهای انقلابی» زیادتر دارد، انقلاب می کند، نه کشور یک، به تصور مارکس «تحولات و تغییرات اقتصادی و سیاسی و فرهنگی اش به آخرین حد ممکن رسیده است». برای مارکس جامعه ای باید انقلاب بکند که «بلوغ تاریخی برای انقلاب» دارد. بایستی تغییرات را در سلسله مراتب تاریخی اش تحقق داده باشد. جامعه انقلابی، جامعه ای است که یک گام تا انقلاب (آخرین تغییر) فاصله دارد. مللی که انقلاب کردند همیشه ملل عقب افتاده بودند. اول در اروپا کشور یک از لحاظ اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و تربیتی و هنری کمتر از همه ملل اروپا

بود (روسیه) چون بیش از همه «اشتهای انقلابی» داشت، انقلاب کرد. برای مارکس انقلاب واقعی، انقلابیست که در مرفی ترین، در تغییر یافته ترین، در فرهنگی ترین، و در صنعتی ترین اجتماعات رخ میدهد. اما تئوری او، اشتباهی کشورهای عقب افتاده را برانگیخت. بهترین ایدئولوژی برای برانگیختن و به هوس افکندن آنها انقلاب بود. این ملل که در نهایت فقر و بدبختی و فلاکت و زبر شدیدترین فشارها بودند، احتیاج به یک «معجزه» داشتند. مفهوم انقلاب، برای آنها امکان تحقق یک «معجزه» داشت. مسائل و مشکلات آنها را فقط با یک معجزه میشد حل کرد. تنها راه حل مسائل آنها همین «ایمان به یک معجزه» بود. همه منتظر یک معجزه نشسته اند. انسانی که در این ملل عقب افتاده است، در مللی که قرن‌ها از «تغییر دادن تدریجی و مرتب خود» بازمانده اند، معجزه طلبی، یک واقعیت روزانه و عادی‌شان هست. این انقلاب است که بایستی این «معجزه» را بکند. این انقلاب، غیر از انقلاب مارکسیستی است که آخرین محاسبات عقلی و تکامل عقلی است. این انقلاب، زائیده حس ناتوانیهای عقلی و ناتوانی های فرهنگی و ناتوانی های سیاسی است. این انقلاب، حس میکند که با پله به پله رفتن نمیتواند بالا برود. حتی امکان یک پله بالا رفتن، برای او دشوار است. بنابراین، تنها راه او «جهیدن» است که بایستی صد پله را یکجا پشت سر بگذارد. او در آن نمی‌اندیشد که «استحکام هر عاملی در اجتماع» سبب تفاوت در تغییر پذیری عوامل است. و برای همین تفاوت در تغییر پذیری عوامل اجتماعی و روانی، احتیاج به زمان و تار یخ هست. این انسان میخواهد که در انقلاب، یک «معجزه تاریخی» رخ بیند. یک تغییر کلی و دامنه دار، در همه عوامل، یکجا و همزمان و با یک شدت و با یک مقدار صورت بگیرد. او همه ضروریات روانی و تاریخی را نادیده میگیرد.

انقلاب، برضد همه «قوانین تاریخی و طبیعی» بایستی اتفاق بیفتد. و درست همین تعریف معجزه است.

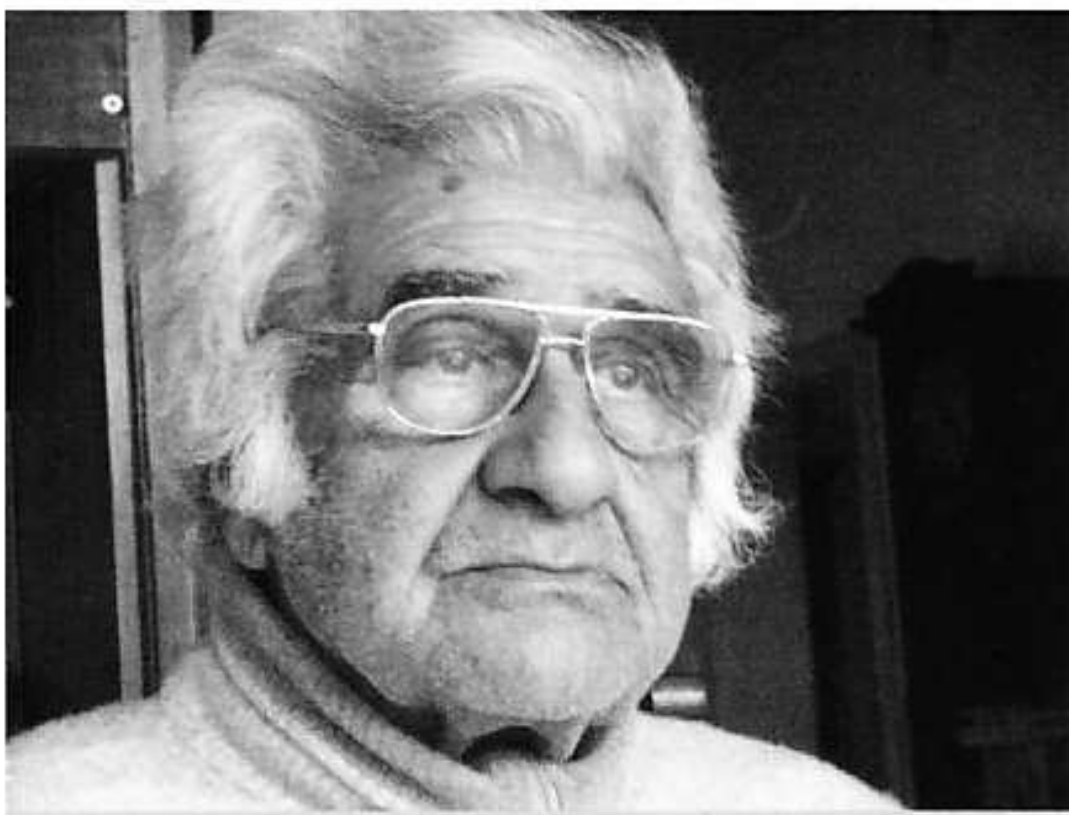
انسان انقلابی، انتظار «یک معجزه اجتماعی» دارد. در این معجزه تاریخی همه قوانین تاریخی و روانی نفی میگردد. یادم هست که در تهران برای رفع مشکلاتم به یکی از رؤسای ادارات هر روز مراجعه میکردم. انسان بسیاری بود. روزی بمن گفت «مادیدگر عاجزیم مگر اینکه خدا یک اعجازی بکند». و مردم ایران درست در همان اوج امکانات اقتصادی خود، توانائی خود را درک نمی‌کردند بلکه آخرین درجه عجز خود را احساس میکردند و در این حالت است که انسان احتیاج به معجزه دارد. یک معجزه آور است که بایستی این «عجز» او را برطرف سازد. ملت یک رهبر سیاسی نمی‌خواست بلکه یک «معجزه گر» میخواست. برای حل همان مسئله روزی با وساطت یکی از

دوستان نزد چندتن سران بالای ارتش رفتیم تا شاید آنها بتوانند (مسائلی که در اروپا توسط یک وکیل عادی در دادگستری در ظرف دو هفته حل میگردد) حل کنند. بادم هست که این امیران درجه یک ارتش، با کمال صداقت اقرار به عجز خود در حل کوچکترین مسائل کردند. همین «احساس عجز» در «اوج امکانات» مابود که مردم را مومن به وقوع یک معجزه میکرد. مردم منتظر یک معجزه آور بودند. واعجاز را تنها رهبران انقلابات نمیی کنند. از این گذشته رهبران انقلابات، در برابر مردم یک حالت تقدیس بخود میگیرند. کسی که معجزه میکند مقدس است و کسی که مقدس است میتواند معجزه کند. و خمینی، بعنوان یک عالم روحانی میتواند این معجزه را بیاورد.

چون ما در «عصر عقل» هستیم، این «معجزه انقلاب» با اصطلاحات عقلی، عبارت بندی میشود و به آن «ضرورت عقلی» داده میشود. انقلاب را با این اصطلاحات عقلی، و اثبات ضرورت عقلی آن، نه تنها قابل قبول و تحمل می کنند، بلکه آنرا بهترین ایده آل انسانی می سازند. این «تغییرات ضد تاریخی و ضد روانی» را «تغییراتی طبق ضرورت تاریخ و طبق سیر تکاملی تاریخی انسانی» میسازند. در این کار چنان اغراق می کنند که نشان میدهند که حتی اگر انسان خودش هم نخواهد انقلاب بکند، تاریخ و سیر تکامل، خودش را بدون او این کار را انجام خواهند داد و هیچ احتیاجی به وجود نامبارک او نیست. ولی از آنجا که تاریخ و سیر تکامل این انقلاب را حتماً خواهد کرد، چه بهتر که انسانهای پیشرو، سبقت بر تاریخ بگیرند و دست به انقلاب بزنند، تا حداقل بعنوان وردست و باد و تاریخ، ارزشی تاریخی پیدا کنند.

ملت ایران که اکنون از این معجزه گرش مایوس شده است و عجز خود را بیشتر از پیش در آخرین حد یاس درمی یابد در انتظار معجزه گر دیگر بست ولی متأسفانه این چند مرد سیاسی هیچکدام نقش این «معجزه گر» را نمی توانند به عهده بگیرند و بدتر از همه خودشان (بغیر از چند نفر معدود) به اینکه اعجازی میتوانند بکنند، ایمان ندارند. معمولاً کسیکه ایمان به این دارد که میتواند معجزه کند، معجزه میکند. همیشه در تاریخ کسی معجزه میکند که «مردم را عاجز میکند»، «عجز مردم را در آخرین درجه برای مردم محسوس می سازد.»

۲۵ اکتبر ۱۹۸۲



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

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

دمکراسی

نظامی است که بدون قهرورزی می توان آنرا تغییر داد

مانمی توانیم هیچ «نظام سیاسی یا اقتصادی یا تربیتی» بیابیم که سراسر نتایجش از همه جهات برای انسان مثبت باشد و انسان را از همه جهات به کمال برساند یا سعادت انسانرا از همه جهات تامین کند.

هر نظامی، نتایجش متنوع و بعضی از آنها برای انسان مفید و بعضی از آنها برای انسان مضر است. برای رسیدن به «بعضی نتایج مثبت» بایستی «بعضی از نتایج منفی» را تحمل کرد و کوشید که آن وجوه منفی را تا اندازه ای کاست، یا منافذی برای انفجار آنها یافت. این نتایج منفی در هر نظامی بایستی در مقابل «نتایج مثبتش» را می‌خواهیم و این نتایج را بر نتایج دیگری ارجحیت می‌دهیم. علمی نبودن ایدئولوژیها در اینست که در تبلیغ برای ایدئولوژی خود، هر دو دسته این نتایج را در دستگاه خود به ما عرضه نمی‌دارند و آنها را با هم نمی‌سنجند. هیچکدام نمی‌گویند این مضاری که این نظام می‌تواند داشته باشد، چیست. فقط نتایج مثبت خالصش را می‌گویند و این پنداشت را پدیدمی‌آورد که آن نظام فقط و فقط همان نتایج مثبت و دلخواه را خواهد داشت. بالطبع، همه

نتایج منفی را که آن نظام خواهد داشت، با فعلانمی بیند. بنابراین خاطر ادعای ایدئولوژی بکش، می پوشاند. هیچ نظامی بی عیب نیست و بی عیب نمی تواند باشد و انسان هیچ نظامی نخواهد توانست بیافریند که بی عیب باشد و درست «نظامهای الهی» و «نظامهای حقیقی» از نظام های انسانی عیبشان کمتر نیست. بلکه درست برای آنکه آن نظام الهی یا حقیقی است، عیب بزرگتری دارد، چون حاضر به قبول عیب در خود نیست. از این لحاظ بیرحمانه تر در اجراء، و مطلق تر و مستبد تر در حکومت است. چنین نظامهایی در اثر بی عیب شمردن خود، خود را ناتوان از دیدن عیبهای خود میسازند و بدینسان امکان تغییر خود را از انسان می گیرند. چون بی عیب هستند، نباید تغییر بیابند. کمال، تغییر نمی پذیرد. حتی نظامی که بر مفهوم «سیر تکاملی» بنا شده است یک راه دارد. وقتی کمال را بعنوان «نقطه نهایی» در نظر نگیریم و بجای آن «سیر تکاملی» بگذاریم، هیچ فرقی در عمل نیست. بلکه آزادی را در سراسر جریانش از بین می بریم. مسیر به کمال درازتر از نقطه است. چون با تصور اینکه، کمال «نقطه نهایی» است، راههای مختلف و متعدد قابل قبول است. هر کسی و هر اجتماعی میتواند «راه مخصوص به خود» را برای رسیده به آن کمال طی کند ولی وقتی بجای «نقطه واحد نهایی کمال»، «سیر تکاملی» را بگذاریم، آنگاه فقط راههای متعدد، محدود به یک راه می شود. دیگر حق انتخاب «مسیر» را هم نداریم. آن موقع در انتخاب «نقطه نهایی» که کمال باشد، آزاد نبودیم، حالا در انتخاب تمام راه، آزادی خود را از دست می دهیم. وقتی فقط یک راه، راست است و حقیقت دارد، بنابراین راههای دیگر غلط و باطل و گمراهه است و کسی نیاستی آن راهها را به پیماید. مفهوم «نقطه نهایی کمال» آزادی بیشتری است تا مفهوم «سیر تکاملی» «صراط مستقیم» یا «مسیر جبری تاریخ». یا تشخیص یک «سیر تکاملی»، این مسیر را دیگر نمی توان تغییر داد. مسیر تغییر ناپذیر و بی عیب، ابدیست.

اما ما انسانیم و انسان در تمامیتش در بیک و بدش، در وجوه مثبت و منفی اش، قابل احترام است. ما انسانیم و نمیتوانیم «نظام سیاسی یا اقتصادی یا تربیتی» کاملاً بی عیب که فقط و فقط نتایج مثبت برای تکامل و پیشرفت انسان داشته باشد، بسازیم. ولی درست چون ساخته های ما، چون نظام های ما، چون افکار و طرحهای اجتماعی ما، عیب دارد، «آزادیم». این «عیب»، همراه و ملازم و ضرورت «آزادی» است. نه اینکه چون آزادیم بایستی بر «عیب های خود» هر روز بیفزاییم بلکه ما فقط آزادی را با عیب می توانیم داشته باشیم. کمال، آزادی ندارد. کمال ابدی، آزادی را از فرد می گیرد و کمال اجتماعی (جامعه کامل)، آزادی را از اجتماع سلب می کند.

کسیکه می خواهد «نظام سیاسی یا اقتصادی یا تربیتی» کامل بسازد، در آن سراسر آزادیهای خود را از دست خواهد داد. کسیکه کمال و رسیدن به «کمال» او را مسحور ساخته، آزادی خود و مردم را فراموش ساخته است. اولویت دادن کمال بر آزادی، نفی آزادی است. قبول مفهوم کمال، بعنوان اصل سیاسی، سازمان دادن طبقات بر حسب تقوای طبقات نیست بلکه ایجاد طبقه بمفهوم تازه است. ماسیر تکاملی را انتخاب نمی کنیم تا به آزادی برسیم بلکه ماسیر آزادی را انتخاب می کنیم تا در آزادی، کمال خود را بتوانیم انتخاب کرده و تغییر بدهیم. سیر تکاملی، هیچگاه رهایی بخش نیست، چون وقتی مسیر رهایی، مشخص و معین است، کسی حق انتخاب ندارد، چون «امکان انتخاب» ندارد. و راهی که امکان انتخاب بماند، هیچگاه رهایی بخش نیست. هیچ «صراط مستقیمی» راه آزادی نیست، چون هدف کمالیش و راه به کمالش مشخص و واحد شده است. تاریخی که فقط یک راه جبری دارد نمی تواند به آزادی بدهد بلکه آزادی را از ما میگیرد (حتی اگر فقط یک راه جبری به آزادی باشد - آن راه، نفی آزادی را خواهد کرد).

بر همین پایه که «هر نظامی انسانی است و بالطبع کامل نیست»، حق تغییر آنرا داریم و تا اقرار به آن داریم که نظامی که بر انسان حکومت میکند، انسانی و ناقص است، حق تغییر آنرا بدون اعمال قهر و ورزی و برخاشگری خواهیم داشت. موقعی یک نظام را می توان بدون قهر و ورزی تغییر داد، که نظام «حقیقی» و «کمالی» و «الهی» و «طبق علم مطلق» یا «طبق قوانین تغییر ناپذیر تاریخی» نباشد.

اما یک نظام کامل الهی، یا یک نظام که بر پایه حقیقت واحد بنا شده است، یک نظام توحید است که نمیشود آنرا بدون قهر و برخاش تغییر داد. چون چنین نظامی خود را ابدی و تغییر ناپذیر می شمارد. نظامی که خود را تغییر ناپذیر می داند، به چه شیوه می توان آنرا تغییر داد؟ در مقابل نظامی که الهی یا حقیقی است حق اعتراض و حق مقاومت وجود ندارد. چنین نظامی، هر کس را که نیت چنین تغییری دارد، بقوریت از بین خواهد برد چون گناهی بالا تر از همین فکر «تغییر دادن این نظام ابدی» نیست. «هیچگونه نظام کمالی» چه عنوان خدائی داشته باشد، چه متکی بر یک تئوری علمی و تاریخی باشد، بدرد انسان نمی خورد، چون انسان آزاد است و عیب دارد. کسیکه میخواهد «نظام اجتماعی کامل بسازد»، کسیکه از فرد میخواهد کامل باشد و رفتارش بر طبق ایده کمال باشد، میخواهد انسان و آزادی انسان را نابود سازد، عیب و نقص را نمیتوان ریشه کن کرد، فقط میتوان آنرا جابجا ساخت. «ایده آلی» که ما داریم (ولو آنکه این ایده آل را جوهر طبیعت و کیهان بشماریم و منطبق بر نظام کیهان و تاریخ بدانیم) و در مقابل

«عیب و نقص موجود در اجتماع» جلالتی سحر انگیز دارد، هنوز عیب و نقص خود را نمی شناسد. از آنجا که هنوز در تاریخ فرصت گسترش خود را نداشته است ما را از دیدن عیوبش باز می دارد و جاذبه اش مانع دیدن امکانات عیوبش می گردد. هیچ تقوایی نیست که به همراهش، عیب مخصوص به خودش را نداشته باشد. در پی هیچ خدایی نیست که اهریمنش نیاید. در کنار هیچ کمالی نیست که نقصش رشد نکند. خود هر تقوایی، بخودی خودش ایجاب بیدایش و رشد عیبی مخصوص بخود را می کند. خود آن مفهوم خدا، ایجاب وجود اهریمن خاصی را می کند. در دنیای انسانی همانقدر که خداهست، بر طبق ماهیت آن خداها، اهریمن و شیاطینشان هست. خود همان کمال، ایجاب وجود نقصش را می کند. این کمالیست نسبت به آن نقص. این خدائیست نسبت به آن اهریمن، این تقوائیست نسبت به این عیب.

هیچ ایده آلی رانمی شود «واقعیت» ساخت، بدون آنکه «واقعی» نشود. هیچ خدائی نمیتواند حکومت خود را بدون همراهی اهریمنش تحقق بدهد.

همانطور که پشت قوطی های دوا، منافع و مضارش را می نویسند و البته بزشک بخاطر استفاده از وجوه مفیدش، با ملاحظه خطر از تأثیرات مضرش، آنرا بکار میبرد، همانطور بسیار بجابود که طراحان و آفرینندگان «نظامهای سیاسی و اقتصادی و تربیتی» در قبال وجوه مثبتی که از نظامهای خود بر می شمارند، مضارش (با امکانات خطرش) را نیز یاد آور بشوند. ولی از آنجاییکه این حضرات، به این تئوریها و افکار، نام حقیقت و علم و خدائی می دهند، در نظامشان جایی برای نقص و اهریمن و وجوه منفی و مضر ندارند و درست برای همینکه اینقدر «الهی» و «کمالی» و «حقیقتی» و «علمی» و «منطبق بر قوانین تغییر ناپذیر تاریخی» است، غیر انسانی و ضد انسانیست.

ما احتیاج به یک نظام انسانی داریم. نظامی که از انسان است، نظامیست معیوب و نظامیست قابل تغییر. نظامیست که همانطور که انسان که می آورد، میتواند ببرد. نظام کیهانی و یا جبر تاریخی و مشیت الهی، سدی جلوزاه تغییر او بلند نخواهد کرد.

انسان فقط در یک نظام انسانی می تواند آزادانه زیست کند. نظامی که «تقوا و فساد»، «خدا و اهریمن»، «خوب و بد»، «کمال و نقص»، «ایمان و کفر» همه را در بر می گیرد و همه را با هم تعادل می دهد. «خود دوستی» همانقدر که ضرر دارد، نفع نیز دارد. فرد گرانی، همانقدر که می تواند مضر باشد، میتواند مفید نیز باشد.

«شرک در وفاداری و بستگی» یعنی در آن واحد، انسان بستگی به چیزهای مختلف دارد. در «مقابل انحصار و فداکاری و بستگی توحیدی» که کمونیسم و اسلام تجویز می کنند، اهمیت و ارزش دارد. انسان، بسیاری از قوای سازنده خود را از همان تقابص و

ضعف‌ها و قوای شیطانی و وجوه منفی کسب می‌کند. اینها «کودی» هستند که کمالات ما، ایده‌آلهای ما برآن شد میکنند. آنکه نقص را ریشه کن می‌کند، کمالات نخواهد رونید. آنکه کفر را از بین میبرد، ایمان نخواهد داشت. آنکه شرک را نابود می‌سازد به «توحید» نخواهد رسید. آنکه نقص را از بین میبرد، تقوایش بی ارزش خواهد بود و آنکه باطل را از بین میبرد، حقیقت را نخواهد توانست انتخاب کند. آنکه نمی‌خواهد اشتباه بکند، راه صحیح را نخواهد یافت و راه صحیح راهیست که از میان دنیای اشتباهات ما عبور می‌کند و از سنگهای اشتباهات فرس شده است.

کمال و ایده‌آل و حقیقت، سحر و قدرت جاذبه‌شان در «تنبلی دوستی» انسان فرار دارد. انسان راحت طلب و بهشت جواست. می‌پندارد که هرچه دانه اشتباهات کمتر بشود، دردسرش کمتر خواهد شد. هرچه «خدای بی‌عیب» بجای «انسان باعیب» بگذارد، هرچه «راه مستقیم الهی» بجای «راههای پر پیچ و خم و متعدد انسانی» بگذارد، روزی نزدیکتر به هدف تنبلی اش نزدیکتر خواهد شد. یکجا و یک ضربه و آنی، با بنیادگذاری یک «نظام کامل» همه معایب و نقائص و مضار را دور خواهد ریخت و از دردسر آنها راحت خواهد شد و دستگامی خواهد داشت که بطور مستقیم و سراسر است او را تکامل خواهد داد و او را در خط سیر به شرف ابدی و سعادت فرار خواهد داد.

این یک رویانیت است که بسیار جذاب است و همیشه جذاب خواهد بود، چون «تنبلی دوستی ما» (ولو آنکه هم در فعال تجلیل کار و فعالیت) حاضر به اقرار آن نباشیم، بی نهایت زیاد است. سراسر رؤیاهای کمالی و ایده‌آلی ما از همین «تنبلی دوستی» ما آب می‌خورد. سراسر تلاشهای سراسر ما در اثر همین «تنبلی دوستی» است. ما برای تنبل بودن بخود این همه فشار می‌آوریم و تلاش می‌کنیم. ما برای رسیدن به بهشت، جهنم برای خود می‌سازیم. ما نه این تنبلی دوستی را می‌توانیم در خود ریشه کن کنیم و نه نتایجش را که حقایق و رؤیاهای ایده‌آلها باشد می‌توانیم نابود سازیم. انسان در «تلاش» برای رسیدن به هدف تنبلی، در پی تحقق بهشت و کمال و ایده‌آل می‌رود. اگر این تنبلی دوستی ما (نمی‌گویم تنبلی بلکه تنبلی دوستی) نبود، هیچکس گول بهشت و کمال و ایده‌آل را نمی‌خورد. اگر تنبلی دوستی ما نبود، هیچ خدائی نامی از بهشت و کمال نمی‌برد. انسان برای تحقق ایده‌آلی که از تنبلی دوستیش سرچشمه گرفته، همه قوایش را تا آخرین حد، بکار می‌بندد (تنبلی دوستی برای تحقق هدفش، برضد خود کار می‌کند) البته به امید اینکه، وقتی به این بهشت موعود و این نظام سیاسی و این ایده‌آل اقتصادی و اجتماعی رسید، فقط زیر درخت سایه دار خواهد خوابید و الی الاابد اضطراب و ناراحتی نخواهد داشت. ولی با ساختن این بهشت، متوجه می‌شود که

برعکس انتظارش، دوزخ از آب درآمد. در آغاز، برای «تجلیل زحمات خودش که برای ساختن این بهشت کشیده است و هرکسی برای چیزی که عذاب برده و زحمت کشیده، آنرا دوست می دارد» دوزخ رانمی بیند، و این وجوه دوزخی آنرا با مهارت و استدلال و چشم پوشی ماهرانه و نادیده گیری، نفی می کند. ولی بالاخره، روزی این آتش دوزخی را که خود بنام بهشت ساخته است، تنش رامی سوزاند، و همه چشم پوشیها و نادیده گیریها و استدلالهای منطقی اش، مانع این «عذاب سوختن» نمیشود. تاملتی، دوزخی که اورا میسوزاند و خود ساخته است، بنام بهشت، تحمل می کند، تا بالاخره تحملش روزی بآنها میرسد و عقلمش دست از توجیه گیریها میکشد و اقرار به دوزخ بودن آن می کند. تا او حاضر به «اعتراف به دوزخ بودن بهشتش» بشود، میلیونها مردم بایستی این عذاب را بنام بهشت بر خود بخرند و دم نزنند، ولی او بجای اینکه نگاهی به «دورویه بودن انسان» بیفکند و «انسان را همانطور که هست قبول کند»، طرح موفقی بریزد که شکی بر این واقعیت انسانی نباشد، باز بهوای «خلق بهشت تازه ای» میافند با بکلی کناره گیری می کند و در گوشه ای از این دوزخ که اورا کمتر خواهد سوزاند، فارغ از همه زبست می کند و با جهنم می سازد. بجای اینکه انسان را در تمامیتش بپذیرد و نظامی طرح کند که همه ابعاد انسانی بکار انداخته شود و نظامی باشد که عیب انسان و عیب خود را می پذیرد و هم حق به تعبیر انسان و هم حق تغییر خود را بعنوان اصل مسلمی قبول می کند، باز بهوای خلق «بهشتی حقیقی» می افند، میرود تا «اسلام راستین» و «کمونیسم حقیقی» را کشف کند.

رشد نقاط مثبت انسانی، همیشه با رشد نقائص انسانی (بارشد نقاط منفی انسانی) همراه و متناظر است. اگر من کلمه کمال را بکار ببرم و بگویم «انسان همیشه تکامل می یابد»، این معنی رانیز خواهد داشت که انسان متناظرا همیشه ناقص تر خواهد شد.

عوامل مثبت روانی انسان، با عوامل منفی وجودش، نه تنها بستگی دارند، بلکه ایجاب همدیگر را می کنند. رشد عوامل مثبت روانی، باعث رشد عوامل منفی نیز میگردد. انسان با تقویت «کمالا تش»، ناخود آگاهانه و علیرغم میلش، تقویت نقائصش را می کند. انسان، هیچگاه نمی تواند کمالا تش را از نقائصش جدا سازد: زمینه ای که کمالات ما بر آن بنا شده اند، همان زمینه است که آبشخور نقائص ما است. نقائص و کمالات ما، پشت و روی یک سکه اند. مادر اوج مدنیت و فرهنگ، به فقر توحش و بی فرهنگی نزدیکیم، چون با هر مدنیستی، آن توحش مربوطه اش نیز، دورازدید، نیرومند می شود. پوشیدگی آن توحش، علامت عدم آن نیست. بزرگترین فرهنگها می تواند ناگهان از توحشی که خود در اعماق تاریک انسان رشد داده است، سرنگون گردد.

هیچگونه «سیر تکاملی» که ما در رؤیا تصور بکنیم، نخواهد توانست، کاری بکند که در حینیکه «ما کاملتر می شویم»، «کمتر ناقص بشویم».

هر چه کمالات تقویت می شود، نقائص ضعیف تر نمیشود. هر چه فرشته تر شدیم، از شیطنت مانمی کاهد. ما هر چه فرشته تر میشویم، شیطانتر هم میشویم. ما هر چه فرشته می شویم، امکانات شیطان شدن و قدرت شیطان شدن ما می افزاید. درست همین ماهیت آزادیست. مایه‌روهای فرشتگی خود را از قدرت شیطانی خود استخراج می کنیم. این شیطانتست که خدای می شود. اگر چنانچه فرض کنیم که این شیطنت، این وجوه منفی ما، تنگتر و محدودتر شود، و دامنه قدرتش کمتر گردد، معنی اش این خواهد بود که «ما آزادی خود را بتدریج از دست می‌دهیم». چون با افزایش قدرتهای مثبت (کمال اخلاقی)، تصمیم گیری، روز بروز آسانتر میگردد. یعنی بتدریج کمتر «تصمیم گرفته می شود». ما موقعی آزادانه تصمیم میگیریم که این عوامل منفی، مقتدر باشند، و همان امکان را داشته باشند که عوامل مثبت درونی ما. وگرنه، امکان تصمیم گیری، کاسته خواهد شد. در صورت بالا، تصمیم گیری، روز بروز در محیط تنگتری از آزادی، صورت خواهد گرفت. با چنین «مفهوم کمالی» (با سیر تکاملی) وقتی ما به اوج کمال، نزدیکتر بشویم، عملاً دامنه آزادی ما آنقدر تنگ شده خواهد بود که احتیاج به هیچ تصمیم گیری نخواهد داشت. شاید فقط در باره «جزئیات بی ارزش زندگی» بایستی تصمیم گرفت. وقتی که در اجتماع، تصمیم گیریهای اساسی و اصولی را از «حیطه قدرت افراد» خارج میسازند، وقتی که تصمیم گیریها و مشورتها را فقط به «مسائل فرعی و جنسی» محدود و منحصر می سازند، آزادی را از انسان گرفته اند. انسان موقعی آزاد است که همیشه بتواند روی مسائل اساسی و بنیادی اجتماع که همان «نوع نظامش» باشد تصمیم بگیرد. دمکراسی فقط موقعی هست که فرد بتواند در بزرگترین مسئله اجتماع که «تغییر نظامست» تصمیم بگیرد و مشورت کند.

بنابراین تحقق هر کمالی در اجتماع، تنگ ساختن دامنه آزادی در آن اجتماع است. دمکراسی «آزادی» را بر مفاهیم «کمال و تقوا» اولویت می دهد.

۲۱ ژوئن ۱۹۸۲

قضاوت بعضی از نویسندگان و دانشمندان و خوانندگان

درباره آثار منوچهر جمالی

«مقالات جمالی که به بیخ قضا یا رسدگی می کند واقعا خواندنی است و مهمتر آنکه واقعا نیازهای شدید امروز را تأمین می کند. هیچ پناهنده ای امروزیست که یک سرومستدام و یک راست با اندیشه های بنیادی به سراغ مردم ایران برود.»

«نوشته های منوچهر جمالی جزئی از باارزش ترین نوشته های این دوران است. منوچهر جمالی یکی از معدود نویسندگانی است که با اسلام حاکم بر سرنوشت مردم ایران و با اسلام ایده آلیست مذهبی ها، به طور علمی و شیوایی از زاویه دید یک دمکرات و یک نویسنده دمکراسی در ایران و زبان فلسفی ناآشنای آن می نگرد و در پی ایجاد فلسفه فکری در میان ایرانیان است که بدون شک فقدانش منشاء کلیشه درماندگی های ما در اداره کشورمان می باشد. ایشان نویسنده ای هستند که بنای مستحکمی برای فلسفه دمکراسی در میان ایرانیان می ریزند. فلسفه ای که مانند تمام فلسفه ها برای درکش از خواننده تقاضای تعلق می کند که گویا طالبان خلاص شدن از ایشان میانه ای ندارند... از آنجا که ایشان به ریشه مشکلات مردم ایران پی برده است و از اراده بزرگی برخوردار است و توانایی نوشتن و استدلال کردن را دارد، با صرف وقت و عمر خود تلاش می کند، محتوای واقعی افکار مذهبی را برای روشنفکران روشن کند که در تار و پود تفکر مذهبی سردمداران آن، زندگی خود و مردم ایران را به تباهی می کشند و در عین حال به آن افتخار دارند.»

منوچهر جمالی، روشنفکری ملی، مترقی، دمکرات و انسان دوست است...»

«مقاله آقای منوچهر جمالی... شاید اولین قلمی در راه ادامه یک انتقاد سازنده و مثبت باشد که تا بحال از سوی نیروهای مترقی و دمکرات ایرانی برداشته است... آنچه ایشان در برخورد با این مسئله انجام میدهند، شاید بمراتب مهمتر باشد و آن سازندگی و خلاقیتی است که ایشان در شکافتن و ملموس ساختن این اهمیت بکار می برند. خلاقیتی که خواننده را سرتاسر مقاله تشنه رسیدن به نتیجه نگه میدارد و او را وادار می کند که جمله به جمله و کلمه به کلمه نوشته را دنبال کند تا در نهایت با احساس سهیم شدن در خلاقیت نویسنده، راضی و سیراب گردد.»

«سلام مرابه آقای جمالی برسانید. ایشان به حق می توانند دکارت معاصر بشوند، زیرا توانایی انتقال نظرات منطقی و فضای فکری خود را به طبقات دیگر، بهتر از دیگران دارد.»

«میدانید که گرمای بحث را در نشریه ما، جملات و کلمات شورانگیز و عمیق شما چگونه به اوج رسانیده است.»

اسلام راستین

اسلام سنتی

اسلام واقعی

نامه آقای الف. کمالی مرا به اندیشه هائی برانگیخت که در نامه قبل مقداری از آن افکار را نوشتم. اعتراف نامه آقای بابائی که بهتر بود آنرا خطاب به ملت می نوشتند تا به خمینی، سبب دیگری بود که مرا به فکر ادامه گفتار انداخت.

ما به چه اسلامی کار داریم؟ ما وقتی راجع به «اسلام واقعی»، «اسلام اصیل»، «اسلام حقیقی»، «اسلام راستین»... صحبت می کنیم مقصودمان چیست؟ مایک اسم بکار میبریم اما مقصودمان باهم تفاوت دارد. همین اشتراک اسم، همه را گمراه میسازد. این گفتگو با نامه، تلاشی است برای جدا ساختن این اسلامها از هم دیگر، تا حداقل بدانیم راجع به چه چیزی صحبت می کنیم.

وقتی کسی امروزه گفت که او مسلمانست، فقط یک کلمه مبهمی را بکار برده است که هنوز وضع عقیدتی و فکری او را مشخص نمی سازد. و اینکه همه اسلام خود را اسلام اصیل می شمارند، پیچیدگی را بیشتر میکنند.

در برخورد با غرب (وافکار و ابده آنها و بدیده های مختلف و متعارض باهم دیگر آن)

جنبش های مختلف در ایران با هم شروع شد. جگونگی برخورد با غرب و محتویات مختلف و متضادی را که در برداشت، هویت ما را مشخص میساخت. بدون این برخورد، هویت ما شکل بخود نمیگرفت. بطور کلی انسان وقتی در مقابل یک چیز بیگانه قرار گرفت، هویتش (خودش) مسئله میشود. شناخت خود، یک شناخت انفرادی نیست که انسان در خانه بنشیند و در نفس خود سیر نکند. انسان در مقابل هر چیزی با انسانی دیگر که قرار گرفت، هویتش از تو طرح میگردد. او چیست و کیست؟ انسان در محیط عادی و معمولی خودش، این مسئله هویت را ندارد یا آنکه هویتش برای او ناخود آگاهانه، بدیهی است و آنرا بعنوان مسئله در خود احساس نمیکند. اما برخورد با هر چیز یا فرد یا ایده یا پدیده بیگانه ای، این «خود بدیهی شده»، ناگهان «بدیهی بودن» خود را از دست میدهد. ما دیگر برای خود، بدیهی نیستیم. ما یقین خود را نسبت بخود از دست میدهم. بنابراین تلاش تازه ای در ما شروع میشود که باز بخود برسیم و خود را پیدا کنیم. این تلاش از اینجا شروع میشود که ما در آغاز میکوشیم بدیگری نزدیک شویم و با دیگری انطباق و بالاخره عینیت و عاقبت الامر «وحدت» پیدا کنیم.

تلاش «از خود بیرون آمدن» و با دیگری انطباق یافتن، یک حرکت است که ما خود را در «جریان انطباق با دیگری»، ترک می کنیم. تا وقتی که حرکت بسوی انطباق دادن باشد، ولی در توقف و منطبق شدن، حرکت پایان میابد و خود از رشد باز میماند. برای «دوباره شناختن خود» ما احتیاج به «شناختن دیگری» داریم و برای شناختن دیگری، بایستی «دیگری بشویم». این تلاش برای «دیگری شدن»، تلاش نیرومند نیست. انسان بسادگی و راحتی از گیر «خود» (بخصوص وقتی که این خود نیرومند و مستقل هم باشد) رهائی نمی یابد تا «دیگری بشود». اما همین جریان و تلاش و کوشش برای «از خود بیرون آمدن» سبب «پیدایش خود» میشود. در حینیکه ما به عقیده یا فکری یا ایدئولوژی یا فردی نزدیک میشویم، بایستی «از خود بیرون آیم» و نیروئی که میبایست برای «این از خود بیرون آمدن» مصرف کرد، سبب رشد خود میشود. ما در حین حرکت «از خود بیرون آمدن»، و بقول عرفایمان «بی خود شدن»، بیشتر خود میشویم. ترک خود، خود را نیرومند تر میسازد. اما وقتی ما خود را «منطبق بر آن عقیده یا فکر یا ایدئولوژی یا فرد» ساختیم، ناگهان خود را گم می کنیم. خطر خود، از این نقطه بعد شروع میشود. «خود» از این بعد، در جریان نفی خود و «بیرون آمدن از خود»، دیگر، خود را نیرومند نمیسازد و هویت خود را روشنتر و قاطعتر نمیکند بلکه، خود را گم میکنند. این دو مرحله بعدی (عینیت دادن خود و وحدت دادن خود) دیگر مراحل نیست

که خود، در قبضه قدرت خود نیست. وقتی خود با ایدئولوژی با فردی دیگر، عینیت و وحدت یافت، دیگر نمی تواند بخودی خود، به «خود بازگردد». خود، قدرت خود را بر خود از دست داده است، و تنها حرکت بازگشت بخود و رهائی از آن عقیده بارهائی از آن ایدئولوژی با پدیده با فرد است که هویت او را مشخص میسازد. این دو مرحله که یکی «عینیت با ایدئولوژی یا پدیده با فرد» باشد و دیگری «وحدت با آن ایدئولوژی و پدیده با فرد»، مراحل است که انسان، بخودی خود دیگر قادر به حرکت بازگشتی بخود نیست. خود، دیگر مالک خود نیست. همه عقاید و ادیان و ایدئولوژیها میکوشند که بیرون خود را به این مراحل عینیت و بالاخره وحدت با خود برسانند. در «مرحله عینیت با ایدئولوژی»، با آنکه انسان خود را با عقیده اش با آن فرد یکی میسازد، هنوز امکان مختصر جداشدنی هست ولی در مرحله وحدت، انسان در عقیده اش محو شده است. انسان برای شناختن و تعیین هویت خود، از خود بیرون آمده است ولی دیگر امید بازگشت بخود را هیچگاه ندارد. اصلاً هیچ اشتیافی به این بازگشت ندارد و آن خودی را که منتظرش هست فراموش ساخته و نمیداند که چنین خودی دارد. این وضع روحی و عاطفی و احساسی یک فرد مؤمن و بیرو خالص هست.

البته اگر این حرکت روحی و فکری، یک «حرکت بماند» و انسان در بیرون آمدن از خود، خود را نیرومندتر میساخت و بعد از انطباق دادن خود، خطر موجودیت خود را بهنگام، میساخت و آهنگ برگشت میکرد و در این برگشت، کوشش و تلاش میکرد، تقویت خود را میکرد. این جریان از خود بیرون آمدن و منطبق شدن با دیگری و بازگشت از دیگری به خود، احساس «خود» را بیشتر میساخت، چون «خود» در آگاه شدن از خود، نیرومندتر میگردد و فقط در این حرکت، انسان همیشه از خود، آگاهست. انسان به چیزی آگاهی دارد که حرکت کند و وقتی خود در این حرکت است، از خود آگاهست. انسان وقتی از خود آگاهست که خود حرکت کند. اما این جریان خود آگاهی، یک موجودیت تازه ای در او پدید می آورد. این خود آگاهی بر «بودن انسان» می افزاید. جریان «از خود آگاه شدن»، تبدیل به «آگاهبودن» می یابد. در انسان یک «بود آگاه» خلق میشود. «جریان»، تبدیل به «وجود» میشود. «آگاهبود» با «خود آگاهی» فرق دارد. من این «بود آگاه» را که در اثر این جریان پدید می آید «آگاهبود» می نامم.

از موقعی که انسان با یک فکری با ایده ای یا عقیده ای با فردی وارد مرحله عینیت با او شد و از آن گذشته به مرحله وحدت با آن رسید، از دامن آگاه وجودش (آگاهبودش) گام بیرون گذاشته و وارد دامن نا آگاه وجودش (نا آگاهبودش) شده است. از اینروست که ما در مقابل کسی که با عقیده اش عینیت و وحدت یافته، دیگر نمی توانیم با

استدلالات عقلی یا روشنگرانی عقلانی، نتیجه ای ببریم. روشنگرانی عقلی، فقط در آگاهبود و موثر میتواند باشد. اما عقیده او و دین او و اسطوره او، از آگاهبود و خارج شده است و وراء تیرس ماست. دردوره تنویر افکار (عصر روشنگرانی) درارو با مقابله با دین، محصور به همین روشنگرانی عقلی در آگاهبود افراد بود. همینطور بعداً مارکسیسم که این جریان روشنگرانی را ادامه داد، در همین محوطه آگاهبود باقی ماند و از اینکه نتیجه ای که هر دوی این جنبشها گرفتند بسیار محدود بود، علتش عدم آشنائی با هویت دین بود. عقیده دینی هیچگاه در عرصه آگاهبود نمی ماند و خود را از دسترس نقد عقلی و روشنگرانی عقلی خارج میسازد. با عنینت دادن انسان با خود و بعداً با وحدت دادن انسان با خود، در چهار دیواره نا آگاهبود محفوظ میماند. این «تسخیر قلب» است که مرکز توجه آنهاست. او میخواهد «وارد صدر = سینه» بشود نه اینکه در دامنه آگاهبود بماند. دامنه آگاهبود، دامنه انتقاد و شک و مقابله و نسبت و حرکت است. او برعکس، احتیاج به سکون و یقین و استقامت و وفاداری و بستگی و مطلقیت و «وراء هر شک بودن» دارد. از این روست که بطور غریزی، بناهگاه خود را در نا آگاهبود انسان جستجو میکند. میخواهد «صدر یا قلب» بیرون خود را بگشاید و این دامنه نا آگاهبود را تماماً خودش پرمیکند. عقل فقط باید نقش پیشقراولی داشته باشد. عقل اولین پاسگاه حفظ ایمان است. اما خط مازبنوی هر عقیده ای همین آستانه نا آگاهبود یا «دامنه وحدت با عقیده» است. عرصه ای که انسان «از خود، گذشته است» و وجود و هویت خود، فقط از عقیده و حقیقتش معین میگردد.

بکار بردن روشهای مبارزه علیه اسلام، ناپستی محدود به روشهای روشنگرانی یا مارکسیستی باشد. اینها بسیار نائیر محدود و ناقص و وضعیفی دارند. در اثر بکار بردن این روشهای محدود به آگاهبود است که مارکسیسم در ایران متوجه ضعف خود در مقابل عامه شد. ضعف اسلحه و روششان، آنها را محافظه کار و پسگرا کرد. از آنجا که ایمان مطلق به روش و اسلحه مبارزه شان داشتند، و فقط دامنه آگاهبود را عرصه ناخوت و تازمی پنداشتند، با درک ضعف این روش خود، متوجه ضعف اسلحه و روش خود نشدند و نخواهند شد. (چون درک این عرصه نا آگاهبود در تفکرات مارکس مفقود است و امکان جبران آن نیست، چون سیستم مارکس با وجود این عنصر، بهم خواهد ریخت و هنوز متفکری پیدا نشده است که مارکسیسم را با این عرصه نا آگاهبود ترکیب بکند) از اینرو بجای همکاری با نیروهای مترقی، همگام و همکار نیروهای پسگرا شدند، چون خود نیز با وجود کاربرد روش روشنگرانی عقلی بعنوان اسلحه کار میکنند ولی بهمان ترتیب از لحاظ عقیده در دامنه نا آگاهبود (وحدت با عقیده خود) گرفتارند.

کاربرد روشهای روشنگرانی عقلانی فقط و فقط محدود به طبقه دانشگاهی و کارمندان دولتی و طبقه متوسط میشود و گرنه از این وسیله برای طبقه عامه بایستی بعنوان وسیله کمکی استفاده برد. برای برخورد با طبقه عامه بایستی از روشهای ناآگاهبودانه استفاده کرد. از هنر در همه شعبه هایش باید استفاده برد. اینکه شعر در ایران، چنین رونق شدید داشته است و خواهد داشت برای اینست که شعر، هنری بود که از لحاظ ناآگاهبودن، بهترین دامنه مبارزه و آزادی بود. هنوز وجدان آزاد ایرانی را حافظ و خیام و سایر شعراء تغذیه میکنند.

حافظ و جلال الدین رومی و عطار و... بودند که به عرصه ناآگاهبودن راه می یافتند و در مقابل عناصر دینی می ایستادند و آنها را تلطیف میکردند. حافظ بود که در درون قلب ما (ناآگاهبودن ما) روح قرآن و اسلام را عوض میکرد. روح انسانیت و آزادی به قرآن میدمید. همه عذابخواهی ها و تهدیدها و نفرین ها و لعنت ها و کشتار خواهیهای کفار، همه نفرتها و پارگیها و نجس بودگیها، با اشعار ساحرانه حافظ و تحت نیروی ساحرانه اشعار او تغییر معنا و هویت میدادند. ما کلمه محمد را بزبان می آوردیم اما معنایش را از حافظ و جلال الدین و عطار می گرفتیم. کلمه از محمد بود ولی روح و معنا از حافظ. برای فهم قرآن احتیاج به حافظ داشتیم.

هنر در همه مظاهرش بایستی زندگی عامه را تصرف کند. نه اینکه در سالن دبیرستان رودگی با در جشن هنر شیراز برای عده ای از آفازاده ها و نور چشمیها و از دیگران بهتران مجلس خود نمائی فرهنگی بگیریم. اینها هنر نیست. هنری که برای ملت باشد. هنری که به قلب ملت فرو برود. نه هنری که دست ساز عقل فرضی باشد. نه هنری که یک ایدئولوژی فرضی از اروپا یا آمریکا آنرا ساخته باشد. هنری که در خدمت این ایدئولوژی بهاست با قلب ملت حرفی نخواهد زد و به قلب ملت فرو نخواهد رفت.

وقتی من در مقاله اولم در ایران و جهان نوشتم که ما اسلحه علیه اسلام را از اروپا فرض میکنیم مقصودم این بود که این روشنگرانی عقلی، بر اساس مبارزه ای که در اورپا شد برای ایران نارساست (برای خود اروپا هم نارسا بوده است). همینطور کمونیسم با کاربرد همین روش، نتیجه مثبت نگرفته است. چون ضعف خود را در مقابل بادین دید، متوسل بزور شد. آزادی عقاید را از بین برد و وسائل تبلیغ را از عقاید گرفت و خود، گوینده و جاب کننده و نشان دهنده مطلق و منحصر بفرد شد. تا با محدود ساختن آزادی که نتیجه زور محض بود، مقابل بادین بکند. با این عمل فقط ضعف خود را نشان داد که حاضر به اعتراف به آن نبود. همینطور در رژیم اسلامی، بر روی همین ضعف اساسی است که از آزادی عقاید میترسند و متوسل بزور میشوند تا فقط اسلام بتواند حرف بزند

و منتشر سازد و تبلیغ کند. کسی متوسل به زور میشود که ضعیف باشد. کسی برضد آزادیست که به پیروزی عقیده خودش در فضای آزادی، اطمینان ندارد، وضعف عقیده خودش را می شناسد.

هنر برای روشنفکر ایرانی عرصه مبارزه است، اما نه هنری که خدمتکار و آلت ایدئولوژی بشود بلکه هنر آزاد. آزادی همیشه قدرتمند تر از هر عقیده و ایدئولوژیست دشمن خونین آزادی، همیشه عقاید و ایدئولوژی بها هستند. در آزادی، عقاید، متعدد و مختلف میشوند ولی هر عقیده ای و ایدئولوژی ای، طالب حکومت منحصره و مطلقه خود است. بهترین اسلحه علیه همه انحصار طلبان و حقیقت خواهان توحیدی، حکومت آزادی است. همه این عقاید و ایدئولوژی بها، آزادی میخواهند اما «آزادی در خدمت آنها و در خدمت حقیقت آنها و در فضای عقیده آنها» این آزادی، زندان است. آزادی بایستی فراگیرنده باشد. آزادی چهار جوبه همه عقاید و ادیان و ایدئولوژی بها و سیاست هاست. هر کسی که میخواهد آزادی را از چهار جوبه بودن بیاندازد، برضد آزادیست. دموکراسی اسلامی و جمهوری اسلامی یا جمهوری دموکراتیک کمونیستی، یعنی گذاردن آزادی در چهار جوبه اسلام یا کمونیسم، یعنی نفی آزادی. باز هم تاکید میکنم که در «بکار گرفتن هنر و روشهایی که متوجه ناآگاهی» است، مقصود نبود ساختن عقیده اسلام نیست بلکه «نگاهداشتن آن در فضای آزادی» است. از این گذشته مقصود از کار بردن روشهایی که متمرکز در ناآگاهی خواهد شد، این نیست که مردم را آلت قرار بدهیم بلکه مقصود، تنفیذ روح آزادی در اعماق دسترسی ناپذیر انسانست. این «آمادگی و پذیرائی ناخود آگاهی» برای تحمل حکومت مطلقه، بایستی زدوده شود. ناآگاهی ملت برای قبول استبداد آماده شده است نه برای آزادی.

در این صفحات جریان برخورد با یک ایده یا فرد بیگانه با پدیده بیگانه را نشان دادم. (۱) تلاش برای از خود بیرون رفتن. (۲) منطبق سازی خود با آن ایده یا پدیده (۳) درک بهنگام خطر از ماندن در آن ایده یا پدیده و (۴) تلاش برای بازگشت بخود. مردم ایران در مقابل غرب (و برخورد با ایده ها و پدیده های مختلف و متضادش) سه گروه مختلف شدند.

۱) گروه اول را روشنفکران تشکیل میدهند. روشنفکران، در تلاش حل کردن خود در غرب بودند. جذب غرب شدند و در خطر «گم کردن خود در غرب» افتادند.

۲) گروه دوم گروههایی هستند که در تلاش آن بودند که اسلام را با غرب (یا ایده ها یا ایده آلهای یا پدیده های غربی) منطبق سازند. مانند مجاهدین خلق.

۳) سوم گروههایی که میکوشیدند ایده آلهای غربی و پدیده ها و سازمانهای آنها را

اسلام منطبق سازند.

تلاش برای اینکه اسلام را با ایده‌هائی از غرب منطبق سازند به این مرحله می‌کشد که شکل و صورت، اسلامیت ولی محتوا و مغز، غربیست.

تلاش برای اینکه افکار و سازمانهای غربی را با اسلام منطبق سازند باین مرحله میکشد که شکل، شباهت با غرب پیدا میکند ولی محتوا، اسلامیت.

مسئله ما (روشنفکران) ومجاهدین خلق و آخوندها و خمینی یک مسئله است ودراین

مسئله باهم مشترکیم.

در درون روشنفکر، میان «اسلام» و «او» شکاف افتاده است. او خود را به تمامی با اسلام عینیت نمی‌دهد. و از آنجائیکه جریان حرکت را ادامه نداده است، خطر برای هویت خود ایجاد کرده است. او این تلاش برای رهائی از اسلام (وعینیت خود با اسلام را) با خود آگاهی و براساس خود آگاهی (در نقد اسلام) نیموده است. او با اسلام را نادیده میگیرد یا در مقابل آن لافیداست یا از آن نفرت دارد. همه این حالات، نشان «عدم آزادی او از اسلام» است. این رهائی از اسلام، بایستی کاملاً آگاهانه براساس نقد جدی صورت بیند. از طرفی «نا آگاه بود او» هنوز از فید اسلام آزاد نشده است، از طرفی در آنر فقدان نقد آگاهانه اسلام، هنوز استقلال ندارد و بر سر پای خود نمیتواند بایستد. از اینروست که با غرب و ایده‌های غرب هیچ برخورد سالم و نیرومندی ندارد. او خود مستقلى را ندارد که با برخورد بایگانه، استقلال خود را حفظ کند و روز بروز در این برخورد هانیرومند تر و «خودتر» گردد، بلکه، اولین برخورد با ایده بیگانه، خودضعیف و مستقل نشده خود را بقویت در ایده بیگانه گم میکند و جذب غرب میشود. بزبانى که حرف میزند زبان خود او نیست. هر انسان مستقلى بزبان خودش حرف میزند. هر ملت و جامعه مستقلى بزبان خودش حرف میزند. روشنفکر «بزبان ترجمه» حرف میزند. بزبان فرانسه ترجمه شده، بزبان انگلیسی ترجمه شده... حرف میزند چنانکه سابقاً آخوندها بزبان عربی ترجمه شده به فارسی حزب میزدند. کسیکه «بزبان فرضی» است، شخصیت و استقلال ندارد. کسیکه خود را می‌یابد، زبان خود را یافته است. ما بایستی فرهنگ غربی را «در زبان خودمان» جذب کنیم، نه آنکه خود را «بزبان فرانسه ترجمه شده» بفهمیم. تفکر موقعی مستقل میشود که زبان خودش را یافته است. کسیکه افکار بیگانه را بزبان خودش نمیتواند بگوید، هنوز افکار بیگانه برای او بیگانه اند، چون او هنوز «خودش را نیافته» است. اولین بیگانگی، همین گم کردن خود اوست. روشنفکری که در این «زبانهای ترجمه» خود را گم کرده است و در نشئه و سرمستی، غرق در آن شده است و از این «گمشدگی خود» لذت میبرد، ناگهان با وحشت بیدار میشود و برای

«در یافتن خود» و «یافتن خود» بایک جهش به «تاریخ پیش از اسلام و فرهنگ و ایده های پیش از اسلام» پناه میرد.

باگر یزاو به این فرهنگ، دیگر نمیتواند خود را با آنها منطبق سازد (حتی کوچکترین میل آنرا در خود نمی یابد که آنها را بفهمد) مسئله درک هویت او را برایش پیچیده تر میسازد. در آگاهبودن و شناسیدن، میان خود و اسلام، شکاف افتاده است و در اثر عدم استقلال (چونکه حاضر به نقد آگاهانه اسلام نیست) گرفتار بگونه «بی شخصیتی و حیرت و سرگردانی و آوارگی» است. او نمیتواند به «خود» برسد، چون خودش هنوز از گبر اسلام نجات نیافته است و از رو بار و شدن با آن، سر باز می زند. از طرفی نا آگاه بود او، در زیر سلطه احساسی و عاطفی و فرهنگ اسلام است، بدون اینکه این واقعیت را بشناسد و بخود اعتراف کند. بلکه منکر این واقعیت نیز میشود و مبارزه درونی اش را نادیده میگیرد و نسبت به آن لاقید میماند، و نمیداند که او راهی برای استقلال و آزادی فکری ندارد تا این مصاف را پشت سر آورده باشد.

در این گفتگو، اسلام را به سه دسته تقسیم کرده ام. یکی اسلام واقعی، دیگری اسلام سنتی و سومی اسلام راستین.

شاید بجا باشد که من تعریف «اسلام واقعی» را پیش از همه بکنم. اسلام واقعی، اسلامیت است که در اثر نقد علمی و عقلی از اسلام (قرآن، سیره، سنت و تاریخ اسلام) برای ما حاصل خواهد گشت. اسلام راستین و اسلام سنتی، منکی بر تلاش برای بستگی به اسلام است. برای اینست که عینیت و وحدت افراد به اسلام بدون تزلزل باقی بماند. تلاش برای آنستکه، کسانی که در آگاهبودنشان شکافی و تزلزلی ایجاد گردیده، رفع گردد. در حالیکه تلاش برای درک اسلام واقعی، تلاش نقدیست. حقیقت، وراء نقد قرار دارد. نقد چنانکه بعداً خواهیم دید یک جریان رهائیسست. نقد همان «حرکت بازگشت بخود است» که بعد از انطباق یا عینیت یا وحدت یا عقیده یا ایده، شروع میگردد.

در اسلام راستین و اسلام سنتی، امکان نقد اسلام نیست. تلاش نقدی، بوسیله تلاش تفسیر و تأویل، حذف و منع میگردد.

«مستقل شدن»، «بخود آمدن»، «ایرانی شدن آگاهانه»، «آزاد بودن» احتیاج به نقد اسلام یعنی «نصویر اسلام واقعی» دارد. نقد اسلام، بهیچوجه «رد و انکار اسلام» یا نفرت از اسلام یا تحقیر اسلام نیست. اسلام از «عالم حقیقت» که ما وراء دسترسی عقل و نقد قرار دارد به «دامنه نقد و عقل» کشانیده میشود. اسلام را در فضای «نقد» قرار میدهد. یک مسلمان راستین و یک مسلمان سنتی، نمی توانند قرآن را نقد کنند ولی

اسلام، در همین تلاش برای نقد است که برای «بخود آمدن ما» و برای «رهائی ما» ارزش پیدا میکنند. لاقید ماندن ما از اسلام، تحقیر اسلام، نادیده گرفتن اسلام، نفرت از اسلام، ما را از اسلام رها نمی سازد. شکاف میان ما و اسلام (چه در آگاهبود چه در ناخود آگاهبود) موقعی به «رهائی واقعی از اسلام» می کشد که ما «بطور مداوم اسلام را نقد کنیم».

ما بایستی «اسلام را همانطور که بوده» از لحاظ اصول و روش تاریخی و براساس روشهای تأویلی نازه در یابیم تا بتوانیم با «تصویر آگاهانه ای که از واقعیت اسلام» داریم، استقلال خود را بیابیم. از اینرو «تحقیقات نقدی علمی» درباره اسلام، یک نقش عمده و اولیه برای همه روشنفکران دارد. تفسیر و تأویل قرآن بایستی منحصر به حوزه علمیه قم یا نجف یا مشهد یا اینکه بیرون گروههای اسلام راستین باشد. بلکه بایستی این تحقیقات غیر نقدی، همیشه رو برو با تحقیقات نقدی ما باشد.

«رهائی از چیزی»، طرد آن چیز نیست. رهائی از چیزی، در اثر غلبه بر آن چیز و تصرف آن چیز، امکان پذیر میشود. ما از طبیعت آزادیم چون بر طبیعت غلبه کرده ایم. ما از خود آزاد میشویم وقتی بر خود غلبه می کنیم. شناختن قدرتهای آن چیز واحد این قدرتها با غلبه بر آن قدرتها (نه انتقال همان قدرت بخود، بدون اینکه دستی به آن بزنیم) و شناختن ضعف آن چیز و غلبه بر آن ضعف، در پرورش «روشهای ضابطه» در قبال آن ضعفهاست که ما را موفق به آزاد شدن از آن چیز میکند. ما بایستی برای غلبه بر چیزی آن چیز را بشناسیم. هر امری، قدرتی بر اساس ضعفی دارد. آن قدرت با آن ضعف متلازم می باشد. بنابراین غلبه و تصرف، یک اقدام ساده نیست. ما نمیتوانیم به آسانی «قدرتهای اسلام» را به جیب بریزیم بدون آنکه ضعفهای آنرا به ارت نبریم. از اینرو مسئله غلبه و تصرف، آنست که ما «چه قدرتی از اسلام» را بایستی بگیریم که ضعفهای مربوطه اش، در مقابل ایده های نازه و ایده آلهای نازه مان قابل قبول باشد.

انجمن تحقیقات نقدی اسلام

روشنفکران ایرانی احتیاج به بنیاد علمی برای تحقیقات نقدی اسلام دارند. عدم وجود چنین آثاری در ایران، سبب شد که تبلیغات یک جانبه مسلمانان راستین و مسلمانان سنتی، بدون جواب بماند. قوای را که ما در میان جوانان و دانشجویان و قوای فعال اجتماع می بایستی بدور ملیگرانی و آزادیخواهی گرد آورده باشیم به مجاهدین خلق ملحق شدند. این فواید است که ما در فقدان این تلاش از دست داده ایم. اما از حالا

بعد میتوانیم با ارائه تازه بنانه تحقیقات نقدی اسلامی، مانع از الحاق تازه قوا به این گروهها بشویم.

این آثار با تحقیقات شرقشناسان اروپائی و آمریکائی فرق خواهد داشت. آثاری که خاورشناسان و اسلام شناسان پیش از جنگ دوم بین المللی منتشر میساختند تحت تاثیر دیده مسیحی بود. بعد از جنگ، محققین اروپائی و آمریکائی برای آشتی دادن فرهنگ غرب و اسلام، وجوه مشترک میان مسیحیت و اسلام را بیشتر تا کید میکنند. بطور اغراق آمیز بگوئیم: در گذشته تصویر ضد مسیحی از اسلام می ساختند حالا تصویری موافق مسیحیت با نزدیک به مسیحیت میسازند. بخصوص تحقیقات در تصوف، باعث میشود که بیشتر از دیده صوفیانه، از دید روحانیت عرفاء اسلام را تعالی بدهند. همه این تلاشهای تحقیقی، چهار چوبه هائی هستند که برای «نمایش زهائی و استقلال روحی و فکری ما» نامناسب هستند. ما در سلطه قدرت اسلام فرار داریم و اسلام حکومت مطلقه فکری و عاطفی، بطور انحصاری بر ما دارد و موقعیت ما با این علماء که خارج از گود هستند فرق دارد.

نه اینکه منکر این بشویم که میان آثار خاورشناسان و اسلام شناسان تحقیقات عینی وجود نداشته باشد ولی همه این آثار برای فهم غربی و برای رفع «احتیاجات روحی و فرهنگی و فکری» او نوشته شده است. حتماً نیابستی این انحرافات روحی و فرهنگی و فکری و سیاسی، باعث انحراف دید آنها شده باشد ولی «احتیاجات روحی و فرهنگی و فکری و سیاسی ما» با آنها فرق دارد. آنها تحقیقاتشان را طبق مقولاتی دسنة بندی کرده و طبق اصطلاحاتی نوشته اند که انطباق با مفاهیم خوانندگان غربی دارد.

ما بایستی در قالب مفاهیم زنده خود، مفاهیمی که زائیده از احتیاجات روحی و فرهنگی خود ماست این تحقیقات را طبق مقولاتی که بدرد «آزادی و استقلال خودمان» میخورد بنویسیم. تحقیقات اروپائی جواب این احتیاجات ما را نمی دهد.

چنین انجمنی بایستی هر چه زودتر تشکیل گردیده و شروع بکار کند. و حتی بهتر خواهد بود که مرکز این انجمن همیشه در خارج باشد. چنانچه رفتن علماء شیعه از اصفهان (در غائله هجوم افغانها به اصفهان) و تمرکزشان در عراق عرب، باعث آن شد که از کنترل دولت و ملت ایران خارج شدند و همین خارج شدن مرکز بت تشیع از ایران، بزرگترین ضربه را به دولت و ملت ایران زد. قدرتی که دیگر تابع دولت و ملت ایران نبود.

همینطور بایستی «انجمن تحقیقات نقدی اسلام» در خارج از ایران باشد. تا بیچوجه تحت فشار هیچ دولتی قرار نگیرد. چون هر دولتی در ایران ولو آنکه دینی هم نباشد، برای

مصالحه با علماء، مانع تحقیقات آزاد این بنیاد خواهد شد و استقلال ما تنها از این تحقیقات سرباب میشود. در هر مسئله اجتماعی و سیاسی و دینی و فلسفی بایستی ریشه های اسلامی آن بازرسی گردد و نقد شود و بزبان ایرانی و برای فهم ایرانی نوشته شود. هر مسئله ای بایستی بدون هیچگونه رعایتی، در پیوستگی نقدش با اسلام، درک و شناخته گردد. بدون داشتن «نصویر اسلام واقعی» مبارزات سیاسی و اجتماعی و حقوقی و تربیتی ما فاقد محتوا و معنا خواهد بود.

مبارزه ما با «اسلام واقعی» نیست، بلکه مبارزه ما با تصویری خیالی و رو بانیست که از اسلام کشیده میشود. ما احتیاج نداریم بر ضد «اسلام واقعی» مبارزه کنیم. ما فقط بایستی تصویر اسلام واقعی را دائماً در انظار جوانان و دانشجویان قرار بدهیم. اسلام واقعی، خودش، خودش را رد میکند. اما کسی که به اسلام بعنوان حقیقت ابدی ایمان دارد، نمیتواند «اسلام واقعی» را تحمل کند و بپذیرد. هیچ مسلمانی، دیگر ایمان به «اسلام واقعی» ندارد. همه بدون استثنا از اسلام واقعی میگریزند. همه از اسلام واقعی وحشت دارند. اسلام واقعی برای هیچکس قابل تحمل نیست.

چنانکه وجوهی از این اسلام واقعی را که مردم در این حکومت فعلی دیده اند، همه به وحشت افتاده اند و نمیتوانند باور کنند که این، اسلام باشد. اسلام حتماً بایستی چیز دیگری باشد. اسلام نمی تواند این باشد. و روشنفکران و سیاستمداران نیز همین جریان را تأیید می کنند و میگویند که اسلام بایستی چیز دیگری باشد. در حالیکه خمینی وجوه مختلف این اسلام واقعی را تحقق داده است و در اسلامش کاملاً صادقست. خمینی از همه مدعیان، به اسلام واقعی نزدیکتر است. هر چه روشنفکران و شاد و سیاستمداران در نشان دادن اسلام واقعی نکاهل ورزیدند، خمینی این خدمت زایی اجر و مزد و با کمال شهامت و صداقت کرد که بدون شرم، اسلام واقعی را نشان داد. حالا همه همین روشنفکران و سیاستمداران بجای اینکه از این عمل خمینی تشکر کنند و ارج آنرا بدانند و نقد بر آن بکنند که آنچه خود اهما مال کرده اند و تحقق داده است، می آیند و باز افکار مردم و دانشجویان و جوانان را مغشوش میسازند. میگویند این اسلام، اسلام واقعی نیست و خمینی بر ضد اسلام واقعیست. بهترین موقع برای شناساندن اسلام واقعی همین الانست.

مسلمانان راستین و مسلمانان سنتی فرتهاست که نگذاشته اند و نمیگذارند که کسی با این «اسلام واقعی» آشنا شود. همه تفاسیر و تأویلات در خدمت این هدف بوده و هست که «اسلام واقعی» را از مومنین و مردم بیوشاند. سراسرتلاش ها و کوششها در این بوده و هست که هیچکس حاضر نباشد، «اسلام واقعی» را بعنوان اسلام بشناسد.

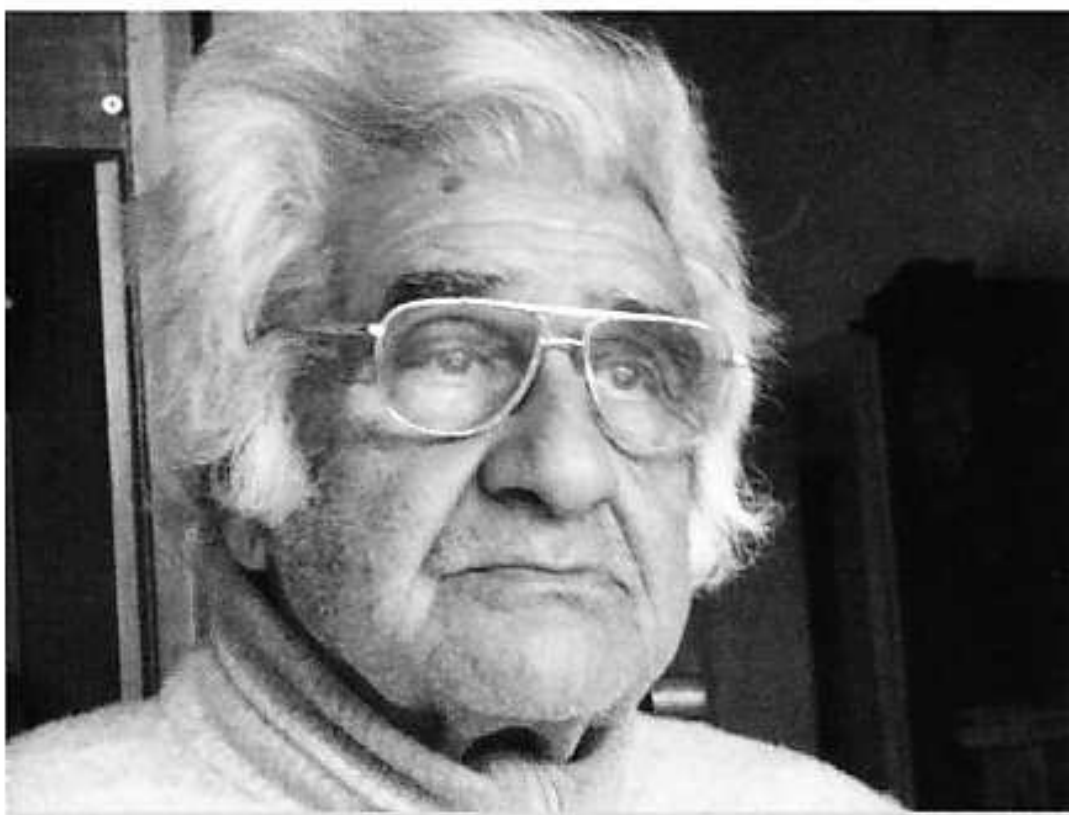
«اسلام واقعی» را برای همه از کفر و شرک منحوس تر و منفورتر ساخته اند و همه چیز میتواند اسلام باشد، فقط «اسلام واقعی» نمیتواند اسلام باشد.

درست وظیفه ما اینست که همین «اسلام واقعی» را بدانند و جوانان آگاه معرفی کنیم. نه آنچه را که آرزو میکنند اسلام باشد، بلکه آنطور که اسلام بوده است خواهد بود. ما برای رسیدن به آزادی و استقلال راهی جز این نداریم.

بیدار شدن از آرزو و وابده آلهای خام، همیشه یاس آور و وحشت انگیز است. هر کسی که از «اسلام ایده آلی ساخته اش» در عمل به «اسلام واقعی» رسیده، او را یاس و دهشت فرامیگیرد. اعتراف نامه بابائی نمونه کامل همین یاس و وحشت ناگهانیست، ولی هنوز حاضر نیست بگوید که «اسلام واقعی» همان اسلام خمینی است یا چیزی شبیه آن می باشد. البته این بیدار ساختن، قساوت لازم دارد. آنانی که آرزو دارند که «اسلام آنطور باشد که میخواهند»، از روبرو شدن با «تصویری از اسلام واقعی» توحش خواهند داشت. نشان دادن واقعیت هر چیزی، به کسیکه تصویری ایده آلی از آن چیز دارد، همیشه یک نوع قساوت است. شناختن واقعیت علیرغم پنداشت، ایجاد درد میکند. آرزو و انتظار از اسلام، با واقعیت اسلام، جدا از هم وضد همدند. خیلی این اعتراف جالب است که بابائی و اطرافیانش از بهشتی میخواهند چیزی در باره اسلام بنویسد و او طفره میزند که هنوز راه حلی ندارد. این آرزو که از «اسلام» چیزی ایده آلی بیرون بیاورد و بهشتی قادر به چنین کاری نیست. او در اسلام، میخواهد آرزوی خود را کشف کند و نمیتواند باور کند که واقعیت اسلام و اسلام واقعی، بقرض تهیه یک «اسلام راستین» و یک «اسلام ایده آلی ساخته» عوض نخواهد شد. فقط امثال بابائی خود را در این اسلام راستین ساختگی دلخوش میکنند و می فریبند و چشم خود را از دیدن اسلام واقعی می بندند و جرئت آنرا از خود میگیرند که «اسلام واقعی» را ببینند. او در حقیقت، اسلام را در خود نفی کرده است. او اسلام را در خود انکار کرده است ولی به آنچه آرزو میکند و میخواهد، نام و پوشش اسلامی میدهد. محتویات آرزوهای او، همان محتویات آرزوهای ماست فقط این ترکیب محتویات با اسلام، خطرش را فراهم آورده بوده است (همانند مجاهدین خلق) او محتویات آرزوهایش را در تصویری ساختگی بنام «اسلام راستین» ریخته بوده است و می بندارد که اسلام، همان «اسلام راستین» اوست ولی این مشتبه سازی او، دلیل آن نخواهد بود که اسلام واقعی، هویت خود را فراموش ساخته است. او میکوشد که اسلام را بیروز سازد، اسلام هم بیروز میشود. بلی همان اسلام واقعی که هویتش همیشه بجا مانده، بیروز شد ولی «اسلام راستین» آقایان بابائی و شریعتی و رجوی و بنی صدر شکست خورد. چنانچه در پاکستان همین شکست های

اسلام راستین بیابی رخ داده است. تاریخ پاکستان از بدو بنیادگذاری دولتش تا حال شکست و ورشکستی مداوم «اسلامهای راستین» اقلیتی است که میخواهد دموکراسی و آزادی را با اسلام ترکیب کند در مقابل «اسلام سنتی» و آخوندهای سنتی.

۱۳ آگوست ۱۹۸۲



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

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

اسلام راستین و نقد «عقل تابع» و «عقل خلاق»

گفتگویی را که با آقای الف. کمالی آغاز کردم میکوشم تا در این نامه به پایان برسانم. در نامه پیشین، نشان دادم که «اسلام واقعی» چیست. در این نامه به اسلام راستین و اسلام سنتی خواهم پرداخت. برای اینکه اسلام راستین و اسلام سنتی را مشخص سازم آنها را بر پایه «جریان نقد» تعریف میکنم. نشان میدهم که چگونه در مقابل جریان نقد در جامعه، اسلام راستین و اسلام سنتی تکون پیدا می کنند.

پس از این گفتار، مشخصات «عقل تابع» را نشان میدهم. برای نشان دادن مشخصات «عقل تابع» بهتر است که دو جمله از بیانات خود حضرت محمد از بحارالانوار بیاورم: «خردمندترین مردم، بیمناکترین و اطاعت کننده ترین آنهاند مر خدا را» (صفحه ۱۷۴): «رسول، عقل را بخش کرده به سه جزء، پس هر کسی سه جزء

را دارا بود عقلش کامل است و هر کس در او نباشد، پس عقلی برای او نیست، سه جزء از این قرار است: معرفت نیک بخدا، طاعت نیک، بردباری بر فرمان خدا» (صفحه ۱۷۷). بنابراین مقصود از عقل، فقط و فقط تابعیت از امر خداست. کسی عقل دارد که فرمان خدا را می برد. عقل فقط «وسیله شناخت و فرمانبری از خدا است» البته این اصل، به اصل بعدی کشیده میشود که عقل فقط «وسیله شناخت و فرمان از نماینده و واسطه خدا است» عقل، وسیله شناخت و تابعیت از کسی است که معرف «اراده خدا» بر روی زمین است. عقل، تابعیت از حاکمیتی است که بر بنیاد این اصل در اجتماع بنا نهاده شده باشد و اعتبار خود را بدست آورده باشد.

من فعلا به صحت و سقم این اصل کاری ندارم ولی این مشخصات، مشخصات یک عقل تابع است. برای اینکه هویت عقل تابع را بهتر در بایم به مسئله «نقد» می پردازیم. چون «نقد»، سرآغاز بیداری «عقل خلاق = عقل آفریننده» در انسان می باشد. حقیقتی که خود را «حقیقت واحد و مطلق» میدانند، نقد را نمی تواند تحمل کند. جریان و تلاش نقدی، بایستی بعنوان «یک عمل آگاهبودانه» حذف گردد. جریان انتقاد، جریان «بخود آمدن عقل» است. انسان با در یافتن «ضعف و تناقض با نقص» در یک فرد یا عقیده یا ایدئولوژی، آن فرد یا عقیده یا ایدئولوژی را می شناسد. انسان وقتی چیزی را می شناسد که «شیوه بیرون آمدن از زیر قدرت و سلطه»، آن را در یابد. انسان موقعی خود را می شناسد که ضعف و نقص خود را در یابد، و بتواند از سلطه آنها بر خود، خود را برهاند. شناسائی، همیشه یک تلاش رهائی و آزادیست. رهائی از یک استبداد یا مستبدی، آزادی نیست. رهائی از شاه، آزادی نیست. رهائی از خمینی، آزادی نیست. وقتی ما برای رهائی از هر استبدادی که می آید آمادگی داشته باشیم و سر موفع بتوانیم آن استبداد را در بایم، آزادیم، از اینرو بایستی میان دو اصطلاح «رهائی» و «آزادی» تفاوت گذاشت. کسانی که از یک استبداد «رها» میشوند (نجات می یابند) هنوز «آزاد» نیستند. آزادی همیشه یک «پیش ساسی» استبداد، و بازداشتن استبداد در مرحله بذریست. ملتی آزاد است که جنبش های استبداد را به موفع می شناسد و می برد و با اراده محکم و مصالحه ناپذیر، دست رده سینه آن می زند. کسی آزاد است که می شناسد و بهنگام می شناسد.

انسان وقتی یک عقیده یا فکر را شناخت، از زیر قدرت و نفوذ او خارج میشود. من فکری را که شناختم دیگر آن فکر، آقای من نیست بلکه خادم من است. من فکری را که شناختم، دور نمی اندازم و از آن نفرت ندارم بلکه از این بعد در اختیار من است و مالکیتش بدست من می آید. پس از این، آن ایدئولوژی یا عقیده یا فکر، مالک من بود

از این بی‌عدمی آن عقیده را دارم (مالک آن عقیده ام)، من آن فکر را دارم (مالک آن فکر می‌باشم).

شناختن، همیشه یک جریان «رهائی یافتن و آزاد شدن از چیزی» است. من موقعی طبیعت (یا قدرتی از طبیعت) را می‌شناسم، که بتوانم از جنگال طبیعت (یا آن قدرت بخصوص) خود را آزاد سازم. انسان هر حقیقتی را که شناخت، آن حقیقت، تسلطش را بر او از دست می‌دهد. چون من در اینجا دم از حقیقت زدم، به‌تراست چند کلمه ای در خصوص حقیقت نیز بگویم. وقتی مردم دم از حقیقت می‌زنند یا یک «مفهوم اخلاقی»، از آن دارند یا اینکه یک «مفهوم معرفتی»، می‌پندارند کسی دم از حقیقت می‌زند که می‌خواهد از «اخلاق» یا «معرفت» صحبت کند. اما درست همین مفهومات، در اثر این جریان پیدا شده است که خواستند «هویت قدرت» آنرا به پوشانند. حقیقت همیشه بحثی وراء قدرت بوده است. این درست تا کتیک حقیقت دازان بوده است که هویت قدرت را در حقیقت پوشانند. حقیقتی که سلب هر نوع قدرتی از خود می‌کرد و نفرت از هر قدرتی داشت و قدرتی را میلی کثیف و ننگ آور می‌شمرد، ناگهان همه قدرتمندان را غافلگیر می‌کند و بعنوان «مطلق ترین قدرت» سرازیر برده درمی‌آورد. انسان وقتی حقیقت را می‌شناسد که آگاهی کامل از «هویت قدرت» آن بیاید. انسان شدیدترین بستگی‌های خود را با حقیقتش دارد. آنچه را انسان حقیقت می‌شمرد، خود را بیش از هر چیزی به آن می‌بندد. همه تواناییها و امکانات خود را به حقیقت وامی‌گذارد. چون انسان شدیدترین بستگی را به حقیقت دارد، بنابراین، حقیقت همه قوای انسان را در تصرف خود دارد. هر حقیقتی می‌خواهد سراسر قدرت اجتماع را به تصرف خود بیاورد. هیچ حقیقتی را نمی‌توان شناخت، تا آنرا در تجلی قدرتش در سیاست و اجتماع شناخت. آنکه برخورد با حقیقت را تقلیل به یک «رابطه معرفتی» یا به یک «رابطه اخلاقی» می‌دهد، و حقیقت بعنوان یک «معرفت خالص»، شناختنی است قدرت را در حقیقت، «ناشناختنی» و بالطبع پنهان و تاریک ساخته است. کسیکه حقیقت را بدون قدرت آن، شناخته است، اسیر آن حقیقت و اسیر کسی است که خود را بنیانگذار آن حقیقت میداند. حقیقت، چون از انسان می‌خواهد که سراپا خود را به آن ببندد، سراسر قدرت همه انسانها را در خود مثل اسفنج جذب می‌کند و انسانها را می‌مکد و جوهر قدرتش را بخود میکشد و مقاله خشک آنها را دور می‌ریزد. از اینرو، حقیقت، قدرت انحصاری و مطلق در جامعه میشود. هر چه حقیقت، این قدرت انسان را مکید، قویتر میشود و انسان ضعیف‌تر میگردد. حقیقت، موقعی حقیقت است که از انسان سراسر نیروهای بستگی او را بخواهد و او را ضعیف محض کند. بدین

سان «تمامیت قدرت انسانها و اجتماع و تشکیلات» از افراد و اجتماعات و گروهها سلب میگردد و در اختیار حقیقت قرار میگیرد. معرفت حقیقت، یک معرفت سیاسی است. فلسفه موقعی با «شناخت حقیقت» کار دارد که تساوی حقیقت و قدرت را در یابد. در دین و ایدئولوژی، حقیقت، ماهیت قدرتی خود را پنهان میسازد. آگاهبود حقیقت، فاقد آگاهبود قدرت آنست. دین و ایدئولوژی، «ماهیت قدرتی حقیقت» را می پوشاند. و بدون اینکه انسان «ماهیت انحصارطلبی قدرت مطلق» آنها را بشناسد، به آن نزدیک میشود و خود را در اختیار حقیقت میگذارد. با این «عینیت دادن خود با آن حقیقت»، انسان ناآگاهبودانه همه قدرتش را به حقیقتش وامیگذارد یا بهتر بگوییم، حقیقت، سراسر قدرت انسان را بخود میمکد.

انسان در حینیکه «حقیقت را در قدرت طلبیش» نمی شناسد، خود را با حقیقت عینیت میدهد و بلافاصله از این بعد، «بدون آگاهی» قدرتش جذب به حقیقت میشود و بدینسان انسان، آلت هیثی یا گروهی یا فردی میشود که خود را نماینده با مالک آن حقیقت می داند. انتقاد، مستقل شدن عقل است. در جریان انتقاد، عقل از «حکومت مطلقه هر حقیقتی» رها میشود. انسان در آغاز از خود بیرون می آمد تا چیزی با پدیده ای را بشناسد. در آغاز از خود که یک قدرت مطلقه شده است، میخواهد بیرون آید. انسان، در این حالت اندازه هر چیز است. هر چیزی را با خود می سنجد، هر چیزی را از خود (از عالم خود) می بیند. برای آنکه از خود بیرون آید، بایستی «حکومت مطلقه خود» را درهم فرو شکنند. از خود بیرون آمدن، یک «حرکت آزادی» است چون خود بعنوان «حقیقت مطلقه» قدرت خود را از دست میدهد. بعد از خود را به آن شیئی با پدیده نزدیک میسازد و بالاخره خود را با آن شیئی یا پدیده منطبق میسازد. «این حرکت از خود به پدیده»، یک حرکت رهائی از خود و حکومت مطلقه اش هست ولی با «انطباق یافتن» با پدیده، آن پدیده را در عمقش «تجر به میکند»، «درمی یابد»؛ ولی از این بعد تمایل به «عینیت دادن خود» با آن «پدیده» شروع میشود و از اینجاست که آن پدیده، دنیائی میشود که او از آن، همه چیز را می سنجد و می فهمد و درمی یابد. انسان گرفتار قدرت مطلقه شیئی یا پدیده یا ایده دیگری میشود. انسان در تصرف پدیده یا فرد یا ایده دیگری (برونسو=خارج از او) درمی آید. دیگری، حاکمیت مطلق بر او می یابد. انسان، خود را گم میکند. حقیقت مطلقه برونسو، با تسلط محض بر او، اندازه او میشود. نقد از همین جا شروع میشود. ایده دیگری، حقیقت مطلقه برونسو (=عینی) میگردد. انتقاد، آن حقیقت مطلقه را که از محوطه آگاهبود انسان خارج شده است و در وحدت کامل با او، به محوطه ناآگاهبود انسان وارد گردیده، دوباره به محوطه آگاهبود می کشاند. عقل نا

حقیقت را به آگاهبود نکشاند، نمیتواند از آن آزاد شود. «وحدت با حقیقت عینی»، از تصرف عقل انسانی خارج گردیده است. عقل بایستی وحدت خود را با آن حقیقت عینی درهم فروشکند، تا از آن آزاد گردد. اگر عقل موفق به این درهم شکافتن «وحدت میان خود و حقیقت عینی» نشود، تابع آن حقیقت عینی خواهد ماند. ولی عقل موقعی آفریننده میشود که از این تابعیت خود را برهاند. درجریان انتقاد، عقل، آزاد میشود یعنی مستقل میشود. عقل مستقل، عقیست که خود را از تابعیت، آزاد سازد و خود، قدرت یابد.

آزاد شدن و مستقل شدن عقل، که در «انتقاد» صورت می بندد، عبارتست از «قدرت یافتن عقل» در مقابل «همین حقیقت عینی که انسان از آن انتقاد میکند». بنابراین انتقاد از هر چیزی، شناختن ضعفها و قدرتهای آن چیز است، برای بکار بردن آن ضعفها در قبال آن قدرتها.

در اینجا است که «حقیقت عینی» خود را بعنوان «کمال» معرفی میکند و با کمال خواندن خود، فاقد هر نوع ضعف و تناقضی است و بایستی ماوراء هر نقدی فرار گیرد، یعنی هیچکس حقانیت انتقاد و بالطبع «رهائی از آن» را ندارد. ایمان به کمال این حقیقت، انسان را از هر انتقادی بازمی دارد. عقل، دیگر حق انتقاد و رهائی از آن را ندارد. چون از چیزی نمیشود انتقاد کرد، بدون آنکه از آن آزاد شده.

هر حقیقتی خود را کامل می شمارد تا هیچکسی نخواهد از آن آزاد بشود و هیچکسی حق انتقاد از آن نداشته باشد. عقل بایستی، فقط «عقل تابع» بماند. «حقیقت کامل»، فقط «عقل تابع» را می پذیرد. چیزی که کاملست، قابل انتقاد نیست. برای حقیقت کامل، هیچ چیز تازه ای وجود ندارد. چون حقیقتی که شامل هر چیزی هست، دیگر چیزی نیست که در آن نباشد. بنابراین «نوی» وجود ندارد. اما خلاقیت، «نوآفرینی» است. در حقیقت کامل همه چیز هست، اگر بیدار نیست بایستی با تفسیر و تأویل آنرا بیرون آورد. در حقیقت کامل، احتیاج به خلاقیت عقلی نیست بلکه احتیاج به تفسیر و تأویل است.

ارزش شناختن ضعفهای یک چیز، فقط موقعی معلوم میشود که خطر این ضعفها را در قبال آن قدرتها بیابیم. شناخت نقاط ضعف و نادیده گرفتن (یا فراموش ساختن نقاط نیرومند) و در نیافتن تناسب میان این ضعفها و آن قدرتها، خود فریبی و غافلسازی خود است. انسان موقعی نقد واقعی میکند که عقل بوسیله آن، از آن چیز رها بشود و رها شدن از چیزی، همیشه در مستقلتر شدن عقل در مقابل آن چیز و در مقتدر شدن عقل در مقابل آن چیز، صورت می بندد. عقل از وضعی که در مقابل حقیقت داشت، خود را

نجات میدهد. اما در مقابل «حقیقت کامل»، عقل نیاستی هیچگاه بقدرت برسد و هیچگاه مستقل بشود. نوآفرینی، همیشه نفی کمال حقیقت است. هر چیز نوینی خطری برای حقیقت کامل است. بنابراین هر حقیقت کاملی، بایستی همیشه نور از خود بیرون بکشد. همه نوآفریده ها را از خود میکند و غصب می نماید. اصالت همه نوآفریده ها را، بی ارزش میسازد و تحقیر میکند در اینکه همه را از خود میداند و از خود با عملیات تشنج آمیز تفسیری و تاویل، بیرون می کشاند. عقل خلاق انسانی، همیشه تحقیر میشود.

تفسیر و تاویل، فنی است برای اینکه نشان داده بشود که انسان هیچ خلافی ندارد و همه «نوینها»، «علوم قدم» است که در این حقیقت عینی بوده اند. ما احتیاج به نوآفرینی نداریم و این زحمات بیهوده است، چون اگر به تفسیر واقعی و تاویل حقیقی می پرداختیم همه این نکات و مفاهیم را کشف میکردیم.

«انتقاد عقلی» برای هر «حقیقت حاکمی»، خطر بنیادی دارد. چون تفکر در انتقاد، در صدد «رهائی از آن حقیقت» برمی آید. انتقاد، کشف نقص و ضعف و تضاد در اوست. از این رو این «پنداشت کمال او» بایستی بجا بماند. افزون شدن قدرت عقل که در انتقاد صورت میگیرد، سبب کاسته شدن دامنه «نفوذ حقیقت حاکمه» است. انتقاد، از «حاکمیت مطلقه حقیقت» میکاهد. عقل، در انتقاد، خود را از «حاکمیت حقیقت مطلق» آزاد میسازد. مستقل شدن عقل، وقتی تا مین میشود که عقل، حاکم بر آن حقیقت شود. انسان بایستی از حقیقت عینی بخود بازگردد، تا معرفت آن حقیقت در انسان حاصل گردد.

حقیقت عینی در اینکه حاکمیت مطلق بر من داشت، اندازه و فاضی من بود. عقل در جریان انتقاد، گام بگام از حقیقت عینی آزاد میشود. عقل از آن «حقیقت کامل انگاشته»، (حقیقت کامل پنداشته) بدین سان رها نخواهد شد که از آن بگریزد یا در قبال آن، علی السویه و لافید بماند یا خود را از آن کنار بکشد، بلکه وقتی مسلط بر آن حقیقت شد، آزاد از آن میشود. اما وقتی مسلط بر آن حقیقت میشود که «آنچه در انطباق و عینیت و وحدت با آن یافته بود»، از خود بکند و در خود حل بکند.

در این بازگشت، آگاه بود انسان، دامنه یافته است. انسان، اندازه حقیقتی میشود که اندازه او بوده است. انسان قدرت بحقیقتی می یابد که بر او تسلط داشته است. انسان قضاوت بر حقیقتی می کند که فاضی بر او بوده است. عقل در این مرحله از حقیقتی آزاد میشود که مالک او بوده است و انسان مالک آن حقیقت میشود. عقلی که در مقابل آن حقیقت تسلیم و تابع بود، مستقل و آزاد میشود و جرئت و قدرت نوآفرینی پیدا میکند.

عقل در مقابل حقیقت، همیشه در مقابل قدرتیست که حاکمیت مطلقه صرف می‌خواهد. عقلی که برای استقلال و آزادی تلاش میکند، بایستی بر حقیقت، غلبه یابد تا از زیر حاکمیت آن حقیقت درآید. و در این جریان، حقیقت از او می‌شود. حقیقت، عضوی، عنصری، وجهه ای از او می‌شود.

بودا پیامبر عالیقدر شرق می‌گوید که دین مانند مار زهرگینی است که بایستی دانست چگونه سراو را گرفت تا از زهر او در امان ماند. این کلام مردیست که یکی از بزرگترین ادیان بشریت را بنیاد گذاشته است. اما استقلال و آزادی عقل، یک «حرکت» است نه یک «کمال». انسان دوباره اندازه حقیقت می‌شود، نه برای اینکه اندازه حقیقت «بماند» بلکه برای آنکه دوباره ماحرای حقیقت جوئی را در هر چیزی شروع کند. از این‌که روزی حقیقتی او را اسیر کرده بود و بر او حاکمیت مطلق داشت، از ماحرای تازه و اهنه ندارد.

او در ماحرای تازه حقیقت جوئی، خود را با پدیده و ایده با فرد تازه ای عینیت می‌دهد و باز تاراج روح او از نو شروع می‌شود. انسان، از نو ایده های تازه می یابد که دوباره حاکمیت مطلق بر عقل انسانی می‌طلبند. این ایده و حقیقت تازه، دوباره در پی برده سازی انسان بر می‌خیزد و عقل، خود را در برابر هولائی می بیند که روزی خود خلق کرده بوده است. دست ساخته انسان، می‌خواهد آقای انسان بشود. ایده ای که انسان ساخته، می‌خواهد خلافت انسانی را سد و عقیم سازد. اندیشه، می‌خواهد معیار عقل بشود مخلوق، می‌خواهد بر خالق حکومت کند.

محصول انسان، می‌خواهد مالک انسان بشود. همین فئیه در اقتصاد و صنعت رخ می‌دهد. وسائل تولید و کالا که می بایستی در مالکیت انسان باشند، ناگهان مالک انسان می‌شوند و انسان را تحت قدرت خود می گیرند.

روزی بود که خدائی را که انسان ساخته بود، مالک او شد و اندازه او شد. روزی بود که حقیقتی و ایده ای که انسان اندیشیده بود، مالک او شد و او را در اختیار گرفت. بالاخره روزی فرارسید که وسائل تولید و کالا، خدای انسان شدند و بر او تسلط یافتند. و امروز روزیست که «سازمانهائی که انسان ساخته»، مالک بر او و حاکم او شده اند. اما عقل سرکش و خلاق انسان، همیشه با «دست ساخته های خود» پنجه نرم میکند. عقلی که خلافت خود را از دست داد، مخلوقش و ایده آتش او را اسیر خواهد ساخت. انسان موقعی اسیر فکرش و نصاو و برش و اساطیرش می‌شود که خودش از خلافت بازماند. مخلوق انسان، بزرگتر از انسان می‌شود. انسان در هر ایده ای با تصویری که می آفریند، خطر خود را می آفریند. آنچه را انسان تولید میکند، یک موجود زنده و متحرک

و جاندار است. یک ایده ای که من میسازم، چهار کلمه خشکیده و چهار حرف مرده نیست. یک ایده، همان نمی ماند که بوده است. ایده من، بدون من، بر سر پای خود میبایستد و رشد میکند و بزرگ میشود. این ماشینهائی را که انسان ساخت، قدرت مستقل شدند و ناگهان ماشین، ارزش کار و ماهیت کار انسانی را مشخص ساخت. ماشین، انسان را ماشینی ساخت. ماشین، خدای انسان شد. انسان، ایده آفرید و ایدئولوژی، خدای انسان شد. همانطور که روزی خدا و حقیقت، انسان را «تربیت» کردند و انسان را به تصویر خود ساختند، همانطور که ایده انسان، خدای انسان شد و انسان را میخواست طبق خدا بسازد و انسان را به اندازه خدا و حقیقت، اندازه بگیرد. ماشین، کار و عمل و فکر، انسان را تحت انضباط و حاکمیت مطلق خود در آورد. امروز، ایده انسان، انسان را از خود بیگانه میساخت، امروز، «ماشین انسان ساخته»، انسان را از خود بیگانه میسازد، سازمانهایی که مابرای نامین آزادی و رفاه و امنیت ساخته ایم، این سازمانها، انسان را تصرف میکنند و مالک انسان میشوند و انسان را طبق خود میسازند. این عمل انسان است که همیشه خطر خودش هست.

مخلوق انسان، خالق انسان میشود و انسان، مخلوق خود را بعنوان خالق خود می پرستد. خدای خود و حقیقت خود و ابزار تولیدی خود و سازمان خود، بر او حکومت میکنند. عقل او تابع اندیشه ای از او میشود. عقل او تابع ساخته ای از او، تجلی از او، عملی از او میشود. عقل تابع او، عقل خلاقش را طرد و نفی میکند. دست رده سینه عقل خلاقش میزند و «عقل تابع و بنده اش»، در بندگی و اسارت و تابعیت، بزرگترین افتخار رومی باید و خلافت و آزادی و استقلال را منقور میدارد و برضد آن شمشیر میکشد. انسان پشت به خلاقیتش میکند تا تابع مخلوقی از خود، تا تابع اندیشه خود و دست ساخته خود بشود.

انسان آنچه را می آفریند دوست میدارد. عشق به خود، به «عشق به ساخته خود» به «عشق به تجلی خود» بازتابیده میشود. من فرزنده را مثل خودم دوست میدارم. من کتابی را که میجویم مثل خودم دوست دارم. من نقاشی خود را مثل خودم دوست دارم. من محصول دستم را مثل خودم دوست دارم. خود، همان «تجلی خود» است. خود، همان چیزی است که از خود بیرون آمده است. «اترما»، ماست. اینکه میخواهند انرژی از خود یادگار بگذارند، چون اترانها، خود آنها بود. چون عمل خیر آنها، خود آنها بود. خود، همیشه «عمل خود است که ورای خود گذاشته میشود»، من در کتابی که میجویم، خود را می یابم. کتاب من، من است. ماشینی را که من ساخته ام، هست.

فرزندی را که من دارم و پرورده ام، منتست. میهنی را که من آباد کرده ام، «منتست» (نه اینکه مال من باشد بلکه عنایت بامن دارد) عمل من، من می باشد. فکر من، من می باشد. انسان، خود را «ورای خود میگذارد» و به آنچه ورای خود گذاشته است، «وجود بیش از وجود خود میدهد»؛ آنچه خارج از خود میگذارد، بیش از خود اوست. آنچه خارج از خود میگذارد، «هست»، عنایت دارد، واقعیت دارد، وجود دارد. خود را از این پس در سایه «خود بیرون انداخته» میگذارد. آن «خودی که از خود بیرون انداخته» عظمت و قدرت و ارزش و اعتبار پیدا میکند. عمل او، اندیشه او، حقیقت او، ماشین او، اندازه او میشود. مرا با عمل من فضاوت می کنند. مرا با اندیشه من می شناسند. مرا با عقیده من می شناسند. حقیقت و عمل و اندیشه و ماشین من، معیار من می شوند. عمل من، عقیده من، حقیقت من... حاکم و قاضی بر من میشوند ولی در این اثنا با تعالی دادن و اعتبار دادن و موجودیت دادن به اندیشه و عمل و حقیقت من، اینها از من جدا و از من بیگانه میشوند و اصل خود را فراموش میکنند. من در ارزش دادن و ابده آلی ساختن عمل و اندیشه خود، آنها را از خود پاره میسازم. این عمل و اندیشه و حقیقت، بایستی از وجودی مافوق من باشد. این عمل و اندیشه و حقیقت، از خداست، از خدایان است، الهام است، وحی است. این عمل و اندیشه من، از روح تاریخ، دیکته شده است، ضرورت تاریخی است. من خودم را تبدیل به آلت می سازم. محصول من، ماشین من، عمل من، از من جدا و بیگانه شده اند. وقتی ابراهیم به کوه مور یا میرفت تا بسرخود را که بیش از هر چیزی دوست میداشت قربانی کند، میخواست اقدام بزرگی کند. میخواست از عمل خود، از ساخته خود آزاد شود. اما این ساخته او که پسرش باشد هنوز مطیع او بود، هنوز حاکم مطلق بر او نشده بود. او برای آزادی خود می بایستی «مخلوق بزرگتر خود»، را که خدای نامید، قربانی کند. اما او خود و فرزند خود را برای ایده اش که حاکم بر او شده بود قربانی کرد. وقتی از کوه مور یا بازگشت، او با فرزندش با هم زنده بازگشتند اما دیگر از خود نبودند، هر دو خود را برای ایده خود، قربانی کرده بودند. هر دو تابع ایده خود شده بودند. هر دو سلب مالکیت و استقلال و آزادی از خود کرده بودند. مارکسی که میخواست، ابزار تولید را به پای انسان بگذارد، انسان را در بای «کار ماشینی شده»، کاری که ماهیت ماشینی بخود گرفته بود، فدا کرد. این «کار ماشینی شده»، که در بولنار یا متجسم میشد، می بایستی حاکمیت بر جهان را بعهده بگیرد.

همانطور ایده ای که ابراهیم، خود و پسرش را برای او قربانی کرده بود، می بایستی روزی در اشکال یهودیت و مسیحیت و اسلام بردنیا حاکمیت یابد.

پیشگیری و حذف نقد در تفسیر و تأویل

تلاش «عقل منتقد»، تلاش برای «رهائی از حاکمیت مطلقه هر ایده‌ای» است. استقلال عقل، با این تلاش، بستگی ضروری دارد. اما حقیقت که حاکمیت مطلقه را دارد می‌کوشد بهر طوری شده، از حرکت «نقد»، پیشگیری کند و مانع پیدایش آن بشود. تلاش نقدی عقل را، بایستی پیش از آنکه دامنه پیدا کند و ریشه بگیرد، کاست یا حذف کرد یا مانع شد. عقل خلاق، بایستی «امکان انتقاد» داشته باشد. «آنچه انتقاد شدنی» است، «آنچه به عقل فرصت انتقاد میدهد»، بایستی مجبور به ساز و برگ عقلی بشود. «در حقیقت»، بایستی چیزی یافته شود که از طرف عقل، قابل انتقاد باشد. برای اینکه چیزی قابل انتقاد نباشد باید «کامل» باشد. ایجاد این «بنداشت کمال»، در هر معنقدی، بهترین روش برای جلوگیری از هر تلاش انتقادی در عقل اوست. او را بایستی معتمد به این ساخت که «حقیقتش، کامل است». دستگاه ایده‌آل‌ولوژیش، همه چیز را در بر می‌گیرد و همه چیز را حل می‌کند. وقتی در حقیقت او، همه چیز هست، و هر چیزی را نکمال دارد، پس هر ضعفی فقط مترجه خود او میشود. این ضعف اوست که نمیتواند حقیقتش را بفهمد و حل مسائل مربوطه را در آن کشف کند. نقص در حقیقت او نیست بلکه در او و در عقل اوست. این نقص و ضعف در عقل همه منتقدین است که حقیقت او را درست نفهمیده‌اند. این حقیقت اوست که همیشه «تر می‌کنوم» است و بایستی از نو کشف گردد. البته خوش ترین وسیله برای حذف انتقاد از حقیقت، اینست که «نگذارند که کسی این توانائی عقلی خود را در انتقاد آن حقیقت» نیازمیان. حق بیان به اظهار هیچ انتقادی ندهند. وقتی هیچکسی انتقاد نکند و نتواند انتقاداتش را آشکارا بگوید، برای مردم «بنداشت کمال عقیده‌شان» دست نخورده می‌ماند.

بیان انتقادات عقلی، این خطر را با خود می‌آورد که این «بنداشت کمال حقیقت» نزد مردم، اولین صدمه خطرناک را بر می‌دارد.

نگاه‌سازان هر حقیقتی، میدانند که این «بنداشت کمال» زود متزلزل میشود. از اینرو، در آغاز ترجیح میدهند که راه انتقادات آشکارا را ببندند. نقدی بر زبان نیاید و نوشته نشود. اگر حقیقت آنها جداً کامل بود و به کمال خود، اطمینان داشت، می‌گذاشت که عقل منتقد، هر چه میتواند بکند. کمال، از اینکه هیچگاه نمی‌خواهد فرصت انتقاد به عقل بدهد، پس معلوم میشود کمال نیست و فقط در ذهن معتمدین

«پنداشت کمال» را ایجاد کرده است. پیروان حقیقت نمی گویند چون حقیقت ما کامل است، این حقیقت ما و این عقل شما. هر چه میتوانید بازماند تا خود را از کمال آن قانع سازید. بلکه میگویند چون حقیقت ما کامل است، بایستی از آن انتقاد کرد و بایستی دست از انتقاد کشید. «ایمان به پنداشت کمال»، «عقل تابع» هر مومنی را از این تلاش نقدی باز میدارد. با ایمان به «کمال حقیقتش»، حقیقتش را ورای دسترسی عقل منتقدش میگذارد، و عمل منتقدش را سرکوب میسازد.

اما «عقل نقاد انسانی» با وجود این باور و پنداشت، هر چه هم سرکوفته و خفته و تنبل باشد از کار نمی افتد. عقل نقاد انسانی همیشه در پنهان در کار است. در جامعه هم عقیدگان، این «عقل نقاد» نمیتواند آشکارا سخن بگوید ولی در پنهان در کار است. از اینروست که بایستی دانشمندان «نگهبانی و پاسداری آن حقیقت» و یا «پنداشت کمال او» بود. از آنجا که «تلاش عقل خلاقه» همیشه به عقب رانده میشود، «عقل تابع» یا «عقل انسانی» باشدت بیشتر در پی «بکمال رسانیدن حقیقت خود» است که خطرش را احساس میکند.

«عقل تابع» از آنجا که معتقد به «کمال حقیقتش» میباشد، نمی تواند گامی فراتر از حقیقتش بگذارد. «حقیقت کامل»، نمیتواند چیزی در خود بپذیرد. حقیقت کامل، نمی تواند تغییر بکند. آنچه تغییر میکند، «ناقص است». تغییر در نقص است نه در کمال. بدین ترتیب هر ایدئولوژی که بکمال حقیقت خود ایمان دارد، در آغاز از قبول هر تغییری، ولو ناخود آگاهانه، با کمال شدت و تعصب خودداری میکند. این حقیقت اونست که بایستی خود را طبق تغییرات واقعیات بکند بلکه این واقعیاتند که بایستی خود را بر طبق او تغییر بدهند.

پس از اینکه مسئله رابطه حقیقت خود و واقعیات خارج بردازیم، بهتر است ببینیم در داخل ما (درونی ما) چه اتفاقی می افتد.

از «حقیقت کامل»، رهائی وجود ندارد. به «حقیقت کامل»، بایستی «برای همیشه» بسته ماند. «در حقیقت» بایستی «ماند». فراتر از حقیقت، نمیشود رفت. عقل خلافه میخواهد «فراتر» برود، «نو» بگوید. اما «حقیقت کامل» شامل همه چیز هست. فراتر از آنهم، همین حقیقت است. هر نوی، در خود همین حقیقت است. کسی از حقیقت، فراتر نمیرود. در وراء حقیقت، پشرفتی نیست. عقل خلاقه، ایمان به «آفرینندگی» دارد. عبارت دیگر میگوید، فراتر از این حقیقت، حقایقی هست. و این نفی حقیقت کامل را میکند. پس بنا بر این عقل خلافه بکلی طرد میشود، چون احتیاج به خلاقیت نیست. از این بعد فقط «عقل تابع»، آگاه بودانه، سلطه بر روان و وجود انسان

بیدا میکند. از آنجائی که «از حقیقت کسی نباید آزاد بشود» و بایستی مطلقاً «بسته به حقیقت» ماند، پس بایستی همیشه «در حقیقت» بود. همیشه تفکر را منحصر در درک و گسترش همان ایدئولوژی یا دین یا عقیده کرد. بدین ترتیب، «تغییر جوئی» بمعنای «نوجوئی» و «فرا تر از حقیقت رفتن» بایستی انکار شود. «در حقیقت» همه چیز هست. «در حقیقت بایستی ماند»، «بنابراین تلاش نقدی» که برای رهایی است، یک عمل عبثی است. چون رهایی از چه؟ رهایی از حقیقت! بدین سان نقد نباید باشد. و عقل حلاقه، بایستی بزرگترین دشمن تلقی گردد و بطور مداوم سرکوب گردد. «عقل تابع» در هر فرد مومنی (به هر حقیقتی چه اسلام چه کمونیستی و...) عقل حلاقه و عقل انتقادی را دائماً سرکوب میکند و طرد می نماید. عقل حلاقه هر فردی، در زیر سلطه «عقل تابع» او درمی آید. عقل حلاقه، در هر دین و ایدئولوژی، در خدمت «عقل تابع» قرار میگیرد. «تلاش نقدی»، تبدیل به «تلاش تفسیری» و «تلاش ناو بلی» میگردد.

چون «حقیقت او کامل است»، حقیقت او، «ثابت» می ماند. آنچه باید تغییر پذیرد، «دیگری» است. اجتماع و انسان و تاریخ و عواطف و احساسات، بایستی آنقدر تغییر بکنند تا منطبق به او بشوند. حقیقت از همه چیز می خواهد که تغییر بکند و طبق او بشود اما از خود نه، تنها تغییر نمی خواهد بلکه ثبوت محض، اصل اوست. دنیا و محیط و انسان را بایستی تغییر داد. این حقیقت، سنت تغییر ناپذیر الهی است. این حقیقت، قانون تغییر ناپذیر تاریخ است. همیشه کامل ساختن و ابندی ساختن یک چیز، معنایش این است که او معیار تغییر است. او، وراء تغییر است. هر چیزی که در دنیا نمی خواهد تغییر پذیرد، خواه ناخواه می خواهد که اشیاء و پدیده ها و افراد دیگر آنقدر تغییر پذیرند که مثل او بشوند. طبق او بشوند. هر چه تغییر نمی پذیرد، «آنچه خود باید تغییر بکند» از دیگران می خواهد که این تغییر را بکنند. دیگران را مجبور به تغییر بیشتر میکند. هیچ چیز قابل تغییری در دنیاست. پس هر چه خود را از تغییر می اندازد و فراسوی تغییرات می گذارد، خواه ناخواه بایستی بدیگران فشار وارد بیاورد تا «تغییراتی را که او نکرده است»، جبران کنند. هر فردی که در جامعه تغییر نمی کند یا خود را از سیر تغییرات باز میدارد، بدیگران فشار وارد میسازد. که دیگران تغییرات خود را طوری صورت بدهند که با «عدم تغییر او» سازگار در بیاید. این قضیه در مورد هر چیزی صادق است. وقتی یک ایده یا حقیقتی، اباء از تغییر دادن خود میکند، بدیگران زور وارد می آورد. «ایده ای که تغییر نمی پذیرد»، «ایده ای که ابندی شد»، زور ورز و قهرورز میشود. ایمان به چنین حقیقتی، معتقد را مجاز میسازد که با فساد و بیرحمی، انسان و اجتماع را به اندازه حقیقتش بتراشد، عین حقیقتش بکند، سازگار با حقیقتش بکند. انطباق به

حقیقتش بدهد. حقیقت تغییر ناپذیر، همیشه حقیقت زورورز و تحمیل گر مگر ددد. این چنین حقیقتی، نتیجه ترکیب تجربیات متغیر انسانی نیست که طبق تغییرات، تحول بیابد. این حقیقت تغییر ناپذیر، در اثر همین تغییر ناخواهی خود، خود را «عینسی» برنوسو» می شمارد. برای عقل تابع، حقیقت کامل و ابدی، حقیقتی عینی است. ما نیستم که بایستی طبق آن حقیقت غیر متحرک و ساکن و تغییر ناپذیر بشویم. اجتماعست که بایستی طبق آن حقیقت تغییر ناپذیر گردد. بدینسان تا آنجا که این حقیقت قدرت دارد، از قساوت و زورورزی برای تحصیل خود چشم نمی پوشد، تا انسان را درهم فرو شکند و مطابقت بخود بدهد. اوست که خود را تنها مسیر تکامل میداند. اینکه انسانها و اجتماع طور دیگری هستند، همه منحرفند، همه گمراهند، همه در جهلند. همه آگاه بود غلط یا دروغین دارند و همه خارج از صراط مستقیم هستند. ولی علیرغم این «ثابت سازی جنون آمیز ایده و با حقیقت خود»، همه چیز تغییر می پذیرد. هم اجتماع و هم انسان و هم همان حقیقت تغییر ناپذیر، تغییر می پذیرد. آنچه مهم است اینست که «بنداشت تغییر ناپذیری این حقیقت» در آگاه بود بیرون حقیقت، بجا باقی بماند و گرنه تغییر پذیرفتن آن، حتمیست. بیرو چنین حقیقتی، ناپاستی در آگاه بود خود این تغییر را در حقیقت خود احساس کند. این حقیقت بایستی طوری تغییر بکند که بیرون حقیقت، آگاهی از آن نداشته باشد. او هر تغییر در حقیقت خود را با راحتی خاطر و وجدان انکار میکند. ایجاد این مکانیک و استراتژی که تغییرات را دائما در خود بپذیرد ولی در عین حال کوچکترین آگاهی از این تغییرات نداشته باشد و دائما آنها را انکار بکند در دوفن «تفسیر» و «تاویل» ایجاد گردیده.

از آنجا که انسان و اجتماعش ایده هایش طبق طبیعتش، تغییر می یابد، این تغییرات برای آن حقیقت (که تغییر ناپذیر انگاشته میشود) همیشه، «فساد»، «کجروی»، «دور افتادگی» و «تباها شدگی» است. از اینجا است که هر تغییر اجتماعی و تاریخی و سیاسی و فرهنگی که رخ میدهد، یک گام از «حقیقت تغییر ناپذیر» بیشتر فاصله گرفته است. از اینرو تغییرات مداوم همیشه این فاصله را از آن «حقیقت تغییر ناپذیر» بیشتر میکنند. بعبارت دیگر، اجتماع و انسان روز بروز فاسد تر و ضایعتر و ظالمتر و آلوده تر میشود و بالطبع با این «فاصله گیری و دور افتادگی متزاید» ضرورت برای «زورورزی و جبر و قهر» برای بازگشت دادن به «حقیقت تغییر ناپذیر» می افزاید. رفع این فاصله، احتیاج بیشتر به جبر و زور و قهر دارد. در گذشته (حتی تا انقلاب فرانسه) معنای «انقلاب» همین «برگردانیدن به حالت حقیقی اولیه» بود. انقلاب، یک حرکت قهرآمیز برای بازگشت دادن بحالت اولیه حقیقی بود. بدین معنا، این انقلاب که در ایران

رخ داد، صد درصد یک انقلاب اصیل بوده است. انقلاب، بمعنایی که امروزه از آن می گیرند، بمعنای «نوآوری» و «خلاقیت» و «بیشرفت» و یک «حرکت بازسوی آینده» درهیچ حقیقتی نیست، دراسلام هم نیست. چون ماوراء حقیقت، بیشرفتی نیست، نوی نیست، تغییری نیست. حقیقت چنانکه گفتیم «تغییر» را بمعنای یک حرکت «پیشرو» و «باز» و «نویین» و «خلاق» نمی شناسد. حقیقت به تغییر انسانی در چنین جهتی خوش بین نیست. از دید هر حقیقتی، همه این حرکتها و تغییرات که وراء حقیقت صورت میگیرند، شر و شیطانی و ضد انقلابی اند. هر تغییری، بداست. فقط بایستی انسان و اجتماع را به «سنت تغییر ناپذیر الهی» به عهد نوح و ابراهیم و محمد بازگردانید. او برای چنین بازگشت دادنی، احتیاج به موافقت انسانها ندارد. او حق دارد که آنها را به قهر و برخاش باین حقیقت که با فراموش ساخته اند یا آگاه بود غلط یا دروغینی از آن دارند، بازگرداند.

و فتنیکه پیروان این «حقیقت تغییر ناپذیر»، با اعمال هرگونه قهر و جبری نتوانستند انسان و اجتماع را به خوب شدن بازگردانند و آنها را طبق خود بسازند، در این موقع مجبور میشوند حقیقت خود را علیرغم میل خود (با انکار آگاه بودانه، ضرورت تغییر) تغییر بدهند. ولی این تغییر را هم از خود وهم از دیگران می پوشانند. او بایستی حقیقت خود را طوری تغییر بدهد که در آگاه بودش احساس تغییر نکند و بنداقت کمال حقیقتش دست نخورده بجا بماند. چون «عقل خلاقه» خود را سرکوبیده و بعقب رانده و تابع «عقل تابع» ساخته است، بنابراین این «عقل تابع» اوست که با همکاری مخمیانه عقل خلاقه، دست به قبول این تغییرات می زند. این تغییرات در دوره صورت میگیرد:

۱) یکی در راه تفسیر. تفسیر تلاشی است برای «جذب بدیده ها و ایده ها و سازمانهای تازه به خود» در حینیکه «وحدت خود را با حقیقتش» حفظ میکند.

۲) دیگری در راه تاویل. تاویل تلاشی است برای منطبق ساختن خود به بدیده های تازه، به ایده های تازه، به سازمانهای تازه. تاویل میخواهد محتویات خود را طوری تغییر بدهد بدون آنکه شکل حقیقتش تغییر کرده باشد. (مانند مجاهدین، شریعتی، بسی صدن). تفسیر، جنبشی است که تغییرات را تا آنجا که هویتش اجازه میدهد در سطح و پوشش حقیقت خود می بپذیرد، بدون اینکه، محوی و ماهیت حقیقت خود را دست برند. قیافه تازه به حقیقت خود میدهد. بزبان تازه آنرا عبارت بندی میکند اما در محتویات، کوچکترین تغییر نمی دهد. (خمینی، مطهری، ...)

تفسیر و تاویل دو تلاش مختلف هستند علیرغم تلاشهای اشتدای عقل خلاقه. هدف این مقاله، تعیین ماهیت «اسلام های راستین» و «اسلام سستی» بر اساس «جریان نقد»

بود. تلاش‌های تفسیر به ایجاد «اسلام‌های سننی» کشیده میشود و تلاش‌های تأویلی به
ایجاد «اسلام‌های راستینی» کشیده میشود.

۲۵ آگست ۱۹۸۲

آثار منوچهر جمالی در سال ۱۹۹۴

- ۱- پهلوان - عارف - رند (فردوسی ، عطار ، حافظ)
- ۲ - از چند چشمان واز تك چشمان
- ۳- از تخمه آتش
- ۴- جمشید با پیکان و تازیانه اش
- جهان را به آفرینندگی انگیخت (در باره شاهنامه)
- ۵- پاد اندیشی (دیالکتیک)
- ۶ - جهانخانه های ما

کتاب هایی که امسال از منوچهر جمالی

منتشر خواهد شد:

- ۷- گفتاری فلسفی در باره جوانمردی
- ۸ - پاد اندیشی (دیالکتیک) ، دفتر دوم
- ۹ - کاریز
- ۱۰ - جمشید دفتر دوم
- (در باره تصویر نخستین انسان در شاهنامه)
- ۱۱ - هفتخوان ما

تروریسم یا قیام ملی

شادباش به تروریسم، روح همه ایرانیان را فرا گرفته است. این هیجان‌ناش‌مرت بخش و امیدوار سازنده، ما را از درک تروریسم و امکاناتش باز داشته است. دستجاتی که این اقدامات تروریستی را سازمان می‌دهند، در نورا فکن تحسین و همدردی مردم قرار گرفته اند و همین جریان سبب شده است که از طرفی علت پیدایش تروریسم، و از طرفی دیگر ماهیت ایدئولوژیکی این دستجات در سایه فراموشی قرار گیرد. و از آنجائیکه به تروریسم بعنوان تنها روزه امید نگر بسته میشود، نمیتوانند امکانات تروریسم را تخمین بزنند و اگر چه تروریسم برای «انگیختن مردم به قیام» بکار گرفته شده ولی درست شروع قیام ملی را به تاخیر انداخته است.

در اثر استقبال از این تروریسم، هیچکس راجع به محتویات افکار اجتماعی و سیاسی این گروهها صحبت نمی‌کند و صحبت از آن «تابو» شده است (مورد تحریم قرار گرفته). ما میخواهیم حداقل راجع به محتویات افکار سیاسی و اجتماعی «مجاهدین خلق» که گروه مهم این تروریستها و جریکهاست صحبت بکنیم. اگر ما برای «آزادی ملی» برخاسته ایم بایستی این تابوها را بشکنیم، چون مقدرات آینده ما بسته به همین رفتار کنونی ما با دستجات سیاسی کنونی دارد. هر کسیکه علیه استبدادی قیام کرد،

فقط براساس همین عمل، ضامن آزادی ما در آینده نخواهد بود. همدردی ما یا مجاهدین و نحسین و تجلیل باطنی ما از آنها، نبایستی ما را از انتقاد نسبت به عقایدشان و از درک تناقضات ایده آل‌های سیاسی و اجتماعیشان بازدارد.

فضای وحشت

با وجودیکه همه در سرمستی از اقدامات ترور پستی علیه رژیم آخوندی اسلامی، نباید این اقدامات ترور پستی را می‌کنند. فراموش می‌نمایند که با این اقدامات ترور پستی، عاملی که انگیزاننده و بدید آورنده آن اقداماتست، شدیدتر از پیش می‌گردد.

اقدامات ترور پستی در محیطی پیدایش می‌باید که یکنوع «ترور اجتماعی و با سیاسی و با عمیقتی» بوده باشند. «ترور» را ما بهمان مفهوم «وحشت افکنی» می‌گیریم. «وحشت آفرینی» رژیم اسلامی آخوندی، آتش به امبال و اقدامات ترور پستی در ایران زده است.

ترور پستی که بایستی این «وحشت» و «وحشت سازان» را از بین ببرد، در واقع، خود این جریان را ادامه می‌دهد، یعنی بنوبه خود بر «فضای وحشت» می‌افزاید. ترور پستی می‌خواهد وحشی که در مردم افتاده، منعکس در «وحشت سازنده» کند. بدینسان چرخ وحشت، بیشتر دور می‌زند، چون «وحشت ساز» که خود نیز به وحشت می‌افند برای گریز از وحشت، مجدداً وحشت تازه می‌آفریند.

وحشت افکنی شاه و وحشت افکنی آخوندی

مادر گذشته با ترور سیاسی شاه سروکار داشتیم. حالا با ترور آخوندی سروکار داریم. شاید ببنداریم که این دو ترور دو ماهیت جداگانه از هم دارند. هر چند ترور شاه چهارجوبه سیاسی داشت و ترور آخوندی چهارجوبه قدرت خواهی طبقه آخوندی را دارد ولی هر دو از یک سرچشمه اصلی که اسلام باشد جوشیده اند. همان ترور سیاسی و نظامی شاه نیز بر همان «محتوای ترور دینی» قرار داشت و از همان چشمه آب می‌خورد. ولی چون آخوندها رابطه مستقیم تری با اسلام دارند، این ترور، در اصلش ظاهر گردید. در حالیکه ترور شاهی، ماهیت و سرچشمه واقعی ترور را می‌پوشانید. این ترور، دست بخته شاه و با سلاطین گذشته در ایران نبود بلکه چشمه‌ای عمیق تر و بنهانی تر داشت.

مبدء وحشت

برای روشن ساختن این نکته به مسئله وجود تاریخی «فضای وحشت» که ریشه عمیق دینی دارد می پردازم. بدون چنین چهارچوبی ای از «وحشت» و «وحشت آفرینی» که چه از درون وجه از بیرون، وجود هر فرد ایرانی را فرا گرفته است، ماهیت رژیم آخوندی و رژیم سلطنتی قابل فهم نیست و از این گذشته همین «فضای وحشت» است که سرنوشت سیاسی و اجتماعی ما را در آینده مشخص خواهد ساخت. برای جاره جوئی علیه ترور و تروریسم میبایستی این «فضای وحشت» را از بین برد یا حداقل تقلیل داد ولی همه دستجات «در این فضای وحشت فرار دارند» و بسختی میتوانند از آن بگریزند و وقتی که وجود آنرا نادیده گرفتند خیال می کنند که از آن نجات یافته اند. همانندی گنجشکی که با چشم بستن خود، وجود عقاب را نفی می کند. دسته دیگر که سوگند به «اسلام راستین» میخورند. این فضای وحشت را با عنکب خوش بینی می بینند و کمونیستها، چون دین را یک بنیاد اساسی نمی شمارند نمیدانند که چقدر از این «فضای وحشت» در خود استنشاق کرده اند.

ترس از خشم و عذاب خدا

در اسلام، عملی که از «ترس از خشم و عذاب خدا» سرچشمه نگرفته باشد، عملی بیپوده و بی ارزش است. بهترین عمل اخلاقی و انسانی تا نتیجه این «ترس از خشم و عذاب خدائی» نباشد، عملی نیست که «اعتبار اسلامی» پیدا کند. معنای کلمه «تقوا» همین است. کسیکه ترس از خشم و عذاب خدا دارد و در پی آنست که خود را به وسائلی از این خشم و عذاب حفظ کند، او «متقی» است، و کمال مسلمان اینست که در این ترس به اوج خود که «وحشت فراگیرنده از خشم و عذاب خدا» است برسد. این ترس بایستی تحول به «وحشتی» بیابد که سراسر وجود او را قبضه کند. و فیکه قرآن میخواهد کمال این ترس را نشان بدهد کلمه «خشیت» را بکار می برد. من در اینجا از ردیف کردن آیات قرآنی اجتناب می ورزم چون عملاً سراسر قرآن را در این خصوص میشود بعنوان شاهد آورد ولی برای نمونه آیه ای از سوره الحشر آیه ۲۱ می آورم «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیه خشعا متصدعا من خشیه الله...» اگر ما این قرآن را به یک کوه نازل کرده بودیم میدیدید که کوه با تواضع تسلیم میشد و از خشم خدا از هم می ترکید. «مقصود از کوه در اینجا، عظمت کوه نیست بلکه مقصود اینست که انسان لیاقت برخورد با واقعیت قرآن را ندارد و گرنه سنگ هم اگر با واقعیت قرآن روبرو میشد، تسلیم میشد

وازترس ازهم منفجر میگشت. یعنی سنگ هم بالاتر از انسانست. فعلا این لجه بحث تحقیق آمیزانه قرآن را نسبت به انسان کنار می گذاریم چون مقصود، کیفیت ترس مورد بحث است. دامنه شدت این ترس تا حدیست که سنگ بیجان و ناچیز را ازهم می شکافت تاچه رسد به انسان. انسان دیگر به وجه اولی، بایستی پیش قدم به سنگ بشود و نه تنها از ترس منفجر گردد بلکه صد بدتر از آن بشود.

بحث درباره «شدت وحشت افکنی و دامنه آن» در قرآن از حوصله این مقاله خارج است. این وحشت آفرینی از کوچکترین عمل شروع میشود و تا به محشر و صراط و قیامت می کشد. تصویر هائی که قرآن برای ساعه که آخر الزمان می کشد چندان وحشت آور است که قابل تحمل هیچ انسانی نیست. همینطور تصویرات دوزخ و ترسهای صراط و مجازات و عدم قبول ایمان.

عمل بر بنیاد وحشت و عمل انسانی

عمل اخلاقی و اجتماعی و مردمی در اسلام بایستی مبتنی بر این «ترس» و بالاخره «وحشت» و تلاش برای پرهیز بدن از آن باشد. در حالیکه در اجتماع امروزی مبنای عمل اجتماعی و مردمی نه تنها «عمل در اثر این وحشت» نیست، بلکه عمل، وقتی بخودی خود به منفعت و خوشی و اعتلاء مردم کشیده بشود (ولو مبتنی بر هر نیت و مقصد و غرض درونی باشد) عمل پسندیده اجتماعی و مردمیست. در اخلاق اسلامی و مسیحی و طبقه اصلی انسان، فقط متوجه خداست. و عمل در این رابطه «انسانی - خدائی» سر میزند. در حالیکه در اثر تحولات تاریخی و اجتماعی مدتهاست که طبقه اولیه انسان با جهت گیری در مقابل انسانهای دیگر، تعریف و مشخص میشود. عمل اجتماعی و انسانی و اخلاقی که در مسیحیت می بایستی از «محبت بخدا» سر چشمه بگیرد و در اسلام «از ترس از خشم و عذاب الهی» و تلاش برای نگهداشتن از صدمات این خشم و عذاب الهی سر چشمه بگیرد.

همانطور که تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در اروپا، بر پایه آن «محبت بخدا» نبود، بلکه سر چشمه عمل «در مقابل انسان و جامعه» بود. این رابطه از میان «انسان و خدا» که در آسمانها بود به «رابطه میان خود انسانها» تبدیل شد و به زمین آمد. انسان، بخودی خودش، ارزش و احترام پیدا کرد. احتیاج نبود که برای محبت به خدا انسان راهم دوست داشت. ارزش و احترام انسانی، فرضی و عنایتی نبود. عمل من نسبت به انسان دیگر، از احترام و ارزشی که من نسبت به «انسان» قائلم سر چشمه میگیرد، نه اینکه انسان، بخودی خودش هیچ و محقر و پست و بی ارزش هست، و فقط

در اثر محبتی که من بخدا دارم، باز ترسی که از خشم خدا دارم، رفتار خود را نسبت به انسان و اجتماع شکل می‌دهم.

اولین سطر قرآن

آغاز قرآن بعد از حمد و ثنای خدا چنینست: «ذلک الکتاب لا ریب فیہ هدی للممتقین» معنی آیه چنین است «این کتاب که هیچکس حق شک کردن در آن ندارد، فقط ترسندگان از خشم و عذاب خدا را که در تلاشند تا خود را از آن حفظ کنند، راهنمایی می‌کند»، بایستی متوجه این نکته بود که «آزادی عقلی» که اساس تحقیقات علمی و فکری و بلوغ سیاسی و تحولات اجتماعی است بر پایه «شک و رزی» و «حق داشتن به شک و رزی» در همه مسائل، امکان پذیر می‌باشد. همانطور که در اجتماع و سیاست و حقوق، «حق به عصیان» حافظ آزادی‌های سیاسی و اجتماعیست، در عالم فکر و روح، «امکان و قدرت شک و رزی» نگاهبان وضامن آزادی‌های عقلیست، و درست قرآن با این جمله شروع میشود که در این کتاب که قرآن باشد، کسی حق شک کردن ندارد. این کلمه «لا» بقول خود مفسرین کلمه «نفی» نیست که آنوقت معنیش این بود که «این کتاب که در آن شکی نیست»، بلکه این «لا»، نهی است. یعنی «امر می‌کند» که کسی نبایستی در آن به هیچوجه شک بکند و گمان بد نسبت به آن داشته باشد. این کتاب را بایستی بدون کوچکترین خدشه و بدگمانی و بدبینی و سوء ظن و شک خواند. آنوقت کسیکه این خصوصیت را دارد، بایستی یک خصوصیت دیگر نیز داشته باشد تا قرآن او را هدایت کند؛ و آن خصوصیت «وحشت از خشم و عذاب خدا» است. در چنین صورتی هدف قرآن که «هدایت» است، شکل بخود خواهد گرفت. قرآن، وظیفه و هدفش، هدایت چنین کسانیست که «شک نکنند» و نتوانند شک بکنند و بی اندازه از خشم و عذاب خدا ترسند و بوحشت افتاده باشند. من فعلاً بحث شیوه تحول «ترس» را به «وحشت» کنار می‌گذارم ولی «ترس» قرآنی کمالش «وحشت» است. اما عقل و روح انسانی اگر هدف «استقلال» داشته باشد، بایستی در تحول اجتماعی و ناربخی اش، «از خود»، گسترده بشود، از هم گشوده بشود. نمو کند، رشد کند، یعنی «آنچه را از امکانات درونی دارد بتدریج بنمایاند.»

سوی حرکت عقلی و روح انسانی، در گسترش عقل و روح، در درون خود آنها معین می‌گردد نه آنکه این «جهت حرکت» از بیرون به آنها تحمیل گردد. بدینسان، تحول و تکامل عقل و روح برای تحقق «استقلال انسانی»، متضاد با مفهوم «هدایت» است. اما با نفی شک و رزی که دینامیک (بویابی حرکت) عقل را فراهم می‌سازد، و با

اولویت دادن به «وحشت» که سراسر عواطف لطیف و متعالی انسانی را درهم میفشرد و فرومیگوبد، آنوقت انسان، «احتیاج به هدایت» ازخارج دارد. بایستی با «فرمان»، او را برد وکشانید.

مفهوم تقوا و طالقانی

هزار و سیصد سال مفسرین و حتی تاویل گران این کلمه «متقی» را بهمین معنای «ترس از خشم و عذاب خدائی» و تلاش برای حفظ خود از آن، گرفته اند و عملاً «بسم الله الرحمن الرحیم» که پیش از این جمله می آمد، نایب «رحمت الهی» را میکند. متناظر با همین «خشم و عذاب» است. رحمتیست برای جنین عذابی. بدین مفهوم که وقتی کسی جنین وحشتی را درخود تحقق داده است، شامل رحم خدا خواهد شد وگرنه خدا بهرکسی رحم نمی کند وبقیه دچار غضب و عذاب میشوند، چنانکه در دو جمله بعد در قرآن تکلیف آنانرا که «عذاب عظیم» باشد معین میازد. اخیراً طالقانی به این فکر می افتد که معنای این کلمه «متقی» و «تقوا» را تغییر بدهد و متناسب با واقعیات اجتماعی و سیاسی روز بسازد. من به افکار طالقانی می پردازم چون مجاهدین خلق او را بدر روحی و فکری خود می نامند و خواه ناخواه افکار او را برای ما شکلهای سیاسی در آینده بخود خواهد گرفت، و رفتار سیاسی و اجتماعی بسیاری را مشخص خواهد ساخت. که میخواهند در سیاست آینده ایران نه تنها نافذ باشند، بلکه بعنوان «کانالیزاتور» آنرا قیومیت و راهبری کنند (برای درک بیشتر رابطه قیومیت به مقاله «صغیرستان» مراجعه کنید). این حرفی است که رجوی در کتاب خودش می نویسد. بحث تبلیغاتی روزنامه ای نیست. همانطور که ما با کتاب «ولایت فقیه» از نظر ماهیت فقهی اش و بحث نئولوزبکی اش روبرو هستیم. بلکه از لحاظ «واقعیات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تربیتی اش» که از آن استنتاج شده روبرو هستیم. از این رو من به وجوه سیاسی و اجتماعی و تربیتی این افکار نگاه می اندازم نه به ساختمان نئولوزبکی آنها. طالقانی «تقوا» را چنین معنی میکند (در کتاب برتوی از قرآن) که انسان در مقابل تهاجم شهوات و تجاوز طلبی های خود میخواهد خود را نگاهداری کند. در واقع، این ترس، که سابقاً ترس از خدا بود، ترس انسان از خودش میشود. انسان، از قدرت شهوات و تجاوز خواهی های خود به حقوق دیگران، ترس پیدا میکند و وحشت او را فرا میگیرد و درصدد آن می افتد که خود را از این شهوات بیحد و تجاوز خواهی های سرسام آورش نگاهداری کند.

البته این تاویل طالقانی از تبت خیر او حکایت می کند که میخواهد اسلام را ابده

آلی سازد و مفهوم خدا را که «مصدر غضب و عذاب» است از نظر بنیان سازد و تقوا را به «مسئولیت حقوقی میان خود انسانها» تبدیل کند. این تناقض اساسی، در همه کارهای طالقانی هست. در کتاب اسلام و مالکیتش نیز از طرفی تاریخ را «رابطه میان انسانها» میدانند و فراموش می کنند که با این مفهوم درست اسلام رانفی می کنند ولی ما ایرانیها در این چند قرن چندان مفاهیم و استنتاجاتشان را جد نمی گیریم. این تناقضات ساده منطقی هم در میناق بنی صدر و رجوی هست.

اما چنین فکری که طالقانی در باره تقوا می گوید با سایر مفاهیم قرآنی نمی خوانند. هم آهنگی و انطباق مفاهیم در همان چند جمله اول قرآن برهم میخورد. این نوع تاویل، میخواهد محور اخلاق و رفتار انسانی را به میان خود انسانها بکشد، درحالیکه با مفاهیم اساسی قرآن که متکی بر «رابطه میان انسان و خدا» هست، تناقض می یابد. بالا تر از این، بفرض اینکه ما از این تا هم آهنگی و عدم تطابق مفاهیم و عدم انسجام منطقی میان مفاهیم صرف نظر کنیم. اشکال عظیم تری پیدا میشود. انسان، در چنین تاویلی، نسبت به خودش بدبین میشود، و خودش را به عنوان یک حیوان درنده و تجاوزکار می شناسد و تحقیر میکند. او از خودش هست که ترس و وحشت پیدا میکند. دوزخ و قیامت به درونش کشیده میشود. این «تحقیر خود»، اساس اخلاق و رفتار اجتماعی و سیاسی و حقوقی قرار میگیرد. البته این مفهوم (ترس و وحشت از خود) چندان از معنای اول (ترس و وحشت از خدا) که گذشتگان به «تقوا» میدادند و محمد نیز بنیان معنی می فهمیده است، جدا نیست. بلکه در همان نهفته است و بالاخره «ترس از خدا» که منعکس در «ترس از خود» میشود و بالعکس. فقط طالقانی متوجه این نکته بیش یا افتاده نشده است. و درست «هدایت» بر همین مفهوم حقارت و بدبینی انسان به خودش و بی ارزش شماردن خودش، پایه گذاری میشود. انسان بخودی خودش قادر نیست که راه کمال را برود. خودش نمی تواند مسائل فردی و اجتماعی خودش را حل و فصل کند. چه از لحاظ عقلی که در اثر فقدان «شک»، تحرکش را از دست داده، چه از لحاظ عاطفی که به قدرت سهمگین تجاوز خواهی خود ایمان دارد و میداند که خود به تنهایی نمیتواند جلوی این سرکشی و تجاوزکاری را بگیرد و یا اینکه حفظ خود از خشم و عذاب الهی و دفع این وحشت، از عهده او خارج است. احتیاج به «هدایت» پیدا میکند. طالقانی با چنین تاویلی، تناقضی شگفت انگیز در اسلام می آورد. این «اسلام راستین» که «اسلام ایده آلی ساخته» باشد، با آن «اسلام واقعی» در تناقض است. هر چند «اسلام واقعی» با چنین تاویلاتی و ساختن چنین اسلام ایده آلی به عقب رانده میشود، ولی آن اسلام واقعی همیشه مترصد بازگشتن به صحنه هست و در کوچکترین فرصتی

این اسلام ابده آلی ساخته رامحکوم میسازد و بکنار می راند. این «ابده اسلام» است که نتیجه میدهد و گسترش می یابد، نه ابده آلی که طالقانی و رجوی و بنی صدر از آن دارند، بابه آن تزییق میکند.

تقوای قرآنی و تقوای سقراطی

برای اینکه این ناهنجاری و عدم انسجام افکار طالقانی را بدانید، او کسیست که در صفحات اول کتابش (پرتوی از قرآن) تلفیق افکار یونانی را به اسلام می نکوهد ولی بکسرتبه این داستان را فراموش میکند و کلمه «تقوای قرآنی» را همدریف «تقوای سقراطی» می شمارد. من فعلا از نتیجه گیریهای این مقایسه که همه اش غلط است صرفنظر میکنم، ولی بطور اختصار میخواهم بگویم که کلمه «ارته» (ARETE) در یونانی که در فارسی به «تقوا» ترجمه شده است، معنی اش از زمین تا آسمان با کلمه «تقوا در قرآن» فرق دارد.

البته اگرما بحسب قرارداد معنایی تازه به وفق اخلاق و افکار تازه به کلمه «تقوا» بدهیم و معنای اصلیش را در قرآن خود آگاهانه کنار بگذاریم، امری جداگانه است. «ارته»، بکنوع «ورزیدگی فنی و هنری» است. شاید همان کلمه «هنر» خودمان به آن نزدیکتر باشد. اگر طالقانی به متالهائی که سقراط در خصوص «ارته» میزند توجه میکرد، به این نکته می رسید و احتیاج به مراجعه به کتابهای یونان شناسان نداشت.

«ارته» را که مترجمین فارسی با کلمه «تقوا» ترجمه کرده اند، ریشه های روحی و اجتماعی کاملاً متفاوت با اصطلاح «تقوا» در قرآن دارد. اخلاق یونان قدیم که از کلمه «ارته» سرچشمه میگیرد، اساساً یکدنیا با «تقوای اسلامی» فرق دارد و نمیتوان آنها را در یک ترازو قرار داد. مفهوم «ارته» نزدیکی خیلی زیاد با «مسابقه و رقابت» دارد که درعالم تفکر، انعکاسش همان «دیالوگ» و «دبالتیک» است و این روحیه درجهان ورزش بدنی و ورزش ذوقی و فکری نمودار میشوند و هزاران فرسنگ از «ترس از خشم و عذاب خدا» یا «ترس از خود» دور است.

از ترور به منافق

اما به قیض اینکه همان معنایی را که طالقانی به تقوا داده است بپذیریم، تازه تفاوت چندانی در واقعیت ایجاد نمیشود، چون آن «وحشتی» را که انسان از خدا داشت و سرچشمه رفتار و اخلاقیش میشد، از حالا بعد از «خودش» خواهد داشت. «وحشت از خود» بجای «وحشت از خدا» می نشیند. ولی وحشت و کیفیت و مقدار

وحشت همان میماند که بود ولی از لحاظ روانی و روانشناسی اجتماعی، ما با این «وحشت» سروکار داریم، و این پدیده از هر کجا سر چشمه گرفته باشد، چه از خشم و عذاب خدا، چه از تجاوز خواهی و شهوات خطرناک انسان (که البته بایستی بطور دهشت آوری بزرگ شده باشد و گرنه همانند آن وحشتی که از خشم و عذاب خدا حاصل میشود نخواهد بود. نازه میرسیم بهمان «ازدهای نفس» که ریاضت کش هارا برمی انگیزد تا خود را متله کنند و در گرسنگی و فقر بکشند و اسمش در اسلام «جهاد اکبر» گذاشته شده است.)

این شهوت و تجاوز خواهی و «ایمان خود انسان به درندگی اش» بایستی بجائی برسد که انسان خودش از آن به ترس و بالاخره به وحشت بیفتد.

فصله های قرآنی که بی دربی ذوق آن تکرار میشود، همه برای بیان خشم و عذاب خدا، و همین «قدرت وحشت آفرینی» او در قلب انسان است. قرآن کتابی برای ایجاد ترور است. بعد از اینکه قرآن هدف کتاب و مقوله کسانی را که به درد هدایتش میخورند، مشخص ساخت، بلافاصله در همان سطرهای اول قرآن به مسئله «منافق» می پردازد. علتش چیست؟ مسئله منافق، با ماهیت همین وحشت انگیزی و عذاب و خشم سروکار دارد و جدا شدنی از آن نیست. بعد از آنکه در جمله اول کتاب، محمد «عدم حق شک ورزی»، و «وحشت داشتن از خشم و عذاب خدا» را بعنوان «دو اصل ضروری ایمان» بر با داشت، مسئله «هدایت» بر همین دو پایه استوار میگردد. نه تنها مومن بودن، با فقدان این اصل شک ورزی و وجود وحشت و ترس تلازم دارد بلکه برای «مومن ساختن» بایستی شک ورزی را منع و حرام ساخت و ایجاد وحشت و رعب کرد. نفسی آزادی عقلی و وحشت انگیزی برای «تحمیل عقیده»، از همین جاوازمین مشخصه، سر چشمه میگردد، و بدینسان قرآن در ایده های اصلی اش، خواهان آنست که اسلام، بهر وسیله باشد تحمیل گردد و با ایجاد «فشارهای اجتماعی» و بعداً بتدریج با «افزودن فشارهای سیاسی و حقوقی و مالیاتی»، علیرغم ایده آل اولیه ای که محمد در مکه داشت (مسامحه و عدم اکراه در عقیده)، بلافاصله پدیده «نفاق» در جامعه اسلامی نمودار میگردد. گسترش ایده های اصلی اسلام که این «منع و تحریم شک ورزی» و «قبول وحشت بعنوان اساس اخلاق انسانی» باشند، بسیار نیرومندتر از ایده آلهای محمد که مسامحه و عدم اکراه باشد، بود و ایده های اسلام، ایده آلهای اسلام را منتفی ساخت و تنها به شکل عنایت و آراستگی در اختیار مرکز قدرت در اسلام باقی ماند و یک «حق» فطری و درونی انسان نشد.

چون در اثر این «فشارهای اجتماعی»، مردم مجبور به تظاهر به اسلام می گردیدند،

در حالیکه با آزادی اسلام را نپذیرفته بودند، مسئله «نفاق» در همان دوره زندگانی محمد یک پدیده فراگیر جامعه و بالطبع یکی از مفاهیم بنیادی قرآن گردید.

قرآن هیچگاه حاضر نیست که مشاهده بکند سرچشمه «نفاق» در همین اجبار و فشارهای اجتماعی و سیاسی و مالیاتی و حقوقیست و دلیل بر امحاء آزادی می باشد. ولی «حقیقت» برای قرآن، مقدس تر از «آزادیت» است. آزادی تابع و فرع حقیقت است. در همه ابدنولوژیها، آزادی، فرع «حقیقت» است. در کمونیسم نیز همینطور است. این مسئله «منافق» در سراسر تاریخ اسلام همیشه بقوتش باقی می ماند. پدیده «منافق» محدود به دوره «مسلمان سازی» در عربستان و بعداً در نقاط دیگر نیست که در همان دوره اولیه پایان پذیرد. این تاکتیک «تحمیل عقیده» جریانی نبود که بطور گذران به اسلام تحمیل شده باشد بلکه زائیده و جوشیده از مفاهیم اولیه خود قرآن بود. بنابراین «نفاق»، نتیجه «نور عقیدتی» که بطور جوهری در قرآن هست، بطور دائم پدید می آید و همیشه در تاریخ اسلام ادامه پیدا میکند. اسلام، هیچگاه نمی تواند بدون منافق بماند. این «نفاق» در اثر «نور ذاتی قرآن» لازم و ضروریست تا روح و عقل انسانی آخرین حفره و بیغوله آزادی خود را حفظ کند.

منافق، آزادیخواه مسموم شده

درست «منافق» کسیست که در تلاش برای حفظ آزادیش از لحاظ روانی مسموم و مریض شده است، ولی این نام شریف، بعنوان تهمت در سراسر جوامع اسلامی بکار گرفته میشود. قرآن، خودش با همان دو کلمه، اولش، شرایط برای بیداری «منافق» می آفریند. قرآن مردم را به «منافق بودن» مجبور میسازد. «تظاهر به عقیده» و «کنمان عقیده واقعی خود» از همان کلمه، «لاریب فیه» (که حق شک و رزی را می گیرد) شروع میشود و احتیاج به «وحشت افکنی» بعدی که آنرا تشدید می کند ندارد. اما سرکوبی «آزادی عقلی» که در شک تامین میشد با «ترس و وحشت» تقویت میگردد و سراسر عواطف و احساسات لطیف انسانی بهم کوبیده میشوند، و «خفقان عواطف» همراه «خفقان عقل» میشود. ایده های قرآن انسان را به «منافق بودن» میراند، بدون آنکه محمد آگاهی از آن داشته باشد. در واقع «منافق» کسی است که آخرین تلاش مذبحخانه را برای آزادی انسانی در عقیده اش میکند و فشارهای اجتماعی و سیاسی و حقوقی و عقیدتی به او امکان دیگری برای شکل دادن به آزادی نمی دهد، و این فشارها عاقبت به شکاف درونی اش می انجامد. «منافق» کسی است که یک عمر در راه آزادی با این شکاف درونی بسر میرود و بدون هیچ افتخاری به شهادت می رسد.

اما این «جوهر مثبت نفاق» را کسی در اسلام درک نمی کند و منافق، یک تهمت عفو ناپذیر است، ولی جالب آنست که قرآن در همان جملات اولش، ناخودآگاهانه متوجه میشود که این پدیده یک «مرض» است و خداست که بر این «مرض» بطور عمد می افزاید. خدا بجای «تداوی این مرض» تصمیم میگیرد که مرض کفر و نفاق را بیفزاید. کاش این کلمه «مرض» که بر زبان خود محمد در همان اول قرآن جاری شده است، مورد تعمق و فرار می گرفت و با چنین «مریضهای روانی»، بطور دیگری رفتار میکرد و خدایش بفکر انتقام و یا مجازات و یا عذاب دادن «مریض» نمی افتاد. کاش متوجه این نکته میشد که این «مرض» در اثر فقدان آزادی پدید آمده است و خدا با ایجاد و افزایش این مرض سر و کاری ندارد. اگر امروزه خمینی به مجروحین رحم نمی کند و آنها را با فساد در بیمارستانها می کشد، کاری می کند که مورد پسند خدای قرآن است. خداوند فرآنی، این مریضهای روانی را تداوی نمیکند و تشفی نمی دهد و بر بالینشان نمی نشیند، بلکه بر این «مرض» می افزاید و نه تنها بر مرض می افزاید بلکه با «عذاب عظیم» بالین آنها می ستابد و شرنگ انتقام به آنها می توشاند و با وجود «افراز به مرض» آنها، آنها را در زمره «درماندگان و ضعیفان» قرار نمی دهد و محبت و رحمت را شامل آنها نمی کند. این مریض ها بایستی فقط مزه «غضب خدا» را بچشند. این حرف خمینی نیست این واقعیت قرآن است. این اسلام واقعی است. اسلام راستین همین است و آن اسلام بنی صدر و رجوی و بعضی از دولتمردان که میخواهند دل مخالفین خمینی را بدست بیاورند، اسلام دروغین می باشد. چنین اسلامی ساخته نوهومات و بندها و خیالات آنانست. آن «اسلام ایده آلی ساخته» هیچگاه نمی تواند جای این «اسلام واقعی» را بگیرد. هر آیه ای از قرآن، استنتاجات مستقیم و بلاواسطه این ایده های اساسی است. من نمیگویم چون «اسلام واقعی» اینقدر وحشتناک است و با چون اینقدر بر ضد «آزادی عقلی» است بایستی آنرا طرد و ترک کرد، بلکه میگویم طبقه ای که پیشازان فکری جامعه هستند بایستی به این حقیقت آگاهی داشته باشند و بنام اسلام راستین خود با جامعه را گول نزنند، یا اینکه مسئله دیانت را مسکوت نگذارند یا نادیده بگیرند، بلکه بایستی بدانند که این قدرت همیشه علیرغم همه پیشرفتها و اصلاحات و تعبیرات باشدت فد علم خواهد کرد و مانع خواهد شد. ترکیب اسلام و دمکراسی از لحاظ مفهومی اگر کسی وجدان علمی منصفانه داشته باشد غیر ممکن و محال است. بنابراین آوردن این دو کلمه با هم در قانون اساسی ایجاب یک تناقض ابدی می کند که بعداً مسبب خطرهای شگفت انگیز سیاسی خواهد شد. این آوردن مفاهیم متناقض با هم، کاری سوخی نیست و یک عمل ظاهری دیپلماسی نمی باشد که

به‌همین ظاهر ختم گردد، بلکه نقطه ایست که سراسر قانون اساسی را همیشه در تزلزل نگاه میدارد. قانون اساسی مصر و پاکستان و ایران در اثر همین ترکیبات ناجور، که نتیجه یک تاکتیک دیپلماتیک بود، همیشه بهانه برای بازگشت اسلام واقعی یا اسلام راستین بوده است.

اینها بایستی بدانند که از اسلام به هیچ وجه نمیشود دمکراسی ساخت، و اسلام هیچ مبنائی برای پایه ریزی دمکراسی ندارد حتی آن دو کلمه ای که در آن می آید و «امر به مشورت» میدهد برضد دمکراسی است چون «امر میدهد» و روح «امر» با «مشورت» فرق دارد. تازه آن مفهوم «مشورت» با مفهوم مشورت در دمکراسی فرسنگها تفاوت دارد. درست همان داستان «تقوا» است که بمجردیکه طالقانی کلمه «تقوا» را نزد سقراط یونانی می یابد، تقوای او را مساوی با تقوای قرآنی می شمارد. این کلمه «مشورت» هم همانطور است. مشورت در دمکراسی یک مفهوم بنیادینست. از نقطه آغاز قانونگذاری شروع میشود. مشورت در دمکراسی بر پایه ایمان به انسان و قدرت انسان برای حل و فصل مسائل خودش قرار دارد. بر پایه آزادی عقلی و حق شک ورزی به همه چیز قرار دارد.

آن ایمان به انسان در دمکراسی، با مفهوم «هدایت» متناقضست و این حق شک ورزی با همان مفهوم «لاریب فیه» تناقض دارد. همان «ترس و وحشت» با عاطفه همدردی که اساس عاطفی دمکراسی است تناقض دارد. «رحمت خدا» جوابی برای همان «ترس و وحشت» است و «رحم» با «همدردی» یکدنیا فاصله دارد. رحم، یک رابطه «مقتدر» به «مستضعف» است، درحالیکه همدردی، رابطه دو انسان متساوی با همند.

منافی و فاجعه تفتیش عقاید در اروپا

به فرض اینکه همه دنیا نیز مسلمان شوند و بهانه ای دیگر برای کشتن مردم از قبیل کافر و مشرک و ملحد باقی نماند، بهانه مداوم برای عذاب دادن و کشتن منافی بجای می ماند. طالقانی بدون آنکه متوجه این نکته حساس شده باشد، افرامی کند که اغلب مردم، منافقند. او از خود نمی پرسد که آیا این اسلام و ماهیت ضد آزادیش نیست که اکثریت مردم را به «منافق بودن» می کشاند؟ اگر فتاری در عقیده نباشد، وقتی کسی به اسلام دیگر عقیده ندارد با خیال راحت و با جسارت و صراحت، ترک اسلام را می گوید. وقتی تحمل یک مشت اصول با فروع یک مذهب اسلامی را نمی کند با کمال جرئت آنرا نقد میکند، عدم دل‌بستگی خود را با صداقت نشان میدهد. اما هیچ

مسلمانی چنین جرئتی نمیکنند و رأی و فکرناهماهنگ خود را با آن عقیده حاکم، کتمان میکنند و یا ابراز نمی نمایند، و بدینسان سراسر افراد جامعه، منافقین را تشکیل میدهند. شاید بی موقع نیست که در اینجا به یکی از وحشت انگیزترین صفحات تاریخ اروپا اشاره کنم. در مسیحیت نیز اسم «محبت»، واقعیت ترس و وحشت را که اساس اطاعت می باشد می پوشانید و همچنین مقدس تر بودن حقیقت از آزادی، و تابعیت آزادی از حقیقت، باعث نفی آزادی می شد. بالطبع چون حقیقت، اصل بود خواه ناخواه، محبت با همه ناکیدی که مسیح کرده بود، فرع میشد.

فاجعه تفتیش عقاید (انکویر بیسون) در اروپا از اسپانیا شروع شد و آغاز این کشتار و ترور عقیدتی از «تحمیل عقیده مسیحیت به یک عده یهودی» آغاز گردید. بعد از اینکه این یهودیها با جبار مسیحی ساخته شدند، مسیحیان هنوز باور نداشتند که یهودیها جداً مسیحی شده اند، به تفتیش عقیده و عذاب دادن و وحشت انگیزی پرداختند و این جریان بعداً برای تشخیص اینکه آیا خود مسیحی ها نیز مسیحی هستند عمومیت یافت و این ترور مانند حریفی به همه اروپا سرایت کرد. مسئله تفتیش عقاید در اروپا در واقع، همان «پدیده منافق» بود و این پدیده منافق در اثر عدم آزادی و ترور عقیدتی می آید. بدین ترتیب مسیحی ها نیز با آنکه معتقد به اصل محبت بودند و عقیده شان میبایستی شکل «تبلیغی و دعوتی» داشته باشد، اما وقتی وجدان «حقیقت واحد ممتاز» اصل شد، محبت فرع گردید. در چنین موقعی «مرد معتقد به حقیقت ممتاز»، حاضر است همه چیز را برای حقیقتش قربانی کند. و درست انتشار حقیقت، تبدیل به «تحمیل اجباری حقیقت» میگردد. هر حقیقت واحد و ممتازی در جوهرش قهرآمیز و برخاشگر است و نبایستی به ایده آلهای «محبت» و «انساندوستی» و «آزادی» و «مردمی» اش نگرست. «ایده حقیقت واحد و ممتاز» نیرومندتر و اساسی تر از این ایده آلهاست و همه این ایده آلهای تابع آن حقیقت میشوند، و حقیقت واحد و ممتاز که میخواهد هر فکر و عقیده و قدرت دیگر را از جلوراه خود از بین ببرد، فقط ایده آلهائی که این عقاید به خود آویزان میسازند (از قبیل مردمی بودن، انسانی بودن، برادری، محبت، همدردی، طرفداری از محرومین و مستضعفین و کارگران، آزادی، عدالت) ما را از این خصوصیت قهرآمیز و تجاوز خواهانه حقیقت باز میدارد. هر «حقیقت واحدی» در نهادش قهرآمیز و برخاشگرانه است فقط فرصت لازم دارد تا این خصوصیتش را در تاریخ بنمایاند. در موقع پیدایش خود را با ایده آلهایش معرفی میکند و ما عاشق ایده آلهایش میشویم ولی موقعیکه بر آریکه قدرت نشست، ماهیت حقیقتش نمایان میگردد. همیشه این ایده آلهای مسیحیت یا اسلام است که مردم را جذب می کند و همیشه آن «ایمان به توحید حقیقت» است

که دست فساوت‌مندی را بر حلق جامعه می نهد. همین نوع حقیقت رانیز کمونیسم دارد. ما عاشق ایده آلهایش می‌شویم و بعدا به قساوت «حقیقت واحد و مستبدش» پی «میریم». معمولا همیشه این «بیدار بها و هوشیار بها» دیرست و درست موقعیست که کارازکار گذشته و راه بازگشت به عقب نیست. در اسلام که حقیقت واحد می باشد، وحشی که «نفسی آزادی» و «ایجاد ایمان» میکند، جاویدانی ساخته میشود و سراسر صحنه تاریخ وحشی آخرت و جهان را فرامیگیرد. بنابراین مادر یک «فضای وحشت» قرار داریم و در این فضا است که «همیشه» حرکت می کنیم و همیشه هوای آنرا استشاق می نمایم. ما خود جزو این فضای وحشت شده ایم. این آزادی همانقدر که برای یک «غیرمسلمان» نیست برای یک مسلمان هم نیست، چون یک مسلمان آزاداندیش، بلافاصله در زمره منافقین قرار میگیرد و بقول طالقانی که اکثریت جامعه با منافقین است، بالطبع اکثریت مردم در فضائی از وحشت زندگی می کنند و جامعه ای که اکثریت منافقت، خواه ناخواه وحشت در رگ و پوست همه در سریانست. فقط این وحشت به عنوان «وحشت» درک نمیگردد. چون این وحشت در کلمه «نقوا» یا «غضب و عذاب الهی» و «خشیه الله» بکنوع امتیاز و افتخار اخلاقی شده است. بایستی در وحشت بود تا نزد خدا مقرب بود، تا هدایت شده بود، تا قابلیت نجات داشت.

وحشتناک ساختن خود

وقتی طالقانی میخواهد که معنی نقوا را تغییر نقطه نقل بدهد و بجای اینکه خدا را مرکز خشم و عذاب سازد، این ترس و وحشت را متوجه به خود انسان سازد، فراموش میکند که همین کار را در گذشته میکرده اند و نفس انسانی را تشبیه به «ازدها» میکرده اند و باین «ازدهای وحشتناک» بود که انسان بایستی بجنگد. همین تصویر «ازدهای نفس» ایجاد یک «ترور درونی» میکرد و این وحشت آفرینی درونی نتایج فراموش نشدنی در تاریخ اسلام داشته است و این فجایع ضد انسانی هیچگاه نوشته نشده است. سرنوشت میلیونها دیوانگان، منمردین، مرناضین و صوفی ها در این وحشت های مافوق طاق انسانی خاتمه یافته است. یک خطای جزئی، یک گناه و لغزش صرف نظر کردنی، یک شک بی اهمیت، میتواند انگیزه یک «وحشت زلزله اندازنده در سراسر وجود انسان» گردد. بابک اندیشه، مختصر که جهتی دیگر داشت، دوزخ و قیامت و هول صراط دردرون مجسم میشد. برای تحسم این وحشت، من چند بیت از جلال الدین رومی می آورم. وقتی مارگیر آن ازدهای بیخ زده و افسرده را در کوهها می یابد و به بغداد می آورد، ناگهان آن ازدها بجان می آید و حلق را از بین میبرد. آنوقت میگوید:

نفس از درهاست، او کی مرده است
 از غم بی آلتی افسرده است
 گرمکست آن ازدها از دست فقر
 پشه ای گردد ز جاه و مال، صفر [فوش = باز]
 ازدها را دار در برف فراق
 هین مکش او را بخورشید عراق
 تا افسرده می بود آن ازدهات
 لقمه اوئی، جو او یابد نجات
 کآن نف خورشید شهوت برزند
 آن خفاش مرده ریگت برزند
 می کشانش در جهاد و در فتنال
 مرد وار الله بجز یک الوصال
 تو طمع داری که اورایی جفا
 بسته داری در وفار و در وفا

این وحشت انگیزی قرآنی در تصوف اسلامی باعث انحراف روحی گردید. برای یافتن راه گریز از این «نفس وحشت انگیز»، که میدانستند بسهولت نمیتوان در مقابل آن برآمد، فقر بود. در فقر و بیچارگی و گرسنگی میشد این ازدها را افسرده نگاهداشت و گرنه وقتی ازدها بیدار شد دیگر امکان غلبه بر آن در دسترس انسان نبود.

این ترس و وحشت از «خود» است که میگوید مبادا این ازدها را در اثر تمتعات و مال و جاه بیدار کنی. بنابراین تا این ازدها، افسرده و یخزده است تا از شر او درامنی.

آنوقت جلال الدین راه دیگر برای گریز از این وحشت درونی را، گماشتن افرادی به جهاد میدانند. این «وحشتی که باعث خلق ازدهای درونی شده است» در جهاد با کفار و مشرکین به بیرون بازتابیده میشود. یعنی جهاد، یک جریان «وحشت انگیزی» در کفار میگردد. آن تحمل ریاضتها و فقرها و بدبختیها، همه اش از این سرچشمه بوده است که وحشت را از خدا و نسبت به خدا، متوجه «خود انسان» گردانیده است.

تاریخ، این «ترور مقدس» جهانی را که در کوچکترین اندیشه، در ناچیزترین عمل، در یک پنداشت، در یک تصور، در یک احساس شیرین انسانی، در یک هیجان کوچک قلبی هر مسلمانی منعکس شده است، شاید فقط خدا بتواند بنویسد و من می اندیشم که خداهم جرئت به نوشتن چنین تاریخی نمی کند، چون با نجسم آنچه او در این ترور نسبت به انسان کرده است، عالم را سیلاب اشک فرو خواهد گرفت.

و خداوند نسبت به خداوند بودن خودش مشکوک خواهد شد. ما فقط به این وحشت زدگانی که خود را به گوشه ها و بیغوله ها و خانقاهها کشانیده اند بایستی بنگریم بلکه بایستی به گروه دیگری از وحشت زدگان بنگریم که در نقطه مقابل آنها قرار داشتند و در صحنه قدرت قرار داشتند.

«ترس از خود» می بایستی در افزایش باشد، در این صورت «وحشت از خود میبایستی شدت یابد» و این جریان یک نتیجه داشت و آن «وحشتناک ساختن خود» بود. کسیکه از خود وحشت دارد، خود را وحشتناک میسازد. همانقدر که هر کسی از خود بیشتر وحشت پیدا میکند، بهمان اندازه، خودش را وحشتناکتر میسازد. آنکه در مراکز قدرت سیاسی یا اجتماعی قرار داشت، تابع این جریان بود، یعنی در اثر وحشت، خود را وحشتناک میساخت. درست برعکس جیش تصوف و ریاضت کشی، مصادرات قدرت. این وحشت را در وحشتناک ساختن خود جازه میکردند. نقطه پایان تقوا، توحش میشد. آن کسی که از خود یا خدا می ترسد و میخواهد خودش را از این چشم و عذاب محافظت کند، خونخوارتر و قساوتمندتر و خشن تر میگردد. «ترس از خود»، «خود را ترسناک میسازد». «ترس از خدای خود»، در «ترس از خود» منعکس میشود و لول آنکه «ترس از خدای خود» نیز فراموش گردد و هیچ اثری از خود باقی نگذارد. اما «سدهدتر ساختن ترس از خود» تبدیل به «ترسناکتر ساختن خود» میگردد. درست مستبدین را مطالعه کنید. در اثر «ترس از خود» است که ناخودآگاهانه، خود را روز بروز ترسناکتر میسازند و در ترسناکتر ساختن خود، مردم را بیشتر می ترسانند و با ترس مردم، ترس او از مردم بیشتر میشود و با بیشتر شدن ترس او از مردم، ترس او از خودش بیشتر میشود و با بیشتر شدن ترس او از خودش، خود را ترسناکتر میسازد. این رابطه ترس و وحشت با خدا، که در متصوفه و مرتاضیه و متقین به «تروردرونی» میکشید در صاحبان قدرت به «ترور اجتماعی و سیاسی و دینی» میکشید. و این ترور، یک حرکت حلقه وار میشد. هر فرد مسلمانی در جامعه اسلامی، ناخودآگاهانه در یک محیط وحشت بیرونی و درونی قرار دارد و خواه ناخواه این جریان دایره وارد او در رابطه اش با خدا، شروع میگردد. تا چه رسد به حاکم یا سلطان یا خلیفه که به ترتیب، خطوط بیشتری از وحشت از نقطه وجود او میگذرند و خطوط روابط اجتماعی که همه از وجود او بطور متکاتف میگذرند همه خطوط وحشت هستند و وجود او سرکر این وحشت اجتماعیست. بالطبع «وحشتناک سازی حاکم و اولوالعمرای اسلامی» یک ضرورت منطقی است. با تعویض حاکم یا سلطان یا خلیفه یا امام یا فقیه یا رئیس جمهور یا قائد یا... نمی توان این فضای وحشت را عوض کرد. هر چند در اثر تفاوت شخصیتهای آنان، این وحشت ممکن است

اندکی تخفیف یا تشدید باید ولی ماهیت و موجودیت وحشت حتی با تغییر رژیم قابل تغییر نیست. دگرگون ساختن این فضای وحشت، از عهده یک سیاستمدار ساخته نیست.

یک حاکم، یک شاه یا خلیفه یا امام یا فقیه در چنین فضای وحشت، طبیعتاً مجبور است خود را «وحشتناک سازد». این شاه نبود که وحشتناک بود، این شاه بود که مجبور بود خود را وحشتناک سازد، چون جامعه ایرانی در ریشه اش در «فضای وحشت اسلامی» غرق بود. این خمینی نیست که وحشتناک است. او مجبور است که خود را وحشتناک سازد. در مورد شاه ما می پنداشتیم که «وحشتناک ساختنش» نتیجه خود کامگی او بود، نتیجه نیت فاسد او بود، نتیجه تابعیت او از امپریالیسم بود، نتیجه ضدیتش با دموکراسی بود، ولی همه اینها نقش ناچیزی را بازی میکردند، همه اینها بودند ولی در خدمت عاملی قاطع و فراگیر که همان «فضای وحشت اسلامی» باشد، بودند. این «فضای وحشت اسلامی» آن عوامل نفسانی و ساختمان عکس العمل های شاه را مشخص میساختند. شاه علیرغم خودش، خودرأمی بایست وحشتناک بسازد. همینطور در مورد خمینی نباید او را بشخصه متهم ساخت. این فضای وحشت اسلامیست که او را وادار به «وحشتناک ساختن خود» میکند ولی خمینی بطبق میلش خود را وحشتناک میسازد. حالا از این دو، می گذریم. اگر فردا کمونیسم بیاید همین فضای وحشت است که کمونیسم را به «وحشتناک ساختنش» خواهد گماشت و «عوامل ذاتی کمونیسم برای وحشت افکنی»، در خدمت این فضای ترور شده دینی قرار خواهد گرفت که در روح و قلب ما هزار و چهارصد سالست استوار گردیده است. حتی اگر ما بفرصت محال، اسلام و تشیع را از ایران ریشه کن سازیم، این فضای وحشت بدنبالش نخواهد رفت، بلکه دنیای عاطفی و ناخودآگاهانه ما را در قرنهای آینده مشخص خواهد ساخت. مسئله خیلی عمیق تر از آن است که بایک برنامه ریزی و یا یک میثاق و یا یک تغییر رژیم سلطنتی به جمهوری، با تغییر رهبر بتوان حل کرد. ترور، ساختمان عاطفی و احساساتی و ضمیر ناخودآگاهانه ما را مسخ و زهر آلود ساخته است. ماهیت ما را برای دموکراسی ناسازگار ساخته است. ما بایستی برای دمکرات شدن، علیرغم این «هویت مسخ شده عاطفی خود» برخیزیم. هزار و چهارصد سال ترور مداوم، ما را در آخرین اعماق دسترسی ناپذیرمان، مسخ ساخته است. همین جاست که مسئله «قیام ملی» مشخص میگردد. یک گروه ترور یستی، با همه نیت های خیرش، با همه هدفهای عالیش تابع و فرع این «ترور» است. زائیده از این ترور است. عکس العمل اجباری علیرغم این ترور است و برعکس توقعاتش، دارای همه مشخصات ترور اسلامی می باشد. این اقدامات

ترور بستی، مارا به فضای وحشت، نزدیک می سازد. مسخ شدگی روحی مارا در همان جهت می افزایش دهد. ما می بایستی «ملیت اصیل» خود را از این «مسخ شدگی» برهانیم و دوباره ماهیت اصلی خود را علیرغم این مسخ شدگی، تجدید حیات کنیم.

قیام ملی، قیام علیه این «مسخ شدگی عواطف ریشه دارماست» که در اثر وحشت، شکل اولیه خود را نه تنها از دست داده بلکه دیگر قابل شناسائی نیست. با وحشت زدائی از سراسر وجود خود، بایستی فرصت بدهیم تا این مسخ شدگی های عواطف و احساسات ما بتدریج رفع و محو گردد. ما بایستی این «وحشت» و «آنچه وحشت می افکند» از پنهان ترین و عمیق ترین زوایای وجود خود تبعید کنیم. ما بایستی «خدای وحشت آفرین» را از قاموس خود خط بزنیم. ما بایستی خدای وحشت آفرین را در قلب خود راه ندهیم. ما بایستی «خودی» که وحشت آفرین است، نپذیریم. ما بایستی اخلاقی که منکی بر ترس و وحشت و خشیت قرار دارد، احلاق غیر انسانی و ضد انسانی بشماریم.

قیام ملی، یک قیام بنیادی است برای «غلبه و امحاء وحشت» که هویت ملی ما را مسخ کرده است. صداقت و استواری شخصیت ما را نابود ساخته است. جرئت ما را برای «نه گفتن» گرفته است. جسارت ما را برای «بکرونی و بکرنگی و صراحت» از بین برده است. ما را مزور و حیلہ گر و زرنګ کرده است. به ما تقيه (از همان تقواست) و کتمان در همه عفايد سياسي و ديني و اجتماعي و فلسفي مان آموخته است. تروري که حتی دیگر نميگذارد، مادر گوشه های قلب خود با صفا با خود باشیم. افکار خود را به خود بگونیم. ما از گفتن و افراز افکار خود به خود رنج میبریم. عذاب می کشیم، و خود را گناهکار می پنداریم. ببینید ترور تا کجا رفته است که ما صفا و صداقت با خود را نیز از دست داده ایم. بایستی جرئت کرد و این «قیافه زشت و مکروه شده خود را در اثر ترور» نشان داد. هر چند این «قیافه مسخ شده ما» ما را به چندان آورد، ولی این اولین گام است برای «دیدن و تشخیص مسخ شدگی»، و درست همین اولین گام است بر ضد ترور. ما نشانهای ترور را در قیافه خود خواهیم شناخت و از آن رنج خواهیم برد. چنین صداقت و صراحت و چنین جرئت و جسارت «خوبستن نمائی» است که ما لازم داریم تا بتوانیم دوباره «خود» را ببینیم. تا ایرانی دوباره ولو در همین مسخ شدگی ها در جلو چشم خودش قرار بگیرد. قیافه ملی را که در اثر وحشت اسلامی کمریه شده است، که در اثر ترور، بد شکل و بی شکل شده است، با جسارت نشان بدهید. همین قساوتها و خشونتها و توحشها و خونخواریهها و بستی ها که ماهیت اصیل ایرانی را از ملایست و لطافت و مدنیت و انسان دوستی و بزرگواری چنین مسخ کرده است. اینها قیافه مسخ شده ما است. ببینید که ترور چگونه از ملایست و اعتدال و مدارائی، قساوت ساخته است. ببینید که

ترور اسلامی چگونه از روح لطیف ایرانی، خشونت بیرون آورده است، ببینید که ترور اسلامی چگونه از انساندوستی و مهرورزی ما، خونخواری و درندگی بنام جهاد بیرون آورده است، ببینید چگونه از تسامح و مدارائی، تعصب ساخته است. اینها همه نتیجه مسخشدگی عواطف و احساسات و ضمیر ناخودآگاه ما در اثر ترور طولانی اسلامبست. باهمه این ها آن ملایمت ایرانی تقلیل به قساوت «عربی-اسلامی» نیافته، آن لطافت روح ایرانی تقلیل به خشونت «اسلامی-عربی» نیافته. آن مدنیت ایرانی تقلیل به بربریت و سعبیت و توحش «اسلامی-عربی» نیافته. آن تسامح و بزرگواری و مدارائی و اعتدال ایرانی تقلیل به تعصب و سنگدلی و خونخواری «اسلامی-عربی» نیافته است. همه اینها که در ایران بنام اسلام و خمینی فعلاً فجیع ترین جنایات رامی کنند اینها همه جنایتکارانی هستند که اسلام و عربیت، روح ایرانی آنها را ازهم شکافته و پاره کرده. اینها قساوتمندتر و خونخوارتر و درنده تر و متعصب تر و خشن تر از یک مسلمان عربند چون یک ایرانی مسخشدۀ اند. چون علیرغم اعتدال و مدارائی و تسامح خود، متعصب شده اند، چون علیرغم لطافت خود، خشن شده اند، چون علیرغم تمدن خود، متوحش شده اند، چون علیرغم انساندوستی خود، خونخواره و درنده شده اند. همین شکاف و پارگی، ماهیت آنها را مسخ کرده و مسخر میکند. اما آن ماهیت ایرانی هست و گرنه این سذت و بدشکلی و مسخشدگی رانسی تواند بخود بگردد. این مدارائی و تسامح اصیل ایرانیست که میتواند متعصب تر از یک مسلمان اصیل عرب شود. چون برای متعصب شدن، اوبابستی همیشه علیه این مدارائی اصیلش تلاش کند از اینرو متعصب تر و خونخوارتر و خشن تر و نامالایمتر میگردد. این ترور درونیست که همیشه این جریان تبدیل را انجام میدهد. اودر اثر این دستگاه ترور دینی که دیگر برای او محسوس نیست هر لحظه علیرغم خود از ملایمتش، خشونت می سازد، از تسامحش، تعصب می سازد، از انساندوستی اش، کینه توزی می سازد، از مهربانی اش، قساوت می سازد. اینها قیافه های مسخشدگی ملی ماست. اینست که ما احتیاج به یک قیام ملی داریم.

(این مقاله چند روزی بعد از ترور بهشتی و دیگران، نوشته شد)

از آثار منوچهر جمالی

- ۱- نوروز جمشیدی
- ۲- نخستین جوانمرد در شاهنامه
- ۳- رندی ، هويت معنائی ایرانی
- ۴- سیاه مشقهای روزانه يك فیلسوف ، جلد یکم
- ۵- سام و زال ، دو جلد
- ۶- شکارچی و شکارگریزپایش
- ۷- بسوی حکومت فرهنگی
- ۸- سیاه مشقهای روزانه يك فیلسوف جلد دوم
- ۹- سیاه مشقهای روزانه يك فیلسوف ، جلد سوم
- ۱۰- در کشاکش میان ایمان و یقین
- ۱۱- دلیرانی که در فریب حقیقت را میجویند ، در حقیقت فریب را می یابند
- ۱۲- تجربیات گمشده
- ۱۳- بوسه اهریمن
- ۱۴- تخمه خود زا یا صورت خدا
- ۱۵- پشت به سنوالات محال
- ۱۶- پیشگفتاری در باره پاد اندبشی (دیالکتیک)
- ۱۷- سیاه مشق های روزانه يك فیلسوف جلد چهارم
- ۱۸- از عرفان پهلوانی
- ۱۹- مفهوم وراء کفر و دین در غزلیات شیخ فریدالدین عطار
- ۲۰- پهلوان - رند - عارف

و و و و و

نقدی بر قانون اساسی مشروطه

در رژیم مشروطه انقلاب را

باید فقیه بکند نه ملت!!

زیرا ملت، حق مقاومت و انقلاب ندارد

حق مقاومت و اعتراض بشاه، در قانون اساسی مشروطه به فقها داده میشود نه به ملت. در قانون اساسی مشروطه، همیشه ابنکار و رهبری مقاومت و اعتراض، با فقها خواهد بود. انقلاب را بایستی فقیه بکند. اعتراض و مقاومت را بایستی فقیه بکند نه ملت. این حق در قانون اساسی مشروطه از ملت، سلب شده است. این آخوند نبود که رهبری انقلاب را بتاحق و با حيله و تیرنگ بدست آورد و آنرا به نفع خود گردانید بلکه این قانون اساسی مشروطه است که به او این حق را میدهد و اگر این قانون اساسی تداوم یابد، باز این حق و قدرت به آنها داده خواهد شد.

ملت، وقتی حاکمیت دارد که حق اعتراض و مقاومت دارد. بدون این حق مقاومت و اعتراض، حاکمیت ملی وجود ندارد. در قوانین اساسی مشروطه اروپا که همیشه قرارداد میان دو حاکمیت است (ملت و سلطنت) این حق اعتراض و مقاومت در مقابل سلطنت بایستی عبارت بندی و تضمین شود. اما در قانون اساسی مشروطه که ملت در

مقابل «سلطنت» و «فقها» قرار میگیرد بایستی دونوع حق و قدرت اعتراض و مقاومت عبارت بندی و تضمین شود تا حاکمیت ملی، تضمین شده باشد. مناسبانه هیچ جمله حقوقی صریح در قانون اساسی برای مستقر ساختن این حق و جریان تحققش نیست نه در مقابل شاه نه در مقابل روحانیت.

در اثر اینکه برای نوشتن قانون اساسی، بدران قانون اساسی مشروطه، قوانین اساسی مشروطه اروپا را سرمشق قرار دادند به اشتباهی کلی دچار شدند. چون قوانین اساسی مشروطه اروپا مسئله «دو حاکمیت و تعیین حدود دو قدرت در مقابل هم» بود. اما در ایران ناخود آگاهانه مسئله «سه حاکمیت» در قانون اساسی مشروطه در میان بود و تعیین حدود سه حاکمیت از نقطه نظر منطبق حقوقی با حل مسئله دو حاکمیت فرق دارد و تحدید سه حاکمیت در همه اختیارات و اقتدارات نه تنها مشکلیست بلکه تقریباً غیرممکن است. بالطبع تناقضات قانون اساسی مشروطه بحدیست که خود قانون اساسی مشروطه، خود، خود را لغو میکند. دو حاکمیت با هم سازگار نیستند تا چه رسد به سه حاکمیت (وجود سه گانگی از طرف آقای مهرداد ارفع زاده در مقاله — از بیراهه به باذلاق — شناخته شده است). بدران قانون اساسی مشروطه موفق به حل مسئله «سه حاکمیتی در یک قرارداد میان آن سه با هم» نشده اند. روحانیت طرف «قرارداد» نیست، بلکه فقط رابطه میثاقی دینی خود را در قانون اساسی محرز ساخته است.

«میثاق» با مفهوم «قرارداد» فرق دارد. بر پایه «میثاق» ملت، در مقابل روحانیت نه حق و نه قدرت اعتراض و مقاومت دارد. میثاق بر «تصدیق و شهادت» استوار است نه انتخاب، و حق اعتراض و مقاومت از «انتخاب» ناشی میشود و این علت بسیار مهمی است که ملت را فعلاً در مقاومت در مقابل رژیم آخوندی قلیح میکند.

قانونیت در مشروعیت

مهمترین جمله حقوقی قانون اساسی مشروطه این اصل است که «هیچ قانونی، قانون نیست مگر آنکه مشروع باشد». قانونیت، فقط در مشروعیت است. چیزی قانون نیست نا مشروع نباشد یا هماهنگ و سازگار با شرع باشد و یا حداقل مخالف شرع نباشد. بنابراین آنچه در قانون اساسی، طبق شریعت نیست، بخودی خود ملغی و منتفی است. نه تنها هر قانونی (غیر از قانون اساسی) بایستی مشروع باشد، بلکه قانون اساسی در همان آغاز بخودی خودش فقط تا آنجا معتبر است که منطبق با شریعت باشد. از اینرو مفسر و نگهبان واقعی قانون اساسی، فقها هستند. بدینسان نه تنها برتری «شریعت» بر «قانون» تثبیت

میشود، بلکه برتری «مرجعیت مذهبی» بر «مرجعیت دولتی» و مجلس شورا تثبیت میگردد. قانون اساسی، آخرین و برترین معیار نیست بلکه شرع با شرط «قانونیت در مشروعیت»، اراده را از ملت سلب میکند و به روحانیت میدهد. حاکمیت ملی، فقط موقعی هست که اراده ملت، آخرین معیار قانون باشد. ملت، فقط موقعی از لحاظ حقوقی «هست» که اراده اش در حکومت، آخرین معیار باشد. ملت بایستی آخرین معیار و مرجع قانون باشد، تا حاکمیت داشته باشد. ولی چنین «ملتی» در قانون اساسی مشروطه نیست. با اصل «قانونیت در مشروعیت» حاکمیت از ملت نمی باشد. وجود اصل حقوقی «قانونیت در مشروعیت» که در اثر اصرار و تکرار و تاکید و بالاخره در اثر ابدی بودنش، اصل اول قانون اساسی میشود، حاکمیت ملی را بکلی حذف میکند. با وجودیکه قوای حکومتی راناشی از ملت می شمارد اما از آنجا که هر جمله ای در قانون اساسی برای صحت و اعتبار بایستی به اصل «قانونیت در مشروعیت» رجوع داده شود، این اصل «ناشی بودن همه قدرتها از ملت» با «اصل قانونیت در مشروعیت» نفی میشود. مسئله این است که چه اصلی در قانون اساسی، برتر است. وجودیک ماده بخودی خود، آن حق را مستتر نمی سازد تا یک اصل برتری بر مواد دیگری داشته باشد و ارزش و اعتبار این مواد را بکاهد یا محدود سازد. قوای دولتی وقتی از ملت بعنوان سرچشمه، ناشی میشود که ملت، «آخرین و بالا ترین معیار و مرجع باشد، یعنی قانونیت در مشروعیت نباشد بلکه قانونیت بعنوان تجلی اراده ملت، آخرین و برترین مرجع باشد.»

معنای «قانونیت در مشروعیت» اینست که فقط «شرع، حق است» (حق بمعنای حقوق) و این اصل، متضاد یا مفهوم «ملت» در دموکراسی است که فقط «اراده ملت، حق است». وقتی شرع، حق است، فقط فقهاء قدرت تصمیم گیری نهائی را در باره قانون دارند. ولی وقتی اراده ملت، حق است، فقط ملت قدرت نهائی تصمیم گیری را دارد. در این صورت سراسر قوا، از ملت سرچشمه نمی گیرد، و احتیاجی به آن نیست که شاه از طرف ملت به سلطنت برسد (بشرط اینکه سلطنت و دیعه الهی نباشد) و مأموریت خود را از ملت دریافت دارد. چون ملتی که «اراده برای تصمیم گیری نهائی ندارد» و آخرین معیار قانون نیست، بدون این اراده، قدرتی نخواهد داشت که از او ناشی بشود. وقتی از ملت این اراده سلب شده و این اراده از روحانیت ناشی میشود پس اصولاً شاه بایستی از طرف علماء به سلطنت منصوب شود. آنوقت با اصل «و دیعه بودن الهی سلطنت» نیز هم آهنگ است. چنانکه در دوره ساسانیها موبدها در انتصاب و جابجا ساختن پادشاهها نفوذ فراوانی داشتند. بجای «اراده ملت، حق است»، اصل «شرع، حق است» در قانون اساسی مشروطه نشسته است و اصل «اراده ملت، حقست»

در قانون اساسی مشروطه نشسته است و اصل «اراده ملت، حقست» را در آغاز تابع خود میسازد و بعد، آنرا حذف میکند. سلطنت برای اینکه امکان حکومت داشته باشد بایستی اصل «شرع، حق است» را با کنار زدن علماء از مجلس و انکار حقوقشان، از تاثیر بینه ازد و موقوف سازد و این عمل فقط ممکن بود وقتی که اصل «قدرت، حق است» بجای «شرع، حقست» گذاشته شود. اصل «شرع، حقست»، علت نفی «اراده ملت حقست» میشد و باینفی فقها از مجلس، اصل «شرع، حقست» کنار زده میشد و اصل «قدرت، حقست» برقرار میگشت. و بدینسان حاکمیت ملی در قانون اساسی مشروطه، در آغاز با «مراقبت و نظارت حجج اسلامی» سلب میگردد و بعد در عمل در مبارزه میان «سلطنت» و «فقاہت» و نفی فقاہت برای احراز استبداد سلطنتی، حاکمیت ملی دوباره سلب میگردد. با وجود فقاہت در قانون اساسی، برای ابراز وجود سلطنت، راهی جز استبداد نمی ماند. حاکمیت فقاہت و حاکمیت سلطنتی با هم رقابت دارند و از آنجا که فقاہت در قانون اساسی حاکمیت برتر است (از لحاظ تئوری)، سلطنت فقط میتواند برتری خود را در «عمل» برفقاہت بدست آورد یعنی اصل «قدرت، حق است» را مجری سازد. و با اصل «قدرت، حق» است، قانون به کلی منتفی می شود.

شاه بایستی مرتد شناخته شود

در قانون اساسی مشروطه، رابطه میان «ملت و شاه» فرار دادی نیست تا اگر احياناً شاه به این «فرار داد میان ملت و شاه» صدمه بزند. ملت حق مقاومت و اعتراض به آن داشته باشد. رابطه میان ملت و شاه را قانون اساسی مشخص میسازد. اما هر قانونی بایستی مشروع باشد. بنابراین برای اینکه تشخیص داده شود که آیا شاه بقانون اساسی صدمه وارد ساخته است، بایستی روحانیت تصمیم نهائی را بگیرد که آیا شاه، فرار داد را لغو کرده و به آن تخطی کرده است یا نه. چون شاه صدمه ای که به «قانون» بزند. در اثر «تساوی قانون با شرع»، بلافاصله صدمه ای به شرعست و اینکه «صدمه به شرع زده شده» و «رفع صدمه از شرع»، در افتدارات فقاہتست که «مراقب اسلام»، و با تساوی قانون با شرع، «مراقب قانون اساسی» نیز هستند. مراقبت و حفظ قانون اساسی مشروطه بدینسان منحصرأ در اختیار و تصرف فقها می آید در حالیکه در قوانین اساسی این مراقبت و حفاظت قانون اساسی را تقسیم می کنند (در مقاله ای جداگانه بحث خواهد شد) کسیکه صدمه کلی به شرع میزند، دشمن دین و مرتد است. پس تنها با «مرتد شناختن مذهبی بوسیله علماء شیعه» می باشد که از ملت «وظیفه اطاعت» از شاه، سلب میگردد

وازجامعه (امت) طرد می‌گردد. حق مقاومت و اعتراض، از حق مطرود ساختن و مرند ساختن، مشتق می‌گردد. مقاومت در مقابل شاه برای این نیست که آزادی ملت را پایمال ساخته است بلکه برای اینست که به شرع تجاوز کرده است و محارب با خداست.

ملت، یا نمایندگان ملت، مستقیماً نمی‌توانند مقاومت علیه شاه کنند، چون رابطه میان ملت و شاه، در قانونی تثبیت نشده است که بر خود استوار باشد بلکه قانونیست که موجودیت و اعتبارش را در خود ندارد بلکه در شریعت دارد و تابع فقهاء است. از اینجاست که بایستی علماء، دستور مقاومت و اعتراض بر اساس «ارتداد» علیه شاه بدهند. نه اینکه برای اینکه شاه در فرسخ قرارداد با ملت، دشمن یا ملت شده است و ملت بایستی با او جنگد بلکه برای اینکه او از مذهب، مرتد شده است و دشمن با شرع است و امت بایستی با او جهاد کند. او دشمن ملت شمرده نمیشود، بلکه دشمن امت و شرع. «ملت»، اینجا علیه شاه بمیدان نمی‌آید. اعتراض و مقاومت، اعتراض و مقاومت «امت» است نه اعتراض و مقاومت «ملت». انقلاب، ملی نیست بلکه «امتی» است. قانون اساسی مشروطه یک «انقلاب ملی» را غیر ممکن می‌سازد و فقط یک «انقلاب و قیام امتی» را امکان پذیر میکند. بدینسان، ابتکار مقاومت، و «حق و قدرت مقاومت منحصرأ» در دست علماء می‌افتد (چنانکه افناد) و بجای انقلاب ملی، یک انقلاب امتی میشود، چون قانون اساسی مشروطه، جابرای اعتراض و مقاومت مستقیم خود ملت باز نگذاشته است. چون قانون، اعتبارش در شرع است نه در اراده ملت. بدینسان، نقطه نقل «حق مقاومت و اعتراض»، خارج از دامنه حقوقی میان ملت و شاه قرار می‌گیرد. در قانون اساسی مشروطه، حق و قدرت انقلاب بطور ضمنی بدست فقهاء شیعه می‌افتد نه ملت. ملت بر اساس «تخطی شاه به حقوق اساسی ملت» نمیتواند مستقیماً اعتراض کند. معیار اعتراض و مقاومت، ارتداد مذهبی است نه «تخطی از حقوق و آزادی ملت».

با «تابعیت قانون از شریعت» حق مقاومت از «رابطه مستقیم میان ملت و شاه» مشتق نمیشود، بلکه حق مقاومت، خارج از این رابطه قرارداد و فقط بایستی یک «حق شرعی» باشد و این حق از «ارتداد شاه» سرچشمه خواهد گرفت. فقط با اعلام کردن «مرتد بودن شاه بوسیله فقهاء شیعه» است که ملت، حق مقاومت و انقلاب پیدا میکند. بزرگترین حق حاکمیت ملی که «حق مقاومت ملی در مقابل شاه» باشد، و بایستی فقط از خود رابطه میان ملت و شاه مشتق شود، از ملت گرفته میشود و مافوق و خارج این رابطه قرار می‌گیرد. مقاومت بر پایه «جواز مذهبی شیعه» در مقابل شاه، امکان پذیر است، نه بر پایه قرارداد میان خود و ملت که قانون اساسی باشد.

از طرفی چون هیچگونه حق اعتراض و مقاومتی در مقابل فقهاء از طرف ملت وجود

ندارد (چون رابطه میان ملت و فقهاء بر مبنای الهی قرارداد است که هیچگونه حق اعتراض و مقاومتی در آن نمیتواند باشد) حاکمیت اصلی و برتر در اختیار فقهاء قرار میگیرد.

قرارداد شاه و ملت

وعده هائی که شاه «قبل از تاجگذاری در مجلس شورای ملی» در مقابل نمایندگان ملت، به آن سوگند میخورد، یک قرارداد میان ملت و شاه تلقی میشود. پادشاه موقعی احراز مقام پادشاهی میکند که این «قرارداد را با شهود نمایندگان مجلس با ملت بسته است». تا این قرارداد بسته نشده است، پادشاه، پادشاه نیست. چنانکه احراز هر مالکیتی و تصرفی یا احراز هر مقامی از لحظه ای شروع میشود که «قرارداد بسته شده است». پیش از این، اسم پادشاه فقط به اعتبار احتمال حتمی بستن این قرارداد است و وقتی «احتمال بستن این قرارداد» نامعلوم و قطعی نیست، نمیتوان لقب پادشاهی به او داد. مناسفانه کسانی که ناگهان حاضر به دادن عنوان پادشاه به آقای رضا پهلوی شدند، قانون اساسی مشروطه را تحت اللفظی فهمیده اند و متوجه به ارزش و معنای واقعی این «سوگند در مقابل مجلس» نشده اند. پنداشته اند که این سوگند در مقابل مجلس، یکی از تشریفات تو خالیست. در حالیکه این سوگند به وعده هائی که میدهد، قرارداد میان ملت و شاهست که در همین حضور، تحقق می یابد همانسان که سلطنت از این لحظه شروع میشود همان لحظه نیز «وظیفه فرمانبرداری» آغاز میگردد و از لحظه ای که پادشاه این قرارداد را بشکند همان لحظه نیز وظیفه فرمانبری از مردم ساقط میگردد و قرارداد فسخ میشود. اساس این سوگند دو وعده اصلیت: ۱) قانون اساسی مشروطیت را نگهبان و برطبق آن و قوانین مقرر سلطنت کند؛ ۲) ترویج مذهب جعفری انبی عشری.

فعلاً از بحث این دو نکته صرف نظر میکنم که یکی «نگهبانی» قانون اساسی مشروطه است که در تعارض با «نگهبانی» مراقبت» فقهاء از شریعت و بالطبع از قانون اساسی قرار میگیرد و درست چون جمله اصلی قانون اساسی «فانولیت در مشروعیت» است، نگهبانی در درجه اول به فقهاء باز میگردد نه به شاه. نکته دوم آنکه شاه بعنوان مسلمان «دارای مذهب شیعه» با عنوان «مروج شیعه» فرق دارد. با عنوان «مروج شیعه» وظایفی را بایستی بعهده بگیرد و اجرا کند که مخالف با آزادی عقاید و بیطرفی نسبت به سایر عقاید دینی و مذهبی و افکار سیاسی میشود. (شاه بعنوان مروج را در مقاله جداگانه بحث خواهم کرد).

اما آنچه رکن اساسی این سوگند و وعده است که بنام «قرارداد میان ملت و شاه»

عنوان میشود، قانونیت در مشروعیت است که خواه و ناخواه طرف معامله، دیگر «ملت» نیست بلکه «امت» است و با قانونیت در مشروعیت، مقوله «حدود روابط میان شاه و ملت» اصلاً در میان نیست، چون ملتی بمعنای دموکراسی و ملیگرایی در میان نیست. حال اگر وظیفه و تعهد دیگر را در همین سوگند مورد نظر قرار دهیم این میباشد که «حقوق ملت را محفوظ بدارد» که البته باز حقوق ملت آنقدر بایستی محفوظ داشته بشود که با اصل «قانونیت در مشروعیت» هم آهنگی داشته باشد. یعنی از حقوق ملت، یک حق را نبایستی حفظ کند و آن «اراده ملت بعنوان حق و قانون است.» و «حقوق ملت»، منتهای این حق، جامعه ای پدید می آورد که دیگر نام «ملت» بدان اطلاق نمیشود. چون ملت، بدون اراده، وجود ندارد؛ جامعه بی اراده، ملت نیست. البته مشروطه خواهان چنین «ملتی» را نمی خواستند. این جامعه، امت بود نه ملت.

می آیم و می گوئیم «حقوق ملت را بایستی محفوظ بدارد». البته اولین حق ملت، حق قانونگذاری و حاکمیت است و فعلاً برای چند دقیقه شرط فراموش نشدنی «قانونیت در مشروعیت» را به اجبار فراموش میسازیم و باین فراموشی، امت را به «ملت» ارتقاء میدهیم و وظیفه دیگرش را نیز که «ترویج مذهب شیعه دوازده امامی باشد» مانند خودش کنار میگذاریم (که البته از لحاظ قانون اساسی بایستی بجد گرفته شود) آنگاه قانون اساسی مشروطه ای باقی خواهد ماند که شباهت بجیزی خواهد داشت که مشروطه خواهان در واقع میخواستند ولی نتوانستند و روح مشروطه بود که در قانون اساسی تحت فشار علماء مسخ و منحرف شده بود. ولی وقتی درست قانون مشروطه را در همین روحش بگیریم، آنگاه درست شاه همین قانون اساسی را خودش با احراز سلطنت زیر پا گذاشت و فسخ کرد. بنابراین قانون اساسی مشروطه یک واقعیت داشت و یک روح. با سوگند پادشاه در صورتیکه بایست به «واقعیت قانون اساسی» میماند، از لحظه ای که شاه این قانون اساسی را می شکست، امت تحت لوا و فتوای علماء علیه او قیام میکردند و اگر بایست روح قانون اساسی مشروطه بود با لغو این قرارداد، وظیفه فرمانبری از مردم و ملت (بعنوان ملت در دموکراسی) ساقط میشد و حق مقاومت و انقلاب «ملت» علیه او اعلان میشد و از همانوقت دیگر شاه نبود بلکه با فسخ قانون اساسی مشروطه (در روحش) دشمن درجه یک «ملت» بود. مفهوم ملت در قانون اساسی مشروطه گاهی امت و گاهی ملت ولی با قبول برتری اصل «قانونیت در مشروعیت» بایستی فقط از ملت همان امت را فهمید. در هر حال تخطی شاه اگر به روح قانون اساسی بود، قیام، قیام ملی میشد و اگر نسبت به واقعیت قانون اساسی بود، قیام بایستی قیام و انقلاب «امت» باشد.

تداوم قانون اساسی مشروطه با خمینی قطع نشد، خمینی قانون اساسی مشروطه در واقعیتش که «قانونیت در مشروعیت» است نه تنها تداوم یافت، بلکه تکامل یافت. مفهوم قانون بعنوان تجلی اراده الهی، بکلی حذف شد و مشروطیت مساوی با مشروعیت شد. چیزی وراء مشروعیت نیست. بنابراین قانون اساسی رژیم اسلامی، هم تداوم وهم تکامل واقعیت قانون اساسی مشروطه است. تداوم قانون اساسی مشروطه در روحش هم با خمینی قطع نشد، بلکه با کودتای ۲۸ مرداد نه تنها قطع بلکه فسخ شد. کسانی که امروز بنام مصدق از قانون اساسی مشروطه در واقعیتش دفاع می کنند و تداوم آنرا میخواهند، سخنی متضاد با مصدق وهمه مشروطه خواهان می زنند. تداوم قانون اساسی مشروطه در روحش، با تداوم قانون اساسی در واقعیتش (که تحت اجبار و فشار علماء بوجود آمد) امکان پذیر نیست. روح قانون اساسی مشروطه، در تنگنای واقعیت قانون اساسی مشروطه رنج میرد و غیر قابل تحقق بود.

۲۸ مرداد روزیست که سلطنت، قانون اساسی مشروطه را در روحش باطل ساخت و از آن روز این قرارداد نه میان «شاه و ملت» وجود داشت و نه میان «شاه و امت» چون هم روحش وهم واقعیت قانون اساسی فسخ شده بود (چون واقعیت قانون اساسی، ایجاب قانونیت در مشروعیت میکرد و نظارت و مراقبت فقهاء را لازم داشت و...)

پادشاهی که بیش از سی سال با بطلان قانون اساسی هم در واقعیتش وهم در روحش، علیه قراردادش «بجای سلطنت حکومت کرده است» و برضد قانون اساسی حکومت کرده است، چگونه یک طرفدار مصدق میتواند تداوم آن قانون را بخواهد. آن قانون اساسی در واقعیتش هیچ مشروطه خواهی نمی خواست تا وجود داشته باشد، و در روحش با سرنگون ساختن مصدق، نابود شده بود و قرارداد «ملت» با شاه بهم خورده بود. قراردادی که سی سال هم در روحش وهم در واقعیتش (در واقعیتش از همان صدر مشروطه اجرا نشد) تداومش قطع شده است، برای تداوم مجدد، احتیاج به «اراده ملت» دارد که بایستی در مجلس مؤسسان روی آن تصمیم گرفته شود و روی تداوم آن نه در واقعیتش نه در روحش، نمیتوان بدون اراده ملت تصمیم گرفت.

قانون اساسی مشروطه که تلاشی مذبحخانه برای باز کردن فضائی برای «حقوق ملت» در قبال حاکمیت سلطنتی و حاکمیت فقاهتی است، هر چند در ظاهر، حاکمیتی برای ملت در کنار حاکمیت سلطنتی و حاکمیت فقاهتی می پذیرد ولی با اصل قانونیت و مشروعیت از طرفی و اصل سلطنت بعنوان ودیعه الهی از طرف دیگر در مقابل دو اصل برتر قرار میگیرد و منتفی میشود. در قانون اساسی مشروطه، بزرگترین حقی که از حق حاکمیت ملی باید سرچشمه بگیرد حق اعتراض و مقاومت است، بطور آشکار و صریح به

«ملت» داده نمیشود و فقط «امت» میتواند با فتوای علماء به ارتداد شاه، درمقابل شاه مقاومت کند. ملت همیشه در قیامش مجبور است از یک مجوز دینی و با پیشوائی علماء علیه سلطنت برخیزد و درمقابل «حاکمیت علماء» فاقد هرگونه حقی هست و حاکمیت اصلی را در قانون اساسی، روحانیت دارد و ملت هیچگاه در این قانون اساسی به حاکمیت ملی که منظور مشروطه خواهان بود نمیرسد. واقعیت قانون اساسی از اصل برتر «قانونیت در مشروعیت» معین میگردد و مانع ایجاد «جنبش ملی» و «حاکمیت ملی» و «حق اعتراض و مقاومت مستقیم ملت بدون توسل به علت های مذهبی» است. اصل قانونیت در مشروعیت که نقطه ثقل قانون اساسی است و سلب کننده حق حاکمیت ملی میباشد، یکی از شروط اصلی راندن سلطنت بسوی استبداد می باشد، بایستی در یک لحظه مناسب تاریخی ملغی گردد که ملت در اثر نفرت و اکراه فوق العاده به آخوند، آمادگی دارد. این لحظه بازنگشنی تاریخی، بعد از براندازی رژیم خمینی داده شده است که فرصت بی نظیر تاریخی برای حذف این اصل است. اگر برای استقرار حاکمیت ملی از این لحظه برای تغییر کلی قانون اساسی مشروطه استفاده نشود، تا کلیه موادی که حاوی اصل قانونیت در مشروعیت است نفی گردد، بزرگترین شانس تاریخی را آزادبخواهان از دست خواهند داد.

۲۹ ژوئیه ۱۹۸۳

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خرد شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرمدینان و آفریدن جهان خرم

۳- فرهنگشهر

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

۵- جشن شهر

خدای ایران ، مدنیت را بر بنیاد جشن میآفریند

۶- شهر بی شاه

۷- از هومنی در فرهنگ ایران

تا هومنیسم در باختر

سلطنت مشروطه، نماد دوگانگی

قدرت در چهارچوبه حق

آزادی بر قدرت انسان استوار است، ولی وقتی مردم گردهم آمدند و هر کسی طبق خواستش از قدرتش استفاده کرد، جنگ ابدی میان همه در خواهد گرفت.

حق (در این مقاله، به معنای حقوق و بنیاد قانون بکار برده خواهد شد) جایی پدید می آید که انسانها با حاضر باشند که از تنفیذ قدرتهای که دارند صرف نظر کنند، به شرط آنکه طبق تفاهم اجتماعی، قواعدی از طرف همه مراعات بشود، یا آنکه حاضر باشند «تنفیذ قدرت خود» را مطابقت با مجموعه ای از قواعد تفاهمی میان خود بدهند و از حدی که آن قواعد گذاشته اند، از تنفیذ قدرت فراسوی آن صرف نظر کنند. اما صرف نظر کردن از قدرت ورزی، اگر صرف نظر کردن از «داشتن قدرت» باشد، مساوی با محو آزادیست چون در این صورت در جامعه، خلاء قدرت ایجاد میگردد و بالطبع قدرت حاکمه، قدرت مطلق و مستبد خواهد شد. این راه حل همه دستگاههای استبدادیست که از جامعه و افراد و گروهها و طبقات، همه قدرتها را سلب می کند و مرکز و مرجعی پدید می آورد که «جامع همه قدرتهاست» و بدینسان این مرکز قدرت مطلق، همه را از زورگویی بهم باز می دارد. اما در واقع با سلب همه قدرتها از همه افراد و گروهها، عملاً نیابستی قدرتی باشد که به دیگری تجاوز کند. و در واقع این دستگاههای سیاسی میکوشند که همه را «فاقد قدرت» یا «ضعیف» سازند تا تصادمی میان هیچ کس و گروهی پیش نیاید. وقتی هیچ کس و هیچ گروهی قدرت ندارد، احتیاج به ایجاد تعادل

میان قدرتها نیست. وقتی همه بدون قدرت شدند؛ آرامش محض (صلح) برقرار خواهد شد. ضمناً چون هیچکس قدرتی ندارد هیچ کس هم آزادی ندارد. وقتی مرجعی هست که «مالک همه قدرتهاست» پس نیابستی قدرتی باشد که علیه قدرتی دیگر برخیزد تا این تضاد قدرتها به زورگویی بکشد. این تفکر به مفاهیم «خدا» و «سلطان مطلق» و «دیکتاتور جبار مطلق» میکشد که دارای قدرت مطلق هستند یا میخواهند که همه قدرتها را داشته باشند و با ایجاد خلاء قدرت در جامعه، صلح اجتماعی ایجاد می کنند. در جامعه ای که هیچ قدرتی نیست، هیچ مسأله ای نیز نیست.

آزادی خصوصیت عقل است. عقل، می اندیشد. من می اندیشم که من میاندیشم. این خصوصیت «اندیشیدن درباره اندیشیدن»، خصوصیت «بازتابی و یا انعکاسی عقل» در خودش است. اندیشه من، حاکم و داور اندیشه من می شود. اندیشه من از اندیشه من انتقاد می کند. هم خود، فرمان می دهد هم خود فرمان میبرد (خودفرمائی). هم خود قانون میسازد هم خود از آن اطاعت می کند، بدون آنکه وحدت خود را از دست بدهد. از اینجاست که آزادی، چنانکه مخالفین آزادی و دمکراسی می پندارند، خود گامه و خود پسندانه و بی قید و بند نیست. آزادی، زائیده عقلست و عقل، استوار بر نظم خود است که در اثر انعکاس خود در خود پیدایش می یابد. آزادی، اندیشه ایست که با اندیشه خودش کنترل و مهار می شود. این فقط «خیالانست» که نسبت به اندیشه ها، زمام گسیخته و بی بند و بارند. آزادی انسانی، آزادی عقلانی و بالطبع آزادی مهار شده در نقد علم نیست. بدینسان قدرت در همراهی با عقل، یک قدرت مهارشونده، یا قدرت نظم یابنده می باشد. عقل در انتقاد از خود، خود را محدود می سازد.

«افراد آزاد» در اجتماع، حیوانات درنده بی بند و بار و افسار گسیخته نیستند که بهم بهرند و همدیگر را پاره پاره کنند. افراد آزاد در برخورد باهم و تباین و تضاد قدرتهای زائیده از آزادیشان، بلافاصله به شمشیر دست نمیزنند بلکه این آزادی، زائیده از عقل میباشد و بالطبع تضاد آزادیها باهم، تضاد عقلها باهمست و تضاد عقلها باهم، تلاش برای تفاهم عمومیست. آزادی، در خصوصیت ذاتی که دارد میکوشد تا در تفاهم، حد «کاربرد قدرت و آزادی» را برای همه معین سازد. در تفاهم عمومی، افراد و گروهها یا از تنفیذ بعضی قدرتهای خود بکلی صرفنظر می کنند و یا در تنفیذ سایر قدرتهای خود مراعات حدی را که این قواعد تفاهمی گذاشته و زائیده از همین «آزادی عقلانی» است، می کنند.

صرفنظر کردن از قدرت ورزی، یا صرفنظر کردن از تنفیذ قدرت و رای حد تفاهمی، صرفنظر کردن از «داشتن قدرت» نیست. مادر هر عمل آزادانه ای که انجام می دهیم،

احتیاج به قدرت داریم. هر عملی، اظهار قدرت در آزادیت. بنابراین قدرت را هیچگاه به هیچ نامی نمیتوان از مردم گرفت. قدرت هیچگاه، حتی در هیچ نظریه ای نیابستی از مردم سلب گردد و به قدرتی فوقانی یا وراء مردم، انتقال داده شود. قدرت و آزادی همیشه در افراد و گروهها و جمعیتها و طبقات «می ماند» و حذف شدنی و واگذارکردنی نیست. حتی «صرفنظر کردن از قدرت و ورزی یا مهار کردن قدرت»، چون بوسیله خود قدرت و آزادی و عقل صورت می گیرد (در اثر همان خصوصیت انعکاسی اش) بر قدرت و آزادی و عقل می افزاید. کسیکه «میداند که میداند، بیشتر و بهتر می داند»، کسیکه آزادی خود را در اختیار و کنترل دارد، بیشتر و بهتر از آزادی بهره وراست. کسیکه قدرت ندارد، نمی تواند از قدرت و ورزی صرفنظر کند یا آنرا کنترل و مهار کند. ضعف، هیچگاه موجب فضیلت اخلاقی و سیاسی نیست. سلب قدرت از مردم و گروهها و طبقات بوسیله یک قدرت فوقانی و عالی و مقدس، راه حل مسائل اجتماعی و سیاسی نیست. حاکمیت ملی همینست که قدرت «در ملت می ماند» و در او «توقف می کند» و سلب شدنی از او نیست و حاکمیت ملی در اینست که ملت از قدرت خود، آگاه باشد و در آگاهی از قدرت خود، قدرت خود را بکاربرد و کنترل کند.

کسیکه قدرت ندارد، حق و آزادی ندارد. ملتی که سرچشمه قدرت نیست، حقوق و آزادی ندارد. اما با «قدرت خالص» نمی توان ایجاد «حق» کرد. هیچ حقی، زاییده از «قدرت محض» نیست. برای داشتن حق، احتیاج به عاملی وراء قدرت خالص است. اگر با ورزیدن قدرت خالص، ایجاد حق می شد، آنکه (گروهیکه، فردیکه، طبقه ایکه) بیشترین قدرت را داشت، بیشترین حق را داشت. کسیکه «قدرت بیشتر با عالیترو مقدس تر» دارد، حقی را که او میطلبد «تبعیض» است. او «حق» نمی طلبد، او خواهان «تبعیض» است. چون او میخواهد «تمایز خود یا طبقه خود یا همعقیدگان خود» را حفظ کند و هیچگونه «تمایزی»، «حق» نیست. چون هیچ «تمایز و تبعیضی» در اجتماع با تفاهم، سازگار نیست. کسیکه «قدرت بیشتر با مقدس تر با عالیترو» دارد، احتیاجی به ایجاد «تفاهم» نمی بیند و پشت پا به تفاهم می زند.

اگر کسی بخواهد طبق «خواهش» خود قدرت بورزد، میخواهد قدرتش بدون حصر و حد باشد. بنابراین آزادی، هنوز در ماهیت عقلانیتش پیدایش نیافته است. ورزیدن قدرت، طبق «خواهش»، با ورزیدن قدرت برای آزادی که استوار بر عقل است فرق دارد. خواهش، در دامنه امیال و شهوات عاری از عقل فرا گرفته است. این شهوت قدرت و ورزی (که زیر سلطه عقل نیست) در اجتماع موجب تجاوز همه به همه می شود. در جامعه ای که قدرت بدین معنی در انسانها در نظر گرفته می شود (انسان بعنوان حیوان

درنده، تصویر می شود و قدرتش را طبق خواهشهایش بکار می برد) حل مسائل اجتماعی آنها، ایجاب قدرتی دیگر (غیر از این قدرتهای موجود در اجتماع و افرادش) میکند که در مقابل همه این قدرتهای وحشی بایستد و همه را با زور یا وحشت انگیزی از تجاوز بهم بازدارد. در اینجا بایستی یک «قدرت بیگانه ای» در نظر گرفته شود که ماهیتش با ماهیت قدرتهای انسانی فرق دارد. این قدرت، عالی و فوقانی و ماوراء طبیعی و الهی است. تصویری که در چنین دنیایی از انسان کشیده میشود چنانست که با انسان عقل عظیم (نازا) دارد یا آنکه گناهکار و شرور است یا آنکه طبیعتاً ظالم و کافر است یا آنکه «عقل چنین انسانی مقهور شهوات و سوانق و امیال متجاوز و ازدهاوش اوست» بدینسان چنین اجتماعی در خود و از خود نمی تواند قدرتی مشترک بیافریند که با خلق قواعد مشترکی، جلو این تجاوز خواهیها و ناعدالتیها و تخطی های افراد خود را بگیرد، بلکه احتیاج به یک قدرت فوقانی و مقدس و عالی و ویرا انسانی دارد که حکومت و قضاوت میان این قدرتها را در اجتماع در دست بگیرد و مهار کند. جامعه بطور کلی فاقد عقل است (یا عقلش مقهور شهوات و امیال و عواطف غیر عقلانی اوست) و اگر چنانکه به مردم آزادی داده شود، بخودی خود به نوحش و بربریت و فساد و جنگ باز میگردند. این موجود فاقد عقل و مرکب از شهوت و جهل و ظلم و تجاوز خواهی و پستی و گناه خواه، حدی نمی شناسد و نمی تواند بیابد و اگر چنانچه «قدرت مدبره و ریاست و رهبری ماوراء آن» نباشد همیشه گرفتار هرج و مرج و مقهور شهوات و عواطف وحشیانه ددمشانه محض خواهد بود. این جامعه، احتیاج به «یک سر» دارد. ریاست همین «سر بودن» است. قدرت تفکر، در سراسر جامعه و در افراد بخش نیست. اخلاق و تقوا در میان افراد بخش نیست. عدل و شناخت حق (حقوق) در افراد نیست. مردم همه فاقد قدرت اندیشه هستند. تفکر و ریاست و رهبری و قدرت کنترل و غلبه بر شهوات و قدرتها در این اجزاء و اعضاء نیست بلکه فقط در یک عضو خاص و جداگانه و مافوق قرار دارد. این جامعه احتیاج به یک عقل اندیشنده دارد، این جامعه احتیاج به یک سرمشق اخلاق و مکارم روحانی دارد این جامعه احتیاج به یک حاکم و امام عادل دارد این جامعه احتیاج به یک «روشنفکر و روشن ضمیر» دارد که این جامعه فاقد اخلاق و تقوا و ظالم و بی عقل و مقهور شهوات را مرتب سازد. قدرت تفکر در سراسر جامعه توزیع نشده است، اخلاق و فضیلت در سراسر جامعه توزیع نشده است، عدالت خواهی و حق شناسی (بمعنای آگاه بود حقوقی) در تمام جامعه نیست. عضوی که این اخلاق، این عدالت، این تفکر، این مدیریت، ... در آن صورت می بندد، یک عضو جداگانه است. از اینروست که در اثر همین جداسازی رهبر و مدیر و مدبر و سیاست و رئیس و امام و سلطان از سایرین، بایستی آنرا به یک مبدء الهی

وماوراء الطبیعی و مقدس و فوقانی نسبت داد و گفت که این قدرت حاکمه، ودیعه است الهی، امانت خدائی است، برگزیده خدائیت و امثالها.

وقتیکه قدرت در همه جامعه بخش شده است، حس حقشناسی (آگاهبود حقوقی) در همه جامعه بخش شده است، «تفکر انعکاسی» در جامعه بخش شده است، احتیاج به چنین رهبر و یا دولت یا سلطان و امام و خلیفه و دیکتاتور و شاهنشاهی نیست. جامعه، تنه بی سری نیست که دنبال سری که برای او بیندیشد، باشد. جامعه دنبال سرمشق اخلاقی برای خود نیست تا جبران فقدان اخلاق خود را بکند. جامعه در بی حاکمی که مالک همه قدرتها باشد نیست. جامعه بدنبال رهبر عادل که سرچشمه عدالت بشود نیست. عدالت در جامعه یک ماهیت «توزیعی» دارد و از جامعه میجوشد. آگاهبود سیاسی، یک هویت توزیعی دارد چون همه قدرت دارند و همه آگاهی از قدرت خود دارند. جامعه یک آگاهبود حقوقی (حقشناسی) در سراسر خود دارد. یک ارگان (عضو) استثنائی نیست که محل تمرکز همه این خصوصیات باشد و مابقی جامعه عاری از این خصوصیات باشد. و همه اعضاء در اثر عدم این خصوصیات و صفات، احتیاج به یک عضو داشته باشند که واجد همه این خصوصیات و صفات باشد. عقل در جامعه توزیع شده است. حکومت، سر جامعه نیست. شاه و امام، سر جامعه نیست که برای جامعه بیندیشد. بلکه این خصوصیت عقل در جامعه میماند و فعالیتش و موجودیتش انتقال به یک ارگان نمی یابد. جامعه، سرچشمه عدالت و حقوق و اخلاق و قدرتیست که هیچگاه نمی خشکد. حکومت، محلیست که این عقلهادر یک «جریان»، تفاهم می یابند. حکومت، جایگاه تحقق این «جریان تفاهم» و «پیدایش ایده مشترکی» میان همه اعضاء اجتماعست. حکومت برای مردم بعنوان یک سر، نمی اندیشد. مردم با هم درسازمانی بنام دولت جریان تفاهم خود را تحقق می دهند. تفکر بعنوان «وجود» با بعنوان یک «خصوصیت»، به حکومت بعنوان یک ارگان خاص انتقال نمی یابد. جامعه، مانند بدن انسان نیست تا سری داشته باشد. تفکر در همه اجتماع صورت می بندد. همینطور عدالت، یک آفرینش مشترک اجتماعیست. حقوق، یک تلاش آگاهبود حقوقی اجتماعیست. اخلاق، یک تلاش اجتماعی برای تعادل روابط میان رفتار انسانها باهمست.

حاکمیت ملی، یعنی عقل و عدالت و مدیریت و تدبیر و فضیلت میان مردم توزیع شده است همه چیز را همگان دانند. همه چیز را همگان کنند. همه چیز را همگان اندیشند. همه چیز را همگان توانند. همه، سرچشمه قدرت و دانش و تفکر و عدالت و حق هستند. و حکومت، سازمانیست برای مشارکت این قدرتها، این عدالتها، این تفکرها این حق جوئی ها و این فضیلت ها. حکومت متعلق به همه است چون از همه است.

چگونه قدرت تابع حق می شود؟

هیچگونه تمایزی در اجتماع، با تفاهم سازگار نیست. (تمایز نژادی، تمایز طبقاتی، تمایز عقیدتی، تمایز جنسی، تمایز یک خانواده در اجتماع مانند امامت شیعه و سلطنت) کسیکه «قدرت بیشتر یا مقدس‌تر یا عالتر» دارد، احتیاج به تفاهم نمی‌بیند و پشت پا به تفاهم می‌زند. ولی برای بقاء دادن به قدرت خود که این تمایز را کسب کرده، بایستی «همیشه» بجنگد. تمایز قدرت، سلب آزادی از دیگر است. و سلب آزادی از انسان، همیشه «زور» است. انسان آنقدر آزاد است که زور نوزد. قدرتی که از انسانی دیگر سلب آزادی میکند، دیگر قدرت، نیست بلکه تبدیل به «زور» شده است. با «قدرت» کسی سلب آزادی از دیگری نمی‌کند. با «قدرت»، انسان همیشه آزادی دیگری را حفظ می‌کند. قدرتی که تبدیل به زور میشود تا موقعی موجودیت دارد که همیشه «حضور» دارد. بقاء قدرت خالص (= زور) استوار بر «جنگ ابدیست». ولی انسان نه توان نه حوصله جنگ ابدی را دارد، نه هیچ جامعه‌ای میتواند صحنه ابدی نسل‌های جنگ‌های اجتماعی گردد. بنابراین بایستی هر زوری برای دوام خود، حقانیتی ایجاد کند (خود را مشروع سازد) و متوسل به «حقوق» شود. ولی چنین حقوقی، حقوق امتیازی و بالطبع نفی تفاهم اجتماعیست. مثلا در سلطنت «حقوق امتیازی یک خانواده»، مطرح است همینطور در امامت شیعه امتیاز خانوادگی مطرح است، همینطور امتیاز و تبعیض حقوقی یک امی (پیروان یک عقیده یا ایدئولوژی) چه در اسلام چه در کمونیسم.

تفاهم مشترک اجتماعی در قواعد مشترکی که از همه پذیرفته میشود، حق (حقوق) را تشکیل می‌دهد. ولی به محض اینکه پیدایش این تفاهم، جریان مداومی نبود موقعی میرسد که همگی مردم در آن قواعد مشترک موجود در اجتماع، تفاهم خود را از دست میدهند.

در عالم انسانی، تفاهم یکبار و برای همیشه، ممکن نیست. از اینرو نیز قراردادهای اجتماعی، قراردادهای ابدی و تغییرناپذیر نیستند. حاکمیت ملی نفی هرگونه قرارداد یا میثاق ابدی را میکند چون حاکمیت ملی بیان «آزادی تصمیم‌گیری ملت» است. تنها چیز ابدی برای انسان، آزادیست چون همه قراردادها و تغییر قراردادهای فقط در آزادی ممکن است. بجز آزادی هیچ قرارداد ابدی و تغییرناپذیر نیست.

موقعی میرسد که مردم قواعدی را که در گذشته در تفاهم بعنوان حق پذیرفته بودند، دیگر بعنوان حق نمی‌پذیرند. وقتی جامعه، قواعدی را دیگر بعنوان حق نمی‌شناسد و آگاه بود «حق بودن آن قواعد» را از دست میدهد، و امکان و قدرت آنرا ندارد که آن

قواعد را تغییر بدهد، بلافاصله، قدرت را در هر فرد و گروه و طبقه، ناگهان حاضر آماده برای اظهار خود می‌شود. قدرت، حاضر به ورود در میدان می‌شود. قدرت که تابحال در پشت مرز نامرئی در اجتماع می‌ایستد، به ناگاه از مرز میگذرد، و با آنکه وجود چنین مرزی را دیگر احساس نمی‌کند.

در این لحظه تاریخیست که «قدرت موجود و مپار شده افراد و گروهها و طبقات»، همه به صحنه می‌آیند و اعلام جنگ در اجتماع می‌شود. مردم، آگاه بود چنین مرزی را دیگر ندارند. قدرتی که تا پشت دیوار این «مرز ناپیدای اجتماعی» قدرت بود، و در چهار چوبه حقوق حرکت میکرد، باز دست دادن «درک این مرز»، دیگر نمی‌تواند تفاوت میان قدرت و زور را بشناسد. در روزگار انقلاب، هیچکسی تفاوت میان قدرت و زور را «احساس نمی‌کند». برای همه افراد و طبقات و گروهها، زور با قدرت یکی میشود. قدرت همان زور می‌شود و زور همان قدرت میشود. وقتی که در اجتماع تفاوت زور از قدرت شناخته و احساس نشد، جنگ همه جانبه اجتماعی اعلام شده است. تمایز این دو مفهوم، و احساس تمایز این دو، برای ایجاد نظام سیاسی و حقوقی، ضروریست. تا موقعی که مرزی در «احساس مردم» میان زور و قدرت نیست، مفهوم قدرت مبهم می‌ماند و قدرت و دنیای قدرت (سیاست) دنیای فرور بختن کثیف ترین شهوات و تمایلات و سوانق بی بند و بار و درنده خونی میشود. در حالیکه قدرت بایستی فقط خود را در چهار چوبه حقوق موجود بدانند. در انقلاب، موقعی که افراد و گروهها و طبقات، بتوانند دست از اظهار قدرت (که در انقلاب همان زور است) بکشند و «قواعد مشترکی در تفاهم بیابند» که در تنقید قدرت از آن تجاوز نکنند، باز زور تبدیل به قدرت میشود.

وقتی که در انقلاب، توانائی رسیدن به چنین تفاهمی نباشد، قدرتی (یعنی زوری) پیدا میشود که همه زورهای دیگر را مغلوب و مقهور میسازد. چون در انقلاب، همه قدرتهای اجتماعی (طبقات، گروهها، احزاب، اقوام و افراد) فقط در صورت «زور» حاضرند، و زور، قانون و حقوق نمی‌شناسد، برتری بر دیگری و مقهوریت و تابعیت دیگری. زور، امتیاز و تبعیض میخواهد. بنابراین در هر انقلابی، فقط «زور بالا تر» تصمیم نهائی را میگیرد نه «قدرت». زور، فقط در تسلط بر زورهای دیگر، میتواند مسائل اجتماعی را مسکوت بگذارد چون مسائل اجتماعی فقط در تفاهم قابل حل می‌باشند. بازور هیچ مساله انسانی و اجتماعی را نمی‌شود حل کرد. فقط میتوان مسئله را تار یک ساخت و احساس مسئله بودن را در مردم از بین برد. زوری که بر همه زورهای دیگر اجتماعی غلبه کرد، میخواهد حقانیتی (مشروعیتی) برای خود ایجاد کند که البته چون خود را تحمیل کرده است و در تفاهم مشترک اجتماعی پیدایش نیافته، راه انقلاب بعدی را می‌گشاید.

هر زوری که خود را حق ساخت (حقانیت و مشروعیت برای خود ایجاد کرد) روزی فرا می‌رسد که بازور نیز منتفی می‌گردد. هر چه رازور تصرف می‌کند، هیچگاه ملک او نمی‌شود. تاریخ، زور را می‌پوشاند اما زور، زیر پوشش هزاران ساله تاریخ، هیچگاه حق نمی‌شود. زور هر چه را تصرف کرد با گردش روزگار و سنت و دوام، حق به آن پیدا نمی‌کند. زور با طول زمان تبدیل به حق نمی‌شود.

در هر صورت وقتی «حق»، حکومت می‌کند (حاکمیت حقوقی وجود دارد)، قدرت، عقب می‌کشد یا خود را می‌پوشاند. وقتی که حق، حکومت می‌کند، فرد یا گروه یا طبقه یا حزب آنقدر قدرت می‌ورزد و به شیوه‌ای قدرت می‌ورزد که همان قواعد تفاهمی مشترک، روا داشته اند. بدینسان قدرت تابع حق (حقوق و قانون) می‌گردد. قدرت موقعی عینیت با حق دارد که در چهار چوبه حقوق و تابع حقوق باشد. ولی وقتی حق، تابع قدرت باشد، چنین حقی دیگر اصالت و اولیت ندارد. در اینحال برای حل مسائل اجتماعی، تنفیذ قدرت (زور) بر مراجعه به حق، تقدم و ترجیح دارد. حق در چنین موقعی، ظاهر سازی برای پوشانیدن زور است که می‌خواهد شناسنامه حقوقی برای خود داشته باشد. در این جاست که مسائل بازور، رنق و فتنق می‌شوند ولی فقط بخود شکل قانونی و حقوقی می‌دهند. زور، لباس حق و قانونی می‌پوشد تا قدرت «بنماید» در حالیکه قدرت نیست. در اینجا حق و قانون از کسیکه زور می‌ورزد، دفاع می‌کند و به آن حقانیت می‌دهد. زور را مشروع می‌سازد. زوری که «قدرت نما» شد، از حق و قانون، آلت دست خود را می‌سازد و حقوق و قانون را بی اعتبار و ارزش می‌کند و او نخستین کسی است که «مرز میان قدرت و زور»، را در احساس مردم تاریک و پربیشان می‌سازد. چه بسا جنایات کوچک اجتماعی، چیزی جز تاثیر نهایی اعمال این قبیل نفوس نیست. کسیکه بنام قدرت، زور می‌ورزد مرز میان قدرت و زور را در هزاران انسان معشوش و مبهم می‌سازد و هزاران نفر را در این مبهم سازی، به جنحه و جنایت می‌کشاند. استفاده از قانون و حقوق برای زور ورزی، آگاه بود حقوقی مردم (من اسم آنرا حق شناسی می‌گذارم نه حق شناسی به معنای تشکر و مرهونیت و حق بگردن خود داشتن در سیاست و حقوق مه آلود و آشفته ناپیدا می‌سازد. قدرت همیشه خود را بایسته به نظام حقوقی میداند و ایمان دارد که قدرتی و رای قانون نیست.

قدرت بایستی از حق «سرچشمه» بگیرد تا «وجود» پیدا کند. قدرتی که از حق سرچشمه نگیرد، موجودیت نمی‌یابد و آنچه هست، زور است. زور با تغییر شناسنامه اش، قدرت و حق نمی‌شود. و حق، فقط جریانیست که از «تفاهم مشترک اجتماعی» انسانها، پیدایش می‌یابد. بنابراین تا قدرت از حق، و حق از جریان تفاهم مشترک

انسانها در اجتماع سرچشمه نگیرد، قدرت نیست بلکه زور می باشد. در تار پخ هیچ ملنی، هیچگاه قدرت از حق و حق از «جریان تفاهم مشترک اجتماعی» سرچشمه نگرفته است. قدرت، همیشه از زور سرچشمه گرفته است و سپس به خود رنگ حقانیت داده است. از این لحاظ است که هیچگاه نمی بایست از فرمانروایان و شاهان و مستبدین، از «سرچشمه سلطه و قدرت» آنها، از جگونگی پیدایش سلطه آنها «برسید». «برش» در باره سرچشمه واقعی قدرت آنها، ایجاد «شک به موجودیت و حقانیت آنها» میکند، چون زور و سلطه و فتح و غلبه و حيله و کودتا و... هیچکدام، ایجاد حق برای قدرتشان نمی کند. و چون هیچگاه نیایستی از «سرچشمه قدرت حاکم بر اجتماع» برسید، و نیایستی اساسا در «سرچشمه قدرت» اندیشید، از اینروست که در موارد همه قدرتها سابقا گفته میشد که «قدرت از خداست»، «سلطنت از خداست»، «رسالت و امامت و خلافت از خداست»، و دبعه خدائیت، امانت خدائی است. با این جمله مقصود بیان «علی» بدیده سلطنت یا خلافت یا امامت نبود، بلکه فقط منظور این بود که «در باره سرچشمه قدرت، آنطور که باید باشد تا تفاهمی و مردمی باشد»، اندیشیده نشود چون با راه یافتن به چنین معیاری در تفکر، جامعه قدرتهای موجود را بعنوان زور میساخت و احساس میکرد.

وقتی سلطنت و حکومت و قدرت «از» خدا بود، امانت و ودبعه خدا یا موهبت الهی بود، «سرچشمه ای، و راء هر سوالی» داشت. از خدا و آنچه از خداست، کسی سوال نمی کند. خدا و آنچه خدائیت، مسئول نیست. کسی حق اندیشیدن و سوال کردن و شک کردن در «جگونگی پیدایش آن قدرت و حق آن قدرت به قدرتش نداشت». این جمله، «حق در سوال قرار دادن» و «حق اندیشیدن در قدرت بطور کلی و سرچشمه آن و جگونگی آن پیدایش» را از جامعه می گرفت. جامعه، حق اندیشیدن در سیاست را نداشت، چون سیاست همین اندیشیدن در سرچشمه و جگونگی پیدایش قدرت اجتماعی و حقوق اجتماعیست. نتیجه مستقیم این جمله (سلطنت، از خداست) آنست که رئیس جامعه همه گونه حقی دارد ولی هیچگونه وظیفه ای ندارد. با سرچشمه قرار دادن خدا، قدرت و سلطنت و امامت و خلافت، مقدس میشود، و یک چیز مقدس نیایستی و لوبیک لحظه مورد شک قرار گیرد، چون در «همان لحظه ای که مورد شک قرار میگیرد»، قدرت از تاثیر و تنفیذ بازمی ماند و سلطنت در تنفیذ متوقف میشود. در همین لحظه، سلطنت برای یک لحظه، قطع میشود و همین نفی دوام سلطنت و قدرتش، آنچه که یک لحظه قطع شد، میتواند همیشه قطع بشود. پس این سوال نیایستی هیچگاه طرح شود و اندیشیده شود تا قدرت و سلطنت، دوام داشته باشد. قدرتی که از خدا سرچشمه

میگیرد (نه از حقی که از تفاهم عمومی می جوشد)، وقتی سلطان و حاکم و شاه و امام برضد قوانین رفتار کند، عضو جامعه (رعیت و فرمانبردار) حق دارد از او شکایت و قروند بکند ولی حق اعتراض و مقاومت ندارد. وقتی چنین قدرتی که از خدا سرچشمه میگیرد، در جامعه هست، نیایستی در قانون اساسی، ماده ای مندرج شده باشد که امکان پیدایش قدرتی دیگر در جامعه بدهد، که آن قدرت به هنگام تخطی شاه نسبت به قانون اساسی، در مقابلش مقاومت کند و یا قدرت او را محدود سازد، چون آنکه این قدرت را محدود سازد یا در مقابل آن بتواند ایستادگی کند، یا بایستی «بالا تر و مقدس تر» یا حداقل «مساوی» با این قدرت باشد. و در سلطنت مشروطه، که مجلس شورا، نماینده قدرتیست که از ملت سرچشمه میگیرد، در تضاد و تعارض با چنین قدرتی که ودیعه الهیست یا از خدا به نحوه ای سرچشمه میگیرد، قرار خواهد داشت. وجود مواد قانونی در قانون اساسی علیه این قدرت که از خدا سرچشمه گرفته، برضد نتایجی است که بطور ضروری از این قدرت گرفته میشود. مواد مختلف در قانون اساسی که برای تحدید و مقاومت در مقابل شاه با امام، تعبیه میشود، او را از تجاوز و شکستن قوانین اساسی نمی تواند بازدارد. چون عمل او و سرچشمه عمل او (تنفیذ قدرت و سلطه او) فراسوی قدرتهای انسانی و اجتماعیست، و اجتماع بانمایندگانش حق سؤال از او (و تحدید آن قدرت یا مقاومت در مقابل آن قدرت را) ندارند. او و راء سوال قرار دارد. بدین جهت است که میگویند «شاه، میری از مسئولیت است»، اگر مسئولیتی دارد در مقابل خداست نه نسبت به ملت. از این روست که در حاکمیت ملی، هیچ سرچشمه ای جز ملت برای قدرتهای اجتماعی و سیاسی نیست و هیچ قدرتی را که از سرچشمه دیگر (مثلا ودیعه الهی یا مشیت الهی یا نص و سنت ...) جاری شود نمی تواند بپذیرد.

بخشی از حاکمیت ملی حکومتی که از ملت است

انسانها در «آزادی زائیده از عقل» به هم می پیوندند (در تفاهم مشترک) و دموکراسی پیدایش می یابد. صحنه ای که قدرت افراد در آزادی باهم تلاقی میکند، سیاست است. آزادی هر کسی، در اظهار موجودیت خود، در صحنه سیاست تامین میگردد. از اینرو هر انسانی، موفقی از آزادی بهره وراست که «حق مساوی با دیگران در حکومت کردن» داشته باشد.

این «حق سیاسی برای همه» نخستین اصل دموکراسی است. تا این «حق سیاسی» برای همه افراد اجتماع بطور مساوی وجود نداشته باشد رابطه تفاهمی میان انسانها برقرار

نیست و هرکجا که رابطه تفاهمی میان قدرتها نیست، زور حکومت میکند، چه از بالا، چه در لباس قانون و حق، چه در پوشش اعتبارات و تبعیضات».

دمکراسی هست، وقتی که همه اعضا جامعه «حق مساوی در حکومت کردن» داشته باشند. بنابراین هیچکسی، هیچ خانواده ای، هیچ گروهی، هیچ حزبی، هیچ جنسی (چه زن و چه مرد)، هیچ قومی، هیچ اقلیتی (جامعه ای از هم عقیدگان)، نبایستی «تمایز در حق حکومت کردن» داشته باشد.

درب سیاست بطور مساوی برای همه باز است. در دمکراسی هیچکسی در سیاست مداخله نمی کند. هرکسی در سیاست شریکست یا بهتر بگوئیم هرکسی «در» سیاست «هست». هرکسی در سیاست، وجود دارد و آزاد است.

هیچ حق امتیازی، به هیچ فرد علیحده ای، به هیچ خانواده علیحده ای، به هیچ گروهی، به هیچ طبقه ای (چه طبقه روحانیون، چه یک طبقه اقتصادی)، به هیچ اقلیتی، به حکومت کردن داده نمیشود و گرنه نخستین ایده اصلی دمکراسی، نابود میشود. تا این ایده اصلی و جوهری دمکراسی تحقق نیابد، دمکراسی وجود ندارد. در سلطنت و امامت (در تشیع) در آریستوکراسی (حکومت اشراف) به گروهی از خانواده ها و یا یک عشیره، و بالاخره در یک حکومت طبقاتی، به یک طبقه اقتصادی و در حکومت روحانیون به طبقه علماء دین و در اسلام به امت اسلام داده میشود. هر جا که این «حق امتیازی» به هر شکلی که باشد پیش بیاید، دمکراسی در جوهرش منتهی شده است.

در دمکراسی، هرگونه امتیازی مربوط به «مقامات سیاسی» موقت و مشروط و استثنائی است و فقط تحت شرایط خاص تاریخی یا اجتماعی پذیرفته میشود و بایستی با تغییر شرایط، این امتیاز برای ابقایش نوبه نوبت تجدید شود و همزمان با آن کوشیده شود تا این «شرایط خاص که موجب دادن امتیازی بطور موقت شده» رفع و نفی گردد، تا اجتماع، ایجاب امتیازات حقوقی نکند.

امتیاز، حق بقاء و دوام و عادی شدن ندارد و فقط یک حالت اضطراری و فوق العاده است.

هر «امتیاز دائمی» در قبال «حق مساوی همه افراد در حکومت کردن» که به کسی داده شود، حاکمیتی جدا از ملت و در مقابل ملت میسازد. یک امتیاز دائمی بر طرف شدنی نیست و بایستی شرایط اجتماعی تغییر داده شود تا امکان حق مساوی در حکومت کردن برای همه پدید آید. یعنی در این اجتماع روابط نبایستی در تفاهم و آزادی صورت بگیرد.

در جامعه ای که همه افراد آن بدون استثناء از این «حق مساوی در حکومت کردن»

برخوردارند حکومتی از خودشان میسازند که از خودشان سرچشمه گرفته باشد.

واگذاری حق تنفیذ قدرت به دولت

افراد جامعه ای که حاضرند با توافق برای تطابق اعمال با قواعدی، با یکدیگر دست از اظهار قدرت خود بکشند یا آنکه فقط در دامنه محدودی که قواعد کلی و مساوی و بی استثناء برای همه مشخص میسازد، حق مساوی به تنفیذ قدرت به همه میدهد. در مواردی که افراد یا گروهها از این قواعد تجاوز کنند، جامعه درصدد برمی آید تا مرجعیتی درست کند که حق «تنفیذ همه قدرتها را از طرف سراسر جامعه» داشته باشد، تا این افراد و گروهها «را از اظهار قدرت مستقیم وراء مرزهای معین شده بازدارد» و آنها را مجبور به صرف نظر کردن از «زور» در حل مسائل فیما بین خود میکند. دولت، قدرتیست که برای ابقاء آزادی، نمیگذارد کسی برای حل مسائل اجتماعی متوسل به «زور» بشود هر قدرتی که با وراء قواعد تفاهمی مشترک گذاشت، زور شده است و مواجه با دولت میشود. قدرت ناموفعی است که در دامنه معلوم شده حقوقی و قانونی بماند.

البته در چنین جامعه ای بایستی «امکان تحقق تفاهم اجتماعی برای ایجاد قواعد مشترک» بوده باشد، وگرنه چنین مرجعیتی (که حکومت باشد) به ناحق رفتار خواهد کرد.

وقتی مردم با گروههای اجتماعی احساس این را که «قواعد موجود در اجتماع»، دیگر از این بعد «توافق با حق، و آگاهی به حقوقی آنها» ندارد، از دست میدهند. دیگر، مردم این قواعد را بعنوان حقوق و قانون خود، احساس نمی کنند. وقتی احساس اینکه، قواعد حاکم بر اجتماع، دیگر حق نیست در مردم هویدا شد، و امکان آن نبود که از طریق تفاهم، این قواعد تغییر یابد، قدرت افراد و گروهها شروع به اظهار و تنفیذ میکند و از مرزی که دیگر مبهم و آشفته شده است میگذرد، و حد فاصل میان قدرت و زور برداشته میشود و در زور و رزی، هر حیلنی و هر مکرری و کاربرد هر «وسیله ای» مجاز است. چون در زور و رزی، حقی نیست که جوازی و عدم جوازی وجود داشته باشد.

در ورزیدن قدرت، فقط از وسائلی میتوان استفاده کرد که انطباق با حق و قانون داشته باشد.

در تنفیذ قدرت، هر هدفی، وسیله را توجیه نمی کند. هر هدفی که انسان بخواهد، میتواند دنبال کند ولی فقط وسائلی را میتواند بکار گیرد و شیوه هائی میتواند استفاده ببرد که انطباق با قانون و حق داشته باشد.

از اینرو نیز باید ایش زور، عواطف و احساسات و التهابات و افکار، همه مهار خود را

از دست می‌دهند. همه انتباهات و عواطف و خیالات و افکار، هیچ حدی برای انتخاب وسایل و شیوه‌های خود نمی‌شناسند و فقط هدفست که وسیله را توجیه میکند و حقانیت برایش ایجاد میکند. دردنیای آزادی تفاهمی، قانون و حقوقست که حقانیت به عمل می‌دهد نه هدف هر فرد یا گروهی، با پیدایش زور، سیاست وارد عرصه ماکیاولی خود میشود.

انقلاب، نقطه اوج «اظهار قدرت هائیت» که دیگر هیچ «مرزی» را مراعات نمی‌کنند و در درون خود چنین مرزی را نه می‌شناسند و نه احساس می‌کنند. هر کجا که «حقوق تفاهمی مشترک» نیست. قدرت تبدیل به زور میشود. در چنین مواقعی کوشش حکومت برای ابقاء «قواعد موجود» حقانیت خود را از دست داده است و قدرت حکومت، بعنوان زور از همه مردم تلقی خواهد شد. نگاهداری از قوانینی که مردم «احساس حق بودن آنها را از دست داده اند»، تنفیذ قدرت و حاکمیت حکومت نیست، بلکه «زور ورزی» خالص است. حکومت نتوانسته است تفاهم مشترک مردم را در قواعدی تازه تحقق دهد.

وقتی حقوق افراد و گروهها و طبقات و اقلین، انطباق با «آگاهبود حقوقی» آنها نداشت و تلاش تفاهمی نتوانست این هم آهنگی را برقرار سازد، این اختلاف روز بروز بیشتر خواهد شد و به شکافی خواهد انجامید و انقلاب صورت خواهد بست.

قدرتهای افراد و گروهها و طبقات ناگهان زمام خود را رها می‌کنند و قواعدی را که تطابق با آگاهبود حقوقی و سیاسی شان ندارد، نابود می‌سازند. اما این «قدرتهای تبدیل به زور شده»، و تصادم آنها با هم، بخودی خود ایجاد حقوق نمی‌کند، بلکه به تنازع وجودی میکشد. در عرصه انقلاب، هیچ «قدرتی» وجود ندارد، بلکه همه دسته‌ها، زورگو هستند. در انقلاب، فقط زور حرف میزند و متاسفانه زور، فقط مشتاق غلبه بر زور دیگر است، نه علاقمند به تفاهم با دیگری.

زور، قواعد بازی قدرت را نمی‌شناسد و مراعات نمی‌کند. زورگواهل تفاهم نیست. زورگو، تمایز و تبعیض میخواهد. هیچ تمایز و تبعیضی نیست که بر زور استوار نباشد. شاید در این فرصت لازم باشد که اشاره ای به حکومت موقت نیز بکنم.

حکومت موقت، در شرایط فوق العاده و استثنائی قرار دارد. و در این زمان بحرانی و فوق العاده، هیچکدام از گروهها و احزاب و طبقات در «قدرتهایشان» حاضر نیستند، بلکه در «زورشان». حکومت موقت، مسئله برخورد زورها با هم است و مسئله زور، زور آزمائست نه قدرت آزمائی.

هم حکومت موقت بخودی خود وهم گروهها، در چهار چوبه تفاهم قرار ندارند و

روابط آنها تفاهمی نیست. البته بعضی از خبرخواهان در این فکرند که «چگونه میتوان این صحنه زورآزمایی را تبدیل به صحنه قدرت آزمایی کرد». برای همین خاطر است که میخواهند برخورد این گروهها را در چهارچوبه قانون اساسی مشروطه قرار دهند. از طرفی قدرتی که استحاله به زور یافت، به دشواری میتوان آنرا استحاله به قدرت داد. و در چهارچوبه قانون اساسی میتوان «دولت موقت» تشکیل داد و نه «حکومت موقت».

در هر صورت، غلبه زور بر زور، دیگر حقی را ایجاد نمیکند. غلبه یک گروه یا یک طبقه یا فرد بر سایرین حقوق و قانون به وجود نمی آورد. بلکه یک نوع امتیاز و تبعیض برای یک گروه یا یک طبقه یا یک فرد به وجود می آورد.

از این گذشته، انقلاب، نتیجه همین عدم انطباق «قوانین موجود در قانون اساسی» با «آگاهی حقوقی مردم» بود که به زور ورزی از طرف ملت و حکومت کشید و تا در این قانون اساسی این تضاد بر طرف نشود، تا انطباق با آگاهی حقوقی و سیاسی مردم بیاید، کاربرد قانون اساسی مشروطیت، کاربرد دینامیت بجای آجر برای بنای حکومت و نظام تازه خواهد بود. غلبه یک گروه یا خانواده یا طبقه یا فرد بر سایرین، حقوق و قانون بوجود نمی آورد، بلکه یک نوع امتیاز و تبعیض بوجود می آورد با آنرا تجدید میکند و هیچگونه امتیازی را نمیتوان بدون زور بر پا داشت. تنها تفاهم میان آنهاست که با قبول قواعد مشترکی ایجاد حق میگردد و بازگشت زورها به «قدرت محدود به قانون» را میسر میسازد. تا زور، تبدیل به قدرت نشود و تا تبعیض و امتیاز، رفع و نفی نگردد، قانون و حق نیست. اما در انقلاب و زمانهای بحرانی و استثنائی، مردم و گروهها و طبقات با زور باهم مقابل میشوند نه با قدرت.

حکومت، به هیچوجه قدرت را از ملت جدا نمی سازد

حکومت، هیچگاه زور نمی ورزد.

حکومت، هیچگاه انحصار زور ورزی ندارد. دولتی که زور میورزد سلب حاکمیت از خود میکند.

حکومت زور ورز، حکومت نیست.

چنین حکومتی، حق موجودیت ندارد. حکومت در چهارچوبه حق «هست»، از اینرو سراسر قدرتش بایستی تابع حق و بالاخره قانون باشد. حکومتی که زور بورزد، بنیاد حاکمیت خودش را (که حق باشد) ویران ساخته است و حقانیت خود را از دست داده است. ناموقی قدرت، قدرتست که در دامنه حق باشد.

حکومت، حق تنفیذ همه قدرتهای (نه زورهای) مختلف افراد و گروهها و جمعیتها و طبقات را که در مورد اختلال روابط، بایستی اظهار دارند و خطر آن میرود که از مرز «قدرت ورزی» بگذرد و بزور کشیده شود، بطور انحصاری پیدا میکند تا هر که و هر گروهی را که از تنفیذ قدرت از مرز مشخص شده، تجاوز کند و به زور بیانجامد، به دامنه حقوقی اش بازگرداند.

حکومت، در این دخالت، اعمال زور نمی کند و متوسل به زور نمیشود. چون تنفیذ قدرتش، در چهار چوبه حقوق و قانون صورت میگیرد. حکومت، زورمند نیست و نخستین نقش اجتماعیش این است که جامعه را «خالی از زور» بکند. زور را به عنوان وسیله حل مسائل اجتماعی از میان حذف کند. فقط حکومتی حق حاکمیت، یعنی اظهار قدرت سراسری ملی را دارد، که برای مردم و گروهها و افراد، امکان آن را فراهم آورد که در تفاهم، قواعد مشترک قابل قبول برای همه را شکل دهند. تنفیذ قدرت نهائی حکومت (حاکمیت حکومت) بدون آنکه وظیفه اش را که تحقق «تفاهم مشترک اجتماعی برای پیدایش قواعد عمومی است»، انجام دهد از اساقط میشود. حکومتی که نمیتواند قنات برای پیدایش چنین قواعد مشترک تفاهمی باشد، قدرتش تبدیل به زور میگردد (چنانکه در ایران شده بود).

حکومت، حق به حاکمیت دارد و فیکه ملت به وسیله او، این تفاهم اجتماعی را نوبه نودرتبه قواعد مشترک عمومی، تحقق بدهد. فقط و فقط در چنین صورتیست که «حاکمیت ملی»، همان «حاکمیت حکومتی» است. در این نقطه است که میان «حاکمیت حکومت» و «حاکمیت ملت»، عینیت برقرار میشود.

حکومت با ملت یکی میشود. و حکومتی که با ملت یکی نیست، حکومتی است علیه ملت و زورگو. در چنین شرطی است که «تمام قدرت ملت» بوسیله آن حکومت، و «در آن حکومت»، با هم ترکیب میشود، و استحاله به «قدرت مشترکی» می یابد.

فرق این «قدرت مشترک ملی» با «قدرت واحد حکومتی» اینست که همه ملت (همه افراد و گروهها و طبقات و اقوام و اقلیتها) در این قدرت و حاکمیت «شریکند».

آگاه بود زنده و «احساس نیرومند شرکت» در حکومت و در حاکمیتش دارند. اگر چنانچه چنین «احساس زنده ای از شراکت مردم در حاکمیت حکومت» نباشد، حکومت، قدرتی منتزع و گسسته از ملت می باشد.

حکومت، بایستی جای استحاله قدرتهای مختلف و متباین به یک «کل مشترک» باشد.

حکومتی که ملت، احساس شرکت در قدرتش نکند، حکومتی جدا و بیگانه از ملت

است. در این جریان قدرت ملت، به حکومت انتقال نمی یابد که تا ملت در این انتقال، فاقد قدرت بشود. ملت، قدرتش را به حکومت واگذار نمی کند، چون چنین عملی، شراکت نیست؛ بلکه قدرت بایستی «همیشه» از ملت سرچشمه بگیرد. ملت برای یکبار و برای همیشه (در یک دفعه مراجعه به آرای عمومی، در یک انتخاب، در یک تصدیق) قدرت خود را به حکومت یا به کسی واگذار نمی کند.

بلکه قدرت، یک چشمه جاریست و بایستی «همیشه» بطور مداوم از ملت بزیاد و بجوشد. بدینسان، حکومت در حاکمیت با کسب قدرت از ملت قدرت را از ملت سلب نمیکند بلکه حکومت، این قدرتها را به یک قدرت مشترک استحاله میدهد و این عمل «استحاله دهی» نیز یک «جریان مداوم» است، چون کیفیت و کمیت این قدرتها در اجتماع دائما تغییر میکند، و حکومت از این قدرتهای گوناگون «قدرتی مشترک» میسازد که برای همه است نه برای خودش.

قدرت حکومت، از خودش نیست که ایجاد قدرت برای خودش بکند. حکومت، قدرت را از هیچکس و هیچ گروهی نمی گیرد و بخود انتقال نمی دهد. ولی در عین حال، همه آن قدرتهائی را که از ملت، سرچشمه میگیرد، استحاله به قدرتی مشترک و یکپارچه برای همه میدهد. حکومتی که همه قدرتها را بخود انتقال میدهد و ملت را فاقد قدرت میسازد، حکومت مطلقه و مستبده میشود.

حکومت، قنات و دستگاه ترانسفورماتور است برای تبدیل قدرتهای موجود ولی مختلف ملی، به یک قدرت مشترک ملی، برای ملت، و هر فردی و گروهی و طبقه ای، احساس زنده ای دارد که «سرچشمه این قدرت مشترک» است و حق دارد از این قدرت مشترکی که در حکومت، تجلی کرده است (واقعیت به خود گرفته است) بهره ور شود.

قدرت مشترک از او و در خدمت او و برای او است. تا احساس زنده ای از مشارکت (بعنوان سرچشمه بودن) و همچنین احساس زنده ای «از بهره بردن از این قدرت مشترک، موجود نباشد، حکومت با ملت عینیت ندارد و حکومت از ملت نیست و حکومت با ملت نیست، بلکه حکومت در مقابل و برضد ملت است. احساس سرچشمه بودن در «حاکمیت حکومت» احساس شراکت در حاکمیت میکند و همچنین احساس حق بهره وری از قدرت مشترک ملی، وجه دیگری از احساس شراکت است. عبارت دیگر، انسان به دوشیوه احساس شراکت در حکومت میکند و آن حکومت را حکومت خود می شناسد.

یکی آنکه هرکسی احساس میکند که در این سازمان مستقیما سرمایه گذاری کرده است، دیگر آنکه هرکسی احساس میکند که در منافع این سازمان (در محصولات این

سازمان) شریکست و حق بهره‌وری از آن دارد. بدین علت است که حاکمیت ملی بایستی، «سرچشمه هر قدرتی در اجتماع» باشد، تا ملت، شریک در آن قدرت باشد. در حالی که سرچشمه سلطنت مشروطه، موهبت الهی (ودیعه الهی، امانت الهی) است نه ملت.

مهم این نیست که این امانت (ودیعه) از طرف ملت به شاه تفویض میشود، بلکه مهم این است که «سرچشمه این ودیعه» کیست؟ همانطور که «کلمه ووحی وامر» از طرف جبرئیل به رسولش محمد ارائه داده میشود. اصل، سرچشمه وگیرنده که خدا و محمد باشد، می‌باشند. در این صورت، ملت احساس شرکت و عینیت با شخص شاه ندارد بلکه دلال و واسطه قدرت الهیست که به شاه تفویض میشود.

مرجعیت و قدرت شاه از ملت، سرچشمه نمی‌گیرد، تا از ملت و با ملت و به رای ملت باشد. شاه مانند امام (در تشیع) با خدا یا قدرت او عینیت دارد نه با ملت.

بدینسان هیچگاه «نماد وحدت ملت» یا «مظهر حاکمیت ملی» نیست و نمی‌تواند باشد. سلطنت مشروطه تلاشی است برای ایجاد ملغمه‌ای از دو حاکمیت: حاکمیت ملی و حاکمیت الهی. همینطور رژیم جمهوری (خمینی) و رژیم دموکراتیک جمهوری اسلامی (شورای مقاومت) چیزی جز «امامت مشروطه» نیست که میکوشند دو حاکمیت متضاد را که در مقابل هم قرار دارند و یکی، دیگری را نفی می‌کند باهم آشتی بدهند. حاکمیت، «واحد» و «اشتقاق ناپذیر از مرجع دیگر است». دو حاکمیت که دو سرچشمه مختلف دارند را نمیتوان پذیرفت. حاکمیت بایستی یک سرچشمه داشته باشد.

برای همین بود که بدران قانون اساسی مشروطیت در آغاز، عبارتی که در قانون اساسی آمده، چنین بیان کرده بودند «سلطنت و دیعه ایست که از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض شده»، در این عبارت ملت، سرچشمه و دیعه است.

ولی محمدعلیشاه در لحظه آخر کلمات «به موهبت الهی» را به آن افزود و معنای جمله، متضاد با اصل حاکمیت ملی شد، چون با اضافه شدن این کلمات، ملت از حاکمیت افتاد و سرچشمه «همه قدرتها» نبود و درست سرچشمه قدرتی نبود که در مقابل او در مجلس شورا می‌ایستاد. با این کلمات، ملت از «سرچشمه بودن همه قدرتها» افتاد و فقط دلال رسانیدن قدرت به شاه شد.

از این بی‌بعد، سلطنت بعنوان «ودیعه الهی» خوانده شد. چنانکه در مقاله منتشر شده در ایران و جهان «سخنی با هم میهنانم، رضا پهلوی»، این جمله چنین می‌آید (صفحه ۷، شماره ۱۳۵)، «سلطنت و دیعه ایست الهی که از طرف ملت به شخص پادشاه مفوض

شده». بی‌مناسبت نیست که جمله بعدی را که در همین «سخنی با هم می‌بانم» می‌آید بلافاصله نقل کنم «پادشاه در انحصار هیچ گروه اجتماعی خاصی نیست، به هیچ تیره ای از تیره های ایرانی، به هیچ طبقه ای خاص با اقلیت و اکثریتی معین تعلق ندارد، بلکه مظهر تمام آنانست» پادشاه درحقی که به هیچکس «متعلق نیست» ولی «مظهر همه ی ملت» است. البته در اینجا ادعای قدرت پادشاه نسبت به قانون اساسی مشروطه، بالا نرفته است و جنبشی است بر ضد حاکمیت ملی. درک تفاوت «ودیعہ الہی کہ بہ واسطہ ملت انتقال دادہ میشود» یا «مظهریت مستقیم ملت بدون تعلق بہ اجزاء ملت» بسیار مهم است.

برای آنکه سلطنت، مشروطه شود بایستی «حق مساوی همه افراد به حکومت کردن» را تضمین کند و بپذیرد. برای حل این مسئله تنها راه آنست که پادشاه بعنوان یک حق نامساوی (شخصی یا حقوق ممتاز سیاسی بطور دائمی) از صحنه سیاسی خارج شود و هیچ دعوی در تنفیذ چنین «حق ممتازی» نداشته باشد. ادعای «مظهر تمام ملت بودن» یک ادعای حقوقی بی‌نهایت بزرگ است که حتی برتر از «ودیعہ بودن از طرف ملت» است.

«حق مساوی همه به حکومت کردن» موقعی در دموکراسی تحقق می‌یابد که پادشاه، حکومت نکند.

اونیابستی بعنوان یک «فرد با اختیارات ممتاز دائمی» در حکومت شرکت کند. اما الحاق قدرت مجریه به سلطنت یک حق امتیاز است. با داشتن قدرت مجریه و ارتش، بعنوان یک مرجع با حق ممتاز مداوم و ثابت جزو ثابت و تغییر ناپذیر «حکومت» است.

داشتن حق انتصاب مقامات عالی کشور و نصف اعضای مجلس سنا، داشتن حق اعلام جنگ (که بعداً نتایج این حق را در زمانهای بحرانی و فوق العاده نشان خواهیم داد و عملاً این حق، در زمانهای فوق العاده و استثنائی سبب میشود که قوه مجریه قوای دیگر را که «مفتنه و فضاخنده» باشد، منفصل میسازد و تنها قدرت موجود بشود و تمام حاکمیت را در دست گیرد. و درست همین کاری بود که رضاشاه کرد. همه حق امتیاز است.)

و همین نکته ایست که مربوط به حکومت موقت میشود که در یک حالت فوق العاده و بحرانی قرار دارد و با بایستی خود در مرحله اول نقش قدرت اجرائیه را بازی کند یا بایستی به قدرت اجرائیه اختیارات فوق العاده بدهد و در این موقع است که قدرت اجرائیه ای با چنین اختیارات، تمام حکومت را آلت دست خود قرار میدهد و قبضه

میکنند.

دمکراتیک ساختن سلطنت

ناسلطنت و دبعه الهیست، از حاکمیت ملی سرچشمه نمی گیرد و برضد دمکراسی است و نفی حاکمیت ملی و وحدت ملی را میکند.

برای آنکه سلطنت را با حاکمیت ملی (دمکراسی) سازگار سازند سلطنت را از مفهوم «ودبعه بودن خدا» جدا میسازند و سلطنت را نتیجه یک «قرارداد ضمنی ملت» میدانند. بدینسان بطور ضمنی، حاکمیت ملی را «ماقبل سلطنت» می گذارند. قبول وجود دمکراسی را، پیش از سلطنت می کنند.

دمکراسی در یک لحظه ناخودآگاهانه، وجود داشته است و مردم با قبول «حق امتیازی یک فرد در حکومت کردن» یا پاره ای از «کل حکومت»، از «حق مساوی همه به حکومت کردن» صرفنظر کرده است و این «لحظه که چنین تصدیقی را کرده است» دیگر باز نخواهد گشت. همانطور که رضاشاه با تاسیس مجلس موسسان همان «لحظه تاریخی» را پدید می آورد که ملت در هیئت منتخبش، یکبار برای همیشه «سلسله پهلوی» را برای احراز این «حق ممتاز و استثنائی» می پذیرد و حاضر است که از «تجدید نظر در دادن این حق امتیازی» برای همیشه صرفنظر کند. البته این یک جریان تصدیقی اجباری بود که فقط شکل انتخابی داشت.

ملت بنام و شکل انتخابات، در واقع فقط «تصدیق» میکند. همانطور که این «تصدیق» در مورد قبول «مراجع تقلید» در عالم دین یک چیز عادی است و رژیم «امامت مشروطه» خمینی که به غلط نام «جمهوریت» بخود داده است، به همین «تصدیق دینی» شکل و ظاهر «انتخاباتی» میدهد. در امامت مشروطه خمینی به «جریان تصدیق» شکل و سازمان داده شده است که به حسب ظاهر شباهت با انتخابات دارد.

تصدیق، هیچگاه انتخاب نیست و نیابتی با پدیده انتخاب آنرا مشتبه ساخت. ولی عالم دین، عالم تصدیق و شهادتست نه عالم انتخاب. هر چیزی که آلترناتیو واقعی ندارد، انتخاب نیست و تصدیق می باشد. همانطور که رضاشاه به عنوان شاه، انتخاب نشد، بلکه تصدیق شد، همانطور که «تمایل یک شخص کاربسماتیکی مانند خمینی برای بنی صدر»، مسئله انتخاب ریاست جمهوری را تبدیل به یک «جریان تصدیق» کرد.

برای آنکه سلطنت را دمکراتیک ساخت، بایستی سرچشمه آنرا از خدا به ملت جابجا ساخت. برای همین دمکراسی ساز نیست که بملت مراجعه میشود (چه بصورت

یک تصدیق یا قبول ضمنی و ناخودآگاهانه، چه بصورت علنی و خودآگاهانه). اما این
مراجعه بملت موقعی معنا دارد که ملت، حاکمیت خود را مستقیماً و آگاهانه بعنوان
سرچشمه اصلی، ابراز کند.

ملت خود، سوال را طرح کند. ملت خود امکانات و آلترناتیورها مشخص سازد و
بالاخره ملت خود میان این امکاناتی که خود معلوم ساخته تصمیم بگیرد (درانتخاب).

۳۱ ماه می ۱۹۸۳

شاه در قانون اساسی نمی گنجد

پدیده سلطنت قابل تحدید نیست

نوع بستگی به شاه وفاداری شخصی است

پدران قانون اساسی مشروطه در آن می اندیشیدند که چگونه قدرت شاه را با قانون اساسی، محدود سازند. اما هیچکدام این مسأله را طرح نکردند که آیا شاه در قانون اساسی می گنجد یا نه؟ چون قدرتی را می توان محدود ساخت، که در قانون اساسی بگنجد، و فقط همانقدر قدرت داشته باشد که قانون اساسی به او میدهد. وقتی کسی از قانون اساسی قدرتش را می گیرد، او همان قدر قدرت دارد که قانون اساسی به او داده است. اما شاه، قدرتش را از قانون اساسی نگرفته بود. پیش از اینکه قانون اساسی بیاید، او قدرت خود را داشت. برای آنکه شاه را در قانون اساسی گنجانید، می بایست آنقدر از قدرت هایی که او داشت و می توانست داشته باشد زد و برید، تا فقط همان قدرتهایی برای او باقی بماند که قانون اساسی میخواهد. قدرتهایی را که انسان در نسوری (نظر) از مرجع قدرتی حذف و یا قطع می کند، در واقع از او بریده شده نیست. او «نبایستی» این قدرت ها را داشته باشد در حالی که همه این قدرت ها را تا بحال از سر چشمه دیگری داشته است و هنوز از آن سر چشمه ها روانست.

قانون اساسی برای آنست که قدرت ها را معین و محدود سازد اما در قانون

اساسی مشروطه یک قدرت بود که اساساً تجدید نشده بود بلکه «تجدید کننده» بود (فقهاء) و یک قدرت بود که در قانون اساسی، «گنجاندنی» نبود و این شاه بود. قدرتی را که نتوان در قانون اساسی گنجاند، قانون اساسی، آن قدرت را در تمامیتش محدود نخواهد ساخت. کسی که قدرت سیاسی و سنتی و مذهبی، بیش از قدرتهای نامبرده در قانون اساسی دارد، قانون اساسی، حدی برای او نخواهد بود.

«بدیده سلطنت»، در قانون اساسی نمی تواند بگنجد و بالطبع با زور نیز نمی توان آن را در چهارچوبه قانون اساسی گنجاند. شاهی که در قانون اساسی تعریف شده بود، شاهی نبود که واقعیت تاریخی و سنتی و سیاسی و اجتماعی و مذهبی داشت. قانون اساسی، می تواند فقط قدرتی را محدود سازد که آن قدرت «در چهارچوبه قانون اساسی» بگنجد، و همان قدرتی را داشته باشد که قانون اساسی معین ساخته است و «در واقعیت»، قدرت های بیشتر یا برتر از آنچه نامیده شده، «نداشته باشد».

قدرتی که در قانون اساسی، تعریف شد، قدرتی است که مشخص و بالطبع محدود شده است اما چه بسا قدرتهایی در اجتماع که با وجود آنکه در حقوق سیاسی تعریف نشده، ولی در اجتماع، ماوراء قدرت های سیاسی حقوقی، وجود دارد و واجد نفوذ می باشند. هر قدرت موجودی در اجتماع، که بر پایه حقوق، قدرت رسمی و مشخص شده قانونی نباشد، دلیل آن نمیشود که نفوذش را از دست بدهد. میدان سیاسی، همیشه وسیع تر از میدان «حقوق سیاسی» است. حقوق، همه قوای موجود در دنیای سیاسی را نمی پوسانند.

بنابراین «عدم تعریف از قدرتی» و یا «تعریف ناپذیر بودن قدرتی» در قانون اساسی، دلیل «عدم وجود و عدم نفوذ آن قدرت» در اجتماع نمی شود.

بدیده سلطنت، از نقطه نظر ماهیت تاریخی و ماوراء الطبیعی و عاطفی و غیر عقلانی که در اجتماع دارد، در قانون اساسی قابل تجدید نیست. او قدرت هایی بیشتر از آن دارد که قانون اساسی از لحاظ حقوقی می تواند معلوم و سپس محدود کند. قانون اساسی، هیچگاه نمی تواند شاه را نفلیل به قدرتی بدهد که فقط همان قدرت را داشته باشد که قانون اساسی به او وامی گذارد. او قدرتش را از دید تاریخی، از قانون اساسی نمی گیرد، بلکه او قدرت عرفی و تاریخی و الهی داشته است، فقط قانون اساسی مشروطه «می کوشد» و در تلاش است که این قدرت را تا می تواند محدودتر سازد. قانون اساسی مشروطه، سرچشمه واقعی همه قدرتهای شاه نیست که همان قدرت را به او بدهد که میخواهد و بیش از آن ندهد. قانون اساسی می کوشد مقداری

از قدرتهایی را که او «دارد» بلکه از او بگیرد. او قدرتی در تار یخ و سنت و مذهب (یعنی از سرچشمه های دیگر) دارد و قانون اساسی مشروطه، تلاشی است برای مقابله و «محدود ساختن این قدرت موجود تاریخی و مذهبی و عرفی». آیا در تلاش «گرفتن» آن قدرت ها موفق خواهد شد یا نه، در جریان تاریخ و در طول تاریخ مشخص می شود و در ایران بعد از ۷۵ سال تلاش با قانون اساسی، نتوانست آن قدرتها را از او بگیرد. این مهم نیست که قانون اساسی، قدرت او را از سرچشمه اراده ملت «بشمرد». این یک ایده آل است. یک پروگرام است. یک «چنین باید باشد» است، نه واقعیت. قانون اساسی می خواهد بکوشد تا قدرت او را از این سرچشمه بسازد و کم کم از سرچشمه های دیگر قطع کند. اما این واقعیت نیست. قدرت شاه از اینجا (قانون اساسی و اراده ملت) سرچشمه نمی گیرد، بلکه قانون اساسی مشروطه قیامی است برای تحدید این قدرت موجود تاریخی، تا جابرای اراده و حاکمیت ملی نگشاید و برای این تحدید، بایستی سرچشمه این قدرت را عوض کند و بجای سرچشمه تاریخی و سنتی و الهی و عرفی سلطنتی، بتدریج حاکمیت ملی بنشاند. حاکمیت ملی و حاکمیت سلطنتی از دو سرچشمه متفاوت می باشند و باهم تعارض دارند.

بنابراین قانون اساسی، از لحاظ واقعیت با قدرتی (شاه) سروکار ندارد که از آن سرچشمه می گیرد، و همان قدر قدرت دارد که قانونا به او داده است و می تواند از او پس بگیرد. چون اگر ملت سرچشمه است، پس بنابراین قدرتی را که طبق قانون می دهد، می تواند هم بر طبق قانون پس بگیرد، ولی شاه، آنقدر قدرت دارد که سنت و تاریخ و عرف و خدا به او داده است و قانون اساسی «جریان مبارزه و فشار است» در مقابل آن، برای تحدید آن، نه یک نقطه پایان در مبارزه و صلح ابدی. این تحدید فقط وقتی ممکن است که «سرچشمه قدرت شاه» را از سنت و عرف و تاریخ و خدا قطع کند، و تنها سرچشمه ای که برای آن باقی بگذارند همان اراده و حاکمیت ملی باشد. اما معنی این حرف آنست که «ملت» بجای «شاه» باشد، نه ملت باشاه. تا در «واقعیت»، این حاکمیت ملی، سرچشمه قدرت شاه نشود و ریشه های سنتی و عرفی و الهی اش قطع نگردد، وضع یک قانون اساسی که فقط در تکیه کاغذی «ملت را سرچشمه قدرت شاه بشمرد»، چاره ساز نیست و تغییری در ماهیت قدرت سلطنتی نمی دهد.

در قانون اساسی، موقعی «قدرتی» می گنجد که همان قدر که قدرت دارد، همانقدر مسئولیت داشته باشد. همانقدر که جامعه به او قدرت می دهد، همانقدر از او مسئولیت بخواهد. هر قدرتی محدود است که «قدرت مسئول» است.

بدینسان هیچ قدرتی در قانون اساسی نبایستی وجود داشته باشد که «فایده مسئولیت» و یا «مبری از مسئولیت» باشد. قدرتی که مبری از مسئولیت است، محدود نیست، قدرتی که مبری از مسئولیت است هرگونه حقی دارد ولی هیچگونه وظیفه ای ندارد و بالطبع بدون مسئولیت میباشد. وقتی که قدرتی که در قانون اساسی، گنجانده شده نیست، یعنی قدرت های سیاسی و اجتماعی بیش از محدوده حقوقی اش در قانون اساسی است، آنگاه این «قدرت های نامشخص از لحاظ قانونی» را، و رای هرگونه مسئولیتی بکار می برد و بزرگترین خطر را برای قدرت مقننه و قدرت قضائیه و حاکمیت ملی پدید می آورد. هر قدرتی که مسئول شد، قدرتیست که در اعمالش قضاوت میشود. قدرت، وقتی محدود میشود که قضاوت بشود. قدرت قضائیه، در اعمال او که ناشی از قدرت شده است، داوری می کند و بازخواست می شود و هیچگاه نمی توان قانون اساسی مشروطه ای داشت که شاه، مسئولیت قانونی داشته باشد و همه اعمالش قابل قضاوت قانونی باشد.

همین مبری بودن شاه از مسئولیت در قبال قدرت ها و اختیاراتی که دارد، نشان می دهد که قدرت شاه در قانون اساسی نمی گنجد و قانون اساسی نمی تواند شاه را از تجاوزاتش، بازدارد و او را محدود سازد.

همینطور در «امامت مشروطه» (ولایت فقیه) که می گویند در ظاهر بطور نمایشی، ملقمه ای از خود با حاکمیت ملی بسازد)، امام یا رهبر دینی را نمی توان در قانون اساسی گنجانید و نقض قانون اساسی رژیم اسلامی همین نقض قانون اساسی مشروطه است.

شاه یا امام در هر دو مورد «بیش» از قانون اساسی هر دو رژیم است. قبول قانون اساسی سلطنت مشروطه با قانون اساسی رژیم اسلامی (امامت مشروطه)، مانع از آن نمیشود که شاه یا امام، اعمالی و راء قانون اساسی انجام دهند. موقعی قانون اساسی، قدرتی را مشروط و محدود میسازد که آن قدرت در واقعیت (نه در تئوری) از ملت سرچشمه بگیرد. با بازگشت دادن قدرت سلطنت به حاکمیت و اراده ملت، کلبه سرچشمه های دیگر قدرت (او سنت، عرف، تاریخ، مذهب، ماروا الطبیعه) بایستی خشک گردد. در این زمینه بدنیت که نکته مهمی را نیز یادآور شوم. هر لقبی و صفتی که بطور رسمی یا غیر رسمی به شاه یا ولایت فقیه یا رهبر داده می شود، تعیین اختیارات و اقتدارات مافوق قدرتهایی است که قانون اساسی به او داده است. این در سیاست و حقوق سیاسی، نه تنهایی مسما و تعارفات و ستایش نیست، بلکه نسبت دادن قدرتهای دیگر به او است. اسم، همیشه مساوی با قدرتیست. هر اسمی و لقبی، یا بایستی آن قدرت را که اسم می نامند، بیاورد و یا آنکه برای گیرنده اسم، حق به آن قدرت، قائل می شود. شاه نبایستی هیچ

اسمی یا لقبی یا صفتی و رای آنچه قانون اساسی صریحا (برطبق اختیارات داده شده به او) مشخص می کند، داشته باشد و با آن خوانده شود. کاربرد این اسماء وصفات و القاب، دلیل بر وجود قدرتهای «غیرنامبرده در قانون اساسی» اوست.

آنچه را در پیش گفتیم جمع می زنم و بطوری دیگر به عبارت می آورم. قدرتی محدود شدن نیست که «تعریف شدنی» باشد و چیزی تعریف شدنی است که عقلی و آگاهانه باشد. قدرتی محدود نشده است که غیرعقلانی و ناخودآگاهانه است. یک قدرت، موقعی محدود می شود که «هدف های عقلانی و آگاهانه، موجودیت او را مشخص می کند.» این قدرت، برای تحقق آن هدف عقلی و آگاهانه معلوم شده است و از این گذشته نوع «بستگی» میان او و مردم، یک بستگی معلوم شدنی و روشن است. این بستگی، استوار بر عقل و فایده اجتماعیست که از همان «هدف عقلی» مشتق میشود. وقتی «بستگی»، بکنوع بستگی عاطفی و احساسی و ایمانی باشد، از حیطه کنترل خارج می شود و نمی توان آنرا معلوم و روشن ساخت، تاچه رسد به اینکه بتوان آنرا محدود ساخت. برای محدود ساختن قدرتی، بایستی هدف و نوع وابستگی معلوم و روشن باشد. «بستگی» که قابل معلوم ساختن و روشن شدن است همان بستگی بر پایه هدف عقلی است که خود نیز، نوع بستگی را مشخص می سازد. اما مقام و قدرت شاه، بایک هدف عقلی مشخص نمی شود. هدف هایی که برای آن شمرده می شود، همیشه ماوراء طبیعی و عرفانی و مرموز و غیرعقلانی است. نوع بستگی بشاه، وفاداری شخصی است. وفاداری شخصی بشاه که اساس قدرت سلطنتی است، درست ماهیت قدرت را نامعلوم و نامشخص می سازد. از اینرو نیز هست که اطاعت بایستی از قانون باشد نه از شخص و اراده شاه، تا شاه نتواند قدرتی بیش از آن داشته باشد که قانون اساسی معین می کند. با ماهیت اطاعت بر پایه وفاداری نسبت به شخص شاه، ماهیت قدرت شاه، مشروطه نمی شود.

یک «رئیس حکومت»، فقط می تواند «اطاعت از قانون» بطلبد، و این اطاعت یک «حق انتزاعی» است. فرد در اجتماع بطور ارادی و عقلانی (آگاهانه) از یک تفاهم مشترک اجتماع که صورت قرارداد بخود گرفته است، اطاعت می کند. رابطه او با آن قرارداد، یک رابطه ارادی است. آن قانون، شخصیت ندارد بلکه تبلور اراده خود او و اراده دیگران در یک تصمیم مشترک است. اواز «اراده یک فرد»، در اثر «وفاداری به شخص او»، اطاعت نمی کند.

تابعیت از قانون، تابعیت از یک «حق انتزاعی» است. برخورد همه اراده های افراد در یک گل متزعزع، در یک فرار اجتماعی، در یک تفاهم و تصمیم مشترک، یک نوع

بسنگی دیگر است تا وفاداری عاطفی و احساسی و غیر عقلانی نسبت به یک شخص که در کنترل او نیست. رابطه فرد با قانون، یک رابطه آگاهانه و عقلانی ارادی است. او در جریان تبلور و شکل آن تصمیم گیری مشترک، سهیم است، او به آن قانون پای بند است چون نتیجه تفاهم و تصمیم خود اوست. در اینجا رابطه با دیگران، تبدیل به یک رابطه سیاسی یافته است. اما اطاعت از قانون فرق دارد و در تضاد با آن قرار دارد. چون او در اثر «وفاداری به شخص شاه» و «وفاداری شخصی او» یا «ایمان به امام که به ولایت فقیه منتقل شده است»، ازاراده او که در مقرراتی، با فرمان هایی مجسم میشود، اطاعت میکنند. بکنفر که شاهی شد و خود را رعیت شاه می پندارد، رابطه او با شاه، رابطه وفاداری شخصی او به شخص شاه است. به خصوص ارگان های مهم دولتی و سیاسی (در اثر سوگند یا انتصاب مستقیم شاه...) از مهمترین آنها که ارزشش باشد تا مابقی بر پایه وفاداری شخصی افراد به شخص شاه قرار دارد. بدین سان، شاه، هیچگاه تقلیل به یک «رئیس حکومت» نمی یابد. این رابطه وفاداری نسبت به «شخص» شاه، شاه را وراء قانون اساسی و محدودیت هایش می برد. رابطه فرد با او، دیگر «رابطه سیاسی» نیست. او از دامنه روابط سیاسی که قانون اساسی در آن می تواند قدرت هارا محدود سازد، گام فراتر می نهد. با رابطه وفاداری و سوگند وفاداری این مقامات، رابطه، شخصی و عاطفی و «غیرقانونی» می شود. تحدید قدرت در قانون اساسی برای این ممکن است که روابط اجتماعی که بر آن قدرت ها قرار می گیرند، تقلیل به «روابط سیاسی» می یابند. به نحوی که شاه روابطی ماوراء این روابط سیاسی با مردم داشته باشد، قدرت هایی وارد کار می شود که قانون اساسی دیگر نمی تواند محدود سازد. هر قدرتی در قانون اساسی، بایستی استوار و محدود در روابط سیاسی باشد تا بتوان مشخص و محدود ساخت. مقتدر، بایستی فقط از نقطه نظر «قدرت سیاسی»، در «روابطی کاملا سیاسی» قرار بگیرد و مشخص شود، تا نفوذش در چهار حویه مقررات قانون اساسی قابل تحدید باشد. فقط «روابط سیاسی» بایستی معیار باشد و رابطه سیاسی، ماهیت ارادی و آگاهانه دارد. وفاداری شخصی به شخص شاه، در روابط دولتی و سیاسی و نظامی، برای شاه قدرتی مافوق قانون اساسی ایجاد می کند. و بدینسان شاه در قانون اساسی مشروطه نمی گنجیده است. نتیجه این میشود که شاه نسبت به قانون، تقدم دارد. شاه قدرتهایی دارد که قانون اساسی نمی تواند بدان تجاوز کند. با گسترش قدرت شاه در روابط عاطفی و احساسی و غیر عقلانی و عرفانی (که در همان ودیعه الهی، شکل بخود می گیرد) فراتر از قانون و برتر از قانون می ماند. قانون او را نمی بندد و محدود نمی سازد. قانون اساسی، نمی تواند این قدرت های غیر ارادی و غیر آگاهانه را تحدید کند و شاه با عنوانهایی

از قبیل «نماد با سرمشق معنوی و مظهر وحدت ملی و...» می تواند قانون اساسی را به عنوان دست افزاری در دست خود بگیرد.

اشتیاق بازگشت به قانون اساسی مشروطه، به منظور آن نیست که آن قانون اساسی جداً، اجراء گردد، بلکه برای تجدید این امکانات است که قانون اساسی به شاه می دهد. قانون اساسی مشروطه برای این پذیرفته می شود که فقط «تلاشی مذبحخانه» است در قبال «قدرتی که هیچگاه قابل گنجانیدن در آن» نیست و بالطبع قابل تحدید بوسیله آن نیست. بزرگترین خصوصیت قانون اساسی مشروطه این بود که نمی توانست در واقعیات سیاسی، شاه را محدود سازد. قدرت واقعی شاه که درست و عرف و مذهب و عرفان قرار داشت، به مراتب «بیش از» قدرتی بود که قانون اساسی می خواست به او بدهد با عبارت بهتر او را «بداشتن آن قدرت نامبرده در قانون اساسی» مجبور سازد. هیچ قانون اساسی مشروطه ای خط مابین حاکمیت ملی و حاکمیت سلطنتی را یکبار و برای همیشه معین نمی سازد، چون، حاکمیت بایستی همیشه واحد باشد. خواه ناخواه این تضاد و تلاش میان آن دو آنقدر ادامه پیدامی کند تا به حاکمیت خالص یکی منتهی بشود، و در مقابل قانون اساسی مشروطه که واحد سه حاکمیت آشتی ناپذیر است (روحانیت - سلطنت - ملت). از نقطه نظر حقوقی، رژیم اسلامی دارای قانون اساسی پیشرفته تری است چون نسبتاً واحد یک حاکمیت است و آن «حاکمیت واحد فقهی» است. کاشکی روزی می شد که برای «حاکمیت واحد ملی» نیز چنین قانون اساسی نوشته می شد.

۲۶ جولای ۱۹۸۳

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خرد شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرمدینان و آفریدن جهان خرم

۳- فرهنگشهر

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

۵- جشن شهر

خدای ایران ، مدنیت را بر بنیاد جشن میآفریند

۶- شهر بی شاه

۷- از هومنی در فرهنگ ایران

تا هومنیسم در باختر

از تنها ال‌ترنات‌یور ژیم

هر کلمه ای که جاذبه اجتماعی پیدا کرد، زود آلوده میشود. پر جاذبه ترین کلمه در اجتماع، کثیف ترین کلمه میشود. آنچه ما را بیش از همه چیزی می کشد، برای ما بطور مطلق تاریک ساخته میشود. جاذبه شدید یک چیز، دلیل بر روشنی آن نیست. جاذبه شدید یک اصطلاح، بالاخره احتیاج ما را به وضوح و روشنی از بین میبرد. آنکه «می‌کشد»، دیگر احتیاج به «وضوح» ندارد. از این خصوصیت، همه احزاب و عقاید استفاده می‌برند. اصل، جاذبه‌تر کردن عقیده خود اوست نه واضح کردن آن. با اتخاذ اصلاحات جاذب، احتیاج به «حساب پس دادن و وضوح در افکار و عقاید خود» را ندارند. از اینروست که امروزه، هر گروهی و حزبی و دینی، اصطلاحاتی را برمی‌گزینند که با «آزادی» سروکار دارد. چون آزادی در دنیای ما «مقدس» ترین چیزهاست. بجائی رسیده است که حتی هر عقیده و دینی هم تنها برای محتویات آزادی، ارزش دارد. بنابراین مفاهیم و اصطلاحات مربوط به آزادی، آلوده ترین کلمات هستند. برای داشتن آزادی و برای بقاء آزادی، بایستی هر روز کلمه آزادی و اصطلاحات مربوطه اش را «پاک و روشن ساخت»، چون این کلمات روز بروز و دقیقه به دقیقه از طرف همه گروهها و احزاب و عقاید خواسته‌بانا خواسته آلوده ساخته میشوند. آزادی، کلمه ایست که بایستی آن به آن، پاک ساخته شود تا «آخرین روشنی و شفافیت» خود را پیدا کند. جاذبه آزادی بایستی جانشین وضوح و روشنی آن بشود. «کشش»، بایستی از احتیاج ما به وضوح بکاهد در حالیکه آنچه ما را بخود می کشد از احتیاج ما به وضوح می‌کاهد و آنچه بیش از همه چیز جاذبه دارد، احتیاج به هیچ وضوح و دلیلی ندارد. از اینروست که هر

چیز جاذبی، میدان آلوده ساختن میگردد. جاذبه آزادی، کفایت نمی کند. «آزادی واضح و روشنی» که مارانکشد برارزشتراز آزادی پرجاذبه ایست که تاریک و مبهم می باشد. فقط آن آزادی، ارزش دارد که به تمامی روشن و واضح است. کسیکه دنبال آزادی پرجاذبه می رود، زود فریب خواهد خورد.

از اینروست که در این مقاله می خواهم درباره یکی از اصطلاحات مربوط به دنیای آزادی که اصطلاح «آلترناتیو» هست بیندیشم و بردن اسم «مجاهدین خلق» و «رژیم اسلامی خمینی» فقط بعنوان «مواردی» بکار گرفته میشوند تا این اصطلاح را روشن سازم. خواننده میتواند بجای این دو مورد، موارد دیگر که با آن آشناست فرض کند. خواننده ای که افکار مرا دنبال کند، در پایان گفتگو نخواهد دانست که بعقیده من، تنها آلترناتیو رژیم اسلامی خمینی کدامست اما اندکی بهتر با اصطلاح «آلترناتیو» آشنا خواهد شد. علم، با «گامهای کوچک» ولی مطمئن پیش می رود. روشن ساختن «یک اصطلاح خرده»، هر چند کار است کوچک ولی اهمیت بیشتر از تبیین جهان دارد. بهتر است مادر آغاز «پیش پای اولین گام» خود را بینیم تا با مفاهیمی مبهم و کلی و آشفته، جهان را بشناسیم. نواضع، نخستین درس در تفکر است. سقراط، فکر را از آسمانها به زمین کشید. ماهم از همین «خردها» شروع می کنیم. تفکر در همین خردها، وظیفه انسانیست.

سیر کاهش امکانات

«آلترناتیو»، معنایش اینست که از «میان دو امکان که انسان دارد، یکی را انتخاب کند». آلترناتیو، بحث از تحدید امکانات به دو امکانست. آزادی، در «کثرت امکانات» تحقق می یابد. بنابراین ما موقعی دم از «آلترناتیو» میزنیم که آزادی ما بخطر افتاده است و انتخاب، محصور در «دو امکان نهائی» شده است. آزادی، که در «کثرت امکانات» میسر میشود، با «افزایش امکانات»، بیشتر می گردد و با «کاهش امکانات» میکاهد. وقتی امکانات، به دوتا تقلیل یافت، آزادی به «حد اقل» خود رسیده است و اگر چنانچه یک امکان دیگر نیز از بین برود، دیگر آزادی پایان خواهد پذیرفت. برای اجتماعی که آزادیش یک آلترناتیو شده است، زنگ خطر زده شده است. او دیگر در میان «کثرت امکانات» بر نمیگردد، بلکه در مرزی قرار دارد که تا اجبار و استبداد و ضرورت، یک موفاصله دارد. واقعیت در جامعه و تاریخ، هیچگاه محدود به دو امکان نیست بلکه واقعیت، امکانات فراوان دارد. کسیکه امکانات فرد یا

جامعه را به دو امکان (یک آلترناتیو) تقلیل می‌دهد، آزادی را از او سلب می‌کند و او را نزدیک به حیر و ضرورت و استناد می‌سازد. در آلترناتیو، آزادی در حدیست که هر لحظه در خطر از بین رفتن است. همیشه کسیکه ایجاد آلترناتیو می‌کند، ایجاد تنگنا می‌کند. مسئله این نیست که در جامعه فقط دو امکان «هست»، مسئله اینست که جامعه و فرد بایستی از لحاظ روانی و فکری و عاطفی، دو امکان داشته باشد، به دو امکان رانده شود. انسان را بایستی از لحاظ روانی در دو امکان قرار داد تا نتواند به غیر از دو امکان در فکر و روح و عاطفه اش داشته باشد. همه احزاب و ادیان میکوشند که همیشه «یک آلترناتیو روانی و فکری و عاطفی» در جامعه ایجاد کنند. تعدد و کثرت و تنوع را در واقعیت باز یک می‌سازند و می‌بوسانند تا در ذهن و خیال وجود و جامعه را به دو قطب، به دو سمت تقلیل دهند. آنگاه در ذهن و خیال و روان، از یک طرف «ایمانست» از یک طرف «کفر»، یک امکان، قبول ظلمت و یک امکان قبول نور است. یک امکان حقیقت است و یک امکان باطل. یک امکان ماتر بالیسم است یک امکان ابده آلیسم... پس علی‌لک.

بدینسان روان و فکر و عاطفه مردم در تنگنای یک آلترناتیو رانده میشود. هر حزبی و دینی برای اینکه «نصمیم گیری را به نفع خود تسریع کند» بایستی از «دامنه واقعی امکانات اجتماعی با سیاسی یا فکری» مردم بکاهد تا اینکه خود در «آخرین دامنه ننگ انتخاب»، باقی بماند و انتخاب را فقط به «با این، با آن» تقلیل بدهد. تنها او بماند و یک امکان دیگر. گام بعدی در «فن کاهش امکانات»، اینست که آلترناتیو (دو امکان) بحسب ظاهر دوئیت خود را حفظ کند ولی در واقع، به «یک امکان پذیرفتنی» تقلیل یابد. همه مثالهایی را که زدم (ظلمت و نور، کفر و ایمان، حقیقت و باطل، ماتر بالیسم و ابده آلیسم) حکایت از آن می‌کنند که هیچکدام «دو امکان» نیست هیچ کسی میان ظلمت و نور، انتخاب نمی‌کند. ظلمت، امکان انتخاب نیست. باطل، امکان انتخاب نیست. شق دوم آنقدر منقور و شوم است که انسان از انتخاب آن بیستایش باز داشته شده است. بنابراین این آلترناتیو ظاهری، بکنوع «انتخاب شریفتی» است. چون میان «باطل و حقیقت»، باطل امکان انتخاب نیست. در واقع، «امکان دومی» نیست. آلترناتیو، فقط یک فورمالیته است که ضرورت و اجبار قبول حقیقت را بوسانند. فقط برای حفظ ظاهر آزادی، «شریفات انتخاب» را نگاه میدارند. در این آلترناتیوها، انسان فقط «یک امکان» دارد و چنانکه «یک امکان» هست، اساساً «امکان» وجود ندارد و آزادی، میدان برای تلاش ندارد. بفرض اینسکه من آزادی داشته باشم ولی جامعه با دولت فقط «یک امکان» بمن بدهد، آزادی من ارزشی ندارد.

«یک امکان» را کسی «برنمی‌گزیند» بلکه فقط «نصديق و نائيد» می‌کند. وقتی کسی «یک امکان» دارد، هیچ امکان ندارد. «یک امکان» همان «ضرورت مطلق» و «جبر محض» است. دادن نام «امکان» به «ضرورت و جبر» برای فریب خود و دیگرانست. اینها همه «آلترناتیوهای دروغین» هستند.

تبدیل امکان به وجود

وقتی ما می‌گوئیم «آلترناتیورژیم استبدادی خمینی»، مجاهدین خلقند (البته بحسب مثال)، این جمله اشتباهست، چون رژيم استبدادی خمینی، «یک امکان» نیست در حالیکه «مجاهدین خلق» و شورای مقاومت، یک امکانند. رژيم خمینی، یک واقعیت است و وجود دارد. کسیکه خود را آلترناتیورژیم خمینی می‌شمارد، «یک امکان» درمقابل «رژیمی که موجود می‌باشد» است. بنابراین رژيم خمینی، «امکانی» درمقابل طرح سیاسی و اجتماعی او نیست، بلکه یک «واقعیت موجود» است. انسان درمیان دو امکان (آلترناتیو) قرار ندارد بلکه درمیان یک امکان (جمهوری دمکراتیکی اسلامی مجاهدین) و یک موجود و واقعیته (رژيم جمهوری اسلامی خمینی) قرار دارد. بدینسان، آلترناتیوی نیست.

همانطور که گفتیم برای اینکه انسانرا مجبور به تصمیم‌گیری به منفعت خود بسازیم، بایستی از طرفی «از دامنه امکانات او» در تفکرش بکاهیم تا برای او در عالم خیال و فکر و عاطفه اش دو امکان (= یک آلترناتیو) باقی بماند. بعداً بایستی دو امکان را تقلیل به «یک امکان» داد. چنانچه گفتیم با تقلیل دادن به یک امکان، امکان، تبدیل به «ضرورت» می‌گردد و ماهیت «امکانیتش» را از دست می‌دهد. این کار را اهل عقاید و احزاب سیاسی بدینوسیله می‌کنند که «واقعیت موجود» را بعنوان «امکان» در کنار یاد رقیب خود می‌گذارند. این حزب یا عقیده، خود را «تنها امکان» درمقابل آن «واقعیت موجود» می‌سازد. با این حيله منطقی و روانی، خود را «تنها امکان» می‌سازد، یعنی خود را از لحاظ روانی و فکری، یک «ضرورت» می‌سازد و دیگر «یک امکان» واقعی برای انتخاب نیست. برای آلترناتیو بودن بایستی «دو امکان» داشت. مثلاً مجاهدین خلق، یک امکان هستند و بایستی «یک امکان دیگر» را در کنار خود قرار بدهند، تا انتخاب‌کننده را در این «تنگنای انتخاب» مجبور به انتخاب کنند. ولی او، هیچگاه «امکانی دیگر» را در کنار خود قرار نمی‌دهد. او میخواهد انتخاب در آزادی را در تشریفات ظاهر بش نگاه دارد ولی در واقعیت از بین برد. او نمیخواهد «امکان دیگر

سیاسی» را با نامیدن، رقیب خود سازد. با نامیدن رقیب بعنوان امکان، تبلیغات برای رقیب میشود و در تنگنای انتخاب قرار میگیرد. بدینسان رقیبش را نیز با خود به این ننگنای انتخاب خواهد کشانید و تیشه به ریشه خودش خواهد زد. او امکانات دیگر سیاسی را نادیده و اساساً ناموجود میگیرد. او «رژیم موجود» را که یک واقعیت هست بعنوان امکان مقابلش قرار میدهد. یک «وجود و واقعیت» را با یک ضربه در روان مردم «تقلیل» به «امکان» میدهد، در حالیکه مقارن با این عمل، خود را «تنها امکان» فکری و روانی میسازد یعنی «یک امکان» را ارتقاء به «ضرورت مطلق و وجود میدهد» در اینجا احتیاج به کاربرد روش دیالکتیک هگل است تا مسئله کمال و وضوح را پیدا کند، ولی از خوانندگان نشریه بایستی چنین توقعی داشت (در این موقعیت مفید میدانم که اشاره ای به ترجمه کتاب استایس که بوسیله مرحوم حمید عنایت ترجمه شده است بکنم. ترجمه این کتاب همانقدر که خدمت بزرگی است، درک فلسفه هگل را برای ایرانی مشکلتر از گذشته ساخته است. چون استایس برای بیان افکار هگل، آنها را از «روش دیالکتیکی هگل» بریده است. برای هگل، روش دیالکتیک از «محتویات فکری» قابل گسستن نیست. «محتویات فکری» فقط در «جنبش روشی دیالکتیکی» پدید می آید و معنی میدهد. برای هگل این دو، یک وحدت تشکیل میدهند و از هم قابل گسستن نیستند. ولی کسانی که مقدمه بر فلسفه هگل می نویسند، افکار او را از روش دیالکتیکش پاره می کنند. بدینسان آشنائی با محتویات فکری هگل، با بیگانگی با روش دیالکتیکش ملازمست یا بالعکس. روش دیالکتیکی با محتویات فکری، یک وحدت باهم می سازند. از اینروست که خواننده باید بداند که در کتاب استایس چقدر با هگل بیگانه میشود در همان حسی که با افکار او آشنا میشود. در حالیکه ارزش هگل به روشش هست.) در هر حال درک مسئله ما که «استحاله یک ضرورت به امکان» و متقارناً استحاله یک امکان (محاهدین خلق) به «ضرورت مطلق روانی» است مسائله دیالکتیکی هست که در سیاست بایستی نسبت به آن واقف بود.

فن کاهش امکانات — بالاخره دو امکان (آلترناتیو) را با حيله دیالکتیکی تبدیل به «تنها امکان» میدهد و عمل انتخاب را که بایستی در آزادی صورت بگیرد، در واقع از بین میبرد. او «یک نهضت سیاسی دیگری» را بعنوان «امکان» در کنار خود قرار نمیدهد، بلکه از این «امکانات» چشم میپوشد و «رژیم موجود» را بعنوان «امکان» میگیرد. یک موجود را بعنوان «امکان» میگیرد. آنچه موجودیت دارد، به یک امکان تقلیل میدهد و بدینسان رژیم موجود را تحقیر میکند و «موجودیت رژیم» را در فکر و روان و عواطف، از رژیم میگیرد، یعنی سلب «مشروعیت یا حقانیت» از او میکند

تادرکنار با مقابل خود، امکانی دیگر (نهضت های سیاسی دمکراتیک دیگر) را نپذیرد. یک «موجودیت رد کردنی» را بعنوان «یک امکان رد شدنی و شر» درکنار «یک امکان پذیرفتنی که خودش باشد» قرار میدهد. «یک موجود رد کردنی» با «یک امکان پذیرفتنی» هیچگاه آلترناتیو نیستند، چون پیش از اینکه آلترناتیو بشوند (موجود راقط موقعی میتوان رد کرد، که نابود ساخت و «موجود نابود ساخته» دیگر امکان نیست)، از امکان بودن افتاده اند. دراتر اینکه «یک امکان واقعی دیگر» رادرکنار خود (بعنوان امکان) قرار نمیدهد و یک آلترناتیو نمیسازد بلکه «امکانی را که تنها امکان و بالطبع ضرورست» درمقابل «وجودی» قرار میدهد، «یک رابطه متقابل» ایجاد میگردد.

در واقع، یک جریان «بده بستانی» بطور دیالکتیکی، ولی بیخبر از هردو، صورت میگیرد. چون «موجودیت» یکی با «مسکن بودن» دیگری بستگی دارد. یکی بایستی دیگری را به امکان تقلیل بدهد تا «وجود او را بگیرد». در این رابطه متقابل، تنها «وجود بطور مجرد» به دیگری که امکانست، انتقال نمی یابد بلکه «ماهیت خود» و «ساختمان خود» رانیز به دیگری انتقال میدهد. دو امکان (آلترناتیو) تبدیل به «دو وجود» شده اند که دراتر اینکه در حلقه تنگ کنار هم و علیه هم قرار دارند، در رابطه متقابل قرار دارند و تاثیرات متقابل برهم دارند.

همینطور که امکان (مجاهد خلق)، دیگری (رژیم خمینی) را به امکان تقلیل میدهد، نادر مقابل خود قرار بدهد و اصلاً آلترناتیو بوجود بیاید (چون رژیم خمینی یک امکان نشود، مجاهد خلق نمی تواند آلترناتیو بشود). همینطور خود را که یک امکانست، ارتقاء به «وجود و ضرورت و وجوب» میدهد. این حرکت متفارناً با هم صورت می بندد. با این حیل و پیچ دیالکتیکی (چه خود آگاهانه و چه ناخود آگاهانه) وجود دیگری را به خود «میدهد» و امکان خود را به دیگری میدهد. خود، دیگر «یک امکان» ر میان امکانها نیست، بلکه «تنها آینده حتمی و ضرورست». او امکانست که دراتر انحصاری شدن (تنها شدن) به وجود می آید و دیگری، وجودست که «وجودش» رابایستی به این امکان بعنوان جانشینش بدهد و همیشه وجود، با ماهیتش و ساختمانش بدیگری انتقال می یابد. رژیم آینده ناخواسته، ماهیت رژیم موجود را پیدا می کند. در این «انتخاب تشریفاتی»، شورای مقاومت بعنوان آلترناتیو درکنار «یک امکان دیگر» قرار نمی گیرد، بلکه با قرار دادن یک موجود واقعی درکنار یک موجود فکری و ضروری و تار یخی، در رابطه ای متقابل قرار میگیرند که از هم متاثر میشوند. بدینسان اینها دیگر یک آلترناتیو (دو امکان) نیستند بلکه دو وجود در سطوح مختلفند یا دو وجودند که اختلاف زمانی یا مکانی با هم دارند. در هر صورت مجاهد خلق، مفهوم آلترناتیو را پشت

سرمی گذارد. چون خود را بعنوان «یک امکان در میان امکانات واقعی دیگر» مینوانست به مردم عرضه کند، تا او را در آزادی انتخاب کنند. اما وقتی خود را بشکل یک «موجود آینده و ضروری» یا به شکل «تنها امکان منحصر بفرد» به مردم عرضه میکند، دیگر «یک امکان انتخاب کردنی» نیست. این فقط «امکانست» که میشود «انتخاب» کرد. ضرورت و موجود (یک چیز نیز که در فکر و روان نیز ضرورت مطلق بشود، موجود است) را نمیشود انتخاب کرد. انسان و جامعه به «موجود»، فقط «اعتراف» میکنند، انسان به «واقعیت»، «شهادت» میدهد. جامعه، «موجود» را فقط «تصدیق» میکند (نسبت به وجود، صدیق است. آنچه را هست، همانطور که هست می پذیرد یا می نمایند، این معنای صداقت است. از اینروست که بایستی میان مفهوم «صداقت و تصدیق» با «انتخاب» تفاوت گذاشت. در قرآن، «عرضه کردن» یک جریان انتخابی نیست بلکه یک جریان تصدیق است. مومن شاهد و صادقست نه انتخاب کننده) او خود را بعنوان «یک ضرورت مطلق و حتمی» تنها آلت راتیبو معرفی میکند وقتی خود را بعنوان «یک ضرورت مطلق و حتمی در آینده معرفی و تلقی کرد، دیگر خود را به عنوان «یک امکان» نمی شناسد. بکار بردن نام «آلت راتیبو» فقط برای اینست که بخود ظاهر دمکراتیک بدهد و بگونه «انتخاب تشریفاتی» قائل بشود. او «تصدیق و شهادت» دیگری را میخواهد نه «انتخاب دیگران» را. البته همین منوال تفکر قرآنیست که در «عرضه کردن» که ما «یک جریان انتخاب در آزادی» را تجسم میکنیم، یک جریان تصدیقی و شهادتی را میخواهد. خداوند «ميثاق با امانت» خود را به انسان «عرضه» میکند نه برای انتخاب بلکه برای «تصدیق و شهادت». حقیقت، آلت راتیبو ندارد. حقیقت را کسی انتخاب نمی کند بلکه به حقیقت، انسان شهادت میدهد و آنرا تصدیق میکند.

هیچ حزبی، آزادی و دمکراسی نیست

میان آزادی و استبداد، کسی انتخاب نمیکند. آزادی، آلت راتیبو استبداد نیست. دمکراسی، آلت راتیبو دیکتاتوری نیست. «در» استبداد (چنانکه خواهیم دید) آلت راتیبو نیست. در هر استبدادی فقط یک اراده یا یک ایدئولوژی یا یک گروه مستبد هست. در استبداد، دو حزب یا دوشاه یا دو دیکتاتور نمی تواند باشد. مستبد شر یک ندارد. در استبدادی، فقط یک امکان هست. یک لیست برای انتخاب هست، یک حزب فقط هست. هر کسی حق دارد فقط «یک امکان» را انتخاب کند، یعنی یک واقعیت را تصدیق کند و به آن شهادت بدهد. فقط در آزادی و دمکراسی است که آلت راتیبو هست.

بنابراین با رفتن استبدادی (مثلا رژیم خمینی) همه احزاب و گروهها و... امکانات برای انتخاب هستند. هیچ حزبی، هر چه هم دمکرات و آزادبخواه باشد «تمام دمکراسی و تمام آزادی» نیست. در دمکراسی، دعوی اطلاق نمی تواند باشد. اگر حزبی مدعی شود که او نجسم مطلق و تمام دمکراسی است، یعنی هیچکس جز او دمکرات و آزادبخواه نیست. وقتی من ادعا کنم که من تنها آزادبخواه و دمکرات دنیایم، یعنی من تنها مستبد دنیا هستم، چون در آزادی، دعوی اطلاق و تمامیت، منتفی میشود.

آزادی یک مفهوم نسبی و متغیر است و بعلمت همان عنصر آزادیش، نامشخص است. آزادی در اثر خلاقیتش، میتواند هر روز عبارت و شکل دیگر بخود بگیرد. آزادی در تجلیاتش، «تغییر» میکند. بنابراین هیچ گروهی و حزبی و دینی، تجلی تمام و کمال آزادی نیست. آزادی میتواند همیشه شکل دیگر بخود بگیرد. استبداد، تنهاست و واحد است ولی بانابود ساختن استبداد، کثرت و تعدد می آید و همه میتوانند بطور متغیر جای یکدیگر بنشینند. دمکراسی، ملک طلق هیچ حزبی و گروهی و دینی و ایدئولوژی نیست و هرکسی و هرگروهی و هر حزبی چنین ادعائی کند، آن حزب دیکتاتوری خواه و استبداد طلب است. آزادی و دمکراسی، «دامنه و فضائیت که همه احزاب و عقاید و گروهها در آن هستند و میتوانند شانس حکومت کردن داشته باشند». ماهمه رژیم استبدادی خمینی را باهم برمی اندازیم نه برای اینکه یکی با گروهی از ما «جانشین خمینی» بشود، بلکه همه ما شانس حکومت کردن داشته باشیم و این شانس بطور موقت برای همه ما باشد. ما میخواهیم یک رژیم آزاد ایجاد کنیم که هر حزبی با تعهد به آزادی بتواند موقتا طبق انتخاب مردم حکومت کند. حتی اگر یک حزب یا گروه، رژیم استبدادی خمینی را باهم برمی اندازیم نه برای اینکه یکی با گروهی از ما «جانشین خمینی» بشود مگر آنکه بخواهد از سر استبداد بفرار سازد. چنین حزبی بایستی بلافاصله بعد از این غلبه، خود را منتفی سازد تا دمکراسی بفرار گردد.

هیچ عقیده ای، هیچ دینی، هیچ ایدئولوژی، آلترناتیو استبداد نیست. جای استبداد، فقط میتواند استبداد بنشیند. پس استبداد بایستی از بین برود. آزادی، امتداد استبداد نیست. آزادی، امکان هر عقیده ای، هر ایدئولوژی، هر دینی است و همسینطور امکان تغییر ایدئولوژی و دین و سیاست هست. در آزادی، هر حزبی، هر عقیده ای، هر دینی، یک امکان در میان امکانات هست. وقتی «یک عقیده»، یک امکان در میان امکانات است، آزادی برای انتخاب و تغییر عقیده و حزب و سیاست هست. ولی وقتی «یک عقیده»، یک امکان در میان امکانات نیست، قبول آن عقیده در آزادی صورت نمی بندد. عقیده در یک حکومت اسلامی، یک امکان میان امکانات نیست. چون حکومت اسلامی،

یعنی تفوق و تسلط قدرتی یک عقیده که خود را فراگیر میدانند یعنی همه امور و شئون اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و پرورشی و هنری را معین میسازد. در چنین صورتی اسلام دیگر، «یک امکان» نیست. وقتی عقیده ای، حاکمیت دارد، حکومت، میتواند فقط و فقط استبدادی باشد. در مقابل استبدادی و دیکتاتوری، یک عقیده، یک حزب، یک ایدئولوژی نمی گذارند. بنابراین ما موقعی آلترناتیو داریم (دوامکان داریم) که استبداد را نابود ساخته باشیم. وقتی در دامنه آزادی قرار داریم. هر حزبی و هر عقیده ای و ایدئولوژی امکانی در میان امکانات دیگر است. وقتی ما وارد در صحنه آزادی شدیم اولین کاری که میکنیم اینست که خود را حتی المقدور از آلترناتیو بودن (دوامکانه بودن) بیرون آوریم.

دردمکراسی، «احزاب دمکرات» هستند اما هیچ حزبی «تمام دمکراسی نیست». هر حزب دمکراتی یک بحلی و جسم و تحقق دمکراسی است و همانقدر ارزش و شانس دارد که حزبی دیگر. و برای دمکراسی و آزادی همانقدر ضرورت دارد که حزب دیگر.

۲۱ ابریل ۱۹۸۳

حقیقت، آترناتیو ندارد

در حقیقت، آترناتیو نیست

لا اله الا الله. حقیقت واحد است. حقیقت، آترناتیو ندارد. در حقیقت، آترناتیو نیست. در کنار حقیقت و در مقابل حقیقت، حقیقتی نیست. در داخل حقیقت، جز آن حقیقت، حقیقتی نیست. هر دینی، این اصل را چنین بیان می کند. دینی در کنار دین من، دین نیست. دین من آخرین حلقه تکاملی همه ادیان است. فقط «یک دین» وجود دارد. همه مسلمانان (ابراهیم و موسی و عیسی همه مسلمان بودند) در کنار دین، نباید دینی باشد. همینطور «در» دین، فقط یک مذهب هست (مذهب بمعنای فرقه ای در یک دین). دین را فقط به یک نحوه میتوان فهمید و تفسیر کرد. بنابراین همه مذاهب در یک دین، جز یک مذهب، همه باطلند. اصل حقیقت واحد، اصلیت که بایستی هم در درون حقیقت وهم در ورای حقیقت، تحقق یابد. در ورای حقیقت، فقط همان خود حقیقت است. در ورای حقیقت، جز همان حقیقت چیز دیگری نیست. هر چیزی وراء حقیقت، خود را حقیقت بخواند باطل و کذبست و بایستی نابود گردد تا حقیقت، به وحدتش برسد. همینطور در داخلش نیز جز یک حقیقت نیست. هیچ مذهبی جز یک مذهب، نباید در یک دین باشد. همین مسئله در ایدئولوژی بهائیز صداقت می کند. در کنار کمونسم هیچ حقیقتی وجود ندارد. همه فلسفه ها جز «دیالکتیک ماتر یالیسم» باطلند. همینطور در داخل کمونسم، حق تجدید نظر (ریویزیون) نیست. «جهاد» برای اینست که وحدت حقیقت (دین یا ایدئولوژی) را در خارج و داخل حقیقت، ایجاد کند. ادیان دیگر یا ایدئولوژیهای دیگر را نابود سازد تا وحدت خارجیش ایجاد گردد و همینطور

تمام مذاهب و فرقه های داخلی را نابود سازد تا دین و مذهب یکی بشوند. یک دین، فقط «یک مکتب» بشود. وظیفه «مجاهد» اینست که این وحدت دین یا ایدئولوژی را چه در داخل و چه در خارج ایجاد کند. بنابراین حقیقت برضد آزادیست. چون در آزادی نه تنها آترناتیو (دوامکان حقیقت) بلکه امکانات کثیر حقیقت هست. آترناتیو فقط و فقط دردنیای آزادی هست نه در دنیای حقیقت. دردنیای حقیقت، فقط «وحدت» هست. کسیکه در دنیای حقیقت، آترناتیو میجوید دنبال «محال» میگردید. آترناتیو، فقط دردنیای آزادیست. در استبداد، آترناتیو نیست. آزادی، آترناتیو استبداد نیست. انسان، استبداد را انتخاب نمی کند. مگر اینکه مریض باشد یا طبیعتش از حالت اصلیش خارج گردیده باشد. استبداد، بخوردی خودش نمیتواند پایدار بماند و حکومت کند. هیچ استبدادی، بنام استبداد، نه حق حکومت و نه امکان حکومت کردن دارد. بنابراین وقتی «رژیم جمهوری خمینی» یک «رژیم خالص استبدادی» است، آترناتیو هیچ «حزب دمکرات» یا هیجگاه آترناتیو دمکراسی بطور کلی نمیگردد.

چه کسی حق استبداد دارد؟

رژیم خمینی، خود را «استبدادی» نمی خواند، بلکه در مرحله اول «اسلامی» میخواند و اسلامی میدانند یعنی «معتقد» است که اسلامست. همانطور که مجاهدین خلق، معتقدند که «مسلمانند». اصل وحدت حقیقت برای هر مرد «مذهبی» این اعتقاد راسمی آورد که اهل مذاهب دیگر در دینش، باطلند. دینش فقط یک «مذهب حق» دارد و همان مذهب حق، مذهب اوست. بنابراین بیروان خمینی و مجاهدین خلق، اعتقادشان از یک اصل سرچشمه میگیرد. هر دو نسبت به هم بایک قساوت و خشونت رفتار خواهند کرد و میکنند. هر دو متکی بر «حقیقت واحد» هستند.

تنها «استبدادی» که در عالم انسانی، مشروعیت و باعبارت کلی تر حقانیت دارد، «حقیقت واحد» است. فقط «حقیقت واحد» است که حقانیت «استبداد مطلق» را دارد. از اینرو نیز هست که هیچ نوع استبدادی در تاریخ انسانی بدون تکیه به «حقیقت واحد»، امکان تحقق ندارد. برای آنکه بنیادگذاری استبداد کرد، بایستی «حقیقت واحدی» داشت. حقیقت واحد، نمیتواند به غیر از «استبدادی» باشد. هر جا که «حقیقت» بر «آزادی» تقدم دارد، نمیتوان ایجاد «حکومت آزادی» کرد. چون «استبداد مطلق» راز «حقیقت واحد» نمیتوان جدا ساخت. ایمان به «حقیقت واحد»، ایمان به استبداد است. تا «ایمان به حقیقت واحد» بر جامعه مسئولیت.

حکومت استبدادی هم در آن جامعه مسلم و بدیهیست. بدون تزلزل در این ایمان، امکان پیدایش دموکراسی در چنین اجتماعی نیست. بنابراین با کلمه «حکومت اسلامی»، «استبداد دینی» بطور اصلی بدیهی پذیرفته شده است. آنگاه در ایران، اسلام با مذهب تشیع عینیت داده میشود. اصل «وحدت حقیقت در درون»، قبول «استبداد مذهبی» است. استبداد دینی، مشخص میکند که «در کنار اسلام» در جامعه، شریکی و رقیبی نیست، آلترناتیوی نیست. و استبداد مذهبی مشخص میکند که در درون اسلام، دو اسلام نیست. در جامعه مسلمان ایرانی فقط یک مذهب و یک مکتب حاکمیت دارد و آلترناتیو دیگری نیست و نباید باشد و این تحول، هیچگاه نیابتی انجام پذیرد. آنگاه بعد از قبول این دو استبداد (استبداد دینی + استبداد مذهبی) استبداد سومی اضافه میشود و آن «استبداد آخوندی» است که آنرا «ولایت فقیه» می نامند. بنابراین ما با «ایمان به حقیقت واحد دینی» دست بگریبان سه نوع استبداد هستیم که بایستی دقیقاً از هم جدا ساخت. مجاهدین خلق، با عنوان «حکومت اسلامی» بطور علنی و ضمنی، دو استبداد دینی و مذهبی را بطور بدیهی می پذیرند. فقط اینها توجیه می کنند که ایمان به «حقیقت واحد» در شکل «شیعه - اسلامی»، هم آهنگی با آزادی و دموکراسی دارد. میتوان «ایمان به حقیقت واحد» داشت و «کثرت حقایق را هم در کنار اسلام» و هم کثرت مذاهب را در درون اسلام، دوست داشت و تأیید کرد. در حالیکه این ادعا، متناقض با اصل وحدت حقیقت و قرآن است و با بیج دادن های دیالکتیکی، توانسته اند که مسئله را به خود و دیگران مشتبه سازند اما مشتبه ساختن تناقض به خود و دیگران، رفع تناقض نیست.

رستگاری - آزادی - آزادی

رستگاری مفهومیست که در دنیای «حقیقت واحد» معنی میدهد و معنایی جدا از «آزادی» دارد. حقیقت میخواهد انسان یا جامعه را رستگار سازد و نه آزاد. ولی مدتهاست که در جامعه ما به عمد، مفاهیم رستگاری با آزادی مشتبه ساخته میشوند و «آزادی» میگویند در حالیکه مقصودشان «رستگاریست».

از روزیکه «آزادی» در بعد سیاسی اش، درد مردم راه یافته است، چاره ای برای «حقایق واحد» که طبیعتاً خواهان استبداد هستند، نمانده است جز اینکه این مفهوم را بشیوه ای بکار گیرند و آنرا شعار خود قرار بدهند.

«حقیقت واحد» که از هر کسی «تنها بستگی او» و «تمامیت قوای بستگی او»

رابرای خود میطلبد، بعلت همینکه او «تنها بستگی» انسانست و بعلت همینکه «سراسر وجود انسان» بایستی به او تعلق بیابد، برضد آزادیست و نمی تواند به هیچوجه هم آهنگی با آزادی داشته باشد. آنچه را این دین یا ایدئولوژی، حقیقت واحد، کمال واحد، و تنها هدف متعالی میدانند، بایستی تنها بستگی بشود و بایستی روزی فرا برسد که وجود انسان را قبضه کند. شاید این حقیقت واحد، این کمال واحد، این ایده آل نهائی، فعلاً درعصر حاضر (در اجتماع موجود، در این فرد) تنها بستگی نیست که سراسر وجودش را گرفته باشد. برای اینکه به این حد غائی برسد. بایستی از بستگیها و تعلقات دیگر دست بکشد. مسیر تکاملی رهائی بخش و صراط مستقیم اینست که تدریج خود را از بستگیهای دیگر، از نمایلات دیگر، از هدفهای دیگر، «رها سازد» یا «خود را از آنها برهاند». این جریان «رستن» از «بستگیها و تعلقات دیگر»، را او با «آزادی» مشابه می سازد. هر چه او خود را از بستگیهای دیگر «برهاند»، رنگارنگتر میشود. آنوقت میتواند مطلقاً از حقیقت واحد با ایده آل خود قبضه شود. تنها به حقیقت واحد خود «بستگی مطلق» که همان «تسلیم محض» و «وحدت است» باشد. و این را «مسیر رهائی بخش تکاملی» میخواند و با آزادی بطور کلی و با آزادی سیاسی بالاخص، مشابه میسازد. او این تلاش برای رهائی از «تنوع و ثروت بستگیها» را برای رسیدن به غایت «بستگی مطلق» و انحصاری به یک چیز، را برای ابد و بطور تعبیر نابدیر، «آزادی» میخواند. در حالیکه این «رستگاریست» نه «آزادی».

آزادی انسانی بطور کلی و آزادی سیاسی به هیچوجه انطباق با «جریان رستگاری چه دینی باشد چه اخلاقی» ندارد و این دو، واقعیت های مختلفند.

آزادی، تعدد بستگیها را در انسان می پذیرد. آنچه نه بطور موقت و بعنوان یک چیز مبرر باشومی که به اجبار بایستی در «میان راه» تحمل کرد تا با رسیدن به غایت، رفع و نفی شود. آزادی، «تعدد بستگیها» را بعنوان «اصل مثبت و بارآور دوست داشتنی» می پذیرد. آزادی از هیچ فردی نمی خواهد که تنها «یک غایت» یا «یک هدف» یا «یک ایده آل» را بستگی واحد تغییر نابدیر خود بسازد و همینطور نمی خواهد که جریان تاریخ و اجتماع چیزی جز این نباشد که برای یک غایت و هدف و عقیده، همه بستگیها و هدفها و علائق را از دست بدهد یا خود را از آنها برهاند یا آنکه همه آنها را تابع این کمال با ایده آل واحد سازد و همه را مقهور این کمال واحد یا هدف واحد بسازد.

اگر «آزادی» بخودی خودش تنها هدف و ایده آل و کمالست. بنابراین برضد نیست و جاوید سازی با واحد سازی هدفها و ایده آلهای و کمالهاست. آزادی، هیچ عقیده ای نیست. آزادی، امکان و قدرت تعبیر عقیده است. آزادی فضای تعبیر عقیده است.

آزادی، هیچ هدفی نیست. آزادی امکان و قدرت تغییر هدف است. تثبیت یک هدف (یا کمال) برای ابد بادر نهایت تاریخ، سلب آزادی فردی و اجتماعی میکند. آزادی، کمالی جز خودش ندارد. کمال آزادی اینست که آسانتر و بهتر و بدون دردسر و مزاحمت بتواند تغییر عقیده و دین و فلسفه و سیاست بدهد، تغییر کمال و هدف بدهد، تغییر نظام و حکومت بدهد (وقتی در اسلام نظام تکوینی با نظام تشریحی وحدت داده میشود، دیگر امکان چنین تغییری از انسان گرفته میشود) تغییر سبک زندگی بدهد، تغییر اخلاق و عادات بدهد، تغییر سنت بدهد. بنابراین «تعدد بستگی» متلازم با مفهوم آزادی است. آزادی، طبیعتش بر ضد تثبیت بستگی است تا چه رسد به «بستگی واحد و مطلق» که در «ایمان به حقیقت واحد» بایستی تحقق پذیرد.

این آزادیست که منطبق و روح خود را به «بستگی» انتقال میدهد نه اینکه بالعکس. آزادی، بستگیها را متعدد و متنوع میسازد، تا خود تحقق یابد. بستگی ها را منفرجه میسازد، تا خود پیدایش یابد. نه آنکه دست از بستگیها بکشد (زهر چه رنگ تعلق بذبرد آزاد شود) این منطبق برای آزادی غلط است. آزادی با «تعدد و تنوع بستگیها» و با «تغییر دادن بستگی در زمان» تحقق می یابد.

ولی آزادی، «رستگاری از هر تعلقی» بود، «فراسوی همه تعلقها» قرار داشت. آزادی، «دینامیک تعلقهاست». انسان یا جامعه به عقیده ای می پیوندد و بعداً از آن جدا میشود. انسان یا جامعه به ایده آلی می پیوندد و سپس خود را از آن میرهاند. انسان یا جامعه به سیاسی و ایدئولوژی، دل می بندد و سپس خود را از آن جدا می سازد. جر بان این تعلقها و گسستن های پی در پی است که واقعیت آزادی را می نمایاند. آزادی چیزی جز این تغییرات و قدرت به چنین تغییرات نیست. آزادی، در وراء بستگی ها بادر مطلق سازی یک بستگی مانند رستگاری و ازدواج ابدی با آن، صورت نمی بندد بلکه در میان آنها و در قدرت تغییر این بستگیها پیدایش می یابد. «آزادی»، «درخلاء بستگیها» تحقق می یافت. انسان میکوشد که زهر چه حتی رنگ تعلق بذبرد، آزاد بشود.

«رستگاری» در «بستگی مطلق و منحصر بفرد و تغییرناپذیر» به یک چیز بارهائی از کلیه بستگیهای دیگر صورت میگیرد.

آزادی، در میان تنوع بستگیها و در قدرت «تغییر دادن به بستگی ها» صورت میگیرد. آزادی یک بستگی مطلق و منحصر بفرد و تغییرناپذیر را نمی پذیرد که خود را در آن تثبیت کند. این کار بست که «حقیقت واحد» میکند و میخواهد. در آزادی، انسان و همه از آن ندارد که خود را به چیزهای مختلف و متعدد ببندد، چون در خود قدرت آنرا سراغ دارد که میتواند از آن چیزها خود را جدا سازد. این «قدرت بستن و بریدن» ابدیست که

درمیان دنیای عقاید و افکار و علائق و امیال و عواطف است که آزادی را تامین میسازد. آزادی، «یک بستگی تغییر ناپذیر و تثبیت شده الستی را که در قرآن خدا با انسان میگذارد» نمیتواند بپذیرد چون با اصل آزادی متناقض است. بدین ترتیب بستگی، در سراسر طول تاریخ و در سراسر حیات فرد انسانی حتی آلترناتیو ندارد تا چه رسد به «کثرت امکانات تغییر» داشته باشد. «محتوی مورد بستگی مطلق»، برای همیشه تثبیت شده است. حقیقت، هیچگاه آلترناتیو ندارد و نخواهد داشت.

بایستی دقیقاً میان مفاهیم «رستگاری» و «آزادگی» و «آزادی» تفاوت قائل شد و از بکارگرفتن کلمه آزادی بجای آزادگی یا رستگاری اجتناب ورزید.

ولی متأسفانه چه مطهری، چه طالقانی، چه بازرگان، چه شرعینی چه مجاهدین خلق، رستگاری را با آزادی مشتبه میسازند یا اینکه رستگاری را بعنوان آزادی جا می زنند و با مفهوم آزادی حتی با آزادگی مشتبه و یا مغلوپ میسازند و از آب آلوده، ماهی میگیرند. همینطور که تبلیغات مطهری و طالقانی و شرعینی و مجاهدین خلق در اثر این مشتبه سازی از عطش جوانان و دانشجویان و سایر افسار برای آزادی سوء استفاده بردند و بالاخره بجای نانی که میخواستند به آنها بدهند سنگ دادند یا خواهند داد. در اسلام (و در حقیقت واحد بطور کلی مفهوم آزادی وجود ندارد، فقط مفهوم رستگاری وجود دارد و هر جا کلمه آزادی بکار برده میشود، مقصود و مفادش همین رستگاریست.)

اسلام آنچه را آزادی میخواند، همان «رستگاریست» که امروزه با کلمات نونوار «رهائی» و «رهائی بخش» به دهان بیخبران آب می اندازد.

اگر فرصتی دیگر دست دهد بحث آنرا حوالم کرد که چگونه مفهوم «رستگاری» هویت مسائل اجتماعی و سیاسی را مشخص میسازد. اسلام میخواهد جامعه را «رستگار» سازد نه «آزاد». آزاد ساختن جامعه، آزاد ساختن طبقه کارگر، آزاد ساختن زنان، با «رستگار ساختن جامعه» یا کارگران یا زنان، با هم فرق کلی دارند. هدف اسلام، رستگار سازی جامعه است یا بقول خودشان «رها سازی جامعه است». از اینرو مفهوم «عدالت» فقط در سایه مفهوم «رستگاری» معنا میدهد. همه تقواها و فضیلتها و احکام اجتماعی، یک خصلت اساسی دارند. همه «رستگار سازنده اند». همه هدف رستگار سازی دارند. عدالت در خدمت رستگار ساز بست نه آزادی.

سلطان عادل، امام عادل، فقیه عادل، عدالت اجتماعی و اقتصادی و سیاسی نه معنائی که از آزادی سرچشمه میگیرد، نمی آورد. بدین معنا نیز هیچکدام نه عادل بوده اند نه عادل خواهند بود. بلکه عدالت وسیله ایست برای رستگار ساختن جامعه. رستگار ساختن مستضعفین، رستگار ساختن زن... از اینروست که مسئله «ارشاد» اهمیت درجه

اول را پیدا میکنند که بالاخره به «شستشوی مغزی و روانی و روحی» کشیده میشود. همه سیستمهایی که بر «حقیقت واحد» بنا شده اند چه دینی و چه غیر دینی، به همین سرنوشت دچار میگردند. عدالت، ماهیت آزادی ندارد بلکه ماهیت رستگاری دارد. هدف عدل امام باسلطان یافقیه، اینست که مردم را از بستگیهای دیگر که دنیائی و مربوط به عالم فانیست برهاند. چنین عدلی، آزادی را نمی شناسد و تقدم به آن نمی دهد بلکه تقدم به رستگاری میدهد و هیچگاه نمی خواهد آزادی را تحقق بدهد. بلکه میخواهد جامعه را در تمامیتش رستگار سازد. بدین معنی، البته سلاطین و خلفای عادل بوده اند و به همین معنا میتواند فقیه نیز عادل باشد و خمینی نیز بهمین معنی عادلست. فقط امروزه ما عدالت را با مفهوم آزادی مشخص میسازیم و با تقدم دادن به اصل آزادی (که البته برضد اصل تقدم حقیقت واحد است) عادلترین این سلاطین یا امامها و فقها، ظالم محض بوده یا خواهند بود. هدف حکومت (ولایت) در اسلام، رستگار سازیست. ولی و یاوالی و یا مولای، وظیفه دارد که مردم را رستگار سازد. حکومت اساساً فقط برای هدایت و برای رستگار ساختن است نه برای تحقق آزادی. و همانطور که رستگار ساختن فرد در خودش احتیاج به «غلبه بر نفس» و سخنگیری با خود و «جهاد با نفس» دارد و این عمل و جریان فقط با «فهر و پر خاشگیری» ممکن است همانطور نیز رستگار ساختن مردم با فهر و غلبه بر مردم و در سخنگیری امکان پذیر است. ولی یا والی یا مولای بایستی به فهر، تمایلات و بستگیهای ضد حقیقت و «غیر حقیقی» را با از بین بردن نابود سازد یا تابع سازد و این کار احتیاج به فهر و پر خاش و جهاد دارد. سراسر زندگی اجتماعی و سیاسی برای همان ایجاد اصل وحدت حقیقت، بدون فهر و پر خاشگیری امکان نخواهد داشت. چون علائق متعدد و شدید و مختلف و متباین انسانها به این سادگی ها ریشه کن شدن نمیستند. ارشاد و هدایت و تقوا، نه از تعدد نه از شدت تمایلات و علائق ثروتمند انسانی میکاهد. ولی یا والی یا مولای در سلطه و فهر و غلبه، مردم را از بستگیهای دیگر، رها و رستگار میسازد. از اینروست که مولای دومعنا دارد از یک طرف «حاکم و غلبه کننده و آفاست» و از طرفی «آزاد سازنده» که در حقیقت همین «رستگار سازنده است». او در این که مردم را از شهواتشان و علائق غیر دینیشان رها میسازد، آنها را آزاد میکند. از اینرو نیز هست که او خودش بایستی در آغاز این تجربه را در خودش داشته باشد، یعنی بایستی متقی یا معصوم باشد یعنی خود را از این امیال منحرف و مضر رها ساخته باشد. بدینسان ولی و والی و مولای در مرحله اول معلم اخلاق و معلم دین و تزکیه کننده نفس مردم است.

چنانکه دیدیم، رستگاری، جریانیست برای نابود ساختن آلترناتیو و نابود ساختن

امکانات. چون «یک بستگی منحصر بفرد مطلق» به «یک حقیقت مطلق»، شریک نه در درون و نه در بیرون می پذیرد. همه عواطف و احساسات و بالاخره سراسر وجود انسان بایستی در یک چیز جذب بشوند و حق ندارند سوی دیگری پیدا کنند، مگر آنکه آن چیز «در خدمت این بستگی» باشد. سراسر عقاید و ایدئولوژی بهائی که باید «حقیقت واحدند»، اگر چنانچه کثرت و تعدد کنونی را نیز «تحمیل کنند»، این تعدد و کثرت را بعنوان «یک واقعیت شوم و مخمل» بطور اضطراری می پذیرند تا «درسرنکامل زهانی بخش» این کثرتها را نابود سازند و هرگونه امکان دیگری را از بین ببرند. حتمت در سیر تکامل تاریخی، بی آلت را نبی خواهد شد. آنچه امروز آلت را نبی اوست، بر صمد ماهیت وحدت اوست.

۲۲ فوریل ۱۹۸۳

آنچه در «همه پرسی» از مردم نمی پرسند

هیچ کسی خدا را «انتخاب» نمی کند. «بخدا»، «شهادت» می دهند. اشهدان لا اله الا الله. خدا را «تصدیق» می کنند. همینطور کسی «حقیقت واحد» را انتخاب نمی کند، «دین» را انتخاب نمی کند. بیغامیری را انتخاب نمی کند، ایدئولوژی را انتخاب نمی کند. یک رهبر مقدس (یک رهبر کار بسماتیک) را انتخاب نمی کند. هر چیز مقدسی، هر حقیقت واحدی، طبق طبیعتش، نه در خود آلترناتیو دارد نه در کنار خود. هر «حقیقت واحدی»، هر نوع آلترناتیوی را چه در درون و چه در بیرون از خود، نفی میکند. بنابراین نمیتوان «چنین چیزی یا چنین کسی را» با یک چیز دیگر یا با یک فرد دیگر، بصورت آلترناتیو، برای انتخاب عرضه کرد. این «آلترناتیو نمایی»، نفی آلترناتیو است. او انتخاب شدنی نیست تا «جریان انتخاب» را بپذیرد. انتخاب، فقط ظاهر سازی برای واقعیت انتخاب میشود.

حقیقت، واحد است. در بیرونش حقیقتی جزا نیست. در کنارش، چیزی جزا و حقیقت نیست. دینی جزا و دین نیست. ظهوری جزا و ظهور الهی نیست. فلسفه ای جزا و فلسفه حقیقی نیست. در درونش نیز، حقیقت، واحد است. در دین فقط یک مذهب (با مکتب) برحق است. در کمونیسم حق ریویزون (تجدید نظر و تا ویلات مختلف) نیست. کثرت درونی تا موقعی در جامعه، بیروان تحمل میشود که «وحدت حقیقت هنوز در بیرون» تضمین نشده است. با از بین بردن رقیب های خارجی، آغاز واحد سازی در درون میشود.

یک دین، با «آنچه استوار بر حقیقت واحد است»، با یک امر مقدس را به علت اینکه «نه در کنار خود آلترناتیو دارد نه در خود»، کسی انتخاب نمی کند، بلکه یک امر

مقدس، یک مرد مقدس (چه رهبر دینی، چه رهبر کار بسما تیک غیردینی) را فقط تصدیق میکنند و به او شهادت میدهند.

بنابراین نمیتوان مثلا «جمهوری اسلامی» را یا «سلطنت» بابا هر نظام دیگری که فاقد صفت اسلامیت، آلترناتیو قرار داد. چون همین صفت «اسلامی»، آن نظام را از خصوصیت آلترناتیو خارج میسازد. چون آلترناتیو، مسئله «انتخاب میان دو امکان» است و با صفت «اسلامی»، دیگر «رژیم جمهوری اسلامی»، یک امر انتخابی نیست بلکه امری تصدیقی است. هر نوع «رژیم اسلامی»، به علت همان اسلامی بودنش، برای مسلمان هیچ آلترناتیوی ندارد. یک مسلمان، نمیتواند میان «نظام اسلامی» و «نظام سلطنتی» یا «نظام دمکراسی» انتخاب کند. بلکه فقط میتواند به آنچه اسلامیت، به حقیقتش شهادت بدهد. جائی که تصدیق میشود، انتخاب نمیشود. در این آلترناتیو ظاهری، یک آلترناتیو واقعی برای انتخاب نیست. نه «دو امکان» وجود دارد نه مسئله، مسئله «انتخاب» می باشد. تصدیق و شهادت، سلب «قدرت انتخاب ذراتسان» را میکند.

«آلترناتیو قرار دادن هر چیزی با اسلام»، آنرا از «خصوصیت انتخابی شدن» می اندازد و آنرا با «درکنار اسلام قرار دادن»، «ضد اسلام و ضد حقیقت واحد» میسازد. چون مسئله «شرک» در میان می آید. مگر آنکه، آنچه را با نظام اسلامی، آلترناتیو قرار میدهیم، با یک صفت اسلامی مجیز سازیم. مثلا درکنار «جمهوری اسلامی»، آلترناتیو «جمهوری دمکراتیکی اسلامی» یا «سلطنت اسلامی» و یا حتی «سوسیالیسم اسلامی» قرار دهیم. آنوقت همه این امکانات در «داخل اسلام» واقع میشوند. در این صورت مسئله شرک منتفی میشود. حقیقت واحد درکنارش و در وراثش آلترناتیو نیسی پذیرد. اما مسئله وحدت حقیقت، از وراث حقیقت به «درون حقیقت» کشیده میشود. مسئله، مسئله وجود آلترناتیو در داخل اسلام میگردد. آیا حقیقت واحدی که در خارجش بی شریک و آلترناتیو شده است در داخلش هم آلترناتیو دارد؟ حقیقت، در داخلش نیز بایستی وحدت داشته باشد. بدینسان، بعد از اینکه حقیقت، درکنارش و بیرونش وحدت را ایجاد کرد، «مسئله فرقه و مذهب» در داخل دین یا ایدئولوژی مسئله بسیار مهم و حساس و درجه اول میگردد. جریان «واحد سازی درونی»، به اوج شدت خود میرسد. کسیکه کثرت و امکان را درکنار خود نیسی پذیرد، در داخل خود هم کثرت و امکان را نخواهد پذیرفت.

بعد از برطرف ساختن ایدئولوژی یا دین دیگر و غلبه بر آنها، این مسئله طرح میشود که «کدام مذهب و فرقه یا مکتب و تفسیر در داخل این دین یا ایدئولوژی است که «حقیقت

واحد» را دارد؟ بدینسان بعد از نابود ساختن آلت‌رناتیو خارجی، به مرحله دوم میرسد که «آلت‌رناتیو در داخل» هم بایستی از بین برود. در داخل اسلام یا در داخل کمونیسم هم بایستی فقط یک مذهب، مذهب حق باشد. بنابراین عمل انتخاب در اینجا نیز بایستی نابود شود. حقیقت واحد نمیتواند «انتخاب» را تحمل کند. حقیقت واحد فقط تصدیق و شهادت است. از اینرو نیز یک جامعه کمونیستی، جامعه «تک حزبی» است. فقط یک حزب برای تصدیق وجود دارد. این نکته نیز ناگفته نماند که سیاست در دین، همانقدر جوینده وحدت است که خود دین. نمیتوان یک سیاست کثرتخواه اسلامی درست کرد، در حالیکه اسلام بخودی خودش وحدت خواه بماند. وحدت سیاسی در اسلام، قابل انفکاک از وحدت دینی نیست. همینطور وحدت فلسفی و فکری در اسلام، جدا پذیر از وحدت دینی نیست. نمیتوان کثرت سیاسی در عالم وحدت اسلامی داشت. نمیتوان کثرت فکری در وحدت اسلامی داشت. چون سیاست از دین جدا ناپذیر است و کثرت سیاسی یا فلسفی به کثرت و پارگی و انشقاق دینی میکشد. فکری که در عالم سیاست و فلسفه، انتخاب میکند نمیتوان در عالم دینی به تصدیق و شهادت اکتفا کند و کسبکه در دینش، جوهر زندگانی خود را تصدیق و شهادت میداند، نمیتواند در سیاست و تفکر انتخابی رفتار کند و «تصمیم آزادانه» بگیرد. او مرجع تقلید را انتخاب نمی کند بلکه او را تصدیق میکند.

دادن امکان انتخاب با سلب قدرت انتخاب

در انتخاب سیاسی، وقتی نامزدهای انتخاباتی، اشخاص مقدسی هستند (چه علمای دینی، چه رهبران کار بسما تیک غیر دینی) و وقتی جامعه بر پایه «جاذبه های دینی یا ایدئولوژیکی» عکس العمل نشان میدهد، انتخابات، ماهیت «انتخابی» خود را از دست میدهد و تبدیل به یک جریان «تصدیقی» یا بالاخره «شهادتی» می یابد. بنام انتخاب، مردم را به تصدیق یا شهادت میخوانند. مردم بنام انتخابات، به تصدیق کردن یا شهادت دادن می شتابند و ناچیزی برای تصدیق کردن یا شهادت دادن هست، انتخابی در میان نیست.

«جریان انتخاب»، در برخورد با پدیده تقدیس (چه دینی چه غیر دینی) منتقمی میشود. مردم، رهبر مقدس یا یک نظام مقدس را دیگر انتخاب نمیکند بلکه آنرا تصدیق می کنند. چون تقوا و عدل و عصمت، معیار خدائی دارند و خداست که آنها را می سنجد (قاضی واقعی، خداست نه جامعه). اینها واقعیات با اعمال «مفید برای

جامعه» نیستند که خود اجتماع «مرجع قضاوتش» باشد. از اینرو نیز هست که نادرجامعه، ارزشی دیگر، ارزش درجه اول نشده است و هنوز تقدیس (عصمت، تقوا و عدل دینی) بزرگترین ارزش است، انتخاب سیاسی در خطر، آویخته شده است. انتخاب بر اساس تقوای دینی، انتخاب بر اساس عدل دینی، استحاله دادن انتخاب به «شهادت دادن و تصدیق کردن» است. تقدیسی که در یک فرد مجسم میگردد (رهبر مقدس دینی یا رهبر مقدس دنیوی=افراد با کار بسما) مردم را در درونشان از انتخاب باز میدارد، ولو اینکه به مردم نیز امکانات انتخاب داده شود.

یک فرد مومن (چه به دین چه به یک ایدئولوژی) باید ایش یک «مرد مقدس سیاسی» یا «یک مردم متقی و عادل دینی» دیگر قدرتی درونی برای «انتخاب سیاسی» ندارد و از «تصمیم گیری برای انتخاب سیاسی» بازداشته میشود. تقدیس (چه در یک چیز، چه در یک فرد). آلترا تیبو را برای او نابود میسازد و با آن چیز مقدس (مثلا نظام مقدس اسلامی) یا با آن رهبر مقدس، فقط «یک ضرورت تصدیق» باقی می ماند. امور مقدس، افراد مقدس (با با صفات دینی یا شبه دینی) حقایق واحد. ایدئولوژیهای واجد حقیقت واحد و ممتاز و منحصر بفرد، در کسانی که معتقد به آنها هستند، آلترا تیبو (دوامکان) را برای انتخاب از بین میبرند.

«آزادی انتخاب سیاسی» که فقط در وجود «طیف امکانات» صورت می بندد. با آمدن یک امر مقدس یا فرد مقدس به میان امکانات دیگر. آن امکانات از بین برده میشود، چون خصوصیت امر مقدس و فرد مقدس اینست که آلترا تیبونمی پذیرد. ماوراء آن، همه باطل هستند. جز او حقیقی است. او تنها امکان حقیقی است. او تنها آلترا تیبو خودش هست. بر همین استدلال نیز هست که در انتخاب سیاسی نیابستی دین یا «یک حقیقت واحد و مقدس و ممتاز و منحصر بفردی» دخالت داشته باشد. همبظور روحانیون بایستی از نامزد شدن در مقامات سیاسی یا قانونگذاری بازداشته و حذف شوند. چون در اینصورت، انتخاب سیاسی با آنکه از لحاظ برونسوز (عینی)، آزاد باشد از درونسوز (سورکتیو=ذهنی) برای انتخاب کنندگان آزاد نیست. فرد معتقد به آن حقیقت واحد، نمیتواند آزادانه انتخاب بکند یا آنکه از لحاظ برونسوز (عینی) امکان انتخاب دارد. برای او آزادی انتخاب، با آمدن کلمه اسلام، کلی بر طرف و مملی میشود.

پرسشی که خودش جواب است

ملت، چگونه بطور مستقیم اراده خود را نشان میدهد؟ بهتر بن دمکراسی، آن

دموکراسی است که ملت بتواند بلا واسطه و مستقیم، در هر امر مشترک اجتماعی تصمیم بگیرد. این حرف که ساده ترین چیزی بنظر میرسد، پیچیده ترین مسئله دنیا می باشد. معمولاً پنداشته میشود که همه بررسی (رفراندم) بهتر بن راه برای تصمیم گیری ملی است. بدیهست که تا «انتخابی» نباشد، کسی نیز تصمیم نمی گیرد. شهادت دادن و تصدیق کردن، سلب قدرت تصمیم گرفتن در درون افراد است. برای انتخاب کردن و تصمیم گرفتن، بایستی «آنچه موجب شهادت دادن و تصدیق کردن است» از میان برداشت و بکنار زد. تا «اراده در درون و در اثر شهادت و تصدیق، از هراتخابی باز داشته میشود»، دادن امکان انتخاب در خارج، انتخاب، یک جریان فریب کاری میگردد. برای تصدیق و شهادت، پرسش (یعنی آلترناتیو یا اینکه امکانات متعدد) به کسی عرضه نمیشود. برای شهادت دادن و تصدیق کردن، فقط انسان بایک چیز رو برگردانیده میشود. مسئله دادن این فرصت خارجی برای انتخاب، ونفی فرصت درونی برای انتخاب، به این تاکتیک می کشد که «چگونه بایستی مردم را در طرح پرسش و انتخاب، به تصدیق و شهادت خواند؟ چگونه از «انتخاب و تصمیم گیری»، «تصدیق و شهادت» ساخت؟ چگونه در ظاهر برسد ولی در باطن «تصدیق و شهادت» خواست.

هر «پرسشی» بخودی خود، تنگ ساختن امکانات جوابست. در رفراندم، مسئله اساسی، مسئله رسیدن («طرح امکانات») است. کیست که می پرسد (کیست که طرح امکانات میکند؟) چیست که می پرسد؟ (دامنه و محتویات آن امکانات چیست؟) هر پرسشی، امکانات پاسخ دادن (تصمیم گیری) را تنگ میسازد. میتوان در رسیدن، تصمیم گیری یک فرد را منحرف ساخت. و او را از امکانات واقعی که بایستی داشته باشد تا انتخاب کند، جدا و دور ساخت. در پرسش (امکاناتی که طرح میشود) امکانی نیست که او میخواهد انتخاب کند. با طرح پرسش در مقابل ملت، راه انتخاب و تصمیم گیری واقعی به او بسته میشود. امکاناتی برای تصمیم گیری باز گذاشته میشود، که شامل امکانات واقعی نیست. امکانات واقعی، برای این امکانات ساختگی خطرناکند. بنابراین در همه بررسی، یکی از وسائل خطرناک برای همه دیکتاتورها بوده است. همه قیصرهای روم برای انتخاب خود، مراجعه به آراء عمومی میکردند. ناپلئون در مراجعه به آراء عمومی انتخاب (با عبارت بهتر تصدیق) شد. در پرسشی که در برابر ملت برای پاسخگیری و تصمیم گذارده شده است، جواب، کاملاً مشخص و معین شده است. در این گونه پرسشها، آلترناتیو نیست. در اینگونه پرسشها، «امکانات واقعی انتخاب» نیست. اینکه ۹۹ درصد مردم به آن رای مثبت میدهند، دلیل آن نیست که این آلترناتیو، تصمیم ملت است، بلکه دلیل آنست که «در آنچه شکل انتخاب دموکراتیک دارد»،

محتویات تصدیقی نهفته شده است، با آنکه «سراسر امکانات جز یک امکان» حذف شده است. مثلاً وقتی پرسیده شد «سلطنت یا جمهوری اسلامی؟»، در آن موقع «نفرت نسبت به رژیم سلطنتی» به اوج خود رسیده بود و خواه ناخواه هر چیزی که آلترناتیو آن قرار میگرفت، مجبورا به آن رای داده میشد. چون سلطنت در آن هنگام، امکانی برای انتخاب نبود. از طرف دیگر کلمه اسلام، در «جمهوری اسلامی» که معرف «حقیقت واحد و بدون آلترناتیوی» است، جریان انتخاب را بطور کلی در روان افراد، منتفی میساخت. بدینسان قبول رژیم جمهوری اسلامی «یک انتخاب نبود»، بلکه «یک جریان مضاعف تصدیق و شهادتی» بود که پیشایش «سلب هرگونه آزادی، چه عاطفی چه فکری» را کرده بود. تا اسلام هست، فقط اسلام، تصدیق میشود. هر حزبی که صفت «اسلامی» را بخود جسیانید، با تصدیق، نفی انتخاب می کند و میخواهد با ظاهرسازی انتخابات، جریان تصدیق و شهادت را تحقیر بدهد.

آزادی ملت موقعی نامین میشود که آنچه در این بررسی طرح نشده بود، «آنچه را وراء این بررسی قرار داده بودند» طرح بشود، و آنچه تصدیقی است از میان برداشته شود تا ملت، حق تصمیم گیری و انتخاب به معنای واقعی داشته باشد. در تصدیق کردن و شهادت دادن، ملت هنوز «قدرت ابراز حاکمیت خود را که همان قدرت تصمیم گیری است» ندارد. عناصر تصدیقی و شهادتی بایستی از انتخابات نفی گردند تا امکان انتخاب و حق حاکمیت ملی بروز کنند. از اینرو نه بایستی هیچ رژیمی با نظامی با صفت «اسلامی» طرح گردند، در انتخابات سیاسی، هیچ روحانی نامزد مجلس گردد (چه عمامه ایش چه بی عمامه اش) و هیچ گونه حزبی سیاسی با هویت دینی وجود داشته باشد.

ملت قادر عالم تصدیق و شهادت سیر میکند، در عالم انتخاب و تصمیم گیری نیست. هنوز ملت قادر به تصمیم گیری نیست تا چه رسد به آنکه «امکانات برای تصمیم گیری» به او عرضه شود.

ملت بایستی خودپرسد و خود پاسخ بدهد

این ملت است که بایستی همه امکاناتی را که میخواهد طرح کند، نه آنکه یک گروهی یا یک حزبی یا یک طبقه ای، بررسی را با یک آلترناتیو ساختگی، طرح کند و مردم را مختار سازد که میان «دو امکان کاذب» اجباراً انتخاب کند. کسیکه سوال را طرح میکند، «محتویات جواب» و «امکانات جواب» و «حدود جواب» را مشخص ساخته

است. آزادی، در طرح سوال تحقق می‌یابد نه در جواب. حق حاکمیت ملی، در حق طرح سوال، تحقق می‌یابد نه در پاسخگویی و انتخاب میان آلترناتیوهای ساختگی و حذف آلترناتیوهای واقعی.

ملت بایستی حق حاکمیتش را در طرح سوال احراز کند. وگرنه با انتخاب میان «آلترناتیو ساختگی» که خود معین نکرده است، سلب حق حاکمیت از او شده است. جواب دادن ملت به سوالی که خود ملت نکرده است، اعتبار حقوقی ندارد.

در آن همه بررسی (رفراندوم) که برش را خود ملت طرح نکرده است، باطل و ملغی است. همه بررسی موقعی معتبر است که ملت خودش در «طیف کثرتش» سوال را طرح کند تا در این سوال همه امکاناتی را که می‌خواهد بگنجاند. همه بررسی موقعی معتبر است که ملت مختار باشد همین گونه سوال را دوباره خودش طرح کند و جواب بدهد. فقط «آزادی به جواب دادن به آلترناتیو اجباری» آزادی نیست. دادن امکانات مجبورانه، نفی ماهیت انتخاب را می‌کند. وقتی مرا مجبور به انتخاب میان دو امکان می‌سازند، که آن دو امکان را من خودم مشخص نساختمه ام، آزاد نیستم بلکه مجبورم. این فقط «امکانات بخودی خودش» نیست که ماهیت آزادی را مشخص می‌سازد، بلکه آزادی از همان «تعیین امکانات» شروع می‌شود. این امکانات خاصی است که ماهیت آزادی را مشخص می‌سازد.

دو امکانی را که من خودم برای انتخاب آزادانه مشخص کرده باشم بمن آزادی می‌دهند، نه هزار امکانی که دیگری مرا مجبور به انتخاب میان آنها می‌سازد. وقتی آن امکانی که من می‌خواهم میان این هزار امکان نباشد، این هزار امکان، هزار گونه اجبار است. وقتی امکانی که ملت می‌خواهد در میان امکانات پیشنهادی نیست، مسئله انتخاب در میان نیست. جواب موقعی معتبر است که «اعتبار سوال» مشخص شده باشد. سوالی که تجسم «حق حاکمیت ملی» نیست، جوابش، اعتبار و حقانیت ندارد. از ملتی که فقط می‌پرسند و ملتی که هنوز فقط در مقابل سوالی (آلترناتیوی) که دیگری می‌کند، پاسخ می‌دهد، هنوز حق حاکمیت ملی خود را احراز نکرده است. ملت ناخود نیرسد، حق حاکمیت خود را در دست ندارد. پرسیدن، حق تعیین امکانات و حق تعیین دامنه امکانات است. تا ملت خود تعیین دامنه امکانات خود را نکرده است، محدوده آزادی خود را انتخاب نکرده است. من در «دامنه امکاناتی که خود معین می‌کنم» آزادم. وقتی «دامنه امکانات» مرا، دیگری (یا حزبی یا طبقه ای یا گروهی ولو آنکه خود را در تئوری بامن عنایت بدهد) مشخص می‌سازد، آزادی مرا او مشخص می‌سازد. آن آزادی، آزادیست که انسان خودش آنرا مشخص سازد. استبداد، تنها این نیست که

آزادی را بطور مطلق از کسی بگیرند. کسیکه «دامنه امکانات» مرا تنگ میسازد، مستبد است. استبداد بکجا آزادی را نمیگیرد بلکه هر روز یک امکان مرا میکاهد و من را بدان تسلیمت میدهد که با وجودیکه از یک امکان من کاسته است باز امکانات دیگری دارم و بهتر است که برای خاطر حفظ آن امکانات باقیمانده، این امکان گمشده را فراموش سازم. تاروژی میرسد که هیچ امکانی باقی نمی ماند. استبداد از آنجا شروع میشود که از دامنه امکانات میکاهند و بالاخره در مرحله آخر آن امکانات را به دو امکان (یک آلترناتیو) تقلیل میدهند و بالاخره در این «دوامکان ظاهری»، یک امکان واقعی که فقط ضرورت و اجبار است باقی میگذارند. مثلا میگویند: رژیم ما تنها آلترناتیورژیم خمینی است. رژیم خمینی یک رژیم موجود است. پس رژیم پیشنهادی، تنها امکان، یعنی تنها ضرورت و اجبار است.

روش تقلیل امکانات و تنگ ساختن دامنه امکانات از لحاظ روانی، یکی از تاکتیک های عمده ادیان و ایدئولوژیهاست. مثلا ادعای اینکه فلسفه با مانر بالسم است یا ایده آلیسم. یا ادعای اینکه ما فقط میان حقیقت و باطل، یا میان کفر و ایمان یا نور و ظلمت امکان انتخاب داریم. آنوقت فکر خود را حقیقت دانستن و «همه افکار دیگر» را زیر عنوان باطل گذاشتن، امکانات را بایک ضربه از میان میبرد. خطرناکترین روشهای تفکر، همین تقلیل دادن افکار به دو امکان است. چنین آلترناتیوی در واقعیت و تار بیخ وجود ندارد و فقط ساخته در روان خود ماست بایک دین یا ایدئولوژی ما را از لحاظ روحی و عاطفی در این دوراها ذهنی قرار داده است.

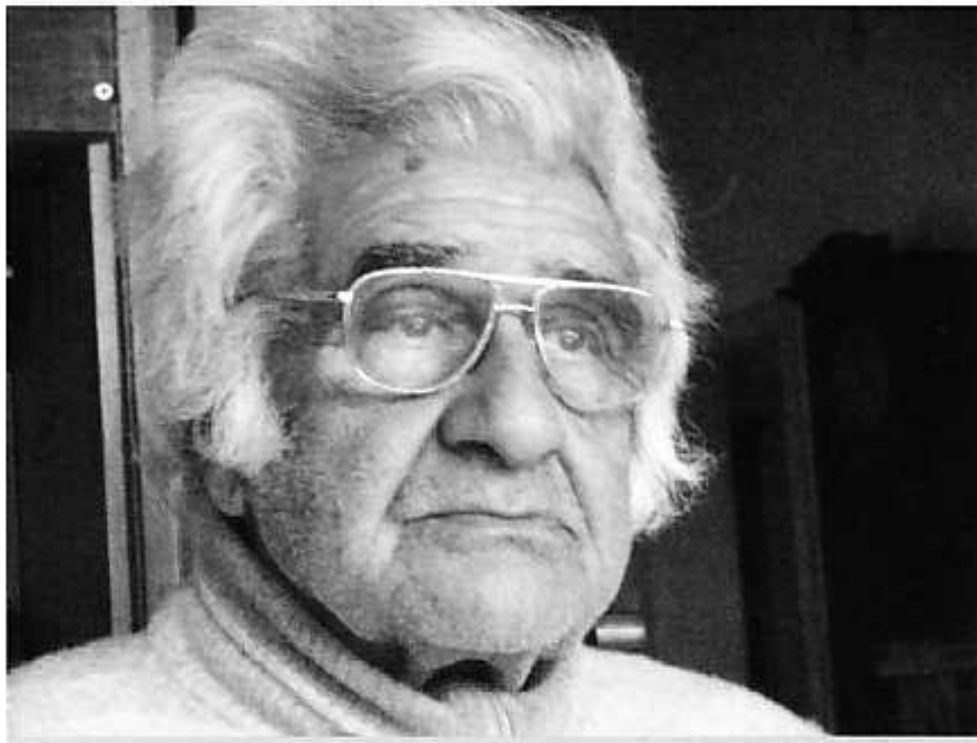
هیچکس حق ندارد از ملت بپرسد، چنین حقی، نفی حاکمیت ملت است. هیچ گروهی یا طبقه ای یا حزبی یا عقیده ای، نیایستی از ملت بپرسد (آلترناتیو جلوش بگذارد). ملت خودش بایستی از خودش بپرسد. این حق خود ملت است که از خودش بپرسد. هر فردی با گروهی یا طبقه ای یا جامعه عقیدتی که بپرسد، آلترناتیورا بنفع خودش خواهد ساخت و بالاخره خودش را در این آلترناتیو ظاهری، تنها امکان خواهد ساخت و تنها امکان، فقط ضرورت است. آنچه فقط یک امکان دارد، فقط ضرورت و استبداد است. جایی که یک امکان است، کسی انتخاب نمیکند. انتخاب، یک «انتخاب تشریفاتی» میشود. تا ملت از خودش نپرسد و «دامنه امکانات» را خودش معلوم نسازد، همه بررسی، یک ظاهر سازی انتخاباتی است.

حق حاکمیت ملی در جواب (تصمیم گیری در میان دو امکان اجباری) نیست بلکه در «وضع سؤال» میباشد. کسیکه «وضع سؤال» میکند، «وضع آلترناتیو» را کرده است و بالطبع او حاکمیت واقعی را دارد. آنکه میپرسد، حاکم است. قدرت در دست کسی

است که می پرسد. کسبیکه میبرد، تصمیم میگیرد. قدرت حاکمه، قدرتیست که تصمیم میگیرد یعنی مرجعی است که میبرد. هرکسی که محکوم به جواب دادن میان دو امکان اجباریست، هیچ حق و هیچ قدرتی ندارد. این کیست که از ملت میبرد؟ هم اوست که حاکمیت دارد و هم اوست که دیکتاتور است.

جواب بایستی موفقی داد که بتوان خود سوال کرد. آزادی در «رد و بدل شدن حق سوال و جواب» تحقق می یابد. در دیالوگ، بکنفر سوال کننده ثابت و «بکنفر پاسخدهنده ثابت» وجود ندارد. بلکه سوال کردن و پاسخ گفتن، حق دوطرف است. هر دو میبرند و هر دو جواب میدهند. چه بسا سوالها هستند که آزادی ما را به چپاول میبرند، چون جواب را به ما دیکته میکنند. خداوند در قرآن نمی پرسد که «آیا خدای شما هستم؟» بلکه میبرد «مگر من خدای شما نیستم؟». آیه «الست بربکم» که در موقع «گرفتن میثاق» از انسان از طرف خدا گفته میشود غالباً به اشتباه ترجمه میشود که «آیا خدای شما هستم؟» که البته جواب مثبت پیشاپیش می طلبد. خدائی که خود میگوید الست بربکم، مگر من خدای شما نیستم!، «نسی پرسد»، بلکه تصدیق و شهادت می طلبد. با سؤالش، جوابش را دیکته میکند. سؤالی که دیکته شد، آزادی را در جواب از بین میبرد. در جامعه آزاد، مرجع خاصی برای «وضع سوال»، برای «طرح آلترناتیو» نیست.

۱۲ ماه می ۱۹۸۳



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

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

میان «انتخاب درسیاست» و «تصدیق در دین»

وقتی «طرفداری» از یک حزب سیاسی، شباهت به «پیروی» از یک دین با ایدئولوژی پیدا کرد، جریان «انتخاب سیاسی» هویت انتخاباتی خود را به تدریج از دست می‌دهد. در جامعه‌ای که یک ایدئولوژی سیاسی یا نژادی با اقتصادی بجای «عقیده دینی» مینشیند، هنوز همان «بستگی دینی» یا «بستگی شبه دینی»، معین سازنده رفتار انتخاباتی است. انتخاب، فقط در «فضای فکر» میسر میشود. فکر، «امکان» هست، و فقط در «دنیای امکان»، انتخاب هست. جایی که اندیشیده میشود، انتخاب هم میشود. ایمان با انتخاب سروکار ندارد. حقیقت، ضرورت «وجودی» است. حقیقت واحد، وجود مطلق است. «چیزی که هست»، دیگر، «امکان بودن» نیست. دو فکر چون دو امکانند قابل ترکیبند.

حقیقت واحد، «امکان دیگر»، در کنار خود نمی‌پذیرد که با آن «ترکیب شود». حقیقت واحد، همه امکاناتش در خودش هست. حقیقت واحد، «ترکیب ناپذیرترین ایده» است.

ترکیب کردن دو فکر، تغییر دادن دو فکر است. تا آنکه دو فکر تغییر نکنند، با هم ترکیب نمیشوند. ولی انسان حق تغییر دادن حقیقت را ندارد. حقیقت، تغییر ناپذیر است. یکی، همیشه یکی می‌ماند. یکی، باقی است. فقط «فکر»، را میتوان تغییر داد. و فکر با تغییر یافتن، کثرت میشود. آزادی در چیز است که میتوان آنرا تغییر داد. چون

آزادی در کثرت ممکن می‌گردد. چیزی که تغییر ناپذیر است، آزادی ندارد و آزادی نمی‌دهد چون به کثرت نمی‌رسد. با حقیقت نمی‌توان به تفاهم رسید. چون ما هر دو، دو حقیقت تغییر ناپذیر داریم.

«آنچه تغییر می‌پذیرد»، فانیست ولی حقیقت، باقیست. به آنچه باقیست، بایستی «همیشه» بسته بود. بستگی به آنچه تغییر می‌کند، بستگی نسبی است چون به «آنچه تغییر می‌پذیرد»، بستگی مطلق و همیشگی خواسته نمی‌شود. چون با تغییر، کثرت می‌آید و در کثرت، نمی‌توان «بستگی مطلق=ایمان» داشت. ایمان احتیاج بوحدهت دارد. در کثرت و تغییر، بستگی را می‌توان رها کرد. از طرفی باقی، نمی‌تواند تغییر پذیرد و چون تغییر ناپذیر است، واحد است، و نمی‌تواند ترکیب بشود. بستگی به باقی، بستگی تغییر ناپذیر است. برای تفاهم بایستی من فکر خود و فکر دیگری را تغییر بدهم ولی من نه حقیقت خود را می‌توانم تغییر بدهم چون «بستگی مطلق» به آن دارم نه حقیقت دیگری را. چون او نیز بستگی اش را نسبت به حقیقتش تغییر نمی‌دهد. در بستگی به چیزی که تغییر می‌پذیرد، بستگی نیز تغییر پذیر است. انسان خود را به آن می‌بندد و با آن می‌گسلد. انتخاب در آزادی، همین «قدرت بستن» و سپس «قدرت گسستن از همان چیز» است. آزادی و تفاهم و آمیختگی افکار، فقط در دنیای تغییرات «و بستگیهای تغییر پذیر» امکان دارد و فکر، دنیای تغییرات است. اما حقیقت دنیای بقا و بالطبع دنیای «بستگی مطلق و تغییر ناپذیر» است. کسیکه از «بستگی واحد و مطلقش به حقیقت» بکاهد و آنرا به چیزی و راء حقیقت بسپارد، از قدرت حقیقت خود کاسته است و بر قدرت آنچه جز حقیقتش افزوده است. او از حقیقت واحدش، کثرت ساخته است. بستگی مابه یک ایده ای قدرت آن ایده را مشخص می‌سازد اما و راء حقیقت، امکانی جز باطل و دروغ نیست. و راء حقیقت، چیزی نیست که ارزش انتخاب داشته باشد. فقط یک چیز انتخاب شدنی هست و آن حقیقت واحد است. انتخاب، فقط یک امکان دارد. ما انتخاب می‌کنیم تا چیزی را بیابیم که دیگر احتیاج به انتخاب نباشد. انسان اگر هم حق انتخاب پیدا کند، و راء حقیقتش، چیزی نیست که ارزش انتخاب داشته باشد. حقیقت، آخرین انتخاب است. ما با این انتخاب، احتیاج به انتخاب دیگر نخواهیم داشت. آنچه و راء حقیقت است (یعنی فکر دیگر) بایستی طرد ورد گردد. و راء حقیقت، چیزی برای انتخاب نیست چون به حقیقت بایستی شهادت داد. بایستی فقط در فضای فکر، حرکت کرد تا حق انتخاب داشت. کسیکه از دنیای فکر، وارد دنیای حقیقت میشود، دنیای انتخاب را ترک میکند و وارد دنیای تصدیق و شهادت میشود. از اینرو یک حزب ایدئولوژیکی یا یک گروه سیاسی دینی، در ترکیب فکری میان فکر خود و دیگری،

بکنوع «شرک و رزی، نفاق و رزی یا کفر» می بیند. حقیقت را نمیتوان با ضد حقیقت و باطل و دروغ و ظلمت ترکیب کرد. «مصالحه» برای او چیزی جز «جمع حقیقت و باطل» نیست. فکر دیگری، یک «امکان درمقابل فکر من نیست، چون فکر من، حقیقت است و تنها امکان یعنی ضرورت وجودیست. منکه فکر خود را حقیقت واحد میدانم حاضر نیستم حقیقتم را تحقیر کنم و وجودش را به «یک امکان» تقلیل بدهم. کسیکه در فکرش، حقیقت واحد می بیند، می پندارد که دیگری هم نیز، در فکرش، فقط مثل او حقیقت واحد می بیند. برای او دنیای فکری و فضای فکری، جد گرفتنی نیست. او دیگری را موقعی جد میگیرد که بپندارد دیگری در فکرش، یک حقیقت لمس میکند. ولی هیچگاه دو حقیقت واحد باهم سازگار نیستند. میان دونفر که دعوی حقیقت واحد دارند، فقط یکی میتواند حقیقت واحد را داشته باشد و دیگری بایستی باطل باشد. مسئله، فقط مسئله «یا این و یا آنست». بنابراین میان حقیقت واحد و هر فکری دیگر، جهاد و دشمنی جوهری هست. مبارزه میان این دو، مبارزه میان دوفکر، در فضای فکری نیست که اختلافشان هیچگاه مانع از ترکیشان نمی شود. در عالم فکری، حتی دوفکر متضاد، قابل ترکیب باهمند. اما دو حقیقت واحد، هیچگاه قابل ترکیب نیستند. تنها رابطه میان دو حقیقت واحد، جهاد است. یکی باید یا دیگری را براندازد یا تابع و مقهور خود بسازد. باطل (آنکه دعوی حقیقت میکند و حقیقت واحد نیست) بایستی نابود ساخته شود. حقیقت واحد، میل ترکیب با هیچ چیزی و راء خود ندارد. ننگست که با دیگری بیامیزد. احزاب سیاسی که طبق مدل‌های دینی و ایدئولوژیکی ساخته میشوند، میل ترکیبی و قدرت ترکیبی ندارند و میل تفاهمی و خصوصیت مشورتی در آنها نیست. در این صورت پارلمان جای «بیدایش تفاهم و ترکیب ناگهانی ایده ها» نیست بلکه جای برخورد صخره های خارا بهم است. آنها حقیقت های بدون آثر نانیو هستند. برای آنها اساساً انتخاب و بالطبع ترکیب و تفاهم وجود ندارد. این دیگر است که بایستی حقیقت را انتخاب کند. این دیگر است که بایستی بنام انتخاب، به تمامی حقیقت واحد شهادت بدهد. کسی حق ندارد که انتظار داشته باشد که من «حقیقت خود» و «بستگی مطلق به حقیقت خود» را تغییر بدهم. یک فکر است که انتخاب میشود. چون یک فکر همیشه «یک امکان در میان امکانات» است. چون یک فکر، تغییر پذیر است. چون بستگی به یک فکر، تغییر پذیر است. چون یک فکر، همیشه میل ترکیبی دارد. یک حقیقت و یک ضرورت تاریخی، فقط تصدیق میشود و کسیکه «تصدیق حقیقتی» را کرد از «فضای انتخاب» خارج میشود و «قدرت ترکیب فکری» را از دست میدهد. اندیشیدن، قدرت ترکیب افکار است. چون قدرت تغییر فکر خود و قدرت تغییر فکر دیگر است. قدرت

تغییر فکر، قدرت گسستن افکار از هم است. قدرت گسستن افکار خود از هم است. من تا از فکری از خود نگسلم، نمیتوانم افکار خود را با فکر دیگری بیوندم. من هر فکری را از دیگری که بتوانم تغییر بدهم میتوانم بدون ازدست دادن شخصیت و استقلال خود، با فکر خود ترکیب کنم. چون قدرت آنرا نیز دارم که فکر خود (و حتی حقیقت خود را) تغییر بدهم. از این رو شرق و غرب برای من تفاوتی ندارد و هر دو برویم باز است. من میتوانم دنیای افکار را بگشایم و فتح کنم. وقتی من بتوانم فکر مارکس و هگل را تغییر بدهم چرا بایستی از آنها بترسم. کسیکه مستقل نیست از نزدیکی و دوستی با دیگران میترسد. وقتی من بتوانم فکر بودا و کنفوسیوس را تغییر بدهم، چرا بایستی با آنها برخورد داشته باشم. بالا تر از این قدرت، قدرت تغییر فکر خود و حقیقت خود است. کسیکه قدرت آنرا دارد که فکر و حقیقت خود را تغییر بدهد، قدرت آنرا نیز خواهد یافت که فکر دیگران را درگرفتن تغییر بدهد. من هر چه را تغییر میتوانم بدهم، امکانی از وجود و فضای هستی من میشود. با چنین قدرت است که من دنیای فکری و فرهنگی شرق و غرب را تصرف میکنم. وقتی چنین قدرتی را دارم چرا بترسم و بگویم «نه شرقی و نه غربی». ولی «حقیقت واحد من» این قدرت را از من سلب کرده است. من در مقابل حقیقت واحد خود، در نهایت عاجز ایستاده ام و اعتراف دارم که نه من، بلکه هیچکس تا ابد نخواهد توانست آنرا تغییر بدهد و من بهمین حقیقت تغییرناپذیر، بایستی بستگی مطلق و ابدی داشته باشم. حقیقت من، قدرت تغییر دادن از من را گرفته است. من را سنگ و بسته ساخته است. من، نه حق تغییر دادن فکر خود و نه قدرت تغییر دادن آنرا دارم. بنابراین بایستی در خود بخزم. کسیکه نمیتواند فکر خود را تغییر بدهد، نمیتواند جهان خود را تغییر بدهد. هر چه قدرت حقیقت واحد با افکار من بیامیزند، از قدرت ترکیب افکار من با افکار دیگران کاسته میشود. کسیکه سرنوشت فکرش، از حقیقت واحدش مشخص میشود، قدرت ترکیب فکرش در اختیار حقیقتش هست و فقط در تنگنای حقیقتش معین میگردد. حقیقت، یک ابده غیر ترکیبی و ضد ترکیبی است. حقیقت، تلاش دانشی بر ضد ترکیب افکار با افکار دیگر است. امتیاز حقیقت، حقیقت را وراء هر ترکیبی با فکر دیگر فرار میدهد. حقیقت، ضد تفاهمست. پارلمانی که مرکب از چنین نمایندگان باشند (نمایندگان ایدئولوژیهای مختلف) قدرت تفاهمی آنها در «حداقل ممکنه» است. و هیچگاه در «بونه تفاهم» با هم ذوب نمیشوند و ناگهان یک آلیاز غیر منتظره با هم نمی سازند.

میل ترکیبی، جنبشی است که با «مشارکت دو فکر» شروع میشود. یک «فکر مشترک»، نتیجه ترکیب دو فکر است. ابده مشترک، در ترکیب افکار و قدرت ذاتی

ترکیب افکار، نهفته است. ایده مشترک، از برخورد و تصادم ایده های مختلف پدید می آید. اما «حقیقت مشترکی» از برخورد و تصادم «حقیقت های واحد» پدید نمی آید. حقیقت در طبیعتش، توحیدبست، نفی ترکیب و شرکت و تفاهم راضی کند. هیچگاه میان دونفر تفاهم حاصل نمیشود تا «امکان تغییر دادن ایده های خود» را نداشته باشند. و هرکسی که حقیقتی دارد نه حق تغییر آن و نه قدرت تغییر آنرا دارد. بنابراین تا افراد دردنیای حقیقتهای واحدشان (دردین و ایدئولوژی) هستند نمی توانند باهم «تبادل فکری» داشته باشند و همدیگر را بفهمند. هیچگاه در گفتگو، افکارشان بهم نخواهد پیوست. دردنیای حقیقت واحد، یکی باید حقیقت واحد خود را به عنوان باطل، ول کند و طرد کند و به دنبال «حقیقت واحد دیگر» برود. دمکراسی و رژیم پارلمانی در چنین جوامعی به بن بست می کشد و ضعف خود را نشان میدهد نه برای اینکه دمکراسی و رژیم پارلمانی و کثرت گرایی بداست بلکه برای اینکه این ادیان و این ایدئولوژیهای استوار بر حقایق واحد، امکان تفاهم و مشورت و ترکیب افکار را از بین می برند. اینها نمیتوانند باهم ببینند. حقایق واحد، امکان ترکیب شدن باهم را ندارند. اندیشیدن برای آنها فقط «اندیشیدن در درون حقیقتشان» می باشد. همه چیزها بایستی بسط و نتیجه و تابع حقیقت آنها باشد. هیچ حقیقتی نیست که بر حقیقت آنها «چیزی بیافزاید»، حقیقت آنها غنی از هر فکر و طرحی دیگر است. اندیشیدن در درون حقیقت خود، همان فن تفسیر و تاویل است. اما اندیشیدن، قدرت ترکیب افکار است. فکری با فکری که در روانش قرار دارد ترکیب میشود. تفکر در وراء خود میجوید، فکریه وراء خود میبرود تا به «آنچه در وراء خود» است به بیوندد. دنیای فکر در وراء اوست. او در خود نمی ماند بلکه به وراء خود میبرود تا در برخورد و ترکیب با وراء خود، خود را بگستراند. «دیگری» برای او «بیگانه و غیر» نیست. فکر مستقل میتواند، فکر دیگر را هم از آن خود سازد. من موقعی می اندیشم که با دیگری ببندیشم. حقیقت، یک ایده غیر ترکیبی و یک تلاش ضد ترکیبی است. کسیکه در حقیقتش همه چیز را دارد (یا می بندارد که همه چیز را دارد) نمیتواند با دیگری ببندیشد، چون من موقعی با دیگری می اندیشم که باور داشتم باشم که اندیشیدن با دیگری، فکرم را «ثروتمندتر» میسازد. دیگری، میتواند به من بدهد. اما حقیقت، احتیاج به هیچکس ندارد. تفکر، احتیاج به فکر دیگری دارد. مشورت، احساس احتیاج به فکر دیگر است. تفاهم، احترام به فکر دیگر است، چون دیگری نیز فکری دارد که میتواند به دایره فکر من بیافزاید و با فکر من ترکیب شود. اعتقاد به حقیقت واحد، این احتیاج سالم انسانی را به فکر دیگران، از بین میبرد. کسیکه حقیقت واحد دارد، دیگر احتیاج به هیچکس برای گرفتن و تبادل فکری

ندارد. درحقیقتش، همه چیز هست. وقتی کسی حقیقت دارد، از هر فکری بی نیاز است. هر مومنی به هر ایدئولوژی، در لانه فکری خود که آنرا «جهان بینی!» میخواندمی ماند. این «احساس داشتن حقیقت واحد و بی نیازی که به هر فردی می دهد»، سالمترین حس اوست که «احساس احتیاج به فکر دیگر است» از بین میبرد. اما امتیاز حقیقت او در اینست که او را از هر چیزی دیگری جز آن حقیقت، بی نیازی میسازد و بالطبع او را وراثت هر «ترکیبی با فکری دیگر» فرار میدهد. تفکر در اجتماع، همفکر است. سیاست، دنیای همفکری افراد اجتماع است. جایی که یک فرد، حکومت مطلقه داشت، احتیاج به همفکری با دیگری نداشت. در چنین دنیایی سیاست، احتیاج به تفکر با مردم نداشت. یک مغز و یک عقل و یک داننده و یک آموزنده بود و آنچه اومی اندیشید، حقیقت بود و حتی دیوانگیهای او نیز حقیقت واحد بود. حکومت مطلقه، احتیاج به حقیقت واحده داشت. حاکم و ولی، پادشاه و مستبد و امام و خلیفه، مردم را که قادر به تفکر نبودند (و احتیاج به تفکر هم نداشتند) هدایت میکردند. سیاست در چنین دنیایی یک فن و صنعت راهنمایی مردم بود. مسئله این بود که با «چه فنی» میشود مردم بیفکر را منظم و مرتب کرد. با چه فنی میشود مردمی که «فایده از عقلند»، مردمی که تابع شهوات و امیال دنیوی هستند، مردمی که ظلم و جهولند زیر سلطه آن عقل واحد، آن علم واحد، آن حقیقت واحد آورد. اطاعت از این عقل و علم و حقیقت واحد، عقل و علم و حقیقت است. وراثت این عقل واحد و علم واحد و حقیقت واحد، جهل و ظلم و دروغ است. سیاست، امروزه موقعی شروع میشود که افراد اجتماع، «همفکری» نکنند، با هم بیندیشند. عقل واحدی، وراثت عقلهای آنها نیست. حقیقتی، وراثت ترکیب افکار خود آنها نیست، علمی، وراثت تلاش آنها در کسب تجربیات نیست.

اما این مردم از دنیایی می آیند که با «حقیقت واحد»، با «فرمان واحد» آنها را هزاره ها اداره میکردند. داشتن حقیقت واحد، احتیاج و تمایل به همفکری اجتماعی و سیاسی را از بین برده است. چون تفکر اجتماعی و سیاسی، خطر برای «حقیقت واحد» دارد. جنبش فکری، نوسان از کلیات و اصول و مبانی به جزئیات و منفردات و واقعیات و سپس از جزئیات و منفردات و واقعیات به کلیات و اصول و مبانیست. بنابراین هر کجا که اندیشیده میشود بلافاصله حقیقت واحد، بعنوان «مسئله» طرح میگردد. انسان به بزرگترین مسائل برمیخورد، از فرع به اصل کشیده میشود. منفعت یک فرد متصل به مسئله منفعت و خیر اجتماع میگردد. در کوچکترین مسئله زندگی روزانه، مسئله تاریخ ملت میگردد. مسئله فردی و خانوادگی مسئله سیاست اجتماعی و ملی میگردد. حقیقت واحد بلافاصله با برخورد با تفکر، وحدت خود را از دست میدهد، تغییر پذیر

میشود، نسبی میشود، مشکوک میشود، بستگی مطلق و واحد، منتفی میشود.

اساساً هر فکری، یک مسئله است. مسئله، یک احتیاج است. هر احتیاجی از فرد، یک مسئله اجتماعی است. هر مسئله ای یک درد است. هر دردی در اجتماع - همدردی را برمی انگیزد و همدردی به همفکری اجتماعی میکشد. همفکری، برخورد مسائل و ترکیب مسائلست. در تفکر اجتماعی، «مسائل اجتماعی» بدایش می یابند. یک مسئله اجتماعی ترکیب مسائل است. دردها و مسائل افرادند که در ترکیبشان مسائل اجتماعی را می سازند. باهم اندیشیدن، شناختن «مسئله اجتماع» است. فکر اجتماعی تنها در پی جواب دادن به مسائل نیست، بلکه «طرح و آگاهی مسائل اجتماعیست». انسان در اجتماع، همفکری تنها برای حل مسائل نمی کند بلکه در همفکری اجتماعی اساساً «مسائل اجتماعی طرح و درک میگردند». حقیقت واحد، نزدیک شدن با فکری دیگر را بعنوان شرک، رد میکند. چون بایستی فکر دیگر را «برابر با خود بگذارد». دو فکر موقعی قابل ترکیب میشوند که ارزش داشته باشند کنار هم گذاشته شوند و باهم بطور متساوی اندیشیده شوند. بستگی های سیاسی، بایستی ساختمان روانی دینی خود را از دست بدهند تا «امکان ترکیب افکار در اجتماع» و بالاخره «امکان ترکیب افکار در مجلس شورای قانونگذاری ملی» بدید آید. تا بستگیهای سیاسی، هویت دینی و ایدئولوژیکی محض دارند، نه این امکان ترکیب افکار در عرصه اجتماع، نه این امکان ترکیب افکار در پارلمان هست.

پارلمان و اجتماع، محل تضاد سهمگین حقایق واحد غیر ترکیبی سخت تراز سنگ بهم میشوند، نه محل تفاهم و خلق افکار مشترک ملی. پارلمان در چنین صورتی، نقشی متضاد با آن بازی میکند که به آن محول شده است. در پارلمان، «صخره های منجمد حقایق ضد ترکیبی» بهم برمیخورند و هر کدام علیرغم تضادهای وحشت آسا، نفوذ ناپذیر می مانند و پارلمان فقط برای آن میشود که بر این «نفوذ ناپذیری خویش» بیفزاید.

فرق تصدیق و انتخاب و شهادت

در انتخاب، کسیکه مرا انتخاب میکند، یک «شخص» است که در امر خاصی، اراده اش با من همراه میشود و ماد و شخص میشودیم که با حفظ شخصیت های مختلف خود یک اراده مشترک در امر خاصی پیدا کرده ایم. ولی در تصدیق کسیکه مرا تصدیق میکند (ولو بظاهر اسمش هم انتخاب باشد) یک صقراست (با صفری میشود) که در جلو

من فرار میگیرد.

اوبامن، دوتا شخص نمی شویم که در یک نقطه باهم تقاطع کرده ایم بلکه او صفریست که «مرا» ده برابر میکند. البته این یک حالت حدی است که دیگری به من ایمان را به نهایت درجه برساند.

درحالیکه او هیچ میشود، به قدرت من ده برابر افزوده شده است. یک «پرو دینی یا ایدئولوژیکی»، همیشه تبدیل به صفری میشود که قدرت رهبر یا هیئت رهبریش را ده برابر میکند.

درانتخابات، «آراء افراد» بایستی باهم جمع شوند وگرنه مساوات سیاسی تحقق نیافته است. اراده شخصها در امور مشخص و خاصی باهم جمع میشوند. در تصدیق. شخصها در تمامیتشان در یک شخص (رهبر) محو میشوند و بدین سان صفرهایی میشوند که تمامیت وجودشان را در رهبرشان متمرکز میسازند. انسان با تصدیق، تعادل قدرت و توزیع قدرت اجتماعی را بهم میزند، چون «شخصی» نیست که در «تصمیم گیری محدود و خاصی» بادیگران جمع شود و جامعه آزاد بسازد و کمک «به تساوی قدرتهای افراد در اجتماع» بکند (چون تساوی آراء موقعی ارزش دارد که هر فردی، این قدرتش و شخصیتش و قدرت تصمیم گیری بش و تفکورش را حفظ کند) بلکه، صفریست (هیجی است) که بدون آنکه خود بداند خالق قدرتی میشود که خود را مخلوق آن میسازد و چنین قدرتی در مقابل گروه بندبهای دمکراتیک که «جمع آراء» تصمیم گیر بهای محدود در امور خاصی است) ایجاد خطر و حسناکی میکند. با ایجاد این «شخصیت های صفری» یک خلاء بزرگ قدرت را در اجتماع پدید می آید که رهبر می تواند بلافاصله با «خود» پر کند. یک شخص که بامن تقاهم پیدا کند، دوترا «همرأی» می شویم و هیچگاه «عینیت شخصیتهای ما باهم صورت نمیگیرد». اما بکنتر که پیرو من شد (به من شهادت داد یا مرا تصدیق کرد) هیچی میشود که وجود مرا (نه) تصمیم مرا در محدودیتش در یک امر خاصی) ناگهان ده برابر میسازد. از این رو بود که داشتن چند خواری (در مورد عیسی) با چند صحابه (در مورد محمد) کفایت میکرد که خود را خدا یا شبیه خدا یا نماینده خدا به بندارند. و درست با همین جر بان تصدیق، خطر دمکراسی شروع میشود. هر کجا یک رهبر مقدس دینی یا غیر دینی (رهبر کار یسائیک) پیدا میشود، طومار انتخابات دمکراسی درهم پیچیده میشود و مردم در این دمکراسی در انتخابات، کاری جز «تصدیق کردن» انجام نمیدهند و این میلیونها «انسان هیچ شده»، «این آراء صفری»، نمایش جامعه آزاد نیست بلکه از طرفی «محو مطلق شخصیت در جامعه» و «تمرکز وحشت انگیز قدرت مطلق در یک فرد» است. همیشه

صد نفر که رابطه تصدیقی و شهادتی بایکنفر دارند. یک خطر از لحاظ «قدرت اجتماعی» در مقابل احزاب سیاسی دمکراتیک هستند ولو آنکه این احزاب صدها هزار نفر اعضاء داشته باشند. کسیکه به تفکر دمکراتیکی عادت کرده است (با آنکه قدرت سیاسی را در جمع زدن افراد عضو محاسبه میکند) در برخورد با چنین پدیده ای، بزرگترین اشتباه سیاسی خود را خواهد کرد. یک پیرو، در یک تصمیم درباره امر خاصی بطور محدودی بطور موفق قدرتش را به من نسپهد. بلکه یک پیرو، تصمیم گیریش را از تمامیت شخصیتش نمیتواند قطع کند. پیرو، وجودش را بجای «یک تصمیمش» میدهد. او بجای تصمیم گیری محدود در این امر خاص، تمام شخصیتش را به من میدهد. از اینرو نیز یک رهبر مقدس با رو برو شدن با پیروانش، قدرتهای مساوی، مقابل خود نمی یابد، بلکه هیچ هائی را می باید در همان برخورد، بلافاصله او را در قدرت، بی نهایت از آنها دور میسازد در حالیکه در «برادری» بی نهایت او را به آنها نزدیک میسازد. در این نزدیکی برادر است که قدرت او را ده برابر میکنند. این نزدیکی در صفر شدن (تسلیم شدن محض) همان جریان وحدت (توحیدی) است که نام برادری بخود میگیرد. پیروان او در مقابل او، ارزش همفکری بعنوان افکار مساوی را از دست میدهند، بلکه در مقابل او در حینیکه بلافاصله خود تبدیل به هیچ میشوند، او را با یک ضربه، چندین برابر میکنند. به همین علت نیز میان رهبر و پیروان، هیچگاه «عمل مشورت و تفاهم» ایجاد نمیگردد، چون مشورت و تفاهم «در میان دو شخصیت» ایجاد میگردد نه میان یک هیچ (صفر) و یک شخصیت. خصوصیت صفرها (پیروان) اینست که با خودشان و از خودشان، هیچ نیستند و فقط با رهبرشان و از رهبرشان (امامشان، خلیفه شان، دیکتاتورشان) وجود پیدا میکنند.

هیچ شوی و هیچ سازی

«هیچشوی اختیاری» بوسیله ایمان به یک دین بایک ایدئولوژی، صورت مینماید. تسلیم و توکل (خدا را وکیل مطلق خود ساختن که در عمل و جریان تصدیق و شهادت تحقق می یابد) و ایمان، همه «گذشتن از خود» و «نقی خود» است. در مقابل این «هیچ شوی اختیاری» و با رغبت، جریان دیگری همزمان با آن یاد رکنتار آن که «هیچسازی اجباری» باشد شروع میگردد.

با ترور «وحشت افکندن» میتوان موفق به «هیچ ساختن شخص»، موفق به «فلج کردن اراده فرد»، شد در دین با این «وحشت افکنی روانی» شروع میشود. هیچ شوی

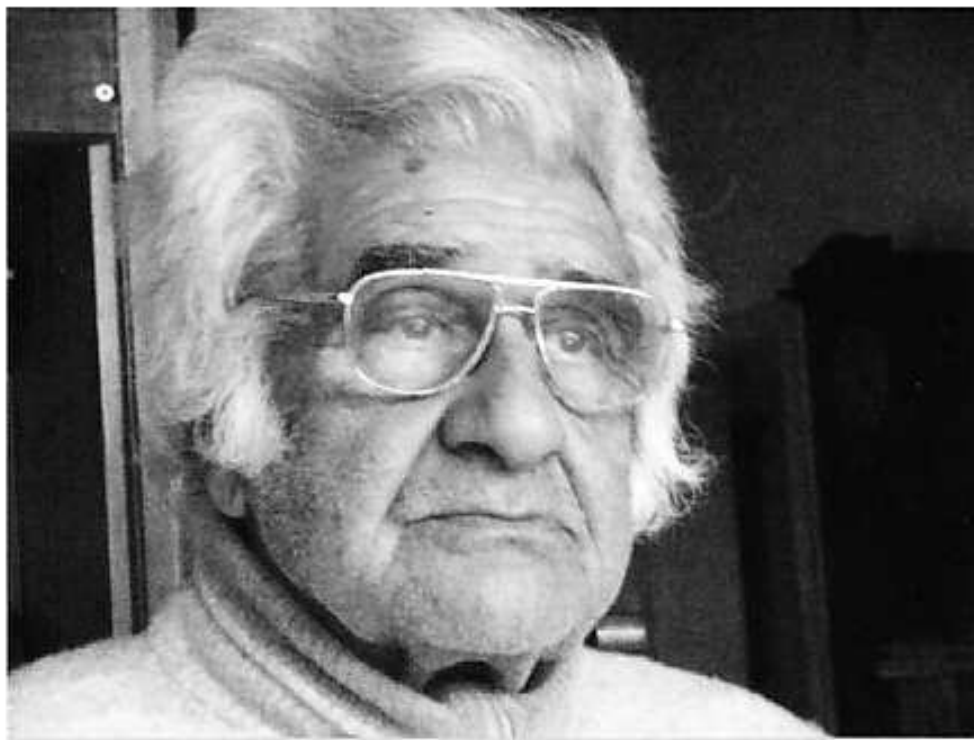
اختیاری با رغبت، بدون این «هیچ سازی اجباری» بر اثر وحشت اندازی روانی غیرممکن است. تاکتیک «وحشت اندازی روانی» در همه قرآن بکار برده شده است. وحشت آفرینی از خمینی شروع نمیشود. آنکه با قرآن می آید وحشت می آورد. دیکتاتوری خالص، با ترور تنها میخواهد همانکاری را بکند که دین و ایدئولوژی بطور اختیاری و رغبت میخواهند به آن برسند. البته این ایده آل دین و ایدئولوژی هست که «هیچ شوی» را نامیتواند بر پایه رغبت و اختیار شخصی صورت دهد و وقتی عرصه راه خود تنگ دید و مشاهده کرد که با رغبت و اختیار نمی تواند فرد را به «هیچ شوی» بکشاند، آنگاه به وحشت افکنی روانی متوسل میشود. باینکه در این «حدتهائی» متوسل به «وحشت افکنی روانی» میشود، ولی ایده آتش آنست که فرد به اختیار و رغبت خود را هیچ کند. هر حکومت دیکتاتوری خالص با ترور، یا اراده مردم را بکلی فلج میسازد یا شخصیت آنها را هیچ میسازد. در هر دیکتاتوری بایستی فقط «یک شخص» بوده باشد، فقط یک نفر است که تصمیم میگیرد. حاکمیت (سورنیته) در دست کیست که تصمیم میگیرد. ملت، «شخص» نیستند. حاکمیت ملی موقعی است که ملت تصمیم بگیرد، ملت، شخص باشد. ملت بایستی شخصیت واراده را از دست بدهد تا حاکمیت در دست یکی باشد. بنابراین دیکتاتور به ترور دست میزند. البته نه دیکتاتوری میتواند بدون «دین و با ایدئولوژی»، با ترور خالص موفق بشود نه دین و ایدئولوژی میتواند بدون دیکتاتوری و ترور به نتیجه مطلوبه شان برسند. از اینرو نیز هست که متمم هم هستند. هر چه انسان به دلخواه و رغبت با ایمان به دین و ایدئولوژی، از خوب شدن نفی اراده و شخصیت بکند، باز وجود انسان در مقابل این «هیچ شدن» مقاومت و سرکشی میکند. بنابراین مجبور است که «اعمال زور از خارج» به کمک «هیچ شوی و صفرشوی درونی» بستانند. چون تاکتیک ترور روانی نیز آخر الامر کفایت نمی کنند.

از اینروست که خطر اجتماع موقعیت که «دین و ایدئولوژی» و «دیکتاتوری»، در وجود یک شخص با دولت یا حزب (مانند خلافت و امامت در اسلام یا دیکتاتوری پرولتاریا در کمونیسم) متمرکز شوند. وقتی که این دو عامل از هم باره شوند، عملاً در برابر هم در حال جنگ قرار میگیرند. و باینکه «قرارداد متارکه جنگ» است که میتوانند در کنار هم زندگی کنند. در این صورت، ایستادن دو قدرت دیکتاتوری در مقابل هم، به نفع اجتماع است. چون هر دیکتاتوری، در مقابل دیکتاتوری دیگر یک نوع آزادی مردم میدهد. مانند سلطنت در مقابل روحانیت در ایران. در چنین موردی وجود آخوند در مقابل سلطنت مستبد و حتی در سلطنت مشروطه برای حفظ تعادل قوا ضرور است. (و همین اشتباه روشنفکران بود که با نبودن قدرت دیگری در اجتماع، خواستار از بین بردن

فئودالیسم (مقصودشان رؤسای ایلات بود) و مالکین بزرگ و بورژوا شدند که در ایران وجود نداشت. که البته شاه با رغبت آنها را انجام داد و خمینی نیز با رغبت آنها ادامه میدهد). بشرطی که این تعادل با جریش یک قدرت به دیگری، بهم نخورد. و در جامعه‌ای مانند جامعه ایران که در مقابل سلطنت، قوای دیگر (از قبیل رؤسای ایلات، مالکین بزرگ و خانواده‌های متمدن) از بین رفته اند، وجود روحانیت ضرورت کامل دارد. تا طبقه متوسط یک قدرت حساب شدنی و مقاوم در مقابل هر حکومتی نشده است، هر حکومتی چه سلطنتی و چه غیر سلطنتی (جمهوری لیبرال و جمهوری دموکراتیک و جمهوری خلقی) تبدیل به یک حکومت مطلقه خواهد شد. از اینرو در آینده نیز در اثر مفقود بودن «قوای مانع» و مقاوم در مقابل حکومت، روحانیت به اجبار نقش خود را بازی خواهد کرد. ولو آنکه در این براندازی بطور موقت از بین برود یا موقتاً از نفوذ سیاسی اش کاسته شود. باید ایش حکومت مطلقه تازه، روحانیت مجدداً جان خواهد گرفت و به تدریج به قدرت اولیه اش خواهد رسید.

یک قدرت مستبد، انسان را در مقابل قدرت مستبد دیگری تا حدی آزاد میکند. ولی بدون قدرت مستبد دیگر، بلافاصله خود تبدیل به «قدرت مستبد مطلق» میشود. تا در مقابل قدرت مستبد دیگر استاده است، «ارزش رهائی بخشی» و ترمز کننده قدرت دیگر را دارد ولی بدون وجود قدرت دیگر، ارزش و خصوصیت «رهائی بخشی» اش را از دست میدهد. دیکتاتور که جامعه را از دست دیکتاتور دیگر میرهاند به جامعه آزادی نمی بخشند و خود، دموکرات نمیشود، بلکه با نفی دیکتاتور دیگر، خود دیکتاتور مطلق میگردد. همانطور که در ایران روحانیت بدون سلطنت، خود تبدیل به «ولایت مستبده فقیه» شد. همانطور برعکس فقدان روحانیت بعد از سرنگون شدن این رژیم (تاهدنی) یا به «استبداد مجدد مطلق سلطنتی» یا «به استبداد تازه حکومت‌های جمهوری یا نظامی» خواهد کشید، چون طبقه متوسط هنوز حائز قدرت کافی اجتماعی و سیاسی نیست.

۱۴ می ۱۹۸۳



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

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

سخنی درباره حاکمیت ملی و حکومت موقت
جامعه ای دموکراسی است
که میتواند در بحران تصمیم مشترک بگیرد
هر که تصمیم میگیرد، حاکمیت دارد

هر فردی که تصمیم میگیرد، بر خود حاکمیت دارد. همانطور هر جامعه ای که تصمیم مشترک میگیرد، بر خود حاکمیت دارد. بدون تصمیم گیری مشترک، ملت، حاکمیت ملی ندارد. جامعه، نمیتواند بدون حاکمیت بماند. در هیچ جامعه ای، «خلاء حاکمیت» قابل تحمل نیست. خلاء حاکمیت، ابجاب پیدایش یک حاکمیت میکند. ملتی که بر خود حکومت نمیکند، دیکتاتوری از خود او، با ملتی دیگر، بر او حکومت خواهد کرد. چون خلاء حاکمیت بایستی بهر تریبی هست پر شود. جامعه، وجودش بستگی به تحقق «عمل مشترک اجتماعی» دارد. جامعه، امروزه موقعی «هست» که عمل مشترک انجام میدهد و برای «عمل مشترک»، ضرورت به «تصمیم گیری» هست و وقتی جامعه بخودی خودش نمیتواند، برای خود در تفاهم، تصمیم بگیرد، قدرتهای دیگر برای او تصمیم خواهند گرفت. این خود جامعه است که دیکتاتور یا قدرتهای استعماری و استثنای را به بر کردن «خلاء حاکمیتش» میخواند.

هر «عمل آگاهانه ای» احتیاج به «تصمیم گیری» دارد. همینطور هر «عمل

مشترک آگاهانه اجتماعی»، احتیاج به «تصمیم گیری مشترک اجتماعی» دارد. دمکراسی، جامعه ایست که «عملهای مشترک اجتماعی»، بر پایه «تصمیم گیریهای مشترک» انجام میدهد.

با چنین «اعمال مشترک اجتماعی بر پایه تصمیمات مشترک» است که «ملی گرایی»، به شکل یک جنبش نیرومند و تازه، گام به پهنای تاریخ میگذارد. وحدت ناآگاهانه و گیاهی و ارگانیک، وهمینطور وحدت ایمانی دینی، در دمکراسی استحاله به «تلاشی خودآگاهانه برای همبستگی جامعه ای متنوع»، می یابد که «تصمیم مشترک در تفاهم» میتواند بگیرد.

«ملت»، برای بقا و وجود خود، ضرورت «اعمال مشترک استوار بر تصمیمات مشترک» را درمی یابد. ملت، از این بعد آگاهانه عمل میکند. موقعی ملیگرایی در بعد سیاسی اش زنده شده است که ملت، اعمالی با همکاری و همفکری واحساسات مشترک همه اعضاء جامعه، با اراده آگاه برای هدفی که بطور مشترک، خود معین میسازد، انجام میدهد. موقعی ملیگرایی موجودیت سیاسی دارد که ملت، آگاهانه دست به اقدامات بزرگ تاریخی میزند.

اواز این بعد «حامل» اتفاقات و سرنوشت مشترکی نیست که «در» او صورت می بندد بلکه او «عامل» اعمالیست که آگاهانه از او بطور مشترک صادر میگردد. همبستگی ملی، در اعمال مشترک و آگاهانه ملت است نه تنها در سرنوشت مشترک ملت که ناخواسته برای او اتفاق افتاده است. از این بعد، ملت میکوشد، آگاهانه با اراده مشترک خود و با اعمال مشترک خود، تاریخ خود را بیافریند. تا بحال در اعتراضات و مقاومتهای ناآگاهانه در مقابل دشمنان فرهنگ خود، خود را مینمود ولی از این بعد در اعتراضات و مقاومتهای آگاهانه و با صراحت تام در مقابل دشمنان فرهنگی خود می ایستد و دیگر از خود شرم ندارد.

«ملت تاریخی و سرنوشتی»، ناگهان در ملیگرایی، با اعمال مشترک و آگاهانه خود، قدرت تاریخسازی در خود می یابد. «ملت تاریخی»، «ملت آفریننده» میشود. دمکراسی موقعی می آغازد که، ملت با تصمیمات مشترکش، تعهد اعمال بزرگ تاریخی بکند. از همین نقطه است که اصطلاح «حاکمیت»، برای ملت، معنای تازه ای پیدا میکند.

ملتی برخوردار حاکمیت دارد که هدفش را خودش معین می کند

کسی حاکمیت دارد که خود برای اعمال خود، تصمیم بگیرد. کسی برخوردار

حاکمیت دارد که «سراسر عمل خود را» مشخص سازد. عمل، فقط «اجراء» نیست. هیچ «اجراء کننده عملی»، حاکم عمل خود نیست. عمل، با «هدف» شروع میشود و در اجرا به «نتیجه» میرسد، و کسی، حاکم بر خود است که عملش را از «هدف» شروع میکنند و تا «نتیجه اش» در اختیار دارد. از اینرو نیز جامعه ای بر خود حاکمیت دارد که «هدف اعمال مشترک» را خودش معین میسازد و هدفهای نهائی هر عملی (ارزش هر عملی) را خود مشخص میسازد. ارزش و هدف هر عملی در این اجتماع از طرف خود جامعه در تصمیمات و همفکری های مشترک، معین شده است. مادر انتخابات، فقط افرادی را بعنوان نماینده انتخاب نمی کنیم، بلکه ما همراه با این افراد، ارزشها و هدفهای را معین می سازیم که اندازه اعمال و شخصیت آنها خواهند بود. آنها با این معیارها سنجیده خواهند شد.

در انتخابات نمایندگان مجلس یا ریاست جمهور، فقط افراد، انتخاب میشوند بلکه بطور تلویح ارزشها و هدفهای جامعه، به عبارت می آیند. هدف و ارزش عمل، از «قدرتی که فراسوی ملت» است یا از «نظامی فوقانی یا یک متافیزیک یا ایدئولوژی که وراء دسترسی اوست»، معین نمی گردد. عملی را که هدف و ارزشش را کسی با قدرتی دیگر جز خود جامعه معین میسازد، نفی حاکمیت از آن جامعه میکند. ملت به معنای ملیگرایی، موقعی «هست» که جامعه، آگاهانه بطور مشترک «تصمیم» برای «اعمال مشترک» بگیرد.

«تصمیم گیری» در درون یک فرد، با شخصیت او متلازم است. «شخصیت» در «تصمیمهای» خود «حاضر» است. شخصیت و اراده از هم انفکاک ناپذیرند. فاصله زمانی میان «شخصیت» و «تصمیم گیری» نیست. آنچه در یک فرد، بدون فاصله زمانی با حداقل در سریعترین صورت می بندد (تصمیم گیری)، بزرگترین مشکل یک جامعه میگردد. از اینرو تفکر در «شبه تصمیم گیری یک جامعه»، و «روشهای تحقق تصمیم گیری مشترک در یک جامعه»، بحث جوهری سیاست در هر جامعه ای هست.

«وحدت ارگانیک فردی»، تحقق تصمیم گیری را به کوتاهترین زمان لازمه تقلیل میدهد. ولی در یک جامعه، در اثر کثرت افراد مختلف و گروهها و طبقات متباین و متضاد، تحقق تصمیم گیری مشترک، یک وظیفه و تلاش آگاهانه است و «بخودی خود» صورت نمی بندد. جامعه، موجودیت آگاهانه خود را موقعی در می یابد، که روش و امکان تصمیم گیری مشترک را بیابد و خود را به آن عادت بدهد. مسئله «حاکمیت ملی»، مسئله «چگونگی جریان تصمیم گیریهای مشترک» است. حاکمیت ملی، بدون پاسخگویی به این مسئله، که «راه و روش تصمیم گیری

در جامعه» باشد که باز خود همان مسئله «نوع حکومت» و ساختمان آن است، امری بوج و توخالیست. تا مسئله «شکل حکومت»، مسئله محتویات و ساختمان حکومت نشده است، با تغییر شکل حکومت، نمیتوان، محتویات و ساخت حکومت را «جادو کرد».

سخنی از جادوی شکل

بحث «شکل حکومت» را نمیتوان از بحث «محتویاتی که ملازم با آنست» جدا ساخت. امروزه شکل حکومت، بسیاری از ملتها را سحر میکند. همه می بندارند که با «تغییر شکل ظاهری»، بخودی خود «تغییر محتویات و ساخت» نیز داده خواهد شد. این «جادوی شکل»، از همان آغاز تاریخ در انسان و جوامع انسانی عاملی بسیار موثر بوده است. دموکراسی، البته «یک شکل حکومتی» به نهائی نیست. میتوان یک «شکل حکومت جمهوری» به جامعه ای آورد. اما این شکل، بخودی خود آن محتویات مربوطه را جادو نمی کند. شکل حکومتی بایستی تا اندازه ای نیز ترشح و تراوش ذاتی و جوهری آن اجتماع باشد.

بنا داشتن یک شکل پارلمان یا شکل ظاهری انتخابات، کسی دموکراسی ندارد. با داشتن یک کنفران بعنوان «رئیس جمهور»، جامعه ای، جمهوری ندارد. همانطور که ما با داشتن یک «شاه مشروطه» و «قوانین اساسی مشروطه»، حکومت مشروطه نداشتیم. همه این شکلها (فورمها)، محتویات مربوطه و لازمه را «سحر نمیکرد». بایستی حداقلی نیز از محتویات در اعمال و تفکرات و احساسات و رفتار جامعه بوده باشد تا بتوان «سلطنت مشروطه»، یا «جمهوری» یا «دموکراسی» داشت. با تحمیل «شکل حکومت» نمیشود آن محتویات را «ساخت». ساختن یک شکل حکومتی، نمیتواند محتویات مناظرش را «بطور حتمی و ضروری» در مردم بسازد، بلکه تا اندازه ای نیز آن محتویات اجتماعی و روحی و فکری و عاطفی بایستی بوده باشد (با بایستی بوجود آورد) تا این «شکل حکومتی» از اجتماع برون برآورد، بزاید، ترشح کند، برون برآید. سیاستها و سیاستمداران که به «شکل حکومت»، اولویت میدهند، در سیاست یک «فن و هنر» می بینند. اینها به «جادوی شکل» قائلند. بخصوص سیاستهای عصر ما که استوار بر تغییر پدیده های اقتصادیست، این اعتقاد به «جادوی شکل»، در همه گروهها و احزاب نیرومند است. نه تنها کمونیستها معتقدند که «فورم های تولیدی و صنعتی و اقتصادی» میتوانند «روح و فکر و رفتار سیاسی و فرهنگی جامعه» را بسازد، بلکه کشورهای سرمایه داری و سیاستمدارانشان نیز به همین جادوی شکلی قائلند. اساساً «فن و صنعت و هنر» بر این اساس پیدایش یافته است. این پیوستگی ذهنی که «شکل»

میتواند و میبایستی «واقعیت و معنی روح» را بیافریند یا بدیده مازیک (سحر) در همان اولین غارها با انسان یا بعرضه جهان گذاشت.

اما متاسفانه با «تغییر شکل» به تنهایی، نمیتوان «تغییر محتویات و ماهیات و واقعیات» را داد. البته تغییر دادن به محتویات همانقدر ضرور است که تغییر به شکل دادن.

اما «تغییر اجتماعات» با شروع تغییر از شکلهای سیاسی یا اقتصادی، روشیست آسانتر و هرکسی که بفکر تغییر جامعه میافند، خواه ناخواه با این تغییرات در یکی از شکلها شروع میکند. ولی اشتباه اوزاینجا شروع میشود که بپندارد این تغییر شکل، «بطور خود کار»، تغییر ماهیت و محتویات نیز خواهد داد. مثلاً این تغییرات اقتصادی، خود بخود تغییرات روانی و سیاسی و فرهنگی خواهد داد. مثلاً بایک طبقه ساختن جامعه، بخودی خود ایجاد مکرسی خواهد شد. با این تغییر شکل حکومت، جامعه ای با این محتویات سیاسی بوجود خواهد آمد. نه بایک قانون اساسی مشروطه نه بایک شاه مشروطه، میتوان «واقعیت سیاسی مشروطه» را بوجود آورد. نه بایک رژیم جمهوری و یک انتخاب ظاهری، میتوان جمهوری داشت. اما اعتقاد به این جادوی شکل، درهمه مردم بعنوان بدیهیات تلقی میشود. اگر در یک قسمت از زندگی پذیرفته نمیشود، در سایر قسمتهای آن پذیرفته میشود. همان خود شاه ایمان کامل به همین قدرت جادوی شکل داشت و در تغییرات ظاهری اقتصادی و صنعتی و اتخاذ همه «ظواهر غربی» (= غربزدگی) همین «خود کاری» تغییرات را درهمه قسمتها (با استثناء سیاست!) بعنوان بدیهیات باور داشت.

انسان در زندگی اجتماعی، غالباً از «شکل» به «محتویات» میروند. «تشبه» و «تقلید»، همین فن و هنر «شبه ساختن شکل و قیافه خود»، یا «شکل عمل خود» و حتی «شکل فکر خود» (بکار بردن یک مشت اصطلاحات دیگری) با «دیگری» است. من با تقلید از دیگری، میخواهم «دیگری» شوم. من با تقلید از «رفتار دیگری» میخواهم بهمان نتایج رفتار او برسم یا همان خود او بشوم. از اینروست که جلال الدین رومی میگوید تو اگر همانند آن کسی که خودش شتری گم نکرده بود ولی همراه آن که شتری گم کرده بود افتاد و به تقلید او، سراغ شتر گم نکرده اش را میگرفت، دنبال «شتر گم نکرده ای بیفتی»، بالاخره «مرد جوینده ای» خواهی شد.

«رفتار جویندگی»، در تو ایجاد «جویندگی» خواهد کرد. همانطور که بسیار از بنیادگذاران عقاید، ایمان داشتند که «تقلید از ظواهر ایمان و عبادات»، ایجاد «ایمان» میکند. روی همین «فن» است که جامعه از همان آغاز پیدایش کوشیده است، هر فردی را با «تغییر شکل ظاهریش» با «انطباق ظاهری رفتارش» بهمان احساسات و افکار

مشترک خود برساند. این یک فن، از بدبیهات زندگی اجتماعی شده است. هر فردی میکوشد تا با «تغییر شکل ظاهری خود» دیگری را وادارد که همان «تغییر شکل» را بخود بدهد و با این فن، معتقد است که میتواند احساسات و عواطف ملازم آن شکل را در دیگری بسازد یا پدید آورد. ما با یک لبخند زدن، دیگری را به آن برمیانگیزانیم که لبخندی بزند و همین «تغییر شکل دادن» در او، سبب ایجاد همان احساسات و عواطف دلخواه ما میگردد. ما با همین لبخند خود و ایجاد لبخند در دیگری، احساسات آستی طلبانه و مهر و دوستی در دیگری برمیانگیزیم. هر چند که ممکن است لبخند من در اثر ضعف خودم و بالطبع ترس من از دیگری باشد، ولی من با بکار بردن لبخند، بعنوان یک «فن» و «هنر» میکوشم در دیگری ایجاد احساسات و عواطف و افکار و اعتقاداتی بکنم که میخواهم. نه تنها فرد، بلکه جامعه و ملت نیز همین حسن تشبه و تقلید را دارد و ایمان دارد که با «گرفتن شکل از دیگری»، میتواند به همان محتویات و واقعیات و نتایج برسد. تنها سنت و عادات، ماهیت یک جامعه را نمی سازد. این «اعتقاد به جادوی شکل»، در هر اجتماعی هست. هر چیزی برای جامعه ای «ایده آل» شد، این ایمان به جادوی شکل نسبت به آن ایده آل در او رشد میکند. غرب برای شرق، از لحاظ صنعت و علم ایده آل شده است و مدتها نیز ایده آل خواهد بود. بالطبع جاذبه سحرانگیز این ایده آل، همه این جوامع را به تقلید و تشبه از همه جهات زندگانی برمی انگیزد. تنها یک جاذبه صنعتی و علمی نمی ماند.

این جاذبه، نه به اصطلاح شاعرانه «سحرانگیز» است بلکه در واقعیت، ما را معتقد به «سحرانگیزی» شکل میسازد. این ایمان به «سحرانگیزی شکل» خواه ناخواه (چه بخواهیم و چه نخواهیم) ما را به تقلید و تشبه می کشاند. این جاذبه، عمیق تر و نیرومندتر از «قدرت ارادی ما» است که خود را از تقلید و تشبه بازداریم. همین انقلاب ما، سرمشق گیری از «انقلاب فرانسه» و «انقلاب روسیه» است. در جامعه ما تنها بخودی خود، انقلاب نشد.

«انقلاب فرانسه» و «انقلاب روسیه»، سرمشق همه ملل شد. وقتی انقلاب فرانسه روی داد، این انقلاب نمونه و سرمشق بسیاری از ملل اروپا شد. همین «تشبه جوئی» بود که خمیر مایه انقلابات شد. کسی تنها صنعت و علم را از اروپا نمی آورد. تنها «سلطنت مشروطه»، را از اروپا نمی آورد، تنها «جمهوری» را از اروپا نمی آورد، بلکه «انقلاب» را هم از فرانسه و روسیه کپی می کند. همان روزنامه های جمهوری اسلامی را در آغاز بنیانگذارش بنگريد و ببینید که همه اش انباشته از همین نظریه های غمازانه به انقلاب فرانسه و روسیه بود. البته این «سائقه تشبه شدن»، جوامع و ملل را در آخر کار بتدریج به

هم نزدیک میسازد. ولی این روش، «حدی» درنمایش دارد. چنانچه ما انقلاب مشروطه کردیم وخواستیم «سلطنت مشروطه‌ای» پدید آوریم ولی این شبه جوئی‌ها و تقلیدهای شکلی، بجائی نرسید و سلطنت مانند گذشته، استبدادی ماند و بعد باز با تأسی بفرانسه و روسیه انقلاب کردیم و حتی جمهوری ساختم و هیچ چیز از محتویاتش شبیه به آنها درنیامد، بلکه یک حکومت ارنجاعی محض از آب درآمد. شاید بسیاری روشنفکران و مردم ما نمی دانستند که انقلاب، تنها «پیشرو» نیست و در دنیای ما بسیاری از «انقلابهای ارنجاعی» نیز رخ داده است. انقلاب، یک «شکل» است که ضمانت محتوای «پیشرفت» را نمیکند. خود کلمه انقلاب چه در عربی و چه در لاتین (رولوسیون) بمعنای «بازگشت و ارنجاع» است. معنای اصلی انقلاب در لاتین و برای بسیاری از نهضت‌گران، یک بازگشت و ارنجاع بوده است. اسلام، خودش را در همان آغاز یک «انقلاب ارنجاعی» میدانست. بازگشت به ابراهیم، بازگشت به فطرت.

ولی ما بهمان «جادوی فورم» معتقد بودیم و می پنداشتیم که بابک «شکل انقلاب» میشود «محتوای انقلاب فرانسه» را داشت. ولی مناسبانه با هر شکلی نمیشود محتوایش را جادو کرد. هنوز ما می پنداریم که انقلاب، ضرورتاً «پیشرو» است و از اینرو است که بسیاری تمسّی خواهند پذیرند که این واقعه در ایران، انقلاب بود. بسیاری بعد از انقلاب، از انقلاب ایران شرمگین بودند. انقلاب ناپستی دیگر، بعنوان «پیشرو بودنش» و «آزادی آوردنش» مقدس ساخته شود. انقلاب، فورمی است که نمیتواند ارنجاعی باشد و استبداد بیاورد. انقلاب، مقدس نیست. چه بسا که ضد انقلاب میتواند بمراتب پیشروتر و آزادبخوهر از انقلاب باشد. انقلاب، هم میتواند مثل سایر چیزها شباهت به «فورم خالص» پیدا کند. در خود سائقه تقلیدخواهی و شباهت جوئی، انسان میکوشد که از آنچه در فرد یا جامعه دیگر رخ داده است، «فورم» را جدا کند، فورم را منتزع سازد. از همین جا، فن (تکنیک) و هنر شروع میشود. انقلاب در دنیا در این دو پست ساله، بیشتر و بیشتر، «فورم» شده است، از اینرو نیز «انقلابسازی»، بیشتر و بیشتر به یک هنر و فن نزدیک شده است. کم کم در اثر همین شکل خالص شدن انقلاب، انقلابسازی یک فن و هنر یادگرفتنی شده است. البته این فن را نمیتوان به حد یک فن (در صنعت) رسانید ولی تا اندازه قابل توجهی، قالبها و روشها و سازماندهیهای منتزع ساخته از محتویات شده است. هیتلر خودش اقرار میکند که هنر انقلابسازی را از لنین و انقلاب روسیه یاد گرفته است. روشهای لنین را هیتلر رشد داد و بعداً در دسترس سایر انقلابسازان قرار گرفت. انقلاب آخوندی در ایران، نتیجه فراگیری همین از همین شکل انقلاب در روسیه و سایر نقاط بود. انقلاب را میتوان بعنوان یک فورم بکار برد

بدون اینکه محتویات پیشروش را داشته باشد. فریب خوردگی روشنفکران و جیبها و مجاهدین خلق از خمینی، تنها وعده های دروغین اودر پاریس نبود، (در پاریس همه چیزهایی را که بعدا کرد، گفته است)، بلکه همین ایمان خود آنها به جادوی شکل بود که بطور خودکار «تغییر شکل»، ضرورتا، «تغییر محتویات» متناظرش را می آورد.

این جادوی «تغییر شکل» برای رسیدن به تغییر محتویات، جادو نیست که همه گروهها واحزاب ودستجات را بطرز مختلف قبضه کرده است. پیش از آنکه افکار ومحتویات ومعنا وروح واحساسات وعواطف بیاید، به شکل وصورت ولباس واداء واطوار پرداخته میشود. پیش از آنکه تفکر فلسفی بیاید، اصطلاحاتش می آید، بطوریکه اصطلاحات انقلابی و«اصطلاحات فلسفی رادیکال» را میتوان بعنوان «شکل» گرفت وبرهه گونه معتقدات ارتجاعی پوشانید. برای این اجتماعات، این اصطلاحات که پشتوانه «تجربیات درازمدت تاریخی» ندارد اصطلاحات توخالی است وماتند کیسه میان تهی میمانند که همه چیز میتوان درآن جاداد. کلمات واصطلاحات انقلابی رامیتوان برتن هر ارتجاعی پوشانید. «مترقی سازی عقاید ارتجاعی»، واداء واطوار انقلابی به آنها دادن، یک حرفه انقلابساز است.

در این اجتماعات، پیش از آنکه برخورد واقعی با «فکر ومعنا» اتفاق بیافتد، فوالب واصطلاحات وظواهر سیستم های فکری، مد میشود. اگر این فوالب واصطلاحات از آنها گرفته شود، هیچ باقی نمی ماند. اگر کسی بدون این فوالب واصطلاحات مد شده بیندیشد، همه روشنفکران ماتزده میشوند ونمیدانند که در باره چه حرف زده میشود. اینها نتیجه جادوی شکل است. اصطلاحات را گرفته اند ولی تفکرش واستقلال تفکرش وتجربیات فکریش در پی نیامده است. انقلاب هم بعنوان همین «شکل»، درسحری که داشت، آورده شد ولی از میان این برده جادوگر، ناگهان برعکس انتظار «عمامه» بیرون آمد. چه بسا که با بالا رفتن برده جادوگرانه انقلاب، استبداد بیرون آمده است. اما هنوز ایمان به جادوی شکل بجای خود مانند صخره باقیست. این ایمان را انسان از غارهایی که یک میلیون سال پیش زندگیش را در آنجا شروع کرده است دارد.

وقتی جامعه ای، یک نهضت از جامعه دیگر را بعنوان «ایده آل» میسرمد، آنگاه میکوشد که با تقلید ازظواهر آن «نهضت»، محتویاتش را در جامعه خود سحر کند. «دانستن وآگاهبودن از این واقعیت»، ایمان مردم را نسبت به «جادوی شکل»، کمتر نمیسازد.

از اینرو بایستی ناظر آن بود که یک جامعه (با نخبگان موثر و نافذ در آن جامعه) چه نهضتی را در چه اجتماعی بعنوان سرمشق میگیرند ونزد عشق با آن می بازند. مثلا مردم

ایران، هیچگاه به «انقلاب انگلیس» یا «انقلاب آمریکا» بعنوان ایده آل نگر بسته اند.

برای روح ایرانی، انقلاب انگلیس یا آمریکا حتی بعنوان انقلاب هم تلقی نمی شوند. و هیچگاه این انقلابها بعنوان مثال و نمونه تلقی نشده است تا سائقه تشبه آن در مردم پدید آید. در حالیکه «انقلاب فرانسه» و بعداً «انقلاب روسیه»، مردم ایران یا نخبگان ایران را شیفته خود ساخته است. همین نکته جالب نشان میدهد که «شکل انقلاب» و «شکل سیاسی تحولات حکومتی در انگلستان»، باب میل مردم ایران نیست. این انقلاب فرانسه و روسیه است که ایرانیان را به تشبه و تقلید آنها میکشاند. این «جاذبه شکلی خاص»، ریشه عمیقی در خلیات مردم دارد.

من در این تفکرات کوتاه خواستم نشان بدهم که رابطه شکل با محتویات، آن «خودکاری» را از دست داده است و از طرفی چه بسا شکلهای که یک فورم مرده و خشک و خالی و انتزاعی بیش نیست و بدین ترتیب، در ایجاد محتویات، خلاقیتی ندارد. و گرنه یک فورم زنده و جاندار میتواند انگیزه برای رشد با خلق محتویاتی بشود. ولی این شکلهای بوج و تو خالی، هیچگاه انگیزه و محرک برای خلق محتویات و ساخت و ماهیت متناظرش نیستند. نه «سلطنت مشروطه»، بعنوان یک فورم وارداتی، توانست محتویات و واقعیات سیاسی و حقوقی مربوطه اش را بیافریند نه یک شکل جمهوری خواهد توانست از عهده چنین کاری برآید. جمهوری خواهان نیز اگر به امید «جادوگری و سحرانگیزی شکل جمهوری» بنشینند، از زیر جادو جادوگر، چیزی جز استبداد بیرون نخواهد آمد. تفکر درباره تصمیم گیریهای مشترک، پرداختن به ساخت درونی دموکراسی است.

رابطه بحران و تصمیم گیری

اجتماع، هر چه بزرگتر میشود، تصمیم گیری مشترک، مشکلتر میگردد. برای تصمیم گیری مشترک در جامعه بزرگ، احتیاج به روشها و سازمانها و وسائل پیچیده تر و تمرین های مداوم اجتماعی دارد. تصمیم گیری های مشترک، بخودی خود در یک جامعه بزرگ، صورت نمی بندد، بلکه یک فن و هنر است که بایستی آموخت و احتیاج به تمرین دارد. در جامعه کوچک، تفاهم و تصمیم گیری مشترک، میتواند به «سرعت» صورت ببندد.

همیشه «بحرانها» و «حالات اضطراری و غیرعادیست» که ضرورت «تصمیم گیریهای مشترک» را بیشتر میسازد. در حالات عادی، تصمیم گیری مشترک را میتوان

در جامعه بتأخیر انداخت و طول داد. ولی حالات بحرانی و فوق العاده، جامعه را «زیر فشار برای تصمیم گیری فوری» فرار میدهد. جامعه هر چه بزرگتر شد، در مواقع بحرانی و فوق العاده، بسختی میتواند بصورت مشترک، «بموقع» تصمیم بگیرد. تصمیم گیری اجتماعی، احتیاج به «زمان» دارد. هر چه اعضاء جامعه بیشتر میشود، تصمیم گیری بر پایه آراء مختلفتر، احتیاج به «زمان بیشتر» دارد. تفاهم در جامعه بزرگ، با عدم شرایط برای انتقال افکار و آراء، آسان نیست.

هر چه «به تعویق اندازی تصمیم گیری در جامعه» بیشتر میشود، تصمیم گیری یک فرد در مقابلش، بیشتر بعیش میخورد. همین ایده آل بودن «تصمیم گیری بموقع و سریع فرد» است که دوروند اجتماعی پدید می آورد. از طرفی سائقه ایجاد یک «وحدت ارگانیک در جامعه» است. جامعه باستی تبدیل به «یک هیكل» بیابد تا همانند فرد، بسرعت بتواند تصمیم بگیرد. وحدت ایمانی (هم عقیده ساختن جامعه نیز) ادامه همان وحدت ارگانیک است. روند دیگر، اینست که یک فرد، بجای همه و برای همه جامعه تصمیم بگیرد. بالاخره این دوروند باهم ترکیب میشوند. هم عقیده گی در یک دین و ایدئولوژی، و هم تصمیم گیری یک فرد رهبر و حاکم، دست به دست هم میدهند، تا جریان «تصمیم گیری آگاهانه مشترک» را از اجتماع، سلب سازند.

جوامع انسانی، در گذشته، دائماً با بحرانها و اضطرابات و حالات فوق العاده سروکار داشتند و این حالات فوق العاده، احتیاج و ضرورت «تصمیم گیر بهای فوری» و «تغییر تصمیم با تغییر شرایط غیر منتظره»، را ایجاد میکرد. در چنین حالات فوق العاده، «تصمیم گیری مشترک اجتماعی در سرعت»، غیر ممکن و غیر عملی بود.

اجتماعات مجبور میشدند که در چنین مواقعی، تصمیم گیری را به یک فرد یا گروه کوچک واگذار کنند تا «سرعت تصمیم گیری»، با «سرعت اتفاقات» تناظر داشته باشد. جامعه نمیتوانست در تمامیت در این تصمیم گیری مشترک، سریع، و شتاب آمیز، شرکت کند. از طرفی، تکرار غیر منتظره این اتفاقات فوق العاده، از ماموریت موقتی تصمیم گیری سریع به یک فرد، «یک حرفه دائمی» میساخت. البته فردی که در مواقع بحرانی و فوق العاده، تصمیمات را در خود متمرکز میسازد، تا بحران و حالت فوق العاده دوام دارد. تصمیم گیری از جامعه، سلب شده است و منحصر در اختیار آن فرد، قرار دارد. وظیفه این ماموریت آنست که «به این حالت فوق العاده خانمه دهد» تا با ختام این حالت فوق العاده، ماموریت او خانمه پذیرد و تصمیم گیری باز به جامعه بازگردد، ولی چنین فردی علاقمند است «این حالت فوق العاده و اضطراب» تا ممکن است، ادامه بیابد، تا قدرت تصمیم گیری به او منحصر باشد. مثلاً جنگ، یکی از مهمترین

حالات فوق العاده است. با دوام دادن به حالت فوق العاده است که اومیتواند، تصمیم گیری مشترک را از جامعه سلب سازد. البته هر چه این حالت فوق العاده ادامه یابد، جامعه عادت و روش تصمیم گیری مشترک را ترک و فراموش میکند و بالطبع آن فرد، آزموده تر و جابکتر میگردد و بهتر هنر تصمیم گیری فردی را فرا میگیرد و بهتر آئین سلب قدرت تصمیم گیری را از جامعه میگیرد.

ابدی ساختن بحران و انقلاب و جنگ در تئوری و حقوق

خطر دمکراسی و تصمیم گیریهای مشترک ملی، حالات بحرانی و فوق العاده واضطراریست. در اثر عدم روشها و سازمانهایی که «سرعت به تصمیم گیری و تفاهم مشترک بدهند»، تصمیم گیری در دست فردی یا اقلیتی می افتد که میتواند «سرعت و بموقع»، از عهده تصمیم گیری برآید. حالت بحران واضطراب، فشار برای «انجام و تعهد عمل» وارد می آورد. بایستی در مقابل این بحران، بلافاصله و با شدت، عملی صورت بگیرد. از این رو ضرورت تصمیم گیری در جامعه، از همه درک میگردد و این فشار برای وجود یک تصمیم، و عجز بی نهایت جامعه برای گرفتن تصمیم مشترک (در اثر فقدان سازمانها یا روشها) توجه را به دیکتاتور و اقلیت هائی که چنین آمادگی را دارند جلب میکند.

البته احتیاج نیست که «حالات بحرانی و جنگ و اضطراب»، همیشه در واقعیت ادامه داشته باشد، تا چنین فردی یا اقلیتی، حاکمیت انحصاری خود را ادامه بدهد، بلکه او سراسر اختیارات و اقتدارات خود را از یک «امکان قطع نشدن بحران یا حالت فوق العاده» مشتق میسازد. چون همیشه انتظار بحران و جنگ و ناآرامی واضطراب هست، او همیشه حق تصمیم گیری انحصاری دارد. هر لحظه ممکن است نظام سیاسی بهم زده شود. نظام، همیشه در یک «امکان تزلزل و خطر»، معلق و آویزانست. از این «حالت مفروض دائمی بحران و خطر و جنگ»، آن فرد، حق تصمیم گیری انحصاری خود و بالاخره حق حاکمیت خود را مشتق میسازد و از جامعه این حق را سلب میسازد. «امکان جنگ»، «امکان بحران»، «امکان تزلزل»، «امکان سرنگونسازی نظام سیاسی یا حقوقی یا دینی» همیشه هست. همیشه دشمن، مارا فرا گرفته است. همیشه امکان هجوم و تجاوز غیر منتظره او هست. بنابراین، از نقطه نظر تئوری، بایستی «همیشه»، حاکمیت «متمرکز» باشد، تا تصمیم گیری سریع و فاطعانه و بموقع صورت بگیرد. وقتی

«نظام حقوقی» و «اختیارات حاکم ورهبر» از این اصل، مشتق شود، عملاً قدرت و حق تصمیم‌گیری از جامعه سلب شده است. این «نظام حقوقی» بر این اصل صورت می‌گیرد که حاکم (تصمیم‌گیرنده)، حق اعلان جنگ دارد. از حق «اعلان جنگ»، همه اختیارات و افتدارات او سرچشمه می‌گیرد، چون «بحران و جنگ و حالت فوق العاده»، شرط پیشین این نظام است. او هر لحظه می‌تواند، حالت را بعنوان فوق العاده اعلان کند و حاکمیت مطلق خود را تنفیذ نماید و همه افتدارات را از قوای دیگر سلب نماید.

حق اعلان جنگ، حق حاکمیت است

چون حق «شناخت فوق العاده بودن وضعیت» با اوست

حق اعلان جنگ، حق تصمیم‌گیری در حالت فوق العاده و بحرانست. حاکمیت ملت که با این حق در او جوش معین می‌گردد با دادن به یک فرد یا اقلیتی یا حزبی، بکلی از ملت سلب می‌گردد و بازگرداندنش به ملت بسیار مشکل است. ۱) برای اعلان جنگ، بایستی «دشمن»، شناسائی شود. حق «تعیین دشمن» و «قدرت شناخت دشمن»، نخستین حقی است که رهبر و حاکم، به خود «تخصیص» می‌دهد.

۲) جامعه و نظام سیاسی، دو «دشمن» دارد که باید با آن «جنگید». یکی دشمن خارجی و یکی دشمن داخلی. در این شیوه تفکر، هرگونه جنبه و جنایت اجتماعی، بعنوان یک «جنگ داخلی» تلقی می‌شود. کسیکه نظام و صلح را در داخل بهم می‌زند، با جامعه اعلان جنگ کرده است. از اینرو هم حق «تعیین میزان کیفر و مجازات» و هم حق جزاء دادن و هم حق فضاوت و هم قدرت اجراء به کسی داده می‌شود که حق اعلان جنگ دارد.

۳) و بالاخره تعیین و مقابله با «دشمن خارجی» مسئله اصلی حاکمیت را که «حاکمیت در مقابل ملل خارجی» است، «قدرت دفاعی-ارتنس» را در اختیار او می‌گذارد.

بدینسان از همان «حق اعلان جنگ»، کلیه اختیارات تصمیم‌گیری (مقتنه) و مجریه و قضائیه و بالاخره مالیه رامشقی می‌سازد. از اینجاست که شاه یا امام یا دیکتاتور یا هیئت حزبی با این حق، عملاً واحد همه اختیارات می‌شود و همه قدرتهای دیگر در مقابل این اختیار معلق می‌مانند و بایستی تابع آن بشوند.

حاکمیت بدینسان مشخص نمیشود که قانون اساسی چگونه قدرتها را در «حالت عادی»، توزیع کرده است بلکه بدینسان جوهرش مشخص میگردد که در حالت اضطراری و فوق العاده، کدام قدرتش نقش اول را بازی میکند و در قانون اساسی مشروطه، این شاهست که حق اعلان جنگ دارد و عملاً قدرت مجریه، در حالت بحرانی و فوق العاده، حاکمیت ملی را از همه قدرتهای دیگر (پارلمان و قضائیه) سلب میسازد. ملت موقعی حاکمیت دارد که تصمیمش در حالت فوق العاده، نقش اول را بازی کند. قانون اساسی بایستی طوری ترتیب داده شود که درست حاکمیت در حالات بحرانی و فوق العاده در اختیار پارلمان قرار گیرد نه در دست شاه یا یک فرد یا اقلیتی یا یک حزبی. و درست در انقلاب ایران بواسطه همین قانون اساسی مشروطه که حاکمیت در حالت فوق العاده بشاه داده شده است و عدم توانائی شاه برای تصمیم گیری در این موقعیت، از او به خمینی انتقال پیدا کرد. همینطور که همین قانون اساسی مشروطه بواسطه همین خصوصیتش موجب تسلط رضاشاه شد. چون بعد از مشروطه، فقدان یا ضعف حاکمیت در ایران، قدرت مجریه و ارتش را به ایفاء نقش اصلیش در حالت فوق العاده گشاید.

حق انحصاری تعیین دشمن

حق اعلان جنگ، در آغاز استوار بر «حق تعیین انحصاری دشمن» بوده است. اوست که به تنهایی میتواند و حق دارد دشمن را «شناسد». بدینسان «حق مقاومت و اعتراض» در مقابل حکومت که مهمترین «حق حاکمیت ملی» است در جامعه بکلی از بین میرود، چون اوست که «دشمن جامعه» را چه در درون و چه در بیرون میشناسد و معین میسازد و حق مقابله با آن دارد نه مردم. مردم، هر چه او بعنوان دشمن نظام و جامعه، شناخت و معین ساخت، بایستی با آن بجنگد. بالطبع، مردم، نه امکان شناسائی دشمن منافع و حقوق خود و آزادی خود را دارند، نه حق تعیین آنرا، نه حق اعتراض و مقابله با آنرا. تصمیم گیری درباره اینکه «دشمن جامعه و نظام سیاسی و حقوقی» کیست، از جامعه سلب شده است و به او داده شده است. جامعه، نه قدرت و نه حق شناسائی دشمن خود و تعیین آنرا دارد، و نه حق مقابله با آنرا. با این «حق اعلان جنگ» او هرگونه قیام داخلی، و اعتراض و مقاومت داخلی علیه خود را، سرکوبی میکند.

نظامی بر مفهوم «دشمن»

در چنین نظامی، مفهوم «دشمن» نقش اول را بازی میکند و بالطبع «دشمن

شناسی»، اساس سیاست و حقوق در این اجتماعست. برای بنا کردن این گونه نظام سیاسی و حقوقی، بایستی در آغاز دشمن را «شناخت» و «طرز شناختن آنرا» مشخص ساخت، و دانست که چه مرجعی حق و قدرت تعیین دشمن را دارد.

مفهوم دشمن بنیادینست که بر آن ماهیت این نظام بنا شده است. در آغاز «دشمن»، کسی یا قدرتیست که شاه یا حاکم بارهبر، خود بشخصه، تصمیم میگیرد. هر که را او بنام دشمن بنامد، جنگ با او اعلان شده است. بعداً با پیشرفت فرهنگ، مفهوم دشمن، رشد میکند و ابعاد تازه‌ای پیدا میکند و این مفهوم «دشمن» است که ساختمان نظامهای سیاسی و دینی و حقوقی رامیسازد. دشمن، کسی است که خصوصیاتش بطور ماوراء الطبیعی (متافیزیکی) یا اخلاقی، یا دینی، مشخص شده است. در سیستم فکری گذشته، یک قبیله، یک شخص، یک جامعه مشخصی در همان واقعیت فردیش، (Concrete) دشمن تلقی میشد. ولی در اینجا «خصوصیات کلی آنکه میتواند دشمن باشد» نامبرده میشود و هرکسی که این خصوصیات را داشته باشد، دشمن خواهد بود.

در اینجا که «دشمنی» و «کینه ورزی»، ناگهان «بعد متافیزیکی و کیهانی و وجودی و ابدی در تاریخ» پیدا میکند، فقط حاکم و رهبر و امام و خلیفه و شاه، بایستی تصمیم بگیرد که «آنکه» این خصوصیات اخلاقی، متافیزیکی یا دینی دشمن را دارد کیست. کیست که صفات شیطانی و طاغونی و... بر او انطباق دارد. دشمنی و کینه ورزی، رابنجا، دامنه انسانی و روانی را ترک میکند و ابعاد غیر انسانی و حشتناک پیدا میکنند. در مورد اول، «دشمن»، کسی است که رهبر قبیله، شاه، حاکم، «با تصمیم خود» بعنوان دشمن میشناسد. در مورد دوم، دشمن، کسی است که دشمن «یک اصل، یک دین، یک ایدئولوژی، یک خدا، یک حقیقت» است. امام، خلیفه، سلطان، هیئت حزبی، با چنین دشمنی نمی‌جنگد. چون او را به قضاوت خود به عنوان دشمن میشناسد، بلکه او چون دشمن آن خدا، آن امر مقدس، آن ایدئولوژی، آن اصل، آن حقیقت جهانی است با او جنگیده میشود. دشمنی، متافیزیکی و اصولی میشود. کینه ورزی، یک کینه ورزی انسانی و طبیعی نیست، بلکه کینه ورزی، «تثبیت و ابقاء» میشود. کینه ورزی «خصوصی»، «فردی» یا «قبیله‌ای» یا «ملتی» نیست. کینه ورزی «کیهانی» و «فطری» و «الهی» است. اصل خیر در مقابل شر قرار میگیرد. ایزد با اهریمن می‌جنگد. دشمنی بر پایه یک «تحول احساسی یا عاطفی» که در روان انسان صورت بندد نیست که در «ارضاء»، دوباره تعادل و تسفی یابد و فراموش گردد. بلکه دشمنی، به جوهر انسان، به عمیق‌ترین بعد انسانی میرسد و تنها با مبارزه و غلبه بردیگری و یک «عکس

العمل» درمقابل «یک عمل دشمن»، نشفی نمی یابد، بلکه آن عمل دشمن، یک عمل واحد و مجزا و موقت و گذرانیست، بلکه آن عمل، زائیده از «فطرت شیطانی»، آن عمل زائیده از «آگاهبود سرمایه داری» است. آن عمل، بایک «عامل فراگیر کیهانی»، بایک «اصل فراگیر تاریخی» سروکار دارد. من درمبارزه با آن عمل واحد، بایک عامل کیهانی و تاریخی و منافذیکی و فطری روبرو هستم. من درعکس العلم درمقابل یک عمل دشمن، باشیطان در ابعاد تاریخی و جهانی روبرو هستم. مبارزه من با فلان عمل بافکر فلان فرد، مبارزه کیهانی و تاریخی و جوهری و منافذیکی با طاغوت و شیطان و استثماریک ابرقدرت ابدی تاریخی» است. کینه ورزی و نفرت موضعی و عادی و گذرای انسانی «که برای تعادل روان انسانی، عکس العملی سالم کننده است، تبدیل به «کینه نوزی و بغض و انتقام جوئی کیهانی و تاریخی و ابدی» غیر انسانی می یابد که وجود انسانرا تماماً مریض و زهر آلود میسازد. سراسر مفهوم امامت (و ولایت فقیه) و جهاد، در تشیع بر پایه این کینه نوزی بیمارگونه ابدی، این خونخواری و خونخواهی و سبقت غول آسانیست که از یک روح بیمار و ضعیف و کتیف حکایت میکند. نوحش آهیزترین عواطف، قهر آهیزترین احساسات، خونخوارترین اعمال، نام تقدیس و الهی بخود مینگیرد. یکبار سخنرانی دکتر شریعتی را در باره «نارالله» بخوانید تا نیندازید که این حرفهای من مبالغه آمیز و افراط شرقیست که درمقام رد کردن، چیزی بر آن افزوده ام.

در هر حال برای بنا کردن این گونه «نظام سیاسی و حقوقی»، مسئله اینکه «حق تعیین دشمن» با کیست و با این دشمن، چگونه رفتار خواهد شد، کلیه قوانین «جزاء» و حقوق قضائی و اجرائی و مالی مشخص میگردد. این نظام بر پایه موازین و ارزشهای قرار دارد که چگونه دشمن را مشخص میسازد چه این «طبقه سرمایه دار» کمونسم باشد چه در اسلام، تعیین مفاهیم «کافر» و «مشرک» و «ملحد» و «مرتد» و «منافق» و «اهل کتاب» و... همه از همین «حق و قدرت دشمن شناسی» است که از همان حق «اعلان جنگ» سرچشمه میگردد. نظام حقوقی و سیاسی اسلام بر پایه «دارالحرب» خانه جنگ «و دارالسلام» خانه صلح» گذاشته شده است. قوانین دارالسلام (خانه صلح که امت اسلام باشد) راهمان وجود دارالحرب (خانه جنگ که کفار و مشرکین از طرفی و منافقین و مرتدین از طرفی دیگر) مشخص میسازد. همانطور حقوق و اختیارات از آن سرچشمه مینگیرد، با حق تعیین دشمن (چه خارجی و چه داخلی) شروع میگردد. فساوت و بیرحمی حقوق جزائی، از اینجا سرچشمه میگرفت که هر کسی خطائی مدنی میکرد، بعنوان دشمنی گرفته میشد که میخواهد با نظام بجنگد. همینطور در اسلام سراسر احکام جزائی و... بعنوان «جنگ با امت و محاربه با خدا تلقی میگردد». مجازات

وفصاص... همه از روحی جنگی از طرز مقابله با دشمن سرچشمه میگرفت. از اینرو نیز همه این تخطی ها، با احساسات و عواطف وحشیانه و خشونت آمیز و تجاوزگرانه مقابله میکردید. خودهمین کلمه «سیاست»، بهترین علامت وجود این سرچشمه تاریخی است. (نازیانه، زجر و عذاب کردن، مجازات).

در اینکه چه مرجعی «دشمن» را مشخص میسازد، و با چه کسی معین میسازد که «خصوصیات مشخص شده دشمن» به چه کسی انطباق می یابد، همین «حاکمیت» را نشان میدهد. کسیکه دشمن جامعه را مشخص میسازد، عملاً حاکمیت دارد. از اینروست که دشمن، در دین، «دشمن جامعه» نیست بلکه «دشمن خدا» است. چون دشمن خدایا، خود خدا یا نماینده خدا (رسول، امام، ولایت فقیه و...) مشخص میسازد. حتی «معیار ارزشی» که با آن تعیین «دشمن» میشود، نبایستی انسانی و اجتماعی باشد تا خود مردم بتوانند در باره آن تصمیم بگیرند، چون در این صورت، جامعه خود، در باره تعیین دشمنش و شناسائی دشمنش تصمیم خواهد گرفت و بدینسان حاکمیت از امام و نماینده خدا سلب خواهد شد. معیاری که برای شناخت «دشمن جامعه» بایستی بکار برود، همان «سود و ضرر» و «مفید بودن و مضر بودن اعمال افراد به جامعه» است که خود جامعه میتواند مستقیماً براساس آزمونهایش، داوری کند. ولی مفهوم شناختن «دشمن» را بر پایه «مفید بودن و مضر بودن عمل به جامعه» قرار دادن، گرفتن حق تصمیم از افراد حاکم (خلیفه و امام و رهبر و سلطان و...) است. بنابراین بایستی «میزان و ارزشی» دیگر، انتخاب کرد، تا حق و قدرت شناخت و تعیین دشمن، در دسترس مستقیم مردم نباشد. «دشمن خدا» را مردم نمیتوانند بشناسند. دشمن خدایا، یا نماینده اش می شناسد. کسیکه حق تفسیر و تائیل کتاب مقدس را دارد میتواند دشمن را بشناسد. اینکه حاکمیت ملی با اختیار ملت در تعیین «هدف و ارزش اعمال در جامعه» مشخص میگردد، برای اینست که حق و قدرت تعیین دشمن، از این قدرتها گرفته شود. از این گذشته جامعه، دیگر نظام سیاسی و حقوقی را بر پایه «اعلان جنگ» نمیگذارد تا «دشمن و مفهوم دشمنی» ماهیت حقوقی و سیاسی اش را مشخص سازد، بلکه بر پایه نیت «اعمال مشترک اجتماعی» میگذارد، که جهت برعکس این نظام دارد. چون این نظام، بقایش و ماهیتش در سلب تصمیم گیری ملت، بخاطر تمرکز تصمیم گیری «در حالت بحران و جنگ» بود. توجه به «تصمیم گیری مشترک اجتماعی»، نظام حقوقی و سیاسی را از استنتاج سیاست و حقوق از حالات غیر عادی و بحرانی، منحرف میسازد. حقانیت تصمیم گیری سلطنتی و امامی و... همه بر پایه همین «بحران ها و حالات فوق العاده و بالاخره اعلان جنگ و بالاخره مفهوم دشمنی قرار

داشت تا تصمیم‌گیری از ملت، سلب گردد. ولی ملت با تحقق تصمیم‌گیری مشترک برای اقدامات مهم اجتماعی بمنظور «هدفها و ارزشهای مشترک اجتماعی» که از خود ملت معین میگردد، حاضر نیست که حاکمیت دائمی را براساس ضرورت تصمیم‌گیری درحالات فوق العاده، بیک فرد یا گروه واقلینی واگذارند.

تصمیم‌گیری در بحران و حکومت موقت

ملنی که در اثر دوام تاریخی سلطنت و خلافت و امامت، هزاره‌ها امکان تمرین در تصمیم‌گیری‌های مشترک از او گرفته شده است، برای آزادیش و حاکمیتش برمیخیزد و مرکز قدرت تصمیم‌گیری انحصاری را واژگون میسازد. اما ملت وقتی میخواهد حاکمیتش را شروع کند، هیچگونه زمان ندارد تا روشهای تصمیم‌گیری مشترک و تفاهم را یاد بگیرد و تمرین کند. فقدان این عادت‌ها و تمرین‌ها و روش‌ها برای تصمیم‌گیری مشترک، درحالیست که در اثر فقدان حاکمیت در اجتماع (در اثر واژگون شدن مرکز تصمیم‌گیری انحصاری سنتی) موقعیتی است اضطراری و فوق العاده که احتیاج به تصمیم‌گیری در نهایت سرعت و فاطمیت دارد. در اینجا است که مسئله «دیکتاتور» طرح میگردد. اصطلاح دیکتاتور برعکس معنایی که امروزه از آن فهمیده میشود، اصطلاحیست بسیار خاص. دیکتاتور، فرد یا گروهی است که ماموریت دارد با داشتن اختیارات و اقتدارات «استثنائی» برای دوره‌ای موقت، امور را در دست بگیرد و این حالت غیر عادی را خاتمه بدهد و تصمیم‌گیری را از سر به ملت برگرداند و از کارکنان بگذرد. فردی یا گروهی که این «حکومت موقت» را در دست میگیرد از لحاظ حقوقی و سیاسی، «دیکتاتور» است. مثلاً «نفی و لغو قانون اساسی جمهوری اسلامی» و «تائید مجدد قانون اساسی گذشته»، یا «تائید قسمتی از آن و نفی قسمتی دیگر»، همه «اختیارات دیکتاتوره» از طرف ملت میخواهد. قبول «قانون اساسی مشروطه» یعنی لغو کردن «قوانین ملحق دوره رضاشاه و محمد رضا شاه». اینها بایستی براساس «اختیاراتی» باشد. قبول قانون اساسی گذشته در تاهیتش یعنی قبول استبداد. حتی نفی و لغو همین قانون اساسی رژیم جمهوری، احتیاج به «اختیارات دیکتاتوره» دارد. ملت بایستی این «قدرت استثنائی دیکتاتوری» را به او داده باشد. وگرنه لغو آن بدون اختیار رسمی از طرف ملت، یک عمل خودکامه و غیرقانونی و ضدقانونی و غیر معنی است. قبول قسمتی از قانون اساسی مشروطه از سر یا لغو قسمتهای الحاقی یا لغو قانون اساسی جمهوری اسلامی یا تحدید اعتبار قانون اساسی مشروطه در تاهیتش یا در قسمتی هیچ فرق

ندارد و هیچ گروهی چنین حقی ندارد مگر آنکه چنین حق و قدرت را ملت به او بدهد. مسئله «حکومت موقت»، طرح مسئله «حکومت»، در یک موقعیت «اضطراری و فوق العاده» است. تجدید اعتبار «قانون اساسی مشروطه»، ولو برای کوتاه مدت، بعد از الغاء سلطنت، احتیاج به تصمیم گیری ملت دارد.

«حکومت موقت» هم ولو آنکه یک حکومت استثنائی است، شکل خاصی دارد و بایستی روشن گردد که چه اختیارات استثنائی دارد و آیا این اختیارات استثنائی اش از ملت سرچشمه میگیرد یا نه. حکومت موقت در ماهیتش، یک حکومت دیکتاتورست. تشکیل دولت موقت در چهار چوبه قانون اساسی مشروطه غیر از تشکیل «حکومت موقت» است که خارج از آن چهار چوبه فرار میگیرد. ولو آنکه هر دو، دونوع مختلف دیکتاتوری هستند. و ملت بایستی این را بداند. حکومت موقتی که دیکتاتوری نباشد، نمیتوان تشکیل داد. و خطر حکومت موقت، همینست. حکومت موقت، دیکتاتورست که وظیفه دارد، جامعه را به «دمکراسی و آزادی»، برگرداند و همین تضاد برطرف نشدنی هر حکومت موقتی است. آنگاه بود ملت از این تضاد برطرف نشدنی، لازمست. به کسی از طرف ملت، مافوقیت دیکتاتور بودن داده میشود تا دمکراسی یا آزادی را بدید آورد. در اینجا ملت با «بزرگترین ریسک تاریخی خود»، بازی میکند. چون این مسئله که «چگونه یک نفر که به دیکتاتوری از طرف ملت انتخاب شده، با از طرف ملت تصدیق گردیده، حاضر خواهد بود از این قدرت استثنائی اش برای ایجاد آزادی و دمکراسی، بعنوان یک وسیله استفاده ببرد، همیشه استوار بر ایمان و اطمینانی است که آن ملت به آن فرد یا گروه یا حزب دارد و هیچگونه ضمانت دیگری ندارد. هر حکومت موقتی، ولو آنکه همه گونه «وعده های»، دمکراتیک بودن بدهد، «دمکرات بودن و دمکرات ماندن در یک مقام دیکتاتوری»، دشوار است و خطر لغزش به استبداد و سوء استفاده از این اختیارات بی نهایت زیاد است. مردان مقدس یا رهبران کارسماتیک (مقدسین غیر مذهبی) در اثر «تصدیق» به این مقام «دیکتاتوری»، گماشته میشوند. چون رهبرانی که انقلاب را برای سرنگون ساختن استبداد، هدایت کرده اند به این حالت فذوسیت و کارسماتیک می رسند، عملاً در مقام دیکتاتوری (حکومت موقت) تصدیق میشوند، نه انتخاب و بدنسان، ملت، کنترل او را (با آن حزب و اقلیت را) در دست ندارد، چون عمل «تصدیق»، بر اطمینانی استوار است که اجازه شک و کنترل در مراحل اول نمیدهد. بدنسان «رهبر براندازی»، از این «حیثیت کارسماتیکش» سوء استفاده میبرد و موقعیت دیکتاتوری خود را که در نهادش موقتی باید باشد، تبدیل به «استبداد» میکند که همیشگی است. از اینروست که ملت بایستی آگاهی کامل به این واقعیت داشته

باشد که از لحاظ حقوقی و سیاسی، حکومت موقت، در نهادش «دیکتاتوری» است و با وعده های دمکرات بودن و ابدنولوژیهای دمکراتیک، از «دیکتاتور بودن این مقام و شکل حکومت» کاسته نمیشود. ملت بایستی به ماهیت «وعده های سیاسی» آشنا باشد. «حکومت موقت»، یک «حکومت دیکتاتوری» است ولو آنکه یک دمکرات برای احراز این مقام از طرف ملت انتخاب یا تصدیق بشود. علی الحساب اگر این «حکومت» از همین کشورهای خارجه متشکل بشود و به آنجا برود، حتی فاقد زمینه «ماموریت مستقیم از طرف ملت در نمایندگی» هست. و فقط میتواند بر زمینه یک «فرض» که عبارت از اینست که ملت او را به عنوان چنین دیکتاتوری تصدیق میکند (بابطور ضمنی تصدیق کرده و شناخته است) حاکمیت را بعنوان دیکتاتور در دست بگیرد. حکومت موقت از هر گروهی و حزبی و دسته ای که باشد، یک «دیکتاتوری» است. این اولین مسئله است که بایستی به ملت هشدار داد. حکومت موقت، حکومتیست که در موقعیت اضطراری، اختیارات فوق العاده دارد و حاکمیت در این حالت، دیکتاتوریست. و کسی یا گروهی که در این موقع، تصمیم نهائی را بگیرد، دیکتاتور است. بر همین استدلال، دیکتاتور بعد از استبداد شاه، خمینی بود. حکومت موقت را اوداشت. حکومت موقت بازرگان، یک حکومت نمایی و اسمی بود برای انحراف مردم از این واقعیت. حکومت نمایی و اسمی بازرگان، حکومت موقت نبود، چون نمیتوانست در مسائل فوق العاده روز تصمیم بگیرد. این خمینی بود که سر رشته همه تصمیمات نهائی را در آن موقعیت داشت. و هنوز هم این «حکومت موقت» در ایران بجای خود باقیست و خمینی هنوز در چهارچوبه «قانون اساسی جمهوری اسلامی» قرار نگرفته است، بلکه بعنوان یک «دیکتاتور»، «مرجعیت تصمیم گیری نهائی در بحران» است. حکومت بازرگان، یک حکومت ظاهری موقتی بود تا انظار از «حاکمیت اصلی و دیکتاتوری» خمینی منحرف گردد. این تاکتیک سیاسی ایجاد «یک حکومت نمایی موقت» که فاقد هرگونه قدرت تصمیم گیری است با وجود یک قدرت تصمیم گیری واقعی غیر رسمی که مقام دیکتاتوری را دارد، یک تاکتیک بسیار جالب سیاسی بود.

در آینده اگر چنانچه «حکومت موقتی» تشکیل شود و بخواهد ماموریت اساسی یک «دیکتاتور» را داشته باشد (بازگرداندن دمکراسی به ملت) چاره ای جز تعهد دو وظیفه منفی ندارد که بایستی در راس برنامه اش قرار گیرد. ۱) یکی آنکه تجدید ولایت فقیه و هر حکومتی که شباهت وجودی و ساختمانی با آن دارد باز دارد و مانع پیدایش مجدد هر نوع «استبداد دینی» گردد، ۲) دیگر آنکه مانع «تجدید سلطنت استبدادی» گردد و همه امکاناتی را که میتواند به سلطنت مستبد بکشد، باز دارد. استبداد دینی و استبداد

سلطنتی، چون ریشه های سنتی دارند، امکان شدید بازگشت دارند. بازگشت گروه سلطنت طلبان که با سنت استبدادی خو کرده اند، شانس ایجاد سلطنت مشروطه را بی نهایت میکاهد. هنوز در خارج از ایران از لحاظ تئوری هم حاضر به تحدید بیشتر اختیارات سلطنت در مقابل ملت نیستند. نتایج گفته های متناقضشان جز بازگشت به استبداد نیست. یکی از علل مهمی که مقدمات سلطنت استبدادی رامی چیند، مواد مختلف در قانون اساسی مشروطه است که بایستی موقناً طبق اختیارات دیکتاتورانه که ملت به چنین فرد یا گروهی می دهد، حذف گردد تا بعداً مجلس مؤسسان درباره آن نظر بدهد. حداقل «معلق گذاردن این مواد قانون اساسی مشروطه و حذف ملحقات محمدرضا شاه برای جلوگیری از تحدید سلطنت مستبده» ضروریست. اما قانون اساسی مشروطه (بدون ملحقات پهلویها) بخودی خود چنانچه دیدیم، در مواقع اضطراری و فوق العاده (بعلمت همان حق اعلان جنگ و سایر نکاتش) تبدیل به «حکومت خالص مجریه» میشود که در رأسش «شاه» قرار دارد یا یک «مرد نظامی» مانند رضاشاه قرار خواهد گرفت. چون «حکومت موقت»، خود در حالت اضطراری و فوق العاده قرار دارد، اگر قانون اساسی مشروطه را چهارچوبه عمل قرار دهیم، طبق ماهیت قانون اساسی مشروطه، بایستی تبدیل به «حکومت مجریه» بشود و قدرتهای دیگر را تابع سازد، باهر قدرتی را که برای حکومت موقت بگمارد، در همان ماموریت «اجرائیش» و همان «حق اعلان جنگ» استحاله به «حاکمیت اصلی» خواهد یافت و نفی سایر قوا را خواهد کرد و تجدید استبداد خواهد شد. پیدایش، استبداد در قانون اساسی مشروطه در اثر همین «نقش اول بازی کردن قوه مجریه در حالات بحرانی» نهفته است.

پیچیدگی مسئله حکومت موقت (دیکتاتور) اینست که ماموریت به ایجاد دموکراسی «به یک فرد یا گروه یا حزب بندرت در یک «انتخاب واقعی» از طرف ملت، داده میشود، بلکه بیشتر به شکل یک نوع «تصدیق» ضمنی یا علنی صورت می بندد (بقول اصطلاحات قانون اساسی جمهوری اسلامی، شناخته میشود) یا بعنوان «یک واقعیت صورت گرفته» (در یک کودتا، یا رشد تدریجی قدرت اجرائی یا ارتشی...) از ملت، فقط تأیید «واقعیت موجود» را میطلبد. بندرت حکومت موقت (دیکتاتور) در یک جریان واقعی انتخابات، انتخاب میشود. در عمل «تصدیق» از طرف ملت، دیکتاتور، قدرتش به مراتب بیشتر از دیکتاتور است که از طرف ملت بعنوان «ماموریت بازگردانیدن دموکراسی» انتخاب میگردد. مابطور کلی از تفکر دقیق درباره «حکومت انتقالی» پرهیز می کنیم. این نفرت و گریز از تفکر درباره «حکومت موقت» نتیجه همین «نظام سیاسی و حقوقیست» که هزاران سال بر ما سلطه داشته است. سراسر تفکرات ما منوجه

آنست که هر چه زودتر به «حالت عادی» بازگردیم.

بقول فقهای اسلامی «یک حکومت بد، بهتر از بیحکومتی است». مانسبت به «توقف درحالات غیر عادی» اگره ونفرت داریم. ما میخواهیم هر چه زودتر، ازحالت غیر عادی، بگذریم وباسرعت به حالت عادی برسیم. ازاینروست که بجای توجه دقیق به این «دوره گذر»، تفکر ما بیشتر متمرکز در «حالت عادی سیاسی بعدی» است که «چه باید باشد؟» ما ازفراز این «حکومت موقت»، ازاین «دیکتاتوری اجباری و ضروری»، بسوی حالت عادی دوست داشتنی موعود می جیم. آنچه حالت گذردارد، هر چه زودتر باید بگذرد وطومارش بسته شود وما از شرش راحت شویم وبالطبع ماچندان علاقه به اندیشیدن درباره این «دوره کوتاه گذر» نداریم. میخواهیم حکومت موقتی داشته باشیم که هر چه ممکن است، موقتی تر وکوتاهتر باشد تا هر چه زودتر حکومت نورمال شروع شود. چون موقت، موقتی است، خیلی زود خواهد گذشت، احتیاج به آن نیست که به نوع وساختمان وماهیت این حکومت اندیشیده شود. ما راجع به آن میاندیشیم که حکومت نورمال بعدی چه خواهد بود، چه باید باشد. دمکراسی چگونه باید باشد، جمهوری دمکراتیک چگونه باید باشد... هر چه «زود میگذرد»، احتیاج به تفکر چندان ندارد. آنچه دهه ها وسده ها وهزاره ها خواهد ماند، ارزش تفکر دارد. آنچه «چندماه بایکی دو سال» خواهد ماند، ارزش اندیشیدن ندارد. «لحظه»، قابل توجه نیست بلکه «آنچه باقیست». اما مناسبانه همین «لحظاند» که روی سرنوشت ملتها وفرنها وتاریخ «تصمیم میگیرند». ودراین «لحظات» است که غالباً یک «دیکتاتور» تصمیم میگیرد نه یک «ملت». واتفافی که در «لحظه ای» افتاد، نمیتوان دهه ها وسده ها بازگردانید. یک لحظه، قرنهارا ناریک با روشن میسازد. ومائیم که در لحظه ای قرار داریم که میتوانیم برای دهه ها بلکه سده ها درتاریخ ایران تصمیم بگیریم.

۲۰ ژوئیه ۱۹۸۳

مطالعاتی که درباره «حکومت موقت» وساختمان ودامنه اختیارات استثنائی آن کرده ام بطور جداگانه چاپ خواهد شد.

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خرد شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرمدینان و آفریدن جهان خرم

۴- فرهنگشهر

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

۵- جشن شهر

خدای ایران ، مدنیت را بر بنیاد جشن میآفریند

۶- شهر بی شاه

۷- از هومنی در فرهنگ ایران

تا هومنیسم در باختر

شناخت آزادی بعنوان مجهول

حقیقت، احتیاج به تصمیم ندارد

انسان، وقتی حاکم بر خود و اجتماعش هست که «حق و قدرت تصمیم گرفتن» دارد. و موقعی حق و قدرت تصمیم گرفتن دارد که حق و قدرت انتخاب کردن داشته باشد.

در باره «آنچه انسان ناپستی تصمیم بگیرد»، حق انتخاب هم ندارد. بنابراین «حق و قدرت انتخاب انسان» را بدینسان روشن میسازیم که در چه مسائلی و در چه دامنه‌ای، انسان می‌تواند و حق دارد تصمیم بگیرد.

«حق تصمیم گیری» را بدینسان از انسان میگیرند که آن مسائل را جزو «حقیقت» میسازند. انسان در باره «آنچه حقیقت است»، نه تنها حق تصمیم ندارد، بلکه «قدرت تصمیم گرفتن» هم ندارد. معمولاً هر چه را میخواهند در اجتماع از «دامنه تصمیم گیری انسان و جامعه» خارج سازند. در «دامنه حقیقت» قرار میدهند. و بدینسان حق تصمیم گیری و بالطبع «حق انتخاب» را از انسان در باره آن میگیرند. مثلاً وقتی «قدرت» را «الهی» دانستند، مسائل مربوط به قدرت و «اشخاصی که حامل قدرت هستند»، از «حیطه انتخاب انسان» خارج میشوند. در گذشته «آنچه الهی بود» (مثلاً امامت — یا سلطنت بعنوان ودیعه الهی) از «دامنه تصمیم گیری انسان» خارج میشد و خواه ناخواه انتخاب کردنی نبود. هر چه از خدا، و یا خدائی و یا ودیعه خدائی بود. فراسوی دامنه تصمیم گیری انسان قرار داشت. انسان «قدرت انتخاب رهبر را نداشت و بر پایه «فقدان این قدرت»، حق انتخاب و تصمیم گیری در این مسائل را نیز نداشت. در دنیای

ما «آنچه علمی است» (قوانین ضروری علمی و تاریخی و اجتماعی شمرده میشود)، به همان طرز، از دامنه تصمیم‌گیری و انتخاب انسان و جامعه خارج میگردد. «حقیقت» چیزی نیست که درباره آن «تصمیم گرفته شود». «حقیقت فراسوی تصمیم‌گیری انسانست». انسان، نمیتواند «تصمیم بگیرد» که «حقیقت چیست». اگر انسان میتواند تصمیم بگیرد که «حقیقت چیست»، در این صورت، حقیقت، تابع اراده انسان میشود. آنجانی که حقیقت، هست، تصمیم نیست (تصمیم‌گیری انسان، لازم نیست).

برای «نقی حق و قدرت تصمیم‌گیری»، بایستی هسته آن چیز را جزو حقیقت قلمداد کرد و آنرا حقیقت ساخت. برای نقی حق تصمیم‌گیری انسان درباره قدرت، بایستی قدرت را با حقیقت، عینیت داده و قدرت (سیاست) را در چهار جنبه حقیقت قرار داد (بمانند گذشته، الهی ساخت، یا مانند امروزه، علمی ساخت). همیشه، بعنوان «حقیقت»، قدرت و تفکر درباره قدرت و حق مشارکت در دنیای قدرت (سیاست) را از انسان سلب کرده اند. اما حقیقتی در انسان و برای انسان، فراسوی انتخاب و تصمیم‌گیری انسان نیست. حقیقتی را که انسان انتخاب نسکند، برای او در دنیای انسانی حقیقت نیست. دنیای انسانی، دنیاست که آزادی از آن جدا شدنی نیست. حقیقتی که در آن آزادی نیست، حقیقت انسانی نیست.

آزادی، دانش نیست

«برای انسان» چیزی «حقیقت» است که در دنیای «آزادیش» قرار دارد. حقیقت انسانی، فقط در دنیای آزاد است. فراسوی آزادی، حقیقت انسانی نیست. انسان، دانستن نیست. چون انسان، «آزاد» است. آنچه آزاد است، همیشه متغیر است و تغییرش، «طبق قوانین ثابت و مشخصی» نیست که بتوان با دانستن آن قوانین، «دانش درباره آزادی» و «سیر تصمیم‌گیر بهای انسان» داشت. آزادی، همیشه همراه با «مجهولیت» است. اساساً آزادی، دانستن نیست. اگر آزادی دانسی بود، آزادی نبود. با «دانش درباره آزادی فرد و جامعه»، میشد آزادی را در فرد و جامعه کنترل کرد و آنرا حذف نمود. اگر من بدانم که تو چگونه تصمیم خواهی گرفت، نودیکر، آزاد نخواهی ماند.

انسان وجودی نیست که آزادی در او به صورت بکخواخت بحس سده باشد. از اینرو نیز تغییرات در همه وجودش، بکسان و بکخواخت نیست. انسان در آنجا که کمتر تغییر میکنند، دانستنی تراست و در آنجانی که تغییراتش حساب ناشدنی و نیس بینی ناشدنی

و بی سابقه است. انسان، مجهول تراست و جانی که بالاخره آزادیش به اوج خود میرسد، به کلی «مجهول» میماند. هرکجا که عنصر آزادی، بیشتر آمیخته است، کمتر دانستی است. و هرکجا که عنصر آزادی کمتر آمیخته است، بیشتر دانستی است. وجود انسان میان این دو قطب فرار دارد.

«آزادی»، فقط «شناختنی» است. دانش (علم) با موادی سروکار دارد که در آن عنصر آزادی نیست. و شناخت (معرفت) با موادی سروکار دارد که در آن عنصر آزادی وجود دارد. آنچه را میتوان شناخت، نمیتوان دانست. «شناختنی» را هیچگاه نمیشود به «دانستی» تقلیل داد. «معرفت»، هیچگاه «علم» نمیشود. «شناخت انسان»، هیچگاه «علم انسان» نیست. انسان، میتواند «خود» را بشناسد. اما نمیتواند «خود» را «بداند». از «خود»، هیچگاه «آزادی» حذف نمیگردد، تا انسان، «دانستی» نشود.

برای «دانستن انسان»، بایستی آزادی را از او حذف کرد. و با حذف شدن آزادی، انسان، دیگر، انسان نیست. به تنها «انسان شناختنی»، عنصر آزادی را دارد. بلکه «انسان شناسنده» نیز با آزادی، می شناسد. هم شناختنی و هم شناسنده، آزادند. نه آنچه شناختنی است. میتواند آزادی را از خود حذف کند. نه آنکه می شناسد، میتواند آزادی را از خود بیازد دیگری حذف کند. «خودشناسی». شناخت خود در آزادیست. خودشناسی، انعکاس خود آزاد (خود شناسنده) در خود آزاد (خود شناختنی) است. اما «خوددانی»، دانش از خودیست که روابط علی، همه افکار و احساسات و حرکات او را معین میسازد و در او هیچ آزادی نیست.

تصمیم گیری براساس دانش

تصمیم گیری براساس معرفت

انسان به «خودش» (به آخرین مسائلش و ارزشهای نهائیش) دانش ندارد، چون این مسائل نهائی با جوهر آزادی او سروکار دارند (چونیکه حقیقت خالص انسانی هست) و بالطبع، انسان خودش را «نمیداند». انسان به «خودش»، نادانست (جاهل است). انسان، موجود دانستی نیست که خدا یا وجود فوقانی دیگری او را «بداند» (دانش درباره او داشته باشد). انسان، نمیتواند خودش را بداند نه برای اینکه «ضعیف» است بلکه برای اینکه «آزاد» است. اساساً با دانش، راهی به تعیین آزادی نیست. چون انسان، خودش نمیتواند خودش را بداند. دلیل بر آن نیست که «موجود خارق العاده

دیگری» وجود دارد، یا بایستی وجود داشته باشد، که میتواند او را بداند. انسان را نمیتوان «دانست»، چون انسان، موجود آزادست، و از آنجائی که انسان به اوج وجودش میرسد که آزادیش به اوج شدت میرسد. آزادی، به همین «نادانستی بودنش» بستگی دارد. آزادی که دانسته شد، از بین خواهد رفت. این «نادانستی بودن انسان» را نمیتوان با افزایش «قدرت علمی» و بالاخره بایی نهایت ساختن قدرت علمی، برطرف ساخت. هیچ «داننده‌ای» ولو آنکه علم بی نهایت نیز داشته باشد، نمیتواند «یک وجود آزاد» را «بداند». ناوفقی آزادی هست، که دانستی نیست. این واقعیت، بستگی به قدرت علمی و شیوه علم ندارد. با افزایش قدرت علمی و یافتن روشهای مناسب علمی، نمیتوان «دانش درباره انسان»، بعنوان «یک وجود آزاد» پیدا کرد. دانش درباره انسان، موقعی حاصل میشود که آزادی از انسان حذف شده باشد.

دیانت، از این واقعیت که «انسان، خودنمیتواند هدفها و مسائل نهائی خود را بداند»، این نتیجه را میگیرد که «وجودی غیر از انسان» هست که چنین قدرتی را دارد. آنچه را خود انسان، از خودش «نمیداند»، این خداست که از انسان «میداند». پس چون خدا، وجود انسان را به تنهایی میداند، هدفها و مسائل و ارزشهای نهائی انسان را میداند و اوست که با این دانش، خوب و بد و خیر و شر و هدف انسان را میداند، و حق دارد و قدرت دارد درباره او و مسائلی تصمیم بگیرد. درحالیکه خود انسان در اثر همین جهل خودش بخود، نمیتواند و حق ندارد درباره مسائل نهائی و ارزشهای نهائی خود تصمیم بگیرد. ولی انسان میتواند هم بر پایه «دانائی» و هم بر پایه «معرفت» تصمیم بگیرد و روشن ساختن این دو نوع تصمیم گیری برای درک «آزادی سیاسی» مهم است.

تصمیم گیری بر پایه دانائی

در تصمیم گیری بر پایه دانائی و «انتخاب بر پایه چنین نوع تصمیم گیری»، انسان در تلاش است که «وقایع» یا «جریانات» یا «اشخاص» یا «قسمتی از اعمال و افکار و احساسات اشخاص» را بطور «علی» معین سازد. این وقایع و جریانات و اشخاص و اعمال و افکار را تا میتواند به روابطی تقلیل بدهد که شباهت به روابط علی دارد. «تصمیم گیری بر پایه دانش»، تلاش برای تعیین علی روابط و نتایج است. از این رو در هر انتخابی، تا آنجا که بر پایه دانش تصمیم گرفته میشود (یا ایده آلی تصمیم گیری بر پایه دانش است)، هدف، تعیین علی (ضروری و حتمی و قاطعانه) افکار و اختیارات فرد انتخاب شده است.

در «تصدیق»، و «تأیید و پذیرش فردی بر پایه تصدیق»، انسان میخواهد که «خود»

را در «تمامیتش» به شخصی (یا عاملی باجریانی) «واگذار» یا «بسپارد». او خود را در تمامیتش به «تمامیت اعمال و افکار آن فرد» میسپارد. تک تک اعمال و افکار چنین فردی برای او مورد توجه نیست بلکه او متوجه «شخص» او در تمامیتش می‌باشد. از اینرو نیز هست که ارزش اولیه چنین فرد تصدیق شده‌ای «شخص» او در تمامیتش هست نه این عمل یا آن فکر او. «تصدیق» یا «سرمشق شدن و منال اعلان شدن فرد تصدیق شده» سروکار دارد.

«انتخاب بر پایه دانائی»، جنبشی علیرغم همین تصدیق و واگذاری تمامیت خود به شخص رهبر است. انتخاب بر پایه دانائی، اصل «حاکمیت فرد بر خود» است و «تصدیق»، اصل تسلیم و عبودیت و نفی حاکمیت خود بر خود است. از اینرو اگر انتخابات سیاسی بجای «تحقق جریان تصمیم‌گیری»، فقط روشی برای انگیزش به «تصدیق» باشد و انتخابات فقط جریان «گواهی دادن مردم به یک شخص» باشد، نه تنها «نفی حاکمیت انتخاب کنندگان» میشود، بلکه ایجاب «تسلیم صرف انتخاب کنندگان» خواهد گشت. انتخاب، تا موفقی انتخابست که «انتخاب کننده»، در تصمیم‌گیری خود، قدرت خود را تلفیق کند، و «انتخاب شده»، «مظهر قدرت انتخاب کننده» باشد. ولی وقتی انتخاب کردن، شکلی ظاهری برای «تحقق تصدیق اجتماعی وامت و بیروان یک ایدئولوژی» باشد، انتخاب نتیجه معکوس را میدهد. در اینجا است که «انتخاب» یا «تصدیق و گواهی دادن و شهادت» مشبه ساخته شده است. در اینجا، انتخاب، شکلی است که از محتواش باره و جدا ساخته شده است و پوششی فریبنده است برای «جریان تصدیق اجتماعی» که پدیده است متضاد با «تصمیم‌گیری». ظاهر انتخابات، محتوی «تصدیق و شهادت» را نه تنها پوشانیده است بلکه واقعیت تصدیق و شهادت، با ظاهر «انتخاب»، ما را می‌فریبد. «تسلیم و عبودیت و خود واگذاری ما» را بجای «حاکمیت» ما میدهند.

انتخاب کردن، بعنوان شکل ظاهری، ماهیت «تصمیم‌گیری جامعه» را تضمین نمی‌کند، بلکه کاملاً برعکس صورت ظاهرش که بایستی دلالت بر «حاکمیت جامعه» بکند، برای تحقق «خودسپاری و واگذاری خوب‌بینی و جامعه در جریان تصدیق اجتماعی» بکار برده میشود. در چنین صورت، انتخاب کردن، چیزی جز تصدیق کردن و گواهی دادن نیست و آنچه بایستی «حاکمیت ملی» را تضمین کند، در واقع «محکومیت و تابعیت ملی» را تحقق داده است. تصدیق، یک جریان تابعیت کلی و مطلق است.

نظری «حاکمیت»، همیشه استوار بر این فرض است که «کسی حاکمیت دارد که

تابع را بطور علی معین میسازد». چنین حاکمینی، ازطرفی احتیاج به «دانائی» دارد، ازطرفی، تابعیت علی، موقعی صورت می بندد که تابع، فاقد اراده باشد. از آنجا که اصطلاح فقدان اراده آزاد، ایجاد نفرت میکند، اصطلاح «اطاعت دلخواه»، بجای آن گذاشته میشود. انسان در آزادی تصمیم میگیرد که خود را تابع محض کند و از این تابعیت خوشش می آید. این مفهوم «اطاعت دلخواه» یک مفهوم متناقض درخود است. تابعیت محض بریک اراده آزاد، فرارندارد. آزاد، نمیتواند بدلخواه تابع و محکوم و فاقد آزادی باشد.

چنین مفهوم حاکمیتی درهرجا که بکار برده شود نقص خود را باخود میرسد. چه ما فائل شویم که بکنفر (خدا، امام، سلطان، دیکتاتور،...) برهمنه مردم حکومت میکند. در این صورت «جامعه و ملت و امت تابع» را درنماییش معین میسازد، و بالطبع او برای همه تصمیم میگیرد. در چنین جامعه ای تنها «یک فرد آزاد» وجود دارد و تابعیت جامعه، خواه ناخواه به «نقی اراده درملت و جامعه» میکشد و ملت و جامعه عاقبت الامر تقلیل به آلت و وسیله می یابد. ایده آل چنین حکومتی، همان «اطاعت دلخواه» و «ماشین خود کار شدن» و «غریزی و فطری شدن عمل اجتماعی» که مطلوب رهبر است میگردد. چه ملت، بعنوان حاکم، نمایندگان خود را انتخاب کند. باز در این صورت نیز برطبق چنین مفهوم انتخابی، این نمایندگان ملت، چیزی جز آلت و وسیله نیستند. نمایندگان، تقلیل به «آینه» ملت می یابند. اگر چه ملت برای تحقق چنین انتخابی چنین دانشی ندارد ولی با انتخاب به منظور «تعیین علی نمایندگان خود»، خود را هم در امکانات واقعی خود میفریبد هم در «رابطه با نمایندگان خود». با چنین بنداشت خاصی از انتخابات و قدرت خود بر نمایندگان خود، درحالیکه انتظار آنرا دارد که نمایندگان گانش، تابع محض ملتند، در باطن و در واقع، حاکم واقعی بر ملتند. با چنین پنداشتی است که میان «حاکمیت ملت» و «حاکمیت دولت» عینیت فائل میشود و با چنین پنداشتی است که به دولت اطمینان میکند.

هیچ «تصمیمی در آزادی»، درباره آزادی، آن آزادی را از بین نسیرد. مثلا برای اطاعت کردن بطبق آزادی (بدلخواه) بایستی در آزادی تصمیم گرفت و در ضمن این تصمیمی که گرفته میشود (اطاعت کردن) بایستی آزادی را در ما از بین ببرد. کسی نمیتواند یکبار برای همیشه تصمیم برای انقیاد صرف و مطلق بگیرد، چون این تصمیمش، برضد ماهیت آزادی است. اطاعت دلخواه فقط یک عمل محدود میتواند باشد و هیچگاه نمیتواند انسان، خود را درنماییش تابع و تسلیم دیگری سازد. بر پایه همین تفکر، تصمیم گیری در آزادی، همیشه تجدید میشود. انتخاب، نمیتواند فقط یکبار برای همیشه

باشد. بنابراین هیچ تصمیم گیری و انتخابی که «تصمیمی در آزادبست» نمیتواند «حق تجدید انتخاب» و «قدرت تجدید انتخاب» را از بین ببرد. کسیکه یکبار انتخاب میکند، همیشه انتخاب خواهد کرد. انتخاب، نمیتواند یکبار برای همیشه باشد. این تصدیق و شهادتست که یکبار برای همیشه است. آنچه انتخابیست، تکرار است و بایستی تجدید شود. تحقق آزادی، در عمل «تصمیم گیرست» و تصمیم گیری در برهه ای از زمان یا لحظه ای زمانی اتفاق می افتد و با تعطیل و توقف تصمیم گیری، آزادی، واقعی نیست. آزادی در «تکرار عمل تصمیم گیری»، تجسم پیدا میکند. هر جا که تصمیم گرفته میشود، آزادی هست و وقتی تصمیم گرفته نشود، آزادی نیست.

تصمیم گیری بر پایه دانائی درباره مسائلی از اجتماع که مربوط به آزادبست، در واقع نفی آزادی را می کند.

تصمیم گیری در اجتماع، بایستی بر اساس «بقاء و تقویت آزادی اجتماعی و فردی» باشد، یعنی تصمیم گیری بایستی نه تنها «آزادی دیگری» را حفظ کند، بلکه بایستی آنرا نیز تقویت کند. ولی «تصمیم گیری بر پایه علم»، «علی» است. چنین تصمیمی میکوشد تا درباره آنچه تصمیم میگیرد، روابط علی را در آن نفی نکند. درباره مواد طبیعی و فیزیکی میتوان چنین تصمیم گرفت اما نه درباره انسان. تا آنجا که اقتصاد با انسان سروکار ندارد میتوان تصمیم علی گرفت. اما چنین نوع تصمیم گیری در مورد انسان های دیگر، بدین نتیجه میرسد که در دیگران، «عمل تصمیم گیری»، عاقبت الامر حذف و نفی یا سرکوب شده گردد. پس تصمیم گیری علی (استوار بر دانش)، تصمیم گیرست که خلاف بقاء و تقویت آزادی در اجتماع است. انتخاب بر اساس دانش، اگر میریزد، به تجدید آزادی منبند و تعیین علی او میکشد. در واقع این هويت پدیده «انتصاب» است. یک نفر به مقامی «منصوب میشود»، «نصب ساخته میشود». اراده شاه یا امام یا دیکتاتور یا رهبر بایستی بطور علی به او انتقال یابد. او بایستی وسیله و آلت شاه یا امام یا دیکتاتور باشد. اگر انتخاب، چنین نوع تصمیم گیری باشد، ولو آنکه جامعه فردی را به مقامی انتخاب کند، چیزی جز یک «انتصاب اجتماعی و یاملی» صورت نگرفته است. جامعه بجای سلطان و دیکتاتور و رهبر... نشسته و فردی که انتخاب شده، در واقع فردیست که «نصب ساخته شده است». انتخاب بر پایه دانش، بایستی ماهیت علی داشته باشد. در حالی که نه اجتماع، چنین دانشی دارد تا چنین انتخابی بکند، نه چنین انتخابی در مورد انسانهای دیگر، انسانیت. انتخابی، انسانی خواهد بود که «در تصمیم گیری درباره انسانی دیگر»، نفی آزادی از دیگری نکند.

در واقع، هیچگاه «انتخاب سیاسی» بر پایه «دانائی» نمیتواند صورت بدهد. جامعه،

چنین دانشی از افرادی که انتخاب میکنند ندارد. همانطور که شاه یا امام یا دیکتاتوری نیز برای انتصاب انسانی چنین دانشی نداشت و نمیتوانست داشته باشد. و همانطور که هیچ ماموری در انتصاب از طرف شاهی یا دیکتاتوری یا امامی تقلیل به آلت و وسیله (ولو دلخواه) نمی یافت همانطور نیز هیچ نماینده‌ای از طرف ملت تبدیل به آلت و وسیله نخواهد یافت.

به محضی که ما بخواهیم انسانی دیگر را بطور علی معین سازیم، او بعنوان «انسان آزاد»، مقاومت خواهد کرد، ولو آنکه بحسب ظاهر نیز به «آلت شدن» و «روبوت» شدن رضایت بدهد، جوهر آزادی در درونش او را به «گریز درختا» یا «بسرکشی در ضمیر ناخودآگاه» خواهد راند. پس انتخاب بر پایه تصمیم گیری علی (علمی) اگر هم ممکن باشد، چون میخواهد «انتخاب شونده» را تبدیل به «آلت» بدهد، انتخاب شونده، بعنوان انسان، حاضر نخواهد شد که تبدیل به «آلت» بیابد. «نماینده»، هیچگاه «آلت جامعه» نخواهد شد، همانطور که مامورین و منصوبین از طرف شاه و امام و دیکتاتور، تبدیل به وسیله که «بدلخواه وسیله است» نیافتند. این حاکمیت ملی که عکس العملی در مقابل «حاکمیت سلاطین» بود، شامل همان نقائص است که حاکمیت سلطنتی واحد بود. این «غرض و هدف»، که «تعیین کامل نماینده یا مامور و منتخب» است استوار بر دو پنداشت است که تحقق پذیر نمی باشد، یکی آنکه ملت چنین دانشی برای اجرای چنین کاری نخواهد داشت چنانکه سلاطین و امامها و دیکتاتورها و خلفاء نداشتند و از طرفی، هیچ انسانی ولو بطور دلخواه هم اطاعت محض کند و تسلیم محض هم باشد، وسیله آلت نمیشود و این یک نوع خودفریبی دوجانبه بجای خواهد ماند. همه قوانین مربوط به انتخابات، نمیتواند نماینده را از نظر انتخاب کنندگان، معین سازد، یعنی «تصمیم گیری مردم» را بر «تصمیم گیری نماینده» غالب و مسلط سازد و بالاخره تصمیم گیری خود او را حذف سازد. نماینده، نمیتواند شبیه به «آئینه» بشود تا فقط «تصمیم گیری جامعه» را منعکس سازد. در چنین صورتی نماینده، بایستی تبدیل به آلت بشود. در حالیکه «نماینده»، بعنوان انسان، یک «وجود تصمیم گیرنده» است. تصمیم گیری جامعه، موقعی در او منعکس خواهد شد که، تصمیم گیری جامعه، بطور علی تصمیم نماینده را مشخص سازد. این شیوه تفکر، در نهان می پندارد که نماینده، «قابل تقلیل یافتن به آلت» هست. او خود تصمیم نمی گیرد، این ملتست که تصمیم میگیرد. چنین پنداشتی، هیچگاه در واقعیت، صورت نمی بندد.

«تصمیم گیری درباره مسائل انسانی»، استوار بر «معرفت درباره انسان» است نه بر «دانش درباره انسان». انسان را هیچکس نمیتواند «بداند». حتی «وجودی مافوق

او»، نمیتواند او را بداند. تصمیم گیری انسان، در باره مسائل انسانی، بر پایه «شناخت»، استوار است. تصمیم گیری بر پایه علم، آزادی را که سرچشمه تصمیم گیری است، منتفی و سلب میسازد. هیچکسی نیایستی «دانش» در باره انسان داشته باشد، تا انسان آزاد باشد. هیچکسی نیایستی در باره انسان و جامعه بتواند تصمیمی بر پایه علم بگیرد، که بدینسان حق و قدرت تصمیم گیری فرد و جامعه را بکاهد یا منتفی سازد. در باره انسان، فقط بایستی انسان تصمیم بگیرد، تا انسان حاکمیت برخوردار داشته باشد. انسان بایستی حاکم برخوردار باشد، تا «خود» باشد. همین «حاکمیت انسان بر خودش» میباشد که سرچشمه «حاکمیت ملی» است. جامعه ای که افرادش حاکم برخوردار نیستند (خود در باره مسائل اصلی و نهائی انسانی خود، خود تصمیم نمیگیرند) نمیتوانند «حاکمیت اجتماعی» داشته باشند. هیچ مسئله ای از انسان نیست که انسان نتواند در باره آن تصمیم بگیرد و تصمیم گیری انسانی در باره انسان، استوار بر «دانش در باره انسان» نیست، بلکه استوار بر «شناخت انسان است».

چون انسان «خودش»، تنها یک واقعیت فیزیکی یا ارگانیک نیست، نمیتواند «خود» را «بداند»، ولی چون یک «پدیده آزادی» است، میتواند «خود» را «بشناسد» و این شناخت او در باره خودش، هیچگاه نمیتواند انسان را در جوهرش، تبدیل به یک «آلت» و یا «وسیله» سازد، و انسان را به «یک مشت روابط علی»، تقلیل دهد. با تقلیل دادن روابط اجتماعی و سیاسی و روانی انسانی به روابط علی، پدیده انسانی منتفی ساخته میشود. «انسان معلوم»، انسان اسیر است. «علم به هر چیزی»، آن چیز را آلت و وسیله انسان میسازد. همانطور «علم به انسان و روابطش»، انسان و اجتماع را تقلیل به آلت و وسیله خواهد داد.

مجهولی بر طرف نشدنی

تصمیم گیری، همیشه با «یک مجهول بر طرف نشدنی» روبروست. «آزادی»، یک «علم مخفی یا سر» نیست. آزادی، اساساً «معلوم» یا «معلوم شدنی» نیست. آنجا که آزادی معلوم میشود، نابود میشود. آزادی از هر چیزی «انگیخته میشود»، اما از هیچ چیزی «معین نمیشود». هر چیزی موقعی «معلوم» میشود که از چیزهای دیگر «معین ساخته بشود».

انسان، بایستی برای «اجرای هر عملی» تصمیم بگیرد، چون «معرفت او نسبت به خودش» و اجتماعش، هیچگاه این «مجهول انسانی» را رفع یا روشن نمی سازد. آزادی در انسان، نقطه نهائی اعمال و افکار و احساساتش را همیشه مجهول (نادانستی)

میگذارد. از این رو همیشه انسان در «این نقطه نهائی» بایستی خود تصمیم بگیرد. هر تصمیم گیری و هر انتخابی، یک ریسک (خطر آزمائی و بخطر اندازی) است. آزادی، علی‌رغم معرفت ما به خود و انسانهای دیگر، همیشه «ابهام نهائی» را در عمل و فکر رفع نمیکند. تصمیم گیری و انتخاب، همیشه یک «جسارت» و «خود به خطر اندازی» است. آنکه جسارت خرید خطر را ندارد، از آزادی میترسد. «نظم دوستی» و «رفاه خواهی» و «سعادت طلبی» سبب رشد نفرت به آزادی در ما میشود. آزادی بدون «قبول خطر» نمیشود. در انتخاب و تصمیم گیری، نمیشود «اشتباه» را از بین برد. کسیکه تصمیم میگیرد و انتخاب میکند، اشتباه هم میکند. اشتباه، سایه آزادیست. کسیکه نمیحواهد اشتباه کند، آزادی خود را به رهبران و هادیان و نظم سازان و بهشت سازان ارزان میفروشد. بهترین انتخاب، انتخابی نیست که فاقد هرگونه اشتباهیست بلکه انتخابیست که نجسم اوج آزادیست و آزادی موقعی میافزاید که این مجهولیت و این جسارت و «بخود خطر خری» میافزاید. کسی آزادتر است که جسارت بیشتر برای ریسک دارد. ریسک آن نیست که «آنچه را میتوانست دانست» ندانسته، اقدام به عملی کرد. ریسک آنست که انسان آنچه از موقعیت میتوانست دانست، بداند و آنچه میتوان شناخت، بشناسد و آنگاه این «مجهول بودن تصمیم گیر بها» را بشناسد، آنگاه با جسارت تن به عمل دهد.

اگر دانش نسبت به آزادی داشتیم، تصمیم گیری و انتخاب، هیچ جسارتی لازم نداشت و تصمیم گیری، هیچ گونه «خطر آزمائی» نداشت. کسیکه همه چیز را میداند، هیچگاه «تصمیمی انسانی» نمیگیرد، بلکه همه چیز را معین میسازد. شناخت آزادی و انسان و اجتماع، هیچگاه از این «جسارت» و «خطر آزمائی» نخواهد کاست. دانش درباره انسان و اجتماع، این «دامنه مجهول آزادی» را کم نمیکند. برای کشف دامنه آزادی، بایستی قسمتهائی را که از انسان، دانستی است، دانست. برای محاسبه پذیری و کنترل اجتماعی انسان، جامعه، رفتار و گفتار و احساسات و کردار انسان را حنی المسفد و ثابیت و یکنواخت و تکراری میسازد. «کار با ماشین»، «کار در سازمانها»، انسانرا در بسیاری از رفتار و گفتار و کردارش «ماشینی یا سازمانی میسازد». در رفتار اجتماعی، در کار با ماشین و سازمانها، قسمتهائی از انسان، «دانستی ساخته میشود». این «رفتار ماشینی ساخته انسانها»، یا این «رفتار سازمانی ساخته انسانها»، ... دانستی است. اما «دانش این قسمتها»، نه «دامنه آزادی» را از بین میبرد، نه لزوم شناخت انسان را بعنوان «وجود آزاد» منتفی میسازد. جائیکه همه دانشهای انسانی، تصمیم نهائی را به ما وامیگذارد، «منطقه مجهول آزادی» و منطقه معرفت ماست.

حاکمیت احتیاج به دانائی دارد

شناخت هیچ چیزی، برای غلبه بر آن چیز نیست. شناخت چیزی، آنرا تبدیل به آلت و وسیله نمیسازد. «دانش»، همه چیزهای دانستی را «تابع ما» میسازد. دانا، تواناست. خدای دانا، خدای تواناست. علم، حکومت میکند. عالم، حق به حکومت دارد. مابا دانش، به قدرت میرسیم یا حق به قدرت داریم. اما «شناخت»، بما قدرت به چیزی نمیدهد. ماهر چه را شناختیم، تابع ما نخواهد شد، و ما به او قدرت نخواهیم یافت. هر که ما را شناخت، بما قدرت نخواهد یافت.

هر کسی میخواهد ما را «بداند»، ما خود را در مقابل او «بهم می بندیم»، در خود میخیزیم و خود را می پوشیم. ما در مقابل کسی که در باره ما کنجکاو است و میخواهد ما را بداند، خود را مخفی از او میسازیم. خود را گل آلود می سازیم، نقاب به چهره خود میزنیم، لباس بخود می پوشانیم. قیافه میگیریم و خود را بطور دیگر به او می نمایانیم. کسی نیایستی ما را بداند. حتی خود ما از «دانستن خود» اجتناب داریم. ما از دانستن خود می گریزیم. دانش دیگری در باره ما، به قدرت و تسلط و غلبه او بر ما می کشد. همینطور دانش ما از خود، سبب قهر و رزی و برخاشگری خود ما بر خود ما میشود، میکشیم تا بر خود حاکمیت داشته باشیم، اراده خود را بر خود تحمیل کنیم. یک قسمت حاکم و یک قسمت محکوم در خود فراهم می آوریم. هیچکسی ما را نیایستی بداند. اما شناختن، دنیای دیگر است. در شناخت، هیچکسی نمیتواند به ما تجاوز کند. دانش، متجاوز و فضول و قساوتمند است. دانش، سلطه و غلبه میخواهد. اما شناخت، «بذیرفتن دیگری در آرایش» هست. بذیرفتن دیگری در محبولیتش هست. انسان، دیگری را همانطور که هست می پذیرد. خود را همانطور که هست می پذیرد. در اینجاست که هر فردی، خود را میگذارد. هر کسی خود را «میگذرد»، نقابش را می اندازد، همه ماسکها و قیافه هائی را که بخود گرفته بوده است، دور میریزد، لخت میشود، بی برده میشود، بی حجاب میشود، بی دیوار میشود. انسان موقعی خود را می شناسد که خود را «نمی جوید» که خود را نمی کاود، که خود را نمی شکافد. «مجهول بودن» برای «دانش» یک زنگ خطر است. مجهول، جائیست که او غلبه نکرده است، جائیست که او فتح نکرده است، جائیست که دشمن در کمینست، جائیست که او از آن واکنش دارد. دانش، نمیتواند در کنار مجهول، راحت بیارامد. مجهول، او را می آزارد، محارده می انگیزاند، میشارد.

دانش، اگر نتواند مجهول را معلوم سازد، میکوشد به مجهول «شکل معلوم بدهد»،

«معلوم نما» بسازد. «انسان شناسنده»، قطب متضاد «انسان داننده» است و انسان شناسنده، در قلب انسان داننده، ناگهان برمیخیزد. انسان شناسنده، شبیه «مادر» است و انسان داننده شبیه «پدر» است. شناختن، جریان «آبستن شدن به چیزی» است. هر چیزی را مثل بذری درخود می پذیرد و بدان حمله میشود و می پروراند. ولی دانش، جریان «قدرت بایی» است. انسان، میخواهد «خلیفه خدا» باشد، میخواهد دنیا را تصرف کند، میخواهد به همه تجاوز کند. دنیای ما، دنیای علمست، دنیای مرد و پدر است. دنیای قهر و تجاوز و تسلطست. ما نمیتوانیم «بشناسیم». ما از شناختن، از «آبستن شدن به پدیده ها»، نفرت داریم. قطب مادری ما سرکوب شده است. ما پدر سالار دنیا شده ایم. ما از معرفت، عقیم شده ایم. ما نمیتوانیم «بزائیم». ما «معرفت زایشی» را دوست نمی داریم. سفرهای، آخرین مامای دنیای بود، چون با او معرفت زایشی پایان یافت. کسی دیگر به معرفت، آبستن نشد و احتیاج به ماما نبود. بعد از سفرهای نیز هیچ مامائی برای زایمان حقیقت نیامد. «خدای داننده»، «انسان داننده» پایه عرصه جهان گذاشت. علم و حاکمیت و قدرت و امر، ایده آل همه شد. خلقت، دیگر «زایش» نبود، بلکه در «امر و قدرت» صورت میگرفت. خلقت، صنعت شد. سازش، جای زایش را گرفت.

علم، هیچگاه نمیتواند «مجهول» را تحمل کند. با بایستی مجهول رفع و نفی گردد. با آنکه بایستی چیزی «شبه معلوم» بجای آن گذاشته شود، تا سائقه قدرتیخواهی، رخصیه گردد. در دانشخواهی، مجهول همیشه انسان را تحریک میکند و میسوزاند. کنجکاوی و جستجو، زائیده از همین «عدم تحمل مجهول» است. مجهول، نقطه ضعف اوست. جائی که مجهول است، جائیست که او بیروز نشده است، و بالاخره جائیست که او نتوانسته است قدرت و غلبه بیابد و جائی است که ضعف خود را درمی یابد. دانش نایب آخرین چیز نتواند غلبه کند، نمیتواند آرام بنشیند. دانش، غلبه سراسری و مطلق می طلبد.

علم، هیچگاه نمی تواند در مقابل مجهول، ساکن و آرام بنشیند. این سائقه متجاوز، اگر نتواند «مجهول» را رفع کند و تقلیل به معلوم بدهد، چیزی را «که معلوم میانگارد»، بجای آن میگذارد. این سائقه «نابود سازنده مجهولات» در سائقه علمی، نهفته است. خدای داننده او، بایستی همه چیز را بداند. «علم انسان» بایستی همه چیز را توجیه و تفسیر کند یا بایستی به توجیه همه چیز موفق شود. از اینروست که علم، نابوده سازنده آزادیست. شناخت، جنبشی است در انسان علیه علم و منجم علم که برای آزادی انسان قدمی افرازد.

خطر هر علمی، در «شبه معلوماتیست» که خود را «علمی ساخته اند». علم، دستش به هر جائی نرسد، آنرا «علمی میسازد». هیچ سائقه علمی نیست که بازگلیمش درازتر نکند و «علمی نسازد». هر چه مسائل انسانی، به جوهر انسانیت نزدیکتر میشود، بیشتر «علمی ساخته میشود». «علمی سازی»، مجهول را رفع نمی کند ولی مجهول را نابدید و نامحسوس و «معلوم نما» میسازد. دنیای مسائل انسانی، دنیاییست که بیشتر «علمی ساخته میشود» و کمتر «علم میشود». جایی که بنظر میرسد مجهولی نیست، جاییست که همه چیز «علمی ساخته شده است». مرز میان «علم» و «جهل» را میتوان یافت، اما مرز میان «علم و شبه علم» را به دشواری میتوان مشخص ساخت. از آنجا که مسائل انسانی کمتر دانستنی است، بیشتر «شبه علوم» در آن رخنه کرده است. و بالاخره در آخرین مسائل انسانی، در نهائی ترین ارزشهای انسانی، آنچه را «علم خدائی» می نامند، چیزی جز «شبه علم خالص» نمیتوان یافت. در این مسائل که با آزادی سروکار دارد، علمی جز «شبه علم» نیست. خدائی هم که این مسائل را «میداند»، شبه علم کاملست. وهم چیزی که نام علم بخود می نهد، «شبه علم خالص» میباشد.

رهبر، داناست

پیرو، تصدیق کننده است

میگویند «آنچه را خدا از انسان میداند، انسان از خودش نمی داند»، و آنچه را انسان از خودش نمیتواند «بداند». همان حقیقت اوست. این حقیقتست که فراسوی عقل و قدرت دانش انسان قرار دارد. انسان نسبت به خود و مسائل و ارزشهایش جاهل است و چون اینها را نمیداند، در باره هدفها و ارزشهای زندگی اجتماعی، نمیتواند تصمیم بگیرد و کسیکه نمیتواند در این مسائل بر پایه دانائی تصمیم بگیرد، رهبر خود را نمی تواند «انتخاب کند». انسان، احتیاج به رهبری دارد که او را در این مسائل «هدایت» کند و تصمیم خدایا که «مسائل انسانی» را میداند به او برساند. اما انسان همانطور که در باره خود این مسائل و هدفها و ارزشها نمیتواند تصمیم بگیرد، همینطور در باره «کسیکه بایستی او را رهبری کند»، نمیتواند تصمیم بگیرد. چنین تصمیمی احتیاج به همانقدر «دانائی» دارد که مسائل انسانی لازم داشتند. او اگر بتواند با دانائی رهبر خود را انتخاب کند، خواهد توانست با همان قدرت علمی، روی مسائلش و ارزشهایش تصمیم بگیرد و هرگونه تصمیم گیری بر پایه دانش، «آنچه را مورد تصمیم قرار میگیرد»، تابع او میسازد. رهبری که انتخاب شود، تابع و پیرو مردم خواهد شد. او

هیچگاه نمیتواند رهبر خود را انتخاب کند. اورهبر خود را «تصدیق» میکند. او به رهبر خود «گواه میدهد». انتخاب کردن هم بر پایه «دانش» و هم بر پایه «معرفت» ممکن است. انتخاب کردن بر پایه دانش، خلع رهبری از رهبر است. آنکه «میداند»، دانسته خود را تابع خود میسازد. کسیکه بر پایه دانش خود انتخاب میکند، سرچشمه قدرت «انتخاب شده» خواهد بود. و «انتخاب شده»، را تابع خود خواهد ساخت. رهبری که بر پایه دانائی، انتخاب شود، تابع انسان خواهد بود. انتخاب دیگری نیز هست که بر پایه «شناخت» میباشد. ولی «معرفت»، دنیای غلبه جوئی در قدرت نیست. دنیای شناخت، دنیای برتری نیست، بلکه دنیای همفکر است، دنیای تفاهست. من کسی را در شناخت، انتخاب نمی کنم تا بر من حکومت کند. من در شناخت، کسی را برمی گزینم تا با من همفکری کند. در جریان شناختن، نمیشود رهبر را بافت یا مشخص ساخت. در شناخت میتوان «همراه و همفکر و همدرد و همکار و همگام» را بافت. اصطلاح «شناختن» در قانون اساسی جمهوری اسلامی (خمینی) به معنای «شناخت» بکار برده نشده است، بلکه اصطلاحیست برای بیان «تصدیق» و «گواهی دادن».

شناخت، در دنیای برتری و باین نری روی نمیدهد. تصدیق، نه شناخت است نه دانش.

قدرت عالیتر و مقدس تر، فقط «تصدیق» می طلبد

هر قدرتی که خود را عالیترین یا مقدسترین قدرت میداند، یا آنکه خود را از سرچشمه ای عالیتر یا مقدستر از سایر قدرتها، مشتق میکند، چنین قدرتی، از طرف آنانیکه باین ترند، انتخاب نمیشود، بلکه «تصدیق» میگردد، یا بالاخره مورد تأیید یا موافقت قرار میگیرد. به او گواهی داده میشود. چنین قدرتی هیچگاه نمی پذیرد که «انتخاب بشود».

آنکه «انتخاب میکند»، «آنکه را انتخاب میشود»، «در همین عمل انتخاب کردن»، تابع خود میسازد. کسیکه انتخاب میکند، خود را سرچشمه میسازد. قدرت و منزلت «انتخاب شده»، مشتق از قدرت و منزلت «انتخاب کننده» است. آنکه «انتخاب میکند»، آنکه را انتخاب میشود، مشتق از خود و تابع خود میسازد. آنکه «انتخاب میکند»، تصمیم میگیرد و آنکه تصمیم میگیرد، حا کمیت دارد. بدینسان آنکه انتخاب میکند، در واقع عالیترین و مقدس ترین قدرت است. آنکه انتخاب میکند، فقط یک فرد را انتخاب نمی کند بلکه در واقع «ارزشها و هدفها و ایده آلهائی» را انتخاب میکند که بر طبق آن، اشخاص و مراتب اشخاص و مقامات قدرت، معین ساخته

میشوند.

فقط آنرا که «ما» برمیگزینیم، حق دارد قدرت داشته باشد و حق دارد برتر باشد. این ارزشی را که برتری را مشخص میسازد، از ما مشخص کرده میشود. بنابراین قدرت او و برتری او، مقام او، حیثیت او، تابع ما و هدف ما و ارزشهای ما و ایده آلهای ماست. بدینسان او تابع ماست و قدرتش از ما سرچشمه میگیرد. حق انتخاب و قدرت انتخاب ما، نفی هر نوع «قدرت عالتر و مقدستر» رامیکند. از اینرو کسیکه قدرت خود را عالتر و مقدستر میسازد (یا از امامت سرچشمه میگیرد یا سلطنت را بعنوان ودیعه الهی تلقی میکند) قدرت خود را از خدا بنا «نظامی مافوق» مشتق میسازد. حتی مفاهیمی از قبیل «سیر تکامل» و «ضرورت تاریخ»، قدرتی مافوقست. قبول حق انتخاب برای مردم و «انتخابی بودن خود»، نفی هر گونه «قدرت مافوق» است. نهادن یک قدرت مافوق غیر شخصی (از قبیل مسیر تکاملی یا ضرورت تاریخ...) بجای یک قدرت مافوق شخصی، متضاد با مفهوم «انتخابست» و در عمل چه قدرت مافوق شخصی و چه قدرت مافوق غیر شخصی با عمل انتخاب و تصمیم گیری متضادند و بالاخره وجود چنین مفاهیمی به نفی واقعیت انتخاب میکشند، و انتخاب فقط اصطلاحی باقی میماند که جریان تصدیق را خواهد پوشانید. وقتی کسانی که مصادر قدرت میشوند، انتخاب شدنی هستند (اگر انتخاب کردن به جد گرفته شود و واقعیت انتخاب تحقق یابد) تابع انتخاب کننده میشوند و قدرتشان، مشتق از قدرت انتخاب کننده است. قدرت برتر و مقدستر، فقط «تصدیق» میخوهد.

برتری و تقدیس و علو و شرافت، انتخاب شدنی نیست، بلکه تصدیق شدنیست. از اینجاست که دمکراسی، مفهوم «تساوی» را بعنوان اصل می پذیرد. من برتر از خود را انتخاب نمی کنم بلکه مساوی خود را انتخاب میکنم. طبقه ای که حکومت را فعلا در دست دارد طبقه برتر نیست.

هیچکسی بخودی خودش (یا از طرف قدرتی سواي ما) برتر از ما نیست. اینگونه برتری ها میخوهند که ما آنها را در «برتر بودنشان» تصدیق و تأیید کنیم. ولی ما فقط بوسیله انتخاب و تصمیم خودمانست که «کسی را با گروهی را برتر میسازیم». و چون انتخاب، تجدید شدنیست، آنکه را برتر ساخته ایم باز به مقام مساوی برمیگردانیم و چون این «برتر بودن» همیشه به «تجدید تصمیم ما» بستگی دارد، هیچگاه در برتری بودنش، تثبیت و ابدی نمیشود. ماهر که را در انتخاب برتر میسازیم، برتری او تابع تصمیم گیری ماست. در واقع آنکه برمیگزیند، برتر میسازد و آنکه برتر میسازد، خود، برتر از همه است و چون خود مساویست، سرچشمه برتری ناپدید می گردد. برتری هر کسی، تابع تصمیم مشترک

اجتماع است. با توقف این تصمیم یا با برگردانیدن تصمیم، «فرد برتر ساخته»، به «نساوی اجتماعی» باز میگردد. انتخاب کننده، برترین سرچشمه قدرت است. هیچ قدرتی در اجتماع نیست که از انتخاب (تصمیم مشترک جامعه) سرچشمه نگرفته باشد و هیچ قدرتی نیست که دوامش به «تجدید انتخاب» بستگی نداشته باشد. هر که انتخاب میکند، تصمیم میگیرد، و هر که تصمیم میگیرد، حاکمیت دارد و «سرچشمه حاکمیت» است، و قدرتی بالاتر از «سرچشمه همه قدرتها» نیست. اما آنکه «تصدیق میکند»، هیچ قدرتی ندارد و هیچگاه تصمیم نمی گیرد.

۱۱ ژوئیه ۱۹۸۳

تصمیم ملت، بر پایه تفاهم ملی، قانون می باشد

قانونی «اساسی» است، که ملت «تأسیس» کند

جامعه ای دموکراسی است که بتواند بر پایه تفاهم مشترک، تصمیم مشترک بگیرد. هر تصمیمی را که ملت بطور مشترک، بر پایه تفاهم مشترک ملی بگیرد، قانون است. ملت موقعی موجودیت دارد (هست) که با تفاهم، تصمیم بگیرد. وقتی امکان تصمیم گیری مشترک برای ملت بسته شده است، پایه عناوین مقدس و الهی، حق و قدرت تصمیم گیری مشترک از ملت سلب شده است، چنین ملتی «وجود ندارد». هراتانی با گروهی با قومی یا حزبی، موقعی در اجتماعی «هست» که تصمیم او در «تصمیم گیری مشترک اجتماع»، دخالت و نفوذ داشته باشد. موقعی اجتماع موجودیت پیدا میکند که اعضاء آن اجتماع (افراد، گروهها، اقوام، احزاب...) تصمیمات مشترک بر پایه تفاهم مشترک بگیرند.

«تنها» سرچشمه قانون، ملتی است که میتواند در تفاهم میان اعضاء و گروهها و احزاب و اقوام خود، تصمیم مشترک بگیرد. قانون، فقط یک سرچشمه نهائی دارد که آخرین و برترین و تنها سرچشمه است. هیچ چیزی «قانونیت» ندارد، تا از این «سرچشمه واحد و برتر و نهائی» تأسیس نشده باشد. «قانون»، نمیتواند دو سرچشمه نهائی و برتر داشته باشد. اگر دو سرچشمه باشد (مانند قانون اساسی مشروطه، که هم شرع و هم ملت است) آنگاه، سرچشمه برتر و نهائی واحد، سرچشمه اصلیت، سرچشمه تابع (که ملت باشد در کنار سرچشمه برتر و نهائی (که شریعت باشد) قرار نمی گیرد، بلکه موجودیتش

واعتبارش بستگی به سرچشمه برتر و نهائی که شریعت باشد، دارد. بدینسان، برعکس نامی که به قانون اساسی مشروطه داده اند، بیچوجه مشروطه نیست بلکه در اثر تابعیت سرچشمه قانونیت ملت از شریعت، تنها سرچشمه و سرچشمه برتر و نهائی که شریعت است می باشد نه «تصمیم ملت» و بدینسان قانون اساسی مشروط، مشروطه نیست و اساسی نیست و اساساً قانون نیست.

قبول دو سرچشمه مختلف برای قانون، نفی مفهوم «قانونیت» را می‌کند. آخرین و برترین سرچشمه واحد «قانون»، ملت تصمیم گیرنده است. «قانون»، فقط از «ملت» سرچشمه می‌گیرد. شریعت، قانون نیست. شریعت، حکومت می‌کند. «قانون»، نفی حکومت می‌کند.

قانونی که از «تصمیم مشترک ملت» بوجود می آید، برعکس آنچه پنداشته میشود، برملت «حکومت» نمی‌کند. بلکه در اثر اینکه از «اراده خود ملت بر اثر تفاهم همه» زائیده شده، برای ملت، «معتبر» است. آنچه برای من در اثر تصمیم گیری عاقلانه و آزادانه «اعتبار» دارد، احتیاج به «حکومت» ندارد.

قانون، برملت، حاکم نیست بلکه برای ملت، «اعتبار» دارد. «شرع»، احتیاج به «حاکم» دارد. اما قانون، نفی «حاکم و حکومت و حاکمیت» است. هر چیزی که از ملت برنخیزد و از ملت سرچشمه نگرفته باشد، بایستی برملت، حاکم شود و حکومت کند. ملت، برملت حکومت نمی‌کند. قانونی که از ملت سرچشمه می‌گیرد، برملت، حکومت نمی‌کند. قانونی که ملت می‌آفریند (برای همان ملت) «اعتبار» دارد. قانونی از اوست که برای خود گذاشته است. کسی یا چیزی یا گروهی، برملت «حکومت» میکند که از ملت نیست. همیشه یک چیز بیگانه از ملت، برملت، حکومت می‌کند. حکومت و حاکم، همیشه بیگانه از ملت است. وقتی که مردم میخواهند یا «حکومت سلطنتی» یا حکومت دیکتاتوری یا حکومت فقیه، مبارزه کنند، میگویند «حکومت ملت با قانون» بجای «حکومت سلطنتی با ولایت فقیه و...»، چون می‌پندارند که «یک حکومت» بایستی جایگزین «حکومت دیگر» بشود. درحالیکه معیار را «حکومت سابق» قرار میدهند. ولی در واقع، ملت برملت حکومت نمیکند و قانونی نیز که از او سرچشمه می‌گیرد، حکومت نمی‌کند و اصطلاحات «حاکمیت ملت برملت» یا «حکومت قانون» یا «مردم سالاری» فقط در برابر و نسبت به «حکومت سلطنت» یا «حکومت فقاهت و شرع» که میخواهد «نفی کنند» و میخواهد «جایگزینی برای او در نظر بگیرد» معنا دارد و گرنه بخودی خود، غلط است و بعداً و فتنه، انسان بخواهد «جامعه آزادی» را تحقق بدهد همین مفهوم حکومت، مزاحم

کار میشود. «حکومت»، با نفی سلطنت و فقاہت و شریعت، نفی میشود. حکومت مردم بجای حکومت سلطنتی یا حکومت شرع و فقہاء نمی نشیند. بلکه سلطنت و فقاہت و استبداد و... بعنوان اینکه «حکومت» هستند نفی میگردند. آنچه حکومت میکند، احتیاج به «توجیه» دارد. بدون توجیه، حکومت، طرد و نفی میشود. از اینروست که «حکومت ها» دنبال «مشروعیت=انطباق با شریعت مقدسی» یا «حقانیت=انطباق با حق و حقیقت به مفهومی کلی و عمومی» میروند. «فانون ملی»، هیچگاه بر ملت «حکومت» نمی کند. ملت بر ملت حکومت نمی کند. از اینرو کلمه «دمکراسی» اگر بجد گرفته شود، استباهست. همینطور کلمه «مردمسالاری» بخودی خود غلطست. فقط وقتی در مقابل «حکومت شاهی یا فقاہنی و شرعی» قرار میگیرد، شامل معنایی موقت، نسبت به آنچه میخواهد نفی کند، میگردد ولی بعد از نفی این حکومت ها، بایستی این اصطلاح را تعبیر بدهد. چون این اصطلاح، ارزش مبارزه ای و سلاحی داشته است. همینطور «حکومت فانون، یا حکومت قانونی»، اصطلاحات اشتباهند.

«فانون»، حکومت نمی کند. فانونیت، احتیاجی به توجیهی وراء خود ندارد. دمکراسی، نفی این حاکم و یا آن نوع حکومت نیست بلکه نفی «حکومت» بنفسه است. از اینرو هدف نهائی دمکراسی، کاستن یله به یله حکومت میباشد. در آغاز، برای نفی «حکومت سلطنتی» یا «حکومت فقهی» یا «حکومت شرع» گفته میشود که «حکومت ملت» بجای «حکومت شاه»، حاکمینی بجای حاکمینی. حاکمیت فانون، بجای حاکمیت شرع و سنت و عادت و عرف، ولی فانون، معتبر است نه حاکم. آنچه برای مردم اعتبار دارد از مردم اعتبارش را گرفته است ضرورتی به حکومت ندارد. فانون با شرع انطباق پیدا نمی کند. با فانون یا شرع، شرع، حکومت میخواهد (حاکم شرع) ولی فانون، نفی حکومت است. فانون بجای شرع و سنت و عادت و عرف، یعنی نفی حکومت، نه جایگزینی یک حکومت بجای یک حکومت دیگر. دمکراسی به کسی حکومت نمیدهد، دمکراسی، سهام حکومت را توزیع نمی کند و حکومت نیست که آنرا به کسی ببخشد. فانون چون در تفاهم مشترک، از ملت سرچشمه میگیرد، بر ملت حکومت نمی کند. حاکم همیشه با محکوم، بیگانگی دارد و این بیگانگی را هیچگاه میان حاکم و محکوم، آمر و مامور، نمیتوان رفع کرد مگر آنکه «رابطه تحکم» «رابطه حاکم به محکوم»، از بین برود. ملت، نمیتواند «حکومت قانونی» و «فانون حاکم» بوجود بیاورد. بلکه فانون، ظوهار هرگونه حاکمینی را می بندد. فانون برای مردم اعتبار دارد. از اینرو، ایده آل دمکراسی، نفی هر حاکمینی و حکومتی است. نه تنها «حاکمیت سلطنتی» بلکه «ولایت فقیہی» و «حاکمیت الهی و همه واسطه هایش». تصمیمی که

مردم برای خود می‌گیرند، برای همه «معتبر» است. از اینرو چنین قانونی، دیگر احتیاج به هیچ چیزی ماوراء خود ندارد تا آنرا توجیه کند یا معتبر سازد. قانونیت، تجسم و تبلور خالص «اعتبار» است. نه احتیاج به مشروع بودن (=طبق شریعت بودن) دارد نه احتیاج به حقانیت (=طبق مفهومی از حق یا حقیقت بودن). ملتی که تاسیس قانون می‌کند، قانون بخودی خودش، برای او «قانونیت» دارد. قانون بخودی خود بلا واسطه و مستقیم، اعتبار دارد.

کسیکه برای تصمیم خودش در مورد خودش، ارزش و احترام قائل نیست و به آن وفادار و پای بند نمی‌باشد، آنگاه یک فرد یا گروه یا سازمان بیگانه با «اوامرش» بر او «حکومت» میکند و این اراده خود را بر او تحمیل می‌کند و برای اینکه «اکراه از این تحمیل اراده خود» را بر او بکاهد، آنرا با «مشروعیت» یا «حقانیت» توجیه میکند. مثلا میگوید عقل تو برای تنظیم امور تو کفایت نمی‌کند. مثلا میگوید تو نمی‌توانی بر نفس خونخوار و تجاوزگر خود غلبه کنی. اما وقتی ملت، خودش برای خودش تصمیم میگیرد، تصمیمش به نهانی برای او معتبر است و همین اعتبار، برای موظف ساختن او، کفایت می‌کند. او چیزی را که با تفاهم با دیگران تصمیم گرفته است، با میل خود «میکند». اعتبار قانون، به مشروعیت و حقانیتش نیست. قانونیت، خود کفایت. تصمیم‌گیری مشترک، یک شکل و قالب توخالی از «فن جمع بندی اکثریتی» نیست که فاقد محتوا باشد. تصمیم‌گیری، بر محتویاتی از تفاهم مشترک خود مردم قرار دارد. اعتبار این تصمیم‌گیری از «جمع بندی ظاهری آراء» و مشخص کردن اکثریت، معین نمی‌گردد بلکه از محتویاتی که در این تفاهم مردم پدید آمده است، از اینرو، اعتبار قانون، از محتویات درونی خود قانون پیدا میشود نه از یک معیار بیگانه و خارج از او. تفاهم افراد و گروهها و اقوام و احزاب و... که عاقبت شکل یک تصمیم میگیرد، در خود و از خود و برای همه آنها که با هم تصمیم گرفته اند، معتبر است.

مشروعیت و حقانیت، معیارهای خارجی و بیگانه نسبت به «تفاهمی است که از تلاقی افراد و گروهها و احزاب و اقوام و...» ایجاد میگردد. تصمیم‌گیری مشترک، یک قرارداد خالی نیست که بگوئیم ملت هرگونه تصمیم ببوده یا ناعادلانه بگیرد صحیح است و بایستی اجرا گردد. همین اصل «تفاهم مشترک ملی» است که محتویات این تصمیم‌گیری را معین می‌سازد و تنها آن شکل خاص و ظاهری تصمیم‌گیری نیست که این قانون را معتبر می‌سازد بلکه محتویات تفاهمی این تصمیم است که جوهر «اعتبار قانون» را برای همه معلوم می‌سازد. بر این اساس، جمع بندی آراء در هر سازمانی موقعی اعتبار دارد که دارای این محتوای تفاهمی باشد. اگر سازمانی مرکب از ده نفر باشد

و شش نفر آن تابع یک ایدئولوژی واحد با از یک قوم و... باشند، اکثریت ساده (بنجاه و یک درصد آراء) دیکتاتوری اکثریت است نه تفاهم. چنین تصمیمی، فاقد محتوای تفاهمیست. سراسرنرس و نگرانی واضطراب اقلیت های قومی و حزبی و مذهبی و... مادرایران در اثر اینست که قوانین ما، تفاهمی نیستند. ما میتوانیم یک شکل دموکراسی داشته باشیم ولی بجای آزادی، اکثریت، دیکتاتوری کند. این مسأله با فروپاشی رژیم خمینی و دموکراسی ساختن میلکت، هویدا خواهد شد.

قانون، تاسیسی است

وقتی قانون، نتیجه تصمیم گیری مشترک بر پایه تفاهمست، پس جامعه بایستی قدرت ایجاد تفاهم مشترک داشته باشد. جامعه موقعی دموکراسی است که این قدرت ایجاد تفاهم، در همه افراد و اعضاء و احزاب و اقوام آن باشد. ما احتیاج به یک عقیده واحد با ایدئولوژی واحد نداریم. ما احتیاج به قومیت واحد نداریم، احتیاج به زبان واحد هم نداریم... ولی احتیاج به قدرتی در خود داریم که با دیگران تفاهم حاصل کنیم. قدرت ایجاد تفاهم مشترک، قدرتیست که ماهیت جامعه دموکراسی را معین میسازد. جامعه ای که چنین قدرتی را در خود ندارد، عاقبت گرفتار حکومت بیگانه یا حکومت مستبدی از خود خواهد شد.

ملتی که بر پایه تفاهم ملی تصمیم مشترک میگیرد، «تاسیس قانون» میکند. قانون، فقط به وسیله ملت، «تاسیس» میشود. هیچ قانونی، قانون نیست، مگر آنکه ملت آنرا تاسیس کرده باشد. قانون، فقط «تاسیسی» است و مؤسس قانون، ملت می باشد. شریعت، تاسیس ملت نیست. از اینرو شریعت، قانون نیست. شرع، امر و حکم است. تصمیم مشترک ملت که از تفاهم ملی سرچشمه میگیرد، تاسیس قانون میکند. از اینرو نیز هست که «قانون اساسی»، «قانون اساسی» خوانده میشود. هر قانونی ملت تاسیس می کند، «اساسی» است. مجلس مؤسسان که واجد «حد اکثر تفاهم ملی» است، واجد حداعلای این خصوصیت تاسیسی است. معمولاً آن قسمت از قوانین ملی، قوانین اساسی خوانده میشود که «واجد حد اعلا کیفیت تاسیسی» هست و گرنه قوانین عادی پارلمانی نیز قوانین اساسی هستند و لویه این نام خوانده نشوند.

قانون، برعکس پنداشت بسیاری، بدین علت اساسی خوانده نمیشود، چون بنیادی و اصولی وریشه ای با تغییر ناپذیر است. بلکه قانون اساسی، بدین علت، اساسی است، چون ملت، در اوج تفاهم ملی، آنرا با تصمیم خود «تاسیس» کرده است. مجلس مؤسسان، این کیفیت «تاسیسی» را در حد اعلاش دارد. ملت در اثر «کیفیت خاص

انتخابات این مجلس، و کیفیت خاص رأی گیری و همینطور خاصیت علنی بودنش برای همه ملت»، در فضائی که «حداکثر تفاهم میان همه اقلات و احزاب و اقوام و گروهها و عقاید» فراهم می آورد، تاسیس قانون می کند.

برای «قوانین عادی» در مجلس قانونگزاری، چنین کیفیت تفاهمی (به این شدت و وسعت) نیست. با وجود آنکه قوانین مجلس مؤسسان، قوانین اساسی خوانده میشود، همه قوانینی که ملت میگذراند (با درجات مختلف تفاهم در مجلس شورا) اساسی است، چون «تأسیس ملت» است، نه اینکه چون قوانین بنیادی و ریشه ای و کلی و اصولی است. قانونی که ملت تأسیس نکرده است، اساسی نیست، ولو آنکه کلی و عمومی و اصولی باشد. بدین جهت، آنچه «قانون اساسی جمهوری اسلامی» خوانده میشود، نه اساسی است و نه قانون. حال از بحث آن می گذریم که جمهوری نیز نیست. فقهاء، برای مشتبه ساختن اذهان و سوء استفاده از اصطلاحات جدید، این کلمه «اساسی» را همانند کلمه «جمهوری» و همانند کلمه «قانون» بر ضد هویت و ریشه واقعی شان بکار برده اند. ملت ایران، نایحال قانون اساسی نداشته است. ملت موقعی قانون اساسی دارد که خودش طبق تصمیم تفاهمی خودش، تأسیس قانون کند. در این صورت برترین و آخرین معیار قانونش، قانونیت خواهد بود نه مشروعیت (=طبق شریعت). در قانون اساسی مشروطه، نیز بعلمت همینکه قانونیت فقط در مشروعیت است و دوسر چشمه قانون پذیرفته شده است و سرچشمه ملی تصمیم گیری، تابع سرچشمه برتر و نهائی شریعت شده است، قانون اساسی مشروطه، نه قانونست، نه اساسی و نه مشروطه. «قانونیت»، فقط موقعیست که تصمیم ملت، برترین و آخرین و تنها سرچشمه باشد. بدون اینکه ملت، آخرین و برترین و تنها سرچشمه قانون باشد، نمیتواند «تأسیس قانون» کند. ملت، بایستی تنها چشمه «مؤسسه» (تأسیس کننده) باشد، تا «قانون» وجود داشته باشد. امر و حکم، ولو از خدا باشد، قانون نیست بلکه شرع است. در دنیای قانون، یک یک افراد ملت، «مؤسس» هستند. قانون موقعی اساسی است که «تمامش» «تأسیسی» باشد. سراسر قانون، همه بدون استثناء، تأسیسی هستند. قانون اساسی نیست، وقتی یک قسمتش، تأسیسی باشد. قدرت مؤسس، میتواند «سراسر قوانین» را تأسیس کند و ماهیت همه قوانین یکسانست. همه به یک سبک آفریده شده است. اما تشریح، چون کامل و تمام نیست، احتیاج به تفسیر و تاویل و اتمام دارد. در تشریح، نمیتوان قانون گذاشت. نمیتوان یک کلی داشت که نیمه اش از خدا و نیمه اش از مردم باشد. نیمه اش شرع باشد و نیمه اش قانون. برای اینکه شریعت یکنواخت و یکپارچه باشد، بایستی «آنچه از خدا شمرده میشود»، اصل شمرده و مابقی را از آن استنباط و تفسیر و تاویل کرد. از اینرو احتیاج به خبرگان

دینی (فقهاء) دارد. مردم در شرع (دردنیای دینی) قانون نمی گذارند بلکه فقهاء، شریعت را تأویل و تفسیر میکنند. ملت، تصمیم نمیگیرد بلکه فقیه، در اجتهاد، تصمیم میگیرد. ملت، احتیاج به «تلاش تفاهمی» میان خود برای یافتن قواعد زندگی، برای تنظیم رفتار میان خود ندارد. ملت بجای تفاهمی که از خودشان سرچشمه بگیرد، بایستی بیشتر و بیشتر به «دینش و ایدئولوژی» اعتقاد و ایمان پیدا کند تا آن عقیده دینی و ایدئولوژی، آنها را بهم پیوندد. بجای «تصمیم گیری انسانها بر پایه تفاهم»، «ایمان به اصول و احکام و معتقدات دینی» می نشیند. ایمان بجای اراده و تفاهم. تسلیم بجای استقلال می آید. برای قانون، اراده و استقلال و تفاهم لازمست نه ایمان و تسلیم و اعتقاد. شرع، در اثر عدم کفایتش برای مسائل روز، متوسل به «استنباط و تفسیر و تاویل» میشود، چون «بکنواخت و بکدست بودن شرع، فقط این امکان را باز میگذارد». همینطور بکدست و بکپارچه بودن قانون، سبب میشود که همه اش بایستی ساخت یک دست باشد. همه اش بایستی تأسیس ملت باشد. بزرگترین شاهکار فکری و روانی و اجتماعی و عقلی یک ملت، قانونش هست. کرامت و حیثیت و عظمت یک ملت در همین «آفرینش قانونش» نمودار میگردد. ملتی که قانون برای خودش نیافریده است، هیچ ندارد و هیچ نیست. عظمت یک ملت در همین قوانینی که با دست خود خلق میکند، نمودار میگردد.

هر فردی از ملت، مؤسس است: قدرت تأسیس کننده دارد. هر گروهی، هر حزبی، هر قومی، هر اقلیتی قدرت و حق تأسیس قانون دارد. مجلس مؤسسان با مجلس شورای قانونگزاری، نماینده «ملت مؤسس» یا افراد و گروهها و احزاب و اقوامی است که همه حائز قدرت و حق تأسیسی هستند. هر فردی از ملت، از لحاظ حقوق سیاسی، «مؤسس» خوانده میشود.

از اینرو ملت همیشه «قدرت مؤسسه»، «قدرت تأسیس کننده» باقی میماند. ملت، بکبار و برای همیشه تأسیس نمی کند. این قدرت و حق تأسیسی را هیچگاه از دست نمیدهد. بنیاد گذاران یک قانون اساسی، مردم را از «مؤسس بودنشان» نمی اندازد. بدینسان «یک قانون اساسی» نمی تواند «قوانینی در خود داشته باشد که ابدی و تغییر ناپذیرند»، چون قانون اساسی، نفسی حق و قدرت تأسیسی ملت را می کند. انسان نمیتواند «تأسیس قانونی» بکند که دیگر «تأسیس قانون» نخواهد کرد. آنچه «تأسیس میشود»، نمیتواند «قدرت مؤسس» را در تأسیس کردن، نابود سازد. ایجاد یک قانون اساسی بواسطه ملت، ملت را از «ادامه قدرت و حق تأسیسی اش» باز نمیدارد. ملت بدین معنا تابع قانون اساسی نمیشود که قانون اساسی واحدی، شامل موادی باشد که او را از «ادامه تأسیس» باز دارد. همه موادی که در «هر» قانون اساسی برای «بازداشتن ملت از

تأسیس» یا برای «سلب قدرت و حق تأسیسی ملت» تعبیه شده است، باطل و لغو است. ماده دوم قانون اساسی مشروطه و همچنین ماده مربوط به «ابدی بودن سلطنت» بخودی خود باطلند چون برضد «اساسی بودن» قانون هستند. ملتی که نمیتواند همیشه تأسیس بکند، هیچگاه «مؤسس» نبوده است. این خصوصیتی نیست که ملت فقط در یک لحظه تاریخی داشته باشد و بعد او را ترک بکند. «تأسیس»، صفت ملازم «قدرت تصمیم گیری ملت» است که هیچگاه قطع شدنی نیست.

هر مقامی یا مرکز و مرجع قدرت و اختیاری، «وجود دارد» که ملت آنرا تأسیس کند. وجود هر مقامی، تأسیس ملت است. وقتی ملت، مقامی بعنوان «شاه» یا «امام» یا «رهبر» تأسیس نکرد، آن مقام و قدرت هم وجود ندارد. وقتی هم هر مرجع قدرتی را با مقامی را ایجاد کرد، نه تنها موجودیتش را آن مقام و مرجع بوسیله آن قانون اساسی دارد، بلکه محدودیتش را هم بوسیله قانون اساسی دارد. بزرگترین تحدید هر مقامی و هر مرجعی درست در همینست که «تأسیس ملت» است. بدون تأسیس ملت وجود ندارد. وقتی ملت، تأسیس مقامی یا مرجعی بعنوان «شاه» یا «امام» نکرد، آن مقام و قدرت هم وجود ندارد و ملت هر وقت بخواهد میتواند این مقام یا مرجع قدرت را حذف کند. از اینروست که هر مرجعی و مقامی بوسیله قانون اساسی، محدود میشود. هر مرجعی و مقامی، همانقدر قدرت و اختیار دارد که قانون اساسی به او داده است و از او میتواند پس بگیرد. هر مقامی آنقدر وجود دارد که ملت به او داده است. هر قدرتی و هر مقامی که در این قانون اساسی «نگنجد» و قدرتش «بیش» از محدوده قانون اساسی باشد، قدرتیست که ملت تأسیس نکرده است و ملت نخواهد توانست هیچگاه آنرا با وضع قانونی، تحدید کند و تحت ضابطه درآورد. قدرتی که ملت در قانون اساسی، خود تأسیس نکرده است، از حیث کنترل و ضابطه او خارج است. از اینرو «قدرتهای سنتی» مانند فقه و سلطنت، گنجاندنی در هیچگونه قانون اساسی نیستند. هیچ نوع قانون اساسی نمیتواند «امام و فقیه» یا «شاه» را محدود سازد. این قدرت را ملت تأسیس نکرده است. چه شاه چه فقیه و امام نه در قانون اساسی مشروطه، نه در قانون اساسی جمهوری اسلامی، گنجانیده نشده اند. نه شاه و نه امام (از لحاظ ماهیت و ساختمان تاریخی و سنتی و الهی که دارند) در هیچ «قانون اساسی» نمی گنجد. اساساً مفهوم «رهبری دینی» در اثر هویت خاصی که دارد، در هیچ قانون اساسی که ملت بخواهد وضع کند، نمی گنجد. اینها هیچکدام «قانونیت» ندارند و نمی خواهند داشته باشند و احتیاج ندارند که قانونیت داشته باشند. شاه و امام و فقیه، احتیاج به توجیه یکدیگر دارند و خود را مشروعیت یا حقانیت میدهند. مثلاً موهبت یا ودیعه الهی هستند. یا نیابت

امام غائب را دارند. کسیکه مشروعیت یا حقانیتی وراء قانونیت دارد، قدرتی نخواهد بود که در صورت تجاوز به قانون، احتیاج به قانون داشته باشد. چنین افرادی در قانون اساسی نمی گنجد و برتر از قانون می باشند. قانون ملی، نمیتواند آنها را محدود و مکلف و موظف سازد. شرع و حق (خدا یا هر نوع حقیقتی یا حقی) برتر از قانونست. برتری شرع بر قانون، قانونیت را نه تنها تابع میسازد بلکه از بین میبرد. ملت، با «ترک قانون اساسی»، فاقد «یک قانون اساسی» میشود، نه فاقد قدرت مؤسسه. قدرت مؤسسه ملت برتر از یک قانون اساسی است. ملت، آفریننده قانون اساسی است و قانون، بدین علت «اساسی» است چون ملت آنرا «تأسیس» کرده است و هیچ قانونی، «قانون» نیست، مگر آنکه ملت آنرا تأسیس کند. هر چیزی که ملت را از قانونگذاری (تأسیس قانون) بازدارد، ملت را از «تصمیم گیری» و «تفاهم اجتماعی» بازداشته است. قدرت و حق تصمیم گیری ملت، علامت وجود و رشد «شخصیت فردی» و «هویت ملی» است. و همچنین تلاش مداوم برای تفاهم اجتماعی که تصمیم بر آن باید گذارده شده، مظهر «همبستگی» ملت است. همبستگی ملت در تفاهم اجتماعی گروهها و افراد و احزاب و اقوام پدید می آید و رشد می کند. با مانع شدن ملت از پیدایش تفاهم و تفاهمی که زمینه تصمیم گیری و پیدایش قانونست، همبستگی و وحدت ملت از طرفی و شخصیت فردی و هویت ملی نابود ساخته شده است، چون این تصمیم گیریست که محور پیدایش شخصیت فردی و هویت ملی است. ملتی که تأسیس قانون نمی کند همبستگی اش از خودش نجوشیده است. و اهمه اینکه ملت در یک دوره کوتاه، در اثر «فقدان قانون اساسی»، دچار هرج و مرج خواهد شد، و اهمه بی اساسی است، چون اصل، برعکس آنچه بنداشته میشود، یک قانون اساسی نیست، بلکه «قدرت تأسیس کننده قانون اساسی» است. قانون اساسی، ملت را نظم نمی بخشد، بلکه ملت در اثر «قدرت تأسیس کننده اش» به زندگانی اجتماعی خود نظم میدهد. نظم ملت، در اثر «یک نظام موجود در قانون اساسی» نیست، بلکه، نظم ملت، انگیخته از «قدرت تأسیس کننده ملت» است. ملتی که قانون میگذارد، میتواند تا موقعیکه قانون اساسی تازه گذاشته نشده، بخود نظم بدهد. از این رو فقدان یک قانون اساسی، فقدان «احساس عمیق حقوقی و عدالت در خود مردم» نیست. عدالت و نظم را قانون اساسی به ملت «نمیدهد» بلکه این احساس حقوقی و عدل ملی است که شکل قانون اساسی بخود میگیرد. همین حس حقوقی و عدل و آزادی، زمینه همه قانونها و قانون اساسی است. فرق میان «تفکر شرعی» و «تفکر قانونی» همینست. در تفکر شرعی، انسان بدون شریعت، فاقد نظم و عدالت و... است. بایستی شرع به آنها داده شود تا عدل و حق و نظم و... داشته باشند. در حالیکه

در تفکر قانونی، قانون از زمینه شناخت حق و عدل و آزادی خود مردم، انگیزه میشود. قانون به مردم داده نمیشود بلکه قانون از مردم انگیزه میشود، از مردم «میجوشد». یک قانون اساسی بخودی خود، ایجاد نظم و حق و روابط نمی کند. حاکمیت ملی، چیزی جز همین «حسن قدرت و تأسیس ملی» و تحقق آن نیست. نظم آفرین، بی نظم نمی ماند. «فقدان یک نظم»، باعث بی نظمی نیست. ملت، بدون قانون اساسی، فاقد حسن نظم و قانون و حق و عدل و آزادی نمیشود. به خصوص، در دوره های استثنائی که وضع مجدد قانون اساسی میشود. این قدرت تأسیسی، در خلافتش به اوج خود میرسد و ملت در این زمانها به شدیدترین تفکرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی انگیزه میشوند.

«ملت» موفقی هست (موجودیت دارد) که میتواند «قانون بگذارد». ملیگرانی و ملت و حکومت ملی «بدون این مفهوم» که «قدرت مؤسس قانون» است هیچ واقعیتی ندارد. کسیکه «قدرت تأسیسی» برای قانون بطور یکبارچه، برای ملت قائل نیست ملیگرا نیست و به وجود ملت قائل نیست. ناموفعی که ملت قانون نگذاشته است. و خودش تنها سرچشمه قانون، نشده است، آن «ملت» هنوز «وجود ندارد». بدین معنا، ایران نابحال «ملت» نداشته است، چون در قانون اساسی مشروطه (که بهتر است مشروطه بخوانیم) قانونیت در مشروعیت بود. «ملت»، سرچشمه نهائی و برترین و آخرین قانون شناخته نشده بود. درحالیکه «قانونی» نیست مگر آنکه «ملت» آنرا تأسیس کرده باشد. همینطور در قانون اساسی جدید که اصلاً «قانون اساسی» نیست، چون تأسیس قانون در همان عبارت اول، از ملت سلب شده است. بنابراین مادر دو قانون اساسی مان با «ملت» و بیرون بستیم. «ملت» در قانون اساسی مشروطه و در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیست. بنابراین اطلاق «ملت» به «مردم ایران»، نه طبق این قانون اساسی، نه طبق قانون اساسی گذشته، صحیح و معتبر نیست. مردم ایران در هر دو قانون اساسی «ملت» بخود زده است. هیچگونه «حکومت اسلامی» یا «ملت» سروکار ندارد. پارلمان (مجلس شورای قانونگذاری) اصطلاحاً چیست که موفعی معنا دارد که پذیرفته باشیم که «ملت»، سرچشمه قانونگذار است و میتواند تصمیمات مشترک بگیرد و تصمیمات مشترکش برای تنظیم امور اجتماعی و سیاسی و حقوقی «معتبر» است. بدون این مفهوم «ملت»، انتخابات و مجلس شورای قانونگذاری، ارزش و اعتباری ندارد. «ملتی» که نمیتواند قانون بگذارد، به تصمیمات مشترکش، ارزشی داده نمیشود. وقتی «نصیب» ملت برای تأسیس قانون «ارزش و اعتبار دارد»، «انتخابش» نیز ارزش و اعتبار و احترام خواهد داشت. چون «انتخاب کردن ملت» به هدف قنات بندی (کانالیزه کردن)

قدرت تصمیم خود در مجلس شورای قانونگذار است. در اثر این «انتخاب»، قدرت تصمیم‌گیری و تفاهم ملت، به هیئت قانونگذاری، جریان می‌یابد. در پارلمان، جریان تفاهم و تصمیم‌گیری ملت، متمرکز می‌شود. پارلمان همانند قلب در اجتماع است که تفاهم و تصمیم‌گیری ملی همانند خون به آن جریان می‌یابد و از آن باز به رگها عودت داده می‌شود. ملت در پارلمان تصمیم می‌گیرد. اگر «انتخاب»، «حامل این تفاهم ملی و تصمیمات ملی» نباشد، این انتخابات هیچ ارزشی و اعتباری ندارد. کسی پارلمان انتخاب نمی‌کند تا تفسیر و تائید قرآن و احادیث را بکند. کسیکه «انتخاب» میکند، سرچشمه قدرت تأسیس قانون می‌شود. انسان، مرجع تقلیدش یا پیغمبرش را «انتخاب» نمی‌کند، بلکه تصدیق می‌کند. انتخاب، شکل دادن به «جریان تصمیم‌گیری ملت» برای وضع قانون است. «انتخاب» برای منظور «نفی قدرت قانونگذاری از خود»، به لحن کشیدن این اصطلاح است. پارلمان، مرکز تحقق تصمیم‌گیری مشترک در تفاهم است و همین تصمیمات، قانون، عنوانده می‌شوند.

مجلس شورای قانونگذاری، جای تحقق تفاهم ملی است

یادداشتن «شکل پارلمان» و یادداشتن روش رأی‌گیری پارلمانی، محتویات مربوطه پارلمان را ندارد. هیچ «شکلی»، ضمانت «محتوایی» را که ما ملایم آن می‌پنداریم، نمی‌کند. جامعه‌ای دموکراسی است که بتواند بر پایه «تفاهم مشترک»، تصمیم‌گیری مشترک بکند. قدرت ایجاد تفاهم مشترک، بنیاد جامعه آزادبخواه است. از آنجا که ملت نمی‌تواند در زمان واحد، در مکان واحد برای تصمیم‌گیری مشترک گردهم آید. مجلس شورای قانونگذاری را تشکیل می‌دهند. از این روست که در مجلس شورا بایستی همین تصمیم‌گیری مشترک بر اساس قدرت تفاهم مشترک، تحقق یابد. هر چند مجلس شورا بعنوان نمایندگان ملت، از ملت از لحاظ مکانی بریده و جدا می‌شود، برای رفع این نقیصه، «حضور دانشی مجلس شورای جامعه»، اصل ضروری مجلس شورا یا مجلس مؤسسان می‌گردد. مجلس شورای انظار عمومی ملت تشکیل می‌شود و در انظار عمومی ملت، مذاکره و مباحثه و استدلال می‌شود و عموم استدلالات را ملت دنبال می‌کند. بعداً جامعه و افراد و گروهها و سازمانها و احزاب و اقوام که این استدلالات را در مجلس دنبال می‌کنند، افکار خود را نسبت به آنها در رسانه‌های عمومی، نه تنها فقط به پارلمان، بلکه به «عموم مردم» ابلاغ می‌کنند. چون این تنها پارلمان نیست که گفتگو می‌کند و می‌اندیشد و مشورت می‌کند و تفاهم پیدا می‌کند بلکه «جامعه درنهایتش» بوسیله همین حضور علنی، در پارلمان شرکت می‌کند و این تنها پارلمان نیست که بجای ملت و برای

ملت، مشورت کنند، و نتیجه اش را به ملت ابلاغ کنند. اگر چنین بود احتیاج به علنی بودن مجلس شورا نبود. مقصود از علنی بودن پارلمان تنها کنترل پارلمان بوسیله ملت نیست، بلکه شرکت ملت در تفکر سیاسی است. شرکت ملت در گفتگو و تفاهم سیاسی است. روزنامه ها و... برای خبرگزاری و کسب اطلاعات خالص نیست بلکه نشریات و رسانه های دیگر عمومی، جای مذاکرات و مباحثات ملت در باره همان مسائل است. این رسانه های عمومی، پارلمان (محل گفتگو) غیررسمی است همانطور که پارلمان (جای گفتگو) رسمیت دارد. اما بدون این جریان خون از رسانه ها بمجلس و بالعکس، هیچ تفاهم پارلمانی و تصمیم پارلمانی ارزش و اعتباری ندارد. ملت با مجلس با هم تصمیم میگیرند. پارلمان، سازمانیست که بطور رسمی مرکزیت این تصمیم گیری در تفاهمست ولی جامعه «همزمان با مباحثات پارلمانی»، شرکت در این «تفاهم» میکند و بدون تحقق این «تفاهم و مشورت و مباحثه و استدلال در جامعه» و بالاخره انعکاس آنها در رسانه های عمومی، از طرفی برای متوجه ساختن مابقی اجتماع، و از طرفی برای متوجه ساختن پارلمان، تصمیم گیری پارلمان، بی نتیجه و «بی اعتبار» است. چون با نظارت و مشارکت و تفاهم عمومی، صورت نگرفته است. چنین قانونی که بدون این جریان بدید آمده، اعتبار ندارد و بالطبع بایستی آنرا تنفیذ و تحمیل کرد و پارلمان، به «حکومت» نزدیک میشود. تصمیم گیری پارلمان بدون وجود این تفاهم عمومی، در اثر دنبال کردن مباحثات و استدلالات پارلمانی و شرکت گروهها و افراد و احزاب در عمومی ساختن افکار خود، فاقد اعتبار است. این «تفاهم عمومی» با تبلیغات رسانه هائی که در خدمت حکومت است، ایجاد نمیگردد بلکه در اثر «تفاهم از راه مباحثات و مناظرات و مبارزات و استدلالات افراد و گروهها و احزاب و اقوام و اقلیت ها، امکان بروز و تحقق دارد. پس «حضور مردم در پارلمان»، یعنی «در انظار عمومی اتفاق افتادن مذاکرات و مباحثات و مبارزات»، شرط ضروری پارلمان است. چون مقصود «شرکت همه مردم در تفکر سیاسی و اجتماعی» و تصمیم گیری همه مردم با پارلمانست. مقصود، شرکت همه مردم در قضاوت و استدلالها و دفاع وردها و مبارزات گروهها و احزاب و عقاید و اقوام با افکار مختلف است. نه تنها مجلس شورا در اثر «عمومی و علنی بودن»، نزد همه مردم حاضر است، بلکه «آراء و افکار عموم» نیز در اثر رسانه های عمومی بایستی نزد پارلمان نه تنها حاضر بلکه نافذ باشد. و گرنه مخفیانه بودن جریانات پارلمانی و عدم تفکر سیاسی مردم و عدم حضور فکری مردم در پارلمان، ما پارلمان نخواهیم داشت، بلکه چیزی بنام و شکل پارلمان که فاقد محتوای پارلمانیست خواهیم داشت.

اصل تفاهم در مجلس شورای قانونگذاری یا موسسان

چگونه مجلس شورای قانونگذاری، میتواند در تفاهم تصمیم بگیرد؟ اساساً مقصود از نماینده چیست؟ تصور کنید که همه مردم «وحدت عقیده» داشته باشند. همه به «یک عقیده واحد» واقعاً ایمان داشته باشند. آیا چنین جامعه ای احتیاج به «نماینده» دارد؟ نماینده برای آنست که یک فرد یا یک گروه یا یک جامعه را بلاواسطه در تصمیم گیری اش، منعکس سازد. تصمیم او در این مورد یا موارد، از لحاظ حقوقی، عینیت یا تصمیم گیری آن فرد یا گروه یا جامعه دارد.

وقتی من نماینده تو هستم، وقتی تو تصمیمی میگیری، من نیز در تصمیمی که بعنوان نماینده تو میگیرم، بایستی عین یا نظیر هم باشد با حداقل وقتی مرا بعنوان نماینده مورد اعتماد خود انتخاب کردی، میتوانی تصمیم مرا بعنوان تصمیمی که خود نیز در این مورد نظیر آنرا در این مورد میگیری، بپذیری؟ من بجای تو و برای تو تصمیم نمیگیرم این قیومیت است بلکه من میکوشم همان تصمیمی را بگیرم که تو میگیری یا خواهی گرفت. اما این قضیه در مورد جامعه چگونه میشود؟ وقتی که همه جامعه بکنوع ببندیشد، بکنفر نیز میتواند نماینده همه آن جامعه باشد. وقتی همه جامعه وحدت عقیده و نظر دارد، تعداد نماینده نفتی بازی نمی کند. جامعه ای که «وحدت عقیده» دارد، ایمان به یک عقیده، یعنی «ایمان به مجموعه بهم پیوسته ای از اصول و فروع اجتماعی»، بنابراین در مورد این اصول و فروع، دیگر از خود سلب قدرت و حق تصمیم گیری را کرده است. او با دیگران، در مورد این اصول و فروع ثابت، دیگری با کسی بحثی برای تفاهم ندارد. مگر آنکه کسی خارج از جامعه خود را بخواهد به آن عقیده دعوت کند و پیرو آن عقیده سازد. بنابراین در جامعه یا وحدت عقیده، مثل نمونه خروار است. هر کسی از این جامعه، نمونه دیگرانست. بکنفر، نظیر و شبیه همه است. همه، نماینده هستند. از این لحاظ نیز هست که اگر یکی خطائی بکند، آبروی همه را می ریزد و یکی که کار ارزشمندی بکند، حیثیت همه را بالا میبرد. اگر بخواهیم نماینده برای چنین جامعه ای داشته باشیم، یک فرد نه تنهایی میتواند منحصرأ نماینده همه جامعه باشد. تعداد جمعیت، چه یک میلیون، چه ده میلیون و چه پنجاه نفر، چون همه وحدت عقیده دارند، ضرورت برای کثرت نمایندگان ایجاد نمی کند. هر نوع «وحدت اجتماعی دیگری» نیز سلب ضرورت «کثرت نمایندگان» را میکند. آیا ما در چنین اجتماعی صد نفر را انتخاب می کنیم تا دورهم گرد آیند و دوباره چیزی را که همه متحد القولند فقط تکرار کنند؟ جامعه ای که وحدت عقیده دارد، «کثرت نمایندگان» لازم ندارد. یک نفر میتواند

نماینده همه باشد. اساساً وقتی وحدتی در گروه باشد، این وحدت، هر نوع وحدتی باشد، همین وحدت، ایجاب «یک نماینده» میکند. بر همین مفهوم وحدت است که یک ملت میتواند یک شاه یا رهبر یا امام بعنوان «نماینده» یا «مظهر» داشته باشد. یک قوم، یک رئیس بعنوان نماینده دارد. نماینده هر وحدتی، شخص واحد است. اگر جامعه مرکب از افراد متحد العقیده (چه دینی چه ایدئولوژیکی) است، یک شخص هم برای نمایندگی کفایت می کند. از این گذشته این «نماینده»، نماینده افراد و اعضاء آن جامعه نیست، بلکه «نماینده آن دین و ایدئولوژی» است. افراد، اراده خود را در ایمان به آن عقیده یا دین یا ایدئولوژی، منتفی ساخته اند. ایمان و اعتقاد، جانشین «اراده و تصمیم گیری» میشود. «وحدت افراد در یک عقیده»، مرکز نقل نمایندگی را از «افراد و گروه» به آن «عقیده» جابجا می سازد. آن عقیده و ایدئولوژی و دین (بحسب وسعتش و جامعیتش) جای تصمیم گیری را می گیرد. هر چه دین یا ایدئولوژی جامعتر (فراگیرتر)، دامنه تصمیم گیری کمتر و بالطبع در حد اکثر این شرایط (وقتی عقیده یا ایدئولوژی نهایت جامعیت را دارد و ایمان، به آن عقیده، مطلقست) یک رهبر، یک شاه، میتواند نماینده همه باشد.

جامعه معتقدین یا چنین ایمانی، حق و قدرت تفکر و تفاهم میان خود و بالاخره تصمیم گیری بر اساس همفکری را از خود میگیرند. آن اصول (مورد اعتقاد) برای آنها تغییر ناپذیر است. بالطبع قدرت و حق تغییر آنها را ندارند و حتی قدرت و حق تفسیر و تاول آنها را ندارند.

وقتی جامعه، بعنوان «وحدت»، چه وحدت ایمانی به یک ایدئولوژی، چه وحدت ارگانیکی (تنوعهای ارگانیکی که دولت و ملت، یک هیكل است) چه وحدت تاریخی یا سرنوشتی... در نظر گرفته شود، نماینده، احتیاج به «تعدد و کثرت» ندارد. در چنین جامعه، ای احتیاج به تعدد نمایندگان نیست. و از طرفی چون در این جامعه وحدتی (جامعه توحیدی) نقطه نقل اراده افراد و گروهها به عقیده و ایدئولوژی جابجا میشود. مسئله، مسئله «نمایندگی یک شخص از طرف شخص دیگر» بی ارزش میشود. بلکه مسئله، مسئله «مظهر عالی آن عقیده بودن»، طرح میگردد. چنین جامعه ای احتیاج به «نماینده» برای جریان و شکل تصمیم گیری خود ندارد بلکه احتیاج به «مظهر آن وحدت» دارد. آنکه «نماینده» خوانده میشود در حقیقت مظهر عالی آن دین یا ایدئولوژی یا تاریخ و سرنوشت آن ملت است. نه نماینده «اراده افراد و گروهها». از این رو چنین جامعه ای احتیاج به «امام» و «فائد» و «رهبر» و «خلیفه» و... دارد که نماینده «اراده و تصمیم گیری مردم و گروهها» نیستند بلکه «مظهر و آیه و علامت و نماد آن دین

با ایدئولوژی باسروشست و وحدت». اراده این مظهر، نبایستی از لحاظ حقوقی، شنبیت با اراده و تصمیم گیری افراد و گروهها در مواردی از امور زندگی داشته باشد بلکه او فقط تصمیم میگیرد که معنا و مفهوم آن دین و ایدئولوژی و وحدت در این مورد خاص، چیست.

تفاوت «نماینده» با «مظهر و رهبر دینی و ایدئولوژیکی» بسیار زیاد است. مظهر و رهبری ایدئولوژیکی، چون با مفهوم «نماینده» بکلی انطباق ندارد، احتیاج به «تعداد» ندارد. اگر هم تعداد باشد، این تعداد، بی ارزش است. این تعداد، تناظر با کیفیت ندارد. کثرت نمایندگان، بر کیفیت نمی افزاید. آنچه بر کیفیت می افزاید، تعداد و کثرت نمایندگان نیست بلکه «بهتری آن فرد برگزیده» است. او بایستی «بهترین نمونه آن وحدت، با آن دین. با آن عقیده و ایدئولوژی» باشد. او بایستی «بهترین محوری آن عقیده» باشد. نماد آن وحدت باشد. مظهر آن عقیده و ایدئولوژی باشد نه نماینده افرادی که دور آن عقیده گرد آمده اند.

تعداد نمایندگان در مجلس شورا، استوار بر این اندیشه اصلیت که گروهها و احزاب و اقوام و... در عقاید و افکار و منابع مختلف و حتی متضادشان نمودار شوند. مقصود از «کمیت نمایندگان» در پارلمان، این است که آن «کیفیت اختلاف و تنوع و تضاد» در این مجلس عبارت نباید. تفاهم می بایستی میان این اختلافات و کثرت و تضاد و تنوع بدید بیاید، نه میان آن صد نفر نماینده از یک قوم یا از یک عقیده یا از یک حزب. اگر ما در جامعه ای ده نفر انتخاب کنیم و همه این ده نفر، فقط نماینده اکثریت هستند و همه عقیده یا منسوب به یک قوم واحد باشند. و مابقی اقلیتهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و دینی و مذهبی و زبانی و قومی آن ملت. در میان نمایندگان حاضر نباشند. یا اگر شش نفر از این ده نفر، از این اکثریت باشند، و فتنان را بهبوده تلف کرده ایم. ما در این ملت ایجاد تفاهمی نکرده ایم بلکه با شکلی که شباهت به دموکراسی دارد. امکان دیکتاتوری و استبداد برای اکثریت درست کرده ایم. مقصود از دموکراسی، استبداد اکثریت نیست بلکه تفاهم تمامیت جامعه است. کمیت نمایندگان و روش انتخاب و کیفیت تصمیم گیری بایستی طوری باشد که نمایندگان، «مقطعی از تنوعات و اختلافات جامعه باشند و در مسائل مربوط به عدالت اجتماعی و آزادی، اراده اقلیت ها نافذ باشد.

تلاش تفاهمی میان آن مشت نمایندگان که از یک گروه مشترک المنفعت آمده اند یا از یک امت متحد العقیده آمده اند یا از یک قوم واحدند، وجود ندارد و ضرورتی برای «ایجاد چنین تفاهمی» در داخل این گروه نیست و اگر هم باشد کم و ناچیز است و دلیل

بر آنست که وحدت کامل در میان آنها نیست (یعنی آن عقیده و ایدئولوژی به یکسان در همه آنها ریشه ندوانیده است).

در واقع میشود بجای ده نماینده از یک عقیده یا حزب، یک نفر گذاشت و رای او را در مقدار نمایندگان که آن حزب میفرستد ضرب کرد. اگر از همه شهرها، فقط همین اکثریت بیاید، پارلمان کوچکتر بن ارزشی بعنوان یک سازمان که بر پایه تفاهم، تصمیم بگیرد، ندارد. بلکه سازمانیست که اکثریت، تصمیماتش را بدون تفاهم سایر گروهها و احزاب، بر آنها تحمیل میکنند. پس «کمیت نمایندگان» در پارلمان و مجلس مؤسسان برای آنست که امکان آن ایجاد گردد که اختلاف و تنوع و تضاد اجتماعی در منقطع نمودار گردد و تفاهم میان آنها حاصل گردد. ما آنقدر (تعداد) نمایندگان از اکثریت ها معلوم میکنیم که اقلیت ها نمودار گردند.

تعداد نمایندگان اکثریت بایستی طوری باشد که به نسبت با آن، نمایندگان گروههای اقلیت در میان نمایندگان باشند. از طرفی دیگر روش انتخابات بر اساس «نسبت» قرار میگیرد. فقط اشخاصی که اکثر آراء را در یک شهر یا فریه دارند بمجلس شورانمی آیند تا مابقی که رأی کمتر دارند از نمایندگی محروم گردند. بلکه بحسب مثال از میان هزار رأی، از حزبی که شصت رأی دارد، شش نفر نماینده برگزیده میشود و از گروهی که دویست رأی دارد، دو نفر نماینده برگزیده میشود... از طرفی تعداد نمایندگان اکثریت بایستی آنقدر زیاد باشد تا با انتخاب نسبی، نمایندگان اقلیت نماینده داشته باشند. بنابراین با قبول انتخابات بر پایه نسبت، آنقدر تعداد نمایندگان را بایستی بالا برد، تا امکان بیان اختلافات و نوعهای اجتماعی و منافع سیاسی و قومی... بوده باشند. درحینکه اکثریت با تعدادش، نفوذ خود را دارد ولی و با وجود اقلیت، بدون کسب تفاهم آنها نمیتواند در مسائلی که تمامیت وجود ملت در میان است و بستگی به عدالت و آزادی دارد، تصمیمی بگیرد. در واقع، تفاهم در پارلمان در اثر این بوجود نمی آید که دویست نفر نماینده بر اساس کسب اکثریت آراء آنجا جمع شده اند بلکه مقصود از این تعداد آنست که هم اکثریت، طبق اکثریتش، نماینده دارد و هم اقلیت های سیاسی و اجتماعی و قومی و زبانی و... اقتصادی در مجلس حاضرند و در اثر وجود این مظاهر نوع و اختلافست که تلاش تفاهمی بدید می آید. نمودن این اقلیت ها در مجلس، با نابود ساختن این اقلیت ها با تکنیک های پارلمانی (مثلا رأی گیری بر پایه ۵۱ درصد) تفاهم را که اساس تصمیم گیری ملیست از بین میبرد.

بعد از اینکه آئین و شرایط انتخاب و نمایندگی را بر اصل تفاهم مورد تأمل فرار دادیم

حال به انعکاس اصل تفاهم در خود مجلس شورای با مؤسسان می پردازیم و اشاره
مختصری به آن می کنیم.
چنانکه گفتیم قانون، نتیجه «تصمیم گیری مشترک بر پایه تفاهم اجتماعی» است.
پس قانون تنها یک شکل توخالی تصمیم گیری نیست بلکه جوهرش و ماهیتش را همین
تفاهم میسازد. هر چه دامنه و کیفیت این تفاهم وسیعتر و شدیدتر باشد، قانون، کثیفی
برتر دارد. ارزشمندترین و معتبرترین قوانین، آنهایی هستند که کیفیت و کمیت
تفاهمی شان به اوج ممکنه اش میرسد. این تفاهم، محتوی تصمیم گیری را مشخص
میسازد و گرنه تصمیم گیری بر پایه یک فورم و قالب خاص (مثلا اکثریت ساده که
نصف بعلاوه یک باشد) این محتوی تفاهمی را بطور حسی تضمین نمی کند. تصمیم
گیری بایستی طوری باشد که تفاهم در آن حتما تحقق یافته باشد. تصمیم گیری بدون
تحقق این تفاهم، یک تصمیم گیری توخالی و فالی است و میتواند ناعادلانه، ناحق و
مستبدانه باشد. اگر چنانچه اکثریت بایستی در اجتماع باشد (و گروههای دیگر شانس
یافتن اکثریت نداشته باشند و راه داشتن اکثریت به آنها بسته شده باشد) آنگاه از
دمکراسی، فقط «استبداد اکثریت» باقی میماند. استبداد است، چه از یک
اکثریت، چه از یک فرد مستبد. چه از یک حزب مستبد، چه از یک اقلیت مستبد.
هیچ استبدادی، تفاهمی نیست. یک گروه واحد عقیده یا واحد المنفعه، بر پایه تفاهم با
اقلیت ها تصمیم نمی گیرند، بلکه میگویند تا عقیده یا منفعت واحدشان را بر سایرین
تحمیل کنند.

برای آنکه در پارلمان و مجلس مؤسسان، تصمیم گیری کیفیت تفاهمی اجتماعی
داشته باشد، بایستی اکثریت های نسبتا ثابت اجتماعی را مورد نظر قرار داد. اگر چنانچه
این اکثریت های ثابت اجتماعی بیش از نصف جمعیت ملت باشد، تصمیم گیری
بر اساس اکثریت ساده (۵۱ درصد) به استبداد اکثریت می کشد. در چنین شرایطی
بایستی در امور حساسی که اکثریت میتواند و میخواهد تحمیل اراده خود را بر دیگران بکند
و مسئله عدالت و آزادی در میانست، تعداد آراء لازم برای قانون، بیش از تعداد آراء نسبی
این اکثریت ثابت باشد. مثلا اگر در یک اجتماع شصت درصد، اهل یک عقیده یا
ایدئولوژی بایک قوم هستند، بایستی آراء لازم برای تصویب قانون، شصت و پنج درصد
یا هفتاد درصد باشد. در چنین صورتی اکثریت نسبی تواند با حذف گروههای
دیگر تصمیم بگیرد و برای تصویب قانون، احتیاج به اقلیتها و تفاهم آنها دارد. بدینسان
شرط دوسوم آراء با شرایطی نظیر این (تعیین حد کمی آراء که بیش از تعداد آراء اکثریت
ثابت در اجتماع است) اکثریت را مجبور به جلب توافق اقلیت می کند. با این شرط

(لزوم آراء بیشتر) فقط یک بحث کتی نمیشود بلکه در صورت انتخاب بر پایه اکثریت نسبی، اتخاذ آراء در مجلس موسسان و یا مجلس شورا بر پایه دوسوم آراء، یک جریان کیفی تفاهمی عالیتر میگردد.

وازه‌سین نقطه نظر است که کوشیده میشود تا مجلس موسسان واجد نمایندگان بیشتر باشد تا اقلیت‌ها بیشتر در آن باشند (تا مقطع کاملتری از تمامیت اجتماعی در اختلاف و تنوع و تضادش باشد) و بدین طرز باید تفاهمی وسیعتری برای قانون گذاشته میشود. کیفیت تفاهمی پارلمان نیز با تصویب دوسوم آراء بشرط آنکه انتخاب نمایندگان بر پایه نسبت آراء باشد، بالا میرود و چنین فوایدی محتوای قانونیشان بیشتر است. بدون آنکه قانون، تفاهمی باشد، یک شکل توخالی و قالبی است که میتواند بر ضد عدالت و آزادی و حق باشد.

اما مسئله اساسی تفاهم در پارلمان، شانس مساوی همه احزاب و گروهها برای رسیدن به قدرت است. پارلمان، مولعی در نهادش تفاهمی است که اقلیت و اکثریت موجودات با واحدهای ثابت و تغییرناپذیری نیستند. اقلیت، همیشه اقلیت نمی ماند و اکثریت، همیشه اکثریت نمی ماند. در دموکراسی و بالاخره در پارلمان، ناشانس مساوی برای همه احزاب و گروهها برای رسیدن به قدرت نباشد، دموکراسی بلافاصله تبدیل به استبداد میگردد. اقلیت باستانی شانس مساوی برای رسیدن به قدرت داشته باشد. اگر چنانچه احساس بکند که این شانس را ندارد، طوفان دموکراسی به هم پیچیده شده است. این شانس باستانی همیشه موجود باشد. اگر حزبی با گروهی، قدرت را برای همیشه تصرف کرد. دیگر «شانس مساوی برای رسیدن به قدرت» از بین رفته است و بالطبع نه دموکراسی وجود دارد نه پارلمان ارزشی دارد و آنچه به این نام خوانده میشود، قالبیست میان نپس. در دموکراسی، هر اقلیتی، شانس «اکثریت یافتن» را در اجتماع دارد. میتواند اکثریت بشود. هر اقلیتی بر پایه «روش تفاهمی» میتواند و حق دارد، تبلیغ کند و اشاعه افکارش را بکند و از اقلیت خود اکثریتی بسازد. اگر هر گروهی و حزبی یا امتی (معتقدین به یک عقیده‌ای) بابدست آوردن قدرت، خود را بطور قانونی، «قدرت ابدی و مداوم» بکند، بدینسان «شانس مساوی، برای یافتن قدرت را» از دیگران میگیرد. از این رو «بیطرفی» را فقط در مقابل احزابی که شانس مساوی برای دیگران قائلند و دیگران این اطمینان را به او دارند که با رسیدن به قدرت، شانس رسیدن به قدرت را برای دیگران باز خواهد گذاشت، میتوان حفظ کرد. اما گروهی که همه اطمینان دارند با رسیدن به قدرت، شانس مساوی بدیگران نخواهند داد (و مانع از اکثریت شدن آنها خواهد شد) در حیطه تفاهم قرار نمیگیرند و نمیتوان نسبت به آن بیطرف و بی تفاوت

بود. با گروهی که رژیم دیگری میخواهد، نمیتوان تفاهم حاصل کرد. تفاهم میان دو حزب در چهار حوزه دموکراسی ممکن میگردد. نه با گروهی که استبداد میخواهد و نه احزاب دیگر هیچگاه شانس مساوی برای رسیدن به قدرت نخواهد داد.

۱۹ سپتامبر ۱۹۸۳

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خرد شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرمدینان و آفریدن جهان خرم

۴- فرهنگشهر

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

۵- جشن شهر

خدای ایران ، مدنیت را بر بنیاد جشن میآفریند

۶- شهر بی شاه

۷- از هومنی در فرهنگ ایران

تا هومنیسم در باختر

دمکراسی - لیبرالیسم = دیکتاتوری

تصمیم مشترک گرفتن، تبدیل اراده ها به یک اراده نیست

دوفرد انسانی با آنکه دارای دو اراده مختلفند، ولی میتوانند با هم «تصمیمات مشترک» بگیرند. همینطور یک اجتماع برای وحدتش، احتیاج به قدرت تصمیم گیری مشترک دارد، نه «تبدیل و تقلیل همه اراده ها به یک اراده». یک اجتماع، یک هیکل و شخص نیست که یک اراده داشته باشد، بلکه مرکب از هزاران اراده است که به «تصمیم گیر بهای واحد و مشترک» می رسند.

در ارگانی که این اراده های گوناگون افراد و گروهها و احزاب و اقوام مختلف، استحاله به «تصمیمات مشترک هنگامی» می یابد، آن ارگان «نماینده وحدت سیاسی ملت» است. آن ارگانی که در آن از تصادم افکار و آراء مختلف، یک تصمیم مشترک ملی زائیده میشود و فنانی یا ترانسفورماتوری برای پیدایش تصمیمات مشترک از تشتت آراء و افکار است (مجلس شورای قانونگزاری)، نماینده وحدت ملت می باشد.

قانون، نتیجه تلاش افراد و اقوام و احزاب مختلف برای تصمیم مشترک است نه مظهر «اراده کلی ملت». جامعه، بعنوان یک هیکل یا یک شخص، اراده واحد ندارد.

فقط یک شخص است که «اراده واحد» دارد. اگر دو شخص، اراده واحد داشته باشند، آن دو شخص، فرد فرد، دیگر شخصیت و اراده ای نخواهند داشت. یک اراده نمی تواند در دو شخص باشد. اگر جامعه ای و ملتی، اراده واحدی دارد، افراد و اعضای آن جامعه، دیگر هیچ اراده ای از خود نخواهند داشت. این عبارت که «اشخاص

مختلف و متعددی، اراده واحد دارند» در خود متناقض است.

چرا سخن از «اراده» میشود نه از «تصمیم»

برای ایجاد «وحدت در اجتماع» دورا هست، یا بایستی اراده های افراد و گروهها و احزاب و... را نائید و تشبیت و تقویت کرد و از تفاهم آنها به تصمیم گیریهای مشترک رسید، بابا اتخاذ روشهایی، این اراده های افراد و گروهها و احزاب را از آنها سلب کرد و آنها را از تصمیم گیری بازداشت و با اراده مطلق آنها را بهم بست. آنکه «قدرت تصمیم گیری» دارد، ممکن است از یک تصمیم خود دست بکشد (تصمیم بگیرد که دست بکشد) و تصمیم دیگری را بجای تصمیم خود بپذیرد، اما در هر مسئله و مورد تازه ای او دوباره خواهد خواست که این قدرت و حق تصمیم گیری خود را ابراز دارد. بنابراین «مانع شدن از ابراز یک تصمیم گیری»، حائلی برای تجدید تصمیم گیری در مورد بعدی نخواهد شد.

از این روست که قدرتها و دیکتاتورها و شاهان و رهبرانی که می خواستند مانع از «تصمیم گیری مشترک مردم» بشوند بهترین راه را در این یافتند که ریشه تصمیم گیری را از بین بکنند، نه اینکه گام بگام مانع از این یا آن تصمیم گیری بشوند. آنها دامن بکمر زدند تا «مانع تصمیم گیری بطور کلی بشوند». از این نقطه نظر بود که بحث تصمیم گیریها را بکنار گذاشتند و صحبت از «اراده در تمامیتش» کردند. انسان بایستی «اراده اش را در تمامیت و یکجا» در ورود به اجتماع یا امت، از خود سلب کند و بالاخره «یکجا و تمامی، تسلیم بشود».

مسئله «اطاعت»، با «تمامیت اراده انسان» سروکار دارد. اطاعت از خدا یا امام یا سلطان یا رهبر و امام، بحث «نفی و سلب و یا تابعیت اراده انسان در تمامیتش» بود. هیچ رهبری، حاضر نبود که روی این تصمیم یا آن تصمیم بطور جداگانه با مردم جانانه بزند. این قبیل سلاطین و رهبران و امام ها و دیکتاتورها، حوصله جانانه زدن و حسابرسی ریز و جزئی را نداشتند. «اراده انسانی» بایستی یکجا و در بست خود را تابع اراده آن حاکم و خدا و پیغمبر و امام و رهبر و شاه بکند. رهبری، احتیاج به «سلب اراده انسان و بالاخره اجتماع، در تمامیتش» داشت. اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و... بحث این نمیشود که تا کجا و در چه چیز بایستی اطاعت از اوامر کرد بلکه گفتگوی «اطاعت در تمامیتش» هست.

سلب اراده ها با همگونه ساختن مردم

بهترین روشی که برای «سلب و نفی اراده های مختلف در اجتماع» لازم بود، این

بود که همه را «همگونه» سازند. دوفرد همگونه، مثل هم و با عبارت بهتر عین هم رفتار می کنند و می اندیشند و میگویند و احتیاج به «تصمیم گیری مشترک برای امور مابین خود ندارند». دوفرد همگونه، باعث ایجاد مسئله ای نمیشود. اساساً دوفرد همگونه، بر اصل همان همگونگی شان، مسئله ای میان خود نخواهند داشت که روی آن تصمیم بگیرند.

موقعی مسائلی میان من و تو ایجاد میشود که ما، هر کدام طور دیگری رفتار کنیم، وانگاه در اثر همین تفکر و رفتار و گفتار مختلف برای برخوردهای خود در اجتماع، قواعد مشترکی لازم داریم و بایستی در وضع این قواعد باهم توافق کنیم. اینجا است که بایستی باهم تصمیم بگیریم. اما وقتی همگونه ساخته شدیم، احتیاجی به چنین تصمیماتی نداریم. چون رفتارمان شبیه و عین هم می باشد. بر پایه این منطق بود که «همگونه سازی در اشکال مختلفش» در تاریخ انسانی، اراده های انسانی را در تمامیش از آنها حذف کرده اند. جامعه ای که «همگونه ساخته» میشود، «وحدت» پیدا میکند. و البته این «وحدت در همگونگی» بر پایه «سلب و حذف اراده ها در تمامیش» تأمین و تضمین شده بود.

یکی از راههای «همگونه سازی»، بیدایش عقاید دینی در گذشته و ایدئولوژی های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تزادی در عصر جدید است. ایمان به یک کتاب یا شخص یا دستگاه فکری، عینیت دادن سراسری خود با آن دین یا شخص یا ایدئولوژی افکار است.

به آنچه انسان ایمان دارد، در آن چیز دیگر او تصمیم نمیگیرد. جایی که ایمان می آید، تصمیم برمیخیزد. اصول معتقدات و محتویات ایمانی، سلب قدرت و حق تصمیم گیری انسان را در آن اصول و محتویات می کند. این اصول و محتویات، با ایمان به آنها، دیگر حق تصمیم گیری در آنها از انسان گرفته می شود. و بالطبع هر چه این معتقدات فراگیرتر باشد (شامل همه چیز بشود) - لا رطب ولا یابس الا فی کتاب المبین) و وقتی به آخرین درجه فراگیری رسید و همه امور را توجیه و تفسیر کرد، دیگر با همه دعویهایش هیچ جا برای تصمیم گیری باقی نگذاشته است.

باید یادآور شویم که ایمان، تنها محدود بدین نیست بلکه میتواند بهمان اندازه به اصول علمی یا یک دستگاه فلسفی یا ایدئولوژی یا تئوری سیاسی و... نیز تعلق بگیرد. تنها یک مسلمان و مسیحی، ایمان ندارد، بلکه یک مارکسیست و ناسیونالیست هم، ایمان دارند. و بالاخره هرگونه محتویاتی که خود را ابدی و مطلق اعلام کردند، معنی اش این است که از مومن بخود، میخواهند که دیگر هرگز حق تجدید تصمیم گیری در آنها نداشته

باشد و بایستی از آن بعد فقط آنها را تصدیق کند.

دراثربیک همگونه سازی دینی با ایدئولوژی یکی، همه معتقدین، بیک اندازه و بیک کیفیت سلب اراده از خود میکنند و از آنجا که همه ادیان و ایدئولوژی‌ها همان ادعای فراگیری را دارند، خواه ناخواه همان تقاضای مشابه آشکار یا پنهان «سلب تمامیت اراده» را نیز دارند. اگر هم بحسب ظاهر برای افراد واجتماع اراده‌ای فائند ولی در واقع و پنهانی، خواهان سلب اراده در تمامیتش هستند.

«همگونه سازی» در تاریخ انسان، اشکال مختلفی بخود گرفته است. از جمله این همگونه سازی‌ها «همگونه سازی ملی» بوده است که سلاطین مطلقه اروپای غربی با فشار و زور از بالا ایجاد کردند.

این شاهان مطلقه و مستبد یک وحدت ملی بر پایه همگونگی فراهم آوردند و بر پایه همین همگونگی که سلاطین مطلقه فراهم آوردند، بعداً دموکراسی و ملی گرایی بطور توأمان بوجود آمدند. دموکراسی و ملی گرایی بر زمینه همین همگونگی که سلاطین بجزر و زور فراهم آورده بودند، پیدایش یافت. هر چند رضاشاه و محمد رضا شاه خواستند بهمان روش و با جبر و فشار این وحدت ملی را بر پایه همگونه ساختن در ایران پدید آورند از عهده‌اش بر نیامدند و این نقش را که سلاطین اروپا بتماهی به پایان رسانده بودند و دموکراسی و ملی گرایی کامل عیار، فقط بر این زمینه ممکن بود، نقشی بود که بوسیله شاهان ایران ایفاء نشد. علت هم بعرضه آمدن ایده‌های لیبرال از طرفی و از طرفی «تمایل مذهبی‌ها به همگونگی سازی بر پایه تشیع» بود که مانع ایفاء نقش پهلوها در «همگونگی سازی ملی» شد که با همه نفرتی که از این جبر و فشار بود و هست ولی این وحدت ملی که بر پایه «همگونه سازی» پدید می‌آید، زمینه ایجاد دموکراسی و ملی گرایی می‌باشد. از جمله همگونه سازی‌ها، همگونه سازی ارگانیکی و بیولوژیکی و خونی و بالاخره نژادبست، همینطور همگونه سازی در ورزیدگی بیک عده صفات اخلاقی و شهروندیست که مونتسکیو آنرا «ورتو» می‌خواند که بزبان فارسی به غلط آنرا به «تقوا» ترجمه کرده اند و در واقع به کلمه «هنر» فارسی و به کلمه «ارته» یونانی نزدیکتر است.

«تساوی»، امکان رشد و توسعه در عالم «همگونه‌ها» دارد. از اینرو این زمینه‌های همگونه ساختن، برای پیدایش دموکراسی آمادگی دارد. از آنجا که همگونه‌ها همگونه‌اش بطور سهولت مرادده و رابطه دارد، اصل زنده‌گانش بر اساس همین راحتی و آسان بودن روابط قرار گرفته است. دموکراسی جنبشی است بسوی این اصل «که با مساوی‌ها و همگونه‌ها، بطور مساوی»، رفتار شود. بالطبع در جامعه همگونه که بسرعت قابل

تحويل به ديمقراسى است، با همگونه ها بطور همگونه و مساوى رفتار ميشود و چون همگونه نميتواند تحمل ناهمگونه را بکند، با شدت، عکس العمل هاى نفرت انگيز و اکراه و بغض و بيگانگى و تبعيض در مقابل ناهمگونه ها و نامساوى بها نشان ميدهد. ديمقراسى در واقع در آغاز جنبشى براى تساوى ميان همگونه ها و رفتار مساوى با همگونه ها بود. اين ناهمگونه، ممکن است بک قوم ديگر، بک طبقه ديگر، بک معتقد به به دين يا ايندئولوژى ديگر يا متعلق به ملت و نژاد ديگر باشد. اين روند ديمقراسى در جنبش هاى مىلى گرانى، سبب تبعيض شديد با اقوام مختلف ديگر و اقليت هاى قومى و زباني و نژادى ديگر گرديد.

اين روند نير و مند ديمقراسى «به رفتار مساوى با همگونه ها و مساوى بها» سبب تشديد مىلى گرانى و افراط در آن ميگرديد. و ديمقراسى بخودى خود، منهاى جنبش ليبراليسم، بک همگونگى را به اميد همگونگى ديگر ترک ميکند و با مايوس شدن از بک همگونگى راه جاره رادر همگونگى ديگر ميجويد. مثلاً از همگونگى مذهبى به همگونگى ايندئولوژى کشيده ميشود يا از همگونگى نژادى و مىلى به همگونگى طبقاتى کشيده ميشود و مى بندارد که همگونگى اقتصادى، همگونگى سياسى را ايجاد خواهد کرد. هميشه راه حل مسائل اجتماعى رادر بگونه همگونگى مى بايد. اگر همگونگى مذهبى نشد، همگونگى مىلى. اگر همگونگى مىلى نشد، همگونگى اقتصادى (جامعه بى طبقه يابک طبقه) و...

مردمى که «فاقد اراده اند» ميخواهند بر خود حکومت کنند

دراز و با موقعى زمزمه ديمقراسى پيچيد که اين ملت ها در اثر فشار و زور و جبر سلاطين مطلقه، همگونه و باهم مساوى ساخته شده بودند و وحدت مى ايجاد گرديده بود. اما همگونگى، سبب «سلب اراده» يا «عدم تحرک اراده» و «فقدان قدرت تصميم گيرى» مى شود. ديمقراسى هميشه با پديده هاى مىلى گرانى يا نژاد گرانى يا ايندئولوژى گرانى و بالاخره مذهب گرانى ملازم بوده است. ديمقراسى همه جا و هميشه احتياج به بک همگونگى دارد، با بایستى پيش از پيدائش ديمقراسى اين همگونه سازى شروع شده باشد و يا در جريان خود ديمقراسى اين همگونه سازى انجام گيرد. در چنين صورتى ديمقراسى ملازم ديکتاتورست چون بدون زور و جبر نمى توان همگونه ساخت. و با وجودى که به ذوق ما خوش نيابد ولى در ايران زير بوغ و جبر و فشار رژيم اسلامى، همان جريان همگونه سازى که شاه در مىلى گرانى خواست تحميل کند در جهتي ديگر که مذهب باشد ولى با دستى توانا تر انجام داده ميشود و عليرغم ميل رژيم اسلامى اين

همگونه سازی، پیش درآمد مکرسی است و همه نهضت های اسلام راستین، روندی شدید بسوی این همگونه سازی در قالب های سوسیالیستی و کمونیستی دارند.

اما همگونگی چنانکه گفته شد، در باطنش ملازم «سلب اراده یا نفی تصمیم گیری افراد و گروهها» است. مردمی می خواستند برخورد حاکمیت داشته باشند که در اثر «همگونگی ساخته شدن»، یا فاقد اراده و یا واجد اراده ای سست بودند که قادر به تصمیم گیری نبود.

درار و بای غربی، سلطان مطلق و مستبد در «ملت همگونه و مساوی ساخته شده»، تنها اراده موجود و مطلق بود. در ملت، فقط یک شخص، اراده داشت. در جامعه همگونه و مساوی، یک «اراده شخصی» وجود داشت. سلطان یا خدا از این نقطه نظر فرقی نداشت. از این رو نیز بود که بایستی «یک اراده» بجای آن اراده (که یا خدا در مذهب یا شاه بود) بنشیند. «اراده کلی» و انتزاعی روسو چیزی جز این نبود. جامعه همگونه و مساوی، یک اراده واحد و کلی و شخصی داشت. فرد با ورود در اجتماع می بایستی بلافاصله از خود سلب اراده کند. درست همان کاری را که در جامعه پیشین زیر دست شاهان و یا خدای مطلق کرده بود، فقط این اراده، انتزاعی تر و غیر شخصی شده بود. او همانطور که با سلب اراده او خود، میتواند متعلق به جامعه و ملت و یا امت گردد حالا وارد جامعه دموکراسی میشود. اراده خدا یا اراده سلطان، وحدت آن جامعه را تامین میکرد و قدرت بستگی دهنده میان همه بود. آن جامعه یا ملت در یک اراده شخصی (چه سلطان چه خدا) به موجودیت می رسید. اراده سلطان، مظهر وحدت آن ملت و یا اینکه اراده خدا یا پیامبر و اولوالامر و فقیه مظهر وحدت آن امت بود.

این همگونگی که سلاطین پدید آوردند، از طرفی سبب حرکتی علیرغم اراده شخصی واحد حاکمه شد و از طرفی سبب حرکتی در امتداد وحدت ملی بود. ملی گرائی، جنبشی در امتداد همان وحدتی بود که سلاطین در همگونگی ملی ایجاد کرده بودند و آزادخواهی جنبشی بر ضد آن اراده مطلقه بود که بنیانگذار این وحدت ملی بود.

این همگونگی دموکراسی، همینطور زمینه مساعد برای پیدایش هر نوع دیکتاتوری بود. نه تنها «دیکتاتوری یک حزب واحد» بلکه همچنین «دیکتاتوری حکومت» یا «دیکتاتوری یک فرد رهبر». این همگونگی دموکراسی که در واقع مانع تحزب و فاقد ایده حزب است، اگر مفهوم و پدیده حزب را بپذیرد، آنگاه جامعه بایستی فقط یک حزب باشد. از اینرو دموکراسی، در اثر همگونگی و نساوی اش سبب پیدایش دیکتاتوری تک حزبی میگردد. همینطور دموکراسی در اثر روندش بسوی همگونگی بیشتر، یا بسوی «خلوص ملی = ملت خالص» یا «خلوص نژادی = تک نژادی» یا «تک مذهبی» و بالاخره «تک

طبقه‌ای» می‌کشد.

اگرچه همگونی که اسلام می‌خواهد، «همگونی ایمانی» و «همگونی تعلق به یک امت» است ولی در اثر «همگونی ایمانی»، آمادگی برای تفسیر و تاویل به «همگونی طبقه‌ای» و «همگونی اقتصادی» دارد و سابقه سوسیالیستی و کمونیستی میان اسلام‌های راستین از همین همگونی که ایده آل ایمان است، سرچشمه می‌گیرد.

همزمان با پدیده‌های «دمکراسی» و «ملی‌گرایی»، آزادیخواهی (= لیبرالیسم) گام بمسیدان گذاشت. این دو جنبش (دمکراسی و لیبرالیسم) در آغاز چنان بهم نزدیک و آمیخته بودند و چنان لازم و ملزوم هم بودند که مدتهای دراز باهم مشتبه ساخته می‌شدند. مردم، دم از دمکراسی می‌زدند در صورتیکه مقصودشان لیبرالیسم بود.

علت هم این بود که درحالیکه میان دمکراسی بر پایه «همگونی ملی» یا «همگونی مذهبی» و «همگونی نژادی» در نقاطی نضج و دامنه میگرفت طبق منطق درونش، با شدت هر چه بیشتر «همه ناهمگونه‌ها و بیگانگان و غیر مساویها» را از خود طرد و نفی و تبعید میکرد تا نابود می‌ساخت. ولی در همان حال که «با کسازای و همگونه سازی اجتماعی و ملی و نژادی و مذهبی با ایدئولوژیکی» را دنبال می‌ساخت ولی ایده آلس و هدفش «حاکمیت ملی» بود. اشتیاق به تقدم و اولویت اراده ملی داشت. ولی پیدایش این اراده در جامعه همگونه میسر نبود. پیدایش این اراده و حاکمیت ملی، احتیاج به ناهمگونی در اجتماع داشت که خود دمکراسی درصدد تابد ساختن و نفی و طرد آن بود. این دو جنبش متضاد، در ضمن متمم و مکمل هم بودند. تضاد این دو اصل و بالاخره نفوذ و آمیختگی جدا ناپذیر آنها درهم بود که آنچه را ما امروزه در اروپای غربی دمکراسی می‌نامیم بوجود آورده است. پیدایش اراده و شکل‌گیری تصمیم، احتیاج به ناهمگونی و علت داشت. نا افراد و گروهها و احزاب و طبقات گوناگون و ناهمگون نباشند، انگیزه‌ای برای «تلاش ارادی» ندارند. وجود اختلاف است که مازایه «تصمیم‌گیری و تحرک اراده» می‌انگیزاند.

دمکراسی که بر پایه همگونی مذهبی یا ملی یا نژادی پیدایش یافت، بعد از پیدایشش در بحران‌های مختلف افتاد، چون ملتی که بایستی تصمیم بگیرد تا بتواند حکومت کند، در همان همگونی، نفی امکانات تصمیم‌گیری و سلب اراده را از خود کرده بود. دمکراسی بر پایه این همگونی‌ها (چه مذهبی، چه ملی، چه نژادی، چه طبقاتی و چه ایدئولوژیکی) به بحرانها و اضطرابها می‌کشید. در همین ایران، چه دمکراسی بر پایه همگونه سازی مذهبی (شیعه) و چه بر پایه قومیت به نجر به طلبی قسمت‌هایی از ایران و تبعید و گریز و مهاجرت و طرد بسیاری از اقلیت‌های مذهبی

ودینی و سیاسی خواهد کشید. و متقارناً تبدیل به یک دیکتاتوری مذهبی، یا طبقاتی یا قومی خواهد شد.

دمکراسی به حکومت استبدادی میکشد

از ایده «همگونگی دمکراسی»، مفاهیم «قرارداد» و «مباحثه» قابل گسترش نیست و این دو مفهوم متعلق به لیبرالیسم می باشند. چنانکه روسو با وجود آنکه کتابش عنوان «قرارداد اجتماعی» دارد، این قرارداد از طرفی فقط زیب و زینت ظاهر است، چون همگونگی، هیچ احتیاجی به قرارداد ندارد و از طرفی مفهوم قرارداد، در همان آغاز پیدایش اجتماع (با ورود فرد به اجتماع) بکار برای همیشه بسته میشود و درست در همین قرارداد، او برای همیشه اراده را از خود سلب میکند. در کتاب روسو، مفهوم قرارداد، دینامیک همیشگی اجتماع نیست. اجتماع هیچگاه با قرارداد شروع نشده است اما یک جامعه آزاد در تصمیم گیر بهای مشترک دائمی، بطور مداوم میان خود قرارداد می بندد. اگر انسان در اجتماع همیشه تصمیم میگیرد، پس بایستی مفهوم قرارداد، بقاء و دینامیک دوام بستگی اجتماع را نشان بدهد نه آنکه فقط یک نقش خیالی تاریخی پیدا کند و فقط توجه به نقطه پیدایش و طرز پیدایش اولین جامعه داشته باشد.

بر پایه همین «همگونگی دمکراسی» است که روسو نتیجه میگیرد که حتی قوانین «بدون مباحثه» بوجود می آیند. از همگونگی دمکراسی، نه مفهوم «قرارداد اجتماعی» بعنوان دینامیک دوام بستگی استخراج میشود نه «تصمیم گیری ملی» بعنوان برخورد ناهمگونه ها در مباحثات. در مقابل «همگونگی اجتماعی»، همیشه یک «اراده مطلق و فراگیر» قرار میگیرد، چه این «اراده مطلق و فراگیر»، در یک شاه یا در یک رهبر حزبی یا رهبر دینی (امام) چه در یک «هیأت رهبری حزبی»، چه در یک «دولت مطلق»، چه در یک خدا، چه در دیکتاتوری اکثریت، نجسم یابد. هیچ تفاوتی نیست.

«همگونگی ملی» یا «همگونگی امت» یا «همگونگی نژادی» جدا ناپذیر از وجود «یک اراده مطلق و فراگیر» است. هرگونه همگونگی اجتماعی، فقط با زور و جبر و تحمیل و فشار ممکن است. نه تنها همگونگی اجتماعی با زور پیدایش می یابد بلکه با زور نیز دوام می یابد. از اینرو در کنار مفهوم «همگونگی»، مفهوم «قرارداد»، قرار ندارد. بلکه مفهوم «میتاق» قرارداد، یک اراده مطلق و فراگیر با «افراد همگونه» قرارداد نمی بندد، چون قرارداد نتیجه تصمیم گیری دوطرفه است و دوام بستگی به تجدید تصمیم دارد. در حالیکه میتاق، همیشه یکطرفه است. آن اراده مطلق، برای همه

و بجای همه تصمیم میگیرد و آنها را رهبری میکند و آنها تصمیمات او را تصدیق میکنند. چنانکه مفهوم «میتاق»، یک عمل یکباره برای همیشه است و همانطور که با ورود فرد درامت (در جامعه همگونیگان) این اراده مطلق را در رهبر می پذیرد، همانطور مفهوم قرارداد نزد روسو، در اثر اتکاء به «همگونی»، چیزی جز همان «میتاق» نمی باشد، چون در جامعه دموکراسی نیز بایستی با «سلب یکباره اراده برای همیشه از خود»، حق ورود یافت، تا تعلق به جامعه همگونیگان دموکراسی یافت و این «میتاقست» نه «قرارداد». بدین ترتیب با مشتبه ساختن مفهوم «میتاق» با «قرارداد»، نزد روسو، این مشتبه سازی قرنیه است که بر مغزهای آزادیخواهان حکومت کرده است.

همه رژیم های دیکتاتوری و همه استبداد خواهان که نقاب آزادی بخود می زنند، از عه آلودگی این کلمه استفاده می برند و در حالیکه کلمه «قرارداد» (تصمیم گیری) را بکار میزنند، مقصودشان «میتاق» است.

در تاریخ، جامعه آزادیخواه، با سلب آزادی از اعضایش در همان آغاز ورود به اجتماع، شروع نمیشود. و جامعه ها بایک «قرارداد اجتماعی» به معنای تصمیم گیری مشترک همه اعضا بوجود نیامده است، بلکه جامعه های بزرگ غالباً با «میتاق» بوجود آمده اند. اراده مطلق و جباری با تحمیل «همگونه سازی» و «مساوی سازی»، وحدتی پدید آورده است، و خواه ناخواه، میتاق یک نوع بسنگی یکطرفه «اراده واحد مطلق» با «بی ارادگان همگونه و مساوی» بوده است که رابطه «امر و اطاعت» را میان آن دو پدید می آورد و به همین علت کلمه میتاق در تورات و انجیل و قرآن بکار برده میشود. میتاق با دو مفهوم ملازم «امر و اطاعت» سروکار دارد نه با مباحثه همه و تصمیم گیری همه. اگر قرار بود که در باره «امرها» بحث شود و اگر امر بحث پذیر بود، هیچ امری، اطاعت نمیشد. رابطه امر و اطاعت، متضاد با روال فکری مباحثه است. وقتی مفهوم «همگونی» در دموکراسی برترین اصل شد و مفاهیم دیگری از قبیل «قرارداد» و «مباحثه»، که از ایده همگونی، قابل استخراج نیستند، تابع اصل همگونی گردیدند، ارزش و اهمیت و بالاخره موجودیت خود را از دست میدهند.

از اینرو مهم نیست که در یک ایدئولوژی (یادسنگ فکری) ایده آلپائی از قبیل قرارداد (تصمیم گیری مداوم همگانی) و مباحثه آمده باشد، مهم آنست که چه ایده یا ایده آلی با اصلی و کمالی، اصل برتر و اولیه و حاکم هست. این اصل حاکم و برتر است که همه آن ایده آل های دیگر را فقط «وسیله» برای خود قرار میدهد و آن ایده آل ها را تبدیل به آرایش ظاهری خود میکند، و فقط وسایل توجیهی و تبلیغاتی برای آن اصل حاکم و برتر می سازد.

وجود یک مشت ایده آل در یک ایدئولوژی یا عقیده، نشان نمیدهد که آن ایده آل ها همه بطور یکسان تحقق خواهند یافت. همیشه بایستی ایده آل واصل و ایده برتر را میان آنها شناخت چون سرنوشت همه ایده آلهای دیگر به این اصل برتر بستگی دارد. از اینرو است که دموکراسی بر پایه همگونی (هرشکلی که میخواهد باشد) بدون لیبرالیسم (مفاهیم واقعی قرارداد - تصمیم دائمی همگانی و مباحثه)، به دیکتاتوریهایی گوناگون خواهد کشید.

برعکس بنداشت بسیاری، میتوان بر اساس همگونی مذهبی (مثلا تشیع) یک دموکراسی منهای لیبرالیسم بنا کرد. همانطور که بر اساس همگونی اقتصادی (جامعه بی طبقه) توانستند دموکراسی منهای لیبرالیسم بسازند بدون آنکه به همگونی سیاسی (تساوی سیاسی) برسند. به هر حال جامعه همگونه، همیشه بطور ضروری، رویاروی یک اراده مطلق و فراگیر قرار میگیرد. حالا این اراده مطلق میتواند در یک شخص (رهبر حزبی - یا امام و فقیه - یا شاه) یا در یک هیأت و سازمان حزبی - یا در یک دولت مطلق و بالاخره در یک پارلمان مطلق نمودار شود. دیکتاتوری بکنوع نیست. همانطور که یک رهبر حزب یا امام یا شاه میتواند دیکتاتور باشد به همان اندازه یک کادر رهبری حزبی، یا یک دولت یا یک پارلمان میتواند دیکتاتور باشد. و این دیکتاتوری، زائیده از همگونی دموکراسی است. این همگونه سازی همانقدر که مفید به «وحدت اجتماعی» هست (وحدت ملی یا وحدت امتی یا وحدت نژادی یا وحدت طبقه) به همان اندازه مضر به آزادیخواهی است و این همگونی در هر شکلی (چه قومی، چه مذهبی، چه نژادی، چه طبقاتی) راه استقرار دیکتاتوری را می گشاید.

اما «ایده همگونه سازی» هم برای قدرتجویان هم برای خود مردم، جالبتر و جذابتر از ایده آزادیخواهی است. هم یک قدرت رهبری، بهتر میتواند یک جامعه همگونه را رهبری کند و بطور مطلق بر آن حکومت کند و هم مردم در همگونی، بهتر احساس حسادتشان نسلی می یابد. حسادت نمی تواند تحمل برتر و ناهمگونه را بکند.

همینطور در مفهوم همگونی دموکراسی، مفهوم «نماینده» وجود ندارد. همگونگان، همه مانند هستند. هر کسی میتواند همه را (یا یکدیگر را) بنماید. هر کسی، دیگری را در «تمامیتش» می نماید. هر کسی همگونی خود را با دیگری می نماید در حالیکه اراده هر شخصی، ناهمگونه با دیگری است. در دموکراسی بر پایه همگونی، اگر هم مفهوم «نماینده» پدید آید، شخص نماینده، نماینده افراد و گروهها در تصمیماتشان نیست بلکه نماینده آن «همگونی» است. نماینده آن «تقوای دینی» یا آن «ارزشهای ایدئولوژیکی» است نه نماینده «تصمیم گیر بهای مشخص افراد یا گروهها». مفهوم

نمایندگی، با اراده های ناهمگون سروکار دارد نه با «نمایش همگونگی». از این لحاظ، مفهوم انتخاب و نماینده از دموکراسی، گسترده نمی‌شود. در میان همگونگان، مشت نمونه خروار است. بدین علت بود که در دموکراسی های یونان بر پایه مفهوم همگونگی دموکراسی انتخاب بر «اصل فرعه کشی» قرار داشت یا اینکه تمام افراد اجتماع بتوالی و ترتیب می توانستند به مقامات سیاسی برسند. اگر چنانچه مفهوم «نمایندگی» نیز پذیرفته شود، آن نماینده بایستی «مظهر آن همگونگی» باشد نه «نماینده تصمیمانی خاص». او باید «بهترین نمونه» آن عقیده یا صفات آن ملت و نژاد یا ارزشهای آن ایدئولوژی باشد. بهترین نمونه، «مظهر آن همگونگی» است. از اینجاست که میان مظهریت و نمایندگی بایستی تفاوت قائل شد.

کسیکه آزادی را دوست می دارد بر ضد آزادهاست

این نکته لطیف رانیز در حاشیه بگویم که مسئله را بهتر روشن خواهد ساخت. آزادی و استقلال، تحقق تصمیم گیری در هر فردیست. وقتی کسی میگوید من به معشوقه ام عشق نمی ورزم بلکه به «عشق»، صبح و شب دم از «عشق» می زند، او با تعمیم دادن مفهوم عشق، واقعیت عشق را از بین برده است. عشق هست وقتی انسان به یک معشوقه خاص و مشخصی عشق می ورزد. همینطور آزادی هیچ معنا و واقعیتی ندارد، مگر آنکه فرد فرد اعضاء اجتماعی بتوانند استقلال و امکان تصمیم گیری در همه چیز داشته باشند. آزادی، وراء افراد آزاد و مستقل وجود ندارد. یک «اراده کلی»، فراسوی «اراده های فرد در تصمیم گیریشان» قابل تحقق نیست بلکه ایمان بچنین آزادی و اراده کلی و ملی، سلب اراده و آزادی از افراد است. فقط این کلمه «اراده کلی» یا «اراده ملی و حاکمیت ملی» واقعیت را که سلب اراده و آزادی از افراد باشد می پوشاند. آزادی وقتی مقدس و دوست داشتنی است که تحققش در فرد باشد ولی با کلیت دادن آزادی یا آزادی بعنوان مفهوم کلی، مقدس ساخته میشود ولی از «واقعیت منفرد آزادی» سلب تقدیس میشود و باعث نفی تقدیس از تصمیمات فردی میگردد. آزادی در کلیت دادنش، سبب بی واقعیت شدن و بی ارزش و بی اهمیت شدن آزادی در فرد میگردد. معمولاً «کلی ساختن یک پدیده»، گرفتن ارزش و اهمیت از آن پدیده است. با کلی ساختن آزادی، همانقدر که آزادی در کلیتیش تقدیس و تجلیل میشود در واقعیتش و فردیتش تحقیر و بی ارزش ساخته میشود. کسیکه «آزادی» را دوست میدارد بر ضد آزادهاست. کسیکه «همدردی با ضعفا و ستمدیدگان» را تجلیل می کند یک ضعیف و ستمدیده را تحقیر میکند و از او نفرت دارد. کسیکه از عظمت عشق سخن میگوید عشق

ورزیدن یک عاشق یا یک معشوق را تحقیر میکند.

کسیکه از «حاکمیت ملت» دم میزند از «تصمیم گیری یک فرد از آن ملت» نفرت و نگرانی دارد و آنرا تحقیر میکند. اعتقاد به «حاکمیت ملی» در کلیت و عمومیتش فقط یک لفظ زیبا ولی توخالیست که بایستی «عبودیت و اسارت و بی ارادگی افراد» را بپوشاند. عشق به آزادی در کلیتش نفرت به آزادی در خصوصیتش هست. ایمان به حاکمیت ملی در کلیتش، نفرت به اظهار حاکمیت در خصوصیتش (که تصمیم گیریهای افراد و گروهها و احزاب است) هست و در خصوصیتش آنرا نفی میکند. این علامت بی ایمانی به «حاکمیت ملی» در کلیتش نیست، همینطور که علامت بی ایمانی به آزادی در کلیتش نیست بلکه این تضاد روانی انسانی است. کسیکه بشریت را دوست میدارد یک فرد انسانی را منفور میدارد و از او میگریزد. بشریت را نمیتوان دوست داشت بدون آنکه تک تک افراد بشر را دوست داشت و حتی همان نفرت از افراد بشر، سرمایه همان دوستی بشر در کلیتش میشود. از اینرو کسانی که همدردی برای ستمدیدگان دارند، برای نجات خلق از رنج برمیخیزند، برای نجات بشریت گام برمیدارند، محبت به عالم انسانی دارند، دم از عشق میزنند، دم از آزادی انسانها و حاکمیت مردم می زنند غالباً نفرت از همدردی بایک ستمدیده، با رنج بردن یک انسان، یا نجات یک فرد، یا دوستی یک انسان، با آزادی و استقلال و حاکمیت یک فرد دارند.

آزادی فقط موقعی معنا و ارزش دارد که در افراد جامعه تحقق یابد. یک «اراده کلی» با «اراده ملی» و بالطبع «حاکمیت ملی» که تجسم و تبلور در افرادش نیابد، نه تنها یک اصطلاح انتزاعی و توخالی و مقدسی است که تقدس اراده و آزادی و استقلال را از افراد آن ملت سلب ساخته است، بلکه علامت نفرت و بغض و بیگانگی شدید درونی ولی ناآگاه بر چمداران حاکمیت ملیست نسبت به استقلال و آزادی و تصمیمات افراد و گروهها و احزاب و احترام آن ملت. دوست داشتن و تجلیل و احترام بسیاری ایده ها در کلیتشان دلیل نفرت و تحقیر آن ایده در فردیتش هست. دوست داشتن آزادی در کلیتش، بعنوان یک مفهوم مجرد و انتزاعی و مقدس، با تلاش ناخودآگاهانه برای سلب و نفی آزادی در واقعیت فردی و گروهش همراه است. کسیکه آزادی را دوست دارد بر ضد آزادهاست. کسیکه دم از حاکمیت ملی میزند نفرت از ابراز این حاکمیت در تصمیم گیریهای افراد و احزاب و اقوام و گروههای ملت دارد.

نماینده وحدت سیاسی ملت، پارلمان است

باروسو «تقدیس اراده در کلیت» و تحقیر و نفی آن در خصوصیت و واقعیتش شروع

شد. دمکراسی، درحینیکه تقدیس «اراده ملی»، «اراده مردم»، «اراده طبقه پرولتاریا»، رامیکرد، «قدس آزادی افراد و گروهها واحزاب» رامی زدود.

درحینیکه مفهوم کلی وتجربدی اش را تثبیت میکرد، واقعیت فردی اش را نفی میکرد. ولی نه چنان «اراده کلی»، «اراده ملی»، «اراده مردم»، «اراده طبقه پرولتاریا»... وجود داشت و نه انسان در «اراده اش» واقعیت آزادی خودرا درمی یابد. انسان در «تصمیم گیریهای جداجدایش»، آزادی واستقلال خودرا درک میکند.

«اراده»، بعنوان یک قدرت باقوه مشخص وخاصی درانسان وجود ندارد. این کلمه یک خرافه روانی وزبانی است. مفهوم کلی «اراده»، مفهومیست که وسیله ای مناسب میشود تا همه تصمیم گیریها بکجا وبرای همیشه نفی ونابود ساخته شود. «اراده انسانی» همانقدریک خرافه است که «اراده ملی»، یا «اراده مردمی»، یا «اراده طبقه پرولتاریا»، انسان درمورد مسائل جداگانه، جداگانه تصمیم میگیرد واین تصمیم گیریش، واقعیت دارد. اراده، کلمه ایست برای نشان دادن همبستگی این تصمیم گیریها وکسی یا ملتی با مردمی یا طبقه ای که متوالیاً ومرتباً تصمیم نمی گیرد. اراده ندارد.

وقتی با مقوله «اراده» صحبت میشود، «اراده در تمامیتش بطوریکبارچه» درنظر گرفته میشود. «اراده کلی» چه «اراده ملی» باشد، چه «اراده مردم» چه «اراده طبقه پرولتاریا» یک پدیده مرموز و ماوراء الطبیعی و عارفانه است. نه ملت، نه مردم، نه طبقه پرولتاریا، یک هیکل ویک شخص است که چنین اراده واحدی وجود داشته باشد که درمورد همه مسائل تصمیم مستقیم بگیرد، نه چنین اراده کلی واقفانه ای، فراسوی افراد وگروهها واحزاب وجود دارد.

چنین «اراده فراگیری» وچنین «آگاهبود کلی طبقاتی یا ملی بامذهبی» که همه امور ملت یا گروهی را دربرگیرد، وبطور مطلق بتواند درباره آن تصمیم بگیرد، هیچگاه وجود نداشته است ووجود نخواهد داشت. هرملتی چنان متشکل ازناهمگونی های اقوام واحزاب وطبقات وگروهها واصناف است که فرض چنین اراده ای، علیرغم این اختلافات، خیال وخرافه ای بیش نیست. این اراده ها یک «خیال موثر» است، «اراده ملی» یا «آگاهبود طبقاتی» یک خرافه است که ملتها وطبقات را بحرکت می آورد ولی هرچه تاثیر میکنند دلیل به «وجودش» نیست. همیشه «خرافات» و«اسطوره ها»، و«خیالات» ملت ها واجتماعات را به بزرگترین انقلابات وقیامها برانگیخته اند، بدون آنکه وجود خارجی وحقیقی داشته باشند. یک ملت، اراده واحد ندارد بلکه دربرخورد اراده هایشان باهم، میتوانند یک تصمیم مشترک بگیرند.

شاهان مطلقه و مستبده اروپای غربی، ادعای آنرا داشتند که آنها «مظهر وحدت ملی» هستند بدین معنی که «اراده فراگیر و مطلق ملت در شخص آنها بطور انحصاری تجلی و تجسم میکند». شاه در اثر تجسم این اراده فراگیر مطلق ملت در خویشتن، مظهر «وحدت ملت» است و میتواند با «اراده و قدرت مطلقه» حکومت کند. او، تنها اراده ملت بود. کسیکه برای همه ملت و بجای همه ملت تصمیم میگرفت. در واقع سلطان مطلقه، اراده مطلقه و فراگیر در مقابل «ملت همگونه ساخته و بی اراده و مساوی» بود، نه مظهر «اراده ملت» که فاقدش بودند. در اثر اراده واحده مطلقه فراگیر او، ملت همگونه و بی اراده، بهم فشرده و بسته میشد، چون افراد و گروهها و اقوام و احزاب ملت، نمی توانستند تصمیماتی را که آنها را بهم بچسباند و ببندد، بگیرند. فقدان قدرت آزادی برای همبستگی میان خودشان، احتیاج به اراده فراگیر خارجی داشت تا آنها را بهم در یک مشت، بفشارد. ملت نمیتوانست که میان خود قرارداد ببندد، از اینرو احتیاج به یک «اراده فراگیر خارجی داشت» که آنها را بهم بفشارد و ببندد. از اینرو، شاه، قدرت پدید آورنده ملت و بالطبع مظهر وحدت بود. همبطنطور بعداً مفهوم واحد «آگاهبود طبقاتی» به همین مظهریت حزبی و دیکتاتوری حزبی کشید.

بعداً که سلطنت مطلقه مورد نفرت قرار گرفت و روبه نزول کرد، اراده های فراگیرنده و مطلق ولی انتزاعی که از شخص جدا شده بودند، جانشین «اراده مطلقه سلطان» شدند و با آنکه خواستند در تنوری، چنین «اراده های کلی و انتزاعی و غیر شخصی» را بجای «اراده مطلقه سلطان» بگذارند. ولی این «اراده های توخالی و انتزاعی غیر شخصی کلی»، مانند اراده ملی، یا اراده مردم یا آگاهبود طبقه پرولتاریا، خلائی بودند که در انتظار شخص گمنامی بودند که آنها را بر کند. از این بعد می بایستی اراده یک شخص دیکتاتور بدون هویت و شناسنامه فردی، بنام اراده کلی، اراده ملی، اراده مردم حکومت کند. دمکراسی، آغوش خود را برای پذیرش دیکتاتورها گشوده بود. «مردم بکنواخت و همگونه و مساوی ساخته شده»، با قدرت تصمیم گیرهای مشترک خود آشنا نبودند و با آنکه این «اراده فراگیر» را از یک شخص که شاه باشد، سلب کرده بودند ولی هنوز این اراده کلی، خصوصیت شخصی و انتزاعی و عرفانی و مرموز داشت. اراده کلی، اراده ملت، اراده مردم، آگاهبود طبقاتی، پدیده ای فراسوی خودشان بود. بدین منوال بود که بازار ایدئولوژیها بسیار داغ شد. چون ایدئولوژیها، در دستگاہائی از مفاهیم عقلی، بصورت حقایق مسلم و ضروری، عقلی و علمی و طبیعی، بجای «اراده انتزاعی و غیر شخصی و کلی ملت یا مردم» می نشست. بجای دین در گذشته، ایدئولوژی باشکل و شمایل عقلی و علمی اش، جایگزین تصمیم گیری ملت

میشد.

چنانکه گفته شد، ایده همگونگی، اساساً با مفهوم «نماینده» سازگار نیست. چیزهای مشابه و همگون، احتیاج به نماینده ندارد. همگونگی آنها احتیاج به مظهر دارد، نه خود آنها احتیاج به نماینده. یا آنکه این «اراده فراگیر کلی و عمومی و مجرد و مرموز و عرفانی»، یک «مظهر» داشت. اراده ای که در کلیش مقدس میشد، در فردیش تحقیر و منقور و منتفی میشد. از این لحاظ مظهر اراده کلی و انتزاعی مقدس، همیشه یک «اراده مطلق» است. بدینسان مظهر وحدت ملت که مظهر «اراده کلی و انتزاعی مقدس آن» باشد، فقط در استبداد مطلق صورت پذیر می باشد که با تحقیر و قدس زدانی تصمیم گیربهای افراد و گروه ها و احزاب همراه است.

در مقابل مظهریت «همگونگی» و «مظهر یک اراده کلی مقدس مرموز انتزاعی» که نافی همه اراده های واقعی است، مفهوم «نماینده» پدیدار میشود.

نماینده، مفهوم محدودیست. شاهان اروپای غربی با شدت علیه «نمایندگی ملت در پارلمان» مبارزه میکردند چون دعوی آنها را در مظهریت، محدودش و متزلزل میساخت. از این رو موافق تشکیل مجلس اصناف بودند که مدافع منافع خصوصی گروهی بود ولی بسختی از «نمایندگی ملی در پارلمان» نفرت داشتند چون خطر «مظهریت» خود را در آن می دیدند. «نماینده»، تصمیمات مشترک گروهبهای را در «یک ارگان مرکزی که پارلمان باشد» کانالیزه میکرد، تا یک تصمیم مشترک همگانی بوجود بیاید، نه آنکه اراده و منفعت گروه خود و حزب خود یا افرادش را به کرسی بنشانند.

بهین علت، «نماینده»، طبق افکار لیبرالیسم، با آنکه از «گروهی خاص» انتخاب شده بود، ولی نماینده «همه ملت» می باشد و مسئولیت تصمیم گیری در مقابل همه ملت را دارد.

نماینده دارای «دووجه متضاد» می باشد، از طرفی «منتخب یک گروه یا حزب» می باشد ولی بلافاصله بعنوان «نماینده همه ملت» اعتبار و مسئولیت دارد. در اثر جمع این دو مؤلفه در اوست که موجب کانالیزه کردن تصمیمات خصوصی گروهی و حزبی به تصمیمات مشترک ملی میشود.

نقش نماینده، تنها دفاع از منفعت آن گروه و حزب یا قوم و تصمیماتش نیست بلکه کانالیزه کردن این تصمیم برای پیدایش یک تصمیم همگانی ملی است. از افتراق و نشست، وحدت زاییده میشود. در هر نماینده ای تصمیم گروهی و حزبی و خصوصی، در مجلس استحال به تصمیم همگانی ملی می یابد. نمایندگی، اراده و قدرت تصمیم

گیری را از افراد و احزاب و گروهها سلب نمی سازد بلکه فقط تصمیم گیریهای سیاسی جزئی را برای پیدایش یک تصمیم گیری سیاسی مشترک، کانالیزه میکند. از تصمیمات فردی و گروهی و حزبی، تصمیمات مشترک ملی بوجود می آید. بنابراین اراده ها هیچگاه نفی و سلب نمی شوند بلکه تثبیت و تقویت می شوند.

بدین ترتیب تجلیات اراده سیاسی آن گروه یا حزب از راه نمایندگان در تصمیم گیریهای ملت شرکت میکنند. از اینرو با اینکه این افراد را گروههایی انتخاب کرده اند ولی آنها نماینده همه ملت هستند (یک فکر لیبرالیسم) و مجلسی که از این نمایندگان ملت تشکیل میشود، در تصمیمات مشترک سیاسی اش، وحدت همبستگی سیاسی ملت را پدید می آورد. بدینسان، مجلس نمایندگان ملت، به تنهایی «نماینده وحدت سیاسی ملت» است.

۱۲۰ کنبر ۱۹۸۳

ماشین با ترمز ولی بی موتور

هر عقیده ای که می‌خواهد بر انسان حکومت کند، میکوشد که او را از فردیتش و اراده فردیش خالی سازد. هر عقیده ای که می‌خواهد انسان را تصرف کند بایستی انسان را از «خود»، خالی سازد تا آن عقیده، این خلاء را پر کند. تا انسان، کاملاً خالی نشده است، آن عقیده، امکان تصرف او را ندارد. موقعی یک عقیده با ایدئولوژی، انسان را تصرف میکند که انسان، «تو خالی از خود» شده باشد.

از اینرو همه عقاید و ایدئولوژی‌ها در نهادشان، «دشمنی به نفس» و «عدم اعتماد به خود» و «نفرت از خود و منافع خود» را به همه توصیه میکنند. هر عقیده میتواند موقعی ما را فراگیرد و پر کند که ما از خود خالی شده باشیم. بدنسان به جای «وجود خود»، بایستی «خلاء خود» ایجاد شود و این «خود خالی»، آنگاه سراسرش از آن عقیده یا آن ایدئولوژی انباشته شود. و این کار به دو صورت انجام میگردد. یا آنکه این عقاید و ایدئولوژی‌ها، خود را طبیعت و فطرت انسان میدانند یا آنکه خود را کمال و غایت انسان می‌شمارند و بالاخره انسان در سیر تکامل به آن عقیده، روز بروز از خود خالیتر و از آن مقصد و کمال برتر میشود و در نهایت، «خود» در او محو و فانی میشود و فقط از آن کمال و غایت، بر میشود. «کمال» و «فطرت» (= طبیعت) دو وجه یک واقعیتند و هر دو نقش «انکار و نفی خود» را بازی میکنند. هر دو می‌خواهند که فرد نسبت به «خود»، نفرت بورزد و نسبت به خود، بدبین باشد و اعتماد به «خود» نداشته باشد. هر چه که از «خود» سر چشمه میگردد، مانع از ریشه دوآبیدن آن عقیده و ایدئولوژی میباشد.

عقیده و ایدئولوژی، «خود» و «خلاقیت فردی» را عقیم می‌سازند. تا «خود»، عقیم

نشود، هیچ عقیده و فلسفه وایدئولوژی، برانسان مسلط و حاکم نمیشود یعنی در او فطری ساخته نمیشود یا آنکه کمال او نمیگردد.

«فرد» موقعی قیام میکند و پدید می آید که علیه عقاید و ایدئولوژیها برمیخزد. انسان، تابع عقیده اش نمیشود و تسلیم به ایدئولوژیش نمیگردد و نمیگذارد که هیچ عقیده ای با ایدئولوژی، فطرن تغییر ناپذیر او ساخته بشود یا کمال و غایت ثابت واحد او گردد. انسان نه در فطرتش نه در کمالش عینیت با هیچ عقیده ای و هیچ ایدئولوژی (چه علمی و چه غیر علمی اش) ندارد. عقیده و ایدئولوژی، تابع انسان میشود و در خدمت انسان درمی آید. برای پیدایش فردیت، «فکر» به جای «حقیقت» می نشیند. انسان دیگر «اعتماد به حقیقت» ندارد بلکه اعتماد به «فکر خود» دارد. کلمه دکارت، علامت تولد فرد میباشد. من می اندیشم، پس من هستم. یعنی من، اعتماد به آنچه خود می اندیشم، دارم، و در چنین فعالیتی، هستی خود را درمی باهم. «عمل اندیشیدن فردی خودم»، اعتماد به هستی خودم را ایجاد میکند. در این کلمه است که «ایمان به عقیده و ایدئولوژی»، جایجا میشود و بجای «ایمان به عقیده»، «اعتماد به نفس»، «اعتماد به اندیشه خود» می نشیند. طبعاً به «آنچه من خود نیندیشیده ام» اعتماد ندارم و چون هر اندیشه ای، «امکان پیدایش» عملی و عاطفه تازه ایست، پس با «آنچه من خویشتن میکنم» اعتماد به هستی خود پیدا میکنم. از این بعد برای آنکه من اعتماد به هستی خود داشته باشم بایستی نیندیشم و عمل نکنم و عواطف خود را بیروانم و بکار اندازم و ابراز نکنم. و بر همین پایه، به هر کسی دیگر که خویشتن می اندیشد و خویشتن (یعنی از سر چشمه فردی خودش) عمل میکند و احساس میکند، اعتماد دارم. من به انسان دیگر اعتماد ندارم، چون او به فلان عقیده، ایمان دارد، بلکه به «آنچه او خودش» میکند و می اندیشد، اعتماد دارم.

با این اعتماد است که فرد، سرچشمه عمل و فکر و عاطفه میشود. فکر و عمل و عاطفه از سرچشمه فردی او میجوشد. احتیاج به تشویق او، به عمل یا فکر کردن با همدردی داشتن نیست. او نمیتواند بدون عمل و فکر و عاطفه، زیست کند. او هست، وقتی خودش می اندیشد و خودش عمل میکند. اعتماد او به او، در اندیشیدن و عمل کردن فردیش، جای «ایمان به عقیده» را میگیرد. «ایمان به عقیده»، «اعتماد به خود» و «اعتماد به انسانهای دیگر»، راز بین میبرد. برای «توکل» و «ایمان» داشتن، «اعتماد اجتماعی» که در اثر اعتماد افراد به همدیگر در اثر اعمال و افکار و عواطف فردیشان حاصل میگردد، بایستی نابود و حذف ساخته شود.

انسان در عمل فردیش و در تفکر فردیش به انسانهای دیگر، اعتماد می بخشد. مردم به

عمل و اندیشه و احساسات او اعتماد میکنند. همینطور «یک جامعه و با حکومت» وقتی مورد اعتماد افراد هست که اقداماتی میکند و با آن اقدامات، افراد را دائما بخود مطمئن میسازد. فرد به جامعه با حکومت، در اثر این اقدامات مداوم آنها و اندیشه و نگرانی حکومت و جامعه برای او، اعتماد میکند و وفادار به آن جامعه است و احساس تعلق به آن جامعه میکند. اعتماد یک فرد به اجتماع یا حکومتش، برای آن نیست که این حکومت، الهیست یا فلان ایدئولوژی را نمایندگی میکند. جامعه یا حکومتی که برای اعضایش (شهریارانش = شهروندانش) اقدامی نکرد و نیندیشید، آن شهریارانش (یاران آن شهر و مملکت) نیز ترک تعلق و وفاداری میکنند. «جامعه» موقعی هست که شهریارانش (= شهروندانش) به آن اعتماد دارند و این اعتماد فقط در اقداماتی که آن جامعه یا حکومت میکند، ایجاد میشود.

بنابراین فرد، در عمل خود، در اندیشه خود، در احساس خود، اعتماد به خود پیدا میکند. از اینرو او احتیاج به عمل شخصی و فردی خود دارد. او احتیاج به فکر شخصی خود دارد. او احتیاج به خلاقیت عاطفی فردی و ابراز آن دارد. با چنین احتیاج به خلاقیت فردی در اندیشیدن و عمل کردن و احساس کردنست که جامعه آکنده از سرچشمه های قوای تازه میشود. آشفشان هائی از نیروهای فکری و عملی و احساسی به سراسر جامعه تکان میدهد. در اینجا است که بایستی این نیروهای بی نهایت فعال و متحرک و زاینده را انضباط داد. سوسیالیسم در غرب، جنبشی بود برای ترمز کردن این قدرتهای خلاقه فردی که ناگهان سراسر جامعه را در همه زمینه ها فرا گرفت و خطر نیستی بکدیگر را داشتند. اصل فردیت در صنعت و اقتصاد و تفکر چنان شدت داشت که احتیاج به ترمز کردن نیروهایش بود. ولی متأسفانه ما در کشورهای عقب افتاده، فاقد فردیت و رجال و قهرمان هستیم. ما چنین نیروهائی را در اختیار نداریم که به تقلید از او یا آنها را ترمز کنیم و منضبط سازیم. سوسیالیسم و کمونیسم در این جامعه ها، فعلاً مثل شروع به ساخت ماشینی است که فقط از ترمز تشکیل شده است. ماشینی میسازند بدون موتور، ولی باترمری که بی نهایت قدرت دارد. ما دم از ترمز می زنیم بدون اینکه موتور داشته باشیم. ما در آغاز احتیاج به خلاقیت افراد داریم. ما احتیاج به ثروت افراد مستقل و خلاق داریم. از این رو ماهمه این افکار را که در غرب می بینیم به غلط بکار می بریم. برای پیشنهاد بودن، اول ترمز میسازیم و آن ترمز را بی نهایت سخت می گیریم. ماشینی که حرکت نمی کند و قدرت حرکت ندارد، ترمز میکنیم. یکی از بهترین نمونه های اساسی این کج بینی ها و کج اندیشی ها، همین مفهوم «جهان بینی» است. اسلام و کمونیسم و سایر ایدئولوژیها و ایدئولوژیها هم هیچکدام «جهان بینی» نیستند. جهان بینی.

تصور پرست که «فرد» از جهان خودش و برای خودش میسازد. جهان بینی، یک نگرش فردی از جهان است که با اورابطه مستقیم و بلاواسطه دارد. «او» جهانی را که می‌خواهد در آن زندگی کند و عمل بکند و ببندیشد، می‌آفریند. جهان بینی من، به هیچوجه همانند دین با عقیده یا اِسم نیست. جهان بینی من، خلاقیت فکری شخصی و عاطفی و عملی فرد من است. با جهان بینی، فرد انسان، جهان خودرامی آفریند. در گذشته، یک دین، یک فلسفه، یک ایدئولوژی یا یک علم، «یک تصویر مشخص و ثابت و واحدی از جهان» به «همه افراد» به طور مساوی میداد. آن تصویر واحد، آن حقیقت واحد و ثابت، بایستی در درون هر فردی، همان باشد و همیشه یا حداقل، برای مدت بسیار زیادی همان بماند. از اینرو نیز آن فرد بایستی خودش ببندیشد، بایستی خودش احساس بکند و بایستی خودش عمل بکند، تا عالم درونش، طبق آن تصویر بشود، طبق آن حقیقت بشود. عمل طبق حقیقت و عقیده، سبب شکوفائی فردیت نمیشود. اعتماد او نیز به همان تصویر واحد از جهان و حقیقت واحد، آن خدای واحد، آن کمال و غایت واحد و سیر تکاملی واحد بود. اما ناگهان این اعتماد از بین میرود. او به خود، اعتماد پیدا میکند. او خود، بایستی در فکر و عمل و عاطفه، جهانی بیافریند که در اثر این آفرینش، به خود اعتماد پیدا کند.

انسان خالی ولی معنوی

با عقیده واحد، با دین واحد و با ایدئولوژی (علمی و غیر علمی) واحد که در هر کسی بایستی همان بماند، و در هر کسی بایستی تمامیت او را بگیرد (تمام گیر باشد)، انسان تو خالی یا انسان خالی یا بقول جلال الدین رومی «انسان نی مانند» بوجود می‌آید. یک عقیده، یا یک حقیقت است که از همه افراد، یک نوا را مینوازد. «زندگانی معنوی» یا «آگاهبود طبقاتی»، احتیاج به «انسان خالی» دارد تا از «یک معنا»، از یک آگاهبود، از یک حقیقت و از یک دین، از یک غایت و کمال که برای همه، ثابت و واحد و یکنواخت است، برشود. انسان معتقد و انسان مؤمن، انسان خالی است. عقیده و دین و ایدئولوژی جهانشمول، هر انسانی را از خود او خالی میسازد. او بایستی در خودش باشد. او بایستی خودش را در خودش بکشد. از خودش یک نی بسازد. توکل و تسلیم و فداکاری و شهادت و تقویض و انطباق و عدم اعتماد به خود و دشمنی با خود، همه برای همین «تو خالی سازی» و «توکل سازی خود» است. او بایستی فکر خود و عمل خود و عاطفه خود را که از خودش سر چشمه بگیرد و آفریده باشد، داشته باشد.

خطر هر چیزی که خالیست اینست که میشود از چیز دیگری نیز پر ساخت. انسان، تبدیل به انبار میشود. انباری هم که پر از جواهرات و اورانیوم قیمتی هست، انبار هست. انسان بایستی تبدیل به انبار بشود تا یک دین و یک عقیده (به علم هم، کسی میتواند عقیده پیدا کند و از آن علم عقیده میشود. با اعتقاد کردن انسان به علم، علم تبدیل به عقیده میشود و دیگر علم نمی ماند) در جامعه حکومت کند. این «خلاء انسانی» در هر فردی، بزرگترین امکان قدرت هر حکومتیست. او این خلاء را برای خودش تصاحب میکند و از خودش بر میسازد. اما هر چیز خالی را، با چیز دیگری هم میتوان پر کرد. انبار، جای برای بسیار چیزهاست. از اینرو همین «انسان خالی» که بهترین وسیله برای حکومت یک عقیده و ایدئولوژی و دین است، میتواند وسیله برای حکومت عقیده دیگر نیز بشود. عقیده دیگر نیز میتواند او را به همان سان پر کند. و وقتی تزلزلی در حکومت یک دین یا فلسفه پیدا شد، میتوان با عقیده دیگر آنرا پر ساخت و انباشت. و وقتی تزلزلی در حکومت یک عقیده پیدا شد، به افراد، معمولاً امکان آن داده نمیشود که «خودش»، بینش جهانی خودش را بیافزینند، یک فلسفه دیگر، عقیده دیگر به بازاری آید، تا این فضای خالی را در هر انسانی پر کنند. تا او را همانند سابق خالی نگاه دارد، ولی با مواد تازه تری پر کنند. انبار، همان انبار می ماند. و انباشتن این انسانهای خالی، کسب قدرت است. پیدایش فردیت، این خلاء را نابود میسازد و طبعاً امکان قدرت های مطلق سیاسی یادینی یا ایدئولوژیکی را در اجتماع از بین میبرد با بسیار محدود میسازد. ولی مقتدر، اشتها به قدرت کامل و مطلق دارد. در جامعه ای که افراد و شخصیت ها هستند هیچگاه نمیتوان حکومت استبدادی و قدرت مطلق ایجاد کرد. انباشته بودن یک فرد از یک عقیده تازه، دلیل آن نمیشود که آن فرد، تو خالی نیست. هر عقیده با دین یا ایدئولوژی، انسان را در آغاز، تو خالی میسازد و در ضمن تو خالی ساختن، آنرا با خود آن عقیده، پر میکند. وقتی آن عقیده، او را به تمامی، تصرف میکند که او را کاملاً از فردیتش خالی ساخته است. معمولاً سرمستی و جذب و نشئه از یک عقیده، همیشه نشان این خلاء است. «وجود او»، از این بعد، فقط «انباشتگی و تکائف آن ایدئولوژی یا آن عقیده و دین» در اوست. او «وجود از خودش و برای خودش» ندارد بلکه او کاملاً «پر» است. او حتی از عقیده و ایدئولوژیش «لیریز» میشود. حتی آن عقیده از او فرو میریزد. برای او زندگی معنوی، یعنی «انباشته بودن خلاء وجودی او از یک معنا و یک حقیقت و یک دین و کمال و عاقبت». خطر انسان خالی، که فعلاً از یک دین یا یک عقیده علمی یا غیر علمی بر است، خالی شدنش هست. او زهر تغییر فکری و عقیدتی میترسد چون «تغییر فکر و عقیده» برای او چیزی جز «خالی شدن» نیست، و او از خلاء میترسد. او بایستی خود را از

چیز دیگری، از عقیده دیگر دوباره پر کنند. او «هست» وقتی «بر» است. از اینرو خالی شدن افراد، از یک دین با عقیده یا ایدئولوژی ضرورتاً به فردیت (به خود اندیشی و خودجوشی نمی کشد. ایدئولوژی‌ها برای آن در اجتماع کنونی موجودند، که نگذارند که فرد، جهان بینی فردی خود را بسازد. حتی کلمه جهان بینی را به عنوان مفهوم دیگری از قبیل ایسم و دین و ایدئولوژی متعین ساخته‌اند و این خصوصیت فردی را از او در اثر نفی علمی گرفته‌اند. این ایدئولوژی‌های علمی و غیر علمی (امروزه از هر چیزی، علمی‌اش ساخته میشود. در گذشته هر چیزی را فطری می‌ساختند یا کمال و سیر کمال انسان می‌ساختند) نمیگذارند که انسان، فردیت خودش را کشف کند و این قوای فردی را به خلاقیت بگمارد و میکوشند که او را بلافاصله از عقیده دیگر برکنند.

«انسان خالی» به آسانی نمیتواند فرد بشود. انسانی را که دین، فرتها خالی ساخته. از یک مرحله بسیار خطرناک میگذرد. انسان خالی شده، بیش از آنکه خود بخواهد فرد بشود، احتیاج کاذب به پر شدن دارد. نه به «آفریدن اندیشه خود». از اینرو بزرگترین ایدئولوژی‌های نازه و عقاید، با نصیحات و اصطلاحات در خود (اسلامهای راستین ساختن) میکوشند این قیام فرد را مانع شوند. نمیگذارند که فرد، سر بای خود به ایستد و مرکز خلاقیت و نیرو و عمل و فکر بشود، نمیگذارند که فرد، اندازه گذار و ارزش گذار بشود. با فردیت، به عنوان این اخلاقی و با اتهامات اخلاقی از قبیل خودپرستی و خودخواهی و اراده گرایی و فرد گرایی و کیش شخصیت و سودجویی مبارزه و کینه میوزند. فرد، خطر عقاید و ایدئولوژی‌ها است. فرد، خطر استبدادها و قدرتهای مطلقه است.

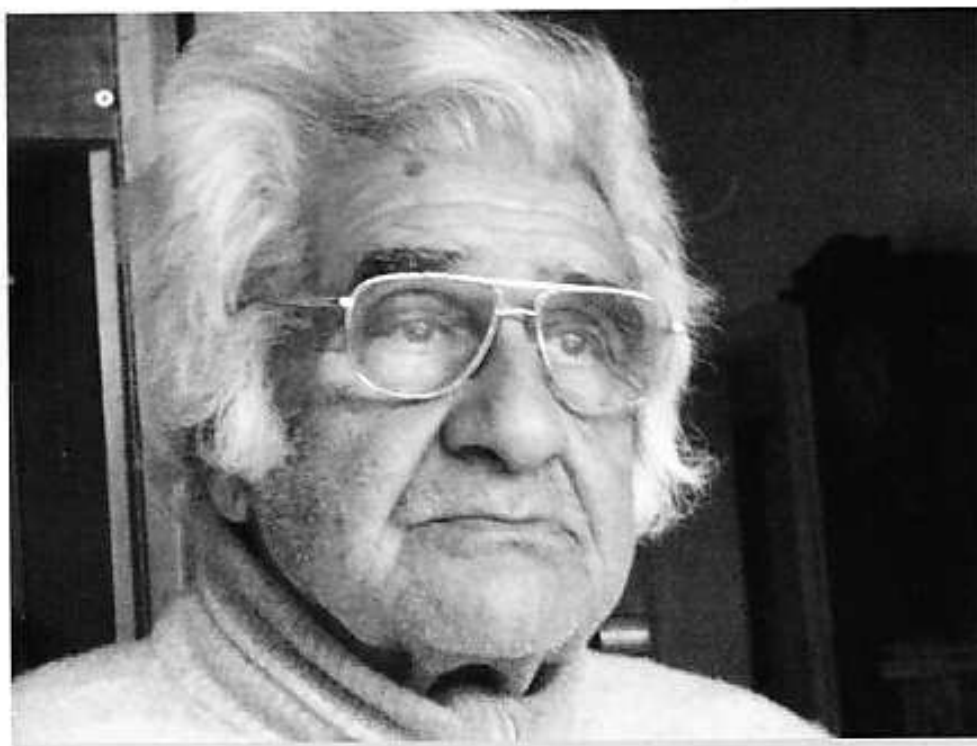
یک فرد نوحالی، به فرد نوحالی دیگر، اعتماد نمیکند، بلکه «به آنچه دیگری را بر کرده» اعتماد میکند. همانطور او به خود اعتماد نمی کند، بلکه «به آنچه او را بر کرده است» اعتماد میکند. من موقعی به دیگری اعتماد میکنم که او، عمل و فکر و احساس، طبق یک عقیده یا فلسفه یا دین و حقیقت خاصی که در او انباشته اند بکند. اعتماد من به عمل او نیست، به فکر او نیست بلکه به آن دین و فکر و عقیده است. همینطور من موقعی به خود اعتماد میکنم که عمل خودم و فکر خودم منطبق به آن عقیده یا دین یا حقیقت یا ایدئولوژی باشد. در چنین جامعه ای که افراد همه نوحالی هستند، فرد، احتیاج به اعتماد به خود با اعتماد به فرد دیگری به عنوان فرد ندارد. او در دیگری «به آنچه دیگری را انباشته است» اعتماد دارد. مثلاً همه به خدا اعتماد دارند نه به هم و نه به انسان. اعتماد به خلق و مردم وجود ندارد.

ایمان به خدا پایه ایدئولوژی، اعتماد به خلق و مردم را به عنوان انسان، از بین میبرد. آنچه فطرت انسان خوانده میشود یا آنچه کمال انسان (و یا سیر تکاملی انسان) خوانده

میشود، همان چیز بست که «خلاء او را» بر کرده است و همان چیز بست که او را «خالی ساخته است». مسئله ما، مسئله دو باره انسان شدن است، دو باره فرد شدن است. مسئله این نیست که خلاء خود را با عقیده و ایدئولوژی تازه تری با همان دین گذشته یا اصلاح شده، بکنیم، بلکه مسئله این است که این خلاء را در خود براندازیم و «با آنچه ما را خالی میسازد» مبارزه کنیم. قدرتهای خلاء ساز را در خود و در اجتماع به عقب برانیم و علیه آنها موجودیت پیدا کنیم و فرد بشویم. «خود» بایستی با خلاقیت شخصی، این خلالتی را که عقیده یا ایدئولوژی در او ایجاد کرده، دوباره تصرف کند و از خود بکند. خود بایستی در اندیشیدن خود، در عمل خود، در احساس فردی خود، این خلاء را از بین ببرد. ما احتیاج به «اعتماد به خود» و «انسانهای دیگر» برای ایجاد حکومت دموکراسی و آزادی و رشد اقتصادی داریم. بدون چنین اعتمادی، هیچ اقدامی نمیتوان کرد. بجای «ایمان به خدا»، احتیاج به «اعتقاد به خود» و «اعتماد به انسان» داریم. بجای ایمان به ایدئولوژیهای علمی و غیر علمی، احتیاج به اعتماد به نیروهای خلاقه شخصی انسان داریم.

ما اعتماد «به آنچه دیگری را انباشته است» نمیکنیم، بلکه اعتماد خود را به «خودی که در دیگر بست» میبخشیم. ما به انسان دیگر در فکری و عملی که از او نبودار میشود اعتماد میکنیم. نه به حقیقت واحد یا فلسفه واحدی که در همه افراد بطور یکنواخت هست، نه به دینی و به ایدئولوژی که همه بایک رنگ و یک شکل دارند. ما به دیگری اعتماد میکنیم، چون دیگری یک شخص است. چون اندازه گذار و اندازه گزار است. یعنی هم میتواند اندازه بگذارد و هم میتواند طبق اندازه اش و ارزشش عمل بکند. اعتماد ما به قدرت خلاقیت اندازه گذاری دیگر بست، نه به «عقیده‌ای» که به آن ایمان دارد و در او و در همه به یک اندازه ثابت و فالیسی و کلیشه‌ای نبوده است. و نه برای اینکه بهترین و بیشرین خلاء است. و این بهترین خلاء، از عقیده مطلوب ما انباشته شده است. بنابراین اعتماد، انتظار ما در امکانات بالقوه است که در «آزادی فردی» دیگری نهفته است. اعتماد ما به نمایان ساختن اندازه، در عمل اجتماعی او، به قدرت خلاقه اندازه گذاری، یعنی آزادی اوست. شخص او در عمل و اندیشه و احساس اجتماعی او نمایان میشود. اعتماد به چنین انسان است که ما جامعه‌ای از تو خواهیم ساخت. ما در آغاز احتیاج به موبور و زراتور داریم بدون آنکه وقتی ماشین به حرکت افتاد از ساختن ترمزری مناسب با آن غافل بشانیم.

اول زولای ۱۹۸۴



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

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

چه حکومتی میتواند آزادی وجدان را تأمین کند؟

اگرما «آزادی وجدان» را طالبیم و یا به عبارت محدود تر «آزادی عقاید و ایدئولوژیها» را در جامعه خود میخواهیم، تنها نتیجه ضروری و منطقی آن، اینست که «حکومت، بایستی نسبت به عقاید و ادیان و ایدئولوژیها و جهان بینی ها، بیطرف» باشد. بعضی نتیجه گیریها از یک اصل، بسیار مشکل است، چون آن نتیجه ها علیرغم چیزهاییست که ما به آنها ایمان داریم و مقدس می شماریم. نتیجه هائی که اصل «آزادی وجدان و عقاید در جامعه» میدهد یا میتواند بدهد، با ایمان ما به «امتیاز و برتری عقیده خود ما» چندان سازگار نیست بلکه باهم تضاد نیز دارد. مانمی خواهیم بپذیریم که عقیده ما که بنظر خود ما جامع همه خوبی هاست برضد آزادی است. مسئله این است که چگونه بدون وا همه و با جرئت و حتی گستاخی میتوان آخرین نتایج را از «اصل آزادی وجدان و عقاید» گرفت و به عنوان مؤمن به یک عقیده، (بخصوص وقتی عقیده ما، عقیده حاکم بر جامعه باشد) آن نتایج را تحمل کرد.

اگرما مسلمانیم یا کمونیست یا زرتشتی یا مسیحی یا بهائی یا شیخی یا صوفی، «احترام و علاقه ما به عقیده خود»، بایستی ما را از این نتیجه منطقی و ضروری که «اصل آزادی وجدان» میدهد بازدارد. عقاید و ایدئولوژیهای مختلف و وجدان، موقعی آزادی مطلوب را دارند که حکومت نسبت به آنها بیطرف باشد. مانمی توانیم هم «آزادی

عقاید و وجدان» را بخواهیم و هم «حاکمیت سیاسی و اجتماعی عقیده خود را بر سایر عقاید». یا امتیاز سیاسی و حقوقی و اجتماعی عقیده ما بر سایر عقاید و ایدئولوژی‌ها، آزادی عقیده امکان ندارد.

اینکه هم حکومت، بایک عقیده یا ایدئولوژی، عنیت داشته باشد و هم به سایر عقاید و ایدئولوژی‌ها که از قدرت و حکومت و امکان رسیدن به آن محرومند، آزادی بدهد، نه ممکن است نه معقول. مگر آنکه ما بخواهیم خود و دیگران را گول بزیم و بابه خود دروغ بگوئیم و حتی به «دروغ به خود به عنوان حقیقت»، ایمان بیاوریم.

برای رفع یکی از سوء تفاهات بزرگ و حطیر، پیشاپیش یادآور میشوم که دموکراسی، درحیثی که درمقابل عقاید و ایدئولوژی‌ها، یک حکومت بیطرف است، به هیچوجه، حکومتی نیست که باند به هیچ «ارزشی» نباشد. حکومت دموکراسی علیرغم بیطرفی نسبت به ایدئولوژی‌ها و ادیان و عقاید، نهایت دلبستگی و بایداری را به «ارزشهای انسانی و اخلاقی و اجتماعی» دارد. هر قانون اساسی آزادیخواهی درفست اولش با اصل آزادی وجدان و عقاید (که اقرار ضمنی به بیطرفی حکومت به عقاید است)، حقوق اساسی بشری راسی آورد و خود را به اجرای این حقوق اولیه انسانی که بزرگترین و والا ترین ارزشهای انسانیست، مکلف سازد. مقصود و هدف یک حکومت آزاد، ترویج هیچ عقیده و دین و ایدئولوژی نیست، بلکه حکیم و اجراء و تحقق «حقوقهای اولیه انسانی» است که، همه نجم و بلبز «ارزشهای عالی» هستند که از «وجود انسان و عظمتش» سرچشمه میگیرند. بنابراین «بیطرفی درمقابل عقاید و ایدئولوژی‌ها»، به هیچ وجه «بیطرفی یا لافدی یا عدم توجه» درمقابل «ارزشهای والای اجتماعی و انسانی» نیست. سیاست، با بیطرفی نسبت «به عقاید و ایدئولوژی‌ها»، بی تفاوت و لاقید نیست به «ارزشها» نمی شود و پشتیبانی و حمایت و نگاهداری و پاسداری از ارزشها و حقوق اساسی انسانها، تکلیف اولیه اوست و حقانیت حکومت فقط درتأمین همین ارزشهای انسانی است که در رأس «آزادی وجدان» قرار دارد، میباشد.

چنانکه خود همین «بیطرفی درمقابل عقاید و ایدئولوژی‌ها» برای تأمین و تضمین «آزادی وجدان و آزادی فکر و آزادی بیان» است. یعنی این بیطرفی، شرط وجودی بزرگترین آزادی انسان است که طمعا «والا ترین ارزش دموکراسی» است. چگونه حکومتی که طرفدار و پاسدار یک عقیده است و طمعا حقانیت بر وجود و بقا و رفاه و حکم آن عقیده بنا شده است، میتواند آزادی به افکار و عقاید و ایدئولوژی‌های دیگر بدهد؟

در دموکراسی، «آزادی»، برترین ارزش حکومتی و قانون اساسی است نه «ایمان به یک عقیده». من دموکرات هستم، نه برای اینکه ایمان دارم که عقیده من که اسلام

یا کمونیسیم است و ممتازترین و تنها حقیقت دنیاست، بلکه برای اینکه ایمان دارم که هر انسانی، بایستی همانند خود من، آزادی انتخاب عقیده و بالاخره حق خلق فکر و عقیده و بیان فکر خود را داشته باشد.

آزادی، تنها «عقاید موجود در اجتماع» را در نظر نمی گیرد، بلکه آزادی «اساس بر» امکانات قرار دارد. آزادی نه تنها بایستی «آزادی برای عقاید موجود در اجتماع» شرایط مطلوب را ایجاد کند و به آنها حق موجودیت و برابری و تحقق وجود خود و بیان آزاد خود را بدهد، بلکه جوهر آزادی «دادن حق به امکان پیدایش عقاید و افکار تازه و بی سابقه» است. عقاید و افکار تازه، هم حق پیدایش و هم حق گسترش (ترویج و تبلیغ) و تأمین وجودی و برابری حقوقی با «عقاید موجود» دارند. دموکراسی برای تأمین خلاقیت انسانیست نه برای حفظ و ابقاء ارزشهای گذشته تاریخی. دموکراسی، سد جلوی تاریخ نمی بندد که از این بیعد (باز هزار و چهارصد سال پیش، با بعد از مارکس) هیچ فکر و عقیده و دین و ایدئولوژی و علم تازه نخواهد آمد. انسان موقعی آزاد است که بتواند فکر و عقیده تازه بیافریند. اگر دموکراسی این حق را تأمین نکند، ظاهر سازی و خودفریبی است. و برای همین خاطر «آزادی وجدان» خواسته میشود نه «آزادی عقاید و ایدئولوژی ها». چون آزادی وجدان، حق فرد فرد انسانها به خلاقیت فکری و عقیدت نیست. و گرنه میتوان «آزادی انتخاب میان چند عقیده یا ایدئولوژی مشخص و ثابتی داشت» ولی حق پیدایش عقیده یا فکر تازه نباید باشد و بایستی به همان چند عقیده موجود قناعت کرد. از طرفی آزادی انتخاب میان چند عقیده و حق بیان و آزادی اجرای رسوم عقیدتی برای آنها، امکان پیدایش عقاید و ایدئولوژیهای دیگر را سد میکند. و اینکه در قانون اساسی رژیم اسلامی ایران، دائمی برای مبهم گداردن حقوق آزادی همیشه بعد از اینگونه مواد آنرا با کلمه «طبق اصول اسلام» آرایش میدهد تا در مقابل قداست اسلام، کسی جرئت نکند آزادی بخواند. آزادی برای مردم، هنوز قداستی به اندازه اسلام ندارد، و اسلام فقط و فقط «یهودیت و مسیحیت و زرتشتیگری را تحمل میکند» و این تحمل کردن، به معنای تساوی حقوقی نیست، بلکه اسلام به عنوان برتر، موجودیت آنها را تحت شرایط خاصی تحمل می کند.

مدارائی به عنوان یکی از بزرگترین تقوای دموکراسی

در این شکی نیست که «ایمان به اینکه عقیده ام برتر و ممتازتر از همه و تنها حقیقت» است، با اصل اینکه «دیگری هم حق دارد عقیده دیگر داشته باشد که همانند من،

عقیده خود را برترین و ممتازترین و تنها حقیقت بدانند»، یک کشمکش و کشش و تنش ایجاد می‌کند و مرا ناراحت و مضطرب می‌سازد و حتی مرا به نفرت و کینه و دشمنی نسبت به آن عقیده و مالک آن عقیده میراند. ولی دموکراسی درست همین «قدرت تحمل و مدارائی» است. بقول حافظ «آسایش گیتی که همان صلح باشد در مدارائی بادشمنان» ایجاد میگردد. به همین علت اصل مدارائی (=تسامح) بزرگترین نفوای جامعه دموکراسی است. دموکراسی، دشمنی را تبدیل به رقابت گروهها و احزاب و افراد برای خیر و رفاه و پیشرفت جامعه می‌کند. چنانچه در بالا گفته شد، مدارائی به هیچوجه نیایستی لاقیدی و بی تفاوتی نسبت با «ارزشهای عالی انسانی و اجتماعی» باشد. مدارائی در مقابل عقاید و ایدئولوژیها و ادیان مختلف و متضاد، معنی اش این نیست که وقتی عقیده ای دیگر، یکی از ارزشهای بزرگ و بنیادی انسانی را پایمال می‌کند، بی سروصدا نشست و دست دردامن کشید و گذاشت که هر چه میخواهد بکند. وقتی «امتیاز» بایستی نفی شود، داشتن امتیازات اجتماعی و سیاسی و حقوقی و تربیتی برای همه عقیدگان خود، برضد آزادیست و بایستی بدون تسامح علیه آن مبارزه کرد. من عقیده و دین و ایدئولوژی دیگری را تا آنجا تحمل می‌کنم و مدارائی نشان می‌دهم که تجاوز به «آزادی وجدان» و «آزادی عقاید و ادیان و ایدئولوژیها در آخرین نتیجه گیربهایش» نکنند. یعنی امتیاز سیاسی و حقوقی و اجتماعی برای عقیده خود قائل نشود. وقتی «عقیده اکثریت مردم» بخواهد آزادی یک فرد یا گروه و یا اقلیت را پایمال سازد یا بکاهد یا نادیده بگیرد، برای یک دموکرات و آزادیخواه، جای مدارائی و تحمل باقی نمی‌ماند. کسیکه میخواهد آزادی را با سوء استفاده از سازمانهای آزادی یا با سوء استفاده از اصول آزادی از بین ببرد (مثلا حزبی یا انجمنی بسازد و با استفاده از انتخابات و پارلمانتاریسم، دموکراسی را منتهی سازد) از بین ببرد، جای هیچگونه تحمل و مدارائی باقی نمی‌گذارد. در مواردی که حقوق اولیه انسانی در میانست، دموکراسی، مبارز است و هیچگونه تحمل و مدارائی نشان نمیدهد. آزادی و تفوهای آزادی، اما نه برای از بین بردن آزادی. «مدارائی»، به هدف تأمین آزادی، میان همه انسانهاست.

«تنفیذ عقیده دیگری»، آنقدر آزادی دارد که آزادی این فرد یا اقلیت را به خطر نیندازد و از بین نبرد و امکانات وجودی و تحققش را از او نگیرد. پس من نمیتوانم مدارائی بکنم که یک عقیده، در جامعه (با حصر حاکمیت به خود و معتقدین به خود) استبدادی بکند، ولو آنکه این عقیده، عقیده خودم باشد، ولو اینکه معتقد باشم که تنها حقیقت دنیااست. ولی چون به آزادی و طبعاً به ارزش انسان ایمان دارم، معتقدم که همین تنها حقیقت من هم بایستی نه تنها از انسان دیگر در آزادی پذیرفته شود، بلکه در آزادی انتقاد

بشود و در آزادی بتواند در مقابل من حقیقتی دیگر بگذارد، با همان خصوصیات عقیده خودم و بتواند دعوی مطلقیت حقیقت خودش را بکند.

تحمل چنین ناراحتی و عذابی، یک هنر و قدرت بی اندازه است. چنین تحملی، احتیاج به قدرت و ظرفیت روحی دارد. دمکراسی برای «ضعفای در روح و روان» خیلی گران تمام میشود، چون هر چه روح، ضعیفتر باشد، این تحمل مشکلتر است چون یک روان ضعیف، در مقابل با چنین تضادی بسیار عذاب میبرد. یک روان ضعیف، معتقد است که هر عقیده ای جز او، باطل و کفر و طاغوت است. و حالا بایستی به عنوان یک «حقیقت دیگر» که حق مساوی و برابر با او دارد نه تنها رعایت نکند، بلکه امکانات مساوی برای گسترش و تبلیغ و تحقق برای او قائل شود.

صلح میان عقاید و ایدئولوژیها در آزادی برای همه عقاید

معمولا عقاید دینی و ایدئولوژیها، مطلقند. یعنی معتقدند که برترین و تنها حقیقت مطلق هستند. و خواه ناخواه «دو حقیقت مطلق و واحد» نمیتوانند همدیگر را تحمل کنند. حقیقت واحد و مطلق، در کنارش عقیده و فکری دیگر را به عنوان حقیقت واحد و مطلق نمی تواند تحمل کند.

هر حقیقتی، بر پایه یگانگی و برتری و امتیاز خود فرار دارد. این خصوصیت حقیقت توحید است. هر حقیقتی، میگوید که یگانه است (یعنی یکی است که «یکی دیگر» در کنارش نیست) و انحصاری و ممتاز است. بنابراین «آزادی» افراد و گروههایی با ایمان به چنین «حقیقت های ممتاز و واحد و انحصاری» با هم، در تضاد و کشمکش واقع میگردند. طبعاً حقیقت، آزادی را مرنفع و نفی میسازد و آزادی اجتماعی با حقیقت مطلق و واحد و ممتاز سازگار نیست. حقایق واحد و انحصاری، بایستی همدیگر را نابود سازند (بایکی دیگران را تابع خود سازد) تا واحد و انحصاری باشند. داشتن حقایق انحصاری و مطلق به جنگ اجتماعی می کشد. طبعاً دوره برای صلح باقی می ماند:

۱) یکی آنکه حقیقت واحدی، حاکمیت فراگیر و مطلق بر سراسر جامعه داشته باشد. این موقعی ممکن است که «سراسر اجتماع به آن عقیده واحد بگردند و هیچگاه عقیده خود را تغییر ندهند». در این صورت «در درون آن حقیقت»، صلح و رفاه هست. اما کسی دیگر، حق ندارد عقیده دیگری داشته باشد و اگر داشته باشد، حقوق اجتماعی و سیاسی و اداری و تربیتی کمتر از معتقدین به آن عقیده حاکم خواهد داشت. (یعنی آزادی نیست).

۲) دیگر آنکه آزادی، حقیقت هر عقیده ای رانسی سازد. هر کسی، حقیقتش نسبی است و هیچ حقیقتی، مطلق نیست. اما آزادی اگر چنانچه آزادیت، نمی تواند به «انسانی که اعتقاد دارد که حقیقتش مطلق و واحد و ممتاز» است، اجبار و تحمیل کند که قبول بکند که حقیقتش نسبی و مشروط و برابر با سایر حقایق است. بنابراین آزادی نمی تواند مردم را مجبور سازد که از حقایق مطلق خود، حقایق نسبی بسازند. وقتی ما حق ندیم که حقیقت دیگری (دین دیگر، ایدئولوژی دیگر...) در جامعه باشد یا بتواند باشد، آزادی نخواهیم داشت، و اگر معتقدین مختلف دارای این حقیقت های مطلق باشند، راهی جز جنگ و مبارزه میان آنها باقی نخواهد ماند. هیچ حقیقتی در کنار خود شریک و انباز نمی پذیرد. خدا، انباز ندارد. حقیقت، شریک و مثل و مشابه و نظیر ندارد، یعنی هر چیزی جز او باطل و کفر و طاغوت است و بایستی اگر هم امروز تحمل کرده شود روزی از بین برود، و آنچه بایستی در آخر الزمان و در قیامت از بین برود با در آخر مسیر تکامل از بین برود، معمولاً از همین اکنون کوشیده میشود که با زور و نیرنگ و فشار روحی و فکری و مالی و حقوقی و سیاسی از بین برده بشود. «وظیفه خدا و حقیقت و تکامل» به دوش «طرفداران خدا و حقیقت و تکامل» گذارده میشود و با کمال میل اینها این تکلیف را می پذیرند. پیروزی هر حقیقتی، چه امروز و چه فردا و چه در زمان آخر و چه در پایان سیر تکاملی، بستگی به از بین بردن حقایق دیگر که برای او باطل و طاغوت و... هستند، دارد. قهری که خدا بایستی در جهنم بکند، سرمشق برای تحقق این قهر و تجاوز در حال میشود. اگر خدا در جهنم کافر را به بدترین وجهی عذاب میدهد، مؤمن خدا از خدایش سرمشق میگیرد و با لذت و امتنان این وظیفه را در جامعه خود به عهده میگیرد.

حکومت، وجود یک قدرت بیطرف در مقابل عقاید و ایدئولوژیها و جهان بینی هاست. حکومت، هیچکسی را از ایمان به عقیده واحد و ممتاز و مطلق باز نمی دارد. هر کسی آزاد است چنین عقیده ای داشته باشد و حتی از یک عقیده مطلق (مانند اسلام یا مسیحیت) به عقیده مطلق دیگر (مانند کمونیسم) برود. این تحقق اصل آزادی در ماهیت و حالت حکومت است. حکومت، هیچگاه نمی گوید تو برای تأمین آزادی دیگران، حق نداری عقیده به یک حقیقت مطلق داشته باشی، یا بایستی حقیقت خود را نسبی و مشروط بسازی. حکومت این هدف اساسی را دارد که ایجاد و تأمین صلح میان عقاید متضاد و مختلف و ایجاد رفاه در جامعه ای کثرتمند بکند. صلح و رفاه در تأیید کثرت و اختلاف. «صلح و رفاه ولی فقط در آزادی»، نه صلح و رفاه بدون آزادی و کثرت. «صلح و امنیت و رفاه اجتماعی» بدون قبول و تأیید وجود کثرت و آزادی، صلح و امنیت و رفاهی پایدار نیست. حکومت نمی تواند و حق ندارد صلح و رفاه که دو هدف اساسی حکومت

و اجتماع است به هر قیمتی و به هر وسیله ای و از هر راهی تأمین کند. در میان جامعه ای که همه مردمش وحدت عقیده دارند و به یک ایدئولوژی باجهان بینی پای بندند، احتیاج به صلح اجتماعی ندارند. صلح فقط در کثرت و تعدد و اختلافست ولی در جامعه ای که وحدت دارد ضرورتی برای صلح نیست. در درون وحدت، مسئله صلح اساساً مطرح نمیشود. جایی که آزادی و کثرت‌مندی و اختلافست، مسئله صلح و حل آن ضروریست. ولی از آنجا که فقط با زور و نرس و خفقان و تحمیل میشود وحدت عقیده و فکر و دینی درست کرد، این راه به صلح و رفاه، راه در آزادی و کثرت نیست.

وحدت، اختلافات را به عقب میراند ولی حل نمیکند

هر حقیقتی میخواهد طبق همان دعوی وحدتش، آخرین قدرت را داشته باشد. حقیقت، حق به قدرت دارد و حقیقت مطلق و واحد و انحصاری، حق به قدرت مطلق و انحصاری و آخرین و برترین قدرت دارد. و کمال قدرت در تداوم آنست. بنابراین حقیقتی که میخواهد اعماق و دلها و ارواح انسانها را تصرف کند، در پی «تداوم قدرت خودش» هست، و تداوم قدرت فقط در سازمان بایی تأمین میشود. یا خود، سازمانی مستقل میسازد یا خود را تبدیل به حکومت سیاسی میدهد. یا در کنار حکومت سیاسی یک حکومت دینی ایجاد میکند یا میکوشد از این دو حکومت، یک حکومت بسازد. جامعه ایران در پنج قرن اخیر همیشه دو حکومت بوده است. از اینروست که دارندگان حقایق مطلق و ایدئولوژیها، همه در مبارزه قدرتی باهم هستند و بالاخره این مبارزه ها میان آنها برای تداوم خود به مبارزه سیاسی و تصرف حکومت بوسیله یکی از آنها میکشد. آزادی عقاید، ایجاد کشمکش و نزاع و محاربه و جنگ و معارضه و کینه میان عقاید و ایدئولوژیها میکند. برای نفی این کشمکش و نزاع و محاربه، یا بایستی حاکمیت مطلق یک عقیده و حقیقت را تهیه کرد و سایر عقاید و ایدئولوژیها را تابع آن ساخت که در این صورت آن عقاید و ایدئولوژیها آزادی را از دست میدهند، یا بایستی حکومت را بیطرف ساخت و با بیطرف ساختن حکومت، برابری میان عقاید و ایدئولوژیها حاصل میشود و حکومت حق در حالت در سازمانیدی داخلی عقاید ندارد ولی حکومت خودش را با هیچ عقیده و ایدئولوژی نیز عنیت نمی دهد.

حاکمیت مطلق یک عقیده در جامعه، بخودی خود نفی آزادی رامیکند و به استناد عقیده نی میکشد. «صلح و رفاه اجتماعی» در چنین جامعه ای فقط با نفی «آزادی» تأمین میشود. ولی حاکمیت مطلق یک عقیده یا ایدئولوژی (چه علمی اش چه غیر علمی

اش) سبب میشود که «اختلاف افکار و کثرت منافع وامیال»، صداقت و صراحت خود را از دست بدهند، و همه با یکبار بردن اصطلاحات واحد همان یک عقیده حاکم، افکار و منافع مختلف و «متضاد با خود همان عقیده را» دنبال کنند. بدینسان آن عقیده، تبدیل به یک مشت اصطلاحات توخالی میشود که برای هر مقصد و منظور و غرضی میتوان بکار برد. اصطلاحات آن عقیده حاکم، کیسه هائی خالی میشوند که با هر غرضی و نفعی و فکری میتوان پر کرد. از همان اصطلاح، میشود یک روز کمونیسم را بیرون آورد و روز دیگر لیبرالیسم را روز دیگر فاشیسم را. چنانکه همیشه با اسلام همین کار را کرده اند و خواهند کرد. هر کس عقاید و افکار و منافع خود یا گروه خود را به عنوان «اسلام راستین و حقیقی و اصیل و واقعی» با آیات قرآنی مستند میسازد.

ولی اگر چنانچه افکار و منافع در کثرت و تضادشان، آزادی و بیان داشتند و به عنوان کفر و الحاد و ارتداد و بدعت و نفاق، ملعون و منہم ساخته نمیشدند، احتیاج به این سوء استفاده از اسلام نبود. ولی وقتی «استبداد یک عقیده» هست، نمیتوان افراد و گروهها و احزاب را از این سوء استفاده بازداشت. اختلافات و تضادهای فکری و عقیدتی و منافع سیاسی، در اثر این «وحدت اجباری و فشار دینی و با ایدئولوژی یکی» از بین نمیرود، بلکه سرکوبیده میشود و به عقب رانده میشود ولی در این پشت پرده، با قدرت و شدت بیشتر به تلاش می افتد. این روندها و منافع و اغراض و احزاب، با کاربرد اصطلاحات واحد اسلامی یا کمونیستی، علیه هم باشند بیشتر و وحشیانه تر با هم میجنگند. دشمنی در اثر این سرکوبیدگی و مه آلودگی، شدیدتر و غیر انسانی تر میشود. در واقع، صلحی برقرار نمیشود بلکه در نقاب وحدت اسلامی یا کمونیستی، با هم بشدت در یکبارند و هر اختلاف جزئی به تکفیر و تلغین می کشد.

حکومت بیطرف و انتقاد از عقاید و ایدئولوژیها

در «جامعه»، حق میان عقاید و ایدئولوژیها هست که همدیگر را مورد انتقاد قرار دهند. ولی «حکومت بیطرف»، کاری به «انتقاد از این عقیده یا آن عقیده» ندارد. این حق، مربوط به آزادی در جامعه و آزادی وجدان میشود و برای حکومت تأمین و تضمین این حق، مقدس است. من به عنوان یک بیدین یا کمونیست یا فیلسوف یا به عنوان یک دستگاه اخلاقی آزادم که از اسلام انتقاد کنم. این انتقاد فردی، یا گروهی من، ربطی به حالت حکومت با اسلام و عقیده من ندارد. دلیل آن نمیشود که حکومت نسبت به اسلام بی احترامی کند یا با اسلام، دشمن شود. حکومت بیطرف درحیثی که به همه

عقاید احترام مساوی میگذارد، در حق آزادی آنها برای انتقاد از یکدیگر، کوچکترین مداخله ای رانبایستی نکند. «انتقاد از اسلام» از طرف گروهی یا فردی هیچگاه حکومت را مکلف به ایجاد مقیدات یا محدودیت برای اسلام یا عقیده دیگر نمی کند. حکومت، هیچگاه نه حق نابود ساختن یک دین یا عقیده را دارد نه حق ایجاد و تأسیس یک عقیده یا دین یا ایدئولوژی را دارد. حکومت نه حق ترویج یک دین یا ایدئولوژی را دارد نه حق تحقیر و تکفیر و تلغین و تبعید یک دین یا ایدئولوژی را دارد.

اماد «جامعه»، مردم افکار و عقاید آزادی دارند که طبق شئون انسانی از همدیگر انتقاد کنند. اصول بیطرفی مویه مواز طرف حکومت در مقابل ایدئولوژیها و عقاید و ادیان رعایت میشود ولی حکومت حق ندارد، آزادی انتقاد را از کسی یا گروهی سلب کند. اگر من از اسلام انتقاد می کنم معنی اش این نیست که من حکومتی میخواهم که اسلام را بکوبد و بایسالم بکند و درب مساجد را ببندد و آخوندها را به زندان بيفکند و آنها را درملاء عام رسوا و تحقیر سازد. کسیکه از انتقاد از اسلام، این معانی را استنباط می کند یا کرده است، بسیار به خطا میرود. انتقاد از هیچ عقیده ای و ایدئولوژی معنی اش این نیست که حکومت موظفست آنرا سربسته نیست کند و سلب حقوق و آزادی از آن بکند. درست برعکس این سوء تفاهم از انتقاد، معنی انتقاد همینست که حکومت همانقدر احترام به اسلام میگذارد که به آزادی وجدان من به عنوان یک فرد. و گرنه انتقاد ما از همدیگر، امکان ناپذیر بود. حکومت میگذارد که مابطور برابر از حق آزادی بیان در شرایط عمومی قانونی برخوردار شویم. انتقاد من از اسلام، ایجاب هیچگونه کاهش حقوق و احترام از اسلام رانمی کند. اما احترام به اسلام هم ایجاب هیچگونه حقی برای سلب آزادی وجدان و عقیده و فکر من نمیکند. احترام حکومت بیطرف و آزاد به اسلام، سبب سلب آزادی از من، و بی احترامی به شأن انسانی من، و ممانعت از حق انتقاد من نمی شود. احترام به اسلام و احترام به من به عنوان یک فرد انسانی هر دو به قوت خود باقیست و هیچگاه برای خاطر انتقادات من، بی احترامی از طرف حکومت به اسلام یا هر عقیده اقلیتی نمی شود و همینطور برای خاطر احترام به اسلام، جلودهن من برای بیان افکارم بسته نمیشود. آزادی، احتیاج به تحمل و بزرگواری و سعه صدر دارد. اسلام و علمای دینی و مسلمانها نیز با سستی تحمل و مدارائی دمکراتیک را یاد بگیرند. این تحمل و مدارائی احتیاج به تمرین های بسیار زیاد دارد. هر انتقادی از اسلام را سبب تحقیر و کسر ارزش اسلام ندانند، ولی ناگزیر از بیان این نکته نیز هستیم که چرا علمای دین و جامعه اسلامی از انتقاد ناراحت و معذب میشوند. اگر بحث، منطقی و علمی باشد که خشم و عذاب و ناله و نفرین و نعره ندارد.

ولی «انتقاد از هر دین وایدئولوژی»، سبب تحدید وکاستن دامنه قدرت و نفوذ آن دین وایدئولوژی میشود. آزادی هر فکر یا عقیده، چیزی جز گسترش قدرت آن فکر و عقیده نیست. من آنقدر آزادم که می توانم قدرتم را بگسترانم. اینست که برای وجود آزادی، بایستی قدرتها محدود شوند. اگر فقط یک عقیده در جامعه قدرت داشته باشد، در آن جامعه آزادی نیست. من و فکر من موفعی آزادی دارد که فکر و عقیده تو در قدرتش محدودیتی داشته باشد. آزادی یک فکر، در تحدید قدرت نفوذ فکر دیگری میسر میگردد. از اینرو هر عقیده و فکری بایستی از امکانات مساوی برای تبلیغات و گسترش برخوردار باشد تا بتواند جلو قدرت و تجاوز افکار و عقاید دیگر را بگیرد و گرنه به استبداد و خودمختاری یک عقیده و جهان بینی وایدئولوژی میکشد.

انتقاد، یکی از وسائیل تحدید قدرت افکار و عقاید دیگرانست. بدون انتقاد از یک دین یا ایدئولوژی، نمی توان نفوذ و قدرت آنرا محدود ساخت. بدون انتقاد از یک دین یا ایدئولوژی حاکم، راه سلطه استبدادی و خود کامگی آن عقیده گشوده میشود. انتقاد از هیچ دینی، توهین به آن دین یا تحقیر آن دین و با بی احترامی به آن دین نیست، ولی بی هیچ برورگشتی «تحدید دامنه نفوذ و قدرت و حتی حاکمیت آن دین» است، و خواه ناخواه «تحدید این قدرت و حکومت روحی و روانی و احساسی» بیشتر عذاب آور و جریحه سازنده است تا استدلالات منطقی و فلسفی آن. یک مسلمان یا کمونیست از این عذاب نمی برد که من از لحاظ منطقی یا فلسفه یا اقتصاد یا جامعه شناسی اشکالاتی از اسلام یا کمونیسم گرفته ام، بلکه از آن عذاب می برد که قدرت و حکومت عقیده اش را که خودش را با آن عینیت میدهد، کاسته ام. از اینرو انتقاد از ادیان وایدئولوژی بهانهایست بیشتر توجه به قسمت متافیزیکی و تئولوژیکی آنها بکند بلکه بیشتر «انتقاد سیاسی و اجتماعی» از آنها باشد. چون دموکراسی و آزادی وجدان در جامعه فقط با تحدید قدرتهای عقیدتی و فکری و امکان کثرت این قدرتها میسر میگردد. انتقادات متافیزیکی و تئولوژیکی بیشتر تعصب معتقد را برمی انگیزاند و او را متعصب تر و منجمد تر و خشک تر و مقید تر به عقیده خود میسازد، و در دنیای دموکراسی، مقصود بی عقیده ساختن یا بیدین ساختن مردم نیست، بلکه «ایجاد انعطاف سیاسی و اجتماعی» در افراد معتقد و متدین و پابسته به ایدئولوژیهاست. چون پیدایش قوانین اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بر اثر تصمیم گیری مردم، احتیاج به این انعطاف سیاسی و اجتماعی دارد، چون بدون تفاهم و بالاخره سازش و مصالحه نهائی، هیچ قانونی قابل تأسیس نیست. انطباق دادن این انعطاف سیاسی و حقوقی و اجتماعی با «مغز حقیقت مطلق و انعطاف ناپذیری که دارند»، بایستی به عهده

خود افراد گذارده شود. ولی بدون انتقاد سیاسی واجتماعی از اسلام، نمی توان این منطقه را انعطاف پذیر ساخت. اسلام راستینی که برای تطبیق این انعطاف با مغز انعطاف ناپذیر ایدئولوژیکی با دینی لازمست نبایستی از طرف حکومت ساخته و پرداخته بشود بلکه در اثر همین انتقاد اجتماعی (در جامعه، نه از طرف دولت) و فشار و تحدیدی که ایجاد می کند، بدبید می آید. این کار به عهده جامعه است نه حکومت که بایستی بیطرفی خود را حفظ کند. این جامعه است که می تواند بانویسندگان و شعرا و تحلیل کنندگان و متفکرین و محققین خارجی، در اثر این قبیل انتقادات، دامنه نفوذ و قدرت اسلام را برای تأمین آزادی وجدان، بکاهد. کاری را که روشنفکران و متفکرین و محققین و مورخین بایستی انجام بدهند نمیتوان به عهده رضاشاه یا مصدق گذاشت. محمدرضاشاه در اثر ایجاد محدودیت و سانسور برای این طبقه، و عدم انتقاد کافی از اسلام، سبب رشد بی اندازه علمای دین و عقیده حاکمه گردید، به خصوص که با پیدایش نهضت های اصلاحی در اسلام و عدم وجود نقد در مقابل آنها، این قدرت اجتماعی بر قدرت گروههای «دنیاگرا» جریسد. سیاستمدار، فقط روی «قوای موجود اجتماعی» حساب می کند و از عهده او خارجست که این قدرتهای اجتماعی را تحدید کند یا بافزاید و بگستراند. تحدید قدرت و استبداد طلبی حقیقت داران (علمای دین و رهبران تازه دینی خارج از حوزه علماء، کمونیستها و احزاب آنان) رانمی توان به «حسن نیت» خود آنان وا گذاشت. چون حقیقت آنها، آنها را به تشدید قدرت «دینی» ناخود آگاهانه میراند و فقط در انتقاد مداوم آزاد اجتماعی از افکار و عقاید دیگر، میتوان دامنه قدرت آنها را محدود ساخت. این کار رانه سیاستمداران می توانند انجام دهند نه ارتشی ها. بدون آزادی انتقاد، حلوهیج عقیده حاکمی را نمیتوان گرفت. حد قدرت هیچ استبداد خواهی را نمیتوان به حسن نیتش وا گذاشت. بنابراین کسانی که امروز برای بسیدن به قدرت با روحانیون و گروههای دینی تازه، لاس میزنند بایستی بدانند که با احترام گذاردن به این طبقات و گروهها، حساب انتقاد را از این احترام جدا سازند و بحاطر احترام، به انتقاد نوازند و حق انتقاد را از بین نبرند. چون بدون این انتقاد، گور قدرت خود را کنده اند. سیاستمداران و نظامیها نمی توانند «قدرت آخوند و رهبران بی عمامه تازه دینی» را محدود سازند، بلکه احتیاج به انتقاد روشنفکران و نویسندگان و متفکرین و محققین از اسلام در همه شکلهای دارند. و بدون چنین انتقادی، از استبداد عقیدتی نمی توان نجات مناسب و برای آزاد وجدان نمی توان فصاحتی فراهم کرد. آزادی وجدان با گنجاندن یک ماده در قانون اساسی تأمین نمیشود بلکه با پیدایش عقاید مختلف در اجتماع و تقسیم قدرت فکری و روحی میان آنها تأمین میگردد.

هشتم اوت ۱۹۸۵