

آزادی و همبستگی

منوچهر جمالی

هرجا معهای میتواند آنقدر آزادی را تحقق بدهد
که میان مردم ، همبستگی فراهم آورد.

پیش‌گفتار

مدتها در طی تفکرات اجتماعی و سیاسی و حقوقی ام متوجه شده بودم که در هر جا معهای، اصل آزادی و اصل همبستگی را نمی‌توان بدون هم‌یگر طرح کرد و به یکی بدون دیگری پاسخ داد. اصل آزادی، قبول اختلاف و کثرت در همه شکل‌ها یش هست. فردگرانی، کثرت عقاید، کثرت افکار، کثرت گروه‌ها واقوا موطبقات و کثرت فرهنگی، تشکل اصل آزادیست.

و هر جا معهای در مقابله وجود داین همه اختلافات و کثرت‌های باشد در صدد پیدا یش قوا ئی بسیار فتد که با همان کمیت و کیفیت آنچه مختلف و کثرت‌مند است مردم را به هم بینند (قوای همبستگی) تا از طرفی مؤلفه‌های زیان آور اصل آزادی را خنثی سازد و از طرفی همه آن اختلافات و کثرت‌ها را در قنوات مثبت و بارآور و سازنده بیندازد.

هر جا معهای می‌توانند آنقدر اختلاف و فردیت و کثرت احیزابی و تفاوت طبقاتی از هر نوعیش (نه تنها اقتضا دی) و تفاوت اقوام و عقاید را تحمل کند و در خود روا دارند و این اختلافات و کثرت‌ها را از نقطه نظری حقوقی تا بیندو تضمین کنند که بتوانند در مقابله آن قوای همبستگی در آن جا معه‌بسیج سازد و بپرورانند.

و گرنه مقدار و شدت اختلافات و کثرت‌ها اگرا زقاوی موجود همبستگی بگذرد، و جا معه‌قوای تازه همبستگی فراهم نمایاورد، خطراز هم‌فروپاشی و انقلاب سازمان سیاسی و اقتضا دی و حقوقی آن جا معه‌بپدید آمده است و قویتری این احتمال بعد از این انقلابی فروپاشی، برای برخوردار با این اختلافات و کثرت‌ها، ایجا دیک رژیم وحدتی است که هدف مطلوبش زدودن هرگونه اختلاف

وکثر تمندی و تنش است .

"وحدت" ، یک حدا نتزا عی همبستگی است . همبستگی واحد مطلق و کمالی در زدودن یا تابعیت محض هرگونه اختلاف وکثرتی (یعنی نفی نهادی آزادی) . وضع یک هدف مطلق یا کمال تاریخی اجتماعی، خواست وحدت است چنین هدف و کمال واحد مطلق، فقط ایجاب یک نوع همبستگی مطلق و فراگیر و نفی سایر همبستگی ها را می کند . و توحید در زدودن اختلاف وکثرت (چه به طور تدریجی، چه به طور یک ضربه) یا در تابع ساختن مطلق اختلاف وکثرتها (یعنی فرعی ساختن اصل آزادی) صورت می بندد . وحدت خدا، همبستگی همه خدا یا تابعیت همه خدا یا ن به طور مطلق در زیر حاکمیت یک خدا مطلق یک خدا یا تابعیت همه خدا یا ن به طور مطلق در زیر حاکمیت یک خدا است (که اسبابه از این به بعد دیگر بینا مخدا خوانده نمی شوند) بنا برای این ایده‌آل جا معده توحیدی (چه جا معده دینی، چه جا معده بی طبقه اقتضا دی) در پی تحقق کمال همبستگی واحد، در نفی و محکثت و اختلاف ونا بودی تنش ها و طبعاً نا بودی اصل آزادی است . چنین ایده‌آلی، آزادی را همیشه در تحقق وحدت در می یابد . انسان، وقتی آزاد است که در یک جا معه، در یک ملت، در یک طبقه یا در یک امت یا در یک رهبر و را ما موحداً حل می شود .

مسئله دموکراسی آزادی خواه وکثر تمند، مسئله ترکیب و تعادل دو اصل هم و ن وهم ارزش آزادی و همبستگی است، بدون آنکه به یکی از آنها اولویت داده شود یا تعریف آزادی را به همبستگی تقلیل بدهد یا تعریف همبستگی را به آزادی تقلیل بدهد و جامعه و حکومت با یقدرت ابتکا ره همبستگی و آزادی را داشته باشد . مقصود من در آغاز این بود که در یک تئوری جا معی، این اندیشه را گسترش بدهم . ولی بعد از نگاشتن این پنج مقاله که در رابطه با مسئله " جدا ای حکومت از دین " طرح شد، مشغول نگارش جلد اول " حکومت بدون ایدئولوژی " شدم . امیدوارم که فرصتی پیش آیدتا با زبه مطالعه و تفکر در با ره این تئوری بپردازم . را بطهای که مسئله جدا ای حکومت از دین با مسئله " همبستگی و آزادی " داشت " این بود که آیا همبستگی که حکومت امروزه می خواهد تحقق بدهد، همان همبستگی دینی یعنی نوعی وحدت است؟

آیا دین، نقش همبستگی سازی را در جا معه برای حکومت به طور انحصاری به عهده می گیرد؟ و آیا این ابتکا ره همبسته سازی در جا معه، دیگر به طور

انحصاری در دست دین و سازمانهای دینی با قی خواهد ماند؟ و آیا چنین نوع همبستگی واحد و کمالی و مطلق (بستگی توحیدی)، ایده‌آل یک حکومت دموکراسی آزادیخواه است؟ و حکومت وجا معهده چه قوای همبسته سازنده دیگر غیر از دین احتیاج دارد؟ و قوای همبسته سازنده‌ای که دین درجا معهده را در تا چهان ندازه برای حکومت دموکراسی آزادیخواه می‌تواند مفید و تا چهان ندازه می‌تواند زیان نباشد؟ وجا معهده و حکومت چگونه و تا چهان ندازه می‌توانند سرچشمه همبستگی و آزادی با شندود رواقع نقشی را که درگذشته دین داشته، بازی کند؟! یعنی از جمله سئوالاتی بود که در این تئوری می‌باشد که به آن پاسخ داده شود که میسر نشده است. در جلد اول حکومت بدون ایدئولوژی به همین مسئله از زاویه‌ای دیگر بررسی شده است. با وجود همه‌این نواقص، در این پنج مقاله مسائل مفیدی طرح و مورد دبحث و تفکر قرار گرفته است.

۱۴ دسامبر ۱۹۸۶

لندن

فهرست مطالب

- ۱- چرا دین درایران بزرگترین "مسئله سیاسی" است؟
- ۲- از هدفهای مطلق واحداً بدی ما وراء الطبيعی
به هدفهای متعدد و متغیر انسانی
- ۳- از نیاز به منفعت مردم سالای یا ملت سالاری
- ۴- منفعت جوئی و محرومیت
- ۵- رای سیاستی

ـ چرادین درا یرا ن بزرگترین مساءله سیاسی است؟

وقتی که درا روپا و آمریکا از هموطنانم شعرا "جدا شی حکومت از دین" را می‌شنوم، بی اختیار لبخندی در ظاهرونیشخندی در باطن برلیب و روانم نقش می‌بندد. در حالی که فعلاً دین و پا سداران دین (علماء) سراسر مسائل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی حقوقی و رتشی و مالی را درا یران احاطه و قبضه کرده‌اند، این خواهان آن هستندکه‌دارندگان چنین قدرت و اختیاری بیانندوازا بین قدرت دست بکشند و نه تنها حساب دین را بلکه با لاترا ز آن، حساب طبقه علماء دین را از حساب حکومت و حتی سیاست جدا سازند. اشخاصی که چنین شعاری می‌دهند و خواستار رده‌کنایه به این ماده‌ای در قانون اساسی آینده‌ایران هستند، در مطالعه کتابها و روزنامه‌های غربی و یا دیدن تلویزیونها و غربی می‌خوانندیا می‌شنوند و می‌بینند که بزرگترین مسأله سیاسی کشورها و غربی، اقتصاد است. حل مسأله‌بی‌کاری، حل مسأله‌منیت اجتماعی طبقه‌پائین، سراسرا وقات سیاست‌دمداران ورهبران حزبی را گرفته است. بنا براین بدیهی می‌دانند که پس بزرگترین مسأله سیاسی، به‌طورکلی، همه‌جا و همیشه مسأله‌ای اقتصاد است و می‌باید با شدوخواهی هدبود. خواهنا خواه آن کس که با وردادرکه بزرگترین مسأله سیاسی، اقتصاد است، مسائلی از قبیل دین را نادیده و ناچیز می‌گیرد و این داردکه با یادآوران را کنار گذاشت و آنرا فرا موش ساخت. طبعاً دین و پا سدارانش مزاحم حل مسائله‌اصلی که اقتصاد باشد، هستند. حکومت که برترین سازمان سیاسی کشور است و آخرین تصمیمات سیاسی را می‌گیرد، با یادگاروفکرش فقط "حل مسائل اقتصادی در طیف" بوده باشد. دین،

جز مزا حمت و اتلاف وقت و انحراف ما از پرداختن به اهم مسائل که اقتصاد باشد، نتیجه‌ای ندارد. خواهنا خواه با یدرفع این زحمت را کرد. البته در غرب این نحوه تفکرحتی به جای می‌رسد که خودسیاست و حکومت (نظم سیاسی) را نیز زائدی دانند و گروهی می‌انگارند که سازمان‌های اقتصادی باشد "به جای حکومت بنشینند و جا معد فقط یک سازمان کا رواقتما دبا شدوا صلا" احتیاجی به حکومتی نیست. مسائله‌اصلی ونهائی وواحدسیاست، همان اقتصاد است و وقتی اقتصاد، خودش به خودش بپردازد، حتی احتیاج به سیاست و حکومت نیز نیست. این هموطنان با چنین مقدمات ذهنی، بدیهی است که حوصله‌و دل و دماغ آنرا ندازند که به دین به عنوان یک مسئله‌سیاستی و با لآخره به دین به عنوان بزرگترین مسئله‌سیاستی بپردازند و در مخیله‌خود تجسم‌کنند که دین می‌تواندیکی از بزرگترین و حتی بزرگترین مسئله‌سیاستی باشد. این هموطنان روشن‌فکرما، دین را حتی به عنوان یک مسئله‌سیاستی تلقی نمی‌کنند تا چه رسیده‌آنکه آنرا به عنوان بزرگترین مسئله‌سیاست به جدبگیرند. این است که همیشه آن می‌پرهیزند و می‌گریزنند و کوچکترین مطالعه‌ای در این زمینه (دین به عنوان یک مسئله‌سیاستی) ندازند و تقاضای آنها برای جدا ائی حکومت از دین، بیشترنشان این بسی اطلاعی آنها و عدم آنکه هبود و موقعیت تاریخی خود را یاران، و فهم استباء آنها از واقعیت سیاست است.

از پیروپیش آنکه مبارزه‌خود را برای "جدا ساختن حکومت از دین" شروع کنند و ستراتژی آنرا طرح کنند و راههای سیاستی وصول به آن را در نظر گیرند، می‌کوشند حتی المقدور با تاکتیک‌های روانی یا سیاستی خاص آن دور از هم‌جدا "بیانگارند" و با درج یک ماده در قانون اساسی آینده که حکومت از دین جدا است، دست از خرس بردازند و آنها نمی‌دانند که آنها می‌توانند دست از خرس بردازند و آنها مادرخس به این سادگیها و با درج چنین ماده‌ای، دست از آنها برخواهد داشت، دین و علماء دین را نمی‌توان در پرانترزگذاشت و آنها را با نوشتن یک ماده، "جدا، "پنداشت" و برای گریز از بزرگترین مسئله‌سیاستی ایران، یک راست به مسئله "عدالت اجتماعی" پرداخت. در این گفتار و روشن ساخته‌خواهد شد که اینها، در اثر تعریف استباء که از سیاست دارند، غریزه‌سیاستی خود را از دست داده‌اند. هر مسئله‌ای که درجا می‌موده، داغ باشد و یا داغ بشود، بلطفاً صله یک مسئله‌سیاستی

است و داغ ترین مسائله درجا مעה، بزرگترین مسائله سیاسی است.

سیاستمدار، پیشا پیش به آن مسائله‌ای که ایدئولوژی یا علم سیاست به او آمرخته است که فقط چنین و چنان مسائلی، مسائل سیاسی هستند، نمی‌پردازد بلکه آن مسائله‌ای که درا جتماع، داغ شد، به عنوان یک مسئلله سیاسی، تلقی می‌کند و به عنوان سیاستمند رآن مسائله را جدمی گیرد. این کنان رگذاشتمن داغ ترین مسائله جتماع، سبب نخواهد شد که این مسائله، ما را نسوزاند و حتی کشور را به حریق نکشاند. آنچه داغ است با فرا موش ساختن یا نادیده گرفتن یا با درپرا نتزگذاشتمن، سرو دخنک نمی‌شود.

ما دهای که حکومت را از دین جدا خواه داشت.

اینها می‌انگارند که اگر در آینده در قانون اساسی آتی، عبارتی یا ما دهای بیا یدکه محتوی این فکر باشد که حکومت از دین جدا است، مسائله حل خواهد شد و اینها به آرزوی خود خواهند رسید. اینها، ما هیئت قانون را نمی‌شناسند. هر قانونی، از طرفی می‌کوشد که در آغاز زمیان "قوای موجود در جا مעה" روابط ثابتی برقرار راسازد. البته این قانون نیز آنقدر پایدار است که این قوا هر کدامها نقدربما نند که در هنگام قانونگذاری بوده‌اند. از طرفی قانون، "ی تو اند، یک برنامه و هدف وایده‌آلی در خود داشته باشد که مکان مبارزات برای تحقق آن قانون را، حقانیت می‌بخشد. در رابطه وکشا کش این دو وجهه مختلف قانون بعداً" سخن خواهیم گفت.

ولی قانون در مرحله‌اول، نما یش قوا می‌شود در جا معا و تثبیت روابط حقوقی آنهاست. بنا براین تا موقعی که علماء دین، تفویض قدرت سیاسی در جا معا داده و رنده قانون نیز نمودا رقدرت آنها و نسبت قدرت آنها به سایر قدرتها می‌شود در جا معا خواه هدبود. به فرض آنکه بتوان با یک تاکتیک سیاسی یا نظری در "یک لحظه‌تا ریخی" "که دین، دوره‌ا نحطاط خود را می‌پیما یدیا احسا سات ضدآخوندی در جا معا بسیار شدید می‌شود، قانونی را گذراند و چنین مادهای را در قانون اساسی گنجانید، آنگاه ما، بعد از سپری شدن زمانی بسیار کوتاه، واقعیتی دیگرا زقوار درا جتماع در مقابله آن ماده مندرجه در قانون یا نظر ما اساسی خواهیم داشت. طبعاً" واقعیت متناظر بنا قانون، آن قانون را متلاشی خواه داشت یا متروک خواهد گذاشت.

برای آنکه هرقانونی، ارزشی داشته باشد باید آن واقعیت متناظر اجتماعی اش را با مبارزات آنقدر تغییر داد تا قانون، قابل تحقق و اجراء باشد. و گرنه آن قانون را نمی‌توان نافذ ساخت، و متروک ماندن طولانی یک قانون، به لغو عملی یک قانون می‌کشد.

از این روست که جدا ساختن حکومت از دین، احتیاج به مبارزات طولانی و شدید و جدی دارد تا از دامنه نفوذ دین یا نفوذ سیاسی علماء دین در واقعیت اجتماعی کاست و وقتی قوای دیگرا جتماً عی و سیاسی چنان قوت‌گرفتنند که نسبت نفوذ قوای علماء دین در مقابله آنها ناچیز شدیا به طور محسوس کاسته شد، آنگاه چنین ماده‌ای در قانون اساسی، ضمانت و امکان اجراء خواهد داشت.

پس تقاضای چنین خواستی، ایجاب مبارزات اجتماعی، فلسفی، حقوقی، فکری، تربیتی، علمی می‌کنند تا واقعیت نفوذ علماء دین را به حداقل کاست یا دامنه نفوذ دین را در آذهان و قلوب محدود ساخت. اینها احتیاج به مبارزات دارد. اصل کار، پیدایش این واقعیت است. نه طرح و وضع آن ماده که به تنها یی چاره ساز مسأله نیست و بودن این ماده قانونی بدون آن واقعیت، سبب دست کشیدن از مبارزه می‌شود.

کسی که فقط به وضع چنین ماده‌ای دل خوش می‌کند و برای حفظ شانس وصول به مقامات سیاسی آینده دست از مبارزه در جامعه علیه علماء دین می‌کشد و مبارزه بادین برای عقب‌اردن آن از دامنه حکومت‌نمی‌کشد، یا مردم را می‌فریبدیا خود را گل می‌زند و یا آنکه می‌خواهد بعد از رسیدن به حکومت با فشار سرنیزه، علماء دین را به کنا ریزند که آنگاه به بن بست خود را مگی و خفغان می‌کشد.

بحث در فور مول جدائی حکومت از دین

آخوند ها و دین داران واقعی، ادعایی کنندکه سیاست، یک مسئله دین است و حکومت که برترین سازمان سیاسی است طبعاً با یددینی باشد و چنانکه بعداً خواهیم دید همین دعوه و تلاش برای تحقق آن، به خودی خود یک مسئله سیاسی است و هر کسی که سیاست مداراست، با حل این مسئله سرو کار دارد تا این مسئله، حل نشده است، یک مسئله داغ باقی خواهد ماند. پس " جدائی دین یا آخوند از حکومت "، یک مسئله است که با یدحل شود و با شعار خشک و خالی " جدائی حکومت از دین "، هیچ‌گونه کمکی به حل مسئله

نشده است، بلکه گوینده‌ها یعنی شعار، چشم خود را به این امید می‌بندد، تادر اشتباه دیدن آنچه هست، آنچه هست، نبوده باشد، حافظ، نظرها یعنی کمه کیمیاگری کنندمی‌شناخت ولی اینها به کوری، که خصوصیت جادوگری دارد قائلند. ما پیش از آنکه بیشتر در این مسائله تعمق کنیم بهتر است اندکی بیشتر در همان فورمول "جدائی حکومت از دین" بیندیشیم.

تا موقعی که ما با یک ایدئولوژی خاص، یا با یک دین خاص و با یک فلسفه خاص با مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی و تربیتی و نظامی روبرو می‌شویم، آن مسائله، مسائله ای است دینی، یا آنکه مسائله ایست ایدئولوژیکی یا مسائله ایست فلسفی.

والبته بحسب آن که دین ما اسلام یا ایدئولوژی ما کمونیستی باشد آن مسائله ایست اسلامی یا کمونیستی. البته مؤمن به هر دینی و معتقد هر ایدئولوژی ای، این اعتقاد را دارد که دین یا ایدئولوژیش در برگیرنده و فراگیرنده همه مسائل است، و همه مسائل را به بهترین وجهی حل می‌کند. بنابراین کلیه مسائل اجتماعی و سیاسی و حقوقی و تربیتی برای اوقات جزوی از دینش یا ایدئولوژیش است. اوساساً نمی‌تواند اینها را از هم جدا سازد.

سیاست برای اوجزوی از اسلام یا مسیحیت و یا جزوی از مارکسیسم و سوسیالیسم است و سیاست، فقط و فقط می‌تواند سیاست اسلامی یا سیاست ما رکسیستی و یا ... باشد.

پس وقتی گفته می‌شود "جدائی حکومت از دین"، این عبارت به خودی خود ناقص است. در واقع با همان استدلال و با همان قوت خواسته می‌شود که "جدائی حکومت از ایدئولوژیها، از آدیان، از فلسفه‌ها". ولی امسروزه بسیاری از افراد دوگروهها که پای بندمکاً تبنوین غیردینی هستند. این شعار را در ترتیگنای خاصی می‌فهمند و می‌طلبند. مثلاً "چون خود آنها تابع ایدئولوژی جدیدی هستند و اینها بدون شک آنرا علمی می‌شمارند (البته اینها با نسبت علمی دادن به ایدئولوژی یا فلسفه‌یادین خود، یک نوع تقدیس و انحصار تا زه برای ایدئولوژی یا فلسفه و دین خود فائق می‌شوند). با علمی ساختن عقیده‌خود، آنرا مقدس می‌سازند و بدینسان و راه شک قرار می‌دهند (آنها جدائی حکومت را از دین می‌خواهند و البته جدائی حکومت را از ایدئولوژی خود نمی‌خواهند، بلکه بستگی حکومت را به ایدئولوژی

علمی خودخواستا رند . ولی این ها هیچگا هنمی اندیشنده‌جدا ئی حکومت از دین با جدا ئی حکومت ازا یدئولوژی چه تفا و تی با همدا رند؟ او ناخودآگاه ایدئولوژی خودرا ممتا زا زدین و فلسفه‌های دیگرمی شما ردو آن دیسن را یکنوع "عرفانی سازی واقعیات" می خواند وطبعاً "تحقیرمی کند و درا بین امتیازی که برای ایدئولوژی خود قائل است خودرا محق به حکومت گری می داندوا بین حق را از دیگری سلب می کند . ولی او غافل از آنست که همان دینداریا صاحبان ایدئولوژیها دیگرنیز عین همین حالت و عقیده‌اورا دارند یعنی دین وایدئولوژی خودرا ممتا زا ز همه می شما رند و با همان امتیاز، تنها خودرا محق به حکومت گری می داندوا بین حق را از همه سلب می سازند و درست اصل حاکمیت عموم را که اصل حاکمیت ملت و همگان باشد، محدود می سازند و بدینسان منکران می شوند .

بنا براین ، این فورمول جدا ئی حکومت از دین ، فورمولی است ناقص . درواقع با یدگفته شودکه "جدا ئی حکومت ازادیان و ایدئولوژیها وجهان بینی ها "تارعاً یت اصل تساوی که اولین اصل دموکراسی است شده باشد . البتهدرا بین شکنیست که معتقدبه هر ایدئولوژی یا دینی، تنها عقیده خود را "ممتا زترین وحقيقی ترین وتنها حقیقت دنیا" می داند . من نمی توانم جدا ئی حکومت را از عقیده دیگری خواستا ر بشود رحالیکه بستگی حکومت را به عقیده وایدئولوژی خود خواستار می شو姆 . این یک تبعیض است . بدینسان با عبارت "جدا ئی حکومت از دین و ایدئولوژیها "خواستار آن می شویم که ما می خواهیم درجا معه، سازمان سیاسی به عنوان حکومت به وجود بیا و ریم که حکومتی، اسلامی یا حکومتی کمونیستی یا سوسیالیستی و یا نباشد بلکه حکومتی باشد که با مسائل اجتماعی، بدون "عینیت دادن" حکومت با یک ایدئولوژی یا دین یا ... "برخورد کند و بدون چنین عینیت دادنی روی آنها تصمیم بگیرد . برای روشن ساختن این عبارت با یددونکته را یاد آورشیدیکی آنکه معنی "حکومت" نظا می سیاسی وجودی یک ملت است نه فلان دولت .

دولت خانم تا چریا دولت میتران غیرا ز حکومت انگلستان یا حکومت فرانسه است . دیگر آنکه مقصوداً عدم عینیت حکومت با یک دین یا ایدئولوژی، آن نیست که مردم درجا معه (چه افراد، چه گروهها، چه احزاب) ، بی عقیده و بی دین و بی ایدئولوژی با شندیا حق ندا رند و دیندا روم عتقدبا شند .

معنی این عبارت آنست که "حکومت، یعنی نظام اساسی سیاسی ملی" خودرا با هیچ ایدئولوژی یا دینی عینیت نمی دهد. اما به هیچ وجه این عبارت آن معنی را نمی دهد که افرادی گروهها و احزاب نباید دیندار باشند یا افراد گروهها نباشد و حق نداشته باشند. ایدئولوژی با شند و هیچگاه این معنی را نمی دهد که گروهها و احزاب فوق الذکر، این معنی را پیروزش ایدئولوژی یا دین و مذهب خود را بوجود داشته باشند و نباشد. ایدئولوژی در این خصوص بکنند. از طرفی عبارت فوق الذکر، این عبارت نمی دهد که حکومت، ضدا این دین یا ضد آن ایدئولوژی است بلکه این عبارت چنین معنی می دهد که همه را با دید "احترا متساوی" می نگرد. از طرفی این عبارت این معنی را نمی دهد که حکومت، دید و مطالعه مسائل را زدیدگاه یک دین یا ازدیدگاه یک ایدئولوژی، غیر ضروری و مضر و بارزش می شناسد، بلکه بر عکس هر مسئله ای درجا مده (نه در حکومت) از دیدگاه های مختلف و متضاد بینی و ایدئولوژیکی، دیده و فهمیده و شناخته می شود، ولی حکومت مورد به موردن در هر مسئله ای با در نظر گرفتن گروهها و احزاب و افراد بعنوان واقعیت های موجود، طبق میزان واقعیت موجود (نه طبق یک ایدئولوژی یا دین) (تصمیم می کیرد).

پس عبارت "جدا ائی حکومت از دین"، نفی کردن یک دین خاص یا یک ایدئولوژی خاص در "جا مده" نیست و همچنین عبارت "جدا ائی حکومت از دین" منحصر به دین خاصی نیست بلکه جدا ائی حکومت از همه ادیان و ایدئولوژیهای علمی و غیر علمی و فلسفه هاست.

تفکر حکومتی برای تصمیم گیری، تنها در چارچوب یک دین خاص یا فلسفه خاص یا علم خاص صورت نمی بندد بلکه تفکر خلاقی است که با در نظر گرفتن آن مسئله از همه دیدگاه های ایدئولوژیکی یا دینی موجود در جامع، طبق معیاری که در خود، واقعیت قرار دارد می آندیشد.

بعد از آنکه نقص عبارت "جدا ائی حکومت از دین" را رفع کردیم، حالا این سوال را طرح می کنیم که سیاست چیست تا بتوانیم تشخیص بد هیم که یک مسئله سیاسی چیست و با لاخره با مقایسه این مسائل با هم، خواهیم توانست بزرگترین مسئله سیاسی را درجا مده بشناسیم.

از هدف مطلق واحد و ابدی ما و راء الطبیعی به هدف‌های متعدد و متغیر انسانی

را بظه سیاست با ادیان و ایدئولوژیها

با اندکی تفکر در عبارت "جدا ائی حکومت از دین" ، به این نتیجه رسیدیم که این عبارت ، به خودی خود ، ناقص است و می‌باشد یستی به آن تغییر شکل داده شود ، و عبارت بهتر ، این خواهد بود که "جدا ائی حکومت از ادیان و ایدئولوژیها" .

ولی سخن بدین جا پایان نمی‌یابد و دورشته تفکر ما با یاددا مهیا بدت ا معنای "جدا ائی" را دقیقتر و مشخص تر دریا بیم. آیا زندگانی وسیاست و طبعاً حکومت را که برترین سازمان سیاسی درجا معاوض است ، می‌توان از دین یا ایدئولوژی یا فلسفه یا جهان بینی و با لآخره از تفکروا حساسات والتها با ت

"جدا" ساخت؟ آیا اینها قابل "جدا ساخته شدن" از همه هستند؟

من می‌خواهم در گفتگوی دیگر ، این موضوع را به تفصیل گسترش بدهم ، ولی در اینجا فقط به اختمار می‌گوییم که سیاست و حکومت ، از دین یا فلسفه یا جهان بینی و با لآخره از تفکروا حساسات والتها با ت ، "جدا ناپذیرند" ، به شرط آنکه از کلمه "جدا ائی" ، مقصودمان "پارگی و قطع" می‌باشد. دین و ایدئولوژی و جهان بینی و فلسفه و با لآخره تفکروا حساسات را نمی‌توان از سیاست "بریدو پا ره کرد". مقصود از مفهوم "جدا ائی" ، ایجا دیکنون "را بظه یا روابط مشخص می‌باشد و حکومت ، یا ایدئولوژیها و حکومت "است. مقصود ما در این گفتگوها به هیچ‌وجه "جدا ائی" ، به معنای "پاره ساختن و بریدن یک جراح" نیست .

جدا شی حکومت از دین یا ایدئولوژیها ، جدا ساختن و بریدن حکومت از دین یا جهان بینی نیست ، بلکه تعیین و تحدید روش ساختن "روابط میان حکومت با دین یا ایدئولوژیها است " ولی پیش از اینکه به تعیین مفهوم دقیقت را "جدا شی" به معنای "تعیین روابط مشخص و روش "بپردازیم ، اندکی دراین میان ندیشیم که : "سیاست چیست ؟ " .

تعريف سیاست برپا یه هدف مطلق و غائی

در دنیا گذشته (که ا لبته هنوزا ین گذشته در مغز بسیاری از کسانی که خود را پیشتازان جامعه می خوانند ، ادامه حیات می دهد) آنچه برای زندگانی همگانی ، "به وسیله افرادی" ، مطلوب شمرده می شد (یعنی برای زندگانی همگانی ، آرزو کرده می شد) به عنوان "هدفهای نهائی سیاست" یا "غایت و کمال سیاست" گرفته می شد ، و سیاست ، رسیدن به این هدفهای نهائی ، یا مطلوبات و کمالات نهائی برای آن جامعه یا برای سراسر جامعه بشری ، شمرده می شد . خوبست که در نظرداشته باشیم که اساساً "هر سازمانی" ، آفرینش عمده و آگاهانه یک "اتحادیه از انسانها" برای تحقق دادن یک هدف "می باشد . پس حکومت ، که برترین سازمان سیاست است ، اتحادیه ای از انسانها است که "آگاهانه" برای رسیدن به "هدفی که آگاهانه وضیع می گردد" ، ساخته می شوند . بعدها "به پیچیدگیهای عمیق میان هرسازمانی با هدفش و به طور خاص ، میان حکومت و هدفش خواهیم پرداخت ، ولی درینجا بیان همین مطلب کفا یت می کند که وقتی کسی ، داشمندی ، بینیان گذار نهضتی یا دینی یا متفکری ، هدفی نهائی و ایده‌آلی گذاشت ، و مردم را برای تتحقق آن هدف فراخواند ، گفته یا ناگفته ، با سیاست و با لاغرها "تکون یک سازمان "و با لاخن با "حکومت" سروکاردارد . بدینسان در گذشته تعیین یا دعوت یا تلقین هدفهای نهائی یا ایده‌آلها یا کمالات غائی اجتماعی و گروهی و تثبیت آنها ، بینیان گذاری یک سیاست بود ، و سیاست ، عبارت از اعمال لورفتاری بود که آن گروه یا جامعه برای تحقق و مسلط ساختن هدف نهائی انجام می داد . با لآخره سیاست ، تعیین و تثبیت هدفهای نهائی و مطلق ، وتلاش سازمانی برای تحقق آنها بود .

مثلماً متفکری می گفت که هدف غائی زندگانی اجتماعی "خیر عمومیست" یا "رفاه جمهور مردم" است مثلماً داشمندی می گفت که هدف نهائی "هم‌هنگی"

کامل درجا مעה است . مثلاً "بنیادگذا رنهشتی می گفت که هدف نهائی "تا مین منافع مشترک طبقه ای خاص درجا مده است " و آن منفعت را که ا و کشف کرده بود به عنوان "هدف غائی و منحصرجا مده یا بشریت " عبارت بنده می کرد و با قبول " منفعت آن طبقه " به عنوان "تنها منفعت حقیقی بشریت یا انسان " ، هدفش ، تقلیل جا مده به یک طبقه خاص می شد . البتہ چنانچه بعد از این خواهیم دید ، وضع چنین هدف نهائی ، متلازمبا ایجاد " سازمانی " بود که اعضاء آن سازمان را " در خدمت آن هدف تثبت شده و تغییرنا پذیر " می داشت و عملنا " حق و قدرت تصمیم‌گیری خود اعضاء را از تعیین و تشخیص هدف دیگر ، نابودی ساخت . در این صورت دو جریان صورت می بست ، یکی تقلیل سرا سرجا مده به یک سازمان واحد ، و دیگری قراردادن هدف آن سازمان واحد و احتمالی و در برگیرنده همه ، و راه اراده و قدرت تصمیم‌گیری افراد . با لآخره کسی که داد عیه دینی داشت ، برا یش "هدف نهائی و واحد جا مده " ، این بود که "همه خلق عبودیت خدا را بکنند " . این هدف نهائی و مطلق واحد این طور بیان می شد که "خدا وند ، همه مردم را به هدف عبودیت خودش آفریده است " .

بنابراین عبودیت الهی ، به عنوان هدف واحد و احتمالی و مطلق جا مده سرا سربشر ، تعیین می شد . تثبت یک هدف نهائی و مطلق ، بدینسان صورت می گرفت که این هدف در فطرت ، در روز خستین خلقت شد ، در آن چیزگذاره شده است (این فکر در افکار رسطوبه بهترین طرزی عبارت بنده شده است . به عقیده ای "ایده به عنوان قدرت را نتنه در خودما ده قرا رمی گیرد ، و در واقع ایده هر چیزی ، همان هدف نهائی او می شود) . و این ایده و با لآخره هدف

متجسم در ماده را انتلشی می نامد) مثلاً "عبودیت الهی " که هدف نهائی و مطلق انسان است ، در واژه مان روز آغاز خلقت ، سرشته شده است و طبعاً آنچه در فطرت گذا رده شده ، همان کمال نهائی و هدف غائی است و سیرت کمالی فردیا جا مده ، گریزی از رسیدن به آن ندارد . چنین جا مده ای که فطرش عبودیت الهی است ، و این غایت مطلق و منحصر درا و به طور تغییرنا پذیردرا و کارگذاشت شده است ، امت می باشد .

واین ایده فطري که همان غایت تکامل هر چیزی می باشد ، همان "صورت " می باشد . بدینسان اگر مفهومات قرآن و تورات را از دیدگاه رسطوبیینیم (که البته غالباً از متفکرین اسلامی دیده شده است و اکنون نیز از سازندگان

اسلام را استین دیده می شود) معنی اینکه خدا و ندانسان را به "صورت خود" یا به "بهترین صورت آفرید، یعنی انسان با یدبه کمال وجود خود که در فطرت او نهاده شده که همان عبودیت الهی است، برسد. بدین ترتیب "نکاما، صوری"، معنای "سطحی" ندا ردو وقتی بعضی از مسلمانهای ما رکسیست - لئنیست "دموکراسی صوری می گویندبا ید متوجه بشوند که این کلمه را نفهمیده و نستجیده به کامی برند. چون "صورت" در قرآن و اسلام که قرنها از همین دیدا رسطوئی دیده و فهمیده شده است، معنای سطحی و مبتذلی را که آنها می گیرند، ندارد.

بحث ازا مت بود. کلمه امت، ازاً می‌معنی ما در می‌آید که مقصود همان سرچشم و اصل و فطرت و آغا زباشد. این جا معنی که امت با شدرتلاش است تا به آن هدف غائی که در فطرت من (به شکل یک میثاق) هست و از سرچشم و آغا زواصل بوده است (که همان عبودیت و تسلیم و اطاعت محض به الوهیت و نمایندگانش باشد) برسد. پس امت، تقلیل جا مעה خودگوش طبیعی به یک "جا معاذ سازمان یافته طبق یک هدف" می‌باشد. با این تفاوت که وجودیک هدف متفاوتیکی و مطلق و واحد غائی و تغییرناپذیر (چه عبودیت الهی در قرآن و چه هم‌آنگی و جا معاذ بی‌تنش ما رکس که در جا معاذ بی‌طبقه تحقق خواهد بود)، ایجاب تقلیل جا معاذ به طور کلی به یک سازمان تغییرناپذیرا جتماً عی و سیاستی ابدی پیدا می‌کند (سازمان سیاستی و اجتماعی موقعی تغییرناپذیر است که هدف وجودی آن سازمان نیز بتواند تغییرناپذیرد. با ابدی ساختن و تغییر ناپذیرسا ختن و مطلق ساختن یک هدف، طبعاً سازمان متناظر آن نیز حقاً نیت برای دوازده ابدی پیدا می‌کند و وجودیک هدف انسانی را برای جامعه در نهاده است به "تقلیل جا معاذ به یک سازمان سربسته و فراگیر می‌کشد که همه مسائل و وجهه جا معاذ را با یدکنترل و راهبری کند".

بنابراین با وضع چنین هدفهایی، و تشبیت ساختن و تغییرناپذیرسا ختن آنها، سیاست و حکومت و حزب، عبارت بنده و سازمان بنده می‌شود و این هدفها و نوع آنها محتویات سازمان و طرز ساختمان آنها را مشخص می‌سازد. یک هدف واحد و انسانی و مطلق برای جا معاذ که تغییرناپذیر است، با یک هدف کوتاه تر و هدفهای مختلف و متعدد کوتاه تر و نسبی ایجاب سازمانها مختلف سیاستی می‌کند که محتویات و ماهیات و ساختمانها یشان بی نهاده است با هم تفاوت دارد. با توجه به این نکته دقیق، احساس می‌کنیم که هر دینی، یا

هرگونه ایدئولوژی یا جهان بینی، ما هیتی سیاسی دارد، چون بالقوه ایجاب یک سازمان و ساخت خاص اجتماعی و سیاسی می‌کند. همان "عبدیت الهی" که به نظر بسیاری از سطحی نگران یک عمل خصوصی انفرادی تلقی می‌شود، وقتی به عنوان "غايت خلقت همه نسانها" گرفته شد، یک هدف مطلق و مارواه الطبعی سازمان نیست و هما نظر و وقتی "جا معدای که هیچ‌گونه تنش و کشمکشی در میان اعضاء آن نخواهد بود = جا معهوبی طبقه"، با آنکه ما رکن در آن یک نوع جا معداً نا رشیستی نه دموکراتیک (می‌دید، خود به خودا یجا ب "یک سازمان متتمرکز و فراگیر و منحصر بفرد می‌کند. این هدفهای غائی و مطلق و انحصاری، تلاش می‌کنند که جا معده خودجوش طبیعی را تبدیل به "یک سازمان واحد که فقط محکوم هدف واحدیست "بدهنده، ولواینکه درگذشته ادیان وجهان بینی‌ها با داشتن این هدفهای متأفیزیکی، در اثر عدم امکانات فنی موفق به بنای چنین سازمان فراگیر نشده‌اند ولی در جهان کنونی که این امکانات فنی را در اختیار دارند، می‌توانند هدف متأفیزیکی خود را بر جا معده و جهان بشریت تحمیل کنند. عدم وجود امکانات سازمان بندی در گذشته، سبب فرا موش کردن ایده‌آلشان و هدف‌شان که "تقلیل جا معده به یک سازمان منحصر بفرد و فراگیر و تابع یک هدف غائی مطلق باشد" که آنرا جا معده در مسیر راه‌های بخشندۀ تکا ملی می‌خواهند، نمی‌باشد.

تبییت هدف مطلق و نفی حق تصمیم‌گیری

انسانی که در استقلال، می‌تواند بآنکه به خود تصمیم بگیرد، با قبول آن هدف واحد نهایی و مطلق، از خود، حق تصمیم‌گیری را سلب می‌کند و با این‌مان به چنین هدفی، اساساً "به طور درونسو (سوبرِکتیو) قدرت تصمیم‌گیری را از خود می‌گیرد. چون تصمیم گرفتن، چیزی جزگذا ردن هدف نیست و پذیرش هدف مطلق و نهایی و فراگیر نهاده از دیگری، همان نفی مطلق و نهایی و تما می‌قدرت و حق و امکان تصمیم گیری از خود می‌باشد. هر سازمانی با گذا ردن هدفی، طبق ما هیت و دامنه و شدت آن هدفی که دارد، به همان مقدار و کیفیت از آزادی تصمیم‌گیری انسان می‌کند. هدف طبعاً "با گذا ردن هدف فراگیر و مطلق و نهایی، از لحاظ کمی و کیفی سراسرا منه‌تصمیم‌گیری انسان را اشغال می‌کند. پس باید این این وضع هدفهای گوناگون بوده باشد. تا انسان بتواند امنی واقعی برای تصمیم گیری داشته باشد.

ازا ینرونیز حکومت نبا بدچندا ن فرا گیر باشد که انسان فاقد فضای آزادی باشدوا زطرفی حکومت یا امت یا حزب شبا یدتنها سازمان سیاسی درجا معاشر باشد. ازطرفی هدف، اگر مطلق همبا شدنبا یدسرازرنندگانی جامعه را دربرگیرد. با قبول چنین گونه هدفی که "وراء تضمیم گیری افراد و اعضاء حزب و اعضاء سازمان و با لآخره همه جا معاشر" قرار می گیرد، انسان، عقل را در خود منتفی می سازد و بر ضد عقل خود رفتار می کند. عقلی که هنر ذاتی اش تضمیم گرفتن بر روی اندیشیدن و تجربه است، با قبول آن گونه هدف نهائی و مطلق و واحد، از خویشتن نفی قدرت تضمیم گیری و طبعاً "سلب حق موجودیت می کند و بزر خود وجودی خود رفتار می کند، چون جوهر وجودی عقل، همین هدفگذاری در تضمیم گیری برپا یه اندیشیدن و تجربیات است. در دنیا گذشته، هر کسی درجا معمبه دنبال تحقق همین گونه هدفهای نهائی و مطلق می رفت. بعداً نتیجه و گسترش این شیوه تفکر را در شکل سازمانهای اجتماعی و سیاسی و دینی نشان خواهیم داشت. چنین نوع عقیده ای، بلا فصله در دنیا سیاست و جا معاذه و اقتضا حقوق، بازتاب می شود.

از همین مطالبی که گفته شد، تفاوت جهان آزادنوین ما، با این شیوه فکری که در با لامد، روش می گردد، چون قبول این هدف نهائی و مطلق و واحد را یما ن به آن، این نتیجه را داشت که فرد درجا معاذه سازمان یا فتنه (چه امتی، چه حکومتی چه حزبی) تضمیم نگیرد. قدرت و حق تضمیم گیری از همه مسائل اساسی وجوهی و بنیادی اجتماعی و حقوقی و سیاسی و تربیتی و نظامی به عقب رانده می شدوا زا این رونیزا ندیشیدن در با ره حکومت و سیاست و طرح تشوری های سیاسی و حکومتی برپا یه تجربیات تاریخی خود و ملل دیگر در سیاست و اجتماعی ارزش می شد، چون وقتی ماقمق و قدرت تضمیم گیری در این مسائل را داشتیم به طور ضروری احتیاج به چنین اندیشیدن های نیزدا ریم. تضمیم گیری سیاسی، با پیدا یش تئوریهای سیاسی و حکومتی درجا معاذه همراه است.

جا ئیکدت فکرات سیاسی در با ره سیاست و حکومت، برپا یه تجربیات انسانی درجا معد نیست، نه قدرت تضمیم گیری موجود است، مکان تضمیم گیری. هر چه جا معاذای، طبق هدف مطلق و نهائی و منحصری سازمان بندی شود (چه سیاسی، چه دینی، چه اقتضا دی و چه تربیتی باشد)، از فرد، سلب امکان و حق و قدرت تضمیم گیری می شود و به همان نسبت اراده ا و می کاهد.

جوهر تصمیم‌گیری، گذاشتن و آفریدن و تعیین هدف است، نه تشخیص یا کشف هدفی که پیشاپیش موجودی باشد و تغییرناپذیر است. وقتیکه هدف و مقصد و کمال وغا یت، مشخص گردیده وبرا ای بـد، تثبـیت شـده است، دیگر کسی در آن جـا مـعـه، حقـاـنـاـنـوـقـدـرـتـتـصـمـیـمـگـیرـیـنـداـرـدـآـنـچـهـراـکـهـتـصـمـیـمـگـیرـیـمـیـخـواـنـنـدـ، فـقـطـبـرـایـ دـلـخـوـشـکـرـدـنـ وـفـرـیـبـدـادـنـ مـرـدـمـاـستـ. ولـیـ سـیـاسـتـ آـنـ جـرـیـاـنـاـتـ وـاـمـکـانـاـنـاـتـ وـاـنـسـاـنـیـ اـنـسـاـنـیـسـتـکـهـدـرـمـقـاـبـلـمـسـأـلـ زـنـدـگـانـیـ اـجـتمـاـعـیـ، بـهـتـصـمـیـمـکـشـیدـهـ بـشـودـ، وـآـنـ هـمـتـصـمـیـمـیـ باـشـدـکـهـزـمـینـهـ تـحـقـقـ یـکـعـلـ مشـتـرـکـ اـجـتمـاـعـیـ بـاـشـدـ.

پـسـدـرـوـاقـعـ آـنـچـهـراـتـاـبـهـحـاـلـشـانـ دـاـدـیـمـ، نـفـیـ سـیـاـسـتـ درـجـاـمـعـهـ بـوـدـ. بـعـنـیـ هـمـهـحـکـومـتـهـاـئـیـ کـهـبـرـپـاـیـهـهـدـفـهـاـیـ وـاـحـدـنـهـاـئـیـ مـطـلـقـ بـنـاـشـدـهـاـنـدـ، سـیـاـسـتـ زـدـاـهـسـتـنـ. مـرـدـمـدـرـچـنـیـنـ جـوـاـمـعـیـ عـلـیـرـغـمـتـلـاـشـهـاـیـ اـجـتمـاـعـیـ وـاـخـلـاقـیـ وـ حـقـوقـیـشـانـ، بـهـدـنـبـالـ نـفـیـ سـیـاـسـتـ اـزـخـوـدـوـجـاـمـعـهـاـشـانـ هـسـتـنـ. هـدـfـ چـنـیـنـ سـیـاـسـتـ آـنـسـتـکـهـسـیـاـسـتـ رـاـبـرـانـدـاـزـدـ. اـزـاـینـجـاـ نـیـزـهـسـتـکـهـ چـنـیـنـ سـیـاـسـتـیـ، "جـاـمـعـهـ وـمـلـتـیـ" پـدـیدـمـیـ آـورـدـکـهـکـاـمـلـاـ"پـاـکـ وـمـبـرـاـ اـزـسـیـاـسـتـ اـسـتـ، وـ فـعـالـیـتـهـاـیـ سـیـاـسـیـ وـحـکـومـتـیـ درـیـکـمـحـدـوـدـهـسـیـاـسـیـ، درـیـکـاـقـلـیـتـ سـیـاـسـیـ یـاـ بـاـ لـاـخـرـهـ یـکـ فـرـدـسـیـاـسـیـ، بـعـنـیـ درـیـکـ رـهـبـرـیـاـ هـیـئـتـ رـهـبـرـیـ مـتـمـرـکـزـوـفـشـرـدـهـ مـیـشـودـ. سـیـاـسـتـ فـقـطـ درـحـکـومـتـ وـدـوـلـتـ وـحـزـبـ وـاـحـدـاـسـتـ وـجـاـمـعـهـ وـامـتـ، وـطـبـقـهـ، اـزـسـیـاـسـتـ آـزـاـدـوـپـاـکـ وـفـارـغـ اـسـتـ.

بـدـیـنـ روـشـ، جـاـمـعـهـ زـرـهـبـرـیـ جـدـاـسـاـخـتـهـمـیـ شـوـدـ. جـاـمـعـهـنـهـحـقـ وـنـهـاـمـکـانـ تـلـاشـسـیـاـسـیـ دـاـرـدـ. مـلـتـ اـزـدـولـتـ (حـکـومـتـ) جـدـاـسـاـخـتـهـمـیـ شـوـدـ (دـرـاـینـجـاـ) جـدـاـئـیـ مـعـنـاـیـشـپـاـرـگـیـ وـبـرـیدـگـیـسـتـ (). بـرـایـمـرـدـمـوـطـبـقـهـ، سـیـاـسـتـ وـحـکـومـتـ بـدـاـسـتـ حـکـومـتـ وـهـیـئـتـ رـهـبـرـیـ وـشـاـهـ وـاـمـاـ مـوـخـلـیـفـهـ، جـاـیـ تـمـرـکـزـوـنـبـاـشـتـگـیـ سـیـاـسـتـ اـسـتـ وـجـاـمـعـهـ وـاـمـتـ وـطـبـقـهـ، خـالـیـ اـزـسـیـاـسـتـ وـتـنـشـ وـکـشـمـکـشـ وـتـصـمـیـمـگـیرـیـ وـارـاـدـهـ اـسـتـ. اـگـرـنـظـرـیـ ژـرـفـ بـهـاـدـیـاـنـ وـاـیدـئـوـلـوـژـیـهـاـ اـزـاـینـ دـیدـهـگـاـهـاـنـداـخـتـهـ شـوـدـ، مشـخـصـخـواـهـدـشـدـکـهـهـمـهـآـنـهـاـ بـاـ تـعـیـینـ وـتـثـبـیـتـ اـبـدـیـ هـدـفـ وـغاـیـتـ وـ اـیـدـهـآـلـ خـوـدـبـرـاـیـ هـمـگـانـ وـبـشـرـیـتـ، نـاـخـوـدـآـگـاـهـاـ زـمـرـدـمـ، سـلـبـ قـدـرـتـ وـحـقـ تـصـمـیـمـ گـیرـیـ بـنـیـاـدـیـ رـاـکـهـگـذاـرـدـنـ هـدـفـ اـسـتـ مـیـ کـنـنـدـ.

اسـاـسـاـ" هـرـنـوـیـسـنـدـهـاـیـ یـاـ هـرـمـتـفـکـرـیـ یـاـ بـنـیـاـنـگـذاـ رـهـجـنـبـشـیـ یـاـ حتـیـ هـرـ فـرـدـیـ، وقتـیـکـهـیـکـ هـدـفـ رـاـبـهـعـنـواـنـ "هـدـفـنـهـاـئـیـ وـمـطـلـقـ هـمـگـانـ وـکـمـالـ بـشـرـیـتـ یـاـ جـاـمـعـهـیـاـ طـبـقـهـ بـیـانـ مـیـ کـنـنـدـ"، وـخـوـدـاـ زـآنـ هـدـفـ، سـرـاـپـاـ بـرـاـ فـرـوـخـتـهـ

و این استیاق والتها ب را می خواهد تبدیل به یک حریق اجتماعی کنند، خواهنا خواه، دانسته یا نداشته، در صدد "سلب حق و قدرت تصمیمگیری یعنی دین از همگان است". البتها یعنی کاستن حق و قدرت تصمیمگیری و با لآخره نفی تما می آن متقا رتنا متلازمبا ایجاد "وحدت یک جا معه یا طبقه" نیز می گردد. ولی این همبستگی (اتحاد) با نفی قدرت و حق تصمیمگیری متحدین (اعضاء جا معه و امت وطبقه) صورت می گیرد. هرچه همبستگی بیشتر، به همان نسبت قدرت و حق تصمیمگیری افراد کمتر می گردد. چنانکه این گونه سازمانها (چه دینیا ش و چه سیاسی اش مثل گروههای چپ) در واقطع طالب "حل شدن فرد در سازمان واحد خود" هستند و مقصود آن حل شدن، نفی کلی قدرت و حق تصمیمگیریست. "وحدت" و "حاکمیت هدف مطلق" باهم متلازمند.

از این رونیزه است که دموکراسی و آزادی اجتماعی و سیاسی از راه "وحدت اجتماعی" یا طبقاتی "یا عقیدتی" غیرممکن است. مسئله جا معه مسروزی تنها "همبستگی" نیست بلکه ترکیب قدرتها ای "همبستگی اجتماعی" با "خصوصیات آزادی" است و نباید فرا موش ساخت که همبستگی و آزادی، خصوصیات متفاوت با هم دارند و این مسئله است که جا معه دموکراسی می کوشد حل کند: قبول و تائید اختلاف و تباین و تضا دوکشمکش و تنش و متلازم" و متقا رنما" پیدا یش نیروها ای همبستگی، که بتواتر این تباین ها و تضادها و اختلافات را در خود حمل و تحمل کنند و برآ نهایتی کنند که آنها را بدون دغدغه خاطر در خود بپذیرند. مسئله قربانی آزادیها و اختلافات و تباین ها و تضادها به خاطر همبستگی و وحدت نیست که به عنوان تفاوت سلیقه، بی ارزش و بی اهمیت تلقی گرددند. احزا بی که برای تشدید مبارزات، به همبستگی بیشتر اعضاء خود همت می گمارند، عملابه نفی آزادی و دموکراسی در سازمان خود کشیده می شوند. مبارزات چشمگیر و موفقیت آمیز چنین حزبی با نفی آزادی و دموکراسی در سازمان خود، خردیدا ری شده است و طبعا "رسیدن چنین حزبی به حکومت وعینیت این سازمان با حکومت، نفی آزادی و دموکراسی از حکومت خواهد بود.

آزادی هما نقدرا رزش دارد که همبستگی . ا. مروزه فقط آن گونه ای زقدرتها همبسته سازنده، مورد قبول جا معه واقع می گرددند که این آزادیها و اختلافات و تضادها را در عقیده و سیاست واقعی داده و حقوق و تربیت بپذیرند. عقایدی که در گذشته با ایده آل "وحدت" می خواستند همه تباینات و اختلافات و تفاوتها را رفع و نفی کنند، دیگر مطلوب نیستند.

بنا براین، درک و تعریف سیاست برا ساس این گونه هدفهاي غائي و دماني و مطلق و متنا فيزيكى و فطري و تغييرنا پذير، به بن بست مى كشد وجودسياست را در "جا معه" منتفي مى سازد. بهترین راه اين است که سیاست را از "واقعیات اجتماعی" و در سرخورد مستقیم با واقعیات و در مقابله با واقعیات زندگانی اجتماعی درک و تعریف کنیم. با روش گذشته، دین یا ایدئولوژی، سیاست را میزدايد و منتفي می سازد و آنکه سیاست را در چهار رچهار را میزدايد و منحصر به خویشتن قرار می دهد و طبعاً همه راتابع و اسیر خود می سازد.

سیاست و اختلال دائمی

انسان، فقط با داشتن اراده و شخصیت، به خودی خود در خلاصه جزیره‌ای که هیچ رخ نمی دهد و هیچ خبری نیست، به فکر تضمیم‌گیری نمی افتد. تا وقتی که درجا معرفه همچیز به وفق مرا داشت، تا وقتی چیزی مرا درجا معرفه نا راحت و مضری و نگران نمی سازد، وقتی همه جا هم‌هنگی و وحدت و نظم آرا مش برقرار راست، به فکر تضمیم‌گرفتن نخواهیم افتاد. چنین محیطی، احتیاج به تضمیم‌گیری ندارد. هر عقیده و ایدئولوژی که به فکر ساختن چنین جو ایده‌آلیست و مردمی که به دنبال چنین جامعه‌ای می دوند، خود به دست خود از خود و فرزندان خود سلب اراده و قدرت تضمیم‌گیری را می‌کند. جامعه‌ای که در آن افراد، تضمیم می‌گیرند، جامعه‌ایست که مردم را به تضمیم‌گیری می‌کند. و جائی که احتیاج به تضمیم‌گیری دارد و انسان علاقمند به تضمیم‌گرفتن است، جائیست که چیزهای تا آن‌دازه‌ای نا مرتب است، یا آنکه برای احسان و نظم به هم خورده است. جائیست که برای ما، اوضاع از حدی گذشته که با همسازگان را زگاری اوضاع عوروا ببطه حدی رسیده است که برای ما دیگر قابل تحمل نیست.

"سیاست"، جائیست که حدودنظام عمومی یا حقوقی، دیگرنمی تواند ثابت خود را حفظ کند، یا آنکه حدود معین شده در گذشته، از نفوذ و تاثیر و اعتبارشان کا سته شده و یا با لآخره آن حدود به مرحله‌ی تفویض و بی‌اعتباری خود نزدیک شده است. در چنین موقعی است که فضای برای تفکرات و تضمیم‌گیریها و اعمال سیاسی افراد و گروهها، در بارهه آن نظم موجود عمومی یا حقوق اجتماعی شروع می‌شود.

پس سیاست، جائیست که نظم اجتماعی و حقوق عمومی، دیگر حالت تثبیت شده نهائی ندارد، یعنی یک نظم اجتماعی و سازمان سیاسی حقوقی ابدی و تغییرناپذیر و ساکن و فطری و کمالی (کمالی که همیشه تغییرناپذیر و واحد و مطلق به جای می‌ماند) نیست. چون اگر نظم اجتماعی و حقوقی واحد تغییرناپذیرا بدی وجود داشته باشد (وفقط از تا شیرونفود و اعتباً رش فعله "به طور موقت کا سته شده باشد") احتیاج به تضمیم‌گیری افراد و گروهها و مسردم ندارد، بلکه مسئله‌اساسی این خواهد بود که این نظم اجتماعی و حقوقی، در اثر تضمیم‌گیری‌ها ی غلط افراد وطبقات و مردم‌ها حکام، از تا شیرونفود افتاده است. طبعاً در چنین شرائطی و تفسیری، مسئله‌این است که چگونه با پیدافضای اجتماعی را از چنین گونه تضمیم‌گیری‌ها و فکار خللاندازند و مغلووش سازنده آزاد ساخت، و یا با لاخره اختلافات سلیقه‌که مخل آن نظمند، کنار گذاشت و یا نفی و تردیکرد، تا از تو، آن نظم اجتماعی و سیاسی حقوقی توحیدی و فطری و کمالی به حالت اول بازگردد. نظم اجتماعی و سیاسی حقوقی، متلازم باهدف و کمال و غایت ابدیست، وطبعاً آن نظم اجتماعی، سازمانی مقدس و متعالی است که خدا وندیا قانون ضروری تاریخی طبیعت آنرا معین ساخته و سازمانی نیست که اتحادیه‌ای از انسانها، فقط برای تحقق هدفی محدود و نسبی و کوتاه مدت، ساخته بوده باشد. چنین سازمانی، ساخت آگاهانه و عمدى انسانها برای رسیدن به هدفی که خود تعیین کرده‌اند نیست. اختلال و غشاش و به خوردگی و ناسازگاری در این نظم فطری یا طبیعی یا وجودی و کمالی یا تاریخی، عنصری شوم و منفی و شرایط است که با یاد زدوده‌گرددتا با رفع "فساد"، به حالت اصلی فطريش بازگرددیا در خط پر سیرتکا ملی (کمال واحد گاهی اش) بیفتند.

با این توضیحات، ما هیت "سیاستی" که ایجاب تضمیم‌گیری انسانی "را می‌کند، مشخص می‌گردد. سیاست، جائی هست که یک تئوری یا ایدئولوژی یا دینی حاکم نیست که دارای "یک نظم اجتماعی و حقوقی سربسته و اختلال ناپذیر و نهائی" باشد که به خود حقاً نیت حکومت انحصاری یعنی ایجاد نظم منحصر به فرد خود را بدهد.

چون بدین ترتیب، اختلال و آشفتگی و به خوردگی نظم، یک مسئله‌شوم و شرطی می‌شود که با یافوری به عنوان شوم و شر، رفع گردد. در حالیکه تضمیم‌گیری و عمل سیاسی به "طور مدام"، مشروط به وجود داده شمی ولاینقطع چنین برهمنور دگی و اختلال نظم سیاسی و حقوقی و اقتصادی و تربیتی

می باشد. نظم آفریننده آزادی را نمی توان فارغ و خالی از اختلال ساخت. جائی که آزادی وجود دارد، نظم بدون خلل و ناسازگاری بهم خوردگی نیست. درجا معاوی که این خللها و ناسازگاریها و بعدهم خوردگیها که زائیده جوهري آزادیست، رفع و نفی گردد، و نظم کامل برقرار رکردد، آزادی از آن جا معمه بر می خیزد. آزادی وارد ماستقل فردی، هیچگاه نمی گذارد که نظمی یا سازمانی بدون اختلال، ساخت یا آفریدیا کشف کرد.

همیشه آزادیهای فردی و گسترش ورشاد آنها، سازمانهای گذشته (حکومت...) را که به منظور رفع و کاهش پیچیدگیها میان این آزادیهای افراد با گذاردن هدف، پدید آمده است، مختل می سازد. جا معمه با یادداشت روتو و تعدد و طبعاً "پیچیدگیهای نامحدود میان آزادیهای افراد بکاهد، تا بتواند مسائل مشترک اجتماعی را حل کند. گذاشت هدف، همیشه تلاشی است برای "کاهش پیچیدگیهای حاصل از آزادیهای افراد و گروههای در اجتماع". مقصود از هدف گذاشت، این نیست که آزادی و شخصیت وارد افراد را که زاینده آفریننده پیچیدگیهاست، تا بودسازدیا را بپیدایش ورشاد آنها را مسدود سازد، بلکه در صدایین است که با تعجب هدف و سازمانهای مختلف از این پیچیدگیها آنقدر بکاهد که همبستگی و موجودیت یکجا معمه و اقدام به اعمال مشترک اجتماعی میسر گردد. مقصود هیچگاه نفی پیچیدگی و نابودساختن "عوا مسل خلاقه پیچیدگیها" نیست. شکوفائی آزادی در انسان، همیشه بر پیچیدگیهای جا معمه خواهد افزود.

پس جا معمه هر چه آزادتر بشود، تنفسها و کشمکشها و پیچیدگیها یش بیشتر خواهد شد، و مسئله رفع و نفی اینها نیست، بلکه افزایش قوای همبستگی و قوای سازگار سازند و پیچیدگیها و قدرت تفاهم و سازمانهای تفاهمی است که بتواند با آن تنفسها و پیچیدگیها مقابله کند. گذاردن یک هدف مطلق درجا معمه، مقصودش نفی و نابودساختن پیچیدگیها، یعنی در مرحله آخر نفی آزادیست. تا افراد، واجد آزادی هستند، نمی توان این کششها و تنفسها و این اختلالات و بهم خوردگیها را از بین برد.

وقتی این اختلالات، از آستانهای گذشته است، اعلام خطر می شود و "مسئله داغ اجتماعی" پدیدمی آید، یعنی آن مسئله، مسئله سیاسی می گردد. هر مسئله ای تا از این آستانه نگذشته است، هنوز سیاسی نشده است.

کارسیاست، این نیست که برخوردگی و اختلال را به طور کلی رفع کرده و

نا بودسا زدیا آنرا به خودی خود ملحوظون سازد، چون اصلاً وجود این برهم حور دگیها و اختلالات، با وجود خود "سیاست" ملازم است. اگرچنان نچه بتوانیم این برهم خوردگیها میان انسانها و گروهها را به صفر تقلیل بدھیم، نه تنها سیاست از بین می رو و در قدرت و مکان تصمیم گیری انسان منتفی می گردد، بلکه انسان، ما هیتش و شخصیتش را از دست می دهد، چون آزادی، اساساً "یک عنصر اخلالگر باقی می ماند. هرجا آزادیست، اختلال هست. پس سیاست، برای نا بودسا ختن برهم خوردگی و یا نفی و ریشه کن ساختن آن از جمیع نیست، بلکه سیاست برای آنست که نگذارد، این اختلال و برهم خوردگی نظم سیاسی و حقوقی و تربیتی از آستانهای بگذردو به جائی بررسید که بخواهد با قهریا اعمال زور و فشا رواختنای، به کلی بنیاد آن نظم و حقوق را برافکند یا به خواهد با قهر و زور یک فردیا گروه با اعتقاد دو هدفهای مخصوص، گروه یا فرد دیگر را ریشه کن سازدیا تابع و محکوم خود سازدا زا و حق تساوی را سلب کند. شاید مفیدباشد که در همینجا یک نتیجه گیری لازم در مردم جدا ائمی حکومت از دین استخراج و مشخص گردد. حکومت، سیاستش با مبارزه یک ایدئولوژی با ایدئولوژی دیگر، بسیار فرق دارد. هر دینی یا هر عقیده ای یا هرایدئولوژی با داشتن هدفها یا کمالات یا یاده‌آلها مطلقش، می‌کوشد که عقا یدیا ایدئولوژیها و دیانا دیگر را از صحنه خارج سازد (چه بطور مطلق و واحد، پوشیده و موجود است) پس جهاد عقیدتی و ایدئولوژیکی مناسبات میان خود ایدئولوژیها و دیانا را با هم معین می سازد، ولی سیاست، همین داغ بودن روابط آنها را به عنوان مسئله سیاسی در نظر می گیرد و طرز برخورده کویت با این عقا یدیا ایدئولوژیها این است که راه مشترک تصمیم گیری و تفاهم را در امور مشترک اجتماعی، در مردم به مورد پیدا کند. بنا بر این حکومت هیچگاه بر ضد هیچ عقیده یا ایدئولوژی بعنوان رانده یک ایدئولوژی خاص برنامی خیزد و با آن مبارزه نمی کند. اگر حکومت خود با هرایدئولوژی یا دینی عینیت داشته باشد (چه حکومت دینی مانند رژیم فعلی اسلامی، چه حکومت قبلی که مکلف به رواج اسلام و تشویع و بودخود را با عقیده تشویع عینیت می داد) طرز برخورده با ایدئولوژیها و دیانا دیگر، یک نوع جهاد است و هدفش در غایت، رفع و نفی اختلال عقیدتی، یعنی ایجا دوخت عقیده و طبعاً "نفی آزادیست.

آزادی فردی، هیچگاها بل حل شدن یا گنجانیدن در هیچ سازمان واحد و منحصر به فردی سیاسی (حزبی یا حکومتی) یا سازمان دینی یا طبقاتی نیست. از این رونیز تعدد سازمانهای سیاسی و طبقاتی و اجتماعی مانع از آن می‌شود که کشش بسوی جذب و حل یک فردریک سازمان در برگیرنده اجتماعی پیدا گردد. نه حکومت حق دارد، فردرارا در تما می‌ش در خود حل کند، نه یک سازمان ایدئولوژیکی یا دینی (کلیسی، طبقاتی) حق دارد یک فرد، را در تما می‌ش در خود حل کند. تلاش برای ایجاد پروژه یک آگاه بود واحد و مطلق دینی (امتی)، نفی آزادی فردیست. هیچ گونه نظمی نمی‌توان ساخت، که برای همیشه ما وراء اختلالات حاصله از آزادیهای فردی بماند، و درست تلاش دائمی برای کاهش این اختلالات و پیچیدگیها در ایجاد سازمانها و هدفهای متعدد و مختلف و حتی متضاد، سبب شکوفائی آزادیهای فردی و مقاومت "سبب همبستگیها عیق تروشیدتر می‌گردد. هیچ نظمی، نظم

نهایی نیست.

هیچ سازمانی، حق برای نفی آزادی بنیاد فردی را ندارد. هیچ سازمانی حق ندارد، تما می‌ش انسان را در برگیرد و هدفی بگذاشد که همه امور انسان را شامل گردد. عامل مختل سازنده‌ای که در آزادی هست باشد عنوان عنصر آفریننده سازمانها و نظمهاست تا زده شناخته گردد.

این نظم سیاسی نیست که اندازه فرد است، بلکه این انسان آزاد است که اندازه هر گونه نظم سیاسی (چه حزبی، چه طبقاتی، چه حکومتی) است. اختلال و برهم خوردگی زائیده از آزادی انسان، همیشه در چنین اجتماعی، سبب تحریک مردم به تصمیم‌گیری است که منتهی به اقدامات همگانی و مشترک سیاسی می‌گردد. اراده همه مردم در چنین جامعه‌ای، همیشه انگیخته به تصمیم‌گیری برای عمل سیاسی است.

جا معده، همیشه از افاده، قدرت تصمیم‌گیری سیاسی برای هدف‌گذاری می‌خواهد، و بقای جامعه و تغییر سازمانها و ساخت و بافت آن سازمانهای سیاسی و حکومتی اش در تصمیم‌گیری‌مدا و مهه مردمت، مین‌شده است.

ملت، جامعه ایست سیاسی

کلمه "ملت" درست به "جامعه‌ای که در تصمیم مشترک در تفاهم همگانی، اقدامات عمومی می‌کند" اطلاق می‌گردد. ملت، جامعه ایست "سیاسی" ،

یعنی جا معهادیست که موجودیتش را، درتشکل و سازمان یا بی‌های گوناگون اراده‌های فردی و گروهی و حزبی و قومی دریک جریان تفاهم عمومی که به تصمیمات و اقدامات مشترک می‌انجامد، درمی‌یابد.

این عناصر و عوامل از قبیل فرهنگ و زبان و مذهب و دین و ایدئولوژی و سرنوشت تاریخی و... طوری با هم ترکیب می‌شوند که این تفاهمی را که به تصمیمات و اقدامات مشترک همگانی می‌کشد، فراهم‌آورند. اصل و معیار، پیدا یش و تحقق آن تصمیم‌گیری مشترک است، و عوامل فرهنگی و زبانی و مذهبی و دینی و هنری و ایدئولوژیکی و تاریخی با یاد طوری تشکل بیان بندو تغییرشکل و محتوی بدنه‌ندکها مکان پیدا یش این تصمیم‌گیریها سیاسی ملی بوده باشد. ملیت، از دوره‌گیاهی و ناخودآگاه بسود خود، وارد دوره‌ای تازه می‌گردد که یک جامعه خود را در قدرت تصمیمات و اقدامات مشترک خود برپا یهاده و شخصیت همه اعضائش درمی‌یابد.

البته در هر جا معهادی نحوه ترکیب و تداخل این عناصر (فرهنگ و زبان و تاریخ و مذهب و...) برای پیدا یش ملیت خودآگاهانه سیاسی با جامعه دیگر فرق دارد. ولی ملت، جامعه‌ای نیست که با یک هدف غائی یا کمال نهائی و یا با "منفعت مشترک یک طبقه" مشخص گردد، بلکه ملت، جامعه‌ایست که خودمی‌تواند، هدف بگذاشت و هدفها یش را نفی ولغو کند.

از این رو نیز این هدفها، مثا فیزیکی و غائی و مطلق نیستند. بنا بر این ملت، جامعه‌ایست متفاوت با آنست (جا معهدهم عقیدگان در دین یا هم عقیدگان دریک ایدئولوژی) یا جامعه‌طبقاتی واقعیتی که تنها هدف ثابت شده "منفعت معین شده یک طبقه" باشد.

ملت، در تصمیم‌گیریها سازمان یافته و خودآگاهانه و پویا یش تعریف و درک می‌گردد. همبستگی یا وحدت‌شدن دریک هدف یا منفعت "از پیش معین شده یا از پیش‌داده شده" یا "از پیش‌ساخته شده" تا مین‌نشده است، بلکه در جریان و روش پیدا یش این تصمیم‌گیریها، برپا یهاده ملها نه که تفاهم سرنوشت مشترک و...). پس ملت، موجودیتش و ما هیتش سیاسی است نه مذهبی و نه طبقاتی. از این رو نیز هست که ملیت، بردموکراسی یعنی حاکمیت همه افراد ملت به طور مساوی، استوار می‌گردد. ملت در دموکراسی، موجودیت سیاسی خود را آگاهانه درمی‌یابد و در عملهای ارادی مشترک تحقق می‌دهد. ملیت بدین ترتیب، تحول یک مه جودگیا همانند و ناخودآگاه تاریخی به یک

موجود خود آگاه وارا دی سیاسی است . اگر در گذشته ملت ، گاه به گاه این وحدت خود را آگاهانه در می یافتد و یا گیاه مانند وارگاه نیک از موجودیت خود را عیمی کرد ، ازاین بعده مرحله خود آگاهی دائمی ولاینقطع می رسد . بدینسان پیدایش ملت ، سیاسی خود آگاه ، یک جنبش درقا عده و درهمه اقسام جامعه است نه یک قشر روشن فکران . ملت گرائی ، جنبشی است که همه طبقات پائین در آغاز در آن شرکت می کنند . و درست این تحول بنيادی وجود را فرامی گیرد . ملت گرائی جنبشی است توده ای و مردمی که درست در زندگی نیمه گیاه خود آگاه و غیر ارادیش ، وحدت خود را عبارات متافیزیکی می داد . جامعه در میثاقی که با خدا داشت ، وحدت خود را درک می کرد . یا جامعه در اثرا تفاقات خارجی تاریخی یا علل فشار آور نده خارجی و بیگانه در سرنوشت مشترک دفاعی از موجودیت خود ، در اثر ضرورت های خارجی و منفی ، وحدت و همبستگی می یافتد . ولی وقتی که قدرت و مکان تصمیم گیری و تفاهم بعنوان ریشه همبستگی درونی و مثبت درک شد ، ملت ، در اثربیک " قرار داد آگاهانه همه افرادش با هم " برای همه محسوس شد و معنا پیدا کرد . ولی این قرار دادی عنی تصمیم گیری به طور کلی همه بشریت را فرانمی گیرد . چون این تصمیم گیری مشترک فقط بر عواطف تفاهمی خاصی در اثربنیات خاصی ، مکان تحقق دارد . بنا بر این دموکراسی (حاکمیت مردم) فقط درجا محدودی که این عواطف ، تاباندازهای موجود بودند و مکان تفاهم و تصمیمات و اقدامات عملی مشترک وجود داشت ، می توانست تحقق بپذیرد ، یعنی دموکراسی در چهار رجویه ملت قبل تحقق بود . دموکراسی ، در امکانات مشخص تاریخی قبل تحقق بود . حاکمیت مردم فقط در چهار رجویه حاکمیت ملی قابل تحقق است ازاين رونیزد و پدیده دموکراسی و ملی گرائی با همدر عرصه تاریخ وارد شدند .

سیا مژوهی ۱۹۸۵

نیا زبه منفعت

مردم‌سالاری یا ملت‌سالاری

دموکراسی، یک ایده‌کلی است. "مردم" با یاد حکومت کنند. "مردم" حق و قدرت حکومت کردن دارند. کسی "حاکم بر خود" است، که حق و قدرت آنرا دارد که منافع خود را در تصمیم‌گیری آگاهانه خود، مشخص سازد و بتواند در پی تحقق آن منافع برا آید. بدینسان دموکراسی، یعنی "مردم" حق دارند و قدرت دارند که، در آغاز مفهوم "منفعت خود" را خود مشخص سازند و سپس خود می‌باشد منافع مختلف خود، ترتیبی معین سازند و سلاسله مراتبی می‌باشد (واین ارزش دادن به منافع مختلف می‌باشد).

ولی حدود مشخصات این کلمه "مردم"، در جلو اصطلاح "مردم‌سالاری" کدامند؟ کلمه "مردم"، کلمه ایست انتزاعی و کلی که شما مل "همه بشریت" می‌شود. و دموکراسی، موقعی معنای واقعی پیدا می‌کند و تحقق می‌باشد که "همه مردم‌جها ن با تفاهم همگی با هم بر روی منافع و سلاسله مراتب منافع (ارزشها) و راههای تتحقق دادن این منافع عمومی، تصمیم‌گیرند". ولی حکومت کردن مردم‌درا این دامنه اش به وسیله تصمیم‌گیری مشترک همه در تفاهم با هم، به این سهولت ممکن نیست، چون تصمیم‌گیری مشترک همه با هم، احتیاج به روشها و وسائل و امکانات و عادات کافی برای ایجاد تفاهم دارد، و تهیه‌ای این روشها و وسائل و امکانات به طور عملی برای همه بشر بطور یکسان، هنوز هدفی دور است و حتی تحقق این هدف در چهار رچوبه یک ملت، ایجاد هزاران اشکالات می‌کند. دموکراسی بدون شمول جهانی اش، در یک کشور قبل تحقق نیست، چون مفهوم "مردم"، در تما می‌شود پذیرفته نمی‌شود و در عمل دونوع اخلاق و دونوع حق به وجود می‌آید. یک کشور به تنها ئی

نمی توانند دموکراسی داشته باشد . از این رو هست که ملت سالاری دریک واقعیت فرهنگی - سیاسی - تاریخی - جغرافیا شی با شدقا بل تحقق می باشد . که دیگر نمی توان نا مدمود و مخصوص کرد و یا با ید آن را با اضافه کردن یک صفت مانند "ملی" محدود و مخصوص ساخت و گفت "دموکراسی ملی" . با کلمه دموکراسی ، یک ایده آل کلی انسانی بشری ، به نه برای تحمیل منافع ملی "یک ملت مقتدر" بـ امپریا لیست های مختلف می گردد و در تظاهره دموکراسی ، در صدد تقدیر منفعت خود به دیگران هستند . چون دموکراسی به من حق می دهد برای مردم چین و بزریل هم تصمیم بگیرم و همچنین به آنها نیز حق می دهد که برای ایران تصمیم بگیرند و حکومتی که مقتدر است حقا نیتی از کلمه دموکراسی یا سوسيالیسم برای توسعه جوئیها یش می یابد . برای آنکه ما خود را در مفاهیم مبهم و نا مشخص ولی جدا ب و سحرانگیز گم نکنیم ، و نخواهیم از یاد آله ای انسانی سوء استفاده کنیم ، خوبست بحث از مردم سالاری را فقط در چهار چوبه محدود و ملت مطالعه کنیم تا به واقعیت نزدیک تر باشیم .

کلمه دموکراسی شمشیر دولبه است . پس گفتگوی ما در باره "ملت سالاریست" . مقصود مباحثت در باره تهیه روش و سازمان ، برای گروهی مشخص از انسانها است که تا مشترکا دریا بندکه مقصودا ز "منفعت گروهی شان" چیست ، و در صدد کشف و تهیه و سائل برای تحقق این منفعت مشترک و عمومی برآیند و این سلسله اقدامات و تصمیمات و روشها و سازمانها ، ابراز حاکمیت آنها برآنها است . وهیچ گونه حقا نیتی برای تصمیم گیری و با لآخره حاکمیت برای ملت های دیگر و بربلات های دیگر نداشد . ملتی که با چنین اقدامات و تصمیمات و مبارزات ، و تشكیل سازمانها و کشف تدریجی روشها برای تعیین منافع و ترتیب آنها و تحقق آنها قرنها می کوشند ، نمی توانند همه این خدمات و دسترنجها را تاریخی و اجتماعی و اقتصادی و علمی خود را در طبق ایشاره بخشش بگذا ردو به اعضاء ملل دیگر مفت ببخشد . مفهومنا مشخص و مبهم "مردم" به هر فردی از کشورها عقب افتاده چنین توقعی را القاء می کند که ناخوانده از خوان نعمت آزادی های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و تربیتی ملل پیش رفتند حق را رنده بهره ور شوند .

بحث ، فقط دادن " آزادی به معنای آزادی بیان " به دیگران نیست ، بلکه بحث ، بحث " آزادی تلاش برای کسب منافع دریک ملت یا جا معده " است . و این منافع با ید در ملت نا ده " موجود " باشد ، یا امکان واقعی

موجودیت داشته باشد، تا آن آزادیها ارزش و معنا داشته باشد. پس یک ملت با حاکمیت برخودش، نمی تواند "اماکنات بهره ورشن از منافع اقتصادی، منافع اجتماعی، منافع تربیتی و فرهنگی، امنیت‌های حقوقی، اماکنات شرکت درسا زمانها و تحقیقات علمی خود را به رایگان هدیه بدهد. درحالیکه مفهوم مبهم و نامشخص دموکراسی و با لآخره پنهانی جهان شمولش، این هوشهای خامرا در دل هر کسی بیدار می‌سازد. البته به همان اندازه‌بدها این دموکراسیها مقتدر غرب، حقانیت درونسو (سویژکتیو) می‌دهد که برای کشورهای ما تصمیم‌گیرند. ما در واقع دموکراسی در دنیا نداریم، بلکه فقط "ملت سالاریها مختلف" داریم یا می‌توانیم داشته باشیم، و دموکراسی یک ایده‌آل است که تلاشها مذبوحانه برای رسیدن به آن می‌کنیم ولی سوءاستفاده از این مفهوم، بیش از حسن استفاده از آنست. حاکمیت مردم، یک مفهوم کلی و ایده‌آلی و انتزاعی و طبعاً "نا مشخص و مبهم است که هنوز اماکنات و وسائل تحقیق فراهم نشده است. حتی حاکمیت در چهار چوبه محدود ملی، به دشواری قابل تحقق می‌باشد، چون حاکمیت یک ملت، تهیه روشها و سازمانها و اماکنات تاریخی و فرهنگی برای شرکت مساوی همه افراد آن کروه، برای "تشخیص و تعیین و ترتیب منافع عمومی خود" می‌باشد، و تهیه این روشها و سازمانها و اماکنات و تهیه "چیزهایی که پاسخگوی این منفعت جوئی‌هاست" کا رقرنها مبارزه و تلاش مستمر و با دردسر است.

البته کسانی که با اعتقاد به یک ایدئولوژی یا یک جهان بینی یا تئوری علمی، "پیشاپیش" می‌دانند که "منافع عمومی مردم جهان یا ملت خودشان چیست و یا چه باشد"، برای آنها ملت سالاری آنست که همه افراد ملت، همان منافع واحد عمومی را که برای همه مشخص و ثابت ساخته‌اند، تحقق بدھند. در این روال فکری، چه یک گروه باشد، چه یک ملت باشد، چه یک طبقه باشد، هیچ فرقی با همندانه و همه، فقط "یک مشت منافع مشخص شده و معین ساخته‌دارند" که این آقا یا ن در مطالعه علمی تاریخی علم اجتماع یا با لآخره کتابهای مقدس‌شان کشف کرده‌اند، و به یقین پیش‌پیش می‌دانند که چیست، و عملایا با همین ادعا، منکرد موکراسی و ملت سالاری و سوسیالیسم را قاعده‌اند واقعیت سیاسی ما، ملت سالاریست نه مردم سالاری. ولی این ملت سالاری متضاد با مردم سالاری نیست بلکه موید آنست و با تحقق ملت سالاری، پایه‌های گذا رده‌می‌شود که می‌توان روزی برآن کاخ مردم سالاری را استوار ساخت،

وبدون حاکمیت ملتها برخودشان، دموکراسی جهانی امری محال خواهد بود. ولی کلمه مردم‌سالاری، در اثر خصوصیات انتزاعی وکلی مفهوم "مردمش"، ما را به عوالمی از تاریکیها و مبهمات دلچسب می‌کشاند، به طوریکه ما واقعیت روش و پیش‌پا افتاده ولی محدود "ملت سالاری" را نمی‌توانیم ببینیم. همه‌ایده‌ها وایده‌آل‌های کلی، تجاوز‌طلبند و جدا بیت آنها در همین حق و اماکن تجاوز‌طلبی است که به معتقداش می‌دهد. چه اسلام‌چه سوسیا لیسم‌چه دموکراسی فرق با همندارند. ازاین روخواستن یک حکومت ملی" و "حاکمیت ملی" ، نفی این حق و حقانیت توسعه‌طلبی است که به خصوص افراد ضعیف را بخودجذب و مسحورمی سازد. ضعیف (جوانان، طبقات محروم، ملل عقب افتاده) احتیاج بهایده‌آل‌های جهان شمول دارد. که با حق تجاوز‌طلبی و توسعه‌خواهی، محرومیتی که از ضعف دارد، رضاء کند. برای آنکه ما ازاين آشتگی‌ها و خیال‌لبافی‌ها و استیاق بهایده‌آل‌های نامعین یا نیمه معین بپرهیزیم، کلمه مردم‌سالاری را زکلمه ملت سالاری جدا می‌سازیم و با کلمه ملت سالاری، نمی‌گذا ریم که خیالات یا ایده‌آل‌های پریشا ن" به طورنا خودآگاه" وارد صحنه‌گردند. دموکراسی، که حاکمیت مردم بر مردم باشد، در خودش ایده‌آل حکومت سرا سری بشریت بربشیریست می‌باشد که به طور مستقیم و بلا فاصله قابل تحقق نیست، بلکه از راه تک‌سون حاکمیت‌های ملی (ملت سالاری‌ها) ممکن می‌گردد. ازاين روملت سالاری بر رضا ایده‌آل مردم‌سالاری نیست. ولی تلاش برای دموکراسی (مردم‌سالاری) که مفهوم انتزاعی وکلی را پایه‌اقدامات خودقرا ربدهد بر ضد ملت سالاریست و می‌خواهد دموکراسی را بدون درنظر گرفتن واقعیت ملت و بدون تائید آن، تحقق بدهد. بدین سان در دموکراسی یک تلاش غیرتا ریخی و ضد تاریخی می‌شود. از طرفی ملت سالاری، یک پدیده‌گذا ران نیست که فقط "مرحله‌گذر وطبعاً" موقعی بوده باشد و با پیدا یش مردم‌سالاری (حکومت سرا سر بشری بر سرا سر بشر) ملت سالاری منتفی و بی ارزش گردد، بلکه ملت سالاری، از طرفی حلقه‌ضروری برای پیدا یش دموکراسی بشری است و از طرفی با پیدا یش حاکمیت بشری، حلقه‌سازمانی میانی برای کارآئی آنست. حاکمیت جهانی مردمی، هیچ‌گاه ملت سالاری را نفی نخواهد کرد.

بنابراین مسئله سیاسی ما، درک و تحقق ملت سالاریست که در جهان رجوبه محدودی از گروهی بزرگ با تجربیات خاصی تاریخی، با سرنوشت مشترک

اجتماعی، با اشتراک درایده‌آل‌های خاص، با اقدامات مشترک سیاسی و نظامی با ترکیبی خاص از پیوندگان مختلف زبانی و دینی و سرزمینی، امکان تحقق می‌یابد.

ملت به عنوان "جا معه‌سیاسی" متولدی شود

جا معه‌سیاسی، جا معه‌ای که از قاعده‌اش، منافع عمومی اش را با تصمیم خودآگاهانه همه، مشخص می‌سازد و برای کسب آن منافع، اقدامات مشترک می‌کند و در خود قدرت تحقق این منافع را دارد، درحال تولداست. وجا معه درا ین تولد، ما نندهرتولدی با ید "دردزه" بکشد. جا معه‌سیاسی، جا معه‌ای است که سیاست در آن، از "واقعیات اجتماعی" شروع می‌شود، و معیارنهای هرگونه تصمیمی که به وسیله آن جا معه‌گرفته می‌شود، خود را عقیات هستند. بنا برای ین معیار نهایی تصمیم‌گیریها را عمومی جا معه‌سیاسی، نه دین است. نه یدئولوژی، ولی آنکه دین یا یدئولوژیها در گرفتن این تصمیمات که ما هیئت جا معه‌سیاسی را تشکیل می‌دهند، موثر باشند. جا معه‌سیاسی (ملت سالاری)، می‌تواند علیرغم روندی که مذاهب و یادئولوژیها برای منع پیدا یش چنین تصمیماتی ایجاد می‌کنند، با دردی که از این ممانعت می‌کشد بدون تخفی این موانع، به تصمیمات عمومی اجتماعی، و با لآخره به اقدامات مشترک استوار برای ین تصمیمات برسد.

جا معه‌سیاسی دریک مبارزه‌لاینقطع و مدار و مبارجوا مع عقیدتی و یادئولوژیکی که با "هدفهای پیش‌گذاشته"، مانع "جوش مستقیم‌تصمیم‌روی منافع و ترتیب آنها، از قاعده اجتماعی گردند، در حینی که همه‌این ادیان و یادئولوژیها را در خود تحمل می‌کنند آزادی گذاشت، تصمیم‌می‌گیرند و عمل می‌کنند.

واقعیت در جا معه‌سیاسی

واقعیت در جا معه‌سیاسی، از برخورد و مقابله "آزادی" با "عوا مل همبسته سازنده" پدیده می‌آید. عوا مل همبسته سازنده جا معه، به حسب معمول، هرچه بیشتر و بهتر نقش خویشن را ایفاء می‌کنند، بیشتر و بهتر، از دامنه آزادیهای افراد و گروهها می‌کا هند. مثلاً دین و یادئولوژی یکی از عوا مل همبسته سازنده جا معه، به حسب معمول، هرچه بیشتر و بهتر نقش خویشن را ایفاء کنند،

بیشتر و بهتر، از دا منه آزا دیهای افرا دوگروهها می کا هند. مثلاً "دین و ایدئولوژی ازعوا مل همبسته سا زنده اجتماعی می باشند که قدرت همبسته سا زی اش از سایر عوامل افزون تر و با دوام تراست. ولی دین یا ایدئولوژی برپا یه" ایما ن به یک شخص، یا مجموعه ازا سا طیروا فکار "قرار داد، و "ایمان" همیشه در مرحله های اول، در پی کا هش "خود" و "را ده خود" در مقابل "شخص مورد ایمان" یا "افکار مورد ایمان است"، و در مرحله های بعدی، در پی عینیت دادن "خود" با آن "شخص یا عقیده" می باشد که به نفعی و حل شخص خود در شخص مورد ایمان یا در افکار مورد ایمان می انجام دهد، یعنی به کل حق و قدرت تصمیم گیری (یعنی آزادی) را از "خود" می گیرد "خود" بدون این قدرت تصمیم گیری، دیگر، خود نیست. این عینیت دادن "خود" با "شخص مورد ایمان" یا "فکر مورد ایمان" هرنا می به خوب بگیرد (تسلیم، عبودیت - انطباق یا بسی - صلح و صالح بودن) یا به عنوان تعهد و وفا داری و فدا کاری و از خود گذشتگی ستوده شود، چیزی جز کاستن قدرت اراده خود به حدا قل، و افزايش قدرت "تصمیمات شخص مورد ایمان یا افکار مورد ایمان" به حدا کثرت نیست. این روش همبستگی، برپا یه کا هش و با لاخره نفی اراده قرا ردارد، و بدبینسان، آزادی "در قطب متفاوت با" همبستگی "قرا رداد، و آزادی خواهی در تصمیم گیری خود، شوم و شرون و فرت انگیزا است. اما جا معهسیا سی، اما شش آزادی است. حاکمیت بر خود، برپا یه "قدرت تصمیم گیری خود" قرا ردارد. جا معهسیا سی می خواهد درست همین آزادی خواهیها، سرچشمہ همبستگیها ی جا معه بشوند. جا معهسیا سی، می خواهد آزادی خواهی را که اخلالگر همبستگیها است استحلاه به قدرت همبستگی بددهد. برپا یه "بیشترین آزادیها"، "قویترین و بادا و متربین" همبستگی، اجتماعی را پدیدآورد. نه تنها آزادی، مخرب همبستگی نباشد، بلکه آزادی، آفرینش همبستگی باشد.

مسئله اساسی جا معهسیا سی همین است که چگونه می توان از آزادی، که اگر به طبیعتش واگذا شته شود، اخلالگر و مخرب و پاره کننده است، نظم و آبادی و همبستگی ساخت.

جا معهسیا سی در پی سازمانها و روشها ئیست که برپا یه حدا کثر آزادی، حدا کثر همبستگی اجتماعی بسازد. بدین ترتیب وجود آزادی د، جا معه، "تنها" معیار حقا نیت سازمانها و روشها ئیست که "همبستگی جا معه" را تأمین

می کنند . همبستگی با یددرست از سرچشم آزادی هرفردی ، یعنی مستقیماً از قدرت تصمیم‌گیری او بجوشد . عوا مل همبستگی ، عوا ملی نبا شنده درا شر مبا رزه با آزادی و کاستن و نفی آزادی ، سبب پیدایش همبستگی بشوند . این گونه همبستگی ها درجا معه ، حقانیت ناچیزی خواهندداشت . بدینسان سازمانها ، احزاب ، حکومت ها ، امت ها که با این شیوه ها به آخرین حد همبستگی خودمی رساند ، به حضیض آزادی نزدیک می شوند . پس آزادی (تصمیم گیری مستقیماً فراد) با یستی مستقیماً "زمینه خلاقیت همبستگی ها بشود . ولی جامعه سیاسی با یدمتولدبشود ، یعنی جامعه در چهار رجوبه ای از همبستگیها قرا ردا رده ما هیتی غیر آزادی دارند . جامعه سیاسی ، در خلاصه پیدایش نمی یابد . جامعه سیاسی در میان "همبستگیها دینی و ایدئولوژیکی" ، "همبستگیها قومی و نژادی" ، "همبستگیها خانوادگی" ، "همبستگیها سرنوشتی" ، "همبستگیها طبقاتی" با در دورنجه متولدمی شود . چون استحالت جامعه ای که بر نقطه ثقلی از همبستگی های دینی و طبقاتی و قومی دارد به جامعه سیاسی ، یعنی با زگردا نیدن و تحول تدریجی همه همبستگی ها به همبستگی که از آزادی و تصمیم گیری سرچشم می گیردیا قدرت تحول همچنان این همبستگی های دینی و قومی و فرهنگی و خانوادگی و طبقاتی در هر تصمیمی به همبستگی برآسا این آزادی . ولی چنین استحالت یا قدرت استحالت ای بدین سهولت و سرعت بدست نمی آید ، و اساساً "این استحالت یا قدرت استحالت ، در برخورد و مبارزه و به کار گرفتن همان بستگیها صورت می بندد . جامعه سیاسی می کوشدتا همه آن همبستگیها ایدئولوژیکی و دینی و قومی وزبانی و طبقاتی ، حداقل در مواجهه با ضروری درخطی بیفتندکه امکان بیشتر به تصمیم گیریها مستقل افرا درجا معبیرای تعیین منافع عمومی بدهند . و با لاغره در مقابله "قدرتها همبسته سازنده" ای که بسیار مقتدرن دولی برآسا س تحدید و تحریر و نفی تصمیم گیری افراد قرا رداند ، دامنه های ارزشندگانی اجتماعی - سیاسی - حقوقی - تربیتی باز کرده می شودتا افراد ، خودبرای منافع عمومیشا ن تصمیم بگیرند . و چه بسا که قدرتها ئی که نفی امکانات تصمیم گیری افراد را می کنند ، بشرط آنکه در همه عرصه های زندگانی مطلق و فرا گیرنبا شند ، انسانها را نیز به تصمیم گیری بر می انگیزند . عصیان و طغیان دامنوتا زده بمنتهی آنچه می خواهد را ده مرا سلب کند و شخصیت مرا در تنگنا بیندازدیکی از راههای

رشدونیرومندی اراده انسا نست .
نتیجه‌ای که از این گفتگوگرفته‌می شود این است که در اثرا همیت تصمیم
گیری درجا معدسیا سی ، "فرد و شخصیت انسان" ، نقطه شغل واقعیات سیاسی
است .

بنا بر گفته‌های بالا ، "واقعیت" درسیاست ، در طرز روا ب طبقاً بلی که
آزادی و "همبستگی" با هم دارند ، شناخته و تعریف می شوند . واقعیت ،
پدیده‌ای مشخص و ثابت نیست ، بلکه چیزیست که در شرائط خاصی ، واقعیت
می شود در شرائط دیگر ، همان چیزکه امروز واقعیت سیاسی است ، فردا
واقعیت سیاسی نیست . آزادی و همبستگی با اصول و عوامل مختلفی که
دا رندر هر موقعی ، تشكل خاصی نسبت به هم پیدا می کنند و این ، واقعیت
در آن موقع است . مثلاً وقتی موجودیت واستقلال یک جا معدیا پیوندهای
درویی جا معه (همبستگی) در تزلزل و خطر قرار گرفت ، واقعیت ، همان
همبستگی " و عوامل واصلی است که همبستگی بر آنها استوار می باشد .

و همبستگی و عوامل واصلش ، در چنین هنگامی ، اولویت بر آزادی و اصول
آزادی می یابد . در این هنگام ، آنچه مربوط به همبستگی است ، واقعیت
سیاسی می شود . ازا ین گذشته ، همبستگی ها انواع مختلف دارد . واقعیت
سیاسی ، نشان می دهد که احتیاج به یک همبستگی بسیار نیرومند می باشد .
البته این ضرورت سیاسی ، "نوع همبستگی" را که در این موقعیت برای
چاره سازی عرضه می شود ، دقیقاً "مشخص نمی سازد . ازا این رویه امیدا ینکه
ضرورت همبستگی درجا معه ، تولید همبستگی مطلوب ما را خواهد کرد نمی توان
نشست . هر وقت که آزادیها و استفاده از آزادیها به نقطه ای بینجا مذکور
همبستگی جا معدسیا سی (ملت) در خطر بیفتند ، همبستگی ، مسئله داغ جا معه
می شود آزادی یا از خاطره ها فرا موش می شودیا اصلی تابع اصل همبستگی
می کردد .

از طرفی ، وقتی " انسان در فردیتش " در خطر است ، و فرد انسان ارزش خود را
از دست داده است و بدون هیچگونه نگرانی و ملاحظه ، برای حفظ حکومت و
منافع جا معدیا بقای ایدئولوژی و حزب و دین قربانی می شود ، آنگاه ،
آزادی و عوامل واصلش ، اولویت بر همبستگی می یابد . هنگامی ، تقدم فرد
بر جا معه و روابط اجتماعی عیش ، واقعیت سیاسی است ، و هنگامی ، اولویت
جا معدیا فرا داد (وقتی که افراد دوگوهای آزادیها یشان سوء استفاده می کنند)

واقعیت سیاسی می شود، واژه‌نجا که ترکیبات اصول و عوا مل آزادی کثیر می باشد و همچنین اصول و عوا مل همبستگی کثیر است، روابط پیچیده‌این دوقطب، ایجاب واقعیت‌ها بسیار متنوع و مختلف سیاسی می کند، پس واقعیت‌های سیاسی، موجودات مشخص و شابتی نیستند که پیش‌یکای آنها را بر شمریم و برشنا سیم، بلکه پیچیدگی‌های می باشند که از تلاقوی و ترکیب و کشمکش و تنش و استحالة دواصل "آزادی" و "همبستگی" درجا معرفه پدیدمی آیند. مثلاً "پاشا ری و افراط در رشیدیکی از قوای پا اصول همبستگی (نظم و آرا مش، تسا وی، عقیده، عدالت) خود به خود سبب تقویت پنهانی قوای آزادی در اشکال مختلف می گردد که اگر اینگردد اشکال بی‌ما رگونه پیدا می کند. ایجاب دتعادل میان قوا و اصول همبستگی با قوا و اصول آزادی چندان ساده و آسان نیست و این تعادل را نمی توان ثابت ساخت.

برای حفظ چنین تعادلی باید همیشه تلاش کرد. واقعیت سیاسی، همیشه در یک جا معه سیاسی وجود دارد. وجود این واقعیت‌هاست که ایجاب تصمیم‌گیری می کند و مردم را به تفکر و تصمیم‌گیری برمی انگیزاند. هرگوشی برای ایجاد تعادل و جا معه متعادل (جا معه‌ای که عدالت در آن برقرار رباشد) موجب عدم تعادلی خواهد شد که نمی توان آنرا پیش‌بینی کرد. تعدد و کثرت و اختلاف قوا و اصولی که ایجاب دهمبستگی می کنند، و تعدد و کثرت و تنش قوا و اصولی که ایجاب آزادی می کنند، یک راه حل منحصر بفرد برای یک نوع ترکیب‌نهاست و همیشگی ندارند.

از طرفی جا معه سیاسی برای این دو پایه همبستگی و آزادی و ترکیب مدار و آن و تنش و کشمکش مدار و آن گذا رده شده است و هرگونه تلاش برای ایجاد همبستگی مطلق و کامل (در ایجاب دجا معه توحیدی عقیدتی، یا جا معه‌بی طبقه یا جا معه هم‌هنگ) (خواهنا خواه به سلب مطلق و کامل آزادی می کشد و هرگونه تلاشی برای ایجاب آزادی فردی خالص (جا معه‌آن رشیستیک) موجودیت جا معه را نفی و متلاشی می کند. تعریف سیاست، با گذا ردن یا کشف "هدفهای غائی و مطلق" یا "کمال" برای وصول به "همبستگی مطلق و کامل" است. و در رسیدن به چنین همبستگی مطلقی، مسئله آزادی انسانی یا انسان‌ها مطرح نیست یا اگر هم طرح شود به عنوان عنصر شوم و منفی و شرور نظر گرفته می‌شود یا آزادی اصلی تابع اصل همبستگی و فرع آن است و مقصود آزادی یا دچنین جو مع همبسته و هم‌هنگ و همگون (یک طبقه، یک عقیده، یک شزاده، ...).

حل مطلق فرد در جمع می باشد که بدینسان فاتحه آزادی خوانده می شود .
اصل آزادی، فدای همبستگی می گردد .

محوری که آزادی و مسئلش به دور آن می چرخند، فردا نسان است . آزادی از افرا دبا ید تشعشع کندا قوای همبسته سازنده، اختلالی را که آزادی ایجاد می کند، یا جذب کندویا به طور خلاقه با رورسا زد . آزان رومسئله آزادی رانمی توان بدون مسئله همبستگی طرح و بحث کرد . همانطور بر عکس ماهیت همبستگی را بدون طرح مسئله آزادی نمی توان شناخت .

حتی دقت شناخت ما در مسائل همبستگی و قوایش، ما را از درک و شناخت دقیق آزادی بازمی داردو همان نظر برعکس . مسئله جا معه سیا سی، کاستن تدریجی آزادی نیست تا جا معه به همبستگی وهم آهنگی و همگونگی مطلق برسرد . بلکه مسئله این است که با ازدیا آزادیها فردی به چه قوا و عوامل وسا زما نهای همبسته سازنده محتا جیم و ما هیت همبستگی چگونه با یدبا شدو با لآخره قوای همبسته سازنده و چه نوع همبستگی است که می با ید در مقابله "شکوفا شی آزادیها فردی" بسیج ساخت . همان آزادی هائی که اختلاف و کشمکش و تنش و تضاد می آورد، قدرت آفرینندگی همبستگی خاص را دارد و ند که در هیچگذا مازه همبستگی های دیگرا زقبیل همبستگی دینی و ایدئولوژیکی یا بستگی های سنتی تاریخی نیست .

کشف این راههای استحلاط قوای آزادی به قوای همبستگی، ما را مطمئن می سازد که را هرفع اختلاف و کشمکش و تنش و تضاد، رفع و نفی و تقلیل آزادی نیست، بلکه خلاق ساختن خود آزادی است . شکوفا شی آزادی روز بروز احتیاج بیشتر به "خلافیت در قوای همبستگی و عوامل همبستگی" دارد . آنچه تا دیروز بجه جا معهای که سائمه آزادیها نیفتاده بود، همبستگی می داد، فردا در اثر شکوفا شی و گسترش سوائی آزادی، از عهده ایجا ده همبستگی برخواهد . نوع رهبری که در جا معه با سوائق آزادی ناچیز، ضروری بود امروزه با رشد و گسترش سوائی آزادی دیگر کارائی ندارد، و در اینجا حفظ سنت چاره سازنیست . گسترش این آزادیخواهیها و تیر و مندیش در افراد، عوامل همبستگی پیشین را (ما نند مفهوم تساوی و عدالت پیشین، عقیده و ایدئولوژی پیشین، سازمانهای سیاسی و حکومتی پیشین) را آشفته و مختل خواهد داشت . پس عوامل همبستگی، نمی توانند چیزهای ثابتی باشند، بلکه این عوامل احتیاج به تحول دائمه دارند . تثبیت یک هدف

نهائی ما نند" عبودیت الهی" یا "جا معدہ هم آهنگ و جا معدبی طبقه" و امثال آنها، طبعاً تثبیت این عوا مل همبستگی است. همبستگی میان انسانها همیشه با مسئله آزادی ورشد آزادی سروکاردارد، و خلاقیت که ما هیئت ذاتی آزادی هست، ایجاب خلاقیت درقا و شیوه‌های همبستگی می‌کند. آزادی پیوندی خورد. آن سوچشمه می‌گیرد تا تحول همبستگی به خلاقیت آزادی پیوندی خورد. تثبیت یکنوع همبستگی مثلاً "دریک‌دین یا یک ایدئولوژی، نفی خلاقیت آزادی است. با تثبیت "یک هدف یا کمال غائی" نمی‌توان همیشه همبستگی را تا مین‌کرد، بلکه همبستگی در حال تحول، احتیاج به "یک روش همبسته‌سازی دائم" دارد. "روش همبسته‌سازی"، به جای یک هدف یا کمال یا "حقیقت همبسته‌سازنده" می‌نشیند. تا آزادی در انسان زنده‌است، روابط میان همبستگی و آزادی یک مسئله‌است. یکنوع روابط ثابت و تغییرناپذیر میان همبستگی و آزادی نمی‌توان فراهم‌آورد. با آزادی، هیچ همبستگی ثابتی تطبیق ندارد. انتباق هرچیزی با آزادی، انتباق موقع است. آن قواعداً مل همبستگی که مطا بقت با آزادی خواهیم داشت. فردا با رشد آزادی خواهیم داشت. انتباق را از دست خواهند داد. طبعاً با اختلال و تزلزل همبستگی، همبستگی اجتماعی مسئله‌داخ جا معده می‌گردد. و وقتی ما مسائل مربوط به همبستگی را زدید کا آزادی ببینیم، انسان، برترین واقعیت سیاسی می‌شود. ولی وقتی ما مسائل آزادی را زدید گاه همبستگی ببینیم، از واقعیت انسان به تدریج می‌کاهد، و روابط میان انسانها (یا آنکه و آنچه روابط میان انسانها را برقرار می‌سازد، مثلاً) یک شخص رهبرچه‌شا به شدجه‌ام، چه خدا و یا ایدئولوژی یادین (واقعیت اصلی می‌شود. دراین هنگام که روابط میان انسانها (و یا معین سازنده‌گان آن روابط، چه خدا باشد، چه حکومت چه روابط تولیدی اقتضا دی) اولویت ارزشی و تقدیم وجودی پیدا می‌کند. انسان، مخلوق روابط اجتماعی واقعاً دی و حقوقی و سیاسی و یا با لآخره مخلوق خدا می‌شود. چه انسان مخلوق خدا با شدجه روابط اقتضا دی یا اجتماعی باشد در ما هیئت مخلوقیت فرقی نمی‌کند. هر کجا انسان تنها به عنوان "مخلوق" در نظر گرفته شود، انسان، واقعیت و ارزش حقوق و شان و شرافت خود را از دست می‌دهد، چهاین مخلوقیت، مخلوقیت دربرا برخدا باشد، چهاین

مخلوقیت، مخلوقیت در برابر روابط تولیدی اقتصادی باشد، چهاین مخلوقیت در برابر روابط اجتماعی باشد. (جا معهشنا سی برای توصیه و تائید مخلوقیت انسان از روابط اجتماعی پدیدآمده است) . انسانی که نمی توانند بیان فریند (ونمی توانند خود را بیان فریند) ارزش و شرافت خود را از دست می دهد، ولو آنکه همه خصوصیات عالی دیگر را نیز بدها و نسبت به دیگران نداشت. اما نیز این خلاصه ای داشت که انسانی که مخلوق شد چه خدا برای متعالی ساختن او نفع خود را درا و بد مد (که بالتبه این نفع خیزی جز امر خدا - نیست، یعنی شرافت و شان انسان آنست که انسان ما مورد اثیم و سرتاسری خدا است) چه روابط تولیدی اقتصادی اورا مالک مشترک وسائل تولید سازد، شرافتی برای او ایجاد نمی گردد. و پا فشاری برای این مخلوق بودن انسان (چه مخلوق خدا، چه مخلوق روابط تولیدی اقتصادی، چه مخلوق روابط اجتماعی درجا معهشنا سی) (دلیل بر داغ بودن مسئله "همبستگی" است. وقتی همبستگی گذشته متزلزا، شده است و احتیاج به همبستگی بیشتر و تازه‌ای علمی، یا درجهان بینی هایا در مذہب در مخلوقیت انسان در تئوریهاي علمي، یا درجهان بینی هایا در مذہب بازار تفکر و عقیده رونق می گيرد. آنچه برای ما در دننا كست، دیدگاه و شیوه دیدما را مشخص می سازد. ما آن گونه که می خواهیم نمی بینیم. ما از آن دیده یا دیدگاه که می خواهیم، نمی بینیم، بلکه دردهای ما که همان مسائل داغ اجتماعی هستند، دیدهای و شیوه های بینش ما را مشخص می سازند.

رابطه آزادی و منفعت جوئی

ما از هر کلمه‌ای، یا آنکه معنایی بسیار رتنگ در نظردا ریم، یا آنکه آنقدر معنای مختلف و متضاد را آن می گنجانیم که آن کلمه‌ها مل هر چیزی می شود، و کلمه‌ای که شا مل همه چیزی شود، هیچ ارزشی ندارد. وقتی معنای یک کلمه، دا منهدا روگشا دمی شود، عدم تعیین اش می افزاید (نا معین تر می گردد) (وطبعاً "آنچه نا معین می شود، مبهم و تاریک می گردد. مفهومات کلی و ایده‌آلها، در حینی که در اثر اتساع دا منهدا شان، ما را به خود جذب می کنند و شمولشان ما را شیفتگ می سازد (چون در شا مل شدن، مسائل را برای ما ساده تر و طبعاً" تصرف پذیرترمی سازندیا تصرف پذیرترمی نمایند، از این نظر نیز هست که مفا هیم کلی و انتزاعی که شمول دارند، ما را مسحور

خودمی سازند) و این شیفتگی شدید به شمول مفاہیم کلی، ابها موعد تعيین و تاریکی و پیچیدگیهای آنها را از دید ما پنهان می سازند. سادگی و شمول مفاہیم کلی و ایده‌آلها، ما را چنان مسحور و شیفته می سازد که به ما مهلت نمی دهد تا دریا بیم که همین عدم تعیین اشان، ایجاد تاریکی و ابهام و آشفتگی نیز می‌کند. تا موقعی که سادگی و شمول (جا معیت یک ایده) ما را به خودمی کشاند، این تعیین‌ها و تحدید‌ها و مشروطیت‌ها را با دیده تحقیر و نفرت می‌نگریم و حتی آنها را نمی خواهیم ببینیم.

از این رو تا سادگی و جا معیت (شمول)، ایده‌آل تفکر ماست، متوجه ابها م و تاریکی، طبعاً "خطرنکه در مفاہیم کلی نمی شویم. ایده‌های کلی، توسعه طلبی و تجا و زطلی را در ما بپیدار سازند. شوق و شیفتگی برای تحقق این ایده‌ها، کوچکترین اعتنایی به ابها موتا ریکی نهفته در این ایده‌ها نمی کند و بعد از نقلاب برای تحقق این ایده‌ها، همین ابها مرات و تاریکی‌های عدم تعیین‌ها، انقلابات را به بن بست ویا سی کشاند، و از طرفی همین ایده‌های کلی، حقانیت به هرگونه قساوت و بیرحمی و شکنجه می‌دهند.

ما متوجه کلماتی که معانی مختلف دارندیما می‌توانند داشته باشند نمی شویم. وا این طیف معانی را در مرحله‌اول به عنوان "ثروت و عظمت آن کلمه" تلقی می‌کنیم و هر کسی می‌تواند عرصه‌ای برای گسترش خیالات خود دریکی از آن معانی پیدا کند برخورد و تنش این معانی مختلف را در آینده احسا س نمی‌کنیم، چنانکه این پرمغناهی اصطلاحات قرآنی یا حتی خود مفهوم "اسلام" در آغاز برای بسیاری هیجان انگیز و جدا ببود، از این رو نیز برای پرهیزا ز تعیین مفاہیم، در قانون اساسی جمهوری اسلامی به کار برده شده است، تا هما زا عتبای رجا ذبیتش در همین پرمغناهی شیش استفاده شده باشد و هم منظور طبقه علماء را بپوشاند. (اصطلاحات فراگیرولی خالی).

همان کلمه دموکراسی (مردم‌سالاری) (در شمولش (درا شر مفهوم مردم) (شیفتگی شدید و متلازماً) ابها مات عمیق با خودمی آورده و در پیش به آن اشاره شد. این مطلب به ویژه در باره کلمه "آزادی" صدق می‌کند. شاید کلمه آزادی، وسیع‌ترین و در ضمن مبهم‌ترین و تیره‌ترین و گمراه سازنده‌ترین کلمه عصر ما باشد. ما آزادی را غالباً در رابطه با افکار و عقاید و بیان افکار به کار می‌بریم. ما با گفتن آزادی، مقصود ما ن در درجه‌اول، "آزادی عقیده"

و با لآخره درا و جشن "آزادی وجودا ن فردی" است . ولی آزادی فکر و بیان ، فقط قسمتی از آزادیست . آزادی ، نقطه شقلش ، آزادی تلاش برای منافع خود است ، آزادی خواستها است . البته در سراسر گفتگوهای ما از این پی بعد ، مقصود ما از کلمه منفعت یا سود ، منفعت‌های خاصی نیست بلکه شامل همه گونه منافع مادی و فکری و اخلاقی انسان می باشد . آزادی انسان ، آزادی خواستن منافع مادی و فکری و اخلاقی و آزادی تلاش برای تحقق آن منافع است . آزادی ، هیچ‌گاه قابل جدا ساختن از "سودخواهی آزادانه" ، "قدرت خواهی آزادانه" ، "فروختخواهی آزادانه" ، "وبا لآخره" خودخواهی آزادانه" نیست . کسیکه آزاد است برای این آزادخوانده می شود ، چون آزادانه آنچه را سودخودمی داند ، می خواهدومی کوشیدتا به آن برسد .

درست سیاست ، با خواستهای مادی و تلاش برای تأمین این سودهای مادی شروع می شود . اساس سیاست خواستهای مادیست . انسان ، رفاه می خواهد . انسان می خواهد احتیاجات ضروری خود را طبق خواست خود رفع کند . انسان می خواهد بهتر و بیشتر زندگی کند . انسان می خواهد از شادیها و زیبائیها حقوقی و اجتماعی داشته باشد . انسان می خواهد که از شادیها و زیبائیها برخوردار شود . آزادی سیاسی ، در آغاز یعنی آزادی ، خواست و جلب کالاهای مصرف ، آزادی خواست برای زیست بهتر طبق مفهوم خویشتن از "بهی" و تلاش برای تحقق آن . آزادی خواست برای داشتن قدرت ، آزادی خواست برای کسب حیثیت اجتماعی . آزادی فقط به آزادی پروردن افکار در درونسو و آزادی بیان آن افکار محصور نمی شود .

آزادیها ، همه بهم وابسته‌اند . آزادیها مادی و فکری و اخلاقی بهم بطور متقابل مرتبط‌اند . آزادی سیاسی با آزادی مادی شروع می شود . ما آزادی مادی بدون آزادی فکری و اخلاقی قابل تحقق نیست . آنکه نمی تواند آزادانه در پی کسب سود و قدرت و حیثیت و شرافت اجتماعی و رفاه خود ببرود ، نمی تواند نیز آزادانه بیندیشدو آزادانه بگوید و آنکه آزادی فکری ندارد ، آزادی اخلاقی همندارد . پس آزادی خودخواهی و سودجوشی و قدرت خواهی متلازم هستند .

اگرا زطیعت فردی انسان ، خودخواهی و سودجوشی و قدرت جوشی را حذف کنیم ، آزادی فقط یک مفهوم بی معنا و موضوع خواهد بود . آزادی بدون این

خودخواهی و قدرتخواهی و سودخواهی فردا نسان فاقد محتوا و معناست . آنکه با یدتمتع از آزادی ببرد ، فردا نسان است . و چون آزادی ، " آزادی خواستن چیزها قعی و آزادی تلاش برای تحقق آن خواست " است ، پس آزادی را نمی توان از سوائچ خودخواهی و سودخواهی و قدرتخواهی و شادی خواهی و جدا ساخت . آزادی ، با منفعت جوئیهای انسان بستگی ضروری و انفکاک ناپذیرداده .

منافع چندگانه

انسان ، تنها یک منفعت ندارد . انسان ، منافع چندگانه دارد . هر انسانی منافع مختلف خودرا می جویند و این منافع نه تنها مختلف فندهای بسیاری از آنها با هم متبادرانه و یا با لاخره متفاوتند .

همین " چندگانگی سودخواهیهای انسان " سبب می شود که انسان دقیقاً " نمی تواند مشخص کند که در هر موقعیتی ، کدام سودش بر سر بر سود هامی چرخد . درا شرکت و تعدد سودها یعنی نمی تواند بهترین و بیشترین سودش را در موقعیت های خاص مشخص سازد .

غالباً تعیین و شناخت منفعت در هر موقعیتی ، تصمیم گیری میان برتری و پائین تری مراتب این سودها با هم است ، نه اینکه انسان نتواند معرفت به سودهای خود را شنیده باشد . مسئله تعیین منفعت در هر موقعیتی ، این نیست که بدا ند (معرفت پیدا کند) که سودش چیست و این جهل خود را نسبت به سودش بر طرف سازد . بلکه مسئله تعیین منفعت ، مسئله تصمیم گیری میان منفعت جوئیهای مختلف است که هر کدام از آن منفعت های خود را می شناسد ولی تعیین گیری روی یکی از آنها در آن موقعیت و ترجیح یکی بر دیگران (یا تصمیم گیری میان آنها را یا فتن) اورا گیج می کند و بلا تکلیف می گذارد . سلسله مراتب میان آنها را یا فتن (اورا گیج می کند) و بلا تکلیف می گذارد . ولی بسیاری برای یا فتن حق رهبری و حکومت برآ و این ادعای باطل را می کنند که انسان خیروکمال و منفعت و هدف خود را نمی شناسد یا آنکه نمی تواند بشناسد و احتیاج به رهبر و حکومت برآ با منفعت و کمال و هدفش آشنا سازد و این منفعت یا خیروکمال را به او بیان موزاند و با این تعلیم ، سید و آقا اولی شود . بنا بر این مسئله تعیین منفعت در هر موقعیتی ، مسئله معرفت منافع نیست بلکه مسئله تصمیم گیری میان منافع است که او می شناسد و این می تواند بشناسد . چون در هر موقعیتی ، طبق ما هیئت بی نظیر

هر موقعیت، سودخواهیها ی چندگانه ای ازا وبرا نگیخته می شوند، و چندنوع سودخواهیها مختلف اور آن موقع، یکجا در ترکیبی خاص و بی نظیر با هم حاضر می شوند. و چون در هر موقعیتی، این ترکیب خاص سودخواهیها مختلف، متفاوت است، تنها با علم به این منافع، مسئله تعیین ترتیب آنها قابل حل شدن نیست، بلکه علیرغم همه معرفتها، احتیاج به یکنوع "جرئت" و جسارت وما جرا جوئی "در تصمیم گیریست. اگر بتوان با علم، این منفعت را میان منافع درا نطباق با آن موقعیت "شناخت"، دیگرا حتیاً جبهه تصمیم گیری رفع می شود. ولی همه این معرفتها، کفا بیت نمی کند و از آستانهای ببعدها ی بدلت بدريما زدواجاً جرئت، تصمیم گرفت. تصمیم واقعی از همینجا شروع می شود.

بنا برای این، مسئله عدم معرفت یا فقدان قدرت برای تشخیص منفعتش نیست که ادعا بکنیم انسان نسبت به منفعت خود، جا هل است و بدین دلیل احتیاج به رهبری دارد که اورا به خیرش "هدایت" کند و در واقع هدف و خیر و منفعت اورا معین سازد.

مسئله واقعی، کثرت و اختلاف منفعت جوئیها ا وست. مسئله این نیست که اور هر موقعیتی طیف منفعت جوئیها یش که برای نگیخته و حاضر شده اند بشناسد، بلکه مسئله ترتیب دادن و نظام بخشیدن میان این منفعت جوئیها مختلف یا متضاد، و تصمیم گیری در تقدیم و ترتیب خرد دادن به آنهاست، و با لآخره تنفيذا این تصمیمی که گرفته شده، به آن خواستها و منفعت جوئیها دیگر خودا و هست. از طرفی چندگانگی منفعت جوئیها، با مقابله با هر موقعیتی، تغییر کیفی و کمی می یا بد و تغییر داده ائمی این منفعت جوئیها و حضور منفعت جوئیها مختلف باشد تها ای مختلف در هر موقعیتی تعیین یک نظم و سلسه مراتب را میان آنها بسیار مشکل می سازد.

در هر موقعیتی سراسر طیف منفعت جوئیها انسان حاضر نمی شود و آنچه از این منفعت جوئیها هم در یک موقعیت برای نگیخته شوند، شدتی همان بـاشد آن منفعت جوئی در موقعیت قبلی یا بعدی ندارند. ازا این لحظ تنها با معرفت خودیا علم به سوابق و احتیاجات خود، نمی توان میان آنها برپا یه این علم و معرفت به تنها ئی عمل کرد و تصمیم، چیزی بیشتر از این علم و معرفت است. پس برای آنکه روشی در شناخت منافع خود پذید آورد، با یه این منفعت جوئیها را از طرفی در درون خود و از طرفی درجا مده سازمان

دا دوطبق جدول یا یک سیستم رزش به آنها مرا تبدیل داشیوه ترکیب آنها وتابعیت یکی از دیگری را مشخص ساخت و بالاخره "خطرکدن" را که مقطع آخر است فراموش نکرد. مسئله "آزادی در منفعت جوئیها و تحقق آنها" انسان را دچار مشکلات درونی شدیدی می سازد، به ویژه که "ثبتیت ابدی منفعت جوئیها انسان" که با گذا ردن "هدفهای غائی" در این راه مده بوده است و یا با لآخره درا شر و منظور فقط تحمیل یا تنفيذ آنها بر جا مده بوده است و یا با ساخته شده اند "ثبت نظم و سنت جا مده در قرنها" ، این منفعت جوئیها و مرا تبدیل آنها، معین وثابت ساخته شده اند، عملاً "آزادی در منفعت جوئی را انسان، سلب ساخته اند وطبعاً" دادن ناگهانی چنین آزادی، خواهنا خواهای جابه جر و مرجهای خارجی (وبه خطرانداختن همبستگی اجتماعی) و هرج و مرجهای درونی (زلزل معیارهای اخلاقی و از دست دادن تعادل روانی) می گردد. رهایی از سنت یا سست شدن قدرت سنت (به هر آن داشته هم که باشد) ایجاب از دیا دشگفت انگیز سودجوئیها را می کند. سنت ها، راه آزادی سودجوئیها را بسته بوده اند و اساساً این آزادی ها را شوم و شرمی خوانند. کاستن قدرت سنت اجتماعی، متلازم از دیا دنگهای سودجوئیها و افزایش آزادی خواهی برای تحقق آنهاست. چنان تکه بعداً "خواهیم دید، با سرازیر شدن روستاییان به شهرها، درست نفوذ این سنت ها کم می شود وطبعاً" این سوئق سودجویانه دا منهای بیشتر برای تلاش پیدا می کنند وطبعاً" در این سودخواهیها، قدرتی تا زده در شهر پیدا می یابد که با یددرسازمانهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و علمی برای تحقق آن منافع به کار گرفته شوندو منع پیدا می شود و شداین سازمانها، سبب پیدا می شوند "قدرتها بی جهت" می گردد و این گونه قدرت سرخودا فتاده، بسیار خطرناک است و بسیاری را به طمع می اند از دکه این قدرتها را با مردم فربی بی وشورش انگیزی تصرف کنند. امروزه چنان از "منفعت خود" و "منفعت طبقه یا جا مده و یا حزب یا ملت خود" سخن گفته می شود، مثل اینکه چیزی بدیهی تروروشن تروآشنا تراز آن نیست.

درست بر عکس، نه تنها "تعیین منافع یک طبقه و یا یک ملت و یا یک جا مده و یا یک حزب و گروه" ، بسیار مشکل است و حتی این بروشی برای نمودا رساندن و شکل دادن آن از قاعده جا مده یا حزب یا ملت دارد، و دادهای "به طور خود جوش با یدا می منافع چندگانه ننمودا رگردیده و بتدریج طبقه رویی استوار

برتفا هم، خلاصه و محدود و معین ساخته شوند، بلکه تعیین پیش منافع یک ملت یا حزب یا امت به طور علمی یا از طرف یک ایدئولوژی یا دین یا فلسفه یا از طرف یک رهبری یا هیئت رهبری، سذکردن این جوشش طیف منافع از قاعده است

منفعت یک ملت از قاعده ملت، آهسته آهسته می‌جوشد و نمودا رمی‌گردد و آهسته آهسته شکل به خودمی‌گیردند و با تبلیغ یک حقیقت از با لایه بنا براین "آزادی در کسب منافع مختلف خود"، این حق را نیزایجا ب می‌کند که خود فرد خود جمع، مفهوم منفعت و با لآخره منافع خود را معین سازند و همچنین خود فردیا خود جمع حق به ترتیب دادن به این منافع (جدول بندی منافع، همان ارزش دادن به منافع است و عملای هیچ انسانی نمی‌تواند هیچ منفعتی از خودش را بدون این ارزش، تحقق بددهدیا تصور بکند) و عبارت بندی این منافع (ایدئولوژی سازی آنها) یعنی آزادی وجود ان در یا فتن و اختراع عقیده خود را رد. یک فرد، نه تنها آزاد برای کسب منافع مختلف خود (از مادی و فکری و اخلاقی) هست، بلکه آزاد برای تصمیم‌گیری و تعیین ارزش منافع خود هست. ادیان و ایدئولوژیها می‌کوشند که این منافع و ترتیب آنها را پیش معین سازند (ولو آنکه با یک نوع تئوری فطرت یا یک نوع تئوری تاریخی این خواستهای خود را در فطرت انسان یاد رضورت سیرتا ریخ می‌گذازند و منفعتی را که خود معین می‌سازند، به عنوان فطرت مردم یا ضرورت و قانون تاریخ قلمداد می‌کنند) در واقع این مردم نیستند که آزادانه از خودشان منافع و ارزش منافع شان را مشخص می‌سازند. طبعاً با تثبیت این هدفها و ارزشها از با لایه از یک فردیا اقلیتی، آزادی سودجوئی‌ها و کثرت آنها نفی می‌گردد. اگر این منافع و ترتیب آنها در فطرت انسانها هست پس با یاد روشی پیدا کرد که از خود مردم بجوشد و نمودار گردد و مشکل شود.

قدرتها ئی را که به آسانی می‌توانند بچاپند (قدرت ربا ئی)

کسکه‌یا ملتی که مفهوم "منفعت خود" را مشخص می‌سازد، و سلسله مراتب منافع خود" را مشخص می‌سازد، با این خود آگاهی از منافع خود، آشنا به "قدرتها ئی که درا و برای تحقق و ارضاء این سودجوئیها" هستند، می‌گردد. او و به یقین می‌دانند که درا و، یا قدرتها ئی موجودندیا بالقوه موجودند که او

می تواند تحت شرائطی و با روش‌های وسائلی بسیج کنندتا به آن منافع برسد. از این رومی کوشیدکه‌این قدرتها را همیشه برای کسب منافع خود در تصرف خودنگاهدارد. طبعاً سیاست‌مداaran یا مردم‌فریبایان (دماغ‌گوها) او ما جرا جویان سیاسی و شورشگران (آجی تا تورها) فرست برای تصرف آن قدرتها و با لآخره سلب آن قدرتها از مردم‌ندا رند. ولی وقتی شخص‌یابی‌باقه‌ی‌امالت نتوانند فهم منفعت خود را مشخص سازد (قرنها در اشرک‌حکومت دین و سلطنت این حق و قدرت ازا و سلب شده بوده است) وقتی شخص یا ملت نمی‌تواند سلسله‌مرا تبا این منافع را مشخص سازد، و با لآخره وقتی جامعه (افراد و گروه‌ها و احزاب باهم) روش‌ها و سازمانها برای تعیین منافع عمومی خود و ارزش‌های عمومی ندانند شد، آنگاه قدرتها موجودیا بالقوه آنها، از منافع و ارزشها یشان برپیده و پاره شده‌اند.

این انفکاک منافع، از قدرت متناظرش که با ید ملت‌لازم هم باشند، فرست به دست احزاب و مردم‌فریبایان (دماغ‌گوها) و ما جرا جویان سیاسی و شورشگران (آجی تا تورها) می‌دهدکه‌این قدرتها را به آسانی به یغما بپرند و برای همیشه بخواهند تصرف کنند، یعنی برای همیشه قدرت مردم را ازا حتیا جات و منافع شان جدا سازند و قدرتشان را در تصرف خود دربیا و رندواحتیا جات مردم را به مردم واگذا رند. مردمی که همیشه نیازمند هستند به آنها نیز که همیشه قدرت را در تصرف دارند محتاجند.

درج اعماقی که این انفکاک احتیا جات و منافع "درا اشرک‌حکومت طولانی دین و سلطنت، از قدرتها ای مردم" به مردم تحمیل شده و مردم به آن عادت داده شده‌اند و این حالت انفکاک منفعت از قدرت، یک حالت بدیهی و طبیعی بنظرمی‌رسد، چپا ول کردن قدرت، یک امر سهل به نظرمی‌رسد. و هر کسی که به فکر سیاست و قدرت می‌افتد، در آغاز زیبه‌این امکان، که‌جا پیدان قدرت باشد، اغوا می‌گردد. در چنین جا اعماقی همه علاقمندان به سیاست، مسحور "چا پیدان قدرت بی صاحب مردم" می‌شوند، چون مردم، قدرت‌های خود را در تصرف ندانند و شرک‌های تصرف آنرا نمی‌دانند و این مُلک تصرف ناشده، همه را به طمع می‌اندازد. کودتا بعداً زکودتا، دیکتا تور نظاً می‌بعداً زدیکتا تور دیگر، جریان عادی روزمره‌است. در چنین جا اعماقی، قدرت مردم را زود می‌توان چا پید. در این جوا مع اقلیت‌های سیاسی سازمان داده شده (به خصوص ایدئولوژیکی) بسیار خطرناکند چون به آسانی می‌توانند قدرت را از

مردم و بنا مردم و براى خا ط مردم ا ز مردم بچا پند . و درست اين سهولت
چپا ولگری قدرت مردم ، سبب می شود که به جای " با زی منفما نه در کسب قدرت
میان رقبای سیاسی " که در یک ملت سالاری با یدروش جا ب جاشدن قادر تمندا ن
باشد ، دشمنی خونریزا نه و بیرحما نه در چپا ول قدرت پدیدا رمی شود . و چون
قدرت را به راحتی می توان چا پیدواقا پید ، فکر با زگردا نیدن قادرت به
مردمی که نمی توانند قدرت خود را تصرف کنند ، هیچ گاه به فکرها یعنی
قدرت خواهان نمی رسد . در این جامعه ، قدرت ، کسب کردنشی نیست چپا اول
کردنشی است . رقا بت سیاسی درجا معداً یست که قدرت ، کسب کردنشی است .

درا این جامعه ، رقا بت سیاسی ، فاقد هر معیاری می باشد . درجا معداً که
می توان قدرت را چا پید ، کسی که به قدرت رسید ، فرست با زگردا نیدن قادرت
به ملت و فرست دادن همان قدرت را به رقبای سیاسی خود نباشد . سازده .
کسی که یا گروهی که قادر را چپا ول می کند ، قادر به اوسپرده نشده تا آن
قدرت را به صاحب طبق حق با زگردا ند . چپا ولگر حق نمی شناسد . از این
رونیز هست که تفکر در باره یک حکومت یا دولت موقت بیطرف ، که شرائط
رقابت آزادی خواهانه سیاسی " را که بیشتر بر روح بازی و انصاف در بازاری
قرا ردارد ، ا میریست بیهوده ، چون این کار را فقط درجا معداً می توان
کرد که هیچ کسی و هیچ گروهی نمی توانند قدرت را از مردم بچا پد ، چون مردم
قدرت خود را در تصرف دارند ، و قدرت فقط و فقط کسب کردنشی است .

رقابت سیاسی در فضای هست که افراد و گروهها و احزاب ، قادری را که دارند
و می دانند که دارند ، طبق معیارها و اعتبارات و شرائطی به طور موقت به
قدرت مداریا دولتی می سپا رند و آنرا مجددا " پس می گیرند . قدرت همیشه
در تصرف ملت است . حکومت موقت ، موقعی می تواند تا سیس دموکراسی
آزاد بکنده ملت نسبت به تصرف قدرتش بیدا رشده با شدو همها احزاب و افرادی
که قدرت می جویند به یقین می دانند که قدرت را نمی توان با هیچ گونه
فریب یا خدعاً یا ریائی از تصرف ملت بیرون آورد و چا پید . کسی که درجا معداً
بتوانند قدرت را از مردم بچا پد ، به هیچ چه حاضر نیست قدرت را به مردم
و با لآخره به رقبای خود با زگردا ندو بسپا رد . رقا بت در سیاست ، این نیست
که دو فردیا دو حزب بر سر رسیدن قدرت میا رزه کنند ، بلکه مردم و گروهها
با یستی قدرت خود را که در تصرف دارند به آن افرادیا احزاب بسپا رند تا
آنها پیروز شوند . و این سپردن قدرت ، هیچ گاه به خلیع قدرت نمی آنجا مدد .

اما فضای رقا بت موقعی با قی می ما ندکه فردیا حزب به قدرت رسیده، نتواندا فرا درقیب یا احزاب رقیب را از صحنه خارج سازد و قدرت را به طور دائم تصرف کند، چون از بین بردن این افرا دوا حزاب، یعنی گرفتن آزادی منفعت جوئی گروهها واقعاً مختلف مردم‌که در این افرا دوا حزاب تجمیع یا فته‌اند. طبعاً این اقشار مختلف مردم اگر در سازمانها و با روشها یشان قدرت را تصرف کرده باشند، نمی‌گذازند که حزبی که به حکومت رسیده، این احزاب یا افرا درقیب را از میدان خارج سازد یا از بین ببرد. رسیدن یک فردیا حزب به قدرت دائم و مطلق، همان حذف همه رقا بتها و تنشها و طبعاً رفع اختلاف منفعت جوئیها و آزادی آنها درجا مده است.

چنین فردیا حزبی که یکبا رقدرت را چاپید و به حکومت رسید (حتی در شکل حکومت موقت) با مخالفین سیاسی خود، با "دشمنی مطلق" رفتار می‌کند، ورقا بت سیاسی را به عنوان یک "با ذی سیاست" نمی‌پذیرد. پیروزی سیاسی، برای او یک "بُرددربا زی منصفانه" نیست، بلکه یک نوع "جهادبا اهربیمن" می‌باشد. واين فرد و حزب، اگر قدرتی را یکبا ربتوانند از مردم بچاپد، به هیچوجه حاضرخواه بدبود آنرا به مردم با زگردا ندتا مردم بتوانند آزادانه به رقبای سیاسی او بدهند. ازاين لحظه نيز هست که اگر فی المثل گروهی یا حزبی یا کودتا چیانی قدرت را ازدست رژیم آخوندی بیرون آورند، هیچ تضمینی برای آنکه قدرت را به ملت با زگردا نندوا مکان رقا بت سیاسی آزادانه را بگشا يند نیست، چون این گروه یا فرد، قدرتی را که خمینی از مردم چاپیده است، او به ارث خواه بدبود یعنی چپا ول قدرت ادا مخواهیدیا فت وقدرت در تصرف ملت نخواهد آمد. اقرا را ینكه قدرت از ملت سرچشمه می‌گيرد، هنوز این معنا را نمی‌دهد که قدرت در تصرف ملت خواهد ماند. مسئله جا معه سیاسی، این نیست که در انتخابات نشان داده شود که قدرت از ملت سرچشمه می‌گيرد، بلکه مسئله اساسی جا معه سیاسی این است که ملت مطمئن باشد که قدرتهاي ملت در تصرف خود است. نه تنها قدرت برای ملت، نه تنها قدرت از ملت، بلکه قدرت با یددرتما می‌تش همیشه در تصرف ملت باشد و این احسان و اطمینان دائمی و امكان کنترل دائمی در ملت باشد که هر روحک و متی در تصرف آنها است. ملت در یک انقلاب یا قیام ملی می‌توانند قدرت را از یک فردیا گروه یا طبقه یا خانواده یا علماء دین سلب کنند و بدین ترتیب نشان دهد که "هر قدرتی با یدتنهای از سرچشمه ملت باشد" و در هر انقلابی هر چه هم

نا قص با شدودورا ز هدفش بیفتدم منحرف گرددیک احسا س و اطمینان وا یمان را به ملت می دهدکه با سلب کردن قدرت از رژیم پیشین، او خود سرچشمہ قدرتست. ولی ملت به سهولت نمی تواند آن قدرت را تصرف کند. با آنکه همین قیا مو ا نقلاب و چشم زخمی که می زندسسب می شودکه قدرت ازا ین ببعدتا آنجا که ممکن است "برای ملت" بکار گرفته خواهد شد. ولی بکار آنداختن قدرت ملت برای ملت، هنوز معنا یش این نیست که قدرت خود ملت در تصرف دائمی خود ملت است. احساس سرچشم مقدرت یو دن کفايت نمیکند جائیکه ا فرا دوگروهها درجا مעה، را بطه میان منافع و قدرتها خود تلازم آنها را با همنمی شنا سند (یا احسا س این تلازم را، در اشرقرنها تبلیغات سوء از دست داده اند)، "کسب قدرت" درا ین جا معا، یک کار روکوش وزحمت کشیدن متما دیوا استوا ربر عقل و تجربیات متقابل و برقا یه قبول شرافت و شاء ن انسانها درجا معا نیست، بلکه کسب قدرت، یکنوع دزدی و عارتگری و مردم فریبی است که انسانها را فقط به عنوان وسائل در نظر می گیرد. هر اجی تا سیونی، تقلیل ملت به وسیله است. قدرتی که مالک و متصرف ندا رد به آسانی می توان ربودوغ رت کرد. این شامه و هوش غا رتگری قدرت در این جوامع خطرنمره اول است. همه رجال سیاسی یا اقلیت های سیاسی کوچک می دانندکه با هوچیگریها با ریا کاریها با امیدبخشی هایی می توان ملت را به آسانی تحریک و اغوا کردو قدرت را چا پید، واصل آنست که با یک جهش بزرین قدرت نشست و قدرت ملت را با وعدها ینکه برای ملت به کار برده خواهد شد و با اقرارا را ینکه قدرت از ملت سرچشم می گیرد، قدرت را بطور داعم تصرف کرد. جلوگیری این رجال و اقلیت های سیاسی از چنین فرصلی که هر کس می خواهد بـ "غنیمت" ببرد، بسیار مشکل است. این "سوائقي نفع جویا نه آگاهانه فردی" سرکوبیده و تحقیر شده و منفور و شوم شمرده شده و ملت از آن با زدا شتهد شده که این سوائقي و آزادی آنها را در خود بـ عنوان عوا مل مثبت تـ تـ یـ کـ نـ دـ وـ آـ نـ لـ ذـ بـ بـ رـ، قـ دـ رـ تـ هـ اـ آـ نـ هـ اـ اـ مـ نـ فـ عـ شـ اـ نـ بـ رـ یـ دـ هـ اـ سـ خـ تـ هـ شـ دـ هـ اـ سـ تـ. درا ین جوامع، به جای جوش مستقیم و بلا واسطه این منفعت جوئیها از قاعده (ملت یا حزب یا گروه و طبقه)، مفهوماتی از کمال و خیر اجتماعی و ایده آل های عالی و وحدت و امثال آنها تلقین و تبلیغ می گردد و با این تبلیغات و تلقینات، حق ارزش دهی ملت به منافعشان سلب می گردد. اما همین حق ارزش دهی (تعیین سلسله مراتب منافع خود)

بزرگترین قدرت ملت است . این قدرتها که مستقیماً "از منفعت جوئیهای خود ملت می جوشند، قدرتها ئی هستند که با تضعیف تدریجی دیانت و سلطنت (مراجع سنتی قدرت که با مفاهیمی از قبیل کمال و خیر عمومی و دفاع از موجودیت جا معدو...) بدون صاحب می شوند، وطبع چپاول آن قدرتها در بسیاری از قدرت طلبان تازه، شعله می کشدوا ینها از دموکراسی و ملت سالاری سوء استفاده می برند، وبا دعوی اینکه سرچشم قدرت ملت است و قدرت با یدا زملت وبرا ملت با شدو با امیدبخشی ها وجلادا دن به منافع ملت (بدون تائید را ببطه آن با قدرت) می کوشند که این قدرت را قاپ بزنند . فقط درا شر "تربیت و پیدا رساختن ملت از منفعت جوئیها یشا ن و آزادی این منفعت جوئیها و شناختن حق وقدرت ارزش دهی به این منافع اشنان، فرصت های سیاسی برای "چا پیدن قدرت " درجا مده بسیار تقلیل می یابد، چون تنها می توان ازا ین بعدقدرت را از ملت، با تعهد زحمات فرا وان وکا روتلاش شرا فتمندا نه ودا دن تجربیات کافی از خود به طور معقول از ملت برای مدت محدود کسب کرد . آنگاه این اقلیت های سیاسی یا افراد دور جال به یقین مطمئن هستند که قدرت را نمی توان با مردم فریبی (دماء گوگی) و یا با شورش اندازی (اجی تاسیون) به دست آورد و همیشه نگاه داشت . در چنین جا معاذای مردم ازرا بطيه مثبت میان منفعت جوئیها وقدرتها خوب دنی خبر ند و می دانند که منافع آنها با قدرت های موجودیا بالقوه در خود آنها تاء مین می شود و طبعاً "قدرت و منفعت با ید پیوسته با هم با شند، ازا ین رونمی گذارند که کسی، این را ببطه را از هم قطع کند .

رابطه نیاز و منفعت

برای درک اینکه چگونه این را ببطه را از هم قطع می کنند با ید تفاوت میان مفهوم نیاز و مفهوم منفعت را دریافت . برای آنکه جا مده سیاسی پیدا یش یا بد، با یدبا مفهوم "نیاز" که از گذشته در اذهان و دلها مانده است (درنا آگاه بود مردم) به سختی مبارزه کرد . چون مفهومی که از نیاز زدر ذهن و دل مردم نقش بسته است، مردم را از آشناشی با "منافع خود" توائید منفعت جوئیها خود را حساس قدرتی که در جستن این منافع موجود است، باز می دارد . آنچه در مفهوم نیاز زدر گذشته، جلوه منفی داشته است، درجا معنه سیاسی امروز، در مفهوم "منفعت" جلوه مثبت دارد . همیشه در کشورهای

در حال پیشرفت با یدبا دقت به کسانی که "ا حتیا جات مردم" می‌زنند توجه کرده‌اند موقعی که می‌خواهند هبری خود را تضمین کنند، ازاحتیاجات در جلوه منفی اش سخن می‌گویند، وقتی می‌خواهند مردم را به مبارزه بخوانند ازمنافع او (ازاحتیاجات در جلوه مثبتش) سخن می‌گویند و با تردستی این دو عنصر را به هم می‌بینند و آب گل آسودگانی می‌گیرند. درگذشته، نیاز، علامت ضعف بود (مستضعف و فقیر، محتاج بود) نیاز، ضعف انسان بود، وکسی دیگر جزا و بود که آن نیاز را بر می‌آورد و "یا ری" به "ضعیف" می‌کرد. کسی دیگر که مقدار بودا زا و حماست می‌کرد. یا ری، همان پشتیبانی و حماست و دفاع بود. از این رونیز خود ملت نمی‌شوند از خودش دفاع کنند. مردم نمی‌توانستند خودشان را یا ری بدھند، بلکه مردم، احتیاج به "شهریار" داشتند. یا مردم خودشان نبودند بلکه فقط شهریار بود. خودشان قدرت آنرا نداشتند که به همیگر یا ری بدھند. پس به کاربردن کلمه شهریار را مروزه بر ضد معنای حاکمیت ملی، است.

را بطره نیاز می‌نمایند، با برآوردن نیاز، رابطه‌ای یکطرفه بود. نیاز می‌نماید، ضعیف و تابع بود، و برآوردن نیاز مقتدر و حاکم و مالک. همه چیز در ملک شاه و امام یا خدا بود. مفهوم و واقيعت رهبری چه سلطنت و چه امامت و خلافت برپا یا همین مفهوم نیاز استوار بود. هداست برهمین مفهوم نیاز قرار داشت. چنین مفهوم "نیازی" یک مفهوم ساختگی و دروغ بسود. نیازی که درگذشته فقط علامت ضعف و تابعیت و اسرار و عبودیت و پیروی و طاعت و تقلید بود، حالا در مفهوم "منفعت جوشی" علامت قدرت و حاکمیت شده است. مردم، فقط نیازها ئی داشتند، و آنکه این نیازها را برآورده می‌کرد و غیرا زانها بود. وما هیبت جدا گانه با آنها داشت، آنها را تابع و عبد و عبادیت خود می‌ساخت. مثلاً "مردم احتیاج به" محافظت و حماست "داشتند، آنکه آنها را حفظ می‌کرد، حاکم بر آنها می‌شد. مردم، احتیاج به هداست (ارزش گذا ری) (داشتند)، و آنکه آنها را هداست می‌کرد و ترتیب منافع و هدفهای آنها را مشخص می‌ساخت (یعنی به آنها علم دین و ایدئولوژی می‌آموخت)، حاکم بر آنها می‌شد. انسان برای رفع نیاز و رضاء نیازها بیش، اظهار رعجز و لابه می‌کرد. اخویشتن، یا انسانی که کنا رو همسا یدا و بودن می‌توانست این نیاز را برآورده و همچنین آن دویا هم نمی‌توانستندیک نیاز مشترک را برآورده کنند. نیاز را بطره ای بودیکطرفه. یکی نیاز ممتد بود و یکی برآوردن نیاز یکی همیشه

نیا زداشت و یکی همیشه نیا زها را برمی آورد، و هیچگا هخودنیا زیبیدا
نمی کرد. ازا ین روچنین نیا زمندی، همیشه تابع و محکوم برآ ورنده نیا ز
بود. بدینسان احسا س نیا ز، احسا س عجز و حقارت وضعف بود.

آنکه شیران را کندر و ~~ب~~ مزاج-احتیاج است احتیاج عاشق، احتیاج به معشوق داشت. معشوق، احتیاج به عشق نداشت. ازا ین روعاشق، همیشه عجز و لابه و گریه وزاری می کرد و معشوق تامی توانت قسالت و بیحرحمی نشان می داد. شاهوا ما، مالک همه چیزها وزمین ها بودند و همه ملت یا همه مردم جهان بدون بخشش او غاصب بودند یعنی ملت و بشرهیچ حقی نداشت. رهبر، احتیاج به ما لکیت یعنی احتیاج به حاکمیت نداشت. مردم، احتیاج به داشتن زمین و احتیاج به آقا و رهبر داشتند.

ولی جلال الدین رومی که می اندیشد احتیاج، از شیر، روباه بیچاره ای می سازد متوجه نبود که احتیاج شیر به غذا، با مقادرا مناسبی از قدرت و جرئت همرا هست. مفهوم مردم سالاری و ملت سالاری، یعنی حاکمیت مردم و ملت، و حاکمیت، با چنین مفهوم نیازی سازگار نیست. ازا ین رونیز هست که مردم به علت همان حاکمیتشان، احتیاج به "حجت همیشگی خدا" ندارند، احتیاج به رهبری ابدی ندارند. مردم، احتیاج به شاه برای حفاظت و یاری ندارند. مردم درا شرنیا زی که به حفاظت خود را دارند، شیوه ها و سازمانها ئی طرح و کشف می کنند که با پیوست قوای خود به هم، خود یا ری به خود می دهند. (یعنی همه شهریا رند) مردم اگر نیاز به حکومت دارند، شیوه ها و سازمانها ئی طرح می کنند که با ترکیب قوای فکری و تجربی و بدنی خود، با هم در تضمیمات مشترک، با تمرکز قوای خود، بر خود حاکم شوند. مردم، می توانند بر خود حکومت کنند.

ملت می توانند بر خود حکومت کند. مسئله، فقدان یا کمبودا ین قدرت نیست، مسئله ین است که هزا رهها رو شها و سازمانها ئی که این تضمیم گیری مشترک را در تفاهم می سرسازد، رشددا دهنده بود و مردم به آن خونگرفته بودند. و اگر تا بحال با این رو شها و سازمانها نشده یا هنوز خود نگرفته اند، برای آنست که قدرتها ی با قیما نده سنتی نمی گذارند که مردم با این رو شها و سازمانها آشنا شوند و خوب گیرند. وظیفه این قدرتها ی سنتی در تاریخ در مرحله اول "همبستگی" بوده است نه آزادی. پس این علامت فقدان توانائی و یا عدم لیاقت یک ملت نیست.

تلقین و تبلیغ مفهوم "نیاز به معنا ؓی که گفته شد چه در افق ما دی چه در افق عقلی و اخلاقی، برای پیدا یش جا معاذه سیا سی بس خطرنا کست. با یدنشان داده شود که هر نیازی، هم را هبا سوائی و قوائیست برای رفع و ارضاء آن و تحقق آن. اگر انسان نیاز به علم دارد، سوائی و قدرت‌هایی چه بالقوه چه بال فعل دارد که این نیاز را برآورده کند. فقط بعضی نیازها مانند همین علم و صنعت، نیازها نیست که در ترکیب قوای نیازمندان به علم، قابل برآورده شدنست. پس این خدا نیست که علم را به ما می‌آموزد بلکه این مائیم که خود با کوشش و کوشش و تجربیات و تعقل خود به علم می‌رسیم. هر نیازی، استوار ابرقدرت‌ها نیست که در اثر تحریک نیاز، به تلاش و حرکت می‌افتد و به چیزها ؓی که رضاء می‌کنند، می‌رسند. نیاز با خود قدرت می‌آورد و با ابراز قدرت‌های خود می‌فرماید. از این رو نیز آنچه در گذشته نیاز خوانده می‌شد برای آگاهی هبودا مروزی ما استحلا له به "منفعت جوئی" یا فتهاست و با منفعت جوئی استحلا له به قدرت یا فتهاست. منفعت جوئیها ی یک ملت قدرت‌ها برای القوه آن ملت است.

این منفعت جوئیها ی ملت با یدسا زمان بیا بدو درا رزشها ی عمومی که خود معین می‌کنند، تبدیل به قدرت و حاکمیت بالفعل ملت یابند. همان ملتی که در گذشته برای رفع نیازها یش، اظهار عجز و لایه می‌کرد و عریضه به شاه می‌داد و بر در را ریاب بی مرود می‌شد، برای آن به عنوان "حقوقش" مبارزه می‌کند. با قدرتی که در خود می‌یابد، برای آن به عنوان "حقوقش" مبارزه می‌کند. او دیگر با عجز و لایه گدا ؓی نمی‌کنند تا به اوعنا بیت گردد، تا به اورحم کرده شود، تا به وجود و سخا و عطا بشود، بلکه به عنوان حقش می‌خواهد برای رسیدن به حقش، مبارزه می‌کند. نیازمندان، مستضعفین بودند. ولی امروزه دیگر نه نیازمندی هست نه مستضعفی هست. امروزه مردمی وجود دارند که "دا رندگان منافع و حقوقی" هستند که هم خود، این منافع خود را مشخص می‌سازند (یعنی خود را رهبری و هدایت می‌کنند) و هم می‌توانند خود، این منفعت جوئیها ی خود را با قدرت خود برآورده کنند. بکار بردن کلمه کثیف مستضعفین، تلقین مجدد همین مفهوم نیاز در همه افقة ای ما دی و عقلائی و اخلاقی اش هست. نیاز به رهبری، نیاز به را رشا دوهادیت، نیاز به اطاعت (در حاکمیت الهی) و نیاز به تاء مین وحدت ملی در وجود شاه، همه رستاخیز مفهوم مرده و یا مردنی "نیاز" است. داشتن وحدت ملی، نیاز ملت نیست،

بلکه منفعت ملت است و برای ارضاء و تحقق این منفعت، ملت خودش به
اندازه کافی قدرت دارد و درست همین قدرت برای ایجاد همبستگی خود
حاکمیت ملت خواهد نداشت.

اول اوت ۱۹۸۵

منفعت جوئی و محرومیت

جا معه بزرگ و منفعت جوئی

منفعت جوئیها ای انسان (چه ما دی، چه عقلایی و چه اخلاقی) درجا معه، با بزرگ شدن جا معه، همدا منه می یا بد و هم بیشتر می گردد. هرچه جا معه کوچکتر باشد، به همان نسبت تعداد منفعت جوئیها ای عضایش کمتر و همچنین دامنه منفعت جوئیها یش تنگتر می باشد. ازا ین رونیز شهرها ای بزرگتر، امکانات شهرها، فرصت‌های آزادی انسان بیشتر است. در شهرهای بزرگ، منفعت جوئیها افزایده‌ای کثرا خود، و دامنه منفعت جوئیها، به پهن ترین حد خود می‌رسد، ازا ین رونیز قدرت‌ها؛ متناظرش برای کسب آزادیها مربوطه، در شهرها متمرکزمی شوندو درا ین شهرها به آخرین حد تلاش می‌رسند. خواست آزادی و حاکمیت در شهرها و با لآخره در شهرها ای بزرگ متولدمی شود یا ابقاء می‌گردد.

انسان طبیعی (اگرچنین انسانی وجود داشته باشد) منفعت جوئیها بسیار محدود و بسیار محدود داد ردو طبعاً چنین انسانی، حداقلی از آزادی و مکان حقیق آزادی دارد. ریاضت در بیانها و یا در غارها کوهها برای همین محدود ساختن و محدود ساختن منفعت جوئیها بود و خواهنا خواهد در اثر عدم فرستهها و نگیزه‌های اجتماعی، هیچ‌کدام ازا ین منفعت جوئیها تحیریک نمی‌گردید.

با کاستن وضعیف ساختن سوائیق و با گرفتن امکانات تحرک و انگیختگی از آنها، ریاضت کش، امکان ابراز آزادیها خود را زدست می‌داد. انسان در نفی منفعت جوئیها مختلف خود و عدم تلاش برای تحقق آنها، آزادی‌نمی‌شود، بلکه در آزادی دادن به تلاش این منفعت جوئیها و یا فتن وسائل و روشهای

برای رسیدن به آن منافع ، انسان به آزادی می رسد. آنچه را عرضه کرد
و مرتا ضین "آزادگی " می خواهد درست متقاضاً آن چیزیست که مالازم فهوم
"آزادی " داریم . انسان طبیعی (یعنی این انسان انتزاعی فردی که عمل "ا
مرتا ضان می کوشند به آن حالت برسند) بسیار قانع و دارای آزادی های
نا چیزیست و این انسان شهری است که پر طمع و فزونخواه و طبعاً "دارنده امکانات
فراوان برای تحقق آزادیها است .

انسان اجتماعی، طبق بزرگی جا مدها ش ، منفعت جو تراست . درا شروجود
تنوع طیف تمتّعات ما دی، و تنوع طیف تمتّعات فرهنگی و علمی و فکری و
همچنین درا شروجود تنوع طیف مواد زین اخلاقی ، امکانات برای آزادیها
فراوان دارد و به کسب و تحقق این آزادیها نگیخته می شود .

و آنقدر می تواند منفعت بجایی که جا مدها هم می سازد، یا آنکه جا مده ،
فرصت تحقق آن منفعت جوئیها را در آینده به او می دهد . با ازدیا فرصت
منفعت جوئیها و انگیخته شدن سوائچ ، قدرت جوئی و فزونخواهی ورقا بست
برای کسب این منافع، دامنه رتروبیشتر می گردد، دو طبعاً " امکان برای
تولدمیلت سالاری پیدا می شود . چنانکه در کشورهایی که ملت سالاری پدید
آمد، به "تابع حکومت ملی" ، شهری و شهربنشین اطلاق می شد (سینما و سینما در
فرازه سویتیزین در انگلیسی) . چنانکه در زبان فارسی کهن نیز به سرا سر
دامنه حکومتی ایران "شهر" می گفتند . مما لک تحت تصرف ایران، "ایرانشهر"
خوانده می شد ایرانی، ایرانشهری بود . این مفهوم را با کلمه ساختگی
"شهروند" بزبان فارسی ترجمه کرده اند، در حال لیکه بهترین کلمه برای
بیان این موجود، "شهریار" است ، چون یک عضو در هیکل یک حکومت، یا رهمه
اعضاء دیگر می باشد ویا ری ، عمل اختصاصی شاهنشیست . همه هم دیگر رادر
حفاظت و استقلال اجتماع یاری می دهند .

در گذشته فقط شاه به طور انتشاری این شغل و وظیفه را داشته است . حالا همه
شهریارند .

با لآخر شهریاران در یک جا مده بزرگ ، يومی برندگه می توانند به "منافع
عمومی" بسیار بزرگی با یاری به هم دیگر برسند که در جا مده کوچک، هیچگاه
چنین آینده نگری به اعضا یش الها مهمنمی شد . افراد چنین جا مده بزرگی ،
با احساس وجود " چنین فرصت بالقوه ای " که از همکاری و تفاهم با هم
پیدا یش خواهد یافت ، منفعت خصوصی خود را می جویند . منافع عمومی ،
جمع منافع خصوصی یا جمع قدرتها ای خصوصی اعضای یش نیست همچنین جمع

آزادیها ای خصوصی آنها نیست . پیوند افراد در یک منفعت و قدرت و آزادی عمومی برای آنست که دا منه و مقدار آن ، قابل مقایسه با جمع بندی تنها قدرتها و منافع اختصاصی و آزادیها فردی طبیعی نیست . ناگهان دراین ترکیب ، قدرتها و منافع ها و آزادیها ؎ می تواند پیدا یش یا بدکه با میزان منافع قدرتها ای خصوصی قابل توجیه و تغییر نیست . آزادین رونیز هست که این قدرت فوق العاده اجتماعی ، تغییرات متأثراً فیزیکی پیدا می کند و به خدا یا به سرنوشت یا به قدرتها مافوق انسان نسبت داده می شود و کوشیده می شود که سرچشمها ؎ جز انسان برای آن ، یافته شود ، با نسبت دادن آن قدرت عظیم به این سرچشمها ، این قدرت از اعضاء اجتماعی عسلوب و نفی می گردد . چنین قدرت خارق العاده ای نمی تواند از سرچشمها انسانی باشد . پس این قدرت ، متعلق به انسان نیست و انسان حق ندارد آنرا در اختیار داشته با شدو تصرف کند . آزادین لحاظ نیز هست که با یاد سرچشم همه قوای سیاسی ، خودو ملت و جامعه باشد . و بجا ای "قدرت ما و راه الطیبیه" که مباحثش در علم سیاست و تئولوژی بود "قدرت سیاسی اجتماعی" بنشیند که مبحث در علم سیاست و حقوق است .

همانطور که ترکیب قدرتها ای انسانی باهم ، تغییر کیفیت و کمیت خارق العاده می یابند و انسانها نمی توانند باور کنند که این قدرت خارق العاده در این همان قدرتها ناچیز (یا به عبارت سلب کنندگان این قدرت از مردم ، همان ضعف ها) پیدا یش یا فته اند ، طبعاً نمی توانند را بطریح محسوسی از قدرتها فردی خود با آن قدرت عظیماً اجتماعی و حکومتی داشته باشند . وقتی فرد (شهریار) چنین احساس زنده ای از رابطه منافع و قدرتها و آزادیها خود و منافع و قدرتها و آزادیها عمومی داشته باشد ، به طور زنده احساس خواهد کرد که عضواً بین جامعه ، به اندازه فرمتهای موجود در جامعه خود که در این ترکیب منافع و قدرتها و آزادیها و ارزشها پیدا یش یا فته ، می توانند منفعت بجای دیگران به طور انفرادی یا به طور بلکه او می توانند آنقدر منفعت بجای دیگران به طور آنها و بدیندویان که گروهی یا به طور اجتماعی و عمومی بالقوه می توانند بدها و بدیندویان که فرصت تحقیق را به اینده بدهند . پس منفعت جوئیهای مختلف فردی (چه مادی ، چه عقلی و چه اخلاقی) "تابع اجتماع" در حال و آینده اش هست . منفعتی را که او می جوید ، منفعتی است که یا فعلاً درجا معاشر موجود است ، و یا آنکه در همان جامعه ، فرصت تحقیق در آینده هست . پس وقتی فردی به منفعتی

(چه ما دی، چه عقلی، چه اخلاقی) درجا مעה رسید، این منفعت همه‌اش بمهما و تعلق ندا ردبلکها جتما ع (چه جا مעה فعلی و چه همان جا مעה درآینده) سهمی از آن می برد. بعدا "به طور تفصیل درباره" اصل وابستگی مالکیت فردی ازا جتما ع وحدو و مشخصات آن سخن خواهیم گفت. دراین گفتگواین نتیجه عا یدشده که فردا مکانات تحقیق آزادی منفعت‌های خصوصی اش را، درجه‌دار چوبه "منفعت‌های عمومی" به دست می آورد.

ولی شناخت تئوریک این رابطه، با احساس واقعی افراد از رابطه منافع خصوصی فردی "با" منافع عمومی ملی "فاصله‌دارد. چون" احساس منافع فردی، مستقیم و بلافاصله واقعی است .

اما آگاه بود" منافع عمومی" هرچه‌جا مעה بزرگتر شود، کلی تروان‌ترزاعی تر و طبعا" مشگل ترونا معین ترو و مبهم ترمی باشد. اساسا" درک "جا معاشه در تما می‌شیش" و احساس زندگانی زکل جا معاشه عنوان یک وجود واحد، همیشه" یک مسئله‌فرآ رولغزنده" است، درحالیکه بر عکس درک این جا معاشر تما می‌شیش و درک منافع عمومی اجتماعی، منافع خصوصی روشن‌تر و زندگانی ترو و نزدیکتر و مشخص تراست. پس می‌یان اعتراف افراد به وجود منافع عمومی به عنوان یک مفهوم انتزاعی، با احساس زندگانی و نیرومندیستگی منافع عمومی با منافع خصوصی فردی یا گروهی تفاوت هست .

بیان تئوریک این رابطه و تبلیغات روی این مفاہیم وایده‌آلیزه‌سا ختن این رابطه، چاره‌ساز کوافی نیست. اصل سخن این است که هر فردی و گروهی در منافع خصوصی اش، "احساس زندگانی و نیرومند" از بستگی آنها با "منافع عمومی" داشته باشد. ملت تا موقعی موجودیت واستقلال خود را حفظ می‌کند که اعضاء اجتماع (شهریاران) در تحقق منافع خصوصی خود، بستگی آنها را با منافع عمومی بطور زندگانی حساستند، و یا در یابندگان آنها در منافع عمومی سهیمند اعضاء یک ملت، موقعی همبسته به همندوخود را به عنوان یک جا معاشه سیاسی به طور زندگانی و نیرومندی یا بندگان همبستگی این منافع عمومی را با منافع فردی و گروهی وحزبی وطبقاتی خود در جزئیات واقعی زندگانی روزانه بشنا سندوا حساس کنند .

اما جا معاذه بزرگ شدن (ای جا دملت = جا معاشه سیاسی) (وانترزاعی شدن کلیت جا معاذه و مبهم شدن منافع عمومی، احتیاج دارد که روزی روزه روزه روزه را احسان جا معاذه به عنوان یک کل واحد" تجدید و تقویت بشود. انتزاعی بودن جا معاذه بزرگ (ملت) (به عنوان یک کل، همیشه این خطر را دارد که فردیاگروه،

با ازدست دادن این "احساس واقعی و مستقیم زنده" از کل و منافع عمومی که با شعا روتبلیغات حاصل نمی گردد (فقط گرا یش به "کسب منافع خود و جستن آزادی برای تحقق منافع خصوصی" پیدا کند . علاقه شدید و بالاخره انحصاری به کسب منافع خود در اثرا زدست دادن "آگاه بودوا احساس زنده منافع عمومی" و ازدست دادن احساس این که منافع اوبستگی ضروری با منافع عمومی دارد، می باشد . "کل جا معه" و "منافع عمومی جا معه" همیشه در خطراندازی بودن و مبهمونا محسوس شدن قرار دارند . احساس و تجربه منافع عمومی و همبستگی جا معه، همیشه فرآ راست . حکومت (یعنی این منافع عمومی و قدرت عمومی و آزادیها) را با یدهمیشه برای یک افراد به طور یکنواخت حاضرساخت . حکومت، همین تحقق فرمت‌ها را با لقوه و با لفعل منافع عمومی و قدرت حکومتی و آزادیها را جتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی و تربیتی برای همه اعضاء و گروهها و احزاب و اقوام ملت به طور مساویست . حضور حکومت در همه جای کشورها جتماع، به طور یکنواخت و همگون، حضور زور حکومت در همه جای نیست ، بلکه حضور این منافع عمومی برای همه ملت در همه جای مملکت است . هر کسی با در دسترس داشتن همه گونهای منافع در واقع، می تواند آزادیها را خود بهره ببرد، و گرنه عدم حضور همه این منافع به طور یکنواخت در همه نقاط کشور و در همه اقشار روطقات و معتقدین به عقاید مختلف، ایجاب محرومیت آزادی و بهره بردن از منافع و محرومیت از سهیم بودن در قدرت سیاسی می کند . یکی از بزرگترین علل سرازیر شدن جمعیت به شهرهای بزرگ، همین محرومیت است . یکی از علل تجزیه طلبی (استانها واقوا مازایران) در اثر همین محرومیت است و بالاخره یکی از علل مهم‌ها جرت روشنفکران و اقلیت‌های مذهبی همین محرومیت است که منافع عمومی در مقابل همه نقاط الحاظ غمرا فیائی، و در مقابل همه اقشار روطقات و همه شهریاران (= شهر و ندان) به اندازه مساوی حاضر نیست .

معیار منفعت جوئی و انتقاد

چنانکه دیدیم هرگونه منفعت جوئی فردی و اتساع آن، فقط درجا معمه (ملت) ممکن است و تابع آنست . هر فردی برای حفظ و دوام منافع خود باید منافع عمومی را تأمین کند و همچنین از طرفی " ارزشها ری عمومی اجتماعی "

را حفظ و تقویت کند، چون هیچ گونه منفعت خصوصی را بدون حفظ آن منافع و ارزشهای عمومی نمی توان به طور دائم حفظ کردا منیت از بقای آنها داشت. ولی احساس زنده و نیرومندو داشتم از منافع عمومی، موقعی ایجاد می شود که این منافع عمومی دروازه قعیت به افراد به طور ملموس با زگردن و همیشه فرست بمنفعت جوئیهای افرا دوتحقیق واقعی آنها داده بشود (اکسب شروت گرفته تا کسب قدرت سیاسی –، تا کسب حیثیت اجتماعی، تا کسب آزادی فکری، تا کسب تمتّعات از زندگی و زیبائی و سلامت و نیرومندی، تا کسب تمتّع از تنوع فرهنگی و علمی و فکری، تا کسب تمتّع از تنوع هنری) . در موقعیکه با زگشت دادن منافع عمومی به افراد و گروهها، سازمان داده نشده و به طور واقعی تحقق داده نشده، از "منافع عمومی" فقط یک "مفهوم انتزاعی" و کلی "درا ذهان باقی می ماند آنگاه برای جبران کردن محرومیت افراد و گروهها از منافع عمومی شان، از طرفی متولّ به اخلاق اتفاق را دی می شوندو از طرفی، تاء مین منافع عمومی به خدا یا حکومت واگذار می شود و تنها خدا و حکومت مسئول آن می گردند و با لآخره از طرفی دیگر، منفعت ها و ارزشهای عمومی تبدیل به ایده‌آل‌های دورافتاده یا کمال غائی تاریخی یا آخری می گردند.

در مورد اول، اخلاق به هر فردی سفارش می کند که اعمال خیر (کاری که برای دیگران و عموم منفعت داشته باشد) انجام بدهد و از قسمتی از منفعت های که در جا مעה کسب می کند، به میل و اختیار خود، کذشت کند و به ما ندگان اجتماعی و برای تاء مین امور عالم منفعه بدهد.

در واقع رابطه "منافع اختصاصی" با "منافع عمومی" که با یدیک "را بطری حقوقی" روشن و حتمی و ضروری ولاینقطع باشد و باستگی، ایجاد تکلیف حقوقی برای هر دو طرف بکند (هم فرد و هم حکومت) (تقلیل به اخلاق فردی می یابد و به عهده تلوں مزاج فردی و خیرخواهی فردی گذاشده می شود). از طرفی حفظ و تاء مین منافع عمومی و ارزشهای عمومی تنها به خدا یا به حکومت واگذار رده می شود و طبق شعار "هر کسی برای خودش ولی خدا یا حکومت برای همه"، عمل کرده می شود.

در موقعیکه حفظ و تاء مین منافع عمومی به اخلاق و تقوا و فضیلت فردی و اگذار شده (چون اخلاق، ایجاب یک حق قانونی نمی کند) آنگاه منفعت ها و ارزشهای عمومی با یدشکل ایده‌آل و کمال پیدا کنند، تا در اثرایدۀ آلی و کمالی شدن، جدا بیت پیدا کنند، تا افراد که به اختیار روحانی و مزاج خود

اگر بخواهند آن عمل اخلاقی را انجام می دهند و اگر نخواستند انجام نمی دهند، باشد ترغیب به "گذشت فردی از منافع خودیا قسمتی از آن" بکنند. ایجا دایده‌آل‌های گیرا و نیر و مندر قبال این دلبخواه بودن اخلاق و اختیار و آزادیش، اندکی جبرا ن کارا می کند ولی به هیچ‌وجه میان منافع خصوصی و منافع عمومی یک رابطه ضروری و پاره نشدنی و مرتب، که تابع تلویت مزا بی و دلبخواه فرادنبا شد، پدیدنمی آورد. مثلاً "سرا سرجا معه به عنوان یک تن و جان خوانده می شود و اعضاء جا معه تشبيه به اعضاء آن تن واحد کرده می شوندوا ین وحدت ارگانیکی، ایده‌آل همبستگی اجتماعی" ساخته می شود و این ایده‌آل مرتب "در همه جا و عظیز می شود، تا جبرا ن نقیصه اخلاق را در تامین منافع عمومی بکند.

البته تا وقتیکه منفعت‌های اختصاصی افراد، نسبتاً تامین می باشد، چنین ایده‌آل‌هایی با همه‌ستودنها و سرودها و وعظها، جدا بیت یا تاء شیر چندانی ندارد، ولی وقتی منفعت‌های اختصاصی افراد تامین نگردد، این منفعت جوئیها، ایجاب محرومیت می کند و خواهنا با عذاب آوری این محرومیت‌ها، این ایده‌آلها جدا بیت شدید پیدا می کندوا ین محروم‌ان، به این ایده‌آل‌ها ایمان پیدا می کند.

از این ببعد در اثر محرومیت، تفکراز منفعت اندیشه (تنظيم رفتار برپا یه معیا رمنفعت‌ها) (به ایمان یا بی به ایده‌آلها و تنظیم اعمال طبق ایده‌آلها" می کشد. درست همین جا بجا شدن ناخداگاه "رفتا رطبق منفعت جوئی" به "رفتا رطبق تحقق ایده‌آل"، خطرهایی با خودمی آورد، در حینی که محسناً تی نیزدا رد.

ایمان به ایده‌آل، یک ایمان است و خصوصیت ایمان آنست که تمايل به یک کل و تما میت درد. ایمان با پیداشا مل یک کل و یک جا معیت و دستگاه بشود، از این رو با ایمان به ایده‌آل، بلطفاً صلهای ایمان به یک ایدئولوژی و دین پیدایشی می‌یابد. ایمان نمی تواند در جزئیات و موارد بماند، از این نقطه نظر میان محرومیت‌ها و ایدئولوژی‌هارا بسیار نزدیک و مستقیمی قرار گرفته است.

همیشه محرومیت‌های اجتماعی و سیاستی و روانی، ایجاب پیدا یش یا تقویت دین یا ایدئولوژی را می کند. تنها ایدئولوژی‌های تازه‌نیستند که بـا محرومیت‌ها، خویشاوندی دارند، بلکه ادیان کهنه نیز همین خویشاوندی را داشتند و دارند، چنان‌که دیده می شود، وقتی ایدئولوژی‌های تازه،

مرهمیا چاره برای محرومیت‌ها لاینقطع انسانی نبودند، یا ادیا ن تاره پیدا بیش می‌یابندیا ادیا ن کهن از سرستا خیزخودرا پیدا می‌کنند. فعلاً "به همان نقطه‌آغا زخود، که "اندیشیدن طبیعی انسان با معیار منفعت‌هایش" با شدیا زمی گردیم و پیچیدگیها آنها را درروابط سیاسی مطالعه می‌کنیم. درجا معه‌سیاسی، همه‌افراد، همه‌چیزها را با معیار منفعت جوئی می‌سنجند. چنین افرا دی یک حالت انتقادی نسبت به حکومت و احزاب و مسائل اجتماعی و سیاسی و رجال و رهبران اجتماعی دارند. چون منفعت جوئیها هر فردی که برای او همیشه زنده و حاضر است و همچنین همیشه تغییر می‌پذیرد و نقطه‌شکلش جا بجا می‌شود، سبب پیدا بیش یک "حالت دائمی انتقادی" می‌گردد. چون او، هر اقدام حکومت یا احزاب یا گفتار و کردا و رجال و رهبران (چه سیاسی، چه دینی، چه اجتماعی...) را با معیار منافع کنونی و تغییراتی سنجدوبا کوچکترین محرومیتی (عدم انتظامی) نتایج فعلی یا بالقوه‌ای آن اقدامات و گفته‌ها با منفعت جوئیها کنونی فردی اش (اعراض می‌کند. بدینسان افرا دجا معه، با یک معیار رمحوس وزنده و مشخص خود (ویا حق شناختن و مشخص ساختن مفهوم منفعت خود)، حکومت و مسائل عمومی و احزاب و رهبران را لحظه‌به لحظه می‌سنجند و اوری می‌کنندوا زانه‌انتقاد و با لآخره به آنها اعتراض می‌کنند.

بدینسان افرا دجا معه یک معیار رمحوس وزنده شخصی خود و با حق تعریف از مفهوم منفعت خود و عدم توجه به "از شهای اساسی و عمومی جا معه"، قدرت حق انتقادی را دارد و می‌تواند این مفهوم را در پیش از این انتقاد گروهی و حزبی و ملی می‌گردد.

احزاب و جوا مع و حکومتها ئی که می‌خواهند از این برخوردهای انتقادی دائمی انتقادی مردم مصون بمانند و داده "زیرنظرات و قضاوت همه‌افراد" نباشند، می‌کوشند که به جای "معیار قرارداد منفعت جوئیها فردی"؛ آیده‌آل‌های دوریا کمالات غائی تاریخی یا وجودی را اساس موجودیت و فعالیت‌های خود را بدهند، تا از افرا دیده‌کلی این "فرصت دائمی و وسیع انتقاد" را بگیرند.

عمولان" احزاب یا حکومتها و جوا معی که برپا به ایدئولوژی یا دین بنسته‌اند، عملًا حق و قدرت درونسوی افرا دبرای انتقادی را دیده‌کلی این مفهوم را خودشان بی‌نهایت محدود است، و درست انتقادیا نوسان به سوی

انتقادی که فقط برپا یه منافع و ارزش‌های عمومی یا ایده‌آل‌ها و کمالات باشد، اختیار وکنترل حکومت و حزب را بتدریج از دست مردم بپرور می‌آورد. البته احزاب و حکومتها نی که برپا یهای ایدئولوژی یا دین قرار دارند، حزب یا حکومت، در تضمیم‌گیریها و اقدامات خود سریعتر و فاعل‌ترند، چون آن حالت انتقادی مردم را ین جوامع، حکومت را مجبور به مکث و رعایت آراء و تضمیمات مردم نمی‌کند.

بدین ترتیب مردم‌کنترل خود را بر حکومت و احزاب از دست می‌دهند، چون فقط از دید منفعت اندیشه زنده خصوصی است که حق و قدرت تشخیصی، در دست افراد قرار می‌کیرد و این انتقادات، مؤثر می‌گردد. به همین علت است که آهستگی تضمیمات در مجالس شورقا نونگذاشته، یکی از امتیازات می‌باشد، چون همه انتقادات برپا یه منافع فردی و گروهی و حزبی، با داشتن زمان کافی در پارلمان مؤثر می‌افتد. در منفعت جوئی‌های فردی، اختیار و معرفت در دست افراد می‌ماند ولی "انتقاد برپا یه ایده‌آل یا ایدئولوژی" (ا مربه معروف و نهی از منکر، یا انتقاد براساس اصول ایدئولوژی) ولو آنکه این حق به همه نیزداده شود ولی بخلافاً صله قدرتی در دست رهبران حزبی و حکام دینی می‌گردد، چون قدرت و حق شناخت و تفسیر این ایده‌آل‌ها و اصول، طبق دین یا ایدئولوژی، تخصصی می‌شود و به طبقه علماء دین یا به هیئت رهبری حزبی یا رهبر کاریسماتیک (مقدس) حزب یا خبرگان و روشنفکران رسمی داده می‌شود.

با اتکاء به آنچه گفته شد روشن می‌گردد که احزابی که لیبرال هستند، در این اساس قرار دادن مفهوم "نفع جوئی" و با لآخره تقدم دادن به "معیار منفعت جوئی فردی"، امکان وسیعی برای انتقاد دبه افراد می‌دهند و این انتقاد، خواه ناخواه به حالت افرادی می‌کشد (به خصوص در واش پیدا یش نهضت فکری و اجتماعی لیبرال) (وتبدیل به یک نوع بدین معنی علیه هر اقدام و هر فکری از حزب یا حکومت می‌گردد، چون "انتقاد کردن"، به خودی خود، موجب احساس لذت فراوان از قدرت فردی خود می‌گردد و همین طرز تفکر در مقابل حزب و دررون حزب، سبب می‌گردد که به سختی میتوان به اعضاء آن حزب یا گروه انصباط و تنظیم داد و آنها را به هم بست.

هر کسی، حق بهداوری و انتقاد طبق معیار منافع و ارزش‌های شخصی خود دارد و این نوع داوری را ترجیح برداوری برپا یه دین یا ایدئولوژی یا

ایده‌آل می دهد که نسبت به آن بدبین است، چون می داند که اختیار
قضاوت و انتقا در ازدست اخراج می سازد.

این حالت انتقادی، نه تنها در مقابله مخالفین خارجی تنفيذی شود (وچون این انتقاد مخالفین خارجی برعکس راهی مختلف فردی صورت می گیرد، تا شیر تبلیغاتی اش کم است، چون این انتقادات بسیار متتنوع و مختلف است، در حالیکه انتقادات بر مخالفین، وقتی دائمًا "طبق یک معیا رحیبی یا دینی صورت گیرد، مؤثر واقع می شود، چون در حافظه شنوندگان و مخاطبین بهتر نقش می بندد) بلکه به همان شدت در میان هم‌حزبان و هم منفعتان خودا برآزمی گردد و به همین علت این گروه بندیها و سازمان ندھیها و حزب سازیها، ضعیف و کوچک می‌مانند و زودا زهم پا راه می‌شوندوهیچگاه نمی‌توانند سازمانی دائم و مؤثر و فراگیر گردند (ما فوقش انجمن‌های دموکراسی یا کلوب‌های سیاسی از آب در می‌آیند).

منفعت جوئی که در آغاز، امکان و حق و فرصت وقدرت انتقاد برپا یه منافع فردی به همه می‌دهد، در اثرنا ملموس شدن منافع و ارزشهاي عمومي اجتماعی و ملت به عنوان معیار انتقاد (که البتہ با ید به روش‌های تفاهمی از قاعده ملت بجوشدوشکلیا بد)، سازمان بندی و اقدامات مشترک گروهی و حزبی و با لآخره ملی را فلجه می‌سازد. وچون جوشش و تشکل منافع از قاعده حزب یا ملت در آغاز مشکل است، ناگزیر متولّ به وضع ایده‌آلها و کمالات غائی (ما نندجا معهوبی طبقه هم‌هنگ و یا) می‌گردند تا حق وقدرت انتقاد (که متقا رنا" سبب جوشش و تشکل منافع از قاعده نیز است)، با وجهه منفی اش سازمان بندی حزب را مانع نشود. همان طورکه در طبقه متوسط، سازمان بندی حزبی و اقدامات مشترک در اثربخشی و شدت این حالت انتقادی فردی، از کارائی می‌افتد و عقیم می‌گردد، در طبقه پائین، با نفی حالت انتقادی در اثرا یجا دایده‌آلها و کمالات عمومی و ایمان بدانها برای نجات از محرومیت‌های مشترک از منافع مشترک، سبب نفی آزادی می‌گردد. در واقع همان روای تفکر منفعت جوئی در در و طبقه مختلف به دونتیجه در ظاهر متصاد ولی در واقع مشابه و نزدیک می‌رسد. در یکی آزادی انتقادات برای اقدامات و تضمیم گیری‌های مشترک، امکانات همبسته شدن را می‌کاهد و حتی از بین می‌برد و سازمانی برای تنفيذ آزادی بوجود نمی‌آید یا کارائی سازمانی اش بسیار رنا چیز است. و در دیگری، برای رفع محرومیت از منافع، به کلی

تصمیم گیری (یعنی آزادی) در اثرگذا ردن ایده‌آلها و هدفهای مطلق و کلی وا جا دسا زمانهای نیرومندو من مرکز، حذف می‌گردد. آزادی در حرکت نوسانی میان انتقا دبرپا یه معیا رفردى از طرفی، و انتقا دبرپا یه معیا ر عمومی اجتماعی^۱ از طرفی دیگر، و تناوب داشته می‌این حرکت، تامین می‌گردد و انتقا دخالص برپا یه ایدئولوژی یا دین (که انتقا دبرپا یه معیار ر منافع و ارزشهاي عمومي باشد) اين حرکت نوسانی را نابود می‌سازد.

خاست و نقش آن در سیاست

حالابهتاه ثیر همین منفعت جوئی در فعالیتهاي سیاسی می‌پردازیم. در منفعت جوئی، «معمول» هر انسانی بیش از آنچه می‌دهد، می‌خواهد باز پس گیرد. بیش از آنچه خرج می‌کند، می‌خواهد دخل داشته باشد. از این رونیزوقتی منافع عمومی وقدرت اجتماعی درست سازمان داده شوند، به هناییج و محصولات فراوانی می‌رسنده درست همین «انتظار» را برآورده می‌کند، یعنی هر فردی با انجام کار و عمل خود برای سازمان عمومی، به مرا تب بیشتر و بهتر، فرصت برای بهره‌گیری از منافع عمومی پیدامی‌کند و در قدرت اجتماعی، از قدرتی بهره‌ورمی شود که به مرا تب بیشتر از قدرتی است که خود را اختیار "جا معه متشکل سیاسی" قرار داده است. اهمیت منافع عمومی و اقدامات عمومی این است که به مرا تب بیشتر از مقدار سهام کار و عملیست که هر عضو جا معه در رکل قرار می‌دهد. پس جا معه برپا یه تساوی کار و مزدینا نشده است، فردا ز ترکیب منافع وقدرتها و آزادیها، بیشتر از سرمایه‌ای که گذاشتند، می‌طلبند. هر انسانی بیش از آن نتیجه می‌دهد که اعضا بیش کار می‌کنند. منفعت حاصل از هر انسانی که کار است، بیش از نتیجه کاریک یک افرادش است. انسان از هر انسان وجا معه و حکومتی «انتظار» آنرا دارد که بیش از کاری که می‌دهد مزد بگیرد. حداقل انتظار دستور تفکر منفعت جوا پیست که من آنچه می‌دهم هما نقدر را با پیدا باز پس بگیرم. در این حد، رغبت بدکار و عمل بادیگران، بی‌نهایت می‌کاهد. در هر همکاری با پیدا محمل، بیش از کار و عمل افراد باشد، تا انسان به همکاری جذب گردد.

پس انسان برای مزد برآ بربا کار و عملش درجا معه زندگی نمی‌کند و حکومت نمی‌خواهد تشکیل سازمانها نمی‌دهد. بلکه برای آنکه فزونترارا

عمل وکارش می خواهد، ایجا دحکومت و سازمانهای مختلف سیاسی و اقتصادی و تربیتی و... می کند. محصول یک سازمان اقتصادی (مثلًا یک کارخانه) جمع نتایج کا رتک تک افراد کارگرانی که در آن سازمان اقتصادی کار می کنندنیست. محصول با یدبیشتر از این کاره کارگدا مباشد تا آنها حاضر به همکاری در یک سازمان اقتصادی یا سیاست بشوند.

پس هر فردی که در یک سازمانی کار می کند مزد عمل و کار خود را به تنها ئی نمی خواهد، بلکه می خواهد در نتیجه ترکیبی و پیوندی این کارهای افراد شریک باشد. و بسته به اینکه پیدا یش و بقاء این سازمان اقتصادی یا سیاست یا اجتماعی، ناشی ازابتکار رات و مدیریت یک فرد (صاحب مؤسسه یا مدیر آن) است یا به طور مستقیم نتیجه زایده ازابتکاره همکاری آن کارگران و افراد است، محصولی که در اثر عمل سازماندهی ایجا دگردیده است، این محصول با ید تقسیم گردد. وقتی پیدا یش یک سازمان اقتصادی یا سیاست از همان آغاز زایده از خودا عضو و افراد کارگران و کارمندان باشدو بقاء آن مستقیماً از همین قاعده تاء مین گردد، همه محصول پیوندی کار و عمل به خود کارگران بر می گردد، ولی اگر پیدا یش و بقاء سازمان بندی، تابع مطلق یک فرد (رئیس حکومت یا رئیس کارخانه یا مدیر آن) باشد، محصولات پیوندی بیشتر نسبی آن فرد می گردد، و برای همین خاطراست که با ید کوشیده شود تا کمک در سازمانهای اقتصادی به طور خود جوش این سازمانها پیدا یش یا بند و بقاء پیدا کنند و کارگران خود این نقش سازمان دهنده را به عهده بگیرند ولی تابع بحال بندرت یک سازمان اقتصادی از همکاری مستقیم یک گروه از قاعده شروع شده است. از طرفی آن قسمت پیوندی محصولات نیز همه اش به مدیریا صاحب توسعه بازنمی گردد، چون این محصول، تابع موجودیت اجتماع است. پس همه این افکار را یدد و تقسیم در آمدیک سازمان اقتصادی مؤثر باشد. ولی در سیاست این محصول پیوندی با ید تما مانه نتیجه ای بتکار خود جوشی از قاعده باشد، تا همه محصولات پیوندی قدرت میان خود مردم تقسیم گردد و گرنه تمرکز چنین "محصول پیوندی قدرت" در دست افرادی، مانع حاکمیت ملی است (ملت سالاری).

درا وتش یا اقتصاد، می توان منفعت یا قدرت را طبق اصل نامبرده در بالا تقسیم کردنی در صحنه سیاست (اگرچنانچه بخواهیم ملت سالاری داشت) با شیم (با ید نتایج چنین گونه تقسیم شود).

بعد ازاين حاشيه روی، بها صل سخن خودبا زمی گردیم، بحث این بودکه با
غلبه منفعت اندیشي درزندگانی، این اصل، معیا رفتارقرا رمی گيرد که
ما بيش از آنچه می دهیم، می خواهیم با زپس گيریم. ولی درجا معدانکه این
نقش با زگردا ننده "را با زی کندکیست؟ جا معدهرچه وسیعتر می شود،
هویت "با زپس دهنده" ، نا مشخص ترونا معلومترمی گردد. انسانی که از
عمل و کار خودیا از جیب خود، پول برای پیشبردمانا فع عمومی می دهد،
وقتی که این "با زدهنده و برگردا ننده مزد" خودرا بشناسد و آن باز
دهنده و برگردا ننده، این فردرابشناسود برای هرفردی این عمل بازدادن،
قطعی وقابل اطمینان باشد، با دست و دل با زپول می دهد. جا معددرتقدير
اعمال اجتماعی افرا دچه بوسیله نصب مجسمه و تجلیل در
بوسیله دادن مقامات یا احترامات، چه بوسیله نصب مجسمه و تجلیل در
حیات و بعد از حیات وغیره ... با یدنشان بددهدکه با زدهنده و برگردا ننده
موردا طمینانی هست وهمه اشخاصی را که به این منافع عمومی خدمت
می کنند، بدون استثناء قدرمی داند، آنهمه فقط با یک ستایش توخالی
زبانی بلکه با قدردانیها واقعی . (با ید در نظرداشت که ازاين اشخاص در
ایران حتی همان ستایش توخالی نیز کرده نمی شود چون احساس حسادت
بیما رگونه مانع آن می گردد) حتی فراموش ساختن یک فرد که گما می برای
منفعت عمومی ملت بر میدارد یا پولی برای پیشبردمانا فع عمومی
می دهد سبب می شود که مردم این اطمینان خود را به جا معدیا حکومت از دست
دهند. ولی وقتی افراد، اطمینان به شناصائی وقدرت با زدهی حکومت
(جا معده متشكل سیاسی) نداشته باشندویا این منافع عمومی را نتوانند
به طور زنده احسان کنند، به سختی دست در جیب سخاوت خودخواهند کرد، به
خصوص درجوا معی که "معیا رمنافع عمومی" بسیارنا محسوس و انتزاعی باشد.
یک نتیجه از این اصل است که فعالیتهای سیاسی و نتشا راتی ملیون آزادیخواه
دچار مضيقه شدید مالی می گردد. و به خصوص وقتی که ما نتدوضع فعلی ایرانیان
در چهار رگوشه جهان پخش باشند و دیگر این منافع عمومی را یا حسنکنند و یا
 فقط به طور منفی احسان کنند (در مخالفت با رژیم جمهوری اسلامی) و نه امید
به آن با شدکه جا معده و حکومت نا مشخص آینده به طور واقعی از چنین
خدمتگذا را نی قدردا نی خواهد کرد. از این لحاظ نیز هست که خساست در کمکهای
مالی، اکثریت ایرانیان، و به خصوص اغلب آنانی را که از طبقه پولدار و

متوسط اندقیقه کرده است . در اشارین خاست مالی، نشريات مستقل ملي نه می توانند برسپا بهای استندونه می توانند و سعی پخش داشته باشند و نه می توانند برای دفاع از این منافع عمومی به آندازه لازم مبارزه کنند . ععمولاً چنین سازمانهای مستقل از جیب روش فکرنا نبا درآمد های مختصراً که دارند و کمک ناچیز داشجويان پرداخته می شود . برا ساس همین خاست بی حد، چه در کمکهای مالی چه در صرف قوا و فعلیت، پیروزی آزادی و ملت سالاری غیر ممکن بلکه محال است .

و گرنه پیروزی و غلبه بر دستگاه حکومت اسلامی با رفع مقداری از این خاست اکثریت طبقه متوجه پولدار، با سازمان دادن ایرانیان از خارج، نه تنها ممکن بلکه قطعی و حتمی است .

این انگاشت که دو میلیون یا یک میلیون جمعیت ایرانی در خارج واژ خارج نمی تواند کاری در فروپاشی یا برانداختن رژیم اسلامی در ایران بکند، فقط یک خیال باطل است . یک اقلیت نسبتاً "فعال و سازمان داده کده دقیقاً" هدفها و ارزشها را ملت سالاری را بشناسد می توانند در سرنوشت آینده ایران نقش قاطعی بازی کند .

روحیه منفعت جوئی فردی کا سبک ران و پولداران و طبقه متوجه (بخصوص لیبرالها و ملیون) فاقد احساس زنده برای منافع عمومی و ارزشها ای اجتماعی ملی هستند، مصرف پول و مصرف عمل را برای چنین اقدامات مشترک، معمول و غیر عملی و حتی دیوانگی می شمرند . ریشه دار بودن این احساس منفعت جوئی فردی، ایجاب روحیه یا سونا تواني می کند، چون هموطنان در اشعار ادب متما دی به این معیار، قدرتی را که در سازمان بنده مخالفین در همین خارج می توانند ایجاد نمی شود، نمی توانند حتی حدس بزنند . گا می در رفع این خاست مالی و خاست در صرف قوا، موجب پیدایش قدرت شگفت انگیزی خواهد شد که ارگان رژیم را در درون متزلزل خواهد ساخت، چون جلب آراء عمومی در کشورهای غربی (که وظیفه ایرانیان در خارج از کشور است) یکی از بزرگترین اهرمها برای سرنگون ساختن رژیم اسلامی است . تا بدینجا بحث از چگونگی پیدایش خاست در طبقه متوجه و پولدار و کاسپک را نولیبرالها و ملیون بودولی ازوئی دیگر، محرومیت کشیدگان و ستمدیدگان اجتماع (یا آنانی که حساسیت برای درد و عذاب این اقشار محروم را دند : ما نند روشن فکران که شاید خود محرومیت نکشیده اند

ولی درا ثرا ینکه هنوز سوا ئق منفعت جوئیشا ن منحرف نشده است و تنهماً تابع معیاً و منفعتها خودنگردیده، هنوز حا ضرند و لوبه طوراً نتزا عی و تئوریک یا برا ساس اخلاق، منافع عمومی و به خصوص به طور بیشتر منافع طبقه محروم را در نظردا شته با شندویا با لاخره تا محدوده ای، معیا را ول قضاوت تئوریک خود بشما رند (درا شرهمین محرومیت از منافع، به جای "ا" ندیشیدن بر معیا ر منافع خود و منافع عمومی" ، ایده آل گرا و با لآخره پیروان ایدئولوژیها مختلف می شوندو طبعاً" درا شر" ا یمان به علوبیت ایده آل خود" فدا کارند.

ایده آل از آن جهت "عالیست"، چون ما وراء هرگونه منفعت جوئی وقدرت خواهی انگاشته می شود. و چون ایده آل، دیگر بحث منفعت جوئی و منفعت اندیشی نیست طبعاً "اصل تساوی دادن و گرفتن" و یا "اصل کمتر دادن و بیشتر گرفتن" به کلی تحریر می شود و به کلی را نداخته می شود. محرومیت از منفعت، ناگهان به جای آنکه در صدد جبرا ن ضررها (فقدان منفعت های خود باشد، به ایده آل (که وراء هر منفعتی است) می چسبند و می خواهند به هدفی ما وراء منفعتها خود و منفعت اندیشی به طور کلی بر سند. کسیکه از درد فقدان منفعت رنج می برداشته باشد و منفعت اندیشی را دون شان خود می داند و تحقیر می کند و به صحنه ما وراء منفعتها و قدرتها کام می گذارد و بدینسان نظرت بر منافع و قدرتها را در درون حزب خود نیز فراموش می سازد. ازا ین رواح زاب و گروهها ئی که از محرومیت کشیدگان یا همدردان با آنها (= روشنگران) تشکیل می شود، در فعالیتهای سیاسی و قبول مخارج مالی برای پیشبردا یده آلشان، فدا کار ترند. ازا ین رونیز هم، روابط همبستگی آنها محکمتر و شدیدتر است و هم کار آئی اشان درسیاست بیشتر می باشد. چون این احساس فدا کاری که استوار برا ایده آل و ایدئولوژی ای است، به اعتبار بازدهندگی حکومت یا جامعه آینده "به دنبال این فدا کاریهای، نمی رود. با ایده آل، منفعت اندیشی به طور کلی سرکوبیده یا فراموش می شود. از طرفی منفعت اندیشی شخصی سبب می شود که طبقه پولدا رومتوسط، وقتی شان نس رسیدن قریب ال وقوع یک حزب یا فرد یا گروه به قدرت سیاسی زیاد شد (یا تصور شد که این شان را خواهد داشت) (و به این ترتیب با زدهنده مزد، شناخته و مشخص شد، شروع به کمکهای مالی سخا و تمندا نهای (بحسب ظاهر) می کنند که غالباً "کوتاه بینانه است و فاقد شاوهای سیاسی برای منافع در از

مدد است و با این عمل خودخیانت به ملت می کنند. از طرفی گروههای مذهبی که درسیاست فعالیت دارند (نه تنها براساس خمس و زکا) (بالکه چون این قدرت فداکاری ریشا ن بیشتر می باشد، درسیاست موفق ترند. اینکه با زارمرکز فعالیت سیاسی طبقه کاسبکا رومتوسط بود، برای این بودکه هنوز سنت فداکاری مذهبی غالب برخاست منفعت اندیشی اشان بود، ولی طبقه متوسط روشنفکر ترشمال شهرکه روح مذهبی اشان کاسته است، میل ورغبت اشان برای تعهدات مالی و عملی، بسیار رنا چیزبوده و هست. آن روح فداکاری مذهبی از این طبقه متوسط و کاسبکا رشممال شهر، رخت بربسته ولی روح تازه، که "احساس نیرومند منافع عمومی و ارزشهاي عمومی باشد" جایگزین آن نشده است.

از این روبا وعظ و تشویقهاي اخلاقی، نمی توان چراهاین خاست مالی و عملی، را کردکه زمینه شکست جنبشهاي سیاسی ملی و لیبرال بوده است و خواهد بود.

محرومیت از منافع خصوصی - توجه به منافع عمومی

درک منافع عمومی جامعه، وقتی دراثریک روش تفاهمی و برینیاد سازمانها ئی که نزد همه حقانیت دارد وقا در بره تعریف و تشکل منافع عمومی و ارزشهاي عمومی است و همین سازمانها قا در بره با زگردانیدن این منافع عمومی به افراد و گروههای خصوصی باشند تحقق یا بد، آنگاه منافع عمومی و ارزشهاي عمومی برای همه افراد و گروههای موجود در ملت، به طور زنده و نیرومند محسوس و ملموسند. ولی وقتی که به این آئین، منافع عمومی جامعه بوسیله افراد و گروهها حس و لمس نشد، معیا رسنجیدن منافع، همان "معیا ر منفعت خصوصی هر فرد و گروه و خانواده" خواهد بود.

همه چیزها فقط برای جلب سود برای خود، سنجیده و داوری خواهد داشد. موقعی که فرد، امنیت کامل سیاسی حقوقی و اجتماعی و اقتضایی برای تحقق منافع خود نداارد و محرومیت دررسیدن به منفعت، برایش غیرقابل تحمل شد، تنها با معیا ر منفعت خودش همه چیزرا خواهد سنجید، و عظام اخلاق، نتیجه های جزئا هر سازیوریا کاری ندارد. ولی درست در همین موقعیت، معمولاً "فشار محرومیت های غیرقابل تحمل از نرسیدن به منافع خصوصی خود (و همچنین از انتظار و توقع منافعی که هر کسی از کار سازمان اقتضای خود و کار تماش جامعه در تشکل ملی اش دارد، مفهوم و محرومیت اش معین می گردد. منفعت

جوئی هر فرد و گروهی همچنین تابع این انتظار هست که یک عامل درونسی وی روانی می باشد (توجه محرومان را به منافع عمومی می کشاند، در اثر این محرومیت‌ها، مکان و فرصت درک و لمس منافع عمومی طبقه‌یا ملت یا قوم یا گروه بسیا رزیا دمی شود، و فرازده آسانی می توانند حساسیت و نیرومنداز "منافع و ارزش‌های عمومی" پیدا کنند. ازا بین رونیزه است که ملتی که سلطان منفعت جوئی‌ها خصوصی و فرصت طلبی‌ها فردی آنرا می خورد، می توانند گهان تبدیل به ملتی شود که همه افرادش (حداقل دریک برده کوتاهی) فقط به فکر "منافع عمومی" بیفتند.

در طی زمان کوتاه‌انقلاب، این احساس منافع عمومی، اکثریت یا همه‌جا معنده را قبضه می کند، و معملاً رمنافع خصوصی، در مدت کوتاهی به‌کلی فراموش می گردد. ازا بین رونیز مقدا رزیا دی از پول و قوا در تغییر و تحقق منافع عمومی، قرار رمی گیرد.

همیشه محرومیت غیرقابل تحمل یک ملت یا یک طبقه‌یا یک گروه یا یک قوم اقلیت است که سبب کشف و تشخیص منافع عمومی‌شان می گردد و خساست کا سته می گردد و گهان قوا و پول بیش از حد معمولی در اختیار رتنفیذ و تحقق این منافع عمومی قرار می گیرد. ازا بین رونیزه است که طبقه‌یا گروه اقلیت محروم دریک جا ممکن، به مرتب قوا بیشتر در اختیار ردا رند تا اکثریت لاقیدیا بی اعتمادیا یا مشغول به منافع خود. این است که مقاطعه محروم جا ممکن (وقتی محرومیتشان از آستانه تحمل گذشت) قوای بی نهاده بیت زیاد در سازمان دادن خود برای رسیدن به منافع عمومی در اختیار ردا رند و در اختیار ردا شتن این قواست که می توانند جهت به خطی مشی سیاست همه‌جا ممکن بدهد.

محرومیت از جلب منفعت خصوصی فرد یا گروه، قوای خارق العاده برای رسیدن به آن منفعت عمومی بسیج می‌کند. اضاطرا روبرویان و محرومیت شدیداً قشار مختلف یا اکثریت از رسیدن به منافعی که "انتظار ش را دارند"، آگاه بودن ندهای از منافع عمومی آن قشر یا طبقه‌یا اقلیت یا ملت را ایجاد می کند.

یک انسان اجتماعی به طور عادی، قضا و تها یش را جع به منفعت جوئی، بر پایه نوسان میان چندین معملاً رقرازدا رد. گاهی منفعت شخصی، اولین معملاً رسانجش هست، گاهی معملاً رمنفعت گروهی، گاه معملاً رمنفعت خانوادگی یا قومی و قبیله‌ما یش، گاهی منفعت طبقاتیش و با لاخره‌گاهی منفعت ملیش

معیا را ول قضا وتش در منفعت جوئی است . ولی عملًا ارجحیت دادن به این معیا رها در درونش جا بجا می شود و درست تغییر در تقدم و تاء خرا این معیا رها ایجاب یکنونه نسبیت سالمی میان آنها می کند و از طرفی درجا بجا ساختن تلاشها یش برای تحقق این منفعت و آن منفعت ، یکنونه تعادلی میان تاء مین منافع در همه وجوهش ایجاب دمی گردد .

وقتی افراد (یا افرادیک گروه یا طبقه یا قوم) محروم از منافع خود شدند (با محروم از منافعی که انتظارش را دارند) متوجه منفعت گروهی یا طبقاتی یا قومی خودیا با لآخره متوجه منافع ملی خودمی شوند . وازا این ببعد معیا ر نخستین و تغییرنا پذیرستن منفعت برای آن فردیا اعضاء آن طبقه یا قوم ، منفعت عمومی این گروه یا طبقه یا قوم و با لآخره منفعت عمومی مللت می باشد . محرومیت شدیدا افرادیک طبقه از منافع خود ، معیا رمنافع طبقه را آنقدر تقویت می کند که معیا رمنافع عمومی ملی نزد آن طبقه ناچیز بلکه تحریر می شود . همینطور محرومیت شدیدا افرادیک قوم یا یک اقلیت سبب می شود که او "معیا رمنافع قومی یا اقلیت خود را "به مرتب بر" معیار منافع عمومی " ترجیح بدهد .

محرومیت مشترک افرادیک طبقه از منافع مشترکشان ، سبب همبستگی شدید آنها و ترجیح دادن معیا رمنافع آن طبقه بر منافع ملی و عمومی می گردد ، همچنین همبستگی طبقاتی ، بر همبستگی ملی او لویت پیدا می کند . به همین سان محرومیت مشترک افرادیک قوم از منافع مشترکشان ، سبب همبستگی شدید قومی و ترجیح و تقدم همبستگی قومی بر همبستگی ملی می گردد . مخالفت با تجزیه طلبی ، یک مبارزه منفی نیست و حل واقعی مسئله این است ، که چگونه منافع عمومی ملی برای همه اقوا موطقات به طور یکنواخت و مساوی تقسیم گردد که محرومیت یک طبقه یا قوم ، از منافع خود در آن ملت چندان شدید نشود که همبستگی قومی یا طبقاتی ، تقدم بر همبستگی ملی داده شود . تجزیه طلبی حکومتی کردها ، فرقی با تجزیه طلبی اجتماعی طبقه کارگر ندارد . همین تجزیه طلبی نیز در اقلیت های دینی و مذهبی وجود دارد .
البته تشديد " محرومیت تما می ملت از منافع خود " (ما نندنه هشت نفت در ملی کردن نفت به وسیله مصدق) همبستگی ملی را چنان افزود که همبستگی طبقاتی را تحت الشاعع قرارداد .
دوا محرومیت از منافع دریک قوم یا طبقه ، سبب می شود که معیا ر " منفعت

طبقاتی یا قومی "، تقدمبر" منافع عمومی ملی "پیدا می کند . با اولویت یا فتن همبستگی طبقاتی بر همبستگی ملی و عمومی ، خیانت به ملت ، یک امر طبیعی و ساده و حتی ناخودآگاه و حتی عملی افتخار آمیز می شود و طبعاً آن قوم یا طبقه خطر برای موجودیت ملت می گردند . در واقع این طبقه یا قوم "در دا خل حکومت و ملت" قرا رندارندواین واقعیت ، همان تجزیه است . چنین قومی عملان "خارج از حکومت ملی" است . چنین قومی عملان "خارج از حکومت ملی" است . با مبارزات نظامی و اعمال زورنامی توان آن طبقه یا قوم را "در دا خل حکومت ملی" وارد ساخت یانگاه داشت . این طبقه یا قوم ، وفا داری به ملت را تابع وفا داری به طبقه یا قومیت خود می کنند . برای نفی این حالت ، با یدا ز محرومیت آن طبقه یا قوم از منافع اشان (یا از انتظار منافع شان) کا هید . با یدمنافع عمومی ملی ، این اقوام یا آن طبقه را مطابق با اصل تساوات در برابرگیری دتا همبستگی ملی ، اولویت بر همبستگی قومی یا طبقاتی پیدا کند . پیدایش مسئله تجزیه طلبی و ملیت ها ، نتیجه مستقیم عدم توزیع مساوی منافع ملی (چه ما دی ، چه عقلی ، چه اخلاقی) طبقه اصل تساوی و یکنواخت در سراسر ملت است . تا این مسئله تحقق نیافتهد است ، ایجا دانجمنهای ولایتی واستانی و سپردن اختیارات به اقوام ، تیشه بر ریشه وحدت و موجودیت ایران زدن است .

به جای تقویت احساس محرومیت طبقاتی یا قومی ، با ید "ایجا دیا تقویت احساس محرومیت از منافع عمومی را "کردنا این احساس محرومیت ، سبب پیدایش آگاه بودشید و زنده ملی گردد . با یدنشان دادکه منافع طبقاتی و منافع قومی ، جزو منافع عمومی ملی است و در منافع عمومی تاء مین می گردد . درک و تائید احساس محرومیت از "منافع عمومی ملی" (نها ز منافع یک قوم یا یک طبقه) برای پرورش "آگاه بود ملی" لازمست . چنانکه خواهیم دید نقش ایدئولوژیها به طور همزمان ، همتسلیت بخشندگی به محرومیت ها است (درا دیان) و همتقویت و تشید احساس محرومیت ها است . (ما نند کمونیسم) . یک ایدئولوژی موقعی جامعه ای با قشری را تصرف می کند ، وقتی بتوانند محرومیت های آن قشریا طبقه یا جامعه را بهترین وجهی بسیان کنندواز طرفی این احساس محرومیت را بیش از وا قعیت ، تشید کند . چون اساساً "محرومیت یک مؤلفه روانی بزرگی دارد . انسان تنها احساس محرومیت درا شر "نرسیدن به منافع ندارد ، بلکه

احساس محرومیت درا شرمنسیدن به "منافعی که انتظار و توقع را داشته" ، پیدا یش می یا بد . بنا برایین لازم است که انتظار را و توقعات یک جا معنے (یا یک طبقه یا قوم یا ملت) را با لایرد ، تا برای احساس محرومیت آنها بیش از اندازه بیان فرا ید وابسته برعکس می توان از انتظارات و توقعات منافعشان کا است تا احساس محرومیتشا نبکاهد . چنانکه با آمدن خمینی و کثافت کاریها ائم کرد ، انتظارات و توقعات جامعه ایران از یک حکومت به اندازه ای کاسته که با یک حکومتی که اندکی از زریعه اسلامی بهتری باشد ، حاضر به سازش هستندیا کنارخوا هندآمد .

درست دراین موقع است که روش نفکران باید با امیدبخشی و دادن اطمینان به مردم ، انتظار انشان را نسبت به حکومت با لایبرنده . ادعای اینکه مردم ایران لیاقت دموکراسی را ندارد ، برای کاستن همین انتظارات و توقعات است ، تا مردم درا شربدبینی و عدم اطمینان به خود ، حاضر به تحمل هر نوع حکومتی بشوند که اندکی بهتر از زریعه اسلامی باشد . بدین ترتیب هر حکومتی با کارهای مختصر از قبیل ایجاد نظم و آرا مش و تجدد ، بدآنی می توانند برای خلقی که انتظار را ناچیزی دارند ایجاد حقا نیت برای خود بکند .

از طرفی تائید "محرومیت های طبقاتی" در مقابل "محرومیت های ملی" ، برای بسیج ساختن آگاه بود طبقاتی ، بر ضد آگاه بود ملی است . این عمل در حینی که استقلال ملت ایران هنوز به طور قاطع و مداوم تاءمین نشده است ، یک عمل خطرونا کیست . درحالیکه اگراین استقلال ملی به حالت امنیت و دوا مرسيده بود ، و هيچگونه واهمه و نگرانی از خدشه پذيری آن نبود ، تائید محرومیت های طبقاتی ، و بکار بردن ايدئولوژیهای مربوطه ، برای "خلق محرومیت های اضافی" هيچگونه مانع نداشت . اما ۱۳ مرداد کسانی که پرچم رنجبران وزحمت کشان را بدوش می کشند با یدم توجه این موقعیت خطیر خود را شند و "منفعت عمومی" را تابع "منفعت یک طبقه" نسازند .

البته برای ایجاد آگاه بود ملی درکشوری که این جنبش خود آگاه ملی برای پیدا یش جامعه سیاسی در مراحل اولین قرارداد ، به کار بردن "ایدئولوژیهای ملی" درست برای تشديدمحرومیت های ملی ، لازم و ضروریست . علت هم وجود ايدئولوژیهای طبقاتی است که از لحاظ روانی به طور دائم تشديد کننده محرومیت های طبقاتی هستند و این عمل چیزی جز تقدم دادن همیستگی

طبقاتی برهمبستگی ملی و طبعاً "انحلال ملت در یک طبقه" نیست . ازاین رواحتیا ج بهای دئولوژیها ملی هست تا تعا دلی در مقابل فشار تبلیغاتی ایدئولوژیها طبقاتی وایدئولوژیها مذهبی ایجاد کند ، و گرنه پیدا یش جا معه سیا سی به تعویق خواهد فتاد .

یک از توافقنامه ملیون ، فقدان همین نوع ایدئولوژیها است . البته تبلیغ و تشدید روانی این محرومیت های ملت از منافع عمومی ، فقط برضد کشورها خارج که علاقه به یغما منافع در ایران دارند نیست . احساس این محرومیت ، یک آگاهی بود منفی ملی "می کند . مبارزه با امپریا لیسم ، فقط بهای جای دیگر آگاهی بود منفی ملی کمک خواهد کرد . این آگاهی بود به خودی خودش کافی نیست . چنانکه نهضت ملی نفت بیشتر محتوى این آگاهی بود منفی بود و یکی از علل شکستش همین بود . در حالیکه ما با یک ، آگاهی بود مثبت ملی "داشتہ با شیم (مفهوم جا معه سیا سی) ، واين موقعیت که همه ملت به طور مساوی فرصت بهره بردن از منافع و ارزشها عومی ملی داشته باشد . چه کردستان ، چه ترکمن صحرا ، چه خوزستان ، چه بلوجستان به طور مساوی و یکنواخت بتوانند شریک در بهره گیری از منافع عمومی باشند . فرصتها نقل و انتقال و سفر رورا ببط داخلى و تمتعا از موارد مصرفی و تربیت (مدارس و دانشگاهها) (و امنیت های اقتصادی و حقوقی و سیاسی) و قیمت کار و خدمات بهداشتی و طبی و ... با یده هم جا و برای همه اقسام را (همه اقسام ، همه اقوام ، همه عقاید ، همه دهات و شهروها) از فقدان تمتع مساوی ازاين امکانات و منافع ، برای ایجاد آگاهی بود ملی و برای بسیج ساختن ملت و مسئولیت حکومت ضروری است .

دهم ماه اوت ۱۹۸۵

رای سیاسی

سیاست، برخوردها واقعیات داغ اجتماع هست. واقعیات اجتماعی با واقعیات طبیعی فرق ندارد. واقعیت اجتماعی از کشمکش و تنش میان آزادی و "همبستگی" ترکیب شده، و هر واقعیت اجتماعی تنش میان عوامل آزادی و عوامل همبستگی را در خود می نماید و می پوشاند. از سوئی گسترش ورشد بیش از حد عوا مل آزادی همبستگی ها، میکا هندودر خطر می اندازند و مختل سازنده عوا مل آزادی بکاهد، و از سوئی با تشید عوا مل همبستگی و با لآخره کشش به سوی وحدت و هم‌هنگی خالص و همگونگی طبقاتی و عقیدتی و قومی و... جا معده به سوی نفی آزادیها کشیده می شود. واقعیت اجتماعی، تنشها و کتشها میان این دونوع عوامل است که از سوئی متمم و ضروری برای همیگرندوازی سوئی متصاد می‌شود. هر واقعیت اجتماعی، پیچیدگی خاصی از این دونوع عوا مل است. تا موقعیکه تنشها این عوا مل بـ کششها این عوا مل در شرائط خاص اجتماعی، تعادلی با هم پیدا می‌کنند، این واقعیت اجتماعی، ارزش سیاسی خود را از دست می دهد، یا آنکه ارزش سیاسی آن می کاهد، ولی هنگامی که در اثر تغییر شرائط اجتماعی تعادل میان این دو گروه عوا مل آزادی و همبستگی به هم خورداین واقعیت، داغ و یک مستله سیاسی می شود.

سیاست، اعمال و اقدامات و افکاریست برآساس این واقعیات داغ اجتماعی. این است که همیشه سرچشمه عمل و فکر سیاسی، واقعیات داغ و با لآخره واقعیات اجتماعی هستند.

برای برخوردي روشي به اين "واقعیات مختلف و متعدد اجتماعی"، راهي جز ساختن "تئوري هاي مختلف و متعدد سیاسی" نیست. با کاربردن این

تئوریها در فعالیت‌های سیاسی، می‌توان صحت و غلط آنها را در تجربیات، مشخص ساخت و دیدکه هر کدام ازاین تئوریها در برخوردها واقعیات، چه گرفتا ریها و چه استباها تی با خودمی آورند و با لآخره چه نتایج مفیدی در هر موردی می‌دهند و در هر موردی کدامیک ازاین تئوریها نتایج بیشتر و مضار کمتر دارند و با مرتب‌وتازه به تازه تجربه واقعیات، و با اصل قراردادن واقعیات به عنوان معیار نهادی، با این تئوریها مرتباً تصویح گردند.

اوسوئی با یادکوشیدتا با طرح تئوریها تازه سیاسی، واقعیاتی را که تئوریها پیشین نتوانستهند توجیه کنندیا در برگیرند (یا آنکه توجیهاتشان در این موارد غلط است، یا آنکه ما را از درک و تجربه واقعیات دیگر به خودی خودبازمی‌دارند). چنانکه بسیاری از تئوریها مارا از دید و تجربه واقعیات تازه بازمی‌دارند (به نحوه‌ای توجیه کرده‌ولو آنکه این توجیه‌ها حق باشند، ولی کاربرد تئوریها در سیاست همیشه برای اصل انتکاء در دیگر سیاست در مرحله‌ای اول برپا یه "عمل برآسا" واقعیات "قرارمی‌گیرد" و تئوری فقط نقش کمکی بازی می‌کند. سیاست با یادخود را برای تجربه تازه به تازه واقعیات با زوگشوده‌نگاهدازد، تا بتوانند تئوریها مختلتازه‌ای برای فهمیدن این واقعیات و عمل در مقابل این واقعیات بیابد، و در کار بردا این تئوریها تازه، همیشه ناظراً مالت تجربه واقعیات باشد، تا بتوانند تئوریها خود را تصویح کنند و محدوده صحت آنها را بشناسد. نه آنکه واقعیات فقط وسائلی برای اثبات و تائید حقانیت تئوریها گردند.

قبول اصلت واقعیات، ایمان به "موقعت و گذرا بودن تئوریها" را با خود می‌آورد. واقعیات سیاسی، همیشه شروتمند تر و متنوع تراز تئوریها سیاسی هستند و هیچ تئوری سیاسی نیست که بتواند سراسر واقعیات اجتماعی را در برگیرد.

درجیزه دورافتاده واقعیت

واقعیت سیاسی تغییرمی‌کند و باع زمان و مکان و انسانها هست. واقعیت‌اندیشی واقعیت‌بینی، عمل و اندیشه و قضوت "برپا یه" واقعیات است نه آنکه محصور به عمل و اندیشه و قضوت "برطبق" واقعیات باشد. ولی عموماً بسیاری از افراد و گروهها، سیاست را به عمل و اندیشه و قضوت "برطبق" واقعیت در همین لحظه و در همین مکان و در همین فرصت، تقلیل

می‌دهند. دراین شیوه سیاسی، واقعیت، جزیره‌ایست برپیده در زمان و مکان و درجا مעה سیاست، برخوردبای واقعیات جزیره‌گونه‌است. طبعاً "تفکر و قضایت و عمل سیاسی، فرصت طلبی می‌شود. فرصت طلب، عمل سیاسی اش انتباق دادن خودبا واقعیت است برپیده در زمان و مکان وجا مעה. و این جرائر واقعیات بهم مربوط نیستند و عمل و فکر سیاسی در مقابل این جزیره اندیشیدن و عمل کردن سیاسی فقط در "چهار ردیوا ره لحظه" و "چهار ردیوا ره مکان" و "چهار ردیوا ره فردیا آن گروه" صورت می‌گیرد. انسان، آن واقعیت را از سایر واقعیات درجاها دیگر و در زمانهای دیگر و گروهها و انسانهای دیگر مجزا می‌سازد، تا جزیره‌ای مستقل برای عمل و فکر ش بیا بد. میان این جزیره واقعیت و سایر جزاً هر واقعیات به کلی برپیده شده است.

انسان، تعهدی برای جزائر دیگر واقعیات ندارد. اگر هم سایر واقعیات با این واقعیت روابط دارند، ولی برای اول فقط این واقعیت، حاضر است. تعهدش در آن لحظه و در آن مکان فقط منحصر بهماین جزیره واقعیت است. فرصت طلبی هم، بر عکس آنچه نگاشته می‌شود، یک نوع تعهد است فقط تعهد به لحظه‌ای که ما آن" می‌نا میم" و اینجا ". ا و دراینجا و دراين لحظه، همه تعهد خود را منحصر می‌سازد و برای جاهای دیگر و لحظات و زمانهای دیگر و انسانهای دیگر، تعهدی ندارد. مثلاً ا و در تهران، نه تعهد برای کردستان و خوزستان دارد، نه تعهد برای فردا و نسل آینده و نه تعهد برای دیروز و ترا ریخت. این شخص یا گروه، این وقت است. فقط "دم و آن" را غنیمت می‌شمرد. چنانکه بعداً "خواهیم دید" این تعهد به آن و دمای این وقت و فرصت طلب بودن، نتیجه عکس العملی است که از تعهد به ابديت و آخرت و جا ویدا نی بودن روح ایجادگر دیده است. این وقت بودن عرفای خیا م عکس العملی است در مقابله "آخرت پرستی" و این بقای روح و تکلیفات مذهبی برای رستگاری، روح در عاقبت". این هردو به همبستگی ضروری دارند. همان ایمان به آخرت و بقای روح و رستگاری فردی در دنیا بعد، با خود، فرصت طلبی را می‌ورد، ولو آنکه هزا را ن نوع او مردیگر علیه این فرصت طلبی نازل و صادر شده باشد. نتایج ضروری یک ایده را نمی‌توان با این مربوط نداشت. مفرض، منتفی ساخت. البته این فرصت طلبی و این وقتی که گفته شد، یک حالت حدیست. وقتی این دمای این مکان و این فرد را اندکی دامنه دارتر ساخت (مثلاً به جای فرد، خانواده نشست) (جزیره واقعیت، اندکی

بزرگتر ساخته می شود، ا ما در هر حال، عمل و اندیشه در مقابله با واقعیت، همان شکل "واقعیت جزیره ای" را دارد. وقتی فردا بنالوقت و فرصت طلب کامل است فقط در برابر خودش در همین دمودر همین جا می اندیشد و رفتار می کند، ا ما وقتی جزیره واقعیت بزرگتر شدبا زهمابنالوقت می ماند فقط راجع به خانواده واقریبا و یادوست اش برای مدت بسیار کوتاه می اندیشد و رفتار می کند.

برای اینجا دتعهد، احساس نیرومند "بستگی زمانی واقعیات با هم" و "بستگی مکانی واقعیات با هم" و "بستگی انسانی واقعیات با هم" لازم است. من با یستی به طور ملموس و محسوس در برابر مکه دیر و روز من و فرد ای من به هم بسته اندتا نسبت به دیر و روزوا مروز تعهد پیدا کنم. من با یستی بطور ملموس در برابر مکه خانه من و محل کار من و محل عبور و مرور میان خانه و کارگاه همو انسانی که برا یم غذا تهیه می کنند و انسانی که امنیت مراتع میں می کند و مدرسه ای که کودک را پرورش می دهد به هم بستگی دارندتا نسبت به آنها تعهد پیدا کنم. و با لآخره من با یستی به طور ملموس در برابر مکه این فرد یا آن فرد، این گروه و آن حزب و ملت برا می موجودیت و زندگی و بهزیستی من با من بستگی دارندتا من نسبت به آنها تعهد پیدا کنم. این است که قدرت تعهد و دامنه تعهد من، به مفهوم زمان و مکان و تصویر من از جا معداً بستگی دارد. به خصوص به مفهوم زمان در از مدت بودن زمان، با دامنه تعهد تلازم دارد. در "دمی" که قدرت تعهد به اوج می رسد، دامنه تعهد به صفر می رسد و چون در دمودراینجا و در خود، همه به حالت نقطه وارمی رسند، تعهد به خودی خودنا بودمی گردد. و در مقابله این دم و آن، ابدیت و آخرت و بقای روح قرار می گیرد. تعهد در مقابله ابدیت، دامنه تعهد را بی نهایت می کند قدرت تعهد محدودی که فرددار دارندرا این دامنه بی نهایت، گم و محونا بود می شود. با لآخره تعهد در مقابله ابدیت، نفی تعهد در مقابله "دوازمان تاریخی" و وطن و ملت می گردد.

منفعت و مفهوم زمان

چنانکه گفته شد، واقعیت اجتماعی، از آزادی خواهی و "هم بستگی" ترکیب شده است. و آزادی خواهی، قسمت اعظمش "خواست منفعت های مختلف برای خود است. پس منفعت جوئیها مختلف انسانی که تاء مین آزادی های اورا می کنند، جزو این واقعیت اجتماعی است. مفهوم زمان در انسانها،

می تواند به "این منفعت جوئیها و خواستها که هسته مرکزی آزادیخواهی ا و را تشکیل می دهد" صدمه بزندهای آنرا تقویت کند. تغییر مفهوم زمان در جا مעה، برای پیشرفت آزادی یا برای نفعی آزادی، نقش بسیار بزرگی بازی می کند. اینما ن به "ابدیت و بقای روح و آخرت" و "دنیای دیگر"، درست با همین مفهوم زمان سروکار دارد. وبا این اینما ن است که حالت انسان درجا معا نسبت به سودخواهیها یش (یعنی نسبت به آزادیها یش) به کلی تغییر می کند. با این اینما ن، "نتیجه عمل و طبعاً" نتیجه کار، با یده میشه متوجه "ابدیت" باشد. زندگانی کنونی دنیوی فردی، که مفهوم درازمدتی زمانش طبق تجربه از عمر انسان است، در مقابله آن "زندگانی ابدی"، درا شره می تنا سب "دایزی زمان عمر" در مقابل "بی نهایت بودن ابدیت" بی ارزش و حقیر می شود. واين مقايسه "مدت عمر با ابدیت" فقط چند روز مختصر و ناچیزی در مقابله ابدیت می شود که انسان حاضر می شود با قبول مراجعت و تلخی و عذاب و ریاضت این چند صبح، در عوض، خوشی و کام "سرا سرا ابدیت" را برای خود به بخرد. مفهوم ابدیت، ارزش "ابعاد زمانی عمر انسان و فرهنگ انسان و آنچه را که انسان نیست" از بین می برد. درا شرک عمیق به مفهوم "ابدیت" و "کامگیری در بی نهایت" و صرف نظر کردن از بدیختی ها و عذا بها و تلخی های زندگی حاضر و همچنین ناچیزگرفتن خوشیها و تمتعاتش، "تفکری دیگر بطور ضروری رشد می کند که نتیجه مستقیم همین اینما ن به آخرت و بقای روح و ابدیت می باشد. این "صرف نظر کردن دائم از لذتها و تمتعات ممکن و منافع خود و قبول محرومیت ها یش" سبب می شود که از فراتر به تفریط بیفتاد و بکوشید که لحظه و آن را غنیمت بشمرد و تا می تواند از هر لحظه ای که مثل باد می گذردو هیچگاه دیگر با زنخواه دگشت، آخرین و برترین تمتعاتی را که می تواند، به چپا ول ببرد، چون این زمان و این مکان به ا و تعلق ندارند. درا اینما ن به ابدیت و آخرت، هر عملی (حتی کاراقتصادیو...) برای کسب سودهای ابدی و آخرتی بودن برای تامین سودهای زمانی سود زمانی فرعی و کمبها بود.

دنیا و اعمالی که در دنیا می شد فقط و فقط "مزرعه برای آخرت" بودند، یعنی مخصوص واقعی آنها را کسی درا این دنیا نمی توانست داشته باشد بلکه خوشه های کشت ها را فقط می شد را آخرت و درا ابدیت چید. تفکری که در درون دل هر مؤمنی ناخودآگاه در مقابله این اینما ن وجود دارد، غنیمت دانستن آن و چپا ول لحظه است که طبعاً" عمل دورا بظها دنیا وزمان های

دنیا ئی، بی ارزش می شود. در مقابل آن بستگی به ابدیت و آخرت، همیشه دل مؤمن به این "اغوا" می شود که از این "لحظه‌گذرا" آخرین تمتع را ببردوا اگر هم بتواند" بدون وسائل و کار" این تمتع را بدست بیاورد، چه بهتر. همین تفکر ضروری و ناخودآگاه سبب می شود که اوبا حیله، دیگران را استثما رکند. ریا کا ریوزه، معجونی از هم‌دانان پذیرند. بنا برایین سود خواهی برای ابدیت، ملازم سودخواهی برای آن ودمی باشد.

در میان مفهوم "ابدیت" و "دم" توجه عمل و فکر به زمانهای انسانی بكلی از بین می‌رود. عمل‌کار، برا ساس احساس زمانی انسانی نیست. یا روح عمل و کار، "دم" است یا روح عمل و کار، "ابدیت".

تغییر مفهوم زمان "درا ذهان مردم، موجب تغییر مفهوم "تغییر و تحول" می‌گردد و با تغییر مفهوم "تحول" و ارزش دادن مثبت به "تغییر و تحول"، "آنچه می‌گذرد"، نیزه همیت پیدا می‌کند. بدینسان "منافع مانهه" "منافع ابدی و تغییرناپذیر" نیستند، بلکه عمل برای تائمهین "منافع گذران" ارزش پیدا می‌کند. آنچه منافع ما دی و عقلی و اخلاقی مرا در چند ما هیا چندسال یا چندده عمر متاء مین می‌کند، اهمیت دارد. کسب منافع آنچه که مدتی برای من منفعت دارد، اهمیت پیدا می‌کند. همکاری با گروهی برای اینکه منفعت گذران اجتماع را تائمهین کنیم، قابل تحسین می‌باشد. نیاز فعلی و گذرا ای من، کشش و محركه‌ها یست برای عمل برداشتن قعیات. و کشمکش من در عمل با واقعیات سبب گسترش قوا و آزادیهای من می‌گردد. پس نیازهای موقت من، با عنث رشد شخصیت من می‌گردد.

برآوردن نیاز من با عملم، این ایمان را در من ایجاد می‌کند که من می‌توانم با عمل و کار خود، به منفعت مسلم خود برسم. ما بعداً زمدمی که در معیار زمانی انسان قابل لمس است، می‌توانیم به محصول عمل خود برسیم. ما به محصول عمل خود، حق داریم. ولی در چهار رچوبه آن مفهوم ابدیت، "حق به منفعت ابدی خود" نداشتیم، چون عمل‌ها در زمان (یعنی عمل فانی ما) (نمی‌توانست) ادعای حق به کسب منفعت ابدی" بکند. با "حق به نتیجه عمل فانی خود"، "حق" به لذت ابدی نداشتیم. این قدرت الهی بود که به ما این امکان را می‌بخشید "عمل‌ها برای رسیدن به آن "سودا بدبی" حق به بهره بردن ابدی از عمل را نمی‌داد، بلکه فقط "سببی" بود که می‌توانست "موردن قبول" خدا قرار گیرد. بدینسان هیچ عمل کننده‌ای به عمل خودا طمینان نداشت

وبهره وسودا بدی را نتیجه مستقیم وحتمی کا رخودمی داشت . علت هماین بودکه عملی که دردوا مخاصی از زمان صورت می گرفت تنااسب و تناظر بیان منافعی در طول زمان داشت . و انسان طبعا " با عملی که می کرد حق به رسانید منفعتی یا منافعی در اثر همین تلاش وطبق آن تلاش در طی زمانی خاص داشت . ازا ین و طبق عملش ، برای رسیدن به منفعتی که حق او بسیار می رزه می کرد . ولی برای رسیدن به نتایج اعمال عبودیتش ، نمی توانست با خدا و پیا مبرش می رزه کند . عبودیت ، و عبادت و اعمال خیر ، ایجاب هیچ حقی برای اونمی کردند . درا ین گفتگویه وضوح نشان داده شدکه مفهوم زمان و دوازمان انسانی (واقعیت درازی حیات انسان) تعهدات خاصی در مقابله با واقعیات دنیوی وجا معده ایجاد می کند .

دا منه واقعیات و تعهد

در مقابله " جزیره واقعیت " ، تعهد ، مطلق می شود . انسان با مجموعه قوایش مطلقا " پای بیندا ین دمو خود درا ین حال می شود . با این تعهد مطلق نسبت به جزیره واقعیت همبستگی اواز سایر واقعیات (از دا منه واقعیات) به کلی پاره می شود . پا بستگی مطلق به " دمو به خود کنوشی ، و به این مکان " ، بریدگی و رها ئی از زمانها دیگروا ز خودها دیگروگروههای دیگروا ز نقا ط دیگراست . پس واقع بینی به معنای فرصل طلبی ، تعهدیست به واقعیت که سبب بی تفاوتی ولاقيدي نسبت بهجا معده و تاریخ و آینده می گردد . واقعیت در خود دریک لحظه و دریک نقطه ، به آخرین درجه کا نکر نیزه شدن (تکبودگی) می رسدو همزما ن با آن ، او از همه چیزها وزمانها و افرادی گروهها جدا ساخته می شود .

از این بعد هیچ واقعیتی دیگر ، هیچ کسی دیگر ، و هیچ زمانی دیگر ، اورا متعهد نمی سازد . در غرق شدن درا ین دمو درا ین خود ، همبستگی و تعهد با تاریخ و آینده و با ملت وجا معده از بین می رود . هما نظور با انحصار مشغولیت به " نجات و رستگاری ابدی خود " ، همبستگی و تعهد به تاریخ و آینده انسانی و گروهی و ملی نا بودسا خته می شود .

ولی در کوچک شدن جزیره واقعیت و دورافتادگی آن از سایر واقعیات تعهد ، تو خالی و بدون محتوی می شود . " شدبیت و تعهدات " نسبت به " هیچ " ایجاد می گردد . چون هر واقعیتی ، در روابط با واقعیات دیگر ، هست . انسان همه قوای بستگی اش را متمرکز به یک چیز (به خود) و به یک لحظه و به

یک نقطه (یک جا) می سازد و درست این نقطه و لحظه خود را بین موقعیت، هیچ می شود. در مقابل این تعهد در هیچ و برای هیچ، تعهد در همه چیز و برای همه چیز و برای همه زمانها قرار دارد.

در مقابل "جزیره واقعیت"، "خلاء بینها بیت زمان و مکان وبشریت" قرار می گیرد. (همیشه یک کل، خلاء است. بشریت، ابدیت... خلاء هستند).

در دادن و رشد واقعیات در زمان و مکان و در انسانها، تعهد، یعنی مسئولیت درونسوی انسانی برای "همبستگی" پیدا یش می کند و شدمی یابد. آنچه برای من واقعیت می شود که من برای اوقاب تعهد می کنم. اما مخزن نیروهای من برای قبول تعهدات، انسانی و طبعاً محدود است. نیروهای انسانی برای تعهد در قبال زمان و مکان و انسانها وقتی بی نهایت شد، بیهوده از بین می رود. انسان نمی تواند در مقابل همه چیزها و همه زمانها و همه مکانها متعهد شود. تعهد با نگرانی برای انسانی یا گروهی از انسانها در بر رهه زمانی و در قطعه مکانی ممکن است. من وقتی برای کسی یا گروهی یا جا معمای نگران هستم، شروع به تعهد نسبت به آن گروه کرده ام. این نگرانی برای آن گروه، تبدیل به نگرش می شود. نتیجه این نگرانی و نگوش توجه کردن من به دیگریست. و با همین توجه همدردی من با دیگری رشد می کند. تعهد در همدردی بیشتر می شود و با لآخره این تعهد از همدردی باشد بگذرد. تعهدی که در همدردی باقی می ماند، تعهدیست نیمه تمام. و تعهد نیمه تمام، بدتر از بی تعهدیست. کسی که همه تعهد خود را در همدردی با دیگران صرف می کند، تعهدات خود را نداشته باشد. تعهد در همدردی با یاد به تعهد در همفکری و همراهی و همکاری بکشدتا نقش خود را ایفاء کند. کسی که غرق در احساس همدردی می شود از همکاری امتناع می ورزد. همدردی از حدی به بعد، بر ضد تعهد انسانی است.

ولی وقتی نیروهای من در کسترش دادن تعهدات، پخش می گردند، از آستانهای به بعد تعهدات من بی ارزش می شوند. کسی که برای بسیاری چیزها نگران شد، از این حالت نگرانی به "نگرش و نگاه" که شناختن در دیگری آنچه مرا نگران کرده است (نمی رسد).

کسی که در دهای زیادی را می بیند و در نگرش به آنها (مطالعه آنها) نیروهای تعهدی خود را مصرف می کند، هیچگاه دیگر نیروند از دادن در همدردی مصروف کند. و با لآخره کسی که برای خیلی ها همدردی دارد، هیچگاه یک گام از همدردی

فرا ترنمی رود . تعهد و قتی تما می شود که نگرانی ما به اوجش که همکاریست
برسد . و گرنده ازاین آستانه اگر ما بیشتر متعهد شویم ، تعهد ، در " خلا بی
نها یت " ، در " خلا عو خلا ایده آلهای مطلقونا محدود ، خلا مفا هیم
کلی " از قبیل انسانیت وبشریت و خلقها و تولد ها منتفی می گردد .
در حینی که ما نسبت به همه چیزها و همه زمانها و همه انسانها متعهد شده ایم ،
نسبت به هیچ چیزی و هیچ کسی و هیچ وقتی متعهد نبستیم این است که اوج
ایده آلهای انسانی با اوج قساوت و بی رحمی کنا رهم و متلازم با همند .
کسی که ایده آلس بشریت و طبقه محرومیا کا رگراست در مقابل انسانها و
کارگران بی نهایت قسی و بی رحم است . هر چه دا منه تعهد من بیشتر
می شود ، واقعیت ، انسجام و تکاف (پری و انباشتگی) خود را از دست می دهد .
ما موقعي متعهدیم که نسبت به " واقعیاتی " متعهد باشیم . و گرنه واقعیات
بی نهایت ، واقعیات نیستند . هر چه در تعهد کردن ، من خود را در زمان و مکان
می گسترم (تعهد به چیزی ، گسترش خود در آن چیز است) (واقعیات تو خالی تر
می شوند . تا آنجا که هنوز واقعیات برای من ملموس نیستند ، تعهد من شامل
آنها می شود . از جایی که واقعیات دیگر برای من ملموس نیستند ، تعهد ،
فاقد محتوا و موضوع می شود . جا معدبا ید آنقدر گسترش (دا منه) داشته باشد
که اعضاء اجتماعیان نزد برای دورترین افراد را آن اجتماع ، تعهد ملموس
داشته باشد . آنها واقعیات برای همیگر باشند ، نه مجردات و مفهومات
انتزاعی و اعدا دتو خالی و بی روح . من آنقدر به دیگران بوبه آن مقدار برا
دیگران همبسته ام ، که متعهد برای آنها هستم . و وقتی این تعهد ملموس
برای دیگران قطع شد ، همبستگی اما ز آنها قطع شده است . من وقتی تعهد
برای سایر اقسام روا فرا دوگروهها واقعیت ها و احراز وطبقات در خود حس
نمی کنم ، را بظاهر همبستگی خود را ز آنها بریده ام و آنها درجا مده و ملت من
نیستند ول آنکه در دفتر آما روتلفن وجود داشته باشند .

من آنقدر که برای دیگران نگران نمومی اندیشم و همدردی و همکاری می کنم ،
نسبت به آنها تعهد دارم . موقعی که من در خود ، نسبت به خود ، آخرین حد
تعهد را پیدا می کنم ، در حینی که به آخرین حد آزادی خود می رسم ، در همان
لحظه به " عدم مطلق همبستگی " رسیده ام .

ولی همچنین وقتی نسبت به جا مעה (تما میت و کل جا معا) آخرین حد تعهد
را پیدا می کنم یعنی به آخرین حد همبستگی می رسم (با آنها وحدت پیدا

مو، کنم) به قعر و انتعدا مآزا دی خود رسیده ا مودر هردوی این موزه ها
واقعیت را گم می کنم و زدست می دهم .
پس عمل سیاسی من مت مرکز در "دا منه واقعیات تی" است که من احساس تعهد
نسبت به آنها می کنم و می توانم با قوا یم این تعهد را برآ ورده کنم . وا بین
دا منه واقعیات ، تا آن جای ای واقعیات تند که برای قدرت قضاوت من ملموس است .
این دا منه واقعیات برای من و برای اعمال و افکار من ملموس است . دا منه
واقعیات ، آن واقعیات تی هستند که من برای آنها نگران می شوم . دا منه
واقعیات تی که من با عمل خود می خواهم به آنها بپردازم و می توانم تغییر
بدهم . دا منه واقعیات تی که من می توانم تا ویل کنم . سیاست با چنین
دا منه ای ازوا قعیات سروکار دارد . برای هرفردی که درجا مעה سیاسی
(شهریار ر) ، این دا منه واقعیات حاضر است و اورا به قضاوت دائی
برمی انگیزاند . من راجع به مسائلی قضاوت می کنم که تعهد نسبت به آنها
دارم . بی طرفی قضاوت و قاضی ، کا هش تعهد نیست . قضاوت بی طرفانه من در
باره آنها ، برای "تصمیم گیری برای عمل درباره آنها و با آنها است " .

قضاوت اخلاقی و قضاوت سیاسی

برای درک سیاست ، می باشد تفاوت میان "قضاوت اخلاقی و قانونی"
را با "قضاوت های سیاسی" شناخت . قضاوت های اخلاقی ، قضاوت طبق معیار
ایده آلها است یا آنکه طبق معیار سرمشقا است (مثال اعلی و اسوه حسنیه) .
هر عملی ازما ، مقايسه با آن ایده آل یا عمل نمونه ای که سرمشقا جتما عی
(مثال اعلی اجتماع) می کند ، می شود ، و در این مقايسه ، سنجیده و قضاوت
می شود ، که این عمل ماتا چه اندازه به آن نزدیک و تا چه اندازه از آن دور است .
در قضاوت های قانونی ، قانون ، معیار قضاوت است که اعمال با آن سنجیده
می شوند .

غالبا "قضاوت اخلاقی" یا "قضاوت قانونی" مدل برای قضاوت سیاسی
می شوند . یا اینکه روش قضاوت اخلاقی یا اینکه روش قضاوت قانونی و
حقوقی به دامنه قضاوت های سیاسی تعمیم داده می شود ، و با تعمیم قضاوت
اخلاقی یا قضاوت قانون به سیاست ، اشتباها ت بسیار بزرگی به وجود
می آید و سیاست تابع تفکرات اخلاقی یا تفکرات قضائی یا فقهی می گردد .
با تعمیم قضاوت اخلاقی یا قانونی به سیاست ، استقلال تفکر سیاسی از

بین می رودوسیا است، فرع اخلاق یا قانون و مراجع قضائی می گردد. در سیاست برعکس اخلاق، معیار قضاوت، واقعیت است نه یک معیار ابدی و نه یک قانون یا مجموعه‌ای از قانونها.

ما در یک قضایا سی به این نتیجه می‌رسیم که این اقدام و عمل سیاسی، در این موقعیت، مفید و مجاوز مقبول است. یعنی با سنجش با معیار واقعیت که در چهار رچوبه‌ای این موقعیت قرار دارد، این اقدام و تصمیم سیاسی، صحیح یا غلط است.

قضاوت اخلاقی و قضایا و قانونی، و پس نگرمی باشد. قانونی که ما با آن قضایا و قانونی کنیم پیش تراز قضایا و قضاوت ما هست و ایندیشی که معیار قضایا و قضاوت اخلاقی است، پیش تر هست.

در سیاست، ما قضایا و قضاوت می‌کنیم تا در باره خط مشی عمل در آینده تصمیم بگیریم، تا مسیر و جهت عمل بعدی خود را معین سازیم. پس قضایا و قضاوت سیاسی آینده نگراست.

قضاوت سیاسی، قضایا و قضاوت تاریخی نیست. مطالعه‌تا ریخی یک واقعه‌ی سیاست سیاسی، با مطالعه‌سیاسی همان واقعه‌با هم‌فرق دارند. مثلاً در باره مصدق، ونهضت ملی نفت، یک مطالعه‌تا ریخی کردن، با یک مطالعه و قضایا و قضاوت سیاسی کردن با همبی نهایت فرق دارند. در مطالعه‌سیاسی و قضایا و قضاوت سیاسی، می‌خواهیم بپردازیم تجربه‌ای را واقعیات سیاسی، روی خط مشی آینده اقدامات سیاسی و روی تغییر واقعیات تصمیم بگیریم.

در مطالعه‌تا ریخی، آن واقعیات را سربسته و تماشده می‌انگاریم و روی درک ضروریات زمان و مکان وجا مده، قضایا و قضاوت می‌کنیم. در قضایا و قضاوت دنبال یا فتن "اماکن انتخابی" اقدامات سیاسی "برآسان تجربیات نهضت ملی نفت و روش مصدق است، نه پیروی و ادماه همان کارهای او طلاق االنعل بالانعل. قضایا و قضاوت اخلاقی سبب می‌شود که مادر مصدق، سرمشق وایده آل بی‌بینیم. پس اعمال با ید "آنطباق" با اعمال اوداشته باشد. ما در باره مصدق، تفکر اخلاقی یا رفتار اخلاقی نداریم بلکه قضایا و قضاوت سیاسی داریم. قضایا و قضاوت سیاسی، با آینده و مکانات عمل در حال و آینده "برپا یه" واقعیات موجود و واقعیات گذشته سروکار دارند. آنکه اعمال ما "طبق آن واقعیات باشند. قضایا و قضاوت سیاسی، این نیست که ما طبق واقعیات گذشته و رفتاری که در برآبران واقعیات شده است رفتار رکنیم.

اعمال و اقدامات بربپایه واقعیات، اعمال و اقدامات "طبق" "واقعیات نیست.

ما ضروریات گذشته را در ضروریات آیندها متدا دنمی دهیم. ما در دنیا ای سیاست به قضاوت تازه به تازه نگیخته می شویم، چون خط مشی عمل در آینده، با امکانات روبروست. "امکان پیدایش واقعیاتی" با شناختن ضرورتها و واقعیتهای حال و گذشته، کافی نیست.

قضاوت سیاسی نه تنها معیارش در واقعیات گذشته بلکه در واقعیات کنونی و با لآخره در "امکانات پیدایش واقعیات تازه" است. واقعیاتی را که ما در سیاست تجربه می کنیم، "همه واقعیات اجتماعی" نیستند. ما همه واقعیات اجتماعی را در تجربیات سیاسی خود، در اختیار رندازیم. ما در تجربیات سیاسی خود فقط مقطعی از آنها که "واقعیات داغ" باشند، واقعیات نگران کننده، واقعیات برجسته، واقعیات گیج کننده و پیچیده، داریم.

این واقعیات داغ را می کوشیم در توری از روایتی که با عقل خود ساخته ایم (تئوری یا نظرسیاسی) قرار بدهیم تا امکان توجیهی داشته باشیم. ولی این واقعیات را در تورها مختلفی می توان قرارداد. پس قضاوت سیاسی، همیشه تأویلی از واقعیات داغ است که ما در تجربیات سیاسی خود حاضرا ریم. هر تئوری تلاشی است برای یافتن پیوند عقلی در تاریکیها ئی که دوراً این واقعیات که به خودی خودروشن هستند، فسرا گرفته اند.

از این سخنها معلوم می شود که رابطه قضاوت با جامعه سیاسی چگونه است. درجا معاشر سیاسی، افراد برای تحقق "آزادی منفعت جوئیها مخالف خود" در تلاشند. افراد و گروهها تنها این منافع و سوائچ خود را آنطور که هستند نمی نمایند (قسمتی که درجا معاشر مجاز است، با صراحت نموده می شوند) بلکه بسیاری از منافع و خواستهای خود را درایده آلها و در "منافع عمومی اجتماعی" و در اخلاق می پوشانند و برای دیگران تاریک و حتی برای خود تاریک می سازند. هم دیگران و هم خود را در منفعت جوئیها و قدرت خواهیها و افزون طلبی های خود گمراه می سازند و برای اخراج منافع خصوصی خود را برای دیگران و حتی برای خود زیبا و دلربا می کنند و سوائچ و منافع خود را برای خود و برای دیگران عقلی می سازند و از لحاظ عقلی توجیه می کنند. با

عقلی ساختن آنچه سا ئقه می خواهد، خواست فردی، انتباق با یک مفهوم کلی و عمومی می یابد و بدبینسان حقانیتی پیدا می کند. سوائچ و منافع خصوصی، با عقلی شدن، شکل عمومی به خودمی گیرند. با اینکه در تبلیغ این عمومیت، فقط خصوصیتی تأمین می شود.

پس قضاوت سیاسی، قضاوت درباره واقعیت، آن طورکه واقعیت هست و نمودار می شود "نمی باشد. بلکه قضاوت درباره واقعیت، در شکل مسخ شده و پوشیده شده وایده‌آلیزه شده وزیبا ساخته شده و اخلاقی شده و معقول شده آن هست. ازاین روقضاوت سیاسی تنها روی "نمودها و نمودارها" و "روی پدیده‌ها" نیست، بلکه یک قضاوت "تا ویلی" است. من به منافع خود در تاء ویل آنچه می کنم و می گویم پی می برم. سیاست با یدواقعیت راتا ویل یا گفته می شود به واقعیت آن پی می برم. سیاست با یدواقعیت راتا ویل (زبان) وایدئولوژی و تئوری ورفتارها و اقدامات همه آنطورکه نمودارند، نیستند آن طورکه می نمایند، واقعیت را نمی نمایند (کندها بتوانند عمل کند).

من قضاوت در آنچه دیگری به طور آشکار می کند و می گوید، طبق آنچه می گوید و می کند، نمی کنم، بلکه قضاوت در آنچه دیگری در همها این "تئوریها و ایدئولوژیها" روش‌نوعی را روش "می پوشاند، می کنم. واین پوشانیدن را یک واقعیت سیاسی می دانم، درحالیکه در اخلاق، این پوشانیدن، به عنوان تلبیس و ریا و دور روئی تقبیح می شود. با زشت شمردن آن، برخورد آن به عنوان واقعیت سیاسی، شناخته نمی شود. ما این جریان پوشانیدن را نباید عنوان اخلاق تقبیح کنیم، بلکه با یاد به عنوان واقعیت بشنا سیم و تاء ویل کنیم.

انسان خود را تنها در اعمال و افکار خواسته بیش نماید، بلکه می پوشاند و پوشانیدن یکی از بهترین راهها برای رسیدن به منافع و خواسته‌ای اوست و این آزادی منفعت جوئی اوست که در رسیدن به منفعت خود، راه خود را آزاد نه برگزیند. و در این پوشانیدن، راه آسان تر برای رسیدن به قدرت و منفعت آزادی خودمی یابد.

ایدئولوژیها و تئوریها سیاسی و زبان و اعمال نه تنها واقعیت را می نمایند و روش می سازند، بلکه همزمان با این جریان نمودن، بسیاری از واقعیات را تاریک و مبهم و مسخ و منحرف می سازند.

تا آنچه به منفعت یک گروه یا طبقه یا افرادیا جا معده هست، روش تروواضح تر و جدا بتر و معقول ترسا زند. هرایدئولوژی، در علمی ساختن و عقلی ساختن وایده آلیزه ساختن و اخلاقی ساختن، بعضی منافع و خواستهای یک گروه یا طبقه اعالیتر و نیرومند تر و چشمگیرتر می‌سازد و با لآخره قسمتها ئی از منافع طبقات و گروهها واقعاً رسیدگر را تاریک و مبهم و مسخر و ضد اخلاقی و نا معقول و ضدعلمی می‌سازد، و هر دوی این نقش‌ها را (نمودن و پوشیدن، روشن کردن و تاریک ساختن) را در کنا رهم و یکجا و همزمان انجام می‌دهد. پس یک تئوری سیاسی هیچگاه در تما می‌باشد با زوگشوده نیست. ولی قضاوت سیاسی، واقعیت را در آثرا شناسائی و درک این انحرافات و این روش‌ها سازیها و در صحنه‌گذاریها، معیار خودقدراً رمی‌دهد. تئوریها سیاسی یا ایدئولوژیها، مانع دادن اولویت به واقعیات نسباً ید بشوند و لایشوند. قضاوت سیاسی در فضای صورت نمی‌گیرد که همه واقعیات خود را آن طور که هستند، می‌نمایند، بلکه قضاوت سیاسی در فضای صورت می‌گیرد که واقعیات را، آن طور که می‌خواهند یا آن طور که باید باشد در تئوری می‌نمایند. این نیز یک واقعیت اجتماعی انسان نیست. واين واقعیت را نمی‌توان از جا معه حذف کرد. پس یک تئوری سیاسی یا ایدئولوژی را با ید به عنوان یک واقعیت اجتماعی یا سیاسی "تلقی کردو به عنوان واقعیت با آن روبرو شدن به عنوان حقیقت.

چنانکه در پیش گفته شد، عادت نیرومند ما در زندگی به "قضاوت اخلاقی" و همچنین به "قضاوت قانونی و حقوقی یا فقهی" مارا همیشه برآن وامی دارد که در سیاست نیز طبق این دو مدل رفتار کنیم. بدین ترتیب یا ماسیاست را اخلاقی می‌سازیم یا آنرا قضائی می‌سازیم. یا اینکه طبق مدل قضاؤت اخلاقی، سیاست را طبق "یک معیار را یده‌آلی" درک می‌کنیم و اقدامات واعمال سیاسی خود را مرتب می‌سازیم و یا طبق "مدل قضائی و قانونی" که در این صورت حکومت، تابع روح فقا هتی و یا قضائی می‌شود که اگرچنانچه قضاؤت این نقش مدل بودن را در سیاست داشته باشد، سبب می‌شود که در موافق استثنائی و فوق العاده، دستگاه قضائی یا فقا هتی، نقش برتر را بازی‌کند و همه قدرتها را در تصرف بیاورد. و قضاوت سیاسی جسامعه سیاسی طبق مدل قضائی و قانونی برای همه‌شهریاران (= شهر و ندان) در اثر عزم مها رت کافی در منطق و روش خاص قضائی و فقهی، ممکن نیست، خواه نداخواه

میان این دو مدل، مدلی که با لآخره نقش برتر را در قضاوت سیاسی بازی میکند، همان مدل "قضاوت اخلاقی" است. قضاوت سیاسی طبق معیار ایدهآلی و کمالی "نمی‌گذارد که ویژگی سیاست به خودی خودش به ظهور ورشد برسد و چون "قضاوت طبق قانون" نیز مدل متداول درجا معمای است (ولو آنکه در اثرا نسباً طشدید منطقی اش، برای همها مکان کاربردن دارد) ایدهآل می‌ماند.

قضاوت سیاسی طبق ایدهآل، میل به "دستگاه‌شن" پیدا می‌کند و ایدهآل بدبینسان تبدیل بهای دلخواهی می‌گردد. ایدهآل، منطق و سیستم عقلائی پیدا می‌کند.

مؤلفه‌های سه‌گانه قضاوت سیاسی

چنان‌که در گفتگوهای پیشین در روند سخن آمد، قضاوت سیاسی سه موءلفه گوناگون دارد که در آنچه زیر ذره بین می‌گیریم تا آنها را واضح تر و دقیق تر بشنا سیم. این سه مؤلفه قضاوت سیاسی را تحت سه مقوله مورد گفتگو قرار می‌دهیم: ۱) قضاوت هنرمندانه (۲) قضاوت تأویلی و ۳) قضاوت واقعیت گرایانه.

چنان‌که می‌دانیم، آزادی در نشان دادن خود، شکل به خود می‌گیرد. انسان در جا معدوساً شوئق و منفعت جوئیها و خواسته‌های خود را در گفتگو را که دارد "می‌نماید". البته "نمودن"، چهره‌ای از اعمال ماست. عمل، و گفته، بیش از "نمودن" است.

ولی هر عملی و گفته‌ای، نمودن هم هست. عمل ما، مارا می‌نماید. تا آنجا که من خود را آنطور که هستم می‌نمایم، دیگری به من اعتماد ندارد، چون می‌توانم را در حرکات و کردا رو گفتار مداماً "نظرات و قضاوت کند". من، برای دیگری و برای جامعه، دیدنی هستم. دیگری و جامعه همیشه تماس‌آور اعمال من است. من تا دیگری را در تما می‌پیش (یعنی به طور برهنه ولخت) می‌بینم، اوجیزی ندارکه از من مخفی کند، از این روازا و هیچ ترس و وحشتی ندارم. ولی به محض اینکه من برای دیگری در عملی یاد را گفته‌ای، تا ریک و بمهمونا مشخص شدم، دیگری اعتماد شد را به آن عمل من و با لآخره به من از دست می‌دهد. این نسبت به من اعتماد شد می‌کا هد. تا آنجائیکه انسانها خود را می‌نمایند، گشودگی روانی وجودی دارند. و مردم همه

تماشا چی هم هستند، افکارشان و عقایدشان و تئوریهایشان وزیانشان، باز و گشوده است. این یکنوع نیرومندی و سلامت اجتماعی است که مردم بدون واهمه و ترس، خودرا بنمایند. هر کسی هنری دارد، نمی پوشاند، بلکه می نماید. بودونمودرنیرومندی، رابطه مستقیم و بلافاصله با همداشند. تماشا چی (دیگری یا اجتماع) اعمال مرا بدون غرض می بیند، یعنی بدون اینکه بخواهد از آن سوءاستفاده ببردیا و سیلیه برای کسب منافع محاز وغیره مجاز خود را دردهد، می بیند. درواقع این یکنوع "تماشا" است. و گرنه دید ما بیش از تماشای لذتمندانه از نمایش نیرومندی دیگران می خواهد. معمولاً دید ما با غرض می بیند. یعنی درپنها ن می بیند که چگونه این اعمال و گفتار را فکار می توانند در خدمت منافع خود بگیرد. همین دید غرضمندانه دیگری، سبب می شود که من خود را نظر که هستم ننمایم. از این پس بعداً نسان تنها "نماینده خود و منافع و سوائچه و خواستهای خود" نیست، بلکه "نمایشگر خود" است. یعنی خود را و منفعت جوئی و سائقه و خواست خود را آن طور که می خواهد بآن طور که بیشتر و بهتر خواسته و منافع را برآورده می کند" می نمایاند.

از طرفی چون جلب اعتماد دیگران به خود بنا امکان قضاوت و نظرات دیگران خریداری می شود، این وضعیت، سبب محدودیت ابراز آزادیهای من می گردد من نمی توانم آزادانه منافع خود را بجاییم و خواستهایم را دنبال کنم. من اعتماد دیگران را می خواهم، اما از سوی دیگر نمی خواهم آزادی های من محدود گردد. پس با "نمایندن یک خود ساختگی"، اعتماد آنها را حفظ می کنم درحالیکه می کوشم آزادی خود را با گمراه ساختن و مشتبه ساختن دیگران، تحقق بدhem بدینسان، نمایشگرمی شوم. دیگر، بودونمودان ظباق کاملاً با همداشند. تا من آنچه هستم، درا فکار و گفتار را علم می نمایم، دیگری می توانند اعمال و حرکات را روی آن تنظیم کنند و دیدنی و تماسائی بودن و گشوده بودن، اصل اعتماد اجتماعی عیست. حداقلی از وجود انسان باید درا جتماع دیدنی باشد، تا این اعتماد اساسی جامعه به جای باقی بماند. هرجا معهای احتیاج به مقداری سادگی و بی شیوه و پیله بودن و صدقه و عدم زرنگی دارد، تا جامعه کارآئی و همبستگی داشته باشد.

تا مردم بتوانند هم دیگر را مستقیماً" و بلاواسطه در بر هنگی ببینند و به هم اطمینان پیدا کنند. این قضاوت ببنیاد سیاسی است. درجا معهای که این

نوع قضا و تدرسیا است ممکن نیست و این دامنه اعمال و افکار و گفتار در دسترس هم دیگر برای قضا و تنظارت قرار نداشد (همه مرغ زیر کشیده اند و همه شکارچی هم دیگرند و همه می کوشند که به دام دیگری نیافتنند) این قضاوت اولیه سیاسی محال می گردد، و بدینسان جامعه سیاسی نمی تواند به وجود بیاید.

از این عرصه دیدنی بودن انسان که بگذریم، عرصه نما یشگری شروع می شود. هر انسانی در اعمال و گفتار روا فکارش، نمایشگر برای دیگران (و حتی برای خود) می شود.

همه به همدیگر و به خود، خود را می نمایند. در اینجا حتی خودشناصی نیز بدون هنرتاء ویل خود، ممکن نیست تا چه رسیده قضاوت دیگران که احتیاج به مها رت در فن تاء ویل دارد. هر کسی خود دو منافع و سوائیق خود را در پشت آنچه می نمایند، در پشت آنچه زیبا و معقول و حقیقت و فضیلت است، پنهان می سازد. در این عرصه، هیچ کس نمی تواند واقعیات اجتناماًی را به طور مستقیم مورد قضاوت قرار بگیرد. حتی تئوریهای سیاسی و ایدئولوژیها و عبارات وزبان، این مؤلفه پنهان سازندگی را داده اند. در سیستم عقلی یا علمی خود، در عبارات جذاب و زیبا و گیرای خود، بسیاری ازواجاً عقیات را آگاهانه نمایانند، همانطور که واقعیات دیگر را در صحنه نمایش می گذارند، یا آن واقعیات در نمودشان عرضه نمی شوند بلکه در صحنه نمایش گذاشته می شوند. تا "خود، نمودن" یک خودگشودن است، قضاوت سیاستی لذت هنری دارد ولی وقتی انسان شروع به نمایند خود کرد، یک جریان پوشیدن خود و بستن خود شروع می شود. انسان خود را از دیگری جدا می سازد. ما می توانیم فقط با چاقوی تاء ویل، وجود و اعمال و افکار اورا زهم بگشائیم و باز کنیم. حتی انسان، خود را به خود نیز می نمایند، یعنی خود را نیز در برآ بر خود درهم می بندد و برای خود مجھول و مکثوم می سازد. انسان همیشه در جریان "ناشناختنی ساختن خود برای خود" است.

همه تئوریها و ایدئولوژیها تلاشی برای این شناختن ساختن خود و مجھول و گمنام ساختن خود نیز هستند. و این دو مؤلفه، به هم بستگی دارند و کسی که خود را همیشه می نمایند، ناگزیر علاقه به "نمودن خود و بودن خود" پیدا می کند، می خواهد از سربه طبیعت خود بآزار گردد. در هر انسانی این دو مؤلفه با هم آمیخته و به هم پیچیده اند. بدینسان تا آنجا که انسانها درجا معم

نمودا رمی شوند، قضاوت ما به عنوان یک تماشا چی بیغرض، قضایا و
همندانه است ولی از آنجا نیکه انسان شروع "به نقش بازی کردن"
می کند، با یدقفا و تائویلی را به کار برداشت. کسیکه بازی می کند، خود را
می بندد. تا آنجا نیکه اجتماع تبدیل به صحته می شود و به اشخاص، نقش
برای بازی کردن واگذار می کند، قضاوت سیاسی، فقط از راه تائویل
اکان دارد. جا معهدا زایین ببعد، جا معهدا زوگشوده نیست، بلکه جا معهده
بسته و ناگشودنی است، تئوریها و ایدئولوژیها وزبان نیز همه درایین قسمت
ناگشوده و بسته اند که باشد و یل بشوند. درایین جانمی توان به تصحیح
یا رد تئوری یا ایدئولوژی قناعت کرد، بلکه با ید فقط آنرا تائویل کرد.
حالابه مؤلفه سوم قضاوت می پردازیم

قضاوت سیاسی و واقعیت

قضاوت سیاسی، تنها نمودن خود و برخورد با نمود دیگران و با لآخره تائویل
خود و جا معهده نیست. چنانکه گفته شد، آنکه خود را می نماید، تنها خواسته‌ها
(منفعت جوئیها م مختلف) خود را منعکس نمی سازد و قضاوت، تنها برخورد
با این "پدیده و نمودا رخالص" نیست. بلکه نمود خواسته‌ای انسانی، جزوی
از "عمل در مقابله با واقعیات و بررسی واقعیات برای تغییر دادن آنها" است،
تا در تغییر دادن، منافعی را که می جوید و در حالت موجود شان بگیرد
نمی دهد، از آنها بگیرد. پس قضاوت سیاسی، تضمیم‌گیری روی واقعیت،
برای یا فتن شیوه عملی است که بتوا ندبه آن واقعیت، درجهت تائمه میں منافع
تصمیم‌گیرنده، تغییر داده بشود. بنا براین قضاوت سیاسی، با واقعیات به
طور اتفاقی و تائثیر پذیرانه برخورد نمی کنند تا بدآن دچگونه باشد. با اینها
سازگار بشود و خود را منطبق بر آنها سازد. نمودن خود، در عمل و گفتار و
خواسته‌ها، گسترش خود در دیگران است. نمودن خود، به مفهوم کهن، فقط یک
نوع "تجلى و انعکاس خود" نیست. نمودن خود، همیشه گسترش و تجارت و در
همه واقعیات، به همه انسانها، به همه طبیعت، و با لآخره را ده برای تغییر
دادن آنها به نفع خود است. و چون سیاست با جا معهوس را کار دارد، عمل و فکر
وراءی سیاسی، فضای اولیه اش، جا معهداست. شهریار (= شهر وند) خود به
طور اتفاقاً دنه عمل و نه فکر سیاسی و نه قضاوت سیاسی می کند. شهریار رها با

با هم عمل سیاسی و فکرسیاسی می کنند و به تشکیل "رئیسی عمومی" موافق می شوند. بنا برایین قضاوت سیاسی در مقابله با قعیات، یک جریان تأثیر پذیرانه خالص نیست، بلکه یک جریان فعل و تاثیرگذا روتغییردهنده است. قضاوت سیاسی، همیشه جهتش به سوی "عمل تغییردهنده" است. با پیدایش قضاوت سیاسی درجا مעה، تغییرساختر را معاو قتما دوفرهنگ به طور آگاهانه شروع می شود. انسان می کوشد، نظام می اجتماعی طبق قضاوت سیاسی شهریارا نش بسازد. با قضاوت سیاسی، حکومت را برپا یه قضاوت و با لآخره رئیسی مردم (نهایدئولوژی و دین آنها) می سازند.

درسیاست، انسان بدین شیوه قضاوت نمی کنده انسان پیش "تسام" واقعیات "را در قالب یک تئوری یا یک ایدئولوژی یا دین با یدباداند، بلکه بدین شیوه قضاوت می کنده با "تغییردادن واقعیت‌ها" به بینش بیشتر واقعیت می رسد. شهریار (= شهر وند) واقعیت اجتماعی را بدون تغییردادن، نمی تواند قضاوت کنده انسان نمی تواند تغییربردهد، بدون آنکه واقعیت را قضاوت کند. از این رو، قضاوت و قدرت تغییر واقعیت "با هم بستگی دارد. همانطور که عمل در مقابله با قعیات، احتیاج به قضاوت دارد، قضاوت، (بینش) احتیاج به عمل (یعنی تغییردادن واقعیات) دارد تا واقعیات را تغییرندهیم (یعنی عمل نکنیم) نمی توانیم به بینش و قضاوت سیاسی برسیم و تا قضاوت نکنیم و آگاه بود سیاسی نداشته باشیم؛ نمی توانیم عمل بکنیم، پس عمل و آگاه بود و قضاوت سیاسی با هم می افزایند. عمل و آگاه بود سیاسی و قضاوت سیاسی با هم رشد می کنند و می شکوفند، کسی که می تواند بدین وقایع واقعیت بکند، بدون آنکه هیچ عمل سیاسی بکند، می تواند کمال داشته باشد، بدون اینکه بتواند کوچکترین قدرتی در دنیا داشته باشد. چون قضاوت و تغییر واقعیت با هم رابطه متقابله دارند، بنا برایین نمی توان یک جا نشست و بدون عمل مدار و مکرر (تغییردادن واقعیات) به علم کامل یا به قضاوت نهائی رسید، آنگاه با آن علم تمام، به سیاست و عمل سیاسی پرداخت.

نمی توان در آغاز، یک ایدئولوژی یا تئوری ساخته و پرداخته یا فت و بنا آن شروع به ریختن برنا مه تغییرات واقعیات کرد. تغییرهیچ واقعیتی، هیچگاه نتیجه منتظمه و پیش بینی شده (طبق تئوری یا ایدئولوژی) را در همه وجوده نمی دهد. پس تغییره را واقعیتی، نتایج ناشناخته و پیش بینی

نا شده می دهد . بدین سان قضاوت ما با یدمهلت داشته باشدتا این نتایج را در زمینه تجربیاتی که برآن قضاوت می کند ، جذب کند و بعداً زانیکه این تجربه تازه از تغییر واقعیت را جذب و تصرف کرد ، وبا این تجربه زمینه تجربی گذشته اش را تصحیح کرد ، آنگاه مجدداً " به سرانگ غ قضاوت تازه واقعیت بسرود . پس قضاوت سیاسی در رابطه با تغییر واقعیت با ید طوری باشد ، که کمیت و کیفیت آن تغییر واقعیت ، روش و شناختنی و مشخص باشد تا قضاوت سیاسی بتواند تجربه را در خود دوزمینه تجربی اش تصرف و جذب کند . وقتی تغییر واقعیات آن قدر زیاد نماید برای شهریار (شهر وند) پیچیده و مبهم و ناشناختنی و گیج کننده است ، و اونمی تواند آنها را جزو گنجینه تجربیات خود در آورد تا معاویا را برای قضاوت سیاسی بعدی اوابشود ، آنگاه قدرت قضاوت سیاسی را افزایش می دهد یا آنکه این قدرتش می کاهد . ازا این رو " مقدار و کیفیت تغییر واقعیات " با یهبا " مقدار و کیفیت جذب این تغییرات در بینش سیاسی افرادیا زمینه تجربی سیاسی افراد " تناسب داشته باشد ، تا آنکه قدرت قضاوت افراد در مقابل واقعیات سیاسی نکاهد .

وقتی تغییر واقعیات ، کنترل شدنی و روش و مشخص و جذب شدنی هستند (یا قبل مشخص شدن و قبل جذب شدن هستند) شهریار در رجا معه ، قدرت سیاسی خود را حفظ می کند ، چون راهی وقفاوت سیاسی او ، استوار بر تجربیات مستقیم و روش خود را از واقعیات است .

در تغییرات سریع اجتماعی و اقتداء دی و فرهنگی و انقلابات و بحرانها و موقع فوق العاده واستثنائی ، این رابطه و تناسب به کلی به هم می خورد . به همین علت نیز ، شهریاران (شهر وند) در جریان انقلاب ، قدرت سیاسی و قدرت قضاوت سیاسی خود را افزایش دهند . البته در جامعه ای نیز که هنوز سیاسی نشده است ، در موقع عادی این رابطه متقابل میان قضاوت سیاسی و تغییر واقعیات و تجربیات برقرار نیست .

چون در این جامعه ، واقعیات اجتماعی و اقتداء دی و تربیتی و حقوقی و نظامی ، بدون تصمیم گیریها ائم که استوار بر راهی زنی و قضاوت سیاسی اعضایش باشد ، صورت می گیرد .

پیشرفت و تغییر و تجدید در اجتماع بدون این قضاوت و راهی زنی سیاسی همه اعضاء اجتماع ، خانه ایست زیبا که با تا رعنگیوت ساخته شده است . اعضاء اجتماع فقط وسیله اجراء این تغییر واقعیات هستند و سرچشمه تغییرات .

وقتی تغییر و تجدد و پیشرفت اجتماعی برپا ید قضاوت و راهی زنی سیاسی همه ملت باشد (راه عمومی) آنگاه ملت خودش سرچشم تغییرات است، و چون هرگونه تغییر اجتماعی، هرگونه تجدد و پیشرفت اجتماعی، تغییر دادن ملت می‌باشد، تغییراتی که بدون این قضاوت و راهی زنی ملت صورت گرفته، بدون دخلالت وارد و میل و رغبت و همکاری خود آنها بوده، از این تغییرات و تجدد و توسعه و پیشرفت، اظهار رعجز وضع و حقارت، وطبعاً احساس عذاب و درد می‌کنند. از این رو در چنین موازی تغییرات اجتماعی و لکو درجهت ترقی و تجدد و پیشرفت جامعه هم باشد، ایجا دنفرت و بغض و دشمنی نسبت به تغییر دهنگان (چه این تغییر دهنده، حکومت مستبد روش فکرانه یک فرد باشد، چه یک حزب پیشتاز و متفرقی باشد، چه ما معالمو کاملاً باشد) می‌کنند. همچنین نفرت نسبت به خود وسائل این تغییرات (ما نند صنعت و علم) پیدا یش می‌یابد.

قضاوت سیاسی و راهی سیاسی و راهی عمومی

قضاوت سیاسی، چنانکه دیدیم (۱) نمودن خود و منفعت جوئیها و خواستهای خود در مقایسه با نمود خودها و منفعت جوئیها و خواستهای گروهها و جامعه است همینطور (۲) تا ویل خود و خواستهای خود را تا ویل دیگران و خواستهای دیگران و بالاخره (۳) جهت دادن به عمل برای تغییر واقعیات در اجتماع است.

بنا بر این قضاوت سیاسی، یک جریان درونسوی روانی یا معرفتی خالص نیست، بلکه یک واقعیت برونسوی اجتماعی است، یک قدرت نافذ در جامعه است. وقتی "قضاوت سیاسی" از این دیدگاه دیده شود، "راهی سیاسی" خوانده می‌شود. اظهار "راهی سیاسی"، اظهار روپیدا یش قضاوت سیاسی و به کار نداختن آن برای جهت دادن به اعمال و اقدامات برای تغییرات خاص دادن به واقعیات است. پس وقتی صحبت از "راهی عمومی" یا "راهی عمومی" می‌شود، با وقتی صحبت از "راهی گیری در انتخابات" می‌شود یا وقتی صحبت از "راهی زنی نمایندگان مجلس قانونگذاری" می‌شود، در همه جا بحث از ظهور و تلاش قدرتیست برپا یه برخوردها واقعیات و بررسی واقعیات و بدینسان راهی سیاسی، یک عمل قدرتمندانه هم است.

رءی دادن در انتخابات، اندادختن یک ورقه خالی در صندوق نیست.
کوشش درایجاد "رأی عمومی"، بحث شرکت در "قدرت جهت دهنده" و "قدرت
نیرو و دهنده وابتکاری به اقدامات اجتماعی است". یعنی قانون گذاری
در مجلس نمایندگان برپا یه "رأی سیاسی" قرارداد ردن برپا یه ایدئولوژیها
یا اعتقادات دینی نه مرجعیت دادن و اولویت دادن به تئوری خاص اجتماعی
یا سیاسی یا اقتصادی.

همچنین رأی عمومی،التقا ط و تصامیم و ترکیب و تنش و کشمکش "رأی های
سیاسی" است، ونتیجه نیز یک رأی سیاسی "است، نه یک اعتقاد، نه یک
حقیقت . از راه سیاسی جمهور مردم، یک عقیده یا ایدئولوژی یا تئوری بوجود نمی آید.
قضايا و سیاسی با "آگاه بودا جتماعی " سروکار دارد. آگاه بودا جتماعی،
اشا رهبه این واقعیت است که "عامل اجتماعی، یعنی آنکه در اجتماع عمل
می کند (= شهریار) آگاه زاین است که خودیک عضوا جتماع است، ولی عضوی
که در اجتماع عتاء شیر می گذاشت دوبار اجتماعی و گروههای مختلف در آن اجتماع
همکاری می کند و "عمل یا اقدام مشترک یا عمومی" انجام می دهد.

و همچنین آگاه بودا جتماعی، اشا رهبه این واقعیت است که عامل اجتماعی
(یعنی شهریار= شهر و ند) خودیک عضوا جتماع است که تاء شیر پذیرازا جتماع
است . بایدیگران در آن جا معهود ردهای مشترک دارد . (واقعیات داغ اجتماعی
با دردهمراهند) ازا این رو با دیگران می توانند هم دری کند . در دیگران
(گروههای وافرا ددیگران ملت) را به عنوان دردمشترک حس می کند . پس
آگاه بودا جتماعی در همکاری بودن، و آگاه بود عضوا جا معهود هم در بودن است .
مثلًا وقتی سعدی می گوید "بنی آدم اعضاء همدیگرند" ونتیجه می گیرد که
"چو عضوی به درد آورد روزگار - دگر عضوها را نمانند قرار" ، بحث آگاه بود
عضو جا معهده عنوان "هم درد" می کند، نه آگاه بود عضوا جا معهده عنوان
"همکار رو به عنوان عاملی که در اجتماع عتاء شیر در تغییر و اتفاقیات می کند".
ما با یدتفاوت "آگاه بودا جتماعی و سیاسی " را از "معرفت یا دانش
اجتماعی و سیاسی" تشخیص بدھیم، تادرک کنیم که ما در "رأی" یا قضاوت
سیاسی "، درایجاد "رأی عمومی" و در "رأی دادن و رأی زنی" با "آگاه بود
سیاسی" سروکار داریم و آگاه بود سیاسی را با اولویت، معیا و تضمین
گیریها و اقدامات سیاسی قرار می دهیم نه "معرفت یا دانش سیاسی" را که
در تئوریها یا ایدئولوژیها مخالف به خودشکل می گیرند.

آگاه بودن اجتماعی، درک محسوس وزنده "دا منهای ازوا قعیات محدود" است که با نورا فکن شدید "توجه" برجسته می شود (وا قعیت داغ همین است). این آگاه بودن از دامنه محدودی ازوا قعیات، درا شر توجه و نگریستن و نگران شدن، سبب می شود که بسیاری ازوا قعیات دیگر را مافراوش بسا زیم یا عمدانه از آن صرف نظر کنیم یا برای ما فعلانه داغ نیستند، مارا نگران نمی سازند، ما رانمی انگیزانند، درد، درما تولیدنی کنند. "دانش یا معرفت سیاسی"، "داشتن یک تئوری یا ایدئولوژی سیاسی و اجتماعی عیست که می کوشد "همه واقعیات اجتماعی - سیاسی را "به هم دریک سیستم پیوندد، چه واقعیات داغ را، چه واقعیات خاموش و سردورا حت را . "معرفت یا دانش سیاسی" (در همه شکلها یش) انتباق کامل با "آگاه بود سیاسی" قردندا رد. درایجاد راهی عمومی" و تلاش برای رسیدن به راهی عمومی (عمومیت‌ها در قانون) نظر بدها این است که افراد اعواضه جامعه (شهریاران) برپا یهای این آگاه بود سیاسی. قضوت کنندوراهی بدنه دو راهی بزنند، نه برپا یهای رجحیت دادن به معرفت و دانش و تئوریهای سیاسی یا ایدئولوژی ".

تا تئوری سیاسی و ایدئولوژی فقط و فقط از دریچه آگاه بود سیاسی موئثر باشد، و تئوری سیاسی فقط با اولویت دادن به "آگاه بود سیاسی" به کار برده شود، آن تئوری یا دانش سیاسی یا آن ایدئولوژی "با ز" خواهد بود. در آگاه بود سیاسی، همه قوای انسانی متوجه و نگران "دا منهای محدود ازوا قعیات" است. تشخیص روابط میان این واقعیات محدود و قضوت بر روی آنها، سبب می شود که قضوت برونو سوگرا است، یعنی قضوت، تعهد به عمل و تغییر مستقیم و بلا واسطه واقعیت دارد. ولی در تئوری یا ایدئولوژی، قضوت در اثربخش در دامنه بی نهایت وسیع واقعیات، غیر دقیق و مبهم می شود و فردی با وجود آنکه قدرت زیادی نسبت به کل واقعیات بسیج می کند، در کاربرد آن در محدوده واقعیات مخصوص، بسیار ناتوان می باشد. از این گذشته هر تئوری یا ایدئولوژی فقط در دامنه خاصی از خود، می تواند انتباق بیشتر با "دا منه واقعیات" کنونی اجتماعی داشته باشد، و وقتی اندکی فراتراز این دامنه خاص این تئوری یا ایدئولوژی برویم، این تئوری یا ایدئولوژی در دست اندازهای بیشتر را شتابه ای و انتشار افایت یا عدم دقتها در مورد واقعیات می افتد.

یک فرد فعل اجتماعی یا سیاسی، به طور یکنواخت، آگاه بودا زسرا سر وا قعیات اجتماعی به طور یکسان ندارد. تمرکز توجه و قوای برای تصمیم‌گیری و اقدام سیاسی، دقت و تیزبینی را در وجه عملی بیشتر می‌کند و به واقعیت بیشتر نزدیک می‌شود، درحالیکه داشتن سیاسی و تئوری، با پخش توجه در سراسر اجتماعات، توری که برروی واقعیت می‌اندازد، در نزدیکی به واقعیات نا دقیق می‌شود. و واقعیات را در عمل و تصمیم‌گیری در شبکه خودنمی‌گیرد. تئوری، برای تعیین موضع واقعیات ویا فتن روابط میان واقعیات، کافی بود ولی در نزدیک شدن بهدا منه خاصی از واقعیات، واقعیات خارج از تاختهای تورقا رمی گیرند. با چنین دانشی، نمی‌توان قضاوت به معنایی که گفته شد کرد. عمل، احتیاج به "تحدیددا منه قضاوت" و طبعاً احتیاج به "تحدیددا منه تئوری" دارد. نقش سیستم بودن تئوری، مانع "تحدید آن دردا منه محدود" می‌گردد. درحالیکه یک سیستم (تئوری) یا ایدئولوژی (درا شربه همبسته کردن واقعیات)، بر قدرت و شدت "تعهدات" مایا فزود، درا شرعدمایا مکان محدود شدن دریک دا منه، از صحت و قدرت عمل و تصمیم طبق واقعیت و ببروی واقعیت می‌کاهد. دراینجا است که قدرت تعهدی تئوری و ایدئولوژی با "معیار قرار دادن" داشته واقعیت و آگاه بود سیاسی، در تضاد واقع می‌شود. در تحدیددا منه واقعیات، اولویت دادن به قضاوت سیاسی است که همه افراد و گروهها در جا ممکن، درا نجات "اقدامات مشترک و عمومی سیاسی" پیدا می‌کند.

آگاه بود سیاسی با توجه شهریار (= شهر وند) بهدا منه محدودی از واقعیات سروکار دارد، و درا شرهمین توجه و نگرانی و نگرشی که از نگرانی برمی‌خیزد، این داشته واقعیات روشن می‌گردد و به این قدرت قضاوت و عمل می‌دهد. فعل سیاسی، همه واقعیات را به یک اندازه و با یک دقت نمی‌بیند و با قدرت نمی‌بینند و با قدرت مساوی و یکنواخت روی آنها عمل نمی‌کند. داشتن و معرفت سیاسی که دریک تئوری تحقق می‌یابد، همه این واقعیات را به طور یکسان جلو دید معرفتی می‌گذارد. در هر حال، امکان مساوی برای شناخت سراسر آن واقعیات هست. ولی قضاوت و راهی سیاسی، تابع توجه و نگرانی و جهت دارا ختن قدرت برای تائیش ورای سیاسی، تابع محدودیست. بنابراین با داشتن داشتن و معرفت سیاسی به ملت و با لآخره ایدئولوژی سازی و تلقین ایدئولوژی به ملت، نمی‌توان به آسانی به

"آگا هبودفعا ل سیاسی "رسید . ایجا داین آگا هبودسیاسی (نه آمنسوزش
دانش سیاسی یا ایدئولوژیست) دریک گروه یا حزب یا طبقه یا جامعه در
تمامیت هست که آنها را به فعالیت سیاسی و میدارد . و در همین آگا هبود
سیاسی است که آن گروه یا حزب یا جامعه و ملت ، قضایت و نظریت و با لآخره
قدرت خود را در تصرف خود نگاه می دارد .

ایدئولوژیزه کردن یک طبقه یا جامعه یا حزب یا ملت ، به هیچوجه ایجاد
آگا هبودفعا ل سیاسی و قضایت سیاسی که استوربررا بطریزند و مستقیم با
واقعیات است نمی کند .

از این است که جامعه سیاسی با روپرداختن (توجه) با یک مسئله داغ ، بلافاصله
آگا هبوددا منه واقعیات تش به دور آن واقعیت گشا دترمی شود . و آن واقعیت
را دریک متن وزمینه گسترده تری برای قضایت و تأثیرگذاری روی آنها
قرار می دهد ، ولی در صدد آن نیست که داده این واقعیات را آنقدر گسترش
دهد که سروا سرو اقعیات اجتماعی را در برگیرد . عمل سیاسی و قضایت سیاسی ،
احتیاج به محدودیت داده واقعیات دارد . با زمینه دار شدن آن واقعیت
داغ ، داده تعهد محدود دولی مؤثری پیدا نمی یابد واقعیت داغ
مرکزی که به دورش واقعیات دیگر گرد آمد اند در این اقدام و قضاوت سیاسی ،
معیار عمل و قضایت قرار می گیرد . با تلقین و تبلیغ یک ایدئولوژی یا
تئوری ، آگا هبودسیاسی مردم در بی نهایت گسترش نمی یابد ، ولی این
آگا هبودفعا ل وزنده سیاسی از لایه ای از یک آگا هبود ایدئولوژیکی یا
کلی معرفتی پوشیده می شود . این "آگا هبود معرفتی" که در اثرا یک ایدئولوژی
یا تئوری پدید می آید با "آگا هبودسیاسی" تفاوت و تناقض دارد . با
ایجا د آگا هبود معرفتی (و آوردن مسئله حقیقت به میان) آگا هبود معرفتی
که تمايل به گسترش در بی نهایت دارد ، و می خواهد سروا سرو اقعیات را در بر
گیرد (با در برگرفتن سروا سرو اقعیات نمی توان روی همه واقعیات عمل
کرد) ، طبعاً احساس قدرتمندی و قضایت مستقیماً و را در برآ برداشت
می کا هد .

احساس مالکیت معرفتی همه واقعیات (درک قدرت بی نهایت معرفتی) با
احساس "بی تأثیر بودن محض در داده واقعیات" همراه است . هر چند در
آغاز ، این احساس داشتن قدرت بی نهایت معرفتی ، احساس ضعیف بودن
دربرا برداشت محدود را که با ما مقابله نمی پوشاند . معمولاً در انقلابات

ایدئولوژیکی، همیشه این احساس بی نهایت از قدرت (که از تئوری هست و فقط قدرت معرفتی) است، ضعف و بی اثربودن افراد را در مقابله با واقعیات سیاسی نا محسوس می سازد.

چندنتیج

با آنکه بعضی از نتایج به طور پراکنده در همه مقاله‌ها مذکور است، مجدداً به طور خلاصه و شمرده در پایان می‌آورم. برای آنکه همه افراد جای ملت، ولوبه هر دین یا ایدئولوژی یا تئوری سیاسی نیز معتقدباشند، خویشتن، به طور مستقیم و بلاواسطه قضاوت کنندوراً بدهند و تصمیم‌گیرند، باشد یک مورد مجازای یک مسئله مخصوص و مشخص (واقعیت داغ در دامنه ای از واقعیات) دربرابر آنها قرار بگیرد، تا تصمیم‌گیری و قضاوت مستقیم آنها، از صافی دین یا ایدئولوژی یا تئوری آنها نگذرد (یا آنکه دین یا ایدئولوژی آنها گرفتن قضاوت دینی یا ایدئولوژی بعنوان معیاراً اول، مدخلیت پیدا کند، تا شناختی که ایدئولوژی یا تئوری به آنها می‌دهد، مانع از تجربه مستقیم واقعیت و در نظر گرفتن واقعیت بعنوان معیاراً صلی نگردد، و آگاهی بود

معرفتی، آگاهی بود سیاسی را قبضه نکند.

شهریار (= شهر وند) در تصمیم‌گیری و قضاوت و رأی‌پیش، "اظهار عقیده یا ظهار دین یا اعتراف به ایدئولوژیش نمی‌کند که برونوکتا ب مقدس یا مرجع شرعاً ورق بزندوبه آیه یا جمله‌جمله آن مراجعت کند، یا از مرجع تقلیدش یا رهبر حزبی اش کسب تکلیف بکند، تا تصمیم خود را به طور قطعی، طبق حقیقت یا شریعتش کند، بلکه در تصمیم‌گیری، به هیچوجه بیان حقیقت یا بیان علم نمی‌کند، بلکه "اظهار رأی خود" را می‌کندوراً یا عمومی، حقیقت یا علم یا ندای خدا یا طبیعت یا عقل نیست، بلکه یک "واقعیت انسانی" است. و این "رأی عمومی"، نه بیان عقیده یا عقاید مردم است، نه تحمیل به اعتقادات مردم.

این رأی عمومی، حقیقت نیست که در صورت اختلاف با حقیقت افراد و تضاد با آنها، تحمیل بر عقايد و حقایق آنها باشد.

مقصود از "رأی گیری" و "رأی زنی" و "اظهار رأی خود" درست به حرکت آوردن "قدرت قضاوت و تصمیم‌گیری فردی اشخاص" هست، که حتی المقدور

بدون وابستگی به ایدئولوژیها و عقايد آنها صورت بگیرد.
برای همین علت نیز هست که درجا معهسیا سی، هیچگاه "یک ایدئولوژی با عقیده یا جهان بینی یا دستگاه فکری و علمی" مورد تضمیمگیری (قبول یارده) ملت قرا ردا دهنمی شود.

چنین کاری نشناختن ما هیت "رأءی" هست. بدینسان همه صفاتی که خصوصیت ایدئولوژی یا دینی به رژیم یا دستگاه حکومتی می‌دهند، از حوزه رأءی گیری ملت خارج است و به کلی باطل می‌باشد. مثلاً^۱ این عنوان "جمهوری اسلامی" یا "جمهوری دموکراتیک اسلامی" یا "جمهوری کمونیستی" یا سوسیالیستی "قابلیت رأءی گیری ندارد. چنین عنوانی، نفی ما هیت رأءی گیری را می‌کند. فرد، دیگر در این مورد نمی‌تواند قضاوت بگذرد و تصمیم بگیرد. این یک کاریستاما تیک علمی یا تحقیقاً تیست که مغز و روزبه با انصباط و خبرگی طولانی می‌خواهد.

تصمیم و قضاوت درباره "چنین دامنه‌ای ازوا قعیات و شیوه پیوندانها با هم" برای افراد اجتماعی ممکن نیست و عملًا با چنین رائی، قدرت واقعی از آنها سلب می‌گردد.

ازطرفی همه افراد و گروهها و جوامع و اقسام روطقات که ایدئولوژیها و عقایدو فلسفه‌های مختلف دارند، نمی‌توانند را این قضاوت و تصمیم‌گیری شرکت کنند. دراینجا قضاوت و تصمیم‌گیری روی مسئله "حقیقت" است. رأءی گرفته می‌شود که حقیقت را باین مورد چیست و لی جامعه سیاسی روی حقیقت، برای تکلیف کردن همه مردم به تعهد و بستگی به آن، هیچگاه نمی‌تواند تصمیم بگیرد تا موقعی آزادی در حقیقت هست که جامعه حکومت، در تصمیماً تشدر هیچ قانونی و دراخذ هیچ روشی، "تصمیم روح حقیقت" نگیرد. درجا معاشری فقط مورد و مستله‌ای خاص باشد که "رأءی زنی و رأءی عمومی" گذاشده شود که عموم بتواند بدون استثناء روی نطبق "رأءی خود" قضاوت کند و تصمیم بگیرد. و وقتی قانونی یا اسلامی، یا تصمیمی مسئله حقیقت را در پیش بکشد، تصمیم‌گیری اجتماعی، تصمیم‌گیری روی "ثبتیت و تعیین حقیقت" برای پایستگی همه بدان می‌شود و این نقض اصل آزادی است. تصمیم‌گیری روی حقیقت در یک مورد، بلطفاً صله دین و ایدئولوژی را به میان می‌کند همینطور مجلس رأءی زنی قانونگذاری نمی‌تواند در مسائل مربوط به حقیقت، رأءی بزندور روی آن تصمیم بگیرد و قضاوت کند. همینطور قانون

اسا سی ، نمی تواند تصمیم روى حقیقت برای ملت بگیرد . مجلس، مجلس را^ء ای زنی سیاسی است نه مجلس معرفتی، نه مجلس اخلاقی، نه مجلس ایدئولوژیکی، نه مجلس دینی . بحث سیاست، واقعیاً تست نه حقایق .

۱۹ آگوست ۱۹۸۵

آثاری که بعد از انقلاب از منوچهر جمالی منتشر شده است

- ۱- جدا سازی سیاست از دین
- ۲- سلطنت - امامت - جمهوریت
- ۳- نعش‌ها سنگین هستند
- ۴- مژده به آنایکه بهترین سخنان را می‌گویند
- ۵- ملت تصمیم می‌گیرد
- ۶- بیراهه‌های اندیشه
- ۷- از همه واژه‌ی
- ۸- نگاه‌های زلبه پر تگا
- ۹- حکومت بدون ایدئولوژی (جلد اول)
- ۱۰- کورمالی
- ۱۱- دیگربودن و دیگرشدن
- ۱۲- از حقیقت با یادگاریخت

به سوچهر جمالی

از یک راویه ملامیتون و از یک راویه کلیون بونا نسی
شناخته اردید و در واقع به همیکس و هرج گروه و فرقه هم شناخت
نماید.

روق نای بونا معتادن و سرخم نکردن و تسلیم نشدن در این روزگار
و اعما سارکم است. و بیشتر از همه ملاط تأمل، آدمهای مثل شا
پناریها را ندکند."

دکتر غلامحسین ساعدي

از آثار منوجهر جمالی

- ۱- شگاه از لبه پهشتگاه زانویه ۱۹۸۵
- ۲- ملت تصمیم من کبرد " " ۱۹۸۴
- ۳- حکومت بدون ابد شولزوی اکست ۱۹۸۶
- ۴- کورمالی اکتبر ۱۹۸۶ دیگر بودن و دیگر شدن
- ۵- از حقیقت با یادگریخت زانویه ۱۹۸۶ ۲۲ به ۱۹۸۷ ۲۵