

آزادی و همبستگی

منوچهر جمالی

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

پیش گفتار

مدها در طی تفکرات اجتماعی و سیاسی و حقوقی ام متوجه شده بودم که در هر جا معنای اصل آزادی و اصل همبستگی را نمی توان بدون همدیگر طرح کرد و به یکی بدون دیگری پاسخ داد.

اصل آزادی، قبول اختلاف و کثرت در همه شکل هایش هست. فردگرائی، کثرت عقاید، کثرت افکار، کثرت گروهها و اقوام و طبقات و کثرت فرهنگی، تشکیل اصل آزادیست.

و هر جا معنای در مقابل وجود این همه اختلافات و کثرتها باید در صد پیدایش قوایی بیافتد که با همان کمیت و کیفیت آنچه مختلف و کثرت مند است مردم را به هم ببندد (قوای همبستگی) تا از طرفی مؤلفه های زیان آور اصل آزادی را خنثی سازد و از طرفی همه آن اختلافات و کثرتها را در قنوات مثبت و بارآور سازنده بیندازد.

هر جا معنای می تواند آنقدر اختلاف و فردیت و کثرت اجزای و تفاسات طبقاتی از هر نوعش (نه تنها اقتصادی) و تفاسات اقوام و عقاید را تحمل کند و در خود روا دارد و این اختلافات و کثرتها را از نقطه نظری حقوقی تایید و تضمین کند که بتواند در مقابل آن قوای همبستگی در آن جا معبسیج سازد و بپروراند.

و گرنه مقدار و شدت اختلافات و کثرتها اگر از قوای موجود همبستگی بگذرد، و جا مع قوای تازه همبستگی فراهم نیامد، خطر از هم فروپاشی و انقلاب سازمان سیاسی و اقتصادی و حقوقی آن جا مع پدید آمده است و قویترین احتمال بعد از این انقلاب و فروپاشی، برای برخورد با این اختلافات و کثرتها، ایجاد یک رژیم وحدتی^۱ است که هدف مطلوبش زدودن هرگونه اختلاف

و کثرت‌مندی و تنش است .

وحدت، یک حدانتزاعی همبستگی است . همبستگی واحد و مطلق و کمالی، در زدودن یا تا بعیت محض هرگونه اختلاف و کثرتی (یعنی نفی نهائی آزادی)، وضع یک هدف مطلق یا کمال تاریخی اجتماع، خواست وحدت است چنین هدف و کمال واحد و مطلق، فقط ایجاب یک نوع همبستگی مطلق و فراگیر و نفی سایر همبستگی‌ها را می‌کند . و توحید در زدودن اختلاف و کثرت (چه به طور تدریجی، چه به طور یک ضربه) یا در تابع ساختن مطلق اختلاف و کثرت‌ها (یعنی فرعی ساختن اصل آزادی) صورت می‌بندد . وحدت خدا، همبستگی همه خدا یا ناهم نیست بلکه نفی زدودن و نابودی همه خدا یا ن و حکومت مطلق یک خدا یا تا بعیت همه خدا یا ن به طور مطلق در زیر حاکمیت یک خدا است (که البته از این به بعد دیگر بنا م‌خدا خوانده نمی‌شوند) بنا بر این ایده آل جامعه توحیدی (چه جامعه دینی، چه جامعه بی طبقه اقتصادی) در پی تحقق کمال همبستگی واحد، در نفی و محو کثرت و اختلاف و نابودی تنش‌ها و طبعاً نابودی اصل آزادیست . چنین ایده آلی، آزادی را همیشه در تحقق وحدت درمی‌یابد . انسان، وقتی آزاد است که در یک جامعه، در یک ملت، در یک طبقه یا در یک امت یا در یک رهبر و امام و خدا حل می‌شود .

مسئله دموکراسی آزادیخواه و کثرت‌مند، مسئله ترکیب و تعادل دواصل هم وزن و هم 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 باید قدرت ابتکار همبستگی و آزادی را داشته باشند . مقصود من در آغاز این بود که در یک تئوری جامعه‌ای، اندیشه را گسترش بدهم . ولی بعد از نگاشتن این پنج مقاله که در رابطه با مسئله "جدائی حکومت از دین" طرح شد، مشغول نگارش جلد اول "حکومت بدون ایدئولوژی" شدم . امیدوارم که فرصتی پیش آید تا باز به مطالعه و تفکر درباره این تئوری بپردازم . رابطه‌ای که مسئله جدائی حکومت از دین با مسئله "همبستگی و آزادی" داشت "این بود که آیا همبستگی که حکومت امروزه می‌خواهد تحقق بدهد، همان همبستگی دینی یعنی نوعی وحدت است ؟

آیادین، نقش همبستگی سازی را در جامعه برای حکومت به طور انحصاری به عهده می‌گیرد؟ و آیا این ابتکار همبسته سازی در جامعه، دیگر به طور

انحصاری در دست دین و سازمانهای دینی باقی خواهد ماند؟ و آیا چنین نوع همبستگی واحد و کمالی و مطلق (بستگی توحیدی)، ایده آل یک حکومت دموکراسی آزاد خواهد است؟ و حکومت و جامعه به چه قوای همبسته سازنده دیگر غیر از دین احتیاج دارد؟ و قوای همبسته سازنده ای که دین در جامعه دارد تا چه اندازه برای حکومت دموکراسی آزاد خواهد می تواند مفید و تا چه اندازه می تواند زیانبار باشد؟ و جامعه و حکومت چگونه و تا چه اندازه می توانند سرچشمه همبستگی و آزادی باشند و در واقع نقشی را که در گذشته دین داشته، بازی کند؟ اینها از جمله سئوالاتی بود که در این تئوروری می بایستی به آن پاسخ داده شود که میسر نشده است. در جلد اول حکومت بدون ایدئولوژی به همین مسئله از زاویه ای دیگر نگریسته ام. با وجود همه این نواقص، در این پنج مقاله مسائل مفیدی طرح و مورد بحث و تفکر قرار گرفته است.

۱۴ دسامبر ۱۹۸۶

لندن

فهرست مطالب

- ۱- چرا دین در ایران بزرگترین "مسئله سیاسی" است؟.....
- ۲- از هدفهای مطلق واحد ابدی ما وراء الطبیعی
به هدفهای متعدد و متغیر انسانی
- ۳- از نیاز به منفعت
مردم سالای یا ملت سالاری
- ۴- منفعت جوئی و محرومیت
- ۵- رای سیاسی

— چرادرین درایران بزرگترین مسئله سیاسی است ؟

وقتی که در اروپا و آمریکا از هموطنانم شعار "جدا ئی حکومت از دین" را می شنوم، بی اختیار لبخندی در ظاهرونیشخندی در بابتن بر لب وروا نم نقش می بندد. در حالی که فعلا "دین و پاسداران دین (علماء) سراسر مسائل سیاسی واجتماعی وفرهنگی وحقوقی وارزشی ومالی رادرایران احاطه وقبضه کرده اند، اینان خواهان آن هستند که دارندگان چنین قـدـرت و اختیار ی بیایند و از این قدرت دست بکشند و تنها حساب دین رابلکه بالاتر از آن، حساب طبقه علماء دین را از حساب حکومت وحتی سیاست جدا سازند. اشخاصی که چنین شعاری می دهند وخواستار درج چنین ماده ای در قانون اساسی آینده ایران هستند، درمطالعه کتا بها وروزنامه های غربی ویا دیدن تلویزیونهای غربی می خوانند یا می شنوند و می بینند که بزرگترین مسئله سیاسی کشور های غربی، اقتصاد است. حل مسئله بی کاری، حل مسئله امنیت اجتماعی طبقه پائین، سراسراوقات سیاستمداران ورهبران حزبی را گرفته است. بنا براین بدیهی می دانند که پـس بزرگترین مسئله سیاسی، به طور کلی، همه جا وهمیشه مسئله اقتصاد است و می باید باشد وخواهد بود. وخواهنا خواه آن کس که با وردا رد که بزرگترین مسئله سیاسی، اقتصاد است، مسائل از قبیل دین رانا دیده ونا چیه می گیرد وایمان دارد که باید آنرا کنار گذاشت وآنرا فراموش ساخت. طبعا "دین و پاسداران" مزاحم حل مسئله اصلی که اقتصاد باشد، هستند. حکومت که برترین سازمان سیاسی کشور است وآخرین تصمیمات سیاسی را می گیرد، باید ذکر وفکرش فقط "حل مسائل اقتصادی درطیفش" بوده باشد. دین،

جز مزا حمت و اتلاف وقت و انحراف ما از پیرداختن به اهمیت مسائل که اقتصاد باشد، نتیجه‌ای ندارد. خواه‌ناخواه باید رفع این زحمت را کرد. البته در غرب این نحوه تفکر حتی به جایی می‌رسد که خود سیاست و حکومت (نظام سیاسی) را نیز از آدمی دانند و گروهی می‌انگارند که سا زمان‌های اقتصادی باید به جای حکومت بنشینند و جامعه فقط یک سا زمان کار و اقتصاد باشد و اصلاً احتیاجی به حکومتی نیست. مسئله اصلی و نهائی و واحد سیاست، 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 حوصله و دل و دماغ آنرا ندارند که به دین به عنوان یک مسئله سیاسی و بالاخره به دین به عنوان بزرگترین مسئله سیاسی بپردازند و درمخيله خود تجسم کنند که دین می‌تواند یکی از بزرگترین و حتی بزرگترین مسئله سیاسی باشد. این هم‌وطنان روشنفکرما، دین را حتی به عنوان یک مسئله سیاسی تلقی نمی‌کنند تا چه رسد به آنکه آنرا به عنوان بزرگترین مسئله سیاست به‌جذب‌گیرند. این است که همیشه از آن می‌پرهیزند و می‌گریزند و کوچکترین مطالعاتی در این زمینه (دین به عنوان یک مسئله سیاسی) ندارند و تقاضای آنها برای جدائی حکومت از دین، بیشتر نشان این بی‌اطلاعی آنها و عدم آگاهی و عدم موقعیت تاریخی خود در ایران، و فهم اشتباه آنها از واقعیت سیاست است.

از اینرو پیش از آنکه مبارزه خود را برای "جدا ساختن حکومت از دین" شروع کنند و استراتژی آنرا طرح کنند و راه‌های سیاسی وصول به آن را در نظر گیرند، می‌کوشند حتی المقدور با تاکتیک‌های روانی یا سیاسی خاص آن دور از هم جدا "بیانگارند" و با درج یک ماده در قانون اساسی آینده که حکومت از دین جداست، دست از خرس بردارند و ملی آنها نمی‌دانند که آنها می‌توانند دست از خرس بردارند اما خرس به این سادگیها و با درج چنین ماده‌ای، دست از آنها برنخواهد داشت. دین و علماء دین را نمی‌توان در پراگندگذاشت و آنها را با نوشتن یک ماده، جدا، "پنداشت". و برای گریز از بزرگترین مسئله سیاسی ایران، یک راست به مسئله "عدالت اجتماعی" پرداخت. در این گفتار روشن ساخته‌ام که اینها، در اثر تعریف اشتباهی که از سیاست دارند، غریزه سیاسی خود را از دست داده‌اند. هر مسئله‌ای که در جامعه، داغ‌با شد و یا داغ بشود، بلافاصله یک مسئله سیاسی

است و داغ ترین مسأله درجا معه، بزرگترین مسأله سیاسی است . سیاستمدار، پیشاپیش به آن مسأله ای که ایدئولوژیست یا علم سیاست به او آموخته است که فقط چنین و چنان مسأله ای، مسأله سیاسی هستند، نمی پردازد بلکه آن مسأله ای که در اجتماع، داغ شد، به عنوان یک مسأله سیاسی، تلقی می کند و به عنوان سیاستمدار آن مسأله را جدی گیرد. این کنایه را گذاشتن داغ ترین مسأله اجتماع، سبب نخواهد شد که این مسأله، ما را نسوزاند و حتی کشور را به حریق نکشاند. آنچه داغ است با فراموش ساختن یا نادیده گرفتن یا با درپراختن گذاشتن، سرودن نمی شود.

ماده ای که حکومت را از دین

جدا خواهد ساخت .

اینها می انگارند که اگر در آینده در قانون اساسی آتی، عبارتی بیاماده ای بیاید که محتوی این فکر باشد که حکومت از دین جداست، مسأله حل خواهد شد و اینها به آرزوی خود خواهند رسید. اینها، ماهیت قانون را نمی شناسند. هر قانونی، از طرفی می گوید که در آغایمان "قوای موجود در جامعه" روابط ثابتی برقرار سازد. البته این قانون نیز از نقد راپایدار است که این قوا هر کدام هم نقد بر ما ننند که در هنگام قانون گذاری بوده اند. از طرفی قانون، می تواند، یک برنامه و هدف و ایده آلی در خود داشته باشد که امکان مبارزات برای تحقق آن قانون را، حقانیت می بخشد. در رابطه و کشاکش این دو وجه مختلف قانون بعداً "سخن خواهیم گفت .

ولی قانون در مرحله اول، نمایش قوای موجود درجا معه و تثبیت روابط حقوقی آنهاست. بنا براین تا موقعی که علماء دین، نفوذ و قدرت سیاسی درجا معه دارند قانون نیز نمودار قدرت آنها و نسبت قدرت آنها به سایر قدرتها موجود درجا معه خواهد بود. به فرض آنکه بتوان با یک تاکتیک، سیاسی یا نظامی در "یک لحظه تاریخی" که دین، دوره انحطاط خود را می پیماید احساسات ضد آخوندی درجا معه بسیا رشد می دهد، قانونی را گذراند و چنین ماده ای را در قانون اساسی گنجانید، آنگاه ما، بعد از سپری شدن زمانی بسیا کوتاه، واقعیتی دیگر از قوا در اجتماع در مقابل آن ماده مندرجه در قانون یا نظام اساسی خواهیم داشت. طبعاً "واقعیت متناظر با قانون، آن قانون را متلاشی خواهد ساخت یا متروک خواهد گذاشت .

برای آنکه هر قانونی، ارزشی داشته باشد باید آن واقعیت متناظر اجتماعی اش را با مبارزات آنقدر تغییر داد تا قانون، قابل تحقق و اجراء باشد. وگرنه آن قانون را نمی توان نافذ ساخت، و متروک ماندن طولانی یک قانون، به لغو عملی یک قانون می کشد.

از این روست که جدا ساختن حکومت از دین، احتیاج به مبارزات طولانی و شدید وجودی دارد تا از دامنه نفوذ دین یا نفوذ سیاسی علماء دین در واقعیت اجتماعی کاست و وقتی قوای دیگر اجتماعی و سیاسی چنان قوت گرفتند که نسبت نفوذ قوای علماء دین در مقابل آنها ناچیز شد یا به طور محسوس کاسته شد، آنگاه چنین ماده ای در قانون اساسی، ضمانت و امکان اجراء خواهد داشت.

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

کسی که فقط به وضع چنین ماده ای دل خوش می کند و برای حفظ شانس وصول به مقامات سیاسی آینده دست از مبارزه در جامعه علیه علماء دین می کشد و مبارزه با دین برای عقب راندن آن از دامنه حکومت نمی کشد، یا مردم را می فریبد یا خود را گول می زند و یا آنکه می خواهد بعد از رسیدن به حکومت با فساد و سر نیزه، علماء دین را به کناره ریزند که آنگاه به بن بست خود کامی و خفگان می کشد.

بحث در فورمول جدائی حکومت از دین

آخوندها و دینداران واقعی، ادعا می کنند که سیاست، یک مسئله دینی است و حکومت که برترین سازمان سیاسی است طبعاً باید دینی باشد و چنانکه بعداً خواهیم دید همین دعوی و تلاش برای تحقق آن، به خودی خود یک مسئله سیاسی است و هر کسی که سیاستمدار است، با حل این مسئله سروکار دارد و تا این مسئله حل نشده است، یک مسئله داغ باقی خواهد ماند. پس "جدائی دین یا آخوندها از حکومت"، یک مسئله است که باید حل شود و با شعار خشک و خالی "جدائی حکومت از دین"، هیچگونه کمکی به حل مسئله

نشده است، بلکه گوینده این شعار، چشم خود را به این امید می بندد، تا در اثر ندیدن آنچه هست، آنچه هست، نبوده باشد. حافظ، نظرهای یی که کیمیاگری کنند می شناخت ولی اینها به کوری، که خصوصیت جا دوگری دارد قائلند. اما پیش از آنکه بیشتر در این مسأله 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 می شویم، آن مسأله، مسأله ای است دینی، یا آنکه مسأله ایست ایدئولوژیکی یا مسأله ایست فلسفی.

و البته بحسب آن که دین ما اسلام یا ایدئولوژی ما کمونیستی باشد آن مسأله، مسأله ایست اسلامی یا کمونیستی. البته مؤمن به هر دینی و معتقد به 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 می کند. بنا بر این کلیه مسائل اجتماعی و سیاسی و حقوقی و تربیتی برای او فقط جزوی از دینش یا ایدئولوژیست است. او سا" نمی تواند اینها را از هم جدا سازد.

سیاست برای او جزوی از اسلام یا مسیحیت و یا جزوی از مارکسیسم و سوسیالیسم است و سیاست، فقط و فقط می تواند سیاست اسلامی یا سیاست مارکسیستی و یا... باشد.

پس وقتی گفته می شود "جدائی حکومت از دین"، این عبارت به خودی خود ناقص است. در واقع با همان استدلال و با همان قوت خواسته می شود که "جدائی حکومت از ایدئولوژیها، از ادیان، از فلسفه ها". ولی امروزه بسیاری از افراد و گروهها که پای بند مکاتب نوین غیردینی هستند. این شعار را در تنگنای خاصی می فهمند و می طلبند. مثلاً "چون خود آنها تابع ایدئولوژی جدیدی هستند و البته بدون شک آنرا علمی می شمارند (البته اینها با نسبت علمی دادن به ایدئولوژی یا فلسفه یا دین خود، یک نوع تقدیس و انحصار تازه برای ایدئولوژی یا فلسفه و دین خود قائل می شوند. با علمی ساختن عقیده خود، آنرا مقدس می سازند و بدین سان وراء شک قرار می دهند) آنها جدائی حکومت را از دین می خواهند و البته جدائی حکومت را از ایدئولوژی خود نمی خواهند، بلکه بستگی حکومت را به ایدئولوژی

علمی خودخواستارند، ولی این ها هیچگاه نمی اندیشند که جدائی حکومت از دین با جدائی حکومت از ایدئولوژی چه تفاوتی با هم دارند؟ او ناخودآگاه ایدئولوژی خود را ممتاز از دین و فلسفه های دیگری می شمارد و آن دین را یک نوع "عرفانی سازی واقعیات" می خواند و طبعاً "تحقیر می کند و در این امتیازی که برای ایدئولوژی خود قائل است خود را محق به حکومت گری می داند و این حق را از دیگری سلب می کند. ولی او غافل از آنست که همان دیندار یا صاحبان ایدئولوژیهای دیگر نیز عین همین حالت و عقیده او را دارند یعنی دین و ایدئولوژی خود را ممتاز از همه می شمارند و با همان امتیاز، تنها خود را محق به حکومت گری می دانند و این 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 منکر آن می شوند.

بنابراین، این فورمول جدائی حکومت از دین، فورمولی است ناقص. در واقع با یادگفته شود که "جدائی حکومت از دین و ایدئولوژیها وجهان بینی ها" تا رعایت اصل تساوی که اولین اصل دموکراسی است شده باشد. البته در این شکی نیست که معتقد به هر ایدئولوژی یا دینی، تنها عقیده خود را "ممتازترین و حقیقی ترین و تنها حقیقت دنیا" می داند. من نمی توانم جدائی حکومت را از عقیده دیگری خواستار بشوم در حالی که بستگی حکومت را به عقیده و ایدئولوژی خود خواستار می شوم. این یک تبعیض است. بدینسان با عبارت "جدائی حکومت از دین و ایدئولوژیها" خواستار آن می شویم که ما می خواهیم در جامعه، سازمان سیاسی به عنوان حکومت به وجود بیاوریم 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 یاد نکته را یاد آور شدیکی آنکه معنی حکومت، نظامی سیاسی وجودی یک ملت است نه فلان دولت.

دولت خانم تا چریا دولت میتران غیر از حکومت انگلستان یا حکومت فرانسه است. دیگر آنکه مقصود از عدم عینیت حکومت با یک دین یا ایدئولوژی، آن نیست که مردم در جامعه (چه افراد، چه گروهها، چه احزاب)، بی عقیده و بی دین و بی ایدئولوژی باشند یا حق ندارند دیندار و معتقد باشند.

معنی این عبارت آنست که "حکومت، یعنی نظام اساسی سیاسی ملی" خود را با هیچ ایدئولوژی یا دینی عینیت نمی دهد. اما به هیچ وجه این عبارت آن معنی را نمی دهد که افراد یا گروهها و احزاب نباید دیندار باشند یا افراد و گروهها نباید و حق ندارند معتقد به یک ایدئولوژی باشند و هیچگاه این معنی را نمی دهد که گروهها و احزاب و انجمنها برای گسترش و پرورش ایدئولوژی یا دین و مذهب خود دنیا بدو وجود داشته باشند و دنیا بدو فعالیت در این خصوص نکنند. از طرفی عبارت فوق الذکر، این معنی را نمی دهد که حکومت، ضد این دین یا ضد آن ایدئولوژی است بلکه این عبارت چنین معنی می دهد که همه را با دید "احترام متساوی" می نگرد. از طرفی این عبارت این معنی را نمی دهد که حکومت، دید و مطالعه مسائل را از دیدگاه یک دین یا از دیدگاه یک ایدئولوژی، غیر ضروری و مضروبی ارزش می شناسد، بلکه برعکس هر مسئله ای درجا معه (نه در حکومت) از دیدگاههای مختلف و متضاد دینی و ایدئولوژیکی، دیده و فهمیده و شناخته می شود، ولی حکومت مورد به مورد در هر مسئله ای با در نظر گرفتن گروهها و احزاب و افراد بعنوان واقعیتهای موجود، طبق میزان واقعیت موجود (نه طبق یک ایدئولوژی یا دین) تصمیم می گیرد.

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

تفکر حکومتی برای تصمیم گیری، تنها درجا رچوبه یک دین خاص یا فلسفه خاص یا علم خاص صورت نمی بندد بلکه تفکر خلاق است که با در نظر گرفتن آن مسئله از همه دیدگاههای ایدئولوژیکی یا دینی موجود در اجتماع، طبق معیاری که در خود، واقعیت قرار دارد می اندیشد.

بعد از آنکه نقص عبارت "جدائی حکومت از دین" را رفع کردیم، حالا این سؤال را طرح می کنیم که سیاست چیست تا بتوانیم تشخیص بدهیم که یک مسئله سیاسی چیست و بالاخره با مقایسه این مسائل با هم، خواهیم توانست بزرگترین مسئله سیاسی را درجا معه بشناسیم.

از هدف مطلق واحد و ابدي ما وراء الطبيعى به هدف هاى متعدد و متغير انسانى

رابطه سياست با اديان و ايدئولوژيها

با اندكى تفكر در عبارت "جدايى حكومت از دين"، به اين نتيجه رسيديم كه اين عبارت، به خودى خود، ناقص است و مى بايستى به آن تغيير شكل داده شود، و عبارت بهتر، اين خواهد بود كه "جدايى حكومت از اديان و ايدئولوژيها".

ولى سخن بدين جا پايان نمى يابد و رشته تفكر ما با ايداء امه يا بدتاً معناى "جدايى" را دقيقتر و مشخص تر در پايان بيم، آيا زندگاني و سياست و طبعاً "حكومت را كه برترين سازمان سياسى درجاست، مى توان از دين يا ايدئولوژى يا فلسفه يا جهان بينى و بالاخره از تفكر و احساسات و الهيات "جدا" ساخت؟ آيا اينها قابل "جدا ساختن" از هم هستند؟

من مى خواهم در گفتگوى ديگر، اين موضوع را به تفصيل گسترش بدهم، ولى در اين جا فقط به اختصار مى گويم كه سياست و حكومت، از دين يا فلسفه يا جهان بينى و بالاخره از تفكر و احساسات و الهيات، "جدا" پذيرند، به شرط آنكه از كلمه "جدايى"، مقصود ما "پارگى و قطع" ميان آنها باشد. دين و ايدئولوژى و جهان بينى و فلسفه و بالاخره تفكر و احساسات را نمى توان از سياست "بريد و پاره كرد". مقصود از مفهوم "جدايى"، ايجاد يك نوع "رابطه" يا روابط مشخص ميان دين و حكومت، يا ايدئولوژيها و حكومت "است. مقصود ما در اين گفتگوها به هيچ وجه "جدايى"، به معناى "پاره ساختن و بریدن يك جراح" نيست.

جدا نی حکومت از دین یا ایدئولوژیها، جدا ساختن و بریدن حکومت از دین یا جهان بینی نیست، بلکه تعیین و تحدید و روشن ساختن "روابط میان حکومت با دین یا ایدئولوژیهاست" ولی پیش از اینکه به تعیین مفهوم دقیقتر جدا نی به معنای "تعیین روابط مشخص و روشن" بپردازیم، اندکی در این میان پیش قدمی کنیم: "سیاست چیست؟".

تعریف سیاست بر پایه هدف مطلق و غائی

در دنیای گذشته (که البته هنوز این گذشته در مغز بسیاری از کسانی که خود را پیش ازان جا می خوانند، ادامه حیات می دهد) آنچه برای زندگی همگانی، "به وسیله افرادی"، مطلوب شمرده می شد (یعنی برای زندگی همگانی، آرزو کرده می شد) به عنوان "هدفهای نهائی سیاسی" یا "غایت و کمال سیاسی" گرفته می شد، سیاست، رسیدن به این هدفهای نهائی، یا مطلوبات و کمالات نهائی برای آن جا میسر می بود برای سراسر جامعه بشری، شمرده می شد. خوبست که در نظر داشته باشیم که اساسا "هر" سازمانی، آفرینش عمدی و آگاهانه یک "اتحادیه از انسانها، برای تحقق دادن یک هدف" می باشد. پس حکومت، که برترین سازمان سیاسی است، اتحادیه ای از انسانهاست که "آگاهانه" برای رسیدن به "هدفی که آگاهانه وضع می گردد"، ساخته می شوند. بعدا "به پیچیدگیهای عمیق میان هر سازمانی با هدفش و به طور خاص، میان حکومت و هدفش خواهیم پرداخت، ولی در اینجا بیان همین مطلب کفایت می کند که وقتی کسی، دانشمندی، بنیانگذار نهضتی یا دینی یا متفکری، هدفی نهائی و ایده آلی گذاشت، و مردم را برای تحقق آن هدف فراخواند، گفته یا نا گفته، با سیاست و بالاخره با "تکون یک سازمان" و بالاخص با "حکومت" سروکار دارد. بدینسان در گذشته تعیین یا دعوت یا تلقین هدفهای نهائی یا ایده آلهای کمالات غائی اجتماعی و گروهی و تثبیت آنها، بنیان دگذاری یک سیاست بود، و سیاست، عبارت از اعمال و رفتار بود که آن گروه یا جامعه برای تحقق و مسلط ساختن هدف نهائی انجام می داد. بالاخره سیاست، تعیین و تثبیت هدفهای نهائی و مطلق، و تلاش سازمانی برای تحقق آنها بود.

مثلا "متفکری می گفت که هدف غائی زندگی اجتماعی" خیر عموم است" یا "رفاه جمهور مردم" است مثلا" دانشمندی می گفت که هدف نهائی "هم آهنگی

کا مل درجا معاً است. مثلاً "بنیادگذا رنهضتی می گفت که هدف نها ثنی،
 "تا مین منافع مشترک طبقه ای خاص درجا معاً است" و آن منفعت را که او
 کشف کرده بود به عنوان "هدف غائی و منحصر جا معیا بشریت" عبارت بندی
 می کرد و با قبول "منفعت آن طبقه" به عنوان "تنها منفعت حقیقی بشریت
 یا انسان"، هدفش، تقلیل جا معیه یک طبقه خاص می شد. البته چنانچه
 بعد از این خواهیم دید، وضع چنین هدف نها ثنی، متلازم با ایجاد "سازمانی"
 بود که اعضاء آن سازمان را "در خدمت آن هدف تثبیت شده و تغییرنا پذیر"
 می دانست و عملاً "حق و قدرت تصمیم گیری خود اعضاء را از تعیین و تشخیص
 هدف دیگر، نایب و می ساخت. در این صورت دو جریان صورت می بست، یکی
 تقلیل سراسر جا معیه یک سازمان واحد، و دیگری قرار دادن هدف آن
 سازمان واحد و انحصاری و دربرگیرنده همه، و راء اراده و قدرت تصمیم گیری
 افراد. بالاخره کسی که داعیه دینی داشت، برایش "هدف نها ثنی و واحد
 جا معی"، این بود که "همه خلق عبودیت خدا را بکنند". این هدف نها ثنی و
 مطلق و واحد این طور بیان می شد که "خداوند، همه مردم را به هدف عبودیت
 خودش آفریده است".

بنابراین عبودیت الهی، به عنوان هدف واحد و نها ثنی و مطلق جا معی یا
 سراسر بشر، تعیین می شد. تثبیت یک هدف نها ثنی و مطلق، بدینسان صورت
 می گرفت که این هدف در فطرت، در روز نخستین خلقتش، در آن چیز گذارده
 شده است (این فکر در افکار ارسطویه بهترین طری عبارت بندی شده است.
 به عقیده او ایده به عنوان قدرت را ننده در خود ماده قرار می گیرد، و در واقع
 ایده هر چیزی، همان هدف نها ثنی اومی شود. و این ایده و بالاخره هدف
 متجسم در ماده را انتلشی می نامد)

مثلاً "عبودیت الهی" که هدف نها ثنی و مطلق انسانست، در او از همان روز آغاز
 خلقت، سرشته شده است و طبعاً "آنچه در فطرت گذا رده شده، همان کمال نهائی
 و هدف غائی است و سیرتکا ملی فردیا جا معی، گریزی از رسیدن به آن ندارد.
 چنین جا معی که فطرتش عبودیت الهی است، و این غایت مطلق و منحصر
 در او به طور تغییرنا پذیر در او کار گذا شته شده است، امت می باشد.
 و این ایده فطری که همان غایت تکامل هر چیزی می باشد، همان "صورت"
 می باشد. بدینسان اگر مفهومات قرآن و تورات را از دیدگاه ارسطو ببینیم
 (که البته غالباً از متفکرین اسلامی دیده شده است و اکنون نیز از سازندگان

اسلام را ستین دیده می شود) معنی اینکه خداوند انسان را به "صورت خود" یا به "بهترین صورت" آفرید، یعنی انسان با ید به کمال وجود خود که سه در فطرت او نهاده شده که همان عبودیت الهی است، برسد. بدین ترتیب "تکامل، صوری"، معنای "سطحی" ندارد و وقتی بعضی از مسلمانهای مارکسیست - لنینست "دموکراسی صوری" می گویند باید متوجه بشوند که این کلمه را نفهمیده و نسنجیده به کار می برند. چون "صورت" در قرآن و اسلام که قرنهای از همین دیدار سطوئی دیده و فهمیده شده است، معنای سطحی و مبتذلی را که آنها می گیرند، ندارد.

بحث از امت بود. کلمه امت، از ام یعنی ما درمی آید که مقصود همان سرچشمه و اصل و فطرت و آغا ز باشد. این جا معه که امت با شد در تلاش است تا به آن هدف غائی که در فطرتش (به شکل یک میثاق) هست و از سرچشمه و آغا ز و اصل بوده است (که همان عبودیت و تسلیم و اطاعت محض به الهی و نمایندگانش باشد) برسد. پس امت، تقلیل جا معه خود جوش طبیعی به یک "جا معه سا زمان یافته طبق یک هدف" می باشد. با این تفاوت که وجود یک هدف متافیزیکی و مطلق و واحد غائی و تغییرناپذیر (چه عبودیت الهی در قرآن و چه هم آهنگی و جا معه بی تنش ما رکس که در جا معه بی طبقه تحقق خواهد یافت)، ایجاب تقلیل جا معه به طور کلی به یک سا زمان تغییرناپذیر اجتماعی و سیاسی ابدی پیدا می کند) سا زمان سیاسی و اجتماعی موقعی تغییرپذیر است که هدف وجودی آن سا زمان نیز بتواند تغییرپذیرد. با ابدی ساختن و تغییرناپذیر ساختن و مطلق ساختن یک هدف، طبعاً "سا زمان متناظر آن نیز حقانیت برای دوا ما ابدی پیدا می کند و وجود یک هدف انحصاری برای جامعه، در نهایت به "تقلیل جا معه به یک سا زمان سربسته و فراگیر می کشد که همه مسائل و وجوه جا معه را با ید کنترل و راهبری کند".

بنا بر این با وضع چنین هدفهای، و تثبیت ساختن و تغییرناپذیر ساختن آنها، سیاست و حکومت و حزب، عبارت بندی و سا زمان بندی می شود و این هدفها و نوع آنها محتویات سا زمان و طرز ساختن آنها را مشخص می سازد. یک هدف واحد و انحصاری و مطلق برای جا معه که تغییرناپذیر است، با یک هدف کوتاه تر و هدفهای مختلف و متعدد و کوتاه تر و نسبی ایجاب سا زمانهای مختلف سیاسی می کنند که محتویات و ماهیات و ساختنهایشان بی نهایت با هم تفاوت دارد. با توجه به این نکته دقیق، احساس می کنیم که هر دینی، یا

هرگونه ایدئولوژی یا جهان بینی، ماهیتی سیاسی دارد، چون بالقوه ایجاب یک سازمان ساخت خاص اجتماعی و سیاسی می کند. همان "عبودیت الهی" که به نظر بسیاری از سطحی نگران یک عمل خصوصی انفرادی تلقی می شود، وقتی به عنوان "غایت خلقت همه انسانها" گرفته شد، یک هدف مطلق و ماوراء الطبیعی سازمان نیست و همانطور وقتی "جامعه ای که هیچگونه تنش و کشمکشی در میان اعضاء آن نخواهد بود = جامعه بی طبقه"، با آنکه ما رکن در آن یک نوع جامعه آنارشیستی نه دموکراتیک (می دید، خود به خود ایجاب "یک سازمان متمرکز و فراگیر و منحصر بفرد می کند. این هدفهای غائی و مطلق و انحصاری، تلاش می کنند که جامعه خود جوش طبیعی را تبدیل به "یک سازمان واحد که فقط محکوم هدف واحد است" بدهند، و لواپنکه در گذشته ادیان و جهان بینی ها با داشتن این هدفهای متافیزیکی، در اثر عدم امکانات فنی، موفق به بنای چنین سازمان فراگیر نشده اند ولی در جهان کنونی که این امکانات فنی را در اختیار دارند، می توانند هدف متافیزیکی خود را بر جامعه و جهان بشریت تحمیل کنند. عدم وجود امکانات سازمان بندی در گذشته، سبب فراموش کردن ایده آلهان و هدفشان که "تقلیل جامعه به یک سازمان منحصر بفرد و فراگیر و تابع یک هدف غائی مطلق باشد" که آنرا جامعه در مسیرهای بخشنده تکاملی می خوانند، نمی باشد.

تثبیت هدف مطلق و نفی حق تصمیم گیری

انسانی که در استقلال، می تواند به اتکاء به خود تصمیم بگیرد، با قبول آن هدف واحد نهائی و مطلق، از خود، حق تصمیم گیری را سلب می کند و با ایمان به چنین هدفی، اساساً "به طور درون سو (سوبژکتیو) قدرت تصمیم گیری را از خود می گیرد. چون تصمیم گرفتن، چیزی جز گذاردن هدف نیست و پذیرش هدف مطلق و نهائی و فراگیرنده از دیگری، همان نفی مطلق و نهائی و تمام قدرت و حق و امکان تصمیم گیری از خود می باشد. هر سازمانی با گذاردن هدفی، طبق ماهیت و دامن و شدت آن هدفی که دارد، به همان مقدار و کیفیت از آزادی تصمیم گیری انسان می کا هد و طبعاً "با گذاردن هدف فراگیر و مطلق و نهائی، از لحاظ کمی و کیفی سراسر دامن تصمیم گیری انسان را اشغال می کند. پس باید امکان وضع هدفهای گوناگون بوده باشد تا انسان بتواند دامنهای واقعی برای تصمیم گیری داشته باشد.

از اینرو نیز حکومت نباید چندان فراگیر باشد که انسان فاقد فضای آزادی باشد و از طرفی حکومت یا امت یا حزب نباید تنها سازمان سیاسی درجا معه باشد. از طرفی هدف، اگر مطلق هم باشد نباید سراسر زندگانی جامعه را دربرگیرد. با قبول چنین گونه هدفی که "وراء تصمیم گیری افراد و اعضاء حزب و اعضاء سازمان و بالاخره همه جا معه" قرار می گیرد، انسان، عقل را در خود منتقل می سازد و بر ضد عقل خود رفتار می کند. عقلی که هنر ذاتی اش تصمیم گرفتن بر روی اندیشیدن و تجربه است، با قبول آن گونه هدف نهائی و مطلق و واحد، از خویشتن نفی قدرت تصمیم گیری و طبعاً "سلب حق موجودیت می کند و بر ضد جوهر وجودی خود رفتار می کند، چون جوهر وجودی عقل، همین هدفگذاری در تصمیم گیری بر پایه اندیشیدن و تجربیات است. دردنیای گذشته، هر کسی درجا معه به 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 داد. چنین نوع عقیده ای، بلافاصله دردنیای سیاست و جا معه و اقتصاد و حقوق، بازتاب می شود.

از همین مطالبی که گفته شد، تفاوت جهان آزاد نوین ما، با این شیوه فکری که در بالاد، روشن می گردد، چون قبول این هدف نهائی و مطلق و واحد و ایمان به آن، این نتیجه را داشت که فرد درجا معه سازمان یافته (چه امتی، چه حکومتی چه حزبی) تصمیم نگیرد. قدرت و حق تصمیم گیری از همه مسائل اساسی و جوهری و بنیادی اجتماعی و حقوقی و سیاسی و تربیتی و نظامی به عقب رانده می شود و از این رو نیز اندیشیدن درباره حکومت و سیاست و طرح تئوری های سیاسی و حکومتی بر پایه تجربیات تاریخی خود و ملل دیگر در سیاست و اجتماعی ارزش می شد، چون وقتی ما حق و قدرت تصمیم گیری در این مسائل را داشتیم به طور ضروری احتیاج به چنین اندیشیدن هائی نیز نداریم. تصمیم گیری سیاسی، با پیدایش تئوریهای سیاسی و حکومتی درجا معه همراه است.

چون یکد تفکرات سیاسی درباره سیاست و حکومت، بر پایه تجربیات انسانی درجا معه نیست، نه قدرت تصمیم گیری موجود است نه امکان تصمیم گیری. هر چه جا معه ای، طبق هدف مطلق و نهائی و منحصری سازمان بندی شود (چه سیاسی، چه دینی، چه اقتصادی و چه تربیتی باشد)، از فرد، سلب امکان و حق و قدرت تصمیم گیری می شود و به همان نسبت اراده اومی کاهش می یابد.

جوهر تصمیم‌گیری، گذاشتن و آفریدن و تعیین هدف است، نه تشخیص یا کشف هدفی که پیشاپیش موجود می‌باشد و تغییرناپذیر است. وقتی که هدف و مقصد و کمال و غایت، مشخص گردیده و برای ابد، تثبیت شده است، دیگر کسی در آن جا معه، حق و امکان و قدرت تصمیم‌گیری ندارد. آنچه را که تصمیم‌گیری می‌خوانند، فقط برای دلخوش کردن و فریب دادن مردم است. ولی سیاست، آن جریانات و امکانات روانی انسانیست که در مقابل مسائل زندگانی اجتماعی، به تصمیم‌کشیده بشود، و آن هم‌تصمیمی باشد که زمینه تحقق یک عمل مشترک اجتماعی باشد.

پس در واقع آنچه را تا به حال نشان دادیم، نفی سیاست درجا معه بود. یعنی همه حکومت‌هایی که بر پایه هدف‌های واحدی مطلق بنا شده‌اند، سیاست زده هستند. مردم در چنین جوامعی علیرغم تلاش‌های اجتماعی و اخلاقی و حقوقیشان، به دنبال نفی سیاست از خود و جامعه‌شان هستند. هدف چنین سیاستی آنست که سیاست را براندازد. از اینجا نیز هست که چنین سیاستی، "جامعه‌ملتی" پدید می‌آورد که کاملاً پاک و مبرا از سیاست است، و فعالیت‌های سیاسی و حکومتی در یک محدوده سیاسی، در یک اقلیت سیاسی یا با لایحه یک فرد سیاسی، یعنی در یک رهبری هیئت رهبری متمرکز و فشرده می‌شود. سیاست فقط در حکومت و دولت و حزب واحد است و جامعه و امت، و طبقه، از سیاست آزاد و پاک و فارغ است.

بدین روش، جامعه رهبری جدا ساخته می‌شود. جامعه نه حق و نه امکان تلاش سیاسی دارد. ملت از دولت (حکومت) جدا ساخته می‌شود (در اینجا جدائی معنایش پایداری و بریدگیست). برای مردم و طبقه، سیاست و حکومت جداست. حکومت و هیئت رهبری و شاه و امام و خلیفه، جای تمرکز و انباشتگی سیاست است و جامعه و امت و طبقه، خالی از سیاست و تنش و کشمکش و تصمیم‌گیری و اراده است. اگر نظری ژرف به ادیان و ایدئولوژی‌ها از این دیده‌گاه انداخته شود، مشخص خواهد شد که همه آنها با تعیین و تثبیت ابدی هدف و غایت و ایده‌آل خود برای همگان و بشریت، ناخودآگاه از مردم، سلب قدرت و حق تصمیم‌گیری بنیادی را که گذاردن هدف است می‌کنند.

اساساً "هر نویسنده‌ای یا هر متفکری یا بنیان‌گذار هر جنبشی یا حتی هر فردی، وقتی که یک هدف را به عنوان "هدف‌هایی و مطلق همگان و کمال بشریت یا جامعه یا طبقه بیاورد، می‌کند"، و خود از آن هدف، سراپا برافروخته

و این اشتیاق و التها ب را می خواهد تبدیل به یک حریق اجتماعی کند ،
خواه نا خواه ، دانسته یا ندانسته ، درصدد "سلب حق و قدرت تصمیم‌گیری
بنیادین از همگان است" . البته این کاستن حق و قدرت تصمیم‌گیری و
با لایحه نفی تمامی آن متقارنا متلازم با ایجاد "وحدت یک جا معیا طبقه"
نیز می گردد . ولی این همبستگی (اتحاد) با نفی قدرت و حق تصمیم‌گیری
متحدین (اعضاء جا معی و امت و طبقه) صورت می گیرد . هرچه همبستگی بیشتر ،
به همان نسبت قدرت و حق تصمیم‌گیری افراد کمتر می گردد . چنانکه ایمن
گونه‌ها زمانها (چه دینی) اش و چه سیاسی اش مثل گروههای چپ (درواقع
"طالب" حل شدن فرد در سازمان واحد خود "هستند و مقصود از این حل شدن ،
نفی کلی قدرت و حق تصمیم‌گیریست . "وحدت" و "حاکمیت هدف مطلق" با هم متلازمند .

از این رونیز هست که دموکراسی و آزادی اجتماعی و سیاسی از راه "وحدت
اجتماعی یا طبقاتی" یا عقیدتی "غیرممکن است . مسئله جا معی امروز
تنها "همبستگی" نیست بلکه ترکیب قدرتهای "همبستگی اجتماعی" با
"خصوصیات آزادی" است و نباید فراموش ساخت که همبستگی و آزادی ، خصوصیات
متضاد با هم دارند و این مسئله است که جا معی دموکراسی می کوشد حل کند :
قبول و تأیید اختلاف و تباین و تضاد و کشمکش و تنش و متلازم "و متقارنا"
پیدایش نیروهای همبستگی ، که بتوانند این تباین ها و تضادها و اختلافات را
در خود حمل و تحمل کنند و بر آنها غلبه کنند یا 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 تفاهت و تسلیم ، بی ارزش و بی اهمیت
تلقی گردند . احزابی که برای تشدید مبارزات ، به همبستگی بیشتر اعضاء
خود همت می گمارند ، عملاً "به 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 ، خریداری شده است و طبعاً "رسیدن چنین حزبی
به حکومت و عینیت این سازمان با حکومت ، نفی آزادی و دموکراسی از
حکومت خواهد بود .

آزادی همانقدر ارزش دارد که همبستگی . امروزه فقط آن گونه از قدرتهای
همبسته‌ها زنده ، مورد قبول جا معی واقع می گردند که این آزادیها و
اختلافات و تضادها را در عقیده و سیاست و اقتصاد و حقوق و تربیت بپذیرند .
عقایدی که در گذشته با ایده آل "وحدت" می خواستند همه تباینات و اختلافات
و تفاوتهای را رفع و نفی کنند ، دیگر مطلوب نیستند .

بنا بر این، درک و تعریف سیاست بر اساس این گونه هدفهای غائی و دمانی و مطلق و متافیزیکی و فطری و تغییرناپذیر، به بن بست می کشد و وجود سیاست را در "جا" مع "منتفی" می سازد. بهترین راه این است که سیاست را از "واقعیات اجتماعی" و در سر خورد مستقیم با واقعیات و در مقابل با واقعیات زندگی اجتماعی درک و تعریف کنیم. با روش گذشته، دین یا ایدئولوژی، سیاست را میزاید و منتفی می سازد و یا آنکه سیاست را در چهارچوبه دین یا ایدئولوژی منحصر به خویشتن قرار می دهد و طبعاً "همه را تابع و اسیر خود می سازد."

سیاست و اختلال دائمی

انسان، فقط با داشتن اراده و شخصیت، به خودی خود در خلا یا جزیره ای که هیچ رخ نمی دهد و هیچ خبری نیست، به فکر تصمیم گیری نمی افتد. تا وقتی که در جا مع همه چیز به وفق مراد است، تا وقتی چیزی مراد را مع نا راحت و مضطرب و نگران نمی سازد، وقتی همه جا هم آهنگی و وحدت و نظم و آرامش برقرار است، به فکر تصمیم گرفتن نخواهد افتاد. چنین محیطی، احتیاج به تصمیم گیری ندارد. هر عقیده و ایدئولوژی که به فکر ساختن چنین جـوایده آلیست و مردمی که به دنبال چنین جـامعای می دوند، خود به دست خود از خود و فرزندان خود سلب اراده و قدرت تصمیم گیری را می کنند. جامعای که در آن افراد، تصمیم می گیرند، جامعایست که مردم را به تصمیم گیری برمی انگیزاند. شرایط ساختمانی و ذاتی آن جامع، ایجاب تصمیم گیری می کند. و جایی که احتیاج به تصمیم گیری دارد و انسان علاقمند به تصمیم گرفتن است، جاییست که چیزها تا اندازه ای نامرتب است، یا آنکه برای احساس او، نظمش به هم خورده است. جاییست که برای ما، اوضاع از حدی گذشته که با هم سازگارند و یا سازگاری اوضاع و روابط به حدی رسیده است که برای ما دیگر قابل تحمل نیست.

"سیاست"، جاییست که حدود و نظام عمومی یا حقوقی، دیگر نمی تواند ثبوت خود را حفظ کند، یا آنکه حدود معین شده در گذشته، از نفوذ و تاثیر اعتبارشان کاسته شده و یا بالاخره آن حدود به مرحله بی نفوذی و بی تاثیر و بی اعتباری خود نزدیک شده اند. در چنین موقعی است که فضا برای تفکرات و تصمیم گیریها و اعمال سیاسی افراد و گروهها، در باره آن نظم موجود عمومی یا حقوق اجتماعی شروع می شود.

پس سیاست، جاییست که نظام اجتماعی و حقوق عمومی، دیگر حالت تثبیت شده
 نداشتند، یعنی یک نظام اجتماعی و سازمان سیاسی و حقوقی ابتدای
 و تغییرناپذیر و سازمان فطری و کمالی (کمالی که همیشه تغییرناپذیر و واحد
 و مطلق به جای می ماند) نیست. چون اگر نظام اجتماعی و حقوقی واحد و تغییر
 ناپذیر ابتدای وجود داشته باشد (فقط از تاثیر و نفوذ و اعتبارش فعلاً "به
 طور موقت" کاسته شده باشد) احتیاج به تصمیم گیری افراد و گروهها و مردم
 ندارد، بلکه مسئله اساسی این خواهد بود که این نظام اجتماعی و حقوقی،
 در تصمیم گیریهای غلط افراد و طبقات و مردم یا حکام، از تاثیر و نفوذ
 افتاده است. طبعاً در چنین شرائطی و تفسیری، مسئله این است که چگونه
 باید فضای اجتماعی را از چنین گونه تصمیم گیریها و افکار خلل اندازنده
 و مغشوش سازنده آزاد ساخت، و یا با لایحه اختلافات سلیقه که ممل آن نظمند،
 کنار گذاشت و یا نفی و طرد کرد، تا از نو، آن نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی
 توحیدی و فطری و کمالی به حالت اول باز گردد. نظام اجتماعی و سیاسی و حقوقی،
 متلازم با هدف و کمال و غایت ابدیست، و طبعاً آن نظام اجتماعی، سازمانی
 مقدس و متعالی است که خداوندی قانون ضروری تاریخی طبیعت آنرا
 معین ساخته و سازمانی نیست که اهدافی از انسانها، فقط برای تحقق
 هدفی محدود و نسبی و کوتاه مدت، ساخته بوده باشند. چنین سازمانی، ساخت
 آگاهانه و عمدی انسانها برای رسیدن به هدفی که خود تعیین کرده اند
 نیست. اختلال و اغتشاش و به هم خوردگی و ناسازگاری در این نظام فطری یا
 طبیعی یا وجودی و کمالی یا تاریخی، عنصری شوم و منفی و شر است که باید
 زدوده گردد تا با رفع "فساد"، به حالت اصلی فطریش باز گردد یا در خطر
 سیرتکاملی (کمال و احدغائی) بیفتد.

با این توضیحات، ماهیت "سیاستی" که "ایجاب تصمیم گیری انسانی" را
 می کند، مشخص می گردد. سیاست، جایی هست که یک تئوری یا ایدئولوژی
 یا دینی حاکم نیست که دارای "یک نظام اجتماعی و حقوقی سربسته و اختلال
 ناپذیر و نهائی" باشد که به خود حقانیت حکومت انحصاری یعنی ایجاب نظم
 منحصر به فرد خود را بدهد.

چون بدین ترتیب، اختلال و آشفتگی و به هم خوردگی نظم، یک مسئله شوم و
 شرتلقی می شود که باید فوری به عنوان شوم و شر، رفع گردد. در حالیکه
 تصمیم گیری و عمل سیاسی به "طور مداوم"، مشروط به وجود دائمی و لاینقطع
 چنین به هم خوردگی و اختلال نظم سیاسی و حقوقی و اقتصادی و تربیتی

می باشد. نظم آفریننده آزادی را نمی توان فارغ و خالی از اختلال ساخت. جایی که آزادی وجود دارد، نظم بدون خلل و ناسازگاری بهم خوردگی نیست. و درجا معهای که این خللها و ناسازگاریها و بهم خوردگیها که زائیده جوهری آزادیست، رفع و نفی گردد، و نظم کامل برقرار گردد، آزادی از آن جامعه برمی خیزد. آزادی و آزاده مستقل فردی، هیچگاه نمی گذارد که نظم یا سازمانی بدون اختلال، ساخت یا آفرید یا کشف کرد.

همیشه آزادیهای فردی و گسترش و رشد آنها، سازمانهای گذشته (حکومت...) را که به منظور رفع و کاهش پیچیدگیها میان این آزادیهای افراد بنا گذاردن هدف، پدید آمده اند، مختل می سازد. جامعه می باید از ثروت و تعدد و طبعا "پیچیدگیهای نامحدود میان آزادیهای افراد بکاهد، تا بتواند مسائل مشترک اجتماعی را حل کند. گذاشتن هدف، همیشه تلاشی است برای "کاهش پیچیدگیهای حاصل از آزادیهای افراد و گروهها در اجتماع". مقصود از هدف گذاری، این نیست که آزادی و شخصیت وارده افراد را که زاینده و آفریننده پیچیدگیهاست، نابود سازد یا راه پیدایش و رشد آنها را مسدود سازد، بلکه در صداین است که با تعبیه هدف و سازمانهای مختلف از این پیچیدگیها آنقدر بکاهد که همبستگی و موجودیت یک جامعه و اقدام به اعمال مشترک اجتماعی میسر گردد. مقصود هیچگاه نفی پیچیدگی و نابود ساختن "عوامل خلاقه پیچیدگیها" نیست. شکوفائی آزادی در انسان، همیشه بر پیچیدگیهای جامعه خواهد افزود.

پس جامعه هر چه آزادتر بشود، تنشها و کشمکشها و پیچیدگیهایش بیشتر خواهد شد، و مسئله رفع و نفی اینها نیست، بلکه افزایش قوای همبستگی و قوای سازگاری و زندگی پیچیدگیها و قدرت تفاهم و سازمانهای تفاهمی است. که بتواند با آن تنشها و پیچیدگیها مقابله کند. گذاردن یک هدف مطلق در جامعه، مقصودش نفی و نابود ساختن پیچیدگیها، یعنی در مرحله آخر نفی آزادیست. تا افراد، و آزادانی هستند، نمی توان این کششها و تنشها و این اختلالات و بهم خوردگیها را از بین برد.

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

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

نا بود سا ز دیا آنرا به خودی خود ملعون سازد، چون اصلاً وجود این برهم‌خور دگیها
 و اختلالات، با وجود خود "سیاست" ملازم است. اگر چنانچه بتوانیم این بر
 هم‌خور دگیها میان انسانها و گروهها را به صفر تقلیل بدهیم، نه تنها سیاست
 از بین می‌رود و قدرت و امکان تصمیم‌گیری انسان منتفی می‌گردد، بلکه
 انسان، ماهیتش و شخصیتش را از دست می‌دهد، چون آزادی، اساساً یک عنصر
 اخلاک‌رسانی می‌ماند. هر جا آزادیست، اختلال هست. پس سیاست، برای
 نا بود سا ختن برهم‌خور دگی و یا نفی وریشه‌کن ساختن آن از اجتماع
 نیست، بلکه سیاست برای آنست که نگذارد، این اختلال و برهم‌خور دگی
 نظم‌سیاسی و حقوقی و تربیتی از آستانه‌ای بگذرد و به جائی برسد که بخواهد
 با قهر یا اعمال زور و فشار و اختناق، به کلی بنیاد آن نظم و حقوق را برافکند
 یا به خواهد با قهر و زور یک فرد یا گروه با اعتقاد و هدفهای مخصوص، گروه
 یا فرد دیگری را ریشه‌کن سازد یا تابع و محکوم خود سازد و از او حقوق و تسلی را سلب
 کند. شاید مفید باشد که در همین جای یک نتیجه‌گیری لازم در مورد جدائی
 حکومت از دین استخراج و مشخص گردد. حکومت، سیاستش با مبارزه با یک
 ایدئولوژی با ایدئولوژی دیگر، بسیار فرق دارد. هر دینی با هر عقیده‌ای
 یا هر ایدئولوژی با داشتن هدفها یا کمالات یا ایده‌آلهای مطلقش، می‌کوشد
 که عقاید یا ایدئولوژیها و ادیان دیگر را از صحنه خارج سازد (چه به‌طور
 آشکار یا این اقرار بکند، چه نکند). این هدف به‌طور ضمنی در خود هدف
 مطلق و واحد، پوشیده و موجود است (پس جها دعقیدتی و ایدئولوژیکی
 مناسبات میان خود ایدئولوژیها و ادیان را با هم معین می‌سازد، و لسی
 سیاست، همین داغ بودن روابط آنها را به عنوان مسئله‌سیاسی در نظر
 می‌گیرد و طرز برخورد حکومت با این عقاید و ایدئولوژیها این است که راه
 مشترک تصمیم‌گیری و تفاهم را در امور مشترک اجتماعی، در مورد به‌مورد
 پیدا کند. بنا بر این حکومت هیچگاه برضد هیچ عقیده یا ایدئولوژی بعنوان
 دارنده یک ایدئولوژی خاص، بر نمی‌خیزد و با آن مبارزه نمی‌کند. اگر
 حکومت خود با هر ایدئولوژی یا دینی عینیت داشته باشد (چه حکومت دینی
 مانند رژیم فعلی اسلامی، چه حکومت قبلی که مکلف به رواج اسلام و تشیع
 و بود و خود را با عقیده تشیع عینیت می‌داد) طرز برخوردش با ایدئولوژیها
 و ادیان دیگر، یک نوع جها د است و هدفش در غایت، رفع و نفی اختلال
 عقیدتی، یعنی ایجاد وحدت عقیده و طبعاً "نفی آزادیست".

آزادی فردی، هیچگاه قابل حل شدن یا گنجانیدن در هیچ سازمان واحد و منحصر به فردی سیاسی (حزبی یا حکومتی) یا سازمان دینی یا طبقاتی نیست. از این رو نیز تعدد سازمانهای سیاسی و طبقاتی و اجتماعی مانع از آن می شود که کشش بسوی جذب و حل یک فرد در یک سازمان دربرگیرنده اجتماع پیدا گردد. نه حکومت حق دارد، فرد را در تمامیتش در خود حل کند، نه یک سازمان ایدئولوژیکی یا دینی (کلیسائی، طبقاتی) حق دارد یک فرد را در تمامیتش در خود حل کند. تلاش برای ایجاد دو پرورش یک آگاه بود واحد و مطلق دینی (امتی)، نفی آزادی فردیست. هیچ گونه نظامی نمی توان ساخت، که برای همیشه ما و راء 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 متقارن "سبب همبستگیهای عمیق تر و شدیدتری گردد. هیچ نظامی، نظم نهائی نیست.

هیچ سازمانی، حق برای نفی آزادی بنیادی فردی را ندارد. هیچ سازمانی حق ندارد، تمامیت انسان را دربرگیرد و هدفی بگذارد که همه مورانسان را شامل گردد. عامل مختل ساکنان آزادی که در آزادی هست با یدیه عنوان عنصر آفریننده سازمانها و نظامهای تازه 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 آزادی انسان، همیشه در چنین اجتماعی، سبب تحریک مردم به تصمیم گیری است که منتهی به اقدامات همگانی و مشترک سیاسی می گردد. اراده همه مردم در چنین جامعه ای، همیشه انگیخته به تصمیم گیری برای عمل سیاسی است.

جامعه، همیشه از افرادش، قدرت تصمیم گیری سیاسی برای هدف گذاری می خواهد، و بقای جامعه و تغییر سازمانها و ساخت و بافت آن سازمانهای سیاسی و حکومتی اش در تصمیم گیری مداوم همه مردم تاءمین شده است.

ملت، جامعه ایست سیاسی

کلمه "ملت"، درست به "جامعه ای که در تصمیم مشترک در تفا همگانی، اقدامات عمومی می کند" اطلاق می گردد. ملت، جامعه ایست "سیاسی"،

یعنی جا معه ایست که موجودیتش را، درتشکل و سازمان یا بی های گوناگون
اراده های فردی و گروهی و حزبی و قومی دریک جریان تفاهم عمومی که به
تصمیمات و اقدامات مشترک می انجامد، درمی یابد.

این عناصرو عوامل از قبیل فرهنگ و زبان و مذهب و دین وایدئولوژی و
سرنوشت تاریخی و... طوری باهم ترکیب می شوند که این تفاهمی را که به
تصمیمات و اقدامات مشترک همگانی می کشد، فراهم آورند. اصل و معیار،
پیدایش و تحقق آن تصمیم گیری مشترک است، و عوامل فرهنگی و زبانی و
مذهبی و دینی و هنری وایدئولوژیکی و تاریخی باید طوری تشکل بیا بند و
تغییر شکل و محتوی بدهند که امکان پیدایش این تصمیم گیریهای سیاسی
ملی بوده باشد. ملیت، از دوره گیاهی و نا خود آگاه ه بود خود، و از دوره ای
تا زه می گردد که یک جامعه خود را در قدرت تصمیمات و اقدامات مشترک خود
برپایه اراده و شخصیت همه اعضانش درمی یابد.

البته در هر جا معهای نحوه ترکیب و تداخل این عناصر (فرهنگ و زبان و
تاریخ و مذهب و...) برای پیدایش ملیت خود آگاهانه سیاسی با جا معه
دیگر فرق دارد. ولی ملت، جا معهای نیست که با یک هدف غائی یا کمال
نهایی ویا با "منفعت مشترک یک طبقه" مشخص گردد، بلکه ملت، جامعه ایست
که خود می تواند، هدف بگذارد و هدفهایش را نفی و لغو کند.

از این رونیز این هدفها، متافیزیکی و غائی و مطلق نیستند. بنا بر این
ملت، جامعه ایست متفاهم با امت (جامعه هم عقیدگان در دین یا هم عقیدگان
دریک ایدئولوژی) یا جامعه طبقاتی و اقتصادی که تنها هدف ثابتش
"منفعت معین شده یک طبقه" باشد.

ملت، در تصمیم گیریهای سازمان یافته و خود آگاهانه و پویایش تعریف
و درک می گردد. همبستگی یا وحدتش دریک هدف یا منفعت "از پیش معین
شده یا از پیش داده شده" یا "از پیش ساخته شده" تا مین نشده است، بلکه
در جریان و روش پیدایش این تصمیم گیریها، برپایه عالیهائی که تفاهم
را میان همه ممکن می سازد (از قبیل فرهنگ و زبانها و عقاید و تاریخ و
سرنوشت مشترک و...) پس ملت، موجودیتش و ماهیتش سیاسی است نه
مذهبی و نه طبقاتی. از این رونیز هست که ملیت، بر دموکراسی یعنی حاکمیت
همه افراد ملت به طور مساوی، استوار می گردد. ملت در دموکراسی، موجودیت
سیاسی خود را آگاهانه درمی یابد و در عملهای ارادی مشترک تحقق می دهد.
ملیت بدین ترتیب، تحول یک موجود گیاه مانند و نا خود آگاه تاریخی به یک

موجود خود آگاه و آرا دی سیاسی است. اگر در گذشته ملت، گاه به گاه این وحدت خود را آگاهانه درمی یافت و یا گاهی مانند وارگانیک از موجودیت خود دفاع می کرد، از این ببعده مرحله خود آگاهی دائمی و لاینقطع می رسد. بدینسان پیدایش ملت، سیاسی و خود آگاه، یک جنبش درقا عده و درهما قشار جامعه است نه یک جنبش قشر و روشنفکران. ملت گرائی، جنبشی است که همه جامعه را فرا می گیرد. ملت گرائی جنبشی است توده ای و مردمی که درست طبقات پائین در آغا ز در آن شرکت می کنند. و درست این تحول بنیادی و جوهری در مفهوم "قرارداد اجتماعی" نمایان می گردد. تا بحال جامعه در زندگی نیمه گیاهی خود آگاه و غیر آرا دیش، وحدت خود را عبارات متافیزیکی می داد. جامعه در میثاقی که با خدا داشت، وحدت خود را درک می کرد. یا جامعه در اثر اتفاقات خارجی تاریخی یا علل فشار آورنده خارجی و بیگانه در سرنوشت مشترک، دفاعی از موجودیت خود، در ضرورت های خارجی و منفی، وحدت و همبستگی می یافت. ولی وقتی که قدرت و امکان تصمیم گیری و تفاهم به عنوان ریشه همبستگی درونی و مثبت درک شد، ملت، در اثر یک "قرارداد آگاهانه همه افرادش با هم" برای همه محسوس شد و معنا پیدا کرد. ولی این قرارداد یعنی تصمیم گیری به طور کلی همه بشریت را فرا نمی گیرد. چون این تصمیم گیری مشترک، فقط بر عوامل تفاهمی خاصی در ترکیبات خاص، امکان تحقق دارد. بنا بر این دموکراسی (حاکمیت مردم) فقط در جامعه محدودی که این عوامل، تا اندازه ای موجود بودند و امکان تفاهم و تصمیمات و اقدامات عملی مشترک وجود داشت، می توانست تحقق بی پذیرد، یعنی دموکراسی در چهار چوبه ملت قابل تحقق بود. دموکراسی، در امکانات مشخص تاریخی قابل تحقق بود. حاکمیت مردم فقط در چهار چوبه حاکمیت ملی قابل تحقق است از این رو نیز دو پدیده دموکراسی و ملی گرائی با هم در عرصه تاریخ وارد شدند.

سی ام ژوئن ۱۹۸۵

نیا ز به منفعت

مردم سالاری یا ملت سالاری

دموکراسی، یک ایده کلی است. "مردم" باید 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 تصمیم گیری آگاهانه خود، مشخص سازد و بتواند در پی تحقق آن منافع برآید. بدینسان دموکراسی، یعنی، "مردم" حق دارند و قدرت دارند که، در آغای مفهوم "منفعت خود" را خود مشخص سازند و سپس خود میان منافع مختلف خود، ترتیبی معین سازند و سلسله مراتبی میان آنها قائل شوند (و این ارزش دادن به منافع مختلف می باشد).

ولی حدود و مشخصات این کلمه "مردم"، در جلوا و اصطلاح "مردم سالاری" کدامند؟ کلمه "مردم"، کلمه ایست انتزاعی و کلی که شامل "همه بشریت" می شود. و دموکراسی، موقعی معنای واقعی پیدا می کند و تحقق می یابد که "همه مردم جهان با تفاهم همگی با هم بر روی منافع و سلسله مراتب منافع (ارزشها) و راههای تحقق دادن این منافع عمومی، تصمیم بگیرند". ولی حکومت کردن مردم در این دامنه اش به وسیله تصمیم گیری مشترک همه در تفاهم با هم، به این سهولت ممکن نیست، چون تصمیم گیری مشترک همه با هم، احتیاج به روشها و وسائل و امکانات و عادات کافی برای ایجاد تفاهم دارد، و تهیه 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 چوبه یک ملت، ایجاد هزاران اشکالات می کند. دموکراسی بدون شمول جهانها، در یک کشور قابل تحقق نیست، چون مفهوم "مردم"، در تمامیتش پذیرفته نمی شود و در عمل دونوع اخلاق و دونوع حق به وجود می آید. یک کشور به تنهایی

نمی تواند دموکراسی داشته باشد، از این رو هست که ملت سـالاری در یک واقعیت فرهنگی - سیاسی - تاریخی- جغرافیائی باشد قابل تحقق می باشد. که دیگر نمی توان نام دموکراسی به آن اطلاق کرد و یا با دیدن 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، بهانه برای تحمیل منافع ملی "یک ملت مقتدر" امپریالیست های مختلف می گردد و در تظاهرات هر به دموکراسی، در صدد تقدم منفعت خود به دیگران هستند. چون دموکراسی به من حق می دهد برای مردم چین و برزیل هم تصمیم بگیرم و همچنین به آنها نیز حق می دهد که برای ایران تصمیم بگیرند، و حکومتی که مقتدر است حقانیتی از کلمه دموکراسی یا سوسیالیسم برای توسعه جوئیها بیش می یابد. برای آنکه ما خود را در مفاهیم مبهم و نامشخص ولی جذاب و سحر انگیز گم نکنیم، و نخواهیم از ایده آل های انسانی سوء استفاده کنیم، خوبست بحث از مردم سالاری را فقط در چهار چوبه محدود ملت مطالعه کنیم تا به واقعیت نزدیکتر باشیم.

کلمه دموکراسی شمشیر دولبه است. پس گفتگوی ما در باره "ملت سالاریست". مقصود ما بحث در باره تهیه روش و سازمان، برای گروهی مشخص از انسانهاست که تا مشترکا در باره بند که مقصود از "منفعت گروهیشان" چیست، و در صدد کشف و تهیه وسائل برای تحقق این منفعت مشترک و عمومی بر آیند و این سلسله اقدامات و تصمیمات و روشها و سازمانها، ابراز حاکمیت آنها بر آنهاست. و هیچگونه حقانیتی برای تصمیم گیری و بالاخره حاکمیت برای ملت های دیگر و بر ملت های دیگر ندارند. ملتی که با چنین اقدامات و تصمیمات و مبارزات، و تشکلات و روشها و کشف تدریجی روشها برای تعیین منافع و ترتیب آنها و تحقق آنها قرنهای می کوشند، نمی تواند همه این خدمات و دسترنجهای تاریخی و اجتماعی و اقتصادی و علمی خود را در طبق اینثار و بخشش بگذازد و به اعضا ملل دیگر مفت ببخشد. مفهوم نامشخص و مبهم "مردم"، به هر فردی از کشورهای عقب افتاده چنین توقعی را القاء می کند که ناخوانده از خوان نعمت آزادیهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و تربیتی ملل پیشرفته حق دارند بهره ور شوند.

بحث، فقط دادن "آزادی به معنای آزادی بیان" به دیگران نیست، بلکه بحث، بحث "آزادی تلاش برای کسب منافع در یک ملت یا جامعه" است. و این منافع باید در ملت ناموجود "موجود" باشند، یا امکان واقعی

موجودیت داشته باشند، تا آن آزادیها ارزش و معنا داشته باشند. پس یک ملت با حاکمیت برخوردار، نمی تواند "مکانات بهره ورشدن از منافع اقتصادی، منافع اجتماعی، منافع تربیتی و فرهنگی، امنیت های حقوقی، امکانات شرکت در سازمانها و تحقیقات علمی خود را به رایگان به دیگران هدیه بدهد. درحالیکه مفهوم مبهم و نامشخص دموکراسی و بالاخره پهنای جهان شمولش، این هوسهای خام را در دل هر کسی بیدار می سازد. البته به همان اندازه به این دموکراسیهای مقتدر غرب، حقانیت درونسو (سوپرکتیو) می دهد که برای کشورهای ما تصمیم بگیرند. ما در واقع دموکراسی دردنیای نداریم، بلکه فقط "ملت سالاریهای مختلف" داریم یا می توانیم داشته باشیم، و دموکراسی یک ایده آل است که تلاشهای مذبحخانه برای رسیدن به آن می کنیم ولی سوءاستفاده از این مفهوم، بیش از حسن استفاده از آنست. حاکمیت مردم، یک مفهوم کلی و ایده آلی و انتزاعی و طبعاً "نامشخص و مبهم است که هنوز امکانات و وسایل تحققش فراهم نشده است. حتی حاکمیت در چهار چوب محدود ملی، به دشواری قابل تحقق می باشد، چون حاکمیت یک ملت، تهیه روشها و سازمانها و امکانات تاریخی و فرهنگی برای شرکت مساوی همه افراد آن گروه، برای "تشخیص و تعیین و ترتیب منافع عمومی خود" می باشد، و تهیه این روشها و سازمانها و امکانات و تهیه "چیزهایی که پاسخگوی این منفعت جوئیهای مشترک باشند" کارقربنها مبارزه و تلاش مستمر و با درد فراوان است.

البته کسانی که با اعتقاد به یک ایدئولوژی یا یک جهان بینی یا تئوری علمی، "پیشاپیش" می دانند که "منافع عمومی مردم جهان یا ملت خودشان چیست و یا چه باید باشد"، برای آنها ملت سالاری آنست که همه افراد ملت، همان منافع واحد و عمومی را که برای همه مشخص و ثابت ساخته اند، تحقق بدهند. در این روال فکری، چه یک گروه باشد، چه یک ملت باشد، چه یک طبقه باشد، هیچ فرقی با هم ندارند و همه، فقط "یک مشت منافع مشخص شده و معین ساخته دارند" که این آقایان در مطالعات علمی تا رخی علم الاجتماع یا بالاخره کتابهای مقدسشان کشف کرده اند، و به یقین پیشاپیش می دانند که چیست، و عملاً با همین ادعا، منکر دموکراسی و ملت سالاری و سوسیالیسم زقاعده اند و 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 اساسی گذارده می شود که می توان روزی بر آن کاخ مردم سالاری را استوار ساخت،

و بدون حاکمیت ملتها بر خودشان، دموکراسی جهانی امری محال خواهد بود. ولی کلمه مردمسالاری، در اثر خصوصیات انتزاعی و کلی مفهوم "مردمش"، ما را به عوالمی از تاریکیها و مبهمات دلچسب می کشاند، به طوریکه ما واقعیت روشن و پیش پا افتاده ولی محدود "ملت سالاری" را نمی توانیم ببینیم. همه ایده ها و ایده آلهای کلی، تجا و زطلبند و جدا نیست آنها در همین حق و امکان تجا و زطلبی است که به معتقدانش می دهد. چه اسلام چه سوسیالیسم چه دموکراسی فرق با هم ندارند. از این رو خواستن یک "حکومت ملی" و "حاکمیت ملی"، نفی این حق و حقانیت توسعه طلبی است که به خصوص افراد ضعیف را بخود جذب و مسحور می سازد. ضعیف (جوانان، طبقات محروم، ملل عقب افتاده) احتیاج به ایده آلهای جهان شمول دارد که با حق تجا و زطلبی و توسعه خواهی، محرومیتی که از ضعفش دارد، ارضاء کند. برای آنکه ما از این آشفتگی ها و خیال بافی ها و اشتیاق به ایده آلهای نامعین یا نیمه معین بپرهیزیم، کلمه مردمسالاری را از کلمه ملت سالاری جدا می سازیم و با کلمه ملت سالاری، نمی گذاریم که خیالات یا ایده آلهای پریشان "به طور ناخودآگاه" وارد صحنه گردند. دموکراسی، که حاکمیت مردم بر مردم باشد، در خودش ایده آل حکومت سراسری بشریت بر بشریت است می باشد که به طور مستقیم و بلافاصله قابل تحقق نیست، بلکه از راه تکثرون حاکمیت های ملی (ملت سالاری ها) ممکن می گردد. از این رو ملت سالاری برضد ایده آل مردمسالاری نیست. ولی تلاش برای دموکراسی (مردمسالاری) که مفهوم انتزاعی و کلی را پایه اقدامات خود قرار دهد برضد ملت سالاریست و می خواهد دموکراسی را بدون در نظر گرفتن واقعیت ملت و بدون تأکید آن، تحقق بدهد. بدینسان در دموکراسی یک تلاش غیر تاریخی و ضد تاریخی می شود. از طرفی ملت سالاری، یک پدیده گذران نیست که فقط "مرحله گذر و طبعاً" موقتی" بوده باشد و با پیدایش مردمسالاری (حکومت سراسر بشر بر سراسر بشر) ملت سالاری منتفی و بی ارزش گردد، بلکه ملت سالاری، از طرفی حلقه ضروری برای پیدایش دموکراسی بشری است و از طرفی با پیدایش حاکمیت بشری، حلقه سازمانی میانی برای کارائی آنست. حاکمیت جهانی مردمی، هیچگاه ملت سالاری را نفی نخواهد کرد.

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

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

ملت به عنوان "جامعه‌سیاسی" متولد می‌شود

جامعه‌سیاسی، جامعه‌ای که از قاعده‌اش، منافع عمومی‌اش را با تصمیم خودآگاهانه همه، مشخص می‌سازد و برای کسب آن منافع، اقدامات مشترک می‌کند و در خود قدرت تحقق این منافع را دارد، در حال تولد است. و جامعه در این تولد، مانند هر تولدی باید "دردزه" بکشد. جامعه‌سیاسی، جامعه‌ای است که سیاست در آن، از "واقعیات اجتماعی" شروع می‌شود، و معیارنهائی هرگونه تصمیمی که به وسیله آن جامعه گرفته می‌شود، خود واقعیات هستند. بنا بر این معیارنهائی تصمیم‌گیریهائی عمومی جامعه‌سیاسی، نه‌دین است نه‌ایدئولوژی، ولی آنکه دین یا ایدئولوژیها در گرفتن این تصمیمات که ماهیت جامعه‌سیاسی را تشکیل می‌دهند، موثر باشند. جامعه‌سیاسی (ملت سالاری)، می‌تواند علیرغم روندی که مذهب و ایدئولوژیها برای منفع پیدايش چنین تصمیماتی ایجاد می‌کنند، با دردی که از این ممانعت می‌کشد بدون‌نفی این موانع، به تصمیمات عمومی اجتماع، و با لایحه به اقدامات مشترک استوار بر این تصمیمات برسد.

جامعه‌سیاسی در یک مبارزه لاینقطع و مداوم با جوامع عقیدتی و ایدئولوژیکی که با "هدفهای پیشاپیش گذاشته"، مانع "جوش مستقیم تصمیم‌روی منافع و ترتیب آنها، از قاعده اجتماع می‌گردند، درحین که همه این ادیان و ایدئولوژیها را در خود تحمل می‌کند و آزادی می‌گذارد، تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند.

واقعیت در جامعه‌سیاسی

واقعیت در جامعه‌سیاسی، از برخورد و مقابله "آزادی" با "عوامل همبسته سازنده" پدید می‌آید. عوامل همبسته سازنده جامعه، به حسب معمول، هرچه بیشتر و بهتر نقش خویش را ایفاء می‌کنند، بیشتر و بهتر، از دامنه آزادیهای افراد و گروهها می‌کاهند. مثلاً "دین و ایدئولوژی یکی از عوامل همبسته سازنده جامعه، به حسب معمول، هرچه بیشتر و بهتر نقش خویش را ایفاء کنند،

بیشتر و بهتر، از دامن آزادیهای افراد و گروهها می‌کاهند. مثلاً "دین و ایدئولوژی از عوام مل همبسته‌ها زنده اجتماع می‌باشند که قدرت همبسته‌ها از سائر عوام مل افزون‌تر و با دوام‌تر است. ولی دین یا ایدئولوژی برپایه "ایمان به یک شخص، یا مجموعه‌ها یا سایر فکرها قرار داد، و "ایمان"، همیشه در مرحله‌های اول، در پی کاهش "خود" و "اراده خود" در مقابل "شخص مورد ایمان" یا "افکار مورد ایمان نیست"، و در مرحله‌های بعدی، در پی عینیت دادن "خود" با آن "شخص یا عقیده" می‌باشد که به نفی و حل شخص خود در شخص مورد ایمان یا در افکار مورد ایمان می‌انجامد، یعنی به کل حق و قدرت تصمیم‌گیری (یعنی آزادی) را از "خود" می‌گیرد و "خود" بدون این قدرت تصمیم‌گیری، دیگر، خود نیست. این عینیت دادن "خود" با "شخص مورد ایمان" یا "فکر مورد ایمان"، هر نامی به خود بگیرد (تسلیم، عبودیت - انطباق یا بی - صلح و صالح بودن) یا به عنوان تعهد و وفاداری و فداکاری و از خودگذشتگی ستوده شود، چیزی جز کاستن قدرت اراده خود به حداقل، و افزایش قدرت "تصمیمات شخص مورد ایمان یا افکار مورد ایمان" به حداقل، نیست. این روش همبستگی، برپایه کاهش و بالاکره نفی اراده قرار دارد، و بدینسان، "آزادی" در قطب متضاد با "همبستگی" قرار داد، و آزادیخواهی در تصمیم‌گیری خود، شوم و شرونی و نگیزاست. اما جامعه‌سیاسی، اساسش آزادی است. حاکمیت بر خود، برپایه "قدرت تصمیم‌گیری خود" قرار دارد. جامعه‌سیاسی می‌خواهد درست همبستگی را از آزادیخواهی خود، سرچشمه همبستگیهای جامعه بشوند. جامعه‌سیاسی، می‌خواهد آزادیخواهی را که اخلاک‌گر همبستگیهاست استحال به قدرت همبستگی بدهد. برپایه "بیشترین آزادیها"، "قویترین و با دام‌ترین" "همبستگی اجتماعی" را پدید آورد. نه تنها آزادی، مخرب همبستگی نباشد، بلکه آزادی، آفریننده همبستگی باشد.

مسئله اساسی جامعه‌سیاسی همین است که چگونه می‌توان از آزادی، که اگر به طبیعتش واگذاشته شود، اخلاک‌گر و مخرب و پاره‌کننده است، نظم و آبادی و همبستگی ساخت.

جامعه‌سیاسی در پی سازمانها و روشها نیست که برپایه حداکثر آزادی، حداکثر همبستگی اجتماعی بسازد. بدین ترتیب وجود آزادی در جامعه، "تنها" معیار حقانیت سازمانها و روشها نیست که "همبستگی جامعه" را تأمین

می کنند. همبستگی باید درست از سرچشمه آزادی هرفردی، یعنی مستقیماً از قدرت تصمیم گیری اوجوشد. عوامل همبستگی، عواملی نباشند که در اثر مبارزه با آزادی و کاستن ونفی آزادی، سبب پیدایش همبستگی بشوند. این گونه همبستگی ها درجا معه، حقانیت نا چیزی خواهند داشت. بدینسان سازمانها، احزاب، حکومت ها، امت ها که با این شیوه ها به آخرین حـد همبستگی خود می رسند، به حـضیـض آزادی نزدیک می شوند. پس آزادی (تصمیم گیری مستقیم افراد) بایستی مستقیماً "زمینه خلاقیـت همبستگی ها بشود. ولی جا معه سیاسی باید متولد بشود، یعنی جا معه در چها رجوبه های از همبستگیها قرار دارد که ما هیتی غیر از آزادی دارند. جا معه سیاسی، در خلا پیدا یش نمی یابد. جا معه سیاسی در میان "همبستگیهای دینی وایدئولوژیکی"، "همبستگیهای قومی و نژادی"، "همبستگیهای خانوادگی"، "همبستگیهای سرنوشتی"، "همبستگیهای طبقاتی" با دردورنج متولد می شود. چون استحاله جا معه ای که بر نقطه ثقلی از همبستگی های دینی و طبقاتی و قومی دارد به جا معه سیاسی، یعنی بازگردانیدن وتحول تدریجی همه همبستگی ها به همبستگی که از آزادی و تصمیم گیری سرچشمه می گیرد یا قدرت تحـول همه این همبستگی های دینی و قومی و فرهنگی و خانوادگی و طبقاتی در هر تصمیمی به همبستگی بر اساس آزادی. ولی چنین استحاله یا قدرت استحاله ای بدین سهولت و سرعت بدست نمی آید، و اساساً این، استحاله یا قدرت استحاله، در برخورد و مبارزه و به کار گرفتن همان بستگیها صورت می بندد. جا معه سیاسی می کوشد تا همه آن همبستگیهای ایدئولوژیکی و دینی و قومی و زبانی و طبقاتی، حداقل در موارد ضروری در خطی بیفتند که امکان بیشتر به تصمیم گیریهای مستقل افراد در جا معه برای تعیین منافع عمومی بدهند. و بالاخره در مقابل "قدرت های همبسته سازنده" ای که بسیار مقتدرند ولی بر اساس تحدید و تحقیر ونفی تصمیم گیری افراد قرار دارند، دامنه های از زندگانی اجتماعی - سیاسی - حقوقی - تربیتی باز کرده می شود تا افراد، خود برای منافع عمومیشان تصمیم بگیرند، و چه بسا که قدرت های کهنفی امکانات تصمیم گیری افراد را می کنند، بشرط آنکه در همه عرصه های زندگانی مطلق و فراگیر نباشند، انسانها را نیز به تصمیم گیری برمی انگیزانند. عصیان و طغیان دائم و تازه تا زه علیه آنچه می خواهد را دهه مراسم کند و شخصیت مراد رنگنا بیندازد یکی از راههای

رشد و نیرومندی اراده انسانست .

نتیجه‌ای که از این گفتگو گرفته می‌شود این است که در اثر اهمیت تصمیم‌گیری در جامعه سیاسی، "فرد و شخصیت انسان"، نقطه ثقل واقعیات سیاسی است .

بنا بر گفته‌های بالا، "واقعیت" در سیاست، در طرز روابط متقابل کلی که "آزادی" و "همبستگی" با هم دارند، شناخته و تعریف می‌شوند. واقعیت، پدیده‌ای مشخص و ثابت نیست، بلکه چیزیکه در شرایط خاصی، واقعیت می‌شود و در شرایط دیگر، همان چیز که امروز واقعیت سیاسی است، فردا واقعیت سیاسی نیست. آزادی و همبستگی با اصول و عوامل مختلفی که دارند در هر موقعی، شکل خاصی نسبت به هم پیدا می‌کنند و این، واقعیت در آن موقع است. مثلاً، وقتی موجودیت و استقلال یک جامعه پیاپی‌های درونی جامعه (همبستگی) در تزلزل و خطر قرار گرفت، واقعیت، همان "همبستگی" و عوامل و مولیست که همبستگی بر آنها استوار می‌باشد.

و همبستگی و عوامل و اصولش، در چنین هنگامی، اولویت بر آزادی و اصول آزادی می‌یابد. در این هنگام، آنچه مربوط به همبستگی است، واقعیت سیاسی می‌شود. از این گذشته، همبستگی‌ها انواع مختلف دارد. واقعیت سیاسی، نشان می‌دهد که احتیاج، به یک همبستگی بسیار نیرومندی باشد. البته این ضرورت سیاسی، "نوع همبستگی" را که در این موقعیت برای چاره‌سازي عرضه می‌شود، دقیقاً "مشخص نمی‌سازد. از این رو به امید اینکه ضرورت همبستگی در جامعه، تولید همبستگی مطلوب ما را خواهد کرد نمی‌توان نشست. هر وقت که آزادیها و استفاذه آزادیها به نقطه‌ای بیا نجا مدکسه همبستگی جامعه سیاسی (ملت) در خطر بیفتد، همبستگی، مسئله داغ جامعه می‌شود و آزادی یا از خاطره‌ها فراموش می‌شود یا اصلی تابع اصل همبستگی می‌گردد .

از طرفی، وقتی "انسان در فردیتش" در خطر است، و فردانسان ارزش خود را از دست داده است و بدون هیچگونه نگرانی و ملاحظه، برای حفظ حکومت و منافع جامعه بقاء ایدئولوژی و حزب و دین قربانی می‌شود، آنگاه، آزادی و عوامل و اصولش، اولویت بر همبستگی می‌یابد. هنگامی، تقدم فرد بر جامعه و روابط اجتماعی، واقعیت سیاسی است، و هنگامی، اولویت جامعه بر افراد (وقتی که افراد و گروهها از آزادیهاشان سوء استفاده می‌کنند)

واقعیت سیاسی می شود، و از آنجا که ترکیبات اصول و عوامل آزادی کثیر می باشد و همچنین اصول و عوامل همبستگی کثیر است، روابط پیچیده این دو قطب، ایجاب واقعیت های بسیار متنوع و مختلف سیاسی می کند. پس واقعیت های سیاسی، موجودات مشخص و ثابتی نیستند که پیشاپیش یکا یک آنها را بر شمریم و بشناسیم، بلکه پیچیدگیهایی می باشند که از تلاقش و ترکیب و کشمکش و تنش و استحاله و اصل "آزادی" و "همبستگی" در جا معه پدید می آیند. مثلاً "پافشاری و افراط در رشد یکی از قوای یا اصول همبستگی (نظم و آرامش، تساوی، عقیده، عدالت) خود به خود سبب تقویت پنهانی قوای آزادی در اشکال مختلف می گردد که اگر برای زنگردا اشکال بیما رگونه پیدا می کند. اینجا د تعادل میان قوا و اصول همبستگی با قوا و اصول آزادی چندان ساده و آسان نیست و این تعادل، رانمی توان ثابت ساخت.

برای حفظ چنین تعادلی باید همیشه تلاش کرد. واقعیت سیاسی، همیشه در یک جا معه سیاسی وجود دارد. وجود این واقعیت ها است که ایجاب تصمیم گیری می کند و مردم را به تفکر و تصمیم گیری برمی انگیزاند. هر کوششی برای ایجاد تعادل و جا معه متعادل (جا معه ای که عدالت در آن برقرار بشود) موجب عدم تعادلی خواهد شد که نمی توان آنرا پیش بینی کرد.

تعدد و کثرت و اختلاف قوا و اصولی که اینجا د همبستگی می کنند، و تعدد و کثرت و تنش قوا و اصولی که اینجا د آزادی می کنند، یک راه حل منحصر بفرد برای یک نوع ترکیب نهائی و همیشگی ندارند.

از طرفی جا معه سیاسی بر این دو پایه همبستگی و آزادی و ترکیب مداوم آن و تنش و کشمکش مداوم آن گذا رده شده است و هر گونه تلاش برای ایجاد همبستگی مطلق و کامل (در اینجا د جا معه توحیدی عقیدتی، یا جا معه بی طبقه یا جا معه هم آهنگ) خواه ناخواه به سلب مطلق و کامل آزادی می کشد و هر گونه تلاشی برای ایجاد آزادی فردی خالص (جا معه آنارشیستیک) موجودیت جا معه رانفی و متلاشی می کند. تعریف سیاست، با گذاردن یا کشف "هدف های غائی و مطلق" یا "کمال" برای وصول به "همبستگی مطلق و کامل" است. و در رسیدن به چنین همبستگی مطلق، مسئله آزادی انسانی یا اساساً مطرح نیست یا اگر هم مطرح شود به عنوان عنصر شوم و منفی و شر در نظر گرفته می شود یا آزادی اصلی تابع اصل همبستگی و فرع آن است و مقصود از اینجا د چنین جوامع هم بسته و هم آهنگ و همگون (یک طبقه، یک عقیده، یک نژاد،)

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

محوری که آزادی و مسائلش به دوران میچرخند، فردانسان است . آزادی از افراد بایده تشعشع کند تا قوای همبسته سا زنده ، اختلالی را که آزادی ایجاد می کند ، بیا جذب کند و بیا به طور خلاقه با رور سا زد ، از این رومسئله آزادی را نمی توان بدون مسئله همبستگی طرح و بحث کرد . هما نظوبر 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 دارد و هما نظوبر بالعکس . مسئله جامعه سیاسی ، کاستن تدریجی آزادی نیست تا جامعه به همبستگی و هماهنگی و همگونگی مطلق برسد . بلکه مسئله این است که با ازدیاد آزادیهای فردی به چه قوا و عوامل و سازمانهای همبسته سا زنده محتاجیم و ماهیت همبستگی چگونه بایده شود و بالاخره قوای همبسته سا زنده و چه نوع همبستگی است که می بایده در مقابل "شکوفائی آزادیهای فردی" بسیج ساخت . همان آزادی هائی که اختلاف و کشمکش و تنش و تضاد می آورد ، قدرت آفرینندگی همبستگی خاص را دارند که در هیچ کدام از همبستگی های دیگر از قبیل همبستگی دینی و ایدئولوژیکی یا بستگی های سنتی تاریخی نیست .

کشف این راههای استحاله قوای آزادی به قوای همبستگی ، ما را مطمئن می سازد که راه رفع اختلاف و کشمکش و تنش و تضاد ، رفع ونفی و تقلیل آزادی نیست ، بلکه خلاق ساختن خود آزادی است . شکوفائی آزادی روز بروز احتیاج بیشتری به "خلاقیت در قوای همبستگی و عوامل همبستگی" دارد . آنچه تا دیروز به جامعه های که سا ثقه آزادی شان به تلاش نیفتاده بود ، همبستگی می داد ، فردا در اثر شکوفائی و گسترش سوا ثق آزادی ، از عهده ایجاد همبستگی بر نخواهد آمد . نوع رهبری که در جامعه سوا ثق آزادی نا چیز ، ضروری بود امروزه با رشد و گسترش سوا ثق آزادی دیگر کارائی ندارد ، و در این جا حفظ سنت چاره ساز نیست . گسترش این آزادیخواهیها و نیرومندیش در افراد ، عوامل همبستگی پیشین را (مانند مفهوم تساوی و عدالت پیشین ، عقیده و ایدئولوژی پیشین ، سازمانهای سیاسی و حکومتی پیشین) را آشفته و مختل خواهد ساخت . پس عوامل همبستگی ، نمی توانند چیزهای ثابتی باشند ، بلکه این عوامل احتیاج به تحول دائمی دارند . تثبیت یک هدف

نها ئی مانند " عبودیت الهی " یا " جا معه هم آهنگ و جا معه بی طبقه " و امثال آنها ، طبعاً تثبیت این عوامل همبستگی است . همبستگی میان انسانها همیشه با مسئله آزادی و رشد آزادی سروکار دارد ، و خلاصه آنست که ماهیت ذاتی آزادی هست ، ایجاب خلاصیت در قوا و شیوه های همبستگی می کند . از این رو نیز هست که همبستگی در جا معه سیاسی مستقیماً " از تصمیم گیری و شیوه های آن سرچشمه می گیرد تا تحول همبستگی به خلاصیت آزادی پیوندد .
 تثبیت یکنوع همبستگی مثلاً " در یک دین یا یک ایدئولوژی ، نفی خلاصیت آزادی است . با تثبیت " یک هدف یا کمال غائی " نمی توان همیشه همبستگی را تأمین کرد ، بلکه همبستگی در حال تحول ، احتیاج به " یک روش همبسته سازی دائم " دارد . " روش همبسته سازی " ، به جای یک هدف یا کمال یا حقیقت همبسته سازی نمی نشیند . تا آزادی در انسان زنده است ، روابط میان همبستگی و آزادی یک مسئله است . یکنوع روابط ثابت و تغییری ناپذیر میان همبستگی و آزادی نمی توان فراهم آورد . با آزادی ، هیچ همبستگی ثابتی مطابق ندارد . انطباق هر چیزی با آزادی ، انطباق موقت است . آن قوا و عوامل همبستگی که مطابق با آزادی خواهیهای کنونی دارد ، فردا با رشد آزادی خواهیها ، آن انطباق را از دست خواهند داد . طبعاً با اختلال و تزلزل همبستگی ، همبستگی اجتماعی مسئله داغ جامعه می گردد .
 و وقتی ما مسائل مربوط به همبستگی را از دیدگاه آزادی ببینیم ، انسان ، برترین واقعیت سیاسی می شود . ولی وقتی ما مسائل آزادی را از دیدگاه همبستگی ببینیم ، از واقعیت انسان به تدریج می کاهیم ، و روابط میان انسانها (یا آنکه و آنچه روابط میان انسانها را برقرار می سازد ، مثلاً " یک شخص رهبر چه شاها شد چه امام ، چه خدا و یا ایدئولوژی یا دین) واقعیت اصلی می شود . در این هنگام روابط میان انسانها (و یا معین سازندگان آن روابط ، چه خدا باشد ، چه حکومت چه روابط تولیدی اقتصادی) اولویت ارزشی و تقدم وجودی پیدا می کنند . انسان ، مخلوق روابط اجتماعی و اقتصادی و حقوقی و سیاسی و یا بالآخره مخلوق خدای می شود . چه انسان مخلوق خدا باشد چه مخلوق روابط اقتصادی یا اجتماعی باشد در ماهیت مخلوقیتش فرقی نمی کند . هر کجا انسان تنها به عنوان " مخلوق " در نظر گرفته شود ، انسان ، واقعیت و ارزش و حقوق و شأن و شرافت خود را از دست می دهد ، چه این مخلوقیت ، مخلوقیت در برابر خدا باشد ، چه این

مخلوقیت، مخلوقیت در برابر روابط تولیدی اقتضای باشد، چه ایمن
مخلوقیت در برابر روابط اجتماعی باشد. (جامعه‌شناسی برای توصیه و
تائید مخلوقیت انسان از روابط اجتماعی پدید آمده است).

انسانی که نمی تواند بیا فریاند (و نمی تواند خود را بیا فریاند) ارزش و شرافت
خود را از دست می دهد، و لو آنکه همه خصوصیات عالی دیگر را نیز به او نسبت
بدهیم. شرافت انسان، در همان امکان خلاقیتش در آزادیت، انسانی که
مخلوق شده خدا برای متعالی ساختن او و نفخه خود را در او بدمد (که البته
این نفخه چیزی جز - امر خدا - نیست، یعنی شرافت و شأن انسان آنست که
انسان ما مورد انمی و سرتاسری خداست) چه روابط تولیدی اقتصادی او را
مالک مشترک وسائل تولید سازد، شرافتی برای او ایجا نمی گردد. و پا
فشاری برای این مخلوق بودن انسان (چه مخلوق خدا، چه مخلوق روابط
تولیدی اقتصادی، چه مخلوق روابط اجتماعی در جامعه‌شناسی) دلیل بر
داغ بودن مسئله "همبستگی" است. وقتی همبستگی گذشته متزلزل شده
است و احتیاج به همبستگی بیشتر و تازه‌ای هست، نوعی از این مفهوم
مخلوقیت انسان در تئوریهای علمی، یا درجهان بینی‌های مدرمذهب در
بازار تفکر و عقیده رونق می گیرد. آنچه برای ما دردناکست، دیدگاه و
شیوه دید ما 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، دیده‌ها و شیوه‌های بینش ما را مشخص می سازند.

رابطه آزادی و منفعت جوئی

ما از هر کلمه‌ای، یا آنکه معنایی بسیار تنگ در نظر داریم، یا آنکه آنقدر
معنایی مختلف و متضاد در آن می گنجانیم که آن کلمه شامل هر چیزی می شود،
و کلمه‌ای که شامل همه چیز می شود، هیچ ارزشی ندارد. وقتی معنای یک
کلمه، دامنه‌دار و گشاد می شود، عدم تعین‌اش می افزاید (نا معین تر
می گردد) و طبعاً "آنچه نا معین می شود، مبهم و تاریک می گردد. مفهومات
کلی و ایده‌آلها، درحین که در اشراساع دامنه‌شان، ما را به خود جذب
می کنند و شمولشان ما را شیفته می سازد (چون در شامل شدن، مسائل را برای
ما ساده تر و طبعاً "تصرف پذیرتر می سازند تا تصرف پذیرتر می نمایند،
از این نظر نیز هست که مفاهیم کلی و انتزاعی که شمول دارند، ما را مسحور

خودمی سازند) و این شیفتگی شدید به شمول مفاهیم کلی، ابها و عدم تعیین و تاریکی و پیچیدگیهای آنها را از دید ما پنهان می سازند. سادگی و شمول مفاهیم کلی و ایده آلها، ما را چنان مسحور و شیفته می سازد که به ما مهلت نمی دهد تا دریا بیم که همین عدم تعیین اشان، ایجاب تاریکی و ابهام و آشفتگی نیز می کند. تا موقعی که سادگی و شمول (جامعیت یک ایده) ما را به خودمی کشاند، این تعیین ها و تحدیدها و مشروطیت ها را با دیده تحقیر و نفرت می نگریم و حتی آنها را نمی خواهیم ببینیم.

از این رو تا سادگی و جامعیت (شمول)، ایده آل تفکر ماست، متوجه ابها و تاریکی، طبعاً "خطر نهفته در مفاهیم کلی نمی شویم. ایده های کلی، توسعه طلبی و تجاوز طلبی را در ما بیدار سازند. شوق و شیفتگی برای تحقق این ایده ها، کوچکترین اعتنائی به ابها و تاریکی نهفته در این ایده ها نمی کند و بعد از انقلاب برای تحقق این ایده ها، همین ابها مـات و تاریکیهای عدم تعیین ها، انقلابات را به بن بست و به س می کشاند، و از طرفی همین ایده های کلی، حقانیت به هر گونه قسوت و بیرحمی و شکنجه می دهند.

ما متوجه کلماتی که معانی مختلف دارند می توانستیم با شنیدن نمی شویم. و این طیف معانی را در مرحله اول به عنوان "ثروت و عظمت آن کلمه" تلقی می کنیم و هر کسی می تواند عرصه ای برای گسترش خیالات خود در یکی از آن معانی پیدا کند بر خورد و تنش این معانی مختلف را در آینه احساس نمی کنیم، چنانکه این پرمعنائی اصطلاحات قرآنی یا حتی خود مفهوم "اسلام" در آغاز برای بسیاری هیجان انگیز و جذاب بود، از این رو نیز برای پرهیز از تعیین مفاهیم، در قانون اساسی جمهوری اسلامی به کار برده شده است، تا هم از اعتبار رجاء ذبیتش در همین پرمعنائیش استفاده شده باشد و هم منظور طبقه علماء را بپوشاند. (اصطلاحات فراگیر ولی خالی).

همان کلمه دموکراسی (مردم سالاری) در شمولش (در مفهوم مردم) شیفتگی شدید و متلازماً ابها مات عمیق با خودمی آورد که در پیش به آن اشاره شد. این مطلب به ویژه در باره کلمه "آزادی" صدق می کند. شاید کلمه آزادی، وسیعترین و در ضمن مبهمترین و تیرهترین و گمراه سازنده ترین کلمه عصر ما باشد. ما آزادی را غالباً "در رابطه با افکار و عقاید و بیان افکار به کار می بریم. ما با گفتن آزادی، مقصودمان در درجه اول، "آزادی عقیده"

و بالاخره در آتش "آزادی وجدان فردی" است. ولی آزادی فکری و بیان، فقط قسمتی از آزادی است. آزادی، نقطه ثقلش، آزادی تلاش برای منافع خود است، آزادی خواسته‌هاست. البته در سراسر گفتگوهای ما از این بی‌بعد، مقصود ما از کلمه منفعت یا سود، منفعت‌های خاصی نیست بلکه شامل همه گونه منافع مادی و فکری و اخلاقی انسان می‌باشد. 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"، "فزونخواهی آزادانه"، و بالاخره "خودخواهی آزادانه" نیست. کسیکه آزادی است برای این آزادخوانده می‌شود، چون آزادانه آنچه را سود خود می‌داند، می‌خواهد و می‌کوشد تا به آن برسد.

درست سیاست، با خواسته‌های مادی و تلاش برای تأمین این سودهای مادی شروع می‌شود. اساس سیاست خواسته‌های مادی است. انسان، رفاه می‌خواهد. انسان می‌خواهد احتیاجات ضروری خود را طبق خواست خود رفع کند. انسان می‌خواهد بهتر و بیشتر زندگی کند. انسان می‌خواهد امنیت سیاسی و اقتصادی و حقوقی و اجتماعی داشته باشد. انسان می‌خواهد که از شادیه‌ها و زیبایی‌ها برخوردار شود. آزادی سیاسی، در آغاز یعنی آزادی، خواست و جلب کالاهای مصرف، آزادی خواست برای زیست بهتر طبق مفهوم خویشتن از "بهری" و تلاش برای تحقق آن. آزادی خواست برای داشتن قدرت، آزادی خواست برای کسب حیثیت اجتماعی. آزادی فقط به آزادی پروردن افکار در درون و آزادی بیان آن افکار محدود نمی‌شود.

آزادی‌ها، همه به هم وابسته‌اند. آزادی‌های مادی و فکری و اخلاقی بهمین‌طور متقابل مرتبطند. آزادی سیاسی با آزادی مادی شروع می‌شود اما آزادی مادی بدون آزادی فکری و اخلاقی قابل تحقق نیست. آنکه نمی‌تواند آزادانه در پی کسب سود و قدرت و حیثیت و شرافت اجتماعی و رفاه خود برود، نمی‌تواند نیز آزادانه بیندیشد و آزادانه بگوید و آنکه آزادی فکری ندارد، آزادی اخلاقی هم ندارد. پس آزادی و خودخواهی و سودجویی و قدرتخواهی متلازم‌همند.

اگر از طبیعت فردی انسان، خودخواهی و سودجویی و قدرتجویی را حذف کنیم، آزادی فقط یک مفهوم بی‌معنا و موضوع خواهد بود. آزادی بدون این

خودخواهی و قدرتخواهی و سودخواهی فردانسان فاقد محتوا و معناست . آنکه بایده تمتع از آزادی ببرد، فردانسان است . و چون آزادی، " آزادی خواستن چیز واقعی و آزادی تلاش برای تحقق آن خواست " است ، پس آزادی را نمی توان از سوا ثق خودخواهی و سودخواهی و قدرتخواهی و شادی خواهی و ... جدا ساخت . آزادی ، با منفعت جوئیهای انسان بستگی ضروری و انفکاک ناپذیر دارد .

منافع چندگانه

انسان ، تنها یک منفعت ندارد . انسان ، منافع چندگانه دارد . هوانسانی منافع مختلف خود را می جوید و این منافع نه تنها مختلفند بلکه بسیاری از آنها با هم متباین و یا با لآخره متضادند .

همین " چندگانگی سودخواهیهای انسان " سبب می شود که انسان دقیقاً " نمی تواند مشخص کند که در هر موقعیتی ، کدام سودش بر سایر سودهایم چربد . در اکثریت و تعدد سودهایش 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 داشته باشد . مسئله تعیین منفعت در هر موقعیتی ، این نیست که بداند (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 تصمیم گیری روی یکی از آنها در آن موقعیت و ترجیح یکی بر دیگران (یا سلسله مراتب میان آنها را یافتن) او را گنج می کند و بلا تکلیف می گذارد . ولی بسیاری برای یافتن حق رهبری و حکومت بر او این ادعای باطل را می کنند که انسان خیر و کمال و منفعت و هدف خود را نمی شناسد یا آنکه نمی تواند بشناسد و احتیاج به رهبر و حاکمی دارد که او را با منفعت و کمال و هدفش آشنا سازد و این منفعت یا خیر و کمال را به او بیاورد و با این تعلیم ، سید و آقای او می 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 یا می تواند بشناسد . چون در هر موقعیتی ، طبق ماهیت بی نظیر

هر موقعیت، سودخواهیهای چندگانه‌ای از او برانگیخته می‌شوند، و چند نوع سودخواهیهای مختلف و در آن موقع، یکجا در ترکیبی خاص و بی نظیر با هم حاضر می‌شوند. و چون در هر موقعیتی، این ترکیب خاص سودخواهیهای مختلف، متفاو تست، تنها با علم به این منافع، مسئله تعیین ترتیب آنها قابل حل شدن نیست، بلکه علیرغم همه معرفتها، احتیاج به یکنوع "جراث و جسات و ما جراث" در تصمیم‌گیریست. اگر بتوان با علم، این منفعت را میان منافع در انطباق با آن موقعیت "شناخت"، دیگر احتیاج به تصمیم‌گیری رفع می‌شود. ولی همه این معرفتها، کفایت نمی‌کنند و از آستانه‌ای بعبدا یددل بدریا زد و با جراث، تصمیم‌گرفت. تصمیم واقعی از همین جا شروع می‌شود.

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

مسئله واقعی، کثرت و اختلاف منفعت جوئیهای اوست. مسئله این نیست که او در هر موقعیتی طیف منفعت جوئیهایش که برانگیخته و حاضر شده‌اند بشناسد، بلکه مسئله ترتیب دادن و نظام بخشیدن میان این منفعت جوئیهای مختلف یا متضاد، و تصمیم‌گیری در تقدم و تاخر دادن به آنهاست، و بالاخره تنفیذ این تصمیمی که گرفته شده، به آن خواستها و منفعت جوئیهای دیگر خود او هست. از طرفی چندگانگی منفعت جوئیها، با مقابله با هر موقعیتی، تغییر کیفی و کمی می‌یابد و تغییر دانه می‌این منفعت جوئیها و حضو ر منفعت جوئیهای مختلف با شدتهای مختلف در هر موقعیتی تعیین یک نظم و سلسله مراتب را میان آنها بسیار مشکل می‌سازد.

در هر موقعیتی سراسر طیف منفعت جوئیهای انسان حاضر نمی‌شود و آنچه از این منفعت جوئیها هم در یک موقعیت برانگیخته شوند، شدتی همان با شدت آن منفعت جوئی در موقعیت قبلی یا بعدی ندارند. از این لحاظ تنها با معرفت خودیا علم به سوا ثق و احتیاجات خود، نمی‌توان میان آنها برپایه این علم و معرفت به تنهایی عمل کرد و تصمیم‌گیری بیشتر از این علم و معرفت است. پس برای آنکه روشنی در شناخت منافع خود پدید آورد، با ید این منفعت جوئیها را از طرفی در درون خود و از طرفی در جا معه سا زمان

دا د و طبق جدول یا یک سیستم رز، به آنها مراتب دا دوشیوه ترکیب آنها
 و تابعیت یکی از دیگری را مشخص ساخت و بالاخره "خطر کردن" 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 "تثبیت ابدی منفعت جوئیهای انسان" که
 با گذاردن "هدفهای غائی" در ادیان و ایدئولوژیها، معین ساخته شده اند
 و منظور فقط تحمیل یا تنفیذ آنها بر جا مع بوده است و یا بالاخره در اثر
 "ثبوت نظم و سنت جا مع در قرنهای"، این منفعت جوئیها و مراتب آنها، معین
 و ثابت ساخته شده اند، عملاً "آزادی در منفعت جوئی را از انسان، سلب
 ساخته اند و طبعاً" دادن ناگهانی چنین آزادی، خواهناخواه ایجاب هرج و
 مرجهای خارجی (و به خطر انداختن همبستگی اجتماعی) و هرج و مرجهای
 درونی (تزلزل معیارهای اخلاقی و زدست دادن تعادل روانی) می گردد.
 رها نشی از سنت یا سست شدن قدرت سنت (به هر اندازه هم که باشد) ایجاب
 از دیا دسگفت انگیز سود جوئیها را می کند. سنتها، راه آزادی سود جوئیها
 را بسته بوده اند و اساساً "این آزادیها را شوم و شرمی خواندند. کاستن
 قدرت سنت اجتماعی، متلازم از دیا دنا گهانی سود جوئیها و افزایش آزادیخواهی
 برای تحقق آنهاست. چنانکه بعداً" خواهیم دید، بازیرشدن روستائیان
 به شهرها، درست نفوذ این سنتها کم می شود و طبعاً "این سوا ثائق سود جوئیانه
 دامنه ای بیشتر برای تلاش پیدا می کنند و طبعاً" در اثر این سودخواهیها،
 قدرتی تازه در شهر پیدا می یابد که با ید در سازمانهای سیاسی و اقتصادی
 و اجتماعی و فرهنگی و علمی برای تحقق آن منافع به کار گرفته شوند و
 منع پیدا می شود و رشد این سازمانها، سبب پیدا می "قدرتهای بی جهت" می گردد
 و این گونه قدرت سر خود افتاده، بسیار خطرناکست و بسیاری را به طمع
 می اندازد که این قدرتها را با مردم فریبی و شورش انگیزی تصرف کنند.
 امروزه چنان از "منفعت خود" و "منفعت طبقه یا جا مع و یا حزب یا ملت خود"
 سخن گفته می شود، مثل اینکه چیزی بدیهی تر و روشن تر و آشنا تر از آن
 نیست.

درست برعکس، نه تنها "تعیین منافع یک طبقه و یا یک ملت و یا یک جا مع و
 یا یک حزب و گروه"، بسیار مشکل است و احتیاج به روشی برای نمودار ساختن
 و شکل دادن آن از قاعده جا مع یا حزب یا ملت دارد، و دائماً "به طور خود
 جوش با ید این منافع چندگانه نمودار گردیده و بتدریج طبق روشی استوار

برتفا هم، خلاصه و محدود و معین سا خته شوند، بلکه تعیین پیشا پیش منافع
یک ملت یا حزب یا امت به طور علمی یا از طرف یک ایدئولوژی یا دین یا
فلسفه یا از طرف یک رهبر یا هیئت رهبری، سد کردن این جوش طیف منافع
از قاعده است.

منفعت یک ملت از قاعده ملت، آهسته آهسته می جوشد و نمودار می گردد و
آهسته آهسته شکل به خود می گیرد نه با تبلیغ یک حقیقت از بالا، بنا بر این
"آزادی در کسب منافع مختلف خود"، این حق را نیز ایجاب می کند که خود
فرد و خود جمع، مفهوم منفعت و بالاخره منافع خود را معین سازند و همچنین
خود فرد یا خود جمع حق به ترتیب دادن به این منافع (جدول بندی منافع،
همان ارزش دادن به منافع است و عملاً هیچ انسانی نمی تواند هیچ
منفعتی از خودش را بدون این ارزش، تحقق بدهد یا تصور کند) و عبارت بندی
این منافع (ایدئولوژی سازی آنها) یعنی آزادی وجدان در یافتن و
اختراع عقیده خود دارد. یک فرد، نه تنها آزاد برای کسب منافع مختلف
خود (از مادی و فکری و اخلاقی) هست، بلکه آزاد برای تصمیم گیری و تعیین
ارزش منافع خود هست. ادیان و ایدئولوژیها می کوشند که این منافع و
ترتیب آنها را پیشا پیش معین سازند (ولو آنکه با یک نوع تئوری فطرت یا
یک نوع تئوری تاریخی این خواسته های خود را در فطرت انسان یا در ضرورت
سیر تاریخی می گذارند و منفعتی را که خود معین می سازند، به عنوان فطرت
مردم یا ضرورت و قانون تاریخی قلمداد می کنند) در واقع این مردم نیستند
که آزادانه از خودشان منافع و ارزش منافعشان را مشخص می سازند.
طبعاً "با تثبیت این هدفها و ارزشها از بالا و از یک فرد یا اقلیتی، آزادی
سودجویی ها و کثرت آنها نفی می گردد. اگر این منافع و ترتیب آنها در
فطرت انسانها هست پس با یدروشی پیدا کرد که از خود مردم بجوشد و نمودار
گردد و متشکل شود.

قدرتهائی را که به آسانی می توانند بجا پند (قدرت ربائی)

کسی که یا ملتی که مفهوم "منفعت خود" را مشخص می سازد، و سلسله مراتب
منافع خود را مشخص می سازد، با این خود آگاهی از منافع خود، آشنا به
"قدرتهائی که در او برای تحقق و ارضاء این سودجوییها" هستند، می گردد.
او به یقین می داند که در او، یا قدرتهائی موجودند یا بالقوه موجودند که او

می توانست تحت شرائطی وبا روشهای ووسائلی بسیج کند تا به آن منافع برسد. از این رومی کوشد که این قدرتها را همیشه برای کسب منافع خود در تصرف خود نگه دارد. طبعاً "سیاستمداران یا مردم فریبان (دماگوگها) و ماجراجویان سیاسی و شورشگران (آجی تا تورها) فرصت برای تصرف آن قدرتها وبا لاخره سلب آن قدرتها از مردم ندارند. ولی وقتی شخص یا طبقه یا ملت نتواند مفهوم منفعت خود را مشخص سازد (قرنها در اشرکومت دین و سلطنت این حق و قدرت از او سلب شده بوده است) و وقتی شخص یا ملت نمی تواند سلسله مراتب این منافع را مشخص سازد، وبا لاخره وقتی جا معه (افراد و گروهها و احزاب با هم) روشها و سازمانها برای تعیین منافع عمومی خود و ارزشهای عمومی نداشته باشند، آنگاه قدرتها ی موجود یا بالقوه آنها، از منافع و ارزشهایشان بریده و پاره شده اند.

این انفکاک منافع، از قدرت متناظرش که باید متلازم هم باشند، فرصت به دست احزاب و مردم فریبان (دماگوگها) و ماجراجویان سیاسی و شورشگران (آجی تا تورها) می دهد که این قدرتها را به آسانی به یغما ببرند و برای همیشه بخوانند تصرف کنند، یعنی برای همیشه قدرت مردم را از احتیاجات و منافعی که جدا سازند و قدرتش را در تصرف خود در بیاورند و احتیاجات مردم را به مردم وا گذارند. مردمی که همیشه نیا زنده هستند به آنها نمی که همیشه قدرت را در تصرف دارند محتاجند.

در جا معهای که این انفکاک احتیاجات و منافع در اشرکومت طولانی دین و سلطنت، از قدرتها ی مردم، به مردم تحمیل شده و مردم به آن عادت داده شده اند و این حالت انفکاک منفعت از قدرت، یک حالت بدیهی و طبیعی بنظر می رسد، چپاول کردن قدرت، یک امر سهل به نظر می رسد. و هر کسی که به فکر سیاست و قدرت می افتد، در آغای این امکان، که چا پیدن قدرت باشد، اغوا می گردد. در چنین جا معهای همه علاقمندان به سیاست، مسحور "چا پیدن قدرت بی صاحب مردم" می شوند، چون مردم، قدرت های خود را در تصرف ندارند و شیوه تصرف آنرا نمی دانند و این مُلک تصرف نا شده، همه را به طمع می اندازد. کودتا بعد از کودتا، دیکتا تورنظا می بعد از دیکتا تور دیگر، جریان عادی روزمره است. در چنین جا معهای، قدرت مردم را زود می توان چا پید. در این جوامع اقلیت های سیاسی سازمان داده شده (به خصوص ایدئولوژیکی) بسیار خطرناکند چون به آسانی می توانند قدرت را از

مردم و بنا بر مردم و برای خاطر مردم از مردم بچا پند. و درست این سهولت
چپا و لگري قدرت مردم، سبب می شود که به جای "بازی منصفانه در کسب قدرت
میان رقبای سیاسی" که در یک ملت سالاری با یدروش جا بجا شدن قدرت مندان
باشد، دشمنی خونریزانه و بیرحمانه در چپا و ل قدرت پدیدار می شود. و چون
قدرت را به راحتی می توان چا پید و قا پید، فکر با زگردا نیدن قدرت به
مردمی که نمی توانند قدرت خود را تصرف کنند، هیچ گاه به فکر این
قدرتخواهان نمی رسد. در این جامعه، قدرت، کسب کردنی نیست چپا و ل
کردنی است. رقابت سیاسی درجا معیاست که قدرت، کسب کردنی است.

در این جامعه، رقابت سیاسی، فاقد هر معیاری می باشد. درجا معیای که
می توان قدرت را چا پید، کسیکه به قدرت رسید، فرصت با زگردا نیدن قدرت
به ملت و فرصت دادن همان قدرت را به رقبای سیاسی خودنا بودمی سازد.
کسیکه یا گروهی که قدرت را چپا و ل می کند، قدرت به او سپرده نشده تا آن
قدرت را به صاحبش طبق حق با زگردا نند. چپا و لگر، حق نمی شناسد. از این
رونیز هست که تفکر در باره یک حکومت یا دولت موقت بیطرف، که شرائط
رقابت آزاد را بخواهاند، سیاسی "را که بیشتر بر روح بازی و انصاف در بازی
قرار دارد، ا مریست بیهوده، چون این کار را فقط درجا معیای می توان
کرد که هیچ کسی و هیچ گروهی نمی تواند قدرت را از مردم بچا پد، چون مردم
قدرت خود را در تصرف دارند، و قدرت فقط و فقط کسب کردنی است.

رقابت سیاسی در فضائی هست که افراد و گروهها و احزاب، قدرتی را که دارند
و می دانند که دارند، طبق معیارها و اعتبارات و شرائطی به طور موقت به
قدرت منداریا دولتی می سپارند و آنرا مجدداً پس می گیرند. قدرت همیشه
در تصرف ملت است. حکومت موقت، موقعی می تواند دتاء سیس دموکراسی
آزاد بکنند که ملت نسبت به تصرف قدرتش بیدار شده باشد و همه احزاب و افرادی
که قدرت می جویند به یقین می دانند که قدرت را نمی توان با هیچگونه
فریب یا خدع یا ریائی از تصرف ملت بیرون آورد و چا پید. کسی که درجا معی
بتواند قدرت را از مردم بچا پد، به هیچوجه حاضر نیست قدرت را به مردم
و بالاخره به رقبای خود با زگردا نند و بسپارد. رقابت در سیاست، این نیست
که دو فرد یا دو حزب بر سر رسیدن قدرت مبارزه کنند، بلکه مردم و گروهها
با یستی قدرت خود را که در تصرف دارند به آن افراد یا احزاب بسپارند تا
آنها پیروز شوند. و این سپردن قدرت، هیچگاه به خلق قدرت نمی انجامد.

اما فضای رقابت موقعی باقی می ماند که فرد یا حزب به قدرت رسیده، نتواند افراد رقیب یا احزاب رقیب را از صحنه خارج سازد و قدرت را به طور دائم تصرف کند، چون از بین بردن این افراد و احزاب، یعنی گرفتن آزادی منفعت جوئی گروهها و اقشار مختلف مردم که در این افراد و احزاب تجسم یافته اند، طبعا" این اقشار مردم اگر در سازمانها و باشاها و روشها نشان قدرت را تصرف کرده باشند، نمی گذارند که حزبی که به حکومت رسیده، این احزاب یا افراد رقیب را از میدان خارج سازد یا از بین ببرد. رسیدن یک فرد یا حزب به قدرت دائم و مطلق، همان حذف همه رقابتها و تنشها و طبعا" رفع اختلاف منفعت جوئیها و آزادی آنها درجا معداست.

چنین فرد یا حزبی که یکبار قدرت را چپید و به حکومت رسید (حتی در شکل حکومت، موقت) با مخالفین سیاسی خود، با "دشمنی مطلق" رفتار می کند، و رقابت سیاسی را به عنوان یک "بازی سیاسی" نمی پذیرد. پیروزی سیاسی، برای او یک "بُرد در بازی منصفانه" نیست، بلکه یک نوع "جها د با اهریمن" می باشد. و این فرد و حزب، اگر قدرتی را یکبار بتواند از مردم بچاپد، به هیچوجه حاضر نخواهد بود آنرا به مردم بازگرداند تا مردم بتوانند آزادانه به رقبای سیاسی او بدهند. از این لحاظ نیز هست که اگر فی المثل گروهی یا حزبی یا کودتا چپانی قدرت را از دست رژیم آخوندی بیرون آورند، هیچ تضمینی برای آنکه قدرت را به ملت بازگردانند و امکان رقابت سیاسی آزادانه را بگشایند نیست، چون این گروه یا فرد، قدرتی را که خمینی از مردم چپیده است، او به ارث خواهد بردید یعنی چپا و ول قدرت او را نخواهد یافت و قدرت در تصرف ملت نخواهد آمد. اقرا را اینکه قدرت از ملت سرچشمه می گیرد، هنوز این معنا را نمی دهد که قدرت در تصرف ملت خواهد ماند. مسئله جا معه سیاسی این نیست که در انتخابات نشان داده شود که قدرت از ملت سرچشمه می گیرد، بلکه مسئله اساسی جا معه سیاسی این است که ملت مطمئن باشد که قدرتهای ملت در تصرف خود اوست. نه تنها قدرت برای ملت، نه تنها قدرت از ملت، بلکه قدرت با ید در تما میتش همیشه در تصرف ملت باشد و این احساس و اطمینان دائمی و امکان کنترل دائمی در ملت باشد که هر حکومتی در تصرف آنهاست. ملت در یک انقلاب یا قیام ملی می تواند قدرت را از یک فرد یا گروه یا طبقه یا خانواده یا علماء دین سلب کند و بدین ترتیب نشان دهد که "هر قدرتی با ید تنها از سرچشمه ملت باشد" و در هر انقلابی هر چه هم

ناقص باشد و دور از هدفش بیفتد و منحرف گردد. یک احساس و اطمینان و ایمان را به ملت می دهد که با سلب کردن قدرت از رژیم پیشین، او خود سرچشمه قدرت است. ولی ملت به سهولت نمی تواند آن قدرت را تصرف کند. با آنکه همین قیام و انقلاب و چشم زخمی که می زند سبب می شود که قدرت از این ببعد تا آنجا که ممکن است "برای ملت" بکا ر گرفته خواهد شد. ولی بکا را نداشتن قدرت ملت برای ملت، هنوز معنایش این نیست که قدرت خود ملت در تصرف دائمی خود ملت است. احساس سرچشمه قدرت بودن کفایت نمیکند. جایگاه افراد و گروهها در جامعه، رابطه میان منافع و قدرتها ی خود و تلازم آنها را با هم نمی شناسند (یا احساس این تلازم را، در اشرق رنها تبلیغات سوء از دست داده اند)، "کسب قدرت" در این جامعه، یک کار و کوشش و زحمت کشیدن متما دی و استوار بر عقل و تجربیات متقابل و بر پایه قبول شرافت و شأن انسانها در جامعه نیست، بلکه کسب قدرت، یک نوع دزدی و عارتگری و مردم فریبی است که انسانها را فقط به عنوان وسائل در نظر می گیرد. هر اچی تا سیونی، تقلیل ملت به وسیله است. قدرتی که مالک و متصرف ندارد به آسانی می توان ربود و غارت کرد. این شاه و هوس غارتگری قدرت در این جوامع خطر نمره اول است. همه رجال سیاسی یا اقلیت های سیاسی کوچک می دانند که با هوچیگریها با ریاکاریها با امیدبخشی ها می توان ملت را به آسانی تحریک و اغوا کرد و قدرت را چا پید، و اصل آنست که با یک جهش برزین قدرت نشست و قدرت ملت را با وعده اینکه برای ملت به کار برده خواهد شد و با اقرا اینکه قدرت از ملت سرچشمه می گیرد، قدرت را بطور دائم تصرف کرد. جلوگیری این رجال و اقلیت های سیاسی از چنین فرصتی که هر کس می خواهد به "غنیمت" ببرد، بسیار مشکل است. این "سوا ثق نفع جویان نه آگاهان نه فردی" سرکوبیده و تحقیر شده و منعور و شوم شمرده شده و ملت از آن باز داشته شده که این سوا ثق و آزادی آنها را در خود به عنوان عوامل مثبت تأیید کنند و از آن لذت ببرند، قدرتها ی آنها از منافعشان بریده ساخته شده است. در این جوامع، به جای جوش مستقیم و بلاواسطه این منفعت جوییها از قاعده (ملت یا حزب یا گروه و طبقه)، مفهوما تی از کمال و خیر اجتماعی و ایده آلهای 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، قدرتهائی هستند که با تضعیف تدریجی دیانت و سلطنت (مراجع سنتی قدرت که با مفاهمی از قبیل کمال و خیر عمومی و دفاع از موجودیت جامعه و...) بدون صاحب می شوند، و طمع چپاول آن قدرتها در بسیاری از قدرت طلبان تازه، شعله می کشد و اینها از دموکراسی و ملت سالاری سوءاستفاده می برند، و با دعوی اینکه سرچشمه قدرت، ملت است و قدرت باید از ملت و برای ملت باشد و با امیدبخشی ها و جلادان به منافع ملت (بدون تأکید رابطه آن با قدرت) می کوشند که این قدرت را قاپ بزنند. فقط در اثر "تربیت و بیدار ساختن ملت از منفعت جوئیهایشان و آزادی این منفعت جوئیها و شناختن حق و قدرت ارزش دهی به این منافع اشخاص، فرصت های سیاسی برای "چاپیدن قدرت" درجا معده بسیار تقلیل می یابد، چون تنها می توان از این بیعدول قدرت را از ملت، با تعهد زحمات فراوان و کوشش و تلاش شرافتمندان و دادن تجربیات کافی از خود به طور معقول از ملت برای مدت محدود کسب کرد. آنگاه این اقلیت های سیاسی یا افراد و رجال به یقین مطمئن هستند که قدرت را نمی توان با مردم فریبی (دماغوگی) و یا با شورش اندازی (اجی تاسیون) به دست آورد و همیشه نگاه داشت. در چنین جامعه ای مردم از رابطه مثبت میان منفعت جوئیها و قدرتها ی خود با خبرند و می دانند که منافع آنها با قدرت های موجود با لقمه در خود آنها تاءمین می شود و طبعاً "قدرت و منفعت با ید پیوسته با هم باشند، از این رونمی گذارند که کسی، این رابطه را از هم قطع کند.

رابطه نیاز و منفعت

برای درک اینکه چگونه این رابطه را از هم قطع می کنند باید تفاوت میان مفهوم نیاز و مفهوم منفعت را دریافت. برای آنکه جامعه سیاسی پیدایش یابد، باید با مفهوم "نیاز" که از گذشته در اذهان و دلها مانده است (در آن آگاه بود مردم) به سختی مبارزه کرد. چون مفهومی که از نیاز در ذهن و دل مردم نقش بسته است، مردم را از آشنائی با "منافع خود و تأکید منفعت جوئیهای خود و احساس قدرتی که در جستن این منافع موجود است، باز می دارد. آنچه در مفهوم نیاز از گذشته، جلوه منفی داشته است، در جامعه سیاسی امروز، در مفهوم "منفعت" جلوه مثبت دارد. همیشه در کشورهای

در حال پیشرفت با یدبا دقت به کسانیکه دم از "احتیاجات مردم" می زنند توجه کرد چون موقعی که می خواهند رهبری خود را تضمین کنند، از احتیاجات در جلوه منفی اش سخن می گویند، و وقتی می خواهند مردم را به مبارزه بخوانند از منافع او (از احتیاجات در جلوه مثبتش) سخن می گویند و با تردستی این دو عنصر را به هم می آمیزند و از آب گل آلود ماهی می گیرند. در گذشته، نیاز، علامت ضعف بود (مستضعف و فقیر، محتاج بود) نیاز، ضعف انسان بود، و کسی دیگر جزا و بود که آن نیاز را برمی آورد و "یاری" به "ضعیف" می کرد. کسی دیگر که مقتدر بود از حمایت می کرد. یاری، همان پشتیبانی و حمایت و دفاع بود. از این رونیز خود ملت نمی توانست از خودش دفاع کند. مردم نمی توانستند خودشان را یاری بدهند، بلکه مردم احتیاج به "شهريار" داشتند. یا مردم خودشان نبودند بلکه فقط شهريار بود. خودشان قدرت آنرا نداشتند که به همدیگری یاری بدهند. پس به کار بردن کلمه شهريار را امروزه بر ضد معنای حاکمیت ملی است.

را بطنه نیاز زمند، با برآورنده نیاز، رابطه ای یکطرفه بود. نیاز زمند، ضعیف و تابع بود، و برآورنده نیاز مقتدر و حاکم و مالک. همه چیز در ملک شاه و امام یا خدا بود. مفهوم و واقعیت رهبری چه سلطنت و چه مامت و خلافت برپایه همین مفهوم نیاز استوار بود. هدایت بر همین مفهوم نیاز قرار داشت. چنین مفهوم "نیازی"، یک مفهوم ساختگی و دروغ نبود. نیازی که در گذشته فقط علامت ضعف و تابعیت و اسارت و عبودیت و پیروی و اطاعت و تقلید بود، حالا در مفهوم "منفعت جوئی" علامت قدرت و حاکمیت شده است. مردم، فقط نیازهایی داشتند، و آنکه این نیازها را برآورده می کرد و غیر از آنها بود و ما هیت جداگانه با آنها داشت، آنها را تابع و عبودر عیت خود می ساخت.

مثلاً "مردم احتیاج به" محافظت و حمایت "داشتند، آنکه آنها را حفظ می کرد، حاکم بر آنها می شد. مردم، احتیاج به هدایت (ارزش گذاری) داشتند، و آنکه آنها را هدایت می کرد و ترتیب منافع و هدفهای آنها را مشخص می ساخت. (یعنی به آنها علم دین و ایدئولوژی می آموخت)، حاکم بر آنها می شد. انسان برای رفیع نیاز و ارضاء نیازهایش، اظهار عجز و لابه می کرد. او خویشتن، یا انسانی که کنار او همسایه و بود نمی توانست این نیاز را برآورده و همچنین آن دوبا هم نمی توانستند یک نیاز مشترک را برآورده کنند. نیاز، رابطه ای بود یکطرفه. یکی نیازمند بود و یکی برآورنده نیاز یکی همیشه

نیا زداشت ویکی همیشه نیا زها را برمی آورد. وهیچگاه خودنیا زپیــــدا
نمی کرد. از این روچنین نیا زمندی،همیشه تابع و محکوم برآورنده نیاز
بود. بدینسان احساس نیا ز، احساس عجز و حقارت وضعف بود.

آنکه شیران را کندرو به — زاج — احتیاج است احتیاج است احتیاج
عاشق، احتیاج به معشوق داشت. معشوق، احتیاج به عشق نداشت. از این
رو عاشق، همیشه عجز و لایه و گریه و زاری می کرد و معشوق تا می توانست قساوت
و بیرحمی نشان می داد. شاه و امام، مالک همه چیزها و زمین ها بودند و همه
ملت یا همه مردم جهان بدون بخشش او غاصب بودند یعنی ملت و بشر هیچ حقی
نداشت. رهبر، احتیاج به مالکیت 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 مقدار مناسبی از قدرت
و جرئت همراه است. مفهوم مردم سالاری و ملت سالاری، یعنی حاکمیت مردم
و ملت، و حاکمیت، با چنین مفهوم نیازی سازگار نیست. از این رو نیز 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 در اثر نیازی که به حفاظت خود دارند، شیوه ها و سازمانهای
طرح و کشف می کنند که با پیوست قوای خود به هم، خودیاری به خود می دهند.
(یعنی همه شهرها را دارند) مردم اگر نیازی به حکومت دارند، شیوه ها و سازمانهای
طرح می کنند که با ترکیب قوای فکری و تجربی و بدنی خود، با هم در تصمیمات
مشترک، با تمرکز قوای خود، بر خود حاکم شوند. مردم، می توانند بر خود
حکومت کنند.

ملت می تواند بر خود حکومت کند. مسئله، فقدان یا کمبود این قدرت نیست،
مسئله این است که هزاره ها روشها و سازمانهای که این تصمیم گیری مشترک
را در تفا هم میسر سازد، رشد داده نشده بود و مردم به آن خونگرفته بودند. و اگر
تا بحال با این روشها و سازمانها آشنا نشده یا هنوز خود نگرفته اند، برای آنست
که قدرتهای باقیمانده سنتی نمی گذارند که مردم با این روشها و سازمانها
آشنا شوند و خوب گیرند. وظیفه این قدرتهای 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 "نیا ز" به معنای که گفته شد چه در افق مادی چهره افق عقلی و اخلاقی، برای پیدایش جامعه‌سیاسی بس خطرناکست. بایده نشان داده شود که هرنیازی، همراه با سوانح و قوائیس برای رفع وارضاء آن و تحقق آن، اگر انسان نیاز به علم دارد، سوانح و قدرتهائی چه بالقوه چه بالفعل دارند که این نیازش 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 می آموزد بلکه ایمن ما ایم که خود با کوشش و کاوش و تجربیات و تعقل خود به علم می رسیم. هرنیازی، استوارا بر قدرتها نیست که در اثر تحریک نیاز، به تلاش و حرکت می افتند و به چیزهائی که ارضاء می کنند، می رسند. نیاز با خود قدرت می آورد و با ابراز قدرت بر خود می افزاید. از این رو نیز آنچه در گذشته نیازخوانده می شد برای آگاهبودا مروزى ما استحاله به "منفعت جوئی" یافته است و با منفعت جوئی استحاله به قدرت یافته است. منفعت جوئیهای یک ملت قدرتهای بالقوه آن ملت است.

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 می شود.

اول اوت ۱۹۸۵

منفعت جوئی و محرومیت

جا معه بزرگ و منفعت جوئی

منفعت جوئیهای انسان (چه مادّی، چه عقلائی و چه اخلاقی) درجا معه، بجا بزرگ شدن جا معه، همدا منه می یا بدو هم بیشتر می گردد. هرچه جا معه کوچکتر باشد، به همان نسبت تعداد منفعت جوئیهای عضا یش کمتر و همچنین دامنه منفعت جوئیهای یش تنگتر می باشد. ازاین رونیز شهرهای بزرگتر، امکانات بیشتر برای تحریک سوا ثق و خواستهای مختلف انسانی دارند، و طبعاً "دراین شهرها، فرصت های آزادی انسان بیشتر است. در شهرهای بزرگ، منفعت جوئیهای افراد به حد اکثر خود، و دامنه منفعت جوئیها، به پهن ترین حد خود می رسد، ازاین رونیز قدرتهای متناظرش برای کسب آزادیهای مربوطه، در شهرها متمرکزمی شوند و دراین شهرها به آخرین حد تلاش می رسند. خواست آزادی و حاکمیت در شهرها و ببالاخره در شهرهای بزرگ متولد می شود یا ابقاء می گردد.

انسان طبیعی (اگرچنین انسانی وجود داشته باشد) منفعت جوئیهای بسیار معدود و بسیار محدود دارد و طبعاً چنین انسانی، حداقلی از آزادی و امکان تحقق آزادی دارد. ریاضت در بیا بیا و یا در غارهای کوهها برای همین محدود ساختن و محدود ساختن منفعت جوئیها بود و خواه ناخواه در اثر عدم فرصتها و انگیزه های اجتماعی، هیچکدام از این منفعت جوئیها تحریک نمی گردید.

با کاستن وضعیت ساختن سوا ثق و با گرفتن امکانات تحرک و انگیزتگی از آنها، ریاضت کش، امکان ابراز آزادیهای خود را زدست می داد. انسان در نفی منفعت جوئیهای مختلف خود و عدم تلاش برای تحقق آنها، آزاد نمی شود، بلکه در آزادی دادن به تلاش این منفعت جوئیها و یافتن وسائل و روشها

برای رسیدن به آن منافع، انسان به آزادی می رسد. آنچه را عـرفاء و مرتاضین "آزادگی" می خوانند درست متضاد با آن چیز است که ما از مفهوم "آزادی" داریم. انسان طبیعی (یعنی این انسان انتزاعی فردی که عملاً مرتاضان می کوشند به آن حالت برسند) بسیار قانع و دارای آزادی های ناچیز است و این انسان شهر است که پر طمع و فزونخواه و طبعا "دارنده امکانات فراوان برای تحقق آزادیها است."

انسان اجتماعی، طبق بزرگی جامعه اش، منفعت جوتراست. در اثر وجود تنوع طیف تمتعات مادی، و تنوع طیف تمتعات فرهنگی و علمی و فکری و همچنین در اثر وجود تنوع طیف موازین اخلاقی، امکانات برای آزادیهای فراوان دارد و به کسب و تحقق این آزادیها انگيخته می شود.

و آنقدر می تواند منفعت بجوید که جامعه فرا هم می سازد، یا آنکه جامعه، فرصت تحقق آن منفعت جوئیها را در آینده به او می دهد. با آزادی فرصت منفعت جوئیها و انگيخته شدن سوا ثق، قدرت جوئی و فزونخواهی و رقابت برای کسب این منافع، دامنه دار تر و بیشتری گردد و طبعا "امکان برای تولد ملت سا لاری پیدا می شود. چنانکه در کشورهایی که ملت سا لاری پدید آمده به "تابع حکومت ملی"، شهری و شهرنشین اطلاق می شد (سیتواین در فرانسه و سیتیزن در انگلیسی). چنانکه در زبان فارسی کهن نیز به سراسر دامنه حکومتی ایران "شهر" می گفتند. ممالک تحت تصرف ایران، "ایران شهر" خوانده می شد و ایرانی، ایرانی شهر بود. این مفهوم را با کلمه ساختگی "شهروند" بزبان فارسی ترجمه کرده اند، در حالی که بهترین کلمه برای بیان این موجود، "شهریار" است، چون یک عضو در هیکل یک حکومت، یا رهمه اعضاء دیگری با شدویاری، عمل اختصاصی شاه نیست. همه همدیگر را در حفاظت و استقلال اجتماع یاری می دهند.

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

با لایحه شهریاران در یک جامعه بزرگ، بومی بر ندکه می توانند به "منافع عمومی" بسیار بزرگی با یاری به همدیگر برسند که در جامعه کوچک، هیچگاه چنین آینده نگری به اعضایشالها مهم نمی شد. افراد چنین جامعه بزرگی، با احساس وجود "چنین فرصت بالقوه ای" که از همکاری و تفاهم با هم پیدایش خواهد یافت، منفعت خصوصی خود را می جویند. منافع عمومی، جمع منافع خصوصی یا جمع قدرتهای خصوصی اعضایش نیست همچنین جمع

آزادیهای خصوصی آنها نیست. پیوند افراد در یک منفعت و قدرت و آزادی عمومی برای آنست که دامنه و مقدار آن، قابل مقایسه با جمع بندی تنهای قدرتها و منافع اختصاصی و آزادیهای فردی طبیعی نیست. ناگهان در این ترکیب، قدرتها و منفعتها و آزادیهای می توانند پیدایش یا بدکها میزان منافع و قدرتها خصوصی قابل توجیه و تعبیر نیست. از این رونیز هست که ایمن قدرت فوق العاده اجتماعی، تغییرات متافیزیکی پیدا می کند و به خدا یا به سرنوشت یا به قدرتها یا فوق انسان نسبت داده می شود و کوشیده می شود که سرچشمه های جزا انسان برای آن، یافته شود. با نسبت دادن آن قدرت عظیم به این سرچشمه ها، این قدرت از اعضا اجتماع سلب و نفی می گردد. چنین قدرت خارق العاده ای نمی تواند از سرچشمه انسانی باشد. پس این قدرت، متعلق به انسان نیست و انسان حق ندارد آن را در اختیار داشته باشد و تصرف کند. از این لحاظ نیز هست که با ید سرچشمه همه قوای سیاسی، خود و ملت و جامعه باشد. و بجای "قدرت ما و راء الطبیعه" که میخشد در تئولوژی بود "قدرت سیاسی اجتماعی" بنشیند که مبحث در علم سیاست و حقوق است.

همانطور که ترکیب قدرتها ی انسانی با هم، تغییر کیفیت و کمیت خارق العاده می یابند و انسانها نمی توانند باور کنند که این قدرت خارق العاده در اثر همان قدرتها ی نا چیز (یا به عبارت سلب کنندگان این قدرت از مردم، همان ضعفها) پیدایش یافته اند، طبعاً نمی توانند را بطه محسوسی از قدرتها ی فردی خود با آن قدرت عظیم اجتماعی و حکومتی داشته باشند. وقتی فرد (شهریار) چنین احساس زنده ای از رابطه منافع و قدرتها و آزادیهای عمومی داشته باشد، به طور آزادیهای خود و منافع و قدرتها و آزادیهای عمومی داشته باشد، به طور زنده احساس خواهد کرد که عضواً این جامعه، به اندازه فرصتهای موجود در جامعه خود که در این ترکیب منافع و قدرتها و آزادیها و ارزشها پیدایش یافته، می تواند منفعت بجوید و نه تنها می تواند چنین منفعی را بجوید، بلکه اومی تواند آنقدر منفعت بجوید که دیگران به طور انفرادی یا به طور گروهی یا به طور اجتماعی و عمومی بالقوه می توانند به او بدهند و آنکه فرصت تحقق را به او بدهند. پس منفعت جوئیهای مختلف فردی (چه مادی، چه عقلی و چه اخلاقی) "تابع اجتماع" در حال آینده اش هست. منفعتی را که اومی جوید، منفعتی است که یا فعلاً در جامعه اش موجود است، و یا آنکه در همان جامعه، فرصت تحقق در آینده هست. پس وقتی فردی به منفعتی

(چه مادی، چه عقلی، چه اخلاقی) درجا معر سید، این منفعت همداش به او تعلق ندارد بلکه اجتماع (چه جاعه فعلی و چه همان جاعه درآینده) سهمی از آن می برد. بعداً "به طور تفصیل درباره اصل وابستگی مالکیت فردی از اجتماع و حدود و مشخصات آن سخن خواهیم گفت. در این گفتگو این نتیجه عاید شد که فردا مکانات تحقق آزادی منفعت های خصوصی اش را، در چهار چوبه "منفعت های عمومی" به دست می آورد.

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

اما آگاه بود "منافع عمومی"، هرچه جاعه بزرگتر شود، کلی تر و انتزاعی تر و طبعاً "مشکلات رونا معین ترو مبهم ترمی" باشد. اساساً "درک" جاعه معده در تما میتش "و احساس زنده ا زکل جاعه به عنوان یک وجود واحد، همیشه "یک مسئله فرآور و لغزنده" است، در حالیکه برعکس درک این جاعه در تما میتش و درک منافع عمومی اجتماعی، منافع خصوصی روشن تر و زنده تر و نزدیک تر و مشخص تر است. پس میان اعتراف افراد به وجود منافع عمومی به عنوان یک مفهوم انتزاعی، با "احساس زنده و نیرومند بستگی منافع عمومی با منافع خصوصی فردی یا گروهی تفاوت هست.

بیان تئوریک این رابطه و تبلیغات روی این مفاهیم و ایده آلیزه ساختن این رابطه، چاره ساز و کافی نیست. اصل سخن این است که هر فردی و گروهی در منافع خصوصی اش، "احساس زنده و نیرومند" از بستگی آنها با "منافع عمومی" داشته باشد. ملت تا موقعی موجودیت و استقلال خود را حفظ می کند که اعضاء اجتماع (شهر یا ران) در تحقق منافع خصوصی خود، بستگی آنها را با منافع عمومی بطور زنده احساس کنند، و یا در یابند که آنها در منافع عمومی سهیمند اعضاء یک ملت، موقعی همبسته به همند و خود را به عنوان یک جاعه سیاسی به طور زنده و نیرومند درمی یابند که همبستگی این منافع عمومی را با منافع فردی و گروهی و حزبی و طبقاتی خود در جزئیات واقعی زندگانی روزانه بشناسند و احساس کنند.

اما جاعه با بزرگ شدن (ایجاد ملت = جاعه سیاسی) و انتزاعی شدن کلیت جاعه و مبهم شدن منافع عمومی، احتیاج دارد که روز به روز در او "احساس جاعه به عنوان یک کل واحد" تجدید و تقویت بشود. انتزاعی بودن جاعه بزرگ (ملت) به عنوان یک کل، همیشه این خطر را دارد که فرد یا گروه،

با از دست دادن این "احساس واقعی و مستقیم زنده" از کل و منافع عمومی (که با شعار تبلیغات حاصل نمی گردد) فقط گرایش به "کسب منافع خود و جستن آزادی برای تحقق منافع خصوصی" پیدا کنند. علاقه شدید و بالاخره انحصاری به کسب منافع خود در اثر از دست دادن "آگا هبود و احساس زنده منافع عمومی" و از دست دادن احساس این که منافع او بستگی ضروری با منافع عمومی دارد، می باشد. "کل جامعه" و "منافع عمومی جامعه" همیشه در خطر انتزاعی بودن و مبهم و نامحسوس شدن قرار دارند. احساس و تجربه منافع عمومی و همبستگی جامعه، همیشه فرآ راست. حکومت (یعنی این منافع عمومی و قدرت عمومی و آزادیها) را باید همیشه برای یکایک افراد به طور یکنواخت حاضر ساخت. حکومت، همین تحقق فرصت های بالقوه و بالفعل منافع عمومی و قدرت حکومتی و آزادیهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی و تربیتی برای همه اعضا و گروهها و احزاب و اقوام ملت به طور مساویست. حضور حکومت در همه جای کشور و اجتماع، به طور یکنواخت و همگون، حضور زور حکومت در همه جا نیست، بلکه حضور این منافع عمومی برای همه ملت در همه جای مملکت است. هر کسی با در دسترس داشتن همه گونه ایمن منافع در واقع، می تواند از آزادیهای خود بهره ببرد، و گرنه عدم حضور همه این منافع به طور یکنواخت در همه نقاط کشور و در همه اقشار و طبقات و معتقدین به عقاید مختلف، ایجاب محرومیت از آزادی و بهره بردن از منافع و محرومیت از سهم 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 و اقوام را بپیران) در اثر همین محرومیت است و بالاخره یکی از علل مهم مهاجرت روشنفکران و اقلیت های مذهبی همین محرومیت است که منافع عمومی در قبال همه نقاط از لحاظ جغرافیائی، و در مقابل همه اقشار و طبقات و همه شهریان (= شهروندان) به اندازه مساوی حاضر نیست.

معیار منفعت جوئی و انتقاد

چنانکه دیدیم هرگونه منفعت جوئی فردی و اتساع آن، فقط درجا مع (ملت) ممکن است و تابع آنست. هرفردی برای حفظ و دوام منافع خود باید منافع عمومی را تاءمین کند و همچنین از طرفی "ارزشهای 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 کرد و امنیت از بقاء آنها داشت. ولی احساس زنده و نیرومند و دائم از منافع عمومی، موقعی ایجاد می شود که این منافع عمومی در واقعیت به افراد به طور ملموس بازگردند و همیشه فرصت به منفعت جوئیهای افراد و تحقق واقعی آنها داده بشود (از کسب ثروت گرفته تا کسب قدرت سیاسی، تا کسب حیثیت اجتماعی، تا کسب آزادی فکری، تا کسب تمتعات از زندگی و زیبایی و سلامت و نیرومندی، تا کسب تمتع از تنوع فرهنگی و علمی و فکری، تا کسب تمتع از تنوع هنری).

در موقعیکه با زکشت 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" در اذهان باقی می ماند آنگاه برای جبران کردن محرومیت افراد و گروهها از منافع عمومی، از طرفی متوسل به اخلاق انفرادی می شوند و از طرفی، تاءمین منافع عمومی به خدا یا حکومت واگذار می شود و تنها خدا و حکومت مسئول آن می گردند و بالاخره از طرفی دیگر، منفعت ها و ارزشهای عمومی تبدیل به ایده آلهای دور افتاده یا کمال غائی تاریخی یا اخروی می گردند.

در مورد اول، اخلاق به هر فردی سفارش می کنند که اعمال خیر (کاری که برای دیگران و عموم منفعت داشته باشد) انجام بدهد و از قسمتی از منفعت هائی که در جا مع کسب می کند، به میل و اختیار خود، گذشت کند و به او ماندگان اجتماعی و برای تاءمین امور عام المنفعه بدهد.

در واقع رابطه "منافع اختصاصی" با "منافع عمومی" که با دیدیک "رابطه حقوقی" روشن و حتمی و ضروری و لاینقطع باشد و این وابستگی، ایجاد تکلیف حقوقی برای هر دو طرف بکند (هم فرد و هم حکومت) تقلیل به اخلاق فردی می یابد و به عهده تلون مزاج فردی و خیرخواهی فردی گذارده می شود. از طرفی حفظ و تاءمین منافع عمومی و ارزشهای عمومی تنها به خدا یا به حکومت واگذار شده می شود و طبق شعار "هر کسی برای خودش ولی خدا یا حکومت برای همه"، عمل کرده می شود.

در موقعیکه حفظ و تاءمین منافع عمومی به اخلاق و تقوا و فضیلت فردی وا گذاشته شد (چون اخلاق، ایجاب یک حق قانونی نمی کند) آنگاه منفعت ها و ارزشهای عمومی با ید شکل ایده آل و کمال پیدا کنند، تا در اثر ایده آلی و کمالی شدن، جذابیت پیدا کنند، تا افراد را که به اختیار و حال و مزاج خود

اگر بخواهند آن عمل اخلاقی را انجام می دهند و اگر نخواهند آنجا نمی دهند، با شدت ترغیب به "گذشت فردی از منافع خود یا قسمتی از آن" بکنند. اینجا دایده آلهای گیرا و نیرومند در قبال این دلبخواه بودن اخلاق و اختیار و آزادی، اندکی جبران کار را می کند ولی به هیچ وجه میان منافع خصوصی و منافع عمومی یک رابطه ضروری و پاره نشدنی و مرتب، که تابع تلونات مزاجی و دلبخواه افراد نباشد، پدید نمی آورد. مثلاً "سراسر جامعه عنوان یک تن و جان خوانده می شود و اعضا جامعه تشبیه به اعضا آن تن واحد کرده می شوند و این وحدت ارگانیکی، ایده آل همبستگی اجتماعی ساخته می شود و این ایده آل مرتباً "در همه جا و عظمی می شود، تا جبران نقیصه اخلاق را در تاءمین منافع عمومی بکند.

البته تا وقتی که منفعت های اجتماعی افراد، نسبتاً "تاءمین می باشد، چنین ایده آلهائی با همه ستودن ها و سرودها و وعظها، جذابت یا تاءثیر چندانی ندارد، ولی وقتی منفعت های اجتماعی افراد تاءمین نگردد، این منفعت جوئیها، ایجاب محرومیت می کند و خواه ناخواه با عذاب آوری این محرومیت ها، این ایده آلهای جذابت شدید پیدا می کند و این محرومان، به این ایده آلهای ایمان پیدا می کنند.

از این ببعده در اثر محرومیت، تفکرات منفعت اندیشی (تنظیم رفتار بر پایه معیار منفعت ها) به "ایمان یا بی به ایده آلهای و تنظیم اعمال طبق ایده آلهای" می کشد. درست همین جا بجا شدن ناخودآگاه "رفتار طبق منفعت جوئی" به "رفتار طبق تحقق ایده آل"، خطرهای با خود می آورد، درحینیکه محسناًتی نیز دارد.

ایمان به ایده آل، یک ایمان است و خصوصیت ایمان آنست که تمایل به یک کل و تمامیت دارد. ایمان با بدشامل یک کل و یک جامعیت و دستگاه بشود، از این رو با ایمان به ایده آل، بلافاصله ایمان به یک ایدئولوژی و دین پیدایش می یابد. ایمان نمی تواند در جزئیات و موارد بماند. از این نقطه نظرمیان محرومیت ها و ایدئولوژی ها راه بسیار نزدیک و مستقیمی قرار گرفته است. همیشه محرومیت های اجتماعی و سیاسی و روانی، ایجاب پیدایش یا تقویت دین یا ایدئولوژی را می کند. تنها ایدئولوژیهای تازه نیستند که با محرومیت ها، خویشاوندی دارند، بلکه ادیان کهن نیز همین خویشاوندی را داشته اند و دارند، چنانکه دیده می شود، وقتی ایدئولوژیهای تازه،

مرهم یا چاره برای محرومیت های لاینقطع انسانی نبودند، یا ادیان تازه پیدایش می یا بندیا ادیان کهن از سرستا خیز خود را پیدا می کنند. فعلا" به همان نقطه آغا ز خود، که "اندیشیدن طبیعی انسان با معیار منفعت هایش" باشد با زمی گردیم و پیچیدگیهای آنها را در روابط سیاسی مطالعه می کنیم. در جامعه سیاسی، همه افراد، همه چیزها را با معیار منفعت جوئی می سنجند. چنین افرادی یک حالت انتقادی نسبت به حکومت و احزاب و مسائل اجتماعی و سیاسی و رجال و رهبران اجتماعی دارند. چون منفعت جوئیهای هر فردی که برای او همیشه زنده و حاضر است و همچنین همیشه تغییر می پذیرد و نقطه ثقلش جا بجا می شود، سبب پیدایش یک "حالت دائمی انتقادی" می گردد. چون او، هر اقدام حکومت یا احزاب یا گفتار و کردار رجال و رهبران (چه سیاسی، چه دینی، چه اجتماعی...) را با معیار منافع کنونی و تغییرات می سنجد و با کوچکترین محرومیتی (عدم انطباق نتایج فعلی یا بالقوه ای آن اقدامات و گفته ها با منفعت جوئیهای کنونی فردی اش) اعتراض می کند. بدینسان افراد جامعه، با یک معیار محسوس و زنده و مشخص خود (و یا حق شناختن و مشخص ساختن مفهوم منفعت خود)، حکومت و مسائل عمومی و احزاب و رهبران را لحظه به لحظه می سنجند و داور می کنند و از آنها انتقاد و با لایحه آنها اعتراض می کنند.

بدینسان افراد جامعه با یک معیار محسوس و زنده شخصی خود و با حق تعریف از مفهوم منفعت خود و عدم توجه به "ارزشهای اساسی و عمومی جامعه"، قدرت و حق انتقاد بر پایه معیار منافع شخصی انفرادی، سبب عدم همبستگی های گروهی و حزبی و ملی می گردد.

احزاب و جوامع و حکومتها می که می خواهند از این برخوردهای انتقادی دائمی انفرادی مردم مصون بمانند و دائماً "زیر نظر و قضاوت همه افراد" نباشند، می کوشند که به جای "معیار قرار دادن منفعت جوئیهای فردی"، ایده آل های دور یا کمالات غائی تاریخی یا وجودی را اساس موجودیت و فعالیت های خود قرار بدهند، تا از افراد به کلی این "فرصت دائمی و وسیع انتقاد" را بگیرند.

معمولاً احزاب یا حکومتها و جوامعی که بر پایه ایدئولوژی یا دین بنیان شده اند، عملاً حق و قدرت درونسوی افراد برای انتقاد بر پایه منافع زنده انفرادی خودشان بی نهایت محدود است، و درست انتقاد با نوسان به سوی

انتقادی که فقط برپایه منافع و ارزشهای عمومی یا ایده‌آلها و کمالات باشد، اختیار و کنترل حکومت و حزب را بتدریج از دست مردم بیرون می‌آورد. البته احزاب و حکومتها نی که برپایه ایدئولوژی یا دین قرار دارند، حزب یا حکومت، در تصمیم‌گیریها و اقدامات خود سریعتر و قطعترند، چون آن حالت انتقادی مردم در این جوامع، حکومت را مجبور به مکث و رعایت آراء و تصمیمات مردم نمی‌کند.

بدین ترتیب مردم کنترل خود را بر حکومت و احزاب از دست می‌دهند، چون فقط از دید منفعت اندیشی زنده خصوصی است که حق و قدرت تشخیص، در دست افراد قرار می‌گیرد و این انتقادات، مؤثر می‌گردد. به همین علت است که آهستگی تصمیمات در مجالس شورقا نونگذاری، یکی از امتیازات می‌باشد، چون همه انتقادات برپایه منافع فردی و گروهی و حزبی، بلا داشتن زمان کافی در پارلمان مؤثر می‌افتد. در منفعت‌جوئیهای فردی، اختیار و معرفت در دست افراد می‌ماند ولی "انتقاد برپایه ایده‌آل یا ایدئولوژی" (ا مریه معروف ونهی از منکر، یا انتقاد بر اساس اصول ایدئولوژی) و لو آنکه این حق به همه نیز داده شود ولی بلافاصله 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 رهبرکارisma تیک (مقدس) حزب یا خبرگان و روشنفکران رسمی داده می‌شود.

با اتکاء به آنچه گفته شد روشن می‌گردد که احزابی که لیبرال هستند، در اثر اساس قرار دادن مفهوم "نفع جوئی" و بلاخره تقدم دادن به "معیار منفعت جوئی فردی"، امکان وسیعی برای انتقاد به افرادی دهند و این انتقاد، خواه‌ناخواه به حالت افراطی می‌کشد (به خصوص در وائل پیدایش نهضت فکری و اجتماعی لیبرال) و تبدیل به یک نوع بدبینی 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 در درون حزب، سبب می‌گردد که به سختی میتوان به اعضاء آن حزب یا گروه انضباط و نظم داد و آنها را به هم بست.

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

ایده آل می دهد که نسبت به آن بدبین است، چون می داند که اختیارات قضاوت و انتقاد را از دست او خارج می سازد.

این حالت انتقادی، نه تنها در مقابل مخالفین خارجی تنفیذ می شود (و چون این انتقاد به مخالفین خارجی بر معیارهای مختلف فردی صورت می گیرد، تا به شیر تبلیغاتی اش کم است، چون این انتقادات بسیار متنوع و مختلف است، در حالیکه انتقادات بر مخالفین، وقتی دائماً طبق یک معیار حزبی یا دینی صورت گیرد، مؤثرتر واقع می شود، چون در حافظه شنوندگان و مخاطبین بهتر نقش می بندد) بلکه به همان شدت در میان هم حزبان و هم منفعتان، خود را برای می گرد و دوبه همین علت این گروه بندیها و سازماندهیها و حزب سازیها، ضعیف و کوچک می مانند و زود از هم پاشا ره می شوند و هیچگاه نمی توانند سازمانی دائم و مؤثر و فراگیر گردانند (ما فوقشان چنان هم که رای دموکراسی یا کلوبهای سیاسی از آب در می آیند).

منفعت جوئی که در آغاز، امکان و فرصت و قدرت انتقاد بر پایه منافع فردی به همه می دهد، در اثر ناملوس شدن منافع و ارزشهای عمومی اجتماع و ملت به عنوان معیار انتقاد (که البته باید به روشهای تفاهمی از قاعده ملت بجوشد و شکل یابد)، سازمان بندی و اقدامات مشترک گروهی و حزبی و بالاخره ملی را فلج می سازد. و چون جوش و تشکل منافع از قاعده حزب یا ملت در آغاز مشگلست، ناگزیر متوسل به وضع ایده آلها و کمالات غائی (مانند جامعیه طبقه هم آهنگ و یا) می گردند تا حق و قدرت انتقاد (که متقارن است) سبب جوش و تشکل منافع از قاعده نیز هست)، با وجهه منفی اش سازمان بندی حزب را مانع نشود. همان طور که در طبقه متوسط، سازمان بندی حزبی و اقدامات مشترک در اثر گسترش و شدت این حالت انتقادی فردی، از کارائی می افتد و عقیم می گردد، در طبقه پائین، با نفی حالت انتقادی در اثر ایجاد ایده آلها و کمالات عمومی و ایمان بدانها برای نجات از محرومیت های مشترک از منافع مشترک، سبب نفی آزادی می گردد. در واقع همان روال تفکر منفعت جوئی در دو طبقه مختلف به دو نتیجه در ظاهر متضاد ولی در واقع مشابه و نزدیک می رسد. در یکی آزادی انتقادات برای اقدامات و تصمیم گیریهای مشترک، امکانات هم بسته شدن را می کا هد و حتی از بین می برد و سازمانی برای تنفیذ آزادی بوجود نمی آید یا کارائی سازمانی اش بسیار ناچیز است. و در دیگری، برای رفع محرومیت از منافع، به کلی

تصمیم گیری (یعنی آزادی) در اثر گذاردن ایده آلها و هدفهای مطلق و کلی و ایجابی زمانهای نیرومند و متمرکز، حذف می گردد. آزادی در حرکت نوسانی میان انتقاد برپایه معیار فردی از طرفی، و انتقاد برپایه معیار عمومی اجتماعی "از طرفی دیگر، و تناب دائمی این حرکت، تائید می نماید که انتقاد برپایه معیار منافع و ارزشهای عمومی باشد) این حرکت نوسانی را نابود می سازد.

خاست و نقش آن در سیاست

حالا به تائید همین منفعت جوئی در فعالیتهای سیاسی می پردازیم. در منفعت جوئی، معمولاً هر انسانی بیش از آنچه می دهد، می خواهد بگیرد. پس گیرد. بیش از آنچه خرج می کند، می خواهد دخل داشته باشد. از این رونیز وقتی منافع عمومی و قدرت اجتماعی درست سازمان داده شوند، به نتایج و محصولات فراوانی می رسند که درست همین "انتظار" را برآورده می کند، یعنی هر فردی با انجام کار و عمل خود برای سازمان عمومی، به مراتب بیشتر و بهتر، فرصت برای بهره گیری از منافع عمومی پیدا می کنند و در قدرت اجتماعی، از قدرتی بهره وری می شود که به مراتب بیشتر از قدرتی است که خود را اختیار "جامعه متشکل سیاسی" قرار داده است. اهمیت منافع عمومی و اقدامات عمومی این است که به مراتب بیشتر از مقدار سهام کار و عملیست که هر عضو جامعه را اختیار می دهد. پس جامعه برپایه تساوی کار و مزد بنا نشده است. فردا ترکیب منافع و قدرتها و آزادیها، بیشتر از سرمایه ای که گذاشته است، می طلبد. هر سازمانی بیش از آن نتیجه می دهد که اعضایش کار می کنند. منفعت حاصل از هر سازمانی که کار است، بیش از نتیجه کار یک فرد است. انسان از هر سازمان و جامعه و حکومتی "انتظار" آنرا دارد که بیش از کاری که می دهد مزد بگیرد. حداقل انتظار در تفکر منفعت جوینست که من آنچه می دهم همان قدر را بایده باز پس بگیرم. در این حد، رغبت به کار و عمل با دیگران، بی نهایت می کاهد. در هر همکاری با یک محصول، بیش از کار و عمل افراد باشد، تا انسان به همکاری جذب گردد.

پس انسان برای مزد برابری کار و عملش در جامعه زندگی نمی کند و حکومت نمی خواهد و تشکیل سازمانها نمی دهد. بلکه برای آنکه فزونتر از

عمل و کارش می خواهد، اینجا حکومت و سازمانهای مختلف سیاسی و اقتصادی و تربیتی و... می کند. محصول یک سازمان اقتصادی (مثلاً یک کارخانه) جمع نتایج کارکنان تک افراد کارگزارانی که در آن سازمان اقتصادی کار می کنند نیست. محصول باید بیشتر از این کارگرها باشد تا آنها حایز به همکاران در یک سازمان اقتصادی یا سیاسی بشوند.

پس هر فردی که در یک سازمانی کار می کند مزد عمل و کار خود را به تنهایی نمی خواهد، بلکه می خواهد در نتیجه ترکیبی و پیوندی این کارهای افراد شریک باشد. و بسته به اینکه پیدایش و بقاء این سازمان اقتصادی یا سیاسی یا اجتماعی، ناشی از ابتکارات و مدیریت یک فرد (صاحب مؤسسه یا مدیر آن) است یا به طور مستقیم نتیجه زائیده از ابتکار همکاری آن کارگران و افراد است، محصولی که در اثر عمل سازماندهی ایجاد گردیده است، این محصول باید تقسیم گردد. وقتی پیدایش یک سازمان اقتصادی یا سیاسی از همان آغاز زائیده از خود اعضاء و افراد و کارگران و کارمندان باشد و بقاء آن مستقیماً از همین قاعده تاهمین گردد، همه محصول پیوندی کار و عمل به خود کارگران برمی گردد، ولی اگر پیدایش و بقاء سازمان بنده، تابعی از مطلق یک فرد (رئیس حکومت یا رئیس کارخانه یا مدیر آن) باشد، محصولات پیوندی بیشتر نصیب آن فرد می گردد، و برای همین خاطر است که باید کوشیده شود تا کم کم در سازمانهای اقتصادی به طور خودجوش این سازمانها پیدایش یا بند و بقاء پیدا کنند و کارگران خود این نقش سازمان دهنده را به عهده بگیرند و لی تا بحال بندرت یک سازمان اقتصادی از همکاران مستقیم یک گروه از قاعده شروع شده است. از طرفی آن قسمت پیوندی محصولات نیز همواره به مدیر یا صاحب توسعه بازمی گردد، چون این محصول، تابعی از موجودیت اجتماعی است. پس همه این افکار باید در تقسیم درآمد یک سازمان اقتصادی مؤثر باشند. ولی در سیاست این محصول پیوندی باید تماماً "نتیجه ابتکار و خودجوشی از قاعده باشد، تا همه محصولات پیوندی قدرت میان خود مردم تقسیم گردد و اگر نه تمرکز چنین "محصول پیوندی قدرت" در دست افرادی، مانع حاکمیت ملی است (ملت سالاری).

در ارتش یا اقتصاد، می توان منفعت یا قدرت را طبق اصل نامبرده در بالا تقسیم کرد و لی در صحنه سیاسی (اگر چنانچه بخوایم ملت سالاری داشته باشیم) باید نتایج چنین گونه تقسیم شود.

بعد از این حاشیه روی، به اصل سخن خود بازمی گردیم، بحث این بود که با غلبه منفعت اندیشی در زندگانی، این اصل، معیار رفتار قرار می گیرد که ما بیش از آنچه می دهیم، می خواهیم با زپس گیریم. ولی درجا معد آنکه این "نقش با زگرداننده" را با زی کند کیست؟ جا معه هر چه وسیع ترمی شود، هویت "با زپس دهنده"، نا مشخص ترونا معلوم ترمی گردد. انسانی که از عمل و کار خود یا از جیب خود، پول برای پیشبرد منافع عمومی می دهد، وقتی که این "با زدهنده و برگرداننده مزد" خود را بشناسد و آن بلاز دهنده و برگرداننده، این فرد را بشناسد و برای هر فردی این عمل باز دادن، قطعی و قابل اطمینان باشد، با دست و دل با زپول می دهد. جا معه در تقدیر اعمال اجتماعی افراد چه بوسیله نا مگذاری خیابانها و میدانها، چه بوسیله دادن مقامات یا احترامات، چه بوسیله نصب مجسمه و تجلیل در حیات و بعد از حیات و غیره... با یدنشان بدهد که با زدهنده و برگرداننده مورد اطمینانی هست و همه اشخاصی را که به این منافع عمومی خدمت می کنند، بدون استثناء قدر می داند، آنهم نه فقط با یک ستایش توخالی زبانی بلکه با قدر دانیهای واقعی. (با ید در نظر داشت که از این اشخاص در ایران حتی همان ستایش توخالی نیز کرده نمی شود چون احساس حسادت بپیرا گونه مانع آن می گردد) حتی فراموش ساختن یک فرد که گامی برای منفعت عمومی ملت بر میدارد یا پولی برای پیشبرد منافع عمومی می دهد سبب می شود که مردم این اطمینان خود را به جا معه یا حکومت از دست بدهند. ولی وقتی افراد، اطمینان به شناسائی و قدرت بازدهی حکومت (جا معه متشکل سیاسی) نداشته باشند و یا این منافع عمومی را نتوانند به طور زنده احساس کنند، به سختی دست در جیب سخاوت خود خواهند کرد، به خصوص در جوامعی که "معیار منافع عمومی" بسیار محسوس و انتزاعی باشد. یک نتیجه از این اصل است که فعالیتهای سیاسی و انتشاراتی ملیون آزاد خواه دچا رمضیقه شدید مالی می گردد. و به خصوص وقتی که مانند وضع فعلی ایرانیان در چها رگوشه جهان پخش باشند و دیگر این منافع عمومی را یا حس نکنند و یا فقط به طور منفی احساس کنند (در مخالفت با رژیم جمهوری اسلامی) و نه امید به آن باشد که جا معه و حکومت نا مشخص آینده به طور واقعی از چینیـــــــ خدمتگذارانی قدر دانی خواهد کرد. از این لحاظ نیز هست که خساست در کمکهای مالی، اکثریت ایرانیان، و به خصوص اغلب آنان را که از طبقه پولدار و

متوسط اند قبضه کرده است. در اثر این خساست مالی، نشریات مستقل ملی نه می توانند بر سرپا بیاورند و نه می توانند وسعت پخش داشته باشند و نه می توانند برای دفاع از این منافع عمومی به اندازه لازم مبارزه کنند. معمولاً چنین سازمانهای مستقل از جیب روشنفکران با درآمدهای مختصری که دارند و کمک ناچیز دانشجویان پرداخته می شود. بر اساس همین خساست بی حد، چه در کمکهای مالی چه در صرفقوا و فعالیت، پیروزی آزادی و ملت سالاری غیر ممکن بلکه محالست.

و گرنه پیروزی و غلبه بردستگاه حکومت اسلامی با رفع مقداری از این خساست اکثریت طبقه متوسط و 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 و از 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 که «دقیقاً» هدفها و ارزشهای ملت سالاری را بشناسد می تواند در سرنوشت آینده ایران نقش قاطعی بازی کند.

روحیه منفعت جوئی فردی کاسبکاران و پولداران و طبقه متوسط (بخصوص لیبرالها و ملیون) فاقد احساس زنده برای منافع عمومی و ارزشهای اجتماعی ملی هستند، مصرف پول و مصرف عمل را برای چنین اقدامات مشترک، نامعقول و غیر عملی و حتی دیوانگی می شمرند. ریشه دار بودن این احساس منفعت جوئی فردی، ایجاب روحیه یأس و ناتوانی می کند، چون هموطنان در اثر عادت متما دی به این معیار، قدرتی را که در سازمان بندی مخالفین در همین خارج می تواند ایجاد بشود، نمی توانند حتی حدس بزنند. گامی در رفع این خساست مالی و خساست در صرفقوا، موجب پیدایش قدرت شگفت انگیزی خواهد شد که اگران 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 خساست در طبقه متوسط و پولدار و کاسبکاران و لیبرالها و ملیون بود ولی از سوئی دیگر، محرومیت کشیدگان و ستمدیدگان اجتماع (یا آنانیکه حساسیت برای درک درد و عذاب این اقشار محروم دارند: مانند روشنفکران که شاید خود محرومیت نکشیده اند

ولی در اثر اینکه هنوز سوا ثق منفعت جوئیشا ن منحرف نشده است و تنهها تابع معیار منفعتهای خود نگردیده، هنوز حاضرند و لوبه طوراً انتزاعی و تئوریک یا بر اساس اخلاق، منافع عمومی و به خصوص به طور بیشتر منافع طبقه محروم را در نظر داشته باشند و یا بالاخره تا محدوده ای، معیار اول قضاوت تئوریک خود بشمارند (در اثر همین محرومیت از منافع، به جای "اندیشیدن بر معیار منافع خود و منافع عمومی"، ایده آل گرا و بالاخره پیسروان ایدئولوژیهای مختلف می شوند و طبعاً "در اثر" ایمان به علویت ایده آل خود "فداکارانند).

ایده آل از آن جهت "عالیست"، چون ما وراء هرگونه منفعت جوئی و قدرت 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 تحقیر می شود و به کنایه انداخته می شود. "محرومان از منفعت"، ناگهان به جای آنکه در صد جبران ضررها (فقدان منفعت های خود) بمانند، به ایده آل (که وراۀ هر منفعتی است) می چسبند و می خواهند به هدفی ما وراء منفعت های خود و منفعت اندیشی به طور کلی برسند. کسیکه از درد فقدان منفعت رنج می برد ناگهان منفعت اندیشی را دونه خود می داند و تحقیر می کند و به صحنه ما وراء منفعت ها و قدرتها گام می گذارد و بدینسان نظارت بر منافع و قدرتها را در درون حزب خود نیز فراموش می سازد. از این رو احزاب و گروههایی که از محرومیت کشیدگان یا همدردان با آنها (= روشنفکران) تشکیل می شود، در فعالیت های سیاسی و قبول مخارج مالی برای پیشبرد ایده آل شان، فداکارترند. از این رو نیز هم، روابط همبستگی آنها محکم تر و شدیدتر است و هم کارآئی اشان در سیاست بیشتر می باشد. چون این احساس فداکاری که استوار برای ایده آل و ایدئولوژی است، به "اعتبار با زنده نگه داشتن حکومت یا جامعه آینده" به دنبال این فداکاریها، 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 پولدار و متوسط، وقتی شانس رسیدن قریب الوقوع یک حزب یا فرد یا گروه به قدرت سیاسی زیاده داشت (یا تصور شد که این شانس را خواهد داشت) و به این ترتیب با زنده نگه داشتن شناخته و مشخص شد، شروع به کمکهای مالی سخاوتمندانه ای (بحسب ظاهر) می کنند که غالباً "کوتاه بینانه است و فاقد سامه سیاسی برای منافع دراز

مست است و با این عمل خودخیا نت به ملت می کنند. از طرفی گروههای مذهبی که در سیاست فعالیت دارند (نه تنها براساس خمس وزکات) بلکه چون این قدرت فداکاریشان بیشتر می باشد، در سیاست موفق ترند. اینک با زامرکز فعالیت سیاسی طبقه کاسبکار و متوسط بود، برای این بود که هنوز سنت فداکاری مذهبی غالب بر خاست منفعت اندیشی اشان نبود، ولی طبقه متوسط روشنفکر ترشمال شهر که روح مذهبی اشان کاسته است، میل ورغبت اشان برای تعهدات مالی و عملی، بسیار نا چیز بوده و هست. آن روح فداکاری مذهبی از این طبقه متوسط و کاسبکارشمال شهر، رخت بر بسته ولی روح تازه، که "احساس نیرومند منافع عمومی و ارزشهای عمومی باشد" جایگزین آن نشده است.

از این رو با وعظ و تشویقهای اخلاقی، نمی توان چاره این خاست مالی و عملی، را کرد که زمینه شکست جنبشهای سیاسی ملی و لیبرال بوده است و خوا هد بود.

محرومیت از منافع خصوصی - توجه به منافع عمومی

درک منافع عمومی جا معه، وقتی در اشریک روش تفاهمی و بر بنیاد سازمانها ئی که زده همه حقانیت دارد و قادر به تعریف و تشکل منافع عمومی و ارزشهای عمومی است و همین سازمانها قادر به بازگردانیدن این منافع عمومی به افراد و گروههای خصوصی باشند تحقق یابد، آنگاه منافع عمومی و ارزشهای عمومی برای همه افراد و گروههای موجود در ملت، به طور زننده و نیرومند محسوس و ملموسند. ولی وقتی که به این آئین، منافع عمومی جا معه بوسیله افراد و گروهها حس و لمس نشد، معیار سنجیدن منافع، همان "معیار منفعت خصوصی هر فرد و گروه و خانواده" خوا هد بود.

همه چیزها فقط برای جلب سود برای خود، سنجیده و داری خوا هد شد. موقعی که فرد، امنیت کامل سیاسی و حقوقی و اجتماعی و اقتصادی برای تحقق منافع خود ندارد و محرومیت در رسیدن به منفعت، برایش غیر قابل تحمل شد، تنها با معیار منفعت خودش همه چیز را خوا هد سنجید، و وعظ اخلاق، نتیجهای جز ظاهرا زیوریاکاری ندارد. ولی درست در همین موقعیت، معمولاً فشار محرومیت های غیر قابل تحمل از رسیدن به منافع خصوصی خود (و همچنین از انتظار وقوع منافع که هر کسی از کارسازمان اقتصادی خود و کار تمام جا معه در تشکل ملی اش دارد، مفهوم محرومیت اش معین می گردد. منفعت

جوئی هر فرد و گروهی همچنين تابع اين انتظار هست كه يك عامل درون‌سوی روانی می باشد) توجه محرومان را به منافع عمومی می كشاند. در اثر این محرومیت ها، امكان فرصت درك و لمس منافع عمومی طبقه یا ملت یا قوم یا گروه بسیار زیاد می شود، و افراد به آسانی می توانند احساس زنده و نیرومند از "منافع و ارزشهای عمومی" پیدا كنند. از این رونیز هست كه ملتی كه سرطان منفعت جوئیهای خصوصی و فرصت طلبی های فردی آنرا می خورد، می تواند ناگهان تبدیل به ملتی شود كه همه افرادش (حداقل دريك برهه كوتاهی) فقط به فكر "منافع عمومی" بیفتند.

در طی زمان كوتاه انقلاب، این احساس منافع عمومی، اكثريت یا همه جا معمر را قبضه می كند، و معیار منافع خصوصی، در مدت كوتاهی به کلی فراموش می گردد. از این رونیز مقدار زیادی از پول و قوا در تنفیذ و تحقق منافع عمومی، قرار می گیرد.

همیشه محرومیت غیر قابل تحمل يك ملت یا يك طبقه یا يك گروه یا يك قوم و یا اقلیت است كه سبب كشف و تشخیص منافع عمومی شان می گردد و خواست كاسته می گردد و ناگهان قوا و پول بیش از حد معمولی در اختیار تنفیذ و تحقق این منافع عمومی قرار می گیرد. از این رونیز هست كه طبقه یا گروه یا اقلیت محروم در يك جامعه، به مراتب قوا بیشتر در اختیار دارند تا اكثريت لاقیدیابی اعتناء یا مشغول به منافع خود. این است كه مقاطع محروم جامعه (وقتی محرومیتشان از آستانه تحمل گذشت) قوای بی نهایت زیاد در سا زمان دادن خود برای رسیدن به منافع عمومی در اختیار دارند و در اختیار داشتن این قواست كه می تواند جهت به خطی مشی سیاست همه جامعه بدهد.

محرومیت از جلب منفعت خصوصی فرد یا گروه، قوای خارق العاده برای رسیدن به آن منفعت عمومی بسیج می كند. اضطراب و بحران و محرومیت شدید اقشار مختلف یا اكثريت از نرسیدن به منافع كه "انتظارش را دارند"، آگاهبودن زنده ای از منافع عمومی آن قشر یا طبقه یا اقلیت یا ملت را ایجاد می كند.

يك انسان اجتماعی به طور عادی، قضا و تهایش را جمع به منفعت جوئی، بر پایه نوسان میان چندین معیار قرار دارد. گاهی منفعت شخصی، اولین معیار سنجشش هست، گاهی معیار منفعت گروهیش، گاهی معیار منفعت خانوادگی یا قومی و قبیله ای، گاهی منفعت طبقاتیش و بالاخره گاهی منفعت ملیش

معیا را اول قضا و تش در منفعت جوئی است. ولی عملاً ارجحیت دادن به این معیا رها در درونش جا بجا می شود و درست تغییر در تقدم و تاءخر این معیا رها ایجاب یکنوع نسبت سالمی میان آنها می کند و از طرفی در جا بجا ساختن تلاشهایش برای تحقق این منفعت و آن منفعت، یکنوع تعادلی میان تاءمین منافع درهمه وجوهش ایجاد می گردد.

وقتی افراد (یا افراد یک گروه یا طبقه یا قوم) محروم از منافع خود شدند (یا محروم از منافع که انتظارش را دارند شدند) متوجه منفعت گروهی یا طبقاتی یا قومی خود یا بالاخره متوجه منافع ملی خود می شوند. و از این ببعده معیار نخستین و تغییرنا پذیر سنجش منفعت برای آن فرد یا اعضاء آن طبقه یا قوم، منفعت عمومی این گروه یا طبقه یا قوم و بالاخره منفعت عمومی ملت می باشد. محرومیت شدید افراد یک طبقه از منافع خود، معیا ر منافع طبقه را آنقدر تقویت می کند که معیا ر منافع عمومی ملی نزد آن طبقه ناچیز بلکه تحقیر می شود. همینطور محرومیت شدید افراد یک قوم یا یک اقلیت سبب می شود که او "معیا ر منافع قومی یا اقلیت خود را" به مراتب بر "معیا ر منافع عمومی" ترجیح بدهد.

محرومیت مشترک افراد یک طبقه از منافع مشترکشان، سبب همبستگی شدید آنها و ترجیح دادن معیا ر منافع آن طبقه بر منافع ملی و عمومی می گردد، همچنین همبستگی طبقاتی، بر همبستگی ملی اولویت پیدا می کند. به همین سان محرومیت مشترک افراد یک 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 اقوام و طبقات 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 تشدید "محرومیت تمام ملت از منافع خود" (مانند نهضت نفت در ملی کردن نفت به وسیله مصدق) همبستگی ملی را چنان افزود که همبستگی طبقاتی را تحت الشعاع قرار داد.

دوام محرومیت از منافع در یک قوم یا طبقه، سبب می شود که معیا ر "منفعت

طبقاتی یا قومی، "تقدم‌بر" منافع عمومی ملی "پیدا می‌کند. با اولویت یافتن همبستگی طبقاتی بر همبستگی ملی و عمومی، خیانت به ملت، یک امر طبیعی و ساده و حتی ناخودآگاه و حتی عملی افتخارآمیزی شود و طبعا آن قوم یا طبقه خطر برای موجودیت ملت می‌گردند. در واقع این طبقه قوم "درداخل حکومت و ملت" قرار ندارند و این واقعیت، همان تجزیه است. چنین طبقه‌ای، خارج از حکومت ملی است. با مبارزات نظامی و اعمال زور نمی‌توان آن طبقه را قوم را "درداخل حکومت ملی" وارد ساخت یا نگه داشت. این طبقه یا قوم، وفاداری به ملت را تابع وفاداری به طبقه یا قومیت خود می‌کنند. برای نفی این حالت، باید از محرومیت آن طبقه یا قوم از منافع ایشان (یا از انتظار منافعشان) کاهید. باید منافع عمومی ملی، این اقوام یا آن طبقه را مطابق با اصل تساوات دربرگیرنده همبستگی ملی، اولویت بر همبستگی قومی یا طبقاتی پیدا کند. پیدایش مسئله تجزیه طلبی و ملیت‌ها، نتیجه مستقیم عدم توزیع مساوی منافع ملی (چه مادی، چه عقلی، چه اخلاقی) طبق اصل تساوی و یکنواخت در سراسر ملت است. تا این مسئله تحقق نیافت است، ایجاد انجمن‌های ولایتی و استانی و سپردن اختیارات به اقوام، تیشه بر ریشه وحدت و موجودیت ایران زدن است.

به جای تقویت احساس محرومیت طبقاتی یا قومی، باید "ایجاد تقویت احساس محرومیت از منافع عمومی را" کرد تا این احساس محرومیت، سبب پیدایش آگاه‌بودشدید و زنده ملی‌گرایی گردد. باید نشان داد که منافع طبقاتی و منافع قومی، جزو منافع عمومی ملی است و در منافع عمومی تاءمین می‌گردد. درک و تأیید احساس محرومیت از "منافع عمومی ملی" (نه از منافع یک قوم یا یک طبقه) برای پرورش "آگاه‌بود ملی" لازمست. چنانکه خواهیم دید نقش ایدئولوژی‌ها به طور همزمان، هم تسلیت‌بخشندگی به محرومیت‌هاست (در ادیان) و هم تقویت و تشدید احساس محرومیت‌هاست. (مانند کمونیسم). یک ایدئولوژی موقعی جا معده‌ای یا قشری را تصرف می‌کند، وقتی بتواند محرومیت‌های آن قشر یا طبقه یا جامعه را به بهترین وجهی بیان کند و از طرفی این احساس محرومیت را بیش از واقعیت، تشدید کند. چون اساساً "محرومیت یک مؤلفه روانی بزرگی دارد. انسان تنها احساس محرومیت را اثر "نرسیدن به منافعش" ندارد، بلکه

احساس محرومیت در اثر نرسیدن به "منافع" که انتظار و توقعش را داشته"، پیدایش می یابد. بنابراین لازمست که انتظارات و توقعات یک جامعه (یا یک طبقه یا قوم یا ملت) را بالابرد، تا بر احساس محرومیت آنها بیش از اندازه بیافزاید و البته برعکس می توان از انتظارات و توقعات منافعی که است تا احساس محرومیتشان بکاهد. چنانکه با آمدن خمینی و کثافت کاریهایی که کرد، انتظارات و توقعات جامعه ایران از یک حکومت به اندازهای کاسته است که با یک حکومتی که اندکی از رژیم اسلامی بهتر باشد، حاضر به سازش هستند یا کناره خواهند آمد.

درست در این موقعست که روشنفکران باید با امیدبخشی و دادن اطمینان به مردم، انتظاراتشان را نسبت به حکومت بالاببرند. ادعای اینکه مردم ایران لیاقت دموکراسی را ندارد، برای کاستن همین انتظارات و توقعاتست، تا مردم در اثر بدبینی و عدم اطمینان به خود، حاضر به تحمل هر نوع حکومتی بشوند که اندکی بهتر از رژیم اسلامی باشد. بدین ترتیب هر حکومتی با کارهایی مختصر از قبیل ایجاد نظم و آراش و تجدید به آسانی می تواند برای خلقی که انتظارات ناچیزی دارد ایجاد حقانیت برای خود بکند.

از طرفی تأیید "محرومیت های طبقاتی" در مقابل "محرومیت های ملی"، برای بسیج ساختن آگاهان طبقه ای، بر ضد آگاهان ملی است. این عمل درحین که استقلال ملت ایران هنوز به طور قاطع و مدافعت آمیز نشده است، یک عمل خطرناکیست. درحالی که اگر این استقلال ملی به حالت امنیست و دوام رسیده بود، و هیچگونه واکنش و نگرانی از خدشه پذیری آن نبود، تأیید محرومیت های طبقاتی، و بکاربردن ایدئولوژیهای مربوطه، برای "خلق محرومیت های اضافی" هیچگونه مانعی نداشت. اما امروزه کسانی که پرچم رنجبران و زحمت کشان را بدوش می کشند باید متوجه این موقعیت خطیر خود باشند و "منفعت عمومی" را تابع "منفعت یک طبقه" نسازند.

البته برای ایجاد آگاهان ملی در کشوری که این جنبش خودآگاه ملی برای پیدایش جامعه سیاسی در مراحل اولیه قرار دارد، به کاربردن ایدئولوژیهای ملی "درست برای تشدید محرومیت های ملی، لازم و ضروریست. علت هم وجود ایدئولوژیهای طبقاتی است که از لحاظ روانی به طور دائم تشدیدکننده محرومیت های طبقاتی هستند و این عمل چیزی جز تقدم دادن همبستگی

طبقا تي برهمبستگي ملي وطبعا " انحلال ملت دريک طبقه " نيست .
 از اين رواحتياج به ايدئولوژيهاي ملي هست تا تعادلي درمقابل فشار
 تبليغاتي ايدئولوژيهاي طبقاتي وايدئولوژيهاي مذهبي ايجادکند ،
 وگرنه پيدايش جامعه سياسي به تعويق خواهد افتاد .
 يکي از نواقص عمده مليون ، فقدان همين نوع ايدئولوژيهاست .
 البته تبليغ و تشديدرواني اين محروميتهاي ملت از منافع عمومي ،
 فقط برضد کشورهاي خارج که علاقه به يغماي منافع در ايران دارند نيست .
 احساس اين محروميت ، يک " آگاهبودمنفي ملي " مي کند . مبارزه بـا
 امپرياليسم ، فقط به ايجاد يک آگاهبودمنفي ملي کمک خواهد کرد . اين
 آگاهبودبه خودي خودش کافي نيست . چنانکه نهضت ملي نفت بيشر محتوي
 اين آگاهبودمنفي بود ويکي از علل شکستش همين بود . درحاليکه ما بايد
 يک " آگاهبودمثبت ملي " داشته باشيم (مفهوم جامعه سياسي) ، و اين موقعيت
 که همه ملت به طور مساوي فرصت بهره بردن از منافع و ارزشهاي عمومي ملي
 داشته باشند . چه کردستان ، چه ترکمن صحرا ، چه خوزستان ، چه بلوچستان به
 طور مساوي ويکنواخت بتوانند شريک در بهره گيري از منافع عمومي باشند .
 فرصتهاي نقل و انتقال و سفر و روابط داخلي و تمتعات از مواد مصرفي و
 تربيت (مدارس و دانشگاهها) و امنيتهاي اقتصادي و حقوقي و سياسي و
 قيمت کار و خدمات بهداشتي و طببي و بايد همه جا و براي همه اقشار و
 اقوام و طبقات به طور يکنواخت پخش شده باشد . و احساس محروميت همه ملت
 (همه اقشار ، همه اقوام ، همه عقايد ، همه دهات و شهرها) از فقدان تمتع
 مساوي از اين امکانات و منافع ، براي ايجاد آگاهبودملي و براي بسيج
 ساختن ملت و مسئوليت حکومت ضروري است .

دهم ماه اوت ۱۹۸۵

رای سیاسی

سیاست، برخورد با واقعیات داغ اجتماع هست. واقعیات اجتماعی با واقعیات طبیعی فرق دارند. 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 و رشد بیش از حد عوامل آزادی، همبستگی ها، میکا هند و در خطر می اندازند و از سوئی دیگر با یکدکوشید که با تشدید عوامل همبستگی، قدرت پراکندگی و مختل سازنده عوامل آزادی بکاهد، و از سوئی با تشدید عوامل همبستگی و با لایحه کشش به سوی وحدت و هم آهنگی خالص و همگونی طبقاتی و عقیدتی و قومی و... جا مع به سوی نفی آزادیها کشیده می شود. واقعیت اجتماعی، تنشها و کششهای میان این دو نوع عوامل است که از سوئی متمم و ضروری برای همدیگرند و از سوئی متضاد با همدیگرند. هر واقعیت اجتماعی، پیچیدگی خاصی از این دو نوع عوامل است. تا موقعیکه تنشهای این عوامل با کششهای این عوامل در شرائط خاص اجتماعی، تعادلی با هم پیدا می کنند، 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 عوامل آزادی و همبستگی به هم خوردن این واقعیت، داغ و یک مسئله سیاسی می شود.

سیاست، اعمال و اقدامات و افکار است بر اساس این واقعیات داغ اجتماعی. این است که همیشه سرچشمه عمل و فکر سیاسی، واقعیات داغ و با لایحه واقعیات اجتماعی هستند.

برای برخوردی روشی به این "واقعیتات مختلف و متعدد اجتماعی"، راهی جز ساختن "تئوری های مختلف و متعدد سیاسی" نیست. با کار بردن این

تئوریها در فعالیت های سیاسی، می توان صحت و غلط آنها را در تجربیات، مشخص ساخت و دید که هر کدام از این تئوریها در برخورد با واقعیات، چه گرفتاریها و چه اشتباهاتی با خود می آورند و بالاخره چنانچه نتایج مفیدی در هر موردی می دهند و در هر موردی کدامیک از این تئوریها نتایج بیشتر و مضار کمتری دارند و بالاخره مرتب و تا زه به تا زه به تجربه و واقعیات، و با اصل قرار دادن واقعیات به عنوان معیار نهائی، باید این تئوریها مرتباً تصحیح کردند.

از سوئی باید کوشید تا با طرح تئوریهای تازه سیاسی، واقعیاتی را که تئوریهای پیشین نتوانسته اند توجیه کنند یا دربرگیرند (یا آنکه توجیهاتشان در این موارد غلط است، یا آنکه ما را از درک و تجربه واقعیات دیگر به خودی خود بازمی دارند) چنانکه بسیاری از تئوریها ما را از دید و تجربه واقعیات تازه بازمی دارند (به نحوه ای توجیه کرد و ولو آنکه این توجیه ناقص باشد، ولی کاربرد تئوریها در سیاست همیشه برای اصل اتکاء دارد که سیاست در مرحله اول بر پایه "عمل بر اساس واقعیات" قرار می گیرد و تئوری فقط نقش کمکی بازی می کند. سیاست باید خود را برای تجربه تازه به تازه واقعیات باز و گشوده نگاه دارد، تا بتواند تئوریهای مختلف تازه ای برای فهمیدن این واقعیات و عمل در مقابل این واقعیات بیابد، و در کار برد این تئوریهای تازه، همیشه ناظران مالت تجربه واقعیات باشد، تا بتواند تئوریهای خود را تصحیح کند و محدود و صحت آنها را بشناسد. نه آنکه واقعیات فقط وسائلی برای اثبات و تأیید حقایق تئوری ها گردند. قبول اصالت واقعیات، ایمان به "موقت و گذرا بودن تئوریها" را با خود می آورد. واقعیات سیاسی، همیشه ثروتمند و متنوع تر از تئوریهای سیاسی هستند و هیچ تئوری سیاسی نیست که بتواند سرا سر واقعیات اجتماعی را دربرگیرد.

در جزیره دور افتاده واقعیت

واقعیت سیاسی تغییر می کند و تابع زمان و مکان و انسانها هست. واقعیت اندیشی و واقعیت بینی، عمل و اندیشه و قضاوت "بر پایه واقعیات است نه آنکه محصور به عمل و اندیشه و قضاوت "بر طبق واقعیات باشد، ولی معمولاً بسیاری از افراد و گروهها، سیاست را به عمل و اندیشه و قضاوت "بر طبق واقعیات در همین لحظه و در همین مکان و در همین فرصت، تقلیل

می‌دهند. در این شیوه سیاسی، واقعیت، جزیره‌ایست بریده در زمان و مکان و درجا معه. سیاست، برخورد با واقعیات جزیره‌گونه است. طبعاً "تفکرو قضاوت و عمل سیاسی، فرصت‌طلبی می‌شود. فرصت‌طلب، عمل سیاسی‌اش انطباق دادن خود با واقعیتست بریده در زمان و مکان و جا معه. و این جزائر واقعیات به هم مربوط نیستند و عمل و فکری سیاسی در مقابل این جزیره واقعیت، ربطی به عمل و فکرو قضاوت طبق جزیره دیگر واقعیت ندارد. اندیشیدن و عمل کردن سیاسی فقط در "چهار دیوار لحظه" و "چهار دیواره مکان" و "چهار دیواره فرد یا آن گروه" صورت می‌گیرد. انسان، آن واقعیت را از سایر واقعیات درجا های دیگر و در زمانهای دیگر و گروهها و انسانهای دیگر مجزا می‌سازد، تا جزیره‌ای مستقل برای عمل و فکرش بیاورد. میان این جزیره واقعیت و سایر جزائر واقعیات به کلی بریده شده است.

انسان، تعهدی برای جزائر دیگر واقعیات ندارد. اگر هم سایر واقعیات با این واقعیت روابط دارند، ولی برای او فقط این واقعیت، حاضر است. تعهدش در آن لحظه و در آن مکان فقط منحصر به همان جزیره واقعیت است. فرصت‌طلبی هم، برعکس آنچه انگاشته می‌شود، یک نوع تعهد است فقط تعهد به لحظه‌ای که ما آن می‌نامیم و این جا "ا. و در این جا و در این لحظه، همه تعهد خود را منحصر می‌سازد و برای جا های دیگر و لحظات و زمانهای دیگر و انسانهای دیگر، تعهدی ندارد. مثلاً او در تهران، نه تعهد برای کردستان و خوزستان دارد، نه تعهد برای فردا و نسل آینده و نه تعهد برای دیروز و تاریخ. این شخص یا گروه، ابن الوقتند. فقط "دم و آن" را غنیمت می‌شمرند. چنانکه بعداً "خواهیم دید این تعهد به آن و دما بین ابن الوقت و فرصت طلب بودن، نتیجه عکس العملی است که از تعهد به ابدیت و آخرت و جا و یدانی بودن روح ایجاد گردیده است. ابن الوقت بودن عرفاً یا خیالاً عکس العملیست در مقابل "آخرت پرستی و ایمان به بقای روح و تکلیفات مذهبی برای رستگاری روح در عاقبت". این هر دو به هم بستگی ضروری دارند. همان ایمان به آخرت و بقای روح و رستگاری فردی در دنیا بعد، با خود، فرصت‌طلبی را می‌آورد، و لو آنکه هزاران نوع او را و دیگر علیه این فرصت‌طلبی نازل و صادر شده باشد. نتایج ضروری یک ایده را نمی‌توان با او و مربرضنتایج مضرش، منتفی ساخت. البته این فرصت‌طلبی و ابن الوقتی که گفته شد، ید حالت حدیست. وقتی این دما بین مکان و این فرد را اندکی دامنه دارتر ساخت (مثلاً به جای فرد، خانواده نشست) جزیره واقعیت، اندکی

بزرگتر سا خته می شود، اما در هر حال، عملوا ندیشه در مقابل واقعیت، همان شکل "واقعیت جزیره ای" را دارد. وقتی فردا بن الوقت وفرصت طلب کامل است فقط در باره خودش درهمین دم و درهمین جا می اندیشد و رفتار می کند، اما وقتی جزیره واقعیت بزرگتر شد با زهم بن الوقت می ماند فقط راجع به خا نوا ده واقربا و یاد و ستانش برای مدت بسیار کوتاه می اندیشد و رفتار می کند.

برای ایجاد تعهد، احساس نیرومند "بستگی زمانی واقعیات با هم" و "بستگی مکانی واقعیات با هم" و "بستگی انسانی واقعیات با هم" لازمست.

من با بستی به طور ملموس و محسوس دریا بم که دیروز من و امروز من و فردای من به هم بسته اند تا نسبت به دیروز و امروز تعهد پیدا کنم. من با بستی بطور ملموس دریا بم که خانه من و محل کار من و محل عبور و مرور میان خانه و کارگاه و انسانی که برایم غذا تهیه می کند و انسانی که امنیت مرا تأمین می کند و مدرسه ای که کودک مرا پرورش می دهد به هم بستی دارم تا نسبت به آنها تعهد پیدا کنم. و بالاخره من با بستی به طور ملموس دریا بم که این فردا یا آن فردا، این گروه و آن حزب و ملت برای موجودیت و زندگی و بهزیستی من با من بستی دارند تا 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 جامع عام 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 دم و در اینجا و در خود، همه به حالت نقطه وار می رسند، تعهد به خودی خود نا بودمی گردد. و در مقابل این دم و آن، ابدیت و آخرت و بقای روح قرار می گیرد. تعهد در مقابل ابدیت، دامنه تعهد را بی نهایت می کند قدرت تعهد محدودی که فردا در دامن دامنه بی نهایت، گم و محو نا بود می شود. بالاخره تعهد در مقابل ابدیت، نفی تعهد در مقابل "دوام زمان تاریخی" و وطن و ملت می گردد.

منفعت و مفهوم زمان

چنانکه گفته شد، واقعیت اجتماعی، از آزادخواهی و "همبستگی" ترکیب شده است. و آزادخواهی، قسمت اعظمش "خواست منفعت های مختلف برای خود است. پس منفعت جوشیه ای مختلف انسانی که تأمین آزادیهای او را می کنند، جزو این واقعیت اجتماعی است. مفهوم زمان در انسانها،

می تواند به "این منفعت جوئیها و خواستها که هسته مرکزی آزادخواهی او را تشکیل می دهند" صدمه بزند یا آنرا تقویت کند. تغییر مفهوم زمان در جامعه، برای پیشرفت آزادی یا برای نفی آزادی، نقش بسیار بزرگی بازی می کند. ایمان به "ابدیت و بقای روح و آخرت" و "دنیا ی دیگر"، درست با همین مفهوم زمان سروکار دارد. و با این ایمان است که حالت انسان در جامعه، نسبت به سودخواهیها (یعنی نسبت به آزادیها) به کلی تغییر می کند. با این ایمان، "نتیجه عمل و طبعاً" نتیجه کار، "با ید همیشه متوجه "ابدیت" باشد. زندگانی کنونی دنیوی فردی، که مفهوم درازمدتی زمانش طبق تجربه از عمر انسان است، در مقابل آن "زندگانی ابدی"، در اثر همین تناقض "دراز زمان عمر" در قبال "بی نهایت بودن ابدیت" بی ارزش و حقیر می شود. و این مقایسه "مدت عمر با ابدیت" فقط چند روز مختصر و ناچیزی در مقابل ابدیت می شود که انسان حاضر می شود با قبول مرارت و تلخی و عذاب و ریاضت این چند صباح، در عوض، خوشی و کام "سراسر ابدیت" را برای خود به بخرد. مفهوم ابدیت، ارزش "ابعد زمانی عمر انسان و فرهنگ انسان و آنچه را که انسان نیست" از بین می برد. در اثر شک عمیق به مفهوم "ابدیت و کام گیری در بی نهایت" و صرف نظر کردن از بدبختی ها و غذا بها و تلخی های زندگی حاضر و همچنین نا چیز گرفتن خوشیها و تمتعاتش، تفکری دیگر بطور ضروری رشد می کند که نتیجه مستقیم همین ایمان 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" سبب می شود که از افراط به تفریط بیفتد و بکوشد که لحظه و آن را غنیمت بشمرد و تا می تواند از هر لحظه ای که مثل باد می گذرد و هیچگاه دیگر بازنخواهد گشت، آخرین و برترین تمتعاتی را که می تواند، به چپاول ببرد، چون این زمان و این مکان به او تعلق ندارند. در ایمان به ابدیت و آخرت، هر عملی (حتی کار اقتصادی و...) برای کسب سودهای ابدی و آخرتی بوده برای تأمین سودهای زمانی. سود زمانی فرعی و کم بها بود.

دنیا و اعمالی که در دنیا می شد فقط و فقط "مزرعه برای آخرت" بودند، یعنی محصول واقعی آنها را کسی در این دنیا نمی توانست داشته باشد بلکه خوشه های کشت ها را فقط می شد در آخرت و در ابدیت چید. تفکری که در درون دل هر مؤمنی ناخودآگاه در مقابل این ایمان وجود دارد، غنیمت دانستن آن و چپاول لحظه است که طبعاً عمل در را بطه با دنیا و زمان های

دنیا بی، بی ارزش می شود. در مقابل آن بستگی به ابدیت و آخرت، همیشه دل مؤمن به این "اگوا" می شود که از این "لحظه گذرا" آخرین تمتع را ببرد و اگر هم بتواند "بدون وسائل و کار" این تمتع را بدست بیاورد، چه بهتر. همین تفکر ضروری و ناخودآگاه سبب می شود که با حیل، دیگران را استثمار کند. ریاکاری و زهد، معجونی از هم جدا نا پذیرند. بنا بر این سودخواهی برای ابدیت، ملازم سودخواهی برای آن و دم می باشد.

در میان مفهوم "ابدیت" و "دم" توجه عمل و فکر به زمانهای انسانی بکلی از بین می رود. عمل و کار، بر اساس احساس زمانی انسانی نیست. یا روح عمل و کار، "دم" است یا روح عمل و کار، "ابدیت".

تغییر مفهوم زمان، در اذهان مردم، موجب تغییر مفهوم "تغییر و تحول" می گردد و با تغییر مفهوم "تحول" و ارزش دادن مثبت به "تغییر و تحول"، آنچه می گذرد، نیز اهمیت پیدا می کند. بدینسان "منافع مآلها" "منافع ابدی و تغییرناپذیر" نیستند، بلکه عمل برای تأمین "منافع گذران" ارزش پیدا می کند. آنچه منافع مادی و عقلی و اخلاقی مرا در چند ماه یا چند سال یا چند دهه عمرم تأمین می کند، اهمیت دارد. کسب منافع آنچه که مدتی برای من منفعت دارد، اهمیت پیدا می کند. همکاری با گروهی برای اینکه منفعت گذران اجتماع را تأمین کنیم، قابل تحسین می باشد. نیا ز فعلی و گذرای من، کشش و محرکه ایست برای عمل بروا قعیات و کشمکش من در عمل با واقعیات سبب گسترش قوا و آزادیهای من می گردد. پس نیا زهای موقت من، باعث رشد شخصیت من می گردد.

بر آوردن نیا ز من با علم، این ایمان را در من ایجاد می کند که من می توانم با عمل و کار خود، به منفعت مسلم خود برسم. ما بعد از مدتی که در معیار زمان انسان قابل لمس است، می توانیم به محصول عمل خود برسیم. ما به محصول عمل خود، حق داریم. ولی در چها ر چوبه آن مفهوم ابدیت، "حق به نفع ابدی خود" نداشته ایم، چون عمل ما در زمان (یعنی عمل فانی ما) نمی تواند است "ا دعای حق به کسب منفعت ابدی" بکند. با "حق به نتیجه عمل فانی خود"، "حق" به لذت ابدی نداشته ایم. این قدرت الهی بود که به ما این امکان را می بخشید "عمل ما برای رسیدن به آن" سود ابدی، حق به بهره بردن ابدی از عمل را نمی داد، بلکه فقط "سببی" بود که می توانست "مورد قبول خدا قرار گیرد. بدینسان هیچ عمل کننده ای به عمل خود اطمینان نداشت

وبهره و سودا بدی را نتیجه مستقیم و حتمی کا رخود می دانست. علت هم این بود که عملی که درد و اذیت خاصی از زمان صورت می گرفت تنها سبب و تنها ظربا منافعی در طول زمان داشت. و انسان طبعاً "با عملی که می کرد حق به رسیدن منفعتی یا منافعی در اثر همین تلاش و طبق آن تلاش در طی زمانی خاص داشت. از اینرو طبق عملش، برای رسیدن به منفعتی که حق او بود مبارزه می کرد. ولی برای رسیدن به نتایج اعمال عبودیتش، نمی توانست با خدا و پیا مبرش مبارزه کند. عبودیت، و عبادت و اعمال خیر، ایجاب هیچ حقی برای او نمی کردند. در این گفتگو به وضوح نشان داده شد که مفهوم زمان و دوا زمان انسانی (واقعیت درازی حیات انسان)، تعهدات خاصی در مقابل واقعیات دنیوی و جامعه ایجادمی کند.

دامنه واقعیات و تعهد

در مقابل "جزیره واقعیت"، تعهد، مطلق می شود. انسان با مجموعه قوایش مطلقاً "پای بند این دم و خود در این حال می شود. با این تعهد مطلق نسبت به جزیره واقعیت همبستگی او از سایر واقعیات (از دامنه واقعیات) به کلی پاره می شود. پابستگی مطلق به "دم و به خود کنونی، و به این مکان"، بریدگی و رهایی از زمانهای دیگر و از خودهای دیگر و گروههای دیگر و از نقاط دیگر است. پس واقع بینی به معنای فرصت طلبی، تعهدیست به واقعیت که سبب بی تفاوتی و لاقیدی نسبت به جامعه و تاریخ آینده می گردد. واقعیت در خود و در یک لحظه و در یک نقطه، به آخرین درجه کاترینیزه شدن (تکبودگی) می رسد و همزمان با آن، آواز همه چیزها و زمانها و افراد و گروهها جدا ساخته می شود.

از این بعه هیچ واقعیتی دیگر، هیچ کسی دیگر، و هیچ زمانی دیگر، او را متعهد نمی سازد. در غرق شدن در این دم و در این خود، همبستگی و تعهد با تاریخ و آینده و با ملت و جامعه از بین می رود. همانطور با انحصار مشغولیت به "نجات و رستگاری ابدی خود"، همبستگی و تعهد به تاریخ و آینده انسانی و گروهی و ملی نابود ساخته می شود.

ولی در کوچک شدن جزیره واقعیت و دور افتادگی آن از سایر واقعیات، تعهد، تو خالی و بدون محتوی می شود. "شدیدترین 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 و خود را این 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" ، "خلافیت زمان و مکان و بشریت" قرار می گیرد . (همیشه یک کل ، خلاف است ، بشریت ، ابدیت ... خلا هستند) .

در دامن رشد واقعیت در زمان و مکان و در انسانها ، تعهد ، یعنی مسئولیت درون سویی انسان برای "همبستگی" پیدایش می کند و رشد می یابد . آنچه برای من واقعیت می شود که من برای او قبول تعهد می کنم . اما مخزن نیروهای من برای قبول تعهدات ، انسانی و طبعاً محدود است . نیروهای انسانی برای تعهد در مقابل 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 برهه زمانی و در قطعه مکانی ممکن است . من وقتی برای کسی یا گروهی یا جامعه ای 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 نگرش توجه کردن من به دیگریست ، و با همین توجه هم دردی من با دیگری رشد می کند . تعهد در هم دردی بیشتر می شود و با لاخره این تعهد از هم دردی با ید بگذرد . تعهدی که در هم دردی باقی می ماند ، تعهدیست نیمه تمام . و تعهد نیمه تمام ، بدتر از بی تعهدیست . کسی که همه تعهد خود را در هم دردی با دیگران صرف می کند ، تعهدات خود را نابود می سازد . تعهد در هم دردی با ید به تعهد در هم فکری و همراهی و همکاری بکشد تا نقش خود را ایفاء کند . کسی که غرق در احساس هم دردی می شود از همکاری امتناع می ورزد . هم دردی از حدی به بعد ، برضد تعهد انسانی است .

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

کسیکه دردهای زیادی را می بیند و در نگرش به آنها (مطالعه آنها) نیروهای تعهدی خود را مصرف می کند ، هیچگاه دیگر نیرو ندارد تا در هم دردی مصرف کند . و با لاخره کسیکه برای خیلی ها هم دردی دارد ، هیچگاه یک گام از هم دردی

فرا تر نمی رود. تعهد وقتی تمام می شود که نگرانی ما به او و جش که همکاریست
 برسد. و گرنه از این آستانه اگر ما بیشتر متعهد شویم، تعهد، در "خلافه" بی
 نهایت، در "خلافه" انتزاع و خلاف ایده آل های مطلق و نامحدود، و خلاف مفاهیم
 کلی "از قبیل انسانیت و بشریت و خلقت و توده ها و 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 هیچکسی و هیچ وقتی متعهد نیستیم این است که با او
 ایده آل های انسانی با او و قساوت و بیرحمی کنا رهم و متلازم با هم نیستند.
 کسی که ایده آلش بشریت و طبقه محروم یا کارگر است در مقابل انسانها و
 کارگران بی نهایت قسی و بیرحم است. هر چه دامن تعهد من بیشتر
 می شود، واقعیت، انسجام و تکاتف (پُری و انباشتگی) خود را از دست می دهد.
 ما موقعی متعهدیم که نسبت به "واقعیت" 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 آنجائی که هنوز واقعیات برای من ملموسند، تعهد من شامل
 آنها می شود. از جائی که واقعیات دیگر برای من ملموس نیستند، تعهد،
 فاقد محتوا و موضوع می شود. جا معده بید آنقدر گسترش (دامنه) داشته باشد
 که اعضاء اجتماع بتوانند برای دورترین افراد آن اجتماع، تعهد ملموس
 داشته باشند. آنها واقعیات برای همدیگر باشند، نه مجردات و مفهومات
 انتزاعی و اعداد تو خالی و بی روح. من آنقدر به دیگران و به آن مقدار با
 دیگران همبسته ام، که متعهد برای آنها هستم. و وقتی این تعهد ملموس
 برای دیگران قطع شد، همبستگی ام از آنها قطع شده است. من وقتی تعهد
 برای سایر اقشار و افراد و گروهها و اقلیتها و احزاب و طبقات در خود حس
 نمی کنم، رابطه همبستگی خود را از آنها بریده ام و آنها در جامعه و ملت من
 نیستند و لول آنکه در دفتر آمار و تلفن وجود داشته باشند.

من آنقدر که برای دیگران نگرانم و می 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 جامعه (تمامیت و کل جامعه) آخرین حد تعهد
 را پیدا می کنم یعنی به آخرین حد همبستگی می رسم (با آنها وحدت پیوسته)

می‌کنم) به قعر و انعدام آزادی خود رسیده‌ام و در هر دوی این مرزها، واقعیت را گم می‌کنم و از دست می‌دهم.

پس عمل سیاسی من متمرکز در "دامنه واقعیاتی" است که من احساس تعهد نسبت به آنها می‌کنم و می‌توانم با قوایم این تعهد را برآورده کنم. و این دامنه واقعیات، تا آنجائی واقعیات تنده که برای قدرت قضاوت من ملموسند، این دامنه واقعیات برای من و برای اعمال و افکار من ملموسند. دامنه واقعیات، آن واقعیاتی هستند که من برای آنها نگران می‌شوم. دامنه واقعیاتی که من با عمل خود می‌خواهم به آنها بپردازم و می‌توانم تغییر بدهم. دامنه واقعیاتی که من می‌توانم تاءویل کنم. سیاست با چینی- دامنه‌ای از واقعیات سروکار دارد. برای هرفردی که در جامعه سیاسی (شهریار)، این دامنه واقعیات حاضر است و او را به قضاوت دائی- برمی‌انگیزاند. من راجع به مسائل قضاوت می‌کنم که تعهد نسبت به آنها دارم. بیطرفی قضاوت وقاضی، کاهش تعهد نیست. قضاوت بیطرفانه من در باره آنها، برای "تصمیم‌گیری برای عمل درباره آنها و با آنهاست".

قضاوت اخلاقی و قضاوت سیاسی

برای درک سیاست، می‌باید تفاوت میان "قضاوت‌های اخلاقی و قانونی" را با "قضاوت‌های سیاسی" شناخت. قضاوت‌های اخلاقی، قضاوت طبق معیار ایده‌آل‌هاست یا آنکه طبق معیار سرمشق‌هاست (مثال اعلی و اسوه حسنه). هر عملی از ما، مقایسه با آن ایده‌آل یا عمل نمونه‌ای که سرمشق اجتماعی (مثال اعلای اجتماع) می‌کند، می‌شود، و در این مقایسه، سنجیده و قضاوت می‌شود، که این عمل ما تا چه اندازه به آن نزدیک و تا چه اندازه از آن دور است. در قضاوت‌های قانونی، قانون، معیار قضاوت است که اعمال با آن سنجیده می‌شوند.

غالباً "قضاوت اخلاقی یا قضاوت قانونی مدل برای قضاوت سیاسی می‌شوند. یا اینکه روش قضاوت اخلاقی یا اینکه روش قضاوت قانونی و حقوقی به دامنه قضاوت‌های سیاسی تعمیم داده می‌شود، و با تعمیم قضاوت اخلاقی یا قضاوت قانون به سیاست، اشتباهات بسیار بزرگی به وجود می‌آید و سیاست تابع تفکرات اخلاقی یا تفکرات قضائی یا فقهی می‌گردد. با تعمیم قضاوت اخلاقی یا قانونی به سیاست، استقلال تفکر سیاسی از

بین می رود سیاست، فرع اخلاق یا قانون و مراجع قضائی می گردد. در سیاست برعکس اخلاق، معیار قضاوت، واقعیت است نه یک معیار ایده آلی و نه یک قانون یا مجموعه ای از قانونها.

ما در یک قضاوت سیاسی به این نتیجه می رسیم که این اقدام و عمل سیاسی، در این موقعیت، مفید و مجاز و مقبول است. یعنی با سنجش با معیار واقعیت که در چهره رجبیه این موقعیت قرار دارد، این اقدام و تصمیم سیاسی، صحیح یا غلط است.

قضاوت اخلاقی و قضاوت قانونی، واپس نگرمی باشد. قانونی که ما با آن قضاوت می کنیم پیش تر از قضاوت ما هست و ایده آل یا سرمشقی که معیار قضاوت اخلاقی است، پیش تر هست.

در سیاست، ما قضاوت می کنیم تا در باره خط مشی عمل در آینده تصمیم بگیریم، تا مسیر و جهت عمل بعدی خود را معین سازیم. پس قضاوت سیاسی، آینده نگر است.

قضاوت سیاسی، قضاوت تاریخی نیست. مطالعه تاریخی یک واقعیهی واقعیات سیاسی، با مطالعه سیاسی همان واقعیهی هم فرق دارند. مثلاً در باره مصدق و نهضت ملی نفت، یک مطالعه تاریخی کردن، با یک مطالعه قضاوت سیاسی کردن با هم بی نهایت فرق دارند. در مطالعه سیاسی و قضاوت سیاسی، می خواهیم بر پایه یک تجربه از واقعیات سیاسی، روی خط مشی آینده اقدامات سیاسی و روی تغییر واقعیات تصمیم بگیریم.

در مطالعه تاریخی، آن واقعیات را سربسته و تمام شده می انگاریم و روی درک ضروریات زمان و مکان و جامعه، قضاوت می کنیم. در قضاوت سیاسی، قضاوت دنبال یافتن "امکانات تازه اقدامات سیاسی" بر اساس تجربیات نهضت ملی نفت و روش مصدق است، نه پیروی و ادا همه همان کارهای او طبق النعل بالنعل. قضاوت اخلاقی سبب می شود که ما در مصدق، سرمشق و ایده آل ببینیم. پس اعمال باید "انطباق" با اعمال او داشته باشد. ما در باره مصدق، تفکر اخلاقی یا رفتار اخلاقی نداریم بلکه قضاوت سیاسی داریم.

قضاوت سیاسی، با آینده و امکانات عمل در حال و آینده "بر پایه" واقعیات موجود و واقعیات گذشته سروکار دارد و نه آنکه اعمال ما "طبق" آن واقعیات باشند. قضاوت سیاسی، این نیست که ما طبق واقعیات گذشته و رفتاری که در برابر آن واقعیات شده است رفتار کنیم.

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

ما ضروریات گذشته را در ضروریات آینده امتداد نمی دهیم. ما دردنیای سیاست به قضاوت تازه به تازه انگیزه می شویم، چون خط مشی عمل درآمده، با امکانات روبروست.

"امکان پیدایش واقعیات" با شناختن ضرورتها و واقعیتهای حال و گذشته، کافی نیست.

قضاوت سیاسی نه تنها معیارش در واقعیات گذشته بلکه در واقعیات کنونی و بالاخره در "امکانات پیدایش واقعیات تازه" است. واقعیات را که ما در سیاست تجربه می کنیم، "همه واقعیات اجتماعی" نیستند. ما همه واقعیات اجتماعی را در تجربیات سیاسی خود، در اختیار نداریم. 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 تئوری از روابطی که با عقل خود ساخته ایم (تئوری یا نظریه سیاسی) قرار بدهیم تا امکان توجیهی داشته باشیم. ولی این واقعیات را در تئوریهای مختلفی می توان قرار داد. پس قضاوت سیاسی، همیشه تا ویلی از واقعیات داغ است که ما در تجربیات سیاسی خود حاضر داریم. هر تئوری تلاشی است برای یافتن پیوند عقلی در تاریکیهای که دور این واقعیات که به خودی خود روشن هستند، فضا گرفته اند.

از این سخنها معلوم می شود که رابطه قضاوت با جامعه سیاسی چگونه است. در جامعه سیاسی، افراد برای تحقق "آزادی منفعت جوئیهای مختلف خود" در تلاشند. افراد و گروهها تنها این منافع و سواثق خود را آنطور که هست نمی نمایند (قسمتی که در جامعه مجاز است، با صراحت نموده می شوند) بلکه بسیاری از منافع و خواستههای خود را در ایده آلها و در "منافع عمومی اجتماعی" و در اخلاق می پوشانند و برای دیگران تا ریک و حتی برای خود تا ریک می سازند. هم دیگران و هم خود را در منفعت جوئیها و قدرتخواهیها و افزون طلبیهای خود همراه می سازند و بالاخره منافع خصوصی خود را برای دیگران و حتی برای خود زیبا و دلربا می کنند و سواثق و منافع خود را برای خود و برای دیگران عقلی می سازند و از لحاظ عقلی توجیه می کنند. با

عقلی ساختن آنچه ساخته می خواهد، خواست فردی، انطباق با یک مفهوم کلی و عمومی می یابد و بدینسان حقانیتی پیدا می کند. سواًق و منافع خصوصی، با عقلی شدن، شکل عمومی به خود می گیرند. با اینکه در تبلیغ این عمومیت، فقط خصوصیتی تأمین می شود.

پس قضاوت سیاسی، قضاوت درباره واقعیت، "آن طور که واقعیت هست و نمودار می شود" نمی باشد. بلکه قضاوت درباره واقعیت، در شکل مسخ شده و پوشیده شده و ایده آلیزه شده و زیبا ساخته شده و اخلاقی شده و معقول شده آن هست. از این رو قضاوت سیاسی تنها روی "نمودها و نمودارها" و "روی پدیده ها" نیست، بلکه یک قضاوت "تأویلی" است. من به منافع خود در تأویل آنچه می کنم می گویم پی می برم. یا در تأویل آنچه کرده می شود یا گفته می شود به واقعیت آن پی می برم. سیاست باید واقعیت را تأویل (زبان و ایدئولوژی و تئوری و رفتارها و اقدامات همه آن طور که نمودارند، نیستند آن طور که می نمایانند، واقعیت را نمی نمایند) کند تا بتواند 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 همه این "تئوریها و ایدئولوژیهای روشن و عبارات روشن" می پوشاند، می کنم. و این پوشانیدن را یک واقعیت سیاسی می دانم، درحالی که در اخلاق، این پوشانیدن، به عنوان تلبیس و ریا و دورویی تقبیح می شود. با زشت شمردن آن، برخورد آن به عنوان واقعیت سیاسی، شناخته نمی شود. ما این جریان پوشانیدن را نباید به عنوان اخلاق تقبیح کنیم، بلکه باید به عنوان واقعیت بشناسیم و تأویل کنیم.

انسان خود را تنها در اعمال و افکار و خواسته هایش نمی نماید، بلکه به می پوشاند و پوشانیدن یکی از بهترین راهها برای رسیدن به منافع و خواسته های اوست و این آزادی منفعت جوئی اوست که در رسیدن به منفعت خود، راه خود را آزادانه برگزیند. و او در این پوشانیدن، راه آسانتر برای رسیدن به قدرت و منفعت و آزادی خود می یابد.

ایدئولوژیها و تئوریهای سیاسی و زبان و اعمال نه تنها واقعیات را می نمایند و روشن 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 افراد یا جامعه هست، روشنتر و واضح تر
 و جذابتر و معقول تر سازند. هرایدئولوژی، در علمی ساختن و عقلی ساختن
 و ایده آلیزه ساختن و اخلاقی ساختن، بعضی منافع و خواسته های یک گروه یا
 طبقه را عالیت و نیرومندتر و چشمگیرتر می سازد و بالاخره قسمتهائی
 از منافع طبقات و گروهها و اقشار دیگر را تاریک و مبهم و مسخ و ضد اخلاقی
 و نامعقول و ضد علمی می سازد، و هر دوی این نقشها را (نمودن و پوشیدن،
 روشن کردن و تاریک ساختن) را در کنار هم و یکجا و همزمان انجام می دهد.
 پس یک تئوری سیاسی هیچگاه در تمام میتش با زوگشوده نیست. ولی قضاوت
 سیاسی، واقعیت را در آتش آشنائی و درک این انحرافات و این روشن
 سازیها و در صحنه گذاریها، معیار خود قرار می دهد. تئوریهای سیاسی یا
 ایدئولوژیها، مانع دادن اولویت به واقعیات نباشند و دولی می شوند.
 قضاوت سیاسی در فضائی صورت نمی گیرد که همه واقعیات خود را آن طور
 که هستند، می نمایند، بلکه قضاوت سیاسی در فضائی صورت می گیرد که
 واقعیات را، آن طور که می خواهند آن طور که باید باشد در تئوری می نمایند.
 این نیز یک واقعیت اجتماعی است و این واقعیت را نمی توان از جا معه
 حذف کرد. پس یک تئوری سیاسی یا ایدئولوژی را باید به عنوان
یک "واقعیت اجتماعی یا سیاسی" تلقی کرد و 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 "ما را همیشه بر آن وامی دارد
 که در سیاست نیز طبق این دو مدل رفتار کنیم. بدین ترتیب یا ما سیاست
 را اخلاقی می سازیم یا آنرا قضائی می سازیم. یا اینکه طبق مدل قضاوت
 اخلاقی، سیاست را طبق "یک معیار ایده آلی" درک می کنیم و اقدامات و اعمال
 سیاسی خود را مرتب می سازیم و یا طبق "مدل قضائی و قانونی" که در این
 صورت حکومت، تابع روح فقهی و یا قضائی می شود که اگر چنانچه قضاوت
 این نقش مدل بودن را در سیاست داشته باشد، سبب می شود که در مواضع
 استثنائی و فوق العاده، دستگاه قضائی یا فقهی، نقش برتر را بازی کند و
 همه قدرتها را در تصرف بیاورد. و قضاوت سیاسی جامعه سیاسی طبق
مدل قضائی و قانونی برای همه شهریان (= شهروندان) در اثر عدم
مهارت کافی در منطق و روش خاص قضائی و فقهی، ممکن نیست، خواهنا خواه

میان این دو مدل، مدلی که بالاخره نقش برتر را در قضاوت سیاسی بازی می‌کند، همان مدل "قضاوت اخلاقی" است. وقضاوت سیاسی طبق معیار ایده‌آلی و کمالی "نمی‌گذارد که ویژگی سیاست به خودی خودش به‌ظهور ورشد برسد و چون "قضاوت طبق قانون" نیز مدل متداول درجا معاست (ولو آنکه در اثر انضباط شدید منطقی‌اش، برای همه‌ا مکان کار بردندارد ولی ایده‌آل می‌ماند.

قضاوت سیاسی طبق ایده‌آل، میل به "دستگاه شدن" پیدا می‌کند و ایده‌آل بدینسان تبدیل به ایدئولوژی می‌گردد. ایده‌آل، منطق و سیستم عقلانی پیدا می‌کند.

مؤلفه‌های سه‌گانه قضاوت سیاسی

چنانکه در گفتگوهای پیشین در روند سخن آمد، قضاوت سیاسی سه مؤلفه گوناگون دارد که در اینجا زیر ذره‌بین می‌گیریم تا آنها را واضح تر و دقیق تر بشناسیم. این سه مؤلفه قضاوت سیاسی را تحت سه مقوله مورد گفتگو قرار می‌دهیم (۱) قضاوت هنرمندان (۲) قضاوت تأویلی و (۳) قضاوت واقعیت‌گرایانه.

چنانکه می‌دانیم، آزادی در نشان دادن خود، شکل به خود می‌گیرد. انسان درجا معسوا ثق و منفعت جوئیه و خواسته‌های خود را در گفتار و کردار "می‌نماید". البته "نمودن"، چهره‌ای از اعمال ماست. عمل، و گفته، بیش از "نمودن" است.

ولی هر عملی و گفته‌ای، نمودن هم هست. عمل ما، ما را می‌نماید. تا آنجا که من خود را آنطور که هستم می‌نمایم، دیگری به من اعتماد و اطمینان دارد، چون می‌تواند مرا در حرکات و کردار و گفتارم دانا "نظارت و قضاوت کند. من، برای دیگری و برای جامعه، دیدنی هستم. دیگری و جامعه همیشه تماشاگر اعمال من است. من تا دیگری را در تماشا می‌توانم (یعنی به‌طور برهنه و لخت) می‌بینم، او چیزی ندارد که از من مخفی کند، از این رو از او هیچ ترس و وحشتی ندارد. ولی به محض اینکه من برای دیگری در عملی ییاد گرفته‌ای، تاریک و مبهم و نامشخص شدم، دیگری اعتمادش را به آن عمل من و بالاخره به من از دست می‌دهد یا نسبت به من اعتمادش می‌کاهد. تا آنجائیکه انسانها خود را می‌نمایند، گشودگی روانی و وجودی دارند. و مردم همه

تماشاچی هم هستند، افکارشان و عقایدشان و تئوریهایشان و زبانیشان، باز و گشوده است. این یکنوع نیرومندی و سلامت اجتماعی است که مردم بدون و همه و ترس، خود را بنمایند. هرکسی هنری دارد، نمی پوشاند، بلکه می نماید. بود و نمود در نیرومندی، رابطه مستقیم و بلافاصله با هم دارند. تماشاچی (دیگری یا اجتماع) اعمال مرا بدون غرض می بیند، یعنی بدون اینکه بخواد آن سوءاستفاده ببرد یا وسیله برای کسب منافع مجاز و غیر مجاز خود قرار دهد، می بیند. در واقع این یکنوع "تماشا" است. و گرنه دید ما بیش از تماشای لذتمندان از نمایش نیرومندی دیگران می خواهد. معمولاً دید ما با غرض می بیند. یعنی درپنهان می بیند که چگونه این اعمال و گفتار و افکار ما را می تواند در خدمت منافع خود بگیرد. همین دید غرضمندانه دیگری، سبب می شود که من خود را آنطور که هستم ننمایم. از این ببعدها انسان تنها "نماینده خود و منافع و سواثق و خواسته های خود" نیست، بلکه "نمایشگر خود" است. یعنی خود را و منفعت جوئی و سائقه و خواست خود را آن طور که می خواهد آن طور که می باید، یا آن طور که بیشتر و بهتر خواسته ها و منافعی را برآورده می کند "می نمایاند".

از طرفی چون جلب اعتماد دیگران به خود با امکان قضاوت و نظارت دیگران خریداری می شود، این وضعیت، سبب محدودیت ابراز آزادیهای من می گردد من نمی توانم آزادانه منافع خود را بجویم و خواسته هایم را دنبال کنم. من اعتماد دیگران را می خواهم، اما از سوی دیگر نمی خواهم آزادی هایم محدود گردد. پس با "نمایاندن یک خود ساختگی"، اعتماد آنها را حفظ می کنم درحالی که می کوشم آزادی خود را با گمراه ساختن و مشتبه ساختن دیگران، تحقق بدهم. بدینسان، نمایشگر می شوم. دیگر، بود و نمود انطباق کامل با هم ندارند. تا من آنچه هستم، در افکار و گفتار و اعمال می نمایم، دیگری می تواند اعمال و حرکاتش را روی آن تنظیم کند و دیدنی و تماشائی بودن و گشوده بودن، اصل اعتماد اجتماعی است. حداقلی از وجود انسان باید در اجتماع دیدنی باشد، تا این اعتماد اساسی جا معبه جای باقی بماند. هر جا معهای احتیاج به مقداری سادگی و بی شیل و پیله بودن و صداقت و عدم زرنگی دارد، تا جا معها کآئی و همبستگی داشته باشد.

تا مردم بتوانند هم دیگر را مستقیماً و بلاواسطه در برهنگی ببینند و به هم اطمینان پیدا کنند. این قضاوت بنیادی سیاسی است. در جا معها یکپایه این

نوع قضاوت درسیاست ممکن نیست و این دامنه اعمال و افکار و گفتار در دسترس همدیگر برای قضاوت و نظارت قرار ندارد (همه مرغ زیرک شده اند و همه شکارچی همدیگرند و همه می کوشند که به دام دیگری نیفتند) این قضاوت اولیه سیاسی محال می گردد، و بدینسان جامعه سیاسی نمی تواند بدیه وجود بپاید.

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

همه به همدیگر و به خود، خود را می نمایند. در اینجا حتی خودشناسی نیز بدون هنر تاءویل خود، ممکن نیست تا چه رسد به قضاوت دیگران که احتیاج به مهارت در فن تاءویل دارد. هر کسی خود و منافع و سوائق خود را در پیشست "آنچه می نمایند"، در پشت آنچه زیبا و معقول و حقیقت و فضیلت است، پنهان می سازد. در این عرصه، هیچکس نمی تواند واقعیات اجتماعی را به طور مستقیم مورد قضاوت قرار بدهد. حتی تئوریهای سیاسی و ایدئولوژیها و عبارات و زبان، این مؤلفه پنهان سازندگی را دارند. در سیستم عقلی یا علمی خود، در عبارات جذاب و زیبا و گیرای خود، بسیاری از واقعیات را آگاهانه یا ناآگاهانه می پوشانند، همانطور که واقعیات دیگر را در صحنه می گذارند، یا آن واقعیات در نمودشان عرضه نمی شوند بلکه در صحنه نمایش گذاشته می شوند. تا "خود، نمودن" یک خودگشودن است، قضاوت سیاسی لذت هنری دارد ولی وقتی انسان شروع به نمایش دادن 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 تاءویل، وجود و اعمال و افکار او را از هم بگشائیم و باز کنیم. حتی انسان، خود را به خود نیز می نماید، یعنی خود را نیز در برابر خود در هم می بندد و برای خود مجهول و مکتوم می سازد. انسان همیشه در جریان "ناشناختنی ساختن خود برای خود" است.

همه تئوریها و ایدئولوژیها تلاشی برای این شناختنی ساختن خود و مجهول و گمنام ساختن خود نیز هستند. و این دو مؤلفه، به هم بستگی دارند و کسیکه خود را همیشه می نماید، ناگزیر علاقه به "نمودن خود و بودن خود" پیدا می کند، می خواهد از سرب طبعیت خود با زگردد. در هر انسانی این دو مؤلفه با هم آمیخته و به هم پیچیده اند. بدینسان تا آنجا که انسانها در جامعه

نمودار می شوند، قضاوت ما به عنوان یک تماشاچی بیغرض، قضاوت هنرمندان است ولی از آنجا ئیکه انسان شروع "به نقش بازی کردن" می کند، باید قضاوت تاء ویلی را به کار برد. کسیکه بازی می کند، خود را می بندد. تا آنجا ئیکه اجتماع تبدیل به صحنه می شود و به اشخاص، نقش برای بازی کردن واگذار می کند، قضاوت سیاسی، فقط از راه تاء ویل امکان دارد. جا معها از این ببعد، جا معها با زوگشوده نیست، بلکه جا معها بسته و ناگشودنی است، تئوریهها و ایدئولوژیها و زبان نیز همه در این قسمت ناگشوده و بسته اند که باید تاء ویل بشوند. در این جا نمی توان به تصحیح یا رد تئوری یا ایدئولوژی قناعت کرد، بلکه باید فقط آنرا تاء ویل کرد. حالابه مؤلفه سوم قضاوت می پردازیم

قضاوت سیاسی و واقعیت

قضاوت سیاسی، تنها نمودن خود و برخورد با نمود دیگران و بالاخره تاء ویل خود و جا مع نیست. چنانکه گفته شد، آنکه خود را می نماید، تنها خواستهها (منفعت جوئیهای مختلف) خود را منعکس نمی سازد و قضاوت، تنها برخورد به این "پدیده و نمودار خالص" نیست، بلکه نمود خواستههای انسانی، جزوی از "عمل در مقابل واقعیات و بر روی واقعیات برای تغییر دادن آنهاست"، تا در تغییر دادن، منافعی را که می جوید و در حالت موجودشان بسته و نمی دهند، از آنها بگیرد. پس قضاوت سیاسی، تصمیم گیری روی واقعیت، برای یافتن شیوه عملیست که بتواند به آن واقعیت، در جهت تاء مین منافع تصمیم گیرنده، تغییر داده بشود. بنا بر این قضاوت سیاسی، با واقعیات به طور انفعالی و تاءثیر پذیرانه برخورد نمی کند تا بدانچه چگونه باید با آنها سازگار بشود و خود را منطبق بر آنها سازد. نمودن خود، در عمل و گفتار و خواستهها، گسترش خود در دیگرانست. نمودن خود، به مفهوم کهن، فقط یک نوع "تجلی و انعکاس خود" نیست. نمودن خود، همیشه گسترش و تجا و ز در همه واقعیات، به همه انسانها، به همه طبیعت، و بالاخره راه برای تغییر دادن آنها به نفع خود است. و چون سیاست با جا مع سروکار دارد، عمل و فکر و راهی سیاسی، فضای اولیه اش، جا معهاست. شهریار (= شهروند) خود به طور انفرادی عمل و نه فکری سیاسی و نه قضاوت سیاسی می کند. شهریارها با

با هم عمل سیاسی و فکری سیاسی می کنند و به تشکیل "رأی عمومی" موفق می شوند. بنا بر این قضاوت سیاسی در مقابل واقعیات، یک جریان تأثیر پذیرانه خالص نیست، بلکه یک جریان فعال و تأثیرگذار و تغییر دهنده است. قضاوت سیاسی، همیشه جهتش به سوی "عمل تغییر دهنده" است. بنا پیدایش قضاوت سیاسی در جامعه، تغییر ساختار جامعه و اقتما دو فرهنگ به طور آگاهانه شروع می شود. انسان می کوشد، نظامی اجتماعی طبق قضاوت سیاسی شهریا را نش بسازد. با قضاوت سیاسی، حکومت را بر پایه قضاوت و بالاخره رأی سیاسی مردم (نه ایدئولوژی و دین آنها) می سازند.

در سیاست، انسان بدین شیوه قضاوت نمی کند که انسان پیشاپیش "تمام واقعیات" را در قالب یک تئوری یا یک ایدئولوژی یا دین با ید بداند، بلکه بدین شیوه قضاوت می کند که با "تغییر دادن واقعیات" به بینش بیشتر و واقعیت می رسد. شهریار (= شهروند) و واقعیت اجتماعی را بدون تغییر دادن، نمی تواند قضاوت کند و انسان نمی تواند تغییر بدهد، بدون آنکه واقعیات را قضاوت کند. از این رو، قضاوت و قدرت تغییر و واقعیت "با هم بستگی دارند. همانطور که عمل در مقابل واقعیات، احتیاج به قضاوت دارد، قضاوت، (بینش) احتیاج به عمل (یعنی تغییر دادن واقعیات) دارد تا واقعیات را تغییر ندهیم (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 بداند و قضاوت بکند، بدون آنکه هیچ عمل سیاسی بکند، می تواند کمال دانش را داشته باشد، بدون اینکه بتواند کوچکترین قدرتی در دنیا داشته باشد. چون قضاوت و تغییر و واقعیت با هم رابطه متقابل دارند، بنا بر این نمی توان یک جانشین و بدون عمل مداوم و مکرر (تغییر دادن 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 یافت و بنا آن شروع به ریختن بر نامه تغییرات واقعیات کرد. تغییر هیچ واقعیتی، هیچگاه نتیجه منتظره و پیش بینی شده (طبق تئوری یا ایدئولوژی) را در همه جوش نمی دهد. پس تغییر هر واقعیتی، نتایج ناشناخته و پیش بین —

نا شده می دهد. بدین سان قضاوت ما با یدمهلت داشته با شدت این نتایج را در زمینه تجربیاتی که بر آن قضاوت می کند، جذب کند و بعد از آنکه این تجربه تازه را تغییر واقعیت را جذب و تصرف کرد، و با این تجربه زمینه تجربی گذشته اش را تصحیح کرد، آنگاه مجدداً "به سراغ قضاوت تازه واقعیت برود. پس قضاوت سیاسی در رابطه با تغییر واقعیت باید طوری باشد، که کمیت و کیفیت آن تغییر واقعیت، روشن و شناختنی و مشخص با شدت قضاوت سیاسی بتواند آن تجربه را در خود زمینه تجربی اش تصرف و جذب کند. وقتی تغییر واقعیت آن قدر زیاده اندک برای شهریار (شهروند) پیچیده و مبهم و ناشناختنی و گیج کننده اند، و او نمی تواند آنها را جزو گنجینه تجربیات خود در آورد تا معیار برای قضاوت سیاسی بعدی او بشود، آنگاه قدرت قضاوت سیاسی را از دست می دهد. از این رو "مقدار و کیفیت تغییر واقعیت" باید با "مقدار و کیفیت جذب این تغییرات در بینش سیاسی افراد یا زمینه تجربی سیاسی افراد" تناسب داشته باشد، تا آنکه قدرت قضاوت افراد در مقابل واقعیت سیاسی نکاهد.

وقتی تغییر واقعیت، کنترل شدنی و روشن و مشخص و جذب شدنی هستند (یا قابل مشخص شدن و قابل جذب شدن هستند) شهریار در جا معه، قدرت سیاسی خود را حفظ می کند، چون راهی و قضاوت سیاسی او، استوار بر تجربیات مستقیم و روشن خود و از واقعیت است.

در تغییرات سریع اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و انقلابات و بحرانها و مواقع فوق العاده و استثنائی، این رابطه و تناسب به کلی به هم می خورد. به همین علت نیز، شهریاران (شهروندان) در جریان انقلاب، قدرت سیاسی و قدرت قضاوت سیاسی خود را از دست می دهند. البته در جا معه ای نیز که هنوز سیاسی نشده است، در موقع عادی این رابطه متقابل میان قضاوت سیاسی و تغییر واقعیت و تجربیات برقرار نیست.

چون در این جا معه ها، واقعیت اجتماعی و اقتصادی و تربیتی و حقوقی و نظامی، بدون تصمیم گیریهای که استوار بر راهی و قضاوت سیاسی اعضایش باشد، صورت می گیرد.

پیشرفت و تغییر و تجدید در اجتماع بدون این قضاوت و راهی و قضاوت سیاسی همه اعضا اجتماع، خانه ایست زیبا که با تا رعنکبوت ساخته شده است. اجتماع، فقط وسیله اجرای این تغییر واقعیت هستند سرچشمه تغییرات.

وقتی تغییر و تجدد و پیشرفت اجتماعی برپایه قضاوت و رأی زنی سیاسی همه ملت باشد (آراء عمومی) آنگاه ملت خودش سرچشمه تغییرات هست، و چون هرگونه تغییر اجتماعی، هرگونه تجدد و پیشرفت اجتماعی، تغییر دادن ملت می باشد، تغییراتی که بدون این قضاوت و رأی زنی ملت صورت گرفته، بدون دخالت و اراده و میل و رغبت و همکاری خود آنها بوده، از این تغییرات و تجدد و توسعه و پیشرفت، از آنها رجز و ضعف و حقارت، و طبعاً احساس عذاب و دردمی کنند. از این رو در چنین مواردی تغییرات اجتماعی و لاو در جهت ترقی و تجدد و پیشرفت جامعه هم باشد، اینجا دنفرت و بغض و دشمنی نسبت به تغییر دهنده گان (چه این تغییر دهنده، حکومت مستبد و روشن فکرانه یک فرد باشد، چه یک حزب پیش از او مترقی باشد، چه مامعالم و کاملاً باشد) می کند. همچنین نفرت نسبت به خود و سائل این تغییرات (مانند صنعت و علم) پیدا می یابد.

قضاوت سیاسی و رأی سیاسی عمومی

قضاوت سیاسی، چنانکه دیدیم (۱) نمودن خود و منفعت جوئیها و خواسته های خود در مقایسه با نمودن خود و منفعت جوئیها و خواسته های گروهها و جامعه است (همینطور ۲) تأویل خود و خواسته های خود و تأویل دیگران و خواسته های دیگران و بالاخره ۳) جهت دادن به عمل برای تغییر واقعیات در اجتماع است.

بنابراین قضاوت سیاسی، یک جریان درونسوی روانی یا معرفتی خالص نیست، بلکه یک واقعیت برونسوی اجتماعی است، یک قدرت نافذ در جامعه هست. وقتی "قضاوت سیاسی" از این دیدگاه دیده شود، "رأی سیاسی" خوانده می شود. اظهار "رأی سیاسی"، اظهار روپیدایش قضاوت سیاسی و به کار انداختن آن برای جهت دادن به اعمال و اقدامات برای تغییرات خاص دادن به واقعیات است. پس وقتی صحبت از "آراء عمومی" می شود "رأی عمومی" می شود، یا وقتی صحبت از "رأی گیری در انتخابات" می شود یا وقتی صحبت از "رأی زنی نمایندگان مجلس قانونگذاری" می شود، در همه جا بحث از ظهور و تلاش قدرت نیست برپایه برخورد با واقعیات و بررزی واقعیات و بدینسان رأی سیاسی، یک عمل قدرتمندانه هست.

راهی دادن در انتخابات، انداختن یک ورقه خالی در صندوق نیست. کوشش در ایجاد "راهی عمومی"، بحث شرکت در "قدرت جهت دهنده" و "قدرت نیرو دهنده" و بتکاری به اقدامات اجتماعی نیست. یعنی قانون گذاری در مجلس نمایندگان بر پایه "راهی سیاسی" قرار دادن برپایه ایدئولوژی یا اعتقادات دینی نه مرجعیت دادن و اولویت دادن به تئوری خاص اجتماعی یا سیاسی یا اقتصادی.

همچنین راهی عمومی، التقاط و تماد و ترکیب و تنش و کشمکش "راهیهای سیاسی" است، و نتیجه نیز یک راهی سیاسی است، نه یک اعتقاد، نه یک حقیقت. از رای سیاسی جمهور مردم، یک عقیده یا ایدئولوژی یا تئوری بوجود نمی آید. قضاوت سیاسی با "آگا هبودا جتماعی" سروکار دارد. آگا هبودا جتماعی، اشاره به این واقعیت است که "عامل اجتماعی، یعنی آنکه در اجتماع عمل می کند (= شهریار) آگاهان از این است که خود یک عضو اجتماع است، ولی عضوی که در اجتماع تاءثیر می گذارد با اجتماع و یا گروههای مختلف در آن اجتماع همکاری می کند و "عمل یا اقدام مشترک یا عمومی" انجام می دهد.

و همچنین آگا هبودا جتماعی، اشاره به این واقعیت است که عامل اجتماعی (یعنی شهریار = شهروند) خود یک عضو اجتماع است که تاءثیر پذیر از اجتماع است. با دیگران در آن جا معده ردهای مشترک دارد. (واقعیات داغ اجتماعی با دردمراهند) از این رو با دیگران می تواند همدردی کند. درددیگران (گروهها و افراد دیگر آن ملت) را به عنوان دردمشترک حس می کند. پس آگا هبودا جتماعی در همکار بودن، و آگا هبودا عضو اجتماع معده ردها بودن است. مثلاً وقتی سعدی می گوید "بنی آدم اعضاء همدیگرند" و نتیجه می گیرد که "چو عضوی به درد آورد روزگار - دگر عضوها را نماند قرار"، بحث از آگا هبودا عضو اجتماع معده عنوان "همدرد" می کند، نه از آگا هبودا عضو اجتماع معده عنوان "همکار" و به عنوان عاملی که در اجتماع تاءثیر در تغییر واقعیات می کند. ما با یدتفاوت "آگا هبودا جتماعی و سیاسی" را از "معرفت یا دانش اجتماع اجتماعی و سیاسی" تشخیص بدهیم، تا درک کنیم که ما در "راهی یا قضایات سیاسی"، در ایجاد "راهی عمومی" و در "راهی دادن و راهی زنی" با "آگا هبودا سیاسی" سروکار داریم و آگا هبودا سیاسی را با اولویت، معیار تصمیم گیریها و اقدامات سیاسی قرار می دهیم نه "معرفت یا دانش سیاسی" را که در تئوریها یا ایدئولوژیهای مختلف به خود شکل می گیرند.

آگاه بودن اجتماعی، درک محسوس وزنده "دامنه‌ای از واقعیات محدود" است که با نورافکن شدید "توجه" برجسته می‌شود (واقعیت داغ همین است). این آگاه بودن از دامنه محدودی از واقعیات، در اثر توجه و نگریستن و نگران شدن، سبب می‌شود که بسیاری از واقعیات دیگر را مافرا موش بسا زیم یا عمداً از آن صرف نظر کنیم یا برای مافعلاً داغ نیستند، مآرا نگران نمی‌سازند، مآرا نمی‌انگیزانند، درد، درما تولید نمی‌کنند.

"دانش یا معرفت سیاسی"، داشتن یک تئوری یا ایدئولوژی سیاسی و اجتماعیت که می‌کوشد "همه واقعیات اجتماعی - سیاسی را" به هم در یک سیستم بپیوندد، چه واقعیات داغ را، چه واقعیات خاموش و سرد را احت را.

"معرفت یا دانش سیاسی" (در همه شکل‌هایش) انطباق کامل با "آگاه بودن سیاسی" "فرد ندارد. در اینجا د"رای عمومی" و تلاش برای رسیدن به راء ی عمومی (عمومیت‌ها در قانون) نظر به این است که افراد و اعضا جا معمه (شهریان) برپایه این آگاه بود سیاسی. قضاوت کنند و راء ی بدهند و راء ی بزنند، نه برپایه رجحیت دادن به معرفت و دانش و تئوریهای سیاسی یا ایدئولوژی".

تا تئوری سیاسی و ایدئولوژی فقط و فقط از دریچه آگاه بود سیاسی مؤثر باشد، و تئوری سیاسی فقط با اولویت دادن به "آگاه بود سیاسی" به کار برده شود، آن تئوری یا دانش سیاسی یا آن ایدئولوژی "باز" خواهد بود.

در آگاه بود سیاسی، همه قوای انسانی متوجه و نگران "دامنه‌ای محدود از واقعیات" است. تشخیص روابط میان این واقعیات محدود و قضاوت بر روی آنها، سبب می‌شود که قضاوت برونسوگرا است، یعنی قضاوت، تعهد به عمل و تغییر مستقیم و بلاواسطه واقعیت دارد. ولی در تئوری یا ایدئولوژی، قضاوت در اثر پخش دردا منبهی نهایت وسیع واقعیات، غیر دقیق و مبهم می‌شود و فرد با وجود آنکه قدرت زیادی نسبت به کل واقعیات بسیج می‌کند، در کاربرد آن در محدوده واقعیات مخصوص، بسیار ناتوان می‌باشد. از این گذشته هر تئوری یا ایدئولوژی فقط دردا منبه خاصی از خود، می‌تواند انطباق بیشتر با "دامنه واقعیات" کنونی اجتماعی داشته باشد، و وقتی اندکی فراتر از این دامنه خاص این تئوری یا ایدئولوژی برویم، این تئوری یا ایدئولوژی درست اندازهای بیشتر از اشتباهات و انحرافات یا عدم دقت‌ها در مورد واقعیات می‌افتد.

یک فرد فعال اجتماعی یا سیاسی، به طوریکه نواخت، آگاه بود از سراسر واقعیات اجتماعی به طوریکسان ندارد. تمرکز توجه و قوا برای تصمیم گیری و اقدام سیاسی، دقت و تیزبینی را در جوه عملی بیشتری کند و به واقعیت بیشتر نزدیک می شود، در حالیکه دانش سیاسی و تئوری، با پخش توجه در سراسر واقعیات، توری که بر روی واقعیت می اندازد، در نزدیکی به واقعیات نادرست می شود. و واقعیات را در عمل و تصمیم گیری در شبکه خود نمی گیرد. تئوری، برای تعیین موضع واقعیات و یافتن روابط میان واقعیات، کافی بود ولی در نزدیک شدن به داده های واقعیات، واقعیات خارج از بندهای تور قرار می گیرند. با چنین دانشی، نمی توان قضاوت به معنایی که گفته شد کرد. عمل، احتیاج به "تحدید داده ها و قضاوت" و طبعاً "احتیاج به" تحدید داده ها و تئوری "دارد. نقش سیستم بودن تئوری، مانع "تحدید آن در داده ها محدود" می گردد. در حالیکه یک سیستم (تئوری یا ایدئولوژی) در اثر به هم بسته کردن واقعیات، بر قدرت و شدت تعهدات میافزود، در اثر عدم امکان محدود شدن در یک داده، از صحت و قدرت عمل و تصمیم طبق واقعیت و بر روی واقعیت می کاهد. در اینجا است که قدرت تعهدی تئوری و ایدئولوژی با "معیار قرار دادن" داده ها و واقعیات "و آگاه بود سیاسی، در تضاد واقع می شود. در تحدید داده ها و واقعیات، اولویت دادن به قضاوت سیاسی است که همه افراد و گروهها درجا معه، در انجام "اقدامات مشترک و عمومی سیاسی" پیدا می کنند.

آگاه بود سیاسی با توجه شهریاری (= شهروند) به داده ها محدودی از واقعیات سروکار دارد، و در اثر همین توجه و نگرانی و نگرشی که از نگرانی برمی خیزد، این داده ها و واقعیات روشن می گردند و به او قدرت قضاوت و عمل می دهد. فعال سیاسی، همه واقعیات را به یک اندازه و با یک دقت نمی بیند و با قدرت نمی بیند و با قدرت مساوی و یکنواخت روی آنها عمل نمی کند.

دانش و معرفت سیاسی که در یک تئوری تحقق می یابد، همه این واقعیات را به طوریکسان جلوه دید معرفتی ما می گذارد. در هر حال، امکان مساوی برای شناخت سراسر آن واقعیات هست. ولی قضاوت و راهی سیاسی، تابع توجه و نگرانی و جهت دار ساختن قدرت برای تأثیر واقعیات مشخص و معدود است. بنابراین با دادن دانش و معرفت سیاسی به ملت و با لاخره ایدئولوژی سازی و تلقین ایدئولوژی به ملت، نمی توان به آسانی به

ایدئولوژیکی، همیشه این احساس بی نهایت از قدرت (که از تئوری هست و فقط قدرت معرفتی) است، ضعف و بی اثر بودن افراد را در مقابل واقعیات سیاسی نامحسوس می سازد.

چند نتیجه

با آنکه بعضی از نتایج به طور پراکنده در همه مقاله آمده است، مجدداً به طور خلاصه و شمرده در پایان می آورم. برای آنکه همه افراد جا معیا ملت، ولوبه هردین یا ایدئولوژی یا تئوری سیاسی نیز معتقد باشند، خویشتن، به طور مستقیم و بلاواسطه قضاوت کنند و رأی بدهند و تصمیم بگیرند، باید یک مورد مجزای یک مسئله مخصوص و مشخص (واقعیت داغ در دامنه ای از واقعیات) در برابر آنها قرار بگیرد، تا تصمیم گیری و قضاوت مستقیم آنها، از صافی دین یا ایدئولوژی یا تئوری آنها نگذرد (یا آنکه دین یا ایدئولوژی آنها معیار اصلی قرار نگیرد) بلکه قضاوت خود آنها مستقیماً، بدون در نظر گرفتن قضاوت دینی یا ایدئولوژی بعنوان معیار اول، مداخلیت پیدا کند، تا شناختی که ایدئولوژی یا تئوری به آنها می دهد، مانع از تجربه مستقیم واقعیت و در نظر گرفتن واقعیت به عنوان معیار اصلی نگردد، و آگاه بود معرفتی، آگاه بود سیاسی را قبضه نکند.

شهریار (= شهروند) در تصمیم گیری و قضاوت ورأیش، "اظهار عقیده یا اظهار دین یا اعتراف به ایدئولوژی" نمی کند که برود و کتاب مقدس یا مرجعش را ورق بزند و به آیه یا جمله جمله آن مراجعه 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 تصمیم گیری، به هیچ وجه بیان حقیقت یا بیان علم نمی کند، بلکه "اظهار رأی خود" را می کند و رأی 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 عقاید و حقایق آنها باشد.

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

بدون وابستگی به ایدئولوژیها و عقاید آنها صورت بگیرد .
برای همین علت نیز هست که در جامعه سیاسی ، هیچگاه "یک ایدئولوژی یا
عقیده یا جهان بینی یا دستگاه فکری و علمی" مورد تصمیم گیری (قبول یا رد)
ملت قرار داده نمی شود .

چنین کاری نشناختن ماهیت "راءی" هست . بدینسان همه صفاتی که
خصوصیت ایدئولوژی یا دینی به رژیم یا دستگاه حکومتی می دهند ، از حوزه
راءی گیری ملت خارجست و به کلی باطل می باشد . مثلاً "این عنوان
"جمهوری اسلامی" یا "جمهوری دموکراتیک اسلامی" یا "جمهوری کمونیستی
یا سوسیالیستی" قابلیت راءی گیری ندارد . چنین عنوانی ، نفی ماهیت
راءی گیری را می کند ، فرد دیگر در این مورد نمی تواند نقض و تکذوب
تصمیم بگیرد . این یک کار سیستماتیک علمی یا تحقیقاتیست که مغزورزیده
با انضباط و خبرگی طولانی می خواهد .

تصمیم وقضاوت درباره "چنین دامنه ای از واقعیات و شیوه پیوند آنها با
هم" برای افراد اجتماع ممکن نیست و عملاً "با چنین رائی ، قدرت واقعی
از آنها سلب می گردد .

از طرفی همه افراد و گروهها و اجتماع واقشار و طبقات که ایدئولوژیها و
عقاید و فلسفه های مختلف دارند ، نمی توانند در این قضاوت و تصمیم گیری
شرکت کنند . در اینجا قضاوت و تصمیم گیری روی مسئله "حقیقت" است .
راءی گرفته می شود که حقیقت در این مورد چیست . ولی جامعه سیاسی روی حقیقت ، برای
تکلیف کردن همه مردم به تعهد و بستگی به آن ، هیچگاه نمی تواند تصمیم
بگیرد تا موقعی آزادی در حقیقت هست که جامعه حکومت ، در تصمیماتش در
هیچ قانونی و در اخذ هیچ روشی ، "تصمیم روی حقیقت" نگیرد . در جامعه
سیاسی فقط مورد و مسئله ای خاص باید به "راءی زنی و راءی عمومی"
گذاشته شود که عموم بتوانند بدون استثناء روی آن ، طبق "راءی خود"
قضاوت کنند و تصمیم بگیرند . و وقتی قانونی یا اساسی ، یا تصمیمی مسئله
حقیقت را در پیش بکشد ، تصمیم گیری اجتماعی ، تصمیم گیری روی "تشبیه و
تعیین حقیقت" برای وابستگی همه بدان می شود و این نقض اصل آزادیست .
تصمیم گیری روی حقیقت در یک مورد ، بلافاصله دین و ایدئولوژی را به میان میکشد
همینطور مجلس راءی زنی قانون گذاری نمی تواند در مسائل مربوط به
حقیقت ، راءی بزند و روی آن تصمیم بگیرد و قضاوت کند . همینطور قانون

اساسی، نمی تواند تصمیم روی حقیقت برای ملت بگیرد. مجلس، مجلس راء ی
زنی سیاسی است نه مجلس معرفتی، نه مجلس اخلاقی، نه مجلس ایدئولوژیکی،
نه مجلس دینی. بحث سیاست، واقعیا تست نه حقایق .

۱۹ آگست ۱۹۸۵

آثاری که بعد از انقلاب از منوچهر جمالی منتشر شده است

- ۱- جدا سازی سیاست از دین
- ۲- سلطنت - امامت - جمهوریت
- ۳- نعلش‌ها سنگین هستند
- ۴- مؤده به آن‌ها نیکه‌به‌ترین سخنان را می‌گویند
- ۵- ملت تصمیم می‌گیرد
- ۶- بیراهه‌های اندیشه
- ۷- از همه واژه‌یچ
- ۸- نگاه زلبه‌پرگاه
- ۹- حکومت بدون ایدئولوژی (جلد اول)
- ۱۰- کورمالی
- ۱۱- دیگر بودن و دیگر شدن
- ۱۲- از حقیقت با یدگریخت

به منوچهر جمالی

"از یک زاویه به ملامیتون و از یک زاویه به کلیتون یونانیسی
شایدت داریده و در واقع به هیچکس و هیچ گروه و فرقه هم شباهت
ندارید."

روی پای خود را بنیادین و سرخم نمکودن و تسلیم نشدن در این روزگار
و ادعای بسیار کم است، و بیشتر از همه ملاحظه کنید، آدمهایی مثل شما
بسیار بسیار اندکند."

دکتر غلامحسین ساعدی

از آثار منوچهر جمالی

۱- نگاه از لبه پرتگاه	ژانویه	۱۹۸۵	۱۵	مارک
۲- ملت تصمیم می گیرد	"	۱۹۸۲	۲۰	"
۳- حکومت بدون ایدئولوژی اگست	اکتبر	۱۹۸۶	۲۰	"
۴- کشور مالی	اکتبر	۱۹۸۶	۲۲	با هم
دیگر بودن و دیگر شدن	اکتبر	۱۹۸۶	۲۲	"
۵- از حقیقت یا دیگریت	ژانویه	۱۹۸۷	۲۵	"