



همه چیز را همگان دانند

"بزرگمهر"

حکومت بدون ایدئولوژی

منوچهر جمالی



www.jamali.info

www.jamali-online.com

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



همه چیز را همگان دانند
" بزرگمهر "

حکومت بدون ایدئولوژی

جلد اول

منوچهر جمالی

منوچهر جمالی

کلیه حقوق برای نویسنده محفوظ است

این کتاب به سرمایه نویسنده در دوهزار نسخه در لندن در ماه آگوست ۱۹۸۶
چاپ و نشر شد .

حکومت بدون ایدئولوژی

لیبرال هست ، بدون آنکه تابع یکی از مکاتب لیبرالیسم باشد
سوسیال هست ، بدون آنکه عینیت بایک ایدئولوژی سوسیالیسم داشته باشد
دموکرات هست ، بدون آنکه پای بند به مکتبی خاص از دموکراتیسم باشد
کنزرواتیو هست ، بدون آنکه تابع یک ایدئولوژی کنزرواتیسم باشد
ناسیونال هست ، بدون آنکه تابع یکی از ایدئولوژیهای ناسیونالیسم باشد

پیش‌گفتار

هرفردی از جامعه، حق دارد در باره نظام سیاسی جامعه اش بیندیشد و آنرا انتقاد کند و ایده آل خود را در باره نظام سیاسی اش بگسترده و به سایر اعضا جامعه اش بنماید. چنین کاری بیان نهایت تعلق او به جامعه، و تعلق جامعه به او است.

احساس تعلق به هر جامعه ای، ایجاب چنین حقی می کند. همانقدر که ما به جامعه ای تعلق داریم آن جامعه نیز به ما تعلق دارد. جامعه ای از من است که من حق تغییر آنرا دارم.

دلواپسی و نگرانی من راجع به میهنم، مرآه ابدان انگیزه است که در طی این مقالات، افکار خود را در باره نظم مطلوب سیاسی ام، گام به گام رشد بدهم. من این کار را وظیفه همه هموطنانم می دانم. برای با هم بودن (همبود = جامعه ایده آلی) باید با هم و برای هم اندیشید. من با توهستم چون با تو و برای ما می اندیشم.

جوهر اندیشیدن مستقل، آنست که از خود، در باره خود و جامعه خود، همیشه از نو بیندیشیم.

خود اندیشی در باره خود را، از خود اندیشی در باره جامعه خود نمی توان از هم جدا ساخت. ما باید با هم اندیشی مستقل خود، خود و جامعه خود را با هم تغییر بدهیم.

ما با خود اندیشی، می توانیم هم خودی نیرومند تر و هم جامعه ای آزاد تر و شاد تر و پر مهر و داد تر بیا فرینیم.

ما احتیاج به "فلسفه‌ای تازه درباره انسان" و "فلسفه‌ای تازه درباره جامعه" داریم. فلسفه، بازگشت تفکر به آغازی نوین است. همافکاروارزشها و ایده‌آلها و تاریخ و سنت‌ها، از نو داوری می‌شوند. با یافتن آغاز تازه در تفکر است که باید راه را برای بنای نظام تازه سیاسی باز کرد. بنا بر این، برای یک انقلاب بنیادی که همان شروع از آغازی نوین باشد، باید یک فلسفه تازه مستقل و یک شیوه تفکر سیاسی تازه مستقل داشت.

من در پنج جلد کتاب فلسفی که تا کنون منتشر ساخته‌ام (جلد پنجمین، کتابی است بنام - کورما سی - که همزمان با این کتاب چاپ می‌شود) در پی ریختن بنیادچنین فلسفه‌ای هستم و گام‌هایی در این راه برداشته‌ام که ادامه خواهد یافت. همچنین تفکر اتم‌درباره "حکومت بدون ایدئولوژی" در چهار جلد منتشر خواهد شد.

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

۱۲ ژولای ۱۹۸۶

لندن

منوچهر جمالی

قانون اساسی آینده ایران

باید

با

قبول حاکمیت و شرافت انسان

به عنوان

برترین ارزش قانون اساسی

شروع گردد

سیاست تجربه زنده است

سیاست، از واقعیت زنده می آموزد

با یزید بسطامی، بیش از هزار سال پیش، نکته ای درباره دنیای عرفان گفته است که معیار دنیای سیاست نیز هست. با یزید می گوید که "مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده، علم گرفتیم، لاجرم هیچ چیز بر من دشوارتر از متابعت علم نبود".

او در دنیای عرفان، فقط همان "تجربیات بی واسطه و مستقیم خود را از درونش"، "علم از زنده" می نامد و در دنیای سیاست نیز فقط همان "تجربیات مستقیم انسان از واقعیات اجتماعی"، "معرفت زنده سیاسی" است.

انسان، در رأی سیاسی و داری سیاسی اش، متابعت از علم مرده نمی کند. چون هرگونه علمی، در قبال این معیار، مرده است. هر کتابی هراثری، در قبال این تجربه مستقیم و تازه به تازه شخصی از واقعیت، مرده است. هر ایدئولوژی، هر عقیده ای، هر حقیقتی در قبال این معیار، مرده است. آنچه به طور اصیل زنده است، همین تجربه مستقیم انسان از واقعیات اجتماعی است. آنچه که این زنده را تأیید و تقویت کند، پذیرفتنی است و آنچه از نیرو و ارزش این زنده، بکاهد، مرده و از مردگان است. هر سازمانی هر سیستم فکری که مؤید و مقوی این زنده باشد، پذیرفتنی است.

مقصود از حاکمیت ملت (ملت سالاری) این می باشد که هر کسی درجا معه، طبق همین "تجربه مستقیم خود از واقعیات اجتماعی" داور کنی و داور بدهد.

سیاست که بر تجربه واقعیات اجتماعی "قرار دارد، زنده تر از "علم الاجتماع" است، زنده تر از "علم سیاست" و "ایدئولوژیهای سیاسی" و "عقیده و معرفت دینی" است. این علوم و عقاید و ادیان، موقعی پذیرفتنی هستند که همین "تجربه مستقیم انسانی از واقعیات اجتماعی" را تأیید کنند. و حتی اگر این علوم و عقاید و ادیان، این تجربه زنده را تأیید نمی کنند، از مردگان و مرده حساب می شوند. تجربه زنده و مستقیم انسانی از واقعیات، نه آنکه دین یا علم یا ایدئولوژی یا فلسفه را رد و نفی و طرد کند. بلکه خود را در قضاوت و اعمال و اقدامات سیاسی، "برترین معیار" میداند. سرچشمه رای و داور سیاسی، زنده ترین چیزهاست. بنا بر این، برای یک انسان سیاسی، همانند بایزید، چیزی دشوارتر از "تابعیت از علم" متابعیت از ایدئولوژی یا تابعیت از عقیده دینی "نیست. چون هیچ علم و معرفتی به اندازه تجربه مستقیم و بی واسطه شخصی زنده نیست. جایی سیاست هست و موقعی جامعه، جامعه سیاسی است که "تجربه مستقیم انسانی از واقعیات اجتماعی"، برترین معیار است. همانطور که جایی عرفان بود که انسان مستقیم از سرچشمه حقیقت درونش، سیراب می شود. در سیاست، متابعیت از علم، متابعیت از تجربیات گذشته گان، متابعیت از "خبرگان حقیقت" و ایدئولوژی و علم، استفاده از نتایجی که یک "تئوری علمی" یا "یک حقیقت در معرفت دینی" میدهد، ما را مکلف به تابعیت از علم یا دین یا ایدئولوژی در سیاست نمی کند. سیاست، کار همه افراد است چون در سیاست هر کس بدون استثناء دسترس به این سرچشمه مستقیم تجربه خود از واقعیات اجتماعی دارد در حالی که استفاده از پیش بینی ها و قوانین و نتایج هیچ علمی (چه علم حق که علم دین باشد و چه علم فیزیک و چه علم اجتماع) ایجاب تابعیت از آن علم نمی کند، چون هر علمی، بر اساس تجربیات اولیه ای قرار دارد، و این تجربیات اولیه است که همیشه معیار نهایی است. یک تئوری علمی، چیزی جز آزمایش برای "ترکیب و تالیف این تجربیات با هم" نیست. یک تئوری علمی یا فلسفه یا ایدئولوژی، جمع بندی و

ترکیب تجربیات است و این کوشش سیستم‌سازی، هیچگاه ایجاب "حق تقدم سیستم، بر تجربه زنده" را نمی‌کند. برای کسیکه تابعیت از علم—مدرسه دشوار است، "منکر این نمی‌شود که مثلاً" دین، علم حقیقت است یا اینکه علم اجتماع و علم سیاست و علم حقوق، معتبر و بارز نشاند فقط وقتی می‌خواهد داور سیاسی کند و رای سیاسی بگیرد، در آغای تجربه همین تجربه مستقیم انسانی خود از واقعیات اجتماعی مراجعه می‌کند و همیشه آنرا برترین معیار خود در سیاست می‌شمارد. و البته هیچگاه ادعا نمی‌کند که سیاست، همه چیز انسان است و تجربه سیاسی از واقعیات اجتماعی، سراسر تجربیات انسانی را در بر می‌گیرد و دین و عرفان و اقتصاد همه تابع سیاستند و باید در سیاست، حل گردند.

در سیاست، "زنده" همین "تجربه مستقیم از واقعیات اجتماعی" است و جامعه، جامعه‌ایست سیاسی که همه افرادش، این تجربه مستقیم از واقعیات اجتماعی را برترین معیار رای و داور و تصمیم خود بدانند. تا همه به تجربه زنده خود از واقعیات اجتماعی چنین ارجحی نمی‌گذارند، هنوز آن جامعه، سیاسی نیست و همه مردم در سیاست، شرکت ندارند و حاکمیت از ملت نیست.

تئولوژی دینی یا عرفانی در دسترس "برگزیدگان و مصطفیان خاص" است یا فقط عده معدودی امکان دسترسی به آن را دارند مانند علوم طبیعی. ولی در سیاست، امکان تحقق این تجربه از واقعیت برای همه هست و برای این تجربه واقعیات اجتماعی، احتیاج به هیچ‌نوع برگزیدگی نیست.

نظام سیاسی (حکومت) باید طوری شکل به خود بگیرد و سازمان بیابد که این تجربه زنده، مدد را صلی آن باشد. سیاست باید، آنچه زنده است، نگاه دارد و برپا دارد.

سیاست، تابعیت زنده از مرده نیست. تابع علم و ایدئولوژی و دین در سیاست بودن، گرفتن جان از زنده است، کاهش زندگی است. این است که نظام سیاسی (= حکومت) باید طوری باشد که "رای و داور و تصمیم سیاسی" تابع قدرت منحصر به فرد یک عقیده یا ایدئولوژی یا علم نگردد. مقصود از این بیان، آن نیست که فعالیت‌های عقیدتی و ایدئولوژیکی و علمی در اجتماع باید محدود ساخته بشوند یا از بین بروند و همچنین

مقصود آن نیست که تبعیض میان آنها قائل شویم و دین را به عنوان "عرفان ساختن واقعیات" تحقیر کنیم و یا علمی را ترشح و تراوش "آگاه بودکا ذب" بدانیم و بدین روش، باطل سازیم، و همچنین این نیست که علم اجتماع و علم اقتصاد و علم سیاست و علم دین و ایدئولوژی با یکدیگر در این جهت و با این هدف و با این محدودیت ها رشد کنند یا نکنند، بلکه مقصود این است که همه این ها میتوانند در نهایت تحقق دادن خودکوشا باشند و لی در عالم تصمیم گیری های سیاسی، همه اینها تابع تجربیات اولیه انسان ها خواهند بود. و هیچگاه در عرصه سیاست به آنها حق و قدرت داده نخواهد شد که "تقدم تجربه مستقیم انسان از واقعیات را بر علم و ایدئولوژی" منتفی سازند. هر علمی و هر معرفتی و هر حقیقتی، همیشه تابع تجربیات زنده انسان میماند و تقدم تجربیات زنده از واقعیات اجتماعی برای این علوم (چهدینی، چه اجتماعی، چه حقوقی) باید در نظام سیاسی و ساختارش (حکومت) تضمین گردد.

با چه شرائطی یک حزب ایدئولوژیکی می تواند دولت را تشکیل بدهد

بنا بر استدالات نامبرده، علوم و ادیان و ایدئولوژیها و فلسفه ها در شکل های سازمانی و حزبی که در جامعه پیدا می کنند، نباید حق و قدرت تحمیل و تنفیذ خود را به عنوان "برترین معیار سیاسی" بر انسانها داشته باشند. بدینسان، یک تئوری سیاسی یا اجتماعی یا یک علم دینی و ایدئولوژیکی یا یک فلسفه می تواند شکل سازمانی و حزبی پیدا کند و می تواند در یک دولت به قدرت سیاسی برسد (دولت غیر از حکومت است، حکومت، نظام اساسی سیاسی است، دولت میتران یا ریگان با حکومت فرانسه یا آمریکا فرق دارد) ولی حق ندارد، آن علم و یا آن حقیقت خود را "برترین معیار" مردم بسازد و اصل تقدم تجربیات مستقیم مردم را بر علوم و ایدئولوژی ها و ادیان را لغو سازد.

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

سیاسی را تحقق بخشد، ولی هیچگاه حق ندارد، دست به تقدم این برترین معیاریسی بزند و ایدئولوژی یا دین یا علم یا فلسفه خود را برترین معیاریسی بکند.

برای همیشه، تصمیم و داور اینک علم و حقیقت و ایدئولوژی آن حزب یا هر علم و حقیقت و ایدئولوژی دیگری، انطباق با "تجربه مستقیم افراد جامعه از واقعیات" دارد، تابع اختیار فرد می ماند.

اگر این قدرت و اختیار نهائی از انسان ها گرفته شود، ملت که جمع آنهاست حاکمیتی ندارد. و این حق تقدم، تجربه مستقیم بر هر علم و ایدئولوژی و عقیده "است که به هر فردی در جامعه، حتی انتقاد و اعتراض به آن علم یا تئوری یا عقیده را می دهد. و گرنه با شناختن یک ایدئولوژی یا دین یا علم (یک تئوری علمی) به عنوان برترین معیار حکومتی، حق و قدرت انتقاد و اعتراض نسبت به آن ایدئولوژی یا دین یا علم از مردم، سلب می شود و بدین ترتیب، حاکمیت ملی منتفی می گردد. با پذیرفتن "تقدم تجربه مستقیم و زنده انسان بر تئوری و علم و عقیده ای" در ساختار و نظام حکومت، حزب سیاسی معنائی مشخص پیدا می کند و حدود قدرت و ورزی آن در جامعه و بعداً "با رسیدن به دولت، در نقش دولت روشن ساخته می شود.

پیروزی هر حزبی در انتخابات (که تابع رأی و داور سیاسی مردم است، از این رو باید آنچه انتخاب می شود در دسترس آن تجربه مستقیم و زنده همه افراد اجتماع باشد، نه آنکه شکل یک تئوری و یا دستگاه و مکتب عقیدتی داشته باشد که به هیچ وجه نمی تواند در دسترس تجربه زنده همه افراد اجتماع قرار بگیرد، بلکه تصمیم درباره آنها، فقط با خبرگی و ورزیدگی و تخصص در آن تئوریها و علمها و مکتبها و ایدئولوژیها ممکن می گردد که از محدوده تجربیات مستقیم و زنده افراد واقعیات اجتماعی خارج است) به هیچ وجه نباید به "پیروزی یک ایدئولوژی یا دین یا علم (تئوری سیاسی یا اقتصادی خاص) بکشد.

با رسیدن یک حزب به قدرت (انتخاب شدن به دولت از طرف اکثریت جامعه) فقط آن حزب، حق و قدرت آنرا دارد که یک "برنامه عملی و تجربی سیاسی" را اجراء کند که همیشه در دسترس همان تجربه مستقیم و زنده همه افراد باشد، ولی هرگز نباید حق و قدرت "تنفیذ و تحمیل ایدئولوژی یا

دین یا تئوری علمی خود را داشته باشد. همه ملت با یدیه طور قطعی مطمئن
با شویده اند که "پیروزی انتخاباتی یک حزب" و "امکان تشکیل دولت
بوسیله یک حزب ایدئولوژیکی"، به هیچوجه "پیروزی ایدئولوژیکی یا
دین آن حزب بر ملت نیست". پیروزی انتخاباتی و حق رسیدن یک حزب
دینی یا ایدئولوژیکی به قدرت دولتی، حق "معکوس ساختن تقدم تجربه،
بر علم و ایدئولوژی" را در بر ندارد. "انتخاب"، همیشه برپایه تقدم تجربه
بر علم و ایدئولوژی استوار است و با تقدم بخشیدن علم و دین و ایدئولوژی
سیاسی، سلب و منتفی ساخته می شود.

عقیده و ایدئولوژی و دین نبایدهیچگاه در سیاست، اولویت و امتیاز
بر "تجربه انسانی" پیدا کنند. با ختن در انتخابات سیاسی، به هیچوجه نباید
"شکست یا نابودی و مغلوبیت عقیدتی و ایدئولوژیکی و اخلاقی هیچ حزبی
باشد.

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

هر فردی، خودش را با عقیده یا ایدئولوژی اش عینیت می دهد. او، "هست"
موقعی که عقیده اش "هست"، و او قدرت دارد، وقتی که عقیده و ایدئولوژی اش
قدرت دارد، و او آزاد است، موقعی که عقیده اش "حکومت" دارد، یعنی
حکومت، طبق عقیده و ایدئولوژی اش هست. بنا بر این، اگر در انتخابات
سیاسی، حزب دیگری با دین یا ایدئولوژی یا تئوری دیگر علمی ببرد،
او این "جُردا انتخاباتی" را "از دست دادن قدرت و نابودی هستی خود
" تلقی می کند. با اتکاء بر این استدلال و احساس، تلاش می کنند تا با قهر
و پرخاشگری، حزب دیگر را از رسیدن به قدرت بازدارد، چون پیروزی
انتخاباتی دیگری، نابودی سیاسی اوست. از طرفی او که خود یک حزب
ایدئولوژیکی یا دینی است، موقعی به آزادی می رسد که عقیده و دین
و ایدئولوژی یا علمش درجا مع پیروزی شود، یعنی ایدئولوژی و دینش
برجا مع حاکم شود یعنی حکومت را تشکیل بدهد.

بنا بر این رسیدن یک حزب ایدئولوژیکی به دولت، رسیدن آن حزب

برای همیشگی به حکومت است. چنین حزبی طبق ماهیتش، به "دولت بودن" قناعت و اکتفاء نمی کند، بلکه هدفش از رسیدن به دولت آنست که بیش از دولت بشود و دولت بودن را وسیله و راهی برای حکومت شدن (نظام سیاسی) سازد. بنا بر این با رسیدن به حکومت، (عقیده و ایدئولوژی خود را حاکم ساختن)، نابود ساختن احزاب ایدئولوژی و دینی دیگری ضروری و ذاتی است. چون تا موقعی که حزب دیگر، شانس رسیدن به قدرت در دولت دارد، خطر موجودیت خود و حاکمیت ایدئولوژی خود را در آن حزب درمی یابد.

از این رو، به هیچوجه، قدرت یا بی یک حزب در رسیدن به دولت در اثر انتخابات، ناپیوستگی عینیت با "قدرت یا بی عقیده و ایدئولوژی یا دین آن حزب" داشته باشد. این دورا با ی در ساختار حکومت (نظام سیاسی) و درد موکراسی پارلمانی از هم جدا ساخت. دادن حقانیت از طرف اکثریت مردم به یک حزب برای اجراء یک برنامه سیاسی و عملی (که همیشه در دسترس تجربیات همه مردم و طبعاً "در دسترس داری سیاسی همه مردم باقی می ماند)، مساوی با دادن حقانیت به یک حزب برای تنفیذ و حاکم ساختن ابدی عقیده و ایدئولوژی یا تئوری علمی او نیست. چون چنین حقانیتی برضد واقعیت آزادی است. اکثریت ملت در اثر رای عمومی اش و انتخاب که بر پایه این تجربیات مستقیم قرار می گیرد، نمی تواند چنین حقانیتی را به هیچ حزبی بدهد.

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

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

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

که بر تجربه مستقیم استوار است و به هر کس درجا معده داده می شود نمی تواند فراگیری و شمول خود را در مورد "یک تئوری علمی و مکتب عقیدتــــی و ایدئولوژیکی" حفظ کند، چون چنین رای و داورى احتیاج به خبرگى و تخصص و توانائى دارد که فقط در اختیار عده بسیار معدودی درجا معده است. از طرفى، عقیده و ایدئولوژى با یدبه طور همیشگی در دامنه آزادی بماند، و همیشه مسئله ترغیبى و دعوتى و تشویقى درجا معده باشد و گرنه با "حاکمیت یافتن عقیده یا ایدئولوژیکی یا دین یا تئورى علمی" و ارتقاء به "نظام سیاسى" (= حکومت) دیگر مسئله ترغیبى و دعوتى و تشویقى درجا معده نیست بلکه رابطه حاکمیت و تابعیت است. حکومت در تابعیت سیاسى، تابعیت انحصارى و واحدمى طلبد.

وقتی عقیده و ایدئولوژى با حکومت، عینیت ندارد، و رودبه عقیده و ایدئولوژى یا دین یا یک تئورى علمی و خروج از آن عقیده یا ایدئولوژى یا دین یا تئورى علمی، آزاد است و با این ورود و خروج، حقوق سیاسى و قضائى او، گم نمی شود. ولى وقتی حکومت با عقیده و ایدئولوژى معینى عینیت دارد (مثلاً "حکومت اسلامى است یا حکومت سوسیالیسم است)، انحصار تابعیت سیاسى از حکومت، انحصار تابعیت عقیدتى و ایدئولوژیکی نیز خواهد بود و جامع سیاسى با جامع عقیدتى برهم منطبق می شوند و ورود به جامع عقیدتى تنها راه ورود به جامع سیاسى است و خروج از جامع ایدئولوژیکی، متقارناً "طرز از جامع سیاسى است. بدین ترتیب، آزادی عقیده و ایدئولوژى و دین غیر ممکن و محال می گردد.

با عدم عینیت حکومت با یک ایدئولوژى یا دین یا علم حق ورود و خروج به آن عقیده و از آن عقیده، بدون از دست دادن حقوق سیاسى و قضائى و اجتماعى در آن جامع، تامین شده است.

خروج عقیدتى و ایدئولوژیکی، به هیچ وجه و هرگز به "پارگى او از جامع" نمی انجامد. خروج از عقیده اى (از اکثریت)، مجزا شدن و تجزیه طلبى از جامع نمی باشد. مثلاً خروج او از دین اسلام، خروج او از جامع ایرانى نیست. بدینسان ایجاد اقلیت هاى تازه ایدئولوژیکی و فکرى و دینى که در جامع آزاد یک واقعیت عادى است، به تجزیه و بیگانگى آن اقلیت از جامع معه نمی کشد و آن اقلیت از لحاظ سیاسى و حقوقى و اجتماعى، "خارج از جامع"

یا "خارج از حکومت یعنی نظام سیاسی" قرار نمی گیرد. چون "خارج از نظام سیاسی یا حکومت قرار گرفتن یک حزب یا گروه"، پاره شدن و تجزیه آن حزب یا گروه از هیکل اجتماع و حکومت است و این پارگی و تجزیه، ایجاب دشمنی مطلق و ضدیت با حکومت و جامعه می کند. با پیدایش جامعه سیاسی، آزادی عقیدتی و ایدئولوژیکی که از لحاظ اجتماعی در خروج و ورود از سازمانی و به سازمانی تا مین می گردد، به بهترین وجهی تحقق می پذیرد. بنا به استدلال نامبرده، اکثریت بر اساس رای سیاسی، حقوق و قدرت آنرا ندارد که تحمیل عقیده و ایدئولوژی و دین خود را به همه برای همیشه بدهد. مثلاً "اکثریت شیعه ایران دردموکراسی حق و قدرت آنرا ندارد که یک یا چند حزب سیاسی بسازد تا با این حزب یا احزاب و سازمانهای سیاسی در یک جریان انتخابی (که استوار بر رای دادن سیاسی است) به دولت برسد و با رسیدن به دولت، ایجاد یک حکومت اسلامی" از هر نوعی که بخواهد بکند و بدین ترتیب، عقیده دینی خود را "حاکم" سازد. همینطور کمونیسم و سوسیالیسم نمی تواند چنین کاری بکنند. چون با پیش بینی اینکه حزبی در رسیدن به قدرت دولتی، می خواهد "عقیده و ایدئولوژی خود را حاکم سازد"، همه اقلیت های ایدئولوژیکی و مذهبی و دینی و سیاسی، در این "برداشتها" پیروزی وجودی یک ایدئولوژی و دین، و نابودی حقوقی و سیاسی خود را در خواست یافت. و با این احساس، دشمنی مطلق (= ضدیت) در این اقلیت ها و سازمانها نسبت به حکومت، ایجاد خواهد شد و با پیدایش دشمنی مطلق، بنیاد دموکراسی در جامعه نابود خواهد شد. با پیدایش دشمنی مطلق در این گروه ها و سازمانها و احزاب و اقلیت های مذهبی، همه آنها در "خارج از حکومت" قرار خواهند گرفت و با قرار گرفتن در "خارج از حکومت" این گروه ها و سازمانها میل شدید به تندرویهای سیاسی ایدئولوژیکی پیدا می کنند. چنانکه روشنفکران در شرق با قرار گرفتن در خارج حکومت، غالباً "تمایلات بنیادگرایانه و تندرو و انقلابی پیدا می کنند و همچنین، چون همه احزاب سیاسی در زمان محمدرضا شاه خارج از حکومت قرار گرفته بودند، همه معجونای ز دشمنی مطلق و بدبینی شدید نسبت به همند و فعلاً عاجز از آنند که با هم تفاهت پیدا کنند چون "احزابی که در داخل یک حکومت"

قرار دارند، دشمنی مطلق را ترک کرده اند و دشمنی، تبدیل به رقابت در کسب منافع عمومی یک ملت شده است. ولی این احزاب و گروهها در ایران هیچکدام "سنت وجود در یک حکومت" را ندارند و تجربه نکرده اند و این سابقه را در خارج از کشور نمی توانند با تمرین دموکراسی کسب کنند، چون تمرین دموکراسی را فقط در داخل یک حکومت ملی می توان کردند در اروپا و آمریکا در میان جامعه ها و ملت های دیگر.

تمرین دموکراسی را در ملت سالاری در داخل حکومت ایران می شد کرد. ما کوله با ر سنگین "خارجی گری از حکومت" را از دوره محمد رضا شاه هنوز به دوش می کشیم و با تمرین در "صحنه های ساختگی در خارج از کشور" نمی توانیم به آن برسیم.

احزاب باید در آغاز در داخل یک حکومت قرار بگیرند تا بتوانند تمرین دموکراسی کنند. در داخل حکومت قرار گرفتن با قبول و دادن حقانیت وجودی به حزب و دادن شانس مساوی برای رسیدن به "دولت"، ممکن می گردد. ولی این احزاب و گروهها و گروهکها در داخل "یک حکومت" قرار ندارند و "نمی خواهند" قرار بگیرند چون هر کدام در پی تاسیس "حکومتی دیگر" است و ما در همین صحنه های ساختگی خارج از جامعه خود و در داخل جامعه های که آزادیهای سیاسی برای مردمش تا مین شده است، حاضر به دادن حقانیت وجودی به گروهها و احزاب دیگر نیستیم تا چه رسد به آنها حاضر به دادن شانس مساوی به رسیدن به دولت باشیم. تازه هیچکدام به رسیدن به دولت و کسب قدرت دولتی قناعت نمی کنند بلکه می خواهند به "حکومت" برسند و حکومت مخصوص به خود را بسازند. سنت و سابقه دراز مدت خارج از حکومت بودن، به مراتب جانگزا و فرساینده تر از تجربه خارج از میهن و جامعه خود بودن است. چون آنچه ما را از سازمان دهی یک قیام علیه رژیم اسلامی خمینی باز میدارد، "خارج از میهن بودن و پخش و پلا بودن در جامعه های مختلف" نیست بلکه "سابقه سوء و شوم خارج از حکومت بودن است" که در زمان سلطنت طولانی محمد رضا شاه، همه سازمانها و گروهها و روندهای سیاسی را چون سرطان قبضه کرده است و همه را از آن باز می دارد که در داخل یک حکومت قرار بگیرند. فعلاً "سلطنت طلبان نیز جزو همین احزاب و گروههای" خارج از حکومت" قرار گرفته اند. و در میان این احزاب

و گروه‌ها یکی کم بود که آن‌هم به آن اضافه شده است و جمعشان جمع شده است و میان این سلطنت طلبان نیز خصوصیات حکومتی و داخل حکومت بودن را مدتهاست که از دست داده اند و رفتار و آداب یک "حزب خارج از حکومت" را به خود گرفته اند و تشکیل شورای مشروطیتشان چیزی جز یک "حزب خارج از حکومت" نیست. با تشکیل این شورا، دعوی حکومت بودن که شامل همه احزاب و گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی بودن است "را با واقعیتی که جز "یک حزب از میان احزاب خارج از حکومت" نمی باشد، تعویض کرده اند. چون در موقعی که حکومت داشتند، توانائی ولیاقت آنرا نداشتند که "احزاب و گروه‌های سیاسی را در داخل خود حکومت جذب کنند" بلکه توانائی آنرا نداشتند که همه احزاب را بدون استثناء از حکومت خارج سازند، حالانیز در اثر فقدان این سابقه و طبعاً "عدم توانائی برای جمع احزاب در داخل یک حکومت، چاره‌ای جز یک حزب شدن خود خارج از حکومت ندارند. و این فقدان سابقه و عدم توانائی را نمی‌توان با نصیحت و وعظ و اندرز، رفع و برطرف کرد. ایجا دشواری مشروطیت کذائی بهترین دلیل برای عدم توانائی سلطنت طلبان برای ایجا دیک حکومت است که بتوانند همه احزاب را در خود جمع و جذب کنند.

هرچند اندکی از مطلب دور افتادیم ولی روشن ساخته شد که فرد در چنین حکومتی است که (حکومتی که با یک عقیده یا ایدئولوژی عینیت ندارد) با ترک یک عقیده یا ایدئولوژی و دین (ولو آنکه عقیده اکثریت نیز باشد) از جامع سیاسی بریده و از ملت گسسته و پاره نمی شود. همینطور با قبول عقیده‌ای دیگر و ایدئولوژی دیگر (غیر از اکثریت یا اقلیتی که دولت را فعلاً در دست دارد) خارج از جامع سیاسی (و حکومت) قرار نمی گیرد و از ملت بیگانه ساخته می شود. تفاوت و اختلاف عقیدتی یا ایدئولوژیکی افراد، سبب تبعیض آن‌ها در شرکت در جامع سیاسی نمی گردد.

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

یک جزء زنده از هیکل زنده است. از این رونیزاین "پارگی" برای افراد یا گروهها و اقلیتها، قابل تحمل نیست، و وقتی این پارگی و بیگانگی ساری، و راه آستانه تحمل شد، آن فرد یا گروهها، در صدنا بود ساختن ایدئولوژی حاکم یا هیئت حاکمه یا "تغییر بنیادی ساختار اجتماعی" سیاست یا اقتصاد "یعنی به فکر انقلاب می افتند. بدینسان انقلاب خواهی و خواست تغییرات کلی و تمام می وریشه ای جامعه، نتیجه مستقیم این "عذاب پارگی و مجزاساختگی و بیگانگی" از ملت می باشد.

تفاهم براساس بازگشت به تجربیات زنده، نه براساس ایدئولوژیها و ادیان
اختلاف و بالاخره تنش میان ایدئولوژیها و ادیان، طوریست که امکان رسیدن به تفاهم در میان آنها موجود نیست.

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

در عقیده دینی و در ایدئولوژی، تبدیل و استحاله عقیدتی، می تواند فقط و فقط یک طرفه باشد. همه عقاید و ایدئولوژیهای دیگر باید تبدیل به "حقیقت" من بشوند که من به آن عقیده دارم تا با من تفاهم پیدا کنند.
در حالیکه تصمیم گیریهای عمومی ملی در سیاست، استوار بر "تغییر عقیده
دو طرفه" است.

جائی سیاست هست و جامعهای جامعه ای سیاسی است که مدارائی، عبارت از "تغییر رای سیاسی خود و پذیرفتن فکر سیاسی دیگری" است. همینطور هر دو طرف، این حق تغییر و قدرت تغییر را در خویشتن سراغ دارند. تنش جائی قابل کاستن است که فکر در دو طرف تنش، قابل تغییر می باشد. تفاهم، همیشه عبارت از تغییر دو طرفه است. کسیکه به حقیقت ایمان دارد و این حقیقت در تصاحب اوست. فقط دیگری باید به خود زحمت تغییر آن را بدهد و مثل و شبیه و هم عقیده او شود. حقیقت، تغییر دادن به خود را شوم و شرمی دانند.

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

دردین وایدئولوژی مدارائی مافوقش این معنی را می دهد که من وجود عقیده دیگری را درجا معه تحمل می کنم، اما هیچگاه نمی گذارم که آن ایدئولوژی در ایدئولوژی ودین من کوچکترین تغییری بدهد. و علت هم این است که حقیقت، یکی است و غیر قابل تغییر می باشد. افراد در اجتماع، مادامی که در چهارچوبه دین وایدئولوژی "قرار دارند"، نمی توانند در سیاست، رفتار دمکراتیک داشته باشند. عینیت حکومت با عقیده وایدئولوژی، سبب می شود که این "نامدارائی وعدم قدرت تفاهمی" وارد دردنیای سیاست بشود.

با داشتن چنین حقیقتی، هر دین یا ایدئولوژی می کوشد که گروه وامت وپیروان وجامعه خود را از دیگران، جدا سازد. مجزا و مستثنی بودن عقیده و فکر و حقیقت او (آنچه را توحید می خوانند) به تجزیه طلبی امتی و طبقاتی و نژادی و ملی می کشد.

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

تجزیه طلبی امتی (مؤ من حتی حق ندارد، با کفار دوستی کند. محبت، فقط محدود به چهار دیواره جامعه مؤ منین است) و یا تجزیه طلبی طبقاتی (و این تنش و ضدیت، فقط با نفی و نابودی طبقه دیگر ممکن می گردد)، همه نشان آن می باشد که تفاهم با دیگری که شکل "ضد" یا "طاغوت و شیطان و اهریمن" به خود گرفته است، محال است.

در حالیکه سیاست، احتیاج به جابجاشدگی و تغییر برای فکر و دوطرفه دارد تا ایجاد "رای عمومی" گردد.

دو حزب سیاسی، هیچگاه نمی توانند مانند دو "جامعه عقیدتی" یا ایدئولوژیکی "نسبت به هم رفتار کنند.

اگر هر جامعه و گروه عقیدتی وایدئولوژیکی به خود شکل سازمان حزبی سیاسی بدهد و هر دو یک جامعه عقیدتی با جامعه عقیدتی دیگر رفتار نکنند (و فقط وجود دیگری را به طور پاسبی، تحمل کنند) هیچگاه امکان رسیدن به یک رای عمومی و تصمیم گیری عمومی ملی در جامعه نیست. تغییر در عالم

ایدئولوژی ودین، بسیا رشوم ومنفور می باشد. تبدیل عقیده، با حکم مطرودیت و رویزیونیست بودن (تجدیدنظرخواه بودن) و ضامنقلایی بودن، محال ساخته میشود. درحالیکه درسیاست، تغییرفکری از دوسو (درد و حزب متقابل سیاسی) نه تنها با ید ممکن باشد بلکه با یدیک عمل مثبت نیز شمرده شود.

از این رو نیز هست که در جامعه به هیچ وجه نباید ایدئولوژیها و جهانبینیها و فلسفهها از بین برده شود، بلکه با ید در کنار آنها، یک فضای باز سیاسی پدید آورده شود که در این فضای باز سیاسی، همه افراد و گروههای ملت شرکت کنند.

در این فضای سیاسی، همه افراد جامعه متعلق به هرا یدئولوژی یا دین و طرفدار هر تئوری علمی که باشند، در رای و داور و تصمیم سیاسی خود، در مرتبه اول به "تجربه سیاسی خود" به عنوان برترین معیار، مراجعه می کنند. این تجربه اصیل سیاسی در همه، ماده ایست که می تواند همیشه تفاهما جتماعی و تصمیم گیریهای عمومی اجتماعی را به وجود بیاورد.

آزادی عقاید و تگاء هر کس به حقیقت مطلق و واحد خود، تنشهای حل ناشدنی و بین بستهای گذرنا پذیر پدید می آورد که به پارگیهای التیامنا پذیر کشیده می شود و به دشمنی مطلق در عرصه اجتماع می رسد. فقط با استحاله "تقدم معیار تجربه مستقیم و زنده" برای دئولوژیها و ادیان و علوم به اصول و سازمان و ساختار سیاسی و حقوقی است که امکان همزیستی و همکاری و همدردی و همراستی و همفکری و همکاری در یک جامعه آزاد، فراهم می آید.

اول اکتبر ۱۹۸۵

گریز از زکثرتمندی

چرا آنانیکه خواهان پلورالیسم هستند از آن می گریزند؟

ما طوطی واردماز "کثرتمندی احزاب وعقاید" میزنیم، و آنرا به عنوان "ایده آل سیاسی واجتماعی" می ستائیم.

آیا این ایده آل را به چه بهائی میتوان خرید؟ و برای رسیدن به این ایده آل چه گرفتاریها ومشکلاتی خواهیم داشت و اکنون داریم؟

اکثریت مردمی که قرنهای بلکه هزارها، عادت به یک نوع "عقیده ثابت و تغییرناپذیر" داشته اند، ناگهان بدون آما دگی در مقابل عقاید و احزاب وجهان بینی ها وفلسفه ها وافکار مختلف ومتضاد قرار می گیرند.

این عقاید و احزاب وایدئولوژیها، یکمشت استدالات عقلی خالص در برابر آنها قرار نمی دهند، تا آنها درکمال بیطرفی وخونسردی و بیرونسوگرایی در باره صحت وسقمشان داورى کنند.

ایده آلها، ایدئولوژیها، ادیان، احزاب، "می کشند و می کشانند" عقاید و احزاب وایدئولوژیها و ادیان، انسان را به سوی هدفی و درمسیری "می رانند".

بنا براین، وجود ایدئولوژیها وعقاید مختلف دریک جامعه، چیزی جز ایجادفضائی نیست که انسان ها باقوای شدیدی به این طرف وآن طرف به این جهت وآن جهت، کشیده یا رانده می شوند.

وقتی فقط یک دین یا ایدئولوژی درجامعهای هست، این دیـــــن و ایدئولوژی واحد، همه را روی یک خط ودریک مسیرودریک سومی راندىـــــا

می‌بخشاند. ولی وقتی در همان جا معه، ایدئولوژیها و فلسفه‌ها و عقاید مختلف هستند، هرفردی، زیر فشار نندگی یا کشانندگی قوای شدید مختلف، درجات گوناگون قرار می‌گیرند.

عقاید و ایدئولوژیها، تنها کالاهای تجملی نیستند که فقط در پنج‌ره دکان، پیش چشم عابرین گذاشته شوند، تا اگر کسی خواست و میل کرد، به اختیار بخرد و اگر چشمش به آن نیفتاد و نخواست، رد شود.

و از آنجا که این ایدئولوژیها و ادیان و عقاید، دارای قدرتهای شدید کشاننده و راننده هستند، کسانی‌که در پی قدرتند (از این مهم نیست که آنها این قدرت طلبی خود را آگاهانه بشناسند یا نشناسند، یا وجود این سائقه را در خود منکر شوند) میدانند که این ایدئولوژیها و ادیان و عقاید و افکار را می‌توانند برای کسب و تأمین قدرت خود، به کار ببرند.

هر قدر قدرت طلبی، به طور ناخودآگاه به این سو کشیده میشود، و نه تنها در خود سائقه قدرت را منکر میشود، بلکه در آن عقیده نیز منکر چنین قدرتی نخواهی می‌شود.

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

هر ایدئولوژی، هر کسی را که بتواند بکشد یا براند، بر او قدرت پیدا کرده است، و آن کس در زیر قدرت آن ایدئولوژی درآمده است.

از این رو نیز در جامعه‌ای که فقط یک عقیده یا ایدئولوژی یا تئوری سیاسی هست، "یک قدرت" هست که بر همه مستولی است، و مالک این قدرت، همان مبلغین و مدرسین و نگارندگان آن عقیده و ایدئولوژی یا دین هستند.

در دست داشتن سازمانهای آموزشی و پرورشی و رسانه‌ها، چیزی جز "استیلای انحصاری یک قدرت" نیست. تعلیم و تربیت، یک اسلحه سیاسی می‌باشد. وقتی روحانیون تعلیم و تربیت را در انحصار خود دارند، قدرت، از آن آنهاست. وقتی روشنفکران یا گروهی از روشنفکران، تعلیم و تربیت را در انحصار خود دارند، قدرت سیاسی متعلق به آنهاست. همانطور وقتی "یک حکومت"، تعلیم و تربیت را در انحصار خود دارد، آن

حکومت، قدرت را درجا معه به طور انحصاری در دست دارد و آن حکومت، یک حکومت مطلقه می‌باشد.

پس، تعلیم و تربیت مردم با چنین خصوصیتی، سبب پیشرفت و آزادی و شکوفائی مردم نمی‌شود. تعلیم و تربیت چنانکه در اذهان افتاده است به تنهایی (تا در خود کثرت‌مندی را نپذیرفته) فا من آزادی و پیشرفت نیست.

تا این انحصار تعلیم و تربیت درجا معه بر نیفتد، تعلیم و تربیت، ولو طبق برترین اصول و موازین علمی باشد، وسیله اسارت و تحمیق و اختناق مردم است.

با تعلیم و تربیت، همانقدر که می‌توان به شکوفائی آزادی و استقلال و آفرینندگی مردم پرداخت، می‌توان آنها را اسیر و عبد و مقلد و پیرو و عقیم و مطیع و ضعیف و حقیر ساخت.

برای نفی قدرت انحصاری یک ایدئولوژی یا دین یا فلسفه، باید ایدئولوژیها و ادیان و فلسفه‌ها و علم‌های مختلف دیگر به میدان بیایند، تا با تعدد قدرتها، آن قدرت مطلق و انحصاری، تقسیم بشود.

آزادی در فضائی امکان دارد که عقاید و ایدئولوژیها و ادیان در قدرتشان در مقابل هم قرار بگیرند، و امکان "حکومت انحصاری یک ایدئولوژی یا دین" از بین برده شود. میان "قدرت یک ایدئولوژی یا دین درجا معه" با "حاکمیت آن ایدئولوژی درجا معه" تفاوت هست. وقتی یک ایدئولوژی یا دین، "قدرت انحصاری تنفیذ و ترویج و تبلیغ و تدریس" پیدا نکرد، حکومت را در آن جا معه به دست آورده است.

از طرفی "امکان آزادی"، غیر از "وجود آزادی" است. پیدایش ناگهانی عقاید و ایدئولوژیها و جهانبینی‌های مختلف در یک جا معه، امکان آزادی است. نه موجودیت آزادی. پیدایش ناگهانی ایدئولوژیها و افکار مختلف سبب می‌شود که هر فردی نقطه‌ای شود که قدرتها و موثر واقع شوند و بخوانند در جهات مختلف و متضاد و را برانند یا بکشانند.

پس این قوا در روان و فکرو عافیه‌های او، ایجاب تنش‌ها و کشمکش‌ها و کشش‌های گوناگون می‌کنند، و این تعارض قدرتها و خارجی، اجتماعی، تعارض درونی فردی می‌گردد، و فرد، هم‌آهنگی و آرامش خود را گم می‌کند.

تعالی روانی و فکری و عاطفی او، ناپایدار و متزلزل می شود.

برای رفع این تزلزل، هرایدئولوژی می کوشد تا ایدئولوژی های دیگر در معتقدین و پیروانش قاذربه نفوذ نباشند. بانفی و رفع مکانات نفوذ و تاءثیر، او را از این تنش ها و کشمکش های درونی نجات می دهند. مثلاً "با مجزا ساختن و منزوی ساختن روانی یا اجتماعی یا سیاسی، نمی گذارند که آنها زیر فشار قوای رانندگی یا کشانندگی ایدئولوژیهای دیگر قرار گیرند. از این رونیز معتقدین به یک دین یا ایدئولوژی، عادت تحمل تنش های درونی و کشمکش های فکری و عاطفی خود را ندارند.

کثرتمندی سیاسی و ایدئولوژیکی و عقیدتی و فلسفی، متلازم با تنش های درونی افراد و طبعاً "متلازم با عدم منیت درونی افراد است. کسیکه تا به حال معتقد به یک دین یا ایدئولوژی بوده است فقط یک قدرت درونی، همیشه او را بدون تعارض و رقابت، آن طور که خواسته است، با اکراه رانده است یا با رغبت کشانده است. و همیشه یکپارچه به طور یکنواخت و بی معارضه، از یک ایدئولوژی یا دین رانده یا کشانده شده است. از این رونیز تعارض و جدال و تنش و ناهمخوانی و عذاب درونی ندارد. و منیت درونی را در بی تنش بودن درمی یابد. و هیچگاه احساس تردید و بی تصمیمی و حیرت و گیجی و پریشانی نمی کند.

افقش کاملاً روشن است. چون به یکسورانده یا کشانده می شود، و در این یکسوئی اعمال و افکار و عواطف خود، یکنوع روشنی و اطمینان و منیت می یابد.

هر عقیده و ایدئولوژی و دینی با دادن حس امتیاز به معتقدینش (و ایمان به انحصار حقیقت، یعنی وجود حقیقت واحد، در دین یا ایدئولوژی یا علم خود پیدا می کند) آنها را از نفوذ و تاثیر سایر عقاید و ایدئولوژیها، خارج می سازد. این ایمان به توحید حقیقت، و امتیاز انحصاری علم یا عقیده یا ایدئولوژی خود، معتقد را از محیط مجزا و منزوی می سازد و از حیطه تاثیر عقاید و ایدئولوژی های دیگر، رهایی می دهد. بدینسان قوای راننده یا کشاننده دیگر، از این ببعدها و دسترسی ندارند. و شاید به حسب ظاهر و موقت یا گذرا در جا معه، در کنار معتقدین به افکار و عقاید و ایدئولوژیهای دیگر باشد و حتی در حالت ضعف، آنها را تحمل کند، ولی از لحاظ روانی و

فکری و عاطفی از آنها پاره شده و جداست (قدرت تفاهم و همدردی با دیگران و معتقدین به ایدئولوژیهای دیگر را از دست داده است. از این رو نیز امکان قسا و تمندی در نهایت شدت در او پیدا می‌یافته است.)

وحدت طبقاتی و وحدت امتی (عقیدتی) تبلور این پارگی و انزوای تجزیه انسانی است. با ایجاد هر وحدتی (چه نژادی، چه طبقاتی، چه عقیدتی) امکانات تفاهم و همدردی و همکاری با آنکه خارج از دایره این وحدت است، بکلی نابود ساخته می‌شود. در چنین خلائی، عقاید و افکار ایدئولوژی‌ها دیگر به‌آسانی و دسترسی نداشتند تا او را برانند یا بکشانند. فقط همان ایدئولوژی و دین یا علم واحد، انحصار را ندادند و کشاندن او را در آن خلا دارد. از ظرفی نیز او را این خلا، هیچ گونه تنش و کشمکش که از نفوذ عقاید و ایدئولوژی‌ها حاصل می‌شود، ندارد. تا موقعی که تنش‌های درونی سبب عدم امنیت درونی فرد شوند تنش‌ها برای او شوم و منفور و مکروه خواهند بود و ارزش منفی خواهند داشت. هرکسی نمی‌تواند، رابطه مثبتی با تنش‌های درونی اش داشته باشد و آن تنش‌ها را برای او با روری و آفرینندگی و تحرک خود به‌کاربرد.

برخورد با ایدئولوژی‌ها و افکار مختلف، موقعی مثبت و بارآور آفریننده و نیروبخش است که انسان، هم استقلال شخصی و هم گشودگی فکری و عاطفی داشته باشد. استقلال، این نیست که انسان و راه‌کش‌ها و رانش‌ها قرار بگیرد. استقلال، این است که در معرض همه قوای کشنده و راننده قرار بگیرد (گشودگی وجودی و روانی و عاطفی) بدون آنکه آن قوا بتوانند قدرت تصمیم‌گیری را از او سلب کنند.

بدون وجود این استقلال شخصی و گشودگی فکری و عاطفی، این ایدئولوژی‌ها و عقاید مختلف و متضاد در جادو، او را به‌طور کور (ناآگاه بودانه) می‌رانند و می‌کشانند. عقاید و ایدئولوژی‌ها، بدون اختیار و تصرف ما، ما را می‌کشانند و می‌رانند، ما عجز و عقیم هستیم.

"حکومت" یک عقیده یا ایدئولوژی در یک اجتماع (در دست داشتن انحصاری آموزش و پرورش و رسانه‌ها) متلازم با نفی "استقلال شخصی و نفی" گشودگی فکری و عاطفی "است."

در استقلال فردی، همیشه فردا است که "مرجع نهایی تصمیم‌گیری" می‌باشد.

نفوذ و وجود عقاید و ایدئولوژیهای مختلف فقط موجب بروز این "مرجعیت نهائی فرد" می شوند در حالیکه ایدئولوژی یا دین می کوشد و می خواهد، خود، مرجع نهائی تصمیم گیری باشد.

هدفها و ایده آلهای ثابت و تغییرناپذیر و ابدی یک ایدئولوژی یا دین با ایدجا یگزین تصمیم گیریهای فردی بشوند. همنطورها ایدئولوژی می کوشد برای "رها نیدن معتقدا زتزلزل و اضطراب و تنش" دربرخورد با عقاید دیگر، گشودگی فکری و عاطفی و وجودی را از او سلب کند.

انسان گشوده، همه عقاید و ایدئولوژیها را بدون واهمه می پذیرد، بدون اینکه استقلال شخصی را که قدرت تصمیم گیریش با شداد دست بدهد. در اشر استقلال شخصی و قدرت غلبه و تصرف و آفرینندگی، از بر خورد با هیچ ایدئولوژی، نگرانی ندارد. تنش، متلازم با آزادی و کثرت و انگیزاننده آفرینندگیست. ولی هر ایدئولوژی یا دینی با اید ز فرد غیر مستقل (که در اشر دادن هدف و ایده آل ثابت و تغییرناپذیر، خودپیشا پیش قدرت تصمیم گیری و طبعاً "استقلال را از بین برده است)، این گشودگی فکری و عاطفی را نیز بگیرد، تا او را از عذاب تنشهای حاصل از عقاید و افکار، نجات بدهد. پس چنین فردی، نه عادت به مراجعه به شخص خود برای تصمیم گیری نهائی دارد، نه عادت به قرار دادن خود در مقابل ایدئولوژیهای مختلف دارد. و وقتی چنین فردی در چنین موقعیتی قرار گرفت، عجز کامل و سترونی محض خود را در رگ وریشه اش درمی یابد.

تقابل قدرتها و افکار و عقاید و ایدئولوژیها در درون او، او را به خلاقیت و تصمیم گیری و جسارت و شجاعت بر نمی انگیزاند. بلکه این تنشها، سبب پارگی درونی او می گردند و او را فلج و عقیم و عاجز می سازند، او را ساکن و بی حرکت می کنند.

از ظرفی، می توانند در او، "اشتیاق بازگشت به عقیده سنتی یا عقیده سابق او" را در او بیدار سازند، چون وقتی در تصرف آن ایدئولوژی یا دین بوده است، این تنشها و کشمکشها و کششهای درونی را نداشته است.

از ظرفی در بر خورد و رویارویی با این ایدئولوژیها و عقاید، و دچار لاقیدی و بی تفاوتی و علی السویه بودن می شود. اساساً او هر نوع علاقه ای را به آن مسئله که تفسیرات و توجیهات مختلف یافته، از دست می دهد، و

کوچکترین میلی به انتخاب کردن "میان این تفسیرات" ندارد. مثلاً "وقتی سیاست، برخورد این ایدئولوژیهای سیاسی شد، به جای انتخاب میان آنها، به کلی نسبت به خودسیاست بی علاقه می شود و از سیاست کنار می کشد. و از همه احزاب بیزار می گردد. حتی وقتی دین یا مسائل دینی، مرکز برخورد و تنافز وجدال میان مذاهب و ادیان مختلف شد، بیزاری از خود دین و کناره گیری از مسائل دینی و مذهبی در مردم پدیدار می گردد. یکی از علل توجه مردم به تصوف در ایران همین قضیه بوده است و یکی از علل بسیار مهم "جدا شدن سیاست از دین" در اروپا همین قضیه بوده است. این تنش های غیرقابل تحمل در عرضه دینی، سبب لاقیدی نسبت به دین و مسائل دینی و توجه به سیاست گردیده است، چون عرصه سیاست و "تنش های سیاسی" تضادهای پیوندناپذیری مانند دین نداشت. ولی با ورود ایدئولوژیها در عرصه سیاست، "تضادهای پیوندناپذیر و آشتی ناپذیر شبه دینی" از تنش های حاصلخیز سیاسی، اضداد مصالحناپذیر می سازند.

لاقیدی نسبت به مشاجرات و فرقه گراییهای دینی و جنگ هفتاد و دو ملت، سبب پیدایش "بعدسیاسی" در جامعه می گردد. در اروپا چنین بود. ولی متأسفانه در جوامع ما هنوز این "بعدسیاسی" پیدایش نیافته بود که "ایدئولوژیهای سیاسی" به میدان آمدند و بدینسان لطمه بسیار رشید به گسترش دامنه فعالیت های سیاسی زدند و سبب بازگشت فوری دین در شکل ایدئولوژیهای سیاسی شدند.

کثرت مذهبی و دینی (جنگ هفتاد و دو ملت - که بر اثر تکه های هریک از آنها به داشتن حقیقت واحد و منحصر به فرد، آشتی ناپذیر و ترکیب ناپذیر و مصالحناپذیر و تفاهما ناپذیر می باشند) غیر از کثرت مندی سیاسی است. کثرت مندی مذهبی و دینی، در اثر قبول مفهوم "حقیقت واحد و بی نظیر و ممتاز"، شوم و شر و غیر قابل تحمل و مطرود است که بایدنا بود ساخته شود. چون همه این ادیان و مذاهب در آخرین حدتضاد با هم قرار می گیرند. در حالیکه کثرت مندی سیاسی، تنها امکان رسیدن به درک "واقعیت سیاسی" و تصمیم گیری سیاسی است. هر واقعیت سیاسی، فقط در توجیهات و تاویلات مختلف از دیدگاههای مختلف ولی یکرویه و یکطرفه قابل درک است. ولی هر کدام از این توجیهات و تاویلات، به خودی خودشان از واقعیت دور افتاده.

در تصمیم گیری تفاهمی سیاسی، این کثرت‌مندی با هم‌ترکیب می‌شود و دوباره به واقعیت نزدیک می‌گردد. در سیاست، بدون کثرت‌مندی نمی‌توان زیست. کثرت‌مندی نه تنها رفع کردنی نیست، بلکه با رفع کردنش، ما از درک واقعیت دور می‌افتیم. درک واقعیت سیاسی فقط و فقط در کثرت‌مندی ممکن است. از این نقطه نظر نیز هست که آراء و افکار عمومی این قدر مهم است. با آمدن فردا ز تجربیات دینی و ایدئولوژیکی به سیاست، هنوز تلقی که از کثرت‌مندی دارد باعث مزاحمت او در برخورد با کثرت‌مندی سیاسی می‌شود، و هنوز می‌خواهد در کثرت‌مندی سیاسی، یک‌نوع کثرت‌مندی دینی یا ایدئولوژیکی ببیند. و همین انتقال تجربیات دینی و ایدئولوژیکی به دامن سیاست، مانع درک و حل مسائل سیاسی می‌گردد. یک معتقد دینی و مذهبی و دارنده یک ایدئولوژی، ماهیت کثرت‌مندی سیاسی را نمی‌تواند درک بکند و همیشه آنرا استحاله و تقلیل به کثرت ایدئولوژیکی و "شرک" دینی می‌دهد. برخورد با کثرت، در فهم دینی و ایدئولوژیکی اش، سبب می‌شود که فرد، عقیم‌بودن و عجز خود را در برخورد با هر مسئله یا واقعیت اجتماعی و سیاسی دریا بدوببیند که نمی‌تواند خود، در آن با ره تصمیم بگیرد. و احساس این سترونی و عجز، سبب می‌شود که آن مسئله یا واقعیت به خودی خودش مورد تحقیق و قرار گیرد و آنرا به کل بی‌ارزش بشمارد. یا بی‌ارزش ساختن و حقیر ساختن مسئله یا واقعیت، احتیاج به تصمیم‌گیری و گشودگی خود، از بین می‌رود.

برخورد با عقاید و افکار ایدئولوژیهای مختلف و متعدد، پذیرفتن درد تنش‌های درونی و روانی و عاطفی است. جدال برونسو (عینی)، تبدیل به جدال درون‌سومی شود. خود، در مقابل و در تضاد با خود قرار می‌گیرد. سواثق و عواطف و منفعت‌جوییهای گوناگون درونی با هم در کشمکش می‌افتند. حتی میل زیستن، با میل "به زیستن" با هم در تضاد واقع می‌شوند. زیستن، ایجاب با منیت و نظم و قاعده و دوام و صلح و آرامش می‌کند. به زیستی، ایجاب تغییر و تنوع و کثرت‌مندی می‌کند که مخل نظم و دوام و صلح و آرامش و منیت است. روان خود فرد، صحنه تنش و تعارض اجتماعی و ایده‌ها و ایده‌آلها و هدفها می‌گردد.

آنکه هیچگاه آشنا به تحمل این تنش‌ها و کشمکش‌ها نبوده است، و همیشه

حامل یک عقیده بدون معارض بوده است، چگونه می تواند به آسانی تن به این عذاب درونی بدهد. فقط موقعی که استقلال شخصیت و گشودگی فکری و عاطفی، پیدایش و استقرار یافت، شادی و نشاط، به جای این عذاب درونی می نشیند. جائیکه تنش در عجز و ضعف، عذاب می شد، تنش در قدرت، نشاط و خلافت و آزادی می گردد.

قبول مثبت این تنش ها، احتیاج به استقلال شخصیت و گشودگی فکری و عاطفی دارد، و در اینجا است که تنش ها، موجب باور شدن و آفرینندگی انسان می گردند و به تصمیم گیری و عمل انگیزه می گردند. ولی فقدان این استقلال و گشودگی افراد، سبب لاقیدی بسیاری از آنها در قبال مسائل سیاسی و خودسیاست می گردد. لاقیدی در قبال تعدد و کثرت و تنوع، نتیجه مستقیم ناتوانی است که از عادت به یک عقیده و ایدئولوژی باقی مانده است.

برای چنین افرادی، تنش و کشمکش و تعارض درونی، منفور و مکروه و شوم و شراست، و باید از آن گریخت و دوری جست و برکنار بود. لاقیدی و عدم تحرک سیاسی اکثریت هموطنان ما در خارج، درست در اثر همین "طیف گیج کننده دسته ها و گروه ها و گروه ها و عدم تمایز دقیق آنها از هم است.

با وجود چنین شرائطی، فقط با تقلیل واقعی آلترناتیوها "و تمایز شدن دقیق و محسوس آنها از همدیگر در جامعه ایرانی، سبب تحرک سیاسی و رفع لاقیدی سیاسی آنها خواهد گردید، چون اینجا استقلال شخصی و گشودگی فکر زمان می خواهد و متضمن طرح یک برنامه دراز مدت می باشد.

ایده آل واقعی و باطنی (ناآگاهانه) این اکثریت، جامعه ای بی تنش و هم آهنگ و توحیدی و وحدتیست که با خواست جامعه مومکراتیک و آزادشان متضاد است. چنین جامعه ای، هنوز جامعه کثرت مندخواه (خواهنده پلورالیسم) نیست بلکه جامعه ایست که نادانسته و ناآگاه، وحدتیست، جامعه که امی خواهد که توحیدی عقیدتی یا ایدئولوژیکی (که همان جامعه امیتی و توحیدی باشد) یا جامعه وحدتی طبقاتی که ایده آلش جامعه بی طبقه و بهر عبارت بهتر جامعه یک طبقه است و یا جامعه وحدتی ارادی است که یک رهبر یا شاه و یا دیکتاتور، تجسم اراده متعالی و برتر و عارفانه تمام ملت می شود. رهبر طلبی (کشش به سوی یافتن رهبر و یافتن این رهبر در

اثر نبودن آن درجا معه) یکی ز مشخصات همین " وحدت خواهی " است .
ونبودن و نیا فتن چنین رهبری ، عامل دیگری برای لاقیدی سیاسی آنها
است . آنها می خواهند از تنش های سیاسی و حزبی بگریزند و پنا هگا هی در
وحدت یک شخص رهبر پیدا کنند . جستجوی یک رهبر سیاسی یا عقیدتی برای
اینها ، گریز از واقعیت سیاست و سیاست به خودی خودش هست . و این کا ملا "
با مفهوم " رهبری سیاسی درجا معه های دموکراسی " فرق دارد . چون یکی ،
گریز از سیاست است و دیگری ، شرکت در سیاست .

وجود احزاب و گروهها و ایدئولوژیها و تئوریهای متعدد و مختلف سیاسی
موجب عکس العمل های متفاوتی می گردد . در مقابل این کثرت ،
عکس العملها ی گوناگونی می شود . از طرفی ، این کثرت ، سبب لاقیدی
اکثریت در مقابل سیاست به خودی خود و همچنین در مقابل تصمیمات سیاسی
می گردد . چون افرادی که از سنت " جا معه تک عقیدتی " برخاسته اند ،
بهره ای از گشودگی عاطفی و فکری در خود ندارند تا کثرت و تنوع افکار ،
سبب باآوری و خلاقیت و تحرک آنها بشود .

این بدبینی نسبت به کثرت ، سبب لاقیدی و بیحرکتی و بی اعتنائی
می شود هما نظر که وجود کثرت ایدئولوژیها و گروهها ، سبب بدبینی و بی
حالی و بی اعتنائی و لاقیدی و اجتناب و نفرت و دوری این گروه کسه
اکثریت مردم هستند می گردد .

وجود همین کثرت ، سبب پیدایش گروههای تندرو و افراط گرا و بنیادگرا
نیز می گردد . این گروهها ، در اثر گریز از همین کثرت ، تعهد سیاسی را فقط
در یک شکل می شناسند . آنها نیز به شکلی دیگر از قبول کثرت می گریزند و
خود را به تما می عینیت با یک گروه یا یک ایدئولوژی از آن کثرت می دهند ،
چون آنها در طبیعت دویشان از کثرت و تعدد و تنوع می رمند . آنها ، تعهد
در مقابل " واقعیت کثرتمند " را نمی شناسند . تعهد در مقابل واقعیت
کثرتمند ، برای آنها گیج کننده و تاریک و غیر مطمئن است . بر خورد به چنین
واقعیتی که در درون خود کثرتمند است ، احتیاج به گشودگی وجودی و فکری
و روانی و عاطفی دارد . واقعیت ، قابل تقلیل به یک یا چند ایده یا ایده آل
نیست . کثرتمندی فقط یک چیز در ونسو (سویژکتیو) در افرا دنیست بلکه
واقعیت سیاسی به خودی خودش کثرتمند می باشد و این کثرتمندی را در
است یکی در پی " کثرت رهبرها " . ۳۱

انتزاعات لازم برای ساختن تئوریه‌ها و ایدئولوژی‌ها، به هیچوجه نمی‌توان از آن سلب کرد. این فقط دیدگاه‌ها و عقاید مختلف و کثرت‌مند نیستند که دوریک واقعیت واحد چرخ می‌زنند و برای رسیدن به این واقعیت واحد باید دست از آن کثرت عقاید کشید. بلکه واقعیت سیاسی بنفسه کثرت‌مند است و کثرت عقاید و ایدئولوژی‌ها، فقط نموداری مختصراً از این کثرت درونی و ذاتی خودهما واقعیت است. ما با هیچکدام از تئوریه‌های سیاسی ——— ایدئولوژی‌ها و سیستم‌های فلسفی به تنهایی نمی‌توانیم به درک تمامی آن واقعیت برسیم. کثرت‌مندی واقعیت، قابل تقلیل در یک تئوری یا ایدئولوژی نیست. کسیکه واقعیت سیاسی را به یک تئوری تقلیل داد یا به یک ایدئولوژی تقلیل داد دیگر نمی‌تواند معیار اقدامات سیاسی را در خود واقعیت بیابد. او به ایده‌ها و ایده‌آل‌ها و ایدئولوژی‌های متنزع شده از واقعیات می‌گریزد. ایده‌ها و ایده‌آل‌ها و ایدئولوژی، همیشه "واقعیات ساده شده" هستند. عینیت دادن خود با یک نوع ایده‌آلیسم و ایده‌آل و ایدئولوژی، گریز و اجتناب از واقعیت ثروت‌مند و کثرت‌مند است هیچ ایده‌ای و ایده‌آلی و ایدئولوژی، ثروت و کثرت واقعیت را ندارد.

برخورد به واقعیت کثرت‌مند است که سبب گریز آنها از واقعیت، و روی آوردن آنها به "واقعیات انتزاعی"، به "رویه‌ای متعالی از واقعیت" به "وجه‌ای مجرد از واقعیت" می‌شود.

ایده‌ها و ایده‌آل‌ها (از جمله وحدت و هم‌آهنگی) و ایده‌آلیسم‌ها و ایدئولوژی‌ها و تئوریه‌های سیاسی و اجتماعی، همه، چیزی جزای ——— "رویه‌هایی جدا از واقعیت" و خارج از واقعیت نیستند.

بالاخره در مقابل کثرت، عکس‌العمل دیگری نیز هست. در کنار آن لاقیدها و امین‌تندروان و افراط‌طلبان، گروهی دیگر نیز به نام واقع‌بین‌و واقعیت‌گرا هست که از واقعیت، با جزئیک رویه را نمی‌بینند. اینها فرصت‌طلبان و ابن‌الوقت‌ها و دم‌پرستان و آن‌پرستان هستند. اینها نیز، از کثرت واقعیت می‌گریزند. اینها نیز واقعیت را در "تمتع بردن از آن و دم‌خلاصه و ساده می‌سازند، و" حاضر "آنها و" نقد "آنها، جز تجریدی ساختگی از واقعیت نیست. این دم و آن‌و حاضر و نقد، بدون هیچ پیوند به گذشته و آینده، بدون هیچ پیوند به انسان‌های دیگر، به گروه‌های دیگر و منافعو

دردها و شادیهای آنهاست. فرصت طلبی نیز، نوعی گریز از همان واقعیت
کثرتمندا جتما عیست .

با نظری برق آسا می توان دید که هم لاقیدی و هم تندروی و افراط گرایی
و هم فرصت طلبی، همه فقط گریز از "واقعیت کثرتمندا جتما ع" می باشند.
برخورد با واقعیت کثرتمندا جتما عی، با شخصیت مستقل و گشوده ممکن است،
نه در یک ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی .

این استقلال شخصی و گشودگی فکری و عاطفی است که می تواند حتی با
"یک ایدئولوژی و دین و عقیده"، به عنوان "یک تئوری یا شیوه ای از بینش"
روبرو گردد و هم توانائی و هم محدودیت آنرا بشناسد و هم به توانائی و هم
به حدود اعتبارش ارج بگذارد، و آن ایدئولوژی را به عنوان "حقیقت
مطلق و نهائی و منحصر به فرد و ممتاز" نگیرد .

ولی اگر چنانچه این استقلال شخصی و گشودگی فکری و روانی نباشد،
چنین فردی، از بهترین تئوریهای علمی، از بهترین دستگاهاهی فکری یا
فلسفه، بلافاصله، "یک ایدئولوژی" یا "یک عقیده جزمی و خشک و مطلق"
خواهد ساخت .

یک تئوری علمی یا یک دستگا ه فکری و فلسفی، به خودی خودش، گشوده
و باز نیست. گشوده بودن یک تئوری علمی یا باز بودن یک دستگا ه فکری،
"کیفیت را بطه انسانی با آن تئوری و دستگا ه فکریست" .

همان تئوری علمی یا دستگا ه فلسفی یا فکری که برای "یک انسان
گشوده فکر و گشوده روح و گشوده طبع"، یک تئوری یا دستگا ه فکری گشوده
است، برای انسان جزمی و معتقد و در هم بسته، یک حقیقت انحصاری و ممتاز
و مطلق است که هیچ حقیقت دیگری را در کنار خود به عنوان شریک (در زبان
فارسی انباز، همان کلمه شریک است که می بایستی از "همبازی بودن"
آمده باشد که بعد از فروانی و اجتماعی دیگری به این اصطلاح می دهد
که در جای خود بیا ن خواهد شد. شرکت با دیگری در امور اجتماعی، یک نوع
همبازی بودنست نه یک نوع شرک که هیچگاه قابل تحمل نیست) نمی پذیرد.
پس یک تئوری علمی یا دستگا ه فکری، به خودی خود نمی تواند گشوده
بماند، که انسان آنرا با واقعیات بسنجد، و اگر چنانچه با واقعیات،
انطباق نداشت، آن تئوری یا دستگا ه فکری را تصحیح کند یا تئوری و

دستگاه دیگری بجایش بنهد. انسان سر بسته و جزمی و معتقد، همان تئوری علمی و دستگاه فکری را، به عنوان حقیقت نهائی و مطلق و منحصر به فرد می گیرد، و برعکس اگر واقعیات با آن انطباق نداشتند، برای او واقعیات تند که کاذب و فاسدند و اساسا واقعیات نیستند و با یستی آنها را با جبر و قهر واکراه با آن حقیقت انطباق داد.

از حضور در سیاست

و فرقی با "شرکت در سیاست"

دموکراسی، ایده آلیش، شرکت همه مردم در سیاست است، شرکت همه مردم در حل و فصل مسائل اجتماعی خودشان است. در اینجا کلمه شرکت به کار گرفته خواهد شد و از کلمه "انبار و همبازی" در فارسی موقتا "اجتناب ورزیده می شود. در حالیکه کلمه "انباری و کار بردن در سیاست، یکی از بزرگترین خصیصه های سیاست آزاد را که "بازی" باشد مجسم می سازد. سیاست آزاد، یک بازی و همبازی بودن است و این بعد و خصیصه سیاست آزاد را در تئوریهای تازه سیاسی کشف و بحث کرده اند. بکار بردن این کلمه در زبان فارسی، سبب تصفیه هوای مسموم سیاسی جامعه ما خواهد گردید.

ایدئولوژیها و ایده آلیسمها و عقاید و ادیان، چنانکه دیدیم، قدرت نهائی هستند که "می رانند و می کشانند". خبرگان و متخصصین و پاسداران ایدئولوژیها و ادیان، از علماء و فقها و روحانیون دین گرفته تا روشنفکران و رهبران احزاب سیاسی، می توانند "از آنچه می کشانند و می رانند" بخوبی استفاده بکنند. و چون آنها خود را با ایدئولوژی یا دین مربوطه عینیت می دهند، خود، شخص را بنده و کشاننده می شوند. یکی در عینیت، کشیده و راننده می شود (ضعیف) و یکی در عینیت خود با دین و ایدئولوژی، کشاننده و راننده می شود. اینست که هر ایدئولوژی و دینی یک نقش "تاریک سازنده و پوشنده" کمیت حکمرانان و رهبران و فرماندهان است. چون تخصص و خبرگی و پاسداری ایدئولوژی یا دین، در یک اقلیت و گروه معدود و محدود و متمرکز می شود، یک ایدئولوژی یا دین یا جهان بینی که متوجه همه خلق و "خیر کل و رفاه عمومی و عدالت اجتماعی" است، در این

تخصص و خبرگی ایدئولوژیکی در روشنفکران، با پاسداری و تبلیغ و تدریس دین در روحانیون و فقها، بدون تردید ایجاد دیکتوت "اختلاف اجتماع" می کند که نتیجه اش ایجاد " رابطه طبقه ای حکمروا، بر مردم حکم پذیر و خلق مطیع و مقلد و تابع و پیرو" می گردد. و طبقاً " همان ایدئولوژی و دینی که مدافع و حامی حقوق کارگران و محرومین و ضعفاء است، تبدیل به ایدئولوژی یا دینی می شود که حقانیت به حاکمیت این طبقه یا گروه یا هیئت حزبی می دهد و نقشش این می شود که از طرفی " حاکمیت این رهبر و گروه" را " هاله ای از تقدیس و علو و نورانیت" بدهد و از طرفی حاکمیت را به عنوان زور و قهر بیوشا ندوتا ریک سازد.

اینست که یک ایدئولوژی یا دین در همه ادوار و مقاطع تاریخی، همیشه "یک نقش ثابت و واحد" ندارد، بلکه ایدئولوژی و دینی که امروز نقش حمایت از بینوایان و کارگران و ضعفا و محرومان را دارد، فردا به همان خوبی و کمال، نقش مقدس سازی و متعالی سازی و نورانی سازی رهبران و هیئت رهبری حزبی را بازی می کند و زور قهر و شکنجه و عذاب آنها را می پوشاند و با آنها حقانیت می دهد. حتی در یک زمان این هر دو نقش را با هم بازی می کند.

بعد از اینکه "جا بجا شدن نقش ایدئولوژی و دین در طی زمان"، مشخص شد و همچنین نشان داده شد که عینیت دادن یک فقیه یا روشنفکر با دین و ایدئولوژی، با عینیت دادن یک ضعیف و کارگرو و محروم و بینوا با همان ایدئولوژی، فرسخها با هم تفاوت دارد، به اصل سخن باز می گردیم. مسئله این بود که عالم و فقیه و روحانی دینی یا روشنفکر و رهبر حزب سیاسی، در عینیت دادن خود با ایدئولوژی و دین، قدرت را ننده و کشاننده می شوند. قدرت طلب، غریزه ای طبیعی برای جذب "آنچه می کشاند و می رانند" دارد. اصطلاحات و شعارها را که می رانند و می کشاند مثل مغناطیس به خود جذب می کند.

از آن روزی که "وجود" با "نمود" سروکار پیدا کرده است، قدرت جایی "هست"، که خود را "می نماید" یا خود را "نمودار" می سازد. و چون طبق ایده آل دموکراسی، قدرت در مردم هست (سرچشمه قدرت، با ید مردم باشند) با ید مردم، در صحنه، حاضر شوند (نمودار شوند) تا حضور مردم، وجود قدرت را نشان بدهد.

از این رونیز خبرگان ایدئولوژیها و روشنفکران ورهبران احزاب و علمای دین می کوشند تا با این قوای راننده و کشاننده، مردم را در صحنه سیاست، حاضر سازند و به مردم لقا می کنند که "حضور در صحنه های مختلف سیاسی"، همان "شرکت مردم در سیاست" و "مداخله مردم در سیاست" و "نفوذ مردم در سیاست" است.

ولی "حضور" میلیونها نفوس در صحنه های راه پیمائی ها و اعتصابات و اعتراضات و سازمانهای سیاسی (مانند احزاب)، و اتحادیه های کارگران، به خودی خود، به تنهایی علامت شرکت آنها در سیاست نیست. چه بسا که "حضور" میلیونها نفر، حکایت از "شریک بودن آنها در سیاست" نمی کند و حتی در غالب موارد، معنا و محتوای معکوس را دارد.

تا موقعی که ما را به حضور در صحنه ای (در سازمانی، در اتحادیه های، در اعتصابی) چه با رغبت چه با اکراه می کشانند می رانند، ما هنوز "شریک در تصمیم گیری و اقدام سیاسی" نشده ایم. حضور ما، علامت "نمود قدرت ما" نیست. بلکه حضور ما، علامت نمود قدرت آن ایدئولوژی در ظاهر، و علامت قدرت مندی خبرگان و متخصصین و پاداران آن ایدئولوژی و دین در باطن است.

هر دیکتاتوری امروزه، برای مشتبه ساختن ایده آل دموکراسی به مردم (شریک ساختن مردم در سیاست) می کوشد که تا می تواند همه یا اکثریت مردم را فقط در صحنه حاضر سازد، در صحنه، آنها را به خود آنها وجهان نشان بدهد.

آنها را همیشه در صحنه، حاضر نگه دارد. آنها را همیشه در صحنه، مشغول سازد. بدینسان را بطه میان "نمود" و "بود" را گل آلود کند. در اینجا "ظهور مردم در عرصه سیاست"، فقط تظاهراست، تبدیل سیاست به "صحنه تئاتر"، به "صحنه بازی کردن و تظاهر"، نابود ساختن بزرگترین مفهوم و واقعیت دموکراسی است. میان "نمودن" و "نمایاندن"، میان "نمود" و "نمایش" فرق فراوان است به همین علت میان آن بازی که آنچه هست و دارد "نمایند"، تا آن بازی که با تعمد و غرض خاص آنچه می خواهد ولی نیست، "نمایاند". درست در نمایاندن، مانع از نمودن آنچه که هست، می شود. از این رونیز میان آن بازی که ما به عنوان خصیصه

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

قدرت ما، "ما را"، "هستی" ما را، "منافع" ما را، "شخصیت ما را" می نماید " قدرت ما، "نماینده" ما است، "نمود" ما است . بر همین اساس، ارزش "رای سیاسی"، قراردادارد .

"رای عمومی"، "قدرت عموم" را نمایندگی "می کند . مطبوعات کتابها، روزنامه ها و نشریات، نمود قدرتهای موجود در جامعه هستند .

"نماینده مردم" در مجلس رای زنی قانونگذاری، قدرت مردم را در مجلس "نمایندگی" می کند، یعنی "می نماید" . مجلس قانونگذاری، صحنه و تئاتر برای نمایانیدن (یعنی به بازی گرفتن مردم) مردم نیست بلکه برای نمودن مردم، نمودن قدرت مردم، نمودن مردم آنچنانکه مردم هستند می باشد . حضور مردم، تظاهرات نیست .

ولی اینها میگویند که شفافیت "نمود" را تا روتاریک سازند . قدرت مردم، علیرغم حضور مردم (نمایانیدن مردم)، نموده نمی شود . حضور مردم، نمود ارضع آنها می شود . در ظاهر، تئاتر قدرت، و در باطن، واقعیت ضعف است . اینها کشیده شدگان و راننده شدگانند . آنها را با ایدئولوژیها و با القاء عقاید، به آنجا کشیده اند، به آنجا رانده اند . آنها بدون خود، بدون تصمیم خود، بدون اراده خود، بدون قدرت خود، در آنجا حاضرند . آنها در صحنه تئاتر (نه در میدان سیاست) حاضرند . آنها نمایندگان قدرتند، نه واقعیت قدرت، نه سرچشمه قدرت، نه نمود قدرت خود .

حضور اینها در صحنه های سیاست، در سازمانهای سیاسی مانند احزاب، یا حضور کارگران در اتحادیه های کارگران، هیچکدام به خودی خود نشان "شرکت در سیاست"، "شرکت در حزب"، "شرکت در اتحادیه کارگری" نیست . تا چه رسد به معنای فارسی این کلمه شرکت که "همبازی در سیاست" و "همبازی در حزب" و "همبازی در اتحادیه کارگری" باشد، که تجسم روح صمیمیت و سادگی و صفا و نالتودگی باشد .

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

ودین، و در واقع تبدیل به اسلحه و وسیله در دست خبرگان دین و رهبران حزبی و روشنفکران خبره در ایدئولوژی شده اند.

ولی همین "وسیله ساختن مردم" در حاضرات ختنشان در صحنه های اعتصابات و در راهپیمایی ها و در سازمانها و احزاب و اتحادیه ها، به جای آنکه مردم، شریک در همکاریه سیاسی شوند، سبب می شود که مردم دریا بنده که "آلت ایدئولوژیها و عقاید" و بالاخره آلت روحانیون و روشنفکران و رهبران احزاب شده اند، و به محض که این "آگا هیود آلت شدن خود" را یافتند، نسبت به سیاست و دموکراسی، لاقید و بی اعتناء و بی تفاوت می شوند. و بکلی از سیاست و سیاستمداران دوری می جویند. یا به کلی از روحانیون و روشنفکران یا از دین و روشنفکری بیزار می گردند. از "حضور در سیاست" تا "شرکت در سیاست" فرسخ ها فاصله می باشد.

شرکت و اعتقاد

ما در اعتقاد و ورزیدن به یک ایدئولوژی، با معتقد دیگر به آن ایدئولوژی به هیچوجه شریک نمی شویم (تا چه رسد به همبازی شدن که خصیصه دیگر از واقعیت سیاست است).

من و او، با عینیت دادن "خود" با آن ایدئولوژی (اعتقاد، فقط در عینیت دادن خود با عقیده ممکن می گردد)،

هر دو، "خود" را در آن ایدئولوژی، محو و فانی می سازیم، یعنی از "خود" دست می کشیم و "می گذریم" و معنای "از خود گذشتگی" همین است. ولی "ما" تا جایی شریکیم که "خود" در آنجا باشیم و در "مالکیت چیزی"، این خود با آن خود شریک گردد. و این دو خود، امکانات تصرف و مالکیت خود را در بهره گیری از آن چیز مشترک، دریا بند. اما جایی که ما "خود"، نفی و محو و فانی شده ایم، دیگر بحث از شرکت، بی معنی و بی ارزش، حتی خنده آور و مسخره است. پس شرکت در سیاست، موقعیست که من و دیگری بر اساس وجود و شخصیت خود (یعنی امکان و حق و قدرت تصمیم گیری) در مسائل اجتماعی، اظهار موجودیت کنیم. یعنی قدرت خود را بنماییم. قدرت خود را نمودار سازیم. نماینده قدرت خود باشیم. نه آنکه بدون قدرت خود، در صحنه حاضر باشیم.

وقتی ایدئولوژی ما، عقیده ما، تصمیم در هر موردی و در هدفها و منفعتهای ما را مشخص می سازد، پس "ما این جا نیستیم که شریک باشیم. موقعی جامعه، یک جامعه سیاسی است، که شخصیت انسانی، به عنوان مرجع نهائی برای دیگری به عنوان مرجع نهائی، با هم تصمیم بگیرند، نه اینکه عقیده این فرد و ایدئولوژی آن فرد، جای شخصیت و ابراز موجودیت قدرت آنها را بگیرد. و فقط برای تصدیق اینکه "و با آن عقیده و ایدئولوژی عینیت دارد"، در صحنه، حضور بیا بد. البته در صحنه دین (در مسجد و در کلیسا و آتشکده و کنیسه و...) می توانند این "تعلق خود را به امتش و دینش"، "این وحدت خود را در جا معه معتقدین" دریا بدو به آن شهادت دهد.

اما در جا معه سیاسی و در دنیای سیاست، باید شخصیتش در تصمیم گیری در مورد به مورد، نمودا رگردد، تا شریک در سیاست گردد.

در سیاست، قدرت هر کسی نموده می شود. سیاست، جای حضور و شهادت نیست. بلکه "جای شرکت و دخالت و تصرف" است. جای شکل (شکل گرفتن و شکل دادن) و نمود قدرت خود است. و در آنجا "نمودا رونمایش یک ایدئولوژی یا دین یا عقیده نیست (و برای دادن شهادت نیا مدها است).

و، حضور عقیده و ایدئولوژی نیست. بلکه و حضور و نمود خودش در تصمیم گیری و در قدرتش هست. در سیاست، و با دیگری شریک می شود. و در سیاست، قدرت تصرف و دخالت خود را می نماید.

ولی در دین، و با دیگری در خدا، یا در امر خدا، یا در امت خدا، وحدت می یابد. هر دو از خود میگذرند و با گذشتن از خود (از خودگذشتگی و قربانی) اصلاً "مسئله شرکت در آنجا، مسئله شرکت می باشد. و در آنجا احتیاج به شرکت نیست. با گذشتن از خود، اصلاً" این احتیاج برمیخیزد. ولی در سیاست و امور سیاسی، احتیاج به شرکت است. احتیاج به قراردادها است. احتیاج به همکاری و همفکری و همراهی و همکامی (کام مشترک داشتن) است. باید قدرت خود و خود را "نمود".

این "نمود"، عینیت با "بود" دارد. در اینجا عالم نمود، عالم بی ارزش و پوچ و گذران و پست و ساهیه گون و فانی نیست. در دین، هیچ قدرتی جز قدرت خدا نباید بماند، نباید "نموده شود". همه قدرتها بایدها و بازگردند همه قدرتها بایدها و سرچشمه بگیرند همه قدرتها بایدها یا نمود قدرت

ا و با شنید هیچ قدرتی حق سرچشمه بودن را ندارد، و با ید فقط حا کمیت داشته باشد. حا کمیت، همیشه "برترین قدرتیست که حق نمودا رشدن را دارد. "قدرت و حکومت با ید" ظهور خدا و وجودش "با شد. ا ما درسیاست، همه قدرتها با ید از ما سرچشمه بگیرد. همه قدرتها تا از ما سرچشمه نگیرد نمی تواند بیه تصرف ما درآید.

قدرت و حکومت با ید "ظهور" و "نمود" انسا نها با شد. ما تا وقتی درکاری شریکیم که قدرت داریم و قدرت خود را در تصرف آن "شیئی مشترک" تنفیذ می کنیم، یعنی "می نمائیم".

این "نمود قدرت در آنچه مشترک است"، با ید نمودا ربا شد. نه آنکه ما فقط در ظاهر در جانی حاضر باشیم، بلکه با ید قدرت ما در آن امر مشترک، برای ما و دیگران به طور محسوس نمودا ربا شد. و کسیکه قدرت ندارد، نمی تواند شریک با شد. وقتی ما را حاضر ساختند، ولی قدرت را از ما گرفتند، دیگر شریک نیستیم.

ما در مقابل خدا یا در مقابل نماینده و مظهرش یا در مقابل حکومت یا در مقابل یک ایدئولوژی فقط "حاضریم"، فقط "شا هدم" فقط شهادت دهنده و مصدقم. حاضر برای همه چیز، حاضر برای قبول هر اطاعتی، حاضر برای تسلیم و جودی، و حاضر برای فدا ساختن و فنی تمامیت خود هستیم. این است که ما را وقتی با یک ایدئولوژی یا مذهب، در یک صحنه سیاسی، در یک سازمان سیاسی (یک حزب)، در یک اتحادیه، حاضر ساختند، معلوم است که برای چه ما آنجا حضور داریم. حضور، برای شرکت در سیاست نیست، بلکه حضور، برای انکار و امحاء خود و منفعت جوئیها ی خود ما است.

از این نقطه نظر است که بسیاری از افراد با غریزه سالمی که دارند، از چنین حضورهایی می پرهیزند و لاقیدی و بی تفاوتی را بر چنین حضورهایی ترجیح می دهند. انسان وقتی لاقیدی و بی تفاوتی خود را از دست می دهد که شراکت خود را در کاری احساس کند، بداند و مطمئن باشد که او را به جسد شریک کرده اند.

ما با ید موقعی در صحنه سیاست، حاضر باشیم که ضمانت کامل داشته باشیم که برای مشارکت در سیاست در آنجا حاضر شده ایم. ما به آنجا کشیده نشده ایم، ما به آنجا کشانیده و را نده نشده ایم. با ید آگاه باشیم که وقتی ما را در صحنه هلی

راه‌پیمائی‌ها، دراعتمادات، درسازمانهای سیاسی وکارگری و صنفی و فرهنگی حاضرمی‌سازند، این‌چهنوع حضوراست .
تا حضور، معنای شرکت‌نداشته‌باشد، ازهنرنوع حضوری بایددپرهیزکرد، چه
بسا که حضورما درصحنه‌های سیاسی، فقط برای "سلب حق شرکت مادرسیاست
ومسائل سیاسی" است وما با این حضور، بر سلب والاترین حقوق خود صحه
می‌نهیم.

۱۲ اکتبر ۱۹۸۵

استانبول

انتخابات سیاسی و احزاب ایدئولوژیکی

آیا حقیقت را می شود انتخاب کرد؟

آیا وقتی صندوقی بود و آرائی در صندوق انداخته شد و آن رایها شمرده شد، "انتخاب" صورت گرفته است، و کسی یا حزبی یا پرگرمی انتخاب شده است؟

پس بنا بر این باید ما هیت انتخاب را شناخت تا فهمیم چه نوع انتخابی هست که انتخاب هست یا به عبارت دقیقتر اساسا انتخاب چه چیز است و آنچه انتخاب نیست، ولو آنکه صندوقی باشد و آراء در آن انداخته شود، کداست.

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

می شود، و احتیاج و ضرورتی برای دموکراسی نیست، چون آزادی، بدون انتخاب، معنا ندارد و با کشف حقیقت، احتیاج و ضرورتی به انتخاب، و طبعاً "به آزادی نیست".

از این رو هست که در هر جا معهای که حقیقت به شکل یک دین یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری علمی کشف یا از همه شناخته شده است، بحث از آزادی و دموکراسی بحث از ایدئوبیهوده است. پس وقتی بحث از انتخاب و انتخابات سیاسی می شود، کیفیت رابطه ما با حقیقت باید مشخص گردد. اگر حقیقت درجا مع به شکلی "هست" یا از همه شناخته شده است (در یک دین یا در یک مذهب، یا در یک تئوری علمی)، مسئله، دیگر مسئله انتخاب نیست. وقتی مردم قبول کردند که در یک دین یا ایدئولوژی یا تئوری، حقیقت هست (مثلاً "با قبول نظام سیاسی اسلامی، به طور ضمنی پذیرفته می شود که اسلام، حقیقت است. یا مثلاً" با قبول نظام ما رکسیستی، پذیرفته می شود که ما رکسیسم، حقیقت واحد است)، مسئله دیگر انتخاب نیست، بلکه مسئله فقط تقلیل به تعلیم و تربیت می یابد. با "آنچه به عنوان حقیقت" شناخته شده، ولی مردم یا قسمتی از مردم آشنائی کافی با محتویات آن ندارند، باید فقط با آن آشنا ساخته بشوند.

متخصصین و پادشاهان و خبرگان آن ایدئولوژی و دین و مذهب، به دیگران که اقرار به حقیقت بودن این ایدئولوژی یا دین می کنند، ولی آنرا نمی دانند، آن حقیقت را "می آموزانند".

این را در عرف اسلامی، ارشادمی گویند و در عرف ما رکسیسم، "آگاهیه بود دادن طبقاتی" می خوانند. آگاهیه بود نهفته طبقاتی آنها را بی——— سازند.

دو رویه انتخابات

انتخاب، همیشه دو رویه مختلف دارد که بدون یکدیگر، نمی توان از انتخاب سخن گفت.

۱- یکی اینکه هر کسی، آزادی انتخاب کردن افکار و عقاید و احزاب و پیرگرمهای عرضه شده درجا مع را داشته باشد. این آزادی، آزادی درونسوی انتخاب می باشد (درونسو = ساژکتیو).

۲- این "آزادی درونسوی انتخاب" فقط موقعی تحقق می یابد که هرکسی در "شرایط برونسوی مساوی رقابت"، فکریا عقیده یا پروگرام خود را بتواند در سرا سراجا معپخش و تنفیذ کند.

پس آزادی درونسو و آزادی برونسو متلازم هستند و آزادی درونسو را که عرفای ما بدنبالش بودند (آزادگی)، فاقد شرایط تحقق خود است.

آزادی در تعیین شدن

انسان، آزادی را فقط در "تعیین کردن تغییرات در چیزی بیگانه از خود" درک نمی کند، بلکه به همان اندازه بلکه به مراتب بیشتر، آزادی را در "انتخاب تغییر یا فتن های خود" درک می کند در "آزادی درونسوی انتخاب"، آزادی "تغییرپذیری خود فرد یا خود گروه" تا مین می گردد. تا موقعی که من تغییری را نپذیرفته ام، آن تغییر در من، تغییری اجباری و طبعا "اکراه آمیز است و من در مقابل "تغییر یا فتن خود بدون میل خود" ایستادگی و اعتراض می کنم و در این جاست که تغییر دادن یک انسان، بدون اعمال حق انتخابش، سلب شان و شرافت انسانی از اوست. هر جا که "پیشرفت و توسعه"، تحمیل می شود، شرافت انسانی افراد، پایمال می گردد.

ما پیشرفت و آنچه را اوج فرهنگ و علم و حقیقت میدانیم، نمی توانیم به خاطر اینکه آنها را حقیقت و فرهنگ و آگاهبودعالی و اوج انسانیت می شماریم به مردم تحمیل کنیم. هیچ چیزی به ما این حقانیت را نمی دهد. وقتی "آنچه که باید مرا معین سازد"، از میان "چیزهایی که درجا معه می توانند مرا معین سازند"، از طرف شخص من انتخاب شد، من در "تغییر پذیری ام" به آزادی رسیده ام. آزادی همیشه در یک بُعدش، "آزادی در تعیین شدن" است.

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

انسان، تا موقعی با خودش، یگانه می شود (یعنی خودش می شود) که آنطور تغییر می پذیرد، که می خواهد. کلیه روابط میان انسانها (از جمله روابط اقتصادی و تولیدی چون روابط "میان انسانهاست" نه روابط محض میان اسباب و ابزار مکانیکی و فیزیکی تولیدی، که می توانند مراتب تعیین سازند)، چون حامل مؤلفه آزادی هستند، کثرتمند و متنوع هستند. از این رو همیشه شامل طیفی از امکانات تغییر من هستند. انسان، از میان "شیوه های مختلف تغییری" که در این روابط عرضه می شود، تغییر خاص را انتخاب می کند.

ولی از سوئی دیگر، انسان فقط، شیوه تغییر دادن خود را طبق امکانات مختلف از تغییرات، که با معبه و عرضه می کند، نمی جوید، بلکه علاوه بر آن همان حق را نیز برای "تغییر دادن دیگران و تاثیر گذاردن بر دیگران" می طلبد. من باید در میان افکاری که با معه را تغییر می دهند حق تغییر دادن مساوی افکار دیگران را در رقابت (تحت شرایط مساوی) داشته باشم.

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

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

انسان چگونه با خودش یگانه می شود؟

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

انسان در جا معه، در اثر تغییر پذیری از فکر و رای دیگران، به طور دائمی "از خودش بیگانه می شود"، "غیر از خودش می شود". هر تغییری که فکرو

رای دیگری، به ما و فکر ما و عواطف ما می دهد. ما را از خود بیگانه می سازد. ما در کودکی که بی نهایت تغییر پذیریم، به اوج "از خود بیگانه می رسم. پس اگر" از خود بیگانه شدن"، چیزی منفور و شوم و شراست، باید دهان همه را بست و قلم همه را شکست و همه پدرها و درها را از پرورش کودک و همه آموزان را از آموزش کودک محروم ساخت، تا هیچ چیزی، ما را تغییر ندهد، تا همیشه همان بمانیم که هستیم یا بوده ایم و همیشه "با خود بیگانه باشیم". ولی ما از افکار و آراء و روابط دیگران، چیز دیگری می شویم (و درست در همین - دیگر شدن - کشف می کنیم یا می توانیم کشف بکنیم که چه هستیم یا چه می توانیم باشیم. ما در انحراف است که به آنچه می توانیم باشیم، پی می بریم.) و اساساً "شبه دیگری" و حتی گاهی همان "دیگری" می شویم. چنانکه پیروان و طرفداران یک رهبر سیاسی یا دینی یا فکری، در پایان به کلی از خود بیگانه می شوند و شبیه او (یعنی رهبر و مرجع تقلید و پیامبر) می شوند و حتی در خود او حل می شوند که البته به اوج بیگانه گی از خویش می رسند، اوج "از خود بیگانه گی" در این جمله بیان شود که: خدا انسان را به صورت خود آفرید. انسان به صورت سرمشق و مثال اعلای خود (رهبر خود) آفریده می شود.

او دیگر، از این بعد "بیگانه گی با خود" را فقط موقعی درک می کند که "عین خدا"، "عین صورت خدا"، "عین سرمشق و رهبر خود" شده باشد. او "با خود بودن" را (خود بودن) به عنوان بزرگترین بیگانه گی از خود درک می کند، چون او فقط تا موقعی که شبیه و عین رهبر خود هست، خود را بیگانه با خود می یابد. از این به بعد، او از خود نفرت دارد. او خود را نابود ساخته است. او در خود، بزرگترین بیگانه و بزرگترین دشمن (عین خود، نفس خود) اوست را می یابد.

با آنکه "بیگانه شدن از خود"، در آغاز، یک حرکت و سیر مفید و سالمی هست، ولی در این حد، بی نهایت مضر و شوم و حتی غیر انسانی و ضد انسانی می باشد. چون انسان، درحین که از خود بیگانه می شود، باید حق و قدرت آنرا داشته باشد که "دیگران را همانقدر همانند خود بسازد"، دیگری را تحت تاثیر او و فکر او و عواطف او قرار بدهد. او، دیگری را به "صورت خود" می آفریند. دیگری، تصویر او را پیدا می کند. او در دیگری خود را می یابد.

بدینسان، در "یگانه سازی دیگران با خود"، باز او، خود می شود اگر دیگری می کوشد که من را به صورت خودبیا فریند، منم و را پیشا پیش به صورت خود آفریده ام.

پس دیگری، "من تحقق و تجسم یافته" است.

پس "یگانگی با خود"، در دو جریان متضاد و متقارن با هم "آفریده می شود" از یک طرف، در تغییر پذیری از افکار و آراء دیگران، همانند دیگران می شود، "از دیگران و شبیه دیگران و عین دیگران" می شود (همبستگی با دیگران پیدا می کند) و از طرفی "در تغییر دادن به دیگران از آراء و افکار و عواطف خود"، دیگران را همانند خود و از خود و شبیه خود می سازد.

پس یک جا معتنها با داشتن "یک هدف و ایده آل" یا با داشتن "یک منفعت مشترک" معین نمی گردد. بلکه روابط پیچیده "همدیگر آفرینی" در سیر تاریخ به خود شکل می گیرد. یک ایده آل هر چند نیرومند و یک منفعت هر چه عینی باشد، نمی تواند "یک جا مع" را در طیف تنوع و مظاهرش پدید آورد.

ملت، چنین جا مع است. در ملت، این حق "همدیگر آفرینی" در سیستم دموکراسی آزادخواهان، به پنهان ترین دامنه خود را می یابد.

انسان در این کشاکش و کشمکش "همدیگر آفرینی"، "خود را می یابد"، یا به عبارت بهتر، خود را می آفریند. "با خود بیگانه شدن"، با زگشت و یبست در "یک هویت خلق شده زالست" نیست. با زگشت به چیزی نیست که سرنوشت یا مشیت الهی یا تاریخ در ما "معین ساخته است" یا "برای رسیدن به آن هدف و کمال ما را معین ساخته است"، بلکه یک "جنش مجهول آفریدن و آفریده شدن" است. اساساً اصطلاح "از خود بیگانه شدن"، از زمینه متافیزیکی می آید و در همه تئوریهای که با این اصطلاح سروکار دارند این رسوبات متافیزیکی وجود دارد. این اصطلاح را با پیدای این محتویات متافیزیکی اش به کلی پاک ساخت. (ولی متأسفانه همه، این مؤلفه متافیزیکی اصطلاح "از خود بیگانه شدن" را نادانسته حفظ می کنند و در این "خود"، "تصور پیشینی" از انسان در نظر دارند و بیگانه می، همیشه بیگانه با این "صورت مفروض" است که برای آنها بدیهی است).

تفاوت جامعه‌سیاسی با جامعه عقیدتی (ایدئولوژیکی یا دینی)

طبق این معنای "انتخاب آزادی"، هیچ گروه‌سیاسی (حزب یا انجمن سیاسی) نباید ونمی تواند "یک گروه سربسته و تغییرناپذیر و ثابت‌شیرناپذیر" باشد. گروه‌سیاسی (حزب، سیاسی، اتحادیه سیاسی یا انجمن سیاسی) تا موقعی تا شیرو تغییرپذیر است که اعضای می توانند از آن گروه‌سیاسی جدا شوند، و این انفصال از آن گروه‌سیاسی، هیچ نوع نفرت و تحقیر در آن گروه یا در گروه‌های دیگر جامعه برخواهد انگیزت تابا تهمت زنی، او با فشار، مجبور به ماندن در آن گروه گردد، و با این انفصال، حقوق و امتیازات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی او صدمه بردارد.

بنابراین بیان، "یک جامعه یا گروه‌سیاسی"، با "یک جامعه عقیدتی و ایدئولوژیکی" امت = جامعه هم‌عقیدگان "تفاوت ماهیت دارد.

"ایمان به حقیقت واحدی یا ایمان به یک مشت اصول تغییرناپذیر و ابدی"، "ایجاب" تاثیرناپذیری و تغییرناپذیری عقیدتی یا ایدئولوژیکی را می کند. چنین جامعه‌ای، فقط "تبلیغ و دعوت و هدایت و ارشاد" را می پذیرد، بدین معنی که تنها اوحق دارد، جامعه خود را در آن تبلیغ و ارشاد (یا جهاد) وسعت دهد.

افراد و گروه‌های دیگر را، با نفوذ یکطرفه، به جامعه خود بپیوندد. فقط جامعه عقیدتی اوحق گسترش دارد. ولی هیچ پیرو و معتقدی حق ندارد از آن جامعه (و طبقاً از آن حقیقت واحد) جدا شود. انفصال از آن جامعه، که گسستن از همان حقیقت می باشد، خیانت و پیمان شکنی و طرد و ارتداد شمرده می شود. وظیفه معتقد به این دین و ایدئولوژی، جهاد و مبارزه برای تحکیم و توسعه آن دین و ایدئولوژی هست. او هست که فقط باید "دیگری را تغییر بدهد"، ولی هیچگاه و نباید در ایدئولوژیش، تغییر بیابد. تغییرناپذیری مطلق خود، و تغییرپذیری مطلق دیگران، برای او جزو بدیهیات است.

ولی در جامعه‌سیاسی که بر پایه "رای سیاسی" قرار دارد (و رای سیاسی که میدان تحقق انتخاب است) باید هر کسی، امکان تغییرپذیری خود و تغییر دهنده‌گی به دیگران را داشته باشد. بدین ترتیب، یک گروه‌سیاسی (یک حزب سیاسی) یک گروه سربسته و ثابت نمی تواند باشد. اکثریت،

همیشه همان اکثریت نمی‌ماند. اقلیت، همیشه همان اقلیت نمی‌ماند. برعکس در جامعه دینی وایدئولوژیکی، یک اکثریت، نسبت به فاصله‌های زمانی تاریخی، به‌طور نسبی اکثریت ثابتی است و دوره‌های تجدید انتخابات در سیاست که در فواصل کوتاه هیست (طبق تغییرات شدید و سریع جامعه مروزی، می‌باید این دوره‌ها کوتاه باشد) با ثبوت جامعه‌های مذهبی (یا تغییراتی که احتیاج به قرن‌ها یا دهه‌ها دارد) تناسبی ندارد. طبق داده‌های تاریخی که یک بشر در آن زندگی می‌کند، این اکثریت‌های مذهبی غالباً "ثابت می‌مانند، همین‌طور اقلیت‌های دینی، اقلیت‌های نسبتاً "سربسته و ثابت می‌مانند. تلاش برای تبلیغ و ارشاد و دعوت مذهبی وایدئولوژیکی که عبارت از بیرون آوردن و پاره کردن اعضاء از جامعه اکثریت مذهبی (است که حق و قدرت انفصال از آن نیست) و ملحق ساختن آن اعضاء به جامعه اقلیت وایدئولوژیکی (که دارای همان نوع حقیقت است و حق انفصال از آن حقیقت وجود ندارد). انفصال، همیشه ناحق می‌باشد (سبب مبارزات بسیار خونین می‌گردد). انفصال از جامعه دینی وایدئولوژیکی، که انفصال از حقیقت واحد می‌باشد، تحمل ناپذیر و فاقد حقانیت می‌باشد.

چنانکه در قرن گذشته دو جنبش مذهبی و دینی با بیهوشی و بی‌اندیشی در ایران که با تبلیغات خود کوشیدند از جامعه شیعه، عضو برای خود بگیرند، برعکس العمل شدید و سرسخت و وحشتناک آخوندها روبرو شدند، و همه آخوندها از پیوستن مردم به نهضت با بیهوشی و سپس به نهضت بهائیه از جمله همین بود که ماهیت حقیقت آنها نیز شبیه اسلام است و پیوستن به آنها، پیوستن تغییر ناپذیر و دائمی است. همچنین در قرن ما، تبلیغ کمونیست‌ها با همان عکس العمل شدید روبرو شده است.

این نهضت‌ها، همگی مانع پیدایش "فضای سیاسی" و "جامعه سیاسی" در ایران شدند.

جامعه سیاسی در ایران (و در همه جامعه‌های اسلامی) در بطن جوامع مذهبی وایدئولوژیکی، متولد نشد و به جای آنکه "راهی سیاسی" و "راهی دادن سیاسی" و "ایجاد راهی عمومی" به هویت خالص سیاسی خود برسد، و به سهولت قابل تغییر پذیری و تغییر دهی باشد، گرفتار مقولات دینی و مذهبی

وایدئولوژیکی شد، و به جای "گفتگوی سیاسی" درجا معه، "جها دمیان دین و مذهب وایدئولوژیها" نشست. شیوه پیوستگی، ماهیت خود را عوض نکرد. پیوستگی، ماهیتش از لحاظ روانی، همان "پیوستگی به حقیقت واحد" و از لحاظ اجتماعی و عینی "پیوستگی به امت = جا معه هم عقیدگان" ماند.

به جای آنکه "دامنه گفتگوی سیاسی" به تدریج از "دامنه جهاد ایدئولوژیکی و دینی و مذهبی" رها ساخته شود و برای خود دامنه مستقلی تشکیل بدهد، این دامنه سیاسی، از مفاهم و عواطف جهاد ایدئولوژیکی و دینی بلعیده شده و می شود.

پارلمان (که از کلمه پارله = گفتن، می آید) طبق معنای خود کلمه "جای گفتگوی سیاسی" است، نه جای "جها دعقا ید وایدئولوژیها" گفتگو بر اساس تغییرپذیری و تغییردهی دو طرفه قرار دارد.

مصلحه وائتلاف و تفاهم و توافق در گفتگو، یک هنر و یک قدرت است، در حالی که برعکس آن دردنیای جها دعقیدتی وایدئولوژیکی، مصلحه وائتلاف و میانجی گیری و تفاهم و توافق، یک ضعف و ناتوانی است، و بستگی موقت و کوتاه به یک فکر و روند، یکنوع فرصت طلبی و هرزه گردی تلقی می گردد و مورد تحقیق قرار می گیرد.

شیوه شناخت واقعیت

ما اساساً در چه شرائطی می توانیم انتخاب کنیم؟ مسئله انتخاب به طور ضروری بستگی به "شیوه شناخت ما از واقعیت سیاسی" دارد. واقعیت سیاسی، همیشه محتوی "آزادی" است، و هر واقعیتی که محتوی آزادیست، در خود، پیچیدگی و کثرت و ابهام و مجهولیت دارد. آزادی که متلازم با خلاقیت است، همیشه برای پیچیدگی و کثرت و ابهام و مجهولیت می افزاید. پس معرفت سیاسی و راهی سیاسی و اقدام سیاسی، حق ندارد به هیچوجه برای حل مسائلی که "واقعیت سیاسی" طرح می کند، آن پیچیدگی و کثرت را "رفع و منتفی و نابود" سازد. درجا معه آزادی سیاسی، تنش ها، روز بروز بیشتر می گردند.

حل مسائل دموکراسی و آزادی، رفع و نفی این پیچیدگیها و کثرت ها

نیست، بلکه " قبول این پیچیدگی و کثرت " و تأیید آنها، و شناختن ارزش مثبت آنهاست. شناخت " واقعیت سیاسی"، با این بدیهه شروع می شود که " واقعیت سیاسی از لحاظ کثرت و پیچیدگی و تضادها و تنش های درونی اش تقلیل نا پذیر است". بدین سبب نیز هست که شناخت آن، فقط و فقط در اثر " تله ویل های مختلف" امکان دارد. یعنی ما نمی توانیم ونمی خواهیم که " واقعیت سیاسی" را " یگانه و یکنواخت و همگن و همسان" بسازیم.

یک واقعیت سیاسی، تنها یک تله ویل منحصر به فرد ندارد. آزادی، رفاه اجتماع، نظم، عدالت اجتماعی، پیشرفت، تساوی... را می توان در ایدئولوژیها و ادیان و تئوریهای مختلف به طور مختلف فهمید و تله ویل کرد. از طرفی دیگر، " همه این تله ویل های مختلف" درجا معه، برای درک آن واقعیت سیاسی، ضروری و لازم هستند، و روند به سوی همه این تله ویلهای مختلف در خود واقعیت سیاسی موجود می باشد.

اگر چنانچه واقعیت سیاسی، فقط و فقط " یک تله ویل حقیقی" داشت (و طبعاً " همه تله ویلهای دیگر کاذب بودند) واقعیت سیاسی، کاملاً " با معرفت عینی (معرفت برونسو) آن واقعیت، با هم انطباق می یافست. وقتی " معرفت واقعیتی" کاملاً " با خود آن " واقعیت " انطباق یافت، ما با مسئله " حقیقت " روبرو هستیم. و چنانکه در پیش گفته شد، وقتی ما با " حقیقت " روبرو هستیم (یعنی راه به معرفتی از واقعیت سیاسی یافته ایم که کاملاً " انطباق با آن واقعیت دارد) آن موقع، مسئله انتخاب و آزادی به کلی منتفی می شود. اگر اسلام یا کمونیسم حقیقت است، دیگر کسی آنها را انتخاب نمی کند و با گرفتن راء سیاسی در باره یک رژیم کمونیستی یا اسلامی، هیچگونه حقانیتی برای آنها ایجاد نمی گردد. بدین صورت راء و انتخاب یک امر زائدی است.

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

کسیکه حقیقت را شناخت (یا دانست که در کجا و در چه آموزه یا کتاب یا شخصی، حقیقت هست) دیگر امکان انتخاب ندارد، و جائیکه حقیقت شناخته

شد، نه تنها امکان انتخاب نیست، بلکه "قدرت و حق درونسوی انسانی برای انتخاب کردن" بکلی منتفی می شود. و وقتی این قدرت و حق برونسوی انتخاب، عملی زائدوبی معنایی ارزش و باطل می باشد. کسیکه مسلمان یا کمونیست است، در درونش نمی تواند چیز دیگری را ورای اسلام یا کمونیسم انتخاب کند. در صورت اجبار به چنین انتخابی، او را به عذاب وجدانی شدیدی گرفتار می سازند.

در تلاش برای درک واقعیت سیاسی، هیچگاه نمی توان به حقیقت واحد رسید، چون پیچیدگی و کثرت و تضاد درونی واقعیت، قابل تقلیل به "یک حقیقت" نیست. واقعیت سیاسی، همیشه بیش از یک حقیقت است. هرکسی می تواند به تاه و یلی از واقعیت برسد. ما از یک واقعیت سیاسی درجا معه، همیشه تاه و یلات مختلف داریم.

و فقط وقتی که پذیرفتیم که واقعیت سیاسی در اثربخشی و کثرت و تناقض و تنش های ذاتی اش، قابل تاه و یلات مختلف هست، پدیدار انتخاب و انتخابات سیاسی، معنا پیدا می کند.

هرکسی یا هرگروهی، یک تاه و یل از واقعیت، یا تاه و یل مشابهی از واقعیت را انتخاب می کند. آنچه ما در معرفت سیاسی خود، از واقعیت سیاسی داریم، یک تاویل است نه یک حقیقت. پس ما در دامن فعالیت های سیاسی با حقیقت سروکار داریم که بر سر آن جهاد سیاسی و عقیدتی کنیم بلکه با تاه و یلات مختلف سروکار داریم که همه آنها ضروری هستند. با قبول اینکه ما در معرفت سیاسی، یک حقیقت داریم، از همان نقطه شروع، معتقدیم که دیگران و احزاب و گروه های دیگر، "فقد حقیقت، منکر حقیقت و یا پوشاننده و ضد حقیقت" هستند و یا به عبارت ما رکس آنها آگاه بود دروغین یا غلط از واقعیت دارند و آنچه که آنها در دست دارند چیزی جز Mystification of reality نمی باشد و آنچه فقط ما

داریم، آگاه بود صحیح و حقیقی و راستین و علمی و عینی از واقعیت می باشد. آنچه دیگران دارند، انحراف از حقیقت است، شبه حقیقت است، ضد حقیقت و عکس حقیقت است یا اگر خیلی مدائ نشان بدهند "جزئی از حقیقت" است، یا در "مراحل پیشین تکاملی حقیقت" قرار دارند و طبق عبارت "چونکه صد آمد، نودم پیش ما ست" (چون جزء حقیقت در مقابل تمام

حقیقت، یک ضد حقیقت می شود)، تلاش سیاسی دیگران، مبارزه برضد حقیقت، برضد عدالت، برضد آزادی و بالاخره برضد تغییرات و پیشرفت (انقلاب) هست.

با این اعتقاد دعا، مسئله انتخاب سیاسی و انتخابات درجا مع سیاسی، فاقد معنی و ارزش می شود.

گذاشتن صندوق و دادن حق رأی در یک ماده قانونی و انداختن آراء در آن صندوق، هیچگونه انتخابی صورت نمی گیرد. اینها هیچکدام انتخابات نیستند و لوقیا فظاهری انتخاب را داشته باشد. چون یک حقیقت، همه افکار و عقاید دیگر را، به عنوان باطل و دروغ، مردود و مطرود می شمارد. و نه تنها حق و قدرت انتخاب را از خویشتن می گیرد، بلکه با حقیقتش، حقانیت و امکان انتخاب و ارزش انتخاب را از دیگران نیز سلب می کند. چون وقتی او به حقیقت دست یافته است، پس دیگران فقط وظیفه، بلکه تکلیف دارند که این حقیقت را بپذیرند و به آن تسلیم شوند (چه تکلیف، زائیده از فطرت، چه تکلیف زائیده از ضرورت تاریخ یا کمال مشخص شده در تاریخ) و اگر چنین نکنند، کافرو ضدانقلابی و ظالم و هستند.

از این ببعده مسئله و، دیگر مسئله مصالحه و تفاهم و ترکیب تاء و ویلات یا تقاطع تاء و ویلات در اجتماع به شیوه آزادانه و تصمیم گیری مشترک بر این پایه نیست و طبعاً "ضرورت وجودی همه تاء و ویلات را برای درک همان واقعیت سیاسی منکر می شود، بلکه مسئله بنیادی او این است که آیا حقیقت منحصر به فرد خود را به کرسی قدرت مطلقه و ابدی بنشانند و سر راه هر گونه تغییر فکری دیگر را ببندد.

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

و معمولاً کسانی که زندگانی را جهاد و عقیده به چنین حقیقتی می دانند، با "تعلیم" افکار خود شروع می کنند و اساساً "افکار و احکامشان" "تعلیمات" است، و البته طبق گفته علی، هر کسی چیزی به او می آموزد، آقای لومی شود و خدا یا پیا مبرو ما موفقیه که علم واقعی چیزها را به مردم می آموزند طبعاً "آقا و حاکم و سالار همه جهاندو بالاخره این شیوه فکری به جائی

می رسد که همه اعمال و رفتار شخصی آنها معلوم و رانه و طبعاً "چیره طلب" می باشد و تحمیل مگر حقیقت به دیگران است. آ ——— ورزش و پ ——— رورش،
ی ——— ک "جریان چیره گیری و حاکمیت و تحمیل" می گردد.

جزئی که بالاخره کل می شود

چگونه پیدایش توتالیتاریسم (همه گیری)

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

فقط در تقاطع مجدد این تاء ویلات در یک "تصمیم مشترک سیاسی"، جا معبه واقعیت نزدیک می شود و معیار خود را با ز در خود واقعیت می یابد. در حالیکه در جریان شناخت (تاء ویل) واقعیت سیاسی، بتدریج معیار، از واقعیت منتقل به "ایده" یا "ایده آل" می شود.

تاء ویل، همیشه یک تلقی درون سو و شخصی و آزادی انسانی از واقعیت برون سو است. هر کسی می تواند واقعیت سیاسی را از "رویه ای" و از "روندی" بشناسد و طبق آن روند (مثلاً "منافع موقت خود و یا منافع دراز مدت خود او.....) و جهت درون سوی خودش، آن واقعیت سیاسی را "ساده و ایده آلی" سازد. کثرت درونی واقعیت به خودی خودش، در همه ابعادش یکجا و یکبار و از طرف یک فرد یا گروه شناختنی نیست.

معرفت یک واقعیت سیاسی در "همکاری معرفتی همه اعضا و اجتماع" ممکن است. اجتماع با هم می تواند نزدیک واقعیت سیاسی را بشناسد. دموکراسی شرکت همه در حکومت، از راه شرکت همه در شناخت واقعیت های سیاسی است.
ساده ساختن و ایده آلی ساختن، تنها راه اجباریست برای رسیدن هر فرد یا گروهی به معرفت واقعیت.

درک هر واقعیت سیاسی، فقط در تهیه "ایده ای از آن واقعیت" و متقارن با همچنین تهیه "ایده آلی از آن واقعیت" ممکن است. ما در فرا هم آوردن یک ایده، آن واقعیت را در "جهتی" ساده می سازیم، و در ضمن ساده سازی در آن جهت خاص، در زبان و مفاهیم، "کلی" می سازیم.

این ساده سازی و کلی سازی، سبب یکنوع "رهائی فکری" از آن واقعیت می شود. انسان در ایده، از واقعیت، "رها" ولی به همان اندازه نیز از آن "دور" می شود.

از طرفی، متفارنا" با فراهم آوردن "ایده" از واقعیت سیاسی، ما به "ایده آلی" نیز می رسیم.

ایده در آن ایده آل، نسبت به آن واقعیت سیاسی، "برتر و با ارزش تر و حقیقی تر و با اهمیت تر" است. طبعاً "با رسیدن به ایده آل در آن ایده، خود آن واقعیت سیاسی، پست تر، بی ارزش تر، غیر حقیقی تر و کم اهمیت تر می گردد، و همین حالت تحقیری که ایده آل به ما در مقابل واقعیت سیاسی می دهد، امکان و حقانیت تغییر دادن واقعیت سیاسی، نمودار می گردد. و این "سائقه تغییر دادن که از ایده آل زائیده می شود"، تلاش تازه برای "نزدیک شدن" به واقعیت می گردد. آنقدر که ما در "ایده" از واقعیت دور شده ایم، می کوشیم تا در ایده آل به واقعیت نزدیک شویم.

پس هر کسی در ایده و ایده آلش از واقعیت، درحین که با واقعیت بستگی ضروری دارد، ولی "برابری و انطباق با واقعیت" را گم می کند و از دست می دهد.

انسان در تلاش برای درک واقعیت، به ایده و ایده آلهایش (به ایدئولوژیها، تئوریها، ایده آلیسمها و فلسفه ها و ادیان) می رسد و درحین که فقط بُعدی ابعاد از واقعیت را درمی یابد، از واقعیت دور می شود.

او در ایده و ایده آلش، فقط "جزئی از واقعیت" را دریافته است، ولی در اثر همان خصوصیت "کلی بودن ایده" میل به این پیدا می کند که آن ایده و ایده آل خود را، به عنوان "کل واقعیت" دریا بد، و علاوه بر آن، آنچه را که به عنوان کل دریا فته، به واقعیت تحمیل کند.

البته این همه گیری ایده و ایده آل (Totalitarianism) به او جرئت می دهد که بگوید، "همه واقعیت" را طبق ایده و ایده آل خود سازد. از این نقطه نظر می باشد که همه ایدئولوژیها و تئوریها و ایده آلیسمها و ادیان میل شدید به "همه گیری بودن" دارند.

آنها در اثر درک شدیدی که از "جزئی بودن تاء و پیل خود از واقعیت" دارند و از طرفی دیگر، در اثر "متعالی ساختن و ایده آل ساختن همین

ایده که تجلی یک جزء در یک مفهوم کلی است، به ترجیح و تقدم ایده و ایده آل، بر عذاب جزئی بودن غلبه می کنند و سبب می شود که این "احساس جزئی بودن شناخت"، به کلی به جهت معکوسش به گراید. تعالی ایده آل و ایده نسبت به واقعیت، سبب می شود که "احساس جزئی بودن معرفت در ایده" به یک احساس نا سالم و فشارنده تبدیل گردد و ناگهان این احساس تعالی، سبب گریز ما از جزئی بودن، به قطب مقابل می گردد. ایده و ایده آل، همه گیر می شود، همه واقعیت را در بر می گیرد.

هرایدئولوژی و ایده آلیسمی در دانش، در اثر همین "جزئی از واقعیت بودن" و متقارن "در اثر" احساس تعالی که از ایده و ایده آلش دارد، "همه گیر" (Totalitarian) می شود و می خواهد "همه واقعیت را در بر بگیرد" و "همه واقعیت را بگیرد".

از این نقطه نظر است که "واقعیت گرایی"، به هیچ وجه، "ایدئولوژی زدائی" و "ایده آلیسم زدائی" نیست، بلکه فقط، مبارزه با این خصوصیت نا سالم و شوم هرایدئولوژی و ایدئالیسم و یا تئوری اجتماعی و سیاسی است، که با این احساس و سائقه همه گیر بودنش (Totalitarianism) مبارزه کند و اساساً که هبود آنرا داشته باشد که ایده و ایده آل با خود، "احساس همه گیر بودن" و "سائقه متجاوز همه گیر بودن" را می آورند. ایدئولوژی و ایده آلیسم موقعی خطرناک و شوم و مضر می شوند که این "سائقه پر خاشاک و زو قهر آمیز همه گیری"، آگاه بودتقلیل نا پذیری واقعیت را در یک ایدئولوژی یا ایده آلیسم یا تئوری "از دست بدهند.

همین اصرار شدید و سرسام آور که واقعیت با معرفت در حقیقت، برابر است و معرفت، همه واقعیت است، در واقع چیزی جز ایده آل او نیست، درست به علت این که ایدئولوژی و ایده آل و عقیده اش برابر با همه واقعیت نیست. واقعیت گرایی، این برداشت است که ایدئولوژی و ایده آل و تئوری با واقعیت سیاسی، فقط در قسمتی و رویه ای انطباق دارد.

انسان، همیشه در ایده ها و ایده آلهایش با واقعیت شکاف دارد، و این شکاف ابدی، همیشه و را می آزارد و رنج می دهد و علاقه شدید او به یافتن و تصرف حقیقت (تساوی معرفت با واقعیت، معرفت علمی انعکاس واقعیت است) ایده آلی هست که در این شکاف دائمی معرفت او با واقعیت

پدید آمده است. تلاش دائمی برای رفع این شکاف، و تلخی محرومیت اواز وصول به آن، سبب ایجاد ایدئولوژیها و ایده آلیسم ها و ادیان و تئوریها می گردد که همه بر "تساوی واقعیت و معرفت"، یعنی حقیقت استوارند. واقعیت کُرانی، آگاهبودن برای ایدئولوژی و ایده آلیسم و تئوری و دین با واقعیت است ولی این آگاهبودن برای، سبب بی ارزش شدن و نفی اعتبار آنها نمی گردد.

حق خصوصی فردی به تاء و ویل واقعیت سیاسی

چنانکه دیده شد، فقط ضرورت تاء ویلات مختلف از واقعیت سیاسی است که راه انتخاب را بازمی کند، و چون "تاء ویل"، رابطه مستقیم میان "واقعیت" و "معرفت و قضاوت درونسوی فردی" دارد، قدرت و حقوق انتخاب، به "فرد" بازمی گردد.

در حالیکه "تاء ویل یک تئوری یا ایدئولوژی یا دین"، یک تاء ویل تخصصی است، و وقتی تئوری و ایدئولوژی یا دین معیار قرار گرفت، امکان تاء ویل، محدود می شود و مخصوص یک فرد یا هیئت یا طبقه اقلیتی می گردد، که می تواند با ممانعت در آن تئوری یا ایدئولوژی یا علوم دینی، و بعضی خصوصیات ویژه دیگری، این امتیاز را دریا بند.

وقتی "تجربه مستقیم واقعیت سیاسی و تاء ویل آن"، اصلت و ارجحیت

خود را از دست داد، و واقعیت سیاسی می بایستی فقط از دیدگاه یک

ایدئولوژی یا دین یا تئوری خاصی تاء ویل گردد، حق خصوصی فردی مردم

به تاء ویل، و ضرورت آن، کاری فرعی و بی اهمیت ساخته می شود. راء وی و

انتخاب، همیشه بر اساس "حق خصوصی فردی به تاء ویل واقعیت سیاسی"

قرار دارد و این حق، نتیجه احساس "ضرورت معرفتی" تاء ویلات مختلف

از واقعیت است.

با قبول اینکه یک تئوری یا ایدئولوژی یا دین می تواند به طور

انحصاری واقعیت سیاسی را تاء ویل کند، نفی حق انتخاب و راء وی سیاسی

فردی می شود.

با قبول "ضرورت همه تاء ویلات از واقعیت سیاسی، برای شناخت واقعیت

سیاسی"، "تاء ویل هر فردی از اجتماعیت سیاسی، مورد احتسرام و تائید همه قرار می گیرد، نه برای این که ادب ظاهری و تشریفات مراعات شده باشد، بلکه برای اینکه هر تاء ویلی، یک نقش ضروری در شناخت واقعیت اجتماعی بازی می کند. معرفت یک واقعیت سیاسی، کار همه اعضاء جامعه سیاسی با هم است.

بدین ترتیب، چه شورای خبرگان مذهبی، چه هیئت عالی مرکزی حزب ایدئولوژیکی، به عنوان تنها تاء ویل کننده ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی، بر ضد دموکراسی و آزادی است، نه برای آنکه آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری غلط یا کذب یا ضد حقیقت باشد، بلکه برای آنکه چنین عملی، "اصالت تجربی افراد را از واقعیت سیاسی" خدشه دار می سازد و بدینسان بنیاد آزادی و دموکراسی را تو خالی می سازد.

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

تغییرات اجتماعی به وسیله مردم کنترل می شوند

از آنجا که تاء ویل درونسوی فردی، واقعیت را متقارن "از دوسو، ساده می سازد، یکی از لحاظ معرفتی و یکی از لحاظ ارزشی، این دوموء لفه با هم آمیخته اند.

انسان از یک طرف به "ایده ای" از واقعیت می رسد، و از طرفی دیگر متقارن "به" "ایده آلی" از همان واقعیت سیاسی می رسد. در برخورد با واقعیت سیاسی این دوموء لفه را نمی توان از هم جدا ساخت با آنکه می توان کوشید و آنها را جدا از هم مطالعه کرد (البته در این جداسازی مصنوعی برای مطالعه، شناخت بهتریکی، سبب تاریکی و انحراف شناخت دیگری می گردد) خواه ناخواه با رسیدن به "ایده آلی از آن واقعیت"، ایده آل مربوطه، ارزشی متعالی نسبت به واقعیت دارد. اگرچنانچه ما می توانستیم به طور عینی (برونسو) واقعیت سیاسی را بشناسیم، معلومات ما نسبت به واقعیت، این "تعالی" را نداشت.

در رسیدن به ایده (که من در آثارم از ده سال پیش به "سراندیشه" ترجمه کرده ام) یک جریان ساده سازی و متقارن "کلی سازی" صورت می‌بندد. نتیجه این دو جریان (که ایده ساده و کلی باشد) سبب می‌شود که انسان در "عقل"، از چنگال واقعیت، آزادی شود (هر معرفت عقلی، یک آزادی است)، ولی با پیدایش ایده آل (ایده متعالی) واقعیت نسبت به ایده آل، حقیر ساخته می‌شود.

همیشه‌ها ایده آلی، تحقیر واقعیتی است، یا حداقل تحقیر واقعیت از یک جهت خاص می‌باشد. این "احساس تعالی ایده آل" و آن "احساس ضمنی تحقیر واقعیت سیاسی"، قدرت و حقانیت به انسان برای "تحول دادن به واقعیت" می‌دهد.

وجود ایده آل به تنهایی، انسان را به تغییر و تحول دادن واقعیت نمی‌گمارد هر چند که این قدرت و حقانیت را در خود می‌یا بدیا دارد. تا موقعیکه "تغییر و تحول" در جامعه، منفی و شوم و شرشمرده می‌شود، تغییر و تحول دادن به عنوان "فساد در ارض، فساد در جامعه، فساد در انسان" درک می‌شود. بدینسان ایده آل، سبب می‌شود که انسان جامعه ایده آلی اثر را "وراء دنیا" یا در "عالم خیال" یا در "جزا ئر دور افتاده"، یا در یک "آینده نزدیک" ولی نیا مدنی و نرسیدنی" تحقق بدهد. اسلام و مسیحیت، ایده آل‌ها ئی داشتند، ولی مفهوم منفی تغییر و تحول، سبب می‌شد که این ایده آل‌ها متوجه آخرت و ملکوت و بهشت می‌شد. و کمال خلقت و فطرت در آغاز قیام می‌گرفت. پس فرد، نه تنها در انتخاب "حق تاءویل خصوصی فردی از واقعیت سیاسی" را پیدا می‌کند، بلکه همزمان با آن، حق و قدرت تغییر دادن واقعیت سیاسی را نیز پیدا می‌کند.

فرد در جامعه، حق و قدرت آنرا می‌یابد که کیفیت تحول اجتماع و روند تغییر اجتماع و کمیت آن تغییر و تحول را معین سازد.

پس درد مومکراسی، تغییرات و تحولات اجتماعی، امری نیست که ضرورت تاریخ یا مشیت الهی یا سرنوشت، پیشاپیش معین ساخته باشند، و انسان می‌بایستی آنرا با اکراه یا با "رغبت تلقینی" در اقبال عقلی ضرورت آن، بپذیرد، و گمانیکه این ضرورت سیر تاریخی یا آن مشیت الهی یا سرنوشت را می‌توانند بشناسند، حق دارند این تغییرات و تحولات را بر

جامعه، به عنوان ضرورت یا حقیقت یا مشیت الهی تحمیل کنند. انسان در جامعه در انتخاب و راهی دادنش، کیفیت و کمیت و روند تحولات و تغییرات و نوع تغییرات را مشخص و حتی معین می سازد. بدینسان تحولات اجتماعی و سیاسی، امریست که در کنترل مردم درمی آید، و دیگر به تصادف و گذارده نمی شود که به قدرتهای متافیزیکی یا ابرقدرتهای ضروری تاریخ یا سرنوشت یا زمان سپرده شود.

وقتی "شیوه معرفت و واقعیت سیاسی"، شیوه تاء و یلی نبود، آن موقع است که انتخابات، فقط یک شکل ظاهری، بدون محتوای آزادی می شود. انتخاب می شود، بدون اینکه هیچ انتخاب بشود. در جریان انتخاب کردن، قدرت و حق انتخاب از مردم سلب می گردد. وقتی شیوه معرفت، شیوه حقیقی است (یا شیوه مطالعه عینی، یعنی علمی است)، واقعیت سیاسی طور است که فقط یک تئوری یا ایدئولوژی یا دین، انطباق کامل بر آن می یابد، آنگاه شناخت واقعیت سیاسی، یک شغل و وظیفه ممتاز و ویژه ای می شود که همه افراد در جامعه از عهد آن بر نمی آیند و هرکسی نمی تواند به چنین معرفت یا تخصصی برسد. حق تاء و یل همگانی و خصوصی افراد جامعه، بستگی ضروری با حق تغییر دادن همگانی به جامعه دارد و وقتی همه افراد حق تاء و یل خصوصی فردی نداشته اند، حق ابتکار و تحقق تغییرات و تحولات اجتماعی و سیاسی را ندارند. حق ابتکار و تغییرات، باید به همه مردم باز گردد تا دموکراسی برقرار گردد. وگرنه با انحصاری ساختن حق ابتکار تغییر دادن بویک فرد (شاه) یا یک هیئت یا یک طبقه، برضد مفهوم دموکراسی است. و حق تغییر دادن را نمی توان از حق تاء و یل مستقیم و واقعیات جامعه ساخت. چون "حق انحصاری فردی یا گروهی خاص به تاء و یل یک ایدئولوژی یا دین یا یک تئوری علمی، متقارنا حق تعیین تغییرات اجتماعی و سیاسی" است که بدین ترتیب، حق ابتکار و تغییرات از مردم گرفته می شود.

با استقرار و احکامیت دادن یک ایدئولوژی یا دین یا یک تئوری علمی در جامعه، نه تنها حق تاء و یل خصوصی فردی از واقعیات سیاسی گرفته می شود، بلکه هیچکسی از این بعد حق ندارد رابطه مستقیم با واقعیات سیاسی داشته باشد و بدین ترتیب، ابتکار و تغییر دادن، از جامعه گرفته

می شود و به حزب یا حکومت یا خدا یا نما ینده اش داده می شود .

بعضی نتایج از گفته های پیشین

۱- دامنه " زاء ی ودا وری سیاسی " دامنه " افکا و محتویات تغییر پذیر " است . بنا براین ، ایدئولوژی یا دین در محورا صولی اشان (درحقا یقشان) که تغییرنا پذیرند ، نمی توانند و بنا ید دراین دامنه راء ی ودا وری سیاسی و تصمیم گیریهای سیاسی وارد شوند .
و همچنین با لعکس ، یک انتخاب کننده و راء ی دهنده که بـ اراء ی ودا وری سیاسی سروکار دارد ، نمی تواند (نه حق آنرا دارد ، نه قدرت آنرا دارد) یک ایدئولوژی یا دین یا یک تئوری علمی را برای نظام سیاسی (= حکومت) انتخاب کند ، چون قدرت و اختیار تغییر دادن آنرا ندارد ، یا از آن به بعد نخواهد داشت .

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

۲- پابستگی مطلق یا وفاداری کامل یا تعلق و تعهد به یک حقیقت یا اصول اعتقادی (ایدئولوژی ، دین یا تئوری علمی) ایجاب پیدایش "جامعه سر بسته" می کند ، و همه گروهها در داخل ملت نیز ، "جامع سر بسته" نسبت به همدیگر می شوند . طبعاً چه اکثریت و چه اقلیت های اجتماعی ، اگر ایدئولوژیکی یا دینی باشند ، همیشه ، هما نچه هستند از هم پاره ، می مانند . و قابلیت تحول اقلیت به اکثریت و یا تقلیل اکثریت به اقلیت وجود ندارد .

و رود ایدئولوژی و مذهب و دین و "اعتقاد مطلق به یک تئوری علمی" ، در دامنه راء ی و تصمیم گیری سیاسی ، مضر بلکه شوم می باشد ، چون به طور قطع ، مانع تحقق دموکراسی آزاد یخوا ها نه می شود . جامعه سیاسی ، سراسر ملت را فرا می گیرد ، و همه به طور یکسان ، عضو جامعه سیاسی هستند ، و تعلق آنها به اقلیت ها یا اکثریت مذهبی یا ایدئولوژیکی ، مانع عضویت آنها

درجا معه‌سیا سی نمی شود، وپا بستگی عقیدتی وایدئولوژیکی و دینسی علمی، هیچگونه امتیاز حقوقی و اقتصادی و سیاسی و حکومتی و تربیتی در جا معه‌سیا سی ایجا د نمی کند .

۴- دامنه‌رای و داوریتصمیم گیری سیاسی، جائست که امکان "گفتگوی همه‌با هم" است .

در دامنه‌سیاست، جها دعقیدتی وایدئولوژیکی باید حذف گردد. "گفتگو"، برپایه تغییرپذیری و تغییردهندگی دوطرفه قرار دارد. و همه در تغییر دادن دیگری و تغییر یافتن خود، یک امر "مثبت" می بینند.

سیاست، جائگاه معتقد ساختن (گروانیدن) دیگران به عقیده خود (ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی خود) نیست. جای ارشاد و هدایت و تبلیغ و دعوت نیست، بلکه جای "گفتگو" هست .

ارشاد و هدایت، با گفتگو فرسخها با هم فاصله دارد و در واقع با هم متضادند . هرکسی در جامعه، تاء و یلی از واقعیت سیاسی دارد که برای درک واقعیت سیاسی هما نقد ضروریست که تاء و یل فرد یا گروه دیگر. معتقد سازی ایدئولوژیکی و مذهبی، بر اساس نا گفته قبول "تغییرنا پذیری مطلق خود" (حقیقت، در خود تغییر نمی پذیرد) و توقع و انتظار بی حد "تغییر پذیری دیگران" قرار دارد .

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

در گفتگوی همه جانبه است که میتوان از تاء و یلات مختلف، که هر کدام از آنها نماینده مؤلفه‌ای از واقعیت هستند، با حرکت به سوی واقعیت کرد. و "تفاهم" این نیست که من، فکر فرد یا گروه دیگر را بفهمم، بلکه تفاهم این است که من در برخورد با افکار و گروههای موجود در جامعه که همه را ضروری و لازم می دانم، به "واقعیت سیاسی در تما میتش" حداقل در یک مورد نزدیک شوم .

پس "انتخاب کردن یک تاء و یل"، منزوی ساختن و پاره کردن وجدان

کردن یک تاء ویل (وکسانی که آن تاء ویل را پذیرفته اند) از تاء ویلات دیگر نیست، بلکه انتخاب تاء ویل، احتیاج به قدرت "تفا هم با تاء ویلات دیگر" و امکان تفا هم با تاء ویلات دیگر را نیز دارد.

یک تاء ویل، برای درک واقعیت سیاسی، لازمست اما کافی نیست. پس مسئله "ضرورت تفا هم"، نتیجه قبول "ضرورت تاء ویلات مختلف" است.

۵- یک حزب سیاسی که خود را استوار بر یک ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی می داند، به هیچوجه نمی تواند "عقیده دینی و ایدئولوژی و حقایق و اصول تغییرنا پذیرش" را به انتخاب بگذارد.

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

هر "برنامه عملی"، یک نوع طرح عملی تغییر دادن امور اجتماعی و نهادهای اجتماعیست که در این قضیه، طبق مفهوم انتخاب (که در پیش آمد) هر کسی حق دارد "نوع تغییر یا فتن خود" را بپذیرد و انتخاب کند. بنا بر این فردا ی دهنده، با برنامه ای روبرو می شود که مخالفت با آن، و تصرف در آن، و مبارزه برضد آن، و انتقاد از آن، برای او هیچگونه محذور یا عذاب وجدانی تهیه نمی کند.

همچنین آن حزب ایدئولوژیکی یا دینی، نمی تواند از افراد معتقد به آن ایدئولوژی یا دین بخواهد چون "معتقد به آن ایدئولوژی یا دین" هستند، همکاری با آن حزب سیاسی نکنند و به آن رای بدهند، و همچنین کسی نیز که معتقد به آن ایدئولوژی و دین نیست، می تواند "طبق آن برنامه عملی"، عضویت آن حزب را بپذیرد، یا آنکه به آن برنامه رای دهد، بدون آنکه به آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری علمی معتقد باشد. یک حزب سیاسی یا دیرمبانی و اصولی بنا شده باشد که برای "همه افراد ملت" بدون در نظر گرفتن عقیده دینی و ایدئولوژیگیشان "باز باشد و بتوانند بدون ترک آن، عضویت آن حزب را بپذیرند.

پس "ساختمان یک حزب سیاسی"، یا "ساختمان یک جامعه مذهبی" یا هم تفاوت کلی دارند. "یک حزب سیاسی اسلامی"، "یک جامعه مذهبی اسلامی" نیست. یک حزب سیاسی اسلامی، با دینداری عبارت بندی شود

که " همه افراد ملت بدون استثناء " بتوانند اگربخواهند عضو آن بشوند ، بدون اینکه به " اصول مذهبی یا دینی اسلام " اعتقاد بیاورند . بنا براین هر حزبی ، کما ل (قنات) عبارت بندی کردن یـــــــک ایدئولوژی یا عقیده دینی در " برنامه های عملی مورد تصرف و انتخاب مردم " است . از این دیدگاه ، آن حزب سیاسی ، عینیت با آن ایدئولوژی یا دین در تمامیتش ندارد و همچنین عینیت با " جامعه مذهبی یا دینی = امت " ندارد .

انسان نبایده " حزب کمونیست " یا " حزب لیبرال " یا " حزب الله " راء ی بدهد ، برای آنکه حزب کمونیست نامبرده ، عینیت با " کمونیسم " دارد ، و همچنین اعتقاد در دبه کمونیسم ، او را مکلف به راء ی دادن به " این حزب کمونیست " نمی کند . و فقط به یک برنامه عملی راء ی می دهد ، که آن حزب از ایدئولوژی کمونیسم یا دین اسلام ، طبق فهم خود و موقعیت شناسی ، فورموله کرده است ، و در این قسمت که برنامه های عملیست ، فرد حق تغییر دادن و تصرف کردن و حق انتخاب دارد (و معیار دیگر برای ساختار حزب سیاسی ، عمومیت آنست با ایدئولوژی با شذکده همه اعضاء جامعه سیاسی بدون استثناء ، بدون در نظر گرفتن عقیده مذهبی یا ایدئولوژیکیشان بتوانند عضو آن بشوند) .

ولی به محضی که فرد ، این عینیت میان " حزب سیاسی " و ایدئولوژی کمونیسم و ایدئولوژی اسلام)))) (در مقاله ای جداگانه به طور مفصل بحث خواهد شد که دین اسلام با ایدئولوژیهای اسلامی فرق کلی دارد . در قرن بیستم ، دین اسلام ، اشکال مختلف ایدئولوژیکی گرفته است شناختن این تفاوت برای برخورد با دین اسلام لازمست و در این زمینه همه اشتباه می کنند . انتقاد از اسلام به عنوان یک ایدئولوژی ، با انتقاد از اسلام به عنوان یک دین فرق دارد . غالب انتقادات و تهاجمات به اسلام ، به " اسلام ایدئولوژیکی " بر می گردند نه به " دین اسلام " ، شریعتی و بازرگان و رجوی و بنی صدور همچنین خمینی با " اسلام دینی " سروکار ندارد بلکه با " اسلام ایدئولوژیکی ")))) را بپذیرد ، آن فرد دیگر حق تغییر دادن و تصرف کردن و حق انتخاب امکان و قدرت درونسوی انتخاب کردن را از دست می دهد . میان قضاوت درباره " اصول عقیدتی و ایدئولوژیکی " و قضاوت درباره

پیاپیاده کردن آنها درموارد عملی " فرق با یدگذاشت . درحالیکه قضاوت در باره اصول ومبانی عقیدتی، احتیاج به تخصص (خبرگی) تئوریکیداردکه از دسترس راء ی عموم وداوری عمومی خارج است، وراء ی وداوری سیاسی را برای چنین انتخابی سوء استفاده کردن، (مراجعه به آراء عمومی برای قبول نظام حکومتی اسلامی یا سوسیالیستی) برضد مفهوم دموکراسی (که "همه سالاریست") می باشد .

درحالیکه قضاوت درموارد عملی وتجربی، در دسترس عموم است وهمه دراین قسمت توانائی دارند . همینطور اینکهمیان آن برنامہ عملی (پیاپیاده کردن آن ایدئولوژی ودین درموارد عملی) با خود اصول عقیدتی وتئوری تا چناندازه عینیت هست ، بازاحتیاج به ممارست وخبرگی تئوریکیی و انضباط علمی وعقلی هست که ازعهده هرکسی برنمی آید .

بنابراین ، راء ی به برنامہ عملی یک حزب ، دلیل برانتخاب آن آیدئولوژی یا دین به عنوان حقیقت ویا بعنوان مدارنظام سیاسی و حکومتی نمی شود . گنجانیدن جملات یا عباراتی که انتخاب آن جمله از برنامہ حزبی ، تصدیق آن دین یا ایدئولوژی را ضروری وحتمی سازد ، بر ضداواقعیت راء ی وداوری سیاسی است .

همینطوریک حزب سیاسی با قبول دولت (" دولت " تاچرومیتران و ریگان و " حکومت " انگلیس وفرانسه وآمریکا) حق به تنفیذ وتحمیل ایدئولوژی خودرا ندارد ، بلکه فقط موظف به تحقق آن برنامہ عملی است ودرتبلیغ ایدئولوژی درجامعه ، به هیچوجه حق ندارد " رقابت مساوی میان ایدئولوژیهای مختلف " را ازبین ببرد ، وازلحاظ حقوقی وسیاسی و تربیتی نباید قدرت برای نفی امکان این رقابت داشته باشد .

۱۴ نوامبر ۱۹۸۵

احزاب با ایدئولوژی و حکومت بدون ایدئولوژی

"حکومت"، نظام اساسی سیاسی یک کشوری باشد و دولت، با حکومت، فرق دارد. دولت مصدق، دولت تاجر، دولت ریگان، غیر از حکومت مشروطه سلطنتی ایران و حکومت انگلستان و حکومت جمهوری آمریکا است. حکومت می تواند "حکومت با ارزش ها" ولی حکومت بدون ایدئولوژی "باشد، ولی احزاب سیاسی در آن جا معمی توانند ایدئولوژیکی باشند. حکومت اگر چه عینیت با هیچکدام از ایدئولوژیها ندارد ولی نسبت به ارزش ها، کمال تعهد را دارد و برای استقرار دوام آن ارزشها، مبارزه می کند. احزاب سیاسی، در اثر ایدئولوژیهای مختلفی که دارند می توانند در باره هر ارزشی که حکومت بر آن استوار شده است، معانی و تاء ویلات مختلف به جا مع سیاسی عرضه بدارند و در حینی که آلترناتیوهای مختلفی از آن ارزش به مردم ارائه می دهند، محتویات این ارزش در حکومت، طبق معیار واقعیت معین خواهد گشت.

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

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

تقدم دارد، به هیچ وجه ادعا نمی شود که با قبول این تقدم، باید خط بطلان یا تحقیر روی تئوریه‌ها یا ایدئولوژی‌ها و جهان بینی‌ها کشید، بلکه چنانکه خواهیم دید در سیر معرفت اجتماعی، این تئوریه‌ها و ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌ها نقش بسیار موثری در متحرک ساختن سیاسی مردم، در پیدایش قدرتهای اجتماعی و احزاب، در قانونگذاری و محتویات حکومت و قانون اساسی دارند، با وجودیکه هم ساختار حکومت و هم قانون اساسی اش، بسودن ایدئولوژی هست و حکومت و قانون اساسی با هیچ یک از ایدئولوژی‌ها و تئوریه‌ها و فلسفه‌ها و جهان بینی‌ها خود را عینیت نمی دهد.

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

همه تاء ویلات و ایده آل‌های مختلف و متضاد، از واقعیات مشترکی در جامعه سرچشمه گرفته اند و در اثر ایده سازی (ساده سازی و کلی سازی) و ایده آل سازی (متعالی سازی)، چهره‌هایی از واقعیات را شناخته اند ولی هم از واقعیت و هم از یک دیگر دور شده اند، و در بازگشت به واقعیت، واقعیت از سر، معیار اصلی قرار می گیرد. در حالیکه در ایدئولوژی‌ها و تئوریه‌ها و فلسفه‌ها، ایده‌ها و ایده آل‌ها در واقع، معیار اصلی می شوند، و لول آنکه همیشه به واقعیات و تجربیات مراجعه کنند و به آن اهمیت فوق العاده بدهند.

پس در حکومت، معیار اصلی همیشه واقعیت سیاسی است که غیرقابل تقلیل به ایدئولوژی‌ها و تئوریه‌ها و فلسفه‌ها و جهان بینی‌ها است. و در درون این واقعیت سیاسی، روندهای مختلف و متضاد به تاء ویلات مختلف هست. همه این تاء ویلات از یک واقعیت مشترک سرچشمه می گیرند و هر کدام روندی خاص از آن واقعیت مشترک را عبارت بندی می کنند و هیچ تاء ویلی فقط یک "عکس العمل درونسو ذهنی" یک فرد یا گروه نیست، بلکه ریشه و سرچشمه در شروتمندی و کثرت مندی خود و واقعیت سیاسی دارد.

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

پس حکومت، سوسیال هست ولی نمی تواند سوسیالیست باشد. حکومت

لیبرال هست، ولی نمی تواند لیبرالیست (معتقد به یکی از تئوریها یا ایدئولوژی های لیبرالیسم) باشد .

هما نظور حکومت، دموکرات هست ولی دموکراتیست نیست . دموکراسی، تنها یک ایدئولوژی نیست، بلکه ایدئولوژیها و تئوریها و فلسفه های بسیار مختلف دارد و در حکومت، مفهومیهای مختلفی از هر کدام از این ایدئولوژیهای دموکراسی یعنی دموکراتیسم ها وارد می شود، اما حکومت عینیت با هیچکدام از این ایدئولوژیها ندارد . همینطور حکومت، محافظه کار است ولی نه کنزرواتیست . در مقابل اینکه حکومت، سوسیال هست نه سوسیالیست و لیبرال هست و نه لیبرالیست درجا معه، هم افراد و هم حزب، می توانند با آزادی، سوسیالیست و یا لیبرالیست یا دموکراتیست و کنزرواتیست باشند و بکوشند تا حکومت را سوسیالتر، لیبرالتر، دموکرات تر و یا محافظه کار تر سازند . (در ضمن موقتاً به این مطلب اشاره می شود که محافظه کار به هیچوجه یکسان با " واپس گرا = ترادیسینوالیست " نیست . مشتبه ساختن این دو اصطلاح با هم، باعث بسیاری از دردها می گردد .)

بسیاری می انگارند که سوسیالیسم یا لیبرالیسم، یک ایدئولوژی یا تئوری یا فلسفه ثابت و مشخصی هست . دموکراتیسم و سوسیالیسم یا لیبرالیسم یا کنزرواتیسم همه " نهضت ها ئی " هستند که در عرض این دو بیست سال هر کدام به شکل تئوریها و ایدئولوژیها و فلسفه ها و جهات بینی های مختلف در آمده و عرضه شده اند . دموکراتیسم : نهضتی است که صورت های مختلف به خود گرفته است . به شکل تئوریها و ایدئولوژیها و جهات بینی های مختلف و مخالف به جا معه آمده است و در همه این اشکال، موثر واقع شده است و هر کدام از آن ها فهم دیگری از دموکراسی دارند و این طرز فهم خاص از دموکراسی، می تواند در ساختار حکومت و قانون اساسی وارد شود بدون آنکه آن تئوری یا ایدئولوژی در تمامیتش قبول گردد .

بنابراین مایک تئوری یا ایدئولوژی سوسیالیست نداریم . ما ایدئولوژیها و تئوریهای مختلف سوسیالیسم داریم . همانطور که تئوریها و ایدئولوژیها و جهات بینی های لیبرالیسم داریم، همانطور این گفته در مورد دموکراتیسم و کنزرواتیسم و آنارشیسم صادق است . البته با حقیقتی

شمردن و اصيل شمردن و علمى شمردن يك سوسيا ليسم يا ليبرا ليسم با طرد ما بقى سوسيا ليسم ها و ليبرا ليسم ها ...، هر سوسيا ليستى يا ليبرا ليستى خود را تنها مكتب حقيقى مى دانند.

ولى حكومت، خود را با هيچكدام از اين دعويها انطباق نمى دهد. دريك حكومت بدون ايدئولوژى، عنا صر سوسيا لى، ثابت و محدود نيست و تنها از يك مكتب سوسيا ليسم (علمى يا حقيقى يا راستين) گرفته نشده است و در انتخاب عنا صر سوسيا لى، خود را محصور به يك تئورى يا ايدئولوژى سوسيا ليسم نمى كند. از طرفى كيفيت و كميت سوسيا لى بودنش، به طور نهايى (يكبار براى هميشه) مشخص و معين ساخته نشده است، بلكه جنبش هاى سوسيا ليسم درجا معه تاثيرشان در حكومت، مى تواند كميت و كيفيت سوسيا لى بودن حكومت را تغيير بدهد.

حكومت براى اخذ عنا صر و عوا مل و جوه عملى و واقعى از هر سوسيا ليستى با زاست. اما هيچگاه به يك ايدئولوژى يا تئورى خاص سوسيا ليسم پاى بند نمى شود. چون هر تئورى يا ايدئولوژى سوسيا ليسمى در حال تحول و تغيير و رشد است. هما نطور حكومت (يعنى نظام اساسى سياسى، نه دولست) هيچگاه به يك ايدئولوژى يا تئورى خاص ليبرا ليسم پاى بند نمى ماند، بآنكه عنا صرى و جوهى از آن را طبق اصول و روشى كه خواهد آمد مى پذيرد، همينطور و جوه و عوا مى از دموكراتيسم هاى مختلف يا كنزروا تيسم هاى مختلف را مى تواند بگيرد و بدون اينكه به يك ايدئولوژى خاصى از دموكراسى يا كنزروا تيسم خود را پيوند بدهد. البته در حكومت بدون ايدئولوژى، اين عنا صر و جوه ليبرا لى نيز هميشه ثابت و محدود نيست. تا حكومت هميشه همينقدر ليبرا لى بماند كه هست.

بعدا " نشان خواهيم داد كه در قانون اساسى حكومت بدون ايدئولوژى، چگونه اين عنا صر و مؤلفه هاى ليبرا لى سوسيا لى و دموكراسى و كنزروا تيو (محافظة كار) و آنرا شيسم به هم مى پوندند و در قانون اساسى چگونه با هم وحدت مى يابند.

از منفعت جوئى تا ايدئولوژى

خلاصه: (درجا معه سياسى، منفعت جوئى ها (واقعيات) به ايدها و

ایده‌آلها استحاله می‌یابند و ایده‌ها و ایده‌آلها برای گسترش نفوذ در مردم تبدیل به ایدئولوژی می‌شوند. ایدئولوژیها، ایجا د قدرت‌های اجتماعی می‌کنند و بالاخره در حکومت کوشیده می‌شود که ایدئولوژیها از سرب شکل ایده‌ها و ایده‌آلها بازگردند و قدرت ایدئولوژی استحاله به قدرت بحث و گفتگو و منطق بیاورد و باز از طریق معیار واقعیت، تصمیم سیاسی گرفته شود.)

در مقالات گذشته اشاره شد که فرد، منفعتی را که برای خود یا گروه خود یا طبقه خود، می‌جوید تبدیل به "ایده و ایده‌آل" می‌کند، یعنی آنرا ژنرالیزه می‌کند (کلی می‌سازد) و ایده‌آلیزه می‌سازد (متعالی می‌سازد). در این جریان کلی و متعالی ساختن، ناآگاهبودانه، اطمینان می‌یابد که ایده و ایده‌آل او (که منافع کلی ساخته و متعالی ساخته و هستند) در سایر افراد و گروهها و طبقات جامعه، تأثیری کند و آنها را بسوی این ایده‌ها و ایده‌آل‌های اومی‌کشاند و از آنها متقاعد می‌سازد.

بنابراین برای رسیدن به منافع مختلف خود، در اثر همین ایده‌سازی و ایده‌آل‌سازی، دیگران را همراه و موافق و حتی همکار با خود می‌سازد و یا حداقل از ممانعت و مقاومت آنها در مقابل رسیدن به منفعتش می‌کاهد. البته این "استحاله منفعت جوئیها به ایده‌ها و ایده‌آلها" به‌طور ضروری و حتی ناآگاهبودانه و عمدی و طبق اصول اصول ثابتی نیست. اساساً تا یک منفعتی را که می‌جوئیم شکل ایده یا ایده‌آلی به خود نگیرد، ما ناآگاهبودان منفعت خود یا گروه خود نداریم.

"داشتن یک منفعت مشترک" در مجموعه‌ای از افراد، بخودی خود سبب ایجاد "آگاهبودگروهی" نمی‌شود. یک گروه یا لایه یا طبقه با داشتن منافع مشابه، یا منفعت‌های مشترک و مساوی، هنوز ناآگاهبود طبقه‌ای یا گروهی یا قشری یا ملی ندارد. در یک ایده و یا ایده‌آل مشترک و احداست که من و دیگری منفعت مشترک یا وحدت منفعت خود را با هم به‌طور آگاهبودانه درمی‌یابیم بنا بر این کسانی که در جامعه، (یا اساساً "خود جامعه، مثلاً" جامعه ملی) منفعت مشابه یا عین همدیگر دارند، "آگاهبود یک گروه واحد" یا "آگاهبود یک طبقه واحد" و بالاخره "آگاهبود یک ملت واحد" یا "آگاهبود یک ارگان نیمه اجتماعی واحد" را ندارند (تفاوت ارگان نیمه طبیعی با ارگان نیمه اجتماعی همین

آگا هیود، اشتراک در ایده‌ها و ایده‌آل‌هاست که در ارگان‌های طبیعی وجود ندارد و تشبیه کردن یک‌جا معبه‌ارگان‌های طبیعی، معنایی بسیار مجزا از ارگان‌های طبیعی دارد) تا آنکه منفعت جوئی‌ها نشان استحاله به ایده‌ها و ایده‌آل‌های مشابه‌ها و احداث یافته (که با آن همبستگی درونی یک گروه پیدایش می‌یابد) و بالاخره آن ایده‌ها و ایده‌آل‌ها در تمام ویرا و سطوره‌ها و سیستمی به هم پیوسته‌اند، قدرت موجودیتشان به عنوان یک وحدت، از گروه‌های دیگر شناخته نمی‌شود و همین شناخته شدن قدرت خارجی یک گروه از گروه‌ها و طبقات دیگر، سبب دریافتن آگا هیود وجود خود آن گروه یا طبقه هستند. عبارت دیگر: من موقعی هستم (یعنی آگا هیود از موجودیت خود دارم) که دیگری نیز به هستی من اقرار می‌کند. درک این وحدت گروهی یا طبقاتی یا قشری یا سیاسی موقعیت که خود را به عنوان "یک قدرت واحد مؤثر در گروه‌های دیگر" باز نشانند.

و این موقعی است که ایده‌ها و ایده‌آل‌ها و تمام ویرا و سطوره‌ها و عواطف با هم به شکل یک ایدئولوژی یا به شکل مجموعه‌ای از ارزش‌های مشترک درآمده‌اند.

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

پس ایده‌ها و ایده‌آل، فقط تاءویل یا انعکاس محض واقعیت (منفعت جوئی‌ها و روابط آن) به تنهایی نیست، بلکه در اثر همین کلی سازی و متعالی سازی، سبب پیدایش "قدرت پیوندی درونی در گروه" و استحاله به ایدئولوژی، سبب پیدایش "قدرت گسترش بیرونی و رای گروه" می‌گردد. در پیش گفته شد که ایده‌آل با منفعت جوئی رابطه دارد. اما ایده و

ایده‌آل، با منفعت جوئی ندارد. منفعت جوئی، ایده و ایده‌آل مربوطه‌اش را نمی‌پوشاند. از طرفی این رابطه، تنها یک رابطه مستقیم و آگا هیودانه نیست. منفعت جوئی یک فرد یا گروه، به طور مستقیم و تحت کنترل مستقیم عقل و اراده استحاله به ایده‌ها و ایده‌آل نمی‌یابد، تا ایده یا ایده‌آل، دست افزار منفعت جوئی فرد یا گروه باشد. تطابق عمده

و آگاه بودا نه و مستقیم میان ایده و ایده آل یا منفعت جوئی دادن (که در
اثر چنین انطباقی آگاه بود طبقاًتی یا گروهی یا اجتماعی به وجود می آید،
و گرنه با تراوش خود جوش ایده ها و ایده آلها از منفعت جوئیها نمی توان
به چنین انطباقی رسید و طبعاً " چنین آگاه بودی چه طبقاًتی، چه گروهی،
چه ملی وجود ندارد. معمولاً" این انطباق میان منافع افراد یک گروه یا
طبقه یا ملت با ایده ها و ایده آلها و بالاخره ایدئولوژیها، یک امر بدیهی
گرفته می شود که در واقع نیست) احتیاج به تلاش ثنوری و روانی و اجتماعی
و سیاسی دارد و هر وقت این گونه تطابق به وجود می آید، آگاه بود طبقاًتی
یا گروهی یا اجتماعی یا ملی به اوج خود می رسد و هر چه از این تطابق
کاسته شود، از آگاه بود گروهی کاسته می شود. مثلاً" می توان از تطابق
منافع جامعه ملی و ایده ها و ایده آلها بیش کاست و همزمان با آن ———
تطابق منافع طبقه اقتصادی و ایده ها و ایده آلها بیش افزود، یا بالعکس،
از ظرفی منفعت جوئیهای هراسان برای او هم به طور مساوی و با یک
شدت حاضر و بدیهی و روشن و معلوم و مشخص و مورد توجه نیست، از ظرفی خود
این منفعت جوئیهای گوناگون چندان هم آهنگی نیز با هم ندارند تا با
محاسبه و با آگاه بود، آنها را تبدیل به ایده ها و ایده آلها کنیم و دستگاہی
واحد از آنها بسازیم که با هم هیچ تنشی نداشته باشند و اگر بتوانیم با چنین
عمد و آگاه بودی این استحاله را انجام بدهیم، "ایمان به حقانیت منافع
خود" را از دست می دهیم. معمولاً" انسان در ایده آلی ساختن (متعالی
ساختن) منفعت خود را به عنوان یک منفعت عالیتر و مقدس درمی یابد
و در ژنرالیزه ساختن (کلی ساختن) منفعت خود را ناگهان به عنوان یک
منفعت عمومی درمی یابد. مثلاً" از ظرفی قدرتی که برای خود یا گروه خود
یا حزب خود یا طبقه خود می خواهد به عنوان "قدرتی به نفع عموم"، "قدرتی
برای همه" درمی یابد و از ظرفی قدرتی که برای خود می خواهد به عنوان
"قدرت مقدس الهی و انسانی و خلقی" و "قدرت ایده آلی (قدرت ——— برای
تحقق کمال، خیر عدالت...) درمی یابد.

پس حقانیتی که ما از یک ایدئولوژی برای منافع خود می یابیم تا
اندازه شدیدی بر اثر عدم آگاه بود و عدم انطباق منفعت ما با ایده و
ایده آل ماست و همین نا آگاه بود، ریشه ایمان ما به حقانیت ماست. از این

رونیز هست که "موجه ساختن عقلی و آگاهبودن" یک منفعت، بیشتر قابل کنترل است تا احساس حقانیت که تراوش یک ایدئولوژی هست. مادر حقانیت ناشی از یک ایدئولوژی، نه تنها بیشتر از منفعت خود که حق ماست میخواهیم بلکه این "منفعت بیشتر" را نیز عالی و مقدس میسازیم. ما در این جا میان منفعت خود و حقیقت، تساوی قائل میشویم (منفعت ما یا گروه ما، مساویست با حقیقت کلی و مقدس) البته چنین تساوی، به ما جرئت فوق العاده در مبارزه برای منفعت خود میدهد و از جرئت و اطمینان طرف بی انداز می کاهد، چون منفعتی که او میخواهد، ضد حقیقت و انکار حقیقت است.

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

اعتماد به امکان نفوذ ایدئولوژی خود

چنانکه آمد، ایده و ایده آل و بالاخره ایدئولوژی، بیان "قدرت به هم بستگی درونی گروه" و قدرت نفوذ خارجی آن گروه به عنوان یک واحد می باشد.

پس تا موقعیکه افراد گروه ها می توانند ایده ها و ایده آلها و بالاخره ایدئولوژی خود را پخش کنند، اعتماد به آزادی برای اظهار قدرت خود و اعتماد به تغییر دادن اراده و شخصیت دیگران و گروه های دیگر دارند و می توانند با پخش ایده و ایده آل و ایدئولوژی خود، هم مانع نفوذ قدرت گروه های دیگر بشوند و هم با نفوذ خود به قدرت گروه های دیگر، تعادل ببخشند و هم می توانند بدین ترتیب قدرت سازمانها و گروه های دیگر را در خود کنترل کنند.

به محض اینکه یک ایدئولوژی، چه ایدئولوژی حکومتی چه ایدئولوژی دیگر، مانع اظهار قدرت ایده‌ها و ایده‌آل‌ها و ایدئولوژی دیگر شود، افراد و گروه‌ها و طبقات و لایه‌ها و سازمان‌ها، متوسل به زور می‌شوند. (یا تئوری پرخاشگری و قهرورزی را در خود می‌پذیرند). تا موقعی که اعتماد به نفوذ قدرت ایده‌ها و ایده‌آل‌ها و ایدئولوژی خود در مردم و سایر گروه‌ها هست، و این اعتماد خدشه‌ای بر نداشته، توسل به زورورزی یا دادن حقانیت تئوری به پرخاشگری و قهرورزی، محال یا نادر است.

وقتی حکومت، خود را با یک ایدئولوژی عینیت بدهد (یعنی یک حکومت ایدئولوژیکی یا دینی بشود)، (حکومت می‌تواند ایدئولوژی یک طبقه اقتصادی یا جامعه مذهبی یا یک سازمان نظامی را بگیرد و خود را با آن عینیت دهد. ولی این بدان معنا نیست که حکومت، احتیاج به یک ایدئولوژی دارد و ضرورتاً باید استوار بر یک ایدئولوژی باشد) در تضاد با اظهار قدرت ایدئولوژی‌های دیگر و رقابت آنها واقع می‌شود.

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

و چون همیشه انحصار کاربرد زور در دست حکومت است، حکومت ایدئولوژیکی اظهار قدرت ایده‌ها و ایده‌آل‌ها را از گروه‌ها و احزاب می‌گیرد و می‌باید بگیرد، بنابراین حق برخورد قدرت ایده‌ها و ایده‌آل‌ها در جامعه، حذف می‌گردد و اظهار قدرت، به همه قدرتهای اجتماعی بسته می‌گردد، پس احتمال توسل به زور با لامی رود، و حکومت برای نفی این زورها و احتمالات شدید زورورزی، روز بروز از حق کاربرد زور (علیرغم هدف اصلی کاربرد زور و انحصار در دست حکومت) سوء استفاده می‌کند و زور حکومت به طور انحصاری در خدمت ایدئولوژی و دین خودش قرار می‌گیرد. در حالیکه زور برای این در حکومت تمرکز یافته بود و کاربرد انحصاری اش بدان داده شده بود که فقط برای رفع زور از روابط میان افراد و گروه‌ها به کار برد، نه برای آنکه مانع برخورد قدرت ایده‌ها و ایده‌آل‌ها بشود.

از طرفی حکومت موظف است که زور را نیز از روابط میان خود و جامعه برطرف سازد، و از طرفی کاربرد زور، یک مسئله استثنائی و نادر بود در حالیکه در خدمت ایدئولوژی، زورورزی، سازمان می یا بدو با برنامهدار می شود.

در "حکومت دموکراسی که بر پایه همکاری عقل ها در گفتگو" استوار است، این اعتماد به نفوذ قدرت ایده ها و ایده آل ها در یکدیگر، و گشودگی روانی همه برای قبول نفوذ و تاثیر ایده ها و ایده آل ها از همدیگر، و امکان رقابت آزاد در این نفوذ کردن، هیچ گاه انگیزه برای توسل به زور نمی شود.

جائی انسان یا گروه انسانی به زورورزی (قهر و پرخاشگری) برانگیخته می شود که اعتماد خود را در تنفیذ قدرت ایده ها و ایده آل ها در گفتگو از دست بدهد.

بنابراین وجود یک حکومت ایدئولوژیکی (و ایدئولوژی حکومت) سبب نفی و تزلزل این اعتماد می شود، چون مردم در این صورت در مقابل حکومت، اگر اه و مقاومت بسیار شدید پیدا می کنند، و عجز و ضعف شدید خود را در نفوذ در حکومت درمی یابند (هیچگونه قدرتی نمی توانند در حکومت بوسیله ایده ها و ایده آل ها و ایدئولوژی تاثیر داشته باشند) و از طرف دیگر حکومت با انحصار ایدئولوژی، قدرت بی نهایت زیاده را در گروه ها دارد. و احساس این عجز و ضعف بی نهایت زیاده، سبب پیدایش حالات زور ورزانه در مردم می گردد و طبعاً "رابطه سیاسی میان حکومتگران و حکومت پذیران، دیگر رابطه قدرتی در ایده ها و ایده آل ها نیست بلکه رابطه زور مکانیکی و جسمانی است.

چون زور در حکومت متمرکز و کاربردش منحصر به اوست، حکومت بوسیله ایدئولوژی، تبدیل به حکومت نظمی و پلیسی می گردد. حکومت در ماهیتش تقلیل به سازمان ارتشی و پلیسی می یابد، یعنی در واقع، ارتش و پلیس، حکومت می کنند.

در ایده شدن و ایده آل شدن منفعت جوئی، دوجریان همزمان با هم پیدایش پیدا می یابد. از طرفی در ایده شدن (کلی شدن) و در ایده آل شدن (متعالی شدن) ایجاد "همبستگی" و "آگاهبود همبستگی" می شود. پیوند اجتماعی و آگاهبود پیوند اجتماعی افزایش می یابد. از طرفی در این کلی شدن و متعالی شدن رابطه با منفعت، از تجربه فردی انسانی،

دور می شود، معیار تجربه، بیشتر ایده‌آل و تئوری و ایدئولوژی می‌گردد تا واقعیت. و دموکراسی که می‌باید در "تقدم تجربه انسان بر تئوری و ایدئولوژی" تحقق یابد به یک خطراسازی برخورد می‌کنند. ایدئولوژی با نقش عظیمی که در پیوند اجتماعی و بسیج ساختن سیاسی توده‌ها بازی می‌کند به خودی خود سبب می‌شود که ایده‌آل و ایده‌آل بر تجربه فردی از واقعیت تقدم یابد. فعالیت ایدئولوژیکی احزاب و گروه‌های اجتماعی، تجربه فردی از منفعت خود را تابع ایدئولوژی و تئوری می‌سازند در حالیکه با پیوند اجتماعی که فراهم می‌آورند، قدرت برای تحقق منافع مشترک پدید می‌آورند که معیار تعیین آن از "تجربه فردی" به ایدئولوژی و تئوری "انتقال می‌یابد. دیگر، این فرد نیست که منفعتش را تاءویل می‌کند و مشخص می‌سازد، بلکه این ایدئولوژی است (این ایده‌ها و ایده‌آل‌ها هستند) که بجای واقعیت، معیار سیاست می‌شوند.

ایدئولوژی و ایجاد قدرتهای اجتماعی بزرگ

در هر ایدئولوژی، عوامل مختلفی با هم پیوند یافته و وحدت پیدا می‌کنند.

- ۱- منافع گروهی به شکل ایده‌ها و ایده‌آل‌ها در می‌آیند اما یک سیستم تئوری ایده‌ها یا سیستم تئوری ایده‌آل‌ها هنوز ایدئولوژی نیست.
- ۲- ایده‌آل‌ها در یک ایدئولوژی رابطه عمیق و شدیدی با عواطف و سواثق انسان پیدا می‌کنند و این سواثق و عواطف را برمی‌انگیزانند.
- ۳- اسطوره‌ها و واقعیات و ایده‌آل‌ها را در تصاویر ویرزنده به هم می‌پیوندد یا جای تئوری را می‌گیرد یا با تئوری، وحدت پیدا می‌کند.
- ۴- در ایدئولوژی، نظم سیاسی، با نظم اجتماعی، با نظم اخلاقی، با نظم اقتصادی و حتی با نظم مذهبی یک وحدت را تشکیل می‌دهند.

ایدئولوژی نمی‌خواهد فقط "ساختار حکومت و سیاست" را مشخص سازد، بلکه می‌خواهد به "سراسرنمایی انسان" چه در متن اجتماعی، چه در زندگانی خصوصی و فردی شکل بدهد. بدینسان یک "حکومت ایدئولوژیکی" همیشه از محدوده نقش سیاسی و قانونی اش خارج می‌شود و می‌خواهد "قدرت به دادن صورت به تمام انسان" بیاورد. می‌خواهد انسان را در

تما می‌ش تصویر بکند، می‌خواهد انسان را "تعریف" کند، یعنی "معین سازد"، یعنی می‌خواهد در درون انسان، اراده و شخصیت و عواطف او را هم معین سازد و چون هایدتولوژی می‌خواهد "تما میت وجود هرا انسان را در تصرف داشته باشد و قدرت نمی‌تواند هر دو جدا گانه حق به "تما میت وجود یک انسان" پیدا کنند، بقول مشهور در یک اقلیم، دو پا دشا ه نمی‌گنجد، بنا بر این ایدتولوژی حکومتی، نمی‌تواند هیچ گونه ایدتولوژی دیگر را تحمل کند و در قدرت خود شریک سازد.

و از آنجا که در حکومت، زور تمرکزی یا بدواً انحصار بر دآن زور تمرکزی یا بدواً انحصار بر دآن حکومت داده می‌شود، وقتی حکومت تلازم با یک ایدتولوژی یافت و ایدتولوژی به طور ضروری و عمدی تصرف تما میت انسان را داشت، اگر او مقام و مت انسان در قبال این تسلیم شدگی و عبودیت تمام عیار خود سبب می‌شود که حکومت ایدتولوژی برای تصرف تما میت انسان، متوسل به زور شود. نقش تمرکز زور در حکومت و منحصر ساختن کار بر دآن که هدفش فقط رفع زور از روابط میان انسانها و گروهها بود، با هدف "تصرف سراسری هرا انسان" درجا معه بوسیله ایدتولوژی، عوض می‌شود.

حکومت در آغاز در رفع زور، این نقش را دارد که هیچ زوری، کوچکترین مدمه‌ای به بقا و رشد اراده و شخصیت و عواطف فردی نزنند ولی با هدف "تصرف انحصاری و تمام می انسان"، زور ورزی در خدمت هدف مقدسش (انسان را به تصویر ایده‌آلش ساختن) درمی‌آید. آزادی فردی موقعی ممکن است که هیچ قدرتی نتواند "تما میت وجود" او را تصرف کند. نفی چنین قدرتی است که امکان تعیین انسان به وسیله خود انسان را پدید می‌آورد از این رو نیز هست که وحدت خواهی ایدتولوژی میان نظم سیاسی و نظم اجتماعی و نظم اخلاقی و نظم اقتصادی، سبب قدرت یا بی‌مطلق و تمام می‌آن ایدتولوژی بر انسان می‌شود و باید با جدا ساختن این نظام و دامنه‌ها (تا آنجا که میسر است) از هم، از قدرت حکومت کاست، یعنی حکومت را بدون ایدتولوژی ساخت. (به مقاله جانشین، رهبر، رهبر نیست مراجعه شود)

ایدتولوژی، همیشه متلازم با یک اسطوره یا اسطوره‌هاست و این ایده‌ها و ایده‌آلها که صورت به خود گرفته‌اند، از حالت انتزاعی و عقلی خارج

می شوند و قدرت سرایت و نفوذ ایده‌ها و ایده‌آل‌ها را بی‌نهایت می‌افزایند. این بُعد اسطوره‌ای هایدئولوژی، تئوری سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی را تبدیل به یک قدرت عاطفی متحرک سازنده و بسیج سازنده اجتماعی می‌کند و در راستای تحاله تئوری به ایدئولوژی (در اسطوره)، بستگی فکری که بر اساس "اعتبار منطقی تئوری" است و همیشه استوار برای این اصل است که تا تئوری، رد نشده است، ما به آن پای بندیم، این بستگی فکری که عملاً همیشه احتمال تزلزل و گسستگی را در خود دارد، با ایدئولوژی، تبدیل به "تعهد شدید عاطفی شخصی" می‌گردد. بستگی عقلی که هیچگونه ریشه شخصی در من ندارد، استحاله به "وفاداری عاطفی شخصی و خصوصی فردی" می‌یابد. بدینسان "تعهد منطقی" تبدیل به تعهد اخلاقی و عاطفی و فردی می‌گردد.

از این رو ایدئولوژی با این عامل اسطوره‌ای اش بهترین وسیله برای احزاب می‌شود تا در جوامع توده‌ای امروزی، قشروسیعی از مردم را به سیاست بخوانند و در سیاست بسیج سازند.

"ایمان به علمی بودن و عقلی بودن و تجربی بودن" در معتقد به هر ایدئولوژی، نمی‌گذارد که ماهیت اسطوره‌ای بودن آن، شناخته شود. ایدئولوژی، در اوج اسطوره‌ای بودنش، هنوز موجب ایمان شدید به علمی بودنش می‌گردد.

از این رو، در مبارزات سیاسی، نمی‌توان با آن ایدئولوژی به عنوان یک اسطوره محض مبارزه کرد، چون آن اسطوره، سپر علم و عقل و تجربه را در مقابل خود دارد.

پس ایدئولوژی مادر تشکیل (سازمان دهی) قدرتهای اجتماعی و سیاسی ساختن اقشار وسیع جامعه نقش بسیار مهمی بازی می‌کنند و برای این متحرک سیاسی مردم، از عوامل غیر عقلی استفاده می‌شود و بدین ترتیب آهسته آهسته قدرتهای تاریک و طبیعاً "غیر قابل کنترل نیز داخل عرصه سیاست می‌شوند که راه‌گريز از آن نیست و چنانچه خواهیم دید جریان سیاسی از جوامع از راه احزاب و اتحادیه‌ها و سایر سازمانهای اجتماعی و بالاخره در مجلس راءى زنى (پارلمان) کوشیده می‌شود که از این عناصر غیر عقلی ایدئولوژیکی بتدریج کاسته شود و امکان گفتگو

پدید آید که قدرت ایده‌ها و ایده‌آل‌ها با لایحه تابع قدرت منطق می‌شوند. ایدئولوژیها، منافع افراد را در سیستم ایده‌ها و ایده‌آل‌ها با وحدتی که با عواطف و اسطوره‌ها می‌دهند، تبدیل به قدرت اجتماعی می‌دهند. درک نفوذ این قدرت ایدئولوژی در سایر گروه‌ها و حکومت و قانونگذاری سبب رشد اعتماد گروه‌ها و سازمان‌ها و طبقات به تغییرات مداوم و لو آهسته می‌گردد و بدین سان هم‌زکا ربرد زور و قهر و پرخاشگری برای رسیدن به منافع خود می‌کاهد ولی وقتی گروه‌ها و طبقات و سازمان‌ها و اتحادیه‌ها این اعتماد را به تاشیرون نفوذ ایدئولوژی خود در جامعه و حکومت از دست دادند، ایدئولوژی استحاله تا زهای پیدا می‌کند.

رسیدن به منافع (در اشرعی و رشد منافع)، ایجاب تغییرات قانونی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تربیتی می‌کند. منافع در تحول به ایده‌ها و ایده‌آل‌ها، قدرتهای لازم را برای این گونه تغییرات فراهم می‌آورند ولی محدود ساختن نفوذ این قدرتها یا منع کلی ایدئولوژیها در جامعه که به کلی امکان آینده تحقق منفعت‌ها را از بین می‌برد و روز بروز محرومیت از عدم وصول به آن می‌افزایند، سبب می‌شود که ایدئولوژیها امید به جهش‌های ناگهانی و تغییرات کلی و یک ضربه را در خود بپروانند. و رشد این "امید به جهش‌های ناگهانی در تغییرات" همیشه همراه با حقانیت بخشیدن به "زور و قهر و پرخاشگری" است.

بنابراین، ایدئولوژی که عامل تولید و قدرت اجتماعی است به سهولت می‌تواند، در اشرع اعتماد به نفوذ مداوم خود در جامعه، ایدئولوژی "امید به جهش به جهش ناگهانی" و تاشیرون برای تحقق منافع گردد. به محض اینکه مردم اعتماد خود را به نفوذ ایدئولوژی خود در جامعه از دست دادند، ایدئولوژیها دارای این دو عنصر می‌گردند، چون مرز میان قدرت و زور بسیار نامعلوم می‌باشد و قدرتی که از تاثیر باز داشته شد به سرعت استحاله به زور می‌یابد. حکومت نباید در مسدود ساختن راه‌ها ظاهر قدرت‌ها فرصت به پیدایش زور بدهد و ایدئولوژی چون حاوی سیستمی از ایده‌ها و ایده‌آل‌هاست، زورورزی مانند دین، یک خشم الهی و رسانیدن یک زهر چشم به طور مقطعی و گاه به گاه نیست، بلکه سیستم زور با سازمان و برنامه می‌شود.

بدین سان یک حکومت ایدئولوژیکی، اینا عتما دگروهها و اتحادهها و زمانها و احزاب را به اظها ر قدرت خود در تغییر آینه اجتماع به نفع خود (که در ایدئولوژیها یشان به خود شکل می گیرد) از آنها سلب می کند و طبعاً همه این ایدئولوژیها (یعنی همه گروهها و سازمانها) بالقوه احتمال انفجار در زورورزی پیدا می کنند و حکومت ایدئولوژیکی به طور غریزی این جوانفجاری زور را درمی یابد و خود را از سرتا به پا تبدیل به سازمان زور می سازد.

بازگشت از ایدئولوژی به بحث عقلی و تجربه

دموکراسی از طرفی "حکومت همه" است و برای دربرگرفتن این "همه" و وارد ساختن این "همه" در سیاست، احتیاج به ایدئولوژی هست و لسی دموکراسی از طرفی دیگر، "حکومت در گفتگوی جامع با هم" یعنی "همکاری زنده عقلها" یعنی عقل استوار بر تجربه مستقیم (چون عقل تا موقعی زنده است که با تجربه سروکار دارد و تجربه، معیار اصلی آنست) و ارائه زائیده از تفاهم عقلها به وسیله گفتگو است. پس حکومت "همه" باید در "حکومت گفتگو" میسر گردد.

بنا بر این "همه"، با ایدئولوژیها و ایده آلهای حاضر به شراکت در حکومت شده اند، ولی این چنین همه ای که ایدئولوژی ساخته شده است با این ایدئولوژیها به سختی می توانند با هم گفتگو کنند و به تفاهم برسند و از این ببعدها یستی تا حدی ایدئولوژی زدائی بشود تا گفتگو و منطق بجای قدرت ایدئولوژیها بنشیند، یعنی باید عناصر اسطوره ای و قهرورزی و عاطفی از ایدئولوژیها تا به حدی کاسته شود که منافع که کم کم تابع عواطف شده بودند، مجدداً "تابع عقل بشوند" با ایدئولوژی سازی، توده سیاسی می شود اما بیشتر بر پایه عواطف و اسطوره و تحریک سواثق. در این جریان اجزاء عقلی که ایده ها با شناسند، تابع عواطف اسطوره می گردند. این جریان باید در نهادهای حکومتی معکوس گردد، یعنی اجزاء عاطفی و اسطوره ای دوباره تابع ایده ها گردند، نه آنکه حذف گردند. برخورد ایدئولوژیها در قدرت و بالاخره در زورشان، باید تبدیل به "برخورد افکار در منطقشان و تجربیاتشان" گردد.

دریک تئوری ، ایده آل وحدت ، "وحدت منطقی " است .

دریک ایدئولوژی ، ایده آل وحدت ، وحدت قدرت اجتماعی است .
دریک حکومت ، ایده آل وحدت ، درواقعیت به عنوان معیارها نیست .
ایدئولوژیها باید تا امکان دارد تقلیلی به تئوری پیدا کنند ، یعنی
به تئوری و بحث در ایده ها نزدیک گردند . همینکه عنا صرا طفی و نا آگاه بود
اسطوره ای " تابع " عنا صر عقلی و آگاه بود گردند ، کفایت می کند و مقصود
این نیست که پارلمان ، " محل بحث دانشمندان و متخصصین در اعتبار
و صحبت تئوریها و دستگاه ایده ها " باشد ، بلکه زور و قهر و شدت عاطفیه
محتویات اسطوره ای ایدئولوژی آنقدر می کاهشد که " نقش ایدئولوژی برای
وحدت قدرت اجتماعی تا اندازه ای به " نقش تئوری اش " نزدیک می گردد .
بربنیاد این نقش تئوریک (سیستم ایده ها) است که نقش تحرک و تشکل
قدرت اجتماعی پایه گذاری شده بود ، بنا بر این در پارلمان ، ایدئولوژی
باید حرکتی به سوی تئوری بکند (تا اندازه ای اسطوره زدائی و عاطفه
زدائی از ایدئولوژی بکند) تا امکان بحث (گفتگو) و تفاهم سیاسی بوجود
آید و کاربرد هر نوع زور و هر نوع قدرتی طرد گردد .

وگرنه برخورد ایدئولوژیها در همه وجوهشان (با همه عواملشان) ، مسئله
پیروزی جنگی می شود و آنکسی می برد که پیروز و رتیرا پر قدرت تر است ،
یعنی زور و قدرت در قانون و حقوق جای تفاهم و منطق و تجربه را می گیرد .
و با نزدیک شدن ایدئولوژی به تئوری بنیادی خود ، و قبول اصل " تقدم
تجربه بر تئوری " به حکومت همگان که در تقدم " تجربه همه " تعیین شده
است ، احترام به " تجربه دیگران " نیز می گذارد و واقعیت را معیار تصمیم
و تفاهم آنها قرار می دهد .

این سیستم ایده ها و ایده آلها که خود را بهترین ایدئولوژی ساخته است ،
یعنی آن تئوری که موثر تر عواطف و اسطوره قدرت و قهر و مید را به هم
پیوند داده است ، دلیل بر آن نیست که شامل حقیقت بیشتر یا تنها حقیقت
است و آن سیستم ایده ها و ایده آلها که کمتر خود را استحاله به ایدئولوژی
موثر داده است (قدرت نهی و بسیجی اجتماعی اش کمتر است) دلیل بر آن
نیست که فاقد حقیقت یا منطق و یا تجربیات است .

بنا بر این حکومت نمی گذارد که زور یا قدرتی را که ایدئولوژیها

می توانند مجهز سازند، معیار اصلی ونهائی قانون ورفاه و عدالت و آزادی قرار بدهند، بلکه عقل و تجربه و واقعیت و گفتگو، بدون کاربرد زور (ترسانیدن) معیار اصلی خواهند ماند.

تجهیز قدرت اجتماعی بدون ایدئولوژی ممکن نیست، اما برخورد ایدئولوژیها نیز بر اساس قدرت یا زوری که می توانند بسیج سازند، معیار نهائی روابط انسانی (حقوق) را، زور خواهد ساخت و حکومت برای رفع زور از کلیه روابط انسانیهاست. حقانیت حکومت از ایدئولوژی خاصی گرفته نمی شود یعنی با عینیت با حقیقتی حقانیت پیدا نمی کند، چون بدون آن ایدئولوژی، حکومت فاقد حقانیت خواهد شد و اساساً "حکومت احتیاج به یک حقیقت پیدا می کند تا دوا موجود خود را تضمین کند، و حقیقت را فقط یک ایدئولوژی می تواند بداند و بدهد. حکومت فقط احتیاج به توجیه عقلی و تجربی همگانی دارد و این توجیه در "کارآئی همکاری عقل های همه در مسیر گفتگوی همگانی" است. و عقل ها موقعی کارآ، هستند که بتوانند طبق روشی با هم تفاهم پیدا کنند و تصمیم بگیرند و اجرا کنند و حکومت موقعی می تواند زور را به کارگیرد که فردی یا گروهی با زور، همکاری عقلی افراد و گروهها را در گفتگوی آزادانه با زدا رد.

۲۲ ژانویه ۱۹۸۶

آنتالیا - ترکیه

جنگ میان اسلام‌ها و راستین

جنگ میان ایدئولوژی‌ها و آگاهی از اسلام‌ها ختم می‌شود

ما در آغاز احتیاج به صلح مذهبی داریم

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

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

البته نباید اندیشید که این کار عمدی و غرضمندانه و آگاهانه صورت گرفته است، بلکه این کار ناآگاهانه صورت گرفت.

آیا سیاست جزوی از دین است؟

درجا مع‌های اروپائی روندهای اجتماعی - اقتصادی، می‌توانند در دامن‌های سیاسی به‌خود شکل بدهند، و تنش‌ها و تضادهای اختلافات خود را با همدیگر، مستقیم‌نشان بدهند و با هم مبارزه سیاسی بکنند.

شکل‌های لیبرالیسم، سوسیالیسم، کنزرواتیسم (محافظه‌کاری) به‌خود می‌گیرند و هیچکدام از آنها نمی‌کوشد که به‌خود عبارات و شکل مذهبی بدهد. ناگفته‌نماند که کنزرواتیسم، روش محافظه‌کارانه در سیاست، غیرا‌ز‌روش واپس‌گرایانه (ترا دیسیونالیسم) هست و باید آنها را از هم جدا ساخت.

در ایران آخوندها و بعضی از معتقدین به دین اسلام، برای این هستند که نه‌تنها دین از سیاست جدا نیست، بلکه "سیاست جزوی از دین اسلام" است. قبول ادعای اول، غیر از قبول ادعای دومست. این دو عبارت با هم تفاوت معنا دارند. عبارت اینکه "دین و سیاست از هم منفک نیستند"، با عبارت اینکه "سیاست و حکومت، جزوی از کل دین است" فرق بسیار زیاد دارد. عبارت اول را (دین با سیاست بستگی دارد) می‌توان پذیرفت، بدون آنکه آزادی دینی و عقیدتی را درجا مع‌ از دست داد. تا وقتی یک دین، حکومت نمی‌کند (با حکومت عینیت ندارد)، هیچ‌گونه مانعی برای قبول بستگی سیاست با دین نیست. به‌طور کلی، "جدا بودن دین از سیاست" همانند دعوی "جدا بودن ایدئولوژی از سیاست" یک حرف پوچ و واهی است. و هیچ حکومت آزاد و دموکراتی چنین کاری را نمی‌خواهد بکند، مگر آنکه اعتقاد به آزادی عقیده و دین نداشته باشد. برعکس گمان اشتباه بسیاری از افراد، دین یک امر انفرادی و درونسو (سویکتیو) نیست. دین با جمع سروکار دارد. دین، در مسجدها کلمه اصلی اش "جامع" است، یک امر اجتماعیست. اصلاً "کلمه" "جامع" متناظر همین جامع است. معتقدین به یک خدا و دین، جامع می‌شوند. ولی ادعای اینکه سیاست و حکومت، جزئی از دین است، یا جزئی از یک ایدئولوژیست (با قول اینکه دین یا ایدئولوژی ادعای داشتن حقیقت واحد دارد) این معنا را میدهد که آن دین یا ایدئولوژی واحد، با یدیه‌طور انحصاری حکومت کند و سیاست فقط فرع و تابع منحصر به آن دین یا ایدئولوژیست، سیاست و حکومت،

فقط آلت تحقق آن دین و حدود آن ایدئولوژی و احداست، پس سیاست و حکومت، حق دارد، فقط خود را در آن ایدئولوژی و یا دین بیان کند و معیار همه اقداماتش و تفکراتش همان دین یا ایدئولوژی به طور انحصاری است به خصوص و قتیکه آن دین یا ایدئولوژی، کتابی باشد، یعنی در یک یا چنداثر معتبر و معیاری عبارت بندی شده باشد. ایدئولوژیها و ادیان دیگر، تلاشهای مختلف برای فهم و درک یک واقعیت از رویه های مختلف نیستند که همه ارزش و ضرورت داشته باشند، بلکه واقعیت فقط یک تفسیر و تاءویل و یک راه درک دارد و آن همان دین و احدا یا ایدئولوژی واحد است. و قتیکه پذیرفتیم که یک واقعیت را می توان به طور مختلف تاءویل کرد و هر یک از این تاءویلهای، رویه های از واقعیت را می بیند و نشان می دهد، و واقعیت قابل تقلیل دادن به هیچ کدام از ایدئولوژیها یا ادیان نیست، می توانیم ضرورت بستگی ایدئولوژی را با واقعیت سیاسی بپذیریم، بدون اینکه قبول کنیم که سیاست و حکومت، جزئی از دین یا ایدئولوژیست، و حکومت فقط آلت اجرا و تنفیذ و ترویج آن دین یا ایدئولوژیست.

اصل برای سیاست، همان واقعیت است. معیار عمل و فکری سیاسی، همان واقعیت و تجربه واقعیت است و تاءویلات مختلف واقعیت در ایدئولوژیها و ادیان مختلف به درک واقعیت کمک می کنند اما هیچ کدام به تنهایی جانشین واقعیت نمی شوند و واقعیت را از معیاریت نمی اندازد. پس هر دین و ایدئولوژی با سیاست و واقعیت سیاسی بستگی دارد، اما سیاست و حکومت جزئی از یک ایدئولوژی یا دین نیست.

دعوی اینکه سیاست و حکومت، فقط آلت و دست افزار وسیله اجراء و تحقق یک دین یا یک ایدئولوژیست، در همان گام اول استقلال سیاست و حکومت را منکر می شود. در چنین صورتی تفکر مستقل سیاسی و حکومتی اصلا مگان وجود ندارد. سیاست و حکومت می تواند فقط و فقط دینی یا ایدئولوژیکی باشد. سیاست و حکومت، نتیجه و ترشح "یک تئولوژیست" یا آنکه سیاست و حکومت نتیجه و تراوش "یک ایدئولوژیست". با این دعوی آزادی سیاسی از بین می رود و واقعیت سیاسی و اجتماعی، معیار اصلی تصمیم گیریها و اقدامات قرار نمی گیرد. درحالیکه در سیاست، تجربه واقعیت، بر هر ایدئولوژی یا دینی ترجیح داده می شود. بدون اینکه مانع تاثیر دین

یا ایدئولوژی در سیاست یا حکومت گردد. هرتا ئیری مورد قبولست ——— وقتیکه واقعیت و تجربه مستقیم آنرا بوسیله مردم از تقدم نیندا زد .

ولی وقتی سیاست نتیجه و ترشح یک تئولوژی یا ایدئولوژیست ، بایست تابع مطلق آن تئولوژی یا ایدئولوژی باشد . دیگر بر و برگردندارد . هم خدا و هم خرما ممکن نیست . سیاست نمی تواند اسلامی باشد (یعنی اسلام معیار اصلی حکومت باشد) و آزاد هم باشد . چنین ادعائی یکنوع خود فریبی و دیگران فریبی است . سیاست اسلامی می تواند درجا معه باشد ، موقعیکه تئولوژی یا ایدئولوژی اسلامی ، حکومت را در انحصار خود ندارد و حکومت با اسلام عینیت ندارد ، یا حکومت ، آلت اسلام نیست و حکومت ، جزئی از اسلام نیست . پس اسلام از سیاست جدا نیست اما حکومت نیز آلت اسلام نمی باشد در این گفتگو من از کلمه " حکومت " ، فقط نظام سیاسی را میفهمم و با دولت فرق می گذارم .

(دولت میتران غیر از حکومت فرانسه هست) .

سرمایه داری و میدان سیاست

دیانت مسیحیت و اسلام ، هر دو آخرت و ملکوت و روح را اصل برتروا ولی دانسته اند و اسلام ولو آنکه دنیا را مزرعه آخرت شمرده است و بیشتر از مسیحیت بدن را تأیید کرده است ولی اصل برتروا ولی ، همان عقبی و آخرت و روح باقی مانده است بدینسان علاقه به دنیا و بدن را تحقیر کرده است و فرع شمرده است .

تولید اقتصاد سرمایه داری طبیعتش گسترش است ، اقتصاد سرمایه داری بر اساس صنعت و علم می باشد و صنعت بنیادش تجربه و عقل است . تولید اقتصاد سرمایه داری که خود را در آغا ز برای مصرف کالاهای گسترده ، در بر خوردهای غیر صنعتی (مثلاً ایران) سواغات انسانی را به شدت بیسابقه ای تحریک می کند .

این سواغات (طبق سنت دینی اسلامی) ایجاب " احتیاجات انسانی را می کردند و چون زندگانی دنیوی تحقیر می شد ، خواهنا خواه این سواغات که رسته های پیوند و اتصال انسان به دنیا بودند ، یا سرکوبیده میشدند و یا بی ارزش و کم ارزش شناخته می شدند و تحقیر می گردیدند بدین ترتیب ،

احتیاج، همیشه به عنوان "ضعیف"، احساس می‌شد. کسیکه احتیاج داشت، ضعیف بود. پس این سوانق و احتیاجات آنها نمی‌توانست هیچگاه تبدیل به احساس قدرت فردی یا اجتماعی گردد. ولی با آمدن کالاهای نامبرده از دنیای سرمایه‌داری، این سد شکسته شد و این سوانق نیمه‌خفته و در خود خزیده، بیدار گردیدند و احتیاج، که علامت ضعف بود و احساس ضعف و بیچارگی می‌آورد (مستضعفین نیز با همین احساسات همراهند) ناگهان استحاله به "منفعت جوئی" می‌یابند. این سوانق دیگر بنام احتیاج، تحقیر نمی‌گردند، بلکه بنام منفعت جوئی، تاکید می‌گردند و جستن منفعت و دفاع از منفعتهای خود، سبب پیدایش قدرت فردی و قدرتهای اجتماعی تازه می‌گردد.

بدینسان کالای خود، رونده سوسی دنیوی شدن را می‌آورد و دین، دیگر نمی‌تواند نقش گذشته‌اش را در جامعه بازی کند. دین در ایفاء نقشی گذشته‌اش، پاسخ به این سوانق که دنیوی شده اند و از پیوند خویش با دنیا لذت و تأیید خود را درمی‌یابند، نمی‌تواند بدهد از این رومجبوری شود که خود را تغییر بدهد، تا نقش دیگری را بازی کند که پاسخگوی این سوانق بشود.

چنانکه گفته شد آن کالای سرمایه‌داری، تبلور جریانهای عقلی است. و جریان عقلی، دو شکل مختلف دارد. از طرفی تبلور علم و صنعت است و از طرفی تبلور "کالای زمان داده شده" و "سازمانهای اجتماعی - سیاسی" است. خواهنا خواه مصرف محض آن کالای سازماندهی شده، سبب عقلی سازی جریانات زندگی فردی و رونده سوسی "سازمانیابی اجتماعی و سیاسی آن سوانق و منفعت جوئیها" می‌گردد.

پس سرمایه‌داری با خود، نتایج مثبت نیز می‌آورد و فقط نبایدا زدید یک ایدئولوژی خاصی آنرا مورد لعنت و نفرین قرار داد. پس همان ورود کالای رشد و نیرویافتن جنبشهای زیرین می‌گردد (۱) دنیوی شدن (انسان ۲) عقلی سازی امور زندگی که با اخره عقل و تجربه انسانی، معیار نخستین و برتر همه امور می‌گردد (۳) رونده سوانق به سوی "تشکیل منافع مشخص و عبارت بندی شده در تعریفهای عقلی" و شکل گرفتن این منافعها در سازمانهای سیاسی - اجتماعی - اقتصادی حقوقی.

خواهنا خواه هر منفعتی که انسان می جوید، اگر بتواند خود را با معیار عقل بیان و توجیه کند، درجا معه موثر واقع می شود و بدین سان کم کم با جلب کسانیکه همان منفعت را دنبال می کنند، قدرتی اجتماعی تأسیس می گردد. از آنجا که هر انسانی سواش و منفعت های گوناگون و مختلف دارد با این عقلی سازی و توجیهات عقلی، در خود هر انسانی چند لایگی و چند سوئی (شکاف یا از خود بیگانهگی) پدید می آید و باعث ایجابات تنش های شدید در ونسومی گردد که آنچه در فرهنگ دینی گذشته قناعت - رضا به قضاء - طمأنینه و سکون بود یکجا محومی گردد و انسانی ناراضی و ناراحت و ناآرام و غیر قانع و فزونخواه و بیشخواه جای آنرا می گیرد که هیچگاه با وضع موجودش، انطباق ندارد، و همین سواش درونی فردی، سبب ایجاد قدرتهای مختلف اجتماعی می گردد که متناظر با همان سواش و قوای درهم پیچیده و پرتنش درونی هستند. و این سواش که عبارت بندی عقلی یافته اند و توجیه و اعتبار عقلی پیدا کرده اند در هزاران انجمن و اتحادیه و حزب و گروه و صنف و طبقه و لایه (چه ورزشی، چه فرهنگی، چه جنسی، چه حقوقی، چه سیاسی، چه مذهبی، چه اقتصادی، چه هنری...) به خود شکل می گیرند و باعث تشکل قدرتهای گوناگون و متضاد اجتماعی می گردند.

این قدرتهای کثرت مند و مختلف و متضاد اجتماعی، احتیاج به میدانی دارند که تنش های میان خود را ظاهر سازند و بر اساس این تنش ها، بفهمانند و توافق ها و قراردادهائی بر بنیاد تضمین آزادی همدیگر برای حل و فصل امور مشترک خود ببرسند.

و این میدان، میدان سیاست است.

چرا با پیدا زانتقال این تنش ها به میدان دین مانع شد

دین، چون برپایه "حقیقت واحد" استوار است و مؤمن به دین، در اثر داشتن آن حقیقت واحد، احساس امتیاز بر همه دارد و معمولاً این احساس امتیاز دینی، می کوشد که شکلهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی بخود بگیرد و به طور رسمی یا غیر رسمی، ایجابات امتیازات قانونی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی برای هم عقیدگان خود بکند، اصل تساوی حقوق را یا

در تئوری ویا در عمل نا دیده می گیرد و نمی پذیرد .

احساس امتیازی که با داشتن حقیقت واحد همراه است ، سبب می شود که تنش با عقاید و افکار دیگر ، بلافاصله شکل "جهادی" به خود بگیرد . چنانکه مسیحیت با همه تأییدی که بر اصل محبت گذاشته است ، همین احساس امتیاز ، آن محبت را در برخورد با اختلاف مذهبی درونی و برخورد با عقاید دیگری با اثر ویی ارزش ساخت ، وجه جنگهای دینی و مذهبی که برپا به همین احساس فروخته شد . در صحنه دینی ، دشمنی در زیر مقولاتی از قبیل مرتد و کافرو منافق و مشرک دسته بندی می شود و عمل دشمن را یا از درون جا معه طرد و تبعید می کنند یا نا بودمی سازد و یا در درون جا معه به عنوان انسان درجه دوم یا حقوقی کمتر از معتقدین ، تحمل می کند و حق هرگونه شرکت سیاسی (شرکت در حکومت) را از او می گیرد . پس اگر تنش های میان قدرتهای اجتماعی نا مبرده در بالا ، شکل مذهبی یا دینی به خود بگیرند دشمنی اشان ، یک دشمنی سیاسی نخواهد بود بلکه تبدیل به یک جنگ مذهبی یا دینی خواهد شد (اسلام دین است اما شیعه ، مذهبی در دین اسلام است)

استحاله اختلافات سیاسی و اجتماعی به اختلافات مذهبی - دینی

در جا معه هایی که بتدریج شیوه و محصول تولید سرمایه داری به آن رسیده ، این سواثق و منافع دنیوی به شدت بیدار ساخته می شوند و به هیچ وسیله و روشی نمی توان مانع آن شد . و این سواثق امکان پیدا می کنند که در شکلهای عقلی (عبارت بندیهای عقلی) نمودار گردند . ولی در این جا معه هنوز زبان و اصطلاحات و امکانات تفاهم ، شکل مذهبی دارند . هنوز معیار عقل ، و عبارت بندی آن منافع در توجیهات عقلی ، نه قابل فهم همگانیست نه مردم را آن طور که با یکدیگر می انگیزاند یعنی عقل هنوز ، برترین اعتبار و حیثیت اجتماعی را ندارد . از این رو نیز این سواثق و منفعت جوئیها برای شکل گیری اجتماعی خود ، عبارات نیمه عقلی و نیمه مذهبی به خود می گیرند و حتی المقدور می کوشند که به خود " اعتبار و حیثیت دینی و مذهبی " بدهند . البته نباید این سوء ظن را داشت که این عمل ، یک نوع ریاکاری و فریب و دروغ گوئی

است. بلکه هنوز توجیهات عقلی (و آنچه عقلی ساخته شده: مثل توجیهات اقتصادی یا توجیهات علم الاجتماعی یا روانشناسی یا حقوقی) آن تاء شیر اجتماعی را در مردم ندارد که آنها را به شکل قدرتها و سازمانهای اجتماعی در بیاورد. چون معیار عقلی هنوز در چنین جامعه‌ای ارزش آخرو برتر نیست.

هنوز نزد مردم، نص و نقل، بالاترین ارزش و اعتبار را دارد. پس این سواثق و منفعت جوئیهای دنیوی، با کیفیت و کمیت تازه‌اش، نمی‌کوشند که عبادات مذهبی - دینی به خود بدهند و برای اعتبار بخشیدن و مؤثر ساختن خود، آیات کتاب مقدس یا از احادیث استفاده ببرند.

در اروپا و آمریکا هم همینطور بوده است. حتی بزرگترین کتابهای کلاسیک سیاسی اروپا انباشته از همین عبادات و اصطلاحات و آیات تورات و انجیل است. البته هر چه میدان مبارزه سیاسی گشوده و تروپنها و ترشد، کم‌کم احتیاج به این روپوشهای مذهبی کاسته می‌شود و این منافع می‌توانند بدون آن آیات و اصطلاحات هم بیان شوند و درجاء تاء شیر کنند و موجب شکل گیریهای سازمانی گردند. حصول این واقعیت است که جدائی سیاست و حکومت را از دین (به معنای استقلال سیاست) میسر می‌سازد. درج یک ماده یا اصل در قانون اساسی به هیچوجه کار ساز نیست. اول باید درجاء معیه سواثق و منفعت جوئیهای افراد و گروهها به خود عبادات عقلی بدهند، و میزان عقل آنقدر ارزش داشته باشد که عبادت بندی و توجیه عقلی منافع، "بیشترین تاء شیر و نفوذ" را در مردم بکند. در این چنین وضعیت است که هیچ حزب یا گروه یا انجمنی نمی‌کوشد منافی را که دنبال می‌کنند و می‌خواهد تبلیغ کند و قدرت خود را در یک سازمان متشکل سازد، از این پوشش و اصطلاحات مذهبی و دینی استفاده ببرد، چون همان توجیهات عقلی (اقتصادی، حقوقی، روانشناسی...) نفوذ کامل را دارند و احتیاجی به بسیج ساختن اصطلاحات مذهبی ندارد و با اینکه اگر هم بکار ببرد، مردم عکس العملی را که اومی خواهد نشان نمی‌دهند. مردم تا حرفهائی که اومیزند با تجربیات عقل خودشان جور در نیاید، مورد توجه قرار نمی‌دهند. البته درجاء معای مانند ایران که هنوز در حال گذراست، این نیمگی (هم توجیهات عقلی، هم توجیهات دینی) موجود هست. ولی وقتی می‌دان

سیاست، برای نمودنش قدرتها و مبارزه میان آنها بسته شد، این سواثق و منفعت جوئیا، متوجه دامنهای می شوند که حکومت، واهمه دارد به آن نزدیک شود یا به آن تجاوز کند.

آنگاه هست که همه این منفعت جوئیا و سواثق، شکل مذهبی به خود میدهند (جریانی که در زمان محمدرضا شاه اتفاق افتاد).

لیبرالیسم و سوسیالیسم و کنزرواتیسم و آنارشیسم و... که همه بیان روندهای مختلف آن منفعت جوئیا و سواثق هستند به جای نمودن سیاسی، به جای آنکه عبارات و توجیهات سیاسی و عقلی به خود بگیرند، همه عبارات و اصطلاحات مذهبی به خود گرفتند. همه این روندهای اجتماعی در ایران، تفسیرات مختلفی از شیعه و اوزدها می شدند و تا این میدان مستقل سیاسی گشوده نشود و معیار خالص عقلی اوج ارزش اجتماعی خود را پیدا نکنند به همین روال باقی خواهند ماند. بدین علت است که رواج تفکر فلسفی اهمیت فوق العاده دارد چون ارزش معیار عقل را درجا معبالات می برد.

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

ناگفته نماند که لیبرالیسم یا سوسیالیسم یا کنزرواتیسم، مکاتبی یا ایدئولوژیهای ثابتی نیستند. بلکه هر کدام از آنها نهضتی و روندی هست که در عرض این دو بیست سال، شکلهای و تئوریهای مختلف به خود گرفته. ما یک سوسیالیسم نداریم بلکه تئوریهای و ایدئولوژیهای فراوان سوسیالیسم داریم همینطور لیبرالیسم یک نهضت و روند در عبارت بندی منافع فردی و اجتماعیست نه یک تئوری یا ایدئولوژی ثابت و مشخص خاص. دیده می شود که افرادی از سوسیالیسم یا لیبرالیسم یا کنزرواتیسم و... ایراد می گیرند، درحالیکه وقتی دقیقاً به آنها گوش می دهیم بیندکها و، یک نوع تئوری لیبرالیسم را مورد حمله قرار داده است و آنرا کل جنبش لیبرالیسم می پندارد. یا انتقاد و متمرکز در یک "تئوری یا ایدئولوژی سوسیالیسم" است ولی اومی انگارد که سوسیالیسم همین است و بس. همه اینها، روندهای کلی برای توجیه و عبارت بندی منافع و ایده آلهای

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

در هر حال همین روندهای تغییر و تحول، و شکل گیری منافع و سواثق، خود را در تفسیرات مختلفی از قرآن و تشیع دوازده امامی، عبارت بندی کردند.

همه روندها و جنبش های اجتماعی که با ورود نفوذ سرمایه داری آغاز شدند، به جای آنکه مستقیماً " جنبش های سیاسی بشوند، جنبش های مذهبی شدند که در شکمشان و درونشان فقط سیاسی بودند. اینست که دین اسلام، تبدیل به این ایدئولوژیها شد.

چون این پدیده، پدیده تازه ای بود و همه این روندها خود را با کلمه "اسلام و تشیع راستین" مشخص می ساختند، تا موقعی که در مقابل شاه (امپریالیسمی که شاه را نگاه می داشت) به عنوان اعتراض و مقاومت ایستاده بودند، وحدت صوری خود را درک می کردند، نه تنش ها و تضادهای مصالحه نا پذیر واقعی خود را. خمینی و بازرگان و بنی صدر و رجوی و طالقانی، مظاهرو شکل گیری روندهای مختلف و متضاد اجتماع ایران بودند که با تفسیر و تاءیلی از اسلام، این تضادها و تنش های میان خود را نادیده می گرفتند. آن وحدت ظاهری که زیر عنوان اسلام و تشیع صورت گرفته بود و این عبارات و اصطلاحات مذهبی مشترک که میان آنها موجود بود، در واقع آن منافع و سواثق مختلف و متضاد را بیشتر می پوشانید تا می نمود.

هیچکدام از آنها آگاه بود از واقعیت خود که بیان قدرتها و مختلف و متضاد اجتماعی هستند، نداشتند. از این رو با دست آویز ساز ختن آن اصطلاحات و عبارات مشترک و کتاب مشترک، وحدت یافتند و همکاری کردند، در حالیکه ایدئولوژیها مختلف بودند. از طرفی بی خبر از آن بودند که "اختلافات مذهبی" یا "اختلافات سیاسی" فرسنگها با هم فرق دارد. در مذهب کسیکه با مذهب من اختلاف دارد، یا مرتداست یا منافق یا کافر یا مشرک و من باید با هر که مخالفت، اعلان جهاد بدهم و او را در راه قتل قرار بدهم تا دیگری حقیقت واحد من را که از هر گونه مصالحه ای امتناع می ورزد و آنرا خیانت نسبت به حقیقت من دانم، نپذیرد، با او هیچگونه بحث و توافق و تفاهمی ندارم. چونیکه تفاهم ممکن نیست تحمل کار ساز نیست چون هر

تحملی بسیار محدود است و جامع نمی تواند روابط خود را محدود به تحمل یکدیگر سازد. جامع معا احتیاج به روابط مثبت در تمام موارد.

بنا بر این ناگهان به جای مبارزات سیاسی، جنگ مذهبی در جامع ایران شروع شد و این جنگ مذهبی هنوز هم ادامه دارد و تا موقعیکه این روندهای اجتماعی (و آن سوا ثق و منفعت جوئیها) فقط حق ابراز در اشکال و عبارات مذهبی داشته باشند، ما در جامع، جنگ مذهبی خواهیم داشت و این روندهای اجتماعی در اثر تشر مستقیم تولید سرمایه داری و مصرف کار روز بروز شدیدتر خواهد شد و جریان دنیوی شدن قویتر خواهد گشت و خواهناخواه برخورد قدرتهای اجتماعی در قالب دینی فاجعه آمیزتر خواهد شد.

بنا بر این گفته ها است که من ایمان دارم که ایران در آغاز احتیاج به صلح مذهبی دارد. باید راهی یافت که این روندهای اجتماعی که نمودار سوا ثق و منافع مختلف هستند، عبارات سیاسی و عقلی به خود بدهند، تا بدین وسیله میدان مذهب را ترک کنند، وگرنه تضادهای و اختلافات اجتماعی، همه تبدیل به تضادهای دشمنیهای مذهبی خواهند شد که همراه با شدیدترین نفرتها و کینه توزیها و عداوتهای ابدی است. جنگهای مذهبی میان جوامع، از قسا و تمندترین و غیر انسانی ترین و وحشی ترین جنگها بوده است و با بیدار شدن این روندها در جامع و عبارت بندی آنها در قالب مذهب، این جنگ مذهبی به داخل اجتماع کشیده می شود. تضادهای مذهبی را هیچگاه نمی شود حل کرد و جنگ مذهبی در هر شکلش، صدمه شدید به موجودیت اجتماع و اقتصاد و فرهنگ و صنعت و علم میزند، و با اواخر در مرحله آخر مردم را از خود مذهب و دین دور می کند و بیزار می سازد و از ارزش و احترام دین می کاهد و این برضد منافع روحانیون و خود اهل دین است.

چنانکه همین جنگهای داخلی دینی در اروپا باعث جدائی سیاست و حکومت از دین شد و با پیدایش حکومت سیاست مستقل، صلح مذهبی در جامع برقرار گردید.

آخرین روز سال ۱۹۸۵

جا معه مسئله آفرین

و جا معه مضطر

پیش گفتار

برای فروپاشیدن رژیم خمینی، باید دانست که چرا و چگونه خمینی به رهبری رسید. تجزیه و تحلیل این مسئله، روش مبارزه‌ای را که باید برگزید (و تا بحال هیچکس و گروهی دنبال نکرده است) به ما خواهد آموخت. وگرنه پرکردن صفحات نشریات بیرونمرزی با مسخره‌گی و تحقیر و تلعین رژیم — آخوندی، و نسبت دادن آن به یک توطئه خارجی، پیشیزی ارزش نخواهد داشت. فقط با قبول مالخولیای توطئه (پیدایش رژیم خمینی به وسیله یک یا چند قدرت بیگانه) از طرفی ملت را مأیوس و افسرده خواهد ساخت و آنگاه تعجب خواهیم کرد که چرا ملت از خود تحرکی نشان نمی‌دهد، و از طرفی دیگر همه سیاستمداران خود را روانه وزارتخانه‌های امور خارجه آمریکا و انگلیس و فرانسه و روسیه خواهند ساخت (که البته مدت‌هاست که این راه را می‌پیمایند) تا همان توطئه‌گران که خمینی را آورده‌اند، با "توطئه‌ای تازه"، از نو این حضرات را به قدرت برسانند.

بدینسان با این مالخولیای توطئه، هم نیروی مقاومت و اعتراض ملت را می‌کاهیم و هم سیاستمداران خود را به جای آنکه به سراغ مبارزین و یامان به قدرت مقاومت و اعتراض ماداشته باشند، و امی داریم بیشتر از پیــــــــــــــــش

ایمان به وزارتخانه‌های خارجه آمریکا و انگلیس و فرانسه و روسیه پیدا کنند. با این مالیخولیا که در ذهن بسیاری ثابت و مزمّن شده است، حاکمیت خود و ملت خود را از خود و ملت عملاً "سلب می‌کنند، ولی بیش از همه خواستار حاکمیت ملی هستند. و آنچه را در تئوری خواستارند، در عملشان انکار می‌کنند. هر چه بیشتر در عملشان انکار حاکمیت ملی را می‌کنند، بیشتر جارج و جنرال و غوغا از حاکمیت ملی راه می‌اندازند. اگر ما بتوانیم بیشتر را جمع به علل داخلی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران بیندیشیم و بدانیم که چه چیزهایی سبب آمدن خمینی شد، یا حداقل چه چیزهایی سبب شد که او بدین آسانی چنین موفقیتی یافت، همراه مبارزه با او را خواهیم شناخت، و هم امکان‌ات رشد و مکرراسی را در آینده کشف خواهیم کرد. درک علل آمدن خمینی با درک امکان‌ات رشد و مکرراسی متلازمست.

درس‌سرایین مقاله، همیشه باید توجه کامل به اقدامات خودکامه محمد رضا شاه داشت که تحت عناوین انقلاب سفید و اصلاحات و تجدید و رفاه و نظم انجام داد، تا نکته به نکته مطالبی که آمده روشن گردد.

جامعه مسئله آفرین

جامعه‌ای که نیاز به حاکمیت برخوردار پیدا می‌کند، جامعه‌ایست که درمی‌یابد که بدون کاربرد تمام نیروی همه افراد و شخصیت‌های توانای خود، قادر به حل مسائل خود نیست.

اگر یک جامعه، یک مقدار مسائل مشخص و ثابت داشت، ممکن بود که حل این مسائل را به یک نفر یا یک هیئت بگمارد و بسپارد، و خودش با فراغت، زندگی کند. ولی با آمدن نخستین رایحه آزادی سیاسی و وجدانی به هراتماعتی، چنین دوره‌ای در تاریخ پایان می‌پذیرد. چون هر چه میل به آزادی بیشتر ریشه بدواند، یا هر چه التهاب برای آزادی در اجتماع بیافزاید، مقدار مسائل و کیفیت مسائل، بیشتر و پیچیده تر خواهد شد، و طبعاً مسائل، نامحدود خواهند شد، یعنی ثابت نخواهند ماند.

اگر چنانچه این مسائل، مشخص و محدود باشند، می‌توان این مسائل را با

یک فورمول یا یک مشت فورمول یا یک ایدئولوژی یا یک برنامۀ رهبری یک شخص یا یک دین حل کرد، ولی مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی و پرورشی، بیش از آن شده اند، و همیشه در حال بیشتر شدن و پیچیده تر شدن هستند، که بتوان آنها را با یک فورمول یا یک ایدئولوژی ثابت و مشخصی، یا رهبری یک شخص حل کرد.

جا معده ای که نیاز به دموکراسی دارد، جا معده ایست مسئله آفرین دموکراسی برای جا معده ای که مسئله آفرین شده است، یک نیاز است اساساً گفتگودر این که یک جا معده برای دموکراسی "لیاقت" دارد یا نه گفتگو برای کسانیست که بر ضد رشد آزادی می جنگند.

مسئله، این نیست که جا معده برای دموکراسی، لیاقت دارد یا نه. بلکه مسئله این است که جا معده ما، بدون دموکراسی نمی تواند مسائلی را که خود می آفریند، از طریق دیگر حل کند.

دموکراسی، روابط خاصی میان انسانها نیست که هوای آزادی دارند، و جایی که این خمیرمایه آزادی در رگها جنبید، نیاز به دموکراسی سبزی شود. و مردم هر چه از این نیاز بیشتر آگاه بشوند، این نیاز شدیدتری گردد. این نیاز مثل خارش می ماند که مردم آرام نمی گذارد. این خارش است که مردم آرام نمی گذارد تا روابطی را پیدا کنند (در اشرافیت و آزمایش) تا این خارش بکاهد. ولی آزادی اساساً خارش است که با خارانیدن و بخاراندن، همیشه بیشتر می گردد. این دیگر، بحث لیاقت اخلاقی، یا لیاقت به معنای استعداد خاص یک ملت نیست. آزادی، ریشه انسانی دارد، مخصوص یک ملت برگزیده و استثنائی نیست. هر انسانی، چون آزادی در فطرت اوست، استعداد (لیاقت به معنای استعداد) دموکراسی را دارد.

البته دموکراسی می تواند صد ها شکل به خود بگیرد. این اشکال، بستگی به خصوصیات تاریخی و فرهنگی یک ملت دارد.

اگر گفته بشود که آیا ایرانیان استعداد داشتن دموکراسی به شکل انگلیس یا به شکل فرانسه یا به شکل آمریکا دارد، جای بحث و گفتگو است. ولی اینکه ما نتوانیم دموکراسی به شکل انگلیس یا فرانسه یا آلمان بیافرینیم، دلیل بی لیاقتی ما برای دموکراسی به طور کلی نیست. ما هم باید شکل دموکراسی خود را در میان رزاتمان کشف کنیم. نه اینکه این شکل را از این

و آن قرض کنیم. در هر حال ما نیا ز به دموکراسی داریم که شکلش را باید با مشخصات و خلقیات بنیادین خود بیاوریم.

پس استعداد دموکراسی (لیاقت به معنای استعداد) در هر انسان نهفته است، چون آزادی در طبیعت اوست. ولی اگر لیاقت به معنای "شایستگی اخلاقی" گرفته شود، و پرسیده شود که ما از نقطه نظر اخلاق، لیاقت دموکراسی را داریم یا نه، البته پاسخ به این پرسش را باید به مردان بزرگ اخلاق مانند محمدرضا شاه و نصیری و امینی و کیانوری وا گذاشت. جا معه ایران، نیا ز به دموکراسی آزاد نخواهد آمد و آزادی، لیاقت خاص اخلاقی کسی و ملت نیست، بلکه بنیاد فطری و طبیعی انسانست. و این آقایان که اینقدر نعره از حقوق بشر می زنند و می خواهند آنرا در صدر قوانین خود بگذارند و همیشه نعره از حاکمیت ملی می زنند (آنوقت منکر لیاقت ملت ایران برای دموکراسی می شوند) خوبست همان دو جمله که در صدر حقوق بشر قرار دارد بدقت بخوانند، تا بدانند که طرح همین مسئله لیاقت، استبداد خواهی آنها را افاض می سازد.

پس جا معه ما، جا معه ایست مسئله آفرین که نیا ز طبیعی به دموکراسی دارد، فقط در پی یافتن شکل خاص دموکراسی خود است.

چنین جا معه ای یک مشت مسائل مشخص و ثابت و محدود اقتصادی ندارد که بتوان با یک تئوری علمی اقتصادی یا یک ایدئولوژی حل کرد.

چنین جا معه ای که آزادی در آن رخنه کرده است، مسئله آفریدن، کار روزانه افراد و گروههاست. به چنین جا معه ای نمی توان دستور داد که دیگر مسئله نیا فرینند، تا یک تئوری دین سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی، مسائل ثابت و مشخص و محدود اجتماعی را حل کند. چه بسیاری از متفکران و دانشمندان، می کوشند مسائل ثابت و محدود و مشخص را، به عنوان "کل همه مسائل اجتماعی انسانی" فرض کنند، و دامنه مسائل اجتماعی انسانی را، مسائل مشخص و ثابت و محدود می گیرند، و بر اساس چنین فرضی (که هیچگاه بدان اقرار نمی کنند که این فقط فرض اولیه تفکرات آنهاست) می توانند با طرح یک تئوری علمی یا یک ایدئولوژی، همه آن مسائل ثابت و مشخص و محدود را یکجا و برای همیشه حل کنند، و طبق چنین فرض ناگفته ای، آن جا معه، باید بعد از حل این مسائل، عقیم زاده آن مسائل گردد و چون مسائل

نا دانسته دیگری در انسان و آئینده نیست و نخواهد بود، با حاکمیت ایمن
تئوری یا ایدئولوژی بر اقتصا دوسیا ست، همه مسائل اساسا پیا ن خواهند
پذیرفت .

چنین تئوری و ایدئولوژی ، هم مردم و هم خود این متفکرین را گمراه
می سازد .

چنین گونه انسانها ئی، هیچگاه پیدا نخواهند شد که دیگر مسئله نیافرینند .
آزادی و مسئله آفرینی ، از هم تفکاک ناپذیرند . همه این تئوریهـا و
ایدئولوژیها می خواهند با تحقق تئوری یا ایدئولوژی خود ، " جا معه بی
مسئله " ، " جا معه ای که قادر به آفریدن مسئله نیست " بسازند .
جا معه ای که همه مسائلش ، به یک مسئله ختم می شود و این مسئله که منتفی
شد ، دیگر هیچ مسئله ای اساسی باقی نخواهد ماند .

جا معه ، وقتی این " زائده مسئله آفرین " را قطع کرد ، دیگر فارغ از هردرد
سروگرفتاری می شود . جا معه ای هم آهنگ و " بی علت " می گردد (علت در
گذشته معنای مرض هم داشته است) .

ولی انسانی که با آزادی سروکار دارد ، طبیعتا " مسئله آفرین است . مسئله
آفرین ، این معنا را می دهد که مسائلی می آ و رد که در پیش نبوده است و ما
نمی شناخته ایم .

و چون همه افراد و گروههای جا معه ، مسئله می آفرینند ، نمی توان با یک
تئوری علمی یا یک ایدئولوژی یا رهبری یک شخص ، یا اجرای یک برنامه ،
همه این مسائل را حل کرد . بلکه همه کسانیکه خویشتن مسئله می آفرینند ،
با ید دست در حل این مسائل داشته باشند .

جا معه مسئله آفرین ، می باید ، " جا معه حل کننده مسائل " نیز باشد ،
تا همه با هم به حل مسائل خود برسند . و گرنه حل همه این مسائل که جا معه
آزادخواه و آزادی گرامی آفریند ، از سوی یک حکومت یا یک فرد رهبری
کننده یا با یک دین یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری علمی با استقرا ریک
اصل یا با رفع یک علت ، غیر ممکن بلکه محالست .

خود همین افراد و گروههای مسئله آفرین هستند که می توانند و حق دارند و
باید همین مسائل را با ابتکار خودشان و با همکاری خودشان حل و یا رفع
کنند .

جا معده‌ای که نیاز به دموکراسی دارد، بیش از هر جا معده‌ای با مسائل روبرو است. جا معده‌ای که مسئله می‌آفریند، نیاز به دموکراسی آزادخواها نه برای حل مسائل تازه به تازہ خود دارد. به ویژه جا معده‌ای در حال پیشرفت، امروزه بیش از جا معده‌ای پیش افتاده، با مسائل دست‌بگریبا نند. مسائلی را که جا معده‌ای پیشرفته درازی پنج قرن حل کرده‌اند، این جا معده‌ها با ید در ظرف یک پنجم یا یک چهارم زمان حل کنند.

از این روبه مراتب بیشتر از کشورهای اروپای غربی به دموکراسی نیاز دارند، چون این همه مسائل انباشته شده را هیچ رهبری، هیچ تئوری علمی و هیچ دینی و هیچ ایدئولوژی و هیچ اصلی و برنامه‌ای به تنهایی، و حتی همه اینها نیز با هم، حل نخواهند کرد.

در چنین جا معده‌ای شخصیت‌های کثیر نیرومندی لازمست تا همه نیروهای خود را صرف برخورد با این مسائل بکنند. کمبود بنیادی این جا معده‌ها، سرمایه‌مالی یا یک ایدئولوژی یا یک تئوری علمی یا یک حزب یا یک رهبرها نیست، بلکه کمبود این جا معده‌ها، سرمایه شخصیت‌های کثیر و نیرومند است.

حل مسئله اجتماعی با قدرت شخصیت انسانی گره خورده است. مسئله از انسان شروع می‌شود و به انسان ختم می‌گردد. از این رو کثرت مسائل، و دامن‌دار شدن مسائل و خلق مسائل تازه، ضرورت "کثرت شخصیت‌های نیرومند و برجسته" و افزایش دائمی آنها را ایجاد می‌کند.

کیش شخصیت (شخصیت پرستی) همیشه با رهبر، سروکار دارد. جائی که کثرت شخصیت هست، کسی شخصیتی را (حتی رهبر را) نمی‌پرستد ولی وقتی هیچ شخصیتی جز یکی (که معمولاً رهبر خوانده می‌شود) نبود، آن شخصیت، خواه ناخواه پرستیده می‌شود. برای نفی شخصیت پرستی نباید نفی شخصیت کرد، بلکه باید شخصیت‌های کثیر در جا معده فراهم آورد. جائی که شخصیت‌ها نابود ساخته شدند، ناگهان یک رهبر به وجود می‌آید. این خلا شخصیت‌های فراونست که ایجاد پیدا بش یک رهبر را می‌کند (درست آنچه در دوره محمد رضا شاه اتفاق افتاد) این خلا شخصیت‌هاست که جا معده را به حالت اضطرار درمی‌آورد. راه‌چاره همانا مکان رشد شخصیت به همه مردم دادن است تا بلکه از میان ملت، به اندازه کافی و ضروری، شخصیت‌های نیرومند و برجسته

پدید آید تا پی در پی ذخیره کافی و لازم از آنها درجا معه موجود باشد. پرورش شخصیت های نیرومند و برجسته دشوارترین مسئله هرا اجتماعي است. همه اين جا معهای در حال پیشرفت در حل این مسئله است که گرافتاده اند. و نه سرمایه مالی و ایدئولوژی و تئوری علمی و حزب و ماشین های تولیدی را می توان نندیده سهولت و آمو در کشورشان وارد کنند. واردات اینها (بـه خصوص با برنامهای کمکی کشورهای مقتدر شرق و برجسته است که نمی توان از هیچ کشوری وارد ساخت و خرید و یا از هیچ بانکی سازمانی وام گرفت. هنوز دستگاه " وام شخصیت های برجسته " به وجود نیا مده است تا هـر جا معهای به طور مرتب و مداوم از قاعده جا معه، شخصیت های نیرومند و کارآو استوار رشد ندهد و بسج نکند، نخواهد توانست مسائل خود را حل کند. در این جا معها دیگر موقع " رشد طبیعی شخصیت های کثیر " گذشته است. این ها باید بتوانند، چنین شخصیت هایی را " بسیج سازند " ولی در غالب این جا معها حرکت و آرونه آن ملاحظه می شود. با تحقیر فردگرایان و به نام شخصیت پرستی از طرفی، و رشد حسادت و رقابت بی حد و مرز، از پائین، مانع پیدایش شخصیت می شوند. از طرفی دیگر، آنکسی که در این جا معها در اثر خـلا شخصیت ها قدرت را تصرف می کند و به چنگ می آورد، همه شخصیت های تازه روئیده را سرکوبی می کند و ریشه کن می سازد تا دوا م قدرت خود را تا می نماید.

چون ملت آزاد نخواه، خودش مسئولیت و حق حل این مسائل را دارد، روز به روز، با این مسائل که از خودش پدید می آید، به طور آشکار و بیرومی شود، و تلخی آنها را می چشود و نا راحت و نگران می شود، و در صدد حل کردنش بر می آید، و راه حل های متفاوت را می آزماید تا بالاخره با رشد دادن شخصیت های کثیر برجسته و شخصیت درهمه (یافتن شاه و شرافت انسانی همه افراد) قدرت حل آن مسائل را پیدا می کند. و روی همین جریان، مسائل جا معه هیچگاه روی همان نباشته نمی شود تا ناگهان آسمان خراشی بشود که سربه فلک بکشد.

فلسفه " به ما چه "، نتیجه سلب حاکمیت از ملت

گرفتن قدرت از مردم، چیزی جز همان سلب ابتکار بر خورد خود مردم —

مسا ئلشان ، و قبول مسا ئلشان و تلاش خودشان برای حل آن مسائل نمی باشد . به عهده گرفتن همه ابتکارا ت برای اصلاحات و تجدد و رفاه و نظم از طرف محمدرضا شاه (به خوبی و بدی آنها فعلا " کاری نداریم) چیزی جز همین سلب قدرت و حاکمیت از ملت نبود .

وقتی قدرت از مردم گرفته شد ، مردم ، دیگر با مسا ئل خودشان روبه روبرو نمی شوند ، و مسا ئل جا معه خودشان را از خودشان نمی شمردند . و احساس آنرا نمی کنند که این مسا ئل و حل آنها مربوط به خود آنهاست و طبعاً " درهمه حالتی ایجاد می گردد که با اصطلاحاتی نظیر " به من چه ، به تو چه ، و به ما چه " بیان می گردد . مسا ئل ما به ما مربوط نیست . همه این مسا ئل مربوط به رهبر ، به دارنده قدرت ، به هیئت مرکزی حزب ، به حکومت است . همیشه مسا ئل ، مربوط به کسی است که قدرت دارد . کسیکه قدرت ندارد از تقبل و تعهد هر مسئله ای می گریزد . چون حل مسئله احتیاج به قدرت دارد .

انسان ضعیف ، از مسئله اش می گریزد . انسان ضعیف ، دنبال کسی می رود که او را از مسا ئلش " برهانند و نجات بدهند " . قدرت را نمی توان از مسا ئل جدا ساخت . کسیکه ضعیف و عاجز است از برخورد با مسا ئل ، نفرت و اکراه دارد ، و حاضر نیست که مسا ئل خود را با آغوش بپذیرد . از این رونیز هست که مسا ئل جا معه ، در نقطه ای جمع می شود که همه قدرت جمع شده است . همه ضعیفا ، مسا ئل را از سر خود با زکرده و به آن مرکز قدرت حواله می دهند . جا معه مستضعفین و محرومین و ستمدیدگان ، احتیاج به " رهبرها ئی بخشنده " به " منجی " دارند .

هر جا که همه قدرتها متمرکز شد ، همه مسا ئل نیز متعلق به او و ملک او می شوند . هم آن مسا ئل از اوست (مربوط به اوست) و هم حق ابتکار بر خوردر و درک آن مسا ئل و هم ابتکار حل آن مسا ئل به او واگذار می شود . و اساساً " شیوه فهم و تاءویل آن مسا ئل نیز به او واگذارده می شود . گرفتن این ابتکار از مردم ، قطع تعلق مردم از مسا ئلشان هست .

با سلب قدرت ابتکار و حل مسا ئل از مردم (کاری که محمدرضا شاه در تجدد خواهی و همه اصلاحاتش کرد) جا معه ای فراهم می آید که مرتباً تولید مسا ئل می کند ، ولی حق و توان آنرا ندارد که ما حب مسا ئلش باشد . چون قدرتی که باید با این مسا ئل روبرو شود از او گرفته شده است .

چنین جا معای بی هیچ واهمه و خیالی، تولید مسائل می کند، بدون آنکه احساس آنرا نیز داشته باشد که حل آن مسائل نیز به عهده خود او گذاشته خواهد شد. این جا معای انگار که مسئول این مسائل، کسی است که همه قدرت را در دست دارد و به مردم حاکمیت یافته است. ولی درست چنین قدرتی مانند محمد رضا شاه که نه لیاقت و نه استعداد و نه امکان و نه حق آنرا داشت که این مسائل را یک تنه حل کند، این مسائل حل نشده و انباشته و فشرده شده به دوش اعضای جا معای افتد که اکراه از قبول آنها و برخورد با آنها دارند. در اینجا است که بردوش ملت، مسائل رویهم انباشته و خواسته می افتد و ملت با احساس عجز و روبروی گرد و این احساس عجز آهسته آهسته تبدیل به احساس اضطراب می گردد. و چنانکه خواهیم دید در این حالات اضطراب اجتماعی "است که نوع خاصی "رهبر" از طرف مردم خواسته می شود و به احتمال بسیار قوی نیز پیدا می شود. در این حالت اضطراب اجتماعی ملت نیاز مبرم به "رهائی از اضطراب" دارد و رهبر، همیشه یک "رهبر رهائی بخش" است، رهبر نیست که "نجات" می دهد.

مردم، در این مواقع تاریخی و در چنین اجتماعی نیاز شدید به "منجی" پیدا می کنند. و اغلب گفتگوی رهبر و رهبری و ضرورت آن در این جا معاه، نشان خطر است، چون مسئله، دیگر "برخورد ملت با مسائل و ابتکار حل مسائل و آزمایش های لازم برای یافتن راه مقابله با این مسائل" نیست، بلکه ملت میخواهد از اضطرابی که دچار آن شده است نجات یابد و به هیچ وجه در پی حل کننده مسائل خود نمی رود، بلکه در پی رهبریست که او را از این اضطراب و عجز و وجودیش نجات بدهد. وقتی خمینی خود را عرضه داشت، جا معای ایران دچار چنین اضطرابی بود. خمینی بدون این حالت اضطرابی که نتیجه ندانم کاریها و سلب حاکمیت ملت از طرف محمد رضا شاه بود، امکان رهبر شدن نداشت.

و اگر چنانچه رژیم اسلامی، ملت را با زبانه چنین اضطرابی بکشانند و برانند، باز امکان پیدایش "رهبر نجات بخش" دیگری نیز مهیا خواهد شد. رهبر نجات بخش (یا رهائی بخش) با مفهوم عادی رهبر در کشورهایی مانند آمریکا و انگلیس بسیار فرق دارد. مفهوم رهبر در زبان فارسی برای مردم عامی، با احساسات و عواطف عرفانی که از تمام ویرا مایه و پیر (در تصوف) تشرایش

می کند، سروکار دارد. وقتی مردم ایران رهبرخواهند، چنین ضرورت روا نیست که در آنها نمودار می گردد.

بکاربردن اصطلاح "رهبر" در ایران، با چنین تماویری که در عمیق وجدان دینی و عرفانی مردم ریشه دوانیده است، خطر برای جدا ساختن قدرت سیاسی از قدرت دینی و عواطف نامعقول دارد. با چنین تماویری که در عامه مردم از رهبر هست، همیشه رهبر سیاسی نیرومند تر و بزرگتر و صاحب اختیارات بیشتر از آن خواهد شد که قانون اساسی خواهد خواست.

ملت در چنگال "اضطراب" یا در مقابل "مسائل"

رابطه انسان با "یک مسئله اجتماعی یا روانی" با رابطه او با یک "اضطراب اجتماعی یا روانی" بسیار فرق دارد. این استحاله "مسائل اجتماعی یا روانی" به "اضطراب اجتماعی یا روانی، یا بالعکس استحاله اضطرابات اجتماعی یا روانی به مسائل اجتماعی یا روانی، باید با دقت مطالعه شود. حکومت نباید گذارد که مسائل روانی و اجتماعی، استحاله به اضطراب اجتماعی یا روانی بیایند. مردمی که با "مسائل اجتماعی یا روانی روبرو هستند، می توانند بر مسائل خود چیره شوند. ولی وقتی همین "مسائل" استحاله به "اضطراب" اجتماعی یا روانی یافتند "مردم، قدرت برخورد و حل این مسائل و چیره شدن بر این مسائل را از دست می دهند. از این رو هست که رابطه روان انسان با مسائل در سیاست بسیار اهمیت دارد. این تنها "مسائل" به طور عینی "نیستند که ما با آنها روبرو می شویم. ما می توانیم یک "مسئله اجتماعی یا اقتصادی یا سیاسی" را برای خود، "یک اضطراب اجتماعی" بسازیم. همانطور که بالعکس امکان آن هست که اضطرابات اجتماعی را کم کم به شکل مسائل اجتماعی و سیاسی درآورند. بنابراین تا مردم نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی اقتصادی خود، حالت اضطراب دارند، آن مسائل، حل شدنی نیستند. تقاضای حل آن مسائل، یک امر فرعیست. مردم از اضطراب خود می خواهند راهائی و نجات پیدا کنند.

این است که رهبر راهائی بخش، هیچگاه نمی گذارد که اجتماع با مسائل روبرو باشد، بلکه می کوشد که همیشه مسائلش تبدیل به "اضطرابات" بشوند.

اود را ضطرا را ست که رهبرها ئی بخشنده می ماند .

بدین ترتیب همه مسائل را با تردستی استحاله به اضطرا رمی دهد .
هما نظور که برای یجا دیک دموکراسی آزا دیخوا ها نه بایدهمیشه کوشید
که هراضطرا ری ، شکل " مسئله " به خود بگیرد . جا معه بایددرمقابل بحرانها
وتزلزلها ومصیبت های شدید خود ، حالت اضطرا ر پیدا نکنند بلکه آنها را یک
" مسئله " تلقی کند .

سیاسته بایدیکوشد که هیچگاه جا معه ، نسبت به واقعیات اجتماعی حالت
اضطرا ر پیدا نکنند تا در خود قدرت برخورد و چیرگی به آنرا بیا بدوقتی مردم
دروا قعیات اجتماعی و سیاسی واقتمادی مضطر شدند ، دیگر با مسائل روبرو
نیستند . اضطرا ر ، سراسرانسان را قبضه می کند و قدرت تفکر در مسائل و بر
خورد با مسائل و امکانات ابتکار حل مسائل را از اومی گیرد . اغلب
انقلابات در این حالات اضطرا ر یک ملت پدید می آید و رهبرها ئی بخش
(منجی) پاسخگوی به این اضطرا ر است . در این لحظات تاریخی ، ملت ،
قدرت حاکمیت ندارد . ملت مضطر ، به خودش حاکم نیست . و این لحظات
برای هرملتی بسیار خطرناکست . دوسال پیش از انقلاب این حالت اضطرا ر
شروع به افزایش کرد تا بالاخره در نهایت اضطرا ر ملی ، رهبرها ئی بخش خود
را کشف کرد و او توانست با مهارت ، این اضطرا ر اجتماعی را در ابعاد
کوچکتر دوا م ببخشد .

اوا زهر مسئله سیاسی ، یک اضطرا ر اجتماعی و سیاسی و بین المللی ساخت
جنگ هم برای او یک مسئله نظامی یا سیاسی یا دینی یا میهنی نیست ، بلکه
مسئله تحول آن ، به یک اضطرا ر ملی است که رهبری رهائی بخشنده او را تأید
و محکم و تقویت می کند . و تا ملت یا قسمتی از ملت این حالت اضطرا ر
را دارد ، خمینی به عنوان رهبر نجات بخش تلقی خواهد گردید .

البته مخالفین نیز می انگارند که این اضطرا رات ، بایدرژیم اسلامی
را سرنگون سازد ولی متاسفانه در نیا فته اند که هرگونه اضطرا ر اجتماعی و
سیاسی واقتمادی مؤید رهبری نجات بخشنده خمینی است . ملت را بطه اش
را با " مسائل اجتماعی واقتمادی سیاسی " زدست داده است .

استحاله این حالت ملت از اضطرا ر " به

دارد، چنین بصیرت عمیق سیاسی، واجتماعی و روانشناختی نداشته است. تا
جامعه (یا اکثریت آن) حالت "مسئله" نسبت به واقعیات داغیا مشکلات
جامعه ندارد، اساسا با مسائل روبرو نیست که در صدد حل آنها برآید.

تا جامعه احساس مقابله با "مسائل" را ندارد، ضرورت "شخصیت های
کثیر و نیرومند و استوار" را درمی یابد، ولی وقتی گرفتار اضطراب رشد،
محتاج "رهبر خاصی می شود که او را از این اضطراب، رهایی ببخشد".

چنین رهبری را نباید با رهبر سیاسی یا رهبر اقتصادی یا حزبی یا فکری
مشتبه ساخت. چنین مفهوم رهبر، در فرهنگ ایرانی، نزدیک به مفاهیم
"امام" و "پیامبر" است. او به رهبر، حالتی را پیدا می کند که می تواند
نسبت به امانش یا پیرش یا پیامبرش داشته باشد. یعنی به یک رهبر،
ناخواسته قدرتهای بی نهایت زیادی بخشد طبعاً نمی تواند از او پس بگیرد.
مفهوم "رهبر رهایی بخش"، بر اساس "یگانه‌وبی نظیر نبودنش" قرار
دارد. همزمان با او، هیچ رهبری مشابه یا نظیر با او نمی تواند وجود
داشته باشد.

درحالی که دردموکراسی آزادیخواهان، شخصیت های متعددی به طور ذخیـره
ولی فعال و در صحنه برای هرگونه مقامی (از رهبری گرفته تا مقامات دیگر
سیاسی واجتماعی) وجود دارد. و هر مقامی، معرض رقابت این شخصیت هاست
که قدرت و کفایت و لیاقت برای این مقام دارند. برای هر مقامی طیفی از
شخصیت ها در همان زمان رهبر، برای رهبری یا هر مقام دیگر وجود دارد
یعنی اصل "عدم وجود دو امام یا دو حجت یا دو رهبر در یک زمان" برای
دموکراسی صادق نیست. اشخاص متعددی که لیاقت رهبری سیاسی دارند،
در جامعه وجود دارند و می توانند در کنار هم زندگی کنند و هم دیگر را تحمل
کنند و دموکراسی بر پایه این "ثروت شخصیت ها" در هر مقامی بنا شده است.
از این نقطه نظر است که هیچ فردی حق به مقام ندارد. هر وقت لازم باشد
می توان او را از آن مقام برکنار ساخت. در صورتیکه بنا بود ساختن
شخصیت ها، رهبر، تنها شخصیتی است که به مقام رهبری، حق دارد. این مقام،
فقط و فقط از اوست.

وقتی شخصیت های زیاد برای هر مقامی بودند، هیچکدام نباید حق خاصی
به مقام داشته باشند.

درجا معهای که مسئله می آفریند، نابود ساختن و سرکوفتن شخصیت ها ،
راه استحاله " مسائل " اجتماعی، به " اضطرا را اجتماعی " است . طبعاً وجود
شخصیت های کثیر، سبب آن می شوند که مسائل ، به عنوان مسائل تلقی گردند
و نگذارند که این مسائل به بین بست اضطرا ربکشد .
با پیدایش حالت اضطرا را اجتماعی ، ملت دیگر توجهی به " شخصیت های
برجسته و استوار ندارد ، بلکه چشمش در پی یافتن " رهبرها ئی بخشش "
می دود .

۱۳ مارچ ۱۹۸۶

حقوق بشر موقعی تا مین می شود که حاکمیت انسان پذیرفته شود

شرافت انسان در حاکمیت اوست. یکی به نام حاکمیت الهی، این شرافت او را از او سلب می کند و دیگر به نام دفاع از حقوق او، این شرافت را مسخ می کند. بزرگترین مسئله ایران آنست که وجود انسان که در شرافت او تضمین می شود از هر طرفی در خطر می باشد. حقوق بشر که چیزی جز همان " حقوق انسان " نیست و در اصل نیز به نام " حقوق انسان " خوانده شده است، برای تاءمین همین شرافت و حاکمیت انسان است که امروزه از همه سودر خطرافتاده است.

امروزه، چه آشکار چه نهفته، از هر حاکمیتی سخن گفته می شود، از حاکمیت الهی، از حاکمیت ملت، از حاکمیت طبقه، از حاکمیت حکومت، از حاکمیت جامعه، ولی بندرت کسی دم از حاکمیت انسان می زند. و اگر هم آنرا نفی و لعن نکنند و به عنوان فردگرایی و خودپرستی ننگ آلود و لجن مال نسازند، با شتاب این حاکمیت را در یکی از حاکمیت های نامبرده در بالامنتفی و حل می کنند.

وجود واقعی انسان (آنچه انسان را انسان می کند، یا از آنچه انسان، انسان هست) شرافت اوست و سرچشمه شرافت او، استقلال اوست و استقلال انسان، حاکمیت انسان بر خودش هست. و انسان موقعی خود هست که خود را در اعمال و رفتار و افکار می نماید. و حاکمیت انسان بر خودش، چیزی جز

" تعیین هدفها و منافع و خیرها و ارزشهای خود " نیست .
و کسی که تعیین هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را می کند ، قدرت معرفت هدف
و منفعت و خیر و ارزش خود را از راه تجربه و عقل خود دارد .

حاکمیت انسان و رابطه آن با دین و ایدئولوژی

در هر دینی و هر ایدئولوژی و هر تئوری اجتماعی ، با تصریحی که از انسان
می کشد (یا تعریفی که از انسان می کند) و یا در تصویری که از جامعه
ایده آلی خود می کشد (و ضرورت سیر تاریخی را در آن میدانند که به آن هدف
غائی به طور حتمی خواهد رسید) هدف انسان و جامعه را معین و ثابت و تغییر
ناپذیر می سازد . بنا براین ، با تعیین و تثبیت " هدفهای نهائی انسان ،
یا جامعه یا تاریخ و یا عالم هستی و جهان " ، حق و قدرت تعیین هدف را از انسان
می گیرد .

پس نتیجه این سخن آنست که برای تأمین شرافت انسان با پذیرفتن
که " حاکمیت و شرافت انسان " ، ما وراء و ما فوق هدفهای حکومتی ، و ما وراء
و ما فوق هدفهای حزبی ، و ما وراء و ما فوق هدفهای سازمانی و بالاخره
ما وراء و ما فوق هدفهای دینی و ایدئولوژیکی و فلسفی قرار دارد .

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

شرافت و حاکمیت انسان ، در تعاریف و تصاویر شرافت انسان در هیچ کدام
از ادیان و ایدئولوژیها و تئوریها و سازمانها نمی گنجد ، انسان ، آنقدر
شرافت و حاکمیت ندارد که آن ایدئولوژی یا این دین یا آن حکومت یا این
حزب به او می دهد . همه این کوششها برای تعریف و یا تصویر شرافت او ، فقط
ارزش نسبی دارد . شخصیت و فردیت هر انسانی بالاتر و بیشتر از این شخصیت
و فردیت و هویتی است که این ایدئولوژیها یا ادیان یا تئوریها و یا
نظامهای سیاسی و برای او قائلند . هیچ کدام از اینها ، نمی توانند
هدف نهائی

حاکمیت اوست، از او سلب می کنند.

تابعیت او از یک ایدئولوژی و حکومت و دین و سازمان و جامعه، تابعیت
سراسر وجود او از آن ایدئولوژی یا دین یا حکومت و سازمان نیست. جوهر
وجود انسان ما وراثت این تابعیت و عینیت قرار می گیرد. عینیتش با یک
ایدئولوژی یا دین یا سازمان و حکومت، یک عینیت نسبی است.
فقط قسمتی یا مقطعی از جودش عینیت یا وحدت با آن ایدئولوژی یا دین
یا جامعه و حکومت دارد. اگر خود را با اسلام یا با سوسیالیسم یا با لایحه با
با حکومتی یا سازمانی عینیت می دهد، این عینیت سراسر وجودش را فرا
نمی گیرد، و جوهر وجودش در آن حل نمی شود. اگر چنین نباشد، انسان فاقد
حاکمیت و شرافت خواهد بود. آنچه هویت یا شخصیت اسلامی یک فرد می خوانند
یا "خودآگاهی سوسیالیستی" یک فرد می نامند، تمام او و جوهر اصلی
وجود او نیست و حاکمیت او را تاءمین نمی کند. حاکمیت او موقعی تاءمین
می شود که هم مکان و هم حق و هم قدرت آن را داشته باشد که بتواند این هویت
(عینیت خود را با یک دین، یا ایدئولوژی) را ترک کند یا محدود سازد.

حاکمیت و شرافت او این است که بتواند در مقابل یک سازمان یا حزب یا
حکومت مقاومت و عصیان کند و بتواند آن را جدا شود و این موقعیست که وجود
او مشرف بر همه آنها باشد و حاکمیت بر آنها داشته باشد. اینست که "حقوق
شهروندی" یک فرد در یک حکومت، مساوی با "حقوق انسانی" او نیست.

هر انسانی طبق همین شرافت و حاکمیتش، و از حقوق انسانی هست، چه
حقوق شهروندی او در آن حکومت، این حقوق انسانی را تأیید کند چه منکر
بشود. چه یک ایدئولوژی و تئوری و دین، این حقوق انسانی او را بپذیرد و
چه منکر بشود، او و این حقوق هست.

این حقوق انسانی او منبعث از آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری یا
حکومت یا حزب یا سازمان و

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

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

کسیکه می خواهد "ایمان به یک عقیده یا دین" را با انسانیت و مساوی سازد، سلب شرافت و حاکمیت از او می کند. هما نظر کسیکه می کوشد "تعلق به یک طبقه" را مساوی با تمام انسانیت او بکند، شرافت او را از او می گیرد. یگانه بودن انسان با خودش، بیش از تعلق او به یک طبقه است (یعنی خود آگاهی طبقاتی اش، سراسر وجود او را تشکیل نمی دهد)، بیش از تعلق دینی و عقیدتی او است. و بالاخره بیش از تعلق او به یک حکومت یعنی شهروندی او است.

پس شهروندی او، و عضویت سازمانی و حزبی او، همه حقوق او را در بر نمی گیرد، و به همین علت نیز در مقابل همه آنها حق به اعتراض و مقاومت دارد. فقط این "حقوق شهروندی" را می تواند در یک حکومت یا سازمان تضمین شده بیا بدیا تضمین کند و تحقق بدهد ولی این حقوق انسانی چون و راه و فوق همه این سازمانها و نهادها و عقاید است، به دشواری امکان تضمین و تحقق دارد. این است که حقوق انسان، همیشه در حال خطر است. ولی از آنجا که حاکمیت و شرافت انسان همیشه ما و راه سازمانها و عقاید و ایدئولوژیها قرار دارد، همیشه تنش میان سازمانها می خواهد باشد همین حقوق انسانی را تضمین کنند و این حقوق (که بیان شرافت انسانی هستند) باقی می ماند.

پس انسان، طبق این شرافت انسانی اش حق دارد، همه "هدفهای نهائی" ایدئولوژیها و ادیان و سازمانها یا حکومت "را هرکدام خواست بپذیرد یا طرد کند یا تغییر بدهد و نسبی سازد و یا بالاخره هدفی از خود به جای آن بگذارد.

می شود، فرق دارد.

شرافت او در داخل آن سازمان و یا حکومت و درجا معه هم عقیدگان و هم مذهبان، شرافت انسانی اونی شود.

پس، تصویری که یک ایدئولوژی یا دین یا حکومت از انسان دارد و هدف ایده آلی انسانست، یا یک تصویر ایده آلی جا معه که هرا ایدئولوژی یا دین یا سازمانی دارد، برای انسان، به عنوان یک هدف ثابت و معین و تغییرناپذیر و منحصر به فرد، اعتبار ندارد. و هیچ قدرتی و مرجعی حق ندارد. و هیچ قدرتی و مرجعی حق ندارد، چنین تصویری از انسان یا جا معه کمالی (مثل جا معه بی طبقه یا جا معه صالح) را به عنوان تنها هدف منحصر به فرد، بر همه افراد جا معه حاکم و مستولی سازد.

مقصود از این سخن این نیست که افراد یا گروهها هر کدام تصویری کمالی یا ایده آلی از انسان یا جا معه نداشته باشند و برای تحقق آن نکوشند، بلکه مقصد، درست تأیید پیدایش و پرورش چنین تصویرهاست. ولی هیچکدام از آنها حق ندارند خود را به عنوان تصویر منحصر به فرد انسان یا جا معه (انسان، چگونه انسانی باید بشود. جا معه، چه جا معه ای در نهایت باید بشود) بر جا معه و انسان حاکم سازد، و حق پیدایش و اشاعه تصویرهای دیگر انسان و جا معه را بگیرد. پس باید نفی حاکمیت انحصاری یک هدف، درجا معه بشود. چنین شرطی برای رشد آزادی انسانها، دریافتن و برگزیدن و جعل کردن هدفهای گوناگون و تغییر دادن آنها ضروریست. حاکمیت و استیلای انحصاری یک هدف در تاریخ یا درجهان یا درجا معه، سبب نفی حاکمیت هرانسانی می شود.

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

بشود) اصل تغییر نظام، منتفی می شود.

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

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

قبول "حاکمیت الهی" یا "حاکمیت حقیقت" (در ایدئولوژیا) یا حاکمیت کمال (جامعه بایدیک جامعه کمالی مثلاً جامعه بی طبقه یا جامعه توحیدی را تحقق بدهد) سلب حق انقلاب از انسان است. انقلاب، اولین حق انسانهاست برای استقرار حاکمیت انسانها. حاکمیت الهی یا حاکمیت حقیقت، یک نظام آنها نیست. ولی حاکمیت انسان هیچ نظامی را بعنوان نظام نهائی نمی شناسد.

حاکمیت انسان، در تعیین خیر خود به وسیله تجربه و عقل خود است. حاکمیت انسان، در تعیین منفعت و هدف و ارزش خود به وسیله تجربه و عقل خود است. و حاکمیت را می توان خود سالاری و خود مختاری نیز نامید. تعیین خیر خود به وسیله خود، حاکمیت خود است. بنا بر این معنای اصطلاح خود مختاری در حقوق و سیاست "حاکمیت" است. از اینرو نمی توان آنرا برای کردستان یا آذربایجان به کار برد، چون همانطور که در یک انسان، دو حاکم و دو مختار نیست، در یک ملت نیز دو حاکمیت امکان ندارد. پس اصطلاح "خود مختاری کردستان" مذموم است. مسئله، مسئله مدیریت داخلی ولایت یا استان، مسئله خودگردانی است. حاکمیت در یک ملت، تقسیم ناپذیر و تعدد ناپذیر است.

پس این حق و قدرت شناسائی تجربی و عقلی مستقیم فرد از خیر و منفعت و هدف و ارزش خود، و تعیین یا وضع آنها، اصل حاکمیت انسان است، و بدون آن، شرافت انسان از انسان سلب و نفی خواهد گشت. انسان شرافتش و حاکمیتش در این تاءمین

هر حاکمیتی، نفی حاکمیت انسان است

چگونه می شود یک حاکمیت را حفظ کرد؟ فقط به این شرط که حاکمیتی دیگر در کنارش یا ما فوقش پدید نیاید.

برعکس این واقعیت بسیار ساده، همیشه حاکمیت های مختلف و متعددی، چه آشکار و چه نهفته، در تاریخ بر ضد حاکمیت انسان به وجود آمده است. حاکمیت الهی، حاکمیت سلطنتی، حاکمیت ملت و جامعه و مردم و طبقه و حاکمیت حکومت و حاکمیت حزب. و همه این حاکمیت ها نفی حاکمیت انسان را می کنند.

برای نفی حاکمیت انسان، که همان نفی شرافت اوست، باید حق تعیین خیر و منفعت و هدف و ارزش را از انسان گرفت. برای این کار، یا باید قدرت معرفت او را از خیر و منفعت و هدف و ارزش خود و جامعه اش را مورد شک و بدبینی قرار داد. یا آنکه باید مسلم شد که انسان، خود آگاهی دروغین یا فقط یک فکر ذهنی از هدفش و منفعتش و خیرش و ارزشش دارد. و با اواخره باید بدیهی شده شود که انسان نسبت به خیر و منفعت و هدفش و کمالاتش (و جامعه کاملی اش یعنی هدف تاریخی و یا کیهانی وجودی) جاهل است. و یا آنکه انسان قدرت معرفت و تعیین آنها را ندارد، ولی آنها را به خود و به دیگران عمداً می پوشاند که در این صورت او بدخواه خود و دیگران است.

سرچشمه شرافت است.

با این قبیل استدلالات، حق به حاکمیت انسان را از خودش و جامعه اش، سلب می کنند.

آیا می توان میان دو حاکمیت آشتی داد یا آنها را با هم جمع کرد؟
آیا می توان حاکمیت انسان را با حاکمیت طبقه یا ملت یا جامعه آشتی داد؟
آیا می توان میان حاکمیت سلطنتی و حاکمیت انسان و حاکمیت الهی آشتی داد؟

جواب ساده و قاطع، فقط یک "نه" است.

که از انتزاع، ایجاد می شود. تساوی اطلاعاتی از خدا و از یک انسان یا از گروهی خاص. از نماینده و پیاپی مبروولی خدا که یک انسانست با یدهما نقدر اطلاعات کرد که از خدا. این تساوی، یک تساوی و عینیت انتزاعی است. خداوند، مستقیم و به طور واقعی نمی تواند حکومت کند.

این شخصیت ها انتزاعی (ملت، طبقه، جامعه...)، واقعیتشان را از انسان می گیرند.

کلمه "اراده ملت" یا اصطلاح "خودآگاهی طبقه" یا "ندای مردم"، همه اصطلاحات تست برای "درک ملت به عنوان یک شخص" یا "درک یک طبقه بعنوان یک شخص" که "وحدت خودآگاهی" دارد، و یا "درک مردم به عنوان یک شخص" که به عنوان یک شخص سخن می گوید و اعتراض می کند و می خواهد. اراده خود آگاهی وند و حافظه... همه خصوصیات یک "شخصیت واحد انسانی" است ما وحدت یک گروه را در یک امر یا منفعت یا هدفی که ایده آل ماست، به صورت یک شخص انتزاعی حقوقی یا سیاسی یا اقتصادی یا دینی، تصور می کنیم. اگر این گروه در همه هدفها و خیرها و رزشها و منفعت ها وحدت پیدا کنند، آنوقت همه افراد آن ملت یا جامعه یا طبقه، فردیت و شخصیت خود را به کلی از دست می دهند و فقط "جزء" یا اندام یا سلول یک شخص می شود که نام ملت یا طبقه یا جامعه دارد. قبول چنین گونه وحدتی، نفی و محو و رفع شخصیت و شرافت و حاکمیت انسانی به طور مطلق است. فردی که چنین عینیتی با جامعه اش یا ملتش یا طبقه اش یا حزتش یا حکومتش یا سازمانش پیدا کند، از خود سلب شرافت و حاکمیت کرده است.

حاکمیت انسان و رابطه آن با هر سازمانی

تحقق دادن به هدفی یا منفعتی یا ارزشی، ضرورت ایجاد سازمانی و

هرکسی دنبال سیاست است که در تلاش است به دورا را ده خود، اراده های انسانی های دیگر را گرد آورد. پس عمل سیاسی، چیزی جز تنفیذ اراده خود در دیگران برای گرایانیدن آنها بسوی اراده خود نیست. پس عمل سیاسی، به خودی خود یک تجا و زبه حاکمیت و شرافت دیگر نیست، چون تغییر دادن اراده دیگری، همیشه تجا و زبه حاکمیت انسان دیگر است.

سیاست تا موقعی که اراده دیگری را آلت و وسیله خود می سازد، یک سیاست ضد انسانی نیست. جدا ساختن سیاست ضد انسانی از سیاست انسانی بسیار مشکلست. سیاست موقعی انسانیست که تمایل و گرایش دیگری به یک هدف یا منفعت یا ارزش، با حفظ حاکمیت و تأیید شخصیت دیگری صورت بگیرد. وقتی یک سیاستمدار (یک دیندار، یا یک مبلغ ایدئولوژی همچنین) کوشید که با روشی، اراده دیگری را وسیله تحقیق اراده خود سازد، سیاستی است بر ضد شرافت و حاکمیت انسان. پس اصل "حاکمیت و شرافت انسان" فقط در یک نوع سیاست ممکن است، و آن سیاستی است که "اراده های همه افراد جامعه" در تعیین هدفها و ارزشها و خیرها و منفعت های مشترک و عمومی جامعه مشارکت و دخالت داشته باشد. هدفها و منفعت ها و ارزشهای عمومی از اراده همه مردم "سرچشمه" بگیرد.

سیاستی که "هدفهای غائی" جامعه و فرد را در تاریخ یا در طبیعت (فطرت) یا در سیر تکامل تثبیت شده و تغییرناپذیر بیان گرد و ما وراء دسترسی و تصرف اراده مردم و افراد بداند، یا سیاستی که "منفعت توده و طبقه زحمتکش" را یک واقعیت عینی و خارج از قدرت تعیین کنندگی آن طبقه و افراد زحمتکش بداند، حاکمیت و شرافت انسانی را در آنها به عنوان علم یا دین یا حقیقت، حذف می کند.

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

قدرت یا سازمان قدرت را در دست می گیرد.

(۱) از اینرو همه گروهها می خواهند قدرت مؤسس و مبتکر دولت موقت یا حکومت موقت باشند بنا بر این در تکون سازمان، قدرتی پدید می آید که طرفداران و همکاران و پشتیبانان آن از آن غافلند. به خصوص در سازمان دادن انقلاب، ابتکاری که در حرکت خود جوش مردم پخش است، در دست یک سازمان متمرکز و از همه مردم سلب می گردد. از همین جاست که مردم علیرغم همکاری با چنین پیوند زدن اراده ها به هم، یک نقص عمده دارد. اراده ها در تصمیماتشان متحرک و متغییرند. بنا بر این سازمان بنده و گروه سازی احتیاج به مؤلفه دیگری نیز دارد.

(۲) و آن قدرت دوام بخش به این مجموعه اراده ها در یک سازمان یا گروه است. قدرتی که همکاری اراده ها را به شکل نهاد در می آورد و قوا عد به آن می دهد. در این سازمان سازی و نهاد سازی، رابطه انسانیها به منفعت ثابت و معین یا خیر ثابت و معین، یا هدف و ارزش ثابت و معین، دوام بخشی می شود.

حاکمیت انسان که در ابتکار ته سیسی و به هم بستگی همدیگر به یک هدف یا منفعت یا ارزش که خود انتخاب می کنند، شروع می شود و با انتقال این حق و قدرت به یک سازمان یا گروه یا هیئت، فرد حاکمیت خود را گم می کند و با دوام بخشی به آن سازمان، که دیگر حق تغییر هدف و منفعت را از دست می دهد، فاقد سراسر شرافت انسانی خود می گردد. انسان که حق تغییر یک سازمان (حکومت، حزب، اتحادیه،) را از دست می دهد (در اثر دعوی ابدیت آن سازمان) حق تغییر هدف و منفعت و خیر و ارزش خود را از دست می دهد.

طبعاً هر سازمانی، در اثر همان "پیش وجودش" در تاریخ نسبت به افراد، این قدرت و حق ابتکار انسانیها را نادیده

که این ابتکار را با نامهای زیبای هم آهنگسازی توحیدی یا ... ولسو در بحرانی ترین و ضروری ترین لحظات نا ریخ باشد، مقایسه کند.

انسان نباید تحت نام ضرورت و اقتضای کارائی انقلابی قیام، این حق را از دست بدهد.

تحقق هر هدفی که در اصل از حاکمیت انسان سرچشمه می گیرد، ایجاب "ضرورتهائی" می کند که بر ضد حاکمیت انسانها هستند.

نفی و محو یک سازمان و نهاد مانند حکومت، این تضاد جوهری که میان هر سازمانی و حاکمیت انسان هست، حل و رفع نمی کند.

از طرفی، ایجاد هر سازمانی و نظامی و نهادی، ایجاب "ابتکارهای سیسی" می کند. و همیشه ابتکار، سبب تمرکز قدرت در دست مبتکران می شود. بنابراین این بایدها این حق و قدرت ابتکار را سازمانی را درجا معپخش کرد و به این حق و قدرت، دوام بخشید.

عضویت در یک سازمانی، سبب توزیع عادلانه قدرت در آن سازمان نمی گردد. از طرفی تحقق یک هدف یا منفعت، در یک لحظه صورت نمی گیرد یا بایدها هدف و منفعت و ارزش تازه به تازه کسب گردد. پس تاهمین بقا و دوام منفعت و هدف و ارزش، ایجاب ضرورت دوام آن سازمان و نهادی را می کند. و چنانکه خواهیم دید، برای بقای یک هدف و منفعت و ارزش بایدها را می باید با حقیقت ساخت، چون ابدیت حقیقت سبب ابدیت آن منفعت یا هدف یا ارزش خواهد شد. و برای تساوی حقیقت با یک منفعت یا هدف یا ارزش احتی

یا ارزش بود که از انسان سرچشمه گرفته بودومی بایستی در این تحقق،
حاکمیت انسان روست و قدرت بخشد، همان حاکمیت را منتفی می سازد.
این ضرورت ایدئولوژی و از طرفی دیگر تضاد آن با حاکمیت انسان مسئله ای
است که با هم طرح و با هم حل می گردد. این مسئله با نفی و طرد ایدئولوژیها
(ایدئولوژی زدا ئی) حل نمی گردد.

با لایحه با ارا ده به واقعیت بخشیدن به هدف انسان، مسئله "وحدت هدف"
به میان می آید. هدفی را می توان بهتر تحقق داد که "یکی" بشود و سایر
هدفها تابع و فرع آن گردند. مسئله انحصاری ساختن هدف، درحین که کار
آئی آن هدف را بی نهایت بالایی برد، در اثر همین حاکمیت آن هدف بر
سایر هدفها، با زحاکمیت انسان در معرض خطر واقع می شود. ما برای اینکه
حکومت و یا همه سازمانهای دیگر و همه ایدئولوژیها و ادیان و تئوریها،
تضاد با حاکمیت انسان دارند نمی توانیم منکر ضرورت آنها بشویم و با
قبول ضرورت آنها نبایستی منکر این تضاد آنها با حاکمیت انسان گردیم.
ما نمی توانیم دست از این ضرورتها بکشیم و ما باید این تضادها را
بشناسیم.

خود آگاهی ما از این ضرورت و تضاد است که ما را به حل مسائل انسانی
و اجتماع نزدیک می سازد.

حق به انقلاب کفایت نمی کند

انقلاب، هدفش "تغییر نظام موجود سیاسی" و یا با لایحه "تغییر نظام
موجود اجتماعی" است. تا انقلاب حالت خودجوش دارد،

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

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

در جامعه هائی که سنت عقلی ناچیز است (تقدم ارزش عقل بر سنت) احتمال بیشتر در این است که دین خود را ایدئولوژیزه بکند و یا ارتش که از با دوام ترین سازمانهای چنین اجتماع است، یک ایدئولوژی بپذیرد. بنا بر این یک حزب سیاسی، شانس کمتری دارد.

در هر حال، عینیت دادن هدف و منفعت با حقیقت در ایدئولوژی یا دین، سبب می شود که "حق تعیین و تثبیت هدف" و "ابتکار هدف گذاری" از دست انسان خارج می شود، چون حقیقت (دین یا ایدئولوژی) ابدیت و انحصاریت (توحید) دارد. آن هدف با این دین یا ایدئولوژی، هدفی - تغییرناپذیر و ثابت می ماند (مثلاً جامعه بی طبقه و هم آهنگ به عنوان هدف، یا جامعه صالح که اساسش عبودیت خداست) و آن هدف، هدف حاکم و منحصربه فردی باشد. یعنی هیچ هدفی را در کنار خود و همپرازا خود و یا برتر از خود نمی پذیرد.

سا زمان برای دفاع و حمایت از حقوق بشر با شدوچه هر سا زمان و نظا می دیگر در ا قتما دیا در تربیت یا در ارتش با شد، این تناقص میان حاکمیت انسان و تحققش در یک سا زمان و با یک روش، رفع شدنی نیست.

بنابراین این گروه مسلح (چریک یا پارتیزان) که دارای یک ایدئولوژی هست، تناقض و تنش که با حاکمیت انسان دارد، با کارائی که در صحنه عمل علیه نظام حاکم دارد، می پوشاند.

خود آگاهی از این ضرورت و همچنین از این "تضاد رفع ناشدنی، اساس "حق به مقاومت" ابدی انسان علیه همه سا زمانها و نظامها و قدرتهای متشکل اجتماع است. همکاری و طرفداری و پشتیبانی با هر سا زمانی و نظا می، بنا بر سبب اغراض این حق به مقاومت گردد. عینیت میان "هدف و منفعت و ارزش" با "یک سا زمان و نظام سیاسی و اجتماعی" فقط یک ایده آل است نه یک واقعیت. انسان و جامعه هیچگاه به این ایده آل در واقعیت نمی رسد، ولو آنکه همیشه برای رسیدن به آن تلاش کند و نرسیدن به ایده آل بنا بر سبب نومییدی گردد. ولی همه نظامها و سا زمانها میان خود و هدف و منفعت و ارزش و ایده آل، به شیوه ای عینیت قائل می شوند و قبول چنین عینیتی، آن نظام، نظا می نهائی و طبعاً "تغییرنا پذیر و مطلق می شود و حق به انقلاب و همچنین حق به مقاومت از انسان گرفته می شود. و هر ایدئولوژی یا دینی در حقیقتی که دارد، این دورا با هم عینیت می دهد. این است که انسان برای حفظ حاک

همچنین انسان همیشه حق دارد، ابتکار ایجاد سازمانهای گوناگون برای تحقق منفعت‌ها و هدف‌ها و ارزش‌ها و ایده‌آل‌های گوناگون داشته باشد معمولاً "چنانکه گفته شد، هدف یا منفعت یا ارزش مشترکی که سازمان و نظام به دورش پدیدمی آید، در اثر تغییر و تحول از راه‌های افراد، متزلزل و غیرواقعی است. همین‌انتراعی و غیرواقعی و متزلزل بودن هدف یا منفعت مشترک، سبب می‌شود که هر سازمانی که بوجود آمدن هدف و منفعت یا ارزش را از غیرواقعی بودن و متزلزل بودن و انتزاعی بودن برهاند. و درست چاره‌این کار در حرکت به ضدش میسر می‌گردد. یعنی آنچه در متزلزل دائمی است و انتزاعی و غیرواقعیست، به نام "واقعیت مطلق یا حقیقت" خوانده می‌شود و "ثابت و تغییرناپذیر و ابدی" شمرده می‌شود و به آن اولویت و اقدمیت داده می‌شود. از این روست که چنین منفعت‌ها و هدف‌ها و ارزش‌ها، به شکل "ضرورت فطری یا طبیعی" درمی آیند و به شکل "ضرورت متعالی و ایده‌آلی و غائی" نموده می‌شوند.

آنچه ضرورت فطری یا ضرورت غائی و کمالی شد، دیگر از متزلزل تصمیمات انسان‌نیجات می‌یابد. تلاش برای نجات از این متزلزل، که عملیست مفید، ناخواسته یا بی‌خبر، آنها را بدینجا می‌کشاند که حاکمیت فردی انسان را "غیرواقعی" و غیرحقیقی و فرعی بشمارند. چون قبول شرافت و حاکمیت انسان، برضد این ضروری سازی حقیقی سازی فطری سازی و ابدی سازی و ع

هرسا زمان را با حاکمیت انسان درک کنیم و نگذاریم که آن ضرورت، حاکمیت انسان را در تعیین هدفها و منفعتها، منتفی و مغلوب و محوسا زد.

مشتبه ساختن دو ضرورت با هم

"ضرورت انقلاب و" ضرورت حق به انقلاب " که ضرورت تغییر نظام حاکم است، ضرورت دادن حقانیت به یک گروه مسلح (چریک یا پارتیزان یا یک حزب سیاسی که انضباط درونی نظامی دارد) (ساختن درونیاش دموکراتیک نیست) و با یک ایدئولوژی (چهدینی چه غیردینی) مجهز است نمی کند. چون چنین گروهی یا سازمانی در خودش شامل ۱) نفی حقوق حاکمیت هدف گذاری انسانها و حق ابتکار سازمان بندی است ۲) دوام سازمانی اش بر پایه " حقیقت = منفعت، یا هدف " ایدئولوژیکی گذارده شده است ۳) حق به وحدت و انحصار هدف و طبعاً انحصار زمان دارد.

"کارآئی روش مبارزه" با نظام فاسد یا مستبد و ظالم حاکم، ضرورتی است مهم. معمولاً بر اساس این ضرورت، گروههای مسلح چریکی یا گروههای خاص که انضباط شدید درونی دارند (ارتش یا یک سازمان دینی که بر اساس " فرمان رهبر" عمل می کنند و ماهیت دموکراتیک و آزاد ندارند، که حاکمیت اعفائشان از همان آغاز حفظ شده باشد)، و اعضا آن، "کارآئی سازمان یا حزب" را بر "حاکمیت و شرافت خود"

همراه و همگام مردم است، ولی در ساخت و ما هیت خود، بر ضد حاکمیت انسان می باشد. مردم در حین انقلاب، به "کارآئی این سازمان بر ضد نظام موجود"
"بیشتر ارزش می دهند تا به ساخت ضد حاکمیت انسانی اش در سازمان نشود در روشهایش."

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

انقلاب، پایان می پذیرد، اما حق به مقاومت در مقابل هر سازمانی باقی می ماند. این "حق به مقاومت در مقابل هر سازمانی" با انقلاب، از بین نمی رود. حکومت حزب و هر سازمانی، در اثر مقاومت دائمی و قطع ناشدنی، محدود و کنترل شده باقی می ماند. انقلاب علیه نظام فاسد و مستبد، با مقاومت علیه هر سازمانی که قدرت را تصرف کند، ادامه خواهد یافت.

انقلاب علیه نظام فاسد و مستبد به این پایان نمی پذیرد که انسان عاشقانه خود را تسلیم سازمان برخاسته از انقلاب بکند. بعد از انقلاب، ملت باید حق و قدرت مقاومت خود را از همان لحظه اول حفظ کند. لحظه ای که انقلاب پایان یافت، همان لحظه مقاومت شروع می شود. لحظه آخر انقلاب، لحظه اول مقاومت است.

لحظه آخر انقلاب، لحظه اول مقاومت است

انقلاب به نقطه ای می رسد که حاکمیت حکومت موجود (نظام مستبد) قطع می شود. ولی مسائل یک ملت، نمی تواند

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

چنین فرصتی (خلاف حکومت = خلاف نظام سیاسی) ایجاد یک حکومت موقت می کند که وظیفه اش فقط امکانات دادن به مردم برای کسب اطلاعات درباره آلترنا تیوها و امکانات آزمایش است.

ملت، در رژیم گذشته "امکان آزمایش آلترنا تیوهای دیگر" را نداشته است. ملت نمی تواند فقط روی ایدئولوژیها و نظامی را که عرضه می دارند تصمیم بگیرد (به فرض آنکه این امکان و آزادی را نیز داشت). ملت، نمی تواند دروی تئوری تصمیم بگیرد.

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

حکومت موقت، حق دارد فقط

وبیدار نیست که این حزب یا گروه مسلح دارای سازمان وایدئولوژیکی
هست که دبا حاکمیت انسانی دارند و در این مسئله با نظام پیشین وجه
مشترک دارد.

ابرا زحق حاکمیت (شرافت انسانی) بدون مقاومت همیشگی امکان
ندارد.

جا نشین رهبر، رهبر نیست

رابطه رهبر و قانون اساسی

قدرت سیاسی را موقعی می توان محدود و کنترل پذیر ساخت که
آنرا از قدرت دینی جدا ساخت

قدرت باید هم محدود و هم زلحاظ عقلی و تجربی برای انسان مشخص شود تا قابل کنترل گردد.

مقصود از نهضت ها ئی که به نام قانون اساسی شده است و می شود آن است که قدرتها هم به طور تجربی و عقلی، مشخص و هم محدود ساخته شوند. و قدرت، موقعی مشخص و محدود می شود که تقسیم شود. "وحدت همه قدرتها" در یک شخص یا یک ارگان، تمرکز و اوج قدرت می باشد. ترکیب و وحدت قدرتها با هم، ماهیت و کمیت قدرت را نا مشخص و نا محدود می سازد.

در نظمی که قدرتها محدود و مشخص نشده باشند، قانون اساسی که همان "نظام اساسی سیاسی" باشد، وجود ندارد. درجا معهای که قدرت، تقسیم نشده است، قانون اساسی وجود ندارد.

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

قضائی و اجرایی و تقنینیه تقسیم کرد و از هم جدا ساخت، بدون آنکه قدرت را تقسیم کرد.

چنانکه در رژیم فقهات اسلامی، قانون اساسی اش قدرت را به هیچوجه تقسیم نمی کند، بلکه فقط تقسیم کارهای اداری مربوط به ولایت فقیه را در سازمانهای مختلف می کند، ولی در واقع، همه قدرتها متمرکز در دست ولایت فقیه وحدت می یابد.

طبق این اصل قانون اساسی، حکومت اسلامی ایران، قانون اساسی ندارد. قانون اساسی، بیان نظم سیاسی یک ملت است، و جایی سیاست، نظم دارد که خود قدرت، تقسیم شده و از هم جدا ساخته شده، و هر کدام ز قدرتها در خود مستقل شده باشند (نه آنکه یک وظیفه به دو شخص یا دو سازمان محول شده باشد). چنانکه حکومت اسلامی با دادن هر وظیفه ای به دو سازمان مختلف، استقلال را از آنها سلب کرده است (نه آنکه کارهای قضائی و تقنینیه و اجرایی به عنوان "تقسیم کار" از هم جدا ساخته شده و به سازمانهای مختلف احاله داده شده باشند).

تقسیم کار، تقسیم قدرت نیست

جدا ساختن قدرت سیاسی از سایر قدرتها

قدرتها، درجا معه هیچگاه به صورت خالص وجود ندارند، بلکه همیشه با یکدیگر به طورهای گوناگون ترکیب می شوند.

انسانست، جدا سازیم. به خصوص از قدرتها ئی که همه گیر (توتالیتزر) و فراگیر (جامع) هستند.

قدرت، تا به خود سا زمان نداده و تا حقانیت ندارد (یعنی خود را مساوی با حقیقت نکرده است، حقیقت = قدرت) دوا م ندارد.

و چون هر قدرتی میل به دوام خود دارد، می کوشد به خود نظم و سا زمان بدهد، و برای خود یک ایدئولوژی پیدا کند (ایدئولوژی، یک قدرت را عینیت با حقیقت می دهد).

هم شکل و سا زمان، پیوندیافتن قدرتها و تمرکز قدرت است، و هـــــــــــــــــم ایدئولوژی، قدرت پیوند دهنده و تمرکز و توحید قدرتهاست.

از نقطه نظر "کنترل و تجدید قدرت"، این امتیاز و کمال و برتری شمرده نمی شود که "سا زمان سیاسی" با مذهب یا دین یا ایدئولوژی ترکیب یافته و وحدتی تشکیل بدهد، بلکه این نهایت نقص و عیب آن می باشد. چون میل به سوی وحدت "دین با سیاست" یا وحدت "ایدئولوژی با سیاست" همیشه میل به تمرکز و اجگیری و بیحد شدن قدرت است. از این روی گروهها و اقلیت ها ئی که میل رسیدن به قدرت دارند، عطش به داشتن ایدئولوژی یا دین

یا ایدئولوژی عینیت بدهد، چه یک قدرت دینی با داشتن حقیقت می تواند ضرورت قدرتی را که از آن تراوش می کند، دریا بدو بخواهد. مسئله این نیست که این ایدئولوژی یا دین (حقیقت) است که می خواهد خود را مساوی با قدرت سیاسی سازد یا بالعکس.

مسئله این است که تساوی حقیقت با قدرت، ایجاب حق انحصاری درک و تله ویل و تفسیر حقیقت را می کند. و اگر این حقیقت در کتابی یا آثاری موجود باشد، پس حق انحصاری تله ویل و تفسیر، ایجاب ترکیب دو قدرت (سیاسی و دینی یا سیاسی و ایدئولوژیکی) و وحدت آنها را با هم می کند. استناد به کتاب مقدس یا آثاری ایدئولوژی، عینیت دادن قدرت سیاسی با قدرت دینی یا ایدئولوژیکی است یعنی تلاش برای وحدت دادن دو قدرتست.

چنانکه گفته شد قدرت تا موقعی و تا جایی مشخص شدنی و محدود شدنی است که بتوان آنرا طبق موازین عقلی و تجربی همانسانها درجا معه تعریف و تعیین کرد. از این رو نیز هست که حقوق عمومی، بایده کا ملا "عقلی و تجربی باشد، وگرنه قدرت را نمی توان محدود ساخت و کنترل کرد. ولی استناد به "کتاب الهی" یا "آثاری که محتوی یک ایدئولوژیست"، تقدم تجربه را

چنین صورتی، هم آخوندها و هم حکومتی که خود را با دین یا ایدئولوژی عینیت داده است، تمرکز قدرتشان را از دست می دهند. قدرت دینی و ایدئولوژی به دست ملت و افراد و گروهها می افتد و از دست حکومت و طبقه روحانیون خارج می گردد. کسیکه تاء ویل و تفسیر می کند، قدرت دارد.

برای حفظ تمرکز قدرت، وحدت دادن به قدرت سیاسی با قدرت دینی یا ایدئولوژیکی با یدر آغاز، حدی در امکانات تاء ویل پذیری گذاشت و شخص یا هیئت یا گروه یا طبقه خاص برای تاء ویلگری معین ساخت. تا قدرت تاء ویل از عموم مردم باز پس گرفته شود. فقط موقعی که حکومت یا هیئت مرکزی حزب یا طبقه روحانی دینی تساوی با حقیقت ندارد، آنگاه هست که ملت برای درک حقیقت آزادی می شود.

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

در جریان تاء ویل یا تفسیر، خواهنا خواه قدرت از

خودکامگی او همان حقیقت کامگی است. آنچه اومی خواهد همان حقیقت است.

البته با اقرار به این عینیت (چه به طور ضمنی، چه به طور علنی) مسئله تحدید قدرت حل نمی شود. فقط این " حدگذاری " کام به کام به عصب افکنده می شود و با وجودیکه همیشه اصرار در معیاریت آن اثر می گردد، ولی بیا عینیت با حلقه آخر (چه خدا با شده حقیقت در یک آموزه یا حقیقت به طور کلی) بیاست به " بی نهایت " وصل می شود، و سربه " بی اندازه بودن " باز می کند، و شخص تاء و یل کنند در عینیت دادن خود با حقیقت یا خدا یا آموزه ای یا طبیعت یا مردم، خودش، معیار خودش می شود (خودکامگی، همین بی اندازه بودن است)،

چون از اینجا به بعد، دیگر انسان و جامع نمی تواند و حق ندارد او را محدود و کنترل کند، چون دیگر نمی تواند این عینیت را کنترل کند، چون یک طرف معادله که خدا و حقیقت است، در دسترس هیچ انسانی نیست، از این گذشته، این عینیت یک مسئله درونسوی آن فرد است که با زلزله ح

اندا زه شدن قدرت، هردویکی هستند، چه حسن خواه، چه خواه حسن، و این هردو نوع ترکیب، در تاریخ تحقق یافته است، یعنی چه بسا قدرتهای سیاسی که خود را با قدرتهای دینی و ایدئولوژیکی عینیت داده اند و بالعکس قدرت سیاسی یعنی حکومت، موقعی محدود و مشخص شدنی است (و طبیعا "کنترل پذیر هست) که بدون دین و بدون ایدئولوژی باشد.

یعنی حقانیت وجود خود را از یک دین یا ایدئولوژی نگیرد. چون اشتقاق حقانیت خود از یک دین یا ایدئولوژی، یعنی عینیت دادن خود با حقیقت یا خداست، و به محضی که این عینیت برقرار شد، اصل تقسیم قدرت، منتفی می شود، و با اصل تقسیم کار، نمی توان قانون اساسی داشت. معنای این سخن از دید سازمانی آنست که "مقام سیاسی" و "مقام دینی یا ایدئولوژیکی" باید از هم جدا ساخته بشود. تا تساوی حکومت با حقیقت، پیدایش نیابد. چون وقتی قدرت، مساوی با حقیقت شد، قدرت، نا محدود می شود. یک فرد یا یک ارگان حق ندارد، هردوی این قدرتها را با هم داشته باشد. همزمان با هم، هم آخوند باشد و هم کارمیان قانونگذار یا قاض

جمع مقام مذهبی با مقام حکومتی

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

و این مقام است که به دارنده مقام، قدرت متناسب با آن مقام را می دهد. بدینسان در نظام سیاسی (یعنی در قانون اساسی) به گیرنده مقام (چه شاه در سلطنت مشروطه باشد، چه رئیس جمهور در رژیم جمهوری، چه فقیه در قانون اساسی) قدرت مشخص شده و محدود آن مقام را در سیستم می دهد، و دارنده مقام، همان قدر قدرت دارد که به او داده شده است، و این قدرتی که به او داده می شود، متناسب با منطبق با وظیفه ایست که باید انجام بدهد. اصل، همیشه سیستم یعنی نظام حکومتی می باشد. بقاء و تداوم مقام، تابع سیستم است نه تابع شخص.

برعکس در ایده سلطنت و امامت و رهبری نظامی، اصل، حاکم و فرمانده و رهبر

فراهم می آید، قدرت خود را از آن شخص رهبر می گیرد (سرچشمه قدرت، آن رهبر است نه سازمان و جامعه و حزب) و همه مقامات درچنین سازمانی، رابطه وفاداری و تعلق به همان شخص دارد. سوگند وفاداری به شخص رهبر (از شهدان محمد رسول الله گرفته تا قسم به شاه) علامت همین "المانت قدرت" از یک رهبر است نه از سازمان و نه از جامعه.

بدین ترتیب، چنین سازمانها می توانند به معنایی که ما امروزه از حکومت به عنوان یک سیستم داریم، حکومت خوانند. اطلاق کلمه حکومت به معنای سیستم به چنین سازمانی، اشتباه محض است. حکومت اسلامی، اصطلاحیست فاقد معنی. بقاء و دوام این گونه سازمانها، به بقاء و دوام آن شخص رهبر بستگی داشت.

بنا بر این برای ابقاء چنین سازمانی کوشیده می شود که این شخص رهبر، بقاء و دوام پیدا کند، تا آن سازمان از او، هم حقانیت و هم قدرت و هم بقاء خود را بگیرد.

خصوصیات را می توان به ارث برد، نه کسی درقبر، زنده می ماند، هر رهبری، بی نظیرویکباره (یگانه) است.

رهبر، در اثر خصوصیات فوق العاده یا غیرعادی که دارد، پدید آمده است، بی نظیرو تکرارناشدنی ویکباره. همچنین را بطه علاقه مردم به آن رهبر، با همان رهبرپایان می پذیرد، مگر آنکه روشهای نامبرده دربالبرای بقاء بخشیدن به آن شخص، این را بطه را نسبت به آن سازمان یا جامعه، دائمی سازد. رهبری را نمی توان به یک مقام تقلیل داد تا دریک سیستم قرار بگیرد و نمی توان به او، قدرتی محدود ازیستم داد. و او را تابع "مقام در سیستم" ساخت که هر وقت برکنار ساخته شود، قدرت آن مقام از او منفصل گردد، بلکه برعکس "وجود و بقاء سازمان یا جامعه" به وجود و بقاء آن رهبر بستگی دارد.

تناقص ایده سلطنت و اما مت در همین نکته است که این سازمانها با "یک رهبر" تاسیس شده اند و در این آرزو و رؤیا هستند که بدون تعطیل، همیشه رهبر بعد از رهبر داشته باشند، چون اگر رهبر بعد از رهبر داشته باشند، آن سازمان و جامعه که از او قدرت و بقاء خود را کسب می کند، درهم فرو می ریزد. بدینسان می کوشند در اشخاصی که دیگر لیاقت رهبری ندارند آن اسطوره و تشریفات را تحمیل کنند.

دوام را فقط در "مقام دریک سیستم" می توان تضمین کرد که فقط با مفهوم مدیریت سازمانهاست نه با مفهوم رهبری.

یعنی موقعی که مدیریت تا بع یک سیستم باشد، نه واره سیستم و فوق سیستم. ولی سلطنت و اما مت بر پایه مفهوم "رهبری" قرار دارد (شخصی که ما واره و ما فوق سیستم حکومتی و نظام سیاسی و اجتماعی می باشد) و شخصی که می باید حائز این مقام بعد

است، و به خوبی متوجه می شود که تسلسل شاها با همه نقاط ضعفشان، دوام قدرت و عظمت ایران را تضمین و تاءمین نمی کند، و نمی تواند "نگهبانی مداوم ایران" را به عهده شاها بگذارد و متوجه شده بود که "تسلسل شاها"، "تسلسل رهبرها" نبود تا دوا و م رهبری برقرار گردد. و چون زمان او هنوز با ایده "حکومت به عنوان سیستم" آشنا نبود، برای حل این مسئله، رستم را برمی گزیند و او را به مقام نگهبانی ایران و عظمتش می گمارد و در واقع با رستم که یک قهرمان "میترائی = مهری" است، این رسالت به مهربری می گردد.

مهر است که در رستم، ایران را همیشه نگهبانی می کند. و چون فردوسی حس کرده بود که رهبری، ارشی نیست و تکرار ناشدنی می باشد، به او عمری بی نهایت دراز می دهد که سرتا سر سلسله کیانیان (از منوچهر تا گشتا سب) را

یافتن رهبر دیگر، با همان "برجستگی خاص خمینی" همان اشتباهی را کرده اند که هزاره ها ست در خیال واهی یافتن رهبری به جای رهبری دیگر کرده اند. رهبر، همیشه در رهبری بی جا نشین است. همان طور که مصدق به عنوان رهبر سیاسی ایران، جا نشین نداشت و نخواهد داشت، همان طور نیز خمینی، جا نشین ندارد و نخواهد داشت، و ساختن یک حزب یا سازمان یا نظام حکومتی بر پایه یک شخص (چه مصدق چه خمینی) ساختن بنا نیست متزلزل.

تضاد مفهوم "مقام" و خصوصیات رهبر

هدف "مقام"، در سیستم حکومتی آنست که از دارنده مقام، سلب هرگونه غرض

تا رئیس جمهور تا مأوردون پایه)، هیچ حق به مقام ندارد، چه رسد به اینکه دارنده مقام، خود را " مالک و وارث " منحصر به فرد آن مقام نیز تلقی کند .

سلطنت و امامت مفاهیمی هستند که با مفهوم " مقام در دستگاہ حکومتی " در تضاد واقع می شوند. مفهوم " مقام " در دستگاہ حکومتی و تفکر حکومتی نفی سلطنت و امامت را می کند .

بدین ترتیب ، " مقام "، فاقد هرگونه خصیصه شخصی می شود و تناقص با مفهوم ره

سازمان حکومتی، نبایدهدفهای دینی یا ایدئولوژیکی داشته باشد

برای جدا ساختن قدرت سیاسی از قدرت دینی (و بدین سازمان میسر
ساختن تحدید قدرت های سیاسی و کنترل آن) باید نظم سیاسی (یعنی
قانون اساسی) هم (۱) عینیت سازمانی با سازمان دینی یا ایدئولوژیکی
نداشته باشد. " حزب به عنوان سازمان یک ایدئولوژی " نمی تواند
حکومت هم باشد. یک حزب ایدئولوژیکی با وجود تشکیل دولت،

دراثر همین احساس ضعف مقام خود، و درک "ضعف سیستم حکومتی" برای اجرای این وظیفه، متکی به قدرتهای خارج از سیستم حکومتی (یعنی قدرتهای مذهبی و علماء و یا ایدئولوژیکی) گردد. و نشان دادن این اتکاء به قدرتهای خارج از حکومت، و عدم امکان اتکاء به قدرتهای موجود در دستگاه حکومت، استقلال دستگاه سیاسی را نابود می سازد (یکی از بزرگترین نواقص قانون اساسی مشروطه).

عقلی آنها و تقدم " تجربه براي ديدولوژی و دین " پدید می آید برپایه
این تفکرات هست که نظام سیاسی (سیستم حکومتی) مانع آن می شود که
تحقیق و تدریس و توزیع علوم و فلسفه و هنر و فرهنگ و تاریخ، تابع
معیارها و حقیقت ها و هدفها و برنامه های دینی یا ایدئولوژیکی باشد و
بدینسان آزادی دانشگاهها و مدارس و سازمانهای هنری و فرهنگی پدید
می آید .

فرق میان دین و ایدئولوژی

چرا ما رکسیسم برضد حاکمیت مردم
و طبقه کارگر — راست؟

قربانی اسمعیل و مسئله شخصیت

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

قربانی کند و از آن بگذرد.

از اینجا است که در مسیحیت، ابراهیم پدر ایمان خوانده می شود و بر همین اساس فکریست که محمد، اسلام را ادا مهر و شاه ابراهیم می داند، و کسی که از "بهترین و عزیزترین خواسته ها و منافع خود" می گذرد، از "خود

همگونگی همه افراد در "بی خودبودن" (بدون شخصیت بودن) بی تنشی جامعه، و صلح و سلام جامعه را ایجاد می کند.

قرآن به اندازه ای به انسان بدبین است که نمی تواند بپذیرد که انسان می

جامعه (جامعه‌ایده‌آلیش) خانه‌آرامش و سلام، یا به عبارت دیگر فاقد هر گونه تنش هست، و جامعه کفر، دارا الحرب، خانه جنگ و تنش و تضاد و اختلاف و کثرت هست. جامعه

این مشتبه سازی دو عذاب در قرآن، همان مشتبه سازی واقعیت در بسیج سربا ز در همین جنگ ایران و عراق است که فرا موش می شود. مسئله، مسئله قربانی شوندگان یعنی جوانان نیست، بلکه مسئله پدران و مادران آنهاست که در خانه های خود می مانند و با دادن فرزندان ییـ

همه این خواستها و منفعت جوئیها فقط برای رسیدن به آن غایت متعالی هستند و همیشه باید برای آن هدف ما وراء منفعتی، قابل قربانی باشند، ولی به خودی خود ارزش ندارند، شخصیت که در دامنه تعلقها رشد می کند و شکوفایی می

مادی است. و جا معده بی طبقه، به خودی خود، اصطلاحیست غلط. چون معنای "بی طبقه بودن جا معده"، طرد و نفی اقتصادی بودن و مادی بودن و نفی رفتن در پی منافع و خواستها " است.

یعنی حاکمیت انسان همراه است. با عینی ساختن منفعت طبقه کارگر - حاکمیت کارگران را در تعیین و درک منافع مختلف و متغیر خودشان سلب کرده است. ولی در این عینی شدن که در قرن نوزدهم "علمی شدن

طبقه بورژوا یا سرمایه دار باشد. طبقه اقطاعی

