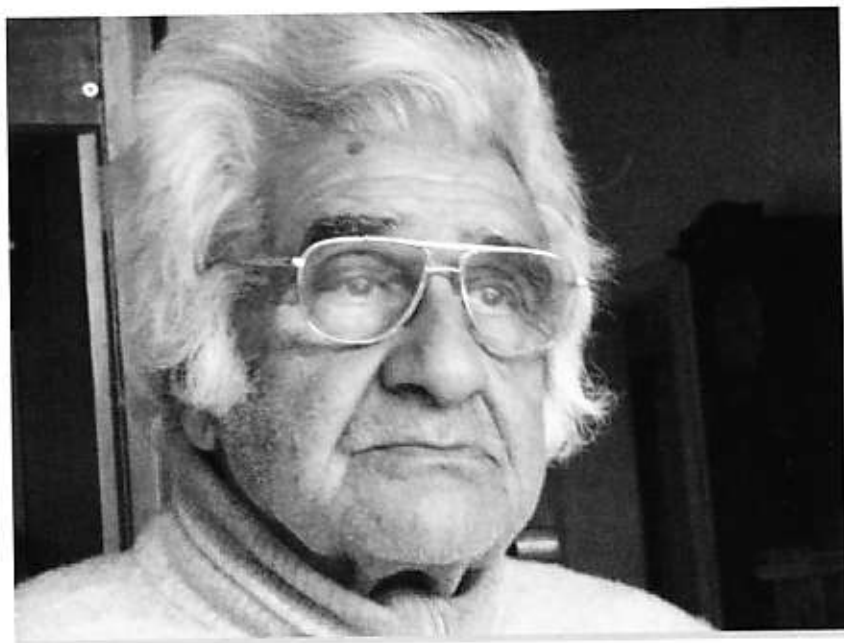


منوچهر جمالی

ملت تصمیم می گیرد

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



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

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

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

ملت تصمیم میگیرد

به قلم منوچهر جمالی

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

فهرست

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

استقلال موهومی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بترسیم و وحشت داشته باشیم. این «احتیاج به رهبر» را در ماتریست و تلفیبات و استدلالات ساختگی پدید می آورند. برای اینکه این «احتیاج به رهبر» در ما ریشه بدواند، در ما ایجاد «ایمان به یک رهبر»، «ایمان به یک نجات دهنده»، «ایمان به یک حل کننده معضلات» را میکنند. و این ایمان به یک رهبر را یک چیز غریزی می دانند. یا به فطرت اولیه برمیگردانند. یا یک میثاق الستی میدانند. یا یک میثاق تاریخی که پیشینیان صاحب احترام ما با خدا بسته اند.

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

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

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

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

مغز گنجشک نیست. این عقلی است که سراسر علوم انسانی و علوم طبیعی از آن زائیده شده است. این عقلیست که خلق و کشف قوانین طبیعت و اجتماع و تاریخ را می کند. ایمان به رهبر، نفی ایمان به خود است. مفهوم رهبری در دموکراسی، معنائی کاملاً متضاد با چنین مفهوم رهبری دارد. این دو مفهوم را نایستی باهم مختلط و مشتبه ساخت. دموکراسی بر پایه «ایمان انسان به خود» قرار دارد. بدون ایمان بخود، انسان به استقلال واقعی خود نمی رسد. این «احتیاج دروغین تابعیت» است که چنان در ما پرورش داده اند که ما آنرا واقعیت مسلم و جوهری خود می شماریم. این احتیاج دروغی را بطرزی درمارشده داده اند که بفرض آنکه خود را از قید تابعیتی آزاد سازیم. در پی تابعیت نازه ای می افیم و می بنداریم که جستجوی یک تابعیت نازده، استقلال و آزادی است. چون هنوز تجربه اصل از استقلال و آزادی نداریم. دیروز مسلمان بودیم امروز میرویم کمونیست می شویم. هیچکس، متفکر و پژوهنده وجود نده و مبتکر نمی شود. مادر ایران در این پانصدسال از نار به خمان، یک دستگاه فکری مستقل در سیاست، در دنیای اقتصاد، در دنیای پرورش، در دنیای فلسفه بوجود نیاورده ایم. ما «جرئت مستقل شدن» نداریم. جرئت مستقل شدن اینست که ما یک ایده از خودمان داشته باشیم. ما به کابینالیست های غرب فحش میدهم و میرویم سوسیالیست های غربی می شویم. هر روز «خود شدن» را باعث می اندازیم. ما دم از استقلال می زنیم و هنوز که هزار و چهارصدسال است نتوانسته ایم با ایجاد یک سیستم فکری، فلسفی نیرومند و جاندار، خود را از قید اسلام غربی آزاد سازیم. این فحاشی ها و هتاک ها به عرب و اسلام چه نتیجه ای دارد؟

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

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

جبهه ملی بزرگترین جبهه خود را نگرفته است. جبهه گرفتن علیه امیر یالیسم، بدون جبهه گیری در صف داخل، جبهه ایست که اگر امیر یالیسم آنرا از یاد ریاورد از پشت از پا درآورده خواهد شد. چنانکه شد. چون کسی جرئت و جسارت نداشت که این جبهه را تعریف کند. این جبهه را عبارت بیاورد. این جبهه را بگیرد. تمرکز سراسر قوا در جبهه واحد علیه امیر یالیسم یک تاکتیک غافلگیرانه ای بود که جبهه ملی را به یک اشتباه فاجعه آمیزی دچار ساخت. شر یعنی، طالقانی و همه رهبران جبهه ملی و خمینی کوشیدند که جبهه داخلی را نامرئی و گمنام سازند. شاه را با امیر یالیسم عینیت دادند و جبهه را منحصر به یک جبهه ساختند و در مبارزه با شاه علیه امیر یالیسم آمر یکائی جنگیدند و بزرگترین خطای تاریخی را کردند که هیچگاه فراموش نخواهد شد. این جبهه گیری داخلی ماست که استقلال واقعی و ریشه ای ما را تا بین می کند. سهل انگاری جبهه ملی در عبارت بندی این جبهه داخلی، باعث ورشکست شدن سازمانی شد که تحت عنوان «سازمان جبهه ملی» رهبری جبهه ای که همه ملت بدان تعلق داشتند. دعوی انحصاری راهبری را داشت. جبهه ملی در هیچ سازمان واحدی، منحصر نمیشود. جبهه ملی میتواند صد سازمان داشته باشد که همه با هم همکاری داشته باشند. جبهه ملی غیر از سازمانیست که بنام سازمان جبهه ملی خوانده میشود. سازمان جبهه ملی، «یک» سازمانیست که میتواند در خدمت جنبش ملی باشد. تصرف رهبری واحد و انحصار رهبری بوسیله این سازمان، «دوجبهگی جنبش» را فراموش ساخت. جنبش ملی، همیشه دو جبهه خواهد داشت و جبهه داخلی اهمیتش خیلی بیشتر از جبهه خارجیست. جبهه ملی در دوره مصدق نیز در جبهه داخلی شکست حقیقی را خورد. در این انقلاب نیز مجددا در جبهه داخلی با شکست فضا تحت باری روبرو شد. هانیبال از رم شکست نخورد، کارتاژ او را شکست داد. مصدق از انگلیس و آمریکا شکست نخورد. مصدق در جبهه ای که در جنبش در داخل ایران بسته شده بود شکست خورد. استقلال ما در مقابل امیر یالیسم خارجی آخرین نبرد خود را موقعی خواهد برد که در جبهه داخلی بزرگترین نیروی خود را با فاطمیت و حزمیت و صراحت سیخ سازد.

۳۱ مارچ ۱۹۸۲

چگونه «انقلاب»

تبدیل به «معجزه» میشود

انقلاب چیست؟

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

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

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

بنابراین هر رژیم‌ی، تغییرات را دسته‌بندی می‌کند. طبق ماهیت و ساختمان وجود خود و تلاش برای بقای خود، عوامل اجتماعی و نوع تغییرات در آنها را دسته‌بندی می‌کند، و موافقت واکراهش نسبت به تغییرات عوامل مختلف درجه‌بندی می‌گردد. آن تغییراتی که تزلزل به موجودیت و ادامه آن رژیم بدهد، مکروه‌ترین تغییر هست و بهر نحوه‌ای باشد، آن تغییر را مانع خواهد شد. و آن تغییراتی که سبب ابقاء و تحکیم موجودیت خود به بندارد، محبوب‌ترین تغییرات میدانند، و بقیه تغییرات میان این دو قطب، قرار گرفته‌اند.

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

تغییرات، طبق ضرورت طبیعتشان اتفاق بیفتند، هنوز آفریده نشده است و اگر کسی چنین اصراری بکند یا درعالم خیال است یا خود را می‌فربد یا به دیگران دروغ می‌گوید. بهمین جهت نیز از همه گروه‌هایی که دعوی انقلاب می‌کنند بایستی پرسید که «آنچه رانسی خواهند تغییر بیابد چیست؟». درست در باره همین موضوع و بیان این موضوع همه با ساکنند یا واقعیت و هویت عقیده خود را به عمد می‌پوشانند. ماهیت یک گروه انقلابی را آن موقع میتوان شناخت که ما کشف کنیم که «چه چیزهاست که نمی‌بخواند تغییر بدهد، با تغییر چه چیزهاست که در آینده مخالفت خواهد کرد.» همانطور که امروزه در میان روزنامه‌های ایرانی برای اینکه تشخیص هویت آنها را داد بایستی دید به چه افراد و گروه‌هایی فحش نمی‌دهند و تهمت نمی‌زنند. ماهیت هر انقلابی را موقعی میتوان کشف کرد که تشخیص داد، مخالف با چه نوع تغییراتی در رژیمش خواهد بود. بدین سان چون هر رژیمی تغییرات را بطور یکنواخت در همه چیز نمی‌پذیرد و تغییرات در بعضی عوامل را ارجحیت میدهد و متغیر از تغییرات در عوامل دیگر هست، خواه ناخواه با تغییراتی مبارزه خواهد کرد و بروز تغییراتی را مانع خواهد شد. بدین ترتیب، در هر رژیمی، «عواملی که بایستی تغییر پذیرند»، تغییر نمی‌پذیرند و بطور ساختگی در «سکون» نگاه داشته میشوند. با حق تغییر ناچیزی دارند. از طرفی عواملی که برای رژیم بایستی دست نخورده باقی بمانند، برعکس توقع آنها و علیرغم اقدامات آنها، تغییر می‌پذیرند و از آنجا که «امکان ابراز این تغییرات» را ندارند، و «امکان شکل دادن به این تغییرات را ندارند»، این تغییرات به درونشان رانده میشوند، فروگرفته و درهم فشرده میشوند. این «تغییرات شکل نیافته»، بهم فشرده میشوند. از این بعد، این تغییرات که در درون، صورت می‌گیرند، چون شکل به خود نمی‌گیرند، مرئی نیستند و بالطبع قابل کنترل نیز نمی‌باشند.

هر رژیمی می‌تواند فقط مانع ابراز و مانع شکل‌گیری اجتماعی، مانع شکل‌گیری و عبارت بندی در تفکرات گردد، اما نمی‌تواند مانع تحقق بیمارگونه آنها در درونشان بشود. این «تحقیق تغییرات درهم فشرده درونی که همه بی عبارت و بی شکل می‌ماند» درهم فشرده میشوند. این تغییرات درهم فشرده، تغییراتی بنحی هستند که روزی بایستی منفجر شوند و بترکند و این انقلاب است و پایان هر رژیمی که با تغییرات بدینسان روبرو میشود، انقلاب است.

از این رو هر رژیمی که «تغییرات را در تمامیتش و درهمه عوامل نمی‌پذیرد» و «وجود و بقا خود» را «فراسوی تغییرات می‌گذارد» و از دامنه تغییرات مستثنی می‌سازد، و می‌گوید همه چیز را می‌تواند تغییر بپذیرد، ولی فقط من بایستی تغییر بپذیرم، اصولی که مرا

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

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

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

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

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

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

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

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

عامل اقتصادی مثلا بایداریش مساوی با بایداری عامل سیاسی یا تربیتی نیست.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

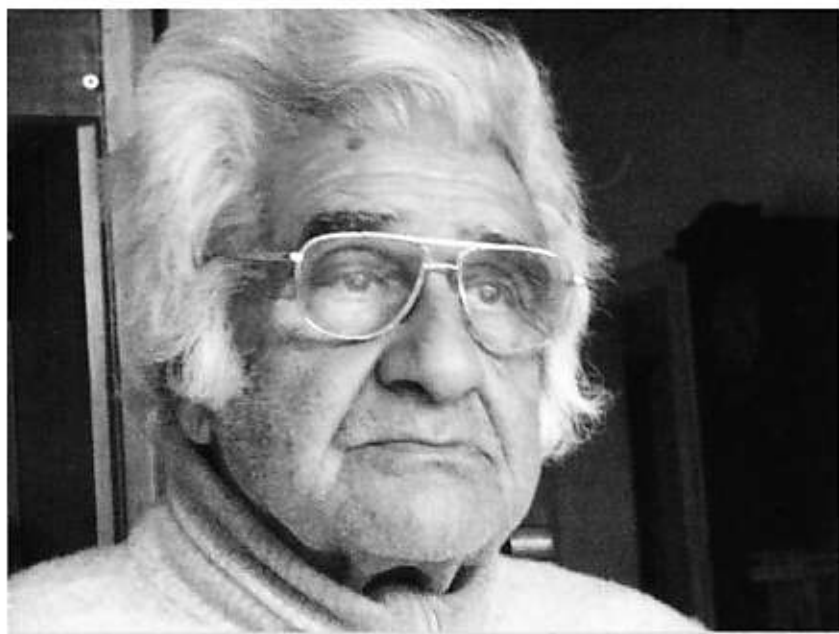
انسان انقلابی، انتظار «یک معجزه اجتماعی» دارد. در این معجزه تاریخی همه قوانین تاریخی و روانی نفی میگردد. یادم هست که در تهران برای رفع مشکلاتم به یکی از رؤسای ادارات هر روز مراجعه میکردم. انسان بسیاریکی بود. روزی بمن گفت «مادیر عاجزیم مگر اینکه خدا یک اعجازی بکند». مردم ایران درست در همان اوج امکانات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

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

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

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

۲۵ اکتبر ۱۹۸۲



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

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

دمکراسی

نظامی است که بدون قهرورزی

می توان آنرا تغییر داد

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

هرنظامی، نتایجش متنوع و بعضی ازآنها برای انسان مفید و بعضی ازآنها برای انسان مضر است. برای رسیدن به «بعضی نتایج مثبت» بایستی «بعضی از نتایج منفی» را تحمل کرد و کوشید که آن وجوه منفی را تا اندازه ای کاست، یا منافذی برای انفجار آنها یافت. این نتایج منفی درهر نظامی بایستی درمقابل «نتایج مثبتش» رامیخواهیم و این نتایج را بر نتایج دیگری ارجحیت می دهیم. علمی نبودن ایدئولوژیها دراینست که درتبلیغ برای ایدئولوژی خود، هر دو دسته این نتایج را دردستگاه خود به ما عرضه نمی دارند و آنها را باهم نمی سنجند. هیچکدام نمی گویند این مضاری که این نظام می تواند داشته باشد، چیست. فقط نتایج مثبت خالصش رامی گویند و این پنداشت را پدیدمی آورد که آن نظام فقط و فقط همان نتایج مثبت و دلخواه را خواهد داشت. بالطبع، همه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ضعف ها و قوای شیطانی و وجوه منفی کسب می کند. اینها «کودی» هستند که کمالات ما، ایده آلهای ما بر آن شد میکنند. آنکه نقص را ریشه کن می کند، کمالات نخواهد رونید. آنکه کفر را از بین میبرد، ایمان نخواهد داشت. آنکه شرک را نابود می سازد به «توحید» نخواهد رسید. آنکه نقص را از بین میبرد، تقوایش بی ارزش خواهد بود و آنکه باطل را از بین میبرد، حقیقت را نخواهد توانست انتخاب کند. آنکه نمی خواهد اشتباه بکند، راه صحیح را نخواهد یافت و راه صحیح راهیست که از میان دنیای اشتباهات ما عبور می کند و از سنگهای اشتباهات فرش شده است.

کمال و ایده آل و حقیقت، سحر و قدرت جاذبه شان در «تنبلی دوستی» انسان قرار دارد. انسان راحت طلب و بهشت جو است. می پندارد که هر چه دانه اشتباهات کمتر بشود، درد سرش کمتر خواهد شد. هر چه «خدای بی عیب» بجای «انسان با عیب» بگذارد، هر چه «راه مستقیم الهی» بجای «راههای پر پیچ و خم و متعدد انسانی» بگذارد، روز دتر به هدف تنبلی اش نزدیکتر خواهد شد. بکجا و یک ضربه و آنی، با بنیاد گذاری یک «نظام کامل» همه معایب و نقائص و مضار را دور خواهد ریخت و از درد سر آنها راحت خواهد شد و دستگاہی خواهد داشت که بطور مستقیم و سراسر او را تکامل خواهد داد و او را در خط سیر پیشرفت ابدی و سعادت قرار خواهد داد.

این یک رویان نیست که بسیار جذابست و همیشه جذاب خواهد بود، چون «تنبلی دوستی ما» (ولو آنکه هم در فعال تجلیل کار و فعالیت) حاضر به اقرار آن نباشیم، بی نهایت زیاد است. سراسر رویاهای کمالاتی و ایده آلی ما از همین «تنبلی دوستی» ما آب می خورد. سراسر تلاشهای سرسام آور ما در اثر همین «تنبلی دوستی» است. ما برای تنبل بودن بخود این همه فشار می آوریم و تلاش می کنیم. ما برای رسیدن به بهشت، جهنم برای خود می سازیم. ما نه این تنبلی دوستی را می توانیم در خود ریشه کن کنیم و نه نتایجش را که حقایق و رویاها و ایده آلها باشند می توانیم نابود سازیم. انسان در «تلاش» برای رسیدن به هدف تنبلی، در پی تحقق بهشت و کمال و ایده آل می رود. اگر این تنبلی دوستی ما (نمی گویم تنبلی بلکه تنبلی دوستی) نبود، هیچکس گول بهشت و کمال و ایده آل را نمی خورد. اگر تنبلی دوستی ما نبود، هیچ خدائی نامی از بهشت و کمال نمی برد. انسان برای تحقق ایده آلی که از تنبلی دوستیش سرچشمه گرفته، همه قوایش را تا آخرین حد، بکار می بندد (تنبلی دوستی برای تحقق هدفش، برضد خود کار می کند) البته به امید اینکه، وقتی به این بهشت موعود و این نظام سیاسی و این ایده آل اقتصادی و اجتماعی رسید، فقط زیر درخت سایه دار خواهد خوابید و الی الابد اضطراب و ناراحتی نخواهد داشت. ولی با ساختن این بهشت، متوجه می شود که

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

رشد نقاط مثبت انسانی، همیشه با رشد نقائص انسانی (با رشد نقاط منفی انسانی) همراه و متناظر است. اگر من کلمه کمال را بکار ببرم و بگویم «انسان همیشه تکامل می یابد»، این معنی را نیز خواهد داشت که انسان متناظرا همیشه ناقص تر خواهد شد. عوامل مثبت روانی انسان، با عوامل منفی وجودش، نه تنها بستگی دارند، بلکه ایجاب همدیگر را می کنند. رشد عوامل مثبت روانی، باعث رشد عوامل منفی نیز میگردد. انسان با تقویت «کمالاتش»، ناخودآگاهانه و علیرغم میلش، تقویت نقائص رامی کند. انسان، هیچگاه نمی تواند کمالاتش را از نقائص جدا سازد: زمینه ای که کمالات ما بر آن بنا شده اند، همان زمینه است که آبشخور نقائص ماست. نقائص و کمالات ما، پشت و روی یک سکه اند. مادر اوج مدنیت و فرهنگ، به فقر توحش و بی فرهنگی نزدیکیم، چون با هر مدنیتی، آن توحش مربوطه اش نیز، دورازدید، نیرومند می شود. پوشیدگی آن توحش، علامت عدم آن نیست. بزرگترین فرهنگها می تواند ناگهان از توحشی که خود در اعماق تاریک انسان رشد داده است، سرنگون گردد.

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

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

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

۲۱ ژوئن ۱۹۸۲

قضاوت بعضی از نویسندگان و دانشمندان و خوانندگان

درباره آثار منوچهر جمالی

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

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

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

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

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

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

اسلام راستین

اسلام سنتی

اسلام واقعی

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

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

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

در برخورد با غرب (و افکار و ایده آلهای و پدیده های مختلف و متعارض با همدیگر آن)

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

تلاش «از خود بیرون آمدن» و با دیگری انطباق یافتن، یک حرکت است که ما خود را در «جریان انطباق با دیگری»، درک می کنیم. تا وقتی که حرکت بسوی انطباق دادن باشد، ولی در توقف و منطبق شدن، حرکت پایان میابد و خود از رشد باز میماند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اسلام منطبق سازند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

انجمن تحقیقات نقدی اسلام

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

بعد میتوانیم بازائه تازه بناره تحقیقات نقدی اسلامی، مانع از الحاق تازه قوايه اين گروهها بشویم.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

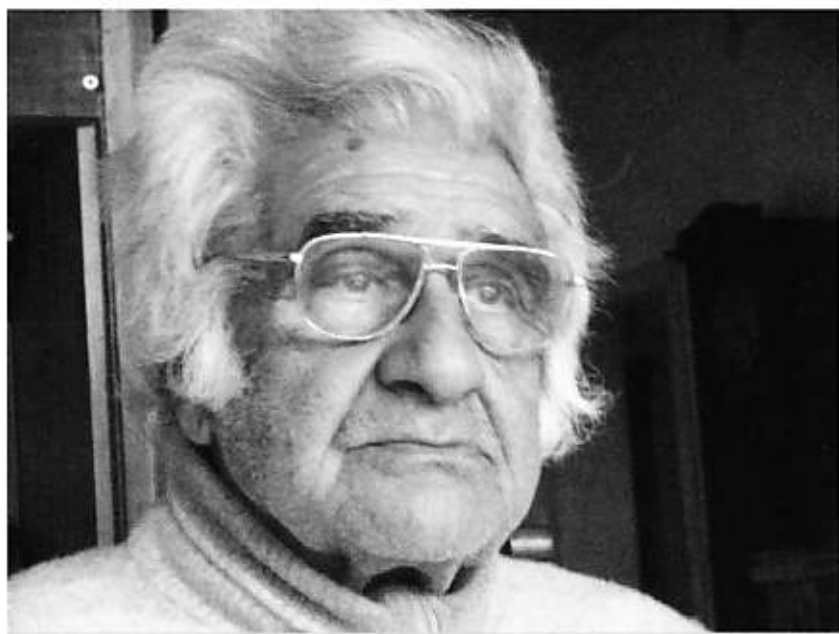
«اسلام واقعی» را برای همه از کفر و شرک منحوس تر و منفورتر ساخته اند و همه چیز میتواند اسلام باشد، فقط «اسلام واقعی» نمیتواند اسلام باشد.

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

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

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

۱۳ آگوست ۱۹۸۲



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

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

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

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

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

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

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

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

از این ببعدمن آن عقیده را دارم (مالک آن عقیده ام)، من آن فکر را دارم (مالک آن فکر می باشم).

شناختن، همیشه یک جریان «رهائی یافتن و آزاد شدن از چیزی» است. من موقعی طبیعت (یا قدرتی از طبیعت) رامی شناسم، که بتوانم از جنگال طبیعت (یا آن قدرت بخصوصش) خود را آزاد سازم. انسان هر حقیقتی را که شناخت، آن حقیقت، تسلطش را بر او از دست میدهد. چون من در اینجا دم از حقیقت زدم، بهتر است چند کلمه ای در خصوص حقیقت نیز بگویم. وقتی مردم دم از حقیقت می زنند یا یک «مفهوم اخلاقی» از آن دارند یا اینکه یک «مفهوم معرفتی»، می پندارند کسی دم از حقیقت می زند که میخواهد از «اخلاق» یا «معرفت» صحبت کند. اما درست همین مفهومات، در اثر این جریان پیدا شده است که خواستند «هویت قدرت» آنرا به پوشانند. حقیقت همیشه بحثی وراء قدرت بوده است. این درست تاکتیک حقیقت داران بوده است که هویت قدرت را در حقیقت پوشانند. حقیقتی که سلب هر نوع قدرتی از خود میکرد و نفرت از هر قدرتی داشت و قدرتی را میلی کثیف و ننگ آور می شمرد، ناگهان همه قدرتمندان را غافلگیر میکند و بعنوان «مطلق ترین قدرت» سراز زیر برده درمی آورد. انسان وقتی حقیقت رامی شناسد که آگاهی کامل از «هویت قدرت» آن بیابد. انسان شدیدترین بستگیهای خود را با حقیقتش دارد. آنچه را انسان حقیقت می شمرد، خود را بیش از هر چیزی به آن می بندد. همه تواناها و امکانات خود را به حقیقت وامی گذارد. چون انسان شدیدترین بستگی را به حقیقت دارد، بنابراین، حقیقت همه قوای انسان را در تصرف خود دارد. هر حقیقتی میخواهد سراسر قدرت اجتماع را به تصرف خود بیاورد. هیچ حقیقتی رانمی توان شناخت، نا آنرا در تجلی قدرتش در سیاست و اجتماع شناخت. آنکه برخورد با حقیقت را تقلیل به یک «رابطه معرفتی» یا به یک «رابطه اخلاقی» میدهد، و حقیقت بعنوان یک «معرفت خالص»، شناختنی است قدرت را در حقیقت، «ناشناختنی» و بالطبع پنهان و تاریک ساخته است. کسیکه حقیقت را بدون قدرت آن، شناخته است، اسیر آن حقیقت و اسیر کسی است که خود را بنیانگذار آن حقیقت میداند. حقیقت، چون از انسان میخواهد که سراپا خود را به آن ببندد، سراسر قدرت همه انسانها را در خود مثل اسفنج جذب میکند و انسانها را می مکد و جوهر قدرتش را بخود میکشد و تناله خشک آنها را دور می ریزد. از اینرو، حقیقت، قدرت انحصاری و مطلق در جامعه میشود. هر چه حقیقت، این قدرت انسان را مکید، قویتر میشود و انسان ضعیف تر میگردد. حقیقت، موقعی حقیقت است که از انسان سراسر نیروهای بستگی او را بخواهد و او را ضعیف محض کند. بدین

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

انسان در چنینیکه «حقیقت را در قدرت طلبش» نمی‌شناسد، خود را با حقیقت عنیت می‌دهد و بلافاصله از این بعد، «بدون آگاهی» قدرتش جذب به حقیقت می‌شود و بدینسان انسان، آلت هشی یا گروهی یا فردی می‌شود که خود را نماینده یا مالک آن حقیقت می‌داند. انتقاد، مستقل شدن عقل است. در جریان انتقاد، عقل از «حکومت مطلقه هر حقیقتی» رها می‌شود. انسان در آغاز از خود بیرون می‌آید تا چیزی با پدیده ای را بشناسد. در آغاز از خود که یک قدرت مطلقه شده است، می‌خواهد بیرون آید. انسان، در این حالت اندازه هر چیز است. هر چیزی را با خود می‌سنجد، هر چیزی را از خود (از عالم خود) می‌بیند. برای آنکه از خود بیرون آید، بایستی «حکومت مطلقه خود» را درهم فرو شکند. از خود بیرون آمدن، یک «حرکت آزادی» است چون خود بعنوان «حقیقت مطلقه»، قدرت خود را از دست می‌دهد. بعد از خود را به آن شیئی با پدیده نزدیک می‌سازد و بالاخره خود را با آن شیئی یا پدیده منطبق می‌سازد. «این حرکت از خود به پدیده»، یک حرکت رهائی از خود و حکومت مطلقه اش هست ولی با «انطباق یافتن» با پدیده، آن پدیده را در عمقش «تجربه می‌کند»، «درمی‌یابد»؛ ولی از این بعد تمایل به «عنیت دادن خود»، با آن «پدیده» شروع می‌شود و از اینجاست که آن پدیده، دنیائی می‌شود که او از آن، همه چیز را می‌سنجد و می‌فهمد و درمی‌یابد. انسان گرفتار قدرت مطلقه شیئی یا پدیده یا ایده دیگری می‌شود. انسان در تصرف پدیده یا فرد یا ایده دیگری (برونسو=خارج از او) درمی‌آید. دیگری، حاکمیت مطلق بر او می‌یابد. انسان، خود را گم می‌کند. حقیقت مطلقه برونسو، با تسلط محض بر او، اندازه او می‌شود. نقد از همین جا شروع می‌شود. ایده دیگری، حقیقت مطلقه برونسو (=عینی) می‌گردد. انتقاد، آن حقیقت مطلقه را که از محوطه آگاهبود انسان خارج شده است و در وحدت کامل با او، به محوطه ناآگاهبود انسان وارد گردیده، دوباره به محوطه آگاهبود می‌کشاند. عقل تا

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

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

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

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

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

نجات می‌دهد. اما در مقابل «حقیقت کامل»، عقل نایستی هیچگاه بقدرت برسد و هیچگاه مستقل بشود. نوآفرینی، همیشه نفی کمال حقیقت است. هر چیز نوینی خطری برای حقیقت کامل است. بنابراین هر حقیقت کاملی، بایستی همیشه نورا از خود بیرون بکشانند. همه نوآفریده‌ها را از خود میکند و غصب می‌نماید. اصالت همه نوآفریده‌ها را، بی ارزش می‌سازد و تحقیر میکند در اینکه همه را از خود میداند و از خود با عملیات تشنج آمیز تفسیری و تأویلی، بیرون می‌کشانند. عقل خلاق انسانی، همیشه تحقیر می‌شود.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پیشگیری و حذف نقد در تفسیر و تأویل

تلاش «عقل منتقد»، تلاش برای «رهائی از حاکمیت مطلقه هر ایده ای» است. استقلال عقل، به این تلاش، بستگی ضروری دارد. اما حقیقت که حاکمیت مطلقه را دارد می‌کوشد به هر طوری شده، از حرکت «نقد»، پیشگیری کند و مانع پیدایش آن بشود. تلاش نقدی عقل را، بایستی پیش از آنکه دامنه پیدا کند ورز بشه، بگیرد، کاست یا حذف کرد یا مانع شد. عقل خلاقه بایستی «امکان انتقاد» داشته باشد. «آنچه انتقاد شدنی» است، «آنچه به عقل فرصت انتقاد میدهد»، بایستی مجهز به ساز و برگ عقلی بشود. «در حقیقت»، بایستی چیزی یافته شود که از طرف عقل، قابل انتقاد باشد.

برای اینکه چیزی قابل انتقاد نباشد باید «کامل» باشد. ایجاد این «بندداشت کمال» در هر معتقدی، بهترین روش برای جلوگیری از هر تلاش انتقادی در عقل اوست. او را بایستی معتقد به این ساخت که «حقیقتش، کامل است». دستگاه ایدئولوژیش، همه چیز را در بر می‌گیرد و همه چیز را حل میکند. وقتی در حقیقت او، همه چیز هست، و هر چیزی را بکمال دارد، پس هر وضعی فقط متوجه خود او میشود. این ضعف اوست که نمیتواند حقیقتش را بشکند و حل مسائل مربوطه را در آن کشف کند. نقص در حقیقت او نیست بلکه در او و در عقل اوست. این نقص وضعی در عقل همه منتقدین است که حقیقت او را درست فهمیده اند. این حقیقت اوست که همیشه «سَر مکتوم» است و بایستی از نو کشف گردد. البته سخن ترین وسیله برای حذف انتقاد از حقیقت، اینست که «بگذارند که کسی این توانائی عقلی خود را در انتقاد آن حقیقت» بیازماید. حق بیان به اظهار هیچ انتقادی ندهند. وقتی هیچکسی انتقاد نکند و نتواند انتقاداتش را آشکارا بگوید، برای مردم «بندداشت کمال عقیده شان» دست نخورده می ماند.

بیان انتقادات علنی، این خطر را با خود می آورد که این «بندداشت کمال حقیقت» نزد مردم، اولین صدمه خطرناک را بر میدارد.

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

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

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

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

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

از «حقیقت کامل»، رهایی وجود ندارد. به «حقیقت کامل»، بایستی «برای همیشه» بسته ماند. «در حقیقت» بایستی «ماند». فراتر از حقیقت، نمیشود رفت. عقل خلافت می‌خواهد «فراتر» برود، «نو» بجوید. اما «حقیقت کامل» شامل همه چیز هست. فراتر از آنهم، همین حقیقت است. هر نوی، در خود همین حقیقت است. کسی از حقیقت. فراتر نمی‌رود. در وراء حقیقت، پیشرفتی نیست. عقل خلافت، ایمان به «آفرینندگی» دارد. بعبارت دیگر می‌گوید، فراتر از این حقیقت، حقایقی هست. و این نفی حقیقت کامل را میکند. پس بنابراین عقل خلافت بکلی طرد میشود، چون احتیاج به خلافت نیست. از این بعد فقط «عقل تابع»، آگاهبودانه، سلطه بر روان و وجود انسان

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

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

حقیقتش بدهد. حقیقت تغییر ناپذیر، همیشه حقیقت زور ورز و تحمیل گر می‌گردد. این چنین حقیقتی، نتیجه ترکیب تجربیات متغیر انسانی نیست که طبق تغییرات، تحول بیابد. این حقیقت تغییر ناپذیر، در اثر همین تغییر ناخواهی خود، خود را «عینی» برونسو» بشمارد. برای عقل تابع، حقیقت کامل و ابدی، حقیقتی عینی است. ما نمی‌توانیم که بایستی طبق آن حقیقت غیر متحرک و ساکن و تغییر ناپذیر بشویم. اجتماع است که بایستی طبق آن حقیقت تغییر ناپذیر گردد. بدینسان تا آنجا که این حقیقت قدرت دارد، از قساوت و زور ورزی برای تحصیل خود چشم نمی‌پوشد، ناانسان را درهم فرو شکند و مطابقت بخود بدهد. اوست که خود را تنها مسیر تکامل می‌داند. اینکه انسانها و اجتماع طور دیگری هستند، همه متحرکند، همه گمراهند، همه در جهلند. همه آگاه بود غلط یا دروغین دارند و همه خارج از صراط مستقیم هستند. ولی علیرغم این «ثابت سازی جنون آمیز ایده و یا حقیقت خود»، همه چیز تغییر می‌پذیرد. هم اجتماع و هم انسان و هم همان حقیقت تغییر ناپذیر، تغییر می‌پذیرد. آنچه مهم است اینست که «نداشت تغییر ناپذیری این حقیقت» در آگاهبود بیروان حقیقت، بجا باقی بماند و گرنه تغییر پذیرفتن آن، حتمیست. بیرو چنین حقیقتی، نایبستی در آگاهبود خود این تغییر را در حقیقت خود احساس کند. این حقیقت بایستی طوری تغییر بکند که بیرو این حقیقت، آگاهی از آن نداشته باشد. او هر تغییر در حقیقت خود را با راحتی خاطر و وجدان انکار می‌کند. ایجاد این مکانیک و استراتژی که تغییرات را دائماً در خود بپذیرد ولی در عین حال کوچکترین آگاهی از این تغییرات نداشته باشد و دائماً آنها را انکار بکند در دوفن «تفسیر» و «تأویل» ایجاد گردیده.

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

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

و فنی که پیروان این «حقیقت تغییر ناپذیر»، با اعمال هرگونه قهر و جبری نتوانستند انسان و اجتماع رابه خویشتن بازگردانند و آنها را طبق خود بسازند، دراین موقع مجبور میشوند حقیقت خود را علیرغم میل خود (با انکار آگاهبودانه ضرورت تغییر) تغییر بدهند. ولی این تغییر را هم از خود و هم از دیگران می پوشانند. او بایستی حقیقت خود را طوری تغییر بدهد که در آگاهبودش احساس تغییر نکند و بنداشت کمال حقیقتش دست نخورده بجا بماند. چون «عقل خلافت» خود را سرکوبیده و بعقب رانده و تابع «عقل تابع» ساخته است، بنابراین این «عقل تابع» اوست که با همکاری مخفیانه عقل خلافت، دست به قبول این تغییرات می زند. این تغییرات در دوره صورت میگیرد:

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

۲) دیگری در راه تاویل. تاویل تلاشی است برای منطبق ساختن خود به بدیده های تازه، به ایده های تازه، به سازمانهای تازه. تاویل میخواهد محتویات خود را طوری تغییر بدهد بدون آنکه شکل حقیقتش تغییر کرده باشد. (مانند مجاهدین. شریعتی. بنی صدر). تفسیر، جنبشی است که تغییرات را تا آنجا که هویتش اجازه میدهد در سطح و پوشش حقیقت خود می بپذرد، بدون اینکه محتوی و ماهیت حقیقت خود را دست بزند. قیافه تازه به حقیقت خود میدهد. بزبان تازه آنها عبارت بندی میکند اما در محتویات کو حکمترین تغییر نمی دهد. (حسینی. مطهری. ...)

تفسیر و تاویل دو تلاش مختلف هستند علیرغم تلاشهای انشادای عقل خلافت. هدف این مقاله، تعیین ماهیت «اسلام های راستین» و «اسلام سستی» براساس «جریان نقد»

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

۲۵ آگست ۱۹۸۲

آثار منوچهر جمالی در سال ۱۹۹۴

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

کتاب هایی که امسال از منوچهر جمالی

منتشر خواهد شد:

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

ترور یسم یا قیام ملی

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

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

فقط براساس همین عمل، ضامن آزادی ما در آینده نخواهد بود. همدردی ما با مجاهدین و تحسین و تجلیل باطنی ما از آنها، نایبانی ما را از انتقاد نسبت به عقایدشان و از درک تناقضات ابده آلهای سیاسی و اجتماعیشان بازدارد.

فضای وحشت .

با وجودیکه همه در سرمستی از اقدامات تروریستی علیه رژیم آخوندی اسلامی، نباید این اقدامات تروریستی را می کنند. فراموش می نمایند که با این اقدامات تروریستی، عاملی که انگیزاننده و بدیده آورنده آن اقداماتست، شدیدتر از پیش میگردد.

اقدامات تروریستی در محیطی پیدایش می باید که یکتوج «ترور اجتماعی و یا سیاسی و یا عقیدتی» بوده باشند. «ترور» اما بهمان مفهوم «وحشت افکنی» میگیریم. «وحشت آفرینی» رژیم اسلامی آخوندی، آتش به امبال و اقدامات تروریستی در ایران زده است.

تروریسم که بایستی این «وحشت» و «وحشت سازان» را از بین ببرد، در واقع، خود این جریان را ادامه میدهد، یعنی بنوبه خود بر «فضای وحشت» می افزاید.

تروریسم می خواهد وحشتی که در مردم افزاده، منعکس در «وحشت سازنده» کند. بدینسان جریح وحشت، بیشتر دور میزند، چون «وحشت ساز» که خود نیز به وحشت می افند برای گریز از وحشت، مجدداً وحشت نازه می آفریند.

وحشت افکنی شاه و وحشت افکنی آخوندی

مادر گذشته با تروریسم سیاسی شاه سروکار داشتیم. حالا با تروریسم آخوندی سروکار داریم. شاید بپردازیم که این دو تروریسم دوماهیت جداگانه از هم دارند. هر چند تروریسم شاه چهارچوبه سیاسی داشت و تروریسم آخوندی چهارچوبه قدرت خواهی طبقه آخوندی را دارد ولی هر دوی آنها از یک سرچشمه اصلی که اسلام باشد جوشیده اند. همان تروریسم سیاسی و نظامی شاه نیز بر همان «محتوای تروریسم دینی» قرار داشت و از همان چشمه آب میخورد. ولی چون آخوندها رابطه مستقیم تری با اسلام دارند، این تروریسم در اصلانش ظاهر گردید. در حالیکه تروریسم شاه، ماهیت و سرچشمه واقعی تروریسم را می پوشانید. این تروریسم دست پخته شاه و با سلاطین گذشته در ایران نبود بلکه چشمه ای عمیق تر و پنهانی تر داشت.

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

ترس از خشم و عذاب خدا

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

وازترس ازهم منفجر میگشت. یعنی سنگ هم بالاتراز انسانست. فعلا این لهجه تحقیرآمیزانه قرآن را نسبت به انسان کنار می گذاریم چون مقصود، کیفیت ترس مورد بحث است. دامنه شدت این ترس تا بحدیست که سنگ بیجان و ناجیز را ازهم می شکافد تاچه رسد به انسان. انسان دیگر به وجه اولی، بایستی پیش قدم به سنگ بشود و نه تنها از ترس منفجر گردد بلکه صد بدتر از آن بشود.

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

عمل بر بنیاد وحشت و عمل انسانی

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

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

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

اولین سطر قرآن

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

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

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

مفهوم تقوا و طالقانی

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

البته این تاویل طالقانی از نیت خیر او حکایت می کند که میخواهد اسلام را ایده

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

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

این اسلام ایده آلی ساخته و محکوم میسازد و بکنار می راند. این «ایده اسلام» است که نتیجه می دهد و گسترش می یابد، نه ایده آلی که طالقانی و رجوی و بنی صدر از آن دارند، یا به آن تزیین می کنند.

تقوای قرآنی و تقوای سقراطی

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

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

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

از ترور به منافق

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

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

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

فصله های قرآنی که بی دریغی در قرآن تکرار میشود، همه برای بیان خشم و عذاب خدا. و همین «قدرت وحشت آفرینی» او در قلب انسان است. قرآن کتابی برای ایجاد ترور است. بعد از اینکه قرآن هدف کتاب و مقوله کسانی را که به درد هدایتش میخورند، مشخص ساخت، بلافاصله در همان سطرهای اول قرآن به مسئله «منافق» می پردازد. علتش چیست؟ مسئله منافق، با ماهیت همین وحشت انگیزی و عذاب و خشم سروکار دارد و جدا شدنی از آن نیست. بعد از آنکه در جمله اول کتاب، محمد «عدم حق شک ورزی»، و «وحشت داشتن از خشم و عذاب خدا» را بعنوان «دو اصل ضروری ایمان» بر پا داشت. مسئله «هدایت» بر همین دو پایه استوار میگردد. نه تنها مومن بودن، با فقدان این اصل شک ورزی و وجود وحشت و ترس تلازم دارد بلکه برای «مومن ساختن» بایستی شک ورزی را منع و حرام ساخت و ایجاد وحشت و رعب کرد.

نقی آزادی عقلی و وحشت انگیزی برای «تحمیل عقیده»، از همین جاوازهمین مشخصه، سرچشمه میگردد، و بدینسان قرآن در ایده های اصلی اش، خواهان آنست که اسلام، بهر وسیله باشد تحمیل گردد و با ایجاد «فشارهای اجتماعی» و بعداً بتدریج با «افزودن فشارهای سیاسی و حقوقی و مالیاتی»، علیرغم ایده آل اولیه ای که محمد در مکه داشت (مسامحه و عدم اکراه در عقیده)، بلافاصله پدیده «نفاق» در جامعه اسلامی نمودار میگردد. گسترش ایده های اصلی اسلام که این «منع و تحریم شک ورزی» و «فیول وحشت بعنوان اساس اخلاق انسانی» باشند، بسیار نیرومندتر از ایده آلهای محمد که تسامح و عدم اکراه باشد، بود و ایده های اسلام، ایده آلهای اسلام را منفی ساخت و تنها به شکل عتاب و آرایش در اختیار مرکز قدرت در اسلام باقی ماند و یک «حق» فطری و درونی انسان نشد.

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

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

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

منافی، آزادیخواه مسموم شده

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

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

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

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

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

منافق و فاجعه تفتیش عقاید در اروپا

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

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

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

که دست قساوت‌مندی را بر خلق جامعه می‌نهد. همین نوع حقیقت رانیز کمونیسیم دارد. معاشق ابده آلهایش می‌شویم و بعدابه قساوت «حقیقت واحدومستیدش» بی «میریم». معمولاً همیشه این «بیدار بها وهوشیار بها» دیرست و درست موقعیت که کارازکار گذشته وراه بازگشت به عقب نیست. دراسلام که حقیقت واحد می باشد، وحشتی که «نفسی آزادی» و «ایجاد ایمان» میکند، جاویدانی ساخته میشود وسراسر صحنه تاریخ وحشی آخرت وجهان را فرامیگیرد. بنابراین مادر یک «فضای وحشت» قرار داریم ودراین فضااست که «همیشه» حرکت می کنیم وهمیشه هوای آنرااستنشاق می نماییم. ماخود جزواین فضای وحشت شده ایم. این آزادی همانقدر که برای یک «غیرمسلمان» نیست برای یک مسلمان هم نیست، چون یک مسلمان آزاداندیش، بلافاصله در زمره منافقین قرار میگیرد وبقول طالقانی که اکثریت جامعه با منافقین است. بالطبع اکثریت مردم در فضائی از وحشت زندگی می کنند وجامعه ایکه اکثریت منافقت، خواه ناخواه وحشت در رگ و پوست همه در سرباست. فقط این وحشت به عنوان «وحشت» درک نمیگردد. چون این وحشت در کلمه «نقوا» یا «غضب و عذاب الهی» و «خشیه الله» بکوع امتیاز وافتخار اخلاقی شده است. بایستی در وحشت بود تا نزد خدا مقرب بود، تا هدایت شده بود، تا قابلیت نجات داشت.

وحشتناک ساختن خود

وقتی طالقانی میخواهد که معنی نقوا را تغییر نقطه نقل بدهد و بجای اینکه حدارا مرکزخشم وعذاب سازد، این ترس ووحشت را متوجه به خودانسان سازد، فراموش میکند که همین کار رادر گذشته میکرده اند ونفس انسانی را تشبیه به «ازدها» میکرده اند وباین «ازدهای وحشتناک» بود که انسان بایستی بجنگد، همین تصویر «ازدهای نفس» ایجاد یک «ترور درونی» میکرد واین وحشت آفرینی درونی نتایج فراموش نشدنی در تاریخ اسلام داشته است واین فجایع ضد انسانی هیچگاه نوشته نشده است. سرنوشت میلیونها دیوانگان، منمردین، مرناضین وصوفی ها دراین وحشت های مافوق طاق انسانی خاتمه یافته است. یک خطای جزئی، یک گناه ولغزش صرفنظر کردنی، یک شک بی اهمیت، میتوانست انگیزه یک «وحشت زلزله اندازنده در سراسر وجود انسان» گردد. بابک اندیشه مختصر که جهشی دیگر داشت. دوزخ و قیامت وهول صراط در درون مجسم میشد. برای تجسم این وحشت، من چند بیت از جلال الدین رومی می آورم. وقتی مارگیر آن ازدهای یخ زده و افسرده رادر کوهها می باید و به بغداد می آورد. ناگهان آن ازدها بجان می آید وخلق را ازین میبرد. آنوقت میگوید:

نفس از درهاست، او کی مرده است
 از غم بی آلتی افسرده است
 کرمکست آن ازدها از دست فقر
 پشه ای گردد زجاء و مال، صفرافروش = باز
 ازدها را دار در برف فراق
 هین مکش اورا بخورشید عراق
 نافسرده می بود آن ازدهات
 لقمه اوئی، جواو باید نجات
 کآن نف خورشید شهوت برزند
 آن خفاش مرده ریگت برزند
 می کشانش در جهاد و در فناء
 مرد وار الله بجز یک الوصال
 تو طمع داری که اورایی جفا
 بسته داری در وقار و در وفا

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

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

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

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

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

«ترس از خود» می بایستی در افزایش باشد، در اینصورت «وحشت از خود میبایستی شدت یابد» و این جریان یک نتیجه داشت و آن «وحشتناک ساختن خود» بود. کسبکه از خود وحشت دارد، خود را وحشتناک میسازد. همانقدر که هر کسی از خود بیشتر وحشت پیدا میکند، بهمان اندازه، خودش را وحشتناکتر می سازد. آنکه در مراکز قدرت سیاسی یا اجتماعی قرار داشت، تابع این جریان بود، یعنی در اثر وحشت، خود را وحشتناک می ساخت. درست برعکس جنس جنس تصوف و ریاضت کشی، مصادر قدرت، این وحشت را در وحشتناک ساختن خود جاره میکردند. نقطه پایان تقوا، توحش میشد. آن کسی که از خود یا خدا می ترسد و میخواهد خودش را از این خشم و عذاب محافظت کند، خونخوارتر و قساوتمندتر وحشت تر میگردد. «ترس از خود»، «خود را ترسناک میسازد». «ترس از خدای خود»، در «ترس از خود» منعکس میشود ولو آنکه «ترس از خدای خود» نیز فراموش گردد و هیچ اثری از خود باقی نگذارد. اما «شدیدتر ساختن ترس از خود» تبدیل به «ترسناکتر ساختن خود» میگردد. درست مستبدین را مطالعه کنید. در اثر «ترس از خود» است که ناخودآگاهانه، خود را روز بروز ترسناکتر میسازند و در ترسناکتر ساختن خود، مردم را بیشتر می ترسانند و با ترس مردم، ترس او از مردم بیشتر میشود و با بیشتر شدن ترس او از مردم، ترس او از خودش، خود را ترسناکتر می سازد. این رابطه ترس و وحشت با خدا، که در متصوفه و مرتاضها و متقین به «ترور درونی» میکشید در صاحبان قدرت به «ترور اجتماعی و سیاسی و دینی» میکشید. و این ترور، یک حرکت حلقه وار میشد. هر فرد مسلمانی در جامعه اسلامی، ناخودآگاهانه در یک محیط وحشت بیرونی و درونی قرار دارد و خواهد نخواست این جریان دایره وارد او در رابطه اش با خدا، شروع میگردد. ناچه رسد به حاکم یا سلطان یا حلیفه که به ترتیب، خطوط بیشتری از وحشت از نقطه وجود او میگذرند و خطوط روابط اجتماعی که همه از وجود او بطور متکاتف میگذرند همه خطوط وحشت هستند و وجود او تمرکز این وحشت اجتماعیست. بالطبع «وحشتناک سازی حاکم و اولوالا امر اسلامی» یک ضرورت منطقی است. با تعویض حاکم یا سلطان یا حلیفه یا امام یا فقیه یا رئیس جمهور یا قائد یا... نمی توان این فضای وحشت را عوض کرد. هر چند در اثر تفاوت شخصتهای آنان، این وحشت ممکن است

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

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

ترور بستی، مارابه فضای وحشت، نزدیک می سازد. مسخ شدگی روحی مارا در همان
 جهت می افزاید. ما می بایستی «ملیت اصیل» خود را از این «مسخ شدگی» برهانیم
 و دوباره ماهیت اصلی خود را علیرغم این مسخ شدگی، تجدید حیات کنیم.
 قیام ملی، قیام علیه این «مسخ شدگی عواطف ریشه دارماست» که در اثر وحشت،
 شکل اولیه خود را نه تنها از دست داده بلکه دیگر قابل شناسائی نیست. با وحشت زدائی
 از سراسر وجود خود، بایستی فرصت بدهیم تا این مسخ شدگی های عواطف و احساسات
 ما بتدریج رفع و محو گردد. ما بایستی این «وحشت» و «آنچه وحشت می افکند» از
 پنهان ترین و عمیق ترین زوایای وجود خود تبعید کنیم. ما بایستی «خدای وحشت
 آفرین» را از قاموس خود خط بزنیم. ما بایستی خدای وحشت آفرین را در قلب خود راه
 ندهیم. ما بایستی «خودی» که وحشت آفرین است، نپذیریم. ما بایستی اخلاقی که
 متکی بر ترس و وحشت و خشیت قرار دارد، اخلاق غیر انسانی و ضد انسانی بشماریم.
 قیام ملی، یک قیام بنیادی است برای «غلبه و امحاء وحشت» که هویت ملی ما را
 مسخ کرده است. صداقت و استواری شخصیت ما را نابود ساخته است. جرئت ما را برای
 «نه گفتن» گرفته است. جسارت ما را برای «بکرونی و بکرونگی و صراحت» از بین برده
 است. ما را مزور و حیل و گریز و زورنگ کرده است. به ما تقیه (از همان نقواست) و کتمان
 در همه عقاید سیاسی و دینی و اجتماعی و فلسفی مان آموخته است. تروری که حتی
 دیگر نمبگذارد، مادر گوشه های قلب خود با صفا با خود باشیم. افکار خود را به خود
 بگوئیم. ما از گفتن و افکار خود به خود رنج میبریم. عذاب می کشیم. و خود را
 گناهکار می پنداریم. ببینید ترور تا کجا رفته است که ما صفا و صداقت با خود را نیز
 از دست داده ایم. بایستی جرئت کرد و این «قیافه زشت و مکروه شده خود را در اثر ترور»
 نشان داد. هر چند این «قیافه مسخ شده ما» ما را به چندی آورد، ولی این اولین گامست
 برای «دیدن و تشخیص مسخ شدگی»، و درست همین اولین گامست بر ضد ترور. ما
 نشانهای ترور را در قیافه خود خواهیم شناخت و از آن رنج خواهیم برد. چنین صداقت و
 صراحت و چنین جرئت و جسارت «خویشتن نمائی» است که ما لازم داریم تا بتوانیم
 دوباره «خود» را ببینیم. تا ایرانی دوباره ولو در همین مسخ شدگی ها در جلو چشم
 خودش قرار بگیرد. قیافه ملی را که در اثر وحشت اسلامی گریه شده است، که در اثر
 ترور، بد شکل و بی شکل شده است، با جسارت نشان بدهد. همین قساوتها و خشونتها
 و توحشها و خونخوارها و بستی ها که ماهیت اصلی ایرانی را از ملایمت و لطافت
 و مدنیت و انسان دوستی و بزرگواری چنین مسخ کرده است. اینها قیافه مسخ شده ما است.
 ببینید که ترور چگونه از ملایمت و اعتدال و مدارائی، قساوت ساخته است. ببینید که

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

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

از آثار منوچهر جمالی

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

و و و و

نقدی بر قانون اساسی مشروطه

در رژیم مشروطه انقلاب را

باید فقیه بکند نه ملت!!

زیرا ملت، حق مقاومت و انقلاب ندارد

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

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

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

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

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

قانونیت در مشروعیست

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

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

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

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

شاه بایستی مرتد شناخته شود

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

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

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

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

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

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

قرارداد شاه و ملت

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۹ ژوئیه ۱۹۸۳

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خرد شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرم‌دینان و آفریدن جهان خرم

۴- فرهنگ‌شهر

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

۵- جشن شهر

خدای ایران ، مدنیت را بر بنیاد جشن می‌آفریند

۶- شهر بی شاه

۷- از هومنی در فرهنگ ایران

تا هومنیسم در باختر

سلطنت مشروطه، نماد دوگانگی

قدرت در چهارچوبه حق

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

چگونه قدرت تابع حق می شود؟

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

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

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

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

قواعد را تغییر بدهد، بلافاصله، قدرت رادهر فرد و گروه و طبقه، ناگهان حاضر آماده برای اظهار خود می شود. قدرت، حاضر به ورود در میدان می شود. قدرت که تابحال در پشت مرز نامرئی در اجتماع می ایستد، به ناگاه از مرز میگذرد، و با آنکه وجود چنین مرزی را دیگر احساس نمی کند.

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

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

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

در هر صورت وقتی «حق»، حکومت میکند (حاکمیت حقوقی وجود دارد)، قدرت، عقب می‌کشد یا خود را مهار می‌کند. و فنی که حق، حکومت میکند، فرد یا گروه یا طبقه یا حزب آنقدر قدرت می‌ورزد و به شیوه‌ای قدرت می‌ورزد که همان قواعد تفاهمی مشترک، روا داشته‌اند. بدینسان قدرت تابع حق (حقوق و قانون) می‌گردد. قدرت موقعی عینیت با حق دارد که در چهار چوبه حقوق و تابع حقوق باشد. ولی وقتی حق، تابع قدرت باشد، چنین حقی دیگر اصالت و اولیت ندارد. در اینحال برای حل مسائل اجتماعی، تنفیذ قدرت (زور) بر مراجعه به حق، تقدم و ترجیح دارد. حق در چنین موقعی، ظاهراً برای پوشانیدن زور است که می‌خواهد شناسنامه حقوقی برای خود داشته باشد. در اینجاست که مسائل باز و زور، رتق و فتق میشوند ولی فقط بخود شکل قانونی و حقوقی می‌دهند. زور، لباس حق و قانونی می‌پوشد تا قدرت «بنماید» در حالیکه قدرت نیست. در اینجاست که قانون از کسی که زور می‌ورزد، دفاع میکند و به آن حقانیت می‌دهد. زور را مشروع می‌سازد. زوری که «قدرت نما» شد، از حق و قانون، آلت دست خود را می‌سازد و حقوق و قانون را بی اعتبار و ارزش می‌کند و او نخستین کسی است که «مرز میان قدرت و زور»، را در احساس مردم تاریک و پربیش می‌سازد. چه بسا جنایات کوچک اجتماعی، چیزی جز تأثیر نهای اعمال این قبیل نفوس نیست. کسی که بنام قدرت، زور می‌ورزد مرز میان قدرت و زور را در هزاران انسان مغشوش و مبهم می‌سازد و هزاران نفر را در این مبهم سازی، به جنحه و جنایت می‌کشاند. استفاده از قانون و حقوق برای زور و زری، آگاه بود حقوقی مردم (من اسم آنها حق‌شناسی می‌گذارم نه حق‌شناسی به معنای تشکروم‌رهونیت و حق بگردن خود داشتن در سیاست و حقوق مه‌آلود و آشفته ناپیدا می‌سازد. قدرت همیشه خود را پایسته به نظام حقوقی میداند و ایمان دارد که قدرتی و رای قانون نیست.

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

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

و فنی سلطنت و حکومت و قدرت «از» خدا بود، امانت و و ذیعه خدا یا موهبت الهی بود، «سرچشمه ای، وراء هر سوالی» داشت. از خدا و آنچه از خداست، کسی سؤال نمی کند. خدا و آنچه خدائیت، مسئول نیست. کسی حق اندیشیدن و سؤال کردن و شک کردن در «چگونگی پیدایش آن قدرت و حق آن قدرت به قدرتش نداشت.»

این جمله، «حق در سوال قرار دادن» و «حق اندیشیدن در قدرت بطور کلی و سرچشمه آن و چگونگی آن پیدایش» را از جامعه می گرفت. جامعه، حق اندیشیدن در سیاست را نداشت، چون سیاست همین اندیشیدن در سرچشمه و چگونگی پیدایش قدرت اجتماعی و حقوقی اجتماع است. نتیجه مستقیم این جمله (سلطنت، از خداست) آنست که رئیس جامعه همه گونه حقی دارد ولی هیچگونه وظیفه ای ندارد. با سرچشمه قرار دادن خدا، قدرت و سلطنت و امامت و خلافت، مقدس میشود، و یک چیز مقدس نیایستی و لویک لحظه مورد شک قرار گیرد، چون در «همان لحظه ای که مورد شک قرار میگیرد»، قدرت از تاثیر و تنفیذ بازمی ماند و سلطنت در تنفیذ متوقف میشود. در همین لحظه، سلطنت برای یک لحظه، قطع میشود و همین نفی دوام سلطنت و قدرتش، آنچه که یک لحظه قطع شد، میتواند همیشه قطع بشود. پس این سوال نیایستی هیچگاه طرح شود و اندیشیده شود تا قدرت و سلطنت، دوام داشته باشد. قدرتی که از خدا سرچشمه

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

بحثی از حاکمیت ملی حکومتی که از ملت است

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واگذاری حق تنفیذ قدرت به دولت

افراد جامعه ای که حاضرند با توافق برای تطابق اعمال با قواعدی، بابکلی دست از اظهار قدرت خود بکشند یا آنکه فقط در دامنه محدودی که قواعد کلی و مساوی و بی استثناء برای همه مشخص میسازد، حق مساوی به تنفیذ قدرت به همه بدهند. در مواردی که افراد یا گروهها از این قواعد تجاوز کنند، جامعه درصدد برمی آید تا مرجعیتی درست کند که حق «تنفیذ همه قدرتها را از طرف سراسر جامعه» داشته باشد، تا این افراد و گروهها «را از اظهار قدرت مستقیم وراء مرزهای معین شده بازدارد» و آنها را مجبور به صرف نظر کردن از «زور» در حل مسائل فیما بین خود میکند. دولت، قدرتیست که برای ابقاء آزادی، نمیکشاید کسی برای حل مسائل اجتماعی متوسل به «زور» بشود چهر قدرتی که با وراء قواعد تفاهمی مشترک گذاشت، زور شده است و مواجه با دولت میشود. قدرت ناموقی است که در دامنه معلوم شده حقوقی و قانونی بماند. البته در چنین جامعه ای بایستی «امکان تحقق تفاهم اجتماعی برای ایجاد قواعد مشترک» بوده باشد، وگرنه چنین مرجعیتی (که حکومت باشد) به ناحق رفتار خواهد کرد.

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

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

از اینرو نیز بایدایش زور، عواطف و احساسات و التهايات و افکار، همه مهار خود را

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

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

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

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

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

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

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

روابط آنها تفاهمی نیست. البته بعضی از خبرخواهان در این فکرند که «چگونه میتوان این صحنه زور آزمائی را تبدیل به صحنه قدرت آزمائی کرد».

برای همین خاطر است که میخواهند برخورد این گروهها را در چهار چوبه قانون اساسی مشروطه قرار دهند. از طرفی قدرتی که استحاله به زور یافت، به دشواری میتوان آنرا استحاله به قدرت داد. و در چهار چوبه قانون اساسی میتوان «دولت موقت» تشکیل داد و نه «حکومت موقت».

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

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

حکومت، به هیچوجه قدرت را از ملت جدا نمی سازد

حکومت، هیچگاه زور نمی ورزد.

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

حکومت زور ورز، حکومت نیست.

چنین حکومتی، حق موجودیت ندارد. حکومت در چهار چوبه حق «هست»، از اینرو سراسر قدرتش بایستی تابع حق و بالاخره قانون باشد. حکومتی که زور میورزد، بنیاد حاکمیت خودش را (که حق باشد) ویران ساخته است و حقانیت خود را از دست داده است. تا موفقی قدرت، قدرست که در دامنه حق باشد.

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

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

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

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

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

آگاهبود زنده و «احساس نیرومند شرکت» در حکومت و در حاکمیتش دارند. اگر چنانچه چنین «احساس زنده ای از شراکت مردم در حاکمیت حکومت» نباشد، حکومت، قدرتی متزع و گسته از ملت می باشد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مهم این نیست که این امانت (ودیعہ) از طرف ملت به شاه تفویض میشود، بلکه مهم این است که «سرچشمه این ودیعہ» کیست؟ همانطور که «کلمه ووحی و امر» از طرف جبرئیل به رسولش محمد ارائه داده میشود. اصل، سرچشمه و گیرنده که خدا و محمد باشد، می باشند. در اینصورت، ملت احساسی شرکت و عنیت با شخص شاه ندارد بلکه دلال و واسطه قدرت الهیست که به شاه تفویض میشود.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

میکند.

دمکراتیک ساختن سلطنت

تاسلطنت ودیعه البیست، از حاکمیت ملی سرچشمه نمی گیرد و برضد دمکراسی است و نفی حاکمیت ملی و وحدت ملی را میکند.

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

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

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

تصدیق، هیچگاه انتخاب نیست و نیابتی با پدیده انتخاب آنرا مشتبه ساخت. ولی عالم دین، عالم تصدیق و شهادتست نه عالم انتخاب. هر چیزی که آلترناتیو واقعی ندارد، انتخاب نیست و تصدیق می باشد. همانطور که رضاشاه به عنوان شاه، انتخاب نشد، بلکه تصدیق شد، همانطور که «تمایل یک شخص کار یسماتیکی مانند خمینی برای بنی صدر»، مسئله انتخاب ریاست جمهوری را تبدیل به یک «جریان تصدیق» کرد. برای آنکه سلطنت را دمکراتیک ساخت، بایستی سرچشمه آنرا از خدا به ملت جابجا ساخت. برای همین دمکراسی ساز بست که بملت مراجعه میشود (چه بصورت

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

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

۳۱ ماه می ۱۹۸۳

شاه در قانون اساسی نمی گنجد

پدیده سلطنت قابل تحدید نیست

نوع بستگی به شاه وفاداری شخصی است

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۶ جولای ۱۹۸۳

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خردِ شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرم‌دینان و آفریدن جهان خرم

۳- فرهنگشهر

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

۵- جشن شهر

خدای ایران ، مدنیت را بر بنیاد جشن می‌آفریند

۶- شهر بی شاه

۷- از هومنی در فرهنگ ایران

تا هومنیسم در باختر

از تنها آلت رناتپور ژیم

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

چیز جاذبی، میدان آلوده ساختن می‌گردد. جاذبه آزادی، کفایت نمی‌کند. «آزادی واضح و روشنی» که مارانکشد بر ارزش‌های آزادی پرجاذبه ایست که تاریک و مبهم می‌باشد. فقط آن آزادی، ارزش دارد که به تمامی روشن و واضح است. کسیکه دنبال آزادی پرجاذبه می‌رود، زود فریب خواهد خورد.

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

سیر کاهش امکانات

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

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

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

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

تبدیل امکان به وجود

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

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

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

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

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

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

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

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

هیچ حزبی، آزادی و دموکراسی نیست

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

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

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

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

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

در دموکراسی، «احزاب دموکرات» هستند اما هیچ حزبی «تمام دموکراسی نیست». هر حزب دموکراتی یک بخشی و تجسم و تحقق دموکراسی است و همانقدر ارزش و شانس دارد که حزبی دیگر. و برای دموکراسی و آزادی همانقدر ضرورت دارد که حزب دیگر.

۲۱ اپریل ۱۹۸۳