

ملت تصمیم می گیرد بخش 2

از استاد منوچهر جمالی

WWW.JAMALI.INFO

حقیقت، آلتراثیو ندارد

در حقیقت، آلتراثیو نیست

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

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

چه کسی حق استبداد دارد؟

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

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

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

رستگاری - آزادگی - آزادی

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

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

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

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

آزادی انسانی بطور کلی و آزادی سیاسی به هیچوجه انطباق با «جریان رستگاری» چه دینی باشد چه اخلاقی» ندارد و این دو، واقعیت های مختلفند. آزادی، تعدد بستگیها را در انسان می بدرد. آنهم نه بطور موقت و بعنوان یک چیز شر یا شومی که به اجبار بایستی در «میان راه» تحمل کرد تا با رسیدن به غایت، رفع و نفی شود. آزادی، «تعدد بستگیها» را بعنوان «اصل مثبت و بارآور و دوست داشتنی» می پذیرد. آزادی از هیچ فردی نمی خواهد که تنها «یک غایت» یا «یک هدف» یا «یک ایده آل» را بستگی واحد تغییر ناپذیر خود بسازد و همینطور سی خواهد که جریان تاریخ و اجتماع چیزی جز این نباشد که برای یک غایت و هدف و عقیده، همه بستگیها و هدفها و علائق و از دست بدهد یا خود را از آنها برهاند یا آنکه همه آنها را نافع این کمال یا ایده آل واحد سازد و همه را مقهور این کمال واحد یا هدف واحد بسازد.

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

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

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

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

«رستگاری» در «بستگی مطلق و منحصر بفرد و تغییر ناپذیر» به یک چیز باور هائی از کلیه بستگیهای دیگر صورت میگیرد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۲ فوریل ۱۹۸۳

آنچه در «همه پرسی» از مردم نمی پرسند

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

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

یک دین، یا «آنچه استوار بر حقیقت واحد است»، بایک امر مقدس را به علت اینکه «نه درکنار خود آلترناتیو دارد نه درخود»، کسی انتخاب نمی کند، بلکه یک امر

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

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

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

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

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

دادن امکان انتخاب با سلب قدرت انتخاب

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

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

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

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

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

پرسشی که خودش جواب است

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

دموکراسی است که ملت بتواند بلاواسطه و مستقیم، در هر امر مشترک اجتماعی تصمیم بگیرد. این حرف که ساده ترین چیزی بنظر میرسد، پیچیده ترین مسئله دنیا می باشد. معمولاً پنداشته میشود که همه پرسش (درفراند)م بهترین راه برای تصمیم گیری ملی است. بدیهیست که تا «انتخابی» نباشد، کسی نیز تصمیم نمی گیرد. شهادت دادن و تصدیق کردن، سلب قدرت تصمیم گرفتن در درون افراد است. برای انتخاب کردن و تصمیم گرفتن، بایستی «آنچه موجب شهادت دادن و تصدیق کردن است» از میان برداشت و بکنارزد. تا «اراده در درون و در اثر شهادت و تصدیق، از هرائنتخابی بازداشته میشود»، دادن امکان انتخاب در خارج، انتخاب، یک جریان فریب کاری میگردد. برای تصدیق و شهادت، پرسش (یعنی آلترناتیو یا اینکه امکانات متعدد) به کسی عرضه نمیشود. برای شهادت دادن و تصدیق کردن، فقط انسان بایک چیز رو برگردانیده میشود. مسئله دادن این فرصت خارجی برای انتخاب، ونفی فرصت درونی برای انتخاب، به این تاکتیک می کشد که «چگونه بایستی مردم را در طرح پرسش و انتخاب، به تصدیق و شهادت خواند؟ چگونه از «انتخاب و تصمیم گیری»، «تصدیق و شهادت» ساخت؟ چگونه در ظاهر برسد ولی در باطن «تصدیق و شهادت» خواست. هر «پرسشی» بخودی خود، تنگ ساختن امکانات جوابست. در درفراند، مسئله اساسی، مسئله پرسیدن (طرح امکانات) است. کیست که می پرسد (کیست که طرح امکانات میکند؟) چیست که می پرسد؟ (دامنه و محتویات آن امکانات چیست؟) هر پرسشی، امکانات پاسخ دادن (تصمیم گیری) را تنگ میسازد. میتوان در پرسیدن، تصمیم گیری یک فرد را منحرف ساخت، و او را از امکانات واقعی که بایستی داشته باشد تا انتخاب کند، جدا و دور ساخت. در پرسش (امکانانی که طرح میشود) امکانی نیست که او میخواهد انتخاب کند. با طرح پرسش در مقابل ملت، راه انتخاب و تصمیم گیری واقعی به او بسته میشود. امکانانی برای تصمیم گیری باز گذاشته میشود، که شامل امکانات واقعی نیست. امکانات واقعی، برای این امکانات ساختگی خطرناکند. بنابراین در همه پرسش، یکی از وسائل خطرناک برای همه دیکتاتورها بوده است. همه قیصرهای روم برای انتخاب خود، مراجعه به آراء عمومی میکردند. ناپلئون در مراجعه به آراء عمومی انتخاب (بابعبارت بهتر تصدیق) شد. در پرسشی که در برابر ملت برای پاسخگیری و تصمیم گذارده شده است، جواب، کاملاً مشخص و معین شده است. در این گونه پرسشها، آلترناتیو نیست. در اینگونه پرسشها، «امکانات واقعی انتخاب» نیست. اینکه ۹۹ درصد مردم به آن رای مثبت میدهند، دلیل آن نیست که این آلترناتیو، تصمیم ملت است، بلکه دلیل آنست که «در آنچه شکل انتخاب دموکراتیک دارد»،

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

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

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

ملت بایستی خود پرسد و خود پاسخ بدهد

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

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

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

در آن همه پرسشی (رفراندوم) که پرسش را خود ملت طرح نکرده است، باطل و ملغی است. همه پرسشی موقعی معتبر است که ملت خودش در «طیف کنترش» سوال را طرح کند تا در این سوال همه امکاناتی را که می خواهد بگنجاند. همه پرسشی موقعی معتبر است که ملت مختار باشد همین گونه سوال را دوباره خودش طرح کند و جواب بدهد. فقط «آزادی به جواب دادن به آلترناتیوی اجباری» آزادی نیست. دادن امکانات مجبوره، نفی ماهیت انتخاب را می کند. وقتی مرا مجبور به انتخاب میان دو امکان می سازند، که آن دو امکان را من خودم مشخص نساخته ام، آزاد نیستم بلکه مجبورم. این فقط «امکانات بخودی خودش» نیست که ماهیت آزادی را مشخص می سازد، بلکه آزادی از همان «تعیین امکانات» شروع می شود. این امکانات خاصی است که ماهیت آزادی را مشخص می سازد.

دوامکانی را که من خودم برای انتخاب آزادانه مشخص کرده باشم بن آزادی می دهند، نه هزار امکانی که دیگری مرا مجبور به انتخاب میان آنها می سازد. وقتی آن امکانی که من می خواهم میان این هزار امکان نباشد، این هزار امکان، هزار گونه اجبار است. وقتی امکانی که ملت می خواهد در میان امکانات پیشنهادی نیست، مسئله انتخاب در میان نیست. جواب موقعی معتبر است که «اعتبار سوال» مشخص شده باشد. سوالی که تجسم «حق حاکمیت ملی» نیست، جوابش، اعتبار و حقانیت ندارد. از ملتی که فقط می پرسند و ملتی که هنوز فقط در مقابل سوالی (آلترناتیوی) که دیگری می کند، پاسخ می دهد، هنوز حق حاکمیت ملی خود را احراز نکرده است. ملت ناخود نیرسد، حق حاکمیت خود را در دست ندارد. پرسیدن، حق تعیین امکانات و حق تعیین دامنه امکانات است. تا ملت خود تعیین دامنه امکانات خود را نکرده است، محدوده آزادی خود را انتخاب نکرده است. من در «دامنه امکاناتی که خود معین می کنم» آزادم. وقتی «دامنه امکانات» مرا، دیگری (یا حزبی یا طبقه ای یا گروهی ولو آنکه خود را در تئوری با من عینیت بدهد) مشخص می سازد، آزادی مرا او مشخص می سازد. آن آزادی، آزادیست که انسان خودش آن را مشخص سازد. استبداد، تنها این نیست که

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

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

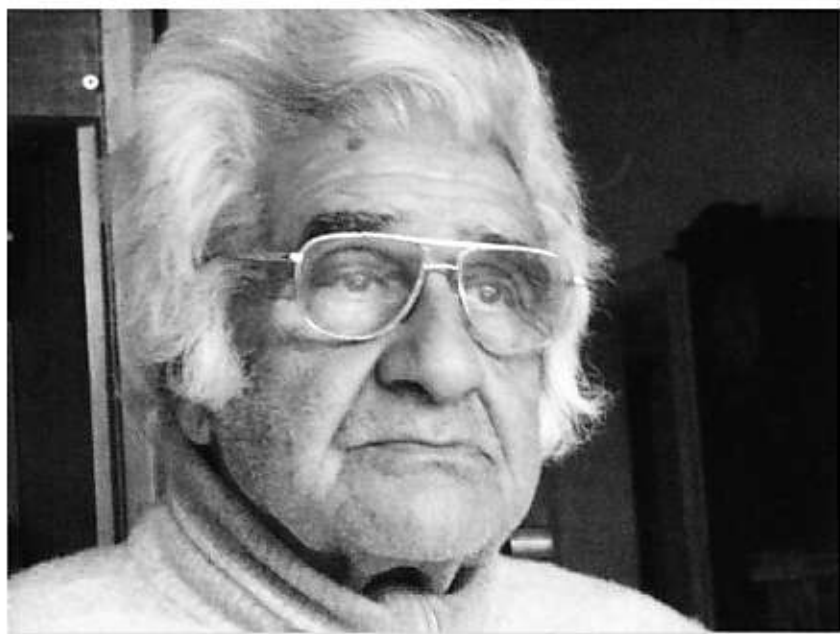
هیچکس حق ندارد از ملت بپرسد، چنین حقی، نفی حاکمیت ملت است. هیچ گروهی یا طبقه‌ای یا حزبی یا عقیده‌ای، نیابتی از ملت بپرسد (آلترناتیو جلوس بگذارد). ملت خودش بایستی از خودش بپرسد. این حق خود ملت است که از خودش بپرسد. هر فردی یا گروهی یا طبقه‌ای یا جامعه عقیدتی که بپرسد، آلترناتیو را بنفع خودش خواهد ساخت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

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

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

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

۱۲ ماه می ۱۹۸۳



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

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

میان «انتخاب در سیاست» و «تصدیق در دین»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ندارد. درحقیقتش، همه چیز هست. وقتی کسی حقیقت دارد، ازهرفکری بی نیاز است. هر مومنی به هرایدئولوژی، درلانه فکری خود که آنرا «جهان بینی!» میخواند می ماند. این «احساس داشتن حقیقت واحد و بی نیازی که به هرفردی می دهد»، سالمترین حس اوست که «احساس احتیاج به فکردبگربست» ازین میبرد. اما امتیاز حقیقت اودر اینست که اوست ازهر چیزی دیگری جزآن حقیقت، بی نیاز می سازد و بالطبع اوست ورا «ترکیبی بافکری دیگر» قرار میدهد. تفکر دراجتماع، همفکریست. سیاست، دنیای همفکری افراد اجتماع است. جایی که یک فرد، حکومت مطلقه داشت، احتیاج به همفکری با دیگری نداشت. در چنین دنیایی سیاست، احتیاج به تفکر با مردم نداشت. یک مغز و یک عقل و یک داننده و یک آموزنده بود و آنچه اوست اندیشید، حقیقت بود و حتی دیوانگیهای او نیز حقیقت واحد بود. حکومت مطلقه، احتیاج به حقیقت واحد داشت. حاکم و ولی، و شاه و مستبد و امام و خلیفه، مردم را که قادر به تفکر نبودند (و احتیاج به تفکر هم نداشتند) هدایت میکردند. سیاست در چنین دنیایی یک فن و صنعت راهنمایی مردم بود. مسئله این بود که با «چه فنی» میشود مردم بیفکر را منظم و مرتب کرد. با چه فنی میشود مردمی که «فاقد از عقلند»، مردمی که تابع شهبوات و امیال دنیوی هستند، مردمی که ظلوم و جهلند زیر سلطه آن عقل واحد، آن علم واحد، آن حقیقت واحد آورد. اطاعت از این عقل و علم و حقیقت واحد، عقل و علم و حقیقت است. ورا این عقل واحد و علم واحد و حقیقت واحد، جهل و ظلم و دروغ است. سیاست، امروزه موقعی شروع میشود که افراد اجتماع، «همفکری» بکنند، با هم بیندیشند. عقل واحدی، ورا عقلهای آنها نیست. حقیقتی، ورا ترکیب افکار خود آنها نیست، علمی، ورا تلاش آنها در کسب تجربیات نیست.

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

میشود، نسبی میشود، مشکوک میشود، بستگی مطلق و واحد، منتفی میشود. اساساً هر فکری، یک مسئله است. مسئله، یک احتیاج است. هر احتیاجی از فرد، یک مسئله اجتماعی است. هر مسئله ای یک درد است. هر دردی در اجتماع — همدردی را برمی انگیزد و همدردی به همفکری اجتماعی میکشد. همفکری، برخورد مسائل و ترکیب مسائلیست. در تفکر اجتماعی، «مسائل اجتماعی» پیدایش می یابند. یک مسئله اجتماعی ترکیب مسائل است. دردها و مسائل افرادی که در ترکیبشان مسائل اجتماعی را می سازند، باهم اندیشیدن، شناختن «مسئله اجتماع» است. فکر اجتماعی تنها در پی جواب دادن به مسائل نیست، بلکه «طرح و آگاهبود مسائل اجتماعیست». انسان در اجتماع، همفکری تنها برای حل مسائل نمی کند بلکه در همفکری اجتماعی اساساً «مسائل اجتماعی طرح و درک میگردند». حقیقت واحد، نزدیک شدن با فکری دیگر را بعنوان شرک، رد میکند. چون بایستی فکر دیگر را «برابر با خود بگذارد». دو فکر موقعی قابل ترکیب میشوند که ارزش داشته باشند کنار هم گذاشته شوند و باهم بطور متساوی اندیشیده شوند. بستگی های سیاسی، بایستی ساختمان روانی دینی خود را از دست بدهند تا «امکان ترکیب افکار در اجتماع» و بالاخره «امکان ترکیب افکار در مجلس شورای قانونگذاری ملی» پدید آید. تا بستگیهای سیاسی، هویت دینی و ایدئولوژیکی محض دارند، نه این امکان ترکیب افکار در عرصه اجتماع، نه این امکان ترکیب افکار در پارلمان هست. پارلمان و اجتماع، محل تصادم سهمگین حقایق واحد غیر ترکیبی سخت تر از سنگ بهم میشوند، نه محل تفاهم و خلق افکار مشترک ملی. پارلمان در چنین صورتی، نقشی متضاد با آن بازی میکند که به آن محول شده است. در پارلمان، «صخره های منجمد حقایق ضد ترکیبی» بهم برمیخورند و هر کدام علیرغم تصادمهای وحشت آسا، نفوذ ناپذیر می مانند و پارلمان فقط برای آن میشود که بر این «نفوذ ناپذیری خویش» بیفزایند.

فرق تصدیق و انتخاب و شهادت

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

من قرار میگیرد.

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

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

درانتخابات، «آراء افراد» بایستی باهم جمع شوند وگرنه مساوات سیاسی تحقق نیافته است. اراده شخصا درامور مشخص و خاصی باهم جمع میشوند، درتصدیق. شخصا در تمامیتشان در یک شخص (رهبر) محو میشوند و بدین سان صفرهایی میشوند که تمامیت وجودشان را در رهبرشان متمرکز میسازند. انسان با تصدیق، تعادل قدرت وتوزیع قدرت اجتماعی را بهم میزند، چون «شخصی» نیست که در «تصمیم گیری محدود و خاصی» بادیگران جمع بشود و جامعه آزاد بسازد و کمک «به تساوی قدرتهای افراد در اجتماع» بکند (چون تساوی آراء موقعی ارزش دارد که هر فردی، این قدرتش و شخصیتش و قدرت تصمیم گیری و تفکرش را حفظ کند) بلکه صفریست (هیچی است) که بدون آنکه خود بداند خالق قدرتی میشود که خود را مخلوق آن میسازد و چنین قدرتی در مقابل گروه بندیهای دموکراتیک که «جمع آراء» تصمیم گیرهای محدود در امور خاصی است (ایجاد خطر وحشتناکی میکند، با ایجاد این «شخصیت های صفری») یک خلاء بزرگ قدرت را در اجتماع پدیدمی آید که رهبر می تواند بلافاصله با «خود» پر کند. یک شخص که با من تفاهم پیدا کند، دوتفر «همرأی» می شویم و هیچگاه «عنیت شخصیت های ما باهم صورت نمیگیرد». اما بکثر که پیرو من شد (به من شهادت داد یا مرا تصدیق کرد) هبجی میشود که وجود مرا (نه تصمیم مرا در محدودیش در یک امر خاصی) ناگهان ده برابر میسازد. از اینرو بود که داشتن چند حواری (در مورد عیسی) یا چند صحابه (در مورد محمد) کفایت میکرد که خود را خدا یا شبیه خدا یا نماینده خدا به پندارند. و درست با همین جر بان تصدیق، خطر دموکراسی شروع میشود. هر کجایک رهبر مقدس دینی یا غیر دینی (رهبر کار پسانیکی) پیدا میشود، طومار انتخابات دموکراسی درهم پیچیده میشود و مردم در این دموکراسی در انتخابات، کاری جز «تصدیق کردن» انجام نمیدهند و این میلیونها «انسان هیچ شده»، «این آراء صفری»، نمایش جامعه آزاد نیست بلکه از طرفی «محو مطلق شخصیت در جامعه» و «تمرکز وحشت انگیز قدرت مطلق در یک فرد» است. همیشه

صدنفر که رابطه تصدیقی و شهادتی بایک‌نفر دارند، یک خطر از لحاظ «قدرت اجتماعی» در مقابل احزاب سیاسی دموکراتیک هستند ولو آنکه این احزاب صدها هزار نفر اعضاء داشته باشند. کسیکه به تفکر دموکراتیکی عادت کرده است (یا آنکه قدرت سیاسی را در جمع زدن افراد عضو محاسبه میکند) در برخورد با چنین پدیده‌ای، بزرگترین اشتباه سیاسی خود را خواهد کرد. یک پیرو، در یک تصمیم درباره امر خاصی بطور محدودی بطور موقت قدرتش را به من نمی‌دهد. بلکه یک پیرو، تصمیم گیریش را از تمامیت شخصیتش نمیتواند قطع کند. پیرو، وجودش را بجای «یک تصمیم» می‌دهد. او بجای تصمیم‌گیری محدود در این امر خاص، تمام شخصیتش را به من می‌دهد. از اینرو نیز یک رهبر مقدس با روبرو شدن با پیروانش، قدرتهای مساوی، مقابل خود نمی‌یابد، بلکه هیچ‌هائی را می‌باید در همان برخورد، بلافاصله اوراد در قدرت، بی‌نهایت از آنها دور می‌سازد در حالیکه در «برادری» بی‌نهایت او را به آنها نزدیک می‌سازد. در این نزدیکی برادر است که قدرت او را ده برابر میکنند. این نزدیکی در صفر شدن (تسلیم شدن محض) همان جریان وحدت (نوحیدی) است که نام برادری بخود می‌گیرد. پیروان او در مقابل او، ارزش همفکری بعنوان افکار مساوی را از دست می‌دهند، بلکه در مقابل او در حینیکه بلافاصله خود تبدیل به هیچ میشوند. او را با یک ضربه، چندین برابر میکنند. به همین علت نیز میان رهبر و پیروان، هیچگاه «عمل مشورت و تفاهم» ایجاد نمی‌گردد، چون مشورت و تفاهم «در میان دو شخصیت» ایجاد می‌گردد نه میان یک هیچ (صفر) و یک شخصیت. خصوصیت صفرها (پیروان) اینست که با خودشان و از خودشان، هیچ نیستند و فقط با رهبرشان و از رهبرشان (امامشان، خلیفه‌شان، دیکتاتورشان) وجود پیدا میکنند.

هیچ شوی و هیچ سازی

«هیچ‌شوی اختیاری» بوسیله ایمان به یک دین یا یک ایدئولوژی، صورت می‌بندد. تسلیم و توکل (خدایا وکیل مطلق خود ساختن که در عمل و جریان تصدیق و شهادت تحقق می‌یابد) و ایمان، همه «گذشتن از خود» و «نفی خود» است. در مقابل این «هیچ شوی اختیاری» و با رغبت، جریان دیگری همزمان با آن یاد رکنا را آن که «هیچ‌سازی اجباری» باشد شروع می‌گردد.

باترور (= وحشت افکندن) میتوان موفق به «هیچ‌ساختن شخص»، موفق به «فلج کردن اراده فرد»، شد در دین با این «وحشت افکنی روانی» شروع میشود. هیچ شوی

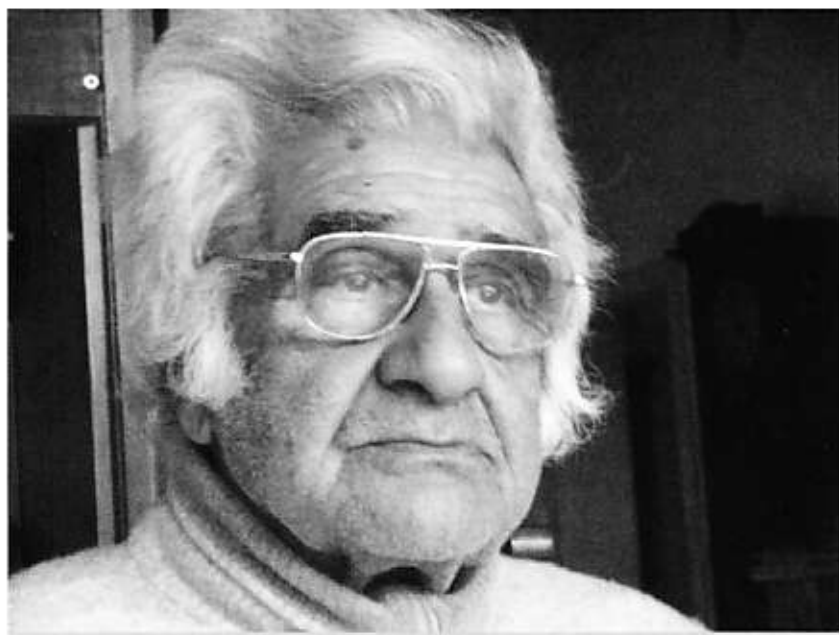
اختیاری با رغبت، بدون این «هیچ سازی اجباری» بر اثر وحشت اندازی روانی غیر ممکن است. تاکتیک «وحشت اندازی روانی» در همه قرآن بکار برده شده است. وحشت آفرینی از خمینی شروع نمیشود. آنکه با قرآن می آید وحشت می آورد. دیکتاتوری خالص، با ترور تنها میخواهد همانکاری را بکند که دین و ایدئولوژی بطور اختیاری و رغبت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

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

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

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

۱۴ می ۱۹۸۳



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ملتی برخود حاکمیت دارد که هدفش را خودش معین می کند

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

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

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

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

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

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

سخنی از جادوی شکل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ازاینرو بایستی ناظر آن بود که یک جامعه (با نخبگان موثر و نافذ درآن جامعه) چه نهضتی را در چه اجتماعی بعنوان سرمشق میگیرند ونرد عشق با آن می بازند. مثلاً مردم

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

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

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

رابطه بحران و تصمیم گیری

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

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

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

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

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

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

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

ابدی ساختن بحران و انقلاب وجنگ در تئوری و حقوق

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

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

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

حق اعلان جنگ، حق حاکمیت است

چون حق «شناخت فوق العاده بودن وضعیت» با اوست

حق اعلان جنگ، حق تصمیم‌گیری در حالت فوق العاده و بحرانست. حاکمیت ملت که با این حق در او جوش معین می‌گردد با دادن به یک فرد یا اقلیتی یا حزبی، بکلی از ملت سلب می‌گردد و بازگرداندنش به ملت بسیار مشکل است.

۱) برای اعلان جنگ، بایستی «دشمن»، شناسائی شود. حق «تعیین دشمن» و «قدرت شناخت دشمن»، نخستین حقی است که رهبر و حاکم، به خود «تخصیص» می‌دهد.

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

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

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

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

حق انحصاری تعیین دشمن

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

نظامی بر مفهوم «دشمن»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تصمیم گیری در بحران و حکومت موقت

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

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

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

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

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

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

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

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

بقول فقهای اسلامی «یک حکومت بد، بهتر از بیحکومتی است». مانسبت به «توقف درحالات غیر عادی» اکراه و نفرت داریم. ما میخواهیم هر چه زودتر، ازحالت غیر عادی، بگذریم و باسرعت به حالت عادی برسیم. ازاینروست که بجای توجه دقیق به این «دوره گذر»، تفکر ما بیشتر متمرکز در «حالت عادی سیاسی بعدی» است که «چه باید باشد؟» ما ازفرز این «حکومت موقت»، ازاین «دیکتاتوری اجباری و ضروری»، بسوی حالت عادی دوست داشتنی موعود می جسیم. آنچه حالت گذردارد، هر چه زودتر باید بگذرد و طومارش بسته شود و ما از شرش راحت شویم و بالطبع ماچندان علاقه به اندیشیدن درباره این «دوره کونا گذر» نداریم. میخواهیم حکومت موقتی داشته باشیم که هر چه ممکن است، موقتی تر و کونا هتر باشد تا هر چه زودتر حکومت نورمال شروع شود. چون موقت، موقتی است، خیلی زود خواهد گذشت، احتیاج به آن نیست که به نوع و ساختمان و ماهیت این حکومت اندیشیده شود. ما راجع به آن میانیشیم که حکومت نورمال بعدی چه خواهد بود، چه باید باشد. دموکراسی چگونه باید باشد، جمهوری دموکراتیک چگونه باید باشد،... هر چه «زود میگذرد»، احتیاج به تفکر چندان ندارد. آنچه دهه ها و سده ها و هزاره ها خواهد ماند، ارزش تفکر دارد. آنچه «چند ماه بایکی دوسال» خواهد ماند، ارزش اندیشیدن ندارد. «لحظه»، قابل توجه نیست بلکه «آنچه باقیست». اما متأسفانه همین «لحظانند» که روی سرنوشت ملت‌ها و فرنها و تاریخ «تصمیم میگیرند». و دراین «لحظات» است که غالباً یک «دیکتاتور» تصمیم میگیرد نه یک «ملت». و اتفاقی که در «لحظه‌ای» افتاد، نمیتوان دهه ها و سده ها بازگردانید. یک لحظه، قرن‌ها را تاریک یا روشن میسازد. و ما بیم که در لحظه‌ای قرار داریم که میتوانیم برای دهه ها بلکه سده ها در تاریخ ایران تصمیم بگیریم.

۲۰ ژوئیه ۱۹۸۳

مطالعاتی که درباره «حکومت موقت» و ساختمان و دامنه اختیارات استثنائی آن کرده ام بطور جداگانه چاپ خواهد شد.

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خردِ شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرم‌دینان و آفریدن جهان خرم

۴- فرهنگشهر

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

۵- جشن شهر

خدای ایران ، مدنیت را بر بنیاد جشن می‌آفریند

۶- شهر بی شاه

۷- از هومنی در فرهنگ ایران

تا هومنیسم در باختر

شناخت آزادی بعنوان مجهول

حقیقت، احتیاج به تصمیم ندارد

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

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

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

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

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

آزادی، دانش نیست

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

انسان وجودی نیست که آزادی در او به صورت یکخواخت بحس سده باشد. از اینرو نیز تغییرات در همه وجودش، یکسان و یکخواخت نیست. انسان در آنجا که کمتر تغییر میکند، دانستی تر است و در آنجائی که تغییراتش حساب ناشدنی و بی نیی ناشدنی

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

«آزادی»، فقط «شناختی» است. دانش (علم) بامواد سروکار دارد که در آن عنصر آزادی نیست. و شناخت (معرفت) با مواردی سروکار دارد که در آن عنصر آزادی وجود دارد. آنچه را میتوان شناخت، نمیتوان دانست. «شناختی» را هیچگاه نمیشود به «دانستی» تقلیل داد. «معرفت»، هیچگاه «علم» نمیشود. «شناخت انسان»، هیچگاه «علم انسان» نمیشود. انسان، میتواند «خود» را بشناسد، اما نمیتواند «خود» را «بداند». از «خود»، هیچگاه «آزادی» حذف نمیکردد. ناانسان، «دانستی» بشود.

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

تصمیم گیری براساس دانش

تصمیم گیری براساس معرفت

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

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

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

تصمیم گیری بر پایه دانائی

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

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

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

«انتخاب بر پایه دانائی». جنبشی علیرغم همین تصدیق و واگذاری تسامیت خود به شخص رهبر است. انتخاب بر پایه دانائی، اصل «حاکمیت فرد بر خود» است و «تصدیق»، اصل تسلیم و عبودیت و نفی حاکمیت خود بر خود است. از اینرو اگر انتخابات سیاسی بجای «تحقق جریان تصمیم گیری»، فقط روشی برای انگیزتن به «تصدیق» باشد و انتخابات فقط جریان «گواهی دادن مردم به یک شخص» باشد، نه تنها «نفی حاکمیت انتخاب کنندگان» میشود، بلکه ایجاد «تسلیم صرف انتخاب کنندگان» خواهد گشت. انتخاب، تا موقعی انتخابیت که «انتخاب کننده»، در تصمیم گیری خود، قدرت خود را تنفیذ کند، و «انتخاب شده»، «مظهر قدرت انتخاب کننده» باشد. ولی وقتی انتخاب کردن، شکلی ظاهری برای «تحقق تصدیق اجتماعی وامت و بیروان یک ایدئولوژی» باشد، انتخاب نتیجه معکوس را میدهد. در اینجا است که «انتخاب» با «تصدیق و گواهی دادن و شهادت» مشابه ساخته شده است. در اینجا، انتخاب، شکلی است که از محتویاتش پاره جدا ساخته شده است و پوششی فریبنده است برای «جریان تصدیق اجتماعی» که پدیده ایست متضاد با «تصمیم گیری». ظاهر انتخابات، محتوی «تصدیق و شهادت» را نه تنها پوشانیده است بلکه واقعیت تصدیق و شهادت، با ظاهر «انتخاب»، هارامیفرید، «تسلیم و عبودیت و خود واگذاری ما» را بجای «حاکمیت» بما میدهد.

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

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

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

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

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

باشد. بنابراین هیچ تصمیم گیری و انتخابی که «تصمیمی در آزادیت» نمیتواند «حق تجدید انتخاب» و «قدرت تجدید انتخاب» را از بین ببرد. کسیکه یکبار انتخاب میکند، همیشه انتخاب خواهد کرد. انتخاب، نمیتواند یکبار برای همیشه باشد. این تصدیق و شهادتست که یکبار برای همیشه است. آنچه انتخابست، تکرار است و وابستگی تجدید شود. تحقق آزادی، در عمل «تصمیم گیریست» و تصمیم گیری در برهه ای از زمان یا لحظه ای زمانی اتفاق می افتد و با تعطیل و توقف تصمیم گیری، آزادی، واقعی نیست. آزادی در «تکرار عمل تصمیم گیری»، تجسم پیدا میکند. هر جا که تصمیم گرفته میشود، آزادی هست و وقتی تصمیم گرفته نشود، آزادی نیست. تصمیم گیری بر پایه دانائی درباره مسائلی از اجتماع که مربوط به آزادیت، در واقع نفی آزادی را می کند.

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

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

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

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

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

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

مجهولی برطرف نشدنی

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

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

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

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

حاکمیت احتیاج به دانائی دارد

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

هر کسی میخواهد مارا «بداند»، ما خود را در مقابل او «بهم می بندیم»، در خود میخیزیم و خود را می پوشیم. مادر مقابل کسی که درباره ما کنجکاواست و میخواهد مارا بداند، خود را مخفی از او میسازیم. خود را گل آلود می سازیم، نقاب به چهره خود میزنیم، لباس بخود می پوشانیم. فیاfe میگیریم و خود را بطور دیگر به او می نمایانیم. کسی نیایستی مارا بداند. حتی خود ما از «دانستن خود» اجتناب داریم. ما از دانستن خود می گریزیم. دانش دیگری درباره ما، به قدرت و تسلط و غلبه او بر ما می کشد. همینطور دانش ما از خود، سبب فخر ورزی و بر خاشگری خود ما بر خود ما میشود، می کوشیم تا بر خود حاکمیت داشته باشیم، اراده خود را بر خود تحمیل کنیم. یک قسمت حاکم و یک قسمت محکوم در خود فراهم می آوریم. هیچکسی مارا نیایستی بداند. اما شناختن، دنیای دیگر است. در شناخت، هیچکسی نمیخواهد به ما تجاوز کند. دانش، متجاوز و فضول و قساوتمند است. دانش، سلطه و غلبه میخواهد. اما شناخت، «پذیرفتن دیگری در آزدایش» هست. پذیرفتن دیگری در مجهولیتش هست. انسان، دیگری را همانطور که هست می پذیرد. خود را همانطور که هست می پذیرد. در اینجاست که هر فردی، خود را می گشاید. هر کسی خود را «میگسترده» نقابش را می اندازد، همه ماسکها و قیافه هائی را که بخود گرفته بوده است، دور میریزد، لخت میشود، بی برده میشود، بی حجاب میشود، بی دیوار میشود. انسان موفقی خود را می شناسد که خود را «نمی جوید» که خود را نمی کاود، که خود را نمی شکافد. «مجهول بودن» برای «دانش» یک رنگ خطر است. مجهول، جائیست که او غلبه نکرده است، جائیست که او فتح نکرده است، جائیست که دشمن در کمینست، جائیست که اواز آن واهمه دارد. دانش، نمیتواند در کنار مجهول، راحت بیاراند. مجهول، او را می آزارد، میخارد، می انگیزاند، می فشارد.

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

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

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

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

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

رهبر، داناست

پیرو، تصدیق کننده است

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

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

قدرت عالیترو مقدس تر، فقط «تصدیق» می طلبد

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

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

میشوند.

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

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

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

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

۱۱ ژوئیه ۱۹۸۳

تصمیم ملت، بر پایه تفاهم ملی، قانون می باشد

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

جامعه ای دموکراسی است که بتواند بر پایه تفاهم مشترک، تصمیم مشترک بگیرد. هر تصمیمی را که ملت بطور مشترک، بر پایه تفاهم مشترک ملی بگیرد، قانون است. ملت موقعی موجودیت دارد (هست) که با تفاهم، تصمیم بگیرد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قانون، تاسیسی است

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مجلس شورای قانونگذاری، جای تحقق تفاهم ملی است

یادداشتن «شکل پارلمان» و یادداشتن روش رأی گیری پارلمانی، محتویات مربوطه پارلمان را نداریم. هیچ «شکلی»، ضمانت «محتوایی» را که ما ملایم آن می بنداریم، نمیکند. جامعه ای دهمکراسی است که بتواند بر پایه «تفاهم مشترک»، تصمیم گیری مشترک بکند. قدرت ایجاد تفاهم مشترک، بنیاد جامعه آزادخواه است. از آنجا که ملت نمی تواند در زمان واحد، در مکان واحد برای تصمیم گیری مشترک گردهم آید، مجلس شورای قانونگذاری را تشکیل میدهند. از این روست که در مجلس شورا بایستی همین تصمیم گیری مشترک بر اساس قدرت تفاهم مشترک، تحقق یابد. هر چند مجلس شورا بعنوان نمایندگان ملت، از ملت از لحاظ مکانی بریده جدا میشود، برای رفع این نقیصه، «حضور دائمی مجلس شورا در جامعه»، اصل ضروری مجلس شورا یا مجلس مؤسسان میگردد. مجلس شورا در انظار عمومی ملت تشکیل میشود و در انظار عمومی ملت، مذاکره و مباحثه و استدلال میشود و عموم استدالات را ملت دنبال میکند. بعداً جامعه افراد و گروهها و سازمانها و احزاب و اقوام که این استدالات را در مجلس دنبال می کنند، افکار خود را نسبت به آنها در رسانه های عمومی، نه تنها فقط به پارلمان، بلکه به «عموم مردم» ابلاغ می کنند. چون این تنها پارلمان نیست که گفتگو میکند و می اندیشد و مشورت میکند و تفاهم پیدا می کند بلکه «جامعه در تمامیتش» بوسیله همین حضور علنی، در پارلمان شرکت میکند و این تنها پارلمان نیست که بجای ملت و برای

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

اصل تفاهم در مجلس شورای قانونگذاری یا موسسان

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

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

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

جامعه معتقدین با چنین ایمانی، حق و قدرت تفکر و تفاهم میان خود و بالاخره تصمیم گیری براساس همفکری را از خود میگیرند. آن اصول (مورداعتقاد) برای آنها تغییر ناپذیر است. بالطبع قدرت وحق تغییر آنها را ندارند وحتی قدرت وحق تفسیر و تاویل آنها را ندارند.

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

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

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

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

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

برآنست که وحدت کامل درمیان آنها نیست (یعنی آن عقیده وایدئولوژی به یکسان در همه آنها ریشه ندوانیده است).

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

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

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

حال به انعکاس اصل تفاهم در خود مجلس شورای با مؤسسان می پردازیم و اشاره مختصری به آن می کنیم.

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

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

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

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

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

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

۱۹ سپتامبر ۱۹۸۳

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خرد شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرم‌دینان و آفریدن جهان خرم

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

دمکراسی - لیبرالیسم = دیکتاتوری

تصمیم مشترک گرفتن، تبدیل اراده ها به یک اراده نیست

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

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

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

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

مختلف و متعددی، اراده واحد دارند» درخود متناقض است.

چراسخن از «اراده» میشودنه از «تصمیم»

برای ایجاد «وحدت در اجتماع»، دوراهست، یا بایستی اراده های افراد و گروهها واحزاب و... را تأیید و تثبیت و تقویت کرد و از تفاهم آنها به تصمیم گیریهای مشترک رسید، یا با اتخاذ روشهایی، این اراده های افراد و گروهها واحزاب را از آنها سلب کرد و آنها را از تصمیم گیری بازداشت و با اراده مطلق آنها را بهم بست.

آنکه «قدرت تصمیم گیری» دارد، ممکن است از یک تصمیم خود دست بکشد (تصمیم بگیرد که دست بکشد) و تصمیم دیگری را بجای تصمیم خود بپذیرد، اما در هر مسئله و مورد تازه ای او دوباره خواهد خواست که این قدرت و حق تصمیم گیری خود را ابراز دارد. بنابراین «مانع شدن از ابراز یک تصمیم گیری»، حائلی برای تجدید تصمیم گیری در مورد بعدی نخواهد شد.

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

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

سلب اراده ها با همگونه ساختن مردم

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

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

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

یکی از راه های «همگونه سازی»، پیدایش عقاید دینی در گذشته و ایدئولوژی های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و نژادی در عصر جدید است. ایمان به یک کتاب یا شخص یا دستگاه فکری، عینیت دادن سراسری خود بان دین یا شخص یا ایدئولوژی افکار است.

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

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

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

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

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

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

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

تحويل به ديمقراسى است، باهمگونه ها بطور همگونه و مساوى رفتار ميشود و چون همگونه نميتواند تحمل ناهمگونه را بكند، باشدت، عكس العمل هاى نفرت انگيز و كراه و بغض و بيگانگى و تبعيض در مقابل ناهمگونه ها و نامساوى بها نشان مبدهد. ديمقراسى در واقع در آغاز جنبشى براى تساوى ميان همگونه ها و رفتار مساوى باهمگونه ها بود. اين ناهمگونه، ممكن است يك قوم ديگر، يك طبقه ديگر، يك معتقد به دين يا ايدئولوژى ديگر يا متعلق به ملت و نژاد ديگر باشد. اين روند ديمقراسى در جنبش هاى مىلى گرانى، سبب تبعيض شديد با اقوام مختلف ديگر و اقليت هاى قومى و زباني و نژادى ديگر گرديد.

اين روند نير و منفرد ديمقراسى «به رفتار مساوى باهمگونه ها و مساوى بها» سبب تشديد مى گرانى و افراط در آن ميگردد. و ديمقراسى بخودى خود، منهاى جنبش ليبراليسم، يك همگونگى را به اميد همگونگى ديگر ترك ميكند و با مايوس شدن از يك همگونگى راه چاره را در همگونگى ديگر ميجويد. مثلاً از همگونگى مذهبى به همگونگى ايدئولوژيكي كشيده ميشود باز همگونگى نژادى و مىلى به همگونگى طبقاتى كشيده ميشود و مىى بندارد كه همگونگى اقتصادى، همگونگى سياسى را ايجاد خواهد كرد. هميشه راه حل مسائل اجتماعى را در يكنوع همگونگى مى يابد. اگر همگونگى مذهبى نشد، همگونگى مىلى. اگر همگونگى مىلى نشد، همگونگى اقتصادى (جامعه بى طبقه بايك طبقه) و...

مردمى كه «فاقد اراده اند» ميخواهند بر خود حكومت كنند

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

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

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

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

این همگونگی که سلاطین پدید آوردند، از طرفی سبب حرکتی علیرغم اراده شخصی واحد حاکمه شد و از طرفی سبب حرکتی در امتداد وحدت ملی بود. ملی گرائی، جنبشی در امتداد همان وحدتی بود که سلاطین در همگونگی ملی ایجاد کرده بودند و آزادخواهی جنبشی برضد آن اراده مطلقه بود که بنیانگذار این وحدت ملی بود. این همگونگی دموکراسی، همینطور زمینه مساعد برای پیدایش هر نوع دیکتاتوری بود. نه تنها «دیکتاتوری یک حزب واحد» بلکه همچنین «دیکتاتوری حکومت» یا «دیکتاتوری یک فرد رهبر». این همگونگی دموکراسی که در واقع مانع تحرز و فاقد ایده حزب است، اگر مفهوم و پدیده حزب را بپذیرد، آنگاه جامعه بایستی فقط یک حزب باشد. از این رو دموکراسی، در اثر همگونگی و مساوی اش سبب پیدایش دیکتاتوری تک حزبی میگردد. همینطور دموکراسی در اثر روندش بسوی همگونگی بیشتر، یا بسوی «خلوص ملی» = ملت خالص» یا «خلوص نژادی» = تک نژادی» یا «تک مذهبی» و بالاخره «تک

طبقه‌ای» می‌کشد.

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

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

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

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

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

دمکراسی به حکومت استبدادی میکشد

از ایده «همگونگی دمکراسی»، مفاهیم «قرارداد» و «مباحثه» قابل گسترش نیست و این دو مفهوم متعلق به لیبرالیسم می باشند.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اما «ایده همگونه سازی» هم برای قدرتجویان هم برای خودمردم، جالبتر و جذابتراز ایده آزادیخواهی است. هم یک قدرت رهبری، بهتر میتواند یک جامعه همگونه راهربری کند وبطور مطلق بر آن حکومت کند وهم مردم در همگونی، بهتر احساس حسادتشان تسلی می یابد. حسادت نمی تواند تحمل برتر و نا همگونه را بکند.

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

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

کسیکه آزادی را دوست می دارد بر ضد آزادهاست

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

ورزیدن یک عاشق بایک معشوق را تحقیر میکند.

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

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

نماینده وحدت سیاسی ملت، پارلمان است

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

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

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

«اراده»، بعنوان یک قدرت باقوه مشخص و خاصی در انسان وجود ندارد. این کلمه یک خرافه روانی و زبانی است. مفهوم کلی «اراده»، مفهومیست که وسیله ای مناسب میشود تا همه تصمیم گیرها یکجا و برای همیشه نفی و نابود ساخته شود. «اراده انسانی» همانقدر یک خرافه است که «اراده ملی» یا «اراده مردمی» یا «اراده طبقه پرولتاریا». انسان در مورد مسائل جداگانه، جداگانه تصمیم میگیرد و این تصمیم گیرش، واقعیت دارد. اراده، کلمه ایست برای نشان دادن همبستگی این تصمیم گیرها و کسی با ملتی یا مردمی یا طبقه ای که متوالیاً و مرتباً تصمیم نمی گیرد، اراده ندارد.

وقتی با مقوله «اراده» صحبت میشود، «اراده در تمامیتش بطور یکپارچه» در نظر گرفته میشود. «اراده کلی» چه «اراده ملی» باشد، چه «اراده مردم» چه «اراده طبقه پرولتاریا» یک پدیده مرموز و ماوراء الطبیعی و عارفانه است. نه ملت، نه مردم، نه طبقه پرولتاریا، یک هیکل و یک شخص است که چنین اراده واحدی وجود داشته باشد که در مورد همه مسائل تصمیم مستقیم بگیرد، نه چنین اراده کلی و افسانه ای، فراسوی افراد و گروهها و احزاب وجود دارد.

چنین «اراده فراگیری» و چنین «آگاهبود کلی طبقاتی یا ملی یا مذهبی» که همه امور ملت یا گروهی را در برگیرد، و بطور مطلق بتواند درباره آن تصمیم بگیرد، هیچگاه وجود نداشته است و وجود نخواهد داشت. هر ملتی چنان متشکل از ناهمگونی های اقوام و احزاب و طبقات و گروهها و اصناف است که فرض چنین اراده ای، علیرغم این اختلافات، خیال و خرافه ای بیش نیست. این اراده ها یک «خیال موثر» است، «اراده ملی» یا «آگاهبود طبقاتی» یک خرافه است که ملتها و طبقات را بحرکت می آورد ولی هر چه تأثیر میکنند دلیل به «وجودش» نیست. همیشه «خرافات» و «اسطوره ها» و «خیالات» ملت ها و اجتماعات را به بزرگترین انقلابات و قیامها برانگیخته اند، بدون آنکه وجود خارجی و حقیقی داشته باشند. یک ملت، اراده واحد ندارد بلکه در برخورد اراده هایشان باهم، میتوانند یک تصمیم مشترک بگیرند.

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

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

میشد.

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

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

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

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

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

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

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

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

۱۲۰ کنبر ۱۹۸۳

ماشین باترمز ولی بی موتور

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

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

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

نشود، هیچ عقیده و فلسفه وایدئولوژی، برانسان مسلط و حاکم نمیشود یعنی دراوفطری ساخته نمیشود یا آنکه کمال اونمیگردد.

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

بااین اعتماد است که فرد، سرچشمه عمل و فکر و عاطفه میشود. فکر و عمل و عاطفه از سرچشمه فردی اوهیجوشد. احتیاج به تشویق او، به عمل یا فکر کردن یا همدردی داشتن نیست. اونمیتواند بدون عمل و فکر و عاطفه، زیست کند. اوهست، وقتی خودش می اندیشد و خودش عمل میکند. اعتماد او به او، دراندیشیدن و عمل کردن فردیش، جای «ایمان به عقیده» را میگیرد. «ایمان به عقیده»، «اعتماد به خود» و «اعتماد به انسانهای دیگر»، رازین میبرد. برای «توکل» و «ایمان» داشتن، «اعتماد اجتماعی» که درانرا اعتماد افراد به همدیگر درانرا اعمال و افکار و عواطف فردیشان حاصل میگردد، بایستی نابود و حذف ساخته شود.

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

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

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

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

انسان خالی ولی معنوی

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

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

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

«انسان خالی» به آسانی نمیتواند فرد بشود. انسانی را که دین، فرقه خالی ساخته. از یک مرحله بسیار خطرناک میگذرد. انسان خالی شده، پیش از آنکه خود بخواند فرد بشود، احتیاج کاذب به پرسیدن دارد، نه به «آفریدن اندیشه خود». از اینرو نیز همه ایدئولوژی‌های تازه و عقاید، با تصحیحات و اصطلاحات در خود (اسلام‌های راستین ساختن) میکوشند این قیام فرد را مانع شوند. نمیگذارند که فرد، سر پای خود به ایستد و مرکز خلاقیت و نیرو و عمل و فکر بشود، نمیگذارند که فرد، اندازه گذار و ارزش گذار بشود. با فردیت، به عناوین اخلاقی و با اتهامات اخلاقی از قبیل خودپرستی و خودخواهی و اراده گرایی و فرد گرایی و کیش شخصیت و سودجویی مبارزه و کینه میورزند. فرد، خطر عقاید و ایدئولوژی‌ها است. فرد، خطر استبدادها و قدرتهای مطلقه است.

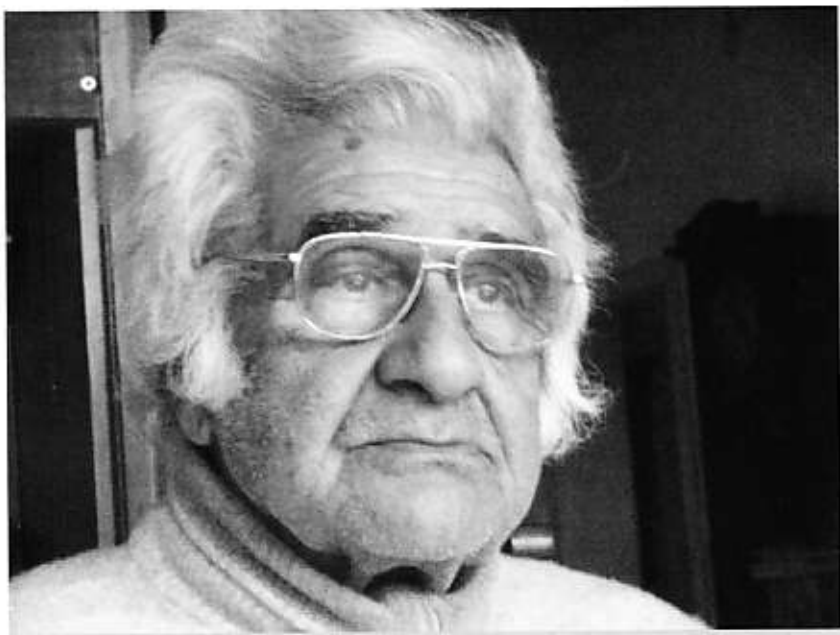
یک فرد تو خالی، به فرد تو خالی دیگر، اعتماد نمیکند، بلکه «به آنچه دیگری را برگزیده» اعتماد میکند. همانطور او به خود اعتماد نمی کند. بلکه «به آنچه او را برگزیده است» اعتماد میکند. من موقعی به دیگری اعتماد میکنم که او، عمل و فکر و احساس، طبق یک عقیده یا فلسفه یا دین و حقیقت خاصی که در او انباشته اند بکند.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

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

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

ما اعتماد «به آنچه دیگری را انباشته است» نمیکنیم، بلکه اعتماد خود را به «خودی که در دیگر است» میبخشیم. ما به انسان دیگر در فکری و عملی که از او نمودار میشود اعتماد میکنیم. نه به حقیقت واحد یا فلسفه واحدی که در همه افراد بطور یکنواخت هست، نه به دینی و به ایدئولوژی که همه بایک رنگ و یک شکل دارند. ما به دیگری اعتماد میکنیم، چون دیگری یک شخص است، چون اندازه گذار و اندازه کار است. یعنی هم میتواند اندازه بگذارد و هم میتواند طبق اندازه اش و ارزشش عمل بکند. اعتماد ما به قدرت خلاقیت اندازه گذاری دیگر است، نه به «عقیده ای» که به آن ایمان دارد و در او و در همه به یک اندازه ثابت و قالبی و کلیشه ای نهاده است. و نه برای اینکه بهترین و بیشترین خلاء است. و این بهترین خلاء، از عقیده مطلوب ما انباشته شده است. بنابراین اعتماد، انتظار ما در امکانات بالقوه ایست که در «آزادی فردی» دیگری نهفته است. اعتماد ما به نمایان ساختن اندازه، در عمل اجتماعی او، به قدرت خلاقه اندازه گذاری، یعنی آزادی اوست. شخص او در عمل و اندیشه و احساس اجتماعی او نمایان میشود. اعتماد به چنین انسان نیست که ما جامعه ای از نو خواهیم ساخت. مادر آغاز احتیاج به مونور و زئراتور داریم بدون آنکه وقتی ماشین به حرکت افتاد از ساختن ترمز مناسب با آن غافل بمانیم.

اول ژوئای ۱۹۸۴



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

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

چه حکومتی میتواند آزادی وجدان را تأمین کند؟

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

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

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

اینکه هم حکومت، بایک عقیده بایدئولوژی، عنایت داشته باشند و هم به سایر عقاید و ایدئولوژیها که از قدرت و حکومت و امکان رسیدن به آن محرومند، آزادی بدهد، نه ممکن است نه معقول. مگر آنکه ما بخواهیم خود و دیگران را گول بزنیم و بایه خود دروغ بگوئیم حتی به «دروغ به خود به عنوان حقیقت»، ایمان بیاوریم.

برای رفع یکی از سوء تفاهات بزرگ و خطر، پیشاپیش یادآور میشوم که دموکراسی، درحینیکه درمقابل عقاید و ایدئولوژیها، یک حکومت بیطرف است، به هیچوجه، حکومتی نیست که بایند به هیچ «ارزشی» نباشد. حکومت دموکراسی علیرغم بیطرفی نسبت به ایدئولوژیها و ادیان و عقاید، نهایت دلستگی و پایداری رابه «ارزشهای انسانی و اخلاقی و اجتماعی» دارد. هر قانون اساسی آزادیخواهی درقست اولس با اصل آزادی وجدان و عقاید (که اقرار ضمنی به بیطرفی حکومت به عقاید است)، حقوق اساسی بشری راهی آورد و خود رابه اجرای این حقوق اولیه انسانی که بزرگترین و والا ترین ارزشهای انسانیت، مکلف میازد. مقصود و هدف یک حکومت آزاد، ترویج هیچ عقیده و دین و ایدئولوژی نیست. بلکه نهکیم و اجراء و تحقق «حقوقهای اولیه انسانی» است که، همه نهجم و تبلور «ارزشهای عالی» هستند که از «وجود انسان و عطفش» سرچشمه میگیرند. بنابراین «بیطرفی درمقابل عقاید و ایدئولوژیها»، به هیچوجه «بیطرفی یا لافیدی باعدم توجه» درمقابل «ارزشهای والا ی اجتماعی و انسانی» نیست. سیاست، بابیطرفی نیست «به عقاید و ایدئولوژیها»، بی تفاوت و لافیدنست به «ارزشها» نمی شود و بتسانی و حمایت و نگاهداری و پاسداری از ارزشها و حقوق اساسی انسانها، تکلیف اولیه است و حقانیت حکومت فقط درتامین همین ارزشهای انسانی است که در رأس «آزادی وجدان» قرار دارد، میباشد.

چنانکه خود همین «بیطرفی درمقابل عقاید و ایدئولوژیها» برای تامین و تضمین «آزادی وجدان و آزادی فکر و آزادی بیان» است. یعنی این بیطرفی، شرط وجودی بزرگترین آزادی انسان است که طبعاً «والا ترین ارزش دموکراسی» است. چگونه حکومتی که طرفدار و پاسدار یک عقیده است و طبعاً حسابش بروجود و نفوذ و نهکیم آن عقیده نباشد است. میواند آزادی به افکار و عقاید و ایدئولوژیهای دیگر بدهد؟ دردموکراسی، «آزادی»، برترین ارزش حکومتی و قانون اساسی است نه «ایمان به یک عقیده». من دموکرات هستم. نه برای اینکه ایمان دارم که عقیده من که اسلام

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

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

مدارائی به عنوان یکی از بزرگترین تقواهای دموکراسی

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

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

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

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

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

صلح میان عقاید وایدئولوژیها در آزادی برای همه عقاید

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

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

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

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

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

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

وحدت، اختلافات را به عقب میراند ولی حل نمیکند

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

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

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

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

حکومت بیطرف و انتقاد از عقاید وایدئولوژیها

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

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

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

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

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

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