

عدالت اجتماعی

نویسنده : ابوالحسن بنی صدر

طرح روی جلد : اسماعیلو

تاریخ انتشار : ۱۴ اردیبهشت ۸۷

انتشارات : انقلاب اسلامی

Engelab Eslami Zeitung

Postfach : 11 11 18

D – 60046 Frankfurt

Germany

شماره حساب انتشارات

Fraspa – Germany

Konto no . 12 30 26

BLZ. 500 502 01

ارتباط از طریق اینترنت

Ab_banisadr@yahoo.de

آدرس سایت آقای بنی صدر

[-http://www.banisadr.com.fr](http://www.banisadr.com.fr)

فهرست مطالب

مدخل - ۸

فصل اول

- زبان « عامه پسند و عامه فریب » و زبان « تجربه پذیر و تجربه کردنی » ۱۳
شش خاصه مشخصه عمومی زبان عامه پسند و عامه فریب : ۲۱
خاصه اول - زبان " عامه پسند و عامه فریب " به تجربه در نمی آید: ... ۲۱
خاصه دوم - زبان " عامه پسند و عامه فریب " : بیانگر واقعیت نیست : ۳۵
خاصه سوم - زبان " عامه پسند و عامه فریب " باوراندن این دروغ
است که ثنویت در ذات هستی و یا دست کم در ذات عقل است . : ۴۷
خاصه چهارم - زبان « عامه پسند و عامه فریب » ضد آزادی است . ۵۳
خاصه پنجم - زبان " عامه پسند و عامه فریب " ایجاد باور به ناتوانی
خود و توانائی قدرت است: ۶۵
خاصه ششم - زبان « عامه پسند و عامه فریب : منطق صوری به قصد
غافل کردن عقل از واقعیت و بسا واقعیتها : ۷۷

فصل دوم

- آزادی و بیان آزادی ۸۵
خون خون را نمی شوید : ۸۶
بند اول - ۹ آزادی که انسان دارد : ۹۲
بند دوم - آزادی و آزاد شدن چیست و چرا آزادی داشتنی است ؟ ۱۰۲

- ۱ - چرا آزادی داشتنی است و آزاد شدن چیست؟ ۱۰۲
- ۲ - روح جبارستیزی: ۱۱۰
- ۳- دو زبان آزادی ربا و آزادی یاب: ۱۱۵
- ۴ - تجربه گر چه وقت تجربه آزاد انجام می دهد؟: ۱۳۴

فصل سوم

- جامعه عادل: ۱۵۲
- ۱/۱ - ولایت مطلقه دانشمندان: ۱۵۶
- ۱/۲ - انتقاد نظر: ۱۶۱
- ۱/۳ - مقام تصمیم مقام ولایت است و قابل تفویض نیست: ۱۹۳
- بند دوم - تنظیم قلمرو عمومی فعالیت‌های فردی و الگوی تصمیمها به تصمیم اصلح ۱۹۷
- ۱ - آیا می توان تصمیمی را جانشین تصمیم جمع کرد؟: ۲۰۱
- ۲ - ولایت خدائی به آزاد کردن اراده از جبرها تحقق پیدا می کند: ۲۱۱
- در معنی اسلام آوردن از دید قرآن: ۲۱۲
- ولایت خداوند به ولایت رها از اکراه انسان تحقق پیدا می کند: ۲۱۴
- چرا قرار گرفتن دین در دست دولت فساد می آورد؟: ۲۱۷

فصل چهارم

- فعالیت اقتصادی برابری و نابرابری: ۲۲۸
- بند اول - الف لیبرالیسم: از فایده گرایی تا عدالت اجتماعی راولس
John Rawls: ۲۲۸
- فایده گرایی: ۲۲۸
- ۱ - فایده های افراد رانمی توان با یکدیگر سنجید: ۲۳۲

- ۲ - خواسته های اولیه و رجحان بنیادی: ۲۳۴
- ۳- ناستواری رجحانهای شخصی: ۲۳۷
- ۴ - نفع گرائی و برابری طلبی: ۲۳۸
- ۵ - نفع گرائی و حقوق بشر: ۲۴۰
- ۶ - آیا ادراکات اخلاقی حاکمیت دارند؟: ۲۴۲
- بند دوم - دو بداعت نظر راولس Rawls: ۲۴۳
- ۱ - راولس وفایده گرائی: ۲۴۹
- ۲ - راولس ولیبرالیسم: ۲۵۲
- ۳ - راولس و برابری طلبی: ۲۵۵
- بند دوم - عدالت اجتماعی از دید لیبرالیسم: ۲۵۸
- نظریه نوزیک: ۲۶۳
- کیرزner Kirzner و استنر Steiner، نظریه نوزیک را تصحیح می کنند: ۲۶۴
- ارزیابی نظریه های راولس و نوزیک: ۲۶۶
- اشکال ویلت چمبرلین (Wilt Chamberlain): ۲۶۹
- عدالت به مثابه سرمشق، عدالت تاریخی و عدالت به مثابه هدف ۲۷۲
- اشکال بر نظر راولس در باره استعدادها ۲۷۴
- راه حل اشتراکی کردن: ۲۷۷
- دادن بیشترین مدمعاش به همه: ۲۷۹
- دو اصل راولس: ۲۸۱
- بند سوم - عدالت از دید نئولیبرالیسم و انتقاد آن ۲۸۳
- نئولیبرالیسم ابزاری و نئولیبرالیسم بنیادی: ۲۸۳
- پاسخ جانبداران نئولیبرالیسم به نئولیبرالیستها: ۲۸۵
- ۱ - آزادی یا امداد: ۲۸۸
- ۲ - آزاد اما نگون بخت؟: ۲۹۰

اصلی که لیبرتاریسم واقعی پیشنهاد می کند، بقدر کافی

همگانی نیست: ۲۹۲

فصل پنجم

عدالت اجتماعی در مارکسیسم: ۲۹۴

بند اول - از مبادله نابرابر تا تسهیم به نسبت قوه..... ۲۹۸

از نابرابری در مالکیت سرمایه تا نابرابری در اقبالها: ۳۰۰

آیا می توان نتیجه گرفت که بهره کشی ذاتی سرمایه داری و غیر

عادلانه نیست؟: ۳۰۲

کمونیسم و لیبرتاریسم: ۳۰۳

تعریف های جدید و نقد آنها..... ۳۰۷

بند دوم - انتقاد لیبرتاریسم از موضع کمونیسم..... ۳۱۱

فریب اسطوره مالکیت را خوردن و پی آمدهای آن: ۳۱۳

بند سوم - ارزش اضافی و سرمایه: ۳۲۸

کار در انقیاد سرمایه ۳۳۴

جامعه جهانی با اقتصاد وفور..... ۳۳۸

فصل ششم

ندیدن تعادل ضعفها کار را به بن بست نظری کشاند: ۳۴۰

بند اول - انواع تعادل های قوا ۳۴۰

بند دوم - تعادل ضعفها جریانی است که به تخریب کامل راه می برد ۳۴۷

حاصل بحث: انتقادها و نظرهای جدید: ۳۵۸

انتقادهای مارکسیست و اکولوژیست: ۳۶۲

انتقاد «امت گرایان»: ۳۶۵

فصل هفتم

- نظریه عدالت بر پایه مردم‌سالاری: ۳۶۳
- بند اول - سه بعد مردم‌سالاری ۳۷۴
- بند دوم - مردم‌سالاری بعد از فرالیبرالیسم و فرامارکسیسم ۳۸۳
- بند سوم - اقتصاد سیاسی در نظریه فرالیبرالیسم ۳۸۷

فصل هشتم

- عدالت بر اصل موازنه عدمی: ۴۹۵
- بند اول - ندرت فرآورده طبیعت و یا ساخته انسانها؟ ۳۹۶
- بند دوم - میزان فارق مدار باز از مدار بسته و اندازه از ندرت: ۴۰۳
- ستمگران و بیراهه ستمگری: ۴۲۱
- بند سوم: تقدم تقدیر بر تدبیر مصلحت‌گرائی است و تقدم تدبیر بر تقدیر آزاد کردن عقل و حق‌گرائی است: ۴۳۰
- بند چهارم - از نابرابری به برابری؟: ۴۴۱
- ۱ - پویائیهای رابطه سلطه‌گر زیر سلطه: ۴۴۲
- ۲ - نابرابریهایی که ساخته انسان هستند و باید از میان برداشت ۴۴۴
- ۳ - ۱۸ اصلی که دستگاه قضائی و قضاوت باید از آنها پیروی کنند، عبارتند از ۴۵۲
- الغای تقدم تقدیر بر تدبیر و یا الغای شش سالاری: ۴۵۶
- بند پنجم - گذار از نابرابری به برابری: ۴۶۳
- بند ششم - آیا اجتماع برابری اقتصادی و آزادی ممکن است؟: ۴۷۸
- بند هفتم - آیا، بر میزان عدالت، در یک کشور می‌توان عمل کرد؟ ۴۸۶

فصل نهم

- میزانهای عدالت در قلمرو اقتصاد: ۴۹۴

بند اول : از انسان بنده سرمایه بمثابة قدرت تا انسان آزاد صاحب اختیار
سرمایه بمثابة نیروی محرکه : ۴۹۴

بند دوم - اقتصاد در خدمت انسان و طبیعت: ۵۰۸

دینامیکهای رابطه سلطه گر - زیر سلطه : ۵۰۹

دینامیک انقلاب : باز سازی اقتصادی در خدمت انسان و طبیعت : ۵۱۱

بند سوم - رابطه مستقیم انسان با واقعیتها : ۵۲۴

بند چهارم - انسان الگوی اقتصاد ؟ : ۵۳۶

بند پنجم - سلب مالکیت تصمیم از بنیادها: ۵۵۲

فصل دهم

کاربردهای میزان عدالت : ۵۷۱

بند اول - آزادی و نان؟! : ۵۷۱

رشد بر میزان عدالت بدون آزادی و استقلال سخنی میان تهی

است : ۵۷۳

بند دوم - عدالت و نان : ۵۸۴

آیا نیاز به آزادی و استقلال امری ذهنی و نیاز به نان امری عینی

است؟! : ۵۸۴

بند سوم - آزادی و عدالت و زمان ؟! : ۵۹۴

پیوند و گسست عدالت و آزادی با زمان : ۵۹۵

بند چهارم - عدالت، علم و آزادی ؟ ۶۱۰

علم و عدالت و آزادی : ۶۱۶

علم، عدالت، آزادی و تقوی : ۶۱۸

بند پنجم - آیا دولت عادل تصور کردنی است؟! : ۶۲۳

بنا بر میزان عدالت ، مالکیت تصمیم باید از بنیادها گرفته و به

انسانها بازپس داده شود : ۶۲۹

مأخذها و توضیح ها:..... ۶۳۷

فهرست اعلام : ۶۶۸

عدالت اجتماعی

مدخل

این کتاب بخشی از مطالعه ای گسترده در باره مردم سالاری است . بنا بر این که بکار بردن میزان عدالت ، ولایت جمهور مردم را به ترتیبی میسر می کند که انسانها از حقوق خویش برخوردار و سرشار از امید و نشاط زندگی، شادان در اداره جامعه های خویش و جامعه جهانی، شرکت جویند .

در این کتاب، از میزان ها بحث می شود. عدالت مجموع میزان ها است: برای مثال، عدالت میزانی است که حق را از ناحق یا هر آنچه از خود هستی دارد و هستی او مجموعه ای از حقوق است را از فرآورده های زور که از خود هستی ندارند و وجودشان از زوری است که خود تغییر جهت نیرو از ساختن به ویران کردن است، جدا می کند . در هر جامعه ای که این میزان ، بکار نیاید، ناحق ها در کنار حق ها می نشینند و بتدریج پرشمار تر و بر حق ها چیره می شوند . به جهان امروز بنگریم : فرهنگ ها مجموعه هائی از فرآورده های اندیشه ها و دست ها و نیز فرآورده های زور شده اند . به سخن دیگر، فرهنگ و ضد فرهنگ جمع آمده و ضد فرهنگ بر فرهنگ چیره گشته و ما انسانها مجموعه فرهنگ و ضد فرهنگ را ، فرهنگ می خوانیم . و یا ، « تولید ناخالص ملی » مجموعه ای شده است از فرآورده های ویرانگر (افزون بر دو

سوم) و فرآورده هائی که نیازهای انسان را در جریان رشد بر می آورند . و یا، هنرها ، ورزش ها و... بخدمت سرمایه درآمده اند و، در تولید آنها ، زور - از جمله در شکل پول - نقش اول را یافته است . نابرابریها و فقر و خشونت جهان را فرا گرفته اند و محیط زیست به آتش « مصرف انبوه » ، هر زمان پر لهیب تر، می سوزد .

اما خط عدالت خط جداکننده حق از ناحق است. چرا که در هستی موجود، تنها وقتی وسیله حق و هدفی که در وسیله بیان می شود، حقی از حقوق است، جهت پندار و گفتار و کردار، بسوی حق و مسیر کردار، خط مستقیم می شود . در این راست راه، عمل، همه خاصه های حق را پیدا می کند . برای آنکه عقل بتواند چنین عملی را تعقل و بدان تصمیم بگیرد و تصمیم را به عمل درآورد، می باید از هر محدود کننده ای آزاد باشد . به سخن دیگر، با هستی هوشمند این همانی بجوید. عقلی این اندازه آزاد، از قدرت (= زور) رها است . زیرا محدود کننده ای جز قدرت وجود ندارد . پس هر اندازه پندار و کردار از حق دورتر، جهت بیشتر جهت قدرت و کمتر جهت حق و مسیر راه غیر مستقیمی پر تر از کجی و اعوجاج می شود . بدین قرار، بلکه خود خط راستی است که حق را بدون کم و کاست ، بیان می کند . برای مثال، اگر غرب می گوید رشد و ترقی ای که اندیشیده و به عمل درآورده است، اسطوره ای بود که شکست ، بخاطر آنست که هدف این رشد ، نه فعلیت یافتن انسان بمتابه مجموعه ای از استعدادها و حقوق که قدرت بود . رشد که اسطوره بود و شکست، فاصله خود را از خط عدالت یا رشدی که هدفش آسودن انسانها از قدرت است، زمان به زمان ، بیشتر کرده است و می کند . و یا نظریه هائی که اندیشه های راهنما شدند و قرن بیستم را قرن ویرانگرترین جنگ ها ساختند، از خط عدالت بمعنای علم ناب، بسیار دور

بودند و بیان قدرت و بسا ترکیب ناچیزی از علم و چیزی از جهل بودند .
و...

عدالت بمتابه میزانی که پندارها و گفتارها و کردارها و رابطه ها را بدان باید سنجید، در کدام جامعه ، به ذهن انسانها می رسد ؟ جامعه های امروز، عدالت را چه می دانند ؟ عدالت را بر اساس میزانی که قدرت (= ستم) است ، می سنجند و یا آن را میزانی می شمارند که، بدان ، باید از رابطه ها ، زور را زدود و قدرت را به تحلیل برد تا از میزان ویرانها کاسته گردد و ادامه حیات انسان آزاد و جانداران و طبیعت میسر گردند و محیط زیست سالم شود ؟ آیا انسانهای امروز دریافته اند که بعنوان صاحب کرامت، صاحب استعدادها ، صاحب حقوق از صحنه زندگی بیرون رفته و بمتابه « آدمک » ها در اختیار قدرت قرار گرفته اند ؟ پاسخهای این پرسشها و پرسشهای دیگر را در این کتاب می یابیم .

بدین قرار، در این کتاب، آرائی گرد آوری و نقد شده اند که از باستان تا این روزها که روزهای دی ماه ۱۳۸۵ خورشیدی و روزهای دهه اول ماه اول هفتمین سال از قرن بیست یک مسیحی هستیم ، تبیین شده اند . هدف آن بوده است که عدالت، در بعدهاى مختلف فعالیت انسان ، تعریف و کاربرد بجوید. از این رو،

فصل اول کتاب، دو زبان را شناسائی می کند : یکی زبان « عامه پسند و عامه فریب » که رایج ترین ستمگرها و بسا زاینده ستمهای دیگر است و زبان « تجربه پذیر و تجربه کردنی » که نادر ترین دادگرها است. این میزان انسان را در فعالیتهای استعدادهایش و در برخورداریها از حقوقش، سخت بکار می آید و مانع از آن می شود که عقل ، به زبان فریب، آزادی خویش را از دست بدهد و آدمی بنده زور بگردد .

بدیهی است که عدالت در انواع بیان های قدرت تعریفهایی پیدا کرده است که خمیرمایه آنها یکی است . اما خمیرمایه تعریفی که عدالت

در بیانهای آزادی پیدا می کند، دیگر است: بیان قدرت ستمگری و ستم گستری و بیان آزادی دادگری و دادگستری است. از این رو، در فصل دوم، بیان آزادی بمتابۀ میزانی مطالعه شده است که آدمی را در تمیز این بیان از بیان قدرت و راهنما کردنش، بکار آید.

در فصل سوم نوبت به تشخیص جامعه عادل از جامعه ظالم می رسد. انواع رهبری ها، از دیدگاه عدالت، شناسائی و نقد می شوند: آیا ولایت نخبه ها (فقیه، مرام شناس، دانشمند) - که بنام دین و علم و مرام تحلیل و توصیف شده است - عادلانه است یا ظالمانه؟ هرگاه قدرت از میان برخیزد، چه نوع رهبری کاربرد پیدا می کند؟ بر میزان عدالت، ولایت جمهور مردم چگونه رهبری خواهد شد؟ پاسخی که این پرسشها می جویند، کار یافتن میزان عدالت در قلمروهای مختلف، از جمله در قلمرو فعالیت اقتصادی را آسان می کند:

در فصل چهارم، تعریفهایی که عدالت، بنا بر نظرهای اقتصادی، بسته است، شناسائی و نقد شده اند. کوشش شده است هیچ نظر و تعریفی از عدالت در آن، از قلم نیفتد: عدالت در لیبرالیسم، در فایده گرایی، در نظر روالس در لیبرالیسم، در نئو لیبرالیسم ابزاری و بنیادی، و نقدهایی که این نظرها از تعریفهای یکدیگر بعمل آورده اند.

در فصل پنجم، تعریف هایی که، بنا بر مرامها از عدالت بعمل آمده اند، گردآوری و نقد شده اند. عنوان فصل، « عدالت اجتماعی در مارکسیسم » است. اما تعریفهایی که عدالت در گرایشهای مارکسیستی بسته است، از سوی این گرایشها و صاحبان نظرهای دیگر نقد شده اند. در فصل ششم، چرایی گرفتار بن بست شدن نحله های اقتصادی و نیز مرامهای سیاسی و دین های از خود بیگانه در بیان قدرت، مطالعه شده است. در حقیقت، ندیدین تعادل ضعفها که ساز و کار تخریب متقابل و ستم گستری فراگیری است که انسانهای امروز بدان گرفتار

هستند، بیان های قدرت را گرفتار بن بست گردانده و نارسائی تعریفهایشان از عدالت را آشکار کرده است .

در فصل هفتم تعریف عدالت بر پایه مردم سالاری ارزیابی و نقد شده است . بنا بر این نظر، تضاد آزادی با عدالت حل ناکردنی است . لذا، چاره اینست که از راه مبارزه اجتماعی در جامعه آزاد، از نابرابریها کاسته گردد . چرا آزادی با عدالت تضاد دارد ؟ پرسش مهمی است که در بیان های قدرت، این یا آن پاسخ را جسته است . از آن جمله ، در لیبرالیسم نزدیک به وحشی و وحشی، عدالت مزاحمی تلقی شده است که از قلمرو اقتصاد و بسا قلمروهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی می باید راند . در ایران بعد از جنگ، پیروی از این نظر در قلمرو اقتصاد، رانت خواری و نابرابری روز افزون را بار آورد و فساد گسترگی بی ماندندی را سبب شد .

در دو فصل هشتم و نهم، حاصل نیم قرن مطالعه، از جمله در قلمرو عدالت، تشریح شده است : در فصل هشتم، عدالت بر پایه موازنه عدمی تبیین شده است . در فصل نهم که ۱۰ سال بعد، تحریر شده است، نسبت عدالت به آزادی ، به نان و معیشت، به علم و به آزادی و استقلال و علم و نان معین گشته و کاربردهای عدالت در این و آن قلمرو ، در دسترس آنهایی قرار گرفته است که عقلهای آزاد دارند و می خواهند سرشار از امید و نشاط ، زندگی را بر میزان عدالت ، زندگی در رشد و رشد در آزادی و استقلال، بگردانند و برای بنای جامعه ای باز و تحول پذیر، بنا بر این، عادل و عدالت گستر، بکوشند .

۱۸ دی ۱۳۸۵ برابر ۸ ژانویه ۲۰۰۶، عید غدیر

ابوالحسن بنی صدر

فصل اول

زبان « عامه پسند و عامه فریب »

و زبان « تجربه پذیر و تجربه کردنی »

بدیهی است اگر "عوام" یا "توده" و یا "عامه" نباشند، "زبان عامه پسند و عامه فریب" کاربرد پیدانمی کند. و البته، باید "نخبه"ها نیز باشند تا زبان "عامه پسند و عامه فریب" را بکاربرند. و نیز، عوام باید به "پیروی" کارپذیرانه بسنده کنند و نخبه ها را اربابان باورهای خویش و هادیان خود بشناسند و در آنها، آن توانائی را باور کنند که "عوام" در خود سراغ ندارند. و نیز باید آرمانهایی باشند که رسیدن به آنها مطلوب عموم باشد تا که "عامه" پذیرد نخبه ها هدایتش کنند. بدین سان، نخبه ها در مقام "رهبری" کارآ، و "عامه" در جای رهبری شونده کارپذیر و هدف در بیرون انسان باید قرار بگیرند، تا زبان "عامه پسند و عامه فریب" کاربرد پیدا کند. نیک پیدا است که این زبان، به نوبه خود، عامل این دوگانگی رهبری کارآ و رهبری شونده کارپذیری شود.

اما نظامی اجتماعی که در آن، نخبه ها کارآ و "عامه" کارپذیر باشند، نظام استبدادی است. بدین قرار، "زبان" عامه پسند و عامه فریب، زبان عمومی استبداد است و بیشتر از همه، در استبداد فراگیر، کاربرد دارد. زیرا، استبداد فراگیر مدعی می شود جامعه را تحت یک رهبری واحد، رها از بند تبعیض ها، به "تنی واحد" بدل می کند.

استبدادهای فراگیر و غیرفراگیر "عامه فریب وعامه پسند"، همواره "عامه" را بر ضد دشمنی بسیج می کنند. وعده می دهند که با برداشتن دشمن از سر راه "توده ها"، به آرمانهای خویش می رسند. از آنجا که زبان "عامه پسند وعامه فریب" تن به نقد اهل خرد و معرفت نمی دهد، استبداد اگر روشنفکران را دشمن اصلی "عامه" نگرداند، متحد دشمن می کند.

اما در جامعه های دارای نظام مردم سالاری نیز، زبان "عامه پسند وعامه فریب"، کاربرد پیدامی کند. زیرا روابط قوا در درون و بیرون جامعه، زبان تجربه و علم را با زبان قدرت جانشین می کنند. در حقیقت، وقتی جامعه در درون و بیرون، از روابط قوا و عوامل محدودکننده آزادیها رها باشد، در جریان رشد، اندیشه های اجتماعی پیشاپیش، از رهگذر جریان آزاد، نقد می شوند، بیانهای آزادی جانشین بیانهای قدرت می شوند، رشد می کنند و جهت و مسیر رشد جامعه را بیان می کنند. وقتی در روابط قوا، جریان رشد انسان، به جریان رشد قدرت بدل می شود، هنوز فکر سبب جوی، می تواند عوامل و روابط این تبدیل را بجوید و بیان کند. اما اگر قدرتمداران نخواهند مشکلی و بحرانهائی که در راه هستند و پیشاپیش علائم پیدایش خود را بروزمی دهند، به موقع شناسائی شوند و یا راه حلهائی پذیرفته شوند که مشکلی را حل می کنند، انواع سانورها را برقراری کنند و زبان «عامه پسند وعامه فریب» در کار می آورند. پیدایش زبان «عامه پسند وعامه فریب» علامت پیدایش فساد در مردم سالاری و عمومی شدن این زبان را علامت عمومیت پیدا کردن فساد در این نظام دانسته اند (۱). بسا می شود که ایدئولوژی ها، در جریان از خود بیگانگی در "بیان قدرت"، نه تنها نمی توانند ترجمان جریان رشد جامعه، در نظامی که پیشنهاد می کنند، بگردند، بلکه رابطه خود را با واقعیت تا بدانحد از دست می دهند که یکسره عقب می مانند. سازمانهای

سیاسی و حتی مراکز علمی ازدیدن علائم مشکله ناتوان می شوند. وقتی عقب ماندگی عمومی است، بحرانها براندیشه سبب و راه حل جوی پیشی می گیرند. در این زمان، زبان "عامه پسند و عامه فریب" رواج تمام پیدا می کند و اختلاف بر اختلاف می افزاید و بحران را شدت می بخشد (۲). همچون بیماری که پزشک علامتهای پیدایش آن را ندیده و بعد از پیدایش، تشخیص صحیح را نداده و پیشرفت کرده و بحران سخت گشته است. پزشک که، از آغاز، بجای زبان حقیقت، زبانی را بکار برده است که بیمار را خوش می آید، در برابر واقعیت ناتوان بر جا مانده و نمی داند چه بایدش کرد و گفت! برای بیماری که به آستانه مرگ نزدیک می شود، سلامتی اسطوره می شود. او زبان "عامه پسند و عامه فریب" را وقتی می تواند باور کند و بدان، از درمان واقعی خویش، غافل بماند که به جای محیط زیستی واقعی که آن را امرهای واقع، در رابطه بایکدیگر پدید می آورند، پزشک محیط زیستی ذهنی بسازد و در ذهن او، جانشین محیط زیستی واقعی کند. بدین سان، بدون ساختن اسطوره ها، به مثابه آرمانهای تدبیر و تجربه ناپذیر و دست نیافتنی که عامه فریبان دست یافتنی می باوراند (۳)، "زبان عامه پسند و عامه فریب" رانمی توان ساخت. در زبان "عامه پسند و عامه فریب"، "عامه" را از آنچه واقعیت است غافل می کنند و این کار را با پوشاندن لباس دروغ بر قامت حقیقت می کنند. این اسطوره ها خود، علائم عمومیت پیدا کردن نابسامانیهای اجتماعی و اجزای جدائی ناپذیر زبانهای "عامه پسند و عامه فریب" هستند. در سه دهه آخر قرن بیستم، اسطوره ها که در جامعه های مختلف پیداشده اند، بنفسه، شمار و انواع زبانهای "عامه پسند و عامه فریب" را به دست می دهند. برای اینکه از بزرگی زیان این زبان آگاه شویم، کفایت اسطوره های سی سال پیش را با وضعیت امروزی طبیعت و انسانیت مقایسه کنیم:

* در دهه شصت، فن جدید حلال تمامی مشکلات تبلیغ می شد. فن سالاران و اقتصاد دانان و سیاست پیشگان می باوراندند که جهان وارد عصر "رفاه" می شود. و امروز، فاصله میان نیازها و فرآورده ها خدماتی که نیازها را برمی آورند، روزافزون و طبیعت به مرگ تهدید و تولید و مصرف قهر روزافزون می شود و... در ایران ما، "تجدید عظمت دوران ساسانی"، "دروازه های تمدن بزرگ"، "تجدید عظمت اسلامی"، اسطوره هائی بوده اند که استبدادها، با استفاده از زبان "عامه فریب و عامه پسند" ساخته اند. این زبان راجانشین زبان سه انقلاب بزرگ کردند و حال و روز ایران ما، اینست که می بینیم و...

* اما زبان "عامه پسند و عامه فریب" بریک ناباوری و یک باور ساخته می شود: ناباوری به توانائی خویش و باور به توانائی قدرت. مظهر قدرت، یک "شخصیت با فره"، یک سازمان سیاسی، و به طور عمومی، دولت باورنده می شود. از این رو، "تصرف دولت" هدف اول هر فعالیت سیاسی تبلیغ می شود. گفتن ندارد که ناباوری به توانائی خویش و باور به توانائی قدرت، بر باور دیگری بنامی شوند: باور به اصلت زور و کارائی آن. بدین خاطر است که در زبانهای "عامه پسند و عامه فریب"، حتی وقتی در قالب عرفانی بیان می شوند، نقش اصلی به زور و قهر داده می شود (۴).

* در استبداد فراگیر، نیاز به قهر، روزانه و روزافزون است. چرا که در جو خالی از قهر، در جامعه آزاد که زبانها زبانهای تجربه و معرفت می شوند، "وحدت توده با رهبر" غیر ممکن می شود. تمامی توتالیترها که تاریخ به خود دیده است، اگر خود را خدا نخوانده اند، "برگزیده مشیت"، یا "اراده تاریخ" و... خوانده و همه آنها برای خود "ولایت مطلقه" قائل شده اند. برای جامعه ها، هویتی غیر از هویتی که خود خواسته اند، قائل شده اند و هویتی بیگانه از "هویت رهبر فرموده را" دشمن شناخته و فرمان به نابودی آن داده اند. آرمانها هدفهائی نبوده اند که جامعه ها

از راه تجربه آزاد به آنها دست می یابند، بلکه هدفهائی بوده اند که "رهبر" می تواند ملت را به آنها برساند. به شرط آنکه از وی اطاعت مطلق کند. وقتی نیز، بجای رسیدن به هدف ها، به ویرانی و مرگ می رسند، این ملت است که خیانت کرده است: به هنگام شکست، هیتلر ملت آلمان را بی کفایت و خائن خواند و فرمان دادهر آنچه می تواند بکارادامه حیات مردم آلمان بیاید، نابودشود. و می دانیم، بهنگام شکست در جنگ هشت ساله ایران-عراق، برمنبرگفتند: ملت به دولت خیانت کرد!

* دراستبداد تو تالیتر، وحدت خلق، توده ها، ملت، نژاد برگزیده، امت، مریدان و... با پیشوا، رهبر، امام، مراد و قطب، بدون قهر محال است. زیرا "عشق به رهبر"، اگر از راه تجربه و اندیشه حاصل شود، عشق مزاحمی است. چرا که اندیشه، "تجزیه و تحلیل و تجربه" می کند، و در تجزیه و تحلیل و تجربه، اصل های راهنما جانشین شخص ها، حتی شخص رهبر، امام امت، پیشوا، مراد، قطب، و... می شوند. ضابطه و محک در کار می آیند و کیش شخصیت را از اعتبار می اندازند. از اینرو است که دراستبداد فراگیر، کاربرد زور، روزافزون می گردد و جامعه سرانجام بر سردوراهی مرگ در قهر و یابعثت و باز یافتن زندگی در آزادی قرار می گیرد.

* نه تنها وجدان عمومی فقیر، مساعدترین زمینه های تولید زبانهای "عوام پسند و عوام فریب" است، بلکه این فقر، ثروت بزرگ استبدادها، بخصوص استبداد فراگیر است. "وحدت توده ها، امت، ملت، نژاد و... با رهبر، امام، پیشوا و... را بسیار آسان می کند. اما نیاز "عوام پسندان و عوام فریبان" به این وحدت، از چه رواست؟ از این رواست که: ۱ - "عوام پسندان و عوام فریبان" در امرهای واقع دستکاری می کنند. میان امرها، رابطه هائی از تار و پود دروغ، بر قرار می کنند و محیط زندگی اجتماعی و جهان ذهنی می سازند و جانشین امرهای واقع می کنند که

در رابطه های واقعی بایکدیگر، محیط اجتماعی را می سازند و موقعیت جامعه را در جهان معین می کنند. اگر جامعه از دید "رهبران" در زندگی خویش و موقعیت جهانش ننگرد، جهان ذهنی "عامه پسند و عامه فریب" دوام حباب را نیز نمی آورد. و

۲ - "عوام پسندان و عوام فریبان" می دانند که زمان در اختیار آنها کوتاه است. همگی آنها همان شتاب را دارند و آدمیان را همان سان شتاب زده می کنند که شیطان. بنا بر کتابهای دینی(۵)، شیطان می داند که فریب می دهد، شتاب می کند و فریب خورده را به شتاب وامی دارد، زیرا می داند اگر محک تجربه در کار آید، فریش آشکاری شود.

۳ - "عوام پسندان و عوام فریبانی" که در پی قدرت هستند، برگردادگرد ذهن قربانیان خویش حصار میکشند (۶). به سخن دیگر، به محض دست یابی به قدرت، سانسور کامل برقراری کنند. پایه های حصار سانسور را از ترس و کینه های کور و قهر می سازند.

۴ - در زبان "عامه پسند و عامه فریب" زمان نباید استمرار داشته باشد. نخست به این دلیل که گذشته یا آینده یا هر دو را آرمان می کنند (جامعه اولیه و جامعه کمونیستی آرمانی آینده، دوران عظمت پیش از اسلام و دروازه های تمدن و...) و سپس بدین خاطر که قدرت مداران می باوراند که به هدف، از ره تجربه و با شرکت جامعه در تجربه، در بستر زمان، بدست نمی آید، بلکه در آینده و به ترتیبی تحقق پیدامی کند که "رهبر" معین می کند. او باید موانع را از میان بردارد تا مردم بدان برسند. زبان "عامه پسند و عامه فریب" نمی تواند به زمان در جریان نقشی دهد. حتی "پیروزی هایش" نه به عمل شخص که به خواست تقدیر بدست می آیند. از این رو است که هر موفقیتی از آن "عامه پسند عامه فریب" و شکستها از آن "عامه" و حتی خدا می شوند. مقرر شکستها مردم و پیامبر خدا می شوند(۷). اما آیا "عوام پسندان و عوام فریبان"،

خود نیز می دانند که فریب می دهند؟ فرعون، پاپ های دوران تفتیش عقاید، هیتلر و موسولینی و استالین... و خمینی می دانستند هدف اول و آخرشان قدرت است و "آرمان برین" را برای فریب "عوام، عامه، توده ها و... " ساخته اند یا نمی دانسته اند؟

"عوام پسندان و عوام فریبان" جامعه های مردم سالار را آسانتر می توان شناخت. به هنگام انتخابات، وعده های بسیار می دهند و برای مشکلهای راه حل های قطعی پیشنهاد می کنند و... و در پی انتخاب شدن، وعده ها را از یاد می برند و سوارونه قول و قرارها را بعمل درمی آورند. کمتر پیش می آید که یکی از آنها روی به انتخاب کنندگان کند و بگوید در ارزیابی خویش خطا کرده است و بخواهد از نو انتخابات انجام بگیرند. اما زمان آزمایش استبدادیان نیز می رسد: به وقت انتخاب میان قدرت یا هدف ادعائی، تمامی استبدادهای فراگیر، که جامعه هابه خود دیده اند، همواره، قدرت را انتخاب کرده اند. لحظه انتخاب نیز لحظه ای بوده است که زبان تجربه، سحر "زبان عامه پسند و عامه فریبان" را باطل کرده است: مقایسه سخن و رفتار فرعون، وقتی سحر سحرانش باطل شد (۸)، و سخن و رفتار هیتلر وقتی دانست جنگ را باخته است (۹) و سخن و رفتار خمینی وقتی در پی شکست ها و اعتراف به آنها دم از ولایت مطلقه ای زد (۱۰) که می تواند "توحید را نیز موقتا تعطیل کند!" این رفتارها، دو قاعده بدست داده اند:

۱- قاعده اول- راستگو از قدرت بخاطر هدف می گذرد و دروغگو از هدف بخاطر قدرت چشم می پوشد.

۲- قاعده دوم- سحر زبان "عامه پسند و عامه فریب" را تنها زبان اندیشه و تجربه باطل می کند. دورتر به قاعده دوم بازمی پردازم.

بدین قرار، در "وحدت رهبر و رهبری شونده" جا برای هیچ گروه ناسازگار و حتی "بی طرف" باقی نمی ماند. از اینرو است که سازمانهای

توتالیتز نمی توانند تمایلهای گوناگون را تحمل کنند. در واقع، هرگونه تردیدی در درستی "اوامر و نواهی رهبر" بنای ذهنی را که اوساخته است، از پایه متزلزل می کند، و او را به خاک مزلت می نشاند. پیشنهاد هر راه حل عقلانی تجربه کردنی و بنابراین غیر قهرآمیز و غیر "حکم" را گناهی هم وزن ارتداد می شمارد. چرا که می داند زبان عقل و تجربه سحر زبان "عامه پسند و عامه فریب" او را باطل می کند. نباید پنداشت که در دستگاههای اداری تحت امر قدرت توتالیتز، راه حلهای عقلانی و تجربه کردنی پیدا نمی شوند. چرا پیدا می شوند اما بکار نمی روند. در حقیقت بکار بردن اینگونه راه حلها:

۱- ثنوتی را که در آن، رهبر فعال مایشاء و "عامه" مطیع محض هستند، بی اعتبار میکند. و

۲- اگر اندیشه ها راه حلها را بسنجند و این راه حلها به تجربه در آیند، استبداد و قهر غیرموجه میشوند. جریان اندیشه برقراری شود. وجدان عمومی غنا می جوید. اسطوره ها می شکنند و جای خود را به واقعیتها و آرمانهای واقعی و دست یافتنی می دهند.

۳- جامعه ای که فرصت کند بیان و روش تجربه کردنی را تجربه کند و نتیجه آن را به چشم ببیند، به دست لمس کند و به عقل اندر بیابد و آنگاه، این زبان و دست آورد آن را با زبان و روش "عامه پسند و عامه فریب" مقایسه کند که نه از راه تجربه که به زور به اجرا در می آید و فساد و ویرانی بیارمی آورد و هرگز به هدف ادعائی نمی رسد، دیگر "عوام" نمی ماند و مهار به عوام فریب نمی سپارد. و

۴- آحاد، ملت یا امت، یا... نباید به حواس پنج گانه و عقل خویش، اختیار در پی معرفت برواقعیت رفتن و سبک و سنگین کردن قول ها و انتخاب بهترین آنها را بدهند و یا باید عقل و هوش و حواس خود را به «رهبر»، امام امت، پیشوا، مراد، و...» بسپارند و در واقعیت ها، از چشم

اوبنگرند. از این رو، فلسفه های قدرت ستا و "عامه فریب"، بدون استثناء، ضد تجربه آزاد هستند.

۵- زوروقتی هست که بکاربری. به محض اینکه بکاربری نیست. متوقف کردن استعمال زور، نه تنها قدرت حاکم را بی بنیاد می کند، بلکه جامعه را از حصار سانسورها بدر می آورد. زبان تجربه در کار می آید و سحر زبان فریب را باطل می کند. بدین قرار، پیدایش زبان عامه پسند و عامه فریب موقوف می شود به نبود زبان تجربه و وجود یک زمینه عمومی، یک وجدان عمومی فقیر، یک یا چند دشمن، اسطوره ها و یک رشته جدائی ها (خرد از فرهنگ، دین از علم، و...)، یک برش در زمان، و... و یک جو قهر و پیش از اینها همه، دو بازیگر: یکی "رهبر" و دیگری "عامه" به مثابه نیروئی در دست رهبر! مشخصه های عمومی عوامل پیدایش زبان فریب را معلوم می کنند:

نش خاصه مشخصه عمومی زبان عامه پسند و عامه فریب:

* خاصه اول - زبان "عامه پسند و عامه فریب" به تجربه در نمی آید:

نه تنها هر فرد از افراد جامعه نمی تواند آن را به عمل بگذارد و درستی آن را به محک تجربه بزند، بلکه عامه فریب، خود نیز نمی تواند آن را تجربه کند. این زبان، زبان زوراست و به زور و آنها به شرط آنکه "عامه" از "رهبر" پیروی کند، به عمل درآوردنی است. اما وقتی به عمل درآمد، "عامه" را به "مقصود مطلوب" نمی رساند. همواره به

وادی فساد و ویرانی و مرگ می کشاند. چرائی آن را دورتر توضیح خواهیم داد. واز آنجاکه این زبان زبان تجربه نیست، وقتی پیدا می شود و کاربرد پیدا می کند که مشکله و بحر آنها، راه حلهای تجربه کردنی پیدا نمی کنند. بنابراین، زبان "عامه پسند و عامه فریب" که زبان استبدادهائی است که به قهر و فریب برپا هستند، تنها یک درمان دارند و آن زبان تجربه است که باید یافت و به کاربرد. در جامعه های مختلف و در تاریخ های مختلف، همواره وقتی زبان تجربه در کار آمده است، زبان "عامه پسند و عامه فریب" از میان رفته است. بخصوص در استبدادهای فراگیر "عامه پسند و عامه فریب"، یافتن و در جامعه تبلیغ کردن زبان تجربه، زمینه رهائی و آزادی ملتها را فراهم آورده است. از این رو است که تمامی انواع "عامه پسندان و عامه فریبان" خواه توالتیتر و چه مستبد، خواه در کسوت "روشنفکر" و چه در لباس "روحانی" و "عارف"، روشنفکران را، کسانی که روش زبان تجربه و راه حلهای تجربه کردنی را پیشنهاد می کنند، بدترین دشمنان خویش می شناسند و قهری کور را به جان آنان می اندازند. هر چند تجربه ها برای اهل خرد معلوم کرده اند که "زبان عامه پسند و عامه فریب" به تجربه در نمی آید و با آنکه معلوم گشته است "طاغوتیان" آنانند که این زبان را بکار می برند (۱۱)، اما هنوز عموم اهل خرد به این قاعده التفات پیدا نکرده اند که "زبان عامه پسند و عامه فریب" جز به دو کار، یکی ناگزیر کردن "عامه پسندان عامه فریب" به تجربه کردن زبان خویش و دیگری پیشنهاد کردن زبان تجربه، درمان نمی شود. با آنکه قرآن با ذکر چند تجربه، این مهم را خاطر نشان اهل خرد کرده است (۱۲)، در قلمرو اسلام و بیرون آن، به نام اسلام، زبان "عامه پسند عامه فریب" جانشین شده است. در این ایام که بحر آنها شدت گرفته اند، اندیشمندان بسیاری به این تنها درمان، پی برده اند (۱۳). بدین قرار،

۱- مشخصه عمومی "زبان عامه پسند و عامه فریب" اینست که قابل بکاربردن از سوی همه نیست و پرتناقض است. درست به عکس زبان علم که هرکسی می تواند بکاربرد. پس اگر دینی یا مرامی همه را درموقعیت برابر قرارداد و روشی را پیشنهاد کرد که فرد فرد انسانها می توانستند آن را بکاربرند و تجربه کنند، زبانش زبان "عامه پسند و عامه فریب" نیست. این دین یا مرام بیان آزادی است، با مردم سالاری سازگار، و با استبداد ناسازگار است.

۲- بدین قرار، هر حقی و هر وظیفه ای که عمل به حقی نباشد و هر مسئولیتی که عموم نتوانند از آن برخوردار شوند، یا درعهده فرد فرد انسانها نباشد، از دین یا مرامی که خود را روشی برای همه، در همه جا و همه زمانها، تبلیغ می کند، نمی تواند باشد. پس، حقی که فردی، گروهی، ملتی، نژادی از آن برخوردار و دیگران از آن محروم شوند، زبان "عامه پسند و عامه فریب" است. آن حق و وظیفه و مسئولیتی، در زبان تجربه بیان و با مردم سالاری سازگاری شود که با شخص انسان این همانی پیدا کند. همین حق و وظیفه و مسئولیت وقتی در زبان "عامه پسند و عامه فریب" بیان می شوند، توحید با شخص انسان جای خویش را به دوگانگی، ناسازگاری و تضاد با این و آن رامیدهد. حتی با دارندگان نیز این همانی پیدانمی کنند. برای مثال، هرگاه به جای حق مالکیت شخصی و مالکیت جمعی (براشیاء)، "حق شخصی بر کار وسیعی و تصمیم" را قرار دهیم، رابطه انسان با کار وسیعی و تصمیم را رابطه با خویشتن می یابیم و در می یابیم که نمی توان این حق را به دون شخص انسان، حتی تصور کرد، چه رسد به جدا کردن آن از انسان. حال آنکه مالکیت فردی و جمعی بر اشیاء، قابل سلب است. می توان مالکیت بر شیء را بدون به ذهن آوردن شخص انسان نیز، تصور کرد. دو مثال دیگر، رشد قدرت به مثابه ترکیبی از معرفت و ثروت و زور (۱۴)، نه تنها با

رشد انسان این همانی ندارد، نه تنها بارشد آنها که آن را ندارند، تضاد دارد، بلکه با رشد "دارندگان" آن نیز تضاد دارد. زیرا قدرت راجانشین استعدادهایشان می کند و با رشد قدرت، استعدادهای آنها مهمل می مانند و در راه فساد و تخریب می افتند. اما رشد انسان، با انسان این همانی دارد. انسان موجودی فعال است و اگر درجهت رشد پیش رود، عمل او دیگر نه وسیله ای در خدمت قدرتی و نه بیانگر موقعیت اجتماعی جبری او، که عمل سازنده می شود. و نیز، اگر ولایت حق و وظیفه و مسئولیتی همگانی تعریف شود، نه تنها هر فرد می تواند آن را بکاربرد، بلکه با شخص انسان این همانی دارد. چرا که انسان دارای قوه های تشخیص ورهبری و تصمیم گیری و عمل است. اگر صاحب ولایت نباشد، از این قوه ها و بنابر این، از زندگی محروم می شود. اما اگر ولایت را از آن شخص ندانیم و به یک مقام بدهیم (کلیسا، فقیه، حزب، شاه، دولت، و...)، با دارنده خود نیز توحید نمی جوید. زیرا ولایت را نه به شخص که به قدرت داده ایم. با این کار، زبان تجربه را به زبان "عامه پسند و عامه فریب" برگردانده ایم و دین و یا مرامی را که بنامش این فریب را انجام داده ایم، از خود بیگانه ساخته ایم.

اما از آنجا که زبان "عامه پسند و عامه فریب" زبان قدرت است و قدرتمداران آن را برای آن می سازند و بکار می برند که "عامه" را آلت رسیدن به مقصود کنند، "زبان اجتماعی" و کارش تنظیم ایجاد نوعی رابطه میان "رهبران" و "رهبری شوندهگان" است (۱۵). این زبان در شکل و در محتوی متناقض است. میان شکل و محتوای آن نیز تناقض وجود دارد. این زبان مبهم است. مردم را از شرکت در رهبری محروم می کند. دو هدف دارد: یکی هدفی که "عامه" فریفته آن می شود و هرگز به آن نمی رسد، و دیگری هدفی که قدرتمداران در سردارند.

جهت ومسیری که زبان فریب پیش پا می گذارد، هردو، "رهبران" و "رهبری شوندگان" را دچار خسران می کند.

اما زبان "عامه پسند و عامه فریب" نمی تواند شکل و محتوای متناقض پیدا نکند. درچند مثال از زبان عقل فریب و احکامی که حقایق مسلم می باورند و همه احکامی هستند که درهمه جا و درهمه زبانها، قدرتها بکاربرده اند، این تناقض ها را بجوئیم:

* "هدف وسیله را توجیه می کند" -، درشکل، درمحتوی و میان شکل با محتوای این حکم، تناقض وجود دارد. توضیح این که حکم می خواهد مشروعیت وسیله بد را برای رسیدن به هدف خوب، به "عامه" بقبولاند. هدف خوب پسندمگان است، اما وسیله بد راعموم نمی پسندند. فریب اول واساسی که این حکم چشم عقل از دیدن آن غافل می شود، ربط وسیله و هدف با اصل راهنما است: هدف خوب بر همان اصل راهنمایی درتصورنمی آید که وسیله بد. اصل راهنمایی که آدمی را به فکرهدف خوب می اندازد، متناقض اصل راهنمائیست که او را به فکراستفاده ازوسیله بد می اندازد. درحقیقت غیرممکن است بتوان بریک اصل راهنما، هدف ووسیله ای برگزید که یکی خوب و دیگری بد باشد. پس به اعتباراصل راهنما، هدف خوب با وسیله بد، متناقض است. زیرا بریک اصل راهنما، هدف ووسیله متناقض نمی توان برگزید و بنابراین، "توجیه می کند" ناقض حقیقت و بدل کننده حقیقت به دروغ است. اما این حکم، بدون قائل شدن به دوگانگی میان هدف ووسیله و جای هدف را به وسیله ووسیله را به هدف دادن، نمی توانست ساخته شود. درواقع، "زبان عامه پسند و عامه فریب"، تا یگانگی را به دوگانگی برنگرداند، ساخته شدنی نیست. با استفاده از دو اصل راهنما، وسیله و دوهدف ساخته شده است. برای مثال:

- بر اصل توحید، هدف خوب ووسیله خوب می توان برگزید.

- بر اصل ثنویت تک محوری، هدف بد و وسیله بد (زور) می توان برگزید.

باغافل کردن عامه از اصل راهنما، "عامه فریب" مدعی می شود، برای دست یافتن به هدف خوب، چاره جز استفاده از وسیله بدنیت. پس در نظر "عامه" هدف خوبش، همان هدفی است که "رهبران" نیز در پی آنند. حال که رهبران هدف جامعه را پذیرفته اند، بر جامعه است که وسیله پیشنهادی آنها را بپذیرد. اما با پذیرفتن وسیله بدی که قدرتمدارها پیشنهاد می کنند، "عوام" غافل شده اند که در واقع هدف مطلوبشان وسیله مشروع کردن وسیله بد و قبولاندن آن شده است. وقتی فریب انجام شد، هدفی جانشین خواهد شد که با اصل راهنمایی سازگار است که وسیله بد را به فکر "رهبران" آورده بود. در واقع، از آنجا که نمی توان هدفی ناقض اصل راهنما برگزید، پس اصل راهنما و هدف، هر دو در وسیله بیان می شوند. در حقیقت، بدون تعیین هدف، وسیله به تصور نیز نمی آید. پس وسیله بد نمی تواند بکار هدف خوب آید.

با تبدیل "هدف وسیله را توجیه می کند" به "هدف در وسیله بیان می شود" دوگانگی ها از میان برمی خیزند و "زبان عامه پسند و عامه فریب" به زبان تجربه بدل می شود.

بدین قرار، جمله "هدف خوب وسیله بد را توجیه می کند" در شکل متناقض است. زیرا، چون نمی توان وسیله را از هدف جدا و دوگانه کرد، هدف واقعی با هدف خوبی پوشیده شده است که بکار فریب دادن عوام آمده است. میان هدف واقعی (بد) و وسیله بد، یگانگی و میان هدف خوب و وسیله بد دوگانگی، به سخن دیگر، میان هدف خوب و وسیله بد تناقض وجود دارد. میان ظاهر و باطن نیز تناقض وجود دارد. زیرا هدف خوب ناقض هدف بدی است که در وسیله بد اظهار می شود. میان دو اصل راهنما که دو هدف خوب و بد ترجمان آنها هستند نیز

تناقض وجود دارد: یکی دیگری را نقض می کند. حکم "هدف وسیله را توجیه می کند" دروغی است که حقیقت (= هدف در وسیله بیان می شود) را می پوشاند.

*"جدائی دین از سیاست" حکمی «عوام پسند و عوام فریب» است. به تجربه درنمی آید. در شکل، میان شکل و محتوی و در محتوی متناقض است:

۱- اگر دین را روش آزادی ورشد، سیاست را روش دستیابی به قدرت بدانیم (۱۶)، دین ناقض سیاست می شود. رابطه آنها، رابطه ناقضان می شود.

۲- اگر دین را روش آزادی ورشد بدانیم و سیاست را تدبیر امور جامعه در آزادی ورشد بخوانیم (۱۷) و به قول مدرس (۱۸)، در دین و سیاست اصل راهنما "موازنه عدمی" باشد، دین و سیاست یکی می شوند و «جدائی دین از سیاست» سخنی پوچ می شود.

۳- اگر دین را مجموعه ای از باورها و سنن و رسوم مخالف رشد و آزادی و سیاست را تدابیر و روشهای بیانگر اندیشه راهنمای در خور آزادی ورشد بدانیم، باز رابطه دین و سیاست، رابطه تضاد و خصومت می شود و این نزاع از میان بر نمی خیزد مگر یکی از دو اندیشه راهنما جانشین دیگری شود.

۴- اگر دین را مجموعه ای از باورهای راهنما بدانیم، سیاست، بمثابة تدبیر و عمل (۱۹)، نمی تواند از دین جدا شود. زیرا تدبیر و عمل ترجمان باورها هستند و بدون باورها در وجود نمی آیند. زیرا نمی توانند به تصور آیند.

۵- اگر دین را "تدبیر امور اخروی" و سیاست را "تدبیر امور دنیوی" (۲۰) بدانیم، هر دو را غیر ممکن ساخته ایم. زیرا هر دو دسته تدابیر، ترجمان اصل و اندیشه راهنمایی هستند. اگر اصل و اندیشه راهنمای هر دو یکی نباشد، مسئله و نزاع ساز می شوند. در واقع، تدبیر امور اخروی را در این

دنیا، یعنی در قلمرو سیاست، باید کرد و اگر سیاست بمعنای " تدبیر امور دنیوی " نخواهد مانع تدبیر امور اخروی در دنیا شود، ناگزیر باید به قلمروئی ازدنیا که دین آن را "مزرعه آخرت" (۲۱) می کند، نپردازد. اما از آنجا که مزرعه دنیا، برای تدبیر امور آخرت، هنوز کوچک است، ناگزیر سیاست باید تعطیل شود. و بعکس.

آیامی توان تعریفی از دین و تعریفی از سیاست کرد که بدانها، جدا کردن قلمرو این دو، حتی در پندار و گفتار و کردار آدمی ممکن شود؟ نه. زیرا نه تنها سیاست در تعریفی که می پذیرد و مقبول می افتد، نیازمند معارفی است که آدمی بدانها باور دارد، بلکه هر تعریفی از سیاست که ترجمان معارفی ناسازگار با معارفی باشد که آدمی به آنها باور دارد، یگانگی شخصیت و هویت انسان را از میان می برد. و دین و سیاست (بخوانید " معارفی " که سیاست بیانگر آنها است)، دوقالبی می شوند که آدمی دائم باید از این به آن و از آن به این درآید. در دوگانگی راه حل یافتنی نیست. این حکم با واقعیت موجود در خارج نیز در تناقض است. در جامعه های امروز، دو نوع سیاست و دین وجود دارند: نوعی از سیاست که ترجمان قدرت جوئی و قدرت مداری است و دینی که در خدمت قدرت سلطه گراست و یک نوع دین و سیاست که بیان آزادی و روش رشد در آزادی هستند.

بهر رو، جدائی دین از سیاست، بفرض های ۴ و ۳ و ۲ جدا کردن دین از دین و سیاست از سیاست می شود! بفرض های ۱ و ۴ رابطه دین و سیاست رابطه دین و معرفت متضاد می شود که جز با جانشینی یکی از آن دو، حل نمی شود. و بفرض ۵ "جدائی دین از سیاست"، "نه دین و نه سیاست" می شود!

اما شکل با محتوای حکم نیز در تناقض است، زیرا به دین و سیاست، هر یک از معانی را بدسیم، نمی توانیم میان آنها رابطه ای برقرار کنیم که

ناقض شکل حکم "جدائی دین از سیاست" نشود. و بالاخره، برفرض که دینها موجود نبودند و سیاست ها نیز تعریف مشخص نداشتند و مامی خواستیم برای هریک محتوایی بسازیم، محال بود بتوانیم به دین و سیاست محتوایی بدهیم که جدائی آنها را ممکن بسازد و یگانگی نظام اجتماعی و شخصیت و هویت انسانی را از میان نبرد.

* "یگانگی دین یا مرام و دولت سبب سلامت دین و دولت و سعادت دنیوی و اخروی مردم می شود"، نیز، سخنی "عامه پسند و عامه فریب" است. زیرا دین یا مردمی و یا دولتی و دولت دینی یا مرامی مایه فساد دین و دولت می شود. وحدت دین با دولت، فرانکیسم در اروپا، و رژیم ولایت فقیه را در ایران پدید آورد. وحدت مرام و دین با دولت، نازیسم و فاشیسم را بوجود آورد. و وحدت مرام با دولت، استالینیسم را. این حکم به تجربه در نمی آید. در شکل، میان شکل و محتوی و در محتوی متناقض است. زیرا:

۱- اگر دولت را ابزار سلطه‌ی طبقه حاکم برجامعه بیندازیم (۲۲)، و یا دولت را سازگار کننده سود جوئی فردی با منافع عمومی، بسود قشرهای حاکم گمان بریم، با وحدت دین و دولت، دین توجیه و مشروع کننده "قدرت حاکم" بر ملت می شود. بنا بر این فرض که دولت ابزار سلطه و قدرت ستمگرانه است، دین توجیه و مشروع کننده ستم می شود. پس دین ضد خود می شود.

۲- اگر دولت را اداره عمومی جامعه و مدیریت آن انگاریم، یا دولت خالی از قدرت و سازمانی می شود که تمامی افراد جامعه به اراده آزاد خویش و بطور خودجوش در اداره آن شرکت می کنند، یا خالی از قدرت نمی شود. در حالت اول، دین تنها با شخص می تواند یگانگی بجوید و آنهم به این شرط که با شرکت افراد جامعه در اداره سازمان عمومی جامعه سازگار باشد. در حالت دوم، اگر دین بتواند با قدرت

"یگانگی" بجوید، با جامعه بیگانگی و سرانجام با خود و جامعه تضاد پیدا خواهد کرد. زیرا دین بیانگر حقوق و روشهایی است که همگان از آنها برخوردارند و می توانند استفاده کنند. دولت، به مثابه قدرتی که انحصار قوای قانون گذاری و قضائی و اجرائی را دارد (۲۳)، در مردم سالاری بر اصل انتخاب نیز، حاصل حاکمیت اقلیت منتخب بر اکثریت می شود. یگانگی دین و دولت، جزاین معنی نمی دهد که مهار درون افراد جامعه نیز به اقلیتی سپرده شود که، به عنوان "منتخب مردم"، قدرت مطلق پیدامی کند. اما قدرت فساد می آورد و قدرت مطلق فساد مطلق می آورد. از این روست که استبدادهای فراگیر، یکی به دلیل یگانگی دین و دولت، فساد و ویرانی و مرگ عمومی ببار آورده اند. دلیل آن این بوده و هست که وقتی دین بیان قدرت می گردد، دیگر مجموعه حقوق و روش آزادی و رشد نمی شود. بلکه ضد حقوق و روش زورمداری می شود. اما اگر دین مجموعه حقوق و روش آزادی و رشد بماند، نمی تواند با دولت یکی شود. از این رو، می تواند بکار جامعه در مهار قدرتی آید که دولت نام گرفته است.

۳- اگر دولت را مجموعه ای از تأسیسات بدانیم که، در جریان رشد جامعه، به اندیشه های راهنما، از رهگذر تدابیر گوناگون (سیاست ها) امکان به عمل درآمدن رامی دهند، یگانگی دولت با هر دین و یا هر مرامی، نافی و ناقض دولت می شود. با وجود این، دولت مردم سالار به مثابه، بنیاد، بر وفق اصول راهنمائی سازمان جسته است. پس بر سر اصول راهنمای دولت، اکثریت بسیار بزرگی باید موافق باشند. بنابراین، اگر دین اکثریت بزرگ مردم با مردم سالاری، در اصول راهنمای آن، موافق نباشد، مردم سالاری مستقر نمی شود. بدین قرار، ضد دین ها، ضد مردم سالاری هستند. و گرنه می دانستند دینی که برای همه و در همه زمانها و همه مکانها باشد و برابری بخوهد و عدالت از اصول راهنمای آن

باشد، تکیه گاه اصلی مردم سالاری می شود. اگر دین غیر از این باشد، از خود بیگانه است. روش صحیح رها کردن آن از بیگانگی با خویش است: باز آوردن دین از خود بیگانه در بیان قدرت، به دین با خود بیگانه در بیان آزادی.

۴ - اگر دولت را نتیجه روابط قوا در درون و میان جامعه با جامعه های دیگر بدانیم، یگانگی دین و دولت، فاسد کننده دین و دولت هر دو می شود. زیرا دین را گرفتار تنیده روابط قوا و بنابراین ترجمان زور و، بدان، از حقوق و روش آزادی ورشد، یکسره خالی می کند. و چون، در جامعه، حقوق و ارزشها و روشهای آزادی ورشد، وجه بیان (= دین) خویش را از دست می دهند، زور خدائی می یابد و روابط افراد و گروهها با یکدیگر، یکسره روابط زور می شوند. دولت به مثابه متوجه قوا، به زور خالص نزدیک می شود و باز هم فساد گستر تر میگردد. زیرا تعادل قوا، سرانجام به تعادل ضعفها یا تخریب دوجانبه می انجامد.

۵ - اگر دولت را سازماندهی حاکمیت یک ملت بر خود، در یک قلمرو معین بصورت مستمر بدانیم، دین یا دین عموم است، یا دین اقلیت مردم است و یا دین اکثریت مردم است. اگر دین عموم باشد، با یکی شدن با دولت، دین عموم مردم نمی ماند، وسیله مهار مردم توسط قدرتی می شود که اسمش دولت است. اگر دین اقلیت مردم باشد، وسیله استبداد آنها بر اکثریت می شود. و اگر دین اکثریت مردم باشد، یگانگی جستن آن با دولت، ناقض تعریف دولت و عامل استبداد اکثریت بر اقلیت و سبب فساد دین و دین فاسد عامل تنظیم رابطه میان افراد و گروهها بر مدار زور و سرانجام ویرانی نظام مردم سالاری می شود (۲۴).

بر فرض که دولت مردم سالار و دین از آن عموم باشد، دولت تابع جریان تحول جامعه است و با آن تغییر می کند. اگر فرض کنیم دولت می تواند در خدمت دین قرار گیرد، پس الف - دین می باید مجموعه

ای از حقوق و روش عمل به حق و رشد باشد و ب- جای چنین دینی نه در دولت که در عقلهای آزاد شهروندان است. زیرا، بنا بر فرض، تغییر دولت تابع تغییرهای جامعه در جریان رشد بر وفق بیان آزادی (= دین) است. در نتیجه، ج- دولت می باید خشتی بماند. اگر نه، دین را در بیان سازگار با خود بمثابه قدرت، از خود بیگانه می کند و دین و دولت فساد گستر می شوند. بزرگ ترین فسادها تغییر رابطه دولت با جامعه می شود: دولت تابع مردم جای خود را به مردم تابع دولت می سپارد. همانسان که تجربه های قرون، در جامعه های ساکن پنج قاره، نشان می دهند، دولت دینی نیز سرانجام دین دولتی می شود و کارگردان تحول، قدرت حاکم می شود و دین را تباه و جامعه را از راه رشد، به بیراهه تخریب و تباهی، می کشاند: دولت دینی محال است.

بهررو، دولت یک سازماندهی است که از جمله، با انحصار بکاربردن قدرت، جامعه را اداره می کند. دین باوراست و تنها آدمی می تواند بدان بگردد. سازمان نمی تواند به دین بگردد. امامی تواند بر طبق آن ساخت بپذیرد. اگر دولت سازماندهی باشد که توحید مساعی عموم را در اداره خویش ممکن بگرداند، دین را وسیله توجیه قدرت نمی کند. اما اگر سازماندهی حاصل روابط قوا و تنظیم کننده روابط قوا در درون و بیرون مرزها باشد، یکی شدن دین و دولت، به معنای ابزار توجیه قدرت گشتن دین، می شود. رابطه انسان با دین را نیز وارونه می کند: ایمان رابطه مستقیمی است میان انسان و باور. اما وقتی دین و دولت یکی شد، رابطه غیرمستقیم، و واسطه انسان با باور خویش، قدرت می شود. این قدرت نمی تواند استبدادی نباشد و این استبداد نمی تواند فراگیر نشود. زیرا:

دولتها در رابطه قوا با یکدیگر هستند و دین به همه افراد ملت‌های در رابطه تعلق دارد. بنابر این از راه دولتها، دین که روش توحید بود، خود فرقه

ساز می شود. تجربه مسیحیت، اسلام و کمونیسم مسلم کردند که وقتی نیز یک قدرت جهانی بر ملتها حاکم می شود، به حکم آنکه دولت مرامی یا دینی قدرت جهانی است، مرام یا دین بناچار، ترجمان نابرابری مسلط ها با زیر سلطه ها شده و خود عامل فرقه گرایی و جدائی ملتها ودولتها گشته اند .

این فرض ها ساخته های ذهن نیستند . همه تجربه هائی هستند که، در جریان تاریخ ، در جامعه ها، به عمل آمده اند. افزون برعللی که برشمردم، فسادی که وحدت دولت ودین برمی انگیزد، دلیل و عامل عمومی دارد:

مسیحیت واسلام، بنابراینکه برای همه انسانها وهمه جامعه ها وهمه زمانها بوده اند، نمی توانسته اند روش آزادشدن ازقدرت نباشند. اسلام وعده می دهد که، درمعدا، هیچ انسانی درباره دیگری تصمیم نمی گیرد (۲۵). و کمونیسم برآن بوده است که طبقه گارگر، با مسلط شدن بر دولت، دولت را به راه زوال خواهد انداخت. اما دریکی شدن مسیحیت با دولت ویکی شدن اسلام با دولت ویکی شدن کمونیسم با دولت، این قدرت بود که میل به مطلق می کرد ودین ومرام را وسیله توجیه ولایت مطلق می گرداند. دلیل عمومی آن اینست: هرتعریفی برای دولت قائل شویم، دولت قدرتی می شود که این یا آن چندی وچونی را دارد. اما هیچ بیانی نمی توان یافت که با قدرت وحدت کند. زیرا در جا وسیله توجیه قدرت می شود. خطا، ممکن پنداشتن وحدت دین یا مرام با دولت است. زیرا « دولت یک قدرت بنیاد یافته است به سخن دیگر، دولت بنیادی (institution) است که، در آن، قدرت تجسم می یابد. اما بنیاد خود کافرمانی است در خدمت اندیشه راهنمایی و به ترتیبی سازمان جسته است که اندیشه راهنما درونی کافرمانی گشته و عمری طولانی تر و توانی بیشتر از افرادی دارد که از راه آنها عمل می کند » (

۲۶). پس، بنابر طبیعت قدرت، بیانی رامی تواند پذیرد، که ازعهده توجیه کتشی و واکنشهای دولت، بمثابه قدرت، برآید. بدین قرار، دولت با گرفتن صفت "مسیحی" یا "اسلامی" و یا "سوسیالیستی"، درمرحله اول، دین یا مرام را ناگزیر می کند شکل و محتوی را متناسب با نقش جدیدش که موجه و مشروع باوراندن قدرت است، تغییر دهد. اما کار دراین مرحله نمی ماند: قدرت، به اقتضای طبیعت، برخورد می افزاید. از این رو، درمرحله دوم، دولت دین یا مرام را ازعناصر ناسازگار با برخورد افزودن، خالی می کند. و از آنجا که تعادل عمومی به اطاعت مطلق ویا حذف نیروهای مخالف ممکن می شود، دین یا مرام باید به دولت اختیار ومشروعیت مطلق ببخشد. پایان کار، تقدم مطلق دولت و ولایت مطلقه آن می شود: فرعونیت واستبداد فراگیر.

بدین قرار، هردین یا مرامی که آزادی ورشد انسان راهداف قرارمی دهد، اگر بخواهد ازراه تصرف قدرت، به این هدف برسد، خود به تصرف قدرت درمی آید. درعوض، می دانیم که دولت هر تعریفی را پیدا کند، بمثابه قدرت، حاصل روابط قوا دردرون یک جامعه ومیان آن جامعه با جامعه های دیگر است. بنابراین، اگر درجامعه از میزان زور موجود در رابطه ها کاسته شود، متوجه زورها که "قدرت" دولت را تشکیل می دهد، کمتر خواهد شد. لذا، اگر دین ها ومرام ها از راه انسانها عمل کنند ودرهمه جامعه ها چنین کنند، با بسط فرهنگ آزادی ورشد، دولتها به سازمانهای عمومی اداره جامعه ها درجریان رشد درآزادی و آزادی دررشد، نزدیک تر خواهند شد. تجربه مردم سالاریها، و نیز پیشنهادهایی که برای حل مشکلهای می شوند، به "تعمیم امامت" (۲۷) راه می برند.

بدین قرار، اگر دین یا مرام، جز بیان قدرت نباشد، وحدت دین ودولت، قدرت مایل به مطلق می شود. و اگر دین یا مرام بیان آزادی باشد، وحدت دین با دولت، بر فرض که دولت متوجه روابط قوا، باشد،

وحدت دین با ضد دین می شود. پس، " دولت دینی " و نیز " دین دولتی " در شکل متناقض، شکل بامحتوی در تناقض و محتوی نیز متناقض می شوند. و...

برخواننده است که به عنوان تمرین، این احکام را نقد کند: "تقدم اصلاح برانقلاب" و "تقدم انقلاب بر اصلاح" و "تقدم مصلحت بر حقیقت" و "تقدم امنیت بر آزادی" و "تقدم آزادی بر امنیت" و "تقدم آزادی بر استقلال" و "تقدم استقلال بر آزادی" و "تقدم ترقی بر آزادی و استقلال" و "تقدم اسلام بر آزادی و استقلال و رشد" و "تقدم دین بر علم" و "تقدم علم بر دین" و "شعور بجای شعار" و...

*** خاصه دوم - زبان "عامه پسند و عامه فریب": بیانگر واقعیت نیست:**

در زبان "عامه پسند و عامه فریب"، رایج ترین روش دستکاری امرهای واقع است. در حقیقت، زبان "عامه پسند و عامه فریب" ترجمان واقعیت ها نیست و نمی تواند باشد. توضیح اینکه زبان فریب یا برداشتی از جریان امور است و یا اندیشه و سیاستی است که تحول یا اصلاحی را وعده می دهد:

۱ - هر امر اجتماعی که روی می دهد، در رابطه با امرهای واقع دیگر، روی می دهد. به سخن دیگر، امرهای واقع در رابطه با یکدیگر روی می دهند و در جریان تحول اجتماعی، زندگی و تحول می کنند. برای مثال، تولد یک کودک، حاصل همبستری و همبستری نتیجه گرد آمدن زنی با مردی است. این خانواده، به نوبه خود، خانواده های آن دورا در رابطه قرار می دهد و... کودک در محیطی اجتماعی بزرگ می شود که

مجموعه امرهای واقع در رابطه ها بی که بایکدیگر دارند، آن رامی سازند. این محیط جریان تحولی را در پیش می گیرد و کودک در آن بزرگ می شود .

زبان "عامه پسند وعامه فریب" بدون دستکاری در امرهای واقع، ساختنی نیست. اما آیا تمامی امرهای در رابطه با یکدیگر را می توان تغییر داد و ساخته ها را به جای واقعیت ها نشاند و باوراند؟ دراستبدادها و، در مردم سالاریها نیز، "عوام فریبان" به این پرسش ، پاسخ آری می دهند . از این رو، رایج ترین روش های فریب، دستکاری کردن امرهای واقع است. اما اگر زبان تجربه در کارآید، رشته تناقض ها را آشکار می کند:

۱/۱ - امرهای دستکاری شده با امرهای واقع دیگر ناسازگاری پیدا می کنند که قابل پوشاندن نیست. برای مثال، اگر حکومتی مدعی شود اقتصاد کشور را از رشد واقعی برخوردار کرده است، به راحتی می تواند با انجام یک رشته از تقلب ها در آمار، دروغ خویش را راست بیاوراند. اما هر اقتصادی با اقتصادهای دیگر جهان در رابطه است. هیچ حکومتی نمی تواند در واقعیت های اقتصادهای دیگر نیز دستکاری کند. در درون کشور، رویدادهای اقتصادی با رویدادهای سیاسی واجتماعی و فرهنگی در رابطه می شوند و هیچ حکومتی نمی تواند در تمامی رویدادها دستکاری و آنها را با دروغ خویش سازگار کند. افزون بر این ها، دروغ بدون تناقض نمی توان ساخت و تناقض ها را در آمار جعلی می توان یافت. بنابراین، اگر زبان تجربه در کارآید، درجا، پرده از فریب برمی دارد. برای مثال، اگر حکومتی مدعی شود اقتصاد کشور را ۱۰ درصد رشد داده است، از آنجا که رشد اقتصادی حاصل رشد سرمایه گزاریها و افزایش تولید و بکارافتادن نیروهای محرکه است، پس تنها در قلمرو اقتصاد باید کارآئی فنی، مهارت انسانها، درآمد آنها، عرضه تولید و مازاد

بیشتر شده باشند. اگر این امرها واقع نشده باشند و رقم تولید ناخالص ملی، همچنان ۱۰ درصد افزایش را نشان بدهد، از آنجا که این امر، ناگزیر، بایک رشته امرهای دیگر همراه است، هرگاه افزایش تولید ناخالص ملی از راه سرمایه گذاریها و بکار افتادن نیروهای محرکه ورشد تولید، بعمل نیامده باشد، از راه افزایش مصرف ها بعمل آمده است: بودجه دولت افزایش یافته و این افزایش از راه وامهای داخلی و خارجی تأمین شده، اعتبارات بانکی افزایش یافته اما به بازرگانی اختصاص یافته، فروش ثروتهای طبیعی کشور (در مورد کشورهای نفت خیز، نفت و گاز) بیشتر شده، واردات افزایش یافته و از میزان واقعی صادرات کاسته شده اند و... در واقع، بجای رشد اقتصادی، فقر اقتصادی ببار آمده است. و وقتی حسابهای ملی را با حسابهای بانکهای داخلی و خارجی می سنجی، می بینی حسابهای ملی بدکار، و حسابهای بانکی بستکارند. و اگر به سراغ طبیعت بروی و آنچه را از دست رفته و خسران آلودگیهایی که بر اثر افزایش مصرف پیدا کرده، محاسبه کنی، میزان رشد فقر و زیانها را از میزان رشد ادعائی بزرگتر خواهی یافت. و اگر ۱۰ درصد رشد، نه حاصل سرمایه گذاریها و رشد تولید و نه فرآورده افزایش مصرف باشد، صورتی است که محتوی (واقعتهای اقتصادی) آن را نقض می کنند:

۱/۲ - اما اگر فرض کنیم عوام فریب بتواند تمامی امرها را دستکاری کند و به آنهایی نیز که نمی تواند دستکاری کند، صورتی را بدهد که دلخواه او را تصدیق می کند، هنوز فریبش زودتر، آشکار گردنی است. زیرا امرهای واقع حاصل زندگی فردی و اجتماعی هستند. وقتی با دستکاری آنها، در زبان حاکمان، محیط اجتماعی ساخته شد که غیر از محیط اجتماعی واقعی مردم بود، مردم دوگانگی (ناسازگاریها و تضادها) ساخته ذهن عوام فریبان با زندگی واقعی خود را بطور روزمره و در تمامی ابعاد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و در رابطه با

طبیعت، به حواس می بینند، می شنوند، عمل می کنند، می بویند و می چشند و به عقل می سنجند و نسبت به عوام فریبان، بی اعتماد تر می شوند. برای مثال، وقتی حکومت مدعی می شود اقتصاد کشور رشد کرده است، اما، در واقع، رشد منفی کرده باشد، زبان امرهای واقع، بازبان امرهای قلبی، ناقص یکدیگر می شوند. کم شدن واقعی عرضه فرآورده ها رشد تولید را انکار می کند. کاسته شدن از ارزش پول ملی، در قبال ارزشهای خارجی، بی نیاز شدن از واردات را تکذیب می کند. افزایش بیکاری و کاهش درآمدها، دروغ بودن افزایش سرمایه گزاریها و ایجاد و فرصت های جدید اشتغال را آشکار می کنند و... تورم محکی است که نه تنها تمامی دستکاریها را نمایان می سازد، بلکه سیاستهایی را نیز می شناساند که حکومت به عمل درآورده و در لباس فریب از دید مردم پنهان کرده است. بدین قرار، دستکاری امرهای واقع و تغییر بیان آنها، همواره یک علامت عمومی در پی می آورد که بدان می توان پرده از فریفتاری برداشت:

۱/۳ - قاعده عمومی: هر اندازه میزان دستکاری در امرهای واقع بیشتر و دروغهایی که عامه فریب بدین سان می سازد، متعدد تر و بزرگتر، نا سازگاری آنها با امرهای واقع در رابطه بایکدیگر - که حاصل فعالیتهای افراد و گروه ها هستند - بیشتر می شود. از آنجا که عامه فریب اگر هم از این واقعیت غافل نباشد که، در یک جامعه، افراد و گروه ها، دائم در فعالیت هستند و امرهای واقع را این فعالیت ها بوجود می آورند، چون نه می تواند بجای تمامی افراد و گروه ها عمل کند و نه می تواند آنها را به قالب بریزد، غیرممکن است بتواند مانع پیدایش ناسازگاری ساخته خود با واقعیت بگردد. علامت های عمومی بیانگر این ناسازگاری در حال و آینده بروز می کنند: در اقتصاد تورم، در سیاست قهر، در اجتماع، فساد و نابسامانی و آسیب اجتماعی، در فرهنگ، کاهش میزان

رشد انسانها، افزایش میل به مصرف و تخریب، در طبیعت، آلودگی محیط زیست، علامتهای عمومی ناسازگاری محیط واقعی زیست با محیط مجازی هستند و می شوند که سیاست "عامه فریب و عامه پسند" بوجود می آورد. محیط واقعی زندگی همواره وارونه محیطی است که عوام فریب به "زبان فریب" وعده می داد. در آینده نیز، از آنجا که امرهای واقع ساخته فعالیتهای افراد و گروه ها، در رابطه با یکدیگر و در رابطه با جامعه های دیگر و در رابطه با محیط زیست هستند، جهت و مسیر تحولی را دارند که امرهای واقع دستکاری شده نمی توانند پیدا کنند. برای مثال، اگر پزشکی با بیمار زبان دلخواه او را بکاربرد و، بجای درمان واقعی، او را به درمان دروغین فریب دهد، اثر واقعی درمان او، با اثری که او باورانده است نایکسان، در نتیجه، جهتی که بیماری بیمار درپیش می گیرد، با جهتی که پزشک نشان داده است، ناهمسو می شود. بیمار تنها وقتی تا مرگ از فریب آگاه نمی شود که در سانسور کامل باشد. یعنی شعور او را از کار انداخته باشند. از این رو،

۱/۴ - قاعده دوم: اگر سانسورها نباشند، زبان "عامه پسند و عامه فریب" را نمی توان ساخت. و از آنجا که ناهمسوئی زبان و روش فریب با تحول امرهای واقع، از زمانی ببعد، قطعی می شود، اگر پیش از لحظه قطعی شدن، آدمیان به فریب پی نبرند، در آن لحظه پی خواهند برد. این آگاهی خودجوش است که عامه فریب را ناگزیر از بکار بردن بیشتر زور و شدت بخشیدن به سانسورها می کند. و نیز اهمیت شعور بر فریب، و به خصوص توجه به طول مدت فریب و ویرانیها و فسادهایی که بیماری آورد، نقش روشنفکران را، به مثابه کسانی تعیین کننده می کند که زبان تجربه را در کار می آورند و سحر عامه فریب را باطل می کنند.

۲ - مثال بیمار و بیماری را از سر بگیریم: میدانیم که هر بیماری با علامت است که پیدایش خویش را اظهار می کند و در علامتها است که جهت

یابی تحول خویش را بیان می کند. پزشکی که به درمان می پردازد، بیان بیماری را اندر می یابد. برای اینکه جهت تحول بیمار را از مرگ به زندگی برگرداند، بیماری را تشخیص می دهد و روش درمان را معین و تجویز می کند. در میان تشخیص ها و داروها و روش های درمان، آن تشخیصی صائب است که بیماری را همان که هست دانسته باشد. آن دارویی کارگراست که عامل بیماری را با کمترین اثرات ثانوی، خنثی کند و آن روش کارآ است که سلامت را در کوتاه ترین مدت و کمترین زیان جسمی و روانی، به بیمار، بازگرداند. از این تجربه که هر کس در عمر خویش، یک یا چند بار آن را کرده است، می فهمیم که:

۲/۱ - هر امری حرکت خویش را با بیان آغاز می کند و همواره با بیان سازمان و رهبری و جهت و درجهت مسیر و هدف خویش را اظهار می کند. به سخن دیگر، امرهای واقع زبان دارند و در رابطه عینی که با یکدیگر دارند، زبان عمومی پیدامی کنند. بدون درک این زبان نمی توان پیدایش و جهت عمومی حرکتشان را تشخیص داد.

۲/۲ - هر حرکت انسان (برای مثال، درمان بیماری)، با حرکت اندیشه آغاز می شود.

۲/۳ - اگر حرکت اندیشه بخواهد بیانگر تغییر جهت حرکت امرهای اجتماعی، و بدان، ساخت روابط آنها بگردد، باید حاصل تشخیص صحیح زبان امرهای واقع باشد. پس تنها آن بیان و روشی بکار می آید که تحول عمومی را ممکن بسازد و وقوعش را تشخیص می دهد و بدان هدف و جهت و درجهت، مسیر می دهد. برای مثال، در انقلاب ایران، اندیشه راهنمایی که آن را ممکن ساخت و تشخیص داد و بدان جهت عمومی بخشید، بیانی بود که اگر پیدانمی شد، حرکت انقلاب پدید نمی آمد و تا سرنگونی رژیم شاه ادامه نمی یافت. امروز که بعد از تجربه هستیم، می دانیم از تشخیص ها، سرانجام آن تشخیصی صائب بوده است که انقلاب

را از آغاز تا برانداختن رژیم شاه، بیان کرده است. تمامی تشخیص‌ها و اندیشه‌های راهنمای دیگر، از ممکن گرداندن تغییر جهت عمومی حرکت جامعه ناتوان بوده‌اند. هر یک از اندیشه‌ها که کارآ نبوده، وقتی به تجربه گذاشته شده، این پی آمده‌ها را بیار آورده است:

- اگر صاحبان اندیشه، از تجربه پند نیاموخته و اندیشه را نقد نکرده و استبداد رأی بخرج داده‌اند، موقعیت خویش را در جامعه ازدست داده‌اند.

- اگر صاحبان اندیشه آن را به تجربه، نقد کرده و از نو به تجربه گذاشته‌اند و اندیشه را تا آنجا نقد کرده‌اند که بتواند آغاز حرکت اجتماعی و ترجمان حرکت از آغاز تا رسیدن به هدف بشود، در رهبری حرکت قرار گرفته‌اند. آنها نیز که از تجربه‌ها درس آموخته و پا به پای نقدها، تحول را پذیرفته‌اند و سرانجام خود را با اندیشه راهنما انطباق داده‌اند، در رهبری جا یافته‌اند.

- اما از آنجا که سقوط رژیم پیشین، هدف نبود و وسیله بود، با سقوط آن رژیم، آنها که همسویی با حرکت انقلاب را ترک گفته و بسوی قدرت رفته‌اند، در تضاد با جامعه قرار گرفته‌اند. وجود اندیشه راهنما، پیشاپیش می‌گفت هر کس و هر گروه تغییر جهت بدهد، از جامعه جدا و با آن در تضاد قرار می‌گیرد. آنها که گمان کردند می‌توانند زبان "عامه پسند و عامه فریب" را جانشین بیان انقلاب کنند، باور نمی‌کردند سرانجام یکی در برابر همه می‌شوند و ناگزیر می‌شوند بگویند: همه بگویند بله، من می‌گویم نه:

قاعده: از آنجا که هر حرکتی را انسان آغاز می‌کند و انسان به هدف می‌رساند، هر اندیشه راهنما و سیاستی که از بیرون بخواهد اجتماع آدمیان را در جهتی به حرکت درآورد، در صورتی که شرکت کنندگان در حرکت، نتوانند خود آن را تجربه کنند، زبان "عامه پسند و عامه

فریب" است. این سیاست ازخارج و به زور تحمیل می شود و سیاست گزار ومجری را با جامعه در رابطه قوا وسرانجام تضاد وخصوصت قرارمی دهد وبه شکست می انجامد. چرا که حرکت را انسان باید انجام بدهد واگراندیشه وسیاستی برای همه اعضای یک جامعه قابل تجربه باشد، آنها درعمل درآوردن آن، تا رسیدن به هدف، شرکت می کنند. اما اگر بخواهند "ولو به زور" جامعه را به "نمدن بزرگ" رسانند، ویا به "اسلام" درآورند، انسان دیگر تجربه گر آزاد و فعال وخلاق نیست، آلت است. وهیچ انسانی، وبه طریق اولی، هیچ جامعه ای نمی تواند تمامی قوا واستعدادهای خویش را تعطیل کند ودردست "مستبد مصلح" نقش آلت را بازی کند. اگرهم به این نقش تن دهد، سرانجام آلت ساز وآلت باز، گرفتار خسران بزرگ خواهندشد. (۲۸)

بدین قرار، اگراندیشه راهنما با جهت عمومی حرکت جامعه به رشد سازگار و جامعه بتواند آن راتجربه کند، الف - به عمل درآوردن آن نیازمند بکاربردن زور نمی شود. جلوگیری ازبه عمل درآوردنش، بکاربردن زوررا ایجاب می کند. و ب - اگراندیشه راهنما براستی راه وروش رشد باشد اما از جامعه خواسته شود به عنوان آلت فعل "رهبران" عمل کند، زبان فریب می شود و بلادرتک یک رشته تضادها را برمی انگیزد: تضاد "رهبران" با جامعه و تضاد جهتی که "رهبران" می خواهند به تحول جامعه بدهند وجهت حرکت جامعه. وتضاد اندیشه راهنما باخودش. توضیح این که، اندیشه راهنمای رشد، بتدریج، در بیان قدرت جبار، ازخودبیگانه می شود. آن دسته ازجباران تاریخ که با بهترین اندیشه های راهنما به قدرت رسیدند وبدترین جباران شدند، دراین بیراهه افتادند وجبارشدند. واقعیتی که همواره از آن غفلت می شود، اینست که اندیشه راهنما (دین ومرام) وقتی قالب شد، زبان فریب می شود. اندیشه راهنما وقتی به کار آدمی می آید که بتواند بکار آغاز

یک حرکت آید و بیانگر آن از آغاز تا انتها بگردد. هراندیشه ای که از عهده این کار بر نیاید، اندیشه راهنما نیست، زبان فریب است. بدین قرار، مشخصه عمومی زبان "عامه پسند و عامه فریب" اینست که نمی تواند پیشاپیش یک حرکت، پیدایش آن را ممکن و اعلان کند و نیز نمی تواند جهت و سرانجام آن را بیان نماید.

اما آیا زبان "عامه پسند و عامه فریب" انتقاد پذیر و بنابراین قابل اصلاح هست یا نه؟ پاسخ اینست:

۳- با مراجعه به تجربه انقلاب ایران، دانستیم که اندیشه راهنمایی که ترجمان یک حرکت می شود، از راه یک رشته نقدها، بیانگر حرکت می شود. زبان "عامه پسند و عامه فریب" جهت معکوس را درپیش می گیرد، از محتوای تجربه پذیر خالی می شود (۲۹) و سرانجام ظاهر پسندیده خویش را نگاه می دارد (اسلام، سوسیالیزم، ترقی، و...) اما از محتوا تهی می گردد (۳۰). این زبان قابل اصلاح نیست. زیرا پیش از تهی شدن، قابل نقد است اما عامه فریب به زور، مانع نقد آن می شود. زیرا می داند اگر نقد شود، دیگر نمی تواند بکارش برد. و وقتی از محتوا خالی شد، دیگر قابلیت اصلاح را از دست می دهد (۳۱). برای مثال، "مسیحیت، سوسیالیزم، اسلام، و..." که دراستقرار استبداد فراگیر، بکار گرفته شده اند، تمامی محتوای نخستین خویش را ازدست داده اند. صورتی از معنای نخستین تهی شده اند که قدرت حاکم مقاصد خود را با آن می پوشانند. بدین قرار:

قاعده: هر بیانی که، با اعمال زور، از تجربه شدن آن جلوگیری شود و از نقد شدنش، ممانعت بعمل آید، زبان "عامه پسند و عامه فریب" است. این زبان میان تهی می شود وقتی تمامی عناصر تجربه پذیر خویش را ازدست می دهد. بیانی که از محتوای خویش دور افتاد، غیر قابل اصلاح می شود مگر به از میان برداشتن قدرتی که آن را میان تهی کرده است، و از نو، به

روش تجربه، نقد پذیرگرداندن و، بدان، محتوای تجربه پذیر را باز پس دادن :

ج - زبان "عامه پسند و عامه فریب" بر دوگانگی ها بیان می شود و دوگانگی می سازد تا بتواند اختیار را از آدمی بستاند و به قدرت جبار بسپارد. در جریان ساختن دوگانگی های ناسازگار، سرانجام آدمی را گرفتار "جبردرون و بیرون" می کند. نباید پنداشت که این زبان "خواص" را نمی فریبید. حق اینست که نخست "خواص" را می فریبید و آنها در این فریب، قرنهای و قرنهای، مانده اند و خود و بشریت را به بندگی قدرتهائی درآورده اند که اینک انسان و طبیعت را به وادی ویرانی عمومی کشانده اند. از این دوگانگی ها که دوام تاریخی آورده اند وهم اکنون، انسانیت بدانها گرفتار است، یکچند را مطالعه می کنم:

* جبر "دنیا" : دنیا قلمرو تعلقات و میدان هواهای نفسانی است. برای رهایی از این جبر، "فقه" جبر آخرت را ساخته است. قدرتهای دنیائی آدمی را گرفتار جبر تعلقات دنیا می کنند و فقیه، به یاری فقه، آدمی را از آن جبر رهایی کند و با جبر تکلیفها، به راه خدا می برد. تا بدانجا که این بیان صریح و روشن را که "در دین اکراه نیست"، مرز میان دو جبر می گرداند: تا وقتی اسیر جبر دنیائی، مختاری به دین درآئی، یا درنیائی. اما به محض آنکه از مرز عبور کردی، تابع فقه و فقیه می شوی. حتی اختیار بازگشت به "دنیا" را نیز از دست می دهی. بازگشتن همان و مرگ و محکوم شدن به اعدام شدن همان!

عرفان، بدرست، دریافت و گفت از جبر دنیا، به دستیاری جبر فقه نمی توان رهایی ورستگاری جست. طریقت را بجای شریعت نهاد (۳۲). عارفانی که رویه انکار تمامت شریعت را خطا یافتند، آن را به مثابه "شمع طریقت" پذیرفتند اما نه بیش (۳۳). اما تنها فقه نبود و نیست که آدمیان را گرفتار جبر می کند. فلسفه نیز که ساخته عقل است، آدمیان را از خود

بیگانه و گرفتار جبرها می سازد (۳۴). بنابراین، مقصداصلی ساخته ها، شریعت و فلسفه نیستند، عقل است! عقل قدرتمدار را به دل که "تماشا گه راز" است، راه نیست (۳۵).

۲ - و آنها که عقل را بیفایده نیافته اند، کار او را منحصر به تمشیت زندگی در محیط زیست طبیعی واجتماعی و بنابراین، گرفتار "قیل وقال" و عامل غفلت انسان از دل دانسته اند. و کسانی که کوشیده اند عقل و دل را در رها کردن انسان و دست یابی به معرفت خدا شریک کنند، نه تنها دل و عقل را در دوگانگی نگاه داشته اند، که ثنویت را، بمثابه اصل راهنما، نه انتخاب عقل که سرشت عقل پنداشته و انواع عقل را تشخیص داده اند که به یازده نوع و بیشتر از آن سر می زنند. و شمار علمها را نیز به نه (۳۶) و بیشتر رسانده اند. لایبرنتی از این عقل ها و علم ها ساخته اند که، از آن به در، کجا توان رفت؟

۳ - نباید پنداشت که تنها در قلمرو اسلام عقل ذات دوگانه دارد و تنها بردوگانگی کار می کند، شرق این بیماری را از غرب جسته است. در غرب، عقل ها، از ابتدا، انواع داشته و در دوران معاصر، درنحله ای، خردی ناب، و خرد دیگری تجربی شد (۳۷) بنام اسطوره علم، "تضاد دیالکتیکی" ذات هستی گشت و عقل در ذات خویش و در کار خویش، قائم به این "تضاد" گمان رفت.

آیا بهای سنگینی که انسان و طبیعت بابت این فریب پرداخته اند، بر آورد کردنی است؟ و به رغم خسرانی به محاسبه در نیامدنی و به دلیل این خسران، دل و دماغ آشتی نجستند. و کسی نیز یافت نشد که با خالی کردن سر، دل را پراز نور هدایت کند. و اینهمه تنها بخاطر یک غفلت: اصل راهنما، ذاتی عقل نیست. هر عقلی، بنا بر اصل راهنما و وسیله ها به این یا آن طرز کار می کند.

حال اگر بنیاد را سازمان دوام یافته ای با اندیشه راهنما تعریف کنیم (۳۸) و آدمی بداند که خود یک بنیاد است و اندیشه راهنما، جا در درون او دارد، توانائی رهاشدن از زبان "عامه پسند و عامه فریب" را یافته است. چرا که از بیرون به درون جز از مجرای خود آدمی راهی نیست. بنابراین انسان، درخویشتن، آزاد است. اگر اصل راهنمای دل و دماغ را یکی و مساعد نپذیرفتن اکراه و بکار نبردن اکراه کند:

۳/۱ - دل و دماغ به راه توحید بازمی آیند. دل از شوق معرفت و سراز شور شعور پرمی شوند .

۳/۲ - بتدریج که آزادی درونی میل به بی نهایت می کند، جبر بیرون بر درون، روی به صفر می آورد.

و هرگاه اصل راهنما مساعد اکراه درون و بیرون شود، آزادی درونی به صفر میل می کند و جبر بیرون بر درون، روی به بی نهایت م یبهد. انسان یکی است اما وقتی اصل راهنما توحید می شود، او بنیادی میگردد رها از جبرهای بیرون و درون و آنگاه که اصل راهنما ثنویت تک محوری می شود، بنیادی می شود گرفتار جبرهای درون و بیرون. بنیاد اولی می سازد و رشد می کند و بنیاد دومی نیروها را به زور بدل می کند و ویرانی بر ویرانی می افزاید.

۳/۳ - بر موازنه عدمی، رابطه آدمی با خویشتن و محیط زیست اجتماعی - طبیعی و هستی تغییر می کند: او که بنا بر زبان "عامه پسند و عامه فریب" باز یچه « نطح وجود » بود (۳۹)، فعال می شود. پدیده هائی که محیط زندگی او را بوجود می آورند، دیگر جبارهای تهدید کننده نیستند، اسباب و عواملی هستند که او، در رشد خویش، از آنها سود می جوید: راه بسط آزادیها، راه رشد او و عمران طبیعت می گردند و آدمی ازدوگانگی با هستی رهامی شود (۴۰)

* خاصه سوم - زبان "عامه پسند و عامه فریب" باوراندن این دروغ است که ثنویت در ذات هستی و یا دست کم در ذات عقل است. بدین فریب، انتقال رهبری به بیرون از انسان، یعنی به قدرت، پذیرفته می شود:

۴ - بدین سان، خاصه سوم و بس مهم زبان "عامه پسند و عامه فریب" اینست: ثنویت را در ذات هستی و یا دست کم در ذات عقل باوراندن و بدان، انتقال رهبری از خود آدمی به بیرون او را، در نظرش واقعیتی بسا احتراز ناپذیر نمایاندن. تمامی فلسفه ها، دین ها، عرفانها و ایدئولوژی ها که در بیان "عامه پسند و عامه فریب" از خود بیگانه شده اند، رهبری را از آدمیان ستانده اند و به این و آن نماینده قدرت داده اند: ولایت های مطلقه فقیه، قطب و مراد و پیر، امام، قانون گزار، فیلسوف، گزیده ها که طبیعت برای رهبری آفریده است! پیشوا، خلق برگزیده، کلیسا، حزب طرازنو، و... (۴۱) و انواع جبرها (۴۲).

سخنی از پیامبر (ص) منقول است که وصف حال جامعه هائی است که به علم رغبت نمی کنند و تجاوزطلبی در میانشان رواج میگیرد: چنین مردمی به قهر و ستم جباران و خیانت قاضیان و حاکمان و بیم از دشمنان گرفتارمی آیند (۴۳). درحقیقت، زوروقتی در کارمی آید و فساد می گسترده که آدمی استعداد رهبری خویش را عاقل می گذارد و آن را از خود سلب می کند. از اینرو، خداوند، به تأکید، به پیامبر خاطر نشان می کند، هر کس خود خویش را رهبری می کند و هدایت کردن دیگری تو را نیست (۴۴). و این سخن حق در تعالیم زردشت، نیز بود و برغم آن، روحانیت زردشتی شکل گرفت و به خود ولایت بخشید (۴۵). همانطور که برغم آموزش عرفان که زورمداری بنام دین و باور را از میان برمی داشت

و راه و روشی را پیشنهاد می کرد که آدمی بدان استقلال بجوید و خودهدادی خویش بگردد (۴۶)، وقتی از خودبیگانه گشت، از مرید خواست همان سان که مرده خویشان را در دست مرده شوی رها می کند، خود را در دست شیخ و پیر و قطب و مراد، بنهد (۴۷). با وجود این، در تاریخ ایران، جنبشهایی که کوشیده اند اختیارآدمی را بدو بازگردانند و محیط اجتماعی را از چنبره جبر استبداد برهند، از پیش از اسلام تا امروز، مداومت داشته اند (۴۸).

بدین قرار، وقتی آدمی خویشان را بنیادی دارای توان رهبری می شمارد و می داند بمثابه موجود آزاد، بطور فطری، عقل او آزاد و اصل راهنمایش موازنه عدمی، سازگار با آزادی و رشد است و با وجود این، او می تواند آن را با اصل راهنمای قدرتمداری جانشین کند، وقتی می داند اندیشه راهنما، وقتی بیان آزادی است، فطری عقل است، با وجود این انتخاب کردنی است و انسان آن را با بیان قدرت جانشین می کند و اختیار انتخاب نیز از آن اوست و هیچ قدرتی در جهان وجود ندارد که بتواند او را به انتخاب آن اصل و این اندیشه ناگزیر بازدارد، از فریب قرون بدرمی آید. و اگر بداند بمثابه موجود زنده، فعال و بنابراین رشد یاب است و آن اصل راهنما را باید برگزیند که بدوامکان می دهد، به رشد، از جبرها آزاد شود، از بیراهه تضادها به راه توحیدها می افتند: توحید عقل و دل، توحید دین و علم در اصل راهنما، توحید درون با بیرون. توحید رشد معنوی با رشد مادی، توحید علم و عرفان و دین. او به گزینش موازنه عدمی بمثابه اصل راهنما و بیان آزادی بمثابه اندیشه راهنما عدالت را این توحیدها می یابد و، بدین میزان، آزادی ذاتی خویش را باز می یابد و امام می شود و در راه رشد می افتد. عارف راست پندار و راست گفتار و راست کردار و انسان عادل می شود:

زبان "عامه پسند و عامه فریب" هیچیک از ارزشهای جهان شمول را انکار نمی کند: نه آزادی، نه حقوق انسان، نه برادری، نه برابری، نه عدالت، نه ... را. جز اینکه تعریف های آنها را وارونه می کند. برای مثال، برادری در میان برابرها پذیرفتنی وارزش است. اما در این زبان، برابری جز بر اصل نا برابری، نه وجود دارد و نه به درک و بیان می آید. بنابراین، عدالت تنها بر اصل نابرابری قابل تعریف و میزانی میشود که، بدان، هرکس و هرچیز، در سلسله مراتب، در جای خود قرار می گیرد (۴۹). بدین فریب، برابری و برادری بر پایه نابرابری و نا برادری، عقلا را از محتوی که نابرابری است غافل و سلطه ستمگرانه "نخبه" را بر "عوام" طبیعی جلوه می دهد و می باوراند.

بدین قرار، مشخصه چهارم زبان "عامه پسند و عامه فریب" اینست که نابرابری را میزانی همگانی می گرداند. ممکن نیست سخن "عامه پسند و عامه فریب" از نابرابری خالی باشد. نابرابریهایی که به سعی حاصل می شوند، مثل نابرابری عالم با جاهل، عادل با ظالم، با تقوا با بی تقوا، سالم با بیمار، و بسیاری نابرابریها که طبیعی می نمایند (زیبا با زشت، با استعداد با بی استعداد ...) را، به این عنوان که پسندیده خرد و مقبول آن شده اند، فریبکاران مایه فریب می کنند و نابرابری را اصلی می باوراند که بر آن هستی شکل گرفته است. تمیز راست از دروغ این ادعا، مشکل نیست: نابرابری که در زبان "عامه پسند و عامه فریب" میزان همگانی است، بطور حتم، ترجمان اصالت زور و توجیه کننده ولایت مطلقه مافوق تر، بر مادون ترها است. در دوران معاصر، طبیعت دستگاهی تلقی شد که در آن، از راه تنازع، بهترین ها انتخاب می شوند. و بنگرید خسران بزرگی را که در پنج قاره جهان، زبان فریب بار آورده است. امروز نیز که دانش این نظر را از اعتبار می اندازد (۵۰)، هنوز بنام انتخاب اصلح، (داروینیسیم اجتماعی) می گویند نباید به عقب افتاده ها، به مستمندان و ... کمک

کرد زیرا مانع عمل قانون طبیعت و در نتیجه عقب افتادن « اصلحها می شود » (۵۱). بدین سان، هیچ فریبکاری نمی تواند جز برای توجیه اصالت زور، ناتوانی را به عنوان میزان بکاربرد. حتی وقتی عالم را با جاهل مقایسه می کند و می گوید عالم با جاهل برابر نیست، این حق را مبنا می کند و بر آن، حکم می کند: پس باید جاهل مطیع عالم باشد! (۵۲). بدین قرار:

۱ - در زبان فریب، میان حقی که مبنا قرار می گیرد و مرادی که فریبکار تبلیغ می کند، همواره همان تضاد وجود دارد که میان حق با باطل وجود دارد (۵۳). در حقیقت، هر بار که جای وسیله و هدف بایکدیگرمعرض می شوند و هدف وسیله توجیه وسیله می شود، باید یقین کرد که هدف واقعی فریبکار، جز هدفی است که بدان وسیله را توجیه می کند و می قبولاند. دونمونه:

* ارسطو می گفت: اداره جامعه به دانش و کفایت باید بعمل آید. اما همه انسانها با دانش و کفایت نیستند. او، از این حق، دو باطل مراد می کرد: اول - طبیعت اقلیت نخبه را برای رهبری کردن آفریده است و اکثریت عوام را برای اطاعت کردن. اما ارسطو خدا نبود و تمامی انسانها را نیز نیازموده بود تا بدانند طبیعت، بنابراین نابرابری، اندک شماری را با استعدادهای دانش ورهبری و بقیه را بدون این استعدادها آفریده است. دوم - اما فرق است میان اداره جامعه با علم و اطاعت از عالم، که اطاعت از قدرت و نه علم است. بنابراین، ضرورت اطاعت "عوام" از "خواص" نیز حکمی است که اوصادرمی کند. اما هر دو حکم با حقی که مبنای صدور حکم می کند، تضاد دارند. زیرا:

- رابطه ای که علم میان دانا و نادان بر قرار می کند، رابطه انتقال از دانا به نادان است. همان که میان استاد و شاگرد برقرار می شود. علم رابطه دیگری نمی تواند برقرار کند و در این رابطه، اطاعت محلی پیدا نمی کند. علم، با انتقال، نابرابری عالم و جاهل را به برابری بدل نمی کند

و مانع از آن می شود که میان انسانها رابطه قوایر قرارشود وهمگان به بندگی قدرت درآیند.

اما قدرت با قطع رابطه ای که علم میان عالم و جاهل بر قرار می کند و با وسیله کردن علم و انحصار مالکیت آن، نیرو را در زور از خود بیگانه می کند و به زور، اقلیتی را بر اکثریتی حاکم می کند. بدین استبداد، اداره بایسته جامعه را غیر ممکن می سازد. زیرا:

الف - علم، به طبیعت خود، از راه انتقال رابطه بر قرار می کند و، انسانها را با یکدیگر، برابر می کند. زیرا رشدش در گرو مبادله معرفتها و بسط قلمروهای مشارکت انسانها است. اما تنها به این دلیل نیست که اطاعت "عوام" از "خواص" با نیاز اداره جامعه به علم و کاردانی تضاد دارد. به دودلیل دیگر نیز هست: یکی اینکه، اگر اداره جامعه از راه انتقال علم و فن انجام بگیرد، نیازی به اطاعت نمی ماند و اداره به علم و فن و با مشارکت همه استعدادها، انجام می گیرد. نادانها دانا و داناها داناتر و جامعه رشد می کند. دیگری اینکه، اگر اداره با انتقال علم و فن انجام نگیرد، اداره باید به زور بعمل آید. به سخن دیگر، الف - بخشی از استعدادها و معرفت ها عاقل بمانند و ب- جامعه نادان بماند و چون رابطه اقلیت عالم با اکثریت جاهل از راه انتقال علم بر قرار نمی شود، بضرورت، از راه زور بر قرار می شود. و مصرف زور زیادت طلب می شود.

ب - زور جز کارمایه و ثروتی که جامعه تولید می کند و بجای بکارافتادن در رشد آن، در مطیع نگاهداشتن بکار می رود، نیست. بدین سان بجای دانش و کفایت، زور، مدارا اداره جامعه می شود. یعنی ضد آن سخن حق که "اداره جامعه باید به دانش و کاردانی باشد"، واقعیت پیدا می کند.

ج - نایکسانی استعدادها و گوناگونی معرفت ها غیر ممکن می کنند که اقلیتی دارای همه استعدادها و دانشهای مدیریت بگردند. اگر بنا باشد جامعه به علم و کاردانی اداره شود، نه اطاعت "عوام" از "خواص" که

مشارکت جمهور مردم در اداره، ضروری شود. تکرار مفید است که: در این نوع اداره، بکار بردن کارمایه‌ها و استعدادها و ثروت‌ها در تولید زور در اداره جامعه، بحداقل وانتقال معرفت‌ها و شکفتن استعدادها به حداکثر میل می‌کنند و جامعه، در آزادی، رشد شتاب‌گیری کند.

۲ - عالم با جاهل نابرابر است، پس باید جاهل از عالم اطاعت کند، دو حکم متناقض هستند. نه تنها به این دلیل که مانع انتقال علم و بنا بر این مانع اداره جامعه در آزادی و رشد می‌شود، بلکه به این دلیل نیز که این اطاعت ضد علم است. در حقیقت:

الف - عالم با جاهل یک رابطه بیشتر نمی‌تواند برقرار کند و آن، رابطه انتقال علم از عالم به او است. این رابطه به اطاعت کردن نیاز ندارد. اگر عالم نخواهد از طریق انتقال علم رابطه برقرار کند و بخواهد علم را به زور بدل کند و آن را برای مطیع کردن دیگران از خود بکاربرد، جاهل از عالم نیست که اطاعت می‌کند، از زور است که فرمان می‌برد. زیرا میان آنها، جز زور رابطه‌ای نیست. اما علم، از راه مبادله، علم می‌آورد؛ وقتی از عالم به متعلمان منتقل می‌شود، استعدادهای دانشجویی متعلمان را بر می‌انگیزد و علم‌ها و فن‌ها را که آنها می‌جویند، بر خود می‌افزاید. مبادله دانشها و فنون، همچنان در آن علم می‌افزاید. بدین سان، دانش‌ها و فنون متکثر می‌شوند و رشد علمی شتاب می‌گیرد. پس، آنها که این حکم "عامه پسند و عامه فریب" را ساخته‌اند، ستمی بزرگ در حق تمامی انسانیت و نیز اهل دانش کرده‌اند. اگر طی قرون، عالمان بدین فریب که عوام لیاقت علم جستن را ندارند، از انتقال علم خودداری نکرده بودند، و اگر امروز، به این فریب، جامعه‌های "رشد یافته" مانع از انتقال دانش‌ها و فن‌ها، نمی‌شدند، بشریت و طبیعت کجا به این روز می‌افتادند؟ بنابراین، در زبان "عامه پسند عامه فریب"، حکمی که

، در صورت، بر مبنای حق صادر می شود، نه تنها ضد حق است، بلکه به ضرورت باطل است.

بدین سان، تا اینجا، مشخصه چهارم، آن نابرابری است که خود ترجمان زوراست. و میان حقی که وسیله و مبنا می شود با باطلی که مراد فریبکار را تشکیل می دهد، همواره تضاد است. و به این دلیل،

خاصه چهارم - زبان « عامه پسند و عامه فریب » ضد آزادی است .

۴ - ساده ترین کار زبان "عامه پسند و عامه فریب" برانگیختن تعصب ها و کینه های کوراست. این زبان، در تمامی جامعه ها و همه وقت و در زمان مابین، بکار رفته است و می رود. با آنکه به کتابهای دینی که رجوع کنی، می بینی با قاطعیت تمام، این زبان را زبان شیطان خوانده اند (۵۴)، بنام دین ها، آنقدر در استفاده از این زبان، زیاده روی کرده اند که بسیاری زبان دین را که « جزمحبت نیست » (۵۵)، زبان کینه و نفرت و... و، جمع این همه، غیظ، تصور می کنند!

اما فریبکارترها آناند که سنگ آزادی را به سینه می زنند و شناسائی زبان «عامه پسند و عامه فریب» آنها مشکلتر است. همانطور که آمد، از روش های اهل فریب که در زمان ما، درباره آزادی بکار می برند، نگاه داشتن کلمه و خالی کردنش از محتوا است (۵۶). چگونه درباره آزادی این کار را انجام می دهند؟:

۴/۱ - با بازی تقدم و تأخر :

- امنیت و ترقی و... بر آزادی مقدم هستند. پهلویها و استبدادهای نظامی عصر ما، استبداد خود را بدین تقدم توجیه می کردند. و با برقرار کردن سانسور، امکان این توضیح رانمی دادند که امنیت و ترقی محتوای

آزادی هستند. تقدمشان بر آزادی، امنیت و ترقی و آزادی را کلمات بی محتوایی میگرداند.

- تقدم ترقی بر استقلال و آزادی را همان استبدادها وسیله توجیه خویش می کردند. حال آنکه ترقی خالی از استقلال و آزادی، اسطوره و میان تهی است و با این تقدم، آزادی و استقلال ناگزیر مانع و مخالف ترقی معنی می شوند. یعنی از معنی واقعی خود خالی می شوند.

- تقدم آزادی بر استقلال و عدالت اجتماعی و... غیر از آنکه در جامعه بدون استقلال و خالی از عدالت اجتماعی، افراد کجایی توانند آزاد باشند؟ تقدم آزادی بر استقلال، تقدم آزادی فردی بر آزادی ملی سخنی میان تهی می شود. تقدم استقلال بر آزادی نیز چنین می شود.

- تقدم دین بر آزادی. اما وقتی در دین اگر اه نیست، دین و آزادی یکی می شوند و اگر دین بخواهد بر آزادی تقدم بجوید، باید دین یا آزادی و یا هر دو، از معانی که دارند تهی شوند. راستی اینست که با دادن معانی دیگر به آزادی و دین، دین و آزادی را، تا حد دو ضد از یکدیگر دور می کنند:

۴/۲ - در زمان ما، رایج ترین روش در تغییر معنی، مساوی کردن آزادی است با: آزادی "شعار لیبرال ها"، "لابالی گری" و "اطاعت از رهبر واجب است!":

- آزادی شعار لیبرال ها و مساوی با آزادی سرمایه است. وقتی می خواهند این دروغ را راستی تردید ناپذیر بیاورند، می گویند آزادی سرمایه واقعی و آزادیهای فردی صوری هستند (۵۷).

- آزادی همان "لابالی گری است"! و برای اینکه جای اعتراض نگذارند، می گویند: آنها که آزادی می خواهند، جز این نمی خواهند که بساط لابیالی گری گسترده شود.

- اما همواره مستبدانی که بنام دین و مرام زبان فریب بکار می برند، بر سریر قدرت خود کامه نیستند. از اینرو، بنام آزادی، ضد آزادی را تبلیغ می کنند: اطاعت نکردن از غیر خدا، اطاعت از "ولی امر" است. پس آزادی اطاعت از ولی، یا مراد است. و یا آزادی اطاعت از دولت و یا عمل در جهت تاریخ و بنابراین، اطاعت از "پیشوا"، یا "حزب پیشاهنگ"، و... است (۵۸).

- اما فریبکارانه ترین زبانها، زبانی است که آزادی را، در رابطه با مقامی یا بنیادی (دولت و دین)، تعریف نمی کند، آن را در رابطه هر فرد با خودش، و در رابطه او با فردهای دیگر، تعریف می کند: "آزادی هر کس آنجا تمام می شود که آزادی دیگری شروع می شود". بدین سان، آزادی رابطه میشود! (۵۹). این "تعریف"، همان تعریف قدرت است. در واقع، انسانها را فریب می دهند گویا توزیع قدرت میان افراد انسان میسر است. طرفه این که لیبرالها که این "تعریف" را می کردند، به برابری قائل نبودند، نخبه گرا بودند و... (۶۰)

۴/۳ - اگر قدرت وقتی واقعیت پیدا می کند که یکی داشته و دیگری نداشته باشد، آزادی وقتی واقعیت پیدا می کند که تمامی افراد بر آزادی خود شعور داشته و از آن برخوردار باشند. اما مشخصه زبان فریب اینست که نمی تواند تعریفی از آزادی بدست بدهد که تمامی انسانها بتوانند از آن برخوردار باشند. زیرا با چنین تعریفی از آزادی، قدرتمداران موقعیت و هدف خود را که رسیدن به قدرت و یا ماندن بر قدرت است، از دست می دهند.

بدین قرار، فریبکاران سه دسته اند: آنها که مبهم سخن می گویند و حاضر نمی شوند تعریفی روشن از آزادی بدست بدهند. و آنها که حداکثر به "تعریفی" بسنده می کنند که لیبرالها از آزادی می کنند. و آنها که از آزادی تعریفی می دهند که تحقق آن موکول می شود به

استقرارنظام دلخواه آنها و تغییر ساختهای اجتماعی به ترتیب مورد نظرشان(۶۱) .

۵ - بجای علم و ترقی و دین، در زبان "عامه پسند و عامه فریب"، اسطوره علم و ترقی می نشیند. عامه فریبان با علم و ترقی نیز همان می کنند که با عدالت و آزادی می کنند. در زمان ما، بنام "ترقی" و "جانشین دین و باورهای غیرعلمی کردن علم"، رژیمهای آزادی ستیز برسرکار آمدند. مدعی بودند و هنوز نیز هستند که "به زور" باید موانع ترقی را از سر راه برداشت:

۵/۱ - فریبکاران از همان باورخطا سود می جویند که در جامعه ها وجود دارد و "جوراستاد را بهتر از مهر پدر" می شمارد! اگر از استبدادیان پرسی آیا به زور می شود علم را در کله ها کرد؟ پاسخ خواهند داد، خیر. اما به زور می توان توجه متعلم را از آموری که مانع پرداختن او به علم می شود، بازداشت. درباره یک ملت نیز، همین حکم راصدق می دانند: به زور نمی توان ملتی را رشد داد. اما به زور می توان موانع ذهنی و عینی رشد را از پیش پا برداشت و راه رشد ملت را هموار کرد. می دانیم که در انقلاب فرانسه، حتی بنام آزادی، "دیکتاتوری آزادی" (۶۲) برقرار کردند. دویبان عامه پسند و عامه فریب نیز تجربه شده اند که دیگرند:

- برای برانداختن دیکتاتوری بورژوازی، چاره جز استقرار دیکتاتوری پروتاریا نیست! این تجربه، با پرداختن بهائی بسیارگران، به شکست انجامید.

- برای جلوگیری از استقرار استبداد "بنیادگرایان" دینی یا مرامی، راه حلی جز استقرار دیکتاتوری مترقی تا رفع خطر نیست. رژیمهایی که بنام دین یا مرام (در ایران و سودان و عربستان و... بنام دین و در چین و کوبا و سوریه و... بنام مرام) برسر کارند، وارونه این سخن را می گویند.

با همه کوششها که عامه فریبان می کنند، نمی توانند فریب خویش را بیوشانند: مشخصه بارز زبان فریب اینست که فریب کاران حاضر نمی شوند آنچه را علم و ترقی و دین و مرام می پندارند، مردم تجربه کنند. بلکه مردم آنها را باید حقایق محض تلقی کنند و به اجرا بگذارند. مردم باید باورهای خود را مثل یک لباس بدرآورند و باور جدید را چون لباس برتن کنند! رشد حاصل کاراندیشه و دست نیست و دین و مرام را به زبان علم که تجربه کردن است، نیست که باید آموخت و پذیرفت، بلکه بارها کردن شکلی و درآمدن به شکلی دیگر است که ازدینی به دینی، یا از دینی به مرامی، و یا... باید درآمد! در کار معلمانی که به "جور" به متعلمان، علم می آموزند که بنگری، می بینی آنچه می آموزند، احکام مطلقه ای هستند که شاگردان، بی چون و چرا، باید به حافظه بسپارند. این معلمان، مخربان استعدادها می شوند.

و بدیهی است که توجیه استبداد به دین و مرام و علم و ترقی، بدون این پیش فرض که "مردم نادانند" ممکن نمی شود. و بدیهی است که از بی اطلاعی خود و عامه از این واقعیت بهره می جستند که انسان قلمروئی درونی دارد که تا نخواهد، هیچ اطلاعی بدان راه نمی یابد. و علم تنها از راه پرس و جو و تجربه، می تواند به اندیشه راه یابد، اندیشه را فعال کند و در راه رشد بیاندازد. بنابراین، تناقضی دیگر از تناقض های زبان "عامه پسند و عامه فریب" آشکار می شود: بپرض که مردم نادان باشند، دانا کردن نادان به زبان و روش تجربه میسر است. پس آزادی باید و نه استبداد.

اگر علم و دین، به زبان تجربه، از دانا به نادان انتقال نپذیرند و در قالب احکام انتقال پیدا کنند، خود از بزرگترین موانع رشد و دشمن علم و دین می شوند:

۵/۲ - علم وقتی "حجاب اکبر" (۶۳) می شود که علم الیقین تصور و، در ذهن، نقش می بندد و عقل را از هر نقد و تجربه ای بازمی دارد. جامعه هائی که در آنها، معرفت ها، از راه نقد، مبادله نمی شوند، "معرفت علمی" و "معرفت مرامی" و "معرفت عرفانی" و "معرفت دینی" و "معرفت تاریخی"، مستی احکام جزمی می شوند و پرده ای سیاه در برابر چشمان اندیشه می گردند و آن جامعه را از رشد باز می دارند. بدین قرار، هرسختی که نخواهد سخن فریب باشد، حتی اگر "حق الیقین" باشد، باید از راه تجربه و نقد و انتقاد، نقل و انتقال پیدا کند. وگرنه، فریب است و حجابی می شود که چشم عقل را ازدیدن باز می دارد. اسطوره کردن علم و دین، تبدیل کردن این دو است به حکم قطعی و با درجه صحت صد درصد و قبولاندن بی چون و چرایشان!

۵/۳ - کیش شخصیت بیشترین کاربرد را در زبان "عامه پسند و عامه فریب" پیدامی کند:

شخصیتی را اسطوره می کنند و بنام او، "من قال" را جایگزین "ماقال" می کنند. جامعه ها و نیز "عقول بزرگ" بزرگترین فریبها و بیشترین زیانها را از "من قال" خورده و دیده اند. و هنوز به چماق شخصیت خداشده، بر سرهای چون و چرا کن می کوبند و «قول ها» و «احکام» و «فتاوی» غبرقابل چون و چرای «شخصیتها» از موانع بزرگ رشد جامعه ها هستند. اگر شخصیت خود نیز بگوید از من بت نسازید و «ما را انتقاد کنید» (۶۴)، باز «توی دهن کسی می زنند» که بگوید، در قلمرو علم، «اصل ماقال است» (۶۵).

وقتی باتکای شخصیت اسطوره گشته، سخنی را می باوراند و تحمیل می کنند، عمل «عامه فریب» رازشان را آشکار می کند. چرا که یا سخن ناحق است و، آن را، «قول شخصیت محبوب» می کنند تا حق جلوه دهند و یا سخن حق است اما فریبکاران، از آن، مراد باطل می جویند

لذا پس از ناحق کردن سخن حق ، قول شخصیت محبوب می کنند و بکار می برند . و یا سخن و مراد هیچیک حق نیستند. در جریان از خود بیگانه شدن دین و مرام در میان قدرت و وسیله کار آن گشتن، همواره "ماقال" جای خود را به "من قال" سپرده و شک در "من قال"، کفر تلقی گشته است (۶۶).

این فریب اغلب با فریب دیگری همراه است:

۵/۴ - علم تابع دین است " و یا "دین تابع علم است":

در زبان "عامه پسند و عامه فریب" یا حساب دین از علم جدا می شود و یا ، با تقدم بخشیدن یکی بر دیگری، حاکم می شود. اگر دین حاکم شد، علم حق ندارد خلاف آن بگوید و باید در محدوده آن بماند و اگر علم حاکم شد، دین باید ، هر روز، محکوم حکم نظریه ای بگردد. و یا زبان فریب دیگری می شود و می گوید: تقدمی در کار نیست. تابعیتی در کار است: آنها که علم را تابع دین می باوراند، برای هر دست آورد علمی، پیشینه ای در دین پیدامی کنند. و آنها که دین را تابع علم می شمارند، مدعی می شوند، معرفت دینی از معرفت علمی پیروی می کند و دلیلشان نیز کار دسته اول است!

زمینه این فریب خوردن و دادنها، اینست که دینها در جریان از خود بیگانگی، به احکام تجربه ناپذیر و قالبی بدل شده اند و زبان و روش علم، زبان و روش تجربه و کار علم از اعتبار انداختن احکامی گشته است که نه در صحیح و غلط بودن و نه در مفید و یا مضر بودن و نه حتی در انطباق پذیرفتن یا نپذیرفتن با اصول راهنمای دین یا مرام، تن به نقد شدن نمی دهند.

و هر دو حکم، یکی "علم تابع دین است" و دیگری "دین تابع علم است" فریب هستند زیرا:

- اگر اصول راهنمای دین با علم ورشد ناسازگار باشند، با تابعیت دین از علم و یا علم ازدین، میان دین و علم رابطه ای برقراری شود که، در آن، علم (= حق) می آید و دین (= باطل) می رود.

- اگر اصول دین همانها باشند که دین آوران می گویند و ترجمان علم کامل خدا باشند، نه تنها دین با روحیه علمی و با روش علمی سازگاری شود، بلکه مانع از آن می گردد که، بنام علم، احکام مطلق بسازند و اصول راهنمای خدشه ناپذیر بیاوراند و، بدانها، مانع رشد علمی بگردند. برای توجه به اهمیت نقش اصول راهنمای دین، وقتی تمامی موانع رشد علمی را از پیش پا برمی دارند، باید این واقعیت را باید بخاطر آورد: در یونان باستان، از آن زمان که، بنام فلسفه و علم، جباران مردم سالاری را برافکندند و کار را بجائی رساندند که نازیسم و فاشیسم و استالینسم و... و علم و فن گرایان - که علم و فن را وسیله حاکمیت بر همه پدیده های هستی کرده اند - جهان را تا آستانه واپسین امروز و فردای حیاتش کشانده اند، تا امروز، انسانها و دیگرزیندگان روی زمین و طبیعت، بازیچه این زبان پرفریب بوده اند.

- اگر اصول دین واجد همان معانی باشند که ارباب دین می گویند و این اصول با روحیه و روش و زبان عالم سازگار نباشند، پس آن اصول، بیان خداوند عالم نیستند و حکم "معرفت دینی از معرفت غیردینی پیروی می کند"، محال می شود، زیرا تا وقتی که دین معانی اصول راهنما را تغییر ندهد، نمی تواند از "معرفت علمی" پیروی کند. بنا بر تجربه، دین ها، در جریان از خود بیگانه شدن، اصول راهنمای فلسفه را پذیرفته اند. در پی آن، مانع رشد علمی گشته اند. بساط تفتیش عقاید را گسترده کرده اند، اما بحث های علمی بر استبدادهای فراگیر چیره گشته و ارباب دین را ناگزیر کرده اند از پی جریان علم بدونند. برای اینکه بدانیم از پی دودین بمعنای پیروی کردن است یا نه، باید ببینیم در اصول راهنمای دین

تغییر لازم را داده اند و دست آوردهای علمی مبانی تغییر در باورها و آراء و فتاوی شده اند یا خیر؟

- هر چند جماعتی، بنام علم، اصول و قوانین عام را به این عنوان که "ابطال پذیر نیستند" (۶۷) نپذیرفته اند و گرچه، تا این زمان، علم و روش علمی، از اصول راهنما استفاده نجسته اند، اما دین ها اصول راهنما دارند و چند و چون رابطه علم با دین و آینده آن در گرو قابلیت و یا عدم قابلیت اصول راهنما در تحمل نتایجی هستند که علم به آنها می رسد. اصول راهنما در تجربه و عمل بکار می آیند و، در این سطح، قابل نقد علمی می شوند. بنابراین، اگر اصول راهنما بکار تجربه نیابند، بیان پرفریبی بیش نیستند. و اگر بخواهند بیش از آنچه باید نتایج کار علمی را بپذیرند، باید به عقل آزادی کامل بخشند و تجربه را از بند هراسانورها سازند. علم رشد پذیر است و رشد بکار بسط آزادی انسان می آید. پس علم و روش علمی باید از اکراه خالی باشند. خالی کردن علم و روش آن از زور، به تجربه، میسر می شود. هر چند تجربه گر و اندیشه راهنما و محتوای ذهن او را نمی توان از تجربه حذف کرد، اما می توان از میزان زور کاست. بنابراین، علم و تجربه علمی اصل راهنمایی می طلبد که، بدان، تجربه گر بتواند اندیشه و کار را، تا ممکن می شود، از زور رها کند. اگر دین این اصل راهنما را در اختیار انسان نهاده باشد، نه تنها تجربه های علمی را ممکن ساخته و نتایج آنها را دقیق تر و شتاب رشد علمی را بیشتر کرده است، بلکه دین و علم را از قید زور آزمائی رهیده است. آن اصل راهنما که تجربه گر را از هر قیدی رها می کند، موازنه عدمی است. توحید را اصل راهنما کردن هنوز اصل راهنما را مقید می کند. موازنه عدمی اندیشه را از هر قیدی می رهد. اگر این اصل راهنما، اصل راهنمای دین نیز باشد، پس دین راه را بر اندیشه علمی گشوده است. بنابراین فرض، تابعیت علم از دین و یا تابعیت معرفت دینی از معرفت

علمی، سخنی میان تهی و فریبی بیش نمی شود. و اگر دین و علم این اصل راهنما را نداشته باشند، تابعیتشان از یکدیگر، جهل بر جهل افزون می شود. و اگر علم اصل راهنمایی بیابد که اندیشه تجربه گر را از حصار احکام مطلق برهاند که اطلاعات و داده های مخالف با خود را سانسور می کنند اما دین آن را نداشته باشد، در اصول راهنمای خویش، باطل گشته است و معرفتی بنام "معرفت دینی" وجود ندارد تا از "معرفت علمی" پیروی کند. چرا که وقتی علم آمد، جهل می رود.

۶ - با توجه به مشخصه های زبان "عامه پسند و عامه فریب" میتوان فهمید چرا آنها که زبان فریب بکار می برند و، بنام دین یا مرام یاعلم، بقدرت می رسند، زمان "در کار آمدن محک تجربه" را همواره به عقب می اندازند: زبان حقیقت زبانی است که بلادرنگ و از سوی همه مخاطبان خود، تجربه کردنی و نقدپذیر باشد. اگر، زمان عمل به آن، موکول به استقرار قدرت مطلوب و یا نظام مطلوب شد، زبان فریب می شود. وقتی بیان تجربه کردنی و حق است، عامه فریبان، بیشتر، از دو نظر زبان تجربه را به عقب می اندازند: الف - از این نظر که معرفت بخش بزرگی از قدرت است و تا تجربه ناپذیر است بکار ایجاد قدرت و متمرکز و بزرگ شدن آن می آید. و اگر به تجربه درآید، دیگر بکار جویندگان قدرت نمی آید و مانع سلطه قدرتمداران بر دیگران نیز می شود. وب - از اینجهت که با، به تجربه درآمدن یک بیان، - که جویندگان قدرت خود نیز باید تجربه کنند- مراد آنها، جای خود را به هدفی می سپرد که عمل به بیان حق ایجاب می کند.

در دوران ما، برای به تجربه نگذاشتن بیان، هم نظریه ساخته شد وهم از بهانه هائی که همواره قدرت طلبان فریبکار می تراشند، استفاده شد. برای مثال، نظری را احزاب کمونیست ساختند: در جامعه بورژوازی باید زندگی بورژوائی کرد و وقتی می توان به فرهنگ سوسیالیستی درآمد

که دیکتاتوری پرولتاریا مستقر شده باشد و، در جامعه، راه رسیدن به سوسیالیسم هموار شده باشد (۶۸). بهانه ها، همان عوامل خارجی و "شیطانهای بزرگ و کوچک هستند". اما تاریخ هنوز هیچ قدرت پرستی را بخود ندیده است که تامرگ، دائم وعده به اجرا گذاشتن بیان را به تأخیر نینداخته باشد و، پس از مرگ او نیز، جانشینانش یا بیان را بکناری نهاده اند و یا رویه به تأخیر انداختن را ادامه داده اند. ووقتی بیانی همه فریب است و به تجربه بطلانش آشکاری شود، فریبکار، تجربه نشده راحق ناب، جلوه می دهد. اما بر مردم است که بدانند پذیرفتن سخن تجربه نشده، میوه ممنوعه خوردن و آزادی از دست دادن است (۶۹).

بدین قرار، پذیرفتن سخن تجربه نشده، اگر هم حق ناب باشد، عامل فریب و موجب سقوط می شود. نه تنها از این نظر که عامه فریبان از آن، مراد باطل می جویند، بلکه بیشتر از این نظر که بیان حق از راه تجربه است که روحیه جدید و فرهنگ جدید پدید می آورد. بیان حق را به آینده و به تحقق این و آن شرط موکول کردن، بدان می ماند که آموختن علمی به تحقق این یا آن شرط مشروط شود. این علم غیرقابل تجربه و آموختن می شود زیرا:

- وقتی به عذر "شرائط روز"، بیانی، به تجربه، انتقاد نشد، بدین فریب که وقتی تحول شد و شرائط دیگر شدند، مجال تجربه و انتقاد فراهم خواهد شد، سازنده بیان و نیز "عامه" محکوم به خوردن "میوه ممنوعه" شده اند. زیرا سخن تجربه نشده ای را پذیرفته اند. سازنده از انتقادی که می توانست موجب رشدش شود، محروم شده و "عامه" بجای معرفت، بیان را بسان یک حکم، پذیرفته است، یعنی معرفت را حجاب بزرگی بر چشمان شعور خویش ساخته است. و از آنجا که سخن تجربه نشده نمی تواند اندیشه راهنمائی بگردد که حرکت اجتماعی به

سوی هدف مطلوب را پدید می آورد، پس یا تحولی انجام نمی گیرد- حتی وقتی سخن حق است، اما به تجربه در نمی آید، عامل دوام نظام اجتماعی ظالمانه می شود- و یا وسیله تحول دیگری می شود. آنها که، به این فریب: بگذار این بیان چرخ تحول را به حرکت آورد، بعد به کم و بیش آن می پردازیم، مانع انتقاد بیانی می شوند، یا نمی دانند که تا بیانی تجربه نشود، عامل و بیانگر تحول نمی شود و یا می دانند و فریب می دهند.

بدین قرار، اندیشه های راهنمای تجربه نشده هرگز عامل تحول نمی شوند و نسبت دادن تحول انجام شده به آنها، دروغ آشکاری است. در حقیقت، بر فرض که تحولی انجام بگیرد، به اندیشه راهنمای دیگری انجام گرفته است. شرائط جدیدی که تحول از رهگذر اندیشه راهنمای دیگر ایجاد کرده است، نه تنها امکان تجربه شدن بیان تجربه نشده را نمی دهند، بلکه آن را به بوته فراموشی می افکنند. بخصوص که

- سرنوشت غمبار همه اندیشه ها و باورها و همه آنها که از روی صداقت، کوشیده اند، به جبری، مردمان را از "جبر ظالمانه" برهند، درسی سخت عبرت آموز است. الا اینکه اعتیاد به تکرار تجربه، مانع از بکار بردن درس تجربه می شود. از تاریخ پیرسیم به مامی گوید که همه جامعه ها این تجربه را کرده اند: وقتی خواسته اند به جبری، از جبر دیگر بیاسایند، روزگاری بدتر جسته اند: افلاطون در ساختن مدینه فاضله شکست خورد، بنیاد مذهبی یهود درس نگرفت و به جبر "خلق برگزیده" خود ساخته اش، مسیح را نیز مصلوب کرد. مسیحیت از این تجربه عبرت نیاموخت و به جبر تفتیش عقاید، بر آن شد که آدمیان را از قلمرو شیطان به قلمرو رحمن آورد! برغم این تجربه پر عذاب و خسران، در غرب، آنهم در قرن بیستم، نازیسم و فاشیسم و فرانکیسم و استالینیسم، پیداشدند. در قلمرو دودین زردشتی و اسلام نیز، بارها این تجربه تلخ تکرار شده است و اینک

در پایان قرن بیستم مسیحی و آغاز قرن پانزدهم هجری، به جبر ولایت فقیه، می خواهند، جامعه را به "اسلام ناب محمدی" درآورند!

چرا هر بار تجربه ناکام می شود؟ زیرا جباران، به عمد و یا به نادانی، از این واقعیت غفلت می کنند که هر جبری با "اطلاعات و داده ها" و "باور" خاص خویش همراه است. آنها را جانشین دین یا مرامی می کند که جبر بخاطرش برقرار شده است: تجربه نشده هرگز نمی تواند جانشین تجربه شده بگردد.

- پس اگر اندیشه راهنمایی، به تجربه، نقد و آغازگر حرکت اجتماعی شد، بعد از تحول، بیان دیگری را نمی توان جانشین آن کرد. اگر استبداد در کار آید و به زور بخواهد بیان دیگری را جانشین کند، استبدادش بس پفساد و پرخیانیت و پرجنایت می شود و سرانجام شکست می خورد. مگر اینکه همگان بپذیرند به درون نظام استبدادی در آیند. وگرنه، حتی اگر اقلیت کوچکی نیز بر باور به اندیشه راهنمایی بماند که ترجمان تحول شده است، استبداد از پادرمی آید. زیرا آن اندیشه تحول عمومی جامعه را در جهت و برای هدف مشخصی ممکن ساخته است.

مشخصه پنجم زبان "عامه پسند و عامه فریب" ایجاد باور به ناتوانی خود و توانایی قدرت است:

از تجربه گری که انسان است، به هدف، نه تنها راهی، ایجاد نمی کند، بلکه هر راهی را نیز می بندد. می گویند فرق میان آرمان پرست و آرمان دار اینست که اولی، برای دست یابی به آرمان خویش، نمی کوشد و دومی برای رسیدن به آن می کوشد. اولی از واقعیت بریده است و دومی واقع بین و تجربه گراست. و چگونه کسی می تواند آرمانی را

خود تصور کند و یا از دیگری بستاند و ذهن خویش را به تصرف آن درآورد اما هیچ برای رسیدن به آن نکوشد؟ وقتی با آرمان پرست به پرسش و پاسخ می نشینی، درمی یابی که گرفتار زبان "عامه پسند و عامه فریب" و به انتظار آنست که "دستی از غیب برون آید و کاری بکند". بدینترار، در زبان "عامه پسند و عامه فریب"، میان آدمی و هدف، همواره واسطه ای باید وجود داشته باشد. نیاز به واسطه، زاده فریب دیگری است: باور به ناتوانی خویش و توانائی واسطه. و بنوبه خود، مایه این فریب، ترس از تجربه است. انسانی که از تجربه می ترسد، آسان می پذیرد خود را در اختیار عاملی بگذارد که توانائی رساندن او را به هدف دارد. این سان، "توده" های بزرگ انسانی آلت می شوند. اما آدمی چرا از تجربه می ترسد؟ چرا از تجربه نکردن نمی ترسد؟ تجربه نکردن زیستن دردنیای مجهول ها و ترس از ناشناخته ها - اگر ترس جا داشته باشد- است. این پرسش، چرا انسان از تجربه نکردن نمی ترسد، همان پرسشی است که، پاسخ آن، از زمانی که انسان در پی یافتن پاسخ آن شده است، هنوز بسیاری از اهل دانش و ارباب خرد و عارفان، برآند که یافت نشده است. اما اگر قرآن را، زبان و روش تجربه می فهمیدند و دوروش، یکی روش آدم و دیگری روش ابراهیم را با یکدیگر مقایسه می کردند، درمی یافتند که پاسخ یافته شده است و، با غفلت از آن، انسانها همچنان گرفتار زبان "عامه پسند و عامه فریب" مانده اند (۷۰) :

- به اغوای شیطان، آدم میوه ممنوعه را خورد و به جای صعود و خدائی جستن، هبوط کرد. خدائی جستن را از میوه ممنوعه انتظار داشت. پس میان او و هدف، میوه ممنوعه واسطه بود. و آدم توانائی جستن را در این میوه ممنوعه می دید و نه در سعی خویش. میوه ممنوعه که وسیله بود، هدف شد (به جای دانش و جاودانگی) و دانش و جاودانگی که به ظاهر هدف بود وسیله توجیه خوردن میوه ممنوعه گشت! اما یک روش وقتی

روش تجربه است که آدمی قوه اندیشه را استعدادی بشناسد که دارد و به سعی خویش بتواند به هدف برسد. آدم تجربه نمی کرد. دانش و قدرت خدائی یافتن راست دلپسند می یافت و به این فریب که گویا این دو در میوه ممنوعه اند و ، با خوردنش، از آن او می شوند، آن را خورد و هبوط کرد. پس درسی که گریز از تجربه آموخت و می باید آدم را به تجربه راغب کند، چرا ترس از تجربه شد؟ دردادن پاسخ شتاب نکنیم. لختی در روش ابراهیم تأمل کنیم:

- ابراهیم می خواست واقعیت داشتن خدائی خدایان را بیازماید. پس زبان تجربه بکاربرد: پرسید. و هر پاسخ را که یافت، مایه پرسش جدید کرد. تا سرانجام به این نتیجه رسید که پدیده خدا نمی شود. اگر آدم نیز همین روش را بکاربرده بود، به واقعیت معرفت می جست و فریب زبان شیطان را نمی خورد. نه تنها به این دلیل که در می یافت میوه ممنوعه آفریده است و آفریده خدا نمی شود، بلکه به این دو دلیل نیز: الف - تجربه میان تجربه گروه هدف، رابطه مستقیم برقراری کند. پس ، در تجربه، هیچ واسطه ای محل پیدا نمی کند. و ب - از راه آلت شدن به هدف نمی توان رسید. از راه فعال شدن و افزودن بر معرفت ها و امکانات خویش به هدف می توان رسید.

موقع آنست که دوتنوع کار، یکی کار آدم و دیگری سعی ابراهیم را با یکدیگر مقایسه کنیم:

- آدم می خواست خدا بگردد و ابراهیم می خواست خدا را بشناسد.
- آدم حکم شیطان را به اجرا می گذاشت: میوه را بخور و خدا بگردد.
ابراهیم درستی و نادرستی حکم ها را می آزمود. در کار آدم، اندیشه او فرمانبر بود. در سعی ابراهیم، اندیشه او فعال بود. در کار آدم، دانش و جاودانگی خدا را میوه ممنوعه باید بدو می داد. بدین سان، آدم دوفریب خورد:

فرب اول - حکم "میوه را بخور، دانش و جاودانگی می یابی" مسبوق به تجربه نبود. عقل او از راه تجربه نرفته بود و حکم از بیرون به عقل او ابلاغ شده بود. وقتی آدم آن را پذیرفت، قابلیت آزمودن صحت حکم نیز از میان رفت. زیرا

فرب دوم - بجای آنکه از وسیله به هدف (حکم) برسد، از حکم به طرف وسیله رفت. به سخن دیگر، هدف (جاودانگی و دانش) جای وسیله را گرفت و بکار توجیه آن آمد. بدین قرار، در زبان تجربه، همواره وسیله باید آدمی را به هدف رساند. اما، در زبان فرب، چون هدف واقعی پنهان می شود و وسیله ای که بکار برده می شود، درخور آن هدف (بجای خدائی جستن، هبوط) است، از وسیله به هدفی که عقل را بدان فرب می دهد، راهی نیست. همواره آدمی را از هدف به وسیله می رساند. پس نخست انسان می باید از همانندی هدف با وسیله مطمئن شود. اگر نه، آدمی باید بداند که با او زبان فرب بکار برده اند و یا خود با خود بکار برده است.

این دو فرب، سبب شدند که آدم نتواند اندر بیابد، که اگر وسیله باهدف تناسب داشت، نیازی نبود حکم را، خارج از تجربه، به او بباوراند. به تجربه خوردن میوه، شیطان براو معلوم می کرد که خوردن میوه ممنوعه دانش و جاودانگی می بخشد. بنابراین، پذیرفتن حکم پیش از تجربه، او را ناگزیر می کند بسوی وسیله برود که هدف دیگری را بیارمی آورد. به این قاعده می رسیم که در زبان فرب، حکم همواره قبل از تجربه است و قبول آن، هدف را وسیله و وسیله را هدف می کند. و بنوبه خود، رسیدن به وسیله گرفتار مهلکه شدن است. از این رومیوه ممنوعه است و پرخطر که باهدف ناگفته فریکار سازگار است که آلت کردن فرب خوردن برای رسیدن فریکار به هدف خویش است.

درسی ابراهیم، حاصل را اندیشه و دست او بدست می آوردند:

- آدم، آنچه خود داشت (خداوبهشت) را از دست می داد. و ابراهیم، بر آنچه خود داشت می افزود و با افزودن برافزوده ها، معرفت خویش را گسترش می داد.

- آدم از بهشت رانده شد و برابر ابراهیم آتش استبدادیان، بهشت گشت .
اولی از خود بیگانه شد، و دومی به یگانگی با خدا و خود رسید.

- آدم در پذیرفتن دروغ شیطان و بکاربردن آن، زور بکاربرد. اگر او اندیشه را از چون و چرا باز نمی داشت و زبان "عامه پسندوعامه فریب"
شیطان رابه درون راه نداده بود شیطان نمی توانست آن رادرفکراو بنشاند وبرانديشه ودست اوحاکم کند. وبازاگر آدم به همان زبان، خودرانمی فریفت، چون وچرا نکرده، میوه ممنوعه رانمی خورد. ابراهیم به لاوالا کردن، به چون وچرا کردن، خویشان را از فریبها رها می کرد. بدینقرار، درراه دادن اطلاع ومعرفت به اندیشه وبا رسیدن به پرشی ودربی پاسخ رفتن، زورزدائی می کرد. پس آدم اندیشه راکارپذیرمی گرداند، و ابراهیم اندیشه رافعال می ساخت.

- آدم آزادی خویش را ازدست می داد: حکم فریب را بر اندیشه وعمل خویش حاکم می کرد و ابراهیم آزادی خویش را گسترش می داد. به تجربه ابراهیم، می دانیم که افقی که مرغ اندیشه می تواند در آن به پرواز درآید، نامحدود است. پس

- آدم بر اصل راهنمائی عمل می کرد که، بر آن، اندیشه ،تحت حکم پرفریب، دیدگاهی جز میوه ممنوعه نداشت. و ابراهیم بر اصل راهنمای دیگری سعی می کرد دریابد "خدا کیست؟". و بدین سعی ، فضای دید خویش را می گسترد. اولی از آنچه خود داشت غافل شد و دومی به آنچه خود داشت، رسید. اولی بر اصل ثنویت تک محوری عمل کرد و آزادی از دست داد، و دومی بر اصل توحید سعی کرد و آزادی را بدست

آورد. با توجه به اینکه انسانها، همه روز، میوه ممنوعه را می خورند، پس آیاراست است که آدمی از آزادی می گریزد؟ (۷۱):

دقت را که بیشتر کنیم، می بینیم، آدم بر این گمان نبود که با خوردن میوه ممنوعه بقصد جستن دانش و جاودانگی خدا، آزادی خویش را از دست می دهد. اگر شیطان بدو می گفت آزادی خویش را از دست میدهد، بسا فریب نمی خورد.

بدین قرار، زبان "عامه پسند و عامه فریب" یا آرمان را نگاه می دارد و اصل راهنما و وسیله را تغییر می دهد و یا شکل را نگاه می دارد و محتوی را تغییر می دهد. در هر حال، جای انسان \leftrightarrow وسیله \leftrightarrow هدف را به هدف \leftrightarrow انسان \leftrightarrow وسیله می دهد.

دستیابی به آرمان، منوط می شود، به از دست هشتن استعداد های خویش و به استخدام عاملی بیرونی در آمدن و به حکم او گردن نهادن. برای مثال، وقتی میان انسان و آزادی، واسطه ای قرار می گیرد و از طریق آن می توان به آزادی رسید و یا آزادی معنائی پیدامی کند که جز از طریق عاملی بیرونی بدان نمی توان رسید، دیگر آزادی نیست. حجابی است که آدمی را گرفتار جبر می کند و انسان به استخدام در آورنده را به انسان به استخدام در آمده بدل می کند. بدین قرار، وقتی آزادی در رابطه با عاملی بیرونی و رابطه با (طبیعت، جامعه، دولت، ... فرد) تعریف می شود، دیگر آزادی، کلمه ایست که معنای آن دیگر و با قدرت یکی است. با قدرتی یکی است که در بیرون انسان انسان و حاکم بر او است.

اینک با این فرض که سه نظر، آزادی را هدف قرارداده باشند، آنها را بر اساس معنائی که به سعی انسانی می دهند، با یکیگرمقایسه کنیم:

- اگر نظری آزادی را در خود انسان بداند و یافتن آن را به خالی کردن خویش از اکراه (هر گونه تضییقی) و احساس کردن آن را در خلاقیت

اندیشه ودست بداند که زیست درخدا و آزادی است، سعی انسان را کار سازنده تعریف می کند و هدایت هرکس را به خود او می سپارد. کارسازنده با تعاون و با استمداد از اندیشه های یکدیگر و استخدام پدیده های طبیعی - در جهت عمران طبیعت - و شرکت دادن آنها در رشد، می شود. (۷۲)

بنابراین نظر، اصل راهنمایی که موازنه عدمی است می تواند ذاتی اندیشه باشد. با وجود این، عقل می تواند آن را با اصل راهنمای درخور قدرت مداری، جانشین کند.

عقل آزاد، از جمله، دارای چهار آزادی می شود: ۱ - هیچ جبری از بیرون نمی تواند آن را از کار بیندازد و ۲ - از بیرون، هیچ اصل راهنمایی را نمی توان به عقل کسی تحمیل کرد. آزادی درونی عقل نامحدود است: اصل راهنما را می تواند، خود انتخاب کند و ۳ - انتخاب فضای محدود یا فراخنای نامحدود و گزینش وسیله و هدف از آن هر عقل است: انتخاب فضای عقل از آن هرکس است. و ۴ - از بیرون نمی توان اطلاعاتی را به زور وارد درون عقل کسی کرد: انتخاب اطلاعات با آدمی است. به ترتیبی که خواهیم دید این آزادیهای با آزادیهای دیگری همزاد و همراهند.

- اگر نظری آزادی را در بیرون آدمی قرارداد، ولو گفت: انسان در فراگرد تحول تاریخی از خود بیگانه شده و آزادی خویش را گم کرده و در جریان تحولی جبری است که، سرانجام، جامعیت و آزادی را بدو بازخواهد گرداند، ولو آزادی راهنما بداند که نظراول می داند، باز یافتن آن را در عهده عاملی بیرون از انسان قرار می دهد (عامل تغییر دهنده). کار انسان موقعیت او را در برابر این عامل گزارش می کند: انسان جز از راه عامل تغییر و به استخدام آن درآمدن، نمی تواند به هدف برسد. بدین قرار، کار انسان تشخیص جهت جبر تاریخ می شود

ووقتی به صواب است که، با آن، همسو شود. بنا بر این نظر، اصل راهنما ذاتی اندیشه می گردد. ویا عقل دربندان می شود. نه تنها به این دلیل که یا نمی توان در طبیعت و در جامعه قائل به جبر شد و عقل او را از جبر رها شمرد (۷۳) ویا به این علت که اگر هم بتوان - از شدنی یا نشدنی اش در گذریم - (۷۴) تا باز یافتن آزادی، عقل دربند اصل راهنمای سازگار با جبر عمومی، می ماند. بدیهی است عقل تابع عامل جبار می شود و بد و خوب کارش، بستگی به انتخاب جهت عمومی جبر و عمل عامل پیشرو دارد. یافتن تناقض های فراوان این زبان فریب را برعهده خواننده می گذارم و به سراغ نظرسوم می روم:

- اگر نظری آزادی را در رابطه با بیرون آدمی، طبیعت، جامعه، دولت، گروه، فردی با فرد دیگر تعریف کرد، آزادی توانائی کردن یا نکردن کاری و اختیار کردن یا نکردن انتخابی در محدوده ای می شود. اما محدوده ای که حاصل روابط قوائی است.

- اگر نظری آزادی را در رابطه با بیرون آدمی، طبیعت، جامعه، دولت، گروه ویا فردی دیگر، تعریف کرد و آن را یا توانی دانست که آدمی بالقوه دارد و می تواند، به واسطه عاملی بیرونی، از قوه به فعل آورد ویا ندارد و بواسطه آن عامل پیدامی کند، آزادی اختیار کردن یا نکردن کاری و اختیار کردن یا نکردن انتخابی می شود در محدوده ای که آن عامل و روابط با طبیعت و جامعه و دولت و... پدیدش می آورند. بنابراین تعریف، کار وسیله ای برای دستیابی به آن عامل و فراخ تر کردن محدوده اختیار آدمی می شود.

با پذیرفتن این تعریف از آزادی، اصل راهنمای عقل، ثنویت او با دیگری می گردد. دیگر پرسیدن از اینکه آیا اصل راهنمای ذاتی اندیشه هست یا نه، بی فایده می شود. زیرا، اصل راهنما برگزیده، اصل راهنمای درخور آزادی عقل را از یاد می برد و همسر دائمی عقل می شود. عقل

هر گونه آزادی را از دست می دهد زیرا، در فعال شدن و نشدن و در چند و چون فعالیت خویش، تابع عاملی می شود که می پندارد، بدان، توانائی بالفعل می جوید. و نیز در بند روابط خویش با " بیرون " می گردد. این عامل غیر از قدرت چه می تواند باشد؟ برخی گفته اند: معرفت. اما وقتی آزادی، همان تعریف رامی یابد که قدرت و، به این تعریف، عقل کارش جستجوی قدرت می شود و زبان "عامه پسند و عامه فریب" می یابد، معرفت تا وقتی به قدرت بدل نشود، کجا بکار توان بخشیدن به آدمی می آید؟ افزون بر این، اگر عقل انسان آزاد نباشد، چگونه معرفت می جوید؟ و بر فرض امکان جستن معرفت، معرفت یافته کجا عاملی می شود که می تواند آزادی را به آدمی بدهد یا ندهد؟ آزادی آدمی را از قوه به فعل بیاورد و یا نیورد؟ قدرتی که باید مالک آن شد تا آدمی توان بجوید و روابطی که، در آنها، انسان، باید سعی کند تا، به قدرت، دست یابد، انسان را به استخدام تولید قدرت در می آورد. زیرل گمان می برد بدو توان سلطه بر طبیعت را می بخشد و در پیش گرفتن راه رشد را می بخشد. پس نباید تعجب کرد که چرا در لیبیرالیسم، سرمایه داری پدیدار می شود و یا نظریه های جانبدار قدرت مطلق دولت پیدا می شوند و جانبدار می یابند و هر از چندی به قدرت می رسند (۷۵).

در پرتو این مقایسه، به دو پرسش همه زمانها، بازگردیم: انسان از آزادی نمی ترسد. اما وقتی خود، پیش از تجربه، دلبخواهی می جوید و یا دیگری در او دلبخواهی ایجاد می کند و یا از ورود با دیگری، به آزمون، برای ناشناخته را به شناخت آوردن، می ترسد. زیرا می ترسد تجربه خلاف دلخواه را بر کرسی حقانیت بنشاند. از این رو است که به رغم نتیجه خوردن میوه ممنوعه، انسانها، روزانه، میوه ممنوعه می خوردند و باز دست بر نمی دارند.

و چون علم و باور را از راه تجربه نیافته و در شکل احکام تجربه ناشده، به عقل خود راه و در آن جا داده است، علم و باور حجاب و مایه ترس همه جانبه انسان می شوند. زیرا انسان نا شناخته را دوست نمی دارد و بسا دشمن می دارد (۷۶). زیرا اگر با ناشناخته، بمثابه یک حکم رویا روشود و این حکم با احکام مسلط بر ذهن او سازگار نباشد، ذهن او عرصه نزاع می شود و ، در این نزاع، یا خو شده خو ناشده رامی راند و یا حکم جدید به جباری متکی است و نزاعهای ذهنی دائمی واغتشاش ها پدید می آورد. ترس این انسان از تجربه، ترس از نفس تجربه نیست، از مجهول است. اگر به زبان تجربه دریابد که تجربه خود یک مجهول نیست، بلکه وسیله معلوم کردن مجهول است و به تجربه ، تن دردهد، به تجربه و دست آوردهای آن، حجاب ها را می درد و آزادی خویشان را باز می یابد.

بدین قرار، مقایسه دو تجربه آدم و ابراهیم، پاسخ را بدست می دهد: اصل راهنما سازگار با آزادی و توانا کننده او به ورود در ابتلا، ذاتی عقل آزاد است . با وجود این ، این عقل می تواند قدرتمدار شود و ثنویت را که سازگار با قدرتمداری است ، بمثابه اصل راهنما برگزیند . هرگاه عقل نخواهد آزادی خود را از دست بدهد ، نه تنها از اصل راهنمای خویش غافل نمی شود، بلکه خویشان را گرفتار محدود کننده نمی کند . از ابتلاء نمی ترسد زیرا می داند که از راه آزمون آزاد است که رشد می کند . از آنجا که گزینش اصل راهنما در درون انجام می گیرد ، نه در درون ، جبری وجود دارد که عقل را از کار بیندازد ونه، در بیرون، جبری هست که به درون درآید واصل راهنمای سازگار با خود را راهنمای عقل بگرداند. عقل، به دو آزادی سلب ناشدنی، می تواند از اصل راهنمای فطری خود، موازنه عدمی ، که آزادی درونی او را بی نهایت می کند، هیچگاه غافل نماند: آن عرفان که پرشدن از خدا است،

اینست و به سعی اندیشه و دست آدمی بر اصل راهنمایی سازگار با آزادی درونی بی نهایت، حاصل می شود. خالی شدن از خدا، پر شدن از خود نیست، پر شدن از قدرت جباراست. انسان نوع اول، ابراهیم، از پذیرفتن و نپذیرفتن پیش از تجربه می ترسد و انسان نوع دوم از تجربه، بمثابة یک مجهول می ترسد.

بدین قرار، زبان "عامه پسند و عامه فریب" خطرناک ترین شکل زوراست و تمامی اشکال دیگر زور، با این فریب شروع می شوند. چرا که درد تجربه آدم و ابراهیم، حرکت بسوی هدف، با پیدا شدن حرکت در اندیشه شروع شد. و همواره هر حرکتی با حرکت اندیشه آغاز می شود. در تجربه آدم، زبان فریب، نخست، وجدان او را بر آزادی درونی او دزدید: به خدا، فراختای بی پایان لااکراه از آن او بود. او را از این خدا غافل کرد و اصل راهنما را که توحید بود، به ثنویت برگرداند و فراختای عقل او را تنگنا گرداند. با در دسترس باور کردن هدف، (دانش و جاودانگی)، آدم فریفته شد. و چون ترسید تجربه باور او باطل کند، حتی از شیطان نپرسید: چرا تو، خود، این میوه را نخوردی؟ میوه ممنوعه را خورد و دید، با خوردن میوه ممنوعه، دانش و جاودانگی بدست نیامد. به جای آن، ازدست رفتن آزادی و سقوط او بدست می آمد. آدم غافل بود که الف - هر هدفی در وسیله سازگار با خود بیان می شود و به تجربه بدست می آید. زبان فریب، پیش از تجربه، هدفی را که در وسیله بیان نمی شد و، بنا بر این، به تجربه نیز بدست نمی آمد، بر عقل آدم دست یافتنی باوراند. فریبکار هدف واقعی خویش را که سلب آزادی آدم، بدست خود آدم بود، در هدف مطلوب آدم پوشاند و واقعیت را به لباس دروغ از دید آدم پنهان کرد. آدم را، به ازدست دادن نقد آزادی، آلت کرد و به برآوردن هدف شیطان و نه هدف خودش، کشاند. اما اگر هم هدف واقعی و قابل وصول بود، آدم، به

عاملی بیرون از خود و به استخدام این عامل درآمدن، هرگز نمی توانست بدان دست یابد. زیرا بنا بر مشخصه "زبان عامه پسند و عامه فریب"، در فریب، میان هدف و وسیله سازگاری ایجاد کردن، ممکن نیست. و نیز، بجای آنکه آدمی از راه رشد به هدف برسد، آزادی درونی او که قلمرو بی پایان هستی است و آزادی سعی در رابطه با پدیده ها و اندیشه ها را ازدست می دهد و انسان، بکارخویش، وسیله می شود. هرگز نیز به هدف نمی رسد. و همواره نیز به زیان و فساد و ویرانی و مرگ می رسد. از زیانهای اولی که می بیند، باید بداند که در پایان کار، ابعاد زیان بسیار بزرگ می شوند (۷۷). و البته خومی کند به خوب و بد خویش را از غیر خود و حتی از خدا دانستن (۷۸). پس وقتی آدمی دید که به سعی سازنده خویش به هدف نمی رسد و وسیله می شود، بر او است که تأمل کند. زیرا به یقین میان وسیله و هدف مطلوب او نیز سازگاری نیست. و وقتی از راه سعی سازنده میان انسان با هدف نمی توان رابطه برقرار کرد، او نباید تردید کند که عامل بیرونی، "میوه ممنوعه"، و همواره زور، است. اگر آلت این زور شد، به اصل راهنما و هدف و وسیله، اندیشه او را به انواع حجاب های پوشاند و او را آلت عامل بیرون از خود می گرداند: هر هدفی رهبری را از انسان به خارج او منتقل کند، میوه ممنوعه و فریب است.

و از آنجا که زبان "عامه پسند و عامه فریب" دزد آزادی است، زبان آورترین بی عدالتی ها و خطرناکترین آفتهای استعداد رهبری هر انسان و شرکت جمهور مردم در مدیریت جامعه خویش است. برای اینکه درجه سازگاری دین و مرام و اندیشه راهنمایی را با مردم سالاری بر اصل مشارکت، اندازه بگیریم، اصول راهنما و آرمانها و وسائل و در نتیجه رهبری پیشنهادی آن را باید با مشخصه های زبان "عامه پسند و عامه فریب"، سنجید. دین و مرام و اندیشه راهنمایی که مشخصه های

زبان "عامه پسند و عامه فریب" را داشته باشند، مطلقا با مردم سالاری نا سازگار هستند. به راه تفاهم رفتن با آنها و پیروان آنها، میوه ممنوعه را خوردن و آزادی را از دست دادن است. در نپذیرفتن آنها، قاطعیتی به تمام باید بکار برد (۷۹). و برای اینکه « قاطعیت به تمام »، خود، زبان عامه پسند و عامه فریب نشود، باید که در زبان تجربه بقصد بسط قلمروی آزادی، اظهار شود:

خاصه ششم زبان « عامه پسند و عامه فریب : منطق صوری به قصد غافل کردن عقل از واقعیت و بسا واقعیتها :

کاربردهای منطق صوری را در « نقد منطق صوری » شناسانده ام . در این جا، یادآور می شوم که پنج خاصه بالا را بدون منطق صوری نمی توان بکار برد . چرا که بدین منطق است که چشم عقل در صورت خیره می شود و نه تنها از واقعیت که از تمامی هستی غافل می شود . بدین منطق بود که آدم فریب خورد و خدائی را در میوه ممنوعه سراغ کرد و آن را خورد . با اینهمه ، در جهان امروز، کار برد منطق صوری بیش از هر زمان است و قدرتمدارها ، در سرتاسر جهان ، همه روز و از صبح تا شامگاه ، آن را بکار می برند :

* کلمه ها را نگاهداشتن و معانی آنها را تغییر دادن ، از فراوان ترین کاربردهای منطق صوری در جهان امروز است : عدالت چیست ؟ ، آزادی چیست ؟ ، رشد چیست ؟ ، حق چیست ؟ استقلال چیست ؟ دین چیست ؟ ... به تعریفها که مراجعه می کنی ، می بینی صورتهائی (کلمه عدالت و...) برای پوشاندن معانی ضد خود بیش نیستند .

برای مثال ، عدالت چیست ؟ به این پرسش ، افلاطون و ارسطو ، پاسخی را داده اند که ضد عدالت است : «عدالت آنست که هر چیز در

جای خود قرار بگیرد» (افلاطون) و «عدالت برابری برابرها و نابرابری نابرابرها است» (ارسطو) . این دو تعریف ، به عدالت ، معنی و محتوایی می دهند که بدترین ستم هستند . زیرا ، نه تنها ، بدون بمیان آمدن پای قدرت ، محلی برای نابرابری پیدا نمی شود و عدالت نمی تواند این تعریف را پیدا کند ، بلکه ، هرگاه پیرسیم : اگر تعریف عدالت اینست ، پس تعریف ستم چیست ؟ ناگزیر خواهند گفت : برابری ! بدین سان ، منطق صوری ، آدمیان را از دو واقعیت غافل می کند : الف - بدون حضور قدرت ، نابرابری کار برد پیدا نمی کند و ب - غفلت از قدرت که با برقرار کردن نابرابری از رهگذر روابط قدرت بوجود می آید و منطق صوری ، برابر نیاز قدرت است ، کلمه ها را نگاه می دارد و معانی آنها را تغییر می دهد . ستمی که بدین سان لباس عدالت می پوشد ، از راه دین ها که در بیان قدرت از خود بیگانه شده اند ، به عنوان حقیقتی ابدی و ازلی به انسانها قبولانده می شود . در جریان تاریخ ، بهمان ترتیب که دین ها در بیان قدرت از خود بیگانه می شدند ، این دو تعریف نیز ، تعریفهای دینی می گشتند . آن نوع از زور که انسان را همشین خفت و فقر و معتاد به انواع دیگر زورها می کند ، این نوع است .

اما نباید پنداشت با تعریف عدالت بر اصل برابری ، فریب به پایان رسيد و منطق صوری کاربرد خود را از دست داد . تعریف عدالت بر اصل برابری نیز ، بر مدار قدرت ، همان ستم گشت که بود . برای مثال ، « برابری در برابر قانون » ، صورتی است سخت پر فریب . چرا که هرگاه قانون حق محض نباشد ، به سخن دیگر ، ترجمان نابرابری باشد ، و انسانهایی که در برابر قانون قرار می گیرند ، قدرتهای نابرابر داشته باشند و مجریان قانون خدمتگزاران قدرت باشند ، « برابری در برابر قانون » ،

نابرابری سخت ستمگرانه ایست که خود را با برابری مجازی می پوشاند : ستمگری به انسانها، محیط زیست و... که قدرت ندارند .

تعریفهای بسیار دیگر از عدالت ، اغلب با صورتهای آراسته و پرفریب ، در این کتاب ، آورده و نقد شده اند.

* غافل کردن انسانها از هدفی که قدرت است با خیره کردن انسانها در صورت : از آن روز که قشون معاویه قرآن ها را برنیزه ها زد و، بدان فریب، از شکست نجات یافت، این نمونه فراوان تکرار می شود بی آنکه مانع از فریب شود: قدرتمدارها ، همه روز، از همین فریب استفاده می کنند و بر فرعونیت خویش ، نقاب ناجی دین ، مدافع آزادی ، مروج مردم سالاری و... نیز می زنند : از جنگهای صلیبی و، از آن پس ، تا استعمار بنام در آوردن جهان به « فرهنگ جهان شمول غرب و آئین ترقی » و ... تا امروز که استقرار مردم سالاری در جهان ، پوشش سلطه گری بر جهان گشته است .

* « دفاع از حق خود » صورتی ساخته منطق صوری بقصد پوشش دادن به قدرت تجاوزگر است : این ساخته ، با تقلب در تعریف حق ساخته شده است . توضیح این که حق قدرتی تعریف می شود که هر انسان دارد و دولتها مدافع این حق در جامعه ملی و سازمانهای بین المللی ، مدافع آن در جامعه جهانی هستند . اما الف - قدرت ضد حق است و هر کس قدرت دارد ، یعنی هر کس در رابطه قوا با دیگری است . بنا بر این ستم می کند و ستم می بیند . و ب - حقوق ذاتی انسان و برخورداری از آنها در گرو رهای از زور و روابط قوا است . بنا بر این ، عمل به حق خود با دفاع از حق دیگری همراه است . برای مثال ، هرگاه کم زور مظلومی در صدد احقاق حق خود از پر زور ظالمی برآید و چشم زخمی به او وارد کند، پرزور ، بنام دفاع از حق خود، تا نابود کردن کم زور ، پیش می رود . جامعه بین المللی هم می گوید: او

حق دفاع از خود را داشته است. جامعه جهانی معتاد به منطق صوری به یاد نیز نمی آورد که هر عمل به حقی با دفاع از همان حق نزد دیگری همراه است. پر زوری که بنام حقی زور بکار می برد، باید همان حق را برای دیگری بشناسد و از آن دفاع کند. حق یک جانبه وجود ندارد و عمل به حقی که با دفاع از همان حق همراه نشود، حق نیست، زور است. می توان تصور کرد جهان ما تا کجا از خشونت بقصد تجاوز، خالی می شود هرگاه انسانها بدانند حقی که همگانی و همه جایی نیست و عمل به آن، با دفاع از آن و برخوردار کردن دیگران از آن، همراه نیست، حق نیست زور است؟

* جا به جا کردن ها: تعریف افلاطون را از عدالت دیدیم. اما منطق صوری از جمله برای تغییر وظیفه یک اصل و محل، بقصد حذف آن بکار می رود: برای مثال، عدالت، از جمله، میزانی است برای سنجیدن پندار و گفتار و کردار آدمیان بلحاظ اندازه خالی بودنش از زور و جلوگیری از پیدایش روابط قدرت و انعقاد نطفه قدرت و بزرگ شدن آن. اما در جریان تاریخ، از جمله بعد از پیروزی انقلاب ایران، عدالت هدفی شد که با اعمال زور، می باید بدان رسید. قدرتهائی که بنام دین و مرام، پدید آمده و بزرگ شده اند، به عدالت معنائی داده اند که همواره اینست: جامعه آرمانی که، در آن، عدالت مستقر می شود، جامعه ایست که دولت (= همان قدرت) حق، از راه اعمال زور، آن را ایجاد می کند!

در این جابه جایی و تغییر وظیفه، عدالت بمثابه میزان با وظیفه خالی کردن فعالیتها از زور، خود هدفی می شود که گویا تحقق پیدا نمی کند مگر آنکه دولت حق زور بکار برد و آن را برقرار کند!

همین جابجائی و تغییر وظیفه، از جمله، سبب شد که «بنام ترقی»، سلطه گران ملت های زیر سلطه را از هستی ساقط کنند و «برنامه های رشد

« برنامه های انتقال استعدادها و منابع و سرمایه ها از قطب زیر سلطه به قطب مسلط بگردد .

در حقیقت، رشد و تجدد، بمعنای نو به نو شدن از رهگذر رشد، کاری نیست که دولتی، با روش کردن زور، تصدی کند. کاری است که انسانها، وقتی از زور آزادند، بطور خود جوش، می کنند. بنا بر این، ممکن شدن رشد، موکول است به باز کردن نظام اجتماعی، یعنی خالی کردن رابطه ها از زور و روش شدن خشونت زدائی در سطح جامعه و برقرار کردن جریانهای آزاد اندیشه ها و اطلاع ها و گستردن فضای عمل نیروهای محرکه است. بدین قرار، انسانها را از کار خود جوش خود (رشد) غافل کردن و رشد را هدف کردن، بقصد توجیه « دولت مقتدر»، آن ستم بزرگی است که دو قرن انسانها را از راه به بیراهه کشانده و بنام «اسطوره رشد»، به دست انسانها، جهان را به جهنم بدل کرده است. تازه انسانها باید دل خوش کنند که «اسطوره رشد و ترقی شکست». «مدرنیته» شکست خورد، زنده باد «پست مدرنیته»!

* غافل کردن انسانها از واقعیت و زندانی کردنشان در «دنیای مجاز»:
- این امر که آدمی، بگناه احساس شکست و نیز بوقتی که در بند نشئه پیروزی است، از دنیای واقعیت به عالم خیال می رود و، در آن، جهانی بکام خود می سازد، آیا «سیر و سیاحتی» نیست که هر یک از ما انسانها، بارها، کرده ایم و می کنیم؟ اما آیا از خود پرسیده ایم، توشه ما در این سیر و سیاحت و راه و روش ما کدامند؟ اگر این پرسش را از خود بکنیم، زود در می یابیم، برای سفر به دنیای مجاز، الف - هدفهای ما آرزوها هستند و ب - توشه ما، مجازها یند و، روش ما، منطق صوری. نه تنها از این نظر که ما را از دنیای واقعیتها غافل می کنند، بلکه بدین خاطر که بنای کاخ مجاز را با مصالحی جز مجازها نمی توان ساخت.

الا این که ما انسانها چون دنیای خیال و مجاز را ، غیر واقعی می دانیم ، غافل می شویم که در دنیای واقعی نیز، اغلب ، با استفاده از منطق صوری، مجاز می سازیم و جانشین واقعیت می کنیم . هر کس به زندگی روزانه خویش بنگرد، در شگفت می شود از زیادت ساختن مجاز و جانشین واقعیتها کردن آنها : از ساختن اندام چنان که جوان و زیبا بنماید ، بگیرد ، تا رابطه ها با یکدیگر را بر مجازها استوار کردن و در بخشی بزرگ، مبادله ها - حتی خرید و فروش کالاها و خدمات - را مبادله مجازها گرداندن : اگر این ماده را بخری و مصرف کنی ، چربی های بدن آب می شوند و...

- با استفاده از اعتیاد انسانها به مجاز، قدرتمداری ها - از جمله سرمایه داری - توانسته اند با بکار بردن منطق صوری ، از انسان ، معتاد به مصرف ، « انسان تک بعدی » ، بسازد و اقتصاد را اقتصاد مصرف انبوه بگرداند .

- قدرت سیاسی ، با همین روش ، هدفهای مجازی می سازد و انسانها را بسیج می کند : پیروزی ها و شکستها در انتخابات ، و از آن بدتر ، جنگ :

• جنگ با عراق، از راه ایجاد ترس و امید مجازی ،

• هدف گرداندن جنگ با تروریسم، از رهگذر ایجاد غفلت از این واقعیت که ترور زاده رابطه سلطه گر - زیر سلطه است . از راه تروریست را کسی معرفی کردن که جز به ارضای کینه هایش نمی اندیشد ، با ایجاد غفلت از این پرسش که مایه کینه چیست ؟ و چون کوشش در غفلت زدائی شد و این پرسش که مایه کینه بمیان آمد، سلطه گران دروغی دیگر ساختند : مایه کینه ، آزادی و پیشرفت ما پیشرفته ها است . اما سلطه گران غافل شدند که این پاسخ پرده دروغ را درید و حقیقت را آشکار کرد : هرگاه شما آزاد هستید و رشد کرده اید، پس آزادی حقی است ذاتی هر انسان . بنا بر این ، اگر « تروریست » از

آزادی خود غافل و به جای رشد تخریب می کند، مجموعه عوامل منحرف کننده ای وجود دارند. فرآورنده این مجموعه، جز زور، فرآورده رابطه سلطه گر - زیر سلطه چیست؟

• جنگ بخاطر دین و مرام، با ایجاد غفلت از این واقعیت که دین برای رها شدن از زور و خشونت است که فرمود: در دین اکراه نیست و دین جز محبت نیست.

این ساخته تمامی موارد جانشین واقعیت کردن مجازها نیستند. اما ویرانگر ترین و همگانی ترین کاربردهای منطق صوری بشمارند.

* بر حقیقت، لباس زربفت دروغ پوشاندن، به ترتیبی که ما آدمیان دروغ زیبا نما را بر راست ترجیح دهیم: پسر که در پی فریب دختری است و می کوشد، به دروغهای بس فاخر در باره زیبایی های او و عشق خود به او که گویا قرار از او ربوده است، بسا موفق می شود و دختر را فریب می دهد و به کام می رسد. اما هرگاه، پسر زبان واقعیت در کار آورد، بسا دختر را بد می آید و در جا او را از خود می راند. پرسش اینست: آیا دختر نمی توانست بداند پسر با او زبان فریب بکار می برد؟ چرا. در حقیقت، منطق صوری جز این نمی کند که بر واقعیت، لباس دروغ می پوشاند. پس هر انسانی می تواند در آنچه می شوند و یا می خواند، تأمل کند و از پوشش پر نقش و نگار دروغ، واقعیت را بیرون کشد. اما اگر انسانها به دروغ «زیبا» جذب و از راست «زشت» می گریزند، بخاطر اعتیاد به منطق صوری است که زشت را زیبا و زیبا را زشت می بینند.

و چون به انسانیت امروز، در پندار و گفتار و کردارش، می نگریم، می بینیم، همگانی ترین ستمها که انسانها بر خود روا می بینند، دروغ است و روش راست بنمودن آن و نیز بدر آوردن راست از پوشش دروغ

را نیز همگان می شناسند . با این همه ، دروغ روز به روز به رواج تر است

و نیک که بنگریم می بینیم منطق صوری فن بکار بردن زور در اشکال
گوناگون آنست . روش ساختن بیانه‌های قدرت و از خود بیگانه کردن
بیان‌های آزادی در بیان‌ها قدرت ، بقصد غافل کردن انسان از آزادی
خویش و به بندگی قدرت درآوردن او است :

فصل دوم

آزادی و بیان آزادی

در قرنی که دارد پایان می پذیرد، یک رشته آزمایشهای جدید به عمل آمده اند. این آزمایشها بر این حکم "عامه پسند و عامه فریب" بنا گرفته اند که شکست تجربه‌های پیشین جامعه‌ها، به دلیل "علمی" نبودن آنها بوده است! وگرنه، جبر را باید با جبر از میان برد. اما جبر را نتوانستند با جبر از میان ببرند و انسان را گرفتار کلاف سردرگمی از جبرها ساختند. آزمایشهایی که برای از میان بردن جبر با جبر انجام گرفتند و به بهای ویرانگری‌های بزرگ و کشتارهای عظیم، به همان نتیجه رسیدند که جبر درمان جبر نیست و عموم جامعه‌ها را قربانی خود کردند، عبارتند از:

- پایان دادن به « جبر مادونها با جبر برترها » که نازیسم و فاشیسم را پدید آورد. هدف این « آزمایش » بس خونین و ویرانگر این بود که برای "نژاد برتر" فضای حیاتی و رهبری بر روی زمین را تضمین کند.
- پایان دادن به جبر سرمایه داری با جبر پرولتاریا که استالینیسم را پدید آورد.

- نیفتادن در بند جبر کمونیسم که جبر ضد کمونیسم را در اشکال مکارتیسم و استبدادهای نظامی پدید آورد.

- رهائی جستن از جبر عقب ماندگی با جبر رشد، از جبر کهنه با جبر نو، از جبر « فرهنگ دینی » با جبر « فرهنگ علمی » که استبدادهای نظامی و غیر نظامی « نوگرا » را پدید آورد. این استبدادها بنا را بر این

گذاشتند که غیر غربی‌ها را، « ولو به زور، تا مغز استخوان، غربی کنند »

• آسودن مردم از جبر بی دینی و لابلگیری، با جبر دین که نظام ملاتاریا را پدید آورد.

در ایران ما، سه جبر آخر "دولت" شدند. اما دو جبر اول نیز تجربه شدند. این جبرها افزوده شدند بر جبرهائی که پیش از این عصر، آزمایش شده‌اند و هنوز جماعت‌هائی گفتار آنهایند:

• گریبان رهندن از جبر انیران با جبر استبداد که ایران را گرفتار سلطنت‌های استبدادی نگاه می‌داشت و اکنون نیز، از اسباب توجیه استبداد ملاتاریا است،

• خلاص کردن انسان از جبر دنیا، با تسلیم شدن به جبر آخرت و جبر خدا که « زاهدان » و عوام فریبان را پدید آورد،

• آزاد کردن انسان از جبرها، حتی جبر عقل، با جبر دل که انواعی از عارفان را پدید آورد.

خون خون را نمی‌شوید (۸۰):

حاصل تمامی تجربه‌ها، جنگ و محصول جنگ، ویرانی و مرگ بود و هست. با آنکه مولوی، عارف و سراینده بزرگ حماسه انسان، ایرانی بود و به تجربه دریافت و سرود: "خون خون را نمی‌شوید"، چرا ایرانیان تجربه‌های ویرانی و مرگ بار را تکرار کرده‌اند و می‌کنند؟ چرا هنوز بر آندند که از جبر با جبر رها شوند؟

و پیش از آن که به این پرسش پاسخ بدهیم، پرسیم آیا می‌دانیم چرا رهائی از جبری به جبری دیگر، ناکامی بزرگتر ببار می‌آورد؟ یافتن پاسخ برای چراها ضرور است. زیرا نتیجه تجربه نیز می‌تواند زبان "عامه پسند و

عامه فریب" شود اگر چرائی آن را ندانیم. انسانی که نخواهد در دام جبر بیفتد، نه تنها باید چرائی را بداند، بلکه باید بتواند شنیده و خوانده را، خود، به تجربه بگذارد و از صحت چرائی مطمئن شود. پس پرسیم چرا نه تنها جبر جبر را از میان نمی برد بلکه آدمیان را گرفتار پویائی جبر می کند؟:

• پیش از عصر ما نیز می دانستند، زور، هر روز، یک ویرانی بار می آورد. و اگر بخواهی زور را با زوری دیگر از میان ببری، ویرانی را دو برابر و بیشتر می کنی. از این رو، وقتی نیز که راه دیگری جز جنگ نمی ماند، دو نوع جنگ شدنی بودند: جنگی که زور دشمن را با زوری ویران سازتر و مرگ آفرین تر پاسخ می داد و جنگی که به خشی کردن زور دشمن بسنده می کرد،

• پیش از عصر ما، باور عمومی بر این بود که عمل مساوی عکس العمل است. اما اینک ما می دانیم هر عملی موجودی فعالی می شود و پیوسته بر خود می افزاید. بنابراین، جبر جدید جبر قدیم را جذب می کند و بر توان و شدت ویرانگری خود می افزاید. بنگرید که استبداد ملاتاریا استبداد پهلویها را جذب کرده و بر توان و شدت ویرانگری و مرگ آوری خود تا کجا افزوده است!

اگر از این واقعیت غافل بوده اید، در زندگانی روزمره خانواده ها و روابط شخصی خویش، تأمل کنید: اگر پدری به مادری زور بگوید و مادر مقابله به مثل کند، میزان عصبانیت یکدیگر را بالا می برند و اگر جریان را قطع نکنند، کار به فاجعه ای جبران ناپذیر می کشد.

• آیا به این دلیل بود که این دستور اخلاقی صادر شد: اگر سیلی خوردی، رخ دیگر را برای خوردن سیلی دوم پیش آر؟ شاید. اما این دستور، در تجربه، نتیجه ای وارونه می دهد: اگر پدری به مادری زور بگوید و مادر به جبر او تسلیم شود، کار پذیری او، نزد شوهر جبار،

پویائی زورگوئی را پدید می‌آورد. جبارانی که در جهان، الگوهای ویران‌سازی و مرگ‌آوری شده‌اند را، مردمانی ساخته‌اند که تسلیم استبدادشان شده‌اند و خود را بسان آلت، در اختیارشان گذاشته‌اند. زنان که کارپذیر تربیت می‌شوند تا که زورگوئی مردان را امری "طبیعی" باور کنند، به تجربه می‌دانند که تسلیم شدن به زورگوئی، مرد را بر زورگوئی مصرتر می‌کند. و اگر مردان از خود بپرسند چرا رشد نمی‌کنند و چرا جامعه‌های ما واپس می‌روند، بدین واقعیت پی می‌برند که زور زورگو را بیشتر تباه می‌کند و جامعه‌ای که در آن، زن رشد نمی‌کند، واپس می‌رود. دلیل آن پاسخ این پرسش است:

پویائی زورگوئی چگونه بوجود می‌آید؟ این تنها پرسشی است که شاید پیش از این زمان، پاسخ بایسته آن را نیافته‌اند:

• جذب شدن جبر پیشین در جبر پسین، از آن رو، پویائی زورگوئی را پدید می‌آورد که جبر پیشین، با استقرار جبر پسین، از میان نمی‌رود. خواه وقتی هر دو جبر فعال هستند و چه زمانی که جبر پیشین کارپذیر می‌شود. زیرا جبر پسین، برای جذب آن، ناگزیر است دائم نیرو را به زور برگرداند و بکار ببرد. آیا دیالکتیک از مشاهده رابطه میان دو جبر، به فکر سازندگانش رسیده است؟ پاسخ هر چه باشد، پیشینیان پی برده بودند که تضاد قانون مرگ است (۸۱). اما از توجه به این واقعیت غافل ماندند که پویائی زورگوئی تنها حاصل بلعیدن جبر پیشین نیست. قدرتی که از رابطه دو جبر پدید می‌آید، یا باید بر خود بیفزاید و یا تن به انحلال بدهد. پویائی زورگوئی اینسان پدید می‌آید. برای رهائی از فرمان این قانون چه باید کرد؟ این پرسش، سه پاسخ یافته از سه مرجع یافته است: دین و عرفان و علم.

این سه، بر مدار رابطه عقل با دل، این یا آن نقش را جسته و این و آن رابطه را با یکدیگر پیدا کرده‌اند:

* عقل با طبیعت و پدیده‌های آن، بنابراین، با ضرورتها سر و کار دارد. از راه تأمل در اضداد، به شناسائی توانا می‌شود. پس بقولی، عقل، بنا بر سرشت خود، دیالکتیکی می‌اندیشد و به قول دیگری، عقل با ثنویت ملازم است. نتیجه اینست که به کار عقل، نمی‌توان آزاد شد. اما دل از بند ضرورت آزاد است و سر و کارش با هستی نامحدود و رها از اضداد است. دل می‌تواند راهبر آدمی به آزادی بگردد. برای این باور، دل با عقل، این رابطه‌ها را پیدا کردند:

• اختیار را باید به دل سپرد. عقل مدعی است و نباید ادعایش را به دل راه داد.

• رهبری با عقل است. عقل که به فرمان خدا عمل کرد، دل نیز اطمینان می‌جوید.

• اختیار را به دل و عنان عقل را بدو باید داد.

• عرفان و دین باطل گویند و اختیار عقل را است.

* بر هر یک از این چهار حکم، رابطه‌ای میان دین و عرفان و علم پدید آمده است:

• طریقت حق و شریعت باطل است و بعکس،

• عرفان حق و شریعت شمع طریقت است،

• عرفانی که با دین یکی است و دینی که با عرفان یکی است، دین و عرفان واقعی هستند،

• عرفان معرفت راستین است و علم ساخته عقل و عامل فریب است،

• عرفان معرفت راستین و علم پایبند ضرورتها است. باوجوداین، عرفان می‌تواند علم را بخدمت گیرد،

• عنان عرفان را باید به علم سپرد زیرا دل بدون علم به عقل کور می‌ماند،

• دین حق و علم راستین یکی هستند و معرفت غیر دینی باید تابع معرفت دینی باشد،

• معرفت دینی علم نیست. خیال و خرافه است و «سرنوشت نزع علم با دین، در مدرسه‌ای که علم می‌آموزد، معین می‌شود. (۸۲)

• معرفت دینی تابع علم است و با تغییر معرفت علمی، در تغییر است.

با فهرست کردن آن جبرها و این رابطه‌ها، گرده تاریخ روابط دین و عرفان و علم در اختیار شما خوانندگان قرار گرفت. بر شما است که در مقام پی بردن به بزرگی نقشی که دارید و اهمیت آگاهی بر آزادیها که شما را هستند، هریک از این احکام را به محک تجربه، نزدیک کنید. تناقضها را که رفع کردید، به حق می‌رسید. دو مورد را که زندگانی همه روز شما در بندشان است، برای شما از تناقض پاک می‌کنم:

۱ - عقل و دل قلمروهای جداگانه دارند و عقل می‌تواند به خدمت دل درآید:

در این حکم، دل با عقل دوگانه است. عقل ثنوی مسلک و دربند ضرورت است. عارفان (مولوی) و فیلسوفان عارف (ملاصدرا) و فیلسوفان (کانت) کوشیده‌اند مشکل دل (یا خرد ناب) را که بر آزادی عمل می‌کند و عقل را که در بند جبر حاکم بر طبیعت است، با پیرو دل (یا خرد ناب) کردن عقل، حل کنند. تجربه می‌گوید که نتوانسته‌اند. چرا نتوانسته‌اند؟ زیرا دوگانگی دل (یا روح خردمند، خردناب و...) با عقل که، بنا بر آن، اولی را آزادی (یا خدا) دلیل دومی را ضرورت راهبر است، از یک باور خطا مایه می‌گیرد: اگر ثنویت بر عقل حاکم باشد، محصولش نمی‌تواند بکار دل آید. و وقتی کور شد، ساخته‌هایش ویرانگرتر و مرگ‌آورتر می‌شوند. آن عارف این واقعیت را می‌دانست که عقل جبری مسلک، ممکن نیست به فرمان دل درآید. زیرا بنا بر فرض، باید رابطه خود را با طبیعت (ضرورتها) قطع کند. بعکس دل می‌تواند

آزادی را رها کند. در واقع، از جبر به آزادی راه نیست چرا که در جبر، توان تصور آزادی و نفی خویش و بدل شدن به آزادی وجود ندارد. اما در آزادی توان تصور جبر هست و به اراده آدمی، دل می‌تواند عنان خویش را به عقل جبار بسپارد و از آزادی و خدا، غافل شود. بنابراین، اگر بنا را بر دوگانگی دل و عقل بگذاریم و ثنویت را سرشت عقل و یا ملازم آن باور کنیم، حل تناقض محال می‌شود. و سرانجام، یا باید عنان را به جبر دنیا داد و یا خویشتن را گرفتار جبر گریز از «زندگانی این جهانی» و پناه بردن به کنج عزلت گرداند. و یا، میان دو سنگ آسیاب، یکی جبر دل و دیگری جبر عقل، خورد شد. جامعه‌های از رشد مانده، از جمله، به دلیل گرفتار این جبرها شدن، از رشد مانده‌اند.

اما اگر اصل راهنما (ثنویت) را نه سرشت عقل و نه ملازم آن بدانیم و عقل را از این جبر رها و آزادیش را در انتخاب اصل راهنما تصدیق کنیم، بزرگ‌ترین انقلابها را کرده‌ایم. بدین انقلاب، انسان از دوگانگی‌های «درونی» (دل و دماغ، روح و تن، روح خردمند و عقل، خرد ناب و خرد تجربی) و خورد شدن در لای دو سنگ آسیاب و نیز دوگانگی با بیرون، رها می‌شود.

۲ - بنابراین حکم جانبداران اصالت ماده، "ماوراء طبیعتی" وجود ندارد. غیر از عقل، هر چه هست، موهوم است. جیتی که تحول غرب در پیش گرفت، عقل را بر مسند ولایت مطلقه نشاند. ماهیت این عقل کدام است و طرز کارش چیست؟ آن دسته از پابندگان به اصالت ماده که نظامهای سیاسی را پدید آوردند، (بخصوص مارکسیستها) اندیشه را مادی و تابع قوانین دیالکتیک دانستند. اما اگر اندیشه خود در بند جبر است، چگونه می‌تواند آزادی را تصور کند و کجا از جبر می‌توان آزادی یافت؟ حتی وقتی سارتر به این پرسش رسید، ناگزیر شد برای اندیشه، این توانائی را بشناسد: آدمی به اندیشه می‌تواند خود را از وضعیتی که در آن است،

بیرون ببرد و ازیرون، در آن نظر کند. هر حرکت جدید با این بیرون رفتن از وضعیت، یعنی با گفتن نه، آغاز می‌شود. پس آزادی همین نه است. برای مثال، وقتی کارگری، دانشجویی، زنی، جوانی، وضعیت خویش را نمی‌پذیرند و به نظام اجتماعی که در آنند، نه می‌گویند، آزاد می‌شوند و می‌توانند وضعیت جدید را بسازند.

گارودی که امروز مسلمان است، آن روز، فیلسوف حزب کمونیست فرانسه بود. این واقعیت را که هر حرکتی با "نه" شروع می‌شود، تصدیق کرد اما در رده خود بر نظر سارتر، نوشت: اگر بر طبیعت جبر دیالکتیکی حاکم باشد، اندیشه چگونه می‌تواند از آن بیرون رود؟ نه ای که اندیشه می‌گوید حاصل چالش‌ها است. پس آزادی چیست و چنان می‌توان آن را یافت؟ پاسخ آن روز فیلسوف این بود: تغییرهای کمی سرانجام به تغییر کیفی می‌انجامند. اما بر فرض که تغییرها از این "قانون" پیروی کنند، این کیفیت جبر است که تغییر می‌کند. وگرنه جبر لاجبر نمی‌شود. فیلسوف چون پاسخ پرسش را نمی‌یافت، با صادر کردن این حکم، از چنگ دو پرسش، گریبان رهاوند: "سوسیالیسم با آزادی برتری سازگار است که حزب باید بدان جان و بسط دهد(۸۳)!" این سخن میان تهی است و به تجربه در نمی‌آید. خود او از آن پس نیز، نتوانست بگوید آن "آزادی برتر"

چیست. ای بسا دانسته بود که از جبر به آزادی راهی نیست. آیا به این دلیل نبود که آن حزب و مرام را ترک گفت؟

بند اول - ۹ آزادی که انسان دارد :

بدین قرار، از این تناقض نمی‌توان رها شد مگر واقعیت را همان سان که هست ببینیم : واقعیت اینست که عقل نمی‌تواند آزاد از تعیین‌ها

نباشد. زیرا می باید محیط بر موضوع شناسائی بگردد. هرگاه خود در قید تعین ها باشد، از محیط شدن بر موضوع شناسائی ناتوان می شود. توانائی عقل به این همانی جستن با هستی اندیشمند و هوشمند و... بیانگر آنست که موازنه عقل، بنا بر فطرتش، منفی است. بدین قرار، موازنه عدمی، بمثابة اصل راهنما، عقل را رها از تعین ها و برخوردار از افق باز و توانا به باز شدن تا هستی بی کران، نگاه می دارد. با وجود این، عقل می تواند از خود بیگانه شود و اصلی را راهنمای خویش کند که او را محدود و از دیدن بیرون از محدوده، ناتوان بگرداند. هرگاه از خود بپرسیم: آیا این ما هستیم که آزادی را به عقل خود می بخشیم و یا عقل خود این آزادی را دارد، درجا، در می یابیم که الف - ما، بمثابة موجودی مستقل از عقل خود، وجود ندارد و ب - پرسش به ما می گوید که هرگاه عقل آزاد نبود، این پرسش نیز نمی توانست بسازد. ج - اما آیا این پرسش را عقل آزاد می کند و یا عقلی که ثنویت را اصل راهنمای خود کرده است؟ دو گانگی «ما» و «عقل ما» و تصور «ما» ای که ممکن است به «عقل» ما آزادی بدهد، ترجمان ثنویت بمثابة اصل راهنمای عقل است. منطق صوری که در ساختن این پرسش بکار رفته است، نیز گویای اصل راهنما بودن ثنویت است. چرا که در این پرسش، غیر از این که دو گانگی «ما» و «عقل»، مجاز هستند و عقل بدین مجاز، خود را از واقعیتهای بسیار، از جمله آزادی ذاتی خویش، یگانگی ما و عقل، و نیز این واقعیت غافل می کند که بدون اعتیاد به قدرت، ثنویت اصل راهنما نمی شود و عقل از آزادی خود غافل نمی شود و دنیای مجازی را جانشین دنیای واقعی نمی کند. کار عقل تولید است. عقل تنها در آزادی می تواند تولید کند. آزادیهائی را که داشته ایم و از آنها غافل بوده ایم، بشماریم:

۱ - تکرار کنیم که از بیرون عقل ، هیچ زوری نمی‌تواند به درون آن درآید و یا « معرفت » و « اطلاع » ای را وارد آن کند. بر هر انسان است که فراوان تجربه کند تا مطمئن شود تا وقتی خود نخواهد، هیچ قدرتی نمی‌تواند باوری، نظری ، داده‌ای، اطلاعی را به درون عقل او نفوذ دهد : فضای باز لااگره از آن هر عقلی است و جز خود او، هیچ کس و قدرتی نمی‌تواند او را از آن محروم کند .

۲ - و نیز هیچ زوری نمی‌تواند کار عقل را تعطیل کند. بدیهی است می‌توان مغزی را، به گلوله‌ای، پریشان کرد اما نمی‌توان به عقلی دستور داد کار نکند. یک دلیل بزرگ بر اینکه آزادی ذاتی حیات است، اینکه این آزادی را عقل نیز نمی‌تواند از خود بستاند. زیرا آزادی ذاتی هستی است و به هیچ زوری ستاندنی نیست . از این رو، عقل تنها می‌تواند از آزادی خود غافل شود . غفلت از آزادی را ناتوانیش از تولید به او خاطر نشان می‌کند .

۳ - اینکه می‌دانیم عقل ، آزادی انتخاب اصل راهنما را دارد. هر کس می‌تواند تجربه کند: بر اصل موازنه عدمی ، بر اصل ثنویت تک محوری و بر اصل ثنویت دو محوری، عقل خود را بکار اندازد و حاصل سه کار را با یکدیگر مقایسه کند. این تجربه تجربه گر را مطمئن می‌کند که ۳/۱- اصل راهنمای عقل آزاد ، موازنه عدمی است . اما عقل می‌تواند آن را با این یا آن ثنویت جانشین کند . ۳/۲ - آزاد ماندن و یا تحت حکم قدرت درآمدن، پی آمد انتخاب انسان است .

۳/۳ - تنها بر اصل موازنه عدمی، رهبری آدمی با خود او است و عقل او خلاق و باور است و، با هر سعی، بر معرفت خویش می‌افزاید و رشد می‌کند.

بر اصل ثنویت تک محوری، حتی وقتی آدمی خود را محور می‌کند، رهبری در بیرون او قرار می‌گیرد و این رهبری، جز زور و قدرت

نمی‌شود. غیر ممکن است آدمی بتواند بدون بکار بردن انواع زور، عملی را به انجام رساند و همواره میزان ویرانگری از میزان سازندگی بیشتر می‌شود. بر اصل ثنویت دو محوری، که آدمی خود و دیگری، هر دو را فعال می‌شمارد، باز رهبری، از انسان به قدرت منتقل می‌شود. زیرا رهبری هر کس را چند و چون روابط قوا معین می‌کند و عمل همواره با زور همراه است.

بدین قرار، آدمی سه آزادی بزرگ دارد. پس فطرت آزادی است و عقل آزاد می‌تواند، به رشد، از این سه آزادی، زمان به زمان، بیشتر برخوردار شود. اینک از خود پیرسیم آدم، با جایگزین کردن اصل ثنویت، این سه آزادی را گم نکرد؟ و فرزندان آدم چنین نمی‌کنند؟ و عرفان در پی این گمشده نیست که ما در خود داریم؟ راستی اینست که عرفان بازیافتن آزادی است و با معرفت بر این سه آزادی آغاز می‌گیرد. از آنجا که هیچکس جز خود انسان نمی‌تواند این خود را از این سه آزادی، غافل کند، مسئولیت انسانی کامل است. بر او است که بداند مسئولیت گم کردن آزادی و تن دادن به خفت جبر قدرت، با خود او است.

۴ - اما آزادی فضا می‌خواهد. فضای بی‌نهایت هستی را می‌طلبد تا که آدمی در آن و با آن، رابطه قوا بر قرار نکند: خدا.

این آزادیها، با آزادیهای دیگری همراهند که آنها هم درونی هر انسان هستند و تنها او خود می‌تواند از آنها غافل شود و از بیرون، حتی قابل محدود کردن نیستند:

• آزادی‌گزینش اصل راهنما همراه است با آزادی‌گزینش هدف و روش،

• آزادی انتخاب فضای فعالیت عقل همراه است با آزادی انتخاب زمان.

فضای فعالیت عقل آزاد هستی بی‌کران و زمان آن، بی‌نهایت است.

در این فضا و زمان، عقل تمام توان خلاقه خویش را بدست می آورد . اما اگر او ثنویت را اصل راهنما کند، به ضرورت فضای عقل محدود به دو محور و زمان فعالیت او را رابطه دو محور معین می کند (زمانی در گذشته یا زمانی در حال و یا زمانی در آینده)

• آزادی فعالیت عقل که آدمی خود نیز نمی تواند آن را از عقل بستاند و آزادی به خود راه دادن یا راه ندادن اندیشه و اطلاع ، همراهند با دو آزادی : یکی آزادی خلق . این آن آزادی است که اگر آدمی از آن غافل شد، نه تنها استعداد خلق خویش را تباه کرده است، بلکه آزادیهای دیگر را نیز ، در خود، گم کرده است . چرا که در زمان خلق است که انسان از هر تعینی رها می شود، آزادی را در خود و خود را در آزادی می یابد و به وجد می آید . دیگری آزادی جهت دادن به فعالیتهای استعدادهای خویش .

• و این آزادیها همراهند با آزادی گزینش اندیشه راهنما . هر گاه نظام اجتماعی باز و تحول پذیر و دو جریان اندیشه ها و اطلاع ها آزاد باشند، بیان های قدرت جای به بیان های آزادی می سپارند و اندیشه راهنما بیان آزادی می شود .

بدین قرار، آدمی ۹ آزادی در خود دارد . بر میزان عدالت که سخن را دقیق کنی این می شود : آزادی ذاتی هستی ، در درون انسان ، خود را به ۹ جلوه بر او آشکار می کند، بسی ستمگری باید تا آدمی از آزادی که این سان درون او را از تلالوء نور خود روشن می کند، غافل بماند .

اختیار و جبر، آزادی و قدرت ، هیچیک مستغنی از خدا نیستند. قدرت خدای خویش را دارد: اسطوره ها را قدرتها می تراشند و خداهای انسانها می کنند . با بکار گرفتن "زبان عامه پسند و عامه فریب"، واقعیتی و حقی را از معنی خویش تهی و از معنی سازگار با قدرت پر می کنند ،

مجازش می گردانند. نزدیکی یا دوری از آن را، میزان ارزشمندی و منزلت اجتماعی انسانها می کنند. بیشتر، خدائی می سازند با ولایت مطلقه بر عقلا. خدائی که بر وفق دلخواه قدرت، فرمان می راند. برای مثال، رشد حرکتی است که انسان آزاد می کند. اما قدرت آسان می تواند آن را اسطوره کند و وسیله در آوردن انسان به خدمت خویش بگرداند: مدعی می شود در خدمت رشد است. رشد، همان سعی انسان آزاد را هدفی می گرداند که انسان، تحت امر قدرت، می باید بدان برسد. از این پس، رشدی که جریان آزاد و آزادتر شدن است، اسطوره ای می شود که اطاعت از اوامر و نواهی قدرت را بر آدمی واجب می کند. رشد معنای شفاف خویش را از دست می دهد و معنای مبهمی پیدا می کند که هیپگاه بر آدمی معلوم نمی شود.

مثالی دیگر، هم اکنون، در ایران، اسلام اسطوره گشته است. رابطه انسان با اسلام، رابطه انسان آزاد با روش نیست، رابطه انسان با اسطوره (ولی امر = خدا است). توضیح این که انسان در خدمت «اسلام عزیز» است اما هیچ نه معلوم که «اسلام عزیز» چیست؟ «اسلام عزیز»ی که اسطوره گشته و انسان بخاطرش، می باید موجوی پرتحمل، تا مرگ در خفت، پرتحمل باشد، فقر و خشونت را تحمل کند، جنگ کند، بکشد و کشته شود، از کرامت و حقوق خود بگذرد، خود را خوار و بی مقدار بداند و بکند، اوامر و نواهی «ولی امر» را جانشین اسلام بمتابه روش رشد در آزادی، بشناسد و بدانها عمل کند. هر انتقادی، از امر و نهی قدرت، انتقاد از «اسلام عزیز» و بسا سبب صدور حکم ارتداد انتقاد کننده می شود.

بدین قرار، قدرت خداهای خود را دارد. از این رو، انکار اسطوره های دست ساخت قدرت، اعتراف به خدا بمتابه هستی آزاد و هوشمند و اندیشمند و خلاق و... است که بدو، انسان بر آزادی خویش عارف است

و بعکس . در حقیقت ، تا آدمی از آزادی خویش غافل نشود، از خدا نیز غافل نمی شود چه رسد به انکار . و اگر از آزادی خویش غافل شد ، جریان انکار خدا ، همان جریان گرویدن به پرستش اسطوره و در آمدن به خدمت قدرت می شود . اگر کسی هست که جز این می پندارد، بر او است ، خدا منکری را معرفی کند که جبر باور نشده و به بندگی این یا آن اسطوره در نیامده و به خدمت قدرت در نیامده است .

اینک که دانستیم آزادی و قدرت بدون خدا نمی شوند، دریافته ایم که مهمترین کار برد عدالت بمتابۀ میزان، در خود انسان است و اختیار و مسئولیتی که نمی توان به کسی داد یا از کسی ستاند، اختیار و مسئولیت هر انسان در سنجش پندار و گفتار و کردار خویش است : هرگاه او هیچگاه از تجربه باز نایستد ، به این نتیجه اطمینان آور خواهد رسید که ، با خدا، معرفت بر آزادی و بدون خدا غفلت از آزادی و دون انسان گشتن و برده اسطوره قدرت شدن ، سرنوشت انسان می شود. زیرا اسطوره آدمی را از فراختای آزادی به تنگنای جبر استبداد می کشاند و خدا انسان را از این تنگنا به فراختای آزادی باز می آورد .

زنهار! که خدا را نیز می توان اسطوره کرد و بدان، انسان را گرفتار بدترین جبرها گرداند. با هم تجربه کنیم:

* آزادی گزینش اندیشه راهنما (اصل راهنما و روش و هدف) اگر خدا را بپذیریم اما بر اصل ثنویت تک محوری با او رابطه برقرار کنیم، بر خود، ستمهای زیر را روا دیده ایم :

• اختیار هدایت را از خود و خدا ستانده ایم و ولایت مطلقه را به قدرتی داده ایم که « می تواند توحید را نیز تعطیل کند »! به تجربه می دانیم که، بر این اصل ، رابطه با خدا، رابطه با قدرت (= زور) مطلقه است. اما اینک در پی دلیل آن شویم :

آیا می‌توان بر اصل ثنویت، بدون واسطه، با خدا رابطه برقرار کرد؟ نخست به دینها و عرفانها و فلسفه‌ها رجوع کنیم و بنگریم که پاسخ منفی است. چرا نزد همه دین‌ها و عرفانها و مرام‌های متکی به این و آن فلسفه، رابطه با خدا، از راه « نمایندگان خدا » - و در صورت انکار خدا، با نمایندگان قدرت - برقرار می‌شود؟ زیرا، بر اصل ثنویت تک محوری، آدمی می‌پندارد رهبری را به خدا می‌سپارد و خود را تسلیم و آلت فعل او می‌گرداند. اما از یاد می‌برد که الف - آلت فعل شدن سپردن رهبری به خدا نیست به این یا آن « نماینده قدرت » است. در حقیقت، رابطه خدا با هر انسان، هر موجود، از راه قوه رهبری او و آن موجود، برقرار می‌شود. پس کسی که قوه رهبری خویش را فعال نمی‌کند و فعل پذیر می‌کند (آلت فعلی مطیع)، با خدا قطع رابطه می‌کند. ب - خدا رهبری را در انسان، به ودیعت نهاده و صراط مستقیم هدایت، راه رشد در آزادی را به او بنموده است. این گونه رهبری، با ثنویتی که انسان را فعل پذیر یا فعال مایشاء (به نمایندگی خدا) کند، ناسازگار است. این هردو حالت تنها از رابطه قوائی می‌توانند پدید آیند که یکی را فعال مایشاء (= نماینده قدرت مطلقه) و دیگری را آلت فعل می‌کند. این رابطه با رابطه انسان با خدا، در تضاد است. هم بدین دلیل که رابطه ای، رابطه با خدا است که خالی از اکراه باشد و هم به این دلیل که چنین رابطه ای، خدا را بی‌محل می‌کند و رابطه با خدا را ناممکن می‌سازد. چرا که رابطه با خدا، تنها رابطه ایست که، بدان، انسانها می‌توانند از رابطه قوا با یکدیگر رها شوند. این آن رابطه ایست که قدرت و نماینده فعال مایشاء آن را بی‌محل می‌گرداند. بدین قرار، ستمی از ستمهای بزرگ که انسان به خود روا می‌بیند، دو محور ساختن و راهنمای عقل خود کردن و یکی از دو محور را خدا تصور کردن - که، در حقیقت، قدرت است - و رهبری را، به ظاهر، بدو و در

واقع به قدرت دادن است. زیرا، بدین کار، رهبری خود را از خود سلب و به خارج خود می سپارد و در خارج او، جز « نمایندگان قدرت » حضور ندارند. به سخن دیگر، میزان عدالت به انسان نشان می دهد چه اندازه خود خویشتن را رهبری می کند.

نهمین آزادی، آزادی گزینش « اصل راهنما و روش و هدف » است. در حقیقت، اندیشه راهنما گویای آزاد بودن عقل و یا قدرتمدار بودن آن، غافل بودن عقل از ۸ آزادی دیگر و یا عارف بودنش بر آن آزادیها است. این آزادی را نیز هر انسان دارد و نمی توان از او ستاند:

• انسان راهبر خویش است و جهت بخشیدن به زندگی نیز در اختیار او است. خداوند تأکید فرموده است که « هر کس خود خویشتن را هدایت می کند » و پیامبر نیز، حتی اگر بخواهد، نمی تواند کسی را هدایت کند (۸۴). دلیل این تصریح سخت ارزشمند، اینست: بنا را بر دو گانگی گذاردن، میان خود و خدا، جای آزادی را به جبر دادن و قدرت زورمدار را جانشین خدا کردن است. بنابراین، انسان در بیرون خود، خدا را نمی یابد. واسطه ها را می یابد (پیشوا، قطب، مراد، فقیه و...). آنها جانشین خدا می شوند. با نهادن رهبری خود در دست نماینده خدا، این یکی جای او را در اندیشیدن می گیرد. اما کسی که خود را تا حد آلت نازل می کند، خود عقل دارد. عقل او دستگاه روش و هدف یاب است. دیدیم که نمی توان عقل را بیکار کرد. پس برای این که انسان بتواند تا آلت فعل - یا فعال مایشاء - ناچیز شود، قالبی لازم می شود که عقل در آن شکل بگیرد و حجابها ضرور می شوند تا چشم عقل نبیند. قفس لازم می شود تا این مرغ، در بی کران هستی اوج نگیرد. بدین سان، دین و عرفان و فلسفه، قالب و خدا اسطوره می شوند. هدایت از خدا و رهبری از انسان ستانده و به این و آن نماینده خدا سپرده می شود. دقیق تر که بنگری، می بینی رهبری با مستبد دروغ زن نگون بخت نیز نیست. با قدرت

مطلقه‌ای است که مستبد « نماینده » آنست و آلتش در ویران ساختن و مرگ می‌آفریدن. و

• بر اصل ثنویت تک محوری، رابطه‌ها، یکسره و از گونه می‌شوند: انسان جای دین و دین جای انسان قرار می‌گیرند: توضیح این که ، بر اصل توحید، دین روشی است برای بازیافتن آزادیهای پنج گانه ، و بدانها، راه رشد را در پیش گرفتن و بر معرفتها افزودن و آزاد و آزادتر شدن. بر اصل ثنویت، انسان برای دین می‌شود. دقت کنیم! اگر بگوئیم دین برای انسان است، نیاز به زور و اکراه پیدا نمی‌شود. نبود زور ضرور می‌شود. اما وقتی انسان برای دین شد، نیاز به زور در شکل تفتیش عقاید پیدا می‌شود. انسانها می‌باید جاسوس یکدیگر شوند و چماق در دست، مراقب یکدیگر بگردند مبادا از دین بیرون روند. رابطه با محیط زیست، رابطه با بیرون می‌شود. در این رابطه ، یا انسان مسلط بر طبیعت فرض می‌شود و همانطور که می‌بینیم، انسانها محیط زیست را ویران می‌سازند تا خود را با مصرف انبوه تباه کنند و یا انسان زیر سلطه طبیعت تصور می‌شود و تابع جبر طبیعت ، از رشد می‌ماند. در آدمی نیز دوگانگی پدید می‌آید: دل درون و یگانه می‌شود و عقل بیرون و بیگانه و باید پاسبان و پاسدار گذاشت تا مبادا عقل بیگانه به دل راه یابد!

نتیجه این می‌شود که خدا جای به اسطوره خدا می‌دهد ، ارباب دین و عرفان و علم و قدرت، جای خدا را می‌گیرند و عقل را در تاریکی نزدیک به مطلق فرو می‌برند. جامعه‌های دینی بدین سان، از دین و خدا بیگانه شده‌اند و آزادی را و بدان راه رشد را گم کرده و در بیراهه واپس گرائی پیش رفته‌اند.

• اگر با خدا بر اصل موازنه عدمی ، رابطه برقرار کنیم، با فعال کردن استعدادهای خویش و از راه بکار انداختن قوه رهبری که در خود داریم، و باز یافتن آزادیهایمان ، هدایت خدائی را باز می‌جوئیم (قرآن

(. دین خالی از اکراه می‌شود. چرا که می‌دانیم هر اکراهی، قلمرو آزادی را محدود می‌کند و میان انسان و خدا عایق پدید می‌آورد. خود را با محیط زیست یگانه می‌یابیم. دین روش آزاد شدن و علم جستن و رشد کردن می‌شود (۸۵). خدا را افق بی پایان عقل آزاد و همان نوری می‌یابیم که دل را از فروغ عشق و آزادی ملامال می‌کند. آن توحید میان دل و عقل، درون و بیرون، دین و عرفان و علم که بر اصل ثنوبت ناممکن بود، ممکن می‌شود و آدمی آزادی را ، به خدا، باز می‌یابد. آزادیها نه گانه به رابطه با خدا ، بمتابه آزادی از هر تعینی و هر محدود کننده ای ، در زندگی روزانه آدمی کاربرد پیدا می کنند : زندگی در برخورداری از حقوق و تنظیم رابطه ها بر میزان عدل (از جمله مساوی با عرفان دائمی بر آزادیها و بکار بردن آنها و معرفت بر حقوق و بکار بردن آنها و رعایت حقوق) . عقل در سعی و آفریدن، خود را در بی کران آزادی می‌بیند و، به یمن رشد، اوج می‌گیرد. و دم به دم شوق دل و شور سر فزونتر و شتاب حرکت بیشتر می‌شوند. این آن خدا است که اگر گم کنی، آزادی و علم و رشد را گم کرده‌ای. آن سخن که اسلام عرفان است و عرفان اسلام است و دین جز محبت نیست، به این آزادی ها، واقعیت خویش را باز می‌یابد. و بنگر این رابطه با رابطه با قدرت جانشین کردن، چگونه ستمی است و بر خود روا مدار !

بند دوم - آزادی و آزاد شدن چیست و چرا آزادی داشتنی

است ؟:

۱ - چرا آزادی داشتنی است و آزاد شدن چیست ؟

هر کس بر آن شود "چیزی" را تعریف کند و این تعریف هرچه ساده تر باشد، در می یابد که از عهده برآمدن ساده ترین تعریفها نیز، نیازمند دانستن اندازهها و خواص آن چیز است. اگر اندازهها و خواص معلوم نباشند، آن چیز قابل تعریف نمی شود. پدیده های هستی، هر یک اندازهها و خواص، نیروی حیاتی و رهبری دارند. پس قابل تعریف هستند. هستی، خود نیز، اگر در بند اندازهها و خواصی بود که هر پدیده را متعین می کنند، به تعریف می آمد. پس هستی هست و به تعریف نیز در نمی آید.

این پرسش محل می باید: آزادی تعریف کردنی نیست زیرا اندازه نمی پذیرد. در غرب، آنها که دانسته اند آزادی به تعریف در نمی آید، آزادی را به « نبود چیزی » تعریف کرده اند. اما چرا هستی را نبود چیزی تعریف نمی کنند؟ آیا بدین خاطر که هستی بی کران است و بیرونی ندارد تا چیزی باشد و بتوان گفت هستی نبود آن چیز است؟ هرگاه بگوئیم: آری، به این دلیل است که هستی را نبود چیزی تعریف نمی کنند، چه بایدمان گفت در باره فلسفه هگل که، در ذهن، هستی را نبود نیستی خواند و هستی و نیستی را در یکدیگر عبور داد و دنیای متعین را ساخت؟ همان سخن را بایدمان گفت که سارتر به هگل گفت: هستی هست و نیستی نیست. هست را در نیست نمی توان عبور داد. فلسفه هگل به انسان آزاد می آموزد که الف - آزادی نیز بی کران است و در بیرون آن وجود ندارد تا آزادی را به نبود آن تعریف کنیم. غفلت از آزادی، گرفتار تعیین شدن و بدان محکوم حکم جباران گشتن است. اینک حالت آزاد خود را بیاد بیاوریم: آیا به هنگام خلق و تولید (در معنای عام کلمه) عقل، ما از یاد نمی بریم که پدیده ای از پدیده های هستی هستیم؟ آیا با هستی یگانگی نمی جوئیم؟ هرکس این پرسش را هنوز از خود نکرده است، بر او است دوباره به حالت آزاد درآید، یعنی

به حالت خلق یک اندیشه، یک هنر، یک فرآورده، یک بیان دوستی و عشق، درآید و، در پایان کار عقل، از خود بپرسید: آیا فراموش کرده‌است پدیده‌ای از پدیده‌های هستی است یا نه و آیا با هستی یگانگی جسته است یا خیر؟ وقتی از حالت آزاد و کار تولید فارغ شدیم و خود را در دنیای اندازه‌ها باز یافتیم، موقع یک پرسش دیگر می‌شود: به هنگام تولید از کدام زبان استفاده کرده‌ایم؟ چون این پرسش را از خود می‌کنیم، در جا به خود می‌گوئیم: پس زبان دیگری نیز وجود دارد. اینک بکوشیم آن زبان را به زبانی که روزانه بکار می‌بریم، برگردانیم. چرا؟ زیرا تا این کار را نکنیم، پی نمی‌بریم که آن زبان، قابل ترجمه به زبان اندازه‌ها نیست.

در پی این پرسشها و پاسخ‌ها، به اینجا می‌رسیم: آیا آزادی اندازه پذیر است؟ آیا به زبان اندازه‌ها قابل تعریف است؟ بدون این دو پرسش، ممکن نبود بدانیم چرا غرب در سرگردانی است و چرا آزادی را نبود چیزی می‌داند. چرا آزادی را به حد و مرز تعریف می‌کند و می‌گوید: آزادی هر کس آنجا تمام می‌شود که آزادی دیگری شروع می‌شود؟ وقتی بدین تعریف، به آزادی، اندازه می‌دهد، چرا نمی‌تواند آن را تعریف کند؟ زیرا وقتی تعریف می‌کند، تعریفش با تعریف قدرت یکی می‌شود. بسیارند که پی برده‌اند تعریف لیبرالیسم از آزادی، نفی آزادی است و همانها هستند که می‌گویند آزادی "نبود چیزی" است. چرا به خود نگفته‌اند آزادی مثل هستی اندازه بردار نیست. چرا نگفته‌اند آن چیز که گمان می‌بردند نبودش آزادی است - که در واقع غفلت از آزادی است -، تنها یک چیز، قدرت (= زور)، است؟ بی تردید به دلیل ثنویت را اصل راهنما کردن و قدرت را اسطوره گرداندن. بهررو،

۱ - دست آورد نخست پرسشها و پاسخها این می‌شود که ، در حالت آزاد، آدمی با هستی یگانگی می‌جوید، زبان دیگری بکار می‌برد و زمان را نیز بی‌نهایت می‌یابد.

۲ - پس آزادی همانند هستی، حد بر نمی‌دارد. هر جا زور در کار می‌آید، سبب غفلت از آزادی می‌شود. به محض اینکه زور می‌رود، آزادی را باز می‌بینیم و باز می‌یابیم. حال، حالت آزاد را با حالت اکراه (حاکمیت زور) مقایسه کنیم. از مقایسه این دو حالت، نتیجه بزرگی بدست می‌آوریم: وقتی به حالت اکراه در می‌آئیم، آزادی را بیرون نمی‌کنیم تا جای آن را به زور بدهیم. زیرا مقایسه دو حالت به ما می‌فهماند که با ایجاد زور، آزادی ما را ترک نمی‌کند، در ما می‌ماند. این ما هستیم که از خود بیگانه می‌شویم و از آزادی خویش غافل می‌گردیم. از خود بیگانگی همین است. به امر دیگری توجه می‌کنیم که دلالت می‌کند بر اینکه زور آزادی را بیرون نمی‌کند جای آن را بگیرد و آن اینکه در طبیعت زور نیست. این ما هستیم که نیرو را به زور بر میگردانیم. اما آزادی همواره و خود بخود هست. توجه به این امر، دلیل راه می‌شود و ما را بر معنای هستی بر فطرت است، عارف می‌کند: فطرت توحید است و زبان توحید آن زبانی است که از پس تعریف آزادی بر می‌آید. زیرا تا وقتی آدمی از خود بیگانه نشده است، به زبان توحید و در کار تولید، آزادی را درک می‌کند و در خود می‌یابد. در حقیقت،

۳ - تکرار می‌کنم که اگر در غرب، آزادی را نبود چیزی (قدرت، دولت، تضییق، زور، اکراه، و...) می‌شمارند، برای آنست که بر اصل ثنویت نمی‌توانند آن را اندر بیابند. بر این اصل، آزادی همان تعریف را پیدا می‌کند که قدرت دارد و دیگر آزادی نیست. حال آنکه هر بار ابداع می‌کنیم، محبت و عشق (بمعنای یگانگی جستن با دیگری) را ابراز می‌کنیم، هر نوبت تولید می‌کنیم، اندر می‌یابیم که آزادی "نبود"

چیزی نیست. بود و هستی است. آن چیز که گمان رفته است اگر نباشد، آزادی هست، یک چیز بیشتر نیست و آن زور است. اما زور در هستی نیست. در هستی نیرو هست. پدیده‌های هستی نیرو را به زور بر می‌گردانند و با بکار بردن آن، به کسی می‌مانند که خویشتن را در تاریک خانه‌ای، زندانی کرده است. تا روزنه‌ای ایجاد می‌کند، تاریکی می‌رود و روشنائی می‌آید. اگر دقت را بیشتر کنیم، می‌بینیم مقایسه آزادی با نور، هرچند کار فهمیدن رابطه آزادی را با زوری آسان می‌کند که خود ایجاد می‌کنیم، اما آزادی با نور این فرق را دارد که آزادی مثل نور از روزنه بدون نمی‌آید، در جا هست. زور ما را از آن غافل کرده است. برای اینکه این فرق برای ما ملموس شود، حالت عصبانیت را در خود ایجاد کنیم: نخست امری که این بار، بدان توجه می‌کنیم، اینست که خودجوش نمی‌توان عصبانی شد. زیرا، بیرون از ما عاملی باید عمل کند و این عمل را بر ضد خود بیابیم تا عصبانی بشویم. اینک به امر دوم توجه کنیم: چون حالت عصبانیت یک حالت طبیعی نیست، مغز و تمامی اندام ما برای باز گرداندن ما به حالت طبیعی دست بکار می‌شوند. تصور کنیم اگر در خود ما توانائی باز یافتن حالت طبیعی وجود نداشت و نمی‌توانستیم از عصبانیت بدر آئیم، از موجودی بنام انسان اثری در روی زمین مانده بود؟ اینک به امر سوم توجه کنیم: اگر آزادی نیز مثل نور باید از بیرون به درون ما در می‌آمد و ما را از دست عصبانیت خلاص می‌کرد، انسان چگونه موجودی می‌شد؟ بطور مسلم ممکن نبود او را موجودی آزاد و دارای استعداد رشد خواند زیرا او بازچه عواملی می‌بود که در بیرون او، در او، عمل می‌کنند. عاملی که از بیرون به درون در آید و با عامل عصبانیت بجنگد، هر اسمی می‌تواند به او داد غیر از آزادی. و بالاخره، امر چهارمی که بدان توجه پیدا می‌کنیم، اینست: عامل عصبانیت خود بخود و به زور، نمی‌تواند به درون

ما درآید و عمل کند. ما خود آن را راه می‌دهیم. حال فرض کنید آزادی در خود انسان نباشد و ما عامل عصبانیت را بدرون راه داده و خود را تحت فرمانش درآورده باشیم. آزادی چگونه می‌تواند به درون ما درآید و عنان ما را از دست عصبانیت بدر آورد؟ مگر نه آزادی را نیز ما باید بدرون راه بدهیم؟ اما ما که تحت امر عصبانیت هستیم، چگونه بتوانیم آزادی را به درون آوریم تا ما را از چنگ عصبانیت برهد؟ بدین قرار، اگر آزادی سرشت انسان نبود، انسان هر حالتی را پیدا می‌کرد، نمی‌توانست ترک گوید. آیا هیچ حالت‌های مختلفی را که در یک روز پیدا می‌کنید، شمارش کرده‌اید؟ اگر انسان فطرت آزاد نداشت، چگونه ممکن بود در یک روز صدها بار تغییر حالت بدهد و باز، به حالت طبیعی باز گردد؟ در کتاب عقل آزاد توضیح داده‌ام که فعالیت‌های آزاد آدمی، همه، خود جوش هستند. آدمی وقتی آزاد است، فعالیت‌هایش کنش‌ها هستند. و چون از آزادی خود غافل شد، فعالیت‌هایش، وانکش‌ها می‌شود. هرگاه دختران و پسران جوان می‌دانستند که عشق کنش است در می‌یافتند میل به تصرف یکدیگر، واکنش و نبود عشق و ابراز قدرت (= زور) است.

این توجه‌ها ما را از غفلت بزرگی آگاه می‌کند که تا این زمان، زندگیمان را تباه کرده است:

۴ - آزادی هست. بار دیگر، آزادی را به نور تشبیه می‌کنم. این بار به نوری که در درون هر ذره هست. در درون انسان هست اما خاموش کردنی نیست. ایرانیان وقتی از بند زور رهايند و در حالت آزاد هستند، می‌گویند دل‌م روشن است. در واقع، دل همیشه روشن است. این با پرده کشیدن بر دیده‌ها است که ما دل را تاریک تصور می‌کنیم. پس آن "چیز" که انسان را از فطرتش غافل می‌کند، زور است و زور را ما خود در رابطه با عوامل بیرونی، با تغییر جهت دادن به نیرو، به وجود

می‌آوریم. بدین سان، کار ساده است و به دلیل سادگی، ما همواره از آن غفلت می‌کنیم. برای فریب دادن خویش، حتی آن را به خود، پیچیده نیز می‌باورانیم! کار ساده است زیرا کافی است جهت تخریبی را به جهت سازندگی برگردانیم، نیرو که در زور از خود بیگانه شده بود، طبیعت خویش را باز خواهد یافت و پرده از برابر چشمان ما خواهد رفت. چند بار که این کار را تمرین کردیم، مطمئن می‌شویم هیچ زوری نمی‌تواند پدیده‌ای از پدیده‌های هستی را از آزادی خالی کند. زیرا آزادی و هستی یگانه اند. با این حال، از خود پرسیم:

۵ - اگر نور نبود، هستی بود؟ می‌دانیم که دانشمندان از راه تحقیق، در یافته‌اند که تاریکی مطلق وجود ندارد (۸۶). زور مطلق نیز نه وجود دارد و نه می‌توان بوجود آورد. زیرا هستی نیستی نمی‌شود. آدمی نمی‌تواند نیرو را به زور مطلق برگرداند زیرا ۱- پیش از رساندن آن به مرز مطلق خود قربانی آن شده‌است و ۲- نیرو نیز پدیده هستی است در این پدیده نیز آزادی هست. بدین‌قرار، هستی هست و نیستی نیست و هستی نیستی نمی‌شود. نتیجه آنکه الف- چون آزادی هستی آدمی است، هیچکس نمی‌تواند به زور، خود را مطلقاً از آن محرم کند. بنابراین، هیچوقت دیر نیست. همواره می‌توان با یک عمل ساده که باز گرداندن جهت تخریب به جهت سازندگی است، طبیعت خویش را باز یافت. ب - هیچکس نمی‌تواند آزادی دیگری را از او بستاند. هر کس گمان کند می‌تواند آزادی دیگری را سلب کند، بر خطا است و زیان مضاعف می‌کند: زیرا یکبار باید نیرو را به زور برگرداند و در خود بکار برد تا حالت متجاوز را پیدا کند و یکبار نیز باید نیرو را به زور برگرداند تا به گمان خویش، دیگری را از آزادی محروم کند. بدین قرار، مستبدها نگون بخت‌ترین موجودها هستند. زیرا به زور، در جهل می‌مانند و بیشتر از همه، خود را ویران می‌سازند. پس آیا این سخن که استبداد آزادیها را سلب می‌کند،

خطا است؟ آری خطا است. اگر افراد جامعه‌ای زور نپذیرند، در بیرون آنها، زور در وجود نمی‌آید و اگر هم در خارج از جامعه، دیگران زوری ایجاد کنند، قابل بکار بردن نمی‌شود. زیرا تا مردمی ذهنیتی متناسب با کاربرد زور پیدا نکنند، زور در آنها کارگر نمی‌شود. بنابراین، در هر جامعه ای استبداد استقرار جست، زمینه در ذهنیت مردم دارد. از بد اقبالی، چنین جامعه‌ای متوجه دو امر اساسی نمی‌شود: الف- وقتی استبداد مستقر شد، نه تنها خود زور مضاعف بکار می‌برد بلکه روابط قوایی را در جامعه ایجاد می‌کند که در آنها، هر عضو جامعه زور مضاعف بکار می‌برد. از اینرو است که جهت عمومی سازندگی و رشد جای خود را به جهت عمومی ویران سازی و انحطاط می‌سپارد. و ب- چون هیچ استبدادی نمی‌تواند زور مطلق بوجود بیاورد، پس نمی‌تواند در سرکوب کردن، تا آخر برود. آن فساد که مادر همه فساد است، تولید و مصرف مضاعف زور در نظام استبدادی است. پس آزادی را حد و رابطه قوا معین نمی‌کند. برداشتن روابط قوا، ورود به افق باز آزادی می‌شود. این آن میزان عمومی است که همواره راهنمای سیاست گذارینا باید بگردد.

بدین قرار، آزادی نه دادنی و نه گرفتنی است. زیرا اگر آزادی دادنی یا گرفتنی فرض شود، در بیرون انسان قراری می‌گیرد. دادنی نیست، زیرا اگر آزادی همه جا و در همه پدیده ها باشد، انسان آزادی دارد و اگر نباشد، پس کسی و یا مقامی باید آن را بدهد. اما اگر آزادی چیزی است که آن کس و یا آن مقام دارند و دیگران ندارند، آزادی نیست. زیرا این قدرت است که یکی باید دارا و دیگری فاقد آن باشد تا معنی بدهد (۸۷) آزادی وقتی هست که همه آن راداشته باشند. اما وقتی قدرت، از راه گرفتن نیروهای دیگران و تبدیل کردنشان به زور، پدید می‌آید، ضد آزادی می‌شود و کجا می‌تواند به کسی آزادی اعطا کند؟

و نیز آزادی گرفتنی نیست: نخست به آن دلیل که اگر انسان آزادیهای خود را به دزدی که خود فریبی است، نسپارد، آن را دارد. و سپس به این دلیل که وقتی انسان از آزادی خویش غافل شد، آزادی از او بیرون نمی رود تا آن را از آزادی ستان بگیرد. در خود او است که باید، به زبان تجربه، آزادی را که گمان می برد از او دزدیده شده، را بیابد. وسرانجام به دلیل آنکه جبرهای حاکم بر طرز فکر آدمی با جبرهایی که روابط اجتماعی پدید میآورند، یکدیگر را ایجاب می کنند. اگر آدمی جریان آزاد کردن درون خویش را از جبرها پی نگیرد و از قلمرو درون به قلمرو روابط اجتماعی در نیاید و به جبرهای اجتماعی « نه » نگوید، همواره در این خطر هست که جبرهای بیرون، جبرهای درون را بازسازی کنند. از اینجاست که راه آزاد شدن و رشد را با نه گفتن دائمی به حدها و جبرهای ذهنی و اجتماعی باید هموار و سر راست کرد. این آن مهندسی اجتماعی است که در جامعه، رابطه ها را از « اکراه » پاک می کند. که جامعه را عرصه باز پرورش استعدادها می گرداند. که مدیریت جمهور مردم را بر اصل مشارکت و ولایت جمهور مردم، - ولایت بر یکدیگر، بر میزان عدالت، در جریان رشد- را میسر می سازد (۸۸). در این معنی و در سطح انسانها، ولایت خدا و پیامبر و یک فرد عادی برابر و ترجمان توحید می شود .

۲ - روح جبارستیزی:

دیدیم که هر تجربه ای بخواهد به واقعیت، آن سان که هست، راه برد، به موازنه عدمی، بعنوان اصل راهنما نیاز دارد. اما آدمی اگر بخواهد حدها که جبرها ایجاد می کنند، او را از آزادیهایش غافل نکنند، بر او است هدفی را بجوید که عقل را گرفتار محدود کننده و بنا بر این،

جبر نگرداند. هرگاه خدا را آزادی و دانش و توانائی و خلاقیت و کرامت و حق محض بدانیم ، هدف سازگار با تجربه علمی ، در بیرون محدود کننده‌ها و قرب خدا قرار می‌گیرد . آن سان که رسیدن به آن، نزدیک شدن به خدا بگردد. به سخن دیگر، هدفی که حدهای جدید (= مسئله‌ها و مشکل‌های جدید) ایجاد کند، گویای آنست که اصل راهنمای عقل ثنویت و هدف قدرت و عقل از آزادی خویش غافل است . غفلت از آزادی ، عقل را گرفتار جبر قدرت می‌کند و جبر حجابی می‌شود که چشم عقل را از دیدن واقعیت بازمی‌دارد. هرکس تجربه کند و به تجربه دریابد که هر حدی نتیجه تجربه رامخدوش و بسا روش دستور و امر را جانشین روش تجربه می‌کند، به این قاعده عارف می‌شود که:

آزادی با دوستی و صبر اما قدرت با دشمنی همراه هستند. روح علمی بدون دوست داشتن پدید نمی‌آید و علم‌گریزی و علم‌ستیزی متعصبانه بدون خصومت گرائی، بوجود نمی‌آید. استبدادیان و علم‌گريزان، دائم میان خود و دیگران مرز می‌تراشند و مسئله می‌سازند و آزادی جوینان و طالبان علم، بردوام، مرزها را برمی‌دارند و مسئله‌ها را حل می‌کنند. روح جبارستیزی همین است. تاوقتی این روح، اگر نه درهمه، در اکثریت نزدیک به اتفاق مردم پیدانشود، ولایت جمهور مردم قوام پیدا نمی‌کند و بطریق اولی، جریان رشد به پیش نمی‌رود. این قاعده تفاوت داد با ستم را نیز بدست می‌دهد: غافل نشدن از آزادی خویش ، عدل است و غافل شدن از آن ستم . بر میزان عدل، عمل ویرانگر از آدمی صادر نمی‌شود و بر میزان ستم، عمل سازنده از انسان صادر نمی‌شود . از این رو، عرفان دائمی به آزادی خویش جهاد اکبر است .

زور را از آن رو "یکی در برابر همه" قرار گرفتن می‌گویند که زور وقتی پدید می‌آید که میان زورگویان و دیگران رابطه تضاد برقرار شده باشد. اما زورمداری مطلق، نمایندگی کننده اول از قدرت را کسی می‌

کند که می باید با همگان رابطه قدرتمند - بی قدرت برقرار کند : یکی در برابر همه. پس اگر قدرتمدار می گوید : موقعیت من، موقعیت دوستی با کسی نیست و یا من با کسی عقد اخوت نبسته ام، علت آنست که دوستی حد ها را بر می دارد و محلی برای تضاد و رابطه قوا باقی نمی گذارد. به سخن دیگر، نمایندگی کننده از قدرت، در رابطه خود با دوست، این نمایندگی را از دست می دهد. امری که با قدرتمداری سازگار نیست .

قدرت مطلق با دشمنی مطلق همراه است، پس آزادی مطلق نیز با دوستی محض همزاد است: خدا عشق است و عشق به خدا (۸۹)، در آمدن به بی کران عشق، رها از تعیین ها و دیدن آن هستی است که در وجود کوچک انسان است . دانستن معنای رشد و دیدن پایان آن و عرفان بر توانائیهای خویش و آزاد شدن از مرام خود ناتوان بینی پیشروی قدرت است . هر دوست داشتنی که بر این عشق انطباق جوید، پایدار و همزاد آزادی و رشد می شود. از اینجا، به یک قاعده مهم دیگری رسیدیم:

پایه ولایت و اخلاق در مدیریت جمهور مردم، همبستگی و دوستی و پایه حاکمیت بر مدار قدرت، تضاد اجتماعی و خصومت گرایی است. در استبداد قدرت، خشونت روی به زیادت می نهد، و در ولایت جمهور مردم ، روی به کاهش می گذارد. کمال مدیریت جمهور مردم به پاک شدن نظام اجتماعی از خشونت است و این خشونت زدائی، به رها کردن جامعه از تضادهای اجتماعی، ممکن می شود. عدالت همین است .

خون خون را نمی شوید و خشونت خشونت را نمی زداید . با خود سپردن به خشونت ، پویائی قهر، توان تخریبی آن را افزایش می دهد. اما تن دادن به قدرت جباران ، تسلیم خشونت است . پس، چگونه می توان خشونت زدائی کرد و از چه راه می توان جباران رابه ترک

زورمداری و امتیازهایی خواند که با استفاده از اشکال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی زور، بدست آورده اند؟ پاسخ گانندی این بود (۹۰) :

« مردم سالاری غرب در دور باطلی است: یا باید در جهت کنونی سیر کند: ثروتمند ثروتمند تر و فقیر فقیر تر شوند و یا باید هرازچندی، اکثریت بزرگ فقیران، مجلس و حکومت را در دست گیرند و از ثروتمندان خلع ید کنند. اما بر فرض که بتوانند چنین کنند، از نو، نظام، بر پایه روابط قوا، غنی و فقیر تولید می کند. باز باید فقیران از ثروتمندان خلع ید کنند و...»

برای بیرون آمدن از این دور باطل، باید میل تحصیل سود را که، در جامعه ها، همه رابه حرکت درمی آورد، الغاء کرد. ثروتمندان و انبوه فقیران، هر دو گروه به یک اندازه مجرمند. ایجاد صنایع بزرگ که عامل تقسیم جامعه ها به اقلیت ثروتمند و اکثریت بی چیزان است، بنفسه یک گناه است.

انتخاب پیشه وری و واحدهای اقتصادی کوچک باید با رفتار سیاسی درخور، همراه شود: توسل به قهر کاری جز این نمی کند که جامعه را فقیرتر بسازد. زیرا جامعه را از استعدادهای ثروت ساز محروم می کند. پس امتناع غیر قهرآمیز از همکاری تنها راه حل است. زیرا ثروتمندان بر اثر خودداری بی چیزان از همکاری، دیگر نمی توانند ثروت بر ثروت بیفزایند.»

« میل تحصیل زور » الغاء کردنی نیست. این میل از خود بیگانه میل بر خود افزائی اندیشه و عمل است. کار بایسته به راست راه رشد باز آوردن انسانها است. این باز آوردن از پیراهه به راه، اصل راهنما و میزان می خواهد: موازنه عامی و عدالت .

باز، گناه در بزرگی واحدهای تولیدی نیست. گناه در تمرکز قدرت تصمیم گیری و تبدیل شدن واحد تولیدی به واحد قدرتمداری است که به حکم پویایی قدرت، نمی تواند بر خود نیافزاید. بدین قرار، پاک کردن نظر گاندی از نقص ها و ابهامها مارا به یک قاعده بسیار مهم می رساند که میزانی سخت کارآمد است:

« امتناع غیرقهرآمیز » از تن دادن به قدرتمداری، به نه گفتن دائمی به "قانون" آن و امتناع از موافقت و حتی « مخالفت مثبت » (۹۱) یعنی مخالفت با محدود کردن فعالیت های سیاسی و غیر آن به محدوده ایست که قدرتمداری معین می کند. زیرا پذیرفتن حتی همزیستی با قدرتمداران، به قدرت خود کامه توان بر خود افزودن رامی دهد. از این رو، نپذیرفتن بی خدشه ضد فرهنگ زور و قدرتمداری (اصل راهنما، ضدارزشها، روشها و هدف های قدرت ساز) آن میزان عدلی است که رشد بدون تمرکز و تراکم قدرت را ممکن می کند. این میزان کامل می شود مگر:

هر کس بر آزادیبائی که در خود می یابد، رابطه خویش را با خود و با دیگران، بر اصل « اکراه زدائی » بگذارد. اگر دیگری قلمرو زورمداری رارها کرد و به افق باز آزادی درآمد، رابطه با او، دیگر روابط قوا نمی شود. رابطه دو آزاد رها از اکراه می شود و موجب گشایش افق آزادی و دوستی آزادها و رویه شدن رحم و بخشندگی میان آنان می گردد. چراکه رابطه قوا بازگشت به قلمرو اکراه، قلمروئی است که در آن قدرت مدار است. بنابراین قاعده عمومی

بکار نبردن زور و تسلیم نشدن به زور و مدار نشاختن قدرت، تن ندادن به سازش با جباران زورمدار و دوستی و رحم و بخشندگی با آزادگان و جبرزدائی است (۹۲). بدین کارها، آدمی فطرت خویش را بازمی یابد: خلاق می شود. در آفریدن و با آفرینندگی رشد می کند و در آفرینندگی

ورشد کردن است که آزادی را درخود و خود را در آزادی می یابد. و این قاعده نیاز به میزانی عمومی دارد. درحقیقت جبرزدائی، بدون تغییر پایه ای که روابط قوا بر آن بنا می گیرند، شدنی نیست: تغییر تضاد به توحید.

و در این تغییر، توحید وقتی بکار می آید که زبان، بیانگر بیان آزادی بگردد و مراد از توحید، موازنه عدمی باشد:

۳- دو زبان آزادی ربا و آزادی یاب:

اینک نوبت آنست که مشخصه های زبان عقل فریب و آزادی دزد و زبان تجربه و آزادی یاب را بجوئیم. زیرا بنا بر هریک از دو زبان، هریک از انسان و وسیله و هدف نقشی پیدا می کنند:

تجربه آزاد چگونه تجربه ای است و جا و نقش انسان تجربه گر کجا و کدام است؟:

می دانیم تجربه گر هدفی را معین می کند. وسائل متناسب با آن را انتخاب می کند و دست بکار می شود. بنابراین، ترتیب قرار گرفتن تجربه گر و وسیله و هدف عبارت می شود از:

۱ - تجربه گر و ۲- وسیله و ۳- هدف.

و از آنجا که ما انسانها در خانواده و جامعه بار آمده ایم، می دانیم وقتی به ما دستور می دهند کاری را بکنید، ترتیب قرار گرفتن آمر و مأمور و هدف (کاری که باید انجام بگیرد) این سان می شود:

۱ - آمر و ۲- مأمور ۳- هدف که آمر معین می کند.

حال اگر بجای آمر، زور را، در یکی از اشکالش، برای مثال در شکل تهدید، بگذاریم، ترتیب قرار گرفتن این می شود:

۱ - تهدید و ۲- تهدید شده و ۳- هدف که بظاهر تهدید کننده معین می‌کند.

و اینک بجای زور، خدا یا حکمی را بگذارید که دینی یا عرفانی یا فلسفه ای یا علمی تصور می‌کنید. ترتیب چنین می‌شود:

۱ - خدا یا حکم (دینی، عرفانی، فلسفی، علمی) و ۲- اجرا کننده حکم و ۳- هدف که حکم معین می‌کند.

و چون، عشق و عاشقی بخش مهمی از وقت و ذهن انسانها را به خود مشغول می‌کند و محیط فرهنگی بسته‌ای که در آنیم، عشق را به روابط قوا بر می‌گرداند، مثالی از نوعی عشق بیاوریم که در آن، یا عشق معشوق را برای خود می‌خواهد و یا خود را برای معشوق گمان می‌برد. ترتیب قرار گرفتن عاشق و معشوق و عشق اینطور می‌شود:

۱ - معشوق و ۲- عاشق و ۳- عشق. بر فرض اینکه عاشق خود را برای معشوق بخواهد، و

۱ - عاشق و ۲- معشوق و ۳- عشق. بر فرض اینکه عاشق معشوق را برای خود بخواهد. هدف را، در فرض اول، معشوق، و در فرض دوم، عاشق معین می‌کنند.

و اگر کسی شما را به سخنی بخواند و بگوید اگر به این سخن عمل کردی به آن هدف می‌رسی، یا سخن او تجربه پذیر است و از راه تجربه به هدف موعود می‌رسی و یا نیست. بر فرض اول جاهای هریک از انسان و وسیله و هدف اینها هستند:

۱ - هدف و ۲- عمل کننده و ۳- وسیله (سخن کسی که به شما گفت اگر به این سخن عمل کنید به آن هدف می‌رسید.)

بدین سان، در تمامی این فرضها، تنها وقتی آدمی تجربه می‌کند، کار را او شروع می‌کند و وسیله و آلت نمی‌شود. در عشقی نیز که عاشق معشوق را برای خود و یا خود را برای او می‌خواهد، یکی آلت و دیگری

آلت باز می‌شوند. این نه عشق که سلطه جوئی یا سلطه پذیری است. در فرضی که آدمی تجربه می‌کند، وسیله و هدف جاهائی را که تجربه به آنها می‌دهد، پیدا می‌کنند. در حالت تجربه، انسان از هر جبری رها است و در تمامی حالات دیگر، از آنجا که او جای وسیله قرار می‌گیرد، دست کم، در بند دو جبر می‌شود.

میان این حالتها، آن حالت فریب بزرگ است که آدمی سخنی را نیازموده می‌پذیرد و پندار و گفتار و کردار خویش را بر وفق آن می‌کند. آلت می‌شود بی آنکه بداند. دو مثال بزنیم:

* در سه دین، یهودیت و مسیحیت و اسلام، آدم از آن رو میوه ممنوعه را خورد که گمان می‌برد این او است که می‌خواهد به دانش و جاودانگی برسد. سخن شیطان را بر خود حاکم کرد. در نتیجه، ترتیب قرار گرفتن آدم و وسیله و هدف این سان شد:

۱- هدف (دانش و جاودانگی) و ۲- آدم و ۳- وسیله (میوه ممنوعه).
بدین سان، آدم فراموش کرد که آلت و وسیله شده است و هدف را کسی (شیطان) معین کرد که او را آلت ساخت. و نیز ندانست که هر بار انسان وسیله شود، وسیله قدرت می‌شود. زیرا جز رابطه قدرت، هیچ رابطه دیگری وجود ندارد که، در آن، انسان نقش آلت و وسیله را پیدا کند. پس او و همسرش به هدف شیطان رسیدند: رانده شدن از بهشت.
* در ولایت فقیه (شاه و حزب و سازمان پیش‌آهنگ و ... نیز) - که بنا بود اسلام را بعمل درآورد و عدل بگسترده -، هریک از رهبر و مردم و هدف (استقرار اسلام و دادگستری)، به این ترتیب جا و نقش پیدا کردند:

۱- رهبر (تجسم ولایت فقیه) و ۲- مردم و ۳- هدف. اما کدام هدف؟ پاسخ را جای مردم معلوم می‌کند. مردم وسیله اند. اما دیدیم که تنها در رابطه قوا و در رابطه با ایجاد و تمرکز و بزرگ شدن، انسان

وسیله می شود. به سخن دیگر، هر بار که انسان وسیله می شود، هدف واقعی قدرت می گردد. پس ولایت فقیه مطلقا نمی تواند به عمل درآوردن اسلام و دادگستری باشد. اگر، در عمل، ضد اسلام و ستم گستر شد، بخاطر آن بود که وقتی بخدمت قدرت درآمد، دیگر نمی توانست عامل استقرار اسلام و دادگستری بگردد. در واقع، بی آنکه مردم بدانند، هدف غیر ممکن شد. زیرا، پس از آنکه مردم تسلیم دو جبر، یکی رهبر (تمرکز تمامی اختیارات = قدرت مطلق) و دیگری وسیله (مجری اوامر و نواهی رهبر) شدند، نقشی جز آلت قدرت نمی توانستند پیدا کنند و نکردند. هدف واقعی از ولایت فقیه قدرت می شد و شد و میل به مطلق شدن می یافت که یافت و دم از ولایت مطلقه زد. هر هدفی وقتی برآوردنی می شود که انسان تجربه گر باشد و وسیله و هدف هر یک در جای خویش قرار بگیرند و بخصوص آدمی را میان دو جبر قرار ندهند.

به این دو مثال، می دانیم که: هر وقت سخنی شنیدیم و یا خود آن را ساختیم، و بدان، خود را به کاری واداشتیم، به ترتیبی که عمل کننده (ما) در وسط هدف و وسیله و یا وسیله وهدف قرار گرفت، آن سخن عقل فریب و آزادی دزد است. زیرا اگر حق ناب نیز باشد، ما را، از ابتدا، میان دو جبر قرار می دهد و این دو جبر، جبرهای دیگر را در پی می آورند. ما آلت می شویم و آلت هرگز به هدف خویش نمی رسد و همواره وسیله ایجاد قدرتی می شود که آلت باز و آلت ساز را گرفتار جبرها می کند. پس،

• اگر پدر و مادر هستید به فرزند خویش به زبان تجربه سخن بگوئید. با او، زبانی که میان دو جبرش قرار بدهد، بکار نبرید.

• گر معلم هستید، معرفت خویش را، در قالب احکام به دانش آموز و دانشجو منتقل نکنید. شما می دانید که بنا بر زبان تجربه، تجربه گر (دانش آموز و دانشجو)، همواره، اول و وسیله دوم و هدف سوم قرار می گیرند.

میان این سه، هیچ واسطه‌ای نیست. تجربه گر با بکار بردن وسیله به هدف می‌رسد. میان این سه، توحید هست: تجربه گر نه تنها آزادیهای خود را از دست نمی‌دهد، که بسطشان می‌دهد. حال آنکه وقتی معرفت به زبان عقل فریب از معلم به شاگرد منتقل می‌شود، شاگرد میان دو جبر می‌افتد: خود وسیله معلم می‌شود زیرا می‌باید « معرفتی » را که از زبان معلم می‌شنود، بخاطر بسپارد. اما هدف که آموختن علم است، جای خود را به هدفی می‌دهد که بسا ناقض هدف اول است: راضی کردن معلم و نمره قبولی گرفتن از او. بدین سان، رسیدن او را به هدف (آموختن و جستن علم)، غیر ممکن می‌کند. اما آن عامل که آموختن علم را با بخاطر سپردن گفته‌های معلم (ولو علم قطعی باشند) جانشین می‌کند، جز ترس از ناراضی شدن معلم، چیست ؟ و عامل ترس جز رابطه قدرت معلم با شاگرد کدام است ؟ اما رابطه قدرت، شاگرد را به اطاعت از قدرت معتاد می‌کند و این ویرانگرترین بی‌عدالتی‌ها است. از این رو، در جامعه‌هایی که قدرت محور رابطه‌ها و فعالیتها است، دستگاه تعلیم و تربیت ستمگرترین دستگاهها می‌شود. زیرا دست آموزهایش معتاد به اطاعت از قدرت می‌شوند و به خدمت سالاریها (سرمایه سالاری، دین سالاری، دیوان سالاری، فن سالاری و...) در می‌آیند.

این حضور قدرت و فاصل و حاکم شدنش میان انسان و هدف است که زبان فریب را از زبان حقیقت مشخص می‌کند. حضور و فاصل و حاکم شدن این واسطه است که روشن ساز و سیاستمدار در خدمت آزادی و حق را از روشنفکرتاریا و سیاست باز فریبکار تمیز می‌دهد. چرا که فریب خورده، همواره، بواسطه و از طریق فریب دهنده است که عمل می‌کند. حال آنکه در زبان تجربه، آدمی مستقیم و به استقلال عمل کی‌کند. بدیهی است هدف را، بظاهر، آن کس معین می‌کند که دیگران را آلت می‌کند.

• اگر توان شنیدن سخن حق را دارید، بدانید مسئولیت اول با شما انسانها است. بر شما است که سخنی که شما را آلت بگرداند، و در میان دو جبر قرارتان دهد، نپذیرید.

تا اینجا دانستیم که زبان "عامه پسند و عامه فریب"، ما را: ۱- میان آمر (رهبر، شاه، مراد و...) و هدفی که خود می خواهیم قرار می دهد. به ترتیبی که دیدیم، این محل، محل وسیله است. لذا ۲- رابطه ما با آمر، رابطه قوا می شود. جبر اول و اصلی قدرتی می شود که ما وسیله اش می شویم. جبر دوم، هدف قدرت است که جانشین هدفی می شود که ما می خواستیم به آن برسیم. چرا هدف قدرت جانشین هدف ما می شود؟ زیرا ما غافل بودیم که هدف قدرت، غیر از قدرت نمی تواند باشد و ما، با آلت شدن، به دست خود، رسیدن به هدف خویش را ناممکن و رسیدن قدرت به هدفش را ممکن ساخته و ستمی بزرگ بر خود روا دیده ایم. پشیمان، به خود می گوئیم: اگر سخنی را که به آدمی نقش وسیله را می دهد، فریب می دانستیم و نمی پذیرفتیم ... و ۴- بظاهر، این سازنده سخن عقل فریب است که به هدف خود می رسد. پس هر سخنی که آدمی را میان دو جبر قرار بدهد و وسیله بگرداند، فریب است و نباید بدان تن داد.

هر نوبت، یک "بظاهر"ی آورده ام. آیا قصدم این بوده است که فریبکار نیز به هدف نمی رسد؟ از راه تجربه، پاسخ را بجوئیم:

• پدر و مادری به فرزند خود می گویند: دروغ گناه بزرگی است. اگر دروغ بگوئی تنبیه می شوی! این دستور اخلاقی، فرزند را در کجا قرار می دهد؟ "دروغ گناه بزرگی است" راهنما است پس اول قرار می گیرد و ترس از تنبیه آخر و جای فرزند، وسط می شود: او نقش تجربه گر را پیدا نمی کند. نقش آلت را پیدا می کند. کودک میان دو جبر قرار گرفته است: یکی سخن حق (دروغ گناه بزرگی است) گناه بزرگ

شده است که ارتکابش موجب تنبیه می شود. و دیگری، سخن حق وسیله برقرار کردن رابطه قوا با کودک شده و آموزش اصلی دستور پدر و مادر، ترس از قدرت (پدر و مادر تجسم آن می شوند) و اطاعت از قدرت می شود. اما همین پدر و مادر می توانستند به فرزند خود، به روش تجربه، بیاموزند دروغ گناه بزرگی است. بدون آنکه او را گرفتار جبر حکم و تنبیه بسازند و به زندگی در استبداد معتاد کنند. برای مثال، می توانستند او را دلالت کنند در جای تجربه گر بنشیند و تجربه کند چسان دروغ همواره دروغگو را گرفتار زیان و خسران می کند و بسا زیان و خسران دامن دیگران را نیز می گیرد. و کودک، به تجربه، در یابد که تا آدمی آزادی خود را از دست ندهد و میان دو جبر قرار نگیرد، نمی تواند دروغ بگوید.

بدین قرار، چیره دست ترین دزد آزادی دروغ است. ساده ترین

مثال:

• فرزند از مدرسه می آید. تفریح و استراحت تمام شده و باید بر سر درس بنشیند. اگر بخواهد دیرتر به سراغ درس برود، آیا نباید موضوع دیگری (جبر اول) را انگیزه و ذهن را بکاری (جبر دوم) مشغول کند؟ آیا تا تحت دو جبر انگیزه و اشتغال در نیاید، که خود یا دیگری ساخته است، می تواند نرفتن بر سر درس، را توجیه کند؟ نتیجه درس نخواندن نیز معلوم است: رد شدن در امتحان. و چون نزدیک به همه ما، بارها، به دو جبر انگیزه و اشتغال، از درس خواندن طفره رفته ایم، می دانیم چگونه خود و پدر و مادر را فریب می دهیم. اما آنچه پدر و مادر باید بدانند اینست که اگر به ما، به زبان تجربه، می آموختند که دروغ همواره زیان بار می آورد، ما گوهر آزادی خویش را به دزدی که دروغ است، نمی سپردیم.

• شوهری به زنی (یا بعکس) می‌گوید: «یا من یا سیاست، یا من یا کار، یا من یا فامیلت، یا من یا...». بنابراین حکم، ۱- آمر «یا من یا...» و ۲- همسر (وسیله) و ۳- ترس از جدائی (هدف)، قرار می‌گیرند. هدف همسر تهدید کننده هر چه باشد، به آن نمی‌رسد. زیرا تهدید واقعیت پیدا کرده و زور حاکم گشته و میان او و همسرش، جدائی واقعی افکنده است: زن و شوهر میان دو جبر، یکی "یا من یا..." و دیگری ترس از جدائی قرار گرفته و آنها را از یکدیگر جدا ساخته است. پس از صدور این حکم، صادر کننده ناگزیر است خود را در موقع قدرت نگاه دارد تا اگر حکمش اجرا نشد، تهدید را عملی کند. بدین سان، او، عقل خویش را تحت امر زور در می‌آورد. همسر نیز باید ترس از تهدید را حاکم بر رفتار خویش کند. هرگاه به امر قدرت تن دهد، رابطه دو همسر رابطه با قدرت و قدرت جانشین عشق می‌شود و زندگی دو همسر را تباہ می‌کند. چرا که زور گوئی یکی و ترس دیگری گوهر آزادی و بدان، محبت و عشق را از میان آنان ربوده و برده است. از این پس، همسری که تهدید شده است یا باید تسلیم زور و ترس شود و یا نه بگوید. اگر تسلیم شود، به ترتیبی که دیدیم، "یا من یا سیاست"، "نه من نه سیاست" و محیط زناشوئی، محیط زور و ترس می‌شود. و اگر تسلیم نشود، جریان جدائی تا طلاق، ادامه پیدا می‌کند. همسرانی که این نوشته را می‌خوانند، اگر بهوش نیستند، اینک به هوش شوند که با صدور اینگونه احکام، نقد آزادی و عشق را از دست می‌دهند و جز زیان عاید نمی‌کنند. و اگر همسری این جبرها را در کار آورده، زوج او نباید به جبر متقابل متوسل شود. زیرا هر دو آلت زور می‌شوند. جریان تخریب زناشوئی سریعتر و اندازه زیان بزرگ‌تر می‌شوند. بر او است که در رها کردن همسر از زبان زور و فریب بکوشد. به ترتیبی که در این مطالعه خوانده است و می‌خواند.

• در این حکم تأمل کنیم: « در مردم‌سالاری، شرکت در انتخابات، حق است. پس باید به مردم گفت در انتخابات شرکت کنید. تحریم انتخابات، چشم پوشی کردن از حق است و نمی‌توان جانبدار مردم‌سالاری بود و انتخابات را تحریم کرد ». ببینیم این حکم رأی دهنده را در کجا قرار می‌دهد؟ ۱- در مردم‌سالاری شرکت در انتخابات حق است و ۲- رأی دهنده یا نامزد نمایندگی و ۳- وجوب شرکت انتخابات. غیر از اینکه، هم در دید اول، آدمی را وسیله رأی دادن می‌کند و میان دو جبر قرار می‌دهد، با استفاده از منطق صوری، واقعیت بسیار مهمی را از نظر « دارندگان حق رأی » می‌پوشاند: انتخابات، در مردم‌سالاری وسیله‌ای برای اعمال حق حاکمیت است. خارج از مردم‌سالاری، بکار بردن آن در استبداد، بکار مشروعیت بخشیدن به نامشروع می‌آید. در حقیقت، عمل به حق در آزادی و در وضعیتی به حق است که پندارها و گفتارها و کردارها بر میزان عدل باشند. بکار بردن حق، در وضعیتی که میزان ستم جای میزان عدل و قدرت جای آزادی نشسته‌اند، در صورت عمل به حق و در واقع، آلت فعل قدرتمدارها گشتن است. چرا که کلمه حق است و، از آن، اما اعمال حق ولایت مردم نیست بلکه برآوردن مقصود مستبدان (مشروعیت بخشیدن به رژیم استبدادی) است. بدین سان، زبان فریب می‌تواند منصف‌ها و با فکر و با منطقها (در حقیقت، در بند منطق صوری مانده‌ها) را نیز بفریبد و آنها را گرفتار دو غفلت کند. همان سان که بکار برندگان این استدلال را گرفتار کرده‌است. در واقع، این زبان بدون دو غفلت، کارگر نمی‌شود: غفلت از آزادیهای خویش که موجب آلت شدن می‌شود و غفلت از این واقعیت که هدف حق وضعیت آزادی حق است و دادگری اما در وضعیت ضد آن، ناحق و بیدادگری می‌شود.

انتخابات، در مردم‌سالاری، وسیله اعمال حق ولایت آحاد مردم است. اما در استبداد، وسیله مشروعیت بخشیدن به حاکمیت ستمگرانه مستبدان و سلب حق از خویش است. پس این حکم عقل فریب است و از احکامی است که آدمی را به بیشتر از دو جبر گرفتار می‌کند: رأی دادن انتقال حق ولایت (در مردم‌سالاری ها که قدرت محور است، حاکمیت) به منتخب خویش است. روسو بر این نظر بود (۹۳) که حق حاکمیت قابل انتقال نیست. دیگران نیز انتقال‌پذیری حق ولایت را از باب ضرورت، پذیرفته‌اند. بهمین خاطر چرچیل می‌نوشت: مردم‌سالاری رژیم بدی است اما از رژیم‌های دیگر بهتر است. اما وقتی در «تجدید نظر در قانون اساسی»، این حق را در طول «ولایت مطلقه فقیه» قرار داده‌اند، پس رأی‌دهنده هر بار که رأی می‌دهد، رأی می‌دهد که صغیر و تحت قیمومت ولی امر است. یکی از تناقضهای اصلی رژیم ولایت مطلقه فقیه و دیگر رژیم‌های استبدادی، همین تناقض است: اگر مردم رشید هستند، پس ولایت فقیه یعنی چه، و اگر صغیرند، رأی آنها چه ارزش دارد؟ در پاسخ این پرسش، آقای خمینی به من گفت: از باب حفظ ظاهر و بخاطر دنیا است که نگویند نظام ما استبدادی است! فراوان اصرار کردم که زبان فریب را رها کند و بداند، این دروغ، کار او را به گفتن دروغهای بزرگ‌تر و بیراهه‌ای می‌کشاند که مستبدان را کشاند و به خاک مذلت نشاند. افسوس که نشنید. بهر رو، در پی این جبر دوم، جبر سوم می‌آید: نقش اول انتخابات، تجدید مشروعیت کل نظام است. بدین خاطر است که استبدادهای فراگیر نیز انتخابات برآه می‌اندازند. پس هر کس که رأی می‌دهد، حتی اگر مخالف کل نظام نیز باشد، مشروعیت آن را تصدیق می‌کند. این جبر، جبر سوم ام‌الفساد است. زیرا تا جامعه به نظام استبدادی نه‌نگوید، در پی نظام‌جانشین نمی‌شود. و تا نیروهای سیاسی به استبداد نه‌نگویند، جامعه در آنها به مثابه مبشران نظام جدید

نمی‌نگرد و بدیهی است به حرکت در نمی‌آید. زیرا رأی دهندگان میان دو دسته، یکی رژیم و دیگری "دیگر اندیشانی" که قانون اساسی را قبول دارند، قرار می‌گیرند. رأی دادن تصدیق این دروغ است که نظام جانشین دیگری شدنی نیست. پس، رأی دادن آنها را به مردم سالاری نمی‌رساند. زیرا مردم سالاری که هدف بود، وسیله توجیه لزوم شرکت در انتخابات و بنابراین دست نیافتنی شده است. در عوض، آنها را میان رژیم و دیگر اندیشانی قرار می‌دهد که در نظام حاکم هستند. قرار گرفتن میان این دو، رأی دهندگان را آلت تنظیم روابط قوا میان رژیم و «دیگر اندیشان» می‌کند. این گونه «دیگر اندیشان» عامل آزادی مردم نمی‌شوند بلکه، به اتفاق رژیم، دو جبر، دو سنگ آسیابی می‌شوند که مردم در میان آنها قرار می‌گیرند و در اعتیاد به اطاعت از قدرت و آلت ستم بر ستم افزودن و خویشتن بدین ستم‌ها تباه کردن، می‌شوند. نتیجه انتخابات، یأس از چشم اندازی دیگر می‌شود. چرا که استدلال کنندگان بر لزوم شرکت در انتخابات، یأسی را که این گونه «مخالفان» ایجاد می‌کنند و جبر زندگی در استبدادی با تمایل فراگیر شدن که بر چهار جبر پیشین بیفزائیم، شش جبر می‌شوند. بر این شش جبر، جبر سلطه اقتصادی و فرهنگی قدرتهای مسلط (فروش نفت و گرفتن قرضه و وارد کردن مایحتاج) و یک رشته جبرهای دیگر را بیفزائیم و لختی، در حالت انصاف، به بلایی که ما ایرانیان در آنیم، بیاندیشیم و آنگاه بخود بگوئیم: چرا غافل بودیم از این امر مهم که «چه باید کرد؟» هائی که به ما پیشنهاد می‌کنند، می‌باید از جبرها و مشکلیها بکاهند. اگر «چه باید کردی؟» بر جبرها افزود، قول زوری است که به زبان فریب ابراز می‌شود.

آیا اگر بگوئیم ولایت هرکس از آن خود او است و بر او است که این حق را بکار برد، گریبان عقل را از زبان فریب رها نکرده ایم و عقل

ما آزادی خویش و زبان تجربه را باز نیافته است؟ وقتی به هر ایرانی بگوئی بدان! استقرار میزان عدالت و برخورداری از حقوق دیگر، بستگی به نه گفتن به استبداد و داشتن و بکار بردن حق رهبری دارد، او را در جای تجربه گر قرار داده‌ایم. درون او را از جبرها پاک کرده‌ایم. او، در مقام تجربه گر، آزادی خود را که باز یافت، می‌داند وسیله ای که باید بکار برد، مبارزه با جباران و هدفی که باید بجوید، استقرار « ولایت جمهور مردم » است. مبارزه نا ممکن بدین سان ممکن می‌شود. هر اندازه شمار مردمی که به این حق شعور پیدا می‌کنند، بیشتر، نقش قهر کمتر می‌شود. پس راه حل آن نیست که ما مردم را از زینهای مبارزه و انقلاب بترسانیم، و آنان را میان دو سنگ آسیاب قرار بدهیم، راه حل آنست که آنها را از حقی که دارند، آگاه کنیم و بدین کار، برای قهر نقشی بر جا نگذاریم.

تفاوت این دو زبان در اینست که در زبان فریب، هر فرد ایرانی، به محض آنکه حکم را پذیرفت، حتی پیش از آنکه رأی را به صندوق بیندازد، از مرام استبدادیان، اطاعت از قدرت و خود ناتوان بینی را پذیرفته و به زورگوئی استبداد به خود بله گفته است. او دیگر اسیر جبرها است و جا و نقش آلت را دارد. اگر جانبداران مردم سالاری مبلغ شرکت در انتخابات، در نوشته‌های خویش تأمل کنند، از جبرهایی که برای توجیه موضع خود، ساخته و بدانها تکیه کرده‌اند، در شگفت خواهند شد. آنها هم که نظر اینان را می‌پذیرند، گرفتار همین جبرها می‌شوند. اینک بر همگان است که از خود بپرسند: آیا مبارزه غیر قهر آمیز، رها کردن طرز فکرها از جبرها و اعتیاد به اطاعت از قدرت و خود ناتوان بینی - ستمی دیگر از ستمهای بزرگ - نیست؟

• هستند و می‌گویند: جانبدار ولایت جمهور مردم هستند اما از راه واقع بینی، می‌دانند هیچ رژیمی به همه پرسی بر سر موجودیت خویش تن در

نمی‌دهد. مگر آنکه مبارزه‌ای قهرآمیز همه پرسى را ممکن بسازد. بنابراین استدلال، یک راه بیشتر وجود ندارد و آن قیام مسلحانه است و زیان حضور امریکا در خلیج فارس، نقشه امریکا و اسرائیل برای سرنگون کردن رژیم، خطر جنگ داخلی، خطر تجزیه کشور و... این راه حل بیشتر است. این استدلال نیز بر یأس از راه‌های دیگر بنا گرفته است. آنها که این استدلال را می‌کنند و می‌پذیرند که سه انقلاب ایران غیر قهرآمیز بوده‌اند، بر اصل ثنویت تک محوری، خود را محور می‌کنند و غافلند که گرفتار تناقضهای حل‌ناشدنی هستند: آیا مبارزه مسلحانه برای اینست که «ولایت جمهور مردم»، برقرار شود و هدف آزادی است؟ اگر پاسخ آری است، سازمان مبارزه‌کننده نباید الف - خود را جانشین مردم کند و ب - سازمان نباید بر محور قدرت (= ولایت مطلقه رهبر) ساخت پذیرد و ج - مردم را وسیله و گرفتار جبر تن‌دادن به حاکمیت «یا سازمان و یا رژیم» کند. و د - در درون و بیرون سازمان سانسور برقرار نکند و عامل دو جریان آزاد اندیشه و اطلاع‌ها باشد. و ه - به قدرت خارجی روی نیاورد زیرا بضرورت در رابطه مسلط - زیر سلطه قرار می‌گیرد و در این رابطه، جز موقعیت زیر سلطه نمی‌جوید. و و - هیچ خواست و هدفی جز خواست و هدف مردم نداشته باشد. و ز - هیچ حقی برای خود، بر اداره کشور، بگاہ سرنگونی رژیم، قائل نشود و ح - حق راست گفتن و راست شنیدن و نیز حق مخالف بودن را بپذیرد و همه آنها که با روش سازمان مخالف هستند را صاحب حق مخالفت بشناسد و با آنها روش «بحث آزادی» بر میزان حق راست گفتن و راست شنیدن را روش کند و... اگر تا کنون چنین سازمانی، در تاریخ هیچ کشوری پدید نیامده است، بدین خاطر است که ناشدنی است. سازمانها، با هدف قدرت پدید می‌آیند و در سازماندهی خود، قدرت را محور می‌کنند. از این رو، تناقض ذاتی آنها (تناقض میان هدف کردن

قدرت و در همان حال برای خود نمایندگی قائل شدن از مردم و یا خود را در خدمت مردم معرفی کردن) است . اما این تنها تناقض نیست:

می‌گویند: بدون قیام قهر آمیز ، رژیم نمی‌رود! اما ، در ایران ، مردمی سه نوبت انقلاب غیر قهر آمیز کرده و با گل در دست، به استقبال گلوله رفته و رژیم سلطنت وابسته را از ریشه بر کنده اند. در پی انقلاب ایران، ملت‌های بسیاری با همان روش ، رژیم‌های استبدادی را برانداخته اند . در حقیقت، وقتی ملتی به جنبش در می‌آید نیاز به خشونت ندارد . این استبدادیانند که به خشونت متوسل می‌شوند . در این تقابل ، گل بر گلوله پیروز می‌شود : تقابل جمهور مردم در جنبش با استبدادیان ، تقابل داد با بی‌داد می‌شود و پیروزی داد بر بی‌داد، یک قاعده بس مهم را به ما می‌آموزد:

در جهان امروز - در گذشته نیز چنین بوده است - بیانهای قدرت که اکثریت بزرگ را تابع ستم اقلیت قدرتمدار می‌گردانند، بیشترین پیروان و بیان آزادی کمترین پیروان را دارند . اما الف - آزادی هدف و روش می‌شود وقتی جمهور مردم به حرکت در می‌آیند و ب - عدالت میزان می‌شود هم بدین خاطر که اقلیت قدرتمدار دیگر نمی‌تواند جمهور مردم را در خود ناتوان بینی و اعتیاد به اطاعت از قدرت نگاه دارد و هم به این علت که بدون میزان شدن عدالت ، جنبش جمهور مردم میسر نمی‌شود . و ج - هرگاه جمهور مردم بتوانند ولایت خویش را بر قرار کنند ، عدالت میزان برخورداری همگان از آزادی و حقوق خویش می‌گردد .

خواه آنها که جنبش مردم را ، بنا بر این حکم که انقلاب خشونت و... به بار می‌آورد و چه آنها که « مبارزه مسلحانه » را تنها راه رهایی خلق می‌دانند، به مردم جا و نقش آلت را می‌دهند:

۱ - انقلاب خشونت است ، (حکم راهنما) و ۲- مردم که باید از این حکم اطاعت کند و ۳- استقرار مردم سالاری از راه اصلاحات (هدف)

۲ - سازمان رهبری کننده و ۲- مردم رهبری شونده و ۳- جانشین رژیم شدن سازمان رهبری کننده مبارزه مسلحانه .

گروه اول مردم سالاری را هدف قرار داده اند اما ، نقشی که به مردم می دهند، نقش آلت است : مردم سالار نمی شوند ، آلت می شوند . بنا گزیر، هدف واقعی قدرت می شود .

دسته دوم زور پرستند و از آنجا که به قدرت اصالت می دهند، به مردم نقشی جز اطاعت از سازمان (= آلت) نمی توانند بدهند . زیرا هدف به قدرت رسیدن سازمان است .

دسته اول زبان آزادی را اندر می یابد . اندیشه راهنمایش بیان قدرت است . اما خود را اهل تبادل آراء نشان می دهد . با وجود این ، در نظرهای گروه های اصلاح طلب جامعه های مختلف که تأمل کنی می بینی از یک واقعیت مهم همواره غافلند و به پرسشهای مهمی هیچگاه پاسخ نمی دهند :

• واقعیت مهم این است که انقلاب و اصلاح دو کاری نیستند که یکی را به جای دیگری بتوان انجام داد . توضیح این که هرگاه جامعه نظام باز و تحول پذیر داشته باشد، انقلاب در آن ناممکن است . اما اگر نظام اجتماعی بسته و تحول ناپذیر باشد ، دولت استبدادی می یابد . و هرگاه این دولت نتواند نیروهای محرکه را خنثی کند، فشار این نیروها - که مهمترینشان جامعه جوان است - انفجار پدید می آورد . اما اگر به جامعه ، بیان آزادی پیشنهاد و اندیشه راهنمای جنبش همگانی بگردد، جنبش همگانی محلی برای خشونت باقی نمی گذارد .

اصلاح رژیم استبدادی متمایل به فراگیر ، برداشتن موانع از سر راه متمرکز و بزرگ و فراگیر شدن قدرت حاکم است و هر اصلاحی در خلاف این جهت ناممکن است .

• اما پرسشهایی که بی پاسخ می ماند : مردمی که نقش وسیله را پیدا می کنند بدین خاطر که راه حل پیشنهادی ابتکار عمل را در اختیارشان نمی گذارد ، آیا وضعیتی بدتر از وضعیت تابعیت از جبر استبدادیان را پیدا نمی کنند؟ آیا شورشهای قهر آمیز کور نتیجه قرار دادن جامعه میان دو سنگ آسیابی که این دو جبر بوجود می آورند ، نیستند؟ آیا اندیشیده اند که بنا بر رأی آنها ، مردم گرفتار ۱- جبر « قانون » استبدادیان و ۲- جبر حکم آنها و ۳- جبر یک حکم غلط (اصلاح رژیم استبدادی از درون) و ۴- جبر یأس از راه حل های دیگر و ۵- جبر ... می شوند؟ مردمی که خود خویشتن را در حصار این جبرها زندانی می کنند ، چطور می توانند به هدف که استقرار آزادیها است ، برسند؟ راستی اینست که تا وقتی « چه باید کرد » ها بر جبر و یأس ، از سوئی و اصالت قدرت از سوی دیگر ، « اندیشیده » می شوند ، میزان ستم است و انسان از مدار بسته ستمگری و انتخاب بد و بدتر بیرون نتوانند رفت . به سخن دیگر تا وقتی انسان ها بر آزادیهایی که در خود دارند ، شعور نیابند و آنها را در یافتن راه حل ها بکار نگیرند ، و در پی راه حلی نشوند که از جبرهای ذهنی و عینی شان بکاهد ، از مدار بسته بیرون نمی توانند رفت : تا آزاد نشویم ، آزاد نمی کنیم .

به مدد این مثالها دانستیم کاربرد اول و تعیین کننده عدالت بمثابه میزان ، در سنجش اصل و بیانی است که اندیشه راهنما می شوند . در سنجش روشی است که بکار می رود . در هدفی است که بسته می شود . و زبانی است که بکار می رود . از آنجا که زبان فریب ، غیر قابل تجربه است به این دلیل که منطق صوری است و فریب دهنده و فریب خورده

را از واقعیت‌های مهم غافل و گرفتار دست کم دو جبر می‌کند و نقش آلت را به او می‌دهد، هیچیک از آن دو را به هدف‌هایشان نمی‌رساند و هر دو را گرفتار خسران می‌کند. و از آنجا که اکثریت بزرگ بکار برندگان زبان فریب را کسانی تشکیل می‌دهند که اندیشه راهنمایان این یا آن بیان قدرت است و عقل‌هاشان از آزادی خویش غافل و پایبند قدرتند، بسا از روی کمال صداقت و بقصد خیر، زبان عقل فریب را بکار می‌برند و زیبایی که به خود می‌زنند بزرگتر از زبان کسانی می‌شود که فریب می‌خورند.

بدین قرار، برای اینکه نظام اجتماعی باز و تحول پذیرد و مدیریت جمهور مردم را بجوئیم و جامعه‌ای با فرهنگ آزادی و حقوق بیابیم، ایرانیان و غیر ایرانیان اعتیاد به اطاعت از قدرت و زبان عامه پسند و عامه فریب را بایستی ترک کنند و به مدد زبان تجربه، به تمرین زندگی در آزادی و رشد، بپردازند. این تمرین، با این هشدار شروع می‌شود: ای انسان، بخصوص ای دانشجویان و دانش‌آموزان، هر بیانی و روشی که شما را در موقعیت وسیله و آلت قرار دهد، زبان فریب است. هر وقت خود را میان دو جبر یافتید و دیدید که هدف توجیه‌کننده وسیله شده است، به آن وسیله نزدیک مشوید. بدانید میوه ممنوعه‌ایست که به محض خوردن، آزادی‌های خویش را از دست می‌دهی. زبان تجربه آزادی یاب است و ابتکار عمل را به شما می‌دهد و به شما جا و نقش تجربه گر را می‌بخشد. بدین زبان و روش، آزادیهای نه گانه - که با آزادیهای دیگر همراهند - را باز می‌یابید و می‌توانید، در راه رشد شوید. برای مثال: از دو بیان، یکی « آزاد شو تا آزاد کنی » و دیگری « آزاد کن تا آزاد شوی »، اولی تراش عقل آزاد و دومی فرآورده عقل قدرتمدار است. منطق دومی، منطق صوری است و انسان را از جمله از این واقعیت غافل می‌کند: کسی که خود آزاد نگشته چگونه می‌تواند

آزاد کند؟ پاسخ این پرسش اینست که او می باید خود را در اختیار رهبری سازمان انقلابی قرار دهد (= آلت شدن) و از انسان آزاد و مبتکر، به انسان تابع امر و نهی رهبر و آلت او، سقوط می کند. بدین سان، واقعیت دومی که از آن غافل می شود، اینست: انسانی که از آزادی خویش یکسره غافل شده است و آلتی بیش نیست، نه تنها نمی تواند آزاد کند، بلکه وسیله ستم به خود و دیگران می شود. قرن بیستم، قرن ستم گسترده دولتهائی شد که سازمانهائی با اعضائی غافل از آزادی خویش، تصرف و به استبداد اداره شدند:

تجربه‌های رژیم‌های کمونیستی و تجربه‌های « آزادی از دولت » و « آزادی از راه دولت » معلوم می کنند که، با این و آن واسطه، کسی آزادی بدست نمی آورد. چرا که رابطه انسان با آزادی، بی واسطه است. بدین خاطر که آزادی ذاتی انسان است و انسان فطری آزاد و به آزادی خویش عارف است. « تجربه » اسقرار اسلام از راه نظام ولایت فقیه را نیز کرده‌ایم.

چرا همه این « تجربه‌ها » نتیجه وارونه بیار آورده‌اند؟ زیرا به محض پذیرفتن حکم، آدمی خود را تحت امر سازمانی و رهبری قرار می دهد که مدعی می شود جز از راه ایجاد قدرتی قادر به برداشتن موانع از سر راه آزادی، انسان به آزادی و عدالت نمی رسد. بنابراین، سازمان و رهبری آمر و انسانها مأمور و از میان برداشتن موانع آزادی هدف می شوند. بدین قرار، تا رسیدن به قدرت، آزادی که هدف بود، با سپردن جای خود به برداشتن موانع، از رابطه بیرون می رود. عدالت هم که می باید میزان سنجش پندار و گفتار و کردار سازمان می بود، با هدف شدن، بی نقش می شود. در نتیجه، آنچه بر جا می ماند، دو قدرت در ستیز هستند. هر طرف پیروز شود، قدرت پیروز شده است. پس رهبری واقعی نه با سازمان و رهبر که با قدرت است. بدیهی است، بعد از

پیروزی، هدف اول سازمان و یا رهبری قدرتمدار، حفظ حاکمیت خویش بر دولت است. آیا نمی داند تقدم بخشیدن به حاکمیت خویش او را نیازمند قوای قهریه و بازسازی پایه های قدرت و عامل ضد آزادی و عدالت می کند؟ حق اینست که آن بخش از رهبری انقلاب ایران که قدرت را محور کرد، می دانست که با آزادی و عدالت و استقلال وداع می گوید و اسلام را به وسیله توجیه قدرت فراگیری که آلتش می شد بدل می کند. عبدالملک اموی مشغول قرائت قرآن بود. به او اطلاع دادند که خلیفه مرد و شما خلیفه شدید. کتاب را فرو بست و گفت: میان من و تو جدائی افتاد. این قول می گوید هر قدرتمداری می داند آزادی و حقوق خویش را در آستان اسطوره قدرت، قربانی می کند.

و وقتی انسان بر آن می شود که با آزاد شدن آزاد کند، میان او و آزادی خودش، هیچ واسطه و مانع بیرونی ای نیست. به ترتیبی که توضیح دادم، هر قدرتی در بیرون انسان قرار می گیرد و تا وقتی آدمی خود نخواهد، نمی تواند انسان را به بندگی خویش در آورد. پس الف - به درون انسانی هیچ قدرتی راه ندارد و ب - عقل انسان را خود انسان نیز نمی تواند از کار باز بدارد و ج - عقل آزاد اصل راهنمای درخور آزادی، موازنه عدمی را دارد. با وجود این اختیار انتخاب اصل راهنما دیگری را دارد. این اصل، جز ثنویت نمی شود و قدرت را مدار عقل می کند. و د - عقل قلمرو خویش را خود معین می کند. بنابراین، آزادی گزینش هدف و وسیله را دارد. و چون انسان بر آزادی خویش عارف شد، از روابط قدرت بدر می آید و می تواند آزاد کند. چگونه؟ پاسخ را در انسان شجاع، مبتکر و خلاق که تجربه گر می شود و رابطه ای که انسان با وسیله و هدف و این دو با اصل راهنما برقرار می کنند، باید جست:

۴ - تجربه گر چه وقت تجربه آزاد انجام می دهد؟:

تا اینجا دیدیم که زبان تجربه ۱- رهبری اندیشه و کار را به خود انسان می دهد و زبان فریب این رهبری را از او می ستاند و به قدرت جبار می سپارد. و ۲- با زبان تجربه، آزادیهای نه گانه را در خود می یابیم و زبان فریب آنها را می رباید و جبرها را جانشین و حاکم بر پندار و گفتار و کردار ما می کند. و ۳- زبان و روش تجربه با پرسیدن و نه گفتن به قول زور آغاز می شود و زبان فریب با نپرسیدن و بله گفتن به قول زور شروع می شود. اینک آن مشخصه هایی را مطالعه می کنیم که به رابطه وسیله با هدف و این دو با انسان راجعند و آسان به درک و لمس می آیند:

انسان و وسیله و هدف، بنا بر روش تجربه، چه نوع رابطه ای با یکدیگر پیدا می کنند؟ آیا اگر آدمی در اول قرار گرفت و نقش تجربه گر را پیدا کرد و وسیله وسط و هدف آخر، او می تواند مطمئن شود که دیگر محلی برای فریب خوردن از خود یا دیگری، بر جا نیست؟ نه. چرا که:

- اگر این حکم را بعنوان اصل راهنما انتخاب کند که هستی و پدیده هایش، فرآورده ستیز اضداد هستند، وسیله ای که در یافتن معرفت بکار می برد، تابع این حکم و هدف واقعی، تصدیق این حکم در پدیده مورد مطالعه می شوند. معرفت تجربه گر اطلاعاتی می شود مخدوش و ریخته به قالب تضادها.

- اگر تجربه گر بنای هستی را بر توحید بگذارد- حتی اگر این اصل راهنما از میلیونها بار تجربه بدست آمده باشد- در شناخت پدیده مورد مطالعه، از نا سازگاریها و تضادهای محتمل میان اجزاء غافل خواهد شد. عقل وقتی به تجربه دریافت که بنا گذاشتن بر تضاد یا توحید او را از معرفت بر پدیده موضوع شناسائی باز می دارد، به اهمیت اصل راهنمای

درخور آزادی خود پی می برد. بدین خاطر است که آزادی و فقدان آزادی، هردو، در گرو اصل راهنمایی هستند که عقل بر می گزیند. وقتی اصل راهنمایی انتخاب شد که افق اندیشه را محدود کرد، فاصله شناخت حاصل تجربه از واقعیت، به میزان محدودیت اندیشه از لحاظ اصل راهنما و هدف و وسیله بستگی پیدا می کند. رابطه وسیله با هدف بیش از آن مهم است که نیاز به شناسائی روشتر و دقیقتر نداشته باشد. پس دورتر، بدان باز می گردم.

تا اینجا، با انتخاب هریک از دو اصل راهنما، اندیشه دو آزادی، یکی انتخاب اصل راهنمای متناسب با قلمرو آزادی که اگر بی نهایت نشد، در خور آزادی نیست، و دیگری این قلمرو را از دست می دهد. اما عقل از آزادی دیگر نیز غافل می شود. زیرا گرچه اندیشه را نمی توان مجبور کرد کار نکند، اما با انتخاب اصل راهنما و تعیین قلمرو، عقل ناگزیر می شود بر وفق آن اصل و در قلمرو معین کار کند. این بار، دیگر نیازی نیست که از بیرون، به زور، حکمی و روشی و اطلاعی را وارد آن کنند، اصل راهنما خود، بر گرداگرد عقل، حصار می کشد و بر دروازه آن، دستگاه سانسور کار می گذارد. تا از ورود هر آنچه با آن اصل سازگار نیست، جلوگیری کند. بدین سان، اصل راهنمایی که بر عقل حد بگذارد، دزد آزادیها است و آن زبان فریب که فیلسوفان بزرگ، عارفان بنام و عالمان دین و اخلاق را، قرنها و قرنها فریفته است و می فریبد، اصل راهنمایی است که افق اندیشه را محدود می کند. این دزد نا مرعی است و آسان به چشم خرد نمی آید.

می پرسید: بنیادی که انسان است، اصل راهنما و مجموعه ای از معرفتها است که، بر اصل راهنما، تحصیل کرده است. اما در هستی، یا اصل بر تضاد است و یا بر توحید، وقتی هریک را انتخاب کنی، آزادی را از دست می دهی، پس آیا حق با آنها نیست که جانبدار جبر هستند؟ پاسخ

می‌دهم: هرگاه تجربه‌گر اصل راهنما را موازنه‌عدمی قرار دهد، نه موازنه‌عدمی نه گفتن به‌حدها و محدودکننده‌ها است و تصدیق هیچ حکمی نیست. رها کردن عقل از هر حدی است. عقل فطری این اصل را در خود دارد و به‌یمن آن از آزادیها بی‌که بر شمردم، برخوردار است. پس اگر تجربه‌گر بخواهد از آغاز تا پایان تجربه، آزادی خویش را حفظ کند، بر او است که بر موازنه‌عدمی بماند. بدین قرار، اگر عقل نخواهد گرفتار جبر اصل راهنما و وسیله و هدف بگردد و بخواهد همواره افق دیدش نامحدود بماند، از آغاز تا پایان نیازمند خدا است. رها کردن خویش از هر جبری، و از هر حدی، عقل را خلاق و او را به افقهای نو درمی‌آورد. پس شکستن مرزها و برداشتن حدها و گشودن افق دید تا خدا، رشدی است که نشاط و آزادی را روزافزون می‌کند. این است آن رابطه با خدا که انسان را آزاد و اندیشه را خلاق می‌کند. آن خدای قدرت پرستان که آدمی را گرفتار جبرها می‌سازد، ساخته فریب است. خدا نیست، اسطوره است. تا از فریب رها نشوی، خلاق و آزاد و خدانشناس نمی‌شوی. از راه فایده تکرار و برای آنکه در ذهنها بماند، تأکید کنیم که محدود نکردن خویش در معرفت جستن، در اندیشیدن، در ابتکار کردن، در خلق کردن، موازنه‌عدمی همین است و این موازنه بخدا به‌خرد می‌آید و ممکن می‌شود.

حال که اصل راهنمای در خور آزادی را شناختیم و نیز دیدیم اگر هدف به‌کار توجیه وسیله رود، غیر قابل وصول می‌شود، نوبت آنست که به سراغ رابطه انسان با وسیله و هدف برویم:

هدفها دو نوع هستند: آنها که در خود انسان قابل تصور و قابل تحقق هستند و آنها که در بیرون انسان تصور کردنی و واقعیت‌یافتنی‌اند. برای مثال، وقتی هدف جستن دانش است، دانش در خود انسان تحقق پیدا می‌کند. اما وقتی هدف جستن موقعیت و مقامی در جامعه است، هدف

در بیرون او واقع می‌شود. زیرا رابطه‌ای میان او با دیگران می‌شود. ببینیم وقتی هدف در خود انسان تحقق پیدا می‌کند، رابطه او با هدف و وسیله چگونه می‌شود:

۱ - تجربه گر و ۲- وسیله‌ها که قسمتی از آنها (قوه تفکر و دیگر استعدادها) در خود او است و قسمتی دیگر (ابزار) در بیرون او هستند و ۳- هدف که در او است. تمامی هدفهایی که میان انسان با دیگری رابطه قوا پدید نمی‌آورند، در درون انسان تحقق پیدا می‌کنند: علم و عدالت و تقوا و محبت و عشق و... و تمامی هدفهایی که میان انسانها، رابطه قوا پدید می‌آورند، به ضرورت در بیرون انسان قرار می‌گیرند. چند مثال:

• دیدیم هر اصل راهنمایی را برگزینیم که عقل را گرفتار حدها کند، ما را از آزادیهایمان غافل می‌کند. و از آنجا که انسانها اغلب، به حدها، از آزادیهای خویش غافلند، یکی از رایج ترین فریبه‌ها، اینست که فریبکار، هدف خود را در نقاب ارزش مطلوب، مخفی می‌کند. در نتیجه، رابطه دیگری با او، تقابل دیگری با ارزش می‌شود. انتقاد به او، حمله به ارزش می‌گردد. این فریب وقتی ممکن می‌شود که ارزش وسیله کار قدرت می‌شود. برای مثال، استالین، خود را، در نقاب کمونیسم و حزب طبقه کارگر، می‌پوشاند. موافقت یا مخالفت با او، موافقت یا مخالفت با حزب و طبقه کارگر و مرام می‌گشت. انتقاد از استالین را انتقاد از مرام و حزب و خیانت به حزب و طبقه و کمونیسم می‌گرداند. مجرم اصلی او بود که با وسیله استقرار استبداد فراگیر کردن مرام، به آن خیانت می‌کرد. اما با استفاده از قدرت، خیانت خود را به گردن آنها می‌انداخت که از مرام در برابر قدرت طلبی او دفاع می‌کردند. در ایران، پهلویها، با ترقی به مثابه یک ارزش و ملاقاتی با اسلام و استالینیستها با « انقلاب نوین » ، « خلق » ، « طبقه کارگر » ، همین زبان فریب را بکار برده‌اند.

روش دیگر فریبکاران، الف - همسانی ایجاد کردن میان شخص با مرام یا دین یا اندیشه است. و یا، ب - جعل استبداد بنام مرام و دین اصلی و نشان دادن دین یا مرام از خود بیگانه (= بیان قدرت) بر جای دین اصلی (= بیان آزادی) است. تا با حمله به حمله پذیر (دین یا مرام از خود بیگانه)، حمله نا پذیر (دین یا مرام بمثابه بیان آزادی) را خراب کنند: امروز که ملاتاریا حمله پذیر شده است، «اسلام همین است که آخوندها می گویند» ورد زبان آنهایی است که می خواهند به قدرت رسند و بیان قدرت خویش را جایگزین کنند. و نیز، دیروز و امروز، «ترقی همان برنامه غرب زدگی است که پهلویها اجرا می کردند»، «آزادی لاپالای گری است»، «مارکسیسم همان استالینسیسم است» و...، فراوان بر سر زبانهای «روحانیان» قدرتمدار و پیروانشان می آمدند و می آیند.

• در زبان فریب، اغلب ضدی را جانشین می کنند و بدان رابطه را وارونه می گردانند. برای مثال، آقای دکتر مهدی حائری، فیلسوف و فقیه، فرزند بانی حوزه قم، کتابی نوشته است تحت عنوان «حکمت و حکومت». در آن، ولایت فقیه را غیر اسلامی و غیر انسانی و ادعائی متناقض و بنابراین، دروغ دانسته است. روزنامه رسالت بر کتاب او، ردیه نوشته است: بجای ولایت فقیه اسلام را قرار داده و بدین فریب، "دکتر حائری ضد ولایت فقیه است" را، "دکتر حائری ضد اسلام است" گردانده است! (۹۴)

• و یکی از هدفهای بردن اسماعیل به قربانگاه و قربانی نکردنش، این بود که انسان بداند، هر کس بگوید من بخاطر خدا می کشم، دروغگو است. خدانشناسی معرفت است و این معرفت به برداشتن حدها و رهایی از زور و زورمداری، به توحید طلبی، ممکن می شود. پس هر بار که قدرت طلبی خود را در نقاب خداجوئی می پوشاند، فریب می دهد تا استفاده از قهر را اجتناب ناپذیر بیاورد. بهوش باشیم: هر بار قدرت

فزونی طلب خود را در ارزشی می‌پوشاند، فریبکار و ویرانگر می‌شود و اگر نقاب خدا را بر چهره بزند، فریبکار ترین می‌گردد.

این فریب شکل دیگری نیز پیدا می‌کند: اینبار از دیدی دیگر، به فریب شیطان بنگریم: شیطان آدم را در برابر یک وضعیت قرار داد: دانش و جاودانگی جستن. بدین فریب، ضدیت خویش با انسان را به تقابل انسان با خدا که افق کران ناپیدای اندیشه و عمل او بود، بدل ساخت. خدا رقیبی حسود گشت. پس هر بار که کسی تقابل خود با ما را به تقابل ما با خدا، یا دیگری، یا ارزشی بدل کرد، زبان فریب بکار برده است. غیر از این تقابل، از نشانه دیگری نیز می‌توان زبان فریب را شناخت: دوگانگی و تقابل پیش از تحقیق از صحت ادعا بوجود می‌آید و عمل به آن، دشمنی و ویرانی ببار می‌آورد. در حقیقت، در زبان تجربه، رابطه در پایان تجربه برقرار می‌شود و نه پیش از آن، و تجربه در توحید آغاز و در یگانگی پایان می‌گیرد. پس در رابطه با خدا، با خود، با دیگری، با علم، با... باید بنگریم که پیش یا پس از تحقیق از راه تجربه برقرار می‌شود. اگر دیدیم رابطه تقابل است و پیش از تجربه برقرار می‌شود، باید بدانیم که با ما زبان فریب بکار رفته است.

• همه می‌دانیم کسی با و در عقل دیگری نمی‌تواند دانشمند بشود. پس اگر بخواهیم دانش بجوئیم، باید خود به تحصیل پردازیم و هدف، که یافتن علم است، در ما تحقق پیدا می‌کند. اما اگر بخواهیم همین علم را وسیله سلطه بر دیگری بگردانیم، علم وسیله شده و رابطه مسلط - زیر سلطه هدف گشته است و مسلط و زیر سلطه گرفتار جبر سلطه شده‌اند. حال اگر بخواهیم علمی را که یافته ایم اظهار کنیم و قصد ما انتقال آن به دیگران باشد، رابطه با دیگران، رابطه قوا نمی‌شود، رهایی از روابط قوا می‌شود. باز علم وسیله است اما هدف سلطه جستن نیست. دقت را بیشتر کنیم: هر بار که رابطه‌ای بوجود می‌آید که آدمیان را گرفتار جبر

نمی‌کند، هدف همچنان در درون انسان است که تحقق پیدا می‌کند: احساس رضایت از بخشندگی و یا برانگیخته شدن دیگران به نقد علمی و سود جستن از آن و یا بالا رفتن سطح معرفت عمومی و فراخ‌تر شدن عرصه رشد علمی و فزونی جستن امکانات و بالاخره، پدید آمدن پویائی رشد دانش و فن.

• پیش‌تر، عشقی را که خود را برای دیگری خواستن و یا دیگری را برای خود خواستن باشد، عشق ندانستیم. اینک پیرسیم: پس عشق چیست؟ بدیهی است که کسی با و در دل دیگری عاشق نمی‌شود. پس در دل و دماغ عاشق است که عشق تصور و تحقق می‌یابد. حال اگر بخواهد این رابطه‌ای میان او و محبوب او می‌شود. وقتی عشق دیگر هدف نیست، و وسیله است، رابطه‌ای که بوجود می‌آید، به ضرورت، رابطه قوا است. زیرا «عاشق»، «معشوق» را برای خود می‌خواهد. پس رابطه، رابطه مالکیت می‌شود. این رابطه، میان عقل و عاطفه دوگانگی پدید می‌آورد: اگر «معشوق» از آن دیگری شد و یا نپذیرفت که مال «عاشق» باشد، دل او دوست می‌دارد و عقل او، حکم به محکومیت و مغضوبیت «معشوق» می‌کند. دقت را که بیشتر کنیم، می‌بینیم اصل راهنمای عقل «عاشق»، ثنویت تک محوری و رابطه‌ای که «عاشق»، بسا نا آگاه، خواسته است برقرار کند، رابطه مالکیت بوده است. پس اگر عشق بخواهد همچنان هدف بماند، باید از «هر آنچه رنگ تعلق پذیرد» آزاد باشد. آیا عشق آنگاه تحقق پیدا نمی‌کند که عاشق و معشوق در هدف، در عشق، یکی می‌شوند؟ آن عشقی که، در بروز، به انتظار معشوق نمی‌ماند، که عاشق و معشوق، هریک به ابتکار خویش و بدون چشم داشت پاسخ مساعد، آن را بروز میدهند، این عشق است. این آن عشق است که عقل را از بند جبر دوگانگی با دل می‌رهد. نیروی محرکه رشد

و فاتح افقهای جدید آزادی، این عشق است. آن عشق که هدف و وسیله ایست در خود انسان، این عشق است. آن عشقی که حکمی حاکم جباری بر دل و عقل می‌شود، فریب است. عشقی که تجربه‌گر می‌سازد، عشق است و با آزادی و رشد همراه می‌شود. آیا علامت عشق واقعی رشد نیست و آن کس که بنام عشق، خویشتن یا معشوق و یا هر دو را تباه می‌کند، دروغ‌زن نیست؟

اینک فرض می‌کنیم دختر و پسر جوانی عاشق یکدیگر می‌شوند. زبان عشق همان زبان تجربه است: ۱- اصل راهنمای هر دو موازنه عدمی و اندیشه راهنمای آنها یکی می‌شود. پس هر دو تجربه‌گرند و رابطه میان آنها خالی از هر جبری است و ۲- زناشویی آنها، که در زبان قدرت، رابطه رئیسی و مرئوسی بود، رابطه شورائی می‌شود. و ۳- با شور یکدیگر، هدفهای مشترک خویش را معین می‌کنند. ۴- هریک در قلمرو استعدادی که دارند، فعال می‌شوند. چون رابطه مالکیت از میان بر خاسته است، یکی قربانی رسیدن به هدف و این و آن موقعیت جستن دیگری نمی‌شود. و ۵- هر دو رشد می‌کنند و، به رشد، عشقسان تجلیات نو به نو، می‌یابد. تا وقتی یکی یا هر دو آنها روش تجربه را رها نکرده باشند، میانشان فاصلی پدید نمی‌آید. اگر یکی از دو عاشق اصل موازنه عدمی را رها کند و میان خود و یار، مرز در کار آورد، روش تجربه را رها کرده است و زود یا دیر، گوهر عشق را گم می‌کند. علامت آن اینست که دائم به یار می‌گوید تو دیگر به فکر من نیستی! اگر دیگری عمل به مثل نکند، و عاشق بماند، ممکن است بتواند یار را، از نو، به راه تجربه و رشد و، بدان، به کانون عشق باز گرداند. علامت رها نکردن عشق، رشد کردن است. اما باید بهوش باشد که وقتی این خود او است که رشد می‌کند، حاصل رشد نیز در خود او تحقق پیدا می‌کند. اگر حاصل رشد در بیرون او واقعیت پیدا کند و بجای آنکه پی‌آمد رشد انسان باشد، خود بر

خویشتن بیفزاید و انسان را آلت سازد (قدرت طلبی چنین می کند)، تباه کننده عشق و عاشقان می شود. تجربه گری همین است.

حال به سراغ رابطه هدف با وسیله برویم. شناسائی این رابطه بسیار مهم است زیرا نه تنها جنایات و فسادهای روزمره با تغییر جای وسیله و هدف روی می دهند، بلکه دزدان آزادی که اینک استبداد ملاتاریا را بنا گذاشته اند کشتارهای بزرگ، فسادهای بزرگ، خیانتهای بزرگ را با توجیهاتی ممکن کرده اند که با تغییر رابطه وسیله و هدف ساخته شده و می شوند.

دلیل آنکه آدم، با خوردن میوه ممنوعه، دانش و جاودانگی نجست و دلیل اینکه مردم ایران، با ولایت فقیه، بجای دادگستری، ستم گستری می بینند، اینست که در جاها و نقش های هر یک از خود و وسیله و هدف، فریب خوردیم. هدف و وسیله در یکدیگر بیان می شوند و ما از آن غافل گشتیم. به زبان ساده، چندی و چونی هدف را تجربه گر معین می کند. اما وقتی هدف را معین کرد، در هدف است که باید وسیله را بجوید. زیرا تا هدف معین نشود، وسیله قابل تصور نیز نمی شود. اگر وسیله در بیرون عقل و هدف، قرار گرفت، گویای این واقعیت است که هدف واقعی دیگر است و عقل آن را با هدفی پوشانده است که پذیرفتنی و مشروع است. لذا، پذیرفتن هدف و وسیله ای که در بیرون هدف قرار دارد، تسلیم دروغ شدن است. این آن مشخصه ای است که انسان آزادی دوست و حق جو، هیچگاه نباید از آن غافل شود. با چهار مثال، هم این مشخصه را روشن کنیم و هم اهمیت رابطه وسیله با هدف را دریابیم:

• می دانیم که از رایج ترین جنایتهای فردی و جمعی، که موضوع تاریخها و داستانها می شوند، توجیه جنایت (وسیله بد) با هدف خوب است. در ایران کنونی، این روش، روش عمومی و همه روزه استبدادیان

است. فرض کنیم دانشجویی پیر زنی یا پیرمردی پولدار را می‌شناسد. برای خود، استعدادی ویژه قائل است اما پول ندارد. به خود می‌گوید: این پیر زن عمر خود را کرده‌است و امروز و فردا می‌میرد. بعد از مرگ، پول او حیف و میل می‌شود. اگر من او را بکشم و پول او را ببرایم و خرج تحصیل خود کنم، دانشی بدست می‌آورم که بدان، می‌توانم به میلیونها انسان خدمت کنم. این هدف بر اندیشه او حاکم می‌شود و تحت جبر آن، پیر را می‌کشد و پول را می‌رباید اما هرگز آن دانشمند نمی‌شود. می‌دانید که داستایوسکی این فرض را که نظایر آن فراوان روی می‌دهند، داستان کرده است. گرچه می‌گویند خواجه نظام‌الملک پول کوری را ربود و با آن به دانش و صدارت سلجوقیان رسید، اما به یقین بدانید که اگر او چنین کرده بود، ممکن بود به صدارت برسد، اما به دانش هرگز. چرا؟ زیرا وسیله (دزدی) در بیرون هدف (تحصیل علم) قرار می‌گیرد. از جنایت به علم راهی نیست تا دانشجو از آن به علم برسد. حق با شما است اگر بگوئید از جنایت به پول راه هست و پول علم نمی‌آورد اما امکان تحصیل را فراهم می‌کند. پس تا اینجا میان دانشجو و هدف (تحصیل علم) دو واسطه وجود دارند: جنایت و پول. پس نخست می‌باید الف - مرتکب قتل شود و ب - پول مقتول را بر باید. به سخن دیگر، این وسیله، یکی بعد از دیگری، هدف او می‌شوند. بعد از رسیدن به این دو وسیله، باید خود را از تعقیب قضائی حفظ و پول را خرج تحصیل کند. آیا در طی این مراحل، او تنها محور فعال نیست؟ آیا پیر زنی که باید کشته شود و پولی که باید ربوده شود و دستگاه قضائی که باید فریب داده شود و وجدانی که می‌باید با فریب به خواب رود، همه، فعل پذیر نمی‌شوند؟ چرا. پس، عقل او اصل راهنما را ثنویت تک محوری کرده است؟ غافل از این که خود او (که گویا استعدادی است که میلیونها انسان در انتظار دانشمند شدن او و استفاده

بردن از دانش او هستند) ، با اصل راهنما کردن ثنویت تک محوری، دانشجو نمی ماند و قاتل می شود. این اصل آزادیهای نه گانه او را از او می ستاند. بعد از انجام قتل، جنایت او را رها نمی کند. این بار، جنایت محور فعال و او محور فعل پذیر می شود و همان حالاتی را پیدا می کند که داستایوسکی در « جنایت و مکافات » شرح می کند. و اگر به یک احتمال از هزار احتمال، جنایت دست از سر او برداشت، هنوز مانع اصلی بر جا است و نمی گذارد او بطرف علم برود: مگر نه با کشتن و دزدیدن پول، او توانائی را به عاملی در بیرون خود بخشیده است؟ پس همان فریب بزرگ را خورده است که آدم خورد: اگر او خود را، به خویشتن، ناتوان از تدارک اسباب تحصیل نمی باوراند، ممکن نبود دست به جنایت بزند. پس، به خود، خویشتن را استعداد بالقوه ای باوراندن که به تحصیل، خدمتگزار میلیونها انسان تواند شد، در واقع، خود فریبی و به قصد پوشاندن هدف واقعی (بدر آمدن از فقر با ربودن پول پیر زن) از خویشتن بوده است. اینک فرض کنیم که بعد از جنایت و ربودن پول، وی می توانست به خود بگوید اشتباه کرده و ناتوان نبوده است. اما آیا پس از قتل و دزدی، او آدم پیشین است؟ نه. اینک در او یک قاتل و یک دزد وجود دارند که پندار و گفتار و کردار او را تحت امر خویش در می آورند. پس آن دو وسیله ای که اینک دو جبار شده اند وقتی در درون انسان خانه کردند، هدفهای سازگار با خود را، یکی پس از دیگری، به او تحمیل می کنند. اگر او بخواهد در پی هدف خویش، تحصیل علم، رود، نخست باید خود را از آن دو جبار رها کند. بدین قرار، هر زبانی که آدمی را بکاری بخواند که دست زدن بدان نیاز به اعتراف به ناتوانی خویش داشته باشد، حتی اگر عبادت باشد، زبان فریب است. و نیز، اگر روش و وسیله ای به آدمی پیشنهاد شود و یا خود تصور کند که در آن ۱- هدف وسیله را بطور شفاف معین نکند، یعنی وسیله در

هدف و هدف در وسیله بیان نشوند و۲- میان انسان و هدف واسطه
بوجود آورد و۳- او را میان دو جبر قرار بدهد و۴- میان هدف او با
هدفی که در وسیله بیان می‌شود، تناقض باشد، ۵- آدمی را از آزادی
خویش و وضعیت واقعی که در آنست غافل کند، زبان، زبان فریب است.
بر انسان است که دائم مراقب آزادی خویش باشد. یعنی آن کار را
تجربه و معرفت افزا بداند که با ناتوانی او آغاز و با تناقض دو هدف
پایان نیابد. زیرا بطور قطع، هدف وسیله را معین می‌کند. بنا بر این،
وسيله هدفی را که معینش کرده است، جانشین هدف ظاهری او
خواهد کرد و نقش او، نقش آلت نگون بخت بیش نخواهد شد.

• در مدرسه (در خانه نیز) اگر معلم نقش خود را از یاد ببرد و نداند که در کار انتقال معلومات به شاگرد، او باید نقش وسیله را بازی کند، و شاگرد، در مقام تجربه‌گر، از طریق او، معلومات او را، به زبان تجربه، به خود منتقل کند، معلم نیست. کسی است که معلومات را در قالب « احکام علمی » به شاگرد منتقل می‌کند و او را ناگزیر می‌کند آنها را به حافظه بسپارد. او باید بداند با این کار، اندیشه‌های دانش‌آموز و دانشجو را به حافظه بدل کرده و از توان اندیشیدن و رشد کردن محروم ساخته است. محصول کارش همین « فارق‌التحصیلان حوزه‌های علمیه و مدارس جدید » می‌شوند. در مدارس و خانواده‌ها، اغلب گمان می‌برند تعلیم دادن یعنی خوب از قالب در آوردن! حال آنکه اگر معلم بخواهد به شاگرد شیوه اندیشیدن بیاموزد، در آموختن، همواره باید از وسیله به هدف و از دلیل به حکم برسد و نه بعکس. هر سخنی دلیل درستی و نادرستی را در خود دارد و گیرنده نه تنها حق دارد آن را به زبان تجربه بگیرد و بتواند درستی آن را تجربه کند، بلکه اگر سخن حق ناب هم باشد، وقتی حکمی می‌شود حاکم بر اندیشه، فریب است. زیرا اندیشه را از اندیشیدن باز می‌دارد. پس یک مشخصه دیگر زبان تجربه اینست که

اندیشه را فعال می‌کند. و مشخصه زبان فریب است که اندیشه را به مصرف خو می‌دهد و غیر فعال می‌کند.

در پرتو معرفت بر این دو مشخصه، به زبان دزدان آزادی و دین پی می‌بریم: می‌گویند ولی امر متقی‌ترین و عادل‌ترین و عالم‌ترین مردم است و اختیارات مطلق مانع گرایش او به استبداد نمی‌شوند، تنها به او امکان می‌دهند کشتی کشور را در دنیای طوفانی، به ساحل نجات برساند! اگر این ادعا حقیقت خالص نیز بود، ضد رشد و عامل ستم و فساد گستری می‌شد. زیرا « رهبر » نمی‌تواند بجای تمامی جامعه رشد کند. این جامعه در اعضای خویش است که باید رشد کند. برای این که جامعه در اعضای خویش رشد کند، می‌باید مقام تصمیم‌گیرنده باشد. ولایت جمهور مردم نیاز به قدرت (= زور) ندارد و استقرارش قدرت را منحل می‌کند. پس، جمهور مردم اختیارات مطلق (= قدرت) ندارند تا به کسی بدهند. وقتی مردم رهبری با اختیارات مطلق یافتند که گویا « خدا - او نیز مبری از داشتن قدرت (= زور) است - به او داده است»، همواره باید نقش آلت را بازی کند. از آن رو گفته‌اند قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق می‌آورد که مردم را آلت قدرت (= زور) و گرفتار بیشترین ستم‌ها می‌کند. اما اختیارات مطلق، قدرت مطلق است. پس وسیله و هدف را این قدرت معین می‌کند و نه رهبر. حقیقتی که زورپرست نمی‌داند و یا از راه فریب، خلاف آن را می‌گوید، این است که وقتی وسیله قدرت شد، به ترتیبی که دیدیم، هدفی که این وسیله را معین می‌کند، قدرت مطلق است. این هدف، جانشین هدف ادعائی « رهبر » (رساندن کشتی کشور به ساحل نجات) می‌شود و همان سان که وضعیت امروز ایران شهادت می‌دهد، ستم و فساد می‌گسترده.

• رژیم می‌گوید: سخنی را نگوئید و ننویسید که ضد انقلاب و دشمنان نظام بتوانند از آن سوء استفاده کنند! جلوگیری از سوء استفاده که بظاهر هدف است، به واقع، وسیله توجیه و تحمیل سانسور است. استبداد، با این سخن تصدیق می‌کند کارهای ستمگرانه ای انجام می‌گیرند. اما آیا همین کارهای ستمگرانه نیستند که انقلاب را ضد انقلاب می‌کنند؟ چرا. بنابراین، استبداد آنچه را که مردم را از آن می‌ترساند، خود می‌کند! به سخن دیگر، سانسور مانع کار ضدانقلاب نمی‌شود، زیرا ضد انقلاب در جلد رژیم، بکار برگرداندن انقلاب از هدف خویش، مشغول است. سانسور مانع توجه مردم به کلاهی می‌شود که قدرتمدارها بر سرشان می‌گذارند. بساط استبداد را برچیدن و سانسورها را الغاء کردن از سوء استفاده ضدانقلاب جلوگیری می‌کند. چرا که هر فردی از افراد کشور را در اندیشیدن و بیان کردن و نوشتن آزاد می‌کند. دو جریان آزاد اندیشه‌ها و اطلاعات را برقرار می‌کند و بدین دو جریان، جامعه به راه رشد می‌افتد و جایی برای ترساندنش از ضد انقلاب نمی‌ماند.

و وقتی مخالفان رژیم نیز حکم صادر می‌کنند که کار ما را انتقاد نکنید زیرا رژیم از آن سوء استفاده می‌کند، جامعه میان دو جبر قرار می‌گیرد. دو جریان اندیشه‌ها و اطلاعات متوقف و جامعه راکد و بی‌تفاوت می‌شوند. ملتی لای دو سنگ آسیاب در چرخش، می‌افتد و خورد می‌شود.

پس آنها که، بنام سیاست، بنام مبارزه آنهم برای آزادی، بنام « مبارزه فرهنگی »، سوء استفاده رژیم را از انتقاد، حربه می‌کنند، بدانند بیش از همه، به خود ضربه می‌زنند. زیرا وقتی سانسور دو جانبه برقرار شد، جایی برای نقد کردن، اندیشیدن و جریان دادن اندیشه‌ها و اطلاع‌ها نمی‌ماند. کار در تصدیق « موافق » و تکذیب « مخالف » خلاصه می‌شود. جامعه در سیاهی استبداد و رکود فرو می‌رود. نمی‌بینید سخنان

و نوشته‌ها مثل سنگهایی شده‌اند که به مرداب بیندازی؟ با همه نیازی که جامعه جوان به اظهار شدن اندیشه‌ها و جریان آنها دارند، این دو سانسور از دو سو، نمی‌گذارند اندیشه‌ها و روشها نقد شوند و در جامعه جریان پیدا کنند و حرکت جامعه را بیار آورند.

پس اگر اهل اندیشه‌اید، اگر اهل مبارزه سیاسی هستید، در پی ایجاد سانسور دوجانبه مباشید و مگذارید این سانسور بر قرار شود. از آنچه بر انقلاب ایران رفت عبرت بگیرید. بدانید روش جمعی شدن اندیشه و پیوستن عموم به راه و روشی، در میان گذاشتن اندیشه‌ها و به نقد نقادان سپردن آنها است.

بدین قرار، وقتی نظری و "چه باید کردی" پیشنهاد می‌شود و پیشنهاد کننده نمی‌گوید به کدام وسیله به آن راه حل رسیده است، چه خود فریب خورده و خواه نخورده باشد، چه بداند و خواه نداند، زبان "عامه پسند و عامه فریب" بکار برده است.

به‌همان مشخصه بسیار ملموس زبان عقل فریب باز می‌رسیم: این زبان وسیله را در بیرون هدف قرار می‌دهد و هدف را جای وسیله و وسیله را جای هدف می‌نشانند. از اینرواست که تجربه ناکردنی و حصول ناپذیر می‌شود. در حقیقت، وقتی بگوئید: "نگوئید و ننویسید چون دشمن استفاده می‌کند"، جلوگیری از استفاده دشمن، وسیله و سانسور هدف شده است. و چون، به بهانه سوء استفاده دشمن، سانسور را تحمیل کردید، پس ابتکار را به دشمن سپرده‌اید و بدیهی است که دشمن نه تنها از سانسور استفاده می‌کند، بلکه هدف خویش را که جلوگیری از پیدایش اندیشه جمعی و نیروی جانشین است، تحمیل می‌کند. آیا این واقعیت که رژیم ملاتاریا همان رژیم شاه و بسی بدتر از آن شده است و، مخالفان هشت نوع «چه باید کرد؟» در کار آورده‌اند و ناتوان تر شده‌اند، دلیلی جز این سانسور دوجانبه دارد؟

پس هر بار که بیانی خواست سانسور یک طرفه را دو طرفه کند، زبان فریب است. بیهوش باشیم! سانسور یک جانبه را می‌توان شکست و کوششهای موفق شاهد که این سانسور را می‌توان شکست. اما سانسور دو جانبه، بخصوص در آنچه به جریان اندیشه مربوط می‌شود، بسیار مقاوم و خطرناک است: جریان اندیشه را متوقف و اندیشه‌ها را عقیم می‌کند. این شما دانشوران و دانشجویانید که می‌توانید و باید نگذارید سانسور دو جانبه برقرار شود.

• مثال دیگری می‌آورم که از باستان تا امروز، مسئله روز است: تقدم مکتبی بر متخصص و بعکس که همان تقدم و حاکمیت معرفت دینی بر معرفت غیر دینی (عکس آن نیز ادعا شده است و می‌شود). این تقدم که یک حکم (هدف) است، به کدام وسیله بدست آمده است؟ استبدادیان هیچگاه راه و روش رسیدن به این حکم را نگفته و ننوشته‌اند. آیا برای رسیدن به این حکم، نباید معرفت دینی و معرفت غیر دینی، را جدا جدا و در دوره معینی سنجید و شناسائی کرد و سپس آن دو را، مقابله و مقایسه کرد و با مسلم یافتن تقدم حاکمیت یکی بر دیگری، گفت در فلان دوره، معرفت غیر دینی از معرفت دینی پیروی کرده‌است یا بعکس؟ از مدعیان، آن کس که این مطالعه را کرده است کیست و مطالعه او کجاست؟ چرا این مطالعه در دسترس نیست؟ زیرا سازندگان حکم می‌دانند از آن وسیله به این هدف نمی‌توان رسید. بسا چنان فریفته حکم خویش شده‌اند که از خود نیز نپرسیده‌اند وقتی حکم می‌کنند معرفت دینی یا مرامی حاکم بر معرفت غیر دینی یا غیر مرامی است (یا بعکس)، پس یا دین و مرام را مدار می‌شمارند و یا علم را و بر هر یک از دو فرض، اصل ثنویت تک محوری، اصل راهنما می‌شود. این حکم بر اندیشه و عمل محکوم به آن، حاکم می‌گردد. به سخن دیگر، صادر کننده حکم و قبول کننده آن از تجربه و زبان آن محروم می‌شوند.

حاصل آنکه حکم نه تنها نتیجه تجربه نیست، بلکه آزادی و توانائی تجربه کردن را از صادر کننده و قبول کننده حکم می‌ستاند. این ستم از بزرگ ترین ستم ها در طول تاریخ، بخصوص در قرن بیستم بوده است. چرا که این قرن را قرن جنگ ها و نشان رشد قدرت به جای رشد انسان کرده و ویرانی بر ویرانی افزوده است.

وبه تاریخ اندیشه که بنگرید، می بینید، آنها که عدالت را بر اصل نابرابری تعریف کرده اند، و آنها نیز که آن را بر اصل برابری تعریف کرده اند، و جانبدار مردم سالاری بوده اند، راه حلهائی را پیشنهاد کرده اند که بعمل درآمده اند و نتیجه مطلوب بیارنیاورده اند. یکچند از این راه حلها نمی توانستند بعمل درآیند زیرا قابل تجربه نبودند. درحقیقت، عدالت و عدالت اجتماعی میزان هستند. میزان تمیز حق از ناحق و نیک از بد هستند. اگرهدف شدند، غیرقابل حصول می شوند. چراکه عدالت وسیله یا میزان است. میزانی است که در سنجش هرکار، ازآغاز تا پایان، باید بکارگرفته شود (۹۵) تا بر میزان عدل بودن یا نبودنش و بر میزان عدل به عمل درآمدن یا نیامدنش، مرتب، سنجیده شود. چگونه می توان پندار و گفتار و کرداری که ترجمان عدالت نیستند، به عدالت رسید؟ بدیهی است عدالت اجتماعی که میزان است، بمحض آنکه موضع وموقع خود را که موضع وموقع میزان است ترک گفت تا موضع وموقع هدف را بیابد، دست نیافتنی می شود. چرا که با بیدادگری به دادگری نمی توان رسید. درسخن گاندی که تأمل کنیم، می بینیم هرگاه تبدیل نابرابری اقتصادی را به برابری، عدالت بشماریم وبخواهیم ازراه خلع ید از ثروتمندان بدان برسیم، جامعه بی چیزان را میان دوجبر، ۱ - نابرابری و ۲ - خلع ید ثروتمندان بقصد تبدیل نابرابری به برابری قرارداده ایم. اما ایجاد قدرتی که می باید بکار بریم تا نابرابری را برابری کنیم، خود درگرو وجود نابرابری است. نخست باید یک نابرابری پدید آید و سپس

دارندگان قدرت (= زور) آن را برای برابر کردن نابرابری ها بکاربرند! قدرت جدید جبرقدیم را در جبر جدید جذب می کند و بر نابرابریها نیز می افزاید.

بدین سان، تمامی راه حل‌هایی که عدالت و عدالت اجتماعی راه‌دهد گردانده اند، انسان‌ها به نتیجه معکوس رسانده اند: سازندگان این راه حل‌ها، آگاه یا ناخودآگاه، زبان فریب بکاربرده اند. اما عدالت، به مثابه میزان، باید برای همه بکاربردنی باشد و به این پرسش اساسی پاسخ گوید: عدل چه وقت آن میزانی است که امکان می‌دهد، نابرابریها روابط قوا پدید نیآورند و برابری طلبی‌ها مانع رشد استعدادها نگردند؟ نابرابریها و برابریها با یکدیگر در سازوکاری قرار بگیرند که عدالت و عدالت اجتماعی میزان تمامی فعالیت‌های فردی و جمعی بگردند و میزان تولید و مصرف زور، در نتیجه تخریب، کاهش پذیرد و جامعه‌ها از جبرها بیاسایند و در آزادی، رشدی هماهنگ بیابند؟

به سراغ نظر‌ها برویم و ببینیم، عدالت اجتماعی را چه می‌دانند و نظر‌هاشان به این پرسشها پاسخ می‌دهند یا خیر؟

فصل سوم

جامعه عادل

برای آنکه عدل میزانی بگردد که همگان بتوانند آن را بکاربرند،
نظرها را در هر باره، می آورم و می گویم نخست آنها را به یکدیگر نقد
کنم و آنگاه، از رهگذر نقد، میزان را بدست دهم:

بند اول - ولایت بر اساس نابرابری و نیز بر پایه برابری:

از زمانی که فلسفه ای که خود رامبیت و « علمی » می خواند،
پدید آمد، مدعی شد که به حیات فلسفه منفی پایان خواهد بخشید. آغاز
« پایان ایدئولوژی »، سخنی که این زمان بر سر زبانها است، از آغاز قرن ۱۹
، بر زبان و قلم آمده است: مفهوم ایدئولوژی را نخست دستوت دوتراسی
Destutt de Tracy به قلم آورد، در کتاب خود تحت عنوان «
Elements d'ideologie» که قسمت اول آن در ۱۸۰۱ منتشر شد. در پی
آن، نحله ایدئولوگها بوجود آمد که یافتن منشأ فلسفی اندیشه را وجهه
همت قرارداد. در این قرن، علوم دقیقه، مثل شیمی، فیزیک، زیست
شناسی، پیشرفت سریع کردند. به طرز کارمگز معرفت حاصل شد و
بر اوهامی که درباره مغز و عقل، بر هم افزوده شده و معارف مسلم به
شمار می رفتند، مهرباطل زد.

از آن پس، پوزیتیویسم (Positivisme) بمثابة معرفت بر پایه امور واقع
و پدیده های قابل بررسی، پدید آمد. و بتدریج دو معنای دیگر نیز یافت:

فلسفه منفی و معارف غیردینی باید جای خود را به فلسفه مثبت و معارف علمی بپردازند. از آنجا که خدا و آغاز و پایان جهان، به تجربه در نمی آیند، پس دین باید قلمرو این جهان را رها و به آن جهان بسنده کند (۹۶). هم او، دستوت دو تراسی، هشدار می داد که فلسفه بر امرهای واقع قابل بررسی بنا نمی گیرد پس از آن حذر کنید.

از آن زمان تا این زمان، جانبداران پوزیتیویسم خط فکری او را پی گرفته اند. ونحله پوزیتیویسم لیبرال را پدید آورده اند.

سن سیمون (Saint Simon) بر آن بود که باید با متافیزیک برید. وی متافیزیک را « آئین حرامزاده وبه لمس و تجربه درنیامدنی » می خواند (۹۷). جانبداران این فلسفه بر آن شدند که فلسفه نیز باید علم شود. اگوست کنت (Auguste Conte) که او را پدر پوزیتیویسم می خوانند، به استناد « امرهای واقع تاریخی »، دوره اول زندگی انسان را دوره معرفت دینی (خداپرستی از چند خدائی تا یک خدائی) و دوره دوم را دوره فلسفه متافیزیک و دوره سوم را « حالت مثبت » یا عصر علمی خواند. « قاعده » ای را که پوزیتیویستها تا امروز از آن پیروی می کنند، اوساخته است: « معرفت های غیر قابل تجربه و مشاهده باید از معرفت های تجربه پذیر پیروی کنند » (۹۸). بدین قرار، اگرچه پوزیتیویسم خود یک فلسفه است، اما هدف خویش را « پایان بخشیدن به ایدئولوژیها »، از دینی و غیردینی قراردادده است.

در طول دو قرن، تغییری در روش کارشان بوجود آمده است:

درسالهای پایان جنگ دوم جهانی، کارل مانهایم (Karl Manheim) و ریمون آرون (Raymond Aron) بر آن شدند که دست کم در جامعه های صنعتی، دوران های ایدئولوژی های دینی و نوتالیتر (نازیسم و فاشیسم) پایان یافته و با تجربی شدن راه حل یابیها، دوران پایان ایدئولوژی ها فرارسیده است (۹۹).

پوزیتیویست های دیگری مثل بل (Bell) ولیپست (Lipset) به متافیزیک پشت کردند و براین باور شدند که « دانشمند » نیز جانشین « روشنفکر » می شود. زیرا روشنفکر کسی است که دانش دقیق ندارد و نمی تواند خود را از سوسه متافیزیک بیساید. « مهندسی اجتماعی » را این دسته از پوزیتیویستها، بعنوان روشی که باید جانشین روشهای جزمی و اوتوپیک بگردد، پیشنهاد کردند. پوپر و آرون وبل ولیپست و شیل (Shils) نظر ماکس وبر را پی گرفتند که بنا بر آن، « معرفت دینی از معرفت علمی پیروی می کند ». اما سرانجام و بطور قطع، علم از « تصویر پیامبرانه » جدا می شود (۱۰۰). به گمان وبر و پیروان او، بتدریج که تجربه گرائی جانشین ایدئولوژی و علم جانشین « معارف دینی » می شود، راه حلهای علمی بی طرف و دقیق، رواج می گیرند.

بتدریج، پزیتیویست های جدید، با این ادعا که باید گذاشت « امور واقع » خود سخن بگویند، بر آن شدند که « معارف غیر علمی، ازدینی و فلسفی، از علم پیروی می کنند ». اما « پایان ایدئولوژی » بمعنای نابودی آن نیست. عناصر ثابت برجایمانند. زیرا آن عناصر که به نقد تجربه بی اعتبار می شوند، عناصر تغییر پذیر دینها و ایدئولوژی ها هستند (۱۰۱). بدین قرار، میزان برای سنجش رشد، « پیروی مستمر معرفتهای دینی و ایدئولوژیک از معرفت علمی » است. با وجود این، عناصری از آن معارف در ذهن ها رسوب می کنند و می مانند.

گرده اول تابعیت ایدئولوژیها از علم، که سارتوری (Sartori)، طراحی کرده است:

ایدئولوژی دینی و غیر آن	عناصر ثابت ↓	عناصری که فرعی و انعطاف پذیر هستند ↓	
	به علم باز → می شوند	بر روی علم باز می شوند و تغییر می پذیرند	پایان ایدئولوژی ها

اما گرده دومی که نظر « ولایت مطلق دانشمندان » بر آن بنامی شود، اینست:

ایدئولوژی	عناصر ثابت برجها می مانند ↓	عناصر انعطاف پذیر و باز که سود می برند از ↓	
	عناصر ثابت اندرونی شده که آدمی آنها را بدیهی می پندارد و گمان نمی برد باورهای ایدئولوژیک هستند	یک حمایت ضعیف و بنا بر نتایج بحث، تغییر میپذیرند	پایان بحث ایدئولوژیک. حفظ باورهای سیاسی. تجربه گرائی سیاسی

به زعم آنها، با پیشرفت علم، جامعه ها نخبه های جدید پیدامی کنند که ناگزیر جانشین نخبه هائی می شوند که بنام ایدئولوژی حکومت می کردند. در جامعه های پیشرفته و دارای نظام مردم سالاری، دانشمندان خالی از حب و بغض باید ولایت پیداکنند:

۱/۱ - ولایت مطلقه دانشمندان :

شومپتر می گفت مردم تنها وقتی می توانند خود تصمیم بگیرند، که « پای تصمیم های سیاسی مهم در میان نباشد » (۱۰۲). ماکس وبر نیز براین رأی شد که الگوی متداول مردم سالاری دیگر با واقعیت ها سازگار نیست. زیرا جامعه ها بغرنج شده اند و تصمیم های مهم را جز متخصصان نمی توانند بگیرند. تصمیم های سیاسی را مردان سیاسی باید بگیرند که حرفه خویش را سیاست قراردادده اند و بلحاظ صلاحیتی که دارند، انتخاب می شوند. بنظر او، عموم مردم به سیاست، بگاہ رأی دادن، می پردازند. اما سیاستمداران آناند که حرفه خود را سیاست قراردادده اند. این سیاستمداران براساس منافع حزب خویش عمل می کنند (۱۰۳). پوزیتیویستها این دونظر رامبنای نظریه « ولایت مطلقه دانشمندان » ساخته اند: تنها نخبه های جدید، یعنی دانشمندانی می توانند تصمیم بگیرند که خشتی باشند، یعنی دریند جانبداری از این و آن نباشند و از این و آن سود طلبی رها باشند. بنابراین، بقیه مردم تنها به رأی دادن باید اکتفا کنند و به دانشمندانی باید رأی بدهند که خشتی هستند (۱۰۴). سارتوری به مردم سالاری معنائی دیگری دهد: مردم خود قادر به اداره خویش نیستند. توانائی آنها از حد مهار رهبران خویش فراتر نمی رود. بگاہ انتخابات، با رأیی که می دهند، رهبران خویش را مهار می کنند.

بنابراین « کارآئی مردم سالاری، پیش ویش از همه، به مهارت و شایستگی رهبران مردم بستگی دارد ». وی الگوی روبرت دال (Dahl) را می پذیرند: « مردم سالاری، یک نظام اتخاذ تصمیم ها است. در آن، مردم، کم و بیش، گوش به تمایلات خیر رهبران دارند » (۱۰۵).

بنابراین، نباید نگران شرکت نکردن بخشی از مردم در انتخابات شد. چرا که هراندازه شرکت مردم ناوارد و در بند زندگی خصوصی خویش در انتخابات کمتر، انتخاب ها صحیح تر و گرفتن تصمیم های بزرگ نیکوتر می شود. بنابراین، آنها که در رأس هرم قراری گیرند، تنها باید موافقت کسانی را جلب کنند که از نظر سیاسی فعال هستند، نظر بقیه مهم نیست. دال خود اعتراف می کند که بنابر تحقیق های به عمل آمده، تنها قشرهای اجتماعی مرفه، از نظر سیاسی، فعال هستند. بنابراین آنها که گرفتار تأمین معاش خانواده اند، از نظر سیاسی، کارپذیر می شوند. پس، الگوی سارتوری ودال، نمی تواند از مشروعیت کامل برخوردار شود. در مقام رفع این اشکال، دال می گوید: آنچه به حساب می آید باورهای آنها است که در سیاست فعال هستند. بقیه که سکوت برمی گزینند، شهروندان ساده اند. با اینکه از نظام سیاسی حذف نمی شوند، اما به حساب نیز نمی آیند. سکوت آنها علامت رضا است (۱۰۶). نظر قدیمی که، بنابر آن، آنها که در یک جامعه زندگی می کنند و اعتراض نمی کنند، از زندگی خود راضی هستند جامعه اجماع در برمی کند: از آنجا که اهل دانش خشی هستند، پس میان آنها اختلاف پدید نمی آید. نزاع در جامعه کم می شود. زیرا سطح امور عمومی و راه حل یابی برای آنها، به مردم مربوط نمی شوند. و امور واقع حکایت از آن دارند که شهروندان متوسط، غیرسیاسی هستند. بنابراین، در جامعه، بنابر اجماع می شود! نظر « رضایت ضمنی » که لاک ابراز کرده بود را دال و سارتوری به نظر

اجماع بدل می کنند و شرط تحقق آن را سپردن قدرت به نخبه های ذی صلاحیت می دانند که مأمور اداره امور شهروندان می شوند.

اگر اداره امور جامعه باید با دانشمندان ختشی باشد و اینان باید « اختیارات کامل » (۱۰۷) داشته باشند، الف - چه فرقی با ولایت فقیه ، جز در جانشین فقیه کردن دانشمند دارد و ب - چه نیازی به انتخابات و شرکت رأی دهندگان درانتخاب رهبران است؟ پاسخ این نقد اینست : هر نظامی به مشروعیت نیاز دارد و این نیاز را انتخابات برمی آورد. در همان حال، انتخابات مهار رهبران را ممکن می کند. شرکت نکردن « عامه » درانتخابات از نظرمهار رهبران نیز مفید است. چرا که این مردم آمریت طلب هستند و شرکشان درانتخابات سبب پیدایش « گروههای فشار» می شود و این گروهها سلامت اداره جامعه را مختل می سازند .

بدین قرار، این نظر سازان ، با تألیف نظریه « پایان زمان ایدئولوژی ها » و سازماندهی غیرایدئولوژیک جامعه و الگوهای جدید قدرت، که نظر سازانی چون پارسونز (Parsons) و ادوارد شیلز (Shils) ساخته اند، بر بومی از لیبرالیسم نخبه گرا، طرحی از مردم سالاری را ساخته اند. نظرهای پارسونز و پوپر و دال و شیلز، نقش محوری را دارند: پارسونز نخست قدرت را سلطه یک گروه اجتماعی بر گروههای دیگری شمرد که با استفاده از زبان عامه پسند و عامه فریب، با بکاربردن مظهرها و اسطوره ها، مشروعیت و توجیه می یابد. سرانجام، با نظر وبر که « حاصل جمع مساوی با صفر» است و ، بنا برآن، قدرت وقتی پدید می آید که آنچه را یکی پیدا می کند، دیگری از دست بدهد، مخالف شد و براین نظر شد که قدرت آمریتی است که نه به یک گروه که به تمامی نظام تعلق پیدا می کند و عبارت است از آمریتی که اعضای یک جامعه را بر آن می دارد که تکالیف خویش را برای رسیدن به هدف های جامعه انجام دهند (۱۰۸). تنها وقتی که کسانی سر از تکلیف باز زدند، مجازات

روایی شود. بنابراین قدرت وسیله ای می شود که بدان، نظام سیاسی، ونه دیگر یک گروه با منافع خاص، رسیدن به هدفهای عمومی جامعه ونه هدفهای یک گروه، را میسر می سازد. پارسونز خود می گوید، تحقق این تعریف از قدرت، موقوف به ازمیان برخاستن تقابلها وتصادها در جامعه است. بنا براین، وی از نظریه های جانبدار سلسله مراتب اجتماعی و نخبه ها دور می شود. با وجود این، در نظر پارسونز، نخبه ها وجود دارند اما منتخب هستند وقدرت را در تحقق هدفهای عمومی نظام بکار می برند .

پوپر بر این بود که « کوشش یک نظریه اجتماعی باید این باشد که با دقت الگوهای جامعه شناسانه را تحلیل کند. به سخن دیگر، رفتارها، سبقت جوئیها، روابط و... را تحلیل کند ». این اصل راهنما را « اصالت فرامدولژیک » می توان خواند (۱۰۹). دال، در پیروی از این نظر، بر آن شد که اجماع عامه بر نپرداختن به سیاست واخصاص تصمیم های سیاسی به نخبه ها، جهت یابی های سیاسی بی سازمان، یعنی بدون تکیه گاه ایدئولوژیکی می شوند. کثرت نظرها میان نخبه ها غیر ایدئولوژیکی می گردند. پس در پاسخ پرسش « چه کسی حکومت می کند؟»، به روشنی می توان گفت: ۱ - نخبه هائی که در گرفتن تصمیم شرکت می کنند و ۲ - چه کسانی از تصمیم به امتیازی می رسند و چه کسانی که از آن بی بهره می مانند و ۳ - روند گرفتن تصمیم و به اجرا گذاشتن آن و چگونگی تدارک پیروزی توسط تصمیم گیرندگان . پس، قدرت گرفتن تصمیم های کلیدی و به کار بستن آنها است! (۱۱۰). نظر شلیس، بر ثنویت مرکز و حاشیه ساخته شده است. بنا بر این نظر، انسان « حیوان سیاسی نیست ». بنا بر این، توجه اصلی او به مسائلی است که از نظر سیاست، در حاشیه قرار می گیرند. از این رو، به میل خویش، پرداختن به مسائل سیاسی را بر عهده نخبگان می نهد. مردم عادی از همبستگی عاطفی به یکدیگر خشنودند و تصمیم های سیاسی را تنها نخبگان می گیرند که در مرکز

نظام سیاسی قرار می گیرند. شهروندان در این « محل عمل » وارد نمی شوند. به یمن اختیارات تامه ای که به نخبگان داده می شود، و نخبگان آن را نه درسود خود که برای هدفهای عمومی جامعه بکار می برند، نظام ثبات بایسته و انطباق کامل با سازماندهی علمی جامعه را پیدا می کنند(۱۱۱).

بنا بر این نظر، سلامت مردم سالاری در این است که عامه حتی المقدور در کار آن دخالت نکنند. قشرهای غیرسیاسی باید به قرار داشتن در حاشیه راضی باشند و مرکز را بطور کامل برای نخبه ها خلوت بگذارند. در این صورت، بر مرکز، ارزشهایی حاکم خواهند شد که، بنا بر اجماع، مقبول هستند. پس محلی برای نزاع باقی نمی ماند. و از آنجا که قشرهای غیرسیاسی جامعه در مرکز نقشی پیدا نمی کنند، پس بکاربردن آنها در رقابت بر سر قدرت (بمعنای سلطه این گروه بر آن گروه) محل پیدا نمی کند. صلح اجتماعی و ثبات سیاسی بدین سان بر قرار می شود. در این طرح از مردم سالاری، ارزشها مقدم بر سیاست و حاکم بر آن می شوند. چرا که اجماع باید « خاصه غیرایدئولوژیک » داشته باشد (۱۱۲).

شیلز می گوید، از اهمیت مختصماتی که منافع متضاد برمی انگیزند، خوب آگاه است. اما از آنجا که ارزشها و بنیادهای « مرکز » را همگان پذیرفته اند، نزاعها در حاشیه میدان جا می یابند. در واقع، مرکز از هر خاصه ایدئولوژیکی پاک و قدرت همان توانائی گرفتن تصمیم بی طرفانه بسود نظام و بنابراین علمی و مشروع می شود. و چون مرکز خود را به حاشیه و حاشیه نیز خود را به مرکز نزدیک می دانند، محلی برای مختصمات ایدئولوژیک نمی ماند. مختصماتی که در حاشیه بروزی کنند، توسط مرکز حل می گردند. بدین سان، بنای مردم سالاری بر پایه پندار

و کردار غیرسیاسی توده های شهروند و وجود اجماع غیر ایدئولوژیک، در یک کلام «نبود ایدئولوژی» ساخته شده است.

۱/۲ - انتقاد نظر:

الف - این نظر، بدون بی حسی سیاسی کامل توده های بزرگ شهروندان به عمل درآوردنی نیست. مخالف نظرهای کلاسیک است. برای مثال، ژان استوارت میل بر این نظر بود که اگر شهروندان تنها به زندگی شخصی دل ببندند و از زندگی عمومی و مصالح جمعی خویش غافل شوند، نظام مردم سالاری گرفتار فساد می شود. زیرا رهبران نه تنها از بی تفاوتی شهروندان سود نمی جویند، بلکه از شناختن زیانها ناتوان می شوند. بیشتر از این، راه حل‌هایی که مردم خود در اجرایشان شرکت نکنند، اقبال موفقیت پیدا نمی کنند. اگر بخواهیم نظراو را کامل کنیم، باید بیفزاییم که چگونه می توان تصور کرد جامعه ای می تواند بر نیازهای عمومی خویش معرفت پیدا کند اما نمی تواند بروش برآوردنشان معرفت بیابد و یا لازم نیست بروش و یاراه حل معرفت پیدا کند؟! و کجا میسر است بدون معرفت بروش و راه حل، « توده بزرگ » شهروندان تا حد آلت پست نشود و در دست نخبه ها، بی اراده، بکارنرود؟ میل، جانبدار کوشش برای ارتقاء وجدان سیاسی شهروندان و تأمین مشارکت هر چه بیشتر آنان در گرفتن و بکاربردن تصمیم ها بود و این مشارکت را شرط موفقیت مردم سالاری می دانست (۱۱۳).

وروسو بر این نظر بود که در یک جامعه مدنی، « انسان که تا این زمان جز به خود نمی نگریست، باید بر اصول دیگری عمل کند و پیش از آنکه به امیال خویش گوش کند، باید با عقل خویش شور کند ». بنا بر این، انسان به راستی آزاد نیست مگر آنکه، بردوام، در برابر اراده عمومی شرکت کند: انسانها نباید با تن دادن به سپردن قدرت تصمیم خویش به نخبه ها

که مدعی نمایندگی آنها می شوند، آزادی خود را ازدست بدهند. « ولایت به این دلیل که نمی تواند از خود بیگانه شود، قابل نمایندگی نیست ». در واقع، اراده کسی را نمی توان نمایندگی کرد. اراده هر کس یا در وجود می آید و یا نمی آید. بنا بر این، نمایندگان مردم نه می توانند نمایندگی کنند و نه نمایندگی مردم را دارند. هر قانونی که مردم خود به آن رأی نداده باشند، پوچ است. مردم انگلیس گمان می برند آزادند، اما آنها تنها در دوران انتخابات آزادند. به محض انجام انتخابات، برده می شوند. پوچ می شوند « (۱۱۴). مردم سالاری انگلیسی، مردم سالاری بر اصل انتخاب بود اما، در آن، دست کم تصدیق می شد که انسان آزاد به دنیا می آید و مردم تنها به آن قدرت سیاسی احترامی می نهند که در انتخاب آن، شرکت مستقیم می کنند (۱۱۵).

اما نظر سازان جدید کار الگوهای کلاسیک را که قاعده ساختن و بنا بر قاعده گذاشتن است، واقع بینانه نمی دانند. می گویند باید گذاشت امرهای واقع خود سخن بگویند (۱۱۶): امرهای واقع می گویند عامه مردم بی تفاوت و از سیاست روی گردانند و به زندگی خصوصی مشغول و از غیر آن، بقصد، غافلند. به استناد « زبان امرهای واقع »، مدعی می شوند که طرز کار رضایت بخش مردم سالاری، همان است که آنها پیشنهاد می کنند. اما خود از یاد می برند که برفرض « زبان امرهای واقع » حاکی از بی تفاوتی و سیاست گریزی عامه مردم باشد، نظر سازان، با بنا گذاشتن بر آن، قاعده می سازند و بنای الگوی خویش را بر آن می نهند: نظریه سازان جدید در پی آن نمی شوند بدانند چرا شهروندان از سیاست می گریزند؟ رفتار گرا میشوند و رفتار را قاعده می کنند بدون آنکه دلائل بوجود آمدن آن را بجویند. بدین سان، « حرف آخر را امر واقع می زند و معرفت در تکرار آن ناچیز می گردد و کار عقل در تکرار بیهوده خلاصه می شود » (۱۱۷). پوزیتیویسم بر این قاعده، که اکثریت

مردم دربند باورهای غیر علمی و گریزان از سیاست هستند و دلخواهشان جانشین خرد آنها می شود، اصول راهنمای خویش را به عمل درمی آورد و می گوید: بر حکومت گران است که به کمک « سنجش افکار » دلخواه مردم بی اطلاع از سیاست و بی تفاوت نسبت به آن را دریابند و اسباب بر آوردنش را فراهم آورند! به نظر پوزیتیویستها، انسان « حیوان سیاسی » نیست و به طبع، به سیاست رغبت نمی کند. اگر چنین است، پس نخبه ها از چه رو به سیاست رو می کنند؟ و سیاست چیست که انسان، به طبع، بدان رغبت نمی کند؟

۲- ما اینک بعد از تجربه هستیم: نظریه پایان عصر ایدئولوژی ها، ایدئولوژی ماوراء ملی ها گشته است: نخبه های اداره کننده اقتصاد قدرت بی مزاحمی یافته اند و نخبه های سیاسی هیچگونه مزاحمتی برای آنها فراهم نمی آورند. در میان نخبه ها نیز، قدرت بسیار نابرابر توزیع شده است. اجماعی که پوزیتیویستها از آن دم می زنند و مدعیند امری واقع است، وحدتی نیست که وجود دارد، بلکه توحیدی است که باید بوجود آورد. اما بدون آنکه عموم مردم به هدف معرفت پیدا کنند و آگاهانه در رسیدن به آن شرکت نمایند، آن توحید بوجود نمی آید. به سخن دیگر، این وحدت تنها در خیال پوزیتیویستها وجود دارد (۱۱۸). نظریه « پایان ایدئولوژیها » و اجماع از راه بازگشتن « توده شهروندان » و یا « گروه ابتدائی » به زندگی شخصی و بی تفاوت شدن نسبت به سیاست، در واقع، نه حاصل تحول طبیعی و قول امرهای واقع است. بلکه وسیله مهار اجتماعی بسود سرمایه بدستان و در دست دارندگان قدرت سیاسی است. وسیله کنار گذاشتن شهروندان از جریان تصمیم گیری است. بعضی از پوزیتیویستها خود به این نتیجه رسیده اند که جامعه ای از این نوع را دیگر نمی توان جامعه ای فعال خواند. در این جامعه هرگز توحید بوجود نمی آید (۱۱۹).

۳ - جانبداران مردم سالاری بر اصل مشارکت این الگوی جدید نخبه گرایی را انتقاد میکنند: رها کردن قدرت تصمیم گیری در دست نخبه ها ، به این عنوان که مردم بی اطلاع از سیاست و بی توجه به آند و یا به این عذر که عامه « باورهای غیرعلمی » دارند و نخبه ها « معرفت های علمی » دارند و خالی از غرض هستند، بازسازی « ولایت مطلقه » نخبه ها در پوشش مردم سالاری است. چرا نباید بسوی مردم سالاری بر اصل مشارکت رفت و با غیرمتمرکز کردن قدرت، اسباب مشارکت مردم را در تصمیم گیریها فراهم آورد؟ (۱۲۰). تنها با غیرمتمرکز کردن قدرت می توان مشکل را حل کرد. زیرا، معرفت علمی به زبان تجربه در اختیار عموم قرار می گیرد و شرکت مردم در گرفتن و عملی کردن تصمیم ها، « مهندسی اجتماعی » که پوزیتیویستها جانبدارش هستند و بنا بر الگویی که ساخته اند، نخبه ها توانا به آن هستند، در واقع، در آن الگو، ناممکن می شود، در مردم سالاری بر اصل مشارکت، ممکن می گردد.

۴ - حاصل عمل در مردم سالاریهایی که، در آنها، تصمیم ها را نخبه ها می گیرند، ائتلاف عظیم سرمایه ها و منابع، آلودگی محیط زیست و از میان رفتن انسجام اجتماعی و پدیدار شدن محیط های اجتماعی گوناگون، یکی تحت جبر دین، دیگری زیر جبر « علم و فن » و سومی در بند جبر « ایدئولوژی » و همه این محیط ها، در قید جبر ایدئولوژی حافظ قدرت ماوراء ملیها گشته است. در حقیقت، این ایدئولوژی ماوراء ملی ها است که تحت عنوان « پایان عصر ایدئولوژیها » ، می کوشد خود را جانشین کند.

از آنجا که الگوی نخبه گرای مردم سالاری به « سکوت سیاسی » توده بزرگ شهروندان نیاز دارد، پس این توده ها باید طرز فکر و عرف و عاداتی را پیدا کنند که سکوت سیاسی شان را توجیه کند. ناگزیر باید بنا را بر این گذاشت که « این عرف و عادات اصول راهنمای طرز فکرها و عامل

مهار مردم می شوند. توده ها هرگز طرز راه رفتن و خوردن و نفس کشیدن را نمی آموزند و هرگز نمی دانند چرا باورهای عرف و عادت شده، چنان هستند» (۱۲۱). اگر توده های بزرگ در این باورها بمانند، چگونه می توان به «علم» نخبه های سیاسی پی ببرند و به دانش آنها باور کنند و تصمیم های آنها را به عمل درآورند؟ علاوه بر آنکه باورهای عامه نیز «نخبه های» خود را پیدا می کنند. و جامعه، عرصه تنازع دودسته نخبه هاست. همانطور که شده است. پس نظریه «معرفت دینی از معرفت غیردینی پیروی می کند» و «پایان ایدئولوژیها»، در واقع، به نوعی تقسیم قدرت می انجامد که انجامیده است و نظریه پوزیتیویستها را از اساس ویران می سازد.

۵ - تصمیم های مهم «نباید مخالف اجماع باشند و نیز نباید مخالفت توده های بی تفاوت را برانگیزد». با توجه به این دو قید نخست باید پرسید چرا «مهم» هستند و سپس باید پرسید برای چه کسانی مهم هستند؟ به یقین برای شهروندان متوسط که در اتخاذ تصمیم دخالتی نداشته اند، نمی توانند مهم باشند. چون قدرت تصمیم گیری با نخبگان است، پس تصمیم خطری برای قدرت آنها نیز بوجود نمی آورد. بنابراین، تعیین کننده «اهمیت» یک تصمیم، تنها نخبه هاستند و آنها در محدوده توافق عمومی با یکدیگر و رعایت موقعیت یکدیگر و بی تفاوت نگاهداشتن «توده شهروندان»، می توانند تصمیم بگیرند. این ادعا که مدیران کارفرمائیهای اقتصادی در سیاست دخالت نمی کنند، ناجاست. زیرا آنها با تصمیم سیاسی نگرفتن، حدود تصمیم گیری را معین می کنند. اما تصمیمهائی که در این محدوده گرفته می شوند، ناگزیر نباید تغییری در وضع موجود بوجود بیاورند. اگر نباید در وضع موجود تغییری روی دهد، پس اندیشه ها را باید از باروری انداخت و نیروهای محرکه را خنثی کرد. نظریه وقتی به عمل درمی آید - و به عمل درآمده

است - هم مانع از آن می شود که علم پایه سیاست شود و هم به ترتیبی که تجربه نشان می دهد، بخشی از نیروهای محرکه باید به نیروهای مخرب بدل شوند و بخش بزرگ دیگری نیز خنثی گردند.

اما اگر نظر پارسونز را درباره قدرت صائب بدانیم، تصمیم گیری غیرممکن می شود. چرا که « قدرت وقتی آمریتی است که به تمامی نظام تعلق می گیرد » و، به این صفت، حاکم بر تصمیم ها و اجرای آنها می شود، ناگزیر باید « وضع موجود » را حفظ کند. پس یا باید از هرگونه تصمیمی چشم پوشید و یا تصمیم هایی برای خنثی کردن نیروهای محرکه، اتخاذ شوند (۱۲۲). بدین قرار، این نظام است که متعلق به قدرت می شود.

۶ - انسان ها، به قصد و آگاهانه، بی تفاوت نمی شوند. پس اجماعی که بر پایه بی تفاوتی توده شهروندان پدید می آید توحیدی « جعلی » است. اجماعی است که مانع بروز تصمیم های برآستی « مهم » می شود. بنابراین، توزیع قدرت، بیشتر، تابع ساخت توزیع منابع، ایدئولوژی که این توزیع را مشروع می گرداند و در ارزشهای اجتماعی بیان می شود و بالاخره تابع چند و چون قدرتی می شود که در این ساخت می تواند پدید آید. این توزیع قدرت کمتر تابع مداخله عقلانی و آزاد بازیگرانی است که « فردگرائی متدولژیک » می کوشد بیاوراند. پس بی تفاوتی توده شهروندان از طبیعت سیاست گریز آنها نشأت نمی گیرد، قدرت که ترجمان روابط مسلط - زیرسلطه است، آن را تحمیل می کند. در ساخت روابط سلطه گر - زیر سلطه است که باید علت بی تفاوتی مردم را جست. بدین قرار تصمیم هائی که اتخاذ نمی شوند، به آن دلیل نیست که نخبه ها آنها را اتخاذ نمی کنند، بلکه از آن رواست که در ساخت روابط موجود، نمی توانند اتخاذ شوند. و نیز، بی تفاوتی « توده

شهروندان» حاصل مهار اجتماعی است که درعرف و عادت حاکم بر رفتارشان، بیان می شود.

بنابراین، ساز و کارهای مهار اجتماعی را باید شناخت که آدمیان را به از دست هشتن زندگی عمومی و وا گذاشتن گرفتن تصمیم ها به نخبه های دانشمند و ادار می کند. همین شناسائی ما را آگاه می کند چرا « توده شهروندان» مسائل « عینی» خویش را بطور عقلانی طرح نمی کنند؟ این مسائل مسائلی هستند که وقتی موضوع راه حل جوئی می شوند، گرفتن تصمیم هائی را ایجاب می کنند که بسیار مهمتر از تصمیمهائی می شوند که بوزیتیویستها تصور می کنند اتخاذشان در قلمرو صلاحیت نخبه ها هستند؟

نیک که بنگریم می بینیم نخبه ها، برای آنکه مردم را بی تفاوت کنند، آنها را به « بدتر» تهدید می کنند. لذا، توده شهروندان، باقرار گرفتن، میان دو سنگ آسیاب، ترجیح می دهند از سیاست بگریزند (۱۲۳). واقعیت اینست که، شیوه اعمال آن هرچه باشد، قدرت از رابطه قوا پدید می آید. « پس اگر نزاعی، آشکار یا پنهان، پدیدار نشد، باید وجود اجماع بر سر توزیع کنونی ارزشها را مفروض دانست. در این صورت، دیگر نمی توان روش ناگزیر کردن غیرخبره ها، به ترک صحنه سیاست و مداخله نکردن در آن، را بکاربرد». اما همانطور که « اجماع قلبی» - اجماعی که از نظام برمی آید و دست ساخت وایدئولوژیک نیست - بدان معنی نیست که یک نخبه فریبکار وجود دارد، شرکت نکردن در گرفتن تصمیم نیز می تواند محصول نظام و نه نزاع میان صاحب نقش ها باشد. در واقع، می توان فرض کرد که قدرت می تواند به هدفهای خود دست بیابد بدون آنکه از راه نزاع خود را تحمیل کند. و نیز قدرت می تواند به هدفهای خود دست بیابد بدون آنکه همانند الگوی پارسونز، بر یک اجماع واقعی تکیه کند که هرگونه نزاعی را

از میان برمی دارد. آیا نخبه، قدرت حداکثر را پیدا نمی کند وقتی بجای آنکه از رهگذر نزاع و تحمیل خویش آن را بدست آورد، از نظام سامان یافته‌ای بدست می آورد؟ وقتی قدرت را بدین سان اندر بیابیم، قدرت حاصل از عدم شرکت در گرفتن تصمیم یا ولایت، دیگر حاصل رابطه قوا نمی شود، بلکه حاصل نظام می شود (۱۲۴).

ساده سخن عبارت می شود از اینکه قدرت یک وقت از روابط قوا و نزاع حاصل می شود و یک وقت از عدم شرکت غیر نخبه ها در ولایت و فقدان نزاع نزد نخبه ها و علمی و خالی از سود و زیان شخصی و گروهی و طبقاتی بودن ولایت یا اختیار گرفتن تصمیم ها، بدست می آید. در این صورت، قدرت همان معنائی را پیدا می کند که پارسونز بدان می دهد. اما آیا عدم شرکت غیر نخبه ها و ماندن حق تصمیم و ولایت برای نخبه ها، نه در جامعه واقعی، حتی در ذهن، تصویری بدون تناقض است؟ توضیح این که وقتی مقاومت نباشد، قدرت بنا بر پویائی خود، میل به بی نهایت می کند. نخبه ها ناگزیر می شوند برابر میل قدرت بر بزرگ و متمرکز شدن، تصمیم بگیرند. به سخن دیگر، نخبه ها برده قدرت بگردند و می گردند. افزون بر این که عدم شرکت در گرفتن تصمیم علت یا علت ها می خواهد و این علتها را باید دائمی کرد و دائمی کردن آنها، به نگاه داشتن غیر نخبه ها در بیرون مرزهای تصمیم گیری و ولایت، نیاز دارد. نگاه داشتن غیر نخبه ها در بیرون حیطه تصمیم گیری و دائمی کردن علتها، نزاع را دائمی و بکار بردن زور را ناگزیر می کنند. نیاز به ایدئولوژی که این عدم شرکت را توجیه کند نیز پیدا می شود و...

۷ - مجموع این انتقادات، استون لاک (Steven Lukes) را بر آن داشت در پی « بعد سوم » قدرت شود. این بعد بیشتر خاصه ساختی دارد. در واقع، با چراغ و باراتز، با تأکید بر نقش تعیین کننده ارزشها، سنت ها، مناسک و اجماع خاص هر نظام، راه را برای استون لاک هموار کرده

بودند. بنابراین نظر، اگر در منطقه ای حساسیت، برای مثال، نسبت به آلودگی محیط زیست شدید و درمحل دیگرضعیف است و یا نیست، به علت فرهنگ سیاسی است. یک ایدئولوژی حتی وقتی نظام وارد نیست، آدمیان را به انتخاب میان مسائل برمی انگیزد. بنابراین مسائلی که آن « ایدئولوژی » که نظام بر پایه آن، عمل می کند، را زیر علامت سؤال می برند، قابلیت طرح پیدانمی کنند (۱۲۵).

بدین قرار، نه « فعالیت » که « عدم فعالیت » سیاسی باید توجه را به خود جلب کند: عدم شرکت در فعالیت سیاسی خاصه ایدئولوژیک دارد و این ایدئولوژی حاکم است که بی تفاوتی را تحمیل می کند. به سخن دیگر، قصد واقعی پوزیتیویستها از « پایان عصرایدئولوژیها » دائمی نمودن وضعیت موجود و حاکمیت دائمی ایدئولوژی حاکم است. اگر در مناطقی که بی تفاوتی سیاسی عمومیت دارد، تحقیق کنیم، می بینیم ایدئولوژی قدرت حاکم، آن را تحمیل کرده است. برای مثال، در مناطقی که یک صنعت بزرگ مستقر است، صاحبان آن صنعت با رواج دادن این ایدئولوژی که اگر این صنعت از میان برود، زندگی بر مردم آن منطقه، سخت می شود، از بروز هرگونه خواستی مغایر منافع آن صنعت جلوگیری می کنند. نظام های سیاسی و نیز نخبه هائی که در درون آن نظام فعال هستند، ترس از منظره برافتادن آن نظام را رواج می دهند و مانع از بروز حرکت های اجتماعی می شوند که هدفشان تغییر نظام است (۱۲۶).

می بینید محققان دیگر نیز به همان نتیجه رسیده اند که در زبان عامه پسند و عامه فریب، توضیح داده ام. نخبه هائی که نقش مخالف را بازی می کنند، در فریب « توده شهروندان » نقشی تعیین کننده را بازی می کنند. زیرا ترس از بدتر را آنها بوجود می آورند.

۸ - در میان مارکسیستها، گرامسچی، رهبر حزب کمونیست ایتالیا، به نقش تعیین کننده جامعه مدنی (یعنی بنیادهای اجتماعی که بر مدار ایدئولوژی حاکم شکل گرفته اند)، در استواری بنای نظام سیاسی، توجه کرده است. او می گفت: « این انسانها، این وجدان و روح خردمند هستند که به نمای خارجی ریخت می دهند و همواره پیروز می شوند ». آلتوسه این برداشت انسان مدار که انسان را یک عامل تحول می شناسد، نمی پذیرفت. بنظراو « عاملان واقعی » تحول روابط تولید هستند (۱۲۷). موریس گودلیه (Godelier) نیز نقش انسان شعورمند را ناچیز می داند: در نظام سرمایه داری، تضاد اصلی میان وضعیت نیروهای مولد با روابط تولید مبتنی بر مالکیت خصوصی است. به گمان او مارکس مسلم کرده است که جنبه هائی که واقعیت در جریان تحول پیدا می کند، مستند بر هیچ شعوری نیست و به شعور توضیح نمی یابد (۱۲۸). پولاتراس نیز بر همین نظر بود (۱۲۹).

بدین سان، مارکسیسم مخالف انسان مداری (اصالت انسان) بود و نقش دادن به انسان شعورمند را فریفتاری گمان می برد. در عوض، گرامسچی به شعور در تغییر روابط اجتماعی نقش ممتازی می بخشید. بدین سان، نظر آنها که در انتقاد پوزیتیویستها، به جبر نظام اجتماعی قائل می شوند و عمل عاملان شعورمند را بیهوده گمان می برند، بانظر فیلسوفان مارکسیست، همسانی می جوید. هر چند آلتوسر برای مبارزه طبقاتی و باراتز برای نزاع میان بازیگران نقشی بنیادی قائل شده اند.

زمان بایسته بود تا بسیاری از متفکران مارکسیست از خود بپرسند، جبری که در آن، آدمیان نقش عاملان سازوکارهای ساختار اجتماعی را بیش ندارند، کار را به « جبر مضاعف ساختار » می کشاند و این جبر، با هیچ دیالکتیکی، نمی تواند انقلاب و آزادی انسان را بزاید (۱۳۰). حال آنکه نظام اجتماعی، به عمل انسانها و گروههای اجتماعی، متناسب با

وجدانی که پیدا می کنند، تحول می یابد. بدین قرار، دراززیایی عمل اجتماعی، نقش انسان شعورمند و نظام اجتماعی، هر دو را باید در نظر گرفت.

به سخن دیگر، لیبرالیسمی که جانبداران « پایان ایدئولوژی » جانشین می کنند، از شناختن چند و چون سلطه عاجز است و مارکسیسم از درک آزادی انسان ناتوان است. مارکسیسم تمام توجه خویش را به بهره کشی طبقاتی معطوف می کند و از استبداد دولت و اشکال دیگر سلطه غافل می شود. پس باید بعد از لیبرالیسم را تدارک کرد. تدارک بعد از لیبرالیسم، به نگاه داشتن آزادی و شدت حساسیت نسبت به سلطه، میسر می شود (۱۳۱).

اما آیا به آزادی همان معنی را باید داد که لیبرالیسم می دهد و از رابطه سلطه گر- زیرسلطه، همان تضاد طبقاتی را باید مراد کرد؟ بی گمان نه. از آزادی، « آزادی منفی » مراد است که ایزایا برلین (Isaiah Berlin) تعریفش می کند: « از مداخله های قهرآمیز و از اکراه دیگران در امور خصوصی رها بودن » و برای آنکه ولایت از آن جمهور مردم بگردد یعنی روابط سلطه گر- زیرسلطه از میان برخیزد، از ولایت یا « حاکمیت مردم » همان تعریفی را باید پذیرفت که آدام پرزورسکی (Adam Przeworski) بدست می دهد (۱۳۲): « اشخاصی که بر اساس ترجیح های معمولی خود عمل می کنند، وقتی به هیأت اجتماع ولایت دارند که راه حلهائی که به آنها پیشنهاد می شوند، قیودی مستقل از اراده این ها و آن ها در بر نداشته باشند. دقیق تر بخواهی، افراد وقتی ولایت دارند که بتوانند بنیادهای کنونی، از جمله دولت و مالکیت را تغییر بدهند و بتوانند منابع در اختیار را به هر مقصود قابل تحقیقی اختصاص بدهند ».

فرق این مردم سالاری با مردم سالاری لیبرال اینست که لیبرالیسم، درنظام معین، ولایت مردم را درگرددش کارآن نظام، خلاصه می کند (انتخابات، حکومت اکثریت، آزادیهای مدنی). حال اینکه مردم سالاری وقتی برآستی وجوددارد که تصمیم ها به استناد ترجیح های عموم مردم اتخاذ واجرا می شوند (۱۳۳).

بدین سان است که انسانها ازبند اقتصاد سرمایه داری رها می شوند. اقتصادی که درنظام لیبرال، مردم را ازحاکمیت خویش محروم می کند و شرائط یک وابستگی اقتصادی را دائمی می سازد که دشمن آزادی است. هر چند بانی این نگرش در ولایت روسو بود، اما توجه ما کمتر به اشکال اعمال ولایت (مشارکت مستقیم یا ازراه انتخاب نماینده) وبیشتر به مسئولیت یافتن هرشهروند وآزادی اوست.

جا را برای این پرسش مساعد می یابیم: چرا لیبرالیسم ومارکسیسم به « مالکیت تصمیم » توجه نکردند و بنا را بر « مالکیت انسان بر اشیاء » گذاشتند؟ دراقتصاد توحیدی به پیامدهای این غفلت پرداخته ام. و اینک می دانیم که باوجود اعتقاد به جبر، مارکسیسم نمی توانست به حق شرکت درتصمیم گرفتن بها بدهد، ولیبرالیسم وقتی بر پایه روابط قوا، آزادی را تعریف می کرد وبا تعیین حد ومرز میان فردها، معنای آزادی را وارونه می ساخت وبدان قلمروهای « زندگی شخصی » و « زندگی عمومی » را جدا می گرداند، و رابطه سلطه گر- زیرسلطه را امضاء می کرد وبه زبان فریب، قلمرو زندگی عمومی را « متعلق به نخبه » می گرداند، انسانها را از ولایت محروم می کرد. پس، نمی توانست به مالکیت تصمیم نقش بدهد. وچون ساز وکارهای سرمایه داری « توده شهروندان » را از مشارکت درگرفتن تصمیم بازمی داشت، عموم از توجه به حق شرکت درتصمیم، غفلت می کردند وهنوز نیز از این غفلت بدر نیامده اند و ندانسته اند که عدالت اجتماعی به مثابه میزان، یکی بازپس گرفتن

این حق است. با آنکه قرآن بیشترین تأکید را بر این حق کرده است (۱۳۴)، و با آنکه بدیهی است مقام تصمیم، مقام اطاعت نیست و مقام اعمال ولایت، مقام تصمیم است، زبان فریب مسلمانان را نیز فریفته و هنوز می‌پندارند زمان اعمال ولایت، زمان اجرا است! (۱۳۵). و به این فریب، از بکار بردن میزان عدالت در ولایت که شرکت همگان در گرفتن تصمیم‌های جمعی است، یکسره غافل مانده‌اند. این ایام، در قلمرو نظر، به مردم سالاری بر اصل مشارکت و بنا بر این به اهمیت تصمیم اصل امامت و همگانی کردن مسئولیتها و مشارکت در گرفتن تصمیمها و بها دادن به حق شرکت در تصمیم، توجه می‌شود اما هنوز زمان باید تا « معرفت غیر قرآنی به معرفت قرآنی برسد » و حق و مسئولیت شرکت در گرفتن تصمیمها، میزان عدالت بگردد:

۹- راه حل به مالکیت نخبه‌ها در آوردن حق اتخاذ « تصمیم‌های مهم نیست، بلکه بست فرهنگ مردم سالاری است. معنای فرهنگ مردم سالاری، ظرفیتها و تواناییهای افراد برای شرکت در گرفتن تصمیم‌ها، پایبندی آنها به قواعد و روشهای مردم سالارانه، روابطی که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهند و سازمان سیاسی است که مشارکت همگان را در گرفتن تصمیم‌ها و یا ولایت بر اصل داد و وداد را میسر کند.

قاعده‌ها چسان با فرهنگ ربط می‌جویند؟ بدین سان که یکدیگر را متعین می‌کنند. علت و معلول یکدیگر می‌شوند. توضیح اینکه قواعد مردم سالاری، فرهنگ مردم سالاری، فرهنگ به معنای برخوردار کردن هر فرد از آزادی و مسئولیت را پدید می‌آورند. و این فرهنگ بنوبه خود، رفتارها و تواناییهای مردم سالارانه را بوجود می‌آورد و قوت می‌بخشد و بدین رفتارها نیز، قواعد مردم سالاری استحکام می‌جویند.

و از آنجا که نقش داران آزاد و مسئولیت شناس هستند که قاعده‌ها را می‌سازند و این قاعده‌ها هستند که نقش داران را پدید می‌آورند، تنها

بنیادهائی که بر مدار این فرهنگ شکل می گیرند، صفت ثبات و دوام پیدا می کنند. درواقع، فرهنگ مردم سالارانه با قواعد ضد مردم سالاری سازگاری نمی جوید. پس وقتی قواعد مردم سالارانه فرهنگی را بسط و پرورش می دهند که با رعایت شدن و دوام آن قواعد سازگار است، تعادل بنیادی بوجود آمده است.

بدین قرار، دو پویائی متصورند: یکی پویائی مردم سالاری است که در آن، مجموع قواعد سبب بسط و رشد فرهنگ مردم سالارانه می شود و این فرهنگ، بنوبه خود، موجب مردم سالارانه تر شدن قواعد می گردد و به استقرار تعادل هر چه مردم سالارانه تر می انجامد. و دیگری پویائی ضد مردم سالاری که در آن قواعد، فرهنگی را ایجاب می کنند که بیشتر از پیش نامساعد با مردم سالاری است. این فرهنگ نیز به نوبه خود، بطور روز افزون، قواعد مردم سالارانه را تباہ می سازند. حاصل، تعادل بنیادی غیرمردم سالارانه می شود.

لیبرالیسم « نئوهاوسی » و لیبرالیسم کلی و عمومی که با « پایان ایدئولوژی » مستقر می شوند، کار را به استقرار بنیادهای اجتماعی غیردمکراتیک می کشانند. دورتر که بعد اقتصادی عدالت اجتماعی را مطالعه می کنیم، به این دو الگو بازمی گردیم. در اینجا همینقدر باید دانست که بنای لیبرالیسم عمومی، بر « آزادی تحرک » در سطح جهان وزمان است. این « آزادی » ماوراء ملیهارا پدید آورده و حاکمیت های دولت- ملت را از محتوی خالی کرده و مالکیت تصمیم را در دست اقلیتی متمرکز کرده است که از هر مهای رها هستند. نیک که بنگریم می بینیم، درواقع، این استبداد فراگیر است که مالک انحصاری حق تصمیم می شود. و در جریان بزرگ شدن، منابع متعلق به نسلهای آینده را پیش خور و آینده را از پیش متعین می کند.

استبداد سرمایه دولت را از محتوای دمکراتیکش خالی می کند. دولتها را ناگزیر می کند برای جلب عنایات سرمایه به رقابت با یکدیگر بپردازند. تعلیم و تربیت و نیز زندگی خصوصی افراد را با خود و هدفهای خویش سازگاری می کند. با توسعه بیکاری، حاکمیت سرمایه را بر کارحاکم می کند و دولتها را در برابر خیزشهای « توده شهروندان » ناتوان می گرداند. نابرابریها را روزافزون و اسراف را از حد بیرون می کند. دورتر خواهیم دید چرا؟

لیبرالیسم نئوهابسی، بعکس لیبرالیسم عمومی و کلی که به نقش سالم ساز بازار تکیه می کند، به نقش سالم ساز دولت تکیه می کند. آمریت دولت را جانشین ساز و کارهای بازار و « آزادی عمومی تحرک » می کند.

در این لیبرالیسم، در فراگرد اجتماعی رشد، به انسان، نقش و اختیار وسیعی داده می شود. این لیبرالیسم پیرو ماکس وبر، در این رأی او است که دیوان سالاری بدان خاطر توسعه می یابد که بهترین نوع سازماندهی است (۱۳۶). از این دیدگاه، ساخت سلسله مراتبی سازمان بیانگر قدرت دارنده اختیار تصمیم نیست، بلکه بیانگر روش علمی است که هزینه را به حداقل و باروری را به حداکثر می رساند. اما وقتی علم و اثربخشی و باروری، ابزار قدرت می شوند که تصمیم می گیرد. پس اختیار کار کردن و یا نکردن افراد نیز، بنا بر این میزانها، بدست همان قدرت می افتد.

پس از آنکه لیبرالیسم عمومی و کلی که پوزیتیویستیهای نخبه گرا ترویج می کردند، اثرهای فاجعه آمیز خویش را بر طبیعت و انسان و فرهنگ بار آورد، اینک، در واپسین سالهای قرن بیستم، لیبرالیسم نئوهابسی را پیش کشیده اند.

الگوی لیبرالیسم « نئوهابسی » را از التقاط سنت گرائی و تجددگرائی (Modernisme) بوجود آورده اند. این بیان « حقوق

فردی « و « حقوق مالکیت » بر حقوق انسان پرده غفلت می کشد. به استناد نظرهابس، این لیبرالیسم بر آن است که انسانها طبعی شریر دارند و بدون سازماندهی دارای سلسله مراتب و نقش دولت در حفظ این سلسله مراتب، به سخن دیگر بدون آنکه اختیار تصمیم از آن کسانی بگردد که می توانند جامعه را بطور علمی و با حداکثر اثر بخشی اداره کنند، جامعه نه تنها راه رشد را در پیش نمی گیرد، بلکه به راه انحطاط می افتد. بدیهی است دولت را مردم انتخاب می کنند. اما لیبرالیسم عمومی وعده آزادی عمومی می دهد و با ستاندن ولایت از مردم، آن را دست نیافتنی می کند و لیبرالیسم هابسی وعده ولایت (انتخاب دولت) را می دهد، و مسئولیت و حق شرکت در گرفتن تصمیم را از مردم می ستاند. به سخن دیگر هر دو عمیقاً ضد مردم سالاری هستند (۱۳۷).

انتقاد کننده ها، این انتقاد بس مهم را از یاد برده اند : الف - علم
عالم را از تمایل به قدرت ، از سنجش سود و زیان شخصی و گروهی حفظ نمی کند . ب - رابطه عالم با جاهل ، یا رابطه انتقال علم از عالم به جاهل است و یا علم وسیله حاکمیت عالم بر جاهل . رابطه انتقال علم نه نیاز به اختیار دارد و نه نیاز به قدرت . زیرا با ایجاد رابطه قوا و از راه بکار بردن قدرت ، علم قابل انتقال نمی شود . اما رابطه حاکمیت ، نیاز به قدرت دارد زیرا بدون اعمال قدرت ، رابطه اطاعت برقرار نمی شود . ج -
اما از آنجا که هر انسان قوه رهبری دارد و این استعداد را با هیچ قدرتی نمی توان از کار انداخت ، این استعداد با بهره گیری از دانائی که استعداد دانش جوئی در اختیارش می گذارد ، انسان را ، در فعالیتهايش ، رهبری می کند . اگر انسان نداند ، عمل نیز نمی کند . بدین قرار ، بدون انتقال علم به « توده ها » ، علم نمی تواند در اداره جامعه نقش بازی کند . لاجرم حاکمیت گروه عالمان بر « توده ها » ، رابطه عالمان و « توده ها » با قدرت می شود . به سخن دیگر ، همه آلت قدرت

می شوند . لذا، انتخاب « نخبه ها » از سوی توده ها، در گزینش کارگزاران برای قدرت ناچیز می شود . چنین جامعه ای ظالمانه ترین نظام اجتماعی را پیدا می کند .

انتقادهایی را که خواندید، معلوم می کنند چسان، پوزیتیویسم، که مدعی بود فلسفه زدائی می کند، خودفلسفه شد، که مدعی بود با ناگزیر کردن فلسفه و دین و ایدئولوژی از پیروی علم، عصر ایدئولوژی را به پایان می رساند، خود ایدئولوژی از کاردرآمد و کار وارونه شد: « معرفت غیرفلسفی و غیردینی » از « معرفت فلسفی- دینی » پیروی می کند. درحقیقت، نظریه پوزیتیویستها همان نظریه ارسطو است که از ترکیب الیگارش و دمکراسی ساخته بود: قانون گزار، ارسطو، پاپ معصوم، و ولی فقیه « تالی معصوم » اینک « نخبه های بی طرف » شده اند که اسطوره است و وجود خارجی ندارد. زیرا نمی تواند پیدا کند. این نخبه ها ولایت مطلقه دارند اما آنها را مردم انتخاب می کنند. این نظریه، نخست رنگ دینی پیدا کرد (۱۳۸). و اینک « ولایت نخبه های دینی » جای خود را به « ولایت نخبه های علمی » سپرده است. حتی این وعده که معرفتهای منفی به معرفت « علمی » بدل خواهند شد، همان وعده ایست که هر دینی داده است: روزی جهانگیر خواهد شد! اینان جبرگرا هستند و زمان « پایان ایدئولوژی » را بسیار نزدیک معین کردند و « پایان تاریخ » را نیز اعلام نمودند! چرا جهت پوزیتیویسم وارونه شد؟ زیرا:

۱ - می گویند بگذاریم امر واقع، خود، سخن بگوید. اما آیا این امرواقع است که می گوید « معرفت دینی و فلسفی و ایدئولژیک » از علم پیروی می کند؟ آیا امر واقع می گوید زندگی خصوصی از زندگی عمومی جدا است؟ آیا امرواقع می گوید « توده شهروندان » از سیاست

گریزانند؟ آیا امرواقع می گوید سیاست و گرفتن تصمیم های بزرگ باید در اختیار « نخبه ها » با اختیار تام، قرار گیرند؟

آیا امرواقع، خود، سخن می گوید؟ پاسخ اینست که اگر امرواقع سخن نمی گفت، ممکن نبود آن را در لباس فریب پوشاند. امر بدانجهت که « واقع » می شود زبان دارد و گویا است. پس هر امری وقتی در رابطه با امرهای واقع دیگر قرار می گیرد، زبان به سخن می گشاید و خود سخن می گوید. برای مثال، دین و فلسفه وایدئولوژی و علم اگر از راه قدرت، با یکدیگر رابطه پیدا کنند، قدرت، بنا بر نیاز، هر یک از این ها، به دیگری، از خود بیگانه، و با خود یگانه می کند: در تاریخ هر دین که بگیریم، می بینیم با افتادن در روند بیان قدرت گشتن، به سراغ « معرفت غیردینی » رفته و بمدد آن، محتوای اصول راهنما را تغییر داده و خود را با قدرت سازگار ساخته است.

بدون نیاز به مراجعه به تاریخ، می توان دین و علم را یکبار بر اصل راهنمایی که با آزادی سازگار است و بار دیگر، با اصل راهنمایی که با لیبرالیسم جوراست و بار سوم با اصل راهنمایی که با استبداد فراگیر درخوراست، در رابطه گذاشت و سه نتیجه را با یکدیگر مقایسه کرد:

۲ - وقتی اصل توحید وهدف آزادی است، بیان دین ، بیان آزادی و حقوق و بیانگر حقوق هر انسان و حقوق جمعی انسانها است. هدف رشد در آزادی و آزادی در رشد و دین روش زندگی در آزادی و رشد است . بر آن اصل واین هدف، هر دست آوردی علمی نیز بکار همه وهدف ازعمل به آن، آزادشدن و رشد می شود. دوگانگی دین و علم از میان بر می خیزد و علم از جبر دین و دین از جبر علم رها می شوند: اصل راهنما وهدفی که دین معین می کند، نه تنها هدف علم را آزادی و رشد انسان می کند، بلکه مانع از آن می شود که علم به انحصار اقلیتی درآید و دست آویز سلطه گری بگردد. در این صورت، غیر ممکن است علم ناقص

دین شود و یا رهنمود دینی خود را ناگزیر ببیند از « معرفت علمی » پیروی کند. رهنمود دینی و رهنمود علمی توسط هر فرد از افراد مردم قابل تجربه می شوند.

برای مثال، اگر بر اصل توحید، دین هراسانی را برخوردار از توان رهبری بداند و علم نیز وجود استعداد رهبری را، در هر انسان، تصدیق کند، و اگر دین، بر همان اصل، و موافق هدف آزادی و رشد، به استعدادها انسانها ارزش برابر بنهند و علم نیز تصدیق کند هر انسان مجموعه ای از استعدادها دارد اما این مجموعه ها یکسان نیستند و بدین خاطر دست آوردهاشان نیازهای همه انسانها را در جریان رشد بر می آورند هرگاه کارکردهای استعدادها، بطور برابر، در اختیار همگان قرار بگیرند، دین و علم، در اصل راهنما و هدف دوگانگی، نمی جویند. و چون علم خود نمی تواند هدف خویش را معین کند، دین با تشخیص جهت رشد از تنگنای جبر به فراخنای آزادی و تعیین آزادی و رشد انسان، بعنوان هدف، کاربرد علم و فن را معین می کند. زبان فریب چشم خود را از دیدن این واقعیت باز می دارد که اگر هدف علم و فن را دین با اصل راهنمای توحید و هدف آزادی و رشد معین نکند، قدرت علم را وسیله و آن را برای رسیدن به هدف خویش، بکار خواهد برد. فریب بزرگ این فریب نیست؟

۳ - پیش از این دیدیم اگر دین اصل راهنما را توحید و جهت را ا پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

ز رفتن از تنگناها به فراخناها و هدف را رشد در آزادی بشمارد و علم به این نتیجه برسد که در هستی اصل بر توحید نیست و بنابراین هدف نمی تواند آزادی باشد، علم دین را، در اصل راهنما و هدف، باطل گردانده است. با وجود این، برای آنکه علم کاربرد پیدا کند، آدمیان ناگزیر می

شوند اصل راهنمای درخور با حکم علم را جایگزین کنند و متناسب با آن، هدفی را برگزینند.

این اصل راهنما، یا تجربه پذیر و بنا بر نظر پوزیتیویستها، ابطال پذیر هست و یا نیست. اگر هیچ اصل عامی را، به این دلیل که ابطال پذیر نیست، نتوان اصل راهنما کرد، زودتر از همه، پوزیتیویسم است که باید به دور افکند. در حقیقت، در پوزیتیویسم، ثنویت تک محوری، اصل راهنما است: جدا کردن معرفت ها بر اصل تجربه و ابطال پذیری « پیروی معرفت های منفی (دینی، فلسفی، ایدئولوژیک) از معرفت مثبت (معرفتی که از راه امور واقع به تجربه درآمدنی و بررسی کردنی حاصل می شود) یا علمی » و جدائی زندگی شخصی از زندگی عمومی و در بند زندگی خصوصی بودن « توده شهروندان » و « بی طرفی » نخبه ها و وجود اجماع نزد نخبه ها و سیاست گریزی « توده شهروندان » و پیروی آنان از نخبه ها و تعریفی که از قدرت بدست می دهند و تقسیم کردن « تصمیم ها » به مهم و غیر مهم و سپردن اختیار مطلق به نخبه ها و گرفتن تصمیم های مهم را در اختیار آنها نهادن و... همه این احکام ترجمان اصل ثنویت تک محوری هستند. اصل راهنما و احکام، هیچیک، تجربه پذیر و ابطال پذیر نیستند. در طبیعت، توحید در پدیده های مختلف تجربه پذیر است. اما ثنویت، بخصوص ثنویت تک محوری که، در رابطه مسلط - زیر سلطه، بیانگر قدرت مطلقه مسلط بر زیر سلطه می شود، در هیچ پدیده دیگری قابل تجربه نیست. فریب بزرگ دوم همین است که با استفاده از « تجربه و ابطال پذیری » که سخنی عامه پسند است، ثنویت تک محوری را اصل راهنمایی کند. و بدان، نابرابری انسانها، در ولایت، را می پذیراند و جای اصل مشارکت را به اصل اطاعت عامه از نخبه می سپارد.

۴ - اصل تجربه و ابطال پذیری را نیز آن گاه ابطال می کند که از یاد می برد علم وقتی وسیله قدرت می شود، نه تنها برای « توده شهروندان » که برای نخبه ها نیز غیر قابل تجربه می شود. چرا که ایدئولوژی می شود. زیرا علم که قطعی نیست، حکم مطلق می شود و قدرت حاکم آن را به اجرا می گذارد. بدین سان، نه علم که قدرت حاکم و علم وسیله می شوند. قدرت علم را وسیله نابرابری و خشونت روز افزون می کند. بدین سان، نابرابریها تا اینحد غیر قابل تحمل می شوند و طبیعت در واپسین امروز و فردای خویش قراری گیرد.

و بار سوم ابطال می کند وقتی « معرفت علمی » را ملک طلق نخبه ها می کند و از یاد می برد اگر معرفت « علمی » همگانی نشود، به تجربه قابل نقد و اصلاح نمی شود. هر روش علمی که بخواهد از راه « مهندسی اجتماعی » بکار عموم آید، ناگزیر باید معرفتی در دسترس عموم بگردد.

در حقیقت، پوزیتیویسم، با اسطوره کردن « امرواقع »، پیرو دینی از خود بیگانه می شود. توضیح اینکه، هیچ دینی با این ادعا که اقلیت نخبه حقوق و امتیازات و اختیارات ویژه دارند، از سوی عموم مردم پذیرفته نمی شود. و نیز، تا همگان رهنمودهایش را تجربه نکنند و، به تجربه، آن را صحیح نیابند، آن دین قابل پذیرش همگان نمی شود. پس اگر امروز دینی که لباس علم به خود پوشانده ولایت مطلقه را حق نخبه ها بداند و آزادی انسان را هدف شمارد و مردم را « عوام کل الانعام » بخواند، از خود بیگانه شده است. کار علم اینست که تحقیق کند این از خود بیگانگی چرا و چگونه بوجود آمده و دوام جسته است. نه آنکه همان اصل راهنما و رهبری و روش و هدف را نگاه دارد و جای دین را به علم بسپارد و به این دروغ دلخوش کند که « معرفت ایدئولوژیک جای به معرفت علمی می سپارد » .

۵ - واگر اصل راهنمای ایدئولوژی، ثنویت دو محوری وهدف آزادی ورشدی ترجمان این اصل باشند ، علم، بکار رشد می آید که انسان امروز در جامعه دارای نظام « سرمایه داری » می کند. در این نظام، درکار بردن علم، از اصل راهنما وهدف ایدئولوژی پیروی می شود. اگر دین نیز بخواهد با این ایدئولوژی انطباق جوید، ناگزیرمی شود، اصول و فروع خود را با آن سازگارکند. همانطور که می کند. نه تنها علم، در بکاررفتن، از لیبرالیسم پیروی می کند، بلکه درساختن نظرهای « علمی » نیز، سازندگان از اصول راهنمای این ایدئولوژی پیروی می کنند. درزبان « عامه پسند وعامه فریب » بجای « سرمایه داری لیبرال »، علم را می گذارند و پیروی « معرفت دینی » ازاصول واحکام سرمایه داری لیبرال را « پیروی معرفت دینی » از « معرفت علمی » می باوراندند. واین دروغ بزرگ سوم است. بدیهی است بدون بکار بردن منطق صوری ، این دروغ ساختنی نیست .

بنابرتجربه، انسان به خدمت قدرتی در می آید که سرمایه داری است و آن معرفت های علمی که نظر هائی را ابطال می کنند که سرمایه داری لیبرال بر آنها بنا می شوند، سانسور می گردند . اگر هم امکان انتشار پیدا کنند، دردسترس عموم قرارنمی گیرند وامکان تجربه شدن را پیدا نمی کنند.

۶ - اگر اصل راهنمای ایدئولوژی ثنویت تک محوری باشد، هدفی غیراز رشد قدرت نمی تواند پیداکند. وقتی دین ازاین ایدئولوژی پیروی می کند، ایدئولوژی ولایت مطلقه فقیه می شود. اما قدرت به علم، اجازه ایجاد مزاحمت برای اصول راهنما و « قوانین عام » ایدئولوژی را نمی دهد. درقلمروهای دیگر، میزان رشد بستگی به ارزشی دارد هر دست آورد علمی وفنی برای قدرت دارد. تابعیت رشد علم وفن از متغیر رشد قدرت، امری واقعی است که پوزیتیوسم نه تنها نمی خواهد ببیند، بلکه

می کوشد آن را به حجاب فریب پیوشاند. درحقیقت، از آنجا که زبان قدرت، زبان عامه پسند و عامه فریب است، علم را هرگز به روشهایی که همه بتوانند بکاربرند و، به تجربه، آن را جانشین « معرفتهای » غیرعلمی سازند، در نمی آورد. جامعه را قشر بندی و قسمت قسمت می کند و در هر قسمت، از نوعی زبان فریب استفاده می کند که بکار می آید: پس نه تنها « معرفت دینی » وایدئولوژی ازمیان نمی روند، بلکه « معرفتهای » گوناگون در محیط های اجتماعی مختلف، در مهار جامعه ها بسود قدرت، بکار می روند. در عصر ما، ریگانسیم و تاچریسم و محافظه کاری جدید جز کاربرد « ایدئولوژی مادر » یا « لیبرالیسم عمومی و کلی » همراه و در آمیخته با انواع « معرفتهای » دینی و غیر دینی نبوده اند. افزون بر این،

۷ - اصل راهنما نه تنها باید در پدیده های گوناگون، تجربه پذیر باشد، بلکه باید تجربه علمی را تا ممکن است رها از ذهنیت تجربه گر، ممکن بسازد. چنین تجربه ای زمانی ممکن است که ذهن تجربه گر آزاد بگردد. همانسان که توضیح دادم - و هر کس می تواند تجربه کند - تجربه علمی آزاد بر موازنه عدمی ممکن است. بر اصل ثنویت تک محوری که پوزیتیویسم بر آن بنا شده است، تجربه علمی، مطلقا غیر ممکن است. به سخن دیگر، بزرگترین فریبهای این فریب است: ایدئولوژی حاکم بر نظام سلطه گر - زیر سلطه در مقیاس جهان، خود را در حجاب فریب تجربه ستائی می پیوشاند.

برای اینکه از نقش ویرانگر این فریب سردر آوریم، در انسان بمتابه بنیاد، بنگریم:

• انسانی که اصل راهنمای او موازنه عدمی است، عقلی آزاد از هر حد و بندی دارد. تجربه گری است که دانش می جوید.

• اما انسانی که اصل راهنمای او ثنویت تک محوری است، آیا می‌تواند تجربه کند؟ نه. زیرا گذشته از آنکه به تجربه نزدیک نمی‌شود زیرا می‌توسد اصل راهنمای او را باطل کند - چون بدون اصالت دادن به زور، این اصل را راهنمای خویش نمی‌کرد- علم را نیز نه از راه تجربه، که از راه احکام « علمی » به ذهن راه می‌دهد. در جامعه هائی که در آنها تجربه مرسوم نیست، رشد علمی نیز وجود ندارد. در این جامعه ها، اصل راهنما، ثنویت تک محوری است، و برای این اصل، انسان از آزادیهای خویش غافل و عقل از اندیشیدن ناتوان می‌شوند. در واقع انسان در میان دو جبر قرار می‌گیرد، خود وسیله می‌شود و البته، وسیله تجربه گر نمیشود.

۸ - اگوست کنت می‌گفت: « رشد مداوم، همان تابعیت معرفتهای غیر علمی از معرفت علمی است ». بر اساس همین حکم، الگوی لیبرال رشد اقتصادی را برای کشورهای « از رشد مانده » ساختند. بنابراین الگو، باید یک بخش نو و بویا پدید می‌آمد و بخش سنتی در این بخش جذب می‌شد. استبدادهای « نوگرا » این الگورا به اجرا گذاشتند و حاصل آن، بند از بند گسستن اقتصاد و فرهنگ کشورهای زیر سلطه شد (۱۳۹). اما این پدیده از هم گسستگی در جامعه های « رشد یافته » نیز پدیدار گشته است. تا آنجا که اهل نظر را به این فکر انداخته است که جامعه های دولت- ملت، با ضعیف شدن دولت و بر اثر بنداز بند گسستگیها، دارند به جامعه هائی با نظام فئودالی باز می‌گردند (۱۴۰). پوزیتیویستها با حمله به دیگران قصد خویش را پوشیده نگاه می‌داشتند زمانی که ادعا می‌کردند: ایدئولژیها وقتی در جامعه های رشد یافته، محلی پیدا نمی‌کنند، راهی کشورهای از رشد مانده می‌شوند. در واقع این لیبرالیسم عمومی و کلی، بمتابه ایدئولژی سرمایه داری سلطه گر است که خود را در حجاب « الگوی علمی » رشد پوشانده و به

کشورهای زیرسلطه راه بسته است. این ایدئولوژی نسبت به ایدئولوژیهای رقیب حساسیت پدید می آورد تا جامعه هائی که الگو به آنها تحمیل می شود، ندانند نه علم که یک ایدئولوژی است که با استفاده از منطق صوری در ساختن زبان فریب و بکار رفتنش توسط دولتهای استبدادی به آنها تحمیل می شود (۱۴۱).

اینک که بعد از تجربه و گرفتار بلای بند از بند گسستگی هستیم، پرسیم چرا غیر از این که شد نمی توانست بشود؟ گذار از معرفت های منفی به معرفت های مثبت، آدمیان را میان دوجبر قرار می دهد. توضیح این که آنها را باید از یکی مأیوس کرد و آن را غیرعلمی و بلکه ضد علم گرداند تا دیگری را به آنها قبولاند. در اجبار به ترک قلمرو « معرفت دینی یا فلسفی، یا ایدئولوژیک » و در آمدن به قلمرو « علم »، فرقی میان ترک دین و یا جانشین کردن « حکم علمی » بجای « حکم دینی » نیست. زیرا آنچه به حساب می آید معرفتی است که راهبر آدمی می شود.

بهررو، بنابر توضیحاتی که نظر پردازان پوزیتیویست داده اند، وضعیت های زیر بوجود می آیند. انسانها میان دو دسته معرفتها قرار می گیرند: معرفت منفی ↔ انسان ↔ معرفت مثبت.

۸/۱ - نخبه ها که یکسره معرفت های منفی را ترک می کنند و با معرفت علمی جامعه را اداره می کنند.

۸/۲ - توده شهروندان که معرفت های منفی شان عرف و عادات و باورهای دینی است و در این در معرفت ها می مانند.

۸/۳ - قشرهای میانی که معرفت های منفی را یکسره ترک نمی گویند اما معرفتهای مثبت نیز پیدا می کنند.

پیش از این توضیح دادم که چون علم به زبان تجربه در دسترس عموم قرار نمی گیرد و وسیله کار قدرت می شود، عموم نمی توانند

معرفت های « مثبت » را بجویند. بنابراین، میان دوجبر، فرهنگ جامعه انسجام خود را ازدست می دهد و گرفتار بند ازبند گسستگی فرهنگی می شود. پوزیتیویستها مدعی می شوند که « توده شهروندان » به نخبه های بی طرف رأی می دهند. این همان رسم تقلید است اما به قول ملاصدرا، تحصیل علم از یافتن معرفت بر شخصیت « نخبه بی طرف » آسان تر است (۱۴۲). در واقع، اگر « نخبه بی طرف » را بتوان تصور کرد، شناسائی او امری نزدیک به محال است زیرا: وقتی علم روشی نمیشود که همه با معرفت برآن، بکارش می برند، ناگزیر توسط قدرت باید به اجرا درآید. بنابراین، توده شهروندان ونخبه های بی طرف میان قدرت وهدفی قرارمی گیرند که گمان می برند هدف آنها است اما در واقع نیست. چرا که قدرت نمی تواند بی طرف باشد، پس هدف خویش را جایگزین هدف دلخواه « نخبه های بی طرف » و « توده شهروندان » می کند. با توجه به این واقعیت که بدون رابطه سلطه گر- زیرسلطه قدرت در وجود نمی آید، پس، قدرتی که از این رابطه پدید می آید، نمی تواند صفت بی طرف پیدا کند. پارسونز چاره را درآن دید که حکم کند قدرت متعلق به تمامی نظام است. لذا ترجمان رابطه حکومتگران با حکومت شوندهگان نیست! اما قدرت متعلق به نظام چگونه در وجود می آید؟ بپرض که « دست غیب » آن را بوجود می آورد و یا اختیار است و نیاز به رابطه قوا برای بوجود آمدن ندارد، آیا اگر قدرت است وبخواهد بسود بخشی ازجامعه وبه زیان بخشی دیگر بکار نیفتد، نباید همان معرفتی باشد که به تمامی جامعه منتقل می شود آسان که همگان بتوانند در گرفتن وبکار بردن تصمیم شرکت کنند؟:

اینک که ما بعد از تجربه اینگونه ولایت های مطلقه هستیم، آیا هنوز باید چشم خویش را برواقعیتهای زیر ببندیم؟:

• قدرت ↔ دانشمندان بی طرف وتوده شهروندان ↔ انباشت قدرت

• قدرت ↔ علم ↔ پویائی قهر یا بزرگ شدن ابعاد تخریب طبیعت
و انسان ↔ انباشت قدرت

• قدرت ↔ علم ↔ پویائی نابرابری ↔ انباشت قدرت

• قدرت ↔ علم - ↔ پویائی تلاشی ↔ انباشت قدرت (۱۴۳)

• دین ↔ جامعه ↔ معرفت علمی ↔ استبداد دو جانبه و انحطاط و...

در چهار رابطه اول، قدرت در آغاز و پایان قرار می گیرد. زیرا هدف قدرت جز قدرت نمی تواند باشد. در رابطه اول، دانشمندان - که باز نمی توانند بی طرف باشند - و مردم وسیله تخریب خود می شوند. رابطه های دوم و سوم هدف بکار بردن علم توسط قدرت را باز می گویند و به ما خاطر نشان می کنند که وقتی قدرت علم را بکار می برد، به ضرورت در تخریب بکار می برد. و رابطه پنجم، به می گوید چسان مردم دین و مرام و معرفت علمی را بکار تخریب خود و طبیعت بخاطر انباشت قدرت می کنند. نظام اجتماعی - سیاسی از این نوع، ستمگرانه ترین نظامهای اجتماعی می شود زیرا ابعاد تخریب را بزرگ و بزرگ تر می کنند.

مارکوس انسان ساخته سرمایه داری لیبرال را انسان تک بعدی خوانده است (۱۴۴). اما در واقع، «انسان بازیچه» و وسیله بیشتر نمی شود. بدین قرار، راه حل بر اصل برابری، ولایت را از آن فرد اعضای جامعه دانستن و مقام تصمیم گیرنده را به مردم باز پس دادن و هدف را رشد انسان در آزادی کردن است. بدیهی است که فرد فرد اعضای جامعه را دارای حق ولایت دانستن، وقتی میزان می شود که اصل راهنما توحید باشد. بدین بیان که نه تنها پذیرفته شود هر فرد، استعدادی رهبری و استعداد های دیگر و بنابراین اندازه ای از معرفت را دارد و به یمن جریان آزاد، معرفتها، با نقد یکدیگر، به معرفت همگانی پدید می آورند، بلکه مقبول افتد که واقعیت یافتن برابری در ولایت بدان سان که

خدا و پیامبر و فردعادی در ولایت برابری جویند (۱۴۵) بدان است که بیان آزادی بیان راهنمای مردم و ولایت جمهور مردم بگردد. هر سخنی افراد جامعه را در مقام تجربه گر قرار دهد و جریان آزاد معرفتها، معرفت ها را هم سطح بگرداند و نابرابری در ولایت را به برابری برگرداند. آن عدل که باید از آغاز میزان شود، این جهت یابی است.

این میزان وقتی می تواند در ساختمان نظام مردم سالاری بر اصل مشارکت بکار رود که نظام تعلیم و تربیت که در حال حاضر، کارخانه ایست که برای سرمایه داری لیبرال، « نیروی انسانی » تربیت می کند، از اساس تغییر کند: واقعیت اینست که استعداد های انسانها یک نوع نیستند. به سخن دیگر، نابرابری استعدادها، اگر نه یکجا، بمقدار زیاد، سخنی عامه فریب است. پس نظام آموزش و پرورش باید چنان سازمان پیدا کند که انواع استعدادها بتوانند خود تعلیم و تربیتی را که می خواهند، بجویند. در فصل پنجم به این امر مهم بازمی پردازم. در اینجا قصدم جلب توجه به این امر است که میزان عدل، یک میزان عمومی است و در ساختن نظام اجتماعی باز و تحول پذیر، نباید از توجه بدان غفلت شود.

از جمله نباید غفلت شود که زبان فریب نه تنها عدالت اجتماعی را که میزان است، هدف گردانده تا میزان نشود، بلکه معنی ولایت را نیز مقلوب کرده است: مقام تصمیم را با مقام اجرا، یکی باورانده و از آنجا که در مقام اجرا، بناچار اصل بر اطاعت باور شده است، پس عموم مردم این فریب را خورده اند که در مقام تصمیم، ولایت نخبه بر جامعه ممکن است، و بدین فریب، خود را از ولایت و بنابراین از انسانیت انداخته و به ایفای نقش آلت، محکوم کرده اند:

در حال حاضر، دو « نظریه » جانبدار ولایت نخبه ها هستند: نظریه ولایت فقیه را تا بعد از انقلاب، مردم ایران نمی شناختند. نظریه ولایت

نخبه‌های بی طرف که پزیتویستها باب کرده‌اند. در ایران پیش از انقلاب، ولایت مطلقه، بنام ترقی و با ادعای علم‌مداری و در ایران بعد از انقلاب، «ولایت مطلقه دین‌مداران» بعمل درآمدند. در اروپای شرقی، «ولایت مطلقه ایدئولوژی‌مداران» و در دوران بعد از کمونیسم، لیبرالیسم مطلوب پزیتویستها به عمل درآمدند. حاصل این تجربه‌ها بزرگ شدن ابعاد نابرابری و فقر و قهر شد. آیا برآستی به عمل درآمدند؟ نه. چرا که اگر به عمل در می‌آمدند، می‌باید قابل تجربه می‌بودند و اگر قابل تجربه می‌بودند، به تجربه، اصلاح پذیر نیز می‌شدند و نیازی به انقلاب نمی‌شد. در واقع، آنچه بنام دین و ایدئولوژی و علم به اجرا گذاشته شده‌اند، احکام تغییر ناپذیری بوده‌اند که مجریان معتقد بوده‌اند علم مطلق هستند و عیب از مردم است و مردم باید عوض شوند و با احکام انطباق پیدا کنند. با این حال، نه آن احکام که دستورهای قدرت به اجرا گذاشته می‌شوند.

از راه فایده، بپرسیم: می‌دانیم که دین و ایدئولوژی احکام خود را تغییر ناپذیر می‌دانند. اما پزیتویستها چرا دیگر راه حل علمی را احکام تغییر ناپذیر بگردانند؟ مگر آنها نیستند که «مهندسی اجتماعی» را باب کرده‌اند و مگر نمی‌گویند خاصه راه حل علمی اینست که در جریان تجربه، اصلاح پذیر است؟ این پرسش ما را به پرسش بایسته راه می‌برد: مگر نه پزیتویستها مخالف فلسفه و دین و ایدئولوژی بودند، چرا خود فلسفه و دین و ایدئولوژی شدند؟ زیرا تقسیم زندگی به عمومی و خصوصی و در صلاحیت نخبه‌ها قرار دادن اداره زندگی عمومی و گذاشتن تنظیم روابط اقتصادی بر عهده بازار و نخبه‌های «بی طرف» را عامل تنظیم روابط سیاسی جامعه شناختن، از ستون پایه‌های لیبرالیسم هستند. بدین قرار، پزیتویسم وارونه ادعایش را ثابت کرد: در لیبرالیسم آنها، معرفت «مثبت» (علمی) از معرفتهای «منفی» (دین و فلسفه و

ایدئولوژی (پیروی کرد. چرا چنین شد؟ زیرا جز این نمی توانست بشود. حتی اگر معرفت مثبت نه لیبرالیسم که علم ناب نیز می بود، جز آنچه واقع شد، نمی توانست روی دهد. زیرا دوگانه سازیها، از جمله دوگانه ساختن زندگی (خصوصی و عمومی) و معرفت منفی و معرفت مثبت و نخبه و توده و ... و ولایت مطلقه را در ید نخبه ها قرار دادن، در واقع محروم کردن نخبه ها و « توده شهروندان » از ولایت و بخشیدن ولایت به قدرت است. واقعیتی که پزیتیویستها نمی دانند و یا می دانند و به قصد فریب دادن، پنهان می کنند، اینست که بر فرض علم را بی طرف بدانیم، کاربرد علم غیر از علم است و بی طرف نیست. پس علم ناب نیز وقتی وسیله کار قدرت می شود، ناگزیر، به شکل حکم در جامعه به اجرا گذاشته می شود. یعنی ایدئولوژی می شود. جامعه نمی تواند آن را تجربه کند. شکل علم ناب می ماند اما محتوای و کاربرتش، برابر نیاز قدرت و هدف آن، دگرگون می شود. برای اینکه بتوانید این واقعیت را به تجربه لمس کنید، چند مثال می آورم:

• بنا بر علم، میکرب در بدن، بیماری پدید می آورد. آیا از همین میکرب انواع سلاح میکربی نمی سازند؟ ساختن و بکار بردنشان را توجیه نمی کنند؟ توجیه ساختن و بکار بردن اینگونه سلاحها، ایدئولوژی نیست؟

• ما می دانیم که دانش و فن و سرمایه و دانشمند و فن شناس برای آنکه کره خاکی را آبادان سازند، وجود دارند. اما بخش مهمی از زمینها زیر کشت نمی روند. با آنکه محیط زیست، روز به روز آلوده تر می شود، هزار و یک توجیه برای غافل کردن انسانها از این آلودگی روز افزون، می تراشند: بنابر قانون عرضه و تقاضا و انتخاب سیاسی استراتژیک، نه تنها از توسعه زمینهای کشاورزی جلوگیری می کنند، بلکه بخش مهمی از تولید را از میان می برند تا عرضه فراوان سبب سقوط قیمتها نشود. و اگر نتوانند در آلودگی زیست سوز محیط زیست تردید ایجاد کنند، وعده

می دهند که علم راه حل آلودگی زدائی را در اختیار می نهد ... آیا بدین توجیه ها ، معرفتهای علمی و فنی بکار تحقق هدفهای قدرتهای مسلط نمی روند و ایدئولوژی همین نیست؟

• اگر پیش از این نمی دانستیم، اکنون می دانیم سیگار کشیدن و شرابخواری و انواع فسادهای جنسی و ... مخرب حیات و محروم کننده آدمی از آزادی و رشد هستند. با وجود این، هنوز که هنوز است هم بر تولید و هم بر مصرف فرآوردههای مخرب می افزائیم. حتی اداره اوقات فراقت و سیاحت را به استبداد سکس (لوموند دیپلماتیک اوت ۲۰۰۶) می سپاریم . آیا استفاده از دانش و فن و توجیه تولید و مصرف این فرآوردهها، همان ایدئولوژی نیست؟

• بر فرض که تصمیم نخبهها ترجمان علم الیقین باشد (= خدا شدن نخبهها) ، از لحاظ مردمی که آن را اجرا می کنند، حکم قدرت و دین و ایدئولوژی را دارد . زیرا، بنا بر فرض، آنها معرفت علمی ندارند. پس یا باید به باوری کورکورانه آلت اجرای تصمیم شوند و یا از زور فرمان ببرند.

• آیا هیچ از خود پرسیده ایم چگونه خود را فریب می دهیم؟ بسیاری از ما گمان می بریم می دانیم آدمی چگونه خود را فریب می دهد. اما مشکل اینجاست که بنیادهای جامعه ما (خانواده، مدرسه، کارگاه، بازار، دولت و...) بر مدار قدرت، ساخت گرفته اند. بنابراین، دین و علم ما را از این واقعیت غافل کرده اند که ولایتی که تکوین خدا و اصیل است، ولایتی است که هر موجود زنده ای، در مقام تصمیم، از آن برخوردار است. زیرا ، در گرفتن تصمیم، هیچکس نمی تواند جانشین شخص تصمیم گیرنده بگردد. اما هر قدرتی مقام اجرا را با مقام تصمیم یکی می باوراند و آدمی گرفتار فریب می شود و می پندارد اختیار با او نیست. تسلیم شدن هایش را اینطور توجیه می کند که گویا چاره نداشته است.

همگانی ترین مثال، رفتار کنونی ایرانیان و توجیهی است که از رفتار خود به زبان می آورند:

« آخوندها خراب کرده‌اند. هرچه بیشتر بمانند، بر خرابیها خواهند افزود. اما اگر اینها بروند، کیست آنکس که بتواند این خرابیها را جبران کند؟ چرا قدم پیش نمی‌گذارد! » و یا: « داریم کسانی که می‌توانند نابسامانیها را به سامان بیاورند اما مگر می‌گذارند بر سر کار بیایند؟ »

این نوع توجیه‌ها یک فریب و یک غفلت عمومی را گزارش نمی‌کنند؟ آن فریب و غفلت، گویای غفلت از این واقعیت نیست که هیچ انسانی نمی‌تواند به جای دیگری تصمیم بگیرد؟ آیا ایرانیان از این واقعیت غافل نیستند که تصمیم گیرنده آنها هستند و ممکن نیست دیگری بتواند به جای آنها تصمیم بگیرد؟ اگر آنها تصمیم نگیرند، هیچکس دیگر در جهان نمی‌تواند به‌جای آنها تصمیم بگیرد و از آنجا که مقام تصمیم مقامی نیست که بتوان به دیگری واگذاشت، اگر کسی یا جمعی خود تصمیم نگیرد یا نگیرند، این دیگری نیست که می‌تواند به‌جای او یا آنها تصمیم بگیرد. این قدرت استبدادی مخرب است که بر ضد شخص و جمعی که از ولایت خویش چشم پوشیده‌اند، برای رسیدن به هدف خود، همگان را وادار می‌کند امرش را اطاعت و اجرا کند. بدین سان، هر ملتی که از حق و مسئولیت ولایت بر خویش، غفلت می‌کند، خود را تسلیم قدرت خودکامه کرده‌است. نقش تعیین کننده آزاد شدن از فریب و بدر آمدن از غفلت قرون، ایجاب می‌کند توضیح بدهیم چرا مقام اصلی ولایت، مقام تصمیم است و نه مقام اجرا و چرا محروم شدن هرکس از این ولایت، سلب حیات و شخصیت انسانی از او است و چرا غفلت از حق ولایت و عمل نکردن به مسئولیت خویش در اعمال این حق، شرکت در ایجاد قدرت خودکامه ستمگر است:

۱/۳ - مقام تصمیم مقام ولایت است و قابل تفویض نیست:

دیدیم در بیان آزادی، روش تجربه و این بیان، بیانی است که به انسان نقش تجربه‌گر و بنابراین، نقش اول یعنی نقش تصمیم را می‌دهد. تصمیم را او می‌گیرد. هدف را او معین می‌کند و وسیله را او بر می‌گزیند و تجربه را نیز او می‌کند. از جمله غفلتهائی که زبان اکثریت بسیار بزرگی از جامعه انسانی را، نسل بعد از نسل، بدان گرفتار کرده است، این غفلت است که آدمیان از خود نمی‌پرسند اگر مقام تصمیم را می‌شد به نمایندگی واگذار کرد، از هستی موجودهای زنده بر روی زمین، چه می‌ماند؟ پس آن ولایت که پدیده‌های زنده بدان تکوین یافته‌اند، ولایتی است که در هر موجود زنده‌ای هست و نه می‌توان از او ستاند و نه قابل تفویض است. لختی تأمل، انسان را از غفلت بدر می‌آورد: هیچکس نمی‌تواند بجای دیگری تصمیم بگیرد و هیچکس نیز نمی‌تواند از دیگری بخواهد بجای او تصمیم بگیرد. شما را باور نمی‌آید؟ می‌پرسید: در جامعه، هر روز، میلیون‌ها تصمیم گرفته می‌شوند. این تصمیمها را این بجای آن و آن بجای این می‌گیرند. در مردم سالاریها، اعضای سه قوه انتخاب می‌شوند و آنها بجای ملتها تصمیم می‌گیرند. حتی در خانواده‌های پدرسالار، پدر بجای اعضاء خانواده، تصمیم می‌گیرد و... چطور می‌توان گفت: تصمیم را نه می‌توان نمایندگی کرد و نه به نماینده‌ای تفویض کرد؟ اما آنچه می‌بینید را از ورای منطقی صوری می‌بینید و گمان می‌کنید درست دیده‌اید که یکی به جای دیگری تصمیم می‌گیرد. اما در واقع، مقام تصمیم، همان مقام ولایت است و قابل دادن به دیگری و گرفتن از دیگری نیست. زیرا:

• فعالیتهای حیاتی انسان تعطیل بردار نیستند. مگر به زور. اعمال مغز، اعمال قلب، اعمال معده و دیگر اعضای بدن، حتی یاخته‌های بدن،

خود، باید وظایف خویش را انجام بدهند. هیچیک نمی‌توانند جانشین دیگری بشوند.

• تمامی فعالیت‌هایی را که در آنها آدمی وسیله نمی‌شود، بلکه نقش اول را دارد، خود باید انجام بدهد: خوردن، خوابیدن، بیدار شدن، اندیشیدن، آموختن، به دینی باور آوردن و یا باوری را ترک گفتن و... آیا اگر کسی به شما بگوید شما بجای من درس بخوان و یا به جای من اسلام بیاور و یا اسلام را ترک کن، به خنده نمی‌افتید؟

• بر خوانندگانی که کتاب حقوق انسان را در دسترس دارند، فرض است آن را باز کنند و ببینند آیا رعایت هر حقی در گرو آن نیست که آدمی خود از آن برخوردار باشد؟ آیا می‌توان حقوق انسان را به نمایندگی داد یا ستاند؟ آیا هر نوبت که حقی رعایت می‌شود، انسان آزاد و فعال نمی‌شود و نقش اول را پیدا نمی‌کند؟ آیا می‌توانید به دیگری نمایندگی بدهید بجای شما زندگی کند و یا نمایندگی بگیرید بجای دیگری زندگی کنید؟

بر شما است که تجربه دومی نیز بکنید: یک به یک، این حقوق را سلب کنید و اثر آن را بر چند و چون زندگی خویش اندازه بگیرید. برای مثال، اگر حق حیات را سلب کنید، خودکشی کرده‌اید. اگر حق کار و آموزش و پرورش و بیان و رشد و باور کردن و نکردن و ... را سلب کنید، قوه عاقله خود را کشته و استعدادهای خویش را تباه کرده‌اید. و...

• اینک از این دید، اعلامیه جهانی حقوق بشر را، که ۳۳ ماده دارد، با حقوق انسان در قرآن مقایسه کنید. آیا نمی‌بینید اعلامیه جهانی حقوق بشر به اصلی بی‌توجه مانده است؟ به این اصل که مقام تصمیم مقام اصلی ولایت است و هر انسانی از این ولایت برخوردار است و این ولایت را به نماینده‌ای واگذار نمی‌توان کرد و، در آن، از کسی نمایندگی

نمی‌توان کرد. اگر حقوق بشر بر اصل اصیل مالکیت انسان بر سعی خویش نوشته شوند، با حقوقی که بر اصل مالکیت انسان بر اشیاء نوشته شده‌اند، تفاوت بنیادی پیدا می‌کنند و دگرگونیهای اساسی در نظامهای اجتماعی را ضرور می‌گردانند.

در حقیقت، وقتی حقوق ذاتی حیات و شخصیت انسانی هستند، پس آیا سیاست مجموعه تدابیری نباید باشد که بدانها، هر انسانی از تمامی حقوق خویش برخوردار شود و مالک سعی خویش بگردد؟ می‌گوئید: چرا. می‌پرسم: اگر سیاست مجموعه این تدابیر است، آیا انسانی که به ذات و شخصیت خویش، صاحب آن حقوق است، می‌تواند موجودی غیر سیاسی باشد و یا سنجیدن تدابیر و تصمیم گرفتن را از خود سلب کند؟

و اگر خواست به زور این ولایت را از خود سلب کند، آیا می‌تواند؟ نه. زیرا اگر زور بکار نبرد، این ولایت را دارد و اگر تسلیم زور بشود، ولایت خویش را تحت امر زور در آورده است. با این حال، چون تصمیم را تنها او می‌گیرد، پس مسئولیت با او است و انداختن آن به گردن دولت و قدرت خارجی، تغییری در واقعیت بوجود نمی‌آورد. زیرا:

تجربه گر بشوید و جریان گرفتن یک تصمیم را از آغاز تا پایان، به روی کاغذ بیاورید. وقتی چنین کردید، از خود پرسید: آیا انتخاب‌ها و گزینش هدف و وسائل (اصل و اندیشه راهنما و اطلاعات و...) و ارزیابیهای گوناگون که به انتخابی و تصمیمی می‌انجامند، همه در درون شما و خارج از دسترس دیگران به عمل می‌آیند یا نه؟ خواهید دید که پاسخ آری است. پس تا مرحله عزم که استواری بر تصمیم و آغاز اجرا است، از دید شما تصمیم وجود دارد اما از نظر دیگران، هیچ چیز وجود ندارد. به سخن دیگر، هر انسانی در گرفتن تصمیم، آزاد و مالک تصمیم خویش است. این آن آزادی است که هر انسانی دارد و قابل سلب و

قابل دادن و ستادن و نمایندگی نیست. جانبداران ولایت نخبه‌ها (از جمله انواع لیبرالیسم) بر اساس « عزم » که مرحله اجرا است، بیان پر فریب خویش را می‌سازند. می‌گویند: برای اینکه تصمیم‌ها مزاحم یکدیگر نشوند، نخبه‌های بی طرف باید مرزها (تنظیم روابط قوا در درون جامعه و میان جامعه و جامعه‌های دیگر) را معین کنند و سیاست همین تنظیم است. قلمروئی که تصمیم‌های فردی با یکدیگر برخورد می‌کنند، قلمرو عمومی است. در اقتصاد، بازار و در سیاست، نخبه‌های بی طرف صلاحیت نظم و نسق دادن به قلمروی عمومی را بر عهده دارند. استبدادهای فراگیر، از جمله ولایت مطلقه فقیه، به قلمرو عمومی نیز قانع نیستند. مدعیند که چون عامه مردم نا دانند و در حکم ضغیر هستند، تصرفاتشان در امور شخصی نیز، عقلانی نیستند. ولایت حتی در امور شخصی افراد، با ولی امر است. جانبداران ولایت مطلقه فقیه این ولایت را نیز کافی نیافته و مدعی شده‌اند که اگر هم تصرفات مردم عقلانی باشند، اختیار اخذ تصمیم همچنان با ولی امر است!

اما وقتی در تصمیم‌گیری جانشین کسی نمی‌توان شد، چگونه می‌توان مردم را صغیر خواند و بجای آنها تصمیم گرفت؟ بینیم دو دسته جانبدار ولایت نخبه‌ها، با استفاده از کدام سخن عقل پسند، عقلا را فریب می‌دهند؟:

بند دوم - تنظیم قلمرو عمومی فعالیت‌های فردی و الغای تصمیم‌ها به تصمیم اصلح:

• پزیتیویستها می‌گویند: بگذاریم امور واقع سخن بگویند. امور واقع می‌گویند: رقابتها میان افراد روابط قوا بوجود می‌آورند و این روابط قوا، تنظیم می‌خواهند. سخنان به ظاهر عقل پسند است. و بر اساس این

سخن عقل پسند، می‌گویند: تنظیم روابط قوا به تنظیم کننده نیاز دارد. در اقتصاد، بازار رقابت آزاد تنظیم کننده فعالیت‌های اقتصادی افراد می‌شود و دولت نباید در کار آن دخالت کند. اما در قلمروهای دیگر، دولت باید همانند بازار، نقش بی‌طرف را داشته باشد. طوری که «انتخاب اصلح» انجام بگیرد. از این رو، دولت را نخبه‌های بی‌طرف، بطور علمی، باید اداره کنند.

چرا این بیان فریب می‌دهد؟ زیرا:

۱ - اگر تصمیمها که انسانها می‌گیرند موافق حقوق انسان باشند، نتیجه‌های تصمیمها از گیرندگان بیرون نمی‌رود تا میان آنها رابطه قوا پدید آورد. برای مثال، آموختن و بر دانش خویش افزودن، هیچکس را با دیگری در رابطه قوا قرار نمی‌دهد. مگر وقتی دانش و دستگاه آموزش و پرورش در اختیار عموم نباشد و دانش وسیله سلطه‌گری بگردد. بر شما خوانندگان است که حقوق انسان را یک به یک تجربه کنید و ببینید شما را با دیگری که او نیز این حقوق را رعایت می‌کند، در روابط قوا قرار می‌دهد یا نه؟

۲ - نیازها را بازار معین نمی‌کند. آنها را به شکل تقاضا، احساس می‌کند. نیازها را طبیعت و جامعه - در بعدها سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی - معین می‌کنند. هرگاه فرض کنیم بازار عرضه کنندگان را از چند و چون تقاضا آگاه می‌کند و آنها، برابر چندی و چونی تقاضا، فرآورده‌ها و خدمت‌ها را عرضه می‌کنند، هنوز نه بازار است که رابطه قوا میان این دو را برابر می‌کند و نه می‌تواند برابر کند. زیرا بازار تنها میدان زور آزمائی میان تقاضا کننده و عرضه کننده است. بنابراین، نه در بازار، قوای برابر روبرو می‌شوند و نه «قلمرو عمومی» می‌تواند قلمرو بی‌طرفی باشد.

در مقیاس جهان، نا برابری اقتصادها و قدرتهای سیاسی در رابطه، از راه استثمار بی حساب، زیر سلطه‌ها را گرفتار فقر عمومی کرده و طبیعت را در بند آلودگی افکنده است. چون نیازها را بازار نمی‌تواند تعیین کند، سرمایه‌ای که بانکهای امریکا و اروپا و ژاپن در بورس بازیها بکار انداخته‌اند، در سال ۱۹۹۷، ۵۶ هزار میلیارد دلار رسیده بود. از آن پس، همچنان بر آن افزوده می‌شود. در این رقم درنگ و تأمل باید کرد تا از خطر بلائی که زبان فریب پزیتیویستها بر سر انسانیت و طبیعت آورده است، نیک آگاه شد.

۳ - قلمروهای زندگی را به خصوصی و عمومی، و تصمیمها را به مهم و غیر مهم تقسیم کردن، خود گویای این واقعیت‌اند که سازندگان نظریه‌ها نا برابری را مبنای نظر خویش قرار داده‌اند. اما آیا فیلسوفانی که مقاصد واقعی خویش را در حجاب علم می‌پوشانند، نمی‌دانند وقتی تصمیمهای مهم خود از نا برابری مایه دارند و بر این پایه گرفته می‌شوند، پویائی نابرابری را پدید می‌آورند و نابرابری بر نابرابری می‌افزایند؟ برخی از اینان، چون نتوانسته‌اند پاسخی بجویند، بر اساس نظر داروین، توجیه جدیدی ساخته‌اند: در جامعه نیز اصل بر تنازع بر سر بقا است! کسانی که با نظریه « داروینیسیم اجتماعی » در امریکا « انقلاب محافظه کارانه » به راه انداخته‌اند، از این جماعتند. اینان می‌گویند به بی چیز نباید کمک کرد زیرا سبب می‌شود مبارزه‌ای که قوی ترها را جانشین ضعیف‌ترها می‌کند، روی ندهد و جامعه در راه انحطاط بیفتد.

۴ - بر فرض که نخبه‌های « بی طرف » واقعیت خارجی داشته باشند، « تصمیمهای بزرگ » را یا باید از راه پیشنهاد به مردم و تصویب مردم، به تصمیم همگانی بدل کنند و یا بدون آن به اجرا بگذارند. در حالت دوم، چون مردم نقش آلت را پیدا می‌کنند، ولایت و حاکمیت از آن قدرت می‌شود. به سخن دیگر، « نخبه‌های بی طرف » و « توده

شهروندان « هر دو آلت فعل قدرت می‌شوند. این واقعیت را پیش از این توضیح داده ام و در مطالعه بیان قدرت پر فریبی که « ولایت مطلقه فقیه » است، باردیگر، توضیح خواهم داد.

• به تضاد « ولایت مطلقه فقیه » با اسلام، دورتر می‌پردازم. در اینجا به این تناقض گوئی آشکار مدعیان می‌پردازم که: در بیان جانبداران این « ولایت » با ارزش ترین و مهمترین تصمیمها، گرویدن به اسلام است. از آنها که پیرسی: آیا این با ارزش ترین و مهمترین تصمیم را کسی می‌تواند بجای دیگری بگیرد؟ پاسخ می‌دهند: البته نه. و نیز قرآن می‌گوید: خوب و بد عمل هر کس بر عهده خود اوست و هر کس خود، خویشان را هدایت می‌کند (۱۴۶). آیا هدایت و گمراهی گزیدن، تعیین کننده ترین تصمیمها نیست؟ قرآن تصریح می‌کند: در اداره و تصمیم، پیامبر نمی‌تواند وکیل مردمان بگردد و بجای آنان تصمیم بگیرد. پنج نوبت و هر بار در مقام تصمیم، آنها در مهمترین کار که پذیرفتن یا نپذیرفتن دین و جستن یا نجستن هدایت است، تصریح می‌کند پیامبر وکیل مردم نیست (۱۴۷). قرآن خطاب به پیامبر، تأکید می‌کند اگرهم بخواهی نمی‌توانی کسی را به اسلام در آوری (۱۴۸). و تو مالک خیر و شر مردم نیستی (۱۴۹). اینک از مدعیان پرسید: وقتی در با ارزش ترین و مهم ترین تصمیمها، هر کس خود باید تصمیم بگیرد و تصمیم اصلح پیامبر نمی‌تواند جانشین، حتی فاسدترین تصمیمها (کفر و شرک ورزیدن) بگردد، در کدام امر دیگری، « تصمیم بهتر ولی امر » می‌تواند جانشین تصمیم مردم بگردد؟ چرا باید خود را فریب داد؟ وقتی پیامبر مالک خیر و شر مردم نیست، کدام ولی می‌تواند مالک خیر و شر مردم بگردد؟ مسئول مردم، خود، هستند و نزدیک به تمام مسئولیت با آنها است. زیرا اگر مردم ولایت خویش را از دست فرو نگذارند، کجا زور حاکم بر تصمیمهای آنها می‌شود و روزگارشان را سیاه می‌کند؟ باز قرآن تصریح

می‌کند اراده کردن جانشین پذیر نیست. اراده پیامبر نیز نه می‌تواند جانشین اراده خدا و نه جانشین اراده بندگان خدا بشود. بدین قرار، ولایت انسان بر تصمیم خویش کامل است. از همین جا است که قرآن تصریح می‌کند هیچ اراده‌ای، حتی اراده پیامبر، جانشین اراده دیگری نمی‌شود. اگر کسی نخواهد، دنیائی هم گرد آیند و زور شوند، نمی‌توانند تصمیمی را جانشین تصمیم او کنند. وقتی هم آدمی تسلیم زور می‌شود، تصمیم را همچنان او می‌گیرد الا اینکه به دلخواه زور تصمیم می‌گیرد.

حال فرض کنیم ادعای دروغ و پر تناقض اسلام ستیزان مدعی "ولایت مطلقه فقیه" راست باشد و ولی امر ملزم به اجرای تصمیم عمومی نباشد و مختار باشد اگر مصلحت دید، تصمیم خود را جانشین تصمیم مردم کند. آیا بیشتر از دو نوع رابطه میان ولی امر و مردم می‌توان تصور کرد؟ ۱- ولی امر معرفت و مصلحتی که مایه رسیدنش به تصمیمی شده است که می‌خواهد جانشین کند، با مردم در میان می‌گذارد و عموم مردم به این نتیجه می‌رسند که با آن معرفت و مصلحت، بهترین تصمیم همان می‌شود که ولی امر پیشنهاد می‌کند. در این صورت، ولایت با جمهور مردم می‌شود و ولی امر نقش پیشنهاد کننده را پیدا می‌کند. ۲- ولی امر معرفت و مصلحتی را که او را به تصمیمی دیگر رسانده است، با مردم در میان نمی‌گذارد. به مردم می‌گوید: "چون و چرا نکنید و امر مرا اجرا کنید". آیا اینگونه امریه را جز قدرت می‌تواند صادر کند؟ پس ولایت نه از آن شخص ولی امر و نه از آن مردم، بلکه تحت امر قدرت می‌شود. نیک تأمل کنید و از خود پرسید: اگر مقام صادر کننده امری از این نوع، مقام قدرت نباشد، صدور آن هیچ ممکن هست؟ و اگر میان ولی امر و مردم رابطه قدرت بر قرار شده باشد، پس ولی امر نه مصلحت دین و مردم که مصلحت قدرت را

نمایندگی می‌کند. به سخن دیگر، آلت فعل قدرت است. از این رو است که به پیامبر فرمود: در هر امر با مردم شور کن پس چون عزم اجرا کردی به خدا توکل کن. زیرا خدا می‌داند با سلب ولایت از انسان، نه ولایت خدا و نبی که حاکمیت زور بر قرار می‌شود. در حقیقت، دو نوع ولایت بیشتر وجود ندارند: یا ولایت جمهور مردم و یا ولایت قدرت که تنها وقتی مردم به استبداد گردن می‌نهند، پدید می‌آید. پس تکرار جا دارد که ولایتی بنام "ولایت فقیه" و "ولایت نخبه بی طرف" و "ولایت حزب طبقه کارگر" و "ولایت سازمان پیش آهنگ" و ... سخنی پر فریب است.

۱ - آیا می‌توان تصمیمی را جانشین تصمیم جمع کرد؟

جانبداران « ولایت فقیه » - اگر هنوز وجود داشته باشند - می‌گویند: قرآن به پیامبر امر به شور کرده اما تصمیم را از آن پیامبر دانسته است:

« با آنان شور کن پس چون عزم کردی، به خدا توکل کن. »

این سخن پرفریب را نمی‌توانستند بسازند اگر مقام تصمیم، مقام اصلی ولایت نبود و قرآن بر آن تصریح و تأکید نمی‌کرد. اما آیا زمان عزم می‌تواند زمان تصمیم باشد؟ آیا ممکن است عزم همان تصمیم‌گیری باشد؟ نه. در واقع یکی گردانیدن تصمیم و عزم ناشدنی است و تصمیمی را به زور جانشین تصمیم فرد یا جمعی کردن، فسادهای بزرگ بیار می‌آورد زیرا

۱/۱ - امر هر جامعه متعلق به آن جامعه و تصمیم گرفتن در باره آن، با « شوری » است. بنابراین، اعضای شوری حق دارند بر اطلاعات و داده‌ها و معرفتها دسترسی داشته باشند. اگر اطلاع و داده و معرفتی نزد پیامبر

باشد که گرفتن تصمیم بایسته، منوط به آگاهی تصمیم گیرندگان از آنها است، بر پیامبر است که آن را در اختیارشان قرار دهد. وقتی شور کنندگان به تصمیمی رسیدند، دو حالت پیش می‌آید: الف - پیامبر موافق با تصمیم است و ب - پیامبر در اقلیت قرار گرفته و مخالف با تصمیم است. در حالت اول، تصمیم جمع عزم می‌شود و به عمل در می‌آید. در حالت دوم، باز دو وضعیت پیش می‌آید: الف - همانطور که رویه پیامبر بود، به رغم مخالفت، با بی‌طرفی کامل، رأی جمع را به اجرا می‌گذارد و توکل به خدا مورد پیدا می‌کند. و ب - پیامبر تصمیم جمع را لغو و تصمیم خود را به اجرا می‌گذارد. آیا تصمیم پیامبر که جانشین می‌شود، اراده خدا است؟ نه. زیرا اراده خدا از راه پیامبر، به کسانی که اسلام می‌آورند، ابلاغ می‌شود. خداوند نیاز به شور پیشین و آنگاه نادیده گرفتن تصمیم جمع ندارد. دورتر توضیح خواهیم داد چرا خداوند اراده خود را جانشین تصمیم بندگان خود نمی‌کند. در این جا، خاطر نشان می‌کنم که وقتی تصمیم خداوند نیست، تصمیم کیست؟ پاسخ بدون تأمل اینست که تصمیم پیامبر است. اما تأمل که بکنیم، می‌بینیم تصمیمی را جانشین تصمیم جمع کردن، کاری غیر از خود آن تصمیم است. تصمیم به جانشین کردن را چه کسی می‌گیرد؟ پیامبر یا قدرت؟ اگر گفته شود تصمیم را قدرت می‌گیرد، پس پیامبر خدا و جامعه را بی اختیار کرده و، از موضع قدرت حاکم، اراده کرده است تصمیم خویش را جانشین تصمیم جمع کند: زنده باد قدرت خود کاهه!

و اگر گفته شود پیامبر تصمیم می‌گیرد و مردم نه از راه پیروی از حکم مستبد که به خاطر باور به او، تصمیم خود را رها و تصمیم پیامبر را اجرا می‌کنند و اگر چنین نکنند، به قول مدعیان «ولایت مطلقه فقیه»، این مردم هستند که مستبد به رأی می‌شوند زیرا از مقام پیامبر که مقام عدل و علم و تقوا است، پیروی نمی‌کنند، گوئیم:

اما عدل اندازه و میزان است و از آغاز هر کار، از جمله، شور کردن و تصمیم گرفتن، باید بکار رود. پس اگر ادعا کنیم پیامبر در شورا، بوده و شاهد بکار نرفتن میزان عدل شده و آن را به شور کنندگان گوشزد نکرده است، تقوای پیامبر را انکار کرده‌ایم. اگر گوئیم او اطلاع و علم خویش را از شور کنندگان دریغ کرده است، انکار عدل کسی است که به تصریح قرآن، سزاوار تر از نزدیک‌ترین کسان به هر مسلمان است (۱۵۰). و هرگاه پیامبر امر کند جمع، به جای تصمیمی که خود گرفته است، تصمیم او را اجرا کند، آنهم در امری که به تصمیم گیرندگان راجع می‌شود، این پیامبر است که از مسلمانان دوری می‌گزیند و رابطه از راه ایمان را به رابطه از راه قدرت آمر بر مأمور بدل می‌کند. زیرا کسانی که در شوری به تصمیمی رسیده‌اند، نمی‌دانند چرا نباید تصمیمی را که خود گرفته‌اند، اجرا نکنند و تصمیم پیامبر را اجرا کنند؟ آخر، در اجرای تصمیمی که مأمور به اجرائش می‌شوند، الف - مخالف اصل «در اسلام المأمور معذور نیست» است. ب - نمی‌دانند چرا تصمیم پیامبر بهتر است و چرا جانشین تصمیم آنها شده است و آیا هدف منتظر را متحقق می‌گرداند یا نه؟ بنا بر این، مخالف رهنمود قرآن (به آنچه علم نداری عمل مکن) است. ج - بنا بر این، امری را که اجرا می‌کنند جز امر زور نمی‌تواند باشد. پیامبر خود کامه ای زورگو می‌شود. حال، مؤمنان چگونه می‌توانند به پیامبری باور کنند که برای آنها حداقل شخصیت و دوستی را قائل نمی‌شود و نیازی نیز نمی‌بیند به آنها بگوید چرا تصمیم خود را رها کنند و تصمیم او را اجرا کنند؟ بدین سان، بخاطر آنکه قرآن را نقض نکنند و بخاطر آنکه آزادی عقل خویش را از دست ندهد و بخاطر آنکه از مسلمانان دور نشود، پیامبر چنین نمی‌کرد. باز چنین نمی‌کرد زیرا می‌دانست اگر چنین کند، خدا و پیامبری خویش و دین را نفی و قدرت چون و چرا ناپذیر را

جانشین و خود و مردم را آلت آن کرده است. در واقع، همانطور که توضیح دادم، بهترین تصمیم‌ها وقتی مردم کورکورانه باید بدان عمل کنند، «حجاب اکبر» می‌شود و عقل آنها را از آزادی غافل می‌کند و آنها را در جهل نگاه می‌دارد.

از جمله، به این دلیل بود که آیه تصریح می‌کند پیامبر، در مقام عزم، نباید اراده خویش را دخالت بدهد. به سخن دیگر، مقام اجرا باید بی‌طرف باشد. دورتر این مهم را به تفصیل، موضوع بحث قرار خواهیم داد. و باز، به این علت بود که آیه به یک سنت استبداد ساخته پایان می‌داد: تا آن زمان، سنت بر این بود که بهنگام جنگ - حتی در مردم سالاری آتن - یک دیکتاتور انتخاب می‌کردند و تا پایان جنگ مطیع امر او می‌شدند. به استناد این سنت، گروهی می‌گفتند علت شکست در جنگ احد، رعایت نشدن آن بوده است. آیه این سنت استبدادی را شکست و در جنگ، نیز، شوری را مقرر کرد. مقایسه دو دوره جنگ هشت ساله ایران و عراق، دوره اول که نه ماه طول کشید با دوره دوم که هفت سال و دو ماه شد، از این نظر بسیار گویا است: در دوره اول، بر قاعده قرآنی عمل شد و در دوره دوم از سنت استبداد پیروی شد.

و تناقض به این آشکاری، از چشم کسی نیز پوشیده نمی‌ماند. کدام تناقض؟ این تناقض که در همان آیه، از سوئی به پیامبر گفته می‌شود: «اگر درشت خو و غلیظ القلب بودی، از گردت پراکنده می‌شدند» (۱۵۱). و از سوئی دیگر، به او اجازه می‌دهد: «شور و آنگاه، هر چه خواهی کن!» و باز، از سوئی می‌گوید: «امر آنها به شورا است» و با آنها شور کن و همان جا، او را مجاز می‌کند هرچه خواهی کن!

۱/۲ - زبان مدعیان «ولایت مطلقه فقیه» ضد زبان قرآن است. در تمامی قرآن، هیچگاه انسان در موقعیت وسیله و آلت شدن، قرار نگرفته است. هر بار، انسان را از موقعیت وسیله و آلت بیرون می‌آورد و در مقام

تصمیم گیرنده و موقع تجربه گر قرار می دهد. بدون استثناء، هر سخنی که آدمی را وسیله گرداند، سخن فریب و سخن شیطان و طاغوت و مستکبران و رهبان و کذابان، می شمارد. از اینجا، می دانیم هر سخنی که به قرآن نسبت بدهند که فرد و جمع آدمیان را در جا و موقع آلت و وسیله قرار بدهد، نسبت دروغ دادن به قرآن است. هر حکم فقهی که انسان و انسانهایی را آلت بگرداند، نه اسلامی که ضد اسلامی است.

پس اگر حکم قرآن این باشد که ای پیامبر شور کن و آنگاه هر چه خواهی کن، جامعه را در موقعیت آلت فعل پیامبر قرار می دهد. و چون جامعه نمی داند چرا پیامبر تصمیم خویش را جانشین تصمیم آنها کرده است، حکم او اصلاح ناپذیر می شود. زیرا چون جامعه ناگزیر است کورکورانه حکم پیامبر را اجرا کند، قادر به اصلاح تصمیم، در جریان عمل (مهندسی اجتماعی)، نمی شود. واقعیتی که جامعه باید به جانبداران ولایت فقیه و نیز پزیتیویستها ثابت کرده باشد، اینست که نه « ولی فقیه » و نه « نخبه های بی طرف » به اصلاح تصمیمی که به اجرا می گذارند، توانا نمی شوند. زیرا عمل آزمایشگاهی با عمل اجتماعی تفاوت کیفی دارد. در جامعه، عمل کنندگان اگر تصمیم را نشانند، نمی توانند آن را، موافق معلومات تصمیم گیرندگان، اصلاح کنند. زیرا آن معلومات را ندارند. و تصمیمهایی را که جامعه باید به اجرا بگذارد، نه پیامبر و نه « ولی فقیه » و نه « نخبه بی طرف » نمی توانند به تنهایی و به جای جامعه، به عمل درآورند.

باز مقایسه دو دوره جنگ هشت ساله و نیز مقایسه دو سیاست اقتصادی، یکی سیاست اقتصادی دوران مرجع انقلاب و دیگری سیاستهای ضد و نقیض دوره استقرار استبداد فراگیر، از خرداد ۱۳۶۰ بدین سو، تضاد این دو روش را آشکار می کند. در حقیقت، وقتی کسی در مقام رئیس جمهوری می گوید حتی وزیران وی نیز نباید به سیاست پردازند و

سیاست قلمرو شخص او می‌شود، سیاستهای اقتصادی یک رشته احکام می‌شوند که وزیران و مدیران و کارمندان و جامعه باید اجرا کنند. تنها وقتی سیاستی به شکست انجامید، متوجه خسران بزرگ آن بگردند و سیاستی دیگر را، همانند سیاست پیشین، بسان یک حکم به اجرا بگذارند. دانستنی است که در مقایسه روش دو مستبد، هیتلر و استالین، می‌گویند: استالین زود متوجه شد که جنگ را باید به شورای نظامیان واگذارد. نظرها که در شورای نظامیان به تصمیم می‌انجامیدند، او عزم می‌کرد. یعنی دستور اجرا می‌داد و نظامیان می‌توانستند در جریان اجرا، هر بار که تصحیح لازم شد، به عمل آورند. اما هیتلر وارونه این روش را بکار می‌برد. این شد که او جنگ را با نایب‌های نظامی شروع کرد و با افسران درجه سوم و در شکست، به پایان برد. جنگ ایران و عراق نیز این سان آغاز و پایان یافت.

و پیامبر، در غزوه‌های خود، تنها در یکی، در جنگ احد، به دلیل رها شدن موضعی سخت تعیین کننده از سوی سپاهیان مسلمان، شکست خورد. پرسیدنی است که اگر او، روش مدعی ولایت مطلقه، در جنگ هشت ساله ایران و عراق را، در پیش گرفته بود، از او و اسلام، جز نامی در تاریخ عربستان و با عنوان مدعی شکست خورده، مانده بود؟

۱/۳ - اگر مراد آیه این باشد که شور کن و سپس، هر چه خواستی کن، نه تنها ناقض قسمت دیگر همان آیه بلکه ناقض اسلام نیز هست. توضیح اینکه به تصریح قرآن، اسلام راه رشد است و هر کس خود خویشتن را هدایت می‌کند. به پیامبر امر می‌شود اسلام را ابلاغ کن اگر ایمان نیاورند، تو را جز ابلاغ نیست (۱۵۲). و وقتی مردمانی اسلام می‌آورند، تا نیک بسنجند و نیک رأی زنند و نیک تصمیم بگیرند و نیک عزم و اجرا کنند، چگونه به آنها می‌گوید شما بر امور خویش ولایت ندارید و به پیامبر اختیار می‌دهد تصمیم خویش را جانشین تصمیم آنها کند؟ قرآن

می‌گوید: (۱۵۳) « هر کس اسلام آورد، رشد کنان آزاد می‌شود » پس چگونه ، با تفویض اختیاری به پیامبر که ناقض میزان عدل (برابری در ولایت) است، آن را نقض می‌کند؟ وقتی جامعه‌ای در امور خویش نیز، از ولایت محروم گشت، دیگر راه رشد نمی‌ماند تا در آن شود. آیا ایران جوان دوران « ولایت مطلقه فقیه » تجربه شکست همین ولایت فقیه مأخوذ از ارسطو نیست که ناقض اسلام است؟

۱/۴ - اگر مقصود آیه این باشد که شور کن و بعد هر چه خواهی کن، « ولی امر » نه تنها می‌تواند بطور موقت (قول آقای آذری قمی) توحید را تعطیل کند، بلکه بطور دائم خدا و پیامبر و اسلام را تعطیل می‌کند. در واقع، اگر آیه می‌گفت: در صورت اختلاف رأی، به خدا رجوع کنید، - همانطور که در نزاع و بگاہ نیاز به قضاوت - غیر از این مشکل که در نبود پیامبر، چه باید کرد؟، این پرسش نیز جا پیدا می‌کند که اسلام به چه کار می‌آید؟ اگر نتوان در اسلام، راه حل جست، چه نیاز به پیامبری و اسلام؟ اما وقتی اختیار مطلق را به پیامبر می‌دهد و در نبود او، فقیه نیز همین اختیار را پیدا می‌کند، پس عقل و رأی او و جانشینانش، بر عقول و انسانها و دین و خود خدا تقدم قطعی پیدا می‌کنند: انکار خدا و قرآن و عقل و حتی پیامبری و « ولایت فقیه » ! چرا که پیامبر بر کدام اصل راهنما و بر کدام روش و با کدام اطلاعات و معرفتها به رأی و تصمیم می‌رسد؟ اگر او فوق اسلام باشد و در تصمیم مقید به اسلام نباشد، معنایش اینست که تصمیمهای اصلی را در اسلام نمی‌توان گرفت و ، در گرفتن آنها، همواره، نیاز به بیرون رفتن از اسلام است. در این صورت، اسلام به چه کار می‌آید؟ و اگر اصل راهنما و روش اندیشیدن و تصمیم گرفتن پیامبر، همان اصل راهنما و روش اسلام است، مگر نه دیگران نیز باید بکار ببرند تا بیاموزند و رشد کنند؟ پس چرا از حق طبیعی خود که تصمیم گرفتن در امور خویش است، محروم شوند؟

بدین قرار، عزم را - که به اجرا گذاشتن تصمیم شوری است - "شور کن و آنگاه هرچه خواستی کن" معنی کردن، معنای قرآنی را که ترجمان اصل توحید است، به ضد آن برگرداندن و مصداق ثنویت تک محوری مطلق کردن و انکار خدا و پیامبر و اسلام و عقل و علم است. به سخن دیگر، نابرابری در ولایت فاسد کننده‌ای عمومی است زیرا اگر میزان عدل، در ولایت، برابری باشد، واقعیت پیدا کردن آن به اینست که اصل راهنما و روش (اسلام) و معرفت (اطلاعات و داده‌ها و علوم و فنون) در اختیار عموم قرار بگیرند. و اثر بسیار بزرگ این تصمیم، ابزار قدرت نشدن دین و علم است. و اگر در ولایت، میزان عدل نابرابری باشد، غیر ممکن است ولی امر فاسد نشود و جامعه را به زور، به فساد و انحطاط نکشاند. زیرا دین و علم از دسترس عموم خارج و وسیله کار قدرت می‌شود. پزیتیویستها نیز از این واقعیت غافل هستند. آیا اینک که پرده از کار اختاپوس فساد برداشته شده است، به خطای فاحش خویش پی می‌برند؟

در تجربه‌های ایران معاصر تأمل کنید و عبرت بگیرید: "ولایت مطلقه مقام سلطنت" شاه و کشور را فاسد کرد. "ولایت مطلقه فقیه" آقای خمینی و ایران را تباه کرد. و "ولایت مطلقه رهبری سازمان انقلابی" آقای رجوی و سازمان او را به انحطاط کشاند و هزاران جوان را قربانی کرد. در ولایت، موقعیت متفوق و مسلط به کسی یا گروهی بخشیدن، اگر هم آن شخص و آن گروه فرشته باشد، آلت قدرت فزونی جوی و فاسد می‌شوند و فساد می‌گسترند. غیر از دلایل بالا، به این دلیل واضح نیز که یک تصمیم وقتی می‌تواند جانشین تصمیم یک جامعه بگردد که آن جامعه قوه عاقله خویش را تعطیل کند. اما این قوه را نمی‌توان تعطیل کرد. هر چند تعطیل کردن آن یک فساد بزرگ است اما نمی‌توان تعطیل کرد. اگر در جریان رشد خلاق نگردد، در حاکمیت زور، انواع

فرآورده‌های ویرانگر تولید می‌کند. بدین سان "ولایت مطلقه" محال است زیرا نه ممکن است تصمیم‌های جمهور مردم را با تصمیم "ولی امر" یکی کرد و نه می‌توان این تصمیم را جانشین تصمیم‌های فردی و جمعی یک جامعه کرد. از این رو، فاسد کننده و فسادگستر است.

۵ - و خداوند به پیامبر اجازه نداده است تصمیم خویش را جانشین تصمیم شوری کند. زیرا این کار با طبیعت آفریده، سازگار نیست. در قرن ما، انواع استبدادها، همراه ایدئولوژی‌ها و دینها، تجربه شده‌اند. در کشور ما، شاه سابق می‌گفت: ولو به زور، من ایران را وارد دروازه‌های تمدن بزرگ، می‌کنم! و ملاتاریا نیز می‌خواست با "قهر مقدس"، اسلام "ناب محمدی" را جانشین کند! "اردوگاه شرق" مدعی بود جهان سرانجام کمونیست خواهد شد و به "دیکتاتوری پرولتاریا"، می‌خواست جامعه‌های کمونیستی بسازد. غرب فرهنگ خویش را جهان شمول می‌شمرد و برای اینکه جامعه‌های دیگر را به این فرهنگ در آورد، استبدادهای نظامی "مدرنیست" را بر کشورها حاکم می‌کرد. همه این تجربه‌ها شکست خوردند چرا که جانشین تصمیم مردم کردن تصمیم قدرتمداران غیر ممکن بود. و از دو جهت:

۵/۱ - از این جهت که گرفتن تصمیم یک جریان است:

الف - اصل راهنما و باور یا اندیشه راهنما و ب- وجدان تاریخی و عمومی و ساخت روابط اجتماعی (نظام اجتماعی که اعضای جامعه در آن زندگی می‌کنند) وج- اطلاعات و داده‌ها و معرفتها و وسیله‌ها ود- انگیزه و هدف و وسیله‌گزینی وه- ارزیابی پی آمدها و کسب اطلاع از انتخابهای دیگری که ممکن است وجود داشته باشند وو- رفع تردیدها و رسیدن به یک تصمیم و گرفتن آن و ز- عزم یا برخاستن به عمل.

حال اگر دیگری بخواهد تصمیم خویش را جانشین تصمیمی کند که این مراحل را طی کرده است، ناگزیر است پای زور را به میان کشد. اما

عقل زبان زور را اندر نمی‌یابد. زبان اندیشه، زبان تجربه و معرفت است. وقتی تصمیمی را بدون طی مراحل، ابلاغ کردی، کار ویروس را می‌کند. یعنی اندیشه را از کار طبیعی و باروری می‌اندازد. بنابراین علت آنکه دولتهائی که می‌خواستند تصمیمهای مطلوب خویش را به جامعه‌ها بقبولانند، بجای رشد، از رشد ماندگی و بجای جامعه ایدئولوژیک، جامعه ضد ایدئولوژی و بجای "دین سالاری" زورسالاری و ملت بیزار از دین و بجای ساختن جامعه‌های با فرهنگ غربی، اغتشاش هویت و از بند از بند گسستگی فرهنگی و جدائی از تاریخ و واقعیتها و زمان و مکان اجتماعی و بنابراین، نازائی عمومی ساختند، همین است که نمی‌دانستند که به غیر ممکن مشغولند. اگر این غیر ممکن، ممکن بود، خدا و خلقت و مسئولیت و پیامبری، همه بی‌معنی می‌شدند.

۵/۲ - از این نظر که آن مقام که تصمیم خویش را اصلح تصور می‌کند و می‌خواهد جانشین کند، اگر نخواهد زور بکار ببرد، باید مراحل تصمیم خویش را، از آغاز تا پایان، در اختیار عموم بگذارد و تن به انتقاد جمع بدهد و حاصل کار جمع را که ممکن است تصمیم او نشود، بپذیرد. اگر نه، باید با توسل به شکلی از شکلهای زور، تصمیم خویش را تحمیل کند. در صورت دوم، دیگر تصمیم او نیست که جانشین می‌شود. بلکه حکم زور است که جانشین می‌شود. در واقع، تحمیل یک تصمیم، بیانگر این واقعیت است که الف - اصالت و تقدم با رابطه مافوق و مادون و بنابراین، با قدرت است و ب- زور با تصمیمی که به ظاهر جانشین می‌شود، همراه و آن را فاسد کرده است. به سخن دیگر، نه تنها صفت اصلح را نیافته که صفت افسد را جسته است. پس بهترین تصمیمها، وقتی به زور تحمیل می‌شوند، به بدترین تصمیمها بدل می‌شوند و جانشین نیز نمی‌شوند بلکه عقلهای تابعان زور را از کار می‌اندازند: زور فاسد کننده هر تصمیمی و بنابراین، هر ولایتی است.

از این رو، پی در پی، به پیامبر خاطر نشان می‌کند (۱۵۴) "اگر هم بخواهی نمی‌توانی کسی را هدایت کنی" و "هرکس خود خویش را هدایت می‌کند" و "اگر به اسلام نگرودند، تو (پیامبر) را جز ابلاغ نیست" و...

و از این رو است که خداوند تصمیم خویش را نیز جانشین تصمیمهای آفریده‌هایش نمی‌کند:

۲ - ولایت خدائی به آزاد کردن اراده از جبرها تحقق پیدا

می‌کند:

هر کس در یک تصمیم ساده خویش نظر کند، متوجه می‌شود که کار پزیتیویستها در جدا کردن قلمرو عمومی از قلمرو خصوصی، فریب است. در حقیقت، هریک از این دو قلمرو که نباشند، در تصمیم، قدم اول را نیز نمی‌توان برداشت. قلمرو عمومی را در صلاحیت "نخبه‌های بی طرف" قرار دادن و "توده شهروندان" را در بند زندگی خصوصی شمردن، هر دو دسته را از گرفتن تصمیم برای جامعه محروم کردن است. ساده‌ترین فعالیتهای انسانی نیز نیازمند ربط این دو قلمرو و سازمان یافتن هریک، به ترتیبی، است که اسباب رشد اعضای جامعه و رها شدن آنها از جبرها، فراهم آید. بدین قرار، بیان قرآن (۱۵۵): "امرهم شوری بینهم" و "همه مسئولید" هم تصدیق یک واقعیت و هم توجه دادن عموم انسانها به محال بودن جدائی دو قلمرو اجتماعی و فردی از یکدیگر است. و از آنجا که اجتهاد در برابر نص باطل است، مدعیان ولایت فقیه دو دسته شده‌اند: آنها که در پیروی از ارسطو، مردم را فاقد قوه رهبری و در حکم صغیر می‌دانند و آنها که می‌گویند "ولایت فقیه، ولایت فقه" است. دسته اول ولی امر را "فوق قانون" می‌شمارند و دسته

دوم ولایت فقیه را ولایت فقه و به اجرا در آمدن فقه را در گرو حاکمیت فقیه بر قلمرو عمومی و خصوصی زندگی فرد و جامعه می‌انگارند. دیدیم که در مقام تصمیم که مقام اصیل ولایت است، نه می‌توان جانشین دیگری در گرفتن تصمیم شد و نه می‌توان به دیگری نمایندگی داد و نه می‌توان تصمیمی را جانشین تصمیم فرد یا جمعی کرد. پس قلمرو این دو نوع ولایت کجاست؟ با آنکه بیان قرآن صریح است، ببینیم ولایت خداوند چگونه ولایتی است و با دو نظر مدعیان می‌خواند یا نه؟ آیا مقام اجرا (دولت) مقام بی‌طرف باید باشد و تصمیم شورای عمومی را، بدون دخل و تصرف، به باید اجرا بگذارد یا خیر؟

در معنی اسلام آوردن از دید قرآن:

* در دین اکراه نیست و راه رشد از راه غی جدا شد (۱۵۶). نه تنها از این نظر که بهترین باورها وقتی به زور تحمیل می‌شود، ماده منفجره‌ای می‌گردد که قوه عقلانی آدمی را متلاشی می‌کند، بلکه از اینجهت نیز که الف - در دین خشونت نیست ، خشونت زدائی هست و ب « لا اکراه » افق باز آزادی است. اندیشه‌ای که این سان در فضای باز فعال می‌شود، بگاہ ابتکار، ابداع ، اختراع و خلق، خود را آزاد و با هستی یگانه می‌یابد. هر ابتکار و ابداع و اختراع و خلقی راه به ابتکار و ابداع و اختراع و خلقی نو می‌برد. نو به نو شدن و رشد همین است.

این رشد است که آدمی را از بند جبرها رها می‌کند و در فضای باز آزادی ، به افقهای دور می‌برد. آیه های دیگر قرآن بر این معنی تصریح می‌کنند:

* اسلام آوردن باز کردن فضای دل و دماغ یا « شرح صدر » است. آنها که چنین نمی‌کنند، « بسته دل » و گرفتار اکراه و جبرها هستند (۱۵۷).

آنها که اسلام می‌آورند، رشد کنان، آزاد می‌شوند (۱۵۸). اما اگر همگان بخواهند در رشد آزاد شوند و در آزادی رشد کنند، بر آنهاست که از جبر روابط قوا بدر آیند. نه تنها به این دلیل که "تحرر" آزاد شدن از بردگی طاغوت و جبر روابط قوا است، بلکه به این برهان نیز که اسلام آوردن "ورود در سلم" است (۱۵۹). قرآن وضعیت "کسی که شرکائی متعدد در حال نزاع" دارد را با کسی که آزادانه با دیگری به سلم می‌رسد، مقایسه می‌کند و می‌پرسد: "آیا این دو کس برابرند؟" و پاسخ می‌دهد: "سپاس خدا را که نه. بسا اکثر آنان نمی‌دانند" (۱۶۰). برای اینکه اعضای جامعه "شرکای در حال نزاع" نباشند و با یکدیگر در سلم بزنند، باید با صاحبان باورهای دیگر و بلکه با دشمنانی که بخواهند با مسلمانان به صلح و آشتی و حسن سلوک زندگی کنند نیز چنین کنند (۱۶۱).

* اما در مقیاس جهان هم باید در صلح زیست. برای اینکه جامعه مسلمان بانی و حافظ صلح و سلم در جهان بگردد، بر او است که ناموس صلح را نشکند و بر اصل موازنه عدمی، با جامعه‌های دیگر، در بیرون روابط مسلط - زیر سلطه، رابطه برقرار کند. جامعه‌ها را به شرکت در بنای جامعه جهانی بخواند که در آن، امور جهان از راه تعاون، بر اصل برابری، حل و فصل می‌شوند. این سیاست جهانی که همگان، به برابری، در آن شرکت می‌کنند، به یکباره، از نیستی به هستی نمی‌آید. جامعه مسلمانان باید «خیرامه» بگردد (۱۶۲) و «خیرامه» شدن به «دار السلام» گشتن و دعوت جهانیان به «دار السلام» میسر می‌شود (۱۶۳).

قلمروهای فردی و ملی و جهانی صلح و آشتی و آزاد شدن رشد کنان، از یکدیگر، جدا نا کردنی هستند و ولایتی، در این نوع روابط، بازتاب ولایت خداوند و با تمسک به «عروۃ الوثقی» (۱۶۴) این ولایت ساختنی می‌شود:

ولایت خداوند به ولایت رها از اکراه انسان تحقق پیدا

می‌کند:

ولایت خداوند با نه گفتن به این ولایتها که متکی به زور هستند،

تحقق پیدا می‌کند:

* قبول ولایت خداوند به الغای هر ولایت « دون الله » است (۱۶۵). کسانی که « دون الله » را ولی خود بگردانند، به عنکبوتی می‌مانند که در خانه‌ای از تارها، قرار می‌گیرد (۱۶۶). کسانی که چنین می‌کنند، نمی‌دانند شبکه تار عنکبوتی جبرها، بسی سست بنیاد است و این شبکه را انسانها خود، می‌سازند و خویشان را در آن، به بند می‌کشند. ولایت خدا به آزاد شدن از جبرهائی است که انسانها، از رهگذر روابط قوا میان خود و ایجاد شبکه‌ای تار عنکبوتی، پدید می‌آورند و در آنها خود را زندانی می‌کنند.

آیا بنام خدا، می‌توان ولایتی بر اصل نابرابری برقرار کرد؟ هرگز! حتی پیامبران را ارباب خویش کردن، انکار ولایت خدا است (۱۶۷).

* زن و مرد مسلمان، بر اصل برابری، بر یکدیگر، ولایت می‌جویند (۱۶۸). اما آیا با غیر مسلمان نیز می‌توان، بر میزان عدل (برابری)، ولی یکدیگر شد؟ ولایتی که مسلمان یا غیر مسلمان را در موقع مسلط قرار دهد، باید نفی شود (۱۶۹). اما با کسانی که در دین با مسلمانان نمی‌جنگند و اینان را از خانه‌های خود نمی‌رانند و از حقوق خویش محروم نمی‌سازند، می‌توان دوستی کرد. و باید بر میزان قسط و عدل، با آنها رفتار کرد (۱۷۰). اما آیا می‌توان آنها را از ولایتی که مسلمانان بر یکدیگر دارند، برخوردار کرد؟ هرکس به جهتی روی دارد. اگر بنا بر مسابقه در کردار نیک شود، (۱۷۱) چرا باید از آن تن زد؟ به سخن دیگر، در کردار زشت، هیچکس نباید با دیگری رابطه ولایت برقرار کند. افزون

براین، آنها که مسلمانند و با مسلمانان همراه نمی‌شوند، از ولایت محروم می‌گردند اما کسانی که با مسلمانان یاور می‌شوند، بر اصل برابری، با مسلمانان ولی یکدیگر می‌شوند (۱۷۲).

* استقرار ولایت خدا به نفی هر گونه ولایت خاصه‌ای، بنام خدا (۱۷۳)، است. به نفی مقام و موقعیت و امتیازهای مادی ویژه است (۱۷۴).

* ولایت مستکبران و ظالمان و دیگر انواع زور پرستان (طاغوت)، ولایت شیطان هستند و تسلیم شدن بدانها، حرمان از ولایت خدا و آلت زور شدن و فاسد کردن ولایت خویش است (۱۷۵).

* و همانطور که ولایت شیطان از راه تباه کردن ولایت انسان بر تصمیم و عمل خویش اعمال می‌شود، ولایت خداوند نیز از راه آزاد کردن اراده و عمل انسان از اکراه، جبرها، اعمال می‌شود. به سخن دیگر خداوند هدایت خویش را به شاکر و کافر داده است (۱۷۶). اما اراده خویش را که خیر مطلق است، جانشین اراده هیچکس نمی‌کند. هر کس خواست هدایت می‌جوید. نه تنها هیچگاه نمی‌گوید بر مردم ولی می‌گمارم که به جای آنها تصمیم بگیرد و یا تصمیم خود را جانشین تصمیم مردم کند، بلکه خطاب می‌کند چرا بیاری مستضعفان بر نمی‌خیزد که از خدا می‌خواهند بر آنها ولی و حامی بگمارد؟ (۱۷۷) به سخن دیگر، حتی در مقام یاری کردن و شدن نیز، خاطر نشان می‌کند که افراد جامعه خود باید به یاری یکدیگر برخیزند. و تصریح می‌کند « تا قومی خود خویشان را تغییر ندهند، خداوند چیزی را در آنها تغییر نمی‌دهد ». به این قسمت از آیه، فراوان استناد می‌شود و به حق. اما توجه به قسمت آخر آیه هنوز مهم‌تر است (۱۷۸) :

« وقتی خداوند اراده می‌کند پاداش کردار سوء قومی را بدهد، بلا را از خود نمی‌تواند برگرداند و جز او ولی نیست ».

بدین قرار، آشکارترین علامت گرفتار شدن به سوء، گم کردن ولایت خویش است. قومی که افراد آن اراده و تصمیم خویش را به فرمان زور در می آورند، آزادی و ولایت خویش را گم می کنند و گرفتار عواقب سوء آن می شوند .

و قرآن آن کس را که ولایت اصیل خویش را که اختیار گرفتن تصمیم است، از دست فرو می گذارد، به آلت تشبیه می کند. به زور پرستان آلت ساز و آلت باز هشدار می دهد که: آلت « کل » ولی خویش بیش نمی شود (۱۷۹).

بدین قرار، آیه های قرآن ، بدون کمترین ابهام و بی آنکه میانشان تناقضی باشد، اسلام را روش رشد کردن و آزاد شدن می خواند و یافتن ولایت خداوند را به رها کردن ولایت خویش از اکراه جبرها می داند. زبان فریبی که فقیه را ولی صاحب اختیار مطلق و جامعه را بی اختیار و مطیع می گرداند، نه تنها مسلمانان را گله گوسفند و آلت می سازد، بلکه با همه این آیه ها و تمامی دیگر آیه های قرآن، در تناقض آشکار قرار می گیرد. بر هر باور مند به اسلام و بی باور به آن است که برای تمرین زبان و روش تجربه و آزادی و تمیز آن از زبان فریب و استبداد، ادعای جانبداران این و آن برداشت از ولایت فقیه را به آیه های قرآن بسنجند و تناقضها را که می یابند، فهرست کنند.

هشدار! در مقام تصمیم، هیچکس بر دیگری نه می تواند و نه ولایت دارد. می پرسید: پس ولایت بر یکدیگر بر میزان عدل یعنی چه؟ پاسخ اینست: این ولایت مسئولیتی است که اعضای جامعه در شوری کردن و تصمیم جمعی گرفتن دارند. در این شوری، نظر و رأی هر کس حق و مسئولیت او و برابر با نظر و رأی دیگری است. این برابری تحقق پیدا نمی کند مگر به لغو سانسورها و در دسترس عموم قرار گرفتن اطلاعاتها و معرفتها و ابراز

نظرها و انتخاب بهترین آنها. و هنوز شرطی مهم تر دارد: بی طرفی مقام اجرا و تابعیت ولایت اجرا از ولایت تصمیم:

چرا قرار گرفتن دین در دست دولت فساد می آورد؟:

نخست بنگریم که امرها چند نوع هستند و ولایت هر نوع با کیست:
* خلق هستی و زندگی و مرگ و گردش ایام و روح تنها خدا را است (۱۸۰).

* دین و قانون فطرت و حق (از آن جمله، حقوقی که با آفرینش انسان و دیگر موجودات زنده، با حیاتشان همزاد فرموده است) و دادن پاداش نیک و بد خدا را است. بنابراین، سلب هر حقی از حقوق بشر، جنگ با خدا است (۱۸۱).

* آزمایش الهی و قضاوتی بر میزان عدل و خالی از میل به این یا آن طرف دعوا، خدا و فرستاده او را است (۱۸۲). بنابراین، آن قضاوت به قضاوت خدا و رسول نزدیک می شود که اصول راهنمای قضاوت را رعایت کند و یکسره از سود و زیان، بخصوص سود و زیان قدرت، خالی باشد.

* قبول دین امری است که هر فرد و هر قوم را است (۱۸۳).
* کار و سعی و دیگر فعالیت های حیاتی و آزادی انجام آنها حقوق انسان و ذاتی حیات او هستند و هر شخص را است (۱۸۴).

* اموری که به زندگی فرد و جمع راجع می شوند، از اقتصاد و سیاست و رابطه اجتماعی و فرهنگ (شامل عمران طبیعت) جامعه ها را است (۱۸۵).

* جباران و منافقان و خیر و شر حاصل عمل انسانها هستند . تسلیم امر جباران شدن، افزودن فسادها بر فسادها است. مبارزه با جباران نیز در مسئولیت انسانها است (۱۸۶).

* روابط خارجی هر جامعه، آن جامعه را است (۱۸۷).

* اداره اسراری که اطلاع دشمن بر آنها، به زیان جامعه باشد، "اولیاء امر" منتخب مردم را است (۱۸۸).

* گرفتن تصمیم به جنگ و صلح در قلمرو ولایت جامعه است (۱۸۹). اما از آنجا که جنگ عملی شیطانی است و مسلمانان نباید ناموس صلح را بشکنند، جهاد مقرر است که نه برای سلطه گری و نه به خاطر رسیدن به « منافع » است. در حقیقت، از قدیم ترین ایام، پیرامون قهر، سه نظر وجود داشته‌اند: ۱ - تقدم مطلق دادن به عدم قهر و ۲ - تقدم مطلق دادن به قهر و ۳ - تقدم دادن به عدم قهر اما قیام به جنگ به قصد خشونت زدائی، هر بار که قدرت جبار (خارجی یا داخلی) زور در کار می‌آورد. جهاد همین است .

قائل شدن به عدم قهر مطلق به قدرت قهار امکان مطلق بخشیدن است. زیرا به این قدرت امکان می‌دهد نیروها را از مردمانی که در برابرش مقاومت نمی‌کنند، بستاند و به زور بدل کند و در تشدید استثمار و تحکیم بندهای بردگی آنها، بکار برد. اگر هم بر جامعه قدرت قهار حاکم نباشد، باور به عدم قهر مطلق، جامعه را از تدارک دانش و فن و تجهیزات لازم برای مقابله با جباران سلطه گر، باز می‌دارد. و جباران قهر را فضای تنگ و پرفساد زندگی نا باوران به قهر می‌کنند.

اما تقدم مطلق دادن به قهر، جامعه را در خط سلطه گری بر دیگران قرار می‌دهد. در درون جامعه نیز، زور را مدار می‌کند. در قرن بیستم مسیحی، نظامهای سیاسی که به قهر تقدم مطلق بخشیدند، جامعه‌ها را تباه کردند (نازیسم و فاشیسم بیشتر و استالینیسیم و خمینیسیم و بگینیسیم و بعثیسم

و... کمتر). جامعه های روزگار ما نیز به این دو نوع باور و نیز جنگهایی که پی آمدشان هستند و اقدام به آنها، فساد گستردن بر روی زمین است، معتاد هستند.

بدین قرار، جنگی که حاصل اعتیاد به این دو نوع باور است، فساد گسترده است و اقدام به آن، بر مسلمان حرام است. جهاد به ترک این اعتیاد ممکن می شود. جهاد تقدم دادن به عدم قهر و کوشش خستگی ناپذیر در رها کردن جامعه ها از زور و قهر باوری است. این کوشش گاه می باید از راه قیام به جنگ با جباران انجام بگیرد. در این صورت، جنگی با هدف رها شدن و رها کردن از جبر جباران و قهر زدائی باید باشد. انسانهایی که به قهر خو کرده اند و هم کسانی که گریز از برابر جباران را با باور به « عدم قهر مطلق » توجیه می کنند، جهاد را دوست نمی دارند. زیرا نمی دانند اگر ثنویت تک محوری را، بمثابه اصل راهنما، رها کنند، آنچه را خیر تصور می کردند، شر خواهند یافت و وقتی به توحید در آمدند، بسا امور را که شر می پنداشتند و آنها را خیر خواهند جست. خطاب قرآن (۱۹۰) به اینگونه کسان است. هر گونه قانون گذاری که نا سازگار با این معنی از جهاد باشد، اصالت دادن به زور و مغایر حقوق و آزادی انسان است.

بدین قرار، دین خدا را است و هیچکس حق جعل دین ندارد و مقام دینی فوق دین نیز وجود ندارد. و نیز هیچ کس حق ندارد کسی را به قبول دین وا دارد و یا از قبول آن باز دارد. و نیز کسی را نمی توان به عمل به دین مجبور کرد. در حقوق انسان، جامعه نیز ولایت ندارد و نمی تواند کسی را از حقوق خویش محروم کند. در آن حقوق و اموری که در صلاحیت جامعه مسلمانان است، نیز، هیچ مقامی را حقی نیست. از این رو، خطاب به پیامبر، قرآن تصریح می کند (۱۹۱):

« از امر هیچ تو را نیست ». هیچ مقام ویژه‌ای که حق امر و نهی داشته باشد، معین نگشته است (۱۹۲). طرفه اینکه، ملا احمد نراقی که نظریه ولایت فقیه را اخذ و به اسلام چسبانده است، ادعایش اینست که چون برای تصدی مقام ولایت شخص مشخص نگشته است، و فقیه اولی و احق است، پس ولایت با او است! (۱۹۳). حال آنکه به شرحی که آمد، تعیین شخص برای تصدی مقام ولایت، نه در مقام تصمیم و نه در مقام اجراء، ممکن نیست و بر فرض امکان، دلیلی وجود ندارد که فقیه از جمهور مردم، سزاوارتر و به حق تر باشد (۱۹۴).

در سرتاسر قرآن، دو بار از « اولی الامر » سخن رفته است. یک بار « منکم » (از شما) و یکبار « منهم » (از آنها) (۱۹۵). بدین سان، مقام قضاء و مقام اجراء منتخب مردم می‌شوند. با این تفاوت که قاضی باید تنها جانب حق را بگیرد و مقام اجرائی باید تصمیم جامعه را به اجرا بگذارد. جز این نیز ممکن نبود. زیرا تصمیم وقتی به عزم انجامید، باید بدون کم و کاست، به اجرا گذاشته شود. و از آنجا که در مقام اجراء، از اطاعت چاره نیست، تصمیم گیرندگان یا خود باید تصمیم خویش را به اجرا بگذارند و یا از راه منتخبان خویش، آن را به عمل در آورند. در هر دو حال، سازمان می‌خواهد. به این سازمان است که دولت می‌گویند.

اگر اداره دولت حتی با منتخبان مردم باشد اما ولایت تصمیم و اجراء در دولت متمرکز شود، دولت خالی از مرام محال می‌شود. زیرا قدرت ترکیبی است از معرفت و زر و زور و گروه بندی اجتماعی با سازمانی تار عنکبوتی. دولت « لائیک » دولت خالی از دین و مرام نیست. دولتی است که در آن، در ترکیب قدرت، بیشتر معرفت غیر دینی بکار گرفته می‌شود. پزتیویستها که « نخبه ها » را علم مدار و « توده شهروندان » را دین مدار می‌شمارند، لائیسیته را نخست دین زدائی و سپس جدا کردن قلمرو دو قدرت کلیسا (سازماندهی امور اخروی) و دولت (

سازماندهی امور دنیوی (از یکدیگر می‌شمرند. اما نظر آنها ، باز، تحول کرده است . امروز، در فرانسه ، که بنابر قانون، تنها دولت لائیک روی زمین است، « لائیسیته بسته » که جدائی کلیسا از دولت بود، جای خود را به « لائیسیته باز » سپرده که همکاری کلیسا با دولت است(۱۹۶). و « لائیسیته باز » همان اندازه خطرناک است که دولت دینی یا مرامی . زیرا برای به اجرا گذاشتن مقررات خویش به قوه جابره دولت متوسل می‌شود (۱۹۷).

بنیاد دینی و بنیادهای سیاسی، از همه مهم‌تر، دولت، چون قدرت شده‌اند، ناگزیر، معرفت‌اشان در اختیار عموم نمی‌توانستند قرار بگیرند. در حال حاضر، در همه جامعه‌ها، بخصوص جامعه‌های صنعتی، این بنیادها با بحران رو یا رویند. بنیاد تعلیم و تربیت عامل تشدید بحران گشته است. زیرا کارش بیرون دادن محصولات یک نواخت برای نیازهای دولت و کارفرمائیها است. نتیجه اینست که استعدادهای نا سازگار با نیازهای بنیادهای سیاسی و اقتصادی را « بی استعداد » می‌خواند و حذف می‌کند. « نخبه‌ها » بدین سان پدید می‌آیند و بنوبه خود، معرفت‌های علمی و فنی را وسیله تحصیل قدرت و حفظ آن می‌کنند. بحران شتاب گیر است. زیرا با شتابی که رشد علمی و فنی پیدا می‌کند، زمان به زمان، کار در جامعه ، به داشتن معرفت‌های علمی و فنی بیشتر نیاز می‌یابد. بنا بر این، بر شمار بیکاران افزوده می‌شود. آیا در جامعه‌های صنعتی ، سر انجام، « توده شهروندان » توده بیکاران نمی‌شوند؟

اما این تنها فساد نیست که جمع شدن ولایت تصمیم و ولایت اجرا در دولت به بار می‌آورد: دین و علم که ابزار قدرت شدند، رابطه نابرابر و قهر آمیز سلطه‌گر - زیر سلطه قائمه نظام اجتماعی می‌شود. در مقیاس جهان و میان ملتها، نیز، قائمه رابطه، سلطه‌گر - زیر سلطه می‌شود و

بدیهی است که دو سوم نیروهای محرکه و بیشتر، به زور بدل می‌شود و ، به قهر، به کار می‌افتد . ویران می‌کند و می‌کشد.

راه حل کدام است؟ راه حل اینست: دولت مقام اجرا است و دیدیم اگر مقام تصمیم را رها نکند، نمی‌تواند بی مرام شود. راست بخواهی، نمی‌تواند مرام را وسیله قدرت نکند. پس اگر بخواهد خالی از تمایلهای مرامی بشود و بر ارزشهایی بنا گردد که به جامعه و اعضای آن امکان می‌دهند حق و مسئولیت ولایت تصمیم را پیدا کنند، باید تنها مقام اجرا باشد. مقام تصمیم جامعه است. و اگر جامعه بخواهد مقام تصمیم شود، باید هر عضو آن، سرشار از معرفت و در پی بهترین سخنها باشد. باید دین و علم به معنای درست کلمه ، شخصی بگردند. یعنی هر شخص بداند به چه باور می‌آورد و به زبان تجربه و علم بتواند درستی باور خویش را بیازماید.

بدین قرار، بر میزان عدل، نخست باید برابری در ولایت را برقرار کرد: ولایت اصیل از آن مقام تصمیم است و هر انسانی از این ولایت برخوردار است. پس اقتضای عدالت اینست که دولت و دیگر بنیادها حق تصمیم را که از انسانها ربوده‌اند، به صاحبان حق باز گردانند. آن انقلاب عمومی در نظام اجتماعی که به مردم سالاری معنی واقعی را باز می‌دهد، بدین سان آغاز می‌گیرد. اطاعت منوط به وجود امر به اجرا است. پیش از آن، اطاعت بی‌معنی است. وقتی امر وجود نداشته باشد، ولایت بر اجراکنندگان امر نیز وجود ندارد. بدین‌قرار، نخست باید تصمیمی باشد و این تصمیم به مرحله اجرا رسیده باشد، یعنی عزم گشته باشد تا نیاز به مقام اجرا و اطاعت از آن پیدا شود. به سخن دیگر، بدون وجود تصمیم گیرندگانی که تصمیم می‌گیرند، « ولی امر » نمی‌تواند در وجود آید. از این رو فرمود: « امرهم شوری بینهم » . و بدیهی است تصمیم گیرندگان هستند که می‌توانند تشخیص بدهند اجرای تصمیم چه

سازمانی باید پیدا کند و چه کسانی صلاحیت اجرای تصمیم را دارند. از این رو فرمود: «اولی الامر منکم».

بنابراین، جامعه‌ای باید باشد و ترتیبی برای گرفتن و اجرای تصمیم‌ها بدهد (= با ایجاد دولت) و برای اجرای تصمیم‌ها کسانی را برگزیند، تا «اولیاء امر از آنها» وجود پیدا کنند. پس کس یا کسانی که، در مقام خود، مولود تصمیم مردم و سازماندهی عمومی گرفتن و اجرای تصمیم هست یا هستند، نمی‌تواند و یا نمی‌توانند بر جامعه ولایت مطلق پیدا کند یا کنند. حتی بعد از گرفتن در این مقام، محال است بتواند یا بتوانند در سرهای اعضای یک جامعه جانشین عقلهای آنها، در چگونه اندیشیدن و این یا آن گونه تصمیم گرفتن، بگردد یا بگردند. و باز، ولی یا اولیائی که مردم بر می‌گزینند تابع اصل و اندیشه راهنما و روشها نیز و در نتیجه تصمیمی هستند که پیش از گزینش آنها وجود یافته‌اند. زیرا این اصل و اندیشه و روشها بر هر تصمیم متخذ جمهور مردم حاکم هستند. پس «ولی امر» نه تنها نمی‌تواند بر اصل و اندیشه راهنما و روشها مقدم و بر آنها حاکم باشد، بلکه محکوم آنهاست. از این رو باید بی‌طرف باشد. چرا که، اگر بی‌طرف نباشد، تصمیم جمعی همان که هست به اجرا در نمی‌آید.

بینیم اگر ولایت به مقام تصمیم یعنی جمهور مردم باز پس داده شود، از نظر رابطه دولت با ملت چه تحولی بوجود می‌آید؟

در حال حاضر، در مردم سالاریها، بنا بر نظر راهنما، مردم مقام تصمیم گیرنده و دولت مقام اجرا است. بنا بر عمل، مردم تصمیم نمی‌گیرند. به وعده‌ها، رأی می‌دهند. ضمانتهای قانونی برای آنکه وعده‌ها به عمل در آیند، نیز، وجود ندارند. از این رو، زبان فریب، فراوان بکار می‌رود. تصمیمهای دولت از طریق جامعه به اجرا در نمی‌آیند، از راه بنیادهای مختلف به اجرا در می‌آیند که هیچیک مردم سالار نیستند. در نتیجه،

بخش مهمی از اطلاعات و داده ها و معرفتها در اختیار جامعه قرار نمی‌گیرد. اگر انسانها حق و آزادی تصمیم را پیدا کنند، رابطه‌شان با خود، بمثابة بنیاد، و رابطه شان با بنیادهای جامعه، تغییر می‌کنند. این تغییر از انسان شروع می‌شود و تمامی بنیادهای جامعه را فرا می‌گیرد. بدین سان، با تغییر اصل راهنما، رابطه انسان با بنیادها وارونه می‌شود. این بار، انسان آزاد بر بنیادهای سیاسی و دینی و اقتصادی و اجتماعی و تربیتی و فرهنگی حاکم می‌شود. یعنی:

۱- حزبا و شخصیتها ناگزیر می‌شوند پندار و گفتار و کردار خویش را، برای سنجش عادلانه و موافق حقوق بودن یا نبودنشان به میزان عدل بسپارند. در حال حاضر، رهبران حزب ها هدفهای خوب را اظهار می‌کنند اما چون جامعه فریب این دروغ را خورده است که گویا عدالت هدف است، از « رهبران سیاسی » کمتر انتظار دارد بدانچه می‌گویند عمل کنند. برای مثال، خراب کردن رقیب، به هر قیمت و از میدان بدر کردنش، امری رایج است. اگر آنها که وعده استقرار « عدالت اجتماعی » را می‌دهند، می‌دانستند عدل میزان است و هر اندیشه و هر گفتار و هر کردارشان، از لحظه آغاز تا لحظه پایان، بدان سنجیده می‌شود، تولید و مصرف دروغ و انواع فریبها به صفر میل می‌کرد. حزبا و شخصیتها زبان تجربه در کار می‌آوردند و پیشنهادهایی می‌کردند که مردم بتوانند به تجربه بگذارند. رویه کنونی که، بیشتر از جامعه های صنعتی، در جامعه های زیر سلطه رایج است و مبتنی است بر اعلام کردن هدفهایی بی تعریف و توضیح و وعده دادن که اگر به قدرت برسیم به اجرا می‌گذاریم، بناچار، ترک گفته خواهد شد. زیرا هدفها، اغلب، نه از راه مطالعه نیازها و مسائل جامعه که از نظر گاههای مرامی مایه می‌گیرند. بنابراین، تجربه پذیر نیستند. وقتی نیز وعده

دهندگان بر سریر قدرت تکیه می‌زنند، هدفهای ناسازگار با قدرت را نمی‌توانند به کناری نهند.

بدین قرار، نخستین و در شمار بزرگ ترین تغییرها، قرار گرفتن میزان عدل در جای خویش است: مدعی جانبداری از عدالت اجتماعی، از آنجا که این عدالت هدف تصور می‌شود، دست خود را باز می‌بیند هر حقی را ناحق می‌کند و هر ستم که می‌خواهد روا می‌بیند. هرگاه عدالت میزان شود، می‌داند که مردم می‌دانند عدالت اجتماعی هدف نیست میزان است. میزانی که هر عمل اجتماعی را از آغاز تا پایان باید بدان سنجید. و یا مدعی طرفداری از استقلال که اینک دست‌نشاندهی را مزاحم استقلال نمی‌داند، و مدعی آزادیخواهی که از راه « واقع بینی»، سازش با استبدادیان را توجیه می‌کند، و « مکتبی» که در آمدن خویش را در سلک « مکتبیان»، جواز ارتکاب هر فساد و جنایت و خیانتی گمان می‌برد و « انقلابی» و « مرفقی» و « متجدد» که انقلاب و ترقی و تجدد را بهانه هر بی‌بند و باری می‌کنند، ناگزیر می‌شوند به این امر تن بدهند که دیگر پندار و گفتار و کردار آنها است که به حق سنجیده می‌شود. عدل جز میزان نیست و در شمار بزرگ ترین انقلابها، قرار گرفتن عدل در جای خویش است.

۲ - چون زبان فریب دیگر بکار نمی‌آید، زبان تجربه باب می‌شود. زیرا تصمیم سنجیده اگر جمهور مردم اتخاذ می‌کنند، نیاز به جریان اطلاعات و داده‌ها و معرفتها و اندیشه‌ها پیدا می‌کند. پیشنهاد دهندگان چون می‌دانند تصمیم را جامعه می‌گیرد و ناچار، در پی انتخاب بهترین نظرها است، در انتقال اطلاعات و داده‌ها و معرفتها و نظرها به جامعه با یکدیگر مسابقه می‌دهند. سانسورها برداشته می‌شوند و جامعه ارزیاب و منتقد، تحقق پیدا می‌کند. آن بی‌عدالتی که بزرگ ترین بی‌عدالتی‌ها است و تقسیم جامعه به اقلیت رهبران و اکثریت پیروان است - که هر دو دسته

بازیچه قدرت‌اند - ، از میان می‌رود. علم و فن که مهم‌ترین ابزار سلطه‌گری و عامل بزرگ‌ترین اسرافها و اتلافهای نیروهای محرکه و آلودگی محیط زیست شده‌اند، از ابزار آزادی انسان خواهند شد. دین که اکنون انسان را به بردگی قدرت در آورده است، نه در معنای مقلوبی که لیبرالها به صفت « شخصی » داده‌اند که به راستی شخصی خواهد شد: افقهای باز معنویت را به روی انسان خواهد گشود. به انسان غرور معنوی و شخصیت انسان مسئول و آزاد و صاحب تصمیم و عزم را خواهد بخشید .

۳ - فضای معنوی باز که دین به روی انسان می‌گشاید و معرفتها و اندیشه‌هایی که جریان می‌یابند، استفاده از زور را بی‌حاصل می‌کنند. سبک شدن جو خشونت ، نه تنها صرفه جوئی نزدیک به دو سوم نیروهای محرکه (سرمایه و کار و دانش و فن و ...) ایست که هم اکنون ، در روابط قوا، به هدر می‌روند، بلکه آن توحید و اجماع را در پی می‌آورد که بنیاد دینی و پزیتیویستها در پی آن بوده‌اند و نیافته‌اند. توضیح اینکه حق با انتقاد کنندگان نظر پزیتیویستها است وقتی می‌گویند : توحید بمثابه تصمیم مشترک ، در آغاز وجود ندارد .

جز اینکه ، در ابتدا، به معنای برابری در ولایت و شرکت در آن و اصل راهنما، نمی‌تواند وجود نداشته باشد. بر این اصل، تنها وقتی هدف آزادی و رشد انسان (و نه قدرت) باشد، آن امکان بوجود می‌آید که معرفتها و اندیشه‌های افراد و گروهها ، در جریان آزاد، به وجدان و فکر و تصمیم جمعی بیانجامند و توحید در تصمیم و اجرا را ممکن بسازند. بدین قرار، نه تنها هر شخصی معرفتی و نظری دارد که به ضرورت از آن دیگری نیست و اقتضای اصل قرار دادن توحید، تصدیق کثرت معرفتها و نظرها است ، بلکه تا این معرفتها به زبان تجربه اظهار نشوند و در محیطی رها از سانسورها جریان پیدا و یکدیگر را نقد نکنند، توحید در نظر و رأی و عمل پدید نمی‌آید. توحیدی را که در پایان بوجود آمدنی است، زبان

فریب « وحدت » می‌گرداند و در آغاز قرار می‌دهد. بدین فریب، دلخواه قدرت را جایگزین اجماعی می‌کند که در پایان جریان آزاد برخورد آراء و عقاید ممکن است پدید آید. بدین فریب است که قدرت پرستان ابراز هر نظر را « وحدت شکن » می‌گردانند و سانسور می‌کنند. بدیهی است تا به سیاست معنای دلخواه قدرت را ندهند و آن را کاری دور از دسترس توانائی « توده شهروندان » نباورانند، نمی‌توانند توحید آخر را وحدتی در آغاز بگردانند و مردم را از توحید بمثابه اصل راهنما، یکسره، غافل کنند. آن فریب بزرگ که مسلمانان را از عزت به ذلت کشاند، این فریب است: توحید آراء را که در پایان جریان آزاد اندیشه‌ها ممکن است بدست آید، در اول قرار دادن و توحید اول، بمثابه برابری در ولایت و حق برابر بر یافتن نظر و اظهار آزاد آن، بنا بر این، تصدیق کثرت معرفتها و نظرها را به دست فراموشی سپردن :

لیبرالیسم با عدالت اجتماعی همین کار را می‌کند: عدالت را که میزان است، هدف یعنی تحقق ناپذیر می‌گرداند. با این فریب، قلمرو سیاست، قلمرو اجرائی همان نظری می‌شود که قدرت حاکم را توجیه و مشروع می‌باوراند. سیاست در این معنی است که جامعه را لاقید و « بی تفاوت » می‌کند.

اما بر فرض که برابری در ولایت تصدیق شود، در صورتی که « توده شهروندان » در زندگی اقتصادی خویش، از امکانات مادی زندگی و رشد برخوردار نشوند و در برخورداری از امکانات، میزان عدل برابری نباشد، انسانها همچنان تابع متغیر ایجاد و انحلال قدرتها خواهند ماند و تباهی بر تباهی افزوده خواهد شد.

فصل چهارم

فعالیت اقتصادی برابری و نابرابری

در سالهای پیش و بعد از انقلاب اسلامی ایران، در غرب، دونظام رقیب، در همانحال که با یکدیگر در مبارزه می بودند، در درون، تحول می کردند. اینک که غرب وارد هزاره سوم می شود، بنگریم که در لیبرالیسم و مارکسیسم، چه تحولی در رابطه با عدالت اجتماعی روی داده است:

بند اول - الف لیبرالیسم: از فایده گرایی تا عدالت اجتماعی راولس John Rawls (۱۹۸)

۱ - فایده گرایی :

از اواسط قرن نوزده بدین سو، بر تفکر لیبرال انگلوساکسون، فایده گرایی حاکم بود. از دیدگاه فایده گرایی در پاسخ به پرسشهای بنیادی فلسفه سیاسی، با جامعه خود چه باید کرد؟ ضابطه هائی که تصمیمهای جمعی ما باید از آن پیروی کنند کدامها هستند؟، طبیعت جامعه عادلانه و عادل کدام است؟ - موضوع های اصلی اندیشه سیاسی - اقتصادی بودند. فایده گرایی به این نتیجه رسید که با تسلیم ما به احکام پیش داوریهای از نوع حقوق طبیعی (لیبرالیسم) ویا منافع خاص این و آن

گروه اجتماعی (مارکسیسم) راه حلهای مسائل پیدا نمی شوند. باید تحلیل واقع بینانه، علمی، بی طرف، از نتایج احتمالی انتخاب های گوناگون بعمل آورد. با این توجه که انتخاب بایسته آنست که رنج را به حداقل ولذت یا بهترخواهی، خوب زیستن اعضای جامعه یا تمامت بشریت را به حداکثر برساند. دقیق تر بخواهی، فایده گرائی کلاسیک در پی به حداکثر رساندن مجموع فایده ها است. هر انتخابی فایده ای دربردارد. سطح های فایده های انتخاب ها، یکسان نیستند. آن انتخابی را باید برگزید که مجموع فایده هایش، بالاترین سطح را دارد.

براین نظر، سه اشکال عمده وارد کرده اند:

۱ - بنابر فایده گرائی کلاسیک، سطح های فایده ها نزد اشخاص قابل مقایسه تصور شده اند. پنداری می توان انتخاب ها را با یکدیگر سنجید و آن را که مجموع فایده هایش بیشتر است، برگزید. اما هیچ معلوم نیست که اگر کسی انتخاب الف را بر انتخاب ب ترجیح داد، بتوان شدت علاقه اش را به انتخاب خود، باشدت علاقه کسی که انتخاب ب را بر انتخاب الف ترجیح می دهد، یکی دانست.

۲ - فایده گرائی جز به مجموعه فایده ها و حاصل جبری آنها نمی پردازد و کاری به چگونگی توزیع رفاه میان اعضای جامعه ندارد. بنابراین، گرفتار تناقض است: زیرا از سوئی بر آنست که در جستجوی جامعه عادل است و از سوئی دیگر، غافل است که اقتضای عدالت، توزیع برابر رفاه است. و بالاخره،

۳ - فایده گرائی، به فایده تقدم مطلق می دهد و اگر تحصیل آن ایجاب کرد، حقوق انسان را نیز زیر پا می گذارد.

از نیمه اول قرن هجدهم، تا سالهای آخر قرن بیستم، در محدوده لیبرالیسم، کوششها بر این هستند که با حل این سه مشکل، به نظریه عمومی

پیرامون عدالت اجتماعی دست یابند و میان آزادی و عدالت اجتماعی
براصل برابری، توافقی بجویند:

میان بانیان آن، شاخص ترین آنها، داوید هیوم (David Hume
1739 است). اما بنیاد گزار واقعی فایده گرایی را جر می بنتام
(Jeremy Bentham 1789) می گویند. جان استوارت میل (Stuart Mill 1861)
به فایده گرایی عمومیت داد. و بالاخره، هانری سدی ویچ (Henry
Sidgwick 1874) بدان نظام وقواعد بخشید.

می توان فایده گرایی را در یک اصل ساده بیان کرد:

وقتی ما عمل می کنیم، باید از منافع، تمایل ها، پیش داوریها و تابوهائی
که از سنت به ارث برده ایم، و نیز از « حقوق طبیعی »، غفلت کنیم و،
همانسان که هوچسون (Hutcheson) می گوید، تنها به « بیشترین
خوشبختی که آن عمل برای پرشمارترین افراد جامعه به بار می آورد »،
بیاندیشیم. دقیق تر بخواهی، بهزیستی جامعه را به حداکثر برسانیم. به
زیستی جامعه، حاصل جمع به زیستی اعضای آن جامعه است. بدین قرار،
هر بار که تصمیمی باید گرفت، بنابر فایده گرایی، انتخابهای گوناگون
و ممکن را باید یافت و نتایج هر یک را از لحاظ فایده ای که به افراد می
رساند سنجید و آن انتخابی را به عمل آورد که مجموع فایده های فردی
که در بر دارد، دست کم برابر فایده های باشد که انتخابهای
دیگر در بردارند.

فایده گرایی با نظردیگری که رفتار هر کس را تابع متغیر حداکثر
سودی می داند که از رفتار خود انتظار دارد، نه تنها تفاوت دارد، بلکه آن،
مستلزم نفی این است. زیرا بسا انتخابی برای گروهی زیان دارد اما جمع
فایده ای که برای جامعه ببار می آورد بیشتر از انتخابهای دیگری است
که ممکن است برای کسی زیان نداشته باشند، اما فایده کمتری
عاید جامعه کنند. (این فایده گرایی بر مبنای حق است؟ حق همیشه

فایده دارد برای فرد و عموم.) بدین قرار، فایده‌گرایی، یا ضابطه به حداکثر رساندن حاصل جمع فایده‌ها، یک نظریه سیاسی است که با اخلاق همراه و با نفع سودگرایی شخصی ملازم است.

اما این نظر، متغیرهای پرشمار دارد که از تلاقی تشخیص‌های مهم، پدیدمی آیند:

یکم- میتوان پرسید، این اشخاص که جمع فایده یا دست کم لذت آنها را باید سنجید، کیانند؟ می‌توانند، یک گروه و یا یک جامعه و یا تمامیت بشریت باشند؟

دویم- فرض کنیم، در یک جامعه، می‌خواهیم این نظر را به عمل درآوریم. آیا باید بنا بر نظر بتنام و سیدی ویچ « جمع » فایده‌ها را به دست آوریم و آن را به حداکثر برسانیم و یا به نظر استوارت میل عمل کنیم و میانگین فایده را بدست آوریم و فایده سرانه را به حداکثر برسانیم؟ سیم- وبخصوص طبیعت فایده‌های فرعی که می‌خواهیم به حداکثر برسانیم، کدام است؟ آیا لذت ورنج و یا فایده مادی صرف، در معنای لذت جوئی هدف زندگی (Hedonisme) است که بتنام در نظر داشت؟ و یا « لذت‌های دماغی، حساسیت، تخیل و یا احساسات اخلاقی » هستند که میل در فایده‌گرایی خود، درجه بندیشان می‌کند؟ او می‌گوید: هراندازه استعدادی که لذت را درک می‌کند، « عالی » تر، چندی و چونی آن عالی تر می‌شود و یا همان سان که فایده‌گرایی رجحان جوئی معاصر می‌گوید، مقصود همان برآوردن هر میل خرد پذیر یا میلی که بر اشتباهی بنا نشده باشد است که در آدمی پیدامی شود؟ و اگر منظور این نوع میل‌های خردپذیر باشند، آیا رجحانهای اشخاص گرفتار هیچگونه سانسوری نخواهند شد؟ آیا این شدت میل‌ها و تعادلی که پیدامی کنند، منظور نظر است؟

چهارم - از یاد بردن حقوق، از یاد بردن خیر و شر هر تصمیم از لحاظ حیات است. فایده سنجیدن با غفلت از حقوق، به دلخواه قدرت سنجیدن است و برای انسان و محیط زیست او جز رنج و مرگ و ویرانی ببار نمی آورد.

از فایده گرائیها، فایده گرائی رجحان جو، از آنجا که نه چون فایده گرایی موصوف بتتام به لذت جوئی صرف قانع می شود و نه مانند فایده گرائی منظوراستوارت میل، آرمان جو است، به پرسش عمومی فلسفه سیاسی، « می خواهیم جامعه های ما چگونه جامعه هائی باشند؟ »، پاسخ مقبول تری تلقی شده است. لیبرالها و سوسیالیستها و مارکسیستها و نیز جانبداران محیط زیست، در توجیه نظر گاههای خویش، از این نظر سود جسته اند و سودمی جویند. از جمله، به این دلیل که خود، یک برنامه سیاسی و اقتصادی مشخص نیست. بلکه معیاری است که امکان می دهد « بهترین » برنامه انتخاب شود. با وجود این، اشکال های بزرگ بر آن وارد دانسته اند:

۱ - فایده های افراد رانمی توان با یکدیگر سنجید:

جمع فایده ها را چگونه می توان به حداکثر رساند وقتی نمی توان بربیک اندازه، فایده های افراد را، که از این یا آن انتخاب انتظار دارند، سنجید؟ اگر بتوان گفت تشخیص رجحان یکی از دو انتخاب، برای یک فرد معین، بر مبنای فایده ای که هر یک برای او دارند، آسان است، اما ناچار باید پذیرفت که ارزیابی شدت آن مشکل و از آن مشکل تر مقایسه این شدت با شدت ترجیح های افراد دیگر است. بسیاری گفته اند، چون این اندازه گیری میسر نیست، پس باید فایده گرائی را کنار گذاشت. فایده گرایان دو پاسخ به این اشکال داده اند:

• چون این اشکال وجود دارد، نباید فایده گزینی را به دور انداخت. چاره آنست که پارتو Pareto یافته است: اگر میان دو انتخاب الف و ب، حتی یک نفر انتخاب ب را نکند و فایده هیچ انتخاب دیگری بالاتر از انتخاب الف نباشد، انتخاب الف را انتخاب مطلوب گوئیم. هر چند تعادل عمومی در رقابت کامل را براساس این نظر، ساخته اند، اما بر این نظر، این اشکال جدی وارد است که بپرسیم یک انتخاب مطلوب تر باشد، هیچ معلوم نیست چرا باید آن را بر انتخاب دیگر ترجیح داد؟ حتی از نظر فایده گزینی نیز، دلیلی بر این ترجیح وجود ندارد. اتفاق آراء در ترجیح ندادن انتخابی بر انتخاب دیگر کجا بدست می آید؟ و بپرسیم که متصور باشد، نگاه توزیع، چگونه بتوان به یکی بیشتر داد، بدون آنکه به دیگری کمتر برسد؟ بنابراین تنها وقتی بکار می آید که در ترجیح یکی از دو انتخاب، اتفاق آراء باشد و انتخاب رجحان یافته، فایده ای را که به رجحان دهنده می رساند، نابرابری چشم پوشیدنی، بیش، میان سهم او و سهمهای دیگران پدید نیاورد. سراسر تر سخن بخواهی، فایده ای که ترجیح دهنده می برد، توزیع نابرابر را ایجاب نکند.

• از این رو، نظردیگری بر اینست که اگر، جای اتفاق آراء را اکثریت آراء بگذاریم، مشکل حل می شود:

اگر انتخاب الف را در صدی از افراد جامعه بر انتخاب ب ترجیح دادند، برای آنکه آن انتخاب پذیرفته شود، باید جامعه نیز یا انتخاب الف را رجحان نهد و یا نسبت به دو انتخاب، بی تفاوت باشد. فرمولی نیز برای آن ساخته اند: رجحان را به حرف P نشان می دهند که می تواند از صفر تا یک تغییر کند. وقتی $P=1$ است، اصل راهنمای پارتو بدست می آید: همه بی تفاوت هستند و یا الف را بر ب ترجیح می دهند. اگر $0/56 < P=$ اصل راهنمای کسانی بدست می آید که بنا را بر بی تفاوتی یا رجحان اکثریت رأی دهندگان می گذارند. حالات مختلف، $P = 0/3$ و

$P=0/7$ و P نزدیک به صفر و P نزدیک به یک را مطالعه و نقد کرده‌اند. حالت $P=0/50$ ، با نظری سازگار است که اکثریت آراء را ملاک قرار می‌دهد و بیشتر بکار گرفته شده است. اما به همین حالت، اشکالهائی وارد شده‌اند که پاسخ نیافته‌اند. ساده‌ترین اشکال اینکه، اگر یک اکثریت بسیار ضعیف، انتخاب الف را اندک ترجیحی بدهد و در عوض یک اقلیت نزدیک به نصف، باقوت با ترجیح دادن الف مخالف باشد، چگونه بتوان گفت انتخاب الف برای جامعه مفیدترین انتخاب است؟ برای رفع این اشکال، گفته‌اند (۱۹۹) می‌توان رأی‌گیری متعدد بعمل آورد تا ترجیح‌ها مشخص شوند. اما بفرض که بتوان میزان‌های ترجیح‌های افراد مختلف را معین کرد، چگونه بتوان میزان‌های ترجیح‌های افراد را با یکدیگر مقایسه کرد؟

۲ - خواسته‌های اولیه و رجحان بنیادی:

برای رفع اشکال، « خواسته‌های اولیه » را جانشین فایده کرده‌اند. از دید راولز Rawls، خواسته‌های اولیه، آزادیها، فرصت‌ها و اقبالیهای رسیدن به موقعیت‌های گوناگون اجتماعی و قدرتها و درآمدها و... را شامل می‌شوند که ملازم آن موقعیت‌ها هستند. اما خواسته‌های اولیه بسیار فراوانند و هیچ تضمینی وجود ندارد که ضابطه رساندن نفع به حداکثر، براساس خواسته‌های گوناگون، بمثابة راهنمای فایده، به انتخابی بیانجامد که همه خواسته‌های اولیه را برابر، برآورد. برای مثال، آنچه « جمع آزادیها » را به حداکثر می‌رساند، به ضرورت، جمع درآمدها را به حداکثر نمی‌رساند.

برای حل این مشکل، دوره‌حل پیشنهاد شده‌اند: راه حل اول اینست که به هریک از خواسته‌های اولیه، ضریب اهمیتی داده شود. اما ضریب اهمیت را در رابطه با رفاه می‌توان داد، حال آنکه رفاه را نمی‌توان

اصل راهنما کرد. زیرا چندی وچونی آن خود موضوعی است که باید مشخص کرد. راه حل دوم براینست که وسیله ای بیابیم برای کنار گذاشتن خواسته های اولیه، غیر از یکی از آنها. بطوریکه آن یکی شاخص عمومی بگردد. برای این کار، شاید بتوان استدلال کرد که توزیع انواع خواسته های اولیه (آزادیها، فرصت ها و اقبالهای دستیابی به موقعیت ها، قدرتها و...) به بازی می ماند که برنده و بازنده ندارد. توضیح اینکه تغییر در توزیع آنها اثری بر جمع خواسته ها ندارد. بنابراین، تنها یک نوع خواسته باقی می ماند، و آن درآمد (واقعی) است که اگر بتوان آن را در بعد یگانه ای اندازه گیری کرد، شاخص آسانی برای برآورد مجموع فایده ها بدست می دهد. اما، در این صورت، فایده گرایی بمتابه ضابطه انتخاب اجتماعی، به حداکثر رساندن تولید ملی سرانه (به قیمت ثابت) می شود. کاری نیز ندارد که تولیدها از لحاظ رفاه و به زیستی افراد، مضر هستند یا نه. لازم نبود صبر می شد نتایج این راه حل که وضعیت کنونی دنیا است، بدست آیند، تا بدانیم چه اندازه زیان بخش است.

بهررو، چون براساس خواسته های اولیه، مشکل حل نشد، بیشترین رجحان و کمترین رجحان را مبنا قرار دادند: اگر بیشترین رجحان را ۱۰ و کمترین رجحان را صفر فرض کنیم، هر رجحان دیگری میان این دو رجحان قرار می گیرد. جای هرانتهایی را، با فرض یک رشته رجحانها، می توان معین کرد. برای مثال: اگر به کسی بگویند که انتخاب ج را بطور قطع می تواند بدست آورد، اما احتمال بدست آوردن هر یک از دو انتخاب الف و ب ۵۰ درصد است، اگر او انتخاب ج را ترجیح نداد، پس ارزش این انتخاب در نظراو، کمتر از ۵۰ درصد است، و اگر ترجیح داد، بیشتر از ۵۰ درصد است. می توان تحصیل انتخاب ج را قطعی و هر یک از دو انتخاب الف و ب را محتمل خواند. این بار، احتمال

تحصیل انتخاب الف را ۷۵ درصد و احتمال بدست آوردن انتخاب ب را ۲۵ درصد گرداند. اگر او انتخاب ج را ترجیح داد، انتخابش بالا تر از ۲۵ درصد قرار می گیرد. و... یافتن ترجیح ها را باید پی گرفت تا وقتی انتخاب ج، محل منظور را پیدا کند.

این راه حل، دو مشکل عمده بار می آورد: مشکل اول اینست که شدت ترجیح های یک شخص را تابع خطری می کند که او با هرا انتخاب، با آن روبرو می شود. چرا که با تغییر انتخاب، میزان خطری که باید بپذیرد کم و زیاد می شود و بر شدت رجحان ج اثر می گذارد. مشکل دوم جدی تر است. برفرض که مشکل اول را حل کنیم، مشکل مهمتر که خود کامانه بودن نایکسانی انتخاب و منبع باشد، برجای ماند. اگر قصد تشخیص رجحان یک تن بود، مشکل را آسان نمی شد حل کرد، چه رسد به وقتی که بنا شود رجحانهای مختلف مقایسه و حاصل جمع رجحانها بدست آید.

با توجه به مشکلهای گروهی معیار « فایده بنیادی » را پیشنهاد کرده اند: برای بکار گرفتن این معیار، دومرحله را باید طی کرد: در مرحله اول، باید از مفهوم معمولی رجحان به مفهومی گذر کرد که هارسنی Harsanyi آن را « ترجیح های منبسط » می خواند: بجای در نظر گرفتن دو انتخاب و رجحانهای انواع انتخاب های ساده، می توان انتخاب ها را بفرنج کرد. توضیح اینکه بجای آیا « خوردن گوشت گوسفند » را ترجیح می دهید و یا « خوردن گوشت ماهی » را، می توان « آیا خوردن گوشت عالی » را ترجیح می دهید و یا « ماهی را با مزه های غیر از مزه های که دارد » قرارداد. و با تغییر کم و کیفها، ترجیح های مختلف را بدست آورد. در این راه حل، اشکال نایکسانی انتخاب بر طرف می شود. اما مشکل دیگری پدید می آید و آن اینکه هیچ تضمینی وجود ندارد فایده منبسط که افراد مختلف به آن می رسند، یکسان باشند. یعنی

چنان نیست که بتوان هریک از فایده‌ها را با افزودن عدد ثابتی یا ضرب معینی بدست آورد. به سخن دیگر، رجحانهای منبسط، عینی نیستند و بنا بر این معیار فایده‌گرایی را براساس آن، نمی‌توان بکار برد. اگر نظرها گوناگون باشند، بناگزیر، فایده‌ها نیز گوناگون خواهند شد.

۳- ناستواری رجحانهای شخصی:

برفرض که اشکالهای پیشین حل شوند، این اشکال بر جا می‌ماند که رجحانهای افراد تابع اثرات نفوذهای اجتماعی گوناگون و، بنا بر این، ناستوار هستند. برای حل این مشکل، می‌توان باز به سراغ خواسته‌های اولیه رفت وگفت: نیکواست که هرکس، با هر رجحانی، هرچه بیشتر از این خواسته‌ها داشته باشد. بدیهی است که افزودن بر کمیت خواسته‌های اولیه، به خودی خود، بر خوشبختی افراد نمی‌افزاید. با وجود این، توانائی عینی خوشبخت شدن، مسئولیت انتخاب کردن و تعیین رجحانهای خویش را، به ترتیبی که خوشبختی بیابد، به انسانها می‌بخشد. با وجود ظاهر آراسته، این راه حل نیز با مشکلی جدی بر خورد می‌کند: تعیین وبخصوص درجه بندی کردن انواع مختلف خواسته‌های اولیه، بعلت آنکه معیار درخوری وجود ندارد، میسر نیست وازاین راه حل کاری ساخته نمی‌شود.

ازاین رو، راه حل دیگری را جسته اند: ترجیحها دو گونه اند، ترجیحهای عقلانی و ترجیحهای غیر عقلانی یا ترجیحهایی که بر باوری غلط به عمل می‌آیند. برای مثال: جانبدار فایده‌گرائی نباید درک ساکنان یک نقطه محصور را که از سطح زندگی ثروتمندان خبر ندارند، از به زیستی، ملاک گردانند. ویا موافقت با ملی شدن صنعت آهن گدازی را، زیر بمباران تبلیغاتی، دلیل اثر این ملی کردن بر به زیستی

افراد به حساب آورد. به سخن دیگر، جانبدار فایده گرائی، نباید رجحانهای بلافاصله را مبنا قرار دهد.

بدین قرار، تمیز رجحانهای عقلانی از غیر آن کافی نیست. انتخاب ها باید مستقل نیز باشند. یعنی آزادانه بعمل آمده و خودسنجیده باشند. اما رجحانهای از ریشه مستقل، وجود ندارند. چرا که خنثی کردن نفوذهایی که آدمیان مایلند بر آنها اعمال نشوند، ضروری شود. در نتیجه، انتخاب ها همچنان از قانون علیت پیروی کنند. یعنی اگر نفوذ باشد، انتخابی ترجیح داده می شود و اگر نباشد، انتخاب دیگری رجحان می یابد. غیر از این مشکل های حل نشده، سه مشکل نیز وجود دارند: ۱- نفع گرائی و برابری طلبی و ۲- نفع گرائی و حقوق بشر و ۳- نفع گرائی و اخلاق.

۴ - نفع گرائی و برابری طلبی:

استوات میل خود نیز پذیرفته بود که نفع گرائی اغلب با میزان عدل که بسنجی، ستم می شود. یکی از موارد، ناسازگاری با برابری طلبی است. چرا که نفع گرائی به مجموع به زیستی که به وجود می آورد نظر دارد و کاری به توزیع برابر آن ندارد. از دو انتخاب، یکی انتخابی که در آن جمع نفع کمتر ببرد و توزیع برابرتر باشد، و دیگری، انتخابی که در آن، جمع نفع بیشتر یابد اما توزیع نابرابرتر باشد، دومی را بر می گزیند.

پاسخ نفع گرائی به این اشکال اینست: بی تفاوت بودن در برابر توزیع کم و بیش عادلانه فایده ها، به معنای آن نیست که نسبت به انتخاب توزیع ها کم و بیش برابر درآمدها، و بطور عمومی تر، توزیع برابر امتیازهای اجتماعی-اقتصادی، نیز بی تفاوت است. بیشتر این نابرابریها در امتیازهای اجتماعی- اقتصادی هستند و نه نابرابریها در سودمندی که حس عدالت طلبی ما را می آزارند. به حداکثر رساندن فایده، بعکس، ایجاب می کند

که از نابرابریها در امتیازهای اجتماعی کاسته شود. چرا که در یک جامعه زلال، نابرابریها در امتیازها، سبب غبطه و برانگیخته شدن حسادت‌ها می‌شوند و، بدینها، بطور گویائی از میزان به زیستی کاسته می‌شود.

اما اگر بخواهیم نقش فایده‌درازدگی همه افراد جامعه یکی بگردد، خود به خود، توزیع جمع درآمدها میان اعضاء باید برابر باشد. و در این صورت، فایده‌گرائی با برابری گرائی یکی می‌شود. و بدیهی است فرض یکسانی نقش فایده، واقع بینانه نیست. چرا که فایده‌ای که یکی عاید می‌کند با فایده‌ای که دیگری بدست می‌آورد، یکسان نمی‌شوند. به سخن دیگر، اگر متغیر امتیازهای اجتماعی، برای همه، همسان کم و بیش شوند، بسا می‌شود که با برابر کردن سطح درآمدها، ارضائی که یک معلول از افزوده شدن یک واحد بر درآمد خویش می‌شود، کمتر از رضایتی باشد که این افزایش در یک عضو سالم جامعه پدید می‌آورد. وقتی ارضاءها یکسان نمی‌شوند، بنا بر فایده‌گرائی، باید به هر کس به اندازه‌ای برسد که او را ارضاء می‌کند. به سخن دیگر، درآمدها نابرابر توزیع شوند. بدین قرار، شرط اینکه فایده‌گرائی با برابری طلبی سازگار شود، اینست که « همه چیزها برابر باشند ». اما، بنا بر معمول، « همه چیزها » برابر نیستند و چون چنین است، فایده‌گرا ناگزیر است اصل راهنمای خویش را، حتی به قیمت افزودن بر نابرابریها، به اجرا بگذارد. بخصوص که برخی استدلال کرده اند توزیع برابر، بسود محرومها، خطر کاهش تولید را در پی می‌آورد. زیرا سطح توقعات آنها را بالا می‌برد و خطر آن را به وجود آورد که احساس رضایت محرومها از بهتر شدن زندگی، بیشتر از احساس محرومیتی باشد که تحصیل کنندگان درآمد، بابت از دست دادن آن پیدا می‌کنند. و این محرومیت آنها را نسبت به کار دل‌سرد کند.

۵ - نفع گرائی و حقوق بشر:

نفع گرائی نه تنها با حقوق بشر سازگار نمی شود، بلکه عمل به آن، نقض حقوق بشر را ایجاب می کند: برای مثال: هم اکنون، در جامعه های اروپائی، نژاد پرستی قوت گرفته است و اغلب اروپائیان از زندگی مهاجران، در همسایگی حتی محله و شهر خود، راضی نیستند. بنا بر حقوق بشر، باید از حق زندگی مهاجر، در محلی که می خواهد، دفاع کرد و بنا بر فایده گرائی، جمع سود افراد یک محله یا شهر را با محرومیت مهاجران باید مقایسه کرد و اگر جمع سود چربید، از دادن اجازه زندگی به مهاجران، باید خودداری کرد. و در کشورهای مختلف، بسا می شود که قاضی، برای جلوگیری از برخاستن گرد باد انتقام و قربانی کردن بسیاری، مصلحت را در آن می بیند که بی گناهی را محکوم کند. این محکومیت از نظر گاه فایده گرائی بجا و از دید حقوق بشر نا بجا است. و...

استوارت میل به این اشکال، پاسخ می دهد: آشکار است که حقوق مد نظر، حقوق در معانی نیستند که قانون مقرر می کند و در قضا، مبنای داوری می شوند. بلکه حقوقی هستند که بنا بر معمول، « حقوق اخلاقی » نامیده می شوند. اما این « حقوق اخلاقی » یا همان حقوقی هستند که قانون رعایتشان را واجب می کند و در قضا، مبنای کار قاضی قرار می گیرند. و یا هنوز قانون نشده اند اما معتبر و مقرر هستند.

اما مشروعیت یک قانون را بر کدام اصل می سنجند؟ بر اصل فایده. پس قانون اگر بخواهد از اصل فایده پیروی کند، با حقوق بشر در تعارض می شود. بدیهی است جانبداران فایده گرائی می گویند: در فایده گرائی، رجحانهای عقلانی به حساب می آیند. اگر توقعات غیر عقلانی تصحیح شوند، بسیاری تعارض ها میان فایده گرائی و حقوق بشر، از میان می روند. اما بفرض که توقعات را عقلانی کنیم، همان توقعها در اشکال عقلانی، قابل طرح و عامل برانگیختن نزاع می شوند. همانطور که

در جامعه های امروز، روزمره، ناسازگارهای فایده گرایی بر مبنای « توقعات عقلانی » را با حقوق بشر می بینیم.

هارود Harrod، فایده گرایی بر مبنای قاعده ها را راه حل مشکل ساخته است: یک عمل خوب، دیگر آن عملی نیست که فایده را به حد اکثر برساند، بلکه آن عملی است که از قاعده ای پیروی کند که رعایتش جمع فایده ها را به حد اکثر برساند. آن سان که رعایت این قاعده از هر قاعده دیگر ویا از رعایت نکردن قاعده، سودمندتر باشد. گفتن ندارد که جانشین عمل کردن قاعده، اطمینان بخش تر است. زیرا به جای آنکه اعضای جامعه را تابع حساسگری های سودجویانه یکدیگر کند، تابع قاعده می کند. با این حال، خطر عملی شدن این نظر بسیار بزرگ است. زیرا معیار ارزش هر قاعده فایده است. بنابراین، میان دو قاعده که یکی فایده را به حداکثر می رساند اما ایجاب می کند آزادی محدود شود، و دیگری که آزادی را بیشتر می کند اما فایده را کاهش می دهد، اولی انتخاب می شود. استبدادهای دنیای زیرسلطه، و رفتارهای دولتهای جامعه های صنعتی از این نظر پیروی کرده اند. اینست وضعیتی که جامعه ها وطبیعت پیدا کرده اند.

رونالد دورکین Ronald Dworkin ، اشکال را بدین سان حل می کند: رجحانها بر دو گونه اند: رجحانهای شخصی و رجحانهای خارجی. رجحانهای خارجی آنها هستند که ارضاء از عمل دیگری حاصل می شود. برای مثال: رضایتی که یک نژاد پرست از سرکوب سیاهان توسط نژادپرستان آفریقای جنوبی، پیدا می کند، رجحانی خارجی است. دورکین می گوید: اگر تنها رجحانهای شخصی مبنای قرار گیرند، مشکل حل می شود. اما اگر این نظر یکچند از تعارضها با حقوق بشر را حل می کند، بسیاری دیگر را بر جا می گذارد. برای مثال: سکنی گزیدن مهاجری در محله ای که مردمش نژادپرست هستند.

براساس نظر راولس Rawls، راه حل سومی جسته اند: « اصل اختلاف »، بمثابة راهنما: برای آنکه به حداکثر رساندن فایده، با حقوق بشر تعارض پیدا نکند، می توان آن را با ضمانت حقوق بشر همراه کرد. برای مثال: آزادیهای بنیادی (آزادیهای عقیده، بیان، اجتماع و...) را برای همه، بطور برابر، به رسمیت شناخت. اما، با این کار، اصل فایده گرائی، دیگر تنها اصل نیست: با اصل رعایت حقوق بشر، همراه است. ووقتی رعایت همه حقوق بشر را رعایت آزادیهای بنیادی بشماریم، درواقع، اصل راهنما دیگر نه فایده گرائی که حقوق بشر می شود.

۶ - آیا ادراکات اخلاقی حاکمیت دارند؟

سخن برسر اینست که ادراکات اخلاقی، از کدام اصل راهنما مایه می گیرند؟ اگر بنا را بر این بگذاریم که ادراکات اخلاقی ترجمان اصل فایده گرائی نیستند، اخلاق بر فایده گرائی حاکم می شود. وچنانچه ادراکات اخلاقی را بیاتر اصل فایده گرائی تصور کنیم، پس یک رشته تعارضها میان وجدان اخلاقی و رفتارهای نفع گرایانه از چه رواست؟ فایده گرایان بر این باورند که واکنشهای خود جوش، از نظام مذهبی ویا عرف و عادت، برمی خیزند و بنا بر این، نه اصل فایده گرائی که اخلاقیات ما هستند که باید تغییر یابند. وقتی وجدان اخلاقی از رسوبات باورهای گذشته رها است، ادراکات اخلاقی ما با اصل نفع گرائی موافق می افتند. کار نظریه سیاسی نه پیروی از ادراکات واپس مانده که ممکن کردن تحول شتاب گیر آنها وقرار گرفتنشان بر اصل نفع گرائی است.

باوجود این، وقتی موارد شخصی را در نظر می گیریم، تعارض ادراک اخلاقی را با نفع گرائی قطعی می یابیم. برای مثال: وجدان اخلاقی ما، برده داری را، شرائط هرچه باشند، نمی پذیرد. اما فایده گرائی گرچه امروز براینست که برده داری فایده را به حداکثر نمی

رساند، اما ناگزیر می پذیرد، اوضاع واحوالی هستند که در آن، برده داری، نفع را به حداکثر می رساند.

افزون بر تعارض، اگر آن انتخاب را سودمند بشماریم که برای طبیعت و همه انسانها و موجودات زنده مفید باشد، اصل راهنما دیگر فایده گرائی نیست، بلکه آن اصل اخلاقی راهنما است که ۱- معیار فایده رامفید شدن برای همه موجودات زنده و طبیعت می گرداند و ۲- فایده را در رابطه با اصل تعریف می کند که وقتی عمل موافق آن انجام می گیرد، خالی از زیان و پر از بیشترین فایده باشد. به سخن دیگر، فایده گرائی دیگر اصل راهنما نیست.

حل مشکلات، نظرهای جدید پدید آورده اند که تا پایان قرن بیستم، موضوع نقد مستمر بوده اند:

بند دوم - دو بداعت نظر راولس Rawls

راولس برداشت خود را از عدالت، از برداشتهای دیگر از عدالت، مشخص می کند: مفهوم عدالت (وقتی سخن از بنیادهای اجتماعی به میان است و می خواهیم بدانها صفت عادلانه بدهیم) عبارت می شود از:

یک بنیاد عادلانه است وقتی میان حقوق و تکالیفی که برای اشخاص قائل می شود، از راه خود کامی، میان آنها، فرق نگذارد. و نیز، عادلانه است وقتی میان اشخاص، برای کسب امتیاز، رقابت در می گیرد، تعادل کاملی را برقرار می کند.

در هر جامعه ای، مفهوم عدالت موجود و مقبول است. آنچه از این به آن جامعه و حتی در یک جامعه، می تواند تغییر کند، اهمیت نسبی است که به مفهوم عدالت داده می شود و بخصوص مفهومی است که از عدالت ساخته می شود. پس کار بایسته، تعیین خاصه ها است که بدانها،

تعریف بایسته، از تعریف خودکامانه عدالت و بنابراین، توزیع خودکامانه از توزیع « برابری برابر » امتیازهای اجتماعی مشخص شود (۲۰۰). راولس تعریفی را بر دواصل می سازد و پیشنهاد می کند (۲۰۱):

۱ - هر شخص حق برابر بر مجموعه‌ای، هر چه وسیعتر، از آزادیهای بنیادی، سازگار با مجموعه آزادیها، برای همه دارد.

۲ - نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی باید با دوشروط منطبق باشند: الف- باید بیشترین فایده را به کم امتیازترین اعضای جامعه برساند و ب- وظایف و موقعیت‌ها در چنان شرائط برابر و منصفانه‌ای به همگان عرضه باشند، که اقبالها در رسیدن به آنها برابر شوند.

راولس این نظر را در خور ایضاح یافت:

« بجای آنکه در پی مفهومی شویم که حقیقی است، باید برداشتی را در کار آوریم که، برای ما، عاقلانه باشد. البته با این پیش فرض که اشخاص آزاد و برابر و اعضای یک جامعه دموکراتیک هستند و، در آن، همه همکاری کامل می کنند. »

چرا او این روشن گری را ضروردیده است؟ زیرا در جامعه‌های دمکراتیک، مشکل رعایت آزادی و برابری، به موازات یکدیگر، حل نگشته است. برای حل این مشکل، وی دست بدامن فلسفه کانت شده است. تفصیل نظر کانت را پیرامون رشد، در فصل پنجم می آوریم، اجمال آن اینست (۲۰۲):

گرچه به یقین نمی توان گفت جریان رشد ادامه می یابد، اما با آزادی بمثابة اصل راهنما سازگار است. راولس نظر کانت را با اصول اول عدالت سازگار می داند زیرا در این نظر، « شخص در یک روند سازندگی خردمندانه است که نتیجه آن محتوای اصول اول عدالت را معین می کند. به سخن دیگر، بر این نظر، روندی را می توان پیش گرفت که با برخی شرائط عقلانی خوانائی دارد. و در این روند، اشخاصی که

منش عاملان رشد عقلانی را دارند، با توافق با یکدیگر، محتوای اصول اول عدالت (آزادبها) را معین می کنند.»

با وجود این، نظراو با نظر کانت تفاوت دارد. برای درک این تفاوت وسرد آوردن از حل مشکل رعایت آزادی و برابری به موازات یکدیگر، به سراغ توضیح راولس می رویم:

راولس روندی با دو قسمت، یکی متکی به دیگری، یکی پیش ویکی پس از پذیرفتن اصول، در نظر می گیرد: پیش از پذیرفتن اصول، روند عبارت است از وضعیتی خیالی که نظریه ساز آن را وضعیت اولیه می خواند. این وضعیت را مجموعه شرائطی تشکیل می دهند که از سوئی ترجمان اوضاع و احوالی (ندرت متوسط، هرکس به فکر سود خود بودن و...) هستند که در آنها، مسئله عدالت بوجود می آید و از سوی دیگر، اجبارهایی را بیان می کنند که عمل اخلاقی (پیروی از اصول ، بی نظری و...) را از عمل مغرضانه، مشخص می کنند. اگر در این وضعیت، اعضای جامعه، به شرط آنکه ندانند در آینده، و در « زندگی واقعی » چه موقعیتی خواهند یافت و خاصه های شخصی آنها (سفید یا سیاه، مرد یا زن و...) چه نقشی خواهند یافت و بخواهند روابط خویش را بر وفق عدالت تنظیم کنند، با همان دواصل عدالت موافق می شوند که راولس پیشنهاد می کند:

- ۱ - همه کس بر وسیع ترین مجموعه آزادیهای بنیادی که با مجموع آزادیها برای همه سازگار باشند، حق برابر دارند. و
- ۲ - نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی باید با دو شرط بخوانند: الف - بیشترین سود را به کم امتیازترین افراد جامعه برسانند و ب- به شغل ها و مقام ها و موقعیت ها و اقبالها و امکانهائی بستگی داشته باشند که، در شرائط برابری منصفانه، در دسترس همه باشند.

وبعد از پذیرفتن این دواصل نیز، به یمن آزمونی، می توان پذیرفتن این دو اصل را بطور کامل توجیه کرد:

« مامی توانیم از خود پرسیم: آیا در پی عمل به این اصول، همان قضاوت مطمئن را در باره ساخت پایه جامعه خواهیم کرد یاخیر؟ اگر آری، پس ساخت پایه جامعه با این اصول سازگار است. واگر نه، آن وقت، باید از خود پرسیم: آیا این اصول راه حل بایسته را در اختیار ما نمی گذارند؟ بدین قرار، معیار ارزیابی، این دواصل می شوند » (۲۰۳).

پرسی که محل پیدا می کند اینست: آیا این دو اصل از پیش مقرر و میزانی تغییر ناپذیر هستند و یا پس از آنکه بکار بردیم و ساخت پایه جامعه عادلانه نشد، نتیجه می گیریم دو اصل ما میزان مطلوب نیستند و باید تغییر یابند؟ پیش از این که ببینیم راولس به این پرسش کدام پاسخ را می گوید، یادآور شویم که بنا بر نظر او نیز میزانی که در سنجش بکار می رود، پیش از سنجش وجود دارد یا وجود پیدا می کند.

اینک ببینیم تفاوت نظر راولس با کانت در چیست؟ او که از اندیشه کانت مدد می گیرد، مشکل سازگار کردن آزادی را با برابری چگونه حل می کند؟:

تفاوت اول در اینست که در ساختمان نظری راولس، « ناخالصی های تجربه وحساسیت وجود دارند. به سخن دیگر، این نظر، ساختمان نظری خالص ندارد. برای مثال، برای آنکه دو اصل عدالت در وضعیت اولیه، انتخاب شوند، باید فرض کرد که انتخاب کنندگان ترجیح می دهند خواسته های اولیه، یعنی « خواسته هائی را داشته باشند که هر انسان معقول خواستارشان است»، خواسته های اولیه تنها آزادی های بنیادی، موضوع اصل اول، و اقبال دست یابی به مقام ها وموقعیت های مختلف (که در قسمت دوم اصل دوم از آنها سخن به میان است) را دربر نمی گیرند، بلکه قدرتها و اختیارات هر مقام، ثروت ومبانی اجتماعی احترام به

نفس (موضوع قسمت اول اصل دوم یا اصل اختلاف) را نیز شامل می شوند.

تفاوت دوم در این است که راولس بر این نیست که اصول عدالت، حقیقتی از پیش معلوم و موجود هستند، بلکه او بر اینست که « ضابطه مستقل عدالت وجود ندارد. آنچه عادلانه است از روند توافق، حاصل می شود » (۲۰۴). به این خاطر است که راولس ترجیح می دهد نگوید اصول عدالتی که پیشنهاد می کند، حقیقت هستند، بلکه بگوید: برای ما، عادلانه و منصفانه ترین اصول هستند. اگر بخواهیم سخن راولس را روشن بگردانیم، باید بگدئیم که هر ساختمان نظری، در روندی که ساخته می شود، اصول عدالت در خور خویش را نیز پیدا می کند. به سخن دیگر، عدالتی که حقیقت از پیش معلوم باشد و بر آن بتوان یک نظرا ساخت وجود ندارد. به عکس، با ساختن یک نظراست که عدالت تعریف می شود.

بدین قرار، عدالت آنسان که افلاطون می پنداشت، اصل از پیش موجود و معین نیست. بلکه از توافق معقول میان همه طرفها پدید می آید.

اما اگر طرفهای توافق بر روی میزانی توافق می کنند، میزان یا حاصل تعادل قوای آنها است و یا ترجمان حق است. اگر حاصل تعادل قوا باشد، میزان عدل، نابرابری بسود قوی تر می شود. و اگر زور دو طرف متساوی باشد، میزان عدل حالت بی حرکتی می شود. زیرا در این حالت است که زور دو طرف مساوی می ماند. اما در این حالت، عملی انجام نمی گیرد تا سنجش آن نیاز به میزان داشته باشد. اگر توافق بر سر حق باشد و حق میزان سنجش شود، از پیش وجود دارد و قول راولس نادرست می شود.

اگر عدالت موضوع توافق هدفی باشد که باید بدان رسید، میزان برای سنجش عمل های دو طرف در سیر بسوی هدف، چیست ؟ به سخن دیگر ، توافق بر سر هدف ، توافق بر سر میزان نیز هست . اگر از میزان غفلت شود، زبان، زبان فریب می گردد. زیرا عدالتی که میزان نیست و میزان سنجش عملکردها را در بر ندارد ، قابل تجربه نیست. واگر گفته شود، توافق به عمل در می آید (تجربه) و بنا براین حاصل آن به تجربه بدست می آید، پاسخ اینست که هر توافقی ترجمان میزانی است. و به ترتیبی که دیدیم، اگر میزان ترجمان رابطه قوا باشد، حاصل نابرابری بیشتر قوی با ضعیف می شود . این حاصل با دواصل راولس نمی خواند. بدین قرار، میزانی که حق را از ناحق تمیز دهد ، میزانی است که عدالت خوانده می شود. این میزان قابل تجربه است و بر اساس آن می توان توافق را بعمل آورد و می توان تا رسیدن به نتیجه، میزان را بکار برد.

واگر مقصود راولس این باشد که هر ساختمان نظری، بر میزانی بنا می شود، اما این میزان از پیش وجود ندارد، بلکه سازنده بنا، متناسب با ساختمان، آن را تعریف می کند، پس ناچار می پذیرد که میزان عدالت، هدف نیست. از آغاز تا انتها باید رعایت شود. اما همین میزان، در واقع، ترجمان اصل راهنمایی است. اصل راهنمایی ترجمان قدرت است و اصل راهنمایی ترجمان حق است. هر ساختمان نظری بر یکی از این دو اصل بنا می شود. این دو اصل هستند که باید تعریفی روشن بجویند و میزانی بر این یا آن اصل است که باید تعریف و در ساختمان یک نظر، بکار رود. اما بر اصلی که ترجمان قدرت است، نمی توان آزادی را - با آنکه آزادی تعریف قدرت را پیدا می کند - با عدالت، بمعنای برابری، سازش داد .

و از آنجا که هنوز ندانسته ایم راولس چگونه می خواهد مشکل سازگار کردن آزادی را با برابری حل کند، نظر او را پی می گیریم، چه بسا توضیحات بعدی او هم ابهام را رفع کنند و هم ما را از راه حل مسئله آگاه سازند:

۱- راولس و فایده گرایی:

توقعات « عدالت به مثابه نصفت »، در دو دسته اصول راولس بیان شده اند. عدالت ایجاب می کند که برخی خواسته های اولیه، با برابری کامل، توزیع شوند: آزادیهای بنیادی (اصل اول از دسته اول یا اصل آزادی برابر) و فرصتها و امکان های رسیدن به مقام ها و موقعیت ها (اصل دوم از دسته دوم یا اصل برابری منصفانه اقبال ها) و توزیع خواسته های اولیه دیگر - اختیارات و امتیازات و قدرتهای ملازم با مقامها و موقعیت ها، ثروت ها و درآمدها، پایه های اجتماعی احترام - به ترتیبی که سهم محروم ترین ها را بیشتر کند (اصل اول از دسته دوم، یا اصل اختلاف). از دید راولس، این توقعات، سلسله مراتب دارند: اصل اول از دسته اول، بر اصل دوم از دسته دوم و این اصل بر اصل اول از دسته دوم مقدم هستند. بدین قرار، یک جامعه از جامعه دیگر عادلانه تر است اگر در آن آزادیهای بنیادی بیشتر باشند و برابرتر توزیع شوند. توزیع خواسته های دیگر هر طور می خواهد باشد. و از دو جامعه ای که در آنها توزیع آزادیهای بنیادی یکسان است، جامعه ای که در آن فرصتها و امکانهای رسیدن به مقام ها و موقعیت ها برابرتر باشند، عادلانه تر است. اندازه رعایت اصل اختلاف هر چه می خواهد باشد. و اگر دو جامعه از لحاظ توزیع خواسته های اول و دوم برابر باشند، جامعه ای عادل تر است که در آن توزیع خواسته های اولیه دیگر برابر باشد.

این نظر با فایده گرائی که بر یک اصل بنا شده و جامعه عادل را جامعه ای می داند که مجموع (یا میانگین) رفاه (یا فایده) اعضای خود را به حد اکثر می رساند، رقیب می شود. بدین سان، فایده گرائی که قرنی بر تخت عقول دنیای آنگلو ساکسون نشسته بود، جای خود را، ناگزیر، به این نظر می سپارد. بنگریم تفاوت های این نظر با فایده گرائی کدامها هستند:

۱ - آن جنبه از نظر راولس را که بطور مستقیم می توان با فایده گرائی مقایسه کرد، اصل اختلاف است. بنابراین اصل، جامعه باید سطح زندگی محروم ترین هارا تا حد مطلوب بالا برد. اما بنا بر فایده گرائی، سطح زندگی مجموع اعضای جامعه باید به حد مطلوب برسد. میان این دو نظر، دو اختلاف وجود دارند:

الف - فایده گرائی به توزیع رفاه میان اعضای جامعه نمی پردازد. آنچه برایش مهم است، مجموع یا میانگین رفاه است. توزیع آن هر چه می خواهد باشد. حال آنکه برای راولس طرز توزیع خواسته های اولیه است که اساسی است. زیرا برای اینکه بدانیم یک جامعه ای عادل است، هیچ نیازی نداریم بدانیم مقدار خواسته اولیه که صاحب امتیازترین ها یافته اند چه اندازه است بلکه نیاز داریم بدانیم خواسته هایی که به محروم ترین ها تعلق گرفته اند، چه مقدار هستند. مشکلی که این نظر بیار می آورد، اینست که بر کدام میزان «محروم ترین» اعضای جامعه را تشخیص باید داد؟

ب - اختلاف دوم اصل اختلاف با اصل فایده بر سر معانی و نقشی است که خواسته ها در دو نظر دارند. از دید راولس، خواسته های اولیه، شاخص رضایت خاطر و یا میزان سنجش هدفهای افراد نیستند بلکه شرائط لازم برای ایجاد موقعیت برابر و وسائل عمومی هستند که برای تدارک مفهوم نیکی و یافتن توانائی متحقق کردن آن ضرورند. آن مفهوم از

عدالت که راولس از آن دفاع می کند، ایجاب می کند مسئولیتها در جامعه توزیع شوند: بر هر کس فرض است که در پی خوشبختی خویش باشد، اما جامعه نیز باید وسائل وامکانات را میان اعضای خود، منصفانه توزیع کند. توضیح اینکه، اگر کسی خوشبختی خویش را در تپذیر می داند، این بر جامعه نیست که خواسته های اولیه را که برای بالابردن سطح زندگی محرومان اختصاص داده است، در اختیار او بگذارد. بلکه بر خود او است که با توجه به حدود سهمی از خواسته های اولیه که جامعه به او می دهد، اسباب خوشبختی خود را تدارک کند.

۲ - تفاوت دیگر نظر راولس با فایده گرایی در اینست که راولس توزیع مطلوب ثروت و قدرت را سخت مقید به رعایت اصل آزادی برابر واصل برابری منصفانه اقبال ها می کند. بهیچ رو، بهبود وضعیت محروم ترین ها نباید به بهای صدمه رساندن به آزادیهای بنیادی و یا برابری منصفانه اقبالها بدست آید. وقت آنست که آزادیهای بنیادی و برابری منصفانه اقبال ها را دقیق تر کنیم (۲۰۵):

«آزادیهای بنیادی شهروندان، بطورعمده، عبارتند از آزادی سیاسی (حق انتخاب کردن و شدن به مقامهای مختلف) و آزادی بیان و آزادی اجتماعات و آزادی عقیده و آزادی اندیشه و آزادی های شخصی، از جمله حق مالکیت و حمایت شدن در برابر توقیف خودسرانه خود و یا اموال خود.»

برای اینکه یک جامعه عادلانه باشد، هیچیک از این آزادیها جز به ترتیبی که همه بتوانند از آنها بطور برابر، برخوردار شوند، نباید محدود شوند. برابری منصفانه اقبالها در برابری صوری در رسیدن به مقامها و موقعیت ها، در جامعه، خلاصه نمی شود. این برابری ایجاب می کند که خواستگاه اجتماعی به هیچ رو، رسیدن به مقامها را تحت تأثیر قرار ندهد و بنیادهائی در وجود آیند که از تمرکز افراطی ثروتها جلوگیری

کنند و به استعدادها و کفایت های برابر، اقبال های برابر در دسترسی به تعلیم و تربیت در سطوح مختلف را بدهد. حال آنکه از دیدگاه فایده گرایان، آزادیهای بنیادی و برابری منصفانه اقبال ها، حداکثر، اهمیتی فرعی دارند. به حداکثر رساندن رفاه کل یا متوسط، ممکن است با حمایت از آزادیهای بنیادی یا برابر کردن اقبالیها سازگار باشد. اما سخت محتمل است که باید یکی قربانی شود. بنابر فایده گرایی، می توان حقوق بشر و... را زیر پا گذاشت اما بنابر نظر راولس، حتی به عذر بهتر کردن سطح به زیستی محروم ترین ها، نمی توان به آزادیهای بنیادی و برابری منصفانه اقبال ها صدمه رساند.

بدین قرار، به لحاظ محتوا، نظر راولس با فایده گرایی چهار تفاوت بنیادی دارد. در نظر راولس: الف- اصل اختلاف خاص محروم ترین ها است و ب- نه فایده که خواسته های اولیه ملاک هستند و ج- تقدم با رعایت آزادیهای بنیادی است و د- و آنگاه، تقدم با رعایت برابری منصفانه اقبالیهاست. دو تفاوت اول و آخر، بیانگر جنبه های برابری طلبی نظر راولس هستند و دو تفاوت دیگر، ترجمان جنبه های آزادی طلبی نظریه بشمارند. پس بجاست این نظریه را با دو نظریه، یکی لیبرالیسم و دیگری برابری طلبی مقایسه کنیم:

۲ - راولس و لیبرالیسم:

نخست با دید دانست که نظریه راولس را اغلب، نظریه ای شمرده اند که به سوسیال دمکراسی مشروعیت می بخشد. به سخن دیگر، این نظریه خواستار جامعه ایست که در آن، اقتصاد بازار با حمایت سخت از آزادیهای فردی و قانون گذاری به قصد توزیع مجدد درآمدها به سود محروم ترین ها همراه است. هرچند این برداشت، از برداشتها که نظر راولس را با لیبرالیسم ویا نئولیبرالیسم، در معانی اروپائی کلمه ها، یکسان

می‌شمرد، به واقعیت نزدیک تر است، اما نظریه ای در توجیه سوسیال دموکراسی نیست.

خود او، در نظریه عدالت (۲۰۶)، تأکید می‌کند که هیچ جامعه‌ای از جامعه‌های موجود، با اصول راهنمای جامعه عادل که او بدست می‌دهد، خوانائی ندارند. در همه جامعه‌ها و حتی در جامعه‌های سوسیال دموکرات «بی عدالتی‌های خظیر» وجود دارند. راولس تصریح می‌کند سوسیالیسم در وجه مالکیت عمومی و مسائل تولید و سرمایه داری در وجه سازوکارهای بازار، دست کم در آنچه به توزیع منابع نادر مربوط می‌شود و نه در آنچه به توزیع درآمدها میان افراد مربوط می‌شود، با نظر او سازگار هستند. از این گذشته، راولس توجه‌ها را به اهمیتی جلب می‌کند که او برای تمیز سرمایه داری و «مردم سالاری مالکان» از یکدیگر قائل است: سرمایه داری که هم متکی بر دولت و هم متکای دولت تقدیر ساز است و بر اروپای غربی و آمریکا حاکم است، با «مردم سالاری مالکان» یکی نیست. این مردم سالاری مالکان و نه سرمایه داری متکی بر دولت تقدیر ساز و متکای آنست که راولس سوسیالیسم لیبرال (مردم سالار و نامتمرکز) می‌شمارد و نظامی می‌خواند که، در آن، اصول راهنمایی پیشنهادیش می‌توانند به عمل در آیند. میان این دو شکل از سرمایه داری، تفاوت بنیادی، از نظر راولس، کدام است؟ تفاوت بنیادی اینست که در اولی، دولت خداصوالت، پس از آنکه بازار بی عدالتی‌ها و بی انصافی‌ها را بیار می‌آورد، با توزیع مجدد، در صدد تصحیح بر می‌آید. حال آنکه در مردم سالاری مالک‌ها، از پیش است که توزیع مضافه سازمان می‌یابد. به یمن نقشی که سازمان اجتماعی می‌یابد، بخصوص به یمن نقشی که نظام تعلیم و تربیت و قوانین پیش‌گیری کننده از تمرکز مالکیت، پیدا می‌کنند، جامعه عادل واقعیت می‌یابد.

بدین سان، نظراولس، همانند فایده گرایی، الگوی یک نظام اجتماعی نیست، بلکه میزان برای ارزیابی الگوهای اجتماعی است که می خواهند از راه تحلیل تجربی طرزکارشان، از نقائص، پاک شوند. در لیبرالیسم، تصحیح از راه آزمون، وجود ندارد:

لیبرالیسم در تعریفی که نوزیک (Nozick ۲۰۷) از آن بدست می دهد، با نظریه راولس نخست این تفاوت را دارد که از سه مؤلفه عدالت، دو مؤلفه را نادیده می گیرد. در واقع لیبرالیسم همانند نفع گرایی، اصل برابری منصفانه در اقبالها را نادیده می گیرد. و در همان حال که نفع گرایی اصل آزادی برابر را نادیده می گیرد، لیبرالیسم اصل اختلاف را حذف می کند. با این دو حذف، در محتوای اصل حمایت از آزادیهای بنیادی نیز از نظر راولس دور می شود. حق بنیادی، در لیبرالیسم، حق مالکیت می شود. حق مالکیت به معنای بر آنچه بطور مشروع تحصیل کرده و یافته ایم، صاحب اختیاریم. بدیهی است که در این صورت، نه تنها فعالیت اقتصادی تنها از راه معامله های مختارانه که بازار را تشکیل می دهند، نظم می یابند، بلکه کسی را نیز نمی توان از تحصیل وسائل تولید و به کار گرفتن افراد باز داشت. و بدیهی است که دولت نمی تواند، برای مثال، با وضع مالیات بر درآمدهای بزرگ، توزیع مجدد درآمدها را به سود محرومان، سازمان بدهد. بدین قرار، نظر راولس از دو جهت، با لیبرالیسم اختلاف دارد:

الف- مالکیت مطلق را در شمار آزادیهای بنیادی نیاورده است و
ب- با فضائی که با نگنجاندن مالکیت مطلق بوجود آورده، انصاف و نصفیت را، در هر دودسته اصلها ملحوظ کرده است. با وجود این، نظر راولس را نمی توان از لیبرالیسم بیرون دانست به شرط آنکه، آن را با صفتی مشخص کرد. برای مثال آن را « لیبرالیسم چپ » دانست و از « لیبرالیسم راست » متفاوت شمرد.

۳ - راولس و برابری طلبی:

با همه تأکید راولس بر برابری، نباید نظر او را با برابری طلبی یکی دانست. خود او تذکر می دهد که اصل برابری در داشتن آزادیهای بنیادی با برابری مزدها سازگار نیست. زیرا تقسیم اجتماعی کار بر اساس نیازهای اجتماعی بعمل می آید. بنابراین، رقابت در بازار کار، نابرابری افراد را ناگزیر می کند. اگر به این نابرابری نخواهیم تن در دهیم، ناگزیر یک قدرت مرکزی باید کار را تقسیم کند. و اگر چنین شود، آزادی انتخاب شغل از میان می رود. باز بدیهی است که قصد راولس از برابری منصفانه اقبالها، برابری واقعی است. اما اگر حتی شرائط عملی کردن آن - که از جمله انحلال خانواده را ایجاب می کند - فراهم شوند، نابرابری در تولید را در پی می آورد. چرا که انسانها بگانه تولد، استعدادها بسیار نابرابری دارند. راولس خود نیز می گوید: آنچه بنا بر برابری منصفانه اقبال ها، باید خنثی شود، نفوذ منشأ اجتماعی - خانوادگی بر احتمالهای دست یافتن به موقعیت های ممتاز نیست، بلکه اثر آن بر امکان رسیدن به این موقعیتها است. به دیگر سخن، نابرابریهای مادرزادی در احتمالهای دست یافتن به موقعیت هائی که، بنا بر محیط خانوادگی، افرادی آمادگی بیشتری برای احراز آنها دارند، بنام برابری منصفانه اقبالها، القاء نمی شوند (۲۰۸).

وبالآخره، اصل اختلاف، گرچه برابری طلبی است و برابری در سهم از خواسته های اولیه را مبنا قرار می دهد و ایجاب می کند که هر نابرابری در این سهم توجیه خاص بیابد، اما با نابرابری قابل ملاحظه در خواسته های اولیه و به طریق اولی در درآمدها و رفاهها، سازگار است. در واقع، افزودن بر میزان درآمد و ثروت و بهزیستی محروم ترها ممکن است محرک و مشوق به کار، به ابداع، به نوآوری شود و سبب بالا رفتن

درآمدها و ثروت ها و به زیستی قشرهای دیگر نیز بگردد. از دید آنها که از توزیع برابر خواسته ها، زیان می بینند، توزیع برابر تمامی خواسته های اولیه عاقلانه نیست. مگر همزمان، به محروم ترها و آنها که وضعیت های ممتازتری دارند، سود رساند.

وبالآخره، اصل اختلاف، بهیچ رو، اختلافها در نیازها به خواسته های اولیه را در نظر نمی گیرد. بنا بر نظر راولس، نابرابری های عمیق اما منصفانه در نیازها به خواسته های اولیه می تواند با اختلاف های بازهم عمیق تر، و همچنان منصفانه، در سطح رفاه، همراه باشند.

با اینهمه، این ایرادها، مانع از آن نمی شوند که راولس، برای مثال، برابری طلب تر از مارکس باشد: « به هرکسی به اندازه کارش » که به نظر مارکس، باید میزان توزیع امتیازهای اجتماعی در مرحله اول جامعه کمونیستی بگردد، نا برابریها را بنابر کیفیت و کمیت کار، مشروع می گرداند. حال آنکه اصل اختلاف، به ضرورت، مشروع نمی شناسد. و نیز، « به هرکس به اندازه نیازش » که در مراحل آخر ساختمان جامعه کمونیستی، میزان می شود، نابرابریها در دریافت امتیازهای اجتماعی - اقتصادی را بخاطر نابرابریهای ازپیش موجود، موجه می نماید. و مارکس به نوبه خود برابری طلب تر از راولس است. در آنجا که هر گونه نابرابری ناشی از بهره ای که به سرمایه تعلق می گیرد را مردود می داند و آن را بهره کشی از کارگران می شمارد. و البته این مقایسه فریب آمیز است چرا که از سوئی، « به هرکس به اندازه کارش » برای تشویق انسانهایی است که هنوز زیر سلطه طرز فکر و رفتار سرمایه داری هستند، قصد آنست که تشویق شوند و در رشد نیروهای مولدی بکوشند که برای رسیدن به مرحله واپسین کمونیسیم ضرورند. و « از هرکس به اندازه استعدادهایش و به هرکس به اندازه نیازهایش » نیاز به جامعه ای دارد که در آن فرآوردهها و خدمات ها فراوان باشند. با وجود این، در نظر

مارکس این ابهام وجود دارد: شیوه های تولید مختلف دارای خاصه رشد یابی هستند. مرگ یک شیوه تولید زمانی می رسد که این خاصه را از دست می دهد. به سخن دیگر، زمانی یک شیوه تولید می میرد که دیگر مساعد با رشد نیروهای مولد نیست. در این زمان، جای خود را به شیوه تولیدی می سپارد که دارای توانائی رشد دادن نیروهای مولد است. اما گذار از شیوه « رشد ناپذیر » به شیوه ای که جانشین می شود، همان نقطه تاریک نظریه مارکس در باره تحول تاریخ است. در نظر راولس، به امری توجه شده است که می تواند آن را روشن کند:

اصل اختلاف راولس با اصل فایده در این امر مشترک هستند که نه تنها به سهم نسبی هریک از افراد مختلف توجه می کنند (همانند اغلب نظریه های عدالت) ، بلکه به مبلغ کلی که باید به محروم ترها داده شود نیز، عنایت می کنند: نخست فرض کنیم مبلغ کل، به تقریب، به میزان رشد نیروهای مولد بستگی داشته باشد: هراندازه میزان رشد بالاتر، میزان رفاه کل ویا متوسط، بیشتر و مبلغی که به محروم ترها می رسد افزون تر. اگر این فرض صحیح باشد، ارزیابی مارکس از شیوه های تولید، از نظر رشد یابی آنها، با ارزیابی بر اصل فایده واصل اختلاف، بسا ، تلافی می کند. چگونگی گذار که مبهم مانده بود، روشن می شود: وقتی یک شیوه تولید، برای مثال سرمایه داری، دیگر رشد پذیر نیست، نابرابریهایی که ذاتی این شیوه تولید هستند، از جمله نابرابریهای ناشی از استثمار سرمایه داری، دیگر اصل اختلاف را ارضاء نمی کنند. البته به شرط آنکه فرضی که در بالا کردیم، صحیح باشد. وقتی دیگر نتواند اصل اختلاف را ارضاء کند، اعضای مسلط وزیر سلطه جامعه دیگر این نابرابریها را مشروع و منصفانه نخواهند شمرد. البته به شرط آنکه فرض دوم نیز صحیح باشد. میل به عصیان ، در زیر سلطه، قوت می گیرد و مقاومت مسلطها ضعیف می شود. زمان آستن تغییر شیوه تولید نو می شود(۲۰۹).

به عدالت اجتماعی از نظر مارکسیسم، پس از به پایان بردن مطالعه عدالت اجتماعی از دیدگاه‌های انواع لیبرالیسم، می پردازم. مطالعه را با نقد نظر راولس از سوی لیبرتالین ها پی می گیریم:

بند دوم - عدالت اجتماعی از دید لیبرتاریسم

Libertarisme :

اگر فرض کنیم، جماعتی یک سفینه فضائی ایجاد کرده و تمامی اسباب زندگی را در آن فراهم آورده باشند و بناگهان وبی اجازه، فردی در آن فرود آید، آیا او اجازه استفاده از امکانات آن جامعه را دارد یا نه؟ به این پرسش یکی این پاسخ را داده است: چون این شخص وجود دارد، حق بنیادی بر آزادی دارد که مقدم است بر حق مالکیت جماعت. و دیگری جواب داده است: گرچه، بنابر اخلاق، مطلوب اینست که به وی امکان استفاده از امکانات حیاتی داده شود، اما از آنجا که حق بر آزادی چیزی جز حق بر مالکیت نیست. بنابراین، تازه وارد، بدون اجازه ساکنان سفینه، حق نفس کشیدن در آن فضا را ندارند. اولی روبرت نوزیک Robert Nozick است که عقاید راولس را انتقاد کرده و با او دوکسی هستند که به فلسفه سیاسی انگلوساکسون حیات نو بخشیده‌اند. و دومی داوید فریدمن David Friedman است.

لیبرتاریسم، آئینی است که آزادی اصل راهنمای آن است. بانیان آن می گویند، از آنجا که لیبرالیسم، بر اثر یک قرن استعمال، روشنی بدست نیاورده و در ابهام فرسوده شده است، اصطلاح لیبرتاریسم را بر گزیدیم، تا نظر خالی از ابهام ورها از بند باورهای جوراجوری باشد که تحت عنوان لیبرالیسم، در ذهن ها رسوب کرده اند .

بانیان لیبرتاریسم، از تمایل چپ، آنارشیسم را گرفته و تألیفی از آنارشیسم و سرمایه داری بوجود آورده و بر این گمان هستند که بر اصل راهنمای آزادی، تنها نظریه خالی از تناقض و اشکال را ساخته اند. می گویند مارکسیستها می گفتند که آنارشیسم، وقتی در جامعه های بزرگ و بفرنج به اجرا گذاشته شود، سبب نابرابریهای بزرگ می شود. قهر را بر روابط اشخاص با یکدیگر حاکم می کند و جامعه ها را به جهنم سوزان قهر و بی عدالتی بدل می سازد.

لیبرتارین ها می گویند: تألیف آنارشیسم و سرمایه داری، اشکال های وارد به آنارشیسم اروپائی را رفع می کند. زیرا از اشتباه بزرگ آنارشیسم اروپائی مبرا است. اشتباه آن آنارشیسم این بود که با نقش بازار و بازی آزاد عرضه و تقاضا، مخالف بود. حال آنکه سازگار شدن تولید با نیازهای مصرف کنندگان و نیز جور شدن فن با کمبود نسبی عوامل تولید را بازار می تواند از عهده برآید. بدیهی است بازار این دو کار را، به کمال از عهده بر نمی آید و نابرابریهای قابل ملاحظه پدید می آورد. اما وقتی آن را با سازگاریها که دولت می تواند برقرار کند مقایسه می کنیم، مرجح می یابیم. بدین قرار، تألیف سرمایه داری و آنارشیسم، سرمایه داری آزادی است که، در آن، نه مالیات وجود دارد و نه دولت! به ادعای لیبرتارینها، عدالت با توزیع برابر درآمدها برقرار نمی شود و این توزیع مهم نیست. آنچه مهم است اینست که بدانیم آیا توزیع انجام شده حاصل دادوستدهای آزادی آزاد و خالی از اکراه میان افرادی هستند که هر یک حق برابر بر تن خویش و مالکیتی بر خواسته ها دارند که به طور مشروع بدست آورده اند، یا خیر؟ بنا بر این نظر، اگر همه حق مالکیت بر خویش و بدست آورد خویش را داشته باشند و در داد و ستدها، فشار و اکراهی در کار نیاید، عدالت اجتماعی برقرار می شود. بر این نظر، انتقادهای زیر را وارد دانسته اند:

• لیبرتاریسم بر اینست که بازار سازگاریهای اقتصادی را ممکن می سازد و نا برابریها که ایجاد می کند، مسئله واقعی نیستند. اما حمایت درونی و بیرونی از حقوق افراد را که، بدون آن، این نظریه بی بنیاد می شود، چه مقامی باید تصدی کند؟ به سخن دیگر، راه حل آنارشیشم - سرمایه داری برای مسئله اجرای قراردادها و حمایت از حقوق مالکیت و نیز دفاع از کشور، چیست؟ این انتقاد، جانبداران لیبرتاریسم را دودسته کرده است: آنها که موافق حداقل دولت هستند و آنها که به آنارشیشم کامل باور دارند و در پی آن شده اند که تأسیسات اجتماعی تصور کنند که امنیت شهروندان و دفاع از کشور را تأمین کنند.

• لیبرتاریسم مدعی است که توانسته است بر اصل آزادی، تألیفی از سرمایه داری و آنارشیشم پدید آورد که آزادیهای واقعی را مستقر می کند. آزادی هائی را مستقر کند که تمایلهای چپ وعده می دادند اما در آئین آنها، متحقق نمی شدند. اینان جانبدار آزادیهای جنسی، عدم اطاعت از دولت و آزادی مهاجرت، خلع سلاح یک جانبه و... هستند. در همان حال، با مالیاتها، و برابری طلبی مخالفند.

بر فرض که مسئله حمایت از حقوق افراد و دفاع از کشور با حداقل دولت و یا « تأسیسات » منظور نظر لیبرترین ها حل شود، همچنان سه اشکال بر لیبرتاریسم وارد هستند:

اشکال اول اینست که لیبرتاریسم آزادی را اصل راهنمای خویش می شناسد و آن را مالکیت بر خویش و اشیاء تعریف می کند. اما اگر تنی چند تمامی زمینهای قابل سکنی را مالک شدند (از جمله باغ های و معابر و اماکن همگانی) و بر مستأجران خود، استعمال کلمه آزادی را نیز ممنوع کردند، از اصل راهنما چه بر جا می ماند؟ لیبرتاریسم، مالکیت گرائی خالص نمی شود؟ در برابر این اشکال، نوزیک Nozick و کسانی که چون او فکر می کنند، بر آن شده اند که آزادیهای بنیادی دیگر را

که قابل تلخیص در حقیق مالکیت نیستند، وارد نظریه کنند. با وجود این، نوزیک خود نیز اعتراف می کند که نمی داند این آزادیها را می توان با حقوق مالکیت دمساز کرد یا نه؟

اشکال دوم اینست که لیبرتارین ها می گویند اگر بازار را مرجح بشماریم، از آن نظر نیست که از سازماندهی دولتی کار آمدتر است و یا سبب رشد و رفاه بیشتر می شود، بلکه از این رو است که ناقض حقوق بنیادی نیست. اما این حقوق بنیادی را چه مقامی در برابر فایده گرایی، حفظ می کند؟ اگر حقوق بنیادی منظور لیبرتارین ها، اکثریت بزرگی را به فقر سیاه گرفتار کند، نیروی اخلاقی نگهدار این حقوق، به سستی نمی گراید؟ داوید فریدمن می کوشد فایده گرایی را با این حقوق سازگار نشان دهد. اما به شرحی که دیدیم لیبرتاریسم وفایده گرایی، همواره سازگاری نمی جویند.

اشکال سوم اینست: در صورت ناسازگاری حقوق افراد این جامعه با حقوق افراد جامعه های دیگر چه باید کرد؟ برای مثال، اگر جامعه ای، با نظام لیبرتاریست، زیر حمله قدرتی قرار گرفت، هر گاه تنها وسیله دفاع کارآمد، رها کردن چند موشک با کلاهک اتمی، به سوی پایتخت کشور مهاجم شد، باید یا نباید این کار را کرد؟ آیا برای یافتن پاسخ این پرسش، جانبداران لیبرتالیسم ناگزیر نمی شوند، فایده های نهائی انتخاب های مختلف را با یکدیگر مقایسه کنند؟

و یا اگر، در یک جامعه لیبرتارین، معلمان بر آن شدند به دانش آموزان بیاورانند حقوق دیگری را نباید رعایت کرد، چه باید کرد؟ آیا باید همه آنها که، در دانش آموزان، طرز فکر فاشیستی را القاء می کنند، بیرون کرد؟ اگر پاسخ آری است، چه مقامی باید این کار را بکند؟ و اگر پاسخ نه است، از حقوق بنیادی، چه برجا می ماند؟

وباز، اگر فرض کنیم که سه اشکال بالا وارد نباشند و مالکیت مشروع بتواند رعایت خود را گردن گیر همگان کند، این پرسش پیش می آید که میزان مالکیت مشروع کدام است؟ برفرض که حق مالکیت کامل بر تن خویش را بتوان پذیرفت، مالکیت بر اشیاء را چگونه می توان پذیرفت؟ اشیاء تنها حاصل کار ما نیستند. مواد آن به طبیعت تعلق دارند. اما آنچه در طبیعت هست، ملک کسی نیست. مالکیت نخستین چگونه برقرار می شود و حدود آن چیست؟ اگر بگوئیم هرکس یک چشمه طبیعی را یافت و از آن خود خواند، مالک می شود، حق تمامی اشخاصی که از آن استفاده می کردند، چه می شود؟ ویا اگر زمینی را حیات کرد و مالک آن شد، دیگران را از حق خویش بر آن محروم نمی کند؟ برای حل این اشکال، گفته اند مالک شدن به شرطی مشروع است که اثر منفی برحق هیچکس دیگر نگذارد. ممکن است پرسیده شود فایده این « اشکال سازی » چیست وقتی ما در دنیائی زندگی می کنیم که « مالکیت ابتدائی » مصداق خارجی پیدا نمی کند؟ اما اگر توجه کنیم که در سرمایه داری بخصوص در جامعه ای با نظام لیبرتالیست، فضاهای بزرگ از میان می روند. فضاهائی از میان می روند که، در آنها، همگان می توانستند، شکار، صید و یا هر آنچه برای زندگی خویش لازم دارند را کشت کنند، اهمیت این اشکال را درک می کنیم. چهار حق بنیادی وجود می داشتند: حق شکار، حق صید، حق چرا و حق کشت. بتدریج که بخش بزرگی از افراد از این حقوق محروم می شوند ووقتی کارهای بسیاری در بازار، طالب ندارند ودرآمدهایشان کفاف حداقل زندگی را نیز نمی دهند، ناگزیر باید حقوقی را جبران کرد که انسانها از آنها محروم می شوند. ازاین رو، لیبرتاریسم نیز ناگزیر شده است توزیع مجدد درآمدها را بپذیرد. وضع مالیات بر درآمدهائی ضرور می شود که بازار ایجاد می کند و توزیع آن به تریبی که همگان، بخصوص آنها

نیز که نظام محروم‌شان می‌گرداند، زندگی درخوری پیدا کنند. اما چگونه می‌توان از سوئی‌جانبدار توزیع هرچه بیشتر و وسیع‌تر درآمدها و از سوی دیگر خواهان نبود دولت و یا به حداقل رساندن فعالیت‌های آن شد؟ (۲۱۰).

پاسخ مارکسیسم به این پرسش را دورتر مطالعه می‌کنیم. نخست ببینیم نظرهای راولس و لیبرتاریست‌ها، چه سرانجامی پیدا کرده‌اند. آزادی اگر در حق مالکیت خلاصه شود، پس قابل انتقال می‌شود و در روابط قوا، اکثریت بزرگی به بردگی در می‌آیند. بفرض که، بر اصل ثنویت، آزادی‌های «بنیادی» دیگر، را برای افراد قائل شویم، چگونه می‌توان آزادی‌های صوری را به آزادی‌های واقعی بدل کرد؟:

نظریه نوزیک:

نظریه نوزیک از تألیف سه اصل پدید آمده است: ۱- اصل عادلانه بودن مالکیت اولیه. بدین بیان که شیء بلا صاحب را هرکس یافت یا بر روی آن کاری انجام داد، مالکش می‌شود. بشرط آنکه با مالک شدن او، در وضعیت دیگری کاستی روی ندهد. ۲- اصل عادلانه بودن مالکیت بر شیء حاصل از معامله خالی از اکراه با کسی که مالک آن بوده است. و ۳- اصل عادلانه بودن تصحیح و ترمیم هر بار که یکی از دو اصل اول و دوم یا هر دو رعایت نشد یا نشدند (۲۱۱). نوزیک می‌پذیرد که در گذشته بی‌عدالتی‌های بسیار روی داده‌اند که، امروز، توزیع عادلانه را سخت مشکل می‌سازند. نوزیک نمی‌گوید اصل سوم را چسان باید بکار برد. اما می‌گوید که اصل دیگری را می‌توان در کار آورد: اصل به حداکثر رساندن سهم کسی که کمترین سهم را یافته است. او می‌گوید این ضابطه دقیق نیست اما می‌تواند تقریبی تجربی به اصل سوم باشد.

دوایراد به نظر نوزیک وارد دانسته اند: ۱- مالکیت آدمی بر خویشتن، بنابراین نظر، قابل خرید و فروش است و او می تواند، خود را بفروشد و برده دیگری کند. و یا بچه مال پدر و مادر می شود و آنها می توانند هر کار خواستند با او بکنند! ۲- بنابر نظر لوک Locke، وقتی کسی شیئی را با کار به مالکیت در می آورد، این مالکیت آنگاه مشروع است که، از آن، به اندازه کافی برای دیگران بماند. تنها منابع پایان نا پذیر را بنابر اصل اول نوزیک، می توان مالک شد بدون اینکه کمبود پدید آید.

نوزیک برای رفع این دو اشکال، به دو تدبیر توسل می جوید: تدبیر یکم - آیا وضعیت اشخاص ناتوان، بر اثر مالک کمتر چیزی شدن کسی، بنا بر مجاز بودن نظام مالکیت شخصی، بدتر می شود؟ با آنکه به نظر او، پاسخ منفی است، اما

تدبیر دوم - با قائل شدن امکان جبران، می توان زیان احتمالی را جبران کرد: « کسی که مالک شدنش دیگران را زیانمند می کند، باید زیان آنها را به تریبی جبران کند که وضعیتشان بد نشود ». اما از او پرسیده اند: چگونه می توان زیان هزاران هزار و بلکه میلیونها نفر را جبران کرد؟ و بر فرض که بتوان جبران کرد، منابع نادر را چگونه می توان با جبران زیان، به مالکیت شخصی درآورد؟ مگر اینکه بگوئیم هر بار که منبعی نادر شد، جبران، به الغای مالکیت خصوصی آن، واقعیت پیدا می کند.

کیرزنر Kirzner و استنر Steiner، نظریه نوزیک را تصحیح

می کنند:

کیرزنر و استنر چاره را در آن می بینند که شرط لوک رها شود. کوزنر بر این نظر است که منافع یک کارفرما مشروع است وقتی او به وجود امکانی پی می برد و از آن بهره برداری می کند. میان استفاده از

یک امکان وخلق یک شیء فرقی نیست. اگر نوزیک همانطور که ادعا می کند، قصد دارد توزیع ره آورد سرمایه داری وحشی را مشروع کند، ناگزیر باید این تصحیح را بپذیرد. واگر این تصحیح را بپذیرد، باید تسری آن را به این مورد نیز بپذیرد: هرکس یک شیء طبیعی را کشف کند ویا به خاصیت بالقوه‌ای در یک شیء طبیعی، پی برد، یک خلاق واقعی است و دیگران هیچ حق ندارند از مالک شدن او برکشف خویش، شاکی شوند (۲۱۲).

بدین سان، بمحض اینکه می پذیریم کشف یک شیء ناشناخته، مالکیت بر آن را مشروع می کند، شرط لوک اعتبار خویش را ازدست می دهد. به سخن دیگر، اشیاء طبیعی ملحق به اشیائی می شوند که خالق آنها مالکشان می شود.

براین نظر، نخست این انتقاد وارد است که نمی توان گفت یک شیء طبیعی از زمانی وجود پیدامی کند که یابنده به وجود آن پی برده است. وآنگاه این اشکال وارد است که آیا کسی می تواند دیگران را از آبی محروم کند به این مجوز که وی زودتر از دیگران، به وجود آن پی برده است؟ استنر برای رفع این اشکال می گوید: می توان به هرکس حقی، نه تنها بر نفس خویش، بلکه بر سهم برابری از منابع طبیعی را داد. منتها او را کاملا آزاد گذاشت هر طور خواست با سهم و حاصل کار خویش عمل کند.

استنر خود می گوید: بر نظر او این ایراد وارد است که تمامی انسانیت، یک جا ویک زمان حاضر نیستند. نسل ها از پی هم می آیند وانسانها در سراسر جهان پراکنده می شوند. برخی چون هربرت اسپنسر Herbert Spencer پیشنهاد کرده اند مالکیت منابع طبیعی اجتماعی شود. او می گوید مالکیت اجتماعی منابع با فعالیت شخصی سازگار است.

زیرا استفاده کننده از یک منبع طبیعی، اجاره بهای عادلانه ای می پردازد.

و چون هنوز مشکل حل نمی شود، استنر بر آن می شود که به ارث نهادن مال نیز باید ملغی شود. زیرا کسی که دیگر وجود ندارد، سخن گفتن از مال او بی معنی است. اما به این نظر نیز ایراد گرفته اند که پس تکلیف آزادی انسان چه می شود؟ مگر نه هر کس حق دارد با مال خود هر کار که خواست بکند؟ و نیز اگر به ارث دادن جایز نباشد، بخشیدن مال نیز جایز نمی شود (۲۱۳).

هال واریان Halvarian راه حل را در « سرمایه داری مردمی » می بیند. بنظر او اگر در « توزیع ثروت، نصفت رعایت شود » ، مشکل حل می شود. به این بیان که توزیع منابع و امکانات تنها وقتی عادلانه است که هر کس ترکیب تولید و مصرف خویش را بر تمامی ترکیبهای تولید و مصرف دیگر ترجیح دهد (۲۱۴). او، در کار بعدی خویش (۲۱۵)، این توزیع را در گرو استقرار « سرمایه داری مردمی » می داند. نظامی که در آن، با توزیع برابر منابع و استعدادها (به استثناء نیروی کار و استعدادها و هنر های انسانی)، همگان از خط موقع برابر به کار می پردازند و همه خواسته ها، (حتی کار) در بازار رقابت، قابل مبادله می شوند. به نظر او، استقرار این نظام، ایجاب می کند که بخشش نیز ملغی شود. نه تنها ارث و بخشش به آیندگان که بخشش به یکدیگر باید ملغی شود. هر کار که به رقابت کامل زبان رساند، نباید مجاز شمرد.

ارزیابی نظرهای راولس و نوزیک:

آزادی در این معنی که هر کس مختار است هر طور می خواهد زندگی کند، از دید لیبرتاریسم، تنها ارزشی است که اهمیت دارد. دست کم، تعریف ساخت پایه جامعه را جز بر اصل آزادی نمی توان کرد.

از این اصل، اغلب به نبود اکراه وعدم دخالت، تعبیر می کنند. اما نبود اکراه وعدم دخالت، به ضرورت، بر مبنای مالکیت، مشخص کردنی می شوند. در واقع، اگر پیشاپیش، هماهنگی برقرار نشده باشد، جمعی که در آن هرکس هرچه می خواهد می کند، جامعه نمی شود. دل بخواه این یکی با دل بخواه آن دیگری تصادم می کند و جمع پراکنده می گردد. پس باید قلمروئی را برای هرکس فرض کرد که در آن، او می تواند هر طور می خواهد، عمل کند: نظام مالکیت همان نظامی است که به گروهی از آدمیان امکان می دهد، جامعه ای از زنان و مردان آزاد را بوجود بیاورند. حق مالکیت هرکس بر تن خویش و حقوق مالکیت او بر اشیاء خارجی که بدست می آورد (یا به مدد اشیائی که دارد ایجاد می کند) و یا دیگری به او انتقال می دهد، بنیاد آزادی است.

این نظر هماهنگی دارد اما کامل نیست. چرا که منابع طبیعی در مالکیت هیچ انسانی نیستند. وهمه اشیائی که ساخته می شوند، از این منابع ساخته می شوند. بنابراین لیبرتاریسم باید بگوید چگونه می توان مالک چیزی شد که در مالکیت کسی نبوده است؟ به این پرسش، جانبداران لیبرتاریسم پاسخ های گوناگونی داده اند. برخی چون مورای روثبارد Murray Rothbard و اسرائیل کیرزner Israel Kirzner اصل زیر را پذیرفته اند (۲۱۶):

« هرکس اول دست به کار شد، منبع از آن اوست ».

مالک شدن یک منبع طبیعی به ساختن یک شیء تشبیه شده است: آن کس که نخست به فکر استفاده از منبع می افتد و امکان مالک شدن آن را می یابد (خواه کره ماه و یا یک غزال و یا یک مولکول اکسیژن باشد)، دردم مالک آن می شود. بعضی چون روبرت نوزیک و باروخ برودی Barouch Brody همین اصل را می پذیرند اما آن را به شرطی که به « شرط لاک » معروف است، مشروط می کنند: مالکیت اولیه چیزی

مشروع نیست مگر آنکه زیان کسانی که مستقیم یا غیر مستقیم، از آن محروم می شوند، جبران شود. ضابطه جبران رفاهی است که بر اثر مالک شدن آن چیز، دیگران از آن محروم شده اند. شرکت دادن دیگران در سود، پیشنهاد دیگری است برای جبران محرومیت. هیلل Hillel و استینر Steiner و « لیبرترین های چپ » برآند که منابع طبیعی به همگان تعلق دارند و هر کس حق برابر بر آنها دارد. بنابراین، وقتی به مالکیت خصوصی در می آیند، باید از تولید، سهم های کار و سرمایه را به این دو و سهم منابع را به عموم داد.

بهررو، گرچه پاسخ ها که به چسانی مالک شدن منابع طبیعی می دهند، یکسان نیستند، اما آن اصل که همه لیبرترین ها در آن توافق دارند، ایجاب می کند که با هر گونه قانون گزاری در باره روابط جنسی که بالغ ها از روی رضا برقرار می کنند، « نمایش های جنسی Pornographie » انجمن های سیاسی غیر جنایت کارانه و نیز محدود کردن مهاجرت، مخالف باشند و مخالفند. به نظر اینان، خدمت نظام وظیفه و یا مدنی، اشکال جدید بردگی هستند. و نیز وضع هر گونه مالیات، بنام رعایت انصاف و یا به قصد افزودن بر کارائی را دزدی می دانند. بنابراین، تنها رژیم اجتماعی - اقتصادی قابل قبول را، آنارشی - سرمایه داری، یعنی « بازار ناب » می دانند که، در آن، تمامی بنیادهای دولتی منحل و غایب هستند و یا دست کم سرمایه داری ریشه ای (رادیکال) است. فرق این با آن سرمایه داری اینست که در این رژیم، حداقل دولتی وجود دارد. این دولت با دادگاهها وزندانها و نیروهای انتظامی و نظامی، از حقوق مالکیت افراد حفاظت می کند و در صورت تجاوز، متجاوز را تنبیه و حق را به حق دار باز می گرداند. این دولت به هیچ رو حق ندارد به عذر تأمین برابری اقبال ها و یا بهتر کردن وضعیت محروم ترین ها، دخالتی در « بازار ناب » بکند.

از اینجا می توان بزرگی فاصله میان نظر لیبرتارین ها و نظر جون راولس را، در آنچه به ایجابات سیاسی راجع می شود، دریافت. برای اینکه اختلاف نظر را ریشه یابی کنیم، گوئیم که لیبرتارین ها اصل اول راولس را که می گوید هر کس حداکثر آزادیهای بنیادی را باید داشته باشد، آنقدر باد می کنند که تمامی محل کاربرد را پر می کند، طوری که برای اصل دوم راولس، کاربردی نمی ماند. اصل دوم راولس برای منصفانه اقبالها و به حد مطلوب رساندن وضعیت محرومترین ها بدون کاربرد و، بنابراین، بی وجه می شود. به نظر آنها، میان اصل اول که بطور مطلق مقدم است، با اصل دوم ناسازگاری وجود دارد. زیرا بنابر اصل دوم، جامعه می تواند آزادیهای افراد را محدود کند. برای اینکه ببینیم راولس به انتقاد لیبرتارین ها چه پاسخ می دهد، نخست، انتقاد آنها را بشناسیم:

اشکال ویلت چمبرلین (Wilt Chamberlain الف (۲۱۷)) :

الف- بازیگر بسکتبالی که بخاطر او، تماشاچیان بسیار گرد می آیند و باشگاهها به رقابت برمی خیزند و حاضر می شوند درصد بزرگی از درآمدشان را به او بدهند تا وی بنام آنها بازی کند. نوزیک درآمد این بازیگر را مثال قرار می دهد برای انتقاد نظریه های سنتی و نظریه راولس :

انتقاد اول راجع است به تمامی نظریه هایی که بخلاف لیبرتارین ها، عدالت را در عدم تجاوز به حقوق مالکیت، خلاصه نمی کنند. نظریه های سنتی یا از نوع « الگو » گرا هستند. برای مثال: « به هر کس بنا بر شایستگی هایش » و « به هر کس بنا بر نیازهایش » و « هر کس همان چیز باید که دیگری را » و یا از نوع « هدف » گرا هستند. برای مثال: نفع گرائی و یا اصل اختلاف راولس. نوزیک هر دو نوع را انتقاد می کند :

فرض کنیم، شرایط لازم فراهم هستند برای آنکه، بنابر اصل اول، تمامی افراد، مالک آنچه در اختیار دارند بگردند. از آن پس، هر کس حق دارد به دلخواه، با آنچه که دارد هر کار خواست بکند. البته به شرط آنکه ترمز حقوق دیگران نشود. برای مثال، می تواند قسمتی از آنچه دارد را در رفتن به تماشای بازی بسکتبال ویلت چمبرلن، هفته ها از پی هم، صرف کند. گفتن ندارد که چمبرلن بخشی از درآمد باشگاه خود را، به خاطر جلب تماشاگران، دریافت می کند. اصل عدالتی که، بنا بر آن، توزیع اولیه انجام گرفته است، هر چه باشد، زمانی نمی گذرد که داراییها نابرابر می شوند و بنابر آزادی که اصل اول به مالکان در استفاده از دارایی خویش می بخشد، عدالت نقض می شود. به استناد این مثال، نوزیک نتیجه می گیرد که « هر زمان عدالت قالب یا هدف اجتماعی تعریف شود، نگاه داشتن جامعه در آن قالب ویا بردن جامعه به سوی آن هدف، بدون مداخله روزمره قدرت در زندگی افراد، به سخن دیگر سلب آزادی، میسر نمی شود ». در حقیقت، جامعه باید دائم کارهایی را که افراد می توانند بکنند، با قالب سازگار کند ویا نتایج رفتارهایشان را تصحیح کند. بنابراین، راولس که به اصل آزادی تقدم مطلق می بخشد، نظری متناقض ساخته است.

راولس این اشکال را بر نظر خویش وارد نمی داند: « مداخله اعلام نشده وپیش بینی نشده در پیش سنجی ها و دست آوردهای شهروندان، وجود ندارد. عناوین مالکیت که موافق مقررات نظام عمومی، تحصیل شده باشند، محترم شمرده می شوند. بنابر اصل، مالیات ها و محدودیت ها قابل پیش بینی هستند و دارائی ها تحت این شرط که برخی انتقال ها و توزیع های مجدد انجام خواهند شد، تحصیل شده اند. این اشکال که اصل اختلاف مایه تصحیح دائمی توزیع هائی هستند که افراد با دادوستد

و نقل و انتقال انجام می دهند و مداخله در داد و ستدهای خصوصی را ناگزیر می کند، بر یک سوء تفاهم بنا گرفته است.»
و بتازگی، (۲۱۸) افزوده است:

« در محدوده عدالتی که از ساخت پایه پدید می آید، افراد و شرکتها، در چهارچوب مقررات، هرچه می خواهند می توانند بکنند. توجه می دهد که توزیع ها، از رهگذر مبادلات افراد، نمی توانند بیرون از مالکیت هائی ارزیابی شوند که افراد در نظام تعاونی تحصیل می کنند. نظامی که این توزیع ها را به بار می آورند.»

بدین قرار، راولس نیز، مانند نوزیک، بر این نظر است که در مثال ویلت چمبرلن، جامعه حق ندارد در انتقال آزادانه حقوق مالکیت افراد به یکدیگر، مداخله کند. او نیز می گوید هر گونه توزیعی عادلانه است به شرط آنکه حقوق را محترم بشمارد که ساخت پایه جامعه، مقرر می دارد. به سخن دیگر، میان عدالت بر مبنای توزیع و آزادی، تعارضی که نوزیک گمان می برد، وجود ندارد.

اما آیا توزیع نابرابر بسود ویلت چمبرلن و باشگاه او، براستی آزادانه است؟ اگر چمبرلن به این خاطر که نیک بازی می کند، حق دارد در درآمد باشگاه شریک شود، آن کس یا گروه که تماشای بازی را ارزشمند می کند یا می کنند و... و تماشاچسانی که حضور می یابند، چرا از این درآمد حق نداشته باشند؟ سهم کسانی که به علت نداشتن توانائی مالی به تماشا نمی روند، چه می شود؟ مگر نه آنها نیز در هجوم کسانی که این توانائی را دارند، برای شرکت تماشا، نقش بازی می کنند، زیرا شرکت کردن در تماشا، منزلت اجتماعی متمایز طلبیدن است. بدین قرار، آن شرط رعایت نشده است که مقرمی کند استفاده یکی سبب محرومیت دیگری نشود و یا در توزیع، از صاحبان حق، کسی فراموش نگردد.

درواقع، میان نظر راولس و نظر نوزیک، اختلاف وجود دارد: راولس، خود، می گوید، در نظر او، عدالت آئین مند و این آئین سامان یافته است. به ساخت پایه، بروفق مجموعه مقررات (آئین عدالت)، سامان دادن ها ضرور هستند تا که برابری اقبالها برقرار و حفظ شوند و « احتمال آنکه نابرابریهای اقتصادی واجتماعی بطور مؤثری به سود کم امتیازترهای جامعه شوند، افزایش یابد ». و بدیهی است این سامان دادنها ایجاب نمی کنند که جامعه در کار افراد مداخلات مداوم کند. اما تفاوت بنیادی با نظر نوزیک بوجود می آورند: اگر سامان بخشیدن ها ضرور هستند، پس ساخت پایه باید چنان باشد که نتایج مطلوب را بیار آورد. محتوای اصول راهنمای عدالت نیز ایجاب می کند که آن ساخت پایه عادلانه باشد که نتایج مطلوب، یعنی توزیع برابر اقبالها و امتیازهای اجتماعی - اقتصادی را ممکن بگرداند.

حال آنکه در نظر نوزیک و لیبرتارین ها، عدالت پدیده ای تاریخی است. بجاست نمونه های « اصل عدالت » که نوزیک تشخیص داده است را بیاوریم تا تفاوت نظر او، با نظر راولس روشن در نظر آید:

عدالت به مثابه سرمشق، عدالت تاریخی و عدالت بمثابه هدف (۲۱۹):

اصل عدالت یک سرمشق یا الگو (مثل الگوی لباس) است وقتی با مراجعه به یک بعد « طبیعی » و یا تألیفی از بعدهای طبیعی، توزیعی عادلانه، تعریف می شود. در غیر اینصورت، عدالت از نوع سرمشق و الگو نیست.

اصل عدالت تاریخی است وقتی عادلانه بودن یک توزیع، بستگی به چگونگی شکل گیریش پیدامی کند. اگر عادلانه بودن توزیع را به چگونگی شکل گیری آن، مربوط نکنیم، نهائی می شود. به سخن دیگر،

اصل عدالت بنا بر هدف تعریف می شود. برای مثال، توزیع در مرحله اولیه جامعه کمونیست، « به هر کس به نسبت کارش » و یا اصل هایک Hayek « به هر کس به نسبت سودی که به دیگران می رساند »، سرمشقی یا الگوئی وتاریخی هستند. اما توزیع در مرحله عالی وغائی جامعه کمونیست، بر اصل « از هر کس به نسبت استعدادها وتوانائیهایش وبه هر کس به اندازه نیازهایش » سرمشقی وههدف نهائی است. برای گرائی ناب را نیز می توان از این نوع دانست، اما فایده گرائی واصل اختلاف راولس، غیر الگوئی ونهائی هستند ونظریه نوزیک « هر کس بنا بر شایستگی وحقوق قانونیش »، سرمشقی وتاریخی است.

اصل ها	تاریخی	غائی
سرمشقی یا الگوئی	مارکس (مرحله دانی) هایک	مارکس (مرحله عالی وغائی) کمونیسم) و برابری طلبی
غیر سرمشقی	نوزیک و رولمر Rolmer	فایده گرائی و راولس

بدین قرار، در نظر نوزیک ولیبرتارین ها، ساخت عادلانه حقوق مالکیت، تاریخی یعنی همان می شود که به وجود آمده است. دلایل بوجود آمدن این ساخت، همان ها نیستند که نظر ساز یعنی راولس در نظر می گیرد. بنابراین، مسئله تعیین ساخت پایه است و چون چنین است، نوزیک باید توجیه کند چرا ساخت خاص حقوق مالکیت، عادلانه است. برای این کار، او نمی تواند استدلال را بر « وضعیت اولیه » بنا نهد. زیرا خود او، بر اینست که این وضعیت را توصیف کردن، به تاس گرفتن می ماند. اما چون یکی از دو انتخاب بیشتر نمی ماند: یا بر اساس نتایج مطلوب،

باید ساخت پایه را برگزید و بنا را بر این گذاشت که هیچگونه عنوان مالکیتی وجود ندارد. هیچگونه حقوق مالکیت مقدم بر وضعیت اولیه مفروض که عرصه را بر داد وستد کنندگان تنگ کند، وجود ندارد. و یا بر روش لیبرتارین ها شد و گفت، عنوان های مالکیت با رابطه تنگا تنگ با ارزش محوری، یعنی آزادی وجود دارند. نوزیک این انتخاب را می کند و بر راولس اشکال می کند که با محل عمل وسیع بخشیدن به اصل دوم خویش، بخصوص اصل اختلاف، این عنوان ها را هیچ وپوچ می کند.

اشکال بر نظر راولس در باره استعدادها:

استعدادهای آدمیان از آن آنان هستند یا نیستند؟ گروهی بر این نظرند که آدمی، در تحصیل استعداد خویش، زحمتی نمی کشد. بنابراین، استعدادش متعلق به او نیستند. نوزیک بر راولس اشکال می کند که در شمار کسانی است که استعداد را متعلق به دارنده آن و بنابراین در ملکیت او نمی داند. جمله راولس را نقل می کند:

« اصل اختلاف ایجاب می کند که توزیع استعدادهای طبیعی مال جامعه تلقی شود و منافع این توزیع، تسهیم شود » و « هیچکس لیاقت استعدادهای طبیعی برتر را ندارد و نیز کسی نباید، در آغاز راه، از موقعیت ممتازتر برخوردار باشد ».

نوزیک و لیبرتارین ها می گویند بدیهی است هیچ صاحب استعدادی، استعداد طبیعی خویش را، به سعی، بدست نیاورده است. و بدیهی است تصرفش در استعدادهایش، از نظر اخلاق، دلبخواهی است. با وجود این، او مالک مشروع استعدادهای خود است. و ما باید مالک استعدادهای خویش باشیم و این مالکیت فردی و غیر قابل سلب باشد. چرا که تضمین اساسی آزادی ما است. آیا راولس، خود، در پیروی از کانت، نمی گوید

هیچگاه نباید با یک انسان همان معامله را کرد که با یک وسیله ساده می کنند؟ (۲۲۰) :

« هر شخص مصونیتی دارد که بر عدالت مبتنی است. حتی بنام بهزیستی تمامی جامعه، نباید به این مصونیت خدشه وارد کرد. به این دلیل، عدالت ممنوع می کند به عذر نیک بختی دیگران، آزادی کسی سلب شود. عدالت نمی پذیرد به شمار اندکی از مردمان، ایثاری تحمیل شود تا که شمار بزرگی امتیازها بدست آورند. »

نوزیک می پرسد: با این وجود، چگونه می توان هم جانبدار آزادی به معنای هر کس مالک خویش و دست آوردهای مشروع خویش است شد وهم استعدادها را مال جامعه خواند؟ اما اگر او دقت را بیشتر می کرد، می دید راولس نه از استعدادها که از تسهیم و توزیع آنها صحبت می کند.

در واقع، راولس نه جانبدار مالکیت اشتراکی بر استعدادها است و نه مالکیت شخصی هر کس را بر استعداد خویش، مغایر اصل دوم خویش می شمارد. او بر این است که هر یک از ما، بر تواناییهای خویش حق دارد. اما استعدادها را چگونه می توان میان اعضای جامعه تسهیم کرد، آنهم به ترتیبی که، به دو اصل اول و دوم صدمه وارد نکند؟ قصد او از تسهیم استعدادها، گوناگونی کیفی (مثل استعدادهایی که در یک ارکستر، هر یک جای در خور استعداد خویش را می یابد) و کمی (هر استعدادی به کاری پردازد که در آن، بیشترین حاصل را بدست می آورد) است. بدین سان، استعدادها، در انواع تألیف ها، یکدیگر را کامل می کنند و حاصل سعی آنها مضاعف می گردد.

با وجود این، نمی توان قانع شد و گذاشت راولس از تنگنا بدرود. زیرا اگر فرض کنیم تسهیم استعدادها و سازماندهی فعالیت ها به قصد به حداکثر رساندن بهره دهی استعدادها، از آن جامعه باشد، حاصل از آن

کیست؟ نوزیک می پرسد: « امتیازهای تعاون اجتماعی » کدامها هستند و به چه کس تعلق دارند؟ آیا هر آنچه را جامعه تولید می کند شامل می شود و یا تنها بخشی را که از رهگذر تعاون افراد بدست می آید، در بر می گیرد؟ بنا بر اصل اختلاف که، در آن، از درآمد و ثروت بدون محدودیت سخن به میان است، هر آنچه را جامعه تولید می کند، باید توزیع کرد. اما بنا بر نظریه عدالت، تنها بخشی از تولید که همکاری و تعاون افراد موجد آنست، توزیع کردنی می شود. در این صورت، قلمرو اصل دوم راولس کوچک می شود. سهم تعاون، آن بخش از تولید می شود که از تفریق حاصل فعالیت فردها و فعالیت تعاون آنها بدست می آید.

واگر راولس نخواهد اشتراکی کردن استعدادها را بپذیرد، ناگزیر است پاسخ دوم را صحیح بداند و اگر این پاسخ را بپذیرد، قلمرو اصل اختلاف او، باز هم کوچکتر می شود. زیرا تنها نوع خاصی از تعاون را، بیشتر، نمی تواند در بر بگیرد. برای روشن تر دیدن، فرض می کنیم، جامعه مرکب از یک سالم و یک معلول باشد. بنابر نظر راولس، هریک از آنها بر استعدادها و امتیازهای ره آورد استعدادها حق دارند. اما بر گوناگونی (کیفی و کمی) استعدادهایشان حق ندارند. بنابراین، از کل تولید، سالم به مقداری حق دارد که می توانست تنها با استعدادهای خویش، بدست آورد (و منابع خارجی که بنابر اصل برابری منصفانه اقبالها از آن او می شود). معلول نیز همین حق را دارد. آنچه برای تسهیم می ماند، آنهم به ترتیبی که بسود محرومتر باشد، آن بخش به احتمال بسیار، ناچیزی است که حاصل تعاون است. این برداشت از اصل دوم راولس (اصل اختلاف) با برداشتی که به او نسبت می دهند، بسیار متفاوت است. اما آیا اینهمه بحث بر سر توزیع پر کاه بود؟ نه. زیرا در جامعه واقعی، ره آورد تعاون انسانها، - وقتی زبان و فرهنگ را نیز منظور کنیم - بسیار بزرگ می شود.

اما آیا راولس براین است که تمامی حاصل تعاون، تسهیم شود؟ امتیازهایی که او قابل تسهیم می داند، حاصل جمع دست آوردهای استعدادها نیستند. بلکه تنها حاصل گوناگونی کیفی و کمی استعدادها هستند. و بر فرض که محصول تمامی تعاونها را قابل تسهیم می دانست، آیا قلمرو اصل اختلاف بزرگ می شد؟ نه. چرا که استعدادها می توانند میان خود تعاون کنند و هر آنچه را تولید می کنند، ببرند و برای بی استعدادها هیچ نماند. بنگریم راولس مشکل را چگونه حل می کند؟:

راه حل اشتراکی کردن:

جان لاک Locke بخشی از سخن قرآن را باز گفته است « خداوند زمین را برای انسانها قرارداد ». در حقیقت خداوند آسمانها و زمین را مسخر انسان ساخت و زمین را برای جانداران قرارداد (۲۲۱). لیبرتارین ها سه برداشت از این سخن کرده اند: روتبارد Rothbard می گوید: معنای سخن لاک آنست که هرکس می تواند زمینی را مالک شود که پیش از او دیگری مالک آن نشده است. نوزیک می گوید: هرکس می تواند از زمینی که متصرف ندارد، بهره جوید به شرط آنکه سبب بدتر شدن وضعیت دیگری نشود. و به نظر استینر، معنی سخن اینست که هر کس حق برابر بر منابع طبیعی دارد. اما می توان معنای چهارمی نیز کرد: زمین ملک مشترک همه انسانها است.

برنظر چهارم، که از جمله کوهن G.A.Cohen جانبدار آنست، این ایراد وارد شده است که مالکیت اشتراکی به جامعه موقعیت صاحب انحصار می بخشد و، با استفاده از این موقعیت، می تواند شرائط سخت خود را تحمیل کند. حتی مالک تولید مشترک طبیعت و کار انسانها بگردد. لیبرتارین ها می گویند: ارزش منابع طبیعی، چیزی جز نرخ مبادله نیست که از مبادله مختار، برپایه توزیع عادلانه حقوق مالکیت،

بدست می آید. واگر ساخت بنیادی حقوق مالکیت (شخصی یا اشتراکی) چنان موقعیت مسلطی به مالک آن بدهد که در ازاء در اختیار نهادن آن، تولید کننده تمامی محصول را به مالک بدهد، لیبرتارین ها دیگر هیچ ضابطه مستقلی ندارند تا با آن، « قیمت عادلانه » ای را تعیین کنند و بدان بتوانند پرداخت زیاده از حد را ارزیابی کنند.

تنها کاری که برای لیبرتارین ها می ماند، اینست که بگویند، اشتراکی کردن، انکار آزادی است. چرا که یک شخص، تنها با تن خویش، به کاری توانا نمی شود. وقتی نتواند از زمین استفاده کند، آزاد نیز نمی تواند زیست. مالکیت زمین و منابع طبیعی را به جامعه دادن، حاکم مطلق کردن جامعه بر افراد است. اما لیبرتارین ها برای اینکه ثابت کنند راه حل آنها که مالکیت به استناد تصرف اولیه است، از راه حل مالکیت اشتراکی بهتر است، به ضرورت، باید مالکیت بر خویشتن را که سنگ پایه نظریه هاشان بود، با مالکیت بر منابع طبیعی، جانشین کنند. به سخن دیگر، در استدلال، آزادی واقعی را جانشین آزادی صوری بگردانند.

واگر چنین کنند، ثابت کردن این امر که مالکیت اشتراکی منابع طبیعی، انسانها را از آزادی واقعی محروم می کند، آسان می شود. اما اثبات این ادعا که راه حل آنها انسانها را از آزادی واقعی بیشتری برخوردار می کند، بسی مشکل تر می شود. زیرا برخی برداشتها از ساخت بنیادی حقوق مالکیت با آزادی صوری برای همه، سازگارند اما با آزادی واقعی نه. برای آنکه یک راه حل با آزادی واقعی (حق + توانائی و امکان برخوردار از آن) سازگار شود، باید امتیازهایی که به تمامی جامعه، دست کم به محروم ترین اعضای آن، می رساند بیشتر شوند. به سخن دیگر، آن راه حلی کارسازتر می شود که اصل اختلاف آن بهتر باشد. بدین سان، اصل دوم راولس از نو در کار می آید.

بدین قرار، این بار، دیگر تنها تعاون انسانها، با استعدادهای مختلف، ملاک نیست. تعاون انسانها وطبیعت ضابطه است. وقتی پای طبیعت نیز به میان می آید، دیگر لیبرتارین ها نمی توانند تنها آزادی صوری را مبنا قرار بدهند. ناگزیر می شوند از آن، به آزادی واقعی گذر کنند تا از تنگنا بدر آیند. از تنگنا بدر می آیند، اما ناگزیر می شوند اصل اختلاف را ولس را بپذیرند.

دادن بیشترین مدد معاش به همه:

تمایلی از لیبرتارین ها که می توان « لیبرتارین های واقعی » و یا در مقایسه با لیبرتاریسم چپ، « لیبرتاریسم چپ افراطی » خواند، جانبدار دادن بیشترین مدد معاش به همه شده است. جانبدار مالکیت کامل هر کس بر خویشتن است. با شناختن این مالکیت، نخست، به آزادی صوری تقدم مطلق می بخشد. تا اینجا با نظر نوزیک و کسانی چون او، موافق است. اما از این نظر دور می شود، وقتی بجای نظر آنها در باره مالکیت بر منابع طبیعی، اصل به حداکثر رساندن آزادی واقعی برای همه را پیشنهاد می کند (۲۲۲). بدین سان، بجای اینکه بنام اثربخشی و یا برابری، نظریه های لیبرتارین ها را انتقاد کند، با تمسک به آزادی، انتقادشان می کند.

نخست ببینیم پی آمدهای مشخص نظر آنها، کدامها هستند؟:

اگر نگوئیم این نظر دولت را صاحب ولایت مطلق می گرداند، دست کم، نقش دولت را در تأمین حداقل درآمد، ضرور می گرداند. کاری که به تازگی در فرانسه انجام گرفته است. اما برای آنکه هر کس بتواند به واقع صاحب خویش باشد، این درآمد باید بدانحد برسد که اعضای جامعه را از این آزادی برخوردار کند. جامعه ای که به این نظر عمل می کند به جامعه ملک محمود سیستانی می ماند (۲۲۳) الا اینکه، در جامعه

ملک محمود سیستانی، هر فرد، از تولد تا مرگ، هزینه زندگی خویش را تمام وکمال، دریافت می نمود.

اما برای آنکه بزرگترین آزادی واقعی برای همه پدیدآید، باید « حداقل درآمد تضمین شده » سبب افتادن افراد جامعه در دو دام نشود:

۱- « دام بیکاری » به این معنی که درآمد یک بیکار از درآمد او اگر به کار می پرداخت، بیشتر نشود. و

۲- دریافت حداقل درآمد تضمین شده نباید مشروط به کارکردن بگردد. زیرا دریافت کنندگان را در برابر ارباب کار (دولتی یا خصوصی) در موقعیت ناتوانائی قرار می دهد.

به سخن دیگر، در نظر گرفتن عامل توانائی، به اینست که تضمین آزادی واقعی مصرف کردن (دریافت قوه خرید) به قیمت ازدست رفتن آزادی واقعی کارکردن و آزادی کار نکردن، تمام نشود. از این رو است که راولس پیشنهاد می کند، درآمد حداقل شکل یک مالیات منفی پیدا کند، یعنی وام بیکاری را از میان ببرد. اما مشروط به اجبار به کار کردن نباشد.

امتیازهای اجتماعی - اقتصادی که، بنابر اصل اختلاف، همگان را باید از آن برخوردار کرد، به حداقل درآمد تضمین شده، محدود نمی شود. راولس به تکرار و تأکید می گوید، امتیاز دیگر و « شاید مهمترین خواسته اولیه »، تأمین « پایه های اجتماعی احترام به خویش » است که به هر کس امکان می دهد ارزش خویش را بیابد و اعتماد به نفس لازم را برای تعقیب هدف های خود، پیدا کند. بنابراین، مهم اینست که حداقل درآمد تضمین شده، در همان حال که آزادی واقعی، در ابعاد درآمد و توانائی استفاده از حق، را به حداکثر می رساند، صدمه ای به احترام به خویشتن وارد نسازد. پس باید به ترتیبی پرداخت شود که گیرنده آن را حق خویش بداند و نه صدقه ای خفت آور. از این رو، برخی پیشنهاد

می کنند هزینه معاش به عموم مردم - درآمد و وضعیت حقوقی افراد هر چه باشد - پرداخت شود. در این صورت، شأن و منزلت انسانی همگان حفظ می شود.

جامعه ملک محمود سیستانی، چنین بود. اما مشکل اینجاست که دولتی که به همگان هزینه معاش می دهد، قدرت کامله پیدامی کند و به تدریج، عدالت منتظر را به بی عدالتی بر می گرداند. برای رفع این مشکل، راولس پیشنهاد می کند، نظام « مردم سالاری مالکان » ساخته آید که، در آن، « مالکیت سرمایه، بطور مرتب از اینها به آنها منتقل شود ». اما آیا پیشنهاد کننده این نظام را می توان، جانبدار لیبرتاریسم واقعی خواند؟:

دو اصل راولس

وقتی به توضیح کامل دواصل، انسان که راولس به تعریف آورده است، می پردازیم، بیشتر شک می کنی که راولس در شمار جانبداران لیبرتاریسم واقعی باشد. درحقیقت، بنابر اصل اول، باید برای هرکس، آزادی صوری کامل را شناخت. این توقع که همگان همان آزادیهای سیاسی (حق رأی دادن و انتخاب شدن) را داشته باشند، فراتر از خواست مالکیت ساده شخص بر خویشان است. زیرا مجموع آزادیهای بنیادی، که بنابر اصل اول، به هر کس داده می شود، با مایه کوبی اجباری و مجازات کمک نکردن به کسی که در خطر است، ناسازگار نیست. حال آنکه از نظر لیبرتاریسم ها، این اجبارها با مالکیت انسان با خویشان ناسازگار است .

اما در مورد اصل دوم، اشکال در این نیست که کمبود خواسته های اولیه طبیعی و نیز کمبود خواسته های اولیه اجتماعی مانع از آن می شوند که همه افراد از آزادی واقعی برخوردار شوند. زیرا سازنده نظریه

به این امر واقف بوده و آن را ساده کرده است تا نظریه را بسازد. و نیز، اشکال در این نیست که اصل اختلاف ناظر به توزیع درآمدها است. زیرا ناظر به توزیع امتیازهای اجتماعی و اقتصادی و ثروت و قدرت و پایه های اجتماعی احترام به خویش، نیز هست. اشکال، از دید لیبرتاریسم واقعی، در اینست که در اصل دوم، راولس اصل برابری اقبالها را نیز گنجانده و، به آن، در رابطه با اصل اختلاف، تقدم نیز بخشیده است. گفتن ندارد که جانبداران لیبرتاریسم واقعی از برابری اقبال ها غافل نیستند. نه تنها غافل نیستند، بلکه می پرسند چرا این برابری نیز از اصل اختلاف پیروی نکند؟ چرا که نا برابریهای ناشی از منشاء اجتماعی، نژاد، جنس، دین مشروع نیستند. بنا بر این، همان سان که در مورد نابرابریهای ناشی از توزیع استعدادها عمل می شود، باید با توزیع اقبالها، بسود محروم ترها، عمل شود و آزادی واقعی اینان افزایش یابد.

از قرار، راولس متوجه این اشکال ها شده است. زیرا در نوشته های اخیر خود، خواسته های ضرور برای رشد دوتوانائی خاص شخصیت اخلاقی، یکی توانائی داشتن مفهومی از عدالت و دیگری استعداد پذیرفتن درکی از نیکی را نیز، در شمار خواسته های اولیه قرار داده است. بدیهی است با این تغییر، دواصل راولس، بر وفق لیبرتاریسم واقعی، باید از نو تعریف شوند. در تعریف جدید، اقبالها موقعیت پیشین را از دست می دهند و در شمار خواسته های دیگر قرار می گیرند و تقدمی را که بنابر اصل دوم داشتند، از دست می دهند. بدین سان، نظریه عدالت شکل بسیار ساده اصلی را پیدا می کند که، بنابر آن، آزادی صوری برای همه (مالکیت کامل هرکس بر خویش) و بیشترین آزادی واقعی ممکن برای همه (به حد اکثر رساندن ارزش حداقل شاخص دیگر خواسته های اولیه - خواسته های طبیعی، اقبالها، درآمدها، ثروتها، توانائی، پایگاههای اجتماعی احترام به خویش) برقرار می شوند.

با این وجود، بحث پیرامون عدالت پایان نیافته است: نئولیبرالیسم، به باور خویش، لیبرالیسم را نو کرده است:

بند سوم - عدالت از دید نئولیبرالیسم و انتقاد آن:

نئولیبرالیسم بر این نظر است که دولت بیش از اندازه بزرگ و بازار بسی کوچک شده اند. خواه در سطح ملتها و خواه در روابط بین المللی، هر چه زودتر، باید دیوان سالاری را، ولو دمکرات باشد، کوچک و بازار را، گرچه در آن رقابت کامل نباشد بزرگ کرد.

انواع نظرها که تحت عنوان نئولیبرالیسم، ابراز شده اند، در این باور اشتراک دارند. کاستن از میزان مالیات ها و لغو قوانین و مقرراتی که بر فعالیت های بانک ها و دیگر کارفرمائیها حاکم هستند، و خصوصی کردن آنها و آفارشی-سرمایه داری، و آزادی بازار کار از هرگونه قانون و مقرراتی، نیز در نظرهای مختلف آمده اند. این نظرها را که دسته بندی کنی، به دونوع لیبرالیسم می رسی: "نئولیبرالیسم ایزاری" که اقتصاددانان بکار می برند و میانه روتر است و "نئولیبرالیسم بنیادی" که فیلسوفان ساخته و پرداخته اند و رادیکال تر است:

نئولیبرالیسم ایزاری و نئولیبرالیسم بنیادی:

برای درک این دو نظر و تفاوتشان با یکدیگر، بجاست محیط سیاسی - روشنفکری پیدایش نئولیبرالیسم را بشناسیم. نظری که در دهه ۸۰، از طریق حکومتها به اجرا درآمد، در اوائل دهه ۷۰ پیدا شد. و در پی متزلزل شدن « اجماع بر درستی اندیشه سوسیال دمکراسی » پدید آمد. در حقیقت، دهه ۶۰، دهه باور همگانی به کارائی « اقتصاد مختلط » و رفاهی بود که سرمایه داری، تحت اداره مشترک دولت و بخش

خصوصی، نوید می داد. آن اقتصاد، اقتصاد بازار بود که دولت را صاحب ولایت می شناخت. و این باور بر این اعتقاد بنامی گرفت که همراه شدن سرمایه داری با دولت صاحب مشیت، تألیف اثربخشی اقتصادی و عدالت اجتماعی است. پس این دو نه تنها با یکدیگر سازگار تصور می شدند بلکه لازم و ملزوم یکدیگر گمان می رفتند: کارآئی و اثر بخشی اقتصاد استقرار عدالت اجتماعی را ممکن می سازد و عدالت اجتماعی، به نوبه خود، اثرات سودمندی بر کارآئی اقتصاد می نهد. زیرا برای کارگرانی که بطور موقت از کار بیکار می شوند، درآمدی مقرر می کند و مانع نگرانی خاطرشان می شود. با توزیع درآمدها، به بازار توسعه می بخشد و سبب رشد تولید می شود و...

لیبرالها این اطمینان خاطر دلچسب را « اشتباهی و خامت بار » و گمان باطل مضاعفی شمردند. هر یک از دو نئولیبرالیسم، به دلیلی، این باور را اشتباه خوانده اند:

• از دید نئولیبرالیسم ابزاری، همراهی سرمایه داری با دولت صاحب مشیت، هرگز تألیف مطلوب کارآئی و اثربخشی اقتصاد با عدالت اجتماعی را بیار نمی آورد. اگر اثرهای دراز مدت را در نظر بگیریم، هم از کارآئی و اثربخشی اقتصاد می گاهد وهم نا برابریها را بیشتر و بزرگتر می کند. نه تنها مداخله های دولت، در گردش کار بازار اختلال پدید می آورد، بلکه به جای کاستن از نابرابریها، نا برابریهای جدید نیز ایجاد می کند و سرنوشت محروم ترین ها را از آنهم که هست بدتر می کند.

• و نئولیبرالیسم بنیادی، سوسیال دمکراسی را نه از آن جهت که نتوانسته است تألیف در حد مطلوبی از کارآئی و اثر بخشی اقتصادی با عدالت اجتماعی، بعمل آورد که از لحاظ فراموش کردن ارزش سومی که آزادی محوری است، افشا می کند. چرا که « برفرض اثر کوتاه مدت سوسیال دمکراسی بهبود وضعیت اقتصادی ما باشد، در مقایسه با حفظ

آزادی فردی ما، اثری ثانوی است.» ادعای میلتن فربدمن، مشهورترین نئولیبرال زمانه، اینست (۲۲۴). اینک ببینیم دلیل‌ها کدامها هستند و استدلالها چونند:

از دید فیلسوفان واقتصاددانان نئولیبرال، همراهی آزادی و سرمایه داری با حداقل دولت، خود دلیل خویش است. به محض آنکه بدانیم قصد ما از یک جامعه آزاد چیست، سرمایه داری و حتی سرمایه داری با حداقل دولت را مقبول می‌یابیم! تفاوت نئولیبرالیسم ابزاری با نئولیبرالیسم بنیادی در هدفهایی نیست که تعقیب می‌کنند - مالیات بندی، سیاست اقتصادی، قانون‌ها و مقررات حاکم بر فعالیت کارفرمایانها و... - بلکه در بنیاد استدلال‌هایشان است:

نئولیبرالیسم بنیادی اقتصاد مختلط را نه از جهت اثر بخشی که بخاطر صدمه‌ای که به آزادی می‌زند، انتقاد می‌کند.

اما نه معنایی که نئولیبرالیسم به آزادی می‌دهد و نه سرمایه داری و نه همراهی این دو خدا نیستند تا «خودبرذات خویش دلالت کنند». هم بنا بر آزادی، که «ارزش محوری» می‌خوانند، نظر نئولیبرالیسم، از دید نظرهای دیگر، نا بجاست:

پاسخ جانبداران نئولیبرالیسم به نئولیبرالیستها:

شما جانبداران نئولیبرالیسم بنیادی سوسیال دموکراسی را انتقاد می‌کنید که چرا در جستجوی کارآئی اقتصادی و برابری، آزادی را از یاد برده‌اند. گیریم شما راست می‌گوئید. اما آزادی چیست؟ می‌گوئید آزادی نبود اکراه از سوی دیگری یا دولت است. و وقتی سخن خود را دقیق می‌کنید، آزادی را عبارت می‌دانید از نبود هرگونه تجاوز به حقوق مالکیت مشروع که ما بر خود و یا اشیاء خارجی داریم. اما مالکیت مشروع ما، به خصوص، بر منابع طبیعی، هنوز مسئله حل شده‌ای، حتی

برای شما نیست. با وجود این، این برسر آزادی است که می خواهیم مبرهن کنیم، عمل به روش شما، نه آزادی در معنائی که شما به آن می دهید که بردگی می آورد:

فرض کنیم جزیره ای که، در آن، عده ای زندگی می کنند، در مالکیت مشروع شخصی است و ساکنان جز نیروی کار خود ندارند. مالک می تواند ساکنان را به کار با مزد بسیار ناچیزی وادار کند. آیا این جامعه، آن جامعه آزادی می شود که شما تعریف می کنید؟ آیا شما می توانید بگوئید اگر، بنابر حقوق مالکیت، کسی صاحب منابع طبیعی شد، بقیه آزادند هر کار می خواهند با خود و مال خویش بکنند؟ این مثال فرضی است اما مثالهای واقعی از این نوع کم نیستند. شما نصف حقیقت را می گوئید: هر کار خواستن با خود و یا با مال مشروع خود کردن، آزادی هست اما تمام آزادی نیست. خواستن با توانائی (داشتن وسیله وامکان) که همراه شد، آزادی واقعیت پیدا می کند. پس این شما هستید که با ندیدن توانائی، آزادی واقعی را از آن مالکان سرمایه و آزادی صوری را از آن اکثریت بزرگ جامعه می کنید و پیدایش جامعه آزاد را غیر ممکن می سازید.

پس جامعه آزاد آن جامعه ای است که برای تمامی اعضاء خود، آزادی صوری کامل را تضمین می کند. اما به تضمین این آزادی بسنده نمی کند، بلکه مالکیت بر اشیاء را چنان تعریف می کند که به هر کس، بزرگترین آزادی واقعی برسد. این، آن جامعه ایست که برای کسی که کمترین آزادی واقعی را دارد، بیشترین آزادی واقعی را تأمین می کند. یکی از جاذبه های این انتقاد جانبداران نئولیبرالیسم، اینست که آزادی را با برابری و کارآیی و اثر بخشی اقتصادی توأم می کند. از آزادی - از جمله، از آنچه امروزه، به ابهام، « حقوق بشر » خوانده می شود - در برابر خطرهای حمایت می کند که توجه محض به برابری و یا

کارآئی بیار می آورد. ودرهمان حال، جای مهمی به برابری می دهد. زیرا تنها آن نابرابری را موجه می داند که رعایت آن، سبب بر خوردار شدن محروم تر از حداکثر آزادی واقعی می شود. به اثر بخشی و کارآئی بها می دهد زیرا می داند آزادی واقعی برای همه، در گرو قرار گرفتن وسیله ها وامکانها در دسترس همه واین نیازمند بالا بردن میزان کارآئی اقتصاد است. وقتی این موضع را با موضع های نئولیبرالیسم وفایده گرایی و برابری طلبی مقایسه کنی، پی می بری که توأم کردن آزادی و برابری و کارآئی، به موضع لیبرتاریسم واقعی استحکامی را بخشیده است که نظرهای دیگر ندارند.

می ماند این پرسش: آیا لیبرتاریسم واقعی با انتقادی که از نئولیبرالیسم می کند، به جانب سوسیالیسم مایل می شود یا سرمایه داری؟ با توجه به توان رشد (دینامیسم) فن شناسی، به سرمایه داری، خواه تمرکز یافته یا خودگردان، میل می کند. والبته تأکید می کند که هم در مقیاس ملی وهم در مقیاس بین المللی، درآمدهای حاصل از بازار، به مقیاس وسیع وبطور دائم، به سود محروم ترها، از نو، توزیع شوند. دادن هزینه معاش، به ترتیبی که پیش از این توضیح داده شد و با تضمین بالاترین حداکثر که اقتصاد ممکن می گرداند.

اما نئولیبرالیسم ابزاری مدعی است که اقتصاد مختلط هم کارآئی اقتصاد را در دراز مدت کاهش وهم نابرابریها را افزایش می دهد. اگرچنین پنداریم، چگونه می توانیم پذیرفت که دولت صاحب مشیت، عامل تشدید نابرابری و کاهش کارآئی اقتصاد می شود اما وقتی کم اختیار ویا بی اختیار می شود، سبب افزایش آزادی واقعی کسانی میشود که از آن کمتر دارند؟ بدیهی است، در طرز فکر آنگلوساکسون ها، آزادی از دولت، آزادی است(۲۲۵)، اما هیچ نه معلوم که کوچک کردن دولت وکاستن از اختیارش، سبب افزایش آزادی شهروندان، بخصوص

آنهائی بشود که آزادی واقعی کمتری دارند. اینک که بعد از تجربه هستیم، می دانیم در امریکا و انگلستان بعد از ریگانسیم و تاجریسیم، آزادی واقعی شهروندان کمتر نیز شد.

وازسوی دیگر، نمی توان گفت که اقتصاد مختلط آزادی واقعی افراد یک جامعه را افزایش داده است. بنابراین، مسئله هنوز اینست که چه نوع مداخله دولت و تا چه اندازه با آزادی واقعی افراد جامعه مساعد است؟ در واقع اقتصادهای مختلط موجود، پاسخ پریش نشده اند و هنوز اشکالها، از جمله سه اشکال - که جدی ترین آنها هستند - برجایند:

۱ - آزادی یا امداد:

خاصه لیبرتاریسم واقعی، فردگرائی و جهان شمولی طلبی به حد افراط است. بدین بیان که برای هر مرد و هر زن، در وسیع ترین سطح های ممکن، حقوق برابر و غیر مشروط قائل است. از این جهت در نقطه مقابل « اصل امداد » قرار می گیرد که بخش قابل ملاحظه ای از سیاست اجتماعی کشورهای غرب را شامل می شود. اصل امداد، برای نخستین بار به قلم متفکر مسیحی جانبدار کالون، نظام پذیرفت. جوهانس آلتوسیوس Johannes Althusius، در سال ۱۶۰۳ میلادی، نظام امداد اجتماعی را پیشنهاد کرد و از سال ۱۸۹۱ عنصر مهمی از آئین اجتماعی کلیسای کاتولیک شد. بنابراین آئین، تنها وقتی خانواده نتواند هزینه خویش را تأمین کند، مستحق دریافت یارانه می شود. این آئین را با اصلی که لیبرتاریسم واقعی پیشنهاد می کند، مقایسه می کنیم:

در پیشنهاد لیبرتاریسم واقعی، همگان، یارانه می گیرند. بنابراین، اسم و رسمی از دهنده و گیرنده نیست و رابطه شخصی نیز میانشان برقرار نمی شود. جانبداران اصل امداد می گویند این امداد، « همبستگی سرد » است. حال آنکه امدادی که کلیسا پیشنهاد می کند، همبستگی گرم

وصمیمی است. در این امداد، رابطه میان بخشندگی دهنده و حق شناسی گیرنده بر قرار می شود. حال آنکه در امدادی که لیبرتاریسم واقعی پیشنهاد می کند، تسلیم رنج آور کمک دهنده به مالیات و خود خواهی کمک گیرنده رابطه پیدا می کنند. البته می توان « همبستگی گرم » را حفظ کرد و تنها وقتی کفایت نکرد، به « همبستگی ولرم » و یا سرد توسل جست.

بدیهی است این استدلال قانع کننده نیست. در حقیقت، اگر دهنده برای خدا بدهد و گیرنده از خدا یارانه بستاند، رابطه مستقیم میان دهنده و گیرنده برقرار نمی شود. و اگر برای خدا کمک نکند، این خودخواهی یا سلطه طلبی یا... دهنده با خویشتن خوارینی و سلطه پذیری گیرنده است که تلاقی می کند. آزادی با احساس مافوقی نزد دهنده، و احساس مادونی نزد گیرنده سازگار نیست. کرامت انسان را نمی توان از آزادی او جدا کرد. پس کار بایسته آنست که عنان زندگی بی چیزان را به دلخواه با چیزان نسپاریم. بنابراین، بهترین کار آنست که مالیات ستانده شود. بر استدلال جانبداران لیبرتاریسم واقعی بیافزاییم که اگر آزادی را درست تعریف کنند و رابطه مالکیت میان انسان با خویشتن و اشیاء را ارزش اول نگردانند، نظام اقتصادی می توان پدید آورد که در آن، مالیاتی که بخاطر جلب رضایت خدا پرداخت می شود، میان دهندگان و کمک گیرندگان، گرم ترین همبستگی ها را پدید می آورد. دورتر این مختصر را تفصیل خواهیم داد. اما اگر برای جلب رضایت خدا نباشد، از دولت نمی توان رفتاری بهتر از رفتار کسی که مالی را می بخشد، انتظار داشت. در حقیقت، جانبداران اصل امداد انتقاد دیگری به اصل امداد همگانی لیبرتاریسم واقعی می کنند: چون این امداد خودجوش نیست، مداخله دولت را ایجاب می کند و این مداخله، دولت را مدیر اخلاق و رفتار مردم می کند. دادن کمک می تواند دست آویز دولت در

تحمیل رفتار دلخواه خویش به مردم شود و آنها را از آزادی خویش محروم کند. نه تنها بی چیزان درس اخلاق خود را باید از دولت بگیرند، بلکه بجای تقوی، باید از قدرتی که دولت است، بترسند. مالیات دهنده و یارانه گیرنده، هر دو ترس از دولت و تقلب با آن را جانشین تقوا می کنند و، تازه، هیچ معلوم نیست که دولت کارآئی داشته باشد. اما اخلاقی که رواج پیدامی کند، خودخواهی و مفت خوری است. زیرا بیکاره ها و خودخواه ها از همان درآمد غیر مشروطی برخوردار می شوند که مستحق ها باید برخوردار شوند. به این ایراد، جز این نمی توان پاسخ داد که اصل امداد کلیسا خالی از این عیب ها نبود. حتی اگر از این عیب بیشتر نداشت، دولت جانشین نمی شد. دورتر به این پرسش پاسخ خواهیم داد که آیا می توان امدادی را پیشنهاد کرد که با آزادی سازگار باشد و نیاز به مداخله دولت و کلیسا نداشته باشد؟

۲ - آزاد اما نگون بخت؟ :

اصل آزادی واقعی حداکثر برای همه توأم است با برابری و کارآئی. اما کارآئی موردنظر، کارآئی اقتصادی است. توانائی تولید وسائل مادی است که مایه و پایه آزادی واقعی همگان است. اما آیا تولید وسائل مادی توأم با برابری و آزادی، خوشبختی آور است؟ آیا در دنیائی که، در آن، آزادی واقعی همگان حداکثر می شود، مردمان بدبخت تر از مردم امروز نخواهند شد؟ کسانی که این پرسش را پیش می کشند، آناند که مردم را از تشخیص خوشبختی و راه رسیدن به آن نا توان می دانند. پاسخ اینست که نه. زیرا چگونه ممکن است وسائل آزادی واقعی در اختیار عموم افراد قرار گیرند و آنها احساس بدبختی بیشتر کنند؟ اگر هم فرض کنیم مردم خود نمی دانند خوشبختی چیست و روحانیان و روشنفکران و دیوان و فن سالاران بهتر از آنها می دانند خوشبختی

چیست و مردم چگونه به آن می‌رسند، قوت نظریه لیبرتاریسم واقعی دراینست که نه جامعه و نه خوشبختی شناسان را مسئول تدارک خوشبختی افراد جامعه نمی‌شناسد. هرکس باید خود اسباب خوشبختی خویش را فراهم کند. آنچه می‌توان از جامعه خواست، اینست که بیشترین وسائل وامکانها را برای اعضای خود تدارک کند تا آنها بتوانند خوشبختی خویش را متحقق بگردانند.

و چون پاسخی را که خواندید، شنیدند، پرسش خویش را به شکل دیگری در آوردند: آیا آزادی واقعی فردی، آزادی واقعی جامعه را از میان نمی‌برد؟ برای مثال: اگر هر فرد بخواهد خودرو بخرد، آلودگی محیط زیست و راه‌بندان و تصادف و... را عاید جامعه می‌کند. به این اشکال، چه می‌توان پاسخ گفت؟ این پاسخ را که آزادی واقعی جامعه، آزادی واقعی فرد فرد آن است. بنابراین، بنام آزادی واقعی همه، دولت می‌تواند مداخله کند. اگر با ناگزیرکردن استفاده‌کنندگان از خودرو به پرداختن بهای استفاده از آزادی خویش، مشکل حل می‌شود، باید آنها را به این پرداخت ناگزیر کند. وگرنه، استفاده از خودرو را هر بار که به آزادی واقعی همه صدمه می‌زند، ممنوع کند.

با وجود این، غیراز اشکالهای وارد به اجرای ممنوعیت‌ها، اشکال عمده دیگری به این راه حل وارد می‌کنند: « محرومیت نسبی » را بالا و سطح رضایت را پائین می‌آورد. توضیح اینکه وقتی، « اثیریونی » هر مصرفی که یک فرد برای تحصیل رضایتی می‌کند، این باشد که رضایت افراد دیگر از بین برود، چگونه می‌توان با ممنوع کردن آن مصرف، سطح رضایت عمومی را کاهش نداد؟ بنا براین، به حداکثر رساندن آزادی واقعی هر فرد، به ضرورت، اثر فاجعه‌آمیزی بر خوشبختی می‌گذارد. لیبرتاریسم واقعی به این اشکال پاسخ می‌دهد که آلودگی هوا و بند آمدن معابر و تصادف‌ها، محرومیت بزرگ تری بیار

می آورد. اما آیا می تواند بگوید چه کسی تشخیص می دهد کدام محرومیت بزرگ تر است؟ دارندگان خودرو ویا آنها که محرومیشان افزایش پیدا می کند؟ افزون براین، بسیاری خوشبختی ها را که از بین می روند، با وضع مالیات و ممنوعیت، نمی توان، از نو پدید آورد. تا وقتی، اشکال در تعریف آزادی رفع نشود، لیبرتاریسم واقعی پاسخ های درخور نمی تواند بیابد.

اصلی که لیبرتاریسم واقعی پیشنهاد می کند، بقدر کافی همگانی نیست:

در همان حال که جانبداران اصل امداد می گویند پیشنهاد لیبرتاریسم واقعی بیش از اندازه همگانی است-اشکال اول- دیگران می گویند بقدر کافی همگانی نیست. چگونه ممکن است به همه، بدون توجه به نژاد و جنس و مذهب و ملیت و هوش و خاستگاه اجتماعی، بیشترین آزادی واقعی را داد و هنوز امداد به قدر کافی همگانی نباشد؟

اشکال کنندگان آن را بقدر کافی همگانی نمی دانند، نخست به این دلیل که با به حداکثر رساندن آزادی واقعی نسل امروز، آزادی واقعی نسلهای آینده را سخت کاهش می دهند. جانبداران لیبرتاریسم واقعی پاسخ می دهند: گرچه منابع طبیعی کاهش می پذیرند اما سرمایه و فنون رشد می کنند و همواره می توان سطح باروری را بالا نگاه داشت. اما زمان شهادت می دهد که این پاسخ صحیح نیست. آزادی واقعی را رساندن مصرف به حداکثر تعریف کردن، سبب از پیش مصرف کردن واز پیش متعین کردن آینده می شود.

و هنوز، به دلیل دومی، اصل امداد لیبرتاریسم واقعی را بقدر کافی همگانی نمی دانند: حقوق جانداران دیگررا در نظر نمی گیرد و تنها

انسان را از « آزادی واقعی حداکثر » برخوردار می‌خواهد! و این ناپذیرفتنی است که حقوق جانداران دیگر، یکسره نادیده گرفته شوند. با اینهمه، لیبرتاریسم واقعی، مطلوب تر از نئولیبرالیسم است و ضابطه‌ای واقعی را که « حداکثر آزادی واقعی » باشد، بدست می‌دهد. اما مطلوب تر بودن، به معنای بی‌عیب تر بودن نیست. آیا در « پست لیبرالیسم » اشکال‌های لیبرتاریسم واقعی رفع شده‌اند؟ برای آنکه پاسخ این پرسش روشنی بایسته را داشته باشد، پیش از آن، به مطالعه عدالت اجتماعی از دید مارکسیسم می‌پردازیم:

فصل پنجم

عدالت اجتماعی در مارکسیسم

مارکسیسم تحلیلی سرمایه داری را نظامی اقتصادی می پندارد که بر مالکیت شخصی سرمایه (وسائل تولید) و یک بازار « آزاد » بنا شده است. بنابراین، بی عدالتی را ذاتی سرمایه داری می داند چرا که کارگران باید نیروی کار خویش را به سرمایه داران بفروشند. اما تنها کارگران نیستند که با فروش نیرو، از خودبیگانه می شوند و از آنجا که مزد دریافتی کمتر از ارزش کار آنهاست، ستم می بینند، سرمایه داران نیز، در مقام بهره کشی، از خود بیگانه می شوند. بنابراین، نظام سرمایه داری نظامی است که در آن، همه ستم می بینند. بی عدالتی عمومی و ذاتی این نظام است.

بدین قرار، محوری که نظریه بر آن بیان می شود، مالکیت شخصی وسائل تولید است. انتقادهائی که از این نظر به عمل آمده اند، دودسته اند: انتقادهایی که بر محور مالکیت بعمل آمده اند و انتقاداتی که مالکیت را اسطوره ای می دانند که مارکسیسم ولیبرالیسم اصلاح گر فریب آن را خورده اند.

پرسش هائی که انتقادهای نوع اول در میان گذاشته اند، از این قرارند:

- ۱- آیا این بی عدالتی ذاتی سرمایه داری است؟
- ۲- آیا این بی عدالتی، از نظر اخلاقی غیر قابل قبول است؟

۳ - آیا با اجتماعی کردن مالکیت وسائل تولید، این بی عدالتی از میان می رود؟*

*خواننده باید به این امر توجه کند که سوسیالیسم غیر از کلکتیویسم Collectivisme است. در کلکتیویسم، نیروی کار نیز در مالکیت جامعه تلقی می شود. با این یادآوری، قلمرو مطالعه و مقایسه و انتقاد مشخص می شود: سرمایه داری و سوسیالیسم.

سرمایه داری با سلطه گری، با اسراف و اتلاف، با ناکارآئی بایسته و آلودگی روز افزون محیط زیست و افزایش تولید فرآورده های مخرب و افزایش بهره کشی و نابرابری همراه است. بنابراین، نمی تواند ستمگرانه نباشد. غیر از این بی عدالتی ها که دیده شده اند، بی عدالتیهای دیگر وجود دارند که دیده نشده اند: جبرباوری و پیش خور کردن واز پیش متعین کردن آینده و نیز افزایش جو قهر و هدایت ناسالم نیروهای محرکه (۲۲۶).

بهررو، مارکسیسم بیشترین وقت را در توصیف و تحلیل استثمار بکار برده است. و براینست از میان برخاستن بهره کشی، به برافتادن نظام سرمایه داری است و با برافتادن این نظام، بی عدالتیهای دیگر از میان می روند. آیا مارکسیسم می پندارد بی عدالتی های دیگر، متکی به بهره کشی هستند. و با تغییر نظام سرمایه داری به نظام سوسیالیسم، بی عدالتیهای دیگر نیز از میان برمی خیزند؟ توصیف و تحلیل استثمار و انتقاداتی که از آن بعمل آمده اند، مارا به پاسخ راهبرمی شوند:

مارکسیسم براینست که استثمار به مثابه میزان افزونی ارزش تولید برمزد یا بخشی از تولید خالص که سرمایه دار تصاحب می کند، ۱- ذاتی سرمایه داری است و ۲- بی عدالتی غیرقابل قبولی است و ۳-

درسوسایلیسم آرمانی استثمار و بی عدالتی از میان خواهد رفت. چرا که در این سوسایلیسم، وسائل تولید در مالکیت جمعی کارگران هستند و آنها هستند که تصمیم می گیرند، چه اندازه از تولید برای سرمایه گذاری کنار گذاشته شود و چه میزان مصرف شود.

در این باره که برداشت بخشی از تولید یا استثمار، ذاتی سرمایه داری است، جای سخن نیست. اما آیا غیر عادلانه است؟ و آیا برآستی میتوان نظامی اجتماعی منزله از استثمار، پیا داشت؟ دو پرسش هستند، که پاسخ انتقاد کنندگان به آنها، آری نیست. و نیز برخی از انتقاد کنندگان بر این نظر هستند که کارگران، همواره استثمار نمی شوند. ای بسا مزدی بیشتر از کاری که کرده اند، دریافت می کنند. استثمار شوندگان همیشگی، طبیعت و زیرسلطه ها و ابداع و اختراع کنندگان هستند. در حقیقت:

- ۱- کارگران تنها تولید کنندگان فرآورده ها نیستند. و
- ۲- همه کسان و طبیعت که در تولید شرکت می کنند، بر تولید حق پیدای می کنند. و بر این دو واقعیت باید افزود:
- ۳- به نسبتی که استفاده از منابع طبیعت نسل های آینده را از آنها محروم می کند، آن نسلها بر تولید حق پیدا می کنند.

انتقاد کنندگانی هستند که سرمایه داران را نیز بر تولید صاحب حق می شناسند. زیرا مارکس خود، بر این نظر بود (۲۲۷) که سرمایه دار، بمثابه کارمندی است که در تولید سرمایه داری، وجودش ضرور است. بنابراین، نقش او، تنها دزدی « ارزش اضافی » نیست، شرکت در تولید نیز هست. گرچه می توان گفت سرمایه کار در گذشته انجام شده و متراکم گشته ای است و مالک سرمایه نیز کارگران هستند (۲۲۸) اما کار خود به خود، سرمایه نمی شود. تبدیل کردن آن به سرمایه، انتظار کشیدن، خودداری کردن از مصرف، قبول خطر می خواهد. به سخن

دیگر، تبدیل کردن « ارزش اضافی » به سرمایه، کار می‌طلبد و شرکت خاص سرمایه دار در تولید، همین است.

کهن، در پاسخ به این انتقاد، می‌نویسد: میان « سهم داشتن در ایجاد یک شیء » و « شرکت کردن در تولید آن » فرق وجود دارد. سرمایه دار در تولید یک شیء شرکت نمی‌کند، در تولید آن، سهمی ایفا می‌کند. اگر چه سرمایه مولد است اما تنها این کارگران هستند که تولید می‌کنند.

انتقاد کنندگان به کهن پاسخ می‌دهند: بپرسیم که با تمیز « سهم داشتن در تولید » از شرکت در تولید، موافقت کنیم، به کدام دلیل بتوان گفت کارگران حق دارند تمامی تولید را مالک شوند؟ در دو جامعه، با شرایط مساوی، جامعه ای که به انرژی ارزان دسترسی دارد، آیا سطح تولید و درآمدی بالاتر پیدانمی‌کند؟ باز، جامعه ای که مواد خام در اختیار دارد، امکانات بیشتر کار ییدی و فکری می‌یابد. مساعدت آب و هوا را چرا فراموش کنیم؟ پس وسعت قلمروهای کار که یک جامعه پیدامی‌کند، همه حاصل شرکت مستقیم در تولید نیستند. افزون بر اینها، میزان انباشت سرمایه از راه ذخیره فنون و معارف نیز، در چندی و چونی تولید اثر می‌کنند. آیا می‌توان گفت این عوامل بر تولید حق پیدا نمی‌کنند؟ پس نمی‌توان گفت برداشت سهمی از تولید غیر عادلانه است. زیرا بنا بر اصلی که مارکسیسم خود پذیرفته است، تولید از آن تولیدکننده است. اما آیا سرمایه دار جانشین انرژی و طبیعت و منابع و ذخائر فنون و معارف است؟ آیا ستم اول و اصلی به طبیعت که فقیر می‌شود و جامعه های زیر سلطه ای نمی‌شود که با خارج شدن منابع از دسترس آنها، قلمرو کار را از دست می‌دهند؟:

بند اول - از مبادله نابرابر تا تسهیم به نسبت قوه:

دردید اول پاسخ پرسش اینست که استثمار غیرعادلانه است. زیرا مبادله ای نابرابر است. اگر درمقام تشخیص واندازه گیری میزان نابرابری، تعریف واحد کار را عبارت بدانیم از « کاراجتماعاً لازم » برای تولید یک واحد کالا و آن مقدار از ارزش را که سرمایه دار به کارگر نمی دهد، ارزش اضافی بخوانیم، هرعاملی که مزدی کمتر از ارزش کار خویش دریافت می کند، قربانی بهره کشی می شود و ستم می بیند. و هرکس بیشتر از کاری که می کند، پاداش می ستاند، امتیاز جسته است. بدیهی است آنها که کار می کنند، شریک در تولید هستند و آنها که کار نمی کنند، از تولید سهم می برند، از مبادله نابرابر سود می جویند. اما آیا مبادله برابر عادلانه و قابل دفاع است؟

درواقع، ارزش یک کالا، در « کار اجتماعاً لازم » خلاصه نمی شود. بنابراین، نمی توان این کار را مبنای مبادله قرارداد. دو کالا، با دو ماده، با ارزشهای نابرابر، نمی توانند ارزش برابر پیدا کنند. و نیز دو کالا که کار برابر برده اند اما با دوفن نابرابر، ساخته شده اند، ارزش برابر پیدا نمی کنند. اگر طبیعت و فن (کار ازپیش انجام یافته) را همانند « کار اجتماعاً لازم » اندازه بگیریم و در مبادله برابر، سهم آنها را نیز منظور کنیم، مبادله برابر، عادلانه، و اگر تنها کار کارگرا مبنای قرار دهیم، مبادله برابر غیر عادلانه می شوند. و وقتی در نظر بگیریم، ارزش یک کالا، از نظر خریدار، بستگی به امکاناتی دارد که برای او ایجاد می کند و اهمیت نیازی که برمی آورد و رقابتی که بر سر دست یابی به امکانات و برآوردن نیاز بوجود

می آورد، خلاصه کردن رابطه، به رابطه کار با سرمایه و، بنابراین، ارزیابی ارزش تولید بر پایه « کار اجتماعاً لازم » را غیر عادلانه می یابیم.

غیر از این اشکالها، اندازه گیری « کار اجتماعاً لازم » نیز شدنی نیست. در واقع، کار با مهارت با کار ساده، با کمیت برابر، فرآورده هائی با کمیت و کیفیت نابرابر تولید می کنند. و نیز ارزشی که یک کارگر تولید می کند، به باروری نسبی او، یعنی باروری کار او در مقایسه با باروریهای کارگران دیگر، بستگی دارد. اگر تولید کنندگان، در کار، تنها باشند و کالاهای مشابه تولید کنند، اندازه گیری باروریها، علی الاصل، شدنی است. اما وقتی در تولید کالا، کارگران بسیار، با مهارت های مختلف، شرکت می کنند، اندازه گیری باروریها نیز شدنی نیست. و باز چگونه بتوان فاصله کار واقعی را از « کار اجتماعاً لازم » اندازه گرفت؟ چنان بتوان گفت که کار برآستی انجام شده از « کار اجتماعاً لازم » بیشتر یا کمتر بوده است؟ و عادلانه کدام است؟ « کار اجتماعاً لازم » را مبنای ارزش قرارداد و با کار واقعی را؟

بدین قرار، مبادله نابرابر، استثمار هست اما به ضرورت، غیر عادلانه به زیان کارگر نیست. نوعی تسهیم به نسبت زوری است که هر یک از عامل ها دارند و به کار می برند. بنابراین، ضابطه عادلانه اینست که مقرر شود « هر یک از عوامل باید سهمی از تولید را (که براساس قیمت رقابتی محاسبه شود) به نسبت میزان کار واقعی خویش دریافت کنند ». به سخن دیگر، بجای مبادله برابر، اصل « تسهیم به نسبت کار واقعی » ضابطه شود. این همان ضابطه ای است که مارکس در انتقاد « برنامه گوتا Gotha » پیشنهاد می کند. به نظر او، در مرحله اول کمونیسم، از این معیار باید سود جست (۲۲۹). اما آیا این ضابطه، عادلانه است؟

حق اینست که کار انواع دارد: برخی کارها خوش آیند، راحت و خالی از خطر هستند و پاره ای دیگر، نامطبوع، سخت و خطرناکند. به

این دونوع کار، پاداش برابردادن عادلانه نیست. بنابراین، باید اصل « به هر کس به اندازه کارش »، اصل « به هر کس به اندازه شایستگیش » را همراه کرد. و میزان آن را براساس فایده ای که کارگر ازدست می دهد و یا بنابر اندازه تأثیر شرکت کارگر در تولید، معین ساخت.

اما اگر « فایده ازدست داده » ضابطه شود، چرا پس انداز کردن که چشم پوشیدن از « فایده کنونی » است سزاوار دریافت پاداش نباشد؟ به سخن دیگر، چگونه بتوان برای سرمایه، حقی در تولید نشناخت؟ بدیهی است، مارکسیسم به اندازه میزان استهلاک و یا در حد تجدید سرمایه، برای آن از تولید سهم در نظر می گیرد. اما اگر چشم پوشیدن از فایده، حق ایجاد می کند، سرمایه نیز باید این سهم را دریافت کند. آیا استدلال مارکسیسم بر وجود بهره کشی، خود، دلالت بر عادلانه بودن بهره سرمایه نمی کند و سرمایه داری نظامی عادلانه نمی گردد؟

از نابرابری در مالکیت سرمایه تا نابرابری در اقبالیها:

پاسخ منفی است: رومر Roemer (۲۳۰) استعمار را وقتی موجود می یابد که ۱- یک گروه کارگران، به نسبت کار خویش، از وسائل تولید بردارند. و ۲- با این کار، وضعیت آنها بهتر و وضعیت آنها که کار نمی کنند اما مالک سرمایه هستند، بدتر شود. البته به شرط آنکه اثرات انگیزش و نسبت کمیت تولید به اندازه عوامل تولید را نادیده بگیریم، شرط ها، به خصوص شرطهای وجود رقابت کامل، یعنی برقرار بودن تعادل و معلوم بودن چند و چون رجحان ها وجود داشته باشند. بنابراین تعریف، اگر نسبت کار به سرمایه را معین کنیم و به این نسبت، سهم شرکت کنندگان در تولید را بپردازیم، کارگران سهم بیشتر و غیر کارگران سهمی کمتر دریافت خواهند کرد. و باز، بنابراین تعریف، اصل تعلق سهمی از تولید به سرمایه تصدیق می شود الا اینکه، بهره کشی به

مالکیت نابرابر وسائل تولید نسبت داده می شود. آیا اگر مالکیت برسر سرمایه را برابر کنیم، استثمار از میان می رود؟

پیش از این، توضیح دادیم که کارفرمائی تنها در تأمین سرمایه خلاصه نمی شود. ترکیب عوامل تولید، قبول خطر و ابداع و ابتکار نیز در عهده کارفرما است. بدیهی است، بنابر اصل « به هر کس به اندازه کارش »، بابت این کارها، بر تولید حق پیدامی کند. با وجود این، مارکیست ها استثمار را ثابت و برجا می دانند. زیرا اقبال ها برابر توزیع نشده اند. آنها که صاحبان سرمایه هستند، امکان تصدی کارفرمائی را نیز دارند و سهمی نیز بابت موقعیت خویش می برند. اگر اینان به نسبت توان کار خویش، از سرمایه جامعه در اختیار می گرفتند، سهمی به مراتب کمتر از تولید خالص دریافت می کردند. در رد این نظر، گفته اند: ساهست که وارونه این نظر، صحت پیدا می کند. برای مثال، کسی به این فکر می افتد اگر بجای آنکه کارگران بسیار را استخدام کند، فن تولید را تغییر بدهد، خود به تنهایی، می تواند بیشتر از یک گروه کارگر تولید کند. نه نیاز به سرمایه دارد و نه از لحاظ مالکیت سرمایه در موقعیت بهتری است. او نه تنها بر شمار کارگران نیفزوده که فن را جانشین آنها کرده است. در مقایسه با تولید کنندگان نا مجهز به فن او، هزینه تولید او کمتر و سودش بیشتر می شود. تازمانی که دیگران به همان فن مجهز شوند، او سود بیشتر را خواهد برد. آیا دیگران استثمارگر اند و او استثمارگر نیست؟ به قول نحله اتریش، قلب نظام سرمایه داری، نه سرمایه که کارفرمائی است. بدین قرار، وقتی مالک شدن سهم بیشتر از تولید خالص نه به مالکیت سرمایه که به کارفرمائی مستند می شود، تعریف رومر بی وجه می شود. آیا اگر رقابت کامل بر بازار حاکم و تعادل کامل برقرار باشد، سود کارفرمائی از میان برمی خیزد؟

فرض کنیم در جامعه ای سرمایه ها برابر توزیع شده باشند. اما افراد جامعه، میل مشابهی به کار و گذران اوقات فراقت نداشته باشند. برخی تنبل و برخی زرنگ، عده ای کم کار و جمعی پرکار باشند. پاره ای به مال دنیا بی اعتناء و بعضی بدان حریص باشند و... اگر تنبل ها و کم کارها ویی علاقه ها به مال، ترجیح دهند سهم خود را از سرمایه، درازاء دریافت سود سرمایه، واگذار کنند، و لوسهم اندکی نیز از تولید بگیرند، استثمارگر می شوند؟ حال آنکه بنا بر تعریف رومر، استثمار می شوند! زیرا اگر سهم خویش را از سرمایه بستانند، دیگران وضعیتی بدتر، و آنها وضعیتی بهتر پیدا می کنند. این مثال مبرهن می کند که استثمار می تواند ناشی از رجحانهای افراد باشد. حتی در وضعیت تعادل، سهم ها از تولید خالص می توانند برابر نباشند.

اینک فرض کنیم که، در آغاز، توزیع ثروتها و نیز مهارتها و اقبال ها، بطور کامل، برابر باشند. باز برخی از افراد سخت کوش تر و مقتصدتر و پاره ای به کارهای ساده تر و به ولخرجی راغب تر هستند و... در پایان یک دوره، ثروت میان این دو گروه، نابرابر توزیع می شود. در دوره دوم، چگونه بتوان بهره کشی سرمایه دارانه گروه فعال ثروت اندوز را غیر عادلانه شمرد؟ مگر نه ثروتی که در این دوره بکار می اندازند حاصل کار و پس انداز خود آنها است؟

آیا می توان نتیجه گرفت که بهره کشی ذاتی سرمایه داری و غیر عادلانه نیست؟

وقتی ضابطه مارکسیسم و استدلال او، با پی گرفتن و در نیمه راه متوقف نشدن، آدمی را به تصدیق های بالا راه می برند، چگونه بتوان گفت که استثمار ذاتی سرمایه داری است؟ بدیهی است می توان گفت انواع بهره کشی های بالا، از نظر اخلاق، درخور نکوهش هستند اما نمی

توان گفت غیر عادلانه هستند. به سخن روشن تر، از این نظر که « به هر کس به اندازه کارش » می رسد، استثماری عادلانه و اخلاقی، اما برخی از آنها و شاید همه آنها، از جهات دیگر غیر عادلانه و غیر اخلاقی هستند. اما چگونه می توان بهره کشی را از لحاظی اخلاقی و عادلانه و از جهتی دیگر، غیر اخلاقی و غیر عادلانه شمرد؟ پاسخ اینست: اگر استثماری نابرابری میان کار انجام گرفته و پاداش دریافت شده بدانیم، هر بار که این نابرابری بوجود می آید، استثماری غیر عادلانه و غیر اخلاقی است. اما اگر هم ذاتی سرمایه داری بشماریم، بنا بر تعریف استثماری، نمی توان آن را در سوسیالیسم (آرمانی یا در مرحله پایانی) نیز لغو کرد. پس یا باید استثماری چنان معنی کنیم که هم در سرمایه داری و هم در سوسیالیسم وجود پیدا می کند و بنا بر این نمی توان آن را غیر عادلانه خواند. و یا باید تعریفی به آن بدهیم که آن را به ضرورت غیر عادلانه می گرداند. در این صورت دیگر فقدان استثماری امتیاز سوسیالیسم بر سرمایه داری نیست. زیرا در هر دو نظام وجود پیدا می کند. الا اینکه در سرمایه داری، استثماری بیشتر به سرمایه و در سوسیالیسم بیشتر به مهارت و دیگر نابرابریها مستند است:

کمونیسم و لیبرتاریسم:

کسانی از جانبداران لیبرتاریسم، از مارکسیسم، « اضمحلال دولت » را اخذ کرده اند. اما آن را نه امری که در پایان صیوروت تحقق پذیرد، بلکه کاری شمرده اند که باید بلادرنگ بدان دست یازید. رساندن دولت را به « حداقل »، شرط تحقق آزادی هر چه گسترده تر فرد و رعایت شدن کامل حقوق او خوانده اند. آیا همان جامعه به تمامه آزاد شده کمونیستی را طلب می کنند و گمان می برند نه محصول سیر جبری تاریخ که ساخته اراده انسانی و بنا بر این قابل ساختن در هر زمانی است

که افراد جامعه اراده کنند؟ نوزیک که روش مارکسیسم و مارکسیستها را انتقاد می کند، به ظاهر از هدف آنها بدش نمی آید. وی می گوید با روشی که مارکس و مارکسیستها رفته اند، نمی توان به آن هدف رسید. به نظر او، افراد جامعه می توانند نظامی را بسازند که در آن، آزادیهای افراد به اکثر می رسند. پیش از این، نظر او را مطالعه کرده ایم. در اینجا انتقاد او را از مارکسیسم انتقاد می کنیم:

به نظر او سوسیالیسم آرمانی، تعریفی که از آن می شود تا از سرمایه داری و کمونیسم قابل تمیز شود، هر چه باشد ایجاب می کند که: ۱- استثمار سرمایه داری پایان پذیرد و ۲- مالکیت خصوصی وسائل تولید لغو شود و ۳- بیشترین سهم از تولید جامعه بروفق اصل « به هر کس به اندازه کارش » میان افراد جامعه توزیع شود. نوزیک براین است که هیچ یک از این سه دستور، نه پذیرفتنی و نه خواستنی هستند (۲۳۱). استثمار سرمایه داری و مالکیت خصوصی وسائل تولید، هردو به طور کامل مشروع هستند و توزیع تولید بنا بر اصل « به هر کس به اندازه کارش » غیر عادلانه است. مثال او، چمبرلن بسکتبال باز است که پیش از این آورده ام :

مارکسیست ها، ارزش را کمیت « کار اجتماعاً لازم » می شمارند که در تولید به کار می رود. اما « کار اجتماعاً لازم » کدام است؟ بر چه مبنائی، واحد اندازه گیری « کار اجتماعاً لازم » را باید ساخت؟ چگونه می توان کارهائی، با چند و چون هائی بسیار متفاوت، را جمع و بر اصل « به هر کس به اندازه کارش »، تسهیم کرد؟ نوزیک می نویسد: نه خود مارکس و نه هیچ یک از پیروانش، انواع کارها و چگونگی تلخیص یکی در دیگری را معین نکرده اند. باهم جمع کردن کارهای نایکسان و مبنای ارزش یک کالا قرارداد آن، کاری بی معنی است. استیدمن (۲۳۲ Stedman) به نظر نوزیک، تبصره می زند: تنها به یک ترتیب می

توان انواع مختلف کار را با نظر مارکس جورکرد و، آن، بکاربردن
مزدهای نسبی، بمتابه ضرائب تعدیل است. بنظر او، این همان روشی
است که اقتصاد دانه‌های لیبرال، مثل اسمیت و میل و دیگران پیشنهاد کرده
اند و مارکس، بطور ضمنی، پذیرفته است. الا اینکه با این روش نمی توان
واحد اندازه گیری ساخت و آن را « کار اجتماعاً لازم » نام نهاد. زیرا
وقتی بنا بر آن می شود که تعیین کنیم آیا کارگری و یا گروهی از
کارگران استثمارشده اند (و اگر آری، به چه میزان)، نمی توان فرض
کرد که کمیت ارزش تولید شده تابع مزدی است که دریافت می کنند.
چرا که ممکن است به دلیل روابط قوا و یا کمبود این و آن نوع مهارت،
جمعی کمتر از مزد بایسته و گروهی بیشتر از آن دریافت کنند. بکاربردن
مزدهای واقعی ما را از ضابطه ای که با آن بتوان ارزیابی کرد، محروم
می سازد.

متنی که در آن، مارکس اندازه و میزان را بدست می دهد، (انتقاد برنامه
گوتا صفحه ۲۲) براینست که کمیت یک کار، بنا بر میزان شدت آن،
اندازه گیری می شود. آیا بدین روش واحد اندازه گیری بدست می
آید؟ نه. زیرا اگر کمیت کار را بنا بر درجه شدت آن محاسبه کنیم، چرا
زمانی که انجام یک کار می طلبد و یا طول زمانی که یافتن مهارت در
آن، لازم دارد و سختی و سهولت کار و... را معیار و میزان شماریم و در
تعیین کمیت کار، بکار نبریم؟ آیا شدت کار از آن رو معیار نمی شود که
کوشش می طلبد و انجام آن نیازمند چشم پوشی از فایده ایست؟ در این
صورت، هر عامل دیگری که موجب چشم پوشی از فایده ای شود، باید
معیار شود و در اندازه گیری کمیت کار، بکار رود. بگوئیم که پاسخ « نه »
نوزیک بجا نیست. چرا که دخالت دادن عاملهای گوناگون، محاسبه را
مشکل می کند، نه غیر ممکن.

مشکل دومی که بنظر نوزیک می رسد، مفهوم «اجتماعاً لازم» است. مفهوم مارکسیستی «کاراجتماعاً لازم» را نه تنها شرائط فنی که فایده اجتماعی تولید، - یعنی آیا محصول کار به فروش می رود یا نه - معین می کنند. پس، ارزش را نرخ مبادله در بازار رقابت، معین می سازد. مارکس خود این اصطلاح را هیچگاه بکار نبرده است. او در سرمایه، تنها می گوید: کاری که در تولید فرآورده هائی متبلور است که به فروش نمی روند، «زائد» است. اثر این کار همان است که اگر بافندگان کاری بیشتر از آنچه اجتماعاً لازم است را صرف تولید پارچه می کردند. در نتیجه، مارکس ارزش را به استناد جریان تولید و نه بنا بر شرائط آن، تعریف می کند. به دیگر سخن، میزان ارزش یک کالا به تقاضا بستگی پیدا می کند. در واقع، اگر کالائی تولید می شود، بر مبنای این تصور تولید میشود که برای بسیار کسان مفید است و آنها خواهان آن هستند (۲۳۳). افزون بر این، اگر مورد نسبت های ثابت کمیت های تولید به کمینهای عوامل تولید را استثناء کنیم، میزان ارزش بی چون و چرا تابع ساخت تقاضا است. به نظر رومر (۲۳۴)، اگر ارزش کار را چنان تعریف کنیم که مفهوم استثمر مرتبط با آن، ارتباط میان موقعیت های استثمرگر/ استثمر شده و سرمایه دار/ کارگر را (در تعادل) دقیق نگاه دارد، حتی در فرض نسبتهای ثابت کمیت های تولید به کمیت های عوامل تولید، ارزش - کار تابع تقاضا است. این واقعیت بهیچ رو ما را ناگزیر نمی کند ارزش را فایده بشماریم همانطور که مجبور نمی کند استثمرار را تفاوت ارزش - کار تولید با ارزش - کار موجود در مزدی که به کارگران می پردازند، بخوانیم.

وبالاخره، سادگی وجاذبه تعریف استثمر از دست می رود وقتی بدانیم در تمامی جامعه ها و همه نظامهای اجتماعی، وقتی سرمایه گذاری به قصد افزایش تولید (از جمله به خاطر افزایش جمعیت) بعمل

می آید، و یا وقتی کسانی قادر به کار نیستند و یا نمی توانند به گونه ای مولد کار کنند و باید از ممر کار دیگران ارتزاق کنند، استثمار وجود دارد. اما آیا نوزیک نباید توجه کند که فرق است میان تأمین زندگی ناتوان ها و برداشت سهمی توسط سرمایه دار؟

تعریف های جدید و نقد آنها:

مارکسیست های جدید کوشیده اند تعریف های جدید بدست بدهند تا نظریه را از بند اشکالهای وارد، رها کنند. اینان می گویند: ۱- انحصار سرمایه داران بر وسائل تولید، منشأ استثمار است و ۲- استثمار منشأ سود است. در انتقاد این تعریف، نوزیک می گوید: فرض کنیم در جامعه ای، یک بخش دولتی وجود دارد و یک بخش خصوصی سود آور. باز فرض کنیم کارگران، به خاطر مزد بیشتر، کار در بخش خصوصی را بر می گزینند. اینان نیز استثمار می شوند. با آنکه مزد بیشتر دریافت می کنند. حال آنکه سرمایه داران بر وسائل تولید، انحصار ندارند. و می دانیم که سندیکاهای کارگری نیز سرمایه گذاری های عظیم می کنند. و نیز، استثمار، در مفهوم مارکسیستی، با کار مستقل نیز همراه است. این امر که برخی، بدون اینکه سرمایه دار باشند (بنا بر هر تعریف خردپسندی) وسائل تولید شخصی را بکار می برند، ایجاب نمی کند که دیگران استثمار نشوند. در واقع، حتی اگر تمامی کارگران آن را داشتند که برای خود کار کنند (بدون آنکه از گرسنگی بمیرند)، اغلب ترجیح می دادند مزد بگیر بمانند و استثمار شوند هرگاه مزد بهتر بگیرند و کار مطمئن تری داشته باشند. در نتیجه، وقتی مارکسیست ها، به تأکید، می گویند انحصار سرمایه داران بر وسائل تولید، منشأ استثمار است، انحصار شرط کافی هست اما شرط لازم نیست. اما مگر مارکسیستها گفته اند شرط لازم است؟

انتقاد جدی تر اینست: اگر ارزش مصرف کارگران از ارزش تولید آنها کمتر نباشد، سرمایه داران هیچ سودی نمی توانند ببرند. استثمار نیز وجود ندارد. حال آنکه هم سود وهم استثمار می توانند وجود داشته باشند. انتقاد کنندگان نفت و نقش آن را در تولید، مثال آورده اند. اما در رابطه سلطه گر- زیرسلطه، بسا می توان به کارگران جامعه مسلط، بیشتر از ارزش کارشان مزد پرداخت و جامعه های زیر سلطه را استثمار کرد و بد توازن، با انتقال نیروهای محرکه از آن جامعه ها به جامعه های مسلط، در اینجا کار ایجاد کرد و در آنجا کار را از بین برد. به رابطه سلطه گر- زیرسلطه دورتری پردازم. در اینجا، مثال نفت را بررسی می کنیم: اگر ارزش نفت کمتر از ارزشی باشد که با شرکت در تولید، ایجاد می کند، سود پدید می آورد. نه کارگر که نفت استثمار می شود. مارکس سرمایه را تجسم ترکیبی از سه ارزش می دانست: ارزش مواد اولیه و ارزش ابزار و ارزش کار. دورتر توضیح می دهیم نظر او چسان تحول کرد. در این مرحله، او ارزش اضافی را عبارت می داند از تفاوت زمان کار لازم برای تجدید نیروی حیاتی با بهای کالا. اگر مزد نصف روز برای اینکه کارگر نیروی حیاتی خویش را تجدید کند کافی باشد، و کالا برابریک روز کاربرده باشد و به کارگر بهای نصف روز پرداخت شده باشد، ارزش نصف روز کار، ارزش اضافی است (۲۳۵). سه پرسش پیش می آیند: ۱- اگر قول ریکاردو بجاست و مبادله میان دو ارزش برابر انجام می گیرد، چرا مبادله نابرابری می شود؟ ۲- در صورتی که رابطه اقتصادی رابطه کار با سرمایه است، چرا سرمایه است که کار را استثمار می کند و نه به عکس؟ این آن پرسش اساسی است که پاسخ روشن نیافته است. زیرا اگر استثمار به عاملی در بیرون روابط کار و سرمایه نسبت داده شود، نظریه بی بنیاد می شود و ۳- چه فرق میان سه ارزش وجود دارد. به این پرسشها در جای خود باز می گردیم.

بنابراین، اگر بنا بود نظرمارکس را کشف یک سر بشماریم و سر کشف شده را منبع سود سرمایه دار گمان ببریم، نظر او محل کمترین اعتنا نمی شد. اما چنین نیست. هدف بنیادی مارکس این بود که معلوم کند چرا وچسان سرمایه داری غیر عادلانه است .

ونوزیک، به خصوص، در برابر مدعای مارکس - غیرعادلانه بودن استثمار- است که سخت می ایستد و می گوید: استثمار سرمایه داری هیچ غیرعادلانه نیست. واینطور استدلال می کند:

نخست، او نمونه های نوعی عدالت اجتماعی را که پیشنهاد شده اند وپیش از این آوردیم، و آنگاه، نمونه نوعی عدالت نزد مارکس را مطالعه می کند . در مرحله اول کمونیسم ، بنا بر « به هرکس به اندازه کارش باید داد» ، است . اما در مرحله نهائی کمونیسم که بنا بر « از هرکس به اندازه توانائی و قابلیت هایش و به هرکس به اندازه نیازهایش » می شود، عدالت الگوئی وغائی می گردد. نوزیک توضیح می دهد چرا هر عدالتی الگوئی وغائی به ضرورت این مشکل رابه وجود می آورد که توزیع برابر، بنا بر رفتار نابرابر افراد جامعه، به نابرابری بر می گرداند. و مثال ویلت چمبرلن، بسکتبال بازی مانند را می آورد: پس از توزیع برابر، افراد برای تماشای بازی او بلیط می خرند. خرید بلیط از سوی انبوه جمعیت، در آمدی بسیار بیشتر از آنچه هر فرد دریافت می کند، عاید باشگاه و چمبرلن می کند و توزیعی نابرابر را بسود او و باشگاهش بارمی آورد. بدین سان بر خلاف دلخواه مارکسیستها، دائم، هر توزیع برابری، نابرابر می شود. وچنین است هر بار که کسی سود می برد وقتی دیگران را به خدمت می گیرد تا وسائل تولیدی را که دارد، به کار بیندازد. بنابراین، عدالت الگوئی وغائی مارکسیسم، تناقضی درونی دربردارد: بنا بر اصل عدالت، توزیع برابر انجام می گیرد. اما اگر هر کس آزادانه، بخواهد از درآمد خویش استفاده کند، برابری به نابرابری بدل می شود.

بنابر آزادی رفتار، هر کس آزاد است هر طور می خواهد درآمد خویش را بکار برد و بنا بر اصل عدالت، حق ندارد برابری را نابرابری کند! (۲۳۶)

به این انتقاد پاسخ گفته اند که: نوزیک برداشت خود را از مالکیت به مارکسیسم نسبت می دهد. توضیح اینکه گمان می برد این حقوق مالکیت مطلق و یا دست کم حق واگذاری (بخشیدن، مبادله کردن، به ارث دادن) هستند که توزیع می شوند. حال آنکه بنام عدالت الگوئی وغائی، این حقوق توزیع نمی شوند. برای مثال: بنابر عدالت سوسیالیستی، آنچه کسی به یمن کارش بدست می آورد، در مرحله بعدی، نمی تواند وسیله تحصیل درآمدی بیش از آن کند که با کار خودش بدست می آورد. تناقض وقتی بود که اصل عدالت با ممنوعیت بکار بردن درآمد پیشین در تحصیل درآمد پسین، ناسازگار بود (۲۳۷). با وجود این، اگر بکار بردن درآمد پیشین، در تحصیل درآمد پسین، نیاز به سازماندهی ارادی داشته باشد، تناقض وجود دارد. زیرا بنابر فرض، در جامعه کمونیستی، تضاد میان نیروهای تولیدی و روابط تولیدی (مالکیت) از میان برمی خیزد. روابط قوا میان انسانها از میان می رود. دولت اضمحلال می جوید. بنابراین، استثمار ممکن نمی شود. اما اگر هنوز باید سازمانی باشد که مانع بکار بردن درآمد پیشین در کسب درآمد پسین شود، دولت برجا است، استثمار برجا است و جامعه کمونیستی آرمانی، نقش بر آب است. مارکس در انتقاد پرودون، فراوان تکرار نمی کرد که با صدور تصویبنامه وامر ونهی نمی توان استثمار را از میان برد؟ (۲۳۸). آیا انتقاد کنندگان مارکسیسم، به این واقعیت اندیشیده اند که مارکس به قهر نقش می داد و آن را «مامای تاریخ» می شمرد؟ (۲۳۹). بنا بر رابطه اصل راهنما با وسیله وهدف، زور بر اصل ثنویت تک محوری، هدف مطلوب را جانشین می کند. بنا بر این، ۱- با قهر، به جامعه آرمانی نمی توان رسید و ۲- بر فرض جامعه بدون زور ساخته شود، اگر با زور باید ساخت آن جامعه را

نگاه داشت، زور به ویران سازی آن شتاب می بخشد. به اثر جبرگرائی
بروضعیتی که انسان امروز در آنست، دورتر بازمی گردم.

بند دوم - انتقادلیبرتاریسم از موضع کمونیسم:

یک جانبدار واقعی لیبرتاریسم، یعنی کسی که جانبدار آزادی صوری
و آزادی واقعی هر دو است، استثمارداری را مشروع می داند. خواه از «
سرمایه داری» باشد یعنی از ثروت مایه بگیرد و خواه از «سوسیالیسم»
حاصل شود یعنی از مهارتها و تخصص ها، پدید آید. به شرط آنکه و تنها به
این شرط که وضعیت، وضعیتی باشد که در آن، اقبالها و آزادی واقعی
برابر باشند.

لذا، بنابر لیبرتالیسم، باید خواستار برابر کردن اقبالها شد و برای این
کار، برای مثال، باید با وضع قانون، جانشین موقعیت پدر و مادر و یا
دیگری شدن را ممنوع کرد و با نظام آموزش و پرورش را بنا نهاد که
نابرابریها در مهارت ها را به برابری برگرداند. اما برابر کردن اقبالها،
ایجاب می کند هرگونه دادنی، ممنوع شود. یک سرمایه دار نتواند
کارخانه خود را به فرزند و یا کارگران خویش واگذار کند. بیشتر از این،
باید اصل بر این باشد که داشتن درآمد، به معنی حق بکاربردن آزاد آن،
بعد از حیات نیست، به معنای مصرف کردن آن در حیات خویش است.
می توان درآمد را در استخدام افراد برای کار و یا دادن آن به قرض
بکاربرد اما نمی توان حق استخدام کردن و قرض دادن را به دیگری
واگذار کرد (۲۴۰).

اما نابرابری، تنها نابرابری در ثروت نیست. نابرابری در مهارت‌ها نیز هست. بنابراین، اختلاف استعدادها را نیز باید با ممنوع کردن مراقبت پدر و مادر در تربیت فرزندان، رفع کرد!

غیرازاینکه این ممنوعیتها، به آزادی در معنای مالکیت، صدمه جدی وارد می‌کنند، جانبداران لیبرتاریسم را با مشکل جدی روبرو می‌کنند: یا چون نوزیک با حق بخشیدن موافقت می‌کنند، در این صورت، باید نه تنها با نابرابریهای ناشی از اعمال و معاملات ارادی افراد که با نابرابریهای پیشاپیشی که از انتقال ثروت‌ها و اقبالها مایه می‌گیرند، نیز موافقت کنند. و یا همانند رومر، این حق را نمی‌پذیرند، در این صورت، هرگونه بخشیدن و دادنی را جز عطایائی که سود آن، بطور برابر، به تمامی بشریت می‌رسد، باید ممنوع کنند. اما اگر بنا بر عمل به نظر رومر باشد، خودخواهی تنها انگیزه مشروع عمل می‌شود. از دیدگاه مارکسیسم، جامعه‌ای که در آن، تنها محرک افراد، خودخواهی باشد، جامعه سالمی نمی‌شود. بر این نظر بیفزائیم که نظر رومر، ترجمان اصل ثنویت تک محوری است و اگر به اجرا در آید، نه مطلوب او که وارونه آن را بیار می‌آورد. بهر رو، بنا بر مارکسیسم، کمونیسم هدف رشد انسان و شکلی از جامعه انسانی نیست، وسیله و مرحله‌ای برای رسیدن به سوسیالیسم است (۲۴۱). یک جامعه سوسیالیستی، جامعه‌ای بطور کامل آزاد شده است. جامعه ایست که در آن، هرکس به اندازه استعدادها و توانائی‌ها که دارد، می‌دهد. از این دیدگاه، با الغای دیگر دوستی، می‌توان نابرابری در رقابت خودخواهانه را تا حدودی از میان برداشت. اما رقابت خودخواهانه را نمی‌توان از میان برد. به دیگر سخن، جامعه آزاد را این سان، نمی‌توان بنا کرد.

اما اگر نظر رومر را از آن رو که سبب کند جریان تحول می‌شود، کنار بگذاریم و بنا بر نابرابری اقبالها شود، مزد سرمایه و استعدادها)

استثمار سرمایه دارانه و سوسیالیستی) یا استثمار، ازدید یک جانبدار واقعی لیبرتاریسم نامشروع است اما حذف نمی شود. این ممنوعیت البته از دیدگاه مارکسیسم نیز ناصواب است زیرا انگیزه پس انداز و سرمایه گذاری ورشد سرمایه داری و صیوررت آن و پیدایش مرحله کمونیستی را کند می کند. با وجود این تمرکز بیش از حد ثروتها، نیز به رشد باروری زیان می رساند و به جریان تحول اجتماعی به سمت مرحله کمونیست صدمه می زند. ازاین رو، مارکسیستها نیز محدود کردن آنچه را که یک شخص می تواند دریافت کند، ضرور می دانند. بهررو، هسته عقلانی انتقاد مارکسیستها اینست: باید هدفی را که پی می جوئیم و نوع جامعه آزادی را که می خواهیم در آن زندگی کنیم، مشخص بسازیم. و برای رسیدن به آن جامعه، این آزادی واقعی همگان است که نباید از نظر دور کنیم. اما آیا عدالت را باید ضابطه گرداند؟ آیا با بکاربردن آن، در « مهندسی اجتماعی » می توان به سمت آن جامعه رفت؟ پاسخ مارکس منفی است. جبر تحول جامعه را بدان سمت خواهد برد.

اسطوره کردن مالکیت و نگرش جبری به آینده جامعه، مارکس و مارکسیستها را در کنار لیبرالها مسئول وضعیت امروز انسان و طبیعت گردانده است:

فریب اسطوره مالکیت را خوردن و پی آمدهای آن:

لیبرالیسم و سوسیالیسم از این نظر که مالکیت شخصی را اسطوره ساخته و از آن خدای جباری تراشیده اند، انتقاد شده اند (۲۴۲). در اقتصاد توحیدی، همین انتقاد را روا دیده ام. دورتر، انتقاد خود را با این انتقاد مقایسه می کنم. بنابراین انتقاد، این دو ایسم، به خدای مالکیت نقشی را داده اند که در کارفرمائی های جدید، یکسره آن را از دست داده است.

هرچند در ایامی که آن دو ایسم ساخته می شدند نیز، اداره یک کارفرمائی و اختیارتصمیم، بامالکیت، یکی تلقی نمی شدند. درحال حاضر، هرچند مالکان یک کارفرمائی بزرگ، حق قانونی دارند آن را اداره کنند، اما همه کس می داند که به این مدیریت، توانا نیستند و آن را اداره نیز نمی کنند. نزاع سوسیالیسم با لیبرالیسم بر سر مالکیت شخصی وسائل تولید بود و چون سرمایه داران اداره کارفرمائی را دیگر دردست ندارند، صحیح تر بخواهی، چون اداره کارفرمائی از مالکیت آن جدا گشته است، نزاع آنها بی موضوع شده است. امروز، همه به چشم می بینند که برل Berle و مانس Means در « کارفرمائی و مالکیت خصوصی » برحق بوده اند و مالکیت شخصی بیش از پیش از مهار درونی کارفرمائی جدا می شود و نقش هائی را که این دو ایسم به آن داده اند، ندارد.

این خدا تراشی، بخصوص مارکسیست ها را در بیراهه انداخت: سوسیالیست هائی که مارکس آنها را با لحنی تحقیر آمیز، خیال باف و اوتوپيست می خواند، همانند فوریه Fourier و اوون Owen، به مردم سالاری صنعتی، روی خوش نشان می دادند. سوسیالیسم را نظامی غیر متمرکز می شمردند. اما اسطوره کردن مالکیت، موجب افتادن مارکسیسم در بند اسطوره دیگری شد: بند دولت به مثابه قدرت متمرکز. مارکسیست ها ولیبرال های اصلاح طلب، با تمرکز قدرت و اختیارها در دولت، موافق شدند و در نظر مارکسیسم، دولت بهترین ابزار انقلاب شد و در نظر لیبرالهای اصلاح طلب، دولت بهترین وسیله اصلاح گشت.

همانند بسیاری از لیبرالهای اصلاح طلب، سوسیالیستها نیز هر گونه مخالفت با تمرکز گرائی را آنارشيسم بزرگ کرده و « سوسیالیسم تعاونی انگلیسی » خواندند. نتیجه این شد که سوسیالیستها با مردم سالاری صنعتی

ضدیت کردند و عامل تمرکز اختیارات در مدیریت های کارفرمائیها و پانگرفتن مردم سالاری صنعتی گشتند.

مارکسیستها دورتر نیز رفتند: از راه نادانی، بازار را نفی کردند و آن را بدی شمردند که ذاتی سرمایه داری است و درسوسیالیسم نمی تواند وجود داشته باشد. ساخت هر می شکل سازمان کارفرمائی را حفظ کردند و از آنجا که مالکیت دیگر خصوصی نبود، کارگران حق اعتصاب را نیز از دست دادند. بدین سان بود که در نظامهای سوسیالیست، کارگران بیشتر ستم دیدند و در جامعه های سرمایه داری، خواستهای مهمتر مورد غفلت قرار گرفتند.

اسطوره سازی، پی آمدهای دیگر نیز یافت: آنها که سرمایه را خدا کردند، نه تنها مهارهای بیرونی کارفرمائیها را بی اهمیت بنمودند و نتیجه این شد که مصرف کنندگان در مهار کارفرمائیها بی نقش شوند، بلکه نقش مؤسسات اعتبار دهنده و دولت، نیز، یا از یادها برود و یا نفی شود. بدیهی است این بها ندادنها و غفلتها، کارفرمائیها را به دستگاههای استبدادی بدل ساختند.

اما وقتی مرز دقت را بیشتر کنیم، متوجه می شویم که نزد مارکس و مارکسیست ها، مالکیت شخصی جای خود را، در خدائی کردن، به سرمایه می سپارد. عوامل بیرونی نمی توانند مورد اعتناء قرار بگیرند زیرا جریان پیدایش و رشد سرمایه داری، یک سیر جدائی است که در آن، عوامل درونی نقش تعیین کننده را بازی می کنند. این سرمایه است که خدای جبار می شود و سرمایه داران را کارمندان و فروشندگان آزاد نیروی کار را، به طور خودجوش، به کارگران بدل می کند. نه تنها سرمایه، در بند یک نظام اجتماعی و محدود به آن نیست، بلکه نظام اجتماعی را بر محور خویش پدید می آورد:

در اقتصاد توحیدی (۲۴۳)، پرده یک فریفتاری دریده شده است: مالکیت انسان بر اشیاء از خودبیگانگی مالکیت انسان بر سعی خویش است. و این مالکیت، در واقع نه رابطه سلطه میان انسان با خود که آزادی او از جبر هر تعادل قوایی است. بنابراین، هر کاری، کار آزاد نیست و مالکیت بر سعی خویش، وقتی سعی ترجمان روابط قوا است، مالکیت بر تصمیم بشمار نمی رود. مارکسیسم، نخست انسان را آزاد می کند تا بتواند کار خویش را به سرمایه دار بفروشد و بلا درنگ، آزادی خویش را از دست بدهد. برای اینکه بدانیم چرا در نظام سرمایه داری، خواستار عدالت شدن، را آزادی خواستن در نظام برده داری می شمارد (۲۴۴) و عدالت را نه ضابطه که هدفی می گرداند که موقوف به استقرار کمونیسم است، ناگزیر باید نظر مارکس را درباره نقش سرمایه و شکل گرفتن نظام اجتماعی سرمایه داری بشناسیم. در واقع، به نظر مارکسیسم، هر بنیادی در جریان تحول تاریخی است که پدیدار می شود. اوتوپست ها آنها هستند که می خواهند، پیش از آنکه زمان آن رسد، بنیادهای مطلوب خویش را ایجاد کنند (۲۴۵). کمونیستهای خیال باف و کمونیستهای بورژوا، در نظام سرمایه داری، در پی سراب عدالت می شوند. از این رو مارکس، به نمایندگان کارگران در انترناسیونال می گوید (۲۴۶):

« آنچه را شما برابری و عدالت می پندارید، کمتر اهمیتی ندارد. مسئله ای که مطرح است اینست: در یک نظام تولیدی مفروض، ضرور واجتناب ناپذیر کدام است؟ »

به نظر مارکس، سرمایه داری یک نظام انقلابی و در انقلاب است. سرمایه دار کار پذیرانه نقش انقلابی خویش را ایفاء می کند. مالکان بر سرمایه نیستند که فعال مایشاء هستند، این سرمایه است که مالک تصمیم می شود. آیا نقش خدائی دادن به مالکیت خصوصی را، بعد از مارکس و برای توجیه مالکیت دولتی، جانشین نقش سرمایه کرده اند؟ مارکس

خود، کمونیسیم را « درگذشتن از مالکیت خصوصی » می خواند (۲۴۷). با وجود این، خود او است که، در پی تجربه ها و ملاحظه شکستهای جنبش های انقلابی دهه ۱۸۵۰-۱۸۴۰ و دیدن قوتها وضعفهای طبقه کارگر و ناتوانیش در به کرسی قبول نشاندن خواستهای سیاسی واجتماعیش، تحول می کند. هم از کارهای نخستین خود، به اقتصاد سیاسی می پردازد. اما آیا او برای پرسشهای پاسخ نیافته ومشکلهای بی راه حل مانده و تناقضهای حل نشده، پاسخ و راه حل وحل می جوید؟ این پرسش را بسیاری از مارکسیست و غیر مارکسیست مطالعه کرده اند. آنها که قصد توجیه مواضع سازمانی و حزبی نداشته اند، خط سیر تحول اندیشه مارکس را پی گرفته و به این واقعیت اذعان کرده اند که وی به تدریج که در مطالعه پیش رفته است، مالکیت خصوصی را از خدائی عزل و سرمایه را خدای جبار گردانده است (۲۴۸): مارکس نخست بر این نظر می شود که قیمت کار یامزد، دائم میل به کاهش می کند. دلیل او همان دلیل اقتصاد کلاسیک است: رقابت موجب کاهش قیمتها، از جمله قیمت کار به مثابه کالا می شود. با این تفاوت که اقتصاد کلاسیک بر این نیست که مزد به حداقل سقوط می کند. بدین سان، مارکس اقتصاد دانهای کلاسیک را انتقاد می کند که می گفتند قیمت کار در حد عادلانه ای قرار می گیرد و نیز سوسیالیست و آنارشیست هائی را انتقاد می کند که خیال باف می شمارد: آنها خواستار مزدهای عادلانه هستند و نمی دانند که آب در هاون می کوبند. از جمله پرودن بر خطا است وقتی می اندیشد می توان پایه های نظام را اصلاح کرد و قوانین طبیعی رقابت را نگاه داشت و قیمت عادلانه کار را بر قرار کرد (۲۴۹).

برای ریکاردو، مزد قیمت طبیعی کار است. به سخن دیگر، مزد قیمت طبیعی اسباب اجتماعی لازم برای زندگی (هزینه زندگی) و تجدید تولید کار است. در نظر او، تغییر باروری کار، به همان نسبت سبب تغییر

قیمت کار نمی شود. برای مثال: اگر کار لازم برای تولید یک کالا دوبرابر شود، مزد نصف نمی شود. زیرا هزینه زندگی نمی تواند از حداقلی پائین تر برود. و متفکران سوسیالیست، رقابت کارگران و سرمایه داران را انتقاد می کردند. چرا که اینان، ماشین را جانشین انسان می کردند و سطح مزد را پائین می آوردند. مارکس کاستن از مزد را تصدیق می کند اما ساز و کارهای آن را دیگر می داند. به نظر او، تخصیص مزد با سرمایه، از راه مبارزه برای بالا بردن سطح مزدها حل نمی شود. عدالت اجتماعی موقوف به انقلاب است. چرا که این تخصیص در پی انقلاب، می تواند از میان برخیزد. او که قانون رشد تصاعدی جمعیت مالتوس را نمی پذیرد، میزان مزد را تابع این متغیرها می داند: الف- حجم سرمایه تولیدی و ب- نسبت های سرمایه در گردش به سرمایه ثابت. کارگر، بر چندی و چونی این دو عامل تأثیر نمی تواند داشته باشد. پس کاهش سطح مزد کارگر نتیجه افزایش طبیعی جمعیت نیست، بلکه حاصل افزایش شتابنده تر سرمایه ثابت و آن بخش از سرمایه در گردش است که به خرید مواد اولیه اختصاص می یابد و از سهمی که برای پرداخت مزدها می ماند، می کاهد. اما چرا از سهمی کاسته می شود که به مزدها اختصاص می یابد؟ زیرا این سرمایه است که بر کار مسلط است.

سلطه سرمایه بر کار، در این ساز و کارها، مزد را محکوم به کاسته شدن می کنند: ۱- رشد ماشینیسیم، رقابت کارگران با یکدیگر و میان آنها با ماشین را شدت می بخشد و ۲- رشد ماشینیسیم تقسیم کار را بسط می دهد و این امر، بنوبه خود، میل مزدها را به کاهش، بیشتر می کند. و ۳- سرمایه، با آزاد کردن خود از قید و بندهای ملی و بین المللی گوناگون، عوامل رقابت را شدت می بخشد و بحرانهای بازرگانی که در پی می آیند، اثرات وخامت باری بر تقاضای کار می گذارند. و ۴- هزینه های دستگاه دولت سنگین تر می شوند و سبب افزودن بر مالیاتها می گردند. و ۵-

حاصل این همه، ورشکستگی تولید کنندگان خرده پا و دهقانان و پیشه وران است. و ۶- عاملی را باید خاطر نشان کرد که اغلب فراموش می کنند و آن اینکه، صنعت بزرگ تولید بیش از اندازه اسباب زندگی، از مواد غذایی و غیر آن را ممکن می گرداند. قیمت تولید اسباب معیشت کاهش می یابد و موجب کاسته شدن از مزد می شود. چراکه سطح مزد را هزینه زندگی معین می کند. ۷- عاملهای اول و دوم سبب ساده شدن کم و کیفیت کار می شوند. در نتیجه، در هزینه تعلیم و تربیت نیروی کار صرفه جوئی و بنوبه خود سبب میل کردن سطح مزد، به حداقل می شود. کاهش سطح مزد یک سویه است. برفرض که بعد از کاهش، افزایش پیدا کند، هرگز به سطح پیشین نمی رسد. این کاهش هم نسبی است وقتی آن را با افزایش ثروت مقایسه می کنیم وهم مطلق است وقتی قدرت خرید آن را می سنجیم. فراگرد فقیر شدن همین است.

تفاوتی که هزینه زندگی در حال کاهش یک کارگر (مزد او) با قیمت فرآورده‌هایی پیدا می کند که سرمایه دار در بازار می فروشد، مارکس را به مفهوم ارزش اضافی و نیز نقش بر نقش سرمایه افزودن، راه می برد: اگر کارگری در روز ۱۰ واحد تولید کند و ۵ واحد هزینه زندگی و تکثیر مثل باشد، ۵ واحد ارزش اضافی است که سرمایه می شود. بنا براین، وجود طبقه ای که جز کار خود را ندارد، شرط لازم پیدایش مالکیت سرمایه است « سرمایه کار مزدوری و کار مزدوری سرمایه را ایجاد می کنند. شرط یکدیگرند و یکدیگر را ایجاد می کنند. بنابراین، افزایش سرمایه با افزایش پرولتاریا یا طبقات زحمتکش، همراه است » (۲۵۰).

اما این سخن متناقض است. زیرا در بازار رقابت، مبادله میان دو ارزش برابر انجام می گیرد. حال آنکه ارزش کار با ارزشی کمتر از خود، با نصف ارزش خود (در مثال مارکس) مبادله می شود. مارکس این

تناقض را چگونه حل می کند؟ او از پرداختن به حل این تناقض اجتناب می کند. این در کارهای بعدی است که بدین تناقض می پردازد.

سرمایه نمی تواند رشد نکند. و این رشد را از محل ارزش اضافی می کند. بنابراین تضاد اجتماعی کار و سرمایه، خصومت آمیز است و در نظامی اجتماعی که بر محور سرمایه شکل می گیرد، حل شدنی نیست: جریان فقیرتر شدن طبقات زحمتکش تا انقلاب، نه برگشت پذیر و نه متوقف کردنی است. چرا که مزد اسمی هرچه باشد، این مزد واقعی یعنی قدرت خرید آنست که دائم در کاهش است. از آن رو که میزان مزد واقعی را سود سرمایه معین می کند و سرمایه تمایل به حداکثر رساندن سود خویش را دارد، پس، مزد واقعی کارگر را دائم کاهش می دهد.

تحلیل مارکس بر اصل ثنویت تک محوری است. در دید او، محور مسلط و فعال سرمایه و محور فعل پذیر، نیروی کار است. از دید او، قانون عمومی کاهش مزد و افزایش سود اینست: میان کاهش مزد کار و افزایش سود سرمایه نسبت معکوس وجود دارد. سود به همان نسبت افزایش می یابد که مزد کاهش می پذیرد (۲۵۱).

اما سرمایه در جامعه پدید می آید و فعال می شود. دو گروه از مردم، از طریق فعالیت سرمایه در رابطه قرار می گیرند: سرمایه داران و کارگران. مارکس با سه مشکل روبرو است: ۱- اگر سرمایه را تابع متغیر فعالیت سرمایه داران و کارفرمایان بشناسد، لیبرالیسم را تصدیق می کند. ۲- رابطه سرمایه دار و کارفرما با سرمایه را نمی توان در دیالکتیک بیان کرد. در عوض، می توان گفت: کارگر را در بیرون سرمایه قرار دادن و تضاد طبقه کارگر با سرمایه را تضاد بیرونی یا خارجی دانستن، خطا است (۲۵۲). کار کارگر را کار و سرمایه را کار از خود بیگانه خواند و میان کار و سرمایه، از راه ارزش اضافی رابطه دیالکتیک برقرار کرد. ۳- اما اگر

تمرکز و تکاثر و تراکم سرمایه را خاصه های سرمایه بمثابه قدرت بدانیم، قدرت بدون رابطه درون با بیرون پدید نمی آید و جریان بزرگ شدن و انحلال هر قدرت نیز، جریان تحول درون در رابطه با بیرون است. روابط درون با بیرون، روابط خارجی هستند و قابل تلخیص در روابط دیالکتیکی نیستند. آیا مارکس برای این سه مشکل راه حل پیدا می کند؟ از آنجا که در جریان رشد سرمایه است که طبقه کارگر پیدا می شود، مارکس ناگزیر کارگر و سرمایه دار را، بدون نیاز به زور و بطور خودجوش (۲۵۳)، تابع احکام سرمایه می کند. بدینسان، مالک سرمایه، کارپذیرانه و ناخودآگاه، به خومت سرمایه در می آید. از این پس، هر اندازه نقش سرمایه فعال تر و بزرگ تر، نقش مالکان خصوصی و نیز آنها که وظیفه کارفرمائی را به عهده می گیرند، کارپذیرانه تر و کوچکتر می شود.

در مانیفست حزب کمونیست (۲۵۴) می خوانیم:

« تا این ایام، همانطور که دیدیم، در تمامی جامعه ها، طبقه های محروم کننده و طبقات محروم شونده، در تعارض بوده اند. اما برای اینکه بر طبقه ای مسلط شد و او را محروم گرداند، باید شرائطی را فراهم آورد تا این طبقه بتواند زندگی سترون خویش را بکند. این در نظام برده داری بود که برده ها موفق شدند تا عضو جامعه شدن، خود را برکشند. و در استبداد مطلق فئودالی بود که بی اصل و نصب ها بورژوا شدند. اما این بار، به عوض آنکه با ترقی صنعتی، کارموقعیت برتر و وضعیت عالی تر پیدا کند، همچنان موقعیت اجتماعی و وضعیت مالی دانی تر می یابد. موقعیت و وضعیتی حتی پائین تر از شرائط طبقه خویش. کارگر یک بینوا و گرفتار فقر مزمن می شود. فقر مزمن با سرعتی بیشتر از ثروت و جمعیت رشد می کند. جای کمتر تردید نیست که بورژوازی نمی تواند طبقه حاکم بماند و شرائط زندگی طبقه خویش را، به مثابه

قانون اساسی، به جامعه تحمیل کند. نمی تواند فرمانروائی کند زیرا نمی تواند اسباب معیشت بردگان خویش را در محدوده برده داریش، تأمین کند. ناگزیر است طبقه کارگرا تا آنجا فقیر کند که بجای ثروت یافتن از کاراو، ناگزیر از غذا دادن به او بگردد.»

به ترتیبی که توضیح خواهیم داد، تعادل ضعفها یا تخریب متقابل، خود به خود، به رهائی یکی از دو طبقه ویا هردو، سرباز نمی کند. بنا براین، کار به جائی که مانیفست پیش بینی میکند، نمی انجامد. بهررو، این نظر (فقیرشدن کارگران تا گرسنگی) با نظر عمومی مارکس نمی خواند که، بنابرآن، بورژوازی نمی تواند « برای زیستن و مسلط شدن، ثروت انباشت نکند و سرمایه را ایجاد وافزون نگرداند و بدین کار شرائط پیدایش طبقه کارگرا تدارک نکند » و طبقه کارگر بمثابه طبقه انقلابی شکل نگیرد آن سان که بتواند، عناصر طبقه های خانه خراب و نیز « ایدئولوگ های بورژوا که هوش نظری شان تا درک حرکت عمومی تاریخ ارتقاء یافته است » (۲۵۵) را دربر بگیرد. زیرا بنابر این نظر، بورژوازی همان طبقه را گرفتار آنچنان فقرمزن و فزاینده ای میگردداند که خود از تغذیه اش ناتوان می شود! وضعیت نخستین - که در مانیفست تشریح شده است - وضعیت انقلابی و وضعیت دومین، وضعیت فاجعه و تخریب عمومی است. تخریب عمومی است زیرا بورژوازی از تغذیه پرولتاریا ناتوان می شود و جریان فقر، رشد سرمایه را نیز متوقف می گرداند.

برخی از مؤلفان مارکسیست براین گمان شده اند که پیروی مارکس از نظر ریکاردو، مارکس را به باوربه پویائی فقر راه برده است (۲۵۶). اما « مارکسیسم جامعه شناسی مکانیست است » (۲۵۷) و عمل و عکس العمل را که به قالب دیالکتیک، آنهم بر اصل ثنویت تک محوری، به ریزی، محصول ها متناقض می شوند. بهررو، برای بیرون رفتن از تناقض، مارکس از پیروی ریکاردو بازایستاد و نظریه کاهش دائمی مزدها و فقر

مزمّن و فزاینده را رها کرد. در پایان سالهای ۱۸۵۰، مارکس وانگلس به مبارزه با این نظریه برخاستند.

مانیفست پیش از ۱۸۴۸ تحریر شده است. در پی شکست انقلابها، اروپا در دهه ۱۸۴۰-۱۸۵۰، مارکس به مطالعه اقتصاد رو آورد. از این پس، نقش های سرمایه و پروتاریا و بورژوازی را دیگر دید:

این بار، سرمایه در جریان رشد، بر رفتارهای سرمایه دار و کارگر حاکم می شود: از آنجا که در مدار مبادله، کار و سرمایه مواضع وارونه با یکدیگر را دارند، بمثابة ضدین با یکدیگر برخورداری می کنند. توضیح اینکه « کارگر که کار خویش را، بمثابة کالا $M =$ با پول $A =$ مبادله می کند. پول را در خرید مایحتاج بکار می برد. پس، $M \rightarrow A - A \rightarrow M$ مدار مبادله او است. اما سرمایه کار را می خرد AM و کار بنوبه خود مزد پولی می ستاند مدار سرمایه $A \rightarrow M - M \rightarrow A$ می شود. پس دو حرکت سرمایه و کار وارونه یکدیگر می شوند.

اما نیک که بنگری می بینی دو مدار و دو حرکت، نه قابل مقایسه و نه وارونه یکدیگر هستند: کارگر « کار » خویش را در ازاء مزد می فروشد و با آن اسباب زندگی می خرد و با مصرف آنها، کالا- کار خویش را باز می یابد. مدار او $M1 \rightarrow A \rightarrow M1$ است. حال آنکه سرمایه کار را می خرد و آن را به قیمتی می فروشد که مزد بعلاوه ارزش اضافی است. پس مدار آن $A1 \rightarrow M \rightarrow A2$ می شود. چون دو مدار یکی نیستند، وارونه یکدیگر قرار گرفتنشان محال است. ماهیت های $M \rightarrow A \rightarrow M$ و $A \rightarrow M \rightarrow A$ نیز، غیر قابل تلخیص بودن یکی در دیگری را، پیشاپیش مفروض می کنند. بخصوص که پول در دو مدار یک وظیفه را ندارد. در مدار اول، نقش پول و در مدار دوم، نقش سرمایه را بازی می کند.

بهررو، مارکس که بر آن بود کار ارزش ندارد، مزد را به منزله ارزش نیروی کار و کار، پذیرفت و بر آن شد که کار تنها تولید کننده نیست. باید

نقش « سرمایه را بمثابة رابطه تولید به حساب آورد. در واقع، سرمایه بعلت عناصر عینی خود سرمایه نمی شود، بلکه در رابطه اش با ارزشمند کردن کار، سرمایه می شود. کارگر هیچ غیر از کار نیست و کار جز کارگر نیست » (۲۵۸). « ارزش پیدا کردن سرمایه حاصل رابطه تولید سرمایه داری است ». سرمایه، بمثابة رابطه تولید، تضادی است میان دو ضد جدائی ناپذیر کار و سرمایه. کار می تواند تولید کننده باشد اما تنها تولید کننده نیست: ارزش اضافی « نمی تواند وجود داشته باشد، مگر آنکه کار متجسم در مزد از کار زنده ای که سرمایه دار می خرد، کمتر باشد ». مارکس بجای تعریف تفاضل کار زنده با مزد، کار را در سرمایه نفی می کند. بدین سان که کار متجسم در سرمایه را برابر ۳ ارزش می گرداند: ارزش مواد اولیه و ارزش ابزارها و « زمان کار متجسم در قیمت کار ». پس هر تولیدی، تولید کار زنده (کار کارگر) و کار مرده (سرمایه) است. و چون مبادله نازا است و خود ارزشی پدید نمی آورد بلکه، در آن، ارزشها مبادله می شوند، در مبادله میان دو طرف، یکی سرمایه و دیگری کار، سرمایه بهای قسمتی از زمان کار را به کارگر می دهد که برای تجدید نیروی کار و تکثیر مثل کافی است. بقیه همان کار اضافی یا ارزش اضافی است که سرمایه می شود.

سرمایه دار کسی نیست که تنها مبادله می کند، بلکه کسی نیز هست که از رابطه سرمایه با کار، ارزش بدست می آورد. ارزش اضافی هم مطلق است وقتی تفاوت ارزش کار انجام یافته با مزد پرداختی است و هم نسبی است وقتی سرمایه دار به ادعای، به فن جدیدی، نسبت به رقیبان پیشی می جوید. یعنی هزینه تولید را کمتر می کند. در نتیجه، ارزشی که در مقایسه با دیگران بدست می آورد بیشتر است.

آیا میزان ارزش اضافی را سرمایه دار معین می کند یا سرمایه در جریان رشد خویش پدید می آورد و یا حاصل تعادل قوا میان سرمایه دار

وکارگر است؟ پاسخ این پرسش از لحاظ ضابطه و یا هدف شدن عدالت تعیین کننده است. شاید این پرسش مارکس را بر آن داشته باشد با ریکاردو ببرد.

مارکس با مشخص کردن ارزش از ارزش مبادله، از ریکاردو می برد. به زعم نادل Nadel، از زمان انتشار کتاب اول سرمایه، موافقان و مخالفان تفسیر مارکس از نظر ریکاردو، به این بریدن توجه نکرده اند. از این پس، پرسشی که مارکس پیش می کشد اینست: آن مایه که در دو کالا، وجود دارد و با اندازه گیری کمیت آن، می توان آن دورا، به این یا آن نسبت مبادله کرد، کدام است؟ ازدید او، ارزش استعمال نمی تواند مایه سنجش قرار گیرد. زیرا این ارزش نه قابل اندازه گیری است و نه می تواند دو ارزش استعمال را متعادل کند. حال آنکه دو کالا وقتی می توانند مبادله شوند که ارزش متعادل داشته باشند. آیا مارکس از یاد می برد که در مبادله کار با مزد، دو ارزش نابرابرند که مبادله می شوند؟ انتقاد کنندگان بسیار، این تناقض گوئی را خاطر نشان کرده اند. ارزش مبادله نیز رابطه ای کمی میان ارزشهای استعمال است که قابل اندازه گیری نیستند. افزون بر این، « ارزش را به ارزش استعمال و ارزش مبادله تقسیم نمی کند » (۲۵۹). اومی گوید « شکل اجتماعی مشخص محصول کار، یعنی کالا، از سوئی ارزش استعمال است و از سوی دیگر، نه ارزش مبادله، که ارزش کار است. زیرا ارزش مبادله شکل پدیدار یک محتوا و نه خود آن محتوا است. آن چیز که دو کالا در آن مشترک هستند، اینست که هر دو محصول کار هستند.

باز بر مارکس اشکال کرده اند که می توان بجای کار « فایده » را نشانده بدین ترتیب، مبادله کنندگان، رضایتی را که دو ارزش استعمال به هریک از آنها می بخشند، مایه مبادله قرار می دهند. اگر چنین کنیم، نظریه نئوکلاسیک را بدست می آوریم (۲۶۰).

بدین سان، فایده بحث بر سر ارزش در این است که معلوم می کند مارکس نمی توانست استعمال و فایده را مایه و پایه ارزش بشناسد. زیرا اگر چنین می کرد، دیگر این سرمایه نمی شد که انسانها را در رابطه با یکدیگر قرار می داد. با بریدن از ریکاردو، او جبر سرمایه را جانشین میل آزاد انسانی می کند که در بازار رقابت آزاد به مبادله می پردازند. با کار را مایه ارزش گذاری کردن، در واقع از سرمایه دار و کارگر سلب مالکیت می کند. اگر در حیات مارکس، این انتقاد از او بعمل می آید و او پاسخی می دهد که پاسخ انتقاد نیست، دلیلی جز این ندارد که هر مایه دیگری غیر از کار، دیالکتیک کار/سرمایه را از بنیاد ویران می کند. پاسخ او، همین معنی را می رساند. برای اینکه پاسخ مارکس را به این اشکال و نظر او را درباره ارزش، دریابیم، رابطه ارزش را با کار و با ارزش استعمال و فایده و ارزش مبادله باید بیابیم: (۲۶۱).

• « هر کالا، یک رابطه اجتماعی تولید است و نه یک شیء مادی که علم باید قوانین طبیعی حاکم بر آن را بیابد. آنچه در کالاها مشترک است، اینست که تولید کار هستند » .

• « ارزش استعمال یک کالا ، برای مثال، یک صندلی ، نه خاصه مفید صندلی بمتابه شیء که خاصه آن بمتابه کالا است » . یک شیء وقتی یک کالا به حساب است که یک وظیفه اجتماعی انجام می دهد. به این دلیل است که کالا یک خاصه اجتماعی متعین و یک شکل اجتماعی متعین دارد. اگر این خاصه را نداشت در حیطة تحلیل اقتصادی قرار نمی گرفت. وگرنه فایده اشیائی که تولید می شوند و نیاز به آنها، در تمامی عصرها وجود داشته اند.

جای ارزش استعمال، به مثابه خاصه کالا که « رابطه اجتماعی تولید است » ، در رابطه با ارزشی که از کار مایه می گیرد، کجاست؟:

• شکل اجتماعی و مشخص « کالا »، ارزش استعمال است. اما محتوای آن ارزش است. جوهر و مایه این محتوا و نه خود محتوا، « کار » است. واحد اندازه گیری کار، مدت زمان است. مدت کار اجتماعا لازم.

• اگر ارزش های استعمال دو کالا یکسان باشند، هیچ مبادله ای روی نخواهد داد. اما وقتی مایه و جوهری در دو کالا وجود دارد معادل شود، مبادله میسر می شود. پس معادل شدن کار اجتماعا لازم و نایکسانی ارزش های استعمال شرط هر مبادله ایست.

بدین قرار، کار مشخص در شکل ارزش استعمال بیان می شود. اما کار خاصه دیگری نیز دارد و آن کار مجرد، جوهر و مایه ارزش به مثابه شکل است. اینک که معلوم شد ارزش استعمال از دید مارکس، بیان کار مشخص است، ببینیم او کار مجرد و ارزش به مثابه شکل را چه می داند؟ (۲۶۲):

مارکس بر اینست که به ارزش به مثابه شکل، پیش از او کسی پی نبرده بود. ارزش به مثابه شکل، شکل ارزش نیست. ارزش به مثابه شکل مطلق ارزش و بیانگر تولید اجتماعا و تاریخا متعین کار است. و کار درد و خاصه خود (در ارزش استعمال و ارزش مبادله بیان می شود) یکسان بیان نمی شود: در مبادله، ارزش استعمال کالاها نادیده گرفته می شود. در واقع، کارهای مشخصی نادیده گرفته می شوند که در ارزشهای استعمال بیان می شوند. بدین قرار، در مبادله کالاها، در همان حال که خاصه مفید کارها نادیده گرفته می شوند، کارها دیگر از یکدیگر تمیز گذاشته نمی شوند. کارها که جوهر و مایه ارزش به مثابه شکل هستند، در کار مجرد بیان می شوند.

از دید مارکس، کار بفرنج نیز به کار ساده تحویل می شود. چرا که دو خاصه کار، همگونی و تلخیص کارهای گوناگون را در کار ساده ایجاب می کنند.

بر نظر مارکس دو انتقاد وارد کرده اند:

۱ - کار مجرد، جوهر و مایه ارزش، یک مفهوم ذهنی است. و مارکس مدعی بود، برداشتهای کلاسیک ها از ارزش، ذهنی هستند و او کار را که عینی و قابل اندازه گیری و محتوا است، جانشین می کند. اما چگونه می توان یک تصور و تخیل و یا یک تجرید ذهنی را محتوا گرداند. به این انتقاد، پاسخ گفته اند که این تجرید، تجرید اجتماعی و واقعی است، و گرنه، کار خود عینیت دارد و محتوایی است که در ارزش، شکل، بیان می شود.

۲ - برفرض که قانع بشویم تجرید واقعی است چون اجتماعی است، با تناقض پنهان نکردنی نظریه ارزش مارکس، چه کنیم؟ او از سوئی می گوید دو کار، در کالا باید متعادل باشند تا مبادله انجام بگیرد و از سوی دیگر، براینست که سرمایه، معادل کار کارگر را به او نمی پردازد. پس چگونه مبادله نامتعادل انجام می گیرد؟ و اگر کار تمام بهای ارزش خود را دریافت کند، دیگر نه افزایش نیروهای مولد و نه سلطه کار مرده (سرمایه) میسر می شوند. به دیگر سخن، دیگر جریان رشد سرمایه ای وجود نخواهد داشت. بدین سان، وقتی او می کوشد کار را مایه و جوهر ارزش بگرداند، سرمایه داری را انکار می کند و وقتی به اثبات سرمایه داری می نشیند، حکم کارمایه ارزش است را نقض می کند! (۲۶۳)

. در نظری که این سان بی پایه است، کلاها یعنی فرآورده های انسان ها هستند که بر آنها مسلط می شوند! و انسانها بازیچه « اراده تقدیر ساز » فرآورده خویش می گردند.

چرا نیروی کار کمتر از ارزش کار مزد دریافت می کند؟ و چرا سرمایه بر نیروی کار و سرمایه دار مسلط می شود، دو پرسشی هستند که هرگز پاسخ نیافته اند. و یک رشته تناقض ها، ادامه ساختمان بر پایه تناقضی است که بنموده شد:

بند سوم - ارزش اضافی و سرمایه:

از زمانی که مارکسیست‌ها توانستند مارکس را انتقاد کنند، برخی از آنها ارزش اضافی را نیز انتقاد کردند و «مازاد» تولید را جانشین آن کردند. (۲۶۴) با وجود این، نظر مارکس را پی می‌جوئیم. زیرا سرمایه از ارزش اضافی پدیدمی‌آید و اسطوره‌ای می‌شود که اسطوره مالکیت را محو می‌کند و جستجوی عدالت را در نظام سرمایه‌داری، در پی سراب دویدن می‌گرداند:

اگر قرار بود آدمی به همان قیمت که می‌خرد، بفروشد، کاری بیهوده انجام داده بود. و اگر کسب و تجارت وجود دارد، از آن رو است که میان قیمت خرید و قیمت فروش تفاوت وجود دارد. مارکس می‌گوید: « A پولی که برای خرید کالا M پرداخت می‌شود، بهنگام فروش، $A' = A + \Delta A$ می‌شود. ΔA همان است که من بدان ارزش اضافی می‌گویم. پس نه تنها ارزش در جریان مبادله پول با کالا و کالا با پول حفظ می‌شود، بلکه اضافه نیز میشود. و در این حرکت است که به سرمایه تغییر شکل می‌یابد.» (۲۶۵)

اما در شکل $A \rightarrow M \rightarrow A$ ، ارزش خود بر خویشتن می‌افزاید. پنداری به صرف اینکه ارزش است، توانائی خویشتن را بار دار ارزش اضافی کردن را نیز دارد و ارزش می‌زاید! مارکس می‌گوید: برای سردرآوردن از این راز، باید صیوروت ارزش را در جریان پول ← کالا ← سرمایه، از نظرگاه تولید، پی‌جست. جریان ارزش باید هم از اصل تعادل پیروی کند و هم اصل توزیع کل ارزش اجتماعی خالص را محترم بشمارد.

در مبادله، بفرض که خریدار جنسی را ارزاتر از ارزش آن بخرد و گرانتر از ارزشی که دارد بفروشد و یا اگر کسی مالی را بدزدد و بفروشد، ارزش بوجود نمی آید. بلکه توزیع ارزش تولید شده نابرابر می شود. تنها تولید است که ارزش ایجاد می کند. اما آیا تولید ارزشی ایجاد می کند که خود بر خود می افزاید؟ راستی وقتی هر مبادله باید از اصل متعادل بودن عوض و معوض پیروی کند و ارزش نیز نمی تواند ارزش بزیاید، ارزش اضافی از کجا پیدایمی شود؟

پاسخ مارکس اینست: (۲۶۶) « یک کالا وجود دارد که ارزش مصرفی آن این خاصیت را دارد که منشأ ارزش مبادله شدنی است. به نحوی که با مصرف کردن آن، کار پدید می آید و کار ارزش تولید می کند. » .
اما اگر بنا بر اصل تعادل، کار معادل ارزش خود، مزد دریافت کند، ارزش اضافی پدیدار نمی شود و اگر مزدی که در ازاء کار دریافت می کند، کمتر از ارزش کار باشد و علت یا علت های آن، غیر از روابط جدلی کار با سرمایه باشد یا باشند، نظر مارکس بی پایه می شود. زیرا رابطه کار و سرمایه نه تنها موجب نظام اجتماعی نمی شود که کار و سرمایه خود تابع عواملی می شوند که در بیرون آنها و تنظیم کننده روابط آنها با یکدیگر هستند. مارکس این دو انتقاد را نادیده می گیرد و پیدائی ارزش از کار را پی می گیرد:

این در بازار است که سرمایه دار در پی نیروی کار، این کالای خاص می رود. برای اینکه مطلوب خود را بیابد، نیروی کار باید از دوش شرط برخوردار باشد: ۱- کارگر آزاد باشد و ۲- غیر از نیروی کار خود، چیزی برای عرضه کردن نداشته باشد و ناچار باشد آن را بفروشد. توجه بدیهیم که آزادی را که شرط اول بود با « اجبار » کارگر به فروش کار، نقض می کند. و نیز نمی گوید کارگر چسان فروشنده آزاد کار خود می شود! وقتی به سراغ پیدایش نیروی کار که به خدمت سرمایه در می آید

می رود، معلوم می کند قصد او از آزادی، مالک خود به مثابه نیروی کار شدن است. مالک نیروی کار خود شدن را « نتیجه ضرورت تاریخی و حاصل شمار بزرگی از انقلابها می داند و بر اینست که مالک این نیرو شدن از ویرانی یک رشته اشکال تولید اجتماعی قدیمی، سر برآورده است ». بدون اینکه درباره علل « این انقلابهای اقتصادی » و « ویرانی اشکال تولید قدیمی »، توضیحی بدهد، ادامه می دهد: « شرائط تاریخی وجود سرمایه را تنها جریان کالاها و پول بوجود نمی آورد. باید کارگران آزاد که ناگزیر باشند نیروی کار خود را بفروشند، وجود پیدا کنند ». باز توضیح نمی دهد، این کارگران « آزاد و مجبور » چگونه پیدا می شوند؟ تنها می گوید: (۲۶۷) « خاصه عصر سرمایه داری اینست که نیروی کار، برای خود کارگر نیز، شکل کالائی را به خود می گیرد که به او تعلق دارد. در نتیجه شکل کار مزدوری را پیدا می کند. و از این زمان است که شکل کالا به خود گرفتن فرآورده ها، شکل اجتماعی غالب می شود ».

برمارکس انتقاد کرده اند که این توصیف نه تنها جای بحث دارد، بلکه حکم است نه شرح و اثبات. و چون این حکم او را در جا گرفتار تناقض می کند، حکم دومی صادر می کند: « تا وقتی محصول کار مصرف بلاواسطه را برمی آورد، به کالا بدل نمی شود ». اگر به تحقیق خود ادامه بدهیم و از خود پیرسیم در کدام اوضاع و احوال همه فرآورده ها، یا دست کم بیشتر آنها، شکل کالاها را پیدا می کنند، در می یابیم که این امر در یک شیوه تولید کاملاً خالص، در تولید سرمایه داری پیدا می شود ». آیا می توان این حکم را به جای توصیف و تحلیل برای سر درآوردن از چند و چون پیدایش سرمایه داری پذیرفت؟

این اشکال های وارد را بگذاریم و به سراغ ارزش اضافی برویم: ارزش کاری را که کارگر عرضه می کند، چگونه باید معین کرد؟ با زمان

کار لازم برای تولید آن. ارزش روزانه نیروی کار، از جمع ارزش اسباب معیشت و زمان مصرف آنها، بدست می آید. بنا براین، اگر این ارزش با کار اجتماعا لازم نصف روز بدست آمد و تولید کالا یک روز کار طلب کرد، مالک سرمایه آن را برابر ارزش یک روز کار می فروشد. اما به کارگر به اندازه نصف روز مزد می دهد. تفاضل این دو ارزش، همان ارزش اضافی است.

والبته نمی گوید چرا و چگونه برخلاف اصل تعادل، کارگر به اندازه نصف روز کارمزد می گیرد و یک روز کار می کند؟ نه تنها نمی گوید چرا و چگونه نصف روز کار با یک روز کار مبادله می شود، بلکه حکم جدیدی صادر می کند: ارزش هر کالا را کار متبلور در آن معین می کند. اما (۲۶۸) « قیمت نیروی کار به حداقل خود میل می کند وقتی ارزش اسباب معیشت لازم برای تجدید نیروی کار، کاهش می پذیرد. وقتی ارزش تجدید نیروی کار به حد اقل رسید، قیمت نیروی کار کمتر از ارزش تولید نیروی کار شده است. زیرا ارزش هر کالا را زمان کاری معین می کند که برای تولید آن با کیفیت معمول، لازم است ». آیا می خواهد بگوید، تجدید نیروی کار به کمتر از کاری که کارگر در روز می تواند انجام بدهد، نیاز دارد. بنابراین، ارزش نیروی کار، به مثابه کالا را کار اجتماعا لازم برای تجدید آن معین می کند. حال آنکه ارزش تولید کارگر را کار اجتماعا لازم بیشتری به وجود می آورد. بنابراین، مبادله نیروی کار با مزد مساوی با ارزش اسباب معیشت و مبادله فرآورده کارگر با ارزشی که صاحب سرمایه از خریدار مطالبه می کند، دومبادله جدا گانه اند و هر دو از اصل تعادل پیروی می کنند؟ و ارزش اضافی بدین سان پدیدمی آید و تناقض هم بدین ترتیب رفع می شود؟ نه مارکس براین معنی تصریح می کند و نه شارحان سرمایه و نه منتقدان او - تا آنجا که توانسته ام پی جوئی کنم - قصد مارکس نمی تواند این باشد که

زمینه تولید کاری که کارگر صرف می کند، کمتر از ارزش تولید اوست و هر یک از کار و کالا با متعادل خود مبادله می شوند. زیرا علاوه بر آنکه یک تناقض را دو تناقض می کند، تناقض های دیگر و پرسش های بدون پاسخ بسیاری بر می انگیزد. یک تناقض را دو تناقض می کند زیرا کارگر دوبار مبادله نابرابر انجام می دهد: برای سرمایه دار کار بیشتر می کند و مزد کمتر می گیرد و، با خود نیز، همین مبادله نابرابر را انجام می دهد. زیرا آنچه مصرف می کند با آنچه تولید می کند، برابر نیست. واز جمله پرسشهای بدون پاسخ: ۱- استثمار کارگر بی وجه می شود زیرا کارگر آنچه را با صرف کار ازدست می دهد، بدست می آورد. از چه رو مارکس از غلط موجود در نظر خود آگاه نشده است؟ و اگر آگاه بوده آیا منطق صوری بکار برده و خود و کارگران را که می خواسته است بمثابه یک طبقه انقلابی وارد عمل کند، از واقعیتهایی چند غافل کرده است؟ ۲- چرا ارزش اضافی را کارگر نمی برد و سرمایه دار می برد؟ و ۳- چه نیازی به سرمایه گذاری ورشد و... پیدا می شود؟ چرا که باید کارگر « تولید » کرد. باید کارگر تولید کرد زیرا اضافه ارزش پدید می آورد و ۴- هرگز نباید بیکار پیدا شود و نه حتی مزد به حداقل میل کند و فقر گسترش پیدا کند و ۵- مهمتر از همه اینکه، نه سرمایه که کارگر محور فعال می شود و سرمایه فعل پذیر و نقش آن ناچیز می شود. و ۶- هرگز زمان کار انجام شده، قابل تجدید نیست. یکی به این دلیل که کارگر در زمان بعد از آن، پیرتر شده است. و...

بهررو، از نظر گاههای اخلاقی و اقتصادی، نظر مارکس را درخور انتقاد یافته اند. از جمله شومپتر توضیح می دهد که کار را نمی توان مثل یک کالا ارزیابی کرد و هزینه تولیدش را بر آورد (۲۶۹). و نیز گفته اند: مفهوم طبقه بی معنی می شود زیرا کارگر درخانه، همسرش را استثمار می کند. وقتی در جامعه همه نیروی کار می خردند، چگونه بتوان گفت تنها افراد

یک طبقه استثمار گر هستند و... از این انتقادات در می گذریم. بخصوص که مارکس خود نظریه گسترش فقر و میل مزدها به حداقل را رها کرد. قصد ما اینست که جانشین شدن اسطوره‌ها را نزد مارکس مطالعه کنیم:

کار در انقیاد سرمایه:

بدون آنکه مارکس بگوید چرا کار منقاد سرمایه می شود، نقش سرمایه دار و کارگر را عبارت می داند از: دارنده پول، اینک در مقام سرمایه دار عمل می کند و کالائی را که خریده است (کار) مصرف می کند. یعنی آن را به انقیاد سرمایه در می آورد. در جریان تولید، کار بطور مستقیم، مادیت می یابد و بلافاصله به سرمایه بدل می شود (۲۷۰). بدین قرار، سرمایه دار برای ثروتمندتر شدن، کار و سرمایه را در رابطه قرار می دهد و کارگر برای بدست آوردن اسباب معیشت، به خدمت سرمایه در می آید. « او با مصرف وسائل تولید به قصد بدل کردن آنها به فرآورده‌ها، ارزشی بیشتر از سرمایه بکار افتاده، یا ارزش اضافی را بوجود می آورد. مصرف مولد، همان مصرف نیروی کار کارگر توسط سرمایه دار است » (۲۷۱).

مارکس بر آنست که مفهوم « کار در انقیاد سرمایه » را به خاطر مشخص کردن « دو مرحله تاریخی رشد سرمایه داری » بکار برد. و او انقیاد کار را به صورتی و واقعی تقسیم می کند. انقیاد وقتی صورتی است که شیوه تولید، شیوه خاص سرمایه داری نیست. و وقتی واقعی است که سرمایه کار و شیوه ای از تولید را به جریان می اندازد که خاص خویش است.

بنابراین، « انقیاد وقتی صوری است که بر ارزش اضافی مطلق متکی است. زیرا تنها بطور صوری شیوه های صوری پیشین را مشخص می کند. انقیاد صوری پایه بسط انقیاد واقعی است و با خاصه های اساسی از آن مشخص می شود. با وجود این، در مرحله اول تاریخی رشد سرمایه، رابطه ها میان تولید کنندگان و صاحبان وسائل تولید، سرمایه دارانه است. رابطه پولی، به واسطه مزد، تولید کننده را به سرمایه وامی بندد. از این پس است که رابطه مستقل از اشخاص در رابطه با یکدیگر می شود: کار با سرمایه در رابطه قرار می گیرد. بدین قرار، در انقیاد صوری سرمایه دار و کارگر، رابطه شخصی دارند، اما در انقیاد واقعی، هر دو، سرمایه دار و کارگر به خدمت سرمایه درمی آیند و رابطه شخصی میان خود را از دست می دهند. سرمایه آنها را در تضاد با یکدیگر قرار می دهد. هراندازه تضاد میان تولید کننده و شرائط تولید (شرائط عینی یا وسائل تولید و شرائط ذهنی یا اسباب معیشت) صاف و صریح تر، کار بیشتر در انقیاد واقعی سرمایه است و ما به شیوه خاص سرمایه داری نزدیک می شویم. اجبار به کار اضافی که در شیوه تولید ماقبل سرمایه داری با اعمال زور از سوی قدرت سیاسی و یا از جانب صنف، به عمل می آمد، در این نظام از سوی مالکان وسائل تولید به عمل می آید.

اما آیا این سرمایه در جریان رشد است که مالکان وسائل تولید را با تولید کنندگان در تضاد قرار می دهد و یا میل اولی ها به سود بیشتر و میل دومی ها به بهتر کردن شرائط تولید؟ بی گمان سرمایه. چرا که در جریان سیورورت کار به سرمایه است که دوطبقه در رابطه با یکدیگر قرار می گیرند: انقیاد صوری مرحله اول است که مرحله بعدی، یعنی انقیاد واقعی کار و تابعیت آن را از سرمایه، را تدارک می کند. در انقیاد صوری، دوجریان، همزمان، پیش می روند: « جداشتن تولید کنندگان از وسائل تولید خویش و رشد شرائط به اجرا در آمدن تقسیم صنعتی و

اجتماعی کار» (۲۷۲). براین پایه است که انقیاد واقعی بسط پیدا می کند و به جریان، شدت و شتاب می بخشد.

جدا شدن تولید کنندگان از وسائل تولید، دونوع جدائی بیار می آورد: از یک سو، با جدا کردن از شرائط کار، از تولید کنندگان سلب مالکیت می شود و از سوی دیگر مالکان از یکدیگر جدا می شوند. در آن شیوه تولید سرمایه داری که کار در انقیاد واقعی سرمایه است، سرمایه داران هستند که از یکدیگر جدا می شوند و نه کارگران. کارگران که تحت امر استبداد سرمایه هستند، توسط سرمایه، به گرد یکدیگر جمع می شوند.

انبساط سرمایه ایجاب می کند که شمار مزد بگیران بزرگ شود و اینان براستی منقاد سرمایه بگردند. انقیاد موجب بسط و قوت خاصه بی تفاوتی نسبت به محتوای کار و به موازات، بی تفاوتی سرمایه نسبت به ارزش استعمال می شود. سرمایه و کار مزدوری در رشد توأم، کار را از محتوا و تولید خویش و هرگونه رابطه شخصی «عریان می کند» و این از راه یک تجرد اجتماعی واقعی.

بدین قرار، انقیاد کار، سرمایه را در موقعیتی قرار می دهد که مالک شعور جمعی کارگران و خود رهبر ارکستر آنان می شود. سرمایه به تدریج که جامعه کارگران را تغییر می دهد، می تواند نه تنها مالک نیروی مولد این جامعه بگردد، بلکه با استفاده از همین نیروی کار و بکاربردن دانش و فن، باروری کار را بسود خویش افزایش دهد. کار جامعه کارگران تحت انقیاد سرمایه، پایه گسترش دامنه انقیاد می گردد.

این جریان به آنجا می رسد که شکل سرمایه داری تولید از محتوای خود خالی شود. انسانها روابط تولیدی را بوجود می آورند که بر آنها مسلط می شوند و آنها را پوچ می گردانند! در واقع، نظامی اجتماعی، در

جریان رشد سرمایه، از ساخت می افتد و بر محور رشد سرمایه، نظام سرمایه داری پدیدار می شود. بدین قرار، جریان رشد تولید سرمایه داری، خود انقلابی است. چرا که تمامی نیروهای مولد را دائم در حرکت نگاه می دارد: سرمایه داری مأموریت تاریخی دارد طبقه کارگر را رشد بدهد. در جریان این رشد است که سرمایه دار نیز، به خدمت سرمایه در می آید و به مثابه کارمند سرمایه، کارپذیرانه و نا خودآگاه، انقلابی را تدارک می کند که به موقعیت اجتماعی به مثابه سرمایه دار پایان می دهد (۲۷۳).

بدین سان، سرمایه حاکمیت پیدامی کند و سرمایه دارها را که اینک خود خادم سرمایه شده اند، به سرمایه گذاری و نوآوری و رقابت با یکدیگر بر می انگیزد و کارگران را از تفرد به یافتن وجدان جمعی و برخاستن به مبارزه راه می برد. در نظر مارکس، اسطوره مالکیت اینسان می میرد و اسطوره سرمایه بر جای او می نشیند و فرمان می راند.

غیر از تناقض ها که در نظریه یافته و موضوع بحث قرار داده اند (۲۷۴)، پرسش اساسی که به ذهن می رسد، اینست: نقش مالکیت چیست؟ اگر این سرمایه است که از ارزش اضافی پدید می آید و در حرکت خود، روابط انسانها را از ساخت می اندازد و از نو، ساخت می دهد، پس به جای تضاد دو طبقه کارگر و سرمایه دار، این هر دو طبقه، باهم، باید بر ضد « ولایت مطلقه » سرمایه بشورند! دست کم، تحول اجتماعی باید نتیجه حرکت سرمایه باشد و نه برخاستن طبقه کارگر و به قهر متحول کردن نظام اجتماعی که در بیرون دیالکتیک کار و سرمایه قرار می گیرد. و بر فرض که حرکت سرمایه به مرحله انقلاب کیفی برسد و مالکیت فردی، جای به مالکیت اجتماعی بسپرد، آیا سرمایه همچنان باید ایجاد بگردد یا نه؟ اگر پاسخ آری است، پس ارزش اضافی و بنابراین استثمار وجود خواهند داشت.

نیک آشکار است که مارکس، در توصیف و تحلیل بر اصل ثنویت تک محوری، با یک محور را فعال مایشاء کردن، محور دیگر را ناگزیر کارپذیر گردانده است. این رو، بسیاری امرهای واقع را یا نمی دیده ویا « نادیده » می گرفته و به بن بست تناقضها می رسیده است. برای بیرون رفتن از بن بست، اسطوره جدید در کار می آورده است. اما به قول سارتر، دیالکتیک فرجامی جز فاجعه ندارد! هنوز « آینده » ای که جبر دیالکتیک پدید می آورد، نارسائی اینگونه مطالعات را که به قالب در آوردن واقعیت اجتماعی هستند، آشکارتر می نماید:

جامعه جهانی با اقتصاد وفور:

به تریبی که دیدیم، مارکس وبه تبع او مارکسیست ها، جهت عمومی تحول را مثبت ارزیابی می کردند، دیالکتیک فرایز آنها به کمونیسیم سرباز می کند و سرانجام به جامعه سوسیالیستی می انجامد (۲۷۵). این جامعه دارای اقتصاد وفور است. بدین قرار، مارکسیسم همان ادعا را می کند که لیبرالیسم می کند! (۲۷۶). او این فرجام نیکو را موکول می کند به حرکت سرمایه. در جریان این حرکت، تضاد میان نیروهای تولیدی و روابط تولید، به انقلاب سرباز می کند. مارکس، در فقر فلسفه، (۲۷۷) توضیح می دهد: ۱- وجود یک طبقه محروم شرط حیاتی هر جامعه ای است که بر تضاد طبقاتی بناشده است و ۲- آزاد شدن طبقه محروم، به ضرورت، ایجاب می کند که جامعه جدیدی بنا شود. و ۳- برای آنکه طبقه محروم آزاد شود، باید که قدرتهای تولیدی که پدید آمده اند نتوانند با روابط اجتماعی موجود، یکی در کنار دیگری بزنند. و ۴- در میان تمامی ابزار تولید، بزرگ ترین قدرت تولید کننده، طبقه انقلابی است. و ۵- سازمان یافتن عناصر انقلابی به مثابه طبقه ایجاب می کند که

تمامی نیروهای تولیدی که می توانند در بطن جامعه پیشین، پدید آیند، وجود داشته باشند.

به گمان او، سرکوب و ستم نه از فقدان اخلاق و اراده حاکمان که از ضرورت تاریخی مایه می گیرد. آزاد شدن طبقه محروم نیز به تصمیم افراد آن تحقق پیدا نمی کند. حدود و شرط آزاد شدن را با صدور تصویب نامه نمی توان تعیین و برقرار کرد. نیاز به وجود پیدا کردن شرائط معین دارد.

بدین سان، نه تنها عدالت اجتماعی هدف و موعول به تدارک جبری شرائط معین در حرکت تاریخ می شود، بلکه اختیار از انسانها ستانده و به جبر تضاد نیروهای تولیدی با روابط تولیدی، سپرده می شود.

امروز که بعد از تجربه هستیم و می بینیم به جای اقتصاد وفور، پیش خور کردن و از پیش متعین کردن آینده و به جای غنای انسان و طبیعت، فقر انسان و طبیعت سر بر آورده اند و حیات انسان و طبیعت را تهدید می کنند، بجاست بپرسیم:

۱ - چرا جبر تعادل قوا و سر انجام ها که پیدا می کند را وارونه می دیدند؟

۲ - اگر به جای سلب اراده از انسان، او را آزاد و مسئول و چند و چون آینده را فرآورده عمل او می شناختند و بنابراین، عدالت نه هدف که میزان می گشت، انسان و طبیعت امروز و فرداها چگونه می زیستند؟

فصل ششم

ندیدن تعادل ضعفها کار را به بن بست نظری کشاند

اهمیت شناختن چهارنوع تعادل قوا وربطشان با یکدیگر، ایجاب می کند، تعریف تعادل ها را با چند مثال، به زبان تجربه، باز گویم:

بند اول - انواع تعادل های قوا:

تعادلی که ذهن ها بدان خو کرده است، تعادل قوا - قوه به معنای زور - است. در ذهن ها، وقتی دو کس یا دو گروه، یا دو کشور توانائی های برابر در مقابله با یکدیگر را دارند، آن دو کس، دو گروه، دو کشور را هم قوه یا هم زور می گویند.

اما در واقع، دست کم، چهار نوع تعادل قوا داریم. « تعادل ضعف ها » یکی از آنها است. فرقی با سه تعادل دیگر در اینست که آن سه، در تحول خویش، به تعادل ضعف ها بدل می شوند. در واقع، این چهار تعادل از تعادل قوای یک طرفه پدید می آیند و به تعادل ضعف ها می انجامند:

۱ - تعادل قوای ساده: هر گاه صاحبان دو قوه در تعادل ساده با یکدیگر قرار بگیرند، یعنی میانشان تنها مسابقه در افزودن بر قوه وجود داشته باشد، بطور عموم، سه حالت پیش می‌آیند:

الف - یکی قوی تر و دیگری نسبت به او ضعیف تر می‌شود،

ب - دو طرف در جریان افزودن بر قوه خویش، هم قوه می‌مانند،

ج - دو طرف، از راه حذف نیروهای محرکه، حالت نخستین را حفظ می‌کنند.

سه حالت، تا وقتی کار به برخورد نیانجامیده است، ترجمان ثنویت دوماحوری هستند. اما وقتی بنا بر زور آزمائی می‌شود، هر یک از دو صاحب قوه، برای مسلط شدن بر دیگری زور بکار می‌برد. بنا براین، بر اصل ثنویت تک محوری عمل می‌کند :

۲ - تعادل تخصصی قوا: در این تعادل، دو صاحب قوه تنها با یکدیگر مسابقه نمی‌دهند. بلکه هر یک از دو طرف، در همان حال که می‌کوشند بر قوه خویش بیفزایند، در تخریب و تضعیف دیگری نیز می‌کوشند. هر چند مثال امریکا و شوروی سابق، معروف ترین مثال این نوع تعادل است، اما نیک که بنگری روابط افراد و گروه‌ها با یکدیگر را نیز، اغلب، بیاتگر این تعادل می‌یابی. تربیت غلط و حاکمیت زور بر رابطه‌ها، سبب می‌شود هر کس ساختن خود را در خراب کردن دیگری تصور کند و بیشتر از آنکه در ساختن خود بکوشد، در تخریب دیگری تلاش کند.

مسابقه‌ها در رشد علمی، در رهبری، در دادگری، در تقوی، تعادل قوا نیستند. ترجمان موازنه عدمی هستند و به تمامی شرکت کنندگان در مسابقه سود می‌رسانند. اما علم می‌تواند در تعادل تخصصی قوا بکار رود و به کار می‌رود. در این وقت، در ترکیب قوه، زمان به زمان، سهم و نقش بزرگ تری را پیدا می‌کند.

۳ - عکس تعادل قوا، تعادل ضعفها است. این تعادل از راه تضعیف و تخریب متقابل و یا واکنشهای تخریبی در برابر هر عمل سازنده و یا ویرانگر، پدید می‌آید. فرق این تعادل با تعادل قوای تخصصی در اینست که یا افزودن بر قوه‌ای در کار نیست و تنها تخریب و تضعیف یکدیگر وجود دارد و یا میزان تخریب بسیار بیشتر از اندازه افزودن بر قوه است. به تریبی که خواهیم دید، تعادل‌های دیگر، سرانجام، به این تعادل بدل می‌شوند.

۴ - تعادل قوای یک طرفه: گذار از عدم زور به زور یا از لا اکراه به اکراه و برگرداندن قوت به ضعف، تعادل قوای یک طرفه است. فراوان می‌شنوید و می‌خوانید: « بیش از آن خوشبختیم که در باور بگنجد، می‌ترسم بدبختی بزرگی از پی بیاید ». و بسیار هستند آنهایی که اسباب سعادت‌مندی را دارند اما از دست می‌دهند و بنا بر ضرب المثل، « خوشی زیر دلشان می‌زند! » و خوشبختی خویش را به بدبختی بر می‌گردانند. با انداختن تخریب انقلاب ایران، ملاتاریا قوت را به ضعف برگرداند. با انداختن جامعه در سراسیم تعادل ضعفها و گرفتار شدن خودش در بند این تعادل، ویران سازی را عمومی و ابعاد آن را بدان حد از بزرگی رساند که، در تاریخ، کم مانند است.

بر گرداندن توانائی به ناتوانائی، جز با جانشین آزادی کردن قدرت، به مثابه محور نظام جامعه، میسر نمی‌شود. همانطور که یک دوستی، یک زناشویی، یک عشق، بدون آنکه دو طرف، یا یکی از دو طرف، ثنویت را به مثابه اصل راهنما، جانشین توحید کند، و با دو گانگی جستن، در تخریب دیگری بکوشد، به دشمنی، به جدائی، به کین، بر نمی‌گردد. و اگر مرز دقت را بیشتر کنی و رفتار خویش را تحلیل کنی، می‌بینی برای اینکه با دیگری در تعادل قوا قرار بگیری، در درون خود، نخست، باید دیگری را ضد خود بگردانی، و سپس، عقل خویش را برای تبدیل نیرو

به زور و روشهای بکار بردن آن بر ضد او، بکار بیاندازی. بنا بر این، هنوز با دیگری وارد تعادل قوا نشده، با خود و یک طرفه، تعادلی را به وجود آورده‌ای که در آن، استعدادهایت دستگاه تبدیل نیرو به زور و به کار انداختنش در تخریب دیگری، گشته اند. پس هر تعادل قوایی با دیگری، از تعادل ضعف های یک طرفه با خود، شروع می‌شود. هنوز، مثالهای دیگر، توضیح را واضح تر می‌کنند:

تعادل قوای ساده و تعادل تخصصی قوا از تعادل یک طرفه مایه و آغاز می‌گیرند. اگر تعریف های انواع تعادل ها را با تعریف این تعادل شروع نکردم، بدان جهت است که انسانهای عصر ما، چنان به تعادل قوا معتاد شده‌اند و حتی آن را مشروع می‌دانند که گمان می‌برند، بنای هستی بر تعادل قوا است! حال آنکه اگر تأمل کنند، متوجه می‌شوند هر تعادل قوایی، با گذار از لاکراه به اکراه آغاز می‌شود.

اینک از خود بیرسیم: اگر آنها که خود را دین دار می‌دانند، درک صحیحی از رانده شدن آدم از بهشت، پیدا می‌کردند و می‌دانستند هر بار که لاکراه را رها می‌کنند و اکراه در کار می‌آورند، میوه ممنوعه می‌خورند، اصل موازنه عدمی را رها و اصل ثنویت تک محوری را راهنمای عمل خویش می‌کنند، آیا بنام دین، زور را محور زندگی می‌کردند؟ و اگر آنها بی که وقتی به قرآن رجوعشان می‌دهی، « چندشان می‌شود »، در رفتار آدم تأمل می‌کردند، بی نمی‌برند که هر تعادل قوایی، با گذار از لاکراه به اکراه آغاز می‌شود؟ کافی است توجه کنیم که وضعیت امروز، محصول باور به جبر و آینده‌ای است که به حکم جبر مارکسیستی یا لیبرالی، این یا آن خواهد شد، تا از خود بیرسیم: اگر باور به جبر نبود و بنا بود انسان ها آزادانه و سنجیده آینده را بسازند، امروز جهانی در تعادل ضعفها داشتیم؟

بهر رو، برای اینکه ببینیم چگونه هر تعادل قوایی از تعادل یک طرف آغاز و به تعادل ضعف ها سر باز می کند، رفتار دو کس را مطالعه می کنیم که با یکدیگر، مسابقه علمی می دهند:

• در مرحله اول، هر دو رشد می کنند. دست آوردهای هریک، سبب شتاب گرفتن رشد او و دیگری می شود. اصل راهنما موازنه عدمی است و در میانشان اکراه نیست.

• در مرحله دوم، یکی از مسابقه دهندگان، یا هر دو، تصمیم می گیرند، علم را وسیله سلطه جوئی کند یا کنند. اگر هر دو چنین کنند، باز عمل آنها یک طرفه است. زیرا در آغاز، اصل راهنمایشان، موازنه عدمی بود. هر دو در یک راه و هم سو بودند. در موازنه عدمی، آدمی طرف ندارد. پس برای آنکه طرف پیدا کنند، هریک، در درون خود، دیگری را ضد گردانده است. اما برای این که دیگری را ضد کند و یا خود را مسلط بخواهد، می باید ثنویت تک محوری را جانشین موازنه عدمی بمتابه اصل راهنما کند.

اما اگر یکی لا اکراه را رها کند و با دیگری، دوگانگی بجوید و در رابطه با او، علم را در تبدیل نیرو به زور بکار برد، یکی از سه اتفاق روی می دهد:

الف - زور ساز، زور سازی را رها می کند و به مسابقه بر اصل موازنه عدمی باز می گردد. تعادل قوا از میان می رود.

ب - زور ساز به زور سازی ادامه می دهد اما دیگر تن به تعادل قوا نمی دهد.

ج - طرف مقابل نیز به زور سازی روی می آورد.

• در مرحله سوم، یک طرف و یا دو طرف، گمان می برند می توانند در مرز مسابقه زور سازی بمانند و بنا می گذارند زور را بر ضد یکدیگر، بکار نبرند. غفلت اول همین جا است: یک طرف یا دو طرف غفلت می کنند

که جریان تبدیل نیرو به زور، خود یک جریان ویران گری است. چرا که زور، با تخریب نیرو، به وجود می آید. غفلت دوم اینست که تا تضادی نباشد، نیرو به زور تبدیل شدنی نیست. پس آن دو نمی توانند در مرز مسابقه در زور سازی بمانند. و غفلت سوم و مهم تر اینست که زور را اگر به کار نبری، از میان می رود. بنا بر این، هر مسابقه در زور سازی، به تضاد و خصومت سر باز می کند. چرا که وسیله، یعنی زور، اصل راهنما و هدف را با خود سازگار می کند. و از آنجا که اگر بکارش نبری نیست، زور نخست بر « دارنده » است که حاکم می شود و سپس ناگزیرش می کند بر ضد دیگری بکارش برد. و غفلت چهارم که باز هم بزرگ تر است، همان است که پیش از این (در پاسداری از ولایت مطلقه فقیه) توضیح داده ام. هر زوری که به کار بری، ناگزیرت می کند، زور بیشتری بسازی و بکار بری.

اینک با مثالی، توضیح بالا را روشن تر کنیم: فرض کنیم، دو طرف بنا می گذارند دست آوردهای خود را به پول تبدیل و پولها را بر هم بیفزایند. اگر پول ها را هیچگاه بکار نیاندازند، پول ها دیگر قوه خرید نمی شوند. حکم کاغذ باطله را پیدا می کنند. کار دو مسابقه دهنده، به کار کسی می ماند که ساخته خویش را ویران می کند. این دو، تعادل خود را از راه تخریب نیرو برقرار می کنند. بنا براین، در تعادل ضعف ها هستند. و از آنجا که هر یک قوه خویش را از آن بیم که مبادا کار او را به تضاد و خصومت با دیگری بکشاند، مهمل می گذارند، جریان ضعیف شدن را، تا از دست دادن آخرین رمق، خواهند رفت. بدین سان، تعادل قوا به تعادل ضعف ها بدل می شود.

و اگر پولها را بکار نیاندازند، در صورتی که در رقابت با یکدیگر، از تخریب یکدیگر خود داری کنند، تعادل ساده قوا میان آنها بر قرار

می‌شود. و اگر تخریب یکدیگر را از لوازم رقابت بدانند، تعادل تخصصی قوا میانشان پدید می‌آید.

اگر به تعادل ساده قوا بسنده کنند و منابع پایان ناپذیر باشند، رقابت در مال اندوزی را می‌توانند تا وقتی خود قربانی مال اندوزی شوند، ادامه بدهند. در حقیقت میان رشد علمی انسان و رشد ثروت در بیرون انسان، تفاوت در اینست که اولی موجب قوت آدمی می‌شود و دومی سبب شدت و شتاب گرفتن ضعف او می‌گردد. در جریان رشد ثروت، انگیزه و محور حاکم، ثروت اندوزی و هدف تحصیل هر چه بیشتر مال است. انسان و علم او وسیله می‌شوند. انسان که در رشد علمی راهبر و افزودن بر علم هدفش بود، وسیله می‌شود. ناگزیر، استعدادها و نیروی خویش را به استخدام ثروت اندوزی در می‌آورد. هر اندازه مسابقه بیشتر شدت و شتاب می‌گیرد، آهنگ کاهش نیروهای و استعدادهای عقلانی و بدنی مسابقه دهندگان سریع تر می‌شود. بدین قرار، آن قاعده که می‌گوید: رشد قدرت با ناتوانی عقلانی و جسمی انسانها نسبت مستقیم دارد، از این تجربه بدست آمده است.

و چون مالی را که می‌اندوزند بکار می‌اندازند، میزان تمرکز و انباشت مال بالا می‌رود. اما می‌دانیم که هر تمرکز قوائی، به معنای کاسته شدن نیروها نزد دیگران است. پس بدون فقیر کردن دیگران و طبیعت، مال جمع نمی‌شود. حاصل آنست که مال اندوزی تعادل قوا میان مال اندوزان و میان آنها با دیگران و طبیعت، تعادل ضعف‌ها را بر قرار می‌کند. و چون، بنا بر قاعده، قدرت مالی مثل بهمن بر خود می‌افزاید و البته نمی‌تواند حتی بر شدت و شتاب خویش نیفزاید، به نسبت بزرگ تری انسان و طبیعت را ویران می‌سازد.

و در صورتی که منابع محدود باشند، مسابقه ثروت ، به تضاد منافع می‌انجامد. تعادل قوای ساده بالا، تخصصی می‌شود. و بدیهی است آهنگ تضعیف متقابل پرشتاب تر می‌شود.

بدین قرار، انحراف از تعادل قوای یک طرفه شروع و به تعادل ضعف می‌انجامد. آن تعادلی که امپراطوریه‌های بزرگ، مخوف ترین استبدادها، بزرگ ترین کارفرمائیهای ماوراء ملی و... را از پا در می‌آورد، این تعادل است. وقتی کار به تعادل ضعف ها کشید، هیچ قدرتی نمی‌تواند از حکم بلا شفقت انحلال بگریزد. زیرا:

بند دوم - تعادل ضعفها جریانی است که به تخریب کامل راه می‌برد:

اعتیاد به مواد مخدر و الکل و... و زور گوئی ، یک امر اجتماعی است. پس یک بیماری تن و روان تنها نیست : کسی که معتاد می‌شود، در جامعه می‌زید. پس در روابط اجتماعی قرار دارد. به سخن دیگر، با دیگران در تعادل قوا است. اگر تعادل قوا را با بیرون نتواند بر قرار کند، با درون ، با خود، از راه تعادل ضعف ها، بر قرار می‌کند. از این رو، پر شمار ترین معتاد ها، آنها هستند که در تعادل قوا با دیگران، کار پذیر هستند. یعنی در برابر زورگوئی دیگران، استقامت نمی‌کنند و یا حتی می‌گذارند دیگران به آنها زور بگویند. وقتی با خود و یا با کسانی که می‌توانند به آنها، زور بگویند، تنها می‌شوند، ضعفی را که بروز داده‌اند، جبران می‌کنند. اما جبران ضعف ابراز شده، جز با تخریب و تضعیف جبران نمی‌شود: اعتیاد به مثابه یک امر اجتماعی همین است.

و تمامی معتادان به زور گوئی، نیازمند تعادل ضعف ها می‌شوند و سر انجام از پا در می‌آیند. در حقیقت، بنا بر قاعده بالا، دائم باید بر میزان

زورگوئی بیفزایند. بر فرض که هیچ مقاومتی نیز نبینند، استخدام روز افزون نیروها و استعدادهای در زورگوئی، فرسایش شتاب گیر به بار می‌آورد. اینست که روی آوردن به مخدرها ضرورت پیدا می‌کند. بگذریم از اینکه هم دیگران مقاومت می‌کنند و هم وجدان زورگو، افزایش فزونی طلب قدرت را که موجب فرسایش تن و روان می‌شود را به یادش می‌آورد. این امر که زورگویان به تدریج توان اندیشیدن را از دست می‌دهند، به جنون مبتلی می‌شوند، به انواع مخدرها گرفتار می‌آیند، به غم کاهنده معتاد می‌شوند و جام زهر سر می‌کشند و با رنج کشنده شکست، از پا در می‌آیند، دلیلی جز گرفتار تعادل ضعف‌ها شدن ندارد.

• در خانواده‌های ایرانی، مردها اگر در بیرون از خانه، زور بشنوند و نتوانند دم بزنند، ضعف بیرون را با قدرت نمائی در خانه، از راه زور گفتن بر زن و فرزند خویش، جبران می‌کنند! آنها در بند همان چهار غفلت هستند و نمی‌دانند که کانون محبت و عشق را، یک طرفه، به عرصه تعادل قوا بر می‌گردانند. تعادل قوا کار را به تخریب متقابل می‌کشاند. تخریب متقابل، حد اقل طلاق و حداکثر جنایت را در پی می‌آورد.

ای کاش مردان و زنان می‌دانستند از همان لحظه که زور در کار می‌آوردند، در خود، ساز و کار تعادل ضعفها را، بکار می‌اندازند. زیرا با زور گوئی، توان دوست داشتن و مهر ورزیدن را از دست می‌دهند. چه بسا برای همیشه. و کسی که توان دوست داشتن را از دست می‌دهد، استعدادهای عقلانی و بدنیش از رشد می‌افتند. زیرا موضوع فعالیت استعدادهای تولید گمانهای بد و ساختن انواع توجیه‌ها می‌شود برای ضعف‌ها که شوهر در بیرون خانه نشان می‌دهد و، در مقام جبران، خانه را عرصه قدرت نمائی می‌کند.

و در خانواده های جامعه های غرب، رایج ترین شکل تعادل ضعف ها، جبران « خیانت جنسی » با « خیانت جنسی » است. در نظر غربیان، این رفتار، طبیعی و موجه نیز می نماید. گاه آن را شجاعانه هم توصیف می کنند! سرانجامی که این تعادل ضعف ها پیدا می کند، همان سرانجامی است که خانواده ولیعهد و همسر او و دستگاه سلطنت انگلستان پیدا کرده اند: زن و شوهر در روند « خیانت جنسی » به یکدیگر، کار را به طلاق فضاحت باری رساندند. دامنه زیان ، دستگاه سلطنت را هم فرا گرفت و این پرسش را به میان آورد: آیا سلطنت بر جا می ماند؟

تعادل قوا را قانون طبیعت باوراندن ، کار را به آنجا رسانده است که غربیان ، عشق را نه ساخته انسان بلکه قوه ای می شمارند که مانند برق زن و مرد را می گیرد و آنها را بی اختیار می گرداند. نمی گویم « به یک نگاه، نه یک دل که صد دل عاشق شدن »، ممکن نیست. اما می گویم تجربه های گذشتگان را بخوانید و تجربه هایی را که خود کرده و یا دیده اید، به یاد بیاورید و از خود بپرسید: از عشقهایی که ، چون برق، زنان و مردان را گرفته اند، کدامیک دوام آورده اند؟ وقتی عشقی از این نوع را که دوام کرده باشد، نیافتید، حق را به عرفان ما می دهید و پی می برید آن عشقی پایدار است که انسان، بر اصل موازنه عدمی، در فضائی معنوی، در جریان رشد ، می سازد. پی می برید که هر انسانی نیاز به عرفان دارد. عرفان به این واقعیت و حقیقت که استعداد دوست داشتن را اگر به کار نیاندازد، استعدادهای دیگر او در تخریب بکار می افتند. ثنویت را اصل راهنما کردن و به انواع تعادلها معتاد شدن، انسانهایی را پدید می آورد که استعداد دوست داشتن را از دست می دهند و به ساختن عشق توانا نمی شوند. آن کس که « هفت تن لباس آهنین بر تن پاره می کند و هفت شهر عشق را ، پشت سر می گذارد و به

عشق می‌رسد» ، در واقع، استعداد دوست داشتن خویش را می‌پرورد و بدان فعلیت می‌بخشد. عشق ماندنی این عشق است. عشقی که آزادی انسان را از یادش ببرد، از آغاز دروغ است. عشقی که انسان آزاد، به تنهایی و یا با دیگری، در جریان رشد، می‌سازد. راست است .

به تنهایی؟ آری. چرا که اگر یکی از دو زوج نیز از رفتن به راه عشق بازایستد، دیگری می‌تواند به راه خود ادامه بدهد. اگر عاشق به راه خویش ادامه بدهد و ضعف معشوق را با ضعف متقابلی جبران نکند، این احتمال وجود دارد که جاذبه قوی عشق، استعداد دوست داشتن معشوق را بکار اندازد و او را به راه آورد. و اگر ، به احتمال ضعیف ، باز استعداد خویش را مهمل گذاشت ، دلش از نور عشق خالی بود ، راه عشق را ندید و به بیراهه رفت، دست کم ، تعادل ضعف ها و تخریب متقابل وجود ندارد و یک عاشق ، آزاد و رشید، وجود دارد.

بدین قرار، اگر انسانها از تجربه های روز مره پند بیاموزند و تعادل قوا در بیرون را به تعادل ضعف ها در خانواده بر نگردانند، اگر خانواده را کانون عشقی بشمارند که بنایش بر توحید باشد و از هر گونه تعادل قوائی مصون ماند، روابط بیرون از خانواده را نیز سالم ساخته‌اند. شرط کار آنست که دست کم، در خانه، بنا را بر موازنه عدمی بگذارند و زن و مرد، هر یک موافق فضل ها یی که دارند، قوام بر یکدیگر شوند. و از این تمرین ساده شروع کنند: آزاد و رشید کسی است که خطای دیگری را مجوز خطای خویش نمی‌کند. زیرا می‌داند جبران خطا با خطا، تعادل بر قرار کردن میان دو ضعف است . اگر در این تعادل پیش برود، بنای خانواده را از پایه ویران می‌کند.

• در یک دوستی، در یک سازمان سیاسی ، در یک ...، رایج ترین تعادل ضعف ها، خطائی واقعی و یا ساختگی را مجوز جدائی کردن است. به محض آنکه دو طرف ، به تعادل ضعفها، تن بدهند، دوستی از میان

می‌رود، سازمان سیاسی گرفتار انشعاب می‌شود و... از این رو است که همواره تأکید کرده‌ام: آن کس که بر اصل موازنه عدمی می‌اندیشد و عمل می‌کند، هرگز در اختلاف کردن، پیشقدم نمی‌شود. و اگر دیگری تعادل قوای یک جانبه بر قرار کرد و در بیراهه خصومت شد، او بر جای خویش، استوار، می‌ایستد. در جدائی، پیشقدم نمی‌شود و خصومت جورا در نشخوار خصومت، تنها می‌گذارد. در عوض، در حق اندیشیدن و حق گفتن و حق کردن، بیش از پیش، سعی می‌کند.

• در کار فرمائی‌ها - خواه یک کارخانه یا یک تجارت خانه - رایج‌ترین شیوه انتقال تعادل قوا به درون کار فرمائی و به روابط کارفرمائی با جامعه، انتقال مالیات، عوارض، رشوه‌ها و اسراف‌های کارفرمایان، به مزدها و قیمت‌ها است.

و رایج‌ترین شکل‌های تعادل ضعفها این دو شکل هستند:

- کارفرما از مزد می‌زند و کارگر از کار. در صورتی که مانعی برای افزایش قیمت نباشد، کارفرمائی این ضعف را با افزودن بر قیمت، جبران می‌کند! و اگر افزودن بر قیمت ممکن نباشد، تعادل ضعفها را با کاستن از کمیت و کیفیت کالا یا خدمت، بر قرار می‌کند. اما چون در تعادل ضعفها با جامعه، از حدی، پافرا تر نمی‌توان نهاد، تعادل ضعفها، کارفرمائی را گرفتار بیماری مهلک کسری‌ها و زیان بر زیان انباشتن و سرانجام ورشکست شدن، می‌کند.

- تمرکز پولها نزد دولتها و بانکها، بسیاری را به این فکر می‌اندازد که کارفرمائی ایجاد کنند و آن را وسیله به چنگ آوردن بخشی از این پولها کنند. عمومی‌ترین روشها، به راه انداختن و توسعه دادن کارفرمائی با اعتبارات بانکی و کمکهای دولتی است. همانطور که بانکها گاه با چند برابر دارائیهای خود کار می‌کنند، کارفرمائیهای صنعتی و بازرگانی نیز

چنین می‌کنند. اگر دولتها اینگونه کارفرمائیها را بر سر پا نگاه ندارند، سرانجام کارشان، ورشکستگی است.

اقتصاد ایران تحت استبداد، نمایشگاه، این دو شکل از اشکال تعادل ضعفها گشته است.

• در دستگاه اداری ایران، رایج ترین شکل تعادل ضعفها، زورگویی مافوقها و اشکال تراشی و کم کاری مادونها و نتیجه کند شدن روند کار و دو و سه و چند برابر شدن هزینه ها است. اما ترجمان روابط قوا میان دستگاه اداری با جامعه، رشوه است.

در سطح وزیران و مدیران، تعادل ضعفها خانواده های حاکم با یکدیگر و میان قدرت حاکم با جامعه، به خصوص نیروی جوان و بی کار، از راه مقام بخشی و مقام ستانی و استخدام زائد، بر قرار می‌شود. حاکمیت رابطه به جای ضابطه، ضعف مدیریت را به بار می‌آورد و این ضعف، با خرابکاری کارمندان (کاستن از زمان کار، کاستن از کمیت و کیفیت کار و خرج تراشی و ...) متعادل می‌شود. ترجمان تعادل ضعفها، کاغذ بازی اداری، انواع فسادهای اداری و مالی و کم شدن کم و کیف و زمان کار است. نمی‌گویند، در ایران، هر کارمند روزانه ۱۱ دقیقه و بسا کمتر کار می‌کند؟

• دولتی که به جای جستن راه های بایسته، بخواهد از راه زور مسائل را حل کند، خود و جامعه را گرفتار تعادل ضعفها می‌کند:

- در قلمرو اقتصاد، وقتی دولتی نخواهد حقیقت را به مردم بگوید، مشکل را باید با پول (زور اقتصادی) حل کند. آن را تا جائی که ممکن است از راه بالا بردن مالیاتها و از آن پس، از راه کسر بودجه و چاپ اسکناس و گرفتن قرضه، حل می‌کند. رایج ترین و عمومی ترین شکل تعادل ضعفها میان دولتها با ملتها، این شکل است.

اگر از این راه ها پول کافی تدارک نشد، منابع طبیعی کشور را به خارج می‌فروشد. اگر باز کفاف نداد، به اخذ قرضه از خارج روی می‌آورد. این ضعفها یک رشته ضعفها در پی می‌آورند: به جای سرمایه گذاری، مسابقه در بردن و خوردن پولهای در می‌گیرد که از راه دولت، در اقتصاد، جریان پیدا می‌کنند. به جای توسعه فعالیتهای تولیدی پر خطر و احتمالا کم سود، وارد کردن بی خطر و پر سود، روش می‌شود. واردات تولید داخلی را از میان می‌برند و جریان پول حجم نقدینه بخش خصوصی را افزایش می‌دهد و قدرت خرید کاذبی که پدید می‌آید، تعادل عرضه و تقاضا را بر هم می‌زند و...

عمومی ترین علامتها و بیانگرهای این تعادل ضعف ها، تورم شدت و شتاب گیر و جریان سرمایه ها به خارج و افزایش کسر بودجه ها است. کسر بودجه ها، از بودجه خانواده تا بودجه دولت، عمومی ترین شاخص تعادل ضعفها در جهان پایان قرن بیستم مسیحی است.

- در قلمرو سیاسی ، دولتی که به ملت زور می‌گوید، - خواه در شکل عریان و خواه در شکل فریب و دروغ - ، به خصوص وقتی استبدادی است، یک رشته تخریبهای متقابل را بر می‌انگیزد: جامعه تحت استبداد، از راه بی اعتنائی به قانون دولتی و لاقیدی و گریز از همکاری با دولت و مبارزه با آن - هر بار که بتواند - واکنش نشان می‌دهد. در پی، تعادل ضعفها میان دولت با ملت، شدت و شتاب گرفتن تجزیه و مخاصمت استبدادیان، توسعه فسادهای سیاسی و ... می‌آیند. دروغ و ناسزا و بهتان زبان رسمی این تعادل و، قهر در اشکال گوناگون، روش اصلی می‌شود. یأس و کز کردگی و احساس حقارت و در نتیجه ، گریز از فعالیت جمعی ، عمومی می‌شوند و...

- در قلمرو اجتماعی ، زورگوئی دولت به ملت، به خصوص به جوانان، واکنشهای تخریبی آنان را بر می‌انگیزد. جامعه عصبی بدین سان پدید

می‌آید. در این جامعه، تعادلها از راه تخریب‌های متقابل برقرار می‌شوند. تعادل ضعفها در خانواده را بیش از این، بررسی کردم. این تعادل، همراه با تعادل ضعف‌های دیگر، روابط اجتماعی را پدید می‌آورند. تا وقتی جامعه نتواند از تعادل ضعف‌ها با دولت بیرون رود، تخریب‌های متقابل، پر شدت‌تر و پرشتاب‌تر می‌شوند و جامعه را تا انحلال می‌برند. بسته شدن افق آینده و فقدان آرمانها که به اندیشه و کار واقعیت یافتنی باشند، سبب رواج بیکاری و افزایش میزان آن و گسترش فسادهای اجتماعی می‌شود. این نا بسامانیهایی عمومی‌ترین شکل‌های اجتماعی تعادل ضعفها، در همه جامعه‌ها، به خصوص در جامعه‌های زیر سلطه و استبداد، هستند. حالت‌های عصبی، انواع ترسها و رفتارهای قهر آمیز و گیج‌گویا‌ترین بیانگرهای تعادل ضعفها در نظام‌های استبدادی هستند.

- در قلمرو فرهنگ: دولتی که زور را ارزش اول می‌کند و آن را بر علم و لیاقت مقدم و حاکم می‌گرداند، عامل عقیم شدن فرهنگ می‌شود. فرهنگ جامعه، به مثابه یک مجموعه زنده، می‌میرد و مثل یک تن مرده، تجزیه می‌شود و می‌گردد. تجزیه فرهنگی عمومی‌ترین شکل تعادل ضعفها در جامعه‌های زیر سلطه و استبداد است. آشکارترین بیانگرها عبارت می‌شوند از:

• در قلمرو تعلیم و تربیت، «افت تحصیلی» گویا‌ترین علامت تعادل ضعفها می‌شود: معلمی که توسط دولت، تن و روانش (نداشتن تغذیه و آسایش کافی به علت کمی حقوق و زیست در جو ترس و سانسور) ویران می‌گردد، عامل انتقال قوه تخریبی به کلاس می‌شود: تدریس نارسا و قهر آمیز و بی ارزش کردن علم در نظر دانش آموز. بکار گرفتن زور به منزله روش اصلی تعلیم و تربیت، آنهم در مدرسه، هم از سوی

معلم و هم از سوی مأموران سرکوب دولت، فاجعه‌ای را به بار می‌آورد که جامعه‌های استبداد زده عصر ما با آن رویا رویند.

استعدادهای کم شماری که تحصیل علم را پی می‌گیرند، به محض آنکه مغز می‌شوند، راه فرار را در پیش می‌گیرند. فرار مغزها و سرمایه‌ها و جریان سیل آسای منابع طبیعی کشورهای زیر سلطه، عمومی‌ترین اشکال تعادل ضعفها در جامعه‌های زیر سلطه هستند.

• دین قلمرو معنویت را ترک می‌کند. نیازهای معنوی انسان دیگر از راه دین ارضاء نمی‌شوند. کار دین موجه و مشروع جلوه دادن زورگوئی‌ها و فساد گستردهای دولت زورگو می‌شود. دین سالاران با تقسیم زور، به زور صالح و زور طالح، بزرگ‌ترین دروغ‌ها را می‌سازند. ارزشها را از بام اعتبار فرو می‌افکنند و ضد ارزشها را مقام رفیع می‌بخشد. دین که باید راه و روش و میزان عدالتی باشد برای سنجش ترک تعادل قوا و بازگشتن به خدا، یعنی به موازنه عدمی، رها شدن از تعادل ضعفها و بدان، برادر و برابر شدن انسانها، عامل تجربه عمومی و گروه بندیهای خصومت ساخته و خصومت جو و انواع مرز سازیها می‌شود. بیان دین رسمی قهر آمیز و مالمال از تهدید و بسیار ترسناک و گریزان ساز عموم، بخصوص جوانان، از دین می‌گردد. گرایش به تعصب‌های دینی و ضد دینی (انواع انتگریسمها و بنیاد گرائیها و...) رواج پیدا می‌کنند و...

• هنر که قلمرو آن، ماوراء ممکن است و همه باید «طرحی نو» باشد، کارش ساختن اشکال بی جان در قالبهای بی روح می‌شود. گویا‌ترین زبان هنری تعادل ضعفها، اقبال به فرآورده‌های مخرب است، به خصوص، وقتی «ممنوعه» می‌شوند. به ایران امروز بنگریم که منظره‌ای سخت عبرت آموز پیدا کرده‌است: تعادل ضعفها میان «تهاجم ضد فرهنگی» ملاتاریا با فرآورده‌های سکس و خشونت که وارد کشور می‌شوند، نسل جوان کشور را در میان گرفته‌اند.

• در قلمرو اندیشه، ملاتاریا و دیگر نظامهای استبدادی و حتی غیر استبدادی و نیز جبرگرایان، جنایت می‌کنند. زیرا جوان سازنده آینده جامعه و جامعه‌ای در آینده است. اگر افق آینده بسته شود و اندیشه‌ها نتوانند آرمانهای در خور به جامعه اظهار کنند، جامعه بدون جوان و بدون آینده و محل شدت و شتاب گرفتن تخریبهای متقابل می‌شود. اندیشه چاره ساز سانسور می‌شود. فرآورده‌های زبانی و قلمی اندیشه‌های نازا و ایران ساز، ترسان و ترسناک، مایوس و یأس آور، می‌شوند. زبان رسمی اندیشه‌های نازا، از سیاسی و دینی و اخلاقی و ادبی و فلسفی و هنری، زبان تخطئه و تخریب می‌شود.

بدین سان، در قلمرو فرهنگ، عمومی ترین شکل تعادل ضعفها، « اتحاد شکل » است. توضیح اینکه در وضعیت طبیعی، محتوی‌ها هستند که شکلهای در خور را می‌یابند. اما، در تعادل ضعفها، شکل است که قالب زور ساخته محتوی‌ها می‌شود.

• پویائی‌های روابط سلطه‌گر - زیر سلطه را، پیش از این، (از جمله در اقتصاد توحیدی و سیر اندیشه سیاسی در سه قاره و اصول راهنمای اسلام) مطالعه کرده‌ام. نظامهای اجتماعی هر جامعه، محصول روابط قوا میان جامعه‌ها و در درون آنها، میان گروه بندی‌ها و افراد هستند. اما وقتی جامعه زیر سلطه‌ای در بند تعادل ضعفها می‌شود، گویا ترین بیانگرها، وابستگیهای یک جانبه به خارج و صدور نیروهای محرکه به خارج و عمومی ترین شکل تعادل ضعفها، بند از بند گسستن اقتصاد و فرهنگ و اعتیاد به مصرف ضد ارزشها و عناصر عقیم کننده فرهنگ هستند.

• تاریخ طبیعت ایران و طبیعت امروز ایران، گویا ترین زبان تعادل ضعفها است: کشوری که در آغاز، در چهار سو سبز بود، امروز از چهار سو بیابان در گسترش است. روابط قوا وقتی به تعادل ضعفها راه می‌برند، فشار بر طبیعت و منابع آن، فزونی می‌گیرد. زیرا هم باید منابع و امکانات

را در اختیار بنهد و هم عوارض ویران گر تعادل ضعفها را در جامعه ، در شکل انواع آلودگی ها، تحمل کند.

کاسته شدن شتاب گیر منابع و افزایش شدت یاب و شتابنده آلودگی محیط زیست، ترجمان تعادل ضعف ها می شوند. زبان طبیعت ، زبان صدق است: میزان کاهش منابع و افزایش آلودگی هر محیط، شاخص بیشی و کمی تعادل ضعفهای آن محیط است.

و این علامتها و بیانگرها، در زمان ، بیانگر عمومی پیدا می کنند: شدت و شتاب پیش خور کردن منابع ، متعین کردن حال و آینده و کاستن از امکانات حیاتی آیندگان بیانگرهای عمومی تعادل ضعفها هستند. بدین قرار، تمامی بشریت در قید تعادل ضعفها است. با وجود این، از این به آن جامعه ، تعادل های ضعف ها به یک اندازه نیستند. به دلایلی که بر آنها معرفت داریم، تعادل ضعف ها را کمتر مطالعه می کنند و آن را در سنجش وضعیت کشورها از آنهم کمتر بکار می برند. جدولی که در آن، وضعیت کشورها بر اساس شدت و شتاب تعادل ضعفها ، مقایسه شده باشد، وجود ندارد. با وجود این، اگر کشورها را بر اساس علامتها و بیانگرها که بر شمردم، نتوانیم با یکدیگر مقایسه کنیم، اما می توانیم بگوئیم این علامتها و بیانگرها، همه، در جامعه استبداد زده ایران، به وجود آمده اند. در ایران، روند تخریب همچنان شتاب می گیرد و میزان آن بزرگ می شود. آیا ایران محکوم است و راه نجاتی ندارد؟

اما چرا جبری های جدید واقعیت را وارونه دیدند؟ به نظر می رسد که اصحاب دیالکتیک از این امر غفلت کرده اند که تا بیرونی را درونی و درونی را بیرونی نکنی، نیرو را نمی توانی در زور از خود بیگانه کنی. چون می خواسته اند بیرون ماده را منکر شوند، نمی توانسته اند جبر را حاکم نکنند واز آنجا که با قطع رابطه آلی درون با بیرون، زبان تجربه را دیگر نمی توان بکار برد، جای آن را به زبان فریب داده اند و خود

نخستین فریب خوردگان آن شده اند. اگر عدالت را که میزان رها شدن از روابط قوا و باز یافتن موازنه عدمی بمثابة اصل راهنما است، باز می یافتند، قدرت را هدف و وسیله نمی کردند. آزاد می شدند و آزاد می کردند.

آیا نظره‌های « بعداز مارکسیسم » و « بعداز لیبرالیسم » پیرامون عدالت اجتماعی، زبان تجربه را جانشین زبان فریب گردانده و عدالت را ضابطه شناخته اند؟

حاصل بحث: انتقادات و نظره‌های جدید:

در نظره‌های جدید مبنی، همچنان ندرت است. زیرا اگر مبنی وفور می شد، عدالت اجتماعی موضوع خویش را از دست می داد. اما ندرت یک امر طبیعی و یا پدیده ای اجتماعی است؟ حاصل روابط قوا و بنابراین افزایش پذیراست یا خیر؟ اگر افزایش پذیر است، آیا تدابیر مؤثری، با عنوان عدالت اجتماعی، وجوددارند که بتوانند از افزایش ندرت ها و وسعت و شدت ویرانی ها بکاهند؟ اگر در انتقادات و نظره‌های جدید پاسخ این پرسشها را نیافتیم، به سخن دیگر، اگر نظرها که پیرامون عدالت اجتماعی اظهار شده اند را در بن بست یافتیم، این پرسش محل پیدامی کند: آیا مسئله راه حل ندارد و یا بر اصل راهنمای دیگری می تواند راه حل پیدا کند؟

در لیبرالیسم و لیبرتاریسم جدید، نظره‌های موجود انتقاد شده اند و براساس انتقادات، نظره‌هایی اظهار شده اند که قابل تحویل به یکدیگر و یا توانا به تکمیل یکدیگر هستند. در طرز فکرهای دیگر نیز، نظرها اظهار شده اند که باز، براساس انتقاد نظره‌های دیگر اند:

۱ - نظرهای کمال پرست: وقتی تعریف معینی از زندگی خوب و مصلحت واقعی هر عضو از اعضای جامعه در سر باشد، عدالت آن تدبیر و یا تدابیری می شود که آدمیان را به کمال منظور می رساند و یا می رسانند. برای مثال، اگر کمال را در تقوی بدانیم، عدالت جز آن می شود که اگر کمال را در رفاه مادی بدانیم. امامبنی، یکی و آن کمال جوئی است.

۲ - نظرهایی که کاری به زندگی کمال مطلوب ندارند و خود را « نظر بی طرفانه » عدالت می خوانند، لیبرال هستند. بخشی وسیع از برداشت های لیبرالی، فایده گرایان، لیبرتاریان ها و حتی پاره ای از مارکسیست ها در شما این نظرها هستند (۲۷۸). اساس اینست که از تعیین سلسله مراتب برای انواع برداشتها از زندگی خوب، خودداری شود. یا دست کم به همه برداشتها که با احترام به طرز فکرهای دیگران سازگارند، به یک چشم نگریسته شوند. برای نظرهای لیبرال، چهار خاصه می شمارند:

۲/۱ - مهمترین خاصه این نظرها اینست که، به ضرورت، ضد کمال طلبی و مخالف اقتصاد نامبنتی بر بازار نیستند. برای مثال می توان، از موضع کمال طلبی، از سرمایه داری دفاع کرد. همان سان که بسیاری کرده اند. هستند نظرهای لیبرال که جانبدار مشروعیت بی قید و شرط اقتصاد بازار هستند و هستند بسیاری دیگر که مشروعیت آن را در گرو تحقق شرطها می دانند .

۲/۲ - خاصه دوم این نظرها اینست که به ضرورت، حامی حقوق بشر و یا آزادی های اساسی نیستند. به سخن دیگر، معنای این سخن که این نظرها نسبت به برداشت ها از زندگی خوب، بی تفاوت هستند، آن نیست که فرد را مالک طلق خویش می شناسند و برای او آزادی باور و بیان و اجتماع و... قائل هستند: هستند نظرهایی، همچون نظرهای راولس و نوزیک، که از این آزادیها حمایت می کنند و هستند نظرهایی، همچون

فایده گرائی که حمایت از آزادیها را مشروط به تحقق پیش فرض های می دانند. لیبرالیسم، در این معنی، « لیبرالیسم سیاسی » را ایجاب نمی کنند. ۲/۳ - هر نظر لیبرال، البته، فردگرا است. پس خاصه سوم عبارت می شود از:

« سود جمع » و « مصالح و منافع عمومی » که قابل تلخیص در سود افرادی نباشد، که جامعه را تشکیل می دهند، وجود ندارند. اما هیچیک از نظریه های لیبرالی عدالت بدان معنی فردگرا نیستند که برای شیوه زندگی « فردگرا » - به فردگرائی هر معنائی داده شود، (رقابت جوئی، حرص به سود، خودخواهی، ضدهمرنگی، عشق به خویش و...) - امتیاز خاص قائل شوند. اگر در یک جامعه، شیوه های زندگی وجود دارند که، با عدالت لیبرال، سازگار نیستند، - برای مثال، شیوه زندگی اجتماعی در جامعه ای که تنها دارندگان یک نوع باوردینی حق زندگی دارند - از آن رو است که لیبرالیسم، در برداشتهای مختلف از زندگی، به یک چشم نگاه می کند.

۲/۴ - خاصه چهارم نظریه های لیبرال عدالت اینست که پیوستن به یکی از آنها، به هیچ رو، در گرو چشم پوشیدن از باور به یک زندگی خوب نیست. برخی از صاحب نظران لیبرال بر این نظر هستند که، در واقع، یک برداشت لیبرال از زندگی خوب وجود دارد و پیوستن به نظریه لیبرال عدالت، در واقع، پذیرفتن این زندگی است. بنابراین نظر، بی طرفی نظام سیاسی، شرط رشد نوعی از جامعه است تا، با آنچه هر یک از ما زندگی موفق می دانیم، سازگارترین باشد. پس جامعه خوب از جامعه عادل، جدائی ناپذیر است (۲۷۹). لیبرالیسم کانت و میل از این نوع است. به نظر پاره ای دیگر از متفکران لیبرال، که امروز پرشمارتر هستند، پیوستن به نظریه عدالت اجتماعی لیبرال، نوعی اعتراف به ناتوانی ورها کردن ادعای بلند پروازانه بر توانائی تعریف طبیعت جامعه خوب، در

موقعیت کثرت گرائی است. اعتراف به این معنی است که مسئله زندگی خوب، بخلاف جامعه عادل، مسئله ای نیست که بتوان یک قرار وقاعده والگوی عمومی برای آن یافت. بدین قرار، فرق نظریه های لیبرال عدالت اجتماعی با نظریه کمال طلب، دراینست که نظریه های لیبرال در بند هیچ برداشت خاصی از زندگی خوب نیستند. بنابراین، نظریه های لیبرال عدالت می توانند نظرهای مستقل شمرده شوند.

اینک که خاصه های نظریه های لیبرال عدالت اجتماعی را شناختیم، می توانیم انواع ترکیب های آنها را شناسائی کنیم:

الف- نظریه های لیبرال عدالت اجتماعی که تقدم قطعی رابه مالکیت می دهند: این نظریه ها، جامعه ای را عادل می شناسند که اجازه ندهد از دست احدی، مالی را بدر آورند که او، بنابر قواعد ازپیش تعیین شده، بدست آورده است.

ب- نظریه های لیبرال عدالت اجتماعی که برهمبستگی بناشده اند: این نظریه ها اعتناء به مالکیت های پیشین ندارند. براین اساس بنامی شوند که اعضای یک جامعه باید از امکان و اقبال برابر برخوردار باشند. بنابراین، عدالت، توزیع امکان ها و اقبال ها به ترتیبی باید باشد که اعضای جامعه در موقعیت برابر قرار بگیرند. متغیرهایی که در توزیع بکار می روند، انواع نظریه های همبستگی گرا را به وجود می آورند. بدین قرار، بسته به اینکه مجموع امکانها و اقبال ها و امتیازها که توزیع می شوند. چه ترکیبی داشته باشند، این یا آن نظریه بوجود می آیند:

۱- وقتی بنابر توزیع ثروت و یا رفاه یا اقبال و امکان کار میان افراد است، نظریه عدالت را توزیعی گویند.

۲- وقتی بنابر توزیع مجموعه ای از متغیرها که ثروت یا رفاه و یا امکان و اقبال ها نیست، بلکه توجه به میانگین متغیرهایی است که به حداکثر

رساندن آن، ضابطه عدالت می شود، عدالت را یافتن سطح قابل قبول گویند. نظریه های فایده گرا، جانبدار این تعریف از عدالت هستند. در برخی از نظریه ها، این دو نوع را با یکدیگر تلفیق می کنند. در این نظریه ها برابری (ویا نصفت) را با اثربخشی تلفیق می کنند. اینک که مفصل نظرها - که در این فصل شروع شده اند - را بدین سان فشرده کردیم، به سراغ انتقادهای می رویم:

انتقادهای مارکسیست و اکولوژیست:

برخی از مارکسیست ها می گویند: « نظریه های لیبرال عدالت، تنها به توزیع درآمد می پردازند و به تولید اعتنائی ندارند. حال آنکه توزیع تابع تولید است. از این رو، جز حمله بردن بر معلول ازدستشان بر نمی آید و از درک طبیعت تغییرهای بایسته، ناتوان می شوند». در پاسخ به این انتقاد، گفته اند به شهادت انواع نظرها که در این فشرده تکرار شدند، انتقاد کنندگان از گوناگونی نظریه های لیبرال عدالت غافل بوده اند. بسیاری از این نظریه ها، به توزیع درآمدها بسنده نمی کنند. مالکیت وسائل تولید، مهار سرمایه گذاریها، قدرت در کارفرمائی، امکان کار یافتن، کمتر از قدرت خرید مورد توجه قرار نمی گیرند. آنها نظریه ها که خواستار تغییر شیوه تولید هستند، تغییر این متغیرهاست که مطالبه می کنند. علاوه بر این، آن نظریه ها که خواهان روابط مالکیت جدید هستند و دلیل آن را اثربخشی اقتصادی بیشتر و یا خردمندانه تر بودن، می شمارند، نیز، نظریه های لیبرالی عدالت هستند. چرا که به حداکثر رساندن رفاه یا آزادی و یا سطح زندگی را برای همه ویا برای کم درآمدها، هدف قرار می دهند.

باوجود این، دواستدلال عدالت اجتماعی از دیدگاه مارکسیسم را از نظریات لیبرالی عدالت اجتماعی مشخص می‌کند:

• یکم اینکه مارکسیسم اصل عدالت را انکار نمی‌کند اما ادعای لیبرال‌ها را بر بی‌طرفانه بودن نظریه عدالت، راست نمی‌داند و این بی‌طرفی را نیز نمی‌پذیرد. به نظر مارکسیست‌ها، برداشت قابل قبول از عدالت، آن برداشتی است که بر برداشتی عمومی از جامعه خوب مبتنی باشد.

• دویم اینکه، نظریات لیبرالی عدالت را باطل می‌داند. زیرا تاوقتی ندرت هست و بنا بر روابط قوا میان طبقه‌های اجتماعی است، تدایمی که برای استقرار عدالت به عمل در می‌آیند، نقش بر آب می‌شوند. راه حل بناکردن اقتصاد وفور است. چاره آن اینست که ترقی فون و انباشت سرمایه و بکار افتادش در تولید، امکان تولید در حد وفور را فراهم آورند. وقتی به دوران وفور رسیدیم، همه ساخته‌های نظری پیرامون عدالت اجتماعی، نقش بر آب می‌شوند.

امروز که بعد از تجربه هستیم، از شمار جانبداران این نظر کاسته شده است. به ندرت کسی را می‌توان یافت که عدالت را قربانی اثربخشی کند و، به وعده جامعه وفور، از ساختن و بکار بردن میزان عدالت اجتماعی، چشم‌پوشد. بخصوص که جانبداران محیط زیست «جامعه دارای اقتصاد وفور» را به زیر علامت سؤال برده‌اند:

جانبداران محیط زیست بر نظریه‌های لیبرال عدالت ایراد می‌گیرند که به طبیعت و سرنوشت نسل‌های آینده بی‌اعتناء هستند. به این ایراد نیز پاسخ داده‌اند که همه نظریه‌های لیبرال چنین نیستند. از جمله داوید گوتیه (۲۸۰) نظریه‌های لیبرتارین‌ها را بدین خاطر انتقاد می‌کند که وقتی از رقابت کامل سخن به میان می‌آورند، از اثر آن بر طبیعت غافل می‌شوند. گوتیه می‌گوید امتیاز نظریه او، از جمله، در این است که به

مسئله عدالت میان نسله‌ها می‌پردازد و بهتر از نظریه راولس، مشکل را حل می‌کند.

اما جانبداران محیط زیست، استدلالی از این نوع را بیشتر در خور انتقاد می‌یابند. زیرا برای اداره منطقی و عادلانه تر منابع طبیعی، به صنعت متوسل می‌شود. اما صنعت محیط زیست را آلوده تر می‌سازد و برشده ندرت می‌افزاید. زیرا منابعی را که به جامعه‌ها تعلق داشتند و بهره‌برداری از آنها موافق عرف و عادت انجام می‌گرفتند، ویران می‌گرداند و کره زمین را ذخیره گاه منابع تلقی می‌کند. منابعی که اندازه‌گرفتنی، قابل بهره‌برداری و تقسیم و تسهیم کردنی هستند (۲۸۱).

در پاسخ به این انتقاد گفته‌اند: این انتقاد، همان انتقاد مارکسیستهاست. با این تفاوت که مشکل ندرت را از راه افزایش تولید، حل نمی‌کند. می‌کوشد از راه برقرار کردن رابطه‌ای دیگر با زمین، گره از مشکل بگشاید. بدون آنکه راه حل را بازگشت به رابطه‌ای بشمارد که دهقانان با زمین داشتند، آن را یادآور می‌شود. جانبداران محیط زیست بر محدود کردن نیازها تأکید می‌کنند اما از آنجا که نمی‌توانند رابطه‌ای با طبیعت یا نیازهای انسانی پیشنهاد کنند که انسان و طبیعت از آن بهره‌جویند (که اگر می‌توانستند، مشکل حل شده بود)، ناگزیر با همان مشکل روبرو هستند که لیبرالیسم را از حل آن ناتوان می‌شمارند. توضیح اینکه بر فرض منابع طبیعت از منطق صنعت پیروی نکنند، از منطق محاسبه اطاعت می‌کنند. به سخن دیگر، زمین همچنان منبع منابع باقی می‌ماند که استفاده از آنها و ثمراتشان باید هرچه عادلانه‌تر به عمل آید.

انتقاد سوم جانبداران محیط زیست اینست: دنیای ما، دنیایی شده است که هر روز از روز پیش، انسانها ناگزیر از رعایت سلامت محیط زیست می‌شوند. بنابراین، بخش روزافزونی از جمعیت جهان ناگزیر می‌شود برداشتی از زندگی خوب را بپذیرد و بدان، جامعه خوب را بسازد. این

زندگی و جامعه خوب، نیازمند رها کردن روش کنونی افزودن بر مصرف فرآورده های مادی است. چگونه ممکن است عدالتی بدون ربط با زندگی و جامعه خوب، بر رفتار انسانها اثر گذارد؟

نظیر همین انتقاد را مارکسیست ها کرده بودند. غیر از آنها وجانبداران محیط زیست، « امت گرایان » نیز انتقادی از این نوع را به عمل می آورند. پس از شرح انتقاد « امت گرایان »، خواهیم دید که دو پرسش پاسخ می یابند یا نه:

- ۱- آیا بدون برداشتی از زندگی و جامعه خوب، میتوان برداشتی از عدالت اجتماعی پیشنهاد کرد که مشکل گشا باشد؟ و
- ۲- آیا نظریه های لیبرال عدالت اجتماعی برآستی بی طرف هستند و متکی به برداشتی از زندگی و جامعه خوب نیستند؟

انتقاد « امت گرایان » :

انتقادهای که امت گرایان به عمل آورده اند را سه دسته کرده اند:

۱- نظریه های لیبرال عدالت، از اخلاق، به حقوق ووظایف بسنده کرده اند و به خصوص، قلمرو « تقوی » را نادیده گرفته اند (۲۸۲). از این انتقاد، حسن استقبال باید کرد. کسانی چون راولس بدان بی اعتناء نمانده اند. درواقع راولس « عدالت را جزئی از یک دید اخلاقی » می داند. بدیهی است استدلال پیرامون عدالت نباید موجب غفلت از مسائل اخلاقی دیگر شود. نیازی نیز به تغییر روش نیست. « تعادل سنجیده »، بمثابة روش سنجیدن متقابل داورها در این و آن مورد باور عمومی، روشی نیست که تنها در حل مسئله عدالت بکار آید.

۲- انتقاد دوم اینست که نظریه های لیبرال عدالت فرد را « بدون علقه ها»، بدون هویت و بدون تعهد (غیر از تعهدها که خود آزادانه برعهده

گرفته است)، در نظر می گیرند. راولس در مطالعات اخیر خویش (۲۸۳) کوشیده است نشان دهد که نظریه لیبرال عدالت، نظریه ای که خود او در سر دارد، در باره هستی شناسی و روانشناسی که به شناخت طبیعت انسان می پردازند، موضع نمی گیرد. اما این بدان معنی نیست که هویت و پیوندها و تعهدها و مقاصد فرد را در نظر نگیرد و نداند که فردها در فرهنگ هائی بار می آیند که خود آن را انتخاب نکرده اند.

۳ - انتقاد سوم امت گرایان اینست که نقص نظریه های لیبرال عدالت، تنها این نیست که اشخاص را عریان از تعلق ها و هویت ها و تعهدهایش در نظر می گیرند، بلکه این نقص نیز هست که آنها را عاری از این همه می گردانند (۲۸۴).

در جامعه هائی که « لیبرال » خوانده می شوند، و در آن، هر کس مختار است زندگی خویش را، خود سازمان بدهد، گرایشها پی آمدهای نظریه های لیبرال عدالت را آشکار می کنند: مادر جامعه هائی زندگی می کنیم که تحرک هائی که البته فردی - جغرافیائی، هستند اما اجتماعی و خویشاوندی و سیاسی، نیز بشمارند، در اندازه و وسعت، هرگز در تاریخ مانند نداشته اند. اعضای جامعه ها، به خود واگذار شده اند و هیچگونه رابطه پایداری با امت خویش ندارند. فرد هویتی کم رنگ، پیوندهائی سست و تعهدهای زودگذر، بیش ندارد. و البته مشکل است ادعا کرد نظریه « لیبرال » که می گوید: منصفانه بگذاریم هر کس هر نوع زندگی را خوب می داند، برگزیند، نقشی در این تحول ندارد. آیا این جامعه را، جامعه ای را که اعضای آن، همسان اتم ها، از یکدیگر دور افتاده اند، که در آن، رقابت میان افراد عمومی و همه روزه و همکاریها میانشان نادر و اتفاقی شده اند و هر کس در پی هدف شخصی خویش است، می توان مطلوب شمرد؟ آیا نباید بعد امت یا پیوند افراد با جامعه را نیز منظور کرد که نظریه لیبرال عدالت، سخت بدان صدمه رسانده

است؟! آیا کوشش برای تضمین « بی طرفی » دولت، خطر الغای دولت و گسستن پیوندهای به جا مانده را در بر ندارد؟ و اگر بخواهیم به بعد امت و جماعت اهمیت بایسته را بدهیم، چاره جز این داریم که نظریه لیبرال عدالت را به کنار نهمیم؟

به این انتقاد، چهار پاسخ گفته اند (۲۸۵):

۱ - همه نظرهای لیبرال عدالت را به یک چوب نباید راند. برای مثال، نظریه های همبستگی طلب از امت و جماعت غافل نمی شوند. این نظریه ها با تدابیری که سبب تقویت پیوندها با جامعه محلی شوند، موافق هستند. برآند که نسبت به برداشتها از زندگی خوب، برآستی بی طرف بمانند تا تدبیرها که پیشنهاد می کنند، میان پیوندها، هویت و تعهدها و تحرک و ابتکارهای فردی سازگاری پدیدآورند.

۲ - اما این پاسخ، کافی نیست. چرا که وقتی اصرار بر بی طرفی است، دیگر نمی توان با مداخله دولت در تقویت و یا حتی حفظ فرهنگ جمعی که برای بقای یک امت ضروراست، موافق شد. پاسخ دوم پاسخ اول را کامل می کند: فرهنگ یک خواسته عمومی، به معنای اقتصادی کلمه است. بنابراین، غیرممکن است آنها را نیز که سهمی در غنای آن ندارند، از « مصرف » آن بازداشت. پس، بجا است که نظریه لیبرال عدالت مداخله دولت را برای رساندن یک فرآورده به حد مطلوب، موجه بدانند. بدین قرار، می توان در محدوده بی تفاوتی لیبرال ماند و، با کمک دولت، به فعالیت های فرهنگی قابل استفاده برای عموم، موافقت کرد. در صورتی که « حفظ » یک فرهنگ یا هویت فرهنگی « خواسته اولیه » و دارای اهمیت خاص تلقی شود، در همان محدوده بی طرفی، می توان با کمک های دولت به اقلیت های فرهنگی نیز موافقت کرد. و باز به همان ترتیب، می توان با کمک به فعالیت های دستجمعی موافقت کرد.

و اگر چهار تحرک (جغرافیائی، اجتماعی، خویشاوندی، سیاسی) که ذاتی جامعه لیبرال هستند، با وجود کمک‌های بالا، امت و جماعت را به راه انحلال بردند، آیا در لیبرالیسم، می‌توان راه حل دیگری یافت؟

۳ - امت و جماعت گرایان بر آنند که با از میان برخاستن جماعت‌های مذهبی، باشگاه‌ها، سندیکاها و...، میان فرد و دولت، عاملی که از فرد در برابر دولت حمایت کند، نمی‌ماند. بنابراین، نظریه لیبرال عدالت، به وارونه هدف خویش می‌رسد و دولتی فعال مایشاء پدید می‌آورد. لیبرالها این اشکال را این سان رفع می‌کنند: گرچه عادلانه نیست، اما برای پرهیز از بدتر، می‌توان به بد تن داد و از بی‌طرفی مطلوب لیبرالها عدول کرد و اسباب مشارکت فعال شهروندان را در زندگی جمعی تدارک دید. بدین قرار، یک لیبرال می‌تواند با فراهم آوردن اسباب مشارکت فعال شهروندان، در زندگی جمعی، موافقت کند. همان « جمهوری خواهی مدنی » امت و جماعت گرایان را بخواهد و با ایجاد بنیادهائی موافقت کند که ترجمان برداشت « فراماده گرا » از زندگی خوب هستند.

بدیهی است موافقت با این دو راه‌حل، نقض کردن آن بی‌طرفی است که ذاتی برداشتهای لیبرال از عدالت هستند. اما بر پایه همین نظریه‌های لیبرال عدالت است که می‌توان این تدابیر را به مثابه ابزار، بکار برد. با وجود این، ممکن است راه حل سوم هنوز کفایت نکند. لذا، به سراغ راه‌حل چهارم باید رفت:

۴ - گرچه نظریه لیبرال عدالت متوقع بی‌طرفی است، اما دولت نباید بی‌طرف بماند. چرا که عدالت یکی از پرشمار هدف‌ها است که دولت موظف است آنها را برآورده سازد. و اگر، برای بهتر کردن جامعه، ببیند که باید مساعد برخی برداشتها از زندگی خوب بگردد، نباید درنگ کند. برای جانبداران نظریه لیبرال عدالت، این پاسخ بسیار بیشتر از سه پاسخ پیشین گران تمام می‌شود. زیرا اگر عدالت هدف محض دولت نباشد، یا

دست کم اگر هدف اول آن نباشد، فایده تهیه نظریه مستقل عدالت چیست؟ چه سود جامعه عادل را تعریف کردن، وقتی برای حفظ جامعه، دولت باید از عدالت چشم پبوشد؟

از این رو، گفته‌اند اگر سه راه حل اول نتوانستند جامعه را از متلاشی شدن نگاه دارند، آن جامعه درمان پذیر نیست. در واقع، روی آوردن به راه حل چهارم، چشم پوشیدن از لیبرالیسم است. دست به دامان این راه حل شدن، رها کردن لیبرالیسم است بدون آنکه درد جامعه درمان پذیرد (۲۸۶).

بدین قرار، نظریه‌های لیبرال عدالت بر برداشتی از جامعه خوب، بنا شده‌اند. الا اینکه این نظریه‌ها جامعه خوب را آن جامعه‌ای می‌دانند که در آن، هر کس هر زندگی را که خوب می‌داند، بر می‌گزیند. در واقع عدالت، خود یک ارزش است. بدون برداشتی از نیکی و بدی، کجا می‌توان ارزش را از غیر آن تشخیص داد؟ اما عدالت بدون هدف و اصل راهنما به تعریف در نمی‌آید. به سخن دیگر، «عدالت چیست»؟ پرسشی بی پاسخ می‌ماند اگر ندانیم هدف کدام است. اما تشخیص هدف خود بر اصل راهنمایی انجام می‌گیرد. بنابراین، تعریف عدالت بر اصل راهنما، و پس از تشخیص هدف، میسر می‌شود. از این رو، عدالت هدف نیست، ضابطه و خط عمومی است که جهت و مسیر را تا رسیدن به هدف نشان می‌دهد.

با توجه به این واقعیت و آن واقعیت که نظریه‌های لیبرال عدالت اجتماعی ترجمان برداشتی از جامعه خوب است، می‌توان به این پرسش: «آیا نظریه‌های لیبرال عدالت اجتماعی برآستی بی طرف هستند»، پاسخ داد: این نظریه‌ها نه تنها بر برداشتی از جامعه و زندگی خوب بنا شده‌اند، بلکه بی طرف نیز نیستند. می‌گویند نسبت به طرز فکرها و باورها بی طرف هستند. با وجود این، بر اصالت فرد و بر مالکیت و... بنا می‌شوند.

پس: الف - برداشت‌های خود را بهترین می‌دانند و ب- جامعه‌ای می‌خواهند که بر این برداشت‌ها نظام بجوید و ج- زندگی خوب را آن زندگی می‌دانند که هر فرد خود، آن را انتخاب کند. سومی ظاهری از بی‌طرفی دارد و صوری است. زیرا برای آنکه هر فرد، چندی و چونی زندگی خویش را خود انتخاب کند، باید به اصل راهنمای لیبرالیسم و هدف آن معتقد بشود. افزون بر این، لیبرالیسم جز به زور تحقق پیدا نمی‌کند. زیرا اندیشه و عمل فرد بعد از اصالت فرد و مالکیت فرد و... قرار می‌گیرند و ترجمان این اصالت‌ها می‌شوند. فردها را در جبر روابط قوا قرار می‌دهد و برخلاف ظاهر نظر، رهبری را به بیرون از فرد انتقال می‌دهد و فرد را بازیچه جبرها می‌کند. جبر اول، « موازنه قوا » میان هر فرد و « دیگران » است. جبر دوم « موازنه قوا » میان فرد و طبیعت است. جبر سوم موازنه قوا میان فرد با خویشتن است. در واقع، اصالت فرد و آزادی را با مالکیت یکی دانستن، یعنی تقدم مطلق بخشیدن به فرد در برابر جامعه و همه دیگر فردها و پدیده‌های هستی، جز از راه موازنه وجودی قوا، به تصور نیز نمی‌آید. بنابراین، در واقع، این به زور است که اصالت داده می‌شود. پس این زور است که اختیار آدمی را در دست می‌گیرد. بدین سان، زور جای آزادی را می‌گیرد و آدمی را گرفتار جبرها می‌کند.

آیا می‌توان تعریفی از عدالت بدست داد که هم جامعه در افراد بیگانه از یکدیگر متلاشی نشود، هم انسان آزادی خویش را از دست ندهد و هم او رشد کند و هم طبیعت عمران یابد؟ آیا اگر بنا را بر ندرت بگذاریم، می‌توانیم تعریفی از عدالت بجوئیم که به بکار بردنی باشد؟ اگر در انتقادات که کرده‌اند و در راه‌حل‌ها که جسته‌اند، پاسخ‌های این دو پرسش را نیافتیم، ناگزیر جستجو را تا یافتن پاسخ ادامه خواهیم داد:

فصل هفتم

نظریه عدالت بر پایه مردم‌سالاری:

حتی اگر پاسخ‌ها را که به انتقادهای جانبداران محیط زیست و مارکسیسم و امت و جماعت داده شده‌اند، کافی و وافی بشماریم، هنوز نمی‌توانیم با اطمینان بگوئیم ساختمان نظریه لیبرال عدالت بی نقص و به عمل درآمدنی است. در واقع، وقتی حاکم روابط قوا است، سخن گفتن از عدالت بی فایده است. پس چاره چیست؟ چاره را در مردم‌سالاری باید جست. آنها که کوشیده‌اند با استمداد از مردم‌سالاری، نظریه لیبرال عدالت را انتقاد، و نظریه‌ای کارساز پیشنهاد کنند، می‌گویند: موافقت نظریه‌های لیبرال عدالت با مردم‌سالاری اتفاقی است. در واقع نیز، تنها در برخی نظریه‌های عدالت، همچون نظریه راولس، است که از حق رأی و یا قدرت سیاسی، به مثابه حقی از مجموعه حقوق و خواسته‌های اولیه سخن رفته است که، بنا بر اصل عدالت، باید منصفانه توزیع شوند.

حال آنکه یک جامعه عادل، ذاتاً مردم‌سالار است. رابطه میان مردم‌سالاری و عدالت بسیار عمومی‌تر از رابطه با ابزار است. نظریه‌های همبستگی گرا اگر مردم‌سالاری را جزء جدائی‌ناپذیر عدالت ندانند، آن را شرط بنیادی مطلقاً ضرور تحقق عدالت می‌شمارند. برای فهم بهتر رابطه مردم‌سالاری و عدالت، نظریه‌ای را بررسی کنیم که حقوق و توانائیهای سیاسی در مجموع حقوق و خواسته‌هایی که هر عضو جامعه باید از آنها برخوردار باشد، منظور نشده باشد. برای مثال نظریه به حداکثر رساندن امتیازهای اجتماعی - اقتصادی محروم‌ترین اعضای

جامعه را به تجربه می‌گذاریم: از آنجا که حقوق و تواناییهای سیاسی به همه افراد جامعه برابر داده نمی‌شوند، مردم‌سالاری از نوع مردم‌سالاری امریکائی پیدا می‌شود. در نظام دو حزبی کنونی، انتخاب‌کننده میانی، یعنی پنجاه و یکمین درصد، باید نقش کانون را بازی کند. اما امروز این « انتخاب‌کننده میانی » از قشری که درآمد متوسط را دارد، بسیار ثروتمندتر است. افزون بر این، نامزدها به میزانی که می‌توانند دلار خرج تبلیغ کنند، اقبال انتخاب شدن پیدا می‌کنند. بگذریم از انبوه بزرگی که اقامتشان در امریکا قانونی نیست اما کار کردنشان قانونی است! این انبوه حقوق و تواناییهای سیاسی ندارند. همین تجربه به ما می‌گوید، برای آنکه نظریه عدالت موضوع بررسی به عمل در آید، محروم‌ترین‌ها به حقوق و تواناییهای سیاسی نیاز دارند تا بتوانند خواستهای خویش را اظهار کنند و بخواهند این خواستها برآورده شوند.

مخالفان این نظریه می‌گویند: یک مردم‌سالاری که در آن منتخبان چنان کنند که انتخاب‌کنندگان می‌خواهند، بهتر از مردم‌سالاریهای کنونی نمی‌شود. زیرا مردم نمی‌دانند چه بایدشان کرد. از این رو نمایندگان را بر می‌گزینند تا آنها به اقتضای مصلحت، تصمیم بگیرند. هنوز اگر اختیار تصمیم با انتخاب‌کنندگان باشد، تصمیم‌ها بسیار غیر عادلانه‌تر خواهند شد!

اما، در همین کتاب، در مطالعه « زبان عامه پسند و عامه فریب‌»، فریب این بیان پیشاپیش آشکار شده است. در حقیقت، هرگاه حقوق و تواناییها برابر توزیع شوند و همگان برآستی از آنها برخوردار باشند، دانائی وسیله سلطه اقلیت انتخاب‌شونده بر اکثریت نمی‌شود. بلکه مسابقه در اظهار معرفت و دانش، سطح معرفت جامعه را بالا می‌برد و مشارکت در اداره جامعه را ممکن و برخوردار از عادلانه از خواسته‌ها را میسر می‌سازد.

جانبداران لیبرال همبستگی‌گرای بر آنند که از نظریه‌های لیبرال عدالت، نظریه خودشان به لحاظ آنکه بر پایه مردم‌سالاری و کثرت‌گرایی ساخته شده است، راه حل مسئله است. اینان سه عامل را تعیین‌کننده می‌دانند:

- ۱- تعمیق کثرت‌گرایی در درون جامعه‌ها. و
- ۲- وابستگی‌های رو به افزایش ملت‌ها برای آنکه نظم جهانی مردم‌سالارانه بگردد. و
- ۳- به یمن همبستگی‌ها و رشد، امکان مشارکت در تصمیم‌گیریها را در سطح جامعه و در سطح جهان فراهم آورند.

آیا تعمیق کثرت‌گرایی و تصدیق روزافزون آن از سوی عموم، محلی برای حل مشکلات از راه توسل به زور نمی‌گذارد و مرام‌های « فراگیر » بی اعتبار می‌شوند؟ آیا وابستگی‌های متقابل رو به افزایش و تقویت اتحادیه‌های دولت‌ها، زیر فشار رقابت اقتصادی جهانی، و حضور وسائل ارتباط جمعی و نقش آنها در بسط آگاهی‌ها، نظم جهانی را مردم‌سالارانه می‌کنند؟

و آیا با ایجاد بدون وقفه وابستگی‌های متقابل چندگانه و چند گونه (بخصوص محیط زیستی) و با امکاناتی که سوء ظن برانگیز (برای مثال نظیر برگه‌های اطلاعاتی، و یا دخل و تصرف‌های ژنیتیک و یا برخی از جراحی‌ها) نباشند و با ترقی بی گیر فنون، قلمرو تصمیم‌های جمعی گسترده می‌شوند؟

اگر سه عامل بالا در وجود آیند و پاسخ‌های این سه پرسش آری باشند، عدالت اجتماعی بر اصل همبستگی، چاره مشکل زمان است. (۲۸۷) و اگر مقصود از کثرت‌گرایی تنها کثرت طرز فکرها و مرام‌ها باشد و تعدد گروه‌بندیهای اجتماعی دارای منافع نایکسان و اغلب متضاد را در

بر نگیرد، نظریه لیبرال عدالت اجتماعی، از دیدگاه مردم‌سالاری، هنوز در خور انتقاد می‌ماند:

بند اول - سه بعد مردم‌سالاری:

آلن تورن، نظرهای لیبرال‌ها و نظر راولس را نیز، از دیدگاه مردم‌سالاری، در خور انتقاد یافته است (۲۸۸):

مردم‌سالاری البته باید آزادی و برابری را در بر بگیرد. با وجود این، مردم‌سالاری سه بعد دارد: ۱- حقوق بنیادی که از آزادی جدائی ناپذیر هستند. ۲- همشهری‌گری به این معنی که هر شهروند بر ولایت حق دارد و ولایت از آن جمهور مردم است. ۳- کثرت‌گرایی که بنا بر آن، نماینده اکثریت حکومت می‌کند. کار راولس، تلفیق آزادی و برابری افراد در اجتماع، تلفیق دید فردگرا از بازیگران با دیدی کاملاً سیاسی است. توضیح اینکه افراد در همان حال که در پی تحصیل امتیازهای عقلانی برای خود هستند، با یکدیگر تعاون می‌کنند و جامعه را بنا می‌نهند. اندیشه راهنمای این برداشت، قرارداد اجتماعی است. شخص یک فرد اقتصادی، و در همان حال، یک شخص سیاسی تعریف می‌شود که شخصیت اخلاقی او بر « درکی از عدالت و برداشتی از خوبی »، بنابراین، بر وجدان به نیازهای زندگی جمعی بنا می‌شود. در این نظر راولس، از واقعیتی که بیشتر اجتماعی است تا سیاسی غفلت می‌شود و آن اینکه بجای فرد آزاد و برابر با دیگران، باید فرد و گروه اجتماعی را نشانند که در روابط اجتماعی قرار دارند که، در آنها، افراد همواره نابرابر و مسلط و زیرسلطه‌اند. هدف عمل جمعی این نیست که به هر کس آنچه را حق او است بدهد، بلکه یا تحکم سلطه حاکمان و یا رهائی زیر سلطه‌ها و مبارزه با نابرابری، بنام برابری، است. هر نوع سازماندهی

اجتماعی دارای سلسله مراتب است. عدالت طلبی، مبارزه با سلسله مراتب مستقر، بنام برابری، است. همانسان که در مردم سالاری، در عدالت نیز، روی آوردن به مبارزه و مقابله، ناگزیر می‌شود. بگونه ای که عدالت نه بر اجماع که بر سازش اساس می‌جوید. سازشی که از سوی بازیگران اجتماعی یا سیاسی دائم زیر علامت سؤال می‌رود و تغییر می‌کند. تاریخ مردم‌سالاری، که همواره تاریخ بسیج شدن‌های نیروهای اجتماعی- سیاسی برای مبارزه با یکدیگر و اصلاحات بوده است، می‌آموزد که بجای اصطلاح « برابری اقبال‌ها » که بگونه‌ای مبهم، فردگرایی را با انسجام اجتماعی سازش می‌دهد، اصل کثرت منافع را بگذاریم. اصل کثرت ارزشها را که راولس، به درستی، مشخصه جامعه‌های نو می‌داند، باید تا نتایج اجتماعی آن پی گرفت. و اگر چنین کنیم دیگر عدالت نمی‌تواند حالت تعادل و اجماع باشد. به همین خاطر به نظر من غیر ممکن می‌رسد بتوان از « موقعیت اولیه » به راه افتاد که راولس از آن به راه افتاده است. یعنی منافع، ارزشها و هدف‌های افراد را نادیده گرفت، افراد تنها شهروندان نیستند، بلکه پیش از آنکه شهروندان باشند، صاحب نقش‌های اجتماعی هستند. همان سال که فرانسوا ته ره Francois Tere در اجتماع اهل نظر برای بحث پیرامون آراء راولس، گفت: نباید نظم سیاسی را از روابط اجتماعی جدا کرد.

نظریه مردم سالاری و عدالت، همانسان که راولس می‌گوید، باید سیاسی باشد. اما یک نظریه سیاسی نباید از تحلیل روابط اجتماعی و عمل دستجمعی جدا باشد که در منازعات اجتماعی از ارزشهای فرهنگی پیروی می‌کند. مردم‌سالاری میان قدرت که همواره نابرابر توزیع می‌شود با حق طبیعی که مبنای مطالبه آزادی و برابری است، سازش پدید می‌آورد.

تفاوتی که این نظر، با نظرهایی که بر « موازنه وجودی قوا » بنا شده‌اند، اینست که، در این نظر، یک « حق طبیعی » پذیرفته می‌شود که به استناد آن، دست کم بخشی از صاحب نقشهای اجتماعی می‌کوشند جهت روابط قوا را از نابرابری به برابری بر گردانند. اما بنا بر همان تاریخ که به استنادش، آلن تورن مبارزه میان گروه‌های اجتماعی با منافع مختلف را یک امر دائمی می‌شمرد، برغم مبارزه بر اساس « حق طبیعی » و به قصد مطالبه برابری و آزادی، در نظام سلطه گر- زیر سلطه، در سطح یک جامعه و در سطح جامعه‌های در رابطه، همواره نابرابری رو به افزایش بوده است. علت نیز آنست که وقتی اصل بر روابط قوا باشد، نابرابری نمی‌تواند میل به افزایش نجوید. زیرا قدرت بدون زیادت طلبی بر جا نمی‌ماند. از این رو، وقتی نیز که زیر سلطه به قدرت می‌رسد، قدرت سرانجام به استخدامش در می‌آورد و به خدمت زیادت طلبی، خود می‌گمارد. آیا آلن تورن روشی برای تغییر جهت دادن به روابط قوا از نابرابری به برابری یافته است؟ وی در جای دیگر کتاب، استدلال خویش را پی گرفته است. آیا او توانسته است تناقض اساسی را رفع کند که میان « حق طبیعی » که بنا بر آن آزادی و برابری و مردم‌سالاری حق هستند با روابط قوا وجود دارد و سبب می‌شود میان صاحبان نقش‌های اجتماعی، در مبارزه با یکدیگر، در نقطه تعادلی، سازش شود؟ در واقع اگر عدالت طبیعی است و عدالت بر برابری و آزادی تعریف پیدا می‌کند، پس روابط قوا یک نابسامانی اجتماعی است. تا این نابسامانی هست، عدالت نیست. و اگر روابط قوا اصالت دارد، آزادی و برابری و مردم‌سالاری نمی‌توانند واقعیت پیدا کنند. به سراغ کتاب « مردم‌سالاری چیست » برویم (۲۸۹):

استدلالی که من (آلن تورن) در این کتاب، به میان می‌نهم، دیگر است: جهان ما، برغم جهانی کردن و شدن و تبلیغ شتاب زده آن،

هویت‌های فرهنگی فراوان در بر دارد. جدائی میان توانائی بکاربردن علم و فن برای سازمان و سامان دادن و هویت‌های فرهنگی، روبه افزایش است. بنابراین، قلمرو سیاسی و بطور مشخص مردم سالاری تنها وسیله کاستن از فاصله وجدائی است. و مردم سالاری بدین مهم توانا نمی‌شود مگر عقلانیت (به مثابه توانائی دست یابی به علم و فن و بکار بردن آن) و باورهای فرهنگی از قدرت دولت جدا شوند. به نحوی که توان مردم سالاری نه از ساختمان عقلانی که از مبارزه بنام ارزشها و منافع، بر ضد قدرتها، مایه بگیرد: مردم سالاری جز آزادی از استبداد فرد گرا و امت گرا، بخصوص اشکال افراطی آنها که من استبداد فراگیرشان می‌خوانم، نیست. استبداد فراگیر به نام واقعیت گرائی همان قدر ستمکار می‌شود که استبداد فراگیر به بهانه این یا آن باور. فضای مردم سالاری آرام و عقلانی نیست. فضائی است که در آن، تنش‌ها و برخوردها و نزاع‌ها جریان دارند. زیرا دائم از سوی این و آن قدرت تهدید می‌شود. فرق میان برداشت خالصا دمکراتیک من با نظر راولس و همه فیلسوفانی که در تعمیق برداشت لیبرال از سیاست کوشیده‌اند، اینست که به نظر من، علت وجودی مردم سالاری اینست که شرائط بنیادی را برای عمل شخصی صاحب نقش، در جامعه، فراهم کند. این تنها در شخص، فردی یا جمعی، است که تلفیق عمومیت و خصوصیت (آنچه جهان شمول است با آنچه ویژه‌گی است)، باور با خرد می‌تواند انجام بگیرد. در این برداشت، انسان‌ها هستند که میان خود، ارتباط برقرار می‌کنند و اندیشه‌ها را با یکدیگر مبادله می‌کنند و جامعه، دمکراتیک از انسانها و موافقت‌ها و مخالفت‌هاشان پدید می‌آید. حال آنکه در نظر راولس، انتخاب سیاسی، مستقل از انسانها، بر دو اصل عدالت، یکی آزادی و دیگری برابری، است که طرز کار مردم سالاری را معین می‌کند.

با وجود این، فرق این دو نظر محدود است. هر دو خود مختاری نظام سیاسی را می پذیرند. بنابراین، هر دو با خلاصه شدن سازمانها و فعالیت سیاسی، در دولت، مخالفند. اما راولس بنابر سنت انگلیسی- امریکائی، از فرد شروع می کند. از منافع و ارزش های او، بنابراین از همان نظر فایده گرائی به راه می افتد. هر چند آن را انتقاد می کند و از آن در می گذرد و به انسان سیاسی آزاد، همشهری، می رسد. یعنی افرادی که در تمامی عمر خود، به مثابه « اعضای عادی و همکار جامعه » می توانند عمل کنند. آنچه را او به عنوان « موقعیت اولیه » با دو خاصه خرد پذیر و تحقق پذیر، شرح می کند: « خودمختاری کامل نه تنها توانائی بکار بردن علم و فن را شامل است، بلکه توانائی نقد و ارتقاء دادن برداشت های ما را از خواسته و مال، به ترتیبی سازگار با احترام به اصول عدالت، نیز در بر می گیرد ».

بدین قرار، این دو نظر را باید مکمل یکدیگر دانست و نه مخالف یکدیگر. زیرا صاحب نقش سیاسی را باید فرد یا گروهی در نظر گرفت که هم تحت روابط سلطه گر- زیرسلطه و قدرت، مدافع منافع خویش در مقام شهروند است، و هم نیروی مقاومت در برابر سلطه وجدان جمعی و گروه های حاکم است. با این تکمیل، به همان سه بعد مردم سالاری، ۱- نمایندگی از منافع اکثریت و ۲- همشهری گری و ۳- محدود کردن قدرت توسط حقوق اساسی می رسیم. برداشت انقلابی از مردم سالاری به بعد اول و راولس ولیبرالهای انگلیسی- امریکائی به بعد دوم اهمیت بیشتر می دهد و نظری که در این کتاب بسط داده ام، با بعد سوم این همانی می جوید. اما هیچیک از این سه بعد بی نیاز از دو بعد دیگر نیستند. به سخن دیگر، موضوعهای اصلی نظر راولس جای انکار ندارند اما کوشش او برای جمع کردن میان وحدت و کثرت و آزادی و برابری را زیر علامت سؤال می برد.

اگر اندیشه راولس ۲۰ سال است که بر تفکر در باره سیاست حاکم است، بدین خاطر است که وی، بیشتر از هر متفکر دیگری، کوشیده است پاسخ روشنی برای این پرسش بیابد: چگونه می‌توان وحدت یک جامعه سیاسی را با کثرت باورها جور کرد؟ بدین سان او در محل تلاقی دو دسته نظرها قرار می‌گیرد: آنها که بر آزادی‌های فردی اصرار می‌ورزند و آنها که وحدت مردم و شهروندان را بهترین دفاع در برابر امتیازها و نابرابریها می‌شناسند. در محل تلاقی، کسانی که بر آزادی و برابری به تعریفی از عدالت می‌رسند که با تعریف انصاف و نصفیت یکی است. اما آیا او به تلفیق دو نظر موفق شده است و تعریف او واقعیتی را دربر دارد؟ آیا یک جامعه عادل و منصف توانائی به خود نظم دادن را، به ترتیبی که هم آزادی رعایت شود و هم برابری، دارد؟ آیا تلفیق آزادی و برابری، توانائی ایجاد بنیادهای را دارد که قادر به میانه روانه کردن کردارهای اجتماعی باشند؟ این فکر که نظم سیاسی از نظم اجتماعی جدا است و می‌تواند برابری را بر نابرابریهای جامعه مدنی تحمیل کند، از روسو است. و جامعه کثرت‌گرا که گوناگونی منافع، عقاید و ارزشها را محترم می‌شمارد، از جان لاک است. اما اعلامیه حقوق بشر که دو میراث روسو و لاک را در هم آمیخت، نتوانست آزادی و برابری را با یکدیگر هم‌معنان کند. راولس نیز کوشیده است میان این دو نظر، جمع کند. اما جور کردن غیر از یکی کردن یا ادغام در یکدیگر است. راولس هدف خویش را ادغام دو نظر ساخت اما، به رغم کوشش‌هایش، او را از سوئی در بند جامعه‌ای لیبرال و کثرت‌گرا و از سوی دیگر، در قید جامعه برابری طلب، می‌یابیم. فردگرایی و هم‌مشری‌گری، در اندیشه او، دائم تلاقی می‌کنند اما یکی نمی‌شوند. او شکست نخورده است. در واقع یکی کردن این دو نظر ناممکن بوده است. مخالفت میان مردم‌سالاری که بر ولایت جمهور مردم و برابری بنا می‌شود با یک مردم‌سالاری

کثرت گرا که بر گوناگونی فرهنگ و آزادی بنا می گیرد، قابل رفع نیست. آنچه می توان کرد، جستجوی جفت و جورها و سازشها است، اما نمی توان اصلی را یافت که به حل این اختلاف توانا باشد. عدالتی که جمع کردن آزادی و برابری - که نا ممکن است - بشود، به وجود نیامده است*.

* امروز صبح، ۲۹ مهرماه ۱۳۷۵ برابر ۲۰ اکتبر ۱۹۹۶، که برای گزاردن نماز، از خواب برخاستم، در دل موجی از غم یافتیم. ساعت ۹ و ۳۰ دقیقه صبح، احمد برادر زاده ام تلفن کرد که برادر بزرگم آقای فتح الله بنی صدر دعوت حق را اجابت گفته اند. او قاضی بود و عمر را بسیار سخت گذراند زیرا می خواست عدالت را برقرار کند. از اینجا به بعد را با استعانت از روح او می نویسم و کتاب عدالت را تقدیم او و همه آنهایی می کنم که برای قسط و عدالت قیام و جهاد کردند.

برای دفاع از مردم سالاری، باید زندگی اجتماعی و فرهنگی خویش را بر روی عامل شخصی متمرکز کنیم. باید نقش خلاق و تولید کننده خویش را بازیابیم و تنها به ایفای نقش مصرف کننده بسنده نکنیم. از اینجاست که اخلاق اهمیت روزافزون پیدا می کند. شکل مدنی و غیردینی اخلاق بایسته است. چرا که اخلاق دینی چون و چرا نمی پذیرد و آزادی فرد را از میان می برد. حال آنکه اخلاق مدنی و غیر دینی از آنجا که در تعریف نیکی، از یک اصل فرا اجتماعی، رهنمود نمی گیرد، به بحث تن می دهد و از راه بحث، تحول می پذیرد و میان میراث فرهنگی و دنیای فن یا تجارت، فضای عمومی را به وجود می آورد. وقتی زندگی شخص تابع دو مبارزه او است، یکی بر ضد دستگاههای قدرت که بر جماعتها بنامی گیرند و دیگری بر ضد نظامهای فنی و بازرگانی، این دو مبارزه از مردم سالاری جدائی ناپذیر می شوند.

آزادی مثبت (اختیار آدمی بر خویشتن) حاصل بسیج سیاسی و تصرف قدرت نیست. ما دیگر نمی‌توانیم امیدهای خود را به تغییر کلی و جامع جامعه ببندیم. زیرا ما نیک می‌دانیم که به یک قدرت مطلق و یا حتی توتالیتر سر باز می‌کند که آزادی را می‌بلعد. اما آزادی تنها منفی (قلمرویی که انسان در آن آزاد است) نیز نمی‌تواند باشد. هر چند بدون این آزادی، آن آزادی نیز نیست اما این آزادی، آزادی منفی، توان دفاع از خود را ندارد. باید که افراد، از راه بحث‌های آزاد و گرفتن تصمیم‌های مردم سالارانه، فضائی را ایجاد کنند که، در آن، هر فرد و هر گروه بتوانند میراث درونی را با محیط فنی در آمیزد و، از آن، طرحی بسازد که هم شخصی و هم عمومی باشد. مردم سالاری، بنفسه، هدف نیست. مردم‌سالاری، شرط بنیادی ضرور برای ایجاد دنیائی برای صاحب نقش‌هایی است که با یکدیگر متفاوتند اما با هم اندیشه‌ای جمعی را تدارک می‌کنند که هرگز کامل، و وحدت جسته نیست. اگر مردم‌سالاری این وجدان را فراموش کند که نقش اینست عرصه عمل عاملان شخصی (فردها و گروه‌ها) باشد، انحطاط پیدا می‌کند. ایزاری در دست قوی‌ترها، یعنی دستگاهها و گروه‌هایی می‌شود که منابع کافی را برای تحمیل قدرت خویش بر جامعه‌ای می‌یابند. چنین مردم‌سالاری هیچگونه سدی در برابر سلطه آنها پدید نمی‌آورد.

وقتی مردم سالاری را این سان به خدمت عامل شخصی در می‌آوریم، در جهتی پیش می‌رویم که ما را از بخشی مهم از نظرها که در باره مردم‌سالاری اظهار شده‌اند، دور می‌کند. برای مثال، جون راولس، کوشیده است ثابت کند که سود هرکس، با سازمان دادن منصفانه و عادلانه جامعه، بهتر تأمین می‌شود. دو اصل آزادی و برابری که او عدالت را بر آنها تعریف می‌کنند، در واقع با یکدیگر سازگار نیستند مگر بدین سبب واز این راه که در جامعه، دو تمایل، یکی به کثرت و دیگری

به ادغام و وحدت مکمل یکدیگرند. و این دو مکمل یکدیگر هستند از آن رو که جامعه یک نظام مبادله‌ها است. و مبادله‌ها ممکن نمی‌شوند اگر هر یک از عناصر نظام، یک وظیفه اجتماعی و در همان حال، هدف‌های شخصی نداشته باشند. باز این مبادله‌ها ممکن نمی‌شوند اگر صاحبان نقش‌ها، در همان حال که، بمدد علم و فن، بطور عقلانی، منافع خویش را پی می‌گیرند، ارزشها و معیارها را درونی خویش نکنند. اگر جامعه، اجتماعی از گوناگونی‌ها تلقی نمی‌شد که عناصر گوناگونش را همبستگی‌های آلی بهم پیوند می‌دهند، آزادی هر کس و برابری همه و یا کاهش نابرابری‌ها بجای آنکه مکمل یکدیگر باشند، بایکدیگر در تضاد می‌شدند. راولس از این واقعیت غفلت می‌کند که افراد یک جامعه، با مبادله‌ها یا گذار دائمی از کثرت به وحدت و از وحدت به کثرت و با تألیف معرفتها است که یک زندگی اجتماعی را پدید می‌آورند.

این دو عامل (Sujets) و روابط اجتماعی که نظریه‌های لیبرال و وظیفه‌گرا (Fonctionnaliste) به حساب نمی‌آورند، در نظر من، همان روابط تنگاتنگ را با یکدیگر دارند که فرد با نظام، بنا بر آن نظریه‌ها، دارد. از آنجا که جامعه زیر سلطه قدرتها است، عمل مردم سالارانه، پیش از همه، مخالفت و مقابله با کردارها و قواعدی است که در خدمت و برای حفظ قدرت حاکمان وضع شده اند و اجرا می‌شوند. یک اراده جمعی و شخصی بر آزاد شدن، بکلی امری غیر از جستجوی عقلانی منفعت است. این اراده نظم مستقر را برهم می‌زند، تضمین‌های بنیادی (Institutionnelles) سلطه را باطل می‌کند و در مبارزه با قدرت که در خدمت منافع گروه مسلط است، به ارزشهای فرهنگی جهان شمول روی می‌آورد.

عمل مردم‌سالارانه، بنیادی کردن جنبشها برای یافتن آزادی اجتماعی، فرهنگی یا ملی است. اما همانطور که جون راولس بر تقدم اصل آزادی

بر اصل برابری اقبالها اصرار می‌ورزد، عمل مردم‌سالارانه برای دفاع از عامل (Sujet) و در مبارزه با سلطه‌ها نیز باید در پی انسجام اجتماعی و تلفیق منافع شخصی باشد. این حقوق نیستند که مردم‌سالاری را بنیاد می‌نهند، این مردم‌سالاری است که یک دولت قانون و حقوق‌مدار و عامل به حقوق را پدید می‌آورد، که می‌تواند یک سلطنت مطلقه را به یک فضای عمومی آزاد بدل می‌کند. مردم‌سالاری پیش از آنکه مجموعه‌ای از آئین‌نامه‌ها باشد، انتقاد قدرتهای مستقر و امید به آزاد شدن فردی و جمعی است.

بنابراین نظر، نه تنها قدرت معجزه‌گر نیست، بلکه در مبارزه با قدرت است که مردم‌سالاری بسط پیدا می‌کند. با وجود این نظر بجا، هنوز پاسخ‌های پرسش‌ها داده نشده‌اند. بر آنها این مشکل نیز افزوده می‌شود: اگر آزادی با برابری، وحدت به کنار، سازگاری نیز نجوید و باید از راه مبارزه دائمی بر ضد نابرابری و برای آزادی عمل کرد، نه تنها این مبارزه بجائی نمی‌رسد، بلکه، نابرابری روزافزون و آزادی منفی محدودتر می‌شوند. تجربه مردم‌سالاریها نیز گزارشگر فزونی گرفتن نابرابریها و کاسته شدن از آزادی منفی است. در واقع نمی‌توان انتظاری جز این داشت. زیرا بر اصل ثنویت و براساس روابط قوا، مشکل چاره پیدا نمی‌کند. در واقع نویسنده چون بنا نداشته است به شکست اعتراف کند، تصریح نکرده است این بن‌بست، گشودنی نیست. اما آیا دیگران کوشیده‌اند به این پرسشها پاسخ گویند و برای پرسشها پاسخ‌هایی یافته‌اند؟

بند دوم - مردم‌سالاری بعد از فرالیبرالیسم و فرامارکسیسم:

و آنها که کوشیده‌اند از بن‌بست راهی به فضای باز راه حل‌های
شدنی بکشایند، از انتقاد دونوع لیبرالیسم، لیبرالیسم شامل (Liberalisme
(Global)، که جهان را فرا گیرد و لیبرالیسم نئوهازیبن (Liberalisme
(Néo- hobbisien) (۲۹۰) به راه افتاده اند :

باید انتظار دیدن چه شکل جدید از سازش را از برخورد شدید میان
حقوق مالکیت از یک سو و اشکال همبستگی و نزاع‌های بدون انقطاعی
که زاده برخوردها میان دارندگان حقاها است، از دیگر سو، داشته
باشیم؟

لیبرالیسم شامل یکی از دو پاسخ به پرسش است. بنظر صاحبان این نظر،
منطق بازار جهانی و تحرک سرمایه در مقیاس جهان، قلمرو قدرت
دولت‌ها را- خواه مردم‌سالار و خواه غیر آن- محدود می‌کند و این
دولت‌ها، جز در ظاهر، حاکمیت نخواهند داشت. اما این لیبرالیسم
استبداد سرمایه را حاکم می‌کند و این بار، نوبت به سرمایه می‌رسد که
هر کجا شرائط را به دلخواه نیافت، اعتصاب کند و از آنجا به جای دیگر
رود. همانطور که تجربه نشان می‌دهد، « اعتصاب سرمایه » نظام بانکی را
از بند هرگونه حاکمیت مردم سالارانه رها کرده و تحت مهار سرمایه
درآورده است. کارگران را از حمایت‌های اجتماعی محروم و دولت‌ها را
ناگزیر می‌کند، برای جلب سرمایه، بیمه‌ها و امدادهای اجتماعی را لغو
کنند. دولت‌ها حاکمیت را از دست نداده‌اند اما خود تحت حاکمیت
استبداد سرمایه درآمده‌اند. این حاکمیت، دولت را از محتوای مردم
سالاری خالی و وسیله رقابت در ایجاد شرائطی کرده‌است که در آن،
سود سرمایه به حد اکثر برسد. استبداد سرمایه به قلمرو اقتصاد بسنده نمی
کند، قلمرو آموزش و پرورش را نیز فرا گرفته است. چنانکه افراد را
موافق نیاز سرمایه تربیت می‌کنند و مازاد بر نیاز، باید به خیل بیکاران
پیوندند تا افزایش شمار بیکاران سبب رام شدن کارگران در برابر

استبداد سرمایه شود. استبداد سرمایه داری، نابرابریها را در مقیاس ملی و جهانی روزافزون کرده و محیط زیست را سخت آلوده گردانده و، در مصرف منابع، چنان اسراف را روا دیده است که در آینده، دیگر نه به انتظار جامعه وفور که باید به انتظار ندرت روزافزون نشست. بدیهی است که ادامه این روند، فرهنگ مردم‌سالاری و آزادی را نیز از میان بر می‌دارد.

این تجربه، گروهی را به یاد فلسفه هابس انداخت و آنها لیبرالیسم نئوهاوسی را ساخته اند. اگر لیبرالیسم شامل جهانی کردن بازار را پاسخ پرش می‌دانست، لیبرالیسم نئوهاوسی بازسازی آمریت دولت و سالم گرداندن آن را پاسخ پرش می‌شناسد. آمریت دولت، جانشین آمریت بازار می‌شود. انسان آزاد، به خاطر نظم پذیرفتن و تحت معیار نصفت و عدالت درآمدن اقتصاد، به آمریت دولت تمکین می‌کند. این مردم‌سالاری را نسبت به اشکال دیگر، مترقی‌تر ارزیابی کرده‌اند. زیرا به صراحت هزینه‌های به اجرا درآوردن روابط اجتماعی و شکل گرفتن ارزشها و رفتارها و ظرفیتها را به حساب می‌آورد و اینها را از خاصه‌های اساسی سازمان اجتماعی می‌داند.

این لیبرالیسم به نظر ماکس وبر متکی است (۲۹۱). بنابراین نظر، « برهان قاطع بر پیشرفت سازمان دیوان سالار، همواره برتری خالصا فنی آن بر سازمان‌های نوع دیگر است. کارفرمائی‌های بزرگ جدید نیز الگوهای سازماندهی دیوان سالار هستند ».

این نظر سلسله مراتب اداری را ترجمان قدرت مالکیت نمی‌داند بلکه آن را ناشی از ضرورت به حداقل رساندن هزینه تولید می‌انگارد. وقتی پی‌آمدهای فاجعه‌آمیز استبداد سرمایه بر طبیعت و انسان و فرهنگ آشکار شدند، این لیبرالیسم را پیش کشیدند. اما این نظریه التقاتی از سنت و نوگرایی شده است. هم ارزشهای سنتی و هم نظرهای سن‌سیمون و

فردریک وینسلو تایلور Frederick Winslow Tylor پیرامون رجحان اثر بخشی را به مثابه معیار انتخاب‌ها را می‌پذیرد. مایه وحدت این دو جریان اندیشه، اعتقاد به این نظر است که، روابط اجتماعی نمی‌توانند آمرانه نباشند. با وجود این، در مقام سازش دادن میان حقوق فردی و حقوق مالکیت، این لیبرالیسم، قائل به محدود کردن حقوق شخص است. لیبرالیسم شامل به استناد ناتوانی دولت چنین می‌کرد و لیبرالیسم نئوهابسی بنام آمریت دولت. از این رو، هر دو ضد مردم سالاری هستند. اولی انسان را مسئول می‌شناسد بدون آنکه ولایت بدهد و دومی ولایت می‌دهد بدون اینکه مسئولیت بدهد. و هر دو لیبرال هستند زیرا به دو قلمرو خصوصی و عمومی قائل هستند. دومی بازار را فاسد کننده و غیر عادلانه و اسراف کننده منابع می‌شناسد و اولی دولت را بی کفایت و در بند دیوان‌سالاری و در پی ماجراهای نظامی می‌شمارد.

با نظر نئوهابسی‌ها در باره نقش دولت، سوسیالیست‌ها و سوسیال‌دمکرات‌ها نیز هم‌داستان هستند. به عمل درآوردن نظر لیبرالیسم نئوهابسی از نظر اقتصادی گران تمام می‌شود. از نظر سیاسی نیز تنها در صورتی که آموزش و پرورش انسان‌ها را گوسفند بگرداند، هزینه پائین می‌آید، وگرنه هزینه بسیار سنگین می‌شود. و از آنجا که راه حل مؤثری برای حل مشکل ندرت بدست نمی‌دهد، با توجه به بیزاری انسانها از کار، روابط اجتماعی آمرانه، در یک محیط اجتماعی لیبرال، منشأ اسراف‌های روزافزون می‌شود. چرا که روز به روز مقاومت را وسیع تر می‌کند و در نتیجه هزینه روابط اجتماعی افزایش پیدا می‌کند. نظام دیوان‌سالار نابرابری گستر، روز به روز، نامشروع تر می‌شود. از جمله به دلیل طبیعت توسعه طلب و منطبق حقوق مالکیت. نتیجه این تحولات فنی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی نا سازگاری روزافزون میان طبیعت کار از سوئی و توقعات سلسله مراتب دیوان‌سالاری از سوی دیگر است.

الگوی فرالیبرالیسم، در قلمرو اقتصاد، وارونه الگوی نئوهوسبی است. در این نظر، بنابراین نیست که برخوردها و نزاع‌ها از راه سلسله مراتب دیوان‌سالاری مهار و اداره شوند. بلکه بنایش بر این است که با توسل به برهم افزودن تعهدهای مردم سالار و اشکال تفاهم و همکاری‌های اجتماعی از نزاع بکاهد:

بند سوم - اقتصاد سیاسی در نظریه فرالیبرالیسم:

تفاوت این نظر با دو لیبرالیسم جهانی شامل و نئوهاسبی بدان اندازه است که دیگر نمی‌توان آن را سازشی جدید میان سرمایه‌داری و مردم سالاری خواند. بلکه روندی باید شمرد که به نظم اجتماعی جدید می‌انجامد. مردم‌سالاری فرالیبرالیسم، با عمل به این پیشنهادها، بنا می‌شود:

۱- اقتصاد سرمایه‌داری - همانطور بدل‌هائی که پیشنهاد شده‌اند جانشین آن شوند - قلمروئی عمومی است که ساخت‌های آن تکلیف، توزیع، مالکیت، سیاست، فرهنگ و نقش‌های اجتماعی هر فرد و گروه را معین می‌کند. پس به اقتضای مردم‌سالاری، قدرتهائی که به افراد و گروه‌ها، در اقتصاد، سپرده می‌شوند، باید با مسئولیت همراه باشند. هر اختیاری با مسئولیتی همراه می‌شود و این مسئولیت در برابر جامعه است.

۲ - فقدان امنیت به‌خاطر نبود دسترسی به اسباب زندگی، یکی از اشکال وابستگی است و این وابستگی قدرت را به کسانی ارزانی می‌کند که این اسباب را در اختیار دارند. وابستگی اقتصادی - خواه وابستگی مالی زنان به مردان، چه بیکاری که با جهت دادن‌ها به اقتصاد کلان بوجود می‌آوردند تا گارگران را مطیع گردانند و خواه ترساندن از گریز سرمایه‌ها - انتخاب‌های افراد را محدود و شرکت مردم سالارانه در

مسئولیت‌ها را مشکل می‌کند حتی اگر از لحاظ صوری پذیرفته شده باشند. بنابراین، وابستگی اقتصادی مغایر آزادی و حاکمیت مردم است. پس هر فرد حق دارد این اسباب را داشته باشد.

۳ - اقتصاد و دولت و خانواده اشخاص را می‌سازند. رشد استعدادها و گزینش‌ها و رفتارها، در یک کلام، هویت افراد، حاصل عمل و عمل متقابل استعداد ارثی آنها و کردارهای اجتماعی ساخت یافته است. اثر ساخت اجتماعی بر رشد انسان، از خلال رابطه میان تقسیم جنسی کار و آنچه نانسی شودورو Nancy Chodorow « شخصیت زنانه » می‌نامد (۲۹۲) *Reproduction of Mothering*، از جمله، رابطه‌ای را توضیح می‌دهد که میان ساخت سلسله مراتبی کار و ارزشی وجود دارد که پدر و مادرها به این امر می‌نهند که فرزندان‌شان مطیع آنها باشند. از آنجا که صلابت و اثربخشی بنیادهای دموکراتیک بستگی به صلابت و ظرفیت‌های مردم‌سالارانه دارد، بجای ترمز کردن رشد فرهنگ مردم سالاری، باید به آن شتاب بخشید. با توجه به این امر که آموختن و بطور عمومی‌تر، رشد انسان فعالیت اجتماعی بنیادی در طول یک عمر است، دلیلی وجود ندارد که ساخت‌هایی که آموزش را اداری می‌کنند، خواه مدرسه، چه خانواده و همسایگی و محل کار از معیارهای شرکت مردم‌سالارانه در مسئولیت‌ها (همراه کردن مسئولیت و اختیار و برخوردار کردن همگان از آن) و آزادی پیروی نکنند.

۴ - قدرت که مقاماتی از آن برخوردارند که به هیچکس حساب پس نمی‌دهند و محدود شدن انتخاب‌های شخصی در جامعه‌های سرمایه دار مردم سالار لیبرال، در قسمتی مبتنی است بر این امر که هویت شخصی ما بستگی بسیار به جماعت‌هایی دارد که اختیار دارند و مسئولیت ندارند. مثل دولت و خاندان و کارفرمائی‌های جدید. قدرت نزدیک به

انحصاری که این بنیادها دارند و بر ما اعمال می کنند و هویت اجتماعی که می کوشند به ما بدهند، دست کمی از تبعیض های اشمئزاز آور نژادی و جنسی و طبقاتی ندارند. اما این ارزشها که فرد را خود مختار، اما در رویارویی با دولت، تنها می گردانند، نیز مطلوب نیستند زیرا بیشتر از آنچه مسئله حل کن باشند، مسئله ساز هستند. آزادی و ولایت جمهور مردم وقتی بهتر حفظ می شوند که میان دولت و فرد، جماعت های مردم سالار قرار بگیرند.

این چهار پیشنهاد جیتی را به اقتصاد می دهند که آن را مردم سالارانه می کند و از نابرابری ها می کاهد. این پیشنهادها، روش های آموزش و پرورش را مردم سالارانه می کنند و به قول هانا آرنهت Hannah Arendt (۲۹۳)، « فضا های عمومی جدید آزادی » را پدید می آورند. این پیشنهادها مکمل یکدیگر هستند، اما آیا از تناقض ها خالی و به حل مشکل ها توانا هستند؟

خطوط عمومی ایجابات اقتصاد روشن هستند: مردم سالارانه کردن محیط کار، برنامه گذاری اقتصادی مردم سالار، دسترسی دستجمعی به سرمایه، با وجود این به ترتیبی که خواهیم دید، روابط بگرنج و شاید ضد و نقیض بر جا می مانند:

• منطق مردم سالاری در محیط های کار ایجاب می کند که تصمیم گیری های مردم سالار جانشین سلسله مراتبی بگردند که به هیچکس حساب پس نمی دهد. و باز ایجاب می کند که مشارکت و تعهد در مسئولیت ها همگانی شوند. می توان امید داشت نظام تولید مؤثرتر بوجود آید. هزینه ها کاهش پذیرند و محیط کار و محیط آموزش، محیط های مشارکت جماعت خودمختاری بگردند.

• مقصود از برنامه گذاری مردم سالار، تعیین خطوط عمومی ساخت اقتصاد و تحول آن، بگونه ایست که جامعه مختار در مسئولیت گزینش

وهدایت آن شرکت کند. بدین ترتیب که بر سر آنها، بحث‌های دستجمعی انجام پذیرند و گزینش‌های سرمایه‌گذاریها و تصمیم‌گیریها مهار شوند، زیرا قرار گرفتن فراگرد انباشت سرمایه در چند دست است که جنبه‌های حال و آینده، فنی، محل‌یابی‌ها، محیط زیست و بخش‌ها و رشته‌های فعالیت‌های اقتصادی و غیر اینها را از قلمرو حاکمیت مردم بیرون می‌برد.

هرچند مهار مردم‌سالار سرمایه‌گذاری روشن است، اما از پیش نمی‌توان ارزیابی کرد کدامها هستند ابزاری که مسئولیت عمومی مؤثر را در اقتصاد، میسر می‌کنند. بحث بر سر کارآئی برنامه‌گذاری دستوری اقتصاد و مقایسه آن با تنظیم فعالیت‌های اقتصادی از سوی بازار، تنها از راه مطالعه هزینه‌های اجتماعی یک به یک سرمایه‌گذاریها، به نتیجه می‌رسد. ما وارد این بحث و ترجیح یکی بر دیگر نشده‌ایم. کوشیده‌ایم معیارهای جدیدی برای ارزیابی سرمایه‌گذاریها بدست بدهیم: ارزیابی بنیادهای اقتصادی بظاهر متخصص، چون بازار و یا نظامهای برنامه‌گذاری اقتصادی، باید بجای آنکه انسان را به خدمت اقتصاد درآورند، اقتصاد را به خدمت انسان بگمارند و هدفشان بسط مردم‌سالاری و رشد انسان و کاستن از ندرت و بسط آزادی‌ها باشد. و باز، به پرسش مالکیت وسائل تولید باید خصوصی و یا عمومی باشد، پاسخ‌های گوناگون می‌توان داد. اما، مهم ضابطه گرداندن آزادی و مشارکت عموم در مسئولیت‌ها است.

یک نسل پیش، ر.ه. تاوونی Tawney می‌نوشت: جامعه‌ای که در آن، اندک شماری بیش از نیاز، ثروت دارند و حال آنکه بسیاری هیچ ندارند، می‌تواند مدعی داشتن بسیاری ارزشها و شایستگی‌ها بشود اما آزادی در میان این ارزشها نیست (۲۹۴). بر قول او بیفزائیم که در این جامعه، ولایت جمهور مردم نیز بسط نمی‌یابد.

جامعه‌ای که، به شیوه منظم به مثابه عنصری ضرور در گردش کار روزانه‌اش، اجازه می‌دهد بخشی قابل ملاحظه از اعضایش در شرائط عدم امنیت و فقر مادی زندگی کنند و نسبت به محرومیت آنها، بی تفاوتی و عدم حساسیت نشان می‌دهد، فرمان انشقاق خویش را امضاء کرده و موجودیت خود را به خطر افکنده است. بنابراین، تعهد مشترک بر تأمین شرائط زندگی در خور برای همه، بنیاد احترام به و احساس یگانگی با جامعه‌ای است که می‌خواهد فرهنگ مردم‌سالار پیدا کند. بدیهی است که این امر مسائل اقتصادی نیز بر می‌انگیزد. از جمله، جامعه‌های سرمایه دار بر عدم امنیت به مثابه وسیله‌ای برای برانگیختن افراد به کار و سازمان سلسله مراتب دار کار تکیه می‌کند. محل تردید است که جامعه‌ای بتواند از وسائل برانگیختن اشخاص به کار، چشم‌پوشد. پس اگر هدف اندیشه بعد از لیبرالیسم، نظم جدید را هدف قرار داده باشد، باید همراه با تأمین امنیت اقتصادی، معنای کار را نیز تغییر بدهد. به تریبی که برای بسیاری کسان، کار تحمیل از بیرون نباشد.

موضع‌گیری ما بسود حق داشتن بر یک زندگی شایسته، بدان معنی نیست که نباید به کار خوب پاداش داد. بدین معنی است که مبنای تنبیه و تشویق را در زمره آن زندگی باید قرار داد. شرکت دادن افراد در گرفتن تصمیم‌ها و توزیع منصفانه درآمدهای خالص واحدهای تولیدی، میل به کار را زیاد، هزینه تولید را کاهش و استعداد کارکنان را فعال می‌کند. این روش، از روش ترساندن از بیکاری و فقر، بسیار مؤثرتر است. و بدیهی است که بنوبه خود، میل به دانش و فن آموختن و همکاری کردن با یکدیگر را بالا می‌برد. بالا رفتن سطح معرفت و گسترش فرهنگ مردم‌سالاری و تعمیم مسئولیت و فراخ تر شدن فضای آزادی، بنوبه خود، بر باوری اقتصادی می‌افزایند و از هزینه‌ها می‌کاهند.

فایده‌گرایان و دیگر نظر‌سازان لیبرال و نظر‌سازان حقوق، بر این امر اتفاق کرده‌اند که تعلیم و تربیت فرزندان، پیش‌روی انواع برداشتها از زندگی خوب، باید بی‌طرف باشد (۲۹۵).

اندیشه فرا لیبرال با این نظر موافق نیست: موضع‌گیری مردم‌سالار ما، در عین حال، وسیله و هدف است. هرچند می‌پذیریم این موضع‌گیری، پایه‌ای حد اقل و بدون شک ناکافی است و یک فلسفه به تمامه همساز و هماهنگ آموزش و پرورش نیست، اما، موافق با عدالت و دمساز با مردم‌سالاری است. چرا که بنابراین اندیشه، هرکس حق دارد آنچه را بیاموزد که آزادانه خواسته است بیاموزد. بدین سان، از آغاز، دانش آموز در گرفتن تصمیم شرکت می‌کند و خود را مسئول می‌یابد. پویائی مردم‌سالار آموزش پدید می‌آید و نیازها در پیدایش فرآورده‌ها و خدماتی که آنها را بر می‌آورند، در تولید، از اختیار استبداد سرمایه بدر می‌آیند و در اختیار انسانهای آزاد و مسئول قرار می‌گیرند. مردم‌سالاری بدین سان بسط پیدا می‌کند.

تجدید بنای بنیادهای اقتصادی و تعهدهایی که بر شمردیم و می‌باید به عمل در آیند، ایجاب می‌کنند مردم‌سالاری فرا لیبرالیسم استقرار پیدا کند. برنامه‌گذاری مردم‌سالار و سرمایه‌گذارها که شرکت عموم را در تصمیم‌گیری ایجاب می‌کنند باید جانشین بازار سرمایه داری بگردد که سود را نیروی محرکه می‌گرداند. سازمان دادن مردم‌سالار محیط‌های کار و دیگر محیط‌های اجتماعی و ایجاد شرایط مشارکت از راه دادن اختیار و مسئولیت به همگان و کاستن از نابرابریها و تابع کردن آموزش و پرورش از متغیر استعداد و آزادی فردی و بدین سان تبدیل شدن دستگاه آموزش و پرورش، از یک دستگاه نابرابری ساز، به یک دستگاه برابری ساز، هدف‌هایی هستند که تمامی جنبشهای سوسیالیست مردم‌سالار، یک قرن است پی گرفته‌اند. اگر ما بهتر می‌بینیم بجای

سوسیالیست، خود را راه حلی تاریخی اما آینده نگر و « مردم‌سالاری فرالیبرالیسم » بخوانیم، بدین خاطر است که سوسیالیسم را هدف نمی‌شناسیم بلکه وسیله‌ای می‌شناسیم برای عملی کردن مفهوم واسع از آزادی و ولایت جمهور مردم. برداشت از سوسیالیسم (همینطور برداشت از حذف بهره کشی طبقاتی) به مثابه وسیله‌ای برای تحقق بخشیدن به مردم‌سالاری به هیچ رو از تعهد ما نسبت به هدف‌ها نمی‌کاهد. حتی با وجود اینکه بیانگر امتناع ما است از مردم‌سالاری را وسیله (گرایشی که نزد سوسیالیستها فراوان است) رسیدن به جامعه بی طبقه کردن.

اصرار ما بر دادن تقدم بخشیدن به « مردم‌سالاری » و عناصر سازنده آن، چون « آزادی » و « ولایت جمهور مردم » بر آن مقاصد که نزد سوسیالیست‌ها مقدم است، نظیر « الغای بهره کشی » و « استقرار مالکیت جمعی بر وسائل تولید »، بیانگر آنست که بنا بر درک ما، مسائل اقتصادی، طبیعت سیاسی دارند. اما به این معنی نیست که برای این امور، اهمیت قائل نیستیم. برای مثال، بنظر ما، مسئله اساسی نابرابری اقتصادی را نه به مثابه یک مشکل اجتماعی- اقتصادی که بر پایه برقرار کردن برابری از راه توزیع عادلانه تر باید حل کرد، بلکه به مثابه مسئله سیاسی وابستگی که آزادی فردی را محدود می‌کند، می‌باید مورد توجه قرار گیرند. و اگر ما جانبدار پروپا قرص مهار اجتماعی سرمایه گذاری شده‌ایم برای آن نبوده‌ایم که، پیش از همه، میزان اثربخشی اختصاص منابع را به این و آن تولید، بالا ببریم، بلکه نخست بدین خاطر است که وسیله‌ای ضرور برای تضمین حاکمیت جمهور مردم در برابر تهدید است. تهدیدی که سرمایه می‌کند: اعتصاب می‌کنم اگر...

اصطلاح‌گزینی ما ترجمان دو امر است:

۱- نپذیرفتن تفوق (هژمونی) و سلطه بیان مردم‌سالاری لیبرال که خود را تنها وسیله ارتباط در جامعه‌های سرمایه‌داری پیشرفته می‌خواند و نشان

دادن طبیعت عمیقا متناقض لیبرالیسم است : لیبرالیسم در آنچه به حقوق انسان و ولایت جمهور مردم راجع است، سست اراده است و وقتی پای حقوق سرمایه به میان می آید سخت سر می شود .

۲- منزلت برتری که مردم سالاری در بیان ما می جوید، بیانگر موضعگیری اخلاقی اساسی ما و طرح سیاسی ما است. بیانگر نظم جدید اجتماعی است که، در آن، افراد و جماعت ها سازندگان تاریخ، جمعی و فردی، خویش می شوند.

بدین سان، دو دهه بعد از انتشار « اقتصادی توحیدی » نظریه ها پیرامون عدالت اجتماعی و نظم جدید اجتماعی، بدان نزدیک می شوند. با وجود این، هنوز در بن بست مانده اند. آیا می توان از بن بست بدر آمد و برای مشکل های ندرت و رابطه برابری و نابرابری با آزادی و ناسازگاری کثرت گرایی در چندی و چونی زندگی با انسجام اجتماعی و ناخوانی نقش دولت با آزادی و حقوق انسانی، راه حل عمومی جست؟

یا آوری : سه فصلی که از این پس می خوانید، در زمانهای مختلف نوشته شده اند . فاصله زمانی فصل دهم با فصل هشتم یک دهه است . تکرارها را نزددم هم بخاطر فایده تکرار و هم اینکه، هر بار، نقص ها رفع شده اند و هم بدین خاطر که شما خوانندگان بتوانید جهت مطالعه را، در درازای زمان بجوئید و مسیر آن را دنبال کنید . در حقیقت، همچنان که برای مطالعه کننده ،هیچ مطالعه ای پایان کار نیست، بر اهل تحقیق نیز نباید باشد . از این رو بر آنها است که کار را پی بگیرند و از نقص ها بپردازند .

فصل هشتم

عدالت بر اصل موازنه عدمی

بدین سان، آنها که به آزادی تقدم می دادند و نیز آنها که به برابری تقدم می دادند، دو تجربه کردند و حاصل این دو تجربه، وضعیت کنونی جهان شد. در یک دهه، دهه ۱۹۸۰-۹۰ میلادی، « داروینسم اجتماعی » نیز تا حدودی به عمل درآمد و حاصل آن وضعیت کنونی امریکا و انگلیس شد. حق این بود و اینست که اگر بنا را بر ندرت بگذاریم، خواه عدالت را توزیع برابر بشماریم و چه توزیع نابرابر بخوانیم، عامل توزیع قدرت می شود. و با حاکمیت قدرت، هیچ تعریفی از عدالت جز تعریفی که با روابط قوا و بنابراین، با نا برابری و با محدود شدن قلمرو آزادی سازگار باشد، به عمل درآوردنی نیست.

در حقیقت، بر اصل ثنویت، نمی توان تعریفی هائی از آزادی و عدالت داد که با برابری سازگار شوند. بر این اصل، آزادی تعریفی جز قدرت پیدا نمی کند و قدرت با برابری سازگاری ندارد. پس تعریف تجربه کردنی از عدالت نمی توان بدست داد که بر سازگاری برابری و آزادی، بنا جسته باشد. اگر افلاطون و ارسطو عدالت را بر نابرابری تعریف کرده اند، از این رو است که، بر اصل ثنویت، نمی توان عدالت را بر اصل برابری تعریف کرد. و اگر آن دو ثنویت تک محوری را اصل راهنمای خویش در نظریه سازی کرده اند، بدین خاطر است که نخبه گرا بوده و به قدرت اصالت می بخشیده اند. از آن زمان تا این زمان که سالهای

اول قرن بیست و یکم مسیحی است، تعریفها که بر اصل ثنویت از عدالت بعمل آمده اند، حتی وقتی، در صورت، بر برابری تعریف شده اند، در واقع، ترجمان نابرابری بوده اند وهستند.

بر اصل موازنه عدمی، عدالت معیار تمیز پندار و گفتار و کردار آزاد از پندار و گفتار و کردار ساخته زور می شود. پس اگر سازمانهای جامعهها، نابرابریها را عامل زورمندی یکی و زورپذیری دیگری نکنند، نابرابریها عامل شتاب گرفتن رشد عمومی انسانها و عمران طبیعت می شوند. چرا که نا یکسانیها، برای مثال، در استعدادها، تا وقتی سازمان جامعه، به انواع خاصی از استعدادها کار نداده است، وفور است و نه ندرت. ندرت وقتی پدیدار می شود، که نظام اجتماعی بخش بزرگی از استعدادها را بلا استفاده می گذارد. و این ندرت را بیشتر می کند وقتی جریان آزاد اطلاع وعلم را نیز قطع می کند. بدین قرار، باسته تر کارها اینست که « ندرت » را از نو مطالعه کنیم و بنگریم که آیا ندرت فرآورده قدرت است و، با استفاده از زبان فریب، به آدمیان باورانده اند که فرآورده طبیعت است؟

بند اول - ندرت فرآورده طبیعت و یا ساخته انسانها؟:

دو ایدئولوژی لیبرالیسم و مارکسیسم وعده می دادند بشریت را به اقتصاد وفور راه برند و، بدان، نابرابریهای مادی را از میان بردارند. اما ندرت بیشتر شد. غلط در دو نظریه بود. زیرا اگر در طبیعت، ندرت باشد، به کمال فن و به تغییر نظام اجتماعی، نمی توان نادر را وافر کرد. اما اگر در طبیعت، از هر چیز، به اندازه وجود داشته باشد، ندرت محصول نظام اجتماعی می شود. بر این مبنی، عدالت ضابطه تمیز "نظام اجتماعی می شود که ایجاد ندرت نمی کند" از "نظام اجتماعی که ندرت پدید می آورد" میباید.

و می‌دانیم رشد انسان و عمران طبیعت، نیروهای محرکه پدید می‌آورند که بر امکانات انسان و طبیعت می‌افزایند. اما اگر نیروهای محرکه به خدمت قدرت درآیند، از امکانات و مواد در اختیار انسان و طبیعت می‌کاهند. نظام اجتماعی بجای آسان کردن رشد انسان و عمران طبیعت، انسان و طبیعت را به خدمت قدرت در می‌آورد. در جریان ایجاد و انحلال قدرتها، ندرت‌ها بر ندرت‌ها افزوده، طبیعت آلوده، منابع نابود و انسان‌ها گرفتار نابرابریها می‌شوند. یکی از مهمترین نابرابریها، نابرابری توانائی ارضای نیازها با نیازها است. بدین قرار، عدالت میزان و معیار تشخیص رشد انسان و عمران طبیعت از فعالیت‌هایی می‌شود که مخرب انسان و طبیعت و عامل افزایش ندرت‌ها هستند.

و نیز می‌بینیم که با وجود افزایش نیروهای محرکه، بخاطر آنکه بخش مهمی از آنها در جریان ایجاد و انحلال قدرت، بکار گرفته می‌شود، در سرتاسر جهان، کمبود نیروهای محرکه و عدم فعالیت بخشی از این نیروها در فعالیت‌های سازنده، روزافزون است. بدین قرار، عدالت ضابطه‌ایست که توزیع نیروهای محرکه را در سطح جهان، به ترتیبی میسر می‌کند که به هر فعالیت رشد و تولید، به اندازه درخور، نیروهای محرکه اختصاص یابند.

اما ضابطه تشخیص فعالیت رشد و فعالیت تولیدی از فعالیت ضد رشد و مخرب کدام است؟ چگونه بتوان گفت که نیروهای محرکه به یک رشته فعالیت‌ها می‌توانند اختصاص یابند و به یک رشته فعالیت‌ها نباید اختصاص پیدا کنند؟ آیا برآستی می‌توان از پیش دانست کدام فعالیت ندرت پدید می‌آورد؟ آیا اگر بپذیریم که در طبیعت از هر چیز به اندازه وجود دارد (۲۹۶) با افزایش جمعیت انسان و جانداران دیگر، تناسب میان آنچه در طبیعت وجود دارد و نیازهای انسان در جریان رشد، بر هم نمی‌خورد؟

پاسخ اینست که خاصه فعالیت مخرب، ایجاد ندرت است. برای مثال، اگر تولید نفت را به حد اکثر می‌رساند و، در بازار، و فور پدید می‌آورد، غیر از آنکه یک ماده بسیار پربه‌اء را، به عنوان سوخت، بکار می‌برد و با اسراف در مصرف آن، محیط زیست را آلوده می‌کند، در عمر یک نسل، ندرت پدید می‌آورد. در حقیقت، بنا بر میزان عدالت، منابع طبیعت وقتی بهترین کاربرد را پیدا می‌کنند که موجب آلودگی محیط زیست نشوند و طولانی‌ترین عمر را پیدا کنند. از اینجا، عدالت همان «لاکراه می‌شود». بدین قرار، هر فعالیتی که به زور کار برد می‌دهد، خلاف عدالت می‌شود و بی‌گفتگو، ندرت بر ندرت می‌افزاید. چرا که زور نیروی از خود بیگانه است. نیرو می‌سازد، و زور ویران می‌کند. نیرو و فور پدید می‌آورد و زور ندرت. لذا، هر رابطه‌ای که زور در بر داشته باشد، غیر عادلانه می‌شود.

با وجود این، انسان در جریان رشد، نیازهایش بیشتر می‌شوند. هم اکنون انسانهای جامعه‌های صنعتی، سطح مصرفی دارند که اگر تمامی انسانهای روی زمین بخواهند همان سطح مصرف را پیدا کنند، منابع طبیعت سالی بیش کفاف نمی‌کنند. و هنوز، در جامعه‌های صنعتی، نیازها زودتر و بیشتر از تولید، برهم می‌افزایند و همه نیازهای انسانها، ارضاء نمی‌شوند. بسا در بسیاری نیازها، فاصله تقاضا از عرضه، روز به روز بیشتر می‌شود و ندرتها روز افزونند.

نخست بدانیم که قدرت همواره از این قاعده پیروی می‌کند که باید سطح تقاضا را از سطح عرضه بالاتر نگاه دارد. زیرا اگر میزان عرضه بر میزان تقاضا فزونی یابد، قدرت منحل می‌شود. سرمایه، به مثابه قدرت، از این قاعده پیروی می‌کند. بنابراین، تا وقتی هر فعالیت اقتصادی تابعی از متغیر سود سرمایه است، همواره عرضه هر تولید و هر خدمت، از تقاضای آنها کمتر است. اما قدرت از یک قاعده دیگر نیز پیروی می‌کند:

ایجاد نیازهای کاذب. وقتی قدرت ارزش می‌شود، پایه نظام ارزشی جامعه می‌گردد تا آنجا که آزادی همان معنی و تعریف قدرت را پیدا می‌کند. وقتی آزادی و دیگر حقوق انسان قدرت تعریف می‌شوند، قدرت یک رشته نیازها پدید می‌آورد که مهمترین آنها، نیاز به نابرابری است. اگر آزادی را با برابری نمی‌توان سازگار کرد، بدین خاطر است که آزادی وقتی قدرت فرد تعریف می‌شود، نمی‌تواند با برابری سازگار شود. زیرا غیر از این واقعیت که بدون داشتن یکی و نداشتن دیگری، قدرت واقعیت پیدا نمی‌کند، بدون افزودن بر نابرابریها، قدرت جریان ایجاد و بزرگ شدن و انحلال خویش را نمی‌تواند طی کند. در این جریان است که قدرت نیازهای کاذب پدید می‌آورد و انسانها را برای ارضای آنها، در خدمت خویش، به فعالیت ناگزیر می‌کند. جامعه نظامی پیدا می‌کند که دستگاه تبدیل نیرو به زور از راه مصرف انبوه است (۲۹۷). بدین قرار، جامعه سالم آن جامعه ایست که میزان تبدیل نیرو به زور به حداقل میل می‌کند. بنا بر این میزان، مصرف انبوه است که قدرت انبوه پدید می‌آورد (۲۹۸). مصرف انبوه را هدف و وسیله فعالیتها شدن قدرت تحمیل می‌کند. در حقیقت، وقتی جستجوی قدرت هدف اول می‌شود، نیازهای طبیعی و فطری که نیازهای بدن و نیازهای استعدادهای انسان در جریان رشد هستند، به سود نیازهای محدود می‌شوند که تحصیل قدرت و بیشتر کردن آن پدید می‌آورد. در حقیقت، انسان به خدمت قدرت درمی‌آید و نیازهای قدرت را نیازهای خویش می‌پندارد. بنا بر این، عدالت میزان و خط تمیزی است که نیازهای انسان، تن و روان، او را، در جریان رشد، از نیازهایی که قدرت ایجاد می‌کند و ارضایشان مخرب تن و روان انسان و طبیعت هستند، جدا می‌کند. در حقیقت، در روابط قوا، مدار بسته است. در مدار بسته قوا، تخریب و کاهش تا انهدام قدرتهای در رابطه ادامه می‌یابد. تکرار کنیم

که اگر مدار زندگی، مدار بسته‌ای بود، زندگی آغاز نشده پایان یافته بود. مدار بسته، مدار جبر روابط قوا، مدار ویرانگری و مرگ است. مدار باز، مدار آزادی، رشد و زندگی است. در واقع، عدالت جهت نیز هست: جهتی از تنگنا به فراخنا و از مدارهای بسته تر به مدارهای باز تر.

بدینقرار، اگر مدار باز را مدار مادی ↔ معنوی بخوانیم و مدار بسته را، مدار مادی ↔ مادی، و نیازها را به مادی و معنوی تقسیم کنیم، از آنجا که هر متعینی در نامتعین فعال است و هر مادیتی در معنوی است، به همان نسبت که مدار فعالیت بسته می‌شود، از زندگی و فعالیت‌های حیاتی کاسته می‌شود. در مدار باز، نیازهای مادی و نیازهای معنوی، به یکدیگر برآورده می‌شوند. انسان با برآوردن هر نیاز مادی، هم نیاز معنوی را بر می‌آورد و هم در فضای بی کران معنویت فعال می‌شود. تحویل ارضای مادی به ارضای معنوی و فعالیت مادی به فعالیت معنوی، ترجمان آزادی انسان است. در مدار بسته مادی ↔ مادی، تحویل ارضای معنوی به ارضای مادی و فعالیت معنوی به فعالیت مادی، ترجمان حاکمیت زور بر انسان است. در مدار باز، ارزشها سمت یاب حرکت دائمی از مادیت به معنویت یا رشد و آزادی هستند. فعالیت مادی تولید و مصرف مقدمه فعالیت‌های تولید و مصرف علم، هنر، فن و فعال شدن در فضای معنوی، عشق، تقوی، عدالت ... است. بدین سان، داد و بیداد خطی با دو جهت هستند: داد جهت از تنگنا به فراخنا و بیداد وارونه آن، جهت از فراخنا به تنگنا است.

در مدار بسته، نیازهای معنوی نیز با فرآورده‌های مادی برآورده می‌شوند. هر اندازه قدرت سرمایه‌داری بیشتر بتواند نیازهای غیر مادی را با فرآورده‌های مادی برآورده کند، انسان و طبیعت را بیشتر به خدمت خویش درآورده است. و هر اندازه زندگی در مدار بسته مادی ↔ مادی محدودتر شود، انسان بر فعالیت‌های تخریبی خویش می‌افزاید و از

فعالیت‌های سازنده‌اش می‌کاهد. در بردگی قدرت، در یک بعد، بعد مصرف کننده، ناچیز می‌شود. اما برآوردن نیازهای غیر مادی با فرآورده‌های مادی، اسراف و تبذیر و، بدان، ندرت و فقر روزافزون را ناگزیر می‌کند. برای مثال لذت بردن از غذا، از فعالیت جنسی، از ورزش و ... در مدار بسته، به فراوانی پایان ناپذیر مصرف « فرآورده‌های » غذایی، جنسی، ورزشی و ... حاصل می‌شود. در واقع، سیری از یک فرآورده، گرسنگی بیشتر از « فرآورده »های دیگر در پی می‌آورد. از این رو است که هر لذتی با رنج بزرگ‌تری همراه است. چرا که لذت بردن، معنوی است و از خلق کردن حاصل می‌شود. در مدار بسته، خلاقیت از یاد می‌رود. بنابراین، لذت بردن غیر ممکن می‌شود. با وجود این، انسان محروم از توانایی لذت بردن، بیشتر بکار اشکال مختلف قدرت، از جمله، سرمایه داری می‌آید. زیرا این قدرت، با تشدید احساس محرومیت، او را به مصرف روزافزون معتاد می‌کند. همراه شدن احساس گرسنگی بیشتر با هر کامجویی کاذب، آدمی را به فعالیت‌ها مخرب راغب تر می‌کند، جو قهر سنگین تر می‌شود و، در این جو، تولید و مصرف فرآورده‌های مخرب روزافزون می‌گردد. از این رو است که سه چهارم فعالیت‌های اقتصادی، تولید و مصرف فرآورده‌های مخرب شده‌اند و، زمان به زمان، بخش بزرگتری از سرمایه‌ها (در حال حاضر ۵۰ برابر) جذب فعالیت‌هایی می‌شوند که قمار « اقتصادی » هستند (۲۹۹).

بدین قرار، بر آوردن نیازهای معنوی از راه مصرف فرآورده‌های مادی، نابرابری و ندرت روزافزون پدید می‌آورد: نابرابری روزافزون پدید می‌آورد، زیرا امکان آن وجود ندارد که تمامی انسانها بتوانند از راه مصرف، ارضای کاذب بیابند. و ندرت پدید می‌آورد، زیرا اختصاص نیروهای محرکه و منابع طبیعت به تولید فرآورده‌هایی که با مصرف شدن، باید نیازهای مادی و معنوی را برآورند و به انسانها احساس رضایت

بیخشند، افزون بر احساس نارضائی روزافزون در اقلیت « ثروتمند »، انسانها را از فعالیت‌های معنوی - واجب تربیشان تحصیل علم - به علت فقدان اسباب مادی، باز می‌دارد. برای مثال، دسترسی نداشتن بیشتر از ۹۵ درصد انسانیت به اسباب و امکانات تحصیل و رشد علمی، هم ندرت استعدادها را پدید می‌آورد و هم اقلیتی را که امکان تحصیل علم و رشد علمی را دارد، از مبادله با استعدادهای اکثریت بزرگ آموزش و پرورش نیافته، محروم می‌کند. هزینه های سنگین و محدودیت قلمرو دانش و فن، محصول مدار بسته‌ای هستند که نظام سرمایه داری ایجاد کرده است. مدار بسته مادی ↔ مادی همین است.

در مدار بسته، محدودیت قلمرو دانش و فن، سرانجام مازاد تحصیل کرده‌ها را به بار می‌آورد! در واقع، ایجاد مازاد دانشمندان و فن دانان در قلمروهایی و ندرت آنها در قلمروهای دیگر، قاعده سومی است که قدرت در اشکال گوناگون خود، از آن پیروی می‌کند. چرا که در آنچه بدان نیاز دارد، همواره، میزان عرضه را بالاتر از میزان تقاضا نگاه می‌دارد. از این رو است که در مدار باز، تولید و مصرف فرآورده‌های مادی به قدر نیاز تن و روان و تولید و مصرف فرآورده‌های معنوی به حداکثر میل می‌کنند. در مدار بسته، کار وارونه می‌شود. در مدار بسته، ندرت و نابرابری روزافزون می‌شود و در مدار باز، تولید و مصرف به اندازه می‌شود و، از این رو، در این مدار، گذار از نابرابری به برابری میسر می‌شود. بدین سان، عدالت میزان تشخیصی مدار باز از مدار بسته است. عدالت چه تعریفی باید پیدا کند که، بدان، بتوان دانست مدار آدمی بسته یا باز است؟ مدار وقتی بسته است که آدمی در قدرت از خود بیگانه می‌شود. در مقام سلطه گر، خود را مدار قدرت می‌پندارد و در موقع زیر سلطه، خویشتن را آلت قدرت گمان می‌برد. هدف فعالیتها، راضی کردن قدرت می‌شود. برآوردن نیازهای اولیه حیات نیز تابع

توقعات قدرت می‌گردد. این آن از خودیگانگی عمومی است که ندرت پدید می‌آورد. بدین قرار، عدالت میزانی معمولی نیست. میزانی است که انسان را، به عنوان هدف فعالیت‌ها، جانشین قدرت می‌کند. نیازهای انسان را جانشین نیازهای قدرت می‌گرداند و نیروهای محرکه و منابع طبیعت را به تولید برای پاسخ دادن به نیازهای انسان می‌گمارد. میزان عدالت را چسان می‌توان تعریف کرد که آدمی، در فعالیت‌های روزمره، بتواند بکارش برد و مدار فعالیت‌های حیاتی خویش را باز و بازتر کند؟

بند دوم - میزان فارق مدار باز از مدار بسته و اندازه از ندرت:

۱ - در مدار باز، اندیشه و عمل، در انسان، رشد و، در طبیعت، عمران، حاصل می‌دهد. در مدار بسته، با تخریب انسان و طبیعت، حاصل در بیرون انسان و طبیعت، در اشکال گوناگون قدرت و تمرکز و تکاثر و انباشت آن، پدید می‌آورد. برای مثال، در مدار باز، دانش آموزی و انتقال آن و بکار بردنش در بهتر کردن اسباب زندگی و عمران طبیعت، سبب بیشتر شدن دانش انسانها و عمران طبیعت و بهزیستی می‌شود. اما در مدار بسته، در رابطه قوا، همین دانش در بیرون انسان، در تولید و بکار بردن اسباب سلطه‌گری بکار می‌رود. هر با استعدادی نیز، پس از آنکه دانش را وسیله تحصیل قدرت کرد و به جای خود، قدرت را بکار انداخت، از باروری می‌افتد. اما قدرت، خواه در شکل سرمایه و خواه در اشکال دیگر، بدون تخریب بزرگ نمیشود. علم که بنا بر طبیعت خویش، از جریان آزاد و انتقال از یکی به دیگری، رشد می‌یابد، مدار تنگی پیدا می‌کند و همان سان که می‌بینیم، بخش بزرگی از جامعه انسانی در بیرون این مدار قرار می‌گیرد. افزون بر این، علم و فن در فعالیت‌های بکار

می‌افتند که قدرت در بزرگ شدن، ایجابشان می‌کند. این فعالیتها بیشتر تخریبی هستند. نه تنها اسباب ندرت روزافزون را پدید می‌آورند، بلکه مخرب تن و روان انسان و ویران ساز طبیعت نیز هستند.

بدین قرار، پندار و گفتار و کرداری عادلانه هستند که حاصل آن، در انسان و طبیعت، آزادی و رشد و عمران بیشتر، بگردد. اما اگر بنا باشد حاصل پندار و گفتار و کردار، در انسان و طبیعت، رشد و آزادی و عمران بیشتر، بشود، بکاربردن عدالت، به مثابه میزان بایسته است:

۲ - از آنجا که در فطرت زور نیست (۳۰۰)، عدالت خط فارق بودها یا فرآورده‌های فطرت از نبودها، یا محصول‌های زور است. بنابراین، عدالت میزانی است برای تصحیح پندار و گفتار و کردار آدمیان به ترتیبی که اندازه قهر به صفر میل کند. کاستن از جو قهر تا پاک شدن فضای اجتماعی از قهر و خودداری از بکار بردن زور با طبیعت، میزان عمومی است که فراوان - از دورترین ایام تا امروز و از امروز تا روزی که انسان و طبیعت دیگر قربانی زور نشوند - موضوع بحث شده است و هست و خواهد بود. بودند و هستند کسانی که می‌پنداشتند و می‌پندارند که قهر را با قهر پاسخ نگفتن تنها راه حل است. اما تجربه‌ها جا برای تردید نگذاشتند که زورگو دست از زورگویی بر نمی‌دارد وقتی می‌بیند زورپذیرها او را از زورگویی منصرف نمی‌کنند. چرا تجربه به این نتیجه رسیده است؟ زیرا زور اگر بر خود نیفزاید، منحل می‌شود. از این رو است که هر قدرتی با شدت بخشیدن به جریان تخریب و بستن مدار پندار و گفتار و کردار آدمیان، می‌کوشد دائمی شود، یعنی دائم انسان و طبیعت و هر جاندار را به مصرف بزرگ شدن خویش برساند. از این رو، بر عدم مطلق قهر عمل کردن، تسلیم مطلق قهر شدن است. چاره و اقتضای عدالت، استقامت است. اما میزان باید کاستن از اندازه قهر و رساندن آن به صفر باشد. چرا نباید زور «خوب» را جانشین زور «بد»

کرد؟ زیرا زور خوب وجود ندارد. هر زوری بر خود می‌افزاید و جز از راه تخریب جاندار و طبیعت، نمی‌تواند بر خود بیفزاید. بنابراین، استبداد صالح و عادل وجود ندارد. اما اگر میزان را به صفر رساندن قهر بدانیم، چگونه می‌توانیم در برابر قهر زورگو قهر بکار ببریم بطوری که در مدار بسته زور آزمائی، میزان قهر به صفر میل کند؟ و اگر خودداری از بکار بردن زور، موجب سلطه مطلق زور می‌شود، چه کار دیگری می‌توان کرد که اندازه قهر میل به صفر کند؟

بدون کمترین تردید، روشی که ترجمان اصل ثنویت دومحوری است و ضرر را با ضرر جبران می‌کند، راه حل نیست. زیرا یک ضرر را دو و بیشتر از آن می‌کند. پس از قاعده « ضرر ندیدن و ضرر نرساندن » (۳۰۱) پیروی باید کرد. بنابراین قاعده، ستم را با ستم نباید پاداش داد (۳۰۲). اما چگونه می‌توان از سوئی گفت، زور خوب وجود ندارد و از سوی دیگر قهر را با قهر پاسخ گفت، بدون آنکه « ستمی با ستمی پاداش یابد »؟ پاسخ اینست که اصل قهر را با قهر پاسخ گفتن نیست. اصل خنثی کردن قهر است. مواردی که زورگویان چاره دیگری جز اعمال قهر بر جا نمی‌گذارند، اندک شمار هستند. حتی در این موارد نیز، می‌توان روشهایی را بکار برد که به خنثی شدن قهر متجاوز می‌انجامند. آن روشها که در یک جامعه و در رابطه جامعه‌ها با یکدیگر باید بکار روند تا روابط سلطه‌گر- زیرسلطه از میان بروند و قهر نطفه نبندد و هر بار که نطفه بست، خنثی شود، کدامها هستند؟:

۲/۱ - اگر از خود بیگانه کردن نیرو در زور، از اصل ثنویت پیروی می‌کند، روشهایی که برای خنثی کردن خشونت بکار می‌روند، نمی‌توانند بر همان اصل اندیشیده شوند و بکار روند. باردیگر، به اهمیت اصل راهنما باز می‌رسیم. آن اصل راهنمائی با به صفر رساندن خشونت سازگار است، اصل راهنمائی است که مدار اندیشه و کار آدمی را باز

می‌کند. کوشش بسیار باید تا آدمی اصل راهنمای خویش را اصلی بگرداند که با عرفان دائمی او بر آزادی در خویش، با از خود بیگانه نشدن آدمی در دستگاه تبدیل نیرو به زور، با تن ندادن به زور زورگویان، در نتیجه، با افتادن در راه رشد، سازگار شود. از این رو، این کوشش را جهاد اکبر خوانده‌اند. جهاد اکبر، آموزش و پرورشی است که به آدمی امکان می‌دهد، بر اصل موازنه عدمی بیاندیشد، سخن بگوید و عمل کند. تنها بر این اصل است که می‌توان واکنش زورگو نشد و روشهایی را جست و بکار برد که قهر را خنثی می‌کنند:

۲/۲ - برای اینکه از بیرون، سلطه گران جامعه‌ای را به مدار بسته رابطه قهر با قهر نکشاند و بطور عمومی، برای اینکه دیگری به آدمی زور نگوید، این در درون است که باید قهر را به صفر رساند و هرگاه زوری در کار آمد، آن را خنثی کرد. در درون و با خود، بر اصل « لا اکراه » عمل کردن و هر بار، اصل موازنه عدمی از یاد رفت و در درون، زور تولید شد، آزادی خویش را باز جستن و به اصل موازنه عدمی بازگشتن، کار ساز ترین روش برای خنثی کردن قهر بیرون است. تا کسی زورپذیر نباشد دیگری نمی‌تواند به او زور بگوید. موقع آنست که به مطالعه یک مسئله حل نشده پردازیم: آیا اگر نیروئی که از خود زورپذیرها ستانده و به زور بدل می‌شود، نباشد، زور زورگوها کافی برای مسلط کردنشان بر زورپذیرها هست یا نه؟ پیش از این دیدیم که اگر جهان سراسر زور شود، از بیرون نمی‌تواند آزادی کسی را از او بستاند. بنابراین، از بیرون نمی‌توان کسی را از آزادی خویش محروم کرد. هر انسانی، اسباب امانتی که پذیرفته و مسئولیتی که عهده دار شده است را دارد. اما در اینجا مسئله دیگری را مطالعه می‌کنیم: اگر زور نیروی از خود بیگانه است، دائم باید جریان از خود بیگانه کردن نیرو در زور، ادامه یابد. زیرا به محض قطع شدن جریان، زور دیگر وجود نخواهد داشت. اما مشکل

زور تنها این نیست که با قطع شدن جریان، از میان می‌رود. مشکل دیگرش اینست که اگر بکار نرود و یا حتی کارگر نیفتد، از میان می‌رود. نه تنها به این علت که نیرو نمی‌تواند بیکار بماند، بلکه به این علت نیز که اگر زور کارگر نیفتاد، یا به زورگو باز می‌گردد و به او صدمه می‌زند و یا طبیعت خویش را باز می‌یابد یعنی نیرو می‌شود. بدین قرار، هر بار که زور نتواند بکار رود، یا با انصراف زورگو و یا با بازگشت به طبیعت خویش، نیست می‌شود. پس حتی اگر یک تن نیز از پذیرفتن حکم زور بازایستد، سرانجام، زور زورگو را از پا در مآورد. از اینجاست که مسئولیت هر انسان، مسئولیتی بزرگ است و اندازه بزرگی هر انسان را نیز میزان استقامت او در برابر میل به زورگوئی و زورپذیری تشکیل می‌دهد. این دو کار، همان جهاد اکبر و جهاد افضل هستند. اما زورگوئی خصلت بر خود افزودن را نیز دارد. نه تنها وقتی به کار رفت، باید جانشین شود، نه تنها وقتی بکار رفت، ویرانی و در نتیجه، مقاومت در برابر سلطه‌گر را بر می‌انگیزد که خنثی کردن آن نیز به زور بیشتر نیاز پیدا می‌کند، نه تنها زورگو نیاز به نیروی حیاتی دارد و نمی‌تواند تمامی نیروی خویش را به زور بدل کند، بلکه عمل زورگوئی بر خود افزا است و ویرانی بر ویرانی می‌افزاید و از دو جهت، زورگو را به افزودن بر میزان زور، ناگزیر می‌کند: یکی از جهت واکنش‌ها که زورگوئی بر می‌انگیزد و زورگو باید آنها را خنثی کند و دیگری از لحاظ زیادت طلبی قدرت. از اینجاست که اگر زورپذیرها، اصالت زور را نپذیرند و نیروهای خویش را به زور تبدیل نکنند و در اختیار زورگوها نگذارند، بر فرض که زورگوها پدید آیند، در جا، از کرده خویش پشیمان می‌شوند.

آیا اگر زورپذیرها نیروهای خویش را خود به زور بدل نکنند، زورگوها می‌توانند نیروهای آنها را به زور بر گردانند؟ وقتی آدمی به این پرسش می‌رسد، از غفلت عمومی انسان‌ها از گوهری که در خود

دارند، در شگفت می‌شود. در واقع، این پرسش، هر انسانی را متوجه می‌کند که تا او، خود، نیروهای خویش را به زور بدل نکند، از بیرون، هیچ زورگویی نمی‌تواند نیروهای او را به زور بدل کند و به خدمت بگیرد. این واقعیت که هر انسانی می‌تواند آن را به تجربه، در یابد، اقوی دلیل بر آزادی ذاتی انسان است. به آدمی می‌گوید: هیچ معرفتی به اهمیت معرفت آدمی بر آزادی که در خود دارد نیست. هیچ وجدانی به اهمیت شعور انسان به اصل راهنمایی که او را از غفلت نگاه دارد و به او امکان دهد آزادانه بیاندیشد و عمل کند، نیست. هیچ فکر و عملی که از اکراه خالی باشند و رشد انسان و عمران طبیعت را به بار نیاورند، وجود ندارند. در حقیقت، زور نپذیرفتن و زور نگفتن و بر اصل موازنه عدمی رفتار کردن، پندار و گفتار و کردار را حق طلبانه کردن است:

۳ - حقوق انسان و جانداران و طبیعت را هر انسان، خود، باید رعایت کند. بر اصل ثنویت تک محوری، تکلیف و وظیفه مقدم بر حقوق اند چرا که اصالت با قدرت است. بر اصل ثنویت دو محوری، تقدم با حق است و تکلیف و وظیفه دفاع از حقوق حق‌دار، مسئولیتی تصور نمی‌شود که اگر کسی انجام نداد، حقوق خویش را از دست می‌دهد. بر اصل موازنه عدمی، وظیفه از حق ناشی می‌شود و از آن جدائی نا پذیر است.

با وجود آنکه در « اصول حاکم بر قضاوت و حقوق انسان » حقوق انسان و جاندار و طبیعت را یک به یک آورده‌ام و در فصل عدالت از کتاب اصول راهنما، حق را شناسانده‌ام (۳۰۳)، بدین خاطر که عدالت میزان تشخیص حق از ناحق و عمل به حق و دفاع از حق است، در اینجا، از نو به پرسش حق چیست، پاسخ می‌دهم یعنی روشهای تشخیص حق را از نا حق، بدست می‌دهم:

۳/۱ - حق هستی دارد و باطل هستی ندارد و هیچ جز پوشاندن لباس دروغ بر قامت حق نیست.

۳/۲ - حق راست است و با خود این همانی دارد و باطل دروغ است و در خود تناقض دارد. بدین قرار، چون باطل به تنهایی در وجود نمی آید و پوشش دروغی بر قامت حق است و چون باطل تناقض و بلکه تناقضها در بر دارد، هر بار که به تناقضها، باطل را بشناسی، حق را از آن عریان می گردانی.

۳/۳ - حق خالی از زور است. و از آنجا که زور نمی تواند هیچ چیز را بیافریند و جز این نمی کند که به حق لباس باطل بپوشاند، پس نه قهر مطلق در وجود می آید و هستی را نیستی می کند و نه باطل و دروغ مطلق وجود دارد. زور در پیدایش خود، نیاز به توجیه شدن دارد و این نیاز بدون مراجعه به حق، بر آوردنی نیست. برای توجیه کردن زور است که به حق لباس باطل می پوشانند. برای تشخیص راست از دروغ، روش هایی را باید بکار برد که بهنگام بحث از زبان عامه پسند و عامه فریب، پیشنهاد شدند. با وجود این، حق را مشخصه های دیگری است که بدانها می توان راست را از دروغ شناخت:

۳/۴ - عمل به حق با تقدم دادن به ایجاد و بکار بردن زور خوانائی ندارد. هر کس در بکار بردن زور تقدم می جوید و قهر و جدائی در کار می آورد، بر ناحق است. توجیهی که می سازد دروغ است. زیرا

۳/۵ - عمومی ترین شاخص حق از ناحق اینست که زمان حق، همانند زمان آزادی - که حق است - ، بی نهایت است. در برابر، زمان زور مطلق صفر است، از این رو در وجود نمی آید. زمان هر عملی به میزان زوری که در آن است، کوتاه و بلند می شود. به تریبی که در کتاب عقل آزاد توضیح داده ام، عقل آزاد، بهنگام خلق یک اندیشه ، با هستی این همانی می جوید. از این رو، طول زمان، میزان تشخیص خلوص فکر از زوراست. در حقیقت، عقل در راه و روش جستن قدرت بیندیشد، اصل راهنمای او ثنویت و زمان و مکان او محدود می شود. بنا بر نقشی که به

زور می دهد، زمان کوتاه یا بلند می شود . از این رو، هر گاه هدف قدرت نباشد، فکری که عقل آزاد می آفریند و یا می پذیرد ، پس از درآمدن به عمل و تحقق هدف، رشد دائمی در پی می آورد. بدین قرار، اگر آدمی، نگاه اندیشیدن و تصمیم گرفتن و عزم کردن و به عمل دست یازیدن، زمان را بی نهایت فرض کند، یعنی از این واقعیت آگاه باشد که عمل او به حیات خویش ادامه می دهد و پی آمدهای آن، پایان ناپذیر خواهند شد، با در کار آوردن زور، نه استعداد های خویش را از رشد باز می دارد، نه آزادی خود را از دست می دهد و نه تا، معاد، گرفتار پی آمدهای عمل ناصواب خویش می شود (۳۰۴). حتی وقتی زورگو چاره دیگری جز توسل به زور برای خنثی کردن زورگویی بر جا نمی گذارد، ملاک تشخیص رفتار حق طلبانه از غیر آن، زمان عمل است. آن عملی حق است و کار را به صفر نزدیک کردن اندازه خشونت می رساند که زمان آن بی نهایت باشد. یعنی علاوه بر مشخصه ها که بر شمردم، مشخصه علم را نیز داشته باشد، همواره معتبر باشد و زمان جز تکمیل آن نکند. چرا که دروغ، به محض معرفت بر دروغ بودنش، مهر باطل می خورد و دیگر نیست. اما راست، دائمی است. پس در مقابله با قهر نیز روشی را بکار باید برد که دائم راست یا حق باشد. این روش کدام است؟:

۳/۶ - حق همواره عریان و آشکار است و باطل، بدون کتمان، لباس حق نمی شود و آن را از چشمها نمی پوشاند. از این رو، زبان عامه پسند و عامه فریب، زبان باطل و زبان تجربه زبان حق است. اما بدون پوشاندن واقعیت یا واقعیت هائی از چشم عموم، نمی توان بر حق لباس باطل پوشاند. پس حق را باید تمام و کمال در منظر انسانها نمایان گرداند. عمومی ترین کتمانها، کتمان استعدادها یا فضل های خویش است. تا آدمی، آزادی که در خود دارد، فضل هایی که دارد و استعدادهایی که

دارد را کتمان نکند، نه زورگو می‌شود و نه زورپذیر و نه گرفتار جهل و فقر می‌گردد (۳۰۵).

۳/۷ - هدفی که حق در بر دارد از عناصر واقعی ترکیب می‌یابد اما هدفی که باطل اظهار می‌کند، از واقعیت هیچ در آن نمی‌توان یافت. پس وقتی پنداری، گفتاری و کرداری حق است که از آغاز تا پایان، میان عناصر واقعی، رابطه‌ای خودجوش و بدون دخالتی از بیرون و بکار بردن زور، برقرار می‌شود. اما وقتی عاملی بیرونی دخالت می‌کند و، به زور، بر حق لباس باطل می‌پوشاند، رابطه‌ها نه میان عناصر واقعی و نه خودجوش می‌شوند. چرا که عناصر واقعی، همواره، روابطی را میان خود برقرار می‌کنند، که به زور، نمی‌توان تغییرشان داد. برای مثال، اگر کسی بخواهد دانشمند شود، میان او و وسیله و دانش، رابطه‌ای برقرار می‌شود که رابطه میان واقعیت‌ها و خودجوش است. حال اگر از بیرون، زور به عنوان وسیله در کار آید، از آنجا که تعطیل‌کننده استعداد آموختن و اندیشیدن است، رابطه داشجویا علم به عنوان هدف و وسیله را از میان می‌برد. زیرا هدفی که با زور بمثابة وسیله سازگار است، علم نیست. بدین قرار، تناقض از دو حکم، یکی، ترک مطلق قهر در برابر زورگو که تسلیم شدن به قهر زیادت طلب زورمداران است و دیگری، بکار بردن قهر که روابط قوا پدید می‌آورد و به زور و خشونت حاکمیت دائمی می‌بخشد، هیچیک بکار رها کردن انسان از بندگی قدرت نمی‌آیند. روش بایسته خشونت زدائی می‌شود. قواعدی را که در خشونت زدائی بکار می‌روند، در مطالعه هائی چند، از جمله در کتاب عقل آزاد و در تحقیق پیرامون کرامت انسان، آورده ام. در این جا، از دید عدالت، در خشونت زدائی و قواعد آن، وقتی زورگویان انسانها را در مدار بسته خشونت زندانی کرده اند، بنگریم:

۱ - زورگو تمامی راه چاره‌های دیگر را بسته باشد.

۲ - استقامت کنندگان در برابر حکم زور، در بیرون محدوده‌ای که زورگویان ایجاد کرده‌اند، فضای عملی نیابند.

۳ - به خصوص، قهر نه فقط « تنها راه رهایی » تلقی نشود، بلکه در شمار وسیله‌ها، فرعی ترین آنها باشد. چرا که اگر « تنها راه رهایی » شد، استقامت کنندگان به زور معتاد و از جنس زورگویان می شوند. از آن پس، زورگوها ممکن است جای خود را به استقامت کنندگان بدهند، اما اینان زورگویان جدید می‌شوند، به سخن دیگر حاکمیت زور برجا می‌ماند. از این رو،

۴ - در برابر زور زورگو واکنش نشدن و به حق عمل کردن و از حق، از جمله، از حق زورگو دفاع کردن و فطرت حق جوی او را به یادش آوردن، بنا بر تجربه، موفق ترین روش خشونت زدائی است.

۵ - وقتی زورگو چاره دیگری بر جا نمی‌گذارد، هدف قهر باید متوقف کردن جریان زور زورگویان و رساندن خشونت به صفر باشد. لذا، در خشونت زدائی، قاعده اینست: وقتی زورگویان مدار بسته ایجاد می کنند و روش دیگری بکار بردنی نمی شود، قهر در حدی باید بکار رود که اگر ممکن شد، زور زورگو را خنثی کند. و گرنه، زور را بدو بازگرداند.

۶ - با زدودن زور زورگویان، خشونت ترک گفته آید. جهاد همین است. اما چون اشتغال به اعمال خشونت، بسا اعتیاد می آورد، خشونت زدائی در خود، ضرور می شود. جهاد اکبر این خشونت زدائی است. بدین قرار، پندار و گفتار و کردار آدمی با سه جهاد، بر میزان عدالت قرار می گیرد:

۷ - وقتی قهر از میان برخاست و زورگو از زورگوئی آزاد شد، در فضای آزاد، دوران جهاد افضل و جهاد اکبر فرا می رسد: جهاد افضل گفتن کلمه حق می شود در برابر کس یا کسانی که قدرت مداری پیشه

می کنند و جهاد اکبر روش تذکار دائمی آزادی و دیگر حقوق و استعدادها خویش و سمت دادن به نیروها در سازندگی می شود.

۸- بدین سان، جهادها همواره ابهام زدائی و ظن زدائی به علم جوئی است. از آنجا قدرت مداران ستم گستر، هم خود در ابهام هستند و هم ظن خویش را علم یقین می انگارند، ابهام و ظن زدائی، هم بلحاظ رشد و هم بخاطر همگانی کردن کاربرد میزان عدالت، کارآمدترین خشونت زدائی ها است.

۹- از آنجا که کمبودها و نیازهای برنیامده از عوامل اصلی گرایش به خشونت هستند، رشد انسان و عمران طبیعت، هدف هر جامعه در وطن خود و در وطن های جامعه های دیگر می شوند. حتی اگر یک جامعه نیز، از تولید فرآورده های ویرانگر و از پیش خور کردن و از پیش آینده را متعین کردن باز ایستد، الگوی خشونت زدائی می شود برای جامعه جهانی. دادگستر می شود از آن رو که ویران گرتترین و بنا بر این ستم گرانه ترین خشونت ها تولید و مصرف فرآورده های ویران گری است که حیات طبیعت و همه جانداران را تهدید می کنند.

۱۰- صلح حق است. اما از آن جا که در جهان امروز، همان سان که در جهان های دیروزها و پریروزها، هر دولتی جدولی از دولتهائی که، در دراز مدت، می تواند با آنها در صلح زندگی کند و دولتهائی که با آنها، بنا بر مصلحت، در صلح موقت است و بالاخره دولتهائی که با آنها یا باید وارد جنگ شود و یا وارد جنگ شده است، ترتیب می دهد، خشونت زدائی در سطح یک جامعه و در سطح جهان به اینست که الف - رابطه با جامعه ها وقتی ترجمان حق صلح می شود که بر اصل موازنه عدمی یعنی رعایت حقوق انسان و حقوق ملی هر جامعه، برقرار شود.
ب - زور را زور گوها و زور پذیرها در کار می آورند. مردمی که بر میزان عدالت، در آزادی رشد می کنند، نه نیاز به « شکستن ناموس صلح

« دارند و نه آن را می شکنند، بنا بر این، « خشونت زدائی » پیشگیرانه تحقق پیدا می کند به گشودن جبهه صلح و بکار بستن قواعد خشونت زدائی در روابط خویش با جهانیان. بدین قرار، ج - برای آنکه سلطه طلبان جنگ را رویه نکنند، افزون بر آگاه کردن جهانیان از حقوق ذاتی که هر انسان دارد و حقوق جمعی که هر جامعه دارد - بخصوص حق بر صلح - خویشان را می باید سلطه ناپذیر گرداند و در سلطه ناپذیر کردن جامعه های دیگر کوشید. د - در رشد علمی و فنی باید پیشی گرفت. به تربیتی که به یمن دانش و فن، زندگی جهانیان در صلح مبسر شود. زورگویان دریابند که به زورگوئی خود را از پا در می آورند. ه - هم در جامعه خود و هم در جامعه جهانی، نیروهای محرکه را در رشد بکار اندازد و، در سیاست جهانی، از این اصل پیروی کند که در مقیاس جهان، نیروهای محرکه می باید در رشد انسان و عمران طبیعت بکار افتند. و - موافق اداره جهان بر اصل موازنه عدمی یعنی آزاد شدن جامعه ها از روابط مسلط - زیر سلطه، بنا بر این مشارکت جامعه ها در اداره امور جهان، بر میزان عدالت باشد. و ز - از آنجا که ناخدائی که در همه عصر ها و بیشتر از همه، در عصر ما، خدائی می کند، باورهای دینی و ایدئولوژیها و « علم » هستند وقتی وسیله توجیه قدرت می شوند، در سطح هر جامعه و در سطح جهان، از اصل « باورتو، تو را باد و باور من، مرا باد » پی روی کند.

بدین قرار، در هر زمان، روشهایی که برای بازگردان زور به نیرو و بکار انداختن آن در رشد بکار می روند، وقتی بر میزان عدل می شوند که از این ۱۰ قاعده پیروی کنند.

نصب العین کردن « باور تو تورا باد و باور من مرا باد » رعایت شدنی نیست مگر با بکار بردن میزان عدالت که جریان آزاد دانش ها، اندیشه ها و اطلاع ها است. زیرا بدون این جریان آزاد، دین ها و مرامها

و علم ها و فن ها ، وسیله توجیه قدرت مداری و ایجاد مرزهای جدائی و دشمنی می شوند . افزون بر این ، دین و مرام و علم و فن واقعیت خویش را برای معلمان و متعلمان از دست می دهند. از سئوئی ، بخاطر گریز از نقد، در ظن ها فرو کاسته می شوند و از سوی دیگر حجاب هائی می شوند که جهل و غفلت از حقوق و استعدادها و در ویران گری بکار بردنشان را از نظر انسان می پوشانند.

بدینقرار، انسان - آموختن - دانش - رشد در آزادی و انسان - آموختن - علم - قدرت ، دو نوع رابطه و هر دو واقعی هستند. وقتی انواع سانسورها - که بدترین خشونت ها هستند - برقرار می شوند، در رابطه اول، قدرت مدارها هدف را جانشین می کنند . هدف را قدرت می کنند . همانطور که در حال حاضر، در همه جای جهان، هدف آموختن علم، دست یابی به قدرت گشته است . و هرگاه انسان نخواهد چشم بر واقعیت بگشاید، بسا در فریب می ماند تا وقتی که دیگر کار از کارش می گذرد . میزان های دیگر بکار خشونت زدائی نیز می آیند :

۳/۸ - همانطور که دیدیم، زمان حق، بی نهایت است. بنابراین وقتی باوری، مرامی، رابطه ای (انسان با خدا، با خویشان، با انسانهای دیگر، با جانداران، با اشیاء)، پنداری، گفتاری، کرداری حق است که در طول زمان، تبعیض میان افراد با یکدیگر، میان اقوام و ملتها با یکدیگر، میان نژادها با یکدیگر، میان انسانها و جانداران و طبیعت، پدید نیآورد. پس آن روشی که در برابر متجاوز باید بکار برد که همواره حق باشد، روشی است که به تجاوز پایان بدهد و میان دو خصم، رابطه سلطه در پی نیآورد و متجاوز را از زورگوئی، آزاد کند. پس، تجاوز سلطه جو را نمی توان مجوز ادامه جنگ تا سلطه بر متجاوز کرد. وقتی جنگ ضرورت پیدا کند، باید با دفع متجاوز پایان بپذیرد.

بدین قرار، مرا می که انسانها، از هر قوم و ملت و از هر جنس و نژاد را آزادانه به خود می خواند، باید هیچگونه تبعیضی را به رسمیت نشناسد و در جریان تحول عمومی جامعه‌ها، نه مانع رشد بگردد و نه تبعیض پدید آورد. حقوق انسان، وقتی برآستی حق‌ها هستند که نه تنها انسانها، از آنها برخوردار شوند، بلکه رعایت آنها، سبب تبعیض نشود و مانع رشد انسانها و عمران طبیعت نگردد.

اما تاریخ را که سانسور نکنی یعنی بستر زمان را که پیوسته بدانی، حال را بیانگر جریانی می‌یابی که از گذشته آغاز گرفته است. بنابراین، زمان حال آئینه گذشته است. اگر مرا می، دینی به عمل درآمده و زمان حال را خوب یا بد کرده است، آن مرام و آن دین خوب و یا بد بوده است. از اینجا، اگر در گذشته، مرا می، آئینی، دینی به اجرا گذاشته شده و در یک دوره حاصل نیکو بیار آورده و از آن پس، میوه‌اش تلخ گشته است، از زمانی که در حاصل فساد پدید آمده، مرام، آئین، دین از خود بیگانه گشته است. از خود بیگانگی در اصل راهنما و در پی آن در روش‌ها و هدف بعمل می‌آید. این از خود بیگانگی ما را آگاه می‌کند که میزان عدالت، جریان آزاد اندیشه‌ها و دانش‌ها و اطلاع‌ها، به سانسورها، قطع شده است.

۳/۹ - بسا ممکن است نه تمامی حقوق با هم، که برخی از حقوق رعایت شوند. اگر چنین شود، حقوقی که رعایت می‌شوند، مایه تبعیض می‌شوند. اگر زورمندان شماری از حق‌ها را تصدیق و تعدادی را کتمان می‌کنند، دلیلی جز این ندارد که وقتی تمام حقوق و بدون تبعیض رعایت نشوند، بسود مستکبران و به زیان مستضعفان، بکار خواهند رفت.

برای مثال، از حق برخورداری از آموزش، وقتی همگان می‌توانند برخوردار شوند که بتوانند حقوقی را داشته باشند و بکار برند که به آنها امکان بهره‌جستن از آموزش را می‌دهند. وگرنه، از این حق بسیاری

بهره نخواهند جست و آنها که برخوردار می‌شوند، علم را مایه سلطه بر بهره‌نجسته‌ها از علم می‌کنند. به این مهم، دورتر، از نو می‌پردازم.

آیا اگر حقوق در جامعیت و تمامشان به عمل در آمدند، نسل‌ها از پی یکدیگر، بدون تبعیض، از این حقوق برخوردار خواهند شد؟ بدین شرط که وظیفه از حق ناشی شود و با آن همراه شود، و در بر عهده‌گیری وظیفه‌ها تبعیض در کار نیاید، یعنی وظیفه حمایت از حقوق در عهده گروهی از انسانها و یا بنیادی قرار داده نشود و در عهده تمامی انسانها باشد و فردی، گروهی، قومی، ملتی، نژادی از این مسئولیت معاف نگردد و یا به زور بازداشته نشود، پاسخ آری است.

در واقع، وقتی می‌خواهند تبعیض در کار آورند، اینطور می‌باوراند که وظیفه حق نیست بلکه بار است. وقتی حق و وظیفه را- که اگر از آن ناشی و با آن همراه نباشد، حق ناحق می‌شود- از یکدیگر جدا کردند، انسانها با عمل نکردن به وظیفه‌ها، هم بطور مستقیم از حقوق خویش (وظیفه‌ها) محروم شده‌اند و به جای موجودهائی مسئول و فعال، موجودهائی شده‌اند گریزان از مسئولیت و کار‌پذیر و هم، به‌خاطر عمل نکردن به وظیفه‌ها، بطور غیر مستقیم، از حقوق انسانی خویش محروم گشته‌اند. بدین قرار، همانطور که لحظه جایگزین کردن فعالیت « برای»، با فعالیت « برضد»، لحظه بیرون رفتن از آزادی و مردم‌سالاری به زورمرداری و استبداد است، لحظه در کار آوردن تبعیض، لحظه بیرون رفتن از حق است. این‌ها و مرامهائی که به تمامی انسانها ابلاغ شده‌اند و انسانها را، به خود، فرا می‌خوانند، ناچار تبعیض‌ها را الغاء کرده‌اند و اگر خواسته‌اند همواره حق بمانند، در اصول راهنما و روش‌ها و رهنمودها و هدف‌ها حق خالص بوده‌اند. بنابراین، اگر در آنها تبعیض‌ها پدیدار شده‌اند قدرت بر آنها لباس باطل پوشانده است.

آن واقعیت که نحلها، بخاطر غفلت از آن، از یافتن تعریف صحیح و جای عدالت و بکار بردن این میزان در آزمون این و آن مورد، ناتوان شده‌اند، اینست: آیا بر اصل ثنویت می‌توان حق را تعریف کرد؟ بر اصل ثنویت، بر دوگانگی که خود به معنای ترجیح و تبعیض بر یکدیگر است، چگونه می‌توان حق را چنان تعریف کرد که نه بیانگر ترجیح و تبعیض باشد و نه، در اجرا، تبعیض پدید آورد؟ یک بار دیگر به اهمیت تشخیص زبان تجربه از زبان عامه پسند و عامه فریب می‌رسیم. در اینجا، با فریب از راه تبدیل « کلمه طیبه » به « کلمه خبیثه » (۳۰۶) سر و کار داریم. همان فریب که پوپر مدعی است افلاطون باب کرد (۳۰۷): کلمه را نگاه داشتن و بر اصل راهنمای دیگری بدان معنی دادن، طیبه را خبیثه کردن همین است. پوپر بر آنست که افلاطون، عدالت را بسی نیز ستود، اما بر پایه نابرابری، معنای آن را واژگونه کرد. انسانیت زمان ما، گرفتار معانی قلب شده کلمه‌هایی است که تنظیم کننده اساس زندگی فردی و اجتماعی هستند: آزادی، استقلال، رشد، عدالت، حق، مصلحت، اصلاح، انقلاب، توحید، امامت، ولایت و حاکمیت، مردم‌سالاری و... میزان عدالت میزانی تشخیص معنی واقعی از معنی است که قدرت مدارها جانشین می‌کند. این میزان به این انسانیت امکان می‌دهد کلمه‌ها را طیبه بگردانند.

۳/۱۰ - خاصه دهم حق اینست که ذاتی هستی است. حقوق انسان ذاتی حیات او هستند و داشتن آنها نه نیاز به بکار بردن زور دارد و نه حتی نیاز به باور به دین و یا مرامی. دین حق، انسان غفلت زده را از حقوق خویش آگاه می‌کند. نه چون دینی یا اعلامیه‌ای جهانی می‌گوید، انسان حقوق دارد. چون انسان حقوق دارد، دین یا اعلامیه جهانی آن را می‌شناسد و اعلام می‌کند. بنابراین، حقوق مقدم بر هر دین و مرامی هستند و هیچ دین و مرامی نمی‌تواند آنها را از کسی سلب کند. هر دین

و مرامی میان باورمندان به خود و دیگران، در برخورداری از حقوق، تبعیض قائل شد، دین و مرام حق نیست. از اینجا، هر طرز فکری که آزادی و دیگر حق‌ها را دادنی یا ستاندنی بخواند، باطل است. حق ذاتی هستی و داشتنی است. و هر انسان، و تنها خود او، می‌تواند از حقوق خویش، غافل شود. در واقع، « تجاوز به حق »، رابطه‌ای میان زورپذیر و زورگو و زور پدید می‌آورد و زورگو و زورپذیر با تسلیم شدن به زور، از فضل‌ها و استعدادهای و حقوق خویش، غافل می‌شوند. بدین قرار، داشتن حقوق نیازمند هیچ زوری نیست، نیازمند نبود زور است.

۳/۱۱ - به یمن خاصه‌های پیشین در می‌یابیم حقوق هر موجود ذاتی حیات اویند و قابل سلب نیستند. پس زور تنها کاری که می‌تواند و می‌کند، غافل کردن انسان از حقوق خویش و تا حدودی سلب امکان عمل به حق از او است. برای مثال، آزادی حق است. این حق را نمی‌توان از انسان ستاند. اما می‌توان بی‌کران لاکراه را محدودده اکراه کرد تا که انسان نتواند آزاد بزید. چنانکه استبدادها، با محدود کردن فضای عقل‌ها و میدان عمل، یعنی محدود کردن « آزادی منفی »، برخورداری انسانها از آزادی را محدود کرد. زبان فریب بسا بدتر از این می‌کند: آدمیان را از آزادی خویش عافل و، بدین غفلت، آلت قدرت می‌گرداند. به دیگر سخن، تنها زور، در اشکال گوناگونی که به خود می‌گیرد، غافل‌کننده انسان از آزادی و سالب امکان برخورداری از این حق و حقوق دیگر است.

بنا بر فطرت، زندگی بکار بردن حقوق است. از این رو، برخورداری کسی از حقی از حقوق خویش، بهیچ‌رو مزاحم برخورداری او از حقوق دیگر و برخورداری دیگران از حقوق خویش نیست. هرگاه برخورداری از حقی مانع از برخورداری از حقوق دیگر و یا برخورداری دیگران از حقوق خویش شود، آن حق، جز حکم زور نیست. بدین سان، عدالت

میزانی می شود برای حقوق موضوعه. یعنی حقوقی که بیانگر چگونگی برخورداری انسانها از حقوق ذاتی خویش هستند. بنا بر این میزان، حقوق موضوعه وقتی عادلانه هستند که ترجمان بی کم و کاست حقوق طبیعی یا ذاتی باشند. هر اندازه حقوق موضوعه از حقوق ذاتی بیگانه تر، ستمگرانه تر می شوند.

بدین سان، خاصه یازدهم حق عبارت می شود از: هر عملی که سلب امکان برخورداری از حق خود یا دیگری شود - که سلب حق از دیگری با سلب حق از خود شروع می شود - و ویرانی بیار آورد، خلاف حق و خلاف تکلیف بمثابه عمل به حق و خلاف مصلحت بمثابه بهترین روش عمل به حق است. چرا که اگر عمل به تکلیف و مصلحتی نیاز به استعمال زور نیابد، موجب تخریب استعداد عامل و سبب غفلت دیگری از حقوق خویش و سلب امکان برخورداریش از حقوقش نمی شود. از این جا، دانسته می شود هر تکلیف و هر مصلحتی که بیرون از حق وضع شود، حکم زور و ظالمانه است. پس، هر « حقی » که برخورداری از آن نیاز به خشونت داشته باشد، حق نیست. و هر آنچه با روش خشونت زدائی از میان برود، ناحق است. چرا که حق همه زمانی و همه مکانی است. از این رو، وسیله کردن حق در تخریب امکانی از امکانها و تبدیل محیط اجتماعی دوستی به محیط اجتماعی دشمنی، جرم است.

بدین میزان، در می بینیم که حقوق موضوعه که در جامعه ها مقرر گشته اند، اغلب با حقوق طبیعی ناسازگار و بیانگر روابط قوا میان گروه بندی های جامعه و جامعه ها با یکدیگرند. مثال مالکیت عمومی ترین مثال است: انسان مالک سعی خویش است. با استفاده از منطق صوری، مالکیت انسان بر اشیاء که حقی موضوعه است، حق طبیعی را از یادها نیز برده است. چرا که بنام مالکیت شخصی یا دولتی اشیاء و زمین و منابع و سرمایه و دیگر نیروهای محرکه، اکثریتی عظیم از انسانها از حق طبیعی

خویش محروم گشته و اگر بیکار نباشند، عمر خویش را پیش فروش کرده و بنا بر نظام مزدوری، برده وار کار می کنند.

ستمگران و بیراهه ستمگری:

انسان وقتی بر فطرت می زید، آزاد زندگی می کند و بنا بر استعدادهایش و بنا بر خاصیت بر خود افزائی عمل، رشد می کند. پس، این غافل کردن انسان از استعدادها و حقوق خویش است که زور می طلبد. از اینجا، نابرابریهای استعدادهای انسانها، بر فرض که سبب پستی و پیشی در درآمد و بیشی و کمی در ثروت شوند، کار را به تخریب از روی قرار و قاعده انسان و طبیعت نمی کشانند. ستمهای کنونی، محصول نابرابری استعدادها و کمی و بیشی کار انسانها نیستند، فرآورده روابط سلطه گر- زیر سلطه و پویائیهای این روابط هستند (۳۰۸). در این روابط است که کلمه‌های طیبه، کلمه‌های خبیثه و حق ناحق می شوند. یک جامعه و همه جامعه‌ها وقتی ضابطه عدالت را می توانند بر پندارها و گفتارها و کردارها حاکم کنند که حساسیت عمومی نسبت به زبان فریب و به کسانی که حق را ناحق می کنند، روزافزون گردد. ستمکارترین‌ها عبارتند از (۳۰۹):

۱ - هر باوری که انسان را از فضل‌ها، حقوق و استعدادهایش غافل می کند و کسانی که این فضل‌ها را کتمان می کنند و یا از راه دل سپردن به یأس، جهان تا جهان را جای زور گمان می برند و به حکم زور گردن می نهند. این رو، مبارزه با باور و عادت‌ها که انسان را از فضل‌های خویش غافل می کند، جهاد اکبر همین است.

۲ - آنها که با قدرت این‌همانی می جویند و در همان حال که آلت قدرت می شوند، خود را محور آن گمان می برند و، بدین از خودبیگانگی، انسانیت خویش را از یاد می برند، فرعونیت و استکبار

می‌جویند و در همان حال که از فضل‌های خویش غافلند، با حاکم کردن روزافزون زور، انسانها را از آزادی و دیگر حقوقشان، غافل می‌کنند.

۳ - باوری که تبعیض‌ها، از جمله تبعیض‌های قومی، نژادی، جنسی، طبقاتی و گروهی (نخبه‌گرایی) را تصدیق می‌کند و کسانی که این تبعیض‌ها را مبنای پندار و گفتار و کردار خویش می‌کنند.

۴ - کسانی که در نزاع حق با باطل، جانب باطل را می‌گیرند و تسلیم شدن به ستمگر را ترویج می‌کنند. استقامت در برابر فرعونیان و مستکبران و ستمگران و کذابان، جهاد افضل همین است. و نیز باطل کردن سحرهای ... جهاد افضل است.

۵ - مرام‌ها و کسانی که جنگ و ویران‌سازی و فقر گسترده و دیگر فتنه‌ها و فسادها را تبلیغ می‌کنند و به عمل در می‌آورند.

۶ - تبلیغ اسطوره‌سازی و اسطوره پرستی بخصوص اسطوره شخصیت ساختن و پرستیدن که پر فسادترین آنها است، و ترویج زشتکاریها و گسترش نابسامانیهای اجتماعی و رواج گفتار و کردار ناسازگار با عدالت، چون دروغ و بهتان و سخن چینی و حسادت و بخل و غیبت و دست انداختن و تحقیر انسانها و... ستم است و آنها که به ستمها مشغولند، ستم‌گرند.

۷ - زیادت طلبی در مال و خور و خواب و شهوت‌گرایی و زن‌بارگی و مرد‌بارگی و... و آنها که در بند این تدریج‌ها هستند.

۸ - شکستن میثاق و عهد و وفا و آنها که میثاق و عهد و وفا را تابعی از نیاز قدرت می‌شناسند. عهد در کار می‌آورند وقتی قدرت بدان نیاز دارد و آن را می‌شکنند وقتی نیاز قدرت ایجاب می‌کند.

۹ - تکذیب دعوت‌کنندگان به حق، کتمان حق و کسانی که در بندگی قدرت، با اهل حق دشمنی می‌کنند و ارتکاب انواع جنایت‌ها و جرم‌ها

بر ضد آنها توجیه می‌کنند و آنها که بر اصل ثنویت تک محوری، نفاق را رویه می‌کنند.

۱۰ - ترویج مرام سلطه بر طبیعت و کسانی که تخریب طبیعت و جانداران را دلیل سلطه انسان بر طبیعت می‌باوراند.

۱۱- آنها که از دیگران بهره‌کشی می‌کنند و به نیروهای محرکه در تولید و مصرف فرآورده‌ها ویران‌گر سمت می‌دهند.

۱۲ - آنها دین و علم و نظر و ظن را وسیله قدرت‌مداری می‌کنند و بنام ساخته‌های ذهن و حتی بنام دین حق، قدرت‌مداری را توجیه می‌کنند.

و ...

تمامی این موارد، ترجمان اصل ثنویت و روابط قوا را قانون عمومی هستی باوراندن است. بر این اصل، نابرابری عین عدالت می‌شود و مرگ یکدیگر و تخریب طبیعت را مایه زندگی کردن، قاعده‌ای می‌شود که همگان از آن پیروی می‌کنند. اگر این قاعده بر تمامی عرصه‌های زندگی فردی و جمعی حاکم شود، از خود پیرسیم: آیا زمان زندگی بر روی زمین، از طول عمر یک نسل بیشتر می‌شود؟ بدین قرار، عدالت به ترک این قاعده تحقق پیدا می‌کند و خود جهت‌یابی است که آد미ان را از این گمراهی به صراط مستقیم هدایت می‌کند. کوششی که در بسط عدالت بعمل می‌آوری و دعوتی که از دیگران به بکاربردن میزان عدالت و بنا بر این نشاندن توحید به جای ثنویت، به مثابه اصل راهنما می‌کنی، جهاد همین است.

۳/۱۲ - خاصه‌های پیشین ما را از این خاصه نیز آگاه می‌کنند: اگر حقوق ذاتی حیات نبودند، دین نمی‌توانست از آنها سخن بمیان آورد. و نیز چون حقوق «خود هست» هستند، هیچ دین یا مرامی که خود را دین حق بخواند، نمی‌تواند بیانگر آنها نباشد. بدین قرار، چون حق

هست دین از آن سخن بمیان می آورد و نه چون دین از حقوق سخن بمیان می آورد، حق هست. لذا، دلیل حق در حق و رهبری حق در حق است. بنا بر این خاصه، خواه انسان خود استعداد رهبری خویش را تابع رهبری در بیرون از خود کند و خواه از بیرون، و به زور، استعداد رهبریش به استخدام دیگری در آید، انسان گرفتار ستم و بسا بزرگ ترین ستم ها است. عدالت کامل است وقتی «هیچ کس در باره دیگری، مالک تصمیمی نباشد». خاصه زیر که در خاصه های پیشین به آن استناد شده است، معیار عادلانه بودن رهبری هر فرد و رهبری هر جمع است:

۳/۱۳ - وقتی انسان خود رهبر خویش است و از راه عمل به حقوق، راه رشد را، در آزادی، به پیش می رود، فعالیت استعدادهای او خود جوش و همآهنگ هستند. بدین قرار، خودجوشی و همآهنگی خاصه به عمل درآمدن الف - مجموع حقوق انسان و ب - فعال شدن مجموع استعدادهای انسان و ج - وجود فضای لاکراه و یا برخورداری انسان از امکاناتی درخور فعالیت های همآهنگ استعدادهای او د - در جریان رشد است. ه - شادی و امید و انس و دوستی و... ترجمان خودجوشی حقوق در عمل هستند. در حقیقت، انسان زمانی در در پیراهه تخریب افتد که در رهبری مستقل نیست و زندگی او عمل به حقوق نیست و در محدوده اکراه است. بنا بر این، تحت امر قدرت، شادی و امید را که ترجمان فعالیت های همآهنگ حیاتی هستند، در خود نمی یابد.

۳/۱۴ - بنا بر «خود هستی» و دیگر خاصه، حق علم خالی از ظن است. اما از آنجا که علم انسان بسا در بی نهایت از ظن خالی می شود، میزان عدالت دست کم به دو کار می آید: یکی این که مانع از مطلق انگاری دست آورد علمی و خودتراشی از علم می شود. و دیگر این که علم انسان بر حق را نسبی و، بدان، هر بیانی که خود را بیان آزادی بخواند،

نسبی می گرداند. بدین دو کار، جریان آزاد اندیشه ها و دانشها و اطلاع را برقرار می گرداند و، از جمله، خشونت زدائی را میسر می کند.

به یمن خاصه های حق، اینک می توانیم روشی را دقیق کنیم که بدان می توان اندازه قهر را به صفر رساند، آزمایشی را که انسانها در جنگ و دیگر زور آزمائیها می کنند، در یک آزمایشگاه فیزیک نیز می توان انجام داد و اندازه ها را بسیار دقیق تر کرد:

اگر نیروئی را به زور برگردانیم و در تخریب هدفی بکار بریم، یکی از حالت های زیر پدید می آیند:

۱ - هدف تخریب پذیر است: زوری که بر آن وارد می شود، ویرانش می سازد. تخریب هدف با از دست رفتن نیروئی که آن را ویران ساخته و پی آمدهای ویران گر آن بر بکار برنده، حاصل های بکار بردن زور هستند. در صورتی که هدف نیز، در برابر، زور بکار برد، اندازه ویرانی و مرگ بزرگتر می شود.

۲ - هدف تأثیر پذیر نیست: در این حالت، هرگاه زوری که وارد می شود، گریزگاه دیگری نیابد، به بکار برنده باز می گردد. واکنش هدف، می تواند شدت بازگشت زور را کمتر و یا بیشتر کند. در این حالت، تخریب یک جانبه است و می تواند کم یا زیاد شود اگر هدف نیز نیروئی برای بازگرداندن زور به زورگو، بکار برد یا نبرد.

۳ - هدف می تواند زوری را که بر آن وارد آمده بی اثر کند. اندازه ویرانی باز هم کمتر می شود. زور وارد آمده تباه می شود و پی آمدهای آن بر بکار برنده می تواند ویران ساز و یا آزادساز باشد.

۴ - هدف می تواند زوری را که بر آن وارد می شود به نیرو باز گرداند و آن را در سود خویش و یا سود مشترک بکار اندازد و ویران سازی را به سازندگی برگرداند: بازیافتن آزادی.

۵ - هدف می‌تواند با آزاد کردن بکار برنده زور از ساختن و بکار بردن زور، دو نیروی او و خویش را در رشد مشترک بکار اندازد. ترتیب آن اینست:

قاعده جبران: کسی که زور گفت، با ترک زورگوئی و عفو دیگران قدم در راه آزاد شدن می‌نهد اما تا بدی‌ها که کرده‌است را جبران نکند، از بندگی زور آزاد نمی‌شود. اقتضای عدالت اینست که ترک گفتن زورگوئی یا زورپذیری و عفو او را کافی ندانیم. زیرا عفو کننده نه می‌تواند عفو شونده را آزاد کند - چرا که هرکس خود خویشتن را رهبری می‌کند - و نه به صرف عفو کردن، عفو شده آزادی خویش را باز می‌یابد. این رو است که باید جبران کند: بر فرض که قربانیان زور عفو کنند، زورگو باید، در خود آثار زورگوئی را از میان ببرد. او باید بداند تا خود را خراب نکرده نتوانسته است زور را در تخریب دیگری بکار برد. بنا بر این ۱- بر عهده دیگران، بخصوص عفو کنندگان است که هیچ مجال زورگوئی به زورگو ندهند و ۲- بر عهده زورگو است که به ترتیبی که در روش گذار از ناحق به حق آمد، بتدریج، اصل راهنما را و روشها را تغییر دهد. بر زورگو و زورپذیر است که با مراجعه به روشهای مبارزه با کیش قدرت (نگاه کنید به کتاب کیش شخصیت) از خفت زورپرستی آزاد شود. در صورتی که دین بیان آزادی باشد، خداوند جبار و قهار در حالتهای ۳ تا ۵ می‌شود و با وضع قاعده جبران، میزان عدالت را سمت یاب آفریده‌ها در گذار از تاریکی ویران‌گری به روشنائی رشد می‌کند. در حقیقت، در رابطه آفریده با آفریدگار، با هستی دانا و توانا و...، زوری که آفریده بکار می‌برد، مکاری را که در کار می‌آورد، جبری را که می‌سازد، بدو باز می‌گردد (خدا قهار و جبار و مکار). اما عمل از زمان انجام، بر خود می‌افزاید. می‌توان تصور کرد که یک عمل ویران‌ساز، در بی‌نهایت، چه اندازه ای پیدا خواهد

کرد. این بار، هستی هوشمند و رحمن و رحیم و... حالت‌های ۳ تا ۵ را میسر می‌کند. پس، عدالت میزانی است که در بی اثر کردن زور و برانگیز و بازگرداندنش به نیروی سازنده و آزاد کردن زورگو از زور باوری و زورمداری، بکار می‌آید و فعالیت‌های او را در جبران زورگونیهایش، اندازه می‌گیرد.

بدین سان، هر بار که یک اندیشه راهنما عملی و روشی و رابطه‌ای را پیشنهاد کرد که در آن، جهت از تنگنا به فراخنا و از زور به عدم زور و از بدی به خوبی و از خوبی به خوبی بیشتر است، عادلانه و آزاد کننده است. و اگر جهتی که پیش پا می‌نهند، وارونه جهتی است که میزان عدالت نشان می‌دهد، یعنی از فراخنا به تنگنا، از عدم زور به زور و از بد به بدتر باشد، ظالمانه و اسارت آور می‌شود. بسا، به زبان فریب، آدمیان را متقاعد می‌کنند که وقتی میان بد و بدتر، گرفتار آمدید، چاره جز انتخاب بد نمی‌ماند. این فریب، فریب بزرگ است و وقتی آدمیان بدان پی می‌برند که گرفتار بد و بدتر، هر دو، می‌شوند و توان رهایی را از دست می‌دهند. عدل یک جهت بیشتر ندارد. آموزش بزرگ آن اینست که جبر «بد و بدتر» دروغ است و آدمی را گرفتار بد و بدتر، هردو، می‌کند. خداوند جبار بدین معنی است که با خنثی کردن جبر جباران، انسان را از مدار بسته بد و بدتر رها می‌کند. بدین سان:

راهنمای عدل جهت رها شدن از جبر قدرت به فراخنای لااگره است. از نیکی به بدی را گزیدن، سبب سقوط انسان در درکات بدیها می‌شود و با تغییر جهت از بدی به خوبی، انسان به افق باز نیکی‌ها در می‌آید و دو بار پاداش می‌جوید (۳۱۰): « آنها که بدی را به نیکی بر می‌گردانند، دو بار پاداش می‌گیرند. » روش کار کسی که می‌خواهد بدی را به نیکی بر گرداند، باید این باشد (۳۱۱): « نیکی را با بدی برابر

مساز. بدی را به بهترین روش، دفع کن تا دشمن نیز با تو دوست بگردد»

بدین قرار، نه تنها نباید خود را در جبر « بد و بدتر » گرفتار کرد، بلکه باید در فراخنای نیکی ماند و دشمن را نیز از تنگنای بدی به فراخنای نیکی خواند. زیرا در محدوده بدی، بد، خوب نمی‌شود این خوب است که بد می‌شود. چرا که بدی بدی را از میان نمی‌برد بلکه بدی، بدی می‌آورد (۳۱۲). برای آنکه بدی از میان برخیزد، راه آن نیست که آدمی به محدوده بدی درآید و تن به جبر گزینش میان بد و بدتر بدهد. نه تنها به این دلیل که جایگاه زور همواره در بدترین است و به جبر آدمی را به بدترین می‌کشاند، بلکه نفسی که به بدی خو کرد، کشتی مقاومت نا پذیر به بدتر و بدترین پیدا می‌کند (۳۱۳) و بیراهه تبهکاری را « تا آخر می‌رود».

گذار از بیراهه بدی به راست راه نیکی و از تنگنای اکراه به فراخنای لا اکراه، علامتی چنان گویا دارد که همگان می‌توانند آن را بشنوند ببینند و لمس کنند. زیرا علامتی است، در عین حال، شنیدنی، دیدنی و لمس کردنی. هر گوشی می‌تواند بشنود و هر چشمی می‌تواند ببیند و هر لامسه ای می‌تواند لمس کند: آنگاه که جهت از نیکی به بدی و از آزادی به استبداد می‌شود، آن کس که این جهت را بر می‌گزیند، از نیکان و آزادگان می‌برد و با بدان همدم می‌شود. و وقتی جهت از بدی به نیکی می‌شود، کسی که این جهت را بر می‌گزیند، با آزادگان همگنی می‌یابد و با ابرار همدم می‌شود (۳۱۴). و برای آنکه جای برای کمتر ابهام و تردیدی نماند (۳۱۵):

«ای ایمان آورندگان دشمنان من و خود را اولیاء خود نگردانید... هرگاه بر شما راه یابند، با شما دشمنی می‌کنند و، به دست و زبان، شما را به بدیها می‌کشاند»...

بدین قرار، به محدوده دشمنان آزادی درآمدن، دشمن را بر خود ولایت بخشیدن و به دست و زبان او، در سرایش از بد به بدتر و از آن به بدترین، افتادن است. چرا که وقتی افق باز نیکی را گذاشتی و به تنگنای بدی درآمدی، آزادی انتخاب را از دست داده‌ای. ندانسته‌ای که بدی با بدی درمان نمی‌شود. نیکی وقتی بدی را از میان بر می‌دارد و زور آنگاه از میان بر می‌خیزد که جهت پندار و گفتار و کردار از بدی به خوبی و از استبداد به آزادی باشد. دلیل آن اینست که زور نیروئی است که جهت ویرانگر یافته است. هر زمان جهت آن را از تخریب به سازندگی تغییر بدهی، طبیعت خویش را که نیرو است، باز می‌یابی.

بدین قرار، اگر نیکان و آزا دگان، بر راست راه نیکی و در فراخنای آزادی بمانند، پیروزی حق بر باطل قطعی می‌شود و « نیکی‌ها بدی‌ها را از میان می‌برند » (۳۱۶).

بدین سان، درآمدن به محدوده استبداد خیانت و جنایت و فساد پیشه، گوهر آزادی از دست دادن و همدم استبدادیان شدن است. برای پیروزی آزادی و شکست استبداد و استبدادیان، نه تنها باید در فضای باز آزادی ماند، بلکه باید از راه رشد، آزاد و آزادتر شد، الگوی آزادی و رشد گشت و انسانهای در تاریکی استبداد مانده را به فضای روشن آزادی خواند.

با آنکه، در مطالعه « زبان فریب » ، رابطه مصلحت با حقیقت را یافته آمد و، در خاصه‌های حق، ربط مصلحت با حق معلوم شد، از آنجا که بیشترین بی عدالتی‌ها بنام عدالت می‌شود، در اینجا، رابطه مصلحت با حقیقت را، با تفصیل، مطالعه می‌کنیم:

بند سوم : تقدم تقدير بر تدبير مصلحت گرائی است و
تقدم تدبير بر تقدير آزاد کردن عقل و حق گرائی
است :

افلاطون و ارسطو به ولایت مطلقه فیلسوف و قانونگذار قائل شدند .
از آن زمان تا امروز، دین ها که افلاطون و ارسطو زده شدند، اقتضای
عدالت را ولایت مطلقه مقام دینی اول گرداندند و دین را بیان قدرت
ساختند . تا بدانجا که گفتند: ولایت فقیه حکمی از احکام الهی ، مقدم و
حاکم بر احکام دیگر است . بدیهی است که این ساخته نه تنها ناقض
ولایت جمهور مردم است که قرآن بر آن تصریح می کند، بلکه ناقض
اصل عدالت است . زیرا که بنا بر قول شیعه، علی (ع) و فرزندان او ، تا
۱۲ نسل، به امامت ، برگزیده شده اند . به سخن دیگر، امامت آنان تقدیر
الهی است . آیا این تقدیر بر تدبير انسانها مقدم و بر آن حاکم است ؟ نه
علی (ع) و نه هیچیک از جانشینان او، بنا بر اصل تقدم تقدير بر تدبير،
سپاه پاسداران تشکیل ندادند و، به زور ، ولایت خویش را بر مردم
تحمیل نکردند . چرا ؟ زیرا می دانستند اگر چنین کنند، اصول دین، از
جمله اصل عدالت را نقض کرده اند . می دانستند بر وفق عدالت است
که خداوند انسان را آزاد آفرید و او را مسئول هدایت و یا ضلالت
خویش گرداند . یعنی تدبير را بر تقدیر مقدم فرمود . هرگاه جز این می
فرمود، خدائی و آفرینش خویش را بی معنی می گرداند . زیرا خود
بازیگر و آفریده ها بازیچه می شدند . خود و آفریده ها گرفتار جبر
مطلق می گشتند . خدای مجبور خدا نبود و آفریده های مجبور نیز نه
حقوق می جستند و نه مکلف به عمل به حقوق می شدند و مسئول پندار
و گفتار و کردار خویش می گشتند .

پس اگر هیچیک از آنها ، با استناد به نصب الهی و تقدم تقدیر خداوندی بر تدبیر انسانها، قشون تشکیل ندادند و تسمه از گرده مردم نکشیدند تا مطیع امر آنها شوند، ممکن نبود به فقیهان اجازه دهند کاری را کنند که آنها خود نکرده اند .

اما مهدی موعود ادیان (اسلام و دینهای زردشتی و مسیحی و یهودی) در ظهور خویش، باز از قاعده تقدم تدبیر بر تقدیر پیروی می کنند . چرا که بنا بر قاعده، تا وقتی اراده دانش آموختن پدید نیاید، آموزگار محل عمل پیدا نمی کند . بنا بر این قاعده است که تا وقتی مردمی تغییر نکنند و تصمیم نگیرند در چه نظام اجتماعی - سیاسی می خواهند زندگی کنند، نه خود زندگی را عمل به حقوق ذاتی خویش می کنند و استعدادها، از جمله استعداد رهبری خود را بکار می اندازند و نه در قلمرو حقوق موضوعه که خود نخواهند عمل کنند، می توانند مدیران درخور را ببینند و برگزینند.

اما تنها دین ها نبودند که در جریان از خود بیگانه شدن در بیان قدرت، با عدالت همان کار را کردند که افلاطون و ارسطو کرده بودند : کلمه را نگاه داشتند و معنی آن را تغییر دادند و بنا را بر آن گذاشتند که « عدالت آنست که هر چیز در جای خود قرار بگیرد » (قول افلاطون) و یا « عدالت برابری برابرها و نابرابری نابرابرها است » (قول ارسطو).
مراهما که انسانها ابداع کردند نیز نخبه گرا شدند و یک چند از آنها به ولایت مطلقه نخبه و یا سازمان رهبری کننده بر مردم قائل شدند. غافل از این که تقدم تقدیر قدرت بر تدبیر انسانها ، استبداد فراگیر می شود وقتی مطلق می شود و بر فعالیتهای انسان در ابعاد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی حاکم می شود . چرا که ، امر قدرت بر تدبیر انسان حاکم می شود و رابطه انسان با قدرت، فعالیت آزاد او را بمثابة مجموعه ای استعدادها و حقوق نا ممکن می سازد . مدعی ولایت مطلق و

انسانهای تحت حکم تقدیر او (اوامر و نواهی) بازیچه تقدیر قدرت می شوند با این خاصه ها:

۱ - تقدیر در بیرون انسان است . برای مثال، امری که « رهبر » دارای ولایت مطلقه صادر می کند ، تدبیری نیست که انسانها از رهگذر جریان آزاد اندیشه و اطلاع ها سنجیده باشند . مقامی در بیرون آنها، ما فوق آنها، امریه را صادر کرده است . تشخیص درستی و نادرستی امریه نیز با آنها نیست . تدبیر آنها، حتی بکار آزمودن صحت دستور نیز نمی آید . زیرا می باید آن را بی چون و چرا اجرا کنند . نمی توانند آن را به روش تجربی به اجرا بگذارند . زیرا بکار بردن این روش نیازمند تقدم تدبیر بر تقدیر است . چرا که انسانها می باید در دستور تأمل کنند و آنگاه صحت آن را به تجربه بگذارند و اگر اصلاح پذیر نبود، بلااجرایش بگردانند . اگر چنین کنند، تدبیر بر تقدیر مقدم و ولایت مطلقه « رهبر » بی معنی و بی محل می شود .

بدین سان، تقدیر نه از تقدیر ساز جدا کردنی است ، نه آزمودنی است، و نه واجد حق است. زیرا اگر امر به حق بود، نیاز به اعمال زور نداشت. چرا که اجرائیش نیاز به زور نمی داشت . صدور امر از سوی مقام تقدیر ساز، استعدادهای او را نیز تعطیل می کند . زیرا امر او ، امر قدرت است و خود او نیز نمی تواند درستی و نادرستی امر خویش را بیازماید .

۲ - تقدیر با تعطیل استعدادهای انسان تدبیر ساز همراه است و با خلقت آدمی سازگار نیست . زیرا امریه استعدادهای تدبیر ساز کس یا کسانی را تعطیل می کند که می باید نقش آلت را بازی کنند و، به زور ، امریه را اجرا کنند . غیر از گرفتار کردن عقل ها به نزاع میان تقدیری که قدرت ساخته است و تدبیری که استعدادهای می سازند، واجد تناقضهایی چند نیز می باشد . از جمله تناقض تقدیر با اصول راهنما زندگی آزاد و بر

وفق حقوق ذاتی انسان . در حقیقت، اصول راهنما و روشها اگر بکار آن نیابند که انسان، در آزادی ، استعدادهای خود را بکار اندازد و اگر تقدیر جانشین حقوق و نیز استعدادهای انسان، بگردد، رابطه تکلیف با حق قطع می شود و تناقض دومی پدید می آید : تکلیفها نه تنها دیگر عمل به حقوق نمی شوند ، بلکه اطاعت از تقدیر و مقدم بر حقوق و حاکم بر آن می گردند . انسان این سان بازیچه تقدیر قدرت و در درون خویش گرفتار انحطاط می شود . بدین قرار، آن اصول راهنمایی بیانگر حق و راهنمای عقل آزاد می شوند که

الف - صحت و سقمشان تجربه کردنی باشند و

ب - بتوانند نتایج تجربه ها را بپذیرند . یعنی اصلاح و کمال پذیر باشند .

۳ - تقدم تقدیر بر تدبیر اعتیاد به اطلاعات کورکورانه از امر زور را می

آورد و انسان را با خود، در تضاد قرار می دهد . زیرا

الف - حتی وقتی آدمی به خود می گوید مأمورم و معذور، تا با خود

زور بکار نبرد ، نمی تواند با دیگران زور بکار برد . و

ب - حتی در مواردی که دستور را خلاف حق ، به جای خود، مشکل

ساز ارزیابی می کند، ناگزیر می شود به خود بگوید : من نمی فهمم و

مافوق من می فهمد و دستور مشکل ساز نمی دهد . انسان حالت آن عضو

حزب کمونیست و سازمان قدرت محوری از آن نوع را پیدا می کند،

که، هر بار، خود در باره امری می اندیشد و نظری پیدا می کند ، اما

چون دستور رهبری را می خواند و یا می شنود، تضاد تدبیر خود با

تقدیر رهبری را، بسود رهبری حل می کند: تدبیر من غلط و دستور

رهبری صحیح است . زمانی نیز می رسد که در می یابد جز از راه آزاد

کردن استعدادهای خویش و قائل شدن به تقدم تدبیر بر تقدیر، تضاد

حل نمی شود . آن زمان، زمان ناچیز شدن سازمان و پراکنده شدن

مهره ها است .

۴ - احکام تقدیر که بکار بردنشان نیاز به زور پیدا کند، بدون استثناء ، مبهم هستند . برای مثال، « جنگ جنگ تا رفع فتنه از جهان » و یا « مؤمن مأمور به جنگ دائمی است » تقدیرهای مبهمی هستند . طی ۸ سال جنگ با قوای صدام، سرانجام معلوم نشد هدف جنگ چه بوده است ؟ بهتر است بگوئیم هدفهای واقعی را هدفهای صوری پوشانده بودند و تقدیر را مبهم کرده بودند . چرا تقدیر همواره مبهم است ؟ زیرا اگر تقدیر قالب فکر و عمل انسان نشود، یعنی عقل بتواند آن را یک تدبیر تلقی و هضم کند و به تجربه بگذارد ، لاجرم باید شفاف باشد . بدین قرار، امری که نه تقدیر که تدبیر تلقی شود، رابطه انسانی که تدبیر می کند را با مدعی ولایت مطلقه قطع می کند . انسان آزاد و تجربه گر می شود . همان می شود که بنا بر فطرت هست . چنانکه اگر جنگ موضوع تدبیر می شد، در خرداد ۶۰ ، با پیروزی معنوی، اخلاقی ، سیاسی، اقتصادی و نظامی ایران پایان می پذیرفت و کودتای خرداد ۶۰ نیز انجام نمی شد . ایران راه رشد در پیش می گرفت و...

۵ - تقدم تدبیر بر تقدیر، بسود نمایندگان تقدیر ساز و به زیان انسانهایی که محکوم حکم تقدیر هستند، تبعیض بوجود می آورد . در واقع، انسانها را، همچون آلت، به مالکیت قدرت (= زور) در می آورد . آیا نمی گویند « ولی فقیه » بر جان و مال و ناموس مردم بسط ید دارد ؟ در نظام اجتماعی که بر اصل تقدم تقدیر « رهبر » بر تدبیر انسانهای تحت رهبری او ساخت بجوید ، از آنجا که تقدیر بر فعالیت انسانها در ابعاد گوناگو حاکم است، آنها، جز بمتابه آلت زور ، هویتی در این سازماندهی پیدا نمی کنید، بلکه مدعی ولایت فقیه و دستیاران او نیز جز بمتابه خدمتگزاران قدرت (= زور) هویتی نمی یابند . اگر از خود پیرسیم هیتلر و استالین و... چه کسانی بودند ، هویتی که به ذهن ما متبادر می شود، خود کامه های خون ریز است . هویتی که مردم ایران،

در دوران انقلاب، به خمینی می دادند، غیر از هویتی است که پس از این همانی جستن او با قدرت به او می دهند.

۶ - تقدیر دست ساز قدرت، غیر از این که تدبیر را تعطیل و استعداد های انسان را به ویرانگری ناگزیر می کند و او را، با خود، بمثابة تدبیر ساز، در تضاد قرار می دهد، از حقوق و آزادی های خویش نیز غافل و از این همانی جستن با هستی هوشمند و در اندیشیدن و عمل کردن، زمان را بی نهایت و مکان را فراخنای هستی انگاشتن، ناتوان می سازد. در حقیقت، وقتی انسان بر فطرت خویش است و بر اصل موازنه عدمی تدبیر می سازد و عمل می کند،

الف - عقل او آزاد است و اندیشه و تدبیری که می سازد، فرآورده دانش و آزادی است و

ب - چون با خدا است و با هستی هوشمند این همانی می جوید، در بی کران لاکراه است. نیک تأمل کنیم تا فرق میان آزادی منفی که متفکران غرب بدان قائل شده اند و آزادی انسان وقتی با خدا است را دریابیم: آزادی منفی، آزادی از دولت، آزادی فردها از یکدیگر، بنا بر این، محدوده ای تنگ است. اما آزادی بمعنای بی کران لاکراه رهایی از همه محدود کننده ها است. از این رو فرمود در دین اکراه نیست که اکراه انسان را از آزادی و، بنا بر این، از خدا غافل می کند، قدرت را مدار عقل و تنگنای ثنویت (اصل راهنمای قدرتمداری) را عرصه او می گرداند.

۷ - تقدم تقدیر بر تدبیر، رابطه انسان را با خود و با انسانها و با طبیعت غیر مستقیم می کند. چرا که عقل از دیدگاه تقدیر است که در واقعیت می نگرند. از این رو است که گفته اند و می گویند: جامعه های تقدیر گر، جامعه های ناتوان از رشد هستند. در حقیقت، تقدم تقدیر بر تدبیر انسان را فعل پذیر می کند. و او هر چه بر او می رود را فرآورده تقدیر

گمان می برد. چون تدبیر نمی کند و فعال نیست، با واقعیتها نیز رابطه مستقیم بر قرار نمی کند. باز چون فعال نیست و تدبیر نمی کند و با واقعیتها رابطه مستقیم بر قرار نمی کند، از تقدیر، جز قدرت مطلقه ای چون و چرا ناپذیر، اندر نمی یابد. بدین خاطر است که خودکامه ها چون و چرا کردن را ممنوع می کنند. حتی بگاہ شکست، به کسی اجازه نمی دهند در کار آنها و بلائی که بر سر مردم آورده است، چون و چرا کند.

۸- ادعای تقدم و حاکمیت تقدیر بر تدبیر با آزادی اجتهاد در تناقض است. خاصه دانش همه زمانی و همه مکانی بودن آنست. علمی که در یک جا صدق کند و در جای دیگر صدق نکند، در زمانی صدق کند و در زمان دیگری صدق نکند، علم نیست. حق نیز همگانی و همه زمانی و همه مکانی است. آن حق که یکی داشته باشد و دیگری نداشته باشد و در جائی کسانی داشته باشند و در جای دیگری کسانی نداشته باشند، حق نیست. بدین قرار، هرگاه تقدیر همه جا و همه وقت صدق کند، همان سنت خداوندی است که حق و دانش است. سستی چنین همان آفرینش بر فطرت است که آفریده را صاحب استعدادها و مجموعه ای از حقوق گردانده تا که از راه تدبیر، راه رشد را بجوید و به پیش رود.

بدین سان، هر تقدیر دیگری ساخته قدرت و زمان و مکانش هم اکنون و همین جا ضد حق و دانش و محروم کننده انسان دانش پژوه و مانع اجتهاد است. او را از حقوق خویش غافل و مأمور تخریب استعدادهایش می کند.

۹- تقدم تقدیر بر تدبیر، انسانها را از استعداد انس و توان همکاری با یکدیگر ناتوان و منفرد و منزوی می کند. انسانها که در همه جامعه ها تنها می شوند و فردها در برابر قدرت تقدیر ساز می گردند، این روزگار را جز از قدرت تقدیر ساز پیدا نکرده اند. در جامعه ها، بنیادها همه

تقدیر ساز و انسانها بازیچه گشته اند . غرب گمان می برد « عقل را خود محور می کند » و از تقدیر رها و تقدیر را وهمی می گرداند محکوم به زوال . غافل از این که قدرت محور عقل می شود و تقدیر می سازد و تدبیر را وهمی محکوم به زوال می گرداند . بدین قرار ، عدالت میزانی است که آزادی عقل را می سنجد و تدبیر را را از تقدیر تهی و آزاد می کند .

هر گاه وضعیت انسان را با وضعیت انسان آزاد در جامعه آزاد مقایسه کنیم، در می یابیم که اگر کلمه انسان ، در جا، فرد تنها را به ذهن می آورد که از قدرت هویت کسب می کند، انسان آزاد، هم بمثابة فرد و هم بمثابة عضو جامعه آزاد ، هویتی را دارد که از رشد و همبستگی و همکاری با اعضای جامعه خویش در جریان رشد، حاصل می کند . بدین قرار، عدالت میزانی است که بکار انسان و هر جامعه انسانی می آید که بخواهد آزادی خویش را بازیابد.

۱۰ - و اگر آزادی فکر کردن و سخن گفتن و عمل کردن خویش را وقتی با هستی هوشمند این همانی می جوئیم ، با محدوده اندیشیدن و عمل کردن انسان امروز ، مقایسه کنیم، از واقعیت دیگری آگاه می شویم :

نه تنها تقدم تقدیر بر تدبیر ، عرصه فکر و عمل را بر انسان تنگ و تنگ تر کرده است، نه تنها او را عامل تحدید آزادیها گردانده است ، بلکه او را از فضای باز ترسان و گریزان ساخته است . زیرا در فضای باز، انسان یکی از دو روش را بر می گزیند :

• آزاد کردن خویش در پندار و گفتار . کردار . اما اگر این روش را برگزیند ، در جا، از پی آمدهایش، به وحشت می افتد . لاقید نیز نمی تواند بماند . زیرا عقل او از کار می افتد .

• لاجرم، تقدیر ساز می شود و امر به بستن فضا می کند و خود آن را به اجرا می گذارد.

بدین قرار، آن زمان که تقدیر قدرت بر پندار و گفتار و کردار انسان، در بعدهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و رابطه انسان با طبیعت، حاکمیت مطلق بجوید، انسان تحت حاکمیت استبداد فراگیر درآمده و گرفتار ستم مطلق گشته است. بدین قرار، عدالت میزانی است که اندازه آزادی انسان در پندار و گفتار و کردار و خلوص تدبیر را از تقدیر قدرت، معین می کند.

۱۱ - پس نباید تعجب کرد از این که در جامعه های مختلف انقلابها بقصد استقرار عدالت روی می دهند اما با استقرار بر سریر قدرت، انقلابی های پاک باز، بر دولت و قلمروهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی بسط ید می جویند. زیرا، انسانهایی که حرفه آنها بکار بردن زور بگردد، بنا بر طبیعت زور، ضد رشد و ویرانگر می شوند. دولت خودکامه های جدید، بجای از میان بردن فرصتهای رانت خواری، زمان به زمان، بر این فرصتها می افزاید. زمان به زمان، بر میزان رانتها می افزاید. عامل گریز سرمایه ها و استعدادهای کشور می شود. با قبضه کردن دولت، سه قوه و دستگاههای لشگری و کشوری و بخش دولتی و غیر دولتی را تابع تقدیری می کند که مافیاهای نظامی - مالی می سازند. دولتی که تدبیر ناساخت و تقدیر ساخت و به آن صفت « خدا خواسته » و یا « حزب فرموده » و یا ... بخشید، دولت ضد رشد، مسئله و بحران ساز و عامل گسترش جنایت ها و فسادها و خیانتها، در یک کلام، ستم گستر می شود. بدین قرار، جبر تقدم تقدیر بر تدبیر و حاکمیت آن بر تدبیر، جبر تخریب عمومی است. روی نهادن این جبر به مطلق، ویرانگری مطلق است. در عصر ما، غیر از استبدادها که ویرانگرند، سرمایه داری جهانی نیز با حکم کردن تقدیر سرمایه بر تدبیر

انسان ، نه تنها منابع را پیشخور و آینده را از پیش متعین می کند، بلکه آینده ای را که از پیش متعین می کند، مرگ طبیعت است . عدالت میزانی است که، بدان، انسان خود را از جبر ویرانگری ، آزاد می کند . این میزان شاخص رشد از ویرانگری است .

۱۲ - و تقدیری که بر تدبیر مقدم و بر آن حاکم و بنا بر این از حق تهی است ، لاجرم نه از حقوق که از مصلحتها کسب مشروعیت می کند . پس نباید تعجب کرد اگر انقلابها بخاطر برخوردار شدن انسانها از حقوق روی می دهند. ولی بتدریج، مصلحت جانشین حق می شود. حقوق هدفهای دور و دیر رس می شوند که برای برخورداری از آنها، بنا بر مصلحت روز ، می باید عمل کرد !

طرفه این که نه تنها مصلحتها بیرون از حق ها هستند بلکه ضد حق ها نیز هستند . آیا هیچگاه از خود پرسیده ایم چرا از اینهمه مصلحتها که توجیه گر بکار بردن زور در اشکال گوناگونش می شوند، در هیچ کجا، حتی یکی برخوردار کردن انسانها از حقی از حقوقشان نبوده است ؟ در جامعه ها، چرا مصلحت دولت بر حقوق انسان و حقوق ملی تقدم دارد و بر آن حاکم است ؟ چرا هر بار که مصلحتی سنجیده می شود، برای آنست که بکار بردن زور را توجیه کند و یا خورد و برد ثروتی را موجه بگرداند ؟ اگر این پرسشها را از خود کرده بودیم، در می یافتیم چرا حتی حقوق مأموران قدرت و حقوقی که می باید پاس بدارند، همواره نامعلوم است. چرا تکلیفهایی که می باید انجام دهند ، تبیین شده نیستند . حال اگر در این خاصه ها بیاندیشیم که بعنوان واحدهای اندازه

گیری عدالت در اختیار ما قرار می گیرند، در می یابیم که تقدم تقدیر بر تدبیر حتی تشخیص و تعیین پیشاپیش تکلیفها را غیر ممکن می کند . چرا که نیازهای قدرت ، روز به روز، تغییر می کنند . تقدیرها نیز می باید

تغییر کنند. در نتیجه، تکلیف هر کس را واپسین موضع گیری « رهبر » یا

تقدیری معین می کند که او در مقام بر آوردن نیاز قدرت، می سازد.

۱۳ - دیدیم تقدم تقدیر بر تدبیر چرا و چگونه انسان را فعل پذیر و در آلت ناچیز می کند. اینک با توجه به آن خاصه تقدیر گرائی و ۱۱ خاصه دیگر، می توانیم بدانیم چرا و چگونه تقدم تقدیر خودجوشی را از انسان می ستاند. نشاط طبیعی انسان را که ترجمان فعالیت خود جوش و هماهنگ استعدادهای او است، با حالت غم و افسردگی و عصبانیت که بیانگر اطاعت از تقدیر قدرت زبر دست است، جانشین می کند. آیا انسانها تابع حکم تقدیر قدرت از خود می پرسند چرا نشاط طبیعی را از دست داده اند؟

اگر این پرسش را از خود بکنند، در می یابند که جامعه در بند تقدیر، جامعه افسرده ها و کز کرده ها است. در چنین جامعه ای نشاط و شادی و امید نیست و آینده پیش رو، تاریک و اضطراب آور است. بدین قرار، میزان عدالت، میزانی است که، بدان، نشاط و شادی و امید، حقوق معنوی انسان با کرامت و خودجوشی او، سنجیده می شود.

۱۴ - و باز دیدیم که تقدم تقدیر بر تدبیر، ضد رشد و ضد علم است. اینک وقت آنست که از خود پرسیم: جای خالی علم را چه چیز پر می کند؟ برای مثال، در مسئله ها که ساخته و بر هم افزوده می شوند، جای خالی دانش را در ارزیابی موقعیتها و تشخیص باید کردها و نباید کردها، بنا بر این، پدید نیاوردن مسئله ها، چه چیز پر کرده است؟ اگر بر آن شویم پاسخ این پرسش را بجوئیم، در شگفت می شویم از این که خداوند خود هر کار را به دانش و اسباب می کند اما کسانی که مدعیند ولایت آنها بر مردم را خداوند و یا طبیعت و یا... مقدر فرموده است، بدون دانش و اسباب و با « دست غیبی » و « امداد غیبی » و یا « دستور سازمانی » و یا... کار انجام می دهند و مسئله می سازند! در می

یابیم که تقدیر سازان جای خالی علم را با ظن و گمان و زور پر می کنند. در می یابیم که اگر خاصه تدبیر اینست که دلیل صحت آن در خود آنست، خاصه تقدیر اینست که دلیل صحت آن در خودش نیست. ممکن نیست دلیل صحت تقدیر در خود آن باشد زیرا اگر چنین باشد، دیگر سر و کار ما نه با تقدیر که با تدبیر است. از این رو است که قول قدرتمدارها و مرام مدارها چون و چرا بردار نیست و دلیل صحت قولهاشان جز این نیست که از زبان آنها بیرون می آید! آیا انسانها نشنیده اند « نه چون خدا می فرماید حق است بلکه چون حق است، خدا می فرماید؟ چرا؟ پس چرا نمی داند و یا غافل می شود که دلیل حقانیت حق در حق است و نه در گوینده آن؟

نه تنها دلیل صحت و سقم هر تدبیر در خود آنست، بلکه تدبیر دارای این خاصه است که همگان می توانند، بدون استفاده از زور، آن را بکار برند. تدبیر نیاز به آمر و مأمور ندارد. حال آنکه تقدیر را آمری که خود را مدار قدرت می انگارد می سازد و مأمور یا مأمورانی می باید اجرا کنند. چنین تقدیری ممکن نیست بدون زور اجرا کردنی باشد. بدین قرار، عدالت نه هم میزانی است برای سنجیدن شخص به حق که میزانی است که وجود دلیل را در تدبیر به ما نشان می دهد.

بند چهارم - از نابرابری به برابری؟

مشکلی که راه حل نیافته، اینست: تعریف عدالت بر اصل برابری با این مانع روبرو است که در روابط قوا، لحظه برابری، لحظه سکون و بی حرکتی است و در گورستان می توان آن را بر قرار کرد. و در نابرابری، عدالت را بر اصل برابری تعریف کردن، فرصت ها و امکانات را از آن قوی ترها کردن است. آیا اگر عدالت را مجموعه معیارها و روش هائی تعریف

کنیم که مانع از استقرار قوا میان انسانها می‌شوند، برخی از نابرابریها عامل بسط قلمرو آزادی و رشد همه، از انسان و جانداران و طبیعت می‌شوند؟:

۱ - پویائیهای رابطه سلطه گر زیر سلطه :

می‌توان جریان روابط سلطه‌گر - زیر سلطه را، از رهگذر یک چند از پویائی های این روابط پی گرفت و مشاهده کرد که در این روابط، نه تنها نمی‌توان برابری را با آزادی سازگار کرد، بلکه نه به برابری می‌توان رسید و نه به آزادی. زیرا وقتی از موقعیتی به راه بیفتیم که در آن، یکی مسلط و دیگری زیرسلطه است، مسلط از زیر سلطه می‌ستاند و در خود جذب می‌کند. پس ۱- پویائی اقتصاد سلطه گر، پویائی ادغام است. و چون زیرسلطه نیروهای محرکه خویش را از دست می‌دهد، زیر فشار سلطه‌ها، گرفتار بند از بندگسستگی می‌شود: ۲- پویائی اقتصاد زیر سلطه، پویائی تجزیه و تلاشی است. و بدیهی است نابرابری میان این دو روزافزون می‌شود: ۳- پویائی رابطه سلطه گر - زیر سلطه ، پویائی نابرابری است. به تریبی که مطالعه کردیم، سلطه گر ناگزیر است زور بیشتر بکار ببرد و زیر سلطه - نیز، در مقابله با آن، قهر در کار می‌آورد: ۴- پویائی خشونت فرآورده سه پویائی اول است . بدین چهار پویائی، قدرت جایگزین انسان و حاکم بر او می‌شود و ایجاد و رشد و انحلال قدرت محور رابطه ها می‌شود: ۵- پویائی قدرت. اما قدرتی که انسان را آلت خود می‌کند، نسبت به او خارجی است . از این رو، همانطور که می‌بینیم، دولت‌ها و نیز قدرتهای اقتصادی نسبت به جامعه‌های خویش، خارجی می‌شوند: ۶- پویائی خارجی شدن قدرت در اشکال سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و بسا اجتماعی که بدان جهانی شدن نام نهاده اند! در نتیجه، انسان برای قدرت مسلط و در خدمت آن می‌شود و قدرت در همان حال که جهانی می‌شود، منابع متعلق به آینده را پیش خور می‌کند

و پیشاپیش آینده را متعین می‌کند: ۷- پویائی جهانی شدن قدرت مسلط و پیش‌خور کردن، و از پیش متعین کردن آینده. بر اثر پیش‌خور کردن، تخریب منابع طبیعت و استعدادهای انسانی (بیکاری شکلی از اشکال تخریب است) روزافزون می‌شود: ۸- پویائی تخریب و ندرت.

و می‌دانیم که مسلط و زیرسلطه، هر دو می‌کوشند عمل خویش را مشروع بیاورانند. بر فرض که تنها عمل زیر سلطه را در جهت بیرون رفتن از سلطه سلطه‌گر مشروع بدانیم، هرگاه زیر سلطه از بند سلطه‌گر بدر آید، اما در روابط قوا بماند، عدالت اجتماعی پدیدار نمی‌شود و جریان سلطه متوقف نمی‌گردد. اگر فرض کنیم برابری در روابط قوا ممکن باشد و آزادی در معنایی که آلن تورن، صاحب کتاب «دموکراسی چیست؟»، بدان می‌دهد، را قربانی برابری کنیم، به سکون عمومی گورستان می‌رسیم. کفایت خواننده روابط قوایی را میان دو زور آزمایش کند. سعی کند آن دو را در برابری نگاه دارد. بعد نیروهائی را که دو طرف باید بکار برند تا این برابری حفظ شود، محاسبه کند. اگر او چنین کند، به این نتیجه خواهد رسید که وقتی روابط قوا در نقطه برابری تثبیت شود، میزان تخریب به حد اکثر می‌رسد.

بنابراین، در روابط قوا ماندن و از راه مبارزه با قدرت مسلط، امتیاز بدست آوردن، به دنبال سراب دویدن می‌ماند. چرا که وقتی جریان روابط سلطه‌گر- زیر سلطه، به پویائی تخریب و ندرت رسید، تعادل، تعادل ضعف‌ها می‌شود. اگر وجدان جمعی به خطر پدید نیاید، جریان رابطه سلطه‌گر- زیر سلطه به مرگ می‌انجامد: ۹- پویائی ضعف و مرگ. بدین قرار، ادامه حیات در گرو آنست که پویائی تخریب و ندرت، وجدان جهانیان را به وجوب بیرون رفتن از روابط قوا، بر انگیزد: ۱۰ - پویائی وجدان جمعی. و اگر این پویائی انقلاب عمومی پدید آورد، یعنی اصل راهنما را در انسان، به مثابه یک بنیاد و در بنیادهای اجتماعی،

موازنه عدمی بگرداند، گذار دائمی از نابرابری به برابری و سازگاری برابری با آزادی ممکن می‌شود: ۱۱ - پویائی انقلاب. اما پویائی وجدان جمعی و پویائی انقلاب، از جمله، فرآورده پویائی اندیشه راهنما، از بیان قدرت به بیان آزادی از رهگذر جریانهای آزاد اندیشه‌ها و دانشها و اطلاعاتها هست. و میزانی که بدان نیاز است تا که ۹ پویائی اول کار انسان و طبیعت را نسازند، میزان عدالت است.

پس، برای اینکه بیرون رفتن از روابط قوا ممکن شود، نخست باید نابرابریهایی را از میان برداشت که نابرابریهای دیگر را در پی می‌آورند. این نابرابریها، هنوز که هنوز است، مشروعیت خویش را از دست نداده‌اند:

۲ - نابرابریهایی که ساخته انسان هستند و باید از میان

برداشت:

۲/۱ - یک رشته از نابرابریها ناشی از نابرابری انسانها در استعداد و توانائی کار و پیری و جوانی نیستند. به سخن دیگر، حتی اگر نابرابریهای «طبیعی» را بتوان دلیل نابرابری دست آوردها دانست، این نابرابریها حاصل کار نیستند. در لباس اصالت دادن و مدار کردن خدا، انسان، نژاد، ملت، قوم، طبقه، فرد دین، مرام و... به زور است که اصالت می‌دهند و زور است که مدار می‌شود. بنابراین، هر اصالت دادن و مدار کردنی که ترجمان اصل ثنویت تک محوری باشد و انسان را به تابعیت زور در آورد، خلاف عدالت است. برای مثال، در دین مداری، در مرام مداری، در علم مداری، فداکاری و جانبازی برای دین، برای مرام، برای علم، را ارزش می‌گردانند. قرن ما، جنگها برای جهان شمول کردن فرهنگ و علم و یا برای مرامها و یا برای دین را فراوان به خود دیده‌است. حاصل این جنگها، استعمار و استقرار استبدادهای مرامی و دینی گشته‌است.

حال آنکه حتی از حقوق انسان، پذیرفتن یا نپذیرفتن دینی، مرامی و یا نظری علمی است. تنها وقتی این حق و آزادی او تهدید می‌شود، او حق و وظیفه دارد از آزادی و حق خویش دفاع کند. اصالت‌ها و مدارها که در بیرون انسان، واقعیت بدست نمی‌آورند، و به قول زیبای علی (ع) نوشته‌ای بر کاغذ بیش نیستند (۳۱۷)، از عوامل اصلی مدار شدن زور هستند و نابرابری بر نابرابری می‌افزایند. بنابراین، بر میزان عدل، در بیرون انسان، نباید مدار شوند و رابطه انسان با آنها، رابطه با بیرون خود بگردد. حتی وقتی این اصالت را به انسان می‌دهند و انسان را مدار می‌گردانند، رابطه انسانها با انسان مداری، رابطه با خارج از خویش می‌شود. همه انواع اصالت انسانهای لیبرال، مذهبی، مارکسیست (۳۱۸) از این نوع هستند. بنام اصالتی تصویری، میان انسانها و حتی میان انسان با خود، رابطه قوا بر قرار می‌شود. بدین قرار هر آنچه در بیرون پندار و گفتار و کردار انسان، واقعیت پیدا نمی‌کند و نوشته‌ای بر کاغذ است، نباید مدار شود و اختیار آن از انسان سلب و در بیرون او، به بنیادی سپرده شود.

در حقیقت، هر نوع سالاری که انسان انتخاب کننده را به انسان انتخاب شونده، بدل کند، زورسالاری است. و بدیهی است بدون القای ناتوانی در انسان، نمی‌توان او را به تن دادن به دین سالاری، مرام سالاری، سازمان سالاری، سرمایه سالاری و... راضی کرد. و بخش بزرگی از نابرابریها و نابسامانیها و فسادها، ساخته این «سالاری» هستند. برای مثال، در دین سالاری، انسان برای دین می‌شود. اما دین چیست که انسان در خدمت آنست؟ معنای آن را بنیاد و مقام دینی می‌داند. پس دین سالاری به ولایت مقام دینی تحقق پیدا می‌کند. اما چون رابطه انسان با دین رابطه با بیرون یا رابطه با مقام و بنیاد دینی می‌شود، نمی‌تواند رابطه با زور نباشد. چرا که می‌باید رابطه ما دون با مافوق را

تبیین و تشریح کند. افزون بر این، اگر دین در بیرون از انسان، نوشته‌ای بر کاغذ باشد، بکار او نمی آید. برای آنکه بکار او آید و روش نیک پنداشتن و نیک گفتن و نیک کردن شود، انسان می باید آن را بیاموزد و تجربه کند. پس انتقال آن از یکی به دیگری، نیاز به الگو و امام پیدا می کند. نیاز به قدرت و زور پیدا نمی کند. اگر زور در کار آمد، دین نیست که انتقال پیدا می کند، زور است که در پوشش دین انتقال پیدا می کند و موجب فساد پندار و گفتار و کردار می شود. انسانها بدین سان از خود بیگانه می شوند و از این راه است که فساد بر و بحر را فرا می گیرد (۳۱۹). مردم سالاریها فاسد می شوند وقتی در این ظرف، سالاریهای بسیاری، از سرمایه و فرد و دین و مرام و لایسیسته و ملت و طبقه و سازمان سیاسی و حتی حقوق انسان، تا سازمانهای جنایتکاری بساط استبداد فساد پرور خویش را می گسترند:

۲/۲ - اگر تعریف لیبرالیسم را از آزادی از اساس تصحیح کنیم تا آزادی، بجای آنکه قلمرو فرد را در روابط قوا معین کند، عبارت باشد از پندار و گفتار و کرداری که میان آدمیان و میان هر انسان با خویشتن و میان انسانها با طبیعت، رابطه قوا پدید نیاورد، در بیرون انسان، قدرت، در اشکال گوناگون، شکل نمی گیرد و بر انسان مسلط نمی شود. از جمله نابرابریهای فساد آور پدید نمی آیند:

در حال حاضر، آموزش و پرورش دستگاهی است که افراد را برای خدمت به قدرت‌ها، دیوان سالاری و سرمایه سالاری و... تربیت می کند. پس ملاک نابرابری استعدادها، اندازه انطباق پذیری آدمیان با توقعات این قدرتها است. اگر دستگاه آموزش و پرورش دستگاهی بگردد که، در آن، هر استعدادی آموزش و پرورش در خور باروری خویش را بیابد، به تریبی که دورتر خواهیم دید، نایکسانی استعدادها، خود از اسباب رشد عمومی و بهتر شدن محیط اجتماعی زیست در جهان می شود و میزان

بی‌کاری به صفر میل می‌کند. و از آنجا که میان انسان و محیط طبیعی نیز رابطه ای آزاد پدید می‌آورد، کیفیت زندگی بهبود می‌یابد. بهبودی ارزش می‌شود و عدالت میزان وسعت و شتاب گرفتن بهبودی می‌گردد.

۲/۳ - بدین قرار، علم و دین و مرام و هنر و فن وقتی جریان پیدا می‌کنند و از یکی به دیگر منتقل می‌شوند که رابطه‌ها، رابطه قوا نباشند. وقتی علم و فن و... در ترکیب قدرت بکار می‌روند، نابرابریها، نابرابریهای می‌شوند که قدرت مسلط پدید می‌آورد. جریان رشد علمی و... بستگی مستقیم پیدا می‌کند با وسعت قلمرو زندگی فردی و جمعی که در محاط روابط قوا است. بنابراین، نه تنها رشد علم و فن و... و استقرار عدالت در معنای گذار از نابرابری به برابری که حیات انسان و طبیعت ایجاب می‌کند علم و دین و مرام و هنر و فن از بند قدرت آزاد شوند. آیا می‌توان علم و دین و مرام و هنر و فن را از ترکیب قدرت بیرون برد و جریان آزادشان را میان انسانها برقرار کرد؟ این پرسش، پرسشی است که هر پیام‌آور پیام آزادی با آن روبرو بوده است و همچنان پرسش روز، بخصوص از لحاظ عدالت اجتماعی است.

تکرار کنیم که هر معرفتی، در انتقال از یکی به دیگری، نیازمند زور نیست، نیازمند نبود زور است. وقتی معرفت جریان پیدا نمی‌کند که گذرگاه آن از انسان به انسان، به از انسان به قدرت و از قدرت به انسان (بمثابه وسیله نگاه داشتن انسان در بندگی قدرت)، منحرف می‌شود. در جریان آزاد، نیاز به سالاری یکی بر دیگری نیست. نابرابری میان دارنده‌های معرفتها سالاری بر یکدیگر را از راه قدرت ایجاب نمی‌کند، چون این نابرابری بر برابری انسانهای دارای معرفت‌های گوناگون بنا می‌گیرد، مبادله آزاد معرفت‌ها، موجب رشد همگان می‌شود. یک گذار دائمی از نابرابری به برابری پدید می‌آید. اما وقتی معرفتی از راه قدرت

انسانها را با یکدیگر در رابطه قرار داد، از عوامل افزایش تولید و مصرف زور و مایه نابرابریهای روز افزون، فساد معرفت و تباهی انسان و طبیعت می‌شود. بدین قرار، نه تنها هر ولایت و سالاری که بنام معرفتی (دینی، مرامی، علمی، فنی) بر قرار می‌شود، در واقع زور سالاری است، بلکه عامل بزرگ فساد آن معرفت است. در صورتی که معرفت‌ها آزادانه مبادله شوند، به تدریج که جریان معرفتها وسعت می‌گیرد، قلمرو ولایت قدرت محدودتر می‌شود. این واقعیت را هر دانش آموز، هر دانشجو، در محیط‌های مدرسه و دانشگاه، روزمره، تجربه می‌کند و می‌داند که در انتقال علم از معلم به شاگرد، محلی برای ایجاد و اعمال زور نیست. در بکار بردن معرفت نیز، نیاز به زور نیست. حال اگر انسانها از راه مبادله معرفتها، زندگی خویش و طبیعت را سازمان و سامان ببخشند، دامنه بکاربردن زور محدود و محدودتر می‌شود. از این رو است که رشد از اصول راهنمای مردم سالاری است بخصوص وقتی بر اصل موازنه عدمی سازمان می‌یابد.

و با آنکه هر انسانی وقتی بر راه حل مشکلی معرفت ندارد، زور بکار می‌برد، اما کمتر انسانی است که از خود بپرسد: آیا بدون معرفت، می‌تواند نیرو را به زور بدل کند و بکار برد؟ در واقع، ایجاد هر زوری، به حداقل معرفت و بکار بردن آن نیز، به آن اندازه از معرفت نیاز دارد که بکار بردن مؤثر زور طلب می‌کند. بدون این معرفت نه نیرو را می‌توان در زور از خود بیگانه کرد و نه بکار برد. بدین سان، اگر معرفت را از ترکیب قدرت بیرون ببریم، قوت نیست می‌شود. و هر معرفتی در ترکیب قدرتی بکار رفت، از راه آن بکار می‌رود و کاربرد مخرب پیدا می‌کند. پس اگر هر قدرتی جوایز انحصار خود در آوردن معرفت‌ها و سانسور کننده و مانع جریان آزاد اطلاع‌ها و معرفت‌ها می‌شود، از دو رو است:

الف - جریان اطلاع‌ها و معرفت‌ها عموم را از قدرت بی‌نیاز می‌کند. زیرا هر مسئله‌ای راه حل علمی خویش را پیدا می‌کند و یافتن این راه حل نیاز به نبود زور دارد و برابری عموم در اطلاع و علم امکان بکار بردن آن را در ساختن قدرتی برای مسلط شدن بر مردم، از میان می‌برد.

و

ب- جریان اطلاع‌ها و معرفت‌ها، آن نابرابری را از میان بر می‌دارد که جوینده قدرت بر مبنای آن، قدرت را می‌سازد و بکار می‌برد.

بدین قرار، قدرت ساخته انسان است و انسان نیز می‌تواند آن را منحل کند. اگر معرفت را در ترکیب قدرت بکار نبرد، قدرت به وجود نمی‌آید. توفلر، از این واقعیت نیز غافل شده است (۳۲۰) که ثروت و قهر نیز به معرفت پدید می‌آیند. قهر نیروی از خود بیگانه ایست که آدمی می‌سازد. ثروتی هم که در ترکیب قدرت بکار می‌رود، تا وقتی از خود بیگانه نشود و در بکار بردن زور بکار نیاید، در ترکیب قدرت نمی‌تواند وارد شود. تبدیل تولید به ثروتی که در ترکیب قدرت بکار می‌رود، به معرفت نیاز دارد. راست بخواهی تکیه گاه هر قدرتی نبود معرفت و زیادت طلبی است. اما نه تنها ایجاد آن نیاز به معرفت دارد بلکه بکار بردن آن، نیز نیاز به معرفت دارد. اگر قدرتی بخواهد در جامعه‌ای بکار رود، سطح معرفتی که در ایجادش بکار می‌رود، باید از سطح معرفت عمومی بالاتر نیز باشد. به این علت نیز، هر قدرتی مخالف جریان آزاد اطلاع‌ها و معرفت‌ها است. به این دلایل است که فرمود: «عالمی که علم خود را اظهار نکند، بر او لعنت خدا باد تا رستاخیز». در واقع، علمی که اظهار نمی‌شود، در ایجاد قدرت و برقرار کردن رابطه مسلط - زیر سلطه بکار می‌رود. چرا که هر علمی وقتی واقعیت خارجی پیدا می‌کند که اظهار بشود و کاربرد پیدا کند. قدرت تنها کاری که می‌تواند بکند و می‌کند، منحرف کردن جریان علم است. اگر در جریان تاریخ، دین‌ها، مراسم،

معرفت‌ها و در زمان ما علم و فن، مایه ایجاد قدرتهای ویرانگر شده‌اند، به این دلیل بوده‌است که علم وقتی در وجود می‌آید، اگر در جریان آزاد، اظهار نشود، از راه قدرت اظهار می‌شود و به بندگی آن در می‌آید. بنا بر این، بر قرار کردن آزاد جریان علم و معرفت، عدل همین است.

انواع سانسورها را که باید الغاء شوند، در مطالعه‌ای دیگر (۳۲۱)، بر شمرده‌ام. با الغای آن سانسورها و سانسورهای دیگری که بسا در آن فهرست نیامده‌اند، راه برخوردار کردن انسانها از «خواستهای اولیه» و سودمند کردن نابرابری استعدادها است. با وجود این، پرسیدنی است آیا می‌توان عموم انسانها را با انحلال قدرت موافق گرداند؟ در پاسخ گوئیم: در صورتی که بپذیریم باید موانع جریان آزاد معرفت‌ها و فنون را از میان برداشت، در تغییر ساخت‌ها و سازماندهی‌های جدید، این ضابطه را باید بکار برد. مهم‌ترین کارها عبارت می‌شوند از:

۲/۴ - تغییر اصل راهنمای بنیادهای اجتماعی از ثنویت به توحید در معنای موازنه عدمی. در فصل دوم به این مهم پرداخته‌ام. در اینجا بر این امر تأکید روا است که تغییر بزرگ از انسان باید آغاز شود. فرد به مثابه یک بنیاد وقتی اصل راهنما را موازنه عدمی می‌کند، دیگر حد «آزادی» دیگری نیست، قلمرو آزادی دیگری است. به همین ترتیب، اگر، در بنیادهای اجتماعی، اصل موازنه عدمی بگردد، جامعه وسیع‌ترین قلمرو آزادی اعضای خویش می‌شود. تفاوت خانواده‌ای (بنیاد) که از ازدواج دو انسان با اصل راهنمای موازنه عدمی پدید می‌آید، با خانواده‌ای که بر اصل ثنویت تک محوری یا بر اصل ثنویت دو محوری تشکیل می‌شود، تفاوت محیط آزاد رشد یاب، با محیط استبدادی (خانواده بر اصل ثنویت تک محوری) و یا با محیط روابط قوا (خانواده بر اصل ثنویت دو محوری) است. در دو محیط دوم و سوم، عدالت بر اصل نابرابری

قوا و برابری قوا، تعریف می‌شود. بر اصل نابرابری قوا، همان تعریف افلاطون را پیدا می‌کند (۳۲۲):

جامعه عادل، جامعه‌ایست که در آن، هر کس به وظیفه‌ای عمل کند که با طبیعت او سازگار است: مافوق امر کند و مادون به طیب خاطر اطاعت کند! و چون انسانها به دلخواه و اراده، به وفق عدالت عمل نمی‌کنند، با اعمال زور، باید هر کس را بر آن داشت تا به وظیفه خویش عمل کند! و یا بر اصل برابری قوا، عدالت تعریف‌هایی را پیدا می‌کند که پیش از این، یک به یک، ارزیابی و نقد شدند. بر این دو اصل، زور اصالت می‌یابد و به کرسی آمریت می‌نشیند. بر اصل موازنه عدمی، تمامی نا برابریهایی که در درون و در روابط بنیادها با یکدیگر پدید می‌آیند، از میان برداشته می‌شوند. نا یکسانی استعدادها سبب می‌شود که بنیادها، در همکاری و شرکت در مسئولیت‌ها (مردم سالاری بر اصل مشارکت) اداره شوند و شرکت کنندگان به رشد یکدیگر کمک رسانند. بدین قرار، وارونه راه و رسمی را باید در پیش گرفت که در جامعه‌های دیروز و امروز، به رواج است: کار دستگاه قضائی آنست که هر بار بنیادها از اصل موازنه عدمی پیروی نکردند و در آنها و میان آنها روابط قوا پدیدار شدند و جریان آزاد اندیشه و معرفت تهدید و تحدید شد، اسباب اصلاح آن بنیاد را فراهم آورد:

۲/۵ - نه تنها نابرابری در برابر دستگاه قضائی، از هر نظر، باید از میان بر خیزد، بلکه دستگاه قضائی عامل سلامت نظام اجتماعی بر اصل توحید بگردد:

• در حال حاضر، آشکار ترین نابرابریها عبارتند از: نابرابری از لحاظ توان بدنی یا عقلانی و یا مالی مراجعه به قاضی. از لحاظ مراجعه به قاضی، این نا برابریها عمومی هستند: نابرابری در گزینش وکیل مدافع، نابرابری از لحاظ قدرت که سبب بی طرف نشدن قضاوت می‌شود،

نابرابری از نظر زمان، به این بیان که یکی می تواند طول مدت دادرسی را تحمل کند و دیگری را طول مدت از پا در می آورد. نابرابری از جهت اثرهای مراجعه به قاضی. برای مثال، اثر مراجعه به قاضی بر زنی که به او تجاوز شده است، با اثر قضاوت بر مردی که تجاوز کرده است، یکسان نیست. نابرابری از لحاظ قوه عقلانی (سفیه و صغیر و نادان و بی اطلاع) و نابرابری از لحاظ توان بدنی (پیری، بیماری). ناتوانی از نظر دسترسی به اطلاعات و قانون و ... این نابرابریها و نابرابریهای دیگری که احتمالاً وجود دارند، بر اصل ثنویت تک محوری، به سود قدرتمندان به وجود آمده اند و برابری صوری در برابر قانون و قاضی، در واقع این نابرابریها را می پوشاند .

• استقلال دستگاه قضائی نیز صوری است. هنوز در هیچ کشوری، دستگاه قضائی استقلال کامل را پیدا نکرده است. استقلال تنها از نظر قوه مجریه، موضوع بحث می شود و آن نیز به دست نیامده است. حال آنکه استقلال قوه قضائی نیازمند قاضی مستقل است. نیازمند نظام ارزشی است که قاضی را به قدرت دل بسته ن سازد. نیازمند اسباب مالی و غیر مالی (اداری و انتظامی و بخصوص امنیت قاضی و...) استقلال است. و بخصوص نیازمند تنظیم رابطه قوه قضائی با قوای دیگر و با جامعه، به ترتیبی است که قوه قضائی خود استبداد بر پا نگرداند. برای اینکه دستگاه قضائی مستقل شود، و خود مستبد و عامل بی عدالتی نشود، این دستگاه و قضاوت باید از ۱۸ اصلی پیروی کنند که در « اصول حاکم بر قضاوت اسلامی و حقوق بشر در اسلام » (۳۲۳) شرح کرده ام و در اینجا شماره می کنم :

۳ - ۱۸ اصلی که دستگاه قضائی و قضاوت باید از آنها پیروی کنند، عبارتند از :

۱ - اصل اولی که قضاوت اسلامی از آن پیروی می‌کند، رفع خصومت از راه دادن حق به حق دار و تبدیل روابط خصمانه به روابط دوستانه است. به سخن رساتر، کاستن از جو قهر در جامعه و ایجاد محیط تفاهم در آن، موضوع قانونگذاری اسلامی و در نتیجه اصلی است که در صدور حکم باید از آن پیروی شود.

۲- از اصل بالا، این نتیجه بدست می‌آید که مقام قضاوت، مقام قانونگذاری نیست و قاضی حق قانونگذاری ندارد. قاضی بر وفق قانون می‌باید قضاوت کند. هرگاه قانون ترجمان حقوق باشد، قضاوت عادلانه می‌شود. بنا بر این،

۳ - از جمله عقاب بلا بیان و عطف به ما سبق، باطل هستند.

۴ - قاضی باید از قاعده لطف پیروی کند. به سخن دیگر، در قضاوت، انتقام کور و بدون توجه به مصلحت (= بهترین روش عمل به حقوق) حال و آینده جامعه را اساس کار قرا ندهد.

۵ - قضاوت عادلانه است وقتی از شقاوتها بکاهد و دستگاه قضائی خود به یک دستگاه شقاوت بدل نگردد و با بیدار کردن حس کینه و انتقام و...، زمینه گسترش انواع نابسامانیا و آسیب های اجتماعی (تخلف ها و جرم ها و جنایتها) را فراهم نکند.

۶ - ظالمانه ترین قضاوت، پیروی از دلخواه مستکبران در مقام تشخیص حق از ناحق و صدور حکم است. از این رو، نه تنها قوه قضائی نباید در اختیار زمامدار و ابزار دست او بشود، بلکه باید از تمایل زمامدار به قدرت مطلقه یافتن و فرعونیت جلوگیری کند.

۷ - ضایعه‌ای که ارتکاب جرم بیار آورده است، می‌باید رفع شود. از این رو، باید حکم چنان باشد و به شکلی اجرا بگردد که مجرم مهلت اصلاح شدن و جبران کردن را پیدا کند.

۸ - احقاق یک حق به قیمت تباه کردن حقی دیگر انجام نگیرد. چرا که حقوق یک مجموعه را تشکیل می دهند و نقض حقی از حقوق، نقض تمامی حقوق است.

۹ - قاضی حق ندارد از این دروغ که مصلحت بیرون از حق و مقدم بر حق است، پیروی کند. بر او است که مصلحت بیرون از حق را مفسدت بشمارد.

۱۰ - در قضاوت، باید اصل بر برائت باشد. به سخن دیگر قاضی حق ندارد رویه جاری و سابقه امر و... را مجوز قضاوت و حکم قرار بدهد. هر چند قاضی باید از ضعیف در برابر قوی دفاع کند، اما در این دفاع نمی تواند اصل را بر مجرمیت قوی بگذارد. اصل اینست که هر کس تا وقتی بزهکاریش ثابت نشده است، بیگناه است.

۱۱ - از آنجا که انسان امانت مسئولیت را پذیرفته است و عضو عضو او مسئولند، پس مختار و آزاد است. و چون بدون اختیار، مسئولیت انسان از معنی تهی می گردد، باید از لحاظ هر چهار وجه واقعیت اجتماعی از هر گونه اکراه و اجباری در امان باشد. بنا بر این،

• قاضی نباید در خدمت هیچ مقام و شخصی برای تحمیل نظر و عقیده و باوری قرار بگیرد. بر او است که بداند پیامبران نیز حق تحمیل دین را به کسی نیافتند.

• ایجاد روابط اجتماعی از راه زور مثل رابطه زوجیت و هر رابطه ای که به اکراه میان افراد و گروهها بر قرار شود، صلح اجتماعی را بر هم می زند و میزان قهر را در جامعه افزایش می دهد و فضای آزادی را محدود می گرداند. دستگاه قضائی مستقل و عادل است هرگاه توان انحلال این گونه رابطه ها را داشته باشد.

• دستگاه قضائی ، در حدود صلاحیت‌هایش، با جلوگیری از تضييع حقوق انسان، تمايل به تمرکز منابع قدرت سياسي مالي و فرهنگي و نيز تمايل به سلطه گري را سد کند.

۱۲ - قضاوت بر علم، و نه به ظن ، عادلانه است . لذا، اصل بر قطعي بودن وقوع جرم و علم خالي از شبهه بر هويتهای جرم کرده و جرم ديده است .

۱۳ - بر ميزان حق، اصل بر برابري مجازات با جرم است . تشديد مجازات تجاوز از حق است . اما هرگاه عمل به اصول راهنمای قضاوت ايجاب کرد قاضي در مسؤليت مجرم و بنا بر اين در مجازات او تخفيف قائل شود، اين تخفيف می بايد با خشونت زدائی توأم باشد. زيرا اصل بر خشونت زدائی است . پس اگر با خشونت زدائی همراه نشود، تشويق به زورگوئي و مایه رونق کار زورگويان می شود و اثر معکوس ببار می آورد. از اين رو، تخفيف مجازاتها را با صلح بر ميزان عدل و قسط همراه بايد کرد .

۱۴ - حق مبین و شفاف است . بنا بر اين ، قضاوت بر ميزان عدل، می بايد شفاف باشد. علنی بودن دادگاه ، به تنهائی، قضاوت را شفاف نمی کند. قانونها که جنایتها و جرمها و خطاهای قابل تعقيب را تعريف می کنند و آئين دادرسي و هويت قاضي يا قاضيان و اندازه استقلال آنان می بايد شفاف باشند.

۱۵ - دستگاه قضائی می بايد از اصل رفع موانع آزادی مراجعه به قاضي پيروي کند : آزادی مراجعه به قاضي و حتی المقدور آزادی انتخاب قاضي . الغای سانسورها و تأمین آزادی دو جريان اطلاعات و اندیشه ها به قصد بر قرار کردن قسط اجتماعي يا تأمین امکان برابر رشد برای همگان . نه تنها تأثیر نپذيرفتن از تب « احساسات عمومي » ، نه تنها ايجاد فرصت برای جامعه برای ارزیابی آزاد کردن و باز گشتن به ميزان

عدالت ، بلکه مراقبت از این که حکومت و هیچ مقامی تحریک احساسات را مجوز بر قرار کردن سانسور نکند. یعنی تصدی وارونه روبه ای که جهان شمول است .

۱۶ - اصل تقدم تدبیر بر تقدیر (۳۲۴) . بنا بر این اصل ، قاضی نمی تواند در توجیه حکم خطا ، به « خواست تقدیر » توسل جوید. بنا بر این ، حکم او قابل تجدید نظر است . از آنجا که قاضی علم قطعی نمی تواند صادر کند، حکم او نمی باید ، خطایش را غیر قابل جبران کند .

۱۷ - عدم تبعیض . نه تنها قاضی نباید میان طرفین دعوا ، تبعیض قائل شود بلکه دستگاه قضائی در خور این عنوان می باید مجری قانونی باشد که هیچگونه تبعیض دینی و مرامی و ملی و قومی و جنسی و... در آن راه نیافته باشد .

۱۸ - اصول پشین، هدف قوه قضائی را از لحاظ آینده نیز معین می گرداند: اصل راهنما از لحاظ آینده تحول برهم افزائی قهر به برهم افزائی آشتی و تبدیل فعالیتهای تخریبی به فعالیتهای سازنده و بالاخره متحقق گرداندن حقوق انسان در جامعه آزاد و پیشروئی است که در آن مجال شکوفایی انسان روزافزون می شود. حاصل سخن اینکه دستگاه قضایی بنوبه خود باید عرصه اجتماعی ابتکار و عمل و در نتیجه رشد انسان را گسترده تر گرداند و این از راه تحویل تقابل و تضاد قوا به تفاهم و همکاری و مشارکت استعدادها صورت پذیر می گردد.

الغای تقدم تقدیر بر تدبیر و یا الغای شش سالاری :

مالکیت هائی که آدمیان نسبت به یکدیگر دارند، روابط جبری را ایجاد می کنند که نابرابریهای فراوان بیار می آورند. آن آرمان که کسی نسبت به دیگر مالک تصمیمی نباشد، در معاد متصور است (۳۲۵). باوجود این، عدالت نزدیک شدن به این آرمان است. بنابراین،

۱ - با تغییر اصل راهنمای بنیادهای اجتماعی، شمار بزرگی از تقدیرها جای خود را به تدبیرها می‌سپارند. برای مثال در بنیاد خانواده، خواه وقتی اصل بر ثنویت تک محوری است و چه زمانی که اصل بر ثنویت دومحوری است، مشارکت در اداره امور خانواده جای به امر و نهی بر مبنای موقعیت‌های نا برابر می‌سپارد که پنداری ساخته تقدیر هستند. از این رو،

۲ - الغای «سالیاریا» که پیش از این بدانها پرداختیم، در واقع، الغای یک رشته دیگر از جبرها و نابرابریها است. و

۳ - الغای احکامی که از سوی نمایندگی‌ها تقدیر صادر می‌شوند. برای مثال، در انتخابات، حزب‌ها برنامه‌هایی را پیشنهاد می‌کنند. اما وقتی انتخاب می‌شوند، احکامی (قوانین و احکام حکومت) را تصویب و به اجرا می‌گذارند مغایر وعده‌هایی که مردم، به استنادشان، به آنها رأی داده‌اند.

براصل تقدم تدبیر بر تقدیر، اعضای یک جامعه حق برابر، مسئولیت برابر و مشارکت برابر در اداره جامعه خود باید داشته باشند. پس مردم سالاری بایسته، مردم‌سالاری بر اصل مشارکت است. بر فرض که مردم سالاری بر اصل انتخاب ناگزیر باشد، علاوه بر این که آن را باید به مردم‌سالاری بر اصل مشارکت نزدیک کرد، تدابیری نیز باید سنجید که نمایندگان مردم عامل جانشین کردن تقدیر قدرت و تقدم آن بر تدبیر نشوند. از جمله، انتخاب‌های تمامی مقام‌ها باید در روشنی کامل انجام گیرند و انتخاب شدگان ناگزیر شوند همان پیشنهادها را تصویب و اجرا کنند که به خاطرشان انتخاب شده‌اند. پرسشی که پیش می‌آید اینست: در صورتیکه، در عمل، بر اکثریت منتخب مبرهن شد، در پیشنهادش به مردم، بر خطا بوده‌است، آیا نباید خطای خویش را تصحیح کند؟ چرا. اما کار او به کار کسی می‌ماند که وکالت فضولی می‌کند. جامعه باید

حق داشته باشد، درجا، بپذیرد یا نپذیرد. وکیل را عزل بکند یا نکند. اقتضای عدالت اینست. اما از چه راه می‌توان هم مانع تقدم تقدیر بر تدبیر شد و هم دولت (= سه قوه) را گرفتار بی‌ثباتی نگرداند؟ بنا بر اصل « آنها که می‌گویند آنچه را نمی‌کنند » (۳۲۶) قابل اعتماد نیستند و باید از آنها سلب اعتماد کرد. اما هستند کسانی که وقتی در دولت نیستند، ارزیابی‌ها می‌کنند و بر اساس آنها، راه‌حل‌هایی را به مردم پیشنهاد می‌کنند. اما وقتی دولت را در دست می‌گیرند، زیر فشار واقعیت‌ها، ناگزیر می‌شوند، راه‌حل‌هایی را به عمل در آورند که غیر از راه‌های پیشنهادی به جامعه هستند. با اینان چه باید کرد؟

• اگر مردم‌سالاری یک فرهنگ است، پس آموزش زبان تجربه و تمیز آن از زبان فریب باید مهم‌ترین درس‌ها در مدارس و در جامعه باشد. کار مطبوعات این آموزش و تشخیص این دو زبان از یکدیگر باید باشد. به تریبی که جامعه بتواند عامه و عوام فریبان را در جا تشخیص بدهد. از آنجا که تدابیر پیشنهادی، وقتی به زبان تجربه بعمل می‌آیند که عموم مردم بتوانند خود آنها را تجربه کنند و در انجامشان شرکت کنند. پس هر پیشنهادی که به زبان تجربه ارائه نشود، فریب و دروغ است. جامعه را نباید معصوم و مظلوم دائمی خواند. جامعه در جمع و در اعضای خویش مسئول است و نباید بگذارد او را فریب بدهند. این حق او است که بخواهد هر پیشنهادی، به زبان تجربه، با او در میان گذاشته شود.

• دولت باید اطلاعات لازم را، بی‌کم و کاست، در اختیار سازمانهای سیاسی که می‌خواهند در انتخابات شرکت کنند و عموم مردم قرار دهد تا هر گروه سیاسی، بر اساس اطلاعات واقعی پیشنهادهای خود را تنظیم کند و بهانه بر حکومت نبودن و از چندی‌ها و چونی‌ها اطلاع کافی نداشتن، از میان بر خیزد. مردم نیز با اطلاع از چندی‌ها و چونی‌ها پیشنهادهای را ارزیابی کنند.

• وسائل ارتباط جمعی موظف شوند بحث‌های آزاد، به معنای درست کلمه، ترتیب بدهند و از راه این بحث‌ها، پیشنهادها بر مردم شناخته شوند. وسایل ارتباط جمعی دولتی، به حکم قانون، باید موظف شوند بطور مرتب، این بحث‌ها را ترتیب بدهند. وسایل ارتباط جمعی غیردولتی را مردم خود باید به این کار برانگیزند. هرگاه مردم به رسانه ای بی اعتنا شدند که به وظیفه خویش عمل نمی‌کند، ناگزیر می‌شود به مسئولیت خویش عمل کند. بدین ترتیب است که سانسورها از میان برداشته می‌شوند و قول‌ها، تمام و کمال بر مردم شناخته می‌گردند و مردم نیز می‌توانند به مسئولیت خویش در گزینش بهترین قول‌ها عمل کنند (۳۲۷). و اگر مردمی بدون آنکه اندر یافته باشند، رأی بدهند و یا چون فهمیدن را مشکل و وقت گیر می‌یابند، از رأی دادن خودداری کنند، گرفتار حکومت کسانی می‌شوند که می‌گویند آنچه را در دل ندارند (۳۲۸)، و همانطور که دیدند و می‌بینیم خلاف آنچه را به مردم وعده داده بودند، کرده اند و می‌کنند.

• کسانی که با مردم عهدی را در میان می‌نهند و به عهد خود عمل نمی‌کنند بدترین مردم هستند (۳۲۹)، و بر مردم است که شکنندگان عهد را به هیچ مسئولیتی نگمارند. اصل اینست که هر کس پیشنهادی به جامعه می‌دهد باید بداند چه می‌گوید و اعضای جامعه‌ای که رأی می‌دهند، باید بدانند به چه رأی می‌دهند. بنا بر این، هر دو طرف مسئول وفای به عهد خویش هستند. مردم مسئولند در اجرای پیشنهاد منتخب خود، شرکت کنند و منتخب مردم متعهد است و باید به عهد خویش وفا کند. بی‌ثباتی واقعی وقتی روی می‌دهد که جامعه به زمامداران خویش بی‌اعتماد شود. و حفظ اعتماد به وفای به عهد، میسر است.

پس آیا باید پیشنهادی را که جامعه به آن رأی داده‌است، ولو، نادرست، به اجرا گذاشت؟ نه. اما کمترین کار، که تمامی ملاحظات در آن رعایت شده باشد، اینست:

• پس از انتخابات، یک فرصت سه ماهه به اکثریت داده شود و در آن فرصت، طرز اجرا و پی آمدهای اجرای پیشنهادهای خویش را مطالعه کند. در صورتی که تغییر آنها را ضرور یافت، با جامعه در میان بگذارد و انتخابات مجلس تکرار شود.

« مهندسی اجتماعی » تنها به این نیز نیست که اصلاحات به تدریج و بطور مداوم به عمل آیند، بلکه این پندار و گفتار و کردار سیاسی است که نیازمند به مهندسی اجتماعی است. تا که اهل سیاست به مردم جز حق نگیند و برای کسب رأی، وعده‌های انجام نیاقتنی ندهند و ... و این مهندسی، گاه نیاز به جراحی پیدا می کند و آن وقتی است که حزبی بر اساس پیشنهادهائی اکثریت پیدا می کند اما پیشنهادهای خویش را اجرا نمی کند. اینان یا می دانند و دانسته فریب می دهند و یا نمی دانند و ندانسته پیشنهاد می کنند. در هر حال، قابل اعتماد نیستند (۳۳۰). و اما اشتباه در ارزیابی کرده اند، از راه مردم رفع شود. بخصوص که:

• بکار بردن زبان عامه پسند و عامه فریب و مسابقه در آن، یکی از عوامل وضعیت سیاسی کنونی در مردم سالاریها است: انتخاب واقعی وجود ندارد. از این رو، بخش بزرگی از جامعه، در انتخاب شرکت نمی کند. ماندن در دور باطل، جامعه‌ها را بیش از آنچه شده‌اند، بازیچه گروه‌بندیهای گوناگون سیاسی و اقتصادی و سازمانهائی می کند که جنایت و فسادکاری را فعالیت اصلی خویش کرده‌اند. برای بیرون رفتن از دور، راه حل بایسته، استقرار ولایت جمهور مردم، دست کم، در حد مهار منتخبان است.

برای اینکه ولایت جمهور مردم مستقر شود، از ارزیابی و نقد پیشنهادها می‌تواند توسط مقامهایی (دانشگاهیان، مدافعان حقوق بشر، مدافعان طبیعت و...) به عمل آید که با رها شدن از بند استبدادهای فراگیر ماوراء ملی‌ها و قدرت‌مداری، توانائی سنجیدن شخص را به حق پیدا می‌کنند. جریان نقد، پیشنهادها را افزون بر قابل فهم همگان کردن و فراهم آوردن امکان شرکت همگان در نقد، به شناسائی صداقت و لیاقت پیشنهادکنندگان می‌انجامد. آیا باید مقامی باشد و صلاحیت نامزدها را تشخیص بدهد؟ آیا باید نامزدها آزمایش لیاقت و کفایت و صداقت را داده باشند؟ آیا مسئولیت را باید از آن سازمان سیاسی دانست که نامزدهای خود را پیشنهاد می‌کند و یا از آن کسانی شمرد که مردم به آنها رأی می‌دهند؟ و...

در جامعه‌های مختلف، شیوه‌های گوناگون برای آنکه استعدادها و لیاقت‌ها شناخته شوند و در یک جریان طولانی، در مقام‌های گوناگون، لیاقت و کارآئی خویش را بر جامعه آشکار کنند، تجربه شده‌اند. در کتاب حزب و رهبری در مردم سالاری و در فصل امامت از کتاب اصول راهنما، صفات کسانی که از سوی جامعه، به مسئولیت‌ها گمارده می‌شوند، توضیح و بر احراز لیاقت نامزدها پیش از انتخاب است تأکید شده است. اگر پیش از انتخاب، لیاقت احراز شد، تصحیح اشتباه بعد از انتخاب، آسان می‌شود. در حال حاضر، بحکم کم شدن اعتماد به گزیده‌های سیاسی، شیوه‌های گزینش استعدادها و لیاقت‌ها را در جامعه‌های دارای مردم سالاری بر اصل انتخاب، نمی‌توان رضایت بخش دانست. علت نیز آنست که انتخاب‌کنندگان فرصت‌های کافی و امکانات وافی برای شناختن استعدادها در اختیار ندارند و استعدادها نیز میدان آزادی برای فعالیت و شناساندن خویش پیدا نمی‌کنند. به لحاظ آنکه بهترین استعدادها تنها در آزادی رشد می‌کنند، پس نمی‌توانند در مسابقه

کارگزاری قدرت گوی سبقت از کسانی بر بایند که خدمتگزاری قدرت را پذیرفته‌اند. و اگر بخواهند در این مسابقه شرکت کنند، هدف رشد در آزادی را باید به سود قدرت مداری رها کنند، به سخن دیگر، رشد نکنند. این همان بن‌بست عمومی است که استعدادهای جامعه‌ها، در آن، یا به خدمتگزاران قدرت بدل می‌شوند و یا قلمرو سیاست را رها می‌کنند و یا پامال می‌شوند.

بدین قرار، داشتن لیاقت و صفات بایسته و نیز بکارگردانی شناخته شدن، نیاز به جامعه عادل دارد. جامعه عادل جامعه‌ای است که بر سلطه بنیادهای ششگانه بر انسان پابین دهد و این بنیادها را خدمتگزار انسانهای آزاد در جریان رشد بگرداند. در حقیقت ستاندن اداره نیروهای محرکه از دست قدرت‌های سیاسی و اقتصادی و به استخدام رشد اعضای خویش در آوردنشان، واقعیت می‌یابد وقتی بنیادهای جامعه را بر اصل راهنمای توحید بازسازی کند، نظام اجتماعی را بطور کامل باز و تحول پذیر گرداند و امکانات را در اختیار استعدادهای بگذارد تا آنها از راه مسابقه در علم و عدالت و تقوا، پرورش جویند و در خدمت رشد انسان‌ها و جامعه هاشان بکار گیرند. بخشی بزرگ از نیروهای محرکه در مهار استبدادهای فراگیر ماوراء ملی‌ها (۳۳۱) هستند. بخشی بزرگ از تولیدها مخرب انسان و طبیعت هستند. دولت‌ها نیز جز این نمی‌توانند کرد که با سیاست‌ها و جهت‌یابی‌های این استبدادها، سیاست‌های خویش را سازگار کنند. بنابراین، لایق‌ترین استعدادهای آنها می‌شوند که بتوانند سازگارترین سیاستها را بسنجند و به اجرا در آورند. در حقیقت، جامعه کسانی را انتخاب می‌کند که بعد از انتخاب، نمی‌توانند سیاستی جز سیاست در خور با سیاست ماوراء ملی‌ها، به اجرا بگذارند. دورتر، برای این پرسش پاسخ می‌جوئیم که تا موافقت کردن ملت‌های روی زمین با سیاست جهانی توانا به مهار نیروهای محرکه و پایان

بخشیدن به استبدادهای فراگیر، آیا در سطح جامعه‌ها، می‌توان سیاستی مستقل از اراده استبداد فراگیر ماوراء ملی‌ها، اتخاذ کرد یا نه؟
بدین قرار، استقرار عدالت به استقرار واقعی ولایت جمهور مردم است. و استقرار ولایت جمهور مردم، هنوز نیاز به پایان دادن چند تقدیر دار:

تقدیر آموزش و پرورش و تقدیر دستگاه قضائی و تقدیر دستگاه دینی و تقدیر « سرمایه » و در واقع استبداد فراگیر ماوراء ملی‌ها. اما از آنجا که از میان برداشتن این تقدیرها و حاکم کردن تدبیر بر تقدیر، نیازمند امامتی است که توانائی به انجام رساندن این مهم را داشته باشد، ناگزیر آزمایشهایی را بجوئیم که به هر جامعه امکان می‌دهد، استعدادهای در خور را برای هدف‌های خویش برگزیند:

بند پنجم - گذار از نابرابری به برابری:

ابتلاهایی که سره را از ناسره می‌شناسانند:
جامعه‌های امروز، بیشتر از جامعه‌های پیشین به رهبرانی نیاز دارند که به استخدام قدرت در نیایند. آزمایش انسانها از لحاظ مقاومت در برابر وسوسه قدرت، به چند ضابطه که همگان می‌توانند بکار ببرند، میسر می‌شود. ضابطه او اینست: آدمی وقتی از قدرت آزاد است که حاصل رشد خویش را جانشین خویش نمی‌کند. برای مثال، کسی که علم خویش را جانشین خود می‌کند. کسی که مقام سیاسی یا اجتماعی یا دینی خویش را جانشین خود می‌کند، در برابر وسوسه قدرت نمی‌تواند مقاومت کند. آزمایش را هنوز می‌توان آسانتر کرد: انسانهای آزاده و رشد یاب با اعضای جامعه رابطه مستقیم بر قرار می‌کنند. انسانهای قدرت‌طلب، رابطه غیر مستقیم از راه قدرت بر قرار می‌کنند. افزون بر

این، هر دست آورد خویش را از علم و مال و مقام و موقع، به استخدام قدرت در می آورند. جانشین خود کردن علم و مال و مقام و موقع، همین است. توضیح اینکه فرق انسانی که رشد در آزادی را بر می گزیند از آدمی که خرد و علم را به استخدام قدرت در می آورد، اینست که اولی دست آورد خویش را به دیگران منتقل می کند و دومی دست آورد خویش را وسیله رابطه قوای نابرابر با دیگران می کند. کسانی که می خواهند از سوی جامعه به رهبری بر گزیده شوند، باید با جامعه رابطه مستقیم داشته باشند. یعنی دست آوردهای خویش را به جامعه بذل کنند. رابطه مستقیم با دیگران را به رابطه غیر مستقیم بدل نکنند و در پی مقام و موقعی که میان آنها و دیگران رابطه قوا بر قرار می کند، نگردد. بنابراین، تمامی کسانی که سالاری را از آن علم، سرمایه، نخبه (خواه آفریده خدا یا پرورده طبیعت خوانده شود) می دانند و یا حتی آنها را ملاک انتخاب شدن به رهبری می شمارند، خدمتگزار قدرت هستند. چرا که علم بعد از اظهار از آن عموم می شود و عالمی که آن را اظهار کرده است. با دیگران برابر می شود. ضابطه نه علم که رشد استعداد های خلاق انسان است. کسی می تواند این استعدادها را در خود رشد بدهد که علم را فاصل خویش با دیگری نداند و نکند.

اما آیا پرورش استعداد های خویش یا رشد را ضابطه کردن، همان نخبه گرایی نیست؟ و آیا با قائل شدن به این ضابطه، تصدیق نمی کنیم رهبری از آن نخبه ها است؟ آیا تنها فرق این نمی شود که ما نخبه ها را کسانی می شماریم که در رشد دائمی هستند؟ می توان گفت در این پرسشها که دقت کنید می بینید که زبان عامه پسند و عامه فریب به آسانی می تواند آدمی را فریب بدهد، چنان که نتواند ضابطه را بکار برد. در حقیقت، نخبه گرایی، به قدرت اصالت دادن و بر قدرت شدن و « قدرت را در اداره جامعه بکار بردن » را حق نخبه ها دانستن است (۳۳۲). حق

اینست که ولایت با جمهور مردم وقتی تحقق می یابد که همه اعضای جامعه رشد کنند ، رابطه ها رابطه های قوا نباشند و انسانها آزاد و مسئولیت شناس باشند . تا آن زمان، در مردم سالاری ناقص که مردم سالاری بر اصل انتخاب است، می باید مشکلی را حل کنیم که جامعه های دارای نظام مردم سالار نیز بدان گرفتار هستند: انتخاب را مردم می کنند. پس اگر مسابقه دهندگان در رشد، دست آوردهای خویش را در اختیار جامعه گذارند، جامعه توانائی انتخاب بیشتری می یابد. و هرگاه مسابقه دهندگان در انتخابات، در علم، در تقوا و عدالت نیز مسابقه بدهند، جامعه عالم ترین و عادل ترین و با تقوا ترین ها را بر می گزیند تا خدمتگزار مردم شوند. آنها با جامعه است که رابطه مستقیم پیدا می کنند و نه با قدرت.

خوانندگان ایرانی و غیر ایرانی حق دارند پرسند: آیا این همان روش گزینش مرجع نیست و وقتی به « ولایت فقیه » سر باز می کند، همان وضعیت پدید نمی آورد که در ایران امروز پدید آمده است؟ آیا سابقه تاریخی مرجعیت و تجربه اخیر ولایت فقیه، مسلم نمی کنند که این میزان، به زبان تجربه، کار آئی نداشته و نتوانسته است جامعه را از گزند رهبران بد حفظ کند؟ نقص در روش است و یا در به کار نرفتن روش؟ بدون گفتگو، نقص در بکار نرفتن روش و دلیل آن غیر مستقیم شدن رابطه با مردم است. توضیح اینکه، در تجربه مرجعیت و ولایت فقیه، نه تنها علم (دین) اظهار نمی شود، بلکه به انحصار بنیاد دینی در می آید و رابطه میان جامعه و عالم دینی، رابطه جاهل با عالم است. علم که می باید اظهار می شد و نابرابری در علم را به برابری بر می گرداند، وسیله حاکمیت عالم بر جاهل گشته است. همین رابطه که مغایر پیامبری است (۳۳۳)، علم و عالم را به خدمت قدرت در می آورد و قدرت فاصل انسان و دین و مایه فساد دین و عالم دینی می شود.

بر اثر این فساد، عدالت و تقوی که میزان هستند دو مجهولی می‌شوند که جامعه از آنها آگاه نمی‌شود. برای اطمینان از درستی این نظر، خواننده می‌تواند ملاک‌های قرآن عدالت و تقوا را با ملاکها که در رساله‌های عملیه آمده‌اند، مقایسه کند. این مقایسه به او امکان می‌دهد دریابد روش تجربی قرآن وقتی با روش ارسطویی جانشین شد، فاسد گشت.

در حقیقت، به شرحی که در این تحقیق خوانده‌اید، هر روشی ترجمان اصل راهنمایی است. نگاهداشتن شکل و تغییر محتوا بدون تغییر اصل راهنما محال است. بنابراین، فریب از راه غافل کردن از اصل راهنمایی انجام می‌گیرد که روش بیانگر آن و سازگار کننده هدف با آن است. ارسطو روش را با تغییر اصل راهنما، عدالت را «برابری برابرها و نابرابری نابرابرها» کرد و این تعریف را وسیله حاکمیت نخبه‌ها و در واقع به بندگی قدرت در آوردن آنها گرداند. بدین سان است که مهمترین آزمایش، عمومی‌ترین آزمایش و ساده‌ترین آزمایش را باز می‌یابیم: مسابقه دهندگان در علم و تقوا و عدالت، وقتی بندگان قدرت نیستند که اصل راهنمای آنها موازنه عدمی باشد.

بنابر سابقه - و نه بنا بر رقابت - داناترها با دیگران برابر نمی‌شوند (۳۳۴)، اما در صورتیکه اصل راهنمای آنها توحید باشد و نخواهند علم را وسیله سالاری بر جامعه کنند، با تعلیم علم به دیگران، نابرابری را به برابری بر می‌گردانند. از اینجا، میزان عمومی که در جامعه عادل بکار می‌برد، گذار دائمی از نابرابریها به برابریها، در جریان رشد در آزادی، است. و میزان جامعه ظالم، گذار دائمی از برابری به نابرابری و از نابرابریهای کمتر به نابرابریهای بیشتر است. این میزان قابل بکار بردن نمی‌شود مگر به یاری جستن از میزان دیگری: در جامعه عادل، از آنجا که مسابقه دهندگان می‌دانند که شرط بالا رفتن میزان رشد خودشان،

انتقال دست آوردها به عموم انسانها است چرا که سبب بالا رفتن سطح عمومی معرفت و مساعدتر شدن محیط اجتماعی برای رشد می شود، در انتقال علم به دیگران نیز با یکدیگر مسابقه می دهند. قاعده عمومی که بدست می آید و استقرار میزان عدالت و تقوا را در جامعه گزارش می کند، عبارت می شود از : هر اندازه میزان رشد بالاتر و آهنگ رشد انسانها (و نه قدرت استبداد فراگیر ماوراء ملیها و ...) شتاب گیرتر، انتقال علم و فن به جامعه وسیع تر . و هر اندازه بزرگ شدن قدرت بیشتر و شتاب گیرتر، میزان تخریب طبیعت بالاتر و میزان رشد جامعه انسانی کندتر. در حقیقت کسی که علم را به استخدام قدرت در نمی آورد و به دیگری منتقل می کند، امکانات رشد خویش را افزایش می دهد. اما وقتی علم را به خدمت قدرت در می آورد، بجای رشد خود، قدرت را بزرگ و متکثر و متمرکز می کند .

از شگفتی ها یکی اینکه وقتی از دلیل تمرکز درآمدها و انباشت سرمایه می پرسیم، پاسخ می شنوی: رشد اقتصادی به سرمایه گذاری نیاز دارد. آیا رشد علمی به سرمایه گذاری علمی نیاز ندارد؟ و سرمایه گذاری علمی کاری جز انتقال دانشها به تمامی جامعه انسانی است؟ به خلاف دروغی که قدرت باورانده است، انتشار علم موجب افتادن آن بدست نا اهلان و وسعت یافتن قلمرو قهر نمی شود. این بیشتر شدن بار زور در روابط است که سبب استفاده از علم و فن در فعالیت های قهر آمیز می شود. با کاستن از بار زور و عادلانه شدن رابطه ها، قلمرو قهر کوچک و کوچک تر می شود و مهار « نااهلان » میسر می شود. در حال حاضر، اصل بر زور و رابطه ها رابطه های قوا هستند. بر این اصل و در این روابط، این قلمرو ویرانی و مرگ است که بزرگ می شود و قلمرو حیات است که کوچک می شود. اصل را که بر عدم زور بگذاریم و رابطه ها را که از زور خالی کنیم، انتشار و بسط دانش و فن در همان حال که گذار دائمی از

نابرابری به برابری و بالا رفتن سطح زندگی و بزرگ شدن میزان و شدت گرفتن رشد را تأمین می‌کند، به کاسته شدن از بار زور در رابطه‌ها و از اصالت افتادن زور کمک می‌کند. قلمرو زندگی در آزادی و رشد، این سان بسط پیدا می‌کند.

وقتی هر جامعه علم و فن را در دسترس خویش یافت و شرائط انجام مسابقه را دانست و ضابطه‌ها را شناخت، آزمایش نتیجه مطلوب را بیار می‌آورد. انتخاب بهترین‌ها ممکن می‌شود. با وجود این، برای آنکه آزمایش بطور کامل موفق شود، ضرور است که با آزمایشهای کفایت و صداقت و امانت همراه شود. چرا که تقوای اجتماعی به کفایت و مسئولیت‌شناسی و صداقت و امانت و وفای به عهد و نه خود که حق را ملاک شناختن، تحقق پیدا می‌کند.

مردم چگونه بتوانند امانت و کفایت و مسئولیت‌شناسی و صداقت و وفای به عهد و حق ملاک‌گردانی نامزدها را آزمایش کنند؟ با آنکه پاسخ این پرسش را در کتابهای کیش شخصیت و اصول راهنما یافته و شناسانده‌ام، از آن پس، بر آن شده‌ام که میزان‌هایی بیابم که همگان بتوانند، به یمن آنها، امین را از غیر امین تشخیص بدهند. در صورتی که اعضای جامعه در تشخیص، شخص را به حق بسنجند، میزان‌هایی که پیشنهاد می‌شوند، کار شناسائی را بسیار آسان می‌کنند:

۱ - روش بایسته شناسائی میزان امانت دانی است. در حقیقت امانت شناس عهد شناس نیز می‌شود. امانت شناس انسان در رشد، با کفایت و مسئولیت شناس و صادق نیز می‌شود و از آنجا که، در جریان رشد، پندار و گفتار و کردار خود را همواره نقد می‌کند، بجای آنکه خویشتن (= قدرت) را محور بگرداند، حق را ملاک ارزیابی خود و رابطه با دیگری قرار می‌دهد. اما محک یا محک‌هایی که، بدان‌ها، همگان بتوانند امانت شناس را به آسانی تشخیص بدهند، کدام است یا کدامها هستند؟

۲ - امانت شناس کسی است که در بکار بردن زور تقدم نمی جوید. حتی به بهانه پیشگیری خطر. و وقتی با زور گو روبرو می شود، روی آوردن به قهر را آخرین و تنها علاج نمی شناسد. تنها وقتی زورپرست راه حل دیگری بر جا نمی گذارد، در حد خثی کردن زور متجاوز، بدان توسل می جوید.

و از آنجا که امانت شناس، اصل راهنمای پندار و گفتار و کردارش موازنه عدمی نیست و بر اصل ثنویت می اندیشد و سخن می گوید و عمل می کند، روش عمومی او، از راه تخریب به هدف رسیدن است. هنوز محک های دیگر، ارزیابی را آسان تر می سازند. به شرط آنکه همچنان بنا بر مرد را به حق سنجیدن باشد. اما چه وقت مرد را به حق می سنجیم؟ وقتی پندار و گفتار و کردار او را از او جدا می کنیم و حقانیت پندار و گفتار و کردار او را مستقل از او، می سنجیم. آسانترین میزان ها برای این سنجش، اینها هستند:

۳ - زبان امانت شناس، زبان تجربه است. همانند زبان علم که هر کس بیاموزد، می تواند بکار برد. هر پندار و گفتار و کرداری وقتی از انسان امین است که بیانگر روشی باشد و آن روش را عموم بتوانند بکار برند. مشخصه های زبان تجربه و نیز خاصه های زبان فریب را در همین کتاب، با دقت و آسان، برشمرده ام. در اینجا آسان ترین مشخصه و ضابطه را بدست می دهیم: انسانهای امین در پندار و گفتار و کردار نیک شتاب می کنند و بر یکدیگر سبقت می جویند (۳۳۵) و پندار و گفتار و کردار نیک، خالی از زور و پر از علم می شود و بخصوص مخاطب می تواند درستی آن را بسنجد. زبانی که شنونده نتواند درستی آن را مستقل از گوینده بسنجد و بیانی که حقانیت آن را در خود آن، نتوان جست، زبان فریب است.

اما بسا کسی یا کسانی تا وقتی به قدرت نرسیده‌اند، در بکار بردن زور تقدم نمی‌جویند و از راه تخریب بسوی هدف نمی‌روند. با قهری مقابله می‌کنند که جز با ناتوان شدن بکار برنده خشونت، خشی نمی‌شود. اما بعد از رسیدن به هدف، « قلب ماهیت » می‌دهند. و اگر از آغاز قصد فریب داشته‌اند، « ماهیت صوری » را از دست می‌دهند و ماهیت واقعی خویش را عیان می‌کنند. آیا محکی وجود دارد که ، بدان، بتوان پیشاپیش امانت شناس را از امانت شناس تشخیص داد؟ محک وجود داشت و دارد. اما از بخت بد، در جریان انقلاب ایران، از آنجا که ما حق را به مردم می‌سنجیدیم، آن را نشناختیم و بکار نبردیم:

۴ - پیش از این روشن کردیم که حتی وقتی ناگزیر از بکار بردن قهر بر ضد زورگویی می‌شویم که هیچ راه حل دیگری بر جا نگذاشته‌است، قهر را حتی المقدور، در خشی کردن قهر زورگو (= خشونت زدائی) و ایجاد فضای لازم برای بکار بردن راه حل عقلانی باید بکار برد. بنا بر این، امین کسی است که در تنگنا نیز، اندیشه را بکار می‌اندازد تا زورگو را تخریب نکند، بلکه او را از اسارت زور رها سازد.

اما امانت شناس، نه تنها نابود کردن « دشمن » را هدف می‌گرداند، بلکه نمی‌تواند با تخریب نیک اندیشان و نیک کرداران، در یک و یگانه کردن خود تکوشت. بدین قرار، اگر می‌بینید در جامعه‌های با نظام مردم‌سالاری، مردم سیاستمداران را امین خویش نمی‌دانند، یکی به دلیل روش عمومی آن در انتخابات است: رقیب‌ها از راه تخریب یکدیگر، رو می‌آیند و انتخاب می‌شوند. اما پیش از آن، برای آنکه نامزد شوند، به تخریب دوستان می‌پردازند. و اگر عشق‌ها ناپایدار و خانواده‌ها سست بنیاد گشته‌اند (۳۳۶)، یک دلیل آن اینست که عاشقان امین نیستند و از راه قربانی کردن زوج، (همسر و یا معشوق) خویش به هدف که زوج شدن با دیگری است می‌رسند. و اگر...

اگر این خطا را نیز نکند و بداند که تا رسیدن به هدف، باید خود را در حجاب تقوی سخت ببوشاند، آیا محکی وجود دارد که، بدان، پیش از فریب خوردن، بتوان امانت شناس را شناخت؟ پاسخ پرسش آری است:

۵ - پنج محک، در پنج قلمرو، امانت شناس را از امانت شناس می‌شناساند:

۵/۱ - در قلمرو سیاست، مسئولیت شناسی به نامزد نشدن برای تصدی مسئولیتی است که توان انجام آن را ندارد.

۵/۲ - در قلمرو اقتصاد، اسراف و تذبذب نکردن و اهل بذل بودن است.

۵/۳ - در قلمرو رابطه اجتماعی، دیگری را وسیله رسیدن به قدرتی و یا فرونشاندن هوسی نکردن است.

۵/۴ - در قلمرو فرهنگ، پندار و گفتار و کردار خالی از زور را روش کردن و، در آنها، پیشی گرفتن است.

۵/۵ - در قلمرو هستی پدیده‌ها (انسانها و جانداران و گیاهان و سلامت محیط زیست) رشد کردن و رشد دادن و در عمران کوشیدن است.

و میزان و محک عمومی در تمامی قلمروها:

۶ - وفای به عهد است (۳۳۷). انسانی که با دیگری عهدی بست و در شکستن عهد پیشقدم شد، امین نیست. این همان محک عمومی است که امانت شناس را از امانت ناشناس می‌شناساند. چرا که امانت شناس، پیش و در جریان و بعد از رسیدن به هدف، نمی‌تواند عهد نشکند. اگر با یکی عهد می‌بندد، با دیگری عهد می‌شکند.

آیا ممکن است امانت شناس بداند که دیگران می‌دانند هرکس پیشقدم در شکستن عهدی شد، امین نیست و بنا بر این، تا رسیدن به هدف، عهد نشکند و پس از آن چنین کند؟ هرگز. خواننده کنجکاو می‌تواند بپرسد آیا افلاطون خاطر نشان نکرد که رهبران تا به قدرت

نرسیده اند، در امانت شناسی گوی سبقت می ربایند و چون به قدرت می رسند، عهد شکن و امانت شناس می شوند؟ آیا جامعه ها، در جریان تاریخ، از رهبران خود جز این را دیده اند؟ آیا ندیده اند رهبرها پیش از رسیدن به قدرت، عهدها سپرده اند و بعد از رسیدن به قدرت، گفته اند: امروز حرفی را می زنم و فردا اگر مصلحت ایجاب کرد، خلاف آن را می گویم؟ آیا همه آنها که عاشق می شوند، بگناه شکستن عهد و وفا و دل بستن به دیگری جز این می کنند؟

و آیا فریبکاران پیش از رسیدن به هدف، عهدی شکسته اند و فریب خوردگان ندیده اند و یا عهد شکسته اند و پس از رسیدن به قدرت عهد شکسته اند؟ پاسخ راست اینست: اینگونه رهبران پیش از رسیدن به قدرت عهد شکسته اند و فریب خوردگان نیز دیده اند. اما از آنجا که حق را به شخص سنجیده اند، عهد شکنیها را توجیه کرده اند و یا اهمیت بایسته را بدان نداده اند. و یا حتی علامت تحول و ترقی و علاقه و... دانسته اند. چنانکه، بر اصل ثنویت تک محوری، وقتی کسی با دوستی، معشوقی، همسری قطع می کند تا با دیگری وصل کند، فریب خورده چه بسا قطع کردن او را با دوست، معشوق، همسرش، را دلیل شدت علاقه اش به خود و عهد شناسی با خود می گرداند! وگرنه، غیر ممکن است امانت شناس، پیش از رسیدن به هدف، عهد نشکند. زیرا هدف خوب نیاز به عهد شکنی ندارد، نه پیش و نه پس از رسیدن به آن. عهد شکنی وقتی است که هدف واقعی عهد شکن، غیر از هدفی است که بدان دیگری را فریب می دهد. دوگانه شدن هدف است که وفای به عهد را غیر ممکن می کند. از این رو است که آزمایش تعیین کننده دارد: اگر کس یا گروهی مدعی مبارزه برای رسیدن به هدفی شدند و آن هدف نیکو بود، برای مثال استقلال و آزادی بود، میثاق در کار آوردن، مدعی امانت شناس را هم در جریان مبارزه، ناگزیر می کند با متحدان خود و

با اصل‌های راهنما، نقض عهد کند و وقتی نقض عهد کرد، دیگر امین و لایق اعتماد نیست. آیا اگر کسی با هدف مشترک نقض عهد کرد، این امانت شناس است که باید در جدائی تقدم بجوید؟ نه. او باید بر رفتن به سوی هدف بشتابد و اطمینان داشته باشد که عهد شکن در قطع کردن نیز پیشقدم خواهد شد. این محک، در همه جامعه‌ها، بر همه مردم شناخته است. از این رو، در قانون‌ها، در مواردی، نقض عهد، برای مثال، قطع زوجیت، جدانشدن از شرکت، استعفاء از مقام و موقع و... معنی می‌دهد. قانون به دو طرف اجازه می‌دهد شرط کنند نقض عهد یکی را دیگری حق دارد قطع پیوند تلقی کند. اما بر اصل موازنه عدمی، حتی وقتی امانت شناس با هدف مشترک نقض عهد می‌کند، نباید در قطع کردن پیشقدم شد زیرا ایستادگی سبب می‌شود الف - هدف از میان نرود و ب - امانت شناس عهد شکن شناخته شود و ج - امانت شناس معتمد و محور همگرایی بگردد. و

بسا می‌شود که امانت شناس عهد شکن، با متهم کردن متحد خویش به این و آن جرم، عهد شکنی خود را با او توجیه می‌کند. روشی که عموم زورپرستان بکار می‌برند. اما پیشگام شدن در عهد شکنی است که دروغ او را آشکار می‌کند. زیرا اگر حق گفته بود، این مجرم بود که باید از اتحاد بیرون می‌رفت. در حقیقت، در صورتی که یک طرف بر حق بماند و بر سنجیدن شخص به حق، پای بفشرد، خطای خطاکار آشکار می‌شود و او که با ارتکاب خطا، عهد با هدف و متحد خویش را شکسته است، ناگزیر اتحاد را ترک می‌گوید. بدین قرار، امانت شناسی که شریک، متحد، همسر، دوست خویش را متهم می‌کند و بهتان را مجوز نقض عهد و بیرون رفتن از شرکت، اتحاد، همسری، دوستی، می‌گرداند، به نقض عهد، امانت شناسی و به بهتان زدن زورپرستی خویش را آشکار کرده‌است: دو محک عدم خلوص عهد شکن امانت شناس عیان می

کند، تقدم جستن در زور گفتن و از راه تخریب به هدف رسیدن و نقض عهد هستند.

جامعه منتقد و ارزیاب برای اینکه بعد از انتخاب، قدرت منتخب امین را از خود بیگانه نکند : حاصل کوشش در تحقیق برای یافتن میزان ها و محک ها و توضیح این امر که علم اگر وسیله قدرت نشود و در روابط قوا بکار گرفته نشود، گذار دائمی از نابرابری در علم و عدالت و تقوا و سبقت گرفتن در اینها، نه تنها سبب رشد عموم انسانها می شود، بلکه بر پهنای فراخنای آزادی آنها نیز می افزاید. به سخن دیگر، آزادی و برابری نه هم آشتی می کنند بلکه لحظه گذار از نابرابری به برابری، لحظه گذار به فراخنای پر پهناتر آزادی است.

با وجود این، چه در مردم سالاری بر اصل انتخاب و خواه در مردم سالاری بر اصل مشارکت، برای آنکه ولایت از انسانها به قدرت انتقال پیدا نکند، تدابیر زیر که در واقع باید فرهنگ عمومی بگردند، پیشنهاد می شوند:

۶/۱ - دوران آرمانی آن دوران است که هیچکس مالک تصمیم نسبت به دیگری نباشد. اما تا رستاخیز از آن دور هستیم. با وجود این، جهتی که مردم سالاری در خور این عنوان در پیش می گیرد باید نزدیک شدن به آن آرمان باشد. در زمان ما آن امکان فراهم است که بتوان گفت ولایت از آن جمهور مردم است و قابل انتقال نیست. اما مردم سالاری بر اصل انتخاب به معنای انتقال ولایت از مردم به نمایندگان مردم است. اگر بگوئیم ولایت قابل انتقال نیست، حکم ابطال این نوع مردم سالاری را صادر کرده ایم. نخست بدانیم که مردم سالاری بر اصل انتخاب نیز، به معنای الغای هر نوع ولایتی غیر از ولایت جمهور مردم است. جز اینکه در این مردم سالاری، منتخبان به نمایندگی مردم اعمال ولایت و حاکمیت می کنند. و این نمایندگی را که روسو، سلب ولایت از انتخاب

کنندگان می‌دانست، جانبداران آن، « بد لازم » توصیف می‌کنند. حال که ولایت جمهور مردم، در همه جامعه‌ها، در نظر و عمل، پذیرفته شده و می‌شود، زمان آنست که قدم اساسی دوم برداشته شود: ولایت جمهور مردم شامل تصمیم و اجرا است. اینک امکان آن بوجود آمده است که تصمیم با شورائی از جمهور مردم باشد و اجرا به نمایندگان مردم واگذار شود. باز گرداندن ولایت تصمیم به جمهور مردم (۳۳۸)، مشکل کنونی را حل می‌کند. توضیح آنکه اقتضای عدالت اینست که میان مردم و رهبران سیاسی و هدف یا تصمیمی که شورای مردم می‌گیرد و رهبران اجرا می‌کنند، این رابطه برقرار شود:

مردم (مقام تصمیم گیرنده) ↔ منتخبان مردم (مقام اجرا کننده) ↔ هدف (تصمیم یا تصمیمهای مصوب مردم).

در حال حاضر، بنا بر تابعیت مردم از قدرت، حتی در مردم سالاری ها، مقام تصمیم گیرنده « رهبران هستند و وسیله اجرا مردم و، بنا بر این، تعیین هدف نیز با « رهبران » است. گذار از ستم بزرگ به داد، گذار از رابطه دوم به رابطه اول، یا رهاشدن از بندگی قدرت و باز یافتن آزادی است.

بنا بر رابطه اول، در مردم سالاریها بر اصل انتخاب کنونی نیز، تحولی بنیادی روی میدهد: برنامه عملی را که جامعه تصویب می‌کند، مجلس به قانون بدل می‌کند و حکومت به اجرا می‌گذارد. این تحول گذاری اساسی است از نابرابری به برابری که مایه شرکت عموم در تصمیم گیری و عامل نظارت آنها بر اجرای تصمیم متخذ و موجب کاهش فساد می‌شود. می‌توان تدابیر لازم را سنجید تا در همان حال که ولایت تصمیم به مردم باز گردانده می‌شود، کار اداره جامعه دچار مشکل نشود و اثربخشی دولت نیز افزایش پیدا کند. پیش از این برخی از این تدبیرها، را آورده‌ام.

۶/۲ - وقتی جامعه دید تصمیم را او می‌گیرد، در انتخابات شرکت می‌کند. اما وقتی نظارت بر اجرای تصمیم‌ها نیز به خود مردم باز گردانده شد، مشارکت آنها در اداره امور خویش بازهم بیشتر می‌شود. این دو انتقال، تغییر اساسی در ساخت کار را ایجاب می‌کند که دورتر بدان می‌پردازم.

آن زمان که می‌کوشیدند از راه تعادل قوا میان سه قوه مقننه و مجریه و قضائیه، نظام مردم‌سالاری را استوار و پایدار کنند، برای مردم حقی بیشتر از رأی دادن قائل نمی‌شدند. پس نه تصمیم با آنها بود و نه نظارت. در زمان ما، از دو حق، حق تصمیم و حق نظارت، بخشی به جامعه انتقال پیدا کرده است. اما اگر دو حق یکسره از آن جامعه شوند و یا بنا بر آن شود که به تدریج به جامعه بازپس داده شوند تا که یکسره از آن مردم شوند، گذار از نابرابری به برابری انجام و این گذار موجب گسترش قلمرو آزادی هر فرد عضو جامعه می‌شود. این دو کار، از فسادها می‌کاهند اگر:

۶/۳ - اگر در مردم‌سالاریها، استبدادهای فراگیر ماوراء ملی‌ها پدید آمده‌اند و تمایلهای استبداد فراگیر، پی در پی پدید می‌آیند و اگر کارفرمائیهای اقتصادی و غیر آنها به شیوه استبدادی اداره می‌شوند، دلیلی جز این ندارد که نظام ارزشی با مردم‌سالاری سازگار نیست. ولایت نخبه‌ها، با توحید، به مثابه اصل راهنما و ارزش پایه، سازگار نیست. توحید با امامت جمهور مردم سازگار است. حال آنکه وجود استعداد رهبری در هر انسان و پرورش آن، نه پذیرفته است و نه ارزش. آزادی ارزش نیست، قدرت ارزش است. به این دلیل که لیبرالیسمی که در مردم‌سالاریها مرام راهنما است، از آزادی همان تعریف را بدست می‌دهد که قدرت دارد. عدالت بر نابرابری تعریف می‌شود. حتی وقتی بر برابری تعریف می‌شود، برابری در نابرابری است. و ارزشی که هدف

می‌شود، نه رها شدن از بندگی زور و قدرت و آزادی در رشد و رشد در آزادی که رسیدن به قدرت است.

شگفتا! وقتی می‌خواهند فقدان مردم‌سالاری را در جامعه‌های توجیه کنند، می‌گویند فاقد فرهنگ مردم‌سالاری هستند. اما از یاد می‌برند که مردم‌سالاری غرب فرهنگ ندارد و گرفتار تناقضی حل ناشدنی است: نظام ارزشی با مردم‌سالاری در تناقض است. این مردم‌سالاریها موقعیت مسلط دارند و به سلطه‌گری و مرکز تمرکز ثروت جهان شدن و مادرشهر استبدادهای فراگیر ماوراء ملی‌ها گشتن، برپا هستند. از اهل دانش، کسی نیست که نداند این مردم‌سالاریها بدون موقعیت مسلط برجا نمی‌مانند. یا گرفتار فاجعه نازیسم و فاشیسم می‌شوند و یا ناگزیر به حل تناقض از راه سازگار کردن نظام ارزشی با مردم‌سالاری می‌شوند و ساخت جامعه‌ها در جهت استقرار ولایت تمام و کمال جمهور مردم تغییر می‌کند.

۶/۴ - آزمایشها و ضابطه‌هایی که بکار پیشگیری، و پیش از انتخاب، بکار می‌آیند، بعد از انتخاب نیز همچنان باید بکارشان برد. پیش و بعد از انتخاب، ولایت جمهور مردم باید از دو فساد عمومی جلوگیری کند:

۶/۴/۱ - کیش شخصیت. توضیح این که باید « منزلت‌ها » و « حقوقی » که قدرت به کارگزاران خویش می‌بخشد، التاء شوند، رهبران نه ولایت پدری، نه ولایتی اعطا شده از سوی خدا، تقدیر، ملت، حزب، و... دارند و نه وکیل مردم در تصمیم گرفتن بجای آنها هستند و نه مالک جان و ناموس و مال و خیر و شر مردمند و نه قییم و نصیر مردم هستند (۳۳۹).

۶/۴/۲ - در روابط قوا، روش عمومی رسیدن به هدف از راه تخریب است. بنا بر این روش، برای از میدان بدر کردن رقیب، او را خلاف آنچه هست می‌نمایانند. پندار و گفتار و کرداری وارونه پندار و گفتار و کردارش را به او نسبت می‌دهند و، با تکرار، دروغ را بجای واقعیت می‌نشانند. در جامعه‌های مردم‌سالار نیز، انتقاد اغلب در مهر بطلان زدن

خلاصه می‌شود. بنا بر این، نفی کیش شخصیت را با ارزیابی و ارج گزاری و سپاسگزاری از ابداع و ابتکار و خدمت همراه باید کرد (۳۴۰). و نظارت عمومی باید به انتقاد معنایی را بدهد که دارد: جدا کردن سره از ناسره، حق از ناحق و پذیرفتن حق و سره و غنای وجدان همگانی . و اینها همه پیشنهادها نیستند. تکمیل آنها را به اهل تحقیقی می‌گذارم که بر اصل موازنه عدمی، عقل را آزاد کرده‌اند. و هنوز، در قلمرو اقتصاد، اشکال « برابری را با آزادی نمی‌توان سازگار کرد » را می‌باید حل کنیم و عدالتی بجوئیم که جهان را از فقر و قهر و تخریب برهد:

بند ششم - آیا اجتماع برابری اقتصادی و آزادی ممکن است؟:

در قلمرو اقتصاد، تعادل قوا که سرانجام به تعادل ضعف‌ها می‌انجامد، آشکارتر دیده می‌شود: پیش‌خور کردن و از پیش متعین کردن آینده و به پایان رساندن منابع طبیعت و آلودن محیط زیست و نابرابری و قهر روزافزون و بزرگ شدن ابعاد فعالیت‌های ویرانگر و تبدیل شدن انواع قمارها به عرصه اصلی فعالیت اقتصادی و استبداد فراگیر ماوراء‌الملیها و ایجاد اختاپوسهای فسادها و برهم افزودن نابسامانیا و آسیبهای اجتماعی.

از تعادل ضعف‌ها چگونه می‌توان بیرون رفت؟ بیرون رفتن از تعادل ضعفها، به دو کار اساسی میسر می‌شود: یکی بنا را بر این واقعیت گذاشتن که در طبیعت از هر چیز به اندازه وجود دارد و دیگری پایان بخشیدن به بکار انداختن نیروهای محرکه در تولیدهای ویرانگر. پس از انجام این

دو کار که موجب جذب و فعال شدن نیروهای محرکه در تولید فرآورده‌ها و خدمات مورد نیاز انسان در رشد می‌شود، تدابیر زیر می‌باید به عمل درآیند:

۷/۱ - کار بایسته سوم، از میان برداشتن انواع دزدی‌های اقتصادی است. این دزدیها را در اقتصاد توحیدی شماره کرده‌ام (۳۴۱). از عامل‌های اصلی نا برابریها، یکی همین دزدیها است که چهل نوع آن را یافته و فهرست کرده‌ام.

در صورتیکه به فعالیت‌های تخریبی پایان داده‌شود و انسانها مدار باز مادی - معنوی را بازیابند و دزدیها نیز از میان بروند، نابرابریهای ستمگرانه سخت کاهش می‌پذیرند. با وجود این، برابر کردن امکانات که در همه نظرها موضوع بحث بود و راه حل نمی‌جست، می‌تواند، در آزادی، راه حل بجوید و این چهارمین تدبیر است:

۷/۲ - پایان بخشیدن به سالاری سرمایه از راه گرفتن مالکیت تولید از سرمایه و سپردن آن به کار. آن زبان که مدعی است سرمایه‌داری پدید آمده بازار است، زبان فریب است. مالکیت بر تولید را بازار معین نمی‌کند، انسانها معین می‌کنند. در نظام سرمایه‌داری، سرمایه به مثابه قدرت، نیاز خود را به تمرکز و تکاثر و انباشت و شتاب گرفتن در پیش خور کردن و استبداد فراگیر خویش را، استبدادی که قلمرو آینده را نیز فرامی‌گیرد، جانشین نیاز انسان می‌کند و انسان را به خدمت خویش در می‌آورد. این نظام اجتماعی را انسانها می‌سازند. به انتظار نشستی که این نظام، خود خویشتن را نفی کند و یا از راه دولتی کردن به نفی آن کمر بستن، تکرار تجربه شکست خورده‌ایست. زیرا دولتی یا خصوصی بودن مالکیت در چند و چون قدرت و نیازش، اثر ندارد. اما می‌توان مالکیت را از سرمایه ستاند و به تولید کنندگان داد. این انقلاب در رابطه انسان با قدرت، کارفرمائیها را مردم سالار می‌گرداند. این مردم سالاری

بر اصل اشتراک می‌شود زیرا صاحبان کار به اشتراک مالک تولید می‌شوند و بناگزر، به اشتراک باید تولید را سامان دهند.

با این انقلاب، هنوز این پرسش برجا است: بر فرض که در آغاز، امکانها برابر شدند، در جریان کار، نابرابریها پرهیز ناکردنی پدید می‌آیند. هستند لیبرالهائی که می‌گویند: «برابری در آغاز و نابرابری در پایان». اما

۷/۳ - این شعار نصف واقعیت است. تمام واقعیت اینست که در پایان، نابرابریها، از جامعه و طبیعت برابر برخوردار نشده‌اند. در صورتیکه واقعیت را کامل کنیم، قول از زبان فریب، به زبان تجربه در می‌آید و روشن و ترجمان تمام واقعیت می‌شود: «برابری در آغاز و نابرابری در پایان به شرط آنکه هرکس به اندازه‌ای که از طبیعت و جامعه برخوردار شده‌است، به جامعه و طبیعت باز پردازد.»

همانطور که توضیح داده شد، نابرابری علمی زیانمند نیست اگر علم و فن وسیله کار قدرت و سلطه دارا بر نادار نشود. در گذار دائمی از نابرابری به برابری، همه رشد می‌کنند و لحظه‌های برابری، لحظه‌های گسترش بیشتر پهنه آزادی می‌شوند. نابرابری اقتصادی نیز می‌تواند زیانبخش نباشد، اگر هرکس به اندازه‌ای که برخوردار می‌شود پردازد و اگر پرداختها به نیروی محرکه‌ای در خدمت عمران طبیعت بدل شوند. به سخن دیگر، سرمایه بگردند و بکار بیفتند. بدیهی است هرگاه تولید به کار تعلق بگیرد، صاحبان مازادها، بابت بکار انداختن آنها، سود مطالبه می‌کنند. اما بدیهی تر از آن اینست که هر انسان فعالی می‌داند هر اندازه میزان رشد عمومی بالاتر می‌رود، امکانات او گسترده‌تر می‌شود. حال اگر نظام اجتماعی چنان شود که انسان رشد کند و نه فرآورده کار او در مقام سرمایه، پس مازادها نیز نیروی محرکه رشد می‌شوند و با هر گذار از نابرابری به برابری، پهنه آزادی انسانها گسترده‌تر

می‌شود. آنچه اندیشه را در غرب گرفتار بن بست کرده‌است، جز این نیست که بر اصل ثنویت، نمی‌توان رابطه سلطه گر - زیر سلطه را به رابطه دیگری برگرداند. نتیجه اینست که استعدادهای سخت کوش، پس از آنکه پول را جانشین خود کردند، از باروری می‌افتند و بسا در فعالیت‌های ویرانگر زیاده روی می‌کنند. حال آنکه وقتی مازادها رابطه سلطه گر - زیر سلطه برقرار نمی‌کنند و امکانات را برای همگان فراهم می‌آورند، بیشترین بهره معنوی را، با زندگی در رشد و آزادی و شادی، استعدادهای کوشا می‌برند.

بدین سان عامل بی‌عدالتی رابطه قوا است. در رابطه قوا نه برابری ممکن می‌شود و نه آزادی. و البته در روابط قوا، برابری با آزادی (= قدرت فرد) نیز جمع نمی‌شود. زیرا در روابط قوا، لحظه برابری، لحظه بی‌حرکتی است. در بی‌حرکتی، آزادی بمعنای قدرت فرد نیز نیست. پس اگر مازادها در روابط قوا بکار نیفتند، نابرابریهای اقتصادی - آنها بعد از پرداختن حق طبیعت و جامعه - از اندازه‌های بالاتر نمی‌روند. بر اصل موازنه عدمی، هنوز سود درآمدهای بیشتر - ولو کم اندازه - در بدل مازاد است:

۷/۴ - پیش از این، دو نوع انفاق و بدل، از نظر مسیحیت و جانبداران لیبرتاریسم و انتقادهای صاحبان هر یک از دو نظر را از نظر دیگری، موضوع بحث شدند. هر دو نظر بر آنند که نباید نابرابری از حد تحمل بیرون رود. اما از این واقعیت غافل هستند که جامعه و نیز طبیعت، مزرعه پرورش استعدادهای خوب هستند. هر اندازه جامعه بارور تر و طبیعت آبادتر، رشد انسانها جامع تر. بنا بر این، در جهانی گرفتار فقر و طبیعت دربند مسمومیت روزافزون، فردی و اختیاری گرداندن انفاق و یا بنیادی و اجباری کردن آن، با یکدیگر، تفاوتی اساسی پیدا نمی‌کنند. هر دو نظر

نابرابری رو به افزایش و تخریب استعدادها و طبیعت را می‌پذیرند. تنها می‌خواهند، اگر ممکن شد نابرابری از اندازه بیرون نرود.

حال آنکه بر اصل موازنه عدمی، اقتضای رعایت عدالت در حق کسی که استعدادی بیشتر دارد و بیشتر درآمد پیدا می‌کند، اینست که امکانات رشد استعدادها و بیشتر فراهم آیند. سود او در اینست که جامعه رشد کند و طبیعت عمران بچوید. ارزش او در نابرابری یافتن با دیگران نیست و مسلط شدن او بر دیگران ضد ارزش است. زیرا در آن نابرابری و این سلطه، ارزش حاکم نه استعداد و رشد آن که محصول استعداد است وقتی تبدیل به زور می‌شود. از این زمان به بعد، استعدادمند نگون بخت می‌شود. زیرا بجای استعداد او، این زور (درآمدی که سرمایه شده و میان دارنده و بی چیزان رابطه مسلط - زیرسلطه پدید آورده) است که فعال می‌شود. مسیر رشد استعدادها و جامعه‌ها را که - در هر یک از دوره‌های تاریخی که استعدادها را مطالعه کنیم، به همین قاعده می‌رسیم - مطالعه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که منحنی رشد آنها، تا وقتی قدرت را - هر یک از صور سیاسی یا اقتصادی یا اجتماعی یا فرهنگی را به خود بگیرد - جانشین خود نکرده‌اند، صعودی است. از زمان این جانشینی، نزولی می‌شود و شتاب می‌گیرد. طول عمر خانواده‌های حاکم نیز از این قاعده عمومی پیروی می‌کند: هر اندازه استعداد بیشتر جای خود را به قدرت می‌سپارد، طول عمر یک خانواده کوتاه‌تر می‌شود. دلیل آن اینست که انسان شش دسته استعداد دارد. این استعدادها، در آزادی، رشد هماهنگ می‌کنند. با غفلت از آزادی و نبود فراخانی لا اکره، در قدرت یابی از راه تخریب بکار می‌افتند. غافل از این که هر دیگر تخریب کردنی با خود تخریبی آغاز می‌شود. بنابراین، راه حل « ملی کردن » استعدادها نیست. راه حل تحول از نظام اجتماعی قدرت محور به نظامی اجتماعی باز و تحول پذیر است.

تحول به نظامی است که، در آن، حاصل سعی انسان، جانشین استعداد خلاق و سعی او نشود. در این نظام، انفاق و بذل سرمایه گذاری در رشد عمومی از رهگذر مساعد کردن محیط اجتماعی و طبیعی برای مسابقه در رشد است. اگر رشد در شمار ارزشهای اول بگردد، همان هزینه‌ها که اینک صرف تمایز از دیگران می‌شوند، صرف رشد می‌شوند.

توجه به این امر اساسی است که هر زینده‌ای حق حیات آزاد و شایسته دارد، پس، بر درآمدها، همه زینده‌ها، در حد حیات آزاد و شایسته، حق دارند. پرداخت این حق را انفاق نمی‌گویند. و نیز اغلب پذیرفته‌اند که آنها که بیشتر از امکانات جامعه و طبیعت استفاده می‌کنند و درآمد بیشتر بدست می‌آورند، بیشتر نیز باید پردازند. از آن به بعد، وقتی بنا بر روابط قوا نباشد، انفاق و بذل برای فراهم آوردن اسباب رشد عمومی و بالا بردن سطح معرفت جامعه و عمران طبیعت، مسیری طبیعی است که مازادها پیدا می‌کنند:

• انفاق از ضابطه‌های صلح اجتماعی و بسط رزق و امکانات رشد است. بنابراین، نگاه دارنده جامعه از ورود به روابط قوا و در بر دارنده سود برای انفاق کننده است (۳۴۲). بنابراین:

• انفاق تنها مالی نیست. سخنی که خالی از هر زیان و هر قصد شخصی، در بر دارنده معرفت و بر انگیزنده دلها به الفت با یکدیگر باشد، از بخشش بزرگی که با منت و اذیت همراه باشد، بهتر است. یکی انفاق و دیگر رفتن به راه شیطان است (۳۴۳).

• انفاق روشی است که از راه پاداش بدی به نیکی و یا تدارک تخریب به سازندگی، به تمامی اعضای جامعه امکان می‌دهد در صلح اجتماعی بزیند و رشد هماهنگ کنند (۳۴۴) و این همان سود دائمی است. پس انفاق، بر خلاف پیش خوردن و از پیش متعین کردن آینده، استمرار حیات در صلح و رشد از نسلی به نسل دیگر است.

• از این رو، اندازه انفاق را میزان اثر آن بر فعالیت و رشد انفاق کننده معلوم می‌کند. به دیگر سخن، در انفاق، اندازه باید نگاه داشت. آن انفاق که آدمی را از امکان فعالیت محروم سازد، اسراف است و آن اسراف، که مال را در کار، جانشین انسان بگرداند، بخل است (۳۴۵).

• انفاق به نیکی، بخشیدن آنچه بکار نیاید نیست، بخشیدن چیزی است که آدمی دوست می‌دارد و می‌خواهد آن را برای خود نگاه دارد. اگر برای خدا باشد، یعنی اگر اصل راهنما، موازنه عدمی باشد، هر دانه‌ای، هفت سنبل، همه پر از دانه می‌شود (۳۴۶). انسانها و دیگر زیندگان و طبیعت به روز می‌شوند. و به عکس بخشیدنی که بقصد حفظ نظام ظالمانه مسلط - زیرسلطه باشد، همانسان که تجربه قرن ما حاکی است، باد سردی می‌شود که برهستی سبز و خرم بوزد و آن را بیابان بگرداند (۳۴۷).

• و انفاقی که روحیه خفت و گدائی پدید آورد، شر است. آنها که ندارند و شرم و غرور انسانی دارند و سؤال نمی‌کنند، سزاوار دریافت نفقه هستند (۳۴۸). به سخن دیگر، قاعده اینست که انفاق حافظ کرامت و شخصیت انسان و موجب دستیابی او به امکانی بگردد که، بدان، روی پای خود بایستد، استقلال بجوید و، در رشد، رفیق راه و مددکار انفاق کننده بگردد.

اینها هستند میزان هائی که انفاق های مالی و غیر مالی باید بدانها سنجیده شوند. بدین سان، در آن دو نظر، چون این میزان ها بکار نیامده اند، بجای آنکه، بر وفق عدالت، انفاق گذار از نابرابریها به برابریها و افزودن بر امکانات رشد بگردد، گذار از نابرابریهای کمتر به نابرابریهای بیشتر گشته است:

۷/۵ - از مهمترین نابرابریها، یکی محرومیت اکثریت بسیار بزرگ انسانها از دو نوع کار، یکی کار شرکت در مسئولیت اداره جامعه یا کار سیاسی و دیگری کار فرهنگی و دسترسی به آموزش و پرورش دائمی است. ممکن

نبود، در ساخت کنونی کار، اکثریت بزرگ جامعه‌ها که جز کار بمثابه وسیله تولید ندارند، گرفتار بی‌کاری نشوند. زیر رشد بسیار پرشتاب دانش و فن، از نیاز به انسان در تولید می‌کاهد. با کاستن از ساعت کار، به تنهایی، این مشکل حل نمی‌شود. زیرا برفرض که با کاستن از ساعات کار، بتوان به همه، در تولید و یا در خدمات کاری داد، هر انسان، روزانه، ساعت‌های بیکاری بیشتر می‌یابد. در صورتی که در قلمرو سیاست و فرهنگ کار نیابد و تخریب طبیعت جای خویش را به عمران آن ندهد، این کار نیست که توزیع شده‌است، این بی‌کاری و تخریب است که توزیع شده‌است. لذا، نابرابری بازهم ابعاد بزرگ‌تری می‌یابد. زیرا آنها که امکان دو نوع کار سیاسی و فرهنگی را دارند، فاصله خود را از اکثریت بزرگ بیشتر می‌کنند. بدین خاطر، جامعه مردم‌سالار، جامعه‌ای باید باشد که اسباب مشارکت همگان را در اداره امور جامعه خویش فراهم می‌آورد و با جانشین بزرگ شدن قدرت مالی کردن رشد انسان و عمران طبیعت به مثابه هدف فعالیت‌ها، اسباب رشد دائمی جامعه را فراهم بیاورد، از تخریب طبیعت بازایستد و به عمران آن روی آورد. با تغییر ساخت کار و هدف آن، سرمایه‌ها و استعداد‌های عظیمی که اینک در انواع قمارها برد و باخت می‌شوند، قلمروهای وسیعی برای بکار افتادن پیدا می‌کنند. بدین سان می‌توان از نابرابری به برابری گذر کرد و، با هر گذار، فضای آزادی را گسترده‌تر ساخت. بخصوص که جامعه‌های زیر سلطه، نه تنها از دونوع کار سیاسی و فرهنگی محروم هستند، نه تنها طبیعت سبز آنها بیابان و محیط زیستشان آلوده می‌شوند، نه تنها مبادله میان آنها و مسلط‌ها، نا برابرتر می‌شوند، بلکه با انتقال منابع کانی و گیاهی به اقتصادهای مسلط و مهاجرت سیل آسای استعدادها، زیر سلطه‌ها زمینه‌های کار در تولید را نیز از دست می‌دهند. مهار نیروهای محرکه در مقیاس جهان و برابر کردن مبادله‌ها و توزیع عادلانه امکانات و

انفاق، جهان را از همه نیروهای محرکه خویش برخوردار می‌کند. چندی و چونی زندگی مردم جهان، بر این میزان ها و امکان گسترده زندگی برای همه زیندگان، در طبیعت در عمران، برای انسان امروز، قابل تصور نیز نیستند.

اما آیا باید به انتظار روزی نشست که انسانها متقاعد شوند که « بنی آدم از یک گوهرند » و یا می‌توان میزان عدالت را در یک کشور نیز بکار برد و الگوی زندگی با چندی و چونی متعالی را ساخت؟

بند هفتم - آیا ، بر میزان عدالت، در یک کشور می‌توان عمل کرد؟:

در مطالعه مبادله نابرابر (۳۴۹) و نیز در تحقیق پیرامون ماوراء ملی ها و استبداد فراگیرشان (۳۵۰) محور را سلطه‌گر گردانده‌اند. بر اصل ثنویت تک محوری، در واقعیت نگریسته‌اند و از نقش زیر سلطه‌ها غافل مانده‌اند. در واقعیت، جامعه‌های زیر سلطه، زیر فشار چند ملتینها نیست که نیروهای محرکه خویش را صادر می‌کنند. از این رو است که زیر فشار نیروهای محرکه، یا باید نظام اجتماعی در جهت ایجاد فضا و پیدایش امکانها برای فعال شدن این نیروها، باز و تحول پذیر شود و یا باید این نیروها صادر و تخریب شوند تا که نظام اجتماعی، بی تغییر، بر جا بماند (۳۵۱). از قدرتهای جهانی گرفتار انحطاط شده اند، سیر انحطاط ایران را، خود، مطالعه کرده‌ام (۳۵۲) و سیر انحطاط قدرتهای جهانی دیگر را دیگران مطالعه کرده‌اند. از این مطالعه‌ها، یک قاعده بدست می‌آید:

هر جامعه مسلطی، از زمانی که برای حفظ نظام اجتماعی، دست به صدور نیروهای محرکه می‌زند - در سالهای پایان قرن بیستم مسیحی،

پنجاه برابر سرمایه‌هایی که در فعالیتهای اقتصادی بکار می‌افتند، در بورس، برد و باخت شدند- جریان انحطاط خویش را شروع می‌کند(۳۵۳).

افزون بر غفلت از نقش جامعه‌های زیر سلطه و این قاعده، از این واقعیت نیز غفلت می‌شود که پیدایش ماوراء ملی‌ها و جهت و مسیر آنها تا رسیدن به استبداد فراگیر، زاده جریان نیروهای محرکه در مقیاس جهان هستند. اگر جریان نیروهای محرکه قطع شود، نه از ماوراء ملی‌ها اثری بر جا می‌ماند و نه از استبداد آنها. از اتفاق، مطالعه‌ای که دولت‌های ملی را از مهار ماوراء ملی‌ها ناتوان و راه‌حل را پیدایش یک سیاست جهانی می‌داند که به مهار آنها توانا باشد، تجربه انقلاب ایران را تجربه موفقی می‌شمارد. از این نظر این انقلاب تجربه موفقی است که راه را برای رسیدن به یک سیاست جهانی هموار کرده‌است. در دوران مرجع این انقلاب، هویت جوئی از راه رشد، مهار ماوراء ملی‌های نفتی (۳۵۴) و اتخاذ مجموعه‌ای از تدابیر برای آنکه نظام اجتماعی تغییر کند و نیروهای محرکه بتوانند در کشور فعال شوند، راه رشد جدیدی را بر روی انسانیت گشودند.

واکنش قشرهایی که باز و تحول پذیر شدن نظام اجتماعی را به سود خویش نمی‌دیدند، جهتی را می‌یافت که زمینه را برای حضور و عمل قدرت خارجی فراهم می‌آورد. بدین سان بود که نیروهای محرکه، یا به قهر، تخریب شدند و یا صادر گشتند. درسهای این تجربه عبارت بودند از(۳۵۵):

۸/۱ - برای آنکه ماوراء ملی‌ها بتوانند جامعه‌ای را تحت استبداد فراگیر خویش در آورند، باید در آن جامعه، فشار برای صادر کردن نیروهای محرکه از توان جذب ماوراء ملی‌ها بیشتر باشد.

۸/۲ - در صورتیکه نظام اجتماعی بدون برخورد با مانع تحول کند چنان که فشار برای صدور نیروهای محرکه به صفر میل کند، جامعه از سلطه ماوراء ملی بدر رفته است.

۸/۳ - ایجاد یک سیاست جهانی، از راه باز و تحول پذیر کردن نظامهای اجتماعی میسر است. به همان نسبت که نظامهای اجتماعی بازتر و آزادبها گستردهتر و امکانش برابرتر در دسترس اعضای جامعهها قرار میگیرند، نیروهای محرکه هر جامعه، بیشتر در آن جامعه بکار میافتند. این جامعهها می توانند سیاست جهانی را پدید آورند که توان اداره بخشی از نیروهای محرکه را که به برابری مبادله می شوند داشته باشد و بخشی از فعالیت های اقتصادی و فرهنگی را اداره کند که جهانی است و بطور روز افزون، بزرگ می شود.

۸/۴ - صدور انقلاب، به مثابه تکرار یک تجربه موفق، نظامهای اجتماعی دیگر را تحول پذیر می کند. اما وقتی صدور انقلاب، در صدور اشکال خشونت خلاصه می شود، این ماوراء ملی ها هستند که بمنزله مراکز جذب و اداره نیروهای محرکه، بزرگ تر می شوند. این قاعده، در دوران مرجع انقلاب ایران و پس از آن، با استقرار استبداد فراگیر و جنگ و تروریسم، به محک تجربه رسید و از آن، سند صحت گرفت.

۸/۵ - همانسان که تفکیک اصل های راهنما، آزادی و استقلال و انقلاب اجتماعی و عدالت اجتماعی و رشد و دین یا مرام و تقدم دادن به یکی از آنها، با استقرار یک نظام استبدادی سازگار است، تفکیک ناپذیری این اصل ها و رها شدن آنها از قید بازی تقدم این اصل بر آن اصل، با نظام اجتماعی باز و تحول پذیر خوانائی دارد. از زمانی که نظام جدید موافق این اصل ها باز و تحول پذیر شد، رشد بر میزان عدالت اجتماعی میسر می شود.

۸/۶ - ایجاد سیاست جهانی از راه غلبه یک جامعه بر جامعه‌های دیگر، حتی یک بار در تاریخ موفق نگشته‌است. علت نیز آنست که جبر جبر را نمی‌زداید و سلطه‌گری نظام سلطه را نمی‌تواند از میان بردارد. در واقع، قدرتی که مسلط می‌شود، وقتی بر جا می‌ماند که نه تنها سلطه بر جا بماند، بلکه قدرت سلطه‌گر از دو سو تغذیه و بدان، بزرگ می‌شود: از سوی نظام اجتماعی زیر سلطه که تغییر ناپذیری خود را در گرو صدور نیروهای محرکه می‌بیند و نظام سلطه‌گر که حفظ موقعیت خویش را در بزرگ شدن قدرت مسلط می‌یابد. قدرت نیز اگر نتواند بر خوشتن بیفزاید، در سراسیمه انحلال می‌افتد.

پس یا باید تسلیم جبر رابطه سلطه‌گر - زیر سلطه شد و گذاشت این جبر جامعه‌های در رابطه و طبیعت را از روی قرار و قاعده، تخریب و به وادی مرگ برد و یا از آن جبر رها شد و دست بکار عملی کردن راه حلی شد که جامعه‌ها را آزاد و مستقل و رشدیاب می‌کند. جامعه‌های باز و تحول پذیر نیز، در استقلال، مبادله‌ها خواهند داشت اما مبادله‌ها که بکار رشد جهانیان و عمران طبیعت می‌آیند. تجربه انقلاب ایران که در جامعه‌های دیگر نیز با موفقیت‌های نسبی تکرار شده‌است، نوید می‌دهد این راه‌حل، موفقیت آمیز است. از این رو، انقلاب ایران را سپیده عصر سوم خوانده‌ام. در واقع،

۸/۷ - در حال حاضر، جامعه‌های مسلط که نظام‌های مردم‌سالار دارند، به مرحله صدور نیروهای محرکه رسیده‌اند. بر بیکاری «نیروی انسانی» و سرمایه‌های پولی و مالی عظیم، دارد بیکاری دانش و فن نیز افزوده می‌شود. جامعه‌ها تحول پذیری خویش را از دست داده‌اند. بنابراین، جامعه‌های تحت استبداد فراگیر ماوراء ملی‌ها، گرفتار سکونی هستند که از رهگذر تخریب عظیم نیروهای محرکه ممکن گشته‌است. در صورتیکه وجدان عمومی بر این سکون ویرانی و مرگ‌زا، پدید آید - که به

شهادت انقلاب ایران پدید آمده است -، انقلاب جهان شمول، به معنای تحول پذیر گرداندن نظام‌های اجتماعی، در پیش است.

۸/۸ - نظری که جانبدار یک سیاست جهانی توانا بر مهار ماوراء ملی‌ها شده است، به حق، بر اینست که الگوهای رشد، خواه رشد در وابستگی و چه رشد بر الگوی اقتصادهای ملی کشورهای صنعتی و خودمحمور، به شکست انجامیده‌اند. در وابستگی، رشد حاصل نمی‌شد زیرا زیر سلطه می‌دهد و سلطه گر می‌ستاند. اقتصادهایی که بر الگوی اقتصادهای ملی غرب در قرن ۱۹ و نیمه اول قرن بیستم، ساخته شده‌اند، زود به مرحله‌ای رسیده‌اند که رشد قدرت اقتصادی با تحول پذیری نظام اجتماعی ناسازگار شده است. در واقع، اندازه رشد اقتصادی را میزانی از تحول اجتماعی معین می‌کند که با رشد قدرت اقتصاد، یعنی رشد سرمایه، سازگار باشد. از آن پس، جریان تحول اجتماعی متوقف می‌شود. الگوی رشد که با میزان عدالت سازگار باشد - میزانی که در این کتاب مطالعه شد - الگوئی است که با تحول پذیری دائمی نظام اجتماعی، به ترتیبی که بتواند نیروهای محرکه را در خود فعال کند و برای خنثی کردن یکی از این نیروهای محرکه که انسانها هستند و بر آوردن نیاز قدرت سرمایه، منابع را پیش خور و طبیعت را آلوده و آینده را پیشاپیش، متعین نکند، سازگار باشد.

۸/۹ - برای اینکه جهان بتواند از روابط قوا برهد، رابطه‌ها در درون هر جامعه و میان جامعه‌ها، باید بر اصل موازنه عدمی، از نو تنظیم شوند. آن زمان که یک جامعه بخواهد از روابط قوا بیرون رود، اصل راهنمای پندار و گفتار و کردارهای اعضایش موازنه عدمی می‌شود و خالی شدن رابطه‌ها از زور، بدو امکان می‌دهد، فشار قدرتهای خارجی را در مرزهای خویش به صفر رساند. قدرت خارجی را مستقیم و غیر مستقیم در امور داخلی، دخالت ندهد و نظام اجتماعی را تحول پذیر بگرداند. در

دوران انقلاب، مردم ایران بدین روش، مانع از دخالت مؤثر دو ابر قدرت شدند و انقلاب را پیروز گرداندند. در دوران مرجع انقلاب، دو گرایش، یکی در پی باز و تحول پذیر کردن جامعه و دیگری خواستار مرمت نظام استبدادی بسته و باز سازی استبداد بودند. دلایل موفقیت کودتای گروه‌های در جستجوی قدرت را در کارهای دیگر (۳۵۶) مطالعه کرده‌ام. به دلیل کودتا، تجربه راه به موفقیت می‌برد. چرا که این موفق شدن تجربه بود که موجب تحمیل جنگ و محاصره اقتصادی از بیرون و کودتا در داخل گشت.

علت موفقیت، بنا را بر باز و تحول پذیر کردن نظام اجتماعی گذاشتن و الگوی رشدی را تجربه کردن بود که جز باز و تحول پذیر کردن نظام اجتماعی در جریان رشد بر میزان عدالت نبود.

۸/۱۰ - ماوراء ملی‌ها، در همان حال که تبلیغ می‌کنند عصر ایدئولوژی بسر آمده‌است، ایدئولوژی خود را به جهانیان تحمیل می‌کنند. این ایدئولوژی، ایدئولوژی قدرتی است که می‌خواهد دائمی بگردد و همواره بر خویشان بیفزاید. به این دلیل است که نظامهای اجتماعی را با ستاندن نیروهای محرکه از آنها، از تحول باز می‌دارد. از این رو، نظریه‌های لیبرال عدالت اجتماعی سازگار با استبداد فراگیر ماوراء ملی‌ها، در ادعای خویش که نظریه عدالت اجتماعی آنها، بی طرف است راستگو نیستند.

اندیشه راهنمایی که سازمان دادن جامعه را به ترتیبی ممکن بگرداند که در جریان رشد، گذارها، همواره گذار از نابرابری به برابری و از آزادیهای - آزادی با همان تعریف که در این کتاب نیز بدست داده ام - کمتر به آزادیهای بیشتر باشد، عادلانه است .

اما آیا این نتایج، برآستی نتایج تجربه هستند؟ پاسخ آری است . در حقیقت، هرگاه یک نظام اجتماعی از توقف بدر آید و تحول پذیری

پایدار بجوید، جہتی غیر از این جہت پیدا نمی کند. چرا کہ تحول پذیری پایدار با شکل گرفتن کانونهای قدرت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و تخریب نیروهای محرکہ و طبیعت، در تضاد است. بدین قرار، در جامعه‌های بسته و یا باز کہ جریان تحول آنها متوقف و یا بسیار کند است، برابری با آزادی سازگار نمی‌شود و هیچیک از میزان‌ها و محک‌های عدالت کہ صاحب نظران ساخته‌اند، بکار بردنی نمی‌شود. به این دلیل کہ یا سرانجام، از بکار بردن میزان عدالت باز ایستاده‌اند و یا حتی به‌رغم بزرگ‌تر شدن اندازه‌ها، برابری‌ها، میان حداقل عدالت اجتماعی و رقابت «ملت»‌ها ناسازگاری پدید آمده‌است. جہت از تنگنا به فراخنا وارونہ گشته و از فراخنا به تنگنا شده‌است.

آیا باز تحول پذیر شدن نظام اجتماعی نیست کہ نظریه‌های عدالت اجتماعی، با غفلت از آن، باری از تناقضها دارند و نظر سازان از قابل اجرا بودن نظری کہ می‌ساخته‌اند و چرائی آن، غافل شده‌اند و هستند؟ و چون تحول پذیری دیر پای جامعه‌ها در مسیر رشد، بر میزان عدل میسر می‌شود، ناگزیر، بدون رشد، میزان عدل بکار نمی‌آید و بدون این میزان، انسان رشد نمی‌کند. قدرت بر ابعاد خویش می‌افزاید.

• در شب قدر به ساعت ۳ و ۳۲ دقیقه صبح ۱۹ رمضان، روز شکافتن فرق مظهر و امام عدالت علی (ع)، تحریر کتاب عدالت به پایان رسید.
سپاس خدای را.

۱۹ رمضان ۱۴۱۶ برابر

۹ بهمن ۱۳۷۵ برابر

۲۸ ژانویه ۱۹۹۷

• و در ۲۳ آبان ۱۳۸۵، برابر ۲۱ شوال ۱۴۲۷ قمری و برابر ۱۴ نوامبر ۲۰۰۶ میلادی کار بازخوانی و در حد توان روشن گرداندن‌های نظرها

و تعریف ها و دقیق کردن میزان ها به انجام رسید . به ترتیبی که هر مورد، میزان عدالت کارآ یافت .

• در این ۱۰ سال، بنا بر رویه، کار تحقیق در باره عدالت ادامه یافت . غیر میزان هایی که در متن وارد شدند، در فصلی، دو کار دیگر را که گزارشگر ادامه تحقیق در باره عدالت هستند و در سال ۱۳۸۶ (۲۰۰۶ میلادی) ، در نشریه انقلاب اسلامی ، انتشار پیدا کرده اند، در اختیار آنهایی می گذارم از حق و مسئولیت خویش در باز و تحول پذیر کردن نظام اجتماعی، بر میزان عدالت، آگاهند .

فصل نهم

میزانهای عدالت در قلمرو اقتصاد

بر جهانیان است که از جهانی شدن - که صورتی گشته است برای پوشاندن شدت و شتاب فقیر شدن اقتصادهای زیر سلطه و طبیعت و بسا جامعه های دارای اقتصاد مسلط و سلطه نزدیک به مطلقه سرمایه سالاری بر انسان و حیات او - ، آگاه بگردند و پیش از آنکه کار از کار بگذرد، اختیار بر جامعه ها و کشور های خود را باز یابند :

بند اول : از انسان بنده سرمایه بمتابه قدرت تا انسان آزاد صاحب اختیار سرمایه بمتابه نیروی محرکه

۱- در اقتصاد کنونی، قوانینی که بتوان آنها را قوانین اقتصادی مستقل از مرام (برای مثال لیبرالیسم) و یا متعلق به مرام (باز لیبرالیسم) که سرمایه داری و جهانی شدن اقتصاد از آنها پیروی کنند، وجود خارجی ندارند . انواع لیبرالیسم اقتصادی وجود دارند . وقتی فعالیت های اقتصادی را تنها بازار تنظیم می کند، این نظرها « قوانین » خود ساخته را حاکم بر فعالیت های اقتصادی گمان می برند . برای مثال، لیبرالیسم نخست مدعی شد هرگاه بازار، بازار رقابت کامل بگردد، عرضه با تقاضا متعادل و عدالت برقرار می شود . زیرا بهای هر فرآورده برابر می شود با هزینه

تولید آن . قواعد پنج گانه ای که هرگاه رعایت شوند، بازار تنظیم کننده فعالیت‌های اقتصادی می شود، عبارتند از

۱ - علنی و شفاف بودن بازار (جریان آزاد اطلاعات) و
۲ - ذره وار بودن بازار (فراوان بودن عرضه کنندگان و تقاضا کنندگان) و

۳ - کشش بی نهایت بازار (برابری مداوم نیاز و میل مبادله کنندگان به مبادله فرآورده های خود). و

۴ - سیال بودن بازار یا ورود آزاد تقاضا کنندگان به بازار و آزادی ورود عوامل تولید و فرآورده ها به بازار و

۵- همگنی کامل فرآورده ها و خدمت‌هایی که به بازار عرضه می شوند.

اما در هیچ زمانی و در هیچ کشوری بازار رقابت کامل بوجود نیامد. زیرا ناقض خود را در خویشتن داشت و نمی توانست بوجود آید . با تأمل در این قواعد ، آدمی پی می برد که در ساختن آنها منطق صوری بکار رفته است . یعنی بنا بر صورت، این قواعد رقابت کامل را بر قرار می کنند . اما بنا بر واقعیت، پوششی می شوند برای ساز و کارهای پیدایش و بزرگ شدن و متمرکز شدن قدرت اقتصادی . توضیح این که عرضه و تقاضا، یعنی تقابل قوا و قوا ، بگانه تقابل، از منطق قدرت پیروی می کنند : بیشتر ستاندن و کمتر دادن، قانونی است که قدرت در پیدایش و بزرگ و متمرکز شدن از آن پیروی می کند . پس هرگاه مبادله نخواهد از این قانون پیروی کند،

الف - می باید فرآورده ها و خدمت‌های فراوان در اختیار باشند . و ب - انسانها تنها نیازهای طبیعی داشته و سر هاشان از هوای قدرت، تهی باشند. وگرنه، مبادله فرآورده ها و خدمت های نادر، رابطه قوا و بنا بر این نابرابر است . زیرا رابطه قوا قدرت پدید می آورد و قدرت در ایجاد و بزرگ و متمرکز شدن و انحلال خود، از قواعد پنجگانه که از قواعد

خاص خود پیروی می کند . از این رو، با وجود ندرت، قوائی که در بازار با یکدیگر روبرو می شوند، هرگاه بخواهند از قواعد پنج گانه پیروی کنند، پیش از رودروئی، می باید از آن منصرف شوند . یعنی فرآورده های خود را با یکدیگر مبادله نکنند. زیرا نقطه و لحظه تعادل ، نقطه و لحظه بی حرکت شدن است. و تعادل در این نقطه و لحظه پدید نمی آید .

بدین خاطر است که لیبرالیسم مرام سرمایه داری فزونی طلب و سلطه جو گشت و ولایت مطلقه سرمایه داری را بر جامعه ها برقرار کرد .
۲ - رابطه سرمایه داری با زمان و مکان (جهانی شدن ادعائی) ، رابطه قدرت با زمان و مکان است . در این رابطه با زمان و مکان ، هر اندازه قدرت بزرگ تر می شود ، زمان و مکان در اختیارش ، کوتاه تر و کوچک تر و نیازش به زمان دراز تر و مکان فراخ تر بیشتر می شود . در حقیقت، اگر قدرت اقتصادی به ۴ کار توانا بود ، می توانست مکان خویش را فراخوانی هستی و زمان خود را ابدیت بگرداند :

الف - انحصار مالکیت منابع و پایان ناپذیری منابع .

ب - سلطه کامل بر زمان (حال و آینده تا ابدیت) و بر مکان (کره خاکی و کره های دیگر دارای جمعیت معتاد به مصرف انبوه) . و
ج - مهار نیروهای محرکه ای که در تمامی جامعه ها پدید می آیند و بکار بردن آنها در جریان بزرگ و متمرکز شدن خود .
د - از آنجا که قدرت زاده مبادله و مصرف ، بنا بر این تخریب ، است ، بزرگ و متمرکز شدن بی انتهای قدرت نیاز به آن دارد که محیط زیست ، دستگاه خنثی کردن ویرانگریها باشد و یا دست کم توانائی بی نهایت بر تحمل ویرانگریها را داشته باشد .

اما از آن جا که به هیچ یک از این چهار کار توانا نیست ، سرمایه داری آینده را پیشخور می کند . یعنی منابعی را که به نسلهای آینده

تعلق دارند، پیشاپیش به مصرف می‌رساند و انسانها را ناگزیر می‌کند، نیروی کار خود را، بسا تا پایان عمر و بعد از آن، پیش فروش کنند. بدین سان، آینده را، از پیش، متعین می‌کند. زمان و مکان را مدام کوتاه و کوچک می‌کند. توضیح این که به فراگرفتن زندگی یک نسل بسنده نمی‌کند. زندگی نسل و بسا نسلهای بعدی را گرفتار جبر خویش می‌کند. به فراگرفتن کره زمین نیز قانع نمی‌شود. در فضا، دائم می‌باید بر قلمرو خود بیفزاید. و این سه کار را با آلوده نمودن محیط زیست همراه می‌کند.

۳- بدین قرار، قانون دوم و همگانی که سرمایه داری از آن پیروی می‌کند، قانون مرگ است. چرا که زمان منابع و دیگر نیروهای محرکه را از راه بکار بردنشان در تخریب، کوتاه می‌کند. از راه آلوده کردن محیط زیست، زمان حیات همگان از جاندار و گیاه را کوتاه می‌کند. و چون، بنا بر آن چهار ناتوانی، نمی‌تواند نظام خویش را در سرتاسر جهان برقرار کند، فضای حیاتی خود را نیز، زمان به زمان، تنگ تر و خفقان آورتر می‌گرداند و دامنه فقر و قهر را گسترده تر می‌کند. بدین خاطر است که هر سال، سهم بزرگ تری از سرمایه را از قلمرو فعالیت تولید خارج، و در انواع قمارها (بازار بورس) بکار می‌اندازد. سرانجام مدار بسته ای بوجود می‌آورد که، در آن، در محدوده اقتصاد سرمایه داری، انسانها برای آنکه کار داشته باشند، ناگزیر می‌شوند مصرف کنند و برای آنکه مصرف کنند، ناچارند به ولایت مطلقه کارفرمایی گردن بنهند. به سخن دیگر، به بردگی دو سویه تن بدهند. با وجود این، یا سرمایه داری طبیعت و انسان را از پا در می‌آورد و در مرگی که بار می‌آورد، خود نیز می‌میرد و یا انسانها به اتخاذ سیاست جهانی توانا می‌شوند که می‌تواند رابطه دیگری میان انسانها با زمان و مکان برقرار کند. رابطه انسان و سرمایه را تغییر دهد به ترتیبی که انسان نه تنها از

بردگی برهد، بلکه سرمایه را چون نیروی محرکه در اختیار بگیرد و رشد خود را با عمران طبیعت دمساز کند :

۴- هر دو دسته نظرها (انواع لیبرالیسم و انواع مارکسیسم) بنا را بر « ندرت » گذاشته اند و بی توجه به تناقض موجود در ادعای خود، وعده رسیدن به وفور را داده اند . تناقضی که بدان توجه نکرده اند اینست : هرگاه در طبیعت از موادی که بکار برآوردن نیازهای انسانها می آیند، به اندازه نباشد، با وجود افزایش جمعیت و بر هم افزودن نیازها، چگونه ممکن است وفور پدید آورد ؟

بدین غفلت از واقعیت، غفلت دومی افزوده می شود : ندرت پدیده ای اجتماعی و فرآورده روابط قوا است . در حقیقت، سرمایه داری از دو راه ندرت پدید می آورد :

یکی از راه تخریب مواد موجود در طبیعت ، با تولید انبوه برای مصرف انبوه، و دیگری از راه زندانی کردن انسانها در مدار بسته مادی ↔ مادی . چنان که انسانها نیازهای غیر مادی را نیز از راه مادی برآورند . بدین دو کار، سرمایه داری موفق شده است سطح عمومی تقاضا را همواره از سطح عمومی عرضه بالاتر نگاه دارد . به سخن دیگر، وارونه شرط تحقق رقابت کامل ، واقعیت جسته است و بالاتر نگاه داشتن مداوم سطح تقاضا از سطح عرضه ، قانون سومی است که سرمایه داری از آن پیروی می کند .

حال اگر بنا را بر این بگذاریم که در طبیعت « از هر چیز به اندازه وجود دارد »، ناگزیر می باید نیاز و رشد و تحول نیازها به تبع رشد، چنان باشند که ندرت پدید نیآورند. بدین قرار، می باید رشد بیرون از انسان ، یعنی رشد سرمایه داری را که بزرگ و متمرکز شدن و افزودن بر توان ویرانگری است ، فریب بخوانیم و رشد انسان را رشد بخوانیم و آن را عبارت بدانیم از برخوردار شدن انسان از حقوق خویش و فعال کردن

همآهنگ استعدادهایش . و اگر نیروهای محرکه را در رشد انسان و عمران طبیعت بکار بریم، بر راست راه عدل شده ایم و از منابع طبیعت به اندازه ای استفاده کرده ایم که نه ندرت پدید آید و نه محیط زیست آلوده شود . این خط، خط عدالت است .

لیبرالیسم رشد را اسطوره کرد و انسان را به بندگی آن درآورد . مارکسیسم ترجمان فریب خوردن از این اسطوره و تابع « قوانین دیالکتیک » گمان بردن آنست . نه رشد سرمایه داری از « قوانین دیالکتیک » پیروی می کند و نه مالکیت خصوصی آن نقشی را دارد که مارکسیسم به آن می دهد :

۵ - امروز که اسطوره رشد شکسته و « قانون تضاد » اعتبار خود را از دست داده است ، بر همگان روشن است که، در جریان رشد قدرت سرمایه، مالکان سهام نیستند که تصمیم می گیرند بلکه مالکان تصمیم هستند که نقش تعیین کننده را در هدف و جهت بخشیدن به فعالیت سرمایه، برعهده دارند . در ظاهر کار بدست مالکان تصمیم است . زیرا ، در واقع، تصمیم گیرندگان نیز دچار وهم هستند و بسا از شدت غیریت نمی دانند که تصمیم را آنها نمی گیرند ، بلکه تنها توقع های قدرت سرمایه را در جریان بزرگ و متمرکز شدن به اجرا می گذارند . از این رو، اقتصادی با مالکیت دولتی و اقتصادی با مالکیت خصوصی و اقتصاد مختلط ، اشکال گوناگون اقتصاد قدرت و این اقتصادها بنا بر این که موقع مسلط یا زیر سلطه داشته باشند، گرفتار دینامیک های روابط مسلط - زیر سلطه هستند .

بدین قرار، اقتصاد سازگار با آزادی و بر راست راه عدالت ، آن اقتصادی است که اختیار را به انسان باز گرداند و حق تصمیم را از آن او شناسد و به او باز گذارد :

۶ - اقتصاد ، در آغاز، علم اداره « ندرت ها » بود . اما این علم موضوع نیافت و امروز، کارش به بن بست کشیده است . جهانیان و آینده آنها پیش کش ، در کشورهای دارای اقتصاد سرمایه داری نیز، نمی تواند مسئله ها - از جمله مسئله نابرابری و فقر و قهر و بیکاری روز افزون و آلودگی محیط زیست را حل کند . حل مسئله ها پیش کش، حتی نمی تواند مانع از آن شود که سرمایه داری مسئله های جدید نسازد و بر مسئله ها بی که ساخته بود، نیفزاید . از جمله مسئله هایی که سرمایه داری ساخته بود و تشدید می شوند، دو مسئله فقر و قهر روز افزون هستند . چرا؟ زیرا

۶/۱ - رشد خود جوش است به این علت که انسان و طبیعت فعال هستند . خاصیت عمل نیز اینست که بر خود می افزاید و انسان در همان حال که نیروی محرکه است، نیروهای محرکه را ایجاد می کند و در رشد خود بکار می برد .

پس اگر انسان قدرت را جانشین خود نکند و همواره آزاد باشد، دائم نیز رشد می کند . نیروهای محرکه را نه تنها در رشد خود که در عمران طبیعت هم ، بکار می برد . اما اگر قدرت را جانشین خود کند، از آنجا که قدرت ، در پیدایش و در بزرگ و متمرکز شدن، زاده تخریب است، نیروهای محرکه را تخریب می کند . دینامیک آن ویرانگری است و ویرانگری بر ویرانگری و مسئله بر مسئله می افزاید .

۶/۲ - بدین قرار، اقتصاد وقتی علم اداره نیروهای محرکه بر میزان عدل (میزانی که مانع از آن می شود، در رشد، قدرت جانشین انسان بگردد) می شود، ناگزیر میزان های عمومی ، از جمله دو میزان رشد انسان و عمران طبیعت را در اختیار می گذارد . بدیهی است هرگاه اقتصاد، علم اداره نیروهای محرکه بنا بر توقعات قدرت بشود، به جای این دو میزان، دو میزان دیگر را می نشاند :

یکی میزان رساندن سود به حداکثر و تکاثر و تمرکز و انباشت سرمایه و دیگری میزان سلطه بر طبیعت (پوشش برای اسراف در بکار بردن منابع طبیعت) .

راستی اینست که دو رشد بیشتر وجود ندارند :

اگر قدرت رشد کند انسان و طبیعت تخریب می شوند و اگر انسان رشد کند، تضاد که قدرت را پدید می آورد، از میان بر می خیزد و سرمایه، طبیعت خویش را ، بمتابه نیروی محرکه ، باز می یابد .

در خور بادآوری است که چون از سازندگان الگوی « رقابت کامل

» پرسیدند :

آیا نمی دانید این الگو وجود ندارد ؟ پاسخ دادند :

لازم نیست وجود داشته باشد . الگو بکار تنظیم فعالیتها و اتخاذ سیاست ها می آید . غافل از این که الگو اگر هم وجود نداشته باشد، می باید شدنی ، بنا بر این فاقد تناقض باشد . بازار، محل رویارویی دو نفع است . بخلاف دو حق که ناقض یکدیگر و متضاد با یکدیگر نمی شوند، دو نفع، آنهم در مقام رویارویی (داد و ستد) متضاد با یکدیگر می شوند . از این رو، الگوئی که پایه آن را تضاد منافع تشکیل می دهد، اقتصادی جز اقتصاد سرمایه داری پدید نمی آورد :

۷ - اقتصاد لیبرال، اقتصاد تضاد محور است . نه تنها با استفاده از لیبرالیسم، در قلمروهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، « منافع » و تضاد آنها را جانشین حقوق و توحیدشان کرده است، بلکه تضادها را تشدید و وسیع ترین خشونتها - که خشونت های اقتصادی یک وجه از آنها هستند - را روز افزون کرده است : خشونت با محیط زیست، خشونت با جانداران ، خشونت با منابع طبیعت، خشونت با نیروهای محرکه و بزرگ شدن ابعاد خشونت « فرهنگی » یا ضد فرهنگ، خشونت در شکل نظامی (هزینه های نظامی و جنگها) ، خشونت در تولید و مصرف (فرآورده های

تخریبی که نسبت آنها به کل تولید، در افزایش دائمی است) و... و ایجاد جامعه های دارای منافع متضاد و در درون هر جامعه، گروه بندی های اجتماعی دارای منافع متضاد. در نتیجه

۸ - سرمایه داری تضاد محور، قلمرو اقتصاد را نیز به دو قلمرو متضاد تقسیم کرده است :

قلمرو مجاز و قلمرو واقعیت .

در حال حاضر، سرمایه هائی که در قلمرو مجاز بکار می افتند، ۷ برابر سرمایه هائی هستند که در قلمرو تولید و مصرف فرآورده ها و خدمات بکار می افتند . روند اقتصاد سرمایه داری، در نیم قرن گذشته، بزرگ کردن روز افزون قلمرو مجاز بوده است . چرا که در این قلمرو است که بیشترین فرصتهای « رانت خواری » را می توان ایجاد کرد . در اقتصاد جهانی ، قلمرو مجاز، قلمرو قمارهای اقتصادی هستند . با وجود این، بخش بزرگی از این قلمرو را « رانت ها » تشکیل می دهند که صاحبان قدرت می برند و می خورند . این نوع برد و خوردها را قمار نمی توان نامید بلکه ایجاد فرصت توسط قدرت (در اشکال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و « فرهنگی ») برای خدمه خویش هستند .

بنا بر اندازه آزادی انسان و قدرت دولت و کار فرمائیها، فرصتهای رانت خواری در یک اقتصاد بزرگ تر یا کوچک تر می شوند . برای مثال، در اقتصاد ایران، بهمان اندازه که قدرت دولت بیشتر و آزادی انسان کمتر شده اند، فرصتهای رانت خواری بزرگ تر گشته اند . مقایسه فرصتهای رانت خواری در دوران مرجع انقلاب ایران با فرصتهای رانت خواری در ایران امروز، به ایرانیان می آموزد حقوق مدار شدن دولت و آزاد و حقوقمند شدن انسان، چه اندازه در کوچک شدن قلمرو مجاز و فرصتهای رانت خواری و بزرگ شدن قلمرو فعالیتهای اقتصادی

واقعی و فرصتهای سرمایه گذاری بر میزان عدالت اجتماعی مؤثر می شود.

۹ - با تقسیم قلمرو فعالیت اقتصادی به دو، سرمایه داری در هر یک از دو قلمرو، پا به پای افزایش نابرابری، تبعیض ها را بیشتر کرده است:

- نه تنها فرآورده ها که به بازار عرضه می شوند، همگن نیستند که یک کالا، به تناسب سطوح درآمد قشرهای تقاضا کننده، در شکلهای گوناگون عرضه می شود. این روش یکی از شگردهای سرمایه داری برای بالاتر نگاه داشتن سطح تقاضا از سطح عرضه است.

- نه تنها در سطح جهان، که در سطح یک کشور، مناطق « پیشرفته » و مناطق « عقب مانده » بوجود می آورد. « مناطق پیشرفته»، مناطقی هستند که سرمایه ها در آنها بکار افتاده اند و مناطق عقب افتاده مناطقی هستند که سرمایه ها یا به آنجا نرفته اند و یا چون میزان سود پائین آمده، آن مناطق را ترک گفته اند.

- سازمان بازرگانی جهانی اعتراف می کند که جهانی سازی بیکاری را افزایش داده است. راستی اینست که ضابطه تبعیض که سرمایه داری از آن پیروی می کند، همراه با افزایش بیکاری، سیل مهاجرت را از مناطق عقب افتاده به مناطق « پیشرفته » بر می انگیزد. در نتیجه، هم از بالا رفتن سطح مزدها جلوگیری می کند و هم همواره قشونی از بیکاران در اختیار دارد. مطالعه های انجام گرفته، حاکی از آنند که طی نیم قرن اخیر، سهم مزدها از درآمد کارفرمائیا روند نزولی داشته و سهم سرمایه روند صعودی. و

۱۰ - تبعیض بزرگ به زیان جمعیت دنیا و بسود ۵ درصد از همین جمعیت است که ثروتهای بزرگ در دست آنها قرار گرفته اند. در حقیقت، یکی دیگر از قانون هایی که سرمایه داری از آن پیروی می

کند، قانون تکاثر و تمرکز و انباشت است. این قانون به سرمایه داری امکان می دهد:

• رابطه دلخواه خود را میان عرضه و تقاضا جانشین رابطه ای کند که تقاضا کنندگان، بنا بر نیازهای واقعی خود، برقرار می کردند. این بار، نیازهای القائی و اغلب مجازی را سرمایه داری، با استفاده از ایجاد «فکرهای جمعی جبار» - که مدها تنها نوعی از این فکرها هستند -، مقدم بر نیازهای طبیعی و واقعی می گرداند. بدین تقدم است که مصرف انبوه و تخریب انسان و محیط زیست، ممکن گشته است.

• تکاثر (بر هم افزوده شدن) و تمرکز به انباشت سرمایه ویژگی جدیدی بخشیده است:

سرمایه چند برابر خود، می تواند بزرگ شود و فعال بگردد. از این امر که بانکها چند برابر دارائیهای خود اعتبار ایجاد می کنند، آگاهیم. و باز این واقعیت را که سرمایه گذاران بسا ۱۰ درصد سرمایه را خود می گذارند و بقیه اعتباری است که به استناد امتیاز به دست آورده، می ستانند. به سخن دیگر، هزینه را به صاحبان پس اندازها تحمیل می کنند، باز می شناسیم. اما امر جدید، نقش سرمایه در قلمرو مجاز یا «فرآورده های مشتق» است (*). در این قمارها، سرمایه ها، چند برابر بزرگ تر از خود، بکار می روند. و

۱۱ - بریدن روز افزون از واقعیت ها (انسانها و نیازهای واقعیشان و محیط زیست و آلودگی روز افزونش) دارد کار را به جایی می رساند که فردگردائی، انسان ها را از دنیای واقعی جدا و به دنیای مجازی می برد که سرمایه داری برایش می سازد و می پردازد. از علامتهای آشکار بریدن از واقعیت یکی کم و کمتر شدن حساسیت انسانها نسبت به فقر همگانی و فقر روز افزون طبیعت همراه با افزایش روز افزون شدن آلودگی محیط زیست است. اما علامت گویا تر لاقید شدن نسبت به

حقوق ذاتی خویش است. در جهان امروز، انسانها از یاد می برند که کمال زندگی در عمل به حقوق ذاتی خویش و فعالیت هماهنگ استعدادها است. اگر در « مبارزات انتخاباتی » همواره از « قدرت خرید » و « سطح درآمد ها » سخن بمیان است و به حقوق انسان اشاره نیز نمی شود، بدین خاطر است که زندگی در دنیای مجازی نیاز به درآمد دارد. در غرب امروز، هیچ سیاستمداری جرأت آن را ندارد که انسانها را به خودشان، بمثابه واقعیت، و به دنیای واقعی بخواند. از چپ و راست، همه، دانسته و ندانسته، در خدمت سرمایه داری هستند.

۱۲ - نتیجه اینست که زندگی انسان ها، روز به روز، بیشتر در ابهام فرو می رود:

- نسلهای جوان که نقش آنها ساختن محیط اجتماعی - طبیعی زندگی خویش، در آینده ایست که از لحظه برعهده گرفتن مسئولیت زندگی آغاز می شود، اگر مطمئن نشده باشند که زندگی نسل امروز را نخواهند یافت، دست کم، آینده را روشن به تصور نمی آورند.

- دیدیم که سرمایه داری، زمان را کوتاه می کند. اینک در می یابیم که به همان نسبت که در تصرف آینده ها پیش می رود، آزادی انسان را محدود تر (بخاطر متعین تر کردن آینده او) و چشم انداز زندگی او را تیره تر می کنند. در نتیجه،

- نه تنها در جامعه های « عقب مانده »، انسانها از یافتن زندگی « پیشرفته ها » مأیوس هستند، بلکه امیدی به برخورداری از زندگی در حد اقل را نیز ندارند. نزد « پیشرفته ها نیز فاصله میان زندگی که هر انسان دارد و زندگی در « دنیای مجازی » روز بروز بیشتر می شود. نتیجه اینست که پرسش زندگی چیست؟ دیگر نه پرسش روشنی است و نه پاسخ روشنی دارد. بحران از لحاظ اندیشه راهنما بشدت است که

مپرس. این بحران حاصل رسیدن به بن بست و گرفتار آشفتنگی شدن است .

۱۳ - اما رشد دانش و فن که، بخاطر درآمدن این دو به خدمت سرمایه داری، ولایت مطلقه را از آن سرمایه داری کرده اند ، جدائی و بیگانگی روز افزونی را میان مراکز تولید علم و فن و انسانهایی که علم و فن را در شکل فرآورده ها و خدمات مصرف می کنند، بوجود آورده است . جریانی که مشاهده می شود، جریان تجزیه عمومی است :

● جهانی شدن در کار زدودن هویت های جامعه ها و در همان حال تنها کردن انسان پیشروی قدرت سرمایه است . از آنجا که زندگی این انسان، مجموعه ای از مجاز و واقعیت گشته است و روز به روز، بیشتر در ابهام فرو می رود، بحران هویت نیز دارد شدت می گیرد .

● بدین قرار، دو جریان به موازات یکدیگر شتاب می گیرند : جریان از میان برخاستن مرزها از پیش پای سرمایه و پیدایش مجموعه های بزرگ (اتحادیه ها) و جریان انفراد انسان و گرفتار اغتشاش هویت گشتن او . در حقیقت،

۱۴ - اغتشاش در هویت ناشی از محور فعال شدن سرمایه داری و محور فعل پذیر شدن انسان است. جریان انفعال انسان، سمت و سوی شئی شدن او را جسته است . جز این سمت و سو را نیز نمی توانست بجوید . زیرا در این جریان است که انسان زمان به زمان، بیشتر « نیروی کار » و کمتر انسان بمتابه مجموعه ای از استعدادها و حقوق می شود :

● وقتی می گویند از دولتهای غرب در برابر سرمایه داری جهانی کاری ساخته نیست ، جز این معنی نمی دهد که جامعه ها رهبری خویش را تقدیم سرمایه داری جهانی کرده اند و اینک در برابرش ، احساس ناتوانی می کنند .

• فزونی نسبت ضد فرهنگ (فرآورده های قدرت) بر فرهنگ و جهانی شدن ضد فرهنگ، در همان حال که ابعاد ویران کردن انسان و جانداران و طبیعت را بزرگ تر کرده است و می کند، فعل پذیری انسان را در برابر قدرتی افزایش می دهد که سرمایه داری است. تا بدانجا که مبارزه زحمتکشان با این قدرت، جای خود را به ترس هایی داده است که مردم زحمت کش گرفتارشان گشته اند. این ترسها بدان حدند که رهبران سیاسی یارای آن را ندارند نظام جهانی سرمایه داری و نظامهای « ملی » را زیر سؤال ببرند و خواستار تغییر رابطه اقتصاد با انسان و طبیعت شوند. امریکائیا رئیس جمهوری را پیدا کرده اند که حاضر نشد مصوبات کیوتو را برای کاستن از آلودگی محیط زیست به اجرا گذارد.

۱۵ - در همان حال که از زحمتکشان اطاعت مطلق می طلبد، سرمایه داری، به مثابه قدرت، خودکامگی می جوید. خودکامگی طلبی قدرت سرمایه، در لیبرالیسم، این توجیه را می جوید: اصل بر تقدم آزادی بر عدالت است. با این توضیح که عدالت برابری است و اگر بنا بر برابری شود، آزادی استعدادهای فعال تر محدود و زیان آن به جامعه می رسد! اما در حقیقت، ناسازگاری عدالت با آزادی صوری است. این خودکامگی خویش است که سرمایه داری، در پوشش آزادی، تحمیل کرده است. جهان امروز، نه جهان آزاد که جهان خودکامگی و ولایت مطلقه سرمایه داری بر انسان و طبیعت گشته است. در حقیقت،

۱۶ - در جامعه ها، میزان خودجوشی - که ترجمان آزادی انسان است - کاهش و میزان فعل پذیری افزایش پیدا می کند. انگیزه های پدید آمده، فرآوردهء فعالیت انسان در راست راه رشد در آزادی، نیستند بلکه انگیزه هائی هستند که در بیرون انسان و توسط کانونهای تمرکز قدرت ساخته می شوند. میزان کاهش خودجوشی در جامعه های

مختلف بستگی مستقیم پیدا کرده است با کاهش استقلال انسان و جامعه های انسانها در تدارک اسباب زندگی خویش . برای مثال ، در جامعه ایران که انسانها از راه فروش ثروت ملی ، زندگانی خود را می گذرانند، استقلالشان در تدارک اسباب زندگی، در کاهش مداوم و وابستگی‌شان به بودجه دولت در افزایش مستمر بوده و هست . روز به روز زندگی کردن ، ایرانیان را از داشتن دید دور بین محروم کرده است و می کند

(*) - فرآورده مشتق ، معامله را گویند که، در آن، ارزش « مشتق » از بهای چیز دیگری مثل سهام ، مواد اولیه و... است. برای مثال، فرآورده مشتق یک سهم ، به خریدار حق می دهد سهمی را برای مدت معینی به بهای ثابتی بخرد. بهائی که می پردازد، بستگی مستقیم به بهای سهم دارد . اگر بهای سهم بالا رفت، خریدار صاحب تفاوت قیمت می شود و اگر پائین آمد، به اندازه ای که پائین آمده است، از دست می دهد : قمار !

بند دوم - اقتصاد در خدمت انسان و طبیعت

حال اگر بخواهیم خاصه سرمایه داری لیبرال را در دینامیک های رابطه سلطه گر - زیر سلطه بازگوئیم، به سخن دیگر، هرگاه بخواهیم واقعیت « جهانی شدن » و حال و آینده ای که برای انسان می سازد، را باز نویسیم ، دینامیکهای زیر بیانگر جهانی شدن به معنای سلطه سلطه گران بر فراخنای زمین و فضا و حال و آینده های دور هستند. به محک این دینامیکها هر ایران و هر انیرانی در موقعیت زیر سلطه می تواند اندازه بگیرد که چه اندازه اقتصادش زیر سلطه است . در جامعه های

مسلط نیز، هر انسان می تواند بسنجد اندازه شئی شدن انسان و آلت قدرت گشتن خویش را :

دینامیکهای رابطه سلطه گر - زیر سلطه :

- ۱ - دینامیک رانت خواری و اقتصاد مجازی ،
- ۲ - دینامیک تضاد (تضادهای اجتماعی ، تضاد فعالیت اقتصادی با سلامت محیط زیست ، تضادهای قطبهای « رشد » و مناطق رها شده و بنا بر این محروم ، تضاد حال و آینده به زبان آینده و...) .
- ۳ - دینامیک قدرت (در اشکال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و « فرهنگی ») .
- ۴ - دینامیک ابهام و بیم (گریز قدرت از هرگونه بازرسی انسان ، در نتیجه ، نامعلوم یافتن سرنوشت خود و گرفتار ترسها گشتن) .
- ۵ - دینامیک تبعیض (تبعیض هایی که شرح شدند و بدترین آنها که تبعیض بسود مرگ انسان حقوقمند و به زیان زندگی در آزادی و رشد و بسود مرگ طبیعت است)
- ۶ - دینامیک پیش خور کردن و از پیش متعین کردن آینده (جهان امروز، جهان مقروض است و زمان به زمان، این قرض بزرگ تر می شود (
- ۷ - دینامیک بریدن از واقعیت (ارضای نیازهای واقعیتهایی که انسان است و واقعیتهایی که محیط زیست است هدف فعالیت اقتصادی نیست ، بلکه حد اکثر سود هدف فعالیت اقتصادی است و...)
- ۸ - دینامیک تجزیه اقتصاد زیر سلطه که با دینامیک ادغام اقتصاد مسلط همراه است (برای مثال، اقتصاد ایران، نفت و استعدادهای انسانی و سرمایه را به اقتصاد مسلط صادر می کند و کالا و خدمات وارد می کند .

با صادر کردن نیروهای محرکه ، جامعه ایرانی از کار محروم می شود . با وارد کردن کالاها و خدمات ، کارهائی را هم که دارد از دست می دهد . در نتیجه اقتصادش متلاشی می شود . تجزیه بعدهای دیگر جامعه را نیز فرا می گیرد . در برابر ، اقتصاد مسلط نیروهای محرکه را می گیرد ، مقدار قابل جذب را جذب و بقیه را تخریب می کند. نظامهای اجتماعی در رابطه، بدین مبادله است که بر پا می مانند .

۹- دینامیک تخریب (تخریب تنها این نیست که دو سوم تولید فرآورده ها و خدمات ویرانگر هستند ، تخریب بزرگ تر سیر دادن سرمایه ها به قلمرو اقتصادی مجازی و رانت خواری است) .

۱۰- دینامیک تحدید فعالیتها به فعالیتها که سود را به حداکثر می رسانند و تحدید فعالیتهای اقتصادی به فعالیتهای ماوراء ملی ها و شرکتهای وابسته به آنها و تحدید اقتصادهای زیر سلطه به اقتصاد تک محصولی .

۱۱- دینامیک تغییر محور از تولید به مصرف از رهگذر دینامیک مصرف انبوه در اقتصاد مسلط و از رهگذر دینامیک تغییر محور فعالیت اقتصادی از تولید به مصرف در اقتصاد زیر سلطه .

۱۲- دینامیک نابرابری (نابرابری از لحاظ درآمد در سطح هر کشور و در سطح جهان ، نابرابری از لحاظ نیروهای محرکه در اختیار، نابرابری میان مکانهایی که نقاط اتصال شبکه جهانی ماوراء ملی ها را تشکیل می دهند و مکانهایی که بیرون از این شبکه می مانند و نابرابری باروری ها و نابرابری زمان فعالیت اقتصادی در اقتصاد مسلط با زمان فعالیت اقتصادی در اقتصاد زیر سلطه و نابرابری باروری ها و نابرابری ...

۱۳- دینامیک بیگانگی انسان از علم و فن (نابرابری سرعت آموزش و انطباق انسان ها با شتاب رشد علمی و فنی که در اقتصادهای مسلط نیز بیکاری « فنی » را روز افزون می کند و نابرابری تعمیم آموزش و

پرورش و بخرنج و طولانی شدن آموزش دانشها و فنون جدید که انسانها را تحت ولایت مطلقه مراکز علمی و فنی قرار می دهد.

۱۴ - دینامیک ندرت (نه تنها منابع موجود در طبیعت کمیاب تر می شوند ، بلکه سرمایه داری، از جمله، از راه تشدید کمیابی است که انسان را برده خود می سازد . در نتیجه، کار « علم اقتصاد » اداره ندرتها از راه « تخصیص منابع به ضرورتین فعالیت ها » می شود) .

۱۵ - دینامیک شئی شدن انسان (نیروی کار و مصرف کننده)

۱۶ - دینامیک انتقال رهبری از انسان به قدرت سرمایه و آلت فعل قدرت سرمایه شدن انسان :

در تولید و در مصرف، انگیزه و دلیل ، در انسان نیستند ، در بیرون انسان هستند . انگیزه در قدرت است (سود حداکثر، تمرکز، تکاثر، انباشت)

۱۷ - دینامیک جبر یا فرو رفتن در غفلت از آزادی و دیگر حقوق انسان و محکوم شدن به حبس ابد در زندان روابط قوا . و

۱۸ - دینامیک انقلاب : از آنجا که انسان می تواند آزادی و حقوق خویش را بیاد آورد و خویشتن را از این زندان آزاد کند، دینامیک انقلاب می تواند به بازیافتن آزادی و رها کردن محیط زیست از مرگ بیانجامد . این انقلاب را به مدد میزانی که عدالت است، توضیح می دهیم :

دینامیک انقلاب : باز سازی اقتصادی در خدمت انسان و طبیعت :

۱ - موضوع فعالیت اقتصادی، غیر از هماهنگ کردن فعالیتهای استعداد های انسان در محیط زیست و در جریان رشد، تولید کالا یا خدمتی

است که نیاز انسان را در جریان رشد و نیاز طبیعت را به عمران، بر آورد

بنا بر این میزان عدالت، فعالیتهای دیگری که صفت اقتصادی به آنها داده اند و به نیاز قدرت پاسخ می دهند و در جریان تولید و مصرف، به انسان زیان می رسانند و طبیعت را ویران می سازند و محیط زیست را می آلاینند، از تعریف بیرون می روند. زیرا،

۲ - اقتصاد بکار بردن نیروهای محرکه به قصد برآوردن نیازها بدون اسراف و تبذیر است. بنا بر میزان عدالت، هم اکنون دو سوم فرآورده ها و خدماتی که تولید می شوند، مخرب هستند. تولید و مصرف فرآورده ها و خدمات با تعریف فعالیت اقتصادی در تناقض قرار می گیرند. و نیز فعالیتهائی که سرمایه ها را از خدمت تولید خارج می کنند، با تعریف اقتصادی در تناقض هستند.

۳ - بدین قرار، هدف فعالیت اقتصادی، رفع نیازها است. نیازها آنهایی هستند که انسان در جریان رشد پیدا می کند. بنا بر این میزان، نیازهایی که زاده روابط قوا و ارضا شدن از راه ویرانگری باشند، می باید از میان برخیزند.

بنا بر میزان عدالت، رابطه انسان با کار می باید مستقیم باشد و به رابطه انسان با قدرت بدل نگردد. یعنی:

• هدف فعالیت اقتصادی نباید قدرت باشد. و

• از آن جا که انسان مالک سعی (= کار فکری و معنوی + کار یدی) است، او مالک تصمیم بر کار است. بنا بر این، می باید وسیله (ابزار کار) در اختیار او قرار گیرد و رابطه انسان با ابزار کار به رابطه او با قدرت بدل نشود.

• حاصل کار در ترکیب قدرت (= ثروت + زوج دین (یا مرام) و دانش و فن + زور فرآورده رابطه سلطه گر - زیر سلطه. در این رابطه، زیر

سلطه از راه صدور نیروهای محرکه و سلطه گر از راه وارد کردن این نیروها، جامعه ها را در تار عنکبوت روابط قدرت و در ساخت سلطه گر - زیر سلطه نگاه می دارند.) وارد نشود.

• مدار عقل، بنا بر این سعی او، باز (مادی ↔ معنوی) باشد.

بنا بر این میزان عدالت، برای آنکه فعالیتهای اقتصادی نیروهای محرکه را به خدمت قدرت در نیاورند و حاصل سعی انسانها دانش و فن و ثروت نشود و در ترکیب قدرت بکار نروند، می بایست دین یا مرام، « بیان آزادی » باشند و نه بیان قدرت. بدین قرار، هرگاه دین یا مرام مردمی « بیان آزادی » باشد و در بیان قدرت از خود بیگانه نشود، غیر ممکن است بتوان علم و فن را در ترکیب قدرت بکار برد. نتیجه این می شود که انسانها از روابط قدرت آزاد می شوند و میزان عدالت تنظیم کننده رابطه های انسانهای آزاد با یکدیگر و با طبیعت می شود.

در حقیقت، کار دین بمثابه بیان آزادی اینست که مدار عقل و سعی انسان را باز یعنی مادی ↔ معنوی نگاه دارد. برای مثال، هرگاه بر اصل ثنویت تک محوری، دین عشق انسان به انسان را مانع از عشق حقیقی که عشق آفریده به آفریدگار است، تلقی کند، انسانها در ضمیرهای آگاه و ناخود آگاه خود، عشق به یکدیگر را، عشق مادی می انگارند و عشق را به زبان فرآورده های مادی ابراز می کنند. اما هرگاه دین بیان آزادی باشد، و بر اصل توحید، عشق آفریده ها به یکدیگر را تجلی خدا دوستی بشمارد، برای مثال، عشق ورزی مرد به زن را که، در مدار بسته، داد و ستد قدرت در اشکال گوناگونش است، در مدار باز، آزادی و رشد جستن به یکدیگر و دل را از محبت سرشار کردن به یمن محبوب شدن و محبوب کردن، می کند: زن و مرد بی کران لا اکراه را عرصه اعتماد و وفا و صفا و آزادی و رشد متقابل و زندگی در عشق می کنند.

بدین سان، در مدار باز، تولید برای انسان و عمران طبیعت، محور فعالیت‌های اقتصادی می‌شود. حال آنکه، در مدار بسته، مصرف انبوه محور فعالیت‌های اقتصادی می‌گردد. در نتیجه، در مدار باز، از همه چیز به اندازه در اختیار انسان قرار می‌گیرد و در مدار بسته، انسان بازیچه دینامیک کثرت مصرف و در همان حال ندرت منابع می‌شود.

بدین سان، بدون مدار باز و ارزشهائی که مسابقه انسانها بر سر بیشتر یافتن از آنها، جانشین « رقابت اقتصادی» در ساخت روابط قوا، بگردد، هیچ راه و روشی که بتواند جانشین راه و روش سرمایه‌سالاری بگردد، نمی‌توان یافت. بنا بر این، اگر انسانیت از بیراهه مرگ به صراط مستقیم زندگی بازگردد، نیاز اولش به دین یا مرامی میشود که بیان آزادی باشد. با برآورده شدن این نیاز، مدار عقل انسان و بنا بر این، اندیشه و کار او باز می‌شود و می‌تواند « علم اقتصاد » بمعنای « اداره ندرت » را به علم اقتصاد بمعنای اداره اندازه‌ها بدل کند و به یمن رشته‌های مختلف علم اجتماع، نظام اجتماعی را باز و تحول‌پذیر و تنظیم‌کننده تولید و مصرف به اندازه، بگرداند.

مطالعه، دور تر، ما را آگاه می‌کند که چرا علم اقتصاد و راه حل اقتصادی، به تنهایی، وجود ندارد و فریب است.

۴ - فعالیت اقتصادی می‌باید شفاف باشد و انسان را گرفتار ترسها نگرداند. شفافیتی که یکی از شرائط « رقابت کامل » بود، به این دلیل قابل عمل نبود که نمی‌توان بنا را بر روابط قوا گذاشت و فعالیت‌های اقتصادی را در پرده‌های ابهام، پنهان و سری نگرداند. بنا بر این میزان عدل، شفاف کردن فعالیت اقتصادی، پیش از همه، دینامیک توحید را جانشین دینامیک تضاد می‌کند. بدین سان،

• جریان آزاد اطلاعات برقرار می‌شود. به تربیتی که هر عامل اقتصاد اطلاعات لازم را در دسترس خود می‌یابد. بدین آزاد سازی، رانت

اطلاعات که بخصوص در اقتصاد مجازها و رانت ها، سودهای نجومی را از «بی اطلاع» به «با اطلاع» می رساند، از میان می رود.

• جریان آزاد دانش ها و فنون، به انتقال نیروهای محرکه از زیر سلطه ها به مسلط ها پایان می دهد.

• جریان آزاد اندیشه ها، در قلمرو اقتصاد، این نقشهای اساسی را برعهده می گیرد:

الف - جلوگیری از بسته شدن مدار، از راه توسعه رابطه هائی که روابط قوا نیستند. و ب - ارتقای سطح دو وجدان، یکی وجدان همگانی و دیگری وجدان علمی و جلوگیری از تبدیل شدن دانش و فن و اطلاع به امتیاز خاص اقلیت های جامعه ها و بکار رفتنشان در استحاله اقتصاد توحید (آزادی، محبت، دوستی، صلح و دیگر حقوق و رشد) به اقتصاد قدرت بر پایه تضاد. توجه می دهد که در حال حاضر، جاسوسی در قلمرو دانش و فن، کار اول سازمانهای جاسوسی گشته است. چرا که دانش و فن نقش اول را در روابط سلطه گر - زیر سلطه، یافته اند.

و ج - نقد ارزشها و افزودن بر اعتبار آنها و جلوگیری از ایجاد ابهامها بقصد قرار دادن ضد ارزشها در شمار ارزشها و سرانجام آنها را جانشین ارزشها کردن. چنانکه در حال حاضر، قدرت ارزش برین گشته و جهانیان را به زور معتاد کرده است. اعتماد به مجموعه ضد ارزشهایی که ترجمان اصالت قدرت هستند، انسانها را به اطاعت از انواع سالاریها، از جمله سرمایه سالاری، نیز، معتاد کرده است. ستم بزرگ این اعتماد است. از این رو، اندازه آزادی جریانهای اطلاعات و اندیشه ها و دانش و فن، نزدیکی یا دوری هر جامعه و جامعه جهانی را از میزان عدالت نشان می دهد.

۵ - از ستون پایه های اقتصاد قدرت، ستون پایه تبعیض ها است. اقتصادی بر پایه توحید، بر الغای امتیازها بنا می شود:

• فعالیتهای اقتصادی چنان سازمان می یابند که همراه با تدابیر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی الگوی تبعیض های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را میسر گردانند .

یادآور می شود که در نظریه های جدید که موضوعشان عدالت اجتماعی است ، تحقق این عدالت در گرو الگوی تبعیض ها دانسته شده است .

• الگوی تبعیض های زمانی و مکانی :

تبعیض های مکانی را بیشتر می شناسند و می دانند که، برای مثال، بحکم سرمایه سالاری، سرمایه ها در برخی از مکانها متمرکز می شوند و مناطقی در شبکه جهانی قرار نمی گیرند ، محل هائی هستند که، در آنها، نیروهای محرکه جریان نمی یابند. این محلها به مناطق « عقب مانده » تبدیل می شوند . و یا منطقه ای غنی از لحاظ منابع، بعد از بردن منابع ، به حال خود رها می شوند . و یا ...

اما تبعیض های زمانی اغلب ناشناخته و بسیار ستمگرانه هستند . توضیح این که زیر فشار « واقعیت ها » تدابیر اقتصادی اتخاذ می شوند (مصرف بیشتر از درآمد) که با ایجاد مشکل بزرگ برای آیندگان، مشکل معاصران را حل می کنند . تدابیری که در غرب برای حل مشکل بیکاری (اگر می خواهی کار خود را از دست ندهی و اگر بیکاری ، کار بدست آوری ، تا می توانی مصرف کن و کسر بودجه و زندگی قسطی و آلودن محیط زیست و...) اتخاذ می شوند ، از این نوع و بس ستمگرانه هستند .

پیدا شدن مشکل ها بدان علت است که اقتصاد قدرت ، بنفسه ، رابطهء زور با زمان است . توضیح این که، در این اقتصاد، زمان فعالیت اقتصادی کوتاه است . راست بخواهی ، طول زمان را میزان سود معین می کند . و از آنجا که چرخ این اقتصاد نمی چرخد مگر آنکه همواره سطح تقاضا از سطح عرضه بالاتر (دینامیک ندرت) باشد، پس میزان سرمایه گذاری

در هر رشته و هر زمان و هر مکان را بالا نگاه داشتن فزونی تقاضا بر عرضه و رساندن سود به حد اکثر و خطر به حد اقل، تعیین می کنند. اما بالاتر نگاه داشتن سطح تقاضا، دست کم به دو کار نیاز دارد:

الف - کوتاه کردن عمر هر فرآورده و هر خدمت و
ب - بستن مدار یا مدار اندیشه و کار انسان را مدار مادی ↔ مادی کردن و جعل نیازها به ترتیبی که هر فرد همواره نیازهای برآورده نشده خود را از نیازهای برآورده شده اش، بیشتر تصور کند.
از این رو است که هر مصرف کننده ای زمان حال را به آینده رجحان می نهد (رجحان نقدینه مستند به رجحان زمان حال است):
زندگی قسطی و یا برده داری خاص نظام سرمایه داری، از جمله فرآوردهء این رجحان است. و

۶ - فعالیت اقتصادی بر اصل توحید، تابع رابطه آزادی با زمان و مکان می شود:

• در حال حاضر، تنها انسانها نیستند که عمر خود را پیش فروش و آینده خویش را پیشاپیش متعین می کنند. منابع طبیعت نیز پیشخور می شوند (دینامیک پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده). حال آنکه اگر، بنام رشد، قدرت نبود که بزرگ و متمرکز می شد و، بهمن وار، فعال می گشت، جهت فعالیت های اقتصادی و غیر آن، می باید وارونه جهت کنونی می گشت. یعنی انسان ها آزاد تر، به جای جهان مقروض، جهان صاحب پس انداز، طبیعت آباد تر، محیط زیست سالم تر و منابع و امکانات در اختیار، نسل به نسل بیشتر می شدند.

• فعالیت اقتصادی در خدمت قدرت دو کار دیگر نیز می کند:

الف - زندگی نسلهای آینده را از پیش متعین می کند و

ب - با اسراف و تبذیر، منابعی را که از آن نسلهای آینده نیز هستند، پیشخور می کند. بنا بر این، نسلهای آینده اسیر محیط زیست آلوده، طبیعت نیمه جان و فقیر و ساختهای از پیش متعین، می شوند.

در آئینه افریقای امروز، می توان آینده سراسر جهان را دید. از این رو است که باشگاه رم هشدار می دهد:

ادامه راه و روش کنونی، بمعنای آنست که انسانهای روی زمین، واپسین امروز و فردای خود را می گذرانند.

از این جا، هر فعالیت اقتصادی که منابع طبیعت را پیشخور کند و محیط زیست را آلوده سازد و زندگی نسلهای آینده را از پیش متعین کند، فعالیت اقتصاد در خدمت قدرت و تضاد بر تضاد افزا است. هرگاه بنا بر رشد انسان در آزادی شود و قرار بر این شود که فعالیت اقتصادی از تضادها بکاهد و بر توحیدها بیفزاید، می باید منابع طبیعت را به اندازه بکار گیرد و محیط زیست را سالم تر و طبیعت را آبادان تر و شاداب تر و آزادی نسلهای آینده را بیشتر کند.

• زبان فریب، با بکار بردن منطق صوری، دروغی را راست می باوراند و انسانها را از حقوق خود و واقعیتها غافل می کند:

بنا بر این دروغ، درآمدهای سرانه در اقتصادهای سرمایه داری مسلط، در نیم قرن آینده، همچنان افزایش خواهند یافت. حال آنکه اگر از این درآمد سرانه ناخالص، بدهی ها را بکاهیم، در می یابیم که اقتصاد قدرت، تنها افریقا و قسمتهائی از آسیا را نیست که از ثروتهای طبیعی خالی و مردم آنها را در چنگال فقر رها می کند، بلکه فقر و بنا بر این قهر (دینامیکهای فقر و قهر) را در همه جای جهان و در پهنه زمان گسترش می دهد.

در حقیقت، اگر فرآورده ها و خدمات مخرب + میزان محرومیت مردم نقاطی از جهان را که منابعشان را اقتصاد مسلط مصرف می کند +

عمری که انسانها در خدمت اقتصاد قدرت از دست می دهند + پیش فروش کردن توان کار (قسط ها) + آلودگی محیط زیست و هزینه ای که نجات طبیعت - هرگاه ممکن باشد - برمی دارد + متعین شدن زندگی نسل آینده و محروم شدن از منابع طبیعت + تخریب بخش عمده ای از نیروهای محرکه را با یکدیگر جمع و از درآمد سرانه حتی « ثروتمند ترین » جامعه ها بکاهیم ، تنها از بزرگی فریب و غفلت خود نیست که آگاه می شویم ، از این واقعیت نیز آگاه می شویم که سرمایه سالاری، غول فقر و خشونت است که زائیده و به جان حیات انسان و طبیعت انداخته است . بسا مردم غرب از غفلت خویش وقتی بدر می آیند که کار از کارشان گذشته باشد.

برای آنکه زبان عامه پسند و عامه فریب بکار نیاید و منطق صوری محل عمل پیدا نکند، اقتصاد توحید می باید سازمان دهنده فعالیت اقتصادی به ترتیب زیر باشد :

• زمان فعالیت اقتصادی می باید بی نهایت فرض شود (اصل: دیگران کاشتند و ما خوردیم - ما بکاریم و دیگران بخورند) . یعنی زمان هر فعالیت را رفع نیاز در جریان رشد انسان و عمران طبیعت ، در کوتاه و میان و دراز مدت معین کند .

• نیروهای محرکه و اسباب بکار بردن سعی ، در اختیار همه انسانها ، در همه جا و همه وقت، قرار گیرند.

بنا بر این، ترکیب کار را رشد انسان و فعالیت اقتصادی لازم برای رفع نیازهای طبیعی او و نیازهایی تعیین می کنند که او در جریان رشد پیدا می کند .

۷ - انسان مالک سعی خویش است . در حقیقت، استعدادهای گوناگون او انواع کارها را ایجاد می کنند . اما اگر ابزار و زمینه و نیروهای محرکه نباشند، استعدادها نمی توانند از راه سعی انسان رشد کنند .

امروز، از جمعیت جهان، اکثریتی که ۹۹ درصد جمعیت جهان را تشکیل می دهند، از انواع کارها و حتی یک نوع کار محروم هستند. حال آنکه هر انسان مجموعه ای از استعدادها است و رشد او در گرو، مجموعه ای از کارها است:

- کار معنوی یا آن فعالیت اصلی که، بدان، انسان آزادی درونی خویش و قلمرو آزادی، یا بی کران لا اکره را بوجود می آورد:

کار برای یافتن اصل موازنه عدمی و بیان آزادی بمثابة اصل و اندیشه راهنما.

- کار رهبری یا شرکت در عمل به حق و مسئولیت ادارهء جامعه ای که در آن زندگی می کند و شرکت در اداره جامعه جهانی بر میزان عدالت

- کار علمی بمعنای آموختن دائمی دانش و فن و بکار انداختن استعداد دانش شناسی و دانشجوئی در یافتن دانش و فن و یا تکمیل دانش و فن و در اختیار یکدیگر گذاشتن یافته های علمی و فنی.

- کار انس و عشق و صلح و دوستی که عمل به حقوق معنوی است برای پیشگیری از رفتن جامعه به کام تضادها میان گروه بندیهای اجتماعی دارای « منافع متضاد » و جامعه ها بکام جنگ.

- کار خلق و بسط فرهنگ آزادی از راه انواع ابتکارها و خلاقیت های هنری برای گشودن افق های جدید بر روی انسانها و پیشگیری از پیدا و پر شمار شدن عناصر ضد فرهنگ یعنی فرآورده های قدرت (= زور).

- کار اقتصادی یعنی تنظیم زمان فعالیتهای حیاتی و فعالیتهای هماهنگ استعدادهای انسان و نیز کارهای فکری و یدی در تولید فرآورده ها و خدمتهائی که نیازهای انسانها را در جریان رشد بر می آورند و محیط زیست را سالم تر و طبیعت را آبادان تر می سازند.

انسان آزاد، بطور خودجوش، این شش رشته کارها را انجام می دهد . هیچ جبری نمی توانست نیستی را هستی کند . پس اگر این کارها فعالیتهای خودجوش استعدادهای گوناگون انسان ها نبودند، کجا ممکن بود بوجود آیند ؟

اما اقتصاد قدرت و سلطه بنیادهای اجتماعی برانسان سبب شده اند اکثریت بسیار بزرگ انسانها از این ۶ نوع کار، یک نوع آن را، بعنوان انسان و نه « نیروی کار » نیز ندارند. فعالیتهای اقتصادی، در دو سوم، وقف تولید فرآورده های ویرانگر هستند . بخش بزرگی از « نیروی کار » بکارهای کاذب می پردازد (بی کاری پنهان) و لشکر بزرگی را هم بیکاران تشکیل می دهند .

حال آنکه ، بنا بر طبیعتی که انسان را است، انواع کارها وسیله فعال شدن و رشد همآهنگ استعدادهای انسان هستند . و هر یک از شش نوع کار، خود، مجموعه ای از کارها هستند . انسان محروم از این کارها ، انسان گرفتار جبر است (دینامیک جبر و فرو رفتن انسان در غفلت از آزادی و استعدادها و حقوق خویش) . انسان آزاد، به تعداد استعدادهایی که دارد، بطور خودجوش، انواع کارها را باید داشته باشد. زیرا بنا بر این که انسان موجودی فعال است، پس پرداختن به انواع کارها ، بر فرض وجود زمینه کارها و ابزار و نیروهای محرکه ، خودجوش است . در صورتی که انسان نتواند همهء استعدادهای خویش را فعال کند، به سخن دیگر ، هرگاه ساختهای جامعه به انسان امکان فعال کردن همهء استعدادهای خویش را در جریان رشد ندهند، انسان در رشد تنبل و در تخریب زرننگ می شود : آلت قدرت در ستم کردن و ستم پذیرفتن می شود .

بدین قرار، تنبلی در رشد و زرنگی در تخریب، پدیده ای اجتماعی است . فقر که به درون انسان راه می یابد، از درون او را به آتش قهر می

سوزاند . این سوختن و سوزاندن نه فرآورده سرشت یا طبیعت و یا نفس
خسونت گرای انسان که حاصل تعطیل جبری فعالیتهای استعدادهای
انسان در راست راه رشد است .

بدین سان است که استعداد انس و عشق ورزی انسان ، دوستی و عشق
مجازی را دست آویز گرایش به خسونت می کند . فقر حاصل از رشد
نکردن و ویران کردن، خسونت می زاید و این دو توحید را با تضاد
جانشین می کنند . از این پس، نه حیات که مرگ، جهت یاب فعالیتهای
اقتصادی و غیر آنها می شود .

از این رو، راه حل آنست که بنیادهای جامعه، ساختی را پیدا کنند
که رابطه انسان با آنها را تغییر دهد به تریبی که بنیادهای حاکم بر
انسان، بنیادهای خدمتگزار انسان بگردند، تا که هر انسان امکان بیابد از
راه تصدی انواع کارها، استعدادهای خویش را رشد دهد . جامعه ای که
در آن بیکار پیدا نمی شود و کیفیت زندگی همان می شود که در خور
انسان است، چنین جامعه ای است .

همه انسانها شش رشته استعدادها را دارند . پس جامعه آزاد جامعه
ایست که، در آن، هر انسانی بتواند آزادانه به کارهای ششگانه بپردازد .
به سخن دیگر، روابط اجتماعی نباید تنگنایی را بسازند که انسانها در آنها
زندانی شوند . آن نظام اجتماعی که « آزادی هر فرد را محدود به
آزادی فرد دیگر » می کند، نظام اجتماعی باز و تحول پذیری نیست و
ضد آزادی است . چرا که ، در آن، هر انسان در محدوده بسیار تنگی
زندانی می شود . مرزهای « اختیار » او را « اختیار » تمامی انسانهای
دیگر تعیین می کند و چون روابط قوا دینامیک نابرابری پدید می آورند
، اکثریت بزرگ زندانهای تنگ و تاریک تری پیدا می کنند . انسانهای
زندانی در این زندانها کارهاشان نمی توانند، زمان به زمان ، ویرانگر تر
نشوند .

نظام اجتماعی نوع دیگر، نظام اجتماعی باز و تحول پذیر و رها از روابط سلطه گر - زیر سلطه، ایجاد کردنی است:

برای اینکه این نظام را بوجود آوریم، می باید در بنیادهای دینی و سیاسی و اجتماعی و تربیتی و فرهنگی و اقتصادی، اصل راهنما را که اینک موازنه وجودی یا ثنویت (= اصالت روابط قوا و انسان برده قدرت) است، با موازنه عدمی جایگزین کنیم. بدین انقلاب، مردم سالاری بر اصل مشارکت یا ولایت جمهور مردم میسر می شود. میزان عدالت به دو کار می آید:

الف - نگاه داشتن بنیادها بر اصل موازنه عدمی، بنا بر این در خدمت انسان و ب - تأمین و تضمین ولایت جمهور مردم و اداره جامعه با مشارکت مردم، بنا بر این، بی نیاز از قدرت (= زور).

حال اگر در مقیاس جهان نیز، این مشارکت را ممکن بگردانیم، فضای اجتماعی و طبیعی، در همه جای جهان، فضای آزاد برای فعالیتهای انسان در جریان رشد، از جمله، فعالیت اقتصادی می گردد. بدین قرار، عدالت تغییر اصل راهنمای بنیادهای جامعه است. هرگاه موازنه عدمی اصل راهنما بگردد، تضاد عدالت با آزادی که لیبرالیسم مدعی اجتناب ناپذیر بودن آنست، از میان بر می خیزد.

اگر بخواهیم راه حل پیشنهادی را مشخص و تجربه پذیر کنیم، گوئیم:

علت شکست برنامه های رشد، که پیش و بیشتر بعد از جنگ جهانی دوم پیشنهاد شده اند، غفلت از این واقعیت است که فعالیتهای ششگانه انسانها از یکدیگر تفکیک ناپذیر هستند. از این فعالیتهای، یکی عشق و انس ورزی است. بنا بر این، برای آنکه جامعه ای رشد کند، روابط اعضای آن می باید ترجمان انس و دوستی باشند. وگرنه، رشد میسر نمی شود. به

سخن دیگر، رشد نیاز به تغییر رابطه انسان با محیط اجتماعی و طبیعی خود و نیز با جامعه جهانی و تمامی طبیعت و نیز با هستی دارد.

بند سوم - رابطه مستقیم انسان با واقعیتها

۱ - اگر بنا را بر توحید بگذاریم، رابطه با واقعیتها، سازگار شدن و سازگار کردن می شود و محیط زندگی هر فرد فراخنای توحید و نظام اجتماعی بطور کامل باز و از رهگذر رشد، تحول پذیر می شود. چند و چون فعالیتهاى انسان ها در این دو محیط اجتماعی، چند و چون فعالیت های ویرانگر (بر اصل تضاد) و یا چند و چون فعالیتهاى سازنده (بر اصل توحید) می شوند.

بدین قرار، راست راه رشد - تنها وقتی انسان به حق عمل می کند، این راست راه را بر می گزیند: راست راه حق همان خط عدالت است - راهی که انسانها چون در آن می شوند با خدا، و به یمن آن، با واقعیتها رابطه مستقیم برقرار می کنند و بنا بر این، نیروهای محرکه را در رشد بکار می اندازند، این راه است.

و نیز، اگر زمان و مکان اجتماعی - طبیعی را محدود بدانیم، استعدادهاى ما، در فعالیتهاى خود، از حکم بر محدود بودن زمان و مکان اجتماعی، پیروی خواهند کرد. و اگر این زمان و مکان را نامحدود بدانیم، استعدادهاى ما فعالیتها را با زمان و مکان نامحدود سازگار خواهند کرد. چند و چون های این دو نوع فعالیتها را نمی توان متفاوت خواند. زیرا متضاد هستند. توضیح این که فعالیتهاى که در تابعیت از زمان و مکان محدود انجام می گیرند، غیر آزاد و قدرت فرموده، بنا بر این، ویرانگر می شوند. حال آنکه فعالیتهاى بر وفق زمان و مکان نامحدود، آزاد از محدود کننده ها، بنا بر این، سازنده

می شوند. پس، عدالت میزانی است که بدان، آدمی را از باز و بسته بودن زمان و مکان اندیشه و عملش، آگاه می کند. اقتضای عمل به عدالت اینست که زمان و مکان هر فعالیت نامحدود فرض شود.

اینک تجربه ای را پیشنهاد می کنیم. این تجربه را از آن رو پیشنهاد می کنیم که فعالیت اقتصادی اول انسان، تنظیم رابطه با واقعیتها به ترتیبی است که استعدادهای او در فعالیت خود، آزاد و این فعالیتها با یکدیگر هماهنگ باشند:

۲- استعداد تعقل و خلق اندیشه نیاز به نامحدود شمردن هستی دارد. زیرا عقل از رهگذر اینهمانی جستن با هستی هوشمند است که آزاد می شود و می تواند خلق کند. نه تنها لحظه اندیشیدن، لحظه ایست که در آن، عقل از زمان و مکان محدود رها است، بلکه هر گاه عقل کسی بخواهد خود را به زمان و مکان محدود پایبند کند، توان تعقل را از دست داده و خویشتن را از خلق اندیشه ناتوان کرده است. بنا بر این، محدود کردن زمان و مکان، عقل، این مرغ تیز پرواز، را از افقی محروم می کند که بی کران هستی است. این محرومیت سرانجام از پرواز ناتوان و نازایش می سازد.

بسا اگر انسانها این آزمایش را کرده بودند، چرخ زندگیشان بر راست راه رشد، شتاب می گرفت.

تجربه گری که تعقل آزاد را تجربه می کند و در می یابد که، بگام تعقل، با هستی اینهمانی می جوید، به این صرافت نیز می افتد که فعالیتهای آزاد استعدادهای او ایجاب می کنند او در اینهمانی با هستی هوشمند و... بماند. زیرا در این فراخنای بی کران است که استعدادهای انسانها آزاد می شوند. در اقتصاد، تولید محور و تولید تابع نیازهای انسان در جریان رشد می شود. بدین سان، حالتی را که، در

آن، این استعداد و استعدادهای دیگر فعالیت آزاد می یابند را حالت آزاد و این حالت را میزان عدالت می خوانیم.

۳- استعداد علم آموختن، به اعتبارهای گوناگون، نیازمند آنست که آدمی رشد علمی را نامحدود بداند. از آن جمله اند این سه اعتبار که از نظر فعالیتهای انسان مهمند:

الف - اگر بنا را بر محدود بودن رشد علم بگذاریم، همواره همان خطر وجود دارد که در طول تاریخ وجود داشت و در قرن بیستم جمعیتی عظیم را بکام مرگ برد و ویرانی های بزرگ بار آورد: علم یقین یکی است و این یکی همانست که من یا ما بدان دست یافته ایم. (ایسمهای قرن ما و بنیادگرایی ها و « پاک دینی » (انگریسم) ه

ب - علم محدود است و من یا ما به آخر آن رسیده ام یا رسیده ایم. در تاریخ، ملت‌هایی بوده اند که این حکم را صادر و بدان دلشاد شدند، اما از رشد ماندند. چون رشد نکردند، در بیراهه ویرانگری افتادند و بسا تا نابودی رفتند. آیا جامعه های مسلمان، از جمله به خاطر جبر این حکم، از رشد نماندند و همچنان در بیراهه ویرانگری نیستند؟

ج - برای آنکه عقل بر روی علم باز باشد و سانسور در کار نیاید، اصل راهنمایی لازم است که هیچ حدی ایجاد نکند و عقل را گرفتار محدودده ای نگرداند. اطلاع ها، داده ها و اندیشه ها، بدون مانع و بی کم و کاست، به اندیشه راه پیدا کنند. چنانکه عقل از جبر منطبق کردن واقعیت با دلبخواه قدرت رها باشد و واقعیت را چنانکه هست ببیند و بشناسد. اصلی که عقل را از هر حد و مرزی رها می کند و هستی بیکران را فضای فعالیت او می گرداند، اصلی که جمع انسانها را از بندگی قدرت آزاد می کند و جامعه ای با عقل جمعی آزاد می گرداند تا که با واقعیتها رابطه مستقیم برقرار کند و، در این رابطه، اقتصاد در خدمت انسان شود، موزانه عدمی است.

بدین قرار، هم رشد انسان و هم آزادی او (پرهیز از اسطوره کردن علم و چماق کردن آن) ، اقتضا می کند آدمی رشد علمی را پایان ناپذیر بشمارد .

اگر تجربه را پی بگیریم، متوجه می شویم حالت یادگیری، حالت احاطه محدود، توسط نا محدود است . توضیح این که ، هر چند به حافظه سپردن، علم جستن نیست ، اما برای این که ما موضوعی را، خوب و زود، به حافظه بسپاریم ، نیازمند آنیم که بر آن احاطه پیدا کنیم. یعنی آن را بفهمیم . این تجربه - هر کس فراوان انجامش داده است - انسانها را به این صرافت نینداخته است که کودکان و نوجوانان و جوانانی که می آموزند ، می باید ابتکار عمل داشته باشند ، تجربه گر بشوند تا این معرفت نخستین را بیابند که رابطه شان با دانش ، رابطه احاطه یابنده (جوای علم) با احاطه شونده (موضوع علم) است. حال آنکه والدین و سپس معلمان دانشجو را ظرفی تلقی می کنند که باید از علم پر کرد یا مصرف کننده ای می انگارند که باید علم مصرف کند . من ، تا آن روز که به این غلط پی بردم و رابطه خود با علمی که باید جست را تغییر دادم، زمان و کارمایه های بسیاری را تباه کرده بودم . در ایران ما، همچنان، دانش آموزان و دانشجویان گرفتار نظام آموزش و پرورش هستند که حاضر نیست به دانش آموز و دانشجو میدان ابتکار بدهد . در نتیجه ، دانش آموز و دانشجو در استعدادهای بجای عقل، حافظه را بیش از اندازه بکار می برد . اما به حافظه سپردن ، نیازمند احاطه پیدا کردن بر موضوعی است که به حافظه می سپاریم . از آنجا که موضوع های بخاطر سپرده شده، بستگی به میزان فهمیده شدنشان، در حافظه می مانند، برخی هم در فردای گذراندن امتحان و پاره ای، در زمانی کم و بیش دیرتر، از یاد می روند .

در کشورهایی که نظام اجتماعی آنها باز نیست و رابطه ها، رابطه های امر با امر بر هستند، بابت روش آموزش و پرورش غلط، هزینه های بس سنگین را تحمل می کنند و زمانی را از دست می دهند که طول عمر نسلیها است.

از این تجربه نیز به این نتیجه می رسیم که حالت آزاد، حالتی است که، در آن، فعالیت استعداد علم و فن آموختن، بیشتر از آن، جستن و یافتن دانش و فن جدید، خود جوش و طبیعی، انجام می گیرد.

بدین قرار، میزان عدالت، خودجوشی و آزادی استعدادهای انسان در فعالیتهای خویش است. هر گاه این میزان در سازمان دادن اقتصاد بکار رود، قلمرو اقتصاد، دیگر عرصه قدرت سرمایه نمی شود که، در آن، انسان خودجوشی و آزادی در انواع کارهای خود را از دست بدهد.

۴ - تأنس را انسان شدن و انسان فرهنگ ساز معنا کرده اند. بنا بر فطرت، انسان انس می گیرد و محبت و دوستی و صلح را حقوق خویش می شمارد. اما عشق نیز، از جمله فعالیتهاست که بمحض حد یافتن و تعیین پذیرفتن، و دیگری را بخاطر خود خواستن، از خود بیگانه می شود. برای مثال، اگر کسی به دیگری گفت با او دوست است اما در دل می دانست بخاطر مقصود معینی اظهار دوستی کرده است و با رسیدن به مقصود، به دوستی پایان می بخشد، فریبکار است.

بدین قرار، انسان برای آنکه بتواند با دیگری انس بگیرد، نخست می باید بر خود و دیگری، بعنوان انسان، معرفت بجوید. به قول سعدی، بداند انسانها « از یک گوهرند ». حتی برای این که از رهگذر رشد هویت بجوید، بر او است که پاسخی برای پرسش « انسان کیست ؟ » داشته باشد. هرگاه پاسخ او به پرسش این باشد که انسان حقوقمند، صاحب استعدادهای پرشمار، بنا بر این چند بعدی است و، از جمله، استعداد انس گرفتن دارد و فرهنگ ساز است، اگر راه رشد در پیش

گیرد، به خود هویت سازندگی می بخشد. اما اگر بیراهه قدرت سازی و ویرانگری در پیش گرفت، هویت ویرانگری می جوید، و رابطه ها با یکدیگر را، رابطه قوا می کند و به فرمان قدرت ستمگستر، این مرزها را پدید می آورد:

مرز نژادی، مرز ملی، مرز قومی، مرز جنسی، مرز طبقاتی، مرز طبقاتی، مرز گروهی، مرز خانوادگی، مرز دینی و مرامی، مرز فرد (اصلت فرد و تقدم آن بر اجتماع) و مرز اجتماعی (تقدم اجتماع بر فرد) و... این مرزها را قدرت (= زور) به دست انسانها، در جریان ویرانگری، بوجود آورده است. آنها که خود را در این مرزها محدود می کنند، نخستین قربانیان ویرانگری خود می شون. زیرا ناگزیر هستند آزادی خویش را از دست بدهند و استعدادهای خود را به بردگی قدرت درآورند. عصر ما، عصر قربانیان مرز سازیها و مرزبندیها است. اما واقعیتی که جمهور انسانها از آن غافلند، اینست که حتی بندگان قدرت نیز، ناگزیر هستند تصویری از « نژاد برتر »، « مسلمان مکتبی »، « جامعه بی طبقه » و ... داشته باشند تا بتوانند قدرتمداری و خشونت مرگ آور و ویران ساز را توجیه کنند.

آگاهی از این غفلت، به ما می آموزد که توجه دادن انسانهایی که خود را در این مرزها زندانی کرده اند، به آزادی که از دست می دهند و استعدادهایی که تخریب می کنند و محیط اجتماعی که بسته یا نیمه باز نگاه می دارند، نیروهای محرکه ای که تخریب می کنند و محیط زیستی که آلوده می کنند و... عمل بر میزان عدالت و بسی مهم است. زیرا با ایجاد نظام اجتماعی خالی از این مرزبندیها، باز و تحول میشود و باز و تحول پذیر کردن نظام اجتماعی، خود، تحقق بخشیدن به عدالت اجتماعی است.

باری، حالت انس، محبت، دوستی و صلح اجتماعی، حالت رهائی از تضادها، باز جستن توحید و آزادی است. فعالیت اقتصادی در این آزادی، فعالیت انسان در خدمت قدرت سرمایه نیست و انسان موجودی که در شئی (نیروی کار) و مصرف کننده ناچیز شده است، نمی ماند. آزاد می شود و اختیار خود را از نو به دست می آورد.

استعداد انس و عشق ورزی انسان به ما می گوید:

برنامه رشد اقتصادی که بر کاهش روابط قوا و از میان برداشتن تضادها و افزایش رابطه های خالی از زور و پر از انس و دوستی، همراه نباشند، درغهای بزرگ و بس ظالمانه هستند.

۵ - فعالیت های ششگانه انسانها، در محیط های اجتماعی و طبیعی که می سازند، و در بطن رابطه با هستی، فرهنگ و نیز ضد فرهنگ (فرآورده های قدرت) هر جامعه را پدید می آورند. این فرهنگ های در رشد یا در انحطاط که، بدان ها، هر جامعه هویت پیدا می کند، مشترکات دارند. این اشتراکات را فرهنگ جهانی می خوانیم. اگر رابطه با هستی نبود، فرهنگها نیز نبودند، مشترکات آنها که، در واقع، مشترک اول و پایه، همان رابطه با هستی است، هم نبودند و فرهنگ جهانی نیز وجود نمی داشت.

اما در این جا، مقصود از فعالیت فرهنگی - که به « هنر و ادبیات » اصطلاح شده - هم هنر هست و هم نیست:

برای این که فعالیتی را هنر بخوانیم، می باید مرزهای ممکن را درنور دیده و در فراخنای ناممکن، انجام گرفته باشد. بدین قرار، هر ابتکار، ابداع و خلقی که مرزهایی را در می نوردد که عقل جمعی و عقلهای افراد عبور از آنها را ناممکن می انگارند، هنر است. بنا بر این تعریف، هنر نه تنها نیاز به رابطه ای با زمان و مکانی فراختر از زمان و مکانی زندگی های فردی و اجتماعی دارد، بلکه از آنجا که خود بیرون

رفتن از این دو محدوده است، بنفسه آزاد کننده است. از این رو، «هنر و ادبیات» وقتی هنر نیستند، محدود کننده اند و چون هنر می شوند، آزاد کننده می شوند:

هنر انسان ها را به یاد آزادی ذاتی خویش می اندازد و به آنها جرأت رها شدن از جبرهای اجتماعی را می بخشد. از این رو، از لحاظ رشد که در «هنر و ادبیات» بنگریم، صاحب دو نقش تعیین کننده شان می یابیم:

الف - جریان بخشیدن به اندیشه های باز کننده افق زمانی و مکانی و بنا بر این، باز کردن افق دید و آشکار کردن امکانات جدید. و
ب - بسط دادن فراخای آزادی، در نتیجه، رشد پذیر کردن انسانها و جامعه های آنها.

در جامعه ای که قدرت (= زور) رابطه ها را تنظیم می کند و خود آغاز و فرجام فعالیتها است، «هنر و ادبیات» ی پیدا می شوند که ستایش قدرت و بیانگر ترسها و راهبر آدمیان به فعالیتهای ویرانگر هستند. سرشار از خشونت و ضد ابتکار و ابداع و خلق، ضد هنر، هستند. در این جامعه ها ابعاد ویرانگریها هستند که رشد می کنند و ضد فرهنگ است که گسترش می یابد.

۶ - از استعدادها، آن استعداد که موضوع فعالیتش، اقتصاد است، کارش تنظیم رابطه ایست که می توانیم آن را رابطه ۶ آزاد و مستقیم انسان با زمان و مکان، دقیق تر بخواهی، با هستی بخوانیم. به تریبی که فراخای نا محدود، عرصه فعالیتهای استعدادهای انسان بگردد و وضعیت انسان، وضعیت انسان آزاد باشد. تنظیم رابطه با هستی، میزانی می شود برای یک رشته تنظیم ها میان:

- انسان و طبیعتی که در آن زندگی می کند،
- انسان و جامعه ای که در آن زندگی می کند،

- انسان و طبیعت بزرگ (منظومه شمسی و منظومه های دیگر)

- انسان و جامعه جهانی

عدالت را میزان کردن در اقتصاد بدین انقلاب واقعیت پیدا می کند .

بدین قرار، برای آنکه الگوی اقتصادی دیگری پیشنهاد کردنی شود، می باید آن « انسان مقتصد » الگو که اقتصاد سرمایه داری بر وفق آن ، ساخته شده است و موجودی غیر واقعی و غیر طبیعی است را با « انسان در حالت آزاد و برخوردار از « اقتصاد آزادی » ، جانشین کنیم . این انسان را که استعدادهایش ، در وضعیت آزاد، فعالیت آزاد دارند ، انسان فطری یا انسان آزاد می خوانیم .

اما اقتصاد، تنها تنظیم هائی نیستند که آزادی فعالیت‌های استعداد‌های انسان را میسر می کنند : از آنجا که در طبیعت از هر چیز به اندازه وجود دارد و این انسانها هستند که آلت قدرت مداری می شوند و از راه مصرف انبوه و تخریب نیروهای محرکه، قدرت را بوجود می آورند. لذا، جلوگیری از آمو شدن قدرت (سرمایه داری) و هدف فعالیت‌های اقتصادی شدن توقع های قدرت و بوجود آمدن قدرت نیز موضوع « علم اقتصاد » می شود .

به سخن روشن، کار اقتصاد، حفظ محیط زیست به ترتیبی است که این محیط با زندگی سازگارتر و منابع موجود در آن افزایش یابند ، وگرنه، به اندازه ، بمانند .

بدین قرار، میزان عدالت می باید انسان ها را از اندازه اثرهای

فعالیت‌هایشان بر محیط زیست ، آگاه کند . به سخن دیگر، بیشتر شدن

امکانهای طبیعت و عمران آن و سالم تر شدن محیط زیست ، حاصل بکار

بردن مداوم میزان عدالت می شود .

بدین قرار، برنامه های رشدی که پایه این یا آن الگوی « اقتصاد قدرت » که غرب ساخته است ، ضد رشد را بیار آورده و جهان امروز و محیط زیست را دچار وضعیتی کرده اند که مشاهده می کنیم .

۷ - قوه رهبری که هر انسان دارد ، کارش مدیریت فعالیتهای انسان به ترتیبی است که در حالت آزاد ، فعالیتهای استعداد های انسان خودجوش و در راست راه رشد، تنظیم جویند و انجام گیرند . اگر انسانها به خود زحمت تجربه را بدهند ، در می یابند که هرگاه استعدادی فعال و استعداد های دیگر غیر فعال باشند، قوه رهبری او آزاد نیست . به سخن دیگر، رابطه با خارج (از انسان) مستقیم نیست. از راه قدرت بر قرار شده است و رابطه با قدرت است ، این رابطه به فعالیتهای استعداد های او جهت و چند و چونی را بخشیده است که قدرت (= زور) تعیین کرده است .

اگر تجربه دیگری را انجام بدهد ، به واقعیتی پی خواهد برد که، از آن ، غافل بوده است : هر زمان رابطه انسان با محیط زندگی او ، رابطه ای جبری و محدود به محدودیتهای مقرر، می گردد، او رابطه مستقیم با واقعیت ها را از دست می دهد و رهبری فعالیتهای حیاتی او به بیرون از او منتقل می شود. دقیق تر بخواهی، قوه رهبری او مطیع رهبریهای می شود که در خارج از او قرار دارند و بنام قدرت عمل می کنند :

به لحاظ سیاسی و دینی ، مطیع ولایت بنیاد دینی ، بنیاد حزبی و بنیاد دولت و... به لحاظ اقتصادی ، مطیع کارفرمائی ، به لحاظ اجتماعی، مطیع بنیادهای اجتماعی (خانواده ، فامیل ، سندیکا و...) ، به لحاظ علم و فن، بنده بنیادهای تعلیم و تربیت و مراکز تولید علم و فن و به لحاظ فرهنگی، برده بنیادهای فرهنگی جامعه می شود .

برای اینکه اثر زیانبار رابطه اطاعت میان انسان و بنیادهای اجتماعی را نیک دریابیم ، رابطه کودک با بنیاد خانواده را مطالعه می کنیم تا تفاوت

میزان شدن عدالت و میزان شدن قدرت را در شدت محرومیت از حق محبت اندازه بگیریم :

۸ - هرگاه فرض کنیم خانواده ای تشکیل شده باشد بر پایه عشق متقابل و رابطه زناشویی خالی از زور باشد، فرزندی که به دنیا می آید، محیط زندگی خویش را فراخنای محبت و آزادی می یابد. چون قدرت محور نیست و اطاعت از قدرت، پدر و مادر، روش تعلیم و تربیت او نیست، کودک در استعدادهای خویش رشد می کند. پدر و مادر، حقوق ذاتیش را به او خاطر نشان می کنند. به او می آموزند چگونه زندگی را عمل به این حقوق کند. هر زمان کودک با پدیده ای رابطه قوا بر قرار کرد، برای مثال، عروسکی را شکست، به او می آموزند، چرا و چگونه به نیروی خود جهت ویرانگر می دهد و آن را به زور بدل می کند. چرا و چگونه وقتی به نیروی خود جهت ویرانگر می بخشد، نتیجه کارش خراب کردن و محروم شدن می شود. کاری بیشتر می کنند: به او می آموزند وقتی زور بکار می برد، عقل او از یاد می برد چون و چرا کند. حقوق خود را نقض می کند و استعدادهای او رشد نمی کنند و...

کودکی که بدین سان بار می آید، مصرف را محور زندگی نمی کند، تولید را محور زندگی می کند. زور را ویرانگر می داند. نه خود زور بکار می برد و نه زیر بار زور می رود. زندگی را عمل به حقوق خویش می کند و می داند از رهگذر رشد است که به خود هویت می بخشد.

بنا بر این روش، بنیاد خانواده در خدمت انسان (پدر و مادر و کودک) است. میزان عدالت همین است و حاصل بکار بردنش انسان الگوئی است که توصیف شد.

۹ - حال خانواده ای را بجوئیم که، در آن، زور قائمه رابطه ها است و اطاعت کردن روش عمومی است. نه تنها کودک، که پدر و مادر نیز تابع استبداد خانواده ای هستند که خود آن را با قائمه کردن زور،

ایجاد کرده اند. فرآورده این خانواده، انسانی معتاد به اطاعت از قدرت است.

حال اگر بنیادهای دیگر جامعه نیز بر انسان مسلط باشند و از انسان اطاعت محض مطالبه کنند، جامعه ای با نظام اجتماعی بسته و ویرانگر نیروهای محرکه و بنا بر این سخت ظالمانه بوجود می آید. بسیاری از جامعه ها امروز از این نوع هستند.

بدیهی است استعداد ابتکار و ابداع و خلق بلحاظ زندانی بودن در محدوده ها، اغلب، فرآورده های ویرانگر می سازد.

با انجام این تجربه، آدمی از این فریب بدر می آید که گویا نیازهای او را محیط اجتماعی و خود او بوجود می آورند. حال آنکه وقتی انسان آلت فعل چند خودکامه گشت که، در بیرون از او، فعالیت های او را بطور جبری به او القاء می کنند، او انسانی یک بعدی می شود.

بدین سان، یک میزان عمومی به دست می آید:

تنها وقتی رابطه، رابطه با خدا (= آزادی) است، رابطه انسان با واقعیتها مستقیم و قوه رهبری او مستقل است. پس این رهنمود قرآن: هرکس خود را هدایت می کند، زمانی به عمل درآوردنی است که انسان در رابطه با خدا، مجموعه ای از استعدادها و حقوق می شود که فعالیت های استعدادهایش خود جوش هستند: حالت آزاد.

بدین قرار، فعالیت اقتصادی سالم و آزاد، آن فعالیت است که به انسان امکان دهد در رهبری فعالیت های خود، مستقل باشد. بنا بر میزان عدالت، استقلال کامل قوه رهبری، همان وضعیت و حالتی است که وقتی آدمی در آنست، آزاد است.

حالت آزاد، حالتی است که، در آن، انسان خود را، در فعالیت های ششگانه خویش، در بی کران لاکراه می یابد. بدین سان، فعالیت اقتصادی آزاد نه آنست که لیبرالیسم مدعی است. بلکه فعالیت است که

محیط زندگی انسان را محیط لاکراه می گرداند و به انسان امکان و فرصت می دهد آزادی خویش را حفظ کند و اقتصاد او، اقتصاد گشایش در روزی و آزاد کننده بگردد. این میزان را میزان عدالت اجتماعی می خوانیم.

بند چهارم - انسان الگوی اقتصاد ؟

اینک ، در فعالیتهای ششگانه استعداد های انسان ، از جهتی دیگر بنگریم و تجربه ای دیگر بکنیم. هدف از تجربه ای که می کنیم یافتن پاسخ به این پرسشهاست :

آیا اگر این فعالیتهای مجموعه ای را تشکیل می دهند که همراه و هماهنگ با یکدیگر انجام بگیرند ، به سخن دیگر، استعداد های آدمی آزادانه و همساز به آنها نپردازند و یا یکچند از استعدادها به زبان استعداد های دیگر ، امکانها را از آن خود کنند، رشد انسان مختل می شود یا خیر ؟ و نیز آیا به نسبتی که آزادی کمتر و اختصاص امکانها به پاره ای از فعالیتهای بیشتر می شود، میزان فعالیتهای تخریبی آدمی بیشتر می شود یا نه ؟

دانستیم وقتی استعداد های آدمی آزادانه فعالیت نمی کنند ، قوه رهبری او آلت فعل سالاریهائی می شود که سرمایه سالاری یکی از آنها است. و نیز دانستیم که استعدادها بهنگام فعالیتهای آزاد و، بنا بر این ، خودجوش او ، حالت عمومی را پدید می آورند که ما آن را حالت آزاد می خوانیم. بدین قرار، استعدادها محدود کننده یکدیگر نیستند. حال در صورتی که حالت عمومی حالت آزاد باشد ، استعدادها در فعالیت هماهنگ خود، بیانگر آزادی می شوند و راست راه رشد در آزادی را در پیش می گیرند.

بنا بر این ، یک استعداد را نمی توان از فعالیت آزاد باز داشت . مگر این که مجموع استعدادهای آزادی عمل خویش را از دست بدهند . هرگاه استعدادهای آزادی عمل خویش را از دست دادند ، نه تنها قلمرو فعالیت یکدیگر را محدود می کنند ، بلکه ویرانگر یکدیگر می شوند . برای مثال ، وقتی قوه رهبری آلت جباری در بیرون انسان (سالاریها) می شود ، استعداد اقتصادی او ، فعالیتهای استعدادهای انسان را ، بنا بر توقع های قدرت تنظیم می کند . کارگری که باید تمام روز را ، در خدمت سرمایه ، کار یدی کند ، استعدادهای دیگر خود را از فعالیتهای آزادشان باز می دارد . خود تخریبی ، برای آنکه انسان در « نیروی کار » ناچیز شود ، عملی است که کارگر به زیان خود و به سود سرمایه سالاری و سالاریهای دیگر ، انجام می دهد .

از بد اقبالی ، مطالعه ای پیرامون میزان خشونتی که بدین سان در ویران کردن انسانها بکار می رود ، به عمل نیامده است . وگرنه روشن می شد که انواع اقتصادهای قدرت محور تا کجا ضد اقتصاد و ویرانگر هستند

از آنجا که فعالیت اقتصادی را انسان می کند ، او را نه « نیروی کار » که انسانی آزاد ، با مجموعه ای از استعدادها ، می باید تلقی کرد . بنا بر این الگو ، ساخت کار - که کار اقتصادی یکی از کارها و جزء مجموعه کارها است - می باید با فعالیت های انسان جامع ، سازگار باشد . میزان عدالت همین است .

اما انسان بمثابة مجموع استعدادهای دارای فعالیت آزاد و خودجوش نباید با طبیعت رابطه سلطه برقرار کند . او ، خواه خویشتن را مسلط بر طبیعت گمان برد (بنا بر رویه غرب که مدعی است فرهنگش بر سلطه انسان بر طبیعت بنا شده است) و چه خود را زیر سلطه طبیعت باور کند) رویه بسیاری از « جامعه ها در ۵ قاره روی زمین که به ادعای غرب ،

فرهنگشان بر پایه تسلیم شدن به طبیعت بنا شده است). زیرا در رابطه سلطه با طبیعت، الف - او آزادی خود را از دست می دهد و ب - با طبیعت رابطه تخریب متقابل بر قرار می کند. حال آنکه اقتضای رابطه آزاد، بر اصل موازنه عدمی، این است که طبیعت را نیز فعال بشمارد و خود و طبیعت را مجموعه ای بداند که در سازگاری با یکدیگر، انسان آزادی و رشد در آزادی و طبیعت عمران می جویند. وقتی تشکیل مجموعه ای با طبیعت را عمل به میزان عدالت دانست و فعالیتهای خود را بر وفق این میزان کرد، در هر فعالیتی، از لحاظ سازگاریش با آزادی می نگرد و فعالیت ناسازگار با آزادی را ضد اقتصادی به حساب می آورد. بدین سان فعالیتهای زیر غیر اقتصادی و بسا ضد اقتصادی می شوند:

• فعالیتهائی که از راه پیشخور کردن منابع متعلق به آیندگان میسر می شوند و منابع موجود در طبیعت را نابود می کنند.

• فعالیتهای اقتصادی که آینده را از پیش متعین می سازند. انسانی که در فعالیتهای خود، الگوی اقتصاد است، به دست خود آیندگان را برده نمی سازد و محیط زیست آنها را، پیشاپیش، ویران نمی کند.

• تخریب نیروهای محرکه نه فعالیت اقتصادی که جنایت اقتصادی است. لذا انسان الگو، این نیروها را که در جریان رشد انسان در آزادی و عمران طبیعت پدید می آیند، در سازگار کردن هرچه بیشتر محیط زیست با رشد آزاد انسان، بکار می اندازد.

• مهمتر از همه، بنیادهای جامعه را بر اصل موازنه عدمی باز سازی می کند. چنانکه هر انسانی در رهبری فعالیتهای خویش استقلال پیدا کند و بمثابة مجموع استعدادها (= انسان چند بعدی) کار و زندگی کند: رابطه انسان با علم، با دین و مرام، با هنر، با کار اقتصادی، با انس و عشق، رابطه مستقیم بگردد. و این او باشد که فعالیتهای خویش را رهبری می کند و نه بنیادهای که در بیرون او و مسلط بر او هستند.

دیدیم هریک از استعدادهای ما، در حالت آزاد، فعالیت طبیعی خویش را پیدا می کند. و فعالیت های همآهنگ مجموع استعدادها انسان جامع را پدید می آورد که از جمله الگوی سازماندهی اقتصاد جامعه و اقتصاد جهانی است. چون بدین جا رسیده ایم، می باید دو فریب را موضوع بحث کنیم:

الف - فریب اول اینست: از راه فریب می گویند: استعدادهای انسان مزاحم و محدود کننده یکدیگر هستند. می گویند: هرگاه آدمی بخواهد استعدادی از استعدادهای خود را پیرورد، باید فعالیتهای استعدادهای دیگر را تعطیل یا دست کم محدود کند. این فریب جدید و از فریبهای سرمایه داری لیبرال نیست. قدیم است عرفان فعالیت آزاد استعدادها تعریف نمی شود، تعطیل فعالیت های استعدادها، جز یک استعداد گمان می رود. هیچکس هم بفکرش نرسیده است اگر هم تعطیل فعالیتهای استعدادها میسر باشد، کسی که فعالیتهای او در فعالیت یک استعداد فرو می کاهد، عارف نیست. بنده زور مطلق است که در درون خویش ایجاد و بر خود حاکم کرده است.

نوع جدید این فریب، فریب دو الگوی « رشد »، هر دو بر پایه قدرت سرمایه (یکی با مالکیت شخصی و دیگری با مالکیت دولتی) است. نخست در حاصل این فریب که جامعه های صنعتی و ماوراء صنعتی امروز هستند، بنگریم: پراکندگیهای همه جانبه از راه برشهای افقی و عمودی، همبستگیها را به حداقل رسانده و در گروههای پراکنده، فرد را نیز تنها گردانده است. توضیح این که افزون بر قشرها و، در قشرها، گروهها و در گروهها، زیر گروهها و... تا فرد که پدید آمده اند، انواع نمونه های نوعی انسان پیدا شده اند که یک بعدی هستند: دیوان سالاران، فن سالاران، سیاستمداران و... و « نیروی کار » (انبوه عظیم انسانها). اما وقتی به درون هریک از انسانها می روی، می بینی ولایت

مطلقه استعدادی حاکم است که گویا به زیان استعدادهای دیگر پرورده شده است. از این رو، هیچ استبدادی چون استبداد سرمایه داری لیبرال را، تاریخ به خود ندیده است. این استبداد، با قلب معنی آزادی، در هر فرد، یک قدرت = زور مطلق (بدیهی است مقصود از مطلق، تأکید بر شدت و وسعت اوامر و نواهی این قدرت است) نشانده و انسان را، بدون مقاومت، برده نظام خویش ساخته است. از خود بیگانگی تا بدانجا همه گیر است که اگر به انسان غربی بگوئی لیبرالیسم در کله تو مستبدي نشانده است، می پندارد گوینده اگر دیوانه نشده باشد، یک افراطی خطرناک است. این فریب جهان شمول است. زیرا غیر غریبها نیز در آرزوی انسانی از نوع انسان غربی شدن هستند!

اما این فریب دادن و خوردن چگونه ممکن شده است؟ بدین گونه که آدمی، وقتی در حالت آزاد نیست یعنی همه استعدادهایش فعالیت آزاد ندارند، گمان می برد شرط آموزش و پرورش هر استعدادی، (البته در صورتی که بداند ۶ دسته استعداد دارد) محدود کردن فعالیت و یا حتی چشم پوشیدن از فعالیتهای استعدادهای دیگر است. الگوها نیز به انسانها می آموزند چاره دیگری نیست. برای مثال، یک ورزشکار موفق، دیگر نمی تواند یک زندگی خانوادگی موفق داشته باشد. یک دانشمند فیزیک کجا وقت آن را پیدا می کند که سر از سیاست در آورد؟ سیاست، تخصصی است که دارنده آن، تمام وقت خود را صرفش می کند و هنوز آنطور که باید موفق نیست و...

اما وقتی پرده از زندگی هریک از الگوها بکنار می رود، آنها را موجودهای نگون بختی می یابیم. واقعیت اینست که استعدادهای، در فعالیتهای آزاد خود، به رشد یکدیگر مدد می رسانند. الگوهای واقعی که از بد اقبالی کمیاب (بسا فراوان باشند اما ناشناخته مانده اند) هستند،

انسانهایی بشمار میروند که استعدادهای گوناگون آنها، در حالت آزاد ، فعال بوده اند . دلیل آن نیز اینست :

همانطور که پیش از این توضیح داده ام، کسی که تصور می کند یک استعداد هنری ، یک استعداد اقتصادی و... است، تنها وقتی می تواند « تمام وقت » خود را صرف پرورش تنها این استعداد کند که زور را به درون خود بیاورد و استعدادهای دیگر را از فعالیت باز بدارد و یا فعالیتهاشان را محدود کند . بنا بر این ، تا زمانی که در درون خود زور ایجاد نکرده و در حالت طبیعی است، استعدادها هر یک کار خود را می کنند . وقتی زور در کار آمد، اینطور گمان می برد که زور به سود استعداد قابل پرورش ، استعدادهای دیگر را در فعالیتهاشان محدود کرده است . بدین فریب است که ایجاد و بکار بردن زور مشروعیت پیدا می کند . حال آنکه ، در واقع، خود را فریب می دهد . زیرا وقتی زور در کار می آورد ، آزادی عمومی را از میان می برد و همان استعدادی را هم که می خواهد بیورود ، از رشد واقعی باز می دارد .

در حقیقت، اگر استعدادی که کارش دانش است، بر استعداد عشق ورزی ، بر استعداد ابتکار و خلق ، بر استعداد هنری ، بر استعداد رهبری ، بر استعداد اقتصاد که کارش ایجاد فراخنای بی کران لا اکره برای استعدادها است ، بنا بر این ، بر استعداد اندیشه راهنما جوی که به انسان امکان می دهد به نمایندگی هستی ، عمل کند، متکی نباشد، کجا دانشمند پدید می آید ؟ و کجا ممکن است حتی یک استعداد در فعالیتهای خویش محدود شود بدون این که همه استعدادهای دیگر در بند جبر محدوده ها نینفتند ؟ در پرتو این معرفت، اگر الگوهای زمان ما را با شخصیتهایی که می توانستند بشوند ، هرگاه استعدادهاشان ، همه، در حالت آزاد، فعال می شدند ، مقایسه کنیم، انسانها می توانستند به چشم خود ببینند که جامعه های امروز، چگونه از غولها کوتوله ها می سازند .

اما آن میزان عدل، آن میزانی که آدمی را در حالت آزاد نگاه می دارد، کدام است؟ اگر اصل راهنمایی که میزان می کنیم اصلی باشد که فعالیتهای آزاد انسان را میسر می گرداند، این اصل ثنویت نمی تواند باشد. چرا که ثنویت بمعنای پذیرفتن محدودیت و جبر است. ثنویت بمعنای محدود شناختن فعالیت میان دو محور (دو محوری که اگر هر دو فعال فرض شوند ثنویت دو محوری و اگر یکی فعال و دیگری فعل پذیر گمان روند، ثنویت تک محوری) پذیرفتن رابطه قوا و بنا بر این تضاد میان دو محور است. بر اصل ثنویت، تصور دیگری جز روابط قوا، نه به ذهن می آید و نه می تواند بیاید. زیرا تصور نبود روابط قوا، نیاز به نبود محدوده، بنا بر این، نبود ثنویت دارد. بدین قرار، ثنویت فریب است و در هستی وجود ندارد. چرا که بر این اصل، هستی قابل خلق شدن نبود. در حقیقت، تضاد قانون مرکب است و بر اصل تضاد قوا، هستی پدیدار نمی شد. از این جا، نظام اقتصادی بطور خاص و نظام اجتماعی بطور عام، هرگاه ترجمان ثنویت باشند، واقع بینانه نیستند. ساخته قدرت (= زور) هستند. دستگاه تخریب انسان و محیط زیست او هستند.

در حقیقت، الگوی سرمایه داری (مالکیت سرمایه، چه شخصی و خواه دولتی فاقد اهمیت و فریبی است که ذهن بر اصل ثنویت تک محوری می خورد) اقتصادی بر اصل ثنویت تک محوری است. در این اقتصاد، محور سرمایه فعال و محور کار فعل پذیر است. از این رو است که انسانها، در نظام سرمایه داری، جز نقش آلت را نه دارند و نه می توانند بازی کنند. در این اقتصاد، ساخت کار، از یک کار بیشتر تشکیل نمی شود. هرکس تنها یک نوع کار را که سرمایه داری به او پیشنهاد می کند، می تواند داشته باشد. بدین خاطر است که همواره بیکاران وجود

دارند و همواره آنها هم که کار می کنند ، « نیروی کار » ی هستند که مصرف می شوند تا زمانی که دیگر بکار مصرف نیایند .

این تصور که ، به حکم « قانون دیالکتیک » ، این نظام به ضد خود بدل می شود ، غفلت از این واقعیت است که ، بر اصل ثنویت ، (چه محور فعال کار و چه سرمایه باشد) جز اقتصاد قدرت محور را نمی توان ساخت . این اقتصاد می تواند دو شکل داشته باشد اما محتوای آن همواره یکی است . تجربه رژیمهای کمونیستی جز این را نگفت . نه به این دلیل که مستبدهائی چون استالین و مائو و... نگذاشتند قانون دیالکتیک عمل کند - که این ادعا خود تکذیب دیالکتیک است - بلکه به این دلیل که غلط در فکر راهنما بود و هست . بر اصل ثنویت تک محوری ، جز قدرت نمی توان ساخت . از این رو ، اقتصادی که ساخته شد ، اقتصاد قدرت شد و فقر و قهر بگسترده .

بدین قرار ، اصل ثنویت بمثابه اصل راهنما ، را باید رها کرد . غرب در بن بست است و تا وقتی این اصل را رها نکند ، از بن بست بدر نمی آید . هستی هست و بی کران است . اصل راهنمائی که قلمرو فعالیتهای آدمی را هستی بی کران بگرداند ، موازنه عدمی است . در هستی متعین ، اصل سازگار با موازنه عدمی ، توحید است : بنا بر فطرت هستی ، فعالیتها از رهگذر توحید نیروها میسر می شوند .

بدین قرار ، اصل راهنمائی که انسان را همواره عارف بر آزادی فطریش نگاه می دارد ، موازنه عدمی و نظام اجتماعی سازگار با این اصل ، نظامی بر اصل توحید است . اقتصاد این نظام ، اقتصادی است که ، در آن ، ساخت کار هر انسان ، از یک کار تشکیل نمی شود . بنیادهای ششگانه جامعه ، نظام عمومی را تشکیل می دهند که ، در آن ، هر انسان همه استعدادهای خویش را فعال می کند . بنا بر این ، جامعه آزاد جامعه

ایست که ، در آن، هر عضو جامعه مجموعه ای از ۶ نوع کار را داشته باشد .

امروز، دانش و فن امکان آن را می دهند که زمان کار اقتصادی (تولید کالا یا خدمت) کم و زمان فعالیتهای دیگر بیشتر شوند . اما اگر نظامهای اجتماعی بر محور قدرت ایجاد نشده بودند و اقتصادها ، اقتصادهای قدرت نبودند، همواره ممکن بود انسان زمان کافی برای فعالیتهای استعدادهای خود پیدا کند. مدار باز مادی ↔ معنوی ، یعنی اصل راهنما کردن موازنه عدمی در سر ها و اصل راهنما کردن توحید در تجدید ساختمان بنیادهای جامعه ، به انسان حالت آزاد می بخشد و فعالیت او را مجموعه ای از ۶ کار می گردانند. به تریبی که هر استعداد فعالیت آزاد بیابد و بنام یک استعداد و تقدمش بر استعدادهای دیگر ، استعدادهای دیگر انسان ویران نشوند .

در حقیقت، وقتی قدرت (= زور) جهت یاب فعالیتهای انسان می شود، استعدادهای بی کار نمی شوند . بلکه با انتقال رهبری به خارج از انسان ، استعدادهای در فعالیتهای خود از اوامر و نواهی قدرت پیروی می کنند :

- کار استعداد رهبری اطاعت از(مقامی و یا بنیادی و ...) می شود.
- کار استعداد عشق ، در سکس گرائی و کار دوستی در خود یا دیگری را محور کردن ناچیز می شود . چنانکه اگر خود محور شد دیگری باید تابع او باشد و اگر دیگری را محور کرد خود تابع آن می شود .
- کار استعداد علم و فن ، در تخصصی ناچیز می شود که کارفرمائیها چند و چونش را معین می کنند .
- کار استعداد هنر و فرهنگ سازی ، ایجاد عناصر ضد فرهنگ قدرت می شود .

• کار استعداد جستن اندیشه راهنما، در ساختن این یا آن بیان قدرت و یا تقلید از بیان قدرت شناس ، می شود .

• کار استعداد اقتصاد ، بمنزله نیروی کار به خدمت این یا آن کار فرمائی در آمدن می شود .

جریان پیوسته زمان قطع می شود و زمان حال، زمان ارضای نیازهای می شود که در مدار بسته ، استعدادها با فعالیتهای مخرب خود ، ایجاد می کنند . هنوز ، دقیق تر بخواهی ، این بنیادهای جامعه ها هستند که نیازها را برای او بوجود می آورند . در واقع، استعدادهای آدمی ، با جهت یابی جدید ، عامل قبولاندن نیازهایی به آدمی می شوند که ، بدانها، انسان به خدمت قدرت (= زور) در می آید .

مکان نیز ، دیگر نه کره زمین و نه کشور و نه حتی شهر که جائی است که قدرت برای آدمی معین می کند . جائی که باید نیروی کار را فروخت و با بهای آن خرید کرد و نیازها را برآورد. بنا بر این ، قدرت براحتی می تواند انسانها را از آینده و از کره خاکی غافل کند .

انسان الگو، الگوی مطلوب سرمایه داری، انسانی با این فعالیتها است . این انسان مصرف کننده ایست که تا تخریب کامل خود مصرف می کند بدون این که سیر شود . و در همان حال، بعنوان نیروی کار مصرف می شود تا زمانی که کارفرمائی به او بگوید دیگر مصرف شدنی نیست. نظام سرمایه داری می تواند از دوام حیات خود مطمئن باشد. زیرا این انسان ممکن است عصیان کند اما جز این نمی کند که قدرتی را جانشین قدرتی بسازد که بر ضدش عصیان کرده است . بنا بر این، نظام همچنان ادامه پیدا می کند .

سرمایه داری بدان نیاز دارد که همواره میزان تقاضا از میزان عرضه بیشتر باشد. برای آنکه انسان همواره مصرف کننده حریص باقی بماند . از این رو، در خود انسان و در رابطه با زمان و مکان، سلسله مراتب « ترجیح » ها را ایجاد می کند :

• نیازها گرچه از طبیعت و فعالیتهای طبیعی انسان مایه می گیرند ، اما نه تنها در بند این فعالیتهای نمی مانند، بلکه بر این فعالیتهای حاکم می شوند . تا بدانجا که بسیاری از نیازها ، واقعیتی جز ساخته ذهن ندارند و بسیاری دیگر تا ویران نکنند ، برآورده نمی شوند . بدین قرار، نیازهای ناشی از فعالیتهای طبیعی که با فرآورده ها و خدمات محدود برآورده می شوند ، می توانند نامحدود شوند . بخصوص که

• تراحم فعالیتهای استعدادها امکان جا به جا کردن نیازها و تغییر دادن ترجیح ها را فراهم می آورد . بسا می شود آدمی که گمان می کرد همه نیازهای خویش را بر آورده و خود را راضی می شمرد ، به روزی، خود را موجود محرومی می یابد . زیرا ترجیح ها دیگر ترجیح های دیروز نیستند . او ناگزیر است فعالیتهای خود را جا به جا کند و نیازها و مصرفهای خود را تغییر دهد . تراحم فعالیتهای و ناسازگاری نیازها با یکدیگر، نقش مهمی در برده نیاز شدن انسان بازی می کنند . بخصوص که:

• تراحم فعالیتهای بعلاوه رقابت ها و تضادها در جامعه بعلاوه تراحم و بلکه تضاد زمان و مکان اجتماعی حال با زمان و مکان اجتماعی آینده ، مساویست با کوتاهی عمر نیاز و مصرف . جانشین شدن ها که از راه « مد » شدن و از مد افتادن ، انجام می گیرند، زاده این تراحم ها و تضادها هستند . چرا که

• محدود کردن فضای فعالیتهای استعدادها و تراحم فعالیتهای نیاز به فضاهای غیر واقعی از سوئی و به مخدرها از سوی دیگر را روز افزون می سازد . این دو نیاز عرصه بسیار گسترده ای را برای ایجاد انواع نیازها و تغییر ترجیح ها و جانشین کردن نیازها و تغییر کم و کیف فرآورده ها و خدمت ها ، پدید می آورد : نیازهایی که بی شمار نیاز می سازند، اینگونه نیازها هستند :

• در جامعه هائی که قدرت، محور و ارزش اول است، بر آوردن نیازها رابطه مستقیم پیدا می کند با احساس قدرت کردن و یا موقعیت ممتاز پیدا کردن از راه مصرف. تغییر پذیری بی شمار نمودهای قدرت و کوتاهی زمان علامتها و مدها و حتی مظهرها و، در نتیجه، وسعتی که نیازها و تغییر آنها پیدا می کند، آدمی را بر آن می دارد انگشت حیرت به دندان گزد. اما احساس قدرت کردن، نیاز به خشونت دارد و خشونت، خود نیاز ساز است. اگر اینهمه در جهان جو خشونت سنگین شده است، بخاطر آنست که پدید آورنده نیازها و در نتیجه برانگیزنده سرمایه گذاریها در تولید فرآورده ها و خدمات است. می دانیم که بیشتر از دو سوم تولید بشر مخرب هستند.

• اما انسان، در حالت آزاد، درونی شفاف دارد. استعدادها نیازهای خود را از فعالیتهاشان در جریان رشد دارند. بنا بر این، نیازها نیز معلوم هستند. اما انسانی که در درون و بیرون مطیع ولایت طلقه قدرت است، درون و بیرونی مبهم دارد. همین ابهام است که به قدرت سرمایه داری امکان می دهد فراخور فعالیتهای سرمایه، نیازها را تغییر و نیازهای جدید را پدید آورد. شدت ابهام کار را به بحران هویت کشانده است و امروز «انسان کیست؟» پرسشی بی پاسخ گشته است.

• ابهام، از جمله، زمینه ای برای استفاده از تبعیضها برای «گسترش بازار» از راه ایجاد نیاز است. از این تبعیضها، یکی تفاوت در شکل است. وقتی فرآورده یا خدمت از یک جنس است، رایج ترین روش عرضه ها به شکلهای گوناگون با قیمتهای گوناگون است. برای مثال، کتاب با قطع های متفاوت و کاغذها و جلد های جوراجور و یا لباس با مارکهای مختلف و...

اما تبعیض های اصلی، تبعیض هائی هستند که مصرف کنندگان میان نیازهای خود قائل می شوند. عامل رجحان دادن را پیش از این

شناختیم. در این جا، نه رجحان که تبعیض را مطالعه می کنیم. تبعیض هائی را مطالعه می کنیم که بنا بر سلسله مراتب اجتماعی، نیازهای را می سازند که فرآورده موقعیتهای اجتماعی مصرف کنندگان هستند. از شناخته ترین این تبعیض ها - که در کشور ما بسا رایج تر نیز هست - تبعیض بسود نیازی است که موقعیت اجتماعی جستن، بوجود می آورد. برای مثال، داشتن تلویزیون احراز موقعیت اجتماعی بر تری است. لذا، بخاطر خرید آن، اشخاص از غذای خود می کاهند و پول جمع می کنند تا تلویزیون بخرند. سرمایه داری با ایجاد تبعیض ها، نیازها را بر هم می افزاید. با وجود این، مرزهای تبعیض ها را، تا زمان اشباع، عبور ناکردنی می کند. بعد از اینکه قشر ممتاز سیر شد، آن نوع فرآورده یا خدمت را همگانی می کند.

• تبعیض های نژادی و ملی و قومی و طبقاتی و جنسی و ... و نقش آنها در ایجاد نیازها، نوعی از تبعیض را بوجود آورده است که رابطه میان انسان با نیاز و در نتیجه، رابطه میان انسان با مصرف را تغییر داده است:

رجحان دادن به «هم اکنون، همین جا» یکی از مبانی ارزش پول (رجحان نقدینه)، بمثابة قدرت است. این رجحان سبب شده است که پس انداز جای به پیشخور بدهد. بطوری که تمامی جامعه های زمان ما، جامعه های مقروض هستند. تبعیض بسود نسل امروز و نسلهای آینده، با آنکه فرزند و نوه و نتیجه و نبره های نسل امروز هستند، تبعیض دیگری است که فراوانی نیازها و کمی درآمد نسبت به هزینه، توجیهش نمی کند. پیش از این، اطمینان مطلق این تبعیض را توجیه می کرد که هر دو شکل اقتصادی سرمایه سالار می دادند: جامعه فردا جامعه ای با اقتصاد وفور خواهد بود. این دو با یکدیگر مسابقه نیز می دادند. اینک بر جهانیان معلوم گشته است جامعه در وفور سراب بوده است، اعتیاد به مصرف، ترس از بیکاری، ابهام شدید بخصوص نسبت به

آینده و زبان فریب (افزایش درآمد سرانه امری دائمی است) رجحانها و تبعیض های دیگری را نیز توجیه می کنند . از جمله این تبعیض ها ، تبعیضی است که اقتصاد مسلط بسود خود بر قرار کرده است و محل تمرکز سرمایه ها و استعدادها در مقیاس جهان گشته است . با آنکه بخش بزرگی از نیروهای محرکه (بخصوص سرمایه) را از جریان تولید خارج و در انواع قمارها (سوداگری ها در بازارهای بورس) بکار می اندازد و یا تخریب می کند، ناگزیر می شود میزان مصرف خود را، به زبان بقیه انسانها، به حداکثر رساند . زیرا نیروهای محرکه ای را که نزد خود متمرکز می کند، جز از راه مصرف نمی تواند بکار گیرد . تبعیض ها، اقلیت ثروتمند جهان را ناگزیر کرده اند از راه تبعیض در مصرف، موقعیت مسلط خویش را حفظ کند. از این رو است که ، از جمله ، بسود « نقاط پیشرفته » و زمان حال ، از راه جعل نیازها و بر اینگختن به مصرف ، تبعیض برقرار کرده است . نتیجه این شده است که

● رابطه نیاز با انسان و با محیط زندگی او تغییر کرده است :

انسان و محیط زندگی او تابع نیاز شده اند . تا آنجا که فکر راهنمای غالب و سازگار با سرمایه سالاری این شده است که عامل فعالیت انسان ، نیازهای او هستند . وگرنه، انسان « بالطبع تنبل است » . زبان فریب عقل ها را سخت فریب داده است. چنانکه اندک شمار هوشمندان می پرسند :

بر سر آن واقعیت گرائی و خردمداری که مایه مباهات کرده بودیم ، چه آمده است ؟

رابطه انسان و طبیعت با نیاز، رابطه دو واقعیت فعال است : انسان، از رهگذر فعالیت های حیاتی و در جریان رشد، نیازها پیدا می کند. پس، انسان ، بیمن دانش و فن، تولید و هم رشد می کند . بدین سان، نیاز پی آمد فعالیت های حیاتی و رشد است و خود به خود وجود ندارد . حال

چگونه می توان پذیرفت نا موجود موجود را بنده خویش کند ؟
حاکمیت نیاز بر انسان آن واقعیت گرائی ساختگی سازگار با انواع
سالاریها است که سبب شده است نه تنها انسان و طبیعت ابتکار عمل را از
دست بدهند ، بلکه با بر قرار کردن روابط قوا، قدرت را ایجاد و جانشین
انسان و طبیعت کند و این قدرت ، در جریان بزرگ و متمرکز شدن
خود، نیازهایی را ایجاد کند و به انسانها القاء کند . ارضای این نیازها با
ویرانگری انسان و محیط زیست او ، میسر می شود و سبب می شود ما
انسانها با تمام توان به خدمت قدرت درآئیم تا مگر درآمد لازم برای
ارضای نیازهای خود بیابیم . می توان چشم بر هم نهاد و در ذهن،
گستره ای را مجسم کرد که قدرت برای جعل نیازها به دست آورده
است و بدست می آورد :

• در حقیقت، با تغییر رابطه انسان و طبیعت فعال با نیاز، غیر عقلانی بر
عقلانی محاط و حاکم گشته است . وارونه رابطه ای برقرار شده است که
ما آن را حالت آزاد توصیف کردیم . لیبرالها می گویند :

عصر ایدئولوژی ها بسر آمده است . لیبرالیسم را ایدئولوژی نمی دانند
زیرا یک نظام نیست . حقیقت اینست که سالاریهای ششگانه از لیبرالیسم و
از عقلانی و غیر عقلانی و از انواع اسطوره ها ، « اندیشه راهنمایی »
ساخته اند و بدان، انسانها را به خدمت خود در آورده و به تخریب خود
و محیط زیستش گماشته اند . در آنچه به اقتصاد مربوط می شود ،
نیازهایی که غیر عقلانی ها می سازند ، بیشتر و بیشتر می شوند . جز این
نیز ممکن نبود . زیرا در مدار باز مادی ↔ معنوی ، نیازهای مادی که
بر آورده می شوند، استعدادها فراخنای لاکراه را می یابند . حال آنکه
عقلانی در بند غیر عقلانی ، در حقیقت، حاکمیت قدرت بر خرد است . در
این حاکمیت، نیازها جز از راه فرآورده های مادی یا شبه مادی
(خدمات) بر آورده نمی شوند . و از آنجا که قدرت از راه تخریب پدید

می آید و بزرگ و متمرکز می شود، برآوردن نیازها از راه مصرف ویرانگر برآورده می شوند. بدین خاطر است که نیازها و بنا بر این، فرآورده ها و خدماتی که بنوبه خود کارشان نیاز سازی است، پایان ناپذیر و منابع موجود در طبیعت پایان پذیر و زمان به زمان کمیاب تر می شوند. کمیابی روز افزون بنوبه خود کمبود درآمد به هزینه را بیار می آورد. پیش فروش کردن « نیروی کار » و پیشخور کردن و وامدار زندگی کردن و دائم بر وامها افزودن، شیوه زندگی در عصر ما شده است.

• واقعیت‌های بالا ما را از واقعیتی دیگر آگاه می کنند و آن این که جریان « تفرد » به فرد پایان نمی پذیرد. در درون او، ادامه پیدا می کند. در درون او، جامعه پراکنده ای را بوجود می آورد که هریک از عناصر آن خود یک دستگاه نیاز سازی است. نیازهای پراکنده چون مجموعه ای سازگار را تشکیل نمی دهند، به ترتیبی که گذشت متکثر می شوند و بنوبه خود، درون انسان را میدان تعارض های دیرپا می کنند. فیلسوفی گفته بود: انسان وارد فرهنگ غرب شد ولی مثل شئی از آن خارج می شود. اما اینک طبیعت و تمامی جانداران در خطر قرار گرفته اند. تا بدانجا که حتی اگر بقیه انسانها از حداقل زندگی چشم پبوشند و تمامی منابع طبیعت را در اختیار غرب و اقتصادش بگذارند، غرب یا باید به جریانی پایان ببخشد که، در آن، انسانها آلت سرمایه سالاری در تخریب حیات هستند و یا جریان کنونی به حیات بر روی زمین پایان می بخشد.

• تحت فشار نیازهایی که انسان برای ایجادشان استخدام شده است و نیز، زیر فشار « اگر کار می خواهی مصرف کن! »، انسانها فردهائی شده اند که در درون نیز گرفتار فردیت های متعددی گشته اند. این فردها در

برابر استبداد بنیادهای جامعه، بکاری توانا نیستند : این بنیادها ، دست کم، سه کار را بطور مستمر انجام می دهند :

۱ - جلوگیری از اینکه انسان صاحب اختیار خود شود و طبیعت خویش را باز یابد .

۲ - سازگار کردن انسانها با نیازها که سالاریهای ششگانه ایجاد می کنند از راه از بین بردن مقاومتهاشان و

۳ - نیازها را ایجاد کردن و به موقع جا به جا کردن .

راه حل عمومی تغییر رابطه میان انسان با بنیادهای جامعه است . رابطه کنونی رابطه فرد با قدرت است . حق و اختیار تصمیم باید به انسانها بازگردد . بنیادها باید به ترتیبی که آمد و می آید ، تجدید سازمان شوند . بگونه ای که انسانهای آزاد بتوانند بنیادها را بمثابه وسیله فعالیت، در حالت آزاد، در اختیار داشته باشند .

جامعه هائی که از بیراهه ای نرفته اند که غرب رفته است، فرصت دارند این انسان را الگوی اقتصادی قرار دهند و اقتصادی در خدمت انسان بسازند . افسوس که زیر سلطه و گرفتار استبدادها هستند .

بند پنجم - سلب مالکیت تصمیم از بنیادها

در حال حاضر ، در جامعه های دارای نظام سرمایه داری لیبرال ، بنا بر ظاهر، « لائیسیته » همگانی است . بنیاد سیاسی (دولت) از بنیاد دینی (کلیسا) جدا است . بنیاد اقتصادی خود مختار است . بنیاد تعلیم و تربیت یا دولتی و یا خصوصی و بنا بر تعریف ، « بی طرف » است . بنیادهای اجتماعی و فرهنگی نیز از دولت مستقل هستند (جامعه مدنی) . اما در واقعیت ، این بنیادها قدرتهای ششگانه هستند و بدون سازگاری با یکدیگر ، البته در محدوده روابط قوا ، قدرت نمی شوند . به سخن دیگر،

در نظام اجتماعی ، این بنیادها با یکدیگر در روابط قوا یا در ستیز و یا در سازش هستند .

در برابر این شش قدرت، انسان اختیار دین یا مرام خود را ندارد (اگر دین دار باشد این بنیاد دینی است که او را به دین داری می شناسد و اگر مرام دار است ، بنیاد مرام مدار است که او را مرام دار می شناسد) . انسان اختیاری ولایتی را که از آن او است، ندارد. اختیار « نیروی کار » خود را ندارد . اختیار تعلیم و تربیت خود را ندارد . اختیار موقعیت و منزلت اجتماعی خود را ندارد. اختیار استعداد خلاقه خود را ندارد . زیرا ابتکار و ابداع و کشفی بکار می آید که « بازار داشته باشد » . بازار هم جایی است که قدرت، از راه آن ، اعمال می شود :

در روابط قوا، ضعیف تر می دهد و قوی تر می ستاند .

واقعیت اینست که « توزیع قدرت » مشکل را حل نکرده است . مانع از پیدایش ابرقدرتهای سیاسی (در حال حاضر امریکا) و ابر قدرتهای اقتصادی (ماوراء ملیها) و ابر قدرتهای دینی (کلیسای کاتولیک و بنیاد دینی در جامعه های مسلمان ...) و مرامی (لیبرالیسم که خود را ایدئولوژی نمی داند اما مدعی است که ، بدان، تاریخ پایان پذیرفته است چرا که حاصل تجربه جامعه ها است) نگشته است . مانع از استقرار ابر قدرت آموزش و پرورش که حتی بیشتر از ماوراء ملی ها، جهان را فراگرفته است نشده است . مانع از آن نشده است که عقول انسانها را ابرقدرت « فرهنگی » (سلطه فرآورده های امریکائی بر عقول در همه جا) در اختیار نگیرد. مانع از آن نگشته است که ابر قدرت اجتماعی پدید نیاید . در حقیقت، در همه جا، نظام اجتماعی غرب ، با بنیادهایی که در بردارد و با اصالتی که به فرد می دهد و گرفتار انزوایش می کند، در حال باز سازی هستند . با این تفاوت، که در بسیاری جاها، نظام اجتماعی تشابه صوری با غرب می یابد چرا که، در واقع ، نظامی

اجتماعی زیر سلطه و کارش صدور نیروهای محرکه است. در برابر این ابر قدرتها، انسانیت امروز و فردا از کدام آزادی، حتی از کدام اختیار برخوردار است؟

اینک اگر انسان آزاد را الگو بشماریم و این انسان را میزان عدالت بشناسیم، در رابطه انسان با بنیادها، ضابطه عدالت عبارت می شود از سلب مالکیت تصمیم از بنیادها و باز گرداندن حق تصمیم به انسان ها.

• اختیار دین و باور و اختیار سعی (انواع کارها) و اختیار ولایت اعضای جامعه بر اداره امور خویش، اختیار آموزش و پرورش، اختیار انس و علاقه و عشق، و اختیار خلق و ایجاد باید از آن انسان ها باشند و این اختیارها می باید از بنیادها ستانده شوند.

• این کار امکان پذیر نیست. مگر آنکه دین یا مرام، دین یا مرام آزادی باشد. چراکه اگر دین یا مرام، دین یا مرام قدرت باشد، اختیار را از دست انسان بدر می برد و در ید بنیاد دینی قرار می دهد. اختیار او را بر سیاست و آموزش و پرورش و عشق و خلاقیت و فعالیت اقتصادی نیز سلب می کند. در حقیقت، به ترتیبی که دیدیم، قدرت نمی تواند در انسان استقرار پیدا کند و انسان را وسیله کار خود کند، مگر این که رهبری در بیرون انسان قرار گیرد و استعداد رهبری انسان تابع آن بگردد. بدین سان، این اندیشه راهنما است که عقل انسان را آزاد و مانع از به بندگی قدرت درآمدن او می شود. اگر بندگان قدرت این واقعیت را در می یافتند، دنیای ما، دنیای آزادی و بهروزی می شد. بنا بر این، حالت آزاد ایجاب می کند که هدف هر فعالیت و نیز هدف بنیادهای جامعه رشد انسان در آزادی و آزادتر شدن او به رشد باشد.

• میان حالت آزاد انسان و فعالیت های بنیادهای جامعه، تضاد به کنار، تراحم نیز نباید باشد. میان بنیادهای جامعه نیز تضاد و حتی تراحم نباید باشد. به ترتیبی که در جای خود توضیح داده ام، تنها بر اصل موازنه

عدمی و با هدف و روش شدن آزادی این دو تحول بنیادی میسر می شوند. تقدم و سلطه بنیادی بر بنیاد دیگر، یکی از مسائل لاینحل تمامی جامعه ها، در گذشته و امروز است. هم اکنون، در کشور ما، تداخل بنیادها در وظائف یکدیگر، بحران سختی را پدیدآورده است. پیش از این، همین بحران، با شدت کمتری، مشخصه تاریخ ایران بوده است. بخصوص نزاع دائمی بنیاد دینی با بنیاد سیاسی. در غرب، بنیاد اقتصادی حاکمیت پیدا کرده و بحران جهانی را پدید آورده است. به ترتیبی که دیدیم، در نظرهایی که پیرامون عدالت اجتماعی اظهار شده اند، از حل این مشکل غفلت شده است. علت نیز آنست که بر اصل ثنویت، این مشکل راه حل پیدا نمی کند. بدین قرار، بنیادهای جامعه باید از بند تبعیض بسود این یا آن و سلطه این بر آن و آن بر این، رها شوند. این رهایی ممکن می شود به:

۱- الغای تبعیض ها،

۲- تجدید سازمان بنیادها بر اصل موازنه عدمی،

۳- تغییر سازمان های تبعیض تراش و تبعیض بان به سازمانهای تبعیض زدا که گستره آزادی انسان ها را، در فعالیتهای سازنده خویش، بیشتر می کنند،

۴- قرار گرفتن بنیادها همچون وسیله در اختیار انسان ها.

● شفاف شدن فعالیتهای بنیادها، الغای سانسورهای چهل و چهارگانه و بسا بیشتر و نیز شفاف شدن فعالیتهای انسانها که خود بنیاد رهبری کننده در هر جامعه هستند.

به ترتیبی که دیدیم، ابهام ها زاده سانسورها و سانسورها ساخته قدرت (= زور) هستند. هر اندازه فعالیتهای انسان ها و بنیادهای جامعه شفاف تر، پهنای آزادی (= لا اکراه) فراخ تر و رشد انسان ها در آزادی شتاب گیر تر. از این جا، شفافیت از مهم ترین میزان هائی است

که ما هر یک از آنها میزان عدالت می‌خوانیم و مجموعه آنها را نیز میزان عدالت می‌شماریم.

• همانطور که حالت آزاد، حالت رهایی از حدها، حالت فضای اجتماعی باز است، بنیادهای جامعه نیز باید باز باشند. بدین ترتیب:

۱ - بنیاد دینی یا مرامی باید به روی اندیشه‌های راهنما باز باشد و جریان آزاد اندیشه‌ها را برقرار کند. حقانیت دین یا مرام مجوز سانسور نیست. بعکس مشوق جریان آزاد باورها است. زیرا جهل با اظهار علم از میان می‌رود و علم با اظهار شدن، در وجود می‌آید. مهمتر از این، آن باوری باور آزادی است و باور آزادی می‌ماند که جریان آزاد اندیشه‌ها و باورها را بیشتر تحمل و تشویق کند.

۲ - بنیاد آموزش و پرورش باید جریان آزاد دانش‌ها و فنون و اطلاعات را برقرار کند.

۳ - بنیاد سیاسی باید فعالیتهای سیاسی آزاد و مشارکت تمامی اعضای جامعه را در اداره امور جامعه تأمین کند. آزادی فعالیتهای سیاسی یک امر است، بازیافت حق تصمیم و استفاده از این حق در اداره امور جامعه خود، از راه شورا (= مردم سالاری بر اصل مشارکت)، امری دیگر است. جامعه آزاد جامعه ایست که اعضای آن از حق تصمیم برخوردار هستند و در آنچه به اجرای تصمیمهای جمعی مربوط می‌شود، حتی المقدور تصمیم‌گیرندگان، خود در اجرای آن، به روش تجربی (= نقد و اصلاح پذیر در روند اجرا)، شرکت می‌کنند.

۴ - بنیاد اقتصادی می‌باید هم کار در اختیار اعضای جامعه بگذارد و هم تصمیم در باره اداره کارفرمائی را از آن کارکنان خود بشناسد.

۵ - بنیاد اجتماعی نه ترجمان تضادها که می‌باید بیانگر توحیدها بگردد. چنانکه رابطه‌ها ترجمان توحید آزاد بگردند.

در خور یادآوری است که، در حال حاضر ، تضادها و نیز مصرف ، محور هستند . جامعه آزادی که بر میزان عدل ، نظام اجتماعی باز و تحول پذیر می یابد، جامعه ایست که در آن، توحید و تولید محور می شوند .

۶- بنیاد فرهنگی با فراهم آوردن اسباب خلاقیت ها، می باید به انسانها امکان دهد که از رهگذر خلق هنر مرزهای ممکن را در نوردند و در ماورای قلمروئی که ، در آن، پندار و گفتار و کردار را ممکن می شمارند، فضاهای جدید به روی عقل آزاد و عمل انسان آزاد ، بکشایند . کاستن از ضد فرهنگ (= فرآورده های زور) و افزودن بر فرآورده های فرهنگ، فرهنگ آزادی ، فراخنای جامعه آزاد را فراخنای رشد از راه خلق آنها به یمن هنرمندی ، می گرداند.

• تاریخ به ما می گوید :

بخصوص بنیاد دینی است که می باید مدار فعالیت انسان را مدار باز مادی ↔ معنوی نگاه دارد . اگر این بنیاد، قدرت را ارزش کند ، بنیادهای دیگر ، شتابان ، فضای فعالیت انسان ها را می بندند . این بخاطر آنست که دین و باور راهنما، از راه رابطه با هستی هوشمند و...، خدا، فضای فعالیت انسان را باز نگاه می دارد . اگر دین ، در بیان قدرت از خود بیگانه شد و بنیاد دینی، قدرت مدار گشت، فضای اجتماعی فعالیت انسانها بسته می شود . بسیاری گمان برده اند خطا از دین است و اگر دین نباشد، مشکلی پدید نمی آید . اما اگر اینان به خود زحمت بدهند و به تاریخ پیدایش لیبرالیسم باز پردازند ، پی خواهند برد که لیبرالیسم، مرام « استبداد سرمایه » است . لیبرالیسم آزادی را قدرت معنی می کند و بدین فریب، قدرت را هدف همه فعالیتهای انسان گردانده و استبداد و برانگری را پدید آورده است که تاریخ هرگز به خود ندیده است . بدین قرار ، فعالیت اقتصادی آزاد ، بدون معنویت بی کران،

محال است . مرام آزادی با اقتصاد آزادی و مرام قدرت با اقتصاد قدرت خوانائی دارند .

باردیگر به این مهم بازگردیم که، به خصوص در قرن بیستم، دین ستیزی به نام علم یا « ایدئولوژی علمی » و علم ستیزی بنام دین یا « ایدئولوژی علمی » جهان را در جنگهای مرگ آور و ویرانگر فرو برد :

کوشیدند و بسا هنوز می کوشند علم را جانشین دین کنند . کوشش بیهوده ای بود و هست که به شکست انجامید و بشکست خواهد انجامید .
چرا که علم ، از جمله، در رشد خود، نیاز به اصل راهنمایی دارد که
حدها را بردارد. چنانکه عقلهای پژوهشگران، آزادی جستجوی علم را ،
رها از این و آن توقع قدرت، بیابند و فرآورده های جستجوها ،دانش و
فنی در خدمت مرگ و ویرانگری نشوند . این اصل راهنما را دین باید
در اختیار عقلهای آزاد قرار دهد . و نیز، علم به کاری که باور راهنمای
توانا است، توانا نیست . در حقیقت، بازکردن و باز نگاه داشتن مدار
مادی ← معنوی و ممکن کردن مسابقه در جستجوی علم و فن و در
اختیار همگان قرار دادن دست آوردها و معرفت بر حقوق خویش و
دیگران و عمل به حقوق خود و دفاع از حقوق دیگران ، مسابقه در
دادگری ، در تقوی ، در انس و عشق ، در ایثار ، در بکار انداختن
استعدادها و... را علم در اختیار انسان نمی گذارد . علم در رشد خود
به باور راهنمایی نیاز دارد که عقل را از هر محدود کننده ای رها و
اینهمانیش را با هستی هوشمند ممکن کند . از این رو است که اگر دین
یا مرام بیان قدرت بگردند ، به ترتیبی که دیدیم، حاکمیت از آن بنیادی
می شود که نمودهای مادی قدرت را ایجاد می کند . بدین خاطر است
که تمامی استبدادهای دینی و ایدئولوژیک ، سرانجام، به استبدادهای
اقتصادی - سیاسی بدل شده و می شوند . دین و مرام را آلت فعل
قدرت کرده اند و می کنند .

بدین قرار ، نقش بنیاد دینی در رها شدن بنیادهای دیگر از بند قدرت و هدف شدن آزادی در هریک از بنیادها و پایان گرفتن تراحم بنیادها با یکدیگر و تهدید و تحدید یکدیگر ، تعیین کننده است :

بدون دین یا مرام آزادی ، اقتصاد آزاد وجود ندارد . افزون بر این ،

- نباید پنداشت که بنیاد اقتصادی که به حد اکثر رساندن سود سرمایه را هدف می کند و دیگر بنیادها که چون این بنیاد ، قدرت محور هستند ، راست می گویند که دانش و فن بکار می برند . راست نمی گویند زیرا بنیاد اقتصادی می گوید کارفرمائیها ، به حکم رقابت سختی که با یکدیگر دارند ، جدید ترین دست آوردهای دانش و فن را بکار می برند . این ادعا که ، در مواردی ، وقتی بنا بر افزودن بر کارائی و بهره وری است ، صحیح است ، در گزینش ها و سمت دهی ها به فعالیتها ناصحیح است . در حقیقت ، در هدفی (رساندن سود به حداکثر) که کارفرما بر می گزیند و در روشهایی که بکار می برد ، در مقام سرمایه سالار است و از توقعات قدرت (در این جا سرمایه) پیروی می کند . اما اندیشه راهنمایی که راه و روش قدرتمداری را به کارفرما می آموزد ، در بخش بزرگ خود ، مجاز است . برای مثال ، کارفرما در تخریب منابع طبیعت و محیط زیست ، نه از دانش و نه از فن پیروی می کند . حتی در بهره برداری از منابع و آلودن محیط زیست ، از دانش و فنی استفاده می کند که سود او را بیشتر کنند . همینطور هر جنگی با دروغ آغاز می شود . هدفی که آغازگر جنگ در سر دارد ، نه از علم که از مجاز و دروغ مایه می گیرد .

اگر نسبت سرمایه ای که از جریان تولید خارج و در بورس ها بکار می افتند ، و اگر بیشتر از دو سوم تولیدات جهان تخریبی هستند و اگر میزان فقر و قهر در جهان رو به افزایش است ، بخاطر آنست که اندیشه راهنمای خدمتگزاران سرمایه و دیگر اشکال قدرت ، بیان آزادی نیست . بیان قدرت است و بخش عمده هر بیان قدرتی را ظن ها و مجازها

تشکیل می دهند . برای آنکه میزان مجازهائی که راهبر خدمتگزاران قدرت هستند را اندازه بگیریم، از خود پیرسیم :

اگر جریان آزاد دانش و فن بر قرار بود و اندیشه راهنمای انسانها ، بیان آزادی بود و هر انسانی این دانش و فن را در رشد خود بکار می برد ، اقتصاد جهانیان و زندگی آنها و سمت یابی نیروهای محرکه و... چگونه می شدند ؟ میزان تخریب در جهان امروز و اندازه دوری جامعه جهانی از جامعه جهانی کمال مطلوب ، ما را از شدت و وسعت ستمگری آگاه می کند که در روابط سلطه گر - زیر سلطه، از راه بکار بردن بیان های قدرت که خدمتگزاران قدرت در سردارند، بر انسان و طبیعت روا می رود .

بدین قرار، اندیشه راهنما شدن بیان آزادی و جریان آزاد دانش ها و فن ها و بکار بردنشان در فعالیتهای، میزان عدلی است که بدان می توان اندازه انحراف هر جامعه را از راست راه رشد سنجید .

• از نمایان ترین میزان ها، برای تعیین اندازه آزادی انسان و برقرار شدن رابطه انسان آزاد با بنیادهای جامعه ، بمثابة ابزار کار انسان، بی وجه شدن مصلحت خارج از حقیقت است . در حقیقت، در روابط کنونی، حقوق را انسان دارد (در جامعه هائی که حقوق انسان بطور صوری پذیرفته شده اند) اما وظیفه ها و تکلیفها را بنیادها معین می کنند و اختیار تعیین تکلیف بیرون از حق نیز با آنها است . این کار را بنام « مصلحت » می کنند . بدیهی است که چون قدرت مدار است ، مصلحت بیرون از حق و ناقض حق ، اعتراضی را بر نمی انگیزد !

برای برآورد میزان تفاوت وقتی تکلیفها عمل به حقوق و مصلحت ها بهترین روشهای عمل به این و آن حق می شوند ، کفایت میزان عدل را عبارت بدانیم از این که تکلیف عمل به حق است و مصلحت بیرون از حق، قدرت فرموده و مفسدت است . حال اگر این میزان را در سنجش

فعالیتها، از جمله فعالیت‌های اقتصادی، بکار بریم، در می یابیم که اگر بنیادها اختیار تشخیص و تعیین مصلحت بیرون از حق را از دست بدهند، جهت و مسیر فعالیتها، از ویرانگر (قدرت خواسته) به سازنده بدل می شود و عرصه های فعالیتها و امکانات در دسترس انسان را بیشتر می کنند. به این دلیل ساده که عمل به حقوق، خود بیانگر تعقل و تصمیم و عزم و اجرا در آزادی است. اگر انسانها با عمل به حقوق خود، به آنها واقعیت ببخشند، فعالیت‌های ویرانگر که لازمه قدرتمداری هستند، موضوع تصمیم و عزم و اجرا نمی شوند:

نبود فعالیت‌های بیرون از حقوق، نبود قدرت و بود آزادی است. مصلحت بمثابة بهترین روش عمل به این یا آن حق، نوعی جدید از رابطه میان انسان با واقعیتها و زمان و مکان برقرار می کند:

• در حال حاضر، رابطه انسان با زمان و مکان را، بنیادها تنظیم می کنند. زمان و مکانی که بنیادها محدود عمل انسان می کنند، محدود هستند. میزان محدودیت، زمان به زمان بیشتر شده است. چنانکه بنیاد اقتصادی و بنیادهای دیگر، به کم شماری از انبوه بیکاران، بیش، کار نمی دهند. به انسانیت زمان خود که بنگریم، اکثریت بسیار بزرگی را گرفتار بیکاری آشکار و پنهان می یابیم. از کارهای دیگر که در حالت آزاد، هر انسان انجام می دهد، هیچ اغراق نیست اگر ۹۹ درصد انسانها را محروم بشماریم.

دیدیم که حالت آزاد، نیازمند زمان و مکان بی نهایت است. بنا بر این، بنیادهای اجتماعی برضد فطرت و طبیعت انسان و در خدمت قدرت مداری ساخت گرفته اند. حال آنکه، در آغاز، جامعه ها از آن رو پدید آمدند که انسان ها، در حالت آزاد، بتوانند کار و زندگی کنند و در آزادی رشد کنند و به رشد، آزاد تر شوند. به سخن دیگر، بنیادها وقتی سالم می شوند که هر انسان زمان و مکان اجتماعی فعالیت‌های خود

را بی نهایت بیابد . آیا وطن آنجا نیست که زمان و مکان آدمی بی نهایت می شود ؟

برای آنکه بنیادهای جامعه این زمان و مکان را در اختیار اعضای آن قرار دهند، باید در آنها و بدانها ، انسانها در روابط آزاد قرار بگیرند . برای مثال، خانواده یک بنیاد اجتماعی است . در حال حاضر، این بنیاد از روابط قوا ساخت می جوید و این روابط محدوده زمان و مکان اعضای آن را بوجود می آورند . اینک فرض کنیم زن و شوهری، به عشق ، خانواده خود را بنا کرده اند و میان آنها رابطه قوا نیست . در این خانواده، نه تنها هریک از دو همسر قلمرو فعالیت دیگری را گسترده تر می کند، بلکه محیط اجتماعی فعالیت آنها ، محیط خالی از زور یا بی کران لااکراه می شود . در این محیط، زمان و مکان فعالیتهای اعضای آن نامحدود و فعالیتهای آزاد هستند . بدین قرار، اگر بنیادهای جامعه را بر اصل موازنه عدمی بازسازی کنیم ، جامعه ای پیدا می کنیم آزاد ، با اعضائی جامع . همان انسان جامعی تحقق پیدا می کند که از دیرگاه ، عارفان « از دیو و دد ملولند » و در آرزوی اویند و اندیشمندان در پی یافتن شرائط و امکانات ظهورش هستند .

بدین قرار، میزان عدالت که اندازه سلامت بنیادهای جامعه را بدان می سنجیم، اندازه فراخی زمان و مکان اجتماعی است که این بنیادها در اختیار اعضای جامعه قرار می دهند . هر اندازه زمان و مکان اجتماعی فراختر ، بنیادها از زور خالی تر و در آنها ، رابطه ها آزاد تر .

• رابطه با محیط زیست نیز توسط بنیادهای جامعه برقرار می شود . به نسبتی که بنیادهای جامعه در خدمت قدرت هستند، رابطه انسان با محیط زیست بیشتر رابطه قوا است . می دانیم که غرب به خود می بالید که تنها او صاحب فرهنگ رشد است . زیرا بر طبیعت مسلط گشته است . مردم قاره های دیگر این فرهنگ را ندارند . از این رو، رشد نمی کنند ! و

امروز، حاصل سلطه انسان بر طبیعت، برباد رفتن منابع طبیعت در غرب و بقیت جهان، آلودگی مرگ آور محیط زیست شده است.

بنا بر این، میزان عدالت عبارت می شود از قطع رابطه قدرت با محیط زیست و برقرار شدن رابطه مستقیم انسان آزاد با محیط زیست.

انقلابی که در بنیادهای جامعه باید پدید آید تا این رابطه مستقیم میان انسان آزاد و محیط زیست برقرار شود، از لحاظ حال و آینده انسان و طبیعت اهمیت حیاتی دارد. چرا که استفاده از محیط زیست را به اندازه رفع نیاز، همراه با عمران طبیعت و بهبود محیط زیست، میسر می کند.

این میزان ایجاب می کند که بنیادها حق گرفتن تصمیم را به انسانها بازپس دهند و بنیادها وسیله اجرای تصمیم هائی بگردند که انسانها می گیرند. بدیهی است هر اندازه مشارکت اعضای جامعه در اداره امور خویش بیشتر، رابطه آنها با محیط زیست مستقیم تر. بطور مشخص، حق هر فرد بر کارمایه و آب و غذا، هم برای زیستن و هم برای کار کردن، در اندازه ای که طبیعت معین می کند، میزان حاکم بر جهت یابی نیروهای محرکه (سرمایه و فن و کار و...) در تمامی دنیا و نیز در هر کشور، به دست می دهد. بنا بر این میزان، در همه جا، عمران طبیعت و سالم شدن محیط زیست، اولویت پیدا می کند. و وقتی بدانیم که نسلها از پی یکدیگر در این طبیعت می باید زندگی کنند، با این امر موافق می شویم که میزان سنجش آزاد بودن و یا قدرت محور بودن بنیادهای جامعه، همواره رابطه مستقیم انسان با محیط زیست و فعالیت خودجوش انسان در محیط زیست و طبیعت است. بنا بر این بنیاد های قدرت محور کنونی بایستی جای خود را به بنیادهای سازگار با رابطه مستقیم و آزاد انسان با محیط زیست بسپرنند.

تغییر هائی که پیشنهاد شدند و میزان های عدالت که یافته شدند، لاینحل دیگری را حل شدنی می کنند:

• علت نزاحم ها و بسا تضادهای بنیادهای قدرتمدار و راه حل ها را شناسائی کردیم . اینک گوئیم : وقتی بنیادها وسیله هائی می شوند در اختیار انسان برای افزودن بر گستره آزادی (= لاکراه) ، مجموعه همآهنگی بدست می آید از بنیادها برای آنکه انسان ها ، در حالت آزاد، مجموعه ای از استعدادهای فعال بگردند و زندگی های خود را عمل به حقوق خویش بگردانند .

بدین قرار، اندازه سازگاری بنیادهای هر جامعه با یکدیگر ، به سخن دیگر، اندازه خالی بودن ساخت آنها و رابطه هاشان از زور ، میزان عدلی است که سالم بودن هر جامعه را معلوم می کند . زیرا هر اندازه ناسازگاری بنیادها با یکدیگر بیشتر ، رابطه آنها از زور پر تر و تابعیت آنها از قدرت (= تولید و مصرف زور) بیشتر . برای مثال، در نظام استبدادی ، حتی در بنیاد سیاسی نیز سازگاری وجود ندارد چه رسد به سازگاری این بنیاد با بنیاد اقتصادی . چرا که خود از زور ساخت جسته و با بنیادهای دیگر، بخصوص با بنیاد اقتصادی ، زور را رابط کرده است .

مجموعه بنیادهای سازگار با فعالیت آزاد انسان ، آن وطنی می شود که ، در آن، نقطه ها بی کران هستی و لحظه ها ابدیت هستند و انسان آزاد، عاشق ، عارف و خلاق است .

• بارز ترین میزان که تعیین می کند آیا بنیادهای جامعه در خدمت انسان هستند یا در خدمت قدرت، محل تمرکز و تکاثر و انباشت حاصل کارها است . در حال حاضر،

۱ - طبیعت فقیر و محیط زیست آلوده می شود .

۲ - کیفیت زندگی برای اکثریت بزرگ انسانیت ، بدتر می شود .

۳ - میزان تولید و مصرف قهر افزایش می یابد .

- ۴- نا برابری ها بیشتر می شوند .
- ۵- سرمایه ها و دیگر نیروهای محرکه از جریان تولید بیرون می روند .
- ۶- فرآوردهای ویرانگر افزایش می یابند .
- ۷- بیکاری بیشتر می شود .
- ۸- بدون کمترین تردید ، ادامه « رشد اقتصادی » کنونی عمر حیات بر روی زمین را کوتاه می کند .
- ۹- از آنجا که دانش و فن کار بردی را پیدا کرده اند که قدرت بدانها داده است ، در بخش « پیشرفته » جهان نیز ، عقب ماندگی مناطق وسیعی را در بر گرفته است و بر وسعت « شوره زارهای رشد » دائم افزوده می شود .
- ۱۰- منابع طبیعت پیشخور و آینده انسان و طبیعت ، پیشاپیش ، متعین می شود .
- ۱۱- از میزان فعالیتهای خودجوش یا آزاد انسان کاسته و بر چند و چون فعالیتهای قدرت فرموده افزوده می شود .
- ۱۲- با این همه ، نیازهای بر نیامده ، زمان به زمان بیشتر می شوند .
- ۱۳- از آنجا که سمت یابی فعالیتهای قدرت معین می کند ، بخلاف ظاهر و بسا باور همگانی ، نقش علم و فن در جهت یابی فعالیتهای تجربی شدن روشها کمتر می شود . و چون ، اندیشه های راهنمای که به فعالیتهای جهت می دهند ، بیان های قدرت هستند ، این مجازها هستند که به فعالیتهای جهت می دهند . در نتیجه ،
- ۱۴- رهبری و دلیل هر تصمیم و هر عمل نه در انسان ، که در بیرون او ، قرار می گیرند . برای مثال ، این بنیاد اقتصادی است که نوع کار هر انسان و دلیل آن را معین می کند . و...
- اگر هنوز وقتی باقی مانده باشد و اراده حیات در انسانها برانگیخته شود ، می توانند جریان مرگ را به جریان زندگی باز گردانند . میزان

همگانی که بر میزانهای پیشین باید افزود تا مجموعه ای از میزان های عدالت را تشکیل دهند، تغییر محل تمرکز و تکاثر و انباشت سرمایه و دیگر نیروهای محرکه، از بنیادهای جامعه، به انسان و طبیعت است.

• در حقیقت، انسان اقتصادی الگو، انسانی است که خود رهبری فعالیتهايش را برعهده دارد و به حقوق خویش عمل می کند. در نتیجه، دلیل هر فعالیت اقتصادی در خود آن فعالیت و حقوق او و حقوق دیگران و حقوق جمعی است. در مقام توضیح گوئیم:

وقتی هدف فعالیت را سرمایه معین می کند (= سود حداکثر) ، دلیل فعالیت یک کارگر در هدفی است که کارفرمائی تعیین می کند. رهبری او نیز با کارفرمائی است. زیرا او خویش را بعنوان « نیروی کار » فروخته است. اصل بر رعایت حقوق نیز نیست. زیرا هرگاه این میزان عدل بکار می رفت، تولیدهای تخریبی که سود تولید کننده را به حد اکثر می رسانند، تولید نمی شدند. به جای آن، فرآورده هائی تولید می شدند که نیازهای اساسی انسانها را بر می آوردند و بسا، در جهان ما، نه کسی از گرسنگی و نه از بی درمانی و نه از بی آبی و بی خانمانی می مرد.

بدین قرار، میزان عدل، استقلال انسان در رهبری، وجود دلیل در خود هر فعالیت، یعنی انطباقش با حقوق فردی و جمعی انسانها است.
انسان اقتصادی الگو، این انسان است.

• این انسان آزاد است. بنا بر این، استعدادهایش بطور خودجوش فعال و در فعالیتهای خود، بطور خودجوش همآهنگ می شوند. بدین قرار، میزان عدل را، خودجوشی انسان اقتصادی در فعالیتهايش تشکیل می دهد. وقتی انسان، تحت رهبری از بیرون نیست و فعالیتهايش را امرها و نهي ها از بیرون تشکیل نمی دهند ، یعنی در پندار و کردار تحت هیچ اکراهی نیست ، بی کم و کاست بر میزان عدل عمل می کند. و بهمان

نسبت نیز که از خط راست عدل ، فاصله می گیرد، استقلال رهبری را از دست می دهد و تحت امر و نهی رهبری که در بیرون او قرار می گیرد، فعالیتهايش بفرموده می شوند . ستم کامل زمانی است که انسان در هیچیک از فعالیتهای خود، خودجوش نباشد . بدین میزان می توان فعالیتهای اقتصادی را در جامعه های گوناگون ، از لحاظ عادلانه یا ظالمانه بودنشان ، اندازه گرفت و دانست چرا ازهر چیز به اندازه وجود دارد اما انسانها ندرت ایجاد می کنند . همه انسانها می توانند سیر شوند ولی گرسنه اند و...

تصور دنیائی که، در آن، انسانها آزاد تر، دانشمند تر، انس جوتر ، مقتصد تر، هنرمند تر و عارف تر (= اینهمانی با هستی) ، در نتیجه خودجوش تر و طبیعتی آبادان تر و محیط زیستی سالم تر باشند ، تصور دنیائی است با قوای نظامی و تسلیحات کمتر ، برابری بیشتر ، روابط مسلط - زیر سلطه کمتر و روابط تعاون، در یک مردم سالاری بر اصل مشارکت در مقیاس جهان ، بیشتر ، با فرهنگی پیراسته از ضد فرهنگ زور و خشونت و از هنر صلح جوئی سرشارتر .

برنامه های عمل، در بعد اقتصادی، مرحله به مرحله ، بر وفق میزان های عدل ، می باید تشخیص و به روش تجربه به اجرا گذاشته شوند . در دوران مرجع انقلاب ، در آن شرائط نامساعد ، برنامه ای تهیه و به اجرا گذاشته شد . میزان در تهیه برنامه اقتصادی، جلوگیری از بازسازی ستون پایه های قدرت بود . با آنکه مطالعه و تجربه ما ، به کمالی (در مقایسه با آن روز) که اینک پیدا کرده است ، نبود، حاصل تجربه مسلم کرد که راه حل اقتصادی دیگر و به عمل در آوردنی ، وجود دارد .

حاصل اجرای آن برنامه این شد که درآمد سرانه ، از هزینه سرانه بیشتر شد. اندازه تولید نفت به قصد صدور، به یک چهارم کاسته شد و

قیمت آن به سه برابر در بازار رسمی و نزدیک به ۴ برابر، در بازار «آزاد» رسید و...

به سخن دیگر، نه تنها رشد اقتصادی میسر است بلکه طرح و اجرای برنامه اقتصادی بر میزان عدالت نیز شدنی است.

فصل دهم

کاربردهای میزان عدالت

در این فصل امور واقعی بر میزان عدالت سنجیده شده اند که بطور مداوم ، وسیله توجیه بکار بردن قدرت (= زور) شده اند و می شوند . تقدم نان بر آزادی و حقوق انسان، تقدم امنیت بر آزادی ، تقدم رشد علمی و فنی و اقتصادی بر آزادی و نیز عدالت و... بدیهی است که در بیانهای قدرت، بنا بر نیاز، عدالت هدف می شود و رشد اقتصادی بر آن تقدم پیدا می کند :

بند اول - آزادی و نان؟

در این ایام ، در جامعه هائی که نظام اجتماعی باز و تحول پذیر ندارند، و نیز، در جامعه های که نظام اجتماعی خود را باز تصور می کنند، سخن روز اینست که مردم نگران نان روزانه خویش هستند؟ اما در این سخن که مردم نگران نان روزانه خویش هستند ، لذا بفکر آزادی نیستند، تناقض هائی وجود دارند :

• اگر مردم تا این اندازه نگران نمانند که از آزادی ذاتی خویش نیز غافلند، بدون فراخواندن به آزادی، چگونه می توان مردم را به جنبش خواند؟ آیا به مردم جز این را می توان گفت : در رژیم استبدادی، در نظام اجتماعی بسته، در نظام اجتماعی - اقتصادی تحت سلطه سرمایه سالاری، هر صبح می باید نگران نان آن روز باشید . برای آنکه از نگرانی

بدرآئید، برای استقرار رژیمی جنبش کنید که، در آن، آزادی داشته باشید و اختیار دولت و دیگر بنیادهای جامعه در دست شما باشد ؟

• برای مثال، چرا، در ایران ، کارگران ماهها بدون دستمزد می مانند و کارمندان می باید روزانه دو یا سه نوبت کار کنند تا خرج روزانه شان را در آورند ؟ زیرا نه در اقتصاد و نه در سیاست و نه در روابط اجتماعی و نه در فرهنگ، آزادی ندارند . دولت نسبت به مردم خارجی گشته است و اقتصاد را اقتصاد رانت خواری کرده است . بدون آزادی و استقلال ، چگونه ممکن است ساختهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را تغییر داد ؟

• و هر گاه « نان خواهی » را ، هدف کنیم و بدون توجه به این واقعیت که در نیمی از جهان، انقلاب شد و این هدف تحقق نیافت، باز در پی آن شویم، آیا به جایی غیر آن جا می رسیم که پیشینیان رسیدند ؟ در وضعیت کنونی که اکثریت افزون بر ۸۰ درصد مردم جهان یا زیر خط فقر هستند و یا هر صبح نگرانند که مبادا نتوانند پول نان روزانه را در آورند ، چه تغییری می توانیم بوجود بیاوریم ؟ اما آزادی ذاتی هر انسان است . اگر انسانها از آزادی و حقوق خویش غافل نشوند، استبدادی برجا نمی ماند تا متولی نانشان بگردد . پس دائم می باید به مردم خاطر نشان کنیم که آزاد زیستن در گرو اطمینان خاطر از نان روزانه نیست، اما نان روزانه آنها در گرو وجدان برآزادی و اندیشه و عمل آزاد هست .

• در حقیقت، انسانی که نگران نان روزانه است ، اگر بر آزادی خویش عارف بود، نه تنها این نگرانی را نمی داشت ، بلکه نان از استعدادهای خود می خورد . توضیح این که، انسانها یا آزادند و کار می کنند و یا ضمن کار کردن، از آزادی خویش بهره نمی گیرند و تابع زور می شوند . انسانهای نوع سومی وجود ندارند . انسانهایی که آزادند، با بکار انداختن استعدادهای خود، نان ابتکار و کار و رشد خود را می خورند .

اما وقتی انسانها تحت امر قدرت (= زور) هستند ، ناگزیر اکثریت بزرگی کار می کنند و بیش از بخور و نمیر بدست نمی آورند و اقلیتی نیز دستشان، برای دزدی، در جیب این اکثریت است . کار به جایی می رسد که امروز رسیده است و ۲ درصد مردم دنیا، برابر تمامی مردم دنیا ثروت پیدا می کنند (۳۵۷) بدین قرار، نان درآوردن چیزی نیست که هم با آزادی و هم با قدرت بیگانه باشد، بلکه تابع یکی از این دو است:
نان در آوردن در آزادی عمل بر میزان عدل و نان درآوردن در بندگی قدرت، تسلیم ستم شدن هستند .

• اگر آزادی و استقلال که ربط مستقیم با چگونه زندگی کردن یک ملت دارند، به این دلیل که مردم به فکر نان روزانه خویش هستند هدف نشوند، آیا « عدالت گستری » و یا رشد بر میزان عدل می باید هدف بشوند ؟ آیا رشد بر میزان عدالت ، بدون استقلال و آزادی ، سخن با محتوایی است و یا پوچ کردن اصل رشد بر میزان داد و ووداد است ؟

رشد بر میزان عدالت بدون آزادی و استقلال سخنی میان تهی است :

۱- رشد، اندازه برخورداری انسان از حقوق خویش را بدست می دهد و رشد در گرو آزادی و استقلال است. توضیح این که هر انسانی بر کار خویش مالکیت دارد . بنا براین، حق دارد کار کند . برای این که از این حق برخوردار شود، می باید زمین و منابع آن و ابزار کار، بطور برابر در اختیار همگان باشند (میزان عدالت) . استقلال انسان در اینست که این همه از اختیار او بیرون نروند . آزادی نیز در اینست که اختیار بر کار انسان توسط هیچ عاملی از جمله، قدرت سرمایه و قدرت سیاسی و ساخت اجتماعی و باور دینی یا غیر آن ، سلب نشود . بدین قرار، هر

انسانی استقلال و آزادی خود را از دست بدهد، حقوق خویش را هم از دست می دهد و به بردگی قدرت درمی آید و اختیار نانش هم در دست قدرت قرار می گیرد .

هرگاه فرض کنیم عدالت، توزیع برابر امکان کار و برخورداری هرکس از کار خویش باشد، جز در استقلال و آزادی معنی نمی دهد .
زیرا استقلال، توزیع برابر امکانات کار و آزادی برخورداری هر انسان از حق کار خویش است . به سخن روشن، استقلال عبارت از ولایت جمهور مردم و آزادی وجدان هر انسان بر آزادی و حقوق خویش است . چرا که توزیع برابر امکانات، بگونه ای که هر انسان فراخور استعدادهای خویش امکان کار داشته باشد، نیاز به شرکت همگان در مسئولیت مدیریت جامعه دارد . و این مسئولیت بدون آزادی انسان به تصور آوردنی نیز نمی شود .

۲ - رشد، رشد نیروهای محرکه نیز هست . رشد نیروهای محرکه هم باید واقعی و هم با کمیت و کیفیت مطلوب باشد:

• رشد نیروهای محرکه می باید واقعی باشد : برای مثال ، فروش نفت و گاز را که ثروت کشور هستند، رشد نیروی محرکه نمی گویند . اما هرگاه نفت و گاز در ساخت اقتصادی جذب شوند، به نیروی محرکه تبدیل می گردند . و یا جوان نیروی محرکه ایست که نیروهای محرکه دیگر را نیز بکار می گیرد . اقتصادی که، در آن، جوان یا در تولید نقش ندارد و یا « نیروی کار ساده » است ، از رشد مانده و کارش اتلاف نیروی محرکه است . و باز، دانش و فن نیروی محرکه هستند ، اما این نیروی محرکه فرآورده رشد انسان است . جامعه های زیر سلطه زیانهای بسیار سنگین پرداخته اند و می پردازند، زیرا گمان کرده اند و می کنند که دانش و فن را می توان وارد کرد . نتیجه اینست که گرفتار دائمی فرار مغزها و سرمایه ها شده اند . یک علت تعیین کننده از علتهای گریز

مغزها و سرمایه ها اینست که رشد دانش و فن و بخصوص فعال شدن آنها، از نیاز به استقلال و آزادی جدا گشته اند . مغزها آنجا می روند که هم رشد کنند و هم فعالیت درخور بیابند . سرمایه ها نیز آنجا می روند که انسان و دانش و فن و سایر نیروهای محرکه، مجموعه ای فعال را تشکیل می دهند .

• هرگاه عدالت را میزان سنجش رشد انسانها و رشد نیروهای محرکه بشماریم ، باز بدون استقلال و آزادی ، یعنی بدون انسانهای رشد یاب و جامعه ای با نظام اجتماعی باز و تحول پذیر با ساختهای توانا به جذب و فعال کردن انسان و دیگر نیروهای محرکه ، رشد ممکن نخواهد شد. زیرا نه تنها رشد نیروهای محرکه کمیت و کیفیت مطلوب را نمی یابد، بلکه از راه تخریب این نیروها است که جامعه ای زیر سلطه می ماند . نیروهای محرکه خود را تخریب می کند و زمینه های فعالیت فکر و دست را از میان می برد : در جامعه زیر سلطه ای که اعضای آن از آزادی و حقوق خویش برخوردار نیستند ، میزان عدالت، تنها ویرانی نیروهای محرکه و نازا شدن آن جامعه را اندازه می گیرد :

۳ - تکرار کنیم که نظام اجتماعی بسته که قدرت (= زور) قائمه آنست ، جز از راه تخریب نیروهای محرکه برپا نمی ماند . نخست به این دلیل که قدرت حاصل تخریب نیروهای محرکه است . و سپس به این دلیل که هرگاه نیروهای محرکه در رشد فعال شوند، نظام اجتماعی را باز و تحول پذیر می کنند و قائمه قدرت را هم از میان بر می دارند . از این روست که هر استبدادی ضد رشد است و اندازه نقش قدرت در هر جامعه ای ، میزان تخریب نیروهای محرکه را در آن جامعه بدست می دهد .

اگر از مردم ایران پرسیم چرا بعد از قرنی که از عمر صنعت نفت می گذرد، ایران صادرکننده نفت خام و وارد کننده بنزین است ؟ پاسخ می

دهند: آنها علم و فن را دارند، ولی ما نداریم. چرا بعد از یک قرن علم و فن را نیاموخته ایم؟ برخی پاسخ میدهند: لیاقتش را نداریم!، نمی گذارند ایرانی به علم و فن دسترسی پیدا کند!، هر کس علم و فن پیدا می کند، می گذارد و می رود! و... و اندک شماری هم پاسخ می دهند: عقب ماندگی ایرانی از استبداد است. در وجدان جمعی، آگاهی بر این واقعیت که این علت ها همه به علل دیگری وابسته اند که در نظام اجتماعی ما ایرانیان وجود دارند و این علل مانع از باز و تحول پذیر شدن آن می شوند، هنوز اندازه و شفافیت لازم را بدست نیاورده است. در حقیقت، این نظام اجتماعی ایران است که برای بازنشدن، نیروهای محرکه را صادر و یا تخریب می کند. اما اگر این نظام اجتماعی باز و تحول پذیر نیست، بخاطر اینست که قدرت (= زور) در زندگی روزانه هر عضو جامعه، نقش اول را دارد. حال اگر بنا بر رشد بر میزان عدالت باشد و اگر قرار باشد نیروهای محرکه نه در تخریب، بلکه در رشد و بازتر و تحول پذیرتر کردن نظام اجتماعی بکار افتند، باید آزادی جانشین قدرت (= زور) شود:

۴ - توضیح دادم چرا انسانها یا آزاد هستند و نان استعدادهای خود را می خورند و یا آزاد نیستند. یکبار دیگر یاد آور شوم، که بدون روابط قوا و بدون متمرکز شدن قوا، قدرت وجود ندارد. بنا بر این، وقتی می گوئیم انسانها آزاد نیستند، پس تحت امر قدرتی زندگی می کنند که متمرکز است. آیا قدرت می تواند نزد اکثریت بزرگ جامعه متمرکز بشود؟ نه. چرا که اگر در اکثریت جامعه پخش شود، دیگر وجود ندارد. پس نزد اقلیت کوچک جامعه متمرکز می شود و همین اقلیت، جریان تمرکز را ادامه می دهد. در قلمرو اقتصاد، ماوراء ملیها این سان پدید می آیند. معنی این تمرکز چیست؟ معنی آن اینست که بخشی از حاصل کار اکثریت بزرگ انسانها، از آنها ستانده می شود و در جریان استحاله به

قدرت، بخشی به جیب اقلیت و بخش دیگری به نیروی مخرب بدل و بخشی نیز تخریب می شوند. بدین قرار، مردمی که نگران نان روزانه خود هستند، بیشتر از هر کس دیگری نیاز به آگاه شدن از آزادی خویش و برخاستن برای استقلال خود بمعنای باز کردن نظام اجتماعی، باز کردن فضای اندیشه و عمل (= از میان برداشتن دولت استبدادی و ستون پایه های قدرت و ساز و کارهای تمرکز قدرت) دارند.

حال اگر عدالت را میزان کنیم، نان خوردن هر انسان از استعداد و عمل خویش، نیاز پیدا می کند به

• استقلال به معنای کاهش صدور نیروهای محرکه ای چون، استعدادهای

نفث و گاز، مواد معدنی و

• استقلال به معنای جانشین کردن مصرف بمتابه محور اقتصاد ملی با

تولید. بنا بر این، تغییر ساخت واردات و کاستن از میزان آن، بقصد افزایش هرچه بیشتر امکان برای کار مغزها و دستها.

• آزادی به معنای به صفر رساندن تخریب نیروهای محرکه (انحلال نیروهای سرکوب و پایان بخشیدن به رانت خواری و انواع فسادهای مالی و نابسامانیها و آسیبهای اجتماعی) و

• آزادی به معنای بیان آزادی را جانشین بیان قدرت کردن، به سخن

دیگر، بیان آزادی را اندیشه راهنمای رشد کردن. بدین قرار، جانشین

کردن بیان قدرت با بیان دیگری از قدرت، (تجربه ای که ما ایرانیان و

مردمان دیگر در طول یک قرن و بیشتر کرده ایم) دردی را دوا نمی

کند. از آنجا که انسانی را نمی یابید که اندیشه راهنما نداشته باشد، تا

زمانی که اندیشه راهنمای انسان بیان آزادی نشود، او عامل تخریب خود

و نیروهای محرکه باقی می ماند.

• استقلال و آزادی همچنان باهم، بمعنای تغییر ساخت ها است به

ترتیبی که موانع داخلی و خارجی بکار افتادن نیروهای محرکه در رشد،

جای خود را به عوامل داخلی و خارجی مساعد بکار افتادن نیروهای محرکه در رشد بسپارند. بدین معنا که در درون، حقوق انسان و در رابطه با بیرون، حقوق ملی تنظیم کننده رابطه ها بگردند.

۵- وقتی عدالت را میزان قرار بدهیم و بخواهیم بدان نگرانی هر یک از قشرهای جامعه را بخاطر نان روزانه اندازه بگیریم، می بینیم اندازه نگرانی ها نسبت مستقیم دارد با اندازه محرومیت از آزادی و حقوق انسان:

• فاصله منزلت کنونی زنان از منزلتی که بمثابه انسان حقوقمند و آزاد باید داشته باشند، بسیار زیاد و بیشتر از گروههای اجتماعی دیگر است. نگرانشان نیز از بابت نان و مسکن و دیگر نیازمندیها بیشتر است. هرگاه زنان کشور بیان آزادی را اندیشه راهنما کنند و بر آزادی و حقوق ذاتی خویش آگاه شوند، بزرگ ترین نیروی محرکه تغییر می شوند. هرگاه بنا شود میزان عدالت در کار آید، برابری زن و مرد در حقوق انسان و تدابیری که می باید بعمل آیند تا زنان تمام منزلت خویش را باز یابند، واجب ترین کارها برای رفع نگرانی، نگرانی ایست که موقعیت دون انسان را بر زنان تحمیل کرده است. و چون بنا بر فضیلت هایی که زنان دارا هستند، رشد هر جامعه در گرو رشد زنان آن جامعه است، قرار گرفتن همه امکاناتی رشد در اختیار زنان، بکار بردن میزان عدالت همین است.

• در جهان ما، جوانان، و جوانان دانشجویان، از منزلت خویش محروم هستند. فاصله منزلت بس نازل آنها از منزلت جوانان آزاد و حقوقمند بسیار زیاد است. جوانانی که،

حق و مسئولیت اول آنها، باز و تحول پذیر کردن جامعه است. و حق و مسئولیت دوم آنها، تدارک جامعه فردا به ترتیبی است که آن جامعه توانا به جذب تمامی نیروهای محرکه در رشد باشد و

حق و مسئولیت سوم آنها، هدف یابی یا جستن آرمان تحقق پذیری است که ترجمان بیان آزادی باشد و حق و مسئولیت همگانی آنها، رشد کردن و باز و بازتر کردن افق آینده است.

بدین ترتیب، میان جوانان و آینده ای که در ساختن آن نقش ندارند، پرده سیاهی قرار گرفته است. جوانان چنان گرفتار نان روزانه اند که به جوانی و حقوق و مسئولیتهايش فکر نیز نمی کنند. حال آنکه هرگاه به این صرافت افتند که قربانی اندیشه راهنمایی هستند که آنها را از آزادی و حقوق و مسئولیتهاى سخت گرانقدر غافل کرده است، از ستم به خود باز می ایستند. هرگاه آنها در پی آن شوند که بیان آزادی را اندیشه راهنما کنند، نیروی محرکه عظیمی آزاد می شود و سرنوشت جهان را دیگر می کند.

هرگاه بخواهیم میزان عدالت را بکار بریم، جوان باید:

• انقلاب را از عقل های فردی و جمعی قدرت مدار به عقل های فردی و جمعی آزاد، آغاز کند.

• از موقعیت دون انسان یا « نیروی کار »، واغلب بیکار، به جوان آزاد و حقوقمند و دارای حقوق و مسئولیتهاى که بر شمردم، گذار کند.

• فعالیتهای اقتصادی و غیر اقتصادی که عرصه زندگی نسل جوان و نسلهای آینده را تنگ تر می کنند را با فعالیتهای جانشین کند که بر آزادیها و فرصتها و امکانهای نسل جوان و نسلهای آینده می افزایند.

• به پیشخور کردن ثروتهای طبیعی و رها کردن انسانها از بند برده داری جدید (= پیش فروش کردن توان کار خود تا پایان عمر) پایان دهد.

از تبعیضها خویشتن را برهد. عدالت همین است.

• کارگران و دیگر قشرهای زحمت کش، سومین قشر اجتماعی هستند که فاصله منزلت ناچیز کنونی آنها با منزلت انسان حقوقمند و آزاد بسیار

زیاد است. این فاصله نه تنها بخاطر استثماری است که می شوند ، بلکه بخاطر محروم شدنشان از رشد، محروم بودنشان از بهره وری درخور، محرومیتشان از صنعت برخوردار از دانش و فن روز، محروم بودنشان از حق شرکت در مدیریت جامعه خود، محروم بودنشان از اطمینان خاطر و نگرانی شدیدشان از بیکاری ، روزافزون هم می شود. این گروه اجتماعی سومین گروه اجتماعی اند که قربانی نبود آزادی می شوند. و هم از این روست که این قشر بخاطر فاصله موجود میان بی منزلتیش با منزلتی که بمثابة فعال ترین نیروی اجتماعی باید داشته باشد، دارای انگیزه ای قوی برای شرکت در تغییر نظام اجتماعی به نظام اجتماعی باز و تحول پذیر است .

هرگاه کارگران بخواهند با اطمینان خاطر و با منزلت انسان آزاد و حقوقمند، نان عمل خویش را بخورند، همانند دو گروه پیشین نیازمند آزادی و نیز استقلال هستند. میزان عدالت ، در آنچه به زحمتکشان مربوط می شود، از جمله بکار اندازه گیری :

• تغییر ساخت کار به ترتیبی می آید که هر انسان بتواند در هر سه نوع کار ، کار رهبری و کار آموزش دائمی و رشد و شرکت فکری و یدی در تولید شرکت داشته باشد. این تغییر ساخت ، تغییر ساختهای دیگر را ایجاب میکند:

• تغییر رابطه انسان و سرمایه به ترتیبی انجام پذیرد که انسان خادم سرمایه ، انسان مخدوم سرمایه بگردد . و

• تغییر رابطه انسان با حاصل کار خویش به ترتیبی روی دهد که هر کس حاصل استعداد و کار خود را بیابد . برای آنکه بهره کشی انسان از انسان از میان برخیزد ، می باید:

• ساختهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی تغییر لازم را پیدا کنند به ترتیبی که انسانها باروری حد مطلوب را بیابند .، چنین انقلابی

نیازمند آنست که در این ساختها، محور قدرت با محور آزادی جانشین شود. برای مثال، در ساخت کنونی کارفرمائی، سرمایه، بمنزله قدرت، محور است. لذا، هدف این نوع سرمایه دستیابی به حد اکثر سود است. هر گاه آزادی محور بگردد،

الف - انسان از خدمت سرمایه و هدف آن آزاد می شود. در این حال، اقتصاد وسیله زیست مستقل و آزاد انسان می شود. یعنی
ب - تولید نه برآورنده نیازهای اقلیتی که از راه مصرف انبوه می باید « زندگی » کنند، بلکه برآورنده نیازهای همه انسانها در جریان رشد می شود.

اما چگونه می توان در ساختهای یک جامعه، قدرت را با آزادی جانشین کرد؟ این پرسشی است که در طول تاریخ پاسخهای بسیار یافته و پاسخها هر یک در تجربه ناکام گشته اند. به این پرسش و پاسخهایی که بدان داده شده اند، در این کتاب، به تفصیل پرداخته ام. در نوشته های دیگر نیز، یکچند از پاسخها را نقد کرده ام. از جمله این پاسخ را:
۶- پاره ای از نظرها بر این باورند که آزادی و عدالت ناقص یکدیگرند. این حکم، سه تمایل عمومی را بوجود آورده است:

- تمایل لیبرال، بخصوص تمایلی که جانبدار آزادی (= خودکامگی) کارفرمائی است.

- تمایلی چون مافیاهای نظامی - مالی و امثال آنها در اینجا و آنجای جهان (چه در گذشته یا در حال حاضر) که مدعی هستند، چون تأمین نان مردم واجب است، عدالت را هدف کرده و آزادی را قربانی می کنند. اما عدالت چیست؟ به این پرسش یکی از دو معنی را می دهند که ناقض ادعای آنها است:

تعریف افلاطون از عدالت بر اصل نابرابری: قرار گرفتن هرچیز در جای خود. بنا بر مثال، فقیه در جای خود قرار می گیرد که رأس

سلسله مراتب اجتماعی است و اختیار مطلق بر همگان می یابد. و همگان که جایشان جای تابعیت و اطاعت است و می باید در این جا قرار بگیرند.

- تعریف ارسطو از عدالت با استفاده از منطق صوری: برابری برابرها و نابرابری نابرابرها. این تعریف با تعریف افلاطونی در صورت متفاوت و در معنی یکی و همچنان عدالت را نابرابری دانستن است.

بنا بر این تعریف، عموم مردم ملحق به حیوانات هستند و برای اطاعت خلق شده اند. قانون گزار که ولایت مطلقه دارد، در رأس سلسله مراتب قرار می گیرد. در این سلسله مراتب، نخبه ها مرتبت اول و عوام مرتبت آخر را پیدا می کنند.

این دو تعریف متناقض ادعای عدالت گستری است چرا که:

الف - به ترتیبی که در این مطالعه روشن شد، عدالت میزان است و هدف نیست.

ب - سلسله مراتب اجتماعی موجود در جامعه ها را جز قدرت (= زور) پدید نمی آورد. بنا بر این، حتی اگر عدالت برابری تعریف شود، باوجود سلسله مراتب اجتماعی، هدفی تحقق نیافتنی است و اگر میزانی بگردد برای آزاد کردن انسان از سلسله مراتب، در قدم اول، قائمه قدرت می باید از میان برداشته شود: عدالت استقرار آزادی می شود.

• تمایل سوم را که سوسیال دموکراتها از آن جانبداری می کنند، پیش از این نقد کرده ام. مختصر آن این که صاحبان این نظر آزادی و عدالت بمعنای برابری را ناقض یکدیگر می انگارند. زیرا اجرای عدالت محدود کردن فعالیتها و دست آوردها به حد برابری است. این محدود کردن انسانها در فعالیتها و برخورداری از دست آوردها، موجب محدود کردن آزادی ها می شود. چه باید کرد؟ پاسخ آنها به پرسش این

است که باید بنا را بر آزادی کارفرمائی گذاشت و با استفاده از آزادی، مبارزه اجتماعی دائمی را وسیله تعدیل و بهتر کردن شرایط زندگانی قشرهای زحمتکش و نیز محرومان جامعه کرد.

این تمایل نیز گرفتار تناقض است. زیرا مبارزه اجتماعی تناقض میان عدالت با آزادی را از میان بر نمی دارد، بلکه اعلان جنگ اجتماعی دائمی می شود بدون این که مانع از نابرابری روز افزون شود. وضعیتی که غرب امروز در آنست.

اشکال کار هر سه تمایل، تعریف از آزادی و نیز تعریف از عدالت است. زیرا اگر آزادی را قدرت تعریف کنیم، تنها با عدالت بمعنای نابرابری سازگار می شود. ممکن نیست قدرت را برابر توزیع کرد. زیرا قدرت از رابطه قوا پدید می آید. اگر دو قوه در رابطه برابر باشند، بکار بردگان بی حرکت می شوند و بی حرکت می مانند (= مرگ) . لاجرم، رابطه می باید نابرابر باشد تا قدرت واقعیت پیدا کند. اما از راه فایده تکرار، یاد آور می شوم که تعریف آزادی به قدرت، استفاده از منطق صوری برای نگاه داشتن کلمه و تغییر معنی آنست.

اما اگر در تعریف آزادی به حالت رها از اکراه بسنده کنیم، و

عدالت را هم برابری در حالت رها از اکراه بخوانیم،

الف - تناقضی برجا نمی ماند و

ب - آزادی از عدالت جدائی ناپذیر می شود. زیرا این میزانی است

که اندازه لاکراه را نشان می دهد.

بدین قرار، آزادی و عدالت، به عمل درآوردن این اصل را ممکن می

کنند: در همه جا و همه وقت،

الف - تولید از آن کار است و،

ب - فرآورده‌های ویرانگر، ناقض استقلال و آزادی انسان و باعث ویرانی طبیعت و بی جان شدن جاندارانند . محور شدن آزادی در مجموعه های تولیدی همین است .

حتی اگر بر تولید و مصرف در جهان امروز ، این اصل حاکم شود (که بدون آزادی و عدالت با تعریفهایی که از آنها بدست دادم شدنی نیست) ، در جهان امروز نه یک گرسنه پیدا خواهد شد و نه کسی نگران نان خویش می شود. در این حال، انسانها به تجربه در می یابند که غفلت از آزادی و بکار نبردن میزان عدالت است که باعث می شود نیروهای محرکه در تخریب بکار افتند. در می یابند که در غفلت از این آزادی ها است که، امکانها از میان می روند ، زمینهای حاصل خیز کشت نمی شوند، انسانها در شهرها متمرکز می شوند و مصرف، شاخص موقعیت اجتماعی و مرتبت جوئی در سلسله مراتب اجتماعی و... می گردد.

بند دوم - عدالت و نان

در « آزادی و نان » ، حقوق و واقعیتهایی را خاطر نشان کردم که غفلت از آنها، سبب سرقت نان از سفره مردم محروم ایران می شد، نانی که مردم با خون جگر بدست می آورند. اینک به دنیای یکی به آزادی و استقلال و دیگری به نان می پردازم :

آیا نیاز به آزادی و استقلال امری ذهنی و نیاز به نان امری عینی است؟

۱ - عدالت و آزادی ، عدالت و حق نان و مسکن و درمان ، عدالت و دانش و فن، عدالت و استقلال و عدالت و رشد، مقوله های جدا از یکدیگر نیستند. توضیح این که عدالت را برابری یا نابرابری تعریف کردن و برای آزادی ، تعاریفی از قدرت را معتبر شناختن و ربط دادن آزادی و عدالت با این تعاریف، خود و دیگری را با دروغ فریفتن است. در حقیقت، آزادی را با میزانی می سنجند که

الف - بود یا نبود آزادی و

ب - اندازه نزدیکی به تعریف آزادی که معیار شده است را بدست بدهد.

برای مثال، هر گاه آزادی که انسانها دارند با آزادی تعریف شده ، برابر شد، عدالت در کمال خود رعایت شده است . هر اندازه آزادی از آزادی که تعریف و معیار شده است، کمتر، عدالت کمتر و ظلم بیشتر است . و نبود آزادی ستم محض است . استقلال یا علم را نیز با ترازوی عدالت می سنجیم . در یک کفه این ترازو، وزنه ای که تعریف مقبول از استقلال است ، قرار می گیرد . در کفه دیگر، وزنه ای قرار می گیرد که اندازه استقلال موجود است . نبود استقلال ستم محض و بود کامل استقلال داد محض می شود . و باز، هرگاه بخواهیم علم کسی را در رشته ای به سنجیم، وزنه ما ، اندازه ای از علم می شود که برای سنجش داشتن و نداشتن آن علم و، بر فرض داشتن ، برای تعیین اندازه آن بکار می بریم . بدین خاطر است که

الف - تعریفهای شفاف اصلهای راهنما ضرورت قطعی دارند و

ب - برابری در آزادی ، در استقلال ، در برخورداری از حقوق انسان ، در رشد، عدل است اما ، محرومیت برابر از آنها ، بهیچرو به دلیل برابری در محرومیت یا ستم دیدن، عدل نیست . و

ج - عدالت هدفی نیست که باید، در آینده، به آن رسید، بلکه میزانی است که از آغاز می باید در سنجش پندار و گفتار و کردار بکار برد. بدین قرار، هرگاه گفتیم آزادی نبود زور است، پس عدالت میزانی می شود برای سنجش اندازه زور در هر پندار و گفتار و کرداری. هرگاه پنداری یا گفتاری و یا کرداری خالی از زور شد، گوئیم آن پندار یا گفتار یا کردار، آزاد است و صاحب آن، با شعور بر آزادی و بکار بردن آزادی، می اندیشد، سخن می گوید و عمل می کند. هرگاه همه انسانهای عضو جامعه در لاکراه بزنند و رابطه هاشان با یکدیگر خالی از زور باشد، آن جامعه، در داد و وداد می زید.

هنوز توضیح دهم که در «آزادی و نان»، خاطر نشان کردم: «اگر در تعریف آزادی به حالت رها از اکراه بسنده کنیم و عدالت را هم برابری در حالت رها از اکراه بخوانیم،

الف - میان آزادی و عدالت تناقضی بر جا نمی ماند و

ب - آزادی و عدالت جدائی ناپذیر می شوند».

حال اگر، عدالت را سنجش پندار و گفتار و کردار به آزادی (=

لااکراه) بدانیم و ترازویی که عدالت است را در برابر کردن همگان در

آزادی بکار بریم، جامعه آزاد از اکراهی را پیدا می کنیم. پس اگر

بخواییم برای مثال، چند و چون تغذیه مردم یک کشور را با این میزان

بسنجیم، اندازه فقر و خشونت - که لاجرم با فقر همراه است- ما را از

میزان نبود آزادی در آن جامعه آگاه می کند. غیر از این،

کار و نان از عمل خویش خوردن را باید با کار و نان سنجید. توضیح

این که بنا بر میزان عدالت، در حالت لاکراه یا آزادی، هرکس باید از

عمل خویش نان بخورد. پس نان خوردن از کار دیگران، اکراه و ستم

است. حال اگر محرومیت از دانش و فن و کمی میزان باروری انسان را

هم اندازه بگیریم و اندازه مخرب بودن فرآورده های تولیدی را نیز بر

این دو بیافزاییم، همچنین اگر بر این سه، اندازه اتلاف نیروی کار و نیروهای محرکه دیگر را اضافه کنیم، و بالاخره بر این چهار میزان کاسته شدن از امکاناتی کار و رشد را علاوه کنیم، میزان محرومیت جامعه را از آزادی و عدالت بدست می آوریم .

بدین قرار،

الف) بدون استقلال و آزادی و رشد، واقعییتی که بدست آوردن نان و خوردن نان از عمل خویش باشد، همانی نیست که نان خوردن در استقلال و آزادی و در جریان رشد است .

ب) عدالت مقوله جداگانه ای نیست، بلکه میزانی است که، بدان، آزادی را به آزادی، استقلال را به استقلال و نان درآوردن و خوردن را به آزادی و استقلال و رشد می سنجند. بنا بر این، آزادی و استقلال و رشد مقوله هائی نیستند که بتوان آنها را بدون رجوع به واقعیت ها تعریف کرد. به سخن دیگر، حضور یا غیبت واقعیتهای در تعریف آزادی و استقلال، معانی ای به این اصول می دهند که نقش این اصول را در زندگی روز مره عادلانه یا ظالمانه می کنند. برای مثال،

۲- به جهان امروز که بنگری، هر شیوه تولیدی گویای اندیشه راهنمائی و هر اندیشه راهنمائی بر اصولی بناست و هر اصلی از اصول تعریفی دارد . پس از آن دوران که گمان می رفت عقل کاری بیشتر از آینه نمی کند و واقعیت را باز می تاباند، اینک دانش فیزیک بر اینست که ذهنیت آدمی در نگرش او به واقعیت نقش دارد. راستی اینست که، عقل وقتی آزاد است و به اندازه ای که آزاد است، واقعیت را نزدیک به همان که هست می بیند. به عکس، وقتی عقل قدرت را محور می کند، واقعیت را از دید قدرت می بیند . هرگاه واقعیت را همان که مستقل از ذهن ما هست بشماریم، میزان عدالت، اندازه دیدن واقعیت را آن سان که هست نشان

می دهد. به سخن دیگر، عدالت ترازویی است که میزان «آزادی عقل» هر یک از ما انسانها را نشان می دهد.

واقعیتی که خود ما و استعدادها و کارهای ما باشند، بر محور قدرتی که سرمایه است، «نیروی کار» و خود ما چیزی چون شی می شویم. اما بر محور آزادی، این هر دو به منزله نیروی محرکه انسان و خود انسان دیده می شوند. بدین قرار، میزان عدالت در همان حال که نوع نگرش ما را، بر خود، آشکار می کند، اندازه «آزادی عقل» ما را نیز نشان می دهد. انسانها که ما هستیم بنا بر نوع نگرش در خود، فعالیت می کنیم و نان می خوریم. مشکل تنها این نیست که نگرش انسانها در خود، از «شی بودن» تا «انسان بودن» متفاوت است، بلکه بنا بر رابطه ای که با آزادی یا قدرت برقرار می کنند، خود را در دو موقعیت متفاوت می بینند:

۲/۱ - از نابخشناری، اکثریت بزرگ مردم، قدرت را محور و خود را تابع محور می انگارند. از این رو است که نظامهای اجتماعی بر پایه تابعیت انسان از بنیادهای جامعه ساخت گرفته اند. چنانکه در جامعه ها، افراد تابع دولت و احزاب سیاسی (بنیادهای سیاسی) و روحانیت (بنیاد دینی) و کارفرمائی (بنیاد اقتصاد) و «رئیس» خانواده و فامیل و طایفه و قوم و... (بنیادهای اجتماعی) و مدرسه (بنیاد تربیتی) و تأسیسات فرهنگی - هنری (بنیادهای هنری و فرهنگی) هستند.

بدین قرار، بزرگ ترین ستم که بسا بخاطر بزرگی بیرون از اندازه اش، عقلمها از دیدنش ناتوانند، فعل پذیری اکثریت بزرگ است. حال اگر انسان حقوقمند و آزاد را انسانی بشماریم که نه مسلط و نه زیر سلطه، نه فعال مایشاء و نه فعل پذیر است، در این وضعیت، عدالت میزانی می شود که اندازه فعل پذیری هر انسان یا اندازه فعال مایشائی او و در نتیجه، اندازه آزاد بودن یا نبودن او را نشان می دهد.

۲/۲ - بدین سان، سه نوع انسان پیدا می کنیم: آزادها، فعال مایشاء ها و فعل پذیرها. این سه نوع، یک جور کار نمی کنند و نانی که می خورند نیز یک جور نیست: فعال مایشاء ها نان قدرتمداری را از کار دیگران می خورند. فعل پذیرها نان فروش خود را بعنوان «نیروی کار» می خورند. و آزادها، رشد کنان، نان عمل خویش را می خورند. عامل اعتراض و رها کننده فعل پذیرها، همواره آزادها بوده اند و هستند. از این نظر که بنگری، می بینی میزان عدالت ترکیب هر جامعه را از لحاظ این سه نوع انسان به ما نشان می دهد:

هر اندازه شمار فعل پذیرها و فعال مایشاء ها کمتر و آزادهای بیشتر، جامعه آزاد تر است. چون در این جامعه، هر کس از عمل خویش نان می خورد، توزیع امکانات و درآمدها برابرتر، کارها و تولیدهای ویرانگر کمتر و اقتصاد جامعه به اقتصاد «از هر چیز به اندازه» نزدیک تر است.

۳ - بدین قرار، آزادهای باید دائم از خود بپرسند: چرا اکثریت بزرگ مردم نمی دانند که اگر نان ندارند برای اینست که از آزادی خویش غافل هستند؟ و نیز نباید به انتظار بنشینند تا کارد به استخوان مردم برسد تا ناگزیر شوند برخیزند. بر آنها است که بدانند، تا وقتی انسانها به قدرت اصالت می دهند و خود را تابع آن می انکارند، انقلاب و حتی هیچ تحول اساسی بدون رها شدن از این دو «از خود بیگانگی»، یعنی «فعل پذیری» و «فعال مایشائی»، انجام نمی گیرد.

حال اگر آزادهای که در جامعه ها همچنان اقلیتهای کوچکی هستند، بخواهند عدالت را میزان کنند و، بدان، چند و چون فعالیتهای خود را اندازه بگیرند و تنظیم کنند، خط فعال و نسبی، خط عدالت می شود. یعنی اگر جامعه ای را پیدا کنیم که اعضای آن، همه فعال و نسبی باشند، جامعه ما آزاد و رابطه ها بر میزان داد و وداد تنظیم می شوند. برای آنکه چنین جامعه ای را پیدا کنیم، نیاز به دو تغییر داریم:

یکی تغییر ذهنیت انسانها و آزاد شدنشان از فعل پذیری و فعال مایشائی و دوم تغییر ساخت بنیادهای جامعه و رابطه انسان با این بنیادها. به ترتیبی که بنیادها ارباب انسان بودن، به بنیادهای خدمتگزار انسان بدل شوند و اصل راهنمایشان که اینک ثنویت تک محوری است (بنیاد مطاع و انسان مطیع) موازنه عدمی بگردد .

برای آنکه این دو تغییر انجام بگیرند، باید کار برانگیختن وجدان به آزادی، به حقوق، به رابطه طرز فکر با کار و نانی که آدمی می خورد، انجام گیرد. همچنین باید با فعال کردن وجدان جمعی، وجدانهای افراد را به انسانیت و آزادی و حقوق خویش، بر میزان عدالت، بیدار و غنی کرد.

بدین قرار، شیوه پیامبری یکی از دو کار اول و کاری دائمی است که آزادهای می باید وجهه همت خویش کنند . پیامبری در معنای رها کردن انسانها از یک رشته پابندیها، از راه آگاه کردن وجدانهای آنها به حقوق خود ، بمثابه انسانهای آزاد و حقوق جمعی آنها، بمثابه جامعه حقوقمند است. هر چند مهمترین این پابندیها ، تابعیت از قدرت است، اما با اعتیادهای دیگر نیز همراه است :

- در گذشته ماندن و زیستن ممکن نمی شود، مگر به رشد نکردن و رشد نکردن ممکن نمی شود، مگر به تخریب نیروهای محرکه . از این رو، در جامعه شناسی ، پیامبری، رها کردن انسان از پابندی به گذشته و آزاد و فعال کردن او در پهنای زمان و مکان، تعریف شده است .

- پابندی به حال که خاصه جامعه های معتاد به مصرف انبوه است، بسا ویرانگر ترین اعتیادها است . این اعتیاد، در آن بخش از جهان که اقتصاد زیر سلطه دارد، اعتیاد به آینده ای مجازی پدید آورده است. اعتیادی که در آن، زیر سلطه ها خواهند توانست چون جامعه های سلطه گر و معتاد به مصرف انبوه، مصرف کنند. این اعتیاد ستم را مضاعف می

کند زیرا اکثریت بزرگ، محرومیت‌های امروز را با امید کاذب به «رفاه فردا»، فعل پذیرانه تحمل می‌کنند.

بدین قرار، هرگاه خط عدالت را زمان پیوسته (گذشته و حال و آینده) و مکان را هستی بدانیم، بدان می‌توانیم، این گونه اعتیادها و ویرانی‌هایی را که بار می‌آورند اندازه بگیریم.

اما اعتیاد به فعل پذیری در رابطه با قدرت، اعتیاد سخت زیان بار دیگری را بیار می‌آورد:

• اعتیاد به ضد فرهنگ قدرت و دشمنی و ویرانگری. نابسامانیا و آسیبهای اجتماعی تنها بخش بسیار کوچکی از اعتیاد به ضد فرهنگ قدرت و تضاد باوری هستند.

فرهنگ به این دلیل که آفریدهء انسانها در آزادی و رشد است، خط عدالت، جدا کننده آن از ضد فرهنگ قدرت و تضاد باوری است. چه آنکه این ضد فرهنگ، فرآورده انسانهای زور مدار از رهگذر تضادها و بکار بردن زور در رابطه‌ها با یکدیگر است. از آنجا که انسان آزاد مجموعه‌ای از استعدادها است که فعالیت هم‌آهنگ دارند، بطور طبیعی انسان تولید کننده است. اعتیاد به مصرف، انسان فعال و آزاد را به انسان فعل پذیر و در نتیجه به تابع قدرت بدل می‌کند. پس اگر عدالت را فعالیت مطلوب استعدادهای انسان در جریان رشد و حد مطلوب تولید گری او بشماریم، و نیز خط عدالت را خط جدا کننده فرهنگ از ضد فرهنگ بدانیم، بدین اندازه می‌توانیم میزان انحراف را در هر جامعه اندازه گیری کنیم. حاصل آنکه می‌توان بدین خط، وجدان جمعی و وجدانهای افراد جامعه را از چند و چون اعتیادها آگاه کنیم. به میزان فعال کردن وجدانهای که آگاه می‌شوند، آن وجدانها می‌توانند در جهت ترک اعتیادها و اعتیادهای دیگر، فعال شوند:

۴- از آنجا که انسانها، از رهگذر اعتیاد به قدرت، عدالت را مقوله ای می انگارند جدا، هرگاه از آنها پرسی آیا خود اندیشه راهنمایان را به میزان عدالت سنجیده اید؟ در شگفت می شوند و می پرسند:

چه رابطه ای میان باور آدمی و عدالت وجود دارد؟ همانطور که اکثریت بزرگ نمی دانند، بهمان اندازه که آزاد هستند، نان از عمل خویش می خورند. مثالی دیگر: وقتی الگوی «انسان سالم» را معین می کنند تا تندرستی هر انسان را بدان اندازه بگیرند، اگر به آنها بگوئی در سلامت «انسان سالم» میزان عدالت است، باز هم از این رابطه تعجب می کنند. پس آگاهی و وجدان بر این واقعیت مهم و ضرور است که عدالت میزان است و، در هر چیز، هستی آن چیز و استقلالش در وجود، وزنه ایست که در یکی از دو کفه میزان عدالت قرار می گیرد تا اندازه هستی و استقلال موجودی را بتوان اندازه گرفت که می خواهیم بدانیم زندگی او بر داد و یا بر بیداد است. پس هر گاه، برای مثال، اعضای یک جامعه، انسانهایی باشند که روی پای خود ایستاده اند و دستشان در جیب یکدیگر نیست و بمثابه انسانهای حقوقمند، استقلال دارند و، با رشد، هویت خویش را می سازند، در عدالت محض و هر گاه تابع قدرت باشند و قدرت قائمه زندگی آنها را تشکیل دهد، در ستم محض بسر می برند.

بدین میزان عمومی، در یک کارگر که بنگریم، او را انسان آزاد و حقوقمندی می یابیم که به کارفرمائی مراجعه و تقاضای کار می کند. کارفرما او را بعنوان «نیروی کار» ارزیابی می کند و به او کار می دهد. دو گانگی او بدین سان آغاز می شود:

انسان آزاد و حقوقمندی که بود و نیروی کاری که شد. او، خود را، در ازای مزد، می فروشد. با این از خود بیگانگی است که او میان آزادی و حقوق و نان خود، دو گانگی می بیند. بسا از ذاتی بودن آزادی و حقوق

خویش نیز غافل است و نان را واجب و آزادی و حقوق انسان را، حداکثر مستحب می انگارد. اگر اندیشه راهنمای قدرت محور را در سر داشته باشد، بسا حقوق بشر را «فریب طبقه حاکم» می انگارد. حتی بهائی نیز بابت چشم پوشیدن از انسانیت خود (کرامت و آزادی و حقوق ذاتی) مطالبه نمی کند.

آن فریب بزرگ و ستم که در اندازه نمی گنجد و زحمتکشان جهان می خورند و به خود می بینند، فریب و ستم دوگانگی و بسا مزاحمت آزادی و حقوق با کار و نان است. این دوگانگی با یک رشته دوگانگیها همراه است که از خود بیگانگی انسان را تشدید نیز می کنند. دوگانگی های بدخیم تر، دوگانگی باور و عدالت هستند:

• دوگانگی آزادی و عدالت (در قسمت اول این مطالعه موضوع بحث شد) خود فرآورده دوگانگی باور و عدالت است. به عنوان مثال: لیبرالیسمی که عدالت را مجاز و بی محل می انگارد و طرز فکری که عدالت را هدفی می انگارد که در پایان سیر جدالی تحول تحقق پیدا می کند، باور دینی که عدالت را اصل نمی داند، طرز فکری که جهان را، جهان تنازع می بیند و بنا بر قاعده انتخاب اصلح «در نظام طبیعت، قوی ضعیف را پایمال می کند» و... در زمره این دوگانگی ها هستند.

• و بدخیم ترین دوگانگی، دوگانگی نفس باور و عدالت است. توضیح این که هیچ باوری - جز اسلام - تن به سنجش خود با میزان عدالت نداده است. با وجود آنکه قرآن همه باورها از جمله اسلام را به میزان عدالت می سنجد، از زمانی که فرقه سازی در اسلام باب شد، سنجش اسلام به عدالت نیز فراموش شد.

حال اگر پرسیم فرق بیان آزادی با بیان قدرت چیست؟ یا بیانه چه اندازه بیان آزادی هستند؟ یا آن کدام اندیشه راهنما است که به هر انسانی امکان بدهد، بی آنکه انسانیت (آزادی و حقوق و کرامت) خود را

از دست بدهد؟ یا از عمل خویش نان خورد، بی آنکه مسلط یا زیر سلطه باشد؟ آیا بدون میزانی که بدان عدالت می گوئیم، می توانیم پاسخ این پرسشها را بدهیم؟ بطور عمومی تر، هرگاه بخواهیم هر اندیشه راهنمایی را به خود آن بسنجیم، اولاً، آیا چنین سنجشی ممکن است؟ برای مثال، آیا می توان یک بیان قدرت را که عدالت را نابرابری تعریف می کند، به همین میزان سنجید؟ ثانیاً، میزان عدالتی که همه اندیشه های راهنما بعنوان محک بپذیرند، وجود دارد؟ و ثالثاً فایده چنین سنجشی چیست؟

در این سنجش فایده ها است: اول این که در می یابیم چرا «هر کس نان باور خود را می خورد». بنا بر این، چرا کسی که ربطی میان آزادی و نان نمی بیند، نان باور به زور را می خورد. دوم این که نظریه سازان خشونت فرصت نمی یابند تا به انسانها بیاورانند که «جنگ برای وطن عملی حیوانی و برای اسلام انسانی است». هر انسانی در می یابد که باور، راه و روش چگونه زیستن است و جنگ بخاطر باور، دروغی سخت بزرگ است. سوم این که فرقه فرقه شدن و «جنگ هفتاد و دو ملت» به یمن میزان شدن عدالت بی محل می شوند. حاصل آنکه، با آزاد شدن انسان از دوگانگی ها، جریان آزاد اندیشه ها و جریان آزاد اطلاعات، گذار دائمی از کثرت به توحید را در راست راه رشد ممکن میگرداند.

اما پاسخهای این پرسشها و بحث از میزان عدالتی که بکار سنجش اندیشه های راهنما می آیند:

بند سوم - آزادی و عدالت و زمان؟

دانش پژوهی برای آنکه این جانب را از جریان اندیشه ها در ایران آگاه کند، از جمله نوشته است:

« برای تبیین جهان کنونی و تفاوت آن با دنیای قدیم، برخی از گسست سخن می گویند. گرایشهای لیبرال بیشتر از این گسست سخن می گویند. این گرایشها برآنند که گسست از دنیای قدیم و مبانی آن بوده است که ما را وارد دنیای جدید کرده است. مجتهد شبستری و سروش و... بر این باورند. بنظر اینان این گسست ما را در برابر پارادایم جدید با مبانی جدید، قرار می دهد. مثل عقل مدرن یا عقل خود بنیاد، یا تفکر انتقادی و... که در دنیای قدیم سخنی از آنها نبود». او در ادامه اضافه می کند: «همانطور که در مناظره آقایان شبستری و کدیور (در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین توسط شبستری چاپ شده است) می یابیم، بنا بر این دیدگاه، بین عدل علی و عدالت در دنیای کنونی تفاوت وجود دارد».

پیوند و گسست عدالت و آزادی با زمان:

قسمتی از نوشته این هم وطن را بدین خاطر نقل کردم که، در آن، از عدالت و اثر «گسست» زمان بر تغییر معنای آن، سخن به میان آورده است:

۱ - اما آیا با گسست از دنیای قدیم، عدل علی در زمره عدل امروز قرار می گیرد؟ پاسخ این جانب اینست:

• پیامبری، از جمله رها کردن انسان از پابندی به گذشته و گذر کردن از گذشته است. اما رهاشدن از پابندی، به معنای آن نیست که گذشته را باید به فراموشخانه سپرد و حال و آینده را به نحوی از نو ساخت که از گذشته هیچ اثری در آن نباشد. می دانیم که نوعی از این «گسست» ناممکن و سخت ویرانگر را آتاتورک و رضا خان در ترکیه و ایران و نوع

دیگر آن را رژیمهای کمونیست آزمودند. این گسست ها و آزمون ها، در مرگ و ویرانی بزرگ پایان یافتند .

زمان را از ازل تا به ابد پیوسته دیدن، بدون مداومت جریان رشد، میسر نیست. جریان رشد را نیز نمی توان مداوم کرد، مگر به بازنگاه داشتن و تحول پذیر کردن نظام اجتماعی. آن کار بزرگ، آن میزان عدل که پیامبری در اختیار انسان می گذارد، این میزان است. چرا که جامعه باز و تحول پذیر ، جامعه ایست که در آن، نیروهای محرکه نه تنها تخریب نمی شوند، بلکه در رشد بکار می آیند. جریان رشد، در همان حال که دست آوردهای دیروز را سرمایه ساختن امروز و فردا می کند، رشدیافتگان را در فضائی بازتر به پیش می برد. بدین قرار، در یک کفه از ترازوی عدل ، جامعه باز و تحول پذیر در کمال خود قرار می گیرد و در کفه دیگر، نظام اجتماعی موجود. بدین سنجش، اندازه باز یا بسته بودن، تحول پذیر یا ناپذیر بودن نظام اجتماعی و در نتیجه، اندازه تخریب نیروهای محرکه جامعه بدست می آید. با وجود این ، هرگاه در طول زمان، اندیشه راهنما بیان آزادی بود، گسست محل پیدا نمی کرد. زیرا جریان آزاد اندیشه ها، بیان آزادی را کامل می گرداند و بدین بیان، رشد مداوم انسان (و نه قدرت در اشکال گوناگونش) پهنا و شتاب می گرفت. اما از خود بیگانه شدن بیان آزادی در بیان قدرت، نظام اجتماعی را می بندد و تمرکز قدرت ویرانگری را جانشین جریان رشد انسان می کند. ستم بزرگی که انسانها از آن غافل می مانند، اعتیاد به بیان قدرت و اشتغال به ویران کردن خود ، محیط زیست و منابع موجود در طبیعت در نظام های اجتماعی بسته و نیمه بسته (آیا جامعه های غرب در روابط سلطه گر - زیر سلطه نظام جهانی بسته و بس ویرانگری را بوجود نیاورده اند و خود نیز در حال بسته شدن نیستند ؟) است.

پیامبری، گسستن بمعنای رها کردن از بیان های قدرت، از راه ارائه بیان آزادی است. بدین سان، در یکی از دو کفه میزان عدل، بیان آزادی در خلوص خود قرار می گیرد. در کفه دیگر پندارها و گفتارها و کردارهای هر انسان و جامعه نهاده می شود تا اندازه آزادی عقل فردی و جمعی آنها به سنجش آید.

بدین قرار، هرگاه اسلام علی (ع) را بیان آزادی بدانیم و در جهان امروز، اسلام را از خود بیگانه در بیان قدرت بشماریم، تفاوت عدل علی با عدل امروزیان، تفاوت عدل با ظلم می شود. هرگاه اندیشه راهنمای علی (ع) را بیان آزادی بدانیم و اندیشه های راهنمای جامعه های امروز را بیان قدرت بشماریم، باز نسبت عدل علی (ع) به عدل معمول در جامعه های امروز، نسبت تضاد می شود. و هرگاه باور علی (ع) را بیان قدرت بدانیم و باورهای امروزیان را نیز بیان قدرت بشماریم، «عدل» او با عدل امروزیان، تفاوت پیدا نمی کند. تفاوت ها تنها به میزان تفاوت باور او با باور امروزیان نسبت به قدرت باز می گردد. چرا که در این صورت «عدل» علی (ع) ستمی بیش نبوده است و در روزگار ما، از رهگذر تغییرهایی که بیان های قدرت به خود دیده اند و سلطه ای که قدرت بر انسان جسته است، تنها ابعاد ستم هستند که بزرگ شده اند. توضیح این که، هرگاه در یک کفه ترازو بیان قدرت قرارگیرد، نه عدل که ستم است که می توان بدان سنجید. به سخن دیگر، در جهان امروز، ستمی بر انسان و محیط زیست او می رود که در عصر علی، تنها عقلهای آزاد می توانستند پیشاپیش ببینند و چون او زنهار دهند: انسانها بهوش باشید، بنده قدرت نشوید، وگرنه کاخ ستم ارتفاعی خواهد جست که مپرس!

وقتی در جامعه های «پیشرفته» عدالت و آزادی با یکدیگر ناسازگار انگاشته می شوند، و بنا بر این یا آن بیان قدرت و به بهانه آزادی، عدالت

نفی می شود و یا بنام عدالت آزادی رها می شود، می توان از شدت از خود بیگانگی انسان امروز در اندیشه راهنما و در نتیجه از بار زور موجود در پندار و گفتار و کردارشان آگاه شد.

زمان، زمان پیامبری کردن در هر سه دادگری (۱ - ابراز بیان آزادی و ۲ - این هشدار که گسست در جریان زمان ستم است وقتی فرآورده، از خود بیگانه شدن بیان آزادی در بیان قدرت است و عدل است، وقتی انسان بیان آزادی و بدان آزادی خویش را باز می یابد و ۳ - نماندن در گذشته و در جریان رشد بر میزان داد و وداد شتاب گرفتن.) است
زمان، زمان ارائه بیان آزادی و هشدار و انذار است. همچنان که در زمان پیوسته، آزادی و عدل همزاد و همراه یکدیگرند، در زمان گرفتارگسست نیز قدرت و ستم، همزاد و همراه یکدیگر هستند.

انس ورزی، استعدادی از استعدادهای انسان و دوستی، حقی از حقوق انسان است. این حقوق با حقوق دیگر، مجموعه ای را تشکیل می دهند. نقض هر حق، نقض حقوق دیگر را در پی می آورد. لذا، در یکی از دو کفه ترازوی عدل، نه یک حق که مجموعه حقوق انسان و جامعه انسانها قرار می گیرند و بدان باید پندارها و گفتارها و رفتارها را سنجید.
بنا بر این،

۲ - در بیانهای قدرت، از جمله بیان قدرتی که در ایران تحت حاکمیت مافیاهای رایج است، حق و دوستی، دو مقوله جدا از یکدیگر گمان می روند. از آنجا که وقتی «بیان قدرت» باور راهنما می شود، قدرتمدار با دیگران نمی تواند عقد اخوت ببندد، بسا نسبت حق با دوستی نسبت تضاد می شود. و از آنجا که طبع قدرت گردان و بی ثبات است، گمان می رود، بنا بر اقتضا، دوستی را فدای حق و یا حق فدای دوستی باید کرد. غافل از این که حق و دوستی هر دو فدا می شوند .

در جامعه ای که اعتیاد به بیان قدرت همگانی است، از آنجا که اکثریت بزرگ مردم فرمانبردار قدرت حاکم می شوند، لزوم گذشت از حق بخاطر دوستی، بخاطر رضای همسر، بخاطر دلخواه صاحب مقامی، بخاطر... رواجی به تمام می گیرد. در چنین جامعه ای، قربانی کردن «حق» در پیشگاه «قدرت و مصلحت» رویه همگانی می شود. بدین قرار، در کفه ترازو، نه حقوق انسان، از جمله حق دوستی (که بدان، فرهنگی پدید می آید که عامل همبستگی و پایداری حیات جمعی می شود)، بلکه مصلحت ها یا خواسته های قدرت قرار می گیرند. اعمال انسانها با این مصلحتها سنجیده می شوند و هرگاه عمل کسی برابر مصلحتی نشد که قدرت سنجیده است، او مستحق مجازات می شود. بدین سان، آن ستم بزرگ که موجب از هم گسیختن پیوندهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و توقف جریان رشد می شود، در شکل و قالب ضد فرهنگ «تضاد و دشمنی» پدیدار می شود. اندازه غفلت جامعه از این ستم و بزرگی آن، شدت اعتیاد به بیان قدرت را نشان می دهد:

در ایران ما، این اعتیاد شدید است. بعنوان مثال، پیامبر از حقی بخاطر رضای همسرانش چشم پوشید. بنا بر قرآن، خداوند به او فرمود: نباید بخاطر رضای خاطر همسران، حلالی را بر خود حرام کنی. با وجود تصریح قرآن را ابطال مصلحت بیرون از حق و ناقض آن، بر اثر از خود بیگانه شدن بیان آزادی در بیان قدرت، انسانهای مسلمان مصلحت (حرام کردن حلال بر خود بخاطر رضای دیگری) را دیدند، اما نفی این مصلحت و استقرار حق را ندیدند! و ندیدند که قرآن، جای جای، مصلحت بیرون از حق را مفسدت می خواند و به انسانها هشدار می دهد هرگاه چنین کنند، بر خود ستم رواداشته و آیندگان را نیز گرفتار ستم کرده اند. و قرآن انسانها را به دوستی و برادر خواهری با یکدیگر و آورنده این پیام نیز دین را آئین محبت می خواند.

چرا دین آئین محبت و بیان آزادی باید باشد ؟ زیرا هرگاه وطن نباشد، جایی که سرای زندگی پایدار نسلفا در دوستی و رشد است، زندگی جمعی ناممکن می شود. و چون رشد با استقلال و آزادی همراه است ، وطن سرای استقلال و آزادی می شود. و وطن داری نیز به داشتن آئین محبت و بیان آزادی، به مثابه اندیشه راهنما تحقق می جوید. در حقیقت، هرگاه وطن که فرآورده انس و فرآورده فرهنگ دوستی است نباشد، انسان به برخورداری از حقوق ذاتی خویش توانا نمی شود و استعدادهايش نه در رشد که در مرگ آوری و ویرانگری فعال می شوند.

بدین قرار، گذشتن از حقی از حقوق ذاتی بخاطر حفظ دوستی ، دروغ و ستم بزرگ و تضاد باوری و ساختن ضد فرهنگ دشمنی است. آگاهی بر حقوق و استعدادها و بکار بردن حقوق و استعدادها در رشد، ساختن فرهنگ دوستی و بی کران کردن پهنه لا اکراه است : عدل همین است.

۳ - حال اگر هر انسان بر سر مجموع حقوق خویش استوار بایستد و به این حقوق عمل کند و دفاع از حقوق دیگران و حقوق جمعی را دفاع از حقوق خویش بداند و رابطه ها ، رابطه های دوستی و خالی از زور شوند و نیروهای محرکه در رشد بکار افتند ، به تریبی که استعدادهای هر انسان فعالیت خودجوش پیدا کنند، جامعه باز و تحول پذیری خواهیم داشت. در این جامعه، برای سنجش چند و چون رهبری، میزان عدل اصل هر کس خود خویشتن را رهبری و هدایت می کند، می شود . در حقیقت، هرگاه رابطه انسانها با بنیادهای جامعه که در حال حاضر، رابطه اطاعت انسان ها از بنیادها است ، از رهگذر تعبیر ساخت این بنیادها، جای خود را به رابطه جدیدی بسپرد که در آن بنیادها در خدمت انسانها قرار می گیرند (برای مثال دولت ارباب ملت ، خدمتگزار

ملت شود و بنیاد دینی ، از جمله روحانیت ولایت مطلق بر مردم را از دست فرو گذارد و به خدمت ترویج دین بمثابه بینان آزادی و انسانها درآید)، امکان ولایت جمهور مردم بر میزان عدل و دوستی میسر می شود .

بدین قرار، ستم نزدیک به مطلق، محروم شدن انسان از رهبری آزاد خویش و شرکت او در رهبری جامعه است. و عدل نزدیک به مطلق ، رهبری آزاد هر انسان و شرکت او در رهبری جامعه باز بر میزان عدل و دوستی است : در ترازویی که بکار اندازه گیری میزان آزادی و رشد هر جامعه می آید، در یک کفه، هر کس خود خویشان را رهبری می کند و شرکت همگان بر میزان داد و وداد قرار می گیرد و در کفه دیگر، رهبری افراد در اداره زندگی خویش و نیز نوع رهبری جامعه آنها قرار می گیرد. این ترازو، نقش قدرت (= زور) را در مدیریت ها آشکار می کند. هر اندازه این نقش بیشتر، نظام جامعه ستمگرانه تر است. نظریه ولایت مطلقه خواه یک «فقیه» ، خواه یک حزب ، خواه... ، بمعنای اختیار بر جان و ناموس و مال افراد یک جامعه، ستم مطلق و هرگاه این نظر به عمل درآید، نظام اجتماعی بسته و تضادها و دشمنی ها پدید می آیند. در این نظام، رهبری ها تابع جبر قدرت می شوند و با تبدیل نیروهای محرکه به زور، جریان عمومی تخریب را سازمان می دهند .

و هنوز تعریف ما از رهبری که می باید در یک کفه ترازوی عدل بگذاریم و رهبریهای موجود را بدان بسنجیم ، کامل نیست. زیرا این پرسش محل پیدا می کند : اگر قرار باشد هر کس خود خویشان را رهبری کند و اعضای جامعه بخواهند زور در کار آورند، جامعه ای پیدا نمی کنیم که میدان خصومت و جنگ همه با همه باشد؟ آیا چنین رهبری جامعه را منحل نمی کند؟ در شاهنامه فردوسی نیز آمده است که روزی گذر شاه به روستائی افتاد و آن را مخروبه یافت. علت را

پرسید، به او گفتند ، روستا کدخدائی که ساکنان آن را به کار منظم وادارد ، ندارد و هرکس ، هرطور می خواهد زندگی می کند و هرکار می خواهد می کند. شاه کدخدائی با توان آمریت بر روستا گماشت و سال بعد که برای سرکشی رفت روستا را آبادان یافت. لزوم حاکم قدر قدرت همان نظری است که فیلسوفانی چون هابس ، با استفاده از منطق صوری، بسط داده اند و زورپرستان خشونت ستا دستمایه اش کرده و خشونت را سرشت انسان گردانده و ولایت مطلقه شاه یا فقیه یا... را واجب ساخته اند. روشنفکرتاریا هم که با این نوع ولایت ها موافق نبود، مفهوم «وجوب دولت شر» را جایگزین کرد.

مدعای نظریه سازان خشونت و ولایت مطلقه اینست : شرطهایی که پیشتر برای رهبری بر میزان عدل و دوستی آوردم، آرمانی ذهنی هستند و تحقق نمی یابند. دین سالاران، با توسل به منطق صوری، نصوص قرآن ، آیه هائی که خطاب به پیامبر هستند (نظیر، هر کس خود خویشان را هدایت می کند و زنان و مردان مؤمن ولی یکدیگرند و امرشان به شورا راجع است و...) را از دید انسانهای مسلمان پنهان می کنند و بسا معانی جعلی را جانشین معانی سر راست و شفاف آیه ها می کنند و... تا ثابت کنند که جمهور مردم باید در اطاعت مطلق یک تن باشند .

اما ستم بزرگ آنها به خود و انسانها و ستم بزرگ انسانها به خود، غفلت از این واقعیت است که، بدون بیان آزادی بمتابسه اندیشه راهنما، هرکس خود خویشان را رهبری می کند و ولایت جمهور مردم یا مشارکت همگان در رهبری بر میزان عدل و دوستی، امکان نمی یابد. هرگاه انسانها از این واقعیت آگاه بودند ، می دانستند که هریک از آنها میزان عدلی در خود دارد که بدان، می تواند نوع باور و اندیشه راهنمای خود را بشناسد .

در حقیقت، اگر اندیشه راهنما (دین ، مرام و...) بیان آزادی نباشد، انسان نمی تواند خود خویشتن را رهبری کند. زیرا بنا بر بیان قدرت، به قدرت اصالت می بخشد و خویشتن را آلت توقع هایش می کند. اگر در جامعه، باور ها همه بیان قدرت باشند، بنا بر طبع تمرکز طلب قدرت، ولایت جمهور مردم بمعنای شرکت آزاد در رهبری خالی از اکراه جامعه، جای خود را به ولایت مطلقه قدرت می سپارد. هر کس یا هر گروه که نقش کانون تمرکز و زیادت طلبی قدرت را بازی می کند، برای خود ولایت مطلق بر جامعه قائل می شود. غافل از آنکه نمی داند که، خود آلتی بیش در دست قدرت نمی شود.

بدین قرار، اندیشه راهنمایی که بیان قدرت است، انسان را از رهبری خود بر خویشتن و شرکت در رهبری جامعه محروم می کند. رهبری هر کس بر خویشتن در بیان آزادی به مثابه اندیشه راهنما میسر است. پس استعداد رهبری هر کس محک سنجش نوع اندیشه راهنمایی است که دارد و اندیشه راهنمای او نیز محک نوع رهبری است که دارد :

۴ - یعنی باور کنندگان به این احکام: «انسانها تابع زورند» و «جهان تا جهان است، جای زور است و بس» و بالاخره «در تقسیم جهان به دارندگان زور و فاقدان زور، تنها این فاقدان زور هستند که از میان می روند»، سرانجام ندانستند که این سه حکم، اعتیاد به باوری را گزارش می کنند که قدرت (= زور) را ناظم نظام هستی می انگارد. بنا بر این احکام، هر کس ، به قدر زوری که دارد، فعال مایشاء است. و چون سازندگان بیان قدرت غافل بوده اند که زور همگانی نمی شود ، زیرا وقتی واقعیت پیدا می کند که یکی داشته و بسیاری نداشته باشند، لذا نمی توانسته اند بدانند که

الف - سرنوشت چنین جهانی ساختن یک گور برای تمامی جداندران است . چه آنکه زور جز بکار کشتن و ویران کردن نمی آید .

ب- وقتی دارندگان زور فاقد آن زور را به کام نیستی و مرگ می فرستند، از نو، جریان تقسیم به بیشتر زورمند و کمتر زورمند، دو دسته را بوجود می آورد و نوبت به در گور شدن بی زورهای جدید می شود. این فراگرد تا در گور شدن واپسین زورمدار ادامه می یابد. مکافات با زور و بی زور گور می شود. سازندگان این نظر از این قاعده که « تا ویران نشوی ویران نمی کنی » غافل بوده اند. در حقیقت، زورگو و زور پذیر زوج جدائی ناپذیری هستند که با یکدیگر در گور می شوند. راست بخواهی، این نظر بر ثنویت تک محوری ساخته شده است. چرا که زورمند محور فعال و بی زور محور فعل پذیر می شوند. بدین قرار، تمامی بیان ها (دین، مرام، مرامی که ادعا می کند مرام نیست = لیبرالیسم که مدعی است ایدئولوژی نیست) که بر اصل ثنویت ساخته می شوند جز با انکار عدالت، حتی در معانی که خود بدان می دهند، ساخته شدنی نیستند. از این رو، یکی از مهمترین فریبا و ستمی که به موجب گسست ها بر انسانها روا می شود، «اصل راهنما کردن» ثنویت است:

- بر اصل ثنویت تک محوری، ازسطو عدالت را «برابری برابرها و نابرابری نابرابرها» تعریف می کرد. منطق صوری او را از تناقضی که میان این تعریف با «اصل راهنمایش» وجود داشت غافل کرد. همچنین او نتوانست بفهمد که، بنابراین تناقض، بکار بردن تعریف او از عدالت ناممکن می شود. در حقیقت، تعریف او واقعیتی را از دید عقل می پوشاند: در تعریف او: «برابری برابرها و نابرابری نابرابرها»، نابرابری اصل می شود. چرا که بنا بر اینست که انسانها دو دسته بیش نیستند. آنها یا نخبه اند و یا عوام. نخبه ها با هم و عوام نیز با هم برابر و این دو با یکدیگر نابرابرند. از این رو، وقتی اصل نابرابری را کنار می نهیم، «برابری برابرها» بی معنی می شود. ظاهر اینست که این تعریف با «ثنویت تک محوری» می خواند. زیرا نخبه ها در رهبری برابرد و عوام

که «طبیعت» آنها را برای اطاعت کردن خلق کرده است، نیز در اطاعت کردن برابری است. اما در واقع بنا بر «ثنویت تک محوری»، نخبه ها نیز نمی توانند در میان خود برابر باشند. زیرا رابط آنها با عوام، رابطه قدرت می شود و قدرت تمرکز می طلبد. ارسطو از این واقعیت آگاه بود از این رو، نظریه «ولایت قانون گزار عادل و عالم و متقی» را ساخت. با این ادعا که چنین قانونگزاری آلت قدرت نمی شود. آیا او نمی دانست ولایت چنین شخصی، به ولایت مطلقه (= اختیار بر) مردم، منتهی نمی شود!؟

عمل به این تعریف از عدالت، در ابعاد اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی نیز ناممکن است. زیرا برابر نگاه داشتن «عوام» محکوم کردن آنها به زندگی در فقر و نیز نابود کردن نخبه ها می شود. چرا که، الف - زنان که از دید ارسطو «دون انسان» شمرده می شوند، هرگاه در بی منزلتی بمانند، رشد جامعه ناممکن می شود. نه تنها به این دلیل که زور محور نظام اجتماعی بسیار بسته ای می شود و دیگر زنان توانا به انتقال فضلها و پرورش استعدادهاى کودکان و حقوقمندان آنها نمی شوند، بلکه زندگی مردان در موآنست و مجالست با «دون انسان»، آنها را در سایه زور می گذرد. و چون فضلهاى زنان مجال بروز نمی یابند، بازکردن نظام اجتماعی نامیسر می شود. بدتر از آن، زنان که بنا بر طبیعت خویش آموزگار عشق و زندگی هستند، جز در کین و مرگ میدان عمل نمی یابند. جامعه بسته، فضای کین و مرگ می شود. هرگاه ارسطو انحطاط یونان را می دید و در انحطاط جامعه ها تأمل می کرد، در می یافت که همواره انحطاط ها با انحطاط زنان شروع می شوند. چنانکه رشد هر جامعه با رشد زنان آغاز می یابد.

ب - نظر ارسطو در باره رهبری نخبه ها نقض می شود. زیرا، نخبه ها از رهگذر فعالیت، خویشان را از میان «عوام» بر می کشند. نخبه ها از آنجا

که در معرض فرسایش هستند، زود به زود نیاز به تجدید دارند، و اگر نه، از میان می روند. حال آنکه برابری بر اصل ثنویت تک محوری، جامعه را از وجود نخبه ها محروم می کند. زیرا فرض اینست که نخبه باید فعال و «عوام» باید فعل پذیر باشند. به سخن دیگر، هیچیک از عوام حق ندارد فعل پذیری را ترک و فعال شود و در زمره نخبه ها در آید. علت انحطاط و انقراض سلسله ساسانی جز این نبود که مرزهای طبقاتی غیر قابل عبور شدند. معروف است که تاجری حاضر شد خرج دولت انوشیروان را بدهد بشرط این که شاه موافقت کند او مرتبت اجتماعی اشراف را بجوید. «عدل» انوشیروان گذشتن از ثروتی که تاجر در اختیار می نهاد را روا دید، اما گذشتن از «ستمی» را که رعایت نشدن مرزهای طبقاتی بود، روا ندید! نتیجه این شد که نخبه ها فاسد و منحط شدند و امپراطوری از میان رفت.

در امپراطوریهای عصر حاضر نیز که تأمل کنی می بینی به نسبتی که خانواده های حاکم مرزها را غیر قابل عبور می کنند، فرسودگی آنها زود رس تر و شتاب و شدت سقوط دولتشان بیشتر می شود.

افلاطون در تعریف خود از عدالت معتقد است: «قرار گرفتن هرچیز در جای خود عدالت است». این تعریف نیز، بر اصل نابرابری انجام گرفته است. به قول پوپر او کلمه عدالت را نگاه داشته و معنی آن را به ضد عدالت تغییر داده است. اما تعریف خود پوپر نیز از عدالت تنها در صورت با تعریف افلاطون فرق می کند، اما در واقع هر دو تعریف یکی هستند. بنا بر همان دلیلی که پیشتر در خصوص ارسطو آوردیم، این تعریف نیز ناقض اصل راهنمای فلسفه افلاطون و غیر قابل عمل است.

• در لیبرالیسم که ثنویت تک محوری را با ثنویت دو محوری (= اصالت فرد و «آزادی» کارفرمائی) جانشین می کند، بنا بر گرایشها، تعریفها متفاوت می شوند. بظاهراز عدالت ارسطویی و افلاطونی می گسلند:

- لیبرالیسم وحشی عدالت را در رعایت کامل «تنازع و انتخاب اصلح» می‌داند. به تریبی که در ارزیابی ایده «جهان تا جهان جای زور است و بس» توضیح دادم، عمل به ثنویت تک محوری، جهان را به گورستان تبدیل می‌کند.

- لیبرالیسم میانه رو بنا را بر برابری همگان در آزادی کار و کارفرمائی می‌گذارد. غافل از این که به اجرا گذاشتن این تعریف، از همان آغاز ناقض برابری می‌شود. زیرا یا باید انسانها را به موجودهای مکانیکی مشابه فروکاست، یا برابری در کار و کارفرمائی ناممکن می‌شود. به قول نظریه‌سازان جدید عدالت، حل تناقض آزادی و عدالت ناممکن است. چرا که عدالت، برابری را ایجاب می‌کند و آزادی، نابرابری در کار و کارفرمائی را ناگزیر می‌گرداند.

- راولز در انتقاد از لیبرالیسم، بر این است که لیبرالیسم:

الف- «اصل برابری منصفانه امکان» را نادیده می‌گیرد.

ب - اصل اختلاف را نمی‌بیند.

ج - حقوق بنیادی را در حق مالکیت ناچیز می‌کند.

بنا بر تعریف راولز، سه مؤلفه عدالت عبارت می‌شوند از:

۱- آزادیهای بنیادی، شامل آزادی سیاسی، آزادی بیان و اجتماع،

آزادی عقیده و اندیشه، آزادی شخص و مالکیت

۲- برابری منصفانه امکان، شامل برابری همه در دسترسی به هر کار و

وظیفه‌ای در جامعه، به گونه‌ای که همه صلاحیت‌ها و استعداد‌های

برابر، بدون تبعیض، به کار درخور دسترسی داشته باشند.

۳- اصل اختلاف، تنها نابرابریهایی را عادلانه و مجاز می‌شمارد، که

برخورداری از موقعیت برتر، بسود کسانی باشد که از آن موقعیت محروم

هستند.

راولز را لیبرالیست چپ خوانده اند. در حقیقت، او از لیبرالیسم و ثنویت دو محوری جدا نمی شود، بلکه می کوشد آن را تعدیل کند. در انتقاد از نظر او گفته اند: این عدالت نیاز به دولتی «خدا صولت» دارد که حاصل نابرابری را بستاند و با توزیع آن در جامعه برابری پدید آورد. غافل از این که دولت بمتابه قدرت، فرآورده نابرابری است و نمی تواند مجری عدالتی باشد که راولز تعریف می کند. اما در تعریف او که تأمل کنی می بینی، اولاً تناقض آمیز است و ثانیاً، بعمل درنیوردنی است. متناقض است چرا که، دو برابری نخستین را مؤلفه سوم، یعنی اختلاف نقض می کند. بدیهی است که نابرابری در دانش و تقوی و عدالت می تواند از راه انتقال دانش و بسط دادگری و اخلاق، بسود همگان باشد. اما بر اصل ثنویت چنین انتقال و بسطی میسر نیست. زیرا بر این اصل، رابطه ها رابطه های قوا میان دو محور هستند. لذا بنا بر اصل اختلاف، دادگری و تقوا بی محل و دانش جز در روابط قوا یعنی سلطه با دانش بر بی دانش، محل عمل پیدا نمی کند (بازگشت به نظریه ولایت مطلقه). بدین سان، دو مؤلفه دیگر (برابری در آزادیهای بنیادی و برابری در امکانها) نیز نقض می شوند.

• اما مارکسیسم، بهره کشی را ذاتی سرمایه داری می داند از این رو، نظام اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری را ظالمانه می شمارد. برای این که این ستم و ستمهای دیگر (سلطه طبقه سرمایه دار، از خود بیگانگی انسان = فروش خود بمتابه نیروی کار و ائتلاف نیروهای محرکه) از میان بروند، بنا بر قانون تحول (دیالکتیک)، دیکتاتوری بورژوازی جای خویش را به دیکتاتوری پرولتاریا می سپرد و در پایان تحولی که به استقرار دیکتاتوری پرولتاریا منجر می شود، حرکت خطی به وجود می آید که (= در جهت استقرار جامعه کمونیستی و بر صراط مستقیم به پیش رفتن)، در جریان آن، عدالت برقرار می گردد.

چرا جامعه هائی که تحت رژیم کمونیستی قرار گرفتند ، وارونه این تحول را کردند ؟ زیرا نه در مارکسیسم و نه در مارکسیسم - لنینیسم ، عدالت تحقق یافتنی نبود :

هرگاه فرض کنیم دیکتاتوری پرولتاریا با جریان انحلال خودجوش نظام اجتماعی - اقتصادی همراه باشد، اولاً، بنا بر دیالکتیک، در پی انقلاب، پرولتاریا محور فعال و بورژوازی و خورده بورژوازی محور فعل پذیر می شوند. اما این رابطه ، رابطه قوائی است که، در آن، پرولتاریا دارای ولایت مطلقه بر بورژوازی و خورده بورژوازی است.

آیا مارکس می دانست قدرت نه از دلخواه او، که از قانون خود اطاعت می کند؟ آیا می دانست که پرولتاریا ولایتمند که به آلت قدرت تبدیل می شود؟ ثانیاً، قدرت بطور خود جوش منحل نمی شود. پس پرولتاریا می باید قدرتی بزرگ تر و توانا به تصرف دولت ایجاد می کرد.

لنین ، با توجه به این واقعیت که قدرت خود به خود منحل نمی شود، اراده گرا شد و حزب پیش آهنگ طبقه کارگر را تشکیل داد و دست یابی به قدرت و تصرف دولت را هدف فعالیت سیاسی گرداند. اما،

الف - با تصرف قدرت و مدیریت آن، شکل مالکیت از شخصی به دولتی تغییر می کند. لذا، این تغییر دولت را به قدرت فراگیر و کارگر را به برده ای بی اختیار تبدیل کرد. توضیح این که رابطه مالک جدید با نیروی کار، رابطه قدرت با کارگری است که دیگر هیچ مرجعی جز دولت، یعنی همان قدرت، ندارد. چگونه می توان از دولت، به خود دولت پناه جست؟ وقتی نظام مزدوری همگانی می شود، استعمار برجا می ماند و تشدید می شود. در چنین وضعیتی، از خود بیگانگی نیز شدت و شتاب می گیرد و در فراگرد شکل گیری طبقه جدید، جریان سلطه بر کارگر و غیر کارگر شدت و شتاب پیدا می کند. به سخن دیگر، عدالتی که در نظریه تعریف شده است، نا ممکن می شود. از این رو بود که

رژیمهای کمونیستی عدالت را نه میزانی که از آغاز رهبری ها باید بدان
سنجیده شوند، بلکه هدفی گردانند که در پایان فراگرد تحول می باید
بدان رسید !

شگفتا ! برغم تجربه و نتایج آن، عقلیایی که بر اصل ثنویت تک
محوری عمل می کنند، غافلند که قدرت نه از دیالکتیکی که ساخته ذهن
واضعان آنست، که از قانون خاص خود پیروی می کند، یعنی : ایجاد
سلسله مراتب اجتماعی بر محور خود و در نتیجه، ادامه نظام اجتماعی
ظالمانه در شکلی دیگر.

بدین قرار، هیچ بیان قدرتی نمی توان یافت که تعریفی از عدالت
بدست دهد که ناقض خود نباشد و در عین حال بکار بردنی باشد.
خواستار عدالت شدن نیازمند گسستن از بیان های قدرت و اصل
راهنمای آنهاست (ثنویت تک محوری و ثنویت دومحوری که سرانجام
به ثنویت تک محوری باز می گردد). اما بر اصل موازنه عدمی و بنا بر
بیان آزادی، عدالت میزانی می شود بکار بردنی .

بند چهارم - عدالت، علم و آزادی ؟

یادآور می شود که در غرب، بنا بر تعریفی که آزادی در لیبرالیسم
دارد (= تعریف آزادی به قدرت) ، نسبت عدالت (= برابری) به آزادی
، نسبت دو ضد می شود . گرایشی از لیبرالها می گوید: هرگاه بنا بر
برابری باشد، آزادی ابتکار و آزادی فعالیت بیشتر ناممکن می شود. زیرا
با استعدادها و پرتوان ها ناگزیرند کار خود را محدود به حد کم استعداد
ترین و کم کارترین ها کنند . و یا حاصل کار آنها که پرکارترند و

استعدادهای خود را بیشتر بکار می اندازند، گرفته و به تنبلیها داده می شود. خواه با استعدادها، تنبلی پیشه کنند و چه مازاد کارشان از آنها گرفته شود، نتیجه اینست که جامعه از رشد باز می ماند. از این رو، گرایشی از لیبرالیسم، عدالت به معنای برابری را رها کرده است. اما اگر عمل به عدالت سبب می شود تا جامعه از رشد باز بماند، نه عدالت، که ظلم روا رفته است. اگر توانمندان بر این تصورند که، در نابرابری، عدالت را در حق آنان روا داشته اند، چگونه ظلم در حق کسانی را که به دلیل فقر و جهل، قادر به فعال کردن توانایی ها و استعدادهای خود نیستند، عدالت می خوانند؟ همانطور که شاهدیم، بدین شیوه، فقر و جهل «نابرابران» روز افزون خواهد شد. توانمندان نیز از نتایج این ظلم مصون نخواهند ماند. زیرا انسانهایی که رشد نمی کنند، نیروهای محرکه خویش را ناگزیر می باید تخریب کنند. بکار بردن نیروهای محرکه در تخریب، بر جهل و فقر می افزاید. هرگاه وجدان جمعی بر خطری آگاه نشود که حیاتش را تهدید می کند، ویرانگری روز افزون به حیات جامعه پایان می دهد.

آیا ناگزیریم، در عمل، عدالت را بر نابرابری تعریف کنیم، چنانچه از

افلاطون و ارسطو بدین سو چنین کرده اند؟ نه، می باید:

الف) آزادی را به ضد خود، یعنی به قدرت، تعریف نکرد و

ب) هر برابری را هم عدالت نخواند

دارنده علم و فن، حق ندارد کسی را که علم و فن ندارد، از دستیابی بدان باز دارد. نه تنها بازداشتن از دست یابی به علم و فن ستم است، بلکه برخوردار نکردن آنها که علم و فن ندارند، از علم و فن، ستم مضاعف است. با وجود این، عالم و جاهل، با تقوی و بی تقوی، عادل و ظالم، آزاد و نا آزاد برابر نیستند:

۱ - در قرآن آمده است که آیا عالم و جاهل را برابر می کنید ؟
نابرابری با دانش و بی دانش ، واقعیتی انکار نکردنی است . چرا که جهل ،
نبود علم است . جهل از خود وجودی ندارد تا بتوان آن را با علم ، در
ترازوی عدالت سنجید .

اما آیا این نابرابری ها ، هر گونه نابرابری دیگر میان عالم و جاهل را
ناگزیر می کند ؟ نه ، زیرا

الف - حقوق ذاتی انسان بر هر چیز ، از جمله بر علم تقدم دارند و به
داشتن علم و نداشتن آن ، کم و بیش نمی شوند . داشتن علم ، عالم را
مجاز به سلب حقوق ذاتی جاهل نمی سازد . این حقوق نیز سلب کردنی
نیستند . اما متأسفانه می توان از آنها غافل شد و یا غافل کرد .

ب- دانائی در گرو معرفت بر حقوق و استعداد های ذاتی خویش و بکار
بردن آنها در رشد است . وظیفه دانا ، برانگیختن نادان بر آگاهی به
حقوق و استعداد های خویش و فعال کردن آنها است . بنا بر این ،
ج - ماندن و نگاه داشتن بر نادانی ستم به دانشمند و بی دانش هر دو
است . توضیح این که ،

۱/۱ - رابطه علم و جهل ، رابطه روشنائی و تاریکی است . دانا ، از راه
انتقال دانائی به نادان ، میان خود و او برابری پدید می آورد . بدین
برابری ، در دید نخست از چهار ستم بزرگ جلوگیری می شود . این چهار
ستم عبارتند از :

۱/۲ - تبدیل شدن علم به ابزار قدرت و پدید آمدن رابطه سلطه میان
دانا و نادان .

۱/۳ - باقی ماندن نادان در نادانی و

۱/۴ - محروم شدن دانا از جریان آزاد اندیشه و دانش و کند شدن
جریان رشد . و

۱/۵ - بکار افتادن دانش و فن در تخریب نیروهای محرکه جامعه .

حاصل آنکه، وقتی آهنک تخریب نسبت به رشد پیشی گرفت، فن و دانش ابزار تهدید انسان و محیط زیست می شود.

بدین قرار، میزان عدالت جریان آزاد دانش ها و فنون است. این جریان موجب یک رشته گذار از نابرابری ها میان دانایان و نادانان به برابری ها می شود. گذار از نابرابری در دارایی ها به برابری، از جمله این گذارها به برابری ها است. و نیز، عدالت همین گذار مداوم از نابرابری در دانش و فن به برابری است.

۲- حکومت جاهل بر عالم را ظلم خوانده اند و گفته اند: عقل سلیم ولایت جاهل بر عالم را عدالت نمی شناسد.

آیا این حکم راست است؟ نه. چرا؟ زیرا، حکومت و ولایت به معنای اختیار بکار بردن زور، ولایت عالم بر جاهل نیست. چنین ولایتی، ولایت قدرت است و خود عالم نیز آلت فعل قدرت می شود. در حقیقت، هر یک از انواع قدرت، آمران و مأموران خاص خود و علم و فن سازگار با خود را می طلبد. توضیح این که، در رابطه قوا، انسان و دانش و فن به استخدام قدرت در می آیند. فرض کنیم قدرت کم و کیفی را داشته باشد که در ایران امروز، جمعی را آلت و مردمی را تابع اوامر و نواهی خود کرده است. این قدرت به اندازه معینی از دانش و فن نیاز دارد. از این رو، اگر، دانشمندیترین کسان در مقامهائی گمارده شوند، از آنجا که آن مقام ها فرصت بکار بردن دانش را به آنها نمی دهند، می باید یکی از دو کار را انجام دهند: یا ترک مقام و رفتن به جائی که، در آن، دانش آنها کار برد دارد و یا چشم پوشیدن از دانش خویش و ایفای نقش بی دانش ها.

پرسیدنی است که، آیا نباید دانشمندان حاکم شوند تا به قدرت کم و کیفی سازگار با دانش را بدهند؟ آیا اقتضای عدالت، ولایت مطلقه فقیه و فن سالار و دیوان سالار نیست؟ هرگاه منطق صوری را روش کنیم، به

این پرسش پاسخ مثبت خواهیم داد و چون ارسطو خواهیم گفت :
عدالت، برابری برابرها و نابرابری نا برابرهاست . اما هرگاه از صورت به
محتوا عبور کنیم، پاسخ ما به پرسش بالا منفی خواهد شد . چرا که ،
۲/۱ - انتقال دانائی از دانا به نادان، نیازمند حضور نداشتن قدرت (=
زور) است .

۲/۲ - هرگاه بنا بر انتقال علم نباشد و گمان رود، قدرتی که در خدمت
دانش و فن قرار می گیرد، برای رشد جامعه (رساندن ایران به
دروازه تمدن بزرگ ولو به زور) و یا برای اسلامی کردن جامعه و یا
برای استقرار سوسیالیسم در جامعه و یا برای «مدرن» و «مردم سالار»
کردن جامعه بکار می رود، غفلت و خطا سخت بزرگ می شود. خطای
ناشی از غفلتها، از جمله این غفلت است: اگر انتقال دانش و فن نیاز به
عدم حضور قدرت دارد، در صورت حضور قدرت ، دانش و فن جز
بعنوان ابزار قدرت، نمی توانند کاربرد داشته باشند . به سخن دیگر،
ولایت مطلقه بنام دین و یا علم تنها ابعاد ویرانگری را بزرگ می کنند .
شکست تجربه پهلوی ها و ملاتاریا در ایران و رژیمی که نین و استالین
در روسیه ایجاد کردند و... دلیلی جز این نداشت که بمحض ابزار قدرت
شدن دانش و فن، به سه علت دیگر، ضد رشد می شوند : علت نخست
این که انتقال دانش و فن و دین و مرام ، نیاز به عدم حضور قدرت دارد
و بکار بردن قدرت ناقض ادعا و مانع جریان آزاد دانشها و فن ها است.
علت دوم این که، دولت وقتی می تواند قدرت را بکار برد که نسبت به
جامعه خارجی شده باشد . اما قدرت وقتی نسبت به جامعه خارجی می
شود که در روابط سلطه گر - زیر سلطه ، به مثابه بخشی از سلطه گر در
جامعه زیر سلطه عمل کند . چنین دولتی دانش و فن را در افزودن
میزان صدور نیروهای محرکه به خارج از کشور، بکار خواهد برد . از این
رو است که دانش و فن ، در جامعه هایی نظیر جامعه ما، جز بکار صدور

ثروت نفت و گاز و استعداد و سرمایه و ورود کالاها و ضد ارزشها نیامده اند. و اما علت سوم: بهمان اندازه که به قدرت و کاربرد آن تقدم داده می شود، از کاربرد دانش و فن و دین و مرامی که گمان می رود قدرت در خدمت آنست، کاسته می شود. قدرت توتالیتر، از دانش و فن و دین و مرام خالی و از زور پر است.

بدین قرار، برای آنکه دانش و فن در رشد جامعه، تمام نقش خویش را بازی کنند، می باید رابطه ها، رابطه های قوا نباشند و جمهور مردم بتوانند در مدیریت جامعه خویش شرکت کنند. چنین مدیریتی تحقق یافتنی نیست مگر، با انتقال دانش و فن از دارندگان دانش به فاقدان دانش. در این مدیریت، مسابقه در دانشجویی و فن جوئی و در رشد، ارزش می شود. بنابراین، دانشمندان از راه انتقال دانش و فن به بی دانش ها، نقش امام را در جامعه خویش بازی می کنند. عدالت همین است.

۳ - اما اگر انتقال آزاد دانش و فن عدالت است، آیا «افتادن علم به دست نااهل» همچون دادن تیغ به دست زنگی مست نیست؟ هم اکنون، ادعای امریکا این نیست که مجهز شدن رژیم ایران به سلاح اتمی، برای تمامی دنیا خطر دارد؟ یاد آور می شود که پیش از آقای بوش، فیلسوفی چون «کارل پوپر» جلوگیری از مجهز شدن رژیمهای خطرناک به سلاح اتمی را ولو با توسل به جنگ، تجویز کرده بود.

غرب که امروز نگران مسلح شدن ایران و کره شمالی و... به سلاح اتمی است، امر به معروف می کند و نفس خویش را فراموش می کند. در حقیقت، سرمایه داری از راه استخدام دانش و فن، ابعاد تخریب نیروهای محرکه، ابعاد تخریب محیط زیست و ابعاد تخریب استعدادهای چند میلیارد انسان را به اندازه ای رسانده که تاریخ به خود ندیده است. و هرگاه انسانها نتوانند خویشتن را از استبداد فراگیر سرمایه داری رها

کنند، محیط زیست و حیات و تاریخی نمی ماند تا در باره اندازه بردگی جامعه جهانی امروز داوری کند.

بدین قرار، هرگاه جامعه جهانی بخواهد به تخریب محیط زیست و نیروهای محرکه پایان بخشد، نیازمند پذیرفتن رابطه جدیدی میان علم و آزادی و عدالت و تقوی است:

علم و عدالت و آزادی :

۳/۱ - عدالت به منزله میزان آزادی، در لاکراه معنا می یابد. روابط بین المللی هرگاه ترجمان عدالت (= لاکراه) شوند، یعنی، هرگاه ملت‌های جهان در نظام سلطه زندگی نکنند و حقوق ملی تنظیم کننده روابط ملت‌های مستقل گردد، نیاز به تسلیحات تهاجمی از میان می رود. نیروهای محرکه از دست ماوراء ملی ها خارج می گردند و سیاست جهانی به معنای مدیریت مردم سالار جهان، میسر می شود. جامعه ها از حق صلح برخوردار می شوند و علم و فن امکان آن را می یابند که کاربرد «مستقیم» پیدا کنند. بدین کاربرد، رشد هماهنگ جامعه جهانی میسر می شود.

۳/۲ - دیدیم چرا با حضور قدرت، علم و فن تنها از راه قدرت کاربرد پیدا می کنند. و چرا این کار برد، ابعاد ویرانگری و در نتیجه ستم را بزرگ تر می کند. بدین قرار، هر زمان علم و فن و دین و مرامی کاربرد «مستقیم» پیدا کردند، عدالت برقرار و آزادی هم به معنای لاکره و هم به معنای آزادی ابتکار و خلق و ابداع، برقرار می شوند. اما علم و فن چه وقت کاربرد «مستقیم» پیدا می کنند؟ وقتی که در تخریب بکار نمی روند و هدف رشد، نه قدرت (سرمایه سالاری، دین سالاری و...) که انسان می شود. برای مثال، وقتی انسان علم و فن را در

درمان بیماری، در افزودن بر کارآئی کار خویش، در عمران طبیعت، در برخورداری از حقوق خود و بکار انداختن مطلوب استعدادهایش بکار می برد، کاربرد علم نمی تواند، «مستقیم» نباشد. و نیز هر بار که آدمی روش تجربه را بکار می برد، علم و فن کاربرد «مستقیم» پیدا می کنند. در برابر، هر بار که دانشمند روش سلطه را در پیش می گیرد، علم و فن «غیر مستقیم» و تنها از راه قدرت کاربرد پیدا می کنند. چنین علم و فنی به جای رشد، مزید ظلم و ستم (= بیشتر شدن نقش زور در زندگی انسانها و کاسته شدن از میزان آهنگ رشد) می شوند.

۳/۳ - عدالت به منزله میزان آزادی، به مثابه این همانی جستن عقلا با هستی، بگاہ ابتکار و ابداع و خلق می شود. دست آوردهای عقل از راه جریان آزاد، سه کار مهم انجام می دهد:

یک، گذار از نابرابری به برابری. دوم، عقلا را از راه ابتکارها و خلق ها در رابطه با یکدیگر قرار می دهد. بدین دو کار، بر میزان کارآئی عقلا در دانشجوئی و ابتکار و خلق می افزاید.

بدین قرار، آن زمان که عقلا از راه ابداع و ابتکار و خلق با یکدیگر در رابطه می شوند، عدالت برقرار است. رابطه ها، رابطه های قوا نیستند، چرا که قدرت نه پدید می آید و نه نقش پیدا می کند. در این حال، آزادی به مثابه لاکراه نیز برقرار است. از این جا، آن آموزش و پرورشی عادلانه است که بتواند اندیشه را خلاق و از راه خلق با یکدیگر در رابطه قرار دهد. دورتر به این مطلب باز می پردازم.

۴ - اما برای آنکه عدالت به منزله میزان، بکار «مستقیم» کردن علم و بسط آزادی در آید و برای آنکه انتقال دانش و فن، خطر افتادن علم و فن را به دست زورمدارانی ایجاد نکند که آلت بی اراده قدرت هستند، ضرورت تقوا به میان می آید:

علم، عدالت، آزادی و تقوی :

۴/۱ - بدیهی است که عادل با ظالم برابر نیست . اعدل نیز با عادل برابر نیست . با تقوا با بی تقوا برابر نیست و اتقی نیز با متقی برابر نیست. اما آیا به این دلیل که کسی عادلتر و با تقوا تر است، می باید صاحب اختیار مردمش گرداند ؟ پاسخ ارسطو به این پرسش، با این شرط که فرد عادل و با تقوا در زمره نخبگان و اعلم نخبگان باشد، آری است . پاسخ آنها هم که در پیروی از ارسطو، نظریه ولایت فقیه (مطلقه و مشروطه آن) را وضع کرده اند، نیز آری است . بدیهی است که منطق صوری ارسطو و پیروان او را از توجه به تناقض موجود در پاسخ های خود، باز می داشت و باز می دارد. توضیح این که ولایت به معنای «قدرت بر کسی و یا کسانی» ناقض عدالت و تقوی است . در حقیقت، عدالت اینست که هرکس خویشان را از راه بکار بردن حقوق ذاتی و رعایت حقوق دیگران و فعال کردن همآهنگ استعدادهایش در «راست راه» رشد ، رهبری کند . پس رهبری جامعه سازگار با میزان عدالت و تقوی، آزاد کردن اعضای آن از روابط قوا، از راه تأمین مشارکت جمهور مردم در مدیریت جامعه است. حال آنکه تمرکز قدرت در یک تن ، به معنای تشدید تضادها در جامعه و جانشین کردن ضد فرهنگ دشمنی به جای فرهنگ دوستی است. فرد اعلمی که دارای ولایت مطلقه (= قدرت مطلق بر جان و مال و ناموس مردم) نیست، موقعیت خود را موقعیت عمل به حق و ابراز حق در برابر حاکمیت اقلیت صاحب امتیاز و دفاع از حقوق اکثریت می یابد. اما چون فرد اعلم و اتقی، علم خود را نه از راه انتقال، بلکه از راه سلطه اعمال می کند، خود آلت فعل قدرت و ستمگرترین و بی تقوی ترین ها می گردد.

بدین قرار، دو میزان، یکی عدالت و دیگری تقوا، از یک سو به عمل کردن به حق و دفاع از حق و از سوی دیگر، فساد دانستن تکلیف و مصلحتی معنا پیدا می کند که در بیرون حق جستجو می شود. به سخن دیگر، انقلاب در نظام اجتماعی به ترتیبی که در رابطه های فرد با فرد رابطه ها بر میزان حقوق انسان و رابطه های جامعه با جامعه های دیگر مبتنی بر «حقوق ملی» باشد، تغییر بر میزان عدالت و تقوی است. و این جریان، جریان انحلال قدرت است و نه تمرکز آن در یک شخص یا یک گروه.

۴/۲ - این واقعیت که مدیریت بدون علم و فعالیت حیاتی آدمیان بدون اندیشه راهنما میسر نمی شود، سبب شده است که در طول تاریخ رابطه دین، مرام و علم با دولت، حقیقتی تصور شود که جهانیان بر آن اتفاق نظر دارند. اگر امروز نسبت به رابطه دین و مرام با دولت اتفاق نظر وجود ندارد، اما در این که دولت بدون علم و فن، دولتی می شود که جز قدرت (= زور) روش مدیریت دیگری ندارد، محل اختلاف نیست.

از این رو، قرن بیستم، قرنی شد که دولت ها دیگر نه از دین، که از علم و فن مشروعیت می ستانند. نتیجه این شد که نظریه های سیاسی یا ایدئولوژیها، لباس علم پوشیدند. سر انجام چنان شد که دولتهای ایدئولوژیک، در پوشش علم، جنگهایی را به جامعه جهانی تحمیل کردند که انسانیت و محیط زیست، ویرانگری به وسعت آنها ندیده بودند. طرفه این که طرفداران لائیسیتیه بشیوه فرانسوی گمان می کنند ماهرانه منطق صوری بکار برده اند و همگان را از این واقعیت غافل کرده اند که ادعای پزیتویستیها را باز می گویند: ولایت نخبه دانشمند. در حقیقت، آنها جدائی بنیاد دینی از دولت را تبلیغ می کنند اما آیا می گویند دولت از علم و فن نیز باید جدا باشد؟ نه. زیرا دیگر دولتی برجا نمی ماند. بدین سان، با وجود تجربه یک قرن، هنوز، آنها امیدوار است که

مدرسه (= علم) دین را از میان بردارد . بسا ، به منطق صوری، خود نیز از بن بستی که در آنند، غافلند . راهی دیگر باید جست . زیرا دولت را از دین و از علم و فن خالی کردن، منحل کردن آنست . این راه دیگر را در مطالعه لائیسیتِه پیشنهاد کرده ام .

و اما تجربه دولتهای ایدئولوژیک و نیز دولتهای دینی ، روشن گرداند که چنین دولتهائی هم مدیریت و هم دین و مرام را فاسد می کنند . چرا تجربه ها به این نتیجه رسیده اند ؟ زیرا،

• ظن و گمان، علم نیست . نظریه ها، علم یقین نیستند . بنا بر این، بر ظن و گمان لباس علم پوشاندن و آن را وسیله تجویز بکار بردن قدرت (= زور) کردن، نه گرایش به علم که ضدیت با علم می شود . و

• با آنکه در قلمرو علم ، هنوز به علم یقین نرسیده ایم، علم خالی از ظن وجود ندارد . به سخن دیگر، هیچ علمی نمی تواند بکار بردن قدرت را تجویز کند .

• بر فرض که علم قطعی باشد، به تربیتی که دیدیم ، هرگاه دست آویز بکار بردن قدرت شود، در حقیقت وسیله فریب شده است . به تربیتی که دیدیم ، برای آنکه علم و نه قدرت بکار رود، باید بطور مستقیم و بدون حضور قدرت بکار رود .

بدین قرار، هرگاه بنا بر این شود که به اقتضای عدالت، مدیریت از رهگذر بکار بردن علم و فن انجام پذیرد، نه چنان که پزیتویستها پنداشته اند ، ولایت نخبه دانشمند که ولایت جمهور مردم می باید استقرار یابد .
هم به این دلیل که علم و فن از راه انتقال کار برد پیدا می کنند و هم به دلیل غنی شدن وجدان علمی جامعه و هم بدین خاطر که هر انسان صاحب حقوق است و علم و فن در عمل به حقوق و فعال کردن استعدادهای هر انسان محل عمل پیدا می کنند. هم اکنون در کارفرمائیها، برای کارآمد کردن مدیریت، مردم سالاری بر اصل

مشارکت دارد تجربه می شود . و هم به دلیل آنکه، روش می باید تجربی (= قابلیت اصلاح کردن روشها، به تدریج که تجربه به پیش می رود) و نه امری باشد . بدین قرار،

• هرگاه دینی یا مرامی تمرکز قدرت در یک شخص و یا یک گروه را تجویز کرد و امر و نهی (= بکار بردن قدرت و نا ممکن کردن اصلاح روش در جریان تجربه) را روش گرداند، ظالمانه است .

• هر نظریه علمی و یا علمی که مجوز امر و نهی شود، از علم خالی و از ظن و گمان پر می شود. در نتیجه، چنین مدیریتی جاهلانه و ظالمانه می شود:

اقتضای عدالت اینست که

الف - تجربه روش بشود . به ترتیبی که اندیشه راهنما نیز نقد و از ظن و گمان خالی بگردد .

ب - رعایت میزان عدالت ، به نقدپذیر شناختن اندیشه راهنما است . بدین نقد پذیری و به تقوی ، انسان از قید زوج دین و قدرت، ایدئولوژی و قدرت ، علم و قدرت رها می شود . تقوی همین کوشش مداوم برای رهایی از بند ظن و گمان و اوامر و نواهی قدرت است .

۴/۳ - منهای تقوی ، به معنای رهایی از بندگی قدرت و شرکت در تولید و گسترش ضد فرهنگ دشمنی، بدون ممارست در خلق فرهنگ دوستی و گسترش آن، و بدون همگام کردن مسئولیت شناسی و عمل به مسئولیت، و بدون شرکت در مدیریت جامعه ملی و جامعه جهانی (که بزرگ ترین مسئولیت هر انسان است) نه تنها علم و فن، بلکه دین به سلاح هایی مرگ آور تبدیل می شوند. نهادن این سلاح ها در دست هر دولت، افتادن تیغ بدست قدرت است . سلاحی که قدرتمدارها را نیز آلت فعل خود می گرداند. چون قدرت از تضادها پدید می آید، خود عامل انتشار سلاحهای کشتار جمعی می شود .

بدین قرار، گرچه افتادن سلاح کشتار جمعی در دست دولتهای استبدادی، خلاف عدالت و تقوی است، اما اگر برغم ممنوعیتها و تهدیدها، این سلاحها انتشار می یابند، پس نمی باید در غیر عادلانه خواندن «افتادن سلاحهای کشتار جمعی بدست رژیم های مافیایی» منطبق صوری را روش کرد و بدان وجدان جهانی را فریفت. رعایت حداقل تقوی یا اخلاق سیاسی اقتضا می کند که حقیقت و تمام حقیقت را گفت و ملاک عمل گرداند. تمام حقیقت اینست که، برای رها کردن انسانیت از خطر مرگ و محیط زیست از خطر انهدام باید:

الف- نظام جهانی را که نظام سلطه است، به نظامی رها از روابط سلطه گر و زیر سلطه درآورد. جامعه بین المللی پیش از آنکه دیر شود، می باید ماوراء ملی ها را تحت مدیریت سیاسی ای درآورد که ملت های جهان در آن شرکت جویند.

ب- در روابط بین المللی، مفهوم مبهم «منافع ملی»، جای خود را به مفهوم روشن «حقوق ملی» بسپارند.

ج - حقوق جامعه جهانی شامل:

حق جهانیان بر صلح و رشد، حق جهانیان بر جریان آزاد اندیشه ها و اطلاعات در مقیاس جهان، حق جهانیان بر محیط زیست سالم، حق آیندگان بر منابع موجود در طبیعت، همه مکانی و همه زمانی شدن حقوق انسان، حق جهانیان بر بکار افتادن نیروهای محرکه در رشد، حق رهائی از ندرت که نه پدیده ای طبیعی که پدیده ای اجتماعی و فرآورده سرمایه سالاری است و حقوق دیگر، به درستی تعریف و مدیریت مردم سالار جامعه جهانی عمل به این حقوق بگردد.

د - عدالت و آزادی به رهائی سلطه گر از سلطه گری و زیر سلطه از سلطه پذیری و در نتیجه، از اعتبار افتادن بیان های قدرت و اندیشه راهنما شدن بیان آزادی، تحقق پیدا کند. واقعیت این است که سانسور

بیان آزادی در غرب، کمتر از سانسور آن در کشورهای استبداد زده نیست . در اروپا و امریکا، آئین خشونت‌ی که به نام اسلام مجال تبلیغ دارد، صدها برابر خطرناک تر از احتمال مجهز شدن رژیم ایران به سلاح اتمی است. چرا که خطر مجهز شدن این رژیم به سلاح اتمی و خطر مجهز شدن سازمانهای تروریستی به اسلحه کشتار جمعی، ناشی از وسیع ترین تبلیغ انواع آئین های خشونت است. هم ضد اسلامی که به آشکارا مروج این خشونت است و هم آن "اسلامی" که به ظاهر مخالف خشونت است، اما خود فرآورده و زاینده انواع خشونت ها است، ای بسا در غرب بیشتر از دنیای اسلام تبلیغ می شود . چرا ؟ زیرا امریکا به مثابه قدرت جهانی در حال انحطاط است و امریکا و اروپا برای حفظ موقعیت خویش بمنزله سلطه گر، نیاز به دشمنان و دوستانی از جنس خود دارند. پس باید تبلیغاتچی ها و جیره خوارانشان، اسلام را آئین خشونت تبلیغ کنند . هیچ نه جای شگفتی است اگر می بینیم مدعیان بسط مردم سالاری در جهان، سیاستی را در پیش گرفته اند که، در دنیای اسلام، زورپرستانی را تقویت می کند که خشونت را آئین و روش خود کرده اند .

اگر دولت میزان عدالت را بکار برد، عدالت نقض نمی شود ؟ پاسخ پرسش اینست :

بند پنجم - آیا دولت عادل تصور کردنی است؟

۲۵ سال پیش از این ، در خرداد ۶۰، در پاسخ به پیشنهاد همه پرسى بر وفق قانون اساسی، آقای خمینی دو نوبت اظهار کرد : اگر ملت

موافقت کند من مخالفت می کنم (۶ خرداد ۶۰) و « اگر ۳۵ میلیون بگوید بله من می گویم نه ! » به دنبال این دو اخطار، وقتی واپسین تقلائی او برای موافق کردن این جانب با استقرار استبداد در پی سازش پنهانی با ریگان - بوش ، با شکست روبرو شد، دستور داد دستیاران او واپسین صحنه کودتای خزنده بازی کنند. در آن کودتا و در دو کودتای پیش از آن، یکی کودتای انگلیس ها بدست سید ضیاء - رضا خان در ۱۲۹۹ و دیگری کودتای سیا - انتلیجنت سرویس با دستیاری شاه - زاهدی - بهبهانی - کاشانی در مرداد ۱۳۳۲ ، این پرسش را پیش رو می نهد : چرا دولت مردم سالار و جانبدار استقلال و آزادی ، به رهبری کسانی که جامعه ای آزاد و در رشد می خواستند و عدالت را میزان پندار و گفتار و کردار خویش و باز سازی دولت می دانستند و می کردند، « دولت مستعجل » شده است اما دولت بیگانه با جامعه ملی و استبدادی و ستمگستر عمر دراز یافته است ؟

پاسخ اینست که دولت بمثابه قدرت نمی تواند بر میزان عدل عمل کند . به سخن دیگر، هرگاه اعضاء جامعه ، در رابطه با خود و رابطه با یکدیگر ، عادل نباشند، ولو ذهن همگانی خواستار دولت ملی (= تابع ولایت جمهور مردم) باشد، دولت حقوقمدار و تابع میزان عدالت ، واقعیت پیدا نمی کند . به سخن دیگر، استقرار دولت حقوق مدار نیاز به فرهنگ آزادی و دوستی دارد . از این رو است که گفته اند : استقرار مردم سالاری درگروخلق فرهنگ دوستی، فرهنگ آزادی و فرهنگ مردم سالاری است:

دولت حاکم بر مردم، ستمگستر و دولتی که بر پایه ولایت جمهور مردم سازمان یافته باشد، می تواند تا اندازه ای بر میزان عدالت عمل کند : در حقیقت، دولت سازمان یافته ترین شکل قدرت است . هرگاه عدالت نباشد و قدرت باشد، چگونه بتوان از قدرت خواست خود را نفی

و منحل کند؟ پیش از این توضیح دادم که چرا فرد اعدل و اعلم و اتقی، بمحض این که صاحب ولایت مطلقه (= قدرت بر) می شود، این صفات را از دست می دهد. و اینک می گویم، دولت به مثابه قدرت نمی تواند میزان عدالت را، در سنجش اعمال خویش و در سنجش فعالیت‌های اعضای جامعه، بکار برد. پس عدالت به مثابه میزان را چگونه باید بکار برد؟ آیا بکاربردنی است؟ تعریف‌هایی که از عدالت بعمل آمدند و رابطه‌ای که میان عدالت و علم و آزادی و تقوی برقرار شد، برای این بود که دریابیم، عدالت وقتی میزان می شود، که بکار بردنی باشد. اما چگونه و کدام مقام می باید عدالت را بکار برد؟

۱- یادآور می شود که پندار و گفتار و کردار، وقتی آزاد است که خودجوش باشد. خودجوشی را که صفت هر اندیشه، هر سخن و هر عمل آزاد بدانیم، عدالت را میزانی می یابیم که پندار و گفتار و کردار عالمانه و آزاد را از پندار و گفتار و کردار قدرت فرموده، تمیز می دهد.

بدین قرار، کاستن از فعالیت‌های قدرت فرموده و افزودن بر فعالیت‌های خودجوش در تمام روابط و بنیادها، از روابط زناشویی تا روابط شاگرد و معلمی و از دولت و بنیادهای سیاسی تا بنیادهای دینی و اقتصادی و اجتماعی و تربیتی و فرهنگی، بسط عدالت در یک جامعه است. به سخن دیگر، اجرای عدالت به مثابه میزان اندازه‌گیری عمل‌ها و رابطه‌ها، انقلاب در رابطه انسان با بنیادهای جامعه است:

۱/۱- هرگاه انسان عدالت را انقلاب در رابطه با خویشتن، به مثابه بنیاد ساز بداند و بدان عمل کند، اندیشه راهنمایی که بیان قدرت است، ترک می گوید. بیان قدرت یک رشته احکام زور و سخت ظالمانه‌ای را راهنمای پندار و گفتار و کردار آدمی می کند. این بیان با تقدم مصلحت بر حق و حقیقت، انتخاب میان بد و بدتر، تقدم تقدیر قدرت بر

تدبیر انسان و تسلیم کردن جامعه به انفعال و بی تفاوتی، سر انجام زور را راه حل و گور را مکافات بی زور، می باوراند.

در احکام زور که تأمل کنیم، می بینیم فعالیت‌های خود جوش را یکسره از یاد عقل می برند. حقوق ذاتی و استعداد‌های انسان را از یاد او می برند. بدین تأمل، آدمی در می یابد که جبار ستمگر و بس بی رحمی که بر او ولایت مطلقه دارد، در خود او است. اصل و اندیشه ای که راهنمای زندگی خویش کرده است، ستمگرانه اند. انقلاب در خود، با تغییر اصل و اندیشه راهنما تحقق پیدا می کند: برای آنکه عقل آزادی خود را باز یابد، او را اصل راهنمایی بایسته است که از محدود کننده‌ها رهاش کند، چنانکه با هستی هوشمند «این همانی» بجوید.

بدین قرار، «عدالت محض»، در پذیرفتن موازنه عدمی به مثابه اصل راهنما، معنا می یابد. بدین اصل، آدمی با خود، با دیگران، با محیط زیست، عادل می شود. عقل او آزادی و توانائی بکار انداختن خودجوش استعدادها را باز می یابد. پس، بر این اصل، بیانی بیان آزادی می شود و بکار می آید، که فعالیت‌های انسان را خود جوش نگاه دارد. این میزان، آدمی را از احکام قدرت فرموده ای همچون: «تا جامعه درست نشود، فرد ها درست نمی شوند» و «تا دولت اصلاح نشود، جامعه اصلاح نمی شود» و تا ... رها می کند. متأسفانه کوشش می شود این احکام را برای ترک نگفتن اعتیاد و اتکاء به قدرت، به باور خدشه ناپذیر همگان تبدیل گردند. اما باید دانست که این احکام ساخته قدرت و دروغ هستند. چرا که

الف- هر انسانی می داند که با تغییر اصل و اندیشه راهنما و
ب- با تقوی پیشه کردن و ممارست در بکار بردن اصل و اندیشه راهنمایی که او را آزاد و فعالیت‌هایش را خودجوش می کند، حتی آتش جهنمی که ستم‌ها پدید می آورند، بر او سرد می شوند.

ج - چون در خود انقلاب کرده است، به تغییر دادن توانا شده است و می داند میزان عدالت را چگونه بکار برد تا جهت و مسیر انقلاب در خویشتن، تا رسیدن به هدف تغییر نکند.

۱/۲ - آیا کسی می تواند به جای هر یک از ما، ما را به میزان عدالت بسنجد و ما را تغییر دهد و عادل بگرداند؟ نه، زیرا

الف - هرگاه، او جانشین استعداد رهبری ما بگردد، خود به بزرگ ترین ستمگر تبدیل می شود. چه آنکه، ولایت به معنای جانشین استعداد رهبری دیگری شدن، هم ناشدنی است و هم ستمی بزرگ است و تنها بکار هر چه بزرگ تر کردن ابعاد تخریب می آید.

ب - کشف توانائی فطری هر یک از ما، در گرو تصدی رهبری خود بر خویشتن است. زیرا ما خود هستیم که، از راه ستم، خویشتن را از یاد می بریم و به بندگی قدرت در می آوریم. شعور یافتن بر توانائی خود، کاری است که عارف به این توانائی می تواند به دیگران هشدار دهد و توانائیشان را به یادشان آورد. اما او به جای دیگری یا دیگران، نمی تواند شعور یابد. چنانکه معلم می تواند درس دهد اما نمی تواند به جای شاگرد درس بیاموزد.

و انسان چه غافل است! غافل از فراخنا و زیبائی و شکوه توانائی

خویش:

توانائی که، به یمن میزان عدالت، انسان آن را در خود کشف می کند، می تواند مرزهای تصور او را در نوردد و فراخنای هستی را فراگیرد و انسان، تمامی زیبائی و کرامتی را باز یابد که در اویند. کسی که فطرت و توانائی از یاد رفته اش را به یاد می آورد، به کسی می ماند که به نور کشف «خود»، دل تاریکی ها را می شکافد و راست راه رشد در آزادی را به انسانها باز می نمایاند.

از این دید که بنگریم ، از غفلت خود در شگفت می شویم : ما انسانها دائما از قدرت که ذاتا «فاقد هستی» است، می خواهیم که به چیزها «هستی ببخشد». به سخن ساده تر، از بنیادها بخصوص بنیاد دولت، انتظار داریم عدالت بگسترده. از ضد عدالت توقع عدالت داریم و یکبار هم به این صرافت نیفتاده ایم که از چه رو در قرآن، قرآنی که اصلی از اصول راهنمایش عدالت است، از دولت و حکومت عادل ، از این یا آن بنیاد عادل ، سخن به میان نیست ؟ از چه رو، از هیچ تأسیس اجتماعی نمی خواهد عدالت پیشه کنند و بر میزان قسط عمل کنند ؟ چرا همواره از انسان و جمع انسانها می خواهد عدالت رویه کنند و پندار و گفتار و کردار خویش را در ترازوی قسط بسنجند ؟ زیرا

الف - انسان آزاد و سازنده بنیادها است . هم او می تواند بنیادهای خود ساخته را تغییر دهد .

ب- بنیادهائی که بر محور قدرت ساخت جسته اند، به ضرورت ضد عدالت هستند .

ج - هرگاه جمهور مردم عادل نباشند، به ایجاد بنیادهایی اجتماعی که ترجمان آزادی و علم و قسط باشند، توانا نمی شوند . بر این مردم، عادل ترین کس نیز که حاکم شود، یا مقام خویش را ترک خواهد گفت، یا طرد خواهد شد و یا ستمگر ترین ها خواهد گشت . اگر انسانها از قرآن آموخته بودند و عدالت را میزانی شناخته بودند که توانائی را از ناتوانائی تمیز می دهد، جهان را بهشت آزادی و رشد می ساختند .

و این پرسش باقی می ماند، که آیا می توان دولت و دیگر بنیادهای جامعه را بر میزان عدالت تجدید سازمان کرد ؟

پاسخ این پرسش مهم ، به ویژه وقتی ایرانیان در سه نوبت به جنبش همگانی برخاستند و توانا به مردم سالار کردن دولت نیز نشدند، اینست :

بنا بر میزان عدالت ، مالکیت تصمیم باید از بنیادها گرفته و به انسانها بازپس داده شود :

۲ - سلطه بنیادها (دولت، روحانیت ، کارفرمائی ، خانواده ، مدرسه و تأسیس های فرهنگی) بر انسان، ظلم و تغییر این رابطه و آزاد شدن انسان و به خدمت انسان درآمدن بنیادها ، عدل می شود . این میزان را که بخواهیم دقیق کنیم ، گوئیم : در جامعه های امروز ، آن بخش از انسانها که خود را « نخبه » می پندارند، این صفت ها را یافته اند : دیوان سالار، فن سالار، دولت سالار، دین سالار، سرمایه سالار، هنر سالار و « کار سالار » . از صورت به محتوی که گذر کنی ، واقعیت را دیگر می یابی : بنیادهای گوناگون به نخبه های این زمان، شکل و محتوای سازگار با اطاعت از قدرت بخشیده ، و به بردگی خود درآورده و ، از آنها ، موجودهای تک بعدی ساخته اند .

بقیت مردم در « نیروی کار » ناچیز شده اند . نیروی کاری که حقوق انسانی او صوری اما وظایف او ، از جمله کار مزدوری در یک بنیاد و زندگی کردن از راه پیش فروش خود بمثابة نیروی کار واقعی هستند . از توان اعتراض او به شئی شدنش، زمان به زمان، کاسته می شود . هر اندازه درصد نیروی کار بیکار، بزرگ تر، توان اعتراض زحمتکشان به شرائط کار و چند و چون زندگیشان کمتر .

حال به ساخت بنیادها در جامعه های تحت حاکمیت سرمایه داری لیبرال که نیک بنگریم، می بینیم تاریخ هیچ استبدادی چون استبداد سرمایه داری لیبرال را به خود ندیده است : لیبرالیسم که ، در آغاز، آئین « آزادی کارفرمائی » (= خودکامگی سرمایه) و جورش با استبداد سیاسی جور بود، با قلب معنی آزادی و با القای اصالت فرد (= تقدم

فرد) ، در هر فرد ، یک قدرت حاکم نشانند و، بدین کار، انسان ها را بدون مقاومت، به بندگی بنیادها در آورد . از خود بیگانگی انسانهای این زمان بدانند است که اگر به انسان غربی بگوئی لیبرالیسم مستبدی را در کله های شما نشانده و، بدان ، شما را به بردگی بنیادها درآورده است، بسا گوینده را یک افراطی می انگارند . فریب جهان شمول است چرا که غیر غربیها نیز در آرزوی آنند که انسانی از نوع انسان غربی بگردند .

بدین قرار، پیشرویی بنیادهای سیاسی و دینی و اقتصادی و اجتماعی و تربیتی و فرهنگی ، انسان نه اختیاری بر دولت ، نه اختیاری بر دین یا مرام خود ، نه اختیاری بر فعالیت اقتصادی خود ، نه اختیاری بر تعلیم و تربیت خود و نه اختیاری بر خود در مقام خالق فرهنگ و نه حتی قلبهای فرهنگی که بنیادهای فرهنگی برایش می سازند ، دارد .

لیبرالیسم انسان را فریب داد که گویا مشکل را از راه توزیع قدرت ، در سطح فردها، حل می کند . اما این توزیع صوری هرگز واقعیت نجست . در عوض ، او آلت ایجاد قدرتهای سیاسی و اقتصادی و دینی و هنری و ... شد که تاریخ هرگز به خود ندیده بود : پیدایش ابر قدرت های سیاسی (در حال حاضر امریکا هر چند در حال انحطاط) و پیدایش ابر قدرتهای اقتصادی (ماوراء ملی ها) ، پیدایش ابر قدرتهای دینی در جهان ، پیدایش ابر قدرت فرهنگی - ایدئولوژیک (فرهنگ سلطه جوی غرب که دموکراسی لیبرال را پایان تاریخ تصور می کند) ، پیدایش نظام آموزش و پرورشی که کارگاه یکدست سازی انسانها شده اند و سلطه بی چون بنیادهای اجتماعی بر انسان . این قدرتها که در تاریخ بی مانند هستند، توان تخریب نیروهای محرکه و محیط زیست را بحدی رسانده اند، که به جای پایان تاریخ (= استقرار دموکراسی لیبرال در جهان) بیم آنست که حیات پایان پذیرد .

حال اگر انسان آزاد را الگو بگردانیم و او را میزان عدالت بشناسیم، در رابطه انسان با بنیادها، عدالت عبارت می شود از سلب مالکیت تصمیم از بنیادها و بازگرداندن آن به انسانها :

۲/۱- بنا بر میزان عدالت، اختیار دین و باور و اختیار سعی (انواع کارها) و اختیار ولایت اعضای هر جامعه بر اداره امور خویش و اختیار آموزش و پرورش و اختیار انس و علاقه و عشق و اختیار خلق و ایجاد باید از آن انسان بگردند. این اختیارات از بنیادها باید ستانده شوند.

۲/۲- انسانها وقتی می توانند حق تصمیم را از آن خود کنند که بنیادها الف - باز باشند. برای مثال، بنیاد دینی به روی اندیشه ها باز باشد و از رهگذر بحث آزاد، هم جریان آزاد اندیشه ها را بر قرار کند و هم مانع از آن شود که دین، در بیان قدرت، از خود بیگانه شود. یا بنیادهای آموزش و پرورش باز باشند، بدین معنی که به دانش آموز و دانشجو امکان دهند، بمثابه مجموع استعدادها، برای زندگی که خود بر می گزینند، تعلیم و تربیت ببینند. انواع سانسورها از میان بر خیزند تا که فعالیت‌های تمامی بنیادها شفاف بگردند. و

۳- باوجود این، نباید پنداشت توزیع قدرتی که لیبرالیسم وعده می دهد، برابر انجام می گیرد و یا براستی این بنیادها از یکدیگر جدا می شوند. راستی اینست که جدائی بنیادها از یکدیگر، فریب است. ممکن نیز نیست. زیرا نظام اجتماعی فلج می شود. برای مثال، دولت لیبرال، در صورت، از بنیاد دینی جدا است. اما به واقع، در قانون اساسی فرانسه (که بطور رسمی دولت لائیک است)، ارزشهای دینی ملحوظ هستند. تعطیلی های دینی، همه، در شمار تعطیلی های رسمی هستند. رسانه های دولتی برنامه های دینی پخش می کنند. در انتخابات، بنیاد دینی لاقید نمی ماند. و امروز، لائیسیته همکاری بنیادهای دینی (مسیحی - یهودی) و دولت تلقی می شود. به سلطه این بنیاد بر آن بنیاد

و نیز تداخل بنیادها در کار یکدیگر، دورتر، می پردازم. در اینجا خاطر نشان می کنم که نظام اجتماعی از بنیادها پدید می آید. فعالیتهای بی رابطه بنیادها بند از بند نظام اجتماعی می گسند و زندگی اعضای جامعه ناممکن می شود. اما چه نوع رابطه ای میان بنیادها باید باشد تا بتوانند

الف - در اختیار انسانهای صاحب حق تصمیم بمانند و

ب - هماهنگ فعالیت کنند؟

میزان عدالت آن میزان است که امور زیر را ممکن گرداند:

۳/۱ - از میان رفتن تبعیض میان بنیادها و آزاد شدن بنیادها از تبعیض سازی

۳/۲ - انحلال بنیادهای مجازی (شرکتها، حزب ها، خانواده های و... صوری) که عامل گسترش فساد هستند. در حقیقت، این نوع بنیادها با متعلق به انسان شدن مالکیت تصمیم آبی محل می شوند و از میان می روند.

۳/۳ - انحلال بنیادهایی که بر محور زور ایجاد شده اند (مافیایها و باند ها و انواع مراکز قدرت)

۳/۴ - ناممکن شدن رانت خواری بلحاظ تغییر ساخت بنیادها و شفاف شدن فعالیتهای آنها و از دست دادن قدرت ایجاد فرصت رانت خواری و از میان رفتن بنیادهای صوری و...

بدین قرار، هماهنگ شدن بنیادهای هر جامعه بر میزان آزادی و رشد انسان، آن نوع هماهنگی است که بر محور قدرت، انجام نگرفته باشد. توضیح این که

۴- لائیسیتته صوری که جدائی بنیاد دین از بنیاد دولت خوانده می شود، این واقعیت را نیز می پوشاند که انسان همچنان بی اختیار می ماند.

زیرا قدرت میان بنیادها توزیع می شود. انسان، بمتابه فرد، در برابر دولت، در برابر بنیاد دین (کلیسا)، در برابر بنیاد اقتصادی (کارفرمایی ها)، در برابر بنیادهای اجتماعی و تعلیم و تربیتی و فرهنگی، تنها و بی اختیار است.

انتقادی که بر لیبرالیسم وارد می شود، و آن را، حتی « لیبرالیسم چپ » نیز روا می بیند، اینست که فردگرایی فرد را تنها و بی اختیار و در برابر بنیادها بی پناه و بی حامی و ترسان گردانده است. که اصل مالکیت، مالکیتی که برای فرد قائل شده است، بنیادها را صاحب اختیار انسان کرده و تضادی که میان عدالت با آزادی قائل شده و حکم کرده است، بخاطر آزادی می باید از عدالت گذشت، نه تنها سبب پیدایش ابرقدرتهای مالی در جهان گشته هم آینده را از پیش متعین کرده و هم گذران معیشت، بدون پیش خور کردن منابع و نیروهای محرکه متعلق به نسل و بسا نسلهای آینده، را، نا ممکن ساخته است. که با استفاده از منطق صوری، بزرگ شدن ابعاد قدرت اقتصادی را رشد انسان جلوه داده و انسان را تا حد « نیروی کار » و شئی ناچیز کرده است. که سلطه بنیادها بر انسان را هیچ مرامی چون لیبرالیسم نتوانسته است استوار کند. زیرا از سوئی، با تغییر رابطه میان بنیادها و از خود بیگانه کردن انسان در فرد ناتوان و شئی و از سوی دیگر، با بکار بردن حيله افلاطونی (نگاه داشتن کلمه هائی چون آزادی و حق و عدالت و... و تغییر دادن معانی آنها)، موافقان و مخالفان خود را فریفته است. تا بدانجا که ایدئولوژی های رقیب، بجای آشکار کردن فریب، با آزادی و حقوق انسان مخالف گشته اند. نتیجه این شده است که جامعه انسانی از باز یافتن بیان آزادی ناتوان گشته است.

بدین قرار، هرگاه نخواهیم در فریب بمانیم، می بایدمان گفت: لائیسیتیه که در صورت جدا کردن بنیاد دین از بنیاد دولت است و در

معنی تقسیم قدرت میان بنیادها، بسا بر بی اختیاری و ناتوانی انسانها می
افزاید. کاری که بنا بر میزان عدالت می باید کرد، سلب مالکیت تصمیم
از بنیادها و بازپس دان آن به انسان ها، قلب معانی آزادی و حق و
عدالت و استقلال و رشد را آشکار کردن و معانی بدان دادن که بیانگر
آزادی انسان از بندگی قدرت هستند. اگر از لائیسیته این انقلاب را
دریابیم، لائیسیته صوری و ظالمانه را لائیسیته واقعی و عادلانه کرده ایم.

۴- بدین قرار، بنا بر میزان عدالت، میان انسان آزاد و مالک حق تصمیم
و فعالیتهای بنیادهای جامعه، هیچگونه تعارضی نباید باشد. میان
بنیادهای جامعه نیز نباید تعارض باشد. می دانیم که کشمکش بنیادها بر
سر سهم از قدرت، از دیرگاه، وجود داشته و هنوز نیز وجود دارد. در
کشور ما، بنیاد دینی بر دولت و دیگر بنیادهای جامعه، ولایت مطلقه جسته
است. در جامعه های غرب، تداخل بنیادها در کار یکدیگر و سلطه
بنیادهای اقتصادی بر بنیادهای دیگر، مشکل لاینحل گشته است. این
مشکل، بر اصل ثنویت که اصل راهنمای بیانهای قدرت و رابطه های قوا
میان انسانها و جامعه ها است، حل شدنی نیست. زیرا روابط قوا عامل
پیدایش مدار بسته پیدایش و تمرکز و بزرگ شدن و انحلال قدرت
هستند. حل این مشکل و مشکلهای دیگری که نظامهای اجتماعی -
اقتصادی قدرت محور می تراشند و برهم می افزایند، به رها کردن
ثنویت و باز جستن موازنه عدمی و آزاد شدن از انواع بیانهای قدرت و
بازیافتن بیان آزادی میسر است:

۵- بدین قرار، این تغییر رابطه میان انسان و بنیادها ممکن نیست مگر
این که بیان آزادی اندیشه راهنما در تجدید ساخت بنیادها و پندار و
گفتار و کردار هر انسان بگردد. چرا که راهنمای اندیشه و عمل گشتن
« بیان قدرت » و راهنما شدنش در ساخت دادن به بنیادها، رهبری را به
بیرون از انسان، یعنی به بنیادها منتقل می کند. بدین انتقال، قدرت

محور می گردد و انسان بی اختیار می شود و به اختیار بنیادها در می آید .

واقعیتی که عقلهای قدرت مدار نمی توانند درک کنند اینست که قدرت نمی تواند در انسان استقرار پیدا کند ، متمرکز و بزرگ شود .
قدرت در بنیادها می تواند استقرار بجوید و متمرکز و بزرگ شود . در حقیقت، نه رئیس دولت برخوردار از ولایت مطلقه وجود دارد و نه کافرهای صاحب اختیار سرمایه و نه ... قدرتمدارها. بلکه این بنیادها هستند و کسانی را به خدمت می پذیرند که خود را چون آلت در اختیارشان بگذارند . از این رو است که باهوش ترها ، با دانش ترها ، آزاد ترها ، خلاق ترها ، هرگاه به خدمت بنیادی از بنیادها درآیند، یا فاسد و یا طرد می شوند و می باید جای خود را به کم هوش ترها، بی دانش ترها ، مقلدترها ، غافلترها از آزادی و حقوق ذاتی و بی ابتکارترها بسپارند .

و تاریخ به ما می گوید بنیاد دینی و نیز بنیادهای علمی و هنری هستند که اندیشه راهنمای انسانها را تصدی می کنند . هرگاه این بنیادها بر وفق بیان آزادی ساختی را پیدا کنند که

الف - بیان آزادی را در بیان قدرت تباه نکند و

ب - مدار اندیشه و عمل انسانها را مدار باز مادی ↔ معنوی نگاه دارد، جامعه ها فراخنای رشد انسانها در آزادی و جهان صلح و طبیعت عمران می یابند . چرا که هر زمان بنیاد دین و بنیاد فرهنگ و بنیاد دانش و آموزش و پرورش قدرت را ارزش کنند، درجا، نظام اجتماعی بسته میگردد و انسان از آزادی و حقوق خویش غافل و بنده قدرت می شود . تجربه ایرانیان از انقلاب بدین سو، می گوید که نقش بنیاد دینی بازمهم مهمتر است . زیرا به دین و باور راهنما است که انسان فضای اندیشه و عمل خویش را بی کران لااگراه و یا تنگنای اگراه می کند . پس اگر

دین که بیان آزادی است در بیان قدرت از خود بیگانه شود ، بنیاد دینی
قدرت مدار می شود و فساد و جنایت می گسترده .

مآخذ و توضیح‌ها:

۱ - نگاه کنید از جمله به بخش چهارم، فصل ششم صص ۳۸۳-۳۸۸، ج ۲
Tocqueville , De la Democratie en Amérique

در یونان قدیم نیز، زبان «عامه پسند و عامه فریب» فیلسوفان مردم
سالاری را به استبداد بر گرداند. از جمله نگاه کنید به نقد اندیشه
افلاطون توسط پوپر در جامعه باز و دشمنانش،
- و صص ۷۱-۹۶،

Michel Wieviorka, La démocratie à l'épreuve
Nationalisme, Populisme, ethnicité , edi la Découvert ,
Paris 1993

۲- قرآن سوره های زخرف، آیه ۶۵ و نیز بنگرید به داستان مردی که
مردم را به پرستش گوساله سامری می خواند، طه، آیه های ۹۵-۸۵
۳- اسطوره ها اغلب واقعیت هایی هستند که لباس دروغ پوشیده اند و
آرمان شده اند. از جمله نگاه کنید به

Mythe Encyclopedia Universalis ذیل کلمه

- و نیز نگاه کنید به مقدمه
Devereux, Femme et Mythe, edi
Flanarion, Paris 1988

۴- «عرفان» و رفتارهای مذهبی وجود دارند که ریاضت را قهر روا
داشتن به تن می باوراند و دین داری از راه صدمه زدن به خویش در
همه جا رواج دارد. در جامعه هائی که خود را «مدرن» می خوانند نیز،
این زبان لباس عوض کرده و همچنان به رواج است. بنگرید به انواع
فرقه ها که ساخته می شوند.

- ۵- بنا بر قرآن، شیطان چون فرصت یافت، به خداوند گفت: بندگان تو را گمراه خواهم کرد. قرآن سوره اعراف، آیه های ۱۶-۱۱.
- بنا بر انجیل، «روح خدا عیسی را به بیابان برد تا ابلیس او را در مقابل وسوسه ها امتحان کند»، انجیل ترجمه فارسی، ص ۶.
- اما اهریمن از آینده آگاهی نداشت. نزاع با اهورامزدا را پذیرفت و اهورامزدا می دانست اهریمن شکست می خورد. نگاه کنید به ص ۹۳، ایران در زمان ساسانیان نوشته ارتور کریستین سن، ترجمه رشید یاسمی
- ۶- قرآن، سوره اعراف، آیه ۱۷
- ۷- قرآن، سوره های نساء، آیه های ۷۸ و ۷۹ و اعراف، آیه ۱۳۱ و نمل، آیه های ۴۶ و ۴۷ و روم، آیه ۳۶ و شوری، آیه ۴۸ و...
- ۸- قرآن، سوره اعراف، آیه های ۱۰۹ تا ۱۲۳
- ۹- هیتلر وقتی دانست جنگ را باخته است گفت: با وجود این جنگ ادامه دارد! و وقتی قشونهای متفقین وارد خاک آلمان شدند، شکست را از بی لیاقتی ملت آلمان دانست و دستور داد آلمان را به آتش بکشند.
- ۱۰- پاسخ آقای خمینی به آقای خامنه ای پیرامون ولایت مطلقه فقیه.
- ۱۱- قرآن، سوره های بقره، آیه های ۲۵۶ و ۲۵۷ و نساء، آیه های ۵۱-۴۸ و ساحران فرعون و آموزش شیطان که سحر است: قرآن، سوره های بقره، آیه ۱۰۲ و اعراف، ۱۱۶ و طه، آیه های ۷۰-۶۰
- ۱۲- قرآن، تجربه های ابراهیم و موسی و ...، از جمله نگاه کنید به سوره های انعام، آیه های ۸۱-۷۴ و طه آیه ۶۹ و ...
- ۱۳- صص ۸۰-۷۶ La démocratie à l'épreuve, edi La Découverte, و بخصوص فصل پنجم کتاب Les Nouveaux Pouvoirs

۱۴- صص ۴۰-۳۷ و فصلهای ۴ و ۵ و ۶ Alvin Toffler, Les Nouveaux Pouvoirs، ترجمه از انگلیسی، انتشارات Fayard، مارس ۱۹۹۱

۱۵- قرآن، سوره های انعام، آیه ۱۲۳ و فاطر، آیه های ۴۳-۴۰ و ...

۱۶- صص ۵۲-۳۷ Raymond Aron, Démocratie et Totalitarisme, edi, Gallimard, Paris, Oct 1983

۱۷- صص ۵۰ تا ۵۲ Démocratie et Totalitarisme

۱۸- نگاه کنید به صص ۱۲۴ و ۱۲۵ موقعیت ایران و نقش مدرس، نوشته ابوالحسن بنی صدر، انتشارات مدرس، و نیز انتشارات ابوذر، نطق ها و مکتوبات مدرس را در دو جلد منتشر کرده است.

۱۹- صص ۷۱-۵۳ Démocratie et Totalitarisme

۲۰- نگاه کنید به بحث پیرامون لائیسیتنه در کتاب اصول راهنمای دموکراسی از ابوالحسن بنی صدر، در سایت بنی صدر <http://www.banisadr.com.fr>

۲۱- قرآن، سوره شوری، آیه ۲۰

۲۲- هگل دولت را سن تز منافع شخصی و منافع عمومی می پنداشت. (نگاه کنید به طبیعت دولت در کتابی که تحت شماره های ۲۴ و ۲۵ مشخصات آن را داده ام. و درباره تحول اندیشه مارکس درباره دولت نیز نگاه کنید به

Marx, l'Etat et la Liberté , Sprit 11 novembre ۳ - ۲۷ صص 1977

Bertrand Badie et Pierre Birnbaum , de l'Etat , و - Editions Grasset Paris 1983

نظریه دولت را نزد مارکس در فصل اول خود موضوع بحث کرده است.

۲۳- صص ۱۳ و ۱۴

**Bernard Chantelbout, Droit constitutionnel et science
Politique. Edi Armand Colvin, 11e edi, Paris 1994**

Droit Constitutionnel ۱۳-۲۰ ص ۲۴

و صص ۵۵-۳۹ L,Etat et la Méditerranée شماره های ۲۸-۲۷،

آوریل - سپتامبر ۱۹۸۴

۲۵- قرآن، سوره های سبا، آیه ۴۲ و انفطار، آیه ۱۹

۲۶- نگاه کنید به ذیل کلمه دولت در **Encyclopedia Universalis**

Droit constitutionnel ۲ و ۱ وج

۲۷- اصول راهنمای اسلام، نوشته ابوالحسن بنی صدر، فصل امامت،

انتشارات انقلاب اسلامی، ۲۲ بهمن ۱۳۷۱

۲۸- قرآن، سوره های سبا آیه ۳۱ و نحل آیه های ۷۵ و ۷۵ و ...

۲۹- قرآن، سوره توبه، آیه های ۷۰-۶۱

۳۰- قرآن، سوره منافقون، آیه ۴

۳۱- قرآن، سوره های نمل، آیه ۸۰ و روم، آیه های ۵۲ و ۵۳

۳۲- در جدا شدن زهد از عرفان و طریقت از شریعت، نگاه کنید از

جمله به صص ۱۰۶-۹۶، وحدت وجود، تألیف فضل الله ضیاء نور،

انتشارات زوار، چاپ اول، زمستان ۱۳۶۹ و

- صص ۲ و ۱۹ و ۵۴، زهد و تصوف در اسلام، نوشته گلد زیهر، ترجمه

محمدعلی خلیلی، تهران، ۱۳۳۰

- و غزالی گوید: اهل فقه، احکام طلاق را نیک می دانند اما از خدای

حی غافلند. خطابه خانم شمیل، انقلاب اسلامی، شماره ۳۷۱

- صص ۱۱۱-۱۰۸، ارزش میراث صوفیه نوشته دکتر عبدالحسین زرکوب،

چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۳

- و پی بردن به این امر که به جبر دین نمی توان انسان را از جبر دنیا رهاوند، در غرب، جنبش اصالت انسان را پدید آورد و به دانش جدید راه برد از جمله نگاه کنید به

Robert Mandrou, Histoire de la pensée européenne, 3 des Humanistes aux Hommes de science edi seuil 1973

Augustin Renaudit, Humanisme et Renaissance, edi Slatkine Reprints Geneve 1981 و-

- صص ۳۹-۳۴ فتوت نامه، نوشته مولانا حسین واعظ کاشفی سبزواری

- صص ۵۱۹ تا ۵۴۴، ج ۱، سرنی

۳۳- صص ۶۸۳-۶۵۱، ج ۲، سرنی، نوشته دکتر عبدالحسین زرین کوب، انتشارات علمی، پاییز ۱۳۶۴

۳۴- صص ۸۲-۷۹، مولوی و جهان بینی ها در مکتب های شرق و غرب، نوشته محمدتقی جعفری، چاپ سوم، انتشارات بعثت.

۳۵- صص ۱۴۵-۱۴۲، وحدت وجود

۳۶- عشق و معرفت، ۴۹۳ تا ۵۴۴، ج ۱، سرنی. و صص ۱۸۲ و ۱۹۷،

سرچشمه تصوف در ایران، نوشته سعید نفیسی، تهران ۱۳۴۶

۳۷- کانت می خواست پاسخ سه سؤال را بیابد: برای آنکه علم بر ضرورت و اخلاق بر آزادی بنا می شوند: ۱- علم چگونه وجود دارد؟ ۲-

اخلاق چگونه وجود دارد؟ ۳- چگونه توافق این دو ممکن است؟ خرد ناب و خرد تجربی پاسخ این سه پرسش است. نگاه کنید از جمله به فصل

Jean Lacroix, Kant et le Kantisme, Que sais-je P.U.F دوم

، چاپ دهم و Paris, 1993

Kant, Critique de la raison pratique ترجمه از آلمانی انتشارات

Gallimard 1985

در این اثر، کانت توضیح می دهد که اگر آزادی نبود، بر قوانین اخلاقی نمی توانستیم معرفت یابیم. چون این قوانین وجود دارند، پس آزادی هست.

۳۸- درباره معانی که Institution پیدا کرده است، نگاه کنید به Encyclopedia Universalis، ذیل کلمه Institution و درباره

تعاریف بنیاد و نظام و رژیم به صص ۲۲-۲۸

Maurice Duverger, Institution Politique et droit Constitutionnel, PUS, 1985, چاپ ۱۶

۳۹- سخن از خیام است

۴۰- قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۵۶ و هود، آیه ۶۱

۴۱- دین زرتشت در مبادی خود، به «روحانیت» و پیشوایان دینی عقیده نداشت. مجامع مغان ولایت مغان را وارد دین کردند و روحانیان سلسله مراتب پیدا کردند، ص ۱۳ تاریخ نهضت های فکری ایرانیان نوشته عبدالرفیع حقیقت (رفیع)، انتشارات فرهنگ، تهران، اسفند ۱۳۴۷، صص ۲۱ و ۴۱ و

Aristote, Ethique de Nicomaque, edi, Flammarion 1er -
trimestre 1965 و

- «تو کلیها» کسانی را گویند که خود را چون مرده در دست پیر و مربی خود می نهند، «زهد و تصوف در اسلام»، ص ۴۴ و

- نزد اسماعیلیه، عوام از علم ممنوع و پیرو مطلق «رهبر» بودند:

- ص ۵۷۹، فرقه اسماعیلیه، نوشته Marshall G. S. Hodgson، ترجمه فریدون بدره ای، چاپ دوم، تبریز.

- و حسن صباح می گفت: «حق هر وقت آن باشد که محق (امام)، لذکره سلام، فرماید»، وقتی نوبت به خمینی رسید، «خط امام آخرین موضع گیری امام» شد! درباره ولایت مطلقه نزد اسماعیلیه، نگاه کنید به:

صص ۲۳۷ و ۲۳۸ حسن صباح، کریم کشاورز، انتشارات ابن سینا، تهران،
و ۱۳۴۸

Bernard Lewis, The assassin a radical sect in Islam - ترجمه
فریدون بدره ای تحت عنوان « فدائیان اسماعیلی » صص ۹۳ و ۹۴ و ۱۹۹
۴۲- در دین زرتشت، « هر کس در انتخاب راه خود، آزاد بود » (یسنا
۳۵-۲) اما وقتی دین در بیان قدرت از خود بیگانه شد، انسان آزادی
خود را از دست داد. درباره آزادی و جبر در دین زرتشت نگاه کنید از
جمله به:

- جنبش مزدک و مزدکیان، نوشته پرویز شهریاری، تهران، صص ۵۱-۴۹

- ص ۱۳، تاریخ نهضت های فکری ایرانیان

و در عهد اموی و بدست این قدرت بود که نظریه جبر و اصل
راهنمای آن، ثنویت، از یونان به قلمرو اسلامی آمد، نخستین گروه
جبرگرا را مجبره می گفتند. از جمله نگاه کنید به صص ۱۱۵-۱۱۲ تاریخ
نهضت های فکری ایرانیان و

- در ایران دوران ساسانی، آئین زروان، جبر تقدیر را تبلیغ می کرد،
نگاه کنید به صص ۳۱۱ و ۳۴۱ دو قرن سکوت، نوشته دکتر عبدالحسین
زرین کوب، تهران، ۱۳۴۴

۴۳- صص ۱۱۰ و ۱۱۱ آداب الحرب والشجاعه، نوشته محمد بن منصور بن
سعید ملقب به مبارک شاه، انتشارات اقبالی، تهران، آبان ماه ۱۳۴۶

۴۴- قرآن، سوره های قصص، آیه ۵۶ و اسراء، آیه ۹۷ و کهف، آیه ۱۷
۴۵- صص ۴۹-۵۱ جنبش مزدک و مزدکیان، و ص ۱۳ نهضت های فکری

ایرانیان

۴۶- صص ۱۸۲ و ۱۹۷ سرچشمه تصوف

۴۷- زهد و تصوف در ایران، همان صفحه

۴۸- از آنها که در طول زمان استمرار جسته اند، ولو در اشکال و نامهای دیگر، مزدکیان، تصوف، جنبش شعوبیه که جانبدار آزادی بود و جنبشهای اهل فتوت و عیاران هستند. مهمترین این جنبشها، جنبش های جانبدار آزادی انسانند که تحت عنوان دین از پیش از اسلام تا امروز، برخاسته اند و بر می خیزند.

۴۹- پوپر در جامعه باز و دشمنانش (فصل ششم) توضیح می دهد چسان افلاطون کلمه عدالت را نگاه داشت اما آن را بر اصل نابرابری تعریف کرد و عدالت را به وارونه آن بدل ساخت. اما این تقلب علماء دین ها را فریفت. چنانکه در زمان حاضر، مرحوم مطهری در کتاب عدل الهی، عدالت را به روش افلاطون تعریف می کند و لیبرالیسم نیز عدالت را، نخست، بر اصل نابرابری تعریف می کرد و امروز نیز لیبرالهای نخبه گرا چنین می کنند:

- برای تاریخ تحول لیبرالها و لیبرالیسم در فرانسه نگاه کنید از جمله:

André Jardin, Histoire du Liberalisme politique, edi Hachette Paris, 1985

- نگاه داشتن کلمه و تغییر معنای آن استمرار دارد. از این رو، قرآن هشدار می دهد (سوره های نساء آیه ۴۶ و ...) با وجود این، با اصول راهنما و معانی آیات قرآن نیز چنین کردند و می کنند.

۵۰- حکم «عامه پسند و عامه فریب»، عقول خواص را بیشتر می فریبد. چنانکه محمد تعقی جعفری آن را «بدیهی» باور می کند: مولوی و جهان بینی ها صص ۱۲۳-۱۱۸. اما دانشمندان بنام در دو دهه واپسین قرن بیستم این نظر را مورد تجدید نظر اساسی قرار دادند. نگاه کنید به صص

۸۸-۹۸

Albert Jacquard, Voici le Temps du Monde fini, Ed. seuil, Paris, 1991

- و اکثریت دو مجلس آمریکا، در نیمه نوامبر ۱۹۹۵، بر وفق «داروینیسیم اجتماعی»، قانون بودجه ای را تصویب کرد که رئیس جمهوری نپذیرفت و کشور بی بودجه شد!

۵۱- هم اکنون جانبداران «انقلاب محافظه کارانه»، بیمه ها و امدادهای اجتماعی را خلاف قانون «طبیعی» هستی می شمارند. و هنوز در پی «داروینیسیم اجتماعی» هستند!

۵۲- از ولایت مطلقه فیلسوف اول نزد افلاطون و ولایت قانونتگرار عادل نزد ارسطو تا ولایت کنیسه و کلیسا و فقیه و دولت و پیشوا و حزب پیش آهنگ، همه بر این اصل پیدا شد اند. اما در مردم سالاریها، لیبرالیسم نخبه گراست و در نظامهای اجتماعی لیبرال، انواع «کراسی» مثل بوروکراسی و تکنوکراسی پیدا شده اند و حاکمند.

۵۳- علی (ع) درباره شعار خوارچ فرمود: کلمه حق است اما از آن مراد باطل دارند. او کلام خدا را باز می گفت: قرآن این رفتار را به منافقان نسبت می دهد: قرآن، سوره های نساء، آیه های ۶۱-۶۳ و توبه، آیه های ۶۱-۷۰

۵۴- بنا بر قرآن، شیطان و طاغوت کارشان ایجاد دشمنی و برانگیختن به کینه ورزی و دیگر حالات و صفات زورمداری است. از جمله نگاه کنید به سوره های مائده، آیه های ۵۰ و ۶۴ و ۹۱ و اعراف، آیه ۴۵ و یونس، آیه ۹۰ و شوری آیه ۴۲ و ممتحنه، آیه ۴. در انجیل نیز شیطان جدائی افکن و دشمنی ساز و معلم زشتکاریها است. از جمله، فصل ۱۳، آیه ۳۹. در اوستا، اهریمن خدائی است که تاریکی و دشمنی و جنگ و ویرانی می آفریند از جمله نگاه کنید به فرگات یک از وندیداد در باب آفرینش کشورها توسط اهورامزدا و دشمنی و فساد سازیهای اهریمن در این کشورها

۵۵- قول پیامبر است. ابن عربی نیز گوید: اگر اسلام محبت و عشق نبود، خدا پیامبر را حبیب خود نمی خواند.

۵۶- قرآن، سوره منافقون، آیه ۴ و ...

۵۷- در ایران، بتدریج که استبداد فراگیر و حاکم تر می شد، در بیان ملاتاریا، آزادی بیشتر با لیبرالیسم اینهمانی می جست. اما نزد لنین و استالین و نزد نازیسم و فاشیسم نیز چنین بود.

۵۸- در استبداد فراگیر، رابطه قدرت و نماینده آن، با انسان، مستقیم می شود. در جامعه تمامی بنیادهایی که میان عضو جامعه و دولت، فاصل و حایل می شوند، حذف می گردند.

غیر از مأخذی که پیش از این به آنها رجوع داده ام، نگاه کنید به

, Nicos Poulantzas; Fascisme et Dictature, edi,
Sevil/Maspero, Paris, 1974 چاپ دوم

بخصوص صفحات ۳۶۶-۳۴۶

- و تحقیق علی شفیعی در انقلاب اسلامی شماره های ۳۶۸-۳۷۲

- در تاریخ ایران، شاه «مصدر بیم و امید» و تجسم دولت و نماینده خدا بر روی زمین بود: از جمله نگاه کنید به:

- ص ۳۵ تاریخ اجتماعی ایران از آغاز تا امروز، جلد اول، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۱

- ص ۶۲ ابومسلم خراسانی، نوشته جرجی زیدان، ترجمه محمدعلی شیرازی، انتشارات گوتمبرگ، تهران، ۱۳۳۹

- ص ۸۶ سیاست نامه نوشته ابوعلی حسن بن علی خواجه نظام الملک به تصحیح محمد قزوینی، تهران، ۱۳۴۴

- صص ۷۶ و ۷۹ و ۸۹ دکتر عیسی صدیق، تاریخ فرهنگ ایران از آغاز تا زمان حاضر، چاپ سوم، مهرماه ۱۳۴۲

۵۹- نظرهای افلاطون و ارسطو در باب اطاعت عامه از نخبه و « چه باید کرد؟ » اثر لنین و « ولایت مطلقه فقیه » از خمینی و...

۶۰- در واقع، منتسکیو بجا می نویسد که آزادی، معنایی نیست که شاعران به آن می دهند. در سیاست، آزادی یک رابطه است: برای مثال، دولت عامه، آزادی انسانهای فقیر و انقیاد ثروتمندان است و دولت پادشاهی آزادی ثروتمندان و بردگی بی چیزان است. آزادی رابطه فرد است با، همان آزادی است که لیبرالیسم می کوشد آن را سازمان بدهد: قدرت کلان دولت را به قدرت خورد فرد بدل می کند:

- صص ۱۰۰ و ۱۰۱، Cahiers de Montesquieu, Edi, Braset, 1949

۶۱- مارکس تحقق آزادی انسان و جامعیت یافتن او را در گروه انحلال دولت می دانست. نگاه کنید به

- صص ۱۸ تا ۲۷ Marx, L'Etat et la Liberté

- و بخصوص قسمت سوم صص ۲۳۱-۱۶۷ Roger Garaudy,

Humanisme marxiste, Edi, Sociales, Paris, 1957

بهنگام انتشار این کتاب، گارودی فیلسوف مارکسیست و عضو حزب کمونیست فرانسه بود. وی نظر سارتر را انتقاد می کند که تضاد دیالکتیکی را در اشیاء نمی بیند، با اشیاء می بیند. اما اگر اندیشه خود گرفتار تضاد دیالکتیکی است، جبر اندیشه بر جبر طبیعت چگونه علم می یابد و انسان چگونه می تواند به آزادی برسد؟ پاسخ این است که آدمیان به آزادی می رسند با تغییر روابط اجتماعی. آزادی کیفیتی است که در پی تغییرهای کمی پدیدار می شود. (صص ۱۹۶ و ۱۹۷) بنابراین جبر، دیالکتیک آزادی را در پی می آورد. اما آزادی چیست؟ آزادی ویران سازی نظام سرمایه داری است؟! تا اینجا آزادی همان قدرت است. (ص ۲۰۴). بعد از این، آزادی چیست؟ آیا رها شدن از روابط قوا است؟ شکل

جدید و عالی است که حزب پرولتاریا باید بدان جان دهد (ص ۲۳۱)؟! نمی داند و توضیح نمی دهد. آیا به این دلیل که به بن بست رسید، نبود که حزب کمونیست و کمونیسم را رها کرد و سرانجام اسلام آورد؟

۶۲- «نظر» را روبسیپر ساخت و شعار دوران وحشت شد! و سرانجام روبسیپر نیز قربانی «دیکتاتوری آزادی» گشت. در واقع، رهبران انقلاب راه دیکتاتوری را از آن رو در پیش گرفتند که جنگ داخلی و کشتارهایش و دخالت خارجی و فقر اقتصادی و ... را مانع شوند. دانتون «محدود» آن را پیشنهاد می کرد، سرخود را باخت و روبسیپر، بدون آنکه چشم انداز را روشن کند و اندیشه ای جمعی را نسبت به طرحی پدید آورد، به قهر بی بند میدان داد. از جمله نگاه کنید به صص ۲۹۲-۱۷۴

François Furet et Denis Richet, la Revolution Française
Edi Fayard, Paris 1973

۶۳- حدیث نبوی،

۶۴- زندگی مغز متفکر جهان شیعه، امام جعفر صادق، از مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ، ترجمه و اقتباس ذبیح الله منصوری، ناشر سازمان انتشارات جاویدان، چاپ نهم، فروردین ۱۳۶۱

۶۵- قول امام حسن (ع)

۶۶- از جمله نگاه کنید به صص ۱۰۰-۷۴ که راجع می شود به پیدایش و رسمیت یافتن تفتیش عقاید در قلمرو اروپائی مسیحیت:

Jacques Pigné, L'inquisition ou la dictature de la foi,
Edition librairie Académique Persin, Paris, 1983

۶۷- نگاه کنید به مقدمه تضاد و توحید صفحات ۵ تا ۳۱، تضاد و توحید، نوشته ابوالحسن بنی صدر، انتشارات پیام آزادی، تهران، زمستان ۱۳۵۸

۶۸- قول های لنین را پیش از رسیدن به قدرت و بعد از آن، نصرالله نجات بخش گردآورده و در انقلاب اسلامی شماره های ۲۳۱-۲۲۸ منتشر کرده است. با اینحال، معاصران لنین اگر روش نقد زبان عامه پسند عامه

فریب را می دانستند، در آثار پیش از انقلاب لنین، تمایل اندیشه او را به توکالیترسیم آشکار می یافتند. از جمله در «چه باید کرد» و نیز لنین دستورالعملی را صادر کرد و در آن فریب دادن بورژوازی، بهر طریق، کار صواب و پر ثواب شد!

۶۹- قرآن، سوره های طه، آیه های ۱۲۱-۱۱۷ و مؤمنون، آیه های ۷۱-۶۸ و ...

۷۰- درباره روش های آدم و ابراهیم نگاه کنید به قرآن، سوره های طه، آیه های ۱۱۵ تا ۱۲۳ و انعام، آیه های ۷۴ تا ۸۳ و انبیاء، آیه های ۵۱ تا ۶۷
۷۱- گریز از آزادی، نوشته اریک فروم، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ چهارم، ۱۳۵۶، فصل چهارم، صص ۱۴۳-۱۱۴

۷۲- قرآن، سوره هود، آیه ۶۱

۷۳- نگاه کنید به دیالکتیک طبیعت نوشته انگلس در تضاد و توحید، صص ۱۸۳-۱۷۵

۷۴- سارتر بر آنست که اندیشه می تواند هستی را نفی کند. با این نفی است که حرکت جدید شروع می شود و این نفی، همان آزادی است. محمد تقی جعفری در مولوی و جهان بینی، بر آنست که مولوی بر دکارت تقدم داشته است.

برای تفصیل نگاه کنید به Sartre, L'être et le Néant, ۴۷۷-۵۲۶
Edi, Gallimard, fevrier 1994

۷۵- از زمان استقرار لیبرالیسم، در جامعه های غربی، نازیسم و فاشیسم و استالینیسم و فرانکیسم و از دهه ۸۰ بدین سو، ریگانیسم و تاچریسم به قدرت رسیده اند و اینک نیز، در امریکا، «انقلاب محافظه کارانه» در مجلس نمایندگان امریکا اکثریت پیدا کرده است.

۷۶- انسان تنها ناشناخته ها را نیست که دوست نمی دارد، بسا علم را نیز به دلیلی که در متن خواندید نمی پذیرد. علاوه بر آن، بخاطر از دست

ندادن قدرت در جامعه نیز، تن به علم نمی دهد. نگاه کنید به قرآن،
سوره های بقره، آیه ۸۹ و مؤمنون، آیه های ۶۲ تا ۷۱ و شوری، آیه های ۴۲ و
...

۷۷- قرآن، سوره های مؤمنون، آیه ۷۱ و فاطر، آیه ۴۳

۷۸- قرآن، سوره های روم، آیه ۳۶ و شوری، آیه ۴۸ و فجر، آیه های ۱۶
و ۱۷

۷۹- قرآن، سوره فتح، آیه ۲۹

۸۰- در «مولوی و جهان بینی در مکتب های شرق و غرب» نوشته
محمدتقی جعفری، (چاپ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات بعثت صص
۱۱۵-۱۰۶)، در مقام مقایسه نظر مولوی با «مکتب آگنوستیسیسم کانت» به
این بیت مولوی استناد شده است. اما قاعده ای که نظر مولوی بر آن بنا
شده است، همین است که موضوع بحث قرار داده ام.

۸۱- نگاه کنید به تضاد و توحید: هم در منطق صوری و هم در
دیالکتیک، قانونی که تناقض و تضاد بر آن ساخته می شوند، اینست که
تضاد قانون مرگ است.

۸۲- سخن از ژول فری است. نگاه لائیسیتیه از ابوالحسن بنی صدر،
انقلاب اسلامی، شماره های ۳۸۲ تا ۳۸۴

۸۳- ص ۲۳۱، Humanisme Marxiste

۸۴- قرآن، سوره های یونس، آیه ۱۰۸ و اسراء، آیه ۱۵ و انسان، آیه ۳ و
قصص، آیه ۵۶ و نمل، آیه ۸۱ و روم، آیه ۵۳ و ...

۸۵- قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۵۶ و جن آیه ۲

۸۶- بنا بر دانش فیزیک، تاریکی مطلق وجود ندارد.

۸۷- Michel Foucault, Histoire de la sexualité, Ed.
Gallimard, Paris 1976

۸۸- قرآن، سوره مائده، آیه های ۵۵ و ۵۶

۸۹- قرآن، سوره بقره، آیه ۱۶۶

۹۰- *L'évolution de la pensée politique* ۷۷-۸۲ صص

۹۱- در باره مخالفت مثبت و مخالفت منفی نگاه کنید به قسمت‌های ۵ و ۶
از فصل دوم

Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, Sphere Books
LTD. 1969

۹۲- قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۵۶ و فتح، آیه ۴۸

۹۳- *Jean-Jaques Rousseau, Du Contrat social*, Paris, Aubier, 1943
صص ۳۳۹ و ۳۴۰

۹۴- برای اثبات تضاد ولایت فقیه با اسلام، از جمله نگاه کنید به حکمت
و حکومت، نوشته دکتر مهدی حائری، چاپ اول، سال ۱۳۷۴ (۱۹۹۵)
و زبان فریب را رسالت (۱۸ آبان ماه ۱۳۷۴) بکار برده است.

۹۵- قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۱۷۹ و انفال، آیه ۳۷ و حدید، آیه
۲۵

۹۶- *Destutt de Tracy, Elements d'Ideologie*, Paris, ۱۶ صص
Vrin 1970, T. I. Preface

۹۷- *Saint Simon, Du Système industriel, œuvres complètes*, Paris, Edi. Dentu, 1869, Vol6
صص ۹۲

Pierre Ansart, Sociologie de Saint Simon, ۳۱-۳۲ صص
Paris, PUF, 1970

۹۸- *Auguste Comte, Opuscles de Philosophie sociale*, Paris, Eleroux
صص ۱۰۶

۹۹- *Raymond Aron, L'opium des intellectuels*, ۳۲۸ صص
Paris, Calmann Levy

۱۰۰- *Max Weber, L'Éthique protestante et L'Espirt du Capitalisme*, Paris, Plon 1966
صص ۲۱۵

- Giovanni Sartori, "Politics, Idéologie and Belief systeme, American political science review June, 1969، ص ٤٠٧-١٠١
- J. Schumpeter, Capitalisme, Socialisme, et Democratie، ص ٣٤٧-١٠٢
- Max Weber, Le savant et Lepolitique، صص ٥١١ تا ٥١٠، Paris, 10/18, 1971، ص ١٠٣-١٠٢
- John Plamenatz, Consent, Freedom and Political obligation, London, Oxford University, press, 1968، صص ٣٢ و ١٧٠-١٠٤
- Robeert Dahl, "Hierarchy, Democracy and Bargaining in Politics and Economics free press, 1950، ص ٨٧-١٠٥
- Robert Dahl, Polyarchy, New Haven, Yal University Press, 1971، ص ٢٠٣-١٠٦
- B. Berelson. P. Lazarsfeld, W. Mcphee, Voting، صص ٢٤٢ و ٣١٢-١٠٧
- Talcott Parsons, "On the concept of the political Power" in politiss and social structure New York, Free Press, 1969، ص ٣٤١-١٠٨
- Karl Popper, Misère de L'histoirecisme، صص ١١٣-١٠٩، Paris, Plon, 1956، ص ٣٩-١١٠
- Robert Dahl, "A Critique of the Ruling elite Model" in R. Bell, Dedwards, H.Wagner, political Power,opcit. -Nelson Polsby, Community Power and Political Theory , New Haven Yal University Press 1963، ص ١٢٣-١٠٨

- 111 Edward Shils, "Centre and Periphery" in the logic of personal knowledge, Essays presented to Michael Polanyi, Londres, 1961

Berelson et les Autres, Voting ، ص ٣١٤ -
Edward Shils, "Le Consensus" Association ، ص ١٣ -
internationale de Science politique, 7e Congres Bruyelles
1967

J. S. Mill, Essays on politics and culture, New ، ص ٢٣٠ -
York Himmelfarb Co, 1963

J. S. Mill, Representative Gouvennement, Oyford, و ص ١٥ -
Blakwell, ed. 1946

Jean-Jacques Rousseau, du ، صص ١١٤ و ٣٣٩-٣٤٠ ،
Contrat social, Paris Aubier 1943.

John Locke, Second treatise of civil ، صص ٩٥ و ١٤٩ -
Gouvennement, Blackwell, 1966

Max Horkheimer, Eclipse de la Raison, Paris, ، ص ٣٩ -
Edi. Payot.

Max Horkheimer et Theodor Adorno, La ، ص ٤٣ -
Dialectique de la Raison, Paris Gallimard, 1974

François Bourricaud, Esquisse d'une ، صص ١٤ و ١٥ ،
Theorie de l'Autrorité, Paris, Pion, 1961

Process Amitai Etzioni, The ، صص ٧٣ و ٤٧٠ و ٤٧٢ ،
Active Society, a Theory of Societal and Political ، New.
York, Free Press, 1968

T. Cook et P. Morgan, Participatory ، ص ٤ -
democracy, New York, Canfield press, Harper Androw,
1971

W. Summer, Folkways, New York, Ginn ، صص ٦٦ و ٨٠ ،
and Co. 1904.

- Pierre Birnbaum, *La fin du politique*, ۱۲۲-صص ۲۴۰-۲۴۲،
Edi. Seuil, Paris 1975
- P. University Press, New York. 1962، ص ۲۱، ۱۲۳
- Bachrach et M. Baratz, *Power and Poverty*, Oxford
Fereederick Frey, *Onissues and non-issues in*، ص ۱۰۸۹، ۱۲۴
the Study of political science review , dec 1971
- Steven lukes, *power; a radical view macmillan*, فصل ۴، ۱۲۵
London, 1974
- Matthew Grenson, *The un-politics of Air-Polution*,
Baltimore, John Hopkins Press, 1971، صص ۲۳-۲۶، ۱۲۶
- The Un-politics of Air-Pollution، صص ۵۶-۵۹، ۱۲۶
- Robert Wolff, *The Poverty of Liberalisme*، و ص ۱۱۸، -
Boston Press, 1968
- Louis Althusser, *Lire Capital*, Maspero، ص ۷۵، ۱۲۷
Paris, 1965
- Maurice Godelier, "Systeme, Structure، صص ۸۴۸-۸۴۹، ۱۲۸
et Constradiction dans le capital" Les temps modernes,
Nov. 1966.
- Nicos Poulantzas, "Sur L'état dans la société، ص ۶۸، ۱۲۹
capitaliste", politique Aujourd'ars 1970
- R. Miliband, "Poulantzas and the، صص ۸۷-۸۸، ۱۳۰
Capitaliste, new left review, Nov-Dec 1973
- Denise Avenas et Alain Brosset, *Critiques de، صص ۷۷-۷۹، و
l'Economie politique Oct-Dec 1972*
- ۱۳۱- کتاب ایزایا برلین، تحت عنوان «چهارمقاله درباره آزادی» که
توسط محمدعلی موحد ترجمه شده و انتشارات خوارزمی آن را انتشار
داده است. چاپ اول، بهمن ۱۳۶۸

Adam przeworski, "Popular sousreiynty, state، و ص ۱،
autonomy, and private property" departement of political
sciences, Université de Chicogo 1984, polyco
۱۳۲- صص ۲۴۶-۲۵۶ La Democratie posteliberale

۱۳۳- نگاه کنید به فصل امامت در اصول راهنمای اسلام نوشته
ابوالحسن بنی صدر و نیز بحث ولایت مطلقه فقیه در بسیاری از شماره
های انقلاب اسلامی از جمله شماره های ۳۴۷ و ۳۵۰ و ۳۷۶ و ۳۷۸ و
۳۸۸ و ۴۰۵ و ۴۱۴ و ۴۱۵ و ۴۱۸ و ۴۲۴ و ۴۲۵ و ۴۳۵ و ۴۳۶ و ۴۴۰ و ۴۵۹
و ۴۶۷ و ۵۲۲ و ۵۲۳ و ۵۳۲ و ۵۴۷ و ۵۴۹ و ...

۱۳۴- طرفداران ولایت فقیه، در توجیه آن به آیه «اطیعوا الله...» و نیز به
« اذاعزمت» استناد می کنند که مرحله اجرای تصمیم است و نه مرحله
اتخاذ تصمیم. نگاه کنید از جمله، در « پرتوی از قرآن»، قسمت پنجم
(جلد سوم)، سوره آل عمران، صص ۸۹ و ۴۹۸-۳۹۴، سید محمود
طالقانی به این فریب توجه کرده است.

۱۳۵- نگاه کنید به اقتصاد توحیدی، نوشته ابوالحسن بنی صدر، صص
۲۸-۳۱

۱۳۶- صص ۲۱۴ Max Weber, Class Statut and Party

۱۳۷- صص ۲۷۶-۲۶۱، La democratie Post-libérale

۱۳۸- در زمان ما، آقای منتظری، در باره «ولایت فقیه» از این نظریه
پیروی کرده است.

۱۳۹- مکانیسم های از رشد ماندگی نوشته، آلبرتینی، ترجمه ابوالحسن
بنی صدر، از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه
تهران، کتابی است که توضیح می دهد چسان واردات بند از بند اقتصاد
زیر سلطه می گسلد و مانع از رشد آن می شود.

۱۴۰- نگاه کنید به خصوص به مقاله پل ویبی صص ۳۰۹-۳۳۸ در

Fin du national? Peuples Méditeranéés. 35-36

۱۴۱- Pierre Birnbaum, La fin du politique, ۲۲۷ - ۲۴۰ صص

Edi seuil, Paris 2etr 1975

۱۴۲- فصل نهم ، صفحات ۱۱۳ تا ۱۳۰ ، و صفحه ۱۳۷ ملاصدرا، فیلسوف و

متفکر بزرگ اسلامی ، تألیف هانری کربون ، ترجمه ذبیح الله منصورى،

چاپ هفتم ، تهران ، ۱۳۸۲ (نویسنده ارجاع داده است به کتاب المشاعر)

۱۴۳- اصول راهنمای اسلام، نوشته ابوالحسن بنی صدر، فصل بعثت،

پویاییهای روابط سلطه گر- زیر سلطه، صص ۹۹-۱۰۱

۱۴۴- H. Marcuse, L'Homme Unidimensionnel edi, Minuit,

Paris 1968 ترجمه از انگلیسی

۱۴۵- قرآن، سوره مائده، آیه های ۵۵ و ۵۶

۱۴۶- قرآن، سوره آل عمران، آیه های ۱۹ و ۲۰

۱۴۷- قرآن، سوره های انعام، آیه های ۶۶ و ۱۰۷ و یونس، آیه ۱۰۸ و

زمر، آیه ۴۱ و شوری، آیه ۶

۱۴۸- قرآن، سوره قصص، آیه ۵۲

۱۴۹- قرآن، سوره جن، آیه ۲۱

۱۵۰- قرآن، سوره احزاب، آیه ۱۷ و فتح آیه ۱۱ و هود، آیه ۸۸ و ...

۱۵۱- قرآن، سوره احزاب، آیه ۶

۱۵۲- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۵۹

۱۵۳- قرآن، سوره آل عمران، آیه های ۱۹ و ۲۰

۱۵۴- قرآن، سوره جن، آیه ۱۴

۱۵۵- قرآن، سوره های آل عمران، آیه های ۱۹ و ۲۰ و یونس، آیه ۱۰۸

و قصص، آیه ۵۶ و ...

۱۵۶- قرآن، سوره شوری، آیه ۳۸

۱۵۷- قرآن، سوره زمر، آیه ۲۲

۱۵۸- قرآن، سوره جن، آیه ۱۴

- ۱۵۹- قرآن، سوره بقره، آیه ۲۰۸
- ۱۶۰- قرآن، سوره زمر، آیه ۲۹
- ۱۶۱- قرآن، سوره نساء، آیه های ۹۰ و ۹۱
- ۱۶۲- قرآن، سوره بقره، آیه ۱۴۳
- ۱۶۳- قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۱۰۴ و یونس آیه ۲۵ و سجده، آیه ۲۴ و ...
- ۱۶۴- قرآن، سوره لقمان، آیه های ۲۲ و ۲۳
- ۱۶۵- قرآن، سوره بقره، آیه ۱۰۷
- ۱۶۶- قرآن، سوره عنکبوت، آیه ۴۱
- ۱۶۷- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۸۰
- ۱۶۸- قرآن، سوره توبه، آیه ۷۱
- ۱۶۹- قرآن، سوره نساء، آیه ۸۹ و مائده، آیه ۵۷ و فصلت، آیه ۳۴ و جاثیه آیه ۱۹ و ممتحنه، آیه های ۷ و ۹ و ...
- ۱۷۰- قرآن، سوره ممتحنه، آیه ۸
- ۱۷۱- قرآن، سوره بقره، آیه ۱۴
- ۱۷۲- قرآن، سوره انفال، آیه ۷۲
- ۱۷۳- قرآن، سوره جمعه، آیه ۶
- ۱۷۴- قرآن، سوره کهف، آیه های ۴۵-۳۲
- ۱۷۵- قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۵۷ و نساء، آیه ۱۱۹ و اعراف، آیه ۲۷ و توبه، آیه ۲۳ و مریم، آیه ۴۵ و نحل، آیه ۶۳ و ...
- ۱۷۶- قرآن، سوره نساء، آیه ۳
- ۱۷۷- قرآن، سوره نساء، آیه ۷۵
- ۱۷۸- قرآن، سوره رعد، آیه ۱۱
- ۱۷۹- قرآن، سوره نحل، آیه ۷۶

۱۸۰- قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۱۵۴ و اعراف، آیه های ۷ و ۵۴ و یونس، آیه های ۳ و ۳۱ و هود، آیه ۷۳ و یوسف، آیه ۴۱ و رعد، آیه های ۲ و ۳۱ و نحل، آیه های ۷۷ و ۸۵ و غافر، آیه ۶۸ و ذاریات، آیه های ۱ تا ۵ ...

۱۸۱- قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۲۸ و انعام، آیه ۵۸ و اعراف، آیه ۷۷ و توبه، آیه ۴۸ و هود، آیه ۱۰۱ و جاثیه، آیه ۱۸ و ...

۱۸۲- قرآن، سوره های نساء، آیه ۵۸ تا ۶۰ و احزاب، آیه ۳۶ و ...

۱۸۳- قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۵۶ و آل عمران، آیه ۱۸۶ و کهف، آیه ۲۱ و انبیاء، آیه های ۹۲ و ۹۳ و مؤمنون، آیه ۴۳ و ...

۱۸۴- نگاه کنید به دو کتاب حقوق بشر و اقتصاد توحیدی از ابوالحسن بنی صدر

۱۸۵- قرآن، سوره های آل عمران، آیه های ۱۴۷ و ۱۵۹ و شوری، آیه ۳۸ و ...

۱۸۶- قرآن، سوره های مائده، آیه های ۵۱ و ۵۴ و هود، آیه های ۵۹ و ۹۷ و طه، آیه ۶۲ و شعرا، آیه ۱۵۱ و ...

۱۸۷- قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۵۲ و انفال، آیه ۴۳ و ...

۱۸۸- قرآن، سوره نساء، آیه ۸۳

۱۸۹- قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۱۵۲ و انفال، آیه ۴۳

۱۹۰- قرآن، سوره بقره، آیه ۲۱۶

۱۹۱- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۲۸

۱۹۲- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۵۴

۱۹۳- صص ۱۹۰-۱۸۵ عوائد الایام، ملا احمد نراقی، چاپ سنگی، به نقل حکمت و حکومت.

۱۹۴- رجوع کنید به استدلال جامع دکتر مهدی حائری یزدی در کتاب حکمت و حکومت، صص ۲۱۴-۱۷۶، چاپ اول، ۱۹۹۵، انتشارات شاد.

۱۹۵- قرآن، سوره نساء، آیه های ۵۹ و ۸۳
۱۹۶- لوموند، ۱۳ ژانویه ۱۹۹۶
۱۹۷- ص ۱۷۲ Qu'est-ce qu'est la démocratie? و « درباره
لائسیته » از ابوالحسن بنی صدر، انقلاب اسلامی شماره های ۶۸۲ تا ۶۸۴

۱۹۸- سیر تحول اندیشه پیرامون عدالت را از کتاب
Philippe van Parijs, Qu'est-ce qu'une société juste? Edi,
Seuil, Paris 1991
نقل کرده ام. این کتاب سیر تحول لیبرالیسم را در غرب انگلوساکسون
پی گرفته است. به دنبال آن، نظرهای اروپائیان، بخصوص فرانسویان را
آورده ام.
۱۹۹- صص ۱۱۴۵-۱۱۵۹،

Tideman and Tu "A new and superior process for making
social choices", Journal of political economy, 84

J. Rauls, "Justice as Fairness" Oxford, Blackwell ۲۰۰
1952

J. Rauls, "Social unitz and primary goods, Cambridge
- Universitz Press

Karl Jaspers, Les grandes philosophes, صص ۹۴-۱۹۶،
3/Kant,, edi Presses pocket

J. Rawls, La theorie de la justice, edi صفحات ۴۶-۱۹،
seuil, Paris, 1987

Rawls, "Kantian Construction in صص ۵۱۵-۵۷۲،
moral theory" Journal of philosophy 77

Kantian construction ص ۵۱۷ ۲۰۴ -

Rawls, La theorie de la justice صص ۶۱-۹۲،

J. Rawls, A theory of justice صفحات ۸۷-۱۱۸ و ۳۱۴-۲۷۴،

- ٢٠٧- فصل هشتم ، R. Nozick, Anarchy, State and Utopia, traduction française, Paris, PUF 1988
- ٢٠٨- صفحات ٧٣-٧٤ و ١٠٤-١٠٥ و ٣٠١ و ٣٤٠ ، Rawls, A theory of justice
- ٢٠٩- فصل نهم ، J. E. Roemer, A General Theory of Exploitation and Class, Cambridge (Massachusetts) Harvard University Press, 1982
- ٢١٠- H. Arvon, Les Libertariens américains, PUF 1982 Paris,
- P. Lemieux, du Liberalisme a l'anarcho-capitalisme, Paris, PUF , 1983 و
- ٢١١- صص ١٥٣-١٥٠ و ١٨٩-١٨٨ و ٢١٨ ، Nozick, Anarchy, State and Utopia
- ٢١٢- صص ٤٠٦-٤٠٢ ، I. M. Kirzner, "Entre Preneurship, Entitlement and Economic Justice" Reading Nozick (J. Paul edi)
- ٢١٣- صفحات ٤٨ و ٤٩ ، H. Steiner, the natural right to means of production
- و ص ١٢٩ ، H. Steiner, critical notice on Nozick, Anarchy, state and Utopia
- ٢١٤- صفحات ١٥٤-١٣٥ ، H. Varian, "Distributive Justice, Welfare and the Theory of Fairness" Philosophy and economic theory, Oxford University Press, 1979
- ٢١٥- صص ٤٠٦-٤٠٢ ، I. M. Kirzner, "Entrepreneurschip, Entitlement and Economic justice "Reading Nozick"، J. Paul, edi
- ٢١٦- صص ٢٠٤-١٦٣ ، Nozick, Anarchy, State and Utopia
- ٢١٧- صص ٢-١٣ ، J. Rawls Justice as Fairness, a Restatement (inedit) Harvard university, departement of philosophy

- ۲۱۸- Nozick, Anarchy, State and Utopia صص ۱۵۳-۱۵۶ و ۱۹۲-۱۹۵،
- ۲۱۹- J. Rawls, Theorie de la justice, صص ۳-۴ و ۲۹-۳۰،
traduction, edi Seuil Paris 1987
- ۲۲۰- قرآن، سوره های لقمان، آیه ۲۰ و سجده آیه ۲۷ و جاثیه، آیه ۱۳
- ۲۲۱- J. P. Sterba, The demands of justice, فصل پنجم،
University of Notre Dame Press
- ۲۲۲- جامعه ملک محمود سیستانی به روایت تاریخ سیستان
- ۲۲۳- M. Friedmann, Capitalisme et liberté traduction, Edi
Robert Laffont, Paris 1971 -F. A. Hayek, The
Constitution of Liberty, Edi Routledge & Kegan Paul
- H. Wallich, The Cost of Freedom, a new look at
Capitalisme, Edi Harper & Brothers N. Y 1960
- ۲۲۴- صص ۶۷-۸۱، ترجمه فارسی «تحلیلی نوین از آزادی» نوشته
موريس كرنستون، ترجمه جلال الدين اعلم، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۹،
انتشارات امير كبير
- ۲۲۵- فصل سوم، اقتصاد توحیدی، نوشته ابوالحسن بنی صدر، چاپ دوم،
۲۹ بهمن ۱۳۵۷
- ۲۲۶- ص ۳۵۹،
- K. Marx, "Randglossen Zabolf Wagners", in K. Marx et
F. Engels, Werke, Vol. 19. Berlin, 1962
- ۲۲۷- G. A. Cohen, "The Labour Theory of Value and the Concept of Exploitation", Marx Justice and
History, Princeton University press, 1980
- و ص ۳۱۴،
"Cohen", More on explaitation and
labour theory of value" Inquiry

- Paris 1966K. Marx et F. Engels, Critique des ، ۱۸۵ ص ۲۲۸
 Programmes de Gotha et Erfurt, Edi sociales
- J. E. Roemer A general theory of ۲۰۲-۲۰۵ صص ۲۲۹
 exploitation and class
- R. Nozick, The Examined Life. Philosophical ، ۱۷ ص ۲۳۰
 Meditations, Simon and Schuster, N. Y 1989
- I. Steedman, From 1989 ، فصل دوم، ۲۳۱
 Exploitation to Altruism , Cambridge, Polity Press
- R. Nozick, Anarchy, State and Utopia ، ۲۵۹-۲۶۰ صص ۲۳۲
- J. E. Roemer, A General Theory of ، فصل پنجم، ۲۳۳
 Exploitation and Class
- K. Marx, Fondements de la Critique de ، ۲۶۹-۲۷۱ صص ۲۳۴
 l'Economie Politique, Edi Antropos, Paris, 1967
- Nozick, Anarchy, State and Utopia ، ۱۶۱-۲۰۲ صص ۲۳۵
- T. Nagel, "Liberatarianisme without ، ۲۰۱-۲۰۲ صفحات ۲۳۶
 Foundation" reading Nozick, Edi, J,Paul 1975
- Taylor, Community, Anarchy and Liberty, ۱۹۸۲
 Cambridge University Press,
- K. Marx, Misère de la Philosophie, Reponse à la ، ۲۳۷
 Philosophie de la Misère
- ۲۳۸- نگاه کنید به مقدمه سارتر بر کتاب دوزخیان روی زمین و فصل
 اول همین کتاب در باب قهر، ترجمه ابوالحسن بنی صدر، انتشارات
 امیرکبیر، تهران ۱۳۵۸
- ۲۳۹- ص ۲۱،
- Roemer, "Are Socialistic Ethics consistent with
 Efficiency ", philosophical forum 14, 369-388
- K. Marx, Manuscrits de 1844, Edi Sociales ، ص ۹۹ ۲۴۰

- و K. Marx, Ideologie Allemand , Edi. Socials, Paris 1968
- و صص ۱۸۱-۱۹۰ Mario Tronti, Ouvriers et Capital, traduction française, Christian Bourgeois Editeurs , Paris 1977
- ۲۴۱- صص ۱۸۱-۲۰۰ R. A. Dahl, Après la Révolution, Edi Tendances actuelles, Paris, 1973
- ۲۴۲- فصل سوم، اقتصاد توحیدی
- ۲۴۳- ص ۱۸۹ Mario Tronti, Ouvrière et Capital
- ۲۴۴- صص ۴۴-۵۰ M. Laudrain, LaVoie Français ,Pqris 1963
- Francaise du Socialisme, La maison du Livre
- ۲۴۵- ص ۱۹۰ Ouvriers et Capital
- ۲۴۶- ص ۷۹ K. Marx, Economie et Philosophie (manuscrits parisiens de 1844)
- به نقل از Marx et salariat
- ۲۴۷- Edi le Sycomore , Paris 1983
- و Ouvriers et Capital
- و ... مطالعه هایی هستند که در آنها، عزل مالکیت از خدائی و نصب سرمایه به خدائی، حلاجی شده اند.
- ۲۴۸- ص ۱۵۲ K. Marx, Le Discours sur le libre echange pléiade I
- ۲۴۹- صص ۲۱۴-۲۲۵ K. Marx, Travail salarié et Capital , pléiade I
- ۲۵۰- K. Marx, Travail salarié et Capital
- ۲۵۱- صص ۶۴-۶۵ Tronti, Ouvriers et capital

- K. Marx, Capital, Edi, جلد ۳ و ص ۹۰، جلد ۴۴، ص ۲۵۲-۱۷۸،
 Sociales
- K. Marx et F. Engels, Manifeste ، ص ۱۳۰،
 Communiste , Pléiade I
- K. Marx et Engels ,Manifeste ، ص ۱۷۱،
 ۲۵۴-۱۷۱
- E. Mandel, La Maspero,Paris 1972، ص ۲۵۱،
 Formation de la Pensée economique de K. Marx, Edi
 La Voie francaise du Socialisme ، ص ۸۱،
 ۲۵۶-۸۱
- K. Marx, Fondements de la Critique de ، ص ۲۶۱،
 l'Economie politique
 Marx le Capital, livre I ، ص ۱۰۶،
 ۲۵۸-۱۰۶
- Wicksteed, The marxian theory of value ، ص ۱۲۲،
 ۲۵۹-۱۲۲
- The common sense of political economy ، و در جلد دوم،
 Routedege & Keagan
- Nadel, Marx et salariat ، صص ۱۸-۱۳،
 ۲۶۰-۱۸-۱۳
- Nadel, Marx et Salariat ، صص ۱۲۲-۱۰۲،
 ۲۶۱-۱۲۲-۱۰۲
- Nadel, Marx et Salariat ، صص ۱۲۰-۱۱۲،
 ۲۶۲-۱۲۰-۱۱۲
- Paul A. Bran, Economie politique de la ، صص ۹۲-۷۱،
 Croissance, Maspero, Paris 1967
- Marx, le Capital ، جلد ۱، کتاب ۱، ص ۱۵۵،
 ۲۶۴-۱۵۵
- Marx, le Capital ، ج ۱، کتاب اول، ص ۱۷۱،
 ۲۶۵-۱۷۱
- Marx, le Capital ، ج ۱، کتاب اول، ص ۱۷۲،
 ۲۶۶-۱۷۲
- Marx, le Capital ، ج ۱، کتاب ۱، ص ۱۷۹،
 ۲۶۷-۱۷۹
- J. Schumpeter, Capitalisme, Socialisme et ، ص ۵۱،
 Démocratie, Edi Payot Paris 1974
- ۲۶۹-۲۱۷، کتاب چهارم، سرمایه،

K. Marx, Théories sur la plus-value, Editions Sociales, volumes, Paris 1974 -75-76

Marx, le Capital ۲۷۰-صص ۱۴-۹، کتاب اول، جلد سوم،

Marx, le Capital ۲۷۱-صص ۴۳، کتاب اول، ج دوم،

Tronti, Ouvriers et Capital ۲۷۲-صص ۱۰۲-۵۱،

Nadel, Marx et le salariat ۲۷۳-فصل های ۹ و ۱۰

Tronti, Ouvriers et Capital ۲۷۴-صص ۱۹۰-۱۸۵

Laudrain, la Voie Francaise du Socialisme ۲۷۵-صص ۴۹ و ۵۰

Marx, Misère de la Philosophie ۲۷۶-صص ۱۳۵،

۲۷۷- نگاه کنید به، اصول راهنمای اسلام، صص ۱۰۱-۱۰۰، و سیر اندیشه در سه قاره، صص ۳۹-۱۶ و اقتصاد توحیدی صص ۳۳-۲۵. اصول راهنما بعد از سیر اندیشه در سه قاره و این کتاب بعد از اقتصاد توحیدی نوشته شده اند. در اصول راهنما، نظر کامل تر شده و در برگیرنده دینامیک های روابط سلطه گر- زیر سلطه است.

C. Larmore, Patterns of Moral complicity, Cambridge University Press, 1987

J. Rawls, "The Priority of Rights and Ideas - و بخش پنجم،

R. - ۲۷۹of the Good" Philosophy and Public Affairs 1988

Dworkin, "Foundations of Liberal Equality" The Tanner Lectures on Human Values, Vol. XI (G. B. Peterson edi)

D. Gauthier, Morals by ۲۸۰-صص ۳۰۵-۳۰۲،

Agreement, Oxford University Press, Oxford 1986

W. Sachs, "The Gospel of Global ۲۸۱-صص ۳۹-۳۳،

Efficiency on Worldwach and other Reports on the State of the World" IFDA dossier, 1988.

۲۸۲- کتابهای مرجع در این باره عبارتند از:

- A. Macintyre, *After Virtue*, Edi Duckworth, London 1981

و

- B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Edi Fontana, London 1985

و

- M. Sandel, *Liberalism and the Limits of the Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982

... و

J. Rawls, *Justice as Fairness* به جمله از ۲۸۳- نگاه کنید

S. Bowles et H. Gintis, *Democratie et Capitalisme*, traduction française, Edi, La Decouverte, Paris 1988

۲۸۵ - در صص ۲۶۹ تا ۲۷۴، Van Parijs، *Qu'est-ce qu'une société juste* با این عنوانها :

-R. Van Parijs, "Why Sufers should be Fed. The Liberale Case for an Unconditional Basic income", *Philosophy and Public Affairs*.

- "Impasses et Promesses de l'Écologie politique" *Esprit*
Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste* صص ۲۷۹ و ۲۸۰.

Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste* صص ۲۷۴

A. Tourin, *Qu'est-ce qu'est la democratie* صص ۵۴-۵۶

A. Tourin, *Qu'est-ce qu'est la democratie* صص ۱۷۲-۱۸۸

La Democratie post-liberal صص ۲۹۵-۲۵۸

M. Weber, *Class, Status and Party* صص ۲۱۴

۲۹۲ - صص ۱۰ و ۱۷۳ و ۱۷۴

N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, University of California Press Berkeley 1987

۲۹۳ - ص ۲۴۰

M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press - ۲۹۳ Cambridge 1982

Tawney, *Equality*, Edi Allen London 1931 - ۲۹۴

Amy Gutman, "What's the use of going to school?" in *the Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, N. Y. 1982

و منابعی که پیش از آن داده شدند.

۲۹۶ - قرآن، سوره های شوری، آیه ۲۷ و زخرف، آیه ۱۱ و حجر، آیه ۲۱ و قمر، آیه ۴۹

۲۹۷ - در باب نقش مصرف انبوه در تبدیل انسان به انسان یک بعدی نگاه کنید به فصل اول *One Dimensional Man*

۲۹۸ - قرآن، سوره های اسراء، آیه ۳۱-۲۶ و اعراف، آیه ۳۱ و انعام، آیه ۱۴۱ و ... و نگاه کنید به صص ۲۰۴-۲۰۰، اقتصاد توحیدی

۲۹۹ - نگاه کنید به کیش شخصیت، نوشته ابوالحسن بنی صدر، فصل مادیت و معنویت، و لوموند دیپلماتیک، مورخ زنان به ۱۹۹۷

۳۰۰ - نگاه کنید به فصل عدالت در اصول راهنمای اسلام

۳۰۱ - قاعده اسلامی «لاضرر و لا ضرر فی الاسلام»

۳۰۲ - قرآن، سوره مائده، آیه ۸

۳۰۳ - نگاه کنید به فصل عدالت در اصول راهنما و حق چیست؟ در فصل سوم قضاوت اسلامی و حقوق انسان در قرآن. این قسمت از آن، در بحث آزاد «موگلیانو ونتو» به بحث گذاشته شده است.

۳۰۴ - قرآن، سوره یونس، آیه های ۴۷ تا ۵۴

۳۰۵- قرآن، سوره نساء، آیه ۳۷

۳۰۶- قرآن، سوره های ابراهیم، آیه های ۲۴ تا ۲۸ و بقره، آیه ۴۲ و ...

۳۰۷- فصل اول تا دهم جامعه باز و دشمنانش به افلاطون اختصاص یافته است. پوپر به تفصیل توضیح داده است. به خصوص نگاه کنید به فصل ششم. ترجمه فارسی مترجم علی اصغر مهاجر، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۴، چاپ اول

۳۰۸- نگاه کنید به پویائی های روابط سلطه گر - زیر سلطه، در اصول راهنما صفحات ۱۰۰ و ۱۰۱

۳۰۹- تمامی کتاب کیش شخصیت به ستمکارانی می پردازد که ۱۰ دسته آنها را در اینجا آورده ام. در اصول راهنما نیز، ستم پیشه ها از اهل حق و عدل جدا شده اند.

۳۱۰- قرآن، سوره قصص، آیه ۵۴

۳۱۱- قرآن، سوره سجده، آیه ۳۴

۳۱۲- قرآن، سوره زمر، آیه ۵۱

۳۱۳- قرآن، سوره یوسف، آیه ۵۳

۳۱۴- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۹۳

۳۱۵- قرآن، سوره ممتحنه، آیه ۱ و ۲

۳۱۶- قرآن، سوره هود، آیه ۱۱۴

۳۱۷- در جنگ صفین بود که امویها، منطق صوری بکار بردند. یعنی در همان حال که با قرآن می جنگیدند، قرآن ها را بر نیزه ها زدند. یعنی که ما مسلمانیم با ما نجنکید و، بدین صورت سازی، قشون علی (ع) را گرفتار اختلاف کردند. علی (ع) هشدار داد که فریب صورت را نخورید. قرآن ناطق منم. اما بخشی بزرگ از قشون صورت را به حق نسجدیدند، حق را به صورت سنجیدند و پیروزی را به شکست برگرداندند و بانی استقرار سلطنت اموی شدند.

۳۱۸- قرآن، سوره های بقره، آیه های ۲۴۰ و ۲۵۶ و آل عمران، آیه های ۱۹ و ۶۱ و ۶۶ و نساء، آیه ۱۵۷ و انعام آیه های ۱۰۰ و ۱۱۹ و ۱۴۰ و ۱۴۴ و ۱۴۸ و توبه، آیه های ۹ و ۳۴ و اسراء آیه ۳۶ و حج، آیه های ۳ و ۸ و لقمان، آیه ۶ و نجم، آیه های ۲۸ تا ۳۱ و قلم، آیه ۷ و جاثیه، آیه ۲۴ و ...

۳۱۹- قرآن، سوره بقره، آیه های ۲۵۶ تا ۲۵۸ و...

۳۲۰- صص ۹۲-۵۵، ترجمه فرانسه Alvin Toffler, les nouveaux pouvoirs, Edi Fayard, Paris 1991

۳۲۱- نگاه کنید به تعمیم امامت نوشته ابوالحسن بنی صدر

۳۲۲- صص، ۲۱ تا ۳۶ - Platon, La republique, Edi Garnier - Flammarion

۳۲۳- نگاه کنید به اصول حاکم بر قضاوت اسلامی در قضاوت اسلامی و حقوق انسان در قرآن

۳۲۴- نگاه کنید به «مصلحت و حقیقت» نوشته ابوالحسن بنی صدر در انقلاب اسلامی، شماره ۳۵۷ از ۴ تا ۱۷ اردیبهشت ۱۳۷۴

۳۲۵- قرآن، سوره سبا، آیه ۴۷

۳۲۶- قرآن، سوره صف، آیه ۲

۳۲۷- قرآن، سوره زمر، آیه ۱۸

۳۲۸- قرآن، سوره فتح، آیه ۱۱

۳۲۹- قرآن، سوره انفال، آیه های ۵۶ تا ۵۹

۳۳۰- قرآن، سوره نور، آیه ۱۵

۳۳۱- لوموند، دیپلماتیک، ژانویه ۱۹۹۷

۳۳۲- نظریه افلاطونی «ولایت مطلقه» نخبه ها، به دو شعبه شد: شعبه دینی ولایت مطلقه پاپ و فقیه را پدید آورد. شعبه فلسفی که ایدئولوژی

های توتالیترا را بنا کرد. در قرن بیستم انواع استبدادهای توتالیترا حاکمیت جستند.

۳۳۳- قرآن، سوره توبه، آیه های ۹ و ۳۴ و ...

۳۳۴- قرآن، سوره زمر، آیه ۹

۳۳۵- قرآن، سوره مؤمنون، آیه ۶۱

۳۳۶- اشپگل، شماره ۲۳ (۲ تا ۹ ژوئیه ۱۹۹۶) به نقل انقلاب اسلامی

شماره ۳۹۳ از ۱۹ شهریور تا ۲ مهر ماه ۱۳۷۵

۳۳۷- قرآن، سوره مؤمنون، آیه ۸ و ...

۳۳۸- قرآن، سوره شوری، آیه ۳۸

۳۳۹- قرآن، سوره های رعد، آیه ۳۸ و قصص، آیه ۵۶ و اسراء، آیه ۵۷ و

کھف، آیه ۱۷ و بقره، آیه های ۱۰۷ و ۱۲۰ و انعام، آیه ۷۰ و جن، آیه ۲۱

و سوره انعام، آیه ۶۶ و احزاب، آیه ۴۰ و غاشیه، آیه ۲۲ و آل عمران، آیه

۱۲۸

۳۴۰- قرآن، سوره لقمان، آیه های ۱۲ تا ۱۴ و ...

۳۴۱- صص ۱۹۹-۱۸۹، اقتصاد توحیدی

۳۴۲- قرآن، سوره های تغابن، آیه ۱۶ و قصص، آیه های ۴۵ و ۵۵ و

انفال، آیه ۸ و سبا، آیه ۳۹

۳۴۳- قرآن، سوره های بقره، آیه های ۲۶۲ و ۲۶۳ و نساء، آیه های ۳۸ و

۳۹ و قصص، آیه های ۵۴ و ۵۵

۳۴۴- قرآن، سوره های رعد، آیه ۲۲ و فاطر، آیه ۲۹ و حدید، آیه ۷

۳۴۵- قرآن، سوره اللیل، آیه های ۴ تا ۱۱ و توبه، آیه های ۷۵ و ۷۶

۳۴۶- قرآن، سوره های بقره، آیه های ۲۶۱ و ۲۶۷ و آل عمران، آیه ۹۲

۳۴۷- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۱۷

۳۴۸- قرآن، سوره بقره، آیه ۲۷۲

۳۴۹- از جمله سمیر امین استعمار را حاصل مبادله نابرابر، با محاسبه ارزش کار، محاسبه کرده است :

Samir Amin , *L'accumulation à l'échelle mondiale* ,Edi Antropos , Paris 1970

۳۵۰- نگاه کنید به مقاله پل وییی در فصل نامه Peoples

mediteranées ، شماره های ۳۶-۳۵ در یک مجلد ، با عنوان Fin du

national و لوموند دیپلماتیک ژانویه ۹۷

۳۵۱- نگاه کنید از جمله به سیر اندیشه در سه قاره نوشته ابوالحسن بنی

صدر، سه راه حل رشد، صفحات ۱۳۸-۹۹

۳۵۲- بخش اول، فصل های اول و دوم و سوم، صفحات ۱۲۱-۳ از کتاب

«موقعیت ایران و نقش مدرس» نوشته ابوالحسن بنی صدر، انتشارات

مدرس ۲

۳۵۳- نگاه کنید به انتقاد نظریه امپریالیسم لنین در *Quelle revolution*

pour l'Iran, Edi Fayolle, Paris 1980 نوشته ابوالحسن بنی صدر .

و نیز نظریه عمومی سلطه حاصل انتقاد این نظریه و نظریه های دیگر بود

۳۵۴- نگاه کنید به مقاله پل وییی در فصل نامه Peoples

mediteranées شماره های ۳۶ - ۳۵

۳۵۵- نگاه کنید به سیر اندیشه، صفحات ۱۳۷-۱۲۶

۳۵۶- به خصوص نگاه کنید به «خیانت به امید» و توانایی و ناتوانی، به

قلم ابوالحسن بنی صدر. توانائی و ناتوانائی در انقلاب اسلامی انتشار یافته

است و اینک در «سایت بنی صدر» موجود است . و نیز *Complot des*

Ayatollahs ، انتشارات *La Decouverte*, Paris 1989 ، انشای

ابوالحسن بنی صدر و تحریر Jean - Charles Deniau

۳۵۷- در پائیز ۲۰۰۶، بخش تحقیقات اقتصادی دانشگاه سازمان ملل متحد، این آمار را در باره توزیع سخت نابرابر ثروت در جهان انتشار داده است

- امروز، ۵ دیماه ۱۳۸۵، برابر ۲۶ دسامبر ۲۰۰۶، کار تکمیل کتاب عدالت اجتماعی به پایان رسید.

فهرست اعلام

الف

ابراهیم = ۶۷

آتاتورک = ۵۹۵

آخرت = ۴۴، ۸۶

آدام پروزورسکی = Adam Prezeworsk = ۱۷۱

آدم = ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۹۵، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۸۳، ۱۸۵، ۳۴۳، ۴۸۶، ۵۷۶

ادوارد شیلز = ۱۵۸ Shils

آرمان = ۱۹، ۶۵، ۶۶، ۷۰، ۲۳۲، ۴۵۶، ۴۷۴

ارتداد = ۲۰، ۹۷

ارزش اضافی = ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱

۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۷

ارزش پول = ۳۸

ارزش تولید = ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۵، ۳۰۹، ۳۰۷

ارزش کار = ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۶، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۱

ارزش مصرف = ۳۰۷

ارسطو = ۵۰، ۷۷، ۷۸، ۱۷۷، ۲۰۷، ۳۹۵، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۶۶، ۵۸۲، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶

۶۱۱، ۶۱۴، ۶۱۸

آزاد = ۹، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۳۶، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۷۳، ۸۶، ۸۹، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵

۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۶۶، ۱۸۳

۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۷، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۴

۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۴، ۳۰۳، ۳۱۱، ۳۱۲

۳۱۵، ۳۱۸، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۵۰، ۳۷۴، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۲

۳۹۶، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱،

۴۵۴، ۴۶۳، ۴۷۸، ۴۸۱

استالینسم = ۶۰

استبداد فراگیر = ۱۳، ۴۳۱، ۴۳۸، ۶۱۵

استقلال = ۷۷، ۵۷۳، ۵۸۵

استعمار = ۷۹، ۴۴۴

Steiner استینر = ۲۶۴، ۲۶۸

اسطوره = ۹، ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۴۵، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۸۱، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱،

۱۰۴، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۷۷، ۱۸۱، ۲۹۴، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۷،

۴۲۲، ۴۹۹، ۵۲۷، ۵۵۰

اسلام = ۱۸، ۲۲، ۳۳، ۳۵، ۴۵، ۴۸، ۶۴، ۶۵، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷،

۱۳۸، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۹، ۳۵۶،

۴۳۱، ۴۵۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۷، ۶۲۳

اصالت فرامندولوژیک = ۱۵۹

اصلاحات = ۱۲۹، ۳۷۵، ۴۶۰

آفریقا = ۵۱۸

افلاطون = ۶۴، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۲۴۷، ۳۹۵، ۴۱۸، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۵۱، ۴۷۱، ۴۸۱، ۵۸۱،

۶۰۶، ۶۱۱

اقتصاد = ۱۲، ۱۶، ۳۶، ۳۸، ۸۲، ۱۶۳، ۱۷۲، ۱۸۴، ۲۱۷، ۲۵۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵،

۲۸۷، ۲۸۸، ۳۰۴، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۲، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۳،

۳۶۴، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۶، ۴۴۲، ۴۷۹، ۴۹۴، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۷،

۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۵، ۵۲۶،

۵۲۷، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰،

۵۵۸، ۵۵۹، ۵۷۲، ۵۷۷، ۵۸۱، ۵۸۹، ۵۹۰

اقتصاد توحیدی = ۳۵۹

آلمان = ۱۷

آلن تورن = ۳۷۶

امامت = ۱۷۳، ۴۳۰، ۴۶۱، ۴۷۶

امام علی = ۴۳۰، ۵۹۵، ۵۹۷

امت = ۱۷، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۷

انتخابات = ۱۹، ۸۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۲، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۷۰، ۴۷۶، ۶۳۱،

انگريسم = ۵۲۶

انديشه راهنما = ۹، ۲۷، ۳۳، ۴۸، ۶۴، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۹۵، ۴۴۴، ۵۰۵، ۵۲۰، ۵۴۱، ۵۴۴، ۵۵۰، ۵۵۴، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۷، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۶۰۰، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۱۹، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۳۴، ۶۳۵،

انقلاب = ۱۶، ۳۵، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۵۶، ۸۰، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۷، ۳۳۸، ۳۳۷، ۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۴، ۲۲۸، ۲۲۵، ۲۲۲، ۲۰۶، ۱۹۸، ۱۸۹، ۱۸۰، ۱۷۰، ۱۴۸، ۵۱۱، ۵۰۲، ۴۹۳، ۴۹۱، ۴۹۰، ۴۸۹، ۴۸۸، ۴۸۷، ۴۷۹، ۴۷۰، ۴۴۴، ۴۴۳، ۴۳۵، ۳۴۲، ۶۳۵، ۶۳۴، ۶۲۷، ۶۲۶، ۶۲۵، ۶۱۹، ۵۸۹، ۵۷۹، ۵۷۲، ۵۶۷، ۵۳۲، ۵۲۳،

انوشیروان = ۶۰۶

اؤون Owen = ۳۱۴

ایدئولوژی = ۱۴، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۸۵، ۵۵۰، ۵۵۳، ۵۵۸، ۶۰۲، ۶۲۱، ۶۳۳، ۵۷۵، ۵۷۲، ۵۵۵، ۵۲۷، ۵۰۸، ۵۰۲، ۴۳۴، ۳۵۲، ۲۰۶، ۱۲۸، ۱۲۳، ۸۰، ۱۰ = ایران، ۶۲۳، ۶۱۵، ۶۱۴، ۶۱۳، ۵۹۹، ۵۹۸، ۵۹۵، ۵۹۴، ۵۸۴، ۵۷۶،

ایزایا برلین Isaiah Berlin = ۱۷۱

ب

باروری = ۵۱۰، ۵۸۰، ۵۸۶

باروخ برودی Barouch Brody- ۲۶۷

باشگاه رم = ۵۱۸

باطل = ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۹، ۵۰، ۵۳، ۵۸، ۶۲، ۶۳، ۷۵، ۸۹، ۱۵۲، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۱۱، ۴۵۳، ۴۲۹، ۴۲۲، ۴۱۹، ۴۱۷، ۴۱۱، ۴۱۰، ۴۰۹، ۴۰۸، ۳۶۳، ۲۸۴،

باور = ۱۶، ۳۲، ۴۷، ۶۵، ۶۶، ۷۴، ۷۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۹۸، ۱۰۱، ۱۹۴، ۲۰۳،
۲۰۹، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۵، ۳۷۷، ۴۱۴،
۴۱۸، ۴۲۱، ۵۳۷، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۵، ۵۷۳، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۷، ۵۹۸،
۶۰۲، ۶۰۳، ۶۲۶، ۶۳۱، ۶۳۵

برابری = ۷۸، ۷۹، ۱۵۰، ۲۴۷، ۲۵۵، ۲۶۵، ۳۹۶، ۴۳۱، ۴۵۵، ۴۶۶، ۴۸۲، ۴۹۵، ۵۰۷،
۵۶۷، ۵۷۸، ۵۸۲، ۵۸۵، ۵۸۶، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴

برل = Berle = ۳۱۴

بعثت = ۱۷، ۶۰

بل = Bell = ۱۵۴

بنیاد دینی = ۵۳۳، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۹، ۶۰۱، ۶۱۹، ۶۳۱، ۶۳۴، ۶۳۵،
۶۳۶

بورژوازی = ۶۲، ۶۰۸، ۶۰۹

بورس = ۱۹۸، ۴۹۷، ۵۴۹، ۵۵۹

بوش = ۶۲۴

بهبهانی = ۶۲۴

بهره کشی = ۴۲۳، ۴۲۸، ۵۸۰، ۶۰۸

بیان قدرت = ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۳۱، ۴۲، ۴۸، ۷۸، ۱۲۹، ۱۳۸، ۱۷۸، ۱۹۹، ۴۳۰، ۴۴۴،
۵۱۳، ۵۴۴، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹

۵۷۷، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۳، ۶۲۵، ۶۳۱، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶

پ

پاپ = ۱۹، ۱۷۷

پارسوی = Parsons ۱۵۸

پارتو = Pareto ۲۳۳

پرولتاریا = ۵۶، ۶۰۸، ۶۰۹

پوزیتویسم = ۱۵۲، ۱۹۷، ۶۱۹، ۶۲۰

پول = ۹، ۳۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۷۰، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۳۴، ۳۵۲،
۳۵۳، ۴۸۱، ۵۴۸، ۵۷۲

پهلوی = ۵۳، ۶۱۴

پیامبر = ۱۸، ۲۰۳، ۲۰۵، ۵۹۹، ۶۰۲

پیشوا = ۱۷

ت

تاریخ = ۵۵، ۸۰، ۱۲۷، ۱۵۰، ۴۱۶، ۵۲۶، ۵۴۰، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۸۱، ۶۱۵، ۶۱۹

۶۲۹، ۶۳۰ ف ۶۳۵

تبعیض = ۱۳، ۴۳۴، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۵، ۶۳۲

تجربه = تقریباً در اغلب صفحات آمده است.

تجدد = ۲۲۵

تخریب = ۱۱، ۸۳، ۱۸۷، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۳۸، ۴۸۲، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۱۰

، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۹، ۵۳۲، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۴۵، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۷۵، ۵۷۶

، ۵۷۷، ۵۸۴، ۵۹۰، ۵۹۶، ۶۰۱، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۲۷، ۶۳۰

ترقی = ۹، ۵۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱

ترکیه = ۵۹۵

تضاد = ۱۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۷، ۴۱، ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۸۸، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵

، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۶۰، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۹۸، ۲۰۵، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۸

، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۷۳، ۳۸۲، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۵۶، ۴۹۲، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۹، ۵۱۴، ۵۱۸

، ۵۲، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۴۲، ۵۴۶، ۵۵۴، ۵۹۱، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰

تو عادل ضعفها = ۱۱، ۳۱، ۳۲۱، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴

، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۴۷۸

تمدن = ۱۶، ۱۸، ۴۲، ۲۰۹، ۶۱۴

تو تالیتر = ۱۶، ۱۵۳، ۶۱۵

توده = ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۶۶، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۲،

، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۷

تورم = ۳۸، ۳۵۳

توحید = ۴۶، ۴۸، ۱۳۴، ۵۱۵، ۵۱۴، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۳۰، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۵۶

، ۵۵۷، ۵۹۴

توليد = ۸، ۹، ۳۷، ۷۳، ۹۳، ۹۴، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۳۲، ۳۳۳، ۴۰۳، ۴۱۳، ۴۲۳،
۴۸۵، ۴۹۵، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۵،
۵۳۳، ۵۳۴، ۵۴۴، ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۷، ۵۵۹، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۴، ۵۸۰، ۵۸۱،
۵۸۳، ۵۸۴، ۵۹۱، ۶۲۱،

ث

ثنويت = ۲۰، ۴۷، ۷۴، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۴۴، ۳۴۴، ۳۹۵، ۴۰۹، ۴۳۵،
۴۵۰، ۵۱۳، ۵۲۳، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۵۵، ۵۹۰، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۳۴،
ثنويت تك محوری = ۳۴۴، ۳۹۵، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۹۰، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۱۰،
ثنويت دو محوری = ۴۵۰، ۵۴۲، ۶۰۶، ۶۰۸،

ج

جامعه ظالم = ۱۱
جامعه عادل = ۱۳، ۲۲۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۳۶۹، ۳۷۹، ۴۶۲، ۴۶۶
جان استوارت ميل 1861 Stuart Mill = ۲۳۰
جان لاک = ۱۵۷
جاهل = ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۱۷۶، ۴۶۵، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۶،

جبر = ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۶۴، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۸،
۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۰،
۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۱۲،
۲۱۹، ۲۱۳، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۳، ۳۵۷، ۳۷۰، ۴۰۰، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۰،
۴۳۸، ۴۳۹، ۴۸۹، ۴۹۷، ۵۱۱، ۵۲۱، ۵۲۶، ۵۴۱، ۵۴۲، ۶۰۱،

= ۲۳۰ Jeremy Bentham 1789 جرمی بنتام

جمهور مردم = ۸، ۱۱، ۵۲، ۷۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۸۷،
۲۰۰، ۲۰۸، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۷۴، ۳۷۹، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۳۰، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۵،
۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۵۲۳، ۵۷۴، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۱۵، ۶۱۸، ۶۲۰، ۶۲۴، ۶۲۸،

جنگ = ۹، ۱۷، ۱۹، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۹۷، ۱۲۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۱۸،
۲۱۹، ۲۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۳۴، ۴۸۸، ۴۹۱، ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۵۹، ۵۹۴، ۶۰۱،
۶۳۸، ۶۴۴، ۶۴۶، ۶۶۴،

جنگهای صلیبی = ۷۹

جهانی شدن = ۴۴۲، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸،

جهل = ۱۰، ۶۲، ۱۰۸، ۲۰۳، ۴۱۱، ۴۱۵، ۵۵۶، ۶۱۱، ۶۱۲،

چ

چرچیل = ۱۲۴

چین = ۵۶

ح

حائری، مهدی = ۱۳۸

حجاب = ۵۸، ۶۳، ۷۴، ۷۶، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۸، ۲۰۳، ۴۱۵، ۴۷۱،

حق = ۸، ۹، ۲۳، ۲۴، ۳۲، ۴۴، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۷، ۷۸،
۷۹، ۸۰، ۸۹، ۹۰، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳،
۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۴،
۲۰۱، ۲۰۷، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۰، ۲۴۰،
۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰،
۲۷۱، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰،
۳۰۱، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶،
۳۸۰، ۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶،
۴۱۷، ۴۲۰، ۴۱۹، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۶،
۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۵، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۸، ۴۶۹،
۴۷۰، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۹۳، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۰۸، ۵۲۰، ۵۲۴،
۵۳۴، ۵۳۵، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۲، ۵۸۵،
۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۷، ۶۱۱، ۶۱۶، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۲، ۶۲۵، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴،
حق گرای = ۶، ۴۲۹،

حقوق = تقریبا در تمامی صفحات آمده است .

حقیقت = ۲۷، ۸۲، ۸۳، ۹۸، ۱۰۰، ۴۲۴، ۴۶۲، ۵۵۰، ۵۶۰، ۶۲۰، ۶۲۲

حکم = ۲۰، ۲۷، ۲۹، ۹۷، ۱۰۳، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۲

۴۳۴، ۴۳۸، ۴۵۳، ۴۵۶، ۵۱۶، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۴۳، ۵۵۹، ۵۸۱، ۶۱۳، ۶۳۳

حکومت = ۱۵۹، ۴۵۶، ۶۱۳، ۶۲۸

حوزه قم = ۱۳۸

خ

خانواده = ۳۵، ۱۱۵، ۱۵۷، ۲۵۵، ۲۸۸، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۸۸

۴۵۰، ۴۵۷، ۴۸۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۶۲، ۵۸۸، ۶۰۶، ۶۲۹، ۶۳۲

خدا = ۷۴، ۱۶، ۱۸، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۶۰، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۶، ۹۷

۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۳

۱۸۷، ۱۹۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹

۲۸۵، ۲۸۹، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۶، ۳۳۰، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۴۱، ۴۴۹، ۴۶۴، ۴۸۴، ۵۱۳، ۵۳۵

۶۰۸

خرد = ۱۴، ۲۱، ۲۲، ۴۵، ۴۹، ۶۶، ۹۰، ۹۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۳، ۲۳۱، ۳۲۳، ۳۲۹

۳۷۷، ۳۷۸، ۴۶۴، ۵۴۹، ۵۵۰

خشونت = ۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۹۷، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۸۱، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۲۶، ۳۵۵، ۴۰۵

۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۰، ۴۲۵، ۴۴۲، ۴۵۵، ۴۷۰، ۴۸۸، ۵۰۱، ۵۱۹

۵۲۲، ۵۲۹، ۵۳۱، ۵۴۷، ۵۶۷، ۵۸۶، ۵۸۴، ۶۰۲، ۶۶۳

خلایقت = ۷۰، ۱۱۱، ۵۲۰، ۵۵۴، ۵۵۷

خلق = ۴۷، ۶۴، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۲۱۷، ۲۶۵، ۴۰۱، ۴۰۹، ۵۲۰

۵۲۵، ۵۳۱، ۵۳۵، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۸۲، ۶۰۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۲۱، ۶۲۴، ۶۳۱

خلیفه = ۱۳۳

خمینی = ۱۹، ۴۳۵، ۶۲۳

خواجه نظام الملک = ۱۴۳

خواص = ۴۴، ۱۰۳، ۶۴۳

خود جوش = ۸۱، ۱۰۷، ۴۲۴، ۴۴۰، ۵۰۰، ۵۲۸، ۵۳۵، ۶۰۹، ۶۲۶

د

دادگری = ۱۱، ۱۲۳، ۱۵۰، ۵۵۸، ۵۹۸، ۶۰۸

داروینیسیم اجتماعی = ۱۷۰، ۱۹۸

داستایوسکی = ۱۴۴

دانش = ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۵، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲،
 ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۶۱، ۳۳۶،
 ۳۵۴، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۸، ۴۶۷،
 ۴۸۵، ۴۸۹، ۵۰۶، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۲۰، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۴۱، ۵۴۴، ۵۴۹، ۵۵۶، ۵۵۸،
 ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۵، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۸۰، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۹۴، ۶۰۸، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴،
 ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۳۱، ۶۳۵

دانشجو = ۱۱۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۵۲۷، ۵۷۸، ۶۳۱

داوید فریدمن David Friedman = ۲۵۸

دستوت دوتراسی Destutt de Tracy = ۱۵۲

دشمن = ۱۴، ۱۶، ۵۷، ۷۴، ۸۷، ۱۴۸، ۱۷۲، ۲۱۸، ۴۲۸، ۴۲۹، ۵۷۰

دل = ۴۵، ۴۶، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۶۱، ۱۹۸، ۲۱۲، ۲۶۷، ۳۴۹،
 ۳۸۰، ۴۲۱، ۴۵۹، ۴۶۴، ۴۷۲، ۵۱۳، ۵۲۸، ۶۲۷

دولت = ۱۶، ۱۷، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۵۵، ۷۲، ۷۳، ۸۰، ۸۱، ۱۲۹، ۱۳۲،
 ۱۳، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳،
 ۲۲۴، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹،
 ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۷، ۳۸۲،
 ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۴، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۸، ۴۷۵، ۵۰۲، ۵۰۸، ۵۳۳، ۵۵۲،
 ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۷، ۵۸۸، ۶۰۰، ۶۰۶، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۴، ۶۱۹، ۱۲۰، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵،
 ۶۲۶، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵

دو گانگی = ۲۶، ۵۹۳، ۵۹۴

دیالکتیک = ۴۵، ۴۹۹، ۵۴۳

دیکناتوری = ۵۶، ۶۰۸، ۶۰۹

دین = ۱۱، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۵، ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۳۰، ۱۱۹،
۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۷، ۲۱۲، ۲۸۲، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۳۰،
۴۳۱، ۴۳۵، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۳۸، ۵۵۳، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۹۵، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱،
۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳،
۶۳۵، ۶۳۶.

دیوید هیوم David Hume = ۲۳۰

ذ

ذات = ۴۵، ۴۷، ۱۹۵، ۲۸۵

ر

رانت خواری = ۱۲، ۵۰۲، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۷۲، ۵۷۷، ۶۳۲،
راولس = ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳،
۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۳، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵،
۲۴۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۸،
۳۸۲، ۳۷۹.

رشد = تقریباً در تمامی صفحات آمده است.

رشوه = ۳۵۱، ۳۵۲

رضا خان = ۵۹۵، ۶۲۴

رفاه = ۱۶، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۶۸، ۲۸۳، ۳۵۹،
۳۶۱، ۳۶۲، ۳۹۱.

روابط قوا = ۱۴، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۷۹، ۹۵، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۶۸،
۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۲، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۶، ۳۹۵،
۴۱۱، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۷۴، ۴۸۱، ۴۸۳، ۴۹۰، ۴۹۸،
۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۳۰، ۵۴۲، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۶۲، ۵۷۶، ۶۰۸، ۶۳۴.

روبرت دال Dahl = ۱۵۷

روحانیت = ۴۷، ۵۸۸، ۶۰۱، ۶۲۹

روش = ۹۸، ۹۷، ۹۵، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱، ۶۷، ۶۶، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۷، ۵۴، ۵۳، ۴۴، ۴۲ =
۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۳۴، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۵، ۱۲۱، ۱۱۱، ۱۰۲، ۱۰۰،
۲۷۴، ۲۶۴، ۲۱۶، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶، ۲۰۵، ۱۹۲، ۱۸۱، ۱۷۸، ۱۷۵، ۱۶۷، ۱۶۱، ۱۵۳،
۴۰۶، ۳۹۱، ۳۶۵، ۳۵۵، ۳۵۴، ۳۵۳، ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳، ۲۹۴، ۲۸۶،
۴۶۵، ۴۵۳، ۴۴۶، ۴۳۷، ۴۳۲، ۴۲۷، ۴۲۶، ۴۲۱، ۴۲۰، ۴۱۳، ۴۱۲، ۴۱۱، ۴۱۰، ۴۰۹،
۵۱۹، ۵۱۸، ۵۱۷، ۵۱۴، ۵۰۸، ۵۰۳، ۴۹۷، ۴۷۷، ۴۷۱، ۴۷۰، ۴۶۹، ۴۶۸، ۴۶۶،
۶۲۲، ۶۲۱، ۶۱۹، ۶۱۷، ۶۱۳، ۵۹۴، ۵۶۷، ۵۶۱، ۵۵۹، ۵۵۶، ۵۵۵، ۵۵۱، ۵۴۷، ۵۳۴،
۶۲۳،

رهبری = ۱۷۶، ۱۳۹، ۱۳۳، ۱۳۲، ۱۲۹، ۱۲۶، ۱۰۰، ۹۹، ۹۵، ۷۶، ۴۷، ۴۰، ۱۳، ۱۱ =
۵۳۷، ۵۳۶، ۵۳۵، ۵۳۳، ۵۲۰، ۵۱۱، ۵۰۶، ۴۶۱، ۴۳۴، ۴۳۳، ۴۳۱، ۴۲۴، ۱۸۸، ۱۷۹،
۶۰۴، ۶۰۳، ۶۰۲، ۶۰۱، ۶۰۰، ۵۸۰، ۵۶۷، ۵۶۶، ۵۶۵، ۵۵۵، ۵۵۴، ۵۴۴، ۵۴۱، ۵۳۸،
۶۳۴، ۶۲۷، ۶۲۴، ۶۱۸، ۶۱۰، ۶۰۵،

روشنگر = ۳۹، ۲۲، ۱۴

رولمر = Rolme r = ۳۷۲

رومر = Romer = ۳۱۲، ۳۰۶، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰

رونالد دورکین = Ronald Dworkin = ۲۴۱

ریگان = ۶۲۴

ریمون آرون = Raymond Aron = ۳۱۵

ز

زاهدی = ۶۲۴

زبان تجربه = ۱۲۶، ۱۱۸، ۱۱۵، ۷۷، ۷۴، ۶۷، ۶۲، ۳۹، ۳۶، ۲۶، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۱۴ =
۴۱۰، ۳۵۸، ۳۵۷، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۰۹، ۱۸۵، ۱۶۴، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۳۴، ۱۳۱،
۴۸۰، ۴۶۹، ۴۵۸، ۴۱۸،

زناشوئی = ۶۲۵، ۵۳۴

زن = ۴۲۲، ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۸، ۲۶۷، ۲۴۵، ۲۱۴، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۱، ۱۲۲، ۱۰۰، ۸۸، ۲۰ =
۵۷۸، ۵۶۲، ۵۱۳،

زور = تقریباً در بیشتر صفحه ها آمده است .

س

سارتر = ۱۰۳، ۹۱

سارتوری Sartori = ۱۵۴

سازندگی = ۵۲۹، ۱۰۸

سانسور = ۴۴۸، ۴۱۶، ۳۵۶، ۳۵۴، ۲۲۷، ۱۸۲، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۳۵، ۱۲۷، ۶۱، ۱۴

۶۲۳، ۶۲۲، ۵۵۶، ۵۲۶، ۴۵۶،

سرمایه = ۴۹۷، ۴۹۶، ۴۹۴، ۴۳۸، ۴۲۰، ۲۹۴، ۲۵۳، ۱۸۲، ۱۱۹، ۸۲، ۸۱، ۳۷، ۹

۵۱۰، ۵۰۹، ۵۰۸، ۵۰۷، ۵۰۶، ۵۰۵، ۵۰۴، ۵۰۳، ۵۰۲، ۵۰۱، ۵۰۰، ۴۹۹، ۴۹۸

، ۵۴۳، ۵۴۲، ۵۴۰، ۵۳۹، ۵۳۶، ۵۳۲، ۵۳۰، ۵۲۸، ۵۱۹، ۵۱۸، ۵۱۷، ۵۱۴،

۵۷۳، ۵۷۱، ۵۶۶، ۵۶۵، ۵۶۳، ۵۵۹، ۵۵۷، ۵۵۲، ۵۵۱، ۵۴۹، ۵۴۸، ۵۴۷، ۵۴۵

، ۶۳۵، ۶۲۹، ۶۲۲، ۶۱۶، ۶۱۵، ۶۰۸، ۵۹۶، ۵۸۸، ۵۸۱، ۵۸۰، ۵۷۶، ۵۷۵،

سرمایه سالاری = ۶۲۲، ۶۱۶، ۵۵۱، ۵۳۷، ۵۳۶، ۵۱۵، ۵۱۴، ۴۹۸، ۱۱۹

سلجوقیان = ۱۴۳

سروش = ۵۹۵

سندیکا = ۵۳۳

سن سیمون Saint Simon = ۱۵۴

سودان = ۵۶

سوریه = ۵۶

سوسیالیزم = ۶۱۴، ۶۳

سیاست = ۶۱۶، ۵۷۲، ۵۵۴، ۵۴۰، ۵۰۱، ۴۸۷، ۴۱۴، ۱۲۲، ۲۸، ۱۶

سید ضیاء = ۶۲۴

ش

شاه = ۶۰۶، ۶۰۲، ۶۰۱، ۲۰۹، ۲۰۸، ۱۴۸، ۱۲۰، ۱۱۷، ۴۰

شاهنامه فردوسی = ۶۰۱

شرق = ۴۵

شناخت = ۷۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۶۶، ۳۶۶

شومپتر = ۱۵۶، ۳۳۳

شیطان = ۱۸، ۶۷، ۷۵، ۱۱۷

ص

صنعت نفت = ۵۷۵

ض

ضد انقلاب = ۱۴۷

ط

طبیعت = ۱۰، ۳۷، ۱۰۱، ۱۸۷، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۳۵، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰،
۴۴۴، ۴۸۰، ۴۸۹، ۴۹۴، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۲،
۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۳۲، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۴۶، ۵۴۹، ۵۵۰،
۵۵۱، ۵۵۲، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۴، ۵۹۳، ۵۹۶، ۶۰۵، ۶۱۱،
۶۲۲، ۶۳۵،

ع

عامه پسند و عامه فریب = ۲، ۱۰، ۳۵، ۴۷، ۷۷، ۱۳۱، ۵۱۸، ۶۴۲

عدالت = ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۵۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۹۶، ۹۸، ۱۰۰،
۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۸،
۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴،
۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۵۹، ۳۵۸،
۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳،
۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۰، ۸۵، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰،
۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۹،
۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۳،
۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴،
۴۹۹، ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۱۱، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۲۹،

فایشیم = ۶۰

فایده گراییی = ۱۱، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰

فرانسوا ته ره = Francois Teree = ۳۷۵

فرانکیسیم = ۶۴

فرآورده های مخرب = ۱۹۱، ۲۹۵، ۳۵۵، ۴۰۱

فردریک وینسلو تایلور = Frederick Winslow Tylor = ۳۸۵

فرعون = ۱۹

فرهنگ = ۸، ۱۲، ۲۱، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۶۲، ۶۳، ۷۹، ۸۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۵

۱۳۱، ۱۴۷، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۷۶

۳۸۸، ۳۸۷، ۳۸۶، ۳۸۵، ۳۸۲، ۳۸۰، ۳۷۷، ۳۷۶، ۳۷۵، ۳۶۷، ۳۶۶، ۳۵۶، ۳۵۵، ۳۵۴

۴۸۸، ۴۸۵، ۴۸۴، ۴۸۲، ۴۷۴، ۴۷۳، ۴۷۱، ۴۵۸، ۴۵۵، ۴۴۴، ۴۴۲، ۴۳۸، ۴۳۱، ۳۹۱

۵۳۸، ۵۳۷، ۵۳۳، ۵۳۱، ۵۳۰، ۵۲۸، ۵۲۳، ۵۲۰، ۵۱۶، ۵۰۹، ۵۰۷، ۵۰۲، ۵۰۱، ۴۹۲

، ۶۰۵، ۶۰۰، ۵۹۹، ۵۹۱، ۵۸۸، ۵۸۰، ۵۷۲، ۵۶۷، ۵۶۲، ۵۵۷، ۵۵۳، ۵۵۲، ۵۵۱، ۵۴۴

، ۶۳۵، ۶۳۳، ۶۳۰، ۶۲۹، ۶۲۵، ۶۲۴، ۶۲۱، ۶۱۸

فساد = ۱۴، ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۸، ۴۷، ۶۵، ۷۶، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۴۶، ۱۶۱

۴۷۵، ۴۶۵، ۴۴۸، ۴۴۶، ۴۲۹، ۴۱۶، ۳۵۵، ۲۲۵، ۲۲۱، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷، ۲۰۹، ۲۰۸

، ۶۳۲، ۶۱۹، ۴۷۷، ۴۷۷

فطرت = ۹۵، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۱۷، ۲۱۷، ۴۰۴، ۴۱۲، ۴۲۱، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۳، ۵۴۳

۶۲۷

فعالیت اقتصادی = ۱۱، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۳

، ۵۲۵، ۵۳۰، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۳۸

، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۶۶، ۶۳۰

فقر = ۹، ۱۷، ۳۷، ۷۸، ۹۷، ۱۴۴، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۶۱، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۹۰، ۳۹۱

، ۴۰۱، ۴۱۱، ۴۲۲، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۳، ۵۵۹

، ۵۷۲، ۵۸۶، ۶۰۵، ۶۱۱

فقه = ۴۴، ۲۱۱، ۴۸۴

فقیه = ۱۱، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۵۸، ۲۰۷، ۴۳۰، ۴۳۴، ۵۸۱، ۶۰۲، ۶۱۳، ۶۱۸

فکر های جمعی جبار = ۵۰۴

۱۹۰، ۱۸۹، ۱۷۷، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۱۶، ۱۰۳، ۱۰۰، ۹۹، ۶۰، ۴۷، ۴۵، ۴۴، ۲۱ =

۶۰۶، ۳۹۲، ۳۸۵، ۳۳۸، ۲۵۸، ۲۴۴، ۲۳۲،

فن سالاران = ۱۶، ۲۹۰، ۵۳۹،

فوریه Fourier = ۳۱۴

ق

قدرت = تقریباً در تمامی صفحات آمده است .

قدرت خرید = ۵۰۵

قدرت مدار = ۱۴، ۲۴، ۲۶، ۴۵، ۴۸، ۵۵، ۶۲، ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۸۲، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۱۴،

۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۴۷، ۲۰۹، ۴۳۵، ۴۴۱، ۵۲۹، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۴، ۵۸۹، ۵۹۸،

۶۲۱، ۶۳۵،

قرارداد اجتماعی = ۳۷۴

قرآن = ۲۲، ۶۶، ۱۰۱، ۱۷۲، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۱،

۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۷۷، ۳۴۳،

۴۶۶

قرن بیستم = ۹، ۱۳۲، ۱۵۰، ۵۲۶، ۶۴۳، ۶۶۵،

قهر = ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۴۷، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۰۹،

۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۵۹، ۳۱۰، ۳۳۷، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۰،

۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۵، ۴۴۲، ۴۴۹، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۸، ۴۹۷، ۵۰۰،

۵۱۸، ۵۲۱، ۵۴۳، ۵۵۹، ۵۶۴،

ک

کار = ۱۱، ۱۳، ۵۳، ۶۰، ۶۱، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۹۳، ۹۸، ۱۰۰، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۳، ۳۳۵،

۳۴۰، ۳۹۴، ۴۱۳، ۴۲۴، ۴۳۱، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۵۵، ۴۸۵، ۴۹۲، ۴۹۳،

۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶،

۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۲،

۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۵،

، ۵۸۹ ، ۵۸۷ ، ۵۸۶ ، ۵۸۳ ، ۵۸۰ ، ۵۷۹ ، ۵۷۸ ، ۵۷۷ ، ۵۷۶ ، ۵۷۴ ، ۵۷۳ ، ۵۷۲ ، ۵۶۶ ،
۶۲۰ ، ۶۱۷ ، ۶۱۶ ، ۶۱۳ ، ۶۱۱ ، ۶۱۰ ، ۶۰۸ ، ۶۰۷ ، ۶۰۲ ، ۶۰۱ ، ۵۹۶ ، ۵۹۳ ، ۵۹۲ ، ۵۹۰
۶۳۴ ، ۶۳۳ ، ۶۳۰ ، ۶۲۹ ،

کارفرمایی = ۳۳ ، ۴۹۷ ، ۵۰۳ ، ۵۳۳ ، ۵۴۴ ، ۵۴۵ ، ۵۵۶ ، ۵۵۹ ، ۵۶۶ ، ۵۸۱ ، ۵۸۳ ، ۵۸۸ ،
۵۹۲ ، ۶۰۶ ، ۶۰۷ ، ۶۲۰ ، ۶۳۳ ،

کارگر = ۳۳۰ ، ۳۳۳ ، ۵۳۷ ، ۵۶۶ ، ۵۷۲ ، ۵۷۹ ، ۵۸۰ ، ۵۹۲ ، ۶۰۹

کارل پوپر = ۵۴ ، ۱۵۸ ، ۱۵۹ ، ۴۱۸ ، ۶۰۶ ، ۶۱۵

کارل مانهایم Karl Manheim = ۱۵۳

کاشانی = ۶۲۴

کالا = ۸۲ ، ۵۰۳ ، ۵۰۹ ، ۵۱۱ ، ۵۴۴ ، ۶۱۵

کانت = ۹۰

کره شمالی = ۶۱۵

کلیسا = ۲۲۱ ، ۵۵۲ ، ۶۳۳

کمونیست = ۹۰ ، ۴۳۳ ، ۵۹۶

کوبا = ۵۶

کودتای خرداد ۶۰ = ۴۳۴

کودتای سیا - انتلیجنت سرویس = ۶۲۴

کوهن G.A.Cohen = ۲۷۷

کیرزنر Kirzner = ، ۲۶۴ ، ۲۶۷

گ

گارودی = ۹۲

گوتا Gotha = ۳۰۵

ل

لائبسته = ۲۲۱ ، ۵۵۲ ، ۶۱۹ ، ۶۲۰ ، ۶۳۱ ، ۶۳۲ ، ۶۳۳ ، ۶۳۴

لنین = ۶۰۹ ، ۶۱۴

لوک = ۲۶۴

لیبرالیسم = ۱۱، ۱۲، ۱۰۴، ۱۷۶، ۱۹۰، ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۹۳، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۸، ۴۹۹،
۵۲۳، ۵۰۱، ۵۰۷، ۵۲۳، ۵۳۵، ۵۴۰، ۵۵۰، ۵۵۳، ۵۵۷، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۰،
۶۱۱، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۳،

لیبرتالیسم = ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۸،
لیپست Lipset = ۱۵۴

م

مادی = ۹۱، ۴۹۸، ۵۱۳، ۵۱۷، ۵۴۴، ۵۵۰، ۵۵۷، ۵۵۸، ۶۳۵

مارکسیسم = ۱۱، ۳۱۴، ۴۹۸، ۴۹۹، ۶۰۸، ۶۰۹

ماکس ویر = ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۷۵، ۳۸۵

مانس Means = ۳۱۴

مانیفست = ۳۲۲

ماوراء ملی = ۱۶۴، ۵۱۰، ۵۵۳، ۶۱۶، ۵۷۶، ۶۲۲، ۶۳۰

متا فیزیک = ۱۵۳

مجاز = ۳۹، ۸۱، ۸۲، ۹۳، ۲۰۴، ۲۶۴، ۲۶۶، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۵۹، ۵۶۵، ۵۹۳، ۶۰۷،
۶۱۲،

مجتهد شبستری = ۵۹۵

مدار بسته = ۱۳۰، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۷، ۴۹۸،
۵۱۳، ۵۱۴، ۵۴۵، ۶۳۴،

مدار جبر = ۴۰۰

مرام = ۱۱، ۲۳، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۴۲، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۲، ۷۶، ۸۰، ۸۳، ۹۲، ۹۹، ۱۱۲،
۱۲۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۸۷، ۲۲۰، ۲۲۲، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۴۵،
۴۴۶، ۴۴۷، ۴۷۶، ۴۸۸، ۴۹۴، ۴۹۶، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۳۸، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸،
۵۵۹، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۳۰،

مردمسالاری = ۸، ۱۲، ۷۹، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۵۳، ۳۸۱، ۴۵۷، ۴۷۵، ۴۶۱،
۵۲۳، ۵۵۶، ۵۶۷، ۶۲۰، ۶۲۳، ۶۲۴،

مزد = ۲۸۶، ۲۹۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸،
۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۵۱، ۳۹۲،

مزدوری = ۶۲۹، ۶۰۹، ۴۲۱

محدود کننده = ۹، ۷۴، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۳۶، ۴۳۵، ۵۳۱، ۵۲۴

محمود سیستانی = ۲۸۰

محیط زیست = ۹، ۱۰، ۷۹، ۱۹۱، ۲۳۲، ۳۶۴، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۷

۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۵۰، ۵۵۹

۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۱۳، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۲۲، ۶۳۰

مسیح = ۶۴

مصرف = ۹، ۱۶، ۳۷، ۳۸، ۵۱، ۸۲، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۹۱، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۶۶

۲۸۰، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۲۳، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۵۶، ۳۶۵

۳۶۷، ۳۸۰، ۳۸۴، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۱۳، ۴۲۳، ۴۴۸، ۴۹۶، ۴۹۷

۴۹۸، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۷، ۵۳۰

۵۳۲، ۵۳۴، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۷، ۵۶۴، ۵۷۷، ۵۸۱، ۵۸۴

۵۹۰،

مصرف انبوه = ۹، ۸۲، ۱۰۱، ۳۹۹، ۴۹۶، ۵۰۴، ۵۱۰، ۵۱۴، ۵۳۲، ۵۸۱، ۵۹۰، ۶۶۳

مصلحت گرایی = ۶، ۴۲۶

معاد = ۴۵۶

معتاد = ۷۸، ۸۰، ۸۲، ۱۱۹، ۱۲۱، ۲۱۸، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۴۰۱، ۴۱۲، ۴۹۶

۵۱۵، ۵۳۵، ۵۹۰،

معرفت = ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۲۳، ۲۸، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۷

۶۹، ۷۳، ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۵

۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹

۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱؛ ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۱۰

؛ ۲۲۰، ۲۲۲، ۳۵۷، ۳۷۲، ۳۹۱، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۶۷، ۴۸۳، ۵۲۷

۵۲۸، ۵۵۸، ۶۱۲،

ملاصدرا = ۹۰

ملت = ۱۷، ۲۰، ۲۹، ۳۱، ۵۶، ۱۷۴، ۲۱۰، ۲۲۳، ۳۵۳، ۴۱۶، ۴۴۶، ۴۹۲، ۵۷۳، ۶۰۰

۶۰۱، ۶۲۳،

منطق صوری = ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۹۳، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۸۲،

۱۸۴، ۱۹۳، ۳۳۳، ۴۹۵، ۵۱۹، ۵۸۲، ۵۸۳، ۶۰۴، ۶۱۳، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۲،

مواد مخدر = ۳۴۷

موازنه عدمی = ۱۲، ۴۸، ۷۱، ۷۴، ۹۳، ۹۴، ۱۱۱، ۱۳۳، ۳۴۴، ۳۵۸، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۳۵،

۵۲۰، ۵۲۳، ۵۳۸، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۵۵، ۵۶۲، ۵۹۰، ۶۱۰، ۶۲۶، ۶۳۴

مورای روتبارد = Murray Rothbard = ۲۶۷، ۲۷۷

موریس گودلیه = Godelier = ۱۷۰

مولوی = ۹۰

موسولینی = ۱۹

مهدی موعود = ۴۳۱

مهندسی اجتماعی = ۱۵۴

میزان = تقریبا در تمامی صفحه ها آمده است .

میوه ممنوعه = ۶۷، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۱۱۷

ن

نابرابری = ۱۲، ۴۹، ۷۸، ۷۹، ۱۵۰، ۲۴۷، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۳۱، ۴۶۶، ۴۸۲، ۵۰۰، ۵۱۰،

۵۲۲، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۵، ۵۹۴، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۷،

نادل = Nadel = ۳۲۴

ناحق = ۸، ۹، ۵۸، ۱۲۳، ۱۵۰، ۲۲۵، ۲۴۸، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۶، ۴۵۳،

۴۷۸،

نازیسم = ۶۰

نانسی شودورو = Nancy Chodorow = ۳۸۸

نژاد = ۱۷، ۸۵، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۹۲، ۴۱۶، ۵۲۹،

نخبه = ۱۱، ۱۳، ۵۰، ۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷،

۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۶،

۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۲۱، ۳۹۵، ۴۲۲، ۴۳۱، ۴۳۲،

۴۶۴، ۵۸۲، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۹،

نظام استبدادی = ۱۳، ۵۶۴

نفت = ۳۷، ۱۲۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۹۸، ۵۰۹، ۵۶۷، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۷، ۶۱۵

نفع گرانی = ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۶۹

نقد = ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۳۵، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۵۸، ۶۱، ۶۵، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۱۲۲، ۱۴۰، ۱۴۷،
۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۸۱، ۱۸۸، ۲۲۶، ۲۳۴، ۲۴۳، ۲۵۸، ۳۷۸، ۴۵۱، ۴۶۱، ۴۶۸،
۵۱۵، ۵۵۶، ۵۸۱، ۵۸۲، ۶۲۱

نوزیک، Nozick = ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۷۶، ۳۰۹

نیرو = ۶، ۸، ۱۳، ۲۹، ۳۳۰، ۴۰۷، ۴۱۴، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۴۸، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۷،
۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۶، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۴،
۵۲۹، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۶۰، ۵۶۳،
۵۶۵، ۵۶۶، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۴، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰،
۵۹۲، ۵۹۶، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۲۲، ۶۲۹، ۶۳۰،
۶۳۳

نیروی کار = ۴۹۷، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۲۱، ۵۳۰، ۵۳۷، ۵۳۹، ۵۴۵، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۶۶،
۵۷۴، ۵۷۹، ۵۸۷، ۶۰۸، ۶۲۹، ۶۳۳

نیروه‌های محرکه = ۴۹۴، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۷۴، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۸

نئو لیبرالیسم = ۱۱، ۱۲

و

واقعیت = ۳۵، ۳۸، ۶۷، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۹۲، ۹۳، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۲،
۱۹۲، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۶۲، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۳، ۵۲۴،
۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۴۳، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۶۱، ۵۷۲، ۵۷۶، ۵۸۳، ۵۸۷،
۵۹۲، ۶۰۲، ۶۰۵، ۶۰۹، ۶۱۹، ۶۲۲، ۶۲۴، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۲

وسایل تولید = ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۰، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۳۴، ۳۳۵،
۳۶۲، ۳۹۰، ۳۹۳

وسیله = ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳

۴۱۵، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۴۷، ۴۷۵، ۴۸۵، ۵۱۲، ۵۲۱، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۶۴، ۵۷۱، ۵۸۱،
۶۲۰، ۵۸۳

ولایت جمهور مردم = ۸، ۱۱، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۷، ۱۴۶، ۱۸۸، ۴۲۹، ۵۲۲، ۵۷۳، ۶۰۰،
ولایت مطلقه = ۱۶، ۹۷، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۷، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۴، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۶،
۵۰۷، ۵۱۱، ۵۳۹، ۵۸۲، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۵، ۶۰۹، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۸، ۶۲۵، ۶۲۶،
۶۳۵، ۶۳۴،

ویت چمبرلین Wilt Chamberlain = ۲۷۱، ۲۶۹،

۵

هارستی Harsanyi = ۲۳۶

هارود Harrod = ۲۴۱

هال واربان Halvarian = ۲۶۶

هانا آرنت Hannah Arendt = ۳۸۹

هانری سدی ویج Henry Sidywich 1874 = ۲۳۰

هایک Hayek = ۲۷۳

هدف = تقریباً در تمامی صفحات آمده است.

هربرت اسپنسر Herbert Spencer = ۲۶۵

هزینه = ۴۹۵، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۱۹، ۵۲۸، ۵۴۸، ۵۵۱، ۵۶۷

هستی = ۸، ۹، ۷۷، ۸۰، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۲، ۴۰۹، ۴۲۴، ۴۲۶،

۴۲۷، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۹۶، ۵۲۱، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۵۷،

۵۵۸، ۵۶۴، ۵۶۷، ۵۹۱، ۵۹۲، ۶۰۳، ۶۱۷، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۳۴، ۶۴۷،

هستی هوشمند == ۹، ۴۲۷، ۴۳۵، ۴۳۷، ۵۲۵، ۵۵۷، ۵۵۸، ۶۲۶

هگل = ۱۰۳

هنر = ۸، ۲۶۶، ۳۵۵، ۴۴۷، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۵۷، ۵۶۷، ۶۲۹

هیتلر = ۱۷، ۴۳۴

هیلل Hillel = ۲۶۸

هوچسون Hutcheson = ۲۳۰

ی

یونان = ۶۰۵،۶۰

یقین = ۶۲۰،۵۲۶،۴۱۳،۵۸

