

مقالات

پاسخ به سوالات

آقای حسن رضایی

تحلیلهای شفاف از معضلات سیاسی، اجتماعی،
فرهنگی و اقتصادی

جلد ۱۵

سرمقاله های نشریه انقلاب اسلامی در هجرت :

شماره ۶۹۴ تا ۷۱۳

تاریخ انتشار

۱۱ فروردین ۱۳۸۷ تا ۱۵ دی ۱۳۸۷

تاریخ انتشار : آذر ۱۴۰۰

به اهتمام : جهانگیر گلزار

نویسنده : ابوالحسن بنی صدر

مقالات

پاسخ به سوالات آقای حسن رضایی
تحلیل‌های شفاف از معضلات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و
اقتصادی

جلد ۱۵

سرمقاله‌های نشریه انقلاب اسلامی در هجرت :

شماره ۶۹۴ تا ۷۱۳

تاریخ انتشار

۱۱ فروردین ۱۳۸۷ تا ۱۵ دی ۱۳۸۷

تاریخ انتشار: آذر ۱۴۰۰

به اهتمام: جهانگیر گلزار

نویسنده: ابوالحسن بنی صدر

فهرست

- بیاد دوست و استاد مهربان آقای بنی صدر ۱۲
- شماره ۶۹۴ - ۱۱ فروردین ۱۳۸۷ ۱۵
- پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۱۵
- قرآن کلام خدا، کلام محمد، یا آمیزه ای از هر دو؟ ۱۵
- بررسی ای بر مبنای اندیشه موازنه عدمی ۱۵
- بخش اول: درآمدی به بحث و توضیح اجمالی جریانات فکری حاضر ۱۵
- شماره ۶۹۵ - ۲۶ فروردین ۱۳۸۷ ۲۶
- پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۲۶
- نقد احکام دهگانه: ۳۷
- حکم اول: جاودانه بودن و الهی بودن قرآن به باور قدما و عصری کردن و انطباق پذیر
کردن آن با مقتضیات زندگی «مدرن» ۳۷
- حکم سوم: قرائت سوریانی - آرامی قرآن و کار برد آن: ۳۹
- شماره ۶۹۶ - ۹ اردیبهشت ۱۳۸۷ ۴۳
- پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۴۳
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش سوم ۴۳
- حکم چهارم؛ فهم عقلانی و عصری از قرآن یا سازگار کردن آن با مدرنیته؛ ۴۴
- شماره ۶۹۷ - ۲۴ اردیبهشت ۱۳۸۷ ۶۵
- پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۶۵
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - پرسش اول ۶۵
- شماره ۶۹۸ - ۶ خرداد ۱۳۸۷ ۹۱

- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۵ ۹۱
- پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۹۱
- پرسش در باره نسبت قرآن و بیان آزادی ۹۱
- بخش نخست: ویژگیهای بیان آزادی در قرآن ۹۳
- ۱- هر اصل می باید بیانگر اصلهای دیگر باشد: ۹۳
- ۲- هر اصل می باید در خود واجد همه خاصه های حق باشد: ۹۵
- بخش دوم: قواعد خشونت زدائی آن سان که در قرآن آمده اند: ۱۰۷
- آموزه اول: نپذیرفتن حکم زور و مرز مشترک پیدا نکردن با زورپرست (۱) ؛ ۱۰۷
- آموزه دوم: واکنش نشدن از راه نپذیرفتن روش ناقص آزادی و کرامت (۲) ؛ ۱۰۸
- آموزه سوم: جانشین کردن روش قدرت با روش آزادی است (۳) ؛ ۱۰۸
- آموزه چهارم: به نیرو نباید جهت ویرانگر داد (۴) ؛ ۱۰۸
- آموزه پنجم: استقلال قوه رهبری از دست نرود (۵) ؛ ۱۰۹
- آموزه ششم: ابهام زدائی (۶) ؛ ۱۰۹
- آموزه هفتم: عمل به حق و دفاع از حق تا آنجا که میان حق خویش و حق متجاوز نیز،
بسود حق خود، تبعیض قائل نشد (۷) ؛ ۱۱۰
- آموزه هشتم: اختیار زمان و مکان را، به هیچ رو، نباید از دست داد (۸) ؛ ۱۱۰
- آموزه نهم: غفلت نکردن از واقعیتها و سود جستن از آنها در خشونت زدائی است (۹) ؛
..... ۱۱۰
- آموزه دهم: بیرون رفتن و بیرون بردن زورمدار (در این مثال، دزد) از مدار بسته است (۱۰)
؛ ۱۱۱
- آموزه یازدهم: ایجاد فرصت حر شدن و کرامت باز یافتن است (۱۱) ؛ ۱۱۲

- آموزه دوازدهم: بیدار نگاه داشتن وجدان همان آگاهی به ذاتی بودن حقوق و عمل به حقوق و دفاع از حقوق است (۱۲)؛ ۱۱۳
- شماره ۶۹۹ _ ۲۰ خرداد ۱۳۸۷ ۱۱۵
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۶ ۱۱۵
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۱۱۵
- چرا قرآن نمی تواند کلام محمد باشد؟ ۱۱۵
۱. اگر قرآن جز کلام خدا بود، در آن اختلافها بسیار یافت می شدند (۱)؛ ۱۱۵
۲. قرآن کتاب حق است و نزاع بر سر کلام خدا یا کلام پیامبر بودنش خود فریبی است؛ ۱۱۷
۳. تحقق آزادی انسان نیازمند برداشتن حدها است: ۱۲۸
- شماره ۷۰۰ _ ۳ تیر ۱۳۸۷ ۱۳۷
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۷ ۱۳۷
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۱۳۷
- آیا پیامبری در بند زمان و مکان و زبان و قومیت و فرهنگ خاصی است؟ ۱۳۷
- تعریف پیامبری حاصل تجربه پیامبری هاست: ۱۳۷
- موقعیت جهانی در خور برای ابلاغ بیان آزادی: ۱۴۵
- تجربه بنای حال و آینده را جانشین پیشگوئی کردن آینده: ۱۴۸
- شماره ۷۰۱ _ ۱۷ تیر ۱۳۸۷ ۱۵۷
- پرسشها از حسن رضائی پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۱۵۷
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۸ ۱۵۷
- زبان عربی و کلام الله؛ محدود و نامحدود ۱۵۷
- دوگانگی کلام و اثر آن بر غفلت از قرآن بمثابه کتاب حق: ۱۶۰

شماره ۷۰۲ ۳۱ تیر ۱۳۸۷.....	۱۹۲
پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر.....	۱۹۲
قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۹.....	۱۹۲
قرآن و آزادی در پیامبری.....	۱۹۲
پرسش از رابطه قرآن با آزادی پیامبر:.....	۲۰۱
شماره ۷۰۳ - ۱۴ مرداد ۱۳۸۷.....	۲۱۴
پرسشها از دکتر حسن رضائی پاسخها از ابوالحسن بنی صدر.....	۲۱۴
قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۱۰.....	۲۱۴
شریعت در قرآن؛.....	۲۱۴
آیا احکام مقرر در قرآن، فرازمانی و فرامکانی هستند؟.....	۲۱۴
پاسخ در باره تغییر در تاریخ و تغییر پذیری و یا ناپذیری احکام:.....	۲۱۵
۱. نظر آقای شبستری:.....	۲۱۶
۲. نظر آقای مصباح یزدی:.....	۲۱۸
اصول راهنمای دادرسی:.....	۲۲۵
شماره ۷۰۴ - ۲۸ مرداد ۱۳۸۷.....	۲۳۸
پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر.....	۲۳۹
قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۱.....	۲۳۹
قرآن و تاریخ.....	۲۳۹
اول: تاریخ به روایت فلسفه غرب:.....	۲۴۰
نقد فلسفه های تاریخ که غریبان ساخته اند:.....	۲۴۲
تاریخ روابط قوا آن سان که جریان می یابد:.....	۲۵۰

- هفت دسته عوامل که در هر رابطه مسلط - زیر سلطه حضور دارند: ۲۵۰.....
- دوم - تاریخ به روایت حکیم ابوالقاسم فردوسی: ۲۵۱.....
- سوم: تاریخ به روایت قرآن ۲۵۴.....
- مآخذ و یادداشتهای: ۲۶۰.....
- شماره ۷۰۵ - ۱۱ شهریور ۱۳۸۷..... ۲۶۴.....
- پرسشها از حسن رضائی پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۲۶۴.....
- قرآن در اندیشه موازنه عامی - ۱۲..... ۲۶۴.....
- "بیان آزادی و دانش" ۲۶۴.....
- نقد، روش عقل توجیه گر ۲۶۵.....
- دلیل هر تصدیق و تکذیب قرآن می باید در خود آن باشد: ۲۷۵.....
- آیا آیه هایی که از زمین و آسمانها و شیطان و جن و انس سخن می گویند، ۲۷۸.....
- با علم قطعی مخالفند؟ نخست بگوئیم ۲۷۸.....
- که در این باره ها، علم قطعی و در مواردی علم نسبی نیز وجود ندارند: ۲۷۸.....
- مآخذها و توضیح ها: ۲۸۲.....
- شماره ۷۰۶ - ۲۵ شهریور ۱۳۸۷..... ۲۸۵.....
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۲۸۵.....
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۱۳..... ۲۸۵.....
- "بیان آزادی و روش" ۲۸۵.....
- ثابت ماندن اصول و تحول پذیری احکام: ۲۸۶.....
- روشهای آزادی از روابط قوا در قرآن: ۲۹۰.....
- مآخذها و توضیح ها: ۳۰۸.....

- شماره ۷۰۷ - ۸ تمهر ۱۳۸۷ ۳۱۱
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۳۱۱
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۳ ۳۱۱
- "بیان آزادی و روش" ۲ ۳۱۱
- آیا اسلام همان است که در جریان تاریخ معمول بوده است؟ ۳۱۱
- آیا اصول راهنمای قرآن با بیانه‌های قدرت رایج در تاریخ مسلمانان سازگاری دارد؟ ۳۱۷
- چند حقیقت اساسی دیگر در باره حقوقمداری: ۳۲۶
- مأخذها و توضیح‌ها: ۳۲۹
- شماره ۷۰۸ - ۲۲ مهر ۱۳۸۷ ۳۳۰
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۳۳۰
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۴ ۳۳۰
- و به مناسبت ۱۰ اکتبر، روز جهانی مبارزه برای لغو مجازات اعدام ۳۳۰
- "چرا بیان آزادی، روش زندگی است و بیان قدرت، روش مرگ؟" ۳۳۱
- مأخذها و توضیح‌ها: ۳۴۵
- شماره ۷۰۹ - ۶ آبان ۱۳۸۷ ۳۴۷
- پرسشها از آقای حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر: ۳۴۷
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۵ ۳۴۷
- "مردمسالاری شورائی" ۳۴۷
- نور مردم سالاری شورائی در جهانی فرو رفته در تاریکی استبداد: ۳۴۸
- *در باره وجود دموکراسی و اندیشه آن، به سراغ تاریخ برویم: ۳۴۸
- *نفی فرعونیت یا استبداد فراگیر: ۳۵۱

- ستون پایه های فرعونیت یا استبداد فراگیر: ۳۵۳
- مأخذها و توضیح ها: ۳۶۸
- شماره ۷۱۰ - ۲۰ آبان ۱۳۸۷ ۳۷۲
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر، قرآن در اندیشه موازنه عدمی -
بخش ۱۶ ۳۷۲
- به یاد شهیدان داریوش و پروانه فروهر و مختاری و پوینده و شریف و... که بخاطر مبارزه
شان برای استقرار مردم سالاری، ۱۰ سال پیش از این، با شقاوت بی مانندی به شهادت
رسیدند. ۳۷۲
- ایجابات مردمسالاری شورائی ۳۷۳
۱. تا تغییر نکنی تغییر نمی دهی: ۳۷۳
۲. رابطه با خدا راه تحقق حقوق: ۳۷۵
۳. اصل لااكره: ۳۷۷
۴. اصل شورا: ۳۷۸
۵. برقراری رابطه های آزاد از طریق رابطه با خدا: ۳۸۰
۶. اصل عدالت: ۳۸۵
۷. هدف داری سازگار با مردم سالاری شورائی: ۳۸۷
- مأخذها و توضیح ها: ۳۹۰
- شماره ۷۱۱ - ۴ آذر ۱۳۸۷ ۳۹۳
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر ۳۹۳
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۸ ۳۹۳
- در مردمسالاری شورائی صاحب نقش انسان است ۳۹۳
۱. حق تصمیم با انسان است: ۳۹۴

۲. انسان و بنیاد:..... ۳۹۶
۳. ارکان دولت در مردمسالاری شورائی: ۳۹۹
- ۱/۳. رکن قانونگذاری:..... ۴۰۰
- ۲/۳. رکن مجریه: ۴۰۲
- ۳/۳. رکن قضائیه : ۴۰۵
- ۴/۳. رکن رسانه های گروهی: ۴۰۶
۴. بیان آزادی، اندیشه راهنمای مردمسالاری شورائی: ۴۱۰
۵. اخلاق، حافظ مردمسالاری شورائی از فساد:..... ۴۱۴
- مأخذا و توضیح ها: ۴۱۴
- شماره ۷۱۲ - ۱۸ آذر ۱۳۸۷..... ۴۱۷
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر..... ۴۱۷
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۹..... ۴۱۷
- اخلاق در خور مردمسالاری شورائی ۴۱۷
- اصول اخلاقی راهنمای مردم سالاری شورائی: ۴۱۹
- شرایط بیداری وجدان اخلاقی:..... ۴۳۵
- مأخذا و توضیحا: ۴۳۹
- شماره ۷۱۳- ۱۵ دی ۱۳۸۷..... ۴۴۵
- پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر..... ۴۴۵
- قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۲۰..... ۴۴۵
- فرهنگ آزادی ۴۴۵
- نسبت فرهنگ آزادی به ضد فرهنگ قدرت:..... ۴۴۶

مأخذها و توضیح ها: ۴۶۸

بیاد دوست و استاد مهربان آقای بنی صدر

در روزهای سخت بیماری آقای بنی صدر ۴ جلد از مجموعه مقالات آقای بنی صدر بصورت کتاب را تنظیم کرده بودم .

از ایشان خواستم مقدمه ای برای این مجموعه کتابها که تنظیم کرده بودم بنویسند ولی متأسفانه زمان تحریر مقدمه از طرف ایشان بوجود نیامد . ولی تحلیلها می تواند راهگشای تحول بسوی ایران آزاد و مستقل بگردد .

اکنون که قصد انتشار این کتاب را دارم از تمام هموطنانی که سوالات خود را برای آقای بنی صدر فرستاده اند و امکان پاسخگویی از طرف ایشان را ممکن نموده اند تشکر فراوان دارم . نام سوال کننده در صورت تمایل او در سرآغاز مقالات آمده است . سوالاتی هم مطرح شده اند که نویسنده در نامه نام خود را ذکر نکرده است و بدین خاطر جای نام سوال کننده خالیست . آقای بنی صدر سوالی را بدون پاسخ نمی گذاشت و برای سوال کننده حق پاسخ شنیدن را حقی مسلم و محترم می دانست .

همه مقالات مندرج در این کتاب پاسخ به سوالات خوانندگان می باشد . به مسائلی پرداخته شده است که همه زمانی و می توان گفت همه مکانی می باشند . در ضمن سوالات موضوع زمان خود نیز بوده است و گزارشگر وضعیت کشور در آن برهه زمانی و نیز دغدغه های مردم است . بخشی از پاسخها به سوال ذهنی و یا سوالاتی که در جستجوی راه حل برای معضلات می باشند ، داده شده اند و یا سوالی است که هموطنی از شنیدن و یادیدن مصاحبه ای از ایشان برایش ایجاد شده و مطرح گردیده و آقای بنی صدر در مقالات بدانها پاسخ داده است .

پاسخها به سوالات هموطنان به گونه ای است که سوال کننده را به تفکر فرو برده و با او بحث آزادی در گیرد تا اختلافها حتی الامکان به اشتراکها در نظر سوق کند .

در دادن راه حلها هدف نویسنده باز کردن فضای بسته تفکر در استبداد و دادن راه حل بسوی فضای باز و خارج شدن از تعین هاست .

خواننده گرامی متوجه می شود که نویسنده اصل راهنمای توحید دارد و آن به این معنی که از محدود به نا محدود گذر می کند و رعایت حقوق انسان و حقوق شهروندی و حقوق

اقوام و حقوق ملی به عنوان عضو جامعه جهانی و حقوق طبیعت از اصول او برای تحلیل و محک می باشد .

خواننده در تحلیلها و پاسخها متوجه این می گردد که اصل تنش زدایی و خارج شده از روابط خشونت زا از اصول آقای بنی صدر می باشد و راه حلها ی ارائه شده بر اساس ویژگیهای حق می باشد .

هر مقاله ، بیانگر اشراف نویسنده بر اخبار ایران و منطقه و جهان و تاریخ و رابطه آنها با وقایع در سطح ایران و منطقه و جهان می باشد . اخبار در رابطه با هم گویایی دارند و یکدیگر را بیان می کنند و چون امر های واقع در رابطه با یکدیگر قرار می گیرند بدینسان روابط پنهانی را آشکار می سازند . و اینگونه است که نویسنده این روش را برای بیرون آوردن حقیقت از درون دروغها و سانسورهای استبداد پیشه می کند .

قابل توجه اینکه زمان مقالات همه زمانی می باشد و در بسیاری از موارد همه مکانی است یعنی در ارائه راه حلها اصل عدم تخریب و عدم خشونت و بلکه راه حلهای رشد یاب در نظر گرفت شده ، بنحوی که حتی المقدور در همه زمانها و همه مکانها قابل بکار بری باشند . نویسنده مقالات ، از روش تحقیقش بر اساس روش شناخت بر پایه توحید بهره می جوید که خود نویسنده آن روش است . او مجموعه نگراست و در دایره بسته ذهنیت استبداد نمی اندیشد ، بلکه فضاهای بسته را به برکت روش شناختش باز می کند و راه حل می دهد . شاید اسامی ارفاد در مقالات به ذهن محدوده زمانی را متبادر می کنند ولی اگر پاسخها را بدون در نظر گرفتن اسامی افراد در نظر بگیریم متوجه راه حلهای خارج از محدوده زمان او می گردیم و می توانیم در تحلیلهای خود از آنها بهره فراوان ببریم و روش او را جهت تحلیل وقایع آموزه خود بگردانیم .

خواننده گرامی متوجه این امر می گردد که نویسنده اشراف فراوانی به امرهای واقع در طول زمان دارد و از آنها بهره جسته و نوشته هشدار بر وجدان تاریخی است . تحلیلها بگونه ای می باشند که امرهای واقع در رابطه با هم قرار می گیرند و خود گویای واقعیت می گردند و خواننده متوجه روند امرها می گردد و می تواند تحلیلگر بگردد .

در تحلیلها مشخصات استبداد و ذهنیتی که نیاز استبدادها است بیان شده است .

در تحلیلهای اقتصادی قابل توجه است که دیگر وجه های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی مورد بررسی قرار گرفته اند تا معضله شفاف بگردند .
امید که مجموعه پاسخهای سوالات هموطنان در مجموعه کتابهای مقالات آقای بنی صدر بکار مخصوصا نسل جوان آمده و امکان تحول بسوی استقلال و آزادی در وطن و امکان جامعه حقوندان را سریعتر و آسانتر ممکن نماید .

۹ آبان ۱۴۰۰

جهانگیر گلزار

پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن کلام خدا، کلام محمد، یا آمیزه ای از هر دو؟ بررسی ای بر مبنای اندیشه موازنه عدمی

بخش اول: درآمدی به بحث و توضیح اجمالی جریانات فکری

حاضر

همانگونه که مستحضرید در فضای روشنفکری ایرانی، به ویژه در میان گروههایی که به گفتمانهای اسلامی توجه دارند، مدتی است بحثی پایه ای و سرنوشت ساز در باره نحوه تکوین متن مرکزی اسلام، یعنی قرآن، در جریان است. بی تردید قرآن در ایجاد و توسعه تمدن مسلمانان نقشی بینادین داشته و خواهد داشت و شاید با اندکی مسامحه بتوان گفت دین اسلام دینی است که بیش از هر دین دیگری مبتنی بر متن و کلام نوشته شده است. از این رو عطف توجه به تحولات تازه در باره خود قرآن برای همه کسانی که به ایجاد گفتگوی جدی میان ادیان و فرهنگ های مختلف و به خصوص به پیدایش گفتمان های دینی آزادیخواهانه و عدالت طلبانه در جهان اسلام امید دارند ضروری است. گرچه بحث و مناقشه کلامی در باره قرآن و این که نسبت آن با شخص پیامبر اسلام و تجربه های درونی و فردی او تا چه حد است، دارای سابقه ای طولانی است و از همان قرون نخستین اسلامی این بحث به گونه ای میان اشاعره و معتزله وجود داشته است، با توجه به فضای دینی و فرهنگی کنونی، بحث فعلی به نظر می رسد ابعاد جدی اجتماعی، سیاسی، حقوقی و فرهنگی یافته است. تا حدی که متاسفانه به منظور سرکوب

آزادی بیان، برخی سخن پردازان به جای بحث و اندیشه ورزی به شیوه های نیکو و حقوق مدارانه، حربه تکفیر و تفسیق و ارتداد هم به میان آورده اند. سخن از جاودانی بودن-الهی بودن تمامیت همین قرآن موجود به عقیده اکثریت، و متحول بودن-عصری بودن آن به عقیده مخالفان، در دوره کنونی، به دلایل گوناگون سیاسی و فرهنگی و حقوقی، به خصوص با توجه به بن بست های تنوریک روشنفکران دینی در یافتن پاسخی قانع کننده به پرسش دین و آزادی، پراهمیت تر از همیشه نشان می دهد، تا حدی که بسیاری از گروههای فکری از جمله روشنفکران دینی در کشور امیدوارند با باز گشایی و تشدید این بحث راهی برای گذار از معضلات مختلف امروزی مسلمانان در برابر اقتضات زندگی مدرن، که از دید آنان بسیاری از این موانع به گزاره ها، آموزه ها و اوامر و نواهی موجود در خود متن مرکزی اسلام برمی گردند، گشوده شود. همزمان نباید از نظر دور داشت که در این تحول فکری، استفاده از مطالعات مشابه فراوانی که در مورد متن مقدس مسیحیت انجام گرفته است و نیز دستاوردهای زبان شناسی های نوین، زبان شناسی تاریخی و واژه شناسی تطبیقی، و نیز تکامل پژوهش های تاریخی و تطبیقی در مورد ادیان و متون دینی به روشنفکران منتقد در جهان اسلام کمک کرده است تا در مقایسه با تجربه اولیه این بحث در میان اشاعره و معتزله، ابعاد تازه تری از این بحث را با ذکر مصادیق عینی تری مطرح کنند. برای نمونه، یکی از زبان شناسان قرآن پژوه آلمانی به نام کریستوف لوکزمبرگ که می گوید از طرفداران گفتگوی روشن اسلام و مسیحیت است، در سال ۲۰۰۰ تحقیقی با عنوان "قرائت سورانی-آرامی قرآن، بحثی در باره زبان قرآن"^۱ منتشر کرده است که در آن ادعا دارد قرآن موجود در میان مسلمانان محصول تحولات تاریخی گوناگونی است که عمدتاً در قرون ۲ و ۳ هجری رخ داده است، نه در دوران حیات پیامبر و خلفا. به ادعای او زبان عربی قرآنی خود یک زبان ساخته شده در همین قرن ۲ و ۳ است. متون عربی و ادبیات عربی ای که قرآن در قالب آن به نگارش در آمده است، از اوائل قرن دوم هجری و بیشتر در قرن سوم هجری ساخته شده است. به لحاظ تاریخی اولین واژه شناسی عربی مبتنی بر ادبیات قرآن توسط الخلیل

ابن احمد به نام کتاب «العین» و ۱۵۰ سال پس از مرگ پیامبر اسلام منتشر شد. از این رو آن نسخه ای که در زمان عثمان تدوین و یکسان سازی شده است مبتنی بر زبان نوشتاری- گفتاری آرامی-سوری و نه عربی کنونی بوده است. درست است که این دو زبان-شاید هم بهتر باشد بگوییم یک زبان چون زبان سوریانی یک گویش از همان آرامی است- با عربی کاملاً خویشاوند هستند ولی این ها یکی نیستند و دستگاه واژگانی آنها دارای تفاوت های فراوانی است. شاید از همین روست که از دیرباز مسلمانان در فهم برخی از آیات با اشکال جدی تفاهمی مواجه بوده اند و آنها را رازگونه و دارای ابهام و اعوجاج و بنابراین، لازم التاویل می یافته اند. می توان حدس زد که برخی واژه ها و عبارات آرام-سوریانی ابتدایی قرآن وقتی به زبان عربی تازه مدون شده در دو قرن بعد بدل می شوند، معانی ناشناخته ای از دید زبان عربی پیدا می کردند. این پژوهشگر از چند نمونه یاد می کند که نمونه جالب آن آیه ۳۱ سوره نور است که معروف به آیه حجاب است و در فهم رایج مسلمانان دلیل اجباری بودن حجاب دانسته می شود. وی می گوید معنای این آیه با رجوع به زبان آرامی- سوریانی چیز دیگری می شود. توضیح آن که متن عربی آیه ۳۱ سوره نور تاکنون با معانی گوناگونی فهمیده شده است که مشهورترین آنها که مبنای حکم اجباری بودن حجاب فقهی هم هست این است که معنای آیه "ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن" " این است که «...زنان مسلمان باید روسری خود را بر سینه های خویش [فرو] اندازند...»، اما او می گوید معنای سوری- آرامی این عبارت می شود: «آنها باید شال خود را دور کمرشان ببندند». این شال و کمر بند ظاهراً همان کمر بندی است که در سنت مسیحی، مسیحیان به دور کمر خود می بستند و به معنای مؤمن بودن فرد بود. این تحقیق با فرضیه های رایجی که به ویژه در میان دین شناسان مقایسه ای نسبت به ریشه های مشترک قرآن، تورات و انجیل، هم در سطح واژگانی و هم مضامین و معانی، می سازد. زبان و ادبیات سوریانی-آرامی زبان مسیحیت بوده است و چون در زمان تدوین قرآن، زبان عربی زبان نگارشی و مدونی نبود کتابت نزد عرب ها به سوریانی-آرامی انجام می گرفت.

اما باز فراتر از این رویکردهای زبان شناسانه به قرآن که اصالت معهود در بخش هایی از متن قرآن را با تردید جدی مواجه می سازند، دسته ای دیگر از متفکران و متکلمان مسلمان (به ویژه به تازگی در آثار عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری) قرار دارند که بحث از معنای وحی قرآنی را به شکل اساسی تری پیش می کشند. البته همزمان ناگفته نماند که این رویکردها در دو سده اخیر گاه به گاه در آثار شرق شناسان غیر مسلمان در باره قرآن مطرح می شده است. اما به نظر می رسد، دست کم برای روشنفکران مسلمانی چون آقایان سروش و شبستری، هدف از این روش قرآن پژوهی این است که فهم خود متن قرآن و نحوه تولید آن را از حالت تبعیدی و دگم به امری عقلایی و علمی و عصری برگردانند. به تعبیر آقای سروش، هدف تقویت تلقی بشری از قرآن و جستجوی دین حداقلی است. به نظر می رسد از دید این متفکران تا زمانی که قرآن "کلام ناب الهی" دانسته می شود راه فهم عقلایی و عصری و علمی قرآن (برای نمونه کاربرد آورده های جدید علمی در زبان شناسی نوین و روشهای جدید در نقد تاریخی و هرمنوتیک و معناشناسی و...) بسته است و اگر راه حل نهایی ای برای گشودن بن بست های تفسیری فعلی و در نتیجه ایجاد امکان سازش اسلام و مدرنیته قابل تصور باشد در تغییر تلقی مسلمانان از خود متن مرکزی اسلام است. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم راهی برای اعتبار تفاسیر و برداشت های گوناگون از متن باز کنیم باید آن را متنی انسانی بفهمیم که مثل هر متن انسانی دیگری همه بخش های آن حقیقت نیست و حتی ممکن است دارای تعارض ها و سستی هایی نیز به لحاظ حقیقی باشد. در روند این علمی دیدن است که متن به عنوان ساخته ای بشری معرفی می شود.

به طور کوتاه، در این رویکردهای جدید، قرآن نه کلام مستقیم و دست نخورده خدا بلکه کل آن یا حداقل بخشی از آن، کلام شخص پیامبر و ناشی از تجربه شخصی و عرفانی خود او متناسب با همان شرایط و اوضاع و احوال فرهنگی، زبانی، علمی، حقوقی و اجتماعی (عشایری-قبیله ای و بازرگانی) مکه و مدینه در عصر نبوت فهمیده می شود. بدین قرار، قرآن موجود در وهله اول یک کلام انسانی است و نه الهی. این متن زبان حال پیغمبر بوده و

کار خدا (=وحی) به قول آقای شبستری در همین حد بوده است که به پیامبر این توانایی را بدهد که این گونه بتواند سخن بگوید. اما واژگان و ترکیبات و حتی معانی فعلی از خدا نیست بلکه از ذهن و تجربه فردی و خاص پیامبر برخاسته است. به بیان دیگر، آیات قرآن نتیجه تاجر روحی و روانی خاصی است که وحی بر نبی داشته است ولی خود وحی نیست. چیزی شبیه ذوق و استعداد شعرگویی که خداوند به یکی می بخشد، ولی این که او در چه وزنی و باچه واژگانی و بر اساس چه ترکیب زبانی و با چه دانشی شعرش را بسراید و منتشر کند دیگر در دست خدا نیست. به تعبیر آقای شبستری و سروش پیامبر "کانال انتقال اصوات" آسمانی یا "بلندگوی صرف" نبوده است. او خود سازنده و مبدع این سخنان بوده است. آقای شبستری در مقاله خود با عنوان "قرائت نبوی از جهان" بر مبنای تعریفی فلسفی از زبان به مثابه یک نظام اظهارات که تمام ویژگی های آن دلالت بر انسانی بودن و زمینی بودن دارد، و نیز پس از بیان پاره ای شواهد و دلایل دیگر از خود متن دین می نویسد: "تمام این شواهد نشان می دهند که پیامبر این دعوی را نداشته که آیات قرآن همانطور که فعلاً در مصحف شریف دیده می شود با لفظ و معنا از سوی خدا به او می رسد و او صرفاً آنها را برای مردم می خواند. هم الفاظ و هم معانی از خود او بوده است گرچه او خدا را معلم خود تجربه می کرد که از آن به وحی تعبیر می کرد. ما در این بررسی به این نتیجه رسیدیم که آن نبی که آورنده قرآن بوده نه تنها دعوی نکرده که قرآن کلام وی نیست بلکه آن را کلام خود معرفی کرده است" (مجله مدرسه شماره ۶ ص ۹۳-۹۴) آقای شبستری به طور مشخص در باره کلیه هنجارهای حقوقی موجود در قرآن، از قصاص گرفته تا نکاح و ارث و ... قائل به عصری بودن و موقتی بودن آنهاست. به عبارت دیگر فرازمانی و فرامکانی بودن این هنجارها را کلاً رد می کند. او در این باره این گونه نتیجه گیری کلی می کند: "احکام شرعی قرآن بر فهمی-تفسیری از واقعیات و روابط موجود اجتماعی جامعه حجاز و بر روابط انسان ها با خدا در آن جامعه مبتنی بوده و هدف آن تفسیر واقعیات اجتماعی به صورتی که با اراده خدا سازگار باشد

بوده است. صدور این احکام اصلاً به معنای وضع احکام برای همه جامعه ها و همه عصرها نبوده است." (همان ص ۹۷)

عبدالکریم سروش در کتاب بسط تجربه نبوی که در سال ۷۸ نشر یافته است و نیز اخیراً در گفت و گویی با عنوان "کلام محمد" ^{۱۱} و نیز پاسخ های بعدی وی به نقد آقای جعفر سبحانی، از متکلمان سنتی حوزه، به گونه ای دیگر همین مدعا را مطرح می کند. او ضمن طرح این موضوع که قرآن بالقوه خطا پذیر است می گوید: "پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده ی وحی است. آنچه او از خدا دریافت می کند، مضمون وحی است. اما این مضمون را نمی توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آن ها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی صورت است و وظیفه ی شخص پیامبر این است که به این مضمون بی صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می کند" وی در این جا امکان خطا و اشتباه در متن قرآن را یادآور می شود و قائل است که آنچه قرآن در باره احکام و موضوعات عملی و روزانه آورده است ممکن است درست نباشد: "از دیدگاه سنتی، در وحی خطا راه ندارد. اما امروزه، مفسران بیشتر و بیشتری فکر می کنند وحی در مسایل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطا پذیر نیست. [اما] آن ها می پذیرند که وحی می تواند در مسایلی که به این جهان و جامعه ی انسانی مربوط می شوند، اشتباه کند. آنچه قرآن درباره ی وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می گوید، لزوماً نمی تواند درست باشد." به هر حال، همانگونه که ملاحظه می کنید، این بحث دارای پیامدهای دامنه داری در فهم شریعت است. اگر بعضی از جنبه های قرآن، آنگونه که به صراحت از سوی آقای سروش و شبستری مطرح می شود، شکل تاریخی و فرهنگی و عصری و خطا پذیرانه دارند بنابراین امروز دیگر آنها موضوعیت ندارند و ما نباید با فرض عدم وجود خطا در متن قرآن وقت را صرف تفسیر این آیات و درک حکم موجود در آنها کنیم. به عنوان مثال، درباره ی قصاص یا سایر

مجازات‌هایی بدنی که در قرآن مقرر شده‌اند، می‌توان چنین روشی گزید. به قول آقای سروش "اگر پیامبر در یک محیط فرهنگی دیگر زندگی می‌کرد، این مجازات‌ها احتمالاً بخشی از پیام او نمی‌بودند."

این در حالی است که روش برخورد شما با همین احکام مجازات‌ها که در پاسخ به پرسشهای اینجانب در باره قصاص و اعدام در قرآن بیان کرده‌اید آشکارا با این روش متفاوت است. جنابعالی هیچ‌گاه مدعی نشده‌اید یا دست کم من ندیده‌ام که برای مثال آیات راجع به قصاص یا قطع یا اعدام یا ارث یا طلاق و... خاص دوران پیامبر بوده‌اند و لذا زمانه آنها به سر آمده است. شما ظاهراً بر مبنای این پیش‌فهم که قرآن بیان آزادی ناب است در آثارتان می‌کوشید لفظ و معنای همه آیات را از خدا دانسته و لذا با قبول جهانشمولی حکم موجود در آنها به تفسیر آیات می‌پردازید. این روش به نظر می‌رسد با رویکرد کلی‌تر شما که ظاهراً سنگ بنای اندیشه شماست و از آن به اندیشه موازنه‌عدمی تعبیر می‌کنید سازگار باشد. ظاهراً با این اندیشه راهنماست که در نظر شما قرآن موجود "بیان آزادی" است که در آن هیچ تناقضی و کاستی‌ای وجود ندارد. در "اسلام به مثابه بیان آزادی" که شما بیش از چهار دهه است مستمراً در عرصه عمومی ایرانیان و مسلمانان پیش می‌کشید باید این یک فرض استوار باشد که در قرآن هیچ امر بشری وجود ندارد. بنابراین، این رویکرد شما نه با تفکر سنتی اسلامی در باره قرآن سازگار است، زیرا که در تلقی سنتی اصلاً بحث از گفتمان آزادی طرح نمی‌شود، و در عین حال در مقابل رویکرد روشنفکران دینی‌ای مانند آقای شبستری و سروش است که در بالا ذکر و بیان قرآن را نه بیان آزادی بلکه آمیزه‌ای از پیام خدا و بیان محمد عربی حجازی قرن ۷ میلادی ذکر می‌کنند. از این رو باید گفت، این دیدگاه (=قرآن به مثابه بیان آزادی) دیدگاه سومی است که بررسی مقایسه‌ای آن با این دو دیدگاه رایج دیگر شاید بتواند برای بسیاری از اسلام و قرآن پژوهان که نه از تلقی سنتی خرسندند و نه توضیحات تاکنونی آقایان سروش و شبستری را قانع کننده می‌یابند، خواندنی باشد. براین اساس، و به منظور نیل به روشنایی بیشتر در این بحث اساسی، مایلیم چند پرسش مرتبط به یکدیگر را در مورد طرز تفکر شما در باره قرآن به شرح زیر مطرح کنیم.

بخش دوم: طرح پرسش ها

۱. بر چه اساسی معتقدید که قرآن بیان ناب آزادی است؟ بر چه مبنایی اصل را بر عدم تناقض/عدم خطا در قرآن می گذارید؟ چرا قرآن کلام محمد نباشد؟ به چه دلیل ذهنیت و دانش و سلیقه و زبان پیامبر نتوانسته است در نحوه تکوین قرآن تاثیر گذار باشد؟

۲. آیا اگر پیامبر اسلام در زمان و مکان دیگری که در زبان و قومیت و فرهنگ و سطح دانش و تکنولوژی با جامعه حجاز عصر نبوت تفاوت اساسی می داشت (مثلا در یونان یا ایران) می زیست و یا عمر او کوتاه تر یا بلندتر می شد آیا همین قرآن فعلی به همین شکل و مضمون پدید می آمد؟ یعنی آیا احکام و الفاظ آن همین گونه بود که الان هست؟

۳. برخی متکلمان همچون ابن کلاب، متکلم معروف قرن سوم هجری، بر این نظراند که کلام نفسانی و سخن قدیمی خداوند گرچه به صورت کتاب‌هایی بر انبیا نازل شده ولی عین آن سخن هیچگاه به صورت مصحف (کتاب مدون) در نیامده است. از دید ابن گروه از متکلمان، شکل و رسم و تعبیر عربی یا عبری یا فارسی کلام خداوند غیر از عین کلام خداوند است و قرآن مجید رسم و تعبیر عربی کلام خداوند است نه عین آن. به عقیده این متکلمان مسلمان روند نزول وحی قرآنی و شنیده شدن آن به وسیله پیامبر اسلام یک پدیده تعبیر واقع شده که دارای مشخصات زبان عربی است که همزمان این تعبیر با محدودیت‌هایی مواجه است که زبان عربی به آن تحمیل می کند. از این دیدگاه، کلام خداوند در خلال نزول دچار محدودیت های بشری شده است. نظر شما در باره این نظریه چیست؟

۴. به چه دلیل معتقدید رویکرد جنابعالی (یعنی نگاه به قرآن از دید موازنه عدمی) درمقایسه با رویکرد آقایان سروش و شبستری در پاسخ گویی به معضلات زندگی مسلمانان در دنیای مدرن موفق تر (هم به معنای انسجام و انصاف تئوریک و هم کارآمدی عملی در عرصه زندگی روزانه) است؟ اگر

هست، پس چرا پذیرش آن برای دست کم اکثریت روشنفکران دینی حاضر در داخل ایران دشوار است؟

۵. به نظر می‌رسد رویکردی که قائل است قرآن محصول کار پیامبر بوده است با اصل آزادی فردی پیامبر (رابطه آزاد با خدا) سازگارتر است. به بیان دیگر چرا محمد (ص) در تغییر و تحول متن قرآن از آزادی برخوردار نباشد؟ چرا او حق نداشته باشد در آن دخل و تصرف کند؟ یعنی اگر پیامبر چنین اراده ای بکند آیا خداوند او را "مجبور" به حفظ عین الفاظ و معانی الهی می‌کرد؟

۶. استدلال دیگری که از سوی هواداران نظریه "قرآن، کلام محمد" ارائه می‌شود این است که اگر این کتاب برخاسته از تجربه شخصی پیامبر نبود بحث‌هایی چون تدریجی نزولی

آنگاه تجربه ما را آگاه خواهد کرد که رهنمود، پاسخ صحیح مسئله هست یا خیر؟ بنا بر این روش، راه حل از پیش وجود ندارد. رهنمود قرآن نیز با مطلوب ذهنی معینی سنجیده نمی‌شود. اما هرگاه بنا باشد متنی را که از خود هستی دارد با مطلوب ذهنی ای بسنجیم که هنوز ذهنی است، این می‌شود سازگار کردن واقعیت با مجاز. صاحبان نظرها آیا نمی‌دانند این همان کاری است که از دیر باز قدرتمدارها با قرآن کرده‌اند و هم اکنون، مدعیان ولایت مطلقه فقیه می‌کنند؟

۶ - دیگر ویژگی مشترک این نظرها این است که سخنانی که برای تبیین مدعایشان ابراز می‌کنند مبهم هستند. برای مثال، اگر قرآن را با مطلوبی می‌سنجند که هستی دارد (این یا آن دست‌آورد علم و یا این و آن قانون و یا این و آن نظر به تجربه درآمده و یا در نیامده اما اظهار شده)، نخست می‌باید آن مطلوب را بی‌ابهام اظهار کنند، سپس رهنمودها (هم رهنمود قرآن و هم آن مطلوب ادعایی) را با یکدیگر بسنجند. هرچند بهنگام پرداختن به موارد دهگانه، به مثال حجاب باز می‌گردم، اما بنا بر این که دیدگاه‌های قرآن پژوهانه جدید در مورد بحث حجاب در مقدمه آمده است، یادآور می‌شوم که نقش «سکس» در جامعه‌ها، برای مثال، مسئله و در شمار مهمترین مسئله‌های انسانی است. اگر بنا را بر این بگذاریم که در جامعه‌ها، در روابط قوا،

به سکس، می باید نقش داد، مسئله پوشش زن و مرد یک راه حل پیدا می کند، و هرگاه بر آن شویم که «استبداد سکس» بدترین نوع استبداد است و مسئله، رها شدن زن و مرد از این استبداد باشد، این مسئله (=پوشش زن و مرد) راه حل دیگری پیدا می کند. بر جامعه های امروز، «استبداد سکس» حاکم است. غیر از این که بنا بر یک مطالعه قدیمی، چشمهای هر انسان، در دقیقه، ۳۰ تصویر جنسی می بیند، سکس در همه ابعاد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، در رابطه های قوا که بر قرار می شوند، نقش دارند. آسیبها و نابسامانی های اجتماعی که در پیدایش و برهم افزائی آنها سکس نقش نداشته باشد، سخت نادر هستند. آیا الگوی پوشش زن و مرد در غرب، مطلوب هستند؟ اگر آری و کشورهای مسلمان نیز از این الگو می باید پیروی کنند، پس راه حل مسئله از پیش وجود دارد و در این صورت کار عقل این می شود که نشان دهد قرآن به سوریانی - آرامی نوشته شده است و بنابراین "خمر" همان "شال" است، و یا قرآن را قول پیامبر تصویر کرده و آنگاه به اقتضای عصر آن را نقض کرد. اما چرا بیان آزادی را به میان نیاوریم و بنا بر آن، و بنا بر آن، بدون این که بخواهیم قرآن را منطبق بر شیوه زندگی امروزی در غرب کنیم، راه حل بجوئیم و ببینیم در این مسئله، راه حل پیشهادی قرآن، با آزادی انسان حقوقمند سازگار هست یا نیست؟

۷ - عقلیایی که نظریات مذکور را بیان کرده اند توجیه گر هستند زیرا چنانکه آمد، بر ثنویت تک محوری که ترجمان رابطه قدرت میان دو محور (یکی محور اثر گذار و دیگری محور اثر پذیر) است، وارد قرآن پژوهی شده اند. بر این اصل، بیان آزادی به تصور نیز نمی آید چه رسد به نگرش در قرآن بمثابه بیان آزادی. نتیجه این گونه قرآن پژوهی ها آن می شود که عقل توجیه گر نخست به سراغ بیان های قدرت «مدرن» می رود تا در میان آنها مطلوب خود را بجوید و آنگاه به قرآن مراجعه می کند. فرض کنیم عقل توجیه گری، حقوق انسان را مطلوب بیابد و آن را فرآورده بیانی از بیانهای قدرت دموکراتیک گمان برد که غریبان یافته اند. حال روشی که بر می گزیند تا قرآن را با آن سازگار سازد چه می تواند باشد؟ روشی که چنین عقلی بر می گزیند یکی از این دو روش است:

● در قرآن، برای انسان حقوقی به معنای مدرن آن مقرر نشده است. اما مخالفتی نیز با برخورداری از حقوق انسان بعمل نیامده است. اگر هم در مواردی احکام قرآن با حقوق انسان سازگار نبودند، آنها را با حقوق انسان نقد می‌کنیم. پس ما می‌توانیم اعلامیه جهانی حقوق بشر را بپذیریم.

● یک رشته از حقوق مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر، در قرآن و سنت پذیرفته شده‌اند و رشته‌ای دیگر پذیرفته نشده‌اند. «حقوق بشر اسلامی»، نام پذیرفته‌ها می‌شود.

اما هیچ‌یک از این دو روش، کار عقل آزاد نیست؛ کار این عقل با نقد شروع می‌شود؛ نقد تعریف حق و نقد حقوق انسان، آن‌سان که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده‌اند، و از این خاستگاه حتی می‌رسد به جایی که پیشنهاد اعلامیه جهانی جامع‌تری ممکن می‌شود. مراجعه به قرآن به قصد یافتن این حقوق از عهده عقل آزادی برمی‌آید که توجیه را رویه نمی‌کند. بنا بر اصل لا اکراه، هرآنچه آزادی انسان را محدود کند، ناحق و هرآنچه لا اکراه را بی‌کراه تر کند، حق می‌شود. با این روش محقق آنچه از حقوق را که در اعلامیه بیان شده است بکار می‌برد و اگر حق یا حقوقی هم در قرآن جسته است که بیان نشده‌اند، بر مواد حقوق انسان می‌افزاید.

در نوبت دیگر، انتقادهای عمومی به نظرها را پی می‌گیرم و به بررسی جداگانه تک تک نظرهای دهگانه می‌پردازم.

Christoph Luxenberg, Die syro-aramaeische Lesart des Koran; Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Qur'ānsprache, Das Arabische Buch, First Edition, ۲۰۰۰ .

۲- متن کامل این گفت و گو در این جا قابل بازبایی است
http://radiozamaaneh.com/idea/۲۰۰۸/۰۱/post_۲۳۶.html

۳- در متن موجود در سایت رادیو زمانه

۴- برای آن دسته از خوانندگانی که این اصطلاح را غریب می‌پندارند لازم است توضیح داده شود که «ثنویت تک محوری» در کنار «ثنویت دو محوری» مبانی فلسفه

از دوران یونان باستان تا امروز هستند . دوآلیسم در فلسفه غرب، اصل راهنمایی است که بر آن، نظریه های فلسفی ساخته شده اند و می شوند . بر این اصل، فضای عقل آدمی به دو محور غیر قابل توحید محدود می شود. وقتی یکی از این دو محور همیشه فعال و محور دیگر فعل پذیر و تابع محور فعال تلقی شود- که در این وضعیت فضای عقل تنگ ترین است- ثنویت تک محوری است. بنابر اندیشه آزادی، ثنویت تک محوری ضد کامل اصل توحید است. توحید در مفهوم موازنه عدمی به معنای رها شدن از محدودکننده ها و باز شدن به روی هستی هوشمند، خدا، است . توحید اصل راهنمایی است که به عقل، آزادی و توان بازجستن بیان آزادی را می دهد. در برابر، اندیشه راهنمایی که اصل را در روابط انسان-خویشتنش، انسان- انسان، انسان-طبیعت و انسان-خدا نه بر توحید بلکه بر رابطه مابین ضدها و انواع دوگانگی های مبتنی بر تضاد و خصومت می گذارد ثنویت نام دارد. اما اگر هرگاه دو محور متقابلاً بر یکدیگر اثر گذار و اثر پذیر و فعال و فعل پذیر هستند، ثنویت را دو محوری می گویند . برای مثال، وقتی کسی بر اصل ثنویت تک محوری، برای «فقیه» ولایت مطلقه قائل می شود (= محور مطلقاً فعال) و برای مردم وظیفه اطاعت (= محور فعل پذیر) و ولایت را هم به « بسط ید بر جان و مال و ناموس مردم» تعریف می کند، اولاً از انسانی که خود او است و از میلیونها انسانی که مردم تحت حکم زور هستند و بسا از تمامی انسانها، بمثابه استعدادها و حقوقمندی ها، غافل می شود و ثانیاً، ناگزیر ولایت را قدرت مطلق بر اشخاص و اشیاء معنی می کند و بدین وسیله از هرآنچه جز قدرت (= زور) است، غافل می شود.

شماره ۶۹۵ - ۲۶ فروردین ۱۳۸۷

پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عدمی

بخش دوم

در ادامه نقد عمومی نظرهایی که در مقدمه بر پرسشها عنوان شده اند چند نکته دیگر باید افزود:

۱. در بخش پیشین این مطالعه (نقد شماره ۴)، خاطر نشان کردم که کلام متناقض را عقل قدرتمدار صادر می کند. اینک بر آن می افزایم که متناقض، صفت سخن دروغ است. راست، سخن خالی از تناقض است. دروغ در حقیقت زبان رسمی قدرت است. از این رو، هیچ بیان قدرتی که خالی از تناقض باشد وجود ندارد. بر این اساس، اگر قرآن را بیان قدرت گمان بریم، نزاع بر سر زمان (زمان دریافت و ابلاغ وحی) و مکان (جامعه عربستان آن زمان)، مشکل را حل نمی کند. در حقیقت، از زمانی که اسلام، به مثابه بیان آزادی، در اسلام بمتابیه بیان قدرت از خود بیگانه شد، نزاع کهنه و نو در جهان مسلمانان نزاعی دائمی گشت و تا بخواهی فرقه ها و انواع تضادها پدید آورد. در حال حاضر نیز، در جهان مسلمانان همچنان میان بیان قدرت قدیم (اسلام فقهتی) و این یا آن بیان قدرت جدید، نزاع برقرار است. از سوی دیگر، نزاع بر سر راست و دروغ، یا حق و باطل هم نیست. چرا که اگر نزاع بر سر حق و باطل بود، لاجرم دانسته می شد که حق، هستی شمول است و این دروغ و ناحق هستند که به قید زمان و مکان محدود می شوند. با وجود تصریح قرآن بر این که کلام حق است و با وجود این که کذابان را یکی از چهار گروهی می شمارد که از رحمت و آمرزش خداوندی برخوردار نمی شوند، دو طرف نزاع به سراغ قرآن بمتابیه بیان حقوق نرفته اند و هنوز نیز نمی روند. آیا این شگفت آور نیست؟

با آنکه در غرب، پاره ای از اهل خرد هم اکنون پی برده اند که عقل توجیه گر، آنها را به بن بست کشانده است و زمانه کنونی را زمانه ورشکست ایدئولوژی ها می خوانند و این خود فرصتی است برای آزاد کردن عقل و باز یافتن بیان آزادی، در جهان مسلمانان همچنان عقل در مدار بسته ناشی از نزاع میان جانبداران «کهنه» و طرفداران «نو» گرفتار است. همین بحث در مورد قرآن به این گونه که از سوی بسیاری در حال طرح است خود گواه این واقعیت است. برای مثال، «نوگرا» می گوید: در قرآن، از حقوق انسان خبری نیست و «کهنه گرا» می گوید: در قرآن تکالیف انسان بر شمرده شده اند. فرق این دو قول در چیست؟ «کهنه گرا» نمی داند و یا نمی خواهد

بداند که تکلیف، همانا عمل به حق است نه چیز دیگری. اگر در قرآن فهرست کاملی از حقوق نباشد و تنها تکالیف خارج از حق در آن فهرست شده باشند، بی درنگ باید گفت کلام خدا نیست، کلام فرعون است و بیانگر سلطه. و «نوگرا» از خود نمی پرسد: اگر در قرآن حقوق انسان اصل نیست، از یک سو، و حقوق هر موجود زنده هم ذاتی او می باشد، از سوی دیگر، پس باید گفت قرآن بکار زندگی انسان حقوق مدار نمی آید و روشی نیست که به انسان امکان بدهد

استعدادهای خویش را به نحو هماهنگ، فعال کند. بنا بر این، در واقع، چنین قرآنی بکار رشد نمی آید.

حتی اگر کسانی حقوق انسان را حقوق وضعی بشمارند و قائل شوند که این نوع حقوق هم در قرآن نیامده اند، باز اگر فرض کنیم این حقوق لازمه رشد انسان اند، قرآنی که بیانگر این حقوق نیست به چه کار می آید؟ ممکن است «نوگراها» مدعی شوند بکار توجه به خدا و خدا پرستی می آید. دورتر، توضیح خواهیم داد با غفلت از کدام واقعیتها این توجیه ساخته شده است و چرا چنین قرآنی حتی بکار روی آوردن به خدا و خدا پرستی نیز نمی آید.

۲. عقلهای توجیه گر از این امر که دلیل حقانیت حق در خود حق است و نه در بیرون آن (خواه گوینده و یا غیر او) غفلت می کنند. وقتی معیار این است که «چون حق است خدا می گوید و نه چون خدا می گوید حق است»، پس می باید به سراغ قرآن رفت و دید حق هست یا نیست؟. در حال حاضر، یک طرف می گوید: قرآن کلام خدا است و طرف دیگر می گوید: کلام پیامبر است (نزد برخی هم لفظ و هم معنا و نزد برخی دیگر مضمون از خدا و به معنی و لفظ در آوردن از پیامبر). پیش از این توضیح دادم که عقلهای توجیه گر، بر اساس اصل راهنمای خود و نه بر اساس اصول راهنمایی که قرآن تعریفشان می کند و با اتخاذ روش خاص خود، و باز نه روشی که ترجمان اصول راهنمایی هستند که قرآن تعریفشان می کند، این یا آن توجیه را می سازند. بدیهی است عقل توجیه گر نمی تواند دلیل را در موضوعی ببیند که می خواهد قبول یا رد آن را توجیه کند. در بیرون از موضوع است که به دنبال دلیل می رود و آن را در مطلوب ذهنی خود می جوید. برای

مثال، یکی چون پیشاپیش خشونت را سرشت انسان انگاشته است، آیه های قرآن را با این انگاره (پیش فرض) سنجیده و در آیه دخل و تصرف می کند تا آن را با انگاره خود سازگار کند. مفسر دیگری از آنجا که پیشاپیش تعیین کرده است که مخالف خشونت است، می آید قرآن را با این اصل پیشینی می سنجد. این دو مفسر ممکن است یکی از این حکم ها را در باره قبول یا رد شدن خشونت گرائی در قرآن، صادر کنند: یا می گویند: قرآن روش بکار بردن خشونت است، یا می گویند: آن آیه ها که مسلمانها را به جنگ بر می انگیزند مربوط به دورانی هستند که انسانها رشد نکرده بودند و خشونت گرائی ارزش بود و یا اینکه می گویند: آیه ها مربوط به دوران گذار هستند و ما هنوز در این دوران هستیم و نظائر این توجیهات. ولی روش عقل آزاد که دلیل را در موضوع می جوید و پیشاپیش نظری را نمی پذیرد تا بر متن تحمیل و آن را با مطلوب خود سازگار کند، این گونه نیست. روش عقل آزاد این است که خویشتن را با خود انتقادی مستمر تا حد امکان از این و آن پندار آزاد می کند و می کوشد دلیل هر حکم قرآنی را در خود آن حکم بجوید. یعنی اجازه می دهد قرآن خودش سخن بگوید.

۳. عقل توجیه گر از این واقعیت نیز غافل می شود که حقوق، مجموعه ای همساز را تشکیل می دهند. بنا بر این، هرگاه بخشی از قرآن را (برای مثال آنچه به رابطه انسان با خدا برمی گردد) حق و بخشی دیگر (برای مثال احکام جزایی آن) را دست کم آمیخته ای از حق و ناحق بدانیم، ناگزیر پذیرفته ایم که این دو بخش یک مجموعه منسجم و هماهنگ نمی سازند. یا برای مثال، هرگاه بر این نظر شویم که بخشی از قرآن با علم روز سازگار نیست، با این پندار چگونه می توانیم بگوئیم از سوئی قرآن مکرر انسانها را به علم جستن می خواند و از آن سو، بخشی از آن مغایر علم است؟ بالاخره انسان امروزی می بایستی با علم روی به خدا آورد یا با جهل؟

این ادعا که بخشهایی از قرآن با علم نمی سازد تناقضهای دیگری نیز در بردارد. از جمله:

۳ / ۱ کتابی که در آنچه به انسان و دیگر آفریده های قابل شناخت مربوط می شود، بر خطا است، چگونه ممکن است در خداشناسی بر صواب باشد؟

۲/۳. انسانی که دانش می آموزد و در می یابد بخشی از قرآن با علم سازگار نیست، چگونه بتواند خدای نادان را بیپرستد؟

۳/۳. هرگاه گفته شود خداوند علم محض است و وحی او نیز علم است اما پیامبر از درک «مضمون» وحی ناتوان و علم را به جهل برگردانده است، اولاً، قرآن دیگر به چه کار می آید؟ و ثانیاً، خدائی که از میان همه آفریده های خود نتوانسته است انسانی را برگزیند که توانا به درک پیام او باشد چرا در خور پرستش است؟ چنین قرآنی به چه کار انسان می آید و چگونه می توان قول چنین پیامبری را پذیرفت وقتی می گوید به او وحی می شود؟

۴/۳ از جهل به علم راه نیست. روش رسیدن به علم، علم است همانگونه که روش رسیدن به حق، حق است. هرگاه فرض این باشد که هدف قرآن متوجه ساختن انسان به خداست، به ترتیبی که او زندگی خویش را بر اساس رابطه با خدا تنظیم کند (که موازنه عدمی همین است)، ناگزیر روش درخور این هدف را باید بشناساند تا بکار رود. به سخن دیگر، بخشهای مختلف قرآن می باید مجموعه ای پدید آورند تا که انسان با روش کردن رهنمودهای آن، رابطه با خدا (=عمل به حقوق) را اساس زندگی خود و ومیزانی برای رابطه اش با انسانها و آفریده های دیگر کند. اگر انسان شناسی قرآن و روشهایی پیشنهادی آن برای توجه به خدا، بر خطا باشند، آنگاه معرفت به خدا و شناختن مقام انسان و خدا پرستی و تنظیم رابطه ها بر پایه رابطه با خدا ناممکن می شوند.

۴. معرفتی که عقل توجیه گر کسب می کند اگر نگوییم همه ظن، دست کم آمیخته ای از علم و ظن است. چنین عقلی مدام تمایل دارد «من قال» (چه کس گفت) را جایگزین «ماقال» (چه گفت) کند. اما چرا؟ زیرا از راه ایجاد تردید در توانائی و راستگوئی و... گوینده تصور می کند که می شود راحت تر گفته را از اعتبار انداخت. این روش، یعنی سنجیدن حق به شخص و نه شخص به حق، روش ویرانگری است و با ویرانگری نمی توان حق را از ناحق تمیز داد. ویرانگری ناحق است و ناحق نه مجرای ابراز حق می شود و نه مصدر آن. عقلی که محدود به زمان و مکان می شود، از خلق و از ابتکار

ناتوان می شود زیرا توانائی آزاد شدن از محدود کننده ها و این همانی جستن با هستی هوشمند را نمی یابد.

این روش البته ابتکاری نیست که عقلهای توجیه گر به تازگی در ایران یافته باشند؛ روشی است که در همه جامعه ها، از دیرباز بکار رفته و می رود. در میان مسلمانان و به ویژه در باره پیامبر اسلام، از آغاز بعثت تا امروز، این روش بکار رفته است و می رود. بدیهی است در این سو نیز اسطوره سازان مذهبی قرار دارند که خدا و پیامبر را چماق کرده اند و می کنند تا هر انتقادی را، ارتداد بخوانند (اگر انتقاد کننده مسلمان است) و کافر بخوانند اگر ناقد مسلمان نیست. حال آنکه «ماقال» (=متن قرآن) خود در پیش ماست. شیوه عقل آزاد اما چنین نیست. عقل آزاد، نخست، بر وفق اصول راهنما، شفاف و سر راست معنا یا معانی ای را که در نظر دارد با لوازمشان بیان می کند. آنگاه وجوه مختلف مسئله ای را شناسائی می کند که موضوع مرکزی بررسی و تحقیق اوست. سپس راه حل پیشنهادی را به تجربه و آزمون می گذارد. روش تجربی به او امکان می دهد که کار خود را نقد کند و تار سیدن به حل مسئله پیش برود. بدین شیوه، چنین عقلی به یکی از دو نتیجه زیر می رسد:

۱/۴. از راه تجربه، شناخت او از مسئله و از راه حل آن، تصحیح شده و بنا بر این حق و دقیق و شفاف گشته و او به این نتیجه می رسد که راه حل پیشنهادی قرآن صحیح است. و روشن است هر گاه مسئله همه مکانی و همه زمانی باشد، راه حل نیز می باید در همه وقت و همه جا صدق کند.

۲/۴. از راه تجربه، شناخت او از مسئله و از راه حل آن، تصحیح شده، و بنا بر این دقیق و شفاف به این نتیجه می رسد که راه حل پیشنهادی، راه حل صحیح مسئله نیست و یا راه حل بهتر از آن وجود دارد. در حالت دوم، عقل آزاد چون نمی تواند بدین نتیجه خود را قانع سازد، بنا را بر این می گذارد تا کامل کردن علم خویش پیش رود. از این رو، نتیجه ناتمام دوم را موضوع کار و تحقیق بعدی می کند و در همین مسیر ممکن است به این نتیجه برسد که بسا یافتن راه حل صحیح در گرو رعایت اصل یا اصولی است. این روشی بود که خود من در زمان بررسی موضوع جرم و مجازات در قرآن که در کتاب *حقوق انسان* به تفصیل آورده ام پیش گرفتم. عقل آزاد، این بار،

راه حل را با توجه به اصول حاکم بر آن بکار می برد. در صورتی که قرآن بیان آزادی باشد، اصول حاکم بر این یا آن راه حل، او را به بهترین راه حل در خور زمان و مکان راه می برند. و اگر هم در حین تحقیق قرآن را بیان آزادی نیافت، چنین عقلی شجاعت لازم را دارد که بگوید: تجربه مرا به این نتیجه رساند که قرآن بیان قدرتی است نظیر دیگر بیانهای قدرت و محکوم به ایجابات زمان و مکان خود. با این حال، چون خود را خدا نمی دانم، هم از نقد تجربه خود استقبال می کنم و هم خود به نقد آن می پردازم. اگر به یمن نقدها و ادامه تجربه، خود را بر خطا یافتیم، از خطای خود باز می گردم. تکرار می کنم «من قال» (برای مثال، خدا گفت یا پیامبر گفت) را جانشین «ماقال» (متن قرآن) کردن، عقل توجیه گر را گرفتار تناقضهای حل ناکردنی فراوانی می کند.

۵. حق ها با واقعیت ها رابطه برقرار می کنند. غیر از این که حقوق هر موجود، ذاتی او هستند، هیچ حقی با مجاز و با قدرت رابطه برقرار نمی کند زیرا قدرت ناقض حق است. اگر هم اکنون دین، به جای دین حقوق بودن، دین تکالیف بریده از حقوق گشته است، بدین دلیل است که معطوف به قدرت شده است. ولی قدرت، به محض معرفت انسان بر حق - که لازمه چنین معرفتی آزادی بیان و مبارزه با سانسور است - ، از این میان بر می خیزد. به بیانی کامل تر، «حق می آید و باطل می رود». در حقیقت، عقل آزاد جز رابطه مستقیم با واقعیت برقرار نمی کند و عقل قدرتمدار نمی تواند با واقعیت رابطه «مستقیم» برقرار کند. زیرا از راه قدرت با واقعیت رابطه برقرار می کند و می کوشد عین را تابع ذهن بگرداند. تمامی عقلهای قدرتمدار میان عین و ذهن رابطه تابعیت برقرار می کنند. در این رابطه، واقعیت همواره باید تابع دلخواه ذهن باشد درحقیقت این رابطه را برای آن برقرار می کنند که واقعیت را تخریب و آن را هزینه هرچه بزرگ تر و متمرکزتر کردن قدرت کنند. عقل توجیه گر اصلاً این پرسش را از خود نمی کند که چگونه قرآن می تواند روش بکار گرفتن انسان و زینده ها و هر آنچه در طبیعت هست بسود قدرت باشد؟ چنین عقلی این پرسش اساسی را از خود نمی پرسد، زیرا از رابطه حق با واقعیت غافل بوده و برآنست تا بیان قدرت

دلخواه خود را جانشین بیان قدرتی کند که بسا دیروز می پسندید و امروز نمی پسندد.

به مناسبت یادآور می شوم که اگر قرآن رهنمودی برای دولت، در معنای ساختار سازمان یافته قدرت، ندارد، بدین جهت است که تا آن روز که دولت سازماندهی مدیریت جامعه با مشارکت همه اعضای آزاد و برخوردار از حقوق آن نگشته، دولت ساختار قدرت است و قرآن روش آزاد کردن انسان از قدرت است و نه توجیه آن. قرآن از آنجا که روش آزاد کردن انسان از قدرت است، روشهای آزادی انسان از قدرت و انحلال آن را یک به یک شناسانده و انسانها را به بکار بردن آنها می خواند. (۱)

۶. قرآن روش آزاد ماندن عقل را به او (عقل) یادآور می شود و، جای جای، هشدار می دهد که هرگاه توجیه گر شود، تخریب را روش می کند و کار خود را همواره با تخریب آغاز می کند. چرا؟ زیرا چنین عقلی از آنجا که در خود خلاقیتی نمی یابد، می کوشد چیزی را خراب کند تا بلکه بدین وسیله دلخواه خود را جانشین آن کند. یا بیان آزادی را خراب می کند تا بیان قدرت را جانشین آن کند و یا این بیان قدرت را خراب می کند تا بیان قدرت دیگری را جانشین آن کند. حال آنکه کار عقل آزاد نقد آنچه هست است به قصد پیراستن آن از نقص ها است. دانش، دانش را خراب نمی کند بلکه آن را نقد می کند تا کمال بجوید. از این رو است که قرآن، روش تخریب دینهای پیشین را در پیش نگرفته است. بلکه آنچه را هست نقد می کند و آنچه را هم نیست پیشنهاد می کند تا بیان آزادی کاملی را در اختیار انسان بگذارد. این روش متعلق به فرهنگ آزادی است. این که قرآن دارای چنین روشی است، و این که هیچ بیان قدرتی را نمی توان یافت که حاصل تخریب بیان قدرت دیگر نباشد، آشکار می کند که قرآن بیان قدرت نیست. حال با الهام از این روش قرآن، باید ببینیم آن نظرها یی که در مقدمه بحث ذکر شده بودند شیوه نقد را پیش گرفته اند یا شیوه تخریب؟، یعنی آیا ساخته ای را نقد می کنند تا همان ساخته کمال جوید و یا آن را تخریب می کنند تا ساخته خود را جانشین آن کنند؟ بررسی نظریه های مذکور با چنین دیدی به ما می تواند بگوید آیا عقل ها آزاد بوده اند یا توجیه گر؟ و

همچنین ما را از این واقعیت آگاه می کند که آیا خود این نظریه های عصری ساز به جای جبران ویرانی های رخ داده (برای مثال و در ایران کنونی، به ویرانی ها و ستم گستری های ناشی از شکل گیری نظریه ولایت مطلقه فقیه که نظری ضد قرآنی است توجه شود)، موجب نشده اند که طول عمر اسلام از خود بیگانه در بیان قدرت (دین دولتی یا دین ابزار دولت و قدرتمداری) بیشتر شود و در وطن ما و بلکه بسیاری از مناطق دنیا، ویرانی بر ویرانی و ستم بر ستم بیفزاید؟

۷. عقل توجیه گر، چون ثنویت را اصل راهنما می کند، هم خود را محدود می کند و هم موضوع کار خود را. به محدود کردن قرآن به زمان و مکان خاصی پیش از این پرداختیم و به هنگام پرداختن به اشکالهای ۱۰ گانه، باز می پردازم. اما مهم ترین خطای چنین عقلی، محدود کردن کار به دو بیان قدرت و بکار بردن قیاس صوری در مقایسه این دو و غفلت کامل از بیان آزادی است. پیش از پرداختن به انواع قیاس های صوری میان احکام قرآن و احکام مندرج در بیان های قدرت این عصر، اگر عقل به کار اصلی خودش واگذاشته می شد با این پرسش مهم آغاز می کرد که آیا قرآن بیان آزادی هست یا نیست؟ قرآن خود به تکرار می گوید یک بیان است، به این معنا که سامانه ای از اصول راهنما و فروع، از حقوق و روشهای عمل به حقوق و شیوه های خشونت زدائی و... است. اما در همه این نظرها، از دیدن این سامانه و طرح این پرسش اساسی غفلت می شود.

۸. عقل توجیه گر راه حل را از خود مسئله (برای مثال، رشد و توسعه انسانی) بدست نمی آورد. به بیان روشن تر، این انسان بمتابه واقعیت نیست که می باید راه و روش زندگی آزاد را در پیش گیرد بلکه او می باید به قالبی درآید که عقل توجیه گر از پیش خود ساخته و یا به عاریت گرفته است. خاصه مشترک تمامی بیانهای قدرت اینست که انسان فعال را به انسان فعل پذیر بدل می کنند و ناگزیرش می سازند خویشتن را به این و آن قالبی درآورد که این یا آن بیان قدرت ارائه می کند. این بیانها در واقع به انسان نقشی نمی دهند، به قدرت است که نقش می دهند. به قدرت نقش می دهند و خشونت را روش می کنند زیرا انسان که موجودی ذاتاً حقوقمند و مجموعه ای از

استعدادها است و از راه عمل به حقوق و بکار انداختن استعدادها رشد می کند نیاز به برخورداری از حق صلح و فراخانی لااگره دارد و بنده قدرت نمی شود. برای آنکه به قالبی درآید که قدرت می سازد، باید از رشد در آزادی بیفتد و عقیم شود. عقیم شدن و به قالب درآمدن جز با کاربرد خشونت امکان پذیر نیست.

رشد و ترقی زمانی در غرب اسطوره شد. امروز، اهل تحقیق می گویند این اسطوره شکسته است. با وجود این، همچنان این اسطوره توجیه گر تحمیل قالب هائی است که بیان قدرت ساخته اند و عقول انسانها در آنها ساخت می گیرند. برای مثال، لیبرالسم به مثابه بیان راهنمای سرمایه داری، به قول مارکوزهⁱⁱⁱ (نویسنده کتاب انسان تک بعدی)، انسان را در مصرف کننده ناچیز می کند. نازیسم و فاشیسم و لنینسم - استالینسم و مائوئیسم و بعثیسم و ولایت مطلقه فقیه و... قالبهای دیگری هستند که عقول چند نسل از انسانها، در طول یک قرن، در آنها ریخته شدند. حاصل آن، ویرانی های عظیم و مسائلی شدند که همچنان بر هم افزوده می شوند. بدین قرار، نظریه ای که «عصری کردن» انسان و زندگی را هدف قرار می دهد، بنفسه، اعتراف به این واقعیت است که راه حل در بیرون مسئله، پیشاپیش تشخیص داده شده است و انسان می باید خود را با آن تطبیق دهد. در قرنی که گذشت، فراماسونهای ایرانی، بر آن شدند که تمدن فرنگی را بی دخل و تصرف باید پذیرفت و ایرانی می باید در این قالب شکل بگیرد. استبداد پهلوی ها مأمور در آوردن ایران به این قالب شد. این روش در ایران و هر کشور دیگری که بکار رفت، شکست خورد. زیرا ضد رشد و ضد حیات، (حیات بمتابه مجموع حقوق و استعدادها در فعالیت و رشد) بود.

اما عقل آزاد می کوشد قبل از هرچیز خود را از اسطوره ها آزاد کند و در انسان، بمتابه موجودی رشد یاب بنگرد و برای رشد او نیز، تعریف و روشی را بیابد که بر پایه آن، نه قدرت، که انسان از راه عمران طبیعت و تدارک محیط زیست برای همه زیندگان، رشد کند، نه این که خود و محیط زیست را به ویرانی سوق دهد. عقلی که می خواهد از طریق مقایسه یک شکست خورده (تجدد غرب یافته) با شکست خورده دیگر (سنت فقه ساخته) و استفاده

از «فکر جمعی جباری» که تحت نام «عصری» و «مترقی» و «مدرن» و این یا آن اسطوره سازی ها، حل مسئله کند، پیش از این راه بجائی نبرده است و بعید است از این پس نیز راه بجائی ببرد. آنچه هنوز جایش در میان بسیاری از نظرپردازان ما خالی است پیشنهاد روش رشد در آزادی و کرامت مندی است که هم به انسان این عصر و هم به انسان های عصرهای آینده بتوان آن را پیشنهاد کرد.

زنهار! همانطور که هر حقی ذاتی حیات است، هر راه حلی نیز ذاتی مسئله ای است. راه حل بیرون از مسئله، قدرت فرموده و، بنوبه خود، مسئله ساز است. تافلر مدعی است مسائلی که در یک عصر ایجاد می شوند، در عصر پس از آن حل می شوند. اما زمان شهادت می دهد که قدرت مسئله هائی را که ایجاد می کند، نه تنها نمی تواند حل کند، بلکه مسئله های جدید می سازد و برقبلی ها می افزاید. مسئله ها وقتی راه حل می جویند که بیان آزادی جانشین بیان قدرت شود.

۹. از آنجا که هر تخریب و هر تحدیدی منکی به تبعیضی است، عقل توجیه گر نیز تبعیض تراش است. از این رو، در ابتدا از تقسیم محتوای قرآن به خطاپذیر و خطاناپذیر شروع می کند و به سود بخشی از قرآن که به زعم او خطاناپذیر است تبعیض قائل می شود تا به دنبال آن، بسود نظری تبعیض برقرار کند که مطلوب اوست و می خواهد هر جور شده آن را جانشین «بخش خطاپذیر» کند. غافل از این که تبعیض میان این و آن زمان و مکان ساختن و بی توجه به این امر که چه بیانی راه و روش آزاد شدن انسان از بندگی قدرت است و کدام بیان نیست، بیانی را کهنه و بدوی و بیان دیگری را نو و مدنی انگاشتن، خواسته یا ناخواسته، کار را به تبعیض ویرانگری می کشاند: تبعیض بسود قدرت و به زیان آزادی. به سخن دیگر خالی پنداشتن قرآن از بیان آزادی و حقوق انسان و غیر انسان. غافل از این که اگر قرآن از بیان آزادی و حقوق خالی باشد، لاجرم از بیان قدرت پر است. و اگر چنین است، پذیرفتن بخشی و نپذیرفتن بخش دیگری، مشکل را حل نمی کند بلکه مشکل بر مشکل ها می افزاید. زیرا صاحب چنین نظری همچنان در

محدوده بیان قدرت می ماند و حاصل کارش این می شود که نزاع جدیدی بر نزاعها و مسئله ای بر مسئله های موجود بیفزاید.

این غفلت عقل توجیه گر، از سویی، از روی ناچاری است زیرا تا قرآن از بیان آزادی خالی و از بیان قدرتی متعلق به روزگار ۱۴ قرن پیش تلقی نشود، این عقل نمی تواند، از راه مقایسه صوری، آن را در قیاس با این یا آن بیان قدرت « مدرن »، کهنه و بدوی بخواند.

در پایان این بخش از مطالعه که در نقد عمومی و مشترک نظریه های ابراز شده پیرامون وحی قرآنی بود، خاطر نشان می کنم که غالب نظرهایی که نقد شدند در آنچه مربوط می شود به درماندگی اسلام از خود بیگانه در بیان قدرت، که استبدادهای ضد رشد در جامعه ما و یا سایر جامعه های مسلمان عامل و در همان حال حاصل آنند، برحق هستند و معمولاً نیت خیری را گزارش می کنند که صاحبان آنها دارند. مایلیم در برداشتی همدلانه با آنان بگویم این نظرها قصد آزاد کردن انسان مسلمان از ضد اسلامی که جانشین اسلام گشته است را در سر دارند. اما امید که صاحبان نظرها بهوش باشند که انسان مسلمان از چاله در نیامده به چاه نیفتد.

اینک در بخش بعدی بحث به نقد تک تک احکام دهگانه ای که از رهگذر آن نظرها صادر گشته اند و در آغاز نقد فهرست کردم می پردازم.

نقد احکام دهگانه:

حکم اول: جاودانه بودن و الهی بودن قرآن به باور قدما و

عصری کردن و انطباق پذیر کردن آن با مقتضیات زندگی

«مدرن»

هرچند این حکم را در نقد عمومی به بحث گذاشتم، در این جا تنها خاطر نشان می کنم: هرگاه قرآن بیان قدرت باشد، قابل عصری کردن و انطباق پذیر کردن با مقتضیات یک زندگی حقوق مدارانه نیست و باید از خیر آن گذشت. زیرا تناقضی حل نکردنی بار می آورد: پرستش خدایی که از یک

سو می فرماید: «رشد از غی آشکار شد» و از سوی دیگر، دینی را روش زندگی انسان می کند که تحمل رشد انسان را نمی آورد! افزون بر این، می باید از تجربه واقع شده در جامعه های مسلمان نیز پند گرفت: اسلام در طول زمان، مکرر با قدرت انطباق داده شده است و حاصل آن استبدادهای حاکم بر جامعه های مسلمان و درماندگی این جامعه ها است. در اینجا ممکن است گفته شود مسیحیت (مذهب کاتولیک و پروتستان) خود را با تحول جامعه ها تطبیق داده است و از ضدیت با کرامت و حقوق انسان، به موافقت و بسا حمایت از کرامت و حقوق انسان متحول گشته است. بنا بر صورت، چنین است. اما بنا بر واقع، مسیحیت در همین دوران «مدرن» دائم با بیان های قدرت (مثلاً در آلمان نازی با ناسیونالیسم خشن) و در حال حاضر با لیبرالیسم، بمثابة اندیشه راهنمای سرمایه داری، بعضاً یا کلاً انطباق جسته است. هرچند پاپ ژان پل دوم این سرمایه داری را مورد انتقاد قرار داده است، اما همچنان به رغم این که مسیحیت دین بخش مسلط جهان است، ناتوان از پیشنهاد راه رشدی است که در آن نه قدرت سرمایه، که انسان رشد کند. و نیز، ناتوان از گشودن فضای معنوی، فراخنای لاکراه، بر روی همه انسان ها، از جمله کسانی است که خارج از سنت مسیحی غربی اند. کلیسا در جاهایی با مادیت بس خشن این سرمایه داری دمخور گشته است و بنابراین تاکنون توانا به پیشنهاد سامانه ای نشده است که به انسانها در همه جای دنیا امکان دهد از بند روابط قوایی سخت فرساینده رها شوند.

راستی اینست که اگر کسی هست که قرآن را بیان آزادی نمی یابد، درخورترین کار برای او این است که در پی یافتن بیان آزادی شود. اگر بدین کار روی آورد، در می یابد که خاصه اصلی بیان آزادی این است که اصول راهنما و حقوقی را در بر می گیرد که رشد انسان را در فراخنای لاکراه میسر می سازند. و چون قالب نیست، روش نوبه نو شدن است و نه مانع آن. برای مثال، در موضوع مجازات ها، از جمله، اصل را بر جبران و ترمیم می گذارد. هر اندازه جامعه از روابط قوا آزاد تر، جرائم کمتر و خشونت به عنوان روش کاستن از جرائم، کم نقش تر. بنا بر این، در جریان رشد، کارآئی این اصل و دیگر اصلهای راهنمای قضاوت بیشتر. عصری شدن

در اندیشه راهنمای عدالت اگر به معنای اقبال به بیان آزادی باشد چنین مسیری را در موضوع نظام جزایی، برای مثال، خواهد پیمود، نه این که دائماً بر دامنه و شدت کیفرهای ضد کرامت انسانی مثل زندان بیفزاید.

حکم دوم: حاصل نزاع اشاعره و معتزله و فایده آن در این زمانه:

بحث میان معتزله و اشاعره - که اشاعره خود انشعابی درون معتزله بود - بحث میان دو دیدگاه فلسفی در میان مسلمانان است که هر دو هم ریشه در فلسفه یونان دارد. بحث قدیم و حادث بودن قرآن و نسبت عقل و دین به یکدیگر و جبر و اختیار بسا گرایش به فلسفه یا بیزاری از آن، میان این دو نحله جریان داشت اما هیچگاه به بحث از بیان آزادی بودن یا نبودن قرآن سر باز نکرد. رواج منطقی صوری، هر دو را از توجه به این پرسش باز داشت. در طول زمان، بحث ادامه یافت اما غفلت از بیان آزادی نیز همین طور. پرسش آن عصر و امروز و فردا همچنان اینست: قرآن بیان آزادی هست یا نیست؟ عقلی که، به زعم اشاعره، معتزله آن را تا مقام خدائی بر می کشید، آیا بدون اصل راهنما می تواند عمل کند یا نمی تواند؟ روش کار می خواهد یا نمی خواهد؟ چه کسی مدعی شده است که عقل بی نیاز به اصل راهنما و روش عمل می کند؟ اگر چنین کسی بوده است، کیست و حجت او بر مدعای خود چیست؟ اگر چنین فیلسوف و غیر فیلسوفی وجود ندارد، ما که امروزه به مدد فلسفه های انتقادی جدید اصل راهنما و روش سازگار با عقل قدرتمدار و توجیه گر را می شناسیم، چرا درنگ می کنیم و به سراغ اصل راهنما و روش سازگار با عقل آزاد نمی رویم؟ پاسخ این پرسش است که بسا فلسفه عقل را از بن بستی که در آنست و هابرماس می کوشد با نظریه «عقل ارتباطی» یا جان رالز با نظریه «عقل جمعی» آن را حل کند، رها می کند.

حکم سوم: قرائت سوربانی - آرامی قرآن و کار برد آن:

در باره قرائت سوربانی - آرامی قرآن و آیه حجاب (آیه ۳۱ سوره نور) که مورد بررسی برخی قرآن پژوهی های زبان شناسانه واقع شده است چند نکته را باید خاطر نشان کرد:

۱. از این راه نمی توان مشکل را حل کرد. آنچه هم انجام شده است مشکلی بر مشکلی افزوده است. چرا که با این نوع تفاسیر، نزاع جدیدی در می گیرد میان آنها که خداوند را حافظ قرآن از هر نوع تغییر معنا می دانند و بر آنند که خداوند و پیامبر و اصحاب او، روشی را بکار برده اند که در کتابت، معانی آیه ها تغییر نکنند، و کسانی همانند صاحب کتاب قرائت سوریانی - آرامی که بر آنند روند کتابت سبب تغییر معانی شده است. هرگاه خوب تأمل ورزیم هر دو عقل، واجد ویژگی های عقل توجیه گر اند: یکی حجاب فقهی را «زینت زن» می داند و آیه را «آیه حجاب» می خواند و دیگری بی حجابی را توجیه می کند و می گوید «خمار» همان شالی بوده است که مسیحیان به کمر می بسته اند! حال آنکه آیه با هیچیک از دو توجیه نمی خواند.

۲. آیه با هیچ یک از این دو نظر نمی سازد زیرا هرگاه در کتابت، کلمه هائی و یا معانی کلمه هائی و یا معنی آیه یا آیه هائی تغییر کرده باشند، می باید آن معنی یا معانی در خود همان آیه و با آیه های دیگر تناقض پدید آورده باشند. برای مثال، هرگاه کلمه «خمار» شالی معنا دهد که مسیحیان بر کمر می بستند، اولاً با شالی که بر کمر می بندند - هنوز هم در بخشی از روستاهای ایران بیشتر زنانی که پا به سن می گذارند، شال بر کمر می بندند - چگونه بتوان سینه را پوشاند به ترتیبی که هم شال باشد و هم سینه را پوشاند و هم دستها را آزاد بگذارد؟ ثانیاً چون قصد، پوشاندن سینه است، سخن سر راست (لسان مبین) این می بود که آیه از زنان بخواهد پیراهن هائی که سینه را باز می گذارند، نپوشند.

هستند کسانی که «خمار» را مقنعه ترجمه کرده و آیه را اینطور معنا کنند: «سینه های خود را با مقنعه بپوشانند». گذشته از این که مقنعه کلمه ای عربی و به معنای رو بنده است، اگر مراد رو بنده بود، کلمه خمار بکار نمی رفت. بکار بردن منطق صوری از سوی چنین مترجمانی و صادر کنندگان حکم «پوشاندن سینه با مقنعه»، آنها را از این واقعیت غافل کرده است که این سان معنا کردن آیه، بنفسه گویای این امر است که زنان پیراهن سینه باز می پوشیده اند و خداوند به جای آنکه از آنها بخواهد پیراهن سینه باز (به اصطلاح غربی «دکلته») نپوشند، از آنها خواسته است با روسری یا مقنعه خود،

سینه و بر عریان خود را بپوشانند! اما سؤال این است که در کجای قرآن از زنان خواسته شده است که روسری بر سر کنند و یا سر و صورت را با مقنعه بپوشانند تا در آیه ۳۱ سوره نور از آنها بخواهد با همان روسری یا مقنعه سینه و بر عریان خود را بپوشانند؟ افزون بر این که آن روسری و یا مقنعه ای که سینه و بر را بپوشاند، دیگر روسری و مقنعه نیست؛ چادری است که مأخوذ از زنان اشرافی ایران قدیم می تواند باشد. این نوع بیان در شأن یک عقل عادی نیست چه رسد به عقل آزاد صاحب قرآن که بیان خود را سراسر و شفاف می خواند. سخن شفاف و سراسر این بود که بگوید یقه پیراهن خود را ببندید.

هرگاه قرار باشد قرآن زبان همه زمانها و همه مکان ها باشد، می باید کلمه ها همواره یک و همان معنا را داشته باشند. به تربیتی که آمد، این معنی می باید شفاف و سراسر باشد. بنا بر این، اگر خمار، پوشش معنی می داده است (الخمار من الخمر، وأصله السّتر، يقال :

خمر الشیء ۶ یخمره خمرأً، وأخمره أی ستره) اینک نیز می باید پوشش معنی دهد. این پوشش می تواند سینه را بپوشاند وقتی پیراهن است و می تواند سر را بپوشاند وقتی روسری است. در آیه، سخن از پوشاندن سینه است و این کار از پیراهن بر می آید. می باید امروز نیز همان معنی را بدهد. فعلی که در آیه بکار رفته است (یضربن) نیز گویای بستن یقه پیراهن است.

افزون بر این، این معنی نمی باید بیانگر تبعیض (میان زن با مرد) باشد. برای مثال، در قرآن، اثر جاذبه جنسی یوسف بر زن حاکم مصر و زنانی که او به مجلس خود دعوت کرده بود، به روشنی توصیف می شود. اثر این جاذبه بدانحد است که کاردها میوه های در دست زنان را دو نیم می کند تا به کف دستها می رسد بی آنکه متوجه درد آن شوند. با وجود این، بنا بر قرآن، خداوند از یوسف (ع) (نخواست «حجایی» را بر سر کند که از قرن سوم هجری بدین سو، رواج گرفت. این معنی (یعنی پوشش) نمی باید با اصول راهنمای قرآن تناقض پیدا کند. برای مثال، حجاب بمثابه پوششی که بیانگر منزلت مادون زن نسبت به مرد باشد، هم با اصول راهنمای قرآن (مانند اصل برابری) ناسازگار است و هم با تمام آن آیه ها که زن و مرد را زوج و همشأن

یکدیگر می شمارد و ملاک کرامت بیشتر را تقوا می گرداند. بر مبنای روش عقل آزاد پرسش آخر در اینجا این است که این معنی قرآنی راه حل کدام مسئله در روابط انسانی است؟ با اندکی دقت متوجه می شویم برای این است که سکس در خدمت قدرت نقش پیدا نکند و در قلمرو زناشوئی، رابطه جنسی به رابطه ای آزاد تبدیل شود که در آن منع ها و ممنوعیت های جنسی میان زن و شوهر یکسره ملغا باشند، به ترتیبی که التذاذ جنسی دو همسر (هم در جسم و هم در عقل) از یکدیگر کامل باشد، ولی در بیرون از آن، رابطه زنان و مردان رابطه عقل آزاد با عقل آزاد باشد و نه تن با تن. برای شکل گیری چنین رابطه ای می توان پرسش را ادامه داد و نشان داد کدام پوشش است که در خور زنان و مردانی چنین است؟ در کتاب زن و زناشوئی به ویژه در صفحات ۱۰۲ تا ۱۵۳ راه حلهایی را که برای این مسئله پیشنهاد شده اند، یکی یکی نقل و نقد کرده ام و راه حلی را هم بر اصل موازنه عدمی تشریح کرده ام.

ادامه بحث را در شماره بعد پی خواهیم گرفت.

۱ - در کتاب کیش شخصیت روشهای تخریب خود و دیگران با توجه به قرآن به تفصیل آمده است. برای مطالعه بیشتر به این کتاب مراجعه کنید. نسخه آنلاین این کتاب در سایت ابوالحسن بنی صدر با نشانی
در دسترس است

[/ketab/Kish_shakhsiat/kishe_shkhsiat.htm](http://ketab/Kish_shakhsiat/kishe_shkhsiat.htm)
<http://www.banisadr.com.fr>

۲ - رک: هربرت مارکوزه، *انسان تک ساحتی*، ترجمه محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۲
یادآور می شوم مارکوزه یکی از دلایل انحطاط انسان در عصر حاضر را توسعه فلسفه هایی می داند که منطق صوری را سرلوحه عقل خود قرار داده اند. از نظر مارکوزه منطق صوری، منطق توجیه و واقعیت های جاری است و به منظور توجیه پابرجایی واقعیت های ظالمانه عصر مدرنیسم همچنان در فلسفه های مدرن رواج دارد

پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش سوم

پیش از بررسی چهارمین حکم موجود در مقدمه بحث (= فهم عقلانی و عصری از قرآن یا سازگاری آن با مدرنیته)، بجاست یادآور شوم که نقد نظرها-بدان سان که در مقدمه پرسشها آمده اند- این فایده را دارد که معلوم می کند کنار گذاشتن بخشی از قرآن چگونه خلاء یا خلاءهایی به وجود می آورد که به جای آنها بناگزیر باید از بیان یا بیانهای رایج وام گرفت. اما بیانهای رایج در دنیا و رایج تر از همه نیز لیبرالیسم، همگی بیانهای قدرت هستند. لیبرالیسم، برای مثال، بیان آزادی نیست، بیان قدرت و مرام سرمایه داری است. گذاشتن لیبرالیسم به جای بیان آزادی امری تجربه شده است، هم در ایران و هم در کشورهای دیگر. در ایران و در همین رژیم کنونی، بنا بر طبیعت استبدادی ای که دارد، همچنان به منظور تداوم ستمگری، تجربه روی آوری به هر بیانی به جز بیان آزادی در حال تکرار است. به ویژه در قلمرو اقتصاد، این رژیم ادامه دهنده بیراهه رژیم پهلوی است. زیرا با قرار گرفتن در موقعیت زیر سلطه، کار اقتصاد، به خصوص وقتی که صفت لیبرال پیدا می کند، جریان دادن ثروتها و استعدادهای دیگر نیروهای محرکه به سوی اقتصاد مسلط می شود. نوع دیگری از جانشینی نیز در بخش بزرگ دیگری از جهان آزمایش شده است: مارکسیسم- لنینیسم، که حاصل آن تجربه نیز شکست بود. هم اینک ما در دوره ای به سر می بریم که برخی از اندیشمندان امروزه در خود غرب معترف اند که از یافتن اندیشه راهنمای

جدیدی ناتوان اند، چه رسد به بیان آزادی. کسی چون گراهام فولر، استاد تاریخ، حتی بر اینست که اندیشه راهنمای درخور «عصر جدید» را در ایران و هند یا کورهای چون چین و مصر باید سراغ گرفت. روشنفکران فرانسوی، در دیدارشان با گرباچف، سخنی با این مضمون به او گفته اند که "ما به آخر خط رسیده ایم مگر این که در آن سو، اندیشه راهنمائی تولد یابد." اندیشه راهنمائی که بکار بیرون رها کردن انسان و جانداران و محیط زیست از مرگ در بن بستی باشد که استبداد فراگیر سرمایه داری پدید آورده است، همانا بیان آزادی است و گرنه، یک بیان قدرت را جانشین بیان قدرت دیگری کردن به این زعم که این بیان تازه «عصری» است یا "مدرن" است یا "فرامدرن" و نظائر آن، مرگ در بن بست را زودرس تر می کند. به هنگام پاسخ دادن تفصیلی به پرسشهای مطرح شده به این موضوع بازخواهم گشت و در باره امر مهمی که منطق صوری آن را از چشم خرد می پوشاند به بررسی بیشتر خواهم پرداخت. اما اکنون به بررسی ای که در نوبت پیشین پیرامون نظریات ذکر شده یا به تعبیر روشن تر "احکام" ده گانه ای که در مقدمه پرسشها آمده بود و آنها را در نوشته اول احصاء کرده بودم ادامه می دهم تا نوبت به اصل پرسشها رسد. در بخش دوم مقاله سه حکم از این احکام ده گانه را مورد بحث و بررسی همه جانبه قرار دادم. اکنون به باقی احکام می پردازم.

حکم چهارم؛ فهم عقلانی و عصری از قرآن یا سازگار کردن آن

با مدرنیته؛

این حکم به غایت مبهم است. بخاطر غفلتهائی که عقل صادر کننده این حکم از خودش نشان داده است، باید نتیجه گرفت روش کار او منطق صوری بوده است. توضیح بیشتر این که؛

۱. پرسیدنی است از کدام عقل سخن به میان است؟ عقلی که به قول نیچه، قدرت را مدار می کند یا عقل آزاد؟ روشن سخن این که آیا باید قرآن را موافق عقل حاکم بر دولت های غربی که امثال بوش و سارکوزی و

برلوسکنی در آن به قدرت می رسند «عقلانی» کرد و از این طریق بقا در روابط مسلط- زیر سلطه را توجیه کرد؟ یا باید عقل را آزاد کرد و از او خواست در آزادی از روابط قوا حق را از نا حق تمیز دهد؟ آیا همین «فهم عقلانی و عصری»، فلسفه عقل را در غرب گرفتار بن بست نساخته است و مدتهاست یکی از پروژه های اصلی خود فیلسوفان «مدرن» و «پست مدرن» گشودن این بن بست نیست؟ آیا بناست تحت این شعار زیبا قرآن را با توقعات قدرت در محتوی و شکلی که در غرب جسته است تطبیق دهیم و بنابر این بر صدور نیروهای محرکه خود همچنان بیفزائیم تا فقر کامل و تا سوختن کامل به آتش خشونت هم بدین کار خویش ادامه دهیم؟

. مدرنیته چیست؟ این پرسش نیاز به بحثی دراز دارد. در مطالعه ای که درباره دموکراسی به انجام رسانده ام، بخشی از آن به موضوع رشد و نظریه های رشد در قرن گذشته تعلق دارد که در ضمن به این پرسش با تفصیل پرداخته ام و به همین دلیل این بخش از مطالعه دو کتاب شده است: یکی در باره رشد در غرب و دیگری پیرامون رشد انسان و اصل نو به نو شدن، وقتی انسان از روابط قدرت آزاد است. در کتاب اول، رشدی را که نخست در غرب و سپس در بقیت دنیا اسطوره شد و البته سرانجامش را که شکست است، بررسی کرده ام. امیدوارم این کتابها به زودی در اختیار هموطنان ام قرار گیرند. «رشد» در قرن گذشته اسطوره گشت زیرا سرمایه جانشین رشد انسان شد و جباری می باید می گشت که کسی نتواند در باره اش چون و چرا کند. روند سرمایه سالاری که بر زندگی انسانها و محیط زیست حاکم گشت، ویرانگر حیات هم خود بشر و هم دیگر مخلوقات خدا، از سطح زمین تا اعماق اقیانوسها گشت، تا جایی که افزون از دو سوم فرآورده های بشر امروز ویرانگر شدند و همچنان هستند. مصرف گرایی دیوانه وار و توسعه صنایع جنگ و خشونت تا انواع فساد های مالی و اقتصادی (به گونه ای که در آمریکا مجموع ثروت یک درصد مردم به اندازه ثروت ۹۰ درصد جامعه است) و افزایش دائمی مخدرها و سرگرمی ها و بورس بازی و بحران شدید انرژی بس نبودند، به تازگی قیمت های سر به آسمان کشیده مواد غذایی در سراسر جهان نه تنها زنگ خطر را برای بخش فقیر نشین جهان به صدا درآورده اند

بلکه در خود غرب هم طبقه گرسنگان را به وجود آورده اند. مغازه ها در غرب پر از مواد غذایی هستند اما تعداد زیادی از مردم به طور فزاینده ای دیگر قادر به خرید کالاهای اساسی خود نیستند. (۱) باری، اگر مدرنیته سرمایه سالاری و آسیبها و نابسامانیهای روز افزونش باشد که غرب و نیز تمامی جهان را هم اینک گرفتار سرانجام خشونت بار کنونی کرده است، منطبق کردن قرآن با آن، اگر هم ممکن باشد، تنها ابعاد فاجعه را بزرگ خواهد کرد. و هرگاه عقل مداری باشد و عقل خودبنیاد غربی اسطوره از کار در آید و نه تنها آزادی نجوید بلکه پیوسته بر بر مدار قدرت کار کند (به قول نیچه)، کار فلسفه اش به بن بست می کشد و فیلسوفان ناگزیر می شوند بن بست را بکشایند و یا از خیر این مدرنیته در گذرند.

۳. اما هرگاه عصری گری و مدرنیته، پذیرفتن و بکار بستن حقوق انسان و حقوق ملی و حقوق جامعه جهانی و تنظیم رابطه ها بر اصل موازنه عدمی (=آزادی انسان و جامعه از روابط قدرت) و رشد انسان به مثابه مجموعه ای از استعدادها، از جمله استعدادهای ابتکار و خلق و دانش و فن جوئی و انس (=حق صلح و زیستن در صلح و رشد در آزادی) معنا شود، که حق هم همین هست، نیاز به دو کار است:

یکی باز ایستادن از تعریف حق و آزادی بر محور قدرت که فرآورده «مدرنیته» غرب است و دیگری جستن بیان آزادی که بدان انسانها خویشتن را بمثابة دارنده حقوق ذاتی در هستی باز یابند. در این معنا مدرنیته می شود کاستن از نقش قدرت (=زور) در زندگی فرد و در رابطه فرد با فرد و گروه با گروه و جامعه با جامعه و جریان دادن نیروهای محرکه در رشد انسان و عمران طبیعت، یعنی نو به نو شدن واقعی که فرق دارد با تجدد صوری که ویران شدن حیات و خرج تمرکز و تکاثر و انباشت قدرت شدن است. آری تمیز دادن این معناها از یکدیگر و به انسانها امکان شتاب گرفتن در راست راه رشد دادن مدرنیته حقیقی است.

۴. رشد امری انسانی است، اما بسیاری از سردمداران تجددطلب در طول قرن گذشته و هنوز از این امر حیاتی غفلت می کنند. این غفلتی بس ویرانگر است که خیلی هم دیرپا شده است. هرگاه از این غفلت بدرآئیم، تصدیق

می کنیم که از بیرون نمی توان تجدد را به انسان تحمیل کرد. فاجعه هایی که تحمیل دین (تا دوران مدرنیته) و استعمار (بنا بر این حکم که قانون ترقی در همه جا یکی است و غرب مأموریت دارد جهانیان را به فرهنگ متعالی غرب در آورد) و ایدئولوژی (مرامهایی که در قرن بیستم از راه زور تحمیل شدند) و جدیداً صدور دموکراسی (شعار آقای بوش و محافظه کاران جدید) ببار آورده اند، می باید اهل عبرت و تأمل را دست کم به این فکر بیاندازد که دوران «سازگار کردنها» به سر رسیده است و عصر جدید، عصری است که باید موانع رشد را از پیش پای انسانها برداشت تا انسانها بتوانند زندگی خویشان را عمل به حقوق خویش کنند و با بکار انداختن استعداد های خویش، "خود جوش"، رشد کنند.

۵. غفلت پنجم اینست؛ هر انسان در جامعه ای و محیط زیستی زندگی می کند. هرگاه این انسان، آزاد و نظام اجتماعی اش بازباشد، با همکاری محیط زیست، فرهنگ آزادی را می سازد. جامعه ها فرهنگی را می سازند و این فرهنگها، هم همسانی ها دارند و هم ناهمسانی ها. حال هرگاه جامعه ای بخواهد فرهنگ جامعه دیگری را جانشین فرهنگ خود کند، نخست می باید خود را عقیم کند. قول ملکم خان که در جریان اخذ تمدن غربی، ایرانی می باید از هر ابتکاری خودداری کند، بجا بود. نابجا غفلت او از این امر بود که چنین اخذی ناممکن است. کار در خور عقل آزاد و مسؤل، نگرش در فرهنگی است که دارد؛ برای مثال کار عقل آزاد در بحث رشد در جامعه ایرانی، تمیز فرهنگ آزادی از ضد فرهنگ قدرت است. در حقیقت، مانع بزرگ رشد، افزایش عناصر ضد فرهنگی ناشی از روابط قوا در فرهنگ است، یعنی آن عناصری که سبب کاسته شدن از میزان باروری فرهنگی و افزایش روز افزون بار زور در رابطه ها و در نتیجه، فزونی میزان ویرانگری بر سازندگی شده و می شوند. هرگاه جامعه، آزادی خویش را باز نیابد و به خلق فرهنگ آزادی توانا نشود، عصری گری و تجدد زیر سرمشق بیانهای قدرت همان را ببار می آورد که در جامعه های زیر سلطه ببار آورده است. از این رو است که می گوئیم سازگار کردن قرآن با چنین مدرنیته ای ابعاد فاجعه را بزرگ تر می

کند. از این رو است که وارونه این کار را باید کرد: اصل راهنمای دیگری را باید جست و در قرآن حقوق انسان و حقوق هر جاندار و حقوق طبیعت را باید جست. بیان آزادی را باید جست.

حکم پنجم: اگر بخواهیم راهی برای اعتبار تفاسیر و برداشتهای گوناگون از متن باز کنیم، می باید آن را متنی فرآورده انسان بفهمیم؛

معنای ضمنی این حکم این است که قرآن مثل هر متن بشری همه بخش های آن حقیقت نیست و حتی ممکن است دارای تعارضها و بسا تناقض هایی نیز باشد.

این حکم در بردارنده سخنی بس شگرف و استفاده ای بیش از اندازه از منطق صوری است. چرا که؛

۱. حق می باید شفاف و سراسر باشد و نیازمند « تفاسیر و برداشتهای گوناگون » نباشد. بدین قرار، هر گاه موضوعهای آیه های قرآن، حقوق باشند، یک برداشت حق بیشتر از آن نمی توان کرد. راست بخواهی، هر گاه آیه ها را بر وفق اصول راهنمای قرآن بخوانیم، معانیشان شفاف و سراسر و دقیق می شوند. برای تقریب به ذهن، فرض کنیم اعلامیه جهانی حقوق بشر متنی فرآورده انسان باشد. هر گاه قرار باشد موادش مبهم باشند و هر کس از آنها برداشت دلخواه خود را بکند، چه سرنوشتی را پیدا می کند؟

۲. مراجعه به متن قرآن، اگر برای یافتن حق است، در این صورت، « اعتبار تفسیر و برداشت » در خود آن تفسیر و برداشت است. توضیح این که اگر واجد حق بود معتبر و اگر نبود، بی اعتبار است. البته این قاعده کار در مورد هر متنی است. اگر متن مورد تفسیر متن قرآن هم نبود اما نویسنده ای داشت و او مدعی بود جز حق در آن نیست، باز اعتبار تفسیر و برداشت در گرو اینست که خود متن واجد حق هست یا نیست.

۳. هر گاه این احتمال را بدهیم که علاوه بر حقوق، ناحق هایی نیز در متن وجود دارد، از آنجا که ناحق جز پوشاندن حق با دروغ نیست، تفسیر یا برداشتی عادلانه است که آن حقی را که صاحب تفسیر یا برداشت مدعی است در متن (اینجا قرآن) ناحق گشته است، اظهار کرده و نوع پوشش دروغ را که بدان، حق ناحق شده است جسته، به این طریق بکوشد امر حق را فاش

سازد و آن را به عنوان دلیل مدعای خود ذکر کند. بنابراین، «فرآورده انسان» دانستن یا ندانستن متن، تغییری در کار جوینده حق بوجود نمی آورد. ای بسا، بدین خاطر که قرآن کلام خدا خوانده می شود، جستجوی حق در این کلام بایسته تر از هر متن دیگری است. زیرا به هر حال یکی از دو نتیجه را بار می آورد: یا این که حقوق جسته می آیند و مانع از آن می شوند که «تفسیرها و برداشتها» ی عقلهای قدرتمدار، ناحق ها را به این عنوان که کلام خدا هستند جانشین حق ها کنند، یا این که در کنار حق ها، تصدیق و تکذیب هائی را می یابند که تشخیص حق بودن یا نبودنشان دشوار است و بسا بنظر برخی ناحق می آیند. در حالت دوم، آدمی نخست می باید مطمئن شود که خود او ناحق نمی گوید زیرا حق خاصه های خود را دارد. از جمله این خاصه را دارد که در خود تناقض و با حق دیگری تضاد ندارد. بنا بر این، هرگاه کسی این یا آن تصدیق یا تکذیب قرآن را بر حق نمی داند، نخست می باید مطمئن شود که خود او گرفتار تناقض نیست و ادعایش ناقض حقی نیست، و آنگاه، ادعای خود و قول قرآن را به محک خاصه های حق بسنجد. (۲) با انجام این دو کار، چون علم آدمی فراگیر نیست، مفسر نظر خویش را به جریان اندیشه ها بسپرد تا آزادانه نقد شود و سرانجام، آراء به یمن نقد یکدیگر، به حق رسند و در آن توحید بجویند. این سرسختی در حق جویی است که مانع از آن می شود برداشتهای نابجا، به این عنوان که کلام خدا هستند وسیله فریب مخاطبان متن شوند.

۴. اما این حکم پنجم، با صورت مقبولی که به خود داده است، غفلت بزرگی را پوشانده است: غفلت از این واقعیت که تفسیرهایی که از قرآن شده اند، از اندازه بیرون است. در این تفاسیر، عموماً ثنویت ارسطویی و منطقی صوری او بکار رفته است. حاصلهای تفسیرها هم، در نتیجه، ساخته شدن انواع بیانهای قدرت شده اند. این تفسیرها خود گویای این واقعیت هستند که قرآن موافق اصول راهنمایش و با روش تشخیص آن امر واقعی که موضوع حکم است، فهم نشده است و به این دلیل است که کسانی قرآن را متنی پر از تناقض می بینند. غافل از این که حق در خود تناقض ندارد و ناقض هیچ حقی نیز نمی شود. پس اگر، برای مثال، اطاعت از «ولی امر» (به خصوص مفاد آیه اولی

الامر) معنایش همان برداشتی باشد که مدعیان ولایت مطلقه فقیه از آن می کنند، این تفسیر با «امرهم شوری بینهم» و با «بعضهم اولیاء بعض» و با «هر کس خود خویشان را هدایت می کند» و «تو ای پیامبر و کیل مردم نیستی، نگهبان آنان نیستی، بر کسی سلطه نداری» ... تناقض پیدا می کند. همچنین با استعداد رهبری که در هر انسانی هست و حق او بر تعیین سرنوشت خودش به عنوان یک انسان تضاد می جوید.

بدین قرار، از قرآن بیش از دو برداشت نمی توان داشت: یکی براساس ثنویت که برداشتی موافق دلخواه قدرتمدارها است و دیگری بر اساس موازنه عدمی. به همان اندازه که عقل آزاد باشد، دخالتش در معانی که آیه ها دارند کمتر و اندریافت او به حقیقت (= منظور نظر صاحب قرآن) نزدیک تر می شود. هر گاه قرآن بیان آزادی باشد، بر اصل ثنویت، به خصوص ثنویت تک محوری، محال است چنین بیانی از قرآن دریافت شود، و بسا ضد آن، که یکسره ساختگی و بیان استبداد فراگیر است، جعل می شود. نمونه ای از این نوع برداشت که هم اکنون مردم ایران گرفتار آنند، ولایت مطلقه فقیه است.

۵. عقل وقتی آزاد است از گوینده نیز آزاد است و کار به «آنچه گفته شده است» دارد. چون حق است خدا می فرماید نه چون خدا می فرماید حق است. این حکمی است که عقل توجیه گر نمی تواند درک کند. زیرا در نظر این عقل اصل «ماقال» نیست. پس نسبت دادن قرآن به پیامبر به هیچ رو بدین خاطر نمی تواند باشد که گویا شرط قابل نقد کردنش اینست که آن را باید اول «فرآورده» انسان، گرداند. بلکه صاحب یا صاحبان نظر می باید شجاعت داشته باشند و انگیزه واقعی خود را از ساختن و اظهار این حکم نابحق اظهار کنند.

در ادامه دو حکم ششم و هشتم را از آنجا که مدعای یکسانی دارند در یک بخش به نقد می گذاریم.

حکم ششم: وحی، بخشیدن یک نوع توانائی به پیامبر است که اینگونه سخن گوید، وگرنه گزینش کلمه ها و جمله ها و حتی معانی از خود پیامبر است؛

حکم هشتم: آنچه پیامبر از خداوند دریافت می کند مضمون و حیانی دارد ولی کلام از پیامبر است و از این رو در قرآن خطا و اشتباه وجود دارند؛

این حکم، به تریبی که در نقد عمومی نظرها در بخش نخست این مطالعه معلوم شد، تناقضهای بسیار بار می آورد و از عقل آزادی که در جستجوی حق است، چنین حکمی صادر نمی شود. از راه فایده تکرار، از نو یادآور می شوم که هر کلامی در درون خودش یا واجد حقوق هست و یا نیست. چه فرق می کند که آن را قول خدا بدانیم و یا قول رسول خدا؟ ممکن است پاسخ داده شود: فرقش اینست که وقتی گفتیم «کلمه ها و جمله ها و حتی معانی از خود پیامبر هستند» قابل نقد می شود. اگر چنین گوید، پاسخ می دهیم پس شما اعتبار و حقانیت کلام را نه در خود کلام که در گوینده آن می دانید و از این روست که گرفتار تناقض گوئیهای بسیار می شوید. این تناقض گوئیها در نقد عمومی نظرها بر شمرده شدند. در این جا تنها یاد آور می شوم که «نقد برای نقد» انجام نمی گیرد بلکه یا بقصد پیراستن موضوع نقد از ناحق است و یا جانشین کردن موضوع نقد با دلخواه خود. هرگاه بنا بر این شود که، در مقام نقد قول، اصل «ما قال» است، اقتضای صداقت اینست که منتقد قصد خویش را شفاف و از آغاز بیان کند.

در زیر، دیگر تناقضهای موجود در متن چنین حکمی را می جویم:

۱. تلقی وحی به عنوان «نوعی توانائی بخشیدن به پیامبر که این گونه سخن بگوید»، بدان معنا است که تمامی قرآن ساخته پیامبر است. لاجرم این حکم با حکم دوم خود همین صاحب نظر که در جای دیگر می گوید «گزینش کلمه ها و جمله ها و حتی معانی از خود پیامبر است» تناقض پیدا می کند. زیرا بنا بر قسمت دوم، مضمونهای آیه ها به پیامبر وحی می شده است و او آنها را در قالب جمله ها باز می گفته است.

۲. هرگاه صاحب نظر بگوید مقصودش توانائی دریافت مضامینی است که خداوند در آیه ها اظهار کرده است، جمله گویای خلاف این مقصود و گویای ایرادات آشکاری است که در نقد عمومی نیز تبیین شد. ایراد اول این ادعا آن است که خداوند را می باید این توانائی باشد که رهنمودهای خود را در کلامی روشن و سر راست به پیامبر ابلاغ کند. ایراد دوم این است

که بپرسد که یافتن کلمه و ساختن جمله و حتی معنی را بر عهده پیامبر می گذارد، خداوند چرا نتواند به پیامبر آن توانائی را بدهد که او از خود معنی ناسازگار با مضمون وحی را نسازد و جانشین مضمون وحی نکند؟

۳. دوگانگی مضمون و معنی چه معنی می دهد و از چه رو است؟ آیا این پرسش به ذهن صاحب یا صاحبان نظر نرسیده است یا قصد داشته یا داشته اند حکمی مبهم صادر کنند؟ مضمون، خود درکی است که انسان از کلامی پیدا می کند (المضمون من الجملة ما يفهم منها). مضمون نا برگرفته از کلام، خدا هم نیافرید! در حقیقت، معنی از کلمه و جمله جدائی ناپذیر است و بر مضمون مقدم است.

۴. هر معنائی که به پیامبر وحی شده است، لاجرم در همان زمان در کلمه ها و جمله ای بیان شده است. پس مجالی برای پیامبر نمی ماند تا برای آن معانی، کلمه ها و جمله بجوید. گرچه بنا بر اصل ثنویت، می توان، در ذهن، معنی را بر کلمه مقدم گرداند اما عقلی که گرفتار این سان دوگانه سازیها می شود، لاجرم در نمی یابد که ادعایش ناممکن و متناقض است.

۵. هرگاه قائل به وحی باشیم، بنا بر قرآن، خداوند به آفریده های خود، از جمله به زنبور نیز وحی می کند. ولی عقل انسانی برای دریافت وحی خداوند، می باید توانائی «به دل اندیشیدن» را یافته و آزادی کامل جسته باشد. وحی ای که چنین انسانی دریافت می کند، در کلامی دریافت می شود که تغییر حتی یک کلمه، معنی را تغییر می دهد. بنا بر این، هرگاه بگوئیم کلمه ها و جمله ها و بسا معانی را پیامبر گزیده است، او دیگر امین و صادق نیست و کسی است که به عمد کلام خدا را تغییر داده است. همانطور که در نقد عمومی خاطر نشان کردم، این تناقض به هیچ رو قابل حل نیست مگر به انکار وحی و یا انکار صداقت و قابلیت پیامبر.

۶. افزون بر این، هرگاه فرض کنیم خداوند وحی نکرده است و قرآن فرآورده پیامبر است، باز اگر عقل او را آزاد بشماریم، فرآورده های این عقل، بر اصل موازنه عدمی نمی توانند متناقض باشند. می توانند از نقص به کمال روند اما به ترتیبی که یادآور شدیم، وجود تناقض افشاگر قدرتمدار بودن عقل است. پس هرگاه قرآن فرآورده پیامبر خوانده شود و واجد تناقض ها

و ملغمه ای از حقیقت ها و خلاف حقیقت ها باشد بی شک عقل پیامبر قدرتمدار بوده است.

حکم هفتم: پیامبر خودش ادعا نکرده است که قرآن کلام خداست؛

فرض کنیم نه قرآن تصریح کرده است که کلام خدا است و نه پیامبر گفته است قرآن کتاب خدا است. اما از آنجا که او خود را «پیامبر» نامیده است، برای این وصف لوازمی وجود دارد؛

۱. اگر وی در مقام بیان حتی سکوت نیز می کرد، پیامبری خود را تکذیب کرده بود. زیرا کسی از «رسول» نمی پذیرفت که از سوئی بگوید "بر رسول جز ابلاغ پیام نیست" و چون از او پرسند پیام از کیست؟ سکوت کند. و اگر او نمی گفت پیام خداوند است، خویشان را در ادعای پیامبری تکذیب کرده بود و کل بعثت بی معنا می گشت و...

ممکن است کسی بگوید که پیامبر به رهبری برانگیخته گشته ولی کار ابداع و ابلاغ اصول و هدف و روش راهنما و تمیز حق از باطل و... برعهده خود او گذاشته شده است. اما باز بنا بر این فرض، برعهده او بود که شرط امانت و صداقت را بجا می آورد. اما او هر گاه می گفت چنین مأموریتی دارد، مصلحی می شد (که فرق دارد با «پیامبری» کردن) و چه بسا امکان اصلاحگری نیز نمی یافت. زیرا امر مهمی که گوینده این سخن (پیامبر نگفته است قرآن کلام خدا است) - که بیاور نمی گنجد که کسی باشد و چنین ادعائی بکند - از آن غافل است، اینست که اصلاحگری در نظام اجتماعی بسته ای، که قدرت، خدای واقعی است، تنها در جهت استوار کردن بازهم بیشتر همان نظام ممکن است. در هر سامانه ای، اصلاح در جهت پایدار تر کردن همان سامانه معنا دارد. چنانکه در نظام ولایت مطلقه فقیه، اصلاح در جهت عینیت یافتن بسط ید «رهبر» بر جان و مال و ناموس مردم انجام شدنی است و در عمل نیز تحت شعارهای دوران اصلاحات این چنین شد. پس پیامبری می باید بیرون بردن انسان از نظام اجتماعی بسته و شکستن اسطوره قدرت در تمامی اشکال آن می شد. بدان سان که انسان از بندها رها شود و خود را بعنوان انسان کرامت و حقوقمند باز شناسد و در فراخوانی باز رشد،

پیش رود. از این رو بود که رسول، مقام و مالی را که اشراف قریش به او پیشنهاد کردند نپذیرفت، تا پای جان در نبوت اش استقامت ورزید و به کاری چنان سخت همت گمارد که استوار ترین اراده ها را هم می شکست.

۲. برفرض که جامعه او را به عنوان یک مصلح می پذیرفت، دیگر دینی در کار نبود که فردا و فرداها یی داشته باشد. آموزه های اصلاحگرانه او نه ماندگار می شد و نه دامنه انتشارش از محدوده حجاز بیرون می رفت، چرا که آموزه های اصلاحی ای که یک نسل می پذیرد، بسا نسل آینده نپذیرد. اما اصول و هدف و روش و حقوقی پایدار می مانند که همه زمانی و همه مکانی باشند و همگان، نسل ها از پی یکدیگر، بتوانند آنها را تجربه کنند و در آزادی و حقوقمندی رشد کنند. از این رو، او با شجاعتی که خاص انسان آزاده و صادق و امین است فرمود: این کتاب، کتاب حق است. آری، او بنا را بر این گذاشت که «چون حق است خدا فرمود و نه چون خدا فرمود حق است». به سخن دیگر، از انسان خواست فراتر از گوینده، رهنمود را تجربه کند تا از حقایق آن آگاه گردد. این محک «سنجیدن به حق و نه به شخص» که ترجمان شجاعت بی مانند در راستگویی است، یک سخن است و این سخن که پیامبر ادعا نکرده است که قرآن کلام خدا است، سخنی دیگر. تأکید بر سنجیدن شخص به حق تا بدانجاست که قرآن انسانها را فرا می خواند، قول، نه تنها قول این و آن «شخصیت» که هر قول را، همه قول ها را، بشنوند و بهترین آنها را برگزینند. خداوند به انسانهایی که بدو آزادی جسته اند، بخاطر در پیش گرفتن این روش بشارت می دهد که راه رشد را از بیراهه غی باز شناخته و در پیش گرفته اند.

۳. اما هم قرآن فراوان تصریح می کند که کلام خداوند است و هم پیامبر مکرر قرآن را کتاب خدا می خواند. در افزون بر ۲۸۰ آیه از «کتاب خدا» سخن به میان است و از جمله، در سوره های بقره آیه ۷۵ و توبه آیه ۶ و فتح آیه ۱۵ و... سخن از کسانی هست که کلام خداوند را می شنوند و می فهمند. پیامبر نیز همین را به تکرار گفته است. از جمله حدیث معروف به ثقلین؛ «اما بعد، ای مردم! در حالی شما را ترک می کنم که دو چیز سنگین میان شما می گذارم؛ «کتاب الله» و اهل بیت خود ...»، و یا «من انسانی مثل شما

هستم و گمان به خطا یا صواب می برم ولی هر چه را بگویم خدا گفته است، (قول خدا است). من هرگز به دروغ (قولی را) به خدا نسبت نمی دهم» (کلام پیامبر ۹۴۱، صفحه ۳۴۴ نهج الفصاحه)، و یا «ای مردم! (امر و نهی ای را) از من نشمارید. من حلال نکردم مگر آنچه را خداوند حلال کرده است و حرام نکردم مگر آنچه را خداوند حرام کرده است» (کلام پیامبر ۱۰۴۷، صفحه ۳۶۶ نهج الفصاحه) و...

حکم نهم: اگر پیامبر در محیط دیگری زندگی می کرد، بسیاری از احکام مثل احکام جرائم و مجازاتها احتمالاً بخشی از پیام او نمی بودند؛

پیامبر به گواه تاریخ و به قول علی (ع) «در شوره زار زندگی» مبعوث شد و پیام او همین شوره زار را به مزرعه نمونه زندگی بدل کرد. موفقیت اسلام در جامعه عربستان آن روز، دلیلی بر حقانیتش بود و چون بیان آزادی بود حصارهای سانسور قادر نبودند برای مدت طولانی مانع از انتشار این پیام به دیگر نقاط جهان شوند. گردش روزگار را ببین! استبدادها اسلام را چه اندازه می باید از خود بیگانه کرده باشند که دلیل حقانیت اسلام (=آزادی) به دلیل واپسگرایی و خشونت گرائیش بدل شده باشد!

با این وجود، بنا را بر این بگذاریم که قرآن، اصول راهنمایی برای دادگستری در بر نداشته باشد و چون در باره قرآن است که بحث می کنیم، بنا را بر این بگذاریم که موضوع بحث ما، به طور خاص، مقوله جرائم و مجازاتها در قرآن هستند. زیرا که در ذهنیت های مدرن از بحث انگیزترین بخش های قرآن همین موضوعات جزایی اند. با این دو پیش فرض، باید پرسیم:

۱. در حالی که آیات جزایی در قرآن بسیار محدودند، در کدامیک از جامعه های آن روز، دامنه جرائم محدود به جرمهای مندرج در قرآن و مجازاتها خفیف تر از مجازاتهای مقرر در قرآن بوده اند؟ آیا در فقه یهودی و در جامعه های یهودی و مسیحی جرائم کم شمار تر و مجازاتها خفیف تر بوده اند و یا در قلمرو اسلام؟ بدون کمترین تردید، جرائم و مجازاتها در قرآن، خفیف ترینها بوده اند.

۲. در اروپائی که تحت ولایت مطلقه پاپ در می آمد و وارد دوران تفتیش عقاید می شد، جرم ها و مجازاتهای سنگین و بس وحشیانه بر هم افزوده می شدند و تا پایان قرن ۱۸ و مدت طولانی پس از وقوع رنسانس و «عصر روشنگری» و انقلاب کبیر فرانسه، اروپا گرفتار دادرسی های خودکامانه و قاضیان شرع خودکامه و مجازاتهای سبعانه بود. در عصر روشنائی، مراجعه به دیگر تمدن ها از جمله به اسلام به منظور دوری جستن از این میراث خشن، بود. توجه به اصل کرامت انسان، اصالت انسان و تردید در حقیقت داشتن «گناه اولیه» و پذیرش فطرت خوب انسان و حقوق طبیعی، که در رنسانس و پس از آن در عصر روشنگری پذیرفته شدند (۳)، هیچیک مأخذی جز قرآن نمی داشتند. خوب بود گویندگان این سخن، به خطابه معروف حیوانی پیکو دلامیراندولا (۱۴۹۴-۱۴۶۳ میلادی) با عنوان "کرامت انسان" (Oration on the Dignity of Man) که نزد تاریخ دانان دوره رنسانس به مانیفست رنسانس در غرب مشهور است، توجه می کردند. او در این خطابه معروف سخنش را با تاثیری که از کلام مسلمانان در باره اصالت انسان پذیرفته است آغاز می کند. در نیمه قرن هیژدهم در برخی از کشورهای اروپائی شکنجه ممنوع شد، اما در قرن بیستم، شکنجه و جرم عقیده و بسیاری جرائم دیگر بازگشتند و امروز، در کاخ سفید «سلول شکنجه» ایجاد می شود و آنگونه که محققان اجتماعی می گویند سیر تشدید مجازاتهای سرکوب گرایانه در نظام های غربی مدتی است در حال برگشت است!

۳. تنها عقل توجیه گر است که جرائم و مجازاتها را از "سامانه" (سیستم) (۴) ای جدا می کند که در محدوده آن مقرر شده اند. پدرم می گفت: احکام دین مجموعه ای را تشکیل می دهند که باید با هم اجرا شوند و اگر قرار باشد احکامی اجرا و احکامی اجرا نشوند، نه داد گستر که ستمگستر می شوند. بسا آن فقیهان که نه تنها مخالف اجرای حدود در زمان غیبت بوده اند، بلکه اجرای عبادت جمعی ای چون نماز جمعه را هم درست نمی دانسته اند چنین دیدگاهی داشته اند و در تشخیص و اجرای حدود، دست کم به اصل عدالت و نص قرآن (آیه های ۱۵۰ تا ۱۶۰) که پذیرفتن بعضی احکام و نپذیرفتن

بعضی دیگر را ستمگری می داند و نیز به تجربه های ستمگرانه در تاریخ خلافت های اسلامی، توجه داشته اند. (۵)

در حقیقت، هرگاه اصول راهنمای قضاوت و عدالت اجتماعی لحاظ نشوند به ترتیبی که نیازهای مسبب جرم و جنایت برآورده نشوند، نیازهایی مانند نیاز به نان و مسکن، نیاز به بهداشت و آموزش و پرورش، نیاز به برابری در امکانات و فرصتها، نیاز به آزادی و استقلال واقعی، نیاز به محبت، به برادری و تفاهم، نیاز به منزلت و کرامت، نیاز به رشد و نیاز به معنویت و خشونت زدائی، هیچ سامانه جزائی عادلانه و انسانی نخواهد شد و دولتی که از دین، به اجرای حدود بسنده کند و یا به اجرای حدود تقدم ببخشد، جز توسعه استبداد و ستمگستری، نمی تواند کرد و نمی کند. و البته چنین سرنوشتی در انتظار دولتی هم هست که به اجرای سامانه جزائی مستقل از سامانه عمومی دست بزند. زیرا که سامانه جزائی تابعی از سامانه عمومی است و یکی بدون دیگری هرگز بسامان نخواهد گشت هر قدر هم افراد درگیر در سامانه جزایی خیرخواه باشند. به دلایل زیر:

۳ / ۱- اگر نگوئیم مهمترین، در شمار مهمترین غفلتهای عقل توجیه گر غفلت از این امر است که بر محور قدرت محض، سامانه ای که قابل پیشنهاد به مردم باشد و مردم آن را بپذیرند، اصلاً اندیشیدنی و پیشنهاد کردنی نیست. زیرا حق با قدرت در تضاد است و از این رو، ابداع سامانه ای که حقوق فرد انسان و جمع انسانها و جانداران و محیط زیست را در بر گیرد، بر این محور شدنی نیست. هیچ قدرتی تن به قبول و اجرای یک سامانه را نمی دهد. زیرا عمل به حقوق و رعایت حقوق نافی موجودیت قدرت هستند. از این رو، دولتهای قدرت مدار ولو به سامانه بخاطر اخذ مشروعیت نیاز دارند، اما وقتی کارشان (= سلطه گری) را می آغازند به «جزائیات» است که تقدم می بخشند. برای مثال، دین سالاران که قدرت را جانشین آزادی و استقلال، بمثابة یکی از بزرگترین انقلابهای صلح آمیز تاریخ بشریت کردند، از اولین کارهایشان یکی این بود که دادگاه های شرع برپا ساختند و نه احکام جزائی منصوص در قرآن و اصول راهنمای قضاوت که از فقیه و یا پیش خود، فراوان جرم و مجازات ساختند و خشونت گسترده کردند. و این البته واقعیتی است که هر ایرانی

روزانه آن را خود تجربه می کند. پیامبران خدا، موسی و عیسی و محمد (ص)، بنا بر آیه های ۱۵۰ تا ۱۶۰ سوره نساء چون با رفتار عقلهای توجیه گر سر و کار داشته اند به تجربه فهمیده بودند که ایمان به بعضی و کفر به بعضی دیگر، بکار قدرتمدارها می آید و به آنها امکان می دهد به قدرت (= زور) مشروعیت بدهند و انسان حقوقمند را موجودی تکلیف مند و مطیع طبع گردان قدرت کنند. هرگاه ما ایرانیان از آیه های فوق غفلت نمی کردیم و می دانستیم که انکار سامانه و پذیرفتن بخشی و انکار بخشی دیگر، امری جدید نیست، و هشدار سخت ارزشمند قرآن را می شنیدیم و آن را آویزه گوش می کردیم، بسا ایران گرفتار فاجعه ولایت مطلقه فقیه نمی گشت.

برای این که هشدار قرآن آویزه گوش شود و در جنبش برای آزادی و حقوق بکار آید، یادآور می شوم که تا پیش از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، بر زبان آقای خمینی کلمه ای در باره «اجرای جزائیات فقه» بر زبان نیامد چه رسد به اختیار فقیه در جعل جرم و مجازات. اما از زمانی که بنا بر استبداد شد، نخست «قانون قصاص» بود که تنظیم گشت و به اجرا در آمد. آقای دکتر سنجابی بهوش بود و در نوفل لوشاتو به آقای خمینی گفت: قانون مدنی را مجتهدان تراز اول نوشته اند و موافق با احکام شرع است. آقای خمینی تصدیق کرد. آقای دکتر سنجابی ادامه داد: قانون جزائی کنونی نیز مابینتی با اسلام ندارد. آیا شما بنا دارید آن را تغییر دهید؟ آقای خمینی پاسخ داد: ما بنا نداریم این قانون را تغییر بدهیم. بنا بر تغییر قوانینی داریم که مخالفت مسلم با اسلام دارند. اما در موقع برگشت از پاریس، چون بنا بر اجرای احکام قصاص و جعل انواع جرم و مجازات به قصد سلب آزادی ها شد، آقای دکتر سنجابی اعتراض کرد و رفتار آقای خمینی را «نقض عهد» دانست. ولی راستی اینست که این تنها عهدی نبود که نقض شد. ولایت جمهور مردم و بیان انقلاب عهدی بود با مردم ایران، و در برابر مردم جهان، که نقض شد. گفت و گوی مکتوبی که با آقای منتظری در باره چگونگی توسعه مجازات اعدام به نام اسلام در اسفند ماه گذشته انجام شده است از واقعیت دیگری پرده بر می دارد. آقای منتظری در پاسخ به سؤال آقای حسن رضائی در باره نحوه توجیه فقهی اعدام هایی که حتی در قلمرو فقه سنتی هم نمی

گنجند و به ویژه بحث توسعه قلمرو افساد فی الارض و کاربرد آن در باره مخالفان سیاسی مسلمان، ما را از «فریب فقهی» بس حیرت انگیزی آگاه می کند: آقای منتظری در پاسخ خود توضیح می دهد که، در آن سالها، او بدون توجه به اینکه دادگاه های انقلاب چه نقشه ای در سر دارند نظر فقهی اش این بوده است که عنوان افساد در آیه محاربه (مائده آیه ۳۳) عنوان مستقلی است. معنای این نظر فقهی این است که علاوه بر جرم سنتی محاربه عنوان جزایی دیگری هم به نام مفسد فی الارض وجود دارد که بنابراین می توان برایش مجازات محارب را تعیین کرد. وی در این پاسخ تصریح می کند که او نظرش را اصلاح کرد و قول خود را پس گرفت، اما آقای خمینی در عین حالی که خود حاضر نبود در پاسخ به رئیس قوه قضاییه وقت چنین فتوایی را بدهد، در جواب رئیس قوه نوشت: "مجازید به نظر آقای منتظری عمل کنید". و پس از صدور این جواز بود که شمار اعدامی ها تحت عنوان مفسد فی الارض روز افزون می شود. آقای منتظری متوجه امر می شود و توسط آقای احمد خمینی به آقای خمینی اعتراض می کند و اظهار می کند اجازه نمی دهم به استناد فتوای من افراد را اعدام کنید. ولی آقای خمینی به این اعتراض وقعی نمی نهد و به قضات پیام می دهد که: "در عمل به فتوای کسی اجازه و رضایت او شرط نیست" و قاضی می تواند به فتوای پیشین وی عمل کند! آری بدین سان بود که دولت ولایت فقیه اسلام را بمثابة یک سامانه حقوق و خشونت زدائی بلاجرا گردانند. این دولت بر «جزائیات» که بخش عمده آن نیز مأخوذ از فقه یهود (از جمله سنگسار) و غیر آنست، اکتفا نکرد و از پیش خود جرم مستقلی به نام «فساد فی الارض» و صدها جرم دیگر تراشید که بنابر تحقیقی سرانگشتی در مجموعه قوانین جزایی نظام ولایی هم اکنون بیش از ۱۰۰ عنوان جزایی تحت عنوان افساد فی الارض وجود دارد. خلاصه، دین استقلال و آزادی سال ۱۳۵۷ در این «جزائیات» ناچیز شد. بهنگام پاسخ گفتن به پرسشها، به رابطه قدرت با سامانه باز می گردم.

اینک بر منتقدان است که از خود بپرسند آیا از رابطه سامانه با قدرت غافل بوده اند یا خیر؟ و آیا توجه داشته اند که با جدا کردن «حدود» از اصول راهنمای قضاوت و حقوق انسان و از سامانه عمومی زندگی که در

قرآن تبیین شده اند، سامانه پیشنهادی قرآن را بلکل بلا اجرا می کنند و در نظر مسلمانان و عموم انسان ها بخشی از سامانه را آرمانی دست نیافتنی و یا بی ارتباط با زندگی این جهانی و در نتیجه بخش دیگر را هم بلا اجرا می کنند؟ آیا توجه داشته اند که در نهایت سود کارشان به استبدادهای حاکم بر کشورهای مسلمان و قدرتهای مسلط می رسد؟

حتی در غرب که سامانه عمومی صفت لیبرال دارد و سامانه جزایی مدعی حقوق بشر است، به این دلیل که بار زور در روابط انسانها با یکدیگر در طول زمان بیشتر و خشونت زدائی جای خود را به خشونت گستری داده است، مسابقه جرم و مجازات و گسترش روز افزون آسیبها و نابسامانی های اجتماعی و روند افزایش کیفرهای سرکوبگر، گویای قدرت محور بودن نظام اجتماعی لیبرال و قابل اجرا نبودن سامانه در کلیت خویش است و عقل آزاد را از واقعیتهای زیر آگاه می کند:

۳/۲ - پس مقایسه باید واقعی باشد، یعنی مقایسه باید مقایسه سامانه ها و نه بخشی از آنها، بخصوص از لحاظ خشونت زدائی و عدالت گستری، باشد.

۳/۳ - هرگاه سامانه در تمامیتش به عمل در نیاید، دستگاه قضائی و حقوق جزا و غیر آن، آلتی در دست اقلیت حاکم می شود. به تریبی که بخش بزرگی از مجازاتهای قدرت فرموده، در خارج از قلمرو قوه قضائیه اعمال می شوند. الان بی دلیل نیست که در ایران با رواج پدیده انتقام گیری های خصوصی و حتی برگزاری محاکمه و اجرای مجازات در خانه و خارج از دادگستری رسمی مواجهیم. وجود و گسترش انواع مافیها در دستگاه قضایی اساساً یکی از نمادهای این دوگانگی خشونت گستر است.

۴. آنگاه که احکام جزائی بخشی از سامانه عمومی صلح آمیز جامعه می شوند و دستگاه قضائی مسئول خشونت زدائی و صلح اجتماعی از راه کاستن بار زور در رابطه ها می شود و از اصول راهنمای قضاوت در تشخیص جرم و تعیین مجازات پیروی می کند، اندیشه راهنما بیان آزادی است.

زمانی که به تقاضای دو وکیل مدافع فرانسوی به نمایندگی از سازمانهای مدافع حقوق انسان، به تحقیق در باره حقوق انسان در قرآن و اصول راهنمای قضاوت در قرآن پرداختیم و حاصل تحقیق در کتابی انتشار یافت،

هنوز ۱۰ اصل راهنما بیشتر در قرآن نیافته بودم. وقتی حاصل تحقیق به زبان فرانسه در اختیار آن دو حقوقدان قرار گرفت، در شگفت شدند و گفتند هنوز در سامانه های حقوق قضائی غرب تمامی این اصول شناخته و مرعی نیستند. از آن پس، این تحقیق را ادامه داده و ۸ اصل دیگر یافته ام. اصل جبرانی و ترمیمی بودن کیفر یکی از این اصول است. هرگاه قضاوت طبق اصول راهنمای قرآن انجام بگیرد، قاضی حکم به مجازات غیر قابل ترمیم و جبران نمی دهد. یک دلیل از دلایل از خود بیگانه شدن بیان قرآن - که بیان آزادی است - در بیان قدرت، همین که اولاً، در نظام های به اصطلاح اسلامی شده ای مانند ایران تحت ولایت مطلقه فقیه و سودان از زمان استبداد جعفر نمیری، جرائم و مجازاتهایی که در قرآن وجود ندارند، بر جرائم و مجازاتهای آمده در قرآن افزوده شده اند و افزون بر این آیین دادرسی سخت گیرانه قرآن جای خود را به محاکمه بر اساس ظن و گمان قاضی سپرده است؛ ثانیاً، تنها به ساختن جرم و تشدید کیفرها پرداخته اند اما از رعایت اصول کلی راهنمای قضاوت، به ویژه اصول پیشگیری از جرم، آنچنان که قرآن مقرر می دارد، خبری که نیست بلکه ضد آن رواج دارد. این موضوع را در مطالعه ای که چندی پیش در باره مجازات اعدام بود و در نشریه انقلاب اسلامی منتشر شد به طور تفصیلی بررسی کرده ام که دعوت می کنم آن را مطالعه فرمائید. (۶)

نقدهای بالا معلوم می کنند مقایسه هایی که سبب صدور حکمی از این نوع می شوند تا کجا صوری و بی پایه هستند. بسا این نوع صورت بندی ها، عقل مقایسه گر و عقلیایی را که چنین حکمی را می پذیرند، به تصدیق خلاف حقیقت وا می دارند، اما غفلت بزرگ چنین عقلی، غفلت از موضوعی ریشه ای به نام آموزه حقوق است. توضیح این که:

۵. قرآن یا بیان حقوق هست و یا نیست. اگر نیست، چرا می باید عقل خود را مشغول صدور حکمی از نوع حکم های ده گانه کند؟ اما اگر بیان حقوق است، حق همه مکانی و همه زمانی است. پس، پیامبر در هر جامعه ای مبعوث می شد پیامبر بیان آزادی و حقوق می گشت و کتاب خدا همین کتاب می شد.

هرگاه بیان آزادی را مشتمل بر اصول راهنما و حقوق ذاتی و هدف (رشد در آزادی = پندار و گفتار و کردار در مقام خلیفه‌اللهی) و روش لااگره (= خشونت زدائی) بدانیم، قرآن می باید بیانگر اصول راهنما و حقوق ذاتی و روش و هدف باشد. این نگرش در قرآن، نگرشی است سوای نگرش عقل قدرتمدار که یا می خواهد قرآن را با قدرتمداری سازگار کند و یا می خواهد بیان قدرت دیگری را جانشین کند و آن را وسیله سلطه بر مردمان کند.

حکم دهم: وجود سه دیدگاه متمایز در باره معنای وحی قرآنی در ایران امروز؛

به راستی دو دیدگاه بیشتر نمی تواند وجود پیدا کند: دیدگاه آزادی و دیدگاه قدرت. وگرنه، به ترتیبی که در نقد عمومی خاطر نشان کردم، در طول قرون، قرآن با بسیاری از بیان های قدرت تطبیق داده شده و تفسیرهای دلخواه این و آن بیان قدرت را یافته است. در حال حاضر نیز، هرگاه از دید این و آن بیان قدرت موجود در غرب (که همه در بن بست اند) در قرآن نگریسته شود، این نگرش خواه بقصد تفسیر آن به ترتیبی که با بیان مطلوب تطبیق جوید و خواه به خاطر آن باشد که بتوان از طریق نقض پذیر نشان دادن متن راه برای بیان مطلوب مفسر باز شود تا فوراً احکام مطلوبش را جانشین بیان قرآن و احکامش کند، عقلی که بدین شیوه در قرآن می نگرد، همچنان زندانی بیان قدرت است. امید که این نقد در آزاد کردن عقلا و نگرش آنها در قرآن، از دیدگاه آزادی سودمند افتد.

اینک می توانیم برای پرسشها، بر وفق بیان آزادی، پاسخ بجوئیم. بحث در باره پرسش های ۱۲ گانه را به نوبت بعدی وامی گذارم.

۱. شاید برای بیش از ۱۰ میلیون از هموطنانمان که در ایران امروز، به حکایت آمار رسمی خود حکومت اسلامی زیر خط فقراند و با عفریت فقر و نداری هر روز با تمام وجود درگیرند جای تعجب باشد که در کشور پیشرفته ای مثل آلمان که بزرگترین صادرکننده کالا در دنیاست به اقرار

خودشان هم اینک بیش از هفت میلیون انسان در روز غذای کافی برای خوردن ندارند که در میان این رقم نزدیک دو و نیم میلیون کودک وجود دارد. در حالی که در سال ۱۹۶۵ از هر ۷۵ کودک آلمانی یک نفر فقیر محسوب می شد در سال ۲۰۰۷ و به یمن سیاست های اقتصادی لیبرال تر از هر ۶ کودک آلمانی یکی در شرایط فقر به سر می برد. برای اطلاع بیشتر از این اوضاع به گزارش سال ۲۰۰۷ سازمان آلمانی برای کمک به کودکان (das Deutsche Kinderhilfswerk) مراجعه کنید.

<http://www.dkhw.de>

نیز برای اطلاع از ابعاد نزدیک شونده فاجعه مواد غذایی در دنیای به اصطلاح جهانی شده و پیامدهای خشونت بار آن هم بر جوامع فقیر و هم بر روابط میان دولت ها به ویژه در کشورهایی مثل هند و مصر و هائیتی به گزارش ها و سرمقاله های روز ۱۸ آوریل روزنامه نیویورک تایمز مراجعه کنید.

<http://www.nytimes.com/2008/04/18/world/americas/18food.html>

۲. در مطالعاتی که تاکنون در باره آموزه حق در بیان آزادی داشته ام ۱۵ ویژگی برای تشخیص حق ها از ناحق ها یافته ام. در قرآن، خدا حق است، هستی حق است و آزادی هم حق است اگر بر اصل موازنه عدمی فهمیده شوند. بر این اصل حق جایی ظهور دارد که قدرت (=زور) غایب است. در حقیقت بر این مبنا ناحق می شود هر ساخته زوری. در این آموزه، حق از سنخ هستی است و به هر بودشی اطلاق می گردد که در آن هم هستی هر پدیده در خودش و هم روابط میان نهایت دارها با یکدیگر (انسان-انسان و انسان-سایر مخلوقات) و هم با بی نهایت (با خدا) بر اصل عدم زور (=در تعبیر قرآنی لاکراه) برقرار شده است. برای مطالعه بیشتر به متن کتاب حقوق انسان در قرآن، بخش سوم از صفحه ۵۱ به بعد مراجعه کنید.

[http://enghelabe-](http://enghelabe-slami.com/ketab/hoguge_bachar/hoguge_bachar_a4.pdf)

[slami.com/ketab/hoguge_bachar/hoguge_bachar_a4.pdf](http://enghelabe-slami.com/ketab/hoguge_bachar/hoguge_bachar_a4.pdf)

۳. به فصل سوم از جلد چهارم کتاب زیر مراجعه کنید:

Norman Hampson , Histoire de la pensée européenne, ۴. le
Siècle des Lumières, Edition du Seuil, Paris ۱۹۷۲

۴. سامانه و نظام ترجمه های سیستم هستند .
اما واژه سامانه در فارسی برای فارسی زبانان
رستتر و گویاتر است. زیرا در سامانه معنای
"بسامانی" و "رشد" وجود دارد در حالی که بسا
فارسی زبانان از سیستم چنین معنایی را در
نیابند .

۵. برای مثال، مرحوم سیداحمد خوانساری که از
فقهای سنتی است در بحث راجع به اجرای حدود در
عصر غیبت می‌گوید: «اجرای حدود، نیاز به نصب از
سوی امام دارد، ولی چون ائمه نصب را «بی‌حاصل»
و بی‌فایده می‌دانستند، به چنین کاری اقدام
نکرده‌اند و به همین دلیل موضع آنان، خلاف حکمت
نیست.» وی سپس درباره نماز جمعه و اداره حکومت
نیز همین مبنا را مطرح می‌کند و به دلیل «امکان
ورود ظلم» در اجرای این احکام در عصر غیبت،
عدم نصب متصدی را عاقلانه و موجه می‌داند. رک:
سید احمد خوانساری، جامع المدارك فی شرح
المختصر النافع، مكتبة الصدوق، تهران، چاپ
دوم، ۱۳۵۵ ش.، ج ۵، ص ۴۱۱

۶. برای مطالعه بررسی مجازات اعدام در اسلام به
سر مقاله روزنامه انقلاب اسلامی در هجرت شماره
های ۶۸۶، ۶۸۷ و ۶۸۸ به تاریخ آذر و دی ۸۶ در
نشانی زیر رجوع کنید:

<http://www.banisadr.com.fr/index.shtml>

پرسشها از دکتر حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عدمی - پرسش اول

به دلیل چند بعدی بودن و حساسیت بالای بحث در باره متن قرآن و اهمیت بسزایی که این بحث برای شکل گیری و رشد هر نوع اندیشه آزادی خواهانه ای نزد مسلمانان و به خصوص برای جامعه ملی ما ایرانیان دارد، در بخش های قبلی این مطالعه تلاش شد به روش انتقادی، نظریات و آرای مختلف ارائه شده در حد امکان با دقت و انصاف بررسی شده و زوایای پنهان آنها روشن شود. هدف این بود نشان دهیم این نظرها تا کجاها به بیان آزادی، یعنی روشنایی و رشد نظر دارند و در کجاها رو به قدرت، یعنی رو به تاریکی و ابهام و ویرانگری دارند. نقد مقدمه ای که پیش از طرح پرسشها آمده بود، و در بخش های سه گانه قبلی به تفصیل آمد، کار فهم پاسخ به اصل پرسشهای جنجالی کنونی که پیرامون نحوه تکوین متن قرآن پدید آمده است را آسان تر می کند. و از این نوبت به تک تک پرسش های مطرح شده می پردازیم. در اینجا نیز تلاش داریم تا ممکن است فضای عقل، آزاد نگه داشته شود و ضمن آنکه می کوشیم پاسخها قابل فهم برای همه باشد، تا می توانیم به تفصیل پاسخ داده و موضوعات را از هم باز خواهیم کرد.

اولین پرسش و شاید کلیدی ترین آنها که از سوی پرسشگر محترم مطرح شده است و خود در بردارنده چند پرسش است از این قرار است:

بر چه اساسی معتقدید که قرآن بیان ناب آزادی است؟ بر چه مبنایی اصل را بر عدم تناقض/عدم خطا در قرآن می گذارید؟ چرا قرآن کلام محمد نباشد؟ به چه دلیل ذهنیت و دانش و سلیقه و زبان پیامبر نتوانسته است در نحوه تکوین قرآن تاثیر گذار باشد؟

این پرسش مرکب از چهار پرسش است. این پرسشها انگیزه جستجوها و تحقیق‌هایی شده اند که نزدیک به نیم قرن است بدانها مشغولم. آثاری مانند موازنه‌ها، اصول راهنمای اسلام در قرآن، تضاد و توحید و نقد منطق صوری، عقل آزاد، اصول راهنمای قضاوت و حقوق انسان در قرآن، کرامت انسان و از جهتی کتاب کیش شخصیت، در حقیقت نتیجه جستجوهای تحقیقی من برای پاسخ به همین پرسشها هستند. می‌دانم که شما و خوانندگان محترم انتظار ندارید به این کتابها دلالت شوید. پس می‌کوشم پاسخی به این چهار پرسش بدهم که تکمله‌ای بر آن کارها باشد. به هر چهار پرسش موجود در پرسش نخست به ترتیب رسیدگی می‌کنیم:

۱. بر چه اساسی معتقدید که قرآن بیان ناب آزادی است؟

۱/۱ - قرآن کتاب دین اسلام است. در بخش بزرگی از قرآن، به توحید و به پیامبری و به امامت و عدالت و معاد پرداخته شده است. پرسش شما بیشتر به اصل نبوت از میان این اصول پنجگانه دین راجع است. از این نقطه بنیادین می‌آغازم که؛ اگر کتاب (قرآن)، بیان آزادی نباشد، لاجرم بیان قدرت می‌شود. حال باید پرسیم که اگر قرآن بیان قدرت باشد، آیا این پنج اصل دین برجا می‌مانند یا خیر؟

توحید:

بیان قدرت بکار آن می‌آید که عقل آدمی آن را در تنظیم رابطه قوا بکار برد. چون چنین است، در حقیقت، قدرت که خود فرآورده رابطه قواست، راهنمای عقل می‌شود. تنظیم رابطه قوا هم می‌شود چگونگی فرمان‌بری از قوی‌تر و فرمان‌دهی بر ضعیف‌تر. پس در این تنظیم، از آنجا که قدرت راهبر عقل است، خداوند، بی‌نقش و دقیق‌تر بخواهی، بی‌محل می‌شود. پس حتی اگر توحید را هم در "خدا یکی است و دوتا نیست" فرو بکاهیم، بی‌وجود می‌شود.

معاد:

اما عقلی که بر محور قدرت عمل می‌کند، ناگزیر هدف‌هایی را می‌گزیند که در محدوده رابطه قوا برگزیدنی است. بیاد آوریم که حق هستی شمول است

و برای این که عقل بتواند آزادی را به عنوان هدف برگزیند، زمان را می باید بی نهایت فرض کند

زمان آزادی از ازل تا به ابد است اما زمان قدرت کوتاه است. هر اندازه قدرت به مطلق نزدیک تر، زمان آن کوتاه تر. زمان قدرت مطلق صفر است و از این رو، اصلاً پدید آوردنی نیست. چرا زمان آزادی از ازل تا به ابد است؟ زیرا آزادی حد ناپذیر است.

از این رو، هر محدود کردنی، یعنی در جایی قدرت جانشین آزادی شده است. زمان قدرت محدود است زیرا در هستی آفریده، تنها یک محدود کننده وجود دارد و آن نیز قدرت (= زور) است. پس هرگاه قرآن بیان قدرت باشد، اصل معاد نقض می شود. « کتاب الحق » نیز سخنی میان تهی می شود چرا که قدرت ناقض حق است.

عدل:

اما وقتی اندیشه راهنمای آدمی بیان قدرت می شود، غیر از این که جهت، دیگر آزادی نیست، مسیر نیز خط مستقیم نیست. چرا که در میان راهها، فقط یک راست-راه وجود دارد و آن عمل به حقوق است. عدالت نیز میزانی است که، از آغاز، هر پندار و گفتار و کرداری بدان سنجیده می شود. کارکرد این میزان (عدالت)، تمیز دهنده حق از ناحق است وقتی عقل آزاد است و رهنمون آدمی به عمل به حقوق ذاتی خویش و حقوق ذاتی دیگر آفریده ها است. اما اگر قدرت، محور گشت، میزانی که بکار می آید، ترازویی است که کارش سنجش تناسب قواست. در این ترازو، حق را نمی توان سنجید. بدین قرار، هرگاه قرآن بیان قدرت باشد، اصل عدالت نیز نقض می شود.

امامت:

اما هر انسان مجموعه ای از استعدادها است، از جمله استعداد رهبری. وقتی آزاد است، زندگی او عمل به حقوق می شود و در این مسیر مجموعه استعدادها، همراه و همآهنگ فعال می شوند. رهبری کننده انسان، خود او است. بدین سان، محکی که هر کس می تواند بدان بیان آزادی را از بیان قدرت تشخیص دهد، استقلال قوه رهبری او یا عدم استقلال این قوه است.

در حقیقت، وقتی قدرت محور می شود، رهبری به خارج از انسان منتقل می شود. زیرا انسانی که تنظیم کننده پندار و گفتار و کردار او قدرت است، آلت می شود. توضیح این که چنین انسانی در بند رابطه قواست و رهبری کننده فرآورده این رابطه هم چیزی جز قدرت نیست. بدین سان، اصل امامت، بدین معنا که هر کس خود خویشتن را هدایت می کند، نیز نقض می شود.

نتیجه اینست که اصل نبوت نیز نقض می شود. چرا که بیان قدرت نه تنها بی نیاز از خدا است، بلکه نیاز به نبود خدا دارد. وقتی خدائی نیست، پیامبری نیز نیست. افزون بر این که؛

الف- توحید، رها کردن انسان از محدوده ها و محدود کننده ها (= قدرت است و

ب - پیامبری، بنا بر تعریف، رها کردن انسان از پابندی ها، از جمله به گذشته و حال و رها کردن او، در بی کران لا اکراه است. واقعیت یافتن پیامبری به « لا اکراه فی الدین » (در دین اکراه نیست) است و بیان قدرت، بر عکس، اکراه را جانشین لا اکراه می کند

۲/۱ - بدین قرار، اگر قرآن بیان قدرت بود، تعریف این اصول و کاربردها شان نمی توانستند بخش بزرگی از کتاب را تشکیل دهند. هرگاه به دین هایی که در بیانهای قدرت از خود بیگانه شده اند، مراجعه کنیم، در می یابیم چرا توحید، ثنویت و تثلیث شده است و چرا واجد تمامی این اصول نیستند. تأکید ضرور است که تا این زمان، به جهت دین شناسی مقایسه ای، می توان گفت قرآن تنها کتاب دینی است که واجد این اصول و واجد سامانه ای از همه این اصول در هماهنگی با یکدیگر است:

۳/۱ - روش بالا یک روش تجربی است که هر کس می تواند خود آن را تکرار کند. با این روش ما از این حقیقت آگاه می شویم که تغییر بیان آزادی به بیان قدرت، ناقض هر پنج اصل می شود. به سخن روشن تر، تغییر در تعریف اصل نبوت، ناقض این اصل و با نقض سایر اصول همزمان می شود. زیرا این پنج اصل با یکدیگر یک سامانه را به وجود می آورند، به ترتیبی که تغییر یکی از آنها، بدون تغییر اصلهای دیگر شدنی نیست. این تجربه ما را از این واقعیت

آگاه می کند که از خود بیگانه کردن بیان آزادی در بیان قدرت، فقط به انکار یکچند از اصلها و تغییر تعریف اصلهای دیگر میسر می شود. در تاریخ نیز اگر بنگریم، از خود بیگانه کردن اسلام بمثابه بیان آزادی در اسلام بمثابه بیان قدرت، بدین سان انجام گرفته است.

بدین قرار، موازنه عدمی که به قول مدرس اساس دین ما است-، در مقام کار برد، سامانه ای است که ارکان آن همین پنج اصل راهنما است. این ارکان با یکدیگر و در هماهنگی کامل است که قادرند بیان آزادی را تشکیل دهند.

برای اطمینان خاطر، دو تجربه دیگر را نیز پی می گیریم:

۴/۱ - این را می دانیم که هر پدیده ای قوه رهبری دارد. زیرا بدون وجود این قوه، سامانه حیاتمند وجود پیدا نمی کند. حال اگر اصل امامت را انکار کنیم و معنای انکار ما این باشد که به استثنای «گزیده» ها یا «خواص» بقیه انسانها قوه رهبری ندارند، چند پیامد دارد: اولاً، بدین انکار، رابطه خدا و آفریده ها را ناممکن کرده ایم. بالاتر از این، خدا را انکار کرده ایم. زیرا به قوه رهبری است که ارتباط مخلوق با خالق برقرار می شود. حتی اگر یک ذره بتوان یافت که قوه رهبری نداشته باشد، اثبات شده است که خدا نیست. ثانیاً، چون خدا نیست، پیامبری نیست و هرگاه این دو نیستند، بیان آزادی و بنا بر این، میزان عدالت و معاد نیز نیستند.

حال اگر گفته شود قوه رهبری را هر آفریده ای دارد، اما توانائی رهبری آفریده ها یکسان نیست و در میان انسانها توان رهبری «نخبه ها» بیشتر و توان رهبری «عوام» کمتر است و از این رو، عقل حکم می کند عاقل بر جاهل حکومت کند. در واقع از افلاطون و ارسطو تا امروزیان هم همه بیانهای قدرتی که ساخته شده اند، نخبه گرا بوده اند. بیان قدرتی که نخبه گرا نباشد، نمی توان ساخت و وجود ندارد چرا که بر اصل ثنویت، همیشه دو محور وجود دارند که یکی می باید فعال و دیگری فعل پذیر باشد. محور فعال، رهبری کننده و محور فعل پذیر رهبری شونده است. اما آیا در بیانی که قرآن تبیین می کند، نخبه گرایی وجود دارد؟ نه. قرآن به روشنی ثنویت و

تثلیث- که آنهم به ثنویت تک محوری باز می گردد- را نفی می کند. مخاطبان آیه های قرآن، جمهور انسانها (ناس) هستند (بیاناً للناس).

در قرآن، حقوقی که ذاتی حیات انسانها هستند را هر انسان خود می باید به عمل در آورد. حقوق هر کسی مرهون عمل خود اوست. دیگری به جای ما نمی تواند زندگیمان را عمل به حقوق کند. رابطه هر انسان با خدا - که بی آن آزادی انسان واقعیت پیدا نمی کند - مستقیم است و هر انسان خود می باید آن را برقرار کند. تکلیف بیرون از حقی که واداشتن انسان به عمل به آن، نیاز به ولی امر داشته باشد، وجود ندارد و بنا بر قرآن، حکم زور است و تن دادن به آن ستم کردن به خویش است.

حقوق جمعی و اداره امور جمع نیز به جمع راجع است که فرمود: امرهم شورای بینهم. عمل به این حقوق و اداره امور جمعی نیز نیازمند شرکت همگان در عمل به حقوق و مسئولیت جمعی برای اداره جامعه است. این دوکار نیز نیاز به « رهبر » یا « رهبران » صاحب اختیار بر مردم را ندارد، بلکه به یقین نیازمند نبودن چنین « رهبر » یا « رهبرانی » می باشد.

رشد هر انسان و رشد هر جامعه محصول کار آن انسان و آن جامعه است. یکی نمی تواند به جای دیگری رشد کند همانطور که جامعه ای نمی تواند به جای جامعه دیگری رشد کند. بنا بر این، رشد فرد و جمع نیز، بخصوص در آنچه به بکار بردن نیروهای محرکه دارد، کاری است که فرد و جمع خود باید بکنند و وجود نخبه های صاحب اختیار از عوامل ضد رشد است.

بدیهی است که جمهور انسانها و جامعه ها به وجود الگوها، انسانهای آزاد و در رشد که به گفتن و عمل کردن هشدار دائمی باشند و انسانها را به حقوق خویش و عمل به این حقوق بخوانند، نیاز دارند. از این رو است که در قرآن، از نخبه های دارای صاحب اختیار سخنی بمیان نیست اما از الگو (=اسوه حسنه) و منذر و مبشر و امام و شاهد سخن بمیان است.

اینک از منظر دیگری به رابطه عالم و جاهل و «نخبه» و «عوام» و «توده ها» بنگریم:

0/1- عالم دو گونه می تواند با جاهل رابطه برقرار کند:

الف - انتقال علم به جاهل که نیازمند اختیار عالم بر جاهل در جان و مال و ناموس او نیست.

ب - « ولایت مطلقه » عالم بر جاهل به استناد داشتن علم. این رابطه، رابطه قوا میان صاحب اختیار مطلق و بی اختیار مطلق است. آیا قدرت یابی عالم یا عالمان بر جمهور مردم سبب انتقال علم از اولی یا اولی ها به دومی می شود؟ نه. زیرا روش علم، علم است و روش قدرت، قدرت (= زور) است. اگر « دیکتاتوربهای رشد » همه شکست خوردند و اگر « ولایت مطلقه فقیه » ضد دین می گسترده، بدین خاطر است که روش دین گستری، عمل به حقوق و خشونت زدائی و آزادی گستری است.

اما عالم یا عالمانی که به استناد علمشان خود را صاحب اختیار انسانها می کنند، چه اختیار نسبی چه مطلق، خود و جامعه را در رابطه قوا نگاه می دارند و برای آنکه قدرت را از دست ندهند، ناگزیر به تقدم مطلق وجود « نظام » بر حقوق قائل می شوند. به سخن دیگر، خود و جامعه تحت حاکمیت زور را آلت زور می کنند. ایران دیروز و امروز، قربانی این رابطه بود و هست. دیروز بنام ترقی و امروز بنام دین. جامعه های دیگری نیز در جهان این تجربه مرگ و ویرانی را کرده اند و می کنند.

اگر مخاطب قرآن جمهور انسانها هستند و به هیچ رو، قرآن تنظیم کننده رابطه رهبری کنندگان و رهبری شوندگان نیست، بدیهی است این پرسش پیش می آید که آیا اطاعت از رسول و اولی الامر « منکم » تنظیم رابطه میان « نخبه » و « عوام » نیست؟ به این پرسش در کارهای پیرامون « ولایت فقیه » به تفصیل پاسخ گفته ام. در این جا، یاد آور می شوم که:

الف - در مقام تصمیم، (=رسیدن به امر) اطاعت محل پیدا نمی کند. زیرا اولاً، امری هنوز وجود پیدا نکرده است و ثانیاً، هیچکس نمی تواند به جای دیگری تصمیم بگیرد. در مقام تصمیم، اصل بر شوری است. اما در مقام اجرا، یا جمهور مردم خود در اجرا شرکت می کنند و یا کس یا کسانی را بر می گزینند که مدیریت اجرای تصمیم جمعی را بر عهده بگیرد. اقتضای تصمیم و اجرایی که در آزادی محقق شده اند، اطاعت از منتخبی است که او را

مأمور اجرا کرده ایم. چرا که عدم اطاعت از تصمیم جمع، زور در کار آوردن و نقض آزادی است.

ب- به رابطه مسلمانان با پیامبر و بسا رابطه انسانها از باورمند و بی باور به اسلام، در ادامه می پردازم. در این جا، یادآور می شوم که غیر از این که خدا و رسول، امر به حق و عمل به حقوق می کنند و اطاعت از امر ناحق، غفلت از خدا و تن دادن به حکم زور است و باز غیر از این که آیه ۵۹ سوره نساء صراحت دارد بر منتخب بودن ولی امری که مأمور اجرای تصمیم شده است، اگر او از شما (منکم) نبود، آیه تناقض پیدا می کند هم با آیه هائی که در آنها سخن از اتخاذ ولی است و هم با آیه ای که زنان و مردان مؤمن را ولی یکدیگر می خواند و هم نقض اصل امامت و دیگر اصول راهنما را می کرد. زیرا قرآن اگر بیان قدرت می بود، می بایستی حق تصمیم را از جمهور انسانها می گرفت و به نخبه ها می داد. اگر چنین می کرد، قرآن دیگر راه و روش زندگی برای جمهور مردم نمی شد بلکه حداکثر کتابی شامل آرای کسانی چون افلاطون یا ارسطو و یا ماکیاول و ... و یا « چه باید کرد ؟ » نین و یا کتاب های پوزیتیویستها و یا ...

افزون براین، انسانها را از حق تصمیم با هیچ زوری نمی توان محروم کرد. محروم کردن انسانها از حق تصمیم، نافی خدائی خداوند است. زیرا در برابر کسی که ادعای خدا باروی دارد می توان پرسید، خدائی که استعدادها را ذاتی حیات انسانها کرده است چگونه است که آنها را از بکار بردن استعدادهای خویش محروم می کند؟ سرانجام آنکه، قرآن اگر بیان قدرت باشد همچون دیگر بیانه های قدرت، در طول تاریخی دراز، حیاتش ناممکن می گشت. زیرا سامانه ای از ۵ اصل (=قرآن) که بخواهد راهنمای بیان قدرت باشد خالی از تناقض نمی تواند باشد، با تناقض هم نمی توان سامانه ساخت. آری می توان ساخت قدرت ساخت که کارش افزایش ویرانی بر ویرانی باشد، ولی نمی توان از آن طرحی برای زندگی بسامان که زیستن در آزادی و رشد است (=معنای سامانه انسانی) پدید آورد.

۶/۱- هریک از «ایسم» های موجود در شرق و غرب را که مد نظر قرار دهیم، از جمله «مارکسیسم - لنینیسم» و لیبرالیسم، اصول راهنمائی دارند که با آنها

نمی توان سامانه خالی از تناقضی را تشکیل داد. برای مثال، بنا بر «چه باید کرد؟» لنین، حزب پیشآهنگ (=اصل رهبری مرکب از نخبه هائی که به طبقه خود، یعنی بورژوازی، پشت می کنند و در خدمت طبقه پرولتاریا قرار می گیرند) این نقش را پیدا می کند که قدرت را تصرف و دیکتاتوری را برقرار کند. با این دیکتاتوری، مارکسیسم (=اندیشه راهنما) به اجرا در می آید و بر یک خط مستقیم (تحول خطی = جهت یاب و میزان)، راهبر جامعه انسانها به جامعه کمونیستی (=هدف) می شود. در این اندیشه راهنما، جای خدا را جبر تاریخ می گیرد و جای توحید را تضاد. اگر بنای لنین بر این نبود که «هدف مبارزه، تصرف قدرت است»، شاید می توانست به سادگی، آشکارترین تناقض های این چنین اندیشه ای را ببیند. اما قدرت چون هدف شود، چشم انسان کورسو می شود. تناقض هایی که مارکسیست-لنینیست ها نمی توانستند ببینند عبارت بودند و هستند از:

تناقض اول و آشکارترین ها: تناقض میان روش و هدف. توضیح اینکه روش کردن قدرت، هدف کردن قدرت نیز هست. زیرا هدف در روش بیان می شود. از این رو هدف قدرت جز قدرت نمی تواند باشد. طرفه این که مارکس کتاب سرمایه را نوشته است، پس او و مارکسیستها می دانسته اند که سرمایه بمثابه قدرت، هدفی جز افزودن بر خود نمی تواند داشته باشد و ندارد. بدین سان، قدرت بمثابه هدف، جانشین هدف منتظر یا جامعه خالی از تضاد طبقاتی و ظهور انسان جامع و آزاد می شود و دیدیم که در عالم واقع هم در مهد لنینیسم چه شد.

تناقض دوم میان تضاد دیالکتیک که گویا ذاتی حیات ماده است و تحول خطی یا حرکت به خط مستقیم بسوی جامعه ای که در آن تضاد از میان بر می خیزد.. تضادی که بی آن حیات ممکن نیست چگونه می تواند با شروع دیکتاتوری پرولتاریا بی نقش شود و با استقرار جامعه بی طبقه، از میان برخیزد؟

تناقض سوم میان حزب پیش آهنگ طبقه کارگر با پرولتاریائی که، بنا بر جبر تاریخ، مأموریت تاریخیش، راهبری جامعه طبقاتی به جامعه بی طبقه است و

بنا بر « چه باید کرد لنین؟ »، خود تحت قیومت حزب پیش آهنگ در می آید.

تناقض چهارم میان جبر تاریخ و نقش انسان است. انسانی که بنا بر جبر تاریخ، خواه بخواهد و خواه نخواهد می باید سمت و سوئی را که تاریخ معین می کند در پیش گیرد و حداکثر و اگر مترقی و انقلابی باشد جهت تاریخ را بر می گزیند با «اراده گرائی» لنین، به انسان - البته تحت رهبری نخبگانی که حزب پیش آهنگ طبقه کارگر را می سازند - نقش می دهد.

تناقض پنجم میان اراده گرائی لنینی با سیوروت دیالکتیکی خود به خود. توضیح این که بنا بر « قوانین »

دیالکتیک، تحول خود به خود انجام می گیرد. از این رو، دیکتاتوری پرولتاریا، معنایی دیگر پیدا می کند: خنثی شدن دیکتاتوری طبقه بورژوا و آزاد شدن سرمایه دار و کار و خورده بورژوازی از روابط طبقاتی .

تناقض ششم میان جبر تاریخ و تاریخ انسان که جریان یافته است خواهد بود. انصاف باید داد که انگلس خود این تناقض را پذیرفته و ماتریالیسم تاریخی ساخته خود را بی مبنا دانسته بود.

تناقض هفتم، باز در شمار آشکار ترین تناقض هاست که لنین نمی توانست ببیند، و آن تناقض میان رابطه قوا در درون حزب پیش آهنگ و نقش « تاریخی » این حزب است. در حقیقت، هدف شدن قدرت و روابط اجتناب ناپذیر قوا در حزب، استالینسم را پدید آورد. وصیتی که به لنین در باره استالین نسبت می دهند گویای آنست که او، ولو دیر، متوجه این تناقض شده بود.

تناقض هشتم میان دستور العمل اخلاقی که لنین صادر کرده است و اخلاق سوسیالیستی و بطور عمومی تر، میان فرهنگ آزادی و ضد فرهنگ قدرت است. توضیح این که دیکتاتوری پرولتاریا بدین خاطر که به حفظ خود تقدم مطلق می داد، لاجرم مروج قدرت بمثابه ارزش اول می گشت و شیوه های دستیابی به قدرت را همگانی می کرد.

تناقض نهم میان برنامه های رشد دستوری یا انحصار تصمیم به رهبری حزب و انحصار اجرا به اعضای حزب و جمهور مردم. این تناقض اگر در آغاز دیده می شد، نیروهای محرکه عظیم

تخریب نمی شدند و رژیمهای کمونیستی سرنوشتی را پیدا نمی کردند که کردند. در حقیقت، هم تلاش برای این که انسان به قالب مرام در آید محال بود نتیجه دهد و هم محروم کردنش از حق تصمیم و تبدیل کردنش به آلت اجرای تصمیم رهبری؛ شکست توتالیتاریسم از پیش قابل مشاهده بود.

تناقض های دیگر نیز وجود دارند. مهمترین این تناقض ها در سامانه ای از اصول راهنمای لیبرالیسم نیز که خود را رقیب پیروز کمونیسم می دانند وجود دارند:

در لیبرالیسم اقتصادی-سیاسی، اصول راهنما کدامند؟ اصالت فرد و مالکیت خصوصی (=اصل راهنمای اول) و نقش بازار در تنظیم روابط عرضه کنندگان با تقاضا کنندگان و نقش نخبه ها در تنظیم رابطه قوا میان افراد (=اصل راهنمای دوم) و آزادی کارفرمائی، بمعنای خود مختاری کار فرماها (=اصل راهنمای سوم) و رقابت «آزاد» (=اصل راهنمای چهارم) و رسیدن به جامعه وفور (=اصل راهنمای پنجم). بدیهی است لیبرالها گرایشهای مختلفی دارند. اما کما بیش بر سر این اصول توافق دارند. علاوه بر این که سامانه لیبرال نیاز به این ۵ اصل دارد. اما این اصول هم مجموعه خالی از تناقضی را تشکیل نمی دهند. تناقض های آشکار این اندیشه راهنما را به طور کوتاه اشاره کنم: تناقض اول و بس آشکار، تناقض میان قدرت و آزادی است. توضیح این که اصالت فرد و مالکیت فرد نیازمند تعیین "حدود" مالکیت فرد و اختیار او است. اما هستی در آزادی آفریده شده است و در هستی آفریده، غیر از قدرت (= زور) هیچ تعیین کننده حدی وجود ندارد. تازه زور نیز در این هستی وجود ندارد. جانداران وقتی به نیرو جهت تخریبی می بخشند، آن را ویرانگر می کنند و ما به نیروی ویران گر است که زور می گوئیم. بدین خاطر است که لیبرالیسم آزادی را تعریف نمی کند بلکه حد آن را معلوم می کند و می گوید: آزادی هر کس تا بدانحد است که از آن، آزادی دیگری آغاز می گیرد. غیر از این که حد فرض کردن برای آزادی ناقض آزادی است،

تقدم و تسلط قدرت (= آنچه که نقش تنظیم‌کنندگی حدود مالکیت و آزادی افراد است) بر آزادی در خود مدعای لیبرالیسم نهفته است. در حقیقت، لیبرالیسم، آزادی را به قدرت تعریف می‌کند: قدرت هر فرد تا آنجا است که قدرت دیگری شروع می‌شود. این قدرت شامل تواناییهای فرد (= دانشمندی، هنرمندی، عشق ورزی، اقتصادگری،...) نمی‌شود. زیرا که اگر بگوئیم برای مثال، علم یا هنر کسی تا آنجا است که علم یا هنر دیگری از آنجا شروع می‌شود، موجب خنده شنونده می‌شود.

تناقض دوم و باز بسیار آشکار، تناقض میان اصل «رقابت آزاد» و اصل بازار رقابت کامل بوجود می‌آید. زیرا بنا بر رقابت آزاد، تناسب قوا میان رقابت‌کنندگان برهم می‌خورد و قوی ترها، بازار رقابت کامل را غیر ممکن می‌سازند. زیرا بازار را محلی می‌گردانند برای تنظیم رابطه خود با ضعیف ترها. اگر بازار رقابت کامل هرگز واقعیت پیدا نکرده است و در عوض، انحصارهای بزرگ و انواع زد و بندها و فسادهای مالی و اقتصادی به وجود آمده‌اند، بخاطر اینست که ممکن نیست از سوئی اصل را بر روابط قوا و زور آزمائی «آزاد» گذاشت و از سوی دیگر گمان برد زور آزمائی، قوی و ضعیف پدید نمی‌آورد. به این تناقض و تناقض میان آزادی کارفرمائی و برابری، آلن تورن نیز در کتاب «دموکراسی چیست» توجه کرده است. در حقیقت، آزادی کارفرمائی نابرابری ساز است و هرگاه بنا شود فعالیتها و رقابتها بر اصل برابری، تنظیم شوند، "آزادی رقابت" را نقض می‌کند.

تناقض سوم تناقضی است که میان تقدم مطلق بخشیدن به یک بعد از زندگی و فعل پذیر کردن بعدهای دیگر پدید می‌آید. ناگفته نماند مارکسیسم نیز در این تناقض، به لحاظ نقش فعالی که به رابطه کار و سرمایه (=زیربنا) می‌دهد و بدین روش دیگر ابعاد زندگی فردی و جمعی را رو بنا و تابع زیر بنا می‌گرداند، شریک است. توضیح این که بر اصل ثنویت تک محوری، لیبرالیسم، آزادی کارفرمائی را محور فعال می‌کند، ولی غافل از این که بعدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و نیز محیط زیست و رابطه انسان با محیط زیست با بعد اقتصادی یک "مجموعه" می‌سازند و نقش فعال دادن به یک بعد در برابر ابعاد دیگر، هماهنگی بعدها را از میان می‌برد و میزان تخریب را دائم

افزایش می دهد. تخریب منابع و محیط زیست و انسانی که به تدریج به بردگی سرمایه درمی آید و پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده، فرآورده های این تقدم بخشیدن و تناقضی است که در خود دارد.

تناقض چهارم میان آزادی کارفرمائی با اصل اول لیبرالیسم، اصالت فرد، است. توضیح این که بنا بر آزادی کارفرمائی، قوی ترها، امکانهای کار (=سرمایه، زمین و منابع آن، دانش و فن و...) را مالک می شوند. برای اکثریت بزرگ، جز نیروی کار نمی ماند و او می باید برای ادامه حیات، این نیرو را بفروشد. به همان میزان که سرمایه داری امکانات را مالک می شود، فرد اصالت و نیز مالکیت خصوصی، حتی بر کار خود را نیز از دست می دهد. زیرا ناگزیر است به شرائط کارفرما کردن گذارد: پدیده ای که از آن به برده داری نوع جدید نیز تعبیر شده است. اگر گفته شود در جامعه های غرب بیمه های اجتماعی و رفاهی وجود دارند و دولت مداخله می کند و بسود کارگران تعدیل بوجود می آورد، همین گفته خود بدین معنا است که دولت و بیمه های اجتماعی و... به تعبیری لیبرالیسم را در اصول راهنمایش نقض می کنند و یا بدین معنا است که کارشان تصدی ترمیم بخشی از ضایعاتی است که این اندیشه راهنما بیار می آورد.

تناقض پنجم میان اصالت فرد و جامعه حقوقمند است. اشاره کنم که در نزد مارکسیسم، این تناقض ناشی از تقدم بخشیدن به جامعه در برابر فرد است. در حقیقت، لیبرالیسم از سازگار کردن آزادی و حقوقمندی فرد در هماهنگی با اصل حقوقمندی جامعه ناتوان است. زیرا ادعای او اینست: آنچه برای فرد خوب است، برای جامعه نیز خوب است. اما حقوقی هستند که فقط در وجود جامعه واقعیت پیدا می کنند. چنانکه منابع موجود در قلمرو زندگی یک جامعه متعلق به آن جامعه و نسل بعد از نسل هستند. و چنین است محیط زیست و حق بر فضا و دریا و آب و... هرگاه فرد اجازه یابد این حقوق را از آن خود کند (همانند نفت و گاز در امریکا)، بنا بر دست یافتن به سود حداکثر، اندازه نگاه نمی دارد. وضعیتی پدید می آید که در امریکای امروز پدید آمده است: اغلب شهروندان دنیا می آیند و تمام عمر می باید در شرائط مزدوری و زندگی قسطی زندگی کنند و مقروض از دنیا بروند.

تناقض ششم تناقض میان کارفرمایی خصوصی و اقتصاد وفور است. کارفرمایی، بر محور تمرکز و تکاثر و انباشت سرمایه، از راه رساندن سود به حداکثر، عمل می کند. رقابتها نیز بر این محور انجام می گیرند. نتیجه چیست؟ نتیجه اینست که:

الف- استفاده حداکثر از منابع، موجب کاهش آنها (و نه وفور آنها) می شود.

ب- رساندن سود به حداکثر، نیاز به مصرف انبوه دارد و مصرف انبوه غیر از این که انسان را تک بعدی می سازد (انسان تک ساحتی به قول مارکوزه)، محیط زیست را هم ویران می کند.

ج- رقابت بر محور توقعات سرمایه که طبیعت آن، تمرکز و تکاثر و انباشت است، نیاز دارد که همواره تقاضا از مصرف بیشتر باشد تا تولید روی دست تولید کنندگانی نماند که برای مصرف انبوه، تولید انبوه می کنند. این فزونی تقاضا بر عرضه را سرمایه داری، هم از راه جعل نیازها و هم از راه متنوع کردن فرآورده ای که یک نیاز را بر می آورد و هم از راه توزیع نابرابر درآمدها و قدرت خرید و هم از کاستن و افزودن بر عرضه، متناسب با سطح تقاضا و قیمت، به روندی دائمی بدل می سازد. نتیجه اینست که حتی آنهایی که از پس مصرف انبوه بر می آیند، نیازهای برنیامدنی خود را روز افزون ترمی بینند.

د- نیازهای واقعی انسان در جریان رشد، تنظیم کننده فعالیتهای اقتصادی نمی شوند تا از هرچیز به اندازه تولید شود و تقاضاهای انسانها با عرضه های فرآورده ها برابری بجویند. نیازهای جعلی و نیز موقعیت جوئی در روابط قوا، دائماً سبب تولید فرآورده های ویرانگر می شود که در حال حاضر افزون بر دو سوم تولیدات در سطح جهان را شامل می شوند. آری، نتیجه اینست که به جای وفور، کمیابی و فقر فراینده است که عالمگیر می شود.

تناقض ششم، تناقض کار و سرمایه است. ساده سخن این که سرمایه بمتابهِ قدرت، در خدمت بزرگ و متمرکز و متکاثر کردن و انباشت خویش است. بنا بر این، نه تنها به خدمت انسان در نمی آید بلکه انسان را به استخدام خود در می آورد. با تخریب انسان (که فرسایش حاصل از کار بخش کوچکی از

این تخریب است) و منابع طبیعت و محیط زیست، انسان ناگزیر می شود خود را پیش فروش کند و آینده را از پیش متعین کند. امروز، حتا در جامعه های غرب نیز، دارد بر همگان مبرهن می شود که نسل فردا کمتر از نسل امروز از امکانات زندگی برخوردار می شود.

تناقض هفتم تناقضی است که میان مالکیت خصوصی و مالکیت بر نفس و کار خویش است. به ترتیبی که توضیح دادم مالکیت خصوصی، در مقیاس جهان، نا برابری بر نابرابری می افزاید و اقلیت کوچکی را صاحب ثروت و منابع جهان می کند و اکثریت بزرگی را از مالکیت بر اشیاء که به کنار، از اختیار بر نفس خویش نیز محروم می کند. در مقیاس زمان، آیندگان را از محیط زیست و امکانات در دسترس امروزیان محروم می کند. اما ویرانگری بزرگترش اینست که سرمایه داری، بمتابه قدرت، پی در پی مسئله می سازد و مسئله ها را حل ناشده بر یکدیگر می افزاید. تافلر وعده می دهد که سامانه کنونی با سامانه پیشرفته تری جانشین می شود و، در آن، مسائلی که سامانه کنونی ایجاد کرده است، حل می شوند. از قرار، او غافل بوده است که مسئله ساز، مسئله حل کن نمی شود. به سخن دیگر، آنچه انسان امروز و بیشتر از او، انسانهای فرداها، مالک می شوند، مسئله ها هستند. زیر بار این مسئله ها است که انسان اختیار بر نفس خویش را نیز از دست می دهد.

هرگاه وجود این تناقضها را برای اثبات این امر که هیچ بیان قدرتی با اصول راهنمایی خالی از تناقض نمی توان ساخت، دلیل کافی بدانیم، چنانکه بیان آزادی بر اصول راهنمای متناقض نمی توان ساخت، یک پرسش دیگر و مهم، محل پیدا می کند؛

۷/۱- آیا هر بیان قدرتی بر اصول متناقضش، سامان شکن نیز می شود؟

پاسخ آری است. چرا که بهنگام اجرای بیان قدرت، تناقض ها عمل می کنند و هر سامانه ای را تلاشی می سازند. بیان های قدرت فراگیر (توتالیتیر) کار بمبھائی با قدرت انفجاری بزرگ را می کنند. جامعه ایرانی هم اکنون دارد بهای سنگین تلاشی سامانه ها را می پردازد. کافی است به انواع گزارشهای رسمی درون خود رژیم توجه کنیم که از وجود به اصطلاح

مشکلات ساختاری از بخش صنعت و اقتصاد و قضا گرفته تا فرهنگ و سیاست و ورزش و آموزش و پرورش و محیط زیست و... خبر می دهند. بیان قدرت حاکم بر ایران تحت نام ولایت مطلقه فقیه تا حالا نتایج زیر را داشته است:

-دین را بمثابة یک سامانه، به اجزای پراکنده و نامربوط تبدیل کرده است. در حال حاضر، در ایران، دین در « جزئیات » ناچیز شده است. تا بدانجا که کیهان (۱۵ اردیبهشت) نظر فقهی آقای صانعی را که در غیبت امام عصر حدود قابل اجرا نیستند را « جدائی دین از سیاست » دانسته است. یعنی دین در « جزئیات » خلاصه می شود. سخنان آقایان شیخ حسین همدانی و مکارم شیرازی که چماق تکفیر بر ضد کسانی بلند کرده اند که جرأت کرده اند بسا برای رها کردن دین از قدرت پرستی، بیانیدند و اندیشه خود را اظهار کنند، نیز، دلیل دیگری است بر ناچیز شدن دین قدرت (= زور). جز « جزئیات شرع » کدامیک از حکم های آن مجری هستند؟ البته جزئیات نیز از اصول راهنمای قضاوت که قرآن معین می کند بریده، بر مبنای مقتضیات متحول قدرت، هر روز صورت بندی دیگری یافته و به صورت دائم التغییر روی مردم "آزمایش" می شوند،

-مرجعیت و روحانیت را بمثابة یک سامانه معنوی در میان مردم متلاشی کرده است،

-دولت بمثابة یک سامانه را در چندین شبه دولت متلاشی کرده است،

-بند از بند اقتصاد ایران گسسته و نه تنها آن را به بخشها و رشته های پراکنده تجزیه کرده که هر رشته را به واحدهای بی رابطه با اقتصاد داخلی و متصل به اقتصاد مسلط بدل کرده است،

-رشته های همبستگی و اعتماد در جامعه ملی و بنیادهای اجتماعی را یکی پس از دیگری می گسلد و حتی دارد خانواده ها را بمثابة سامانه، متلاشی می کند؛

-با محور کردن مصرف و ارزش اول کردن قدرت و بستن فضای فرهنگی و قطع کردن جریان اندیشه ها و جریان اطلاعات، عامل تلاشی فرهنگ جامعه و فراگیر شدن ضد فرهنگ قدرت گشته است،

۸/۱- موازنه عدمی بمعنای رابطه انسان مستقیم- انسان با خدا، به تریبی که

از آزادی فطری خود برخوردار شود:

سارتر که او را فیلسوف آزادی خوانده اند، بر اینست که آزادی بیرون رفتن از تعیین است. به نظر او، تنها عقل انسان می تواند از تعیین بیرون رود و آزادی، بیرون رفتن از تعیین است. به نظر او، انسان در پی آزادی، همواره در پی خدا گردانی خویش است. چرا او به این نتیجه رسید؟ زیرا دریافت که در محدوده ها، آزادی ناموجود و بلکه تعریف ناپذیر می شود. او که با موازنه عدمی آشنا نبود، وقتی بر آن شد که در برابر کسانی که آزادی را به قدرت تعریف می کردند و نیز کسانی که به انکار آزادی می پرداختند بایستد (مادی گراها)، در یافت که عقل بدون رها شدن از محدود کننده ها، آزاد نمی شود. اما هستی موجود متعین است و با ماندن در آن، عقل از کجا آزادی جوید؟ آیا می توان بدون خدا از تعیین بیرون رفت؟

از محدوده بیرون رفتن و به هستی حد ناپذیر در آمدن، نخست ایجاب می کند که بیرون از هستی متعین، هستی نامتعینی باشد و رابطه مستقیم با این هستی نیز ممکن باشد و دیگر آنکه، عقل بتواند با آن تعامل کند. وگرنه صرف بیرون رفتن از تعیین، عقل را از آزادی برخوردار نمی کند. توضیح این که هرگاه «نامتعین» ساخته عقل آدمی باشد، عقل محور فعال و «نامتعین» محور فعل پذیر می شود، بنا بر این، بلافاصله عقل محدود گشته و بیرون رفتن از تعیین برایش ناممکن می

گردد. به بیان روشن تر این که «نامتعینی» که ساخته عقل باشد به ضرورت متعین و عقل همچنان از آزادی خود محروم می ماند. پس، عقل برای آنکه از آزادی خویش غافل نشود به هستی حدناپذیر هوشمند و...، به خدا، نیاز دارد. بیرون رفتن از هستی متعین با اتصال به هستی هوشمند و به عقلی مطلقا آزاد و با دانش و بینشی فراگیرنده هستی متعین ممکن می شود. موازنه عدمی همین است و هرگاه عقل این موازنه را اصل راهنما کند، همواره بر آزادی خویش عارف می ماند.

آیا قرآن بمثابه بیان آزادی، حدها و محدود کننده را از میان بر می دارد تا رابطه مستقیم انسان با خدا، به منظور زیست او در آزادی، و رشد او در

استقلال و آزادی را میسر کند؟ پاسخ آری است. از این دید که بنگری، قرآن را کلام پیامبر تلقی کردن با این استدلال که فقط در چنین صورتی است که فهم آن برای مؤمن و نامؤمن امکانپذیر می شود حد تراشی است و غفلت از وسواس و صراحتی است که قرآن به طور جدی بدان می خواهد از حد سازی و ماندن در محدوده ها پیشگیری کند. قرآن می خواهد ما را بازدارد که به این یا آن عنوان، حتا خود محمد (ص) را واسطه انسان و خدا بگیریم، و بنابراین از آن وجود نبوی، محدود کننده و سالب آزادی انسان بسازیم. از منظر آزادی، این چنین حکم هایی بیان قرآن را به بیان قدرت و مجموعه ای از متناقض ها بدل می کنند و یکسره غیر قابل فهم می گردانند. به این مهم، به هنگام پاسخ به پرسش «چرا قرآن کلام پیامبر نباشد» باز می گردم. بدین سان، توحید بمناب راهنمای انسان در آزاد شدن از حدها و محدود کننده ها، رابطه ای را میان انسان و خدا برقرار می کند که بدان رابطه انسان همواره به آزادی خویش عارف می ماند. از این نظر، قرآن فرید و ناقض تک خدائی (مونوتیسم) در آئین هائی است که در آنها، به دلیل تصدیق محدود کننده ها و حدها، رابطه انسان با خدا، رابطه قدرت می شود و خدا به قدرت مطلق بدل می شود. خدا در این ادیان دارای نماینده ای است که از سوی او دارای اختیار مطلق بر انسان است و افزون بر آن، فراوان اسطوره ها، که حول این رابطه ساخته می شود و کارگردان این است که عقل را در حصار خود زندانی کنند. خدائی ذهنی که انسان را نه تنها از حقوق و آزادی خویش غافل بلکه او را عامل ویران سازی خویش می کنند. البته مگر خدای اسلام از خود بیگانه در بیان قدرت، چنین خدائی نیست؟

هنوز پاسخ به پرسش اول کامل نیست. چرا که غیر از اصول راهنما، خاصه های بیان آزادی را نیز می باید شناسائی کرد تا بیان قرآن را بر آنها سنجید. و بیان آزادی البته می باید شامل کرامت و حقوق انسان و روش سازگار با زیست در استقلال و آزادی و رشد در استقلال و آزادی باشد. در نوبت دیگر این بحث را پی خواهیم گرفت.

کردنش به آلت اجرای تصمیم رهبری؛ شکست توتالیترایسم از پیش قابل مشاهده بود.

تناقض های دیگر نیز وجود دارند. مهمترین این تناقض ها در سامانه ای از اصول راهنمای لیبرالیسم نیز که خود را رقیب پیروز کمونیسم می دانند وجود دارند:

در لیبرالیسم اقتصادی-سیاسی، اصول راهنما کدامند؟ اصالت فرد و مالکیت خصوصی (=اصل راهنمای اول) و نقش بازار در تنظیم روابط عرضه کنندگان با تقاضا کنندگان و نقش نخبه ها در تنظیم رابطه قوا میان افراد (=اصل راهنمای دوم) و آزادی کارفرمائی، بمعنای خود مختاری کار فرماها (=اصل راهنمای سوم) و رقابت «آزاد» (=اصل راهنمای چهارم) و رسیدن به جامعه وفور (=اصل راهنمای پنجم). بدیهی است لیبرالها گرایشهای مختلفی دارند. اما کما بیش بر سر این اصول توافق دارند. علاوه بر این که سامانه لیبرال نیاز به این ۵ اصل دارد. اما این اصول هم مجموعه خالی از تناقضی را تشکیل نمی دهند. تناقض های آشکار این اندیشه راهنما را به طور کوتاه اشاره کنم: تناقض اول و بس آشکار، تناقض میان قدرت و آزادی است. توضیح این که اصالت فرد و مالکیت فرد نیازمند تعیین "حدود" مالکیت فرد و اختیار او است. اما هستی در آزادی آفریده شده است و در هستی آفریده، غیر از قدرت (= زور) هیچ تعیین کننده حدی وجود ندارد. تازه زور نیز در این هستی وجود ندارد. جانداران وقتی به نیرو جهت تخریبی می بخشند، آن را ویرانگر می کنند و ما به نیروی ویران گر است که زور می گوئیم. بدین خاطر است که لیبرالیسم آزادی را تعریف نمی کند بلکه حد آن را معلوم می کند و می گوید: آزادی هر کس تا بدانحد است که از آن، آزادی دیگری آغاز می گیرد. غیر از این که حد فرض کردن برای آزادی ناقض آزادی است، تقدم و تسلط قدرت (=آنچه که نقش تنظیم کنندگی حدود مالکیت و آزادی افراد است) بر آزادی در خود مدعای لیبرالیسم نهفته است. در حقیقت، لیبرالیسم، آزادی را به قدرت تعریف می کند: قدرت هر فرد تا آنجا است که قدرت دیگری شروع می شود. این قدرت شامل تواناییهای فرد (=دانشمندی، هنرمندی، عشق ورزی، اقتصادگری،...) نمی شود. زیرا که اگر

بگوئیم برای مثال، علم یا هنر کسی تا آنجا است که علم یا هنر دیگری از آنجا شروع می شود، موجب خنده شنونده می شود.

تناقض دوم و باز بسیار آشکار، تناقض میان اصل «رقابت آزاد» و اصل بازار رقابت کامل بوجود می آید. زیرا بنا بر رقابت آزاد، تناسب قوا میان رقابت کنندگان برهم می خورد و قوی ترها، بازار رقابت کامل را غیر ممکن می سازند. زیرا بازار را محلی می گردانند برای تنظیم رابطه خود با ضعیف ترها. اگر بازار رقابت کامل هرگز واقعیت پیدا نکرده است و در عوض، انحصارهای بزرگ و انواع زد و بندها و فسادهای مالی و اقتصادی به وجود آمده اند، بخاطر اینست که ممکن نیست از سوئی اصل را بر روابط قوا و زور آزمائی «آزاد» گذاشت و از سوی دیگر گمان برد زور آزمائی، قوی و ضعیف پدید نمی آورد. به این تناقض و تناقض میان آزادی کارفرمائی و برابری، آلن تورن نیز در کتاب «دموکراسی چیست» توجه کرده است. در حقیقت، آزادی کارفرمائی نابرابری ساز است و هرگاه بنا شود فعالیتها و رقابتها بر اصل برابری، تنظیم شوند، "آزادی رقابت" را نقض می کند.

تناقض سوم تناقضی است که میان تقدم مطلق بخشیدن به یک بعد از زندگی و فعل پذیر کردن بعدهای دیگر پدید می آید. ناگفته نماند مارکسیسم نیز در این تناقض، به لحاظ نقش فعالی که به رابطه کار و سرمایه (=زیربنا) می دهد و بدین روش دیگر ابعاد زندگی فردی و جمعی را رو بنا و تابع زیر بنا می گرداند، شریک است. توضیح این که بر اصل ثنویت تک محوری، لیبرالیسم، آزادی کارفرمائی را محور فعال می کند، ولی غافل از این که بعدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و نیز محیط زیست و رابطه انسان با محیط زیست با بعد اقتصادی یک "مجموعه" می سازند و نقش فعال دادن به یک بعد در برابر ابعاد دیگر، هماهنگی بعدها را از میان می برد و میزان تخریب را دائم افزایش می دهد. تخریب منابع و محیط زیست و انسانی که به تدریج به بردگی سرمایه درمی آید و پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده، فرآورده های این تقدم بخشیدن و تناقضی است که در خود دارد.

تناقض چهارم میان آزادی کارفرمائی با اصل اول لیبرالیسم، اصالت فرد، است. توضیح این که بنا بر آزادی کارفرمائی، قوی ترها، امکانهای کار

(= سرمایه، زمین و منابع آن، دانش و فن و...) را مالک می شوند. برای اکثریت بزرگ، جز نیروی کار نمی ماند و او می باید برای ادامه حیات، این نیرو را بفروشد. به همان میزان که سرمایه داری امکانات را مالک می شود، فرد اصالت و نیز مالکیت خصوصی، حتی بر کار خود را نیز از دست می دهد. زیرا ناگزیر است به شرائط کارفرما کردن گذارد؛ پدیده ای که از آن به برده داری نوع جدید نیز تعبیر شده است. اگر گفته شود در جامعه های غرب بیمه های اجتماعی و رفاهی وجود دارند و دولت مداخله می کند و بسود کارگران تعدیل بوجود می آورد، همین گفته خود بدین معنا است که دولت و بیمه های اجتماعی و... به تعبیری لیبرالیسم را در اصول راهنمایش نقض می کنند و یا بدین معنا است که کارشان تصدی ترمیم بخشی از ضایعاتی است که این اندیشه راهنما بیار می آورد.

تناقض پنجم میان اصالت فرد و جامعه حقوقمند است. اشاره کنم که در نزد مارکسیسم، این تناقض ناشی از تقدم بخشیدن به جامعه در برابر فرد است. در حقیقت، لیبرالیسم از سازگار کردن آزادی و حقوقمندی فرد در هماهنگی با اصل حقوقمندی جامعه ناتوان است. زیرا ادعای او اینست: آنچه برای فرد خوب است، برای جامعه نیز خوب است. اما حقوقی هستند که فقط در وجود جامعه واقعیت پیدا می کنند. چنانکه منابع موجود در قلمرو زندگی یک جامعه متعلق به آن جامعه و نسل بعد از نسل هستند. و چنین است محیط زیست و حق بر فضا و دریا و آب و... هرگاه فرد اجازه یابد این حقوق را از آن خود کند (همانند نفت و گاز در امریکا)، بنا بر دست یافتن به سود حداکثر، اندازه نگاه نمی دارد. وضعیتی پدید می آید که در امریکای امروز پدید آمده است: اغلب شهروندان دنیا می آیند و تمام عمر می باید در شرائط مزدوری و زندگی قسطی زندگی کنند و مقروض از دنیا بروند.

تناقض ششم تناقض میان کارفرمایی خصوصی و اقتصاد وفور است. کارفرمایی، بر محور تمرکز و تکاثر و انباشت سرمایه، از راه رساندن سود به حداکثر، عمل می کند. رقابتها نیز بر این محور انجام می گیرند. نتیجه چیست؟ نتیجه اینست که:

الف- استفاده حداکثر از منابع، موجب کاهش آنها (و نه وفور آنها) می شود.

ب- رساندن سود به حداکثر، نیاز به مصرف انبوه دارد و مصرف انبوه غیر از این که انسان را تک بعدی می سازد (انسان تک ساحتی به قول مارکوزه)، محیط زیست را هم ویران می کند.

ج- رقابت بر محور توقعات سرمایه که طبیعت آن، تمرکز و تکاثر و انباشت است، نیاز دارد که همواره تقاضا از مصرف بیشتر باشد تا تولید روی دست تولید کنندگانی نماند که برای مصرف انبوه، تولید انبوه می کنند. این فزونی تقاضا بر عرضه را سرمایه داری، هم از راه جعل نیازها و هم از راه متنوع کردن فرآورده ای که یک نیاز را بر می آورد و هم از راه توزیع نابرابر درآمدها و قدرت خرید و هم از کاستن و افزودن بر عرضه، متناسب با سطح تقاضا و قیمت، به روندی دائمی بدل می سازد. نتیجه اینست که حتی آنهایی که از پس مصرف انبوه بر می آیند، نیازهای برنیامدنی خود را روز افزون ترمی بینند.

د- نیازهای واقعی انسان در جریان رشد، تنظیم کننده فعالیت‌های اقتصادی نمی شوند تا از هر چیز به اندازه تولید شود و تقاضاهای انسانها با عرضه های فرآورده ها برابری بجویند. نیازهای جعلی و نیز موقعیت جوئی در روابط قوا، دائماً سبب تولید فرآورده های ویرانگر می شود که در حال حاضر افزون بر دو سوم تولیدات در سطح جهان را شامل می شوند. آری، نتیجه اینست که به جای وفور، کمیابی و فقر فزاینده است که عالمگیر می شود.

تناقض ششم، تناقض کار و سرمایه است. ساده سخن این که سرمایه بمتابه قدرت، در خدمت بزرگ و متمرکز و متکثر کردن و انباشت خویش است. بنا بر این، نه تنها به خدمت انسان در نمی آید بلکه انسان را به استخدام خود در می آورد. با تخریب انسان (که فرسایش حاصل از کار بخش کوچکی از این تخریب است) و منابع طبیعت و محیط زیست، انسان ناگزیر می شود خود را پیش فروش کند و آینده را از پیش متعین کند. امروز، حتا در جامعه های غرب نیز، دارد بر همگان مبرهن می شود که نسل فردا کمتر از نسل امروز از امکانات زندگی برخوردار می شود.

تناقض هفتم تناقضی است که میان مالکیت خصوصی و مالکیت بر نفس و کار خویش است. به ترتیبی که توضیح دادم مالکیت خصوصی، در مقیاس جهان، نا برابری بر نابرابری می افزاید و اقلیت کوچکی را صاحب ثروت و منابع جهان می کند و اکثریت بزرگی را از مالکیت بر اشیاء که به کنار، از اختیار بر نفس خویش نیز محروم می کند. در مقیاس زمان، آیندگان را از محیط زیست و امکانات در دسترس امروزیان محروم می کند. اما ویرانگری بزرگترش اینست که سرمایه داری، بمثابه قدرت، پی در پی مسئله می سازد و مسئله ها را حل ناشده بر یکدیگر می افزاید. تافلر وعده می دهد که سامانه کنونی با سامانه پیشرفته تری جانشین می شود و، در آن، مسائلی که سامانه کنونی ایجاد کرده است، حل می شوند. از قرار، او غافل بوده است که مسئله ساز، مسئله حل کن نمی شود. به سخن دیگر، آنچه انسان امروز و بیشتر از او، انسانهای فرداها، مالک می شوند، مسئله ها هستند. زیر بار این مسئله ها است که انسان اختیار بر نفس خویش را نیز از دست می دهد.

هر گاه وجود این تناقضها را برای اثبات این امر که هیچ بیان قدرتی با اصول راهنمایی خالی از تناقض نمی توان ساخت، دلیل کافی بدانیم، چنانکه بیان آزادی بر اصول راهنمای متناقض نمی توان ساخت، یک پرسش دیگر و مهم، محل پیدا می کند؛

۷/۱- آیا هر بیان قدرتی بر اصول متناقضش، سامان شکن نیز می شود؟

پاسخ آری است. چرا که بهنگام اجرای بیان قدرت، تناقض ها عمل می کنند و هر سامانه ای را متلاشی می سازند. بیان های قدرت فراگیر (توتالیتیر) کار بمبھائی با قدرت انفجاری بزرگ را می کنند. جامعه ایرانی هم اکنون دارد بھای سنگین تلاشی سامانه ها را می پردازد. کافی است به انواع گزارشهای رسمی درون خود رژیم توجه کنیم که از وجود به اصطلاح مشکلات ساختاری از بخش صنعت و اقتصاد و قضا گرفته تا فرهنگ و سیاست و ورزش و آموزش و پرورش و محیط زیست و... خبر می دهند. بیان قدرت حاکم بر ایران تحت نام ولایت مطلقه فقیه تا حالا نتایج زیر را داشته است:

-دین را بمثابة یک سامانه، به اجزای پراکنده و نامربوط تبدیل کرده است. در حال حاضر، در ایران، دین در « جزئیات » ناچیز شده است. تا بدانجا که کیهان (۱۵ اردیبهشت) نظر فقهی آقای صانعی را که در غیبت امام عصر حدود قابل اجرا نیستند را « جدائی دین از سیاست » دانسته است. یعنی دین در « جزئیات » خلاصه می شود. سخنان آقایان شیخ حسین همدانی و مکارم شیرازی که چماق تکفیر بر ضد کسانی بلند کرده اند که جرأت کرده اند بسا برای رها کردن دین از قدرت پرستی، بیاندیشند و اندیشه خود را اظهار کنند، نیز، دلیل دیگری است بر ناچیز شدن دین قدرت (= زور). جز « جزئیات شرع » کدامیک از حکم های آن مجری هستند؟ البته جزئیات نیز از اصول راهنمای قضاوت که قرآن معین می کند بریده، بر مبنای مقتضیات متحول قدرت، هر روز صورت بندی دیگری یافته و به صورت دائم التعمیر روی مردم "آزمایش" می شوند،

-مرجعیت و روحانیت را بمثابة یک سامانه معنوی در میان مردم متلاشی کرده است،

-دولت بمثابة یک سامانه را در چندین شبه دولت متلاشی کرده است،

-بند از بند اقتصاد ایران گسسته و نه تنها آن را به بخشها و رشته های پراکنده تجزیه کرده که هر رشته را به واحدهای بی رابطه با اقتصاد داخلی و متصل به اقتصاد مسلط بدل کرده است،

-رشته های همبستگی و اعتماد در جامعه ملی و بنیادهای اجتماعی را یکی پس از دیگری می گسلد و حتی دارد خانواده ها را بمثابة سامانه، متلاشی می کند؛

-با محور کردن مصرف و ارزش اول کردن قدرت و بستن فضای فرهنگی و قطع کردن جریان اندیشه ها و جریان اطلاعات، عامل تلاشی فرهنگ جامعه و فراگیر شدن ضد فرهنگ قدرت گشته است،

۸/۱- موازنه عدمی بمعنای رابطه انسان مستقیم- انسان با خدا، به ترتیبی که از آزادی فطری خود برخوردار شود:

سارتر که او را فیلسوف آزادی خوانده اند، بر اینست که آزادی بیرون رفتن از تعین است. به نظر او، تنها عقل انسان می تواند از تعین بیرون رود و

آزادی، بیرون رفتن از تعیین است. به نظر او، انسان در پی آزادی، همواره در پی خدا گردانی خویش است. چرا او به این نتیجه رسید؟ زیرا دریافت که در محدوده ها، آزادی ناموجود و بلکه تعریف ناپذیر می شود. او که با موازنه عدمی آشنا نبود، وقتی بر آن شد که در برابر کسانی که آزادی را به قدرت تعریف می کردند و نیز کسانی که به انکار آزادی می پرداختند بایستد (مادی گراها)، در یافت که عقل بدون رها شدن از محدود کننده ها، آزاد نمی شود. اما هستی موجود متعین است و با ماندن در آن، عقل از کجا آزادی جوید؟ آیا می توان بدون خدا از تعیین بیرون رفت؟

از محدوده بیرون رفتن و به هستی حد ناپذیر در آمدن، نخست ایجاب می کند که بیرون از هستی متعین، هستی نامتعینی باشد و رابطه مستقیم با این هستی نیز ممکن باشد و دیگر آنکه، عقل بتواند با آن تعامل کند. و گرنه صرف بیرون رفتن از تعیین، عقل را از آزادی برخوردار نمی کند. توضیح این که هرگاه «نامتعین» ساخته عقل آدمی باشد، عقل محور فعال و «نامتعین» محور فعل پذیر می شود، بنا بر این، بلافاصله عقل محدود گشته و بیرون رفتن از تعیین برایش ناممکن می

گردد. به بیان روشن تر این که «نامتعینی» که ساخته عقل باشد به ضرورت متعین و عقل همچنان از آزادی خود محروم می ماند. پس، عقل برای آنکه از آزادی خویش غافل نشود به هستی حدناپذیر هوشمند و...، به خدا، نیاز دارد. بیرون رفتن از هستی متعین با اتصال به هستی هوشمند و به عقلی مطلقا آزاد و با دانش و بینشی فراگیرنده هستی متعین ممکن می شود. موازنه عدمی همین است و هرگاه عقل این موازنه را اصل راهنما کند، همواره بر آزادی خویش عارف می ماند.

آیا قرآن بمتابه بیان آزادی، حدها و محدود کننده را از میان بر می دارد تا رابطه مستقیم انسان با خدا، به منظور زیست او در آزادی، و رشد او در استقلال و آزادی را میسر کند؟ پاسخ آری است. از این دید که بنگری، قرآن را کلام پیامبر تلقی کردن با این استدلال که فقط در چنین صورتی است که فهم آن برای مؤمن و نامؤمن امکانپذیر می شود حد تراشی است و غفلت از وسواس و صراحتی است که قرآن به طور جدی بدان می خواهد از حد

سازی و ماندن در محدود ده ها پیشگیری کند. قرآن می خواهد ما را بازدارد که به این یا آن عنوان، حتا خود محمد (ص) را واسطه انسان و خدا بگیریم، و بنابراین از آن وجود نبوی، محدود کننده و سالب آزادی انسان بسازیم. از منظر آزادی، این چنین حکم هایی بیان قرآن را به بیان قدرت و مجموعه ای از متناقض ها بدل می کنند و یکسره غیر قابل فهم می گردانند. به این مهم، به هنگام پاسخ به پرسش «چرا قرآن کلام پیامبر نباشد» باز می گردم. بدین سان، توحید بمثابه راهنمای انسان در آزاد شدن از حدها و محدود کننده ها، رابطه ای را میان انسان و خدا برقرار می کند که بدان رابطه انسان همواره به آزادی خویش عارف می ماند. از این نظر، قرآن فرید و ناقص تک خدائی (مونوئیسم) در آئین هائی است که در آنها، به دلیل تصدیق محدود کننده ها و حدها، رابطه انسان با خدا، رابطه قدرت می شود و خدا به قدرت مطلق بدل می شود. خدا در این ادیان دارای نماینده ای است که از سوی او دارای اختیار مطلق بر انسان است و افزون بر آن، فراوان اسطوره ها، که حول این رابطه ساخته می شود و کارگردان این است که عقل را در حصار خود زندانی کنند. خدائی ذهنی که انسان را نه تنها از حقوق و آزادی خویش غافل بلکه او را عامل ویران سازی خویش می کنند. البته مگر خدای اسلام از خود بیگانه در بیان قدرت، چنین خدائی نیست؟

هنوز پاسخ به پرسش اول کامل نیست. چرا که غیر از اصول راهنما، خاصه های بیان آزادی را نیز می باید شناسائی کرد تا بیان قرآن را بر آنها سنجید. و بیان آزادی البته می باید شامل کرامت و حقوق انسان و روش سازگار با زیست در استقلال و آزادی و رشد در استقلال و آزادی باشد. در نوبت دیگر این بحث را پی خواهیم گرفت.

پرسش در باره نسبت قرآن و بیان آزادی

در آغاز کلام یادآور شوم که سنجیدن حق به شخص یا اشخاص (خواه آن شخص پیامبر باشد خواه یک ایدئولوگ) مزاحم تفهیم و تفاهم میان باورمند و بی باور به یک دین یا یک باور می شود. و بدتر، مانع جستجوی حق و اشتراک در آن می شود. برای مثال، آزادی حق است و از این رو بر سر «آزادی چیست»؟ با هر طالب آزادی و بسا مخالف آزادی می توان به گفتگو نشست. بر سر آن، باورمندان به باورهای گوناگون می توانند به اشتراک رسند. به همین دلیل، چنانچه اسلام بیان آزادی و حقوق انسان باشد، باورمند به اسلام و بی باور به آن، بر سر آزادی و حقوق انسان می توانند به اشتراک نظر و عمل مشترک برسند. راست راهی که می باید در پیش گرفت این راه است. وگرنه، قرآن را کلام محمد (ص) خواندن بدین استدلال که غیر مؤمن چون به اسلام ایمان ندارد، نیاز دارد صاحب کلام را بشناسد تا کلام را بفهمد، استدلال نیست، غفلت از واقعیتی بس آشکار است: کسی که به اسلام باور ندارد، پیامبر گرامی آن را هم فرستاده خدا نمی داند. او قرآن را پیشاپیش کتاب محمد (ص) می داند.

اگر مسلمانان هم، قرآن را کلام پیامبر بشمارند - کاری که با کمال تأسف قرنهایست در عمل (به ویژه در فقه) کرده اند زیرا سنت و روایات را جانشین قرآن گردانیده اند - خودشان نیز کتاب را یکسره بیان قدرت شناخته اند. چرا که مؤمن بنا را بر این می گذارد که «چون حق است خداوند می فرماید». این کلام انسان است که می تواند حق و ناحق باشد. اگر بنا را بر این بگذاریم که چون محمد امین و صادق می فرماید می پذیریم، حق را به

شخص سنجیده ایم و بنا بر این قاعده که هر بار معیار حق، شخص شود، قدرت میزان می شود، کلام حتی اگر هم جز حق در آن نباشد، مرام قدرتمداری می شود، نه دین آزادی. به خصوص، کلام وقتی آمیزه ای از حق و ناحق است، نه توحید که تضاد اصل راهنما می شود و گذار نه از کثرت آراء به توحید در رأی که از توحید در رأی به تضاد در آراء سیر خواهد کرد. مگر تاریخ اسلام و دینهای دیگر جز این را و می گویند؟ علت نیز اینست که کلام وقتی آمیزه ای از حق و ناحق است، این ناحق است که چون از آزادی بر نمی خیزد و با آزادی نمی سازد، بیان قدرتی می شود که به ناگزیر بیان حق را سانسور می کند. از این رو است که سنجیدن حق به شخص، قدرت را صاحب اختیار کلام می کند. حتی وقتی کلام، حق است، قدرت، «کلمه طیبه» را به «کلمه خبیثه» بدل می کند و کلام حق را ناحق می گرداند. به هنگام پاسخ به این پرسش که «چرا قرآن را کلام پیامبر ندانیم؟» به این نکته خطیر باز می گردم.

اما اصول راهنمای بیان آزادی چه خصوصیتهایی دارند تا بر مبنای آنها بیان قرآن را بسنجیم؟ پرسش بعدی در این مقال این است که اگر قرآن بیان آزادی است در مواجهه با خشونت که مهمترین مساله زندگی بشر است چه روشی را بیان می کند؟ این پرسش واجد اهمیت است زیرا با توجه به این که کاربرد خشونت ناقض آزادی است به ما کمک می کند به روشنی درک کنیم این بیان بیان آزادی است یا بیان زور. در این نوبت می کوشم این دو پرسش را مطرح کنم. در ابتدا یک یک ویژگیهای بیان آزادی را، تا آنجا که توانسته ام در طول سالها تحقیق تا به امروز در قرآن بیابم، عرض می کنم. بی تردید این اصول از آنجا که آزادی را بیان می کنند نه تنها می باید ناقض خویش و یکدیگر نباشند، بلکه می باید هر یک از آنها «بیانگر» اصول دیگر باشند و همگی واجد ویژگیهای امر حق باشند. پس از آن و در بخش دوم همین مقاله به موضوع خشونت می رسم.

بخش نخست: ویژگیهای بیان آزادی در قرآن

۱- هر اصل می باید بیانگر اصلهای دیگر باشد:

از آنجا که موضوع پرشش، نسبت قرآن با بیان آزادی است، گوئیم معنای پیامبری ابلاغ بیان آزادی است. این بیان می باید در برگیرنده خاصه های اصول راهنمایی ترجمان آزادی باشد.

در ادامه، این ویژگی اساسی را در باره تک تک اصول راهنمای بیان شده در قرآن بررسی می کنیم؛ عدالت، امامت، معاد و توحید

• عدالت در قرآن «میزان» است، میزان تمیز حق از ناحق. صراط مستقیم است و می دانیم که در هستی، یک راه سراسر بیشتر وجود ندارد و آن حق است. چرا که حق، عریان، زیبا، شفاف و بی هیچ کژی است. هر زمان حق، پوشش دیگری می یابد، این پوشش جز دروغ نیست که قدرتمداری را بدان می پوشاند تا عقلمای معتاد به قدرت، آن زیبایی و شفافیت ذاتی را به سادگی نتواند ببینند.

• امامت در خلوص خود، رها شدن از مالکیت تصمیم بر دیگری و از مالکیت تصمیم دیگری بر خود است، و بدین آزادی، از محدود کننده ها و حدها رها و صاحب پندار و گفتار و کردار آزاد و حق گشتن است. امامت در این معنا، ملت حق شدن است (ابراهیم وار). بگناه اندیشیدن با هستی هوشمند این همانی جستن است و نیز عمل کردن، به ترتیبی است که اندیشه و عمل فرد، در حال و آینده و در این جا و آنجا و همه جا، حق یا نزدیک به حق باشد. آنگونه شدنی است که آدمی ناگزیر نشود بسان قدرتمدارها پندار و گفتار و کردار خویش را اینطور توجیه کند: «امروز حرفی را می زنم و فردا اگر مصلحت دیدم خلاف آن را می گویم» و چنین کسی هیچ از خود نپرسیده و دیگران نیز او را مؤاخذه نکنند که: اگر دیروز حق گفتمی امروز چرا خلاف حق می گوئی و اگر دیروز خلاف حق گفتمی چرا فریب دادی و چرا نمی کوشی به سوی حق بیایی!

قرار گرفتن در ابد (=زمان آزادی و حق بی نهایت است) و اندیشیدن و عمل کردن در زمان حال، و درنوردیدن مرزهای ممکن و گشودن بی کران لاکراه بروی عقل، این است معنای رهبری آزاد. بر این الگو، تاریخ رشته بهم پیوسته ای می شود و انسان آزاد، هر اندازه در آینده ای دورتر قرار بگیرد و در حال عمل کند، عقل و عمل او آزادتر می شود. زیرا بهمان نسبت از محدود کننده ها آزاد تر گشته است.

● معاد: بر صراط مستقیم حق، توان رهبری خویش را با رهبری خداوندگار همسو کردن، به معاد می انجامد که از جمله، روزی است که هیچ انسانی « مالک بر دیگری و به چیزی نیست ».

● توحید: در آغاز، عقلا هستند با دانشاشان. کثرت آراء، به یمن جریان آزاد دانشها و اندیشه ها، به توحید می انجامد. پس توحید ناقض کثرت آراء نیست بلکه نیازمند بدان است. نیازمند آن بیان آزاد است که در آن، حقوق، شفاف بیان شده باشند و میزان عدل برای سنجش نظر و عمل در اختیار نهاده و روش و هدف شناسانده شده باشند. بدین قرار، بر اصل توحید، هر فرآیند انسانی با کثرت آراء شروع می شود و به یمن خشونت زدائی، در جریان رشد، به توحید، به رأی خالی تر از ظن و پر تر از حق و علم می انجامد: از میان برخاستن حدها و ممکن شدن رشد در آزادی و دوستی، بر میزان عدل. بدین قرار، در بیان آزادی، توحید در برگیرنده اصلهای دیگر به ترتیبی می شود که انسانها به طور مداوم از محدود کننده ها، آزادی بجویند. موازنه عدمی همین است.

سامانه ای از اصولی با این خاصه ها را در هیچ بیان قدرتی نمی توان جست. و تنها یک قرائت از قرآن وجود دارد که در آن، اصول راهنمای آن دارای همه این ویژگیها با هم باشند. بنا بر این، آن تعریفهایی که در بیرون از قرآن، - اغلب بر وفق فلسفه قدرت افلاطونی و اندیشه های ارسطویی- برای این اصول ساخته شده اند، همگی ناقض قرآن هستند. هم خود پر شمار تناقض در بردارند و هم قرآن را مجموعه ای از آیات ضد و نقیض می کنند و هم دنیای مسلمانان را گرفتار استبدادی دیرپا می کنند که کرده اند. و تنها قرآن است که سامانه ای از اصول، هر یک بیانگر اصول دیگر، در خود

خالی از تناقض و خالی از تضاد با یکدیگر و واجد خاصه های حق ، در اختیار انسان می گذارد. افسوس که از این اصول، جامعه مسلمان و دیگر انسانها یکسره غافلند.

۲- هر اصل می باید در خود واجد همه خاصه های حق باشد:

حق با انسان است که بخواهد محکی برای تمیز بیان آزادی از بیان قدرت در اختیار او قرار گیرد. بیان آزادی باید همه اصولش واجد ویژگیهای حق باشند. اشاره کنم حق آن است که تک تک انسانها خود به جستجوی بیان آزادی برآیند و خاصه های آن را بجویند. با این مقدمه، ویژگیهای بیان آزادی را فهرست می کنم بدان امید که این انسان در پی به تجربه گذاشتن یکایک این ویژگیها شود.

از راه فایده تکرار، یادآور می شوم که بر اصل ثنویت، تشخیص و تعریف و تشریح بیان آزادی میسر نیست. زیرا ثنویت یعنی حد و با یکدیگر رابطه قدرت برقرار کردن. در حالی که در هستی، تنها قدرت (= زور) است که حد و رابطه قوا میان محوری با محور دیگر برقرار می کند. پس بر اصل ثنویت، تنها بیانی که قابل ساخته شدن است بیان قدرت است. و از آن زمان که تاریخ زندگی انسانها آغاز شده است تا امروز، بر این اصل، جز بیان قدرت ساخته نشده است زیرا بیان آزادی بر مبنای این اصل هرگز قابل ساخته شدن نیست. بر اصل موازنه عدمی است که آزادی و بیان آزادی تعریف می جویند:

۱. بیان آزادی ترجمان اندیشه موازنه عدمی است و سامانه ای از اصول راهنماست که خالی از تناقض است. از این دیدگاه، موازنه عدمی اینهمانی عقل با هستی هوشمند است و رهائی انسان در پندار و گفتار و کردار از محدود کننده ها است. بر این اصل، عقل، آزادی خویش را باز می جوید زیرا از هر محدود کننده ای آزاد می شود. در بیان آزادی، هم هدف و هم روش هر دو آزادی هستند. بر اساس موازنه عدمی و با این روش، عقل آزادی شکل می گیرد که از دید هستی هوشمند، رهبری آزاد خویش را در اندیشه و کنش می جوید و در مقام شناسایی، در واقعیت می نگرد. یعنی نگرش او،

برخلاف نگرش بر اصل ثنویت، مستقیم است و واقعیت را همان سان که هست می بیند. بدین قرار، بیان آزادی اینست: بیانی شامل اصل راهنما و هدف و روشی که انسان را بر آزادی خود، به صفت دوام، عارف و به دیدن واقعیت همانسان که هست توانا می کند. یعنی به او امکان می دهد، در واقعیت بنگرد بی آنکه به صورت از محتوی و یا به جزء یا اجزائی از جزء یا اجزای دیگر و یا به مادیت از «روح آن» (به قول فیزیک دانان فیزیک کوانتیک) غافل شود. ۲. از آنجا که بنا را بر تضاد گذاشتن، نن دادن هم به جبر و هم به جبار و هم دشمنی و خصومت را مبنا گرداندن است، بیان آزادی ترجمان توحید می شود و به انسانها امکان می دهد تضاد و خصومت زدائی کنند به ترتیبی که جریان زندگی انسانها گذار دائمی از کثرت به توحید و بی نیازی از برقرار کردن روابط قوا بگردد.

۳. از آنجا که فعالیت‌های غیر آزاد، دستوری (تکلیف تعیین کردن از بالا) هستند، بیان آزادی ترجمان حقوق ذاتی انسان و حقوق جمعی آنها است. از آنجا که عمل به حقوق، خودجوش است، بیان آزادی روش عمل کردن خودجوش (بدون اکراه) به حقوق است و به انسان امکان می دهد زندگی اش را به نحو خودجوش و در هماهنگی با استعدادهایش پیش ببرد. فرهنگی که فرآورده فعالیت‌های خودجوش انسانها می شود، فرهنگ آزادی و دوستی و عشق می گردد. در حقیقت، رابطه آزاد، رابطه خالی از اکراه یا رابطه ایست که حاصل فعالیت‌های خودجوش استعداد انس در انسانها است. در نتیجه؛

۴. بیان آزادی بیانی است که به هر انسان و جمع انسانها امکان می دهد مستقل باشند. یعنی تمرین خودباشی و رهبری را در خود داشتن است. انسان خودمختاری که آلت قدرت نیست، انگیزه و هدف (آزادی) و روش (بازهم آزادی) و رشد در آزادی را خود بر می گزیند. به خلاف بیان قدرت که عمل به آن سبب می شود رهبری از انسان به قدرت منتقل شود. این از ویژگی‌های بیان قدرت است که رهبری در بیرون از انسان قرار می گیرد و هدف را هم رهبری بیرون از انسان (= قدرت) معین می کند. بدیهی است هدفی که قدرت بر می گزیند، جز قدرت نمی شود. به محض این که قدرت هدف شود، روش نیز قدرت (= زور) ویرانگر گشته است. بدین قرار، وجود

دلیل در خود اندیشه یا عملی که انسان می کند، به ما می گوید که بیان آزادی راهنمای او بوده است یا خیر. در حقیقت، اگر بیان قدرت راهنما باشد، ممکن نیست دلیل را بتوان در خود اندیشه یا عمل جست. زیرا هدف و روش آن را قدرتی معین می کند که دلیل نیز نزد خود اوست. برای مثال، کسی که امر یک مستبد را اجرا می کند، دلیل عمل او نزد مستبد است نه نزد خودش. بدین قرار، از تفاوت‌های عمل به حق با عمل به ناحق، یکی اینست که توجیه سخن/عمل، به معنای مشروعیت بخشیدن به عمل، نشان می دهد بر حق بوده است یا بر ناحق؛ هرگاه دلیل سخن/عمل در خود عمل قرار گیرد و شفاف بیان شود، نشان می دهد حق محور است. در حالی که توجیه و دلیل سخن/عمل ناحق در خود آن نیست. نزد آمر آن است. باز در نتیجه؛

۵. بیان آزادی از جنس نور است، و به سامانه ای از اصول راهنما و روش گفته می شود که به انسان و به جمع انسانها امکان می دهد در «نور علی نور» یا در شفافیت کامل زندگی کنند. در حقیقت، بیان قدرتی که از هر جهت شفاف باشد وجود ندارد و بستگی به میزان ابهام و تاریکی در هر بیان، می توان به اندازه رسوخ بیان قدرت در آن پی برد. و بر همین اساس، به میزانی که یک بیان شفاف می شود، به همان میزان به بیان آزادی بی خدشه نزدیک تر می شود. هرگاه انسانها بیان راهنمایی با این ویژگی را برگزینند، می توانند جهانی زلال و شفاف را تصور کنند که رها از قدرت، به صلح و آشتی فرصت ظهور می بخشد و جهانیان از امکان رشد در آزادی بهره مند می شوند.

۶. با توجه به خصوصیات ذکر شده در بالا، بیان آزادی، بیانی می شود که انسان و جامعه انسانی را از تمامی تبعیضها (تبعیضهای دینی، ملی، قومی، نژادی، جنسی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تا طبیعی) یعنی تبعیض بسود یک شیوه زندگی به زیان محیط زیست) رها می کند. به خصوص، آدمیان را از آنچه در درون هر انسان، و در درون هر جامعه، به تبعیض بسود این استعداد و به زیان استعداد دیگر (یعنی فروکاستن انسان تا حد ماشین، به بهانه تخصص) می انجامد و نیز تمامی تقدمها (چه زمانی؛ تقدم گذشته بر حال و آینده، یا حال بر گذشته و آینده و چه مکانی؛ ناسیونالیسم های خاکی و

خونی، و چه ذهنی؛ دعوای تقدم این حق بر آن حق، این اصل بر آن اصل
و... آزاد می کند. بنا بر این؛

۷. آن بیان بیان آزادی می شود که الف) هر انسان را همواره از حقوق و
استعدادهای خویش آگاه نگاه می دارد و
ب) زندگی او را فعالیت همآهنگ استعدادها با برخورداری از حقوق معنوی
و مادیش می کند و

ج) تکالیف بیرون از حقوق را الغاء می کند و تکلیف را عمل به حق می
گرداند و در نتیجه، د) در سطح هر جامعه ملی، انسانها را مدافع حقوق یکدیگر
و در سطح جهانی، جامعه ها را مدافع حقوق ملی یکدیگر و پاسدار حقوق
هر انسان در هر جای جهان می گرداند. در نتیجه،

۸. در بیان آزادی، محلی برای دوگانگی حق و مصلحت و تقدم مصلحت بر
حق نمی ماند. بیانی بیان آزادی است که بنام آن، هیچ مصلحتی خارج از
حقوق انسان تعریف نشود و یا به نام آن هیچ حقی از حقوق یک ملت و یا
حقی از حقوق جامعه انسانی جهانی کنار گذاشته نشود. از آنجا که حقوق
مجموعه اند و نقض هر حقی نقض مجموع حقوق است، در بیان آزادی،
مصلحت بیرون از حق انکار حقوق و بلکه عین مفسدت می شود. پس
پرسیدنی است در این بیان، مصلحت چه کاربردی دارد؟ مصلحت در این
بیان تنها یک معنای سراسر دارد و آن نیکو ترین روش عمل به حق یا اتخاذ
روش خالی از خشونت در عمل کردن به حق است. حتی اگر همین تعریف
در جامعه های امروز به اجرا درآید، جهانی آزاد و در رشد همآهنگ می
یابیم.

۹. بیانی را بیان آزادی می گوئیم که الف) خشونت را سرشت انسان بشمارد
و ب) به عدم خشونت (Non-Violence) بسنده نکند و مجموعه ای از
روشهای خشونت زدائی (De-violentization) هم برای تک تک انسانها و
هم برای یک جامعه و هم جامعه جهانی ارائه کند. در پایان همین مبحث،
روشهای خشونت زدائی را که قرآن در اختیار انسانها می گذارد، بیان خواهیم
کرد.

۱۰. بیان آزادی در برگیرنده روشهایی است که جریانهای آزاد اندیشه ها و دانشها و فنون و اطلاعاتها از راه؛ الف) الغای تمامی انواع سانسورها و ب) زدودن مجازها و اسطوره ها و ج) نسبی گرداندن اندریافت هر کس از حق، و بنا بر این د) آزاد کردن دین، باور و حق از وسیله قدرت گشتن را فراهم می کند. در جریان رشد است که گستره جریان اندیشه ها و دانشها و فنون و اطلاع ها هرچه گسترده تر می شود. زیرا بدین جریان است که در رشد، انسان جانشین قدرت می شود.

۱۱. بیان آزادی خالی کردن تعریفهای آزادی و استقلال و رشد و فرهنگ، از مؤلفه های قدرت (= زور) و قراردادن میزان عدالت در جای خود است که همانگونه که در ابتدا آوردیم، میزان تمیز حق از ناحق است. در نتیجه؛

۱۲. بیان آزادی جدا کننده فرهنگ از ضد فرهنگ (= فرآورده های زور) بوده و انسانها را از تولید و مصرف فرآورده های ویرانگر آزاد و به همگان روش شرکت در مدیریت جامعه خویش و برخورداری همه جهانیان از حق صلح و شرکت در مدیریت جهان و عمران طبیعت را می آموزد. در این معنا، هستی، حقوقمند است و عدالت از جمله میزان تمیز «هستی - دارهای حقوقمند» از «فرآورده های زورست که از خود هستی ندارند و نا-بودی به همراه می آورند». این فرآورده ها تولید و بود خود را از قدرتی (=زور) دارند که خود فرآورده روابط قوا است، یعنی در هستی حقوقمند جایی ندارند و بلکه ضد حق اند.

۱۳. بیان آزادی در برگیرنده اصل راهنما و روشها و هدفهایی است که انسانها را در فطرت خویش، بمتابزه هستندند های حقوقمند و صاحب استعدادها و رشد یاب، نگاه می دارد و به آدمیان امکان می دهد نیروهای محرکه خویش را در رشد هماهنگ این استعدادها بکار برند. با این نگاه است که در می یابیم بسیاری از روابط و مناسبات کنونی که میان انسان و نیروهای محرکه جامعه وجود دارند، نه بر اساس بیان آزادی بلکه بنا بر انواع بیانهای قدرت برقرار شده اند و تا این روابط تغییر نکنند رشد انسانی با مانع جدی رو بروست.

بنا بر بیان قدرت، انسان که درواقع خود نیروی محرکه ای است که سازنده و نیز جوینده نیروهای محرکه است و همچنین توانا به تألیف و ترکیب

نیروهای محرکه و بکار بردنشان در وصول به هدف (برای مثال تولید فرآورده ها) است، در « نیروی کار » از خود بیگانه و آلت می شود. انسان را بمنزله « نیروی انسانی » بکار می برند. رابطه ای که بنا بر بیان قدرت میان بنیادها و انسان ها برقرار می شود، اینست :

بنیادها ← انسان و نیروهای محرکه (بعنوان وسیله) ← هدف (= قدرت) .

بنا بر بیان آزادی، رابطه تغییر می کند و ترتیب زیر را می یابد:

انسان ↔ بنیادها ↔ هدف (= رشد انسان در آزادی از راه بکار بردن نیروهای محرکه)

* در حال حاضر و بنا بر بیان های قدرت، رابطه انسان با نیروهای محرکه از راه بنیادها برقرار می شود. این بنیادها (شامل دولت، احزاب، بنگاههای اقتصادی و...) هیچیک اسباب رشد و آزادی انسان نیستند، زیرا همه آنها توضیح آنکه در رابطه نخست مسیر بنیادها تا هدف یک سوبه است. یعنی بنیادها از راه تخریب نیروی های محرکه، انسان را از خود بیگانه می کنند تا قدرت را بزرگ و متمرکز کنند.

اما در رابطه دوم، مسیر انسان تا هدف دو سوبه است. بدین معنا که انسان مولد نیروهای محرکه بشمار می آید و متقابلاً، نیروهای محرکه در رشد و بارور ساختن انسان اثر می گذارند و در آخر این نیروها در هدف با انسان یگانه می شوند. در این رابطه، انسان خود غایت است و رشد در آزادی و برآوردن نیازهای وی که در جریان رشد، در او نو به نو می شوند هدف نیروهای محرکه جامعه است.

۱۴. بیان آزادی بیانی است که به هر انسان و به هر جامعه انسانی امکان می دهد، در باورهاشان، در نظرهایی که می سازند، در دانش هایی که می جویند، علم را از ظن خالی کنند. بدین قرار، بیان آزادی، وارونه رابطه ای را با انسان برقرار می کند که بیان قدرت برقرار می کند. توضیح این که رابطه ای که بیان قدرت (دین از خود بیگانه، ایدئولوژی و...) میان خود بمثابه مرام با انسان برقرار می کند، چنین است:

دین، مرام، و... ← انسان ← هدف، که قدرت در اشکال گوناگون سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی است

در این رابطه، مرام اصل است و انسان «برای» مرام و در خدمت مرام است و این انسان از راه خصومت و جنگ است که به دین یا مرام یا ... خدمت می کند. راست بخواهی هدف را هم خود دین معین نمی کند بلکه « بنیاد دینی » است که معین می کند و هدفی که این بنیاد معین می کند، به ضرورت قدرت است. چرا که خود بیان قدرت است.

بیان آزادی، رابطه را بدین ترتیب تغییر می دهد:

انسان ↔ بیان آزادی (دین یا مرام و یا اندیشه راهنما بمثابة بیان آزادی)
↔ هدف (رشد انسان در آزادی).

در این رابطه، دین یا مرام یا اندیشه راهنما برای انسان است. انسان، به یمن اندیشه راهنما، هدف را بر می گزیند و در پی تحقق آن می شود. خصومت و جنگ نیز بی محل می شوند. زیرا الف) رابطه ها بر اساس حقوق برقرار می شوند و ب) دین ها و مرامها و اندیشه های راهنما از راه بحث آزاد است که با یکدیگر رابطه می جویند و به یکدیگر نقد می شوند.

۱۵. با توجه به تعریفهای بالا و این واقعیت که انسان امروز، شخصیتی پاره پاره یافته و از ساختن هویت خویش در جریان رشد ناتوان گشته است، بیان آزادی، بیش از همه، در باز سازی شخصیت منسجم و بازیابی توان ساختن هویت از راه رشد کاربرد یافته است. لذا، پانزدهمین ویژگی بیان آزادی اینست: مجموعه ای از اصول و روشها و هدف که بکار بردنشان انسان را همان مجموعه ای از استعدادها و حقوق و فضل ها بگرداند که بنا بر فطرت خویش هست و بدو در ساختن هویت خویش استقلال ببخشد. با توجه به انواع «فکرهای جمعی جبار» که مرتب ساخته می شوند و استقلال را از انسانها می ستانند، و با توجه به جبرهای بیشمار دیگری که انسانها اسیرشان هستند و با توجه به برده داری جدید که انسانها را برده سرمایه سالاری و دین سالاری و سازمان سالاری و... گردانده است، انسان امروز، بیش از همه، به استقلال نیاز دارد. بدین قرار، بیان آزادی، راه و روش تغییر رابطه انسان با بنیادهای

جامعه می شود. بدین ترتیب که اگر بنا بر بیانهای قدرت، میان انسان با بنیادهای اجتماعی رابطه زیر برقرار است:

بنیاد (دینی، سیاسی، تربیتی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی) ← انسان (وسیله هدف)

اما بنا بر بیان آزادی، میان انسان و بنیاد این رابطه برقرار می شود:

انسان ↔ بنیاد (دینی، سیاسی، تربیتی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی که وسیله هستند) ↔ هدف (رشد در آزادی).

۱۶. بیان آزادی وقتی بیان آزادی است که همه زمانی و همه مکانی باشد. حقوق انسان را جهان شمول می دانیم. چرا که حق است و خاصه ای از خاصه های حق اینست که همه مکانی و همه زمانی باشد. همانطور که علم وقتی قطعی است، حق و همه زمانی و همه مکانی می شود. بنا بر این ویژگی، آن بیان بیان آزادی است که بتواند میان انسانها و میان آنها و طبیعت رابطه ای را برقرار کند که رابطه قوا نباشد و عرصه حیات را فراخنای لاکراه بگرداند.

۱۷. ویژگی دیگر بیان آزادی این است که انسان را از مدارهای بسته و فکرهای جمعی جباری که قدرت می سازد و بدان افق دید و امید آدمی را می بندند، رها می سازد. یکچند از این مدارهای بسته و فکرهای جمعی جبار که به رغم هشدارهای مکرر قرآن، در میان مسلمانان از همه رایج تر هستند از این قرار اند:

- مدار بسته بد و بدتر و این فکر جمعی جباری که دفع افسد به فاسد است؛
- هدف وسیله را توجیه می کند که خود گویای غفلت از این واقعیت است که اصل راهنما و هدف در وسیله بیان می شوند؛
- مصلحت فوق حقیقت و حاکم بر حقیقت است غافل از این که مصلحت بیرون از حقیقت عین مفسدت است؛
- این فکر جمعی جبار که قدرت، هدف مبارزه سیاسی است و انسانها را از این واقعیت غافل نگاه داشتن که آزادی و حقوق هر انسان ذاتی او هستند، نه مانند کالاها دادنی و گرفتنی. انسانها هرگاه زندگی خویش را عمل به حقوق بگردانند، استبدادی بر جا نمی ماند تا نیاز به مبارزه با آن افتد؛

● « مردم نادانند » بنا بر این نیازمند « استبداد صالح » نخبه های عادل هستند، فکر جمعی جباری است که فقط با غفلت از دو واقعیت می تواند ساخته شود: یکی اینکه نادان نیازمند دانائی است و نه استبداد و زور از ناحیه دیگری، دیگر آنکه استبداد صالح وجود ندارد. چرا که زور نیروئی است که انسان بدان جهت ویرانگری می دهد. استبداد هر آبادی را که می یابد، ویران میکند؛

● زن ناقص العقل و دون مرد است و...؛

● سنجیدن حق به شخص؛

● کیش شخصیت و خود سانسوری و دیگر سانسوری؛

● تقدم و تسلط تقدیر بر تدبیر؛

● جبر تاریخ و جبرهای دیگر؛

● یک دست صدا ندارد؛

● مشت با درفش نمی جنگد؛

● خواهی نشوی رسوا هم رنگ جماعت شو؛

● دوگانگی حق و تکلیف و بیگانگی تکلیف از حق و تقدم آن بر حق؛

● جبر فقر و غنا؛

● و انواع دوگانگی های تضادمحور که همه توجیه گر این یا آن تبعیض اند؛

● و...

۱۸. ویژگی دیگر بیان آزادی این است که در این بیان هر زیر- سامانه ای

دارای همه اصول راهنمای عمومی و بنابراین ترجمان آزادی است. از جمله

می توان به چند سامانه مهم که در قرآن بیان شده اند اشاره کرد؛

۱۸ / ۱ سامانه حقوق انسان که سامانه ای از اصول راهنما برای غافل نشدن

انسان از آزادی خویش و عمل کردن به حقوق خود است و شامل اصول زیر

می باشد؛

۱. اصل کرامت انسان و کرامت تمامی پدیده های هستی به قصد تنظیم رابطه

ها بر وفق کرامت و تقوائی که کرامت می افزاید؛

۲. اصول راهبر عقل در غفلت نکردن از آزادی خویش: موازنه عدمی بمتاب

اصل راهنمای عمومی و اصل تقدم تدبیر بر تقدیر به مثابه میزان؛

۳. حقوق انسان و تابعیت حقوق موضوعه (حقوق پوزیتیو) از حقوق ذاتی . باز گذاشتن دست انسان در دمساز کردن حقوق موضوعه در جریان رشد او

با حقوق ذاتی و انطباق پذیری روز افزون این حقوق با حقوق ذاتی؛

۴. مسخر انسان شناختن آسمانها و زمین، به سخن دیگر، شکستن اسطوره و سلب خدائی از تمامی پدیده ها (انسان و ستاره و خورشید و جن و ...) و الغای کیش شخصیت و... به قصد گستراندن فضای عقل آزاد و محدود کردن تدریجی قلمرو «ظن گرایی» به هدف اصلاح پندارها و گفتارها و کردارهای غیر عقلانی. این بخش از رهنمودهای قرآن از بیشترین اهمیت برخوردار است زیرا که نسبت پندارها و گفتارها و کردارهای عقلانی به پندارها و گفتارها و کردارهای غیرعقلانی در یک جامعه است که ضابطه وجود آزادی در آن جامعه و بنا بر این ضابطه رشد انسان و جامعه انسانی است. جامعه های استبداد زده آنها هستند که، در آنها، قلمرو پندار و گفتار و کردار غیر عقلانی (مانند بیابهای رایج آخرالزمانی و منجی گرایانه در ایران امروز) گسترده و قلمرو پندار و گفتار و کردار عقلانی محدود است.

۵. اصل تقدم و حاکمیت انسان بر بنیادهای اجتماعی (Institution). انسان در خدمت بنیاد اقتصاد نیست. انسان در خدمت بنیاد سیاسی نیست. در خدمت بنیاد اجتماعی هم نیست. انسان در خدمت بنیاد تعلیم و تربیت، بنیاد هنر و بنیاد فرهنگی هم نیست. انسان بر همه بنیادهای جامعه رهبری دارد. از این دیدگاه، سرمایه سالاری و دین سالاری (ولایت مطلقه و غیر مطلقه فقیه) و نظائر آن ناقض بیان آزادی می شوند. و از این روست که قرآن با شدت تمام خواهان الغاء آنها می شود.

۶. از سامانه حقوق، دو اصل دیگر هنوز مانده است: یکی اصل دوستی و برادری و برابری، بنا بر این که دین جز محبت نیست میان باورمندان، و دوستی با ناباورمندان تا آنجا که بنا را بر دشمنی نگذارند. و دیگری اصل صلح که حقی از حقوق انسان است.

۲/۱۸ سامانه اقتصادی؛ در قلمرو اقتصاد، اصول راهنمایی که بیان آزادی در قرآن بازگو می کند عبارتند از؛

۱. اصل توحید حقوق به جای تضاد منافع

۲. در طبیعت از هر چیزی به اندازه وجود دارد. بنا بر این کمبودها امری اجتماعی و ناشی از روابط قوا در جامعه ها و تولید فرآورده های ویرانگر حیات هستند.

۳. ممنوعیت اسراف و تبذیر

۴. مالکیت انسان بر سعی خویش و حق او بر برخورداری از امکانات برای کار. ۵. اصل لاضرر

۶. منع استثمار با بکار بردن انواع روشهایی که در جامعه ها بکار می رفته اند و می روند که در کتاب اقتصاد توحیدی ۴۴ روش را شناسائی کرده ام.

۷. تحریم ربا بمثابة آزاد کردن سرمایه و دیگر نیروهای محرکه در بکار افتادن برای تولیدهایی که نیازهای انسانها را در جریان رشد بر می آورند. سامانه ای از این اصول قادر است انسان را همواره آزاد و راهبر سمت دادن نیروهای محرکه در رشد نگاه می دارند.

۱۸ / ۳ سامانه سیاسی؛ در قلمرو سیاسی، اصول راهنما عبارتند:

۱. ولایت جمهور مردم که نزدیک تر است به اصل قرآنی « در معاد، کسی بر دیگری مالک به چیزی نیست.»

۲. همگانی و برابر شناختن حقوق و مسئولیت ها

۳. الغای فرعونیت و دیگر اشکال استبداد.

۴. ممنوعیت جنگ پیشگیرانه

۵. برابری زن و مرد در ولایت بر یکدیگر و الغای امتیازها و تبعیض های سیاسی دیگر.

۶. شناختن حق اختلاف و کثرت آراء و تأسیس بحث آزاد و جریان آزاد اندیشه ها.

۷. حق اختلاف و حق اشتراک و حق صلح اجتماعی به قصد ممکن کردن مشارکت گروههای قومی و نژادی که در یک جامعه زندگی می کنند. در نتیجه،

۸. موازنه عدمی بمثابة اصل راهنمای رابطه جامعه ها با یکدیگر بر وفق حقوق جمعی هریک از آنها.

۹. شناختن حقوق برابر برای جامعه های شرکت کننده در جامعه جهانی بقصد ممکن کردن اداره جامعه جهانی با مشارکت آزاد و برابر جامعه های عضو.

۴/۱۸ سامانه اجتماعی؛ در قلمرو اجتماعی این اصول وجود دارند:

۱. الغای نابرابری زن با مرد و دیگر نابرابری ها.
 ۲. اصل گرداندن علاقه و عشق در ازدواج و الغای تمامی امتیازهای اجتماعی بنا بر اصل گذار از تضاد اجتماعی به توحید اجتماعی.
 ۳. الغای تبعیض های نژادی و ملی و قومی و گروهی... و
 ۴. شناختن حق بر ساختن هویت برای هر انسان و هر جامعه.
 ۵. پاره کردن تار عنکبوت روابط شخصی قدرت به قصد گشودن فضای جامعه بر روی انسان و باز و تحول پذیر کردن نظامی اجتماعی.
- ۵/۱۸ سامانه فرهنگی؛ در قلمرو فرهنگ اصول راهنما عبارتند از
۱. الغای خدائی قدرت به هر شکل که در آید و نفی تقدم و تفوق قدرت بر حق.

۲. تمیز فرهنگ آزادی از ضد فرهنگ قدرت و سمت دادن جامعه ها به خلق فرهنگ آزادی از راه در اختیار گذاشتن روشها برای پیشگیری از اسطوره سازی و پذیرش فکر جمعی جبار

۳. شناختن حق داشتن فرهنگ برای هر قوم و هر جامعه.

۴. توحید فرهنگی در مقیاس جهان از راه جریان آزاد فرآورده های فرهنگ آزادی در مقیاس جهان.

۵. آزادی جریان دانشها و فنون و فرآورده های هنری.

۶. پیشنهاد سامانه ای از ارزشهای اجتماعی که همه ترجمان آزادی اند.

۶/۱۸ سامانه قضائی؛ این سامانه حافظ حقوق است و تابع اصول راهنمائی است که در کتاب *قضاوت و حقوق انسان در قرآن* تبیین شده اند و به هنگام پاسخ به پرسش در باره مجازاتها بدانها باز می پردازم. در اینجا فقط مایلیم یک اصل از آنها را یادآور شوم زیرا می بینیم چه اندازه دستگاه قضایی ایران امروز از آن دور افتاده است؛ اصل جبرانی و ترمیمی بودن قضاوت و کیفر در قرآن (در برابر سرکوبگری)

۷/۱۸ سرانجام در قلمرو رابطه انسان و دین، اصول راهنما عبارتند از :

۱. اصل لااكراه نه تنها بدین معنی كه انسان در پذیرفتن دین آزاد است بلکه بدین معنی - كه معنی اصلی آیه است - كه در دین اكراه نیست و دین اكراهی در واقع دین حق نیست. به سخن دیگر، رهنمودها هم راهبر انسان در زور و خشونت زدائی و هم آگاهی دهنده نسبت به برخورداری از آزادی و حقوق ذاتی است.

۲. اصل تضاد حق با قدرت در دینداری

۳. «دین شما شما را و دین من مرا است» یا اصل آزادی دینی.

۴. دین، آئین اخلاق و محبت

۵. ایجاد گشایش (بسر) به یمن آموختن روش برخورداری از آزادی و حقوق

۶. تمیز راه رشد از بیراهه (غی)

۷. در بردارنده خاصه های حق برای تمیز حق از ناحق . و...

بخش دوم: قواعد خشونت زدائی آن سان كه در قرآن آمده

اند:

بیان آزادی در برگیرنده روشهایی مختلف در قلمروهای گوناگون است. اما روش عمومی آن خشونت زدائی است (*) كه در زیر با نگاهی بر اساس موازنه عدمی می كوشیم بحث را در عمق پیش برده و مهمترین قواعد مربوط به خشونت زدایی، آنسانی كه در قرآن آمده است، را بررسی كنیم. بحث را در مورد مشخصی پیش می بریم و فرض می كنیم زورگویان، عقل ما را از چهارسو در محاصره قرار داده اند و ما در شرایطی قرار گرفته ایم كه باید بین آزادی و خشونت یکی را برگزینیم .

آموزه اول: نپذیرفتن حكم زور و مرز مشترك پیدا نكردن با زورپرست (۱)؛

حق با ناحق مرز مشترك ندارد . پس بهیچ رو نباید به زورپرست امکان داد قلمرو زورمداری را تنها قلمرو فعالیت ها كند . روش بایسته ناگزیر كردن

زورپرست به رویارویی در فراخنای حق است . اما انسان چگونه بتواند زور متجاوز را با نیرو دفع کند بدون اینکه از آزادی و کرامت خود غافل شود؟ زیرا دیدیم که روش آزادی یکی است. زور را روش کردن، غافل شدن از آزادی است. و نیرو وقتی در تخریب بکار می‌افتد که در زور از خود بیگانه شده باشد. پس نیرو وقتی در مقابله با زور پرست، بکار می‌رود، زور شده است و نیرو خواندن آن، تجویز خشونت است که با فریب دادن عقل انجام می‌گیرد. برای آنکه خود به دام زبان فریب نیفتیم و روشی بجوئیم که فریبهای زورپرستان را باطل کند، به قاعده بعد نیز باید توجه کنیم:

آموزه دوم: واکنش نشدن از راه نپذیرفتن روش ناقض آزادی و کرامت (۲)؛

پنداری مشکل ما لاینحل شد. از سوئی بسا واجب می‌شود نیرو بکار بریم که چون بر ضد زورپرست است، زور است و از سوی دیگر، این روش انسان را از آزادی و کرامت خویش غافل می‌کند. این تناقض اگر واقعی است، کدام راه حل را پیدا می‌کند؟ فراموش نکنیم که، بنا بر فرض، عقل آزاد، از چهار سو، با زور رویارو است. عمل به دو آموزه اول و دوم، پیروزی زور پرستان را غیر ممکن می‌کند. پس کار بعدی، خشونت زدائی بقصد آزاد کردن زور پرست از زور و امکان فراهم کردن برای او در باز یافتن آزادی و کرامت خویش است.

آموزه سوم: جانشین کردن روش قدرت با روش آزادی است (۳)؛

با رعایت این سه آموزه، بکار بردن نیرو بدون آنکه جهت ویرانگر پیدا کند، میسر می‌شود. در حقیقت، جهت ویرانگر را زور پرست متجاوز به نیرو بخشیده است. کاری که عقل آزاد می‌کند، بازداشتن زور از ویرانگری است. بنابراین جهت عمومی نیرو را نگاه می‌دارد و با خشی کردن زور، چهار دیواری فرو می‌ریزد. از آن پس، بکار بردن نیرو در ویران کردن زور پرست تجاوز از حق است و جایز نیست. بنابراین،

آموزه چهارم: به نیرو نباید جهت ویرانگر داد (۴)؛

حتی وقتی از چهار سو در محاصره زور هستی، هدف باید بیرون رفتن و بیرون بردن از حلقه محاصره باشد. می‌باید از روشی پیروی می‌کرد که

ابراهیم در حلقه آتش انجام داد: بنا بر قرآن، ابراهیم (ع) در حلقه آتش قرار گرفت و آتش بر او سرد شد. برای آنکه آتشی بر آدمی یا آدمیان سرد شود هدف می باید بی اثر کردن آتش باشد: رویارویی تمام حق با تمام زور باید باشد.

رعایت این چهار آموزه و قواعد دیگر انسان آزاد را از تنگنایی که زور در آن قرارش می دهد، رها می کند و به فراخنای لاکراهش می برد. در این فراخنا، عقل به ابتکارهایی توانا می شود که پیروزی شماری اندک از آزادگان را بر شمار بزرگی از زورپرستان میسر می گرداند. اما رعایت چهار آموزه بالا، در گرو رعایت آموزه های تکمیلی دیگری است:

آموزه پنجم: استقلال قوه رهبری از دست نرود (۵)؛

پذیرفتن حکم زور در قرآن معنا ندارد. بلکه از دست ندادن استقلال قوه رهبری آموزه قرآن است. انسان های آزاد، حتی وقتی در محاصره آتش زور هستند، هر یک باید نفس خویش را مکلف بدانند و اگر در صیر به خدا باشند، آتش بر آنها سرد می شود. اگر نه، هیزم آتش زور مداری می شوند و خاکستر می شوند. بدین قرار، استقلال قوه رهبری، خودکامگی نیست، «آزادی از» همه صفت ها است که زور را، در شکلی از اشکال آن، در آدمی مؤثر می کند. علامت بارز استقلال رهبری، یکی جهت ویرانگر ندادن به نیرو است.

آموزه ششم: ابهام زدائی (۶)؛

نه تنها نباید گذاشت زورپرست انسان آزاد را گرفتار ابهام کنند بلکه باید کوشید ابهام هایی را هم که زور پرست را به بردگی قدرت در آورده اند، زدود.

تجربه هایی که هر نفر انسانی می کند و یا هر جمعی از انسانها می کنند و یا در جریان آنها قرار می گیرند، به عقل و عقلهای تجربه گر و به عقلهایی که در جریان تجربه قرار گرفته اند، می آموزند که ممکن نیست از چهار سو زور در کار آورد مگر به ایجاد ابهامها. بیان آزادی را نمی توان در بیان قدرت از خود بیگانه کرد، مگر به ابهام سازیها.

آموزه هفتم: عمل به حق و دفاع از حق تا آنجا که میان حق خویش و حق متجاوز نیز، بسود حق خود، تبعیض قائل نشد (۷)؛

آن قاعده که، در نزاع، «یکی از دو طرف باید از میان بروند» ترجمان قدرت مداری و اصل راهنمای آن ثنویت تک محوری است. وجدان به یگانگی حق، به انسانی که از چهار سو به محاصره زور در آمده‌است، میدان عمل گسترده‌ای در فطرت زور پرستان و مأموران آنها می‌دهد. به هنگام تجاوز عراق به میهن، این قاعده را با موفقیت کامل بکار بردیم. تا این قاعده بکار می‌رفت، زمان به زمان، از میل قوای متجاوز، به جنگ، کاسته می‌شد. اگر در ششمین ماه جنگ رژیم صدام تن به صلحی داد که پیروزی خشونت زدائی بر خشونت بود، یک علت آن، کاهش روز افزون میل به جنگ در قوای عراق بود. همین روش را با استبدادیان بکار برده‌ایم و همچنان موفقیت‌آمیز است. به خصوص اگر با آموزه هشتم همراه شود:

آموزه هشتم: اختیار زمان و مکان را، به هیچ رو، نباید از دست داد (۸)؛

اگر آدمی خود این اختیار را از دست ندهد، هیچ قدرتی نمی‌تواند از دست او بستاند. توضیح اینکه مکان و زمان قدرت (= زور)، هم اینجا و هم اکنون، است. اما زمان عقل آزاد، زمان بی‌نهایت و مکان عقل آزاد بی‌کران لااکراه (= هر جای جهان که با قرار گرفتن در آن بتوان خشونت زدائی را تا انحلال قدرت ادامه داد) است. اگر، در انقلاب‌ها، بدون استثناء، به مهاجرت نیاز می‌افتد، بدین خاطر است که شرط پیروزی روش آزادی بر روش قدرت، یکی اینست که انسان آزاد، زمان و مکان روش زور پرستان را نمی‌پذیرد. زنها! تن دادن به زمان و مکان زور پرستان، پیروزی ندارد. بر فرض که کسی بتواند از حصار زور، با غلبه بر زور پرستان، بیرون آید، شکست خورده‌است. زیرا به قدرت اصالت بخشیده و روش او را پذیرفته و بکار برده‌است.

آموزه نهم: غفلت نکردن از واقعیت‌ها و سود جستن از آنها در خشونت زدائی است (۹)؛

بر فرض که آدمی در زندان زور پرستان باشد، هنوز عقل او فضای بیکران اندیشیدن را دارد و آن را هیچ قدرتی نمی‌تواند از او بستاند. افزون بر این،

در هر مکانی، پدیده‌هایی وجود دارند که، بکار گرفتن آنها، خشونت زدائی را میسر می‌کند. برای مثال، در تجاوز عراق، نزدیک بود که سدهای خوزستان را منفجر کنند تا قوای عراق زیر آب روند. بدیهی است خوزستان نیز پامال می‌شد. مجوز آن عمل، این بود که خوزستان در حال سقوط است و با سقوط خوزستان، منابع نفت کشور به تصرف عراق در می‌آید، کشور از درآمد نفت محروم می‌شود و، به فقر و جنگ، از پا در می‌آید. با اطلاع به موقع از این طرح ویرانگر، از این جنایت بزرگ جلوگیری شد. بجای آن، اجرای طرح آبیاری و استفاده از آب برای زمینگیری کردن بخش مهمی از قوای دشمن اجرا شد. دو روش، یکی خشونت بر ضد خشونت و دیگری خشونت زدائی، دو نتیجه متفاوت به همراه دارد: یکی ویرانگری عمومی و دیگر محدود کردن عرصه متجاوز و کاهش دادن کار برد قوای مسلح دشمن همراه با عمران زمین. تنها از آب نبود که بهره می‌جستیم، از پستی و بلندی زمین، از آب و هوای منطقه، از نوع خاک، از شن زار و از هوا نیز استفاده می‌کردیم. روش عمومی جانشین اسلحه کردن پدیده‌های طبیعی، هم به قصد صرفه جوئی در مصرف اسلحه و مهمات در شرایط محاصره اقتصادی - نظامی، هم به قصد به حداقل رساندن تلفات از دو سو. تجربه‌های فراوان به انسان آزاد می‌آموزند که اگر آدمی با پدیده‌های محیط زندگی توحید جوید و از این طریق، زمان را به بی نهایت برساند، بنا بر این، با سنجش دقیق زمان هر کار، آدمی آن توانی را می‌یابد که هیچ قدرتی نمی‌تواند بر او غلبه کند. برای مثال، اگر دزد مسلحی به خانه‌ای وارد شود و صاحب خانه روش عقل آزاد را بکار نبرده و اسباب ناکامی دزد را، پیشاپیش، تدارک نکرده باشد، با حضور دزد و تهدید او، نخست باید عقل را از مدار بسته بد و بدتر (دادن ثروت یا مرگ) آزاد کند و آنگاه با شناسائی که از خانه خود و نقشه آن و اشیاء گوناگون دارد، قواعدی را که شناختیم بکار برد. بدین قرار،

آموزه دهم: بیرون رفتن و بیرون بردن زورمدار (در این مثال، دزد) از مدار

بسته است (۱۰)؛

در حقیقت عقل آزاد می‌داند که تهدید کننده، خود، زندانی مدار بسته است. در مثال ما، دزد می‌داند که اگر صاحب خانه را بکشد، دزد مسلح قاتلی است که دیر یا زود، گرفتار و مجازات می‌شود. اگر مال را ببرد صاحب خانه در پی مال خود خواهد شد. پس احتمال دارد گرفتار مجازات شود. بنابراین، در موقعیت ضعیفی که متجاوز دارد، احتمال بیرون بردنش از مدار بسته بد و بدتر، نه تنها احتمالی به وزن صفر نیست، بلکه، بسیار هم زیاد است. دو روش تجربه شده‌اند: یکی ستیز را به مدار بسته متجاوز بردن که فراوان تکرار می‌شود و دیگری، آشتی در فضای باز را جانشین ستیز کردن. این روش را، در قلمرو علم و نیز سیاست عملی، خود، با موفقیت آزمایش کرده‌ام. شرط موفقیت چنین روشی اینست که به زور تسلیم نشوی و امید متجاوز را، در غلبه به زور، بدل به یأس بگردانی. وارد ستیز و زور آزمائی نیز نگردی و در، برابر زور، در عمل به حق، استقامت و استمرار بورزی. انسان آزاد، اگر هم تجربه‌های گذشتگان و معاصران را نپذیرد، خود می‌تواند تجربه کند تا مطمئن شود بیرون از حق و حقیقت قرار گرفتن مصلحت، مفسدت و تقدم دادن آن بر حق، زندانی شدن در مدار بسته بد و بدتر است. بنابراین، هر زمان، انسان آزاد، از هر سو، به محاصره خشونت در آید، آموزه عمومی قرآن اینست: انسان آزاد و با کرامت می‌باید حق مناطق بگردد و میزان تنزه از ناحق را به صد در صد برساند.

آموزه یازدهم: ایجاد فرصت حر شدن و کرامت باز یافتن است (۱۱)؛

بستن باب ویرانگری با گشودن باب آزاد شدن و بازیافت کرامت، به یمن دو آموزه دهم و یازدهم، ممکن می‌شود. این روش را همه آنتهایی که اندیشه راهنمایان بیان آزادی است، با موفقیت بکار برده‌اند. در قلمروهای باور و سیاست و جنگ، این روش بسیار مشکل تراست. اما با بزهکاران نیز این روش با موفقیت بکار رفته است. در انقلاب مشروطه ایران و در انقلابهای دیگر، بوده‌اند بزهکارانی که حر شده‌اند و الگوهائی ملنگار از کرامت انسانی گشته‌اند. جامعه‌ها نیز، بتدریج دریافته‌اند با بستن باب ویرانگری، درب ساختن و رشد را باید گشود. در مثالی که در بالا آوردم، دزد مسلح، اگر بیمار نباشد، و صاحب خانه اگر ثروتمند باشد، چرانتواند او را به کار بخواند

و دستمليه در اختيار او بگذارد؟ فرصت ايجاد كردن براي حر شدن و كرامت خويشتن را باز يافتن، سنت همواره متجددي است. بجاي زنداني شدن در مدار بسته ويرانگري، گشودن افق باز همياري، سنتي است كه نياز به حسين (ع) دارد: تسليم نشدن به زور و دعوت به حق.

آموزه دوازدهم: بيدار نگاه داشتن وجدان همان آگاهي به ذاتي بودن حقوق و عمل به حقوق و دفاع از حقوق است (۱۲)؛

حقوق را هيچ زوري نمي تواند از آدمي بستند و كرامت را نيز. بنا بر اين، وقتي هم آدمي الف) در محاصره آتش زور است، نبايد از آزادي، از حقوق و كرامت خويش غافل بماند و ب) بي آنكه خسته شود، مي بايد آزادي، كرامت و حقوق زورمدار را به او يادآور شود. در اين پهن است كه خشونت بي محل مي شود و زورپرستي كه خشونت را روش كرده است، آزادي و كرامت خويش را باز مي يابد.

بيان آزادي و سامانه هايي كه سيماي كلي آنها در بالا آمد خود مجموعه هايي هستند از سامانه وسيعتري از اصول عمومي و اصول راهنماي انسان براي زيستن در آزادي و حقوقمندی كه نزديك به تمام قرآن را در برمي گيرد. قرآن مكرر به بعدهاي سياسي و اقتصادي و اجتماعي و فرهنگي زندگي انسان (در رابطه انسان با خودش، با هممنوعش و با طبيعت) مي پردازد و دائم قواعد خشونت زدائي را تذكر مي دهد. افسوس كه مسلمانان بيشتر از غير مسلمانان از اين بيان غافلند.

در اين جا بيش از اين مجال باز كردن آزادي و سامانه اي كه قرآن براي خشونت زدائي ارائه مي كند نيست. براي تفصيل بيشتر، جستجوگران بيان آزادي مي توانند از جمله به اين كتابها رجوع كنند كه نسخه هاي الكترونيكي آنها در دسترس همگان است: اصول راهنماي اسلام، موازنه ها، عقل آزاد، عدالت اجتماعي، قضاوت و حقوق انسان در قرآن، زن و زناشويي، كيش شخصيت، اقتصاد توحيد و ...

* - قواعد خشونت زدائي در كتاب عقل آزاد و در مقاله كرامت انسان آمده اند.

۱ - اشداء علی الکفار و رحماء بینهم (قرآن ، سوره فتح ، آیه ۲۹) ، بنا بر اصل ثنویت ، بکار بردن خشونت بی چون با کافران درک شده است . اما این درک با اصول راهنما و با حق صلح و با دوستی با ناباورمندان که دشمنی در کار نمی آورند (ممتحنه آیه ۸) و روشی که قرآن می آموزد (به بهترین شیوه بحث کردن) در تناقض آشکار است . حال این که اشداء بهیچ رو مرز مشترک پیدا نکردن با قدرت پرست - که همه کافران در قدرت پرستی اشتراک دارند - است . در نیامدن به قلمرو ناحق ها و ناگزیر کردن قدرت پرستان به مقابله تمام ناحق که آنها هستند با تمام حق که جانبداران حق هستند و رحماء هرچه گسترده تر کردن اشتراک ها با حق باوران ، هستند . آیه موفق ترین روش از اصالت انداختن قدرت و خشونت زدائی را می آموزد .

۲ - آیه های گویای آموزه دوم همه تأیید کننده معنای اشداء علی الکفار و رحماء بینهم نیز هستند : قرآن ، سوره های فرقان آیه ۷۲ و مائده آیه ۸ و بقره آیه های ۴۲ و ۲۵۶ و آل عمران آیه ۷۱ و مؤمنون آیه ۷۱ و ...

۳ - قرآن ، سوره های مائده آیه ۲ و انفال آیه ۸ .

۴ - قرآن ، سوره های نحل ، آیه ۹۲ و روم آیه ۹ و فاطر آیه ۴۴ و غافر آیه ۲۱ .

۵ - قرآن ، سوره های نساء ، آیه های ۶۰ و ۸۴ و اسراء آیه ۱۵

۶ - قرآن ، سوره های بقره آیه های ۱۵۹ و ۱۶۰ و ۲۵۶ و آل عمران ، آیه ۱۸۷ و مائده ، آیه ۱۵ و ابراهیم ، آیه ۴ و نحل ، آیه های ۴۴ و ۶۴ و نور ، آیه ۱۸ .

۷ - قرآن ، سوره های نساء ، آیه ۱۳۵ و اسراء ، آیه ۷ .

۸ - قرآن ، سوره های بقره ، آیه ۲۱۸ و نساء آیه های ۹۷ و ۱۰۰ و انفال ، آیه ۷۲ .

۹ - قرآن ، سوره های انعام ، آیه های ۱۲۱ و ۱۵۷ و اعراف ، آیه ۱۷۹

۱۰ - قرآن ، سوره های اعراف ، آیه ۱۷ و نحل آیه های ۱۲۵ تا ۱۲۷ و عنکبوت ، آیه ۴۶ و انسان ، آیه ۳ .

۱۱ - قرآن ، سوره های نحل ، آیه ۶۱ و نساء ، آیه های ۱۰۵ تا ۱۰۷ و ابراهیم ، آیه ۱۰ .

۱۲ - قرآن، سوره های نحل، آیه ۱۰۶ و آل عمران، آیه ۱۶۹ و در صفحات ۲۳۱ تا ۲۵۱ کتاب کیش شخصیت نوشته ابوالحسن بنی صدر دیگر مآخذ قرآنی، از جمله مستند این آموزه از آموزه های خشونت زدائی گشته اند.

شماره ۶۹۹ - ۲۰ خرداد ۱۳۸۷

قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۶

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

چرا قرآن نمی تواند کلام محمد باشد؟

پرسیده می شود: چرا قرآن کلام محمد نباشد؟ به چه دلیل ذهنیت و دانش و سلیقه و زبان پیامبر نتوانسته باشد در نحوه تکوین قرآن تاثیر گذار باشد؟ تبیین اصول راهنما و ویژگیهای بیان آزادی که در نوبت قبل برای سامانه ای از این اصول برشمرده و تشریح شدند، اینک به ما امکان می دهند به پرسشی پاسخ دهیم که خود و پرسشهای دیگر می گویند پرسش اصلی است. به دلایل زیر قرآن نمی تواند کلام محمد باشد:

۱. اگر قرآن جز کلام خدا بود، در آن اختلافها بسیار یافت می

شدند (۱)؛

۱-۱ سخن بالا ادعائی بس روشن در بر دارد، و البته این ادعای روشن همراه است با ادعای دیگری: قرآن «مبین و خالی از پیچ و خم» است (۲)؛ یعنی مراجعه کننده به آن نیاز ندارد دست به دامن قواعد قدیم و جدید

هرمنوتیک شود تا آن را بفهمد. به سخن دیگر، اگر در متن اختلاف وجود داشته باشد، آسان قابل تشخیص است و به محض تشخیص، کتاب دیگر کتاب حق نیست تا بنا بر این نیازی باشد که بحث کنیم آیا این کلام به خداوند متعلق است یا به پیامبر.

۱-۲ بر اساس گفته بالا، این ادعا که قرائتهای فراوان از قرآن وجود دارند نیز بی وجه می شود. زیرا تنها یک قرائت از قرآن وجود دارد که، بدان، کتاب خالی از اختلاف است. قرائت قرآن بر اصل ثنویت و با روش کردن منطق صوری یا منطق جدلی، قرائت کننده را به این نتیجه می رساند که در قرآن افزون بر اختلافهای افزون از شمار، تناقضهای بسیاری نیز وجود دارند. می دانیم که مفسران کوشیده اند این اختلافها و تناقضهای خود ساخته را توجیه کنند و عقلهای گرفتار ثنویت و منطق صوری نتوانسته اند حتا از خود پرسند: چرا خود را از اصل راهنما و روشهایی که درخور ساخت و پرداخت این یا آن بیان قدرت اند رها نکنیم؟ چرا باید قرآن را چنان بخوانیم که متنی شود پر از اختلافها و تناقض ها و آنگاه در پی توجیه آنها شویم؟

یک مثال بیاورم؛ ولایت مطلقه و غیر مطلقه فقیه، و ولایت را «قدرت بر» معنی کردن، تناقضهای بسیار میان آیه های قرآن پدید می آورد؛ هواداران ولایت فقیه بخشی از یک آیه را که می فرماید «اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولوالامر منکم» بیانگر ولایت فقیه گمان برده اند. اما این «قرائت» در نخستین قدم با «منکم» در خود آیه تناقض پیدا می کند. آنگاه این هواداران باید دست به دامن فنون تفسیری بشوند و توجیه کنند مقصود از «منکم»، «منتخب شما» بودن نیست، بلکه مقصود کسی از مردم است که شرائط ولایت بر آنها را پیدا می کند یا به قول فقیهان ارسطو زده، ولایت در آنها در این زمان متعین شده است. اما کتابی که خود را مبین و بدون اعوجاج توصیف می کند، چرا قصد خود را روشن نکوید، حال آنکه با توجه به موقعیت رسول (ص)، اولوالامر منکم، به طور روشن، برگزیده شما بودن معنی می دهد؟ اما این تنها تناقض نیست که این «قرائت» پدید می آورد، بلکه با آیه های بسیار دیگر، از جمله با «امرشان به شورا میان آنها است» و «زنان و مردان مؤمن بر یکدیگر ولایت دارند» و «هرکس خود را هدایت می کند» و... (۳) تناقض

پیدا می کند. ناگفته نماند اکثریت بزرگی از فقها چون این تناقضها را قابل رفع و توجیه نیافته اند، نتوانسته اند به ولایت فقیه قائل شوند. با این حال، این اکثریت اگر توجه می کردند که به عنوان دین شناس بر آنها لازم است آن «قرائت» از قرآن را بجویند که قبول آن میان آیه ها اختلاف پدید نیاورد، این نکته ساده عقلی را در می یافتند که مقام تصمیم مقدم و حاکم بر مقام اجرا است و مقام تصمیم مقام اطاعت نیست چرا که اطاعت کردن در تصمیم ممکن نیست. پس، تصمیم مقدم و مقام تصمیم جمعی، مقام «شوری بینهم» است، و مقام اجرا، مقام اطاعت از کسی است که جمع او را برای اجرای تصمیم بر می گزیند. اگر این روش ساده را رعایت می کردند میان آیه ها نیز هیچ اختلافی نمی افتاد.

قرائت قرآن بمنابہ بیان آزادی، تنها قرائتی است که برای قرآن اختلاف و تناقض جعل نمی کند و بلکه بر اصل حق جویی، کتاب حق و ویژگیهایش را قابل مشاهده می کند و آزادی و حقوقی را که قرائت های دیگر قابل مشاهده نیز نمی کنند، به چشم انداز آدمیان بدل می سازد.

۲. قرآن کتاب حق است و نزاع بر سر کلام خدا یا کلام پیامبر بودنش خود

فریبی است؛

بنا بر این آموزه اساسی که «چون حق است خدا می فرماید و نه چون خدا می فرماید حق است»، عقل آدمی آزاد است آیه های قرآن را به محک ویژگیهای حق بسنجد، خواه خدا نازل کرده باشد خواه نبی انشاء کرده باشد. نه تنها آزاد است و حق دارد، بلکه مسئول است در مورد بیان حق بودن قرآن علم بجوید (۴). بدین سان، پیشاپیش، قرآن راه را بر از خود بیگانه کردنش در این یا آن بیان قدرت بسته است. در توضیح بیشتر عرض کنم؛

۱-۲ از ویژگیهای حق، مستفاد از آیه ۸۲ سوره نساء، یکی اینست که خالی از تناقض باشد و با هیچ حقی از حقوق نیز اختلاف نداشته باشد چه رسد به تضاد. این ویژگی را قرآن، در آیه های دیگر نیز خاطر نشان اهل خرد می کند. پس چرا به جای آنکه قرآن را به این ویژگی و ویژگیهای دیگر حق بسنجیم، بحث از کلام خدا و یا کلام پیامبر بودن آن را پیش کشیم و، بدان، از حقوقی

غافل شویم که صاحب قرآن آن را کتابی برای تبیین آنها می خواند؟ آیا همین قدر کافی نیست ثابت کنیم بخشی از کتاب دارای ویژگیهای حق نیست و بنا بر این، کتاب از خدا نیست؟ و به تبع، چون کتاب از خدا نیست، یا خدا و پیامبری هر دو دروغ هستند و یا دست کم «محمد امین» حق امانت بجا نیاورده و به دروغ خود را پیامبر خوانده است؟

۲-۲ ممکن است ادعا شود خداوند هست و پیامبری محمد (ص) نیز حق است، اما از آنجا که خداوند رهنمودهائی را داده است و پیامبر، بنا بر حالتی که به هنگام دریافت رهنمود داشته، آن را به کلام درآورده است، از این رو، قرآن مجموعه ای از کلام حق و ناحق گشته است. اما این ادعا هم تناقضهایی در بردارد و به بار می آورد:

● تناقض اول: خداوندی که فردی را به عنوان پیامبر بر می گزیند و به او رهنمود می دهد، فعال است. اما وقتی پیامبر رهنمود او را به کلام در می آورد، همین خدا فعل پذیر می شود! چنین خدائی بکار ساختن این و آن بیان قدرت ممکن است بیاید، اما بکار ساختن کلام حق (ادعای قرآن) نمی آید. افزون بر این، خدا نیست زیرا؛ الف) خدای فعل پذیر خود آفریده کسی است که ولو برای یک لحظه او را فعل پذیر گمان می برد، نه آفریدگار مطلق که آزادی محض است. ب) فعل پذیری محدود شدن است و در اینجا نه به شخص پیامبر که به قدرت، زیرا که در هستی آفریده، محدود کننده ای جز قدرت وجود ندارد.

● تناقض دوم: پیامبری که هر کلام او گویای حالتی از حالات متغیر انسانی اوست، مدعی می شود قرآن کلام خدا است. هم خود او می گوید که چون بشر است در سخنان او وجود اختلافها ممکن است و هم قرآن می گوید اگر از غیر خدا بودم، در من، اختلافهای بسیار پیدا می شد. پس او بعمد و به آشکار دروغ گفته است. چگونه بتوان پیامبر دروغگو را به پیامبری پذیرفت و کتاب او را روش صیر به خدا دانست؟

کسانی که به مقایسه قرآن با دو کتاب تورات و انجیل، بلحاظ وجود دو پیامبر و تعلق کتاب به آنها در مقام پیامبر، می پردازند مقایسه اشان صوری است. چرا که آنچه در میان یهودیان و مسیحیان رخ داد این بود که آنها،

نخست در ربط قول و فعل مقامات روحانی با کتاب تردید کردند. جنبش هوادار اصالت انسان این سان آغاز شد. سپس در بودن یا نبودن کتاب از پیامبران خویش شک کردند و سرانجام در بودن و نبودن موسی (ع) و عیسی (ع) تردید کردند. این سه شک تحقیقاتی فراوانی را دامن زدند. البته شک اولی انقلاب ساز شد چرا که از عوامل ورود اروپا به عصر روشنائی گشت. ماجرا این سان آغاز شد: جانبداران اصالت انسان از خود پرسیدند چرا کلیسا اجازه ترجمه تورات و انجیل را به زبانهای مختلف نمی دهد؟ چرا غیر از مقامات کلیسا کسی حق مراجعه به این دو کتاب را ندارد؟ نکند هر چه خود می خواهد می گوید و به این دو کتاب نسبت می دهد؟ این پرسش آنها را بر انگیخت به آموختن زبان این دو کتاب که تا آن زمان فقط به لاتین بود و مراجعه به آنها کاری بس پیچیده بود. بدین مراجعه بود که به افشای کلیسا پرداختند و جنبش نوزائی پدید آمد. در باره محمد (ص) و قرآن هیچیک از این سه تردید وجود ندارد. اگر هم قرار بر تقلید از غرب شود - که البته به هیچ وجه در خور عقل آزاد نیست - کاری که بایسته است، به قرآن، انواع ولایتهای مطلقه را ملغا ساختن و بیانهای قدرت حاکم بر عقول مسلمانان را افشا کردن و بدین گونه عاملی مهم از مجموعه عوامل دیرپائی حاکمیت استبداد در جامعه های مسلمان را از اعتبار انداختن و سرانجام تلاش برای روشنگری، آنگونه که فرهیختگان عصر روشنگری در غرب انجام دادند، یعنی به دفاع از بیان آزادی و حقوق و کرامت انسانی برخاستن و آن را در اختیار انسانیت امروز و فردا قرار دادن است.

● تناقض سوم: تبیین بیان آزادی و ویژگیهای آن، آنگونه که در مقاله پیشین آوردیم، محلی برای تردید باقی نمی گذارد که تنها قرائتی که، بدان، کتاب خالی از اختلاف می شود قرائت قرآن بمثابه بیان آزادی است. کسانی که ادعای دیگری دارند باید ادعای خود را ثابت کنند. پیشاپیش اطمینان می دهیم بدین کار قادر نمی شوند. زیرا ولو مدعی شوند قرآن مجموعه حق و ناحق است، بدین خاطر که سخن راست خالی از تناقض و سخن دروغ واجد تناقض است، باید توضیح بدهند چرا گوینده ای که می توانسته است حق بگوید، بر او ممنوع بوده است که از آغاز تا پایان کتاب حق بگوید؟ اگر

ممنوع نبوده است، پس قرائتی که، بدان، قرآن خالی از اختلاف می شود، وجود دارد.

بدین قرار، تنها بمتابه بیان آزادی است که قرآن می توانست بدون تناقض عرضه شود. کسانی که قرآن را ترکیبی از تناقض ها و حق و ناحق ها یافته اند، باید به این پرسشها پاسخ دهند:

اگر پیامبر می توانسته از آغاز تا پایان رسالت خویش، بدون تناقض سخن بگوید و تنها حق را بیان کند، خوب چرا نکرده است؟ و اگر او بشری مثل ما بوده که نمی توانسته بدون خطا یا تناقض سخن بگوید، خداوندی که کتاب را کتاب الله می خواند که این توانایی را داشته است. او چرا پیامبر خویش را بدین کار توانا نکرده است؟ به دیگر سخن، اگر پیامبر (ص) با این استدلال که بشر بوده است و بنا بر این و آن اوضاع و احوال، این و آن حال را پیدا می کرده و نمی توانسته طی ۲۳ سال، کتابی خالی از اختلاف ارائه کند، این پرسش محل پیدا می کند که خدای محمد چه؟ اگر او بدین کار توانا است پس ادعا باطل است و اگر نیست، پس خدا نیست.

• تناقض چهارم:

مشاهده شد که قرائتی از قرآن که اختلافها را پدید نمی آورد، وجود دارد. حال، کس یا کسانی که قرآن را نه کتاب حق، بلکه مجموعه ای از حق و ناحق می شمردند؛

الف) پرده غفلت بر وجود این قرائت می کشند و ب) دنیا را بکام قدرت پرستان می کنند. چرا که تشخیص حق از ناحق را یا کسی باید انجام دهد که خود حق ناب باشد که آن فقط خدا است، و یا حکم شود که حق نسبی است، یعنی ویژگی همه زمانی و همه مکانی و ویژگیهای دیگر حق را ندارد. چنین حکمی با اندیشه حقوق انسان، بمتابه حقوق جهان شمول، تناقض پیدا می کند. ناقض ادعای نسبی بودن حق نیز هست. زیرا برای این که هر کس برداشتی از حق داشته باشد که با برداشت دیگری یکسان نباشد، می باید حقی جهان شمول وجود داشته باشد تا بتوان گفت برداشتها از آن متفاوت است. اگر چنین حقی وجود نداشته باشد، حق نسبی نیز وجود ندارد. چرا که از خاصه های حق یکی اینست که از خود هستی دارد و هستیش ساخته ذهن

این و آن نیست و خاصه دیگرش اینست که دلیل حق در خود آنست. آنچه وجودش ذهنی است، قدرت است. از این رو، هرگاه ادعا شود برداشتهای هر کس از حق، برای خود او حق است و حقی که یک جمع، از رهگذر ارتباط عقلها و نقد نظرها، بدان برسد وجود ندارد، هم ارتباط عقلها و جریان اندیشه ها ناممکن می شود و هم دنیا را بکام زورمندان می کند. زیرا، بنا بر این حکم، وجود حق ذهنی و همان قدرت معنی می دهد. چنین تصویری از حق، قدرتمدارها را مجاز می کند قدرت راحق بشمارند و همانطور که می بینیم، می شمارند (اصل حق با غالب است). نتیجه چنین رأیی تجدید دوران اموی (الحق لمن غلب) و جواز دادن به زورپرستها برای از خود بیگانه کردن قرآن در این و آن اصول راهنمای خشونت است.

• تناقض پنجم:

هرگاه بنا را بر این بگذاریم که قرآن مجموعه ای از حق و ناحق، علم و جهل و راست و دروغ است، بنا بر این، بر ما انسانهای معمولی نیز حرجی نیست هرگاه ناحق را با حق و جهل را با علم و دروغ را با راست جانشین کنیم. اما آیا ما بیان آزادی ای در اختیار داریم که خالی از ناحق و جهل و دروغ و... و پر از حقوق انسان و... باشد؟ اگر چنین بیانی اصلاً وجود ندارد و ساختنی نیز نیست، با این استدلال که ما انسانیم و حالات خوش و ناخوش و ضعف و قوت پیدا می کنیم، پس آنچه هم مدعی می خواهد بکند، تلاشی آزادخواهانه نیست بلکه جانشین کردن قرآن موجود با بیان قدرت دیگری است. این تناقض در هدف ناگفته - که این پرسش و پرسشهای دیگر آن را فاش می گویند - و نیز در ادعا، هم مدعی را لو می دهد و هم آشکار می کند که دعوی او تازه نیست. از آن زمان که بیان قرآن با بیانهای قدرت (برجسته تر از همه با نظرهای فیلسوفان یونانی) جانشین شده است، این دعوی نیز وجود داشته است و دارد. حاصل این جانشینی وضعیت امروز جامعه های مسلمان است.

• تناقض ششم:

ممکن است ادعا شود که بیان آزادی وجود دارد ولی، این بار، قصد اینست که بیان آزادی جانشین بیان قرآن شود. این ادعا هم واجد چند تناقض است؛

نخست، تناقض میان اصل ادعا (=وجود بیان آزادی نزد انسانها) و وجود خدا. توضیح این که بنا بر این ادعا، انسانی که آفریده خداست می تواند این بیان را بیاندیشد ولی خدا خود نتوانسته است و یا توانسته اما پیامبر او نتوانسته است بیان خدا را نیک دریابد. آیا عقل حکم نمی کند بهتر است از وجود چنین خدایی چشم پوشید و به بیان جدید گروید؟ سپس، تناقض میان ادعا با وجود بیان آزادی است. هم به این لحاظ که اولاً، اگر مدعی بیان آزادی را یافته است، پس چرا آن را به همگان اعلام نمی کند، و ثانیاً، وجود حق را تنها با پوشش دروغ می توان پوشاند. پس هرگاه دیگری یا دیگری بیان آزادی را پوشانده است یا پوشانده اند، بر اوست این پوشش را بدرد تا حق نمایان شود. حق اینست که هرگاه مدعی چنین بیانی را اندیشیده بود، اندیشه او پنهان نمی ماند چرا که حق تاب مستوری ندارد.

تناقض هفتم:

ممکن است معنای این مدعا که قرآن کلام پیامبر (ص) است این باشد که پیامبر بر آن شده است خدای را بجوید. پیامبر در این تلاش به خداجویی پرداخته و به تدریج او را «کشف» و با او رابطه برقرار و از او وحی دریافت کرده (تجربه نبوی) و آنگاه حاصل این تجربه را در قالب کلام ریخته است. بدین ادعا، قرآن بیانگر تجربه ای می شود که پیامبر کرده و روشی می شود که او جسته و راهی می شود که او باز کرده و در آن پیش رفته و لاجرم واجد کمی و بیشی های خاص خودش است. این تبیین هم واجد تناقضها است: تناقض اول این که پیامبر را فعال و خدا را فعل پذیر می کند. بدیهی است، از آغاز، خدا را فعل پذیر و پیامبر را فعال تصور کردن، اصالت دادن به ثنویت تک محوری است. اما بر اصل ثنویت تک محوری، بیان آزادی و حقوق در اختیار انسانها قرار نمی گیرد بلکه بیان قدرت از نوع استبداد فراگیر در اختیار فرعونهای همه زمانها قرار می گیرد. بیشتر از این، خدا را بی محل می کند. زیرا از آغاز تا پایان تجربه، این محمد (ص) است که فعال است. در نتیجه، پیامبر آزادی و حقوق انسان، الگوی مستبدانه می شود که خود را تجسم خدا می پندارند و دم از ولایت مطلقه می زنند. تناقض دوم اینکه اگر مدعی قائل به وجود خدا باشد، از آنجا که آفریده ممکن نیست

آفریدگار را بیان نکند، پس خدا فعال است و در هر ذره ای از ذره های هستی که آفریده، متجلی است. او حق است و از ویژگیهای حق، یکی اینست که خود بر خویشتن دلیل است. انسان باید خود را بشناسد، این عقل خویش است که می باید از محدود کننده ها آزاد کند. زیرا عقل در آزادی است که خدا را به چشم دل می بیند. شگفتا! انسانی که در پی شناختن خود نمی شود و عقل او تعقل نمی کند تا نشئه خلاقیت در آزادی را بجوید، چگونه می تواند خدا را کشف کند؟

تناقض سوم این که قرآن را فرآورده پی بردن تدریجی پیامبر به وجود خدا، یا «کشف تدریجی خدا» گمان بردن، خدا را به موجودی پنهان بدل می کند که پیامبر، هر زمان جزئی از او را «کشف» می کند. فرق است میان خدانشناسی به شیوه ابراهیم (ع) و «کشف خدا» چنانکه پنداری محبوبی در پس پرده است و آدمی چون محمد (ص) هر زمان خطی از رخ او، یا جزئی از اجزای او را تصور می کند و خدایش می پندارد و با او سخن می گوید و از او پیام دریافت می کند. اما چون هنوز تمام خدا را کشف نکرده است، پیامی که دریافت می کند چندان مفهوم نیست. از این رو، خود بدان معنا می دهد و به کلام در می آورد! اگر عقل توجیه گری که این توجیه را ساخته است، آزادی خویش را باز جوید و بیانید، به اندیشیدن، در می یابد که با تصور «کشف تدریجی» خدا از سوی پیامبر، این آزادی خویش را است که نقض کرده است. چرا که: الف) کشف تدریجی خدا، قبول و درجا نفی وجود خدا است. قبول وجود او است زیرا باید باشد تا عقل او را کشف کند. نفی وجود خداست زیرا عقلی که بودنش را تصدیق می کند همان عقلی نیست که از وجود او آگاه است بلکه عقلی است که از وجود او آگاه نیست. اگر این عقل در دو حال و دو کار خود تأمل کند، در می یابد که وقتی آزاد است که با هستی هوشمند و... رابطه برقرار می کند (خدا هست) و آن زمان که از آزادی خود غافل می شود، زندانی هستی متعین می گردد (خدا نیست). در حقیقت، این عقل است که بر آزادی خویش عارف می ماند و یا نمی ماند. ب) خدائی که عقل آزاد، به آزادی خویش، تصدیقش می کند، فرآورده عقل نیست تا متعین باشد و عقل را به خود محدود و از آزادی غافل

کند. ج) هرگاه «کشف خدا» ساخته عقل توجیه‌گری نباشد که ثنویت تک محوری راهنمای او است، «کشف» یک و همان خدا است و اگر هست و حق است، از او جز حق صادر نمی‌شود. و حتی که از او صادر می‌شود، در کلامی روشن و سراسر صادر می‌شود.

تناقض هشتم:

ممکن است ادعا شود که زبان مجموعه‌ای از علائم و نشانه‌هایی است که انسانها برای تنظیم رابطه‌هاشان با یکدیگر، ساخته‌اند (به اصطلاح، زبان به مثابه مجموعه‌ای از نمادها). باید گفت بحث بر سر نقش سمبولیک یا غیر سمبولیک زبان نیست، بلکه در این باره است که محتوای رابطه‌هایی که انسانها با یکدیگر برقرار می‌کنند چگونه است؟ هرگاه انسانها با خویشتن خویش، با دیگر هم‌نوعان، با جانداران دیگر و با گیاهان و محیط زیست رابطه قوا برقرار می‌کنند، زبان به ناگزیر گویای این نوع رابطه و کارش تنظیم‌کننده آنها می‌شود. و اگر فرض شود هر انسان رابطه‌های میان خود و دیگری و... را این‌طور تنظیم می‌کند که خود فعال باشد و دیگری فعل‌پذیر (یعنی نوعی رابطه قوا که مبتنی بر ثنویت تک محوری است) و یا خود و دیگری، متقابلاً فعال و فعل‌پذیر باشند (ثنویت دو محوری)، راهنمای عقل هر انسانی در پندار و گفتار و کردار، یکی از این دو ثنویت می‌شود. بنا بر این، علامتهایی که زبان را تشکیل می‌دهند، هر معنایی که بیان کنند، بازگوکننده و نمایانگر این یا آن ثنویت خواهند بود. به سخن روشن، با این نگرشها، کلامی که ترجمان رابطه قوا نباشد، ساختنی و گفتنی نمی‌شود. اگر بنا را بر اصالت روابط قوا بگذاریم، حق را به ماده‌گراها داده‌ایم و هستی متعین را در خلقت خود، از خدا بی‌نیاز کرده‌ایم. نتیجه آنکه که وقتی خدا نباشد، پیامبری نیز، از بین می‌رود و بنابراین، ادعای وجود خدا و رسولی که گویا وی مضمونی را از خداوند دریافت می‌کند و خود بدان معنی می‌دهد و به کلام در می‌آورد، نیز خود به خود بی‌معنی می‌شود.

باز اگر، بنا بر این باشد که رابطه‌ها در عالم واقع همه رابطه قوا هستند، حق با آنها می‌شود که خشونت‌گرایی را ذاتی انسان و سرشت او می‌شناسند. هرگاه، با وجود این ادعا، هنوز بتوان قائل به خدا شد، یا پیام آن خدا قابل

ترجمه و تجربه به زبان انسانها نمی شود و کسی از آن سر در نمی آورد، و یا پیام خداوند نیز بیان قدرتی در عرض سایر بیانه‌های قدرت می شود. به هر حال، چنین ادعائی انسان را از خدا و پیامبر بی نیاز می کند. زیرا وقتی رابطه ها همگی رابطه قوا می شود، قدرت است که خدا می شود و این در واقع مدیریت کاربرد زور است که رابطه با یکدیگر و... را، بنا بر یکی از دو ثنویت، تنظیم می کند.

اما اگر انسان را خداوند بر فطرت خویش آفریده باشد، رابطه ها تنها رابطه های قوا نمی شوند. بلکه رابطه های قوا بیانگر از خود بیگانگی انسان تلقی می شوند. با این نگرش، زبان هم بمثابه علامتها، رابطه ها بر میزان حقوق را بیان و تنظیم می کنند. در این فرض، خدا و پیامبر و کلام، حق، و زبان، در مقام بیانگر فطرت بودن، وجود و محل عمل پیدا می کند. بر این اساس، زبان قرآن زبان فطرت می شود. بدیهی است که انسان معتاد به اطاعت از قدرت و عقل او که ثنویت را اصل راهنما می کند، این زبان را در نمی یابد و تا به کلام خدا معنائی ندهد که برای خود او قابل فهم باشد، آن را در نمی یابد. حال اگر هر کس به خود زحمت تجربه را بدهد و بر آن شود که آیه های قرآن را چنان معنی کند که ترجمان ثنویت نشوند و از زور خالی باشند، زبان قرآن را زبان فطرت و کتاب را خالی از اختلاف خواهد یافت.

تناقض نهم:

یافتن اختلاف در قرآن و بنابراین حکم کردن به اینکه پس کلام خدا نمی تواند باشد و لاجرم کلام پیامبر است، این مسئولیت را بر عهده مدعی می نهد که مورد های اختلاف یا خطا را یک به یک مشخص و به نقد، اختلافها را رفع کند تا کار او با کار آنها که بر اصل ثنویت و با بکار گرفتن منطق صوری، کارشان نقص تراشی، تناقض سازی و... است، همسان گمان نرود. اما برای این که مدعی بتواند از عهده این کار بر آید، می باید عقلی یکسره آزاد یافته و علمی جسته باشد که اگر علم الیقین نیست دست کم علم برتر از علم موضوع نقد اوست. چنانکه هرگاه دانشمندی بخواهد یک ادعای علمی را نقد کند، می باید دانشی برتر که به او این امکان را داده باشد و عقلی آزاد از این و آن غرض جسته باشد. گفتن ندارد عقلی که فرآورده اش متناقض می شود،

دستگاه تناقض سازی است و صد البته توانا به یافتن اختلاف در قرآن نیست. بدین قرار، از این نظر، ادعا واجد تناقضها است: نخست اینکه، خود متناقض است. زیرا بجای نقد کردن توجیه می سازد: برای مثال، قرآن می گوید کلام خدا هشتم. برای این قول صریح، توجیه و تأویل تراشیدن که این قول یعنی این که قرآن کلام محمد است، یا با این تعبیر که نسبت دادن قرآن به خدا مانع از این نیست که در عین حال بگوئیم کلام محمد است، کار عقل توجیه گری است که گرفتار تناقض و دستگاه تناقض سازی است. در حقیقت، اگر قرار بر نقد باشد، مدعی باید بگوید فلان قول در قرآن نادرست است به این دلیل و آن دلیل. و هر گاه مدعی قائل به وجود خدا باشد، با نقد آنچه نادرست است و ارائه درست، بگوید قول بیانگر «وحی» خداوندی می تواند این باشد و نه آن. دوم آنکه، متناقض است بدین خاطر که اگر فرض کنیم نافی وجود خدا نیست دست کم خداوند با صفات ثبوتیه و سلبیه را با خداوند بی دانش و ناهوشمند و... جانشین می کند. چرا که اگر مدعی امروز قولی از قولهای قرآن را غیر علمی بیابد، دیگر نمی شود توجیه کرد که خداوند آموزه ای را به پیامبر وحی کرده است و پیامبر وارونه آن را فهمیده است و کلام غیر علمی را به خداوند نسبت داده است.

تناقض دهم:

این مدعا که قرآن را باید قول محمد (ص) خواند تا ناباورمندان به اسلام نیز بتوانند آن را بفهمند، ادعائی در بردارنده چند تناقض است: تناقض اول، غافل کننده عقل از قرآن بمثابه کلام حق است و به جای سنجیدن شخص به حق، بنا بر بیانهای قدرت، حق را به شخص می سنجد. تناقض بعدی، غافل کننده از واقعیت مهم دیگر و آن این که بر فرض مشکل این باشد که ناباورمند باید بداند هویت گوینده کیست تا آن را بفهمد، چرا نتوان به یاد آورد که علی (ع) خود را قرآن ناطق خواند. بنا بر این، می توان از راه فهم قرآن بمثابه بیان آزادی و عمل به آن، الگو شد و بنا بر «جادلهم بالتی هی احسن» ، کلام حق را به ناباوران پیشنهاد کرد. چرا به جای آنکه خودآزاد شویم تا بتوانیم آزاد کنیم، شیپور را از سر وارونه اش بنوازیم و قرآن را جز آن که هست تصور می کنیم؟ شگفتا! آموزه صحیح و دقیق «تغییر کن تا تغییر دهی»

(۵) را بلا عمل می گذاریم و بر آن می شویم آموزه آزاد کننده دیگر (=سنجیدن شخص به حق) موجود در دین را با بد آموزی (=سنجش حق به شخص) جانشین کنیم! اگر قرآن هیچ چیز دیگری نگفته بود جز همین یک آموزه که «تغییر کن تا تغییر دهی» و باورمندان به قرآن بدان عمل می کردند، انسانها سرنوشتی جز آن داشتند که در طول تاریخ یافتند و جز این می شد که امروز دارند.

تناقض یازدهم:

قرآن را کلام پیامبر خواندن، به ترتیبی که توضیح داده شد، آن را تا بیان قدرتی خاص جامعه بدوی ۱۴ قرن پیش فروکاستن و ماندن در مدار بسته بیانهای قدرت است. بر گذشته تاریخ شهادت می دهد و بر حال، گرفتار بن بست گشتن انواع بیان های قدرت در شرق و غرب عالم شهادت می دهند و بر آینده، آلودگی محیط زیست و خشونت و فقر فزاینده. اما این تنها مدار بسته نیست. مدارهای بسته «بد و بدتر» و «تقدم مصلحت بر حق و حقیقت» و... نیز همچنان حصارهای ذهنی محروم کننده انسانها از آزادی خویش باقی می ماندند. از دید این کسان، غرب، غربی که خود خویشتن را در بن بست می یابد، حد نهائی اندیشه و، بنا بر این، عمل می ماند. اینان از تناقضهای اسارت فکری خویش نیز غافل می مانند. از جمله تناقضهایی که در اثر تقلید از داستان وحی نزد مغرب زمینیان دامنگیر اینان می شود، می توان به تناقض های زیر اشاره کرد:

• تناقضی که ادعا در بردارد. توضیح این که هرگاه بنا بر استناد به روش «هرمنوتیک» شود، - که خود بنا بر این و آن تبیین، تفسیر، فهم، رویکرد یا زمینه گزینی تعریفهای مختلف پیدا می کند- نخست می باید برداشت خود از آن را دقیق کرد. و سپس می باید دانست که بانیان این دانش بر آن بوده اند که هرمنوتیک در پی پرده برداشتن از حقیقتی است که در هنر و دانشهای مربوط به روح و زبان نهفته است و به روش علمی (پوزیتیو) هم نمی توان آن را نمایان ساخت. بدین قرار، هرمنوتیک نقض می شود هرگاه در همسان کردن قرآن با کتابهای دینی تاریخی بکار رود که در باره شان تردیدها محل دارند. توضیح این که اگر بخواهیم بدانیم قرآن در این ادعای خود که به

تکرار می گوید بیان حق هشتم، صادق است یا خیر، نمی توانیم آن را به همان روش نقد کنیم که برای مثال، تورات را نقد کرده اند. چرا که در مورد تورات و نیز انجیل، همانگونه که بیان شد، نخست تردید در صداقت کلیسا، جانبداران اصالت انسان را به آموختن زبان و سردرآوردن از رهنمودهای این دو کتاب بر انگیخت، بعد تردید در وجود موسی (س) و سپس تردید در اصالت کتاب از این نظر شد که موسی (س) آورده باشد. این تردیدها در باره قرآن اما محل ندارند.

• تناقض موجود در روش کردن هرمنوتیک. توضیح این که هرمنوتیک برای دیدن حق و حقیقتی است که روش علمی نمی تواند ببیند. هرمنوتیک برای ندیدن حقوق نیست. کاربرد هرمنوتیک برای ندیدن تبیین اصول راهنما، برای ندیدن حقوق انسان، و برای ندیدن سامانه ها، ناقض هرمنوتیک است.

• تناقض ناشی از بکار بردن یک آموزه، یک روش، یک بیان قدرت (برای مثال، لیبرالیسم)، در دو جامعه با دو موقعیت متفاوت، یکی مسلط و دیگری زیر سلطه. در حالی که لیبرالیسم در جامعه زیر سلطه، موجب تحکیم سلطه بر جامعه زیر سلطه می شود، کاربرد همین بیان در خود جامعه مسلط با توسعه آزادی های فردی و مالکیتها معنا می شود. جالب این که لوموند ارزیابی ۲۱ تن از اقتصاد دانهای بنام دنیا را انتشار داده است. اینان خاطر نشان می کنند کشورهایی که در حال حاضر رشد اقتصادی بالا دارند، لیبرال نیستند (۶). تنها حقوق (Rights)، جهانشمول هستند بدین خاطر که ذاتی حیات انسانند. وگرنه، حقوق موضوعه (Positive Law) نیز، حتا وقتی ترجمان حقوق ذاتی هست، می باید از زمینه و اوضاع و احوال جامعه ای پیروی کند که در آن می خواهد وضع شده و به اجرا درآید.

۳. تحقق آزادی انسان نیازمند برداشتن حدها است:

"قرآن کلام محمد (ص) است"، رابطه با کتاب را به رابطه با بیان قدرت، و رابطه با پیامبر را به رابطه با خدای مجسم و یا کسی که در ۱۴ قرن پیش در

جامعه ای بدوی پیدا شده و اندیشه او راهنمای آن جامعه و حداکثر آن عصر شده است، فرو می‌کاهد. در حقیقت، میان انسان و خدا و پیامبر، دو نوع رابطه می‌تواند برقرار شود:

● انسان ↔ پیامبر → خدا. در این نوع رابطه که میان انسان و خدا حتماً باید پیامبری بنشیند تا مانع ارتباط مستقیم شود، پیش از اسلام برقرار شده بود. ثنویت تک محوری که، بنا بر آن، «قوم برگزیده» تنها راه ارتباط با «یهوه» است و باز ثنویت تک محوری که عیسی (ع) را فرزند خدا می‌گرداند و کلیسا را تجسم تثلیث «پدر و پسر و روح القدس» و تنها راه ارتباط با خدا می‌کند، گویای همین نوع رابطه است. افزون بر این، مسیحی کسی می‌شود که کلیسا او را مسیحی بشناسد!

در این رابطه پیامبر است که مرکزیت دارد و میان انسان و خدا حایل می‌شود و کتاب به ضرورت بیان قدرت می‌گردد. از جمله به این دلیل که قائلان به این نظر در آن اختلافها و نارسائیهای می‌بینند و وجود اختلاف و نارسائی و ضد و نقیضها ذاتی هر بیان قدرتی هستند. زیان بزرگ و اول آن اینست که بیان آزادی از یاد می‌رود و مدار بسته ای از انواع دوگانه های ناسازگار مانند بیان کهنه و نو، خرد پذیر و خرد ناپذیر، دین و آزادی، عقل و نقل و... پدیدار می‌شوند که البته با ورود فلسفه قدرت ارسطویی و افلاطونی به حوزه اسلام از همان دوران امویان و عباسیان پدید آمده اند. غفلت از تمییز میان بیان قدرت و بیان آزادی نیازمند یکی از دو موقعیت است: موقعیت مسلط یا موقعیت زیر سلطه، که البته در هر یک از این دو موقعیت، کاربرد آن با دیگری فرق می‌کند. کاربرد این غفلت در مجموعه مسلط، فراهم آوردن اسباب تمرکز و تکاثر و انباشت قدرت و استوار تر کردن سلطه آن مجموعه است و کاربردش در جامعه زیر سلطه، فراهم آوردن اسباب صدور نیروهای محرکه و تخریب آنها و متلاشی کردن مجموعه زیر سلطه و از میان بردن توانائی رهائی جستن از سلطه سلطه گر است. ما بعد از تجربه هستیم و نباید فریب بخوریم که «قرآن کلام محمد (ص) است» به ما امکان می‌دهد بیان قدرت کهنه ای را با بیان قدرت نوی جانشین کنیم. این یک ظن صرف است که گویا اگر آن بخش از قرآن را که رابطه انسان با خدا و تکلیف آخرت او

را معین می کند نگاه داریم و بقیه را رها کنیم، دست انسانهای مسلمان را در تنظیم امور این دنیایشان باز گذاشته و راه ترقی را هموار کرده ایم و در این راه می توانیم پیش برویم (ادعای طرفداران تز دین حداقلی). این ظنی است که از علم هیچ در آن نیست. به دلایل بسیار از جمله؛

۱. غیر از تجربه دوران پهلوی و تجربه الگوی رشد که غرب در این و آن قاره به اجرا گذاشت و به اعتراف خودش، همه با شکست رویارو شدند، اسطوره رشد در خود غرب نیز مدتهاست شکسته شده است (۷).

۲. ادعا غرض مدعی را آشکار می کند: بیان قدرتی که جانشین می شود (برای مثال اسلام لیبرالیستی)، در سود کدام جامعه و در آن جامعه، در سود کدام قشر است؟ هر گاه مدعی بگوید در سود همه انسانها به طور برابر، دعوی خود را تکذیب کرده است. زیرا چنین بیانی فقط می تواند بیان آزادی و حقوق باشد که با لیبرالیسم از سر تا پا فرق دارد. باز یافتن این بیان نیاز به رها شدن از مدار بسته بیانهای قدرت و بازنگریستن در قرآن، بمتابۀ بیان آزادی و کرامت و حقوق انسان و همه آفریده ها دارد.

۳. توضیح داده شد که پیامبری نیاز به عقلی آزاد از هر محدود کننده از جمله «من خود» دارد. نیاز به عقلی دارد که بتواند بر روی هستی هوشمند و خلاق و ... چنان باز و گشوده شود که بتواند پیام او را بی کم و کاست دریابد. با وجود این، اگر برای پیامبری «نقش بلند گو بازی کردن» روا نیست، چرا باید بلند گوی غربی شد که خود می گوید از «تولید اندیشه راهنما» ناتوان گشته است؟ غرب تا حالا جز بیان قدرت نساخته است. زیرا بر اصل ثنویت نمی توانسته است فراتر رود. پس باید شهامت گزینش بیانی از بیان های قدرت ساخت غرب را داشت و همان را پیشنهاد کرد. تکرار می کنیم که در میان بیان های موجود بیانی که در آن برابری اصل باشد و بسود یک چند از گروه های اجتماعی و به زیان یک چند دیگر از گروه های اجتماعی نباشد، دیده نمی شود. جانشین کردن بیانهای قدرت چپ و لیبرال و مذهبی و ناسیونالیستی و اینترناسیونالیستی و موارد التقاطی آنها، همه در ایران امتحان خود را پس داده اند. و هم اکنون، ایرانیان دارند بدترین نوع بیان قدرتی

را که جانشین «بخش ناظر به این دنیا»ی قرآن گشته است، تجربه می کنند. تجربه ای بس تلخ و سخت مرگبار و ویرانگر و فسادگستر.

. ممکن است مدعی بگوید کار من برداشتن مانع است و گزینش بیان جانشین، کار خود مردم است و یا کار اهل سیاست است و یا کار گروهی دیگر از «روشنفکران» است. تناقض موجود در این ادعا چنان آشکار است که «عوام» را نیز نمی فریبد. چرا که کسی که به نقد «بخش ناظر به این دنیا»ی قرآن نشسته است آن را متغیر و در خور حذف می شمرد، پیشاپیش باید بیان دیگری را گزیده باشد تا بتواند بیان قرآن را بدان بسنجد. همانطور که وقتی ادعا می شود مجازاتهایی مقرر در قرآن با کرامت انسان سازگار نیستند، پیش فرض است که مجازاتهایی سازگار با کرامت انسان را می دانیم. همچنین، صفت کهنه، نا کار آمد، و... به بیانی دادن، وجود بیان نو و کار آمد و... را در ذهن صفت گزار، گزارش می کند. بجا است یادآور شوم که توجه به این واقعیت بود که از آقای خمینی خواسته می شد نفی را با اثبات همراه کند. دو مورد عینی مهم و تعیین کننده را می آورم:

- مورد اول: سلطنت نه جمهوری آری. اما این دو، دو شکل هستند. از او در پاریس پرسیده شد محتوایی که جانشین می شود کدام است؟ تکلیف ولایت فقیه چه می شود؟ پاسخ داد: ولایت با جمهور مردم است و میزان رأی مردم است و...

- مورد دوم: رجال رژیم پهلوی ناصالح و نوکر بیگانه و... هستند. از او پرسیدیم الگوی رجال صالحی که می باید جانشین شوند چه کسانی هستند؟ او حاضر نبود بگوید مصدق. برای او توضیح دادم مصدق به شما نیاز ندارد شما به او نیاز دارید. زیرا هم ایرانیان و هم جهانیان باید بدانند انقلاب چه کسانی را می برد و چه کسانی را می آورد. ناگزیر آهنگام پذیرفت و مصدق را ستود.

نتیجه این شد که در تهران نتوانست فاش بگوید از آغاز ولایت فقیه را در سر داشته و بر آن بوده است عمه های قدرت خود را جانشین عمه های قدرت پهلوی ها کند. بلکه گفت اگر مصلحت ببینم امروز حرفی را بزخم می زخم و اگر فردا لازم ببینم خلاف آن حرف را می زخم!

۵. و باز بیفزاییم که «قرآن کلام محمد است» سخنی نو نیست. از زمانی که دین وسیله توجیه قدرت و مشروعیت بخشیدن بدان شد، به این یا آن شکل، «قرآن کلام محمد» شد و ماند. از جمله در این اشکال؛

۵-۱ به جای سنجیدن قول و فعلی که به پیامبر (به اضافه امام در شیعه) نسبت داده می شود (به اصطلاح روایت) با میزان قرآن، این قرآن است که به قول و فعل پیامبر یا امام «تفسیر» شده است و می شود. برای سنجیدن قرآن به روایت، توجیه نیز ساخته اند. از جمله این توجیه که درک ظاهر و باطن و محکم و متشابه قرآن تنها از عهده معصوم بر می آید و ما ناچاریم برای فهم قرآن به روایت ها متوسل شویم و از آنها پیروی کنیم. و چه فراوان نیز روایت که جعل نشده تا به مدد آنها اسلام به این و آن بیان قدرت در آید.

۵-۲ قرائت قرآن بر سرمشق این و آن دستگاه فلسفی که هر یک خود شامل اصل راهنما و روش خاصی هم هستند، نیز امر واقعی مستمری در تاریخ اسلام است. در قرنی که گذشت، انطباق قرآن با این و آن مرام ساخت غرب و این و آن نظریه علمی، سخت به رواج بود. و هنوز هم می بینیم که قرائت قرآن به روش هرمنوتیک (در انواع خودش از ادبی و الاهیاتی گرفته تا فلسفی) و بنابر نظریه پوزیتویستها و... موضوع پرسش و پاسخی است که ما هم اکنون بدان مشغولیم.

حاصل این روش پر تناقض - که تناقضهای متعدد آن در نقد مقدمه و در نوبت های پیشین شناسانده شدند - ادامه وضعیت تباه و تباهی آوری است که جامعه های مسلمان و غیر مسلمان امروزه در آنند. یکبار دیگر می باید از خود پرسیم: آیا لجوجانه می خواهیم تا هستی هست در این شب تاریک بمانیم؟

● انسان ↔ خدا ↔ پیامبر رابطه ایست که انسان آزاده ای تبلیغ کرد که محمد امین (ص) بود. در نوبتهای پیشین، نظر سارتر در باره آزادی توضیح داده شد، مبنی بر اینکه خدای نامتعیین بی هویت عقل را آزاد نمی کند، زیرا عقل می داند که خود آن را ساخته است. حتی اگر بر آن شود که چنین خدائی وجود دارد، باز عقل آزادی خویش را باز نمی یابد. زیرا می داند

بخاطر نیازش متعینی را نامتعیین می خواند. در حقیقت از خود می پرسد: منی که برای آزاد شدن نیاز به بیرون رفتن از تعین و درک نامتعیین دارم، چگونه نیاز خود را بر می آورم اگر آن نامتعیین آزاد مطلق نباشد؟ اینک گوئیم (۸): برای این که عقل هیچگاه از آزادی خویش غافل نشود، چندین کار لازم دارد؛

۱. نیاز به اصل راهنمایی دارد که او را از محدود کننده ها رها نگاه دارد: یعنی اصل موازنه عدمی.

۲. و از آنجا که رابطه انسان - خدا، تنها رابطه آزادی است که عقل می تواند بر قرار کند، برای پرهیز از هر گونه رابطه قوا، لازم است دیگر روابط او نیز از راه خدا بر قرار شوند. جامعه آزاد، جامعه ایست که رابطه ها رابطه های قوا نباشند. به سخن دیگر، انسان ها به یمن رابطه با خدا آزاد و بدین رابطه، با یکدیگر رابطه بجوبند.

۳. بدین قرار، برای این که انسان با خود نیز رابطه قوا برقرار نکند، این از من خویش است که می باید رها شود (۹). آدمی هرگاه رابطه با خود را نیز از نوع رابطه قوا نخواهد، با خود از راه خدا رابطه برقرار می کند. بدیهی است وقتی می تواند بدین جهاد، که جهاد اکبر است، برخیزد که آن را با رها شدن از محدود کننده های دیگر همراه کند.

۴. در کتاب کیش شخصیت محدود کننده ها، به روایت قرآن، را یک به یک شناسانده ام. اما از آنجا که در کار پاسخ به این پرسش که «چرا قرآن کلام محمد نباشد»، به محدود کننده ای که شخصیت پیامبر می تواند بشود، باز به روایت خود قرآن می پردازم؛

۱-۴ قرآن پیامبر را انسانی چون انسانهای دیگر می گرداند و تمامی «صفتی» که اتصاف پیامبر به آنها، میان انسانها و خدا حایل ایجاد می کند، از او سلب می کند (۱۰).

۲-۴ تمامی «مقامهایی» که می توانند پیامبر را میان انسان و خدا حایل کنند، از او سلب می کند. قرآن به پیامبرش

می آموزد که در مقام برگزیده مردم، حق تصمیم را می باید از آن شورای آنها بداند و در مقام مجری، به خداوند توکل کند (۱۱).

۳-۴ هر گونه «انتساب به خدا» که پیامبر را میان انسان و خدا حایل می کند، از پیامبری سلب می کند (۱۲).

۴-۴ قرآن کلام خدا است و او حق ندارد از پیش خود حتی آیه ای آورد (۱۳).

۵-۴ پیامبر می تواند اشتباه کند و قرآن جای جای به او هشدار می دهد. اما نباید از یاد ببرد که اسوه (الگو) است؛ الگوی عمل به حق و جهاد با ناحق (۱۴). چنانکه همواره هشدار و انذار به انسانها باشد در غفلت نکردن از حقوق ذاتی خویش و قیام به عمل به این حقوق: اصل سنجیدن شخص به حق.

۴-۶ بر پیامبر ممنوع است که حتا با یک انسان، رابطه قوا برقرار کند. او باید به گونه ای رفتار کند که خودش نزدیک تر از هر باورمندی به خدا (۱۵) و دعوت کننده هر ناباورمند به حق باشد و در این دعوت، البته، اصل راهنما بر این است که «در دین اکراه نیست» (۱۶).

۷-۴ رفتار او ترجمان «دین محبت» و «مکارم اخلاق» باشد (۱۷) و او و همه باورمندان می باید از قول زور یا حکم و قانون و قاعده و رفتاری که بیانگر زور باشد، اجتناب کنند. (۱۸)

۴-۸ بنا بر این که قرآن، کلیه فرآورده های «غیر عقلانی» را نفی می کند (۱۹)، بر پیامبر است که قلمرو غیر عقلانی را گسترش ندهد و پندار و گفتار و کردار او، همگی عقلانی باشند.

۴-۹ در رابطه میان بستگان خود و دیگر انسان ها نیز بر قراری رابطه قوا را هرگز جایز نبیند (۲۰).

۱۰-۴ خود را پیامبر همگان بداند (۲۱) و نمادهای تفوق اجتماعی را اعتبار نشناسد (۲۲).

۱۱-۴ با توجه به این امر که توحید از جمله به شکستن اسطوره ها تحقق پیدا می کند، رویه قدرتمدارها را در پیش نگیرد؛ یعنی خود را ربّ مردم نکند و جانشین اسطوره های شکسته قدرت نگرداند (۲۳).

۱۲-۴ بشیر باشد برای آنها که صراط مستقیم عمل به حق و دفاع از حق را در پیش می گیرند و هشدار باشد برای آنها که راه را گم می کنند و انذار باشد برای حق ستیزان (۲۴).

کسی که چنین توانائی هایی دارد که پیامبر راه رشد انسان بگردد و در میان انسان و خدا، میان من خود و خدا حایل نشود، به حق، عارفی بی همتا و اسوه ای نیکوست. بر روانش درود باد!

۱ - قرآن، سوره نساء آیه ۸۲.

۲ - قرآن، سوره های مائده، آیه ۱۵ و انعام، آیه ۵۹ و زمر، آیه ۲۸ و...

۳ - قرآن، سوره اسراء، آیه ۱۵ و یونس، آیه ۱۰۸ و...

۴ - قرآن، سوره اسراء، آیه ۳۶

۵ - قرآن، سوره های انفال، آیه ۵۳ و رعد آیه ۱۱

۶ - لوموند، ۲۳ مه ۲۰۰۸

۷ - Gilbert Rist, Le Développement, Histoire d'une Croyance Occidentale, Edi Presses de Sciences politiques, Paris Sep ۱۹۹۶ کتاب از آغاز تا پایان توصیف و تبیین ساخته شدن اسطوره رشد و ویران شدن آن است.

۸ - در کتاب عقل آزاد نزدیک به تمامی روشهایی که عقل قدرتمدار بکار می برد و نیز نزدیک به تمام روشهای عقل آزاد، یک به یک، توضیح داده شده اند.

۹ - آزمون ابراهیم به فرزند، تنها هدفش متوقف کردن قربانی کردن انسان برای خدایان نیست، رها کردن انسان از محدود کننده ای خود او و یا فرزند او است نیز هست. همین آزمون با قوم موسی انجام می گیرد و نیز با آنها که به اسلام می گرویدند. قرآن، سوره های صافات، آیه های ۱۰۰ تا ۱۰۵ و بقره، آیه های ۵۳ تا ۵۶ و نساء، آیه ۶۶.

۱۰ - قرآن، سوره های احزاب آیه ۴۰ و انعام، آیه ۶۶ و توبه، آیه ۳۱

۱۱ - قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۱۵۹ و شوری، آیه ۳۸ و جن، آیه ۲۱ و غاشیه، آیه ۲۲

۱۲ - قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۷۲ و آل عمران، آیه ۱۲۸ های ۸۱ و و احزاب، آیه ۴۵ و عبس، آیه ۷ و...

- ۱۳ - قرآن، سوره های مانده، آیه ۶۷ و رعد، آیه ۳۸ و نحل، آیه ۱۱۶ و غافر، آیه ۷۸ و تحریم، آیه ۱
- ۱۴ - قرآن، سوره های بقره، آیه ۱۴۳ و حج، آیه ۷۸ و احزاب، آیه ۲۱ و...
- ۱۵ - قرآن، سوره احزاب، آیه ۶
- ۱۶ - قسمت اول آیه ۲۵۶ سوره بقره، نخست بدین معنی است که دین خالی از اکراه است. در حقیقت، در بیان آزادی، وجود اکراه ناقض آنست. در هستی آفریده، محدود کننده ای جز قدرت (= زور) نیست. بدیهی است، دینی که در آن اکراه نیست نمی تواند به زور گرواندن به خود را اجازه دهد.
- ۱۷ - دو قول از پیامبر اند.
- ۱۸ - قرآن، سوره های حج، آیه ۳۰ و فرقان، آیه ۷۲ و...
- ۱۹ - فصل اول اصول راهنمای اسلام، خدایان دروغین را که وجودشان بیانگر وسعت قلمرو پندارها و گفتارها و کردارهای غیر عقلانی است، می شناسند. شمار بزرگی از آیات قرآن مآخذ ۵ فصل کتاب هستند.
- ۲۰ - قرآن، سوره احزاب، آیه ۲۸
- ۲۱ - قرآن، سوره اعراف، آیه ۱۵۸
- ۲۲ - قرآن، سوره عبس .
- ۲۳ - قرآن، سوره های آل عمران، آیه های ۶۴ و ۸۰ و توبه آیه ۲۱ و برای تفصیل نگاه کنید به دو کتاب اصول راهنمای اسلام و کیش شخصیت .
- ۲۴ - قرآن، سوره های بقره، آیه ۶ و آل عمران، آیه ۱۵۹ و نساء، آیه ۱۶۵ و انعام، آیه ۱۹ و توبه، آیه ۱۲۴ و کهف، آیه ۱۱۰ و شوری، آیه های ۲۳ و ۳۸ و سوره صف، آیه ۵ و ۱۳ و فاطر، آیه ۱۸

قرآن در اندیشه موازنه عدمی-۷
پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

آیا پیامبری در بند زمان و مکان و زبان و قومیت و فرهنگ خاصی است؟

پرسش سوم از این قرار است: آیا اگر پیامبر اسلام در زمان و مکان دیگری که در زبان و قومیت و فرهنگ و سطح دانش و تکنولوژی با جامعه حجاز عصر نبوت تفاوت اساسی می داشت (مثلا در یونان یا ایران) می زیست و یا عمر او کوتاه تر یا بلندتر می شد آیا باز هم همین قرآن فعلی، به همین شکل و مضمون، پدید می آمد؟ و آیا احکام و الفاظ آن همین گونه بود که الان هست؟

پرسش خود فاش می گوید که به پیامبری از چه زاویه ای نگریسته شده است: این بار زمان و مکان بعثت و قومیت و فرهنگ (در برگیرنده دانش و فن) «محور فعال» انگاشته شده و پیامبری «محور فعل پذیر». به سخن دیگر، پرسش ترجمان ثنویت تک محوری و فرآورده عقل توجیه گری است که به روش منطق صوری، خود را از دیدن واقعیت‌های بسیار محروم کرده و حتا اثر زمان و مکان و ... را بر پیامبری وارونه دیده است. اما توضیح بیشتر این که؛

تعریف پیامبری حاصل تجربه پیامبری هاست:

۱. بنا بر رسالت پیامبری که خواندن انسان به خویشتن شناسی و آزادی، و حقوق جستن به خدا و بشارت و هشدار و انذار هستند، و باز بنا بر وظیفه پیامبری که پیشنهاد بیان آزادی برای بنای جامعه ای آزاد و رشد یاب است - یعنی هم پیش بینی تحقق جامعه آرمانی در آن جهان و هم تلاش برای بنای

جامعه ای نزدیک به آن الگو در این جهان - می توان گفت پیامبری از جمله رهاندن انسان از قید و بند زمان و مکان، و هستی را فراخنای اندیشه و عمل او گرداندن، تعریف شدنی است. در فلسفه نیز، پیامبری آینده سنجی و آینده بینی است. چنانکه به دنبال هگل و دیالکتیکش که سیورورت از آغاز تا پایان را پیش بینی می کند، دوران دوران «پیامبری سکولار» شد؛ پیامبرانی همچون مارکس که جامعه آرمانی را نوید می داد؛ و ماکس وبر و در پی او، پیروان فلسفه پوزیتویسم که پایان دوران دین باوری و دوران تنظیم رابطه ها از سوی دین و فن را پیش بینی می کردند و...

همچنین از جنگ دوم جهانی بدین سو، انواع دیگری از پیامبری در غرب اندیشیده شده اند: نخست، جامعه شناسی نحله شیکاگو از پیامبری سخن به میان آورد که «خود به خویشتن تحقق می بخشد» و یا خود خویشتن را ویران می سازد (۱). بانی این نظر ویلیام ایزاک توماس و پروراننده آن، روبرت مرتون بود. او پیامبری را این گونه تعریف می کند: «در آغاز، توصیف و تشریح نادرست یک وضعیت موجب پیدایش رفتار جدیدی می شود که به پیش بینی نادرست، واقعیت می بخشد». این نوع ارزیابی ها و پیش بینی های نادرست که انسانها را به خدمت واقعیت بخشیدن به آنها، در می آورند، فراوانند. بدون این که همواره آن پیش بینی تحقق پذیرد. بسا می شود که وارونه آن تحقق می یابد. برای مثال، این ارزیابی که دولت امریکا با انقلاب ایران دشمن است (ماجرای رفتن شاه به امریکا) و در کار توطئه بر ضد انقلاب به قصد بازگرداندن رژیم پهلوی است، در ایران و امریکا، رفتاری را برانگیخت که به دشمنی واقعیت بخشید و امریکا را محور سیاست داخلی و خارجی رژیم گرداند. از آن پس، فراوان پیامبری ها، همه آینده سنج و آینده بین و آینده ساز ظهور کردند. هم اکنون، رایج ترین پیامبری ها، پیامبری ای است که نسبت به پایان زندگی بر اثر آلودگی محیط زیست و یا بکار رفتن سلاح اتمی، هشدار می دهد. بدین قرار، هم بنا بر دینها و هم بنا بر فلسفه و رشته های مختلف علوم اجتماعی، پیامبری کوششی است برای رهاندن از پابندی انسان به گذشته، چنانکه او بتواند حال و آینده و جا و موقعیت خویش را بشناسد و پندار و گفتار و کردار خود را عقلانی کند. این

تعریف البته حاصل جمع تجربه پیامبران است: کار تمامی پیامبران رهاندن انسانها از باورها و عرف و عاداتهایی بوده است که آنها را پایبند گذشته و نظام اجتماعی بسته نگاه و از رشد بازشان می داشته است (۲).

اما این تعریف هنوز رسا نیست. چرا که انسان هر گاه آزادی خویش را باز یابد و به عنوان مجموعه ای از استعدادها فعال شود، خلاقانه می کوشد زمان و مکان را خود بر گزیند، زمان و مکانی که در سپهر هستی بی کران می گنجد، زمان بی آغاز و بی پایان. پیامبری فراخواندن انسانها به فعال شدنی است که هر فعل آدمی گزارشگر خلاقیت آزاد او در پهنه هستی و زمان بی پایان باشد.

از این روست که پیامبری ابلاغ پیام است؛ بیان آزادی. و هشدار است؛ بدر آوردن انسانها از غفلتها، غفلت از آزادی و حقوق و کرامت خویش، غفلت از مجموعه استعدادها بی که خود انسان است. و انداز است؛ خاطر نشان کردن خطرات ماندن در غفلتها و پای بستن به گذشته و موقعیت اجتماعی بر محور قدرت، و بنا بر این توجه دادن به مهاجرت برای بیرون رفتن از سلطه طاغوت و مبارزه برای رهائی جامعه از استبداد طاغوتیان (۳).

۲. در پاسخها به پرسشهای اول و دوم در نوبتهای پیشین، دانستیم که قطع رابطه با هستی هوشمند و خلاق و...، درجا رابطه بر قرار کردن با خدای مجازی است که قدرت است. از راه فایده، یادآور می شود که هر متعینی به ضرورت پدیده است و رابطه انسان با متعین و حتی با نامتعینی که با عقل خود می سازد، رابطه قوا است. جز این نیز نمی تواند باشد. چرا که در هستی متعین، محدود کننده ای جز قدرت (= زور) وجود ندارد. این زور را نیز انسانها با جهت ویرانگری دادن به نیرو بوجود می آورند. از این روست که انکار خدا، درجا تصدیق قدرت جبار است.

همگان را به تجربه هائی می خوانم که ساده اند و هر کس می تواند انجام

دهد:

● فرض کنید که خدا نیست و هستی همین هستی مادی است. با این پیش فرض، عقل شما، دو «واقعیت» را می بیند؛ یکی خود شما و دیگری هستی

مادی. این دو را هم در رابطه با یکدیگر می بیند. حال این رابطه را که عقل شما می بیند، تعریف کنید. در این وقت است که شما در می یابید سه حالت بیش وجود ندارد: یا باید تعریفی را برگزینید که به شما موقعیت تابع این هستی را می دهد، یا تعریفی را انتخاب کنید که این هستی را تابع شما می کند، و یا به تعریفی روی آورید که شما و این هستی را متقابلاً تابع و متبوع یکدیگر می گرداند. حال در این سه تعریف، تأمل کنید تا ببینید چگونه به جبر قائل شده اید و پذیرفته اید که جباریت تنظیم کننده رابطه شما با هستی مادی بگردد.

• در رابطه های خود با یکدیگر و با محیط زیست تأمل کنید: رابطه هائی که برقراریشان را با تخریب شروع می کنید و نیروئی را که می برند مشخص کنید. زمان و محیط اجتماعی و نیز مکان طبیعی آنها را نیز معین کنید. روشن است که این رابطه ها را قدرت (= زور) تنظیم می کند. حال، رابطه هائی را که برقراریشان را با تخریب شروع نمی کنید و در طول زمان، هیچگاه زور محل عمل پیدا نمی کند، مشخص کنید. مشاهده می کنید بهمان نسبت که میزان تخریب به صفر میل می کند، میزان زور بکار رفته نیز به صفر میل می کند. حال می پرسیم: میان زمان و مکان این دو نوع رابطه چه تفاوتی وجود دارد؟

در حقیقت، این تجربه را هر کس انجام دهد و به این پرسش برسد، تفاوت دو نوع رابطه، بنا بر این، دونوع کردار و تفاوت دو زمان و مکان، را در می یابد و دیگر تا بتواند از آزادی خویش غافل نمی شود. توضیح این که رابطه خالی از تخریب، رابطه خالی از زور است. در این رابطه انسان با دیگری توحید می جوید. با محیط زیست رابطه آباد کننده و آباد شونده برقرار می کند. اگر بر رابطه های نوع اول (ویرانگر) مهر گذشته می زند و در فراموش کردنشان می کوشد، رابطه های نوع دوم را، آگاه یا نا خود آگاه، همه زمانی و همه مکانی می انکارد. ویژگی عمل به حق همین است.

این ویژگی را وقتی نیک در می یابید که موضوع رابطه، علم باشد. در حقیقت، کسی که علمی را می جوید آن را قطعی و بنا بر این، جهان شمول گمان می برد. اما هرگاه توقف را بر خود جایز نشمارد و به خالی کردن علم

خویش از آنچه ظن و گمان می انگارد ادامه دهد، بهمان نسبت که معرفت او به علم قطعی نزدیک تر می شود، جهان شمول تر می گردد. تجربه به او می گوید: علم قطعی، از ظن و گمان یکسره خالی (ویژگی دیگر حق) و همه مکانی و همه زمانی است.

آیا رابطه خالی از زور (= حق با حق) نیاز به وجود رابطه انسان با خدا دارد؟ آیا تجربه ای که می کنید وقتی موفق است که شما از راه خدا رابطه های خود را برقرار کنید؟ آن پرسش همیشگی که امروز بسا بیشتر از گذشته، پیشروی عقل قرار می گیرد، این پرسش است. اما پاسخ آن چیست؟ پاسخ اینست:

الف) انسان تجربه گر می داند رابطه های نوع دوم (حق با حق) را نمی توان بر اصل تقابل قوا یا ثنویت برقرار کرد. برای مثال، دوستی با دیگری نیازمند آنست که شما توحید را اصل راهنما کنید و بدان، از مانعها و محدودکننده های دوستی، رهایی بجوئید.

ب) دو طرف رابطه می باید حقوقی را برای یکدیگر بشناسند که همگان می توانند از آن برخوردار باشند و رابطه را ترجمان این حقوق بدانند؛ یعنی بیان آزادی به مثابه اندیشه راهنما.

ج) رابطه همواره می باید «خالی از اکراه» بماند. بدین قرار، دو طرف نیازمند «میزان» هستند که، بدان، گفتار و کردار خویش را، بهنگام تصمیم و به وقت اجرا، بسنجند و اطمینان حاصل کنند قول و فعلشان خالی از زور (ویژگی دیگری از ویژگیهای حق) باشد: میزان عدل.

د) و نیز دو طرف رابطه دوستی می دانند که دوستی ای که محدود به حدود اوضاع و احوال، و برای جلب منفعت و دفع زیان باشد، رابطه قواست، دوستی نیست. دوستی نیاز به زمان پایدار دارد و هدفی جز رشد نمی تواند داشته باشد. زیرا این تنها هدفی است که نیاز به زور ندارد بلکه می باید زور در میان نباشد تا رشد در دوستی میسر شود.

ه) استعداد رهبری در دو طرف رابطه دوستی، می باید تبلور چهار اصل بالا، بنا بر این، مستقل و آزاد باشد. به سخن دیگر، تابع منیت من و منیت دوستم نباشد (اصل اظهار حق ولو به زیان خود و یا دوست خود). استقلال و آزادی

عقل آدمی، همزاد و همراه هستند. در کتاب *عقل آزاد*، وجدان دائمی عقل به استقلال و آزادی خویش و روشهایی را که هر گاه بکار برد، بگاہ خلق اندیشه، از استقلال و آزادی به کمال برخوردار می شود را تشریح کرده ام. در این جا، تنها یادآور می شوم که:

- دو تجربه مذکور، هر تجربه گری را به همان اصول راهنمای بیان آزادی باز می برد. اصولی که در خود تناقض و با یکدیگر تضاد (ویژگی دیگری از ویژگی های حق) ندارند.

- ما انسان ها هر دو نوع رابطه را بر قرار می کنیم. در رابطه های قوا نیز از اصول راهنمای بیان قدرت پیروی می کنیم. اگر در آنها تأمل کنیم (به همان روش که اصول راهنمای لیبرالیسم و مارکسیسم-لنینیسم نقد شدند) هر اصل را متناقض و با یکدیگر در ناسازگاری و بسا تضاد می یابیم.

- نتیجه این که از میان رابطه های خالی از زور، یک رابطه می تواند بطور کامل از زور خالی باشد به ترتیبی که استعداد رهبری آدمی تمامی استقلال و آزادی خود را بدست آورد: رابطه انسان با خدا. چرا که او، هستی هوشمند و علیم و کریم و... هدایت خویش را به همگان ارزانی کرده است (۴) و هر گاه انسان بر فطرت آزاد خویش باشد و خدا را قدرت (= زور) نپندارد، رابطه با خدا یکسره از زور خالی، محبت و دوستی محض می شود و انسان مقام خلیفه الهی را باز می یابد و در بعثتی دائمی خواهد زیست و استعداد رهبری او، استقلال و آزادی خویش را به طور کامل باز می یابد.

- بدین قرار، تجربه گر و دوست او هر گاه رابطه با یکدیگر را ترجمان رابطه با خدا کنند، میان آنها این رابطه برقرار می شود: تجربه گر ↔ خدا ↔ دوست او. در این رابطه، هر دو در راست راه رشد، بسوی علم محض، کرامت محض، حق محض، آزادی و استقلال محض و... رشد کنان آزاد می شوند و دوستی خویش را به کمال می رسانند.

۳. هنوز می باید در تجربه تأمل کنیم:

● رابطه های قوا، به ضرورت پایبند زمان و مکان (طبیعی و اجتماعی) خویش (گذشته و حال) هستند. زیرا شرایط زمانی و مکانی ایجاد کننده چنین رابطه

هایی هستند. بدیهی است برقرار کنندگان رابطه ها، هدفی دارند که باید محقق شود. بنا بر این، آینده نیز در برقرار شدن آنها نقش می یابد. البته با این تفاوت که از این نظر که برقرار کنندگان رابطه ها در پی بهتر کردن موقعیت خویش در تعادل قوا هستند، از لحاظ رابطه قوا، آینده تکرار گذشته می شود. چنانکه در جریان تاریخ، گروه بندیهای هر جامعه، در رابطه قوا، موقعیت از دست می دهند و یا موقعیت بدست می آورند اما نظام طبقاتی برجا می ماند. کسی از فقر به غنا می رسد و دیگری از غنا به فقر می افتد اما روابط قوایی که فقیر و غنی می سازند، برجا می ماند و همواره ثروت ها نزد اقلیت کوچک متمرکز و متکثر می شود و اکثریت بزرگ در بند فقر می ماند.

● رابطه های خالی از زور به رها شدن از بند زمان و مکان (طبیعی و اجتماعی) تحقق می یابد. زیرا علاوه بر این که نیروهای محرکه هر انسان نیاز به فضای باز برای فعال شدن دارند و رشد انسان حاصل این فعال شدن است، نظام اجتماعی ای که از روابط قوا پدید آمده باشد، با این گونه رابطه ها سازگاری ندارد. بنا براین، هر رابطه خالی از زوری، بحثی با هدف باز و تحول پذیر کردن نظام اجتماعی است.

می بینید که تجربه ما را از واقعیت بسیار مهم و تعیین کننده ای آگاه می کند:

- رابطه های قوا با تخریب بخشی از نیروهای محرکه برقرار می شوند و برقرار می مانند. از این رو، هر اندازه میزان زور موجود در رابطه های قوا بیشتر، میزان تخریب نیروهای محرکه افزون تر. در نتیجه،

- هرگاه در جامعه ای، میزان رابطه های قوا از میزان رابطه های خالی از زور بیشتر باشد، به همان میزان تخریب نیروهای محرکه بیشتر می شود. بدین تخریب، نظام اجتماعی بسته تر و تحول ناپذیر تر می شود. از ویژگی های نظام اجتماعی بسته کاهش تولید نیروهای محرکه و بنا بر این، کاهش رشد است. هرگاه رشد میل به صفر کند، جامعه در معرض انحلال قرار می گیرد. جامعه هائی که منحل شدند، گرفتار این روند شدند. امپراطوریهایی که

منحل شده اند این روند را در پیش گرفتند و امپراطوری ای که در حال انحلال است (امپراطوری امریکا)، همین گونه است.

- این واقعیت که جامعه جهانی برجاست، بنفسه، گویای اینست که همچنان میزان رابطه های نوع دوم از رابطه های نوع اول بیشتر و بخشی از نیروهای محرکه در رشد بکار می افتند. هرگاه جامعه جهانی بر افزایش میزان تخریب محیط زیست و تخریب انسان و دیگر نیروهای محرکه که تنها انسان می تواند در رشد خود بکارشان برد، وجدان شفاف بجوید و بر آن شود جامعه جهانی را از روابط مسلط - زیر سلطه و ناچیز کردن رشد در تخریب نیروهای محرکه با هدف افزودن بر قدرت اقتصادی و نظامی و... برهاند، جهان عصر آزادی و رشد در آزادی را به خود خواهد دید.

۴. بدین قرار، پیامبری محمد (ص) فراخواندن تمام بشریت به بعثت دائمی است. بعثتی که هر انسان و جمهور انسانها با بازیافتن فطرت خویش و با بازجستن استقلال و آزادی قوه رهبری آغاز می کنند و با رشد در آزادی و استقلال ادامه می دهند. بدین سان، پیامبری کتاب راهنمای آزادی است که هر انسانی راهنمای شرکت خویش در بعثت دائمی می کند. خاتمیت پیامبری و آغاز بعثت دائمی، با شرکت تمامی انسانهای برخوردار از حقوق ذاتی و فعال کنندگان استعداد های خویش است. آیا کتاب دینی دیگری نیز وجود دارد که نخبه گرایی را نفی کرده باشد و به انسان هشدار داده باشد هر کس خود خویش را رهبری می کند؟ آیا کتاب دیگری نیز هست که انسان ها، همه انسان ها را به حقوق ذاتی خویش خوانده باشد و آنها را به آزاد شدن رشد کنان (۵) و صیر به خدا، به بعثت دائمی خوانده باشد؟ جهان را مسخر انسان خوانده و او را تنها موجودی نامیده باشد که امانت خداوندی را پذیرفت؟ آن روز که محمد(ص) در «شوره زار زندگی»، به تعبیر علی (ع)، به پیامبری مبعوث شد، دوران نظام قبیله ای و عشائری بود. اما آیا در جامعه امروز، هنوز جامعه ای را می توان سراغ کرد که، در آن، استعداد قوه رهبری در هر کس از استقلال و آزادی برخوردار باشد و هر فرد خود خویش را رهبری کند؟ اگر نیست، که نیست، عقلهای خود را آزاد کنیم تا

پیامبر را ببینیم که پیشرویی ما است و برای ما انسان ها کلام حق را می خواند(۶). خداوند به پیامبر خود فرمود: هدایت کسی دست تو نیست، اگر هم بخواهی نمی توانی کسی را هدایت کنی، هر کس خود خویشتن را رهبری می کند، پس برای زندگی که رشد در آزادی است بر خیز و به بعثت دائمی روی آر!

موقعیت جهانی در خور برای ابلاغ بیان آزادی:

این پرسش که اگر پیامبر نه در جامعه حجاز عصر نبوت بلکه در جوامعی چون یونان یا ایران می زیست، کتاب او تغییر می کرد، محصول یک عقل توجیه گر است: پیش فرض این عقل این است که جامعه عربستان روزگار بعثت پیامبر (ص) جامعه بدوی بوده، بوئی از تمدن نبرده و خبری از حوزه های تمدن های ایران و روم نیز نداشت. و از این رو قرآن برای تغییر مناسبات اجتماعی و بهتر کردن زندگی عرب آن روزگار، کارآئی داشت. ولی هرگاه پیامبر در یکی از دو حوزه تمدن ایران یا روم، به پیامبری مبعوث می شد، قرآن محتوایی دیگر می یافت. بدیهی است این عقل توجیه گر، از واقعیت های بسیار غافل مانده است و بر آنها پرده غفلت می کشد:

۱. بهنگام بعثت پیامبر، در حوزه تمدن ایران، زردشت (ع) پیامبر و دین زردشتی دین رسمی بود. در حوزه تمدن روم، دین مسیحی دین همگان و در اذهان مردم، عیسی (ع) بالاتر از نبوت، پسر خدا بود و کلیسا، تجسم تثلیث (پدر و پسر و روح القدس). در هر دو حوزه، دین یهود نیز پیروانی داشت و موسی (ع) پیامبر آنها بود.

۲. قرآن در سوره روم، با صراحت و دقت بی مانند سقوط هر دو امپراطوری را پیش بینی و زمان آن را نیز معین می کند. در حقیقت، بنا بر قاعده ای که در بالا توضیح داده شد، در هر دو حوزه، میزان تخریب نیروهای محرکه بر میزان بکار رفتنشان در رشد، فزونی گرفته بود. نظام های اجتماعی بسته اجازه عبور از مرزهای طبقاتی را به کسی نمی داد. بنا بر فتوای ارسطو، نخبه ها انسان، و «عوام» و زنان، دون انسان و گاه در شمار چهارپایان بودند. دین ها

در بیان های قدرت از خود بیگانه شده و توجیه گر روابط قدرتی سخت ویرانگر و فرساینده گشته بودند.

۳. پیامبران، از جامعه های زیر سلطه برانگیخته شده بودند:

- ابراهیم در سرزمین سومر، در سرزمینی برانگیخته شد که قدیمی ترین مردم سالاری ها را به خود دیده بود (۷) و در خطی قرار داشت که از شمال هند تا مدینه ممتد بود. جامعه هائی که بر این خط تشکیل شده بودند، نظام اجتماعی-سیاسی مردم سالار می داشتند. بعثت ابراهیم (ع) بعثتی برای باز سازی مردم سالاری از دست رفته بر اصول راهنمای بیان آزادی بود.

- زردشت، بنا بر روایتی، در میان جامعه یهودیان تبعید شده به بابل برمی خیزد (۸) و هدف از بعثت او بازگردان آئین موسی (ع) به بیان نخستین می باشد. تولد و بعثت او در فاصله ۱۵۰۰ تا ۸۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، یعنی زمانی است (۹) که هنوز اقوام ایرانی متحد نشده بودند و دولت ماد تشکیل نشده بود و این اقوام زیر سلطه بابل بودند. پس او هم در جامعه زیر سلطه به پیامبری برانگیخته شده است.

- بنا بر تورات و قرآن، موسی (ع) در جامعه بنی اسرائیل، زیر سلطه مصر دوران فرعون به پیامبری برگزیده شده است.

- عیسی (ع) در سرزمین فلسطین تحت سلطه امپراطوری روم به پیامبری برگزیده شد.

- محمد (ص) در «شوره زار زندگی» در مرز دو امپراطوری ایران و روم مبعوث شد.

- قرآن بر اینست که اصول راهنمای کتابهای پیامبران پیشین همان اصول راهنمای قرآن است (۱۰) و در اوستا آمده است که اصول راهنما همان ۵ اصل بوده اند. (۱۱)

۴. قرار گرفتن در مرز دو ابر قدرت زمان، آنهم «در شوره زار زندگی» به قول علی (ع)، پیامبری را بسی مشکل می کند. چرا که بیان آزادی را محک دینهای از خود بیگانه در بیان قدرت باید می کرد. هر دو ابر قدرت و ارباب دینها دشمن دین جدید و شخص پیام آور آن بودند. در برابر این شرایط چه روشی می باید برگزید؟ قرآن روشی بر اصل موازنه عدمی می آموزد که

اگرچه ما ایرانیان در دوران انقلاب خویش بکار بردیم، با کمال تأسف در بنای دولت جدید بکار نبردیم. درس قرآن این است؛ برای مقابله با یک ابر قدرت به ابر قدرت رقیب او تکیه مکن و خود را در مدار بسته رقابت دو ابر قدرت گرفتار مگردان، و آنها را به تضادی که با یکدیگر دارند باز گذار و به ابلاغ دین فطرت پرداز (۱۲). در خور یادآوری است که در نخستین سالهای دهه ۱۹۷۰ میلادی (۱۳۵۰ شمسی) که بکار تحقیق و تدریس «اقتصاد توحیدی» بودم، به قاعده ای پی بردم که در بالا تبیینش کردم. مطالعه در باره جهت تحول دو ابر قدرت آن ایام مرا به این نتیجه رساند که این دو دوران انبساط خویش را به پایان برده اند و وارد مرحله انقباض شده اند. بنا بر این، این واقعیت قابل پیش بینی شد که در سرزمین هائی که محل رویارویی این دو ابر قدرت هستند، جنبش‌ها یی برای بیرون رفتن از زیر سلطه آغاز می‌گیرد. در بهار انقلاب، به استناد سوره روم، ورود دو ابر قدرت را به مرحله انحطاط و انحلال تشریح کردم. پی در پی هشدار دادم که در کار بنای جامعه ای آزاد و مستقل، با نظام اجتماعی باز، می باید از کشاندن پای این یا آن ابر قدرت به درون کشور، خودداری کرد. افسوس که بر خلاف آموزش روشن و صریح قرآن، با گروگانگیری و جنگ و سرکوب... و قرار گرفتن در مدار بسته دو ابر قدرت - حتی پس از انحلال یکی از آن دو- استبداد در میهن ما باز سازی شد. و دین نیز در بیان استبداد فراگیر از خود بیگانه گشت. با اینهمه، پیروزی انقلاب محک درستی رهنمود قرآن گشت. و این رهنمود بس آموزنده تنها دست آورد بعثت در مرز دو ابر قدرت نبود: از آنجا که قدرت بدون تمرکز و تکاثر نمی تواند قائمه رابطه‌ها در جامعه‌ها شود، به ضرورت، اقلیتی را بر اکثریتی حاکم می کند. از این رو، این اکثریت بزرگ است که با آزاد شدن خویش، اقلیت را نیز از بردگی قدرت رها و آزاد می کند. بدین قرار، نه از راه اتفاق است که پیامبران، همه، در بخش زیر سلطه، برانگیخته شده اند. و نیز، این آموزه قرآن، که اراده خداوندی بر اینست که مستضعفان روی زمین وارثان و امامان بگردند. (۱۳) نیز، پیامبری به معنای پیش بینی ذهنی آینده نیست. بیان تجربه و خاطر نشان کردن این واقعیت به جامعه انسانی است که هر زمان اکثریت زیر سلطه

نخواهد زیر سلطه بماند، بر می خیزد و سرنوشت خویش را در دست می گیرد. بدین سان، وقتی پیامبران پویائی رابطه سلطه گر - زیر سلطه را قطع کرده و به جای آن پویائی استقلال می گذارند، از لحاظ تحول یک جامعه، از لحاظ تحول جامعه ها و از لحاظ استقرار رابطه جامعه بر اصل موازنه عدمی، بی گمان، یکی از بزرگ ترین دست آوردهای تجربه های احیاگرانه را به نمایش می گذارند.

در جهان امروز که روابط سلطه گر - زیر سلطه، خود را در پوشش « جهانی شدن» - ولی در واقع جهانی کردن - می پوشاند و بندگان قدرت ابزار سلطه ابر قدرت در حال انحلال را با استناد به «فراگرد جهانی شدن» توجیه می کنند و یا این و آن قدرت را محور سیاستهای داخلی و خارجی می گردانند، این آموزه بس گرانقدر قرآن سخت بکار اکثریت بزرگ جامعه انسانی کنونی می آید. جامعه ای که دو میلیارد تن از آنها تنها از رهگذر گران کردن بهای مواد غذایی، دارند محکوم به تحمل گرسنگی می شوند. «جهانی شدن» کنونی کارکردش این شده است که نیروهای محرکه را که در جامعه جهانی تولید می شوند به اختیار انحصاری ماوراء ملی ها و مادرشهر آنها یعنی بخش مسلط جهان درآورد. اگر انسانهای گرسنه روز افزونند دلیلی جز تخریب بخش بزرگی از این نیروهای محرکه توسط ماوراء ملی ها و بخش مسلط و نیز نظامهای اجتماعی مسلط و زیر سلطه ندارد. بدین آموزه بود که در انقلاب ایران گل بر گلوله پیروز شد و هیچ قدرت خارجی مجال حضور و دخالت نجست.

و هنوز، پیامبری که در «شوره زار زندگی» برخاست، دست آوردهای فراوان دیگری دارد که همچنان بکار انسانهای امروز و فردا می آیند:

تجربه بنای حال و آینده را جانشین پیشگویی کردن آینده:

۱. اینکه در لغت، پیامبری به معنای پیش بینی آینده آمده است نشان می دهد که در اندیشه آدمی پیامبری با آینده در پیوند است. با وجود این، پیامبران توحید کارشان پیش بینی آینده نبود، بلکه تغییر اصل راهنمای عقلهای انسانها

و عقل جمعی آنها، از ثنویت به توحید و بدان، رابطه های انسانها را به خدا متوجه کردن و بدین گونه آنها را به رابطه های خالی از زور تبدیل کردن، و بدین گونه، باز و تحول پذیر کردن نظامهای اجتماعی و برخوردار کردن جامعه از روابط صلح آمیز بر اصول استقلال و آزادی بود. تفاوت بنیادین این پیامبری با دو نوع دیگر پیامبری (= پیامبری به معنای پیشگویی+ پیامبران سکولار) روشن است:

● پیامبری که کارش در پیش بینی آینده خلاصه می شد و می شود و خواهد شد، تقدیرگرا است و تدبیر را بر تقدیر مقدم و بر آن حاکم می داند. این نوع پیامبری هم اکنون نیز وجود دارد: آن دسته باورهای دینی جبرگرا که عمل انسان را در رستگاری او بی اثر می شناسند و یا موقوف به وساطت مقامی دینی می انگارند، از این نوع پیامبری پیروی می کنند.

● پیامبران «سکولار» (۱۴) که به خصوص در قرن بیستم میلادی پیدا شدند و این و آن آینده را به عنوان «جامعه آرمانی» پیشگویی کرده اند و تحول جامعه ها را در سمت و سوی آن جامعه جبری خواندند، گرچه پیامبرانی اراده گرا شدند اما اراده انسانها را محکوم به جبر تحول گرداندند و بدان، در همسویی با تحول جبری نقش دادند: اصل تقدم و حاکمیت تقدیر بر تدبیر. بدین قرار، پیامبری محمد (ص) در «شوره زار زندگی» که، در آن، انسانها یکسره تسلیم تقدیر بودند و بتها نمادهای سلطه بی چون تقدیر قدرت بر تدبیر انسان بودند، عدالت را بمنابۀ تقدم تدبیر بر تقدیر، میزان گرداند و به انسانهایی که به تقدیر خود ساخته، خویشتن را ناتوانی محض می انگاشتند، هشدار و انذار داد و آموخت که: تا تغییر نکنی تغییر نمی دهی (۱۵).

هرگاه حاصل دو رهنمود، یکی از قرآن و دیگری از مارکسیسم که «تا تغییر ندهی تغییر نمی کنی» است، را به یکدیگر بسنجیم، تفاوت این دو نوع پیامبری را نیک در می یابیم:

رهنمود قرآن با رهایی از جبر قدرت و کاستن از میزان زور در رابطه همراه است. با استقلال و آزادی عقلمای فردی و جمعی همراه است. از راه خشونت زدائی است که انسانها خود و بدان رابطه های اجتماعی و بدان نظام اجتماعی را تغییر می دهند. اما رهنمود دومی قهر را مامای تاریخ می کند و

به یک طبقه خاص اجتماعی، طبقه کارگر، مأموریت می دهد حکم تقدیر تحول اجتماعی را به اجرا بگذارد. آنها که منطق صوری را روش می کنند و معجزه چنین تجربه بزرگی در «شوره زار زندگی» را دلیل بر نقصان در پیامبری محمد (ص) می انگارند، چرا دو تجربه، در دو تاریخ که ۱۴ قرن میانشان فاصله است، یکی جامعه عربستان و دیگری جامعه روسی، را با یکدیگر مقایسه نمی کنند؟ البته مقایسه واقعی و نه مقایسه صوری. و نیز غرب پرستها و عاشقان غرب، چرا تجربه سرمایه داری لیبرال که انسان را برده تقدیر سرمایه سالاری گردانده و نیز میزان تخریب نیروهای محرکه ای را که بیار آورده با تجربه جامعه ای مقایسه نمی کنند که از اجتماعی آنچنانی که بود، به جامعه ای بدل شد که «امرشان شوری بینشان» گشت (۱۶). مقایسه آن تجربه را با تجربه کلیسا پیش از جنبش نوزایش و عصر روشنگری نخواستم چرا که در آن دوران تفتیش عقاید، تسلط تقدیر بر تدبیر نزدیک به مطلق بود.

۲. پیامبری، در زمانه ما، در حالی جهانیان را به بیان آزادی می خواند، که؛ ۱/۲ در مقیاس جهان، اندیشه های راهنمای رایج، انسانها را یکسر برده تقدیر قدرت گردانده اند. در چنین جامعه جهانی، خاستگاه پیامبر، جامعه ایست که ساختهای اجتماعی در آن سست هستند به گونه ای که نه توان تخریب تمامی نیروهای محرکه را دارند و نه می توانند این نیروها را در سازندگی و رشد فعال کنند. این نیروها، اندیشه راهنمایی را می طلبند که، بدان، با تغییر رابطه از نوع اول (رابطه های قوا) به نوع دوم (رابطه های خالی از زور)، ساختهای جامعه را دیگرگون سازند. اگر امروز نیز، سخن از آن به میان است که اندیشه راهنمایی برای جهان امروز می تواند در کشوری چون ایران ببالد، هم بلحاظ موقعیت جهانی ایران است و هم بخاطر اینست که انقلاب ایران مسلم کرد نیروهای محرکه این جامعه، وقتی بیان آزادی به آنها سمت و سو می دهد، می توانند ساختهای جامعه را دیگرگون سازند و نظام اجتماعی را باز و تحول پذیر بگردانند.

۲/۲ ادامه حیات یک جامعه نیز بستگی قطعی پیدا کند به تغییر رابطه های نوع اول به رابطه های نوع دوم تا آنجا که جامعه بدین واقعیت وجدان

جمعی پیدا کند. تأمل در تحولات جامعه‌ها از انقلاب ایران بدین سو، بر اهل خرد معلوم می‌کند که در جامعه‌های تحول‌جسته، هم ادامه حیات ملی نیازمند تغییر رابطه‌های نوع اول به رابطه‌های نوع دوم بوده است و هم به این واقعیت، وجدان جمعی بوجود آمده است.

۳/۲ پیامبری بمثابة ابلاغ اندیشه راهنمای جدید، می‌باید واجد ویژگیهای زیر باشد؛

• پیامها بیانی باشند برای آزادی، با سامانه‌ای از اصول راهنما و ویژگیها و روشها و هدف که هیچ یک هم مسکوت نمانده باشند، به شرحی که در پاسخ به پرسش اول داده شد.

• زبان پیام می‌باید شفاف و سراسر باشد. چنان روشن و سراسر باشد که قابلیت در آمدن به زبان دیگر را، بی آنکه شفافیت و سراسرستی را از دست دهد، داشته باشد.

• در همان حال که هویت هر انسان و هر جمع انسانی را تصدیق می‌کند (۱۷)، اصول راهنما و روشهای رهائی از رابطه سلطه‌گر - زیر سلطه را پیشنهاد و زندگی جامعه‌های انسانی را در استقلال و آزادی و برخورداری از حق صلح، میسر گرداند.

• در «شوره زار زندگی» دختران را زنده بگور می‌کردند اما در حوزه‌های فرهنگی دو ابر قدرت ایران و روم، در یک جا، زن به ارث برده می‌شد و در همه جا، در پیروی از آرای ارسطو، دون انسان و فاقد روح خدائی و لشگر شیطان و... بود (۱۸). و روشن بود و همچنان روشن است که رشد پذیر شدن هر جامعه در گرو منزلت جوئی زن و یکسانی او با مرد در خلقت و حقوق انسانی است. این شد که بر اثر پیامبری محمد (ص)، زن کوثر و صاحب فضلها گشت (۱۹).

• اختلاف نظر و باور در سطح یک جامعه و در روابط جامعه‌ها با یکدیگر را حق بشناسد و تجاوز به این حق را بهیچ رو اجازه ندهد (۲۰)

• بنابراین، در همان حال دفاع در برابر متجاوز را حق هر کس و هر جامعه می‌شناسد، جنگ تعرضی را مجاز نشمارد و عملی شیطانی بشناسد (۲۱)

• از راه فایده تکرار، یادآور می شود که بیان آزادی می باید حقوق انسان و حقوق هر جامعه را در برداشته باشد و اصول راهنما و روشهای لازم برای تنظیم رابطه ها بر میزان این حقوق را در اختیار بنهد.

۴. همانطور که هر انسانی که بخواهد مستقل و آزاد زندگی کند، یعنی توانائی بر قرار کردن رابطه دوستی با دیگری را - به روشی که توضیح داده شد - داشته باشد، نیازمند آنست که در مدار بسته مادی \leftrightarrow مادی زندانی نشود و نیاز به مدار باز مادی \leftrightarrow معنوی دارد (چنانکه حتی ایدئولوژیهایی که بر اصالت ماده بنا شده اند نیز خود را مبشر معنویت جدید می خوانند). به همین نسبت جامعه ها نیز نیازمند مدارهای باز مادی \leftrightarrow معنوی هستند. هم بخاطر جهت دادن به نیروهای محرکه در رشد و هم برای شرکت در اداره جامعه جهانی بر میزان داد و و داد. نیک که بنگری، می بینی پیامبری پیشنهاد بیان راهنمائی برای رها شدن از زندان مدار بسته مادی \leftrightarrow مادی است. بنا بر تاریخ، زمانهای بعثت پیامبران، زمانهای اسارت انسانها در این مدار بسته بوده است. در حقیقت، روابط مسلط - زیر سلطه میان اقلیت کوچکی از انسانها و اکثریت بزرگی از آنها، بدون آنکه ذهنیت ها و رابطه ها، همه، بیانگر این مدار بسته باشند، اصلاً برقرار شدنی نیست.

از این روست که اگر در جامعه ای حتی یک گروه کوچک وجود داشته باشد با مدار باز مادی \leftrightarrow معنوی و این گروه، در ضد فرهنگ زور، با اکثریت در نیامیزد و آن اکثریت را به فطرت آزاد خویش بخواند، آن جامعه اگر به خود نیاید، از میان می رود و اگر به خود آید (۲۲) تغییر می کند و مدار بسته را باز می گرداند و خود و هر عضو، در استقلال و آزادی رشد می کند: نشاندن توحید به جای تضاد، بمثابه اصل راهنما در تنظیم رابطه انسان با خود و انسانها با یکدیگر همین است. ۵. پیام آزادی ای که پیامبر ابلاغ می کند، در بردارنده اصول رابطه فرد و جامعه نیز می باشد. به ترتیبی که؛

۱/۵ تقدم و تسلط جامعه بر فرد و وارونه آن، یعنی تقدم فرد بر جامعه، که هر دو، طی قرون، موضوع دو بیان قدرت بوده اند، را جای رابطه ای بسپارد که میان دو موجود بدون بار زور برقرار می شود. جامعه ای بنا شود که، در آن، فرد و جامعه بر اصل «ولایت جمهور مردم» بر وفق دوستی و داد، در جریان

رشد، همسوئی جویند. جامعه پر خورنداری همگان از امکانه‌های رشد در آزادی را میسر کند و مسابقه در دانش و دادگری و تقوی را میسر گرداند و فرد ها در رشد یکدیگر شرکت جویند (۲۳).

۲/۵ بر فرض که نزدیک به تمام اعضای جامعه در بند روابط قوا و در حکم دولت استبدادیان باشند، بیان آزادی باید روش زندگی در آزادی را برای حتی یک تن که در جهنم استبداد است، ممکن گرداند (۲۴). این دو کار، در جامعه عرب آن روز شدنی شدند. در جامعه های امروز، گرچه مشکل تر اما بازهم شدنی هستند. هر کس بر آن شود موازنه عدمی را اصل راهنما کند و بیان آزادی را اندیشه راهنما بگرداند، به تجربه خواهد دید که چنین کاری شدنی است و آتش روابط قوا بر او نیز سرد می شود. ۳/۵. یکبار دیگر یادآور شوم که حتی اگر یک تن زندگی در آزادی را برگزیند و با استبدادیان در زورمداری شریک نگردد، به میزانی که بیان حق می شود و استواری نشان می دهد، وجدان همگانی را بر می انگیزد و تحول را میسر می سازد. از ابراهیم (ع) تا محمد (ص)، تجربه پیروز پیامبران، آزمونهای موفق این آموزه هستند. از آن پس تا امروز، نیز، هر نوبت، که میان نماد استقلال و آزادی و جامعه چنین رابطه ای برقرار شده است، جامعه تغییر کرده و نظام اجتماعی خویش را تغییر داده و پیشگام تغییر در مقیاس جهان گشته است.

۶. بدین قرار، پیام آزادی اعلان آزادی انسانها از نخبه گرایی است (۲۵) که از عوامل از خود بیگانه شدن تمامی دینها از بیان آزادی به بیان قدرت بوده اند. انسانهایی که در نگاه زورمداران در عداد حیوانها بشمار می آیند و بدین باور که سرنوشت آنها اطاعت از ارباب قدرت است، «جهان تا جهان را جای زور» گردانده اند و خود به آتش بیداد سوخته اند، می باید آزاد شوند تا وارثان و امامان جهان بگردند. قرآن، نخستین و تنها کتابی است که انسان را از بندهای نژادی و ملی و قومی و جنسی و... می رهد و مخاطب خدا، همانا انسان را، خلیفه خدا در روی زمین می گرداند و میان او و خدا، حایل شدن

پیامبر را نیز روا نمی بیند. این آموزه در جامعه های امروز که «نخبه ها» دم از ولایت مطلقه می زنند، بیش از همه، به انسانها کمک می کند به کار مستقل و آزاد کردن خود آیند.

۷. و از آنجا که قدرت، بنا بر نیازهای روز به روزش، نیازمند احکام ضد و نقیض می شود، به ترتیبی که در تشریح بیان آزادی گذشت، در بعدهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و در رابطه انسان با محیط زیست، پیامبری تعیین احکام ثابت (اصول راهنما) و احکام متغیر است. در این جا، یادآور می شود که از خود بیگانه کردن بیان آزادی در بیان قدرت، تنها با نگاه داشتن کلمه و تغییر معنی آن به انجام نمی رسد. پرده فراموشی کشیدن بر اصول راهنما در هر یک از قلمروها نیرنگی است که بدان می توان بیان آزادی را در بیان قدرت از خود بیگانه کرد. برای مثال، نزدیک به تمام اصول راهنمای قضاوت که در قرآن ردیف شده اند یا به دست فراموشی سپرده شده اند و یا بلا اجرا هستند. در عوض، بر عناوین جرائم مقرر در قرآن، تا بخواهی افزوده اند. در جای خود به این امر واقع، باز می پردازم.

و اینک می پرسم: فرض کنیم در جهان امروز، بناست چنین پیامبری ای رخ دهد. آن جامعه ای که، در آن، این پیامبری می تواند موفق شود و تجربه موفقش می تواند بکار جهانیان بیاید، کدام است؟ در سالهای پیش از انقلاب، پاسخ این جانب به این پرسش این بود که جامعه ایرانی چنین جامعه ایست. به رغم کودتای ملاتاریا و بلا و مصیبت های گوناگون که بر ایران فرود آمده است هنوز بر این نظر هستیم، و با این امید، همه روز می کوشم.

Robert K. Merton, Social Theory and Social Structure, The – ۱

Free Press, New York ۱۹۶۸

مرتون در قسمت اول کتاب به جامعه شناسی نظری می پردازد و در قسمت دوم آن، ساخت اجتماعی و فرهنگی را مطالعه می کند و نظر خویش را در باره پیامبری که خود به خویشان تحقق می بخشد و یا خود خویشان را ویران می سازد، را بسط می دهد. فیلسوف و جامعه شناس فرانسوی، هانری برگسون

نیز، در کتاب *Les Deux sources de la morale et de la religion*، جامعه ها را در جامعه های باز و بسته و دین ها را به پویا و ایستا، از یکدیگر تمیز می دهد. از دید او، دین پویا دینی است که بشریت را به یک چشم می نگرد و رهنمودهایش جهان شمول هستند.

۲ - در لغت، پیامبری آینده بینی و آینده سنجی معنی می دهد. و تعریفی که بر آن بیشتر اهل نظر موافقند پیش بینی آینده و پیشنهاد آینده است. نگاه کنید به *Encyclopedia Universalisme* ذیل کلمه *Prophétisme* و نیز فصل دوم کتاب *اصول راهنمای اسلام*

۳ - قرآن، سوره های نساء، آیه های ۸۹ و ۹۷ و ۱۰۰ و انفال، آیه های ۷۲ و ۷۴ و ۷۵ و توبه، آیه ۲۰ و...

۴ - قرآن، سوره انسان، آیه ۳

۵ - قرآن، سوره های جن، آیه ۱۴ و غافر، ۲۹

۶ - قرآن، سوره قصص، آیه ۵۶

۷ - در باره تمدن سومر و مردم سالاری آن، کتابهای بسیار، در پی هم انتشار یافته است. کتابی که موجب آشنائی این جانب با مردم سالاری سومر شد این کتاب است : *Sumer, première grande civilization* اثر *Amar Hamdani* انتشارات *Famot* در ژنو، ۱۹۷۷. شهر اور، زادگاه ابراهیم در سومر بود (صفحه های ۱۱ و ۲۳ و ۲۴ و ۹۰ کتاب) و کتاب عمده به دموکراسی سومر و به روابط دین و دولت و چگونگی پایان پذیرفتن دموکراسی سومر بر اثر حمله نظامی از بیرون می پردازد.

۸ - نگاه کنید به بخش اول، فصل اول، جلد اول *Le Zend - Avesta* ترجمه استاد کولژ دو فرانس، جیمس دارمستتر *James Darmesteter*، پاریس ۱۹۶۰، *Librairie d'Amerique et d'Orient*

۹ - نگاه کنید به پیش گفتار، صفحات یازده تا هجده جلد اول کتاب *اوستا، کهن ترین سرودهای ایرانیان*، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، انتشار مروارید، ۱۳۷۷.

۱۰ - قرآن، سوره شوری آیه ۱۳

- ۱۱ - اوستا کهن ترین سرودهای ایرانیان، صفحات سی و نه و چهل پیشگفتار و یادآوری در آغاز دفتر یکم گاهان.
- ۱۲ - قرآن، سوره های روم، آیه های ۱ تا آیه ۴۴ و قرآن سوره توبه، آیه های ۱۰۷ تا ۱۱۰
- ۱۳ - قرآن، سوره قصص، آیه ۵
- ۱۴ - *Encyclopedia Universalisme* ذیل کلمه *Prophétisme* و آنها که بخواهند از آراء در باره دیالکتیک آگاه شوند، می توانند به کتاب *تضاد و توحید* نوشته ابوالحسن بنی صدر مراجعه کنند .
- ۱۵ - قرآن، سوره رعد، آیه ۱۱ .
- ۱۶ - قرآن، سوره شوری، آیه ۳۸
- ۱۷ - قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۳
- ۱۸ - به کتاب *سیاست اثر ارسطو* مراجعه کنید. و برای آگاهی از نظرها و باورها در باره زن، نگاه کنید به *زن و زناشوئی* از ابوالحسن بنی صدر
- ۱۹ - قرآن، سوره کوثر. در باره فضل های زن نگاه کنید به *زن و زناشوئی*، چاپ دوم، از صفحه ۱۶۲ تا ۲۱۰ کتاب.
- ۲۰ - کتاب *انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان* از ابوالحسن بنی صدر، حق اختلاف صفحات ۱۵۴ و ۱۵۵ و قرآن، سوره کافرون.
- ۲۱ - کتاب، *حق، قضاوت و حقوق انسان*، حق صلح، صفحه های ۱۴۳ تا ۱۴۵ و نقد ابوالحسن بنی صدر بر کتاب *جنگ و جهاد در قرآن* نوشته مصباح یزدی که آنلاین در دسترس است.
- ۲۲ - قرآن، سوره های اعراف، ۹۶ تا ۱۴۱ و اسراء، آیه ۱۶ و انبیاء، آیه های ۶ تا ۱۵ و شعراء، آیه ۲۰۸ و حج، آیه های ۴۲ تا ۴۹ .
- ۲۳ - قرآن فراوان به تعاون ها در نیکی و تقوی و مسابقه ها در دانش و دادگری و رشد خوانده است و آیه ها در این باره پر شمار هستند. در باره مسابقه و تعاون در کسب دانش و رشد، خواننده می تواند به فصل چهارم اصول راهنمای اسلام نیز رجوع کند .
- ۲۴ - تجربه های پیامبران، همه تجربه های انسانهایی هستند که دورانی از زندگی را در آتشی زیسته اند که قدرتمدران برافروخته و آنان را در آن افکنده بودند تا بسوزند. اما آتش بر

ابراهیم (س) سرد شد و دوران سه ساله بعثت محمد (ص) برای او و آنها که با او هم باور شده بودند، دورانی شد که آنها به یمن اصل راهنما کردن موازنه عدمی، در استقلال و آزادی و رشد زیستند.

۲۵ - قرآن، سوره عبس که روشی را می آموزد که امروز بسا بیشتر از گذشته بکار می آید.

شماره ۷۰۱ - ۱۷ تیر ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۸

زبان عربی و کلام الله؛ محدود و نامحدود

پرسش چهارم بدین قرار است که؛ برخی متکلمان همچون ابن کلاب، متکلم معروف قرن سوم هجری، بر این نظراند که کلام نفسانی و سخن قدیمی خداوند گرچه به صورت کتاب‌هایی بر انبیا نازل شده ولی عین آن سخن هیچگاه به صورت مصحف (کتاب مدون) در نیامده است. از دید این گروه از متکلمان، شکل و رسم و تعبیر عربی یا عبری یا فارسی کلام خداوند غیر از عین کلام خداوند است و قرآن مجید رسم و تعبیر عربی کلام خداوند است نه عین آن. به عقیده این متکلمان مسلمان روند نزول وحی قرآنی و شنیده شدن آن به وسیله پیامبر اسلام یک پدیده تعبیر واقع شده که دارای مشخصات زبان عربی است که همزمان این تعبیر با محدودیت‌هایی مواجه است که زبان عربی به آن تحمیل می‌کند. از این دیدگاه، کلام خداوند در

خلال نزول دچار محدودیت های بشری شده است. نظر شما در باره این نظریه چیست؟

پاسخ

پرسش بالا در آثار منتقدانه با تعبیرات دیگری نیز بیان شده است: چگونه کلام خداوند در کلام انسان می گنجد؟ چگونه معنی حد ندار و زبان حددار جمع می شوند؟ آیا اصلاً معانی حدناپذیر قابل تفهیم و تفاهم هستند؟ مانند هر سخن معنادار دیگری، نظرهایی از این نوع نیز هدف یا هدفهایی را تعقیب می کنند. باید پرسید هدف ابن کلاب، برای نمونه، چه می توانسته باشد؟ می دانید که به او نسبت داده اند قصد او القای مسیحت در اسلام به ترتیبی بوده است که محتوا از مسیحیت و صورت از اسلام باشد. هرگاه ورود در صحت و سقم این اتهام را عقیم بدانیم و نخواهیم وارد آن شویم و بر آن شویم واقعیت هائی را مبنای ارزیابی خود قرار بدهیم که در معرض خدشه نیستند، می توانیم بگوئیم:

- در دوران خلافت «خلفای راشدین» سخنی از قدیم و حادث بودن قرآن در میان نبود (۱). در قرآن نیز، سخنی از قدم و حادث قرآن نرفته است.
- زمانی بحث از چند و چون کلام خدا و قدیم یا حادث بودنش بمیان آمد که فلسفه و منطق یونانی و عمدتاً ارسطویی، از قرن سوم هجری وارد قلمرو اسلامی شده بود. می دانیم که دین مسیحی از همان ابتدای توسعه خویش با فلسفه یونان در آمیخت. بنا بر این، با توجه به زمان حیات ابن کلاب که دوران اوج گیری فلسفه یونانی در سرزمینهای اسلامی است، بدون کمترین تردید، کار ابن کلاب و همانندهای او و نیز آنها که او را انتقاد می کردند، تحت تاثیر این یا آن نظر فلسفی و این یا آن روش رایج روز بوده است.
- فلسفه و روشی که ابن کلاب و همانندهای او القاء می کرده اند، در رابطه مستحکمی با قدرت مسلط آن دوران، یعنی خلافت های اموی و عباسی، بوده است و اگر ناسازگاری برجسته ای می داشت، با توجه به اینکه حاکمیت متصدی فلسفه بود، ظهور آن در فضای عمومی کار چندان آسانی نمی بوده است. هم اکنون که زمان بر آن نظرها گذشته است و ما بعد از تجربه هستیم،

می دانیم که او مخالف معتزله و معلم فکری اشاعره بوده است. تجربه ای که در طول تاریخ به تکرار به انجام رسیده است، به ما می گوید: نظرها و نقد نظرها و مبارزه های قلمی برای آن نبوده اند که دین لاکراه را به مثابه بیانی برای آزادی نگاه دارند. چرا که در این صورت، دین لاکراهی نیازی به فلسفه قدرت و سلطه که نداشت هیچ، بلکه لازم می بود از آن دور شود. حاصل یونان زدگی اما چه شد؟ حاصل این شد؛ از خود بیگانه شدن دین بمتابه بیان آزادی در دین بمتابه بیان قدرت، و هنوز که هنوز است جامعه های اسلامی نتوانسته اند از جبرها، از جمله جبرها وقهرهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، بیسایند. از این رو باید گفت پیش کشیدن بحث قدیم و حادث بودن قرآن و صفت «نفسانی» («یعنی آنچه در ضمیر وجود دارد و هنوز بر زبان جاری نشده») دادن به کلام خدا و حتی به جدل برخاستن و نقد این نظر، به هیچ رو، بکار آزاد شدن اندیشه انسان مسلمان نیامده است.

چرا که نظریه سازی، و یا حتی نقد آن، تا وقتی که ما در مدار بسته نظریه های فلسفی یونان زده هستیم و منطق عقلمان، منطق دوگانه بین و محورساز صوری ارسطویی است، کارکردشان جز این نمی شود که دین را در بیان قدرت حاکم از خود بیگانه کنند.

در ارزیابی دوران خلافت علی (ع)، شمار زیادی از پژوهشگران تاریخ آن را دورانی خوانده اند که، تا این زمان، هنوز هیچ جامعه ای آن آزادی را نجسته است (۲). به تاریخ جوامع انسانی که نگاه کنیم می بینیم دو تمایل عمومی عمری به درازای قرون جسته اند: تمایل به قدرت در برابر تمایل به آزادی. هرگاه، دوران علی (ع) - که از دیدگاه تمایل اول «دوران فتنه» است (۳) - دوران برخورداری انسان از بیشترین آزادی ها بوده است، پس تمایل مخالف او، تمایلی که دست به دامان فلسفه یونانی شد تا اسلام را برای خدمت به بیان قدرت (در ابتدا بیان راهنمای خلافت اموی و عباسی تا به انواع بیانهای قدرت مدرن و پست مدرن امروز) از خود بیگانه کند، لاجرم، بکار اصالت بخشیدن به قدرت بوده است. همه آنها که از توحید کلمه را نگاه

داشته و معنی آن را از بین برده اند، و با تمام وجودشان این ثنویت فراگرفته از منطق صوری ارسطویی (۴) را در روند از خود بیگانه کردن اسلام در بیان قدرت بکار برده اند، نمایندگان جریان اول بوده اند. بدین قرار، تجربه تاریخ همان هشدار را فریاد می زند که در پاسخهای ارائه شده به پرسشهای پیشین یادآور شدم: باید بهوش بود و نظریه ای را که بکار استبدادیان در وسیله کردن دین برای رسیدن و یا نگهداشتن قدرت می آید، نساخت.

پس از این یادآوری کوتاه، آنگونه که به نظر می رسد این ادعا، یعنی ادعای ابن کلاب، امروز نیز مشتریانی دارد. بنابراین می بینیم رواج بحث در باره نظر او، از این نظر که کلام خدا قدیم است یا حادث، نفسانی است و یا لفظانی (به این معنا که همان اصوات و حروف است که گاهی با زبان و گاهی به وسیله کتابت به دیگران انتقال می یابد)، و بحث از چگونگی ابلاغ پیام، از قرن سوم تا امروز، ادامه دارد و این همه نشان می دهد که تا چه میزان جامعه های مسلمان از قرآن بمتابه بیان حق و آزادی غافلند. پس باید به نقد شالوده ای پرداخت که از همان آغاز می بایستی انجام می شد، که اگر این نقد بنیادین رخ می داد، بسا تاریخ دین، دیگر می شد. به این امید که به یمن این نقد، پنهان گشته ها و مورد غفلت قرار گرفته ها را می توانیم باز یابیم:

دوگانگی کلام و اثر آن بر غفلت از قرآن بمتابه کتاب حق:

از آنجا که دروغ خالص نمی توان ساخت زیرا دروغ که همانا پوشاندن حقیقت است در برابر میل شدید حقیقت به پرده دری تاب مقاومت چندانی ندارد، و از آنجا که کار نقد کامل کردن ناقص و راست کردن دروغ با دریدن پوشش و بازسازی ویران شده است، پرسش، فرصتی را فراهم می آورد که واقعیت و بسا حقیقت موجود در قول ابن کلاب جسته آید. واقعیت و حقیقت موجود در قول وی- که نقد آن با محک و یژگیهای حق، آشکار می شود- اینست که بسیار می شود که انسانها اندیشه ای می کنند و یا احساسی می یابند و به خود یا به دیگران می گویند: اندیشه ای کرده ام که نمی توانم به بیان درآورم و یا احساسی به من دست داد که واژه ها توانا به

وصف آن نیستند. از رهگذر نقد نظر ابن کلاب - به ترتیبی که در پرسش آمده است، این پرسش مطرح می شود که آیا کلام خدا، بنا بر این که حق است، می تواند به کلام، بمثابه علائم قراردادی میان انسان ها، در آید؟ وقتی در این پرسش، با توجه به این واقعیت بنگریم که معنایی وجود دارند که گویا به بیان در نمی آیند، به پرسش عمیق تری رهنمون می شویم که رابطه زبان قرآن با معانی حدناپذیر است. در باره این پرسش تأملات زیر قابل توجه اند:

۱. قرآن از خود هستی دارد و مخاطب آن تمامی انسان ها هستند. این نظر که این قرآن قدیم و نفسانی (همانی که بر قلب پیامبر (ص) نازل شده است) است که دچار محدودیتها و تنگنای زبان عربی نیست ولی قرآن بمثابه کلام لفظی موجود دچار این محدودیتهاست، پرسشی واقعی نیست. این پرسش ساخته ذهن ابن کلاب و پیشینیان و پسینیان او است. عقل ابن کلاب و همفکران وی، ساخته ذهنی خود را واقعیت مطلق می بخشند و قرآن در اختیار جمهور انسانها را غیر از آن چیزی که بر قلب پیامبر نازل شده تصور می کند. از این طریق حکم به محدودیتهای بیان موجود در قرآن می دهد زیرا زبان عربی خواه ناخواه آنها را تحمیل می کند. بدون تردید، عقلی که اینگونه طرح پرسش می کند از اصل ثنویت پیروی می کند. چنین عقلی قدرت مدار است. از جمله به این دلیل که به ساخته خود که مجاز است واقعیت می بخشد و از واقعیت (=متن موجود قرآن) آن هستی ای را می ستاند (=آئینه حقیقت مطلق) که بدون آن، دیگر هویتی را ندارد که می داشت. توضیح این که نتیجه این تقلیل این می شود که: قرآن در دسترس، از کلام خدا که نفسانی است، چیزهایی کم دارد. به قول معروف، نسخه با اصل چندان هم برابر نیست.

۱/۱ ابن کلاب قصد خود را پنهان نیز نمی کند. او می گوید: به لحاظ کلام نفسانی، قرآن و تورات و انجیل یکی هستند و بلحاظ لفظ و زبان، اما عربی و عبری (۵). این قیاس را هم با بکار بردن منطق صوری می سازد و بدان، اصالت قرآن را با تورات و انجیل هم مرتبت می کند در حالی که در همان قرن که

وی می زیست، اصالتشان محل تردید بود. اما این نظر سازی پی آمدهای دیگر نیز دارد:

۱/۲ با این نظر، دوگانگی هایی که قرآن گرفتار آن می شود و در واقع به دلیل سلطه طولانی بیان قدرت در جوامع مسلمان، قرنهایست بدان گرفتار شده است، از شمار بیرون هستند؛ یکی از ویرانگرترین این دوگانگی ها، دوگانگی قول معصوم/قول قرآن است. زیرا وقتی به «کلام نفسانی» دسترسی نیست، چه راه حلی جز روی آوردن به حدیث می ماند؟ این قول که تنها معصوم حق دارد قرآن را تفسیر کند، افراطی گری ای است که فرآورده همین دوگانگی است.

بیهوده نیست که قرنهای دوم و سوم، دوران اموی و عباسی، قرنهای حدیث جوئی و حدیث سازیهای انبوه می شوند (۶) و از این توده انبوه لاجرم «سنت» جعل می شود. این حدیث ها بر اصل ثنویت تک محوری و در دستگاه منطق صوری، از مسلمانان، قدری-مسلکانی می سازند که وظیفه اشان می شود اطاعت از اولی الامر (حاکمان مستبد) که کلیددار بهشت و جهنم مردم اند.

دیگر دوگانگی ایجاد شده به تقابل حقوق انسان، آنگونه که در کلام نفسانی خداوند است، و حقوق انسان در قرآن موجود است. زیرا از این دیدگاه، قرآن بمتابه «کلام نفسانی» هرگاه حق حق هم باشد، چون بهنگام درآمدن به کلام لفظی، محدودیت می پذیرد، از اینرو، قرآن در دسترس، دیگر گویای آن حق به تمام و کمال نیست، یعنی بسا در مواردی خالی از حقوق انسان است! این همان نتیجه ای است که برخی از متکلمان مسلمان امروزی بارها تکرار کرده اند. (۷)

حال پرسیدنی است این کلاب و پیشینیان و پسینیان او با کدام عقلی به وجود آن «کلام نفسانی» پی برده اند؟ از راه استدلال «عقلی» به این نتیجه رسیده اند و یا چون مراجعه به درون خود کرده اند، با استدلال «شهودی» دیده اند که گاهی وقتها به معانی ای دست می یابند که نمی توانند به زبان و قلم آورند؟ این دو ادعا با هم در تناقضند. زیرا؛

● هر گاه همگان، از جمله ابن کلاب، می توانند معانی ای را تصور یا تصدیق کنند که به زبان و قلم در نمی آیند، نخست بر آنها است بگویند آن معانی را بدون علامتهای قراردادی تصور یا تصدیق کرده اند و یا با این علامتها؟ اگر این پرسش را از خود می کردند، بسا از تناقض گوئی خویش آگاه می شدند و عقل خویش را از بند ثنویت تک محوری رها می کردند و نظریه ای نمی ساختند که کاربردی جز در قدرتمداری ندارد. در حقیقت، معانی چون آزادی، عشق، حق (هر یک از حقوق انسان) و... بر اصل ثنویت تک محوری است که به تعریف نمی آیند و اگر هم به تعریف آیند، لب تعریفشان را قدرت تشکیل می دهد. بر اصل موازنه عدمی و به زبان فطرت، قابل بیان می شوند. انسانها آن معانی را بر این اصل و با این زبان در می یابند، تصور و تصدیق می کنند. حتی با همین زبان می توانند یکدیگر را از این معانی آگاه کنند.

● ممکن است استدلال شود (۸) که واژه ها قراردادهایی میان انسان ها هستند و انسانها به زبان آنها را ادا می کنند و به گوش می شوند و یا می نویسند و می خوانند و بنابراین خداوند منزّه از اینست که جسم داشته باشد که چون آدمیان و به الفاظ مقرر میان آدمیان سخن بگوید. گوینده این سخن در اینجا هم متأسفانه به دلیل کاربرد منطقی صوری، خود و دیگران را از واقعیتهای بسیار غافل می کند. از آن جمله:

الف) ابن کلاب و همانندهای او در همان حال که گمان می کنند خداوند را از مادیت منزّه می کنند، او را مادی می کنند و از خدائی می اندازند. زیرا او را از دادن پیام به زبان آفریده های خویش ناتوان می کنند. غافل از این که ناتوان، مادی و محدود است و نمی تواند خدا باشد.

ب) می پرسند خداوند چگونه به پیامبر(ص) وحی می کند و با کدام کلام وحی می کند؟ و سپس خود پاسخ می دهند چون به الفاظی که انسانها ساخته اند نیست، پس «کلام نفسانی» است. به قرآن نیز مراجعه نمی کنند و اگر هم می کنند، برای آیه ها تفسیرها می سازند که تنها روشنها را مبهم می کنند و سبب غفلت بزرگ از دو واقعیت می شوند: یکی این که معانی بسیار، در قرآن، بیان شده اند که بر انسانهای آن زمان معلوم نبوده اند و این معانی با کلمه هائی بیان شده اند که در زبان وجود داشته اند. هنرمندی یعنی همین،

بیرون رفتن از مدار ممکن و ورود در فراخنای ناممکن. معنائی که هنرمندان به بیان، به تصویر، به آهنگ، بر انسانها می شناسانند، تا پیش از آن اثر هنری شناخته نیستند. اما آنها معانی ناشناخته را با همان علامتها و ابزارهایی توصیف و تبیین می کنند که بر انسانها معلوم هستند.

ج) و دیگر این که معانی مجرد غیر از کاربردهای آنها هستند. توضیح این که گرچه همانند یک پدیده مادی، خداوند به وصف و تعریف در نمی آید، اما اولاً بیان کردنی است و ثانیاً توحید بمتابۀ اصل راهنما به تعریف در می آید. حق در اطلاقش به تعریف در نمی آید، اما حقوق انسان به تعریف در می آیند. آزادی به تعریف در نمی آید، اما در زندگی روز به روز انسانها و در رابطه هاشان کاربرد دارد. بسا حیات را نتوان تعریف کرد اما زندگی هر موجود را می توان شناسائی و تعریف کرد. بدین سان، با جعل مفهومی به نام «کلام نفسانی»، در حقیقت، بر قرآن بمتابۀ بیان آزادی و حقوق است که پرده غفلت و فراموشی کشیده می شود. از این گذشته، معانی حد ناپذیر را نیز بی آنکه نیاز به تعریفهای محدود کننده باشد، می توان "اندریافت". چنانکه هر کس اندیشیدن را تجربه کند، این همانی با هستی را بهنگامی که عقل او در کار خلق است، به وضوح در می یابد. نشانه آن حسی عمیق از شادی و سبکی است که اندیشمند را فرا می گیرد تا جایی که به قول ابن سینا می خواهد فریاد بر آورد که کجا باید ای قدرتمندان تا درک کنید!

۲. اگر سارتر انسان را توانا به بیرون رفتن از تعین می داند و این بیرون رفتن را آزادی می خواند، از دید کسی که به خداوند باور دارد، هر پدیده ای از پدیده های هستی، «متعین در نامتعین» است. چنان که «خداوند در او است نه به یگانگی و در بیرون او است نه به بیگانگی». آیا انسان ها برای رابطه با «نامتعین» (قول سارتر) و خدا (به قول خدا باوران)، هیچ زبانی نساخته اند و ندارند؟

اینک به قرآن بازگردیم و در آیه هائی که به وحی راجعند، از جمله آیه هائی که از وحی به همه آفریده ها سخن می گویند، (۹)، تأمل کنیم: اگر آفریده های خداوند توانا به ارتباط با او نبودند و وسیله زبانی درخور این

ارتباط را نمی داشتند، اولاً، وحی کردن به آنها کجا ممکن بود؟ و ثانیاً، آفریده هائی که با آفریننده ارتباط ندارند، چگونه می توانند آفریده او باشند؟ تناقض بزرگ ادعای ابن کلاب و همانندهای او این سان آشکار می شود. آری، چنین نظری، در بن خود، «خدا نیست» را دارد اگرچه ممکن است نظرساز که خود را متاله می پندارد، به منطق صوری فریب خورده و از این سرانجام بی اطلاع باشد.

بدین قرار، به یمن «بعد معنوی» انسان، یعنی رابطه او با خداوند و گفت و شنودش با او است که انسان آزاد است. جبری که ابن کلاب و همانندهایش بدان قائل بودند و هستند انکار این آزادی و نیز انکار خدا است ولی منطق صوری ارسطویی چشم عقل آنها را از دیدن آزادی خویش بازداشته است.

۳. در تحقیق پیشین ویژگی های حق را به دست داده ام (۱۰). یکی از ویژگی های حق این است که در خود تناقض و با حقی از حقوق تضاد ندارد. خداوند حق علی الاطلاق است و ساحتش از تناقض پاک است و هستی محض بیرونی ندارد تا توحید با او و یا تضاد با او، معنا پیدا کند. از حق نیز جز حق صادر نمی شود. پس کلام خداوند، به مثابه مجموع حقوق، خالی از تناقض و تضاد است. به تربیتی که در هیچ حقی تناقض نیست و میان حق با حق دیگر نیز تضاد نیست. نظر ابن کلاب متناقض است و کلام متناقض دروغ است و حق نیست و هم، به جبر، بر قرآن، تناقض و تضاد را تحمیل می کند. بنا را بر این بگذاریم که او و همانندهای او نمی دانستند و نمی دانند که چنین نظری پیامدی از این نوع دارد و دست قدرتمدارها را باز می گذارد که «مصلحت قدرت فرموده» را جانشین حق کنند. اما باید پرسید چرا از تناقضهای قول خود غفلت می کنند؟ آیا تناقض به این روشنی رانمی توانند ببینند؟ غیر از تناقضهایی که بالا ذکر کردیم، این نظر واجد شمار دیگری از تناقضها هم می باشد:

۳/۱ خداوند پیامی به پیامبر ابلاغ می کند که «کلام نفسانی» است اما در جریان بازگوشدن به «کلام لفظی»، نه او و نه پیامبر او قادر به ساختن جمله هائی نمی شوند که حق را در حقوق انسان و... باز گویند! جبر زبان

ناگزیرشان می کند قرآنی در بند «محدودیت» ها، بسا غیر قابل فهم و بدتر از آن مغلوط و یا مجموعه ای از حق و ناحق در اختیار انسانها قرار دهند. و چون کسی از این قرآن سر در نمی آورد، ناگزیر می باید، زندگی فردی و جمعی را با انواع فنون تأویل و انبوه مجامع حدیثی سامان و سازمان داد. آیا انسانی که عقل دارد، سرنوشت خود را به چنین خدای و چنین پیامبری می سپارد؟

۳/۲ قرآن تصریح می کند که «در دین اکراه نیست». از ویژگی های حق نیز یکی اینست که در وجود و بکار رفتن از زور بی نیاز است. بنا بر این تصریح، جبر ناحق و آزادی حق است. بدین قرار، قائل به جبر، هم به خود ستم می کند، هم نص قرآن را نقض می کند و هم خشونت را «سرشت انسان» می گرداند و بدیهی است که در پایان ناگزیر می شود استبداد را تنها روش ادامه جامعه بشناسد. مباحثات ابن کلاب و پیروان او با معتزله، می توانست به آگاهی جامعه مسلمانان از دین بمتابه بیان آزادی بیانجامد هرگاه یکی از دو طرف بحث، خویشتن را از فلسفه قدرت و منطق صوری آزاد می کرد. با وجود این، کوشش معتزله باب بحث را باز نگاه داشت. به قول به حق کریچن زید (۱۱)، «اصحاب حدیث» از آن رو به حدیث سازی روی آوردند که «بنام حفظ سنت پیامبر، با خردگرایی معتزله رویارویی کنند». حاصل کار اما گسترش تعصب و جهل شد. در حقیقت، هرگاه «کلام نفسانی» بیان حق و ترجمان آزادی باشد، چون بنا بر ادعای ابن کلاب و پیشینیان و پسینیان او، «کلام لفظی» نمی تواند این حق را بازگوید، آنچه در این کلام قابل گفتن می شود، بناچار، آمیزه ای از حق و ناحق می شود. و آنها غافل بوده اند که ناحق جز پوشاندن حق به شکلی از اشکال زور (رایج ترین شکل آن دروغ است) نیست. بر آنها بود که توضیح دهند و بر پیروان آنها است که توضیح دهند اگر حق را نتوان به «کلام لفظی» درآورد، چگونه می توان آن را با دروغ پوشاند؟

۳/۳ ممکن است بگویند: گرچه حقی که در «کلام نفسانی» قابل بیان است، در «کلام لفظی» بیان کردنی نیست، اما برداشت محدود از آن، به «کلام لفظی» در می آید. در پاسخ باید گفت چنین ادعائی بیانگر غفلت و بسا جهل

از ویژگی دیگری از ویژگی های حق است: حق محدود نمی شود و محدود نمی کند. و در هستی آفریده، حق را جز به زور نمی توان محدود کرد. بدین خاطر است که درونمایه جبرباوری، زورباوری است. از راه اتفاق نیز نیست که نظریه سازانی این چنین، جذب این و آن مرام قدرت می شوند و کارشان توجیه قدرت و صدور جواز بکار بردن خشونت از سوی استبدادیان است.

۴. با توجه به یکی دیگر از ویژگیهای حق، اصل روشنی شفافیت، به سراغ پرسش باز می رویم. با اولین نگاه دریافت می کنیم که این دیدگاه حقیقت شفاف را به امر مبهمی بدل می کند. بر مبنای مفهومی به نام «کلام نفسانی» که امثال ابن کلاب جعل کرده اند و می کنند، ممکن است استدلال شود که شود پیام خدا نیاز به دانستن زبان دارد، و پیامبر حداکثر می توانسته است از خداوند این زبان را آموخته و بدان، پیام را دریافتی باشد. اما بهنگام ترجمه پیام از آن زبان به زبان عربی، بحکم تنگناهای زبانی، پیام حق شفافیت خود را از دست می دهد! ابن کلاب و هم‌رأی‌های او کارشان جز مبهم کردن شفاف نمی شد و نمی شود. آیا به عمد قرآن را مبهم کرده اند و یا می کنند تا که قرآن از دسترس انسانها خارج شود و یا نادانسته این کار را کرده اند و می کنند؟ داوری را به خداوند بازگزاریم و غفلت بسیار آنها را در همین ادعا یادآور شویم:

۱/۴ در حقیقت، ابن کلاب و همانندهای او «کلام نفسانی» خود ساخته را تاریک تر از تاریک می کنند. عقل توجیه گر آنها کار عقل آزاد را نکرده است و نمی داند معنائی که عقل بدان دست می یابد، به همان اندازه که شفاف می شود، قابل بیان می شود. زمانی بود که تصور می شد، برای مثال، تعریف یک الکترون، به همان نسبت که علم بر آن بیشتر می شد، کاملتر می شد. زمانی شد که علم از «روح» الکترون آگاه شد. از آن پس، علم در پیشرفت است و به تدریج تعریف نیز دقیق تر و شفاف تر می شود. بسا علم در پیشرفت خود به جایی برسد که همین پدیده را قابل تعریفی از نوع تعریفهای معمول نیابد و قابل بیانی شفاف نیابد. پس اگر «کلام نفسانی» بمثابه «بیان

درونی» قابل انتقال به «کلام لفظی» نباشد، یعنی این که «معنی» برای خداوند روشن و دقیق نبوده است و به همین دلیل پیامبری که آن را دریافت کرده است، نمی توانسته است آن را به زبان عربی «مبین» و «سراست» درآورد. لاجرم ادعای قرآن که «مبین» و «سراست» است، دروغ می شود! هر کس به خود زحمت تجربه کردن را بدهد و عقل خویش را بکار خلق اندیشه برانگیزد، در می یابد که شفافیت در هر آفریده عقلی، شرط به بیان درآوردن آنست.

۴/۲ جبر باوری به ابن کلاب و همانندهای او اجازه نداده است استعداد هنری خویش را که در هر انسانی وجود دارد بکار اندازند. وگرنه در می یافتند که پا را از مدار ممکن بیرون نهند، ورود در روشنائی روشنائی افزا است. هنرمندی که به نورستان درمی آید، در توصیف نور در نمی ماند. آن کس از بیان ناتوان می شود که قدم در تاریکی تاریکی افزا می گذارد. هرگاه قرآن را از دید انسان هنرمندی بخوانند که، در ماورای ممکن، افق های نو به نو به روی انسانها می گشایند، معنای خروج از نور به تاریکی و از تاریکی ها به نور و نور علی نور را در می یابند و به این واقعیت پی می برند که هرگاه معانی ای که عقل آزاد، به یمن برخورداری از استعدادها، در می یابد، شفاف و قابل بیان نباشند، رشد ناممکن می شود.

۵. حق با تبعیض ناسازگار است. حقی که بر حق دیگر رجحان داشته باشد نیز نیست. بدین محک که در حدیث ها بنگری، حدیثهایی که فاقد این ویژگی حق باشند و نیز آندسته از حدیثهایی که یکی از ویژگیهای حق را فاقد باشند، از نبی و وصی نیستند. از نو یادآور می شوم که آن قرائتی از قرآن راست است که کتاب را مجموعه ای از تبعیض ها نگرداند. می توان پرسید آن قرائت از قرآن که توجیه گر و مشروعیت بخش به تبعیض ها است، با چه نوع نظریه ای و در چه دورانی و با توسل به چه فلسفه ای باب شده است؟

۵/۱ در نظریه موجود در پرسش که تأمل کنیم، می بینیم در دوگانگی «کلام نفسانی» - «کلام لفظی»، به این دلیل که ترجمان اصل ثنویت تک محوری است، در ظاهر امر، بسود «کلام نفسانی» تبعیض برقرار می شود. رابطه قرآنی

که در دسترس انسان هاست با «کلام نفسانی»، رابطه اثر گذار و اثر پذیر از نوع ناشنیده و ناخوانده است. توضیح این که بجای آنکه «کلام لفظی» از «کلام نفسانی» اثر پذیرد، این «کلام نفسانی» است که از «کلام لفظی» اثر می پذیرد. چرا که آن کلام ناگزیر محدودیت های زبان عربی را می پذیرد. اما تأمل را که بیشتر کنی، می بینی تبعیض بسود «کلام لفظی» برقرار شده است. چرا که خداوند و پیام و پیامبر او تابع جبر «محدودیت های زبان» می شوند! از خداوندی که تن به چنین جبری داده است، چگونه حق صادر می شود؟ و چگونه ممکن است پیام او بکار برقرار کردن انواع تبعیض ها نرود؟

۵/۲ اگر پیام، بیانگر فطرت و زبان نیز زبان فطرت باشد، محلی برای قائل شدن به دو قرآن، (قرآن نفسانی و قرآن لفظی) نمی ماند. کسی که با توسل به اصل ثنویت می کوشد منزلت قرآن موجود را به نفع قرآن دومی که در ذهن خویش تحت عنوان «کلام نفسانی» جعل کرده است تقلیل دهد، با این کارش یک هدف بسیار مهم را دنبال می کند: توسعه زبان قدرت. زبانی که ابن کلاب ها رواج داده اند، زبان قدرت است. بدینگونه که، با بکار بردن منطق صوری، راه را برای «تفسیر» قرآن به زبان قدرت باز می کنند (۱۲). از این رو، بی دلیل نیست که می بینیم قرنهای دوم و سوم هجری نه تنها قرنهای جعل حدیث ها برای توجیه اطاعت از استبدادیان بوده اند، بلکه دوره تفسیر قرآن بر اصل ثنویت با بکار بردن منطق صوری نیز بوده اند.

۵/۳ برای مزید شفافیت، قرآن به صراحت رابطه هائی را که انسان را از بکار انداختن استعدادهایش باز می دارند و در جامعه های مختلف، تنها بکار توجیه کارپذیری انسان می آیند، مانند ساحری، خبر دادن از غیب و «احضار روح» و... قطع می کند: "پیامبر خبر از غیب ندارد و روح «امر پروردگار» است و... " (۱۳)

۶. بنا بر نظر ابن کلاب، قرآنی که «کلام نفسانی» است، قدیم است: «کلام خدا صفتی است که قائم به اوست. خدا و کلمه اش در قدمت، با هم شریکند.» (۱۴). اما ما می دانیم که از ویژگیهای حق همه مکانی و همه زمانی بودن آنست. آیا سخن ابن کلاب به این معنی است که کلام خدا حق و، بنا بر این،

در همه جا و همه وقت بکار بردنی است، چنانکه حقوق انسان همه مکانی و همه زمانی هستند؟ نه. چرا که اگر قصد او این بود، نیاز به دوگانه کردن قرآن نداشت و دست کم از حقوق انسان در قرآن، سخن می گفت. اما وقتی بنا بر منطق صوری، قرآن قدیم می شود، رابطه با واقعیت متحول را از دست می دهد. رهنمودهایش نیز قابل تجربه کردن نمی شود. نه تنها به این دلیل که انسانهای معمولی به «کلام نفسانی» دسترسی ندارند، بلکه به این دلیل نیز که حتی اگر قرآن در دسترس، ترجمه آن کلام هم باشد و پیامبر نیز معنی آیه ها را که یک به یک بدست داده باشد، به چند دلیل باز قابل بکار بردن نمی شود؛ هم به دلیل تحول جامعه ها و هم بخاطر ضد و نقیض بودن حدیث ها و هم بخاطر ناممکن شدن تجربه کردن «ازلی و ابدی» که به شناخت نمی آید.

۶/۱ بدین سان، در نتیجه گسترش چنین نظریه هایی آنچه قربانی می شود حقوق انسان و آفریده های دیگر است. نه تنها بدین خاطر که تحول پذیرها نیز تحول ناپذیر و تجربه ناپذیر می شوند، بلکه بدین خاطر که حقوق با جبر هستی شمولی که اساس اینگونه نظر پردازیهاست ناسازگار است. چرا که آزادی حق است و با جبر در تضاد. پس می باید، اگر نه همه حقوق، بخش بزرگی از آنها به دست فراموشی سپرده شوند. در نتیجه:

۶/۲ بنا بر این قاعده که همواره فضای خالی را زور پر می کند، کتاب و دین خالی از حقوق، لاجرم دین و کتاب تکالیف می شوند. و با جدا کردن تکلیف از حق و از یاد مسلمان بردن این آموزش قرآن که تکلیف بیرون از حق حکم زور است و انسان حقوقمند نباید بدان تن دهد، این تکلیفهای قدرت فرموده هستند که همه زمانی و همه مکانی می شوند. هرگاه قرآن موجود را بیانگر حقوق انسان و دیگر آفریده ها بشماریم، به ضرورت، فقه را بی نیاز از قرآن و تکلیف محور کرده و دستش را در تکلیف تراشی باز گذاشته ایم. از این رهگذر بود و هست که دین حقوق دین تکالیف گشت و ماند و رسمها، تکلیف ها، جرمها، مجازاتها و شیوه های اطاعت از استبدادیان را ساخت و همچنان می سازد.

۶/۳ همه مکانی و همه زمانی بودن حق در رابطه با واقعیت معنی پیدا می کند. توضیح این که جهانیان وقتی از حق صلح پایدار برخوردار می شوند که بتوانند در آزادی رشد کنند. برای زیستن در آزادی و رشد باید حقوق ذاتی در همه جا و همه وقت بکار برده شوند، و در دنیای واقعی، انسانها زندگی خویش را عمل به حقوق کنند، و این حقوق ذاتی باشد که تنظیم کننده زندگی هر انسان، رابطه انسانها با یکدیگر و محک حقوق موضوعه گردد. بدین قرار، ویژگی همه مکانی و همه زمانی وقتی بکار می آید که حق واقعیت را در بر بگیرد و بیان کند. چنانکه می گوئیم حق حیات، حق کار، حق مهاجرت ...

۷. بدین گونه، تنها زمانی که قرآن بیان حقوق ذاتی انسان و آفریده ها باشد، این حقوق قابلیت تحقق در زندگی روزانه، در همه جا و همه وقت را پیدا می کنند. هر انسانی می تواند زندگی خویش را عمل به این حقوق کند و به تجربه دریابد که تنها با این روش است که حیات او جامعیت و کمال می یابد. از تضمینهای بازدارنده ای که می تواند مانع شود بیان حقوق در بیان قدرت از خود بیگانه شوند، یکی زندگی توأم با برخورداری از حقوق ذاتی حیات است. در حقیقت، نسبت هر حق به انسان و دیگر آفریده ها، نسبت ذاتی است. حقوق وقتی ذاتی هستند که نبودن هر حقی از حقوق حیات انسان را دچار اختلال کند. چنانکه نبودن حق حیات مرگ می آورد و نبودن حق کار، زندگی انسان را مختل و آدمی را گرفتار مرگ تدریجی می کند و سرکوب حق آزادی بیان آدمیان را که سخن گفتن و ارتباط برقرار ساختن ذاتی حیاتشان است از هستی می اندازد. انسان از خود هستی دارد و بنابراین، حقوقی که ذاتی حیات او هستند، قابل تعریف هستند. علم انسان به این حقوق نیز فطری است. از این رو، رعایت نکردن حقوق یا ناشی از غفلت از آنها و یا در کار آمدن زور است. بنا بر این، کتاب «حق المبین» نمی تواند شامل این حقوق نباشد چرا که می بینیم همگی با استفاده از زبان مفاهمه فارسی (برای مثال در اینجا) قابل تبیین هستند.

۸. ممکن است هوادار نظریه ابن کلاب در اینجا بگوید آری، حقوق انسان و دیگر آفریده ها که قابل بیان در زبان ما آدمیان هستند در قرآن وجود دارد، اما غیب و روح و پی بردن به ذات خداوند به تصریح قرآن، از قلمرو پیام بیرون هستند. پس به هر صورت بخشی از پیام که در «کلام نفسانی» بیان گشته است به هنگام انتقال به «کلام لفظی»، گرفتار محدودیت های زبان شده است. اما باز باید گفت، کار ابن کلاب و همانندهای او جعلی خالی از محتوی است. زیرا اگر غیب حق است و شایسته ایمان ورزیدن، ویژگی دیگر حق اینست که با واقعیت (=انسان) رابطه برقرار می کند و با مجاز و وهم است که رابطه برقرار نمی کند. هیچ عقل حیلہ گر و زد و بند کننده ای نمی تواند حقی را ذاتی امری مجازی بگرداند و حتی میان حقی با امری مجازی رابطه قرار کند. از این رو، یکی از محک هائی که روزانه بکار می آید، محک زدن به حق است. چرا که بدین محک، مجاز از واقعیت شناخته می شود. پیامی که محتوای آن حقوق راجع به آفریده های خدا نباشد و به زبان شفاف و سراسر است انسان ها تبیین شدنی نباشد، از خداوند به پیامبر او ابلاغ نمی شود. از جمله به این دلیل که کاربرد خارجی پیدا نمی کند و پیامبری را بی معنی می گرداند. همچنین تکالیفی که عمل به حقوق نیستند، ساخته مجازی هستند که قدرت باشد و محتوای آنها زور است و بکار بردنشان، کاهنده حیات است. باور راهنمای اینگونه تکالیف، جبری گری است. هرگاه انسانهای مسلمان و غیر مسلمان دریابند که اینگونه تکلیفها به جز در رابطه ویرانگر ممکن نیست که بتوانند رابطه ای از سنخ حیات با موجود زنده برقرار کنند، در می یابند که آنچه ممکن نبوده است در پیام خداوند گنجانده شود، اینگونه تکلیفها هستند.

یکبار دیگر، به این نتیجه می رسیم که «کلام نفسانی» ساخته ابن کلاب و همانندهای او، جعلی میان تهی است. برای مثال، ولایت مطلقه فقیه، بمثابة اختیار یک تن بر جان و مال و ناموس مردم را با هیچ حقی از حقوق نمی توان دمساز کرد. حق، خالی از زور است و این ولایت قدرت مطلق است. آزادی در قلمرو زندگی روزمره، نبود اکراه است و این ولایت، اختیار تصرف در جان انسان ها را نیز به «ولی امر» می دهد. حقوق ذاتی قابل نقض

و تعطیل نیستند و این ولایت ناقض آن حقوق است. و... در همان حال، ولایت جمهور انسانها بر میزان برادری و برابری و بر خورداری از حقوق، از جمله حق و استعداد رهبری با آزادی و حقوق دیگر در قلمرو واقعیتی که جامعه است، سازگار است. سازگاری کامل وقتی است که انسانها، در باره یکدیگر، مالک به چیزی نباشند. تحقق این سازگاری کامل موکول به جامعه آرمانی است که در رستاخیز تحقق پذیر است.

۹. می دانیم که در زمان ما و نزد نظریه سازان "قرآن به مثابه قرائت نبوی"، علاوه بر محدودیت زبان، از محدودیت دانش، بنابر سطح علمی جامعه بدوی عرب آن روز، موجود در قرآن نیز سخن می رود. با توجه به اینکه از ویژگیهای کلام حق این است که از ظن خالی و از علم پر است، ورود به این بحث، هم به کامل شدن نقد مدد می رساند و هم این نقد، بنفسه، آموزشهای مهمی در بردارد. از جمله:

۹/۱ همانطور که اندیشه بهمان اندازه که دقیق و شفاف می شود، قابلیت درآمدنش به بیان بیشتر می شود، هر نظر، بهمان اندازه که از ظن خالی تر و از علم پر تر می شود، قابلیت بیان

بیشتر می شود. حال تناقض گوئی را ببین! نظر سازان خداوند را علم مطلق می دانند و باوجود این، قرآن را محکوم به نقص زبانی و نقص علمی می کنند! هرگاه به خود زحمت تجربه را می دادند و به علمی تا حدودی خالی از ظن دست می یافتند، بر نادرستی نظر خویش آگاه می شدند. زیرا در می یافتند که علم بهمان اندازه که از ظن خالی می شود، دقیق تر و شفاف تر به بیان در می آید و نزد اهل خود، قابلیت بیشتری برای به فهم ها درآمدن، پیدا می کند.

۹/۲ روش علم، علم است. هر علمی روش خویش را به دانشجو می آموزد. چنانکه با وجود قرابت دانشها با یکدیگر، دانش فیزیک روش خود را می آموزد که روش دانش اجتماعی نیست. روش آزاد شدن نیز آزادی است. چنانکه روش قدرت جوئی، فنون بکار بردن قدرت (= زور) است. پس هرگاه قرآن بیان آزادی باشد، با اصل راهنما و روشی که در فلسفه قدرت بکار می آید، نمی توان قرآن را اندریافت. پس از راه اتفاق نیست که از گشوده شدن

باب تفسیر قرآن، با بکار بردن ثنویت تک محوری (ضد توحید که جانشین توحید کرده اند) و منطق صوری، تا امروز، آیه های قرآن نه تنها گنگ شده اند، بلکه قرآن خالی از حقوق انسان و دیگر آفریده ها و پر از تناقض ها گشته است. حال آنکه اگر کسی به خود زحمت یافتن تبیین قرآن از اصول راهنما را بدهد و موضوع آیه، یعنی امر یا امرهای واقع، را شناسائی کند، آیه ها را شفاف و سراسرست می یابد.

پرسیدنی است: آیا ابن کلاب و همفکران او روش فهم قرآن را از خود قرآن جسته اند و بدان به نظری رسیده اند که اظهار کرده اند و می کنند؟ بدون ذره ای تردید، نه. آنها با اصل راهنما و این و آن روش که از این و آن نظر فلسفی اخذ کرده اند، قرآن را قربانی ظن و گمان خویش کرده اند. برای مثال، بر اصل ثنویت، ممکن نیست بتوان تعریفی از حق بدست داد که از قدرت بی نیاز باشد. بر این اصل، چگونه می توان آزادی و بیان آزادی و تبیینی را دانست که حق در این بیان می جوید؟

۹/۳ از ویژگیهای علم یکی نقد پذیری است. توضیح این که روش تجربی به روشی گوئیم که به تجربه گر امکان می دهد، در جریان تجربه، هم روش و هم دست آورد تجربه را نقد کند. پس اگر قرآن فراوان انسان را به تجربه کردن می خواند، بدین خاطر است که علم، تجربه کردنی و به تجربه نقد کردنی است. حال آنکه نظری از نوع نظر ابن کلاب و همانندهای او، تجربه کردنی و نقد پذیر نیستند. چنانکه «کلام نفسانی» مورد ادعای ابن کلاب را هیچ انسانی نمی تواند به محک تجربه بیازماید. قبول و رد آن امری است.

هرگاه شما آقای رضائی، زحمت آزمودن این نظر و همانندهای آن را به خود بدهید و حاصل کار خویش را در ذیل این پاسخ برای خوانندگان توضیح دهید و آنها هم تجربه کنند، کار مهمی انجام گرفته است و آن این که احکام قدرت به تجربه در نمی آیند و نقد نمی پذیرند. برای مثال، ولایت مطلقه فقیه تجربه کردنی نیست زیرا بدون زور بکار بردنی نیست و نقد نیز نمی پذیرد. زیرا به نقد، چیزی از آن نمی ماند. بخلاف نظر علمی که به نقد، از ظن پرداخته تر می شود.

۱۰. وقتی در یک نظر، ظن غلبه قطعی دارد، در رشد، کاربرد پیدا نمی کند. به تدریج که نظری از ظن خالی و از علم پر می شود، از زور بی نیاز تر و در سازندگی و رشد، کارآ تر می شود. ویژگی حق اینست که خرابی نمی پذیرد و خراب نیز نمی کند. اما عقل قدرتمدار با تخریب و با تخریب خود شروع می کند. نظر ابن کلاب و همانندهای او، قرآن در اختیار انسان ها را تخریب می کند. زیرا می گوید این قرآن «کلام نفسانی» خدا نیست. ویژگی همگانی این گونه نظرها اینست که بر اصل ثنویت، تابع و متغیر می سازند. توضیح این که در عصر ابن کلاب، «معرفت دینی از معرفت فلسفی پیروی می کرد». در قرنهای ۱۹ و ۲۰، پوزیتویستها مدعی شدند «معرفت دینی از معرفت علمی پیروی می کند» و به این پیروی ادامه می دهد تا علم جای دین را پر کند (۱۵). بدین قرار، روش همانست: معرفت دینی به سلاح معرفت علمی تخریب می شود و دوران دین و دین باوری به پایان می رسد. اما از آنجا که این نظر (=پایان دوران دین باوری) ظن و گمان و تجربه ناپذیر و نقد ناکردنی بود، نه تنها موجب رشد نشد که بر ستیزهای اجتماعی افزود. چنانکه، در عمل نیز معرفت علمی هرگز جانشین معرفت دینی نشد.

۱۰/۱ هرگاه دین بیان آزادی باشد، معرفت دینی، در اصل راهنمای خود، در شناساندن روشهای عقل قدرتمدار و نیز روشهای عقل آزاد، راهگشای معرفت علمی می شود. و بنا بر این که حق، علم خالی از ظن است، به اهل دانش می آموزد «از آنچه بدان علم نداری پیروی مکن» (۱۶). بدین سان، موازنه عدمی بمتابله اصل راهنما و رابطه ای که میان دین و علم برقرار می کند، فرصت را از تخصم دین با علم و از ویرانگری و منازعه می گیرد و بی کران لاکراه را فراخنای رشد علمی می کند. هر جوینده دانشی نیز می تواند موازنه عدمی و روشهای عقل آزاد را بکار برد.

۱۰/۲ دین بمتابله بیان آزادی، هم بی طرفی علم را بدو باز می گرداند و هم کاربردهای سازنده دانش را جایگزین کاربردهای تخریبی می کند. می توان از خود پرسید اگر انسانها، به جای ثنویت تک محوری، موازنه عدمی را اصل راهنمای اندیشه و عمل خویش می ساختند، نیروهای محرکه، از جمله دانش و فن چه کاربردی را در رشد انسانها و عمران طبیعت پیدا می کردند؟

بدین قرار، ابن کلابها نه تنها خود را از بیان آزادی محروم کردند، بلکه با برقرار کردن رابطه تضاد میان دین و فلسفه، و دین و علم، سبب شدند انواع بیانهای قدرت اندیشه های راهنمای انسانها بگردند.

۱۱. با اینهمه، یکبار دیگر این پرسش را که «نامحدود چگونه می تواند در محدود بیان شود؟» به محک این ویژگی حق که محدود نمی شود و محدود نمی کند، بررسی کنیم: می دانیم که علمی، علم دیگر را محدود نمی کند و آن روز که علمی علم الیقین شود، از بند حد نیز رها می شود. و باز، همانگونه که پیشتر گفتیم، هر کس تجربه کند به تجربه در می یابد که عقل او، وقتی در کار تعقل می شود، از محدودکننده ها رها می شود. زیرا عقل خلاق، در زمان خلق، پنداری با هستی است که این همانی می جوید. آزادی نیز همین اینهمانی جستن با هستی است. آیا این آزادی با کلمه ها و جمله هائی که بکار بیان معانی محدود می آیند، قابل تعریف است؟ بسا این پرسش است که برای ابن کلابها فرصت بوجود آورده است که بگویند: پیام حق با زبانی که نزد آدمی است و بکار بیان معانی محدود می آیند، قابل بیان نیست. پس، بموقع است که توضیحاتی زیر را بر توضیحاتی بالا بیفزائیم:

۱۱/۱ نامحدود در محدود بیان نمی شود، در نامحدود است که بیان می شود. یکبار دیگر توضیح دهیم که انسان می داند نامحدود وجود دارد. زیرا از جمله، معانی حد ناپذیری (دالّ با اصطلاح زبانشناسان) وجود دارند که خود انسانها پیوسته به کار می برند، مانند آزادی و عشق و علم و عدالت. انسانها از طریق این معانی با نامحدود، انواع رابطه ها برقرار می کنند. و نیز می دانند محدودکننده ای جز زور وجود ندارد. بنا بر این، هر بار که آدمی بیان خود را از زور خالی می کند، دالها و علامتهائی که در بیان نامحدود بکار می برد، مدلولشان نامحدودها می شوند. چنانکه کلمه هستی، کلمه آزادی، کلمه حق و کلمه عشق، در همین نظام زبانی نزد ما، کارگردشان بیان نامحدودها است. و البته هر بیان خالی از زوری بیانگر معنی حد ناپذیری است. چنانکه در هر رشته علمی بهمان نسبت که علم از ظن پیراسته می شود، سمبولها و علامتهایی

که آن علم را بیان می کنند (مانند علامتهای ریاضیات)، قلمرو دلالتشان نامحدودتر می شود.

۱۱/۲ امر مهمی که از آن غفلت می شود، نگاه داشتن کلمه و تغییر معنی آنست. پوپر بر اینست که افلاطون بانی و کارشناس این تقلب بود. چنانکه کلمه عدالت و بسیاری کلمه های دیگر را نگاه داشت و معانی آنها را تغییر داد (۱۷). همان اندازه که دین وقتی بیان آزادی است، کلمه ها را در رساندن معانی نامحدود به کار می برد، بیان قدرت، کلمه ها را از معانی خالی و با معانی محدود سازگار با قدرت، جانشین می کند. زیرکانه ترین روش از خود بیگانه کردن بیان آزادی در بیان قدرت همین است. در جامعه ها، هراندازه نقش قدرت در چند و چون رابطه ها بیشتر می شود، کلمه های گویای معانی نامحدود (عشق، آزادی، عدل و...)، کلمه هائی می شوند که معانی محدودی را بیان می کنند. قرنهای دوم و سوم هجری قرنهای بودند که نقش قدرت در تنظیم رابطه ها و پندار و گفتار و کردار انسانها، موجب تحولی بدخیم در زبان آنها شد. به همین دلیل به مرور زبان مبین و سراسر است قرآن غیر قابل فهم می گشت و زمینه این گونه نظرها تقویت می شد.

۱۲. از ویژگیهای حق اینست که خود دلیل خویش است. چنانکه دلیل صحت هر علمی را در خود آن جستجو می کنیم و نه در بیرون آن. برای مثال، وقتی یک علم قطعی، تصدیقی از تصدیقهای اسلام یا مرامی را غلط اعلام می کند، سه نوع رفتار مشاهده شده است:

- توجیه اسلام به ترتیبی که با آن علم و بسا نظر علمی سازگار شود.
- رد آن علم به دلیل مخالفتش با دین یا مرام. هم کلیسا گالیله را محاکمه کرد که چرا می گوید زمین حرکت وضعی و انتقالی دارد و هم در رژیم روسیه، دست آوردهای علمی ناسازگار با دیالکتیک و... سانسور می شدند.
- تصدیق نظر علم، زیرا دلیل صحت آن در خود آنست.

از این دید که در نظر ابن کلاب بنگریم، حق داریم پرسیم: آیا او دلیل نارسائی زبان عربی قرآن را در قرآن یافت یا دلیل آن را در نظر فلسفی حاکم بر زمانه اش سراغ کرد که از آن پیروی می کرد؟ همین پرسش را از کسانی هم که امروز دعوی می کنند قرآن ناقص است، باید پرسید. در

حقیقت، حتی اگر آنچه در سر دارند، علم قطعی نیز می بود، روا نبود که دلیل رسا و نارسا بودن قرآن را در آن علم یا فلسفه حاکم جست. چرا که؛ ۱۲/۱ تصدیق پذیر بودن یا تکذیب پذیری درونی خود سخن را کنار گذاشتن و توسل به گفتمانهای حاکم در بیرون برای نقد، روش عمومی قدرتمدارها است و بدین روش است که بیان آزادی را در بیان قدرت از خود بیگانه می کنند. چنانکه در برابر کسی که می گوید: قرآن از نقصها مبرا نیست، دلیل صحت و سقم ادعای او را در خود ادعا باید جست. و گرنه تکفیر کردن و یا به این و آن آیه و روایت استناد کردن، غلط را راست نمی کند. بلکه به ضرورت، راست را هم غلط می کند. به سخن دیگر، دین را وسیله تکفیر و تکذیب و... می کند. مدعی نیز می باید دلیل نقص را نه در نظری که دلچسب یافته است که در قرآن بجوید و ارائه کند.

در گفتمانی که قرآن باشد، هیچ دلیلی بر وجود «کلام نفسانی» و قدیم نیست. پس ابن کلاب دلیل خود را از کجا بدست آورده است؟ منبعی جز فلسفه یونانی نبود. اما آن فلسفه ها، فلسفه های آزادی نبودند، فلسفه های قدرت بودند. تحصیل دلیل از آن فلسفه ها، بنا بر آموزه بالا، تنها بکار از خود بیگانه کردن دین در بیان قدرت می آمد و آمد. القاء کنندگان آن فلسفه این غلط را در ذهن مسلمانها کاشتند که دلیل هر خیر و شری و هر تصدیق و تکذیبی در بیرون آنست. بیهوده نیست که امروز نیز، مسلمانان دلیل گرفتار استبداد شدن در طول تاریخ و واپس ماندن خویش را نه در اندیشه راهنما و... که در بیرون خود می جویند.

۱۲/۲ «معانی درونی» می باید دلیل وجود خویش را در خود داشته باشند. و گرنه، خیالی که آدمی می بافت، «معنی درونی» نیست. زیرا وجود و دلیل وجودش در ذهن سازنده آنست. دلیل قرآن در خود قرآن است. هم بلحاظ این که از خود هستی دارد و هم بدین خاطر که آدمی می تواند دلیل صحت هر امر یا نهی، هر واجب و حرامی، هر حق و هر تکلیفی را در قرآن بجوید. اما «کلام نفسانی» برای هیچ انسانی «معنی درونی» نیست. زیرا نه خود آن را ایجاد کرده است و نه حاصل رابطه او با خداست. و چون برای انسان نمی تواند وجود داشته باشد، نمی توان دلیل وجودش را در خود آن جست.

می توان پرسید: پس چگونه ابن کلاب به وجود این «معنی درونی» پی برده است؟ در پاسخ گوئیم: او خود مدعی نیست که «کلام نفسانی» را اندر می یابد و یا حتی وجود آن را در خود یافته است. ساخته او، ساخته ای ذهنی و از واقعیت و حق تهی است. چرا که خود او نیز نتوانسته آن را «معنی درونی» خود کند و دلیل وجودش را در آن کلام بجوید.

هر گاه گفته شود پیامبر از وجود آن آگاه است، این پرسش محل پیدا می کند: همانند مسیحیان، آیا ما نیز می باید پیامبر را به موجودی قدیم بدل کنیم؟ زیرا پیامبری که بنا بر قرآن، بشری چون دیگر بشرها است و فانی، نباید می توانست «کلام نفسانی» را دریافت کند. می دانیم که فلسفه بازان، در پی حل این تناقض شده اند. هر گاه بخواهیم وارد ساختار ذهنی ای بشویم که بنا کرده اند، هم از موضوع بحث بیرون می رویم و هم در آن بنا، گم خواهیم شد.

۱۳. ویژگیهای حق ما را از این ویژگی نیز آگاه می کنند که هرآنچه حق نیست، خواه بدان «تکلیف» نام نهند و خواه «مصلحت» یا ضرورت، ناحق و مفسدت می شود. قرآن در دسترس انسان، او را به عمل به حق و دفاع از حق می خواند و به او شهادت به حق، ولو به ضرر خود و پدر و مادر خود را، رهنمود می دهد (۱۸). با توجه به این تأکید، پرسشی در برابر عقل قرار می گیرد: این قرآن بیان حق هست و یا بنا بر رأی ابن کلاب و همانندهای او، کتابی در ردیف تورات و انجیل و حداکثر مجموعه ای از حق و ناحق است؟ و یا حقوق انسان و آفریده ها در آن نیست اما احکام کتاب مانع از اخذ آنها نمی شود؟ در پاسخ باید گفت:

۱۳/۱ هر گاه قرآن بیان حق است، قرآن دیگری را ساختن و بدان «کلام نفسانی» نام نهادن، به ضرورت نقض کتاب حق می شود. بخصوص با محکوم کردن قرآن به تن دادن به «محدودیتهای زبان». بنا بر این فرض، قرآن کتاب حقوق می شود و انسان با آگاهی از حقوق و عمل به آنها استقلال و آزادی می جوید و راه رشد را در پیش می گیرد.

۱۳/۲ هر گاه قرآن مجموعه ای از حق و ناحق تلقی شود، فراخواندن انسان به عمل به حق و دفاع از حق، نمی بایست رهنمود قرآن می شد. زیرا وقتی

که در خود قرآن، ناحق ها هستند و انسانها به عمل به آنها خوانده شده اند، چگونه می توان به خداوند و پیامبر او اعتماد کرد در حالی که آنان رسم امانت و صداقت را با انسانها بجا نیاورده اند.

۱۳/۳ ممکن است گفته شود این حقوق را انسانها خود یافته اند و قرآن کلاً فاقد حقوق انسان و آفریده ها است، مانند زمانی که کلیسا سخن گفتن از کرامت انسان و حقوق او را نیز ممنوع کرده بود. در این صورت باید گفت دیگر چه نیازی به دین و خداوند خواهد بود. خالق که به آفریده خود نمی گوید حقوق ذاتی حیات او کدامها هستند، چه ضرورتی برای زندگی در حقوق و آزادی دارد و چه رسیده است که پیامبر مبعوث کند و دعوی کند که توسط او به انسانها کتاب حق را ابلاغ کرده است؟

این تناقض ها، ما را از همان امر مهم آگاه می کنند: نظرهایی چون نظر ابن کلاب و نظرهایی که مبانی دو پرسش اخیر هستند، در واقع، دست ارباب قدرت را در مصلحت و ضرورت سنجیدنها باز و انسان ها را از استقلال و آزادی خود محروم و به زیان خود، وسیله کار ارباب قدرت می کنند. بیهوده نیست که در جامعه های مسلمان، مصلحت، مقدم و مسلط بر حق و حقیقت گشته است و هم اکنون، در ایران، «مجمع تشخیص مصلحت» تشکیل شده است تا روزانه مصادیق این نوع مصالح را به صورت قانون در آورد و بر جامعه امروز که نه، بلکه بر ایران بیست سال دیگر نیز تحمیل کند.

۱۴. با توجه به نقدی که به محک و یژگی های حق انجام گرفت، اینک زمان آنست که از فراموش شده ای سخن بمیان آوریم که نامش انسان است، انسان مستقل و آزاد. در حقیقت، ویژگی مهم حق اینست که رهبری انسان بر خودش در حق و نه در بیرون آن، قرار می گیرد. انسان عارف کسی است که به حقوق خویش عرفان جسته است و در رهبری، استقلال دارد و بنا بر توانائیش در رهاکردن خویش از محدود کننده ها (=موازنه عدمی بمثابة اصل راهنمای عقل آزاد)، آزادانه فعالیتهای خویش را اداره می کند. از کسی که به سبک ابن کلاب اندیشه می کند می توان پرسید که آدمی که نه می تواند معانی حد ناپذیر را ایجاد کند و نه می تواند با خداوند رابطه برقرار

کند و نه حتی می تواند از پیام او، آن سان که ابلاغ می شود، آگاه شود، پس رشدی که چنین انسانی کرده است و می کند، چگونه ممکن شده است؟
گفتنی است؛

۱۴/ انسانی که گرفتار جبری چنین شدید است، بر فرض که بتواند حیات داشته باشد، با فقدان استقلال و آزادی رهبری، چگونه امور خویش را تصدی می کند؟ توماس هابز مدعی شده بود که از آنجا که خشونت سرشت انسان است _ (انسان گرگ انسان)، جامعه انسانها نیازمند شاه مستبد مقتدری است تا در آن یکدیگر را ندرند. او از یاد برده بود که شاهی با سرشت خشونت چگونه می تواند خود عامل یکدیگر را ندریدن شود؟ حال پیرسیم: انسانهای گرفتار این جبر را کدام جباری می تواند اداره کند در حالی که خود گرفتار این جبر نباشد؟ ابن کلاب و همانندهای او نمی دانند که استقلال قوه رهبری به خودجوش بودنش (ویژگی دیگر حق) تحقق پیدا می کند و آزادی او به توانائی خلق معانی حد ناپذیر و ارتباط با هستی هوشمند و خلاق تحقق می یابد.

۱۴/۲ بسا ممکن است کسانی خود را جانبدار آزادی بخوانند و براین نظر باشند که قول خداوند وقتی به زبان، یعنی به علامتهائی در می آید که ما انسانها در مقام تفهیم و تفاهم بکار می بریم، چیزی جز آن می شود که در واقع امر بوده است. بر آنها است که از غفلت از جبرگرائی خویش بدر آیند. چرا که اگر هم آزادی را همان بدانند که سارتر می دانست، ورود به نامتعیین به زبان نیاز دارد. حتی آندسته از معانی که عقل آدمی خلق می کند، نیز - گرچه بساگمان برد حد ناپذیر هستند و در واقع حدپذیر هستند - ناممکن می شود و استعداد رهبری انسان استقلال و آزادی خود را از دست می دهد.
به دو دلیل:

● معانی که عقل ایجاد می کند، بدیهی است که به نسبت دانسته ها، نامحدود می نماید. اگر زبان نباشد، عقل، آن خودجوشی در خور خلق اینگونه معانی را پیدا نمی کند.

۹/۲ از ویژگیهای علم یکی نقد پذیری است. توضیح این که روش تجربی به روشی گوئیم که به تجربه گر امکان می دهد، در جریان تجربه، هم روش و

هم دست آورد تجربه را نقد کند. پس اگر قرآن فراوان انسان را به تجربه کردن می خواند، بدین خاطر است که علم، تجربه کردنی و به تجربه نقد کردنی است. حال آنکه نظری از نوع نظر ابن کلاب و همانندهای او، تجربه کردنی و نقد پذیر نیستند. چنانکه «کلام نفسانی» مورد ادعای ابن کلاب را هیچ انسانی نمی تواند به محک تجربه بیازماید. قبول و رد آن امری است. هرگاه شما آقای رضائی، زحمت آزمودن این نظر و همانندهای آن را به خود بدهید و حاصل کار خویش را در ذیل این پاسخ برای خوانندگان توضیح دهید و آنها هم تجربه کنند، کار مهمی انجام گرفته است و آن این که احکام قدرت به تجربه در نمی آیند و نقد نمی پذیرند. برای مثال، ولایت مطلقه فقیه تجربه کردنی نیست زیرا بدون زور بکار بردنی نیست و نقد نیز نمی پذیرد. زیرا به نقد، چیزی از آن نمی ماند. بخلاف نظر علمی که به نقد، از ظن پرداخته تر می شود.

۱۰. وقتی در یک نظر، ظن غلبه قطعی دارد، در رشد، کاربرد پیدا نمی کند. به تدریج که نظری از ظن خالی و از علم پر می شود، از زور بی نیاز تر و در سازندگی و رشد، کارآ تر می شود. ویژگی حق اینست که خرابی نمی پذیرد و خراب نیز نمی کند. اما عقل قدرتمدار با تخریب و با تخریب خود شروع می کند. نظر ابن کلاب و همانندهای او، قرآن در اختیار انسان ها را تخریب می کند. زیرا می گوید این قرآن «کلام نفسانی» خدا نیست. ویژگی همگانی این گونه نظرها اینست که بر اصل ثنویت، تابع و متغیر می سازند. توضیح این که در عصر ابن کلاب، «معرفت دینی از معرفت فلسفی پیروی می کرد». در قرنهای ۱۹ و ۲۰، پوزیتویستها مدعی شدند «معرفت دینی از معرفت علمی پیروی می کند» و به این پیروی ادامه می دهد تا علم جای دین را پر کند (۱۵). بدین قرار، روش همانست: معرفت دینی به سلاح معرفت علمی تخریب می شود و دوران دین و دین باوری به پایان می رسد. اما از آنجا که این نظر (=پایان دوران دین باوری) ظن و گمان و تجربه ناپذیر و نقد ناکردنی بود، نه تنها موجب رشد نشد که بر سببهای اجتماعی افزود. چنانکه، در عمل نیز معرفت علمی هرگز جانشین معرفت دینی نشد.

۱۰/۱ هرگاه دین بیان آزادی باشد، معرفت دینی، در اصل راهنمای خود، در شناساندن روشهای عقل قدرتمدار و نیز روشهای عقل آزاد، راهگشای معرفت علمی می شود. و بنا بر این که حق، علم خالی از ظن است، به اهل دانش می آموزد «از آنچه بدان علم نداری پیروی مکن» (۱۶). بدین سان، موازنه عدمی بمتابه اصل راهنما و رابطه ای که میان دین و علم برقرار می کند، فرصت را از تخصص دین با علم و از ویرانگری و منازعه می گیرد و بی کران لاکراه را فراخنای رشد علمی می کند. هر جوینده دانشی نیز می تواند موازنه عدمی و روشهای عقل آزاد را بکار برد.

۱۰/۲ دین بمتابه بیان آزادی، هم بی طرفی علم را بدو باز می گرداند و هم کاربردهای سازنده دانش را جایگزین کاربردهای تخریبی می کند. می توان از خود پرسید اگر انسانها، به جای ثنویت تک محوری، موازنه عدمی را اصل راهنمای اندیشه و عمل خویش می ساختند، نیروهای محرکه، از جمله دانش و فن چه کاربردی را در رشد انسانها و عمران طبیعت پیدا می کردند؟ بدین قرار، ابن کلابها نه تنها خود را از بیان آزادی محروم کردند، بلکه با برقرار کردن رابطه تضاد میان دین و فلسفه، و دین و علم، سبب شدند انواع بیانهای قدرت اندیشه های راهنمای انسانها بگردند.

۱۱. با اینهمه، یکبار دیگر این پرسش را که «نامحدود چگونه می تواند در محدود بیان شود؟» به محک این ویژگی حق که محدود نمی شود و محدود نمی کند، بررسی کنیم: می دانیم که علمی، علم دیگر را محدود نمی کند و آن روز که علمی علم یقین شود، از بند حد نیز رها می شود. و باز، همانگونه که پیشتر گفتیم، هر کس تجربه کند به تجربه در می یابد که عقل او، وقتی در کار تعقل می شود، از محدودکننده ها رها می شود. زیرا عقل خلاق، در زمان خلق، پنداری با هستی است که این همانی می جوید. آزادی نیز همین اینهمانی جستن با هستی است. آیا این آزادی با کلمه ها و جمله هائی که بکار بیان معانی محدود می آیند، قابل تعریف است؟ بسا این پرسش است که برای ابن کلابها فرصت بوجود آورده است که بگویند: پیام حق با زبانی

که نزد آدمی است و بکار بیان معانی محدود می آیند، قابل بیان نیست. پس، بموقع است که توضیحاتی زیر را بر توضیحاتی بالا بیفزائیم:

۱۱/۱ نامحدود در محدود بیان نمی شود، در نامحدود است که بیان می شود. یکبار دیگر توضیح دهیم که انسان می داند نامحدود وجود دارد. زیرا از جمله، معانی حد ناپذیری (دالّ با اصطلاح زبان‌شناسان) وجود دارند که خود انسانها پیوسته به کار می برند، مانند آزادی و عشق و علم و عدالت. انسانها از طریق این معانی با نامحدود، انواع رابطه‌ها برقرار می کنند. و نیز می دانند محدودکننده‌ای جز زور وجود ندارد. بنا بر این، هر بار که آدمی بیان خود را از زور خالی می کند، دالها و علامتهائی که در بیان نامحدود بکار می برد، مدلولشان نامحدودها می شوند. چنانکه کلمه هستی، کلمه آزادی، کلمه حق و کلمه عشق، در همین نظام زبانی نزد ما، کارکردشان بیان نامحدودها است. و البته هر بیان خالی از زوری بیانگر معنی حد ناپذیری است. چنانکه در هر رشته علمی بهمان نسبت که علم از ظن پیراسته می شود، سمبولها و علامتهائی که آن علم را بیان می کنند (مانند علامتهای ریاضیات)، قلمرو دلالتشان نامحدودتر می شود.

۱۱/۲ امر مهمی که از آن غفلت می شود، نگاه داشتن کلمه و تغییر معنی آنست. پوپر بر اینست که افلاطون بانی و کارشناس این تقلب بود. چنانکه کلمه عدالت و بسیاری کلمه‌های دیگر را نگاه داشت و معانی آنها را تغییر داد (۱۷). همان اندازه که دین وقتی بیان آزادی است، کلمه‌ها را در رساندن معانی نامحدود به کار می برد، بیان قدرت، کلمه‌ها را از معانی خالی و با معانی محدود سازگار با قدرت، جانشین می کند. زیرکانه ترین روش از خود بیگانه کردن بیان آزادی در بیان قدرت همین است. در جامعه‌ها، هر اندازه نقش قدرت در چند و چون رابطه‌ها بیشتر می شود، کلمه‌های گویای معانی نامحدود (عشق، آزادی، عدل و...)، کلمه‌هائی می شوند که معانی محدودی را بیان می کنند. قرنهای دوم و سوم هجری قرنهای بودند که نقش قدرت در تنظیم رابطه‌ها و پندار و گفتار و کردار انسانها، موجب تحولی بدخیم در زبان آنها شد. به همین دلیل به مرور زبان مبین و سراسر است قرآن غیر قابل فهم می گشت و زمینه این گونه نظرها تقویت می شد.

۱۲. از ویژگیهای حق اینست که خود دلیل خویش است. چنانکه دلیل صحت هر علمی را در خود آن جستجو می کنیم و نه در بیرون آن. برای مثال، وقتی یک علم قطعی، تصدیقی از تصدیقهای اسلام یا مرامی را غلط اعلام می کند، سه نوع رفتار مشاهده شده است:

- توجیه اسلام به ترتیبی که با آن علم و بسا نظر علمی سازگار شود.
- رد آن علم به دلیل مخالفتش با دین یا مرام. هم کلیسا گالیله را محاکمه کرد که چرا می گوید زمین حرکت وضعی و انتقالی دارد و هم در رژیم روسیه، دست آوردهای علمی ناسازگار با دیالکتیک و... سانسور می شدند.
- تصدیق نظر علم، زیرا دلیل صحت آن در خود آنست.

از این دید که در نظر ابن کلاب بنگریم، حق داریم بپرسیم: آیا او دلیل نارسائی زبان عربی قرآن را در قرآن یافت یا دلیل آن را در نظر فلسفی حاکم بر زمانه اش سراغ کرد که از آن پیروی می کرد؟ همین پرسش را از کسانی هم که امروز دعوی می کنند قرآن ناقص است، باید پرسید. در حقیقت، حتی اگر آنچه در سر دارند، علم قطعی نیز می بود، روا نبود که دلیل رسا و نارسا بودن قرآن را در آن علم یا فلسفه حاکم جست. چرا که؛

۱۲/۱ تصدیق پذیر بودن یا تکذیب پذیری درونی خود سخن را کنار گذاشتن و توسل به گفتمانهای حاکم در بیرون برای نقد، روش عمومی قدرتمدارها است و بدین روش است که بیان آزادی را در بیان قدرت از خود بیگانه می کنند. چنانکه در برابر کسی که می گوید: قرآن از نقصها مبرا نیست، دلیل صحت و سقم ادعای او را در خود ادعا باید جست. وگرنه تکفیر کردن و یا به این و آن آیه و روایت استناد کردن، غلط را راست نمی کند. بلکه به ضرورت، راست را هم غلط می کند. به سخن دیگر، دین را وسیله تکفیر و تکذیب و... می کند. مدعی نیز می باید دلیل نقص را نه در نظری که دلچسب یافته است که در قرآن بجوید و ارائه کند.

در گفتمانی که قرآن باشد، هیچ دلیلی بر وجود «کلام نفسانی» و قدیم نیست. پس ابن کلاب دلیل خود را از کجا بدست آورده است؟ منبعی جز فلسفه یونانی نبود. اما آن فلسفه ها، فلسفه های آزادی نبودند، فلسفه های قدرت بودند. تحصیل دلیل از آن فلسفه ها، بنا بر آموزه بالا، تنها بکار از خود

بیگانه کردن دین در بیان قدرت می آمد و آمد. القاء کنندگان آن فلسفه این غلط را در ذهن مسلمانها کاشتند که دلیل هر خیر و شری و هر تصدیق و تکذیبی در بیرون آنست. بیهوده نیست که امروز نیز، مسلمانان دلیل گرفتار استبداد شدن در طول تاریخ و واپس ماندن خویش را نه در اندیشه راهنما و... که در بیرون خود می جویند.

۱۲/۲ «معانی درونی» می باید دلیل وجود خویش را در خود داشته باشند. وگرنه، خیالی که آدمی می بافد، «معنی درونی» نیست. زیرا وجود و دلیل وجودش در ذهن سازنده آنست. دلیل قرآن در خود قرآن است. هم بلحاظ این که از خود هستی دارد و هم بدین خاطر که آدمی می تواند دلیل صحت هر امر یا نهی، هر واجب و حرامی، هر حق و هر تکلیفی را در قرآن بجوید. اما «کلام نفسانی» برای هیچ انسانی «معنی درونی» نیست. زیرا نه خود آن را ایجاد کرده است و نه حاصل رابطه او با خداست. و چون برای انسان نمی تواند وجود داشته باشد، نمی توان دلیل وجودش را در خود آن جست.

می توان پرسید: پس چگونه این کلاب به وجود این «معنی درونی» پی برده است؟ در پاسخ گوئیم: او خود مدعی نیست که «کلام نفسانی» را اندر می یابد و یا حتی وجود آن را در خود یافته است. ساخته او، ساخته ای ذهنی و از واقعیت و حق تهی است. چرا که خود او نیز نتوانسته آن را «معنی درونی» خود کند و دلیل وجودش را در آن کلام بجوید.

هر گاه گفته شود پیامبر از وجود آن آگاه است، این پرسش محل پیدا می کند: همانند مسیحیان، آیا ما نیز می باید پیامبر را به موجودی قدیم بدل کنیم؟ زیرا پیامبری که بنا بر قرآن، بشری چون دیگر بشرها است و فانی، نباید می توانست «کلام نفسانی» را دریافت کند. می دانیم که فلسفه بازان، در پی حل این تناقض شده اند. هر گاه بخواهیم وارد ساختار ذهنی ای بشویم که بنا کرده اند، هم از موضوع بحث بیرون می رویم و هم در آن بنا، گم خواهیم شد.

۱۳. ویژگیهای حق ما را از این ویژگی نیز آگاه می کنند که هر آنچه حق نیست، خواه بدان «تکلیف» نام نهند و خواه «مصلحت» یا ضرورت، ناحق و مفسدت می شود. قرآن در دسترس انسان، او را به عمل به حق و دفاع از حق

می خواند و به او شهادت به حق، ولو به ضرر خود و پدر و مادر خود را، رهنمود می دهد(۱۸). با توجه به این تأکید، پرسشی در برابر عقل قرار می گیرد: این قرآن بیان حق هست و یا بنا بر رأی ابن کلاب و همانندهای او، کتابی در ردیف تورات و انجیل و حداکثر مجموعه ای از حق و ناحق است؟ و یا حقوق انسان و آفریده ها در آن نیست اما احکام کتاب مانع از اخذ آنها نمی شود؟ در پاسخ باید گفت:

۱۳/۱ هرگاه قرآن بیان حق است، قرآن دیگری را ساختن و بدان «کلام نفسانی» نام نهادن، به ضرورت نقض کتاب حق می شود. بخصوص با محکوم کردن قرآن به تن دادن به «محدودیت‌های زبان». بنا بر این فرض، قرآن کتاب حقوق می شود و انسان با آگاهی از حقوق و عمل به آنها استقلال و آزادی می جوید و راه رشد را در پیش می گیرد.

۱۳/۲ هرگاه قرآن مجموعه ای از حق و ناحق تلقی شود، فراخواندن انسان به عمل به حق و دفاع از حق، نمی بایست رهنمود قرآن می شد. زیرا وقتی که در خود قرآن، ناحق ها هستند و انسانها به عمل به آنها خوانده شده اند، چگونه می توان به خداوند و

پیامبر او اعتماد کرد در حالی که آنان رسم امانت و صداقت را با انسانها بجا نیاورده اند.

۱۳/۳ ممکن است گفته شود این حقوق را انسانها خود یافته اند و قرآن کلاً فاقد حقوق انسان و آفریده ها است، مانند زمانی که کلیسا سخن گفتن از کرامت انسان و حقوق او را نیز ممنوع کرده بود. در این صورت باید گفت دیگر چه نیازی به دین و خداوند خواهد بود. خالق که به آفریده خود نمی گوید حقوق ذاتی حیات او کدامها هستند، چه ضرورتی برای زندگی در حقوق و آزادی دارد و چه رسیده است که پیامبر مبعوث کند و دعوی کند که توسط او به انسانها کتاب حق را ابلاغ کرده است؟

این تناقض ها، ما را از همان امر مهم آگاه می کنند: نظرهایی چون نظر ابن کلاب و نظرهایی که مبانی دو پرسش اخیر هستند، در واقع، دست ارباب قدرت را در مصلحت و ضرورت سنجیدنها باز و انسان ها را از استقلال و آزادی خود محروم و به زیان خود، وسیله کار ارباب قدرت می کنند. بیهوده

نیست که در جامعه های مسلمان، مصلحت، مقدم و مسلط بر حق و حقیقت گشته است و هم اکنون، در ایران، «مجمع تشخیص مصلحت» تشکیل شده است تا روزانه مصادیق این نوع مصالح را به صورت قانون در آورد و بر جامعه امروز که نه، بلکه بر ایران بیست سال دیگر نیز تحمیل کند.

۱۴. با توجه به نقدی که به محک ویژگی های حق انجام گرفت، اینک زمان آنست که از فراموش شده ای سخن بمیان آوریم که نامش انسان است، انسان مستقل و آزاد. در حقیقت، ویژگی مهم حق اینست که رهبری انسان بر خودش در حق و نه در بیرون آن، قرار می گیرد. انسان عارف کسی است که به حقوق خویش عرفان جسته است و در رهبری، استقلال دارد و بنا بر توانائیش در رهاکردن خویش از محدود کننده ها (=موازنه عدمی بمثابة اصل راهنمای عقل آزاد)، آزادانه فعالیت های خویش را اداره می کند. از کسی که به سبک ابن کلاب اندیشه می کند می توان پرسید که آدمی که نه می تواند معانی حد ناپذیر را ایجاد کند و نه می تواند با خداوند رابطه برقرار کند و نه حتی می تواند از پیام او، آن سان که ابلاغ می شود، آگاه شود، پس رشدی که چنین انسانی کرده است و می کند، چگونه ممکن شده است؟ گفتنی است؛

۱۴/ انسانی که گرفتار جبری چنین شدید است، بر فرض که بتواند حیات داشته باشد، با فقدان استقلال و آزادی رهبری، چگونه امور خویش را تصدیق می کند؟ توماس هابز مدعی شده بود که از آنجا که خشونت سرشت انسان است _ (انسان گرگ انسان)، جامعه انسانها نیازمند شاه مستبد مقتداری است تا در آن یکدیگر را ندرند. او از یاد برده بود که شاهی با سرشت خشونت چگونه می تواند خود عامل یکدیگر را ندریدن شود؟ حال بپرسیم: انسانهای گرفتار این جبر را کدام جباری می تواند اداره کند در حالی که خود گرفتار این جبر نباشد؟ ابن کلاب و همانندهای او نمی دانند که استقلال قوه رهبری به خودجوش بودنش (ویژگی دیگر حق) تحقق پیدا می کند و آزادی او به توانائی خلق معانی حد ناپذیر و ارتباط با هستی هوشمند و خلاق تحقق می یابد.

۱۴/۲ بسا ممکن است کسانی خود را جانبدار آزادی بخوانند و براین نظر باشند که قول خداوند وقتی به زبان، یعنی به علامتهائی در می آید که ما انسانها در مقام تفهیم و تفاهم بکار می بریم، چیزی جز آن می شود که در واقع امر بوده است. بر آنها است که از غفلت از جبرگرائی خویش بدر آیند. چرا که اگر هم آزادی را همان بدانند که سارتر می دانست، ورود به نامتعین به زبان نیاز دارد. حتی آندسته از معانی که عقل آدمی خلق می کند، نیز - گرچه بساگمان برد حد ناپذیر هستند و در واقع حدپذیر هستند - ناممکن می شود و استعداد رهبری انسان استقلال و آزادی خود را از دست می دهد. به دو دلیل:

● معانی که عقل ایجاد می کند، بدیهی است که به نسبت دانسته ها، نامحدود می نماید. اگر زبان نباشد، عقل، آن خودجوشی در خور خلق اینگونه معانی را پیدا نمی کند.

Les Arabes d'hier à demain. Paris, Ed. du Seuil, ۱۹۶۰. ۲۴۴ p.
Jacques Berque;

- درباره اسلامی که بود و اسلامی که شد و نقش علی در توأم کردن آزادی و عدالت - که بنا بر لیبرالیسم، ناممکن شمرده می شود - از جمله نگاه کنید به شماره ۲۱ مجله *Les Peuples Méditerranéens*، اکتبر دسامبر ۱۹۸۲، که شماره ویژه اسلام است. نیز به «ایدئولوژی های مدرنیست تا اسلام انقلابی»، نوشته حسن حنفی، که در آن ایدئولوژیهای که در کشورهای اسلامی تجربه شده اند، بررسی شده اند و این قاعده مهم را خاطر نشان کرده است که «وقتی جمهور مردم بر می خیزند، بنای استبداد فرو می ریزد». کریچن زید، در مقاله خود، «pour une nouvelle exegese de l'islam» توضیح داده است که چسان با کشتن علی، «پیام اولیه اسلام که پیام آزادی و عدالت بود» در بیان قدرت از خود بیگانه شد. توحید الغای ثنویت بود اما در پوشش توحید، ثنویت اصل راهنما شد. رابطه انسان با خدا، که رشد و آزاد شدن بود، به استسلام بدل گشت. در قرنهای دوم و سوم تا بخواهی حدیث جعل شد و با رجوع به اصول ثنویت و فلسفه قدرت، بدانها بیان قدرتی را ساختند که جانشین قرآن، بمتابه پیام آزادی و عدالت شدند. در

این شماره ویژه، ترجمه فصل امامت از کتاب اصول راهنمای اسلام نوشته ابوالحسن بنی صدر، ترجمه فیروز افتخاری، درج است.

- در باره روش شدن عدم خشونت از سوی علی، نگاه کنید به کتاب La Doctrine du Premier Fils d'Adam نوشته جواد سعید. کتاب در ۱۹۶۶ در پاریس انتشار یافته و ۵ نوبت تجدید چاپ شده است. او بخصوص به رفتار علی (ع) با خوارج پرداخته است و قول او را این سان آورده است: برداشت های خود از قرآن را دست آویز نزاع نکنیم. حقیقت را در دنیای واقعی بجوئیم. به گفتگو بر سر مسئله ای بنشینیم که بوجود آمده است و برای آن راه حل رضایت بخش بجوئیم.

- و قول رسای علی است: هر کس استبداد پیشه کرد هلاک شد.

۳- از جمله نگاه کنید به کتاب تاریخ الأوسط، طبع حلب، جلد ۱ صفحه ۱۱۰ نوشته محمد بن اسماعیل بخاری.

۴- در مقالات قبلی چندین بار معنایی را که از ثنویت ارسطویی در نظر هست بیان کرده ام. اما برای خوانندگانی که مقاله حاضر را بدون توجه به مقالات قبلی دنبال می کنند کوتاه عرض کنم که هر دو گانگی را ثنویت نمی گویند. آن ثنویتی که اصل راهنما در فلسفه یونانی خصوصاً و غرب عموماً هست، عقل را محدود ساختن به دو محور متقابل است. ساختن دو محور یا دو اصل راهنما یا به تعبیر برخی دو ارزش متقابل وقتی ثنویت است که الف) این دو محور یا دو ارزش با یکدیگر رابطه دارند و ب) در این رابطه یا هر دو نسبت به یکدیگر، به نوبت، فعال و فعل پذیر هستند و یا یکی در دیگری فعال و دیگری همواره فعل پذیر است. به اولی ثنویت دومحوری اطلاق می شود و به دومی ثنویت تک محوری می گوئیم. بیان های قدرت توتالیتیر از جمله ولایت مطلقه فقیه بر این اصل ساخته شده اند. این ثنویت ضد کامل توحید است.

۵- ابن کلاب نوشته محمد مجتهد شبستری

بودن بخش بزرگی از حدیث ها، کریچن زید، تأکید می کند: « چگونه می توان حدیث هائی را که به پیامبر نسبت داده اند را پذیرفت که ضد آزادی و ضد عقل و ضد عدالت و ضد انقلاب هستند؟ وظیفه ما است که به صدای

بلند بگوئیم که بخش بزرگ حدیث که جمع آوری شده است، نه از دوران پیامبری که بازگو کننده او هام و تناقضهای جامعه عرب - مسلمان قرنهای دوم و سوم است». صفحه ۱۹ همان مقاله در شماره ۲۱ Les Peuples Méditerranéens.

۷- برای نمونه به مقاله آقای محمد مجتهد شبستری در باره حقوق بشر در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین توجه کنید.

۸- نگاه کنید به مباحثات طباطبائی صاحب المیزان و دیگران در باب تکلم خداوند با پیامبر در مقاله «حقیقت وحی الهی» منتشره در <http://www.shaaer.com/txt/Khatamolanbya/Goran/۲۱.htm>

۹- قرآن، سوره های نحل، آیه ۶۸ (وحی به نحل) و فصلت، آیه ۱۲ (وحی به پدیده ها) و مائده، آیه ۱۱۱ (وحی به حواریین) و نساء، آیه ۱۶۳ (وحی به پیامبران). موضوع وحی ها یکی هستند و جتهی که رهنمود می دهند یکی هستند و بیانگر و ارتباط آفریدگار با آفریده اند.

۱۰- از جمله نگاه کنید به انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن، نوشته ابوالحسن بنی صدر، بخش اول

۱۱- صفحه ۱۹ همان مقاله در شماره ۲۱ Les Peuples Méditerranéens.

۱۲- به تازگی سیلون گوگنهییم Sylvain Gouguenheim در کتاب خود، Philosophie شماره ۲۰، ژوئن ۲۰۰۸، صفحه های ۱۸ و ۱۹، نظر او نقد شده و مسیری مشخص گشته که «میراث فلسفی» یونان طی کرده تا به اروپا رسیده است: «میراث فلسفی» یونان به دمشق و از آنجا به بغداد و از بغداد به مراکز علمی ایران رفته و به اروپا آمده است.

آلن دو لیبرا متخصص فلسفه قرون وسطی، به مدعی خاطر نشان کرده است که «نه تنها عربها «میراث فلسفی» یونان را به عربی بازگرداندند، بلکه نخستین رویارویی هلنیسم و توحید نزد عربها روی داده است. درام فکری غرب زاده تالاقی باورمسیحی با خرد یونانی - عربی نبود. بلکه زاده راه حلهایی بود که متفکران مسلمان برای مسئله روابط فلسفه یونانی و دین اسلام یافته بودند».

۱۳ - قرآن، سوره های مائده، آیه ۵۰ و ابراهیم، آیه ۱۱ و اسراء، آیه ۸۵ و...
۱۴ - ابوالعباس بغوی می گوید: در دارالروم [ظ. به بغداد] بجانب غربی نزد فثیون نصرانی رفته و در ضمن نام ابن کلاب بمیان آمد. او گفت ابن کلاب این رای را از من فراگرفت و اگر او زنده مانده بود ما مسلمانان را ترسا (مسیحی) می کردیم. بغوی می گوید: محمدبن اسحاق طالقانی از فثیون پرسید شما مسیح را چه دانید؟ گفت همانکه قرآن را مسلمانان اهل سنت می دانند. از ابن الندیم.

۱۵ - نگاه کنید به عدالت اجتماعی نوشته ابوالحسن بنی صدر، فصل سوم

۱۶ - قرآن، سوره اسراء، آیه ۳۶

۱۷ - جامعه باز و دشمنانش اثر کارل پوپر، ترجمه علی اصغر مهاجر، انتشارات شرکت سهامی انتشار، تهران، پائیز ۱۳۶۴، فصل ششم در عدالت استعبادی.

۱۸ - قرآن، سوره نساء آیه ۱۳۵ و مؤمنون، آیه ۷۱ (اگر حق از هوی های آنها پیروی می کرد آسمان ها و زمین و هر آنچه در آنها هستند فاسد می شدند) و... .

شماره ۷۰۲ ۳۱ تیر ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۹

قرآن و آزادی در پیامبری

پرسش پنجم از رابطه قرآن و شخصیت نبی (ص) و به ویژه با توجه به اصل آزادی اراده می پرسد. پرسش از این قرار است؛ به نظر می رسد رویکردی که قائل است، قرآن محصول کار پیامبر بوده است با اصل آزادی فردی پیامبر (رابطه آزاد با خدا) سازگارتر است. به بیان دیگر، چرا محمد (ص) در تغییر و تحول متن قرآن از آزادی برخوردار نباشد؟ چرا او حق نداشته باشد در آن دخل و تصرف کند؟ یعنی اگر پیامبر چنین اراده ای بکند، آیا خداوند او را "مجبور" به حفظ عین الفاظ و معانی الهی می کرد؟ و در ارتباط با همین پرسش، اهل نظری اشکالهای نصر حامد ابوزید، قرآن شناس مصری معاصر، را برای نقد، ارسال کرده است:

۱. تمام و یا اغلب آیات زمانی نازل شده اند که حضرت محمد با حادثه خاصی روبرو بوده اند. اگر پیامبر در سرزمینی دیگر و یا در تاریخی دیگر می زیستند که با آن حوادث روبرو نمی شدند، آیا قرآن همچنان در برگیرنده همین آیات می شد؟

۲. و یا اگر آن حضرت در همان جامعه و همان تاریخ با بعضی از حوادث روبرو نمی شدند و آن آیات نازل نمی شدند، تکلیف ما انسانها در این وضعیت که از بعضی از رهنمودها و آیات محروم می شدیم چه می بود؟

۳. آیا اگر پیامبر به جای ۶۳ سال، ۷۳ سال عمر می کرد، آیات دیگری بر او نازل نمی شد؟ تکلیف ما انسانها چیست که بعضی از آیات را در اختیار نداریم؟ به عکس، اگر به جای ۶۳ سال، ۵۳ سال عمر می کردند و بعضی از آیات نازل نمی شدند، با آیاتی که می توانستند نازل نشوند ولی حالا نازل شده اند، چه باید می کردیم؟

۴. اگر بگوئیم تعداد آیات ثابت است و باید همین می شد که شده است، معنایش این است که همه این حوادث حکم خدا بود که نه در زمان و مکان دیگر، بلکه در همان زمان و مکان و نه با حوادث کم یا بیش دیگر، بلکه با همان حوادث و بالاخره نه با طول عمری کمتر و یا بیشتر بلکه با همان طول عمر زندگی می کرد. در این صورت، یک مشکل بزرگ تر ایجاد کرده ایم و آن این که همه چیز محکوم به جبر و تقدیر بوده است.

از آنجا که پرسشهای ۱ تا ۴ در ارتباط با بخش پیشین این مطالعه است، در پاسخ نخست به اشکال های نقل شده از ابوزید می پردازم و سپس به پرسش اصلی که در آغاز بحث آمده است خواهیم پرداخت:

اشکال های ابوزید (*):

یادآور می شوم که پاسخ به پرسش چهارم (نظریه ابن کلاب در باره کلام نفسانی و کلام لفظی) پاسخ اشکالات ابوزید را هم در بردارد. اما بدین خاطر که پرسشهای او به روشنی تمام بیانگر کار برد منطق صوری از سوی عقلی توجیه گر است، نیاز به نقد و رفع اشکالها است. پیش از ورود به بحث تفصیلی در باره این اشکالها، یک نکته مهم معرفت شناسانه را باید متذکر شد و آن این که عقلی که این پرسشها را ساخته است، سخت در بند منطق صوری ثنویت گراست. چرا که «حضور» بی نهایتی را که خداوند است در هیچیک از پرسشهای او نمی یابیم، مگر در اشکال چهارم وی که آنها هم به قصد ساختن جبری صوری پای خداوند را بمیان کشیده است.

غافل از این که این جبر ناقض وجود خداوند است به ترتیبی که بهنگام پرداختن به اشکال چهارم او، این موضوع را باز خواهیم کرد.

۱. پرسش اول ابوزید گزارشگر بی اطلاعی او از «امرهای واقعی مستمر» است که در قرآن، موضوع احکام شده اند. خوب است اینجا از تجربه ای شخصی سخن بگوییم: در زمان دانشجویی ذهنم مدتها مشغول پرسش از «امرهای واقع» بود و سروکار روزانه با این پرسش پیدا کرده بودم و البته در کلاس روشهای تحقیق نیز ویژگی های امر واقع را می آموختند تا دانشجو بتواند امر واقع را از غیر آن تشخیص دهد. پس از نقد و تکمیل ویژگی های امرهای واقع، سراغ قرآن رفتیم و در قرآن، به جستجوی امرهای واقع پرداختیم. در مطالعه اولی که زیر عنوان «بعث دائمی» انتشار دادم، دو ویژگی این امرهای واقع را خاطر نشان کردم: ویژگی اول اینکه دارای صفت دوام و استمرار هستند و دوم اینکه نه در یک جامعه که در همه جامعه ها، به استمرار، واقع می شوند. مانند قدرت، یا امرهای واقع اجتماعی نظیر زناشوئی، طلاق و زنا و یا نابسامانی هائی که صفت مداوم دارند (جرم و جنایت چون قتل، دزدی

و...) و یا امرهای واقع اقتصاد، تجارت، شیوه های استثمار، ربا، و امرهای واقع سیاسی - اجتماعی، چون مستکبر و مستضعف، صلح و جنگ، امرهای دینی چون دین باوری و دین ناباوری، دوستی و دشمنی، و دادگری و بی دادگری و نیکوکاری ها و زشتکاریها و... تا امروز که ۴۰ سال از آن مطالعه می گذرد، هیچ گاه در قرآن، امر واقعی که حادثه زودگذری، خاص دوران پیامبری پیامبر (ص)، بی رابطه با امر واقعی که مستمر باشد نیافته ام. این یادآوری بجاست که امر واقع دیرپا که حق نباشد، زوال پذیر است. برای مثال، ربا را می توان از میان برداشت اما نیاز به برنامه ای جامع و اجرای آن در زمانی طولانی دارد. حال آنکه حقوق انسان و حقوق دیگر جانداران و حق طبیعت همه مکانی و همه زمانی و زوال ناپذیر هستند. چرا که حقوق انسان ذاتی او هستند و هر انسان می تواند یک به یک آنها را تجربه کند.

بدین قرار، ابوزید از این دو ویژگی امرهای واقع موضوع آیه های قرآن، یکسره غافل مانده است و بجای آنکه در پی رها کردن خود از غفلت شود، بر قرآن نقص روا دیده و اشکال اول خود را ساخته است.

۲. اشکال دوم او گویای فرو ماندن در همان غفلت و غفلت بس بزرگ تری است: او می پندارد که بر اساس حوادثی زودگذر، می توان انسانها را مخاطب قرار داد و دینی را به آنها پیشنهاد کرد که بمثابه بیان آزادی، عقل انسان و استعدادهایش را آزاد و فعال کند. غفلت او بدانحد است که از خود نیز نمی پرسد هرگاه اساس دین بر حوادثی زودگذر بود، آنهم به گونه ای که برخی از این حوادث فقط در همان زمان پیامبر (ص) قابل پدیدارشدن بودند، عمر دین او در حیات پیامبر به آخر می رسید زیرا حوادثی که موضوع احکام می شدند، جای خود را به حوادث دیگری می دادند که احکامی برای آنها نبودند. بدین قرار، یا پیامبر می باید حیات جاوید می یافت و بر همه حوادث زود گذر تمامی جوامع، روز به روز، معرفت می یافت و برای حکم هر یک از آنها به خداوند مراجعه می کرد و یا از خیر پیامبری در می گذشت!

اما نباید پنداشت که آقای ابوزید در جهان مسلمانان تنهاست. غالب اهل فقه، در همه مذاهب، امر واقع و ویژگی هایش را نمی شناسند و بر آن نمی

شوند تا با شناسائی امر واقع، برابر اصول راهنمای قرآن، آیات را معنی کنند تا از شفافیت و سراسری آنها غرق شگفتی شوند. در حقیقت، از جمله عرصه های تضاد بیان آزادی با بیان قدرت، ساحت امرهای واقع است. توضیح این که عقل قدرت مدار، از امرهای واقع مستمر، اغلب غافل است. از دید او، امرهای واقع، حوادثی هستند که پدید می آیند و ناپدید می شوند. بدتر از این واقعیت نیز که حوادث گذرا، در رابطه با امرهای واقع مستمر پدید می آیند، یکسره غافلند. برای مثال، جنگ امر واقعی است که استمرار دارد. بیان آزادی می باید رهنمود و سارهنمودهائی را در برداشته باشد که جهانیان را از جنگ بیاسایند و حق خویش را بر صلح باز یابند. اما تا از جنگ نیاسوده اند و جنگ روی می دهد، در هر جنگ، یک رشته حوادث روی می دهند که دیرپا نیستند. این حوادث، در همه جنگها، یکسان نیستند. و اگر جنگی نبود، روی نمی دادند. گرچه وجودشان بستگی به جنگ دارد، اما چه بسا پیش از پایان جنگ، عمر برخی از آنها به سر می رسد. چنانکه جنگ ایران و روسیه در دوران قاجار و جنگ ۸ ساله ایران و عراق هردو جنگ هستند اما در این دو جنگ حوادثی گذرا نیز رخ داده اند که نقاط تمایز این دو جنگ را می سازند. لذا، اجتهاد در امور واقع ناپایا، می باید مستند به شناسائی امور واقع پایا باشد و رهنمود قرآن نیز بمثابه بیان آزادی، باید مستند به امرهای واقع پایا باشد، وگرنه، فقه عقیم می شود. چنانکه شده و از قرآن بریده است.

برای این که توضیح برای خوانندگان از روشنی کامل برخوردار شود، دو سیاست در باره دو امر واقع مستمر، یکی ربا و دیگری جنگ را یادآور می شوم:

• در وزارت دارائی این جانب، طرح اقتصادی که البته بعدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی خود را نیز می داشت، برای حذف ربا، تهیه شد و به اجرا درآمد. در آن طرح، به ربا بمثابه یک امر واقع دیرپا، نگریسته شده بود. از سال ۱۳۶۰ بدین سو، آن طرح بلا اجرا شد. ربا امر واقعی گذرا تصور رفت. چرا که وقتی بیان قدرت راهنمای عقل می شود، عقل دیگر واقعیت را همان سان که هست نمی بیند بلکه آن طور که نیاز قدرت ایجاب می کند، می بیند.

حذف ربا از جمله نیاز به ثابت نگاه داشتن ارزش پول و... داشت. باوجود تورم شدت و شتاب گیر محال می شد و محال شد.

● انقلاب ها، همواره گرفتار جنگ شده اند. پرهیز از جنگ امکان داشت. یک شرط آن این بود که دولت جدید، در سیاست داخلی و خارجی، به قدرت خارجی مراجعه نمی کرد و آن را محور سیاست داخلی و خارجی خود نمی کرد. با گروگانگیری و ادامه آن، این شرط از میان رفت. یک سیاست ترجمان بیان آزادی بود و مجموعه ای از تدابیر برای جلوگیری از وقوع جنگ و بازیافت استقلال، از جمله به معنای ممنوع بودن مراجعه به قدرت خارجی در امور داخلی بود. بعد از وقوع جنگ، سیاست بیانگر بیان آزادی پایان دادن به آن را هدف می گرداند. در برابر، سیاست ترجمان بیان قدرت محور کردن قدرت خارجی در سیاست داخلی و خارجی و طولانی کردن جنگ را هدف گرداند و جنگ را تا سرکشیدن جام زهر ادامه داد.

۳. پرسش سوم آقای ابوزید حاکی از غفلت کامل از خداست: آیا او به خدا قائل است و پیامبر را فرستاده او می داند؟ اگر آری، آیا منطق صوری این اندازه او را غافل کرده است که به خود نمی گوید قرآن پیام خداوند است، و این حضرت باری است که هستی جاودانه، آزادی مطلق، دانش مطلق، خالق مطلق و... است و نه پیامبر؟ چگونه است که او از یاد می برد که عمر خداوند کوتاه و بلند نمی شود و چون فرماید: «باش می شود؟» و یا چگونه است که حجة الوداع و آیه (۱) «امروز، کامل کردیم برای شما دین خود را» از یاد برده است؟

از این آیات چنین بر می آید که مدت پیامبری را پیام معین نمی کند، بلکه این قاعده معین می کند که «تغییر کن تا تغییر دهی». مدت زمان پیامبری را ماه و سال عرفی تعیین نمی کند، بلکه این حقیقت تعیین می کند که تغییر دادن رابطه ها و پدید آوردن جامعه های باز و تحول پذیر (= تا تغییر دهی) موکول به بازجستن آزادی و حقوق ذاتی خویش (= تغییر کن) است. غفلتی از غفلتهای بزرگ ابوزید، غفلت او از بعثت دائمی است. توضیح این که پیامبر(ص) خاتم پیامبران است، بخاطر گزاردن پیام آزادی و حقوق. از آن زمان که او پیام گزارد و اسلام بمثابه بیان آزادی راهنمای انسان شد، انسان

نشاط قیام به تغییر کردن و تغییر دادن را باز می یابد. به یمن این بعثت دائمی است که همه آن امرهای واقع مستمر که ساخته قدرت و مانع رشد انسان در آزادی هستند، می توانند از میان برخیزند. با توجه به این بعثت دائمی بود که انسانهای آزاده می کوشیدند و همچنان می کوشند تجربه انقلاب ایران، تجربه انقلابی موفق شود. تجربه ای که خیزش ملتی را با هدف کردن استقلال و آزادی، ممکن کرد. امید آن انسانها این بود و همچنان اینست که با موفق شدن این تجربه، جهان وارد عصر آزادی بگردد. در همه جا، به یمن بیان آزادی، انسانها تغییر کنند و تغییر دهند.

ابوزیدها از واقعیت دیگری و بازهم البته مهم غافلند و آن این که با بعثت پیامبر بود که انسان از آزادی و حقوق ذاتی خویش آگاه شد و خواست آزادی، سرانجام خواست جهانیان گشت و امید که سرانجام، در سرتاسر جهان، انسانها آزادی را باز یابند و در آزادی رشد کنند.

۴. از روشهای عقل قدرتمدار، یکی اینست که از یاد می برد که این بر مدعی است که سخن خود را با دلیل همراه کند. اما ابوزید لازم نمی بیند ادعای خود را با دلیل همراه کند. دیگران یا می باید ادعای او را بپذیرند و یا آن را با دلیل رد کنند. تازه، او خود بجای مخالف نظر خود دلیل می تراشد و دلیل خود تراشیده را سست و متناقض و خود را محکوم به جبر باوری توصیف می کند!

بنابر آنچه که از ابوزید نقل شده است وی ۳ ادعای بالا را طرح می کند و در پی آن حکمی شگفتی آور صادر می کند: هر کس سه ادعای بالا را نپذیرد، جبر گرا است! در این باره چند نکته گفتنی است:

۴ / ۱ طرفه این که او نوع استدلال مخالف را نیز خود معین می کند و از یاد می برد با این کار خویشتن را در مقام «جبار علی الاطلاق» قرار می دهد. توضیح این که، به شرح بالا، در رفع هیچیک از سه اشکال او، هیچ یک از دلایلی که او از قول مخالف ادعای خود می تراشد، آورده نشده اند. دلایلی که او از قول مخالف ادعای خود می تراشد، مانند ادعای خود او، بی پایه و سست هستند. زیرا؛

۲/۴ پیام از خداوند است و نه از پیامبر، و خدا آزادی محض است. حق جز حق، خلق نمی کند. آفرینش او آزاد و پیام او بیان آزادی است. برای این که بدانیم چنین هست یا نیست، می باید به سراغ قرآن برویم و ببینیم بیان آزادی هست یا خیر؟ این پرسش پیش از این و در نوبتهای پیشین پاسخ یافته است و در اینجا تکرار نمی کنم.

۳/۴ بنا بر ویژگی بیان آزادی، پیامی که پیامبر آورده است، بکار بعثت دائمی انسان می آید. مجموعه ای از دستورکارها که عقل انسانی را از تعقل بی نیاز کند، نیست. بیان آزادی عقل انسانی را آزاد نگاه می دارد تا انسان استعدادهای خویش را فعال کند و بمثابه مجموعه ای از استعدادها در آزادی رشد کند. از این رو، نه تنها جستن راه حل برای حوادثی ناپایدار، بلکه یافتن راه حل برای امرهای واقع دیرپا را نیز، بر وفق سامانه اصول راهنما، برعهده خود انسان می نهد. پس انسان در خویشتن است که می باید پیام پیامبر (ص) را تجربه کند. هرگاه به یمن پیام، بر آزادی و حقوق خویش همواره عارف ماند و عقل او تمام خلاقیت خویش را یافت، برای وی پیام پیام آزادی است.

۴/۴ شگفتنا! ابوزید، با اگر و مگر، ادعا می سازد. بدان بسنده نمی کند و حکم می کند هر کس ادعاهای او را نپذیرد، جبری است. او از پیامبری بمثابه امری که واقع شده غافل است. باید از وی پرسید محتوای پیامی که پیامبر آورده است چیست؟ آیا انسان را بر آزادی و حقوق خویش عارف می کند و عارف نگاه می دارد یا خیر؟ اگر انسان را عارف می کند، پیام، بیان آزادی است و پیامبر(ص) در ابلاغ آن امین و صادق بوده است. اگر انسان را از آزادی و حقوق خویش آگاه نیز نمی کند، بیان قدرت است. بنا بر هریک از دو ارزیابی، هر چهار ادعای او خالی از معنی می شوند. دلایل بی معنی بودن این ادعا، بنا بر این که پیام بیان آزادی باشد، را آوردم و می آورم. اما اگر پیام پیامبر بیان قدرت بود، دلیل بی معنا بودن این ادعا این است که این پیام دیگر نه پیام خدا است و نه پیامبر در ادعای پیامبری راستگو است.

۵/۴ منطق صوری غفلت ابوزید را کامل کرده است. طوری که او متوجه نیست که هرگاه برابر ادعای او، پیام آورده شده متشکل از راه حل های

خاصی می بود که مربوط به یک دوره زمانی خاص هستند، از آنجا که پیامبر این راه حلها را، راه حلهای عام برای همه زمان ها و همه مکان ها دانسته است، پس او قدر قدرتی می شود که می خواهد جهانیان را محکوم به احکامی کند که حد اکثر راه حل یکچند از حادثه های زمان او هستند. اما این قدر قدرت چگونه می توانسته است جهانیان را ناگزیر کند نسل بعد از نسل تابع احکام او بمانند؟ ابوزید غافل است که اگر امور واقع، همان رویدادهای ناپایدار باشند، اجرای این راه حل ها حتا در یک جامعه خاص نیز ناممکن می شود چه رسد به پیامبری کردن در سطح جهانی. برای یک برهه زمانی خاص نیز ناممکن می شود چه رسد به همه زمانها. حتی اگر حیات پیامبر نیز جاودانه می شد، باز پیامبری او برای یک جامعه نیز ناممکن می شد، چه رسد برای جامعه جهانی. ابوزید از انسانها و نقش آنها نیز غافل است. انسانها صاحب عقل و استعدادها هستند. تکرار می کنم که پیامبری برای آن نیست که عقل و استعدادها را تعطیل کند، بلکه برای آنست که رشد انسان در آزادی را ممکن سازد. پس انسانها هستند که می باید به بعثت دائمی برخیزند، بنده قدرت نشوند و امرهای ویرانگر حیات و بیانگر غفلت انسان از آزادی خویش را پدید نیاورند.

هرگاه پیامبر شخصی می بود که پیامش مجموعه راه حلهایی می شد برای حوادث گذرا، او فرعون نمی شد که می باید بر جهانیان و برای همیشه حکومت می کرد؟ نیاز به عمر جاودانی و ولایت مطلقه بر همه انسانها و همه زمانها و مکانها پیدا نمی کرد؟ بر او و همانندهای او است که بدانند چنین فرعونیتهایی در همین عصر کنونی، از ولایت مطلقه نازیسم تا ولایت مطلقه حزب طبقه کارگر و تا ولایت مطلقه فقیه تجربه شده اند. این ولایت ها جز حادثه آفرینی و مسئله آفرینی، هیچ مسئله و مشکلی را حل نکرده اند و جز ویرانی و یا ویرانه تر کردن ویرانه ها، از دستشان بر نیامده است.

هنوز دلایل بر بی وجه بودن ادعاهای ابوزید وجود دارند. این دلایل را در پاسخ به پرسش اصلی و آغازین بحث پی می گیرم:

پرسش از رابطه قرآن با آزادی پیامبر:

این پرسش خود دو پرسش را در بردارد:

- ۱ - پرسش اول اینست که هرگاه بگوئیم قرآن محصول کار پیامبر است، با اصل آزادی فردی پیامبر (رابطه انسان با خدا)، خوانائی دارد. پس چرا محمد (ص) در تغییر و تحول متن قرآن از آزادی برخوردار نباشد؟
- ۲ - چرا او حق نداشته باشد در آن دخل و تصرف کند؟ یعنی اگر پیامبر چنین اراده ای بکند آیا خداوند او را "مجبور" به حفظ عین الفاظ و معانی الهی می کرد؟

۱ - پرسش اول

حتی بدون اطلاع از پاسخهای ارایه شده به پرسشهای پیشین و شناختن سامانه اصول راهنمای بیان آزادی و ویژگی های این بیان، سازنده و یا پذیرنده این نظر می باید به تناقض موجود در آن، پی می برد:

۱/۱ - تناقض اول: هرگاه آزادی، رابطه انسان با خدا باشد - که هست -، «آزادی فردی» به معنای «استقلال» از خدا، محدود شدن و از آزادی خویشتن غافل گشتن می شود. راست بخواهی، جداساختن خویش از خدا، سبب از دست رفتن استقلال نیز می شود. چرا که زیر گنبد کبود، عامل حد ساز دیگری جز قدرت (= زور) وجود ندارد. بدین قرار، دوگانگی با خدا، استقلال و آزادی خود را گم کردن است. پیامبری که از استقلال و آزادی خود غافل است، کجا می تواند پیام آور پیام استقلال و آزادی برای انسانها باشد؟ باز از دیگر تناقضهای این مدعا به موارد زیر می توان اشاره کرد:

۲/۱ - تناقض دوم که آشکارتر از تناقض بالاست: خداوندی که قرآن را به پیامبر (ص) و از راه او به انسانها ابلاغ می کند، آزادی و علم و خلق و زیبایی و... محض است. عارف کاملی که پیامبر بود و می فرمود: در کلام من احتمال خلاف وجود دارد و می دانست که به انسان «از علم اندکی بیش داده نشده است» (۲)، آیا با دخل و تصرف کردن در پیام خدا، جز این می کرد که کامل را ناقص کند؟ اما ناقص کردن بیان آزادی، بیگانه کردنش در بیان

قدرت می شد. آیا او تن به چنین کاری می داد؟ به این تناقض باز خواهیم پرداخت.

۳/۱- تناقض سوم این که استقلال و آزادی پیامبر، در دوگانگی جستن با خدا قابل تحقق نبود. چرا که استقلال و آزادی ذاتی حیات او بودند و دوگانگی با خدا، غفلت او از استقلال و آزادی خویش می گشت. این چنین شخصیتی نه تنها آلت امر قدرت می شد (تناقض اول)، بلکه دستکاری در پیام ناگزیر با منطبق کردن آن با اصل ثنویت تحقق می یافت. توحید را ثنویت گرداندن و در پی خداشدن رفتن، همان میوه ممنوعه بود که آدم (ع) خورد و استقلال و آزادی خود را گم کرد. ماجرای غرانیق اگر به عمل در می آمد (۳)، پیامبر اسلام هم میوه ممنوعه را خورده بود. در آن ماجرا، او برای جلب سران بت پرستان، در بند پیشنهاد آنها (دادن مقام شفیع دو بت نزد خداوند) بود. از استقلال و آزادی خویش غافل نشد و نه گفت. وگرنه، ناگزیر بود پیام خداوند را که بیان آزادی بود، بر اصل ثنویت، بیان قدرت بگرداند.

۴/۱- تناقض چهارم از این قرار است: خداوند خویشتن را به نور تشبیه می کند. بنابراین، قرآن این خدا، آشکار و سراسر است می شود. دستکاری در آن، شفاف را کدر کردن و سراسر را پر پیچ و نامفهوم گرداندن است. کسی که این نظر را ساخته است، به نظر می رسد از تجربه فراوان پدیدار شدن انواع تفسیرها، و غالباً هم تاریک کننده روشنی های خود قرآن، غافل بوده است.

۵/۱- تناقض پنجم: خداوند حق است و از حق جز حق صادر نمی شود. پس قرآن در بردارنده حقوقی است که پیامبر (ص)، بمثابه انسانی چون انسانهای دیگر، از آنها برخوردار است. لذا، بهتر اینست که هر انسان خود این تجربه را انجام دهد: قرآن را بمثابه در بردارنده حقوق ذاتی خود، تجربه کند و ببیند آیا افزودن یا کاستن از آن، حق را ناحق می کند یا نمی کند؟ برای مثال، اصل «در دین اکراه نیست» را برای خالی کردن پندار و گفتار و کردار خود از زور بکار برد. پس از این تجربه، از خود پرسد: «اکراه نیست» را با کدام دو کلمه و یا بیشتری می تواند جانشین کند که حق ناحق، و شفاف، کدر نشود؟ این تجربه به انسان می آموزد که این عقل خویش است که می

باید آزاد کند و اگر چنین کند، بیان آزادی را شفاف و سراسر است و آسان به فهم، می یابد.

۶/۱ - تناقض ششم: تکرار کنیم که خودکامگی آزادی نیست. خداوند آزادی است و دوگانگی جستن با او، غفلت از آزادی و عین خودکامگی است. این تکرار بخاطر در میان گذاشتن این پرسش است: آیا از جهانیان کسی بوده است و یا هست که منهای خدا، بیان آزادی را اندیشیده و ارائه کرده باشد؟ فوکو، فیلسوف فرانسوی بر این بود که بیانهای موجود در میان ما، همگی بیان قدرت هستند. در حقیقت، جز این نیز ممکن نیست. زیرا غفلت از خدا و یا دوگانگی جستن با او، ثنویت را اصل راهنمای عقل می کند. بر این اصل، عقل جز بیان قدرت را درک نمی کند و هرگاه خود بخواهد بسازد، جز بیان قدرت را نمی سازد. پیامبر (ص) نیز هرگاه چنین می کرد، می باید پیام خدا را که بیان آزادی بود، در بیان قدرت از خود بیگانه کند تا دریابد.

۷/۱ - تناقض هفتم: رفع اشکالات مطرح شده از سوی ابوزید ما را از این واقعیت آگاه کرد که بیان قدرت بر اساس امرهای واقع ناپایدار ساخته می شود. قدرتمدارها نیز همه امرها را زودگذر می بینند، وگرنه آزادی خود را بخاطر قدرت از یاد نمی بردند. اینک پرسیدنی است: پیامبر چگونه می توانست امرهای واقع مستمر در جامعه آن روز عربستان را بشناسد، چه رسد به جامعه جهانی و آنهم از گذشته های دور تا آینده های بازهم دورتر؟ آیا عقلی که بتواند پیامی را دریافت کند که، در آن، رابطه های امرهای مستمر با یکدیگر و با امرهای واقع نامستمر، به دقت بیان شده باشند، عقلی نیست که توانائی این همانی جستن با هستی هوشمند و دانا و... یافته باشد؟ وقتی امروز نیز، این امرها بر امثال آقای ابوزید معلوم نیستند، آن روز چگونه بر پیامبر اسلام معلوم شدند؟

۸/۱ - تناقض هشتم: دلیل حقانیت حق در خود حق است. اگر دلیل حق در خود حق نباشد، پیام، پیام خداوند نیست. بنا بر این، پیامبر آزاد است، پیام را نه بدین خاطر که خداوند می فرماید بپذیرد و ابلاغ کند، بلکه بدین خاطر بپذیرد و ابلاغ کند که حق است. پذیرفتن و ابلاغ پیامی که دلیل حقانیت اش در خودش نیست، غفلت از آزادی خویش بشمار می رود. با این محک

اگر در نظرهای چون ولایت فقیه بنگریم، می بینیم از اسلام نیستند. زیرا دلیشان در خودشان نیست. به یمن آشکار کردن این تناقض، به محک دقیقی دست یافتیم: انسان آزاد است وقتی شخص را به حق می سنجد و دلیل حقانیت حق را در خود آن می جوید.

۹/۱ - تناقض نهم: حقوق یک مجموعه را تشکیل می دهند. به ترتیبی که ناحق کردن حقی سبب می شود که، درجا، ناسازگاریش با حقوق دیگر آشکار شود. پیامی که پیامبر (ص) مأمور ابلاغش می شود، مجموعه حقوق است. نه تنها هر یک از حقوق دلیل حقانیت خود را در خود دارد، بلکه حقوق دیگر نیز محک حقانیت آن هستند. یکی از دلایل جانشین کردن قرآن با روایات، نیز همین رابطه حقوق با یکدیگر و دستکاری ناپذیری قرآن است. روشی که برای بیگانه کردن دین در بیان قدرت بکار رفته است، تفسیر است. غافل از این که تغییر معنی آیه ای، فوراً آن را با آیه های دیگر در تناقض قرار می دهد. بدین قرار، هرگاه پیامبر خود کار مفسران را می کرد، هر کاست و افزودنی، ناحق کردن حق یا حقوقی می شد. چنین کتابی، او را از آزادی ذاتی خود غافل می کرد و بدیهی است کتاب آزادی و حقوقی که انسان ها را بر آزادی و حقوق خویش عارف سازد، نمی شد. بدین قرار، هرگاه با این ویژگی که حقوق مجموعه ای را تشکیل می دهند، در قرآن تأمل کنیم، می توانیم حقوق را یک به یک ردیابی کنیم و دریابیم که آیا حقی ناحق شده است یا خیر؟

۱۰/۱ - تناقض دهم: بازگوئیم که از محکهای تشخیص حالت آزاد با حالت غیر آزاد، استقلال رهبری است. انسان آزاد، استعداد رهبری خویش را از اکراه، آزاد نگاه می دارد. پرسش می باید این می شد: آیا پیامبر (ص) بگانه دریافت پیام، استقلال داشته یا نداشته است. بنا بر این که قرآن تأکید می کند پیامبر انسانی است چون انسانهای دیگر، پس هرگاه پیام، پیام آزادی می بوده، بکار پیامبر در عارف ماندن بر آزادی و حقوق خویش نیز می آمده است. در عین حال، دریافت پیام آزادی نیاز به معرفت بر استقلال و آزادی خویش دارد. پس حالتی که در آن، پیامبر (ص) وحی را دریافت می کرده است، حالت استقلال و آزادی بی خدشه قوه رهبری پیامبر (ص) می باید

بوده باشد. هر کس عقل خویش را آزاد و فعال کند، به تجربه در می یابد، عقل نازا می شود اگر استعداد رهبری، استقلال و آزادی نداشته باشد. چه رسد به رساندن استقلال و آزادی این قوه تا بدانجا که بتواند پیام حق را دریابد و بازگوید. حالت خلق و به طریق اولی حالت دریافت پیام حق، حالت بازی با کلمه و جمله و پس و پیش کردن کلمه ها و جمله ها نیست. آنچه عقل خلق می کند و پیام خداوندی که عقل آزاد دریافت می کند، معنائی است که در کلام بیان می شود. بسا می شود که بعد از خلق، آدمی بر آن می شود که آن را کامل کند. عالمی که علمی را می جوید با یافته خود همین کار را می کند. پرسیدنی است: هرگاه دستکاری، یافته را ناقص تر کند، قوه رهبری عالم از استقلال و آزادی برخوردار هست یا آن را از دست داده است؟ کسی تردید نمی کند که ویران کردن ساخته، کار عقل قدرتمدار و قوه رهبری غافل از استقلال و آزادی خویش است. بدین خاطر است که استبداد، به خصوص وقتی ولایت مطلقه یکی بر دیگران می شود، استقلال و آزادی را از استعداد رهبری «رهبر» و جامعه تحت امر او می ستاند. بدیهی است دستکاری در پیام حق علی الاطلاق از سوی انسان، کامل را ناقص کردن می شود و تا او از استقلال و آزادی قوه رهبری خویش غافل نشود، چنین نمی کند. بدین سان، محک دیگری بدست می آوریم: فرآورده هر عقلی گویای میزان استقلال و آزادی قوه رهبری از ملاحظات و محدودکننده های دیگر است. انسان آزاد و مستقل ساخته خود را کامل می کند اما ناقص نمی کند. آیا گذار از نقص به کمال در قرآن قابل مشاهده هست یا نیست؟ و اگر هست، دلیل بر این نیست که کتاب فرآورده پیامبر است؟ این پرسش یکی دیگر از پرسشها است. در جای خود، پاسخ تفصیلی خواهد جست. در این جا، گوئیم، بنا بر محک، گذار از نقص به کمال بیانگر میزان استقلال و آزادی قوه رهبری است. هراندازه قوه رهبری مستقل و آزادتر، حاصل کار عقل آزاد کاملتر. اما خداوند استقلال و آزادی مطلق است. قائل شدن به گذار از نقص به کمال در پیام او، نفی او است. چرا که نقص پیام گویای محدود و درقید بودن او و حد و قید نافی او، خدا، است.

۱۱/۱ - تناقض یازدهم: گذار از نقص به کمال به ما می گوید: این گذار، از ظن به علم است. فرآورده عقل آزاد، نخست، آمیخته ای از علم و ظن است (نظریه). انسان پی گیر با کاستن از ظن، به علم قطعی نزدیک می شود. نسبت پیامبر به خدا، در آنچه به علم مربوط می شود، نسبت علم نسبی به علم مطلق است و نه بعکس. پس دست کاری پیام، بناگزیر، کاستن از علم و افزودن بر ظن می شود. بدین محک در دین از خود بیگانه در بیان قدرت که بنگری، می بینی بخش بزرگ احکام را ظن تشکیل می دهد. فزونی گرفتن خرافه ها خود گویای شدت از خود بیگانه شدن دین در بیان قدرت است. چرا که قدرت بهمان اندازه که مطلق می شود، نیازش به مجاز بیشتر می شود. از این رو، مروج خرافه ها می گردد. ایران دوران ولایت مطلقه فقیه، روسیه دوران استالین، آلمان دوران نازی و بسا غرب امروز که، در آن، قدرت ارزش اول شده است، دورانهای رواج خرافه ها هستند. بدین قرار، هم از نظر نسبت پیامبر به خدا و هم بلحاظ ظن و مجاززدائی که به پذیرفتن و به عمل درآوردن بیان آزادی تحقق می یابد، دستکاری در پیام خداوند، وارد کردن ظن (۴) در آن می شود. آیا وارد کردن ظن در علم را می توان به آزادی نسبت داد؟ نه. تنها به قدرتمداری می توان نسبت داد. اگر در تاریخ ادیان تأمل کنیم می بینیم همه آنها که، در این و آن پوشش، ظن را در علم القاء کرده اند، عمده قدرت بوده اند.

۱۲/۱ - تناقض دوازدهم: میزان عدالت (۵) جدا کننده هستی دار (بودها) از هستی ندار (نا-بودها و ساخته های قدرت) است. نباید پنداشت که هگل نخستین کس بود که برای ساختن دیالکتیک خود، نیستی را با هستی برابر نشاند و گمان برد که با عبور هستی در نیستی، دنیای متعین پدید آمده است. در دین ها که تأمل کنی، می بینی، برابر نشان دادن هستی ندار با هستی دار، کار نظریه سازان در خدمت قدرت بوده است. نه تنها هستی ندار را با هستی دار برابر نشانده اند بلکه بر آن مقدم و حاکم شمرده اند. نخست دوگانگی و سپس تقدم و آنگاه حاکمیت مصلحت بر حق و حقیقت، دوگانگی و تقدم و حاکمیت تکلیف بر حق، دوگانگی و تقدم و حاکمیت بد بر بدتر (ظن کامل)،

دوگانگی هدف با وسیله و تقدم و حاکمیت هدف بر وسیله (هدف وسیله را توجیه می کند) و... از این قسمند.

بدین محک، در قرآن، می باید تأمل کرد. هرگاه آیه ای قائل به این دوگانگی ها و تقدمها شده باشد، آن آیه از خدا نیست.

۲ - پرسش دوم

پاسخ این پرسش در پاسخ به پرسش اول داده شد. باوجود این، توضیح می دهیم که؛

۱/۲ - به ترتیبی که در پاسخها به پرسشهای پیشین، توضیح داده شد، کار پیامبری برقرار کردن رابطه مستقیم میان انسان و خدا است. بنابراین، محلی برای دخل و تصرف پیامبر در پیام، وجود نداشته است. در حقیقت، در هر گفته ای، هویت رهبری گوینده و نوع رابطه ای که می خواهد برقرار کند، روشن بیان می شود. در قرآن، همه آنچه قدرتمدارها و نخبه ها و نژادهای برتر و... و ارباب دین و راهبان و... از آن خود می دانستند از پیامبر سلب گشته است. و در عوض، هر آنچه تمامی انسانها بدانها نیاز داشته اند تا صاحب سعی خویش شوند و در استقلال و آزادی رشد کنند، از آن خداوند گشته و بنا بر قاعده تخلیف، در اختیار همه انسانها، نسل بعد از نسل قرار گرفته است (۶). بنابراین، بر مبنای اصل راهنمای موازنه عدمی و رابطه مستقیم انسان با خدا، دخل و تصرف در پیام دیگر محل نمی داشته و اگر پیامبر چنین می کرد خلاف اصل راهنمای دین عمل کرده، قدرت را جانشین خدا ساخته و مهر ابطال بر پیامبری زده بود.

۲/۲ - صدور حق از خداوند قطعی است. انسان اگر بخواهد تمام حق را تعقل کند و به بیان درآورد، می باید خدا بگردد. یادآور می شوم که سارتر بیرون رفتن از تعیین را آزادی می دانست و بدین خاطر او را فیلسوف آزادی می خوانند. او توضیح می داد که آدمی دائم بکار خدا گرداندن خود بوده است (۷). و به یاد می آورم نقد خود را بر نظر او و خاطر نشان کردن این واقعیت را که ساخته عقل انسانی هر اندازه هم نامتعیین نام گیرد، باز متعیین است. از این رو، به رابطه مستقیم با خداوند است که انسان بر آزادی خود

عارف می ماند. بدین قرار، آزادی پیامبری که پیام آزادی را دریافت می کند، در تصور آدمهای عادی نمی گنجد. هرگاه این آدمها بخواهند درکی از این آزادی پیدا کنند، می باید عقل خویش را آزاد و خلاق کنند. عقل خلاق ما را از این امر آگاه می کند که دریافت پیام در بردارنده حقوق، نیاز به رها شدن از منیت خویش و هر محدود کننده دیگر دارد.

هرگاه انسان خود بخواهد مستقل از رابطه با خدا حق را بجوید و اظهار کند، بنا بر بررسی که بعمل آمد، دست آورد او از کاست و افزوده ها مصون نیست. به سخن دیگر، حق بودن یافته او قطعی نیست. پیامبر (ص) خود به این امر واقف بود و آن را ابراز کرد. در قرآن نیز بر این حقیقت تأکید می شود: هرگاه کتاب اثر انسان بود، در آن اختلاف پیدا می شد.

با این توضیح، - که بخش بیشترش از رهگذر فایده تکرار ارائه می شود- می دانیم چرا پیامبر نمی باید در پیام دخل و تصرف می کرد. نه اگر دخل و تصرف می کرد مختار بود، بلکه اگر در پیام دخل و تصرف می کرد، آزادی اراده خویش را از دست داده بود. حال می توان آن روی دیگر این پرسش را هم طرح کرد: آیا خداوند او را مجبور می کرد عین پیام را ابلاغ کند؟ نه. زیرا دریافت پیام حق آزادی کاملی را می طلبد و نیازی به مجبور کردن نیست. آیا اگر پیامبر (ص) می خواست با چشم پوشی از آزادی خود در پیام دخل و تصرف کند، خداوند او را مجبور می کرد چنین نکند؟ نه. در این باره، قرآن صریح است: چند نوبت، پیامبر بر آن شده است که چنین کند و هیچ نوبت اخطار پیش گیرانه دریافت نکرده است. هنر او در این بوده است که درجا، فراخوان خداوند را شنیده، خویشتن را از جبر روابط قوا آزاد کرده است. بعد از بازیافت آزادی خویش، خداوند خطای در شرف وقوع را به او یادآور شده است (۸)

۳/۲ - غیر از مورد غرائیق، در قرآن، موارد دیگری نیز وجود دارند. یکی از زیبا ترین و آموزنده ترین موردها را در سوره عبس می یابیم (۸). بنا بر این سوره، پیامبر مشغول دعوت ابومغیره، یکی از دو رئیس عرب، به اسلام بوده است. مردی نایبنا، از مردم عادی سر می رسد و از پیامبر می خواهد براو آیه های قرآن را بخواند. پیامبر او را می راند. زیرا او را از مسلمان کردن مغیره

باز داشته بود. خداوند در جا به او نهیب می زند و چنین می آموزاند: هر کس خود خویشتن را رهبری می کند، اگر هم بخواهی نمی توانی کسی را هدایت کنی. مغیره ها، بر فرض که به اسلام در آیند، اعتیاد به قدر تمداری را با خود می آورند و عامل تباهی باور باورمندان می شوند. حال آنکه انسانهایی که هنوز به اطاعت از قدرت و قدر تمداری معتاد نگشته اند، هر گاه تغییر کنند، تغییر می دهند. پیامبر این رهنمود بس ارزشمند - که از بداقبالی مسلمانان یکسره از یاد برده اند - را آویزه گوش کرد و جهان وارد عصری جدید شد. تاریخ اسلام به ما می گوید مغیره ها چسان اسلام را وسیله توجیه قدرت کردند و جامعه های مسلمان را به استبداد معتاد کردند و در این اعتیاد نگاه داشتند.

این مورد و مورد های دیگر، حاکی از آنند که دخل و تصرف در پیام، چه با کاست و چه با افزودن، آن را بیشتر از ناقص، به بیان قدرت بر می گرداند. ۴/۲ - شگفت آور این که چنین پرسشی بعد از تجربه به عمل می آید: نوبتهائی که پیامبر بر آن شده است در پیام دخل و تصرف کند، این قدرت بوده که اصلت می جسته و نه تنها ناقص اصل «لااکراه» که ناقص قرآن بمثابه سامانه اصول راهنمای آزادی و در بر گیرنده حقوق و روش کردن خشونت زدائی یا از اصلت انداختن قدرت می گشته است. هر گاه از تجربه های انجام گرفته ای غفلت نمی شد که در قرآن، چند نوبت، خاطر نشان شده اند، به جای این پرسش، پرسش بجا و بموقع دیگری به ذهن پرسشگر می رسید: چه شد تجربه هائی که به سبب هشدار خداوند که به خود آید و هنر پیامبر، نتوانستند مانع پیام و پیامبری گردند، در قرون بعد به عنوان اسلام ارائه می گردند و بدین طریق پیام آزادی که قرآن بود، را از یادها برده اند و همچنان می برند؟

۵/۲ - و شگفت آور تر این که با وجود ادامه تجربه بعد از پیامبر (ص) تا امروز، این پرسش در حال طرح است. فکر راهنمائی که این پرسش از آن نشأت می گیرد، تاریخ طولانی را که بر اسلام و دینهای پیش از آن گذشته است، به دست فراموشی سپرده است. توضیح این که از رحلت پیامبر بدین سو، سه تمایل عمومی بوجود آمده اند (۹):

● تمایلی که عمل به دین بمثابة بیان آزادی و حفظ آن از گزند از خود بیگانه شدنش در بیان قدرت را وجهه همت خویش کرده است.

● تمایلی که در از خود بیگانه کردن دین در بیان قدرت کوشیده است و برای موفقیت در این کار، به فلسفه قدرت یونانی و منطق صوری توسل جسته است. این تمایل در هر دو مذهب سنی و شیعه، تمایل مسلط گشته است چرا که متصدیانش در خدمت دربارهای اموی و عباسی و فاطمی و، دورتر، صفوی و خلافت عثمانی و سلطنت های استبدادی بوده اند این از خود بیگانگی تا بدانجا است که در دستگاه روحانیت بی اطلاع از ماهیت قدرت، اینطور تصور می شود که قدرت خود خنثی و بی طرف است. اگر در دست «فقیه عادل» باشد در خیر جامعه مسلمانان بکار می رود و اگر در دست ظالم باشد در زیان جامعه و اسلام بکار می رود. لذا، با اصل استبداد مخالفت نمی کند و همچنان با قدرتمداری مخالفت نمی کند بلکه با قدرتی که تصدی آن با فقیه نباشد، مخالفت می کند. ولایت فقیه و نیز ولایت مطلقه آن، در جامعه های مسیحی و مسلمان این سان پدید آمدند. اینان کاری (دخل و تصرف) را که پیامبر (ص) بر خود روا ندید، کردند. دخل و تصرف آنها در دین، روایت را جانشین قرآن کرد. ثنویت تک محوری را جایگزین توحید گرداند. حتی تفسیر قرآن را موکول به بکار بردن منطق صوری گرداند. حاصل این دخل و تصرفها این شد که تکلیف نه عمل به حق که مستقل از حق و بلکه حاکم بر آن شد و این تکلیف هم نزد یکی اطاعت از حاکم، هرکس که باشد، و نزد دیگری، اطاعت از فقیهی که بر جان و ناموس و مال انسانها بسط ید دارد، معنی یافت و به مثابه حکم اول دین و مقدم و مسلط بر همه دیگر احکام و حتی عبادتها گشت.

● تمایل سوم تمایل التقاطی است. انطباق دادن دین با این یا آن رأی فلسفی یا مرام و ایدئولوژی، بنابر بیان حاکم بر زمانه، رویه ایست که قرنها است این تمایل در پیش گرفته است. در قرن بیستم که دوران رونق ایدئولوژیهای دست ساخت غرب و نیز رشد علم و فن بود، تمایل

التقاطی بند گسست و به تکثیر انبوه خویش مشغول شد. مایه پرسش پنجم نیز همین التقاطی گری است: یعنی فردگرایی لیبرال که با استفاده از منطق صوری، پیامبر را در برابر خداوند قرار می دهد و میان آنها رابطه قوا برقرار می سازد و می پرسد: چرا پیامبر نتواند در معانی و الفاظ پیام خداوند دخل و تصرف کند!

این طرز فکر نه تنها آزادی را به قدرت تعریف می کند (همان کار که لیبرالیسم می کند) بلکه از این واقعیت نیز غافل است که خداوند آزادی مطلق است و دوگانگی جستن با او، گم کردن گوهر آزادی است. رابطه قوا برقرار کردن میان افراد، به قدرت (= زور) در تنظیم رابطه های انسانها نقش می دهد و هر انسان را در حصارى که از رابطه های قوای او با فردهای دیگر پدید می آید، زندانی می کند، انسان را به بردگی قدرت در شکلهای گوناگونش (پول و موقعیت اجتماعی و مقام و...) در می آورد، بنیادهای جامعه بر او سلطه می جویند (سرمایه داری او را به «نیروی کار» فرو می کاهد و بنیاد سیاسی صاحب اختیار او می شود و بنیاد تربیتی انسان بنیادها تربیت می کند و...)، و به قولی، انسان را در فراگرد شئی شدن محکوم به جبر شئی شدن می کند.

وهرگاه انسان خداوند را قدرت (= زور) گمان برد، روزگارش سیاه می شود. زیرا هرگونه امید به رها شدن از زندان روابط قوا را از دست می دهد.

بدین قرار، انسان امروز، هر دین که داشته باشد و اگر هم به دینی تدین نباشد، می باید از خود بپرسد: چه نوع رابطه ای میان خود و دیگری می تواند او را از بندگی قدرت آزاد سازد. در آنچه به اندیشه راهنما مربوط می شود، او می باید بخواهد که سانسورها الغاء شوند و دست پیکار الغای سانسورها شود. به ترتیبی که جریان آزاد اندیشه ها، به او امکان دهد قولها را بشنود و بهترین قول را برگزیند (۱۰).

- ۲/۶ هرگاه با وجود پاسخ مبسوطی که به پرسش دادم، هنوز کسی باشد و بپرسد: چرا میان انسان و خداوند جریان آزاد اندیشه ها برقرار نباشد؟

بدو پاسخ می‌دهم که قرآن، سراسر، شرح جریان آزاد اندیشه است. قرآن از آغاز تا پایان دعوت به راه اندازی جریان تعقل و تدبیر آزاد از اسطوره های قدیم و جدید است. توضیح کاملتر آنکه:

● امرهای واقع دیرپا، نخست در شورای مسلمانان موضوع بحث می‌شده اند و در باره آنها راه حل ها پیشنهاد می‌شده اند. رابطه مستقیم انسان و خدا، به او این امکان را می‌دهد که ابتکار خویش را علم قطعی نپندارد و بداند بسا از واقعیت یا واقعیت‌هایی غفلت کرده است. شورائی از این انسانها عقلهای آنها را آماده راه حل بر وفق موزانه عدمی می‌کند. بدین قرار، افزون بر پیامبر، جامعه مسلمانان نیز آمادگی دریافت پیام را پیدا می‌کرد. پیامبر برای راه حل جهان شمول به خداوند رجوع می‌کرد. رهنمود خدائی به اجرا گذاشته می‌شد. در اجرا، شورا بوده است که روش درخور را، بر وفق رهنمود و سامانه اصول راهنما، می‌جسته است. و به تجربه بوده است که انسانها اصالت و صحت پیام تصدیق می‌کرده اند. بنا بر این، هر رهنمودی تجربه می‌شده و تجربه گر انسان بوده است. قرآن این روش را گزارش و تصویب می‌کند (۱۱) امروز نیز، هر انسانی که نخواهد در روابط قوا بماند و بخواهد آزاد شود، بر او است که بیان آزادی را راهنمای خود کند و رهنمودها را یک به یک تجربه کند. به محک تجربه است که او موفق می‌شود سره را از ناسره تمیز دهد. به تجربه است که او می‌تواند معرفت بر آزادی و حقوق خویش را دائمی کند.

● راه حل یابی برای امرهای واقع زودگذر، در رابطه با امرهای واقع مستمر، در عهده شورای مسلمانان بوده است. بدیهی است که خالی کردن رابطه ها از زور و پیشگیری از رابطه های خصمانه و تنش های که عامل زندانی شدن انسان در روابط قوا هستند، روش عمومی بوده است.

دنیای ما، دنیای آزادی می‌شد هرگاه انسانها آزادی را هدف و روش می‌کردند و جریان آزاد اندیشه ها برقرار می‌گشت

و هر انسان، عارف بر حقوق خویش، هر اندیشه راهنما را، به محک تجربه می آزمود و بهترینش را بر می گزید.

- *منبع اهل نظر در میان گذارنده اشکالهای ابوزید، کتاب او است که به فارسی ترجمه شده است: معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، تألیف نصر حامد ابوزید، ترجمه مرتضی کریمی نیا، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۸۰

پاورقی:

- ۱- قرآن، سوره مائده، آیه ۳
- ۲ - قرآن، سوره اسراء، آیه ۸۵
- ۳ - قرآن، سوره اسراء، آیه های ۷۳ تا ۷۵ . در باره موازنه التقاطی رجوع کنید به کتاب موازنه ها، نوشته ابوالحسن بنی صدر ، صفحه های ۵۲ تا ۶۲
- ۴ - قرآن، سوره های نجم، آیه ۲۸ و سباء، آیه ۲۰ و ص، آیه ۲۴
- ۵ - نگاه کنید به فصل عدالت در کتاب اصول راهنمای اسلام و نیز کتاب عدالت جتماعی نوشته ابوالحسن بنی صدر، فصل هشتم عدالت بر اصل موازنه عدمی،
- ۶ - فصل اول در باره توحید از کتاب اصول راهنمای اسلام نوشته ابوالحسن بنی صدر
- ۷ - نگاه کنید به بخش سوم کتاب روزه گارودی در نقد نظر سارتر در باره آزادی، زیر عنوان دیالکتیک و آزادی ۱۹۵۷ Editions sociales, Paris , hamanisme marxiste Roger Garaudy,
- دانستنی است که آن زمان رژه گارودی فیلسوف کمونیست بود. او بعدها به اسلام گرائید.
- ۸ - قرآن، سوره حج آیه ۵۲ به پیامبر خاطر نشان می کند که پیش تو نیز، هرپیامبری را فرستادیم، در مقام گزاردن پیام شیطان در آن سوء القاء می کرد. پس خداوند آنچه را شیطان القاء می کرد، فسخ می کرد. و در باره ماجرای غرانیق، قرآن، سوره اسراء، آیه های ۷۳

تا ۷۵ و سوره عبس و... انسان عبرت آموز را از چند و چون «دخل و تصرفها» آگاه می کنند.
۹ - نگاه کنید به کتاب موازنه ها نوشته ابوالحسن بنی صدر.
۱۰ - قرآن، سوره زمر، آیه ۱۸
۱۱ - تدریجی بودن یک رشته از رهنمودها و جایگزین شدن رهنمودها. در مقام پاسخ به پرسش در باره ناسخ و منسوخ در قرآن و...، به رابطه تجربه انسان و پیام خداوند باز می پردازم.

شماره ۷۰۳ - ۱۴ مرداد ۱۳۸۲

پرسشها از دکتر حسن رضائی پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۱۰

شریعت در قرآن؛

آیا احکام مقرر در قرآن، فرازمانی و فرامکانی هستند؟

پرسش ششم:

شما در آثارتان تاکید دارید که احکام شرعی موجود در همین قرآن کنونی "همگی" فرازمانی و فرامکانی اند. اگر این برداشت درست است، بر چه مبنایی این سخن را بیان می کنید؟ برای نمونه، کجای آیه ۳۳ سوره مائده راجع به محاربه که می گوید: "انما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیهم وارجلهم من خلاف او

ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم" فرا
زمانی و فرا مکانی است که از دید جنابعالی حکم جاودانی شرع باشد و
مسلمانان تا قیامت ملزم به رعایت آن باشند؟

پاسخ در باره تغییر در تاریخ و تغییر پذیری و یا ناپذیری احکام:

در پاسخ مقدماتی به پرسش ششم، خاطر نشان می‌کنم که اولاً برداشت
ناصحیح است و ثانياً، همه مکانی و همه زمانی بودن یکی از ویژگی‌های
حق است. خارج از روابط حقوق مدار، رابطه‌های قوا شکل می‌گیرند که
متاسفانه در میان انسانها به امور واقع مستمری بدل شده‌اند. با این وجود،
همه مکانی و همه زمانی نیستند و خوشبختانه همچنان بخش بزرگی از رابطه
های انسانها با یکدیگر، رابطه قوا نیستند. برای این که تصویری از اهمیت
بخشی از رابطه‌ها که رابطه‌های قوا نیستند بیابیم، می‌باید این را از خود
پرسیم: اگر تمامی رابطه‌های انسانها رابطه‌های قوا بودند، آیا آنها اصلاً می
توانستند بر روی زمین زندگانی کنند و یا هنوز پدید نیامده ناپدید می‌شدند؟
یک نکته را لازم است در همین جا تأکید کنم: امرهای واقعی ناشی از
روابط قوا نیز مستمر هستند، اما دیرپائی آنها در طول زمان و مکان بمعنای
آن نیست که از میان برخاستنی نیستند و یا تغییر شکل نمی‌دهند. برای مثال،
جنگ امر واقع مستمری است. اما نه جنگ امروز با جنگ دوران پیامبر یک
شکل دارد و نه امرهای واقع زودگذر همزاد با جنگ، همان امرهای واقع
گذشته هستند. پس پرسش شما را می‌توان به این گونه نیز طرح کرد: آیا با
وجود تغییر مداوم در روابط و مناسبات میان پدیده‌ها، احکامی که قرآن در
باره آنها مقرر می‌کند، تغییر ناپذیر هستند؟

برای این که پاسخ به این پرسش روشنی کامل بدست آورد، دو نظر دیگر
را از مقاله اخیر آقای محمد مجتهد شبستری که در پاسخ به انتقادات وارده
بر نظریه قرآن‌شناسانه تازه وی نشر یافته است، نقل کرده و آنگاه به بررسی
و نقد تفصیلی این موضوع می‌پردازیم (۱).

نظ‌های مخالف:

آقای مجتهد شبستری نخست توضیح می‌دهد که «هم» «معنای متن» و هم «تفسیر و فهم متن» امور تاریخی هستند. وی می‌نویسد: «معنای تاریخی بودن متن اینست که هر گفتار و یا نوشتار در شرائط معین تاریخی (اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، معرفت‌شناختی، زبانی و...) یعنی «جهانی معین و مشخص از جهان‌های ممکن برای انسان» پدید می‌آید و معنی دهی آن مقید به شرائط و آن جهان است. چون در آنها شکل می‌گیرد و در آنها پدید می‌آید و نه در جای دیگر (و شرائط دیگر). اگر آن شرائط و جهان تاریخی عوض شود، آن معنی دیگر وجود نخواهد داشت و همان گفتار یا نوشتار معنی دیگری خواهد داد. اگر یک گفتار یا نوشتار در شرائط و جهان تاریخی معینی، مثلاً جهان اعراب حجاز ۱۴ قرن قبل، معنای «فرمان دادن» (امر) بر انجام یک عمل یا بر حذر داشتن «نهی» از ارتکاب یک عمل را به مخاطب افاده می‌کرده، در شرائط و جهان تاریخی دیگر، امر و نهی ای را متوجه مخاطب نمی‌کند و مخاطب آن را به گونه‌ای دیگر می‌فهمد. معنای تاریخی بودن و تفسیر و فهم آن هم اینست که هر تفسیر کننده‌ای گفتار و یا نوشتار گذشتگان را در آن شرائط و جهان تاریخی که خودش در آن قرار دارد تفسیر می‌کند و می‌فهمد.»

نویسنده پس از این که بدین سان مراد خود را از «تاریخی بودن متن»، توضیح می‌دهد، نظر خود و آقای مصباح یزدی را با یکدیگر مقایسه می‌کند:

۱. نظر آقای شبستری:

«باید کاملاً دقت شود که نصوص معینی در کتاب و سنت موجود است یا موجود نیست. بحث ما اینست که فتوای‌های مستند به این نصوص (مثلاً این که در عصر حاضر نیز باید به قصاص عمل کرد یا در عصر حاضر نیز باید از روش بیعت پیروی کرد) پاسخ پرسشهای عصر ما نیستند و اهداف عقلانی ما را برآورده نمی‌کنند و بنا بر این، فقه سیاسی در چنین مواردی از بستر عقلانی

خارج شده است. این واقعیت ما را متوجه نصوصی می کند که مورد استناد آن فتواها و نظریات است. از خود می پرسیم آیا آن نصوص می خواستند پرسشهای عصر ما را نیز پاسخ دهند یا در مقام پاسخگویی به پرسشهای دیگری بوده اند که در عصر ورود آن نصوص مطرح بوده و آن پرسشها را با حفظ مصلحت شرعی و عقلایی مسلمانان پاسخ گفته اند؟

وقتی این پرسش اخیر و جدی را با روش تاریخی تعقیب می کنیم، در کتاب و سنت و علم فقه شواهد و قراین آشکاری پیدا می کنیم که نشان می دهد نصوص مربوط به سیاست (در قرآن) با فرهنگ و واقعتهای اجتماعی و سیاسی عصر نزول در ارتباط بوده و درصدد تنظیم عادلانه و اخلاقی همان واقعیتها بوده است (و امروز بر ما مسلمانان واجب نیست به آن احکام عمل کنیم) مثلاً شواهد و قراین نشان می دهد که هدف احکام حدود و قصاص و دیات گونه ای مهار کردن عادلانه و اخلاقی انتقام کشی رایج میان اعراب آن عصر بوده است و نه قانونگذاری از موضع حکومت برای پیشگیری از تکرار جرم و مانند آن. مجازات قاتلان، زناکاران و مانند اینها در جامعه عصر رسول مسأله ای بوده مربوط به خود قبایل و تیره ها که از موضع انتقام کشی ظالمانه و بهانه جویی برای غارت و چپاول اموال دیگران صورت می گرفته است. افراد یک قبیله گاهی در مقابل یک قتل، چندین نفر از قبیله دیگر را می کشتند. در مقابل اتلاف یک چشم گاهی خونهایی می ریختند. اگر زنی از یک قبیله مورد تجاوز جنسی فردی از قبیله دیگر قرار می گرفت در انتقام از آن عمل و به منظور اعاده حیثیت خانوادگی گاهی کشتار راه می انداختند. دزدی نیز گاهی بهانه انتقام و غارت اموال دیگران می شد. (نگاه کنید به کتاب المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، جوادعلی، ج ۵، از جمله صفحات ۴۸۶-۴۸۸). در چنان اوضاع و احوالی پیامبر اسلام (ص) به مهار کردن انتقام کشیها و خونریزیهای اعراب پرداخت و فرمود در برابر یک قتل فقط یک شخص و آن هم قاتل را می توان قصاص کرد و نه بیشتر. در برابر اتلاف یک چشم فقط می توان برای قصاص یک چشم را اتلاف کرد و نه بیشتر. در مورد زنا فقط در صورتی که چهار شاهد عادل به رؤیت آن شهادت دهند و یا مرتکبان چهار بار صریحاً به انجام آن اقرار کنند و انجام عمل ثابت شود،

می‌توان به مجازات دست زد و نه با شایعات یا قراین یا پندارها. در مورد دزدی اگر با احراز شرایط ویژه و با شهادت شهود عادل آن هم با رؤیت وقوع سرقت (جرم مشهود) یا با اقرار ثابت شود، می‌توان دزد را مجازات کرد و نه در غیر این صورت.»

وی سپس نظری از نظرهای آقای مصباح یزدی را که معطوف به همین موضوع ولی در جهت مخالف است می‌آورد:

۲. نظر آقای مصباح یزدی:

«در نقد این تفکر باید بگوییم که پذیرش جاودانگی احکام اسلام با پذیرفتن اصل اسلام مساوی است. انکار جاودانگی احکام اسلام به معنای انکار اصل اسلام و کفر صریح است. اگر بنا شود احکام اسلام نیز همانند سایر ادیان منسوخ باشد، چه فرقی میان اسلام و آن ادیان منسوخ - یهودیت و مسیحیت و ... باقی می‌ماند؟ منسوخ نبودن اسلام بدین معنا است که احکام آن باید اجرا شود. پذیرفتن اسلام، مساوی و ملازم با پذیرفتن اجرای احکام آن در هر عصر است. جز چند حکم منسوخ که در زمان خود پیامبر اکرم (ص) نسخ شد - مانند مسأله قبله - سایر احکام اسلام قابل تخصیص زمانی نیست؛ یعنی قید زمانی ندارد و از ضروریات اسلام است که انکار آن مساوی با انکار اصل اسلام و موجب ارتداد خواهد بود. بنابراین قصاص و دیگر احکام اسلام و ویژه زمان خاصی نیست و نمی‌توان آن را منحصر به مقطع زمانی صدر اسلام دانست، و اساساً درباره چنین احکامی اختلاف فتوا معنا ندارد؛ زیرا اجتهاد در احکام ضروری و قطعی دین، در حکم اجتهاد در برابر نص است که بطلان آن بر همگان آشکار است» (محمدتقی مصباح یزدی، تعدد قرائت‌ها ص ۴۹).

آقای شبستری پس از این نقل قول، این نظر را نقد کرده و امری را که بنظرش مهم می‌رسیده است، این گونه توضیح می‌دهد:

«این متن دوم به صورت جازمانه، و نه با تفسیر عقلانی خود متن قرآن، در آغاز مفروض می‌گیرد که همه احکام قرآنی جاودانی‌اند و انکار این موضوع

کفر صریح و ارتداد است. این متن این اجازه را نمی‌دهد که خود قرآن را به صورت عقلانی تفسیر کنیم تا بفهمیم که از آن چه به دست می‌آید. ما معتقدیم با تفسیر عقلانی قرآن می‌توان نشان داد که مثلاً احکام قصاص یا ارث و یا خانواده و ... جاودانی نیستند و تاریخی‌اند چنانکه در متن منقول از کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین آن را نشان داده‌ایم. اما طرفداران جزمیت و نص‌گرایی فقهی اصلاً اجازه نمی‌دهند تا اندیشه به صورت آزاد جریان پیدا کند و تفسیر عقلانی صورت گیرد تا معلوم شود که نتیجه آن چیست. این دگماتیسم است. معنای این منع این است که آیات احکام قرآن، خود به صورت عقلانی مفهوم نمی‌شوند. البته بسیاری از فقیهان صحبت کفر و ارتداد پیش نمی‌کشند ولی نص‌گرایی و دگماتیسم فقهی آنها مانع تفسیر عقلانی آیات است و در هر حال این رویکرد فقهی قرآن را نامفهوم می‌سازد. در اینجا لازم است این نکته بسیار مهم را بار دیگر توضیح دهیم که اختصاص داشتن احکام مورد بحث به جامعه‌های پیشین به معنای مقطعی و نسبی بودن آن مبانی اخلاقی که در قرآن مبنای آن احکام قرار گرفته نمی‌باشد. آن مبانی اخلاقی نسبی و مقطعی نیستند اما نه از این باب که آیات قرآن در این موارد یک دلالت فراتاریخی (غیرعقلانی) دارند (چون دلالت فراتاریخی ممکن نیست) بلکه از این باب که در آن مبانی و موضوعات اخلاقی به عنوان ارزشهای درجه اول، شرایط و جهان تاریخی ما مسلمانان در عصر حاضر و شرایط و جهان تاریخی اعراب حجاز در ۱۴ قرن قبل مشترک است و تاریخ ما با آنها در این باب یک تاریخ است. جهان تاریخی ما مسلمانان در عصر حاضر با جهان تاریخی چهارده قرن پیش حجاز چنان متفاوت نشده که دیگر ما ارزش عدالت، احسان، عفو و ایثار و... و یا طرد ستم، خودخواهی و انتقام را که مبانی اخلاقی آیات احکام است تجربه نکنیم. ما همینها را امروز با گوشت و پوست خود تجربه می‌کنیم چنانچه آنها نیز اینها را تجربه می‌کردند. در این باب ما و آنها تاریخ مشترک داریم و به این جهت ما مسلمانان، امروز هم از متن قرآن می‌پرسیم که ما را به عدالت دعوت می‌کند یا به ستمگری؟ از ما احسان و عفو و ایثار می‌خواهد یا خودخواهی و تعدی و انتقام؟ ما را به مسئولیت انسان بودن و آزادزیستن و مبارزه با سلطه انسان بر انسان دعوت

می‌کند یا تن دادن به عبودیتها و یا اینکه اصلاً درباره این مسائل بی تفاوت است و هکذا».

بررسی و نقد:

• هر دو متن می‌گویند و روشن هم می‌گویند که نقطه تمرکز آنها در نگرش به قرآن، نه ارزشهای جهانشمولی مانند عدالت، احسان، عفو و ایثار و... است، بلکه احکامی جدا جدا هستند که مربوط به روابط قوا میان انسانها و امرهای پدید آمده از این روابط هستند. (احکام قصاص و ارث و خانواده و...)

• در هر دو متن، یک محور ثابت وجود دارد: در اولی تغییر ناپذیری احکام و در دومی تغییر پذیری احکام. نتیجه اینست که صاحبان هر دو نظر، خدا و دین و انسان و حتی تغییر کردن و تغییر نکردن را تابع محور خود ساخته می‌کنند. به سخن روشن، اصل راهنما در هر دو نظر، ثنویت تک محوری است. یک نظر ولایت مطلقه را از آن تغییر می‌شمارد و دیگری از آن عدم تغییر. لذا، هر دو نظر غافل می‌شوند از «حضور» همیشگی خداوند؛

• غفلت از خداوند به این معنا که متن دوم (از آقای مصباح یزدی) خدائی را می‌شناساند که احکام جاودانی مقرر می‌کند و در همان حال که به انسان می‌گوید (۲): تا تغییر نکنی خداوند چیزی را در تو تغییر نمی‌دهد، خودش از تغییرها که جامعه‌ها و هر انسان می‌کند، غافل می‌شود. متن اول (از آقای شبستری) خداوندی را می‌شناساند که برای شرائط معین و جامعه مشخص احکامی را مقرر می‌کند ولی از دیدن جامعه‌ها در شرائط دیگر و نیز تحول هر یک از جامعه‌ها در زمان و مکان غافل است، و بنا بر این، در کتاب او آموزه‌ای برای تحول احکام به تناسب تغییر شرائط در جریان تاریخ ارائه نمی‌شود! در متن اول، بسا از نبوت نیز غفلت می‌شود. زیرا پیامبر اسلام آمده است تا انتقام کشی‌ها و خون‌ریزی‌ها را مهار کند و اگر چنین باشد، او یک مصلح است و نه یک پیامبر و احکام ارائه شده توسط وی نیز احکامی هستند که خود وی، بر اساس «بلیکی» * که از خداوند به او داده شده است، برای اصلاح جامعه مقرر کرده است و البته در اکثر موارد هم به درد امروز نمی‌خورند.

• اما صاحب متن دوم (آقای مصباح یزدی) می تواند دو پیش فرض داشته باشد: یا در پیروی از افلاطون، تغییر را با فساد یکی می داند و گمان می برد احکام قرآن برای جلوگیری از تغییر است، و یا از صفت دوام امرهای واقع غافل است و نمی داند که با خشونت نمی توان خشونت را از میان برد. به اصطلاح خون را نمی توان با خون شست. صاحب متن اول گرچه از امرهای واقع مستمر فرآورده روابط قوا غافل است، اما از فحوای سخنش بر می آید که از امرهای واقع فرآورده روابط آزاد انسانها (احسان و عفو و ایثار و عدالت و...) غافل نیست. آقای شبستری گرچه هدفی که گزیده است، آزادی خواهانه است، اما روشی را که انتخاب کرده است بیانگر هدف نیست و با هدف سازگاری ندارد. توضیح بیشتری در این باره لازم است:

۱ - حتی آنچه تحت عنوان ارزشهای اخلاقی یاد می شوند نیز در معرض تغییر هستند و در عصر ما، تغییرهای ارزشی زود به زود نیز روی می دهند. پس می باید تغییرناپذیرهایی را جست که «حق» باشند. یعنی پیش از ورود به بحث از ارزشهای ثابت و متغیر باید نظریه ای در باره حق جستجو کنیم تا بر آن مبنا بتوانیم بگوییم کدام تغییر در ارزشهای اخلاقی، حق است و کدام یک ناحق.

۲ - از آنجا که رابطه قوا دیرپا است، امرهای واقع بیانگر این رابطه نیز دیرپا هستند. برای مثال، پول در طول زمان و مکان نماد قدرت مانده است. اما نقشی را که در جامعه امروز دارد، در جامعه دوران پیامبر (ص) نمی داشته است. امروز، «پول خورشیدی گشته است که جامعه ها به دور آن در حرکتند» (۳) ولی آن روز، هنوز خدائی نجسته بود. اقتصاد امروز اقتصاد آن روز نیست و نقش پول بسیار بغرنج تر از نقش آن در اقتصاد آن روز است. آن روز، دینار «آتش دین سوز» (۴) خوانده می شد و امروز، نه تنها دین که محیط زیست را می سوزاند و انسانها را به آتش فقر و خشونت می سوزاند. غفلت بسیار بزرگ صاحب متن اول غفلت از یک پرسش سترگ است:

• اگر بپذیریم که رابطه قوا در جوامع انسانی دیرپاست و امرهایی که پدید می آورد، پاره ای مستمر و پاره ای نامستمر هستند، صاحب نظر نخست (آقای شبستری) می باید نوع تغییر را مشخص کند و روشن بگوید منظورش از تغییر

معانی احکام به تبع تغییر روابطه در جریان تاریخ، چیست؟ اگر تاریخ، در دیدگاه آقای شبستری، در تاریخ روابط قوا ناچیز باشد و تغییر، به معنای آزادی از بندگی قدرت و روابط قوا، به چشم عقل نیاید، همان تاریخی می شود که فقط می توان گفت ساخته ذهن است. نه در در دنیای واقعیت ها جریان یافته و نه به قلم هیچ تاریخ نگار و تاریخ دان و فیلسوف تاریخی آمده است. وی ممکن است بگوید، در تاریخ تغییرها، ارزش های اخلاقی با ثبات را نیز دیده ام. اگر این گونه است باید پرسید پس چرا وقتی در خصوص احکام قرآن نظر می دهد، آشکار می کند که تاریخ مورد نظر او نه جریان مداوم آنچه واقع شده است و می شود، بلکه یک فرض ذهنی از تاریخ است که احکام قرآن می باید، دائم، به آن انطباق پیدا کنند؟. به تاریخ، بهنگام پاسخ به پرسشهای بعدی باز می پردازم. در این جا، این امر بس مهم را خاطر نشان می کنم.

هرگاه بنا بر تابعیت دین از تغییر زمانه شود، نه تنها از نسلی به نسل دیگر نیاز به دین جدید پدید می آید، بلکه در عصری مانند عصر ما، در عمر یک نسل، می بایستی چندین نوبت، حکم به تغییر احکام دین داد و یا، دست کم، به تعبیر صاحب متن اول، معانی امر و نهی هایش را تغییر داد. انصافاً باید پرسید آیا خدای چنین دینی در خور پرستش است و آیا چنین دینی ارزش آن را دارد که وقت آدمی صرف دادن معانی به احکام آن شود و دائم مراقبت شود تا که معانی احکامش با تغییرها انطباق بجویند؟ بهتر نیست انسان قید دین داری را بزند؟ آیا چنین دینی بیش از همه، بکار قشرهای مسلط نمی آید؟ یادآور می شوم که در دوره پهلوی، شاه سابق، به این عذر که رسالت او اینست که «ولو به زور، ایران را به دروازه تمدن بزرگ» برساند، مدعی شد قانون اساسی او را منشاء قانون و دارای حق قانون گذاری دانسته است. همین امر در رژیم کنونی استمرار جست: شورای نگهبان به خود اجازه تفسیر قانون اساسی را بهر نیاز روز وفق می دهد. در این باره، پرسشی از آقای منتظری بعمل آمده است و او این حق را برای شورای نگهبان نشناخته و چنین تفسیری را جایز نشموده است. (۵)

۲ - خداوند حق است و از حق، حق صادر می شود. اما تغییر دادن معانی را انسانها تصدی می کنند. این انسانها هم البته در روابط قوا هستند، به این معنا که سود گروهائی، زیان گروههای دیگری است. حال اگر قرار باشد هر گروه به احکام دین معانی سازگار با سود خود را بدهد، در هر دوره تاریخی، چند صد دین پیدا نخواهیم کرد؟

۳- دو گونه تغییر باید ازهم تفکیک شوند: نوعی از تغییر، رها شدن از رابطه با قدرت است و نوعی دیگر از تغییر، ماندن در این رابطه تا تخریب و مرگ است. هر دو متن، از تغییر نوع اول غافل شده اند و راه حلی که برای تغییر نوع دوم داده اند، ویرانی بر ویرانی می افزاید و بسا به مرگ انسان و محیط زیست شتاب نیز می بخشد. زیرا:

• انسان وقتی بیمار می شود، پزشک دارو تجویز می کند و او دارو را مصرف می کند تا بهبود یابد. با بهبودی، مصرف دارو را نیز قطع می کند. پس اگر مقصود صاحب متن اول از تغییر، تغییر از اکراه به لاکراه و «آزاد شدن رشدکنان» باشد، دیگر نباید نیاز به تغییر معنا باشد. زیرا وقتی امر واقع موضوع حکم، برجا نماند، حکم نیز محل اجرا پیدا نمی کند. برای مثال، اگر ربا از میان برود، حرمت ربا به هدف خویش رسیده است و دیگر محل اجرا ندارد. اما اگر بیماری حاد شد، آیا بنا بر متن دوم، پزشک می باید همان دارو را تجویز کند و یا در پی داروی اثر بخش تری شود؟ و آیا، بنا بر متن اول، چون بیماری حاد گشته است، پزشک می باید از تجویز دارو باز ایستد؟ اگر پاسخ آری باشد، گیریم که بنابر نظر آقای شبستری، متن دوم قرآن را نامفهوم می کند، اما آیا اگر بنا بر عمل به نظر خود او شود، قرآن غیر ممکن نمی شود؟

در مثال خدائی جستن پول تأمل کنیم: آیا ادعای آقای مصباح یزدی صحیح است و حکم حرمت ربا، انسان را از بندگی این نوع خدا رها می کند؟ و یا باید بگوئیم اقتصاد امروز پیچیده و جهانی شده است و انسان مسلمان دیگر نمی تواند به حکم تحریم ربا، آنگونه که در قرآن آمده است، عمل کند؟ پاسخ مدعای مصباح یزدی را وضعیت امروز ایران می دهد: با وجود حکم حرمت ربا و این همه تبلیغات دینی برای آن، انسان ایرانی از بندگی

خدائی که پول گشته است، آزاد که نشده بلکه از هر زمان دیگر، گرفتارتر نیز گشته است. پاسخ مدعای دوم نیز با نگاهی به اقتصاد جهانی معلوم می شود: اقتصادی که با بورس سالاری از عوامل خدائی جستن پول می شود و هست.

اما اگر راه و روشی برای آزادی انسان از بندگی پول نباشد، خدای پول، نه تنها انسان که محیط زیست و بنا بر این، زندگی بر روی زمین را ناممکن می کند. آن راه و روش کدام است؟ در جستجوی این پرسش است که شاهد غفلت دیگر و بازهم مهمتری نزد هر دو نویسنده می شویم: دین وقتی بیان آزادی است، خود راست راه تغییر بمعنای رها شدن از روابط قوا و بندگی قدرت است، و این دین روشهای این آزاد شدن را به انسان می آموزد و این آموزش را با یادآوری حقوق ذاتی انسان آغاز می کند. دین برای این نوع از تغییر است و اصول و فروعش، بمثابه بیان آزادی، انسان را به این تغییر بر می انگیزند. بنا بر این، جوهر احکام آن می باید خشونت زدائی و بیرون بردن انسانها از تنگنای اکراه به فراخنای لاکراه باشد و قابلیت تطبیق با هر یک از مراحل این تغییر را داشته باشد.

صاحبان هر دو متن از این نقش که تنها نقش دین است، غافل هستند. یکی دین را قالب می کند و می خواهد به زور انسان را با این قالب سازگار کند و دیگری، کار دین را تنظیم روابط قوا در جریان تاریخ می انگارد و گمان می کند احکامش می باید تابع تغییر چند و چون روابط قوا باشد.

هر دو نظر در بن بست هستند. با این تفاوت که صاحب متن اول می خواهد موانع را بردارد تا که به زعم خویش انسان مسلمان آزاد شود و صاحب متن دوم می خواهد به انسان در قالب ذهنی خود شکل دهد. هر دو نظر، تا زمانی که ثنویت تک محوری را بمثابه اصل راهنما و منطق صوری دوگانه دیدن را به عنوان روش رها نکرده اند، نمی توانند از بن بست بدر آیند. در ادامه می کوشم بر مبنای منطق قرآنی، یعنی منطق موازنه عدمی که اصل توحید، بن مایه آن است، راه خروج از این بن بست را بررسی کنم.

پرسش دقیق تر:

حال بر اساس و نگاه موازنه عدمی می توان به صورت دقیق تری برای پرسش ششم پاسخ جست: در قلمرو جرائم و مجازات‌ها آن اصول راهنما که پایدار بوده و احکام وضعی تابع آنها هستند کدامها هستند؟

پاسخ پرسش را در کتاب «انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن» داده ام. در این کتاب اصول راهنمای قضاوت که حاکم بر تشخیص جرم و تعیین مجازات هستند را شرح کرده ام. گرچه در تکرار فایده است اما بنا ندارم به تکرار آن اصول بسنده کنم. بلکه آن اصول را به همراه دو اصل دیگر که حاصل ادامه تحقیق هستند، به بیانی تازه خواهم آورد. گفتن ندارد که از این اصول یکسره غفلت شده است اگر نه، عدالت اسلامی در ایران پس از انقلاب در اجرای «قانون حدود و قصاص» و زورگوئی ناچیز نمی شد.

اصول راهنمای دادرسی:

اصل اول: اصل اولی که قضاوت اسلامی از آن پیروی می کند، رفع خصومت از راه دادن حق به حق دار و تبدیل روابط خصمنانه 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:

«حکمی که مایه خلاف و اختلاف گردد، از خدا صادر نمی شود و خدای به قرآن رفع اختلاف می کند (۶) و آنها که زیر بار استقرار عدالت، یعنی عدالتی نمی روند که خصومت را به دوستی بدل می سازد، منافقاند (۷) که بدون وجود محیط اختلاف و خصومت، موقع و نقش خود را از دست می دهند و متعدیانند که قصد سلطه گری بر دیگران را دارند (۸)»

«و پس از آنکه راه علم به مردم نموده شد، به راه بغی و سرکشی نسبت به یکدیگر رفتند. اگر قول پروردگار تو از پیش بمدتی معین، مهلت مقرر نکرده بود، بلافاصله میانشان قضاوت می شد.»

پس به دین توحید بخوان و بر این دعوت پایداری کن. از هوسهای آنان پیروی مکن. بگو به کتابی که خدا فرستاده است، ایمان آورده‌ام و دوست دارم که میان شما عدل برقرار کنم. خداوند، خدای ما و خدای شما است. [مسئولیت] اعمال ما از آن ما و [مسئولیت] اعمال شما از آن شما است.»

از اینرو به مسلمانان می‌گوید: اگر در امری کارتان به منازعه کشید، به خدا و رسول روی آورید تا به آشتی برسید (۹). سزاوارترین عمل فرد در تشبه به خالق، عمل قاضی است و بر اوست که به عنوان «بیانگر قرآن» (۱۰) چنان داوری کند، که خلاف و اختلاف در جامعه اسلامی روی به کاهش گذارد.

اصل دوم: از اصل بالا، این نتیجه بدست می‌آید که مقام قضاوت، مقام قانونگذاری نیست و قاضی حق قانونگذاری ندارد. قرآن تصریح می‌کند که مقام قضاوت و حکم، مقام جعل قانون نیست و حکم دادن بر طبق احکام من درآوری و ستمگرانه روش کار ستمگران است (۱۱):

«مگر مشرکان را خدایانی است که برایشان احکام (دلخواهی) تشریح می‌کنند که خدا نخواست است؟ اگر قول مهلت (تا معاد) داده نشده بود، در حق آنان قضاوت می‌شد...»

و در آیه‌های بسیاری تأکید می‌کند که حتی پیامبران حق ندارند از سوی خود، قانون وضع کنند و حکمی برقرار سازند. و می‌گوید پیش از قرآن، تورات را برای آن فرستاد تا در اجرای عدالت، قانون اساسی قرار گیرد (۱۲):

«و عیسی بن مریم راجه همان راه که [پیامبران] رفته بودند به پیش فرستادیم. تا مصدق توراتی باشد که پیشارو داشت و ما انجیل را دادیم که مصدق تورات و راه و روش هدایت متقین و اساس قضاوت و حکم بگردد. کسانی که جز بر آنچه خدا فرستاده، حکم می‌کنند، از فاسقانند.»
و تأکید می‌کند که بعثت پیامبران برای رفع ستم و تصحیح قضاوت بگونه‌ای است که به کسی ستم روا نرود (۱۳):

«هر امتی را فرستاده‌ایست و فرستادگان از میانشان برآیند، در بینشان به قسط داوری می‌شود و در حقشان ستم روا نمی‌رود.»

بدینسان روشن می‌شود، که قضاوت در خدمت خصومت‌های اجتماعی بسود زورمندان و از عوامل القاء باورهای نادرست بوده است. و برای آنکه جامعه‌ای از روابط خصومت‌آمیز و باورهای دشمنی افزا بکاهد، باید کتاب و میزان در خدمت برانگیختن مردم به قسط باشند:

اصل سوم: کتاب، مجموع احکام و قوانین و روشها، برای ممکن کردن میزان است (۱۴):

« خدایی که کتاب را بر حق و میزان نازل کرد »
و کتاب و میزان برای برانگیختن مردم به قسط است (۱۵):
« و به همراه آنها [پیامبران] کتاب و میزان را فرستادیم تا مردم را به قسط برانگیزانند.»

برانگیختن مردم به قسط بدان است که قانون بیان شفاف حقوق انسان و حقوق جامعه باشد. به تریبی که اجرای قانون موجب استقرار منزلت انسان و مدار شدن قانون در رابطه‌ها بگردد. برانگیختن انسانها به قسط نه تنها زمانی تحقق پیدا می‌کند که سبب تفاهم و همبستگی فزونتر بشود، بلکه سبب شود که باورهای مخرب و دشمنی‌زا از بین بروند. بدینسان قضاوت نقش مهمی در پالایش جامعه از باورهای خصومت‌ساز دارد و با کمک به استقرار برادری و قسط و کاستن از جو قهر، زمینه رشد و رهایی از باورهایی که امتیازطلبی و زورمداری را مشروع جلوه می‌دهند فراهم می‌آورد (۱۶).
بر این مبنا تردیدی نیست که رویه‌هایی مانند عقاب بلا بیان و عطف به ما سبق شدن قانون باطل هستند.

اصل چهارم: از آنجا که قاضی باید خالی از هوی و هوس باشد، بناگزیر باید به راه خدا برود و همانند او از قاعده لطف پیروی کند. به سخن دیگر، در قضاوت، انتقام‌گور و بدون توجه به مصلحت (تنها به معنای بهترین روش عمل به حقوق) حال و آینده جامعه را اساس کار قرار ندهد. چرا که اگر خدا می‌خواست انتقام بگیرد جنبنده‌ای بر جا نمی‌ماند. در قضاوت اسلامی

علاوه بر رعایت لطف، اصل تکمیلی دیگری نیز وجود دارد که به آن اصل مهلت می توان گفت. به این امر باز می گردیم (۱۷):

« اگر خدا مردم را بخاطر ستمهایی که می کنند مواخذه کند، جنبنده‌ای بر جا نمی ماند. اما داوری را تا زمان معین (معاد)، به تأخیر می اندازد.»

اصل پنجم: از آنجا که قرآن برای آن نیست که بر رنج و شقاوتها بیفزاید (۱۸)، قضاوت اسلامی باید از شقاوتها بکاهد و خود نباید به یک دستگاه شقاوت بدل گردد و با بیدار کردن حس کینه و انتقام و...، زمینه گسترش انواع نابسامانیهای اجتماعی و تخلفات و جرائم و جنایتها را فراهم آورد. بدترین این کارها، پیروی از دلخواه مستکبران در مقام تشخیص حق است (۱۹):

« و اگر حق از هوی های آنها پیروی کند (یعنی حق همان هوی ها بشمار رود) آسمانها و زمین و هر که در آنهاست فاسد می گردد.»

از اینرو قضاوت نباید بسود خائنان و به زیان بی گناهان باشد (۲۰):

« همانا کتاب را که حق است به تو فرو فرستادیم تا میان مردم بر اساس رهنمود خدا حکم کنی. و بسود خیانتکاران و به زیان صاحبان حق، حکم مده.»

اصل ششم: از اینجاست که قوه قضائی نه تنها نباید در اختیار زمامدار و ابزار دست او بشود، بلکه باید از تمایل زمامدار به قدرت مطلقه یافتن و فرعونیت جلوگیری کند. حتی پیامبران نیز از وسوسه‌های این میل نهی شده‌اند. بنابراین هیچ پیامبری رانمی رسد که به مردم بگوید بجای خدا، مرا پرستید (۲۱). و البته زمامدار حق ندارد با بخدمت گرفتن دستگاه قضائی، مردم را به این کار مجبور گرداند. نه تنها مردم حق دارند به قاضی عادل مراجعه کنند، و نه تنها حق دارند به قاضی ستمگر مراجعه نکنند و بی هیچ واهمه ای او را صلاحیت دار برای قضاوت ندانند، بلکه وظیفه دارند بر طاغوت، بر حکومت و قضاوت وی، بشورند (۲۲):

« خدا بشما امر می کند امانات را به صاحبان آنها باز دهید و هر گاه میان مردم به قضاوت می پردازید، به عدل قضاوت کنید...»

آیا نمی بینید کسانی را که می پندارند به آنچه به تو و فرستاده های پیش از تو، نازل شده است، ایمان دارند اما داوری و حکم به نزد طاغوت می برند، حال آنکه بنا بر امر خدا باید به طاغوت کفر می ورزیدند؟...»

اصل هفتم: در قضاوت باید از اصل جبران و ترمیم گری پیروی شود. اگر از راه ستم زبانی وارد آمد، در قضاوت نباید آن را با زیان دیگر (برابر یا بیشتر) جبران کرد. بلکه باید از راه رفع اثر زیان، ضرر را بحداقل رساند. در داستان قضاوت سلیمان، قرآن این اصل را به زیبایی بیان می کند:

گوسفندان دهقانی، به ناحق در مزرعه دهقان دیگر می چرند. بنا بر رویه قضائی آن روز، اقتضای اجرای عدالت این بود که گوسفندان دهقان دومی، به همان اندازه از زراعت دهقان اولی بچرند. اما سلیمان چنین داوری کرد که دهقان زیان دیده، به اندازه ای که زیانش جبران شود از شیر گوسفندان عوض بستاند (۲۳). بدینسان بنا بر این رهنمود الهی خرابی به یکی از دو مزرعه محدود شد و زیان وارده جبران گشت. قاعده «لاضرر و لاضرار فی الاسلام»، بیانگر همین موضوع است. بنابراین:

۱/۷- در قضاوت از اصل مایوس کردن خیانتکار از خیانت باید پیروی شود (۲۴):

« ای پیامبر همانا بر تو کتاب را فرو فرستادیم که بر حق است تا میان مردم بر اساس رهنمود خدا حکم کنی. (در مقام قضاوت) هرگز به نفع خائنان [و به زیان خیلنت شدگان] حکم مکن... و هرگز بخاطر مردمی که بر نفوس خویش خیانت روا می دارند، [با مردم درست ایمان و بی تقصیر] دشمنی مکن. زیرا خداوند خیانت کاران زشت کردار را دوست نمی دارد.»

۲/۷- باید ضایعه ای که بر اثر ارتکاب جرم در مجرم پدید آمده است نیز جبران شود. برای این ضایعه باید حکم چنان باشد و به شکلی اجرا بگردد که مجرم مهلت اصلاح پیدا کند. به سخن دیگر قاضی باید مجازات را چنان تعیین کند که در عین رعایت اصول بالا و اصول دیگری که در زیر می آیند، به خاطی زیان و نقص بیش از حدی وارد نگردد. از آنجا که این امر از اهمیت بسیار (بخصوص که ستمکاران، بنا بر رویه، ابتدا می کشند و بعد تحقیق می کنند ببینند کشته بی گناه بود یا با گناه) برخوردار است، نگاه

بحث از جرم و مجازات به آن باز می‌گردیم (۲۵). در اینجا، همینقدر می‌گوییم قاضی باید حتی المقدور مجازاتی را که اجرائش نقص غیر قابل جبرانی بوجود می‌آورد، معین نکند. بنا بر این، اصل هشتم: احقاق یک حق به قیمت تباه کردن حقی دیگر انجام نگیرد. چرا که حقوق یک مجموعه را تشکیل می‌دهند و نقض حقی از حقوق، نقض تمامی حقوق است. کار برد «قاعده لا ضرر...» در اصل همین است. اصل نهم: قاضی حق ندارد از این دروغ که مصلحت بیرون از حق و مقدم بر حق است، پیروی کند. در تمامی قرآن، اصلاح در برابر فساد و مصلح در برابر مفسد قرار می‌گیرند و صالح عامل به حق است و هرگاه از حق بیرون رود، فاسد می‌شود. مصلحت بیرون از حق عین مفسدت است. در اصلاح، میزان عدل و قسط است (۲۶):

«و اگر دو طایفه از مؤمنان با یکدیگر در جنگ شدند، میان آنان صلح برقرار کنید. اگر طائفه ای بر دیگری زور گفت، پس با او بجنگید تا اینکه به امر خدا (ترک زورگوئی) باز آید. پس اگر چنین کرد، بر میزان عدل، فی مابینشان را اصلاح کنید. قسط کنید همانا خداوند قسط کنندگان را دوست می‌دارد.»

و عدل عمل به حق است (۲۷) و بدیهی است بدی از حاکم جور و زور گو صادر می‌شود و دستگاه قضائی و قاضی برای این است که اعضای جامعه زندانی مدار بسته بد و بدتر نشوند و زندگیشان گذار دائمی از بد به بدتر نگردد.

اصل دهم: از آنجا که قضاوت برای برپایی قسط و عدالت است و همانطور که آمد جبران، به تخریب نیست بلکه به ترمیم است، باید در همه حال: ۱/۱۰ - 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، در این دفاع نمی‌تواند اصل را بر مجرمیت قوی بگذارد. اصل اینست که هر کس تا وقتی بزهکاریش ثابت نشده است، بیگناه است. آزمایش داود، پیامبری که نمونه عالی قاضی عادل و الگوی داور بیطرف بود، دلیلی جز تأکید تمام بر اهمیت اصل برائت ندارد (۲۸):

« آیا داستان آن دو خصم را به تو گفته‌اند که از جهت محراب بر او وارد شدند. وقتی وارد شدند، داود سخت هراسان شد. بدو گفتند مترس. ما با یکدیگر دعوا داریم و هر یک مدعی هستیم که دیگری بدو ستم کرده است. میان ما به حق قضاوت کن. نه با هیچیک از ما، جور و نه از یکی طرفداری کن. بلکه ما راجه راه راست دلالت کن. این برادر من، نود و نه میش دارد و من یک میش. و از راه قهر و عتاب می‌گویند این یکی را هم بدو بدهم. داود اصل برائت را از یاد برد و هنوز ادعای طرف دعوا نشنیده حکم کرد] و گفت: حق اینست که بر تو ستم کرده که خواسته است یک میش را از تو بستاند و بر میشهای خود بیافزاید. همانا بسیاری از نزدیکان و شریکان در حق یکدیگر ستم می‌کنند. مگر آنها که ایمان آورده و نیک گردارند. و اینان در شمار لندک لند. داود پی برد که ما او راجه آزمایش سخت آزموده‌ایم [رعایت اصل برائت را نکرد و به استناد سابقه و رویه، در حق کسی حکم کرد]. پس تمنای عفو کرد و با فزونی بسوی خدا بازگشت.»

۲/۱۰- از امتحان بالا معلوم می‌شود که نه تنها اصل برائت است و نه تنها همه در برابر قانون باید برابر باشند، بلکه برای اینکه برابری صورتی نباشد، جامعه و فرد فرد مردم و دستگاه قضایی باید به ضعیف کمک کنند تا بتواند با قوی برابری بجوید. اصل معاضدت قضایی به صراحت مورد تاکید قرآن است. اقتضای سلامت جامعه و استقرار عدل و قسط، از جمله اینست که در مقام داد، همه برابری واقعی پیدا کنند:

- اگر ضعف ناشی از ناتوانی عقلانی و جسمانی است (سفیه و...)، باید این ضعف را جبران کرد (۲۹)

- اگر ضعف ناشی از پیری و یا صغر و بی کسی و یتیمی است، باید به قسط ضعف را جبران کرد (۳۰)

« ... و اینکه در حق یتیمان به قسط قیام کنید...»

- اگر این ضعف بلحاظ موقعیت سیاسی و حاکمیت ستمگران است، باید، حتی به جهاد، مستضعفان را از حاکمیت مستکبران بیرون آورد (۳۱):

« چرا در راه خدا و مستضعفان از کودک و زن و مرد، نبرد نمی کنید و بیاری کسانی بر نمی خیزید که می گویند خدلیا ما را از این دیار که اهلی ستمگر دارد بیرون بر؟ »

- تأکید بر بیاری مستضعف تا بدانجاست که نه تنها به او حق می دهد مهاجرت کند، بلکه وظیفه او می شناسد اگر امکان ماندن و حق ستاندن ندارد، مهاجرت کند و به جایی برود که در آنجا ستم نمی بیند (۳۲). و اگر نرفت خود در شمار ستمگران است. تنها ناتولفانی که بر جا می ماند می توانند به آموزش خداوندی امیدوار باشند (۳۳):

« فرشتگان بگاہ چشاندن مرگ از آنان که بر خود ستم روا داشته اند، پرسند در چه حال و چه کار بودید؟ پاسخ گویند ما مستضعفان روی زمین بودیم. فرشتگان پرسند مگر زمین خدا فراخ نبود [تا برای رهائی از ستم ستمگران] روی به هجرت آورید؟ [چون ستم پذیرفتید از ستمگرانید]. جز زنان و مردان و کودکانی که درمانده اند، نه چاره ای دارند و نه راه به جایی می برند.»

۳/۱۰- از آنجا که عدالت به از بین بردن زورمداری و نفی زور به عنوان اساس حق است، هر کس باید حق داشته باشد به دادگاه صالح رجوع کند. بنابراین، این رویه که کس دیگری بلحاظ نسبت و رابطه، بجای متهم تحت تعقیب قرار گیرد، ملغاست و کسی را نمی توان بجای دیگری مسئول شناخت و یا برابر قانونی که بعداً وضع خواهد شد، مجرم تلقی کرد (۳۴):

« گناه هیچکس را بیای دیگری نخواهند نوشت و تا پیامبری نفرستیم و حق و تکلیف را معین نکنیم [کسی را به جرم بلا بیان] عذاب نخواهیم کرد.»

اصل یازدهم: از آنجا که انسان امانت مسئولیت را پذیرفته است و عضو عضو او مسئولند (۳۵)، بناگزی باید مختار و آزاد باشد. و چون بدون اختیار، مسئولیت انسان از معنا تهی می گردد، باید از هر لحاظ هر چهار وجه واقعیت اجتماعی از هر گونه اکراه و اجباری در امان باشد. بدین قرار دستگاه قضائی باید مدافع اصل مسئولیت و اختیار انسان باشد، از این روست که باید:

۱/۱۱- قاعده "لا اکراه فی الدین" (۳۶) را اساس کار قرار بدهد و در خدمت هیچ مقام و شخصی برای تحمیل نظر و عقیده و باوری قرار نگیرد و بداند که حتی پیامبر نیز حق تحمیل دین را به کسی ندارد (۳۷):

« اگر خدای تو می خواست، چنان می کرد که همه مردم روی زمین ایمان آورند. آیا تو می خواهی مردم را مجبور کنی که ایمان بیاورند؟»

قاضی نه تنها نباید در خدمت تحمیل عقیده قرار بگیرد، بلکه باید تحمیل عقیده را از مصادیق فساد در زمین بشمارد و بداند وظیفه قاضی تجسس در چند و چون باور اشخاص نیست بلکه حفظ و گسترش آزادی و اختیار آنهاست. چرا که بدون اختیار، مسئولیت داری واقعیت پیدا نمی کند و فساد سرتاسر جامعه را می گیرد. باور دینی هر کس از آن اوست. نه تنها داور چند و چون دین هر کس، تنها خداست و پیامبر را نیز نمی رسد که در آن تجسس کند، بلکه موقعیت اجتماعی و فقر مالی و... حقی برای حاکم و قاضی درباره سنجش و داوری در نوع باور افراد بوجود نمی آورد (۳۸):

« کسانی (از فقیران و مردم عادی) را که صبح و شب خدای خویش را می خوانند و خواهان لقاء وجه اویند، از خود مران. از حساب تو چیزی پیاپی آنان نمی نویسند و از حساب آنها چیزی پیاپی تو نمی نویسند. اگر پردشان کنی، از ستمکاران خواهی شد.»

۲/۱۱- ایجاد روابط اجتماعی از راه زور مثل رابطه زوجیت و هر رابطه‌ای 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 باید این رابطه‌ها را باطل گرداند:

کسی حق ندارد زنان را به ازدواج وادارد (۳۹)
«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بنام ارث، زنان را به زور به ازدواج درآوردن، بر شما حلال نیست.»

و باز کسی حق ندارد زن را به زنا وادارد (۴۰) و...
و باستناد زوجیت، نمی توان زوجین را از تغییر عقیده بازداشت و برغم تغییر عقیده و عدم تمایل به ماندن در زوجیت یکدیگر واداشت و یا به عذر دفاع از عقیده، مانع تغییر عقیده و بیرون رفتن از زوجیت شد (۴۱):

« ای کسانی که ایمان آورده‌اید، زنان مؤمنی که نزد شما به مهاجرت می‌آیند، بیازمایید. خدا به ایمانشان داناتر است. اگر به ایمانشان پی بردید به کفار بازشان نگردانید... و اگر از همسران شما کسی [شما را ترک گفت و] نزد کفار رفت، همان نفقه را که بابت زنان مؤمن مهاجر [به شوهران کافرشان] می‌پردازید، به شوهران زنانی که نزد کافران رفته‌اند، بپردازید. به خدایی که بدو ایمان آورده‌اید، پرهیزگاری بجوئید.»

و بالاخره، تبعیضها و امتیازهای نژادی، قومی، ملی و جنسی لغو شده‌اند و قاضی با بنا گذاردن بر برابری انسانها، باید فضای آزادی و اختیار انسانی را گسترده‌تر گرداند. (۴۲):

« ای انسانها، ما شما را از مرد و زن خلق کردیم و به جمع قبیله‌ها و ملیتها در آوردیم تا از یکدیگر باز شناخته گردید. گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزکارترین شماست.»

۳/۱۱ - پیش از آن آوردیم که دستگاه قضایی باید دستگاه مبارزه با تمایل قدرت سیاسی حاکم به مطلق شدن باشد. بنابراین، در اینجا، از راه تأکید می‌گوییم: یک امر مستمر اینست که قوه قضائی ابزار تمرکز قدرتهای سیاسی و اقتصادی است. قضای اسلامی نه تنها مستقل است - به این امر باز می‌گردیم - بلکه باید در حدود صلاحیتهايش با جلوگیری از تضييع حقوق انسان، تمایل به تمرکز منابع قدرت سیاسی مالی و فرهنگی و نیز تمایل به سلطه‌گری را مهار کند.

بخصوص قاضی باید پاسدار قسط از راه جلوگیری از خوردن مال مردم گردد. نه خود با استفاده از موقعیت، مال مردم را بخورد و نه به جانبداری از قدرتمندان، سبب خوردن مال مردم از سوی آنان شود (۴۳):

«اموال یکدیگر را بناحق مخورید و وقتی می‌دانید که دعوی شما باطل است، کار را به محاکمه قاضیان نیفکنید تا از راه رشوه و زور، پاره ای مال مردم را بخورید.»

اصل دوازدهم: اصل قطعی بودن وقوع جرم و تحصیل علم خالی از شبهه نسبت به هویت بزهار و بزه دیده یکی دیگر از اصول مورد تصریح قرآن در باره عدالت کیفری است. شخصی کردن جرم و تهی کردن مجازات از

انتقام فردی و گروهی، از راه قطعی کردن علم بر جرم و هویت های مجرمان و جرم دیدگان و غفلت نکردن از سهمی که دیگران در وقوع جرم نقش داشته اند، میسر می شود. هر چند گفته اند: به شبهه حد ساقط می شود اما از واقعیت های بسیار غفلت کرده اند. کم نیستند فقهای که حدود مقرر در قرآن را حد اکثر مجازات می دانند و چون انسان را از علم قطعی پیدا کردن ناتوان می دانند، صدور حکمی را که در صورت اجرا، جبران خطا در قضاوت را نامیسر می کند، روا نمی دانند. از آنجا که بنا بر نص، قاضی نمی تواند به ظن خویش اعتماد و بدان بسنده کند و علم خالی از ظن، انسان نوعی را حاصل نمی شود، در تعیین مجازات هایی که اجراشدنشان جبران خطا را ناممکن می کنند (مانند اعدام)، می باید از اصل قرآنی «بہتر است نکنید» پیروی کند. این اصل و اصل سیزدهم توأم هستند.

اصل سیزدهم: تقلیل جرم و تخفیف مجازات می باید با خشونت زدائی توأم باشد. زیرا اگر با خشونت زدائی همراه نشود، تشویق به زورگویی بوده و مایه رونق کار زورگویان می شود و اثر معکوس بار می آورد. از این رو، اصل تخفیف در مجازاتها را با اصل صلح بر میزان عدل و قسط همراه فرمود:

اصل قانونگذاری خداوند بر تخفیف است (۴۴):
«اراده خداوند بر تخفیف در حق شما است [چرا که] انسان ضعیف خلق شده است».

و بر این اصل، در مجازات قاتل، نیز بنا را بر تخفیف می گذارد (۴۵):
«و این [حکم] تخفیف از خدا و [بیانگر] رحمت او است.»
اصل چهاردهم: حق مبین و شفاف است. بنا بر این، تمام مراحل قضاوت بر میزان عدل، می باید شفاف باشد. علنی بودن دادگاه، به تنهایی، قضاوت را شفاف نمی کند. قانونهایی که جنایتها و جرمها و خطاهای قلبی تعقیب را تعریف می کنند و آئین دادرسی و هویت قاضی یا قاضیان و اندازه استقلال آنان می باید شفاف باشند.

اصل پانزدهم: اصل رفع موانع آزادی. در قلمرو قضائی، که از جمله اساسی ترین آنها؛

۱/۱۵ - آزادی مراجعه به قاضی و حتی المقدور آزادی انتخاب قاضی است.
۲/۱۵ - الغای سانسورها و تأمین آزادی هر دو جریان اطلاعات و اندیشه ها به قصد برقرار کردن قسط اجتماعی یا تأمین امکان برابر رشد برای همگان است.

۳/۱۵ - قضاوت نه تنها می باید از تب «احساسات عمومی» سرایت نپذیرد، نه تنها می باید برای جامعه مهلت ارزیابی آزاد و بازگشت به میزان عدالت را پدید آورد، بلکه می باید مراقبت کند حکومت و هیچ مقامی تحریک احساسات را مجوز برقرار کردن سانسور نکند.

اصل شانزدهم: تقدم تدبیر بر تقدیر (۴۶). بنا بر این اصل، قاضی نمی تواند در توجیه حکم خطا، به «خواست تقدیر» توسل جوید.

اصل هفدهم: 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 مرآمی و ملی و قومی و جنسی و... در آن راه نیافته باشد. (۴۷) از میان رفتن تبعیض، وقتی ناتوان با توانمند روبروست، برابر کردن آنها در مراجعه به قاضی و دادرسی است.

اصل هیجدهم: هر چند اصول پیشین، هدف قوه قضائی را از لحاظ آینده نیز معین می گرداند، اصل راهنما از لحاظ آینده دستگاه عدالت، تحول در جهت شکستن دایره قهر و قهر مجدد، حرکت به سوی 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 به نوبه خود باید عرصه اجتماعی ابتکار و عمل و در نتیجه رشد انسان را گسترده تر گرداند و این از راه گذار از تقابل و تضاد قوا به تفاهم و همکاری و مشارکت استعدادها صورت پذیر می گردد.

در حقیقت رشد آدمی به دست دیگری نیست. کمال رشد اجتماعی وقتی است که هر کس مسئول رشد خویش بگردد. پیامبر نیز نباید اختیار رشد و یا عدم رشد مردم را داشته باشد (۴۸):

« [پیامبر] به مردم بگو من مالک پسرقت و پیشرفت شما نیستم.»

هر کس روی به صلح بیاورد و اسلام بپذیرد، راه رشد را می‌یابد (۴۹):
« هر کس اسلام آورد آزاد می‌شود و رشد می‌کند.»

اما تا کار به اینجا برسد هر مقام و قوه‌ای بلید در جهت تبدیل جو قهر و تخریب، به جو صلح و آشتی، بکوشد و سبیل الارشاد (۵۰) را بگشاید. این راه، راهی نیست که فرعون نشان می‌دهد. راه فرعون راه رشد نیست (۵۱). راه استبداد همه جانبه و در نتیجه قهر و تخریب و سرانجام سقوط است. بنابراین قوه قضائیه همراه قوای دیگر باید اسباب انسداد راه استبداد همه جانبه گردند و راه بر آزادی و اختیار و انتخاب و در نتیجه شرکت واقعی انسان در مسئولیت‌ها را بگشایند که خدا آدمی را به میعادگاه صلح می‌خواند (۵۲):

« و خدا به میعادگاه صلح دعوت می‌کند.»

اما راه میعادگاه صلح، صراط مستقیم عدل است و آنکس که به داد فرمان می‌راند، در صراط مستقیم است (۵۳):

« و آنکس که به عدل امر می‌کند، بر صراط مستقیم است.»

و خدا همگان را به عدل و نیکی امر می‌کند (۵۴):

« خداوند [آدمیان] را به عدل و نیکی می‌خواند.»

و در همه حال داور باید اختلاف و خصومت و جنگ را به دوستی بدل سازد، عدل همین است (۵۵):

« و اگر دو طایفه مؤمن با یکدیگر در جنگ افتادند، آنها را صلح بدهید. اگر یکی از آن دو، تن به صلح نداد و تجاوز پیشه کرد، با او جنگ کنید تا به امر خدا باز آید. وقتی گردن نهاد، بر اساس عدل میانشان صلح برقرار کنید. قسط رویه کنید که خدا قسط کنندگان را دوست می‌دارد.» اما صلح اجتماعی، مراقبتی دائمی می‌خواهد و قیام به آن مسئولیت همگانی است (۵۶):

« روابط میان خود را اصلاح کنید.»

از راه این مراقبت دائمی، زمین سرانجام از آن صالحان می‌گردد (۵۷):

« همانا بندگان صالح من، وارثان زمین می‌شوند.»

اصل نوزدهم: اصل بر خورداری انسان از حقوق ذاتی خویش. برای مثال، هر انسان حق بر تغذیه و پوشش و مسکن دارد. در رابطه با دارائی های موجود، افراد ندار نسبت به افراد دارا حق دارند (۵۸). و یا سعی هر کس او را است (۵۹) پس هر کس حق کار دارد. حال اگر نظام اجتماعی، اسباب عمل به حق غذا خوردن را در دسترس بی چیزان قرار نداد و یا انسانهایی را از حق کار کردن محروم کرد، نمی توان بینوا را بخاطر خوردن غذا از مال مالداران، دزد شمرد و بی کار را بخاطر مطالبه حق کارمحموم به حد کرد. بنا بر بیان آزادی، قضاوت برای بازداشتن متجاوز از تجاوز است و نه بازداشتن مورد تجاوز از احقاق حق خویش. به سخن دیگر، آن نظامی عادلانه است که، در آن هر انسانی از حقوق ذاتی خویش برخوردار باشد. هر گاه انسانها از حقوق خویش برخوردار نبودند، حق دارند برای تغییر آن نظام قیام کنند.

اصل بیستم: حقوق موضوعه می باید از حقوق ذاتی انسان تبعیت کند. بنا براین، بتدریج که انسانها بر حقوق خویش عارف و بدانها عمل می کنند، حقوق موضوعه در جهت انطباق با حقوق ذاتی، می باید تغییر کنند. قاضی، در مقام قضاوت، حقوق ذاتی را می باید راهنما بشناسد.

بسا این اصول تمامی اصولی نباشند که راهنمای قضاوت و قاضی هستند و در قرآن آمده اند. با وجود این، در بعضی از دستگامهای قضائی، هیچیک، و در برخی دیگر، تنها یک یا چند از اصل از این اصول رعایت می شوند. در ایران امروز، نزدیک به همه این اصول نادیده گرفته می شوند چرا که «مصلحت نظام» تقدم مطلق دارد.

شماره ۷۰۴ - ۲۸ مرداد ۱۳۸۷

قرآن و تاریخ

هفتمین پرسش که از نسبت مطالعات تاریخی و قرآن می پرسد از این قرار است: از دید شما پژوهشهای تاریخی چه جایگاهی در درک ما از محتوای قرآن می توانند داشته باشند؟ آیا شما اصلاً نگاه تاریخی و تحقیقی به متن قرآن دارید؟ اگر آری، چه تبیینی در مورد پدیده تغییر در تاریخ از نگاه قرآن دارید؟

این پرسش فرصتی ایجاد می کند برای گسترش بحث در باره تغییر که در پاسخ به پرسش ششم، بدان پرداختیم. قرآن، تاریخ را به دو گونه توضیح می دهد: تاریخ روابط قوا که عرضی اند و تاریخ روابط آزاد از قدرت (زور) که ذاتی حیاتند. بر این مبناست که قرآن تاریخ را فراگردی باز معرفی می کند که یک جهت ندارد و بدین سبب انسان را به بعثت دائمی برای تغییر سرنوشت خود، یعنی تلاش و حرکت برای بازیابی استقلال و آزادی خود و هموعانش دعوت می کند. در قرآن، جوامع انسانی می توانند فرجامهای گوناگون داشته باشند. روند تاریخ بسته به سمت و سوی روابط و مناسباتی دارد که نیروهای محرکه جامعه ها در میان خود، میان خود و جوامع دیگر، و میان خود و دیگر جانداران و محیط زیست پدید می آورند؛ اگر به سمت روابط قدرت معطوف شوند یک فرجام و اگر به سمت روابط آزاد، فرجامی دیگر می یابند. اما این پاسخی فشرده است که نیاز به تبیین دارد. از این رو، در آغاز، به تبیین تاریخ در اندیشه غرب می پردازیم و از این رهگذر به بحث قرآن باز خواهیم گشت.

اول: تاریخ به روایت فلسفه غرب:

۱. در دوران متأخر تاریخ، هگل، مارکس و انگلس و آگوست کنت و ماکس وبر، صاحب نظرانی هستند که نخست قالبی ذهنی ساخته اند و آنگاه تاریخ را در این قالب ریخته اند. از دید اینان، تاریخ، عبور از دورانی به دوران دیگر فهمیده می شود:

۱/۱. هگل قالب دیالکتیک را ساخت و، بدان، میان آفریدگار و آفریده رابطه برقرار کرد: خدا در هستی متعین که خود آفریده است از خود بیگانه می شود. از دید وی، دوران از خودبیگانگی ایده که به شیوه ای دیالکتیکی انجام می گیرد به دوران تحقق «ایده سرمدی» سرباز می کند.

۱/۱. از دید مارکس و انگلس، انسانها نخست در جامعه بی طبقه اولیه می زیسته اند. در جریان تکامل، رو به تضادمندی آورده و دارای طبقات با منافع متضاد گشته اند. جامعه طبقاتی مراحل شبانی و کشاورزی را در نوردیده و به دوران سرمایه داری رسیده و در آن، دو طبقه بورژوازی و کارگر پدید آمده اند. در کنارشان، طبقه خرده بورژوازی است. از این دید، جریان رشد سرمایه داری تا انقلاب ادامه می یابد: جامعه بورژوازی که جانشین جامعه فئودالی می شود، بنوبه خود، بر اثر رشد طبقه کارگر، دچار انقلاب می شود و دیکتاتوری پرولتاریا استقرار پیدا می کند. با

استقرار این دیکتاتوری، تضاد اجتماعی از میان بر می خیزد. از این پس، تحول دیگر دیالکتیک نیست و خطی هست. خطی است، چرا که دیکتاتوری پرولتاریا تضاد را از میان بر می دارد و، به خط مستقیم، جامعه انسانی را به جامعه کمونیستی واپسین رهبری می کند. در آن جامعه است که انسان جامع و کامل تحقق پیدا می کند. در طول این فراگرد، رابطه تولیدی (تضاد نیروی تولیدی با رابطه تولیدی) نقش جبار را بازی می کند. این دو نظر، در یک جا با هم متفاوتند: در نظر هگل، این اراده خداوند است که در تقلاي باز یافتن خویشی است که در عالم فعلیت جسته است ولی در نظر مارکس و انگلس، این ارابه تاریخ است که انسان از خود بیگانه را، به جبر، به سوی جامعه ای می برد که در آن، انسان خویشی را در

جامعیت و کمال باز می یابد. بدین ترتیب که اگرچه تغییر نخستین از رابطه آزاد به رابطه قواست، اما از آن پس، تا استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، جامعه در روابط قوا است و در محدوده این روابط است که شکل بندیهای اجتماعی جانشین یکدیگر می شوند. تغییر نهائی که آزاد شدن از روابط قوا است، با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا انجام می گیرد. (۱)

۲. دیدگاه دوم به آگوست کنت و ماکس وبر بر می گردد. بنا بر نظر اینان تاریخ مراحل دارد:

۲/۱. به نظر آگوست کنت، دوره اول تاریخ، دوره دینی است. دوره دوم دوره فلسفه متافیزیک است. وی این دو دوره را منفی می خواند چون علم حاکم نبوده است. دوره سوم، دوره علم و از این رو، مثبت است. (۲)

۲/۲. ماکس وبر، همانند نحله تاریخ آلمان، تاریخ را هدفمند می داند. با وجود این که جبر مطلق تاریخ را نمی پذیرد، جریان تاریخ را تغییر از جامعه های ناعقلانی به جامعه های عقلانی می داند. جامعه ها از مرحله ناعقلانی به مرحله سنتی و از آن به جامعه عقلانی تحول می کنند. وی برای انسانها، از رهگذر «عمل اجتماعی» آنها نقش قائل است. با آنکه بر خلاف ماکس، به باور (روبن) نقش عامل تحول را می دهد، ولی این عامل را جبار علی الاطلاق نمی داند. (۳)

بدین قرار، در نظر ماکس و انگلس، نخست زیر بنا (روابط تولیدی = رابطه سرمایه دار و کارگر با سرمایه) تغییر می کند و به تبع آن، رو بنا (باورها و...) تغییر می کند. اما ماکس وبر بر اینست که نخست باور است که تغییر می کند. چنانکه کاتولیسیسم از آنجا که با سرمایه داری سازگاری نداشت، پروتستانیسم (و بیشتر کالوینیسم) پیدا شد و بسان یک انفجار، بن بست را گشود و پیدایش سرمایه داری عقلانی (عقلانیت هدفمند) را ممکن کرد. (۴)

فرجام این فراگرد، دموکراسی لیبرال است. نظر ماکس وبر در باره سیر تحول، در دورانی که، در جامعه ها، رابطه ها، رابطه های قوا هستند، با نظر ماکس، هرچند در چند و چون تغییر متفاوت است اما در اصل تغییر همخوانی دارد: جامعه دارای دولت حقوقمدار، و انسانهای دارای حقوق طبیعی، همچنان در رابطه قوا می مانند اما این بار، سلطه یکی بر دیگری،

همانند سلطه فرهمندانه خاص دوران باور غیر عقلانی و یا سلطه سنتی مبتنی بر «تقدس سنت» نیست، بلکه عقلانی است. عقلانی است زیرا مبنای آن باور به هنجارهای شکل گرفته در بیرون افراد و بر قانونی بودن عمل مسلط ها استوار است. (۵) وقتی «عمل اجتماعی»، عقلانی و هدفمند شد، بتدریج رابطه با دین قطع و با دانش و فن برقرار می شود.

در نظر ماکس وبر و مارکس و انگلس و اگوست کنت، جریان تغییر یکی است و در این جریان است که در دوران سرمایه داری، روابط قوا نفی می شود (از دید مارکس و انگلس) و یا عقلانی می شود (از دید ماکس وبر) و معرفت دینی تابع معرفت علمی می شود (از دید اگوست کنت و ماکس وبر و پزیتویستها) و از میان می رود (از دید مارکس و انگلس).

دانستنی است که اوائل قرن بیستم، دوره جبرگرایی ها بود: داروین جبر زیست شناسانه، و مارکس جبر اقتصادی، و دورکیم جبر اجتماعی، و فروید جبر روانشناسانه را پیش کشیدند. (۶) بنا بر این، برای اهل دانش و اندیشه مشکل بود قائل به آزادی انسان و توانائی او به استدلال عقلانی، در مقیاس وسیعی، شوند. با وجود این، ماکس وبر جبرها را مطلق نشمرد و برای انسان آزادی عمل قائل شد.

بدین قرار، حتی پزیتویستها که مدعی بودند امور واقع و رابطه هاشان موضوع علم هستند، برای تاریخ قالبی ذهنی ساخته اند و از دید آنها، همین تاریخ ساخته ذهنشان است که جریان دارد. اما از آنجا که جبر بدون جبار نمی شود، هر یک از آنها جباری تراشیده و او را راهبر تاریخ از راهی کرده اند که خود آنها، پیشاپیش، توسط نظریاتشان ترسیم کرده اند. اما نه پیش از این نظریه سازها و نه بعد از آنها، تاریخ به راه هائی که آنها ترسیم کرده بودند، نرفت. در حقیقت، آنها از واقعیتی که انسانها و جامعه هاشان بودند نپرسیدند که چگونه تحول کرده اند بلکه تغییر دلخواه خود را به تاریخ نسبت دادند.

نقد فلسفه های تاریخ که غریبان ساخته اند:

۱. از هگل تا وبر، مرکز عالم، و قلب تاریخ، اروپا است. وبر که بر مارکس اشکال وارد می کند که چرا «روابط تولیدی» را محور و فعال مایشاء گردانده است، خودش، از سوی دیگر، به محور سازی مشغول است. او «باور» را محور و بدان همان نقش را داده است که مارکس به روابط تولید می دهد (۷) در حقیقت، اصل راهنما، همواره ثنویت تک محور بوده است. در نتیجه همین تک بینی ها، نظر سازان از عوامل دیگر غفلت کرده اند.

۲. گرچه ماکس وبر به نظر دورکیم در باره «امر اجتماعی» واقعی نهاده است، اما خود او نیز غافل است زیرا در اول، کارش نظر سازی است و سپس تاریخ را در آن قالبی می ریزد که در نظر دارد. همین انتقاد به هگل و مارکس و انگلس نیز وارد است. هگل نیستی مجرد را با هستی مجرد برابر نشانده تا با عبور دادن هستی در نیستی، پیدایش هستی متعین را توضیح دهد و توجیه کند. حال آنکه، به قول سارتر، هستی هست و نیستی نیست (۸) و این دو را بر چه پایه عقلی می توان برابر تلقی کرد! کار هگل غفلت از نیست بودن نیستی نیست، کار او هستی بخشیدن بدان است. انگلس «ماتریالیسم تاریخی» را ساخت. اما بعد، تاریخ دانان و اهل نظر امرهای واقع را موضوع ارزیابی کردند و دانستند که انگلس هر جا «امر واقع» کم آورده، جعل کرده و امرهای واقع را دستکاری کرده تا با قالب ساختگی اش جور شود. (۹)

۳. هیچیک از نظریه سازان توضیح نمی دهند چگونه از ناعقلانی به عقلانی و از قدرت به آزادی می توان تحول کرد؟ خدای هگل هستی بالقوه ایست که نیازمند به خلق هستی متعین و از خود بیگانه شدن در این هستی و تقلا برای باز یافتن خویش بمتابزه هستی بالفعل است. «آیده» او، از این جامعه به آن جامعه راه می پیماید و سرانجام در اروپا، وطن می گزیند. زیرا تنها جامعه اروپائی است که در خور توطن است! (۱۰) مارکس و انگلس نمی توانند و توضیح نمی دهند که اگر تضاد ذاتی هر پدیده است، جامعه کمونیستی اولیه چرا بدون تضاد بود و جامعه کمونیستی متعالی چرا از تضاد خالی می شود و چگونه است که رابطه قوا در جامعه طبقاتی، به سحر دیالکتیک به رابطه آزاد بدل می شود و قدرت جای خود را به آزادی می سپارد؟ (۱۱) ماکس وبر نیز توضیح نمی دهد که وقتی برابر نظر او، بنا بر سلطه است، رابطه مسلط

- زیر سلطه چگونه می تواند به نوعی از رابطه بدل شود که برای دو طرف، قانونی و مشروع و ترجمان حقوق بگردد؟

۴. افزون بر این، قدرت فرآورده رابطه قوا، و بنا بر این، حاصل تخریب است. هرگاه رابطه ای جز رابطه قوا نبود، انباشت ویرانگری به مرگ و ویرانی کامل می انجامید. چنانکه جامعه هائی بوده اند که در آنها رابطه های قوا سرطان وار جانشین رابطه های آزاد گشته اند و آنها به وادی مرگ ره برده اند.

در حقیقت، دو امر در فلسفه های تاریخ بی پاسخ می مانند: یکی غفلت از وجود رابطه های آزاد و دیگری سرانجامهائی که این فیلسوفها برای رابطه های قوا قائل شده اند، یعنی مرگ را زندگی، آنهم زندگی متعالی دیده اند! گرچه دیرتر دانستند که دیالکتیک تضاد نیز نه به جامعه آلمانی که به فاجعه می انجامد (۱۲) و رشد دیوان سالاری (بوروکراسی مدرن) که خاص جامعه عقلانی هدمند است به باور ماکس وبر است، فرجامی ناخوشایند می یابد. (۱۳) زیرا انسان را تنها و در برابر قدرت بی یار و یاور می کند.

۵. در اروپا نیز، تاریخ همان سمت و سو را نیافت که نظریه سازهای فوق بدان می دادند. با این وجود، مارکس به استناد نامه یک پزشک که از راه شمال افریقا به آسیا سفر کرده بود، نظریه «شیوه تولید آسیائی» را پرداخت. این جامعه ها را دارای سامانه ای ایستا شمرد و استعمار را عاملی مترقی دانست، چرا که موجب پویا شدن نظام های اجتماعی این جامعه ها می شود. (۱۴) ویتفوگل کتابی قطور به «شیوه تولید آسیائی» اختصاص داد و، بنا بر رویه، امرهای واقع فراوانی را که با نظریه اش نمی ساختند دستکاری کرد تا با آن سازگار شوند (۱۵). در حقیقت، هیچیک از نظرسازان، اثر رابطه جامعه ها با یکدیگر بر نوع تحول هریک از آنها را نمی بینند. به این غفلت بس تعیین کننده باز می پردازم.

۶. نتیجه غفلت از رابطه جامعه ها با یکدیگر و «اروپا محوری» آنها، یعنی تبعیضی که به سود اروپا قائل می شوند، توجیه هائی می شود که بسا ناقض نظریه ها هستند:

● باید قبل از هر چیز پرسید: هرگاه تحول، درونی است و هر نظام اجتماعی را محرک درونی آن متحول می کند، از چه رو، حتی در اروپا، همه جامعه ها، همزمان و هماهنگ رشد نکرده اند؟

● جامعه های دیگری که ویژگی های اروپا را نداشته اند، مانند ژاپن، چگونه صاحب مناسبات سرمایه داری شده اند و می شوند؟

● هرگاه حضور «ایده» در غرب، آن سان که هگل گمان برده است، سلطه غرب را بر بقیت جهان توجیه می کند و به غرب اجازه می دهد با زیر سلطه ها رفتارهای جنایتکارانه کنند، پس با قدرت (= زور) یکی است. این ایده زورمحور کجا می تواند به سیر جدالی خود تا «ایده متعالی» ادامه دهد. افزون بر این،

۷. «اروپا محوری»، این نظریه های تاریخی را از ویژگی جهان شمولی محروم می کند. توضیح این که صاحب نظر را مجبور به یکی از دو کار می کند:

● الگوی تحول تمامی جامعه ها، یکی و همان الگوی تحول جامعه اروپائی مورد نظر است. نظر مارکس این بود و در بالا یادآور شدم او برای جامعه های آسیائی، نظریه «شیوه تولید آسیائی» را ساخت. غافل از این که اولاً، جامعه ها دارای تاریخهایی هستند که یک جریان را طی نمی کنند و ثانیاً، هرگاه استعمار لازم باشد تا «سامانه اجتماعی ایستا» به سامانه اجتماعی پویا بدل شود، پس تضاد درونی و ذاتی جامعه ها، به زعم مارکس، عامل جبار نیست و ثالثاً، استعمار، به معنای جریان نیروهای محرکه از جامعه زیر سلطه به جامعه مسلط است و، این جریان، همانطور که تاریخ شهادت می دهد، هم تحول جامعه های استعمار زده را به تأخیر انداخت و هم «شیوه رشدی» را به آنها تحمیل کرد که آنها را همچنان صادر کننده نیروهای محرکه نگاه داشته است.

نظر ماکس وبر نیز درخور همین نقد هست.

● جامعه ها تاریخهای خود را دارند. قبول این نظر، تن دادن به جهان شمول نبودن اینگونه «فلسفه تاریخ» است. غرب امروز، چندگانگی فرهنگ ها را پذیرفته است.

۸. نه تنها نظریه های این نظر سازان جهان شمول نشدند، بلکه در جامعه هائی نیز که فراگرد تحولات اجتماعی و اقتصادی می باید نظریه ها را تصدیق می کرد، آنها را تکذیب کرده است: نه آرمان هگل در غرب تحقق یافت و نه انقلاب پرولتری، بنا بر نظر مارکس، در انگلستان روی داد و نه عقلانیت هدفمند و بر در غرب متحقق شد. غرب امروز در بن بست فکری است و «عقلانیت هدفمندش» زندگان بر روی زمین را با خطر مرگ روبرو کرده است.

۹. طرفه این که نظر مارکس، بیش از هفتاد سال اندیشه راهنما برای بخشی از جهان شد که بنا بر همان نظر، زمینه عینی انقلاب پرولتری در آن، وجود نداشت. یعنی بر خلاف نظر او، این «روبنا» بود که به صورت، و نه به واقع، نقش عامل جبار تحول را ایفا کرد. و نیز، تحول بین دینی در اروپا، تحول از بیان قدرت به بیان آزادی نبود. بلکه تحول به بیان قدرتی بود که به زعم واکس وبر، راه را برای استقرار روابط قوائی گشود که سرمایه داری نام گرفت. ژاک آتالی که در نقد وبر می گوید او برخطاست چرا که سرمایه داری ابداع «ملت یهود» است، خود بر اینست که دو سوم تولید در جهان امروز، تخریبی است. (۱۶) یعنی بسا برای اولین بار در تاریخ حیات انسان بر روی زمین، میزان تخریب از میزان سازندگی پیشی گرفته است. بسا غرب، در اثر رنسانس، آماده بازیافت بیان آزادی بوده است اما نخست پروتستانتسیم و سپس انواع ایدئولوژیهای مدرن، بیانهای قدرتی شدند که بیراهه های دیگری را بر روی غریبان گشودند.

۱۰. تمامی جنبش های مردمی تاریخ که به دست مردمان این و آن جامعه رخ داده اند برای مطالبه حقوق و برقراری میزان عدالت بوده است. تاریخ هیچ جامعه ای را نمی توان یافت که مردم آن به خاطر گستردن بساط ستم جنبش کرده باشند. این واقعیت حاکی از اینست که هر تغییری که مردم در آن شرکت می کنند، در آغاز، معطوف به بازیافت حقوق و آزادی است و اندیشه راهنمای آن، از دید مردم، ترجمان حقوق و آزادی آنها است. اما می توان پرسید آیا از خود بیگانه شدن اندیشه راهنمای این جنبشها در بیان قدرت، به چشمان عقول مارکس و انگلس و وبر نیامده است؟ از هگل تا وبر،

دو تغییر را به عنوان یک تغییر تبیین کرده اند. چرا این گونه تک بینانه تبیین کرده اند؟ زیرا به جای نظر به امر واقع، ابتدا در ذهن خویش یک محور ساخته اند و آن را هم فعال مایشاء تاریخ کرده اند. بسا اگر آنها خود در انقلاب موفق شرکت می کردند، هر دو تغییر را می دیدند.

۱۱. غربی که تنها جای درخور اقامت ایده است (هگل) و غربی که بخشی از جهان نائل شده به دوران سرمایه داری است (مارکس و انگلس) و غرب به مثابه جایی که ساکنانش به مرحله عقلانیت هدفمند رسیده اند (ماکس وبر)، دیدگاه هائی هستند که سبب شده اند انسانها عاملهای موثر دیگر را از یاد ببرند. این ذهنیتها، عملها و روابط و مناسباتی را از یاد آنها برده اند که با یکدیگر مجموعه ای را می سازند و تحول را ممکن و جهت و بسا مسیر آن را معین می کنند: برای نمونه می توان به این جریانات توجه داد؛ جنگ های صلیبی که اروپا به راه انداخت، از جمله برای آن بود که جریان طلا از افریقا به قلمرو اسلامی را به طرف اروپا برگرداند (۱۷)؛ اروپا در دورانی تحول عمومی خود را انجام داد که جمعیت آن در حال افزایش بود و بنابر این، می توانست نیروهای محرکه خویش را در تولید بکار گیرد؛ قدرت مسلط جهان آن روز را جنگها و سلطه گری، گرفتار انحطاط ساخته و در نتیجه قدرت تهدید کننده ای در مرزهای اروپا نبود و اروپا بخشی از جهان را مستعمره کرده بود؛ نیروهای محرکه از مستعمره ها و بسا غیر مستعمره ها به سویس جریان داشتند؛ جریان اندیشه از قلمرو اسلامی به غرب که انسان مداری و فلسفه روشنائی را ببار آورد؛ مساعد شدن آب و هوا با افزایش تولید کشاورزی توأم با پیدایش نظریه «فیزیوکراسی» (تنها فعالیت اقتصادی که ثروت ایجاد می کند کشاورزی است)؛ و نیاز کشاورزی رو به رشد به صنعت و پیدایش شهرها و نیاز فعالیتها به دانش و یک دوران صلح نسبی، کشف امریکا و... همه و همه، مجموعه از عوامل بودند که به تحول غرب جهت و مسیری را بخشید که می بینیم. امروز هنوز می توان پرسید آیا غرب در این جهت، به مسیر خویش ادامه می دهد و یا انسان در پی بازیافتن آزادی خویش می شود و به یمن بیان آزادی، از بیراهه مرگ به راه زندگی باز می آید؟

۱۲. فلسفه های تاریخی که ذکرشان رفت جبر گرا هستند. اما جالب اینجاست که در همان حال، مدعی هستند که تحول جامعه ها از مرحله ای به مرحله دیگر، خودجوش انجام می گیرد! اما خودجوش صفت فعالیت و تحول آزاد است. حال آنکه، در رابطه با قدرت، فعالیتها قدرت فرموده اند. در آنچه به نظر مارکس مربوط می شود، از قرار، لنین متوجه تناقض شده و اراده گرائی را بر نظریه مارکس افزوده است. گرچه افزودن اراده گرائی تناقض را رفع می کند، اما قدرت را نیز هدف فعالیت سیاسی می کند و راه را بر تحول از جامعه طبقاتی به جامعه بی طبقه می بندد. تحول خودجوش از جامعه سرمایه داری به جامعه کمونیستی ساخته ذهن بود و جامعه چنان تحولی را نمی کرد و نکرد. چرا سازنده نظر غافل شد که اراده در خدمت قدرت نمی تواند نافی قدرت بگردد؟

همین انتقاد به نظر هگل وارد است. جز این که در نظر او، این هسته عقلانی وجود دارد که ایده، ایده آزادی که در هستی متعین از خود بیگانه شده است در تقالای رها شدن و فعلیت بخشیدن کامل به خویشتن است. این تبیین نوعی توجه کم رنگ به امکان دو نوع تغییر است، هر چند بالاخره هگل نمی تواند، از قالب دیالکتیک، «ایده سرمدی» را بیرون آورد.

و جانبداران نظر ماکس وبر بر آنند که نظر او بدین خاطر که انسان را صاحب نقش شناخته است و صفت مطلق را از جبر ستانده است، بطور کامل در بند این نقد نمی افتد. اما آنها نمی توانند توضیح بدهند اراده ای که فرآورده عقل قدرتمدار است و، بنا بر این، خودجوش نیست، چگونه می تواند راهبر انسان به آزادی گردد؟

۱۳. نظریه های تاریخی هگل و مارکس و انگلس و ماکس وبر، نظریه هائی نشدند که، به تجربه، نقد و از ظن خالی تر و از علم پرتو شوند. در آنچه به نظرهای هگل و مارکس و انگلس مربوط می شود، نقدهایی که از دیالکتیک به عمل آمده اند (۱۸) نه برای قالب کردن دیالکتیک اعتباری باقی گذاشته اند و نه به عنوان روش شناختن تاریخ از آغاز تا پایان، نقشی برایش برجا گذاشته اند.

اما نظر ماکس وبر نیز در جامعه های دیگر صدق نکرد. «مرام ترقی» و فرهنگ جهانشمول که غرب برای کشورهای استعمار زده به ارمغان برد، عامل رشد آن جامعه ها نگشت و در خود غرب نیز علم جانشین دین نگشت.

۱۴. غفلت از رابطه مسلط - زیر سلطه و پویائی های آن، ناگزیر بوده است چرا که در نظرها که تأمل می کنیم، می بینیم دلیل در خود آنها نیست بلکه نزد سازنده نظر است. زیرا آن عاملی را که صاحب نظر به آن نقش جبار و فعال ما یشاء می بخشد، در واقع، نقشی را که نظر ساز به او می دهد، ندارد. حقیقت این است که بدون غفلت از رابطه مسلط - زیر سلطه، هیچیک از نظریه های تاریخ که بر اصل ثنویت تک محوری ساخته شده اند، قابل ساخته شدن نبوده اند.

لنین به امپریالیسم و نیز مبارزه جامعه های استعمار زده ای که به خود بمثابة یک ملت وجدان می یابند، توجه کرده است. (۱۹) اما از آنجا که نقش محور فعال را به سرمایه داری جهانی می دهد، نقش نظام اجتماعی بسته یا نیمه بسته جامعه ای را نمی بیند که از راه صدور نیروهای محرکه خود، سلطه می پذیرد. و نیز، جنبش اجتماعی و از خود بیگانه شدن آن را نیز نمی بیند. بعضی بر این نظر هستند که با مشاهده دولتی که استالین می ساخت، لنین به این امر پی برده و وصیتنامه ای برای جلوگیری از بیگانه شدن دیکتاتوری پرولتاریا در توتالیتاریسم استالینی نوشته است اما بدان توجه نشده است. بعضی دیگر توضیح می دهند وقتی لنین، خود، قدرت را هدف مبارزه گرداند و حزب پیش آهنگ طبقه کارگر را جانشین این طبقه کرد و در اخلاق، مصلحت (کلک زدن به بورژوازی و دموکراسی را هدف مبارزه جلوه دادن و...) را بر حقیقت مقدم و حاکم شناخت، در واقع مبانی عملی و نظری استالینسم را ساخت. وصیت او نمی توانست از استقرار توتالیتاریسم جلوگیری کند چنانکه استالین آن را سانسور کرد. افزون بر این، او پویائی های رابطه مسلط - زیر سلطه را نیز ندید:

۱۵. قدرت بی طرف نیست. چنین نیست که اگر «از آن» غرب شد بقیت جهان را بر کشد (تصور هگل) و یا اگر «از آن» پرولتاریا شد، بکار بنای جامعه آرمانی آید (تصور مارکس و انگلس) و یا اگر «از آن» سرمایه دار گشت، جهان را

جهان وفور و مدار رابطه ها را حقوق بگرداند (برداشت از نظر ماکس وبر). قدرت فرآورده رابطه مسلط - زیر سلطه است و برای تشکیل و استمرار این رابطه هم هفت دسته عوامل دخیلند. به بیان دیگر، این رابطه بیانگر همین عوامل هفتگانه است:

تاریخ روابط قوا آن سان که جریان می یابد:

هریک از نظریه ها را که به نقدهای بالا، اصلاح کنیم و از یاد نبریم که، در این جهان، تحولات جامعه ها یک فرجام نمی جویند، نظرها به واقعیت، یعنی به تاریخ آن سان که جریان می یابد، نزدیک می شوند: روابط قدرت فرآورده هفت دسته عوامل هستند و نیروهای محرکه در هر جهت که فعال شوند به تاریخ هر جامعه، این یا آن سمت را می دهند.

هفت دسته عوامل که در هر رابطه مسلط - زیر سلطه حضور دارند:

۱. از خود بیگانه شدن موازنه عدمی در دوگانگی ای که، در آن، مسلطی وجود دارد که دائماً نقش فعال دارد و زیر سلطه ای که نقش فعل پذیر را بازی می کند. دقت را که بیشتر کنی می بینی، از لحاظ صادر کردن نیروهای محرکه این زیر سلطه است که نقش فعال را بازی می کند. توضیح این مختصر در مطالعه پویاییهای های رابطه سلطه گر - زیر سلطه در ادامه خواهد آمد. این عامل ایجاب می کند دسته دیگری از عوامل را؛
۲. از خود بیگانه شدن دین بمثابة بیان آزادی در بیان قدرتی توجیه گر رابطه مطاع (مسلط) و مطیع (زیر سلطه) و مقدر بودن این رابطه (در این دسته قرار می گیرند دانش و فن و نظر). این دو عوامل ایجاب می کنند و همراهند با؛
۳. عاملی به نام دشمن بیگانه که می تواند واقعی باشد یا فرضی. این سه عامل ایجاب می کنند و همراه هستند با؛

۴. عامل چهارم که زور عریان (قوای مسلح و دیگر بنیادهای خاص بکار بردن زور). این چهار عامل ایجاب می کنند و همراهند با؛

۵. عامل پول. و این پنج عامل ایجاب می کنند و همراه هستند با؛

۶. تزویر (دروغ و انواع فریب ها و فریفتاریها و رنگ کردنها و نیرنگ بازیها و...) و این شش دسته عامل ایجاب می کنند و همراه هستند. بسط سرطان وار روابط قوا در جامعه های اسیر این نوع رابطه و محدود شدن روزانه روابط آزاد (غفلت انسانها از آزادی و حقوق ذاتی خویش، نشستن تکالیف به جای حقوق، بر قرار شدن انواع تبعیض و اسیر شدن زن در روابط شخصی قدرت (در واقع عامل اتصال تارهای عنکبوت روابط شخصی قدرت، زن می شود) (۲۰) و قشربندی جامعه های در رابطه و شکل گرفتن گروه بندیهای اجتماعی دارای منافع متضاد و، بخصوص، جریان نیروهای محرکه در مجاری که روابط قدرت ایجاد می کنند و تخریب بخش رو به افزایشی از آنها).

قدرت به هر شکل درآید و هر تغییر شکل که بپذیرد، فرآورده این عوامل است. تنها وقتی آدمی ثنویت تک محوری را اصل راهنما و منطق صوری را روش می کند، این واقعیت بس آشکار را نمی بیند و گمان می برد قدرت خنثی است. و نیز نمی بیند که چون قدرت فرآورده این عوامل است، وسیله و ابزاری در خدمت هیچ انسان و گروه انسانها نمی شود، بلکه فوراً حاکمیت می جوید و مدعی قدرتمداری را آلت فعل خود می کند.

تاریخ قدرت، تاریخ پویائی های روابط مسلط - زیر سلطه و تغییر هایی است که این پویائی ها در نظامهای اجتماعی موجود در جامعه های اسیر این نوع رابطه ایجاد می کنند. اما این تاریخ، تنها تاریخ ممکن نیست. کوشش انسانها برای بازیافت استقلال و آزادی و حقوق خویش نیز تاریخ خود را دارد.

دوم - تاریخ به روایت حکیم ابوالقاسم فردوسی:

از دید فردوسی که به شاهنامه بنگریم، آن را بیان تاریخ، آن سان که در واقع جریان می یابد، و نه بر اساس قالبهای از پیش طراحی شده ذهنی، می یابیم:

● دورانی که رابطه ها رابطه های قوا نیستند؛ نه گرما، نه سرما، نه گرسنگی، نه بیماری، نه ... نه پیری وجود دارند. طبیعت سرسبز و انسانها جوان و شاد و بی نیازند. این دوران تاریخی آنگاه که جمشید دم از خدائی می زند به پایان می رسد. دو عامل در این از خود بیگانگی نقش دارند؛ یکی تغییر اصل راهنمای عقل جمشید از موازنه عدمی به ثنویت (من خدا و مردم بردگان مطیع خدا) و دیگری از خود بیگانه شدن دین از بیان آزادی در بیان قدرت (توجیه کننده رابطه خداوند - برده) هستند. تغییر رابطه جمشید با جامعه بر محور قدرت، برای بیگانه فرصت ایجاد می کند تا به ایران درآید (عامل سوم). فرمانده نیروی مسلط بر ایران، ضحاک است (عامل چهارم) او جمشید را به بند می کشد، بر ایران شاه می شود و دختران جمشید را همسران خود می گرداند و ستم پیشه می کند (بسط روابط قوا در جامعه - عامل پنجم). تا این جا، حکیم به پنج عامل و دو واقعیت توجه کرده است. دو واقعیت، یکی وجود رابطه های آزاد که زندگی جامعه را زندگی در بهشت می گرداند، و دیگری بسط روابط قوا در جامعه و قائمه رابطه ها گشتن زور. اما ضحاک دروغ را نیز زبان رسمی قدرت خویش می کند و در جامعه رواج می دهد (عامل ششم). پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک از میان بر می خیزند و پندارها و گفتارها و کردارها همه فریب کاری می شوند (عامل هفتم).

پویانهای روابط مسلط - زیر سلطه از قلمرو رابطه های آزاد می کاهند و بر قلمرو رابطه های قوا می افزایند. نماد ویرانگری و مرگ که ناشی از توسعه قلمرو روابط قواست، دو مار می شوند که بر دو شانه ضحاک می رویند. پیشروی مرگ حیات ملی، جنبش کاوه جنبشی می شود برای این که جامعه روابط آزاد را باز یابد و زندگی در آزادی و آبادی را از سر گیرد.

بدین قرار، فردوسی نه تنها به این مهم که قدرت بی طرف نیست، توجه دارد بلکه عواملی که قدرت را پدید می آورند و انسانها را برده قدرت می کنند را نیز می شناسد. او نیک می داند که هرگاه جنبش کاوه روی نمی

داد، پوئیهای های رابطه مسلط - زیر سلطه به حیات جامعه ایرانی پایان می بخشید.

● جنبش کاوه پیروز می شود و فریدون شاه می شود. در شاهنامه، ویژگیهای شاهی که فریدون نام دارد سازگار با ویژگی های رهبر نیک پندار و نیک گفتار و نیک کردار در اوستاست. با سلطنت فریدون، از نو، مرزها از میان بر می خیزند. صلح و همبستگی جهان را فرا می گیرد. دوران رشد در آزادی می شود. صلح نداوم دارد تا آن هنگام که فریدون جهان تحت سلطنت خود را به سه قسمت می کند: سلطنت ایران را به ایرج و سلطنت توران را به تور و سلطنت روم را به سلم می دهد. مرزها رابطه قوا پدید می آورند و با مرگ فریدون، میان این سه رابطه قوا بر قرار می شود. از این پس، تاریخ ایران دو جریان است که به موازات یکدیگر، جریان می یابند:

۱. جریان جنبشها برای بازیافت آرمان شهر آزاد و آباد.

۲. رابطه قوا با انیران و در درون ایران که بسا کرم هفواد نماد تمرکز و تکاثر و انباشت قدرت و سرانجام مرگ آنست.

هر بار که روابط قوا فراگیر می شود و ایران در معرض فنا قرار می گیرد، جنبشها حیات را به ایران باز می آورند: وقتی وطن در تمامیت ارضی خود در خطر انکار و تجاوز قرار می گیرد، آرش نماد خیزش ملی برای دفاع از وطن است و هر زمان که عامل تهدید کننده حیات ملی، قدرت خارجی است، رستم نماد برخاستن و راندن دشمن است. و بسیار وقتها استبداد داخلی بمنابۀ ترجمان روابط قوا با «انیران» است که حیات ملی را به خطر می اندازد. لذا، جنبشهایی از نوع جنبش کاوه روی می دهند و حلقه هائی می شوند که زنجیر بهم پیوسته ای را تشکیل می دهند که تاریخ استقلال و آزادی است.

کدامیک از این دو جریان، جریان یگانه تاریخ ایران می شود؟ خواست حکیم اینست که ایرانیان کشور به دشمن ندهند و بر آنهاست که جنبش را تا بازیافت آرمان شهر، شهر استقلال و آزادی که در آن نه پیری و نه ... باشد، ادامه دهند. او که قوانین پیدایش و بزرگ شدن و، سرانجام، مرگ قدرت را بدست می دهد و می داند که قدرت خود نمی میرد و تا می تواند می

میراند و به خود می خوراند (دومار بر دو شانه ضحاک که غذای روزانه شان مغز دو جوان است)، از ایرانیان می خواهد پهلوان بگردند، بسا رستم و کاوه و آرش بگردند. چرا که اگر مقاومت نباشد و جنبش بخاطر باز یافتن استقلال و آزادی فردی و جمعی نباشد، بسا مرگ قدرت حاکمان با مرگ جامعه ملی همزمان می شود، از این رو، فردوسی هشدار می دهد: ایرانیان! غفلت از جنبش می تواند به پایان حیات ملی و تاریخ ایران بیانجامد: هرگاه ایرانیان عزمی راسخ داشته باشند که «چو ایران نباشد، تن یکایک آنها مباد»، حیات ملی در استقلال و آزادی ادامه می یابد. او نیز آرش شد با نهادن عمر در شاهنامه. بدان، ایرانیان را آگاه کرد از تاریخ قدرت میرنده و میراننده و نیز از تاریخ زندگی در استقلال و آزادی و رشد.

سوم: تاریخ به روایت قرآن

۱. در قرآن، تاریخ قدرت با یک مقایسه آغاز می شود: (۲۰) فرشته ای خود را با آدم مقایسه می کند. با این توجیه که من از آتش و آدم از خاک است، در واقع میان خود و آدم رابطه قوا برقرار می کند. بدین قرار، از دید قرآن، رابطه مسلط - زیر سلطه، رابطه ایست که دست کم یک طرف آن شیطان است. از آغاز تا پایان قرآن، رهنمودها، همه، برای آنند که انسانها از رابطه قوا به رابطه آزاد بازگردند و از بندگی قدرت (= زور و ۶ عامل دیگر رها شوند).

۲. آدم و حوا در بهشت ساکن می شوند. میوه ممنوعه همانا دوگانگی جستن و بدان رابطه قوا بر قرار کردن است. این بار، فرشته ای که شیطان گشته است، دوگانگی و تقابل با خداوند را در زوج آدم و حوا القاء می کند: (۲۱) هرگاه از این میوه بخوری، جاودانه می گردی و دانشی برابر دانش خدا می یابی! زوج دوگانگی را اصل راهنما می کنند و دروغ را راست و راهنمای خود می کنند و از میوه ممنوعه می خورند و از بهشت رانده می شوند.

۳. آن دو توبه می کنند: عرفان به استقلال و آزادی و حقوق و استعدادهای خویش. بر روی

زمین، تاریخ حیات از رهگذر جنبش برای بازیافتن استقلال و آزادی به یمن بیان آزادی (پیامبری)، مانع از آن می شود که تاریخ، تاریخ مرگ انسان و جانداران و محیط زیست آنها بگردد. بدین سان، تاریخ تنها تاریخ روابط قوای خشونت گستر نیست: تاریخ،

همواره با از خود بیگانه شدن رابطه های آزاد در رابطه قوا، آغاز و با بازگستن استقلال و آزادی و روش گشتن خشونت زدائی پایان می پذیرد. بدین سان، قرآن واقعیتی بس مهم و همواره پنهان از دید عقل قدرتمدار را خاطر نشان می کند: هستی بر توحید استوار است، و رابطه قوا عارض بر رابطه آزاد است. رابطه قوا کشنده می شود هرگاه انسان به درمان عارضه بر نخیزد.

۴. بر روی زمین، رابطه های آزاد در رابطه قدرت از خود بیگانه می شود. (۲۲) در جامعه ها، به همان نسبت که قلمرو روابط قدرت گسترده تر می شود، دشمن و زر و زور و تزویر نقشی روز افزون پیدا می کنند (۲۳). نیروهای محرکه کمتر در رشد و بیشتر در ویرانگری بکار می افتند. دور، دور، استبدادیان و رهبانان و قارون ها می شود (۲۴) و تکاثر ثروت (مؤلفه ای از مؤلفه های قدرت) و فخر فروشی تا گورستان ادامه می یابد. (۲۵)

این جامعه ها با مرگ رویارو می شوند. پیامبری هشدار و پیشنهاد بیان آزادی می شود برای اینکه اینگونه جامعه ها، از بیراهه مرگ به راه زندگی باز آیند. بسا می شود که روابط قوا، چون سرطان، تمامی جامعه را فرا گرفته اند. بیان قدرتی که راهنمای انسانها گشته آنها را از آزادی و حقوق خویش یکسره غافل کرده است چنانکه هشدار و انذار را نمی شنوند و یا می شنوند و بر آزادی و حقوق ذاتی خویش عارف نمی شوند و بیراهه مرگ را تا آخر می روند. قوم های نوح و عاد و ثمود و... این سان از میان رفته اند. (۲۶)

۵. اما جامعه هائی نیز بوده اند که، در آنها، اقلیتی به استقلال و آزادی و حقوق ذاتی و استعداد های خویش عارف بوده اند. این جامعه ها، به یمن استقامت این اقلیت ها بر میزان حق، از بیراهه مرگ به راه زندگی باز آمده اند و به حیات خویش ادامه داده اند (۲۷). تاریخ شهادت می دهد که اهمیت

بتمامی که قرآن برای نقش اقلیت آزاد، ولو کم شمار، قائل می شود، بجاست. چرا که نقش این اقلیت در نجات حیات یک ملت و ادامه آن، یک امر واقع مستمر تاریخ است. بعثت پیامبر و گروهی که موفقیت آن را تضمین کردند («ده تن بشارت یافتگان»)، و در دوران معاصر، برای مثال، جنبش رهائی بخش الجزایر که یک گروه ۲۲ نفری بانی آن شدند و یا نیروی محرکه جنبش ملی کردن صنعت نفت در ایران و نیز انقلاب ۱۳۵۷، که همچنان، گروه های کوچک بودند و مشابه آنها، از این رو است که هم جنبش برای استقلال و آزادی و هم نیروی محرکه، بنا بر این، اندیشه راهنما نقش های تعیین کننده در نجات و ادامه حیات ملی بازی می کنند:

۶. از بخشهای فراموش شده قرآن و بسا در شمار مهمترین ها، رهنمودها برای جلوگیری از تخریب نیروهای محرکه و جریان کردن آنها در رشد است. از این دیدگاه در حرامها و واجب ها که بنگریم، فهرست کاملی از نیروهای محرکه را بدست می آوریم (۲۸) و هم دقت نظر شگرفی را که برای شناخت و تمیز تغییر در محدوده روابط قوا از تغییر روابط قوا به روابط آزاد کاربرد دارد مشاهده می کنیم. همچنین، رهنمودهایی را می یابیم که برای رفع عارضه ای تجویز شده اند که روابط قوا هستند.

برای آنکه فهم ما از نقش جنبش و نیروی محرکه موجب تغییر از روابط قوا به روابط آزاد دقیق و شفاف شود و هم بدانیم چرا بدون بیان آزادی، نه جنبش و نه باز یافت استقلال و آزادی میسر نیست، لازم است پویائیها/روندهای ناظر به روابط سلطه گر - زیر سلطه و نیز پویائیها/روندهای ناظر به جنبش برای استقلال و آزادی را از همدگیر باز شناسیم (۲۹):

۱. پویائیهای 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 زیان آینده و...)

۲. پویائی قدرت (در اشکال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و «فرهنگی»).

۳. پویائی های ابهام و بیم (گریز قدرت از هرگونه بازرسی انسان، در نتیجه، نامعلوم یافتن سرنوشت خود و گرفتار ترسها گشتن).

۴. پویائیهای تبعیض (تبعیض‌هایی نژادی و جنسی و ملی و قومی و... و بدترین آنها که تبعیض به زیان زندگی در آزادی و رشد در جهت مرگ انسان حقوقمند و مرگ طبیعت است)
۵. پویائیهای رانت خواری در هر چهار بعد واقعیت اجتماعی (سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی).
۶. پویائیهای پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده (جهان امروز، جهان مقروض است و زمان به زمان، این قرض بزرگ ترمی شود)
۷. پویائی‌های بریدن از واقعیت (هدف فعالیت اقتصادی، ارضای نیازهای واقعیتهای که انسان است و واقعیتهای که محیط زیست است نیست، بلکه حد اکثر سود هدف است و...)
۸. پویائیهای تجزیه اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه زیر سلطه که با پویائی جذب و فعال شدن نیروهای محرکه به جامعه مسلط همراه است (برای مثال، اقتصاد ایران، نفت و استعدادهای انسانی و سرمایه را به اقتصاد مسلط صادر می‌کند و کالا و خدمات وارد می‌کند. با صادر کردن نیروهای محرکه، جامعه ایرانی از کار محروم می‌شود و با وارد کردن کالاها و خدمت، کارهائی را هم که دارد از دست می‌دهد. در نتیجه اقتصادش متلاشی می‌شود. تجزیه، بعدهای دیگر جامعه را نیز فرا می‌گیرد. در برابر، اقتصاد مسلط نیروهای محرکه را می‌گیرد، مقدار قابل جذب را جذب و بقیه را تخریب می‌کند. نظامهای اجتماعی در رابطه، بدین مبادله است که بر پا می‌مانند).
۹. پویائیهای تحدید فعالیتها به فعالیتتهائی که سود را به حداکثر می‌رسانند و تحدید فعالیتتهای اقتصادی به فعالیتتهای ماوراء ملی‌ها و شرکتهای وابسته به آنها و تحدید اقتصادهای زیر سلطه به اقتصاد تک محصولی. این پویائی همراه است با پویائی تحدید فعالیت سیاسی در اطاعت (جامعه زیر سلطه) و یا گزینش نخبه‌ها برای حکومت بر خود (جامعه مسلط) و این دو پویائی همراهند با پویائی ضد فرهنگ قدرت (عناصری که توجیه‌گر مصرف انبوه هستند و یا خود بکار مصرف بمعنای تخریب می‌آیند) و این سه همراهند با پویائی تهائی و انزوای انسان. فرجام غمبار اصالت فرد.

۱۰. پویائیهای تغییر محور از تولید به مصرف از رهگذر پویائیهای دیگری که مصرف انبوه در جامعه مسلط است و نیز از رهگذر پویائیهای تغییر محور فعالیت اقتصادی از تولید به مصرف در جامعه زیر سلطه. این پویائی های است که نابرابریهای روز افزون، خشونت روز افزون و پیشخور کردن روز افزون را ایجاد می کند و توضیح می دهد.

۱۱. پویائیهای 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 علمی و فنی و فرهنگی روزافزوند)

۱۲. پویائیهای بیگانگی انسان از علم و فن (نابرابری سرعت آموزش و انطباق انسان ها با شتاب رشد علمی و فنی که در جامعه های مسلط نیز بیکاری «فنی» را روز افزون می کند و نابرابری تعمیم آموزش و پرورش و بگرنج و طولانی شدن آموزش دانشها و فنون جدید که انسانها را تحت ولایت مطلقه مراکز علمی و فنی قرار می دهد.

۱۳. پویائیهای 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 ضرورترین فعالیت ها» می شود. اما تنها در قلمرو نیازهای غذا و پوشاک و مسکن نیست که ندرت رو به افزایش است. آب و هوای سالم نیز دارند کمیاب می شوند. در بحبوحه رشد علمی و فنی، در بخش بزرگی از جهان دانش و فن کمیاب می شوند. با وجود حجم عظیم سرمایه، به لحاظ بکار افتادن سرمایه ها در بورس بازیها، در محدوده روابط مسلط - زیر سلطه، بخش بزرگی از جهان و حتی بخشهای در حال گسترش اقتصادهای مسلط، گرفتار کمبود سرمایه می شوند.

۱۴. پویائی شئی شدگی انسان (انسان به مثابه نیروی کار و مصرف کننده)

۱۵. پویائی انتقال رهبری از انسان به قدرت و آلت فعل قدرت شدن انسان. ایران تحت ولایت مطلقه فقیه، به آشکاری تمام، فراگرد انتقال رهبری از انسان به قدرت را در معرض دید اهل خرد قرار داده است. و در جهان امروز، در تولید و در مصرف، انگیزه و دلیل، در انسان نیستند، در بیرون انسان هستند. انگیزه در قدرت است (سود حداکثر، تمرکز، تکاثر، انباشت)

۱۶. پویائی های جبر یا فرو رفتن در غفلت از آزادی و دیگر حقوق انسان و محکوم شدن به حبس ابد در زندان روابط قوا. و سرانجام حاصل این پویائیا می شود:

۱۷. پویائی تخریب و مرگ: 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. همراه این تخریب، محیط زیست است که ویران می شود. همراه این دو ویرانگری، انسان در حقوق و استعدادهای خویش ویران می شود.

تاریخ قدرت، با مؤلفه های هفتگانه اش، فرآورده این پویائی ها است. اما تاریخ، تاریخ یک عارضه است. لذا، در بطن این تاریخ، تاریخ عمومی دیگری جریان دارد که تاریخ زندگی و یا جنبش برای باز یافتن راه زندگی است:

۱۸. پویائی انقلاب: در غرب، که از دیرگاه، اصل راهنمای فلسفه ها و اندیشه های راهنمایش ثنویت بوده است و بنا بر آموزش دینی، انسان با گناه اولیه به دنیا می آید، تاریخ پیامبری بمناب جنبش برای رها شدن از روابط قوا و باز یافتن روابط آزاد، نمی توانسته است به تصور آید. طرفه این که فیلسوفی بنام هانری لوی، زاده شدن بر فطرت را «انتگرسیم» خوانده است (۳۰). بدیهی است که او از موازنه عدمی و رابطه انسان-خدا بر این اصل و نیز تغییر رابطه قدرت به رابطه آزاد، هیچ نمی داند. به نظر می رسد او برای گفتار و کردار ملاتاریا توجیه می جوید. از راه اتفاق نیست که پیش از او نیز، فیلسوفان سازنده فلسفه تاریخ نتوانسته اند روابط قوا را عارضه تلقی کنند و تاریخ دیگری را ببینند که تاریخ جنبش برای باز یافت استقلال و آزادی است.

بدین قرار، نیروهای محرکه وقتی در استقلال و آزادی بکار می افتند، رشد بیار می آورند و تاریخ، تاریخ استقلال و آزادی می شود. و چون در

روابط قدرت بکار می افتند، بکار ایجاد قدرت، بزرگ شدن و متمرکز و متکثر شدن قدرت می آیند.

اینک که نظریه ها نقد شدند و دانستیم که از دید قرآن، تغییر رها شدن از روابط قوا است و دانستیم که چرا اگر پویائی انقلاب به یمن بیان آزادی که پیامبران ابلاغ می کرده اند، جریان تاریخ را به تاریخ استقلال و آزادی انسان تغییر نمی داد و نیروهای محرکه را در رشد بکار نمی انداخت، بسا زندگی انسان بر روی زمین در همان مراحل اولیه به کام مرگ رفته بود، پاسخ پرسش شما- آن قسمت که در پاسخها به پرسشهای پیشین، پاسخ نجسته است - معلوم می شود: قرآن، از این نظر که تاریخ روابط قوا را عارض بر تاریخ آزادی می داند، از این منظر به انسانها، نسل بعد از نسل، درسی را آموخته است و می آموزد- هرچند بسیاری از آن غافل مانده اند- که بی نظیر است: انسان باید به انقلاب، به بعثت دائمی برای باز یافتن استقلال و آزادی خویش برخیزد و بدین جنبش جریان تاریخ را تغییر دهد. حال باید پرسید آیا مطالعات تاریخی در مورد قرآن، به تاریخ استقلال و آزادی و تاریخ روابط قوا پی برده اند؟ به عارضه شناسی پرداخته اند؟ از راه و روش بعثت دائمی آگاهی یافته اند و آگاهی داده اند؟ نه. به این کار، صاحب این قلم در طول چهار دهه مشغول است. هدف او، یافتن و در اختیار گذاشتن بیان آزادی بوده است. و البته توفیق از اوست!

مآخذ و یادداشتهای:

۱ - مارکس اصطلاح «ماتریالیسم تاریخی» را بکار نبرده است. او اصطلاح «ماتریالیسم جدید» را بکار برده است. نگاه کنید به صفحه ۱۰۳۳، جلد ۳، Thèses sur Feuerbach Karl Marx، از دید او، دین محصول دوره تاریخی خود است. اما فردریک انگلس در Ludwig Feuerbach (۱۸۷۲-۱۸۰۴) این اصطلاح را بکار برده است.

ماکس وبر این نظر را پیشرفتی مهم ارزیابی کرده و گفته است: با این وجود، با غفلت از واقعیتهای بسیار، به اندیشه و قلم آمده است.

Auguste Comte, Opuscules de Philosophie sociale, ص ۱۰۶ - ۲
Paris, Eleroux

۳ - بخصوص کتاب

L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme (۱۹۰۴-۱۹۰۵),
Max Weber, Plon, Paris, ۱۹۶۴

۴ - Max Weber, Le savant et le politique. در باره نظر ماکس وبر
پیرامون عمل و عمل اجتماعی و نیز چهار نوع عقلانیت مقاله های بسیار و
کتاب ها نگاشته شده اند.

۵ - Max Weber, Economie et société

نظر ماکس وبر در باره سلطه نیز موضوع بحثهای فراوان در مقاله ها و کتابها
شده است.

۶ - صفحات ۱۳۷ و ۱۳۸ Histoire de la pensée européenne
L'Ere des masse Editions du Seuil, Paris ۱۹۸۰

۷ - "Colette Moreux Weber et la question de l'idéologie", که در
Sociologie et sociétés, vol. XIV, no ۲, octobre ۱۹۸۲, pp. ۹
مجله ۳۱. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal
انتشار یافته است.

۸ - صفحات ۴۶ تا ۵۶ Sartre, L'etre et Le neant

۹ - وقتی از پیش دیالکتیک تبیین کننده تاریخ انگاشته شد، صاحب نظر،
حتی اگر نخواهد در امرهای واقع دستکاری و آنها را با قالب سازگار کند،
عقل دیالکتیک محور او خود این کار را می کند. انتقاد هایی که بر
ماتریالیسم تاریخی شده اند، بخشی مستند هستند به نظر دور کیم در باره «امر
واقع» و روش بازداشتن ذهن از دخالت در شناسائی امر واقع :

Emile Durkheim, Les regles de la methode Sociologique -

- انتقادهای دیگر را کسانی کرده اند که پیرو نظر ماکس وبر بوده اند.
- سومین دسته انتقاد کنندگان کسانی بوده اند و هستند که می گویند: محور
کردن شیوه تولید، ضرورت مارکس و انگلس را از دیدن همه دیگر واقعیتها
باز داشته است:

Jean Baudillard, *Le miroir de la production ou l'illusion* -
critique du materialismehistorique, Paris ۱۹۷۳

- دسته چهارم فیلسوفان مارکسیستی هستند که به غلط بودن دیالکتیک تضاد
ذاتی پی برده اند:

Lucio Colletti, *Politique et Philosophie*

- دسته پنجم آنها هستند که امرهای واقع مورد استناد انگلس را موضوع
تحقیق کرده و متوجه شده اند که دستکاری شده اند:

Pierre Raymond, *Materialismedialectique et Logique* صفحه

۱۱۸

۱۰ - تأملی در مدرنیته ایرانی، علی میرسپاسی صفحات ۵۹ تا ۷۹ (Robert
Oxford University C.Solomon, *In the Sprit of Hrgel*,
(Press ۱۹۸۳)

۱۱ - نگاه کنید به مبحث سوم تضاد و توحید نوشته ابوالحسن بنی صدر
۱۲ - Sartre, *La critique de la raison dialectitque* در این کتاب،
سارتر در پی یافتن علل گرایش انسانها به خشونت است. او خشونت را ریشه
بدیها میداند و دیالکتیکی که انسان را در شئی فرو می کاهد، خطرناک و
فاجعه آمیز توصیف می کند. جلد اول کتاب در ۱۹۶۰ انتشار یافت. اما جلد
دوم هیچگاه انتشار نیافت. زیرا سارتر پی برد که دیالکتیک به فاجعه می
انجامد و نه به جامعه بی طبقه با انسانهای جامع. مراجعه به مبحث سوم تضاد
و توحید بجا می نماید.

۱۳ - از دید ماکس وبر، انسانها سمت و سو را گم می کنند بدین خاطر که
دین بمتابه تبیین پدیده ها جای به تبیین علمی می دهد. با وجود این، انسان
ها با دو مشکل روبرو می شوند: عدم دسترسی به تبیین علمی جهان و در نتیجه
سرگردانی و بزرگ شدن دیوان سالاری و از دست رفتن بیش از پیش آزادی
انسان، انسان گرفتار روند انزوا. *La rationalisation des activités*
sociales بر مبنای تحلیل ماکس وبر.

۱۴ - مارکس دو وظیفه برای انگلستان قائل شده بود: یکی ویرانگر (ویران
کردن سامانه اجتماعی - اقتصادی ایستا) و دیگری پویا کردن همان سامانه

l'annihilation de la vieille société asiatique et la pose des fondements matériels de la société occidentale en Asie » Karl Marx (۱۸۵۳).

۱۵ - صص ۱۱۰ و ۱۱۱ *Le Despotisme oriental* , karl Witfogel
و نقش مدرس، نوشته ابوالحسن بنی صدر

۱۶ - *Mar Anti – Economique* Jacques Attali et ,
توحیدی نوشته ابوالحسن بنی صدر موضوع بحث شده است. و برای قول
او در باره نقش قوم یهود در ابداع سرمایه داری، نگاه کنید به Jacques

Attali, Fayard, Paris ۲۰۰۲ *Les Juifs, le monde et l'argent*
۱۷ - *Fernand Braudel, Civilisation materielle, Economie et*
Capitalisme XVe – XVIIIe , Le Temps du Monde جلد سوم،

صفحات ۶۲ تا ۶۴ و ۷۴ تا ۸۰ و ۱۱۴ تا ۱۱۸ و صفحات ۴۲۰ تا ۴۲۶
۱۸ - تضاد و توحید مبحث سوم

۱۹ - *Vladimir Ilyich Lenin, Imperialism, the Highest Stage of*
Capitalism

۲۰ - زن در شاهنامه و جامعه شناسی خانواده هر دو نوشته ابوالحسن بنی
صدر

۲۱ - قرآن، سوره بقره، آیه ۳۴ و اعراف، آیه های ۱۱ و ۱۲

۲۲ - قرآن، سوره بقره، آیه ۳۵

۲۳ - قرآن، سوره یونس، آیه ۱۹

۲۴ - قرآن، سوره های بقره، آیه ۱۰ و توبه، آیه ۱۲۵ و فاطر، آیه های ۳۹
و ۴۲ تا ۴۵ و نوح، آیه های ۲۱ و ۲۴ و ۲۸ و ...

۲۵ - قرآن، سوره های قصص، آیه های ۷۶ و ۷۹ و عنکبوت، آیه ۳۹ و غافر،
آیه ۲۴

۲۶ - قرآن، سوره تکاثر

۲۷ - قرآن، سوره های هود و ...

۲۷ - قرآن، سوره اعراف، آیه های ۱۵۹ تا ۱۶۵ و انفال، آیه ۳۳ و هود، آیه های ۱۱۶ و ۱۱۷ و قصص، آیه های ۵۸ و ۵۹ و؟

۲۸ - در کتاب اقتصاد توحیدی، نوشته ابوالحسن بنی صدر، نیروهای محرکه بشمار آمده اند و در کیش شخصیت، نوشته ابوالحسن بنی صدر، روشهای آزاد زیستن و رشد کردن انسان که هم نیروی محرکه است و هم تولید کننده نیروهای محرکه و هم بکاربرنده آنها در رشد یا تخریب است، مطالعه شده اند و عقل آزاد، نوشته ابوالحسن بنی صدر نیز روشهایی که عقل قدرتمدار بکار می برد و روشهایی که عقل آزاد می باید بکار برد، شناسانده شده اند.

۳۰ - BERNARD-HENRI LÉVY , La pureté dangereuse,

Grasset, ۱۹۹۴ در این کتاب، او برای انتگریم، خاصه های دهگانه قائل می شود و انتگریم های گوناگون را بزعم خود با یکدیگر مقایسه می کند.

شماره ۷۰۵ - ۱۱ شهریور ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عامی - ۱۲

"بیان آزادی و دانش"

پرسش هشتم: آیاتی در قرآن وجود دارد، همچون خلقت هفت آسمان (در آیات متعدد مانند آیه ۲۹/بقره، آیه ۱۲/فصلت، آیه ۵/الملک و...) و استراق سمع شیاطین و رانده شدنشان با شهابهای آسمانی (سوره صافات آیات ۷ تا ۱۱) و یا آیه راجع به شیطان زده شدن آدم دیوانه (سوره بقره آیه ۲۷۵) که

به عقیده برخی به هیچ وجه با دانشهای امروزی بشر سازگار نیست. از دید پاره ای از صاحب نظران، این گونه آیات از جنس عرضیات قرآند، به این معنا که، به قول آقای سروش، بر سبیل همزمانی با فرهنگ عرب باید آنها را تحمل کنیم، یا در تعبیر دیگری از وی، باید با آسانگیری از آنها در گذریم چراکه آنها هیچ مدخلیتی در رسالت پیامبر و پیام بنیادین دین ندارند. تفسیر شما از این دسته آیات چیست؟

پاسخ:

هرگاه پرسش در باره وجود جن و انس را هم بر موارد بالا بیفزائیم، این پرسش بیشترین موردهای مشخص در باره نسبت قرآن و آورده های عملی عصر حاضر را در بر می گیرد. در آغاز و پیش از ورود به بحث، به نقدی می پردازم که جا دارد:

نقد، روش عقل توجیه گر

۱. دلیل بر عهده مدعی و یا مدعیان است. او و یا آنها هستند که باید بر ادعای «غیر علمی بودن» آیه هائی دلیل بیاورند که این گونه موارد موضوعهای آنانند. اما چرا از مدعی پرسیده نمی شود دلیل شما کدام است؟ زیرا از سوئی، عقل قدرتمدار مدعی انگ زدن را ابراز قدرت می داند و از سوی دیگر، اعتیاد عقلها به مدار کردن قدرت، سبب می شود شنوندگان و یا خوانندگان از مدعی نپرسند آخر دلیل ادعای شما چیست؟

۲. عقل توجیه گر «توجیه» می کند، «خلق» نمی کند. از این رو حکم صادر می کند و آن را بسان یک انگ بر پیشانی قربانی قدرتمداری خود می چسباند. از آن پس، گویی این وظیفه قربانی است که انگ را از پیشانی خود بزداید.

۳. عقل قدرتمدار، مطلوبی را محور و محک سنجش خویش در بررسی و شناخت پدیده ها و روابط می کند. در نتیجه، هرگاه یک پدیده یا رابطه با این محور مطلوب ذهنی، البته به زعم این عقل، نخواند، حکم بر مردود

بودنش صادر می کند. غافل از این که این قیاس صوری است، زیرا سبب می شود عقل توجیه گر، واقعیتی بس آشکار را نبیند و آن اینکه خود در بند است. ۴. این چنین عقلی ظاهراً نمی بیند که هفت آسمان و... را خلاف علم دانستن، ضد علم و سخنی متناقض است، از جمله به این دلایل؛

۴- ۱ ضد علم است. زیرا هنگامی که «نظر» های رایج کنونی را محک صدق و کذب گزاره های قرآن شمرده و به استناد آنها، این شمار از آیه های قرآن را «غیر علمی» می خواند، معنایش بستن راه بر رشد علمی است. زیرا نظری که هنوز علم الیقین نگشته، علم قطعی انگاشتن است. مرگ آوریها و ویرانگریهای بزرگی که در قرن بیستم بنام «علم قطعی» (چه به نام پیروی از ایدئولوژی علمی یا بنام فلسفه علمی و...) روی داده اند و این دعوی که گویا رشد، مسائلی را که ایجاد می کند، خود حل می کند(۱)، حاصل چنین پندار ضد علمی هستند.

۴- ۲ دوران تضاد دین و دانش، دورانی است که در غرب دارد به سر می رسد. طرفه این که با وجود تفسیر جدید از تورات و انجیل برای سازگار کردنش با «کیهان شناسی علمی»، گرایشی دینی بر اینست که دلیلی وجود ندارد «نظر علمی» که قطعیت ندارد، به لحاظ صحت، بر نصوص عهدین غلبه داشته باشد (۲). بنا بر این،

۴- ۳ این روش، ویرانگر خود علم است زیرا بی طرفی را از آن می ستاند. وقتی کسی نظریه ای را بخشی از «اندیشه راهنما» می کند که بکار نفی و اثبات این یا آن نص قرآن و یا کتاب دینی دیگری می رود، در واقع از پیش اعلام کرده است هدفش چیست. این شیوه ثنویت تک محوری است که در آن، علم (در اینجا) محور فعال و دین محور فعل پذیر می شود. این شیوه، ویرانگر علم و دین هر دو است. علم بسته به اینکه در چه بیانی (گفتمانی) تجلی کند ویژگی هایی دارد. رابطه هر دو بیان آزادی و قدرت با علم در جدول زیر به اختصار آمده است:

مانند، مادی گرا می شود. علم در این سیر مادی گرایانه خویش منکر بعد معنوی انسان و نیز حقوق ذاتی او می گردد. چنانکه نازیسم و استالینیسم و دیگر انواع فرعونیت ها چنین کردند. افزون بر این، به ترتیبی که توضیح

داده شد، علم ضد خود می شود. زیرا اگر بخواهد تن به نقد و رشد بدهد، صفت «قطعی» را از دست می دهد و ایدئولوژی متکی به خود را از بام اعتبار فرو می افکند. در سالهای پایانی قرن بیستم، ایدئولوژی ها این سان گرفتار داس مرگ شدند.

بدین قرار، علم تا آنجا که نظریه است، یعنی آمیخته با ظن و مجاز است، قلمرو آن با دین متفاوت است. بر اصل موازنه عدمی، دین نمی باید مزاحم رشد علمی باشد و یا نمی تواند نتایج دستاوردهای علمی را تحمل نکند. در عوض، علم وقتی از ظن و مجاز خالی است، بکار جلوگیری از برگرداندن دین از بیان آزادی به بیان قدرت می آید. هرکس در نقش خرافه ها در بیگانه کردن دین در بیان قدرت تأمل کند، نیک در می یابد چرا خمیرمایه تمامی بیانهای قدرت، علم آمیخته با ظن و مجاز است.

۳. کار علم، انکار نیست. نشاندن بر «بقعه امکان» است (به قول ابن سینا). انکار وجود، کار «اندیشه راهنما» است. چنانکه انکار روح، کار پوزیتویسم، بمثابه اندیشه راهنما است (برای مثال، قول فرانسیس بیکن که می گفت تا چیزی زیر چاقوی جراحی من قرار نگیرد، وجود ندارد). سه قرن تأخیر، بهائی است که علم بابت این انکار پرداخت (۶).

بدین قرار، بنا بر علم، جن و انس و... را می باید در بقعه امکان نهاد. زیرا آفریده هائی که ما نمی توانیم ببینیم بسیارند. چنانکه در یونان باستان، عناصر را ۴ تا، یعنی آب و خاک و هوا و آتش، همان ها که به چشم می آیند، می دانستند. هرگاه علم می خواست بدانچه آدمی می بیند، بسنده کند، عناصر به شناخت نمی آمدند. و یا این طور گمان می رفت که بدن خود بیمار می شود. زیرا موجودهای ذره بینی را نمی دیدند و نمی شناختند. با آنکه امام صادق (ع) خاطر نشان کرد که موجودهائی عامل بیماری می شوند که به چشم نمی آیند (۷) ولی قرنها گذشت تا میکروب کشف شد. دیرتر به آیه هائی که در آنها از پدیده هائی سخن بمیان است که به چشم ما نمی آیند، باز می گردم.

۴. ویژگیهای هر پدیده می باید در خود آن باشند. هرگاه جز این باشد، این اندیشه راهنما است که برای واقعیت، ویژگی می تراشد. چنانکه حکم بر

وجود تضاد در ذات هر پدیده و الکترونها با بار منفی و پروتونها با بار مثبت را ضد یکدیگر، و تضادشان را تضاد درونی و ذاتی اتم خواندن، مصداق پیروی معرفت علمی از معرفت «مرامی» است.

بدین سان، دین اگر بیان آزادی باشد، نمی باید به واقعیتها و ویژگی هائی را تحمیل کند که در آنها نیستند. و نیز نباید شامل تصدیق و تکذیب هائی باشد که مانع پی بردن علم به ویژگیهای درونی خود پدیده ها موضوع شناخت شوند.

باوجود این، اهل دانش، برای آسان کردن شناخت و دسترسی به دانسته ها، یک رشته دسته بندی ها انجام می دهند. این دسته بندی های ذهنی قابل کم و زیاد شدن اند. برای مثال، ماده هائی که کیهان و هر آنچه در آنست از ترکیب آنها هستند، به ۵ یا ۷ ماده دسته بندی شده اند (۸). این دسته بندی برآمده از ویژگی های ماده ها است. اما تعدد آسمانها را به اعتبارهای گوناگویی می توان کم و یا زیاد کرد. برای مثال، هرگاه فاصله زمانی (مدت لازم برای رسیدن نور از ستاره ای به زمین) را ملاک گیرد، از ثانیه ها تا میلیون سال و از میلیون سال تا ... سال، می توانند بکار دسته بندی آسمانها بروند. بنا بر این، آفرینش هفت آسمان را غیر علمی خواندن، به این اعتبار نیز غیر علمی است. بخصوص که در باره ساخت کیهان، هنوز علم به جائی نرسیده است (۹). به این موضوع نیز باز می پردازم.

۵. کار برد علم را خود علم معین نمی کند، اندیشه راهنما معین می کند. برای مثال، اورانیوم و خواص آن را علم شناسائی می کند. اما کاربرد آن را در ساختن و بکار بردن بمب اتمی، اندیشه راهنما معین می کند. هرگاه این اندیشه بیان آزادی باشد تولید و بکار بردن بمب اتمی را روا نمی بیند. حال آنکه بیانهای قدرت گوناگون تولید و بکار بردن آن را تجویز کرده اند. و باز، بکار بردن دانشهای زیست شناسی و میکروب شناسی و ژنتیک و... در تولید بمب میکروبی و بیولوژیک و «شبه سازی»... کار اندیشه راهنماست و این او است که با آن موافقت و یا مخالفت می کند.

بدین قرار، علم در کاربردهای خود از معرفت دینی و مرامی پیروی می کند. از این دیدگاه که بنگری، «پیروی معرفت دینی از معرفت علمی» را

ادعائی نادرست و بس خطرناک می یابی. چرا که عقلهای آدمیان را می فریبد تا بدانجا که باور می کنند علم کاربرد خود را معین می کند یا اینکه گفته می شود علم، اندیشه راهنمای آنها را تابع خود می کند، و علم چنین می کند و چنان... حال آنکه اگر از رابطه علم و دین و مرام آگاه می شدند، به اهمیت اندیشه راهنما بیشترین توجه را می کردند و گرفتار استبداد مطلقه سرمایه سالاری و سالاریهای دیگر همه مرگ آور و ویرانگر، نمی شدند.

۶. فوکو، بجا خاطر نشان می کند که سطح دانش حکومت کنندگان می باید از سطح دانش حکومت شوندگان (۱۰) بالاتر باشد. زیرا اگر سطح دانش حکومت شوندگان بالاتر از سطح دانش حکومت کنندگان شود، حاکمان حاکمیت خود را از دست می دهند. به جهان امروز که بنگریم می بینیم این قاعده، در همه جا، صدق می کند. اما حکومت کنندگان از چه راه می توانند سطح دانش حکومت شوندگان را پائین نگاه دارند؟ این پرسش وقتی در برابر عقل آزاد نهاده شود آدمی را از واقعیتی مهم آگاه می کند: دین یا مرام راهنماست که هم هدف علم، و هم حد رشد آن را، معین می کند. استبدادها ضد رشد و مروج دین یا مرامی هستند که سطح دانش جامعه را پائین نگاه بدارد. یادآوری نقش دو استبداد دینی و سیاسی در ممانعت از توسعه دانش و فن در ایران، از عصر صفوی بدین سو، در خاطره جمعی ما ایرانیان گویای همین حقیقت است.

۷. محدود کردن رشد علمی به حدودی که اندیشه راهنمای حاکم معین می کند، فاجعه علمی همه دورانهای تاریخی، از جمله، دوران رشد علمی و فنی است. اثر تبعیض نژادی در رشد علمی در غرب، اثر ایدئولوژیها بر محدود کردن قلمرو علم و فن به حدود مرام حاکم، اثر دین بر محدود کردن قلمرو علم، اموری نیستند که در گذشته واقع شده باشند. این صورتهای ممکن است تغییر کرده باشند اما تاریخ علم در همین دوران جدید نشان می دهد علم در قلمرو خود، از معرفتهای دینی و مرامی حاکم که انواع بیانهای قدرت هستند پیروی کرده است:

۸. در غرب، سرمایه سالاری نیاز به نخبه سالاری دارد و دستگاه دانشگاهی در کیفی ترین بخشهایش، کارش آموزش نخبه ها و پروراندن آنها است. رشد

سریع علمی و دست نیافتن غیر نخبه ها به دانش، که اکثریت بزرگ (۸۰ درصد و بیشتر) را تشکیل می دهند، سطح دانش جامعه ها را پائین نگاه می دارد. اما توجیه گر مشروعیت حاکمیت نخبه ها، دین و دیگر اندیشه های راهنمایند.

بدین قرار، تنها وقتی اندیشه راهنما، بیان آزادی است، علم خود هدف خود را معین می کند و مانع ها از پیش پای رشد آن برداشته می شوند. به سخن دیگر، معرفت علمی هم در هدف و هم از جهت محدود شدن یا نشدن، از معرفت دینی پیروی می کند. و

۹. علم در انتشار خود نیز از معرفت دینی یا مرامی پیروی می کند؛ نخبه گرایی کور در ایران و بسیاری از کشورهای دیگر سبب شد که دانش اندوزی هم تابع حکم «عوام» و «خواص» و «اهل» و «نااهل» گردد و بدین شگرد، خواص حاکم، «عوام» را در خور آموزش ندانند و سفارش اکید شده و می شود که اهل دانش، دانش خود را از «نااهلان» پنهان کنند. با آنکه دین، «طلب علم را فریضه هر زن و مرد مسلمان» می شناسد، سواد آموختن به زنان را سبب انحراف آنها می دانستند و در میان مردان، تنها نخبه ها را شایسته آموختن علم می شمردند. در دورانی طولانی از تاریخ، علم خاص قشرهای اجتماعی مسلط بود.

در ایران امروز، به میزانی که اندیشه راهنما تحول می کند و به سمت بیان آزادی تحول می کند، موانع انتشار دانش در سطح جامعه برداشته می شود. مبارزه با دینی که در بیان قدرت ناچیز شده و توجیه گر ولایت مطلقه استبدادیان گشته است، می تواند در سرزمین ما موفق شود زیرا دین بمثابه بیان آزادی در ابعاد گوناگون آن، بیش از سه دهه است که به ایرانیان و ایرانیان پیشنهاد می شود. هم اکنون، ولایت مطلقه فقیه بر سر راه تحصیل دانش و فنی که آزادی بخش است هفت خوان ایجاد کرده است. افت تحصیلی در مدارس و دانشگاه های ایران یکی از خوانها است.

در سطح جهانی نیز جلوگیری از انتشار دانش و فن و اهمیتی که جاسوسی علمی و فنی پیدا کرده است، اقوی دلیل بر این است که انتشار علم همچنان تابعی از معرفت دینی و یا مرامی است. بر کسی پوشیده نیست

انتشار یافته و در دسترس همگان قرار گیرند که هرگاه دانش و فن آزادانه و نیروهای محرکه نیز در رشد بکار افتند، بی سوادی، بیکاری، گرسنگی و بسیاری از بیماریها از میان بر می خیزند. مدیران جامعه ها، همه، از این واقعیت آگاهند. اما چرا بر شدت جلوگیری از انتشار علم و فن و جریان یافتن نیروهای محرکه در رشد، می افزایند؟ زیرا، در روابط قدرت، موقعیت مسلط دارند و می خواهند این موقعیت را حفظ کنند. هر اندازه بر ترسشان افزوده شود، بر شدت سانسورها می افزایند.

جهان امروز به بیان آزادی نیاز دارد تا که رابطه های آزاد جای رابطه

های

قوا را بگیرند و دانش و فن و دیگر نیروهای محرکه، جهانی آباد و آزاد پدید آورند.

۱۰. وقتی اندیشه راهنما، بیان آزادی است، هر دانشی نه تنها باردار آگاهی های خاص در یک موضوع است بلکه همزمان حاوی دانشهای دیگر است. در عوض، در بیان یا بیانهای قدرتی که ترجمان کم و کیف روابط قوا و اندازه باز یا بسته بودن نظامی اجتماعی اند، هر دانشی می تواند بار دار «نظریه» هائی بگردد که ظن و مجاز، بخش عمده آن را تشکیل می دهند. بر انواع نظریه ها که به خصوص در قرن بیستم پدید آمدند می باید فراوان خرافه ها را افزود که زاد و ولد کرده اند و می کنند.

در همین قرن، بسیاری از دانشها به دنیا نیامده مردند و تجزیه علم به رشته ها و گسستن رشته پیوند دانشها با یکدیگر، هم رشد علمی و فنی را کند کرد، هم کار برد دانشها و فنون را در اختیار انحصاری سرمایه سالاری و سالاریهای همزادش نهاد و هم از زاد و ولد دانشها و فنونی که بکار آزاد شدن انسان می آیند، پیشگیری کرد.

زمانی رسید که اهل دانش متوجه زیان گسست پیوند دانشها به یکدیگر شدند و بر آن شدند دانشهای مختلف را به یکدیگر پیوند دهند تا که دانشها یکدیگر را ایجاب کنند و باردار دانشهای جدید بگردند. این معرفت (دانش میان رشته ای)، پس از جنبش ماه مه در فرانسه و کشورهای دیگر پیدا شد. نارسائی دانشهای اجتماعی سبب شد نارسائی اندیشه های راهنما عیان گردند.

به اندازه ای که معرفتهای مرامی تحول کردند، میان دانشهای مختلف ارتباط برقرار شد. افزون بر این، نقص دیگری نیز هویدا گشت. به این معنا که دانشهای اجتماعی (جامعه‌شناسی و اقتصاد و...) از دانشهای طبیعی (فیزیک و شیمی و...) پیروی کردند. داروین‌یسم اجتماعی و ایدئولوژیهای «علمی» فرآورده‌های این پیروی هستند. علوم اجتماعی اما زمانی بر آن شدند استقلال بجویند. ولی مشکل حل نشد. آنگاه به این فکر افتادند که چون دانشها به یکدیگر نیازمندند، پس می‌باید به یکدیگر ببیوندند و مجموعه تشکیل دهند. اما مجموعه‌ای خالی از ظن و مجاز که بکار این و آن بیان قدرت نیاید، خود نیازمند بیان آزادی است.

۱۱. این حکم ظنی که «مسائلی که در یک مرحله از رشد پدید می‌آیند، در مرحله بعدی آن، از طریق خود رشد حل می‌شوند» (۱۱) ره آورد علم نیست. یک پیش‌بینی است که علم بکار رفته در آن ناچیز است اما ظن و مجاز بکار رفته در آن، نزدیک به تمام محتوای حکم را تشکیل می‌دهد. بیان قدرتی است که می‌کوشد در انسان مضطرب و بسا ناامید، نسبت به آینده، امید پدید آورد و از اضطراب بیرونش آورد. اندیشه راهنمایی است هموزن مجاز. چرا که صادرکننده را از این واقعیت غافل کرده است که مسئله ساز، مسئله حل نمی‌کند. به این دلیل است که مسائل ایجاد شده در دوره‌های پیشین، در دوران صنعتی حل نشدند. چرا؟ پاسخ دشوار نیست؛ زیرا مسئله‌ها فرآورده‌های بیان یا بیانهای قدرت هستند که آنها نیز ترجمان روابط قوا در جامعه‌هایند. تغییر هماهنگ، هم در سطح نظامهای اجتماعی و هم در سطح نظامهای اندیشه و یا اندیشه‌های راهنما، لازم است تا در جوامع انسانی رابطه‌های آزاد بیشتر و رابطه‌های قوا کمتر و استفاده از علم و فن در تخریب کمتر و در ترمیم ویرانی‌ها و رشد بیشتر شود.

بدین قرار، بدون حضور قدرت، میان معرفت علمی و معرفت دینی یا مرامی رابطه‌ای برقرار می‌شود که بدان، در جریان رشد، نه تنها مسئله‌ها پدید نمی‌آیند و بر یکدیگر افزوده نمی‌شوند و بحران از پی بحران ایجاد نمی‌شود، بلکه با گذشت زمان، مسئله‌های ایجاد شده در دوران قدرتمداری نیز راه حل می‌جویند. زیرا؛

۱۱- ۱- ظن و مجاز زدائی از علم، استفاده از آن را به مثابه مؤلفه قدرت، ناممکن می‌کند. از آن پس، علم و فن در مسئله سازی بی نقش می‌شوند. برای مثال، علم، زیانهای مصرف مواد مخدر را شناسائی کرده است. با وجود این، مصرف این مواد در حال افزایش است. عوامل افزایش مصرف این مواد بسیارند، یکی از آنها، این مجاز است که علم می‌تواند زیانی را که به خاطر مصرف این مواد به انسان وارد می‌شود جبران کند. آیا علم خود از خویشتن چنین اسطوره ای از توانائی و بلکه توانائی مطلق می‌سازد؟ نه. بیان قدرت است که این اسطوره را می‌سازد. چرا؟ زیرا این اسطوره بکار سرمایه سالاری و انواع سالاریهای همزاد و همراهش (صنایع مخدرها) می‌آید.

بنابراین، علمی که زیانهای مصرف مواد مخدر را شناسائی می‌کند، بکار ساختن این اسطوره که گویا خود توانا به جبران زیانهاست، نمی‌آید. اما علم مانع از مصرف مواد مخدر نیز نمی‌شود. چرا؟ زیرا نه با علم، بلکه با اسطوره علم، باور راهنمائی ساخته شده است که به مصرف کننده این اطمینان مجازی را می‌دهد که نگران مسئله ای که برای تن و روان خود می‌سازد نباشد. زیرا علم آن را حل می‌کند! آیا اسطوره سازی از علم بدون اینکه معرفت علمی تابع معرفت دینی، یا هر نظام باور دیگر- به مثابه بیان قدرت- در آید، میسر است؟ آیا پوزیتویستها این پرسش را از خود کرده اند؟ نه. زیرا اگر این پرسش را از خود می‌کردند، در می‌یافتند که مجاز را جانشین علم می‌کنند و با آن اسطوره می‌سازند و با این اسطوره، به قدرتمدارها امکان می‌دهند بیان قدرتی را بسازند که مقاومت انسان در برابر قدرت را به حداقل برساند و همانطور که می‌بینیم، انسان را در برابر قدرت، تنها و بی‌یاور و تسلیم بگرداند.

۱۱- ۲- بدین سان، علم خالی از ظن و مجاز، برای این که بکار تندرستی تن و آزادی عقل آدمی آید، می‌باید در بطن بیان آزادی جای گیرد. و چون در بیان آزادی جای گرفت، مانع از آن می‌شود که قدرتمدارها دین را در بیان قدرت از خود بیگانه کنند. بنا بر این، در همان حال که بیان آزادی استقلال علم را بدو باز می‌گرداند، علم به میزانی که پیش می‌رود، بکار بردن بیان آزادی را در زندگانی روزانه آسان می‌کند. و از آنجا که به یمن

موازنه عدمی، آدمی علم را از ظن و مجاز تمیز می دهد، اندیشه راهنما و علم بکار یکدیگر می آیند و یکدیگر را ایجاب می کنند. انسانها وقتی در این راست راه شدند، معرفت علمی (معرفت خالی از مجاز و ظن) به معرفت دینی می رسد و بیان آزادی راهنمای انسان در راست راه رشد در آزادی می شود.

۱۰. حکم به پیروی معرفت دینی از معرفت علمی و به عکس، خطای بزرگی است که عقل توجیه گر با غفلت از یک امر مهم مرتکب می شود؛ غفلت از اینکه دلیل علم در خود آنست. توضیح این که نمی توان نظری را علمی خواند به این دلیل که قرآن می گوید و یا این و آن فیلسوف می گویند و یا این و آن دانشمند می گویند. دلیل درستی هر رهنمود دین نیز می باید در خود همان رهنمود باشد. به این دلیل که فلان مقام دینی این و آن رهنمود را داده اند و یا می دهند، رهنمود حق نمی شود و ارزش پیدا نمی کند. برای مثال، قرآن می فرماید: در دین اکراه نیست. پس هر رهنمود قرآنی را که تجربه کنی می باید تجربه گر را از اکراه رها کند. و برای این که رهنمود خشونت زدائی کند، معنای واقعی آن می باید ناقض اصل لا اکراه نباشد. بدیهی است تجربه به تجربه گر می آموزد (=روند علمی) که رهنمودهای خشونت زدا کدامها هستند. اما آیا علمی که تجربه گر در این فرایند تجربه گری اش پیدا می کند، به این معناست که پس معرفت دینی از معرفت علمی پیروی می کند؟ عقلهای توجیه گری که منطق صوری را روش می کند، به این پرسش پاسخ آری می دهند.

راستی اینست که رهنمودهای خشونت زدایی در قرآن آمده اند و دلیل آنها نیز در خود آنهاست. علمی هم که در رهنمودها ابراز می شود، در بطن بیان راهنما قرار دارد. در بیرون از بیان راهنما، علم می تواند بر آدمی معلوم کند اکراه چیست. اما آیا پاسخ به این پرسش را که کاربرد خشونت خوب است و یا خوب نیست، را نیز علمی تشخیص می دهد که کارش شناخت است؟ نه. پس تکلیف رابطه معرفت دینی با معرفت علمی چه می شود؟ تکلیف را آزادی یا قدرت معین می کنند. توضیح این که هرگاه دین بیان آزادی باشد، علم روش و فنون خشونت زدائی را می یابد (معرفت علمی از معرفت دینی پیروی می کند) و اگر دین بیان قدرت باشد، علم روش و فنون

خشونت را می جوید و در اختیار می نهد. در هر دو حال، معرفت علمی از معرفت دینی یا مرامی پیروی می کند.

با اینهمه، پرسش مهمی محل پیدا می کند: معرفت بر آزادی و حقوق انسان علم است یا نیست؟ اگر علم نیست پس چیست و اگر علم هست، دوگانگی معرفت دینی و معرفت علمی از چه رو است؟ غفلت بزرگ دیگر عقل توجیه گر غفلتش از فطری بودن آزادی و حقوق است. عقل آزاد می پرسد: تشخیص این که آزادی و حقوق انسان ذاتی او هستند با علم هست یا نیست؟ با علم دین است. هرگاه علم «بی طرف» به این تشخیص برسد که آزادی و حقوق، ذاتی حیات انسانند، در این جا می توان گفت معرفت علمی به معرفت دینی رسیده است. در حقیقت دو معرفت یکی می شوند. اما هنوز ارزشمند شناختن یا نشناختن با دین است.

اما صورت دیگر این موضوع نیز مهم است؛ هرگاه معرفت دینی قائل به آزادی و حقوق ذاتی انسان نباشد و علم قطعی بر ذاتی بودن آزادی و حقوق پیدا شود، معرفت علمی ناقض معرفت دینی می شود. و بالاخره اگر معرفت دینی آزادی و حقوق را ذاتی انسان بشناسد و علم قطعی بر آزاد و حقوقمند نبودن انسان حاصل شود، باز معرفت علمی ناقض معرفت دینی می شود.

آیا معرفت علمی جانشین معرفت دینی می شود؟ این پرسش ما را باز می گرداند به وجود دلیل در خود معرفت دینی و نیز در خود معرفت علمی. اما آیا ممکن است که دلیل معرفت دینی در خود آن باشد و دلیل معرفت علمی نیز در خود آن باشد و یکی ناقض دیگری بگردد؟ نه. وجود دلیل در خود معرفت، موجب توحید دو معرفت می شود. به سخن دیگر، اگر تناقض بوجود آمد، یکی از دو معرفت، هم وزن ظن و مجاز است. بنا بر این، هر یک از دو معرفت که دلیل در خود آنها باشد دیگری را که دلیلش در خودش نیست را نقض و از اعتبار می اندازد و دیر یا زود جانشین آن می شود.

دلیل هر تصدیق و تکذیب قرآن می باید در خود آن باشد:

بدین گونه، هر آیه نه تنها نمی باید معنی ای داشته باشد که میان آن و آیه ای و یا آیه های دیگری اختلاف - چه رسد به تناقض - پدید آورد، بلکه می باید با اصول راهنمای قرآن سازگار باشد و دلیل و رهبری (تعیین ارزش) نیز می باید در آیه باشد. افزون بر این، امر واقع یا امور واقع که در آیه مستند حکم می شود یا می شوند، نیز، امر یا امور واقع مستمر باشد و یا باشند و کلمه ها همان معنی را باید داشته باشند که بطور مستمر داشته اند. زمین و آسمان دو پدیده مستمرند و اگر در زمان پیامبر (ص)، زمین، همین زمینی بوده است که در آن، انسانها زاده می شوند، می زیند و می میرند و آسمان نیز همین فضای گرداگرد زمین بوده است که منظومه شمسی و منظومه های بسیار و کهکشانها و موجودهائی هنوز به شناخت نیامده درآند، نمی باید بنا بر سلیقه عرفانی و یا فلسفی و یا «علمی» تعریف دلخواه را به زمین و آسمان داد. دلیل آیه هائی که در باره زمین و آسمان و رابطه انسان با آنها سخن می گویند، می باید در خود آیه ها باشد و معنی آیه ها با آیه های دیگر اختلاف بیار نیاورد با اصول راهنمای قرآن متناقض نباشد. دانستنی است که هوپرت ریوز Hubert Reeves دانشمند اختر شناس فرانسوی در کتاب «زیباترین سرگذشت جهان» (۱۲) میگوید جهان قیافه نخستین خود را در طول تقریباً میلیاردها سال پس از بیگ بنگ همچنان حفظ میکند و کوچکترین تغییری در حالت پوره همگن آن روی نمیدهد. چهره ای که ما از جهان می شناسیم، همان چهره ای است که جهان در آن روزگار داشته است. جهان، با وسعت بیش از میلیاردها سال نوری، به غایت همگن است. همه جای آن آباد است. بیابان ندارد! حال با این توضیحات به سراغ اینگونه آیه ها می رویم:

۱. قرآن رابطه انسان با زمین و آسمانها و هر آنچه در آنها هستند را تغییر می دهد: زمین و آسمانها مسخر انسانند (۱۳). بنا بر این، همه باورهای که انسان را مسخر جن و انس و نامرئیهای دیگر و ستاره ها و ... قرار می دادند و می دهند، فاقد اعتبار هستند. دلیل درستی این رابطه انسان با زمین و آسمانها نیز، بنا بر تعریف قرآن، در انسان است: عامل صلاح و فساد زمین انسان است (۱۴) و...

اما عقلی که ثنویت را راهنما و منطق صوری را روش می کند، از این آموزش بزرگ غافل می شود. نقش خود را در بجا آوردن حق طبیعت نسبت به عمران از یاد می برد و محیط زیست را ویران می کند. دیروز چنین می کرد. امروز چنین می کند و تا زمانی که رابطه خود را با زمین و آسمانها تغییر ندهد، چنین خواهد کرد. بر انسان است که رابطه قوا با محیط زیست را به رابطه آزاد تغییر دهد و پیش از آنکه کار از کار بگذرد، به عمران طبیعت بپردازد.

۲. و باز بر انسان است که حق طبیعت را با پرداختن به عمران آن ادا کند (۱۵). بر او است که بداند رعایت نکردن حق طبیعت محروم کردن خویشتن از حقوق ذاتی است. چرا که حقوق مجموعه را تشکیل می دهند و رعایت نکردن یکی از آنها، رعایت نکردن همه آنها است (۱۶).

۳. قرآن حکمی را که دلیل صحت در خود آنست جانشین دو حکم دیگر می کند که باورهای استوار و «علمی» بشمار بودند: بنا بر حکم اول، در عالم پیش از چهار عنصر وجود نداشت (برای مثال، فیلسوفان یونان چهار عنصر می شناختند و موجودات ذره بینی را نمی شناختند و زمین را ثابت می انگاشتند و...) و بنا بر حکم دوم، انواع خدایان واقعیت می داشتند و در عالم، وجود، موجودهائی واقعی تصور می شدند که زمان بر خیالی بودنشان شهادت داد و می دهد (از خدایان پرشمار تا پدیده های خیالی ساخته خرافه ها). تصدیق و یا تکذیب وجود پدیده ها در گرو شناسائی است. بر انسان است از تصدیق یا تکذیب جاهلانه باز ایستد (۱۷) و

۴. از آنچه بدان علم ندارد، پیروی نکند (۱۸) و تا علم نجسته است نایستد. قرار دادن هر پدیده در «بقعه امکان»، خواه به چشم آید و یا به چشم نیاید، کاری است که عقل آزاد می کند. دلیل نیز در خود رهنمود است: علم انسان ناچیز است (۱۹) و هرگاه دانسته های خود را علم مطلق بیانگارد، از رشد می ماند و آنگاه اوست که مسخر زمین و آسمانها می شود.

۵. ظن علم نیست (۲۰): دیدن صورت، دیدن تمامی واقعیت نیست. چنانکه به صورت، یک آسمان می بینیم با خورشید و ماه در روز و ستارگان در شب. اما این آسمان ژرفا دارد، نه یک آسمان که آسمانها است. در این باره نیز،

هوبرت ریوز Hubert Reeves میگوید: کیهان بر حسب مراتب تقسیم بندی شده است این تقسیمات عبارتند از توده های کهکشانی متوالی، انبوه های اختر و تک ستاره ها. منظومه شمسی ما متعلق به کهکشانی است که شامل صدها میلیون ستاره است و بصورت صفحه ای مدور و به قطر ۱۰۰۰۰۰ سال نوری ظاهر میشوند. (۲۱)

۶. بنا بر این که قرآن بیان آزادی و روشی است که با بکار بردنش، انسانها آزاد می شوند و با یکدیگر رابطه آزاد برقرار می کنند و راست راه رشد را در پیش می گیرند، بکار انداختن استعدادها و یافتن دانشها کار انسانها است. از این رو، تصدیق ها و یا تکذیب های قرآن تنها نباید مخالف علم قطعی باشند.

۷. رابطه ای را قرآن میان انسان و پدیده های دیگر ایجاد می کند که فضای عقل او را باز و باز تر می کند. توضیح این که چون هستی آفریده مسخر او است، عقل او، در مقام علم جستن بر این هستی، می باید بر آن محاط شود. عقلی که بتواند بر هستی آفریده محاط شود، عقلی است که بتواند در مقام اندیشیدن، با هستی هوشمند این همانی بجوید. آن آزادی بی مثال که انسان را است، این آزادی است.

آیا آیه هایی که از زمین و آسمانها و شیطان و جن و انس سخن می گویند،

با علم قطعی مخالفند؟ نخست بگوئیم

که در این باره ها، علم قطعی و در مواردی علم نسبی نیز وجود ندارند:

- در باب خلقت آسمانها و زمین، یکی، به استناد نظریه «بیگ بنگ» آیه های قرآن را اعجاز می انگارد (۲۲) و دیگری آن را غیر علمی گمان می برد. اما تا ماه هشتم از سال ۲۰۰۸، (بر ساخت آسمان علم cosmologie کیهان شناسی) نجسته است (۲۳) و مواد بکار

نشده رفته در آن نیز، به تمامه، شناسائی اند. ژرفای قابل مشاهده آسمان را ۴۳ میلیارد

سال نوری برآورد کرده اند. تنها در این حد دانسته وجود دارد که کهکشانهای بسیار وجود تحول تدریجی انجام گرفته است و دارند، کیهان در انبساط است. از پیدایش و مرگ ستاره ها و شهابها اطلاعات اندکی در دسترسند. دین سان، آیه های قرآن در باره خلقت زمین و آسمانها، به علم قطعی ناموجود به کنار، با علم نسبی موجود نیز ناخوانی ندارد. به خصوص اگر به خاطر آوریم که در همه جامعه ها - و نه تنها نزد جامعه عرب روزگار پیامبر (ص) - عدد هفت، وقتی سخن از پدیده های بزرگ به میان است، کثرت معنی می دهد. چنانکه در ادب فارسی، عدد هفت در «از هفت دولت آزادم» و یا در «هفت اقلیم یک وجب زمین ندارم» و یا «در هفت آسمان یک ستاره ندارم» و... منحصر کننده سرزمین ها و دولتها و آسمانها به عدد هفت نیست. بلکه همه روی زمین و همه دولتها و همه آسمانها معنی می دهند. یادآور می شود که هفت آسمان در قرآن را، فراوان آسمان نیز معنی کرده اند (۲۴).

● آیه ۲۷۵ سوره بقره در باره ربا خواران است. ندانستم از چه رو، مَخْبَطُ شدنشان توسط شیطان، غیر علمی است؟ پیش از آنکه عصر سرمایه سالاری شود، مشکل بود انسان دریابد مَخْبَطُ شدن انسانهایی که پول را خدا کرده و در بندگی او، از ویران کردن انسان و جاندار و محیط زیست، هیچ پروا نمی کنند، به چه معناست. اما امروز، دیگر چرا نباید دلیل صحت آیه را در خود آیه دید؟ از قرار، ناعلمی بودن امری آیه در مَخْبَطُ شدن توسط شیطان است. اما صرف نظر از آیه های قرآن که در آنها رابطه انسان و شیطان تشریح شده اند، تأمل در همین آیه، به اهل خرد و عبرت این واقعیت را می آموزد که ربا یک رابطه قدرت است و هر رابطه قدرتی را عقل قدرت مدار برقرار می کند. هر اندازه این رابطه ویرانگرتر، عقل مشوش تر می شود. آیا نشنیده اید که مستبدها بتدریج مَخْبَطُ و سرانجام دیوانه می شوند؟ اما به ترتیبی که توضیح دادم، نه بیان قدرت و نه خود قدرت بمثابه رابطه قوا

میان مسلط و زیر سلطه، بدون مجاز ساخته نمی شوند. مجاز، نوعی رابطه انسان با خارج از خود نیز هست. خارج از او، آن پدیده ذهنی و یا عینی که انسان بدان شکل ذهنی دلخواه خود را می دهد و می تواند شکل‌های گوناگون به خود بگیرد و هر دم بشکلی بدرآید، شیطان است. بدین قرار، قرآن، با تغییر تعریف شیطان، انسان را از باورهای دست و پاگیر پیشین (به یاد آوردن دوران تفتیش عقاید در اروپا بسی عبرت آموز است)، آزاد می کند. توضیح این که این انسان است که در پی قدرتمداری، به شیطان نقش می دهد و بسا شیطان خود را می یابد. (۲۵)

● در باب آیه ها پیرامون جن و انس، گوئیم: این سخن که چون خداوند وجودشان را تصدیق می فرماید پس هستند (۲۶)، دلیلی است که در بیرون از آیه ها قرار می گیرد و نپذیرفتنی است. می باید در پی شناخت شد و پدیده هائی که یافت می شوند دلیل صحت تصدیق قرآنی می شوند. چنانکه شماری از آفریده هائی که به چشم آدمیان نمی آیند، یافته شده اند و اینک می دانیم که وجود دارند. جن و انس و فرشته و پدیده هائی که در آسمانهاوند شامل تمامی آفریده هائی می شوند که به چشم نمی آیند (قول پیامبر (ص)) و شناسائی همه آفریده که به چشم نمی آیند برعهده انسان است. انسان شماری از آنها را شناسائی کرده است. خود نیز نامرئی هائی را ساخته است. آفریده هائی که هنوز شناسائی نشده اند را می باید در بقعه امکان افسوس که نهاد و موضوع علم قرار داد. مسلمانان قرآن را نه بر اصول راهنمای آن که بر اصل ثنویت و با استفاده از منطق صوری خوانده اند و می خوانند و رهنمودهای آن را بکار نبردند و نمی برند. وگرنه آن راست راه رشد که انسانها را از روابط قوا آزاد و برعلم بر کیهان و هرآنچه در او است، سرباز می کرد را مسلمانان در پیش می گرفتند و انسانها را بدین راه می خواندند. اینک که رابطه قرآن بمثابه بیان آزادی را با علم شناسائی کردیم،

می دانیم چرا نباید تصدیق و تکذیبهای قرآن را با نظریه های علمی سنجید. زیرا، نظریه ها علم قطعی نیستند و در معرض ابطال نیز هستند و نباید قرآن را در معرض تصدیق و تکذیب روزمره قرارداد. به این معنا که نباید قرآن را مانع رشد علمی گرداند و نیز نباید نظریه علمی را علم قطعی گرداند و بدین کار مانع رشد آن شد. زیرا دلیل هر حکم، هر تصدیق و هر تکذیب، می باید در خود آن باشد و نیز چون از معرفت دینی سخن بمیان است، ارزش گذاری (به و بهتر و بهترین و بد و بدترو بدترین) نیز می باید در خود حکم و تصدیق و تکذیب باشد. با این روش است که اصل موازنه عدمی هم در نگاه به قرآن و هم در پیشبرد علم کاربرد پیدا می کند و راه را بر رشد انسان و آبادی طبیعت در آزادی و استقلال می گشاید.

مآخذها و توضیح ها :

۱ و ۱۱ - الوین توفلر براینست که موج دوم (تمدن صنعتی) به پایان رسیده و موج سوم (انقلاب الکترونیک) تمدن جدید را جانشین می کند. او در کتاب موج سوم (ترجمه شهیندخت خوارزمی)، می کوشد راه صلح آمیز از تمدن صنعتی به تمدن جدید باز کند. به ترتیبی که برای مسائلی راه حل بجویند که تمدن صنعتی پدید آورده است. فصل بیست سوم کتاب، از لحاظ ایرانیان خواندنی است زیرا در این فصل، ایران را الگوی شکست «راه رشد»ی موضوع بحث قرار می دهد که تنها راه رشد گمان می رفت اما در ایران و در بسیاری از کشورهای جهان مسئله ها ساخت که راه حل می طلبند.

۲ - نگاه کنید به مقاله *Modèle standard de la cosmologie* سایت Wikipédia، *l'encyclopédie libre*

۳ - نگاه کنید به فصل عدالت در اصول راهنمای اسلام نوشته ابوالحسن بنی صدر. قرآن در آیه های بسیار می پرسد: آیا آنها که می دانند با آنها که نمی دانند برابرنند؟ (سوره زمر، آیه های ۹ و ۲۹ و انعام، آیه ۵۰ و...)

۴ - قرآن، سوره اسراء، آیه ۳۶

۵ - علم از موضوع هایی است که بیشترین آیه های قرآن بدان ها

اختصاص یافته اند. از این نظر که کار علم، شناسائی حق (= واقعیت آن سان که هست و حقوق ذاتی هر موجود زنده) است، علم به دین می رسد هرگاه دین بیان حق باشد. دلیل صحت آیه های قرآن که علم را شناسائی حق می شمارند، در خود این آیه ها است. چرا که به تجربه عملی، انسان در می یابد که علم از راه شناخت واقعیت و حق، به دین حق می رسد.

۶ - نگاه کنید به L'esprit, Cet Inconnu - نوشته Jean- e Charon در پی انتشار کتاب، این فیزیک دان فرانسوی، کتاب های دیگری تألیف و انتشار داده است. از جمله، در کتاب Mort, voici ta défaite او توضیح می دهد که این بار دانش فیزیک است که بقای روح را محتمل می داند. هرگاه علم به بقای روح قطعیت پیدا کند، آنگاه می توانیم بگوئیم معرفت علمی به معرفت دینی باز رسیده است. و کتاب Les Lumières de l'invisible او بس عبرت آموز است برای آنها که از قرآن نیاموختند شناختن نامرئی ها.

۷ - نگاه کنید به صفحه ۴۶۳ کتاب مغز متفکر جهان شیعه امام جعفر صادق (ع) تحقیق مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ، ترجمه ذبیح الله منصور، چاپ نهم. و نیز در باره اثر اشعه ماوراء بنفش در بیمار شدن، نگاه کنید به سایت آفتاب حقیقت.

۸ - کیهان شناسان موادی را که در پدیده های کیهان بکار رفته اند را عبارت می دانند از

● ماده معمولی (اتم، مولکول، الکترون و...) که بمیزان ۵ درصد در ترکیب کیهان سهم دارد.

● شکل دیگری از ماده که ماده سیاه و یا ماده تیره خوانده می شود. که از ماده معمولی پدید نیامده است. از اجزائی ترکیب شده است که هنوز بدرستی شناخته نیست. این ماده بمیزان ۲۵ درصد در ترکیب کیهان شرکت دارد.

● نوع دیگری از انرژی که طبیعت آن بدرستی شناخته نیست. که انرژی سیاه خوانده می شود و بمیزان ۷۰ درصد در ترکیب کیهان سهم دارد. میزان این انرژی احتمال می رود در کیهان ثابت باشد.

● تشعشع الکتروموانیتک، بطور عمده به شکل بن یک نواختی از فوتون ها فرآورده مرحله ای که در آن کیهان داغ و متراکم بوده است.

● بن کیهانی نترینوس که هنوز اطلاع مستقیم از وجود آن در دست نیست و بطور غیر مستقیم ترصد شده است.

● *fond cosmologique d'onde gravitationnelles* که نه مستقیم و نه غیر مستقیم شناسائی شده است.

● ضد ماده که در گذشته به اندازه ماده وجود داشته است و اینک بسیار کم از آن وجود دارد.

۹ - Modèle standard de la cosmologie

۱۰ - صفحات ۱۲۱ تا ۱۳۵ جلد اول کتاب Michel Foucault, Histoire de la sexualité ، انتشارات Gallimard

۱۲ - زیباترین سرگذشت جهان نوشته Hubert Reeves ، ترجمه دکتر هوشمند کرمان، چاپ ۱۳۷۶، صفحه ۵۲

۱۳ - قرآن، سوره لقمان، آیه ۲۰ و بقره آیه ۲۷۵ و ...

۱۴ - قرآن، سوره روم، آیه ۴۱

۱۵ - قرآن، سوره هود، آیه ۶۱

۱۶ - نگاه کنید به فصل حقوق بشر از کتاب انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن، نوشته ابوالحسن بنی صدر و نیز خاصه های حق صفحات ۱۲۱ و ۱۲۲ همان کتاب

۱۷ - قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۶۶ و نساء، آیه ۱۷۱ و نور، آیه ۱۵ و ...

۱۸ - قرآن، سوره اسراء، آیه ۳۶

۱۹ - قرآن، سوره اسراء، آیه ۸۵

۲۰ - قرآن، سوره های نساء، آیه ۱۵۷ و حجرات، آیه ۱۲ و نجم، آیه ۲۸ و

۲۱ - زیبا ترین سرنوشت جهان صفحه ۵۱

۲۲ - نگاه کنید به مقاله ها زیر عنوان

«معجزه قرآن در مورد جو زمین در سایت آفتاب و

«معجزه قرآن در باره آسمان» در سایت مقالات علمی.

۲۳ - نگاه کنید به مقاله **Cosmologie** در سایت **Wikipédia**

۲۴ - نگاه کنید به مقاله احمد تفضلی در سایت دائرة المعارف بزرگ اسلامی

۲۵ - قرآن، سوره های نساء، آیه های ۳۸ و ۷۶ و ۱۱۷ و اعراف، آیه های ۳۰ و ۲۰۰ تا ۲۰۲ و زخرف، آیه ۳۶ و ...

۲۶ - نگاه کنید به فصل جن در کتاب نگاهی به قرآن از سید علی اکبر قریشی.

شماره ۷۰۶ - ۲۵ شهریور ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر
قرآن در اندیشه موازنه عدمی - ۱۳

"بیان آزادی و روش"

پرسش نهم:

استدلال دیگری که از سوی هواداران نظریه "قرآن، کلام محمد" ارائه می شود این است که اگر این کتاب برخاسته از تجربه شخصی پیامبر نبود، بحث هایی چون تدریج النزولی بودن، ناسخ و منسوخ بودن، مجمل و مبین و اطلاق و اختصاص به این شکل که الان در قرآن دیده می شود، نمی توانست باشد. در این جا به مواردی چون تغییر قبله، حکم شرب خمر و احکام جنگ و جهاد و... می توان اشاره کرد که همگی در همین متن موجود

دارای احکام متنوعی هستند. از این دیدگاه، وجود این چندگونگی در واقع نشان می دهد که متن قرآن، تابع حالات و شرایط شخص پیامبر و جهان-زیست وی بوده است که او هم به عنوان یک انسان به ناچار شاهد تغییر و تحولو رشد بوده است. انسانها در روند تکاملی خود، تغییر پیدا می کنند و ممکن است دیدگاههای آنها هم تغییر پیدا کند. بدین ترتیب پیامبر هم که تغییرات زیادی در زندگی اش پیدا شده بود، مشمول همین مسئله است. آیا این برداشت از رابطه پیامبر و قرآن را تأیید می کنید؟

پاسخ مختصر:

هرگاه تنها به بررسی صوری موضوع بسنده کنیم، ادعائی را که این پرسش بر اساس آن به اندیشه و قلم آمده است، یعنی تغییر احکام به تناسب تغییر اوضاع و احوال، موجه می یابیم. اما از راه فایده تکرار، باز لازم است خاطر نشان کنیم که کار منطقی که اصالت را به صورتها می دهد، غافل کردن عقل از واقعیت و حقیقت است و بنابراین نباید فریب ظاهر ادعا را خورد. قانع شدن به صورتی که در همین موضوع از سوی عقل مدعی ساخته و پیش کشیده شده است، می تواند آدمی را از رهنمودهائی غافل کند که به کار برخورداری او از آزادی و حقوق ذاتی خویش می آیند. قرآن بیان آزادی است و در نحوه بیان و ثبات و تغییر احکام، از جمله احکامی که در پرسش آمده است، نیز روش درخور بیان آزادی را اتخاذ کرده است؛ روشی که مبتنی بر سازگاری کامل میان اصول راهنما و فروع است، تجربی و تدریجی است، هماهنگ با منطق زندگی است، گشوده است و به ضرورت تحول حقوقمدارانه از جامعه بسته به جامعه باز نظر دارد. اما این مجمل نیاز به توضیح دارد که دعوت می کنیم توجه فرمائید.

ثابت ماندن اصول و تحول پذیری احکام:

نخست به پاسخهایی که به پرسشهای ششم و هفتم ارائه شد بازگردیم:

در آنجا از دو تحول، یکی تحول جامعه‌ها "در روابط قوا" و دیگری تحول جامعه‌ها "از روابط قوا به روابط آزاد" سخن گفتیم. بر این اساس، هرگاه تحول نوع اول را دلیل برای تغییر احکام و قواعد حقوقی بپذیریم، در جهان امروز، از رژیمهای بسته و تبعیض محور حاکم بر ایران امروز و طالبان دیروز گرفته تا رژیمهای چین و روسیه و اروپا و امریکا - که در نظامهای حقوقی اشان هوشمند هستند و خودی را از غیر خودی در برخورداری از حقوق تمیز می دهند!- وجود دارند. اگر بنا بر اصل تغییر احکام بر اساس روابط قوا باشد، نه تنها به تعداد این کشورها، بلکه به تعداد وضعیتهای پدید آمده روی کره زمین، می باید دائم در فکر ابداع احکام تازه به جای احکام موجود در قرآن باشیم، مگر این که نظامهای حقوقی و جزائی جامعه خاصی (برای نمونه نظام حقوقی فرانسه یا ایتالیا یا آلمان) را به عنوان الگوی ثابت خویش برگزینیم و احکام آن را در جا جانشین احکام قرآن بگردانیم. اما این روش را استبدادها در ایران و ترکیه و استعمار گران در مستعمره های خود بکار برده اند و به شکست انجامیده است. در خود مغرب زمین نیز که الگو تصور می رفت، با وجود این که نظامهای حقوقی و جزائی جدید فرآورده تحول تاریخی درونی خود آنها بوده است، امروزه از بحران و یا دست کم انواع نابسامانیها، از جمله نابسامانی بر خاسته از مسابقه جرم و قانون، در حال وقوع است. چرا که انسان در برابر قدرت سرمایه، روز به روز، تنها تر و بی کس تر می شود. به عنوان شاهد مثال کافی است در خود غرب در حجم فزاینده جرم ها و تشدید کیفرها برای حفاظت از حریم سرمایه و به خاطر توسعه بازار، تأمل کنیم:

به عوض جرم زدایی، با کاستن بار زور از روابط فرد با فرد و گروه با گروه، مهار و تخریب نیروهای محرکه و حفظ نظام اجتماعی سرمایه داری، به انواع مخدرها و سکس و پول و دیگر نمادهای قدرت، امکان عمل داده می شود. اما اگر ملاک، گذار از روابط قوا به روابط آزاد و از نظام اجتماعی بسته یا نیمه بسته به نظام اجتماعی باز باشد، تغییر احکام نمی باید مطابق نیازهای نوشونده ساخت قدرت تغییر کند، بلکه می باید تابع سامانه هائی از اصول راهنما باشد، به گونه ای که هر تغییر در احکام حقوقی و جزائی، ضمن اینکه

ترجمان گذار از رابطه های قوا به رابطه های آزاد باشد، مانع از بازگشت به اعتیاد به بندگی قدرت شود.

در پاسخها به پرسشهای پیشین، این سامانه ها را شناسانده ام. اینجا تنها خاطر نشان می کنم که در قرآن، همچون روش، ناسخ و منسوخ و مطلق و مقید و... را، نه به «حالات و شرائط» پیامبر (ص) که به روشی که خود قرآن پیش می کشد و انسانی که بسا همواره از آزادی و حقوق خویش غافل است، می باید سنجید. هرگاه با چنین نگاهی به احکام موجود در قرآن بنگریم، واقعیتها و حقوقی را می بینیم که منطقی و مدعی را از دیدنشان ناتوان کرده است. از جمله این واقعیتها و حقوق را:

۱. در قرآن، اصل تغییر احکام در ارتباط تنگاتنگ با اصل تغییر از روابط قوا به روابط آزاد و در پرتو اصول راهنما معنا می یابد. قرآن خود این روش را بکار می برد و به انسان هم می آموزد. برای مثال، در باب نوشیدنهای الکلی، قرآن هم روش تجربی و تدریجی تحول را می آموزد و هم روش تغییر حکم را. توضیح این که:

۱/۱. موضوع حکم در آیات مربوطه، شراب و شرابخواری است. این موضوع یک امر واقع مستمر است، امری نیست که فقط در دوران پیامبر واقع شده باشد و بس. پس رهنمود می دهد که هنر قانونگزاری در تشخیص امور واقع مستمر از امور واقع متغیر است.

۲/۱. میان آیه های مربوطه، هیچگونه تناقضی نیست. یعنی در آیه ای حکمی را نمی یابیم که در آیه ای دیگر، همان موضوع با حکمی دیگر نقض شده باشد. حکم بعدی حاصل جریان تجربه و بیانگر رشد است.

۳/۱. روش آیه ها، تجربی (که بدان باز می پردازم) و تدریجی است. به تدریج که انسان بر آزادی و حقوق خود عارف می شود و رابطه ها، رابطه های آزاد می شوند، هشدار جای به حکم بر اجتناب می سپارد. (۱)

۴/۱. در مورد مشروب مستی آور و در تمامی موارد دیگر، تغییر حکمها افزون بر سه ویژگی بالا، واجد این ویژگی مهم نیز هستند که پیوسته در جهت خشونت زدائی بیشتر و از این رو متناسبتر با روابط آزاد تر انسانها می شوند.

۲. اما آیا قرآن به مثابه روش، خود این روش را مستقیماً می آموزد و یا اینها برداشتی یا به اصطلاح رایج قرائتی از جمله برداشتها و قرائتها هست و خود قرآن در این باره تصریحی ندارد؟! قرآن خود این روش را می آموزد و بمثابه بیان آزادی جز این روش نمی آموخت. به این شرح:

۱/۲. قرآن می گوید «ام الكتاب» ثابت و خداوند، حکمها را برابر با آن ایجاد و یا محو می کند. (۲) طرفه این که در فقه تکلیف مدار، این «ام الكتاب» است که محو شده است و مطلق و مقید، و عام و خاص، و ناسخ و منسوخ مجوز از خود بیگانه کردن دین در بیان قدرت گشته و دامنه این از خودبیگانگی تا بدانجا رسیده است که «لا اکراه فی الدین» (دردین اکراه نیست) نیز در فقه رایج عملاً به آیه ای منسوخه بدل گشته است!

با این که «ام الكتاب» را اصول راهنما دانسته اند، (۳) اما هیچ اثری از رعایت آنها در تبیین احکام و تحول آنها مشاهده نمی شود.

۲/۲. هر نسخی یا تغییر حکمی که با رعایت ضوابط چهارگانه بالا و اصول راهنما انجام پذیرد، حکم تازه، حکمی بهتر از حکم پیشین باید باشد (۴).

۳/۲. بدین سان، قرآن خود می گوید شامل دو بخش است: بخش اول، «ام الكتاب» است که شامل سامانه های اصول راهنمای بیان آزادی است و بخش دوم، احکام و رهنمودها برای تحول از روابط قوا به روابط آزاد است. رهنمودهائی که انسان را بر آزادی و حقوق خویش عارف نگاه می دارند و روشهای عقل آزاد را از جمله در کتابهای کیش شخصیت و عقل آزاد، یک به یک توضیح داده ام. در کتاب عقل آزاد، روش مقایسه ای شیوه ها و قواعد حاکم بر عقل قدرتمدار را نیز یک به یک تشریح کرده ام، تا فهم معنای عقل آزاد آسانتر شود. هر عقلی که آزادی خویش را بجوید، کتاب را روان و شفاف و آسان خواهد یافت چرا که روشها را می شناساند.

در ادامه از روش دیگری بحث بمیان می آورم که قرآن به انسانهای خواستار آزاد شدن از روابط قوا می آموزد. چرا که تا انسانها آزادی و حقوق خویش را باز نشناسند و رابطه ها را بر وفق این حقوق، برقرار نکنند، بیان آزادی و اصول راهنمای آن را به چشم عقل نمی بینند و تغییر احکام همچنان تابعی از روابط قوا می شود.

روشهای آزادی از روابط قوا در قرآن:

آدمی آزادی را در می یابد و قدرت را از میان بر می دارد اگر روشهای زیر را که قرآن می آموزد، درپیش گیرد:

۱. خویشتن را موجودی مستقل و آزاد بداند و حق تصمیم را ذاتی وجود خویش و غیر قابل انتقال بشمارد و اطاعت در مقام تصمیم گیری را محالی شناسد که حتی زور مطلق - هرچند در وجود نیامدنی است - نیز نمی تواند آن را ممکن کند. اما برای توضیح بیشتر این موضوع، ذکر نکاتی لازم است: ۱/۱. مقام تصمیم گیری، مقام اطاعت نیست، به این دلیل ساده که هنوز امری بوجود نیامده است تا اطاعت کردن یا نکردن معنی پیدا کند. تصمیم، کاری درونی هر انسان است و کسی نمی تواند جانشین دیگری در گرفتن تصمیم شود. زیرا کسی از انگیزه ها و معلومها و داده ها و اطلاعاها و اصل راهنما و هدف و روش انسان دیگری آگاه نیست و بفرض هم که آگاه شود - که امری نزدیک به محال است - تصمیم گیرنده نمی تواند خویشتن را از انگیزه ها و معلومهای و... خود خالی، و از انگیزه ها و معلومها و... اصل راهنما و روش کسی که می خواهد به جای او تصمیم بگیرد، پر کند. این کار نشدنی است. تصمیم جمعی را نیز اعضای جمع می باید بگیرند و این حق و توانائی نیز قابل انتقال به جمع دیگر و یا یک شخص، ولو عضو جمع نیست. از این روست که فرمود: هرکس خود خویشتن را هدایت می کند و امر آنها شورا میان خود آنهاست (۵).

۲/۱. مقام برخورداری انسان از حقوق خویش نیز مقام اطاعت نیست. زیرا این حقوق ذاتی انسانند و انسان خود می باید زندگی خویشتن را عمل به حقوق بگرداند. می توان انسانها را به آگاه شدن از حقوق خویش و عمل به این حقوق خواند، اما نمی توان جانشین کسی در عمل به حقوق او شد و نیز نمی توان به زور، انسانها را بر آن داشت که به حقوق خود عمل کنند. راستی اینست که انسانها از راه عمل به حقوق خود، از روابط قوا آزاد می شوند و

در جامعه آزاد، انسانها از راه بکار انداختن استعدادهای خویش و برخوردار شدن از حقوق خود، جامعیت می جویند.

۳/۱. هرگاه گفته شود در جهان امروز، جامعه هائی وجود دارند که در آنها، اعضای جامعه نمایندگانشان را بر می گزینند و حق تصمیم خود را به آنها واگذار می کنند، گوینده اگر خود را از بند منطق صوری رها کند و واقعیت را همان سان که هست ببیند در می یابد که در این جامعه ها نیز مردم حق تصمیم خود را به کسی واگذار نمی کنند چرا که شدنی نیست. آنها قانون اساسی را خود تصویب می کنند. در هر دوره، در باره برنامه هائی که به آنها پیشنهاد می شود، تصمیم می گیرند و به کسانی رأی می دهند که برنامه مطلوب تر را پیشنهاد کرده اند. منتخبان پر شمارتر، مجریان برنامه مصوب اکثریت جامعه هستند. منتخبان کم شمارتر، نیز از دید تصمیم رأی دهندگان، مأمور نظارت و انتقاد و هشدار به جامعه می شوند. اما آیا در عمل نیز، چنین است؟ نه. آنها که اکثریت پیدا می کنند به تمامی وعده های خود عمل نمی کنند. از این رو، نظریه سازانی که دموکراسی را موضوع کار خود کرده اند، وفا نکردن به عهد منتخبان را یکی از فسادهای می دانند که دموکراسی را فاسد می کند.

۴/۱. مقام اجرا، مقام اطاعت است. در قرآن، اطاعت از خداوند و رسول او، اطاعت از امر معرفی شده است. کدام امر؟ امر به بازشناسی حقوق خویش و حقوق دیگری و امر نپذیرفتن حکم زور (۶). از آغاز تا پایان کتاب، آیه ای نمی توان یافت که در آن، خداوند از انسانی خواسته باشد از حق تصمیم خود چشم بپوشد، بلکه با تأکید از او خواسته است خود را چون مرده در دست مرده شویانی که ارباب قدرت هستند، قرار ندهد (۷). البته اطاعت از رسول، در مقام قضا نیز هست. بدیهی است مراجعه به قاضی آزاد است ولی مراجعه کنندگان، می باید حکم قاضی را که خود برگزیده اند، اطاعت کنند.

۵/۱. از آنجا که در پی تصمیم نوبت عزم و اجرا می رسد، تصمیم گیرندگان یا خود آن را اجرا می کنند، که در این حالت خود «ولی از خویش» هستند و در واقع به هنگام اجرا از خویشان اطاعت می کنند، و یا کس یا کسانی را

بر می‌گزینند که مجری تصمیم آنها شوند و از منتخبان خود اطاعت می‌کنند. (۸)

و چون در آیه‌ها نیک تأمل کنیم به امر مهمی پی می‌بریم: اطاعت (که در لغت نیز از طوع و رغبت است) نسبت به حق، نیاز به نبود زور و بود رغبت و بسا کمال رغبت دارد و حال این که پیروی از طاغوت، نیاز به بود زور و نبود رغبت دارد. بدین قرار، آنها که تن به اطاعت از حکم زور می‌دهند، یا زور باورند و یا خویشتن را ناتوان و به چنین اطاعتی ناگزیر می‌بینند.

۲. از آنجا که انسان حق تصمیم دارد و او از استقلال و آزادی در گرفتن تصمیم برخوردار است، لاجرم می‌باید نفس خویش را مکلف (۹)، و خویشتن را مسئول بداند و اعتماد به نفس داشته باشد. چنین کسی می‌تواند روشهایی را بکار برد که او را از روابط قوا آزاد می‌کنند و در برابر زور و زورمداری پیروزی را نصیب او می‌کند. این روشها که در قرآن به تکرار آمده‌اند عبارتند از:

۱/۲. درس اولی که قرآن می‌آموزد و بس بزرگ، این درس است: هیچ انسانی نمی‌تواند غفلت دیگران از حقوق خویش و اعتیادشان را به اطاعت از زور، وسیله توجیه تسلیم شدن به حکم زور کند. بر او است که بداند اگر هم یک تن باشد و بر حق بایستد، نه تنها به آزاد زیستن و رشد کردن تواناست، بلکه به تغییر دادن نیز تواناست چرا که سخنگو و بیان‌کننده همه انسانها و بلکه تمام هستی در آزادی و حقوق ذاتی است.

۲/۲. انسان استقلال و آزادی در گرفتن تصمیم را از دست می‌دهد هرگاه، تجربه را روش نکند. اما تجربه را روش کردن به چند چیز تحقق پیدا می‌کند؛

• دانستن این واقعیت که روش علم، علم است، روش آزادی، آزادی است، روش حق، حق است و روش قدرت، زور است. کسی که می‌خواهد دانشمند شود، آموختن علم را روش می‌کند. کسی هم که می‌خواهد آزادی بجوید، آزاد شدن را روش می‌کند. همانطور که خواهان قدرت، زور را در اشکال گوناگونش روش می‌کند.

● دانشجویی را بایستی دائمی گرداند به تربیتی که تجربه، هیچگاه رها نشود. و البته در سیر و سلوک دانشجویی نکته اصلی توجه به نقد است که از طریق روش تفکر انتقادی، دائماً از نقصهای دانش کاسته می شود و یا اگر دانسته، آمیخته ای از علم و جهل است، از جهل زدوده می شود (۱۰)، چنانکه با هر دست‌آورد جدیدی، علم پیشین بماند و نقص و جهل از میان بروند و یا از میزانشان کاسته گردد. رابطه ناسخ با منسوخ همین است. روشی که قرآن می آموزد، همین است. الا این که مدعی می پرسد: انسان از علم کمتر به علم بیشتر می رسد اما خداوند علم مطلق است او چه نیاز به ناسخ و منسوخ دارد؟ پاسخ اینست که او نیاز ندارد، این انسانها هستند که نیاز به تغییر روش برای رهایی از بندگی قدرت را دارند. حکم وقتی محتوای زور زدائی است، می باید زمانی به انسانها ارائه شود که آمادگی یافته باشند. پس این انسانها هستند که نیاز به آماده شدن دارند. جامعه اسلامی آزادی که می باید اسوه و الگو می شد، در روش آزاد شدن و رشد کردن در آزادی و دوری گرفتن در فراخنای لاکراه و... (= اسلام) الگو می شد. باید ناسخ و منسوخ را بعنوان قانون رشد می آموخت. اعضای آن جامعه و همه انسانها می باید نقش و مسئولیت خویش را در حفظ بیان آزادی از تبدیل به بیان قدرت می شناختند و بشناسند. هرگاه انسانها نقش و مسئولیت خود را شناخته بودند، کجا ممکن بود ولایت مطلقه فقیه را به آنها تحمیل کرد؟ کجا ممکن بود کسی بتواند ادعا کند ولایت فقیه مقدم بر احکام دین است و ولی فقیه می تواند احکام دین را تعطیل کند؟ کجا ممکن بود...

از آنجا که از عیبهای انسانها، یکی اینست که تجربه را در نیمه رها می کنند و بسا امر و نهی قدرتمدارانه را روش زندگی می کنند، حاصل تجربه خود را با جویندگان روش در میان می گذارم: از کارهایم، یکی نگارش اصول راهنمای اسلام است. میان نخستین کار و یافته های امروز، ۴۰ سال فاصله است. در طول این مدت، تحقیق در این اصول رها نشده است. حال اگر کار اول با کار دوم مقایسه شود، مشاهده می شود که کار دوم کار اول را در بر می گیرد. بخشی از کاستی های کار اول در کار دوم، جبران شده اند. کار اول در کار دوم، جبران شده اند. کار دوم نسبت بکار اول، نارسائی های

کمتری دارد. شامل یافته های جدید نیز هست. به همین ترتیب، کار سوم شامل دو کار قبلی و شامل یافته های جدید و فاقد بخشی از نقصها و نارسائیهای دو کار قبلی است. تحقیق ادامه یافته است و هرگاه فرصت بیابم و کار چهارم را آماده انتشار کنم، باز شامل کارهای پیشین می شود و بسا از نقصهای موجود در آنها فارغ می گردد.

درس این روش اینست که تجربه یک جریان مداوم است. روش تجربی روشی نیست که تجربه ای را انجام دهی و هرگاه به نتیجه نرسیدی، رها کنی و به تجربه دیگری پردازی. روش، وقتی تجربی است که بهنگام برخوردن به مشکل و یا نرسیدن به نتیجه، عاملهای موجد مشکل و یا علتهای به نتیجه نرسیدن را بجوئی و آن عاملها را نسخ و تجربه را تا رسیدن به نتیجه مطلوب ادامه دهی.

• بدین سان، دانشجوی تجربه گر در جستجوی حق، دو چراغ راه دارد: یکی نسخ نسخ پذیرها و دیگری شفاف شدن مبهم و یا شفاف تر شدن شفاف. این چراغ، آدمی را از تفاوت دو کس با دو روش نیز آگاه می کند: کسی که آزادی را هدف و روش می کند، خط پندار و گفتار او، به یمن نسخ نسخ پذیرها و شفافیت بر شفافیت افزودن، در حال مستقیم شدن است. اما کسی که قدرت را هدف و روش می کند، به خاطر این که پندار و گفتار و کردارش، ضد و نقیض می شوند، زمان به زمان، از خط مستقیم بیشتر فاصله می گیرد. اولی در نور علا نور رشد می کند (۱۱) و دومی در ظلمات فرو می رود و فرو می ماند (۱۲).

۳/۲. در زندگانی اجتماعی نیز، هرگاه تجربه و آزمون (سنت ابتلا) رویه شود، حقوق انسان و حقوق جمعی انسانها محک می شود و با همان دو چراغ، ناشناخته ها شناخته و هرگاه نسخ پذیر باشند، نسخ می شوند. بدین سان، جامعه هیچ عضو و استعداد خود را از دست نمی دهد. اعضای آن یکدیگر را به حقوقمندی می پذیرند (۱۳) و رابطه ها با یکدیگر را رابطه های آزاد می کنند.

با آنکه قرآن، جای جای، ابتلا را روشی می خواند که خداوند بکار می برد، (۱۴) در جامعه های مسلمان، این روش یکسره مفقود است. در جامعه

های شیعه نیز، عقل توجیه گر به یاد سنت ابتلا نمی افتد و بر آن می شود برای زندگی و مرگ علی (ع) و فرزندان او، این یا آن توجیه را بسازد. حال آنکه آنها شجاعان و هنرمندانی بودند که از ورود در ابتلا نهراسیدند، با تمام وجود برحق ایستادند، قدرت پرستان را شناساندند و، بدین ابتلا، منسوخشان کردند (= آشکار کردن نقص و زور از روش آنها)

بدیهی است شرط ورود در ابتلا، حق مداری است. چرا که زورمدار نمی تواند زورمدار را به آزمون بخواند. بدین خاطر که از جنس اوست و بنا بر قاعده، در این رابطه، این زورمندتر است که سلطه می جوید. حال آنکه در رویارویی حقمدار با قدرتمدار، این قدرتمدار است که یا می باید قدرت را رها کند و یا ماهیت زور پرست خویش را آشکار کند. بدین قرار، در رویارویی سرور آزادگان، حسین، با نماد قدرتمداری، یزید، تمام حق با تمام قدرت (= زور) رویارو شد. درسی که این آزمون می آموزد این نیست که خلافت اموی زوال جست، چرا که آن استبداد و بسا بدتر از آن، تا زمان ما، در این و آن جامعه، برقرار شده اند و هنوز وجود دارند. درس آن تجربه اینست که وقتی یک طرف قدرت را در انحصار دارد و طرف دیگر، البته اکثریت بزرگ جامعه تحت استبداد، مقهور قدرت شده است، رویارویی پیروزمندانه در برابر استبداد ممکن است. اگر جامعه بر خیزد و بر حق بایستد و ستون پایه های قدرت را از میان بردارد، پیروزی او قطعی و بدون برگشت است، زیرا استبداد منسوخ می شود. اما اگر هم جامعه برنخاست، هر گروه و بسا هر فرد که بر خیزد و بر حق بایستد، پیروز می شود. با این تفاوت که در حالت اخیر جریان نسخ استبداد، طولانی می شود. از این رو، هر کس می باید نفس خود را مکلف بداند و به یمن جهاد اکبر، نماد حق بگردد و شجاعت ورود در ابتلا را در خود پیوردد و با ورود در آزمایش، راه استقلال و آزادی انسان را هموار کند.

بدیهی است کس یا گروهی که وارد ابتلا می شود و یا می شوند، از زورپرستان پاداش نیکو دریافت نمی کند و یا نمی کنند. چنانکه، هم اکنون با وجود سپری شدن ۱۴ قرن و روشن شدن موضوع قیام عاشورا، زورپرستانی هستند که حسین، نماد آزادی، را «یاغی» ای می دانند که بر خلیفه مسلمین

خروج کرد و زورپرستان نوع دیگر، برادر ارشد او، حسن (ع) را به خاطر صلح با معاویه سرزنش می کنند و از خود نیز نمی پرسند مگر نه به یمن ورود علی و فرزندان او در ابتدا بود که ماهیت معاویه و استبداد بر جامعه مسلمانان و بر همه انسانها شناسانده شد؟ پس سرزنش آنها از چه روست؟ نمی پرسند زیرا قدرت را مدار می شناسند و نه حق را.

۴/۲. تجربه را روش کردن، ناگزیر به زمان و مکان اجتماعی نقش می دهد. توضیح اینکه، امور واقع ناسازگار با حقوق انسان، بسان بیماری، به تدریج قابل زدوده شدن هستند. آیه ها پیرامون نوشیدن شراب و بسیاری دیگر، ترجمان تدریجی بودن تحول هستند و راهنمای انسانها بند در مدیریت تغییر از روابط قوا به روابط آزاد و قانونگذاری برای تغییر جامعه از نظام اجتماعی ای که ساخته و نگهدار روابط قواست، به یک نظام اجتماعی باز و تحول پذیر. در آیه ها که تأمل کنی می بینی آیه ای که دیگر را به اصطلاح نسخ می کند، در یک سیر تکاملی محتوای پیشین را در بر می گیرد و بر آن می افزاید. چنانکه آیه ای شراب را دارای سود و زیان می داند و قید می کند که سودش از زیان بیشتر است و آیه بعدی، اجتناب از نوشیدنش را واجب می شمارد (۱۵)

۳. پندار و گفتار و کردار را از زور خالی و از حق پر کردن و دیگران را نیز صاحب حقوق شناختن و رابطه با آنها را از زور خالی و از حق پر کردن، نیاز به یک رشته نسخها دارد:

۱/۳. نسخ ثنویت تک محوری و دو محوری به مثابه اصل راهنما و آزاد کردن عقل به یمن موازنه عدمی به مثابه اصل راهنما.

۲/۳. در این جا، پرشی اساسی پیش روی عقل قرار می گیرد: هرگاه در جامعه ای رابطه ها، رابطه های قوا بودند، آیا یک انسان به تنهایی می تواند رابطه خود را با دیگران، رابطه آزاد کند؟ به یمن دو چراغ، یکی نسخ شدن نسخ پذیر و دیگری شفاف شدن مبهم، آدمی می تواند رابطه های خود را با دیگر اعضای جامعه رابطه قوا نکند و الگوی انسان مستقل و آزاد بگردد. چگونه؟ قرآن خود روش را می آموزاند:

• در ابتلائی از نوع ابتلائی که ابراهیم در آن شد و آتشی بر او سرد گشت که جامعه در بند قدرتمداری، افروخته بود (۱۶). توضیح این که هرگاه آدمی به خود بگوید: خلق گمراه را بگذار و خود را باش، روش او فعل پذیری می شود و البته با چنین روشی، قادر نخواهد بود آزاد بزید و با دیگران روابط قوا بر قرار نکند. پس بر وارد شونده در آزمایش است که فعال بگردد و در نقد خود (۱۷) و دیگران، نسخ پذیرها را بیابد و آنها را که خود می تواند نسخ کند و آنها را که نیاز به معرفت دیگران بر حقوق خود دارد با جامعه در میان بگذارد. روش کار او می باید تبلیغ و تبشیر و انذار باشد (۱۸).

• رابطه های انسان آزمونگر هم شامل رابطه هائی هستند که دیگران با وی برقرار می کنند و هم رابطه هائی که او با جامعه بر قرار می کند. بنا بر قاعده، او می باید قبل از هر چیز نفس خویش را مکلف بداند و خود، رابطه های خویش را با دیگران از زور خالی کند (۱۹). این کار را با خالی کردن پندار و گفتار و کردار از زور و پرکردنش از حقوق، آغاز می کند و با تکیه بر استعداد خویش - به جای خوردن از دست آورد دیگری - و خالی کردن رابطه هایش با دیگران از زور، دنبال می کند. و در آنچه مربوط می شود به رابطه هائی که دیگران با او برقرار می کنند، بر اوست که بر حقوق خویش استوار بایستد و واکنش نشود. همواره کنش شدن کاری است که تنها از انسان آزاد بر می آید و روشی بس تعیین کننده برای پیروزی بر قدرتمداری است. کنش شدن به انسان آزاد امکان می دهد روشهای خشونت زدائی را یک به یک بکار گیرد و آتش روابط قوا را بر خود سرد کند.

• نسخ زور موجود در رابطه های دیگران با خود، هنوز نیازمند آنست که آزمونگر، دیگران را انسانهای حقوقمندی بشناسد که به زورمداری، از حقوق و استعدادهای خویش، غافل گشته اند. اطمینان زورگویان به این که آزمونگر جز نسخ زورمداری چیزی در سر ندارد، بسیاری از آنها را که در موقعیت مسلط نیستند به یاد آزادی و حقوق خویش می اندازد و جانب آزادی را می گیرند. پندار و گفتار و کرداری که میان آزمونگر و جامعه معتاد به روابط قوا باید پیش گرفته شود به گونه ای که با استقلال و آزادی و حقوق هیچ انسانی

در ستیز نیفتند، آزمونی است که صبر ایوب می طلبد اما بدون تردید به نتیجه می رسد.

۴. دروغ زدائی و ظن زدائی، ابهام زدائی، شک زدائی، خشونت زدائی، خصومت زدائی، یأس زدائی و... و، در یک کلام، زدودن تمامی صفاتی که ترجمان زورمداری هستند، آن نوع شفاف سازی است که قرآن می آموزد (۱۹). چرا که بیانهای قدرت، واجد ظن و ابهام و شک و خشونت و خصومت و یأس و دروغ و... هستند. بنا بر این، هر بار که بخواهند بیان آزادی را در بیان قدرت از خود بیگانه کنند، بر راست لباس دروغ می پوشانند، انسانها را دسته بندی می کنند (خودی و غیر خودی)، خصومت را اصل و دوستی را فرع می کنند، شفاف را مبهم و علم را با ظن جانشین می کنند، مجمل را جایگزین مفصل می کنند و کلمه طیبه را خبیثه می سازند (۲۰) و...

و شفاف سازی البته تحقق پیدا می کند به چند شیوه:

۱/۴. زدودن ابهام و ظن از یافته های خویش تا آشکار شدن واقعیت آن سان که هست. در علم روش همین است.

۲/۴. زدودن تناقض در بیان موضوع تحقیق، باین توجه که این دروغ است که به ضرورت، تناقض در بردارد. و نیز نسخ تضاد. زیرا حق با حق، تضاد نمی یابد. پس وجود تضاد گویای آنست که بیان، بیان قدرت است.

۳/۴. زدودن زور از بیان با توجه به این امر که در بیان آزادی اکراه نیست.

۴/۴. دقیق کردن معانی کلمه ها و جمله ها بر وفق اصول راهنما و شناسائی امور واقع مستمر. به ترتیبی که کلمه ها همواره یک و همان معنی را داشته باشند.

۵/۴. زدودن تبعیضها چرا که بیان آزادی، خالی از تبعیض است. این ویژگی بیان قدرت است که توجیه کننده تبعیضهاست. بیان آزادی نسخ کننده تبعیضها است. تبعیضها همگی ناقض استقلال و آزادی انسان و حقوق ذاتی او هستند.

۶/۴. زدودن هر حکم و رهنمود که حق را با مصلحت جانشین می کند. چرا که بنا بر بیان آزادی، مصلحت بیرون از حق، مفسدت است.

۷/۴. زدودن حکم و یا رهنمودی که هر چند موضوعش امور مستمر همه مکانی و همه زمانی و نیز حقوق هستند اما خود آن حکم و یا رهنمود جهانشمول نیست. چرا که بنا بر بیان آزادی، حقوق همه مکانی و همه زمانی و همگانی هستند. روش نسخ امور واقع مستمر ناسازگار با حقوق را نیز، حقوق معین می کنند: هر امر مستمر ناسازگار با حقوق می باید به روش تجربه و به تدریج، از میان برخیزد و به تدریج که ضد فرهنگ قدرت نسخ می شود و فرهنگ آزادی غنی می جوید، احکام با رعایت اصول راهنما، قابلیت نسخ و جانشین شدن با احکام بهتر را پیدا می کنند.

۸/۴. هر واقعیتی و هر حقی، بنفسه شفاف و منیر است. بنا بر این، هر کدورت و ابهامی، گویای از خود بیگانگی است. زدودن کدورت و ابهام، تحقق پیدا می کند به شناسائی مجموعه علت‌هایی که شفاف و منیر را مبهم و کدر ساخته اند. یافتن مجموعه علت‌ها از حساس ترین بخشهای تحقیق و بسا اساسی ترین آنها است. برای مثال، زن و مرد انسانند. حقوق و استعداد‌های ذاتی آنها، خود بر خویشتن دلیل هستند و در زندگی آزاد، در لحظه به لحظه زندگی، خود را نشان می دهند (شفاف و منیر). حال اگر بخواهیم بدانیم چرا انسان‌ها از حقوق خویش غافلند، چرا از استقلال و آزادی خود غافلند، چرا در بندگی زور، از خود بیگانه شده اند، لاجرم می باید مجموعه علت‌ها را بجوئیم و بر نسخ آنها همت بگماریم.

۹/۴. زدودن مجازهائی که جانشین واقعیت‌ها گشته اند. واقعیت تنها با واقعیت رابطه مستقیم برقرار می کند. مجاز با هیچ واقعیتی نمی تواند رابطه مستقیم برقرار کند. برای مثال، استعداد رهبری هر کس با خود او، یک رابطه مستقیم و بلاواسطه است. اما رهبری دیگری بر او، نه ممکن است و نه می تواند رابطه مستقیم باشد بلکه نیاز به زور دارد و هنوز از این زور، کاری ساخته نیست. زیرا این استعداد رهبری آدمی است که می باید بپذیرد که استعداد رهبری دیگری جانشین استعداد رهبری او شود. بفرض هم که به زور، رهبری دیگری را جانشین رهبری خود کند، هر دو، تابع زور و تصوری شده اند که مجاز بیش نیست. چرا که استعداد رهبری هیچ انسانی قابل تعطیل نیست. لذا، چنین رابطه ای تخریب متقابل بار می آورد.

۱۰/۴. هر حق و نیز هر واقعیتی با حقوق و واقعیت‌های دیگر، مجموعه ایجاد می‌کند. در هستی موجود، نه حق تنها وجود دارد و نه واقعیت تنها. بنا بر این، شفاف سازی تحقق پیدا می‌کند با تحقیق در سازگاری حق یا واقعیت موضوع تحقیق با مجموعه حقوق و یا واقعیت‌ها. بدین سان، بسیاری از ناحق‌ها که حق جلوه داده می‌شوند را می‌توان با حقوق ذاتی انسان و یا حقوق جمعی یک جامعه سنجید. اگر مجموعه دادند، حق هستند و اگر ندادند، ناحق هستند. برای مثال، هرگاه ولایت فقیه را با حقوق انسان و حقوق جمعی جامعه مسلمان بسنجیم، در می‌یابیم که این ادعا، ناحقی بتمام است.

۱۱/۴. زدودن حدها بدین خاطر که در هستی موجود، محدود کننده‌ای جز زور وجود ندارد و آزادی از جمله رها شدن از حدها است.

۱۲/۴. زدودن ویرانگرها بدین دلیل که ویرانگری جز زور وجود ندارد. بنا بر این، حکم و رهنمود بر ویرانگری، خود گوپای بیگانه شدن بیان آزادی در بیان قدرت است و شفاف سازی به نسخ اینگونه احکام و رهنمودها تحقق پیدا می‌کند.

۱۳/۴. نسخ هر حکم و رهنمودی که دلیلش در خودش نیست و استقلال و آزادی تصمیم را از انسان می‌ستاند.

۱۴/۴. اصل راهنمای بیان آزادی، موازنه عدمی است. بر اصل ثنویت، جز بیان قدرت نمی‌توان ساخت. بنا بر این، هر زمان که بخواهند بیان آزادی را در بیان قدرت از خود بیگانه کنند، توحید را با ثنویت تک محوری جانشین می‌کنند. ولایت مطلقه فقیه ثنویت تک محوری مطلق و ضد کامل توحید است. در جوامع انسانی از گذشته تا امروز انواع فرعونیت و شرک مداری با تغییر اصل راهنما از توحید به ثنویت تک محوری، «دین» مردمان گشته‌اند و نتیجه جز این نشده است که نیروهای محرکه جامعه‌ها به جای سازندگی در ویرانگری به کار گرفته شده‌اند و رمق حیات را از جامعه‌ها ستانده‌اند و همچنان می‌ستانند.

۵. تبعیض به معنای قائل شدن حقی برای کسی و محروم شمردن دیگری از همان حق (تبعیض‌های نژادی و جنسی و ملی و قومی و...) و نیز تبعیض‌ها بر مدار باور (خودی، غیر خودی، مکتبی، ضد مکتبی، مسلمان غیر مسلمان،

مسیحی غیر مسیحی، مترقی غیر مترقی، سوسیالیست، غیر سوسیالیست و...) و مدارها بر محور این یا آن نماد قدرت (باپول، بی پول، با مقام بی مقام و...) تنها تبعیضاتی نیستند که می باید زدوده شوند.

بسیاری از تبعیضهای دیگر و بسا زیانمندتر وجود دارند که قرآن می شناساند و رهنمود برای الغای آنها می دهد ولی ما همچنان از آنها غافلیم:

۱/۵. لغو تبعیض در حیات که شامل الغای اختیار حیات کسی و یا گروهی را به کسی و یا به گروهی دیگر دادن و نیز الغای اختیار ستاندن جان کسی به جرم کشتن دیگری است. مورد دوم، بنا بر صورت، تبعیض بسود قاتل است، زیرا او جانی را ستانده و در ازای آن می باید جان او را ستاند تا تبعیض پدید نیاید. اما، بنا بر واقع، مجازات اعدام تبعیض بسود مرگ و به زیان حیات است. همانطور که قتل چنین تبعیضی است. حال اگر بنا بر رفع تبعیض شود، نمی توان با اعدام، تبعیض را از میان برد. زیرا اعدام یک تبعیض را دو تبعیض به زیان حیات می کند (۲۱). اما لغو اعدام می باید به روشی انجام گیرد که، در بند دوم، تشریح کرده ام.

۲/۵. تبعیض به زیان استقلال و آزادی انسان در امر رهبری و تصمیم. از این رو است که قرآن تمامی صفات بیانگر اختیار پیامبر بر مسلمانان را نفی می کند (۲۲). هدایت هر کس را از آن خود او می شناسد و پرهیز می دارد که آدمی مقام تصمیم را مقام اطاعت گمان برد (۲۳).

۳/۵. تبعیض بسود حقی در برابر حقی دیگر با غفلت از این حقیقت که نسخ هر حقی به ضرورت به نسخ حقوق دیگر می انجامد. هرگاه انسان در خود تأمل کند، به تجربه در می یابد که برای مثال، تبعیض بسود حق حیات در برابر حق آزادی، خود را به مرگ تدریجی و در خفت محکوم کردن است.

۴/۵. تبعیض بسود استعدادی در برابر استعدادهای دیگر، هم تخریب آن استعداد و هم تخریب استعدادهای دیگر را در پی دارد. وقتی به سرانجام کار کسانی که استعداد انس و دوست طلبی خویش را فدای قدرت طلبی می کنند، با این گمان که گویی استعداد مدیریت و یا ریاست و یا رهبری در آنها چنین اقتضایی دارد (۲۴) و می باید مجال عمل را از استعدادهای دیگر خود بستانند تا بتوانند مدیریت موفق داشته باشند، بر شدت ویرانگری این تبعیض

بیشتر آگاه می شویم. از آنجا که این عارضه دامنگیر همگان است و اغلب نمی دانند که بدین تبعیض، خویشتن و دیگران را ویران می کنند، زدودن این تبعیض کاری است روزمره و هر انسان آزاده ای می باید بدان پردازد. ۵/۵. بازهم همگانی تر، تبعیضی است که انسانها به سود میلها و هوسهای ساخته عقل قدرتمدار ولی در واقع به زیان خواستهای طبیعی انسان در جریان رشد قائل می شوند. مشاهده این واقعیت که امروزه، بیشتر از دوسوم تولیدها، ویرانگر هستند، ما را از ویرانگری عظیم این نوع تبعیض آگاه می کند. میل به مصرف مواد مخدر، میل به انواع خوردنیها و نوشیدنیهای ویرانگر، تبعیض بسود میل جنسی و ویرانگریها و آسیبها که به بار می آورند و... همگی دلالت

بر گسترش این نوع تبعیض ویرانگر در جوامع امروزی دارد (۲۵)

۶/۵. تبعیض به سود حقوق موضوعه در برابر حقوق ذاتی انسان. رابطه انسان با اموال و کار که می باید ترجمان اصل «برای انسان جز سعی او نیست» (۲۶) باشد، در حقوق موضوعه به مالکیت بر اشیاء و کار انسانها تقلیل یافته است و بدین گونه ناقض حق ذاتی انسان در داشتن حاصل تلاش خویش و، بنا بر این، تمامی حقوق انسان شده است. شگفتا! در جامعه های دارای نظام سرمایه داری لیبرال، از حقوق انسان سخن به میان است اما قوانین مالکیت ناقض این حق ذاتی و در نتیجه تمامی حقوق انسان هستند. اگر خوب تأمل کنیم بخش غالب حقوق موضوعه در قلمرو ازدواج و ارث و معاملات و... ناقض حقوق ذاتی انسانند و به روش بالا می باید نقض شوند.

۷/۵. تبعیض قدرت-ساخته ای تحت عنوان دینمداری به زیان حقوق انسان. ادعای قدرتمداری که دین را دست آویز کرده اند، بسی شگفت است. می گویند: انسان برای دین است نه دین برای انسان! زدودن این تبعیض آزاد کردن دین از بند قدرت پرستانی است که دین را وسیله توجیه قدرت پرستی خود می کنند. برای اینکه اهمیت زدودن این تبعیض درک شود، یادآور می شود که وقتی دین برای انسان است، هر انسان، بنا بر حق گزینش باور راهنما، دین یا مرام مطلوب خود را بر می گزیند. از آنجا که این حق همه مکانی و همه زمانی است، هر باورمند، حق باورمندی را برای دیگران قائل می شود (۲۷). در نتیجه، جنگ بنام مرام و دین، بی وجه می شود. هر انسان، تجاوز

به حریم دین خود را تجاوز به حق خویش می شمارد و به دفاع از این حق می ایستد. حتی وقتی مردم دیگری، با مرام یا دین دیگری مورد تجاوز قرار می گیرند، او به دفاع از حق باورمندی بر می خیزد. ویرانگریهایی که در طول تاریخ بر اساس این فریفتاری که «انسان برای دین یا مرام است»، انجام گرفته اند و ویرانگریها که هم اکنون، بر روی زمین روی می دهند، زیان بزرگ این نوع تبعیض را خاطر نشان اهل خرد می کنند.

۸/۵. تبعیض به سود مصلحت در برابر حق نیز یکی از ویرانگرترین تبعیضهای رایج و بلکه همگانی ترین آنها است. هرگاه انسانها، مصلحت را حاکم بر حق خویش شمارند و، بنام مصلحت، از حقوق خویش چشم نبوشند، کجا روابط مسلط - زیر سلطه برقرار می شوند و تکاثر و تراکم و تمرکز و انباشت قدرت، نابرابری بر نابرابری می افزاید و انسان و جانداران و محیط زیست آنها را در کنار پرتگاه مرگ قرار می دهد؟.

۹/۵. تبعیض بسود دین در برابر علم و یا به عکس. در پاسخ به پرسش هشتم از این پرسشها و پاسخها، به این تبعیض به تفصیل پرداخته ام. در این جا، تنها به همین بعد از ویرانگری که ناشی از این نوع تبعیض است می پردازم که در قرن بیستم مسیحی و در این سالهای اول قرن بیست و یکم بیار آورده است و بیار می آورد: یعنی کاربرد علم در تولید فرآورده های مخرب و کاربرد دین در جهت مشروعیت بخشی به تولید و مصرف آنها. هرگاه این تبعیض از میان برخیزد و دین و علم همسو شوند، علم در تدارک رشد انسان و دین در گشودن فضای بی کران لاکراه نقش می یابد.

آیا هم افق و همسو شدن دین و علم، امکان تولید فرآورده های ویرانگر و کاربرد روزافزون آنها را براستی از میان می برد؟ آری، از جمله به این دلیل که اگر هم افق و همسو شدن دین بمثابه بیان آزادی و علم چنین کاری را ممکن نمی ساخت، نیازی به دعوی تقدم دین بر علم و یا علم بر دین پیدا نمی شد. افزون بر این، از خود بیگانه کردن دین در بیان قدرت، میان دین و علم تزاحم پدید می آورد و بسا علم، دین را در اصول و فروع آن نقض می کند. مگر این که دین و علم از خود بیگانه در بیان قدرت شده و بدین وسیله هر دو به خدمت قدرت در آیند. چنانکه آقای بوش با این ادعا

که مسیح به او مسئولیت داده است، دین را وسیله توجیه حمله به عراق کرد و در این حمله، از دانش و فن هم سود جست. به سخن دیگر، هم افق و هم سو شدن دین و علم، به ترتیبی که در پاسخ به پرسش هشتم، توضیح دادم، هم از عوامل حفظ دین از بیگانه شدن در بیان قدرت می شود و هم عامل آزادی انسان از بندگی قدرت. اگر این تبعیض از میان برود، یکی از عوامل بزرگ مرگ و ویرانگری از میان بر می خیزد.

۱۰/۵. تبعیض به سود ظن و مجاز و به زیان علم که در حال حاضر، تبعیضی جهانشمول و بس ویرانگر است. هرگاه میزان ظن و مجاز موجود در باورهای راهنما را از آنها خارج کنی، هیچ نه معلوم که علم چندانی در آنها بماند. با آنکه ظن سود نمی رساند (۲۸) و زیان نیز می رساند، نه تنها بخش عمده این و آن باور راهنما را تشکیل می دهد، بلکه بسیاری از آدمیان، بسود ظن و به زیان علم، تبعیض قائل می شوند و بسا نمی دانند که چنین تبعیضی را قائل شده اند. برای مثال، رئیس جمهوری امریکا و نخست وزیر انگلستان اطمینان دادند که صدام در کار ساختن سلاح اتمی است و به احتمال زیاد، آن را ساخته است. جامعه های امریکائی و انگلیسی باور کردند و از جنگ بر ضد عراق پشتیبانی کردند. ظن و مجازی که بدین سان بر جای علم نشست، فاجعه بیار آورد. پرسیدنی است چرا این دو مسئول دروغ ساختند و چرا مردم دروغ را پذیرفتند و بر آن نشدند که داده های هیأت بازرسی سازمان ملل متحد را بر این دروغ رجحان بخشند و دروغ را بر علم رجحان نهادند؟ زیرا از مؤلفه های قدرت، یکی ظن و مجاز است. در روابط قوا، ظن و مجاز نقش اول را بازی می کند. در نتیجه، نه تنها بخش بزرگی از باور راهنما را ظن و مجاز تشکیل می دهد، بلکه بسود ظن و مجاز، تبعیض نیز برقرار است بی آنکه انسانها بدان توجه کنند. همین تبعیض، بسود دنیای مجازی نسبت به دنیای واقعی برقرار است. تبعیضی که بدون آن، سرمایه داری نمی تواند مصرف انبوه را کمال مطلوب بیاورد و انسان را تک بعدی کند. توسعه فریبنده تکنولوژیهای ارتباطی، و تبلیغات روزافزونی که برای مصرف آنها در حال انجام است به اینجا رسیده است که در جوامع انسانی به جای حضور و رابطه زنده و واقعی افراد با یکدیگر، افراد به گمان ارتباط بهتر به فضاهای مجازی

مانند انواع وبگاههای اینترنتی پناه برده اند در حالی که حضور مجازی هرگز نمی تواند جایگزین حضور واقعی شود. این تبلیغ که اینترنت و فناوری های جدید اطلاعاتی می تواند بهتر از رابطه های واقعی به رشد استقلال و آزادی انسانها خدمت کند هرچند یک ظن بیش نیست و آثار مخرب آن در حال آشکار شدن است ولی در حال فراگیری است.

۱۱/۵. تبعیض دیگری که باز رایج است تبعیضی است که انسانها در دایره بد و بدتر، فاسد و افسد و...، بظاهر، به سود بد و فاسد و... قائل می شوند. انسانها معمولاً از این تبعیض آگاهند و آن را مطلوب نمی دانند اما تسلیم می شوند و از مدار بسته ای که خود را در آن زندانی کرده و در پی آن گرفتار بد و بدتر و فاسد و فاسد تر هم می شوند، یکسره غافلند. از این واقعیت نیز غافلند که در مدار بسته، انتخاب وجود ندارد و زندانی ای هستند که در بیراهه، از بد به بدتر و از بدتر به بدترین راه می پیمایند. چرا انسانها به این بیراه مبتلا می شوند؟ از جمله به این دلیل که قدرتی که انسانها را ناگزیر می کند میان بد و بدتر انتخاب کنند، بار اول، بنابر همین منطق، بد را تحمیل می کند. شخص یا جامعه ای که به وضعیت بد تن داد، در واقع نسبت به قدرت ناتوان تر گشته است. غفلت شخص یا جامعه از این واقعیت که قدرت به ضرورت زیادت طلب است، سبب می شود که در دور دوم، بدتر دور اول، بد و بدتر دور اول، شوند. این بار جامعه می باید بدتر را انتخاب کند. در دور سوم، مجبور است بدترین دور دوم را انتخاب کند و... تا آن روز که حیات خویش را در خطر بیند و برخیزد و یا تن به مرگ بدهد و بمثابه جامعه منحل شود. کسانی که سیر تحولات سیاسی رژیم موجود در ایران، به ویژه در وقت انتخابات، را در طول نزدیک به سه دهه با دقت پی گرفته اند، باید متوجه این دور باطل شده باشند.

۱۲/۵. تبعیض میان زمانها: تبعیض بسود گذشته، تبعیض بسود حال و تبعیض بسود آینده، تبعیضهای رایج در جامعه ها هستند. آیا جامعه ها از این تبعیض آگاهند؟ اگر هم پاسخ آری باشد، نا آگاهی از پیامدهای این تبعیض، بسا، همگانی است. از این امر که عمل بر خودافزا است و فعالیتهای انسانها، نسل بعد از نسل، یک جریان مداوم را تشکیل می دهند، اکثریت بسیار بزرگی نا

آگاهند، لذا نمی دانند که بستر زمانی فعالیتها نیز مداوم است. چون نمی دانند، از نسخ به عنوان قانون رشد نیز آگاه نیستند. وگرنه با نسخ گذشته (= نقد و شالوده زدایی از زوددنی ها و بکار گرفتن نازدودنی ها بمثابة سرمایه) حال خویش را می ساخت و حال را هم با ابدی فرض کردن زمان (= زمان آزادی) به آینده پیوند می داد. در حال حاضر، در جامعه های مبتلا به مصرف انبوه، با این فلسفه که تا می توانی از اینجا و اکنون لذت ببر، بسود حال تبعیض برقرار است. هشدارها مبنی بر اینکه زمین در معرض نابودی است، محیط زیست در حال آلودگی مرگ آوری است و منابع طبیعت در حال پایان، این اکثریت بزرگ را همچنان به خود نیاورده اند.

۱۳/۵. تبعیض بسود ملت (= جامعه ای دارای وطنی با دولتی نماینده ملت) خود و به زیان ملتهای دیگر را اغلب می شناسند. با وجود این، تبعیض دیگری وجود دارد که اغلب نمی شناسند. بلکه به نظر می رسد بیشتر انسانها تبعیض بسود خانه به زیان بیرون از خانه، بسود محله به زیان خارج از محله، به سود انجمن، باشگاه و اداره خود به زیان انجمن و باشگاه و اداره دیگری ... را حتی پسندیده نیز می دانند، غافل از این که زندگی فردی و جمعی ما در شهرها و نیز روستاها با آگاهی از این تبعیض و زشتی آن، بسیار آسانتر می شود. برای مثال، کسانی که حاضرند خانه خود را پاکیزه نگاه دارند ولی به بهای آلوده ساختن کوچه و خیابان و شهر خویش، غافلند که با این کار آلودگی را به درون خود می برند: از تنفس هوای آلوده تا انتشار میکروبها و ویروس ها ...

۱۴/۵. تبعیض بسود سرمایه به زیان انسان، همچون تبعیض بسود اشکال دیگر قدرت و به زیان انسان، شناخته شده است. همچنین، انواع تبعیضهای اجتماعی (به زیان زن و بسود مرد، به سود شهروندان و به زیان مهاجران، به سود بزرگسالان و به زیان خردسالان ...) و تبعیضهای دینی و تبعیضهای سیاسی و تبعیضهای فرهنگی نیز کم و بیش به شناخت آمده اند و به کمک سازمانهای مدافع حقوق بشر، به تدریج، از سوی جوامع و انسانهای آزاده مردود اعلام شده اند. با این وجود، از تبعیضی دردناک، بسیاری آگاه نیستند که بدان، انسانها در روند سرمایه سالاری جریان شئی شدن را می پیمایند. در

مکانهای تولیدی تبعیض بسود آدمکهای فنی (رباتها) و به زیان انسان در حال پیشروی است. شیوه تولید سرمایه داری انسانها را به آدمکهای فنی بدل می کند. توضیح این که هر کارگر می باید به طور یک نواخت کاری را انجام دهد و هر زمان آدمکی فنی ساخته شد که آن کار را بهتر انجام می دهد، آدمک فنی جانشین کارگر می شود. متخصصان نیز آدمهای تک بعدی می شوند و چه بسا روزی آدمکهای هوشمندی ساخته شوند و جانشین بخش بزرگی از آنها بگردند. کوتاه آنکه در نتیجه این تبعیض، انسان جامع استعدادها که از ویژگی استقلال و آزادی او، خود بر انگیختن بود، دارد آدمکی می شود که تمامی فعالیتهايش دستوری هستند.

۱۵/۵. تبعیض به سود شخص و به زیان حق: هنوز اکثریت بسیار بزرگی از این تبعیض ناآگاه هستند. نه تنها در کشور ما حق به شخص سنجیده می شود (توجه شود به سخن بدیعی که به تازگی بر زبان قدرتمداری جاری شده است مبنی بر اینکه "قول امام خمینی فوق قانون اساسی است!") بلکه در تمامی جامعه ها متأسفانه چنین است (۲۹). به معرکه انتخابات ریاست جمهوری در آمریکا که این روزها، (شهریور ۱۳۸۷)، در جریان است اگر بنگریم، درمی یابیم در این مبارزات، محور تبلیغات همین است که حق را کنار گذاشته و نامزدها اند معیار تشخیص حق و ناحق. از این رو، بیشترین پول و وقت صرف تخریب شخصیت رقیب و بسا ساختن هویتی نامطلوب از او می شود. اگر همگان بسود شخص و به زیان حق تبعیض قائل نبودند، بهترین استعدادها که توانائی آن را می داشتند که نماد حق بگردند، نامزد می شدند ولی واقعیت این گونه است که می بینیم. این تبعیض فرآورده ابتلای به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت است. از این رو، مبتلایان بسی از وجود تبعیض و زیان باری آن آگاه نمی شوند و در نتیجه از محروم شدن خود از بهترین استعدادهایشان و نیز تلف کردن استعدادهای خود بی خبرند.

۱۶/۵. تبعیض بسود مادیت و به زیان معنویت و بعکس. مجموعه تبعیض ها این تبعیض را بیار می آورد: در غرب، بسود مادیت تبعیض برقرار است. هم در قلمرو علم زیانهای بزرگ ببار آورده است و هم تولید و مصرف انبوه و بس ویرانگر را به انسان تحمیل کرده است. اما همین اروپا، بخاطر تبعیض معنویت

بر مادیت، دوران سیاه تفتیش عقاید و واپسگرایی را به خود دیده است. ایران ما، در دوران معاصر، هردو تبعیض را آزموده است و اینست سرنوشت او. رهائی از این تبعیض به خالی شدن رابطه ها از زور و گشوده شدن فضای بی کران معنویت به روی انسانی است که می داند تقدم مادیت بر معنویت و یا معنویت بر مادیت، حکم زور است. در بیان آزادی، این تبعیض از میان بر می خیزد و انسان آزادی و جامعیت خویش را باز می یابد.

بر آن نیستیم که تمامی تبعیضهای ناشناخته را یافته و برشمرده ام. اما می دانم که تبعیضهای شناخته و تبعیضهای ناشناخته بر همگان، تنها نابرابریهای روزافزون را بیار نمی آورند بلکه مرگ و ویرانی بر مرگ و ویرانی می افزایند و انسانها را از روش نسخ، نا آگاه و از رشد باز می دارند. پاسخ به پرسش به نیمه رسید. نیمه دیگر که در نوبت آتی خواهد آمد فهرست روشها در بیان آزادی را کاملتر خواهد کرد.

مآخذها و توضیح ها:

- ۱ - قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۱۹ و مائده، آیه های ۹۰ و ۹۱
- ۲ - قرآن، سوره رعد، آیه ۳۹
- ۳ - المیزان، جلد ۵، به فارسی، صفحه های ۷۴ تا ۷۶ و پرتوی از قرآن نوشته سید محمود طالقانی، جلد سوم، قسمت پنجم، صفحه ۱۸
- ۴ - قرآن، سوره بقره، آیه ۱۰۶
- ۵ - قرآن، سوره های شوری، آیه ۳۸ و یونس، آیه ۱۰۸ و اسراء، آیه ۱۵ و نمل، آیه ۹۲ و...
- ۶ و ۷ - قرآن، سوره های حج، آیه ۳۰ و فرقان، آیه های ۲ و ۷۲ و سوره های بقره، آیه های ۲۵۶ و ۲۵۷ و نساء، آیه های ۶۰ و ۷۶ و نحل، آیه ۳۶ و آل عمران، آیه های ۶۴ و ۸۰ و مائده، آیه های ۴۴ و ۶۳ و احزاب، آیه ۴۸ و قلم، آیه های ۸ و ۱۰ و...
- ۸ - اصول راهنمای اسلام از ابوالحسن بنی صدر فصل امامت. و در تمامی آیه های قرآن مخاطب خداوند، انسانها هستند. این انسانها هستند که ولی بر

می‌گزینند. از این رو از اهل ایمان می‌خواهد کافران را ولی خود نگیرند (سوره، آیه ۱۴۴) و در آیه ای خاطر نشان می‌کند که ستمگران اولیاء یکدیگرند (سوره جاثیه، آیه ۱۹) و بنابر آیه دیگری زنان و مردان مؤمن ولی یکدیگرند (سوره توبه، آیه ۷۱) و همواره این انسانها هستند که اولیاء خود را بر می‌گزینند. حتی پیامبر (ص) برگزیده مسلمانان است (سوره فتح، آیه ۱۸). مراجعه به کتاب حکمت و حکومت از دکتر مهدی حائری یزدی نیز بسی مفید است.

۹ - قرآن، سوره نساء، آیه ۸۴

۱۰ - نظریه‌ها علم آمیخته به ظن هستند. هرگاه انسانها از این واقعیت آگاه باشند، تن به خشونت را رویه کردن بخاطر نظریه نمی‌دهند. زیرا می‌دانند که نظریه به یمن بحث آزاد، از رهگذر یک رشته نسخهها، از ظن پیراسته تر می‌شوند. قرآن در سوره‌های بسیار کسانی را سرزنش می‌کند که از ظن خود پیروی می‌کنند: سوره‌های آل عمران، آیه ۱۵۴ و انعام، آیه‌های ۱۱۶ و ۱۴۸ و یونس، آیه ۳۶ و فتح، آیه‌های ۶ و ۱۲ و حجرات، آیه ۱۲ و ...

۱۱ - قرآن، سوره‌های تحریم، آیه ۸ و حدید آیه ۱۲

۱۲ - قرآن، سوره‌های بقره، آیه ۲۵۷ و انعام، آیه ۵۹ و ...

۱۳ - قرآن، سوره‌های حجر، آیه ۴۷ و صافات، آیه ۴۴ و رافعه، آیه ۱۶

۱۴ - ، قرآن، در ۳۹ آیه، به انسانها یادآور می‌شود که خداوند آنها را می‌آزماید. و هنوز در آیه‌های دیگر، به انسانها خاطر نشان می‌کند که هرچه کارند همان دروند و... با این همه، ابتلا در جامعه‌های مسلمان روش نیست اما ترس از ورود در آن همگانی و شدید است.

۱۵ - قرآن، سوره مائده، آیه ۹۰

۱۶ - قرآن، سوره انبیاء، آیه‌های ۵۰ تا ۷۰

۱۷ - جهاد اکبر بمعنای رها کردن خود از محدود کننده‌ها با دو جهاد دیگر، یکی بیان حق در برابر سلطان جائر که جهاد افضل است و دیگری جهاد بمعنای کوشش برای بازیافتن راه خدا (سوره عنکبوت، آیه ۶۹) و مقابله با متجاوز (بقره، آیه ۲۱۸ و...)، سه کوشش و روش هستند از روشهای پیروزی‌جانبدار حق بر انبوه قوای ستمگر.

۱۸ - تبلیغ و تبشیر و انداز سه کاری هستند که با تصدی آنها، پیامبری در امامت ادامه می یابد.

۱۹ - صفاتی که قرآن برای مؤمن می شمارد، خالی از زور و صفاتی که برای کافر و مشرک می شناسد، سرشار از زور هستند. نگاه کنید به فصل امامت، صفحات ۱۵۵ تا ۱۵۹ از کتاب اصول راهنمای اسلام نوشته ابوالحسن بنی صدر.

۲۰ - قرآن کلمه طیبه و کلمه خبیثه را توصیف می کند در آیه های ۲۴ تا ۲۶ و ستمکارانند که قول خدا را تغییر می دهند (سوره بقره، آیه ۵۹).

۲۱ - نگاه کنید به نوشته ابوالحسن بنی صدر در باره اعدام، نشریه انقلاب اسلامی شماره های ۶۸۶ تا ۶۸۸.

۲۲ - نگاه کنید به فصل توحید از کتاب اصول راهنمای اسلام. در این فصل، نه تنها آیات قرآن ذکر شده اند که سالب صفات و اختیاراتی از پیامبرند که او را مدار قدرت می سازند، بلکه آیه های نافی دیگر محدود کننده ها و رفع کننده مانع های آزادی انسان از رهگذر رابطه مستقیم با خدا، نیز در معرض تأمل اهل خرد قرار گرفته اند.

۲۳ - قرآن، در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران، از پیامبر می خواهد با مسلمانان شور کند. مقام شور مقام تصمیم است. بنا بر آیه، تصمیم حق اعضای شورا است. چون شور به تصمیم انجامید، نوبت به عزم بر اجرا می رسد. هرگاه تصمیم شورا بنظر پیامبر (ص) صحیح نرسد، چه باید کرد؟ رهنمود شفاف است: توکل به خدا کن و تصمیم شورا را به اجرا بگذار!

در این باره، مراجعه به پرتوی از قرآن، نوشته سید محمود طالقانی، جلد سوم (تفسیر سوره آل عمران)، صفحات ۳۹۴ تا ۳۹۶ سودمند است.

۲۴ - شدت اعتیاد را ببین! پیامبر فرماید: آخرین اعتیادی که انسان مؤمن از آن می آساید، ریاست دوستی است!

۲۵ - فوکو، فیلسوف فرانسوی، Histoire de la sexualité از دیکتاری سکس سخن می گوید. در حال حاضر، از پول به خورشیدی که انسانها بدورش طواف می دهند و از سه اسطوره سخن می گویند: سکس و پول و موقعیت

در سلسله مراتب قدرت. و میزان تجارت مواد مخدر افزودن بر ۵۰۰ میلیارد دلار است و... و قرآن هشدار می دهد از جمله در سوره حدید، آیه ۲۰

۲۶ - قرآن، سوره نجم، آیه ۳۹

۲۷ - قرآن، سوره کافرون و نیز نگاه کنید به بخش حقوق انسان در کتاب «انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن»، نوشته ابوالحسن بنی صدر

۲۸ - قرآن، سوره نجم، آیه ۲۸

۲۹ - غیر از نخبه گرایی که جهان شمول است، پزیتویستها نیز به ولایت دانشمندان نخبه باور دارند. نظر آنها را در عدالت اجتماعی، صفحات ۱۵۲ تا ۱۹۲ موضوع بحث قرار داده ام. مسیحیان و یهودیان ولایت دینی را از آن نخبه دین شناس می دانند و مارکسیست - لنینیستها رهبری را از آن حزب پیشاهنگی می شناسند که روشنفکران بورژوا، خائن به بورژوازی و خدمتگذار پروتاریا تشکیل می دهند (چه باید کرد لنین).

شماره ۷۰۷ - ۸ تمهر ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر
قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۳

"بیان آزادی و روش " ۲

آیا اسلام همان است که در جریان تاریخ معمول بوده است؟

در ارتباط با بحث قرآن و تاریخ، این پرسش مطرح شده است که آیا با توجه به رابطه ضرور میان متن (Text) و بافت خارجی (context=موقعیت و

تاریخ) نمی توان گفت قرآن و سپس اسلام خودش را در تاریخ نشان می دهد؟ آیا سخن از قرآن به مثابه بیان آزادی، بی توجهی به تاریخ متن نیست و در نتیجه امری ذهنی به شمار نمی رود؟ آیا نمی توان گفت پیدایش جامعه های استبداد زده در میان مسلمانان، نتیجه طبیعی اجرای احکام قرآن بوده است؟ آیا اسلام معمول در طول تاریخ، همان اسلام واقعی است؟ آیا راست می گویند «متن» (= قرآن) را از زمان (= تاریخ) نمی توان جدا کرد و قرآن هر چه هست تاریخ قرآن است؟

پاسخ مختصر:

آنها که با تاسی از منطق صورت بین و در مقام توجیه موضع خویش، تاریخ را یک تاریخ بیشتر نمی دانند، متن (= قرآن) را نیز، به مثابه بیان آزادی، نمی شناسند. از دید آنها یک تاریخ بیشتر وجود ندارد و آنهم تاریخ استبداد در جامعه های مسلمان است. اما شرق یک تاریخ ندارد، دو تاریخ دارد: تاریخ اندیشه آزادی و جامعه های آزاد و تاریخ اندیشه توجیه گر قدرت و جامعه های استبداد زده. عقل توجیه گری که یک تاریخ را بیشتر نمی شناسد، از این واقعیت آگاه نیست که قدیمی ترین مردم سالاریها در سرزمینهای ما استقرار جسته اند. توجه به اصل ذاتی بودن حقوق و کرامت آدمی نخست از فلسفه شرق است که بر می خیزد و در دوران رنسانس به غرب نفوذ می کند. در این سرزمینها، به ویژه در منطقه تمدنی بین النهرین است که کوششهای مداوم برای بازیابی و بازسازی مردم سالاریها بر اصل مشارکت به عمل آمده است و سلسله پیامبری که با ابراهیم (ع) آغاز می شود، تا اصل توحید یا موازنه عدمی را که ناسازگار با جبر و سازگار با آزادی است آموزش دهد، در این تاریخ و جغرافیا ریشه زده است و از آن زمان تا این زمان، مبارزه برای آزادی، یک امر واقع مستمر است.

در ادامه به توضیح بیشتر این موضوع خواهیم پرداخت. نخست اجازه دهید بر این پرسش یک پرسش اساسی دیگر نیز بیفزایم: می توان پرسید چگونه می شود بیان آزادی در زندان تصورات ذهنی ما از تاریخ باقی بماند؟

چند نکته مقدماتی:

در پاسخ به این پرسشها، ذکر چند نکته مقدماتی لازم است. نکته اول آنکه قدرت (= زور) را همگان نمی توانند داشته باشند. چرا که همگانی شدن قدرت، انحلال آنست. از این رو، مسلط ها آن را دارند و زیر سلطه ها آن را ندارند. نیک که بنگریم، می بینیم بخش بزرگ قدرت، نیروئی است که زیر سلطه ها در اختیار مسلط ها می گذارند و همان نیرو، با تغییر جهت، زور می شود و برضد خود آنها بکار می رود.

اما اگر قدرت را یکی باید داشته باشد و دیگری نباید داشته باشد تا وجود پیدا کند، آزادی را همگان می توانند داشته باشند. در آنچه به فضای اجتماعی مربوط می شود، بیکران آزادی وقتی تحقق پیدا می کند که همگان از چنین فضائی برخوردار باشند. از این رو، بیان آزادی نه تنها در بردارنده آزادی و حقوقی است که همگان دارند، بلکه روشهایی که در اختیار انسانها قرار می دهد، روشهایی هستند که همگان در همه جا و هر زمان می توانند آن را به کار برند. برای مثال، بنا بر بیان آزادی، استعداد آموختن استعدادی همگانی است و هرگاه مرزها از میان برخیزند و دانشها و فنها جریان آزاد بجویند و انسانها از امکانات برابر برای آموزش و پرورش برخوردار باشند، هر انسانی، دانش و فن دلخواه خویش را می آموزد. جبرها که بدترینشان جبر ناگزیر کردن انسانها به آموزش و پرورشی است که به کار سرمایه سالاری و دیوان سالاری و دین سالاری و هنر سالاری و... می آید، روشی ناسازگار با بیان آزادی است. از این رو، قرآن رشد در آزادی را رهنمود می دهد (۱) و علم را از بند قدرت آزاد می کند زیرا دانشی که سرمشق قدرت است بر اختلاف و تضادها می افزاید (۲).

نکته دوم آنکه برخورداري انسانها از آزادی و حقوق ذاتی خود، نیازمند روشی است که آنها را از روابط قدرت رها کند. این واقعیت، اهل خرد را از این قاعده آگاه می کند که در هر جامعه، به میزانی که برخورداری از آزادی و حقوق همگانی است، روابط قوا کمتر و روابط آزاد بیشتر است. بنا بر این، در قلمروهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، میزان

عدالت، میزانی است که بر خوردار بودن همگان را از آزادی و حقوق خویش و توانائی بکار بردن استعدادهای خود را در جریان رشد، معلوم می کند. هرگاه این میزان، تضاد را نشان نداد، جامعه، جامعه آزاد است. بدین قرار، عدالت عبارت می شود از «میزانی» که به جامعه انسانها امکان می دهد ببیند تا چه اندازه توانسته است از رابطه های قوا بکاهد و تا چه اندازه رابطه های آزاد را متحقق کند. این تعریف از عدالت که با آزادی و رشد خوانائی کامل دارد، تنها بر اصل توحید و بنا بر بیان آزادی ممکن است. (۳)

نکته مقدماتی سوم آنکه، برخورداری انسان از حقوق و استعدادهای خویش، در گرو «نسخ» باور یا باورهایی است که ناتوانی را به وی تلقین می کنند و تنظیم رابطه با محیط زیست به ترتیبی که روند زندگی، حاکی از گذار مداوم از ضعف به قوت و توان بر توان افزودن باشد. از این دید که بنگریم، می بینیم قرآن، همه اینگونه باورها را منسوخ و انسان را امانتدار (۴) و خلیفه خداوند بر روی زمین (۵) شناخته است. امر بس درخور توجه این که فرموده است انسانی با این یا آن باور، خلیفه خداست، بلکه فرموده است انسان خلیفه خداوند بر روی زمین است (۶). عقل آزادی که می تواند انسان را از بند تعلقات: تعلق های دینی، قومی، ملی، جنسی، مالی، موقعیتی و... رها کند و بر مسند خلیفه الهی بنشاند، از ازل تا به ابد، پروازگ ه ه اوست.

یکی از همگانی ترین باورهای ناتوان ساز، باور به نیایش از راه ناتوانی است. نیایش به خاطر نیاز، نیایش از سرترس و نیایش به خاطر خود ناتوان انگاشتن، نیایشهایی هستند که گرچه به رواج ترین نیایشها نزد باورمندان به دینهای گوناگون هستند، قرآن آنها را منسوخ می کند. جالب است بدانیم در روزهای سخت جنگ جهانی دوم، در روسیه کمونیستی نیز دربهای کلیساها گشوده شدند تا روسها برای دفع شر دشمن متجاوز دعا کنند. روشن است موضوع اینگونه نیایشها، نمی تواند حقوق و آزادی همگان که به کنار، حتی حقوق و آزادی نیایش کنندگان باشد. چرا که اینگونه نیایشها از سر ناتوانی و با فراموش کردن حقوق و توانائیهای خویش انجام می گیرند. نیایشی که ترجمان توانائی های انسان، آزادی و حقوق او باشد، تمرین رابطه با خدا، یعنی آزادی است و در جریان رشد و توانائی بر توانائی افزودن، انسانها را از

افتادن در بیراهه روابط قوا، باز می دارد و همگان را سود می رساند. نماز و نیایش از سر بی نیازی، روشی است که قرآن به همگان می آموزد و متقابلاً نیایشهای ترجمان ناتوانی ها و ... را نسخ می کند. (۷)

بدین قرار، غیر عقلانیا (خرافه ها و مجازها، ظنها و سحر و جادو و فالگیری و...) یکسره می باید زدوده شوند تا انسان خویشان را در خور رهبری هستی آفریده در جریان رشد بگرداند. هرگاه در وضعیت جامعه های امروز تأمل کنیم، از واقعیت مهمی آگاه می شویم: بهمان نسبت که قدرت، مدار زندگی انسانها است، قلمرو غیر عقلانی ها نیز گسترده تر است. به سخن دیگر، گستره غیرعقلانیا در هر جامعه ای میزان بکار رفتن زور در آن جامعه را نشان می دهد. بدین محک، می توان جامعه ها را با یکدیگر مقایسه کرد و دانست در هر جامعه، چرا و به چه اندازه نیروهای محرکه تخریب می شوند و یا در رشد بکار می روند. از این دید که در قرآن بنگریم، می بینیم از آغاز تا پایان، غیرعقلانیا هستند که شناسائی و نسخ می شوند. و باز با این دید که به جامعه های مسلمان بنگریم، می توانیم میزان بیگانگی آنها را از رهنمودهای قرآن اندازه بگیریم.

نکته آخر آنکه، بیانهای قدرت به ضرورت مبهم هستند زیرا روشهایی را در بر ندارند که همگان، در همه جا و همه وقت، بتوانند بکار ببرند، و نیز بدین خاطر که طبع قدرت متغیر است و، بنا بر نیاز روز، نیاز به ناسخ و منسوخ پیدا می کند. چنانکه هر قدرتمداری و نیز هر انسانی که از راه زبونی تسلیم قدرتمداری می شود، برداشت دلخواه خود را از بیان قدرتی که مرام رایج گشته است، می کند. در برابر، بیان آزادی شفاف و سراسر است و به کار خشونت زدائی و آزادی انسان از بندگی قدرت می آید. از این رو، همگان و در همه جا و همه وقت می توانند بکارش برند. و برای همگان، کلمه ها همواره همان معنا را دارند که در هر رهنمود بکار رفته اند. بدین قرار،

الف- منسوخ کردن بیانهای قدرت از راه ابهام زدائی تحقق پیدا می کند.

ب- بیان آزادی که در برابر مطرح می شود، می باید دارای چنان سامانه هایی از اصول راهنما باشد که بدون انکار و یا تغییر تعریف آن اصول، از خود بیگانه کردنش در بیان قدرت میسر نباشد.

نتیجه آنکه، تفاوت اساسی بیان آزادی با بیان قدرت در اینست که بیان قدرت نیازمند از خود بیگانه کردن نیست. حداکثر، بتدریج که قدرت متکثر و متمرکز می شود، با آن، انطباق پیدا می کند. برای مثال، هرگاه بگویند مارکسیسم همانست که در طول ۶۰ سال، در روسیه و کشورهای دیگر، معمول گشت، بر کسی که بخواهد واقعیت را همان سان که هست بشناسد است که، برای مثال، پرسش مهم زیر را پیش کشد:

آیا اصلی از اصول راهنمای مارکسیسم را تغییر داده اند و یا بدون تغییر، مارکسیسم بمثابه یک نظر، در عمل، خود به خود استالینسم شد؟ تحقیق و تأمل در این پرسش، انسان حقیقت جو را به این نتیجه می رساند که اولاً، تحول خودجوش جای خود را به اراده گرائی داد (لنینسم) و ثانیاً، دیالکتیک تضاد را لنین و بیشتر از او، استالین تغییر دادند (۸) به ترتیبی که جذب، حذف معنا یافت. توضیح این که، قرار بود با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، سرمایه دار و کارگر، هر دو، از بیگانگی با خود، به یگانگی با خود گذر کنند. اما بنا بر تعریف استالین، گذار به جامعه کمونیستی از راه حذف دشمن طبقاتی طبقه کارگر، تحقق پیدا می کند. و هنوز این تغییرها تمامی تغییرها نیستند. انقلاب پرولتری در یک جامعه نیمه صنعتی (جامعه روسیه آن روزگار) و تحقق سوسیالیسم در یک کشور (نظر استالین) و نقش حزب پیش آهنگ طبقه کارگر (نظر لنین) و... تغییرهای دیگری هستند که در «مارکسیسم» بوجود آوردند. با همه این وجود، نباید از یاد برد که نزد مارکس، اصل راهنما، ثنویت تک محوری و مبنای تحلیل و راه حل جوئی رابطه قوا بود. در جامعه سرمایه داری، محور فعال، طبقه سرمایه دار و طبقه فعل پذیر، پرولتاریا بودند. انقلاب می باید حاصل تحول رابطه قوا میان این دو طبقه بسود پرولتاریا می شد. در خور یادآوری است که گرچه "باکونین" هشدار داد این نظر، استبداد فراگیر (توتالیتاریسم) بیار می آورد (۹)، ولی کسی گوش نکرد.

آیا اصول راهنمای قرآن با بیانهای قدرت رایج در تاریخ مسلمانان سازگاری دارد؟

۱. اصول راهنما، آن سان که قرآن تعریف می کند، نه تنها کمترین سازگاری با بیان قدرت ندارد، نافی هرگونه روابط قوا و پیشنهاد کننده روشهای گوناگون برای برقرار کردن روابط آزاد است. بنابر این، نه ممکن بود و نه ممکن هست که بر این اصول، بیان قدرتی را ساخت و ارائه کرد. از مدعیان پذیرفته نیست که به دلبخواه میان « تکست، Text » (متن) و کنتکست context موقعیت = تاریخ) رابطه ای را تصور کنند و سپس براساس این تصور خود ساخته، حکم کنند اسلام همین است که در جریان تاریخ معمول بوده است. اگر حق با آنهاست، پس ساختن بیان قدرتی بر سامانه اصول راهنمایی که قرآن در اختیار می نهد، باید کاری بس آسان باشد. بنا بر این، بر آنها است که بر اساس سامانه ای از اصول راهنما، (توجه شود به واژه سامانه که بر لزوم وجود سازگاری و انسجام در بیان دلالت دارد) به ترتیبی که در طی این مقالات تشریح شده اند، از قرآن در تمامیت آن یک بیان قدرت تمام عیار بسازند و بدین کار مدعای خود را ثابت کنند. ممکن است مدعی بگوید بر اساس این اصولی که شما می گوید، نمی توان بیان قدرت ساخت، اما تعریف قرآن از اصول راهنمای خود چیز دیگری است. مدعی با گفتن این سخن، تصدیق می کند که اصول راهنمای بیان آزادی و نیز، بالتبع، بیان آزادی وجود دارد. پس، بر اوست که یا قول یابنده اصول راهنمای بیان آزادی را جدی بگیرد وقتی می گوید اصلها و تعریفها از خود قرآن است. اما اگر او بر قول خود اصرار می ورزد و حاضر به پذیرش این سخن نیست، روشی را به او پیشنهاد می کنم که (علی) به گفتگو کنندگان با خوارج آموخت: شما قرآن را فرو گذارید و بیان آزادی را بپذیرید، و برای آنکه جامعه ما و سپس جامعه های دیگر بر آن وجدان جمعی پیدا کنند، به تبلیغ بیان آزاد برخیزید که ویرانی از حد گذشته است و نجات حیات نیاز به استقلال و آزادی انسان دارد.

۲. اما اگر در بخش بزرگی از دنیای مسلمانان، دین حقوق مدار، جای به فقه تکلیف مدار سپرده است و از همه تاسف انگیز تر ولایت مطلقه فقیه که بیان بی کم و کاست ثنویت تک محوری و ضد کامل اصل توحید است، جانشین اصل امامت شده است، از این روست که اصول راهنمای دین را در ضد کامل آنها، از خود بیگانه کرده اند. با چه ابزاری این از خود بیگانگی رخ داده است؟ کافی است فلسفه و منطق ارسطویی را از بیان قدرتی که ولایت مطلقه فقیه است، خارج کنیم، اگر چیزی بر جا ماند و سازگار با قدرتمداری بود، آنگاه قرآن و اسلام را مسئول آن بدانیم. یکبار دیگر یادآور می شوم که تنها بر اصل موازنه عدمی و اصول راهنمایی که ترجمان آنند، قرآن قرائتی بدون تناقض و حتا بدون اختلاف پیدا می کند. در برابر، بر اصل ثنویت تک محوری، سراسر تناقض می شود.

۳. باز بر مدعیان است که در اثبات نظر خود، تعریفی از حق محدود به زمان و مکان بکنند، بی آنکه در آن، تناقض و بسا تناقضها بی باشد و بی آن که حق نیازمند قدرت شود.

افزون بر اشکالهای بالا که بر ادعای مدعیان وارد است، ادعایشان پر از تناقض است. شماری از این تناقضها را بررسی می کنیم:

• تناقض اول این که هرگاه اسلام در قید زمان و مکان است، امروز بحث از آن، بحث از دینی است که متعلق به جامعه ای در گذشته بوده است و یا دینی که از آن جامعه امروز است؟ اگر اسلام همانست که در جریان تاریخ زیسته است، پس در جریان تاریخ تحول کرده و با تحول جامعه های مسلمان دمساز گشته است. اگر مدعی بگوید این تحول را نکرده است، ادعای خود را نقض کرده است. و اگر بگوید تحول کرده است، بر او ست که توضیح دهد کدام تحول را نموده است؟ از خود بیگانه شده است یا خود مانده است؟ اگر مدعی بگوید اسلام از خود بیگانه شده است، ادعای خود را نقض کرده است و اگر بگوید خود مانده است اما، در جریان تاریخ، با تحول جامعه های مسلمان و نیز غیر مسلمان، متحول شده است، این بار، عامل را تحول کردن و همچنان جامعه استبدادی ماندن جامعه های مسلمان شناخته است.

پس بر او ست، توضیح بدهد چرا این جامعه‌ها چنین تحولی را کرده‌اند؟ اما او چگونه می‌تواند به این پرسش پاسخ گوید وقتی معلوم است که اسلام در شبه جزیره عربستان پدید آمد و در جامعه‌هائی پذیرفته شد که بنا بر محک «تحول تاریخی» از عربستان بسیار پیشرفته‌تر بودند؟

• تناقض دوم این که اگر زمان (در اینجا تاریخ) است که به دین محتوا می‌بخشد، یعنی زمان، نه تنها مستقل از حرکت وجود دارد بلکه حاکم بر حرکت است. این ادعا گذشته از این که ادعای جدیدی هم وزن خیال است، ورای ادعاهای سازندگان نظریه ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی که بنا بر آن، انسان تاریخ ساز و تاریخ انسان ساز است، پیامدهای دیگری هم دارد. زیرا با این ادعا، خدائی بنام تاریخ زاییده می‌شود که اولاً، نه یک خدا که به تعداد دوره‌ها و جامعه‌ها و، در درون جامعه‌ها، به تناسب گروه بندیها، خداها تراشیده می‌شوند. و ثانیاً، اگر این نظر صحت می‌داشت، هنوز بیگ بانگ – بر فرض صحت نظریه – رخ نداده، پدیده از میان می‌رفت و هستی متعین، در تکرار بیگ بانگ‌ها ناچیز می‌شد! چرا که زمان مستمر، گویای حرکت مستمر وجود نمی‌داشت. زمانهای بی رابطه با یکدیگر، وجود می‌داشتند که پدیده‌هائی را خلق می‌کردند و این پدیده‌ها، با پایان زمان، از میان می‌رفتند.

• تناقض سوم این که اگر تاریخ همان تاریخ روابط قوا است، پس تحولات صورت گرفته در باورهای راهنما در جریان تاریخ تابعی از انواع تحولات رابطه‌های قوا است. در این صورت، مدعیان می‌باید به این پرسشها پاسخ گویند: چرا جامعه‌ها یکسان تحول نکرده‌اند و نمی‌کنند و جامعه‌ها، تاریخهای گوناگون دارند؟ چرا در درون هر جامعه، گروه بندی‌ها یکسان تحول نمی‌کنند؟ چرا در طول تاریخ و تقریباً در همه جامعه‌ها، مقاومت در برابر سلطه‌گری و مبارزه بخاطر آزادی و رشد وجود داشته است و دارد؟ هرگاه در مقام پاسخ گفتن به این پرسش برآیند، در می‌یابند که جامعه‌ها، تاریخهای گوناگون دارند، زیرا رابطه‌ها در هر جامعه و میان جامعه‌ها، ترجمان اندازه استقلالشان از روابط مسلط – زیر سلطه و داشتن یکی از دو موقعیت مسلط یا زیر سلطه هستند. اگر تاریخ جز رابطه قوا را گزارش نمی

کرد، جامعه های انسانی اصلاً تشکیل نمی شدند. زیرا که تخریب متقابل، امکان ایجاد جامعه را نمی داد. افزون بر این، انسان بر روی زمین، اگر هم به وجود می آمد، از رهگذر قرار گرفتن در روابط قوا، زنجیره حیاتی خود را از هم می گسست و از میان می رفت.

• تناقض چهارم این که هرگاه مراد مدعیان این باشد که اسلام دوران پیامبر، با استقرار خلافت، جای به اسلام دیگری سازگار با دستگاه خلافت داده است و از آن زمان تا امروز، همواره در تابعیت از قدرت حاکم، زیسته و تحول کرده است، ادعای نخستین خود را نقض و به این حقیقت اذعان کرده اند که اسلامی که پیامبر(ص) ابلاغ کرده است، بیان قدرت نبوده است. پس ناگزیر بیان آزادی بوده است.

• تناقض پنجم این که هرگاه انسان را آزاد و دارای حقوق ذاتی بدانیم، ممکن نیست این آزادی و حقوق به بیان در نیابند و این بیان نژید و تاریخ گزارشگر آن نباشد. چرا که ذاتی بودن آزادی و حقوق بی معنا می شد و حقی وجود نداشت تا انسان به وجود آن پی برد. آیا مدعی از خود می پرسد چرا این واقعیت را نمی بیند؟ اما اگر مدعی بر آن است که انسان آزاد نیست و حقوق ذاتی نیز ندارد، در این صورت باید گفت، پس هر چه هست بیان قدرت است و میان بیانهای قدرت نیز فرقی نیست. به سخن دیگر، همه ادعاهایش نظر بازی کودکانه ای بیش نیستند.

• تناقض ششم این که مدعیانی که

تاریخ را اسطوره میکنند، کدام تاریخ دینی یا مرآمی و نظری فلسفی را سراغ دارند که در آن این گونه تبلیغ شده باشد که ای انسان ها! شما فاقد هر حقی هستید و هر چه دارید تکلیف است، و با این وجود، جمهور مردمان، نسل بعد از نسل، آن را باور راهنمای خود کرده باشند؟ در کدام تاریخ سراغ دارند که چنین دین یا باور و یا نظری با ادبار مردمان روبرو نشده و از میان نرفته باشد؟ آیا مبنای نا گفته این ادعا این نیست که انسان هائی که در جامعه های مختلف زیسته اند، از دانا و نادان، نسل بعد از نسل، در جهالت محض زیسته اند؟

مدعیانی که تاریخ را جبار می کنند، می باید به ادعای خود پایبند بمانند و از تاریخ بخواهند چنین دین یا مرام و یا نظری را بجوید و در اختیارشان قرار دهد. اگر نیافت، بر آنهاست که اعتراف کنند دین یا باور و یا نظر بیانگر آزادی و حقوق انسان را نمی توان در یک دوره تاریخی زندانی کرد. چرا که انسان ادامه حیات می دهد و حیات، عمل به حقوق ذاتی او است. از این رو، این حقوق همه مکانی و همه زمانی هستند.

• تناقض هفتم این که اگر ادعا این باشد که زمانه، باور یا اندیشه راهنمای دیگری می طلبد و آن را از اسلام نمی توان بدست آورد و یا باید در اسلام - که به اعتقاد آنها همان اسلام زیسته در طول تاریخ است - تغییرهای اساسی پدید آورد تا با زمان سازگار شود. افزون بر نقد این ادعا، در پاسخها به پرسشهای پیشین، به دسته دوم یادآور می شوم که هرگاه اسلام بیان قدرت دموکراتیکی (بیان قدرت دموکراتیک بنا بر قول فوکو) باشد که تنها در خور اصلاح جامعه عرب روزگار پیامبر (ص) می بوده است، تغییرهای اساسی در آن ایجاد کردن، آفتابه خرج لحیم کردن است. افزون بر این، با توجه به سرعت تحولات در جوامع انسانی، لازم است زمان به زمان، آن را تغییر داد. آیا این دسته از مدعیان بهتر نیست به

جای صرف وقت و هزینه برای تغییر دینی که از اساس مشکل دارد، بر آن شوند که بیان آزادی ابداع کنند؟ بیانی که نه تنها تحول را تحول از روابط قوا به روابط آزاد بگرداند، بلکه جامعه ها را در راست راه رشد در آزادی، راهنما باشد. اما به دسته اول، یکبار دیگر، خاطر نشان می کنم، زمان تخریب بسر رسیده است و نوبت ساختن و پیشنهاد کردن اندیشه راهنمای آزادی است. شما اگر اندیشه راهنمای عصر امروز را از اسلام نمی توانید بدست آورید، خود چرا بر آن نمی شوید اندیشه راهنمای آزادی ابداع و پیشنهاد کنید؟ هرگاه بر این کار شوید، جریان اندیشه ها و بحث آزاد، وجدان همگانی را از بیان قدرت خالی و از بیان آزادی سرشار می کند. بدین کار، در خور انسان آزاد این روزگار ویرانگری ها بر خیزید!

• تناقض هشتم: جریان تحول، اختلاف در بستری از توحید است، ولی تاریخی که مدعیان اسطوره می کنند، تاریخ توحید در بستری از اختلاف

است که امری ناممکن است. توضیح اینکه هر گاه تحول در بستر توحید، در مشترکها انجام نمی گرفت، بر فرض محال که تشکیل جامعه ها ممکن بود، طول عمر آنها، طول گذار از توحید به اختلاف می گشت. اما مایه های اشتراک ها کدامها هستند؟ می دانیم که زور حاصل تضاد و عامل بر هم افزودن تضادها و اختلافها است. پس قدرت (= زور) نمی تواند مایه اشتراکها بگردد. راست بخواهی قدرت عامل پیدایش گروه بندیهای اجتماعی دارای منافع متضاد می شود. مایه اشتراک و حیات تاریخی هر جامعه، همانا حقوقی است که هر انسان از آن برخوردار است و هر جامعه، واجد آنان است و هویتی که جامعه و اعضای آن از راه خلق فرهنگ آزادی می جوید و استقلال و آزادی در وطن مشترک و معنویتی که جمع را در بر می گیرد و به زندگانی فرد و جمع معنا می دهد و اندیشه راهنمایی که ترجمان این همه و هدف مشترک، یعنی رشد در استقلال و آزادی است. بنا بر قاعده، هر زمان قدرت تضاد ساز بر عوامل اشتراک و همبستگی غلبه کند، جامعه از رشد در استقلال و آزادی باز می ماند و روی به انحلال می نهد. آیا مدعیان از زاویه این واقعیت در تاریخ و رابطه دین با آن، نگریسته اند؟ بدون تردید نه.

• تناقض نهم ناشی از تناقض هشتم است و این است: راههایی که تاریخ جامعه ها و نیز تاریخ هر جامعه در پیش می گیرد، همزمان هستند. اما یک جریان ندارند، سه جریان دارند:

۱ - تاریخی که راست راه حقوق است. این تاریخ، کوشش ها و مبارزه هائی را گزارش می کند که انسانهای در پیش گیرنده این راه، برای آنکه راه همگان بگردد، بعمل آورده اند و می آورند.

۲ - تاریخی که آمیزه ای از کجراهه قدرت و راست راه آگاهی از حقوق و پاسداشت آزادی است. این تاریخ را جامعه های انسانی ادامه داده اند که توانسته اند به حیات خویش ادامه دهند و امروز، به نسبتی که حقوقمداری بر قدرتمداری می چربد، پیشرو تر هستند.

۳ - تاریخی که کجراهه کامل قدرتمداری است. این تاریخ از آن جامعه هائی است که نیروهای محرکه حیات را به نیروهای محرکه مرگ برگردانده و به حیات جمعی خویش پایان داده اند. بدین قرار، چیرگی قدرتمداری بر

حقوق مداری، در بیان قدرتی راهنما ابراز می شود که راه و روش مرگ حتمی است.

بدین قرار، در جامعه ها، بسا، هر سه تاریخ، بموازات یکدیگر جریان می یابند. تاریخ دین، یک تاریخ نیست و تاریخ، انسان که مدعیان می پندارند، بکار نسخ دین نمی آید. زیرا هرگاه دین یا آئینی، بیان قدرتی ناچیز بود، در راه و روش چگونه مردن جامعه ای که آن را راهنمای خود می کرد، مرده بود. دین یا آئین نیز مرده بود. چنانکه تاریخ، جامعه هائی را که از میان رفته اند، گزارش می کند. تاریخ معاصر، مرگ مرام هائی که بیان قدرت هستند و نظامهای سیاسی - اجتماعی که بر اساس این بیانها ایجاد شدند را گزارش می کند: نازیسم و رژیم هیتلری در آلمان، فاشیسم و رژیم موسولینی در ایتالیا، استالینیسیم در روسیه و...

بار دیگر، تأکید می کنم جامعه وقتی مضمحل و منحل می شود که راست راه حقوقمداری و حتا راههای نیمه راست و نیمه کج بر او بسته می شوند و جز کجراه زورمداری باقی نمی ماند. بدین قرار، تاریخ بکار آن می آید که راست راه حقوق مداری را میزان عدل بگردانیم و، بدان، بیانهای قدرت و فرآورده هاشان را نسخ کنیم چنان که بیان آزادی راهنمای رشد در استقلال و آزادی بر میزان عدالت اجتماعی بگردد.

● تناقض دهم این که ما یک جامعه جهانی نیز داریم و به همین دلیل به یک معنویت مشترک نیاز داریم که همواره به یاد جهانیان بیاورد که: بنی آدم اعضای یکدیگرند/ که در آفرینش زیک گوهرند. اگر چنین حقی برای جامعه جهانی قائلیم، تأمین کننده توحید، و پاسدار معنویت مشترک به رغم اختلافها و رابطه های قوا میان ملتها و در درون هر ملت، میان قومها و طایفه ها، کدام است؟ کدام راه از راههائی که تاریخ در پیش می گیرد، تأمین کننده این توحید است و همگراییها را در جامعه جهانی میسر می کند؟ در جهان امروز که میزان ویرانگری دارد جانداران و محیط زیست آنها را به نیستی تهدید می کند، آن روح مشترک گم کرده را چسان می باید بیابیم؟ آیا می توانیم بگوئیم ملتها و اقوام و طوایف در طول تاریخ، با یکدیگر رابطه داشته اند و برغم این رابطه، تاریخ جهانی وجود ندارد؟ اگر نمی توانیم بگوئیم، چگونه

می توانیم ادعا کنیم که دینی در نقطه ای از جهان می تواند پدید آید و جهانی نیز بگردد، بدون اینکه امرهای واقع مستمر جهانشمول را مبانی احکام خویش کرده باشد و بدون اینکه حقوق ذاتی هر انسان، در سرتاسر جهان و در طول تاریخ را در بر نداشته باشد؟ آیا رواست دینی را در حصار عربستان عصر پیامبر (ص) زندانی کرده و بگوییم: اسلام راجع است به آن زمان و آن جامعه؟ آن هم دینی که کشتن یک انسان را کشتن تمامی انسانها می داند (۱۰)، دینی که می گوید دین جز آئین محبت نیست (۱۱)، خدا را محب انسان دوستدار خدا می خواند (۱۲) و روش عشق ورزی را از راه حقوقمداری میداند و در همان حال، به همه انسانها اعلام می کند: دین تو تو را و دین من مرا؟ (۱۳) و می گوید: این کردار نیک است که به حساب می آید و نه این یا آن باور (۱۴) و صلح را حق انسان می داند (۱۵)؟

• تناقض یازدهم در سخن مدعیان تاریخ مند بودن قرآن این است که قرآن، تاریخ دقیق و بی خدشه زندگی پیامبر است. تاریخ تجربه ای بی مانند است. تاریخ تجربه بس سخت و طاقت شکن تحول جامعه ای چون جامعه عربستان آن روز، به جامعه ای آزاد دارای ولایت جمهور مردم بر اصول برادری و دادگری و یکدیگر دوستی است. و سه دهه پیش از این، در ایران ما، اسلام بمثابه بیان آزادی، راهنمای جنبش همگانی مردم شد که خود جوش (= آزاد) سازمان جست و گل را بر گلوله پیروز کرد. هر چند اسلامی که بمثابه ترجمان استقلال و آزادی و رشد بر میزان عدالت اجتماعی است، از زبان آقای خمینی جاری شد و با وجود آنکه، در ذهن جامعه، این اسلام، از روشنی کامل برخوردار نبود، اما اصل ولایت با جمهور مردم است و میزان رأی مردم است، دست کم در بیان، شفاف شد. در آن روزها مطبوعات غرب خمینی را آزاده ای آزادی دوست خواندند. شگفتی آور این که، در پی پیروزی انقلاب، در مرحله پی افکندن ولایت مطلقه یا استبدادی وابسته، اسلام بمثابه بیان استبداد فراگیر هم از زبان آقای خمینی جاری شد. با وجود این ابتدای بس کم مانند، چگونه می توان گفت اسلام ظهور یافته و زیسته در طول تاریخ، یکی و همان بیان قدرت است؟ در جریان انتخابات ریاست جمهوری اول، دو اسلام، یکی اسلام بمثابه بیان قدرت و دیگری اسلام بمثابه بیان

آزادی رویارو شدند. نامزد اسلام اولی (اسلام فیضیه) کمتر از ۴ درصد و نامزد اسلام آزادی و استقلال و رشد بر میزان عدالت اجتماعی، ۷۶ درصد رأی آوردند. آیا هنوز می توان گفت یک اسلام زیسته بیشتر وجود ندارد؟ بر اهل عبرت و خرد است که راه و روش آقای خمینی را با پیامبر (ص) مقایسه واقعی کنند تا در یابند چسان آن تاریخ ساز (محمد)، بمنابه الگو، (۱۵) همواره پیشاپیش تاریخ آزادی، راست راه آزادی را برای انسان ها روشن می کرد.

• تناقض دوازدهم، تناقض مدعیان با خویشان است: عقل آزاد در آفریده ها، به چشم یار و مددکار می نگرد. بحکم این که اصل راهنمایش موازنه عدمی است، واقعیت را نزدیک به همان که هست می بیند. عقل قدرتمدار توجیه گر است و آفریده ها را شر می بیند و چون اصل راهنمایش ثنویت است، در رابطه با محور فعال، در واقعیت می نگرد. لذا، هر آفریده ای بد است مگر آنکه با محور فعال انطباق کامل بجوید. این امر که قرآن در دسترس است و مدعیان، به سراغ تاریخ می روند تا که یا اسلام را در گذشته ای که افزون بر ۱۴ قرن بر آن گذشته است، زندانی کنند و یا از خود بیگانه کردنهایش را نبینند و آن را همان بدانند که در جریان تاریخ معمول بوده است، دلیل بر این که بی طرف نیستند. پس مطلوبی (محور فعال) در ذهن دارند و می خواهند آن را جانشین اسلام (محور فعل پذیر) کنند. پس بر آنها است که از تاریکی بدر آیند و مطلوب خویش را آشکار کنند. آنها نه تنها بی طرف نیستند بلکه از شدت تعلق خاطر به مطلوب خود، متوجه نمی شوند که خود قول خویشان را نقض می کنند. زیرا، مطلوب آنها نیز دین یا مرام و یا باور زیسته ایست و متعلق به گذشته و محکوم همان حکمی است که صادر می کنند.

اما اگر مطلوب آنها هنوز زندگی آغاز نکرده است و تنها در ذهن آنها وجود دارد، بنا بر حکمشان، لازم است که به بیان در نیاید. زیرا هیچ جامعه ای نمی تواند اندیشه راهنمائی را که دوام تاریخی نداشته باشد، بپذیرد و بکار برد. نه تنها به این دلیل که چنین بیانی فاقد آزادی و حقوق ذاتی انسان می شود که همه زمانی و همه مکانی هستند، بلکه به این دلیل نیز که انسان ها وقتی می توانند در قلمروهای مختلفی فعال شوند که مطمئن شوند حاصل کارشان

ماندگار می شود. چنین فعالیتهائی نیاز به بیان راهنمایی دارد واجد حقوق و آزادیها، بنا بر این دیرپا.

چند حقیقت اساسی دیگر در باره حقوقمداری:

۱. در قرآن، استعداد رهبری، ذاتی هر انسان شناخته شده است و به همین دلیل خداوند، وی را شایسته مقام جانشینی خود معرفی می کند. این استعداد هم همه زمانی و همه مکانی است. از این رو، رهبریه و ولایت های ناقص این استعداد و حق انسان، می باید نسخ می شدند و در قرآن نسخ شده اند به ترتیبی که اسباب استقرار ولایت بر یکدیگر فراهم آید (۱۶). و هنوز، نسخها می باید به انجام رسند تا در دوران آرمانی، در معاد، انسانها از این ولایت نیز رها شوند (۱۷).

۲. به تدریج که بیان آزادی در بیان قدرت از خود بیگانه می شود، تکلیفهای خالی از حقوق و حقوق موضوعه ای که بسا ناقص حقوق ذاتی انسانند، جایگزین می شوند. و به حکم آنکه نیازهای قدرت در تغییر هستند، تکلیفها و حقوق موضوعه نه همه مکانی و نه همه زمانی می شوند. از این رو، تکلیفهای ناسازگار با حقوق ذاتی می باید به یمن نسخهای متوالی زدوده شوند. حقوق موضوعه نیز تا انطباق کامل با حقوق ذاتی، می باید موضوع نسخ بشوند و بمانند.

۳. افزون بر امرهای واقع که در همه جامعه ها از دیرباز وجود داشته و دارند، در هر جامعه، امرهای واقع مستمر (مثل تقسیم آب در سرزمین های خشک) و غیر مستمر (مثل توزیع کالاها وقتی به علتی از علل، کمبود بوجود می آید) وجود دارند که می باید موافق سامانه های اصول راهنمای بیان آزادی و نیز حقوق ذاتی انسانهای عضو آن جامعه ها، موضوعهای حقوق موضوعه شوند.

۴. هر چند حقوق جمعی ای که یک جامعه دارد، همواره همان حقوقی نیستند که جامعه دیگری دارد، اما حقوقی نیز وجود دارند که متعلق به جامعه جهانی هستند. این حقوق همه زمانی و همه مکانی هستند و حقوق موضوعه

در هر جامعه می باید با حقوقی که بنای جامعه بر آنهاست و نیز حقوق جامعه جهانی، سازگار باشد. این نوع رابطه، میان حقوق که در قرآن ترسیم شده است بس شگفت انگیز و ناقض ادعای زندانی بودن اسلام در زندان مکان (عربستان) و زمان (عصر پیامبر) است. توضیح این که در قرآن، هیچ حقی برای جامعه عرب آن عصر که ناقض حقوق جامعه جهانی باشد نمی توان یافت. هیچ حق موضوعه ای که ناقض حقوق انسان و حقوق جمعی باشد نیز در قرآن نمی توان یافت.

۵. از ویژگی های حق، یکی محدود نشدنش به زمان و مکان است. برای مثال، آزادی حق است و به همین دلیل حد نمی پذیرد. حد را قدرت (= زور) ایجاد می کند. از این رو، پندار و گفتار و کردار آدمی، به اندازه ای که از زور خالی هستند، آزادند. بدین قرار، نه تنها تبعیضها که مرزها نیز زدوده می شوند، به تریبی که انسانها از هر نژاد و هر قوم، در همان حال که وطن دارند، مرزها میان وطنهای خود را منسوخ می نمایند. شناختن کرامت، برای همه پدیده ها و تقوا را میزان سنجش کرامت انسان قرار دادن و تعیین سمت و سوئی جهانشمول برای تحول همه انسانها (۱۸) که آنها را از روابط قوا آزاد کند، چگونه می تواند با الصاق کردن قرآن به زمان و مکان معینی در تاریخ، سازگار باشد؟

۶. اگر خیال و ظن و مجاز، محدود به حدود زمان و مکان خویش هستند، علم هر اندازه قطعیت می جوید، به همان اندازه همه زمانی و همه مکانی می شود. از ضابطه های تشخیص علم از

ظن، یکی اینست که علم در همه جا و از سوی همه کس قابل بکار بردن باشد. افزون براین، برای این که علم، وسیله قدرت نشود، جریان دانش و فن می باید آزاد باشد. با وجود این، نسخ سانسورها، تنها نسخ بایسته نیست، بلکه نسخ کاربردهای علم در ایجاد رابطه مسلط- زیر سلطه و مرزهای جدا کننده پیشرفته ها و واپس مانده ها و... نیز ضرورت دارد. این نسخها در قرآن بعمل آمده اند و آموزه هایی چون وجوب اظهار علم بر عالم (۱۹) و انفاق علم (۲۰) و واپس نماندن در علم جوئی (۲۱) و جستن علم هر جا که هست (۲۲)

و دانشجویی، فریضه هر زن و مرد مسلمان شدن (۲۳) و...، این آموزشها را همه مکانی و همه زمانی می کنند.

۷. در بخشهای پیشین، به روشهای خشونت زدائی پرداخته ام. این روشها را نمی توان خاص جامعه عرب عصر پیامبر (ص) شمرد. چرا که همین امروز در همه جا کار برد دارند. افزون بر این، بیانهای قدرت، از راه فریفتاری، چگونه مردن را چگونه زیستن جلوه می دهند و روشهای چگونه مردن را جانشین می کنند. گرایش به مصرف روز افزون (۲۳) غفلت از این واقعیت است که مصرف تخریب است و تخریب، مرگ می آورد. همانطور که خویشتن را در کنج فقر نشانند، (۲۴) روش چگونه مردن را در پیش گرفتن است. این نگرش در باورها و مرامهای قدرت، از افق عقلهای بسیاری از جهانیان امروز نیز غایب است. آیا بر شمردن انواع پندارها و گفتارها و کردارهای ویرانگری که جهانشمول هستند و پیشنهاد بیان آزادی که راه و روش چگونه مردن را منسوخ می کند و راه و روش چگونه زیستن را پیشنهاد می کند، برای دنیای امروز که حیاتش به طور جدی در خطر است، در خور ترین روشها نیست؟ چنین بیان آزادی را کجا می توان در دوره بندبهای ذهنی تاریخ زندانی کرد؟

۸. فرد یا جامعه ای که به ورطه چگونه مردن افتاده است، باید بداند که فعالیتهای قدرت فرموده را، جانشین فعالیتهای خودجوش (= آزاد) کرده است. در برابر، تفکر و عمل برای چگونه زیستن، خودجوش کردن فعالیتهای حیاتی است. آدمی وقتی از غفلت بدر می آید و در فعالیتهای خویش تأمل می کند، این دو ویژگی را تصدیق می کند. و بر اوست که از خود پرسد: فعالیتهای او چه وقت خود جوش می شوند؟ چه وقت انسان کنش می شود و از واکنش قول و فعل قدرت فرموده آزاد می شود؟ این پرسش او را به همان واقعیت راه می برد که به هنگام بحث از ویژگیهای آزادی و بیان آزادی، به شرح آن پرداختیم: به نسبتی که فعالیتهای انسان در رابطه با هستی هوشمند انجام می گیرند، آزاد هستند.

هستی منکر ندارد. حتی مادی ها نیز منکر آن نیستند. آنها نیز می دانند که حیات مادی موجود زنده به فعالیتهائی ادامه می یابد که خالی از زور باشند.

اما زور که از رابطه انسان با خود، و انسان با انسان پدید می آید (تغییر جهت نیرو از سازندگی به ویرانگری)، تنها با تغییر این رابطه از میان بر نمی خیزد، نیاز به نسخ رابطه های قوا میان مجموعه ها در مقیاس جهان و رابطه قوا میان انسان و طبیعت دارد. نسخ این رابطه ها است که انسانهای آزاد می طلبد و این انسانها آزادی ذاتی خویش را وقتی باز می یابند که با هستی هوشمند، رابطه می جویند و

در مقام نماینده این هستی می اندیشند و عمل می کنند (۲۵). غفلت از این رابطه، فضای اندیشه و عمل انسانها را محدود می کند. به سخن دیگر، رابطه ها را رابطه قوا می گرداند و انسانها را به بندگی قدرت در می آورد. اما آیا رابطه با هستی هوشمند فطری است؟ پاسخ به این پرسش را که در حقیقت جستجوی بیان آزادی در رابطه با هستی هوشمند است در نوبت آینده، بازخواهیم جست.

مأخذها و توضیح ها :

- ۱ - قرآن، سوره جن، آیه ۱۴
- ۲ - قرآن، سوره های بقره آیه های ۲۵۶ و ۲۵۷ و شوری، آیه ۱۴ و جاثیه، آیه ۱۷ و ...
- ۳ - نگاه کنید به عدالت اجتماعی نوشته ابوالحسن بنی صدر ، فصل دهم .
- ۴ - قرآن، سوره احزاب آیه ۷۲
- ۵ - قرآن، سوره بقره، آیه ۳۰
- ۶ - صفحه های ۴۱۳ و ۴۱۴ رازهای رستاخیز، نوشته سعید غفار زاده، انتشارات قلم، تهران ۱۳۸۴
- ۷ - علی (ع) خداوند را سزاوار پرستش و نیایش می یابد و نیایش از ترس جهنم و یا امید به بهشت را در شأن خدا و خلیفه او در روی زمین نمی داند. و قرآن، این اثرها را برای نماز بر شمرده است: انفاق (قرآن، سوره بقره، آیه ۳) و شکیبائی (بقره، آیه ۴۵) و گفتار نیک (بقره، آیه ۸۳) و رهاننده انسان از شهوت ها و منکرها

(سوره مریم، آیه ۵۹ و سوره عنکبوت، آیه ۴۵) و تواضع (سوره مؤمنون، آیه ۲) و عهد شناسی و امانت داری و قیام کننده به حق (سوره معارج آیه های ۲۲ تا ۳۴ و ...)

۸ - نگاه کنید به مبحث دوم در باب دیالکتیک جدید از کتاب توحید و تضاد نوشته ابوالحسن بنی صدر

۹ - از جمله نگاه کنید به صفحات ۵۲ تا ۶۴

F.Chatelet – O. Duhamel E. Pisier, Dictionnaire des Oeuvres Politiques

۱۰ - قرآن، سوره مائده، آیه ۳۲

۱۱ - حدیث نبوی

۱۲ - قرآن، سوره آل عمران، آیه ۳۱

۱۳ - قرآن، سوره کافرون

۱۴ - قرآن، سوره بقره آیه ۶۲

۱۵ - نگاه کنید به حقوق انسان در قرآن، صفحه های ۱۴۳ تا ۱۴۵ از کتاب انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن، نوشته ابوالحسن بنی صدر

شماره ۷۰۸ - ۲۲ مهر ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۴

و به مناسبت ۱۰ اکتبر، روز جهانی مبارزه برای لغو مجازات اعدام

"چرا بیان آزادی، روش زندگی است و بیان قدرت، روش مرگ"؟

بیان آزادی، چگونه زیستن را به ما می آموزد و بیان قدرت، راه ویرانی و مرگ را پیش پا می نهد. با این توضیح:

۱. بیانهای قدرت، روشهای چگونه مردن را القاء می کنند چراکه این بیانها، با القای روش ویرانگری و مرگ آغاز می کنند. چند نمونه:

الف. شیطان رابطه با آدم را با استکبار آغاز کرد و او را هم به استکبار برانگیخت. آدم نیز با استکبار آغاز کرد. هر دو رانده شدند. بدین سان، هر دو، با برقراری رابطه قوا، خویشان آزاد و حقوقمندان را ویران کردند.

ب. هگل هستی را در نیستی عبور می دهد و خدای را در هستی آفریده، از خود بیگانه می سازد و برای انسان غربی نسبت به دیگر انسانها ولایت مطلقه قائل می شود.

ج. نخبه گرایانی که برای نخبه ها، ولایت مطلقه - که ولایت مطلقه فقیه شعبه ای از آنست - و برای «عوام» اطاعت را مقرر می کنند، نخست استعداد و حق رهبری ذاتی هر انسان را انکار می کنند و سپس، با اعمال زور، به ویرانی سامانمند انسان در استعدادهای و حقوق ذاتیش می پردازند.

د. استالینیسیم و نازیسم و فاشیسم و «لیبرالیسم وحشی»، مرگ یک طبقه و یا یک نژاد و یا حذف یک گروه از انسان های مزاحم را سرآغاز استقرار جامعه آرمانی خویش می انگارند.

و. سرمایه داری لیبرال، انسان را در «نیروی کار» ناچیز می کند و در مدار بسته ای، انسان را گرفتار و محکوم به مصرف انبوه کرده و چشم اندازی از مرگ انسان و محیط زیست را جانشین افق زندگی می کند.

ه. ناسیونالیسم سلطه گر، زیر سلطه را فاقد «ماده خاکستری» مغز می شناسد و برخورداری «ناسیون» مسلط از «مواهب زندگی» را منوط به محروم نگاهدشتن زیر سلطه، بسا از حد اقل اسباب حیات می داند.

در برابر، بیان آزادی، کارش را با تمیز راه رشد از کجراهه زورمداری
(۱) آغاز می کند و همه زبندگان و نیز طبیعتی را که محیط زیست آنهاست،
هوشمند و دارای روح مشترک و برخوردار از خرد آزاد برای حرکت در
راست راه رشد می شناسد. و به انسان هشدار می دهد: تو برای زندگی خلق
شده ای، با غفلت از حقوق و آزادی خویش و با ویرانگری، حیات خود را
کوتاه مگردان، (۲) راست راه رشد بی پایان است و انسانی که در این راه
می شود، حیات جاوید می جوید و به سدرۃ المنتهی (۳) راه می برد!

بدین قرار، این بیانهای قدرت هستند که در بند زمان و مکان تاریخی خود
هستند. بیان آزادی، نه تنها تخته بند زمان و مکان نیست، بلکه رها کننده انسان
از این بندها و ناسخ تاریخ روابط قدرت و گشاینده افق تاریخ بر روی روابط
آزاد است.

۲. چگونه مردن، در اندیشه و تن، وقتی آغاز می شود که کسی یا گروهی یا
اندیشه ای تضاد را اصل و توحید را فرع بخواند. تقسیم کردن انسانها بر محور
قدرت (= زور)، شیوه همگانی گذار از توحید به اختلاف است. در طول قرن
بیستم میلادی، جامعه های فراوانی گرفتار برداشتی از زندگی، بر اصل توحید
در اختلافی، بعمنای گذار دائمی از توحید به اختلاف و تضاد شدند و هنوز
نیز هستند. انگلس هر چند آگاه شد و نوشت که توحید را نخست عربها کشف
کردند و دیالکتیک او، «تضاد دیالکتیکی» را قانون اول شناخت، اما قدرت،
نیازمند تضاد بود. این شد که دیالکتیک او مطرود شد و تضاد اصل، و توحید
فرع (۴) گشت. در حقیقت، همه بیانهای قدرت از آنجا که بنا را بر ثنویت
می گذارند، در رسیدن به اختلاف است که همگرایی و توحید می جویند.
اما حاصل این نوع همگرایی، مرگ و ویرانگری است که همچنان ادامه
دارد.

در برابر، چگونه زیستن در اندیشه و تن، نیاز به اقرار به اختلاف در بستی
از توحید دارد: انسانها از زن و مرد، نژاد و ملت و قومهای گوناگونند برای
آنکه هویتی از خود داشته باشند، و گر نه، کاستی و فزونی کرامت به تقوای
است (۵). انسانها بدین خاطر که فعالتهای گوناگون دارند و آفریده های

عقلهاشان گوناگونند، حق دارند با یکدیگر اختلاف داشته باشند، اما به یمن جریان آزاد اندیشه ها، در فراگرد رشد، انسانها، بطور مداوم، از اختلاف به اتحاد گذر می کنند. در همان حال، نه هم انسانها که تمامی پدیده ها، در حقوق اشتراک دارند و در حیات توحید می جویند. بدین سان، بیان آزادی، ترجمان اختلاف در توحید به ترتیبی است که هر آفریده از آزادی و حقوق خویش برخوردار باشد.

۳. بیانهای قدرت روشهای چگونه مردن اند چرا که با ساختن اسطوره ها و نمادهای قدرت و فکرهای جمعی جبار و خرافه ها، عقلها را از آزادی خود غافل و گرفتار تنگنای ثنویت می کنند. برای هر اسطوره ای کیشی می سازند و عقلها را در فضاهاى ذهنی بسته، محکوم به حبس ابد و مرگ در زندان می کنند.

اما بیان آزادی روش چگونه زیستن است چرا که اسطوره ها و اسطوره سازیها و همه کیشهای اسطوره ای و همه خرافه ها را منسوخ می کند (۶). بر نمادهای قدرت مهر باطل می زند و زمینه های ایجاد و تحمیل فکرهای جبری جبار را می زداید و عقل را از تمامی روشهای تخریبی آزاد می کند (۷).

۴. بیانهای قدرت مجموعه ای از اصول و روشهای چگونه مردن هستند زیرا جبرگرایند. نه تنها بینش که دانش را نیز اسیر این و آن جبر می کنند: انواع نظریه سازی برای قبولاندن جبر دیالکتیک، جبر «انتخاب اصلح»، جبر سکس، جبر «سرشت خشونت جوی انسان»، و جبر روابط قوا، نمونه های جدید از جبرهایی هستند که بیانهای قدرت، در طول تاریخ، ساخته اند تا بکار بردن زور را امری جبری بباوراندند و انسانها را به بندگی قدرت (= زور) در آورند. جهان امروز، جهان این جبرها است و در همه جا، انسانها در بندگی قدرتمند. بیان آزادی همه جبرها را منسوخ می کند. انسان را دارای فطرت خدائی

می شناسد (۸) و او را از مدار بسته مادی → مادی به مدار باز مادی → معنوی باز می آورد (۹) چنان که فرآورده عقل آزاد، حیات جاویدان جوید (۱۰).

۵. در بیانهای قدرت، تنها سنت پایدار و اصیل، قدرت است. اما قدرت از تقابل مرگ آور پدید می آید. دانستنی است که زیر سلطه ها را همواره فریب داده اند که تجدد بریدن از سنت است. چرا که شرط درآمدن به فرهنگ غرب، گسستن از هویت خویش است. حال آنکه، فریب دهندگان، بدون آنکه قدرت را اصیل و دیرپا بیاوراند، ممکن نیست بتوانند بیان قدرت بسازند و پیشنهاد کنند. به سخن دیگر، تجددی که فرآورده بیان قدرت باشد، کجا می تواند از سنت قدرت و قدرتمداری ببرد؟ طرفه این که بنا بر بیانهای قدرت تجدد طلب، این قدرت است که پاسدار حقوق می شود (۱۱) و در همان حال، از زیر سلطه خواسته می شود، از هویت فرهنگی خویش خالی و از هویت سلطه گر پر شود. امری نا ممکن که حاصلش تبدیل شدن به میمونی است که پیوسته باید به ساز سلطه گر بر قصد. جهان امروز، تماشاگه ویران گری است که این و آن بیان قدرت، توجیهش می کنند.

بنا بر بیان آزادی، سنتهای پایدار، حقوق و استعدادها، ذاتی حیات آفریده هاینند. آن سنت پایدار که سازندگان بیانهای قدرت، با استفاده از منطق صوری، با سنت قدرت و قدرتمداری جانشین می کنند، این سنت است. این سنت است که همواره سانسور می شود. زمانی هم که بنام تجدد با سنت مخالفت می شود، منظور نظر، فرآورده های قدرت مداری هستند که می باید با فرآورده های جدید جانشین شود. بخصوص در جامعه های زیر سلطه، مراقبت می شود که از سستی که حقوق و استعدادها ذاتی هستند، سخنی بمیان نیاید. سستی که نفی می شود و تجددی که اثبات می شود، دو شکل قدرت و قدرتمداری بیش نیستند. از این رو است، که تجدد از یادها می برد که نیکی، نیکی ببار آورد و بدی، بدکار را گرفتار مکافات عمل می کند (۱۲).

در آنچه به انسان مربوط می شود، این اوست که هرگاه از استقلال و آزادی و حقوق خویش غافل نشود، در روابط قوای مرگ آور، گرفتار نمی شود.

بدین قرار، بیان آزادی تنها اصالت قدرت نیست که می زداید بلکه انسان را از این واقعیت نیز آگاه می کند که قدرت صالح وجود ندارد. چرا که قدرت، فرآورده روابط قوا، بنا بر این، زاده تخریب و مرگ و ویرانی و مرگ آور است. انسان را از این حقیقت می آگاهاند که با غفلت از بعد معنوی

خویش و غفلت از خدا، درجا، بنده قدرت می شود. قدرت را نیز خود آدمی می سازد. چرا که زور در کار می آورد. بدین آموزش، در می یابد که رابطه با خدا، به رها شدن از بند قدرت و پندار و گفتار و کردار را از زور پیراستن تحقق می یابد. آزادی نیز همین است. اتصال خرد آزاد با جاویدان خرد هم همین است.

۶. بیانهای قدرت راه و روشهای چگونه مردن هستند زیرا در همان حال که از عقل خود بنیاد دم می زنند، از این امر غافل می مانند که عقل خود بنیاد سخنی میان تهی و صورتی بی محتوا است. از این رو، مدعیان روشن نمی گویند این «خود» کیست و یا چیست؟ چرا این خود را در پرده قرار می دهند؟ زیرا این خود، قدرت است. فیلسوفان غرب بعضاً حجاب از این «خود» برگرفته اند (۱۳). برای نمونه، با وجود این که هابرماس می کوشد با طرح «عقل ارتباطی»، فلسفه عقل را از بن بست خارج کند، اما هنوز این پرسش پاسخ نمی یابد که «عقلهای-در-ارتباط» بر چه اصل و میزانی با یکدیگر رابطه برقرار می کنند؟

اما بیان آزادی راه و روش چگونه زیستن و بنا بر این پیام جاویدان خرد است زیرا موازنه عدمی را اصل راهنمای عقل مستقل و آزاد می شناسد و بدین اصل، عقل را از خدمتگزاری قدرت ویرانگر رها می کند. این بیان، اسیر زندان زمان و مکان نمی شود. چرا که افق دید انسان را تا بی نهایت می گشاید.

۷. بیانهای قدرت راه و روشهای چگونه مردن هستند چرا که در همان حال که حقوق را قراردادی/اعتباری و موضوعه می خوانند، تبعیضها را ذاتی می شناسند: مرد از زن برتر است، نژاد سفید از نژادهای دیگر برتر است، سفید پوست غربی از سفید پوست غیر غربی برتر است و ... و این برتری به او حق می دهد مسلط باشد و زور را با فرودست خود بکار برد. چرا که او زبان دیگری را در نمی یابد!

اما بیان آزادی، در همان حال که حقوق را ذاتی می داند، تبعیضها را عارضی و بسان بیماری مزمن، حاصل روابط مسلط - زیر سلطه می شناسد. بنا

بر این، تبعیضها را یکسره نسخ می کند. آیا قرآن تنها کتاب دینی نیست که تبعیضها را یکسره نسخ می کند؟

۸. بیانهای قدرت روشهای چگونه مردن هستند زیرا بنایشان بر ترس است؛ گاه ترس از زندگی را می گسترانند و گاه ترس از مرگ را. ترس از زندگی به خاطر ارتکاب گناه و جهنمی شدن و، بنا بر این، ارزش کردن مرگ زود رس، برای کم گناه یا بیگناه به آن جهان رفتن. این نوع ترس در جنگ ۸ ساله عراق با ایران، در آن هنگام که قرار شد دسته دسته نوجوانان وطن از میدانهای مین عبور داده شوند، سخت بکار حاکمان آمد. ترس از مرگ نیز با این استدلال القا می شود که مرگ پایان زندگی است و پس از آن هیچ چیز نیست. این نوع ترس رایج ترین ترس در جهان امروز و اساس گرایش به مصرف انبوه است. در بطن این دو ترس، بیانهای قدرت، بنا بر موقعیت، انواع ترسهای دیگر ایجاد می کنند: دیروز، در کشورهای غیر کمونیست، ترس از «شربزرگ» کمونیسم بین الملل تبلیغ می شد و در کشورهای کمونیست ترس از «امپریالیسم جهان خوار»، ترس اصلی بود. و امروز، برای قدرتی مثل امریکا تروریسم بین المللی و جنگ و قحطی و «محورهای شر»، «دولتهای تروریست پرور» هستند و برای آن دولتها نیز، امریکا «شیطان بزرگ» است. هر گاه در جامعه های مختلف، ترسها را شماره کنیم و تأثیر آنها را بر پندار و گفتار و کردار فردی و جمعی اندازه بگیریم، به این نتیجه می رسیم که میزان ترس در هر جامعه و در جامعه بین المللی، نسبت مستقیم دارد با تولید و مصرف خشونت در آن جامعه و در جامعه بین المللی. تولید و مصرف فرآورده های ویرانگر و افزایش روزافزون خشونت، بنوبه خود ما را از شدت ترسها و تهدید حیات آگاه می کنند.

اما بیان آزادی، راه و روش چگونه زیستن است چرا که به انسانها خاطر نشان می کند:

شجاعت، صفت ذاتی حیات است و ترس به دنبال از خود بیگانه کردن نیرو در زور و بکار بردنش در ویرانگری، عارض می شود. قرآن به انسان خاطر نشان می کند که رابطه اش با خدا، رابطه قوا نیست تا ترس محل پیدا کند. سازنده ترس، خود انسان است وقتی زور در کار می آورد (۱۴). و صفاتی

که قرآن برای خداوند، به عنوان هستی مطلق بر می شمارد، همه، ترجمان هستی ازلی و ابدی هستند. صفتیایی که برای انسان پیش از این که این یا آن باور را بپذیرد و نیز صفاتی که برای باورمند قائل می شود و حقوق معنوی که انسان را از آنها برخوردار می داند، (۱۵) هیچیک بیانگر مرگ نیستند. همه بیانگر حیانتند. اینست آن مهمترین شاخص بیان آزادی جهان شمول از بیانهای قدرت در بند زمان و مکان.

۹. بیانهای قدرت، آئینهای مرگ هستند چرا که نه آغاز که پایان آنها نیز فاجعه است. کافی است در فلسفه های حاکم دو سده اخیر نگاهی افکنیم تا به ابعاد این فاجعه ها پی ببریم:

● هگل که در آغاز خداوند را در آفریده اش، از خود بیگانه می کرد، در پایان فراگردی دیالکتیکی، آزاد و «ایده سرمدی» می گرداند. غافل از این که فراگرد دیالکتیکی که در آغازش، نیستی نقش فعال را بازی می کند، در پایان آن، خدائی نمی ماند که بتواند «ایده سرمدی» بگردد. پایانش فاجعه است. خداوندی که در آفریده متعین از خود بیگانه می شود، از بند این تعین آزاد نمی شود. زیرا، با از خود بیگانه شدن خدا در هستی متعین، بیرون از این هستی، نیستی است. به فراز رفتن خدا از هستی متعین، گرفتار نیستی شدن است. بدین قرار، دیالکتیک هگل، مجازی ساخته فیلسوف است. لذا، فلسفه او برمجاز است. از مجاز به علم راهی نیست: از آنجا که در آغاز نقش فعال را نیستی بازی می کند، پایان دیالکتیک - ولو در بی نهایت - نیستی است. بدین سان از ازل تا به ابد، این نیستی است که خدائی می کند و گذارها از آزادی به جبر هستند و زنجیره ای از حلقه های فاجعه را تشکیل می دهند. سارتر وقتی دانست فرجام دیالکتیک هگلی فاجعه است، تألیف دیالکتیک را در نیمه رها کرد.

● مارکس انسان را جانشین خداوند می کند. در جامعه کمونیستی نخستین، تضاد ذاتی غایب است. در جامعه کمونیستی واپسین، انسان جامع، آزاد و مستقل می شود. لاجرم، تضاد ذاتی، هم از دوران استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، از میان بر می خیزد. از جامعه طبقاتی نخستین تا استقرار جامعه کمونیستی، این قهر است که نقش مامای تاریخ را بازی می کند. باز اگر

براستی تضاد، ذات وجود هر پدیده، از جمله جامعه‌ها است، چرا در آغاز و پایان سیر جدالی تحول، نیست می‌شود؟ و اگر هست، بر فیلسوف است که توضیح دهد آیا با وجود تضاد ذاتی، حیات میسر است؟ و اگر آری، چرا جامعه کمونیستی اولیه وجود پیدا می‌کند و کدام تضاد ذاتی عامل تحولش به جامعه طبقاتی می‌شود و چرا همین تضاد جامعه کمونیستی واپسین را در جامعه طبقاتی از خود بیگانه نمی‌کند؟ و هرگاه تاریخ با مرگ جامعه بی طبقه ابتدائی آغاز و با مرگ جامعه کمونیستی واپسین ادامه یابد، آیا انسان، محکوم به مرگ تدریجی با اعمال شاقه نمی‌شود؟

● سرمایه داری لیبرال، اسراف در بکار بردن منابع طبیعت و تبذیر نیروهای محرکه را با آرمان «رسیدن به جامعه وفور»، یعنی ساختن بهشت بر روی زمین، توجیه می‌کند. اما در آنچه به انسان مربوط می‌شود، شمار نیازها و شدت آنها، بنا بر بیان قدرتی که توجیه‌گر این سرمایه داری است همواره بیشتر از کالاها و خدماتی می‌شوند که عرضه می‌شوند. بنا بر این، به جای فراوانی، ندرت است که دارد روز افزون می‌شود. و در آنچه به طبیعت مربوط می‌شود، هر چه کمتر شدن منابع و انباشت آلودگیها را شاهدیم. به سخن دیگر، این فاجعه‌ها هستند که بزرگ تر می‌شوند.

● تجربه‌های استبدادهای جوراجور قرن بیستم که با خشونت ایجاد شدند و در فاجعه‌های خونین مردند، نیاز به شرح و بسط ندارند. در ایران خودمان، تجربه ولایت فقیه یکی از این تجربه‌های دردناک است. نظامی که با تقدیس خشونت و به تاراج دادن حاصل یکی از غیر خشونت‌آمیزترین انقلابهای قرن که پیروزی گل بر گلوله نام گرفت، آغاز گردید و تا به امروز در بحرانهای خشونت‌زا و خشونت گستر ادامه حیات داده است. ولایت فقیه نمی‌توانست جز این بگردد زیرا خشونتی که دین یا مرام آن را توجیه کند و بدان نقش اول را بدهد، در واقع زور ویرانگر و مرگ آور را قائمه رابطه‌های فرد با فرد و گروه با گروه و جامعه با دولت می‌کند. نتیجه این می‌شود که دین از مقومهای حیات خالی و از توجیه‌های خشونت و ویرانگری و مرگ پر می‌شود. بناگزیر، مسئله بر مسئله و فاجعه بر فاجعه می‌افزاید. این فراگرد پایان

نمی پذیرد مگر به استقلال دین از قدرت و باز آمدنش به طبیعت خویش که بیان آزادی است.

در حقیقت، بیان آزادی، هستی آفریده ها را از هستی مطلق می شمارد و بازگشت او نیز به هستی مطلق است. بر راست راه حقوق و استقلال و آزادی، زندگی سرتاسر رشد و صیر به هستی مطلق می شود (۱۶) و مرگ، یکسره از میان بر می خیزد (۱۷): از جمله، انسان حیات می جوید و جریان رشد را تا سدره المنتهی ادامه می دهد. چنین بیانی چگونه ممکن بود در «شوره زار زندگی»، (تعبیر علی (ع) در توصیف صحرای عربستان عصر بعثت) جسته آید و در بند آن مکان و آن زمان بماند؟

۱۰. بیانهای قدرت راه و روشهای چگونه مردن اند. زیرا رابطه انسان با خود بمثابة واقعیت و با پدیده های هستی را، بمنزله همبسته با خود در زندگی نمی کنند، بلکه رابطه زندگی با مرگ می کنند: هر زندگی در گرو مرگی می شود. در آنچه به انسان و جامعه های انسانی مربوط می شود، رابطه ها، رابطه های قوایی هستند توجیه گر جبر مرگ بر زندگی. چنانکه زندگی با بهره جوئی از استعدادهای خویش را به طور روزافزون با زندگی از کار دیگری جانشین می کنند. از آنجا که این بیانها به لحاظ محور کردن قدرت نمی توانند واقعیت را همان سان که هست ببینند و در هر واقعیتی از دید قدرت می نگرند، پیروان این نوع بیانها در خود و در انسانهای دیگر، از دید قدرت می نگرند. در این نگاه ابزاری توجه شان پیوسته معطوف به این است که هستی خود را چگونه بکار گیرند تا این یا آن نماد قدرت را بیابند و دیگری را چگونه می باید صرف دست یافتن به این یا آن مقام و یا رفع این یا آن نیاز کنند. اما در هستی آفریده بمثابة میرنده ای که بکار قدرت می آید نگرستن، چگونه مردنی بس زجر آور است. صد اسف و افسوس که در جهان امروز، هر روز بیشتر از روز پیش، انسانها به چنین مرگی معتاد می شوند (۱۸).

بیان آزادی منفی بینی، بمعنای دیگر انسانها و پدیده های موجود و بسا خود را، بد سرشت، بدکار، زیان رسان و... دیدن، با مثبت بینی بمعنای همگان را یاور خویش دیدن و فطرت انسانها را نیکو دانستن و، در بدکاران نیز، سرشت نیکشان را سراغ کردن، جانشین می کند. این بیان عقل انسانی را

آزاد می کند تا او واقعیت را همان سان که هست ببیند (۱۹). دیدن واقعیت همان سان که هست، به یمن راهنمای عقل کردن موازنه عدمی میسر می شود و دینی که به انسان پیامزد واقعیت را آن سان که هست ببیند، در بند این و آن دوره تاریخ نمی شود، راهبر انسان در زیستن در استقلال و آزادی و ساختن تاریخ آزادی می شود.

۱۱. تاریخی که انسانهای مستقل و آزاد می سازند، وجدانهای فردی را به وجدان جمعی و وجدانهای قومی و محلی را به وجدان ملی و کشوری و وجدانهای کشوری را به وجدان جهانی می پیوندد. چنان که انسان حیات خود را در پیوند با حیات تمامی انسانها و بسا حیات تمامی پدیده های هستی بدانند، آزادی هر فرد، گستره آزادیهای دیگر افراد را بیکران لاکراهِ بگرداند و مسابقه ها، جز مسابقه در دادگری و دانش پژوهی و تقوا نشود و انسانها از رقابتها بر سر قدرت که روش سلطه مرگ بر زندگی هستند، برهند. (۲۰) این روش را که روش زندگی در رشد و در استقلال و آزادی است، تنها بیان آزادی می تواند پیاموزد.

صد افسوس که انسان امروز همچنان از این بیان ناآگاه است و خود را به بیانهای قدرتی سپرده است که کارش جدا و منزوی کردن وجدانهاست چنانکه انسان ها نه تنها در برابر قدرت تنها می شوند بلکه به انزوای مطلق نزدیک و نزدیک تر می شوند. چه رنج آور مردنی!

۱۲. بیانهای قدرت راه و روشهای چگونه مردند زیرا در اداره زندگی فرد، زندگی خانواده، زندگی گروه اجتماعی، زندگی جامعه ملی و نیز زندگی جامعه جهانی، مصلحت را بر حق مقدم و مسلط می کنند. به این پرسش که چرا مصلحت بیرون از حق، عین مفسدت است، در مطالعه های دیگر، پاسخ گفته ام. در این جا، از زاویه دیگری به رابطه مصلحت با حق بنگریم:

• مصلحت بیرون از حق مفسدت است زیرا مصلحت جانشین حقی می شود که ذاتی حیات است. عمل به حق ممد حیات می شود و مصلحت را جانشین آن کردن، ممد مرگ می شود. بکار بردن حق، زندگی کردن به کمال است و بکار بردن مصلحت، کاستن از چندی و چونی زندگی است.

• امر واقعی بس آشکار که عقول قدرتمدار و توجیه گر همواره از آن غافل می شوند، اینست:

- در سطح جمع، هرچند حقوق را انسانها دارند اما مصلحتها را قدرت، قدرتهای حاکم می سنجند. در جایی که قدرت حاکم است حتما انسانها هم وقتی که به مصلحت سنجی می نشینند، مصالح را در رابطه با قدرت حاکم می سنجند. در حالی که انسان آزاد حقوقمند تا در برابر قدرت قرار نگیرد، نه نیاز به مصلحت پیدا می کند و نه حتما آن را می سنجد.

- در سطح رابطه فرد با فرد، فرد با گروه و گروه با گروه، بر مدار قدرت و به تناسب قوا، مصلحتها سنجیده و جانشین حقوق می شوند. جامعه های گرفتار رژیمهای استبدادی که وضعیتشان آشکار است. در جامعه های دارای رژیم دموکراسی لیبرال نیز مبارزه دائمی گروه بندی ها در رسیدن به حقوق خویش، از رهگذر سازشها بر سر حقوق بعمل می آیند. (۲۱) به سخن دیگر، در این رژیمها با وجود معرفت نسبی به حقوق و مبارزه برای احقاق آنها، در روابط قوا، باز این مصلحتها هستند که همچنان بر حقوق تقدم و بر آنها سلطه دارند. با این تفاوت مهم که مصلحت سنجیها در رابطه با حقوق و برای دست یابی به آنها، بعمل می آیند.

• در جامعه ها، نسبت مصلحت هایی که بعمل در می آیند به حقوقی که بعمل در نمی آیند، میزان سنگینی جو خشونت و ویرانگری را بدست می دهد. هر اندازه کاربرد مصلحت بیشتر و عمل به حقوق کمتر، تخریب نیروهای محرکه فزونترو بکار رفتن این نیروها در رشد و باز و تحول پذیر کردن نظامی اجتماعی ناچیز تر.

بدین سان، از شاخصهای بیان آزادی از بیان قدرت یا روش زیستن از روش مردن، یکی دیگر، میزان کار برد مجاز و مصلحت است. در قرآن، از انسان خواسته می شود که حق را بگوید ولو به زیان خود (۲۲) اما حتما یکبار از او خواسته نمی شود مصلحت بیاندهد و جانشین حقی از حقوق خود کند.

• **زمان مصلحت «هم اکنون» و مکان آن «همین جا» است.** حال این که زمان حق همه وقت و مکانش همه جا است. بدین قرار، بیان قدرتی که مصلحت را جانشین حق می کند، بنا بر نسبت مصلحت به حق، زمان کوتاه و

مکان اجتماعی بسته دارد. پس مدعیانی که قرآن را در زندان زمان و مکان به بند می کشند، می باید به سراغ تعیین نسبت مصلحت بیرون از حق به حق در این کتاب بروند. هر گاه آنها شجاعت فطری خویش را باز یابند و چنین کنند، از شگفتی به وجد می آیند. چرا که در می یابند نسبت مصلحت به حق، صفر به بی نهایت است.

بدین سان بیان آزادی، حقوق را در بر می گیرد و روشهای بکار بردن حقوق را می آموزد: هدایت کننده به صراط مستقیم و راه رشد است. ۱۳. بیانهای قدرت راه و روشهای چگونه مردند چرا که خودجوشی (= فعالیت آزاد) را از انسان می ستانند. نه تنها به این دلیل که انسان را جبر باور می کنند، بلکه بدین خاطر نیز که فضای لاکراه را از عقل می ستانند. در حقیقت، ثنوتی که اصل راهنمای این بیانها است، عرصه پندار و گفتار و کردار را به دو محور محدود می کند. افزون بر این، انسان به نوبت، محور فعال و محور فعل پذیر است. هر زیر دستی در اطاعت زیر دستی است و هر زبردستی زیر دست زبردست تری است. و آن کس که نقش زبردست اول را بازی می کند و می پندارد بالادست تر از او وجود ندارد (مقام معظم در قاموس ولایت مطلقه پیشه گان)، زیر دست قدرتی است که او نقش آلت اول آن را بازی می کند. تأمل در این واقعیت، عقل عبرت بین را از شدت تخریب این «زبر دست» و وسعت و شدت تخریبی که او در جامعه تحت «ولایت مطلقه» خود بیار می آورد، آگاه می کند.

بدین قرار، در هر جامعه، نسبت فعالیت‌های دستوری و حسب الامری به فعالیت‌های خودجوش، میزان استقلال و آزادی انسان را در آن جامعه و میزان رشد فردی و جمعی را بدست می دهد. بیان آزادی، موانع فعالیت‌های خودجوش را نسخ می کند: موازنه عدمی را اصل راهنما می کند و انسان را از بازی کردن نقش زیر دست و زبر دست رها می کند، چنانکه به قول سعدی، آدمی «نه خداوند رعایت و نه غلام شهریار»، باشد. بدیهی است عقلی که ثنوت، اصل راهنما و توجیه گر روش او است، نمی تواند بیان آزادی و بی کران لاکراهی را که به روی انسان می گشاید، به تصور آورد. او جز بیان

قدرت نمی بیند و صد البته، بیان قدرت نمی تواند در قید زمان و مکان پیدایش خود نباشد.

۱۴ - بیانهای قدرت، راه و روشهای مرگ هستند زیرا، دلیل در اصول و فروعشان نیست، در بیرون آنها است. برای مثال، دلیل ولایت مطلقه فقیه در خود این ادعا نیست. این ادعا تجربه کردنی نیز نیست. توضیح این که هر انسان نمی تواند آن را بکار برد و کاستی هایش را، به تجربه، بر طرف کند. این ادعا، وقتی به عمل در می آید، قدرت (= زور) را حاکم می کند. در نتیجه، هر انسان را از استعداد رهبریش محروم می کند. زیرا او می باید از «ولی امر» اطاعت کند. این ادعا غیر عقلانی است. زیرا منهای این ادعا که گویا امام صادق (ع) ولایت فقیه را مقرر فرموده است و یا «عقل حکم می کند» و ... ، از آن، هیچ نمی ماند. و چون بمثابه دستوری چون و چرا ناپذیر به اجرا در می آید، جامعه را از مسئولیت و حق شرکت در اداره حیات جمعی و بسی فردی خود، محروم می کند. آیا ممکن است تعطیل کننده عقل های فردی و عقل جمعی و استعدادهای رهبری افراد و استعداد رهبری اجتماع آنها، نظری عقلانی باشد؟

بیان آزادی، راه و روش زندگی است زیرا هر اصل و فرع آن آزمودنی است. هر کس را رهبر خود و شریک در رهبری جامعه خود می شناسد و دلیل در اصل و فرع آنست، از جمله به این دلیل که آزادی را ذاتی انسان می داند و روش آزادی را آزادی می شناسد. عقل ها را آزاد و فعال می کند و چون رابطه ها را نیز آزاد می گرداند، هر عمل خالی از زور، صفت آزاد می جوید و هر کس می تواند این واقعیت و حقیقت را بیازماید.

۱۵ - بیانهای قدرت راه و روشهای مرگ هستند زیرا صمیمانه ترین رابطه ها را نیز در رابطه قوا از خود بیگانه می کنند. برای مثال، بیان های قدرت جدید، بخاطر نیاز قدرت، «دیکتاتوری» سکس را برقرار می کنند. به ترتیبی که رابطه زن و مرد، در رابطه جنسی ناچیز می شود و این رابطه نیز رابطه قوا می گردد. و بیان های قدرت قدیم، زن را «دون انسان» و رابطه جنسی را عملی پست (۲۳) و زن را لایق عشق نمی شناسند. گروندگان به این بیانها، از آمیزش جنسی التذاذ کامل حاصل نمی کنند. زیرا، انسانهای قدرتمدار،

حتا این آمیزش را رابطه قوایی می انگارند که، در آن، لذت از تخریب حاصل می شود. از این رو است که رابطه جنسی با مصرف فراوان فرآورده های ویرانگر همراه بوده است و هست. نقشی که سکس بمثابه محور زندگی فردی و جمعی انسانها در نابسامانی ها و آسیبهای اجتماعی و در روابط شخصی و گروهی قدرت، پیدا کرده است، حاصل این بیانهای قدرت است. بیان آزادی رابطه جنسی را بیانگر رابطه آزاد و ترجمان عشق دو انسان همسر و هم مرتبت و هم منزلت می شناسد. سکس را از نقش خود در روابط قدرت آزاد می کند و به طبیعت خویش باز می گرداند. چنانکه همکاری زنان و مردان، برابر در حقوق و منزلت و کرامت، در بهترین سامان بخشی به اداره حیات فردی و جمعی، میسر شود. این بیان، با نسخ منع های جنسی و بازساختن منزلت و کرامت زن و ممکن کردن عشق میان دو همسر، برخورداری آن دورا از التذاذ کامل، میسر می کند و یکی از مهمترین عوامل موجد روابط قوا را از میان بر می دارد و این ریشه که در شمار اصلی ترین ریشه های نابسامانیها و آسیبهای اجتماعی است و با ریشه های دیگر، همزاد و همراه است را می خشکاند.

۱۵. فوکویاما تصور کرد پایان تاریخ فرا رسیده است (۲۴) چرا که عصر ایدئولوژی ها بسر رسیده است و دموکراسی لیبرال راه و روشی همه مکانی و همه زمانی گشته است. او خود طولی نکشید از این ادعا عدول کرد. زیرا واقعیتها بسیار زود نادرستی نظر او را ثابت کردند. در حقیقت، نه تنها در جامعه های بسته، بلکه در جامعه های دارای رژیم دموکراسی لیبرال، هر کس خود خویشتن را رهبری نمی کند. قدرت مدار رابطه ها و هدف فعالیتها است. لذا، روش نیز قدرت می شود و سلطه مرگ را بر زندگی قطعی تر می کند.

حاصل سخن این که اندازه استقلال و آزادی هر انسان در امر هدایت خویش در هر جامعه ای، گویای این است که چه میزان آزادی در آن جامعه هدف و روش زیستن شده است و این به نوبه خود نشان می دهد در هر جامعه ای تا چه اندازه روش چگونه زیستن به جای روش چگونه مردن رواج دارد. چنین تحولی فقط از بیان آزادی بر می آید. چرا که، بنا بر این بیان، هدایت خداوندی به همگان اعطا شده است (۲۵) و این بیان رابطه انسان با

خدا را، مستقیم و رها کننده از محدود کننده ها می کند. به تریبی که هر انسان خود هدایت کننده خویش بگردد و ولایت جمهور مردم برقرار شود. تاریخ روابط قوا آن روز به پایان می رسد که هیچ انسانی مالک به چیزی نسبت به انسان دیگر نباشد.

مأخذها و توضیح ها:

- ۱ - قرآن، سوره بقره، آیه ۲۵۶
- ۲ - حدیث از امام صادق
- ۳ - قرآن، سوره نجم، آیه ۱۴
- ۴ - نگاه کنید، از جمله، به صفحه ۳۶ کتاب *Théorie de la Contradiction*. در مبحث سوم کتاب توحید و تضاد قوانین دیالکتیک هگل و مارکس و انگلس و نین و استالین و مائو و...، یک به یک، نقد شده اند.
- ۵ - قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۳
- ۶ - نگاه کنید به کتابهای اصول راهنمای اسلام و کیش شخصیت از ابوالحسن بنی صدر
- ۷ - نگاه کنید به عقل آزاد از ابوالحسن بنی صدر
- ۸ - قرآن، سوره روم، آیه ۳۰
- ۹ - نگاه کنید به مادیت و معنویت از ابوالحسن بنی صدر
- ۱۰ - جاویدان خرد پند نامه ایست که از دوران باستانی ایران و آن را به هوشنگ فرزند کیومرث از سلسله پادشاهی پیشدادیان نسبت می دهند. آن را جاویدان خرد نام نهاده بدین خاطر که فرآورده عقل آزاد دیرپاست. دیرپاست زیرا بخلاف فرآورده عقل قدرتمدار، نقد پذیر است. و نیز جاویدان خرد، خردی را گویند که هستی آفریده را اداره می کند.
- ۱۱ - نگاه کنید به صفحه های ۱۰ تا ۱۳ *Jean Jacques Vincensini, Le Livre des Droits de l'Homme*

- ۱۲ - قرآن، سوره های اسری، آیه ۷۷ و کهف، آیه های ۲۹ تا ۵۹ و...
- ۱۳ - در دوران معاصر، نیچه بود که خاطر نشان کرد عقل قدرتمدار، خود محور نیست، قدرت محور است. نگاه کنید به قسمت چهارم، صفحه های ۱۰۲ تا ۱۲۸ کتاب *Jurgen Habermas, Le discours philosophique de la Modernité* انتشارات Gallimard، پاریس ۱۹۸۸
- ۱۴ - قرآن، سوره های آل عمران، آیه های ۱۷۴ تا ۱۷۶ و انعام، آیه ۱۵ و یونس آیه ۱۵ و سجده، آیه ۳۰ و...
- ۱۵ - صفات خداوند گویای حیات جاودان در قرآن، بی شمار هستند. اما آیه های گویای حقوق معنوی و حقوق ذاتی حیات مادی → معنوی انسان، را در کتاب انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن، گرد آورده ام.
- ۱۶ - قرآن، سوره های فاطر، آیه ۱۸ و تغابن، آیه ۳ و...
- ۱۷ - مرگ در بطن هستی روی می دهد و به قول امام صادق (ص) یک تحول است. و نیز نگاه کنید به مرگ چیست؟ در کتاب رازهای رستاخیز نوشته سعید غفارزاده، صفحات ۷۷ تا ۱۱۵
- ۱۸ - قرآن، سوره فلق
- ۱۹ - نیایش پیامبر این بود: خداوندا به من آن توانائی را ببخش که واقعیت را همان سان که هست بینم. برای دیدن واقعیت همان سان که هست، نیاز به عقل آزاد است. برای آگاهی از روشهای عقل آزاد رجوع کنید به کتاب عقل آزاد نوشته ابوالحسن بنی صدر.
- ۲۰ - نگاه کنید به اصول راهنمای اسلام، نوشته ابوالحسن بنی صدر، فصل چهارم در عدالت.
- ۲۱ - نگاه کنید به *Alain Tourine, Qu'est – ce que la Démocratie* انتشارات Fayard، پاریس ۱۹۹۴، فصل اول
- ۲۲ - قرآن، سوره های بقره، آیه های ۴۲ و ۱۴۶ و آل عمران، آیه ۷۱ و نساء، آیه های ۱۳۵ و ۱۷۱ و اعراف، آیه ۱۶۹ و...
- ۲۳ - مأخذ در این باره زیادند. از جمله، سیاست از ارسطو و تورات، آفرینش زن و رانده شدن از بهشت، فصل دوم، آیه های ۲ تا ۲۳ و فصل سوم، از آیه

های ۱ تا ۲۴. در بیان اسلام از خود بیگانه در بیان قدرت نیز، زن ضعیفه و نماد سکس است.

۲۴ - در ۱۹۸۹، فوکویاما Francis Fukuyama نخست مقاله ای زیر عنوان «پایان تاریخ» نوشت و سپس، در ۱۹۹۲ آن را کتاب کرد با عنوان End of History and the Last Man در این کتاب، او بر اینست که دموکراسی لیبرال جهان را فرا می گیرد و دائمی می گردد.
۲۵ - قرآن، سوره انسان، آیه ۳

شماره ۷۰۹ - ۶ آبان ۱۳۸۷

پرسشها از آقای حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر:
قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۵

"مردمسالاری شورائی"

بحث قرآن در اندیشه موازنه عدمی با دو پرسش باقی مانده زیر پایان می یابد:

۱. از نظر شما، معجزه بودن قرآن به چه معناست؟ به بیان دیگر، اعجاز قرآن را در چه چیزی می دانید؟ معجزه لفظی، معجزه معنایی، معجزه علمی و...؟
۲. آیا در دریافت و ابلاغ وحی از سوی پیامبر، عنصر خیال و سلیقه او، هیچ دخالتی و تأثیری نداشته است؟

پاسخ مختصر:

قرآن، معجزه عقل خلاق است که ۱۵ قرن است روش تعقل را به آدمیان می آموزد و انواع استبدادهای فراگیر و شیوه های گوناگون به بردگی رفتن انسان را یادآور می شود. کتابی است که همه روشهای زندگی غیرعقلانی و برده وار را نفی می کند و در برابر حقوق ذاتی و کرامت ذاتی انسان، حقوق طبیعت و همه جانداران را تذکر می دهد. معجزه است بخاطر آموزش روشهای غافل نشدن عقل از آزادی خویش و در نتیجه، محکوم نشدن به تولید فرآورده های خیالی و خرافی و وهمی، یعنی همه فرآورده های غیر عقلانی. چگونه ممکن است عقلی که پیامهایی که دریافت و ابلاغ می کند، عبارت باشد از حقوق ذاتی انسان و حقوق طبیعت و حقوق جمعی انسانها و علم بر ستون پایه های قدرت و هشدار و انذار نسبت به استبداد فراگیر و علم بر دموکراسی شورائی، در بند خیال و وهم باشد؟

نور مردم سالاری شورائی در جهانی فرو رفته در تاریکی استبداد:

اما این دو پرسش پایانی فرصتی را در اختیار می گذارند که به تفصیل، به یک واقعیت بس مهم و سخت سانسور شده بپردازم:
در عصری که تاریکی استبداد سرتاسر جهان را فراگرفته بود، پیامبر(ص) در «شوره زار» زندگی، مردمسالاری شورائی را بنیان گذارد که هرچند، هم باور راهنمای آن، هم روش کار آن و هم تاریخ روز به روز آن، برجاست، با شگفتی فراوان، کار بزرگ او، همچنان در سانسور کامل است.

*در باره وجود دموکراسی و اندیشه آن، به سراغ تاریخ برویم:

هرودوت، در تاریخ خود، کلمه مردمسالاری (دموکراسی) را سه نوبت، بکار برده است. یک نوبت، اسم (۱) و دو نوبت فعل آن را. (۲) شاید گمان رود مأخذ هرودوت در اینجا دموکراسی آتن است. چنین نیست. مأخذ او مباحثه

سران بزرگ هفت خاندان ایرانی، بعد از کشته شدن بردیای «دروغی» است. کلمه مردمسالاری در مباحثه معروف میان آنان بکار رفته است و هرودت از بحث آنها نقل می کند.

شگفت این که حسن پیرنیا، در تاریخ ایران از آغاز تا انقراض سلسله قاجاریه، از تاریخ هرودوت، تنها این جمله را نقل کرده است: «بعضی طرفدار حکومت مردم بودند و برخی به حکومت عده قلیل (الیگارش) عقیده داشتند، ولی داریوش گفت: برای پارس، با این وسعتی که دارد، حکومتی لازم است که تصمیماتش افشا نشود و به سرعت مجری گردد. بالاخره طرفداران نظر او اکثریت یافتند» (۳). وجود فکر مردم سالاری در ایران، در عصر هرودوت، امر کم اهمیتی نیست که تاریخ نگار ایرانی زحمت آوردن قول مورخ یونانی را نیز به خود نداده است.

هرودت سخنان اعضای شورا را مایه شگفتی بعضی از یونیان خوانده و استدلال جانبدار مردمسالاری را، در آن «شورای هفت نفری»، این سان نقل کرده است:

«اوتانس Otanès که مبتکر توطئه بر ضد بردیای دروغی بود، سخن آغاز کرد و شش تن دیگر را به استقرار مردم سالاری، دعوت کرد: من بر این باورم که از این پس، دیگر هرگز نباید اداره دولت را به یک تن بسپریم و او را بر خود، بمثابه شاه، مسلط کنیم. این کار نه دلپسند و نه خوب است. شما دیدید که غرور کامبوجیه کار را به کجا کشاند و شما چشیدید مزه خودکامگی بردیای دروغی را. چگونه سلطنت ممکن است نظم نیکو بجوید وقتی شاه هر کار می خواهد می کند بی آنکه به کسی پاسخگو باشد؟ بهترین انسان های دنیا وقتی صاحب این مقام و آمریت بشود، با طرز فکری که داشت وداع می گوید. برخوردار از موفقیتها، در او وقاحت و تکبر بوجود می آورد. در همه زمانها، قدرت با دارنده خود چنین کرده است. با داشتن این دو عیب، شاه مستبد در خود، همه شرور را دارد: کبریا او را بر آن می دارد مرتکب بسیاری جنایتهای جنون آمیز شود. از هوس اینگونه اعمال نیز پر می شود. در حقیقت، جبار که از هرگونه دارائی برخوردار است، می باید از حس غبطه به مال این و آن مصون باشد، اما واقعیت اینست که دائم چشمش به مال این

و آنست... از همه بدتر این که سنن پیشینیان را وارونه می کند. نسبت به زنان خشونت بکار می برد و بدون قضاوت، افراد را می کشد.

بر عکس سلطنت استبدادی، حکومت مردم، بهترین نام ها را، (مردم سالاری) دارد. در این حکومت، انسانها از حقوق مدنی و سیاسی برابر برخوردارند. و از کارها که شاه می کند، یکی هم انجام نمی گیرد: قاضیان به قرعه انتخاب می شوند. دیگران بابت آمریتی که به آنها تفویض می شود، پاسخگو خواهند بود. تمامی شورها واگذار به مردم هستند. بنا براین، من بر این نظر هستم که قدرت از آن مردم بشناسیم و به مردم بسپاریم. زیرا جمعیت بزرگ است که دارنده صفات نیک است. (۴)

بدین قرار، اندیشه مردمسالاری در ۵۲۱ سال پیش از میلاد، به عنوان اندیشه راهنمای دولتی با صفت مردمسالار، مطرح شده است. آن زمان در یونان، جباران حکومت می کردند. فیلسوفان جانبدار دولت نخبه ها که افلاطون سرآمد آنان بود، اندیشه راهنمای دولت جباران را فراهم کرده بودند. شدت استبداد بدانحد بود که کسی را یارای بر زبان آوردن کلمه مردم سالاری نیز نبود (۵). از آن زمان تا بعثت پیامبر، در روم قدیم، نظر ارسطو، یعنی تلفیق دموکراسی و الیگارشسی، یکچند به عمل در آمد. بنا بر این نظر، اداره کشور حق نخبه ها بود، اما مردم آنها را بر می گزیدند (۶). اما از آن پس، نه در جائی رژیم دموکراسی برپا شد و نه از آن سخنی به میان آمد. در خور یادآوری است که در دموکراسی آتن، زنان و بردگان، دون انسان به شمار بودند و حق رأی نداشتند. افزون بر این، همچون دموکراسی در جامعه های امروز غرب، آن دموکراسی بر سلطه آتن بر دیگر جامعه های یونان آن روز بنا شده بود. (۷) به سخن دیگر، حتا بر فرض آگاهی از وجود چنین مردمسالاری ای، سرمشقی برای مردمسالاری شورائی مدینه به شمار نبود. مشابه با مردمسالاری مدینه اما در سومر وجود داشته است: مردمسالاری سومریها، قدیمی ترین مردم سالاری شناخته شده است و مردم سالاری بر اصل مشارکت بوده است. یادآور می شود که زادگاه ابراهیم (ع)، شهر اور، در سومر قرار داشت.

پس از گذشت ۱۱ سده از مجلس شور سران ۷ خاندان ایرانی، در حالی که در اروپا، کلیسا روی به استبداد فراگیر می نهاد، محمد (ص)، پیامبر اسلام، مردمسالاری شورائی را، با این ویژگیها، بنا نهاد:

*نفی فرعونیت یا استبداد فراگیر:

بحرانی که هم اکنون اقتصاد جهان در آنست، تنها بعدی از استبداد فراگیر سرمایه داری را در معرض دید قرار داده است. استبداد فراگیری که دموکراسی لیبرال، انسانها را از توجه به آن غافل کرده است. زیرا انسان را در مدار بسته مادی → مادی زندانی کرده و او را در «نیروی کار» و مصرف کننده کالاها، «خدمت ها» و فرآورده های مجازی، ناچیز نموده است. این واقعیت که نخست کلیسای کاتولیک روی به استبداد فراگیر نهاد و ستون پایه های این استبداد را استوار کرد و آنگاه، در جامعه های مسیحی، (خواه دارای دموکراسی همچون آلمان و ایتالیا، و خواه گرفتار استبداد سلطنتی مانند روسیه) رژیمهای توتالیتر بر جامعه ها مسلط شدند. و این واقعیت که هم اکنون، سرمایه داری به شیوه پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده، بساط استبداد فراگیر خود را نه تنها بر جهان و زمان حاضر، که بر فضا و آینده های دور و نسلهای آینده گسترده است، انسان سبب جوی را بر آن می دارد که اصل راهنمایی را شناسائی کند که در اندیشه های راهنما و ستون پایه های قدرت توتالیتر، ابراز می شوند. گفتنی است پاره ای محققان غربی این تحقیق (=شناخت پایه های توتالیتریزم) را به عمل آورده اند. اما به دلیل رشد تمایلهای افراطی و نیز محدود شدن مستمر فضای آزادی انسان و بی بند و بار شدن سرمایه داری، این تحقیقها هیچگاه کامل نگشته و سبب نشده اند که به آستانه خودآگاهیهای عمومی برسند و به واسطه آنها نسبت به حقوق ذاتی انسان و تمامی ستون پایه های استبداد فراگیر، وجدان جمعی ای به وجود آید که هر روز هم بر شفافیت و کمال آن افزوده شود. خوب است آن اموری را که پژوهشهای راجع به استبدادهای فراگیر (نظامهای توتالیتر یا فرعونیت به تعبیر قرآن) در غرب متوجه شان شده اند و امور

دیگری را که قرآن می آموزاند، ولی پژوهشگران از آنها غافل شده اند، به شرح آوریم:

۱. به این نکته توجه شده است که اصل راهنمای مرامهای توتالیتز ثنویت تک محوری است (۸)، اما به این واقعیت که ثنویتهای دو محوری (مانند لیبرالیسم) هم سرانجام به ثنویت تک محوری می انجامند، توجه نشده است. تصریح قرآن بر نفی تثلیث و ثنویتها و انواع شرک (۹) و این آموزش بس ارزشمند که اصل توحید است، هنوز وجدان همگانی انسانها نگشته است. اصل راهنما گشتن توحید با رهایی انسان از بندگی قدرت همزمان می شود و انسان این آزادی را هنوز، نه در شرق و نه در غرب نیز نجسته است.

۲. هرچند بر این امر توجه مستمر می شود که حافظه جمعی، استبدادهای فراگیر (نازیسم و فاشیسم و استالینیسم) را از یاد نبرد، اما از وجود بنیادهای خودکامه در درون جامعه مردم سالار که مهمترین آنها کارفرمائی سرمایه داری است، غفلت می شود. طرفه این که تاچریسم و ریگانیسم این کارفرمائی ها را خودکامه تر نیز کردند. نتیجه این شده است که انسان تابع قدرت گشته است. این همان تابعیتی است که قرآن، انسان را به رهایی از آن می خواند و انواع سالاریها؛ دین سالاری، سرمایه سالاری، علم و فن سالاری، دیوان سالاری، حزب سالاری، شخصیت سالاری و... را نفی می کند (۱۰)

۳. در غرب یکچند از ستون پایه های استبداد فراگیر شناسائی شده اند. در حقیقت، چهار یا پنج ستون پایه تاکنون شناسائی شده اند (۱۱). ولی حق اینست که ستون پایه های فرعونیت بسیار بیشتر هستند. در ادامه بحث به این ستون پایه ها می پردازم. اما در اینجا یادآور می شوم که مطالعه مردمسالاری بیشتر انجام گرفته و مجموعه ای از چند کتاب گشته است: یک کتاب در باب *استبداد فراگیر و اصول راهنمای مردم سالاری*، یک کتاب در باب رهبری، یک کتاب در باب *عدالت اجتماعی* و کتابی در باب رشد. کتاب در باب *استبداد فراگیر و اصول راهنمای مردم سالاری* هنوز انتشار نیافته است. اما کتابهای *عدالت اجتماعی* و *نیز عقل آزاد* که جلدی از جلدهای کتاب، در باب رشد است، انتشار یافته اند. اینک فرصت را برای کامل کردن ستون پایه های استبداد فراگیر مغتنم می شمرم:

ستون پایه های فرعونیت یا استبداد فراگیر:

۱. مالکیت مطلق بر دین و یا مرام، شالوده فرعونیت است. این ستون پایه را محققانی که در کلیسای قرون وسطی و نازیسم و فاشیسم و استالینیسیم تحقیق کرده اند، دیده اند (۱۲). این ستون پایه، نیازمند نظریه تجسم است. تجسم ولایت تامه خدا، وقتی دین در بیان قدرت فراگیر از خود بیگانه می شود، و تجسم ولایت مطلقه حزب، وقتی مرامنامه حزب، اندیشه راهنمای قدرت فراگیر می شود. ولایت مطلقه فیلسوف اول (افلاطون) و ولایت مطلقه قانونگذار اعدل (ارسطو) و ولایت مطلقه پاپ و ولایت مطلقه پیشوا (نازیسم) و ولایت مطلقه رهبر (استالینیسیم) و ولایت مطلقه فقیه (خمینیسیم) اشکال گوناگون فرعونیتند (۱۳) و همگی نخستین ستون پایه استبداد فراگیر به شمار می روند.

۲. مالکیت بر سرمایه و دانش و فن و دیگر نیروهای محرکه و زمین و منابع آن، بنا بر این، قبضه امکانات مالی، و از این رهگذر، به تابعیت مطلق قدرت حاکم در آوردن انسان، دومین ستون پایه را تشکیل می دهد. آنها که در باب تحول کلیسا به قدرت توتالیتر مطالعه کرده اند، چگونگی دم از مالکیت بر آسمانها و زمین زدن کلیسا را تشریح کرده اند (۱۴)، و آنها که در باره استالینیسیم و نازیسم تحقیق کرده اند، به این امر توجه کرده اند که میزان فراگیر شدن استبداد بستگی دارد به اندازه بسط ید قدرت حاکم بر ما کان و ما یکون. (۱۵). از این رو، قرآن از دین مداران و غیر آنها سلب مالکیت می کند و انسان را خلیفه خدا و زمین و آسمانها را مسخر انسان و هر کس را مالک سعی خویش می شناسد. (۱۶)

۳. مالکیت بر «جان و مال و ناموس مردم» ستون پایه سوم استبداد فراگیر است. پاپ که برای خود ولایت مطلقه قائل بود، مدعی بسط ید بر جان و مال مردمان مسیحی و به طریق اولی، غیر مسیحی، بود. در توتالیتاریسمهای جدید، فعالیتهای اقتصادی و شغلی و تعلیم و تربیت، و نیز مرامی که هر انسان می باید راهنمای زندگی خود کند، در انحصار دولت است. از تحقیق

کنندگان در باره توتالیتراریسمهای قرن بیستم، برخی از مالکیت سرمایه داری بر جان و مال و ناموس مردم غافل نشده اند. (۱۷). بدیهی است که قرآن این مالکیت را نفی می کند. اکراه در دین را نفی می کند و هر کس را رهبر خویش می شناسد. (۱۸)

۴. حزب واحد حاکم، یکی دیگر از ستون پایه های فرعونیت است: انواع توتالیتراریسمهای قدیم و جدید، حاکمیت را از آن حزب واحدی می دانند و چنین نشان می دهند که رسالت اجرای دین یا مرام و تبلیغ آن در صلاحیت همین حزب حاکم است. همزمان، مردم را به «خودی» و «غیر خودی» تقسیم و گروه بندی می کنند. به تریبی که خودیها مسلط و غیر خودی ها زیر سلطه بمانند. تمایل به یکدست کردن خودیها، چرائی تصفیه های خونین دستگاه های استالین و هیتلر و دستگاه ولایت فقیه در ایران را توضیح می دهد. هنوز، حزب واحد خود نیز در مهار «آل» یا شبکه بندی تار عنکبوتی شکلی است که «رهبر جبار» ایجاد می کند.

در دموکراسیهای غربی نیز، امروزه این واقعیت که احزاب از رهگذر مبارزه برای قدرت، سرانجام خود ابزار قدرت می شوند، مورد توجه قرار گرفته است. (۱۹) این ستون پایه فرعونیت در قرآن به صراحت نفی شده است.

۵. مالکیت انحصاری بر اطلاعات و رسانه ها و برقرار کردن انواع سانسورها، ستون پایه پنجم استبدادهای فراگیر دینی و مرامی بوده است و هست. در حال حاضر سرمایه داری در کار تصرف رسانه های گروهی است و آن روز که این رسانه ها را به مالکیت قطعی خود درآورد، استبداد خویش را به طور کامل فراگیر کرده است. بنا بر تاریخ، استبدادهای فراگیر با تعطیل رسانه هائی که در اختیارشان نبوده اند، شروع کرده اند. در ایران نیز چنین هدفی همواره از سوی رژیم دنبال شده است، هرچند ناسازگاری قرآن و حتا بسیاری از موازین فقه سنتی با استبداد فراگیر و ناسازگاری فرهنگ ایرانیان با چنین استبدادی، مانع از فراگیر شدنش گشته است. قرآن، به خصوص بر آزادی بیان است که تصریح می کند. (۲۰)

۶. انحصار قانونگزاری و نیز سایر قوای کشور و به ویژه قوای سرکوبگر، ستون پایه ششم استبداد فراگیر است. این انحصار شامل امور زیر می شود:

- انحصار قانونگزاری به خود که در شکل ولایی آن، قوه قانونگزاری تابع مطلق «ولی امر» و حکمهای حکومتی وی می شود.
- انحصار بر قوه قضائیه که وظیفه اصلی اش نه احقاق حق، که دفاع از «نظام مقدس» می شود.

• انحصار بر دستگاههای اطلاعاتی و قوای انتظامی.

این انحصارها بر محور حاکمیت مطلق صاحب ولایت پدید می آیند و کارشان فراگیر کردن استبداد حاکم است. قرآن، از جمله با این ستون پایه است که بیشترین مبارزه را می کند. (۲۱)

۷. تبدیل نیروهای مسلح به ستون فقرات استبداد فراگیر، ستون پایه هفتم استبداد فراگیر است. بنا بر قرآن، موسی (ع) از خداوند می پرسد: چگونه به سوی فرعون «ذی الاوتاد» بروم؟ از ستون پایه های فرعونیت، قشون و مال و «آل فرعون» را یادآور می شود (۲۲). در استبدادهای فراگیر قدیم و جدید و دیگر انواع استبداد فراگیر، قشون نقش ستون فقرات را بازی کرده است و می کند. از این رو بود که با تغییر ساخت ارتش از ساخت استبدادی به ساخت مردمسالار و نقشی که در دفاع از وطن، به ارتش ایران دادم، برای نخستین بار در تاریخ ایران، ارتش خصلت ملی، به معنای تابع ولایت و حاکمیت ملت، پیدا کرد. بدین قرار، ایجاد قشون موازی و برکشیدن و نقش ستون فقرات بخشیدن به آن، در ایران بعد از انقلاب، به منظور تغییر راه مردمسالاری برخاسته از انقلاب صلح آمیز مردم ایران به استبدادی بود که تمایل به فراگیر شدن خود را پنهان نکرده است و نمی کند.

تحقیق کنندگان در باره استبدادهای فراگیر، سه ستون اول را یک ستون و همراه با چهار ستون پایه بعدی، ۵ ستون پایه استبداد فراگیر دانسته اند. محققان راست گرا، سه یا چهار ستون پایه را لحاظ کرده اند. اما ستون پایه های دیگر نیز وجود دارند و بسیار مهم :

۸. تقسیم انسانها به نخبه های دارای استعداد حکومتگری و اکثریت بزرگ محکوم به اطاعت (اغنام الله) و نیز تبعیضهای گوناگون، به خصوص تبعیضهای

دینی یا مرامی و نژادی و جنسی و ملی و قومی، مهمترین ستون پایه رابطه های مسلط - زیر سلطه، میان ملتها و رابطه مافوق و مادون، میان این و آن نژاد، زن و مرد و این و آن قوم است. و می دانیم که این رابطه، توجیه کننده اعمال زور است. به سخن دیگر، بدون این تقسیم بندی، استقرار استبداد و رابطه مسلط - زیر سلطه میسر نیست، چه رسد به استبداد فراگیر. از این رو، قرآن، هم این تقسیم بندی (۲۳) و هم تمامی تبعیضها را ملغا اعلام می کند.

۹. فضای فکری و فرهنگی بسته، ستون پایه نهم استبداد فراگیر است. توضیح این که وقتی دین در مرام استبداد فراگیر از خود بیگانه می شود، نماد قدرت، صاحب ولایت مطلقه، برگزیده خدا و، بنا براین، مصون از خطا و دست کم «تالی معصوم» می شود و قول او، «فصل الخطاب» میگردد. دین از خود بیگانه در قدرت، حق مطلق می گردد و سزای تردید در صحت آن، مجازاتهای سنگین و بسا اعدام می شود. از این رو، تفتیش عقاید واجب می شود و پاکسازی دائمی جامعه تحت استبداد دارای تمایل فراگیر، از «عناصری که به تسخیر شیطان درآمده اند» و یا «منافق» و یا «عوامل دشمن» و یا «گروه های ضاله» و یا «عوامل نفوذی» معرفی می شوند، سازمان می یابد.

در انواع جدید توتالیتاریسم، مرامی تحت نام علم محوری، مطلق انگاشته می شود و تحقیق در علوم ناسازگار با مرام، ممنوع می شود. تفتیش عقاید با محک ایدئولوژی رسمی انجام می گیرد و پاکسازی با محک موضع قربانی در قبال دولت مرامی، بعمل می آید. گسترده ترین دستگاه تفتیش عقاید را بعد از کلیسا در قرون وسطی، استالین ایجاد کرد. در جامعه های اسلامی معاصر، دولت‌های متمایل به توتالیتر (که البته غیر از توتالیتر است) چون دولت‌های صدام و خمینی، همین ستون پایه را بر قرار کردند. در حال حاضر نیز «هجمه فرهنگی» دست آویز سانسور اندیشه ها و جلوگیری از جریان آزاد اندیشه ها است. این تفتیش عقیده و سازمان دادن به پاکسازی مداوم و مدعی ولایت مطلقه را معصوم یا تالی معصوم خواندن است که قرآن ممنوع و نفی می کند (۲۴)

۱۰. پایه دهم هر استبداد، به خصوص استبداد فراگیر، درست کردن دشمن مجازی و اگر نبود و یا ساختنی نبود، ایجاد سازوکارهایی برای تولید خشونت و تنازع و دشمنی است. برای استالین، امپریالیسم جهانی به سرکردگی امریکا، برای هیتلر، یهودیان و نژادهای پست، بوده اند. برای سرمایه داری، نخست، اردوگاه کمونیسم محور شر بود و اینک دوران، دوران جنگ تمدنها و نیز جنگ با «تروریسم بین المللی» و «اسلام افراطی» است. و برای خمینی و جانشین او، امریکا شیطان بزرگ است. بدیهی است استبدادهای فراگیر یا مایل به فراگیر شدن، با دشمنی که می تراشند، رابطه ستیز و سازش برقرار می کنند.

استقلال و آزادی هر انسان و هر جامعه ای در اینست که از روابط قوا آزاد باشد چه رسد به دشمن تراشی و یا مراجعه به قدرت سلطه جو، برای دست بالا را پیدا کردن در رابطه قوا. موازنه عدمی به مثابه اصل راهنما، به انسان و جامعه انسانی امکان می دهد در دام روابط قوا نیفتد. زیرا، بر این اصل، آدمی به حق عمل می کند و برای حق قیام می کند، بنا بر این، این زورگو و سلطه جو است که دشمنی در کار می آورد. قدرتمداری، نیازمند دشمن طلبی و دشمن تراشی است و اتفاقاً از رهگذر همین ضد فرهنگ، یعنی دشمنی کردن است که از پا در می آید. گزارشهای تاریخ از زوال استبدادهای فراگیر، گواه صحت این قاعده عمومی است: فرعونیت به دشمن سازی زوال جست. ولی، در همان حال که فرعون قوم موسی (ع) را دشمن می خواند و می گرداند، موسی (ع) فرمان یافت به طرف موسی برود بلکه او متنبه شود (۲۵). نازیسم و فاشیسم در آتش جنگی که خود افروختند از میان رفتند و «تضاد آشتی ناپذیر»، رژیم را از پا در آورد که استالین بر پا کرده بود. ولایت مطلقه فقیه نیز به سرنوشت کلیسای قرون وسطی گرفتار می شود زیرا قدرتی است که زاده تقسیم به دو و حذف یکی از دو است و ادامه حیات خود را به جبر تقسیم به دو، یعنی دشمن کردن دوست سپرده است و بدین تقسیم نیز از پا در می آید. چرا که قدرت زیادت طلب است و حق، سد راه زیادت طلبی است. پس چون نمی تواند از این سد عبور کند، دچار تخریب از درون می شود و منحل می گردد (۲۶).

۱۱. وجود «آل» یا گروه بندیهای اجتماعی که بیان قدرت اندیشه راهنمای آنها است و بخش عمده این بیان قدرت را عناصر غیر عقلانی و خرافه ها تشکیل می دهند، ستون پایه یازدهم قدرت، به خصوص استبداد فراگیر را تشکیل می دهد. شبکه ای تار عنکبوتی، این گروه بندیها را به یکدیگر متصل می کند. پرسیدنی است که فرعون «آل» خود را داشت اما «آل» کلیسای قرون وسطی کدام گروه بندیها با کدام شبکه ارتباطی بودند؟ و یا «آل» رژیمهای بعثی عراق و سوریه شناخته اند اما «آل» رژیمهای استالین و هیتلر کدام گروههای اجتماعی بوده اند؟ و باز «آل» رژیم ولایت مطلقه فقیه کدام گروهها هستند؟

«آل» ولایت فقیه، غیر از گروه بندیهای اجتماعی است که از این رژیم سود می برند. فرق این «آل» با سایر گروه بندیهای موجود در این نظام، این است که این «آل» هم از رژیم سود می برد و هم ستون پایه آن را تشکیل می دهد. در ایران، همواره گروه بندیهای، ستون پایه قدرت بوده اند که از راه روابط شخصی، شبکه خود را بر دستگاه دولت می گسترده اند. از آنجا که این روابط تار عنکبوتی از راه زن برقرار می شد و زنان گره گاههای روابط شخصی قدرت بوده اند، آنان، تحت این نظام، نمی توانسته اند آزاد و حقوقمند بگردند. در حال حاضر، «روحانیان» قدرتمدار از راه همین روابط، شبکه موسوم به آقازاده ها را پدید آورده اند. افزون بر این، در ستون پایه های دیگر (سپاه و واواک و...) گروه بندیهای همشهری و حزبی که بسا از راه ازدواج تحکیم نیز شده اند، وجود دارند. رانتهها که حدود نیمی از تولید ناخالص ملی را تشکیل می دهند، این امکان را پدید آورده اند که گروه بندیها شکل و محتوای مافیائی پیدا کنند.

در مطالعات پیرامون توالتاریسم، تحقیق کنندگان، روش استالین را در ایجاد «آل» مطالعه کرده اند. بنا بر آن مطالعه ها، استالین برگه دانی را ترتیب داد و، در آن، برگه ها را که شناسنامه های سیاسی - اداری افراد بودند، بنا بر میزان اطاعت کردن آنها، درجه بندی کرد و در برگه دان مرتب کرد. وقتی به او گفته شد افراد را بنا بر میزان وفاداریشان رده بندی کنید، پاسخ داد: من اطاعت می خواهم و گرنه سگ هم با وفا است! سپس شبکه ای از

این افراد بوجود آورد و بر حزب و دولت مسلط کرد. سیمانی که این شبکه بندی را نگاه می داشت، ترس و امتیازها بودند. رابطه ها عمودی بودند و به استالین ختم می شدند (۲۷). از دوران مشروطیت تا انقراض سلسله پهلوی نیز، ۲۵ خانواده که روابط شخصی قدرت به یکدیگر پیوندشان می داد، در رأس هرم قدرت قرار داشته اند. (۲۸).

این شبکه بندی تا وقتی مردم در ترس و اطاعت هستند، پا برجاست. اما به محض این که مردم روی به جنبش می نهند و بسا از زمانی که مردم از جامه ترس بدر می آیند، بندهای شبکه از هم می گسلند و شبکه تار عنکبوتی از میان می رود. (۲۹)

۱۲. به ترتیبی که آمد (ستون پایه دوم)، دانش و فن در شمار نیروهای محرکه هستند. اما به لحاظ اهمیتی که دارند، استبدادها، به ویژه استبدادهای فراگیر، مهار انحصاری آموزش و پرورش را نیز از آن خود می کنند. کار برد دانش و فن در رابطه دولت با ملت، ستون پایه دیگری است. زیرا غیر از کاربرد دانش و فن در قلمرو اقتصاد است. خود این کاربرد ستون پایه دوازدهم استبداد فراگیر است. با این دو توضیح که:

الف) استبدادها با رشد علم و فن سازگار نیستند. هم به این دلیل که رشد دانشها و فناوریها، سبب می شود سطح دانش جامعه از سطح دانش و فن لازم برای اداره استبدادی جامعه، بالا زند و استبداد نا ممکن شود (۳۰). چنانکه هم اکنون، در کارفرمائیها، به لحاظ افزایش نقش دانش و فن در اداره مطلوب آنها، کارفرماها ناگزیر می شوند «کادرها» را در تصمیم گیریها شرکت دهند. ب) هم به این دلیل که قدرت نمی تواند دانش و فن را بر ضد حقوق ذاتی انسان بکار برد. زمانی بنام ایدئولوژی علمی (در کشورهای تحت رژیمهای کمونیستی)، حقوق انسان ساخته بورژوازی خوانده می شد و در زمانه کنونی در ایران، رژیم حاکم، بنام دین، حقوق انسان را انکار می کند. در حقیقت، صاحب حقوق ذاتی شناختن انسان، با هر استبدادی، به خصوص با استبدادی از نوع «ولایت مطلقه فقیه» تضاد دارد. بدین قرار، بکار بردن علم بر ضد دین و یا دین بر ضد علم و آن یا این بر ضد حقوق ذاتی انسان، در تمامی طول تاریخ، از ستون پایه های استبدادها، به خصوص استبداد فراگیر بوده اند. از

این رو، کار قرآن در از میان برداشتن دوئیت دین و علم و رها کردن علم از بند قدرت و کاربرد بخشیدن به دانش و فن در استقلال و آزادی انسان، نه تنها گویای این واقعیت است که قرآن بیان آزادی است، بلکه مرجع هر انسانی است که بخواهد دانش و فن را در استقلال و آزادی خویش بکار برد (۳۱).

۱۳. نوع رابطه میان مردم، رهبری و هدف، ستون پایه سیزدهمی است که هرگاه به رابطه قدرت بدل شود، رهبری کنندگان و رهبری شوندگان را آلت فعل قدرت می کند. در حقیقت، هرگاه جمهور مردم در مدیریت شرکت کنند، خود هم تصمیم گیرنده و تعیین کننده هدف، و هم مجری تصمیم برای رسیدن به هدف می شوند. اما اگر تصمیم را مردم بگیرند و گروهی را برگزینند برای آنکه تصمیم آنها را به اجرا بگذارند، رهبری منتخب، مجری اراده مردم برای رسیدن به هدف می شود. در انقلاب ایران، جمهور مردم، هم خود تصمیم گیرنده و هم مجری تصمیم بودند و رهبری ترجمان هدف انقلاب را بر عهده داشت. تا آن زمان، رابطه مردم با رهبری این سان بود: مردم ↔ رهبری ↔ هدف. با رفتن شاه و آمدن خمینی به تهران، نوبت به بنای رژیم و دولت جدید رسید و کودتای خزنده اول و اصلی بر ضد ولایت جمهور مردم، با سخنان آقای خمینی در بهشت زهرا و حکم نصب آقای مهندس بازرگان به نخست وزیری، به عمل درآمد: با حکم «من دولت تعیین می کنم» رابطه مردم و رهبری و هدف بدین سان تغییر کرد: رهبری ↔ مردم ↔ هدف. در این رابطه، رهبری تصمیم گیرنده و تعیین کننده هدف، و مردم وسیله نیل به اهداف مقام ولایت شدند.

بدین قرار، هر بار که جمهور مردم در محل وسیله قرار بگیرند، بنده قدرت می شوند. بجاست دو مثال، از دو وضعیت در دنیای امروز بیاورم تا نیک بدانیم چرا در موضع وسیله و آلت قرار گرفتن مردم، آنها را وسیله قدرت و در نتیجه گرفتار تضادها و بنا بر این، فقر و خشونت روز افزون می کند:

مثال اول: در لبنان، مقاومت حزب الله، اسطوره شکست ناپذیری ارتش اسرائیل را شکست. اما این دستاورد بزرگ که در رها شدن مردم منطقه از عقده خود ناتوان بینی اثر بخش است، نباید واقعیت مهمتری را از یادها ببرد:

مردم لبنان، شیعه و سنی و مارونی، از دو سوی مرزهای لبنان، قربانی و آلت شده اند:

در درون مرزهای لبنان نیز این رابطه برقرار شده است: حزب الله (تصمیم گیرنده) ↔ مردم لبنان (وسیله) ↔ هدف (را حزب الله تعیین می کند) و در خارج مرزها: اسرائیل (تصمیم گیرنده) ↔ مردم لبنان (وسیله) ↔ هدف (که برای مثال اسرائیل تعیین کرده بود و آن از میان برداشتن حزب الله بود).

از سوئی، مردم لبنان که حزب الله بدون مراجعه به آنها تصمیم می گیرد، می باید عوارض این تصمیم را پردازند و وسیله کار حزب الله نیز بشوند. و از سوی دیگر، اسرائیل مردم لبنان را بمباران می کند به قصد آنکه از راه کشتن و آواره کردن مردم لبنان، اراده مقاومت حزب الله را بشکند و ارتش اسرائیل فرصت یابد در زمین خالی از سکنه، حزب الله را از میان بردارد و در نتیجه، حزب الله، مغضوب مردم لبنان شود. بدیهی است که اسرائیل به هدف دوم خود دست نیافت. زیان این روش اینست که در لبنان و دنیای اسلام، موجهای انسانی برنخاستند و صحنه را برای رژیمهای استبدادی حاکم و امریکا و اسرائیل خالی گذاشتند. تا وقتی نیز مردم شیعه تحت تکفل حزب الله - که هزینه اش را رژیم ایران می پردازد - هستند و نقش وسیله را بازی می کنند، از مردم سالاری و رشد واقعی در لبنان و کشورهای اسلامی خبری نیست و نخواهد شد.

مثال دوم: در کارفرمائی های غرب و در بسیاری دیگر از بنیادهای این جوامع، انسانها وسیله اند: کارفرمائی ↔ مردم (= نیروی کار) ↔ هدف (= رساندن سود به حداکثر). استبداد فراگیر سرمایه داری مردم را از دو راه وسیله می کند: یکی به عنوان نیروی کار و دیگری بعنوان مصرف کننده. اما تنها کارفرمائیهایی نیستند که مردم را در موضع آلت قرار می دهند، نخبه های سیاسی نیز همین کار را می کنند: رهبران سیاسی ↔ مردم ↔ هدف.

در ایران تحت ولایت مطلقه فقیه نیز به علت رواج یافتن منحنی ترین و پریشان ترین انواع استبداد فراگیری به نام سرمایه داری، رابطه رهبران سیاسی و مردم زمان به زمان یک سویه تر نیز شده است. باوجود این، مردم

ایران هنوز، در محدوده ای که هر روز تنگ تر می شود، می توانند واکنش نشان دهند و از راه ستیز و توافق، صاحب بخشی از حقوق خود بگردند.

۱۴. این ستون پایه ها نیاز به زمینه اجتماعی محکمی دارند تا بتوانند بر پا بمانند. از این رو، استبدادها، به خصوص استبدادهای فراگیر، در جامعه های دارای نظام اجتماعی نیمه باز و یا بسته، می توانند پدید آیند. بنا بر این، نظام اجتماعی نقش ستون پایه ای را بازی می کند که بسان پایه و زیر بنا، ستون پایه های دیگر را، استوار نگاه می دارد. اما نظامهای اجتماعی به خودی خود، نیمه بسته یا بسته نمی شوند. زیرا نظامهای اجتماعی، مجموعه ای از روابط و مناسبات هستند. در واقع، وقتی روابط سلطه گر - زیر سلطه در یک فضا گسترش می یابد، نظامهای اجتماعی شکل گرفته در آن فضا، وضعیت نظامهایی نیمه بسته و یا بسته را پیدا می کند. بنا بر تاریخ، استبدادهای فراگیر در جامعه های نیمه باز مسلط پدید آمده اند: فرعونیت در مصر مسلط، و ولایت مطلقه کلیسا در اروپائی در حال تحول به قطب مسلط و بانی جنگهای صلیبی، و استالینیسیم در روسیه مسلط، و نازیسم و فاشیسم در دو کشور سلطه جو و اروپای مسلط، و سرمایه داری بمثابه قدرت فراگیر در غرب مسلط پدید آمده اند. اگر در ایران امروز، رژیم در پی یافتن موقع متفوق در منطقه است و هر روز بانگ در می دهد که گویی ابرقدرت منطقه شده است به خاطر آنست که استبدادی متمایل به فراگیر شدن است.

بدین قرار، هر گاه بخواهیم جهانی آزاد از روابط مسلط - زیر سلطه را تصور کنیم، جهان آزاد ما، مجموعه ای می شود از جامعه های باز و تحول پذیر. چرا رابطه مسلط - زیر سلطه میان جامعه های دارای نظام اجتماعی باز و تحول پذیر برقرار شدنی نیست؟ زیرا رابطه سلطه، تنها وقتی برقرار می شود که نیروهای محرکه از زیر سلطه به مسلط جریان یابند و مدیریت آن نیروها در دست قدرت مسلط قرار گیرد. رابطه مسلط - زیر سلطه، رابطه ایست که به قدرت امکان می دهد، اختیار نیروهای محرکه هر جامعه را از کف آن جامعه بدر آورد و نگذارد این نیروها در رشد بکار افتند و نظام اجتماعی را باز تر و امکان تولید

نیروهای محرکه را بیشتر و، بنوبه خود، ظرفیت نظام اجتماعی را - از راه بازتر و تحول پذیر تر شدن - برای بکار گرفتن نیروهای محرکه فزونتر کنند. بدین قرار، از ضعفهای بزرگ جامعه مسلط، یکی اینست که نظام اجتماعی باز و تحول پذیر، این فرصت را که بتواند نیروهای محرکه خویش و نیروهای محرکه جامعه های زیر سلطه را در خود بکار گیرد، هیچگاه پیدا نمی کند. زیرا موقعیت مسلط ایجاب می کند، بخش بس بزرگی از نیروهای محرکه تخریب شوند تا

قدرت مسلط پدید آید. اما تخریب نیروهای محرکه، نظام اجتماعی را نیمه باز نگاه می دارد و روند رشد را کند و میزان آن را ناچیز می کند. این سان، مسلط ناتوان می شود و قدرت مسلط روی به انحلال می گذارد. در دوران ما، امپراطوری روسیه بدین ترتیب از میان رفت و امریکا، بمثابه «تنها ابر قدرت»، نیز در معرض انحلال است.

بدین سان، هر قدرتی بدین خاطر که از ویران شدن نیروهای محرکه بوجود می آید، تنها در محدوده رابطه مسلط - زیر سلطه، پدید می آید و می تواند عمل کند. به سخن دیگر، چنین رابطه ای در جامعه آزاد و مستقل، نه پدید آمدنی است و نه به قدرت محل عمل می دهد. باز به این نتیجه می رسیم که فرعونیت بدون زیر سلطه ها، پدید نمی آید. به این علت است که قدرتهای توتالیتیر، همواره امپراطوری بوده اند. از آنجا که امپراطوری ماوراء ملی ها به گونه ای دیگر عمل می کند، بیان قدرتی که توجیه گر روابط سلطه گر - زیر سلطه است، نیز دیگر است.

بنا بر این، هرگاه اعضای جامعه، به آزادی و حقوق خویش عارف باشند و زندگی را عمل به حقوق و فعال کردن استعدادها در جریان رشد بدانند و بکنند، تمامی ستون پایه های قدرت که در بالا یاد شدند، بر زمین اجتماعی، استوار نمی شوند. اگر از تاریخ و زمان خود بپرسیم: قدرتی با استعداد مسلط و تمایل فراگیر، در چه نوع جامعه ای می تواند پدید آید؟ برای مثال، چرا فرعونیت در مصر و نازیسم در آلمان و استالینسیم در روسیه و سرمایه داری سلطه گر در اروپا و امریکا پدید آمدند؟ تاریخ و زمان ما به ما چه پاسخی خواهد داد؟

خواننده نباید پندارد که این پرسش را کسی بمیان نیاورده است. در غرب، انواع بیانهای قدرت این پرسش را طرح و بدان پاسخ داده اند. یکی از پاسخها، پاسخی است که هگل بدان داده است. توجیه او همان توجیه است که آتنی ها، بدان، رفتار سلطه جویانه خود را با غیر آتنی ها، موجه می کردند. او تجدد را خاص غرب دانسته و سلطه غرب بر شرق را ضرور شمرده و جهان را مایملک غرب گمان برده است. پاسخ او به پرسش، نظریه قدرت توتالیتراست و ستون پایه های قدرت را - که به زعم او می باید از آن غرب باشد- در بر می گیرد. این قدرت توتالیترا می باید برای سلطه بر شرقیان و اقوامی بکار رود که به زعم هگل در بیرون از تاریخ جهان قرار دارند. زیرا در نظری:

الف) مدرنیته و تکامل، فرآورده حرکت یا «صعود دیالکتیکی» روح است. ب) روح از تمدنهای مختلفی عبور می کند: از لحاظ مکان، از شرق به غرب عبور می کند. در شرق، بیگانه است و چون به غرب می رسد، به خانه خویش رسیده و در این خانه، به خود تحقق می بخشد. از لحاظ زمان به دو بخش، یکی تاریخ جهان و دیگری، تاریخ «جهان طبیعت» تقسیم می شود: روح، نخست در «جهان طبیعت» یا شرق پدید آمده اما شرق ایستا بوده و نمی توانسته است خود را از وضعیت طبیعی رها کند. از این رو، روح در شرق، با موانع و محدودیتهای بسیار روبرو بوده است که ذاتی شرق هستند.

ج) حرکت روح از ابتدائی ترین سطح که «وضعیت طبیعی» است آغاز می شود و تا به منزلکه مقصود که «روح مطلق» است پایان می پذیرد. چون روح به دروازه غرب می رسد، «وضعیت طبیعی» اهمیت خود را از دست می دهد و دیگر نمی تواند برای روح مانع و محدودیت ایجاد کند. در «وضعیت طبیعی»، انسان تحت سلطه طبیعت است. دشوار ترین مانع روح در سیر فرایاز خویش، طبیعت است. وضعیت طبیعی یعنی جهانی سرشار از بی عدالتی، خشونت، امیال وحشیانه و اعمال غیر انسانی.

تاریخ جهانی، گذار از این وضعیت و چیره شدن بر آنست؛ انضباط بخشیدن به اراده طبیعی مهار نشده و این اراده را به انقیاد اصول اخلاقی

جهان شمول در آوردن و به آزادی ذهنی تحقق بخشیدن (=آدم کردن غیر غربی)، جریان تاریخ جهانی همین است.

د) طبیعت دور خود می گردد و بدین گردش به دور خود، تا ابد گرفتار است. حال آنکه روح تکامل می یابد. روح از تمدنی به تمدن دیگر عبور می کند و در جریان باز یافتن آزادی خویش، در طی مدارج تکامل و فرازگیری شتاب می گیرد. در شرق ایستا، روح نمی تواند به فراز رود. لذا در وضعیت طبیعی باقی می ماند. از این روست که میان شرق و غرب، گسست پدید می آید. روح در غرب فرود می آید و اصول اخلاقی بنیادی را می پذیرد. بدین سان،

ه) اروپا مرکز و غایت جهان و مطلقاً غربی و آسیا نیز مطلقاً شرقی است و تقدیر محتوم آسیا اینست که مطیع اروپا باشد. بنا بر نظر هگل در آن ایام، کشور هند به این تقدیر تن داده است و در یکی از همین روزها، چین نیز مجبور خواهد شد به این تقدیر تن دهد.

هگل در ادامه نظر خود درباره ایران بر این باور است که، ایرانیها نخستین ملت تاریخی بوده اند. چرا که به جای یک قدرت عربان خارجی، یک اصل عام و مشترک، مبنای نظم اجتماعی آنها بوده است. هر چند این نظم از الگوی «استبداد شرقی» تبعیت می کرده، اما همزمان با فراز رفتن از طبیعت صرف نیز همراه بوده است. با وجود این، ایران نیز در وضعیت طبیعی باقی می ماند، زیرا آن اصل عام جلوه ای از طبیعت صرف است.

و) نتیجه اینست که غرب مدرن می شود و در روبرویی با شرق بسیار بزرگ تری قرار می گیرد که مردمان آن بی فکر و برده وار می زیند و زندانی سرشت خویش هستند.

ز) روح تنها جایی می تواند منزل کند که در آنجا خود را در خانه خود بیابد. بدون هیچ تردیدی، آنجا همان غرب مسیحی مدرن است. زیرا اسلام حتی برای کسانی که به آن اعتقاد دارند، بیگانه است. مسلمانان، در اعماق وجود خود، می دانند که تنها با پذیرفتن حقیقت جهانی است که احتمالاً می توانند به منزلگه برسند.

روح تنها زمانی خود را در خانه می یابد که، پیش از آن، اروپا به مقام سروری جهان رسیده باشد. هگل افسوس می خورد که امپراطوری ایران نتوانست تحولی اساسی در ذهن و جسم افراد تحت سلطه اش بیافریند. از دید وی ضعفی که ایرانیها در قیاس با یونانیها از خود بروز دادند، این بود که ایرانیها نتوانستند امپراطوری را تأسیس کنند که سازماندهی کاملی داشته باشد. آنها نتوانستند کشورهای مفتوحه را با اصول اخلاقی خود آشنا سازند و آنها را در مجموعه ای هماهنگ گرد آورند ... ایرانیان نتوانستند در میان اقوام تحت سلطه خود مقبولیتی کسب کنند. به سخن روشن، هگل بر اینست که سلطه بر دیگران می باید «اندیشه راهنمای توتالیتزر» داشته باشد. یعنی آنها را از هویتی که دارند خالی کند و هویتی را به آنها ببخشد که سلطه گر به آنها می دهد. بدین خاطر بود که فراماسونها و دیگر استعمارگران غرب، مأموریت غرب را در کشاندن جهان به «فرهنگ جهان شمول غرب» قرار دادند.

ح) روح، پیش از تحقق کامل خود در غرب، با خود بیگانه است. میان روح و جهان تمایزی وجود ندارد. اما پیش شرط لازم برای این که روح در جامعه انسانی و تاریخ، بمثابه قدرتی کنترل کننده متحقق بگردد، سپری شدن دوره ای طولانی است که در آن، ادراک وهم آلود انسان، تعالی بجوید. انسان غربی از اوهام رهایی می جوید و انسان شرقی در اوهام می ماند.

ط) روح خانه خود را در غرب می یابد و در آنجا به کمال مطلوب خود، در ساختهای سیاسی و فرهنگی می رسد. اما شرق مسیر حرکت روح را گم می کند و به طور ذاتی، بدون تغییر می ماند. و این درست همان موقعی است که روح به اعلی درجه کمال خود، در غرب نائل می شود. به سخن دیگر، شرق فاقد ویژگیهای انسانی و فرهنگی لازم است تا خود به آزادی رسد. این برعهده غرب است که بر فرهنگهای شرق سلطه یابد تا آنها را به آزادی راهبری کند. بردگی ذاتی شرقیها که ناشی از محدودیتهای درونی خودشان است، بدتر از هر اسارتی است که توسط غربیها بر آنها تحمیل می شود. به هر حال، تنها راه ممکن برای شرقیها، برای رسیدن به تاریخ جهانی و تحقق یک دنیای برتر فرهنگی، پذیرش برتری غربی ها است. بنا بر این،

ی) در توجیه کشتار سرخ پوستان امریکائی، هگل این سان استدلال می کند: فرهنگ بومی امریکائی (فرهنگ سرخ پوستان) که از تاریخ جهانی منتزع است، به محض مواجهه با روح، می بایستی منقرض شود. این قوم ابتدائی یا باید نابود می شد و یا چیزی شبیه آن، برایش اتفاق می افتاد.

اما غربی که متعلق به اخلاق عالی است، چگونه غیر غربی را کشتار کند؟ هگل پاسخ می دهد: آن ملاحظات اخلاقی که ما نسبت به یکدیگر رعایت می کنیم، در رابطه با «کاکا سیاه» رعایت کردنی نیست. اخلاق را می توان به دو بخش کرد: اخلاقی که مال ما است و اخلاقی که برای آنها است. ما اروپائیها ارزشهای سیاسی و اجتماعی لیبرال در خانه بر قرار می کنیم و این حق، خود به خود و بطور کامل برای ما محفوظ است که به حکم عقل، بسوی بیگانگان یورش بریم، سر زمینهایشان را اشغال کنیم و ویران سازیم. و البته می دانیم که وضعیت ذهنی آن اقوام با چنین یورشی سازگار است. آنان موقعیت دیگری نمی توانند داشته باشند. (۳۲)

آنچه هگل نمی دانسته است و بسا اصل راهنمای عقل او و روشی که بکار می برده است، اجازه دانستن به او را نمی داده است، اینکه قرآن، طرز فکر او را به فرعون نسبت می دهد (۳۳) و راستی اینست که این فلسفه، فلسفه جدیدی نیست و هر سلطه گری، برای توجیه سلطه خود، نظیر این توجیه را ساخته است و می سازد. مگر محتوای توجیه بوش، رئیس جمهوری امریکا، در حمله به عراق و افغانستان، محتوایی جز محتوای طرز فکری دارد که هگل داشته است؟ از قرار معلوم، در توجیه بوش غلطی وجود داشته است و آن غلط را به تازگی سفیر انگلستان در افغانستان، این گونه تصحیح کرده است: مردم سالاری بکار افغانستان نمی آید، این کشور نیاز به یک دیکتاتوری مورد قبول دارد! (۳۴)

پیش از پرداختن به دنباله این پاسخ که مربوط می شود به ایجابات مردمسالاری شورائی به روایت قرآن، برای دو پرسش پایانی این پاسخ را در خور می یابیم: بیان قرآن بیان آزادی ناب است، زیرا اغلب این ستون پایه ها را هنوز انسان امروز نمی شناسد و معرفت او بر آن تعداد ستون پایه هائی هم که می شناسد، نیز، مانع از قدرت باوری که انسان را به اطاعت از قدرت معتاد

و برده مصرف می کند، نمی شود. بردگی ای که مرگ نیز به آن پایان نمی بخشد و این بخاطر متعین کردن آینده و پیشخور کردن بی بند و بار. قرآن معجزه است بخاطر آموزش آنچه ما نمی خواهیم بدانیم و برای بیان واقعیهایی که انسان امروز نیز نمی بیند یا شاید بهتر است بگوئیم اعتیاد به اطاعت از قدرت نمی گذارد ببیند. معجزه است به خاطر این که بیان آزادی و حقوق انسان است. معجزه است بخاطر شناساندن ستون پایه های فرعونیت و قدرتمداری به طور عام، و پیش پای انسان قراردادن راه و روش استقرار مردمسالاری شورائی.

قرآن معجزه است بخاطر آموزش روشهای غافل نشدن عقل از آزادی خویش و در نتیجه، محکوم نشدن به تولید فرآورده های خیالی و خرافی و وهمی، یعنی همه فرآورده های غیر عقلانی. چگونه ممکن است عقلی که پیامهایی که دریافت و ابلاغ می کند، حقوق ذاتی انسان و حقوق طبیعت و حقوق جمعی انسانها و علم بر ستون پایه های قدرت و هشدار و انذار نسبت به استبداد فراگیر و علم بر دموکراسی شورائی است، در بند خیال و وهم باشد؟ بر هر انسانی که این پرسش را می خواند، فرض است که عقل خویش را به تعقل برانگیزد. تعقل هنوز پیامبری نیست اما پاسخ پرسش را به عقل می دهد: مقام خلق یک اندیشه، مقام ظن و گمان نیست. فرآورده های غیر عقلانی کار عقل توجیه گر هستند.

مأخذها و توضیح ها:

- ۱ و ۲ - ۱۳۱، ۱. ۳، ۴۳، VI، و VI، ۳؛ ۱۳۷، IV، ۳، ۴۳، به نقل از
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, (Hrsg) Joachim Ritter, Band ۲ (D- F), Basel, ۱۹۷۲
- ۳- صفحه ۷۸ تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه، تألیف حسن پیرنیا (مشیر الدوله) و عباس اقبال، چاپ سوم، تابستان ۱۳۶۲
- ۴- تاریخ هرودوت، کتاب سوم صفحات ۷۹ و ۸۰ به زبان فرانسه Herodote, Histoire texte etabli et traduit par

شارل موراس، زیر عنوان *Chez le Père de l'histoire*، ترجمه سخنان اوتنس را، نه دقیق، آورده است. یاد آور می شود که این نویسنده فرانسوی مرجع راستگراها و بسا راستگرای افراطی است. او قول داریوش را نیز در باره برتری سلطنت یک تن به تفصیل آورده است. با این حال، تحسین خود را پنهان نکرده است.

۵- کسانی که اروپا را مرکز هستی انگاشته اند مدعی شده اند بدین خاطر هرودوت وجود اندیشه دموکراسی را در ایران سراغ کرده است که در یونان جباران حکومت می کرده است و او را یارای آن نبوده است از دموکراسی آتن یاد کند. تناقض این ادعا آشکار است چرا که اولاً □ مسلم می کند در ایران دموکراسی شناخته شده بوده است و ثانیاً □ سابقه دموکراسی در سومر بسیار دیرین تر از سابقه آن در آتن است و ثالثاً □ مردمسالاری که هرودوت از قول اوتانس نقل می کند، بسیار متکامل تر از دموکراسی آتن بوده است.

۶- صص ۲۲ و ۲۳ از *Christian Saves, Phatologie de la Democatie*، انتشارات IMAGE پاریس ۱۹۹۴ و نیز جلد ۱۴ *Encyclopaedia Universalis* مقاله در باره روم و امپراطوری روم.

۷- ص ۹۵ جلد ۵ *Thucydide, d'après Grote, A History of Greace* و صفحه های ۹۱ و ۱۰۴ تا

۱۰۷ *Claude Massé, Histoire de la Démocratie, Athenes*
۸ - سه کتاب از سه استاد و محقق با گرایشهای مختلف، خواننده را از توتالیتراریسم در غرب قرن بیستم آگاه می کنند:

L'Etat از *Henri Lefèvre* و *Les Origines du Totalitarisme* از *Hannah Arendt* و *Democratie et Totalitarisme* از *Raymond Aron*

۹ و ۱۰- قرآن، سوره های آل عمران، آیه های ۶۴ و ۱۵۴ و نساء، آیه های ۶۰ و ۱۷۱ و توبه آیه ۳۱ و مائده ۷۵ و هود، آیه های ۵۹ و ۹۷ و رعد، آیه ۳۸ و شعرا، آیه ۱۵۱ و نازعات، آیه ۲۴ و کتابهای اصول راهنمای اسلام، بخصوص فصلهای

امامت و عدالت و انسان، قضاوت و حقوق انسان در قرآن از ابوالحسن بنی صدر و قرآن و...
۱۱- از جمله نگاه کنید به فصل ۱۵ از کتاب

Raymond Aron از Democratie et Totalitarisme

۱۲- از جمله نگاه کنید به کتاب Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age از Jeannine Qillet

۱۳- خدای مجسم و یا تجسم خدا فلسفه راهنمای کیش شخصیت در رژیمهای توتالیتر است. دو فصل اول کتاب کیش شخصیت، نوشته ابوالحسن بنی صدر، بکار کسانی می آید که بخواهند رابطه قدرت و کیش شخصیت را دریابند.

۱۴- در انجیل، آیه های بسیار حاکی از مالکیت پاپ بر آسمانها و زمین و ولایت مطلقه او و قاضی انحصاری بودنش و... وجود دارند. از جمله، «من به تو کلید آسمانها را می دهم. هرچه را در روی زمین گره بزنی، در آسمانها گره زده خواهد شد و گره از هرچه بگشائی، در آسمانها گره از آن باز خواهد شد» (انجیل ماتیو، سوره ۱۶، آیه ۱۹) و «هر موجودی تحت اقتدارات عالیه

مقام ولایت قرارداد شده است» (سن پل Epitre aux Romains, X۱۱) و...

۱۵- بخصوص لوفور در کتاب L'Etat توضیح می دهد چرا استالین در روسیه به ایجاد دولت توتالیتر موفق شد و هیتلر در روسیه موافق نشد. بنظر او، دلیل عمده، برقرار شدن مالکیت مطلق دولت در رژیم استالین بوده است.

۱۶- قرآن، سوره های نجم، آیه ۳۹ و لقمان، آیه ۲۰ و...

۱۷- از جمله نگاه کنید به لوموند دیپلماتیک اکتبر ۲۰۰۰ مقاله زیر عنوان

Herbert Marcuse et le nazisme, Au coeur du débat sur le totalitarisme و Le capitalisme et le salariat, c'est l'esclavage

در سایت Mutations – Radicales و...

۱۸- قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۵۶ و یونس آیه ۱۰۸ و...

۱۹- از جمله نگاه کنید به قسمت سوم از بخش سوم در باره «احزاب و ساخت حکومت» از کتاب

Maurive Duverger, Les Partis Politics

۲۰- قرآن، سوره زمر، آیه ۱۷
۲۱- قرآن، سوره های ص، آیه ۱۲ و فجر، آیه ۱۰ و بروج، آیه ۱۸ و آیه ها در باره فرعون.
۲۲- قرآن، سوره فجر، آیه ۱۰ و زخرف، آیه ۴۶ و عنکبوت، آیه ۳۹ و...
۲۳- اصل عمومی اینست: اختلاف انسانها از زن و مرد و نژادهای گوناگون و قبائل و ملت ها، به منظور فراهم شدن امکان شناسائی و هویت است، وگرنه فزونی در کرامت به تقوی است. قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۳

۲۴- سلب توان هدایت هر انسان از غیر او، حتی از پیامبر (سوره قصص، آیه ۵۶) و سلب صفت ولی و ناصر از غیر خدا (بقره، آیه ۱۰۷) و سلب صفات پدر و وکیل و... از پیامبران (سوره های آل عمران، آیه ۸۰ و کهف، آیه ۱۱۰ و غاشیه، آیه ۲۲ و انعام، آیه ۶۶ و ص، آیه ۲۱ و احزاب، آیه های ۴۰ و ۴۵ و آل عمران آیه ۸۱ و... و خاطر نشان کردن القای شیطان در پیامبران (سوره حج، آیه ۵۲ و اشتباهها که پیامبر (ص) در شرف انجامشان بود، به خصوص در ماجرای غرانیق (سوره، نجم، آیه ۱۹)، در باره ماجرای غرانیق رجوع کنید به موازنه ها، نوشته ابوالحسن بنی صدر صفحه های ۵۲ تا ۶۰) و تصحیح روش پیامبر، در سوره عبس و...

۲۵- قرآن، سوره نازعات، آیه های ۱۷ تا ۱۹

۲۶- قاعده آمدن حق و رفتن باطل (قرآن، سوره اسراء، آیه ۸۱)، قاعده ایست عمومی. زور نمی تواند از سد حق عبور کند، زیرا اولاً حق هستی مند است و ثانیاً زور در ایجاد و بکار رفتن، نیاز به توجیه شدن و به خود حقانیت دادن دارد. از این رو است که ایستادن بر حق و اظهار حق، باطل را محکوم به رفتن می کند. و ثالثاً، قدرت فرآورده تضاد است. دو طرف یک تضاد وقتی سبب ایجاد قدرت و دوام آن می شوند که هر دو در پی قدرت باشند. اما هرگاه یک طرف بر حق بایستد، طرف دیگر، می باید در درون خود تضاد ایجاد کند تا بتواند ادامه حیات بدهد. این زمان، زمان انحلال قدرت است.

۲۷- به این نکات آنها که در باره توتالیتراریسم تحقیق کرده اند، از جمله ریموند آرون و نیز آنها که زندگی نامه استالین را نوشته اند، توجه کرده اند. از جمله Jean-

- Fayard Jacques Marie در کتاب خود، با عنوان Staline انتشارات Fayard
 روش کار استالین را به تفصیل آورده است: ترس + برخورداری از امتیازهای مادی و ارتقاء
 در سلسله مراتب دیوان سالاری، دو روش او در ایجاد «آل استالین» بوده اند.
- ۲۸- نگاه کنید به جامعه شناسی خانواده در تاریخ ایران، نوشته ابوالحسن بنی صدر
 ۲۹- قرآن، سوره عنکبوت، آیه ۴۱
- ۳۰- صفحه های ۱۲۱ تا جلد اول ۱۳۵ Histoire de la sexualité، انتشارات Gallimard، پاریس ژوئن ۱۹۸۴
 ۳۱- باز بخوانید پاسخ به پرسش هشتم در همین سلسله مقالات که زیر عنوان «بیان آزادی
 و دانش» در انقلاب اسلامی شماره ۷۰۵ درج است.
- ۳۲- رک: تأملی در مدرنیته ایرانی، علی میرسپاسی صفحات ۵۹ تا ۷۹
 York Oxford Robert C. Solomon, In the Spirit of Hegel, New
 University Press ۱۹۸۳
 ۳۳- قرآن، سوره قصص، آیه ۴
- ۳۴- نگاه کنید به روزنامه فیگارو مورخ ۱۱ اکتبر ۲۰۰۸

شماره ۷۱۰ - ۲۰ آبان ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر، قرآن در اندیشه
 موازنه عدمی - بخش ۱۶

به یاد شهیدان داریوش و پروانه فروهر و مختاری و پوینده و شریف و... که بخاطر
 مبارزه شان برای استقرار مردم سالاری، ۱۰ سال پیش از این، با شقاوت بی مانندی
 به شهادت رسیدند.

ایجابات مردمسالاری شورائی

واپسین بخش از مبحث قرآن در اندیشه موازنه عدمی را با بیان ایجابات مردمسالاری شورایی در قرآن پی میگیریم:

۱. تا تغییر نکنی تغییر نمی دهی:

همگانی ترین فارق آزادی از جبر قدرت، روشی است که در جامعه ها برای تغییر، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، پیشنهاد می شود. شعار قرآن این است که تا تغییر نکنی، تغییر نمی یابی و سبب تغییر نمی شوی. اما ما همینکه در جهانی زندگی می کنیم که همگانی ترین روش، در همه جا، «تا تغییرت ندهند، تغییر نمی کنی است». در جامعه های کنونی، بنیادها (Institutions) قیّم انسانها شده اند و بر این روش عمل می کنند:

- بنیاد دینی براینست که صاحب اختیار دین انسانها است. کلید رستگاری انسان در دست اوست و این اوست که انسان را هدایت می کند. در ایران گرفتارِ اعتماد به قدرت، این بنیاد دم از ولایت مطلقه بر انسان نیز می زند و مدعی است که بر جان و مال و ناموس مردم بسط ید دارد.
- بنیاد اقتصادی انسان را در «نیروی کار» ناچیز کرده است و استبداد فراگیر سرمایه داری از تولد تا مرگ و پس از آن نیز، راه و رسم انسان را در زندگی و بهنگام مرگ و پس از آن، معین می کند، اما بهای ویرانگریها و بحرانهایی که از پی هم بار می آورد را انسان و طبیعت می پردازند.

- بنیاد خانواده کودک را بر همین روش بار می آورد. پدرها و مادرها بر این باور نیستند که رشد را کودک باید بکند، و بنا براین، تدبیر از کودک و راهنمایی از پدر و مادر باید باشد، بلکه بر این باور هستند که کودک را با هر اجباری شده آنگونه باید ساخت که خواست قیّمهای وی است.
- بنیاد تعلیم و تربیت، در خدمت استبداد فراگیر سرمایه داری، بر همان روش، می خواهد انسان را از ورود به مدرسه تا «فارغ التحصیل شدن» بسازد.

• بنیاد هنر بر این باور است که تشخیص هنر از غیر هنر و تعیین تکلیف زیبا و زشت و... با اوست، و هر آنچه را او هنر و زیبا و... بداند، همه انسانها نیز باید هنر و زیبا و... بدانند.

• بنیاد سیاسی سخت نخبه گرا است و بر این باور است که از «مردم عادی» کاری ساخته نیست و این نخبه ها هستند که انسانها را تغییر می دهند و برای آنها این یا آن سرنوشت را تعیین می کنند.

• بنیاد اندیشه و علم بر اینست که اهل دانش و «روشنفکران» سازندگان دانش و یا اندیشه راهنما هستند و انسانها موظفند یافته و یا ساخته آنها را راهنمای زندگی خود کنند. طرفه این که اندیشه های ساخته شده توسط این صاحب نظران، خاصیت اش این است که انسان را تابع تقدیر این و آن جبر کند.

• بنیاد فرهنگی که بخشی مهم از عناصر آن فرآورده های قدرت و بنا بر این، ضد فرهنگ هستند، قالبی است که انسان در آن، هویت یک موجود معتاد به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت را می جوید. این کجا و فرهنگ آزادی کجا که، در آن، سنت معرفت بر استقلال و حقوق خویش و دیگران، عمل به حقوق خود و دفاع از حقوق دیگران و بکار انداختن استعدادها و هویت جستن، محیطی فراهم می آورد که انسانها رشدکنان در راه آزاد شدن گام بردارند؟

آزادی انسان و هر جامعه ای از جامعه ها به تغییر این روش، به روش «تا تغییر نکنی تغییر نمی یابی و سبب تغییر نمی شوی» است. اما متأسفانه می بینیم این روش که «همانا خداوند در یک قوم، چیزی را تغییر نمی دهد مگر اینکه آن قوم خود خویشتن را تغییر دهد» (۱)، هنوز در جامعه ای از جامعه ها، روش نگشته است. بلکه در همه جامعه ها، تقدیر قدرت، سازنده تدبیر انسان است.

می توانیم از خود بپرسیم: هرگاه انسانها از آزادی ذاتی خویش غافل نبودند، تاریخ چگونه جریان می یافت و یا وضعیت امروز جهان چگونه می بود؟ اگر نخستین جامعه مسلمان بر این روش می ماند، آیا اسلام بیان آزادی می ماند و یا همچنان در بیان قدرت از خود بیگانه می شد؟ آیا جامعه های

مسلمان «رشد کنان آزاد می شدند (فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا)» (۲) و یا سرنوشت امروز را پیدا می کردند؟ اگر قرآن در یک آیه خلاصه می شد و آن آیه همین یک روش را به انسان می آموخت، پیام آزادی بود و یا ساخته «خیال» پیامبر (ص)؟ می توان از کسانی که سخن از قرآن محمدی می رانند پرسید- یعنی همه آنهایی که نظرهایشان موضوع پرسشهایی شده اند که این نوشته هفدهمین پاسخ به آنها است- بر کدام روش هستند؟ بر روش «تا تغییرت ندهم تغییر نمی کنی» و یا بر روش «تا تغییر نکنی تغییر نمی یابی» هستند؟ هرگاه خود در مدعای خود بر وفق این دو روش بنگرند، هم روش آزاد شدن را می یابند و هم به انتقاد از خود، به مثابه شرط آزادی باور می کنند.

پس ایجاب نخستین مردمسالاری شورائی، گزینش روش «تا آزاد نشوی آزادی نمی یابی و سبب آزاد شدن نمی شوی» است. ایجابهای دیگر که در زیر می آیند با این ایجاب همراه هستند:

۲. رابطه با خدا راه تحقق حقوق:

غافل نشدن از آزادی و حقوق خویش و عمل کردن به حقوق و دفاع از حقوق خود و دیگران به رابطه با خدا منوط است. جالب است بدانیم در قرآن، کلمه «حقیقت»، یک نوبت نیز بکار نرفته است. خطاب به انسان آیه ای وجود ندارد که در آن وعده دست یافتن به حقیقت، از رهگذر اسلام باوری و یا خدا باوری و یا رابطه با خداوند داده شده باشد. در تمام آیه ها که در آنها، قیدهایی مانند «همانا» و یا «اینست و جز این نیست» بکار رفته اند، از «حق» سخن بمیان است. زیرا حق از خود هستی دارد. ولی حقیقت هرگاه یافته عقل انسان و امر ذهنی باشد، نسبی است. درست از همین جاست که حق اختلاف (۳)، به عنوان یکی از حقوق انسان به رسمیت شناخته شده و از ایجابهای اصلی مردمسالاری شورائی تلقی می شود. این حق، بر انسان ممنوع می کند که آنچه را حقیقت می داند، مطلق بیانگارد و اجبار خود یا دیگری را به عمل به آن، واجب بشمارد. با استفاده از موقع، توضیح می دهد که، بنا

بر قرآن، خداوند حق است. از این جهت که هستی محض و مبری از تعین و از دروغ و دیگر صور زور است. حق و حقیقت مطلق است. اما در آنچه به انسان مربوط می شود نیز، عقل نخست حق را اندر می یابد و آنگاه می گوید: اندریافت من حقیقت دارد. زیرا تا عقل به وجود چیزی پی نبرد، نمی تواند آن را تصدیق کند. این تصدیق است که بیانگر کامل حق نمی شود. از این رو، اندریافت عقل از حق، حقیقت و امر ذهنی و نسبی است. این با بکار بردن منطق صوری است که حق را با حقیقت یکی می باوراند و مدعی نسبی بودن حق می شوند. حاصل این فریب اینست که عقل ها در پی حق نمی شوند و به یافته های ذهنی بسنده می کنند. و کم نیستند آنها که حقیقت را جانشین حق می کنند و می گویند حق نسبی است برای این که نظر خود را مطلق کنند و با سپر «حق نسبی» است از معرض انتقاد بیرون برند.

بدین قرار، از مهمترین ایجابهای مردمسالاری شورائی، ذاتی دانستن حقوق انسان و نسبی و ذهنی و تحول پذیر شمردن حقیقت در نزد انسانهاست. ذاتی دانستن حقوق به این معناست که جزو ضرور حیات آدمی هستند به گونه ای که در صورت نقض، حیات آدمی به ورطه نابودی می افتد. اما تنها حقوق فردی انسان نیستند که ذاتی حیات او هستند بلکه جامعه انسانی نیز دارای حقوق ذاتی است. چرا که با بود این حقوق، جامعه هست و با نبودشان، جامعه نیست می شود. آموزش بزرگ قرآن به انسانهای غافل از این حقوق تنها این نیست که جامعه هائی که در آنها، این حقوق رعایت نمی شوند، منحل می شوند، بلکه این آموزه خطیر را هم در بر دارد که این حقوق با حق «امرهم شوری بینهم» همراه هستند و یکدیگر را ایجاب می کنند. به سخن دیگر، نقض حق اختلاف، نقض حق «ولایت جمهور مردم» است، و یا حق اطلاع و دانستن و حق آگاه شدن از امور کشور دو حقی هستند که هرگاه رعایت نشوند، ولایت جمهور مردم تحقق پیدا نمی کند. و نیز، حق انسان بر صلح حقی جهانشمول است. این حق و حق زیستن در استقلال (به معنای نه سلطه ورزیدن و نه زیر سلطه رفتن) دو حقی هستند که هرگاه رعایت نشوند، حق «ولایت جمهور مردم» نیز نقض می شود. هر کس که تجربه کند، به تجربه در می یابد که حقوق یکدیگر را ایجاب می کنند و

رعایت نشدن حقی با نقض حقوق دیگر همراه است. به سخن دیگر، هر گونه ولایتی بر جامعه، به معنای اختیار بر جامعه و اعضای آن، ناقض حقوق جمعی انسانها می شود و نقض این حقوق جامعه را در سراسیم انحطاط و انحلال قرار می دهد. انواع ولایتها به معنای «قدرت بر شخصی یا چیزی» ناقض روش «تا تغییر نکنی تغییر نمی یابی و سبب تغییر نمی شوی» و ناقض حقوق انسان و حقوق جمعی انسانها بوده و سبب انحطاط و انحلال جامعه می گردند. نگاه به سرنوشت ایران دوران پهلوی و ایران دوران ولایت مطلقه فقیه و روسیه دوران ولایت مطلقه حزب کمونیست و امریکای تحت ولایت مطلقه سرمایه سالاری و... می باید انسانها را متنبه کند و برآنان دارد که بر روش «تغییر کن تا تغییر یابی» شوند و به حقوق خود و حقوق جمعی خود عمل کنند. از آنجا که این حقوق در «حقوق انسان در قرآن» به تفصیل شرح شده اند، به همین قدر توضیح اکتفا می شود. (۴)

۳. اصل لااكراه:

اصل لااكراه ترجمان اصول راهنمای مردمسالاری شورائی است. این اصل دلالت بر ضرورت جانشین کردن روابط قوا در جامعه با روابط آزاد (= حق دوستی) دارد. اما به ترتیبی که در پاسخ به پرسشهای پیشین (رک: پرسش در باره نسبت قرآن و بیان آزادی، انقلاب اسلامی شماره ۶۹۸) خاطر نشان شد، خشونت زدائی نیز هست و قواعد خشونت زدائی را هم در بر می گیرد. و باز، اگر در دین اكراه نیست، پس جای دین آنجا که قدرت هست نیست. به بیان دیگر، دین آنجا ظهور دارد که قدرت غایب است. دین لااكراه شامل روشهای عقلی است که می خواهد از آزادیها و معنویت بی کرانی که بدون آن، جامعه نظام اجتماعی بسته و خفقان آوری را پیدا می کند، غافل نماند. در مردمسالاری شورائی، وقتی رابطه ها یکسره خالی از زور می شوند، اعضای جامعه، به یمن ولایت بر یکدیگر (۵) در اداره جامعه خویش بر وفق حقوق جمعی و حقوق انسان، شرکت می کنند. تا آن زمان، دولت بناگزی وجود خواهد داشت. این دولت می باید حقوقمدار (Etat de Droit) باشد، اما

اصل لاکراه ایجاب می کند که دین به مثابه بیان آزادی، در عقلهای انسانها راهنمای اندیشیدن به دل (۶) باشد چنانکه اعضای آزاد جامعه نه تنها دولت را حقوقمدار نگاه دارند، بلکه با افزودن مداوم بر نقش خود در اداره امور خویش، از روابط قوا بکاهند.

مردمسالاری شورائی نیازمند توحید بمعنای موازنه عدمی است. بدین خاطر که اشتراک در حقوق جمعی و فردی و اشتراک در وطن و اشتراک در ولایت جمهور مردم و اشتراک در خلق فرهنگ و پیمودن راه رشد همه جانبه و پایدار، نیاز به اشتراک در اصول راهنمای مردمسالاری دارند. از این رو، می باید توحید اصل راهنما باشد و نه تضاد. حقوق، تنظیم کننده رابطه ها باشند و نه «منافع متضاد».

۴. اصل شورا:

اصول «امرهم شوری بینهم» (۷) و «زنان و مردان مؤمن، ولی یکدیگرند» (۸) و «دین شما، شما را و دین من، من مرا» (۹) که شفاف ترین اصلها دال بر آزادی باور و زندگی در صلح میان باورمندان به باورهای گوناگون است و «دوستی با آنها که زور در کار نمی آورند» (۱۰)، رهنمودهائی هستند سازگار با حق مشارکت جانبداران باورهای گوناگون در اداره امور جامعه و شرکت در شورا. و نیز، رهنمودهائی بس دقیق و رسا هستند که اجازه نمی دهند دولت حقوق مدار، «لانیسته» را مجوز مرام کردن باور ستیزی و یا تبعیض میان باورها بگرداند. این رهنمودها که با یکدیگر خوانائی دارند، همگی جز ترجمان اصل موازنه عدمی نمی توانند باشند.

«امرشان به شوری و شور میانشان محول است» اصلی شفاف و صریح است. دانستنی است که پیامبر باوجود اینکه مدیر انتخابی بود، اجازه نیافت حتی در جنگ، از این اصل تخطی کند. به همین دلیل رهنمود یافت که «با آنها شور کن» و چون نوبت عزم به اجرا رسید، به خدا توکل کن و تصمیم شوری را به اجرا گذار (۱۱). روشن است که «شاورهم» تأکید بر اصل «امرهم شوری بینهم» است. از راه فایده تکرار، باز گوئیم که این ادعا که خداوند به پیامبر

فرموده است شور کن و هر تصمیمی خواستی بگیر، نه تنها ناقض اصل «امرهم شورای بینهم» و اصل ولایت زنان و مردان مؤمن بر یکدیگر و اصل تا تغییر نکنی تغییر نمی یابی و اصل لا اکراه و مغایر حقوق جمعی و حقوق انسان است - یعنی مغایر با اصول راهنمای دین و مخالف با تمامی قرآن است - ، بلکه ناشدنی است. ناشدنی است زیرا اولاً «امر» از آن جامعه است و دین لا اکراه نمی تواند داشته باشد. جامعه را از او بستاند. ثانیاً هرگاه مردم خوب شدن را حقوقمند و مسئول شناسند و عمل به حقوق را رویه ن سازند، اصل تا تغییر نکنید خداوند چیزی را در شما تغییر نمی دهد، بلا اجرا می ماند و به جای آن، «پیامبر مأمور است به دلخواه خود مردمان را تغییر بدهد»، به عمل در می آید. یعنی قدرت، جانشین خدا می شود. ثالثاً شورائی که به تصمیم می رسد در برابر پیامبری قرار می گیرد که به تصمیم او بی اعتناست. اما آیا چنین پیامبری آزادانه می تواند بیاندیشد و به تصمیمی برسد که، در آن، قدرت نقش نداشته باشد؟ نه. زیرا ممکن نیست. ممکن نیست بدین خاطر که پیش از آن، میان او و شورائی که از راه شور، به تصمیم رسیده است، بخاطر نپذیرفتن تصمیم جمع، رابطه قوا برقرار شده است. عقلی که در محدوده رابطه قوا می اندیشد، آزاد نیست و مدار این عقل، قدرت است. رابعاً، پیامبر (ص) خود عضو شورا است. بر او است که نخست شورا را از اکراه خالی و آزادی عقلها را به اعضای شورا یادآور شود و آنگاه با آنها به شور نشیند. بدین سان، تصمیمی که شورا می گیرد، تصمیم او نیز هست. حال هر زمان تصمیم را موافق دلخواه خویش یافت آن را تصدیق و قابل اجرا بداند و هر وقت ناسازگار با دلخواه خود گمان برد، هرچه خواست کند، او نه پیامبر آزادی که جباری از نوع همه جبارانی است که خود را مالک جان و مال و ناموس مردم می شناسند.

افزون بر این ها، کل ادعا متناقض است. هم بدین خاطر که اولاً پیش از شور و رسیدن به تصمیم و گرفتن آن، عزم، امکان وجود پیدا نمی کند. عزم دنباله شور و تصمیم است. در مردمسالاری شورائی، تصمیم از عزم و اجرا جدا و به طور کامل در اختیار شورا است. آن اختیار که در مردم سالاریها وجود نظری دارد اما وجود واقعی ندارد، اختیار بر تصمیم است که هنوز در جایی

از آن جمهور مردم نگشته است. هرگاه خداوند می خواست پیام خود را نقض کند و پیامبر (ص) را مستبد بگرداند، می باید می فرمود، رأی و تصمیم و عزم تو را است، اما می توانی با آنها نیز شور کنی. نه این که یکبار بفرماید: امرشان شوری میانشان است و بار دوم نیز دستور دهد «شاورهم فی الامر» و آنگاه رهنمود خود را نقض کند و بفرماید: هرچه خواهی کن. ثابیا زمان شورا و رأی و تصمیم گیری، زمان اطاعت نیست، بلکه زمان آزادی است. آن آزادی ای که آدمی با هستی هوشمند و عقل مطلقا آزاد رابطه برقرار می کند. در این مقام، پیامبر (ص) بشری چون دیگر بشرها و عضو شورا است. و چون شورا تصمیم گرفت، نوبت عزم به اجرا می رسد. در این نوبت، همه اعضای شورا می باید از مجری تصمیم اطاعت کنند.

۵. برقراری رابطه های آزاد از طریق رابطه با خدا:

رابطه فرد با جامعه، بر اصل موازنه عدمی، نه فردگرایی معمول در جامعه های لیبرال امروز است و نه اشتراکی به این معنا که فرد و هرچه از حقوق و استعداد دارد از آن جمع و او مقهور جبر جمع است. رابطه فرد با جمع، رابطه آزاد است، بدین سان که حقوق انسان، از آن انسان هستند و جمع حق ندارد شرائطی را ایجاد کند که فرد نتواند زندگی را عمل به حقوق خویش گرداند و امکانات لازم برای بکار انداختن استعدادهای خویش نیابد. در برابر، حقوق جامعه از آن جامعه هستند و هیچ فردی و یا گروهی از افراد حق ندارد مانع از برخورداری جمع از حقوق خویش گردد. رابطه ها اما وقتی آزاد هستند که هر فرد آزاد شده باشد و فرد وقتی آزاد است که پندار و گفتار و کردار او خالی از زور باشد. هرگاه فردها بر آزادی خویش عارف باشند،

رابطه ها با یکدیگر را از راه خدا (= حقوق) برقرار می کنند. نه تنها بدین خاطر که رابطه انسان با خدا، او را از محدود کننده ها آزاد می کند، بلکه بدین جهت نیز که رابطه قوا را نا

ممکن و از اینکه سود و زیان جانشین حقوق شده و محتوای رابطه ها را بسازد جلوگیری می کند.

بیشتر از این، بعثت و پیامبری، از جهات گوناگون ترجمان اصل توحید است. از لحاظ مردمسالاری شورائی، پیامبری تنظیم رابطه انسان و جامعه انسانها با زمان و مکان می شود. پرسش این است که زمان جامعه باز و تحول پذیر، کدام زمان است؟:

الف) جامعه های دارای اقتصاد مصرف محور که در بحران دائمی بسر می برند و گرفتار بحرانهای سخت ادواری

هستند، گمان می برند زمان حال را گزیده اند. غافل از این که خویشان را فریب می دهند، زیرا حاصل کار گذشتگان به کنار، هر آنچه متعلق به آیندگان است را نیز، از راه مصرف، ویران می کنند. به سخن دیگر، زمان را زمان حال گمان بردن، خود را به دروغ فریفتن است چرا که بدون سوختن گذشته و آینده، ممکن نیست بتوان زمان زندگی را حال گمان برد و «دم غنیمت شمرد».

ب) جامعه های بسته، یعنی محیطهایی که ویران کننده نیروهای محرکه جامعه هستند، چون تغییر نمی کنند تا تغییر بیابند، یکی از دو زمان را بر می گزینند؛ گذشته ای که استمرار دارد و یا آینده ای که استمرار حال است! جامعه خود ما، در دو استبداد، این هر دو زمان را تجربه کرده است: در استبداد پهلوی ها، فرآورده های گذشتگان و امکان های حال ویران می شدند تا به قول شاه سابق، او «ولو به زور ایران را به دروازه های تمدن بزرگ» برساند، و در جامعه تحت ولایت مطلقه فقیه می خواهند گذشته مطلوبشان (میراث اموی و عباسی و صفوی) را با خشونت هم شده به آینده ایرانیان بدل سازند.

ج) زمان بعثت درخور جامعه باز و تحول پذیر و روشهای چگونه زیستن، از ازل تا ابد است. توضیح این که جامعه تا وقتی در راست راه رشد قرار دارد، ویرانگری را به حداقل و سازندگی را به حداکثر می رساند. در نتیجه، حاصل گذشته را ویران نمی کند و حال خویش را هم با پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده، تباہ نمی سازد. بلکه در جریان مداوم رشد، انسانها مستقل تر و آزادتر و از مالکیت بر یکدیگر، رهاتر می شوند.

بدین سان، هنگامی که در جریان رشد، انسان جانشین قدرت می شود، زمان معنای زیستن در آزادی را می یابد. از دیدگاه مردمسالاری شورائی، پیامبری یعنی این معنی از زمان، زمانی از ازل تا ابد، به تریبی که نه تنها هر نسل خود از میزان ویرانی می کاهد، بلکه ویرانیهای نسل پیشین را ترمیم می کند و لحظه به لحظه بر میزان سازندگی می افزاید. استقلال و آزادی، انسان را محک تشخیص ماهیت هر برنامه رشد می کند. بنا بر این معیار، تکاثر و تمرکز و انباشت قدرت، نه رشد که ویران سازی انسان دانسته می شود.

د) مکان هر جامعه ای وطن اوست. رابطه ها میان جامعه ها، بر اصل موازنه عدمی، رابطه نه مسلط و نه زیر سلطه می شود (۱۲). این معنی از استقلال، گویای آنست که هر جامعه در ولایت بر خویشتن استقلال دارد. بر اصل موازنه عدمی، تنظیم کننده رابطه ها میان جامعه ها، نه «منافع» که «حقوق» خواهند شد. به تریبی که در بیرون از وطن، هیچ جامعه ای در وطن دیگران در ولایت شرکت نداشته باشد. و نیز در درون هر جامعه، ولایت با جمهور مردم است که فرمود: پیامبر (ص) نیز انسانی است چون انسانهای دیگر (۱۳) و وکیل مردم و پدر مردم و وصی مردم و نگهبان مردم و... نیست. این معنی از آزادی از استقلال جدائی ناپذیر و این دو، دو اصل راهنمای مردمسالاری شورائی هستند.

و هنوز، هر جامعه ای، عضوی از جامعه جهانی و مشمول قاعده «بنی آدم اعضای یکدیگر» هستند. بنا بر این، جامعه جهانی و محیط زیست زبندگان و آیندگان نیز صاحب حقوق هستند. اشتراک جامعه ها در این حقوق، نیاز به تنظیم رابطه میان آنها بر اصل موازنه عدمی و انحلال قدرتهائی دارد که برای خود در سرتاسر جهان «منافع» قائل می شوند و از راه سلطه گری، نیروهای محرکه متعلق به جهانیان را در تکاثر و تمرکز و انباشت قدرت بکار می گیرند. بدین قرار، بعثت حرکت مداومی در سطح جهان و تاریخ می شود برای رسیدن به جامعه ای جهانی دارای سامانه مردمسالاری شورائی که به نوبه خود برخوردار کننده جهانیان از حق صلح می شود و رشد هماهنگ جامعه ها و عمران طبیعت را ممکن می سازد.

جامعه ای که دارای مردمسالاری شورائی است، جامعه ای باز و تحول پذیر است. جامعه باز جامعه ایست که تولید نیروهای محرکه را به حد مطلوب رساند و این نیروها را در رشد خود بکار گیرد. چنین جامعه ای، ارزیاب و منتقد است و ارزیابی و انتقاد را حق و فریضه ای همگانی می داند. (۱۴) البته بهترین ارزیابی ها و نقدها از رهگذر جریان آزاد اندیشه ها و اطلاع ها انجام می گیرد و بدین جریان است که گذار دائمی از اختلاف به توحید میسر می شود.

ه) جریان آزاد اندیشه ها و اطلاعاها، از راه بحث آزاد است که برای ارزیابی و نقد و مباحثه و دلیل و رد دلیل (جادلهم بالتی هی احسن) (۱۵) فرصت پدید می آورد. اندیشه ها به کمک نقد، از ظن و خیال پیراسته و در حق، با یکدیگر اشتراک می جویند و جامعه وجدان جمعی شفاف و فرق بیان آزادی را از بیان قدرت در می یابد و بیان آزادی که بهترین قول است (۱۶) اندیشه راهنمای جامعه می شود.

افزون بر این، جریان آزاد اندیشه ها و اطلاعاها و فرصت ارزیابی و نقد که بحث آزاد در اختیار می گذارد، در همان حال که خشونت را بی محل می کند، مرزها در درون جامعه و مرزها میان جامعه ها را بر روی دو جریان اندیشه ها و اطلاعاها باز می کند و جنگ بنام دین و مرام را بی وجه می گرداند و راه را بر فریب از راه «ضد اطلاعات» می بندد. جهان عرصه فعالیت های عقلهای آزاد و فراخوانی صلح و آزادی می شود.

و) رابطه های مسلط - زیر سلطه از میان بر می خیزند و رشد انسان جهانشمول می شود هرگاه انسانها از آنچه علم ندارند پیروی نکنند و در طلب علم شوند (۱۷) و بذل علم را فضل شناسند و بسا اظهار آن را واجب بدانند. هر انسانی برای رشد در استقلال و آزادی بر میزان عدالت اجتماعی و حق دوستی، از جمله نیازمند جریانهای آزاد اندیشه ها و دانشها و فنها و اطلاعاها است.

ز) هرگاه انسانها نه تنها ابلاغ حق، بلکه هشدار و انداز نسبت به ناحقیها، یعنی هر جا که زور در کار می آید و حق ناحق می شود، را حق و وظیفه خود شناسند، زیستن در جامعه باز دارای سامانه مردمسالاری شورائی را میسر کرده اند. حق اینست که این مردمسالاری به نوع دیگری از رهبری نیاز دارد.

انسان آزاد آفریده شده و همانگونه که گفتیم زمان آزادی از ازل تا ابد و مکان آن فراخنای هستی است، بنا بر این، چنین انسانی که خلیفه خداوند و امانتدار او بر روی زمین است (۱۸)، در حالت آزاد، تصمیمی می گیرد و به اجرا می گذارد که حق باشد. امامت، چنین رهبری ای می باشد. اما می توان پرسید انسان که دارای چنین استعداد رهبری است، چگونه بتواند در محدوده جامعه ای که در آن می زید، زمان و مکان هر تصمیم را بی کران و محتوای آن را حق بگرداند؟ پاسخ این است که وی وقتی قادر به این کار است که حقوق تنظیم کننده رابطه ها در جامعه باشند به تریبی که انسانها قلمرو فعالیت آزاد یکدیگر را وسعت بخشند. برای این منظور هر انسان لازم است، پندار و گفتار و کردار خویش را بر اصل تغییر کن تا تغییر یابی، تنظیم کند. نزدیک ترین الگو به این نوع رهبری، الگوی رهبری در مردمسالاری شورائی است. (۱۹)

در اینجا پرسشی محل پیدا می کند: هرگاه اعضای یک جامعه در روابط قوا بودند، آیا یک گروه از این جامعه و یا حتی عضوی از اعضای این جامعه می تواند عقل خویش را آزاد نگاه دارد و استعداد رهبری خویش را به این الگو نزدیک کند؟ این پرسش اهمیت بسیار دارد زیرا بسیاری می پندارند که جامعه «درست بشو نیست» و آنها به اجبار باید در جامعه ای زندگی کنند که اعضایش گرفتار «قدرت زدگی» هستند. پس مبارزه بخاطر این که جامعه و اعضای آن استقلال و آزادی بیابند و اعضایش قابلیت شرکت در «ولایت جمهور مردم» را پیدا کنند، بی فایده است. بنا بر این، یا باید هم رنگ جماعت شد و یا بی تفاوت گشت و یا گذاشت و رفت. و نیز، بسیار دیده می شود که کس یا کسانی عضو یک جمع هستند و به این عنوان که جمع درست شدنی نیست، از جمع جدا می شوند. اما اینان غافلند که انسان در رابطه با خداوند که قرار گرفت، آن آزادی بی کران را می جوید که، در نظر او، از پیش پا برداشتن هر مانعی آسان می شود و امامت یعنی آن نوع رهبری که با بکار گرفتن استعدادهای، راست راه رشد در پیش می گیرد. در این راه، انسان مسئله و مشکل تراش نمی شود و هرگاه دیگری مسئله و مشکل و مانع ساز شد، او مسئله و مشکل حل کن و مانع از پیش پا بردار می شود. انسانی با این رهبری،

بر اصل تغییر کن تا تغییر یابی عمل می کند. یعنی به خود می گوید: بر خطا بودم وقتی می پنداشتم جامعه رفتار مرا تعیین می کند و نیز بر خطا بودم وقتی گمان می بردم جمعی رفتار مرا تعیین می کند که عضو آن بودم. این من هستم که می باید تغییر کنم تا تغییر بیابم و الگوی تغییر شوم. زیرا چون تغییر می کنم الگو می شوم، امام می شوم و به دیگران فرصت می دهم، الگو را به چشم عقل آزاد ببینند و به این صرافت افتند که تا تغییر نکنند، خداوند چیزی را در آنها تغییر نمی دهد. از دید قرآن، قانون پیروزی حق طلبان همین است؛ قرآن ندا در می دهد ای انسانها! به خود و جامعه خود، به خود و جمع خود ستم نکنید، در جامعه خود، در جمع خود بمانید ولی دست از تغییر در خویش در جهت حقمدرای بردارید و استعداد رهبری خویش را به الگویی که امامت است نزدیک کنید! پیام نهایی قرآن خطاب به این گونه انسانها این است: این نوع از امامت به ستمکاران نمی رسد (۲۰) و امامت از آن مستضعفان می شود وقتی خویشان را آزاد می کنند. (۲۱)

بدین قرار، انسان دیگری، انسان فطری، انسان حقوقمند، انسان آزاد، انسان امام، جانشین انسان نخبه ای می شود که بیانهای قدرت تعریف می کنند: بیانهای قدرت به کسی که توانائی بکار بردن قدرت برای تغییر جامعه و بردنش از راهی را دارد که خود پیش پای جامعه می گذارد، رهبر می گویند. امام دارای ویژگیها و صفتهاست که قرآن انسانها را از آنها آگاه می کند (۲۲).

۶. اصل عدالت:

پاسخ قرآن به پرسش «عدالت چیست؟» را در فصل عدالت از کتاب اصول راهنمای اسلام، تبیین کرده ام، در کتاب عدالت اجتماعی، که شامل نزدیک به تمام تعریفها از باستان تا امروز، در غرب و شرق، از عدالت است، به عدالت اجتماعی به مثابه اصلی از اصول راهنمای مردمسالاری شورائی و به عنوان «میزانی» که بکار بردنش، جامعه را جامعه عادل می کند پرداخته ام. در اینجا، خاطر نشان می کنم که هرگاه نخواهیم جامعه گرفتار سرمایه داری لیبرال و

یا استبدادهای بگردیم که گویا می خواهند جامعه را به هدفی برسانند که عدالت اجتماعی است، لاجرم به «عدالت بمنزله میزانی» برای جانشین کردن روابط قوا با روابط آزاد، یا تنظیم رابطه ها بر وفق حقوق انسان و حقوق جامعه و حقوق طبیعت و جانداران و محیط زیست، نیاز داریم. به عدالتی نیاز داریم که با آزادی تضاد نجوید، به هر کس امکان بدهد اختیار تغییر کردن و شرکت در ولایت جمهور مردم بمثابه امام را داشته باشد و به جامعه و هر عضو آن امکان بدهد رشد کنند، هر روز مستقل تر و آزاد تر گردند و بدین گونه توحید جامعه کامل تر بگردد.

بدین قرار، از لحاظ مردمسالاری شورائی، عدالت هم در چهار بعد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، بمثابه میزان تمیز حق از ناحق، همه روز و هم به لحاظ تنظیم رابطه انسان با محیط زیست و جانداران و هم در تنظیم رابطه جامعه ها بر اصل موازنه عدمی و بر وفق حقوق، کاربرد پیدا می کند. در خور توجه اینکه اصول راهنمایی چون استقلال و آزادی و عدالت و رشد، اصولی نیستند که وسیله ای جز خود داشته باشند. توضیح این که استقلال را نمی توان هدف گرداند و گفت فعلا وابسته می شوم تا به قدرت برسم و چون به قدرت رسیدم، بند وابستگی را پاره می کنم. از جمله به این دلیل که قدرت نیازمند وابستگی است. عدالت نیز هدفی نیست که از راه زور بتوان بدان رسید چرا که زور، حق را ناحق کردن و داد را با ستم جانشین کردن است. همانطور که به تجربه دیدیم هدف کردن اسلام و وسیله کردن قدرت (=زور) ناقض اسلام در اصول و فروع آن شد. زنها! قدرت، هم وسیله و هم هدف خویش است؛ هر مرام حقی و هر اصلی و هر ارزشی، که به عنوان هدف، وسیله توجیه قدرت شود، به ناگزیر به نقیض آن حق و مرام و ارزش بدل و به انسانها تحمیل می شود. و باز باید هشدار داد که چنین نیست که هرگاه در بعد سیاسی، عدالت میزان شد، خود به خود در بعدهای دیگر و در رابطه انسان با محیط زیست و جانداران نیز، میزان می شود. چرا که بسا در بعد اقتصادی، روابط قوا برقرار شود و به بعدهای دیگر نیز تسری کند. چنانکه رشد سیاسی وقتی با رشد اقتصادی و این دو با رشد اجتماعی و این سه با رشد

فرهنگی و این چهار با عمران طبیعت همراه نشوند، رشد، رشد قدرت می شود و جهان را به حال و روزی می اندازد که انداخته است.

بدین قرار، هرگاه ندانیم قرآن چه تعریفی از عدالت را بدست می دهد، کفایت از خود بپرسیم، کدام تعریف از آزادی، با «امرهم شوری بینهم» خوانائی دارد و چون بکار رود، این نوع سازمان و سامان دهی اداره جامعه میسر می شود؟ هرگاه اصل «تا تغییر نکنی تغییر نمی یابی و الگوی تغییر نمی شوی» و اصل «شوری» را محک بگردانیم و تعریفهای عدالت را بدین دو محک بسنجیم، به این نتیجه خواهیم رسید که تنها یک تعریف با این دو محک خوانائی دارد و استقرار مردمسالاری شورائی را میسر می کند. پس نه اولاً، ممکن است عدالت اصل باشد و قرآن تعریف آن را به دست نداده باشد و نه ثانیاً، ممکن است تعریفی ناقص این دو اصل و اصول دیگر به دست داده باشد.

۷. هدف داری سازگار با مردم سالاری شورائی:

بدیهی است بدون تعیین هدف، هیچ سازماندهی ای میسر نیست. اصول راهنمای مردمسالاری بعمل در آوردنی نمی شوند هرگاه اصل هدفداری، در شمار این اصول نباشد. استقلال و آزادی با آن هدف سازگار هستند که در پایان بس دور، در بی نهایت، متحقق شود. وجود چنین جامعه آرمانی در پیش رو، لازمه اصلاحگری مداوم است. آن جامعه آرمانی بمثابه الگو بکار نقد وضعیت موجود و حرکت به سوی اداره بسامان جامعه کنونی می آید. کدام اصول راهنما می توانند ما را از ویژگیهای آن جامعه آرمانی آگاه کنند؟ به سخن روشن تر، تحقق چه اصول راهنمایی، انسانها و جامعه هاشان را به آن جامعه آرمانی راهبر می شوند؟ این پرسش ما را بر آن می دارد به سراغ اصلهای راهنما برویم و ببینیم تحقق کامل آنها، انسانها را چگونه انسانهایی می گرداند. نخست، قاعده ای بس مهم را یادآور شویم: هدفها یا آرمانهایی که در کوتاه مدت تحقق پذیر هستند، ترجمان هدفها و یا آرمانهایی هستند که در میان مدت، به عمل درآمدنی هستند و این دو می باید بر اساس هدفها یا

آرمانهایی گزیده شده باشند که در دراز مدت تحقق یابنی هستند. و آنگاه، با تأمل در آیات الهی، می پرسیم:

۱. تحقق استقلال چه وقت کامل می شود؟ آیا وقتی کامل نمی شود که انسانها نسبت به یکدیگر، مالک به چیزی نباشند؟ (۲۳)

۲. تحقق آزادی چه وقت کمال می جوید؟ آیا آن وقت کمال نمی یابد که انسان از همه محدود کننده ها رها شده و نزدیکی او به هستی هوشمند آزاد، به این همانی برسد؟ (۲۴)

۳. تحقق امامت چه زمان کمال می یابد؟ آیا آن زمان کمال نمی جوید که انسان، در مقام رهبری، از هستی خردمند و آزاد، نمایندگی کند؟

۴. تحقق رشد چه زمان کامل می شود؟ آیا زمانی کامل نمی شود که انسان به تمامی حقوق و استعدادهای خویش تحقق بخشیده باشد؟

۵. عدالت چه وقت بطور کامل تنظیم کننده رابطه انسان با خود و دیگران می شود؟ آیا آن زمان، زمانی نیست که پندارها و گفتارها و کردارها همه آزاد و حق طلبانه شده باشند؟

۶. آیا به تحقق اصول بالا نیست که انسان توان کامل «تغییر کن تا تغییر یابی و الگو شوی» را می یابد؟

۷. بالاخره باید پرسید مردمسالاری شورائی چه زمان کمال می جوید؟ آیا آن زمان کمال نمی جوید که شوری از قید سالاری رها شده باشد و انسانها جامعیت یافته و اعضای آزاد جامعه آرمانی گشته و ولایتشان بر یکدیگر، از بند «مالکیت بر یکدیگر، ولو به پشیزی»، رها شده باشد. در جامعه آرمانی این حالتها نمایان است:

۷/۱. در جامعه آرمانی بر اصل موازنه عدمی، هر کس امام خویش است، چرا که کسی بر دیگری مالک به چیزی نیست.

۷/۲. در جامعه آرمانی رابطه قوا نیست، بنا بر این داد و ستد نیز نیست (۲۵)

۷/۳. در جامعه آرمانی، ندرت نیست (۲۶) زیرا میزان ویران کردن نیروهای محرکه و منابع طبیعت به صفر رسیده و تولید و مصرف فرآورده ها و خدمات در پرتو نیازهای انسانها در جریان آزاد شدن رشد کنان، تعیین می شوند.

۷/۴. در جامعه آرمانی، انسانها از روابط اجتماعی قدرت، بنا براین، از وظایفی رها می شوند که قدرت تحمیل کرده است (۲۷).

۷/۵. در جامعه آرمانی، پیوندهای اجتماعی (همسری، خویشاوندیها، گروه بندیها و...) که قدرت ایجاد کرده است، می گسلند. (۲۸) و رابطه ها ترجمان عشق و حق می گردند. (۲۹)

۷/۶. در جامعه آرمانی، تبعیض دینی که تبعیضها و نابرابریها را توجیه می کند، از میان بر می خیزد (۳۰)

۷/۷. در جامعه آرمانی دروغ و نیرنگ و فریب و خرافه بی نقش می شوند (۳۱)

۷/۸. جامعه آرمانی پهنای بی کران زندگی در امید و شادی و دوستی و عشق و یکرنگی است (۳۲) در عوض، حالات و صفات فرآورده قدرت، چون یأس و غم و دشمنی و حسد و کینه و... مفقودند. (۳۳)

۷/۹. فرهنگ جامعه آرمانی، فرهنگ زندگی در استقلال و آزادی و رشد بر میزان عدالت اجتماعی است (۳۴)

۷/۱۰. جامعه آرمانی، جامعه کامیابی و کامجویی انسانهای جامع، به عشق و دانش، به فرهنگ آزادی و زیبایی است (۳۵)

۷/۱۱. در جامعه آرمانی، رابطه دین با قدرت، یکسره قطع می شود: دین وقتی از آن خدا نیست، به ضرورت، از آن قدرت است. می باید مبارزه کرد تا دین از آن خدا شود. (۳۶).

۷/۱۲. در جامعه آرمانی، هر انسان، در پندار و گفتار و کردار، خود را ترجمان هستی می کند، بنا بر این، رابطه او با جمع، رابطه ایست در استقلال و آزادی. او در لقای خداست و رابطه هایش با دیگری، ترجمان رابطه با خداست و مقامی می جوید که ابراهیم (ع) جست (۳۷) و تحقق اینهمه، یعنی تحقق موازنه عدمی.

هر چند زمان تحقق این جامعه آرمانی در چشم انداز این جهانی نیست، اما الگویی است سخت ارزشمند در سمت یابی جامعه به مردمسالاری شورائی. هر خردمند منصفی انصاف می دهد که اندیشیدن در باره آن مردمسالاری و این سمت یابی، عقلی تمام آزاد می طلبد (عقل خداوندی). بی کران آزادی

فضای خالی نمی گذارد تا که ظن و گمان آن را پر کنند. گرفتار آن ظن و گمان و در بند این یا آن بیان قدرت، آنانند که این آیات بینات را در قرآن نمی بینند.

تشریح مردمسالاری شورائی به نیمه رسیده است. نیمه دیگر را نوبتی دیگر پی می گیریم.

مآخذها و توضیح ها:

- ۱- قرآن، سوره رعد، آیه ۱۱
- ۲- قرآن، سوره جن، آیه ۱۴
- ۳- غیر از آزادی ابراز قولها و گزینش بهترین آنها (قرآن، سوره زمر، آیه ۱۷)، به سوره کافرون و اصل شورا که استقلال نظر اعضای آن را ایجاب می کند و ... و قول پیامبر که اختلاف نظر در امت من رحمت است رجوع شود.
- ۴ - بخش های سوم و چهارم کتاب «انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن» نوشته ابوالحسن بنی صدر
- ۵- در قرآن، سوره توبه، آیه ۷۱ زنان و مردان مؤمن را ولیّ یکدیگر می شناسد. برای صاحبان باورهای دیگر نیز تا زمانی که دشمنی در کار نیاورند و به راه ستم نروند و در اصول راهنمای مردمسالاری شورائی اشتراک بجویند، منعی برای شرکت در ولایت جمهور مردم نیست. قرآن رابطه دوستی با آنها را مجاز می داند(قرآن، سوره ممتحنه، آیه های ۸ و ۹)
- ۶- عقل وقتی به دل می اندیشد، در رابطه با خدا می اندیشد، آزاد می اندیشد، بر روی دانش باز می شود(سوره حج، آیه ۴۶) ولی اگر درب دل بسته باشد، عقل بردانش کور می شود(سوره های توبه، آیه های ۸۷ و ۹۳ و نحل، آیه ۱۰۸ و کهف، آیه ۵۷ و...) در باب اندیشیدن به دل، رجوع کنید به کتاب *عقل آزاد* نوشته ابوالحسن بنی صدر.
- ۷- قرآن، سوره شوری، آیه ۳۸
- ۸- قرآن، سوره توبه، آیه ۷۱

- ۹- قرآن، سوره کافرون
- ۱۰- قرآن، سوره ممتحنه، آیه های ۸ و ۹
- ۱۱- قرآن، سوره آل عمران، آیه ۱۵۹
- ۱۲- استقلال معانی ای دارد که در مطالعه دیگری برشمرده و تشریحشان کرده ام. در آنچه به رابطه جامعه مسلمان با غیر مسلمان مربوط می شود، بنا بر قرآن، حق سلطه ای برای مسلمانان شناخته نیست: قرآن، سوره های نساء، آیه ۹۰ و نحل، آیه های ۴۵ تا ۵۱ و شعراء، آیه ۱۵۲
- ۱۳- قرآن، سوره کهف، آیه ۱۱۰
- ۱۴- قرآن در نزدیک به ۴۰ آیه انسان را به «معروف» می خواند و حق و وظیفه او را در عمل به معروف و دعوت به معروف خاطر نشان می کند.
- ۱۵- قرآن، سوره نحل، آیه ۱۲۵
- ۱۶- ویژگیهای بیان آزادی و دیگر پاسخها به پرسشها که مجموعه پاسخها و پرسشها را تشکیل می دهند، بیان آزادی را تشکیل می دهند. این بیان، بکار هر انسانی، دین باور و یا ناباور به دین می آید که بخواهد آزاد و در جامعه ای آزاد زندگی کند.
- ۱۷- قول پیامبر(ص): طلب کنید علم را ولو در چین.
- ۱۸- قرآن، سوره احزاب، آیه ۷۲
- ۱۹- در فصل امامت از کتاب *اصول راهنمای اسلام* نوشته ابوالحسن بنی صدر این الگو تشریح شده است و نیز در کتاب *رهبری در مردمسالاری* که در انقلاب اسلامی در هجرت انتشار یافته است و منتظر چاپ به شکل کتاب است، انواع رهبریها، به خصوص رهبری در دموکراسی شورائی تشریح شده اند.
- ۲۰- قرآن، سوره بقره، آیه ۱۲۴
- ۲۱- قرآن، سوره قصص، آیه ۵
- ۲۲- نگاه کنید به فصل امامت در *اصول راهنمای اسلام*
- ۲۳- قرآن، سوره انفطار، آیه ۱۹
- ۲۴- سدره المنتهی، (سوره نجم، آیه ۱۴)، آن قرب با آزادی مطلق که خداست، قربی می شود که عقل آزاد، در مقام خلق یک اندیشه، می جوید.
- ۲۵- قرآن، سوره ابراهیم، آیه ۳۱

- ۲۶- در این جهان نیز هر چیز به اندازه وجود دارد. این انسانها هستند که در روابط قوا، ویرانگری بر ویرانگری می افزایند و کمبود و ندرت پدید می آوردند. نگاه کنید به *اقتصاد توحیدی* نوشته ابوالحسن بنی صدر.
- ۲۷- قرآن، سوره های آل عمران، آیه ۱۷۰ و یس، آیه ۵۵ و ق، آیه ۳۴ و واقعه، آیه های ۲۵ و ۲۵
- ۲۸- قرآن، سوره های صافات، آیه ۲۱ و دخان، آیه ۴۰ و مؤمنون، آیه ۱۰۱ و لقمان، آیه ۳۳ و دخان، آیه های ۴۰ و ۴۱ و معارج، آیه های ۱۰ تا ۱۴
- ۲۹- قرآن، سوره حدید، آیه ۱۲
- ۳۰- قرآن، سوره بقره، آیه های ۱۱ و ۱۱۲
- ۳۱- قرآن، سوره های فرقان، آیه ۲۷ و مرسلات، آیه های ۳۴ و ۳۵ و مجادله، آیه ۱۸ و ...
- ۳۲- قرآن، سوره های عنکبوت، آیه ۶۲ و زخرف، آیه ۷۱ و محمد، آیه ۱۵ و یس، آیه ۵۵ و ...
- ۳۳- یأس از خداوند کار کافر است (سوره های یوسف آیه ۸۷ و ممتحنه، آیه ۱۲) در جامعه آرمانی چون کار برد ندارد و یأس و غم و ... پدید نمی آید
- ۳۴- نگاه کنید به دو فصل پایانی کتاب *عدالت اجتماعی* نوشته ابوالحسن بنی صدر و نیز فصلهای عدالت و معاد از کتاب *اصول راهنمای اسلام*.
- ۳۵- قرآن، سوره های آل عمران، آیه های ۱۴ و ۱۵ ص، آیه های ۴۹ و ۵۰ و زخرف، آیه ۷۱ و محمد، آیه ۱۵ و یس، آیه ۵۵ و ...
- ۳۶- قرآن، سوره های بقره، آیه ۱۹۳ و زمر، آیه ۳
- ۳۷- قرآن، سوره های نحل، آیه ۱۲۰ و نجم، آیه های ۱۳ تا ۱۶ و جن، آیه های ۱ تا ۱۵ و توبه، آیه ۷۱ و یونس، آیه ۲ و ...

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر
قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۸

در مردمسالاری شورائی صاحب نقش انسان است

در پاسخ به این پرسش که از دیدگاه موازنه عدمی، اعجاز قرآن برای عصر ما را در چه می دانیم به اینجا رسیدیم که پیشنهاد مردمسالاری شورایی آنهم در آن شوره زار زندگی (تعبیری که علی (ع) برای توصیف اوضاع و احوال عصر نزول قرآن به کار می برد) معجزه عقل فعال و خلاق است که در آن جایی برای وهم و یا خطا وجود ندارد. زیرا عرصه این عقل بیکران آزادی است. واقعیتی را که در این نوبت لازم است شفاف بیان کنیم اینست که در قرآن، انسان و نقش او طرف خطاب است، نه بنیادها، اصلها و ارزشها و روشها و هدف همگی به انسان است که آموخته می شوند. از آغاز تا پایان کتاب، هیچ گاه بنیادی از بنیادهای اجتماعی مخاطب قرار نمی گیرد. قرآن هر بار که از بنیادها سخن به میان می آورد، برای هشدار یا اندازی به انسان است تا که در سلطه بنیادها نماند، خویشتن را آزاد کند و بداند که بنیادهای اجتماعی ساخته های انسان هستند و بنا براین، وسیله کار او باید باشند نه ارباب او. اما همزمان باید اذعان کرد که این واقعیت سترگ را تنها عقل آزاد در می یابد و عقل توجیه گر در نمی یابد. آنانی که در مجلس خبرگان قانون اساسی بودند شاید به یاد می آورند که در آنجا همه تأکید اینجانب در مخالفت با این بنیاد بر مبنای این درک بود که ولایت فقیه با قرآن، از آغاز تا پایان، در تضاد است. چرا که قرآن، هم حق تصمیم را از دست غاصب بنیادها می گیرد و به انسان می دهد و هم بنیادهائی را که بر اصل ثنویت آنهم از نوع تک محوری - که ولایت مطلقه فقیه مثال کامل و شفاف آنست -

بنیان گذاشته شده اند، منحل می کند و در برابر، بنیادهائی بر اصل توحید و در خدمت انسان، پیشنهاد می کند؛ چنانکه بنیاد رهبری سیاسی قدرت محور را که یک تن و یا یک گروه بر انسانها قدرت داشته باشد و حق تصمیم را از آن خود بداند، منحل و شورا را برقرار می کند و بدین وسیله حق تصمیم را از آن انسان می شناسد. در ادامه بحث، می کوشم ابعاد گوناگون این الگو از مردمسالاری را در قرآن بشکافم.

۱. حق تصمیم با انسان است:

قرآن اصرار دارد که حق تصمیم با انسان است و بنا بر این، اصل آن است که هر کس خود خویشتن را هدایت می کند (۱)، در شورا، یک نفر یک رأی دارد، و مرزهای نژادی و قومی و طایفه ای و خانوادگی و جنسی از میان برداشته می شوند (۲). مقام شورا مقام نظر و رأی زنی است، نه مقام اطاعت، و اصلاً در این مقام، اطاعت ممکن نیست. با این وجود، نژاد و قوم و طایفه واقعیت دارند. حال می توان پرسید آیا اصل «یک نفر یک رأی»، همراه با الغای تبعیضها، مشکل را حل می کند؟ هر گاه این دو با رعایت حقوق همراه شوند، مشکل حل می شود. توضیح بیشتر این که:

بنا بر «لتعارفوا» (برای این که شناخته شوید)، هویتها پذیرفته شده اند، البته به شرط آنکه موجب تبعیض نشوند و بنا بر این گذارده شود که «کرامت انسان به تقوای» اوست. بدیهی است انسان فرهنگ ساز است و در جریان رشد، هویت خویش را می سازد و نو به نو می کند. پس هر انسانی نیز حق دارد هویت خویش را بسازد.

۲/۱. برای آنکه حق بر هویت نقض نشود، می باید با حق اختلاف و حق اشتراک و حق شرکت در ساختن هویت جمعی و حق مشارکت برابر در ولایت جمهور مردم، همراه شود. اما این حقوق به نوبه خود وقتی رعایت می شوند که انسان، انسانی که حق شرکت در شورا و حق برابر شرکت در ولایت جمهور مردم را دارد، استقلال و آزادی داشته باشد. بدیهی است که استقلال و آزادی انسان در گرو تغییر رابطه او با بنیادهای جامعه است. میزان

عدالت بکار آن می آید که نظام اجتماعی را باز و تحول پذیر کند. به بیان ساده تر، نظام اجتماعی عادلانه نظامی است که در آن با کاستن از بار زور رابطه ها، توحید اجتماعی جانشین تضاد اجتماعی می شود، به تریبی که هر انسان، در قوه رهبری خود، مستقل و در کسب اطلاع و اندیشیدن و نظر یافتن و تصمیم گرفتن آزاد باشد.

اما واقعیت این است که در جهان امروز، هنوز حق تصمیم از آن انسان نگشته است. در جامعه های دارای سامانه دموکراسی لیبرال، به هنگام گزینش منتخبان، که قاعدتاً رأی به برنامه ها نیز هست، مردم هستند که تصمیم می گیرند. اما به لحاظ نقشی که بنیاد حزب و شخصیتها و رسانه های جمعی ایفا می کنند، برخورداری انسان از حق تصمیم کامل نیست. به خصوص که منتخبا، بعد از انتخاب، جانشین مردم می شوند در تصمیم گرفتن. وضع به گونه ای در می آید که اکثریت زمامدار اغلب برنامه پیشنهادی خود را اجرا نمی کند. از این روست که قرآن سازوکار دیگری را معرفی می کند؛ بیان حق به مثابه هم حق و هم تکلیف:

۳/۱. هر انسان نه تنها حق دارد هر آنچه را حقیقت (=برداشت خود از حق) می داند بر زبان آورد، بلکه مکلف است به این حق خود عمل کند(۳). هرگاه انسانها از این حق اساسی خود بهره جویند، «رکن چهارم دموکراسی» که رسانه های جمعی هستند، زبان جمهور مردم می شوند و جامعه ها وضعیتی را پیدا نمی کنند که جامعه های دارای سامانه مردمسالاری لیبرال پیدا کرده اند. در این جامعه ها، رسانه های جمعی به تدریج، به تصرف قدرت سرمایه در می آیند و اعضای جامعه، نقش فعال خود را به مثابه رسانه آزاد، از دست می دهند و فعل پذیر می شوند و استقلال و آزادی و در نتیجه، حق تصمیم را از دست می دهند.

۴/۱. در سامانه ای که قرآن پیشنهاد می دهد تاکید بر این است که اظهار علم فریضه عالم است (۴). یادآور می شوم که در دوران مرجع انقلاب ایران، در آن روزها که استبدادیان تعرض عمومی خود را به آزادیها، با انحصار رسانه های گروهی به خود، آغاز کرده بودند، «رادیو بازار» با تصدی جریان آزاد اطلاعات از سوی مردم، موفقیتی کامل بدست آورد. پیش از آن، در

جریان انقلاب، همین موفقیت را به دست آورده بود. هرگاه جمهور مردم در جریان آزاد اندیشه ها و دانشها و فنون نیز شرکت کنند، نه تنها یکی از ارکان مردمسالاری شورائی را ایجاد کرده اند، بلکه این مردمسالاری را فساد ناپذیر نیز ساخته اند.

۵/۱. بدیهی است که نه تصمیم فرد می باید جانشین تصمیم جمع شود و نه تصمیم جمع می باید فرد را از حق تصمیم خود محروم کند. قلمرو صلاحیت شورا، وضع قوانین پیرامون حقوق، وضعی منطبق با حقوق همگانی و حقوق انسان است. چنانکه وجود استعداد رهبری در هر انسان یک واقعیت است و یک حق. بنا بر این، وضع هر قانونی، خواه اساسی، خواه عادی، که ناقض این استعداد و حق باشد، حکم زور است و از اعتبار ساقط است. هر تأسیس سیاسی و یا اقتصادی و یا اجتماعی و یا فرهنگی ناسازگار با این استعداد و حق نیز، ساخته زور است. غیر از این که حقوق هر انسان او را هستند و سلب شدنی نیستند تا شورا بتواند حقوق کسی را سلب کند. هر انسانی در ولایت جمهور مردم سهمیم است. پس ولایت های ناسازگار با این حق و استعداد، چون ولایت فقیه و ولایت حزب بر عضو خود، ولایت پیشوا و... حکم زور هستند. به سخن دیگر، بنیادهای جامعه می باید چنان سازمان یابند که اعضای جامعه، استعداد رهبری و دیگر استعدادهای خود را به طور کامل به کار اندازند.

۲. انسان و بنیاد:

برای آنکه نظام اجتماعی باز و تحول پذیر باشد و بتواند نیروهای محرکه را در خود فعال کند، می باید هر انسان امکان بکار انداختن استعدادهای خویش را داشته باشد و بتواند زندگی را عمل به حقوق ذاتی خود کند. با توجه به تجربه زندگی در جامعه ها، برای آنکه جامعه، سامانه مردمسالاری شورائی فساد ناپذیری پیدا کند، دو نوع رابطه می باید تغییر کند: رابطه انسان با بنیاد و رابطه بنیادها با یکدیگر.

۱/۲. از جهت رابطه انسان با بنیاد، به ترتیبی که در قسمت اول مردمسالاری شورائی توضیح داده شد، در حال حاضر وضعیت به گونه ای است که بنیادها بر انسان مسلط شده اند و انسان از تولد تا مرگ، تحت آمریت آنها قرار گرفته است. در چنین شرایطی است که قائمه خانواده، قدرت گشته است و اعضای آن محکوم به اطاعت از نماد قدرت و الزامهای خانواده هستند. در حزب، عضو تابع تشکیلات است. در دولت، هر مقام، از قدرت نمایندگی می کند و رابطه انسان با دولت، رابطه او با قدرت است. در کارفرمائی، کارکنان تابع کارفرمائی هستند. در مدرسه، شاگرد مطیع معلم و هر دو مطیع الزامهای مدرسه اند. در دین هم باورمندان، مقلدان هستند و هرگاه بنیاد دینی بر بنیاد سیاسی مسلط شود و پای ولایت فقیه به میان آید، جان و مال و ناموس هر عضو جامعه نیز در معرض اقتدار «ولی امر» قرار می گیرد. فرهنگ نیز قالبی سخت است که انسان را از کودکی در آن قرار می دهند و بسا تا نهادنش در گور، همچنان در آن قالب می ماند.

تغییر این رابطه، آن انقلاب بزرگ است که استقلال و آزادی را به انسان باز می گرداند. آموزه های قرآن در باره روابط در خانواده، در سیاست، در حزب، در فرهنگ، در اقتصاد، در پیامبری و ... بیان کننده چگونگی به انجام رساندن این انقلاب است:

● در خانواده، اعضاء بر اساس حقوق ذاتی انسان می باید رابطه با یکدیگر را تنظیم کنند. پیدا کردن نظر و گرویدن به باوری حق هر انسان است. در نظر و باور، اطاعت، ولو از پدر و مادر، روا نیست (۵).

● اظهار حق، جهاد است و اظهار آن در حضور سلطان جائز جهاد افضل است (۶) و عمل به حق و دفاع از حق جهاد اکبر است (۷). پادشاهان به هر جامعه ای در آیند، آن را فاسد می کنند (۸) و بر هر انسان است که به مقابله طاغوت رود (۹).

● حزبی که انسان را از حق تصمیم و خود رهبری، محروم سازد، حزب شیطان است و حزبی که، در آن، بنا بر شورا باشد و اصل بر ولایت بر یکدیگر باشد، حزب خداست (۱۰). حزب خدا است چرا که قائمه این حزب قدرت نیست، بلکه رابطه انسان با خدا، یعنی استقلال و آزادی او است.

- مردم نباید دین سالاران را ارباب خود کنند (۱۱) و بدانند که هرگاه دین از خدا نشد، به ضرورت، از آن قدرت می شود.
- مردم نباید از قارونها و آنها که مال را وسیله به بندگی درآوردن انسانها می کنند، پیروی کنند. (۱۲)
- آن سستی که تبدیل نمی پذیرد، حق است. از این رو، انسان می باید بر سنتها و رسوم و همه فرآورده های قدرت که ضد فرهنگ هستند و فرهنگ خوانده می شوند، بشورد. (۱۳)
- فکرهای جمعی جبار، خواه آنها که بر تولید و مصرف حاکم هستند و چه آنها که در بعدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی پدید می آیند و استقلال و آزادی را از انسانها می ستانند، ساخته شیطان قدرند. (۱۴)
- کیش شخصیت و اسطوره سازی و اسطوره پرستی فرآورده های قدرتمداری هستند و توحید یعنی رهائی انسان از این پرستش ها. (۱۵)
- پیامبری یک بنیاد نیست و بر پیامبر است که مانع از آن شود که به یک بنیاد قدرتمدار تبدیل شود. (۱۶)
- و...

تغییر رابطه انسان با بنیادهای اجتماعی در این ابعاد، هنوز در جامعه ای از جامعه ها، تحقق پیدا نکرده است. هرچند در جامعه هائی، تحولی با این سمت و سو، مشاهده می شود. برای مثال، تنظیم خانواده بر مبنای حقوق انسان پیشرفت کرده است. در برخی حزبها، تغییر در اندیشه راهنما و تعیین رهبری و گزینش برنامه، با نظر اعضای حزب به عمل می آید. در کارفرمائی ها، برنامه گذاریها با نظر اعضای کارشناس تهیه و اجرا می شوند. هرچند سلطه سرمایه بر کار، در جامعه های سرمایه سالار، کاملتر گشته است. نمایندگان مجلس و مقام اول قوه مجریه و بسا قاضیان انتخابی هستند، اما هنوز چنان نیست که تمام تصمیم از آن جامعه و اجرا با منتخبان جامعه شده باشند. در مدرسه، به استعداد دانش آموز توجه می شود اما هدف آموزش و پرورش همچنان تابع توقعات «بازار کار» است. بنیادهای فرهنگی و هنری نیز غالباً تابع همین توقعات هستند.

۲.۲. اما رابطه بنیادها با یکدیگر نیز می باید تغییر کند تا که انسان استقلال و آزادی خویش را باز بیابد. تسلط بنیادی بر بنیاد یا بنیادهای دیگر، در جامعه های مختلف، فراوان، آزمایش شده و نتیجه ای جز استبداد ویرانگر و فسادگستر، ببار نیاورده است. در دوران معاصر، تسلط حزبی با مرام خاص بر دولت و بنیادهای دینی و اقتصادی و اجتماعی و آموزشی و فرهنگی و هنری، در بخش بزرگی از دنیا و، در حال حاضر، بر ایران، باعث جنگ جهانی دوم و از آن پس تا امروز، مرگ بر مرگ و ویرانی بر ویرانی و فساد و نابسامانی بر فساد و نابسامانی افزوده است. در غرب، جدا کردن دو قلمرو بنیاد دینی و دولت، «لایسیسته» نام گرفته است. اما در هیچ کجا، بنیادها، بر اصل لاکراه سازمان نجسته اند و رابطه هاشان با یکدیگر تنظیم نگشته است. این اصل که بنیادها می باید از یکدیگر مستقل باشند و رابطه آنها با یکدیگر، رابطه قوا نباشد و رابطه همآهنگی و تعاون برای هر چه فراخ تر کردن عرصه اندیشه و عمل انسان باشد، هنوز در جامعه ای، تحقق نجسته است.

اما این دو تغییر بالا چگونه ممکن می شوند؟ چه باید کرد که بنیادها هم به خدمت انسان در آیند و هم رابطه شان با یکدیگر، بیانگر لاکراه باشد؟ پاسخ پرسش فوق اینست که هر یک از بنیادها، بر اصل موازنه عدمی، می باید تجدید سازمان بجویند. هرگاه این انقلاب به انجام رسد، در درون هر بنیاد و در رابطه اش با بنیادهای دیگر، لاکراه اصل راهنما می شود و بنیادها از بند قدرت و الزامهایش رها می شوند. از آنجا که از مردمسالاری شورائی سخن بمیان است، به عنوان مثال، به سازمان دهی دولت بر اصل موازنه عدمی می پردازیم:

۳. ارکان دولت در مردمسالاری شورائی:

قانون اساسی مردمسالاری شورائی در برگیرنده حقوق انسان، حقوق جمعی و اصول تعیین کننده وظایف و اختیارات ارکان دولت است. در جامعه ای که این مردمسالاری رواج دارد عمل به حقوق جمعی و حقوق

انسان، در سازگاری با هم، میسر گشته است و کشور استقلال یافته و جامعه آزاد شده است. به تریبی که هیچ قدرتی از داخلی و خارجی و هیچ مقام و موقعیتی دارنده آن را شریک ولایت جمهور مردم نمی کند و دولت متولی جامعه، به دولت خدمتگزار جامعه و مجری تصمیم هایش بدل می شود. سامان و سازمان بخشیدن به چنین دولتی تحولات زیر بنایی زیر را ایجاد می کند:

۱. از میان برداشتن ستون پایه های قدرت مانند مراکز تمرکز قدرت و ثروت و انحصارها (۱۷)

۲. از میان برداشتن عواملی که سبب می شوند دولت از جامعه بیگانه شود. برای مثال، بودجه دولت می باید برداشت از تولید جامعه باشد و ملت نمی باید در معیشت خود، تابع دولت شود. و نیز دولت می باید مرامی از خود نداشته باشد و حوزه عملی جز حوزه حقوق جمعی و حقوق انسان، نیابد و رابطه با دولتهای دیگر را جز بر اصل موازنه عدمی (= بر اساس احترام به حقوق جمعی و حقوق انسان و حمایت از هر ملتی در حقوق جمعیش و هر انسان از حقوق انسانیش در همه جای جهان) تنظیم نکند.

۳. تفکیک ارکان دولت و تنظیم رابطه میان آنها، بر اصل لاکراه، واجب می شود: هر چند امروزه در جامعه های دارای سامانه مردمسالاری، اصل تفکیک قوا پذیرفته و مجری است. اما از آنجا که قائمه سه قوه مقننه و مجریه و قضائیه قدرت است، تفکیک قوا ناقص و بسا صوری است. چرا که قدرت تنظیم کننده رابطه ها در درون هر یک از قوا و میان قواست. از این رو، هرگاه بنا بر این شود که تصمیم گیرنده مردم باشند و اجرا کننده دولت، ارکان دولت مردمسالار، به ترتیب زیر می باید سازمان بجویند:

۱/۳. رکن قانونگذاری:

این رکن واضح قوانین عادی است. این قوانین نیز می باید ترجمان حقوق جمعی و حقوق ذاتی انسان باشند. استقلال این رکن از «منافع» گروه بندیهای اجتماعی، خود نیازمند شرایط زیر است:

الف. حق تصمیم با مردم باشد و این رکن، در هر دوره، مجری برنامه مصوب جامعه در آن دوره باشد. توحید اجتماعی به معنای کاسته شدن بار زور در

رابطه ها، از عوامل استقلال نمایندگان از بند «منافع» متضاد گروه بندیهای جامعه است اما تنها عامل نیست. به عوامل دیگر نیز نیاز است که در جای خود، شناسانده خواهند شد.

ب. نماینده می باید دست کم منتخب اکثریت کسانی باشد که حق رأی دارند. مجالسی که امروزه وجود دارند حداکثر فرآورده رأی اکثریت رأی دهندگانی هستند، که در عمل هم یا وجودی صوری دارند همچون مجلس ایران و کشورهای دارای رژیمهای مشابه ایران و یا چون دموکراسیهای غرب، معرف گروه بندیهای حاکم می شوند.

ج. آئین نامه داخلی مجلس ترجمان حقوق باشد و آزادی کامل و فرصت بایسته را از آن اقلیت مجلس بشناسد.

د. گفتگوها و نطقها می باید شفاف و رها از هرگونه سانسور انجام بگیرند و لایحه ها و طرحهایی که تصویب می شوند، هم می باید شفاف باشند و هم در مجلسی تحت نظارت مردم، بنا بر این، رها از ملاحظات قدرت، به تصویب برسند.

ه. مراجعه به آرای عمومی یا همه پرسی نباید تنها برای آن باشد که مردم خود وظیفه قانونگذاری را بر عهده بگیرند، بلکه می باید به جامعه امکان بدهد موافقت و یا عدم موافقت خویش را با ادامه کار منتخبان خود ابراز کند.

و. قانون اساسی و نیز قوانین عادی می باید استقلال این رکن را از رکن مجریه و رکن قضائیه، تضمین کنند و سبب سلطه این رکن بر دو رکن دیگر نیز نشوند. در جای خود خواهیم دید که دو رکن دیگر نیز می باید به تریبی سازمان بیابند که سلطه این سه رکن را بر یکدیگر، نا ممکن سازند. در آنچه به رکن مقننه مربوط می شود، می باید از مداخله در امور قوای دیگر ممنوع باشد.

در دموکراسیهای کنونی، وزیران و نخست وزیران - در کشورهای دارای نظام سلطنتی و در جمهوریهای که

مقام نخست وزیری وجود دارد - به رأی اعتماد مجلس می آیند و با رأی عدم اعتماد مجلس می روند. اما مجلس در اختیار حزبی است که اکثریت را بدست می آورد. در نتیجه، دو رکن مقننه و مجریه در اختیار حزب صاحب

اکثریت می شود. و چون رکن اجرائی و رکن مقننه در رکن قضائی بی نقش نیستند، بسا حزب حاکم صاحب سه قوه می شود.

آیا روش بهتری وجود ندارد؟ چرا، بر اصل موازنه عدمی، روش بهتر و ۱/۱ سالم تر وجود دارد: هرگاه حزبا هدف و روش خود را آزادی کنند و استقلال و آزادی انسان ضابطه کار مجلسیان بگردد، میان دو مقام انتخابی، یکی مجلس و دیگری رئیس قوه مجریه، رابطه ای بایستی برقرار شود که استقلال دو قوه را میسر سازد و در همان حال، امکان نظارت دو مقام منتخب و جامعه از میان نرود: در تجربه ایران پس از انقلاب، این طور بنظر رسید که هرگاه وزیران به دو تصویب نیاز داشته باشند، یکی تصویب رئیس جمهوری و دیگری، تصویب مجلس، استقلال دو قوه و حق نظارت مجلس رعایت شده است. تجربه ناقص بود زیرا، به هنگام تصویب، دو تصویب لازم بود اما به هنگام عزل، رئیس جمهوری فاقد اختیار می شد. با وجود این، اگر تحمیل کننده ای نبود و تحمیلی انجام نمی گرفت، تحت نظارت مردم، نخست وزیر و وزیران با دو تصویب، منصوب می شدند و تجربه می توانست موفق بگردد. با توجه به این امر که بسا پیش می آید که اکثریت مجلس با رئیس جمهوری هم نظر نمی شود - امری که در امریکا و فرانسه، مکرر واقع شده است - قانون اساسی می باید واجد اصولی باشد که هر یک از دو مقام انتخابی به انجام وظایف خود، با برخورداری از اختیارات مقرر در قانون اساسی برخوردار و قوه مجریه، بدور از ابتلا به ناسازگاری در رأس خود، به کار خویش ادامه دهد. ضابطه عمومی می باید استقلال مجلس در قانونگذاری و ممنوع شدنش از مداخله در کار دو رکن دیگر و استقلال دو رکن دیگر و ممنوع بودنشان از مداخله در کار مجلس باشد.

۲/۳. رکن مجریه:

این رکن که سازمانهای اصلی آن بر وفق قانون اساسی تعیین می شود، مجری قانون است. بنا بر این، الف. هرگاه مراقبت شود که ستون پایه های قدرت ایجاد نشوند و ستون پایه هائی از حقوق همگانی و حقوق انسان، متناسب با تصدی رشد جامعه،

جایگزین شوند و هیچ قلمرو فراقانونی برای حکومت در نظر گرفته نشود، به بیان روشن، «مصلح دولت» و «منافع ملی» و یا اختیار فراقانونی به هیچیک از مقامهای قوه مجریه داده نشود، رکن اجرائی مقام اجرای تصمیم جامعه می شود که به شکل قانون در آمده و به این رکن ابلاغ می گردد.

ب. از آنجا که بنا بر حق اختلاف، اصل بر کثرت آراء و عقاید است، پس دولت، به مثابه نظام سازمانمندی که ارکان مردمسالاری در آن عمل می کنند، می باید بی مرام باشد. مرام دولت همانا قانون اساسی، و بنا بر این، حقوقی هستند که در اصول آن قانون، بیان شده اند. اما رکن اجرائی (حکومت)، بنا بر موقع، از اکثریت جامعه و یا ائتلافی از اکثریت و اقلیت، نمایندگی می کند و به ضرورت نمی تواند بی مرام باشد. از این رو، در قانون اساسی، ضمانتهای لازم برای آن تعبیه شوند تا که اولاً، دولت بی مرام باشد و ثانیاً، حکومت نتواند دستگاه اجرائی را وسیله تبلیغ - چه رسد به تحمیل - مرام خویش بگرداند.

ج. رکن مجریه از هرگونه اختیاری که بدو اجازه جانشین دو رکن دیگر، در وضع قانون و قضاوت را بدهد، می باید ممنوع باشد.

د. راستی اینست که مقام اجرا، مقام اطاعت است. بنا بر این رکن اجرائی حق دارد متوقع اطاعت از همه آنهائی باشد که در اجرای قانون شرکت می کنند. اما شرط این که مجریان در اجرای قانون، اطاعت کنند و مردم از قانون پیروی کنند، اینست که قانون بیانگر حقوق باشد (۱۸). در این جا، این توضیح مهم ضرور می نماید که چون از حق جز حق صادر نمی شود، « حکم از آن خدا است» یعنی محتوای حکم می باید حقی از حقوق انسان و یا حقوق همگانی انسانها و یا حقی از حقوق جانداران و طبیعت باشد. به سخن دیگر، هر قانونی که محتوای آن حقی از حقوق نباشد، چه رسد به این که ناقض حقی از حقوق باشد، حکم زور است و تن ندادن به آن، واجب است. از این رو، قانون اساسی می باید ضمانتهای ضرور را مقرر کند و از طریق سازمان دهی ارکان دولت مردم سالار، و از میان برداشتن ستون پایه های قدرت و استقرار ستون پایه های حقوق و تضمین نظارت مردم، امکان وضع و اجرای قانون ناسازگار با حقوق و یا حقی از حقوق را ندهد.

۵. با توجه به تجربه تلخ بازی تقدم امنیت بر آزادی و یا این حق بر آن حق و یا استقلال بر آزادی و یا آزادی بر استقلال و یا رشد بر استقلال و آزادی و یا استقلال و آزادی بر رشد و یا عدالت اجتماعی بر اینهمه و به عکس - که همه در جامعه ایران و جامعه های دیگر تجربه شده اند - ضرور است که ارکان مردمسالاری شورائی، به خصوص رکن مجریه، از جدائی ناپذیری این اصول از یکدیگر، و از مجموعه حقوق که تقدم و تأخر نمی پذیرند و بلکه تقدم و تأخر به معنای جلوگیری از قابل اجرا شدن حقوق است، پیروی کنند (۱۹) و عدالت اجتماعی، به مثابه میزان سنجش، در قانون اساسی تعریف شفاف و وزنه های دقیق پیدا کند به ترتیبی که هر یک از عملکرد روزمره هر یک از ارکان، به وزنه های این میزان سنجیدنی باشد (۲۰).

۶. رکنهای مردمسالاری شورائی، به ویژه، رکن مجریه نمی باید بنا را بر پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده بگذارد. واقعیتی که جهان امروز با آن روبرو است، حاصل محور کردن مصرف و اسراف و تذبذب است. از این رو، جهت عمل رکنها می باید هر چه بازتر کردن نظام اجتماعی و بازهم تحول پذیر تر کردن آن باشد. به ترتیبی که؛

۱. میزان تولید نیروهای محرکه به حد مطلوب برسد.
۲. نیروهای محرکه، در جامعه، در جریان رشد، بکار افتند. بنا بر این،
۳. تخریب این نیروها به حداقل میل کند. بنا بر این،
۴. اصل هر کس نان از عمل خویش خورد، تحقق پذیرد. یعنی تمامی شیوه های استثمار ممنوع شوند. (۲۱)

۵. در باره هیچیک از چهار بعد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و نیز در باره محیط زیست، عملی که آینده را از پیش متعین کند و نسل یا نسلهائی را تحت این یا آن جبر قرار دهد، نباید مجاز باشد. بحران اقتصادی امروز در جهان و تخریب محیط زیست و پیشخور کردن و از پیش متعین کردنی که در جامعه ها رویه شده اند، محکی است که بدان می توان میزان غفلت انسانها را از حقوق ذاتی خود و اندازه بسته بودن فضای اجتماعی پندار و گفتار و کردار آدمیان و اندازه بندگی انسان از قدرت را تعیین کرد. با توجه به تجربه، بسا ضرور است که در قانون اساسی، دولت از زندگی با کسر

بودجه ممنوع شود و حق طبیعت به عمران قید شود و دولت موظف شود فضای آزاد نسل امروز و نسلهای آینده را بیشتر از نسل امروز، بازتر کند.

۶. وظایف قشون و دیگر قوای مسلح و نیز سازمان اداری می باید بدقت و شفافیت تمام در قانون اساسی مشخص شوند. سازماندهی دموکراتیک قوای مسلح و دستگاه اداری نیز در قانون اساسی می باید به دقت و شفافیت، تبیین شود. به ترتیبی که سلطه دولت بر جامعه ناممکن شود.

۳.۳. رکن قضائیه :

این رکن نیز لازم است؛

الف. بدون مرام باشد. مرام این رکن، قانون است و بر دستگاه قضایی است که عمل را به قانون بسنجد. در این سنجش می باید:

ب. قاضی قانون را با رعایت اصول بیست گانه راهنمای قضاوت (که شرح آنها در کتاب حقوق انسان و نیز در همین مجموعه پرسش و پاسخ آمده است) - و بسا اصلهای دیگری که هنوز به شناخت این جانب در نیامده اند - اجرا کند. به منظور تضمین بیشتر، این اصول می باید در قانون اساسی درج شوند.

ج. دستگاه قضائی حق وضع قانون را نداشته باشد و نیز در کار رکن مجریه دخالت نکند.

د. برای این که رویه های قضائی حتی المقدور ترجمان دلخواه قدرت نشوند، هم قانون اساسی و هم قوانین عادی می باید از شفافیت تمام برخوردار باشند و حتی المقدور نیاز به تفسیر نداشته باشند. در عمل، هرگاه اصول قانون اساسی با شفافیت در برگیرنده حقوق باشند و قوانین عادی نیز بیانگر حقوق باشند، هر دو قانون شفاف می شوند و نیاز به تفسیر پیدا نمی کنند.

ه. قانون اساسی می باید استقلال کامل قاضی را در اصول خود بیان کند. قوانین عادی نیز می باید از لحاظ مالی و سیاسی و اجتماعی، امنیت قاضی به معنای برخورداری کامل او از استقلال در قضاوت را تأمین کند.

و. مراجعه به قاضی می باید آزاد و قاضی در دسترس همگان باشند. در پاره ای جامعه ها، قاضی و مسئول نیروی انتظامی را مردم هر محل انتخاب می

کنند. اما این روش تنها وقتی با آزادی مراجعه به قاضی و گزینش آزاد قاضی سازگار می شود که قاضی شرایط لازم برای قضاوت را داشته باشد. بی طرف بودن قاضی، مستقل بودن قاضی، دانش قاضی، ملزم بودن قاضی به رعایت حقوق و کرامت انسان، تضمین برابری دو طرف دعوا (۲۲)، بسا می باید در اصول قانون اساسی، قید شوند.

ز. گزینش قاضی از سوی طرفین دعوا نیز بایستی آزاد باشد. بدیهی است هر زمان دو طرف، به تراضی، قاضی معین کنند، قضاوت در بیرون از قلمرو دولت و در قلمرو جامعه مدنی، انجام می گیرد. اگر دو طرف، حکم قاضی را بپذیرند و اجرا کنند، نیاز به دو رکن قضائی و اجرائی نمی افتد. در مواردی که عمل، جرم یا جنایتی نباشد که زیانش به جامعه نیز برسد، این سان گزیدن قاضی آزاد است و آزاد نیز می باید بماند. اما هرگاه حکم قاضی منتخب را یکی از دو طرف دعوا نپذیرفت، قوه قضائیه می باید حکم خودش را صادر و دستور اجرای آن را بدهد یا خیر؟ بدیهی است رکن مجریه مجری احکامی است که از سوی رکن قضائی صادر می شوند. با این حال، بجاست که قاضی عضو این رکن، در رسیدگی و صدور حکم، به رسیدگی و قضاوت قاضی مرضی الطرفین یا داور، عنایت کند. و اگر عمل جرم و جنایتی بود که تجاوز به حقوق جمعی نیز بشمار بود، نیاز به دادستانی است که، از جامعه، در مقام احقاق حقی از حقوق جمعی و حقوق فردی، نمایندگی کند. آیا اگر دادستان هر حوزه قضائی را مردم آن حوزه انتخاب کنند و او تا وقتی در این مقام است، عضو رسمی رکن قضائی بشمار رود، مشکل حل می شود؟ سازگارتر با اصل موازنه عدمی اینست که دست کم، این مقام قضائی انتخابی باشد تا مستقل از دولت، از جامعه، در دفاع از حقوق جمعی و فردی نمایندگی کند.

۴/۳. رکن رسانه های گروهی:

این رکنی است که بنا بر توضیح بالا، مردم جامعه مدنی را خود می باید تصدی کنند، اما تصدی بی نقص آن در گرو تحقق شرایطی است:

الف. در جریان انقلاب و در نخستین انتخابات ریاست جمهوری و پس از آنکه استبدادیان تعرض عمومی خود را آغاز کردند و به تعطیل مطبوعات و تصرف صدا و سیما و برقرار کردن سانسور دست زدند، از جمهور مردم خواسته شد به تبلیغ حق پردازند و از طریق تقویت جریان آزاد اطلاعات و بر پا کردن بحثهای آزاد، با سانسور مبارزه کنند. بدین روش بود که حصار سانسور شکست و استبدادیان از «رادیو بازار» به فغان آمدند. آن تجربه گرانبها، در جامعه های دیگری که به جنبش همگانی روی آوردند، تکرار شد. راستی اینست که هراسانی که بخواهد به حقوق خود عمل کند و خویش را مسئول و مکلف به عمل به این حقوق و دفاع از حقوق دیگری بداند و بخواهد به زندگی خود معنی بدهد، می باید در سه کار، اولی، جریان آزاد اندیشه ها و دومی، جریان آزاد اطلاعات و سومی، جریان آزاد دانشها و فنون شرکت کند. جامعه ای که تمامی اعضای آن در این سه کار شرکت می کنند، رابطه ها را از بار زور رها می کند و مردمسالاری فساد ناپذیری را میسر می سازد و رشدی شتاب گیر می جوید.

ب. بنا بر تجربه، رسانه های گروهی، چه آنها که دولت تصدی می کند و چه آنها که غیر دولتی هستند، به تدریج به تصرف گروه بندیهای دارای موقعیت متفوق در می آیند. از این رو، تدبیرهایی لازمند:

۱. رسانه هائی که در تصدی دولت هستند، می باید تحت ضوابطی اداره شوند که بتوانند سه جریان فوق را، بدون سانسور، برقرار کنند. در پیش نویس قانون اساسی ضوابطی مقرر شدند. قانون اساسی مصوب مجلس خبرگان نیز اداره این رسانه ها را تحت نظر شورای قرار داد. اما تجربه ناموفق بود. از جمله به این دلیل که استبدادیان همان ضابطه را نیز رعایت نکردند. در کشورهای دیگر، تجربه ها ادامه یافته و موجب اصلاح ضوابط گشته اند. با این حال، این واقعیت که به رغم پیش بینی بحران اقتصادی و اظهار آن از سوی اقتصاددانان، جامعه های غرب از وقوع آن بی اطلاع ماندند و این واقعیت که حکومتهای بوش و بلر، با دادن اطلاع نادرست به جامعه های امریکائی و انگلیسی و جامعه های دیگر، به عراق حمله کردند و دهها نمونه از

این فریبه‌های اطلاعاتی، گویای این واقعیت هستند که جریان آزاد اطلاعات و جریان آزاد اندیشه‌ها برقرار نیستند.

در دوران ریاست جمهوری، روزانه، زیر عنوان «کارنامه رئیس جمهوری»، به مردم کشور گزارش می‌دادم. پیش از توقیف روزنامه‌ها، شرط نسبتن آنها و متعرض رئیس جمهوری نشدن، «تعطیل کارنامه» بود. بنا بر این، موظف شدن منتخبان به گزارش عملکرد خود به مردم و تضمین آزادی نقد آن و شرکت همگان در ارزیابی و نقد، می‌تواند یکی از عوامل آگاهی مداوم جامعه از وضعیت خویش و غافلگیر نشدن و وسیله نگشتن باشد. بدین قرار، الزام به راه اندازی بحث آزاد را در قانون اساسی گنجانیدن و رسانه‌های دولتی را موظف به ترتیب دادن مداوم آنها، همراه با اداره رسانه‌ها به ترتیبی که سه جریان برقرار شوند، راه حلی بر وفق موازنه عدمی می‌شود.

۲. از آنجا که انسانها می‌باید هر قولی را بشنوند و بر هر کس، فریضه است که بهترین قول را برگزیند (۲۲)، ایجاد رسانه‌های گروهی می‌باید آزاد باشد. اما چه باید کرد که رسانه‌ها به تصرف صاحبان قدرت (سرمایه و قدرت سیاسی بخصوص) در نیایند و آنها جریان آزاد اندیشه‌ها و اطلاعها و دانشها را با القای اندیشه و ضد اطلاع و «دانش توجیه‌گر موقعیت متفوق» آنها جانشین نکنند؟ به تجربه، برای این پرسش مهم، پاسخ یافته شد: هرگاه رسانه‌ای حقوق همگانی و حقوق انسان را راهنمای فعالیت خویش کند و در بند این نباشد که بیانگر «منافع» گروه اجتماعی خاصی شود و بنا را بر برقرار کردن آن سه جریان بگذارد، نه تنها هیچگاه در تنگنای مالی قرار نمی‌گیرد تا خود را به قدرتمدارها بفروشد، بلکه امکان مالی و امکان‌های دیگر را برای بسط فعالیت‌های خود بدست می‌آورد. یادآور می‌شود که به رغم رویه خصومت آمیز استبدادیان و فشارهای گوناگون که وارد می‌کردند، روزنامه انقلاب اسلامی، پرتیراژترین روزنامه در تاریخ ایران تا آن زمان شد و هر گاه میزان

جمعیت سال ۵۸ و ۵۹ را در نظر بگیریم، حتی بدون در نظر گرفتن عامل سانسور و مانع تراشها، همچنان پرتیراژترین روزنامه در تاریخ ایران است. به سخن دیگر، هنوز هیچ نشریه‌ای آن تیراژ را بدست نیاورده است.

۳. قانون اساسی می باید سه رکن مقننه و مجریه و قضائیه را موظف کند که به جامعه اطلاع صحیح و شفاف بدهد. بدیهی است که بنا بر حق اطلاع، رسانه ها و مردم باید حق داشته باشند، صحت و شفافیت اطلاع را مورد رسیدگی قرار دهند. از آنجا که هدف از انتشار اطلاعاتی می تواند آماده کردن جامعه برای عملی باشد که دولت یا یک رکنی از رکنهای آن، بدان دست می زند، تحقیق در صحت و سقم آن اطلاع و شفافیت آن، حقی است که به هیچ عذری نمی تواند به آینده موکول شود. استفاده به موقع از این حق، بسا می توانست از جنگها و بحرانهای بزرگ اقتصادی و بحران

سازیهای گوناگون جلوگیری کند و در آزادی و صلح، جامعه ها می توانستند راست راه رشد را در پیش گیرند. بدین قرار، ۴. تکلیف «اسرار دولتی» را نه قانون عادی که قانون اساسی می باید روشن کند. سه حق از حقوق انسان، یکی حق اطلاع از امور کشور و دیگری حق اظهار علم و اطلاع و نظر و سومی حق تحصیل اطلاع و دانش (۲۳)، علی الاصل، دولت را از «سرخانه» سازی ممنوع می کند، مگر در قلمرو رابطه با دولتهای دیگر در مواردی که انتشار اطلاع برای دفاع از کشور زیانمند باشد. از این رو، در قانون اساسی، موارد «سر» می باید مشخص شوند و بر انتشار آنها بعد از رفع احتمال زیان، تصریح شود.

۵. از آنجا که از اسباب فشار دولت به رسانه ها، انواع فشارهای مالی است، تنظیم رابطه دولت با رسانه، نیز، می باید در قانون اساسی آورده شود. به ترتیبی که رسانه های غیر دولتی، هم از فشارهای دولت در امان بمانند و هم از امکانها، در حد خود، استفاده کنند.

۶. استفاده دولت از حربه توقیف رسانه ها، علی الاصل، می باید ممنوع بگردد. بنیادهای دیگر را نیز، همچنان بر اصل موازنه عدمی، می توان تغییر سازمان و تجدید وظیفه کرد به ترتیبی که تمامی بنیادها به خدمت انسان در آیند و در خدمتش بمانند. گرچه چنین انقلابی مردمسالاری شورائی را از فساد مصون می گرداند، اما هرگاه اندیشه های راهنما، بیانهای آزادی نباشند و اخلاق در خور در کار نباشد، فرهنگ استقلال و آزادی و رشد بر میزان

عدالت اجتماعی پایدار نمی شود و مردمسالاری شورائی نیز در معرض فساد قرار می گیرد.

۴. بیان آزادی، اندیشه راهنمای مردمسالاری شورائی:

اندیشه راهنمای در خور مردمسالاری شورائی، بیان آزادی است. چرا که این بیان، تنها بیانی است که انسان را بر استقلال و آزادی و حقوق و استعدادها ذاتی خویش آگاه نگاه می دارد و روشهای عمل به حقوق و فعال کردن استعدادها را در اختیارش می گذارد. افزون بر این، عقل او را بر آزادی و استعدادهایش آگاه و او را از بند قدرت، آزاد می کند. بیان آزادی نه تنها انسان را در راست راه رشد به پیش می برد، بلکه مانع از آن می شود که قدرت جانشین انسان شود و انسان را به بندگی خود در آورد. بیانی که بنا را بر توانائی انسان در تغییر کردن و تغییر یافتن و الگوی تغییر شدن، می نهد، لاجرم، خود می باید راهبر تغییر کردن و تغییر یافتن و الگوی تغییر شدن باشد، امکان اجتهاد را به انسان بدهد و در هر چهار بعد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و نیز در رابطه جامعه ها با یکدیگر و رابطه انسان با محیط زیست، تغییر لازم را در روند «آزاد شدن رشد کنان» بپذیرد. اما از آنجا که دانشهای انسانها نایکسان و بنا بر این، برداشتشان از حق، نایکسان هستند، بیانهای آزادی می توانند یکسان نباشند. از این رو، بنا بر حق اختلاف،

۱. آزادی بیان می باید اصلی از اصول قانون اساسی باشد و تصریح شود که قانون عادی نباید آن را نقض و یا حتی محدود کند. در استبدادها که صورتی از مردم سالاری دارند، به این بهانه که آزادی بیان نا محدود، به متجاوزان به حقوق اجازه می دهد، تجاوز کنند و یا بسا به دشمنان ملتی امکان می دهد امنیتش را به خطر اندازد و یا به «مقدسات ملت» جسارت کنند و یا... می باید آزادی بیان محدود باشد. در دموکراسی های لیبرال نیز، به همین بهانه ها، برای آزادی بیان محدودیت هائی قائل می شوند.

راستی اینست که هرگاه سخنی تجاوز به حقی از حقوق انسان و یا حقوق همگانی باشد، آن عمل است که موضوع پیگرد قانونی می شود. افزون بر این، با وجود آزادی جریان اندیشه ها و اطلاع ها و دانشها، سوء استفاده کننده از آزادی بیان را از کرده خود پشیمان می کند. آزادی، زورگفتن نیست. محدود کردن آزادی بیان، مجاز کردن زورگوئی برای آنها است که می توانند زور بگویند و نگران موضوع جریان اندیشه و اطلاع شدن گفته خود نباشند.

۲. صاحبان بیانهای قدرت (ایدئولوژیها) نیز از حق آزادی بیان می باید برخوردار باشند.

۳. آزادی نقد باورها از دینی و غیر دینی و هراندیشه ای می باید اصلی از اصول قانون اساسی باشد. (۲۴)

۴. هرگاه جمهور مردم حق نقد و ارزیابی خود را بکار برند و «بحث آزاد» را همه مکانی و همه زمانی کنند، به یمن نقد، بیانهای قدرت اعتبار می بازند و بیانهای آزادی در بیانی رساتر و شفاف تر توحید می جویند و بدین گونه جریان اختلاف آراء به توحید در رأی، یک جریان مداوم و عامل گسترش فراخنای لاکراه می گردد. جامعه هم به تدریج بیان آزادی را راهنمای خود می کند و آن را از بیگانه شدن در بیان قدرت باز می دارد، هرگاه اصل بر سنجیدن شخص به حق شود که از مهمترین شاخصهای رواج یابی بیان آزادی در هر جامعه ای است.

۵. با اذعان به این واقعیت که «فکرهای جمعی جبار» نقش ویرانگری در جامعه ها بازی می کنند، گوئیم: معمولاً ممنوع کردن ساخت و تبلیغ این گونه فکرها خود دست آویز قدرتمداری می شود. هرگاه رسانه های گروهی نقش خویش را در ایجاد سه جریان آزاد اندیشه ها و اطلاعات و دانشها از عهده برآیند، خود این سازوکار کافی است تا اینگونه فکرها ساخته نشوند و جبری را به جامعه تحمیل نکنند. با این حال، در آنچه به دولت و ارکان آن مربوط می شود، همزمان که دولت حق ممنوع کردن ساخت و انتشار فکرهایی را که جبری را به جامعه القاء می کنند، ندارد، آحاد مردم و رسانه های همگانی می باید از امکان قانونی و عملی نقد آن برخوردار باشند

تا که اتخاذ هر نوع سیاستی و دست زدن به هر عملی، در عرصه عمومی، پیش از انجام شدن نقد و کامل و شفاف شدن آگاهی مردم، ناممکن گردد. هر ایرانی و غیر ایرانی که ماجرای جنگ ۸ ساله و ممنوع بودن انتقاد از آن و حتی ممنوع شدن پرسش از آن را که فرجامش به سرکشیدن جام زهر تسلیم رسید، در نظر مجسم کند، به اهمیت این تدبیر پی می برد.

۶. از آنجا که اصل بر آزادی انسان در گزینش اندیشه راهنما از دینی و غیر دینی است و از آنجا که بدون اندیشه راهنما، عمل ناممکن است و آدمی نمی تواند قدم از قدم بردارد، جریان آزاد اندیشه ها از اهمیت والا و بایستگی کامل برخوردار است. از این رو، بنیادهای جامعه در هر سه جریان آزاد اطلاعات، دانشها و اندیشه ها، به خصوص جریان اندیشه ها می باید شرکت کنند. بدین قرار، بنیاد دینی نه تنها نباید آرای دینی دیگر را سانسور کند و اصل آزادی دینی را انکار نماید، بلکه می باید در جریان آزاد اندیشه ها شرکت کند. بنیاد آموزش و پرورش نیز می باید تغییر لازم را برای شرکت در جریان آزاد اندیشه ها و دانشها پیدا کند. به تریبی که دانش آموزان و دانشجویان، به استقلال و آزادانه، از رهگذر ابتکار و ابداع و خلق و، نه فعل پذیرانه، اندیشه راهنمای خویش را برگزینند و دانش بیاموزند و دانش بجویند، نه اینکه مانند وضعیت امروز در اکثر مدارس و دانشگاههای کشور کارشان دیکته نویسی و جزوه نویسی برای شب امتحان باشد.

۷. بدیهی است از آنجا که تبعیض بسود بیانی از بیانها، موجب تعطیل جریان آزاد اندیشه ها و فاسد شدن همان بیان به خاطر بیگانه شدنش در بیان قدرت می شود، قانون اساسی نه تنها می باید دولت را بی مرام بگرداند و دست آویز کردن باوری را ممنوع کند، بلکه هرگونه تبعیض دینی و مرامی را نیز می باید ممنوع کند.

۸. یکبار دیگر، تأکید رواست که حقوق و استعدادهاى انسان واقعیت دارند. پس اندیشه راهنما نمی باید ناقض حقی از حقوق و منکر استعدادی از استعدادهاى انسان باشد. با این حال، انتشار چنین اندیشه هایی و نقد آن نیز می باید آزاد باشد. در یک چند از مردمسالاریها، انتشار مرامهای مبلغ تبعیض نژادی و زورمدارانه افراطی (نازیسم و فاشیسم و همانندهای این دو) ممنوع

هستند. فرعونیت، در انواع خود، ضد بیان آزادی بر اصل موازنه عدمی است. «جهان تا جهان را جای زور است و بس» دانستن و زور را در تجاوز به حقوق دیگران بکار بردن، جرم و جنایت است. اما دست آویز کردن «تشویش افکار عمومی» برای ممانعت از انتشار بیانهای قدرت نیز خود جرم و بل جرمی همگانی است. آنچه می باید ممنوع باشد بکار بردن زور است، اما اندیشه ای که به زور نقش می دهد، خیر. بیانهایی مانند نازیسم و فاشیسم و راسیسم و ... که همگی انواعی از بیانهای قدرت افراطی هستند، در جامعه آزاد و ارزیاب و منتقد، اصلاً به عقل مستقل و آزاد نمی آیند. اما به فرض هم که عقل سخت قدرتمداری پیدا شد و آن را ساخت، انتشار آن می باید آزاد باشد. تجربه (از جمله در آلمان پیش از روی کار آمدن نازیها و در ایتالیا، پیش از روی کار آمدن فاشیستها و در روسیه، پیش از استقرار رژیم استالین و در ایران، دوران شاه و پیش از استقرار رژیم ولایت مطلقه فقیه و پیدایش فرقه ها در همه جامعه ها و در همه زمانها) به ما می گوید: هرگاه اعضای جامعه به حق و وظیفه خود که نقد کردن است عمل کنند و اینگونه بیانها را بی اثر نگارند و آنها را موضوع نقد جدی بسازند، به یمن ابتلا، در جا، از اعتبار می افتند. بنا بر این، راه حل سانسور نیست که بگوییم اینگونه اندیشه های راهنمای استقرار رژیمهای توتالیتیر اگر رسماً از سوی دولت ممنوع شوند جامعه از شر آنها مصون می ماند. اتفاقاً شورشانی آنها محصول سانسور کردن دو جانبه ای است که سبب گرفتار شدن جامعه به این نوع رژیمهای زورمحور می شود: از سویی، خود سازندگان این طرز فکرها هستند که به قصد جلوگیری از نقد فکشان و ایجاد امکانات تبلیغی نیازمند فضاهای بسته اند و با ارباب دیگران هم شده است به سانسور می پردازند. و سانسور دیگر از سوی دارندگان اندیشه راهنمای آزادی صورت می گیرد که به دلیل بی اعتنائی و ناچیز شمردن خطر و بسا با این تصور که اگر از اینگونه اندیشه ها سخن به میان آید، اهمیت بهم می رسانند و جدی گرفته می شوند، راه را بر نقد باز این تفکرات خشونت بار می بندند. از آنجا که فساد مردمسالاری شورائی از پندارها و گفتارها و کردارهایی است که زور محتوای اصلی آنها را تشکیل می دهد، جامعه می باید خواستار اظهار علنی و شفاف همه اندیشه ها بگردد

و، در همان حال، اسباب ارزیابی و نقد آنها را هم برای همگان فراهم آورد. رادیو تلویزیون اگر به معنای واقعی کلمه ملی باشند چنین روشی را خواهند داشت.

اما فراتر از همه این سازوکارها، اینست که مردمسالاری شورائی، سامانه اخلاق و معنویت در خور خود را می طلبد.

۵. اخلاق، حافظ مردمسالاری شورائی از فساد:

بانیان دموکراسی نگران فساد و انحطاط آن نیز بوده اند و روشهایی برای جلوگیری از فساد آن پیشنهاد کرده اند. اما پیدایش نازیسم و فاشیسم و استبداد فراگیر سرمایه داری محل تردید باقی نمی گذارد که اخلاق پیشنهادی کارسازی نداشته است. در حقیقت، وقتی بنا بر روابط قوا می شود و قدرت نقش اول را پیدا می کند، اخلاق، اخلاق قدرت می شود و اخلاق استقلال و آزادی نمی شود.

پیرامون اخلاق استقلال و آزادی، کتاب کیش شخصیت و اخلاق آزادی (۲۵) در دسترس همگان است و برای کسانی که طالب مردمسالاری شورائی هستند واجد تفصیل بیشتری است. با وجود این، در نوبتی دیگر، به اخلاق استقلال و آزادی و به نیز به فرهنگ استقلال و آزادی و رشد بر میزان عدالت اجتماعی می پردازم.

مآخذها و توضیح ها:

۱. قرآن، سوره یونس، آیه ۱۰۸ و اسراء، آیه ۱۵ و...
۲. قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۳
۳. قرآن، سوره های بقره، آیه ۴۲ و ۱۴۶ و آل عمران، آیه ۷۱ و نساء، آیه های ۱۳۵ و ۱۷۱ و اعراف آیه ۱۶۹ و ...
۴. قول پیامبر (ص): عالمی که علم خود را اظهار نمی کند، لعنت خدا بر او باد.
۵. قرآن، سوره های نساء، آیه ۱۳۵ و عنکبوت، آیه ۸ و...

۶. قول پیامبر است: برتر جهادها اظهار حق است در حضور سلطان جائز و
۷. جهاد اکبر را جهاد با نفس خوانده اند. و قول قرآن است که جهاد کننده را خداوند راه می نمایاند، قرآن، سوره های عنکبوت، آیه های ۶ و ۶۹ و ...
۸. قرآن، سوره نمل، آیه ۳۴
۹. قرآن، سوره نساء، آیه ۶۰
۱۰. قرآن، سوره های مجادله، آیه های ۱۸ تا ۲۲ و مائده، آیه ۵۶ (آیه صریح است بر هم عرض بودن ولایت خداوند و پیامبر و آنها که ایمان آورده اند. از لحاظ ولایت جمهور مردم ایمان گزیده، آیه گویائی شفافی دارد. بدین قرار، حزب خدا، حزبی است که در آن، باورمندان بر یکدیگر، ولایت برابر دارند.
۱۱. قرآن، سوره توبه، آیه ۳۱
۱۲. قرآن، سوره های مؤمنون، آیه ۵۰ و واقعه، آیه ۴۵ و اسراء، آیه ۱۶ و هود، آیه ۱۱۶
۱۳. قرآن، سوره های زخرف، آیه های ۲۳ و ۲۳ و بقره، آیه ۱۷۰ و مائده، آیه ۱۰۴ و اعراف، آیه ۲۸ و یونس، آیه ۷۸ و ...
۱۴. وقتی فکری راه را از پیش و پس و راست و چپ بر انسان می بندد، ساخته شیطان است: قرآن، سوره اعراف، آیه ۱۷
۱۵. نگاه کنید به فصل اول از کتاب اصول اسلام، نوشته ابوالحسن بنی صدر
۱۶. نگاه کنید به فصل دوم از کتاب اصول اسلام، نوشته ابوالحسن بنی صدر. و نیز یادآور می شود که چون زنان پیامبر گمان بردند که پیامبری بنیاد ریاست است و خواستار منزلت و برخورداریهای مادی همسر رئیس عرب شدند، این آیه قرآن، بر آنها حالی کرد که پیامبری ابلاغ پیام است نه بیشتر: قرآن، سوره احزاب، آیه ۲۸.
۱۷. تجربه خود را در مقام رئیس جمهوری برای از میان برداشتن ستون پایه های قدرت، تشریح کرده ام. نگاه کنید به انقلاب اسلامی از شماره ۶۵۱ تا شماره ۶۵۸ و نیز، در قسمت اول مردم سالاری شورائی، این ستون پایه ها را بر شمرده و توضیح داده ام.
۱۸. قانونی که بیانگر حق یا حقوقی نباشد، حکم زور است. اجرای آن نیاز به زور روز افزون دارد و از جمله به دو علت قابل اجرا پیدا نمی کند: علت اول اینست که قدرت خود قانون شکن است حتی قانونی که وضع می کند را نقض می کند. چرا که هم خود در کمی و بیشی است و هم نیازهایش زود به زود تغییر می کنند. و علت دوم اینست که نه می توان همه روزه بر شمار مأموران افزود و نه می توان بر زوری که برای مجبور کردن مردم به اجرای قانون روز مره افزود. بدین سان، قول قرآن که حکم از آن خدا است (سوره انعام، آیه ۵۷ و...) هشدار است به آدمیان که در محتوای هر قانون تأمل کنند. اگر

حقی از حقوق انسان و یا حقوقی از حقوق جمعی و یا حقی از حقوق جاندار و طبیعت بود، قانونی موافق حکم خداوند است و اگر نبود، حکم طاغوت است و سر باز زدن از اجرای آن واجب.

۱۹. حقوق یک مجموعه را تشکیل می دهند به ترتیبی که نقض یک حق، نقض حقوق دیگر نیز می شود. نگاه کنید به بخشهای اول و سوم و چهارم کتاب «انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن»، نوشته ابوالحسن بنی صدر

۲۰. نگاه کنید به فصل چهارم اصول راهنمای اسلام و فصلهای هشتم و نهم و دهم عدالت اجتماعی، هردو نوشته ابوالحسن بنی صدر

۲۱. در صفحات ۱۹۰ تا ۲۱۷ کتاب اقتصادی توحیدی، نوشته ابوالحسن بنی صدر روشهای استثمار آشکار و پنهان، افزون بر ۵۰ روش، شماره شده اند. می توان تصور کرد چه اندازه جامعه عادل می شود وقتی این روشها را ممنوع کند.

۲۲. قرآن، سوره زمر، آیه ۱۸

۲۳. عمل به این سه حق می باید با عمل به تمامی حقوق همراه باشد. با وجود این، حقوق دیگری، چون حق انذار و هشدار و حق برخورداری از استعدادهای خویش در زندگی، آزادی جریان اطلاعات و ممنوع کردن ایجاد «سرخانه» از سوی دولت را ایجاب می کند. اگر سخنی را کسی نزد دیگری به امانت سپرد، بر امین نیست که خیانت در امانت کند(تحریم، آیه های ۳ و ۴)، سر خانه سازی و سر بازی، کار زور مداران است. از این رو، خداوند به آنها هشدار می دهد، سرشان آشکار خواهد شد: قرآن، سوره های مائده، آیه ۵۲ و طه، آیه های ۵۵ تا ۷۰ و...

۲۴. هرگاه نقد باورهای دینی و غیر آن آزاد نباشد، حق آشکار نمی شود و زبان را دین حق می برد. افزون بر این، بسیاری از آیه های قرآن، بلا اجرا می شوند. از آن جمله، آیه ۱۸ سوره زمر و آیه ۱۲۵ سوره نحل و آیه ها که به انسان هشدار می دهند از آنچه بدان علم ندارد، پیروی نکند و آیه هائی که انسان را به تعقل می خوانند و... و آیه ۲۵۶ سوره بقره که اصل لاکراه برقرار می کند. چرا که پیروی از آنچه حق نیست، پیروی از آئین زورمداری است.

۲۵. کتاب کیش شخصیت نوشته ابوالحسن بنی صدر و نوشته ها در باره اخلاق، از جمله، «اگر حجاب نبود» (انقلاب اسلامی شماره ۶۳۳) و «نوروز جشن معرفت بر کرامت انسان و همه آفریده ها است» (انقلاب اسلامی، شماره ۶۱۵) و «حق راست گفتن و راست شنیدن» (انقلاب اسلامی، شماره ۶۴۹) و...

شماره ۷۱۲ - ۱۸ آذر ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر

قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۱۹

اخلاق در خور مردمسالاری شورائی

قدرت فساد می آورد و به میزانی که مدار می شود، بر فساد می افزاید. در خود غرب نیز نظر سازان پیرامون دموکراسی نگرانی خود را از این موضوع پنهان نکرده و روشهایی را هم برای پیشگیری از فساد پیشنهاد کرده اند. در واقع، مبارزه ای که میان گرایشها بر سر قدرت شکل می گیرد، به تدریج، تضاد را اصل و توحید را فرع می کند. چنانکه انسانهای عضو یک جامعه از یاد می برند «زی یک گوهرند». اصالت بخشیدن به تضاد، نه تنها اشتراک بر سر اصول راهنمای مردمسالاری و ارکان آن را از میان بر می دارد، بلکه رشته های همبستگی را نیز می گسلد و جامعه را به گروه بندیهای ضد یکدیگر بدل می کند. پس مردمسالاری نیاز به سامانه ای از ارزشهای معنوی دارد، نیاز به اخلاق آزادگی دارد، نیاز به تذکار حقوق انسان به انسان و فراخواندنش به عمل به حقوق خود و دفاع از حقوق دیگری دارد و نیاز به تذکار دائمی کرامت انسان و آفریده ها به آدمیان دارد. این نیاز را دین بر می آورد. (۱) این نیاز را دین بر می آورد به شرط آنکه در بیان قدرت از خود بیگانه نشده باشد و قدرت را بر جای خداوند نشانده و ارزش برین نکرده و مدار باز مادی ↔ معنوی انسان را به مدار بسته مادی ↔ مادی بدل نکرده باشد. زیرا هرگاه دین در بیان قدرت از خود بیگانه شده باشد، دیگر تنها «ترياک

توده ها»، به تعبیر مارکس، نیست بلکه خود عاملی از عوامل اصلی فسادگستری است.

بدین قرار، قاعده مهمی که تاریخ به انسان می آموزد، اینست: دین به همان میزانی که در بیان قدرت از خود بیگانه می شود، عامل اصالت جستن و ارزش جستن قدرت در ذهنیت فرد و جمع گشته و موجب می شود در رابطه ها زور نقش اول را پیدا کند. وقتی زور محور روابط و مناسبات زندگی فردی و جمعی می شود، جامعه ای به وجود می آید که خالی از ارزشهایی است که یادآور استقلال و آزادی و حقوق انسان به اوست، جامعه ای فاقد ارزشهایی که دیگر یادآور استعدادهای انسان نبوده و یادآور این واقعیت به آدمیان نیستند که ممکن نیست انسانی زندگی را عمل به حقوق خود کند و در همان حال حقوق دیگری را رعایت نکند و یا نداند که دفاع نکردن از حقوق دیگری، غفلت از حقوق خویش است. چنین جامعه ای وارونه یک جامعه حق محور است و به جای آنکه مزرعه رشد فضیلت ها باشد، شوره زاری می شود که در آن، اشکال گوناگون زور می رویند. کار چنین جامعه ای به مرگ ویرانگری خواهد انجامید. و از آنجا که دین کارکرد بیانی فراگیر دارد، معمولاً عاملهای مؤثر در اعتیاد انسان و جامعه به اطاعت از قدرت، در دین از خود بیگانه، تبلیغ می شوند. چند مثال می آوریم:

• وقتی در بیان دینی، پول به مثابه قدرت توجیه می شود، هم به یک ارزش بدل می شود و هم به رغم تحریم ربا، بهره گرفتن توجیه شرعی پیدا می کند و هم عامل دست یابی به منزلت و موقعیت اجتماعی برتر می شود و این موقعیت برتر نیز توجیه شرعی پیدا می کند.

• و یا سلطه جوئی از عوامل بیگانه شدن دین در بیان قدرت است و البته در دین بیان و توجیه می شود. چنانکه دین سلطه گری باورمند به خود را بر بی باور به خود، توجیه می کند. استثمار او، رعایت نکردن حقوق انسانی او، بکار بردن خشونت با او، نا برابری با او و بسا خارج کردن زیر سلطه را از شمار انسانها توجیه می کند و مشروع می سازد.

• جنگ و دیگر روشهای خشونت آمیز، چون لازمه سلطه گری هستند، ولو در دین ممنوع باشند و دین جنگ را کار شیطان بشمارد، بسا واجب نیز می

شوند. ولو دین روشهای خشونت زدائی را به انسان بشناساند و بکار بردنشان را بر او واجب کند، در جریان از خود بیگانه شدن دین در بیان قدرت، خشونت سرشت انسان می شود و خشونت - که جنگ یکی از روشهای بکار بردن آنست - تقدیس می شود و جنگ ابتدائی نیز واجب می گردد (۲).

بدین قرار، باور و یا اندیشه راهنما تنها بدین خاطر اهمیت تام ندارد که بدون آن، آدمی قدم از قدم نمی تواند بردارد، بلکه بدین خاطر نیز که این قدم را در راست راه رشد در استقلال و آزادی بردارد و یا در کج راه قدرت مداری مرگ و ویرانی و فساد گستری، اهمیت به تمام دارد. از این رو، مراقبت از دین بمنابۀ بیان آزادی برای این که در بیان قدرت از خود بیگانه نشود، حق و وظیفه هر انسان است. این حق را انسان نمی تواند خود بکار نبرد و از بنیاد دین و یا بنیاد دولت بخواهد کار مراقبت از بیگانه نشدن دین در بیان قدرت را بر عهده بگیرند. رابطه انسان با بنیادها را به ترتیبی که آنها خادم انسان باشند و مسلط بر او نباشند، با رجوع به آیات قرآن، باز شناسانیم. اینک گوئیم: رابطه انسان مخدوم و بنیاد خادم نیز ایجاب می کند هر انسانی داشتن باور را حق خود بداند و در این حق، به هیچ بنیاد و یا شخص دیگری، اختیاری ندهد و کار مراقبت از بیگانه نشدنش را در بیان قدرت، خود بر عهده گیرد. در عمل به این حق وظیفه، همه باورمندان به یک دین یا یک اندیشه راهنما که بیان آزادی باشد، مسئولیت مشترک نیز می یابند. اشتراک در مدیریت جامعه، ایجاب می کند که باورمندان به دین و نا باوران به آن و باورمندان به اندیشه یا اندیشه های راهنمای دیگر سامانه اخلاقی داشته باشند، توانا به تنظیم رابطه هاشان بر اصل استقلال و آزادی و حقوق انسان:

اصول اخلاقی راهنمای مردم سالاری شورائی:

۱. اصل اول، موازنه عدمی را راهنمای عقل کردن و اصول و فروع دین و یا هر اندیشه راهنمائی را به این اصل سنجیدن، به ترتیبی که انسان هیچگاه از استقلال و آزادی، از حقوق و استعدادهای ذاتی خود غفلت نکند. اندیشه راهنمای را بجوید که ترجمان موازنه عدمی باشد و رفتاری را بیابد که ترجمان آن اصل و این اندیشه راهنما باشد.

۲. اصل دوم، دین را راه و روش محبت شناختن (۳) و توحید با دیگری را ارزش دانستن است. توحید به مثابه ارزش اخلاقی اول، هنگامی تحقق پیدا می کند که امید و شادی را ذاتی حیات بدانیم و استعداد انس و عشق ورزی را در دوستی بکار بریم و از این امر اساسی غفلت نکنیم که عشق به حق و میزان کردن حق در دوستی، توحید است. رابطه ها بدون رعایت این میزان، دوستی نیستند، بلکه رابطه هائی هستند که قدرت ایجاد و قطع می کند. بنا بر اصل توحید، در آغاز، بر میزان حق، دوست و همکار باید شد و همواره به حق عمل کرد و دیگر هرگز، در قطع کردن تقدم نجست. حتی مشاهده بیرون رفتن از حق و به بندگی قدرت درآمدن دوست، نه تنها نباید سبب قطع رابطه شود، بلکه انسان حقدار را بر ایستادگی بر حق و دعوت به حق می باید استوار تر کند. به ترتیبی که حق گریز خود در گسستن پیوند دوستی پیشقدم شود. وقتی او چنین کرد، حق مدار همچنان می باید عمل به حق را رویه کند و هیچگاه از بازگشت حق گریز به حق، مأیوس نشود.

این اصل اخلاقی به انسان می آموزد که رابطه حق، ذاتی خود او با حق ذاتی دیگری، رابطه دو حق است که یکدیگر را ایجاب می کنند. بدین قرار، دو تنی که رابطه شان با یکدیگر، رابطه حقوقشان با یکدیگر باشد، از رابطه قوا با یکدیگر رها هستند. این اصل به هر دو می آموزد که گذشتن از حق خود به خاطر یکدیگر، دروغ است. من از حق خود گذشتم و شما هم از حق خود بگذرید و من اول از خود گذشتم و بعد از حق کس و کار و دوست، خود و کس و کار و دوست و دیگری را محکوم حکم زور کردن است. زیرا کسی که به حقوق ذاتی خود عمل نمی کند، تابع زور است و چشم پوشیدن از حق، تسلیم زور شدن است. اگر این زور از ناحیه دوست باشد، چشم پوشیدن از حق، دفاع نکردن از حق دوست نیز هست: عمل به حق خود و دفاع از حق دیگری، دو روش از روشهای پیروزی بر زورمداری هستند.

توحید عمل به اندیشه راهنما، اخلاق همین است. بسیار تر از بسیار کسانی هستند که در نظر پیشرو هستند و کردار واپس گرا، در نظر، جانبدار ارزشهای والا هستند، در عمل بنده قدرت. توحید بمتابه اصل اخلاق تحقق پیدا می کند وقتی عمل ترجمان اندیشه راهنما می شود.

اصل توحید وفای به عهد، عمل به توحید به مثابه ارزش اخلاقی اول است.

اهمیت وفای به عهد بدان حد است که دین را عهد شناسی خوانده اند (۴). حقوق معنوی و ارزشهایی چون خدمتگزاری، فداکاری و دفاع از حقوق دیگری و... همه ترجمان توحید به مثابه ارزش اخلاقی اول هستند.

بکار بردن ارزش توحید، در سازماندهی سیاسی بر اصول استقلال و آزادی و نیز در روابط اجتماعی و اقتصادی و فرهنگ را فرهنگ آزادی کردن، سبب می شود که در جامعه، توحید اجتماعی اصل و تضاد منافع فرع بگردند و بمانند. به ترتیبی که همواره، اختلاف منافع بر اصل توحید اجتماعی حل و فصل گردند و اعضای جامعه با یکدیگر و جامعه در روابط خود با جامعه های دیگر، همواره از حق صلح برخوردار باشند.

۳. رشد اصل راهنما و ارزش سوم اخلاق در خور مردمسالاری شورائی است: هر گاه از رشد، رشد انسان مقصود باشد، تنها وقتی هر انسانی از استقلال و آزادی و حقوق خویش برخوردار است، رشد معنا می یابد. از این رو، نقد اندیشه های راهنما به ترتیبی که همواره بیان آزادی بمانند، حق و وظیفه هر انسان و هر جمع انسانی است. بدین سان، ابلاغ و هشدار و بشارت و انذار، یعنی پیامبری، آن حق و ارزش اخلاقی است (۵) که اندازه بکار رفتنش، اندازه رشد انسانها در استقلال و آزادی و رشد هر جامعه را به دست می دهد.

در جامعه هائی که قدرت ارزش اول گشته است و همگان در پی به دست آوردن این و آن نماد قدرت هستند، رشد انسان با رشد قدرت جانشین می شود و پیامبری به مثابه ابلاغ و هشدار و بشارت و انذار، به تدریج، از میان بر می خیزد. نمونه بارز آن، بحران سخت اقتصادی است که این زمان، پائیز ۱۳۸۷، جهان را فرا گرفته است. جالب توجه است بدانیم اقتصاددانانی دو سال پیش از این، خبر وقوعش را داده بودند، اما متصدیان امر و جمهور مردم روی زمین از آن غافل ماندند. تنها دولتمردان نیستند که تقصیر دارند، جامعه ها نیز تقصیر دارند. از ارزش خود برانگیزی غافل ماندن و شرکت نکردن در نقد و ابلاغ حق و هشدار و انذار نسبت به ناحق و، به لاقیدی، نکوشیدن در بازگرداندن ناحق به حق و سپاسگزاری نکردن از قیام کنندگان به حق و

بجا آوردندگان وظیفه پیامبری، گرفتار آمدن به فاجعه های بزرگ را ناگزیر می کند.

از این رو، بی تفاوتی و لاقیدی و فعل پذیری ضد ارزش بوده، و فعال و خلاق بودن و در بعثت و خود برانگیختن بر یکدیگر پیشی گرفتن، ارزش اخلاقی و مسئولیتی از مسئولیتهای بزرگ انسان یا انسانهایی است که در خور این عنوان هستند. چرا که فعل پذیری و بی تفاوتی، سرنوشت خویش را به قدرتمداران ستمگستر و شیطانهای توجیه گر قدرت سپردن است. (۶)

۴. در جهان امروز که بنگریم می بینیم که در هیچ کجا، انسانها خویشان را دارای استعداد رهبری و حق مشارکت در ولایت جمهور مردم نمی دانند و در برابر، آنها که خویشان را «نخبه» می انگارند، این استعداد را خاص خود می شمارند و اطاعت از خود را بر همگان واجب می کنند. خود را صاحب استعداد رهبری دانستن و بکار بردن این استعداد در اداره زندگی خویش، زندگی صلح آمیز و توأم با رشد در جامعه را حق خود دانستن و این استعداد و حق را از آن هر انسان و هر موجود زنده شمردن، هم حاکی از شعور بر استعدادهای خدادادی در نزد تک تک انسانهاست، هم حق بوده و از این رو اصل و ارزش اخلاقی در خور مردمسالاری شورائی است. مسئولیت اخلاقی انسانی که بر این استعداد و حق شعور دارد، ایجاب می کند که هم خود الگو بگردد و هم مستضعفان، کسانی که از استعداد و حق خویش غافل هستند را به استعداد و حق خویش بخواند (۷). اسطوره سازی و اسطوره پرستی، به خصوص شخصیت پرستی، ناقض همگانی بودن استعداد و حق رهبری است. بنا بر این ارزش همگان پاسدار حقوق و کرامت یکدیگر و همگان مسئول همت گماردن به امور همگانی هستند. (۸) هرگاه جمهور مردم بدین مسئولیت عمل کنند، رهبری همگانی (۸) جامعه، تبلور اخلاق در خور مردمسالاری و استقلال و آزادی و حقوق انسان و حقوق جمعی انسانها می شود.

۵. میزان عدل، به مثابه اصل و ارزش اخلاقی در خور مردمسالاری، بیش از همه، به کار سنجش پندار و گفتار و کردار آدمیان می آید: پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک، و حق راست گفتن و راست شنیدن (۹) از حقوق

انسان هستند و مانع می شوند که قدرت که مجبور کننده انسانها به دروغ است بر رابطه ها حاکم شود. بدین قرار، عدل به مثابه ارزش اخلاقی، انسانها را از این قاعده بس مهم آگاه می کند: اندازه رواج دروغ و فریب و فریفتاری و نیرنگ و ریا و وسوسه و حسد و نفاق و بهتان و سخن چینی و عیب جوئی و بدگوئی و ... و ردائل دیگر، گزارشگر شدت و وسعت زورگوئی در یک جامعه است. بنا بر قاعده «چنان که هستید بر شما حکومت می کنند» (۱۰)، شیوع دروغ در هر جامعه، اصالت و خدائی جستن قدرت در آن جامعه و سنگین شدن میزان زور در رابطه ها را گزارش می کند. بدین خاطر، حق راست گفتن و راست شنیدن در شمار مهمترین حقوق و والاترین ارزشهای اخلاقی است.

جستجوی میزان عدل و کاربردهای مختلف آن در صحنه زندگی شرط بقای مردمسالاری شورایی است. میزان عدل، به خصوص، به کار تمیز پندارها و گفتارها و کردارهای بیانگر موازنه عدمی از غیر آن می آید. مهمترین کاربردهای میزان عدل عبارتند از:

۱/۵. میزان عدل به آدمیان می آموزد که انسان عادل و جامعه عادل و جامعه جهانی عادل وقتی تحقق پیدا می کند که عمل آدمی بیانگراصل و اندیشه راهنمای او باشد. چه سود از موازنه عدمی سخن گفتن و بر اصل ثنویت تک محوری عمل کردن؟ چه سود به داشتن مرامی تظاهر کردن و عملی ناقض آن داشتن؟ میزان عدل انسانها را از این قاعده بس ارجمند و کارآ آگاه می کند: جامعه رشید و در رشد، جامعه ایست که، در آن، عمل فردی و عمل جمعی با اندیشه راهنمای فرد و جمع سازگار باشد. اندازه ناسازگاری عمل با باور گویای میزان ضعف وجدان اخلاقی و اندازه حاکمیت زور بر پندار و گفتار و کردار انسانها است. بیانگر اندازه تخریب نیروهای محرکه و واپس رفتن جامعه است. گویای تصدی امور جامعه از سوی زورمدارهای بی کفایت و ویرانی و فساد گستر است.

۵-۱. میزان عدل به آدمیان می آموزد که تنها قدرت (= زور) انسان را از حقوق خود غافل می کند. در جامعه هائی که بیشتر و بسا عموم مردم معتاد به اطاعت از قدرتمند، عادت منت گزاردن بر یکدیگر که «بخاطر شما از حق

خود گذشتم»، یا «بخاطر دیگری از حق خود گذشتم»، به رواج است. حال آنکه بنا بر ارزش اخلاقی توحید، گذشتن از حق، نقض حق خود و حق دیگری و ستمی بزرگ است. میزان عدل، ما را از این قاعده مهم آگاه می کند: در هر جامعه، به همان میزان که انسانها در رابطه ها با یکدیگر، از حقوق خود چشم می پوشند، نظام اجتماعی ظالمانه و ضد رشد و ویرانگر نیروهای محرکه است. در چنین جامعه ای، بنیادها استبدادی هستند. از جمله، دولت نه ترجمان ولایت جمهور مردم که تجسم روابط قدرت است.

۲-۵. حق راست گفتن و راست شنیدن، بدون شفاف شدن پندارها و گفتارها و کردارها تحقق پیدا نمی کند. از آنجا که پندار و گفتار و کردار قدرتمداران مبهم است و ابهام دستیار اول آنها است، شفاف کردن پندارها و گفتارها و کردارها مسئولیتی همگانی می شود. میزان عدل این مسئولیت شناسی را اندازه می گیرد. افزون بر این، این قاعده را هم به دست می دهد: میزان ابهام در پندارها و گفتارها و کردارها، شاخصی برای اندازه گیری حاکمیت استبداد بر جامعه و میزان زوری است که بر رابطه ها بار است. جنگها و بحرانها و ویرانگریهای اقتصادی و جز آنها، از جمله، فرآورده ابهام در پندارها و گفتارها و کردارها هستند. در جامعه، به میزانی که قدرت اصالت می جوید و انسان را به بردگی در می آورد، اخلاق و رویه درخور خود را تحمیل می کند تا جایی که وجود ابهام در پندار و گفتار و کردار ناگزیر و بسا ارزش می شود. در جامعه ایرانی، اعتیاد به اطاعت از قدرت، دو زبان پدید آورده است: زبان مبهم برای گفت و شنود با نامحرم و زبان روشن برای گفتگو با محرم. زبان نخستین، زبان رایج در جامعه ای شده است که راست گفتن و راست شنیدن مجازات سنگین دارد. از این روست که ابهام زدائی استبداد زدائی است.

۳-۵. واکنش زورگو نکشتن (۱۱) و در همان حال، همه راههای نفوذ را بر او بستن، چنان که با زورگویی جز تخریب زورگو حاصل نشود، عدل است. بکار بردن روشهای خشونت زدائی برای رها شدن زورگو از بیماری زورگویی، کاربرد موازنه عدمی در اخلاق است. میزان عدل در اینجا یعنی اندازه گیری میزان واکنش نشدن و حق و امکان ابتکار عمل خویش را از دست ندادن.

۴-۵. انسان دارای حق و مقام خلیفت الهی و امانتدار امانتی است که هیچ آفریده دیگری توان بر عهده گرفتن او را در خود ندیده است (۱۲). پس چنین موجودی به طور واقعی تواناست و ناتوانی عارض او می شود. این عارضه را هم انسان خود برای خویش می سازد. در حقیقت، آن را با ایجاد روابط قدرت و حاکم کردن قدرت بر خود می سازد. از این رو، پندار و کرداری که توانائی انسان را از یاد او ببرد و او را گرفتار باور دروغ به ناتوانی خود کند، ستم و رفتاری ضد اخلاق آزادگان است. میزان عدل به کار سنجش اندازه برخورداری انسان از توانائی خود می آید. این میزان ما را از قاعده مهم دیگری آگاه می کند: در هر جامعه ای که میزان برخورداری اعضای آن از توانائی خویش بالاست، آن جامعه استقلال، و انسانهای عضو آن، استقلال و آزادی بیشتر دارند و بار زور در رابطه ها کمتر است. در جامعه استبداد زده، احساس ناتوانی، یک احساس عمومی و یأس ترجمان آنست.

۵-۵. اعتماد به نفس، و در عمل به حق به انتظار دیگری ننشستن، و نفس خویش را مکلف دانستن (۱۳)، رفتار اخلاقی بر اصل موازنه عدمی است. میزان عدل به انسان و جمع انسانها می گوید چسان و چه اندازه نفس خویش را مکلف شمرده و اعتماد به نفس داشته و در آموزش و پرورش، این ارزش اخلاقی عالی چه اندازه کاربرد دارد.

۶-۵. امروز بیشتر از زمانهای گذشته، فکرهای جمعی جبار، انسانها را از استقلال و آزادی خویش محروم ساخته اند. (۱۴) با وجود این که در جامعه های غرب، فرد اصالت جسته است، اما فرد نه تنها در برابر قدرت و بنیادهای قدرتمدار تنها گشته، بلکه بیش از پیش، استقلال خود را از دست داده است و می دهد. میان تولید و مصرف فکرهای جمعی جبار و احساس ناتوانی، رابطه ای مستقیم وجود دارد. برای مثال، این امر که در دو جامعه امریکائی و انگلیسی، بر پایه «ضد اطلاعات»، فکر جمعی جباری به عنوان ضرورت جنگ فوری با عراق ساخته و جنگ ویرانگری را ممکن ساخت، حاکی از اینست که دستگاههای تبلیغاتی توانستند احساس ناتوانی را جانشین احساس توانایی نزد همگان کنند. بسا جذابیت پیام اواما رئیس جمهوری منتخب امریکا مبنی بر اینکه «می توانیم اگر بخواهیم» حاکی از این واقعیت است

که جامعه آمریکایی از رواج فکر ناتوانی در رنج بوده است. در حقیقت، حیات هر جامعه ای بستگی مستقیم به احساس توانائی اعضای آن جامعه دارد. مبارزه با احساس ناتوانی و کوشش برای درمان این عارضه از جمله در گرو آزاد کردن جامعه از فکرهای جمعی جبار است. (۱۵). میزان عدل، اندازه تولید و مصرف فکرهای جمعی جبار، بنا براین، اندازه آزادی جامعه را از این فکرها، به دست می دهد.

۷-۵. جامعه رشد یاب جامعه ایست که، در آن، «شخص را به حق می سنجند». (۱۶) سنجیدن حق به شخص، روش زورپرستان است. با وجود این، در جامعه، به میزانی که قدرت پرستیده می شود، سنجیدن حق به شخص، نه تنها ضد اخلاق نیست که جبری اخلاقی به شمار است. میزان عدل، ما را از این قاعده بس مهم آگاه می کند: در جامعه هائی که حق به شخص سنجیده می شود، میزان زور در رابطه ها بالا و انسان بنده قدرت و تحت انواع استبدادهاست. اندازه سنجیده شدن شخص به حق، اندازه استقلال و آزادی و شرکت انسانها در اداره امور جامعه خویش را بدست می دهد.

در جامعه هائی که حق به شخص سنجیده می شود، تقدم و حاکمیت مصلحت بیرون از حق بر حق، نه تنها پذیرفته است، بلکه دستوری اخلاقی شمرده می شود. علت نشستن این ضد اخلاق بجای اخلاق آنست که حق با قدرت نمی سازد و مصلحت را قدرت می سازد. جانبداری از حق، ایستادگی در برابر قدرت می شود. کسی که خود را توانا به این ایستادگی نمی بیند، مصلحت گرایی شیوه می کند و به تدریج چنان به بندگی قدرت در می آید که ناگزیر می شود ضد اخلاق را جایگزین اخلاق کند. به این معنا که عمل به مصلحت را اخلاقی و عمل به حق ناسازگار با خواست قدرت را غیر اخلاقی تلقی می کند.

۸-۵. امر به قیام به حق (۱۷) به میزان عدل نیاز دارد. چرا که حق هستی دارد و ناحق فرآورده زور و پوششی از دروغ بر حق است. عدالت تمیز هستی دار از هستی ندار است. برای مثال، نیرو وجود دارد و به کار زندگی در رشد می آید. زور جهت ویرانگری بخشیدن به نیرو است و خود به خود وجود ندارد. رابطه ای میان دو انسان و یا میان انسان و جاننداری و یا میان

انسان و طبیعت می باید برقرار شود و این رابطه، رابطه تضاد باشد تا که از خود بیگانه کردن نیرو در زور میسر شود. اما به محض این که چنین رابطه ای قطع شود، نیرو طبیعت خود را باز می یابد. بدین قرار، عدل به مثابه یک میزان اخلاقی، ما را از انواع از خود بیگانگیها و شدت آنها در جامعه ها آگاه می کند و این قاعده را می آموزد که: اندازه از خود بیگانه شدن حق در ناحق در یک جامعه، اندازه استقلال و آزادی انسان در آن جامعه و نیز اندازه برخورداری انسان از حقوق خویش را نشان می دهد. اخلاق آزادی ایجاب می کند که فراوانی از خود بیگانه شدن حق در ناحق، انسانها را به قیام به حق برانگیزد.

۹-۵. تبعیضهایی که به دلیل سنن اخلاق نما ولی در واقع ضد اخلاق رواج یافته اند، در جامعه ها، بسیارند. چنانکه هنوز تبعیض میان دختر و پسر، یک امر طبیعی و اخلاقی به شمار رفته و برابری قائل شدن میان این دو، زشت گمان می رود. غافل از این که تبعیض را قدرت ایجاد می کند و هر تبعیض قائل شدنی، زشت کاری است. میزان عدل، ایجاد و بکار رفتن تبعیضها را در جامعه، اندازه می گیرد. بنا براین که تبعیضها احکام قدرت فرموده هستند، اندازه به کار رفتنشان اندازه بندگی از قدرت را به دست می دهد. و شمار تبعیضها و اندازه بکار رفتن آنها، گزارشگر انحطاط اخلاقی هر جامعه است. جامعه دارای نظام مردمسالاری شورائی، جامعه ایست که در آن تمامی تبعیضها ملغا هستند. در آن جامعه، اخلاقی رعایت می شود که مسابقه در دانش پژوهی و دادگری و برکرامت افزودن به یمن تقوا، میان انسانهای مستقل و آزاد و حقوقمند را ارزش می شناسد و جریان رشد را جریان گذار دائمی از نابرابری در دانش به برابری در دانش می گرداند. (۱۸)

۱۰-۵. ناسازگاری نظر با واقعیت و تحمیل نظر بر واقعیت، ستم و به لحاظ اخلاق آزادگی، در شمار زشت ترین کارها است. چرا که ویرانی بر ویرانی و مرگ بر مرگ می افزاید و سرانجام نیز از واقعیت حکم «باطل شد» می گیرد. برای مثال، وجود استعداد رهبری در هر موجود زنده ای، یک واقعیت است. زیرا اگر این استعداد نبود، موجود زنده نیز نبود. اما نظری که برای یک شخص و یا یک گروه ولایت مطلقه بر همه زبندگان قائل می شود، یک

نظر ناسازگار با واقعیت است. تحمیل این نظر به زور نزدیک به مطلق نیاز دارد و می دانیم چنین زوری ویرانی و مرگ همگانی را بیار می آورد. از این رو، ناشدنی است و به میزانی که اعضای جامعه استعداد رهبری خود را در رشد خویش بکار می برند، نظر بی اعتبار می شود و استبداد مستند بدان، محکوم به زوال می گردد. میزان عدل، اندازه سازگاری نظر با واقعیت را به دست می دهد و ما را از این قاعده آگاه می کند: هر اندازه باور، مرام و اندیشه راهنما با واقعیتها سازگارتر، انسانهای عضو جامعه از استقلال و آزادی و رشد برخوردار تر. بحرانها، برای مثال، بحران اقتصادی امروز، از جمله، حاصل ناسازگاری نظرهای رایج با واقعیتها و به کار بردن زور برای واقعی جلوه دادن نظرهایی است که مجازی اند. هرگاه جامعه ها اخلاق آزادگی بجویند و بپذیرند که نظر نظر است و چه بسا با واقعیت فاصله بسیار دارد، قدرتمداری از میان بر می خیزد. چرا که بدون این نظرها، قدرت وجود نمی یابد و انسان را به بندگی خود در نمی آورد.

۱۱-۵. از این جا، ابتکار و ابداع و خلق خود انگیخته، ارزش و نقش مرده در دست مرده شوی را بازی کردن، ضد ارزش و اخلاق آزادگی است. میزان عدل ما را از اندازه ابتکارها و ابداعها و خلقهای خود انگیخته آگاه می کند. می توان تصور کرد جامعه ها چگونه جامعه هائی خواهند شد هرگاه، انسانها به جای آنکه از یکدیگر بخورند، از عمل خویش می خورند، (۱۹) انواع استثمارها ضد اخلاقی بشمار می رفتند و اعمال قدرت فرموده زشت بشمار می آمدند و اطاعت از امر و نهی طاغوت، به عنوان ستم به خود و دیگری تلقی می شد؟ (۲۰)

۱۲-۵. خوب آن فعلی است که سازگار با سامانه ارزشهای اخلاقی راهنما، حق، باشد. این خوب برای همه، در همه جا و همه وقت خوب است. می دانیم که سلطه گر، نخست زیر سلطه را از شمار انسانها بیرون می برد و آنگاه «خوب» را از آن خود و بد را از آن «دون انسانها» می انگارد و برای این رفتار تبعیض آمیز خود توجیه دینی و یا فلسفی نیز می تراشد. اما کسی نپرسیده است که آیا ممکن است خوبی که حق است را بتوان با کسی روا دید و از کس دیگری دریغ داشت؟ به سخن دیگر، چگونه مستکبران می

توانند خود از حق برخوردار باشند و به حق عمل کنند اما مستضعفان در خور
برخورداری از حق نباشند؟ هرگاه این پرسش را مستکبران از خود کرده
بودند، اگر مستکبر و سلطه گر و زورگو پیدا می شد، سخت کم شمار می شد
و نمی توانست بساط سلطه گری و زورگویی را بگستراند. و نیز اگر زیر سلطه
در می یافت که حق ذاتی وجود و حیات اوست و خود باید به آن عمل کند،
تن به سلطه سلطه گر نمی داد. میزان عدل به کار انسان می آید برای این
که هرگاه بر آن شد زور گوید، به یادش آرد که برای زورگویی نخست خود
را می باید ویران کند و هر زمان خواست زور بشنود، خاطر نشان کند که
حق خویشتن و عمل کردن بدان را از یاد برده است و ممکن نیست کسی
آن خوبی را که حق است برای خود بخواهد و از دیگری دریغ کند.

کار برد میزان عدل را در موارد دیگر بر عهده خوانندگان می گذارم و
خاطر نشان می کنم که میزان عدل نخست می باید به کار اندازه گیری
رعایت شدن اصول راهنمای اخلاق استقلال و آزادی بیاید.

۶. ششمین اصل و ارزش اخلاق آزادگی، در خور مردمسالاری شورائی،
هدفداری است. این اصل به ما می آموزد که میان هدف و زمان، رابطه
مستقیم است وقتی انسان از استقلال و آزادی خود برخوردار و عامل به حقوق
خویش است. در استبداد این رابطه اولاً □ غیر مستقیم می شود و ثانیاً □ زمان
لازم برای برای رسیدن به هدف، متناسب با اندازه محرومیت انسان از
استقلال و آزادی خویش و غفلتش از حقوق خود، کوتاه می شود. توضیح
افزون تر اینکه:

۱-۶. در استبداد فراگیر، رابطه هدف با زمان از راه این استبداد برقرار می
شود. و هر اندازه شدت استبداد بیشتر، ناگزیری انسان به گزینش هدفی که
در کوتاه ترین زمان تحقق پذیر باشد، بیشتر می شود. بحران مالی کنونی
حاکمی از آنست که اقتصاددانها از این قاعده بی اطلاع بوده اند. راست
بخواهی، از آنجا که این اقتصاددانان سرمایه داری لیبرال را استبداد فراگیر
نمی شناخته اند. بنا بر این، نمی توانسته اند ببینند که سرمایه ها از فعالیتهای
تولیدی منصرف و به انواع بورس بازیها جذب می شوند. نمی توانسته اند
ببینند اقتصادهای تولید محور به اقتصادهای مصرف محور تبدیل می شوند.

میزان تولیدهای ویرانگر و میزان تخریب نیروهای محرکه ما را از این واقعیت آگاه می کند که استبداد سرمایه نه تنها بر سرتاسر جهان حاکم گشته است، بلکه در کار استوار کردن حاکمیت خود بر فضا و زمان، تا آینده های دور است.

بدین قرار، به نسبتی که رابطه هدف با زمان، مستقیم و استقلال و آزادی انسان در گزینش هدف بیشتر می شود جامعه آزاد تر و حضور قدرت در رابطه ها کمتر می شود. در درازترین زمان، یعنی وقتی زمان بی نهایت می شود، هدف وصول به خدا می شود که به همین دلیل استقلال و آزادی انسان در آن نیز به کمال خویش می رسد. بنابر این قاعده، ارزش اخلاقی اول می باید ایجاد رابطه مستقیم میان هدف و زمان به یمن غافل نشدن از استقلال و آزادی خویش و گزینش هدف سازگار با استقلال و آزادی و حقوق انسان باشد. (۲۱)

۲-۶. ازلی و ابدی و تغییر ناپذیر یکی و آن نیز حق است. جز این، سنتها و عرفها و عاداتی که حق نیستند، حق بقا ندارند و جریان رشد جریان آزاد شدن از آنها است. (۲۲) از بد اقبالی، در جامعه ها، بنا بر «جبر اخلاقی»، رعایت سنتها و عرفها و عاداتی قدرت فرموده، اجباری نیز هستند. چه بسیار زندگیها که تباہ می شوند و جامعه ها که واپس می مانند و بسا از میان می روند، بخاطر نشستن ضد اخلاق به جای اخلاق.

۳-۶. خرافه ها که ساخته های قدرت هستند، زود به زود شکل عوض می کنند. اما اگر استبداد دینی و استبداد سیاسی و استبداد اقتصادی و استبداد آموزشی و تربیتی و استبداد «فرهنگی» شدت و تداوم داشته باشند، عمر خرافه ها دراز و بسا تغییر شکل نیز نمی دهند. فقدان جریانهای آزاد اندیشه ها و دانشها و اطلاعیها، زمان و مکان را در اختیار خرافه سازها می نهد. این عامل همراه است با چرکین شدن وجدان اخلاقی جامعه. وجدان اخلاقی چرکین دیگر نمی تواند قطع رابطه با زمان و مکان واقعی را تشخیص و به انسان هشدار دهد. بریدن از واقعیت، زمان و مکان پندار و گفتار و کردار را مجازی می کند. چرا که هدف در زمان و مکان مجازی گزیده می شود و رابطه هدف با زمان و مکان واقعی قطع می گردد. برای مثال، «جنگ

پیشگیرانه» آنهاهم برای استقرار مردمسالاری در «خاورمیانه بزرگ» و یا «النصر بالعرب» هدف‌گزینی‌های بریده از زمان و مکان واقعی یعنی جامعه‌های قربانی و اعضای آنها هستند. این نوع هدف و روش‌گزینیها که ترجمان ثنویت تک‌محوری هستند، خرافه‌اند چرا که اولی (=جنگ پیشگیرانه) می‌خواهد سلطه بر جهان را دائمی بگرداند و دومی (=النصر بالعرب) می‌خواهد جامعه را تحت ولایت مطلق زور نگاه دارد. این تصور که می‌توان یک رابطه و یک وضعیت را دائمی کرد، خرافه‌سازی است چرا که قدرت از ویرانسازی پدید می‌آید و به ویرانسازی تمرکز می‌جوید و به ویرانسازی منحل می‌شود. از این رو، هر اندازه اندازه ویرانگری بزرگ‌تر، عمر قدرت کوتاه‌تر. سازندگان اینگونه خرافه‌ها از تناقض فاحش در ساخته‌های خود نیز غافلند: هر اندازه قدرت متمرکزتر، عمرش کوتاه‌تر و عمر هدفی که می‌گزینند نیز کوتاه‌تر. سلطه‌جویی و ایجاد رعب با اعمال خشونت، عمر قدرت را کوتاه می‌کند. هرگاه بنا بر واقعیت‌گرایی و دراز کردن زمان زندگی باشد، این قدرت است که می‌باید منحل گردد.

بدین قرار، هرگاه وجدان اخلاقی چرکین باشد و اعضای جامعه را از رابطه مستقیم هدف با زمان و رابطه طول زمان با هدف آگاه نکند و نسبت به پی‌آمدهای رابطه هدف با زمان از راه قدرت هشدار ندهد، چرک‌زدائی از این وجدان و غنی کردن آن، مسئولیتی همگانی است. (۲۳)

۴-۶ گزیدن بعثت و هجرت دائمی، ارزش و کاری در خور انسان مستقل و آزاد و خلاق است (۲۴). بنا بر این اصل، زمان، فرآورده عمل است و نه به عکس. از این رو، صاحب اختیار زمان گشتن و از راه رشد، زمان خویش را ساختن، ارزش اخلاقی برین و کاری در خور انسان مستقل و آزاد و خلاق است. چنین انسانی پیشاروی خود را باز می‌کند و، از راه تولید، زمان حیات خویش را دراز و دراز تر می‌کند.

بدین قرار، ماندن در گذشته و غفلت از این واقعیت که، بدون تصور هدف، بنا بر این آینده، عمل وجود ندارد، ناقص آزادی است. «دم را غنیمت شمردن» یا مطلق کردن حال، اخلاق شایسته مردمسالاری نیست زیرا رابطه برقرار کردن با زمان و مکان از راه ویران شدن و ویران کردن - که در

اصطلاح اقتصادی مصرف خوانده می شود - است. بنا بر قاعده، مصرف گرائی، فعل پذیری و فعل پذیری، فعال مایشاء شناختن اسطوره قدرت و در اعتیاد اطاعت از قدرت، ماندن و ویران شدن و ویران کردن است.

۶-۵. در مردمسالاری شورائی، کاستن از امکاناتی آیندگان ضد ارزش و خلاف اخلاق و افزودن بر امکاناتها و داشته های آیندگان ارزش و عملی اخلاقی است. در جامعه های تولید محور، از دیر باز، «دیگران کاشتند و ما خوردیم ما بکاریم و دیگران بخورند» ارزش اخلاقی بوده است. (۲۵) بنا بر این اصل اخلاقی، هر کس می باید همه روز از خود بپرسد او به جمع و کشور خود چه خدمتی می تواند بکند؟

جامعه ایرانی، دارای پر شمار پند نامه ها است که، در آنها، پیشخور کردن منابع، ضد ارزش و افزودن بر امکاناتی آیندگان، ارزش است. (۲۶) در اخلاق راهنمای اهل قنوت و عیاران و عارفان، پندار و گفتار و کردار نیک از آن رو ستوده است که بیابان زندگی را بهشت زندگی می گرداند، هم برای معاصران و هم برای آیندگان. این اخلاق به انسان روش دائمی کردن حیات را می آموزد: هرگاه تمامی آرزوهای کسی برآورده شود و او هر چه خواهد کند، حد اکثر زمان در اختیار او، یک عمر صد ساله است. با مرگ او، داشته هایش را خواهند برد و خواهند خورد. اما هرگاه پندار و گفتار و کردار نیک را رویه کند، عمر جاوید می جوید (۲۷). بدین قرار، از دیر باز، ربط مستقیم میان عمل و زمان و رابطه های مستقیم و غیر مستقیم میان هدف و زمان، بر اهل خرد آشکار بوده اند.

در زمان ما، پیشخور کردن و مصرف انبوه ارزش شده است. غافل از این که مصرف انبوه تنها با اصالت مطلق بخشیدن به قدرت و به موقع اجتماعی جستن از راه مصرف میسر است. حاصل آن، نه تنها کوتاه شدن عمر منابع موجود در طبیعت بلکه کوتاه شدن عمر طبیعت و ناسازگار شدن محیط زیست با زندگی است.

۶.۶. در رابطه با زمان، چندین ضد ارزش وجود دارند که قدرت گرایان بر پندار و گفتار و کردار انسانها حاکم کرده اند. برای مثال، «نفی گذشته، ساختن حال و آینده است»، و یا، «برای دست یافتن به آینده ای بهتر، می

باید حال خود را قربانی کرد» و یا، «فقر و رنج در این جهان، ضامن رفتن به بهشت در آن جهان است» (۲۸) و یا «چون آینده نامعلوم است، دم را غنیمت شمار.» (۲۹) و یا ... تصویرهای نادرست و ارزش سوز هستند. چرا که پیش از تعیین هدف و تشخیص روش، آینده ای وجود ندارد تا به خاطر آن، زمان حال خود را دوران رنج و مشقت یا خوشی و دم، غنیمت گردانیم. حق این است که هر کس معاد خویش را می سازد. (۳۰) و بدون آینده، عمل و، بنا بر این، «حالی» وجود ندارد تا بتوان آن را غنیمت شمرد. و حق اینست که نفی گذشته نیز ناشدنی است. این تصور دروغ در جامعه های گوناگون تجربه شده است و ناممکن بودنش مسلم گشته است. حاصل تجربه های رژیمهای حاکم بر ایران و ترکیه و روسیه و چین و... وضعیت کنونی آنها است. اما پیش از این تجربه ها نیز ناممکن بودن نفی گذشته مسلم بود. چرا که رشد به نقد گذشته و سرمایه کردن آن میسر می شود. وگرنه، کدام انسان است که بتواند بخش بزرگی از خود را نفی کند؟ در جامعه های زیر سلطه، خالی شدن از فرهنگ خود و پرشدن از فرهنگ جامعه مسلط، ارزش گشت غافل از این که بر فرض که بتوان این محال را ممکن کرد، فرهنگ جامعه مسلط نیز گذشته را در بر می گیرد.

اما وقتی انسان از استقلال و آزادی خویش برخوردار و در راست راه رشد است، اخلاق رشد به او می آموزد که گذشته را نقد و سرمایه کند، نه میان درد و رنج و گرسنگی و نگون روزی های دیگر و آینده که میان رشد توانمندانه و آینده رابطه بر قرار کند.

۶-۷. از آنجا که انسان بر فطرت آفریده شده است و فطرت توحید است (۳۱) و حقوق انسان ذاتی حیات او هستند، وجدان اخلاقی جهانشمول است. در همه جا و همه وقت، وجدان اخلاقی هر انسانی و هر جامعه انسانی به آنها می گوید: انس و دوستی و عشق خوب، و کینه و نفرت و دشمنی بد هستند. نان خوردن از عمل خویش خوب و بار خود را بر دوش دیگری گذاشتن بد، زور گفتن و زور پذیرفتن بد و زور نگفتن و زور گور را از زور گویی بازداشتن خوب است. داد خوب و ستم بد است. وسط بازی و منافق گری بد است. بدین

خاطر که حق و ناحق در عرض یکدیگر نیستند که آدمی یکی را انتخاب کند. هرگاه او حق را انتخاب کند، ناحق را نگریده است و به عکس. پس کسی که میان حق و ناحق، وسط را می گیرد، در حقیقت، قدرت (= زور) را انتخاب کرده است. بنا بر قاعده، وجدان اخلاقی یک جامعه و نیز جامعه جهانی ضعیف و چرکین است وقتی وسط بازی و نفاق پیشگی به رواج است.

یکی از دلایل جهانشمولی وجدان اخلاقی یا آنچه پاره ای اندیشمندان از آن به «اخلاق عام جهانی» تعبیر می کنند، این است که حتی نظریه سازان قدرت نیز از وجدان اخلاقی جهان شمول، برای توجیه ساخته های خود و نیز چرکین کردن این وجدان، استفاده می کنند. توضیح این که آنها کلمه ها را نگاه می دارند و معانی را تغییر می دهند. چون افلاطون و ارسطو که عدالت را ارزش شمردند اما تعریف آن را تغییر دادند (۳۲) و یا چون بیگانه کننده های بیان دین در بیان قدرت در سرزمینهایی مانند ایران که توحید و دیگر اصول راهنمای اسلام را اصول دین می شناسند ولی تعریفهای آنها را بر اساس اراده های معطوف به قدرتشان، تغییر می دهند. این کردارها خود برهان هستند بر وجود وجدان اخلاقی هم نزد نظریه سازان قدرت و بکار بردگان این نظریه ها و هم نزد جمهور انسانها.

بدین قرار، وجدان اخلاقی جهانی وجود دارد. جز این که اعتیاد به اطاعت از قدرت، وجدان اخلاقی یک شخص، یک جامعه و جامعه جهانی را مخدوش می کند. کوشش برای چرک زدائی و افزودن بر مشترکات وجدان اخلاقی جهان، مسئولیتی همگانی است. چنانکه به میزانی که در کشورهای مختلف، برای برخورداری انسانها از حقوق خویش، کوشش می شود، وجدان بر این حقوق همگانی تر و تجاوز به این حقوق وجدان اخلاقی جهانی را متأثر تر می کند. این وجدان وقتی چرک زدائی شده و شفافیت و بیداری و هشیاری کامل خویش را به دست می آورد که انسان و همه آفریده ها از کرامت و حقوق خویش برخوردار و این وجدان، راهبر جهانیان در راست راه رشد در آزادی بگردد.

شرایط بیداری وجدان اخلاقی:

وجدان اخلاقی وقتی بیدار است که انسان را از کرامت خویش و همه آفریده ها (۳۳) آگاه نگاه می دارد. وجدان انسان بر کرامت خویش، وجدان بر این واقعیت است که کرامت او تحقق پیدا می کند به عمل به حقوق خویش و به کار انداختن استعداد های خود در رشد و شناختن کرامت و حقوق همه آفریده ها و دفاع از کرامت و حقوق آنها را دفاع از کرامت و حقوق خود دانستن. (۳۴) و نیز وجدان بر کرامت خود و به تقوی بر این کرامت افزودن، ایجاب می کند که آدمی پندار و گفتار و کردار خویش را با اصول و ارزش های اخلاقی راهنما سازگار کند. در بیان قرآنی به محصول این مبارزه اخلاقی در یک کلمه تقوا اطلاق می شود. البته با مرور آیات حق و تعمق بر دستور موکد و مکرر اتقوا الله (از خدا پرهیز کنید!)، محک های اخلاقی بس ارزشمند زیر به فهم می آیند:

۱. پرهیز باید کرد از کیش شخصیت، خواه خود را نماد قدرت گمان بردن و از خود اسطوره ساختن و خود و دیگران را به کیش شخصیت پرستی خواندن و چه از دیگری اسطوره ساختن و به پرستش او پرداختن. و نیز پرهیز باید کردن از اشکال دیگر این کیش، پرستش نمادهای قدرت که نژاد پرستی، ملت پرستی، قوم پرستی و... هستند، مانند طاغوت منشی و فرعون منشی و جاه طلبی و خود رأیی و تکروری و... (۳۵)

۲. پرهیز باید کرد از دیگری را موظف به خدمتکاری خویش شمردن، مگر آنگاه که به حقوق کسی تجاوز شود و آن کس مستحق جبران باشد. در عین حال، خدمتگزاری به هموعان را ارزش باید دانست.

۳. پرهیز باید کرد از ارزش شمردن قدرت و گرفتار اعتیاد اطاعت از قدرت گشتن و نمادهای قدرت را ستودن و از آنها اطاعت کردن!

۴. پرهیز باید کرد از انحصار طلبی و همه چیز را برای خود خواستن و ارضای خواسته های خود را در محروم کردن دیگری یا دیگران دانستن. و پرهیز باید کرد از ویران کردن دیگری یا دیگران و برتری جستن بر دیگری یا دیگران به زور!

۵. پرهیز باید کرد از دین و باور را دست آویز قدرت طلبی، جاه طلبی، آوازه جوئی کردن!

۶. پرهیز باید کرد از ریاست طلبی و پیشوا و مراد و قطب گشتن از راه نگاهداشتن دیگران در جهل!

۷. پرهیز باید کرد از همراهی با جمعی وقتی ابواب نعمت به روی آن جمع باز است و جدائی از جمع وقتی آن جمع در سختی است! کمال عرفان در اینست که آدمی داشته های خود را داشته های جمع بشناسد. (۳۶)

۸. پرهیز باید کرد از نگفتن حق از بیم پرخاشگری قدرت پرستان و ترس از اینکه نکند با بیان کلمه حقی حیثیتی برای گوینده حق نماند! بر انسان آگاه از کرامت خویش است که بداند هر کس خود خویشتن را می سازد و یا خراب می کند. و گرنه، هیچ کس نمی تواند دیگری را خراب کند. زیرا ناحق نمی تواند حق را ویران کند.

۹. پرهیز باید کرد از چاپلوسی به وقت نیاز و طلب چاپلوسی از دیگری!
۱۰. پرهیز باید کرد از بیماری شیطان در قلمروهای باور (مانند غلو در دین)! (۳۷) و در مقام مقایسه، خود با دیگری و یا مراد خود با دیگری، برای خود گوهر ویژه قائل شدن و در قلمرو سیاسی، خود را نخبه انگاشتن و برای خود بر دیگران ولایت مطلقه قائل شدن.

۱۱. پرهیز باید کرد از بیماری آدم! یعنی اغوا پذیری و وسوسه شدن (۳۸)
۱۲. پرهیز باید کرد از دروغگوئی و دوروئی و نفاق پیشگی و حيله و نیرنگ و فریب! در شمار این جماعتند آنها که قولها و فعلها را موافق دلخواه قدرت توجیه می کنند، آنها که جهل خود را علم می پندارند و جانشین علم می کنند، آنها که بنای هویت و شخصیت خود را بر دروغ می نهند، آنها که با جعل و نشر دروغها، نفاق پیشه می کنند و ترویج نفاق می کنند، آنها که با بیگانه پیوند می جویند و عامل او در درون جمع یا جامعه می شوند، آنها که چون جیوه بی قرارند و هر لحظه جا عوض می کنند، آنها که در تخریب باوری می کوشند که خود بدان گرویده اند، آنها که بنا بر موقع و مصلحت، مبلغ سازشکاری و یا سازش ناپذیری می شوند، آنها که ...

۱۳. پرهیز باید کرد از یأس (۳۹) و سستی و بی تفاوتی و تبلیغ ناتوانی!

۱۴. پرهیز باید کرد از پیمان شکنی! پیمان شکنان آنهاست که با عقیده و باور خود عهد می شکنند، آنهاست که با باور خود، از راه تحریف آن، عهد می شکنند، آنهاست که با از خود بیگانه کردن دین حق در بیان قدرت، با دین و باور حق عهد می شکنند، آنهاست که عهد بر حق خود با دیگری را می شکنند، آنهاست که فرصت طلب و بندگان مقتضیات روز هستند، آنهاست که با دین و باور تجارت می کنند، آنهاست که در حقانیت حق شک القا می کنند و این کار را عذر شکستن پیمان می کنند، آنهاست که...

۱۵. پرهیز باید کرد از جاه و تشخص طلبی، جلوه فروشی، تفرعن، تفاخر و خودستائی با لاف زنی و گزافه گوئی! در شمار جاه و تشخص طلبان و ... هستند کسانی که تخریب دیگران را مایه تشخص خویش می کنند، کسانی که در دیگران و در امور از دید موقعیت موهومی می نگرند که برای خود قائلند و یا می خواهند به دست آورند، کسانی که دائم داشته ها و بسا نداشته هائی را که داشته می انگارند و از خود می دانند را به رخ دیگران می کشند، کسانی که در جلوه فروشی تبذیر می کنند، کسانی که در مقام سخن گفتن، لاف از سخن چو در می زنند اما در مقام عمل، از خشت زنی نیز ناتوانند، کسانی که مدح و ثنا دوستند، کسانی که می خواهند از راه دست انداختن دینی یا مرامی و یا شخصی، تشخص بجویند، کسانی که...

۱۶. پرهیز باید کرد از ردائل اخلاقی چون حسد و بخل و کینه توزی و خشونت گرائی و غیظ و... از شر حاسدان به خداوند می باید پناه برد (۴۰) و از شر بخیلان و کینه توزان نیز که گرفتار خشونت ورزی و غیظند و چون کرم به جان هر صاحب استعدادی می افتند و تا او را خراب نکنند، آرام نمی گیرند. از شر آنها که از سود رساندن به دیگران، رنجور می شوند. بسا چشم سود رساندن کسی به دیگری را نیز ندارند، از شر آنها که کینه شتری و غضب شیطانی و احساس مالکیت نسبت به دیگران را با هم دارند، از شر آنها که به نام دین، کینه و خشونت را ترویج می کنند، از شر آنها که ... به خداوند پناه باید برد.

۱۷. پرهیز باید کرد از عناد و لجاجت و شهوت رانی و بدگمانی و بخت و اقبال گرائی!

۱۸. پرهیز باید کرد از ترس، ترس از شخصیت‌ها، ترس از قدرتمدارها، ترس از مطلقهای ذهنی خود، ترس از اظهار باور خویش و تظاهر به داشتن عقیده‌ای از بیم هو شدن، ترس از ...

۱۹. پرهیز باید کرد از جلوگیری از اظهار اندیشه و دیگر انواع سانسورها، از دست انداختن و به تمسخر گرفتن آنان که نان از سعی خود می‌خورند (۴۱) ، از افترا به قصد از اعتبار انداختن اندیشه و صاحب اندیشه، از ایجاد سابقه ذهنی بد نزد مردم نسبت به اهل حق، از خود یا دیگری را ناچیز کردن، از گم کردن صدای حق در میان قیل و قال دروغ، از مترسک تراشی، از سخن چینی و غیبت، از مکر و فریب و غدر و خیانت در امانت، از ...

۲۰. پرهیز باید کرد از ریاکاری و عذر و بهانه جوئی و تشویق به فحشاء و اسراف و تبذیر!

۲۱. پرهیز باید کرد از جز عیب و نقص ندیدن و بسا حسنها را عیب دیدن و چشم بر روشنائی بستن و همه جا را تاریک تصور کردن! (۴۲)

و هنوز بر انسان عارف بر کرامت خویش است که مقام و منزلت خلیفت الهی را حق خویش بشناسد و خیانت در امانت خداوندی را روا نبیند و خویشتن را به صفات کمال حق متصف کند؛ به صفت استقلال، آزادی، دانائی، توانائی، خودشناسی، پرسشگری، تعقل، حزم، تدبیر، زیبایی، لطافت، بینائی، هشیاری، فرزاتگی، هستی نگری، آزمودگی، فضل پروری، بخشدگی، غفران، مهربانی، رأفت، شفقت، دوستی، عشق ورزی، تألیف قلوب، مروت، راست گوئی، راست کرداری، اخلاص، وثوق، عهد شناسی، امانت داری، معتمد گشتن و اعتماد کردن، ادب، وقار، متانت، روایینی، شکیبائی، حق مداری، قسط، دادگری، دادگستری، ستم ستیزی، خشونت زدائی، ابتکار، ابداع، خلق، صنع، ارجمندی، شرف، پاک دامنی، نیک دلی، نیکوکاری، یاری، روزی رسانی، کفالت، بی نیازی، توانگری، انفاق، ایثار، پوزش، پوزش پذیری، گذشت، شهید و حافظ حق و عشق و... گشتن، قدرشناسی، حق شناسی، سپاسگزاری، ارج گذاری، رشادت، شجاعت، شاد روئی، خرسند زیستی، گشاده دستی، رستگاری، حیا، شرم شناسی، پند پذیری، حساب دانی، حساب رسی، خشنود زیستن، موقع شناسی، دور اندیشی، عاقبت اندیشی، ...

بزرگی جستن از رهگذر فروتنی و بدین خُلقها زندگی فانی را جاودانه کردن. (۴۳)

بدیهی است که این صفتهای ارزشمند که در بالا آمد همگی علاوه بر اینکه اصول و روشهای زیست اخلاقی اند و به مکارم اخلاق معروفند (۴۴) که قرآن می آموزد و رسول اسلام پیام گزار آنها و خود اسوه و آموزگارشان است، اخلاق آزادی اند و بازدارنده عقل اند از غفلت از استقلال و آزادی خویش و اینکه در پی مجاز و خیال و وهم نگردد و آنها را دستمایه ساختن این و آن بیان قدرت نکند. بنابراین، این اخلاق نه تنها به کار تک تک انسانهای آزاد می آید بلکه اعضای جامعه آزاد به حیث یک جامعه تنها زمانی می توانند مدعی داشتن نظام اجتماعی باز و تحول پذیر و سامانه مردمسالاری شورائی باشند که متصف به این اوصاف باشند.

و جامعه ای که راهنمایش بیان آزادی و دارنده این اخلاق و برخوردار از مردمسالاری شورائی است، غنا جسته است به «فرهنگ» استقلال و آزادی، به فرهنگی از رهگذر رشد که، آن به آن، نو به نو می شود و هر روزش گواه «تجدد» است.

مآخذها و توضیحا:

۱. در خور یاد آوری است که در یونان قدیم، demos مردم و kratos مشارکت معنی می دهد. پس دموکراسی را مردم سالاری ترجمه کردن بلحاظی نابجا است. اما از آنجا که فساد با نگاه داشتن کلمه و تغییر معنی آن آغاز شد، کراتس حاکمیت معنی یافت. از آن پس، غافل از این واقعیت که، به قول فیثالی، عدم توافق بدون وجود توافق بر عدم توافق وجود پیدا نمی کند، کثرت آراء و بکار بردن آراء در مبارزه بر سر قدرت، اشتراکها را از یادها می برد و فساد بر فساد می افزاید. از جمله نگاه کنید به

Moses I. Finaley, *Democatie antique et Democratie moderne*

—چاپ پاریس ۱۹۲۶، صفحه های ۴۱ و ۴۲ و ۹۱ تا ۱۰۴ ۱۶۳ تا ۱۶۸

Alain, Idées introductin à la philosophie Platin , Decartes, –
 Hegel, Comte صفحه های ۱۲ تا ۱۶
 انتشارات Claude Mossé, Histoire d'une dé,ocratie, Athènes –
 Seuil صفحه های ۱۰۶ و ۱۰۷
 انتشارات Raymond Aron, Dèlocratie et Totalitarisme –
 Gallimard ، پاریس ۱۹۶۵ ، صفحه های ۱۶۹ تا ۱۸۸
 – John Locke, of civil government دو فصل اول کتاب.
 ، پاریس ۱۹۹۹ انتشارات Flammarion Léo Strauss Eric de
 –Dampierre Monique Nathan ,Droit naturel et Histoire
 Tocqueville, de la – صفحه های ۱۸۱ تا ۱۸۴
 انتشارات Flammarion ، پاریس ۱۹۸۱ ،
 فصلهای ۸ تا ۱۶ جلد دوم
 – – la Democratie Poste , Samel Bowles et Herbert Gi
 انتشارات Devouverte ، پاریس ۱۹۸۸ ، صفحات ۲۷۶ تا ۲۹۰
 ...و –

۲. نگاه کنید به کتاب « جنگ و جهاد در قرآن » نوشته محمد تقی مصباح
 یزدی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول زمستان
 ۱۳۸۲ ، فصل دوم بخصوص صفحه های ۱۳۹ تا ۱۴۸ و نقد این کتاب از
 ابوالحسن بنی صدر

۳. قول پیامبر (ص) است: دین جز محبت نیست.
 ۴. دین عهد با خداوند و نیز عهد انسان با خود و باد دیگری است. از این نظر
 که دین عدل و قسط است و عهد شکستن ستم است، باز دین عهد است. و
 قرآن، نیز، عهد با خدا و حق را دین می داند:
 – قرآن، سوره های بقره، آیه های ۲۷ و ۱۰۰ و ۱۲۵ و ۱۷۷ و انعام آیه ۱۵۲
 و اعراف، آیه ۱۰۲ و انفال، آیه ۵۶ و توبه، آیه های ۱ و ۴ و ۷ و ۷۵ و نحل،
 آیه ۹۱ و یس، آیه ۶۰ و...

۵. نگاه کنید به کتاب «کیش شخصیت» نوشته ابوالحسن بنی صدر، مبحث ششم، صفحات ۲۷۰ تا ۳۰۵

قرآن در آیه ۳۶ سوره نحل، پرستش خداوند را اجتناب از طاغوت می خواند و هدف بعثت پیامبران می شناسد و در آیه ۲۵۶ سوره بقره، راه رشد را از راه غی مشخص می کند. و بنا بر سوره حمد، صراط مستقیم را کسانی در پیش می گیرند که نعمت هدایت خداوندی را جسته اند و در هستی آفریده، تنها یک راه راست وجود دارد و آن عمل به حق است.

۶. قرآن، سوره زخرف آیه های ۳۶ و ۳۷ و ...

۷. آن روز که برابر وعده خداوند تحقق پذیرد (قرآن سوره قصص، آیه ۵)، مستضعفان وارثان زمین و امامان می گردند و استقرار مردم سالاری شورائی تحقق می پذیرد.

۸. دو حدیث از پیامبر (ص): کلکم راع و کلکم مسئول و من اصبح و لم یهتّم بامور المسلمین، فلیس بمسلم و آیه های قرآن که امانت گزاران و عهد شناسان را بهشتیان می شمارد: قرآن، سوره مؤمنون، آیه ۸ و معارج، آیه ۳۲

۹. پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک آموزش زردشت است و حق راست گفتن و بنا بر قرآن، راست شنیدن، حقی از حقوق انسان است. چرا که دروغ پوشاندن حق است و پوشاننده حق ستمکار است. کسی هم که دروغ می شوند و بر آن نمی شود که حقیقت را بداند، ستمکار است. افزون بر این، راست گفتن و راست شنیدن عمل به حقوق است و دروغ گفتن و دروغ شنیدن غفلت از حقوق نگاه کنید به «حق راست گفتن و راست شنیدن» از ابوالحسن بنی صدر، انقلاب اسلامی، شماره ۶۴۹

۱۰. قول علی (ع) که بازگویی از آیه های قرآنی است. از جمله، قرآن، سوره سباء، آیه های ۳۱ تا ۳۴.

۱۱. قرآن، سوره های حج، آیه ۳۰ و فرقان، آیه های ۴ و ۷۲ و مجادله، آیه

۲

۱۲. قرآن، سوره احزاب، آیه ۷۲

۱۳. از درسهایی که بکاربردشان سبب موفقیت می شود، یکی نفس خویش را مکلف دانستن است. از این رو، قرآن، از پیامبر (ص) نیز می خواهد نفس خویش را مکلف بداند: سوره نساء، آیه ۸۴

۱۴ و ۱۵. نگاه کنید به تحقیق ابوالحسن بنی صدر در باره «فکر جمعی جبار» در انقلاب اسلامی شماره های ۶۱۸ و ۶۱۹

۱۶. قول علی (ع) که عمل به آموزش قرآن و این اصل است: چون حق است خداوند می فرماید و نه چون خداوند می فرماید حق است.

۱۷. قرآن، سوره های نساء، آیه ۱۳۵ و نحل، آیه ۷۶ و رحمن، آیه ۹ حدید، آیه ۲۵ و معارج، آیه ۳۳ و طلاق، آیه ۲ و مدثر، آیه ۲ و...

۱۸. نگاه کنید به فصل چهارم کتاب «اصول راهنمای اسلام» نوشته ابوالحسن بنی صدر.

۱۹. بنا بر قرآن، برای انسان، جز سعی او نیست سوره نجم، آیه ۳۹

۲۰. قرآن، سوره سباء آیه های ۳۱ تا ۳۴

۲۱. در «ایجابات مردم سالاری شورائی»، خاطر نشان شد که کمال این سامانه وقتی است که شرکت مردم در اداره جامعه خویش از «سالاری» نیز رها باشد و کسی نسبت به دیگر، مالک به چیزی نباشد. بنابر این، ستم کردن و ستم دیدن از میان بر خیزد (قرآن، سوره یس، آیه ۵۴ تو سوره انفطار، آیه ۱۹ و... این کمال مدیری شورائی را هرگاه الگو کنیم، هدف می باید زمانی را بطلبد که با استقلال و آزادی انسان و رشد او در آزادی و استقلال سازگار باشد.

۲۲. غیر از این که قرآن همه سنتهایی را الغاء می کند که با حقوق ذاتی انسان و حقوق جمعی انسانها و حقوق جانداران و طبیعت سازگار نیستند، اخلاق نامه های ایرانی که بازگو کننده اصل موازنه عدمی هستند، پایبندی به سنتها و عرفها و رسمها و عاداتهای قدرت ساخته را زشت می شمارند. جاویدان خرد که دستورهای اخلاقی دوران پیش از اسلام و بعد از اسلام تا قرن چهارم را در بر می گیرد، خود گواه است بر تمیز دو نوع سنت، سنتی که حق است و سنتی که فرآورده قدرت است. وجدان اخلاقی حکم می کند، دومی رها شود. حتی اگر آن طور که رنه گنون گفته است و سید حسین نصر در «جستجوی امر قدسی» (انتشارات نی، تهران ۱۳۸۵، صفحه

های ۲۵۸ تا ۲۷۵) گفته او را تصدیق و توضیح داده است، سنت «بمعنای حقایق دارای خاستگاه قدسی و منشاء وحیانی» تعریف شود، برداشت از حق که حقیقت انگاشته شود، نمی تواند بی تغییر بماند. از اتفاق، ضرور است که به یمن جریان آزاد اندیشه ها و اطلاع ها و دانش ها، نقد شود.

۲۳. با توجه به چرکین شدن وجدان اخلاقی جامعه به بدآموزی های از نوع «انتخاب میان بد و بدتر»، «ما نه سر پیازیم و نه ته پیاز»، «هر که شد خر، ما می شویم پالان آن»، «تقدم و تسلط مصلحت بر حق»، «خواهی نشوی رسوا هم رنگ جماعت شو» و...، چرک زدائی از وجدان اخلاقی مسئولیتی همگانی است و هر انسانی که بر آن شود، استقلال و آزادی و توانائی خویش را باز یابد، می باید به آن قیام کند.

۲۴. تغییر کن تا تغییر یابی و الگوی تغییر شوی، بسا نیازمند هجرت است. اگر همه انقلابها، در پی هجرت میسر شده اند و مبداء تاریخ مسلمانان مهاجرت پیامبر (ص) است، از این رو است. قرآن، هجرت را ارزش کرده است، بدین خاطر که انسان آزاده نمی باید ستم ببیند و سکوت کند: قرآن، سوره های بقره، آیه ۲۱۸ و آل عمران، آیه ۱۹۵ و نساء، آیه های ۸۹ و ۹۷ و ۱۰۰ و انفال، آیه های ۷۲ و ۷۴ و ۷۵ و توبه، آیه ۲۰ و...

۲۵. پاسخ باغبان پیری که درخت گردو می کاشت به انوشیروان، ترجمان فرهنگ رشد و این اصل اخلاقی بس ارجمند است: آدمی می باید همواره از خود بپرسد: او برای جمع و جامعه خود چه می کند. حکیم فردوسی می سراید:

زهر بر و بیم و فرزند خویش، زن و کودک و خرد و پیوند خویش
همه سر به سر تن به کشتن دهیم از آن به کشور به دشمن دهیم.
۲۶. بحران کنونی اقتصاد و آلودگی محیط زیست، در بخشی بزرگ نتیجه پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده است. در این باره، از جمله رجوع کنید به کتاب اقتصاد توحیدی نوشته ابوالحسن بنی صدر
۲۷. سخن از بوذرجمهر حکیم است. نگاه کنید به جاویدان خرد، چاپ دو، تهران ۱۳۷۴، صفحه های ۵۳ و ۵۴

۲۸. آموزش دینی وقتی دین در بیان قدرت از خود بیگانه می شود، خلاف قول قرآن می شود که فرمود: خداوند برای انسان یسر خواسته است و نه عسر، قرآن، سوره بقره، آیه ۱۸۵

۲۹. جبری ها اغلب بر این نظر هستند که گذشته گذشته و آینده نیامده و نمی دانیم بر ما چه خواهد رفت، پس «دم را غنیمت شمار». نوعی دیالکتیکی جبر وقوع آینده معینی را قطعی می شمارد و انسان را محکوم به سرنوشتی محتوم می کند. ولو بر همسو شدن با جریان تاریخ تأکید می کند، اما غافل است که مبلغ «دم را غنیمت شمار» می شود. چرا که وقتی جبر تاریخ اختیاری برای انسان نمی گذارد، چرا می باید بفکر آینده بود و دم را غنیمت شمرد؟ اثر این جبر آموزی در نپائیدن رژیمهای کمونیستی چه اندازه بوده است؟

۳۰. قول پیامبر است که بهشت زمینی بیش نیست که با هر کردار نیکوی امروز، درختی در آن کاشته می شود.

۳۱. بنا بر قرآن، سوره روم، آیه ۳۰، انسان بر فطرت خدائی آفریده شده است و قول نیکوی امام حسین (ع) است این قول: فطرت توحید است.

۳۲. نگاه کنید به کتاب جامعه باز و دشمنانش، نوشته ک.ر. پوپر، ترجمه علی اصغر مهاجر، نشر شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۶۴، جلد اول، فصل ششم، عدالت استعبادی

۳۳. بنا بر قرآن، سوره های اسراء آیه ۷۰ و شعرا آیه ۷ و لقمان آیه ۱۰ همه آفریده ها را کرامتمند آفریده است. وجدان اخلاقی کارش اینست که انسان را از این کرامت آگاه کند و پندار و گفتار و کردار ناسازگار با این کرامت را بر نتابد.

۳۴. قرآن، سوره فرقان آیه ۲۵

۳۵. نگاه کنید به مبحث چهارم کتاب کیش شخصیت نوشته ابوالحسن بنی صدر

۳۶. قول پیامبر (ص) و تعریف او از درویش. پرسش و پاسخهای درویشان با پیامبر (ص) در صفحه های ۱۰۵ و ۱۰۶ کتاب اصول راهنمای اسلام نوشته ابوالحسن بنی صدر آمده است.

۳۷. قرآن غلو در دین را ممنوع می کند: سوره های نساء، آیه ۱۷۱ و مائده، آیه ۷۷
۳۸. قرآن، سوره ناس و...
۳۹. بنا بر قرآن، سوره یوسف، آیه ۸۷، یأس از خدا روش کافران است.
۴۰. قرآن، سوره فلق
۴۱. قرآن، سوره های توبه، آیه های ۷۹ و ۸۰
۴۲. برای تفصیل همچنان نگاه کنید به مبحث چهارم کیش شخصیت.
۴۳. به آیه های مرجع پرهیز کردنی ها، در کتاب کیش شخصیت، رجوع داده شده اند.
۴۴. پیامبر (ص) هدف بعثت خویش را مکارم اخلاق دانسته است.

شماره ۷۱۳-۱۵ دی ۱۳۸۷

پرسشها از حسن رضائی و پاسخها از ابوالحسن بنی صدر
قرآن در اندیشه موازنه عدمی - بخش ۲۰

فرهنگ آزادی

وجود «فرهنگ آزادی» فرآورده فعالیت‌های انسانها، در استقلال و آزادی، با بکار انداختن استعداد ابتکار و ابداع و خلق، همراه با کار دیگر استعدادهای است که در جریان رشد، نوبه نو می شود. انسان موجودی است که می سازد و یا ویران می کند. وقتی می سازد و در ساخته خود می زید و ساخته را نو

می کند و بدان ساخته های جدید می افزاید، فرهنگ آزادی را می سازد و در آن زندگی می کند. و چون ویران می کند و ویرانی بر ویرانی می افزاید، در ضد فرهنگ قدرت است که، چگونه مردن خویش را تدارک می کند. بدین قرار، فرهنگ آزادی، هم دست آورد مدیریت زندگی فردی و جمعی در استقلال و آزادی و رشد پایدار است و هم بدون آن، این زندگی میسر نمی شود. در شاهنامه، فرهنگ به جان آدمی دانش و آرایش می بخشد:

که فرهنگ آرایش جان بود
ز گوهر سخن گفتن آسان بود

واقعیت اینست که جامعه ها، مجموعه ای از فرهنگ و ضد فرهنگ می سازند و در آن می زیند. میزان استقلال و آزادی انسان و رشد او در هر جامعه را می توان از نسبت فرهنگ به ضد فرهنگ در آن جامعه معلوم ساخت. پادگیری استبداد در هر فضایی نیازمند ضد فرهنگ قدرت است و در برابر، ولایت جمهور مردم به فرهنگ آزادی نیاز دارد. شرکت همگان در اداره جامعه خویش، در راست راه رشد، نیاز به ابداع و ابتکار و خلق دارد و این تنها فرهنگ آزادی است که فرهنگ ابتکار و ابداع و خلق است. زیرا چنین مدیریتی برای بکار انداختن نیروهای محرکه در زندگی، نیاز به ابتکار و ابداع و خلق دائم دارد. وگرنه، این نیروها تغییر جهت می دهند و در ویرانگری و مرگ بکار می افتند. هرگاه نیروهای محرکه یک جامعه در ویرانگری و مرگ بکار افتاده باشند، در واقع باید گفت در آن جامعه تحولی فرهنگی رخ داده است که بدان، ضد فرهنگ قدرت، جایگزین فرهنگ آزادی گشته است.

نسبت فرهنگ آزادی به ضد فرهنگ قدرت:

هر هستی مندی فرهنگ مند نیز هست. چرا که فرهنگ ره آورد فعالیت های حیاتی یک هستی مند است. هر هستی مندی وقتی به حقوق ذاتی خویش عمل می کند، فعالیت حیاتی انجام می دهد. بنا بر تعریف فوق، بدین فعالیت، فرهنگ خویش را می سازد زیرا هستی او، همانا مجموعه توانائی ها و استعداد های اوست. بر این اساس، میان فرهنگ آزادی که از حقیقت هستی

سرچشمه می گیرد و ضد فرهنگ قدرت ناپکسانی ها و بسا تضادهای زیر،
قابل تمیز هستند:

۱. فرهنگ آزادی ترجمان موازنه عدمی و توحید است همانطور که ضد فرهنگ قدرت بیانگر ثنویت و شرک است. (۱) به سخن دیگر، در فرهنگ آزادی، عناصر واجد زور وجود ندارند و در برابر، در ضد فرهنگ قدرت همه روابط و مناسبات باردار زورند و در آن، عناصر فاقد زور وجود ندارند. از این جا نسبت فرهنگ آزادی به ضد فرهنگ قدرت در هر جامعه، با شاخصهای زیر قابل اندازه گیری است:

الف) زیندگی جامعه و بسا طول حیات آن.

ب) میزان بکار رفتن نیروهای محرکه در رشد و اندازه بکار رفتن آنها در ویرانگری. بنا بر این،

ج) میزان رشد جامعه و اعضای آن و بسا شتاب آهنگ رشد آن و در آینده های نزدیک و دور. در نتیجه،

د) میزان مشارکت جمهور مردم در مدیریت جامعه و وطن خویش و بسا میزان مشارکت آنها در مدیریت زندگی جامعه جهانی.

۲. بر ساخته ها را مطلق کردن و بدانها سنت و یا هر نام دیگر نهادن و فعالیت حیاتی را در تکرار آنها فرو کاستن، جز از رهگذر ویران کردن نیروهای محرکه ممکن نیست. هر کس به خود زحمت تجربه کردن را بدهد، در می یابد که وضعیتی را ایجاد کردن و آن را تکرار کردن، یک زمان کوتاه از زندگی را تکرار کردن بیش نیست. این کار، عمر انسان را بسیار کوتاه می کند و تواناییهای شخص را به ناتوانایی بر می گرداند و به استعدادهایش سمت و سوی ویرانگرانه می بخشد. بدین تجربه، شخص از قاعده اول زندگی در فرهنگ آزادی آگاه می شود:

فرهنگ آزادی فرهنگ زندگی در نو به نو شدن است. زیرا هر ابتکاری میل به کمال دارد و به ابتکار یا ابتکارهای جدید ره می برد. از این رو، فرهنگ آزادی مجموعه ابداع ها و ابتکارها و خلقهای جدید است. همانگونه

که ما به یافته های جدید علم می گوئیم و به دانسته های پیشین معلومات، در جامعه نیز فرهنگ، در معنای دانش و آرایش جان، زمانی فرهنگ آزادی است که جامعه باردار ابتکارها و ابداع ها و خلقهای جدید باشد و نه مقلد و مکرر دستاوردهای گذشته. نسبت نوزاییها به زاییده های پیشین، باروری یک فرهنگ را بدست می دهد.

در اینجا اما این پرسش محل پیدا می کند که با این توصیف، آیا باید ابتکارها و ابداعها و خلقهای پیشین را بدور انداخت؟ هر انسانی که فرهنگ آزادی می سازد و در فرهنگ آزادی می زید، پاسخ این پرسش را می داند و می داند تا کجا نوع پاسخ به این پرسش تعیین کننده است: فرهنگ آزادی فرهنگ تکامل دائمی دست آوردها است. رها کردن ساخته ها، سازندگی را ناممکن می کند و فرهنگ آزادی را عقیم و ضد فرهنگ قدرت را بارور می گرداند. در حقیقت، هر ساخته ای حیاتمند می شود و این بر انسان است که آن را به حال خود رها نکند و رشد خود را تکامل ساخته های خود بداند. از این رو، در ساخته خود درجا نزدن، به معنای رها کردن آن نیست، به معنای کامل کردن آنست. اما آیا اگر آدمی بخواهد ساخته خود را کامل کند، ابداع و ابتکار و خلق او در رفع نقصها از ساخته خود ناچیز نمی شود؟ نه. زیرا بدون ابتکارها و ابداع ها و خلقهای جدید، رفع نقص از هیچیک از ساخته های پیشین میسر نمی شود. بدین سان، در جامعه آزاد، ابداعها و ابتکارها و خلقها تکامل می جویند وقتی ابتکارها و ابداعها و خلقهای جدید امکان تکامل آنها را فراهم می آورند. هرگاه نظام اجتماعی به طور کامل باز و تحول پذیر باشد، وطن اجتماعی انسان جامع می شود. بدین قرار، فرهنگ جامعه وقتی عقیم می شود که در ساخته های پیشین زندگی می کند و یا آنها را به حال خود رها می کند. تکرار کنیم که چنین جامعه ای عمر خود را بسیار کوتاه می کند و در هر یک از این دو وضعیت، باروری فرهنگی خود را از دست می دهد:

در جامعه بسته، فرهنگ آزادی عقیم گشته و ضد فرهنگ قدرت بارور می شود. (۲)

۳. پندار و گفتار و کردار تناقض آمیز، گویای اغتشاش فرهنگی است، به این معنا که فرهنگ و ضد فرهنگ در هم آمیخته شده و سازنده هویت انسان گشته اند. برای روشن شدن این نکته اساسی نیازی نیست بحث را در عمق ببریم. در همین کارهای روزانه، برای مثال، غذا خوردن، نیز می توان دقیق شد و دید تا چه میزان فرهنگ و ضد فرهنگ به هم آمیخته شده اند: بنا بر قانون طبیعت، نوع و میزان فعالیتهای آدمی، نوع و اندازه غذای او را تعیین می کنند. اما تغذیه می تواند به فعالیتی تخریبی نیز تبدیل شده یا به خدمت چنین فعالیتهایی درآید و از بداقبالی انسان، چه زود هم درمی آید. خوراکیها و آشامیدنیهای زیان آور برای تن و روان آدمی، همگی فرآورده های ضد فرهنگ هستند. پس هر اندازه سودمندی تغذیه، در معنای کمک آن به تداوم سالم حیات بیشتر و زیانمندی آن کمتر باشد، انسان با فرهنگ تر است. حال بر اساس همین مثال ساده، می توانیم مقدار زوری را اندازه بگیریم که هر عضو جامعه، در خواب و بیداری، در خانه و در کار، در ذهن و در پندار و در گفتار و کردار بکار می برد، و بر این مبنا، برخورداری او از فرهنگ آزادی را نیز اندازه گرفته و به امری مهم پی ببریم که؛ قدرت از تضاد (= رابطه قوا) پدید می آید و به ضرورت، متناقض است. چرا که مخلوطی از واقعیت و مجاز است. از این رو، هر انسان بنا بر سازگاریهایش با حق و ناسازگاریهایش با ناحق، به موجودی فرهنگی تر یا ضد فرهنگی تر بدل می شود. فرهنگی تر می شود وقتی پندار و گفتار و کردار او کمتر تناقض آمیز و توانائی همکاریش با کسانی که فرهنگشان فرهنگ آزادی است، بیشتر باشد. از این جا، در هر جامعه، هر زمان، تضادها بر توحیدها غلبه کنند و تناقضهای موجود در باورها (بیان های راهنما) رو به افزایش گذارند، غلبه ضد فرهنگ قدرت بر فرهنگ آزادی قطعی گشته و میزان تخریب نیروهای محرکه به حد اکثر رسیده است. از این دیدگاه که بنگری، وضعیت ایران را از واقعه گروگانگیری سال ۵۸ بدین سو، سخت نگرانی آور می یابی.

۴. «کشتن یک تن، کشتن تمامی انسانها است و زنده کردن یک تن، زنده کردن تمامی انسانها است» (۳) معنی واقعی خود را وقتی پیدا می کند که از دیدگاه فرهنگ آزادی، فرهنگ انسانی است که زندگی می بخشد و ضد فرهنگ قدرت، زندگی می ستاند. بدین قرار، فرهنگ آزادی تنها حق زندگی را بجا آوردن نیست، زندگی بخشیدن نیز هست. زندگی بخشیدن در قلمروهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و در رابطه انسان با طبیعت، انسان را به نقش و مسئولیتی بر می انگیزد که در جامعه ها از یادها رفته اند. حال آنکه بدون زندگی بخشیدن، زندگی ادامه دانی نیز نمی شود. به اهمیت این ویژگی فرهنگ آزادی، انسان امروز بسا باید بیشتر پی ببرد چرا که محیط زیست او در خطر جدی است و زمان به زمان، بر شمار جانداران و گیاهانی که در معرض نابودی قرار می گیرند، افزوده می شود و با این همه نشانه، بشر گویی هنوز باور ندارد که محیط زیست به همان میزان که می میرد، می میراند.

پس در هر جامعه، میزان حیات محیط زیست گویای توان ادامه حیات آن جامعه در رشد، رشد در استقلال و آزادی است. از این دیدگاه به جامعه امروز که بنگریم، وضعیت را بیشتر از آنچه تصور کردنی باشد، نگرانی آور می یابیم: جنگلها ویران می شوند، مزرعه ها رها می شوند، تولید، محور نیست بلکه مصرف، محور است، «زندگی از راه تخریب» روش همگانی می شود و در تمامی عرصه های زندگی، قدرت (= زور) «فصل الخطاب» است. نتیجه اینست:

۵. آدمی از رهگذر ابتکار و ابداع و خلق، هویت می جوید، و فرهنگ آزادی چون زلال است هویتی که به انسان می بخشد، تا بخواهی شفاف است. هویتی که این فرهنگ به انسان می بخشد، خالی از اغتشاش است و از رهگذر توان بر توان افزودن، غنا و شفافیت می جوید. (۴)

بدین قرار، به میزانی که هویت آدمی مبهم، تیره و گریزان از روشنائی است، او سازنده ضد فرهنگ قدرت و گرفتار اغتشاش فزاینده در هویت

خویش است. در جهان امروز، که «بحران هویت» یک بحران جهانی است، شفاف کردن فعالیتها در تمامی ابعاد زندگی فردی و جمعی را به فردا نمی توان بازگذاشت. فردا بسیار دیر است. اما شفاف کردن فعالیتها به قصد شفاف و خالی از اغتشاش و تناقض و تضاد کردن هویتها، به نوبه خود نیاز به هر چه گسترده تر کردن عرصه لاکراه و تنگ و تنگ تر کردن قلمرو اکراه دارد. هرگاه از این دیدگاه در اصل «در دین اکراه نیست» بنگریم، بزرگی خطری که انسان را، در هویت یابی اش، تهدید می کند، نیک در می یابیم: (۵)

۱/۵. هر کس و هر گروه به واسطه رابطه ای که با دیگری برقرار می کند، از رهگذر دوستی تا رقابت و از رقابت تا تضاد، به خود هویت می بخشد. فرو رفتن رابطه ها و زندگیها در تاریکی، ناشی از بیشتر شدن رابطه های قوا و کمتر شدن رابطه های آزاد در زندگی است و این به عامل مهم اغتشاش هویت در جامعه های امروز تبدیل شده است. در بند ششم همین مقاله، این واقعیت که ضد فرهنگ قدرت چگونه باعث می شود هویت یک شخص یا گروه عاریتی شود، توضیح می یابد. در این جا، خاطر نشان می شود که چون رابطه های قوا در تغییر هستند، هویتهای ناشی از آنها ناگزیر مبهم و مشوش می شوند.

۲/۵. در روابط قوا، به لحاظ میل قدرت به برخورد افزودن و تمرکز، مصرف محور زندگی می شود و این امکان که آدمی از راه ابتکار و ابداع و خلق هویت بجوید، روز به روز، کمتر می شود. اما به خود هویت دادن از راه مصرف، هویت جوئی از راه تخریب است. و این هویت نمی تواند مبهم و مشوش نباشد.

۶. هویت جستن از راه ابتکار و ابداع و خلق و این اصل که «من با شخصیت و حقوقمندم چون همه انسانها دارای شخصیت و حقوق مند هستند» برخاسته از باور به استقلال و آزادی است. اما اینگونه هویت جوئی ها که من آنم که غیر از دیگری ام، دشمن دیگری ام، مسلط بر دیگری ام، زیر سلطه دیگری ام و... برخاسته از ضد فرهنگ قدرتنند. در جهان امروز، بیش از پیش، انسانها، گروههای اجتماعی و جامعه ها، به خود در رابطه با دیگری، گروه دیگری،

جامعه دیگری هویت می دهند. ناسیونالیسم سلطه گر، و همه آن بیانهای دینی ای که هویت جوئی از رهگذر بیگانگی جستن با دیگری را توجیه و بسا واجب می کنند و آن دسته از سنتها و عرف و عادتها که کارکردشان تولید حصارهای بلند بر گرداگرد هویت آدمی و زندانی شدن او در گذشته است کار را به جایی کشانده اند که، در جامعه ها، راههای دوستی، غنای متقابل فرهنگها از یکدیگر یا بسته شده اند و یا تنگ و صعب العبور گشته اند.

بدین قرار، فرهنگ حاصل عمل و کنشگری و هویت نیز فرآورده عمل و کنشگری است (۶) و ضد فرهنگ حاصل قیاس است. (۷). شیطان قیاس کرد و رانده شد، آدم قیاس کرد و رانده شد (۸).

با وجود همه هشدارهای ارزشی، در بسیاری از جوامع نقش عمل در هویت جستن از راه رشد، کم و نقش قیاس در هویت یابی زیاد می شود. نسبت عمل به قیاس، نشانگر نسبت فرهنگ به ضد فرهنگ در سطح یک انسان و در سطح یک جامعه است. ویژگی جامعه های زیر سلطه اینست که خود را با مسلط قیاس می کنند و گمان می برند از راه اخذ «تمدن فرنگی» می توانند چون سلطه گر شوند (۹)، اما نتیجه این می شود که کمتر تولید می کنند و بیشتر مصرف کننده فرآورده های جامعه مسلط می شوند. این گونه جوامع، گرفتار اغتشاش هویت و نازائی و سپس تلاشی فرهنگی می شوند. (۱۰) هر زمان که انسان از قیاس گویای رابطه قوا باز ایستاد، و دین مندی، باورمندی، حقوق مندی، استقلال و آزادی خویش را در ابتکار و ابداع و خلق خویش، تعریف کند، از ضد فرهنگ آزاد گشته و فرهنگ آزادی جسته است.

۷. از زمانی که راه و روشی برای «گفت و شنود فرهنگها» بر اساس جدا کردن حساب فرهنگ از ضد فرهنگ، یعنی مجموعه فرآورده های قدرت (= زور)، از سوی خط استقلال و آزادی ایران پیشنهاد شد (۱۱) تا امروز تحقیق در باره فرهنگ و کار در قلمرو رابطه فرهنگها با یکدیگر، ادامه یافته است. فشرده این تحقیق در دو نکته زیر می آید:

۱/۷. فرهنگ آزادی همه مکانی و همه زمانی است و سانسورها نمی توانند مانع از آن شوند که جهان را فرا گیرد. چرا که در تولید عناصر این فرهنگ،

زور نقش ندارد. چنانکه دانشی که آدمی بدان دست می یابد، خود خویشتن را بر جهانیان می نمایاند. بیان آزادی نیز جهان را فرا می گیرد به زودی، اگر حصارهای سانسور نباشند. و با تأخیر، هرگاه این دیوارها هرچه با پهنای وسیعتر و ارتفاع بلند تر باشند. از این رو است که بدترین نوع سانسور، از خود بیگانه کردن بیان آزادی در بیان قدرت است. بنا براین، کارساز ترین روش، باز جستن بیان آزادی و جستجو برای یافتن کارآمدترین شیوه ها برای شکستن دیوارهای سانسور است.

۲/۷. ضد فرهنگ قدرت، چون حاصل ابتکار و ابداع و خلق نیست (که در بند ۸ توضیح داده می شود چرا فرآورده ابتکار و ابداع و خلق نیست) جز از راه روابط قوا و زور از یک جامعه به جامعه دیگر انتقال نمی یابد. نتیجه این که نسبت فرهنگ به ضد فرهنگ را نسبت قابل انتشارها بدون نیاز به زور و انتشاردانی ها به زور، به دست می دهد. در حقیقت، به زور می باید مانع از انتشار عناصر فرهنگ آزادی شد. حال آنکه به زور می باید عناصر ضد فرهنگ را انتشار داد. (۱۲) در حالی که در جوامع بسته هم هزینه های هنگفت مالی به عمل می آیند و هم انواع خشونتها بکار میروند تا فرهنگ آزادی منتشر نشود. امروز، می بینیم که بحث از ممنوع کردن آلوده کننده های محیط زیست، منع تجاوزها به حقوق انسان و اعمال ناسازگار با کرامت انسان و مبارزه با سلاحهای کشتار جمعی، موضوع اجتماعهای داوطلبانه مردم جهان در سطح جهان شده اند.

۸. عناصر ضد فرهنگ، فرآورده ابتکار و ابداع و خلق نیستند بدین خاطر که عقل قدرتمدار نمی تواند چیزی را خلق کند. عقل وقتی از آزادی خویش غافل نیست استعدادهایش را بکار می اندازد و بر ابتکار و ابداع و خلق توانا می شود. اما وقتی از آزادی خویش غافل است، از کار طبیعی خود باز می ماند. برای مثال، هیچ جنایتکاری را نمی توان یافت که جنایت او فرآورده عقل خلاق او باشد. کار او تنها محدود به اینست که ابتکارها و ابداع ها و خلقها را، حتی اگر خود کرده باشد، در جنایتی که می خواهد مرتکب شود، بکار می گیرد. توضیح این که ابتکار و ابداع و خلق یک کار، کار عقل آزاد

است و بکار بردن آنها به مثابه ابزار، چیز دیگری است که از عهده عقل قدرتمدار و بنا بر این توجیه گر، بر می آید. چنانکه اسلحه ها فرآورده دو نوع کار هستند: کار یافتن دانش - ریاضی و شیمی و فیزیک و زیست شناسی و... - و کار استفاده از این دانش در تولید سلاحها. کار دوم، کار خلاقانه ای نیست، بلکه نوعی ابزارانگاری است که کار عقل توجیه گر است. جامعه های امروز، بخصوص در جامعه های دارای اقتصاد مصرف محور، با دو واقعیت رو برویند:

نخستین واقعیت اینکه در جامعه های دارای موقعیت مسلط، مراکز ابتکار و ابداع و خلق محدود تر می شوند. زیرا بخش اعظم جامعه به جای تشریک مساعی در خلق و ابتکار، محصولات آن مراکز را اغلب نیز کور کورانه مصرف می کنند. محور شدن مصرف، سبب می شود که فرآورده های ابتکارها و ابداع ها و خلقها، در مصرف، بنا بر این، در ویرانگری، بکار روند. آلودگی محیط زیست و فزونی مصرف بر تولید و تشدید نابرابریها و تبعیضها و از میان بردن امکانهای زیست نسلهای آینده را عقلهای قدرتمدار توجیه می کنند. حتی در همین وضعیت بحران اقتصادی که جهان را فرا گرفته است، «رهبران جهان» به این فکر نمی افتند که بحران را برای ایجاد تغییرهای اساسی (۱۳) مغتنم بشمارند. این رهبران به جای رها شدن از ضد فرهنگ قدرت و بازجستن فرهنگ آزادی، به منظور بیرون بردن سرمایه داری از تنگنا، آسباب مصرف بیشتر در جامعه را فراهم می آورند.

دومین واقعیت این است که در جامعه های در موقعیت زیر سلطه، مصرف فرآورده های جامعه مسلط، جایی برای ابتکار و ابداع و خلق باقی نمی گذارد. به قول فانون (۱۴) زیر سلطه از سلطه گر، میمون وار تقلید می کند. حتی وقتی می خواهد اقتصادی همتای اقتصاد جامعه سلطه گر بجوید، همان راه و روش جامعه مسلط را بکار می برد بی آنکه غلطهای آن را تصحیح کند. چنانکه آسیا دارد مرکز ثقل اقتصاد جهان می شود اما چون همان راه و روش غرب را در پیش گرفته است، جز بر ابعاد مصرف نمی افزاید.

بدین قرار، در جامعه ای که اندیشه های راهنمایش تنها بکار توجیه می آیند، و به وسیله آنها، انواع مصرف ها، ولو ویرانگر ترین آنها، توجیه پیدا می

کنند، و در این فضایی که عقلا از آزادی خویش غافل و تنبل و توجیه گر می شوند، نتیجه این می شود که قدرت در اشکال گوناگونش فرمانروائی می جوید. و در چنین جوامعی توجیه گری بر ابتکار و ابداع و خلق غلبه می جوید. از این جا، بنا بر قاعده، نسبت توجیه به ابتکار و ابداع و خلق، نسبت ضد فرهنگ قدرت به فرهنگ آزادی را معلوم می کند. بیشتر از این، وجود هر یک از دو حالت بر خود افزودن و یا از خود کاستن در جامعه، حکایت از واقعیتی می کنند: اولی حاکی از پیشی گرفتن ابتکار و ابداع و خلق نزد آدمیان و دومی از سبقت گرفتن توجیه گری حکایت می کنند.

۹. فرهنگ آزادی، فرهنگ رابطه های آزاد میان واقعیتها، رابطه های آزاد انسانها با یکدیگر و پدیده های هستی است. ضد فرهنگ قدرت فرآورده رابطه انسانها با مجاز و رابطه غیر مستقیم آنها با واقعیت است. بدین قرار، وجود انواع مجازها، خرافه ها، فکرهای جمعی جبار، دروغها که در این زمان «ضد اطلاعات» خوانده می شوند، بیانهای قدرت که بخش بزرگی از آنها را مجازها تشکیل می دهند، نظریه هائی که علم الیقین انگاشته می شوند و جبار عقل انسانها می شوند و بالاخره همه جبرهایی که انسان را از استقلال و آزادی و حقوق خویش غافل می کنند، همه و همه، نشانه قوت گرفتن ضد فرهنگ هستند.

بر این اساس می توان نتیجه گرفت که نسبت فرهنگ آزادی به ضد فرهنگ قدرت را نسبت واقعیت گرائی به مجاز گرائی در هر جامعه بدست می دهد. و:

الف) فرهنگ آزادی فرآورده رابطه مستقیم انسان با واقعیت است. انسان فرهیخته کسی است که با خودشناسی آغاز می کند و با ایجاد رابطه مستقیم با واقعیتها (۱۵) استعدادهای خویش را بکار می اندازد و بر ابتکار و ابداع و خلق توانا می شود. هر کس تجربه کند، به تجربه در می یابد که بدون رابطه مستقیم با واقعیتها، ابتکار و ابداع و خلق ناممکن است.

ب) ضد فرهنگ قدرت حاصل رابطه نامستقیم و بسا قطع رابطه با واقعیتها است. برای مثال، انسانی که، در خود، همچون یک اسطوره، یا یک شخصیت اسطوره شده، یا این و آن نماد قدرت می نگرد و یا بطور عام، در واقعیتها از

دید قدرت و قدرتمداری می نگرد، عقل خود را به دستگاه مجاز ساز بدل می کند. چنانکه عقل آن انسان نگون بختی که از دید ولایت مطلقه بر جان و مال و ناموس مردم، در خود و مردم می نگرد، در بست بنده زور و از ابتکار و ابداع و خلق ناتوان می شود. هر کس دورانیهای زندگی جباران خودکامه، پیش و پس از یافتن مقام ولایت مطلقه را با یکدیگر مقایسه کند، در می یابد که دوران ولایت مطلقه آنان، خالی از هر ابتکار و ابداع و خلقی است. جالب اینجاست که خود آنان نیز در آنجاها که فرصت درددل پیدا کنند به این واقعیت اعتراف می کنند. زیرا این دوران دوران ترک فرهنگ آزادی و فرورفتن در ظلمات ضد فرهنگ قدرت است. (۱۶) در اثر قطع رابطه مستقیم جباران با واقعیت، آنان به تدریج بر جباریت خود می افزایند و در پایان، دنیای آنها، دنیائی مجازی محض می گردد.

ج) دنیای مجازی سازی، در این عصر، دو شکل جدید جسته است:

- واقعیت را همان سان که هست باید پذیرفت. برای مثال می گویند: سلاحها و دیگر فرآورده های ویرانگر واقعیتها هستند و می باید آنها را همان سان که هست پذیرفت. پر رواج ترین دروغها، موضوع رمانها و فیلم ها، اینست: «هر کس را همان سان که هست می باید پذیرفت». در سیاست نیز «سیاست واقع بین»، رابطه نه بر اساس حقوقی که بر پایه منافع است. لذا، با استبدادی ترین و فاسد ترین و خائن ترین رژیمها می توان رابطه دوستانه داشت وقتی «منافع» بهتر تأمین می شود. اما حق اینست که گرچه سلاحها و ویرانگرهای دیگر، بمثابه ساخته، واقعیت دارند، گرچه شخصیت انسان قدرتمدار که مدعی میگوید او را همانطور که هست باید پذیرفت، فرآورده آموزش و پرورش است که دیده است، اما موضوع پذیرفتن و یا نپذیرفتن اینگونه واقعیتها نیستند. موضوع پذیرفتن یا نپذیرفتن اندیشه های راهنمائی هستند که در ساختن این واقعیتها، راهنما هستند. بدین سان، کوشش در پیشنهاد بیان آزادی و راهنما گرداندن آن می تواند انسانها را از قدرتمداری رها کند و آنها را از تولید و مصرف ویرانگرها باز دارد. چنانکه با تغییر بیان قدرت به بیان آزادی، خود را از قدرتمداری آزاد کنند.

● القاء کردن به انسانهای عضو یک جامعه که بهترین زندگی ها را دارند و زندگی آنها از زندگی همه انسانها در جامعه های دیگر بهتر است و... تبلیغ رایج در جامعه های مسلط و «در مقایسه با کشورهای هم سطح خود، ما از همه بهتر زندگی می کنیم» تبلیغ در جامعه های زیر سلطه است. بدیهی است بدون از ارزش انداختن « بنی آدم اعضای یکدیگرند» و بی قدر کردن ارزشهای دیگر، بخصوص بدون قطع رابطه مستقیم انسان با واقعیت و بدون ناچیز کردن زندگی در مصرف، ممکن نیست برای انسان ها از این گونه دنیاها مجازی ساخت و در آن، زندانشان کرد.

بدین سان، در هر جامعه، نسبت رابطه انسان با واقعیت و اینکه چه اندازه مستقیم است و چه اندازه غیرمستقیم، اندازه استقلال و آزادی و مشارکت اعضای آن جامعه را در اداره امور آن جامعه و نسبت شکوفائی فرهنگ آزادی و به همان میزان پژمردگی ضد فرهنگ قدرت را بدست می دهد.

۱۰. استعداد ابداع و ابتکار و خلق، تنها استعداد انسان نیست، بلکه این استعداد همراه با استعدادهای دیگر فعال می شود. توضیح اینکه فرهنگ آزادی، در بردارنده بیان آزادی راهنمای سیاست و اقتصاد در خدمت انسان مستقل و آزاد، و در بر گیرنده دانشها و فنون و هنرها - به معنای بیرون رفتن از دایره ممکن و گشودن افق های جدید به روی انسان - است. این فرهنگ شامل انس اجتماعی است به این معنا که همه فرآورده های آن در ایجاد رابطه دوستی و عشق بکار می روند؛ شامل آموزش و پرورش و امکاناتی اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی رشد است؛ در بردارنده تمام کارکردهای حقوق معنوی و حقوق مادی انسان و حقوق جمعی انسانها و حقوق طبیعت و حقوق وضعی ای است که خود آنها نیز بیانگر حقوق ذاتی اند و شامل زنده کردن طبیعت و جانداران و انسانها از راه ابداع و ابتکار و خلق های نو به نو شونده است. و این فرهنگ، با در بر گرفتن وجدانهای تاریخی (گذشته مشترک) و کنونی (حال مشترک) و در برداشتن بیان آزادی و دانش و فن - که وجدان علمی جمعی را پدید می آورد -، زمان را بستر می گرداند که گذشته در حال و حال در آینده مشترک جریان می یابد و بر رشد بر میزان

عدالت اجتماعی شهادت می دهد. این فرهنگ به تک تک انسانها کمک می کند هویت‌های فردی و جمعی خویش را به دست خود بسازند.

گفتنی است که هرگاه فرهنگ، آمیخته‌ای از فرهنگ آزادی و ضد فرهنگ قدرت نباشد و فرهنگ آزادی باشد، عناصر فرهنگی جامعه مانند ارزشها و هنرها و دانشها از سازگاری کامل برخوردار می‌شوند. بدین قرار، به نسبتی که ضد فرهنگ قدرت با فرهنگ آزادی آمیخته می‌شود، ناسازگاری میان آنها بیشتر می‌شود. بدین قرار، اندازه ناسازگاری عناصر ترکیب کننده فرهنگ، گویای میزان آمیختگی ضد فرهنگ قدرت با فرهنگ آزادی است.

عامل اول ناسازگاری عناصر فرهنگی، تعارض در اندیشه‌های راهنمای آنهاست. هرگاه جامعه یک باور جمعی که بیان آزادی است نداشته باشد، بیانهای قدرت وجود تضادهای اجتماعی را گزارش می‌کنند. و از آنجا که اندیشه‌های راهنما کاربردهای دانش و فن را نیز معین می‌کنند، نارسائی در این اندیشه‌ها، هم سبب کندی کار استعداد دانشجویی در انسان می‌شوند، هم سبب بیشتر شدن رابطه قوا و کمتر شدن میزان مشارکت اعضای جامعه در مدیریت جامعه می‌شوند و هم سبب تغییر رابطه انسان و اقتصاد و به خدمت سرمایه در آمدن انسان می‌شوند. اندیشه‌های راهنمای متعارض سبب قرار گرفتن تعلیم و تربیت در خدمت سرمایه‌سالاری و سالاریهای دیگر می‌شوند. در نتیجه، ناسازگاری عناصر فرهنگ امری دائمی می‌شود و بحرانهای پی در پی در بعدهای مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی پدید می‌آورد.

ناسازگاری میان فرهنگ آزادی و ضد فرهنگ قدرت قابل حل نیست. جامعه‌ها و نیز جامعه جهانی عرصه نزاع فرهنگ آزادی و ضد فرهنگ قدرتند. در هر جامعه، وقتی غلبه با فرهنگ آزادی می‌شود که در باور جمعی و یا باورهای جمعی، استقلال و آزادی و حقوق انسان و حقوق جمعی انسانها، پذیرفته می‌شوند. از این رو، در حیات فرد و در حیات جامعه، به اندیشه راهنما و باور بیشترین اهمیت را می‌باید داد. سیر تحول جامعه چه به معنای

خالق فرهنگ آزادی شدن و چه در معنای زندانی ضد فرهنگ قدرت گشتن،
در تحول اندیشه راهنما، قابل مشاهده است. (۱۷)

۱۱. به ترتیبی که شرح شد، جامعه ای که زنده نمی کند، جامعه ایست که، میزان زاد و ولد را از میزان مرگ و میر کمتر می کند، به جای عمران طبیعت، به تخریب طبیعت می پردازد، نیروهای محرکه را ویران می کند تا در نظام اجتماعی بسته بماند. اینک نوبت آنست که امر مهمی تشریح شود: جامعه ای که بیشتر از تولید مصرف می کند، گرفتار یک چند از جبرهای زیر می شود:

الف) جبر پیشخور کردن. بنا بر داده های اقتصادی، میزان مصرف در جامعه های «پیشرفته» از میزان تولید، زمان به زمان، بیشتر می شود. بنا بر این، نسبت مصرف به تولید شدت حاکمیت جبر پیشخور کردن را نشان می دهد. (۱۸)
ب) جبر تخریب محیط زیست که هرگاه با همین آهنگ ادامه پیدا کند، از حالا تا سال ۲۰۲۵ میلادی، تعادل محیط زیست به طور درمان ناپذیری برهم می خورد (۱۹).

ج) جبر از پیش متعین کردن آینده. چرا که با از بین بردن منابع و آلودن محیط زیست و ایجاد ساختهای اجتماعی - اقتصادی سازگار با این جبرها، نسل آینده، تحت جبری چشم به جهان خواهد گشود که هیچ نه معلوم که بتواند از بند آن رهائی جوید.

د) پیش فروش کردن خود به مثابه نیروی کار که بهترین ترجمان نقش عمده را یافتن در ایجاد ضد فرهنگ قدرت است. بحران اقتصادی کنونی، از جمله، هم حاصل زندگی قسطی و هم گویای شدت از خود بیگانگی انسانی است که بیش از پیش از استقلال و آزادی خود غافل است.

ه) جبر اطاعت از اوامر و نواهی بنیادهای اجتماعی قدرتمدار.

و) جبر خشونت‌های برهم افزا که در جهان امروز، جو حیات اجتماعی را به طور روز افزونی سنگین ساخته است.

این جبرها که یک رشته جبرهای دیگر را ببار می آورند، اختیار را از انسان ها می ستانند و آنها را به فراگرد شتاب گیر شئی شدگی (۲۰)، می

سپارند. در این زمان، بیشتر از گذشته، جمهور انسانها، حتی در ساختن ضد فرهنگ قدرت نیز نقش نمی یابند و بلکه مرتب ساخته های بنیادهای اجتماعی قدرتمدار را مصرف می کنند. بدین قرار، اندیشه راهنما عاملی است که همراه می شود با ساخته های بنیادهای اجتماعی دیگر و این مجموعه عوامل انسان را بی اختیار و در «نیروی کار» ناچیز می کنند.

۱۲. فرهنگ آزادی، هم ملی است و هم جهانی و هر جامعه و بسا هر عضو جامعه، در فرهنگ جهانی، سهم و حق پیدا می کند. بنا بر این، فرهنگ جهانی نیز می باید زمان به زمان غنی تر، و عامل بر خورداری انسانها از حق صلح و دوستی با یکدیگر باشد. جبرهای حاکم بر زندگانی فردی و جمعی، اضطراب و ترس و ناامیدی القاء می کنند. چنان که «تمدن دینی» توجیه گر «برخورد تمدنها» (۲۱) می شود و در درون جامعه هایی که زمانی فرهنگ خویش را جهان شمول می خواندند و استعمارگری را با درآوردن جهانیان به «فرهنگ مدرن غرب»، توجیه و مشروع می کردند، امروزه گروه های نژادی و قومی و دینی و محلی، در حصار این و آن هویت، پناه می جویند و به اصطلاح جامعه شناسان به ساختن جوامع موازی مشغولند. در این فرایند دیوارها که میان گروه بندی های اجتماعی در شهرها، بالا می روند، ناظرانی را متقاعد کرده است که امریکا، برای مثال، با از دست دادن موقعیت مسلط خویش و در پی محدود شدن قلمرو اقتصادی - نظامیش، از درون متلاشی می شود. (۲۲)

اما باز باید هشدار داد که این ضد فرهنگهای قدرتمند که توجیه کننده حصارها و دیوارکشیها هستند. این ضد فرهنگها نه تنها از بهم پیوستن فرهنگهای آزادی و پدید آوردن فرهنگ جهانی آزادی ممانعت می کنند و از هرگونه زمینه سازی برای مدیریت شورائی جامعه جهانی جلوگیری می کنند (۲۳)، بلکه در درون هر جامعه، فرهنگ همگانی را به پاره فرهنگهایی تجزیه می کنند که در آنها، غلبه با ضد فرهنگ قدرت می شود. از این رو است که جهان در قهر و فقر فزاینده فرو می رود و ترس از فاجعه های بزرگ

که زندگی بر روی زمین را به داس اجل بسپرد، همگان را در خود فرو می برد.

در عوض، این فرهنگ آزادی است که چون حاصل همکاری انسان و طبیعت است، انسان ها را در دامن طبیعت و پندار می کند. هویتها را، هر چند گوناگون ولی، در همان حال، به یمن بعد جهانشمول هر فرهنگ، همگون می کند. و پنداری نه دست

و پنداران دیگر، که گشایش عقل آزاد به آویز تعریف شدن در تضاد با روی هستی می شود. ضد فرهنگ قدرت توجیه گر مرزهای دشمنی است که به آنها نیاز دارد. اما فرهنگ آزادی توجیه کننده پیوندهای دوستی میان جامعه هاست که همگی همانگونه که دارای هویتهای مخصوص خود هستند، با یکدیگر در استقلال و آزادی و حقوق مندی انسان و کرامت ذاتی همه مخلوقات خدا اشتراک دارند. بدین قرار، به همان میزان که مرزهای ایجاد شده در درون یک جامعه و میان جامعه ها گویای وجود ضد فرهنگ قدرتند، به همان نسبت، هر اندازه که حق بر خورنداری از فرهنگ جهانی و حق صلح و حقوق مربوط به کرامت انسان و طبیعت و حق بر دوست داشتن و دوست داشته شدن، حق بر امید و شادی و ... و حق بر شرکت در مدیریت شورائی جامعه و مدیریت شورائی جامعه جهانی، گویای برقراری فرهنگ جهانی آزادی و اضمحلال ضد فرهنگ جهانی قدرت است.

برای بیرون رفتن از وضعیت کنونی که وضعیت جنگ میان هویتهای فرهنگی مغشوش است، نیاز به بسط آزادی در درون جامعه ها، برقرار کردن امنیت از رهگذر فراهم آوردن امکانات برای بر خورنداری انسان از حقوق خویش و فراهم آوردن اسباب شرکت هر انسان مستقل در مدیریت شورائی جامعه خود و برداشتن مرزها برای غنا جستن فرهنگ جهانی و ممکن کردن مدیریت شورائی جهان است. و البته همه این هدفها منوط به پایان بخشیدن به استبداد فراگیر سرمایه داری و تغییر محور اقتصادها از مصرف به تولید و سالاریهای دیگر است.

حل مشکل هویت در یک فرهنگ، در یک حوزه فرهنگی و در فرهنگ جهانی (۲۴):

۱. حق هستی مند است اما فرآورده های قدرت از خود هستی ندارند. برای مثال، دروغ، به مثابه فرآورده قدرت، پوشاندن حق است نه اینکه از خود هستی مستقلی داشته باشد. و یا، نیرو هست اما زور جهت تخریبی دادن به نیرو است؛ شادی حالت طبیعی موجود زنده است اما غم فرآورده زور است؛ سلامت حالت طبیعی موجود زنده است اما بیماری عارض بر تن و فرآورده عمل میکروب در بدن است و...

نقد منطق صوری (۲۵) بر ما معلوم می کند سفید ضد سیاهی نیست چرا که این دو رنگ فرآورده بود و نبود نور هستند. چنانکه تندرستی و بیماری ضد یکدیگر نیستند چراکه تندرستی حالت طبیعی موجود زنده است و بیماری فرآورده حضور و عمل عامل و یا عاملهای بیگانه است. بدین قرار، فرهیختگی با تمیز هست ها از نیست ها و هر آنچه بر هست عارض می شود، آغاز می گیرد. آن هویت شفاف که در عین حال، هویت یک فرهنگ، یک حوزه فرهنگی و فرهنگ جهانی است، هویت حاصل از این فرهیختگی است. (۲۶)

بدین قرار، عاجل ترین کار برای رهاندن هستی مندها از خشونت ویرانگر، روی آوردن به بیان آزادی است. بیانی که چون جز حقوق در بر ندارد، بکار جهانیان در جدا کردن فرهنگ از ضد فرهنگ و رها کردن خویش از ضد فرهنگ می آید. این بیان است که بکار تذکار دائمی به عقل می آید که بنا بر فطرت خویش، آزاد و کار طبیعی او ابتکار و ابداع و خلق است. آنگاه این عقل می تواند به فریفتاری پی ببرد که، پی بردن به آن، به کشفی بزرگ می ماند: کشف رابطه حق و مصلحتی که خارج از حق قرار می گیرد. توضیح این که:

الف) حق را انسان دارد اما مصلحت را قدرت می سنجد. برای مثال، هر انسان استعداد رهبری دارد و حق اینست که ولایت با جمهور مردم است. اما «نخبه نخبگان» مصلحت مردم را در این می بیند که ولایت بر آنها، از آن او باشد. ولایت را نیز اختیار بر جمهور مردم معنا می کند. می توان عمیق تر شد و پرسید میان آن حق و این مصلحت چه رابطه ای وجود دارد؟

- ولایت بر یکدیگر، به مثابه حق، شرکت در مدیریت جامعه بر اساس دوستی و برابری است. اما ولایت بر مردم، به مثابه مصلحت دین یا امت یا..، اختیار بر مردم و اختیار یعنی بسط ید بر مردم است. بدین سان، هرگاه سخن از حق باشد، ولایت دوستی و برابری و همکاری در رهبری معنی می دهد نه زورگویی و نابرابری. پس اگر در نظر کسی یا گروهی بنا بر ولایت مطلق او یا آن گروه بر جمهور مردم باشد، زورگویی و نابرابری میل به مطلق شدن می کند.

- حق این است که هر کس بر خود معرفت دارد و خویشتن را هدایت می کند، ولی مصلحت سنجان می گویند جمهور مردم نادانند و توانا به هدایت خویش نیستند.

- حق این است که اهل دانش از راه انتشار دانش خویش و همگانی کردن آن در ولایت بر یکدیگر شرکت می کنند، اما مصلحت سنجان می گویند اینها باید به خود عنوان نخبگان را بدهند و دانش را دست آویز حاکمیت بر جمهور مردم کنند.

بدین سان، اگر استعداد و حق رهبری را که ذاتی هر موجود زنده است، برداریم، از نظریه «ولایت نخبه بر مردم» هیچ نمی ماند. به سخن دیگر، هرچند مصلحت بیرون از حق قرار می گیرد، اما جز پوشاندن حق نیست. ضد فرهنگ نیز گرچه فرآورده زور است اما جز پوشش فرهنگ نیست. آن کتاب که عدالت را به مثابه جدا کننده هستی دار، از هستی ندار، به انسانها می آموزد (۲۷)، چگونه می تواند بیان آزادی نباشد؟

(ب) آیا ثنویت پوشاندن توحید است؟ این آن پرسش اساسی است که هر انسانی می باید از خود بکند و بداند که عرفان او بر استقلال و آزادی و حقوق خویش و یا غفلتش از اینها، ربط مستقیم دارد به اصل راهنمای عقل در پندار و گفتار و رهبری کردار او.

بی شک اصل راهنما در فلسفه قدرت، ثنویت است. منطق صوری آدمی را از این واقعیت غافل می کند که دو محور در بیرون یکدیگر و بدون رابطه با یکدیگر، نه ممکن است بمانند ثنویت به عقل آدمی آیند و نه به کار تبیین پدیده ها می آیند. به سخن دیگر، نمی توان تصور کرد که، برای مثال، در

تبيين ماهيت انسان، دو محور مجزای جسم و روح يا ماده و معنا تصور كنيم. زیرا به محض اين كه می گوئيم: انسان موجود زنده ايست كه شامل روح و جسم است در واقع گفته ايم، او يك مجموعه است. و چون گوئيم ثنويت روح و جسم، توحيدى از اين دو انديشيده ايم. بدین سان، بدون توحيد، ثنويت به تصور نیز نمی آید. بنابراین، نمی توانيم بنا را بر دو محور بی رابطه با يكدیگر بگذاريم و بر اين بنا، بگوئيم انسان موجود زنده ايست كه ... هيچ پديده ديگرى را نیز نمی توانيم تصور كنيم چه رسد به تعريف و تبیین و تشریح. به سخن ديگر، برای تبیین هر پديده ای، ولو بر اصل ثنويت، آن را بايد دو محور در رابطه با يكدیگر بينگاريم. اما بدون وجود ميل ترکیبی و توحيد جستن، چگونه ممكن است دو محور با يكدیگر رابطه برقرار کنند؟

بدین قرار، ثنويت تنها از راه جهت ویرانگر بخشیدن به نیرو به قصد متلاشی کردن يك مجموعه، انسانها را از توحيد غافل می کند و جانشین آن به مثابه اصل راهنما می شود. به سخن ديگر، هرگاه زور در كار نیاید، هويت انسان، هويتي است كه او از فرهنگ آزادی بدست می آورد. پس هر زمان جامعه ای بر آن شود كه كار برد زور را کاهش دهد، مرزهایی را از میان بر داشته است كه زور ایجاد کرده است، ضد فرهنگ فرآورده قدرت را به فرهنگ آزادی باز گردانده است و به خود و اعضای خود هويت پایداری را بخشیده است. به ترتیبی كه سه هويت هر عضو جامعه، اولی هويت خود ساخته او و دومی، هويت یافته از ابتكار و ابداع و خلق در جامعه ای با فرهنگ آزاد و سومی، هويتي كه به عنوان عضو جامعه جهانی كسب کرده، این هماني می یابند.

۲. اینهمانی هويتهای سه گانه انسان آزاد حاصل فعاليتهاي استعدادهاي اوست زمانی كه زندگی را عمل به حقوق و دفاع از حقوق می کند. از این روست كه او به بیان آزادی، به مثابه اندیشه راهنما نیاز دارد. بیانی كه شامل حقوق و اصول راهنما و روشها و معرف الگوها و هدف سازگار با استقلال و آزادی انسان حقوقمند باشد. به ترتیبی كه با سرمشق قراردادن آن؛

الف) رابطه انسان با فرهنگ به مثابه قالب، به رابطه انسان با فرهنگ بمتابۀ گشاینده افق رشد، به یمن جستن دانش و فن و ابتکارها و ابداع ها و خلقها،

همه ترجمان استقلال و آزادی و حقوقمندی انسان و همه زیندگان، بدل می شود. در حقیقت، وقتی فرهنگ قالب نیست، هویت شکلی را نمی یابد که قدرت ساخته است بلکه هویتی است باز بر روی هستی هوشمند و در سیوروت به سوی او (۲۸).

ب) در بخشهای وسیعی از جهان، از آنجا که دانشها و فنها در سطح جامعه ها منتشر نمی شوند و انسانها، از رهگذر فرآورده ها و خدمتها، از رشد علمی و فنی آگاه می شوند و، در همان حال، دانشها و فنها را بغرنج تر و خود را از آن بی اطلاع تر می یابند، فضائی بزرگ و خالی پدید می آید که آن را غیر عقلائیها، بیشتر خرافه ها و فکرای جمعی جبار و ضد اطلاعاتها و بخت و اقبال گرائی و بسا پوچ تصور کردن زندگی و بیشتر از همه، خشونت، پر می کنند. در قلمرو سیاسی، حتی مردمی که در دموکراسیهای لیبرال زندگی می کنند، کار سیاست را پیچیده و در تخصص اهل سیاست می انگارند. در نتیجه، در امر استقلال و آزادی و حقوق خویش نیز چندان نمی اندیشند. در قلمرو اقتصادی، کارگزاران سرمایه اند که «می اندیشند» و ضد فرهنگ قدرت را می سازند. حتی در کارفرمائیهائی که به لحاظ رشد علمی و فنی، شرکت کارکنان علمی و فنی ناگزیر است، سیاست گذاری کار آنها نیست. در دو قلمرو اجتماعی و فرهنگی نیز، مدار بسته مادی → مادی، عرصه ابتکار و ابداع و خلق را بسیار تنگ کرده است. از این رو، ضرور ترین کارها، مادی → معنوی کردن فضای زندگی و آزاد کردن جریان دانشها و فنها و شرکت انسانها در بکار بردن دانشها و فنها و مشارکت در اداره امور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی خویش است: مدیریت شورائی جامعه ها و جامعه جهانی.

۳. گستره خرافه ها، کمبودها، فقرها، خشونتها، مخدرها، آلودگی محیط زیست، نابسامانیها و آسیبهای اجتماعی و کیش قدرت پرستی که دین جهانیان می شود، اعلانهای خطر هستند به انسانها که دارند از موجودهای فرهنگ ساز به موجودهای ضد فرهنگ ساز بدل می شوند. زمان به زمان، اختیار خویش را بیشتر از دست می دهند و کمتر دلیل فرآورده ها را در خود فرآورده ها می یابند. به سخن روشن تر، رابطه نیاز طبیعی با فرآورده یا خدمتی که

مصرف می شود، کمتر می گردد. بسا سهم فرآورده ها و خدماتی ویرانگری که انسانها مصرف می کنند، بیشتر نیز می شود. دلیل تولید و مصرف فرآورده ها و خدماتی ویرانگر چیست؟ در خود فرآورده ها و خدماتی دلیل آن را نمی توان یافت. دلیل در بیرون آنها است. دلیل ضد فرهنگ قدرت است که از انعقاد نطفه تا مرگ، قالب انسانها شده است.

هر ساخته ای که دلیل را در بیرون آن باید جست، ساخته قدرت است و تولید و مصرف آن مرگ آور است و به ضد فرهنگ قدرت تعلق دارد. برای مثال، دلیل هر ماده غذایی ضرور برای تن، در ترکیب آن ماده غذایی و تن مصرف کننده آنست. بنا بر این، فرآورده «غذائی» فاقد ترکیب مورد نیاز تن، دلیل مصرف شدن را در خود ندارد. در تن آدمی نیز دلیل مصرف آن وجود ندارد. اینک از خود پیرسیم: دلیل مواد مخدری که انسانها مصرف می کنند، آشامیدنی های زیانمند که انسانها مصرف می کنند، خوراکی های زیانمند که می سازند و مصرف می کنند، کجاست؟ این پرسش، انسانها را می باید به یاد اعتیاد به قدرت پرستی، به بت پرستی که زود به زود، نو می شود (۲۹) و به یاد شرکت در ساختن ضد فرهنگ قدرت بیاندازد. می باید آنها را از این واقعیت آگاه کند که تولید و مصرف فرآورده ها و خدماتی ویرانگر، ضد فرهنگ است که بزرگ می کند و بر فرهنگ آزادی غالب و حاکم می گرداند.

بدین سان، از ضروری ترین آموزش ها به دانش آموز و دانشجو و، به بزرگسالان نیز، اینست:

الف) آن ساخته ای درخور صفت فرهنگ آزادی است که دلیل ساخته شدنش در خود آن باشد. چنانکه دلیل هر دست آورد علمی در خود علم است. و

ب) بکار بردن هر ساخته ای از این نوع، وقتی آزادانه است که انسان مستقل و آزاد را در ابتکار و ابداع و خلق، بکار آید. می توان تصور کرد بزرگی انقلاب فرهنگی را وقتی انسانها مستقل و آزاد استعدادهای خود را در تولید و مصرف فرآورده ها و خدماتی بکار اندازند که دلیل هر یک در خود آنست. هرگاه در هر چهار بعد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی

واقعیت اجتماعی، برای آن برنامه گذاری شود که دلیل فرآورده ها و خدماتها در خود آنها باشد، جهان وارد عصر استقلال و آزادی گشته و رشد انسان جانشین رشد قدرت شده است.

۴. در پایان بحث و برای تمیز هر چه شفاف تر فرهنگ از ضد فرهنگ، یک محک ملموس همگانی پیش می کشیم: هرگاه هر انسان، در پایان روز کار آن روز خود را موضوع پرسش کند و از خود پرسد: چند درصد از کارهایم خودانگیخته و چند درصد از آنها، دستوری، تقلیدی و بنا بر عرف و عادت بوده است، او اندازه های فرهنگ و ضد فرهنگ و نسبت آمیخته شدنشان را با یکدیگر، دست کم در مورد خود، بدست آورده است. در جامعه های دارای موقعیت مسلط و یا زیر سلطه، بخش اعظم کارهای روزانه انسانها، دستوری و تقلیدی است. به همان نسبت که مصرف محور می شود، خود انگیختگی کمتر و فرمانبری بیشتر می شود. از این رو، در چنین فضایی حتی استعدادها، خود، مانع رشد فرهنگی و عامل بزرگ شدن ضد فرهنگ قدرت هستند. پس ضرور تر کارها اینست که بنیادهای جامعه، بر اصل موازنه عدمی، تغییر سازمان یابند و از راه هرچه گسترده تر کردن فضای ابتکار و ابداع و خلق، در خدمت انسان فرهنگ ساز قرار گیرند. آن اندیشه راهنمایی بیان آزادی است که هر انسان بدان عمل کرد، خودانگیختگی اش رو به افزایش گذارد. به تریبی که خود هدایت خویش را بر عهده گیرد (۳۰)، رابطه با خدا را گشودن بی کران لاکراه بروی عقل آزاد بگرداند (۳۱) و عقل را از محدود کننده ها آزاد و به بکار انداختن استعدادها در حد مطلوب و خلق فرهنگ آزادی، توانا کند.

در غرب بسیارند آنها که می گویند جهان امروز به اندیشه راهنمای جدیدی نیاز دارد. سیاست شناسی امریکائی، ایران را یکی از کشورهای - بسا واجد بیشترین شرائط - می داند که در آن، این اندیشه می تواند ساخته و در اختیار انسانیت قرار گیرد. (۳۲) از آنجا که بیانهای قدرت همه ساخته و تجربه شده اند، پس آن بیان که می تواند انقلاب بزرگ فرهنگی را در سطح جهان میسر کند، بیان آزادی است. پیامبر این پیام کسی جز محمد امین و صادق، محمد آزاده نیست که درود خدا بر او باد.

مآخذها و توضیح‌ها:

۱. در قرآن، آیه‌های بسیاری در باره شرک هستند. کاربردهای شرک در قلمروهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی نیز، در قرآن، به انسان خاطر نشان شده‌اند. از جمله، سوره‌های زمر، آیه ۲۹ و نحل، آیه ۸۶ و انعام، آیه ۱۳۷ و یونس، آیه ۳۵ و روم، آیه‌های ۴۰ و ۴۲ و یوسف، آیه ۱۰۶ و احزاب، آیه ۷۳ و شوری، آیه ۱۳ و بینه، آیه ۱ و...

۲. این واقعیت حاصل «تجربه» خالی شدن از فرهنگ خویش و پر شدن از «فرهنگ» سلطه‌گر است. قرن بیستم قرن ویرانگریهای فرهنگی بزرگ گشت. تحقیق‌ها که در این باره انتشار یافته‌اند، فراوان هستند. خود نیز زیر عنوان «بعثت فرهنگی» بدان پرداخته‌ام. در قرآن، هم خطرهای ماندن در «دین آباء» خاطر نشان شده است و هم گم کردن راه رشد و در بیراهه غی شدن. از جمله نگاه کنید به

قرآن، سوره‌های توبه، آیه ۲۳ و بقره، آیه ۱۷۰ و مائده، آیه ۱۰۴ و اعراف، آیه ۲۸ و شعراء، آیه ۷۴ و توبه، آیه ۲۴ و سبا، آیه ۴۳ و قصص، آیه ۳۶ و ... و بقره آیه ۳۶ و سوره فاتحه و جن، آیه ۱۴ و...

۳. قرآن، سوره مائده، آیه ۳۲

۴. قرآن، سوره فتح، آیه ۲۹ و نیز نگاه کنید به بعثت فرهنگی نوشته ابوالحسن بنی صدر

۵. قرآن، سوره بقره، آیه ۲۵۶

۶. قرآن نیک به انسان یادآور می‌شود که عمل می‌گوید دین او کدام است و عمل صالح است که موضوع ارزیابی می‌شود: سوره بقره، آیه ۶۲ و...

۷. قرآن، سوره بقره، آیه ۳۴ و حجر، آیه ۳۱ و...

۸. قرآن، سوره بقره، آیه ۳۶ و...

۹. فراماسونها، چون ملکم خان و غرب زده های ترک، اینطور تبلیغ می کردند که هرگاه از فرهنگ خود خالی و از فرهنگ غرب پر شوند، چون غرب می شوند. فانون *fanon frantz* در *Peau noire, masques blancs* و امه سزر در استعمارگر و استعمارزده و محققان بسیار دیگر این امر واقع را موضوع ارزیابی قرار داده اند.

۱۰. قرآن رفتار استبداد فراگیر فرعون را در تجزیه جامعه زیر سلطه نیک توضیح می دهد و همان واقعیتی را باز می گوید که جامعه های زیر سلطه و نیز گروههای زیر سلطه در جامعه های مسلط یافته اند.

- قرآن، سوره های قصص، آیه ۴ و عنکبوت، آیه ۳۹ و بقره، آیه های ۵۱ تا ۶۴

- و نگاه کنید به سلطه فرهنگی و بعثت فرهنگی از ابوالحسن بنی صدر - فصل نامه *Les Peuples Méditerranéens* شماره ۲۴ خود (ژوئیه - سپتامبر ۱۹۸۳) را به اغتشاش و پاره پاره شدن هویت اختصاص داده است. با این عنوان *L'Identité Déchirée*

۱۱. در کنگره مولیانو ونتو، در ایتالیا، دسامبر ۱۹۹۸، طرح ابوالحسن بنی صدر، زیر عنوان «حقوق و فرهنگ و مردم سالاری و هویت» مندرج در کتاب «انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن».

۱۲. به بیان رسای قرآن، قول زور، بی زور بر زبان آوردنی نیست و انسان آزاده می باید به کرامت از آن درگذرد. قول حق نیز در گفتن و شنیدن نیاز به زور ندارد و می باید به زور مانع انتشارش شد:

قرآن، سوره های حج، آیه ۳۰ و فرقان، آیه های ۴ و ۷۲ و مجادله، آیه ۲ و انفال، آیه ۸ و یونس، آیه ۸۲ و بقره، آیه های ۴۲ و ۶۱ و ۱۰۹ و ۱۴۶ و ۱۳۰. GEAB N°۲۹ مورخ ۱۶ نوامبر ۲۰۰۸ از سوی گروه اقتصاددانانی که در ۲۰۰۶ بحران اقتصادی را پیش بینی کردند که در سپتامبر ۲۰۰۸ چون آتش فشان فوران کرد. به نقل از *GlobalEurope Anticipation Bulletin* ۱۴

. فرانتس فانون، دوزخیان روی زمین، ترجمه ابوالحسن بنی صدر
۱۵. خود را بشناس تا خدای خود را بشناسی از علی (س) و خداوندان به من آن توانائی ده که واقعیت را همان سان که هست ببینم از پیامبر (ص). و در

باره رابطه مستقیم و غیر مستقیم با واقعیت، نگاه کنید به کتاب عقل آزاد از ابوالحسن بنی صدر صفحه های ۱۸۹ تا ۲۱۰.

۱۶. قرآن، سوره های بقره، آیه های ۲۵۶ و ۲۵۷ و نساء آیه ۵۱ و نحل، آیه ۳۶ و زمر، آیه ۱۷ و...

۱۷. نگرش در فقه از این دیدگاه بسی آموزنده است: غیر از انعکاس ضد فرهنگ قدرت در فقه، در جریان تاریخ، دو بیان، یکی بیان آزادی که در دوران انقلاب، در برابر جهانیان، اظهار شد و دیگری بیان قدرت که با ولایت فقیه آغاز شد و به ولایت مطلقه فقیه انجامید، با شفافیت تمام تحول از آزادی به استبداد فراگیر را بیان می کنند.

۱۸. در اوائل دهه ۱۹۷۰، در اقتصاد توحیدی، دو امر پیشخور کردن و از پیش متعین کردن آینده را موضوع بحث قرار دادم و توضیح دادم چرا به جای وفوری که وعده داده می شود، کمبودها هستند که بر هم افزوده خواهند شد. آن زمان، دو اقتصاد سرمایه داری و مارکسیستی وعده وفور می دادند و با یکدیگر مسابقه می دادند. خروشف، دبیر اول حزب کمونیست روسیه و نخست وزیر «روسیه شوروی» وعده می داد ظرف ۱۵ سال، روسیه از امریکا جلو بزند. اما این مسابقه نخست امپراطوری روسیه را از پا در آورد و اینک دارد امریکا را از پا در می آورد. در این سالها، نسبت مصرف به تولید را می سنجند تا اندازه پیشخور کردن را معلوم کنند.

۱۹. گزارش سازمانهای اطلاعاتی امریکا زیر عنوان *Global Trends* □□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ مورخ نوامبر ۲۰۰۸

۲۰. در باره فراگرد شئی شدن انسان، گرایشهای فلسفی مختلف در غرب هشدار داده اند. چند نمونه:

– *Marx et la Marchandise. Aliénation, chosification et fétichisme* کنفرانس به تاریخ ۲۴ ژانویه و ۹ فوریه ۲۰۰۶ توسط *Hendrik Patroons*

– امه سزر استعمار را شئی شدن می دانست:
Discours sur le colonialisme, Présence africaine (texte de l'édition ۱۹۵۵). تعریف او وارد فرهنگ لغات فرانسه شده است.

– Philosophie et Spritualité درس دوازدهم: درک و فهم دیگری ضد شئی شدن و شئی انگاری دیگری است.

– قرآن، سوره فلق، آیه ۵ «پناه بر خدا از شر حاسد وقتی حسد می ورزد» و امروز، حسد ورزیدن به دیگری را شئی کردن دیگری ارزیابی می کنند.

– قرآن، سوره های نمل، آیه های ۳۴ و ۳۷ نقش قدرت در هرچه ناچیز کردن انسان خاطر نشان اهل خرد می کند. واقعیتی که امروز، در نظر پذیرفته می شود و در عمل، جریان شئی شدن انسان شتابان به پیش می رود. ۲۱. نظریه «برخورد تمدنها» از هانتینگتون است. در ایران، نخست انقلاب

اسلامی بود که نظر او را انتشار داد و موضوع بحث کرد. نام کتاب او اینست: and Shuster Samuel P. Huntington, The Clash of civilisations and the of world order, Edi. Simon remarking

۲۲. این نظر از پرفسور روسی اگور پانارین Igor Panarin است. او در سپتامبر ۱۹۹۸، در یک کنفرانس بین المللی، در استرالیا اظهار کرده است. رویتر (۲۶ نوامبر ۲۰۰۸) مصاحبه ایزوستیا با او را در باره نظر ۱۰ سال پیش او، انتشار داده است.

۲۳. مدیریت شورائی جامعه جهانی را در دوران انقلاب ایران، پیشنهاد کردم. سپس در سیمیناری در پاریس که در آن، در باره رشد بحث می شد، تجربه شدن راه رشد جدید را در دوران مرجع انقلاب، یادآور شدم و مدیریت شورائی جهان را بار دیگر پیشنهاد کردم. مباحث آن سیمینار انتشار یافتند:

– فصل نامه Les Peuples Méditerranéens شماره های ۳۵ و ۳۶، آوریل سپتامبر ۱۹۸۶، خود را با این عنوان Fin du National? به مباحث این سیمینار اختصاص داد و مقاله های صاحب نظران را درج کرد.

– سیر اندیشه سیاسی در سه قاره، سه راه حل رشد، از صفحه ۱۰۰ تا ۱۳۸ بازخواندن راه حل های رشد، با توجه به بحران اقتصادی کنونی، بس عبرت آموز است.

۲۴. در سمینار مونتو مولیانو، به این مشکل پرداختیم. در اینجا، آن نوشته را تکرار نمی‌کنم، کامل می‌کنم با افزودن حاصل مطالعه از آن تاریخ تا این تاریخ.

۲۵. نگاه کنید به نقد منطقی صوری نوشته ابوالحسن بنی صدر و نیز تضاد و توحید نوشته ابوالحسن بنی صدر موجود در سایت بنی صدر

۲۶. هویت‌های نژادی و قومی و ملی مقبول هستند وقتی رابطه‌ها، رابطه‌های قوا نیستند، و هویت‌های سه‌گانه را بر اصل موازنه عدمی باهم می‌توان داشت و باید داشت. انسان در خور این عنوان، در همان حال که هویت فرهنگی جامعه‌ای را دارد که عضو آنست، هویت فرهنگی حوزه فرهنگی را نیز که عضو آنست دارد و با داشتن این دو هویت، هویت سومی دارد حاصل عضویت او در جامعه جهانی. اینست رهنمود قرآن، در آیه ۱۳ سوره حجرات و رهنمود علی (ع) به مالک اشتر.

۲۷. قرآن کتابی است که به انسان این آموزش را می‌دهد. نگاه کنید به فصل عدالت در اصول راهنمای اسلام نوشته ابوالحسن بنی صدر

۲۸. قرآن، سوره‌های نور، آیه ۴۲ و لقمان، آیه ۱۴ و فاطر، آیه ۱۸ و ممتحنه، آیه ۴ و تغابن، آیه ۳

۲۹. شخصیت پرستی، زمان به زمان، بنا بر فکرهای جمعی جبار روز، نو می‌شود. اما اشکال دیگر و جدید بت پرستی نیز همچنان برجا هستند: از آن روز که ابراهیم بت را شکست، قرآن، سوره انبیاء، آیه‌های ۵۲ تا ۵۸، تا روزی که پیامبر به کعبه درآمد و بت‌ها را شکست و از آن روز تا امروز، مبارزه با بت پرستی ادامه دارد. با وجود این، اشکال جدید بت پرستی برجا هستند:

Philippe Quéau – هشدار مدیر قسمت اطلاعات و انفورماتیک در یونسکو در باره «بت پرستی مدرن» و

نویسنده Poupard با کاردینال پوپارد Terrenoir – مصاحبه و نسان ترنوار کتاب مسیحیت در آغاز هزاره سوم در این باره خود بت گردانی و پرستی
بمثابه نفی خدا

– Jean _François Stoffel, Cosmologie versus Idolatrie

– Paul Valadier sj نوشته Nietzsche et l'avenir de la religion

۳۰. قرآن، سوره های یونس، آیه ۱۰۸ و اسراء، آیه ۱۵ و...
۳۱. خواننده ای که بخواهد روشهای عقل قدرت مدار و عقل آزاد را بشناسد و روشهای عقل آزاد را بکار برد، میتواند به کتاب عقل آزاد نوشته ابوالحسن بنی صدر رجوع کند.
۳۲. گراهام فولر Graham Fuller، سیاست شناس امریکائی، در مجله Foreign Policy، بهار ۱۹۹۵، با عنوان «The Next Ideology» انتشار داد. مجله آلمانی Die Zeit (۱۹ تا ۲۶ مه ۱۹۹۵) ترجمه آن را با عنوان «مبارزه بر سر ایدئولوژی ها ادامه دارد» انتشار داد. انقلاب اسلامی (شماره ۳۵۰ از ۱۵ تا ۲۸ خرداد ۱۳۷۴ ترجمه آن را به فارسی منتشر کرد. وی شرائطی برای جامعه ای قائل شده است که در آن، اندیشه راهنمای جدید می تواند اندیشیده و پیشنهاد شود. کشورهای ایران و مصر و چین و هند، کشورهایی هستند که این اندیشه راهنما می تواند در آنها جسته آید. تأمل در شرائط، بر تأمل کننده معلوم می کند که ایران واجد بیشترین شرائط است. گرباچف نیز میهمان روشنفکران فرانسوی شد. اینان به او گفتند: ما به بن بست رسیده ایم، مگر شما در آن سو، اندیشه نوئی را بجوئید و پیشنهاد کنید.