

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## واگذاری حق تنفیذ قدرت به دولت

افراد جامعه ای که حاضرند با توافق برای تطابق اعمال با قواعدی، با یکدیگر دست از اظهار قدرت خود بکشند یا آنکه فقط در دامنه محدودی که قواعد کلی و مساوی و بی استثناء برای همه مشخص میسازد، حق مساوی به تنفیذ قدرت به همه می‌دهد. در مواردی که افراد یا گروهها از این قواعد تجاوز کنند، جامعه درصدد برمی آید تا مرجعیتی درست کند که حق «تنفیذ همه قدرتها را از طرف سراسر جامعه» داشته باشد، تا این افراد و گروهها «را از اظهار قدرت مستقیم وراء مرزهای معین شده بازدارد» و آنها را مجبور به صرف نظر کردن از «زور» در حل مسائل فی‌مابین خود میکند. دولت، قدرتیست که برای ابقاء آزادی، نمیگذارد کسی برای حل مسائل اجتماعی متوسل به «زور» بشود هر قدرتی که با وراء قواعد تفاهمی مشترک گذاشت، زور شده است و مواجه با دولت میشود. قدرت ناموفعی است که در دامنه معلوم شده حقوقی و قانونی بماند.

البته در چنین جامعه ای بایستی «امکان تحقق تفاهم اجتماعی برای ایجاد قواعد مشترک» بوده باشد، وگرنه چنین مرجعیتی (که حکومت باشد) به ناحق رفتار خواهد کرد.

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

در ورزیدن قدرت، فقط از وسائلی میتوان استفاده کرد که انطباق با حق و قانون داشته باشد.

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

از اینرو نیز باید آیش زور، عواطف و احساسات و التهابات و افکار، همه مهار خود را

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حکومت، به هیچوجه قدرت را از ملت جدا نمی سازد

حکومت، هیچگاه زور نمی ورزد.

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

حکومت زور ورز، حکومت نیست.

چنین حکومتی، حق موجودیت ندارد. حکومت در چهارچوبه حق «هست»، از اینرو سراسر قدرتش بایستی تابع حق و بالاخره قانون باشد. حکومتی که زور بورزد، بنیاد حاکمیت خودش را (که حق باشد) ویران ساخته است و حقانیت خود را از دست داده است. ناموقی قدرت، قدرتست که در دامنه حق باشد.

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

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

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

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

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

آگاه بود زنده و «احساس نیرومند شرکت» در حکومت و در حاکمیتش دارند. اگر چنانچه چنین «احساس زنده ای از شراکت مردم در حاکمیت حکومت» نباشد، حکومت، قدرتی منتزع و گسسته از ملت می باشد.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

مهم این نیست که این امانت (ودیعه) از طرف ملت به شاه تفویض میشود، بلکه مهم این است که «سرچشمه این ودیعه» کیست؟ همانطور که «کلمه و وحی و امر» از طرف جبرئیل به رسولش محمد ارائه داده میشود. اصل، سرچشمه و گیرنده که خدا و محمد باشد، می‌باشند. در این صورت، ملت احساس شرکت و عینیت با شخص شاه ندارد بلکه دلال و واسطه قدرت الهیست که به شاه تفویض میشود.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



میکنند.

## دمکراتیک ساختن سلطنت

ناسلطنت و دبعه الهیست، از حاکمیت ملی سرچشمه نمی گیرد و برضد دمکراسی است و نفی حاکمیت ملی و وحدت ملی را میکند.

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

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

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

تصدیق، هیچگاه انتخاب نیست و نیابتی با پدیده انتخاب آنرا مشتبه ساخت. ولی عالم دین، عالم تصدیق و شهادتست نه عالم انتخاب. هر چیزی که آلترناتیو واقعی ندارد، انتخاب نیست و تصدیق می باشد. همانطور که رضاشاه به عنوان شاه، انتخاب نشد، بلکه تصدیق شد، همانطور که «تمایل یک شخص کاربسماتیکی مانند خمینی برای بنی صدر»، مسئله انتخاب ریاست جمهوری را تبدیل به یک «جریان تصدیق» کرد.

برای آنکه سلطنت را دمکراتیک ساخت، بایستی سرچشمه آنرا از خدا به ملت جابجا ساخت. برای همین دمکراسی ساز نیست که بملت مراجعه میشود (چه بصورت

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

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

۳۱ ماه می ۱۹۸۳

# شاه در قانون اساسی نمی گنجد

پدیده سلطنت قابل تحدید نیست

نوع بستگی به شاه وفاداری شخصی است

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۶ جولای ۱۹۸۳

---

تازه ترین آثار « منوچهر جمالی »

۱- خرد شاد ، هومن ، اصل شاداندیشی

۲- اکوان دیو ، اصل شگفت و پرسش

۳- خرمدینان و آفریدن جهان خرم

۳- فرهنگشهر

حکومت و جامعه برشالوده فرهنگ ایران

۵- جشن شهر

خدای ایران ، مدنیت را بر بنیاد جشن میآفریند

۶- شهر بی شاه

۷- از هومنی در فرهنگ ایران

تا هومنیسم در باختر



## از تنها آلترا تئور ژیم

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

چیز جاذبی، میدان آلوده ساختن میگردد. جاذبه آزادی، کفایت نمی کند. «آزادی واضح و روشنی» که ما را نکشد برارزشترا از آزادی پر جاذبه ایست که تا یک و مبهم می باشد. فقط آن آزادی، ارزش دارد که به تمامی روشن و واضح است. کسیکه دنبال آزادی پر جاذبه می رود، زود فریب خواهد خورد.

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

## سیر کاهش امکانات

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

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

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

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

## تبدیل امکان به وجود

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

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

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

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



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

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

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

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

## هیچ حزبی، آزادی و دمکراسی نیست

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