

نقد تضاد و تناقض در منطق صوری

ابوالحسن بنی صدر

انتشارات انقلاب اسلامی

تاریخ انتشار: ۲۲ بهمن ۱۳۸۴

فهرست

۴۴	۵- عالم طبیعت، عالم تضاد و تراحم	۲	فصل اول: نقد تضاد و تناقض در منطق صوری
۴۵	۶- نسبی شمردن حقوق انسان و اصیل و مطلق خواندن قدرت	۲۶	فصل دوم: نقد استقراء و تمثیل و قیاس در منطق صوری
۴۶	۷- جهاد ابتدائی	۲۶	۱- استقراء در منطق صوری و نقد آن
۴۷	۸- جنگ دائمی	۳۰	۲- نقد تمثیل در منطق صوری
۴۷	۹- متصدیان جنگ دائمی	۳۱	نقد تمثیل از سوی ابن سینا و دیگران
۴۸	۱۰- مجازی به نام کمال نهایی و رابطه هدف و وسیله	۳۳	۳- نقد قیاس صوری بمتابه روش استدلال در منطق صوری
۴۹	۱۱- یکسان انگاریهای بی پایه	۳۴	قواعدی که قیاس باید از آنها پیروی کند
۱۲	۱۲- پیروزی جبری خیر بر شر، تشکیل جامعه امام زمانی و پایان دوران	۳۴	نقد قیاس صوری
۵۰	خشونت		
۵۰	۱۳- خشونت، راه کمال صالحان و مؤمنان	۳۹	فصل سوم: نقد کتاب «جنگ و جهاد در قرآن» آقای مصباح یزدی
۵۰	۱۴- خشونت به مثابه امری میان تهی	۴۰	درآمد
۵۱	۱۵- خشونت به مثابه امری ناخودانگیخته	۴۲	ویژگی های مشترک نظریات خشونت
۱۶	۱۶- اصل ثنویت بنیاد آئین خشونت و اصل ثنویت تک محوری اصل راهنمای	۴۲	کتاب جنگ و جهاد مصباح یزدی و نظریه سازی برای خشونت
۵۱	خشونت فراگیر	۴۲	۱- توجیه جنگ به استناد اراده خداوند و دین
۵۱	۱۷- عقل دربند قدرت فراگیر ریشه خشونت دایمی و فراگیر	۴۲	۲- جبری بودن خشونت
۵۲	۱۸- در آئین خشونت را آئین تحقیر انسان است	۴۳	۳- تناقض گویی های پیاپی
۵۲	۱۹- انسانها فاقد حق ولایت و رهبری هستند	۴۴	۴- جنگ و سفاکی سرشت انسان

فصل اول

نقد تضاد و تناقض در منطق صوری

در کتاب «تضاد و توحید» هر چند توجه معطوف به «اصل تناقض در دیالکتیک» است، اما از «اصل عدم تناقض در منطق صوری» ارسطویی غفلت نشده است. هر دو منطق، بر اصل حاکمیت ذهن بر عین - گرچه اصحاب دیالکتیک مدعی جستن روش شناخت واقعیت، انسان که هست، شده‌اند - ساخته شده‌اند و به کار انواع دستکاری‌ها در واقعیت و بسا جانشین کردن آن با فرآورده‌های ذهن، می‌آیند. چرا که هر دو، بر اصل ثنویت تک محوری ساخته شده‌اند. در روشی که بر این اصل ساخته می‌شود، آدمی الف - هرگز نمی‌تواند واقعیت را همانسان که هست بشناسد و ب - حتی وقتی واقعیت و «ماده» را محور می‌کند، این محور ترجمان حاکمیت مطلق ذهنیت بر عینیت می‌شود. چرا که وقتی ماده و عین را محور فعال می‌شمارد و عقل را منفعل و کار آن را پذیرفتن «واقعیت همان سان که هست» می‌انگارد، این حکم را عقل او بر اصل ثنویت تک محوری (= واقعیت محور فعال و عقل محور فعل پذیر) صادر می‌کند و، در واقع، چنین رابطه‌ای میان عقل و واقعیت برقرار نمی‌شود. راست بخواهی، بر اصل ثنویت تک محوری، محال است واقعیت خارجی، بی کم و کاست در عقل «بازتابد». چرا که الف - با مدار بسته‌ای که از دو محوریکی فعال و یکی فعل پذیر بوجود می‌آید، بخش بزرگ واقعیت در بیرون آن قرار می‌گیرد و به چشم عقل نمی‌آید. ب - عقلی که به خود نقش فعل پذیر می‌دهد، نزدیک به تمام استعدادهای خویش را می‌باید از فعالیت ممنوع کند و لاجرم، ج - از شناسائی ناتوان و ناگزیر می‌شود از پیش، قالب ذهنی بسازد و واقعیت را در آن قالب بریزد.

«بازتاب واقعیت در عقل» جز واقعیت را به قالب ذهنی در آوردن نمی‌شود. اصل‌های راهنما و هدف‌ها و روش‌های دو عقل یکی عقل آزاد و دیگری عقل قدرتمدار، در عقل آزاد مطالعه شده‌اند. اما منطق صوری، روش ریختن واقعیت به قالبی است که فیلسوف «علم‌الیقین» می‌پندارد. این منطق بر اصل ثنویت تک محوری ساخته شده است و نه تنها به ذهن تقدم و حاکمیت مطلق می‌دهد بلکه چون محور فعال را عقل می‌گرداند، به او امکان می‌هد، هر دست کاری خواست در واقعیت و معنی بکند و بسا ساخته‌خویش را جانشین کند و یا عدم را بجای وجود بنشانند.

پیش از اینکه شفاف بنمایانیم که، با منطق صوری، عقل چگونه می‌تواند این دست کاری‌ها را بکند، حقیقت دیگری را خاطر نشان کنیم: ثنویت تک محوری اصل راهنمای قدرتمداری است و بکار ساختن بیان قدرت می‌آید. بر این اصل، فیلسوف بیان قدرت می‌سازد: میان دو محور، رابطه فعال مطلق (محور فعال) و منفعل مطلق (محور فعل پذیر)، رابطه سلطه ایست که، در آن، سلطه آمر بر مأمور مطلق است. بدیهی است سلطه مطلق مصداق خارجی پیدا نمی‌کند و ساخته ذهن قدرتمدار است. همان استبداد فراگیر است. و باز بدیهی است عقلی که در موقعیت مطلقا مسلط (سلطه ذهنیت بر عینیت) و یا در موضع مطلقا زیر سلطه (سلطه عینیت بر ذهنیت) قرار می‌گیرد از شناسائی علمی ناتوان و کارش در قالب سازی ناچیز می‌شود.

اما نمونه‌هایی از آرای ارسطو که ترجمان ثنویت تک محوری هستند:

● جامعه به نخبه (اقلیت) و غیر نخبه (اکثریت) تقسیم می‌شود. به حکم طبیعت (البته به تشخیص ارسطو) نخبه از قوه رهبری برخوردار

است و عوام که ملحق به حیوانها هستند، از این قوه محرومند. بنابر این، رهبری از آن نخبه (ولایت قانونگذار) است. مصلحت عوام در اطاعت است چرا که به سود آنها است: نخبه محور فعال، عوام محور فعل پذیر.

● زن دون انسان و اطاعتش از مرد واجب است!

این دو حکم واحکامی از این نوع، ترجمان ثنویت تک محوری هستند. اما عقل فیلسوف، با بکار بردن روشی، این احکام را ساخته است.

روشی که خود نیز ترجمان ثنویت تک محوری است:

۱- اصل این همانی یا عدم تناقض، تنها در هستی محض کاربرد دارد. زیرا هستی حدناپذیر، همانست که هست و دائم با خود این همانی دارد و عدم آن نیستی است که نیست. اما در جهان پدیده‌ها، کار برد ندارد. چرا که هر پدیده با پدیده‌های دیگر در فعل و انفعال است، در درون و بیرون خود، در فعل و انفعال است. همان که هست ماندن، نظامی‌طور کامل مستقل، یعنی تک عنصری، بسیط و مطلقا بی نیاز می‌طلبد. حتی اگر یک پدیده را از رابطه با پدیده‌های دیگر مستقل کنیم، بنا بر این که مجموعه زنده‌ای است، همان که هست نمی‌ماند. زمان و مکان را صفر نمی‌توان کرد و با وجود حرکت - حتی همان گذار از قوه به فعل که ارسطو، حرکت می‌خواند که همچنان بیانگر اصل ثنویت تک محوری است - یک پدیده همان که هست نمی‌ماند. مرگ نیز آن را در تغییر نگاه می‌دارد.

اما این همانی نسبی نیازمند، جانشین کردن ثنویت با توحید است. در تضاد و توحید، خاطر نشان کرده‌ام که بر سر توحید، اجماع وجود دارد. چون، بی آن، نه اصل این همانی و نه اصل تناقض جدلی (دیالکتیک تناقض) قابل ساختن نبودند. دورتر، به جای توحید در روش شناخت، باز می‌گردیم. در اینجا، کاربرد اصل عدم تناقض را توسط ارسطو می‌شناسانم: اصلی که در جهان پدیده‌ها کاربرد ندارد، بناچار قالب ذهن ساخته‌ای می‌شود که شناسائی هر پدیده، در ریختن آن به این قالب ناچیز می‌شود و با تعریف ارسطو از این اصل نیز نمی‌خواند: بنا بر اصل این همانی، حکم اولی که از قول او نقل کردیم (نخبه صاحب رهبری و عوام محکوم به اطاعت)، اینسان ساخته شده است:

● بنا بر طبیعت، یک نخبه، نمی‌تواند نخبه و عدم نخبه باشد. یک عامی نیز نمی‌تواند در همان حال، عامی و عدم عامی (= نخبه) باشد. بنابر تعریف ارسطو از عدالت که «برابری برابرها و نابرابری نابرابرها» است، نخبه باید رهبری و عوام باید اطاعت کنند.

● در باب زن و مرد نیز: بر اصل این همانی، مرد نمی‌تواند مرد و عدم مرد (= زن = دون انسان) باشد و، بنابر طبیعت، زن نمی‌تواند زن (= دون انسان) و در همان حال عدم زن (= مرد) باشد. و بنا بر اصل عدالت، زنان باید تابع و مطیع مرد باشند.

● «حرکت گذار از قوه به فعل است» نیز حکمی است که بر اصل عدم تناقض ساخته شده است.

در این احکام که تأمل کنیم، می‌بینیم واقعیتها جای خود را به تعریفهای ذهنی سپرده‌اند که فیلسوف از هر یک از آنها بعمل آورده است. می‌توان تصور کرد فقیهی که با بکار بردن منطق صوری، احکام فقهی را استنباط می‌کند، الف - تا کجا از واقعیت می‌برد و در دنیای ذهنی زندانی می‌شود و ب - فقه تا کجا با اصل توحید و اصول دیگر قرآن قطع و تابع اصل ثنویت تک محوری، و بیان استبداد فراگیر می‌شود. ولایت مطلقه فقیه، بر ثنویت تک محوری و با بکار بردن اصل عدم تناقض ساخته شده است. اما فراوان تناقض در بر دارد: ولایت مطلقه فقیه همان ولایت قانونگذار عادل ارسطو است و طبق همان روش ساخته شده است که در بالا، باز نمودم. الا اینکه در اینجا تناقض‌هایی را می‌شمارم که بکار بردن اصل اینهمانی یا عدم تناقض، بمشابه قالب ذهن، ببار می‌آورد:

الف- در حکم ارسطو (ولایت مطلقه قانونگذار عادل) و ولایت مطلقه فقیه که بر اصل ثنویت تک محوری ساخته شده‌اند که تأمل کنیم، می‌بینیم مرکب از چند حکم هستند که ساخته ذهن فیلسوفند: نخبه قوه رهبری دارد و باید رهبری کند، عوام ملحق به حیوانها هستند و باید اطاعت کنند. بهنگام صدور این دو حکم که ساخته ذهنند و جانشین واقعیت (انسانها دارای قوه رهبری هستند) می‌شوند، از این واقعیت غفلت می‌شود که ولایت اگر مساوی با اعمال قدرت باشد، در طبیعت- حتی همان طبیعت که ارسطو تصور می‌کند- قدرت وجود ندارد تا که نخبه در اداره عوام به کار برد. پس نخست نظام اجتماعی می‌باید بر اصل ثنویت تک محوری (حاکمیت اقلیت و فرمانبری اکثریت) ساخت بگیرد، تا قدرت نزد اقلیت حاکم متمرکز شود. بنابراین، قدرت فرآورده رابطه اقلیت حاکم و اکثریت فرمانبر بر مدار زور است. حاکم و محکوم، تحت این رابطه هستند و اگر در این رابطه بمانند، در پندار و گفتار و کردار، فرمانبر قدرت، در جریان تمرکز و بزرگ شدنش می‌شوند و بنده قدرت و فرمانبر آن، در تخریب خود، می‌گردند. بنابراین، نه نخبه می‌ماند و نه عوام می‌مانند: ولایت مطلقه نخبه و اطاعت مطلق عوام ناقض اصل عدم تناقض یا اینهمانی است.

ب- نه قانونگذار عادل یکی است و نه فقیه یکی است. ولایت یکی از آنها بر دیگران، ناقض اصل اینهمانی است. زیرا اگر ولایت یکی بر دیگران را قهری (= تصرف قدرت و در واقع تسخیر قدرت شدن) بدانیم، هم فقیه از خود بیگانه شده است و هم فقیه‌هایی از خود بیگانه می‌شوند که تن به ولایت قهری فقیه می‌دهند که قدرت را تصرف کرده است (راست بخواهی، به تصرف قدرت در آمده است). برای حل این تناقض، ملاتاریا ناگزیر شده است «ولی امر» را خداوند بر گزیده‌ای بخواند که مجلس خبرگان کشف می‌کند!

ج- رهبری، استعداد ذاتی هراسان است. تبعیض مضاعف (نخبه و نخبه قانونگذار) برای رهبر از سوئی و محروم گمان بردن اکثریت بزرگ از استعداد رهبری و یا محدود کردن این استعداد به استعداد یک گوسفند، احکامی ذهنی هستند که با دست کم سه تبعیض، قابل ساختن شده‌اند. اما این ساخته ذهن واقعیت خارجی پیدا نکرده است و نمی‌کند. نه تنها به علت آنکه تحمیل این ذهنیت بر واقعیت (استعدادهای رهبری انسان‌ها) موکول به نظام اجتماعی بر اصل ثنویت تک محوری (تمرکز قدرت نزد اقلیت حاکم و رابطه قدرت میان این اقلیت و اکثریت فرمان بر) است، بلکه، قانون (در مثال ارسطو) و دین و فقه (در مثال ولایت فقیه) همچون رهبری کنندگان و رهبری شوندگان، تابع حکم قدرت می‌گردند و فاسد می‌شوند. چرا که مدار نظام سیاسی قدرت است و رهبر و قانون و دین، می‌باید از ایجابات قدرت پیروی کنند. بدین سان، قانون و دین، در تابعیت از ایجابات قدرت، از طبیعت خویش بیگانه و بیان قدرت می‌شوند. این از خود بیگانگی، نه تنها ناقض اصل اینهمانی صوری ارسطویی، بلکه موجب فساد بزرگی است که در جریان تاریخ، دین بمثابة بیان آزادی را در دین بمثابة بیان قدرت، از خود بیگانه و بسا به بیان استبداد فراگیر بدل کرده است. هر مرامی که بر اصل ثنویت تک محوری ساخته شده است، مرام استبداد فراگیر و سرانجام ناقض خود گشته است. آیا ایدئولوژی‌هایی که در قرن بیستم ساخته شدند، سرنوشت دیگری پیدا کردند؟ هر انسانی هم که در زندگی روزانه خویش، قدرت را مدار می‌کند، منطق صوری را روش می‌کند، اصل اینهمانی را فراوان بکار می‌برد. بنا بر این، ویران می‌شود و ویران می‌کند.

د- تابعیت قانون یا دین از توقعات، در تغییر قدرت، فساد بزرگ بیار می‌آورد از جمله بدین خاطر که قدرت نمی‌تواند، تغییر نپذیرد و در تغییرهایی که می‌پذیرد، از جمله، تابع رابطه‌های قوا میان گروه بندیهای

جامعه و جامعه با جامعه‌های دیگر است. بنابر اصل، احکام دین باید همان که هستند بمانند. با پیروی احکام دین از توقعات در تغییر قدرت، دین می‌باید، تغییرها، در جهت‌های ضد و نقیض، را بپذیرد. چرا که در روابط قوا، موقعیت‌های گروه بندیها تغییر می‌کنند. بسا آنها که زیر سلطه بودند، مسلط می‌شوند و احکام دین، این باره با توقعات سلطه‌گرهای جدید می‌باید سازگار شوند. نمونه این تغییرهای ضد و نقیض را در انقلاب ایران دیدیم: بسیاری حرامها در دوره پهلوی‌ها، در ولایت مطلقه فقیه، مباح شدند. و نیز، بار اول، چند سالی پیش از انقلاب، گروه بندی‌هایی که، در برابر رژیم شاه، ولایت را از آن خود می‌دانستند، سازمانهای سیاسی و «سازمان روحانیت» بودند. پس هر گروه، در غیبت مردم، بنابر ایدئولوژی یا این و آن مرام قدرت، ولایت را حق خود می‌دانست. رهبری «سازمان روحانیت» نیز دم از ولایت فقیه می‌زد. بار دوم، انقلاب را مردم، با شرکت خود جوش در جنبش همگانی، پدید آوردند. در نتیجه، رهبری «سازمان روحانیت» نیز تصریح کرد: «ولایت با جمهور مردم است». بار سوم، صحنه انقلاب جای خود را به صحنه رقابت گروه‌ها بر سر قدرت داد. از نو، سخن از ولایت فقیه بمیان آمد. تناسب قوا با گنجاندن ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی سازگار نبود، به نظارت فقیه قناعت شد. بار چهارم، جنگ و سازش پنهانی، فرصت سرکوب شدید گروه بندیهای سیاسی مزاحم را فراهم آورد. این بار، دین ولایت مطلقه فقیه شد. بدین سان، نه تنها حکمی که ساخته ذهن ارسطو است، دست کم چهار نوبت، تغییر تعریف و جهت داد، بلکه بر تابعیت احکام دین از ولایت مطلقه تصریح شد (مکتوب آقای خمینی). «مجمع تشخیص مصلحت» ایجاد گشت که تصریح بر تابعیت احکام دین از ایجابات قدرت و بدتر از آن، تصریح بر جانشین شدن احکام دین کردن مصلحت‌های قدرت سنجیده است. بدین جانشینی، الف- دین همان که هست نمی‌ماند و ب- احکام ذهنی قدرت فرموده، جانشین می‌شوند. از این رو است که شدت فساد که دین بدان گرفتار آمده هیچگاه سابقه نداشته است و با پیروی از اصل اینهمانی ارسطویی، احکام ذهنی که بر وفق توقعات قدرت صادر می‌شوند

الف- واقعیت را مجبور به پذیرفتن این قالب می‌کنند. در نتیجه، ویرانی بر ویرانی افزوده می‌شود و ب- بزرگ‌ترین فاسد کننده دین می‌شوند.

با وجود این، دانستن است که غیر از روابط قدرت و انسانها که در این روابط زندگی می‌کنند، انسان‌ها خود و نیازهاشان نیز تغییر می‌کنند. با وجود این تغییرها، آیا زندگی با و در دینی که، بنابر اصل، باید همان بماند که هست، سرباز زند از تحول و رشد نمی‌شود؟ در حقیقت، جامعه‌ای که، با اجرای احکام تغییر ناپذیر، رشد نمی‌کند، نیروهای محرکه خویش را در تخریب بکار می‌برد. پس آیا سرنوشتی که جامعه‌های مسلمان پیدا کرده‌اند، فرآورده خود تخریبی مستمر نیست؟

این پرسش، عقل آزاد را بر آن می‌دارد که در دین تأمل کند و از خود بیگانه شدنش را در بیان قدرت، اندازه بگیرد. زیرا بدین تأمل است که الف- پی می‌برد، دین از خود بیگانه، تغییر بد خیمی کرده است: تغییر از بیان آزادی به بیان قدرت. و ب- فاسد کننده دولت و نظام اجتماعی است که می‌سازد و ج- ذهنیت‌های فردی و جمعی سازگار با بردگی قدرت و تخریب نیروهای محرکه هستند و، به قدرت، فاسدتر می‌شوند. دین واقعی مردم دین قدرت مداری و آئین بردگی انسان و برده داری قدرت است. د- دین وقتی بیان آزادی می‌شود، از تناقض‌ها خالی می‌شود. زیرا اصولی را راهنما و روش می‌گرداند که رشد انسان در آزادی را میسر می‌کنند.

۲- بنابر اصل اینهمانی یا عدم تناقض صوری، اجتماع متناقضان، در صدق و کذب، محال است. و نیز، دو چیز که ضد یکدیگر باشند، در بیرون یکدیگر می‌توانند وجود داشته باشند. اما هر دو حکم، در نشانیدن ساخته

ذهنی بر جای واقعیت و، بخصوص، در ساختن فکر و روش راهنمای قدرتمندی بکار می‌آیند. توضیح اینک:

۲/۱- دروغ بدون تناقض وجود ندارد. انسانها، بنا بر فریب منطق صوری، از تناقض و بسا تناقض‌های موجود در قول دروغ غفلت می‌کنند. در حقیقت، دروغ پوشاندن واقعیت است. پوشش دروغ با واقعیتی که می‌پوشاند در تناقض است و با وجود این با آن جمع شده است. راست بخواهی، یا همان پوشش جایگزین واقعیت می‌شود و یا ساخته ذهن و بسا واقعیت دیگری را جانشین می‌کنند. برای مثال، انقلاب خشونت و اصلاح عدم خشونت است. در نتیجه، انقلاب بد و اصلاح خوب است. سه حکم دروغ هستند. هر یک از آنها، اجتماع متناقضانند: الف- خشونت و عدم خشونت دو روش هستند. حال آنکه انقلاب تغییرساخت است و اصلاح تغییر ندادن ساخت و رفع نواقص آنست. پس دو معنی ساخت ذهن، با بکار بردن منطق صوری، جانشین دو معنی شده‌اند که انقلاب و اصلاح دارند. هر حکم واجد دست کم دو تناقض است:

الف- انقلاب خشونت است، بنا بر محال بودن اجتماع متناقضان، با انقلاب عدم خشونت است جمع نمی‌شود. خشونت‌ها را که عقل مشاهده می‌کند او را متقاعد می‌کنند که قضیه «انقلاب عدم خشونت است» را کذب و امکان خشونت آمیز نبودن انقلاب را هم از خود می‌رانند، چه رسد به راست تلقی کردن «انقلاب خشونت زدائی است». در مورد اصلاح نیز، پیروی از منطق صوری، عقل را از تصور امکان خشونت آمیز بودن اصلاح، ممنوع می‌کند. حال آنکه، در عمل، هم در انقلاب و هم در اصلاح، دو روش، یکی خشونت و دیگری عدم خشونت بکار می‌روند. با این تفاوت که اگر پایه نظام جامعه قدرت باشد، ممکن نیست عدم خشونت را روش کرد چه رسد به خشونت زدائی.

ب- دو نایکسان، یعنی انقلاب و اصلاح، در تعریف، یکسان و قابل مقایسه می‌شوند. بیشتر از این، هر یک از این دو معنایی را پیدا می‌کنند که عقل قدرتمندار به آنها می‌دهد و جانشین معانی واقعی می‌کند. ج- تناقضی، که عقل آزاد آن را آشکار می‌بیند و عقل قدرتمندار نمی‌بیند، اجتماع دو معنی نایکسان انقلاب و اصلاح در یک معنی است. اما معنایی که جعل کننده، با بکار بردن منطق صوری، به انقلاب و اصلاح می‌دهد هم با معنی که انقلاب دارد و هم با معنی که اصلاح دارد، ناسازگار است. از این رو، جاعل این حکم از تعریف شفاف‌گریزان است.

د- و از آنجا که انقلاب و اصلاح، بر وفق منطق صوری، به خشونت و عدم خشونت که چشم می‌بیند، تعریف می‌شوند، بسا می‌شود که این منطق، هر دو را، از معنی ای که دارند تهی می‌کند. چنان که کلمه انقلاب خشونت و کلمه اصلاح عدم خشونت را به ذهن متبادر می‌کنند. بیان آزادی را نیز بدینسان در بیان قدرت از خود بیگانه می‌کنند و هر قدرتی، بدین روش، کلمه‌های طیبه را در کلمه‌های خبیثه از خود بیگانه می‌کند و در باور انسانها، عناصر ناسازگار با قدرت را با عناصر سازگار با آن، جانشین می‌سازد. وهنوز:

ه- بنا بر نا ممکن بودن اجتماع نقیضان، اصلاح عدم خشونت است با اصلاح خشونت است، جمع نمی‌شوند. بدینسان، عقل قدرتمندار حکمی را می‌سازد و، بدان، نه تنها خشونت را محور فعال و مباین با اصلاح و انقلاب را محور فعل پذیر و وسیله بکار بردن خشونت می‌کند، بلکه تا آنجا پیش می‌رود و پیش می‌برد که انقلاب خشونت و اصلاح عدم خشونت معنی دهند و بنا بر اصل عدم امکان اجتماع نقیضان، از معانی که دارند، تهی شوند. تا آنجا که اصلاح چیست؟ پرسشی می‌شود با یک پاسخ: عدم خشونت است! از این رو است که، در تجربه اصلاح طلبان، این کلمه تعریف شفاف پیدا نکرد. چنانکه نزد همه آنها که دستیابی به قدرت را هدف فعالیت سیاسی خویش می‌کنند، آزادی چیست؟ پرسش بدون

پاسخ می‌ماند و حد اکثر به قدرت فرد تعریف می‌شود.

ارسطوئیان می‌توانند بگویند، جعل معنی ربطی به اصل اینهمانی ندارد. بنابراین اصل، معنی هر چه باشد، نمی‌تواند، با وجود تمامی شرایط، خود و نقیض خود باشد. اما اگر چنین گویند، دست کم غفلت خویش را از این امر ابراز کرده‌اند که اصل عدم تناقض، همراهی وجود و عدم است. توضیح اینک، هر چیز خود هست و نقیض خود نیست. به سخن دیگر، یکی از دو وجود دارد و عدم آن وجود ندارد. بنابراین، همراهی نقیضین، ساخته هگل نیست، ساخته عقل ارسطو است. هگل وجود و عدم را نسبت بیکدیگر، فعال کرده است. هر چند همین کار را، پیش از او، ارسطو، به شیوه دیگری کرده است. تا ببینیم چسان، بدین منطق، عقل با واقعیت رابطه برقرار می‌کند، این غفلت مهم سازنده منطق صوری را خاطر نشان کنیم: الف- از وجود و عدم، یکی، عدم، ساخته ذهن است و بنابراین وجود ذهنی دارد. ب- همواره ممکن است عدم که وجود ذهنی دارد را جانشین وجود کرد که وجود عینی دارد. ج- وجود در هستی که از خود دارد، نیاز به عدم خود ندارد. اما با بکار گرفتن نقیضش، رابطه با واقعیت یعنی هستی که او از خود دارد، با رابطه با عدم، یا نقیضش، که وجودش ذهنی است، جانشین می‌شود. به سخن دیگر، وجود از عدم یا ناقص خود تعریف می‌جوید.

بدین قرار، منطق صوری با همراه کردن عدم با وجود، عدم را محور فعال و وجود را محور فعل پذیر می‌کند. در نتیجه، معنی که از واقعیت می‌ستانند را با معنی ای جانشین می‌کند که عقل، در رابطه با عدم وجود، به آن می‌دهد، بدین جانشینی نه تنها اصل عدم تناقض نقض می‌شود، بلکه معنی ساخت ذهن معنی گویای واقعیت را نقض می‌کند. با یکی دو مثال، قطع رابطه با واقعیت و ایجاد رابطه با عدم را نشان می‌دهیم:

● لا اله الا الله، می‌گوید پدیده‌هایی که عقلهای قدرتمندار انسان‌ها خدایشان کرده‌اند، خدا نیستند. با نفی یک به یک آنها، عقل آزاد می‌شود و به خدای یکتایی که هست باز می‌رسد. در این حکم، که بر اصل توحید به عقل می‌رسد، با ثنویت وجود خدا و عدم وجود خدا، کاری نیست. با وجود خدا و پدیده‌هایی که وجود دارند، سرو کار هست. با نفی این خدا ها، الف- عقل به اندر یافت شفافی از خدا می‌رسد. زیرا خداهائی که باید نفی شوند، یا نمادهای قدرت (= زور) هستند که با نفی آنها، عقل به توحید در صفات سلبيه و ثبوتیه خداوند می‌رسد: خداوند قدرت (= زور) نیست. و یا اسطورهای هستند که با نفی آنها، عقل از محدود کننده‌ها آزاد می‌شود و، با ارتباط مستقیم با خدا، از محدودکننده‌ها، و دیگر محروم کننده‌های عقل از آزادی خویش، آزاد می‌شود. ب- توحید مشی عقل است هم به توحید در صفات و هم به یگانگی خدا. ج- این مشی با عریان کردن واقعیت از پوشش دروغ انجام می‌گیرد. چرا که پدیده ای که خدا انگاشته می‌شود، بمتابه پدیده واقعیت دارد. الا اینکه، به پوشش دروغ، عقل قدرتمندار بدان خدائی بخشیده است. برای مثال، بتی که دست آدمی ساخته است و خدائی جسته است، بمتابه اشیائی که در ساخت آن بکار رفته‌اند و ساختی که سازنده به آنها داده است، واقعیت دارد. نفی آن بمتابه خدا، آزادی یافتن عقل و توانا شدنش به دیدن پدیده است همان سان که هست.

اما وقتی در قالب منطق صوری ارسطوئی «لا اله الا الله» را باز می‌گوئیم، «خدا یکی است و دو تا نیست». از پدیده‌ها و اسطوره‌ها که خدائی جسته و عقل را اسیر جزمها کرده‌اند، غافل می‌شویم. در حقیقت، الف- جمله «لا اله الا الله» جز به این معنی «خدا یکی است و دو تا نیست» در نمی‌آید. زیرا اصل راهنما، ثنویت وجود و عدم است و بر ثنویت وجود و عدم، عقل از واقعیت (خداها که در قرآن نفی شده‌اند) غافل می‌شود و، در حد صورت، جز وجود یک خدا و عدم چند خدا، آنها هم در

حیطه ذهن، معنای دیگری به عقل راه نمی جوید.

به سخن دیگر بر این اصل، عقل نمی تواند جمله «لا اله الا الله» را بسازد. این جمله را بر اصل توحید می توان ساخت.

ب- اما در «خدا یکی است و دو تا نیست»، «خدا یکی است» وقتی پذیرفتنی است که ثابت کنیم خدا دو تا و بیشتر نیست. چنانکه اگر بگوئیم خدا دو تا است، خدا یکی است عدم می شود. از این رو متکلمانی که می خواهند یکتائی خداوند را ثابت کنند، عدم را که دو گانگی خداوند است ثابت می کنند. و غافل می شوند که قطع رابطه با واقعیت (خداهائی که عقل دائم می باید مراقب باشد از آزادی، غافلش نکنند که راست بخواهی اشکال گوناگون قدرت بمثابة خدا هستند: آن بت عیار که هر لحظه به شکلی در می آید، قدرت است)، ندیده واقعیت یا خداهای قلابی، سبب می شود که این خداها برجا بمانند و بر عقول انسانها حاکمیت دائمی بجوبند.

ج- خداوند، در یگانگی خویش، نیازمند ثابت کردن عدم امکان دوگانگی خداوند می شود. قلمرو اثبات، قلمرو ذهن است. چنانکه متکلمان گویند: اگر دو خدا باشند و یکی هستی مطلق داشته باشد، دومی یا خدا نیست، چون هستی مطلق ندارد و یا هستی مطلق دارد. یعنی همان خدای یگانه است. زیرا هستی اگر مطلق باشد دوگانه نمی شود. دوگانگی دو هستی را محدود می کند و محدودها خدا نمی شوند. به ظاهر، از این راه نیز به نفی هر محدودی باز می رسیم که خدا انگاشته می شود. اما

د- توحید در یگانگی، از آنجا که بر اصل ثنویت انجام می گیرد، با توحید در صفات، همراه نمی شود: توضیح اینکه بر اصل ثنویت، هستی مطلق، محور مطلقا فعال و آفریده ها، از جمله انسان، بناچار محور مطلقا فعل پذیر می شوند. اما تنها وقتی رابطه، رابطه با قدرت (= زور) است، قدرت فعال مایشاء و انسان فعل پذیر می شود. پس خداوند با قدرت (= زور) این همانی پیدا می کند. و در روی زمین، نمایندگان او، نمایندگان قدرت مطلق می شوند. ولایت مطلقه پاپ و فقیه و مراد و... تنها یکی از اشکال قائم مقامی آن قدرت مطلق است. بدین سان آنها که می گویند، ارسطو متافیزیک را فیزیک کرده است، حق دارند. زیرا ولی امری که او قائل می شود، تجسم خداوند بمثابة قدرت است. بسا وجود خداوند را بی فایده می گرداند. چرا که هرگاه این نخبه عادل است که قانونگذار است، دیگر چه نیاز به خداوند؟ آیا مدعیان ولایت مطلقه فقیه آگاهند که ادعایشان نافی بی فایده وجود خدا و پیامبری است؟ قلب معنی، بر اصل ثنویت تک محوری و به روش منطق صوری، چنان کامل انجام پذیرفته است که یک روحانی می پرسید: شما چگونه می گوئید خداوند قدرت نیست و حال آنکه شیعه و سنی اتفاق نظر دارند که خداوند قدرت مطلق است و قرآن به صراحت خداوند را قادر می خواند؟ به او خاطر نشان کردم و اینک به همه آنها که معنای مقلوب را بجای معنای واقعی پذیرفته اند، یادآور می شوم:

● عقل قدرتمدار، قدرت بمعنای توانائی را که می تواند نامحدود و مطلق باشد، قدرت (= زور) که نمی تواند مطلق باشد، معنی می کند. قدرت نمی تواند مطلق باشد چرا که خود فرآورده رابطه قوا میان دو محدود است. بدین سان بر اصل ثنویت و بر وفق منطق صوری، یگانگی و هستی مطلق که در صورت به خدا داده می شود، در معنی و واقع، هر دو، از او ستانده می شوند: خداوند قدرت (= زور) است یعنی خدا نیست. زیرا زور تغییر جهت نیرو بر اثر رابطه تضاد میان دو پدیده است و با بیرون آمدن آن دو از تضاد، نیرو طبیعت خویش را باز می یابد و زوری برجا نمی ماند که مطلق باشد و خدا بگردد.

● توحید، بمثابة اصل راهنمای روش را، ثنویت به عدم سپرده است.

با آنکه به قول انگلس، عرب ها اول کسانی بودند که توحید را کشف کردند، اما هم آنها و هم دیگر مسلمانها، بخصوص حوزه های دینی توحید را از یاد بردند و ثنویت تک محوری اصل راهنما و منطق ارسطویی را روش کردند. حال آنکه ثنویت بدون توحید به تصور نیز نمی آید. چرا که دو محور، خواه یکی فعال و دیگری فعل پذیر (ثنویت تک محوری) وجه هر دو متقابلاً، فعال و فعل پذیر (ثنویت دو محوری) باید در مجموعه ای با یکدیگر رابطه برقرار کنند تا فعال و فعل پذیر شوند. بدین قرار، ثنویت در تصور و فرض شدن نیز به توحید نیاز دارد. پس اگر برسر اصل توحید اجماع وجود دارد، از این رو نیز هست که بدون توحید، رابطه، هر نوع آن، تصور کردنی نیز نیست. با وجود این، آنهایی که ثنویت را اصل راهنما می کنند، از توحید غافل می شوند. این غفلت را، بنا بر منطق صوری، تناقض و تضاد بدین سان جبری میکنند: ثنویت و توحید متناقضان می شوند. توضیح اینکه قدرت بدون ثنویت یا تقابل دو محور، پدید نمی آید. حال اگر قدرت را اصیل بدانیم، ناگزیر به چند خدائی قائل می شویم. در یونان قدیم، قدرت اصیل فرض می شد و بنا بر این، به خدایانی قائل بودند که بایکدیگر دائم در کشمکش بودند. اثبات چند خدائی (و دو خدای خیر و شر در شرق) نفی تک خدائی می شد. بعد هم که بنا بر خدای واحد شد، رابطه آن خدا با آفریده ها، بر اصل ثنویت تک محوری، فرض و بدان، توحید نقض شد. بدین سان بود و هست که ثنویت که جعل عقل قدرتمدار است وجود یافته و توحید که، بدون آن، جعل ثنویت میسر نمی شود، عدم گشته است: در مقام گزینش اصل راهنما، اجتماع ثنویت و توحید اجتماع نقیضین گمان می رود. در فلسفه قدرت، این اجتماع محال است و معدوم توحید است!

بدین قرار، از «متناقضان» به منطق صوری، می توان توحید را که هست نیست و ثنویت را که بمثابة اصل راهنمای هستی نیست، هست کرد. فیلسوفی که ارسطو بوده، با اصل راهنما کردن ثنویت، ناگزیر شده است دو محور را در یک محدوده فعال کند. اما آیا غافل بوده است که محدود کردن، نقض خدائی خدا است؟ در حقیقت، ثنویت ها که قرآن از آنها به شرک تعبیر می کند، ناقض خدا نه تنها در یک تائی که در وجود هستند. دگر دیسی را ببین! ثنویت تک محوری، ناقض قطعی توحید، اصل راهنما در روش شناخت و استنباط احکام شرعی گشته است!

توحید بمثابة مشی به یکتائی خداوند، در صفات سلبیه و ثبوتیه، بر اصل ثنویت و بر روش منطق صوری، همان خدا یکی است و دو تا نیست صوری می شود که بدان پرداختیم.

اما توحید، بمثابة ارزش پایه، چه محلی پیدا می کند؟ بی محل می شود. چرا که بر اصل ثنویت، بنا بر تقدم یکی و تأخر دیگری می شود. حال آنکه توحید ناقض تقدم و تبعیض است. لذا، به عدم سپرده می شود. باز بگوئیم که ثنویت اصل راهنمای قدرتمداری است. قدرت که، بر این اصل، اصالت می یابد، فرآورده تقدم و تبعیض و تقدم و تبعیض پدید آورنده تضادند. اگر می بینیم آزادی نیز قدرت فرد تعریف می شود، بدین خاطر است که خواه محور فعال را خدا بدانند و چه ماده، رابطه این محور با محور دیگر، رابطه قدرت می شود: ماده گرائی بدون جبر شدنی نیست و در جبر، رابطه یکی و آنهم رابطه قوا است. اما خدا (= قدرت مطلق = زور مطلق) با آفریده های خود- گرچه چنین خدائی نمی تواند خلاق باشد و بر فرض وجود، جز مرگ ویرانی از او بر نمی آید- جز رابطه قدرت بر قرار نمی کند. از این رو، آزادی فرد، قدرت فرد تعریف می شود. این سان جانشین کردن قدرت بجای آزادی، با منطق صوری، میسر شده است. چرا که این منطق عقل را از تناقض دو معنی غافل می کند و بدین غفلت، جانشین کردن یکی با دیگری، با استفاده از اصل این همانی، میسر می شود. بدین ترتیب، که قدرت «اختیار بر» چیزی و کاری و قدرت فرد،

اختیار او، درحوزه فرد خویش، اختیار بر کردن و نکردن کاری تعریف و، در صورت، با آزادی اینهمانی پیدا میکند. در نتیجه، آزادی فرد اختیار او بر کردن یا نکردن کاری تا مرزهای او با فردهای دیگر، می‌شود. بدیهی است «آزادی چیست؟»، پرسشی بی پاسخ می‌ماند. زیرا تعریف آن در گرو تعریف «اختیار بر» می‌شود.

اما «اختیار بر»، بر اصل ثنویت، که قدرت را تکیه گاه حق می‌گرداند - قدرت بر معنی می‌یابد. بدین سان، با این همانی صوری، صورت را می‌توان حفظ و معنی را با متناقض آن جانشین کرد. همین کار با توحید انجام گرفته است: در صورت توحید مانده و در معنی، ثنویت تک محوری گشته است.

بدین سان، با استفاده از منطق صوری، توحید بمثابه اصل راهنمای عقل آزاد و روش شناخت و توحید بمثابه ارزش پایه، به عدم سپرده شده است. ثنویت تک محوری اصل راهنمای مسلمان ها گشته و، به زور باوری، روزگار خویش را تباه کرده‌اند:

۳- اما دو ضد، بمعنای دو کاملاً نایکسانی که بتوانند در بیرون یکدیگر وجود داشته باشند، نیز، تصور ذهن است. در عالم واقع، چنین دو ضدی وجود ندارند. حتی در عالم ذهن، نیز بدون غفلت عقل از توحید، چنین دو ضدی تصور و بنابراین تصدیق کردنی نیستند. در حقیقت، تضاد نیاز دارد که دو ضد در رابطه با یکدیگر قرار بگیرند. بدون این رابطه، تضادی وجود ندارد تا دو ضد وجود پیدا کنند. حال اگر عقل آزادی بپرسد، حق و ناحق در بیرون یکدیگر و ضد یکدیگر هستند یا نه؟ به پرسش او چه پاسخ می‌دهیم؟ با آوردن مثالی، پاسخ می‌دهیم که نیرو وجود دارد. (حق) وقتی به این نیرو تغییر جهت می‌دهیم و در تخریب بکار می‌بریم، زور، (ناحق) می‌شود. بدین قرار الف - زور و نیرو، در نیرو مشترک هستند. و ب- زور با ویران شونده می‌باید قابلیت فعل و انفعال داشته باشد (اجتماع در یک مجموعه). ج- با بازگرداندن نیرو به طبیعت خویش، زور نیست می‌شود.

بدین سان، ناحق هیچ جز لباس زور و دروغ پوشاندن بر حق نیست. عقل آزاد می‌تواند بپرسد: آیا اگر دو نایکسان کامل در بیرون یکدیگر، در عالم واقع و در عالم ذهن نمی‌توانند وجود داشته باشند، پس یکی از دو نایکسان، وجود و دیگری عدم است. بنابراین تقابل تضاد در حکم تقابل تناقض است!

تضاد صوری از این جهت که عقل را در مقام شناختن واقعیت هر یک از دو ضد، در محدوده هر چیز و ضد کامل آن، زندانی می‌کند، همانند تقابل تناقض است. احکام غلطی از نوع «هر چیز را به ضد آن باید شناخت» که جانبداران منطق صوری ساخته - غافل بوده‌اند که شناخت را نا ممکن می‌کنند - و رواج داده‌اند و یا دیالکتیک تناقض، وقتی در منطق جدلی استالین «دیالکتیک تضاد می‌شود»، فرآورده عدم تناقض و تضاد در منطق صوری هستند.

اما تضاد صوری از این جهت که اصالت قدرت را آشکارتر نشان می‌دهد، با عدم تناقض متفاوت است. در حقیقت فرض وجود تضاد، با فرض وجود تنها رابطه ای که متضادان می‌توانند داشته باشند، همراه است. این تنها رابطه، رابطه عناد و دشمنی است. اما این رابطه، رابطه قوا (= زور) است. بدین قرار، تضاد هست، مساوی است با قدرت (= زور) هست. بدیهی است هم اصحاب منطق صوری وهم واضعان منطق جدلی (دیالکتیک) از تناقض موجود در قول خویش غافل مانده‌اند: پیش از جهت ویرانگر دادن به نیرو و بکار بردنش بر ضد یکدیگر، زور وجود ندارد. هنوز، پیش از آنکه رابطه تخریب متقابل برقرار شود، تضادی نیز وجود ندارد. با وجود این، عقل قدرتمدار، بدون تصور یک ضد کامل نمی‌تواند نیرو را در ویرانگری بکار اندازد. حال اگر هرکس عقل خویش را آزاد کند

تا بتواند تجربه کند و به تجربه دریابد که ضد کامل برای آن ساخته می‌شود که بکار بردن زور و حذف آن را توجیه کند، می‌تواند دریابد الف - جز بر اصل ثنویت تک محوری، عقل نمی‌تواند وجود دو ضد را، که یکی ضد کامل دیگری باشد، در بیرون یکدیگر، تصور کند. ب- تصور این دو ضد، با تصور قدرت (= زور) همراه است و ج- تضاد با حذف حل می‌شود. از این رو است که هر ولایت مطلقه ای، خواه دینی و چه غیر دینی، به حکم آنکه قدرت فرآورده تضاد دو ضد کامل است، ساز و کار تقسیم به دو و تبدیل ذهنی یکی از دو به ضد کامل و حکم بر حذف آن می‌شود. عقل قدرتمداری که برای خود ولایت مطلقه قائل می‌شود، کارگاه «ضد کامل» سازی می‌شود و چون بدون حذف ضدها تضاد حل نمی‌شود، دستگاه‌های حذف «ضدها» بکار انداخته می‌شوند. و

۴- عقل آزادی که به ربط میان ثنویت تک محوری، بمثابه اصل راهنما، و تصور دو ضد و حذف یکی از دو ضد توجه پیدا می‌کند و با این توجه به سراغ «دیالکتیک تضاد» نزد استالین می‌رود، می‌بیند، در صورت، دیالکتیک است و، در معنی، همان تضاد منطق صوری ارسطویی است. چرا که، در دیالکتیک، متناقضان دو ضد کامل در بیرون یکدیگر، که تضاد شان از راه حذف ضد می‌روند، حل شود، نیستند. متناقضانی هستند که، در توحید با یکدیگر، یکی خود را در دیگری نفی می‌کند.^۱ حال اگر عقل آزاد به منطق استبدادهای فراگیر رجوع کند، می‌بیند منطق همه آنها، عدم تناقض و تضاد صوری بوده است و هست. شاخص فرعونیت فرعون ها و استبداد فراگیر دستگاه پاپ ها، در قرون وسطی، و دستگاه های نازیسم و استالینیسیم و فاشیسم و ولایت مطلقه فقیه و بنیاد گرایی امریکائی و غیر امریکائی، روش کردن همین منطق است. آیا از راه اتفاق است که استبدادهای فراگیر، همه، این منطق را بکار برده‌اند و بکار می‌برند؟ این پرسشی است که نه تنها طلاب «علوم دینی»، بلکه تمامی دانشجویان و بسا هر انسانی باید از خود بکنند: چرا وقتی قدرت محور می‌شود، منطق صوری روش عقل می‌شود و چرا در دین و علم دخل و تصرف می‌کند تا توجیه گر قدرت بگردند؟ پرسش اول، را همواره می‌باید با پرسش های دوم و سوم همراه کرد: چگونه عقل از آزادی خویش غفلت و قدرت را محور می‌کند؟ اگر این کار را با استفاده از منطق صوری می‌کند، آیا این منطق پرده ای در برابر دید عقل می‌شود؟

وقتی قدرت محور می‌شود که اصل راهنما ثنویت است. بر این اصل، قدرت هدف می‌شود و روش ناگزیر ترجمان اصل راهنما و هدف می‌گردد. کمی دورتر خواهیم دید که از راه اتفاق نیست که ارسطو فیلسوف آزادی نشد و عدالت را بر اصل نا برابری تعریف کرد و از راه اتفاق نیست که نگاه بکار بردن تقابل های تناقض و تضاد، همواره نیستی که ساخته ذهن، بر محور قدرت است، هست انگاشته می‌شود و نقیض آن (وقتی عدم تناقض بکار می‌رود) و ضد کامل آن (وقتی که تضاد بکار می‌رود) که هستی دارند، به نیستی سپرده می‌شوند.

اما چگونه عقل از آزادی خویش غفلت می‌کند؟ این طور: اصل ثنویت که راهنما می‌شود، عقل از فضای تا بی نهایت باز و نامتعین خود محروم می‌شود. در حقیقت، عقل، بجای آنکه در مقام علم جستن بر موضوع، بسان نامحدود، موضوع شناخت را که محدود است در بر گیرد، الف- فضای خویش را محدود می‌کند که دو محور تشکیل می‌دهند. ب- بدینسان بر تمامی فضای بیرون از فضای میان دو محور، پرده ابهام و تاریکی می‌کشد و ج- از موضوع شناخت نیز، هر آنچه بیرون از محدوده می‌ماند، در تاریکی قرار می‌گیرد و به چشم عقل نمی‌آید. و د- در فضای

۱- برای تفصیل، رجوع کنید به تضاد و توحید نوشته ابوالحسن بنی صدر.

بسته، موضوع شناخت را نه آن سان که هست بلکه در محدوده‌ای که دو محور می‌سازند و از زاویه رابطه میان دو محور، در قالب منطق صوری، می‌بینند.

در حقیقت، منطق صوری خود می‌گوید کارش حدود و رسم (از جمله، استقراء و قیاس در منطق صوری) معین کردن برای عقل است. هر چند به گمان واضع آن، حدودی که این منطق معین می‌کند، عقل را از خطا حفظ می‌کنند، اما، در واقع، عقل را از آزادی محروم می‌کنند.

برای آنکه ببینیم منطق صوری چگونه عقل را از آزادی خویش محروم می‌کند، به سراغ مثال‌هایی می‌رویم که اصحاب این منطق، در مقام قابل فهم کردن و نشان دادن کار برد این منطق، می‌آورند: خاصه اول این مثال‌ها اینست که به دنیای ذهنی تعلق دارند و خاصه دومشان اینست که وقتی هم از دنیای واقعیت‌ها هستند، عقل را از ناخوانایی مثال با قاعده‌ای غافل می‌کنند که می‌خواهند فهمش را آسان و کار بردش را بر عقل معلوم کنند:

● بنابر تعریف، «تضاد نسبت میان دو امر وجودی است که بر یک موضوع توارد کنند و میان آنها، نهایت خلاف باشد که با پیدا شدن یکی، دیگری برود. بعبارت دیگر، اجتماع آن دو مفهوم ناممکن ولی ارتفاع آن دو ممکن باشد. مانند سفیدی و سیاهی»^۱.

بدین قرار، سفیدی و سیاهی ضد کامل یکدیگر تصور می‌شوند. عقل، اگر به صورت بسنده کند، می‌گوید: سفیدی و سیاهی ضد یکدیگر هستند. سلامتی و بیماری ضد یکدیگر هستند و... اما اگر عقل، خویشتن را از ابهام‌ها برهد، از خود می‌پرسد: سفیدی و سیاهی چه تضادی با یکدیگر دارند؟ تأمل در این پرسش، او را به این نتیجه می‌رساند که تضادی با یکدیگر ندارند چرا که

الف- بدون نور، رنگی وجود ندارد. به سخن دیگر، سفیدی وجود نور و توانایی بازتابانند آن را گزارش می‌کند و سیاهی نبود نور و ناتوانایی بازتابانند آن را گزارش می‌کند. اما بود و نبود نور را دو ضد کامل موجود در بیرون یکدیگر نمی‌توان خواند. بدین قرار، تضاد سیاهی با سفیدی با غفلت و یا پرده ابهام کشیدن بر نوری ساخته شده است که هستی را روشن می‌کند. بسنده کردن به صورت نمی‌تواند بدون چشم عقل را، گاه، بر هستی و نور هستی شمول فرو بستن، انجام پذیرد. اگر عقل بر هستی و نور هستی شمول چشم نبندد، بسا آزادی خویش را از دست نمی‌دهد. و نیز، سلامتی و بیماری دو ضد که اجتماعشان در بدن میسر نیست، نیستند. چرا که اگر در عصر ارسطو و بنا بر اصل ثنویت گمان می‌بردند، بدن خود بیماری تولید می‌کند، بخاطر در بند ثنویت تک محوری بودن عقل، آن مردم نمی‌توانستند، دست کم، از بیماری تصور دیگری پیدا کنند. اما اینک می‌دانند که بدن یک مجموعه است. با حضور موجودی ذره بینی و فعل و انفعالش با این مجموعه، دیگر نمی‌توان گفت: دو مجموعه یکی مجموعه‌ای که بدن است و دیگری مجموعه‌ای که موجود ذره بینی است (میکروب و ویروس) دو ضد کامل موجود در بیرون یکدیگرند. چرا که مجموعه‌ای که بدن است با فعل و انفعال با موجود ذره بینی مجموعه پدید می‌آورد، در بدن اختلال پدید می‌آورد. بدین قرار، هیچیک از دو مثال با تعریف تضاد نمی‌خوانند. تنها با غفلت از محتوی است که عقل، صورت را موضوع حکم می‌کند: سفید ضد سیاه است و...

● باز بنا بر تعریف، «دو قضیه را متضاد گویند هر گاه دو قضیه در موضوع و محمول و در کمیت و سایر امور متحد و تنها در کیفیت، مختلف باشند. این دو قضیه را نسبت به یکدیگر «متضاد» و نسبت میان آن دو

را، تضاد گویند. دو قضیه متضاد ممکن است هر دو کاذب باشند و لیکن صادق بودن هر دو نا ممکن است بلکه اگر یکی صادق بود بناچار دیگری کاذب است»^۲.

مثال را از جدول مناسبات میان دو قضیه، نقل کنیم: هر انسانی می‌اندیشد. هیچ انسانی نمی‌اندیشد. بنابر تعریف، هر یک از این دو قضیه راست باشد، دیگری دروغ است. بنابر صورت، اگر هر انسانی می‌اندیشد، راست فرض کنیم، هیچ انسانی نمی‌اندیشد، دروغ می‌شود. اما قضیه دروغ واقعیت خارجی ندارد. ساخته ذهن است. پرسشی که عقل آزاد از خود می‌کند، اینست: معرفت بر قضیه راست، برای مثال، هر انسانی می‌اندیشد- که خود یک حکم ذهنی است که از راه استقراء بدست آمده است- چه نیاز به ضدی دارد که دروغ است؟ عقل آزاد وقتی در این پرسش تأمل می‌کند، درمی‌یابد نه تنها عقل در معرفت نیازی به ضد دروغ ندارد، بلکه این ضد دروغ ساختنی نبود اگر عقل در معرفت بر قضیه راست، به صورت بسنده نمی‌کرد. زیرا تنها معرفت صوری است که عقل را نیازمند، تصور ضد می‌گرداند. انواع قضیه‌ها می‌توان ساخت: چون «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» دروغ است، پس «هر انسانی می‌اندیشد»، راست است یا چون تعریف اندیشیدن چنین یا چنان است، «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» دروغ و «بعضی انسانها می‌اندیشند» راست است و... خواننده‌ای که در سیر فلسفه عقل تأمل کند، از شدت فقری در شگفت می‌شود که عقل بدان گرفتار می‌شود وقتی در معرفت، به صورت بسنده می‌کند و از آن نیز ناتوان می‌شود. چرا که چنین معرفتی در صدور حکمی ذهنی خلاصه می‌شود.

اما کدام یک از دو قضیه ساخته ذهن را دروغ و کدامیک را راست بدانیم؟ هر یک از دو قضیه را که فیلسوف صادق بیندارد، دیگری کاذب می‌شود. در منطق صوری، قضیه صادق برگزیده می‌شود یا قضیه کاذب؟ برای این پرسش آنگاه که به گزینش یکی از دو ضد و یکی از متناقضان در منطق صوری می‌پردازیم، پاسخ می‌جوئیم. در این جا توجه عقلهائی را که می‌خواهند آزاد شوند، به این مهم جلب کنیم که مثال روشن می‌کند که نقض تعریف در خود تعریف است. توضیح اینکه بنا بر تعریف، دو قضیه باید باشند و در موضوع و محمول و کم و سایر امور متحد باشند تا، بنا بر اختلاف در کیف، آن دو را ضد یکدیگر بخوانیم. اما اگر یکی از دو قضیه دروغ است، چگونه می‌تواند در کم و سایر امور با قضیه راست متحد باشد؟ مگر اینکه عقل بر قضیه راست، از کیفیت دروغ، پوشش بسازد. اگر عقل چنین کند، پس، نخست قضیه راست را اندر می‌یابد و آنگاه، با پوشاندنش با دروغ، ضد آن را که دروغ است می‌سازد. آیا عقل می‌تواند نخست قضیه دروغ را بسازد؟ نه. زیرا تا قضیه راست بر او معلوم نباشد، پوشش دروغ برای آن قابل ساختن نیست. اما چگونه دو قضیه متضاد و هر دو دروغ را می‌توان ساخت؟ دیدیم که تا عقل راست را نشناسد، نمی‌تواند آن را دروغ کند. پس دو قضیه ضد که هر دو دروغ باشند، ساختنی نیست. مگر اینکه از یک قضیه راست، دو قضیه دروغ ساخته شود. برای مثال، اگر «هر انسانی می‌اندیشد» و «هیچ انسانی نمی‌اندیشد»، هر دو دروغ باشند، عقل می‌پرسد: پس قضیه راست کدام است؟ منطق صوری به او می‌گوید: «بعضی از انسانها می‌اندیشند» راست است. بنا بر این، یکبار با «هر» را به جای «بعضی» قرار دادن و بار دیگر، «هیچ» را به جای «بعضی» نشانند، از یک قضیه که عقل راست می‌پندارد، دو قضیه دروغ ساخته شده است. اما از کجا، بعضی از انسانها می‌اندیشند راست باشد؟ آیا کار منطق صوری، این نیست که از راه این قضیه‌سازیها، عقل را فریب می‌دهد چنان که دروغ را راست انگارد و از

۱- اشارات و تبيينات ابن سینا. ترجمه و شرح دکتر حسن ملک‌شاهی، جلد دوم در منطق، ص ۳۸۱ و ۳۸۲

راست غافل بماند؟ پاسخ این پرسش را، دورتر، وقتی به کار برد این منطق می‌پردازیم، خواهیم یافت.

بدین قرار، دو قضیه وجود ندارند. یک قضیه، قضیه راست وجود دارد. قضیه دوم و سوم، یک یا دو قضیه دروغ را، عقل با دروغ کردن راست، می‌سازد. اما آیا عقلهای اصحاب منطق صوری تا این اندازه در صورت خیره‌اند که نمی‌بینند تعریف متناقض است؟ یا دیده‌اند و می‌بینند اما، بنا بر نیاز قدرت، روش فریب عقل را ساخته‌اند و می‌سازند؟ دور تر، وقتی به کار برد این قضیه‌ها می‌پردازیم، پاسخ این پرسش را نیز می‌یابیم.

در منطق صوری «داخل تحت تضاد» نیز داریم. وقتی دو قضیه جزئی هستند، با یکدیگر داخل تحت تضاد می‌شوند. فرق دو قضیه تحت تضاد با دو قضیه متضاد در اینست که در دو قضیه متضاد، هر دو ممکن است دروغ باشند. اما هر دو نمی‌توانند صادق باشند. اما در دو قضیه تحت تضاد هر دو نمی‌توانند دروغ باشند، اگر یکی راست شد، دیگر دروغ است. برای مثال «بعضی انسانها می‌اندیشند» و «بعضی انسانها نمی‌اندیشند». این دو قضیه، هر دو ممکن است راست باشند. اما تنها یکی از این دو دروغ هستند.

حال اگر مثال‌ها را با یکدیگر مقایسه کنیم. بنابراین که واضع منطق صوری و پیروان او خود را اندیشمند می‌دانسته‌اند، لاجرم «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» را کاذب می‌دانسته‌اند. اما آیا قائل بوده‌اند که «هر انسانی می‌اندیشد»؟ اگر فرض کنیم پاسخ آری است، مثالهای دو قضیه تحت تضاد تعریف را نقض می‌کنند. زیرا هر دو دروغ می‌شوند. و اگر بر این نبوده‌اند که «هر انسانی می‌اندیشد»، مثالهایی که برای دو قضیه متضاد آورده‌اند، الف - هر دو ساخته ذهن و صرف صورت می‌شوند. ب - اما آیا هر دو دروغ هستند؟ این پرسش دو پاسخ پیدا می‌کند: الف - واضع منطق صوری، بنا بر تعریفی که خود از اندیشیدن می‌کند، انسانها را به‌اندیشه ور و نا اندیشه ور تقسیم می‌کند. این حکم او است که می‌تواند با واقعیت بخواند و راست از کاردرآید یا نه. بدین قرار، قضیه ای که می‌سازد ترجمان ثنویت تک محوری همان قالب ذهنی است که فیلسوف ساخته و راهنمای عقل خویش در ساختن این حکم کرده است. از آغاز نیز می‌دانسته است هر دو قضیه دروغ و ساخته ذهن او هستند. با وجود این، منطق ساز، نا توانی خویش را از ساختن دو قضیه «موجب کلیه» و «سالبه کلیه» که یکی صادق باشد ابراز کرده است ب - اما بنابراینکه، فیلسوف بنا بر اندریافت خود از اندیشیدن، بر این بوده است که «برخی از انسانها می‌اندیشند» و برخی نیز نمی‌اندیشند، برای ساختن دو قضیه یکی کلیه موجب یعنی «هر انسانی می‌اندیشد» و دیگری کلیه سلبیه یعنی «هیچ انسانی نمی‌اندیشد»، بجای بعضی، یکبار هر و یکبار هیچ را قرارداده و راست را دروغ کرده است. اما دو قضیه ای که با پوشاندن لباس دروغ از جزئی به کلی بدل شده‌اند، بنا بر تعریف فیلسوف از اندیشیدن راست بوده‌اند. حال اگر به صورت بسنده کنیم به همان نتیجه می‌رسیم که منطق ساز، از ارائه دو قضیه کلی که یکی از آنها صادق باشد، ناتوان و مثال‌ها تعریف او را نقض می‌کنند. اما اگر پوشش دروغ، یعنی «هر» و «هیچ» را بدریم و از شکل به محتوی گذر کنیم، می‌بینیم، دو قضیه کلیه، دروغ نبوده‌اند. به سخن دیگر، دروغ محض ساخته شدنی نیست. و چون با «هر» و «هیچ» راست، دروغ شده است. پس تضادی که منطق ساز ساخته است، وجود خارجی ندارد و ساخته عقلی است که به صورت بسنده می‌کند. و اگر عقل فیلسوف از بند تعریف خود ساخته رها شود، حجاب‌های دیگر را نیز دریده است: این بار او می‌تواند واقعیت، یعنی انسان‌های صاحب عقل را، مستقیم و نه از ورای تعریف خود ساخته و حدود و رسم‌ها ببیند.

● و باز، بنا بر تعریف، «تناقض اختلاف دو قضیه به ایجاب و سلب است، بگونه ای که از صدق یکی، کذب دیگری لازم آید». ^۱ به سراغ مثالها که در جدول روابط میان دو قضیه آمده‌اند برویم: «هر انسانی می‌اندیشد» (کلیه موجب) و «بعضی انسانها نمی‌اندیشند» (سالبه جزئی) و «بعضی انسانها می‌اندیشند» (موجب جزئی) «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» (سالبه کلیه). بنا بر تعریف، هر قضیه راست فرض شود، ناقض آن دروغ می‌شود. الف - تعریف به ما نمی‌گوید کدامیک از دو قضیه راست است. دانستیم که عقل نخست می‌باید قضیه راست را بگوید. اما وقتی روش منطق صوری است، عقل می‌تواند، هر قضیه را بخواهد، راست فرض کند و ناقض آن را دروغ بخواند. آیا این همان روش نیست که در همه جا وهمه وقت، قدرتمنداری ایجاب کرده و بکار رفته است؟

ب - و باز تعریف به ما نمی‌گوید، کدامیک از دو دسته قضا یا عقل را به واقعیت راه بر می‌شوند؟ توضیح اینکه، دو قضیه اول، یعنی «هر انسانی می‌اندیشد» (کلیه موجب) و «بعضی انسانها نمی‌اندیشند» (سالبه جزئی)، اگر عقل قضیه اول را صادق بداند، قضیه دوم کاذب می‌شود. با وجود این، اگر «هر» همه معنی ندهد، تناقض وجود ندارد و صدق قضیه ای کذب قضیه دیگر را ایجاب نمی‌کند. اما اگر «هر» همه معنی دهد، قضیه «همه انسانها می‌اندیشند» صادق نمی‌شود زیرا آن «بعضی از انسانها که نمی‌اندیشند» جزء همه انسانها هستند. و هرگاه «بعضی انسانها نمی‌اندیشند» را صادق بدانیم و «هر انسانی می‌اندیشد» کاذب باشد، و هر، همه معنی دهد، از آنجا که «بعضی انسانها نمی‌اندیشند» جزء همه انسانهایی هستند که می‌اندیشند. بنا بر این، جز آنها، بقیه انسانها می‌اندیشند و نمی‌توان گفت «هر انسانی می‌اندیشد» دروغ است. بدین قرار، قضیه ای که صادق می‌پنداشتیم («بعضی از انسانها نمی‌اندیشند») و قضیه که دروغ می‌پنداشتیم («هر انسانی می‌اندیشد»)، دروغ از کار در می‌آیند. نتیجه این که، برای تعریف تناقض صوری، قضیه ای که آن را نقض نکند نمی‌توان ساخت.

با وجود این، اصحاب منطق صوری می‌توانند بگویند: دسته دوم قضا یا، هم تعریف را تصدیق می‌کنند و هم کار برد آن را می‌آموزند. این دسته قضا یا عبارتند از: «بعضی انسانها می‌اندیشند» (موجب جزئی) و «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» (سالبه کلیه). بنابراینکه می‌دانیم، از دید فیلسوفان نخبه‌گرا، اندیشیدن خاص نخبه‌ها است و «عوام عقل ندارند»، فرض می‌کنیم «بعضی انسانها می‌اندیشند» راست باشد. بر این فرض، «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» دروغ می‌شود. پس، بنا بر صورت، قضیه اول راست و قضیه دوم دروغ می‌شود و با تعریف تناقض نیز سازگار می‌شود. اما، الف - از قضا یا، آندسته که ترجمان ثنویت تک محوری (یک محور فعال و محور دیگر فعل پذیر) هستند، در صورت، با تعریف خوانائی پیدا می‌کنند و ب - «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» قضیه کلی دروغ است که منطق ساز با علم به اینکه «بعضی انسانها می‌اندیشند» (از جمله خود او)، ساخته است. پس می‌دانسته است، «هیچ انسانی» شامل «بعضی از انسانها» که می‌اندیشند نیز هست. به سخن دیگر، نسبت قضیه اول به قضیه دوم، نسبت وجود و عدم نیست. چرا که اولی در دومی وجود دارد: یکی از دو نقیض را ذهن، با پوشاندن لباس دروغ بقرامت راست و ذی وجود، می‌سازد. چنین ذهنی چرا نتواند دروغ را به جای راست بنشاند و ناقض آن، یعنی راست را دروغ بخواند؟ افزون بر این و بسیار مهمتر، «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» شامل تمامی انسانهایی می‌شود که فیلسوف آنها را در شمار «بعضی انسانها می‌اندیشند» ندانسته است. به سخن دیگر، این قضیه دروغ با انکار عقل و توان اندیشیدن، تمامی انسانهایی ساخته شده است که ذهن فیلسوف، آنها را با عدم عقل و توان تعقل برابر

۱ - اشارات و تنبیهاات ابن سینا. ترجمه و شرح دکتر حسن ملک‌شاهی، جلد دوم در منطق، ص ۳۸۲ و ۳۹۱

کرده و راهی دیار عدم گردانده است! بدین قرار، الف- اگر در حد صورت بمانیم، قضیه ای که صادق نمی‌شود، در برگزیده دو راست است: انسانها که می‌اندیشند و تمامی دیگر انسانها که به حکم ذهنی فیلسوف، نمی‌اندیشند. باز مثال تعریف تناقض را نقض می‌کند. ب- اگر از صورت به محتوی گذر کنیم، از کار عقل، در ثنویت را قالب کردن و قضیه‌ها را به این قالب زدن و به صورت بسنده کردن و، بنا گزیر، راست را دروغ کردن و دروغ را راهبر عمل کردن، شگفت زده می‌شویم. اما چرا عقل، از راست، قضیه‌های دروغ می‌سازد و خویشتن را از آزادی خود محروم می‌کند، چرا بر واقعیت پوشش دروغ می‌پوشاند و چرا به جای نورگرفتن و نوردادن، تاریک می‌کند و تاریک می‌شود؟ زیرا:

۵- نقد تعریف‌ها، با مثال‌هایی که بردستی تعریف‌ها، آورده‌اند، ما را از امر مهم دیگری آگاه می‌کند: آیا ضد و نقیض، با دو قضیه ساخته می‌شوند که یکی هستی دارد و دیگری ندارد و یا با پوشاندن چیزی که از خود هستی دارد، ساخته می‌شوند؟ در پاسخ گوئیم: در مثال هستی و نیستی، وقتی سخن از هستی محض بمیان است، نیستی خالی از هرگونه وجود است. زیرا هستی نهایت ندارد تا نیستی چیزی تصور یا تصدیق شود که بیرون از هستی قرار می‌گیرد و هست. هستی هست و نیستی نیست. در ایجاب و سلب، نمی‌توان نیستی را وجود و هستی را عدم گرداند. بنا بر توضیحی که در آغاز دادیم، اصل اینهمانی یا عدم تناقض، در هستی محض، کاربرد دارد. زیرا این هستی بر دوام با خود اینهمانی دارد. اما، در مثال انسان و لا انسان، لا انسان را نمی‌توان خالی از هرگونه وجود خواند. زیرا همه پدیده‌های عالم، همه موجودها، لا انسان هستند. هر چند در تناقض، وجود وحدت‌های هشت یا نه گانه (از یک تا ۹ و بیشتر از آن وحدت قائل شده‌اند) برای آنست که تناقض ایجاب و سلب وجود معینی بگردد. به ترتیبی که وجود تصدیق شده، همان باشد که از او سلب وجود می‌شود، اما به ترتیبی که دیدیم، مثالی که نقض تعریف نکند، نمی‌توان ساخت. به سخن دیگر، بدون محروم کردن عقل از آزادی و فضای تا بی نهایت بازش، قضیه‌هایی از ضدان و متناقضان نمی‌توان ساخت. و از آنجا که با اکتفا کردن به صورت و پوشاندن راست با دروغ، قضیه‌هایی ساخته می‌شوند که جز وجود ذهنی ندارند، این پرسش محل پیدا می‌کند: عقل چه نیازی به منطقی دارد که او را از شناخت واقعیت آن سان که هست، نا توان می‌کند؟

در مثال هستی و نیستی، اگر نیستی را تصدیق کنیم، هستی دروغ و عدم می‌شود. می‌دانیم که هگل دیالکتیک خود را با دو قضیه ذهنی ساخته است. او گفته است: هستی مجرد، بنابراین خالی از هرگونه تعیینی است، با نیستی برابر است. بدین سان، او با برابر کردن نیستی با هستی، به نیستی وجود بخشید تا هستی را در نیستی عبور دهد. با توجه به این که به حکم فیلسوف، نیستی هستی پیدا نمی‌کند، سارتر در انتقاد هگل نوشته است: هستی مجرد از تعین خالی است و نه از هستی. حال آنکه نیستی از هستی خالی است. بر نقد سارتر باید افزود:

الف- شما آقای هگل در منطق صوری ارسطویی مانده اید و می‌خواهید دیالکتیک بسازید. زیرا که عقل باید در صورت خیره بماند تا بگوید: هستی مجرد خالی است و نیستی هم خالی است و غافل شود از این واقعیت که نیستی از هستی خالی است و هستی مجرد از تعین. از این رو است که عقل شما، برای ساختن این دو صورت، هستی بی نهایت را در تاریکی قرار داده است تا نبیند. چرا؟ زیرا دیالکتیک شما نیاز به دو محور داشته است، یکی فعال و یکی فعل پذیر (ثنویت تک محوری). اما، بر این ثنویت نیز، شما همچنان در بند منطق صوری مانده اید. چرا که، در این منطق، تعریف‌های تناقض و تضاد بر وفق ثنویت تک محوری ساخته شده‌اند. تفاوتی که به نظر می‌رسد اینست که شما دو محور یعنی متناقضان را فعال می‌کنید: یکی در دیگری خود را نفی می‌کند و...

ب- اما قضیه‌هایی که در منطق صوری ساخته می‌شوند، به ترتیبی که معلوم گردانندیم، با سلب وجود از واقعیت و یا پوشاندن آن با دروغ، قضیه‌ها بی می‌شوند که عقل می‌تواند، هر یک را که بخواهد وجود دهد. بنابراین از ضد و یا نقیض آن، حتی اگر وجود داشته باشد، سلب وجود کند. چنانکه شما آقای هگل از هستی بی نهایت، سلب وجود می‌کنید. اما راستی اینست که کار عقل صورت سازی و بازی با صورت‌های ساخته نیست. هر یک از دو ضد و یا دو نقیض را هم را که بخواهد نمی‌تواند وجود یا عدم بگرداند. به آرای فیلسوفی که ارسطو بود و آرائی که از آن پس تا امروز، بر وفق منطق صوری، ساخته شده‌اند که مراجعه کنیم، می‌بینیم ۱- ترجمان ثنویت هستند و ۲- قضیه‌هایی که صادق خوانده شده‌اند و یا می‌شوند (آرائی که در زمان ما می‌سازند)، تصدیق اصالت قدرت، مدار شدن قدرت و تابعیت انسان و تمامی پدیده‌های هستی (= محور فعل پذیر) از قدرت و نمادهای آن هستند. همواره وجود ذهنی یعنی دروغ تصدیق (نیستی که هگل با هستی برابر می‌کند) و وجود واقعی تکذیب (هستی که با نیستی برابر می‌کند) شده‌اند و می‌شوند:

● ثنویت ساخته ذهن فیلسوف است. حال آنکه در هستی محض ثنویت بی محل و تصدیق آن، تکذیب آن هستی است. اما توحید محل پیدا می‌کند. تصدیق توحید تصدیق هستی مطلق است و نقض توحید به ثنویت، تکذیب توحید و هستی مطلق است. در جهان پدیده‌ها، توحید بیانگر وجود هر مجموعه و مجموعه‌ها در رابطه با یکدیگر است. حال آنکه ثنویت ریختن پدیده به قالب ساخت ذهن است (هم در منطق صوری و هم در دیالکتیک). اما به خصوص، توحید بمثابة موازنه عدمی، آزادی است. بر اصل توحید، بیان آزادی به عقل آزاد می‌آید، بر اصل ثنویت، تنها بیان قدرت به عقل می‌رسد. بر توحید، رابطه قوا و، بنا بر این، قدرت پدید نمی‌آید. ثنویت جانشین کردن رابطه‌های فطری با رابطه‌های تضاد و مطلق کردن تضاد و حذف یکی از دو ضد، به قصد ایجاد قدرت است. بدین قرار، ثنویت ساخت عقل قدرت مدار را اصل راهنما کردن، در حقیقت، وجود (توحید) را عدم و عدم (ثنویت) را وجود بخشیدن است. کاری که انجام گرفته است: قرن‌ها است، در حوزه‌های دینی، توحید جای خویش را به ثنویت تک محوری سپرده و دین را در بیان قدرت از خود بیگانه کرده است.

● ضابطه تعریف عدالت را برابری یا نابرابری گرداندن و جای برابری را به نابرابری دادن، مثال دیگری از کار برد اصل عدم تناقض در منطق صوری است. تعریف عدالت، بر اصل برابری، با قدرتمنداری نا ساگار و تعریف آن، بر اصل نابرابری، با قدرتمنداری سازگار است. پس دو تعریف، یکی بر عدم تبعیض و دیگری بر تبعیض، متناقضان می‌شوند و تعریف بر اصل نابرابری تصدیق و تعریف عدالت بر برابری تکذیب می‌شوند. این بار سرو کارها با دو قلب و بسا بیشتر است: الف - لفظ حفظ می‌شود، معنی تغییر داده می‌شود. ب - ضابطه ای جعل می‌شود و بدان، دو معنی ساخته و یکی جانشین دیگری می‌شود. توضیح اینکه برابری ضابطه تعریف عدالت نیست و ظلم بالسویه عدل است، سخن نابجائی است. هر کس به این صرافت بیفتد که میان دو ضد رابطه قوا برقرار کند، به تربیتی که بطور مساوی بر یکدیگر زور وارد کنند، خواهد دید، دو ضد تا ویرانی کامل پیش می‌روند. پس ضابطه برابری و نابرابری جعل شده است، هدف از این جعل، در رابطه قوا، جانبداری یکی از دو محور است. اما اگر عدالت را رعایت خاصه‌های حق و در مقام شناخت و عمل به حق و عمل به حقوق شخصی و جمعی و رعایت حقوق شخصی و جمعی و رعایت حقوق هر ذی وجود بشماریم، تعریف ما از قید ثنویت رها شده است. از تنگنای رابطه قوای ضدها نیز رها شده است. معیاری شده است که بدان می‌توان مانع شد که بیان آزادی در بیان قدرت از خود بیگانه شود و انسان نیز به

بندگی قدرت در نیاید.

● در آزادی - که اغلب از تعریف آن طفره می‌روند - نیز، لفظ حفظ و معنی ضد گشته است: آزادی هرکس آنجا پایان می‌پذیرد (محور اول) که آزادی دیگری از آنجا شروع می‌شود (محور دوم). این آزادی، بر پایه رابطه قوا میان دو محور، قدرت معنی یافته است. نمی‌گویند آزادی چیست. زیرا می‌دانند که مرز میان دو محور را تنها یک عامل، روابط قوا پدید می‌آورد. بنابراین، آزادی قدرت فرد معنی پیدا می‌کند. الف - این معنی ساخته ذهن است و معنی واقعی آزادی را نقض می‌کند و ب - آزادی انسان را در مرزهای او با دیگران، بمثابة فردهای در رابطه، نقض می‌کند. زیرا ج - روابط قوا، آنهم در سطح فرد با فرد، بی‌نهایت مرز پدید می‌آورد و انسانها را به ناقضان آزادی یکدیگر بدل می‌کند. آیا اصحاب منطق صوری هیچ می‌اندیشند که چسان با اصل عدم تناقض صوری، قدرت را ایجاب و آزادی و حقوق انسان و تمامی ذی وجودها را سلب می‌کنند؟

● ولایت مطلقه قانونگذار، رهبر، فقیه و... با ولایت جمهور مردم، متناقضان می‌شوند و بدیهی است که ولایت مطلقه فقیه و... صادق و ولایت جمهور مردم کاذب و مساوی با عدم می‌شود! دو قضیه - به ترتیبی که دیدیم ناقض تعریف - ترتیب می‌یابند: یکی «جمهور مردم ولایت ندارند» (سالبه کلیه) و دیگری «بعضی از مردم (فقیهان) ولایت دارند» (موجبه جزئیه) تصدیق ولایت فقیه و ایجاب آن، تکذیب و سلب ولایت جمهور مردم می‌شود. اما غیر از دروغ کردن راست که در مثال متناقضان (بعضی انسانها می‌اندیشند و هیچ انسانی نمی‌اندیشد) باز نمایانند، در این قضیه سازی صوری، یک رشته جعل معنی‌ها و تقلب‌ها انجام می‌گیرد:

الف - ولایت بیانگر قوه رهبری موجود در انسان است. بکار بردن این قوه برفوق فطرت (بر توحید، بر دوستی و حقوق) از جمله به رعایت اصل «لااکراه» یا بکار نبردن زور واقعیت پیدا می‌کند. انکار ولایت جمهور مردم، انکار وجود استعداد رهبری نزد یکایک انسانها است (از جمله فقیه که در شمار جمهور مردم است). اصحاب منطق صوری جعل دومی می‌کنند:

ب - ولایت از قوه رهبری، بنابراین، از فطرت جدا و تفویض از سوی خداوند به شخصی می‌شود که نوبت ولایت به او رسیده است. غافل از اینکه، بدین جعل، خدائی خداوند نقض می‌شود و، همراه با آن، چندین نقض دیگر انجام می‌گیرد: اگر جمهور مردم (از جمله نامزد رهبری) قوه رهبری ندارند، خداوند چگونه می‌تواند با آفریده‌های خود ارتباط برقرار کند؟ و خداوندی که با آفریده‌های خود نمی‌تواند رابطه برقرار کند، چگونه خدا است؟ و چگونه می‌تواند رهبر معین کند و این رهبر، با نبودن قوه رهبری در خود او و جمهور مردم، از چه راه می‌تواند با آنها ارتباط برقرار کند و بر آنها ولایت بجوید؟ ناگزیر باید فرض کنیم که «ولی امر» در شمار جمهور مردم نیست و دارای قوه رهبری هست و خداوند از طرق اوبا آفریده‌های خود ارتباط برقرار می‌کند. اما این فرض گره از مشکل باز نمی‌کند. زیرا اگر جمهور مردم قوه رهبری نداشته باشند، «ولی امر» نمی‌تواند با آنها ارتباط برقرار کند و بر آنها ولایت بجوید. بناگزر، باید به جای سلب قوه رهبری از جمهور مردم، برای یکایک انسانها قوه رهبری، در حد اطاعت کردن قائل شد. (عوام همانند گوسفندان!). غیر از اینکه تناقض با این حکم ساخته ذهن قدرتمدار حل نمی‌شود، قائل شدن به قوه رهبری در حد اطاعت، تعریف تناقض نیز نقض می‌شود. منطق صوری ساز را نیز ناگزیر می‌کند، جعل معنی دیگری که تقلبی بزرگ نیز هست بعمل آورد: ولایت در «اختیار بر» و «اختیار بر» را (با همان روش که هگل در برابر کردن هستی و نیستی بکار برد)، در «قدرت بر» ناچیز می‌گرداند.

توضیح این که، بنابر ظاهر و صورت، اصل اطاعت جمهور مردم از ولی امر ایجاب می‌کند که ولایت ولی قدرت مطلق یا بسط ید مطلق او بر جمهور مردم معنی دهد. زیرا تنها از قدرت است که اطاعت معنی می‌دهد. الا اینکه قدرت باید صالحه باشد و در صلاح مردم بکار رود. استدلال نیز می‌کنند که قرآن به اطاعت از «ولوا الامر» تصریح فرموده است. در این استدلال نیز بر واقعیت‌های بسیار پرده غفلت می‌کشند: ولی امر در قرآن مساوی «قدرت مطلق بر» و حتی «قدرت مشروط بر» نیست و ۲ - «هنک» دارد و ۳ - با ولایت بر اصل برادری و برابری مؤمنان با یکدیگر تناقض نباید داشته باشد و ۴ - اطاعت از قدرت ناقض اطاعت از خدا است. خدا قدرت (= زور) مطلق نیست و تصدیق چنین حکمی آنکار وجود خدا است. خداوند توانائی مطلق، حق مطلق، علم مطلق... است. بنابراین، آن اطاعت که نباید ناقض قرآن در اصول و فروعی باشد که به انسان می‌شناساند، باید عمل به حقوق ذاتی خویش و دفاع از حقوق ذاتی هر انسان و هر ذی وجود و اطاعت نکردن از امر زور، باشد. برای برگرداندن معنی اطاعت، به تعبیر قرآن، خبیثه کردن طیبه، تقلب دیگری باز با استفاده از منطق صوری - اعتیاد عمومی به این منطق، که منطق اصالت بخشیدن به قدرت و محور کردن آنست، سبب ندیدن تقلب‌ها و جعل معنی‌ها می‌شود - بعمل آمده است: بنا بر صورت، اطاعت از، یعنی اطاعت از قدرت. اما از آنجا که خداوند عادل است، اطاعت از ظالم را تجویز نمی‌کند، پس می‌گویند: ولایت را از آن ولی عادل (= فقیه جامع الشرایط و...) مقرر فرموده است و تکلیف جمهور مردم اطاعت از او است. اما مقام اطاعت، مقام اجرا است. پیش از آن، مقام اندیشیدن و تصمیم گرفتن است. این مقام، نه مقام اطاعت است و نه نگاه‌اندیشیدن و رسیدن به تصمیم و گرفتن آن، اطاعت ممکن است. البته خداوند امر به محال نمی‌کند. حال که در مقام تعقل و تصمیم، اطاعت محال است، در این مقام خداوند، کدام ولایت را مقرر فرموده است؟ می‌دانیم که در مقام تعقل و تصمیم نیز کسی نمی‌تواند به جای دیگر فکر کند و تصمیم بگیرد. بنابراین، بنابر طبیعتی که خداوند آفریده است، هر انسانی در مقام تعقل و تصمیم ولایت دارد و این ولایت سلب کردنی و حتی تفویض کردنی نیست. از این رو است، که مقرر فرمود: «مرهم شوری بینهم». ولایتی که در تکوین وجود هر ذی وجود نهاده است و ولایت اصلی است - که با بکار بردن منطق صوری، از دیدگاه عقل‌ها مخفی می‌کنند - ولایت امر تعقل و تصمیم است. این ولایت است که بیانگر آزادی انسان است. بعد از تعقل و تصمیم، نوبت به اجرا می‌رسد. در این مقام، سازماندهی و مدیریت اجرای تصمیم ضرور می‌شود و این ولایت، ولایتی است که تصمیم گیرندگان و تنها آنها حق دارند به مدیر یا مدیرانی تفویض کنند و یا خود دستجمعی مدیریتش را برعهده بگیرند. ترتیب اخیر، اداره ای شورائی لذا بدون نیاز به اکراه و، بنابراین، به قدرت، می‌شود.

و اگر جعل معنی‌ها و سلب وجودها و تقلب‌ها را مد نظر آوریم که برای از خود بیگانه کردن بیان آزادی (= رهنمودهای قرآن) در بیان قدرت و بخاطر جعل ولایت مطلقه فقیه (ترجمان ثنویت تک محوری) بعمل آورده‌اند، متوجه می‌شویم، هگل اول کس نبوده است. پیروان منطق و فلسفه ارسطو، با خدا و اسلام و انسان، همان کار را کرده‌اند. برعهده خوانندگان می‌گذارم تأمل در انواع تبعیض‌ها را و یادآوری شوم که جز بر ثنویت تک محوری و جز با استفاده از منطق صوری، تبعیض به تصور نمی‌آید و جامه تصدیق نمی‌پوشد.

۶ - از قیاس‌های صوری زمان ما، مقایسه جامعه انسان‌ها با یکدیگر بنا بر حکمی است که داروین در باب زندگی جانداران صادر کرده است: اصل تنازع برای بقاء و انتخاب اصلح. داروینیسم اجتماعی بر اینست که انسانها نیز تابع این حکم هستند. بنابر حکم، قوی‌ترها باید بمانند و

ضعیف ترها حذف شوند. دو قضیه که جانبداران داروینسم اجتماعی می‌سازند این‌ها هستند: در تنازع بقاء، الف - «هیچ انسانی زنده نمی‌ماند» وب - انسانهای اصلاح زنده می‌مانند. از این دو قضیه دومی را راست و ناقض اولی می‌گردانند. آنگاه می‌گویند حال که به حکم طبیعت غیر اصلاح‌ها، یعنی ضعیف‌ها محکوم به فنا هستند، چرا نباید به کار طبیعت با کشتار ضعیف‌ها، کمک رساند، تا طبیعت و محیط زیست از آن اصلاح‌ها شود و مسئله‌های موجود نیز حل شوند؟

اما مسئله‌ها، از جمله آلوده کردن محیط زیست، را «خود اصلاح‌بین‌ها» یعنی دارندگان اسلحه کشتار جمعی می‌سازند و با همین اسلحه می‌خواهند به کار طبیعت شتاب ببخشند. در قیاسی که موافق منطق صوری بعمل می‌آورند، نظر داروین - که به نوبه خود استقرائی است که با غفلت از واقعیت‌های مهم ساخته شده است - را نیز وارونه می‌کنند. توضیح اینکه در نظر داروین، طبیعت است که تغییر می‌کند و جانداران هستند که بنا بر توانایی‌هایشان، در سازگارشدها با این تغییرها، زنده می‌مانند و یا نمی‌مانند. حال آنکه «خود اصلاح‌بین» طبیعت و نقش آن را با «اسلحه کشتار جمعی» و سلاح گرسنگی و... جانشین می‌کنند و توانائی انطباق با تغییرهای طبیعت را نیز با داشتن اسلحه کشتار جمعی یکی می‌گردانند.

اما در تناقضی که با بکار بردن قیاس صوری می‌سازند، تنها کار طبیعت نیست که با ویرانگری و مرگ آوری زورمدارها جانشین می‌شود، بلکه زمان یا دوره‌های تغییرهای بزرگ، در نظریه داروین، نا دیده گرفته می‌شود. در حقیقت، داروینسم اجتماعی، به ظاهر، «تنازع بقاء و انتخاب اصلاح» را همه زمانی و همه مکانی می‌کند، اما به واقع، زمان و مکان را به عدم می‌سپارد. زیرا نخست غفلت می‌کند که مرگ در بطن زندگی انجام می‌گیرد. چرا که مرگ دامن هستی را نمی‌گیرد و آنگاه از یاد می‌برد که حکم خویش را نقض می‌کند. چرا که جریان تنازع، وقتی با اسلحه کشتار جمعی (از جمله گرسنگی) حل می‌شود، «اصلاح»‌ها را نیز بکام مرگ می‌برد. زیرا آنها نیز بتدریج، به میرنده‌ها و زینده‌ها تقسیم می‌شوند و زینده‌ها میرنده‌ها را از میان می‌برند.

ولی نباید پنداشت که این داروینسم اجتماعی است که، در قضیه و حکم‌سازی، از طبیعت و زمان و مکان غفلت می‌کند، زیرا دو قضیه متناقض ساختن، در منطق صوری، با غفلت از زمان و مکان ساخته می‌شود. توضیح اینکه در تناقض، از جمله شرط‌ها، دو شرط، یکی وحدت زمان و دیگری وحدت مکان هستند. اما قضیه‌های متناقض‌رها از قید زمان و مکان ساخته می‌شوند و در توجیه قدرت بکار می‌روند. برای مثال، دو قضیه‌ای که از اشارات و تنبیهات ابن سینا، نقل کردیم، «هیچ انسانی نمی‌آندیشد» (سالبه کلیه) و «بعضی انسانها می‌آندیشند» (موجبه جزئیه) دو قضیه متناقض هستند. در این دو قضیه، زمان و مکان، حذف و دو قضیه ازلی وابدی گشته‌اند!

در حقیقت، در تناقض، وقتی یکی از دو قضیه کلی و دیگری جزئی هستند، زمان و مکان مفقود می‌شود. چنانکه، «هر انسانی می‌آندیشد» (موجبه کلیه) و «بعضی انسانها نمی‌آندیشند» (سالبه جزئیه)، زمان ازلی و ابدی فرض می‌شود و مکان هر جا انسان‌ها یافت شود! و این قضایا هستند که در ساختن «بیان قدرت» و یا از خود بیگانه کردن بیان آزادی در بیان قدرت بکار می‌آیند. اگر فارابی گفته است «در تناقض یک وحدت معتبر است و آن وحدت حمل است»^۱ بدین خاطر است که در ساختن قضیه‌های متناقض، آن شرطها از میان بر می‌خیزند: در ساختن این نوع

قضیه‌ها، موضوع ایجاب و سلب محمول (در مثال اشارات و تنبیهات، «می‌آندیشد» و «نمی‌آندیشند») است. پرسش در خور اینست: آیا اگر وحدت‌های دیگر، برای مثال وحدت در زمان و مکان را لحاظ کنیم، قضیه، یکی کلی و دیگری جزئی، یکی موجب و دیگری سلبی را می‌توان ساخت یا نه؟ برای مثال، می‌توانیم بگوئیم در سال ۱۰۰۰ شمسی، «هر انسانی می‌آندیشد» و «بعضی انسانها نمی‌آندیشدند؟» نه. زیرا گذشته تاریخ دارد و تاریخ - بر فرض که راست بگوید - تکلیف را معین کرده است. با تعیین زمان حال و آینده نیز، تناقضی از این نوع ساختنی نیست. چرا که تعیین زمان، در گرو تشخیص و تصدیق یک حکم است. برای مثال، در سال ۱۳۹۰، «هر آبتنی به تولد کودک خواهد انجامید» و «بعضی آبتنی‌ها به تولد کودک نخواهند انجامید» دو قضیه‌ای هستند حاکی از عدم تشخیص. این دو قضیه تاریخ تعیین شده (۱۳۹۰ شمسی) را نقض می‌کنند. به سخن دیگر تعیین تاریخ برای آنست که تکلیف معین شود و حکمی صادر گردد. بنابراین، با تعیین تاریخ، یکی از دو حکم را بیشتر نمی‌توان گفت. بدین فراساختن این نوع قضایای متناقض به غفلت از زمان و مکان معین شدنی هستند. اما عقل از چه رو به ساختن این قضایا می‌پردازد؟ از این رو که الف - منطق صوری روش غافل کردن عقل از واقعیتها است و ب - نشان دادن احکام ذهنی، بمثابة «معرفت هستی شمول» بر جای تجربه و دانش است. برای مثال، ولایت فقیه و قانون‌گزار و رهبری رهبر، حزب، دولت، حکمی‌آست که نه تنها فرآورده تجربه در زمان و مکان مشخص نیست، بلکه تن به تجربه نیز نمی‌دهد. زیرا حکمی متعالی و فرا تجربی است که تجربه را تنها بمثابة انطباق پندار و گفتار کردار انسان‌ها با حکم می‌پذیرد و اجازه می‌دهد. تمامی «بیان‌های قدرت» تجربه‌ناپذیر هستند. یعنی هم فرآورده تجربه نیستند و هم به تجربه آزادی که اندازه صحتشان را معلوم کند، تن نمی‌دهند. از آنجا که بنا بر این بیان‌ها، غلط نه در بیان قدرت که در انسانها است، زور برای تصحیح غلط ضرورت پیدا می‌کند: انطباق انسان با مرامی که حقیقت مطلق انگاشته می‌شود، با توسل به زور.

از این رو، در دوره‌ای فلسفه علم را نیز در برمی‌گرفت و از زمانی هم که علم از بند فلسفه‌ها گشته، و سوسه سلطه بر علم را، رها نکرده است. این بار دین و مرام هستند که وقتی پوشش اصل راهنما و روش فلسفی (منطق صوری و یا منطق صوری - جدلی) می‌گردند، در تقلائی حاکمیت بر علم می‌شوند. نزاع علم و دین، علم و ایدئولوژی، نزاعی است که در طول قرن بیستم، به اوج خود رسید: معرفت دینی از معرفت علمی پیروی می‌کند و یا هر آنچه با «احکام دین» انطباق پیدا نکند، علم نیست و یا «ایدئولوژی علمی» - که جز ریختن علم به قالب اصل راهنما و روش دست ساخت فلسفه، نیست - قوانین علمی جهان شمول را یافته است، احکامی بودند که طرف‌های دعوا، چون چماق بر فرق یکدیگر فرو می‌کوفتند. با آنکه قرآن انسانها را به تجربه، به ابتلا و به علم می‌خواند، با آنکه انسان‌ها را به آزمون رهنمودهای خود، فرا می‌خواند، همین رهنمودها بر اصل تنویت تک محوری و در قالب منطق صوری در احکام تجربه‌ناپذیر از خود بیگانه گشته‌اند:

۷- در حقیقت، هر بیان آزادی که بخواهی آن را، در منطق صوری، بازگویی، به بیان قدرت بدل می‌شود. اگر انسان‌ها از خود بیبرسند، چگونه و چرا حقوق ذاتی حیات آنها، از جمله آزادی، و استعدادهای فطریشان، از جمله استعداد رهبری یا آندیشیدن، از آنها جدا و متکی به قدرت، بنابراین، دادنی و ستاندنی و کسب کردنی شدند، اگر از خود بیبرسند چگونه و چرا قدرت وجود مستقل واصلت یافت؟ درمی‌یابند که تنویت بمثابة اصل راهنما و منطق صوری بمنزله روش، تنها آدمی را، به صورت، از واقعیت غافل نمی‌کنند، بلکه الف - معنی و تعریف را دگرگون می‌کنند.

۱- به نقل اشارات و تنبیهات ابن سینا. ترجمه و شرح دکتر حسن ملک‌شاهی، جلد دوم در منطق، ص ۳۸۳

از جمله، آزادی و حق را به قدرت تعریف میکنند. و ب- تا می‌توانند، انسان را از حقوق و استعدادها عاری و ذهن او را از تکلیف‌های بیگانه از حقوق پرمی‌کنند و ج- این تکلیف‌ها عمل به حقوق نیستند، بلکه انواع اطاعت‌ها از قدرت هستند. زمانی نیز که انسانها از آزادی و حقوق خویش سخن بمیان می‌آورند، به آزادی و حق همان معنی را می‌دهند که قدرت دارد!

مثال ولایت مطلقه قانونگزار و فقیه و... و یا مثال «هیچ انسانی قوه رهبری ندارد» و «بعضی از انسانها قوه رهبری دارند»، و یا مثال، «هر انسانی می‌اندیشد» و «بعضی انسانها نمی‌اندیشند» و باز «بعضی انسانها می‌اندیشند» و «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» قضیه‌های متناقضی هستند که با سلب استعداد رهبری و استعداد اندیشیدن قابل ساختن هستند. زیرا اگر استعداد رهبری کردن و استعداد اندیشیدن را فطری انسان بدانیم، محلی برای ساختن دو قضیه متناقض پیدا نمی‌شود. به سخن دیگر عقل بدان نیاز پیدا نمی‌کند. از زمانی عقل - عقل قدرتمدار - نیاز به ساختن قضیه‌های متناقض، یکی کلی و دیگری جزئی و یکی موجب و دیگری سالبه، پیدا می‌کند که استعدادها و حقوق را جدا از طبیعت انسان و کسب کردنی و یا دادنی و گرفتنی می‌گرداند. چرا، استعدادها و حقوق را از طبیعت انسان جدا می‌کند، زیرا قائل شدن به استعدادها و حقوق فطری الف - با اصل راهنما که ثنویت است، نمی‌خواند و ب- با رهبری مطلق نماینده قدرت بر انسان و جامعه انسانها تضاد دارد.

برای مثال، هر گاه از دو قضیه، قضیه اول «هر انسانی قوه رهبری دارد» و یا «هر انسانی می‌اندیشد» صادق و قضیه دوم، «بعضی از انسانها قوه رهبری ندارند» و یا «بعضی از انسانها نمی‌اندیشند» را کاذب بشماریم، عقل ما از خود می‌پرسد نیازش به قضیه دوم که کاذب است از چه رو است؟ نیازش به منطق صوری از چه رو است؟ اندریافت واقعیت و تصدیق آن، روش خود را دارد. به سخن دیگر، با ساختن دو قضیه متناقض در ذهن، بر واقعیت معرفت نمی‌توان جست. پس اگر منطق صوری روش می‌شود و پای دو قضیه متناقض بمیان می‌آید، بدان خاطر است که فرآورده دو قضیه‌ای که ذهن بر اصل ثنویت و با روش کردن منطق صوری می‌سازد، بنا بر همان اصل، با قضیه‌هایی همراه می‌شوند، که با هر انسانی قوه رهبری دارد و یا هر انسانی می‌اندیشد تناقض دارند اما با ولایت قانون گزار و فقیه و... بر یک جامعه و به تمامی انسانها، تناقض ندارند و آن را تصدیق می‌کنند. بدین ترتیب که «اندیشه عالی» را خاص نخبه‌ها می‌کند. فیلسوف، با استفاده از اصل ثنویت و منطق صوری، به طبیعت و یا خدا، نقشی را می‌دهد که می‌خواهد: با منطق صوری و بر اصل ثنویت، دو قضیه می‌توان ساخت که با یکدیگر متناقض نیستند: «هر انسانی قوه رهبری دارد». اما «تنها نخبه‌ها استعداد رهبری بر دیگران را دارند» و یا «تنها کس یا کسانی که خدا معین می‌کند، شایستگی رهبری بر دیگران را دارد یا دارند». و یا نخبه نخبه‌ها، (فیلسوف فیلسوفان به تعبیر افلاطون و قانونگذار عادل به تعبیر ارسطو) بر نخبه‌ها و بقیت انسانها رهبری دارد. یا خداوند فقیه‌ای از فقیهان را برمی‌گزیند و او را بر همگان ولایت مطلقه می‌بخشد.

می‌توان پرسید آیا در منطق صوری، دو قضیه که یک معنی را می‌دهند، نمی‌توان ساخت؟ مگر نه، در این منطق، دو قضیه را متماتلان می‌گویند وقتی «دو مفهوم در اصل ماهیت و لوازم آن یکی باشند و جدائی آنها تنها در وجود باشد، آن دومفهوم را مثلاً خوانند. چنانکه می‌گوئیم، احمد علی نیست و علی هم احمد نیست»^۱ در مثال که تأمل

کنی، می‌بینی، اگر دو قضیه سلبی را ایجابی کنی، می‌شوند: احمد علی است و علی هم احمد است و این دو قضیه، هر دو کاذب می‌شوند. بدین قرار، الف- در این منطق، حتی در مثلاً «جدائی در وجود» (= دوگانگی) ضرورت دارد و ب- در مقام ایجاب، دو قضیه مثلاً را نمی‌توان ساخت. افزون بر این، بر اصل ثنویت که اصل راهنما در منطق صوری است. هر گاه دو قضیه‌ای بسازیم که در «ماهیت و لوازم آن یکی باشند» و در وجود نیز میانشان جدائی نباشد، اصل راهنما را نقض کرده ایم. بدیهی است این دو قضیه نیز یک قضیه می‌شوند. به سخن دیگر، در منطق صوری، دو قضیه از این نوع را نمی‌توان ساخت. چنین قضیه‌ای را بر اصل توحید می‌توان ساخت زیرا واقعیت را همان سان که هست، بیان می‌کند. بدین خاطر است که قرآن را وقتی بر اصل توحید می‌خوانی، همه آفریده‌ها را دارای استعداد رهبری می‌یابی (توحید)، همه انسانها در رهبری شرکت میکنند: «امرهم بینهم» (توحید) و همگان بر یکدیگر ولایت دارند: «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض» (توحید) و... اگر بررسی پس تکلیف «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولوا الامر منکم» چه می‌شود؟ پاسخ می‌یابی: اطاعت فرع بر امر است. پس باید امری باشد تا ولی امری واقعیت پیدا کند. پس، مقام اطاعت، مقام اجرا است. اما خدا و رسول امر به عمل به حقوق می‌دهند. خداوند تکلیفی را که عمل به حقی از حقوق نباشد، نه تنها مقرر نمی‌فرماید. بلکه به انسانها امر می‌کند به چنین تکلیف‌هایی تن ندهند. اما این حقوق، که خداوند انسان‌ها را به عمل به آنها مکلف می‌فرماید، ذاتی حیات انسان هستند. استعداد از جمله استعداد رهبری و هدایت، ذاتی انسان است و امر خداوند اینست: ای انسان تمامی این استعدادها را در راست راه رشد بکار گیر. بدین قرار، آزادی (حق) و استعداد رهبری ذاتی حیات انسانند و اطاعت از خدا و رسول به غفلت نکردن از آزادی و بکاربردن استعداد رهبری در رشد خویش و رشد دیگران (= ولایت بر یکدیگر بر اصل توحید) تحقق پیدا می‌کند.

اما پیش از مقام و اجرا، اطاعت بی معنی می‌شود و می‌دانیم که پیش از این مقام، مقام اندیشیدن و تصمیم است. به ترتیبی که توضیح داده شد، در این مقام، الف - اطاعت محل پیدا نمی‌کند و ب- کسی به جای دیگری نمی‌تواند بیان‌دیشد و کسی نیز به جای او، نمی‌تواند تصمیم بگیرد. بدین قرار استعداد اندیشیدن و استعداد رهبری (تصمیم) که ذاتی حیات هر انسانند، نه سلب کردنی هستند و نه حتی قابل تفویض به دیگری. اما وقتی بر اصل ثنویت تک محوری و با بکار بردن منطق صوری قرآن را می‌خوانند تا رهنمود قرآن را با رأی ارسطو یکی کنند، بر مقام اندیشیدن و تصمیم گرفتن و استعدادهای ذاتی و حقوق انسان، پرده غفلت می‌کشند. غافل از اینکه، بدون اندیشه و تصمیم و رسیدن به مرحله عزم، امری وجود ندارد تا ولی امری وجود پیدا کند. در اندیشیدن و تصمیم گرفتن نیز ولی امر بی محل و شوری با محل می‌شود: امرهم شوری بینهم.

پس از آنکه عزم شوری جزم شد، نوبت به اجرا می‌رسد. مقام اجرا، مقام امر و اطاعت است. با وجود این، اگر یک تن بیندیشد و به تصمیم و عزم برسد، چون دیگری نمی‌تواند به جای او از اندیشیدن تا به عزم رسیدن را انجام دهد، لاجرم، ولی امر خود اوست. در اجرای تصمیمی که گرفته است، خود از خویشتن اطاعت می‌کند. هر گاه جمعی اندیشیدند و به تصمیم و عزم جمعی رسیدند، باز چون جمع دیگری نمی‌تواند جانشین چنین جمعی بگردد، تصمیم جمعی را یا اعضای جمع باتفاق اجرا می‌کنند، اولوالامر هم اعضای جمع می‌شوند. و یا یک یا چند تن را برای اجرای تصمیم بر می‌گزینند، آن یک تن و یا آن چند تن، «ولی امر منکم» و یا «اولوالامر منکم» می‌شود و یامی‌شوند.

بدین قرار، بر اصل توحید، یک قضیه می‌توان ساخت، همه انسانها

۱- اشارات و تنبیهات ابن سینا. ترجمه و شرح دکتر حسن ملک‌شاهی، جلد دوم در منطق، ص ۳۸۱

قوه رهبری دارند و تا مرحله اجرا، «هرکس خود خویشتن را هدایت می‌کند» و از آن پس، نیز مجری را تصمیم‌گیرندگان بر می‌گزینند. بر این اصل، هیچ تناقضی میان آیه‌های قرآن وجود ندارند. حال اگر بخواهی، بر اصل ثنویت تک محوری، به آیه‌های مربوط به رهبری و ولایت و رابطه پیامبر با جامعه مسلمانان و امامت، معنی سازگار با این اصل را بدهی، در هر نوبت، می‌باید بر واقعیت یا واقعیت‌ها پرده غفلت بکشی، افزون بر آن، باید توجیه‌ها بر تراشی و در این توجیه‌ها که تنها با بکاربردن منطق صوری، تراشیدنی هستند، معانی را باید دگرگون بگردانی و، دست آخر، معانی مبهمی بدست می‌آوری که کار برد پیدا نمی‌کنند. بیهوده نیست که برای اثبات ولایت مطلقه فقیه، نه به قرآن که به روایت استناد می‌کنند و به روایت نیز، با استفاده از منطق صوری، معنایی می‌دهند که می‌خواهند. و چون هنوز کافی نیست، برای آن از قول ارسطو، حجت فلسفی اقامه می‌کنند!

۸- دیدیم در ساختن قضیه‌های متضاد و متناقض، چسان بر واقعیت‌ها پرده غفلت می‌کشند و معنی‌ها را تغییر می‌دهند. اینک گوئیم: با روش کردن منطق صوری، عقل با ساختن خود رابطه مستقیم نمی‌تواند بر قرار کند، چه رسد به رابطه بر قرار کردن با واقعیت‌ها که از آنها غفلت می‌کند:

● بنابر منطق صوری، «هر انسانی می‌اندیشد» و «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» متضاد هستند. در تضاد «صوری»، هر دو قضیه می‌توانند دروغ باشند، اما یکی از دو قضیه بیشتر نمی‌تواند راست باشد. هر گاه یکی از دو قضیه راست باشد، به ترتیبی که دیدیم، عقل نخست می‌باید آن قضیه را بیابد و تصدیق کند. اگر قصد معرفت بر واقعیت باشد، عقل نیاز به منطق صوری پیدا نمی‌کند. هر گاه عقل به منطق صوری، نیاز پیدا کرد، بدان معنی است که قصدی جز شناختن واقعیت دارد و بدن خاطر منطق صوری را بکار می‌برد: دو قضیه می‌سازد. یکی را راست و دیگری را دروغ می‌گرداند. سازنده دو قضیه، یکی «همه انسانها نمی‌اندیشند» و دیگری «بعضی انسانها می‌اندیشند»، کدام را راست و کدام را دروغ می‌گرداند؟ اگر او به روش تجربه عمل کند و بخواهد صاحب اندیشه‌ها را شناسائی کند، می‌باید تمامی ساکنان روی زمین را، یک به یک، امتحان کند. اگر چنین کند، نیاز به «متضادان» پیدا نمی‌کند. و باز اگر بنا بر این میزان که انسان، بمثابة موجود زنده عقل دارد و صاحب استعدادها است و کار عقل تعقل است، قضیه «هر انسان می‌اندیشد» را بسازد. باز به منطق صوری نیاز پیدا نمی‌کند. اما اگر بر این روش نرود، و بخواهد روش استقراء در منطق صوری را بکار برد و از جزئی به کلی برسد، الف- تعریفی از اندیشیدن می‌کند و با مشاهده موردها، قضیه‌ها را می‌سازد. از آنجا که تنها وقتی به منطق صوری نیاز پیدا می‌کند که بخواهد حکم از پیش ساخته‌ای را، بقبولاند، بسا، معنایی به اندیشیدن می‌دهد که، بنابر آن، هر دو قضیه دروغ بگردند. یا یکی راست و دیگری دروغ شود. اگر با تعریف خویش از اندیشیدن، به استقراء بپردازد، می‌تواند دو قضیه - «هر انسانی می‌اندیشد» و «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» - را دروغ بخواند و اگر اشکال کنی که اگر دو قضیه دروغ هستند، تو خود نیز انسانی، بنابر اینکه قضیه دوم دروغ باشد، تو نیز نمی‌اندیشی و اگر تو نیز نمی‌اندیشی، دو قضیه را چگونه ساختی؟ اما منطقی می‌تواند پاسخ دهد: چرا هر دو قضیه می‌توانند دروغ باشند. زیرا «بعضی از انسانها می‌اندیشند» راست است! این قضیه با قضیه «هر انسانی می‌اندیشد» متداخل و با قضیه «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» متناقض می‌شود. بدین قرار، تضاد و تناقضی که در منطق صوری تعریف شده‌اند، با هم بکار برده می‌شوند و برای آن بکار برده می‌شوند که حکم قدرت را به عقلها بقبولانند. توضیح این که هر گاه قصد از ساختن دو قضیه متضاد این باشد که عقلها بپذیرند «بعضی

انسانها می‌اندیشند» راست و «هر انسانی می‌اندیشد» و «همه انسانها نمی‌اندیشند» دروغ هستند، به سخن دیگر، بپذیرند که «بعضی از انسانها می‌اندیشند» و «بعضی از انسانها نمی‌اندیشند»، نه تنها دلخواه منطقی را به جای واقعیت پذیرفته‌اند، بلکه از تناقض موجود در تعریف تضاد نیز ناتوان مانده‌اند. زیرا الف- دو قضیه متضاد تعریف عمومی تضاد در منطق ارسطویی را نقض می‌کنند. زیرا دو واقعیت در بیرون یکدیگر نیستند و هر گاه هر دو دروغ باشند، هر دو ساخته ذهن و خالی از واقعیت می‌شوند. ب- اما هر گاه «بعضی از انسانها می‌اندیشند» از پیش راست انگاشته شده باشد، پس دو قضیه متضادی که یکی از آنها، «هر انسانی می‌اندیشد» باشد، نمی‌توان ساخت بطوری که هر دو دروغ باشند. زیرا بنا بر فرض، در میان «همه انسانها می‌اندیشند» دروغ پنداشته، بعضی انسانها وجود دارند که می‌اندیشند. بدیهی است هر گاه بنا بر این نبود که اکثریت بزرگی را از اندیشیدن ناتوان و اقلیت کوچکی را بدان توانان بیاوراند، نیاز به تعریفهای متناقض از تضاد و تناقض و بکار بردن آنها پیدا نمی‌شد.

بدین قرار، منطق صوری ساز (ارسطو) و یا منطق صوری شناس (پیروان او)، بر پایه «تعریف» خود ساخته، در «واقعیت» (= قضیه‌هایی که خود ساخته است) نگر بسته است. راستی اینست: حکم‌های کلی که بنا بر منطق صوری ساخته می‌شوند، بدون استثناء از این نوع هستند چرا که این قضیه‌ها بر اصل ثنویت تک محوری ساخته می‌شوند. قالبی که، در آن، قضیه ساخت می‌پذیرد، تعریفی است که منطقی خود ساخته است. چنانکه، به تجربه، دیدیم، در ایران بعد از انقلاب، بنابر قالبی که ساختند و بر آن «مسلمان مکتبی» نام نهادند، دو قضیه متضاد جور کردند: «هر مسلمانی مکتبی است» و «هیچ مسلمانی مکتبی نیست». این دو قضیه را دروغ خواندند و یک قضیه «راست»، در پی آوردند: «بعضی از مسلمانان مکتبی هستند» و یا «معتقدان به ولایت مطلقه فقیه مکتبی هستند!» تمامی آستیدادهای فراگیر، در ساختن قضیه‌های کلی و متضاد و قضیه‌های جزئی و کلی متناقض، منطق صوری را بکار می‌برند. در عقل آزاد توضیح داده‌ام عقل قدرتمدار که بدین سان، خود را از رابطه مستقیم با واقعیت محروم میکند، چسان، گرفتارمدارهای بسته تو در تو می‌شود و سرانجام با مجازها تنها می‌گردد.

بدیهی است جز بر اصل ثنویت و با رجوع به منطق صوری، نه عقل نیازمند ساختن تعریف پیشگی (= مجاز) و قالب گرداندن آن می‌شود و نه رابطه اش با واقعیت غیر مستقیم می‌شود و نه نیاز به اینگونه قضیه‌سازیها پیدا می‌کند. و اما،

● دو قضیه متناقض، یکی «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» و یا «هیچ مسلمانی مکتبی نیست»، به ترتیبی که مشاهده کردیم، بدون وجود قالبی (= تعریف) از اندیشیدن و یا مکتبی بودن، ساخته شدنی نیستند. به سخن دیگر رابطه منطق دان با اندیشیدن و یا «مکتبی»، غیر مستقیم و از راه تعریف خود ساخته است. تناقض بدین سان حل می‌شود: «بعضی انسانها می‌اندیشند» «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» را نقض می‌کند و، بدان، قضیه «بعضی انسانها نمی‌اندیشند» بدست می‌آید. حالا دو قضیه جزئی داریم، یکی موجهه و دیگری سلبیه «بعضی انسانها می‌اندیشند» و «بعضی انسانها نمی‌اندیشند» و یا «بعضی مسلمانه مکتبی هستند» و «بعضی مسلمانه مکتبی نیستند». هر دو می‌توانند راست باشند! در منطق صوری، این دو قضیه را «داخل تضاد» گویند و گویند این گونه قضایا هر دو می‌توانند راست باشند، اما هر دو نمی‌توانند دروغ باشند. غافل از اینکه نه تنها متناقض‌ها و «قضیه‌های تحت تضاد» را بدون قالبی ذهنی نمی‌توان ساخت، بلکه الف- افراد هر یک از قضیه‌ها، بسا بیانگر واقعیت موجود در خارج نیستند و ب- الگوی ذهنی «کاملی» که

منطق دان افراد هر یک از قضیه ها را با آن بسنجد، در کار نیست. به سخن دیگر، بر فرض که الگویی هم در کار باشد، در تشخیص افراد هر یک از قضیه ها بکار نمی رود. بلکه در ساختن قضیه ها بکار می رود. چرا که ج- ملاک «الگوی» (= تعریف) همگانی نیست. زیرا الگو یا تعریف همگانی، نه بنا بر منطق صوری قابل ساخته شدن است و نه در این منطق کار برد دارد. در حقیقت، الگو هیچگاه عمومی نیست. هم الگو و هم قضیه ها که ساخته می شوند، تابع دلخواه سازنده خویش هستند. چنانکه تعریف «مکتبی» مستقل از محور فعال (= قدرتمدار مدعی ولایت مطلقه)، وجود ندارد. در عوض، الگوهای که ترجمان ثنویت و دلخواه محور فعال نیستند، همگانی هستند و ترجمان حق و حقوقی می شوند که، بدون تبعیض، ذاتی حیات هر انسانند. از این نوع هستند تعریف «انسان سالم» و تعریف انسان عامل به حقوق و... اینگونه الگوها را بر اصل توحید می توان ساخت و بر اصل ثنویت نمی توان ساخت. بر اصل توحید، الگو، بعد از شناخت، کار برد پیدا می کند، به سخن دیگر رابطه مستقیم شناسائی کننده را با واقعیت ایجاد می کند، حال آنکه بر اصل ثنویت، الگوی ذهنی، پیش از شناخت بکار می آید و شناخت را در دسته بندی و قضیه سازی ذهنی ناچیز می کند.

۹- عقل با بکار بردن منطق ارسطویی، با غفلت ها از واقعیت ها و غیر مستقیم کردن رابطه با واقعیت، در حقیقت، عرصه فعالیت خویش را محدود می کند:

● در منطق جدالی (دیالکتیک)، هگل غافل بود که هستی را نه از تعیین که از هستی تهی می کرد تا با نیستی برابر نشانند. باز غافل بود که، عرصه فعالیت عقل خویش را که هستی مجرد و رها از تعیین و هر حدی است، نخست در نیستی ناچیز و آنگاه در هستی متعین فرو می کاهد. در پی او، اصحاب دیالکتیک، عقل را در محدوده ضدین زندانی و به جدال مشغول کردند. از آنجا که واقعیت را به قالبی می ریختند که خود ساخته بودند، نه تنها هر آنچه بیرون از دو ضد قرار می گرفت را نمی دیدند، بلکه در «ضد دیالکتیکی» تراشیدن نیز، منطق صوری را بکار می گرفتند. توضیح اینکه کاری به کار واقعیت و ارتباطش با واقعیت های دیگر نداشتند. خود آنها را ضد یکدیگر می گرداندند و در ذهن خود آنها را به جدال با یکدیگر برمی آنگیختند. اگر به سراغ «دیالکتیک طبیعت» انگلس و یا دیالکتیک لنین و استالین و مائو بروی، فراوان^۱ «تضادهای دیالکتیکی» می یابی که ساخته ذهن اینان هستند و در دنیای واقعی وجود ندارند. بدین قرار، عقل در مدار بسته و تنگی زندانی می شود که خود، میان دو متناقض و دو ضد می سازد.

به مثال تضاد و تناقض در منطق صوری باز می گردیم:

● «هر انسانی می آندیشد» و «هیچ انسانی نمی آندیشد» یا «هر مسلمانی مکتبی است» و «هیچ مسلمانی مکتبی نیست»، دو مثال از ضد هائی هستند که عقل، بر اصل ثنویت و باروش کردن منطق صوری، می سازد. اما عقل، با ساختن این دو قضیه در محدوده تنگ صدق و کذب دو ضد و یا یکی از دو ضد، گرفتار می آید. پیش از آن، در مدار بسته و تنگ تری زندانی می شود که با تعریف خود ساخته، بوجود می آورد. با آن تعریف، دو قضیه را می سنجد که هر دو ساخته اویند. و هنوز، پیش از ساختن تعریف و دو قضیه، عقل می باید از بطن هستی جدا و تنها شود: عقلی که منطق صوری را بکار می برد، خود را به برداشتی که از انسان و اندیشیدن دارد محدود می کند. در درون این سه مدار بسته، مدار چهارم و تنگ تری بوجود می آید که محدوده ذهنی تنگ صدق و کذب دو ضد یا یکی از آن دو و سنجش دو قضیه، به یکدیگر توسط عقلی است

۱- نگاه کنید به تضاد و توحید نوشته ابوالحسن بنی صدر

که در مدارهای تو در تو، زندانی است. بدیهی است در سنجش قضیه ها که ساخته است، به واقعیت ها رجوع نمی کند به تعریف و بر داشت ذهنی خود (برای مثال، تعریف اندیشیدن و بر داشت از انسان) رجوع می کند.

و نباید پنداشت که عقل، بر اصل ثنویت و باروش منطق صوری، تنها زندانی این چهار مدار می شود. در حقیقت پس از آنکه دو قضیه متضاد را معین کرد، قالب ذهنی می سازد و با ساختن این قالب، به سراغ واقعیت ها می رود. قالب ذهنی که پایه منطق صوری است، همان ثنویت است. می توان تصور کرد عرصه فعالیت عقل تا کجا محدود می شود وقتی از دو محور، یکی را فعال و دیگری را فعل پذیر می گرداند. در حقیقت، هستی و همه پدیده ها را در دو محور فر و می کاهد و از دیدگاه محور فعال در محور فعل پذیر می نگرند.

به تاریخ علم، به تاریخ ادیان، به تاریخ سیاست، به تاریخ اقتصاد، به تاریخ اجتماع و روابط اجتماعی، به تاریخ فرهنگ و ضد فرهنگ (= فرآورده های زور) و به تاریخ روابط انسان با طبیعت و محیط زیست که باز گردیم و با تاریخ به پیش آئیم، از مرگ و ویرانگری که گرفتار شدن عقل ها در زندان مدارهای ذهنی خود ساخته بار آورده است و می آورد، نه شگفت زده که وحشت زده می شویم. هم اکنون نیز، محیط زیست روز به روز آلوده ترمی شود و تنها در قلمرو اقتصاد، بیشتر از دو سوم فرآورده ها و «خدمات» ویرانگر هستند.

هر گاه، هر انسانی، تنها تنگ شدن فضای عقل خود را بابت «هر چیز را به ضد آن باید شناخت» و «هر چه دشمن گفت، وارونه آن را کن»، اندازه بگیرد، در می یابد، الف- اصل راهنما (ثنویت) را عقل او چگونه می سازد و ب- با این اصل راهنما که بدیهی گمان می برد، چسان عقل خویش را محدود می کند. مادی گری که برای هر چه لمس نشود وجود قائل نبود، در شناخت اتم، فضا یا روح آن را که در قیاس با جرم مادی بسی بزرگ است، نمی دید و فیزیک دانی عقل خویش را، به جرم مادی، محدود می کرد، بسا آن جرم را نیز آنسان که هست نمی دید و...

● اصل این همانی یا عدم تناقض هنوز محدودیت عقل را بیشتر می کند. زیرا همانطور که مشاهده کردیم، در دنیای پدیده ها، این اصل عقل در صورت متوقف می کند. بدین توقف است که عقل تصور می کند هر چیز با خود اینهمانی دارد و، بنابراین، به ضرورت، عدالت را نابرابری و قرار گرفتن هر چیز در جای خود گمان می برد. توضیح این که نخبه، بمثابة دارنده استعداد رهبری مردم، با خود اینهمانی دارد و آحاد مردم بمثابة کسانی که فاقد این استعداد هستند و سود شان در اطاعت است، با خود اینهمانی و با نخبه ها «اینهمانی» دارند. بدینسان، در قالب سخت «اینهمانی»، در جامعه انسان ها، بنا بر اصل عدالت (= نابرابری) نخبه در جای خود و عامه مردم در جای خود قرار می گیرند. بدیهی است چنین قالبی ضد تحول بر صراط رشد است. چرا که هر نظام اجتماعی که بر دو محور رهبری کننده و رهبری شونده، شکل می گیرد، نظام بسته ای است که اگر بخواهد بسته بماند، باید نیروهای محرکه را که عامل رشد و باز کردن و تحول پذیر گرداندن نظام اجتماعی هستند، ویران و حذف کند. در قرن بیستم و اینک، در سالهای اول قرن بیست و یکم، انسانها در نظام های اجتماعی زندگی می کنند که بر اصل اینهمانی صوری شکل گرفته اند. چنانکه در جامعه ایران، نظام اجتماعی - سیاسی داریم که تمامی بنیادهایش بر یک محور فعال - که همواره همان است که بود و هست - و یک محور فعل پذیر - که باز همواره همان است که بود و هست - ساخت یافته اند. بدیهی است از هر تحولی که بخواهد محور فعال مایشاء (برای مثال ولایت مطلقه فقیه، در رابطه دولت با ملت) را از میان بر دارد و یا بر آن شود که مردم را محور فعال بگرداند، از راه حذف نیروهای محرکه، جلوگیری می شود.

عقل، وقتی بنا را بر اینهمانی یا عدم تناقض می‌گذارد، به ضرورت، از ثنویت تک محوری پیروی می‌کند. چرا که حتی اگر بپذیرد دو محور نسبت به یکدیگر فعال هستند و یکدیگر را تغییر می‌دهند، ناگزیر می‌شود، اینهمانی صوری را رها کند. اما عقلی که ثنویت تک محوری را اصل راهنما می‌کند بدین خاطر که هر محور همان است که هست، فضای فعالیت خویش را چنان تنگ می‌کند که این واقعیت را نیز نمی‌بیند که محورهائی که در ذهن ساخته و راهنمای عقل خویش ساخته است، حتی اگر یکی فعال و دیگری فعل پذیر باشند، یک آن نیز همان که هستند نمی‌مانند.

بار دیگر، یادآور شویم که نباید پنداشت که اینهمانی یا عدم تناقض، مقید به قید زمان است. دو قضیه، برای اینکه متناقض باشند، می‌باید هم زمان باشند. اما، زمان می‌تواند، دائمی باشد. چنانکه دوقضیه «بعضی انسانها می‌اندیشند» و «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» متناقضانی هستند که مقید به قید زمان مشخص نیستند. زمان هر دو قضیه دائمی است. به قول ابن سینا: «همین که در تناقض، اختلاف در جهت، در قضایای مطلقه رعایت شود، به این معنی که نقیض مطلقه عامه را دائمه مطلقه قرار دهیم، از صدق یکی کذب دیگری لازم آید. چنانکه نقیض قضیه «هر انسانی مطلق بخواب می‌رود»، این قضیه می‌شود: «بعضی انسانها به دوام و مطلق به خواب نمی‌روند». این دو قضیه از لحاظ دائمی بودن، همانند دو قضیه بالا هستند.

بدین قرار، اینهمانی یا عدم تناقض، در منطق صوری، مطلق است. بنابر صفت دوام است که اصلی بنام اصل استصحاب ساخته شده است. بنابراین اصل، هر چیز به صفت دوام با خود اینهمانی دارد. برای اینکه آن چیز، همان که بود نماند. باید حدوث ح آن را جز آن کند که بود. برای مثال شئی پاک، همواره پاک است مگر اینکه نجس کننده ای آن را نجس کند.

اینک در عقلی بنگریم که، بنابر اصل اینهمانی در منطق صوری، قضیه «فقیه ولایت مطلقه دارد» و یا قضیه «نخبه انسانها می‌اندیشند» را، بعنوان مطلقا صادق، تصدیق می‌کند. این عقل هرآنچه بیرون از حکم های ذهن ساخته، است، یعنی تمامی هستی را از قلمرو خویش بیرون می‌نهد. پس اگر بخواهد با واقعیت ها رابطه برقرار کند - بنابر توضیحی که داده شد - رابطه زور بر قرار می‌کند. زیرا واقعیت ها، می‌باید، به زور، با حکم ساخته او انطباق بجویند:

۱۰- باید توجه داشت که خطای قضیه «فقیه یا نخبه ولایت مطلقه دارد» در دائمی بودن و نبودن آن نیست. خطا در خود فقیه است. او محدودیت عقل را به حداکثر می‌رساند وقتی این حکم غلط را مطلقا صحیح می‌انگارد. یعنی آن را، جاودانه و در همه جا، صادق می‌شمارد و مخالفت با آن را در خور مجازات می‌گرداند.

راستی اینست که هر حکمی میان انسانها حد برقرار کند، الف - حقی نیست که همگان از آن بر خوردار باشند و ب - حکم زوراست چرا که در هستی، تنها زور میان انسانها، حد و مرز پدید می‌آورد. بنابراین، حاکمیت مطلق یک تن بر یک جمع نه تنها میان او و جمع حد پدید می‌آورد، بلکه بر خلاف حق، که همگان از آن بر خوردار می‌شوند، همگان، از جمله مدعی حاکمیت مطلق از حق خویش محروم می‌شوند و قدرتی که مدعی ولایت مطلق گمان می‌برد از آن او شده است، بقیت مردم نمی‌تواند داشته باشند.

نیک که بنگری، می‌بینی مدعی ولایت مطلقه، خود نیز از ولایت محروم و آلت اوامر و نواهی قدرت مطلقه می‌شود. حال اگر به تضاد و تناقض، در منطق صوری و نیز به «تضاد دیالکتیکی»، باز بگردیم، می‌بینیم عمل به این دو روش، عقل را به خشونت معتاد می‌کند. زیرا

هر حکمی که میان انسانها حد ایجاد می‌کند، زور در بردارد و بکار بردن آن بکار بردن زوراست. به یاد بیاورید آن حکم را که بنابر آن «نماز را هم باید از ترس خواند». اگر، بنابر اصل اینهمانی، این حکم مطلقا صادق تلقی شود، نماز اعتیاد آور، به زور و ترس، می‌شود. انسانها را معتاد زور و از خدا غافل و از رشد باز می‌دارد.

• مارکس گفته است: «قهر مامای تاریخ» است. در دیالکتیک، قهر نقش ماما را بازی می‌کند: هستی محض که هگل در نیستی عبور می‌دهد تا هستی متعین را بسازد، ویرانگری عظیمی ببارمی‌آورد که از خود بیگانه شدن خداوند در آفریده خویش است. در دیالکتیک همانطور که از دیالکتیک های مارکس و انگلس دور و به دیالکتیک، لنین و استالین نزدیک می‌شویم، نقش قهر در «حل تضاد» بیشتر می‌شود. تا که در دیالکتیک استالین، نقش آن مطلق می‌گردد. زیرا حل تضاد با حذف «ضد میرنده» انجام می‌پذیرد. بنظر استالین:

«دیالکتیک از این مبدا به راه می‌افتد که تناقض های درونی لازمه اشیاء و پدیده های طبیعت هستند. زیرا اشیاء و پدیده ها همه دارای عناصری که محو می‌شوند و عناصری که رشد می‌کنند، هستند. مبارزه این ضد و نقیضها، مبارزه میان کهنه و نو، میان آنکه می‌میرد و آنکه زاده می‌شود، میان آنکه تلف می‌شود و آنکه رشد می‌کند، است.»

بدین قرار، تضاد با مرگ میرنده حل می‌شود. اما حکم به مرگ، از رهگذر مبارزه، حکم بر ذاتی و دائمی بودن خشونت است. عقلی که به وجود «تضاد درونی» در هر پدیده محدود و به حل تضاد از راه حذف یکی از دو ضد، «ضد «میرنده»» قائل می‌شود، در روش و راه حل جوئی، زور و خشونت را، روش «اصلی» می‌گرداند: عقل زورمداری می‌شود که ویران شدن و ویران کردن را روش عمومی آدمی می‌گرداند.

• محمد باقر صدر، در فلسفه ما،^۱ قول ارسطو را (الکون و الفساد صفحات ۱۶۷ تا ۱۶۹) نقل کرده و به استناد آن، «کشماکش بین اضرار خارجی» را پذیرفته و توضیح داده است: کشماکش میان اضرار که «در اثر آن، نتیجه معینی بدست آید، از استکشافات مادیت و دیالکتیک نیست. و هر منطقی (مادی یا الهی)، از قدیم ترین دورانهای فلسفه تا امروز، آن را پذیرفته است». او قول ارسطو را نقل و حجت می‌گرداند: «شئی مجانس می‌تواند تحت تأثیر مجانس خود قرار گیرد و اثر آن را بپذیرد. علت این امر آنست که کلیه اضرار به یک امر مشترک بازگشت می‌کنند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند».

اما اگر قصد از منطق «الهی» منطق صوری باشد، الف - بنا بر قرآن، خداوند از هر چیز زوج آفرید. ^۲ ضدهائی که در خارج از یکدیگر باشند، نیافرید. ب - در هستی آفریده چنین ضدهائی وجود ندارند. در حقیقت، «ضدهای صوری» یا از نوع سفیدی و سیاهی هستند که نایکسانیشان فرآورده اندازه حضور نور است و به ترتیبی که دیدیم، هیچ تضادی با یکدیگر ندارند. یا فرآورده حضور پدیده ای در پدیده دیگر و عمل در این پدیده است، مثل بیماری که گویای اندازه حضور و عمل پدیده ای (میکروب و ویروس و...) در بدن است. به سخن دیگر، سلامتی و بیماری دو حالت هستند که وجودی از خود ندارند تا با یکدیگر کشمکش کنند. جنگ و صلح نیز با یکدیگر «تضادی صوری»، از نوع بیماری و تندرستی، دارند. باطل نیز حقی است که با دروغ پوشانده شده است. برای مثال، آزادی حق و ذاتی حیات انسان است. ضد آزادی وجود ندارد. اما آدمی

۱- تضاد و توحید، ص ۱۸۹

۲- محمد باقر صدر، فلسفه ما، ترجمه و شرح از سید محمد حسن مرعشی شوشتری، ص ۴۲۳ تا ۴۲۵

۳- قرآن، سوره الذاریات آیه ۴۹

می‌تواند از آزادی خویش غافل شود. عقل آدمی چسان از آزادی خویش غافل می‌شود؟ پاسخ این پرسش را در «عقل آزاد» داده ام. تمامی حقوقی که ذاتی حیاتند، ضد ندارند. ضد هر حقی (= باطل) با پوشاندن آن ساخته می‌شود. کار منطق صوری ساختن ضد حق است. رایج ترین روش که پوپر می‌گوید افلاطون باب کرد،^۱ تغییر معنی و معتاد کردن عقل به معنای جعلی است. آزادی چیست؟ برای مثال، به پرسش آزادی چیست؟ اغلب بیانهای قدرت منکر آزادی نشده و نگفته‌اند آزادی نیست تا تعریف داشته باشد. بلکه همه آنها، آزادی را به قدرت معنی کرده‌اند. بدین قرار، کسی که آزادی شخصی را قدرت شخصی می‌انگارد، از حق خویش غافل می‌ماند. حال اگر خداوند را هم قدرت مطلق (= زور مطلق) تصور کنیم و حق را نیز به قدرت تعریف کنیم، رابطه انسان با خدا و با حق، رابطه با قدرت می‌شود. بدین سان، تضادی که انسان می‌سازد، تضاد با قدرت است. اما قدرت با مجاز و دروغ ساخته می‌شود. چنانکه زور از رابطه قوا میان دو موجود پدید می‌آید. پیش از این رابطه وجود ندارد. پس خداوند را زور مطلق گرداندن، انکار خدا است. ساحت او از یک ذره زور نیز پاک است. حاصل اینکه جز با مجاز و دروغ نمی‌توان حق را پوشاند. بنا بر این، هر حقی به قدرت تعریف می‌شود، دروغ و مایه نزاع می‌شود.

بدین قرار، اگر ارسطو «قانون تأثیر متقابل» اصداد را پذیرفته باشد و این «قانون» کشف اصحاب دیالکتیک نباشد، پس هم او پذیرفته است خشونت ذاتی رابطه‌ها است.

اینکه به سراغ دو قضیه متضاد می‌رویم که بنا بر منطق صوری، هر دو می‌توانند کاذب باشند اما هر دو نمی‌توانند صادق باشند و اگر یکی صادق شد، دیگری کاذب می‌شود: دو قضیه، یکی «هر انسانی می‌آید» (موجبه کلیه) و دیگری «هیچ انسانی نمی‌آید» (سالبه کلیه) ضد یکدیگرند:

به ترتیبی که تشریح شد، اگر هر دو را دروغ بخوانیم، راست جز «بعضی انسانها می‌آیند» نخواهد شد. اما «هیچ انسانی نمی‌آید» با «بعضی انسانها می‌آیند» دو قضیه متناقض می‌شوند. اگر آدمی در رابطه تناقض با تضاد درنگ و در آن تأمل کند، به یکی از مهمترین فنون منطق صوری پی می‌برد که همواره عقل از آن غافل می‌شود و بدین غفلت، فریب می‌خورد. پیش از این، توضیح داده شد که تضاد و تناقض با هم بکار برده می‌شوند. در اینجا خاطر نشان می‌شود که تضاد خاستگاه و تکیه گاه تناقض است. بدین قرار، نتیجه‌ای که از ساختن دو قضیه دروغ بدست می‌آید، غیر از اینکه راست را دروغ و بزرگ ترین دروغ- جزئی از حقیقت، بزرگ ترین دروغ است- کردن است، خشونت کاملی نیز هست. زیرا هست را نیست می‌انگارد و نیست انگاشتن هست، خشونت را روش عمومی عقلی می‌گرداند که بنا را بر انکار حق گذاشته است.

اگر «هیچ انسانی نمی‌آید» را راست بخوانیم (ویرانگری کامل)، عقل خود را گرفتار خشونت محض کرده ایم. زیرا صدور این حکم دلالت می‌کند بر اینکه صادر کننده حکم خود را صاحب عقل می‌داند. پس، وقتی می‌گوید: «هیچ انسانی نمی‌آید»، به همه و حتی به خود زور می‌گوید.

اما اگر «هر انسانی می‌آید» را راست بخوانیم، هنوز عقل ما از خشونت نیاسوده است. چرا که عقل دو رابطه با حق و واقعیت می‌تواند بر قرار کند: یکی رابطه مستقیم که معرفت بر حق و واقعیت، همانسان که هستند، می‌باشد. این رابطه نیاز به آزادی عقل و نبود زور دارد. دیگری

رابطه غیر مستقیم یا بر اصل ثنویت با حق و واقعیت است. در این رابطه، حق و واقعیت تابع حکمی هستند که عقل صادر می‌کند. این رابطه حضور زور و بکار بردن آن را ایجاب می‌کند. منطق صوری روش تابع ذهنیت کردن عینیت است. در این تابعیت، امکان مشاهده حق یا واقعیت همان سان که هستند نیست. بنا بر قاعده، هر اندزه فاصله درک عقل از حق و واقعیت، از آنچه هستند، دورتر و به مجازی که عقل تصور می‌کند، نزدیک تر، نیازش به خشونت بیشتر می‌شود. در حقیقت، جانیشن حق و واقعیت کردن مجاز، نیاز به سانسورها دارد که بسا بدترین نوع خشونت هستند و نفس جانیشن کردن خشونت ساز است. عقل آدمی آزادی خود را از دست نمی‌دهد و معتاد به خشونت نمی‌شود اگر همواره به یاد داشته باشد که الف- حق از خود هستی دارد، خود دلیل خویش است و تصدیق وجودش نیازمند ضد و نقیض تراشیدن برای آن نیست و ب- هر زمان برای معرفت و تصدیق، نیاز به خارج از موضوع معرفت و تصدیق پیدا کرد، رابطه اش با موضوع مورد شناسائی غیر مستقیم و روشش منطق صوری گشته است. چرا که ساختن قضیه‌های متضاد و متناقض عقل را از کار فطری که شناخت از راه ارتباط مستقیم با واقعیت است، باز می‌دارد و در محدوده قضیه‌های متضاد و متناقض، زندانی می‌کند و کارش را نشان دادن قدرت به جای حق و توجیه اوامر و نواهی قدرت می‌گرداند. خشونتی که عقل باید بکار برد تا از فراخنای کران ناپیدای لاکراه به تنگنای ضدین و متناقضان فرود آید، نزدیک به بی نهایت است. بدین قرار، راست و دروغهایی که عقل بر اصل ثنویت می‌سازد، حتی اگر با واقعیت خوانائی پیدا کنند، خشونت آمیز هستند. چرا که قضایائی از این نوع: «همه انسانها می‌آیند» و «هیچکس نمی‌آید» احکام ذهنی هستند. واقعیت باید با این احکام انطباق پیدا کند. انطباق دادن واقعیت با حکم ذهنی، نقش اول دادن به زور را ناگزیر می‌کند. از این رو ست که در تمامی مرامهایی که بیان قدرت هستند، انسانها، ولو به زور، می‌باید با احکام دین یا مرامی که به اجرا گذاشته می‌شوند، انطباق پیدا کنند. فاجعه‌هایی که در تاریخ استمرار دارند، فرآورده این رابطه ذهن با عین است. بلحاظ اهمیتی که تغییر رابطه عقل با خود و با واقعیتها دارد، به سخن دیگر، بخاطر اهمیتی که رها شدن عقل فرد و عقل جمع از بردگی قدرت و باز یافتن آزادی و، بنا بر این، تواناشدن جامعه‌ها بر پایان بخشیدن به فاجعه‌ها دارد، هنوز باید توضیح داد که این قضیه‌ها را عقلهائی می‌سازند و از واقعیتها می‌خواهند با آنها انطباق بچونند که ثنویت را اصل راهنما می‌کنند. زیرا الف- قضیه‌ای که راست گمان می‌رود جانیشن علم می‌شود. به سخن دیگر، استعداد علم جوئی از کار خود بازداشته می‌شود. ب- عقل در دنیای ذهنی بسته می‌ماند و از واقعیت می‌برد. ج- دلیل قضیه‌ها بی هم که می‌سازد و حتی قضیه‌ای که صادق می‌خواند، در خود آنها نیست. در تعریف منطقی، (در مثال ما، تعریف او از اندیشیدن) است. حال آنکه اگر عقل به جای آنکه بر اصل ثنویت و با بکار بردن منطق صوری، حکم جعل کند و با منطق صوری توجیهش کند، خویشتن را از هر محدود کننده‌ای آزاد گرداند و بر آن شود که بر موضوع علم پیدا کند، نیازمند قضیه‌سازها در محدوده ثنویت نمی‌شود. گرفتار خشونت نیز نمی‌شود. زیرا بدان نیاز نمی‌یابد که واقعیت را با حکمی منطبق کند که خود صادر می‌کند. از این رو، در جامعه‌ها، هر اندازه ذهن‌ها به قضیه‌های متضاد و متناقض ساختن و به ندیدن و یا انکار تمام یا بخشی از حق یا واقعیت معتادتر می‌شوند، رشد علمی کمتر و کار برد خشونت بیشتر می‌شود.

• اما چنان نیست که دو قضیه متناقض همواره دو قضیه‌ای باشند که از صدق یکی کذب دیگری لازم آید. چون عقل در مقام غفلت از حق و توجیه کار خویش است که منطق صوری را بکار می‌برد، بسا دو قضیه

۱- پوپر، جامعه‌ها و دشمنانش، ترجمه علی اصغر مهاجر، فصل ششم، برنامه سیاسی افلاطون، از جمله ص ۱۰۲ تا ۱۰۴

متناقض می‌سازد که هیچیک راست نیستند. چنانکه دو قضیه «هیچکس ولایت ندارد» و «فقیه یا نخبه یا... ولایت دارد»، دو حکم متناقض ساخت عقلی هستند که ثنویت تک محوری را راهنمای خود کرده است. در حقیقت، از دروغ بودن «هیچکس ولایت ندارد» راست بودن «نخبه یا فقیه یا... ولایت دارد»، نتیجه نمی‌شود. حق این است که هر دو قضیه حکم زور هستند. در حقیقت، اگر ولایت را «قدرت بر» معنی کنیم، هیچکس، از جمله نخبه نیز ولایت ندارد. زیرا زور فرآورده رابطه قوا است و پیش از آن وجود ندارد. اگر ولایت را رهبری بر یکدیگر بر میزان داد و داد معنی کنیم، انسانها بر یکدیگر ولایت پیدا می‌کنند. هر چند رهائی کامل رابطه‌ها از زور، به آزاد شدن انسانها از مالکیت تصمیم در باره یکدیگر است، اما تصمیم گرفتن در باره یکدیگر، در آزادی و بر میزان داد و داد، به عمل به حقوق خویش و دفاع از حقوق یکدیگر نیاز بسیار دارد و نقش قدرت (= زور) را ناچیز می‌کند. با این توضیح، در می‌یابیم چرا اگر ولایت را به قدرت معنی کنیم (= با ناحق کردن حق)، خشونت ذاتی این ولایت و همه جانبه می‌شود. در حقیقت، کسانی که منطق صوری را روش می‌کنند، برای پیدا کردن نظر، به واقعیت رجوع نمی‌کنند. به قول خودشان نقیضین می‌سازند. آنگاه میان دو قضیه که ناقض یکدیگرند، یکی را راست و دیگری را دروغ می‌خوانند. دروغ را نمی‌پذیرند و راست را می‌پذیرند. برای مثال، «هیچکس ولایت ندارد» و «فقیه جامع الشرائط ولایت دارد»، دو قضیه متناقض هستند. قضیه اول را راست نمی‌دانند. زیرا اداره جامعه‌ها ناممکن می‌شود و «در شرع اصل بر ولایت است». پس، قضیه «فقیه جامع الشرائط رهبری دارد»، را راست می‌انگارند. بدیهی است مردم سالاری بر اصل مشارکت، به ذهن قدرت مدارها نمی‌رسد تا بتوانند بپذیرند «همه ولایت دارند» اداره جامعه‌ها را غیر ممکن نمی‌کند. در آزادی ممکن و استقرار آزادی را قطعی و در استبداد ناممکن و غیر قابل استقرار می‌گرداند.

اما این سان قضیه سازی را، نمی‌توان گفت نخست ارسطو کرد. زیرا هر کس قدرت را مدار می‌کند، بعد یا به سهو، رابطه مستقیم با واقعیت را با رابطه از راه قدرت جانشین می‌کند و اینگونه قضایا را می‌سازد تا عقل خود و عقلهای دیگران را بفریبد. در باب ولایت بر جامعه، ارسطو گفته است: «ولایت بر جامعه، اداره آنست، برای رسیدن به هدفهای متعالی»^۱ او مداخله عامه مردم را مانع از رسیدن به هدفهای متعالی دانسته است. پس از او، همه آنها که به نمایندگی از خداوند و یا از یک نژاد و یا از یک ملت، یا از یک طبقه، یا از... دم از ولایت بر مردم زده‌اند، این دو قضیه را که ساخته ذهن قدرتمدار آنها هستند، تکرار کرده‌اند و می‌کنند.

اما عیب این نوع قضیه‌ها تنها این نیست که با انکار قوه رهبری آحاد مردم و انکار خدا- زیرا به ترتیبی که چند نوبت توضیح داده شد، فقدان قوه رهبری در انسانها، رابطه خالق و مخلوق را ناممکن می‌کند. حتی اگر یک ذره فاقد قوه رهبری باشد، وجود آن، یعنی خدا نیست- ساخته می‌شوند، این نیز هست که خشونت را ایجاب می‌کند که بیش از آن به تصور ناید. هر انکار حق و استعدادی، بزرگ‌ترین خشونت است. زیرا نه تنها جلوگیری از عمل خودجوش استعداد، خشونت بی اندازه می‌خواهد، نه تنها عمل نکردن به حقی، به خشونت و ویرانگری میانجامد، بلکه این انکار زمینه ساز خشونتهائی است که بر هم افزوده می‌شوند:

● کافی است هرکس، با خود، تجربه ای بکند. سعی کند به خود بقبولاند که فاقد قوه رهبری است و «رهبر» بر او ولایت مطلقه دارد. بنا بر این، در اقتصاد، در سیاست، در فرهنگ، در روابط اجتماعی خویش (از

جمله در خانواده) باید مطیع امر او باشد. حال اگر میزان نیروئی را اندازه بگیرد که، در یک روز، صرف بازداشتن قوه رهبری اش از فعالیت خودجوش می‌کند، از بزرگی ابعاد خشونت و ویرانی که بیار می‌آورد، سخت در شگفت خواهد شد. اگر ایرانیان این آزمایش را تنها یک روز انجام دهند، در می‌یابند گرفتار خشونتی هستند که ولو انقلاب را خشونت بدانیم، هزار انقلاب، بسا با خشونتی که، در یک روز، ملتی بر خود روا می‌بیند، برابری نمی‌کند.

● افلاطون گفته است: فیلسوفی که ولایت مطلقه دارد، ولو به زور، می‌باید اعضای جامعه را آدم کند. سخن او، تنها بدین خاطر نبود که به نظر وی عوام نادانند و به راه آوردن آنها نیاز به زور دارد، بلکه بدین خاطر هم بود و هست که

۱- وقتی بنا بر این باشد که هر کس قوه رهبری دارد، بالتبع، اداره جامعه با مشارکت همگان در مدیریت انجام می‌گیرد و خشونت محل پیدا نمی‌کند. اما

۲- وقتی بنا بر این می‌شود که یک تن بر همگان ولایت دارد و تکلیف تمامی اعضای جامعه اطاعت از او است، رابط مطاع و مطیع زور می‌شود. زور نقش مضاعف پیدا می‌کند. زیرا هم باید مانع از بکار افتادن خودجوش استعداد رهبری اعضای جامعه بگردد و هم این اعضا را مطیع بگرداند و مطیع نگاه دارد. بنا بر این، دارنده چنین طرز فکری، پیش و بیش از همه، معتاد زور و خشونت می‌شود.

افلاطون دوبار نظریه خویش را به اجرا گذاشت و هر دو بار کارش به شکست انجامید. زیرا عملی کردن نظریه او خشونت را می‌طلبید که هیچ جامعه ای توان تحملش را نمی‌آورد. نه تنها هیچ جامعه ای نمی‌توانست آن را تحمل کند بلکه «رهبر» و دستگاه رهبری نیز تاب تحمل آن را نمی‌داشتند. در حقیقت، خشونتی که ذاتی نظریه ولایت مطلقه فیلسوف با فقیه یا... است، فقر فکری شدت گیر به همراه می‌آورد:

عقلی که اینگونه نظرها را می‌سازد گرفتار فقری می‌شود که او را از کار می‌اندازد. چرا که وقتی انسان آزاد است و استعدادها گوناگون او فعالیت خودجوش دارند و زندگی او عمل به حقوق ذاتی او است، فرآورده های عقل خالی از خشونت می‌شوند. هر اندازه عقل بیشتر آزادی خویش را از دست می‌دهد و اصل و فکر راهنمایش بیشتر خشونت آمیز می‌شود، فرآورده های عقل خشونت آمیز تر می‌گردند. آیا خشونت بیشتر از خدا و اولیاء او را در سانسور و ترور وظیفه مند کردن و یا دین و مرام و حزبی را مأمور سانسور اندیشه‌ها گرداندن، در تصور می‌گنجد؟ اگر نمی‌گنجد، پس قائلان این قولها، در زورمداری تا جایی پیش رفته‌اند که عقل آنها توان فعالیت خودجوش خویش را از دست داده، خشکیده است. در حقیقت، خشونتی که اصل و اندیشه راهنمای آنها است عقل آنها را گرفتار فقری کرده است که با مرگ عقل از فقر، فاصله ای ندارند. زور باورها معنای قول علی (ع) را- هر کس استبداد به رأی خویش را روش کند هلاک می‌شود- در نیافته‌اند. وگرنه، می‌دانستند قاتل عقلهاشان زور و خشونت است که در اصل و اندیشه راهنمای آنها است.

«حرکت قسری» و «النصر بالعرب» و «جهاد و جنگ در اسلام»... نیز گزارشگر شدت فقر فکری سازندگان این نوع دستور العمل‌ها هستند. اینان و مأموران نگون بختشان غافلند که خشونتی که لحظه به لحظه زندگی آنها را، در پندار و گفتار و کردارشان، فرا گرفته است، در فقری روز افزون، هلاکشان می‌کند. این فقر روز افزون است چرا که فرو بردن جامعه در خشونت، به تخریب نیروهای محرکه میسر می‌شود. تخریب این نیروها، فقر را بیشتر و مسئله‌ها بی که خشونت فراگیر، در درون و بیرون مرزها، پدید می‌آورد را افزونتر، بنا بر این، نیاز به خشونت را بیشتر و فقر را بیش از پیش می‌گرداند.

یکبار دیگر در دو قضیه، یکی «هیچکس ولایت ندارد» و دیگری «فقیه جامعه الشرائط ولایت مطلقه دارد» تأمل کنیم و بپرسیم: «فقیه» نگویند بختی که با انکار ولایت جمهور مردم و در حکم صغیر شمردنشان، (قول آقای خمینی در ولایت فقیه) «رهبر» می‌شود، تا کجا تنها می‌گردد؟ در حقیقت، بنا بر این قول، نه تنها مردم بر رهبری جامعه خویش حقی ندارند، بلکه عقلی نیز ندارند تا در ولایت با او شریک شوند. انکار استعداد و حق جمهور مردم همراه است با ایجاب تکلیف آنها بر اطاعت. کسی را تصور کنید که شخص خویش را ولی امر مطلق جمهور مردم می‌داند و برای این جمهور جز تکلیف، آنهم تکلیف به اطاعت کردن نمی‌شناسد. حال از خود بپرسید: محروم کردن مدیریت جامعه از عقل و استعدادهاى مردم، عقل «رهبر» مدعی ولایت مطلقه را چه اندازه از خشونت پر می‌کند؟ با هم محاسبه کنیم:

۱- چون جمهور مردم در حکم صغیر هستند و اقلیت فقها نیز ولایت ندارند، پس میدان عمل عقل «مدعی ولایت مطلقه» به خود او محدود می‌شود. میدان عقل را که، در آزادی، بی کران است، به مدار بسته ای فرو کاستن که، آغاز و پایانش، دایره تنگ قدرتی را تشکیل می‌دهند که «رهبر» آلت آنست. بدین کار، عقل «رهبر» گرفتار سانسوری می‌شود که، بیشتر از آن، تصور کردنی نیست. بستن عقل بر روی جریان آزاد اطلاعات و جریان آزاد اندیشه ها و، بدان، خود را به خشونت و فقر هلاک کردن است.

۲- در هریک از قلمروهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و نیز در قلمرو محیط زیست، در هر روز، بی شمار مدیریت ها ضرور می‌شوند. اما مدعی ولایت مطلقه به حکم قدرتمنداری، ناگزیر می‌باید، در امور، از سیر تا پیاز، مداخله کند. پس عقلی که بخواهد به تنهایی این مدیریت را تصدی کند، جز اینکه آلت فعل هزاران هزار مأمور بگردد و خشونت را مایه اصلی هر تصمیمی بگرداند، چه می‌تواند بکند؟ می‌توان گفت و طرفداران ولایت مطلقه گفته‌اند که «رهبر» از صاحبان تخصص نظر کسب و بر اساس آن تصمیم می‌گیرد. این ادعا را به تکرار می‌کردند و می‌کنند. اما الف- نخست اینکه صاحبان تخصص نیز اقلیت کوچک جامعه هستند و سپس اینکه انکار قوه رهبری آنها و تمامی مردم بجای خود باقی است. و کسی که می‌داند حق بکار بردن استعداد رهبری خویش را ندارد، نمی‌تواند نظری را بدهد که بکار اداره بایسته جامعه آید. ب- و اگر آنها نه به دلخواه «رهبر» که بمنابۀ انسانهای آزاد، هر آنچه را حق می‌دانند بگویند و «رهبر» نظر آنها را اجرا کند، نخست اینکه ولایت مطلقه از آن آنها و «رهبر» آلت می‌شود و سپس اینکه چرا نباید دو جریان آزاد اطلاعات و اندیشه ها برقرار شوند و عقل جمعی به یک نظر برسد و این نظر با شرکت مردم به عمل در آید؟

ج- اما اگر «رهبر» کسانی را در «مجمع تشخیص مصلحت» گرد آورد، نخست تقدم و حاکمیت «مصلحت قدرت» بر حقوق فردی و جمعی مردم، اصل راهنمای دولت و فسادها- که شکلی از اشکال خشونت هستند- بزرگ می‌شوند و اشکال دیگر خشونت باز هم بزرگ تر می‌شوند. زیرا دروغ از آن رو دروغ است که حق را با صورتی عقل فریب می‌پوشاند. مصلحت بیرون از حق پوشاندن حق با صورتی- کار منطبق صورتی همین است- است که عقل به حکم قدرت می‌سازد تا حق را با آن بپوشاند و یا عمل نکردن به آن یعنی عمل کردن به ناحق را توجیه کند. دروغ زن را خدای هرگز نمی‌بخشاید. زیرا نه تنها بدون فرورفتن در خشونت، دروغ ساخته نمی‌شود، بلکه تا وقتی دروغ، بمنابۀ پوشش، ندریده است، خشونت بر خشونت می‌افزاید. در حقیقت، انسانی که با ساختن دروغ، از حقی از حقوق خویش غافل می‌شود، از حقوق خویش غافل شده است و بدین غفلت، زندگی او دیگر عمل به حقوق نیست بلکه

عمل به حکم زور و کارش ویران ساختن زندگی است. پس، شما زور مدارها به خود آئید و در خود بنگرید تا ببینید بسیار بیشتر از مردم، در آتش خشونت می‌سوزید که روشن کرده اید. ۳- اما ولایت مطلقه یک تن بر یک جامعه، به ضرورت، قدرت یک تن بر جامعه معنی می‌دهد. چرا که اگر ولایت همان بود که قرآن تعریف می‌کند، اگر ولایت فقیه همچون ولایت پزشک و دانشمند انتقال علم از فقیه به غیر فقیه بود، نیاز به اختیار مطلق (= قدرت مطلق بر جمهور مردم) نداشت. می‌باید پای قدرت بمیان نمی‌آمد. زیرا انتقال عشق و علم و هنر را حضور قدرت (= زور) ناممکن می‌کند. آیا از یاد برده ایم و از یاد ببریم که با وجود تصریح قرآن بر برادری مؤمنان، قدرتمندارها می‌گفتند و می‌گویند: «من با کسی عقد اخوت نبسته‌ام» و یا «من با کسی دوستی ندارم زیرا قدرت تنها است»!

ولایت مطلقه ای که اختیار مطلق امر و نهی معنی پیدا کرد، دیگر منحصر به «رهبر» نمی‌ماند. از جمله به این دلیل ساده که او به تنهایی نمی‌تواند در سرتاسر یک کشور و در باره فرد فرد مردم کشور این اختیار را بکار برد. بناچار، مأموران استبداد فراگیر او جانشینش در اعمال قدرت مطلقه می‌شوند. مافیاهای نظامی- مالی از رهگذر «اعمال ولایت مطلقه» توسط عمل استبداد فراگیر پدید می‌آیند و «رهبر نگویند بخت» را آلت فعل خود می‌کنند.

در سند ارزشمندی که آقایان داوران و بهبهانی از رفتار شکنجه گران رژیم ولایت مطلقه فقیه با خود، در اختیار نسل امروز و نسلهای آینده گذاشته‌اند، می‌خوانیم: «حاج آقا» سرشکنجه گری که به دستبازی مادونهایش این دو را شکنجه می‌کرده است، با اشاره به پای های ورم کرده آقای بهبهانی، گفته است: بخاطر حفظ نظام اسلامی صدها چون این پاهای قربانی می‌کنیم. شکنجه گر بخت برگشته نمی‌داند که قربانی اول جنایت او اسلام است. اسلام حقوق و روش بکار بردن حقوق است آئین جنایت، در شنیع ترین شکل آن نیست.

اما وقتی ولایت مطلقه قدرت مطلقه معنی می‌دهد و توسط مأموران اعمال می‌شود، خشونت عریانی می‌گردد که نخست به جان بکاربرندگان می‌افتد و آنها را معتاد می‌کند. چنانکه مأموران «حاج آقا»، در شکنجه دادن، بر یکدیگر سبقت می‌گیرند تا مگر «ثواب بیشتر» از آتشان نشود! خشونت که ملتی در نظام ولایت مطلقه تحمل می‌کند همه جانبه و سخت ویران گر است:

وقتی دانستیم مدعی ولایت فقیه زود تر و بیشتر از همه به خشونت معتاد می‌شود و عقل خویش را از فعالیت طبیعی محروم می‌کند، دانسته ایم که او نیاز به تحقیر شدن ندارد. زیرا خود خویش را تحقیر می‌کند تا آنجا که آلت زور می‌شود. جامعه ها نیاز به تحقیر مدعی ولایت مطلقه ندارند. بدان نیاز دارند که پیش از آنکه دیر شود، خود را از خشونت فراگیری برهند که قدرتمنداری بدان گرفتارشان کرده است: هر جامعه ای یکی از دو سرنوشت را بیشتر ندارد: یا می‌گذارد قدرتمنداری او را به تخریب نیروی محرکه ای بگمارد که بطور طبیعی در رشد بکار می‌افتند و یا در پی بیان آزادی می‌شود و با رها کردن خویش از ولایت مطلقه قدرت- که خشونت ذاتی کاملی است- این نیرو را در رشد خود بکار می‌اندازد. در جهان امروز، قدرت مدار است و منطق صورتی روش. از این رو،

۱- در قلمرو سیاست، نخبه کسی شمرده می‌شود که فن رسیدن به قدرت و ماندن در قدرت را نیک بداند و، برای رسیدن به قدرت، استفاده از هر وسیله ای را جایز بشمارد. در حقیقت، نخبه سیاسی کسی است که مقاومتها در برابر تبدیل نیروهای محرکه به قدرت را خنثی کند. تخریب نیروهای محرکه ابعادی به خود گرفته‌اند که تاریخ هرگز به خود ندیده

بود. نخبه های سیاسی و نظامی و دینی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی این تخریب عظیم را رهبری می کنند.

۲- در قلمرو اقتصاد، مدیران ماوراء ملی ها اداره کنندگان نیروهای محرکه در مقیاس جهان هستند. غیر از اینکه بخش بزرگی از این نیروها را در بیرون از قلمرو اقتصاد، در انواع بورس بازیها، به قدرتی بدل می کنند که ویران می شود و ویران می کند، در قلمرو اقتصاد نیز، به حکم امر سرمایه زیادت طلب، نظامی اقتصادی ساخته اند که طبیعت را می میراند و انسانها را به پیشخور کردن نیروهای محرکه مجبور می کند و زندگی آیندگان را از پیش متعین می کند.

۳- در قلمرو اجتماعی، به دو قضیه جعلی، یکی «نخبه ها ولایت مطلقه دارند» و دیگری «هیچکس ولایت ندارد»، تمامی جامعه انسانی، دون انسان (عوام همسان گوسفندان) و صغیر شمرده می شوند و، بعنوان انسانهای دارای حقوق، انکار می شوند. راستی اینست که در ساختن قضیه های متناقض، راست و دروغ نیستند که با یکدیگر متناقض می گردانند. دو دروغ هستند که، با یک انکار، ساخته می شوند: دو قضیه، یکی «فقیه یا نخبه یا... ولایت مطلقه دارد» و دیگری، «هیچکس ولایت ندارد»، هر دو دروغ و جعل هستند. در حقیقت، جمهور مردم ولایت دارند به «هیچکس ولایت ندارد» قلب می شود (قضیه سلبی). بدون انکار «جمهور مردم ولایت دارند»، آن دو قضیه ساخته شدنی نیستند. منطقی به انکار بسنده نمی کند. او «هیچکس ولایت ندارد» را جانشین می کند. تا کذبش را دلیل صدق «فقیه ولایت مطلقه دارد» کند. بدین تقلب، واقعیتی به بزرگی جامعه ها، تا حد صغیر و دون انسان فرو کاسته می شوند. زنان نماد تحقیر انسان در ولایت مطلقه فقیه و نخبه و... هستند. چرا که در سلسله مراتب اجتماعی که بر اساس ولایت مطلقه (= با اختیار مطلق بر) ساخته می شود، هر کس که در رده بالاتر است بر کسی که در رده پائین تر است، ولایت (= قدرت بر) پیدا می کند. در این سلسله مراتب، مادون تر از همه، زنان هستند. غیر از خشونت که بر زنان، روا می رود، بخشی از خشونتها هم که مردان تحمل می کنند، به آنها، بدین عنوان که «ضعیفه» اند، منتقل می شود. زن را با «شئی جنسی» برابر شمردن و عامل وسوسه های شهوانی خواندن یا گرداندن و سکس مدار کردن، گزارشگر خشونت مطلق است که زنان قربانی آند.

در این سلسله مراتب، خشونتها به کودکان نیز منتقل می شوند. نه تنها به این علت که محیط نشو و نما، آنان، آکنده از خشونت است بلکه به این علت نیز که رابطه پدر و مادر با فرزند، رابطه ولایت مطلقه (= اختیار مطلق بر) با کودک است. در این رابطه، از شیرخوارگی تا جوانی، ماده اصلی آموخته هائی که بکار می برد، زور و خشونت هستند. زندگی انسان در محیط های اجتماعی قدرتمدار، قاعده ساده ای پیدا کرده است: بترس و بترسان!

۴- پیش از ولایت مطلقه فقیه، در استبداد پهلویها، «دین جز محبت» نبود و بخشی از خشونت ها را می زدود. به دلیل همین خشونت زدائی، عناد و رزان دین را بدهکار می کردند که مانع از واکنش قهرآمیز جامعه می شود. می باید ولایت مطلقه فقیه برقرار می شد تا تجربه بر همه ثابت می کرد که وقتی دین نیز خشونت را مقدس خواند و رواج داد، جهنم پدید می آید. جامعه در آن می سوزد بدون آنکه برای کاستن از شدت شعله های هستی سوزش، وسیله ای داشته باشد.

در جامعه امروز ایران، زبان رسمی دین دولتی، زبان خشونت است، چون خلاقیت و ابتکار در قلمروهای وسیعی ممنوع است، فرهنگ بمثابه فرآورده ابتکار و خلاقیت، درختی بی بر گشته است. در عوض، فرآورده های قدرت (= زور)، تمامی قلمروهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را فرا گرفته اند. چنان که جامعه جوان ایران، در مدار بسته ای

گرفتار آمده است که، در آن، چاره را جز تسلیم تقدیر قدرت حاکم گشتن، نمی بیند. در بن بست است زیرا او را از انقلاب کردن به این دلیل که برابر خشونت جلوه می دهند، می ترسانند. بنا بر این، در برابر خشونتی که از درون و بیرون او را در لهیب شعله هایش می سوزاند، راه حلی نمی ماند. اگر این نسل از راه عبرت، در «اصلاح طلبی» که باب شد بنگرد، آن را جز پیام تسلیم به خشونت فراگیر نمی یابد. اما این تسلیم تنها شعله های خشونت را تیز تر می کند. جوانی با زیبونی و ترس و تسلیم تضاد دارد. جوان نخست می باید جوانی خویش را باز یابد یعنی از لباس ترس بدر آید. اما نباید پنداشت در جامعه های دیگر، بیانهای قدرت، اندیشه های راهنما و منطق صوری روش زندگی روزمره آدمیان معتاد به قدرت نیست. در همه جا، با شدتی کم و یا بیش، به ترس و تسلیم، جوانان جوانی خویش را از یاد برده اند.

بر جوان است که بداند الف- دین بیان خشونت مطلق (حرکت قسری و الرعب بالنصر) نیست. این بیان ضد دین است. بیان آزادی وجود دارد. بنا بر این، دین، یا بیان آزادی و روش خشونت زدائی است و یا، با بکار بردن منطق صوری، در بیان قدرت از خود بیگانه شده است. ب- دست جوان از وسیله برای خاموش کردن شعله های خشونت خالی نیست. او می تواند و باید حکم زور، «ابتکار ممنوع است»، را لغو کند از قید اعتیاد به منطق صوری رها شود و در قلمروهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، دست به ابتکار بزند و از تمامی توان خلاقه خویش سود بجوید. او می تواند به نفس خویش اعتماد کند و جنبش همگانی، برای بنای نظامهای اجتماعی باز و زیستن در آزادی و رشد، را تدارک کند. او می تواند خود آتش بیار جهنمی نشود که قدرتمداری زندگی را در آن می سوزاند. به سخن دیگر، او می تواند ترس و یأس و خود سانسوری و انطباق طلبی و کز کردگی و لاقیدی و... را که بدترین خشونتها هستند- که هر کس وجود خویش را بدان می سوزاند- از خود براند.

جوان می تواند، هر روز، این دو قضیه، «فقیه و نخبه و... ولایت دارد» و «هیچکس ولایت ندارد»، را به یاد بیاورد و به خود یاد آور شود که این دو جعل در منطق صوری ممکن گشته اند. در غیر این منطق، جعلی از این نوع ساخته شدنی نیست. این یادآوری، خشونت زدائی سخت کار آمدی است. زیرا به او می آموزد که الف- هر بار که قضیه و حکمی را ساخت و یا ساختند که با انکار واقعیت و حقی از حقوق و یا با پرده غفلت کشیدن بر واقعیت و حقی همراه بود، قضیه و حکم صوری و جعلی است و نباید پذیرفت و ب- انکار و در پرده پوشاندن واقعیت و حق، در حقیقت، با خشونت همراه است. کسی که چنین قضیه و یا حکمی را می پذیرد، مأوریت شکنجه کردن و سوختن خویش از درون و بیرون را نیز پذیرفته است.

۱۱- هم منطق ارسطویی و هم «دیالکتیک تضاد» روشهای قلب سازی و توجیه هستند و شناخت را ناممکن می کنند. هر زمان که نظری نیاز به توجیه پیدا می کند و این توجیه الف- با انکار و یا غفلت از حقی و ب- هستی بخشیدن به نیستی، ولو در عالم مجاز، ساخته شود، عقل حکم خود ساخته را جانشین شناخت حق و واقعیت کرده است. و یکی از دو منطق ارسطویی یا دیالکتیک و اغلب منطق ارسطویی را بکار برده است. نباید پنداشت تنها در «علوم عقلی و نقلی» این دو منطق بکار می روند. زیرا در زندگی روزانه، انسانها اغلب شناخت را با توجیه جانشین می کنند. چرا چنین می کنند؟ به این پرسش، نگاه انتقاد از منطق ارسطویی، از دیدگاه جهت یابی استعداد رهبری و دیگر استعدادهای آدمی پرداخته می شود. در این جا، چگونگی جانشین روش شناخت شدن روش توجیه را توضیح می دهیم:

• به تربیتی که توضیح دادم، هگل الف- هستی هستی را انکار

می‌کرد یا از آن غافل می‌شد (هستی خالی از تعیین را خالی از هستی می‌کرد) و ب- به نیستی، که نیست، صفت مجرد می‌بخشید تا با هستی مجرد برابر نشانند. آنگاه هستی مجرد را در نیستی مجرد عبور می‌داد تا هستی متعین را حاصل کند. هستی متعین در خارج وجود دارد. عقل هگل فراگرد پیدایش این هستی را تصور و تصور خود را با ریختن به قالب «دیالکتیک تناقض» توجیه کرده است: خدا خود را، در طبیعت آفریده خویش، نفی می‌کند تا به «ایده سرمدی» صیرر کند. اگر از فیلسوف پرسیده می‌شد: یا شما ندانستید با انکار و یا غفلت از هستی هستی و با جعل هستی برای نیستی، در ذهن خود، الف- شناخت حق (خدائی که هگل در طبیعت نفی می‌کند و از خدائی می‌اندازد) و واقعیت (هستی متعین که فرآورده عبور هستی و نیستی در یکدیگر گمان می‌برد) را ناممکن می‌کنید و ب- عقل خود را از فراخوانی بی‌کران که هستی است محروم می‌کنید و رابطه اش را با واقعیت غیر مستقیم و از راه مجاز (نیستی مجرد برابر نشسته با هستی مجرد) می‌گردانید و ج- روش توجیه را جانشین روش شناخت می‌کنید، بسا از این که عقل خویش را پایبند ثنویت تک محوری ساخته و، در دنیای ذهن، محور فعال و محور فعل پذیر را در «سیر جدالی» (دیالکتیک تناقض) مجبور از گذار از قوه به فعل کرده اید، همان خیرگی را پیدا می‌کنید که چشم وقتی از تاریکی بدر می‌آید و نور آفتاب را در خود می‌یابد.

اما از آنجا که مارکس و مارکسیست‌ها دیالکتیک را از او گرفتند و مدعی شدند «هرمی را که او بر رأس نشانده بود، بر قاعده نشانده‌اند» و قوانین حاکم بر هستی را که مادی است کشف کرده‌اند، دیالکتیک را روش توجیه ذهنیتی کردند که فرآورده دیالکتیک نبود و نمی‌توانست هم باشد. از جمله، برای تاریخ، سیر جدالی قائل شدند که طی مراحل می‌کند و به جامعه سرمایه داری می‌رسد. در جامعه سرمایه داری، تضاد درونی رشد می‌کند. تا جائی که، در صحنه، دو طبقه، یکی پرولتاریا و دیگری بورژوازی، رویارو و گلاویز می‌شوند. تضاد این دو طبقه، با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا حل می‌شود. از آن پس، چون دیگر تضاد بر جا نمی‌ماند، تا استقرار جامعه بی طبقه، تحول خطی می‌شود: همان گذار از قوه به فعل!

اما «ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی»

الف- در آنچه به گذشته مربوط می‌شود، با افزودن و کاستن های بسیار، واقعیت، تاریخ، را در قالب ریختن بیش نشده است. از جمله، ۱- با جامعه ها را واحدهائی تصور کردند که هر یک از همان قوانین پیروی می‌کنند و از رهگذر سیر جدالی به جامعه کمونیستی راه می‌برند. با وجود این، بعضی از جامعه ها، مثل جامعه های در بند «استبداد آسیائی» نظام ایستا دارند و تحول نمی‌کنند. باید مستعمره شوند تا نظام‌هاشان تحول پذیر شوند. این حکم ذهنی با غفلت از این واقعیت ساخته شده است که روابط درونی هر جامعه و رابطه های جامعه ها با یکدیگر، جدائی ناپذیر هستند. و ۲- با غفلت از اثر جریان نیروهای محرکه در مجاری رابطه های درونی و رابطه های جامعه ها با یکدیگر و ۳- در نتیجه، با غفلت از روابط سلطه گر- زیر سلطه و دینامیک ها که گزارشگر تحول جامعه های مسلط و زیر هستند و ۴- با غفلت از نقش انسان و او را تحت نظام اجتماعی قرار دادن و محکوم به حکم جبار تاریخ گرداندن و ۵- با حذف امرهای واقع و جعل امرها و نیز دستکاری در امرهایی که حذف نکرده‌اند و ۶- با رو بنا و زیر بنا فرض کردن، بر اصل ثنویت تک محوری، و رو بنا (دین و اخلاق و حقوق و سنت و عرف و...) را تابع تحول زیر بنا کردن.

ب- در آنچه به آینده راجع می‌شود،

۱- دیالکتیک تا استقرار دیکتاتوری پرولتاریا نقش دارد. از آن پس،

مرخص می‌شود. زیرا جامعه آرمانی فرآورده «تحول خطی» می‌گردد. لذا، حکم پایان خدمت به «قوانین هستی شمول» ابلاغ می‌شود. و ۲- تاریخ ناگزیر می‌شود این بار طبق حکم ذهنی دوم (جانشین تحول دیالکتیک شدن تحول خطی) حرکت کند. و ۳- از استقرار دیکتاتوری پرولتاریا به بعد، نیز، تمامی جامعه ها باید یک تحول، آنهم تحول خطی را بکنند. به ذهن سازندگان نظریه، این امر که دولت پرولتاریا با دولتهای دیگر رابطه سلطه گر- زیر سلطه برقرار کند، نیز، نمی‌زد. و ۴- اختیار از انسان ها، حتی از پرولتاریا ستانده و نقش «تاریخ ساز» به «حزب پیش آهنگ طبقه کارگر» داده می‌شود و لنین اراده گرایی را نیز وارد نظریه می‌کند.

بدین سان، گذشته و آینده در قالب تضادهائی- که همواره همان ها نیستند و، بنا بر نیاز «نظریه»، تغییر ماهیت می‌دهند- ریخته می‌شوند که عقل سازندگان «نظریه» ساخته است. این همه برای توجیه حرکت جبری به سوی «جامعه آرمانی» که ساخته ذهن سازندگان «نظریه» است. شگفتی آور اینکه عقلهای نظریه پردازان از این امر نیز غافل ماندند که اگر- بر فرض محال- جامعه در قالب «دیالکتیک تضاد» صیرر کند، سرانجامش ویرانی کامل می‌شود و نه جامعه آرمانی.

راستی اینست که این نظریه سازان، همان کار را کردند که هگل کرد. هرم را بر قاعده نشاندن اینان جز این نشد که جای خدا را به «جامعه بی طبقه اولیه» دادند و جای «ایده سرمدی» را به جامعه بی طبقه ای سپردند که، در آن، انسان می‌باید به جامعیت می‌رسید. این نظریه را بدون دیالکتیک ساختند و دیالکتیک را مأمور توجیه آن کردند. اما وقتی دیدند ادامه خدمت دیالکتیک، بعد از استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، «جامعه آرمانی» و «انسان جامع» را پدید نمی‌آورد، حکم پایان خدمت را صادر و به «دیالکتیک تضاد» ابلاغ کردند!

بدیهی است وقتی، بدین سان، ساختن نظریه و توجیه آن جانشین شناخت می‌شود، بیانی که ساخته می‌شود، جز بیان قدرت از کار در نمی‌آید و نمی‌تواند قهر را روش اصلی نگراند.

اما منطق ارسطو روش ساختن بیان قدرت و توجیهی است- با توجه به این امر که پیش از او، افلاطون دیالکتیک را بدین کار مأمور کرده بود- که جانشین روش ساختن بیان قدرت و توجیه گری افلاطون می‌شود:

● به تربیتی که دیدیم، ضد گرداندن سیاه و سفید و... کاری است که عقل با غفلت از واقعیت می‌کند. بخصوص، وقتی مدعی می‌شود «ضدها را به یکدیگر باید شناخت»، درب شناخت را بر عقل می‌بندد و باب توجیه را بر او می‌گشاید. در حقیقت، حکم بر ضد سفید بودن سیاه که ساخته ذهن است- که تضادی با یکدیگر ندارند- و حکم بر شناخت ضد ها به یکدیگر، دو حکمی هستند که حاصل آنها نه تنها شناخت سفید و سیاه نیست، بلکه بازداشتن عقل از شناختن سفید و سیاه نیز هست. اگر عقل از خود بپرسد: حکم او بر اینکه بیماری ضد تندرستی است را با غفلت و یا انکار کدام واقعیت ها ساخته است؟ به خود می‌آید و پی می‌برد که الف- از تمامی عوامل (میکروب، ویروس، تغذیه نا سالم، آلودگی محیط زیست و...) غفلت کرده است که بیماری را پدید می‌آورند و ب- دو مجموعه، یکی انسان تندرست با محیط زیست و پدیده های این محیط و دیگری همین انسان وقتی بیمار است باز با محیط زیست و پدیده هائی که با در آمدن به درون، در مجموعه تغییر (= بیماری) ایجاد کرده‌اند، را با حکم عقل غافل از این واقعیتها، جانشین کرده است. ج- با این حکم که ضد ها را به یکدیگر باید شناخت، معرفت صوری را جانشین معرفت علمی کرده است: این حکم بکار توجیه می‌آید و مانع از شناختن می‌شود. بدین خاطر بود که در دوران حاکمیت مطلق منطق صوری، گمان بر این بود که تن آدمی، خود بیماری پدید می‌آورد و آن دو حکم بکار

توجیه این گمان می آید. هنوز که هنوز است، عقلا از این امر غافلند که دو ضد، در بیرون یکدیگر، وجود ندارند. اگر رابطه ای که سبب ویرانی و مرگ می شود را، گزارشگر گلاویز شدن دو ضد تصور کنیم، مثل حضور و عمل میکروب در بدن، این دو، در بیرون از یکدیگر، هیچ تضادی با هم ندارند. به سخن دیگر، تا میکروب به درون در نیاید و میان میکروب و اجزای بدن ترکیب یا ترکیبهای ناسازگار با حیات پدید نیایند، تضادی در وجود نمی آید.

و وقتی به سراغ قضیه های متضاد می رویم - که هر دو می توانند دروغ باشند اما هر دو نمی توانند راست باشند و اگر یکی راست بود، دیگری دروغ می شود - می بینیم الف - این قضیه ها عقل را به شناخت راه نمی برند و ب - هر دو یا یکی از دو، بنا بر تعریف، کذب هستند. اما در مثال «هر انسانی می اندیشد» و «هیچ انسانی نمی اندیشد» یا «هر انسانی ولایت دارد» و «هیچ انسانی ولایت ندارد»، بر فرض که یکی از دو قضیه صادق باشد، اعلام صدق آن حاصل شناخت است، ولی خود روش شناخت نیست. توضیح اینکه میبایستی در خارج از این دو قضیه، هر یک از دو قضیه را موضوع شناسایی قرار داد و بر صادق بودن یکی از آن دو معرفت جست و آنگاه ضد آن را کاذب خواند. و اگر گفته شود عقل با ساختن این دو قضیه، می تواند قضیه کاذب و قضیه صادق را از یکدیگر باز شناسد و با حذف قضیه کاذب قضیه صادق را بشناسد، گوئیم برای شناختن قضیه کاذب باید تحقیق کند. بر فرض که تحقیق او به این نتیجه برسد که قضیه کاذب است، به این نتیجه نمی رسد که قضیه ضد آن صادق است. زیرا ممکن است هر دو دروغ باشند. پس باید نوبتی دیگر، قضیه دوم را موضوع تحقیق کند. آیا عقل نمی پرسد: وقتی صحت هر قضیه را باید تحقیق کند نیاز او به منطق صوری و تضاد در این منطق از چه رو است؟ ممکن است گفته شود چون عقل می داند یا هر دو قضیه دروغ هستند و یا یکی راست و دیگری دروغ هستند،

الف - در صورت دروغ بودن هر دو قضیه، یعنی «همه انسانها می اندیشند» و «هیچ انسانی نمی اندیشد» و یا «همه انسانها ولایت دارند» و «هیچ انسانی ولایت ندارد»، به این نتیجه می رسد که «بعضی از انسانها می اندیشند» و یا «بعضی از انسانها ولایت دارند». اما به ترتیبی که دیدیم، ۱ - در جریان شناخت، واقعیت آن سان که هست، شناخته می شود و به تضاد صوری و تناقض نیاز نمی آید و ۲ - این نتیجه گیری منطق صوری را از کرسی اعتبار به زیر می کشد. زیرا، به ترتیبی که دیدیم، چنین تضادی خاستگاه و تکیه گاه تناقض می شود و تناقض، بنابر ایجاب قدرتمداری، با «بعضی انسانها می اندیشند» یا «بعضی انسانها ولایت دارند» حل می شود!

ب - در صورتی که عقل بداند یکی از دو قضیه راست است بنا بر بکار بردن منطق صوری، ۱ - عقل با کدام روش دانسته است از دو قضیه راست است و نقش منطق صوری در این دانستن چه بوده است؟ و ۲ - با استفاده از منطق صوری چگونه می تواند تشخیص دهد کدامیک از دو قضیه راست است؟ این دو پرسش، دو نوع پاسخ بیشتر ندارند یکی بنا بر منطق صوری و دیگری بنا بر روشی که عقل آزاد در شناختن بکار می برد:

• اندیشیدن چیست و یا ولایت چیست؟ پرسشهایی هستند که تا پاسخ نیابند، عقل نمی تواند دو قضیه متضاد را بسازد. حال اگر عقل بنا را بر نخبه گرائی بگذارد و نخبه ها را محور اندیشمند و ولی امر و مردم را محور ناتوان از ولایت و اندیشیدن، بگرداند و تعقل را، برای مثال، یافتن «هدفهای عالی» و روش رسیدن به آنها و ولایت را «قدرت بر» معنی کند، محال است یکی از دو قضیه را صادق بداند. زیرا نمی تواند بگوید همه می اندیشند و همه ولایت دارند. زیرا از پیش، مردم را فاقد توان تعقل و ولایت گردانده و وظیفه منطق صوری توجیه این حکم است. و نیز

نمی تواند بگوید هیچکس نمی اندیشد و هیچکس ولایت ندارد زیرا بنابش بر اینست که نخبه ها را صاحب اندیشه و ولایت بگرداند. اما آیا منطق صوری به عقل امکان می دهد نخبه گرا نباشد و بتواند تصور کند همه انسانها می اندیشند و همه انسانها ولایت دارند؟ نه عقل ارسطو این توانائی را داشته است و نه آنها که از آن روز تا امروز این منطق را بکار برده اند. چرا؟ زیرا قضیه ها و احکامی که عقل، بنا بر منطق صوری، می سازد، با غفلت از واقعیتها می سازد. فیلسوفانی که، بر این منطق، به پرسش پاسخ داده اند، بر این نظر شده اند که ولایت (= قدرت بر) جمهور مردم، سبب تجاوزهای روز مره انسانها به یکدیگر می شود. چاره اینست که ولایت بر مردم از آن یک مقام صاحب ولایت مطلقه شود.

اما می توان پرسید: چرا از دیدگاه دینی نتوان دو قضیه سالبه کلیه، «هیچکس نمی اندیشد» و «هیچکس ولایت ندارد» را صادق دانست؟ می توان گفت هر دو صادق هستند. زیرا خداوند می اندیشد و ولایت دارد. می دانیم که قدرتمداری که دین را وسیله رسیدن به قدرت و حفظ آن کرده اند، چنین گفته اند و هنوز نیز می گویند. اما بر فرض صحت این دو قضیه، الف - دو قضیه متضاد خاستگاه و تکیه گاه قضیه های متناقض می شوند و تناقض با اندیشه و ولایت از آن خدا است، حل می شود. ب - «معرفت» بر تعقل و ولایت خداوند فرآورده قضایای متناقض نیست. عقلهایی می باید وجود می داشتند و می توانستند بیاندیشند و علم بچونند تا بر اندیشیدن و ولایت خداوند معرفت می یافتند. صاحبان این عقلها می باید قوه رهبری می داشتند تا می توانستند ولایت خداوند را بچونند. بدین قرار، معرفت بر اندیشه و ولایت خداوند بیرون از قضیه ها و پیش از آنها حاصل گشته و بکار ساختن قضیه های متضاد و متناقض آمده است. اما اگر عقلی انکار ولایت انسان و انکار اندیشمندی او را با اندیشه و ولایت خداوند، توجیه می کند، - غیر این تناقض که عقل ناتوان از تعقل چگونه توانست دریابد هیچکس نمی اندیشد و ولایت ندارد - لاجرم برای اندیشه و ولایت خداوند می باید کاربردی در نظر گرفته باشد. وگرنه کار او بیهوده است. بدین قرار، قصد او توجیه هدفی است که از قضیه سازیها دارد: بنا بر تاریخ، هدف، ولایت مطلقه قانونگذار عادل، قبیله عادل و... بوده است. راستی اینست، فیلسوفی که منطق صوری را ساخته است و یا این منطق را بکار می برد، با استفاده از آن، نخست کلمه را نگاه می دارد و تعریف آن را تغییر می دهد. سپس، بنا بر هدفی که معین می کند، منطق صوری را در ساختن قضیه ها بکار می برد و سرانجام، دو قضیه متضاد، هر دو را دروغ می خواند و با استفاده از قضیه های متناقض، به هدف می رسد.

• اما منطقی غافل است که ولایت خداوند برابر قدرت (= زور) نیست. نسبت دادن چنین ولایتی به خداوند او را در زور محض ناچیز و، بنا بر این، انکار کردن است. ولایتی که خداوند را است، از آنجا که آفریده ها را بر فطرت خویش آفریده است، ذاتی هر آفریده است: همه آفریده ها از آن برخوردارند. اندیشه ای که عقل مطلقا آزاد خداوند در اختیار انسانها می نهد، بیان آزادی است. به سخن دیگر، روش آزاد زیستن و ولایت بر میزان داد و و داد را در ولایت در معنای قدرت بر، از خود بیگانه نکردن است. بدین قرار، روشی که عقل آزاد در شناخت بکار می برد، بر اصل موازنه عدمی، یا رهائی از حدود و وجدان مداوم بر آزادی خویش، ساخته می شود. بیان آزادی بکار او می آید در دانستن این امر که وجدان بر هر حقی عمل کردن به آن حق است. چنانکه وجدان بر آزادی، آزادی را در اندیشه و عمل، روش کردن است. بدین قرار، عقل از منطق صوری و قضیه سازیها و قیاسهای صوری آزاد می شود و می تواند با حق و با واقعیت رابطه مستقیم برقرار کند. بیدار کننده وجدان بر آزادی، رابطه مستقیم با حق و با واقعیت است. بدون این رابطه، شناخت ناممکن است. این رابطه و

شناخت، بنوبه خود نیازمند روشی است که همواره رابطه او را با موضوع شناخت، مستقیم نگاه می‌دارد.

• اما وقتی در کاربردهای اصل عدم تناقض یا اینهمانی ارسطو تأمل می‌کنیم، در می‌یابیم چرا اینهمانی را اصل الاصول منطق او گفته‌اند. در حقیقت، ساخته‌های ذهنی، اغلب، با این اصل توجیه می‌شوند: در فقه، اصل استحباب، بکار توجیه حالتی در مقایسه صوری با «حالت سابق» می‌آید. در ولایت مطلق قانونگذار و الیگارشسی (نظریه ارسطو)، بکار توجیه ساخته ذهنی فیلسوف می‌آید. به ترتیبی که دیدیم، دو قضیه، یکی «هیچ کس ولایت ندارد» و دیگری «بعضی (= قانونگذاران یا فقیهان) ولایت دارند»، بکار توجیه «نظریه» ولایت قانونگذار یا فقیه - که همان نظریه ارسطو است - و دو قضیه «هیچکس نمی‌آندیشد» و «بعضی می‌آندیشند» بکار توجیه «نخه گرائی می‌آیند و...»

این قضیه‌ها نیز به شناخت راه نمی‌برند و خود فرآورده این یا آن ساخته عقل فیلسوف و فقیه و... هستند. بدیهی است هم نظر ها و هم قضیه‌ها با غفلت و انکار واقعیتها ساخته شده‌اند. از این رو است که درب شناخت را بر روی عقل می‌بندند. برای مثال، «هیچکس ولایت ندارد» حاصل «تعقل» عقل است. این حکم خود می‌گوید: عقل به این نتیجه رسیده است که انسانها فاقد ولایت هستند. اما عقل با بکار بردن کدام روش به این حکم رسید؟ اگر این پرسش را از ارسطو بکنیم، پاسخ می‌دهد: طبیعت انسانها را از دو نوع، یکی «نخه‌ها» و دیگری «عوام همانند چهارپایان» پدید آورده است. اولی‌ها بر دومیه‌ها ولایت دارند و سود دومی‌ها در اطاعت از اولی‌ها است. اگر سؤال را از جانبداران نظریه ولایت مطلقه و مشروطه فقیه بکنیم، پاسخ می‌دهند: بنا بر نص قرآن، حکم و ملک از آن خداوند است و آن را به هر کس که خواهد دهد. بنا بر روایت، خداوند حکم و ملک را به رسول و امام و جانشین امام که فقیه باشد، داده است. بدین قرار، اولی طبیعت را و دومی خداوند را اعطا کننده ولایت می‌گردانند. اما فیلسوف از کجا دانست طبیعت انسانها را از دو نوع آفریده است و فقیه چگونه کشف کرد ولایتی که از آن خداوند است به او داده شده است؟ نقش منطق صوری در آن علم و این کشف چیست؟

تأمل را که دقیق کنی می‌بینی هم قضیه‌های متناقض و هم «نظریه»‌ها بیانگر اصل راهنمای عمومی هستند و این اصل ثنویت تک محوری است. در حقیقت، «یک کس (قانونگذار یا فقیه) یا بعضی (نخه‌ها یا فقیهان) ولایت دارد یا دارند» محور فعال و «هیچکس ولایت ندارد» - که همگان منهای آنها که ولایت دارند معنی می‌دهد - محور فعل پذیر را تشکیل می‌دهند. پس، بنا بر اصل عدم تناقض، الف - آن کس یا کسان که دارای استعداد ولایت هستند با خود اینهمانی دارند و آنها هم که برای اطاعت کردن خلق شده‌اند، با خود این همانی دارند. بنا بر این، انکار ولایت تمامی انسانها منهای یک تن یا یک گروه، می‌تواند و با صراحت، انجام می‌گیرد و ب - هم حکم بر ولایت یک تن یا یک گروه و هم حکم بر سلب ولایت از بقیت انسانها حاصل هیچ شناختی نیست. بازتاب، تصور ذهنی سازنده نظریه است. و نظریه بازگفتن اصل راهنما - ثنویت تک محوری - است که طبق آن، اصل اینهمانی و در انطباق با آن، قضیه‌ها ساخته شده‌اند.

بدین قرار، اصل عدم تناقض در توجیه عمل طبیعت (در قول ارسطو) و فعل خداوند (در قول قائلان به ولایت مطلقه و مشروطه) بکار رفته است. اما انکار در یک انکار (هیچکس ولایت ندارد) خلاصه نمی‌شود. این انکار با انکارها و غفلتهای دیگر همراه است:

۱- غفلت از این حقیقت که حکم خداوند حکم زور نیست و ولایت خداوندی مساوی با قدرت (= زور) بر انسانها نیست. چنین ولایتی ضعف است و نسبت دادن ضعف به خداوند سلب خدائی از او نیز هست. بنا بر

این، خداوند ولایتی را که قدرت بر معنی دهد ندارد و آن را به کسی نمی‌دهد. انسانها را به آزاد شدن از آن نیز می‌خواند.

۲- خداوند هستی را بر فطرت آفریده است و غیر از اینکه تبعیض در خلق، ناقض فطرت و عدالت است و تکوین هستی بر فطرت ایجاب می‌کند ولایت در هستی آفریده نهاده باشد، نص قرآن نیز ولایت بر یکدیگر (در این جهان که انسانها با یکدیگر روابط قوا نیز برقرار می‌کنند و آزاد شدن از تصمیم گرفتن در باره یکدیگر در آن جهان) صریح و گویای آنست که خداوند ولایت را نهاد هر آفریده خویش کرده است. و

۳- دو نص (حکم از آن خداوند است و هر که را خواهد دهد) که مستند پیروان فلسفه ارسطو شده‌اند، سالب حاکمیت مساوی با زور از زورمدارها و تفویض ولایت بر همه انسانها (= خلیفه خدا بر روی زمین) هستند و نه اثبات ولایت مطلقه برای فقیه.

۴- غفلت از این مهم که قائل شدن به ولایت بمثابه قدرت (= زور) بر دیگران نافی عدالت و، بنا بر این، ناقض ادعا (ولایت فقیه عادل و...) است. و

۵- فقه را باید کسب کرد. همانطور که پزشکی را باید کسب کرد. علوم و فنون اصل ولایت را - که بنا بر نص همگانی است - برای فقیه و عالم و فن شناس ثابت نمی‌کنند، بلکه کار بردی از کاربردهای آن را مشخص می‌کنند. نه تنها ولایت در انتقال علم به دیگری (= ولایت بی نیاز از قدرت یا همان ولایت فطری)، خلاصه نمی‌شود، بلکه فراخای زندگی فردی و جمعی به فراوان کاربردهای ولایت نیاز دارد که جز با مشارکت همگان، تحقق نمی‌پذیرد. ناچیز کردن نزدیک به بی نهایت کاربردهای ولایت در یک کار برد و تغییر معنای ولایت و اثبات ولایت مطلقه یا مشروطه برای فقیه، هم انکار واقعیت و هم ستمی بزرگ و بسا بزرگ ترین ستمها است. بدین قرار، عقل با الف - جعل دو قضیه و ب - انکار حق ها و واقعیتها و نیز غفلت از حق ها و واقعیتها، دو قضیه متناقض، ترجمان ثنویت تک محوری، می‌سازد و ج - آنها را در توجیه نظری بکار می‌برد که فرآورده بستن درب شناخت بر روی خود و انکار حق ها و واقعیتها است. عقل چرا چنین می‌کند؟ زیرا

۱۲- این در «امامت»، یعنی مجموعه‌ای از رهبری و اصل و بیان راهنما و هدف و روش - از دید اصحاب دو منطق صوری و دیالکتیک - است که کار برد این دو منطق را می‌توان شفاف مشاهده کرد:

۱۲/۱- افلاطون به نظام طبقاتی و به دولتی قائل بود که «فیلسوف اول» در رأس آن قرار می‌گیرد و صاحب ولایت مطلقه است. از او تا هگل که دولت را تجسم حاکمیت عقلانیت و محدوده عینیت پیدا کردن آزادی فرد که، در آن و بدان، آزادی و رضایت هر کس و به اجرا گذاشتن طرح عقلانی مشترک، برابر نهاد (سن تز) یا تألیف می‌یابد،^۱ بیانها همه بیان قدرت و دولتها قدرتمدار بوده‌اند. با این تفاوت که هگل و سه شعبه‌ای که فلسفه او پیدا کرد، «نو گرا» بودند:

• مارکس هگل را بدین خاطر که سلطه بورژوازی را بر دولت نمی‌دید، انتقاد کرد و به اضمحلال دولت از رهگذر دیکتاتوری پرولتاریا قائل شد. اما لنینیسم و پس از او استالینیسم دولت پرولتاریا را استبداد فراگیر و برخوردار از «ولایت مطلقه» کردند.

• نازیسم که تحقق آرمان مشترک «نژاد برتر» را در و با دولت گمان برد و

• لیبرالها که هگل را لیبرال و قائل به سلطنت مشروطه‌ای می‌دانند که، در آن، حقوق عمومی و فردی به دقت تبیین شده باشند. اما در لیبرالیسم، آزادی و حق به قدرت تعریف می‌شوند و ضامن آزادی و حقوق

۱- ص ۴۲۸ و ۴۲۷ Dictionnaire F. Chatelet - O. Duhmel E. Pisier, des Oeuvres Politiques

فرد نیز دولت است.

۱۲/۲- ارسطو خود به الیگارش‌ی قائل بود که قانون گزار عادل در رأس آن قرار می‌گیرد. و

● با اخذ نظر او، کلیسا از «جامعه مسیحیان» به کلیسای تجسم تثلیث، استحال‌ه جست و جریان اینهمانی با قدرت را، تا استبداد فراگیر و گسترده بساط تفتیش عقاید، پیش رفت. کلیسا سلسله مراتب پیدا کرد و پاپ در رأس آن قرار گرفت. پاپ معصوم از خطا و دارای ولایت مطلقه گشت. از اسقفها تا کشیشهای روستاها، منصوب او و اعمال کننده ولایت مطلقه او شدند.

● با وجود نفی بی چون و چرای فرعونیت در قرآن، پیروان ارسطو، بر اصل راهنما (ثنویت تک محوری) و منطق او، به ولایت مطلقه قائل شدند. بعضی برای حاکم، حتی اگر ظالم شد، و بعضی برای فقیه.

بدین قرار، از افلاطون و ارسطو تا امروز، نه تنها بیان‌ها که بر اصل ثنویت ساخته شده‌اند، بیانهای قدرت هستند، بلکه دین‌ها را نیز در بیانهای قدرت از خود بیگانه کرده‌اند. قول فوکو بر اینکه بیانها، همه، بیانهای قدرت هستند، راست است هرگاه توجه کنیم که بر اصل ثنویت و بدین دو منطق، جز بیان قدرت نمی‌توان ساخت.

در حقیقت، در نظریه‌ها که تأمل کنی می‌بینی همواره محور فعال محوری است که قدرت آنجا است. این تأمل، تأمل دیگری در رفتار مردم را ایجاب می‌کند: پیروی از مقامی که مدار قدرت است، ولو ستمگر، حاکی از آنست که هیچک از دو منطق ابداع افلاطون و ارسطو نبوده‌اند. پیش از این دو و بعد از این دو، قدرت اصیل و اصل گمان رفته و رفتار انسان در قبال قدرت است که در یک رشته قواعد، تنظیم گشته و منطق نام گرفته است. چنانکه نه در اصالت و نه در اصل بودن قدرت، بحث نیست، بحث از تصدی و متصدی قدرت است.

بدین قرار، الف- محور فعال محوری است که قدرت در آنست و ب- رهبری کننده نیز این محور است. و ج- جهت عمومی نیروهای محرکه از خود بیگانه شدن در زور و بکار رفتن زور در تنظیم رابطه مطاع با مطیع است.

باز اگر تأمل را بیشتر کنیم، در می‌یابیم که محور فعالی که محل تمرکز و تکاثر و انباشت قدرت می‌شود، مجاز است و وجود ذهنی بیش ندارد، در شگفت می‌شویم از این امر که از افلاطون و ارسطو تا امروز، فیلسوفان بیانهای قدرت ساخته‌اند و منطق پرداخته‌اند برای حاکم کردن مجاز بر واقعیت. نه تنها از این امر غافل شده‌اند که الف- قدرت فرآورده رابطه قوا است و ب- به شرحی که در نقد تضاد و تناقض دیدیم، بدون مجاز (انکار واقعیتها و غفلت از واقعیتها و جانشین کردنشان با مجازی که ذهن می‌سازد) تضاد و بنا بر این، رابطه قوا بر قرار نمی‌توان کرد. و قدرت فرآورده روابط قوا و بنا بر این، زاده مجاز است و جز زور محتوائی ندارد و از زور نیز جز تخریب و افزودن بر قدرت، ساخته نیست و ج- غفلت بزرگ تر اینست: در هر تقابل طرفی که مجاز است، قدرت زاست. توضیح اینکه ۱- رهبری با طرفی است که مقام و موقع و موضعش مجازی است. ۲- قدرت در خدمت هیچ هدفی جز قدرت قرار نمی‌گیرد. به سخن دیگر د- هدف قدرت در بیرون آن نیست، در خود آنست: تمرکز و تکاثر و انباشت قدرت. چرا که قدرت، هر زمان نتواند تمرکز بجوید و بر خود بیفزاید، می‌میرد. شگفتا! قرن‌ها و قرن‌ها بر انسانها گذشته‌اند و انسانها ندانسته‌اند که قدرت را نمی‌توان در هدفی جز افزودن بر قدرت، از راه ویرانگری، بکار برد و همچنان به دنبال بدست آوردن قدرت و به خدمت هدفهای خوب گماشتن آنند!

اینک اگر در مثال ولایت مطلقه یا غیر مطلقه فقیه تأمل کنیم، می‌بینیم دین که برای رها کردن انسان از روابط قوا و آزاد کردن جامعه از

ایفای نقش دستگاه تولید قدرت (= زور) است، وسیله توجیه الف- قدرت می‌شود و ب- مقامی جعل می‌شود برای آنکه کسی رهبر، در واقع آلت فعل این قدرت، بگردد. اعضای جامعه (مردم بعلاوه «رهبر» و کسانی که در سلسله مرتب جا می‌یابند و اعمال ولایت (= قدرت) می‌کنند)، بنا بر همان ساخته ذهنی، از نخبه و دون انسان تصور می‌شوند. بدین سان، از نقشی که به دین داده می‌شود تا ولایت (= قدرت) = بکار بر دن زور) رهبر و واجب کردن اطاعت بر مردم، همه، مجاز و فرآورده ذهن نظریه ساز، بر اساس اصیل شناختن قدرت (مجاز) و اصل قرار دادن آن (باز مجاز) هستند. و این مجازها را عقل با انکار حقوق و استعدادها (از جمله استعداد رهبری انسانها) و واقعیتها و یا غفلت از آنها، می‌سازد.

اینک که کار برد منطق صوری و دیالکتیک را در ساختن انواع بیانهای قدرت (انواع نظرها در باره دولت و رابطه دولت با جامعه و فرد و حقوق فرد و جامعه و آزادی فرد) را شناختیم، بار دیگر، به تضاد و تناقض در دو منطق باز می‌گردیم:

● در «دیالکتیک تضاد» همواره رهبری با ضدی است که عقل جعل می‌کند. قدرت نیز از آن ضد مجعول می‌شود. برای مثال، در تناقض هستی با نیستی، آیا رهبری با هستی مجرد یا با نیستی مجرد است؟ ظاهر اینست که چون هستی هست پس محور فعال است و خود را در نیستی نفی می‌کند. اما بسا فیلسوف خود نیز غافل بوده است که «رهبری» با بر نهاد (آنتی تز)، بنا بر این، نیستی است. زیرا نیستی است که به تحول هستی از مجرد به متعین جهت می‌دهد. به سخن دیگر، رهبر جبار نیستی، یا مجاز ساخت عقل فیلسوف است.

همینطور، در «تضاد طبقاتی» جامعه سرمایه داری، نهاد (تز) طبقه سرمایه داری و بر نهاد (آنتی تز) طبقه کارگر است. این طبقه رهبری می‌یابد و جامعه را تا دیکتاتوری پرولتاریا و از آن پس، تا اضمحلال دولت و رسیدن به جامعه بدون طبقه، رهبری می‌کند. می‌توان پرسید مگر طبقه کارگر واقعیت ندارد؟ پاسخ اینست که کارگران وجود دارند اما طبقه کارگر، با «وجدان طبقاتی» و نقشی که نظریه پرداز بدو، در بیرون آوردن قدرت (= دولت) از دست طبقه سرمایه دار و سلب مالکیت از این طبقه و برعهده گرفتن رهبری جامعه تا جامعه بی طبقه و رها شدن انسان از غیریت و جامعیت جستن او، می‌دهد، همه، مجاز هستند. این مجاز وقتی از هر واقعیتی خالی می‌شود که لنین نقش اول را به «روشنفکرانی» می‌دهد که به طبقه خود خیانت می‌کنند و در خدمت طبقه کارگر، حزب پیشاهنگ را می‌سازند. این مجاز با انکارها و غفلتها بی ساخته شده است که پیش از این (در قسمت یازدهم) بر شمردم. اما مهمترین غفلت این غفلت است: نقشی که طبقه کارگر، به حکم جبر دیالکتیک، می‌باید از عهده اش برآید، در مرحله اول، تصاحب قدرت (= دولت) است. اما قدرت هدف دارد و هدف قدرت، به ترتیبی که دیدیم، تمرکز و تکاثر و انباشت قدرت است. و این هدف با هدفی که نظریه ساز به طبقه کارگر می‌دهد تضاد دارد. «بکار بردن قدرت» برای هدفی بیرون از آن (انحلال نظام طبقاتی و دولت و راه بردن انسان به جامعیت) باوری همسنگ مجاز است و بکار فریب بیش نمی‌آید. بدین خاطر است که، هر بار، هر گروه، با هر دین یا مرام، خواسته است قدرت را وسیله رسیدن به هدفی کند، خود وسیله قدرت گشته است.

و اگر ادعا شود نظر لنین نا بجا بود و تحول دیالکتیک بطور خود جوش انجام می‌گیرد و تحول با انحلال دیکتاتوری بورژوازی به انجام می‌رسد، هنوز ادعا، بنفسه، حاکی از غفلت از واقعیتهای مهمی است. که عبارت باشند از ۱- قدرت بمثابة فرآورده روابط قوا، بطور خود جوش منحل نمی‌شود. بسا با توجه به این واقعیت بود که نظریه نیاز به وجدان طبقاتی پیدا کرد و قهر را مامای تاریخ گرداند. ۲- قدرت فرآورده یک

جریان، جریان ویران شدن و ویران کردن است. تا وقتی گروه‌های انسانی در این روابط هستند، ویران می‌شوند و ویران می‌کنند. به سخن دیگر، قدرت وجود مستقلی ندارد تا خویشتن را «در عدم قدرت» نفی کند. و ۳- اگر تحول خود جوش است، پس دیالکتیک و جبر آن بی معنی و بی محل است. مگر اینکه مراد از خودجوش، تحول خود به خودی و بدون دخالت شعور و اراده باشد. اگر مقصود چنین تحولی باشد، الف- وجدان بی محل می‌شود. تصمیم گرفتن و تصمیم را به اجرا گذاشتن نیاز به شعور دارد. اگر تحول جبری و بی اعتناء به شعور و اراده انسانها است، چه نیاز به وجدان طبقاتی؟ و ب- «رشد روابط تولیدی» که میان ساخت تولید (= مالکیت ابزار تولید) و نیروی تولید (= طبقه کارگر) تضاد پدید می‌آورد، به هریک از دو طرف، سرمایه داران و کارگران نقش می‌دهد. بنا بر این، ج- تغییر جبری فرض می‌شود و د- سلب مالکیت نیز جبری می‌شود و خشونت می‌طلبد و ه- نظریه با غفلت از سرمایه، بمثابة قدرت، ساخته شده است. در حقیقت، سرمایه قدرتی است که به دو طرف تضاد، دو نقشی را داده است که، بنا بر نظریه باید بازی کنند. اما ۱- تا روابط قوا از میان بر نخیزند دو طرف بر جا می‌مانند. و ۲- از راه تضاد است که قدرت تمرکز و تکاثر می‌یابد و انباشت می‌شود. پس، خود به خود، منحل نمی‌شود.

عمل خودجوش، عمل آزاد از جبر است. برای آنکه انسانها پندار و کردار خودجوش بیابند، نیاز به آزاد شدن از روابط قوا دارند. برای باز یافتن آزادی، بدان نیاز دارند که ثنویت بمثابة اصل راهنما با موازنه عدمی جانشین شود و...

بدین قرار، در این دیالکتیک، دو طبقه، صورت و پوشش هستند. نهاد و بر نهاد واقعی، قدرت سرمایه (= فرآورده روابط در نظام سرمایه داری) است. آیا قدرت سرمایه یک نوبت طبقه سرمایه دار و نوبتی دیگر طبقه کارگر را به خدمت می‌گیرد تا سرانجام، خود را بمثابة قدرت نفی کند؟! شگفتا! عقل وقتی بر محور قدرت می‌اندیشد چنان کور می‌شود که واقعیت‌های آشکار را نیز نمی‌بیند. مجازها را جانشین آنها می‌کند و به این مجازها، نقش فعال مایشاء می‌دهد.

● اما در متضادها که بنا بر منطق صوری، در بیرون یکدیگر قرار می‌گیرند (پیش از این دانستیم ادعا غلط است)، همواره، ابتکار با صدی است که قدرت نزد او است: در روابط سلطه گر- زیر سلطه، ابتکار با مسلط است. زیر سلطه فعل پذیر است. با وجود این، قدرت که سلطه گر و زیر سلطه را در رابطه قرار می‌دهد، زیر سلطه را دهنده و سلطه گر را گیرنده می‌کند.

اما وقتی در روش همگانی تأمل می‌کنیم که «هر چیز را به ضد آن باید شناخت» و یا «همواره وارونه کاری را کن که دشمن خوب یا بد می‌داند»، می‌بینیم پیروی کننده از این «قاعده» غافل است که ابتکار را به ضد می‌دهد و خود واکنش کنش او می‌شود. از این واقعیت بس مهم نیز غفلت می‌کند که با سپردن ابتکار به «ضد»، خود عامل او در بکار بردن زور در تخریب، از جمله تخریب خویشتن، می‌شود.

می‌دانیم که، در جامعه‌ها، از آنجا که قدرت تمرکز طلب است و بنا بر این در اقلیت جامعه محل می‌جوید، این اقلیت برای جامعه، دشمن و ضد خارجی می‌تراشد تا هزینه‌های نظامی و انتظامی را افزایش دهد. اقلیت «حاکم» نه تنها خود به منطق صوری عمل می‌کند، بلکه می‌داند همگان چنین می‌کنند: هر کس برای خود ضدی تصور می‌کند تا، در مقام واکنش به کنش مقدر ضد خود، در خویشتن، قدرت مقابله ایجاد می‌کند. دشمن فرضی کافی است برای اینکه آدمی ذهن خویش را صحنه نبرد کند و نیروی خویش را به زور بدل کند و در ویرانگری بکار گیرد. او این کار را در غفلت از این واقعیت می‌کند که در واکنش به کنش ناموجود

دشمن فرضی، به ویران کردن خویش مشغول است.

اینک به سراغ قضایای متضاد برویم: در دو قضیه «هر انسانی می‌اندیشد» و «هیچ انسانی نمی‌اندیشد»، بنا بر اینکه یکی از دو ضد صادق باشد، به ضرورت قضیه کاذب صاحب ابتکار و رهبری می‌شود. چرا که دروغ جز پوشاندن حق یا واقعیت نیست. دروغی که پوشاندن واقعیت نباشد، ساختنی نیست. برای اینکه بدانیم چگونه و چرا رهبری و ابتکار از آن قضیه دروغ می‌شود، گوئیم:

فرض کنیم «هیچ انسانی نمی‌اندیشد» دروغ باشد. پرسشی که منطق صوری نمی‌کند و روش شناخت بر اصل موازنه عدمی، پیش رو می‌نهد، اینست: واقعیتی که این دروغ می‌پوشاند کدام است؟ این پرسش بر عقل آزاد چونی و چرایی ساختن دروغ را معلوم می‌کند: انسان واقعیت دارد. این انسان عقل دارد و کار عقل نیز اندیشیدن است. پس واقعیت با قرار دادن قید «هیچ» به جای «هر» و می‌اندیشد را نمی‌اندیشد کردن، پوشیده شده و راست دروغ گشته است. اما نیاز به ساختن دروغ از چه رو است؟ به این پرسش، بر اصل موازنه عدمی، پاسخ در خور را می‌توان داد: ضد هر واقعیت را تنها با پوشش حق یا واقعیت با دروغ می‌توان ساخت. بنا بر این، عقل قدرتمدار، با ساختن دروغ، دو کار می‌کند: غافل شدن و غافل کردن از حق یا واقعیت و ضد تراشی. چرا که بدون این دو کار، قدرت را نمی‌توان پدید آورد. دروغ که ساخته شد جانشین راست و راهبر عقل می‌شود. از این رو، بر انسان است که در مقام شناخت راست و دروغ قضیه، به صورت بسنده نکند. بر او است که پرده صورت را بر گیرد و حق یا واقعیت را بچوید. اما منطق صوری به این پرسش چه پاسخی می‌دهد؟ منطقی که عقل را از حق‌ها و واقعیتها غافل می‌کند، روش توجیه است و بر پایه غفلت از این امر که دروغ ساختن جز پوشاندن حق یا واقعیت نیست، دو قضیه متضاد می‌سازد. و از بیرون این دو قضیه، به دو حکم محکومشان می‌کند: ۱- ممکن است هر دو دروغ باشند و ۲- اما اگر یکی راست بود، دیگری دروغ است. عقلی که منطق صوری را روش می‌کند چرا قضیه‌های متضاد و متناقض را می‌سازد؟ اگر پاسخ این باشد که به خاطر تشخیص صادق از کاذب، به دو قضیه متضاد باز می‌گردیم و فرض می‌کنیم هر دو قضیه دروغ هستند. ناقص این دو دروغ، «بعضی از انسانها می‌اندیشند» راست می‌شود. بنا بر این، عقل به رهبری دو قضیه دروغ و با نقض آن دو، قضیه صادق را بدست آورده است. گرچه هنوز این پرسش بر جا است که از کجا آن دو قضیه دروغ و این قضیه راست است؟ اما، از آن، فعلاً در می‌گذریم و به امکان دوم می‌پردازیم: یکی از دو قضیه کاذب است. بدیهی است اگر عقل می‌دانست کدام قضیه صادق است، نیازمند ساختن دو قضیه ضد یکدیگر نمی‌شد. اگر می‌دانست الف - دلیل صدق حق و واقعیت در خود آنها است و ب- دروغ جز پوشاندن حق و واقعیت نیست، باز سر و کارش با منطق صوری نمی‌آفتاد. اگر با غفلت از این دو خاصه حق و واقعیت بخواهد با مراجعه به دو قضیه متضاد، راست را از دروغ تمیز دهد، لاجرم می‌باید دروغ را بشناسد تا ضد آن را به عنوان راست بپذیرد. پس، رهبری کننده عقل جانبدار منطق صوری، دروغ می‌شود. و هنوز، او الف - پیشاپیش باید بداند یکی از دو قضیه راست است و نداند کدام راست است و ب- راست و دروغ دو ضد را به یکدیگر نمی‌تواند تشخیص دهد مگر اینکه بداند دلیل حق در خود او است و دروغ جز پوشاندن حق نیست. اما اگر بر این دو خاصه عارف باشد نیازمند ساختن دو قضیه متضاد نمی‌شود. و دیدیم که عقل تا راست را نشناسد، ضد آن را نمی‌تواند بسازد. یعنی، از آغاز، شناخت نیاز به منطق صوری و ساختن قضیه‌های متضاد ندارد. پس اگر می‌سازد، نیاز دارد و این نیاز او را ناگزیر می‌کند، دروغ را به جای راست بنشاند و راهبر عقل کند. نیازمند کننده عقل، جز قدرت چه می‌تواند باشد؟

به اینجا که می‌رسیم، این پرسش محل پیدا می‌کند: منطقی که بکار شناخت نمی‌آید و قضایای متضادی که بنا بر این منطق ساخته می‌شوند و به یکدیگر شناخته نمی‌شوند، به چه کار می‌آیند؟ کار بردهای متضادها و متناقض‌ها کدامها هستند؟ این آن پرسشی است که عقل دائم می‌باید باز پرسد تا گرفتار بیشترین غفلتها و بدترین فریب‌ها و سخت‌ترین بندگی‌ها که بندگی قدرت است، نگردد. قضیه‌های متضاد را که مشخص بگردانیم و سر از کار استدلال در منطق ارسطویی که در آوریم، کاربردهایشان را می‌یابیم و در می‌یابیم که این قضیه‌ها بکار محور کردن قدرت و اطاعت از قدرتمدار می‌آیند. بنا بر آنچه در جامعه‌ها مشاهده می‌کنیم، پذیرفته است که

● همه انسانها می‌اندیشند و هیچ انسانی نمی‌اندیشد، هر دو دروغ هستند و «بعضی انسانها می‌اندیشند» راست است. یعنی «نخبه»‌ها می‌اندیشند و رهبری با نخبه‌ها است!

● همه انسانها ولایت دارند و هیچکس ولایت ندارد، هر دو، دروغ هستند پیشوا، فقیه، رهبر حزب و... ولایت دارد راست است.

انسانهایی که قدرت را اصیل می‌دانند و بی‌آنکه بدانند، منطق صوری را بکار می‌برند، راحت می‌پذیرند «همه اهل اندیشه نیستند» و چون اهل اندیشه می‌اندیشند، پس دروغ است که هیچکس نمی‌آندیشد. نتیجه اینست که نخبه‌ها و رهبری آنها (= مدیریت قدرت) را بدیهی می‌پندارند. چنانکه «همه رهبرند» را راست نمی‌شمارند و «هیچکس رهبری نمی‌کند» را هم دروغ می‌دانند. بنا بر این، از تناقضهای موجود در این دو قضیه غفلت می‌کنند و آسان می‌پذیرند که کس یا کسانی، با این یا آن مشخصه‌ها، رهبری و ولایت دارند. حالت انتظار، انتظار رهبر، که در جامعه‌ها پدید می‌آید گویای اعتیاد همگان به منطق صوری و باورمندیشان به اصالت قدرت است.

اما چرا جامعه «هر انسانی می‌اندیشد» و یا «هر انسانی استعداد رهبری دارد» و بنا بر این، «همه می‌اندیشند» و یا «همه ولایت دارند» را راست نمی‌شمارد؟ هم به دلیل غفلت از حقوق و استعدادهای ذاتی خویش و هم به این دلیل که به تجربه می‌داند قدرت قابل پخش شدن نیست. از این رو، به دنبال شخصیت و یا گروه نیک اندیش و عادل می‌رود تا مگر قدرت را در «صلاح» او بکار برد:

اما اگر عقل جمعی جامعه از قضایای متضادی بپرسد که می‌توان ساخت که یکی راست و دیگری دروغ و یا هر دو دروغ باشند، در می‌یابد:

● در صورتی که سخن از حقوق و استعدادهای ذاتی به میان باشد، دو قضیه متضاد که هر دو دروغ باشند، نمی‌توان ساخت. مگر اینکه حقوق و استعدادها را اکتسابی و یا دادنی و ستاندنی گمان بریم و یا کلمه همان باشد اما معنای آن را تغییر داده باشند. چنانکه ولایت استعداد رهبری خالی از زور و پر از دوستی و دادگری است. اما اگر کلمه رهبری قدرت بر دیگری تعریف و کلمه طیبه خبیثه بگردد، دو قضیه متضاد - با تناقضها که شناسانده شدند - که هر دو دروغ باشند، می‌توان ساخت و ساخته‌اند. بدین قرار،

الف - وقتی ولایت معنای خود را دارد، «هر کس ولایت دارد» قضیه صادق و «هیچکس ولایت ندارد» قضیه کاذب می‌شود. اما عقل به ساختن این نوع قضیه‌های متضاد نیاز ندارد و این قضایا کار برد نیز ندارند.

ب - وقتی ولایت معنی جعلی دارد، دو قضیه متضاد که هر دو دروغ باشند ساخته می‌شوند: «هر کس ولایت دارد» و «هیچکس ولایت ندارد». این نوع قضایا در قدرتمداری و «استدلال» قدرتمداران کار برد روزانه دارند. به استدلال قدرتمدارها باز گردیم و به نکته جدیدی توجه کنیم: همانطور که مشاهده شد، استدلال روش‌کننده منطق صوری این بود که اگر همه ولایت داشته باشند، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و اگر

هیچکس ولایت نداشته باشد، هرج و مرج می‌شود. بنا بر این، ناقض این دو قضیه صادق می‌شود: فقیه و نخبه و... ولایت دارند. اما آن غفلت که اینک زمان بیرون آمدن از آنست، اینست: قضیه‌ای که تناقض بدان حل می‌شود، دروغ بزرگ تر است. نکته جدید که به سان یک کشف بر عقل آزاد جلوه می‌کند اینست که حل تناقض به دروغ بزرگ و بسا بزرگ‌ترین دروغ انجام می‌گیرد. زیرا ۱ - به ترتیبی که دیدیم، «ولایت بر» بمعنای «قدرت بر» ولایت «ولی امر» بر همگان نیست. بلکه آلت قدرت شدن او و اسیر خشونت گشتن همگان است. و ۲ - هرگاه همگان از توان رهبری همانند بر خوردار باشند، محل برای ولایت بر یکدیگر، بر اصل داد و و داد پیدا و برای ولایت بمعنای «قدرت بر» ناپیدا می‌شود. و ۳ - هرگاه همگان از همان استعداد رهبری برخوردار نباشند که مدعی ولایت بر (= قدرت بر) آنها دارد، ارتباط میان او و همگان بر فرض که ممکن باشد، ارتباط میان قدرت با مردمی می‌شود که به اطاعت خو نمی‌کنند مگر آنکه، به زور، منزلت انسان را از آنها بستانند و به گوسفندان رام بدلشان بگردانند. بیهوده نبود که ارسطو «عوام» را ملحق به حیوانات می‌شمرد. و مشکل نیست بدانیم چرا در جامعه‌های اسلامی و غیر اسلامی، بنیاد دینی یونانی زده، نظریه ساز قدرت و خشونت و ضد رشد شدند و در بسیاری از این جامعه‌ها، هنوز، هستند.

● قضایای متناقض: تاریخ اندیشه و تاریخ سیاسی، انواع دروغهائی را که راست باورانده شده‌اند، فراوان، در اختیار گذاشته‌اند. این دروغها اغلب با استفاده از منطق صوری ساخته شده‌اند:

تکرار کنیم که در تمامی موارد که دو قضیه متضاد یا متناقض ساخته شوند که هر دو دروغ باشند، حل تضاد به صادق پنداشتن ناقض دو قضیه گمان می‌رود. غیر از مثال ولایت و رهبری که آوردم، مثالهای دیگری، با جعل معنی و با استفاده از غفلت انسانها از حقوق و استعدادهای ذاتی خویش ساخته شده‌اند. از آن جمله‌اند قضیه‌های زیر:

- «انسان آزاد است» و «انسان آزاد نیست». بنا بر اینکه آزادی را ذاتی حیات انسان بدانیم، قضیه اول صادق و قضا دوم کاذب می‌شود و کار برد نیز ندارد. اما اگر آزادی را ذاتی حیات ندانیم می‌باید معنای آن را تغییر دهیم. اگر همان معنائی را به کلمه بدهیم که قدرت دارد («قدرت بر» یا اختیار انجام دادن هر کار اعم از زور بکار بردن یا نبردن) معنی پیدا می‌کند. بنا بر این تعریف، هر دو قضیه کاذب می‌شوند. قضیه صادق «امر بین الامرین» با این تعریف می‌شود که انسان نه کاملاً آزاد است و نه کاملاً مجبور. بدیهی است این معنی به قدرت (= زور) است که اصالت می‌دهد. چرا که در هستی متعین، تنها قدرت (= زور) است که حد و جبر پدید می‌آورد. بدین قرار، امر بین الامرین با معنائی که بدان داده‌اند، تصدیق اصالت و تقدم قدرت می‌شود. راستی اینست که آزادی «قدرت بر» نیست. امر بین الامرین می‌تواند «انسان آزاد است» معنی دهد اگر آزادی به قدرت تعریف نشود.

- از رایج ترین قضایای سخت فریبنده، این دو قضیه هستند: «همه استعداد علمی دارند» و «هیچکس استعداد علمی ندارد». زبان فریب، الف - استعداد دانشجوئی را که ذاتی وجود انسان است، کسب دانش می‌گرداند و ب - دانش و فن را نیز منحصر می‌کند به دانش و فنی که در مدرسه هائی می‌آموزند که افراد را برای خدمت در کارفرمائیها تربیت می‌کنند. در نتیجه، با بکار بردن زبان فریب، دو قضیه متضاد و هر دو دروغ، می‌سازند تا بدانها، باورانند که «بعضی‌ها استعداد علمی دارند». به سخن دیگر، نخبه گرایی نظری صادق است.

- و هنوز از پر رواج ترین قضایا که از راه جعل معنی ساخته‌اند همان دو قضیه‌ای هستند که مثال آوردم: «هیچ انسانی نمی‌آندیشد» و «هر انسانی می‌اندیشد». ناقض این دو قضیه «بعضی انسانها می‌اندیشند»

صادق باورانده می‌شود. حال آنکه الف- اگر از استعدادهای انسانی یکی اندیشیدن و ابداع و خلق نبود، هیچ انسانی نمی‌توانست بیاندیشد و ب- اگر همه انسانها نمی‌اندیشیدند، بعضی انسانها نیز محیط متناسب با اندیشیدن را نمی‌یافتند.

بدین سان، قضایای متناقض و متضاد عقل را در مدار بسته ای زندانی می‌کنند و در این مدار، او، از واقعیت و راست غافل می‌شود و دروغ را راست می‌انگارد و تصدیق می‌کند.

و عقل آزادی خویش را باز نمی‌یابد مگر به موازنه عدمی. بدین موازنه، عقل از حدها و محدود کننده‌ها رها می‌شود. روشهای عقل وقتی از آزادی غافل می‌شود و روش عقل آنگاه که به یمن موازنه عدمی بر آزادی خویش وجدان مداوم می‌یابد، در کتاب «عقل آزاد» و روش شناخت را در کتاب «تضاد و توحید»- که این کار فصلی از آن کتاب می‌شود- و نیز در خاصه‌های حق، در اختیار همه آنهائی قرار داده ام که بخواهند در آزادی رشد کنند.

فصل دوم

نقد استقراء و تمثیل و قیاس در منطق صوری

یادآوری:

در نقد تضاد و تناقض در منطق صوری، سه شیوه استدلال و ساختن حجت، خاصه قیاس، نقد شده‌اند. با وجود این، استقراء و تمثیل و قیاس را، جداگانه و با شرح و بسطی نقد می‌کنیم که رافع غفلت عقل از نارسائی منطق صوری و زداینده تاریکی ابهامی بگردد که عقل را از توجه به این امر ناتوان می‌کند که منطق صوری را جز بر اصل ثنویت تک محوری نمی‌توان بکار برد. عقلی هم که این ثنویت را راهنما می‌کند، از آزادی خویش غافل و، بر مدار قدرت، عمل می‌کند. یکبار دیگر خاطر نشان کنیم که خواننده نباید بپندارد منطق صوری روشی است که تنها در حوزه‌های دینی و یا در یکچند رشته‌های دانشگاهی آموخته می‌شود و در فقه و آن رشته‌ها کار برد دارد. هر عقل قدرت مداری، هر عقلی که ثنویت را اصل راهنما می‌کند و از آزادی خویش غافل می‌شود، چه بداند و خواه نداند، در زندگی فردی و جمعی، همه روز، منطق صوری را روش می‌کند. بنا بر این، هر عقلی که نخواهد در غفلت از آزادی خویش بماند، می‌باید از اصل راهنمای خویش و روشی که بکار می‌برد، بپرسد. چنانکه استقراء و تمثیل و قیاس را، مردمی که به دانشگاه و حوزه راه نیافته‌اند، بسا بیشتر بکار می‌برند. راست بخواهی، شیوه بکار بردن این روش استدلال از سوی اهل دانشگاه و حوزه‌های دینی با روشی که دیگر مردم بکار می‌برند، تفاوت نمی‌کند هرچند اثر بکار بردنش یکی نیست:

آنها که با دانش و دین و این و آن اندیشه راهنما سر و کار دارند، سه روش دلیل و حجت سازی را در ساختن و تبلیغ بیان قدرت بکار می‌برند. لذا، نقششان در غافل کردن خود و انسانها از آزادی و حقوق خویش و معتاد کردن به قدرت و عمل بر وفق بیان قدرت، بسیار بزرگ تر است. از این رو، نخست بر آنهاست که نقد منطق صوری را دائم تکرار کنند و این کار را با تمرین روشی که ترجمان بیان آزادی و محیط گرداندن عقل بر موضوع شناخت است، همراه کنند.

۱- استقراء در منطق صوری و نقد آن

در تعریف استقراء گفته‌اند: «تصدیق پیدا و امر معلوم جزئی که از مصادیق امر ناپیدا و کلی باشد و با آگاهی بر احوال جزئیات، بر حال کلی

که ناپیدا است، استدلال شود. اینگونه استدلال را استقراء گویند»^۱.

بنا بر این تعریف، وقتی کلی را نمی‌شناسیم ولی جز یا اجزائی از آن را می‌شناسیم، استدلال می‌کنیم که کلی همانند جز یا اجزائی است که شناسائی کرده ایم. از فراوان ترین و همگانی ترین کاربردهای استقراء، رأی صادر کردن در باره مردم است: بسا می‌شود از کسی می‌پرسی مردم در باره اسلام، یا در باره سیاست، یا... چگونه می‌اندیشند؟ او، به استناد شنیده‌های خود، از تنی چند، می‌گوید: مردم بکلی از دین برگشته‌اند و یا مردم از سیاست و اهل سیاست زده شده‌اند و یا به عکس، مردم همه دین دار هستند و یا همه علاقمند به سیاست و اهل سیاست شده‌اند. و یا به استناد پندار و گفتار و کردار مشتئی از مردم، حکم می‌کند که «مشت نمونه خروار است» و مردم نادانند. و یا بنا بر مشاهده چند مورد، حکم می‌شود: زنان همه چنین و چنانند و یا مردان، همه، چنین یا چنانند و یا روحانیان چنین و چنانند. و هنوز، خطرناک تر، استقراء صوری را وسیله گروه بندی انسانها به خود و غیر خودی کردن و بنا بر نیاز قدرت، به متشابه‌ها، معنی دلخواه دادن و باب فتنه گشودن و یا همچون ابلیس، استقراء را مایه قیاس کردن و...

با آنکه این روش را قرآن، به صراحت، نفی و نهی می‌کند^۲ و با آنکه پیروان منطق ارسطویی نیز می‌گویند استقراء ناقص ظن آور هست و یقین آور نیست، در فقه، کار برد دارد^۳.

استقراء را به تام و ناقص تقسیم می‌کنند. استقراء وقتی تام است که تمامی اجزای کلی شناسائی شوند. «استقراء تام اگر تحصیل شود، از دلایل یقینی است. ولی بدست آوردن استقراء تام بسیار مشکل است.» و «هرگاه تمام احوال جزئیات یک معنای کلی استقراء نشوند و از روی تتبع احوال اکثر جزئیات، حکم جزئیاتی که پیدا است بر کلی آنها جاری شود، این استقراء ناقص گویند... استقراء ناقص مفید ظن است و یقین آور نیست.»

اما همین استقراء ناقص که مفید ظن است و یقین آور نیست، اساس قیاس را تشکیل می‌دهد. پرسیدنی است: قیاسی که بر اساس ظن و گمان ساخته می‌شود، چگونه می‌تواند یقین آورده؟ به نقد قیاس که رسیدیم، به این پرسش اساسی باز می‌گردیم.

۱- اما شناخت تمامی جزء های یک کلی: الف- بر فرض کلی ای بتوان تصور کرد که تمامی اجزایش همسان باشند، بهیچرو علم بر جزء ها، علم بر کلی نیست. چرا که اگر جزء های یکسان با یکدیگر ارتباط نداشته باشند و شرایط حاکم بر وجود آنها نیز یکسان باشد، استقراء در کار نیست. آنچه در کار است، شناخت پدیده های همانند است. اما اگر با یکدیگر رابطه داشته باشند، خواه همانند یکدیگر باشند و چه نباشند و خواه شرایط حاکم بر وجود آنها نیز یکسان باشند و چه نباشند، شناخت تمامی اجزاء بهیچرو علم بر کلی محسوب نمی‌شود. چرا که، برای مثال، در جامعه های امروز، رایج ترین استقراء ها سنجش های افکار هستند. این سنجش ها نایکسانی افراد و، نیز، شرایط نا یکسان را در نظر می‌گیرند. ادعا نیز نمی‌کنند که استقراء تام هستند. تصریح هم می‌کنند نوعی عکس برداری از نظر و رفتار، در یک زمان و در شرایط آن زمان هستند. اما از آنجا که پاسخ دهندگان، فردها هستند و فردها وقتی جمع و کل می‌شوند، بسا نظر و رفتاری را پیدا می‌کنند که کل به افراد الفاء

۱- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، نگارش دکتر حسن ملک شاهی، جلد دو، صفحه ۴۴۹

۲- قرآن، سوره های بقره، آیه های ۳۴ تا ۳۶ و آل عمران، آیه ۷ و روم آیه ۳۲ و ...

۳- شرح اشارات و تنبیهات، جلد دو، صفحه ۴۵۰

می‌کند، نظر و عملی می‌یابند که اغلب ناقص نظرها و عمل‌هایی می‌شوند که به سنجش‌گر ابراز کرده‌اند. ب - شناختن یک عنصر، برای مثال، اکسیژن را استقراء صوری نمی‌خوانند. کلی که اجزاء داشته باشد یا مجموعه است و یا نیست. اگر مجموعه باشد، اجزائی که در ترکیب شرکت می‌کنند، با یکدیگر میل ترکیبی دارند. پس همه با هم همانند نیستند تا بتوان یک به یک، شناسائی کرد و استقرای تام بعمل آورد. اگر، مجموعه نیست، کلی وجود واقعی پیدا نمی‌کند. در حقیقت، کلی‌ها ساخته‌های ذهن هستند و وجودشان ذهنی است. پس، آیا مثال بوعلی سینا دلیل آن نیست که کلی بمعنای اجزای همانند وجود دارد؟ پاسخ اینست:

۲- در اشارات و تنبیهات، ابن سینا، برای استقراء تام، این مثال را آورده است: «هر حیوانی یا ناطق یا غیر ناطق است. و هر ناطقی از حیوان حساس است و همچنین هر غیر ناطقی از حیوان حساس است. پس نتیجه قطعی می‌دهد که هر حیوانی حساس است.» بدین قرار، گرچه حیوانها نا یکسانند اما در حساس بودن همانندند. بظاهر، استقرای تام میسر است. اما عقلی که از ثنویت رها باشد، نیک در می‌یابد که الف - چنین استقرائی مستند به تعریفی از «حساسیت» است. به سخن دیگر، عقل آزاد به این واقعیت توجه می‌کند که استقراء متکی به نظر و برداشت پیشینی است. این که نظر و برداشت پیشین صحیح یا نا صحیح است یک امر است و اینکه این نظر مبنای استقراء شده است، امر دیگری است. ب - اما مثال ابن سینا، گویای غفلت از واقعیت‌های دیگری است: ب - حساسیت مجموعه‌ای از کنش و واکنش است. برای مثال، گل بوی خوش می‌دهد (کنش) و آدمی از راه حس بویائی، آن دریافت می‌کند و او را خوش می‌آید (واکنش). بدون مجموعه کنش و واکنش، حساسیت وجود ندارد. به سخن دیگر، حساسیت وقتی واقعیت پیدا می‌کند که موجودهای در رابطه، نسبت به کنشهای یکدیگر واکنش نشان دهند. اگر نه، حساسیتی وجود پیدا نمی‌کند. آیا تمامی شرکت کنندگان در کنش و واکنش اجزای یک کلی (حیوان) می‌شوند؟ ج - هرگاه مراد از «حساس»، واکنشی باشد که حیوانها نشان می‌دهند، باز، تعریفی از حساسیت که تمامی انواع حیوانها را در بر گیرد، نمی‌توان کرد. زیرا هر یک از انواع حیوانها به کنشهای واکنش نشان نمی‌دهند. انسان نیز چنین است. د - هرگاه مطلق کنش و واکنش را حساسیت بخوانیم، تمامی هستی متعین یک کلی بیش نمی‌شود و البته همه هستی را نمی‌توان حیوان بشمار آورد و چنین استقرائی را استقراء تام خواند. ه - بدیهی است نه آن زمان و نه از آن زمان تا زمان ما، تمامی انواع جانداران از ذره بینی تا جانداران بزرگ شناسائی نشده‌اند تا بگوئیم استقراء تام بعمل آمده است. حال پرسیدنی است که حکم بر حساس بودن تمامی حیوانها، حاصل کدام معرفت است؟ آیا حاصل استقراء است و یا شناسائی علمی، برای مثال، نمونه‌هایی از انواع حیوانها است؟ اگر پاسخ این باشد که حاصل شنائی علمی نمونه‌هایی از انواع حیوانها است، پس این «معرفت علمی» است که به تمامی حیوانها تعمیم داده می‌شود. منطق صوری این واقعیت را از دید عقل پنهان می‌کند. چنان که او از واقعیتی بسیار مهم غفلت می‌کند که سر و کارش با تعمیم یک «نظر علمی» است. بدین غفلت، می‌پذیرد یک کلی از حیوانها وجود دارد که برای مثال حساس هستند. هرگاه انسانها این غفلت را نمی‌کردند، از تعصبات کور و جنگهای مرگبار و ویرانگر و خشونت‌های همه روزه، می‌آسودند و نظرها آزادانه جریان می‌یافتند و انسانها رشد می‌کردند.

بدین قرار، نظریه‌های «علمی» که پیدا شده‌اند، همه از این نوع هستند این نظریه‌ها، اگر نظریه تلقی و موضوع تحقیق به قصد کاستن از ظن و افزودن بر علم می‌گشتند، عامل رشد میشدند اما هر یک از آنها که

«علم‌الیقین» باور گشتند یا بگردند عامل مرگ و ویرانی و مانع رشد علم شدند و یا میشوند.

۳- در مثال فیلسوف، حساس بودن حیوانها، هنوز یقین آور نیست. زیرا حساس بودن گویای رابطه با محیط زیست و پدیده‌های محیط زیست و مجموعه‌ای از کنشها و واکنشها است. غفلت از این واقعیت که الف - غیر جانوران نیز می‌توانند حساس باشند و هر حساسیتی مجموعه‌ای از حساس بودن‌های متقابل است. و ب - مجموعه‌ها یکسان نیستند و یکسان تصور کردن جانوران از لحاظ حساسیت و غفلت از حساس بودن غیر جانوران، ظن است که جانشین علم گشته و سبب آلودگی محیط زیست و مرگ و میر جانداران از حیوان و نبات شده است و می‌شود. این مثال، باز گو کردن اصل اینهمانی است: حیوانها از لحاظ حساس بودن، با یکدیگر این همانی دارند. بنا بر این، با همان غفلت از جمله غفلت از حساس بودن محیط زیست ساخته شده است. بسا فیلسوف بگوید قصد او برهان ساختن بر یکسانی جانوران در چند و چون حساس بودن نیست بلکه بر یکسان بودن آنها از لحاظ نفس حساس بودن است. وگرنه، بر جانور شناسان است که بروند انواع حواس هر یک از انواع جانوران و حساس بودن‌های آنها را تحقیق کنند. اگر او چنین ادعا کند، پاسخ گوئیم: حساس بودن را چه تعریف کرده‌اید و این تعریف را از کجا بدست آورده‌اید و از کجا یقین حاصل کرده‌اید که تعریف شما بر تمامی جانوران صدق می‌کند؟ در حقیقت، به تاریخ که بازگردی می‌بینی «نظرهای راهنمای» ضد و نقیض، حاصل‌های استقرائاتی هستند که بسا استقراء کنندگان آنها را علم‌الیقین پنداشته‌اند. بارز ترین نمونه‌ها این استقرائها موارد ذیل هستند: «قانون ترقی همه جا یکی است»، «قانون تحول جامعه‌ها یکی است»، «قانون انتخاب اصلح اجتماعی در همه جا یکی است»، «ولایت مطلق عالم بر جاهل جهان شمول است» و...

آیا تعریفی از حساس بودن وجود دارد که علم شفاف‌ی خالی از ظن باشد و بر تمامی جانوران صدق کند؟ اگر چنین تعریفی هنوز وجود ندارد، استقرای تام نیز وجود ندارد. بر فرض که نیاز به چنین تعریفی نباشد و همینقدر که بدانیم موجود زنده حساس می‌شود، کافی باشد، نه آن روز که فیلسوف این استقراء را به عمل آورد و نه امروز، ما هنوز تمامی موجودهای زنده را شناسائی نکرده‌ایم تا بدانیم آیا چیزی را که ما حساس بودن می‌خوانیم دارند یا ندارند. هم اکنون بیماری‌هایی وجود دارند که ویروس‌های بعضی از آنها شناسائی شده‌اند و در پی آن نیز هستند که بدانند به چه چیزهایی حساس هستند تا بیماران را از شرشان بیاسایند. اما آیا عقلهای تحقیق کنندگان گرفتار روش استقراء نیست و این گرفتاری آنها را از روشی که باید در پیش گرفت، باز نمی‌دارد؟ اگر اینگونه ویروس‌ها چیزی را که ما حساس بودن می‌خوانیم نداشته باشند، ماندن در محدوده شناسائی چند و چون حساس بودن آنها، کار یافتن درمان را به تأخیر نمی‌آندازد؟

استقرای تام نیاز به علم تام و محیط بر تمامی اجزا و کلی که می‌سازند و رابطه‌ها و... دارد: کار خدا است و خدا بی نیاز از استقراء است.

۴- رایج ترین استقراء‌ها که تام انگاشته می‌شوند، این استقراء است: تمامی پدیده‌ها، جز ماده، هیچ ندارند. حال آنکه الف - امروز، سخن از «فضای پدیده» و واپس ماندگی علمی بخاطر ندیدن «بسیار بزرگ» (فضا) و دیدن «بسیار کوچک» (ماده) است^۱ و ماده وجود ندارد!^۲ بدین قرار، افزون بر ظنی که نظر راهنما می‌شود، استقرای صوری مستلزم

1- Jean E. Charon, L'esprit cet inconnu paris 3e trimestre 1977
2- Edition Fayard Bernard d'Espagnat, Regards sur la matière, Paris 1993

غفلت و بسا غفلتها از بخش یا بخشهایی از موضوع مورد شناسائی نیز هست. استقرای ناقص بدان خاطر که به قول اصحاب منطق صوری نیز مفید ظن است، مبهم است. اما استقرای تام نیز، مبهم است به این دلیل که هم حاصل را نظریه راهنما معین می‌کند و هم در تعیین نتیجه، از «بسیار بزرگ تر»، غفلت می‌شود. از این رو است که استقراء بیشتر از همه، در ساختن بیان قدرت و احکامی کاربرد دارد که در این یا آن بیان قدرت ساخته می‌شوند. همگانی ترین مثال برای کار برد استقراء در بیان قدرت، این حکم سراسر ابهام است که بنا بر شرایط روز، مصداقهای آن تغییر می‌کنند: هر کس با ما نیست، دشمن دین، دشمن مردم سالاری، دشمن طبقه کارگر، دشمن... است!

۵- ظاهر اینست که استقرای صوری بکار یافتن آنچه مشترک است و رسیدن از جزء به کل می‌آید. اما در واقع، استقرای صوری همراه با تمثیل و قیاس بکار نابرابر کردها و یا به تعبیر ارسطو، «برابری برابرها و نابرابری نابرابرها» می‌آید. توضیح این که روش استقرای صوری وقتی بکار بردنی است که کلی را، برای مثال، مجموعه اجزای برابر و بسا یکسان در صفتی، بدانیم. چرا که اگر کلی را شامل اجزای نابرابر و نا یکسان بدانیم، استقرای صوری بکاری نمی‌آید. برای مثال، اگر با ارسطو همفکر شویم و جامعه را دارای سلسله مراتب بدانیم و تعریف او را از رهبری و استعداد رهبری بپذیریم، از راه یک استقرای صوری نمی‌توانیم بگوئیم، اعضای هر جامعه قوه رهبری و استعداد مدیریت دارند. چندین استقرا باید انجام دهیم: با مشاهده توان رهبری چند نخبه، حکم کنیم نخبه های هر جامعه، قوه رهبری دارند. با مشاهده چند مرد از طبقه «عوام» حکم کنیم عوام نادان و فاقد استعداد رهبری هستند و اقتضای عدالت اینست که از نخبه ها اطاعت کنند و با مشاهده چند زن، حکم کنیم زن دون انسان است و...

بدین قرار، استقرای صوری موکول به تعریف از پیش موجود کلی و جزئی است. در حقیقت، جزئی و کلی هویت هائی را پیدا می‌کنند که بنا بر تعریف از پیش موجود به آنها داده می‌شوند.

۶- بظاهر، روش استقراء صوری برای رسیدن به حکمی فراگیر است. برای مثال، با مشاهده حکومت عالم بر جاهل در یک یا چند جامعه، بکار برنده منطق صوری استقراء می‌کند، در جامعه ها، عالم بر جاهل حکومت می‌کند. اما، در واقع، حکم از پیش موجود که فرآورده «بیان قدرت» است، بنام استقراء، به جامعه ها ابلاغ می‌شود. چرا که اگر در تمامی جامعه ها، عالم بر جاهل حکومت می‌کرد، پس «علم حکومت کردن» فرآورده زندگی فردی و جمعی در آن جامعه و رابطه اش با محیط زیست و جامعه های دیگر می‌شد و محلی برای بیانهای قدرت باقی نمی‌ماند (= ایدئولوژیها) که از باستان تا امروز ساخته شده‌اند و بنام آنها، در هر جامعه، گروهی قدرتمدار شده و بر مردم حاکم گشته‌اند. بیان قدرتی که ارسطو ساخت و بیان قدرتی که پیش از او، افلاطون ساخت، بیان قدرتی که فرعونیت گشت... بیان قدرتی که ولایت مطلقه پاپ شد، و بیان های قدرتی که در قرن بیستم پیدا شدند (فاشیسم و نازیسم و استالینیسم و خمینیسم و بنیادگرایی امریکائی و اسرائیلی و...)، همه، فرآورده حکم «ولایت عالم بر جاهل هستند». پرسش اینست: آیا استقرای صوری، بدون حکم «جهان شمول» از پیش ساخته، به عقل می‌آید؟ پاسخ اینست که اگر تجربه کنی می‌بینی که، نخست، حکم جهان شمول و، بهنگام ساختن بیان قدرت، ساخته می‌شود و، سپس، استقرای صوری و تمثیل و قیاس در توجیه و باوراندن آن بیان قدرت به همگان بکار می‌رود. به این دلیل که،

۷- اصل حکومت عالم بر جاهل، نه حاصل استقرای تام و نه حتی فرآورده استقرای ناقص است. چرا که در حقیقت، وقتی قدرت مدار

است، عالم بر جاهل حکومت نمی‌کند و بسا وارونه این «اصل» واقعیت دارد: الف- هر علمی بکار تکون قدرت نمی‌آید. ب- از علمی هم که به کار وجود پیدا کردن قدرت می‌آید، اندازه ای قابل بکار بردن است، که با مجازی بزرگ قابلیت تألیف داشته باشد. بنا بر این، ج- همواره، قدرت ضد علم و عالم است. و د- بدین خاطر، «عالمانی» که بیان قدرتی را به اجرا می‌گذارند، خود قربانی آن می‌شوند. زیرا ه- آلتهای قدرت ناگزیر بیان قدرت را به تدریج از علم خالی و از مجاز پر تر می‌کنند. بدین خاطر که زور را جانشین علم اداره می‌کنند. بنا بر این، نتیجه استقراء صوری، نه تنها یقین آور نیست، بلکه مجازی است که بدان پوششی می‌دهند که علم و بسا علم یقین باور می‌شود.

۸- دقت را که بیشتر کنی، می‌بینی در استقرای صوری، سر و کار بکار برنده این روش، با واقعیت نیست. بلکه سر و کار او با تصویر است که از واقعیت یا جزء موضوع شناسائی، متناسب با اصل و بیان راهنمای خویش ساخته است. از آنجا که استقراء صوری است، به ضرورت، اصل راهنما ثنویت و اندیشه راهنما، بیان قدرت است. جزء چیست؟ کل چیست؟ دو پرسشی هستند که منطقی بنا بر اصل و بیان راهنما به آنها پاسخ داده است. برای مثال، ارسطو یک تعریف ذهنی می‌سازد از زن و بر وفق آن، حکم می‌کند: «زن دون انسان است». بدیهی است او تمامی زنان همه جامعه ها را ندیده و شناسائی نکرده است. او حتی تمامی زنان آن روزگار را نیز شناسائی نکرده است. از کجا دانسته است که تمامی زنان «دون انسان» بوده‌اند و هستند و خواهند بود؟ آیا شماری از زنان را شناسائی کرده و بمدد استقراء از معرفت به جزء، به معرفت بر کل دست یافته است؟ اگر فرض کنیم نخست بیان قدرت را نساخته و آنگاه استقراء و تمثیل و قیاس صوری را مأمور توجیه کردن و قبولاندنش نکرده و براستی روش خود ساخته را در شناسائی جزء (زن) بکار برده است، از کجا دانسته است تمامی زنان جهان همانند چند زنی هستند که او شناسائی کرده است؟ پس لاجرم تصویری و صورتی را در ذهن خویش ساخته (برداشت او، بر اصل ثنویت تک محوری و بیان قدرتی که ساخته است، از زن و جای آن در جامعه) و، بدان، حکم «زن دون انسان» است را، «بدست آورده است». به سخن دیگر،

۹- آیا تصور ذهنی از جزء و مطلوب یا نتیجه استقراء صوری، همواره از پیش معلوم هستند؟ پاسخ آری است. زیرا جز این ممکن نیست. نه تنها ارسطو بلکه هر کس دیگری منطقه صوری را بکار برد، نخست مطلوب (= معرفت بر کل) را به ذهن می‌آورد و سپس، استقراء را بکار استدلالی می‌گیرد که هیچ جز صورت نیست. چرا هم شناسائی جزء یا جزء ها و هم معرفتی که مطلوب است، پیش از استقراء در عقل وجود پیدا می‌کنند؟ زیرا منطق صوری مدعی است استقرای صوری رسیدن از معرفت بر جزء، به معرفت بر کل است. بنا بر این، دلیل جزء ها که شناسائی می‌شوند و نیز کلی که بر آن «علم» حاصل می‌شود، می‌باید در جزء یا جزء ها و در مطلوب باشد. حال آنکه الف- بخلاف ادعا، هم در جزئی که شناسائی می‌شود و هم در مطلوب، دلیل، در بیرون جزء یا جزء ها و مطلوب قرار می‌گیرد: اگر دانش بر «دون انسان» بودن زن، خالی از ظن بود، دلیل در خود زن می‌باید جستجو می‌شد و این دلیل در باره همه زنان، در همه جا و همه وقت، صدق می‌کرد. اما ما می‌دانیم که دلیل، در قول فیلسوف و بیان قدرتی است که او ساخته است. همانطور که دلیل جزء موضوع شناسائی، در خود آن نیست، دلیل معرفت بر کل، نیز در خود کل نیست. بلکه همان برداشت ارسطو است که بر تمامی زنان تعمیم یافته است.

در دو مثال، که ابن سینا، یکی برای استقرای تام و دیگری برای استقرای ناقص آورده است، هر چند به ظاهر دلیل در جزءها و نتیجه قرار

دارد، اما دقت را که بیشتر کنی، می‌بینی باز دلیل در بیرون جزء ها و مطلوب یا نتیجه قرار می‌گیرد:

* مثال استقرای تام همان حیوان ناطق حساس است و حیوان غیر ناطق حساس است، پس «هر حیوانی حساس است». بدیهی است که این سینا ادعا ندارد که تمامی حیوانات را شناسائی علمی کرده و آنها را حساس- بنا بر تعریف خود از حساس بودن- یافته است. او حتی مدعی آن نیست که از وجود تمامی حیوانات آگاه بوده است. پس از کجا دانسته است که نتیجه استقراء تام دلیل یقینی است؟ نیک که بنگری، می‌بینی حکم دیگری، که دلیل و پایه استقراء صوری است، وجود دارد: چون هر موجود زنده ای حساس است، پس هر حیوانی نیز حساس است. این حکم، پیش از استقراء وجود دارد و دلیل در این حکم است. آیا ممکن نیست شناسائی علمی هر پدیده جاندار این حکم را تصدیق کند؟ اما این پرسش تصدیق این امر است که اطمینان از مطلوب یا نتیجه استقرای تام، تازه نیازمند شناسائی علمی آلف- هستی و ب- جزء ها است.

* مثال استقرای ناقص اینست: انسان و اسب و گاو و شتر و پلنگ، بهنگام خائیدن (جویدن) زفر (فک) زیرینش می‌جنبند. پس هر حیوانی، بهنگام خائیدن زفر زیرینش می‌جنبند. این استقراء را ناقص گفته‌اند زیرا «بنا بر عقیده مشهور، «نهنگ» بهنگام خائیدن، زفر زیرینش می‌جنبند». بدین قرار، استقراء ناقص شده است بحکم «عقیده مشهور» در باره نهنگ. به سخن دیگر، دلیل «عقیده مشهور» است. اگر تحقیق علمی طرز جویدن نهنگ را تصدیق کرد، استقراء ناقص می‌شود و اگر نکرد، تام می‌شود: مترجم و شارح اشارات و تنبیهات قول شیخ محمد عبده را در حواشی بصائر النصیریه نقل کرده است که^۱ «منطقیان بدون آنکه دقت نمایند، این مثال را از بعضی کتابهای که در حیوان شناسی نوشته شده است، گرفته‌اند. ولیکن در حیوان شناسی امروزی ثابت شده است که نهنگ مانند سایر جانوران به هنگام خائیدن، زفر زیرینش را حرکت می‌دهد و زفر زیرین وی به سبب آنکه به جمجمه وی پیوسته است حرکتی ندارد». یعنی این استقراء هم تام است!

پرسیدنی است وقتی منطقیان مطلوب را از «بعضی کتابها» بدست می‌آورند و دلیل یقینی یا ظنی قولهای صاحبان کتابها هستند، فایده استقرای صوری چیست؟ آیا جز بکار تعمیم نظری از پیش موجود می‌آید؟ مشاهده جنگهای مرگ و ویرانی آور و نیز «برنامه های رشد» که نظرهای ثابت نشده اما از راه استقراء تعمیم یافته و لباس علم الیقین بر تن کرده (تمامی بیانهای قدرت) هستند، عقل آزاد را از بزرگی خطر استقراء و تمثیل و قیاس صوری آگاه می‌کند. زیرا با بکار بردن این روش است که رهبری از آدمیان گرفته و به قدرت داده می‌شود:

۱۰- وقتی شناسائی جزء ها و معرفت بر کل یا مطلوب، جز تعمیم یک نظر بر جزء و کل نیست، پس راهبر کسی که استقراء صوری را روش می‌کند، نظر از پیش موجود است. حال اگر مثال، غذا جویدن جانوران را با مثال نظریه های راهنما جانشین کنیم و محل رهبری را بجوئیم، می‌بینیم: الف- رهبری در بیرون جزء یا جزء ها و نیز مطلوب قرار می‌گیرد. چند مثال،

* در ایران، دولتی استقرار جست که «اسلام» را به اجرا گذاشت. در عربستان و مصر و سوریه و پاکستان و عراق و... و اندونزی، استبداد حاکم است، پس اسلام با استبداد سازگار و با آزادی و حقوق بشر و مردم سالاری ناسازگار است. در این استقرای صوری، از چند امر غفلت می‌شود: الف- از اسلام بمثابه بیان آزادی. بمناسبت، یادآور می‌شود که کتاب «حقوق انسان در قرآن» و «اصول راهنمای قضاوت اسلامی»، به

زبانهای گوناگون ترجمه و انتشار پیدا کرده است. اما حتی در یک کشور اسلامی، این کتاب اجازه چاپ و انتشار بدست نیاورده است. ب- از اسلام بمثابه بیان قدرت نیز. در حقیقت، در هیچ کجا، این اسلام به عمل، در نیامده است. ج- از قدرت خودکامه ای که اسلام پوشش آن شده است. د- از تکیه گاههای داخلی و خارجی این قدرت. ه- از رابطه قدرت و دین یا مرام راهنما. با این غفلتها یک یکچند از غفلتها هستند، حکم از پیش موجود «اسلام ضد ترقی و مردم سالاری است»، با استفاده از استقرای صوری، ساخته و دلیل قطعی گشته است.

اما محل رهبری کجا قرار می‌گیرد؟ وقتی اسلام با مردم سالاری ناسازگار است، برای آنها که اسلام را باور دارند، رهبری در بیرون مردم سالاری قرار می‌گیرد. و برای آنها که بنا بر اسلام زدانی دارند، خود محل استقرار رهبری می‌شوند. تجربه های ایران و ترکیه و روسیه (زدودن تمامی دین ها و مرامها جز مرام رسمی) و... نقش استقرای صوری را در انتقال رهبری به قدرت جدید و نظریه راهنمایی که پوشش می‌شود، بر عقلمای آزاد، معلوم می‌کنند. و از آنجا که استقرای صوری همواره بقصد جانشین کردن رهبری انسانها با رهبری قدرت بر انسانها، انجام می‌گیرد، آگاهی بر نقش آن، می‌تواند مانع از افتادن در دام شود.

* بنا بر یک ایدئولوژی، جریان تحول جامعه های غرب، از جامعه کمونیستی اولیه آغاز گرفته و به جامعه سرمایه داری رسیده است. انقلاب و استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، جریان تحول را تا جامعه کمونیستی واپسین، به پیش خواهد برد. پس تمامی جامعه های بشری، از همین قوانین پیروی کرده‌اند و می‌کنند و خواهند کرد و همین تحول را به خود خواهند دید. حتی جامعه های دارای نظام اجتماعی ایستا را استعمار پویا خواهد کرد و آنها نیز همین تحول را به خود خواهند دید. پس، قانون تحول در همه جا، یک قانون و ایدئولوژی علمی (مارکسیسم، مارکسیسم- لنینیسم، مارکسیسم لنینیسم- مائوئیسم و...) راهنما نیز یکی است. بدین سان، اهل دیالکتیک نیز، استقرای صوری را روش مقبول گرداندن نظر خویش کردند. اما هم «ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی»، پیش از مطالعه تاریخ، توسط صاحب نظر ساخته شد و هم، این دیالکتیک خود حاصل مطالعه تاریخ نبود بلکه این تاریخ بود که در قالب دیالکتیک ریخته می‌شد و امور واقعی که با قالب سازگاری پیدا نمی‌کردند با امرهای جعلی جانشین می‌شدند. هم مارکسیسم از پیش وجود داشت و هم، لنینیسم روش دستیابی به قدرت بود. هم نقش رهبری را «حزب پیش آهنگ طبقه کارگر» و هم، نقش اندیشه راهنما را «ایدئولوژی انقلابی» بر عهده می‌گرفتند. آنها که کارگر نبودند، نقش فعل پذیر و آنها که کارگر بودند، تحت رهبری «حزب طبقه کارگر» قرار می‌گرفتند. به سخن دیگر، با جانشین کردن اندیشه راهنمای جدید، مردم صاحب نقش نمی‌شدند. قدرت از «بورژوازی» به «حزب کمونیست» بمثابه حزب طبقه کارگر انتقال پیدا می‌کرد.

* لیبرالیسم و فرهنگ جهان شمول و «قانون ترقی در همه جا یکی است»، استقرای صوری دیگری بود و هست که استعمار و رابطه سلطه گر- زیر سلطه کنونی، فرآورده آنند. کار این یکی به نظریه «پایان تاریخ» کشید: سرمایه داری مردم سالار در همه جای جهان مستقر می‌شود. به سخن دیگر، بیان قدرت (لیبرالیسم یا ایدئولوژی سرمایه داری) و رهبری (کار فرماتیها و بنیادهای سیاسی و اقتصادی و دینی و اجتماعی و تربیتی و فرهنگی جامعه سرمایه داری)، جهان را فرا خواهند گرفت: رهبری نه به انسان که به قدرت (بنیاد سرمایه و بنیادهای اجتماعی دیگر) انتقال می‌یابد. رشد انسان سراب می‌شود. آزادی او سراب می‌شود. وفور سراب می‌شود. محیط زیست می‌میرد.

حال آنکه کار وقتی علمی آست که، از جمله، دلیل و رهبری در

موضوع شناسائی باشد و یافت شود. خواه در علم طبیعت و چه در علم اجتماعی.

انتقادهایی که از استقرای صوری می‌توان بعمل آورد، هنوز کم نیستند. از جمله این انتقاد که حق از استقراء بی‌نیاز است. چرا که همه مکانی و همه زمانی است. اما جانشین کردن آن با امر یا نهی قدرت، نیاز به استقرای صوری پیدا می‌کند. این نوع استقراء، کار برد روزانه در همه جامعه‌ها دارد: هر زمان که بر محور قدرت، بخواهند حقی را با ناحقی جانشین کنند، روش استقرای صوری را بکار می‌برند. چند نمونه:

* در ایران، اعلامیه‌ای را تنی چند تهیه و انتشار دادند. در آن، به بعضی قوانین صفت «ظالمانه» داده شده بود. الف- کشف قصد شد: مقصود قانون قصاص است. ب- چند تنی که اعلامیه را نوشته‌اند، مرتد هستند. ج- از امروز، جبهه ملی (= تمامی اعضاء و بسا جانبداران) مرتد است!

* در این یا آن کشور، اروپائی، فردی و یا گروهی عرب دست به تروری می‌زند یا می‌زنند. در جا، استقراء می‌شود که عرب تروریست است!

* در امریکا، در پی ۱۱ سپتامبر، اسلام تروریست پرور و مسلمان تروریست است!

خواننده می‌تواند بپرسد: آیا با بکار بردن همین استقراء نیست که می‌گوئیم انسانها دارای حقوق هستند؟ اگر حق را قدرت معنی کنیم و دادنی و ستاندنی بشماریم، چرا. اما با این کار، استقرای صوری را بکار گرفته ایم و انسان را موجودی که حق (= قدرت) دارد تعریف کرده ایم و در واقع، فرد را آلت فعل قدرت کرده ایم. حق در بیرون انسان قرار می‌گیرد زیرا دادنی و ستاندنی می‌شود و دلیل حق نیز در بیرون آن قرار می‌گیرد: قدرتی که خود را در پوشش حق پنهان کرده است. اما در صورتی که حق نه تعریف قدرت، که آن تعریف را پیدا کند که دلیل و رهبری در خود حق و حق ذاتی انسان باشد و نقدهایی که بر استقرای صوری وارد هستند را فاقد باشد، از استقرای صوری بی‌نیاز شده ایم. این تعریف را از هستی و انسان بمثابه هستی مند بدست می‌آوریم.

با اینهمه، این پرسش محل پیدا می‌کند که فرق میان «هر حیوان حساس است» و «هر انسان حقوق مند است» چیست؟ الف- در هر دو، «معرفت راهنما» از پیش وجود دارد. ب- در هر دو، دلیل و رهبری در خود حکم هستند. نخست بدانیم که هیچکدام از دو حکم از راه استقراء صوری بدست نیامده‌اند. توضیح اینکه پاسخ حق چیست را از راه استقراء نمی‌توان بدست آورد. از راه شناسائی هستی می‌توان بدست آورد. حق همانند هستی نامحدود است و حد نمی‌پذیرد. و چون هستی حق است، هر موجود هستی دار حقوق دار می‌شود. و چون بخواهیم حق ذاتی هستی را در بعدهای مختلف زندگی انسان، به بیان آوریم، حق ذاتی را در حقوق ذاتی باز می‌گوئیم. بدین خاطر است که نه تنها انسان را، که هر پدیده هستی را دارای حق ذاتی می‌دانیم. حال آنکه، تعریف حق در هر بیان قدرتی، همان تعریفی می‌شود که قدرت دارد، دادنی و ستاندنی می‌شود و اگر بنا را بر تعریف ارسطو از عدالت (= برابری برابر ها و نابرابری نابرابر ها) بگذاریم، از راه استقرای صوری نمی‌توانیم بگوئیم همه انسانها حقوق ذاتی و برابر دارند. بلکه عکس این حکم را با غفلت از انسانیت زن و «عوام»، می‌توانیم بسازیم. از حقوق جانداران و حقوق طبیعت که می‌پرس.

حکم بر اینکه «هر حیوان حساس است» نیز از راه استقرای صوری تام قابل صدور نیست. از جمله به این دلیل که نه در عصر ارسطو و نه در عصر امروز، تمامی حیوانها شناسائی نشده‌اند. بنا بر این، با استقرای تام، هر گز نمی‌توان حکم داد بر حساس بودن هر حیوان. زیرا شناسائی تمامی

جزء‌ها میسر نیست. بناگزی، نخست باید به سراغ هستی رفت: هستی متعین بنا بر این که زنده است، حساس است. پس، هر حیوانی حساس است. دقت! کمتر غفلتی عقل را از دو واقعیت غافل می‌کند: در دید نخست، تصور می‌کند از کلی (هستی متعین حساس است) به جزئی (هر حیوان حساس است) رسیده است. حال آنکه، نخست در قلمرو هستی متعین معرفتی بدست آمده و آنگاه به یکی از مصداقهای این هستی (حیوان) اطلاق شده است. عقل آزاد به این جا که می‌رسد، متوجه غفلت سومی و اصلی می‌شود: شناسائی حق به شناسائی هستی مجرد باز می‌گردد. حال آنکه شناسائی حساس بودن حیوان از شناسائی هستی متعین نتیجه می‌شود. شناسائی هستی متعین نیز به نوبه خود در گرو شناسائی هستی نامتعین است. در تمثیل، شناسائی پیشین را وسیله کردن و بدان، حکم یک مورد را به مورد شبیه، جاری کردن، سخت به رواج است:

۲- نقد تمثیل در منطق صوری

هرگاه^۱ «تصدیق پیدا و امر معلوم با تصدیق ناپیدا و امر مجهول، هر دو، مساوی و همانند و جزئی باشند و معنای سومی آن دو را شامل گردد و با آگاهی از حال یکی از دو جزئی که داخل یک معنای کلی است، بر حال جزئی دیگر، به سبب مشابهت و همانندی استدلال شود، اینگونه استدلال را در اصطلاح تمثیل گویند.»

شارح اشارات و تنبیهات قول خواجه نصیر طوسی را این سان نقل می‌کند: «یکی دیگر از اقسام حجت «تمثیل» است که در اصطلاح متکلمان و فقها به نام «قیاس» خوانده می‌شود و عبارت است از «حکمی را که برای یک یا چند جزئی ثابت می‌شود و بتوانیم برای جزئی و فرد دیگر که همانند آنست، همان حکم را اثبات کنیم، به عبارت دیگر، تمثیل حجتی است که در آن مشارکت یک جزئی با جزئی دیگر، در علت حکم بیان شود تا حکمی که برای مشبه به ثابت است برای مشبه نیز ثابت گردد.»

حدود یا ارکان تمثیل: هر تمثیلی از چهار حد یا رکن مرکب است. بدین شرح: ۱- حدی که حکم بر آن ثابت شده است یا «حد اصغر» که به حسب اختلاف اصطلاحات به نامهای مثال، فرع، غایب، هم آمده است. ۲- حدی که حکم ثابت آن برای غیرش اثبات شده است یا «حد شبیه» که به حسب اختلاف، به نامهای اصل، شاهد، یا حاضر هم آمده است. ۳- خود حکم یا «حد اکبر» که به حسب اصطلاحات مختلف، به نامهای حکم، قضیه، یا فتوی نامیده می‌شود. ۴- وجه شبه یا قدر مشترک یا «حد اوسط» که به نامهای جامع، علت، وصف هم آمده است. مثلاً در یک قضیه تمثیلی که متکلمان گفته‌اند: آسمان حادث است برای آنکه در جسمیت و یا در شکل، همانند خانه است. در این مثال، آسمان فرع یا «حد اصغر» و خانه اصل یا شاهد یا «حد شبیه» و «آسمان در جسمیت و یا در شکل همانند خانه است» حکم یا قضیه و یا «حد اکبر» و جسمیت و شکل، وجه شبه یا قدر مشترک و یا «حد اوسط» است.

مثال دیگری که فقها بدان تمسک می‌کنند: نوشیدن ودکا حرام است. برای آن که اسکار (مستی آوری) همانند خمر (شراب) می‌باشد. در این مثال، ودکا مثال، فرع یا «حد اصغر» و خمر اصل و شاهد یا «حد شبیه» و حرام است حکم یا «حد اکبر» و اسکار قدر مشترک یا جامع و یا «حد اوسط» هستند.»

استدلال تمثیلی را از استقراء بمراتب ناتوان تر دانسته‌اند زیرا همانندی نیاز به تحقیق دارد و تحقیق از راه استقرای تام یا ناقص می‌باید

۱- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، صفحات ۴۴۹ تا ۴۵۴

انجام بگیرد. خواجه نصیر الدین طوسی تمثیل را مرکب از استقراء و قیاس می‌داند و اهل منطق «تمثیل را یقین آور نمی‌دانند» اما متکلمان و فقها آن را معتبر می‌دانند. «بخصوص وقتی که جامع یا قدر مشترک سبب حکم را بیان کند». چنانکه قدر مشترک شراب و ودکا، مستی آوردن است. مستی آوری سبب صدور حکم حرمت است. برای حجیت تمثیل طرقی چند ذکر کرده‌اند که معروف‌ترین آنها دو طریق است:

۱- طریق دوران و یا طریق طرد: بنا بر این طریق، وجود یا عدم حکم بستگی به وجود و عدم علت دارد. در مثال ودکا و خمر، چون حکم بستگی دارد به علتی که در اصل یا حد شبیه (خمر) موجود است، اثبات وجود آن علت در مثال یا حد اصغر (ودکا)، موجب ثبوت حکم در مثال یا فرع و یا حد اصغر می‌شود.

۲- طریق سیر و تقسیم و یا تردید: در این روش، وصفهای اصل یا حد شبیه یک به یک بررسی می‌شود. وصفها یی که علت حکم نیستند باطل می‌شوند به ترتیبی که تنها یک وصف که جامع یا حد اوسط میان اصل یا حد شبیه و فرع یا حد اصغر است باقی بماند.

باید دانست که استدلال تمثیلی دارای سه مقدمه است که با ثبوت آن سه مقدمه، استدلال تمثیلی کامل و حکم در فرع اثبات می‌شود. مقدمات استدلال تمثیلی عبارتند از: ۱- حکم در اصل یا «حد شبیه» ثابت باشد (نوشیدن شراب حرام است) و ۲- علت وجود حکم در اصل یا حد شبیه، وجود وصفی باشد. و ۳- حکمی که در اصل یا حد شبیه است در فرع یا «حد اصغر» هم باشد (حرمت). دو مقدمه اولی و سومی نیاز به اثبات ندارد. اما دومی نیاز به اثبات دارد. چرا که باید ثابت کرد که، در مثال حرمت ودکا، علت حکم تحقق وصف مستی آور است. برای ثابت کردن مقدمه دوم است که دو طریق دوران یا طرد و عکس و یا روش سیر و تقسیم و یا تردید، بکار می‌رود. «از دیدگاه برهان هیچ یک از دو طریقی که برای حجیت تمثیل بیان شده است، این‌گونه استدلال را موجه نمی‌کند، با این وصف، طریق دوم برای اقتناع خصم و تأثیر آن در نفوس عامه، اثر بیشتری دارد.»

نقد تمثیل از سوی ابن سینا و دیگران

ابن سینا در دانش نامه علانی بر این نظر است که^۱ «مثال سست تر از استقراء است... و این را بیشتر اندرکارهای تدبیری و اندر فقه بکار برند. و این نه ضرورت است. زیرا که شاید حکم مانند خلاف حکم مانده دیگر بود. که بسیار چیزها اند که به یک معنی مانند بوند و به هزار معنی مخالف و بر یکی از ایشان حکمی درست بود یا شاید که بود و بر دیگر درست نبود و نشاید. پس مثال دلخوشی را شاید و گمان را و یقین را نشاید.»

بوعلی هر دو روش تمثیل را طرح و رد کرده است. او بر اینست که نخست روش دوران را بکار گرفتند. برای مثال گفتند: هر پدیده صاحب شکل و صورت که ما دیدیم حادث بود و هر چه بی شکل و صورت دیدیم، حادث نبود. خانه را می‌سازند و شکل دارد و حادث است. آسمان نیز شکل دارد، پس حادث است: خانه و آسمان از لحاظ حادث بودن، مثل یکدیگرند. اما «شاید که چیزی هست به خلاف این و اینها ندیده‌اند». بر این سینا بود که بپرسد: بدون شکل و صورت را چگونه دیدید؟! چون این استدلال سست بود، روش تردید را پیش کشیدند:

صفتهای اصل (خانه) را یک به یک بر شمردند و، در هر یک، تردید کردند

۱- دانش نامه علانی ابن سینا به نقل مترجم و شارح اشارات و تنبیهاات صفحه های ۹۳ تا ۹۵ و ۹۵ تا ۱۰۵

که سبب صدور حکم باشد. پس از آنکه، یک به یک صفتهای را طرد کردند، جز صفت شکل. لذا، گفتند: محدث بودن خانه از شکل داشتن آن است. پس آسمان نیز چون شکل دارد، محدث است. مثال دیگر، در صفتهای شراب، از این نظر که سبب صدور حکم حرمت نوشیدنش باشند، یک به یک تردید می‌شود. صفتهای، یک به یک، رد می‌شوند تا جز صفت مستی آور باقی نماند. آنگاه، گویند: هر مستی آوری حرام است (استقراء). ودکا مستی آور است. پس ودکا حرام است (دو قضیه که مقدمه شان نامند و نتیجه حاصل از آنها قیاس صوری را تشکیل می‌دهند)

«این طریق مانده تر است و اندر جدل خوش است و لیکن حقیقی و یقینی نیست.»

با وجودی که فیلسوف و منطقی ای چون ابن سینا تمثیل را روش رسیدن به حق و یقین نمی‌داند، تمثیل، در بیان قدرت و در بکار بردن قدرت، بیشترین کار برد را دارد: هر مخالفی و بسا هر منتقد را محارب و در خور مجازات اعدام کردن، در تمامی مرامهای قدرت، یک رفتار را واجب و مخالف آن را بر همگان حرام کردن و... یک حکم را، با غفلت از اقتضاهای صدور آن و شرایط اجرای آن، بر هر مورد «شبهه» جاری کردن و... و بیان آزادی را در بیان قدرت از خود بیگانه کردن، از رهگذر منطق صوری و شیوه های استدلال در این منطق، میسر گشته‌اند. رواج این روش استدلال عقل های فردی و جمعی را در بند قدرت نگاه می‌دارد. آگاه شدن از نارسائی این روش، می‌تواند در آزاد شدن عقل بسی کار آ باشد:

۱- به نقد ابن سینا از روش تمثیل بازگردیم و فریب اول را که مبنای فریبهای دیگر است، باز جوئیم: ظاهر اینست که آسمان و خانه با یکدیگر مقایسه می‌شوند و با بکار بردن روش تردید، یک صفت باقی می‌ماند که در هر دو مشترک است و به استناد آن، آسمان و خانه از این لحاظ که حادث هستند، مثل هم خوانده می‌شوند. می‌گویند: خانه هست. اما به این خاطر که هستی دارد، حادث نیست. چرا که اگر بدین خاطر حادث خوانده شود، هر هست حادث می‌شود. بدین قرار، در استدلال ملحوظ است که هستی ای نیز وجود دارد که حادث نیست. باز گویند خانه قائم به نفس است. اما از این نظر که قائم به خود است، حادث نیست. زیرا اگر از این لحاظ حادث بود، لازم می‌آمد هر قائم به نفسی حادث باشد. بدین سان، مبنای طرد دو صفت اینست که هستی قائم به ذاتی نیز هست که حادث نیست. پس نخست دو هستی یکی هستی مجرد از تعین یا شکل مندی و دیگری هستی متعین یا شکل مند پذیرفته شده‌اند. بدون پذیرش این «فکر راهنما»، تمثیل ناممکن می‌شود. اما این تنها غفلت نیست: اگر دو هستی، یکی نا متعین و دیگری متعین وجود دارند، پس، به ضرورت، هستی متعین، در وجود، متکی به هستی مجرد می‌شود. به سخن دیگر، در هستی داشتن و قائم به نفس بودن، وابسته به هستی مجرد است. بنا بر این، دو صفت نابجا رد می‌شوند. زیرا بنا بر این دیدگاه، هستی داشتن و قائم به خود بودن هر پدیده ای نسبی است. به سخن دیگر اگر بگوئیم آسمان از این نظر که هستی دارد و قائم به خود است، حادث است، سخنی نابجا نگفته ایم. اما غفلت سوم، خانه و ماده از یک مقوله نیستند. خانه را انسان با بکار بردن ماده می‌سازد. کسی می‌تواند ماده را قدیم بداند و خانه را حادث و حتی آسمان را بلحاظ این که فرآورده تغییر شکلهای ماده می‌انگارد، حادث بخواند. بر فرض که عقلی ماده را اصیل و قدیم بداند، باز، نه بلحاظ شکل مندی که بسا از چند جهت می‌تواند خانه و آسمان را مقایسه کند. بدین قرار، روش تمثیل صوری، عقل را از اندیشه راهنما غافل می‌کند.

و چون بدانیم در بیان آزادی، تمثیل محل ندارد و در بیان قدرت بیشترین محل را دارد، دانسته ایم که بیان آزادی را از راه تمثیل نمی‌توان

القاء کرد. حال آنکه بیان قدرت را جز از راه استقراء و تمثیل و قیاس صوری نمی‌توان القاء کرد. به سخن دیگر، قدرت اصل و اندیشه راهنمای سازگار با خود را، از راه تمثیل به استدلال کننده و استدلال پذیر، القاء می‌کند؛ اصالت قدرت و اصل راهنمای قدرت که ثنویت است، القاء می‌شوند و آدمی، نادانسته، عقل خویش را بنده قدرت می‌کند و، برای توجیه این بندگی، روش استدلال در منطق صوری او را کفایت می‌کند.

۲- حال که دانستیم بدون وجود پیشکی ثنویت و اندیشه راهنما، تمثیل ممکن نیست، این پرسش پیش روی عقل ما قرار می‌گیرد: قائل شدن به هستی متعین، یعنی قائل شدن به اینکه هر پدیده‌ای فرآورده این هستی است. پس، اثبات حادث بودن آسمان نیاز به روش تمثیل ندارد. چرا به جای آنکه بگویند آسمان فرآورده هستی متعین (فرآورده ماده بر اثر تغییر تعین هایش) است، به تمثیل توسل می‌جویند؟ این پرسش عقل را از تناقضی آگاه می‌کند که بکاربرنده منطق صوری نمی‌تواند خود را از آن رها کند. توضیح این که

* هرگاه ماده را قدیم بدانند (اصالت ماده)، حکم بر حادث بودن پدیده‌ها، حکمی متناقض است. چرا که هر پدیده، در مادیت خود قدیم و در تعینهای خویش حادث می‌شود. اگر مدعی شود پدیده‌ها در تعین های خویش نیز قدیم هستند، تغییر را منکر شده است و...

* و هرگاه ماده را حادث بدانند و قائل به هستی بگردد که خالق ماده است، برای اینکه حکم کند آسمان حادث است، نیاز به تمثیل ندارد. و اگر در مقام استدلال به تمثیل متوسل شد، قصدش فریب خویش و فریب دیگران است. چرا که آسمان را حادث خواندن حاصل مقایسه آن با خانه، از لحاظ شکل، نیست، بلکه از رهگذر قائل شدن به حادث بودن ماده است. در حقیقت، به ترتیبی که دیدیم، بدون این اندیشه راهنما، آسمان را با خانه نمی‌توان مقایسه کرد و میان آنها وجه مشترک یافت و بر این پایه که خانه شکل مند، پس حادث است، حکم بر حادث بودن آسمان کرد. بکار بردن تمثیل فریب است از این رو، که نه تنها عقل را از اندیشه راهنما غافل می‌کند بلکه با حذف صفت ها، عقل را معتاد می‌کند به ثنویت تک محوری، بمثابه اصل راهنما و در نتیجه ندیدن تناقض ها. روش تردید جز بکار بردن ثنویت تک محوری نیست. زیرا در اصل یا حد شبیه (خانه)، صفتها را حذف می‌کند تا یک صفت بماند. این صفت (شکل مندی خانه) محور فعال می‌شود و فرع یا «حد اصغر» (آسمان)، نیز، باید صفتهای خود را از دست بدهد و یک و همان صفت را پیدا کند که، در آن، به خانه شبیه است. چون محور فعال (شکل مندی) حادث می‌شود، محور فعل پذیر نیز باید حادث شود. این روش نه روش استدلال که خطرناک ترین روش فریب عقل های فردی و جمعی است. بدین روش است که عقلها به ثنویت تک محوری بمثابه اصل راهنما معتاد می‌شوند. بدون این اعتیاد، قدرتمدارها نمی‌توانند روش تمثیل را در فریب انسانها بکار برند. تا بدانجا که عقل از دیدن تناقض فاحشی ناتوان می‌شود که مانع از آزادی و بنا بر این توانائی دانشجوئی و خلاقیت است: وقتی اصل و اندیشه راهنما معین است، تمثیل دیگر نه استدلال که ممنوع کردن عقل از استدلال است. تبلیغات سیاسی و بازرگانی و دینی و... در جهان امروز، با بکار بردن منطق صوری، بویژه تمثیل صوری، بعمل می‌آیند و بدیهی است به قصد فریب.

۳- استدلال آوردن دلیل را گویند. اما آیا در مثال ما، یا دلیل در آسمان یا درخانه است و یا بیرون از این دو؟ در استقراء و تمثیل و بطوری که خواهیم دید، در قیاس صوری، دلیل در بیرون امری قرار می‌گیرد که استدلال برای اثبات آنست. در مثال خانه و آسمان، نه تنها دلیل اصلی همان اصل و اندیشه راهنمایی هستند که در بیرون این دو پدیده قرار دارند، بلکه دلیل حادث بودن آسمان را در خانه باید جست. به سخن

دیگر، دلیل از واقعیت بدست نمی‌آید. تراوش ذهن استدلال کننده است. نه تنها استدلال بیانگر تقدم و حاکمیت ذهن بر عین است بلکه، گزارشگر غفلت از عین و واقعیت است: همان اعتیاد به شکل و غفلت از محتوی. اما دلیل را در بیرون موضوع شناخت یافتن، عقل را از معرفت علمی و استدلال ناتوان کردن است. برای مثال، در فقه، در مقام دلیل آوردن بر حرمت شراب، از رهگذر تمثیل، صفتهای شراب را یک به یک رد می‌کند تا تنها مستی آور بودن بماند. حال هر مشروبی را با این صفت می‌سنجند. اگر مستی آور بود، حکم حرمت را بر آن جاری می‌کنند. بدیهی است این روش را از قرآن اخذ نکرده‌اند. از منطق صوری آموخته‌اند. بنا بر روش تمثیل صوری، دلیل حرمت شراب، حکم شارع و دلیل حرمت هر مشروبی، یک صفت و همانست که در شراب دلیل حرمت آن تصور شده است. این تمثیل صوری، از استدلال، تنها صورت را دارد. زیرا جستجوی دلیلی در کار نیست. دلیل از پیش وجود دارد. کار عقل یافتن قدر مشترک نیز نیست. زیرا تکلیف آن از پیش معین شده است. تنها باید بگوید برای مثال، ویسکی حرام است چون مستی آور است.

اما آیا قرآن فرموده است شراب حرام است چون مستی می‌آورد؟ نه. اگر به جای بکار بردن منطق صوری در خواندن و دریافتن قرآن، روشی را که قرآن خود می‌آموزد بکار می‌بردند، ذهن از واقعیت غافل نمی‌شد و نزد خود، مستی آوری را صفتی که به استناد آن، قرآن شراب را حرام کرده است، نمی‌ساخت. جا دارد بپرسیم اگر قرار می‌شد علت‌های حرمت در خود شراب جسته می‌شدند و زیانها و سودهایی که دارد (قرآن سوره بقره آیه ۲۱۹) و اثرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و اثرهای رواج شرابخواری بر تن و روان انسان (قرآن، سوره مائده آیه ۹۱) شناسائی می‌شدند، بسا انسانیت قرن‌ها پیش، از یکی از مهمترین ویرانگرهای حیات بیاسوده بود. اما، در همه جا، منطق صوری عقلها را از واقعیت غافل کرد. تا بدانجا که ذهن های ساده و قدرتمدار، حکم شراب حرام است چون مستی آور است را مجوز شرابخواری نیز کرده‌اند و می‌کنند: چون قرآن فرموده است شراب منافع نیز دارد، پس تا حد مست شدن، زیان و گناه ندارد. ما حد نگاه می‌داریم و پیش از مست شدن، از نوشیدن شرب باز می‌آیستیم!

۴- همانطور که مثال حرمت شراب نشان می‌دهد، بعلت غفلت عقل از واقعیت و جاری کردن حکم از پیش ساخته بر این و آن مورد، از جهت دیگری نیز تمثیل ناقض استدلال است. توضیح این که علم جستن بر موضوع شناخت، خالی کردن علم بر آن از ظن است. تمثیل روشن را نا روشن و عقل را زندانی ظن خالی از علم می‌کند. به سخن دیگر جهل را جانشین علم می‌کند. توضیح این که با روش کردن تمثیل، کار عقل شناسائی واقعیت نیست بلکه یافتن صفتی در واقعیت است که او خود به اصل یا «حد شبیه» داده است (مستی آوری علت تحریم شراب است). چون دلیل را عقل خود پیشاپیش ساخته است، نه نیازی به شناخت «حد اصغر» می‌بیند و نه به شناخت «حداکبر». از آنجا که مطلوب را نیز پیشاپیش ساخته است، هر نتیجه دیگری را سانسور می‌کند. بنا بر این، به جای آنکه علم پیدا کند، در جهل می‌ماند و بسا جهل خود را تشدید نیز می‌کند. لذا

۵- چنین عقلی آسان حکم های ذهنی می‌سازد و از راه تمثیل جاری می‌کند. قدرت که مدار ساختن احکام ذهنی می‌شود، همان نقش دشمنی افکنی را پیدا می‌کند که شراب دارد. چنانکه، در قلمرو سیاست و دین و... عقل نخست ولایت را مساوی قدرت (= زور) می‌کند. بعد، بنا بر ساخته ذهنی پیشین، ولایت در قرآن را «قدرت بر» معنی می‌کند. این ساخته ذهنی را از دید «عوام» پنهان می‌کند. چون عقلهای فردی و جمعی پذیرفت که ولایت معنائی جز «قدرت بر» یا «بسط ید بر» ندارد،

تمثیل را بکار می‌گیرد و می‌گوید: پیامبر ولی امر بود. به روش طرد، صفت‌های پیامبر را طرد می‌کند تا می‌رسد به صفت فقیه عادل. پس «استدلال می‌کند» که «هر فقیه عادل» قدرت دارد بر همگان!

نه تنها بدین تمثیل از واقعیت‌های بسیار (معنی ولایت در قرآن، تا چند و چون ولایت پیامبر و از آن تا قوه رهبری هر انسان و از این قوه تا حقوق فردی و جمعی انسانها) غافل می‌شود و غافل می‌کند، بلکه به تضاد اصالت می‌دهد و بدین اصالت دادن، دشمنی را اصل و دوستی را فرع می‌کند. به تضاد اصالت می‌دهد زیرا که قدرت فرآورده تضاد و خصومت است. و

۶- به قلمرو حقوق جزاء که بروی، می‌بینی که بنا بر سه شیوه استدلال در منطق صوری، اصل را نه برائت که بر بزهکاری است: محکوم کردن انسانها به اطاعت و جرم شناختن عدم اطاعت و فساد فی الارض را جرم کردن و بدان معنی دلخواه را دادن، بنا را نه بر فساد زدائی که فسادگستری گذاردن است. اعدامها و مصادره‌ها و شکنجه‌ها - شکنجه بنا بر تمثیل در حکم تعزیر است! - و تجاوزها به حقوق جمعی و فردی انسانها، با «حربه مفسد فی الارض»، را هنوز ایرانیان دارند تجربه می‌کنند. اما این وسیله استبداد جنایت و فساد و خیانت گستر چگونگی ساخته شده است؟ بدین گونه: هرگاه پیرسی: آیا در قرآن جرمی بنام مفسد فی الارض وجود دارد؟ پاسخ دهند: قرآن، مصادیقی از مفسد فی الارض، بدست داده است. اگر بگوئی چون عقاب بلابیان قبیح است بنا بر این، هر جرم و مجازات آن، از پیش باید معین شده باشند، به شیوه تمثیل، فریب می‌دهند که هر عمل فسادآوری، از آن جهت جرم شناخته شده است، که «فساد بر زمین است». بنا بر این، کافی است قاضی تشخیص بدهد که آیا عمل عامل، فساد در زمین هست یا خیر؟ اگر عمل را فساد در زمین تشخیص داد، مرتکب مجرم است. بیان نشدن جرم و مجازات نیز مانع تشخیص جرم و تعیین مجازات، نیست. بدین تمثیل، در طول تاریخ، بنام دین، جرمها ساخته شده و مجازاتها معین گشته‌اند. اما بسا در ربع قرن اخیر، به اندازه همه طول تاریخ، جرمها و جنایتها ساخته و بر جرائم و جنایتهای پیشین افزوده شده‌اند. در جامعه ای که هر فردی می‌داند قدرت حاکم، هر عملی را می‌تواند مصداق فساد فی الارض بخواند و یا عملی را از کسی فساد فی الارض بدانند و از دیگری ندانند و یا یک قاضی بدانند و یک قاضی ندانند، جز از راه ایجاد روابط شخصی امنیت آور چگونه می‌تواند زندگی کند؟ از این رهگذر است که رابطه‌ها، رابطه‌های شخصی بر مدار قدرت و سخت فساد گستر می‌شوند. اما فساد فی الارض فسادها می‌زاید، بکار بردن منطق صوری در معنی ساختن برای مفسد فی الارض و نسبت دادن آن به قرآن و غافل شدن از بسیاری از واقعیت‌ها (از جمله این که در قرآن از فسادهایی نیز سخن بمیان است که قرآن جرم نشناخته و برایشان مجازات معین نکرده است) و اجازه نامحدود جعل کردن برای آلت‌های قدرت در تعیین جرم و مجازات است.

عقلی که آزادی خویش را باز یابد و حاصل بکار بردن تمثیل را در قلمروهای مختلف بجوید، متوجه می‌شود که تمثیل، در همه قلمروها، راه رشد را بر عقل می‌بندد. در قلمروهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، ویرانگری را جهان شمول می‌کند. و

۷- در مثال، «مفسد فی الارض» دیدیم که دلیل در قرآن نیست. در این کتاب مبین تصریح نیز شده است که حتی پیامبر حق ندارد حلالی را حرام کند. دلیل در عملی که آدمی انجام می‌دهد نیز نیست. پس کجا است؟ دلیل و «واحد اندازه گیری» ساخته ذهن «حاکم شرع» است. همراه با دلیل، رهبری نیز از قرآن و انسانها بیرون می‌رود. راهبر قرآن نیز حاکم شرع می‌شود زیرا او است که معنای دلخواه خود را به این یا آن آیه قرآن می‌دهد. و باز او است که بسا بعد از وقوع، به انسانها می‌گوید کاری

که کرده‌اند فساد در زمین هست یا نیست. بدین قرار، فلج کننده تر از همه، اندازه گیری عمل، بعد از وقوع است. آنهم با واحد اندازه گیری دلخواه قدرت. و این «بسط ید» نه تنها الغای دین است بلکه استقرار استبداد فراگیر است. تمامی آستیدادهای فراگیر، این بسط ید را برای خود قائل شده‌اند. علت نیز آنست که جز بر اصل ثنویت تک محوری تمثیل را نمی‌توان بکار برد و این اصل، اصل راهنما در ساختن بیان قدرت مطلق است.

۸- بدین قرار، یک حکم ذهنی ساختن و آن را بر یکی از دو چیزی که مقایسه می‌شوند (حد شیبه) ثابت دانستن و آنگاه آن حکم را بر چیز دوم (حد اصغر)، جاری کردن، دلخواه ذهن را بر جای حق و حقیقت نشانیدن است. بسا پر فریب ترین شیوه در نشانیدن مصلحت یا حکم دلخواه قدرت، به جای حقیقت یا دلیل واقعی است: به ترتیبی که دیدیم، حکم که در تمثیل «حد اکبر» ش می‌خوانند و نیز «قدرمشتک» یا «حد اوسط»، همه، پیش از مقایسه دو چیز وجود دارند. حتی «حد اصغر» یا چیز دومی که مقصود جاری کردن حکم بر آنست را عقلی می‌سازد و یا بر می‌گزیند که می‌خواهد با بکار بردن روش تمثیل، مطلوب یا نتیجه دلخواه خود را بقبولاند. بدین قرار، اگر قدر مشترک را عقل نمی‌ساخت و بنا بر این می‌شد که در دو چیز مورد مقایسه وجود داشته باشند، اندکی قلمرو عقل قدر تمدار محدود می‌شد. اما هر بار که تمثیل صوری بکار می‌رود، وجه مشترکی که به ظاهر در دو چیز وجود دارد، در واقع، اگر جعل عقل بکار برنده تمثیل نیست، گزینشی بیانگر اصل و اندیشه راهنما عقل بکار برنده تمثیل و نتیجه ای است که او، از پیش، ساخته است. بدین قرار، تمثیل دامنه علم را محدود و دامنه ظن را تا بخواهی می‌گسترده. بستن باب علم و گشودن درب ظن، واقعیت و حق را با احکام عقل قدر تمدار جانشین کردن است. کار استدلال، در منطق صوری، ساختن توجیه برای احکامی است که عقل بر محور قدرت می‌سازد: مصلحت.

در همه جا و همه وقت، روش کردن تمثیل، کار را یا به خنده خلق می‌کشاند و به قول مولوی:

از قیاسش خنده آمد خلق را کو چو خود پنداشت صاحب دلق را
کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن، شیر، شیر
یا- نزدیک به تمامی مواقع - به اندوه و گریستن بر از دست داده‌ها.
هنوز اشکالهای بسیار دیگر بر تمثیل وارد هستند. اما از آنجا که به قول خواجه نصیرالدین طوسی، تمثیل حاصل دو قیاس است، اشکالهای دیگر، در توضیح اشکالهای وارد بر قیاس صوری، خواهند آمد:

۳- نقد قیاس صوری بمثابه روش استدلال در منطق صوری

مترجم و شارح اشارات و تنبیهات ابن سینا، بدنبال نقل تعریفها بی که بوعلی و خواجه نصیر وشهاب الدین سهروردی و... از قیاس کرده‌اند، به این تعریف می‌رسد:^۱

«قیاس عبارت است از سخنی که فراهم شده است از قضایائی که خود به خود از آن گفتار دیگر لازم آید. در بیان این تعریف گوئیم: آشکارا پیداست که معرف و حجت که موضوع علم منطق است، تصورات و تصدیقات پیدائی است که ما را به تصورات و تصدیقات ناپیدا هدایت و راهنمایی می‌کنند.

قیاس که یکی از مهمترین اقسام حجت است، مجموع باورهای پیدای ذهنی است که فراهم آمدن و تألیف آن باورهای پیدای، تصدیق مجهول و باورناپیدا را خود به خود به دنبال دارد.»
با مثالها، هم قیاس و هم انواع آن را روشن در یابیم:

۱- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات صفحه ۴۵۷

* الف مساوی ب است (مقدمه اول که آن را صغری گویند) و ب مساوی ج است. (مقدمه دوم که آن را کبری گویند). از آن صغری و این کبری نتیجه می‌شود که الف مساوی ج است. این نوع قیاس را قیاس مساوات گویند. زیرا^۱ «این نتیجه از دو مقدمه مستفاد نیست. بلکه به انضمام مقدمه خارجی این مقدمه بدست آمده است. ما از خارج می‌دانیم «مساوی، مساوی مساوی است». قیاس مساوات در حقیقت به دو قیاس بازگشت می‌کند. ترتیب دو قیاس چنین است: الف مساوی ب است (صغری) و ب مساوی ج است (کبری) و پس می‌گوئیم: الف مساوی است با مساوی ج (نتیجه). همین نتیجه صغری قرار داده شده است و آن مقدمه خارجی کبری می‌شود و می‌گوئیم: الف مساوی با مساوی ج (صغری) و هر مساوی با مساوی ج با خود ج مساوی است (کبری). از مقدمات این نتیجه بدست می‌آید: الف مساوی با ج است (نتیجه یا مطلوب).»

روشن سخن اینست که از پیش «مساوی، مساوی مساوی است» پذیرفته شده است. و قیاس روش بکار بردن این اصل از پیش پذیرفته شده، در بر قرار کردن نسبت میان دو معنی است. یا در مثال «انگشت جزئی از دست است» (صغری) و دست جزئی از بدن است (کبری)، «پس انگشت جزئی از بدن است» (نتیجه یا مطلوب). این دو مقدمه متکی هستند به اصلی که از پیش پذیرفته شده است: «جزء جزء، جزء کل است.»

آیا همه قیاسها متکی به اصل و اندیشه از پیش پذیرفته شده ای هستند؟ پاسخ اصحاب منطق اینست که نه. بنظر آنها صادق بودن تمامی مقدمه ها نیز ضرور نیست. کفایت کسی که برای او استدلال می‌شود، «مقدمات قیاس را مسلم بداند و بپذیرد». اگر او مقدمه ها را بپذیرد، نتیجه را نیز ناچار است بپذیرد.

اما مقدمه های قیاس را شنونده استدلال، پیشاپیش و یکایک، باید بپذیرد. او چگونه می‌تواند بدون قبول اصل و اندیشه راهنمایی که هر مقدمه ترجمان آنست، مقدمه ها و، به ضرورت، نتیجه را بپذیرد؟ به این پرسش بگاہ نقد باز می‌گردیم. همین اندازه روشن باشد که فرقی نیست که اصل و اندیشه راهنما در مقدمه ها بیان شده باشند و یا مبنای ساختن صغری و کبری باشند.

* قیاس یا استثنائی است و یا اقتراعی:

- مثال برای قیاس استثنائی: «اگر این جنس فلز باشد، در اثر حرارت منبسط می‌شود» (صغری). و «این جنس فلز است» (کبری). پس این جنس در اثر حرارت منبسط میشود (نتیجه یا مطلوب). این قیاس را از آن رو استثنائی می‌گویند که نتیجه و یا عدم آن در مقدمه های قیاس ذکر شده است: «در اثر حرارت منبسط می‌شود» در صغری آمده است. در این قیاس، الف- علم به انبساط فلزها (آزمایش شده) بر اثر حرارت، پیش از قیاس حاصل گشته است و صغری بیانگر این علم است و ب- تشخیص این که «این جنس» فلز است، نیز، به آزمایش معلوم می‌شود. پرسیدنی است که وقتی علم بر انبساط فلزها بر اثر حرارت نخست باید حاصل شود، روش کردن قیاس چرا عقل را گرفتار پذیرش غلط نکند؟ مگر نه می‌باید فلز بودن «این جنس» را، به آزمایش، معلوم کرد؟ پس الف- نیازی به قیاس نیست. و ب- علمی که با استناد به آن، صغری ساخته می‌شود، اگر حاصل استقراء باشد، ظن آور است و نه علم آور. و ج- نتیجه قیاس هم افاده ظن می‌کند و نه علم. به این پرسش و نقد باز می‌گردیم.

- مثال قیاس اقتراعی: «جهان متغیر است» (صغری) و «هر متغیری

حادث است» (کبری) پس «جهان حادث است» (نتیجه یا مطلوب). نتیجه یعنی «جهان حادث است» نه در صغری و نه در کبری نیست. بنا بر این، هر زمان «نتیجه به ماده و هیأت» در مقدمه ها نیامده باشد، قیاس را اقتراعی خوانند. باز یادآور شویم که دو مقدمه، بیانگر اندیشه راهنمایی هستند و قیاس بکار رفته است تا نتیجه را (در این جا، جهان حادث است) محکوم حکمی بگرداند که استدلال کننده در دو مقدمه ابراز کرده است.

* قیاس اقتراعی را حملی و یا شرطی گویند:

- مثال «جهان متغیر است» و «هر متغیری حادث است» پس «جهان حادث است»، مثال قیاس اقتراعی حملی است.

- مثال «جهان متغیر است» (صغری) و «اگر هر متغیری حادث باشد» (کبری). پس «جهان حادث است» (نتیجه یا مطلوب) قیاس شرطی است. و یا «اگر آب جاری باشد پاک است» (صغری) و «اگر آب پاک باشد، در صورت ملاقات با نجاست نجس نمی‌شود» (کبری). پس «آب جاری بر اثر ملاقات نجاست نجس نمی‌شود» (نتیجه یا مطلوب)

این سینا بر اینست که تا زمان او قیاس اقتراعی یک نوع بوده و او ۸ نوع دیگر را یافته است: ۲ «اقسام قیاس اقتراعی از آن جهت که هر دو مقدمه حملی باشد و یا یکی حملی و دیگری شرطی متصل و یا شرطی منفصل و یا هر دو مقدمه شرطی متصل، یا هر دو شرطی منفصل و یا یکی شرطی متصل و دیگری شرطی منفصل باشد، نه قسم خواهد بود.»

از آنجا که موضوع کارما نقد قیاس است، از ورود به انواع قیاس اقتراعی، خودداری می‌کنیم و پس از یادآوری قواعدی که قیاس اقتراعی باید از آنها پیروی کند، وارد نقد قیاس صوری می‌شویم:

قواعدی که قیاس باید از آنها پیروی کند

۱- حد وسط در هر دو مقدمه می‌باید تکرار شود.

۲- باید یکی از دو مقدمه قیاس موجه باشد.

۳- باید یکی از دو مقدمه کلی باشد.

۴- در صورتی که صغری سالبه باشد، کبری باید کلیه باشد.

۵- نتیجه یا مطلوب همواره تابع مقدمه پست تر است.

در مثال «جهان متغیر است» و «هر متغیری حادث است» ۱- متغیر حد وسط است. در صغری محمول و در کبری موضوع است. ۲- هر دو مقدمه موجه هستند. ۳- کبری کلی است. ۴- جهان متغیر است پس تر است. بنابر این، نتیجه تابع آنست از این رو گوئیم: جهان حادث است.

نقد قیاس صوری:

نقد قیاس صوری تحقق پیدا می‌کند به یافتن پاسخ برای این پرسش: آیا قیاس و قواعدی که در منطق صوری برای آن وضع شده‌اند، روشی است برای القای فکر یا معلوم از پیش معین به کس یا کسانی که «استدلال کننده» در مقام مجاب کردن آنها است و یا روشی است برای شناسائی واقعیت آن سان که هست؟

۱- به قول امام صادق (ع) «اول کسی که قیاس کرد، شیطان بود.»

بنا بر قرآن، شیطان به قیاس، به علم نرسید به ظن رسید: ۳

چون خداوند به فرشتگان فرمود به آدم (ع) سجده کنند، همه فرمان بردند جز ابلیس که سر از فرمان پیچید. چون خداوند از او پرسید: چرا سر از فرمان پیچیدی؟ گفت: «آتش از خاک برتر است» (صغری) و «هر آفریده از آتشی بر هر آفریده از خاکی برتر است» (کبری). پس «من

۲- همان، ص ۴۶۳

۳- قرآن، سوره حجر آیات ۳۰ تا ۳۳ و اعراف آیه ۱۲

۱- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ۴۵۸

بر آدم برتری دارم» (نتیجه). اما او نه بر آتش علم داشت و نه خاک را، بمثابة توحید عناصر لازم، برای میسر کردن حیات موجود زنده می‌ساخت و نه خداوند به او فرموده بود آتش از خاک برتر است. قیاس را بر اصل ثنویت تک محوری بعمل آورد (تبعیض نژادی و تابعیت نژاد مادون از نژاد مافوق). لذا، نتیجه ای که از قیاس صوری خویش حاصل کرد، ظنی بود حاصل دو ظن: گریز از علم به جهل مرکب و رانده شدن از فراخنای آزادی (قرب خداوند) به تنگنایی که، در آن، پیروی از ثنویت تک محوری، تاریکی بر تاریکی می‌افزاید.

۲- این بار، ثنویت به شیطان رسید که آدم (ع) را با قیاس صوری بفریبد:^۱

شیطان به آدم (ع) گفت: «این میوه دانش و حیات جاودان، بنا بر این، به خورنده اش، خدائی می‌بخشد» (صغری) و «اگر این میوه را بخوری در دانش و حیات با خدا برابر می‌شوی» (کبری). نتیجه: از این میوه بخور خدا بگرد!

اما خداوند به آدم استعدادها، از جمله استعداد علم جوئی، بخشیده بود. بدو آنچه را نمی‌دانست آموخته بود. او، به ظن، (میوه ممنوعه خدائی بخش است) علم و استعداد دانشجوئی خویش را یاد برد و وقتی به خود آمد که دیگر پشیمانی سود نداشت. بدین قرار، هر دو، فرشته و آدم، مفتون صورت شدند و از محتوی غافل شدند. چرا؟ زیرا واقعیتی که از عقل آنها پنهان شد، این بود که اصل راهنمای قیاس، ثنویت تک محوری است. عقلی که قیاس صوری را روش می‌سازد، از این اصل پیروی می‌کند. از آن، قصدش بدست آوردن نتیجه ایست که به قول اصحاب منطق صوری «از مقدمه پست تر تبعیت کند»: در دو مثالی که قرآن می‌آورد و بدانها، به انسانها هشدار می‌دهد، به ترتیب، در اولی، نتیجه از صغری پیروی می‌کند زیرا قصد از قیاس، اثبات بر تری ابلیس بر آدم است و در دومی، نتیجه از کبری پیروی می‌کند. زیرا آدم خود را محور فعال و خدا را محور فعل پذیر می‌کند و می‌خواهد با خوردن میوه ممنوعه، خدائی بچوید. ج- هر دو از علم به جهل باز می‌آیند. راستی اینست که عقل بر اصل ثنویت تک محوری، همواره از روشنائی علم به تاریکی ظن می‌رود و زندان ظن و گمان خویش را ظلمات می‌گرداند.

۳- عقل از آن رو گرفتار ظلمات می‌شود که مقدمه های علم الیقین می‌داند. توضیح این که گرچه می‌گویند لازم نیست مقدمه های قیاس صادق باشند و می‌توانند کاذب باشند و در دو مثال قرآنی، نیز، مقدمه های شیطان دروغ هستند، اما آیا، بهنگام قیاس، استدلال کننده نمی‌داند و یا او می‌داند و پذیرنده دلیل نمی‌داند مقدمه ها می‌توانند دروغ باشند؟ اگر هر دو بر دروغ بودن مقدمه ها نا آگاه باشند، هر دو مقدمه ها را علم یقین آور انگاشته‌اند و اگر استدلال پذیر نمی‌داند، او مقدمه ها را علم یقین آور گمان می‌برد. بدین قرار، واقعیتی که منطق صوری عقل را از آن غافل می‌کند اینست که بدون قائل شدن به علم الیقین بودن مقدمه ها، قیاس نا ممکن است حتی وقتی قیاس شرطی است. در حقیقت، در مثال دوم، میوه ممنوعه دانش و حیات جاویدان می‌بخشد را آدم و حوا می‌باید علم یقین باور می‌کردند. وگرنه، «اگر از این میوه بخوری همتای خدا می‌شوی»، بی معنی می‌شد.

بدین قرار، شیطان عمومی‌ترین روش فریب را نخست با خود بکار برد و آنگاه با آدم ۱- ظن را علم الیقین باوراندن، و ۲- بر مبنای آن، دو مقدمه ساختن و آدمیان را به نتیجه حاصل از آن دو مقدمه فریفتن. در زمان ما، بیشتر از هر زمان دیگری، این قیاس کارآمدترین روشهای فریب است: از تبلیغهای کالاها، مدها و... تا تبلیغهای سیاسی و از

تبلیغهای سیاسی تا فریبهای دینی و هنری، در همه انواع تبلیغ، قیاس بکار می‌رود.

۴- در دو قیاس شیطان فریب و آدم فریب که تأمل کنی، می‌بینی قیاس تنها نور علم را با تاریکی جهل جانشین نمی‌کند. افزون بر آن، پرده غفلتی بر دید عقل می‌کشد تا او واقعیتهای بسیاری را نبیند: در قیاس اول، حکم بر برتری آتش بر خاک، موضوع مقایسه، صورت آتش و خاک و غفلت از محتوای این دو است. اما این تنها غفلت شیطان نیست. غفلت دوم و بزرگ تر از همه غفلتها، غفلت از خدا بمثابة خلاق و عالم علی الاطلاق است. به سخن دیگر، قیاس وقتی می‌توانست محل داشته باشد که علم قطعی باشد و علم قطعی خدا را است. علم غیر قطعی را علم الیقین تصور کردن، در قرن بیستم، جهانی را گرفتار جنگهای مرگبار و ویرانگر کرد. ظن را جانشین علم الیقین کردن، سبب ساختن انواع مرامهای زوری شد که جنگها را ببار آوردند و همچنان ببار می‌آورند. این جانشین کردنها، جز از راه قیاس، ممکن نمی‌شدند و نمی‌شوند. غفلت سوم او از خویشتن بود: بنا بر قیاسی که کرد، او آفریده خدا بود. خداوند قدرت (= زور) نبود، توانائی و آزادی بود. بریدن از خداوند، غفلت از آزادی و توانائی خویش بود. اما این غفلت گویای رابطه ایست که قدرت فرآورده زور، حاصل آنست: شیطان با خداوند رابطه قوا بر قرار می‌کند و می‌گوید: ^۲ بر بندگان تو از چهار سو راه را می‌بندم تا از تو غافل شوند. به سخن دیگر، قیاس در بیان قدرت کار برد دارد و بکار قبولاندن احکام خالی از علم و پر از ظن و گمان قدرت می‌آید. اینک به قیاسی باز گردیم که در نقد عدم تناقض و تضاد صوری، آوردیم:

* «هر فقیه‌ی عادل باشد ولی امر است» (صغری) و «زید فقیه عادل است» (کبری)، پس «زید ولی امر است» (نتیجه یا مطلوب). و یا «ولایت مطلقه هر فقیه عادل حق است» (صغری). و «حق در ولایت جمهور مردم ناحق می‌شود» (کبری). و «ولایت جمهور مردم ناحق است». و یا «هر حزب که دیکتاتوری پرولتاریا را بر قرار می‌کند، نماینده پرولتاریا است» (صغری) و «دیکتاتوری پرولتاریا، در روسیه، بر قرار است» (کبری). «حزب کمونیست روسیه نماینده پرولتاریا است» (نتیجه یا مطلوب). در این سه مثال، ولایت از آن فقیه است و ولایت مطلقه فقیه حق است و نیز دیکتاتوری طبقه کارگر و نمایندگی حزب کمونیست از این طبقه، «نظریه» (= ظن) هستند. در دو مثال اول و دوم ولایت قدرت بر انسان و در مثال سوم، دیکتاتوری قدرت بر کارگر و غیر کارگر معنی می‌دهند. در هر سه مثال، از جمله غفلتها، غفلت از ولایت جمهور مردم و از علم و بخصوص از این واقعیت است که قدرت ناقض عدالت و فقه و نیز مانع انحلال نظام طبقاتی و موجد تجدید نظام طبقاتی است.

اما حتی در قیاسهایی که ربطی به سیاست ندارند، کار قیاس القای اصالت قدرت و غافل کردن عقل از آزادی و دیگر ناقضهای اصالت قدرت است:

* دیدیم کار قیاس مساوات برقرار کردن تساوی است: الف مساوی ب است و ب مساوی ج است. پس الف مساوی ج است. اصحاب منطق صوری نیز می‌گویند که از خارج می‌دانیم «مساوی، مساوی مساوی است». بنا بر این، قیاس گر با استفاده از زمینه ذهنی قیاس پذیران که مساوی را مساوی مساوی می‌دانند، هر معنی خواست می‌تواند به تساوی بدهد. به سخن دیگر، با بکار بردن انواع سانسورها، قیاس پذیران را بفریبد. فریب روشی از روشهای بکار بردن زور و بر قرار کردن «قدرت خویش بر» قیاس پذیران است. در اینجا، گوئیم نه تنها به این دلیل که اختیار دادن معنی در دست قیاس گر است بلکه قیاس تساوی خود فریب

است. زیرا ۱- اگر الف و ب و ج یک ماهیت داشته باشند و بدین خاطر، از رهگذر قیاس، گوئیم الف مساوی ب است، سه چیز نیستند. یک چیز هستند: الف مساوی الف مساوی الف است. ۲- اگر سه ماهیت هستند، مساوی نیستند و تساوی برقرار کردن میان آنها، بنا بر صفتی (تمثیل)، ظن را علم باور کردن و یا باوراندن و فریب خوردن یا فریب دادن و یا فریب خوردن و فریب دادن است. بدین قیاس است که صورتهای مختلف نه گویای معانی مختلف که گویای معنای واحد باورنده می‌شوند. بدین باوراندن، عقلها را از معانی فراوانی غافل می‌کنند. بدین قیاس است که صورتهای نایکسان را که به ضرورت گویای معانی نایکسان هستند، گویای یک معنی می‌باوراند. همان معنی که قیاس گر می‌سازد و می‌خواهد بر انسانها بباوراند. حال آنکه هر معنی صورت خویش را دارد. برای مثال، تحت کلمه لیبرالیسم، بیانهای فراوانی وجود دارند هر یک معنایی دارد که با معنای دیگری یکسان نیست. اگر عقل گمان برد بیانهای مختلف یک معنی را دارند، از همه بیانها منهای آن بیان غافل می‌شود. یا در اسلام، از بیان آزادی ناب تا بیان قدرت ناب، وجود دارند. اگر همه را با یک بیان مساوی کنی، از فراوان معنای غفلت کرده‌ای. چنانکه در جریان انقلاب ایران، گمان ما بر این بود که اسلام بمثابه بیان آزادی پذیرفته شده است و همه کسانی که در انقلاب شرکت دارند، از اسلام، همان بیان آزادی را می‌فهمند. از اسلام بمثابه بیان قدرت مطلق (= ولایت مطلقه فقیه) یکسره غافل بودیم. اگر غافل نبودیم، انقلاب ایران و مردم ایران و ایران در دامی که افتادند نمی‌افتادند. هم اکنون، تحت کلمه «پوزیسین» از جانبدار بیان آزادی تا شیفتگان بیان قدرت مطلقه وجود دارند. اگر به کلمه یک معنی را بدهی و یک تمایل را مراد کنی، از فراوان معانی و تمایلهای غافل می‌شوی و، بار دیگر، تجربه شده را تجربه می‌کنی. عقل آزاد می‌داند که اصل «مساوی، مساوی مساوی است» در سیاست، در اقتصاد، در فرهنگ، در دین، در روابط اجتماعی، از کارآمدترین شیوه‌های فریب است: در اقتصاد، فرآورده‌های که، در صورت، همانند فرآورده‌هایی هستند که اعتماد مصرف‌کنندگان را به خود جلب کرده‌اند، جانشین می‌شوند. در سیاست، همانندیهایی صوری و در دین، بیان آزادی را با بیان قدرت، جانشین کردن، در هنر، نا اصل را جانشین اصل کردن، در رابطه اجتماعی «تساوی برابرها و نابرابری نابرابرها» (تعریف عدالت از قول ارسطو فرآورده همین قیاس است) را واقعیتی طبیعی باوراندن:

۵- نباید پنداشت که تنها شیطان بود که این غفلت را کرد، تمامی انواع تبعیضها، حاصل قیاس صوری هستند و، در تمامی آنها، تصویری از صورت، جانشین علم به واقعیت‌هایی می‌شود که مقابسه می‌شوند:

* «کارگران و نخبه‌ها نایکسانند» (صغری) و «نخبه‌ها و افراد طبقه میانه نایکسانند» (کبری). پس، «کارگران و افراد طبقه میانه با نخبه‌ها نایکسان هستند» (نتیجه).

* «زن با مرد طبیعت نایکسان دارند» (صغری). و «طبیعت مرد طبیعت انسان کامل است» (کبری). پس «طبیعت زن طبیعت انسان ناقص یا دون انسان است» (نتیجه) (قول ارسطو)

* «فیلسوفان و قانون‌گزاران نخبه‌اند» (صغری). و «نخبه‌ها برابرند» (کبرا)، پس «فیلسوفان و قانون‌گزاران برابرند» (در صفت نخبه) (نتیجه). این «قیاس برهانی» ترجمان اصل برابری برابرها است. در واقع، نتیجه از پیش معلوم است. کار قیاس قبولاندن تعریف ارسطو از عدالت است. بدیهی است که این تعریف را جهان شمول و در شمار «یقینات» (غیر قابل نقض‌ها) و چه بسا حق‌الیقین (دلیل حقانیت در خود آنست)، می‌داند:

۶- از دید ارسطو، اگر «ماده قیاس» برهان شد،^۱ هم «مقدمه‌های آن یقینی» می‌شوند و هم «می‌توان به نتیجه یقینی رسید». «قیاس برهانی شریف‌ترین نوع قیاس است که به وسیله آن، حق از باطل جدا شده و حقیقت آنگونه که هست، آشکار می‌گردد». اینک در «برهان»‌های شیطان و «برهان»‌های دیگر که باز نگری، می‌بینی در متکی بودن بر احکام هستی شمول، اشتراک دارند. دقت را بیشتر که کنی، می‌بینی، قیاس برهانی که «شریف‌ترین نوع قیاس» خوانده شده است، بدون احکام جهان شمول (دو مقدمه)، ساخته شدنی نیست و هدف از آن، رسیدن به حکمی جهان شمول و قبولاندن آن، بمثابه حق‌الیقین، است. بنا بر تعریف نیز، دو مقدمه باید یقینی، بنا بر این، هستی شمول باشند تا بتوان به نتیجه‌ای رسید که باز یقینی یعنی هستی شمول گمان می‌رود. با توجه به این واقعیت، وقتی به انواع بیانهای قدرت باز می‌گردی، می‌بینی، «صناعت برهان» را بکار اصالت بخشیدن به قدرت - بی‌اعتنا به این واقعیت که قدرت فرآورده تنها یک نوع رابطه، رابطه قوا، است -، هستی شمول باوراندن آن و همه مکانی و همه زمانی گرداندن اصل راهنمای قدرت (ثبوت) است. برای مثال، در تعریف ارسطو از عدالت، یعنی «برابری برابرها و نابرابری نابرابرها»، نه تنها تشخیص برابرها و نابرابرها با ارسطو است، بلکه تعریف قابل نقض است. هم وقتی دلخواه فیلسوف را با حقوق ذاتی مقایسه شوندگان جانشین می‌کنیم و هم وقتی تعریف دیگری از عدالت می‌کنیم. با وجود این، قیاسهای ارسطو وسیله به کرسی قبول نشاندن تعریفی از عدالت است که او هستی شمول می‌انگاشت:

۷- از احکام جهان شمول، یکی «قیح حکومت جاهل بر عالم» و «وجوب حکومت عالم بر جاهل است (= نخبه‌گرایی). ولایت مطلقه فیلسوف (نظریه افلاطون) و ولایت مطلقه قانونگذار عادل (قول ارسطو) و «ولایت مطلقه حزب پیش‌آهنگ طبقه کارگر» (قول لنین) و ولایت پاپ (قول کلیسا در قرون وسطی که همان قول ارسطو است) و ولایت مطلقه فقیه (قول فقهای جانبدار نظر ارسطو) و... که فرآورده‌های قیاس هستند، از دید سازندگان خود، یقینی هستند. بدیهی است که عقول آنها، بر محور قدرت و بر اصل ثبوت تک محوری، نمی‌توانسته‌اند از بسیاری واقعیتها غفلت نکنند:

۷/۱- رابطه حکومت‌کننده و حکومت‌شونده، ذاتی حیات انسانها نیست. بر اصل موازنه عدمی (رابطه انسان و خدا مساوی است با رها از محدود کننده‌ها)، اصل اینست که «کسی بر کسی، مالک سود و زیبایی نباشد». نزدیک‌ترین رابطه به این اصل، ولایت جمهور مردم بر یکدیگر، بر میزان داد و و داد است.

۷/۲- بر فرض محال که رابطه قوا عارضی نباشد و بنا بر این حکومت قدرتمدار ذاتی حیات اجتماعی انسانها باشد، هیچیک از این احکام جهان شمول و یقینی نیستند. از جمله به این دلیل که در طول تاریخ، جامعه‌ها حکومت‌های غیر از این انواع را به خود دیده‌اند. این نوع حکومتها تشکیل شده‌اند اما جهان شمول نشده‌اند، سهل است، دوام نیز نیاورده‌اند.

۷/۳- غفلت از حقوق انسانها که ذاتی حیات انسانند و تعریف انسان به حقوق و استعدادهای ذاتیش و جایگزین کردن آن با تعریف انسان به قدرت.

بدین قرار، قیاس صوری روش جانشین کردن ذاتی با عرضی است. با توجه به این امر - که سخت بکار عقل در غافل نشدن از آزادی خویش می‌آید - که در مثالهای قیاسها که بنگری، می‌بینی در همان حال که ظن را جانشین علم می‌کنند، هر آنچه ذاتی است را با عرض‌هایی جانشین

۱- ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ص ۵۱۸ و ۵۳۷

۲- قرآن، سوره سبا، آیه ۴۲

می‌کنند که بیان قدرت طلبشان می‌کند.

۷/۴- برای مثال، الف- «علم چیست؟» می‌باید پاسخی را بیابد و این پاسخ تعریفی از علم بشود که، بدان، عالم از جاهل مشخص می‌شود. و ب- تعریف می‌باید علم را از دسترس «عوام» خارج کند و جز برای نخبه‌ها دست نیافتنی شود. می‌دانیم طی قرون چینی بود و هنوز نیز، در ذهن طرفداران ولایت مطلقه فقیه و... چنین است. غافل از این که اداره جامعه به دانشها یی نیاز دارد که نه یک تن که همگان دانند و اگر همگان ندانند و یک تن بدانند، حکومت عالم بر جاهل را ناممکن می‌شود. چرا که اگر ولایت عالم بر جاهل انتقال علم از عالم به جاهل نباشد، زبان مشترک میان این دو پیدا نمی‌شود. و اگر حکومت عالم بر جاهل از راه انتقال علم تحقق نپذیرد، برای حاکمیت، جز زور، محتوایی باقی نمی‌ماند. اما حاکمیت زور، عالم و جاهل را در ردیف یکدیگر، آلت و قربانی قدرت می‌کند.

آنچه ذاتی حیات انسان است استعداد علم جستن و حق دانشجوئی است. وگرنه، دانشی که آدمی می‌جوید ذاتی او نمی‌شود. به متارکه، آموخته‌ها از یاد می‌روند و اگر عالم به یافته‌های پیشین اکتفا کند و علمی نو نجوید، از شمار عالمان بیرون می‌رود. بدین قرار، در احکام جهان شمولى که نقل شدند، چندین واقعیت نادیده گرفته شده‌اند: الف- با آنکه افلاطون به این امر توجه داشت که اداره یک جامعه، چه رسد به جامعه جهانی، نیاز به علم جامع دارد و فیلسوف را از این جهت صاحب ولایت مطلقه کرد که فلسفه شامل همه علوم و فنون بود، اما غافل بود که علم یقینی و جامع نزد خدا است. هم او و همه دیگر نظر سازان، انسان را خدائی بخشیده‌اند: همان میوه ممنوعه که آدم خورد. ب- یک دانش (قانون شناسی یا فقه و یا...) جانشین دانشهای بسیار شده است. ج- دسته بندی عالم و جاهل، بر اساس ذهنیتی بعمل آمده است که از جمله غفلت‌هایش، نا دیدن نسبی بودن عالم و جاهل است. د- ندیدن این واقعیت که استعداد و حق دانشجوئی انسانها را بطور خود جوش به جستن بر می‌انگیزد. اگر موانع اجتماعی رشد، از میان برداشته شوند، بطور خودجوش، اداره هر جامعه با مشارکت همگان در آن، انجام می‌پذیرد. هر چند مارکسیسم به این واقعیت توجه کرده است و خود را روش از میان برداشتن این موانع می‌داند، اما لنینیسم با اصلتی که به قدرت می‌دهد، کار برداشتن موانع را از دست انسانهای در رشد می‌ستاند و به دست قدرت می‌دهد. حاصل تجربه روسیه امروز است.

فرآورده‌های انواع دیگر قیاس نیز همین عرضی را جانشین ذاتی کردند. برای مثال، «کسی که شراب می‌نوشد، فاسق است» (صغری). و «شهادت هیچ فاسقی پذیرفته نیست» (کبری). پس «شهادت کسی که شراب می‌نوشد پذیرفته نمی‌شود» (نتیجه). در این قیاس، شراب نوشیدن فساد مطلق گشته است حال آنکه، بنا بر دینی که آن را فسق می‌داند، یک فسق و نه همه فسق‌ها، فسقی در یک زمان است و نه در همه زمانها. و هنوز نه معلوم که از راه اضطرار (برای مثال، تجویز پزشک) نوشیده است و یا به علتی از علت‌های بسیار دیگر. بر فرض که بنا بر علتی نوشیده است که، عمل او را، از نظر دین، فسق می‌گرداند، شرط شهادت آگاهی از موضوع آن و اظهار حق است. از آنجا که هدف قاضی کشف حقیقت است، از دید قضا، فاسق کسی است که الف- آگاه نیست و ب- صادق نیست و قصد او بازداشتن قاضی از کشف حقیقت است و ج-...

بدین قرار، قیاس صوری صفاتی که ذاتی شاهد هستند (آگاهی و راستگوئی و...) را با مستی جانشین کرده است که در زمان کوتاهی بر نوشنده شراب عارض می‌شود. از قیاس کارهای دیگر نیز بر می‌آید که از آن جمله است مجاز را جانشین واقعیت کردن:

۸- از لحاظ جانشین واقعیت کردن مجاز که در دو قیاس شیطان و

آدم و در قیاسهای ارسطو و پیروان فلسفه و منطق او بنگریم، می‌بینیم در مقدمه‌ها ظن جانشین علم شده است و در نتیجه، مجاز جانشین واقعیت گشته است: برتری شیطان بر آدم، مجازی است که شیطان از هويت خویش ساخته است. همچنانکه همتای خدا شدن آدم، مجازی است که جانشین آدم به مثابه واقعیت گشته و او را به خوردن میوه ممنوعه، بر انگیخته است. و نیز، فیلسوف اول و قانونگذار عادل و فقیه عادل و تالی معصوم و... هويت‌های مجازی هستند و نه واقعیت‌های موجود در خارج. و باز، در قیاسی که، بنا بر آن، زن ناقص و پس دون انسان است، دو مجاز جانشین دو واقعیت شده‌اند: «انسان کامل» که مجاز است و در خارج از ذهن ارسطو و پیروان او وجود ندارد. «ناقص و دون انسان» نیز، وجود مجازی بیش ندارد.

پرسش اینجاست که آیا در هر قیاسی، مجاز جانشین واقعیت می‌شود؟ وقتی به قیاس برهانی باز می‌رویم که از نظر اصحاب منطق صوری، نتیجه در آن، یقینی است، می‌بینیم قیاسی که نتیجه آن، برای مثال، امکان درمان پذیری سرطان است، تصدیقی که فرآورده مقدمه‌های قیاس باشد، نیست. در حقیقت، نتیجه پیش از قیاس وجود دارد و این قیاس است که بر پایه نتیجه ساخته می‌شود. برای مثال، «سرطان یک بیماری است» (صغری) و «هر بیماری ممکن است درمان بپذیرد» (کبری). پس «سرطان ممکن است درمان بپذیرد». (نتیجه). عقل برای رسیدن به این نتیجه نیاز به قیاس ندارد. چنانکه اگر مسلم می‌شد که سرطان علاج ناپذیر است، قیاس گر ناگزیر می‌شد، مقدمه‌هائی را بسازد گویای «سرطان علاج ناپذیر است». راستی اینست که چنین قیاسی صورت بیش نیست. زیرا نتیجه از پیش معلوم در مقدمه‌ها بازگو می‌شود. در عوض، هر قیاسی که، در آن، نتیجه فرآورده مقدمه‌ها است، روش جانشین واقعیت کردن مجاز است. مجازی که قیاس گر می‌سازد و قیاس را وسیله باوراندن آن می‌کند، بر او معلوم است اما بر دیگران، نا معلوم. چنانکه «از این میوه بخور خدا بگردد»، نتیجه ایست که مجاز بودنش بر شیطان معلوم بود. اما بر آدم نه. او قیاس را بکار برد تا مجاز را واقعیت بباوراند. از این رو، قیاس کارگر نمی‌آفتد اگر نخست عقل فراخانی آزادی را از دست ندهد و در تنگنای ثنویت، گرفتار غفلتها نشود و رابطه با واقعیت را از دست ندهد تا، در محدوده ذهنی بسته‌ای، مجاز ببیند را ببیند و واقعیتش ببیند:

۹- پیش از این، توضیح دادیم که در قیاس، اصل راهنما ثنویت تک محوری است. عقلی که بر این اصل کار می‌کند، نه در تاریکی که در تاریکی تاریکی افزا است. نباید پنداشت که دو قیاس را تنها شیطان کرد و یکی را با خود وبا دیگری آدم را فریفت. همه روز، انسان‌هائی، در ذهن‌های خود، مجاز‌هائی را می‌سازند و عقلهای خویش را فرمانبر آن می‌کنند. این انسانها غافلند که همان کار را می‌کنند که شیطان و آدم کردند. دیدیم آن دو چسان، از رهگذر قیاس صوری، از واقعیت‌ها، حتی از خود غافل شدند. اکنون بیرسیم: چرا و چسان عقل غافل می‌شود؟ در معنای قیاس اگر تأمل کنیم، در می‌یابیم چرا و چسان عقل غافل می‌شود: قیاس سنجیدن دو چیز یا دو دسته چیزها به یکدیگر است. بنا بر این، عقلی که قیاس را روش می‌کند، از آغاز، خود را به دو چیزی که مقایسه می‌کند، محدود می‌سازد. به سخن دیگر، هر آنچه در بیرون محدوده قیاس می‌ماند، در تاریکی قرار می‌گیرد. عقلی که این سان خود را در تاریکی فرو می‌برد، همان دو چیز را نیز نمی‌تواند ببیند. زیرا، عرصه قیاس، عرصه واقعیت نیست، عرصه ظن و مجاز است. نه قیاس شیطان برای اثبات برتری خود و نه قیاسی که بدان آدم را فریفت، در عرصه واقعیت بعمل آمدند. اگر عقل آدم در میوه ممنوعه بمثابه پدیده می‌نگریست، در می‌یافت که «ذات نا یافته از هستی بخش کی تواند که

شود هستی بخش». بدین قرار، هر عقلی که ثنویت تک محوری را اصل راهنما می‌کند، تا بدانجا محدود می‌شود که، در مقام قیاس گر، واقعیتها را هیچ نمی‌بیند. اگر موضوع قیاس قدرت باشد، نه تنها واقعیتها را نمی‌بیند، بلکه عرصه مجاز را فراخ و فراخ تر می‌کند و در ظلمات گم می‌شود. و آنگاه صدای انقلاب را می‌شنود که را کارش گذشته است و، باز، زمانی جام زهر را سر می‌کشد، که توانهای ملتی را تباه کرده است:

۱۰- از رایج ترین قیاس ها که یکی از چند آسیب اجتماعی جهان شمول را پدید آورده است، این قیاس است: مخدرها درد و غم را از یاد می‌برند و بسا درمان می‌کنند. هروئین مؤثر ترین مخدرها است. پس هروئین مؤثرترین مخدر برای فراموش کردن درد و غم است. هستند و بسیار که «درد و غم را از یاد می‌برد» را با «شادی می‌آورد»، یا با «قوه جنسی را تقویت می‌کند»، جانشین می‌کنند. همین قیاس را در باره انواع مشروبات می‌کنند. بدین سان، مخدرها و مشروبات، میوه های ممنوعه ای هستند که مصرفشان بیشترین ویران گری ها را ببار می‌آورند. وقتی بر این میوه ها، زور و خشونت را بیفرائیم، ذهنیتی را در می‌یابیم که ابعاد ویرانگری را به حدی رسانده است که اهل تحقیق هشدار می‌دهند: ای انسانها طبیعت را دارید می‌کشید و راست بخواهید، دارید خودکشی جمعی می‌کنید.

اما آیا تنها ذهن های ساده و خشونت طلب و متمایل به ویرانگری هستند که قیاس را بکار ویرانگری می‌گیرند؟ نه. به قیاس صوری که باز گردیم، می‌بینیم تنها شیطان و آدم نوبدند که خود تخریبی کردند، بلکه هر قیاس متضمن تخریب است: در هر قیاس، چیزی باید حذف یا ویران شود، تا نتیجه بدست آید. چرا که بنا بر قول اصحاب منطق صوری، قیاس به قصد تعیین مادون مافوق، میرنده و زینده، یا تشخیص حق از ناحق، علم از جهل، نیک از بد و... است. پس یک طرف باید از میان برود. اما بر اصل ثنویت تک محوری، تشخیص دهنده یا قدرت است. یا حکمی «فلسفی» یا «علمی» است که قیاس گر حق مطلق می‌انگارد. بنا بر این، طرفی که می‌ماند، مجاز مطلوب قدرت و یا ذهنیت قیاس گر (شکلی دیگر از اشکال قدرت) و طرفی که ویران می‌شود، واقعیت ها هستند. نخست ویران شونده قیاس گری است که قیاس صوری را روش رسیدن به مقصود تصور می‌کند. چرا که هر ویران کردنی با ویران شدن آغاز می‌شود.

۱۱- همگانی ترین قیاسی که حق را ناحق می‌کند، قیاسی است که، بدان، ناحق جانشین حق می‌شود. این نوع قیاس آنقدر تکرار شده است، که افراد از یاد برده‌اند حقوق ذاتی دارند و باور کرده‌اند که «منافع» دارند و جامعه ها از یاد برده‌اند که حقوق ملی دارند و باور کرده‌اند که «منافع ملی» دارند. از این رو، تنظیم کننده رابطه ها نه حقوق که «منافع» هستند. می‌توان پرسید: آیا در قیاسهایی از نوع قیاسهای شیطان و آدم و سازندگان بیانهای قدرت و طالبان آن، بیان قدرت جانشین بیان آزادی و ناحق (= منافع یا مصالح) جانشین حق می‌شود و یا در قیاس صوری، ظن جانشین علم و مجاز جانشین واقعیت و بیان قدرت جانشین بیان آزادی می‌شود؟

این زمان که نقد قیاس در منطق صوری تحریر می‌شود، شبهای قدر رمضان ۱۳۸۳ است. علی (ع) شهادت می‌دهد که به دست بازیدن به قیاس، ناحق را جایگزین حقی کردند که او بود: نفس مقایسه حق (= علی) با ناحق (= معاویه) کاستن از حق و افزودن بر ناحق است. حکمیت برابر کردن حق با ناحق بود. بنا بر این، پیش از عمل ابوموسی، حق انکار شده بود: بر اصل ثنویت تک محوری، ابوموسی فریفته این قیاس شد: نزاع جامعه اسلامی را دچار شقاق کرده است. شقاق از میان بر می‌خیزد، هرگاه دو طرف نزاع عزل شوند. نتیجه: علی و معاویه می‌باید عزل شوند.

اما این قیاس، مستند بود به قیاس دیگری، که بنا بر آن، سومی، ابوموسی خلیفه مسلمین شود. آدم می‌خواست خدا بگردد و ابوموسی می‌خواست خلیفه مسلمین!

بدین قرار، در هر قیاس که حق و ناحق برابر نشینند، این ناحق است که جانشین حق می‌شود. و حق و ناحق را نمی‌توان برابر نشانند مگر این که اصل راهنمای عقلهای انسانها، در نظر آنها، قدرت را اصیل بباوراند: هر زمان که حق به شخص سنجیده می‌شود، مقیاس واقعی قدرت است. عقل آزاد که در بند صورت نمی‌ماند، شخص را به حق می‌سنجد. اگر قرار بود، انسانها شخص را به حق بسنجند، تاریخشان جز این می‌شد که شد و امروزشان جز این بود که هست. نیک باید تأمل کرد که میزان کردن حق، اگر صوری باشد، همچنان عقل را می‌فریبد: چنانکه هر کالا را وزن می‌کنند. با وجود این، با وزنه ای که همگان آن را پذیرفته‌اند، کم فروشی سخت به رواج است. همه خریدارانی که از وزنه، به صورت بسنده می‌کنند، فریب می‌خورند. و آنها که به جای اطمینان از وزنه، به فروشنده اعتماد می‌کنند (سنجیدن حق به شخص) دو بار فریب می‌خورند. زیرا

۱۲- بر فرض که فروشنده درستکار باشد، همواره احتمال آن وجود دارد که در وزن کردن اشتباه کند. آن روش که سبب شد و سبب می‌شود و سبب خواهد شد که انسانها از حق غافل شوند و حق و ناحق را به چیزی دیگر بسنجند، ندانستن و یا غافل شدن از این خاصه حق است: رهبری هر حقی در خود آن است و رهبری هر ناحقی در بیرون آنست. و نیز، هر زمان که حق و ناحق برابر نشانده می‌شوند، چیزی که این دو بدان سنجیده می‌شوند، جز قدرت نیست. و هر بار که حق و ناحق به قدرت سنجیده می‌شوند، حق رد و ناحق پذیرفته می‌شود. چرا حق با قدرت خوانائی ندارد و ناحق با قدرت خوانائی دارد.

عقل آزاد، به یمن رها شدن از غفلت، به سراغ مقدمه ها و نتیجه های قیاسهای صوری می‌رود و می‌بیند: در همه قیاسها، به ظاهر، رهبری با ذهنیت قیاس گر است. قیاس گر، آنچه در ذهن دارد را، از راه قیاس، به خود و دیگران می‌قبولاند: حاکمیت مطلق ذهنی ها بر واقعیتها و حقیقتها. در اقسام قیاس صوری، حتی اگر به نتیجه یا نتیجه هائی بیانجامد که بر فرض محال، علم الیقین باشد، یا باشند، بظاهر، رهبری با ذهنیت قیاس گر است. اما به واقع، رهبری با عقل و باورهای ذهنی او نیست. چرا که

۱۳- عقلی که می‌گوید: ماده اصیل است و تضاد ذاتی و درونیش موجب تغییرش می‌شود، در مقام علم جستن بر پدیده ای، پدیده را مصداق اصالت ماده می‌بیند و کارش جعل تضاد ذاتی در آن می‌شود. و عقلی هم که ماده را اصیل نمی‌داند، ماده را مجاز می‌انگارد و علم بر هر پدیده ای را در انطباق دادن آن با پندار ذهنی خویش ناچیز می‌کند. این دو عقل، یکی اصالت ماده را محور فعال می‌کند و دیگری عدم اصالت ماده را. پس رهبری با بینشی است که خدائی جسته و عقل را تابع خویش کرده است. دو روشی که عقل را آلت کرده‌اند و می‌کنند و بسا خواهند کرد، یا منطق صوری و یا «دیالکتیک» هستند. تدوین کننده اولی ارسطو و تدوین کننده دومی- یا از نخستین تدوین کنندگان- افلاطون است. این دو عقل، از واقعیتی سخت غافل می‌شوند- اگر نگوئیم به عمد آن را از دید خود و دیگران پنهان می‌کنند- و آن اینست: هر چیز که موضوع علم می‌شود، از خود هستی دارد و کار علم تشخیص این هستی است. حال آنکه کار منطق صوری و نیز، دیالکتیک، نه تنها با غفلت از هستی موضوع علم شروع می‌شود، نه تنها ظن را جانشین علم و مجاز را جانشین واقعیت می‌کند، بلکه هستی نتیجه نیز از آن بیرون، قول قیاس گر می‌شود. حال اگر به مثالهای قیاسها بازگردیم، می‌بینیم، در

همه آنها، نتیجه‌ها، هیچیک از خود هستی ندارند، همه قول قیاس گر هستند: برای مثال، خوردن میوه ممنوعه حیات جاویدان و دانش خدائی می آورد، خارج از قول شیطان، کدام وجود را دارد؟ و همه میوه های ممنوعه که بنی آدمها، همه روزه، بسا بارها، تصور می کنند و می خورند، جز قول قیاس گرها که یا خود هستند و یا قدرتمدارها، چه وجودی از خود دارند؟ و...

عقلی که بخواهد آزادی خویش را از یاد نبرد، بدین خاصه قیاس صوری، بیشترین بها را می دهد. چرا که می بیند انسانهای عصر امروز، بود و نبود چیزها را نه در خود آنها که در قول کسانی می یابند که آنها را در نظر خویش، مقیاس کرده اند. با آنکه فراوان گفته می شود: نه چون خدا می گوید، حق است بلکه حق چون حق است خداوند می گوید، همچنان هستی و نیستی حق و نا حق، در قول است. شگفتنا! حتی هستی مجازی که بعنوان نتیجه جانثین واقعیت می شود، نه در مجاز که در قول قیاس گر، باور می شود. و اگر، آن آدم و این بنی آدمها که انسانهای دیروز و امروز و فرداها هستند، همواره نزد خود تکرار می کردند که هستی هر چیز را در خود آن باید جست، نه آن آدم بهشت آزادی خود را گم می کرد و نه بنی آدمها از آزادی و حقوق خویش غافل می شدند.

۱۴- اما، چون مردم خواستند غفلت آدم را نکنند و گفتند ادعا کافی نیست واقعیت را بر ما بنمایانید، ساحران پیدا شدند: تنها فرعون نبود که ساحران را پدید آورد و تنها ساحران فرعون^۱ نبودند که مجاز را در نظر مردم واقعیت بنمودند. مجازی که ساحران بر مردم می نمودند، همان «وجود» بی وجود بود و هست که ساحران، برابر دلخواه قدرت حاکم، می ساختند و می سازند و همچنان وجودشان در ذهن ساحران بود و هست. در عصر ما، ساحران در لباس جامعه شناسان و اقتصاددانان و سیاستمداران و دین سالاران و سرمایه سالاران و هنر سالاران و... سحر می سازند و بدان می فریبند. از ساحران فرعون تا این ایام که خشونت سراسر زندگی مردم کشورهای «خاورمیانه» را فرا گرفته است، عراق قربانی جنگی شد، به استناد عکسی که وزیر خارجه امریکا به شورای امنیت ارائه کرد و آن را دلیل وجود کارگاههای تولید اسلحه کشتار جمعی خواند. کاربرد کامیونها نه در آنها که در قول رئیس جمهوری و وزیران خارجه و دفاع امریکا و رئیس سیا شد! طرفه این که، برغم تحقیق ها و اعتراف های همین مقامها، درانتخابات ریاست جمهوری ۲ نوامبر ۲۰۰۴، دو سوم رأی دهندگان به رئیس جمهوری دروغگو، همچنان بر این باور بوده اند که رژیم صدام هم اسلحه کشتار جمعی داشته است و هم با بن لادن همکاری می کرده است. در سرها، مجاز چنان نقش بسته است که قول سازندگان نیز آن را پاک نمی کند! «صناعت مجاز» هنوز بسیار «پیشرفته» تر شده است: از «اعترافات تلویزیونی» تا ساختن دنیای مجازی و بر بی شمار انسانها باوراندن که زندگی آرمانی یافته اند و یا بزودی خواهند یافت!

روشی که در «صناعت مجاز»، با چنان تأثیری بر عقول انسانها، بکار می رود، کدام است؟ این روش نوعی از قیاس است. در این قیاس، اصل راهنما ثنویت تک محوری است اما به ترتیبی بکار می رود که در نظر قربانی و یا قربانیان فریب، مجازی که بعنوان نتیجه می پذیرد، حق الیقین می نماید: محور فعال یک قالب ذهنی می شود. ساحران گوناگون مأموریت پیدا می کنند این قالب ذهنی را در ذهنها، بمنابهِ واقعیتی چون و چرا ناپذیر، کار گذارند. از آن پس، شخصی، یا گروهی، یا مردمی را با آن قالب سنجیدن و مصداق آن باوراندن، کاری به غایت آسان می شود. این صنعت جدید نیست، قدیم است. برای مثال،

* قالب های ذهنی ایرانیان از مرجع تقلید الگوئی را در سر دارند. بنا بر این کفایت کسی عنوان مرجع پیدا کند تا ایرانیان او را چنان ببینند که قالب را می بینند.

* در غرب، در مد سازی و مدبازی از این روش استفاده می شود.

* در همه جا، در قلمرو سیاست و دین و... قالب های خوب و بد می سازند و انسانها را مصداقهای آن می کنند. بدین سان:

هرکس شقاوت تام را روش کند، هیتلر است،

صدام شقاوت تام را روش کرده است

نتیجه: صدام هیتلر است.

قیاس بر اساس قالب ذهنی ساخته شده است که، پیشاپیش، در غرب، قالب عقلها گشته است. نزد اکثریت بزرگ، از زشتکاریها و تبهکاریهای هیتلر، قالبی ذهنی ساخته شده است و هر بار که نیاز به جلب نظر موافق این اکثریت بزرگ پیدا می شود، قیاس صوری لازم می شود. مردمی که روزانه، خرید و فروشها را با واحدهای اندازه گیری انجام می دهند، اصل راهنمای عقلهاشان ثنویت است، در سنجشهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و دینی و هنری، آسان واقعیتها را با قالبها می سنجند و تصوورهائی از واقعیتها پیدا می کنند که نه متعلق به آن واقعیتها که از آن قالبها هستند.

تا ثنویت اصل راهنما است، قدرت هدف است و تا قدرت هدف است، نه تنها ناحق جایگزین حق، بمنابهِ میزان و مقیاس - همان قالب ذهنی - می شود، بلکه بسا حق را، از رهگذر قیاس صوری، وسیله رسیدن به مراد باطل می کنند. چنانکه بر این مبنی که «حکم از آن خدا است»، این قیاس صوری را ساختند: «هرکس حکم دون خدا را بپذیرد بر خطا است». «علی حکم دون خدا را پذیرفته است». «علی بر خطا است». خطاکارانی که کار را به حکمیت کشانند، مدعی شدند ما خطا کردیم و توبه می کنیم، علی هم باید توبه کند!

بدین قرار، برای شناختن و میزان کردن حق، عقل نیاز به موازنه عدمی بمنابهِ اصل راهنما دارد. نه تنها بدین اصل راهنما، عقل از آزادی خویش غافل نمی ماند بلکه، جز بر این اصل، حق، در خاصه هایش، به شناخت نمی آید.

• تحریر این نقد در سحر بیست و هفتمین روز ماه رمضان (۲۰ آبان ۱۳۸۳) به پایان رسید.

فصل سوم

نقد کتاب «جنگ و جهاد در قرآن»

آقای مصباح یزدی

کتاب «جنگ و جهاد در قرآن»، آئین خشونتی که با بکار

بردن منطق صوری، بر اصل ثنویت تک محوری، توسط

آقای مصباح یزدی ساخته و پرداخته شده است.

درآمد

کشف، بررسی و تحلیل نظر های توجیه کننده خشونت همواره موضوع توجه و نقد اینجانب بوده است. تلاش مستمر بر این بوده است که این گونه نظرها، به شیوه ای علمی نقد و ابعاد گوناگونشان برای انسانها روشن و هشدارهای لازم در باره پیامدهای فردی و اجتماعی آنها داده شوند.

تازه ترین «آئین خشونت»، از سوی آقای مصباح یزدی، در کتاب

۱- قرآن، سوره اعراف، آیه های ۱۱۳ تا ۱۲۳

جنگ و جهاد در قرآن، تدوین و در شمارگان انبوهی در ایران منتشر شده است. نقد این «آئین»، به ویژه از این جهت که نویسنده ساخته های ذهن خود را به قرآن نسبت می دهد، ضرور بنظر رسید.

کتاب - همانگونه که از عنوانش هم معلوم می شود - انطباق قرآن با نظریه خشونت است که تمایلهای مذهبی امریکائی افراطی، نخستین سازندگان آن، از فروپاشی «دنیای کمونیست» بدین سو است. خشونت سرشت انسان گشته و قرآن روشهای خشونت گشته است. کتابی که در اسلام، به عنوان آیین سلم و آزادی جستن از راه عمل به حقوق، باید بیان آزادی و روش خشونت زدائی باشد، روش قدرت مداری گشته است.

در آغاز بحث و به هدف شناخت استخوان بندی مشترک نظریه های خشونت، با روش مطالعه تطبیقی خاصه های مشترک نظریه های خشونت بیان می شوند. شناسایی این خاصه ها که فهرست وار در ادامه به آنها اشاره می شود به هر انسانی که نخواهد برده زور و آلت خشونت و یا قربانی خشونت شود، امکان می دهد هر نظری را که بوی خشونت از آن می آید، بی درنگ به محک آنها بیازماید، و پیش از آنکه دیر شود زورپرستان گرفتار جنون خشونت را ازویران گری بیشتر بازدارد.

ویژگی های مشترک نظریات خشونت

مطرح ترین ویژگی های مشترک نظریات خشونت یا به عبارت دیگر خاصه های عمومی نظریه های خشونت از قرار زیرند:

۱. از آنجا که خشونت خود به خودی وجود ندارد، نظریه خشونت نیز بدون اتکا به دین یا ایدئولوژی وجود ندارد. هیچیک از نظریه سازان خشونت به این پرسش که چرا خشونت خود به خودی وجود ندارد، پاسخ نگفته اند و یکسره از آن غافل مانده و غافل گردانده اند. نظریه های خشونت بنا بر نیازی که به مشروعیت بخشیدن به کاربرد خشونت دارند بدون استثناء در همه جای دنیا مستند و متکی به دین یا ایدئولوژی هستند.

۲. از آنجا که خشونت بدون تضاد نمی شود، نظریه های خشونت، قائل به تضاد هستند. نظریه های خشونت، تضاد را ذاتی ماده، از جمله انسان، می دانند و از این رو در واقع خشونت را ذاتی انسان می انگارند. سپس از لحاظ توجیه خشونت، انواع تضاد میان «خیر و شر»، «صالح و طالح»، «مؤمن و کافر»، «خودی و بیگانه»، «انقلابی و ضد انقلابی» و... برقرار می کنند.

۳. آن دسته از نظریه های خشونت که به استناد و اتکای یک دین، خشونت را - که جنگ تنها یکی از اشکال آنست - سرشت انسان گمان برده اند، دانسته یا ندانسته، خدا را انکار و مادی گری را پذیرفته اند. چراکه قائل شدن به ذاتی بودن خشونت، خدا را، هم به عنوان خالق و هم به عنوان خدائی که انسان را آزاد آفریده و، بنا بر آزادی و حقوقی که ذاتی حیات او هستند، مسئول است، بی محل می گرداند.

۴. نظریه های خشونت همگی به قدرت اصالت می دهند. افزون بر این، نظریه پردازان خشونت قدرت را خود به خود موجود و نیز خنثی می دانند، بدون این که توضیح دهند قدرت خود به خود موجود کدام وجود را دارد و ماهیت آن چیست؟ آنان، سپس، قدرت را به اعتبار دین یا ایدئولوژی که توجیهش می کند و بدان مشروعیت می دهد، به خوب و بد تقسیم می کنند. برای مثال، استبداد روحانیت، دیکتاتوری حزب طراز نوین استالین و دیکتاتوری نژاد برتر هیتلر به اعتبار دین و ایدئولوژی پشتیبان آنها صالح و خوب تلقی می شوند.

۵. نظریه های خشونت عموماً قائل به «حکومت فرقه ناجیه»، «دولت استثنائی و کریمه» یا «دین ناب» هستند، زیرا که مشروع کردن خشونت گذشته از تضاد خیر با شر، به برقرار کردن سلسله مراتب تبعیض آمیز

در عالم خارج نیاز دارد. در همین راستا است که خشونت سازان به ضرورت وجود شخصی یا گروهی یا حزبی، یا «خلق برگزیده ای» یا... قائل می شوند. صاحب این مقام ویژه مأمور اجرای مأموریتی الهی، یا رسالتی که نژاد برتر، خلق برگزیده بر عهده دارد، یا «مأموریت تاریخی» است. این مقام حق دارد دستور بکار بردن خشونت را بدهد و جمهور مردم نیز باید امر او را، بی چون و چرا، اطاعت کنند.

۶. اما برخلاف ادعای نظریه پردازان خشونت که آن را طبیعت انسان می شمارند، این نظریه ها وقتی می گویند فرمان به خشونت حق ویژه شخص یا گروه و یا فرقه یا... برگزیده است، دیگر نمی توانند قائل به خود جوش بودن خشونت شوند. اما تناقض گوئی آشکار خویش را به روی نمی آورند و هیچگونه توضیحی نیز نمی دهند که چگونه ممکن است خشونت ذاتی انسان باشد اما بکار بردنش نه خود جوش که برابر دستور «شخص، گروه و یا... برگزیده» باشد؟

ممکن است گفته شود در مواردی همچون مشاهده توهین کسی به مقدسات دین یا مرامی به فرد و یا گروه اجازه می دهند خود قاضی و مجری حکمی شود که صادر می کند. اما حتی در چنین مواردی نیز خشونت خودجوش نیست. چرا که قتل اهانت کننده چیزی جز یک واکنش نسبت به توهین نیست.

۷. نظریه های خشونت جملگی پر تناقض هستند. غیر از تناقضی که در ویژگی قبلی آمد، تناقض ذاتی و آشکار دیگری در آنها وجود دارد که پیوسته برآند پوشیده بماند: هرگاه خشونت ذاتی پدیده های طبیعت، از جمله انسان، باشد، زندگی این پدیده ها چگونه می تواند پدید آید؟ بر فرض خشونت ذاتی نافی پیدایش حیات پدیده ها نباشد، بنا بر یوبائی خشونت در کوتاه مدت به حیات آنها پایان می بخشید. تناقض ورزی آنان تشدید می شود وقتی در عمل می بینیم آنان بدون آنکه از این باور خود دست بکشند حتی آینده ای رها از خشونت را به مخاطبان خود وعده می دهند. برات مثال، مصباح یزدی و همانندهای او ورود به جامعه امام زمانی را وعده می دهند، امثال لنین و استالین ظهور جامعه بی طبقه و دوران پیروزی انسان جامع را نوید می دهند و هیتلر از تشکیل جامعه آرمانی سخن می گوید و...

۸. استفاده از منطق صوری به عنوان ابزاری ذهنی برای فرار از واقعیت روشی دیرینه در توجیه خشونت گرایی است. نظریه های خشونت، به حکم نیازی که به پوشاندن واقعیت ها از دید انسانها دارند عموماً این منطق را روش ساخته های ذهنی شان می کنند. حتی وقتی با انتقاد از منطق صوری به دامن دیالکتیک پناه می برند، از جمله به هنگام توضیح نقش خشونت، باز در عمل منطق صوری را بکار می برند. در واقع به مدد همین منطق است که این پرسش اصلی را که اگر تضاد ذاتی ماده باشد، پس چگونه حیات به وجود می آید و اصلاً در جامعه ها، چگونه تضاد با رسیدن به دیکتاتوری پرولتاریا از میان بر می خیزد و تحول، دیگر از آن به بعد نه دیالکتیک که خطی می شود، نه طرح می کنند و نه به آن پاسخ می دهند. درخور یادآوری است که آن دسته از اصحاب دیالکتیک که این پرسش را از خود کرده اند، یا چون سارتر اذعان کرده اند دیالکتیک به فاجعه می انجامد و یا چون لوسیو کلتی تضاد دیالکتیکی را باطل خوانده اند. و باز قابل یادآوری است که انگلس نیز اعتراف کرده است که امرهای واقع را دستکاری می کرده اند تا بتوانند واقعیت را در قالب دیالکتیک بریزند و به شکلی در آورند که به قالب «ماتریالیسم تاریخی» در آید. بدیهی است بدون منطق صوری ممکن نبود این چنین فاحش واقعیت های تاریخی را دستکاری یا از چشمها پنهان کرد.

۹. اما منطق صوری تنها برای دستکاری واقعیت و پنهان کردن (= نیست انگاشتن) واقعیت ها به کار نمی آید، بلکه در جادادن مجازها به

جای واقعیت‌ها نیز سخت بکار می‌آید. نظریه‌های خشونت تا وقتی نتوانند رابطه انسان با واقعیت را با رابطه انسان با مجاز جانشین کنند، کاربرد پیدا نمی‌کنند. آیا داوطلبان امروزی عمل انتحاری در خاورمیانه، داوطلبان دیروزی جنگ برای استقرار رهبری نژاد برتر در غرب و داوطلبان جنگ‌های صلیبی پربروز کسانی نبودند و نیستند که رابطه‌شان با دنیای واقعیت‌ها قطع شده است؟ دروغ‌سازی بوش و بلر و خطر بزرگ گرداندن صدام حسین و القای مأموریت الهی به سرباز آمریکائی و... نمونه‌های دیگری از جانشین واقعیت کردن مجاز نیست؟

۱۰. حاصل خاصه‌های پیشین این است که نظریه‌های خشونت جملگی پیروزی حق بر باطل، خیر بر شر، مستضعف بر مستکبر و انقلابی بر ضد انقلابی و اصلح بر غیر اصلح (بنابر داروین‌یسم اجتماعی) و... را امری قطعی و جبری اعلام می‌کنند. بدیهی است بدون ایجاد باور به این پیروزی، داوطلب خشونت ورزی بسیار کم پیدا خواهد شد.

۱۱. درست در راستای باور قبلی است که نظریه‌های خشونت به خشونت پیشگیرانه اعتقاد پیدا می‌کنند. زیرا می‌باید شرورها را پیش از آن که شر برسانند از میان برداشت. از این رو، آنها که بنام اسلام - و نیز به نام مسیحیت و یهودیت - نظریه برای توجیه خشونت ساخته‌اند، اولاً، جهاد را در جنگ ناچیز کرده‌اند و ثانیاً، آن را از دفاع در برابر تجاوز به حق به پیشدستی در شروع جنگ (به منظور مسلمان سازی و یا «رفع فتنه از عالم») بدل گردانده‌اند.

۱۲. نظریه‌های خشونت جملگی بکاربردن خشونت را نه تنها در صلاح رستگاران می‌شمارند، بلکه در صلاح قربانیان نیز تبلیغ می‌کنند. برای مثال، ارسطو قایل است چون عامه مردم و زنان ملحق به حیوانات هستند، اطاعت از نخبه‌ها در حیات و مماتشان به مصلحت خود آنها است، و یا نظریه‌های کسانی در ایران پس از انقلاب می‌گفتند اعدام می‌کنیم تا اعدام شدگان به جهنم نروند، یا اصحاب داروین‌یسم اجتماعی و ناز بیسم که انتخاب اصلح را قانون طبیعت دانسته و جنگ را در صلاح ادامه حیات انسان در روی کره زمین و واجب می‌دانند، و یا قهر مامای تاریخ است از مارکسیست‌ها و نظایر آنها.

۱۳. بدیهی است که نظریه‌های خشونت به مدار باز لااگره قائل نیستند. آنها به چرخه بسته‌ای قائل هستند که در آن اصل «اگر حذف نکنی، حذف می‌شوی» حاکم است. از اینروست که به حذف «شر» (= مخالف) حکم می‌دهند. و به این خاطر بود که استالین برای تضاد دیالکتیکی معنی از خود جعل کرد و تعریفی را جانشین کرد که، بنا بر آن، «هر کس با ما نیست بر ما و ضد انقلابی است» و ضد انقلابی حذف باید گردد. همین جعل معنی و «هر کس با ما نیست ضد ما و ضد ما ضد خدا است» توجیه‌کننده جنگ ۸ ساله و بکار انداختن ماشین اعدام و اعدام هزاران تن در ایران گشت.

۱۴. انسان مختار است یا در بند جبر؟ پاسخ نظریه‌های خشونت به این پرسش اینست که انسان مختار نیست. نظریه پردازان خشونت مخالف آزادی هستند و برای انسان حقوق ذاتی نیز قائل نیستند. اما آنان برای این تناقض گویی خود پاسخی معنادار ارائه نمی‌کنند که اگر انسان آزاد نیست، چرا مسئول است؟ و اگر آزاد است چگونه ممکن است دارای حقوق ذاتی نباشد؟ در نظریه‌های خشونت این پرسش نه طرح می‌شود و نه پاسخی می‌یابد. و نیز دانسته نمی‌شود که اگر بنا بر جبر است، انسان چگونه می‌تواند میان پذیرش رهبری خیر یا شر، انقلابی یا ضد انقلابی، انتخاب گر باشد و چرا اگر رهبری خیر را پذیرفت باید رستگار شود؟ برخی از نظریه‌های خشونت برای انسان اختیار و آزادی قائل می‌شوند اما، الف- به آزادی معنای ضد آن را می‌دهند که همانا «آزادی بکار بردن خشونت» باشد و ب- همان آزادی را هم درجا از او می‌ستانند و مختار و تنظیم‌کننده اصلی را- بنا بر این که دین را دست مایه کرده باشند و یا

ایدئولوژی را- خدا و یا سازمان انقلابی و یا پیشوا می‌گردانند.

در حقیقت، رابطه رهبر و پیروان بر اساس خواست و اراده رهبری شونده‌گان برقرار نمی‌شود، بلکه بنا بر این که چه‌اندیشه راهنمایی اتخاذ شده باشد، به اراده خدا، حزب طراز نو، نخبه‌ها و... منوط است. و در نتیجه رهبری شونده‌گان در برابر رهبری‌کننده مسئول هستند، اما رهبری‌کننده پاسخگو به آنها نیست، بلکه پاسخگوبه خدا، خبرگان و یا حزب است.

۱۶. حق خود دلیل و روش خویش است، اما یک نظریه خشونت نیست که بتواند خشونت را تعریف کند که خود دلیل خویش باشد. خشونت دائماً محتاج دلیل تراشی است. این هم یکی دیگر از تناقضهای ذاتی است که نظریه‌های خشونت بدانها گرفتارند. در ویژگی اول مشاهده شد که دلیل خشونت در دین یا ایدئولوژی ای است که آن را تجویز می‌کند. در این جا باید افزود چون بدون در سر داشتن هدفی، توجیه دینی یا ایدئولوژیک کاربرد روشنی پیدا نمی‌کند، دلیل اصلی خشونت خود به هدفی بر می‌گردد که در بیرون آن در زمان و مکانی نامعلوم قرار می‌گیرد و خشونت وسیله دستیابی به آن متعالی قلمداد می‌شود. به تعبیر عامتر، همه نظریه‌های خشونت بر این گزاره استوارند که «هدف وسیله را توجیه می‌کند».

اما نبود دلیل در خود خشونت و تراشیدن دو دلیل در خارج از آن، یکی در مرام و دیگری در هدف، نظریه پرداز خشونت را ناگزیر از پوشاندن تناقض مهم دیگری می‌کند. و آن اینکه هدف او جز قدرت (= زور) چیزی دیگری نمی‌تواند باشد. بنا بر این، هر هدفی غیر از قدرت برای توجیه خشونت دروغ و فریب و پوشش است. اگر انسانها توجیه خشونت با هدف خوب را می‌پذیرند (مثل جنگ بوش با تروریسم با وجود آنکه سبب گسترش آن گشته است)، متأسفانه به خاطر اعتیاد آنها به منطق صوری و خو کردن به غفلت از واقعیت‌ها است.

۱۷. از مجموع خاصه‌های بالا دانسته شد که نظریه‌های خشونت بر اصل ثنویت ساخته می‌شوند. اما باید توجه داشت ثنوبیتی که اصل راهنمای نظریه‌های خشونت می‌شود، ساده نیست، از این رو آسان فریب می‌دهد. در حقیقت، همزمان، دو ثنویت تک محوری در ساختن نظریه خشونت بکار می‌روند:

* ثنویت اول - محور خیر یا محور انقلابی یا محور مؤمنان در برابر محور شر یا محور ضد انقلابی یا محور کافران است. در این ثنویت محور خیر در قلمرو عمل خویش حاکم و فعال است. و در همین قلمرو، محور شر محکوم و فعل پذیر است. ساده سخن این که شر به قلمرو خیر (برای مثال، به قلمرو «مقام معظم رهبری») نباید راه داده شود. اگر هم شری پیدا شود، عامل نفوذی است و باید حذف شود! در قلمرو خیر، ولایت مطلقه جاری است و محور فعال همان ولی امر یا رهبر سازمان انقلابی است. مردم نقش فعل پذیر را بازی می‌کنند. چرا که «بر عموم مردم اطاعت از «رهبر» واجب است.

* ثنویت دوم - در قلمرو شر نیز خیر راه ندارد. بنا بر آئین خشونت، هر فردی که در این قلمرو جا می‌گیرد اصلاح ناپذیر است. «غیر خودیها» اما نه تنها بیگانه‌اند و غیرقابل اصلاح، بلکه حتی چنانچه ابراز سرسپردگی هم در برابر مظهر خیر (رهبر یا...) داشته باشند، نباید به آنها اعتماد کرد. زیرا قصد فریب دارند. آنها فقط باید حذف شوند تا مسأله حل شود. به سخن دیگر، بنا بر این آئین، هدف محور فعال شر گسترش قلمرو خود در محور خیر است و از راه حذف باید مانع از رسیدنش به هدف شد. قلمرو شر یکی بیشتر نیست که باید حذف شود. همه گناهکارند و حساب همه آنها مثل هم است. برای مثال، در جنگ ۸ ساله، در ۹ ماه اول، بنی صدر جنگ را به روش خشونت زدائی انجام می‌داد، اما پس از کودتای خرداد ۶۰ خشونت گرائی جای خشونت زدائی را گرفت و

مردم غیر نظامی و نظامیان با رژیم صدام، یک محور، محور شر، گشتند و بمباران شهرها واجب گشت.

فرماندهی جنگ، در ماههای نخست، بنا بر روش خشونت زدایی، حساب مردم عراق را از حساب رژیم صدام جدا می‌کرد. لذا، بمباران شهرها را با بمباران شهرها تلافی نمی‌کرد. بر همین اساس حساب سرباز عراقی را هم از حساب رژیم صدام جدا می‌کرد. روش متخذ انهدام تجهیزات جنگی با جذب سربازان عراق توأم. بدین روش، شدن ارتش عراق در ماه اول جنگ زمین گیر شد و... حال آنکه، پس از آن جنگ ایران و عراق به جنگ دو محور خیر و شر بدل شد که تا «دفع فتنه از عالم» باید ادامه پیدا کند. موافق همان نظریه جنگ دائمی آمثال مصباح یزدی.

۱۸. نیاز آئین های خشونت به ذاتی گرداندن خشونت از چه رو است؟ از این رو است که الف - به قدرت اصالت و علو مرتبت میدهند: قدرت توانائی است و انسان ناتوانائی و ب - چون قدرت است که انسان دانی را عالی می‌گرداند، پس انسان حقیر است. بدین خاطر، آئین خشونت که انسان را حقیر، ناتوان از تشخیص و... ندادند و نخبه ها را مستثنی نکند، وجود ندارد. زیرا ساخته شدنی نیست.

در حقیقت، از آنجا که هر آئین وقتی بیان آزادی باشد، ترجمان انسان و هر جاندار و طبیعت بمتابه آفریده های صاحب حقوق می‌شود و هر آئینی که بیان قدرت باشد، بیانگر قالب ذهنی می‌گردد که انسان و هر جاندار و طبیعت، می‌باید، به زور، شکل آن قالب را بپذیرد، بیان آزادی نافی رابطه سلطه گر - زیر سلطه و آزاد کننده آفریده ها از حقارت می‌شناسد. در برابر، بیان قدرت، توجیه گر روش اطاعت از قدرت می‌شود: هر زمان قدرت نداشتی تقیه (اطاعت از قدرت) واجب و هر زمان قدرت داشتی تقیه حرام و بکار بردن زور برای «شکل دادن» به بی زورها، واجب می‌شود. بدین قرار، سازنده آئین خشونت نگون بخت تر است. زیر منطق صوری او را از ناچیز شدنش در آلت خشونت نیز غافل نگاه می‌دارد.

۱۹ - هر زمان که دین یا ایدئولوژی توجیه کننده خشونت توانلیتر می‌شود، خشونت صفت دائمی پیدا می‌کند.

کتاب جنگ و جهاد مصباح یزدی و نظریه سازی برای خشونت

محک زدن کتاب جنگ و جهاد مصباح یزدی با خاصه های بالا در وضعیت کنونی ایران و منطقه ضرور می‌نماید. حتی اگر این ایام «لزوم صدور فتوای جهاد برای آنکه ولی عصر(ع) ظهور کند» و «ظرف دو تا سه سال آینده حضرت حجت (ع) ظاهر می‌شوند و می‌باید بمب اتم ساخت و به تدارک جنگ اتمی پرداخت» در ایران، تبلیغ نمی‌شدند و ترورکنندگان و تیر خلاص زنها و بحران سازان به قدرت نمی‌رسیدند، آگاه کردن ایرانیان و همه انسانها از نقش آئین خشونت در ناچیز کردن انسان در آلت خشونت، کاری سخت بایسته بود. اینک که استخوان بندی خشونت در چشم انداز ماست می‌توانیم، بدانها، پندارها، گفتارها و کردارهای خویشتن و همه طرزفکرهایی را که به جامعه ملی پیشنهاد می‌شوند، بسنجیم. دستگاههای سرکوب در رژیم های خشن تا وقتی تاثیرگذارند که انسانها از نظریه های خشونت آزاد نشده‌اند. قدرتمدارها و دستگاههاشان مظاهر ناتوانی محض می‌شوند وقتی انسانها از این نظریه ها آزاد می‌شوند.

۱- توجیه جنگ به استناد اراده خداوند و دین

همانند دیگر نظریه های خشونت، در کتاب «جنگ و جهاد در قرآن»، جنگ مستند به اراده ی تکوینی خداوند و تشریح او است. بدین معنا که

۱-۱- در این کتاب اگرچه پیوسته ادعا می‌شود «جنگ در نظام آفرینش و اراده تکوینی آفریدگار جهان ملحوظ است»، کلمه ای در این باره که چرا جنگ خود به خودی وجود ندارد، و اگر جنگ خود به خودی نیست، چگونه ممکن است خداوند آن را در تکوین هستی ملحوظ کرده باشد، نمی‌توان یافت.

۱-۲- در هماهنگی با همه نظریه های خشونت، جنگ در آیین ترسیم شده در کتاب مصباح مستند و متکی به دین می‌شود. مصباح یزدی به مشروعیت بخشیدن به جنگ از زبان قرآن بسنده نمی‌کند، بلکه شرارت را در طبیعت انسان قرار می‌دهد و نقش اول در تکوین هستی آفریده و تحول آن را به جنگ می‌دهد. بدیهی است در این کتاب، به صلح و سلم، نه بمتابه حقی از حقوق انسان و نه بمنزله ارزشی از ارزشها، هیچ اشاره ای هم دیده نشود.

۲- جبری بودن خشونت

مصباح یزدی پرسشی را در مورد وقوع جنگ در نظام آفرینش طرح و به آن پاسخ می‌دهد. او می‌پرسد: «آیا وقوع جنگ در نظام آفرینش و در اراده تکوینی آفریدگار جهان ملحوظ است و خداوند خواسته است که انسانها بایکدیگر بجنگند؟» در پاسخ، نخست، در انتقاد از وجود پاره ای مضامین ضد جنگ در تورات یادآور می‌شود: «بر اساس تورات فعلی - که البته دستخوش تحریف گردیده است - جنگجویی انسان در اراده تکوینی خداوند ملحوظ نبوده و خداوند هنگامی که شرارت طلبی وی را دید از آفرینش او پشیمان و اندوگین شد. البته بی پایگی این سخن نیازی به شرح و توضیح ندارد.»

وی آنگاه برای توجیه مخالفتش با تورات، به آیه ۳۰ از سوره بقره، استناد می‌کند: «آیا در آن جا کسی را که فساد و خونریزی می‌کند، قرار می‌دهی...» و در تفسیر آیه مدعی می‌شود: «از این آیه به وضوح پیداست که فرشتگان، حتی قبل از خلقت انسان، هویت و ماهیت او را می‌شناختند و می‌دانستند که او جنگ طلب و خون ریز خواهد بود... با توجه به این آیه، می‌توان گفت: بی تردید از دیدگاه قرآن کریم جنگ و خون ریزی، لازمه آشکار وجود انسان خاکی و زندگی اجتماعی او است و خداوند متعال و فرشتگان، قبل از آفرینش انسان، به این ویژگی و خصوصیت ذاتی^۱ وی توجه داشته‌اند... اکنون که معلوم شد خدا و فرشتگان از خصوصیت و خصلت «مفسد» و «خون ریز» بودن انسان آگاه بوده‌اند، این سؤال - که یک سؤال فلسفی مهم است - پیش می‌آید که چرا خداوند انسان را طوری آفریده که جنگ طلب باشد؟ و در سطحی کلی تر، چرا خدای متعال عالم را بگونه ای آفریده است که صحنه این همه فساد و فقر و غارتگری انسان و یا حوادث طبیعی تلخ و ناخوش آیند همانند زلزله، سیل، خشک سالی و بیماری باشد؟ اساسا وجود شرور - اعم از شرور انسانی یا طبیعی - چه مقصودی را در جهان بر می‌آورد؟ ... آنچه به اجمال در این جا می‌توان گفت اینست که وجود این گونه شرور و مفساد انسانی و طبیعی، در واقع از لوازم عالم طبیعت و تراحمات مادی است. خداوند بر اساس حکمت خود عالم طبیعت را آفریده و عالم طبیعت، خواه نا خواه، با چنین شرور و مفسادی، چون جنگ، فقر، بیماری، سیل، زلزله، طوفان همراه خواهد بود. وجود جهان طبیعت و عالم ماده بدون این گونه شرور و فسادها امکان پذیر نیست. از آن جا که ترک آفرینش این عالم با «فیاضیت علی الاطلاق» خداوند سازگار نیست، خدای متعال چنین جهانی را آفریده است و خواه و ناخواه، هنگامی که آفریده شد، اینگونه شرور و مفساد را نیز به همراه خواهد داشت. اما همراه بودن جهان با شرور و مفساد نمی‌تواند مانع از تعلق اراده حکیمانه الهی بر آفریدن آن شود. زیرا با وجود این شرور، در مجموع، خوبی‌ها و

۱ - تأکیدها از نویسنده مقاله‌اند.

مصالح این جهان بر بدی ها و مفساد آن غلبه کلی و قطع دارد.» (صص ۲۷ تا ۳۰ کتاب)

نویسنده آیه ۲۵۳ از سوره بقره را دلیل می آورد بر این که «وقوع جنگ چیزی نیست که در نظام آفرینش الهی ملحوظ نباشد و بر خلاف خواست خداوند و خارج از تدبیر او پیش آمده باشد».

در آیه، سخن از آمدن پیامبران سخن رفته و به این جا رسیده است که «اگر خدا می خواست... (انسانها) با هم نمی جنگیدند و لکن (با اینهمه) اختلاف کردند...». به دنبال ذکر آیه، مصباح مدعی می شود: «این آیه دلالت دارد که خدا اگر می خواست، می توانست بشر را به گونه ای بیافریند و حوادث زندگی او را به نحوی تنظیم کند که به جنگ و خون ریزی دست نیازد. اما نمی خواست انسانها را به ترک قتل مجبور و زندگی توأم با آرامش و آسایش وادار کند.» (صص ۳۰ و ۳۱ کتاب)

بدین قرار، تا این جا، «نظریه جنگ» مصباح یزدی، خاصه اول (نسبت دادن آن به خدا و دین) و خاصه دوم (شروع و جنگ و خون ریزیها ذاتی انسانند) و خاصه سوم (جبری که خدا را به خلقت عالم طبیعتی و می دارد که شر ذاتی آنست) را در بردارد. حال ببینیم چه میزان راست می گوید و آنگاه بنگریم که در نسبت دادن نظر خود به قرآن، صادق است یا خیر؟

مایه حیرت این که نویسنده - که خود را حکیم متألّه می داند - غافل است که با ملحوظ کردن خیر و شر در تکوین آفریده ها، نخست خدا را از خدائی خلع می کند. چرا که مدعی است خداوند قرار گرفته بود میان ترک صفت فیاض بودن و آفریدن «جهان طبیعت و عالم ماده که بدون شرور و فسادها امکان پذیر نیست». به سخن دیگر، او خداوند را میان دو جبر قرار می دهد: یکی ترک صفت فیاضیت و دیگری آفریدن عالم طبیعتی که خلق آن بدون شرور و فسادهایش ممکن نیست. اما خدائی که خود گرفتار جبر است، خدا نیست. در مقایسه با این «فلسفه ی» بی پایه و بی مایه، هنوز نسبت دادن پیدایش ماده به تضاد ذاتی و تحول دیالکتیک ماده نزد گروه های مارکسیستی را باید پیشرفت بزرگی دانست.

اما در الهیات مصباح تنها خالق نیست که گرفتار جبر می شود و از خدائی می افتد، از آنجا که بنا بر ادعای مصباح خیر و شر «ماهیت» مخلوق را تشکیل می دهند، خداوند، اصالتا و یا «بالتبع» آفریده ها را به عمل به خیر و یا شر بر می انگیزد. وی، در این جا، با بکار بردن منطق صوری، خود و خوانندگان کتاب خود را از واقعیتی بنیادی غافل می کند، چراکه

الف - هرگاه خیر و شر، هر دو، «خلق» شده باشند و ماهیت مخلوق ترکیبی از آنها باشد - که بنا بر مبنایشان رابطه تضاد برقرار است - انسان باز چه نزاع خیر و شر می شود و اختیار او محلّ پیدا نمی کند. هر چند خداوند در قرآن تأکید می کند هستی را به «حق» آفریده است، اما، حتی اگر فطرت انسان را منزّه از خشونت بشماریم، برابر ادعای مصباح یا باید خدائی را تصور کنیم که، بنا بر «مصالحی» - که مصباح از آنها آگاه است - آفریده ها را، به اقتضای موقعیت، به عمل به خیر و یا عمل به شر بر می انگیزد. چنین خدائی بیشتر به یک گرداننده صحنه مرگ و ویرانی دائمی، به امثال نرون، می ماند. و یا وجود تضاد خیر و شر در آفریده را امری ذاتی تلقی کنیم. در این صورت خداوند بی محل می شود.

ب - خیر و شر وجود عینی و خارجی ندارند، بلکه مفهوم یا به تعبیر بهتر صفت عمل هستند. ما انسانها، وقتی نیرو را در ویرانگری بکار می بریم، عمل را شر می خوانیم، و زمانی که نیرو را در ساختن و آباد کردن بکار می بریم، عمل را خیر می گوئیم. از این روست که قرآن، به حق، تصریح می کند خیر و شر از عمل انسان پدید می آید. وگرنه از مبدء خیر شر صادر نمی شود.

۳- تناقض گویی های پیایی

مصباح در این کتاب پیایی مرتکب تناقضگویی می شود. او در این کتاب بارها اقوال به ظاهر مستدل قبلی خود را هم در باره خدا و هم در باره سرشت انسان نقض می کند، برای نمونه:

۱-۳. او در تناقض با حرف های قبلی اش و در تفسیر آیه ۲۵۳ سوره بقره مدعی می شود: «این آیه دلالت دارد که اگر خدا می خواست می توانست بشر را به گونه ای بیافریند و حوادث زندگی او را به نحوی تنظیم کند که به جنگ و خون ریزی دست نیازد. اما نمی خواست انسانها را به ترک قتل مجبور و به زندگی توأم با آرامش و آسایش وادار کند. خداوند متعال هدایت و به راه آمدن جبری آدمیان را نمی خواهد» (ص ۳۱) بدین قرار، او اینجا می گوید خداوند می توانست بشر را به گونه ای بیافریند که به جنگ و خون ریزی دست نیازد، یعنی ناگزیر نبود طبیعت و انسانی را بیافریند که خشونت و جنگ در ماهیت آنها باشد. اما او به طرز ناشیانه ای در ترجمه آیه نیز تقلب می کند، زیرا، الف - آیه به هیچرو نمی گوید خدا اگر می خواست انسان را چنان می آفرید که خشونت و جنگ سرشت او نباشند. آیه می گوید: «اگر خداوند می خواست با یکدیگر نمی جنگیدند». بنا بر آیه، خشونت و جنگ آوری سرشت انسان ها نیست. زیرا اگر سرشت انسانها بود، قول خدا ناقض آفریدگاری خود می شد. چرا که اگر خداوند انسان را چنان خلق کرده بود که جنگ آوری سرشت او باشد، دیگر نه می توانست این سخن را بگوید و نه می توانست بسوی او پیامبر فرستد و او را به صلح و سلم بخواند و نه می توانست نفس جنگ را تبهکاری و عمل شیطان بخواند.

ب - طرفه این که مصباح جنگ و قتال را نه به جبر زورمداری که به آزادی نسبت می دهد و در خشونت ستائی تا آنجا می رود که «زندگی توأم با آسایش و آرامش» را بی ارزش و جنگ و قتال را ارزش می کند. این کار را در جای جای کتاب تکرار می کند. اما امروزه دست کم بر بسیاری معلوم است جنگ فرآورده ی رابطه قوا در مرحله ی است که خصومت به یک ضرورت و جبر بدل می شود. به بیان رساتر، بدون چشم پوشیدن از آزادی ممکن نیست دو یا چند طرف وارد جنگ با یکدیگر شوند. اگر علی (ع) در میدان جنگ دستور می داد تا دشمن دست به سلاح نبرده است، شما دست به سلاح نبرید و تأکید می کرد: «دوست نمی دارم ناموس صلح بدست سربازان اسلام شکسته گردد». از آن رو بود که می دانست تقدم در جنگ، ترک آزادی است و خصلتی بیگانه از جهاد، به مثابه دفاع از حق، دارد. و باز، ادعای نویسنده تناقض پیدا می کند با نص قرآنی که «خداوند بر شما بسر می خواهد و نه عسر». و نیز ناقض حق انسان است بر صلح. دورتر، به تناقض های قول او با قرآن باز می گردیم.

۲-۳. مصباح قول آغازین خود را که شرارت و جنگ سرشت انسان است (= انسان آزاد نیست)، بار دیگر، از یاد می برد و آن را نقض می کند، وقتی می گوید: «خداوند انسان را آزاد آفریده است «لویشاء الله لهدی الناس جمیعا» اگر خداوند می خواست، همه مردم را (به صورت جبری) هدایت می کرد... اینگونه آیات به روشنی دلالت دارند بر این که خدای متعال از گام نخست انسان را آزاد آفریده و نمی خواسته که به صورت جبری و قهری، انسانها را از جنگ و ستیز باز دارد» (صص ۳۱ و ۳۲)، غیر از مغالطه بزرگ که وارونه ساختن این واقعیت باشد که جنگ و ستیز ناشی از غفلت از آزادی و تسلیم شدن به جبر قدرت است که وقوع یافتنی می شود، نه به خاطر وجود آزادی، مصباح ظاهراً نمی تواند درک کند که انسان می باید سرشتی رها از خشونت داشته باشد تا بتواند میان جنگ کردن و جنگ نکردن انتخاب کند. به آیه نیز معنای را می دهد که ندارد. درحقیقت، هدایت خداوند هدایت به آزادی است. چرا که غافل نشدن از خداوند، پهنای عقل آزاد را بی کران هستی کردن است. پس در هدایت خداوند، از جبر - که گویای ناتوانی است - هیچ نیست. در این

خواهد کرد.» (ص ۳۳ تا ۳۵)

اما مصباح پاسخ نمی‌دهد که

۴-۱- هرگاه انسان طبیعت سفاک و فسادگر دارد و زندگی اجتماعی را عرصه جنگ می‌کند، چگونه امکان زندگی یافته است؟ بر فرض امکان زندگی یافتن، چگونه جامعه تشکیل داده است؟

۴-۲- با داشتن این چنین طبیعتی، کجا آزادی دارد که خلاف سرشت خویش عمل کند؟

۴-۳- چگونه بتوان پذیرفت که خداوند موجودی خون ریز و جنگ پرداز بیافریند و سپس از او بخواهد خلاف طبیعت خویش عمل کند و او را تهدید نیز بکند که اگر خلاف طبیعت خود نکند، گرفتار آتش دوزخ می‌شود؟! و تازه،

۴-۴- به انسان بگوید به رغم تمایلها و سرشت خون ریزت و به رغم این که جنگهایی هم که می‌کنی، یا اصالتاً و یا بالتبع، به اراده من است، با این همه تو آزاد و مسئولی؟! در روی زمین، جز کسانی که به جنون خشونت طلبی گرفتارند، چه کسی چنین خدائی را به خدائی می‌پذیرد و کدام عاقلی حاضر می‌شود پیامبر او شود؟

۴-۵- در صورت، قول مصباح یزدی به ثنویت سقراطی (انسان ترکیبی است از روح خدائی و لجن مادی. او را اولی به رشد و تعالی د و دومی به پستی می‌کشاند) و ثنویت مسیحی (انسان گرفتار گناه اولیه) می‌ماند. اما به محتوی، ترجمان تضاد برابر تعریف استالین و دیگر سازندگان آئین های خشونت است. چرا که در ثنویت سقراطی و مسیحی، راه تعالی به ترک خشونت میسر می‌شود و نه از راه خشونت.

هرگاه خداوند به انسان بگوید: بر فطرت خدائی آفریده شده ای پس از آزادی خود غافل مشو و زور در کار نیاور و خشونت مطلب و گرنه مسئولی، پیامبری محل پیدا می‌کند، مسئولیت انسان معنی پیدا می‌کند، توانائی انسان معنی پیدا می‌کند، رشد معنی پیدا می‌کند. حال آنکه آئین خشونتی که مصباح می‌سازد، این همه را بی معنی و خداوند را بی محل و نقش می‌کند.

دامنه کشفیات انسانشناسانه مصباح این چنین ادامه می‌یابد: «اگر انسان دارای گرایشهای مختلف و انگیزه های متضاد نبود و میل به معصیت و بدی در او وجود نداشت، کارهای خوب او بی ارزش می‌شد و رسیدن به کمال والای انسانی برایش مقدور نبود.» طرفه کشفی است این کشف! انسان هم آزاد است، هم تمایل به معصیت و بدی و هم انگیزه های متضاد در او وجود دارند، وهم خشونت سرشت او است و هم به کمال رسیدن یعنی سرکوب کردن تمایلها و انگیزه های متضاد (خشونت بر ضد خود)! بدین سان، در نظر مصباح انسان محکوم است خود را نیز عرصه خشونت کند! وی گمان می‌برد سرکوب تمایلها و انگیزه های متضاد، یعنی رشد! ولی باید پرسید کسی که چنین سخن می‌گوید کجا می‌تواند دریابد که الف - ذاتی زدودنی نیست. ثنویت را اصل راهنما و منطق صوری را روش کردن، سقراط و نظریه سازان مسیحی را از توجه به تناقض گوئی او غافل کرده است. اگر نه می‌دانستند، دوگانگی ذاتی به یگانگی تبدیل ناشدنی است. و ب- انسان مجموعه ای از استعدادها است و هرگاه از آزادی و حقوق خویش غافل نشود، استعدادهای او، به طور خود جوش، او را در راست راه رشد به پیش می‌برند، نه سرکوب آنها؟

۵- عالم طبیعت، عالم تضاد و تراجم

مصباح نیز، مثل دیگر کسانی که نظریه خشونت ساخته‌اند، مدعی است عالم طبیعت، عالم تضاد و تراجم است: «پس اختیار انسان در عین آن که در استکمال او نقش تعیین کننده دارد، مستلزم یک سلسله شرور و مفاسد نیز هست. از سوی دیگر، به طور کلی، عالم طبیعت عالم تضاد و تراجم است.» (ص ۳۵ کتاب) اما باز ناتوانیش در پاسخ به این پرسش که اگر بنای عالم طبیعت بر تضاد بود، چگونه این عالم وجود می‌یافت؟

آیه، هیچ کلمه ای که حکایت از جبر و زور کند نیست. آیه درسی بزرگ را به پیامبر و انسانهایی می‌آموزد که از آزادی خود غافل نمی‌شوند: بر میزان عدل، حق ابتکار و تدبیر را خداوند ذاتی حیات انسان گردانده است و بدو، مجموعه ای از استعدادها، از جمله، استعداد ابداع و خلق و تدبیر و استعداد رهبری، داده است. بنا بر فیض و لطف خویش، انسان را لایق مسئولیت شناسی و مسئول پندار و گفتار و کردار خویش، در برابر خالق، گردانده است. از این رو است که خداوند هدایت به آزادی، با نقض حق ابتکار و تدبیر انسان، روا نمی‌بیند. از این رو است که، به تأکید، به پیامبر خاطر نشان می‌کند: اگر هم بخواهی نمی‌توانی کسی را هدایت کنی. پس تدبیر با انسان است و بر هیچکس نیست که با نقض حق ابتکار و تدبیر حتی یک انسان، جانشین استبداد تدبیر جوی و استعداد رهبری او شود. هر آینه مصباح آیه را بر اصل ثنویت تک محوری ترجمه نمی‌کرد، در می‌یافت که ولایت مطلقه فقیه ظلم اعظم است.

۴- جنگ و سفاکی سرشت انسان

باری، تناقضگویی مصباح ادامه می‌یابد زیرا چند خط پایین تر آزادی را نداده از انسان باز می‌ستاند: «بلکه او را همراه با گرایشات و تمایلاتی قراردادده است که احیاناً کار به تعارض و درگیری خواهد کشید» (ص ۳۲). اما پرسش این است انسانی که خداوند در طبیعت او «گرایشات و تمایلاتی قرار داده است که احیاناً به تعارض و درگیری می‌انجامد»، کدام آزادی را دارد؟

مصباح بر سرشت جنگ طلب و خون ریز انسان اصرار می‌ورزد و به تناقضگویی چنین ادامه می‌دهد: «توضیح بیشتر این که خدا انسان را آفریده تا جانشین او در روی زمین باشد. اما جانشینی خداوند مقامی والا است که برای نیل به آن، شایستگیهای فراوان لازم است و این شایستگیها باید با تلاش و فعالیت اختیاری خود انسان حاصل شود. بنا بر این، انسانها برای دست یابی به چنین فضایل و کمالاتی، باید آزاد و مختار آفریده شوند. اگر انسان دارای گرایش های مختلف و انگیزه های متضاد نبود و میل به معصیت و بدی در او وجود نمی‌داشت، کارهای خوب او بی ارزش بود و رسیدن به کمال والای انسانی برایش مقدور نبود... انسان در صورتی به مقام خلافت الهی نایل خواهد شد که به اختیار خویش، دست از گناه بشوید و جز کارهای خدایسندانه نکند... همین اراده آزاد هم هست که زمینه تکامل انسان را فراهم می‌آورد. بنا بر این، حرکت تکاملی بشر در گرو آنست که بتواند آزادانه آنچه را می‌خواهد انجام دهد. از سوی دیگر نیز، آزادی انسان در عین این که زمینه کمال وی را فراهم می‌آورد، قدرت بر ظلم و امکان بی عدالتی و تجاوز را نیز در اختیار وی خواهد گذاشت. از این رو، آزادی بشر از یک سو متعلق اراده تکوینی خداوند و لازمه کمال او است و از سوی دیگر، مستلزم وجود بی عدالتی ها، ظلم ها و خون ریزی ها و جنگ ها نیز هست.»

و یا می‌افزاید: «توجه به این نکته هم لازم است که البته جنگ و جدال ها تا آنجا که موجب خیر و صلاح انسان باشد، «اصالتاً» متعلق به اراده خداوند خواهد بود. اما آن جا که مستلزم شر و فساد گردد، «بالتبع» متعلق اراده خداوند خواهد بود. اصولاً در تمام مسائل خلقت، اراده حکیمانه الهی، اولاً و بالاصالة به خیرات و کمالات تعلق می‌گیرد. اما از آن جا که تحقق خیرات و مصالح در مواردی توأم با پیدایش پاره ای از شرور و مفاسد است، این گونه شرور و مفاسد نیز، بالتبع، متعلق اراده تکوینی خداوند واقع می‌شود.»

و باز تأکید می‌کند: «البته باید توجه داشت که نتایج مفید و مثبت جنگ و خیرات و برکات آن، اصالتاً و اولاً، و شرور و مفاسد آن، بالتبع، مورد اراده خداوند هستند. این سخن بدان معنی است که خداوند از روز نخست از طبیعت سفاک و وصف فسادگری و خون ریزی انسان آگاه بوده و می‌دانسته که این موجود زندگی اجتماعی را عرصه جنگ و بیداد

آشکاراست. از جمله بدین خاطر که مدعی است از زبان قرآن سخن می‌گوید، باید از او پرسید آیا در جایی از قرآن آمده است که خداوند عالم طبیعت را عالم تضاد و تزاخم خلق فرموده است؟ در قرآن نمی‌خوانیم خداوند «ضدها» را آفریده است می‌خوانیم خداوند «زوج‌ها» را آفریده است.

مصباح نمی‌توانسته است عالم طبیعت را عالم تضاد و تزاخم نداند، زیرا برگرداندن خشونت زدائی ای که قرآن می‌آموزد به خشونت گرائی ای تا به این اندازه افراطی، بدون اینکه بنای «عالم طبیعت» را بر تضاد و تزاخم بگذارد، برایش میسر نمی‌شود.

مصباح برای ساختن «نظریه خشونت، با استفاده از منطق صوری، خوانندگان نظریه خویش را بسا از تمامی قرآن، غافل کرده است. بنابراین هیچ نباید تعجب کرد اگر او در بحث از تکوین «عالم خلقت»، به آیه هائی که در آنها تصریح می‌شود خداوند «فاطر آسمانها و زمین است» (یوسف، آیه ۱۱۰ و...) و اینکه انسانها را بر فطرت خویش آفریده است (سوره روم، آیه ۳۰ و...)، اندک شاره ای نیز نمی‌کند.

خداوند در بحث از انسان، بر حقوق ذاتی او و بر کرامت او تصریح فرمود و فرمود انسان را خون ریز آفریدم. فرمود: انسان را بر حق و با کرامت آفریدم. باز فرمود همه آفریده را با کرامت آفریدم. اما از دید مصباح همه این آیه‌ها پنهان هستند. و آشکارا بر آیه هائی که دشمنی و کینه- که مایه جنگ و خون ریزی می‌شوند- را نه سرشت انسان که القای شیطان می‌شمارند (سوره مائده، آیه ۹۱ و...)، پرده غفلت می‌کشد. او نه تنها یکسره آیه هائی را که صلح را حق انسان می‌شمارند و دوستی با غیر مسلمانی را نیز که با مسلمانان جنگ نمی‌کنند مجاز می‌شمارند (ممتحنه، آیه ۸) و سلطه مسلمان بر غیر مسلمان را نیز ممنوع می‌کنند (سوره نساء، آیه ۹۰) و دعوت خداوند به «دار السلام» (سوره یونس، آیه ۲۵) و... نا دیده می‌گیرد، برای آیه هائی هم که نقل می‌کند، معانی جعلی می‌سازد. دو مورد آن در بالا خاطر نشان شدند و موارد دیگر نیز، در ادامه بحث، یادآوری خواهند شد. چرا او از این آیات روگردان است؟ پاسخ این است که اگر جز این کند، تناقضهای فاحش او را از ساختن «آئین خشونت»، آن هم به نام دین، ناتوان می‌سازد.

۶- نسبی شمردن حقوق انسان و اصیل و مطلق خواندن قدرت

مصباح در توجیه «جهاد ابتدائی» می‌نویسد: «امروزه، فرهنگ غرب که داعیه عقلانی و عقلانی بودن دارد، برخی حقوق و ارزشها را به صورت مطلق مطرح می‌کند. برای مثال، از دید گاه این فرهنگ حق حیات، حق احترام و کرامت انسان مطلق اند. بدین معنی که «هیچگاه» و از جانب «هیچکس» نباید نقض شوند. بدیهی است اگر این دیدگاه را بپذیریم، باید در مورد «حق حیات» ملتزم شویم که این حق مطلق است و در هیچ شرائطی و به هیچ مجوز و مستندی نمی‌توان حیات هیچ انسانی را از او سلب کرد. اگر می‌بینیم که امروزه در برخی کشورها مجازات اعدام به کلی لغو و ممنوع گردیده، در واقع تحت پذیرش همین فرهنگ و دیدگاه است... هیچیک از ارزشهای نامبرده مطلق نیستند. بلکه همه آنها محکوم و مقید به ارزش دیگری هستند و آن... کمال نهائی روحی و معنوی انسان است» (صص ۱۳۹ و ۱۴۰)

در این جا، لازم است چند مطلب را به ایشان یادآور کرد: یکم این که انسان با کرامت خلق شده است، قول قرآن است. بنابر مطالعات انجام گرفته در باره تاریخ رنسانس، غرب نیز آن را در اثر نفوذ گسترده ادبیات اسلامی و قرآنی، از قرآن اخذ کرده است. و دوم این که در همین غرب که برای انسان حق حیات قائل است، در همه جا مجازات اعدام ملغی نشده است. و سوم این که نخست خود قرآن است که مجازات اعدام را ملغی می‌کند (نگاه کنید به کتاب اصول راهنمای قضاوت و حقوق انسان در قرآن) و چهارم این که آموزه حق در غرب هم اشکال دارد زیرا غالباً حق

به قدرت تعریف شده است و افزون بر این، قدرت ناقض حق حافظ حق شناخته شده است. همین آموزه انسان غربی را نیز از دو واقعیت بنیادین غافل می‌کند که حقوق ذاتی انسانند و وظیفه و تکلیف عمل به حق است. بنا بر این، هرانسانی وظیفه دارد از حقوق دیگری دفاع کند. فردگرائی افراطی انسان غربی او را تا حد زیادی نسبت به تجاوز به حقوق انسانهای دیگر لاقید کرده است. و پنجم، «محکوم و مقید شدن» به ارزش دیگری آیا بدین معنی است که «کمال نهائی روحی و معنوی انسان» ایجاد می‌کند که این حقوق نقض شوند؟ در این هستی، نقض کننده ی حق جز قدرت- که خود فرآورده روابط قوا است- کدام است؟ و دینی که خود را دین حق می‌خواند و انسان را به حق دعوت می‌کند، کجا ممکن است نقض حقوق را راه رسیدن به «کمال نهائی و روحی و معنوی انسان» بداند و کجا دانسته است؟ خداوند حق است و کجا ممکن است انسان جز از راه عمل به حقوق خویش، تجسم حق بگردد؟

اما اگر صاحب نظریه خشونت- که نظریه ای بس ابتدائی است- بگوید مرادش این است که این حقوق «وسیله» رسیدن به کمال نهائی و روحی و معنوی انسان هستند، تناقض ها در قول او پر شمارتر می‌شوند. زیرا الف- وسیله حق، حق است، از حق به حق می‌توان رسید، از ضد حق یا قدرت (= زور) به حق نمی‌توان رسید. ب- کمال روحی و معنوی انسان اگر محتوایی جز حق داشته باشد، آن محتوا جز باطل و حکم زور چه می‌تواند باشد. و ج- هرگاه محتوای کمال نهائی و... حق باشد، پس ارزشهای دیگر، که فرض است آنها نیز حق اند، نسبی و محکوم و مقید به کمال نهائی و... نمی‌شوند. و د- در قرآن، سخن از «کمال نهائی روحی و معنوی انسان» در میان نیست. از کرامت انسان و حقوق او و «آزاد شدن از راه رشد کردن»، سخن به میان است و افزودن بر کرامت، به تقواست و تقوا به عمل به حقوق تحقق پیدا می‌کند. ه- ستمگری محض است اگر آدمی کرامت و حقوق ذاتی خویش را نقض کند و نداند که نقض حق جز به زور ممکن نیست. بنا بر این، ناقض حق بنده زور گردد. ستمگری به خود و دیگران است هرگاه نداند این سان از اعتبار انداختن حقوق ذاتی انسان، او را نظریه پرداز مشروعیت به کار بردن زور، و جامعه های مسلمان را گرفتار استبداد فکری، و نظام اجتماعی - سیاسی را استبدادی می‌گرداند. و وای بر او اگر می‌داند و دانسته آئین خشونت می‌سازد و اسلام را در آن ناچیز می‌کند.

وقتی به اقسام جنگ و جنگ دائمی آزد دید مصباح می‌رسیم، خواهیم دید او چسان از منطق صوری و قیاس صوری برای وارونه کردن معنی و حربه کردن «فرهنگ غرب» و «غرب» سود می‌جوید.

۱-۶- اما آیا نظریه ساز خشونت از این امر غافل است که نسبی گرداندن حق، درجا، اصالت بخشیدن به قدرت و مطلق گرداندن آنست؟ آیا او نمی‌داند حقوق را که نسبی می‌کند، بیرون از حق را جز حکم زور پر نمی‌کند؟ آیا نمی‌داند که اگر انسانها همه عامل به حقوق خویش و رعایت حقوق یکدیگر بودند، رابطه قوا و بنا بر این، قدرت پدید نمی‌آمد و محلی هم برای خشونت و جنگ و نظریه سازانی نظیر او پیدا نمی‌شد؟ از کتاب بر نمی‌آید که او درک روشنی از رابطه حق و قدرت داشته باشد، و لذا احتمال می‌رود نمی‌داند که، با نسبی کردن حق، دارد قدرت را مطلق می‌کند. با وجود این، وقتی هدف «جهاد ابتدائی» را توضیح می‌دهد، روشن می‌کند هدف جهاد را قدرت می‌داند.

۲- وی چون می‌بیند «جهاد ابتدائی» با این پیام قرآنی که «در دین اکراه نیست» تناقض دارد، نخست می‌کوشد این «جهاد» را به نوعی جهاد دفاعی برگرداند و می‌نویسد: «ناگفته نگذاریم که مقصود از برافتادن کفر و شرک این نیست که همه انسانهای روی زمین مسلمان و موحد شوند، چرا که با جبر و زور نمی‌شود در دلها نفوذ کرد و ایمان و اعتقاد که به دل مربوط می‌شود از دسترس اکراه و الزام دور است: لا اکراه فی الدین، بلکه

منظور این است که نظام حاکم بر جهان، الهی و توحیدی باشد و حاکمیت از آن خدا گردد.» (ص ۱۵۳) بدین قرار، از دید مصباح یزدی، در دین اکراه نیست، یعنی به زور نمی‌توان کسی را مسلمان کرد ولی به زور می‌باید نظام جهانی را «الهی و توحیدی» کرد. اما آیا نمی‌داند آن «نظام جهانی» که به زور برقرار شود، به ناگزیر دولت (= قدرت = زور) می‌شود. نقش جهانی بخشیدن به «اکراه و اجبار» برای برقرار کردن «نظام جهانی»، چیزی بیش از «جنگ پیشگیرانه» بوش و جنگ برای استقرار مردم سالاری در «خاورمیانه بزرگ» است. زیرا، اصالت بخشیدن به قدرت در مقیاس جهان، و خدا و دین خدا را در پناه قدرت قرار دادن است. طرفه این که، در توجیه «جهاد ابتدائی» و «جهاد دائمی»، مثل تمامی نظریه های خشونت، دلیل جهاد را نه در خود آن که در بیرون آن، آنهم در «حق خدا»، می‌جوید.

۷- جهاد ابتدائی

مصباح فصل چهارم کتاب (از صص ۱۱۷ تا ۱۵۴) را به «اقسام جنگ در قرآن» اختصاص داده است. در باره این بخش، چند مطلب لازم به ذکر است:

۱-۷- وی نخست از دید قرآن، جنگها را به دو دسته، حق (فی سبیل الله) و باطل (فی سبیل الطاغوت) تقسیم می‌کند. اما تقلب اول و بزرگ را در همین تقسیم بندی می‌کند. چرا که با استفاده از منطق صوری، خواننده را از این امر که بنا بر قرآن، حق صلح از حقوق انسان است و جنگ، علی‌الاصول، شیطانی و ضد حق است، غافل می‌کند.

۲-۷- بعد مدعی می‌شود: «اما با بررسی آیات مربوط به جهاد، معلوم می‌شود که جهاد «فی سبیل الله» نه اختصاص به جنگ با طایفه ای خاص دارد و نه منحصر در جنگ دفاعی است.» (ص ۱۲۰). آنگاه توضیح می‌دهد «فی سبیل الله» چیست تا بتواند ۸ نوع جنگ در قرآن کشف کند: ۱. جنگ با مشرکان و ۲. جنگ با کفار و ۳. جنگ با اهل کتاب و ۴- جنگ با منافقان و ۵- جنگ با اهل بغی و ۶- جهاد رهائی بخش و ۷ و ۸ - جنگ دفاع و مقابله به مثل. برای هر قسم نیز آیه نقل می‌کند. اما فراتر از نقل سطحی و گذرای چند آیه، در این جاها استدلالی مبتنی بر هماهنگی معانی آیات مذکور با اصول راهنمای قرآنی و درک آن معانی با توجه به سیاق آیات قبلی و بعدی ارائه نمی‌دهد تا دستش برای دلیل تراشیدن و هدف معین کردن باز باشد. برای مثال، آیه ۱۲۳ از سوره توبه را در باره جنگ با کافران نقل می‌کند. اما هیچ معلوم نیست چرا باید با کافران قتال کرد؟ آیا برای آن باید با کافران جنگید که اسلام بیآورند؟ اگر پاسخ آری باشد، تناقض پیدا می‌کند با «لا اکراه فی الدین» و سوره کافرون و قول خود او. اگر برای مسلط شدن بر آنها باشد که تناقض پیدا می‌کند با تصریح قرآن که خداوند برای مسلمان سلطه بر غیر مسلمان مقرر نفرموده است. حال اگر مقاتله نه برای مسلمان کردن و نه برای سلطه بر آنها باشد، لاجرم می‌باید جنگ در مقام مقابله با تجاوز باشد و قرآن می‌باید بر این معنی تصریح کرده باشد. هر چند در خود آیه سخن از «قاتلوا»-از باب مفاعله- است که حکم جنگ با کسانی است که به جنگ آمده‌اند، اما آیه ۱۲۳ در سوره توبه در زمره آیه هائی است که از آیه ۱۱۳ شروع می‌شوند و حکم مقابله با قوای را مشخص می‌کند که خویشان مسلمانان نیز در میان آنانند. آیه می‌گوید وجود خویشاوندان در قشون متجاوز نباید مانع از مقابله با متجاوز شود. با وجود این، همه نباید برای جنگ بیرون روند. بلکه گروهی می‌باید نزد پیامبر بمانند و علم آموزند و آنگاه به نوبه خود، معلم قوم خویش شوند و...

اوابتدا می‌گوید غیر از دو جنگ دفاع و مقابله به مثل، بقیه جنگها دفاعی نیستند. ولی چون می‌بیند ادعایش ناقص بسیاری از آیه های قرآن است، به «جهاد ابتدائی در اسلام» که می‌رسد، به فقه استناد می‌کند و می‌نویسد: «در این زمینه باید بگوئیم که گرچه قرآنی وجود

دارد که نشان می‌دهد آیات مذکور، به جهاد دفاعی نظر دارند- و نیز برخی از این قرائن را ذکر کردیم - اما جواز جهاد ابتدائی در اسلام از ضروریات فقه اسلامی است و در اصل تشریح آن هیچ تردیدی وجود ندارد. فقهای شیعه و سنی در این امر اتفاق نظر دارند و در اصل جواز جهاد ابتدائی اختلافی میان آنان نبوده و نیست.» (ص ۱۳۹)

شگفتا! اگر نصوص قرآنی تنها «جهاد دفاعی» را مقرر می‌کند، پس «جهاد ابتدائی» از کجا پیدا شده و چگونه و چرا از «ضروریات فقه اسلامی» گشته است؟ با وجود ممنوعیت اجتهاد در برابر نص، استناد به فقدان اختلاف میان فقهای سنی و شیعه چگونه می‌تواند یک نظریه فقهی را بر حکم قرآن حاکم بگرداند؟ کسی که تاریخ جنگهای مذهبی را مرور کرده باشد می‌فهمد که این حکم مأخوذ از آرای کنیسه و کلیسا است. مصباح که «جهاد ابتدائی» را از غرب ستانده و این اندازه می‌داند که جنگهای صلیبی و سپس «ایدئولوژی استعمار» و... بنا بر همین مفهوم «ضرورت جهاد ابتدائی» بر مسلمانان تحمیل شده‌اند، برای آنکه مبدا کسی در مقام انتقاد بر آید، با استفاده از منطق صوری که برای پوشاندن حقیقت و نشانیدن مجاز به جای واقعیت به آن متوسل می‌شود، پیشاپیش، به انتقاد کنندگان، برچسب «خود باختگان در برابر فرهنگ غرب» را می‌زند: «حقیقت اینست که آنچه بیشتر انگیزه شده تا امروزه برخی از افراد در جواز جهاد ابتدائی در اسلام تشکیک روا دارند، خود باختگی در برابر فرهنگ غرب است.» این حرف و مطالب دیگر نظیر آن،- که همگی در نفی و تضعیف احکام و ارزشهای اسلامی آشتراک دارند- از سوی کسانی مطرح می‌شود که مرعوب فرهنگ غربی گشته‌اند و می‌پندارند هرچه غربیان می‌گویند وحی منزل است و ما برای آنکه از قافله تمدن و فرهنگ عقب نمانیم، باید هرچه غربیان می‌گویند، با آن هم نوائی کنیم!» (ص ۱۳۹)

الف- آئین خشونت که مصباح ساخته است «خود باختگی در برابر غرب قدیم و جدید» است. زیرا آئین خشونت او با آئین خشونت بنیادگرای امریکائی یکسان است. و ب- اگر به تاریخ مراجعه می‌کرد، در می‌یافت که «جنگ ابتدائی» از یونان قدیم تا امروز، حکمی از احکام مرامهای قدرت است که غالباً هم در غرب ساخته شده و رواج یافته‌اند. چند نمونه: لزوم سلطه متمدنها بر «بربرها» و وحشی‌ها که فلسفه یونان قدیم توجیه گرش بود (افلاطون و ارسطو...)، جنگ در آئین کلیسا به قصد استقرار «نظام الهی» در سرتاسر جهان - بنا بر این که خداوند حکومت بر آسمانها و زمین را به کلیسا بخشیده است- که جنگهای صلیبی را پدید آورد، نظریه جنگ نزد نازیها با هدف ایجاد فضای حیاتی برای «نژاد برتر» و جنگ به قصد درآوردن جهان به فرهنگ غرب در بیان سرمایه داری لیبرال و توجیه مارکسیستی استعمار با هدف از حالت ایستا خارج کردن نظامهای اجتماعی ایستا و نیز «قهر مامای تاریخ است» و «قهر انقلابی» به قصد استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، نظریه تنازع بقای داروینیسیم اجتماعی که جنگ ابتدائی را برای جلوگیری از عوارض افزایش جمعیت ضرور می‌داند و بالاخره نظریه «جنگ پیشگیرانه» بوش و حتی نظریه «جنگ بنام حقوق بشر» مدعیان دفاع از حقوق بشر. چرا این نظریه ها در غرب پیدا شده‌اند؟ زیرا هیچ بیان قدرتی نمی‌توان ساخت که خشونت روش اول آن نباشد. دلیل آن هم اینست که قدرت، خود به خود، وجود ندارد. از تضاد و خصومت بوجود می‌آید. طالب قدرت می‌باید خشونت را توجیه و مشروع بگرداند تا بتواند آن را برای سلطه بر دیگری و قدرت یافتن، به کار برد.

آیا برای مسلمان اندو آور نیست وقتی می‌بیند کسی، بنام دین او، رهنمود سخت ارزشمند قرآن را که در مقام بیان آزادی، صلح را حق آدمی می‌شناسد و خشونت زدائی را روش زندگی در سلم می‌داند و جنگ را عمل شیطان و آغاز به جنگ را ممنوع می‌گرداند، به فرهنگ غرب نسبت می‌دهد و ساخته واقعی غرب سلطه جو را نه تنها به اسلام

نسبت می‌دهد که آن را «از ضروریات فقه اسلامی» نیز می‌گرداند؟ پرسش این است که مصباح این کار را چگونه انجام می‌دهد؟ این طور: الف) بر اصل ثنویت، غرب را محور شر و اسلام خود را که جز بیان قدرت فراگیر (توتالیتیر) نیست، محور خیر می‌کند. ب) با استفاده از منطق صوری، «جهاد ابتدائی» را بنا بر این صورت‌نگاری که جهاد کلمه طیبه ایست که قرآن به کار می‌برد و جنگ برای خدا است و باز بنا بر این صورت که جنگ برای احقاق حق خدا است و رسیدن به کمال مطلق است، «مطلقاً» مشروع می‌کند. ج) جنگ تجاوز گرانه را، «جهاد ابتدائی» می‌نامد. د) بنا بر این، مخالفت با «جهاد ابتدائی» را مخالفت با اسلام و شر می‌گرداند. و ه) برای آنکه کسی نتواند انتقاد کند، مخالفت با «جنگ ابتدائی» را به «فرهنگ غرب» نسبت می‌دهد و به حکم آنکه هر آنچه متعلق به محور شر باشد، «شر» می‌شود، هر مخالف با «جهاد ابتدائی» که مصباح از همین غرب اخذ کرده است، عامل محور شر یا غرب می‌شود!

۸- جنگ دائمی

سرنجام، مصباح که خود را ناگزیر می‌بیند «جهاد ابتدائی» را مصداقی از «دفاع» بگرداند این طور به توجیه شرعی لزوم استمرار آن می‌پردازد: «اسلام جهاد ابتدائی را مشروع و مجاز می‌داند و این حکم بر اساس نظام ارزشی خود اسلام کاملاً قابل توجیه و دفاع است. در همین راستا، نکته مهمی که در این جا باید به آن اشاره کنیم، اینست که اصولاً جهاد ابتدائی نیز بنوبه خود یک نوع دفاع و جهاد دفاعی است. دفاع از حق خدای متعال. توضیح این که کافران و بدخواهان، در دشمنی خود با اسلام و مسلمانان، نیتها و اهداف و همچنین روشها و راه کارهای مختلفی دارند. گاهی هدفشان تصرف و تملک اموال و دارائی‌ها، سرزمین، ثروتها و منابع مسلمانان است. گاهی... همچنان که پیش از این و در مباحث مختلف اشاره کرده ایم، تنها حق اصیل و ذاتی در عالم، حق خدای متعال است و سایر حقوق در پرتو آن معنی می‌یابند و توجیه می‌شوند. خداوند مالک حقیقی همه موجودات و از جمله انسان است و... این رابطه مالکیت بین خداوند از یک سو و سایر موجودات از سوی دیگر، ایجاب می‌کند که خداوند حق داشته باشد که تمامی هستی طبق خواست و اراده او به چرخش و گردش در آید و رفتار کند. در مورد جامعه انسانی نیز اقتضای این حق اینست که در سرتاسر جوامع بشری تنها خدا پرستش شود. دین او حاکم و سخنش برتر باشد و کلمه الله هی العلیا کلمه خدا است که بر تراست. حال اگر انسانهایی از پذیرش و رعایت این حق الهی سرباز زدند، علاوه بر عذاب و عقاب اخروی، خداوند می‌تواند در همین دنیا نیز آنها را عقوبت کند. این عقوبت می‌تواند به صورت عذاب و بلای طبیعی باشد... و می‌تواند به این صورت باشد که خداوند از مؤمنان و صالحان بخواهد بر آنان یورش برند و جلوی تبهکاری و فساد آنان را در زمین بگیرند و به آن خاتمه دهند که این همان جهاد ابتدائی است. قاتلوهم یعدیهم الله بایدیم و یخزهم؛ با آنان بجنگید تا خدا به دست شما عذابشان دهد و خوارشان کند (سوره توبه، آیه ۱۴) جهاد ابتدائی جز این نیست که به منظور احقاق حقی که خدای متعال بر کل بشریت دارد، گروهی از بندگان شایسته خدای متعال مأموریت یابند بر کسانی که این حق را پایمال کرده و راه شرک و کفر و ظلم و فساد در پیش گرفته‌اند، یورش برند و تا زمانی که دین حق و اراده خدا حاکم شود، نبرد را ادامه دهند... جهاد ابتدائی با کفار و مشرکان باید تا آنجا دوام پیدا کند که زمین از آلودگی‌های کفر و شرک و فساد پاک و حکومت الهی و توحیدی در سرتاسر عالم برقرار شود.» (از صفحه ۱۴۸ تا ۱۵۲)

بدین سان، در تفسیر مصباح «جهاد ابتدائی» واکنشی می‌شود در برابر کنش تجاوز به «حق الله». شگفت آن است که خداوندی که عقل قدرتمند مصباح توصیف می‌کند در همان حال که مالک همه آفریده‌ها است، ناتوان از حفظ حق خود از دستبرد آنها است. ناچار، همیشه بندگان

صالح خود را مأمور جنگ دائمی با مشرکان و... می‌گرداند و البته گاهی هم طبیعت را مأمور مجازات متجاوز به حق خود می‌کند تا به تعبیر مصباح «حکومت الهی و توحیدی در سرتاسر عالم برقرار شود». اما باز مصباح تناقض گوئی می‌کند. در حقیقت،

۱-۸- الف- خداوند حق است و صیر بسوی او از راه عمل به حقوق انجام می‌گیرد. ممکن نیست حق با حق تعارض پیدا کند تا بتوان گفت برای احقاق حق خدا، حقوق نسبی را باید فداکرد. لذا، نه از راه زور و جنگ دائمی که از راه خشونت زدائی دائمی است که انسانها به خداوند باز می‌گردند. ب- بنا بر قول مصباح، از هبوط آدم تا امروز، خشونت و جنگ بوده است و «حکومت الهی و توحیدی» برقرار نشده است و انسانها محکوم به جنگ دائمی هستند تا در آینده ای نا معلوم این حکومت برقرار شود. آیا او از خود پرسیده است چنین خدائی - مجازی که او ساخته و جانشین خدا کرده است- به چه کار هستی می‌آید؟ ج - حکومتی که با جنگ دائمی برقرار شود، با خشونت دائمی نیز باید حفظ شود. آیا او نمی‌داند هدف و وسیله چنین حکومتی قدرت (= زور) است و نه خدا؟ وصول به او، به انحلال دولتها بمثابه قدرت و رها شدن انسانها از روابط قدرت و آزاد شدنشان از «مالک یکدیگر به چیزی» تحقق پیدا می‌کند.

۲-۸- اگر بنا بر استقرار حکومت الهی و توحیدی باشد، انسانی که شر ذاتی او است، چگونه می‌تواند برای استقرار این حکومت بر خیزد؟ اگر قیام را آن گروه بندگان شایسته خدای متعال باید انجام دهند، چرا نسبت به دیگر آدمیان سرشتی دیگر، پاک از غریزه خشونت دارند (به این تبعیض باز خواهیم پرداخت) و بر فرض محال که، به تزکیه بتوان از بند خشونت رها شد که سرشت آدمی است و گروهی از چنین آدمها پدید آید، هرگاه چند میلیارد انسان باقیمانده، بنا بر سرشت خود، میل به خشونت داشته باشند، چگونه ممکن است حکومت الهی و توحیدی را در مقیاس جهان برقرار کرد چنانکه دوران صلح و عمل به حقوق دوام یابد؟ اما اگر حکومت الهی و توحیدی برای استقرار صلح پایدار در جهان و تنظیم رابطه‌ها بر وفق حقوقی که به زعم او پرتو حق خداوندند نباشد، آیا ادعای او معنایی جز این پیدا می‌کند که خداوند جهانی و موجوداتی را آفریده و خشونت و جنگ را سرشت آنها کرده است تا، بدان سرشت، کارآفریده‌هایش به نابودی بکشد! امطرفه این که می‌گوید: «مقصود از بر افتادن کفر و شرک این نیست که همه انسانهای روی زمین مسلمان و موحد شوند. چرا که با جبر و زور نمی‌شود در دلها نفوذ کرد... بلکه منظور اینست که نظام حاکم بر جهان، نظام الهی و توحیدی باشد و حاکمیت از آن خدا گردد.» (ص ۱۵۳)

اما آیا بر مردمی که نباید به زور مسلمانشان کرد، تحمیل حکومت الهی و توحیدی، اکراه نیست؟ یا که مصباح جانبدار حکومت جهانی لائیک شده است؟ اگر حکومت الهی و توحیدی کاری به کار عقاید انسانها نداشته باشد، اولاً، تحمیل آن به زور کجا با اصل لااکراه می‌سازد؟ ثانیاً هر انسانی برابر اندیشه راهنمای خود زندگی می‌کند. فساد بر روی زمین، فرآورده بیانهای قدرت است که انسانها در سردارند. هرگاه همین بیانها مرامهای راهنمای آنان باشند، حال تحت هر نام مقدس یا غیرمقدسی، همچنان بر روی زمین فساد خواهند گسترد. بنا براین، حکومت الهی و توحیدی ناگزیر خواهد شد انسانها را فرا بخواند که بیان آزادی را به مثابه‌اندیشه راهنما جانشین بیانهای قدرت کنند. حال حکومتی که خود فرآورده جنگ و به اکراه برپا است، با وجود سرشت خشونت گرای انسان، کجا می‌تواند مبلغ بیان آزادی بگردد؟ و...

۹- متصدیان جنگ دائمی

مصباح با تبعیض قائل شدن میان گروه صالحان و مؤمنان و همه انسانهای دیگر، آنها را در برابر همه جهانیان قرار می‌دهد و متصدیان این

جنگ دائمی می‌گرداند. او بر آن است که چند و چون رابطه رهبری شونندگان با رهبری کنندگان را نه رهبری شونندگان که رهبری کنندگان معین می‌کنند.

بنا بر قولی که از مصباح در بالا نقل شد، دیدیم گروهی از بندگان شایسته خدای متعال متصدی جنگ دائمی هستند. اما هرگاه هدف از «جهاد ابتدائی» استقرار حق خدا و حقوقی باشد که به قول او پرتو حق خدا هستند، لاجرم، این گروه صالحان و مؤمنان می‌باید سرشتی پاک از خشونت گرائی داشته باشند. اگر مصباح چنین می‌پندارد، ناگزیر باید بپذیرد که خداوند دو نوع انسان خلق کرده است: آنها که آزاد هستند و گرایش به خشونت سرشتشان نیست و آنها که آزاد نیستند و گرایش به خشونت در سرشتشان هست. اما هنوز او پاسخ این تبعیض بلاجهت را نداده، می‌باید پاسخ تناقض گوئی دیگر خود را بدهد: خداوندی که دو گروه انسان خلق می‌کند، آیا مأمور جنگ دائمی کردن صالحان و مؤمنان با بقیت انسانها، ستم بزرگ در حق آن صالحان و مؤمنان نیست؟ این تبعیض (مأموریت برای جنگ دائم) چه پاداشی است که خداوند به گروه صالحان می‌دهد؟ آیا بهتر نبود تمامی انسانها را بدون سرشت خشونت طلب می‌آفرید، برخوردار از حقوق ذاتی و آزاد می‌آفرید؟ مصباح اگر می‌توانست اسلام را آزاد از خشونت درک کند شاید می‌توانست بفهمد که به حقیقت انسانها چنین خلق شده‌اند (بدون سرشت خشونت طلب) و اگر هم امیدوی به آینده حیات بر روی زمین و جهانی پر از دادگری هست، مستند به همین فطرت انسان است.

بنا بر ادعای مصباح، گروه صالحان و مؤمنان بالاخره در روزی سرنوشت ساز مأمور می‌شوند تا با جهاد ابتدائی خود را به حضور مهدی رسانده و حکومت الهی و توحیدی را در جهان به فرمان امام زمان برقرار کنند: «در آن روز به فرمان ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف جهاد ابتدائی صورت می‌گیرد تا سراسر جهان بر حق و عدالت و حکومت واحد جهانی آن حضرت گردند.» (صص ۱۴۲ و ۱۴۳) در کتاب، کمتر اشاره ای به نقش چند میلیارد انسان و حق آنها بر رهبری و شرکتشان در رهبری نیست. در حقیقت، تمامی نظریه های خشونت، جامعه انسانی را مرکب از مردمی می‌شناسند که یا دشمنند و با قشون حق می‌جنگند و یا منفعلانی هستند که از حکومت برقرار شده، اطاعت می‌کنند. اولی ها بنا نیست که آزادی جویند و بناست حذف شوند و دومی هم، بنا بر بیان قدرت، باید اطاعت کنند چرا که به قول ارسطو خلق شده‌اند برای اطاعت کردن و بنا بر قول کسانی چون مصباح یزدی - که در کار ناچیز کردن اسلام در آئین خشونت هستند - صلاحشان در اطاعت کردن است.

مصباح همچنان متوجه تناقض گوئی خود نیست: اگر فرض کنیم امام غایب در این زمان ظهور کند که حدود ۶ میلیارد انسان روی کره زمین زندگی می‌کنند و طبق قول مصباح همگی سرشت خشونت طلب دارند، هرگاه در طبیعت این انسانها انقلابی روی ندهد، آیا آن امام تمامی این ۶ میلیارد انسان را قتل عام خواهد کرد؟ اگر چنین طبیعتی را ندارند و تنها از حقوق و آزادیهای خود غافلند، آیا بدون آگاهی از این آزادی و حقوق و شرکت فعال در خشونت زدائی و از میان برداشتن ساختنهائی که بر محور قدرت پدید آمده‌اند، جامعه جهانی حق و عدل، تحقق یافتنی است؟ بدون پیدایش وجدان جهانی بر حقوق و آزادی انسان و بر امکان برقرار کردن رابطه های بی نیاز از قدرت (= زور)، چگونه رهبری طلایه داران حقوق و آزادی تحقق یافتنی است؟ بدون شعور جهانیان بر مردم سالاری بر اصل مشارکت، انقلاب جهانی کجا میسر است؟ بدیهی است وقتی این ۶ میلیارد انسان بی نقش گردند، به خصوص اگر بنا بر این شود که سرشت شریک داشته باشند، احتمال تشکیل حکومت واحد جهانی، یک در میلیون هم نمی‌شود و بر فرض که آن یک احتمال تحقق پیدا کند، جز استبداد فراگیر نمی‌تواند شد. چنانکه وقتی بنا شد ولایت جمهور مردم که تعهد خمینی و خواست انقلاب ایران بود،

جای خود را به ولایت فقیه دهد، به همان ترتیب که ولایت فقیه مطلقه می‌گشت، ایرانیان، به عنوان فعال از صحنه بیرون می‌رفتند. و اینک مردم ایران در رژیم قیومیت زندگی می‌کنند و در باره او، حاکمان ولایت قهری مطلق را اعمال می‌کنند.

۱۰- مجازی به نام کمال نهایی و رابطه هدف و وسیله

مصباح در تقلید از بیان های قدرت فراگیر ساخت غرب، به صورت سازهایی بالا بسنده نمی‌کند، بلکه مجاز می‌سازد و جانشین واقعیت می‌کند. او می‌نویسد: «در این جا، با کمال صراحت و بدون نگرانی از تعارض و مخالفت با فرهنگ غرب، باید بگوئیم تنها ارزش اصیل و مطلق انسان، وصول او به کمال نهائی خود خواهد بود که چیزی جز تقرب به درگاه الهی و یافتن مقام و منزلت در پیشگاه خدای متعال نیست. بنا بر این، هر چیزی که راه این کمال جوئی و منزلت خواهی و تقرب به خداوند را ببندد و در پیش پای رهروان راه حق، چاهی شود که در آن سقوط کنند و یا سنگی که با برخورد با آن سرنگون گردند و به هر حال سدی در برابر تحقق کمالات و اهداف والای انسانی باشد، باید از میان برداشت.» (ص ۱۴۳)

در اینجا او یکبار دیگر بی پروایانه دستور خشونت فراگیر را صادر می‌کند. اما باید پرسید کمالی که از رهگذر روش کردن خشونت می‌توان بدان رسید، کدامین کمال است؟ این همانا کمال جنون خشونت و جنگ است. خشونت را روش برداشتن هر مانع گرداندن، خشونت گرائی مطلق است. کار این خشونت گرائی نه به کمال که به مرگ و ویرانی مطلق می‌انجامد. کمال جنون خشونت را جانشین کمال رشد کردن، جز با استفاده از منطق صوری کجا ممکن است: «هدف وسیله را توجیه می‌کند» همان مجاز و دروغی است که هر بیان قدرتی وسیله توجیه به کار بردن خشونت برای رسیدن به هدف (کمال نهائی)، می‌کند. اگر امثال مصباح عقل خویش را آلت قدرت نمی‌گردانند، آسان در می‌یافتند که هر هدفی در وسیله بیان می‌شود. زیرا تا وقتی عقل هدف را برنگزیند، وسیله را نمی‌تواند به تصور نیز بیاورد. از این رو، وسیله ای که آدمی به کار می‌برد، هدف او را بدست می‌دهد. جنگ و خشونت وسیله مرگ و ویرانگری و بیانگر اصالت قدرت و غفلت قطعی از خدا و آزادی و دیگر حقوق و بطور قطع ضد رشد است. اگر مصباح نمی‌گوید چگونه می‌توان از راه «جهاد ابتدائی» و تجویز خشونت برای برداشتن هر مانعی، به «کمال نهائی» رسید، از این رو است که ممکن نیست بتواند از خشونت به «کمال نهائی» و «تقرب به خدا» راهی بجوید. مگر این که بنا بر تبعیض (آئین نازیها) و یا به دیالکتیک تضاد، بنا را بر تعریف استالین بگذارد و مجاز را به جای واقعیت و ناحق را به جای حق بنشاند.

در حقیقت، هرگاه «مانع» را بزرگ کنیم و آن را متجاوزی فرض کنیم که حیات جامعه اسلامی را به خطر افکنده است، عقل آزاد و عقل قدرتمدار، دو روش در برابر آن اتخاذ می‌کنند:

۱-۱- عقل قدرتمدار، در صورتی که در خود توان مقابله با متجاوز را نبیند، همان روشی را در پیش می‌گیرد که مصباح در دوران شاه در پیش گرفت و در این کتاب، در توجیه چرایی مقرر نشدن جهاد تا زمانی که مسلمانان قدرت نیافته‌اند، می‌گوید: تسلیم و سازش. و در صورتی که توان مقابله داشت: جنگ. از آنجا که هدف خود را در روش بیان می‌کند، این روش او گزارش می‌کند که رابطه با قدرت متجاوز، محدوده فعالیت صاحب عقل قدرتمدار گشته است. عقل قدرتمدار پس از انقلاب این گونه شکل گرفت که گروهانگیری پیش آمد، جنگ ۸ ساله نعمت شد و از گروهانگیری تا امروز، امریکا محور سیاست داخلی و خارجی رژیم و «سازش و ستیز» روش کار او گشت. خشونت گرائی همین دشمن ساختن و آن را محدوده فعالیت گرداندن است. جنگ سرد و جنگهای گرم در قرن بیستم و «حرکت قسری» و تجویز خشونت فراگیر فرآورده همین

دیدگاه بوده‌اند.

۲-۱- اما آزادی از جمله اینهمانی با هستی است. تقرب به خدا، غفلت نکردن از اینهمانی با هستی هوشمند و دانا و... است. عقلی که از دیدگاه خدا در تجاوز می‌نگرد، آن را محدوده فعالیت خویش نمی‌کند. او می‌داند:

الف- اگر تجاوز ممکن گشته است، دلیلی جز غفلت عقلهای اعضاء جامعه‌ها و عقل جمعی جامعه‌ها از آزادی و حقوق خویش و غفلت از رشد ندارد. جامعه مورد تجاوز جامعه‌ایست که نمی‌تواند نیروهای محرکه را در رشد خویش بکار گیرد. در حقیقت، جنگها برای آن روی می‌دهند که نیروهای محرکه را میان دو یا چند جامعه به ترتیبی جهت دهند که از جامعه زیر سلطه به جامعه مسلط جریان یابد. بنا براین، عامل اول تجاوز، نظام اجتماعی بسته جامعه مورد تجاوز است. زیرا این جامعه است که برای باز نشدن، نیاز به تخریب و صدور نیروهای محرکه دارد. چنانکه عامل اول در ایجاد محاصره اقتصادی ایران و تجاوز صدام، رژیم حاکم و نیز نظام اجتماعی بود که هنوز دارای ساخت استبدادی و بنا بر این بسته بود. نیروهای محرکه عظیمی (از جمله جامعه جوان) که به واسطه انقلاب آزاد شده بودند، یا می‌باید با باز و تحول پذیر کردن نظام اجتماعی، در مسیر رشد، به کار می‌افتادند و یا از راه تخریب، حذف می‌شدند تا بازسازی استبداد میسر می‌گشت. «عدم باید گردد» و «گروگان گیری انقلاب دوم است» و «جنگ نعمت است» و... خشونت گرائی همه جانبه ای را گزارش می‌کنند که زمینه ساز قرارگرفتن ایران در حلقه آتش به قصد تخریب نیروهای محرکه است.

ولی عقل آزاد، تجاوز را مشکلی می‌شمارد که می‌باید حل کرد و حل مشکل را نیز از خود شروع می‌کند. با توجه به اینکه ساخت های قدرت در هر جامعه ای دستگاه های تبدیل نیروی محرکه آن جامعه به زور و برانگرنند، بنا بر طبیعت خشونت، راه حل عمومی، خشونت زدائی از طریق تغییر ساخت قدرت است. تغییر ساخت قدرت نیز به کاستن از بار زور در انواع رابطه های فردی و گروهی، ایجاد رابطه های نو با یکدیگر که ترجمان آزادی باشند، لاکراه را فراخانی اندیشه و عمل دانستن و عمل کردن به حقوق انسان و رعایت حقوق انسان و حقوق ملی، تحقق می‌یابد. بدین تغییرها است که خشونت و برانگرنی جای خود را به دوستی و همکاری همگانی می‌دهد و نیروهای محرکه در راست راه رشد، بکار گرفته می‌شوند.

ب- عقل آزاد این قاعده را نیک می‌شناسد که قدرت روئین تن است و در آن تنها یک سلاح کارگر می‌شود: تسلیم نشدن. ایستادگی بر سر حقوق فردی و ملی، تجاوز را نامشروع و متجاوز را از سلطه بر جامعه ای که از حق استقلال خویش دفاع می‌کند مأیوس می‌گرداند. در قرنی که گذشت در تمامی موارد که این یا آن ملت بر سر حقوق خویش ایستاد، متجاوز شکست خورد. با ایستادن بر سر حقوق فردی و جمعی خویش، جامعه ی آزاد رهبری جامعه ای که قوای متجاوز به آن متعلق هستند را به ترک تجاوزگری ناگزیر می‌کند. جامعه ای را آزاد می‌کند که نیروهای محرکه خود را به جای بکار انداختن در رشد، به قوه متجاوز بدل می‌کند. اعضای آن جامعه را به حقوق و آزادی خویش به مثابه انسان، فرا می‌خواند. بدین گونه روش آزاد شدن را به همه جامعه های روی زمین می‌آموزد و بانی خشونت زدائی در مقیاس جهان می‌گردد. عقل گرفتار قدرت فراگیر کجا می‌تواند اثر شگرف استقامت بی خدشه حسین بن علی (ع) در کربلا را دریابد؟ کجا می‌تواند؟

۱۱- یکسان انکارهای بی پایه

مصباح، جای جای، منطق صوری را در یکسان گرداندن دو ضد و نشاندن یکی به جای دیگری بکار می‌برد. به نمونه ای از به کار بردن قیاس صوری که به منظور برابر نشاندن «جمهوری اسلامی» با «جامعه مدینه»

صورت می‌گیرد در زیر اشاره می‌کنیم:

او می‌نویسد: «آری برخی از دشمنان پیامبر اسلام (ص) با وجود آنکه به حقانیت او پی برده بودند و می‌دانستند که او واقعا پیامبر خدا است، با تمام قوا و با استمداد از همه نیروهای خود تلاش کردند مانع گسترش و پیشروی اسلام در عرصه جهانی و قدرت و قوت آن شوند و راه تعالی را بر آن ببندند. هدف آنان از این تلاشها این بود که بتوانند چند روزی بر عمر حکومت خود بیفزایند و چند صباحی بیشتر از لذت قدرت و ثروت دنیا بهره مند گردند.» (ص ۱۴۶)

بدین قرار، صغرای قیاس صوری ای که می‌سازد اینست که دشمنان پیامبر به خاطر افزودن بر عمر لذتی که از قدرت و ثروت می‌بردند، با علم به حقانیت پیامبر، مانع گسترش اسلام می‌شدند. بگذریم از اینکه قدرت به لحاظ آنکه فرآورده زور و برانگرنی و مرگبار است، مانع لذت جوئی و کاهنده توان تن و روان است نه لذت بخش، به کبرای قضیه ای که می‌سازد توجه کنید: «آری بی سبب نیست که این انقلاب خواب و آرامش از چشم تمامی استعمارگران و نظام سلطه جهانی گرفته و همگی آنان برای از میان برداشتن جمهوری اسلامی ایران دست به دست یکدیگر داده‌اند. همان قدرتمندان مخالف انقلاب دست به دست هم داده‌اند برای از میان برداشتن «جمهوری اسلامی.» (ص ۱۴۷) مصباح تقلب اول را با یکی گرداندن انقلابی که هدفش استقرار ولایت جمهور مردم بود و «جمهوری اسلامی» (= ولایت مطلقه فقیه ضد انقلاب ایران) انجام می‌دهد. بدین سان، بنا بر صغری، صاحبان قدرت ضد بعثت پیامبر بودند. بنا بر کبری، صاحبان قدرت ضد «جمهوری اسلامی» هستند. پس، نتیجه این می‌شود که جمهوری اسلامی ایران همان نظام شورائی مدینه است: «انقلاب اسلامی ایران در واقع تجدید کننده و احیاگر نهضت جهانی اسلام در این عصر بشمار می‌آید.» (ص ۱۴۷)

بدین قرار، تقلب دوم را با یکسان کردن مخالفت با «جمهوری اسلامی ایران»، که آن را مساوی انقلاب اسلامی ایران می‌گرداند، با بعثت پیامبر به عمل می‌آورد. بدیهی است قصد او فریب دادن عقلها از این واقعیت است که الف- ماهیت مخالفت با انقلاب ایران، غیر و بلکه ضد ماهیت مخالفت با «جمهوری اسلامی ایران» و ماهیت مخالفت با «جمهوری اسلامی ایران» کلاً متفاوت و بلکه ضد ماهیت مخالفت با بعثت پیامبر است. چرا که «جمهوری اسلامی ایران» مظهر خیانت به حقوق انسان و حقوق ملی مردم ایران، ترور، فساد و انواع جنایتها و فسادهای دیگر است. قدرتهای خارجی با آگاهی از محکومیت این رژیم توسط وجدان جهانی، در برابر این استبداد تبهکار، روش تهدید و تحدید و بردن و خوردن حقوق مردم ایران را درپیش گرفته‌اند. حال آنکه انقلاب ایران را وجدان جهانی تصویب کرده بود و سلطه گران از آن بیم داشتند که اندیشه راهنمای آن انقلاب و روش مردم ایران، رژیمهای زیر سلطه و نظام جهانی سلطه گر - زیر سلطه را از میان بردارد. همین ترس را از بعثت پیامبر داشتند. او، از این نوع تقلبها، با به کار بردن فن «قیاس صوری»، نوبت به نوبت مرتکب می‌شود.

طنز کار اما این است که زورپرستانی که انقلاب ۵۷ ایران به استبداد وابسته شان بر ایران پایان بخشید، عیناً همین قیاس را برای از اعتبار انداختن اسلام و انقلاب ایران بکار می‌برند: انقلاب ایران همین «جمهوری اسلامی ایران است» زیرا اسلام همین است که این رژیم می‌کند، یعنی آئین خشونت است. قرآن سراسر قاتلوا است و محمد از راه دست کم ۶۰ جنگ پایه های حکمرانی خویش را بر جامعه عرب استوار کرد. نتیجه؟ اسلام آئین خشونت و ضد ترقی است!

طی قرنهای، در غرب تبلیغ می‌شد که اسلام آئین خشونت و خون ریزی است. و در سه قرن اخیر که غرب بساط سلطه خود را بر کشورهای اسلامی گسترده است، این تبلیغ همواره توسعه یافته است تا جایی که این ادعا که مسلمانان انسانهائی هستند که مغزشان ماده خاکستری

(کرتکس) ندارد و غریزه خون ریزی دارند و اسلام ایدئولوژی خون ریزی ارضاء کننده این غریزه است، به عنوان «نظریه علمی» و بلکه علم قطعی در دانشگاهها تدریس می‌شود. حال با وجود امثال مصباح یزدی غرب نیازی به اثبات نظریه کذائی خود نیز ندارد. همانطور که آئین خشونت مصباح یزدی زورپرستان دست نشانده داخلی را از دلیل آوردن بر صحت فرآورده قیاس صوری خود بی نیاز می‌کند.

۱۲- پیروزی جبری خیر بر شر، تشکیل جامعه امام زمانی و پایان دوران خشونت

مصباح مدعی است: «حتی اگر ثابت شود که در همه طول تاریخ اسلام، چه در عهد پیامبر گرامی (ص) و چه پس از آن حضرت تا کنون، هیچگاه جنگی با ویژگی‌ها و علائم جهاد ابتدائی رخ نداده است، با این حال، بازهم در جواز آن تشکیک و خللی راه نمی‌یابد. سرانجام، روزی فرا می‌رسد که در آن روز، به فرمان ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف جهاد ابتدائی صورت می‌گیرد تا سراسر جهان فرمانبر حق و عدالت و حکومت واحد جهانی آن حضرت گردند» (صص ۱۴۲ و ۱۴۳)

بدین قرار، همانند دیگر آئین‌های خشونت، آئین خشونت مصباح نیز «آینده ای رها از خشونت، جهانی فرمانبر حق و عدالت» را وعده می‌دهد. همانطور که هیچ نظریه پرداز خشونت‌ناخواسته است بگوید «تضاد ذاتی» چگونه از میان بر می‌خیزد و یا جهان خالی از جنگ و سراسر رشد «اصلاح‌ها، برگزیده‌ها، نخبه‌ها و...» چگونه برجا می‌ماند، مصباح نیز نمی‌تواند بگوید همانطور که در کتاب او یک جمله نیز در پاسخ این پرسش نیست، که سرشت خشونت‌گرای انسان، در جامعه امام زمان، چسان جای خود را به سرشت حق و عدالت طلب می‌سپرد؟ همانطور که او این پرسش را که با وجود طبیعت شریب و خشن، چگونه حیات انسان و تشکیل جامعه‌ها میسر شد را طرح نمی‌کند تا به آن پاسخ دهد، این پرسش را نیز اصلاً طرح نمی‌کند تا به آن پاسخ بدهد. چرا؟ زیرا می‌داند که پاسخ خالی از تناقضی برای این پرسش نمی‌توان یافت.

لازم به ذکر نیست پیروزی نهائی خیر بر شر که مصباح وعده می‌دهد، در تمامی نظریه‌های خشونت تکرار می‌شود. نه تنها به این دلیل که بدون این وعده داوطلب خشونت ورزی کم می‌شود، بلکه هر ساده‌اندیشی نیز می‌تواند بفهمد که منهای وعده آن پیروزی، خشونت ورزی محکوم شدن به جبر خشونت ابدی است. و بسا خودکشی بر زندگی در جهنمی که هر انسان محکوم است با خشونت روزانه، آتش آن را تیز تر کند، رجحان دارد.

اما عقل معتاد به قدرت و منطق صوری غافل است که این وعده را آئین‌های خشونت که خشونت طلبی را سرشت انسان می‌دانند، نمی‌توانند بدهند. چرا که باز هر ساده‌اندیشی زود در می‌یابد که با وجود سرشت خشونت طلب، وعده استقرار عدالت و حق، چیزی جز فریفتن انسان به سراب نیست. از این رو، فیلسوفانی که قائل به وجود خشونت در سرشت انسان شده‌اند، این وعده ناقض خشونت ذاتی را نیز نداده‌اند. این وعده را کسی می‌تواند بدهد که فطرت انسان را از خشونت طلبی پاک می‌شناسد، انسان را حقوقمند و برخوردار از مجموعه استعدادها می‌شناسد و نه تولید خشونت بلکه خشونت زدائی را روش می‌کند و دائم به انسانها هشدار می‌دهد: هر زمان از آزادی و حقوق خویش غافل نشوند و استعدادهایشان را در رشد به کار اندازند، جامعه آرمانی را ساخته و رهبری در خور آن را یافته‌اند.

۱۳- خشونت، راه کمال صالحان و مؤمنان

از دیدگاه مصباح، خشونتی که صالحان و مؤمنان به کار می‌برند راه آنها به کمال است، هر چند به خاطر نظریه جنگ دائمی آنها مجبور شوند

تمام زندگی‌شان را در مدار بسته خشونت به سر کنند. مصباح قائل است انواع جنگ وقتی فی سبیل الله هستند، راه کمال صالحان و مؤمنان بوده و حتی رحمتی است در حق کسانی که برضد آنها جنگ برپا شده است. او آشکارا به نام «تحقق کمالات» خشونت فراگیر را توجیه می‌کند: «بنا بر این هر چیزی که راه این کمال جوئی... به هر حال، سدی در برابر تحقق کمالات و اهداف والای انسانی باشد، باید آن را از میان برداشت.» (ص ۱۴۳)

پیش از آن نیز (در ص ۱۲۰ کتاب)، جنگ فی سبیل الله را جنگی دانسته است «که در مسیر کمال انسان و جامعه باشد و انسان و جامعه را به خدا نزدیک کند.» اما چرا این جنگ به سود غیر صالحان و نامؤمنانی است که کشته می‌شوند و یا در دولت عدل و حق امام زمان با همان باور سابقشان زندگی خواهند کرد؟ اگر، به قول مصباح، مقصود آن نیست که به زور مسلمان شوند بلکه منظور اینست که حکومت عدل و حق برقرار شود (صص ۱۴۳ و ۱۵۳ کتاب)، آنها که دین حق را نمی‌پذیرند، چگونه می‌توانند از «برکات» جهاد ابتدائی برخوردار شوند؟ اگر گفته شود آنان این مجال را می‌یابند که فطرت خویش را باز یابند، یعنی از غفلت از آزادی و حقوق خویش بدر آیند، که یکی از پایه‌های نظریه خشونت مصباح خود به خود نقض شده است. و اگر بگوئیم آنها بر سرشت خشونت طلب خویش می‌مانند، با وجود این سرشت، آن دولت حق و عدل چگونه بر جا می‌ماند و این انسانها چه خیری از جنگ عاید می‌کنند؟ و هرگاه، دولت عدل و حق دائمی نشود، ناگزیر جنگ دائمی می‌شود و در آتش خود، مؤمن و کافر را یکسان می‌سوزاند. از این مدار بسته خشونت چگونه می‌توان بیرون آمد؟

بدین قرار، سازندگان «نظریه خشونت» از لاینحل بودن تناقض پایه، یعنی تناقض مدار بسته خشونتی که بدون آن نظریه ساخته نمی‌شود با مدار بازی که خشونت را مأمور ایجادش می‌کنند، یا ناآگاهند و یا غافلند و یا تهازل می‌کنند. مدار بسته بد و بدتر هرگز، با بکار بردن خشونت، به مدار باز خوبها و خوب ترها نمی‌آنجامد، بلکه این مدار، گذار دائمی از بد به بدتر و از بدتر به بدترین است. بدین روش، یعنی ارتکاب خشونت، با هدف وصول به کمال، نه تنها مدار بسته خشونت را نمی‌توان گشود، بلکه خشونت ورزی تا نابودی کامل حیات بر روی زمین ادامه خواهد یافت. برای رها شدن از مدار بسته خشونت، می‌باید فطرت خویش را به مثابه مجموعه‌ای از آزادی و حقوق ذاتی حیات باز یافت و خشونت زدائی را روش کرد. به سخن روشن، هرگاه انسان در مدار بسته خشونت بماند، آلت جبر خشونت می‌شود و تا کشتن و کشته شدن، پیش می‌رود. اما انسان هم می‌تواند از آن مدار بسته بدر آید و هم حیات او در آزادی و رشد، در گرو، زندانی نشدنش در این و آن مدار بسته است.

۱۴- خشونت به مثابه امری میان تهی

همانگونه که دیدیم مصباح به رغم سانسور نزدیک به تمام قرآن در مورد هر آنچه به انسان و فطرت و حقوق او و رابطه اش با خدا و هستی آفریده و باورها و... مربوط می‌شوند، چون در آیه‌ها که نقل می‌کند، دلیلی برای توجیه مشروعیت آغاز کردن به خشونت نیست، با بی باکی تمام می‌گوید: حتی اگر ثابت شود... باز در جواز «جهاد ابتدائی» محل تردید نیست. حال آنکه این جور سخن گفتن ترجمان کوتاه بودن دست او را از دلیل است. اگر او دلیل حقی در جواز جنگ ابتدایی از قرآن داشت، چه نیازی به ذکر گزاره بی منطقی چون «حتی اگر ثابت شود...» پیدا می‌کرد. چگونه ممکن است قانونگزاری که خداوند است، حکمی بدهد که معلوم نباشد چیست، آنها هم با وجود این که تصریح می‌کند قرآن کتاب مبین، و راهنمای شفاف است؟

دلیل حق در حق است. اما دلیل هیچ یک از دعاوی مصباح در خود آنها نیست. او جهاد ابتدایی را تکلیف شرعی برای رسیدن به هدفی

نامعلوم در آخرالزمان می‌خواند. حال آنکه الف- تکلیفی که عمل به حقی از حقوق نباشد، حکم زور است و انسان آزاد نباید به آن تن بدهد. ب- و اگر تکلیفی عمل به حقی بود، چنانکه استقامت در برابر زورگو چنین است، همانا عمل به تمامی حقوق می‌شود. تکلیف می‌باید همچون حق، در خود، دلیل روشن داشته باشد. و بیان روشن حقی باشد که می‌باید به آن عمل شود. برای مثال، آزادی حق است. تکلیف، غفلت نکردن از آزادی و تذکر این واقعیت به خویش است که به محض غافل شدن از آزادی، خلائی پدید می‌آید که زور آن را بر می‌کند و انسان را آلت خویش در خشونت و برانگیز می‌گرداند. دلیل آزادی، به مثابه هم حق و هم تکلیف، عمل به حق آزادی است و جایش در خود آزادی و تکلیف است. مثال دیگر، جهاد به هنگام تجاوز واجب است. این جهاد، از جمله ترجمان حق زندگی «مستقل» در وطن خویش است. پس دلیل آن در خود آنست. اما دلیل «استقلال» به مثابه حق نیز در خود این حق است. چرا که وقتی هست، اعضای جامعه در آزادی و برخورداری از حقوق خویش زندگی می‌کنند و چون نباشد، اعضای جامعه از آزادی و حقوق خود محروم می‌گردند. پرسیدنی است کسی که «جنگ و جهاد در قرآن» می‌نویسد چرا نباید بداند حکمی که موضوع آن کشتن و کشته شدن باشد، در تعریفی که او بدان می‌دهد، مبهم شده است و چرا دلیل حکم در خود حکم و در هیچ کجای قرآن نیست و او ناگزیر است به ضرب «ضروریات فقه اسلام» آن را تحمیل کند؟ آیا او این اندازه غافل است؟

۱۵- خشونت به مثابه امری ناخودانگیز

فرو رفتن و فروماندن در خشونت، مصباح را گرفتار تناقض گوئی فاحش دیگری نیز کرده است: اگر انسان شریب الطبع است، پس می‌باید به طور خودانگیزانه در پندار و گفتار و کردار خشونت‌ناش را ابراز کند. اما در تمامی کتاب، از جمله در دو فصل پنجم (از صفحه ۱۵۵ تا صفحه ۲۰۰) و ششم (از صفحه ۲۰۱ تا صفحه ۲۴۰)، حتی یک مورد خشونت خود انگیزانه مشاهده نمی‌شود. در حالی که اگر گرایش به خشونت در سرشت و طبیعت انسان بود، در فصل پنجم که به «شیوه‌های انگیزش و پرورش مجاهدان» و در فصل ششم که به «امدادهای غیبی خداوند و پیروزی حق» اختصاص دارند، دست کم نیم صفحه ای و حتی جمله ای به تربیت خشونت طلبی ذاتی به ترتیبی که انسان آن را در راه خدا بکار گیرد، می‌باید اختصاص می‌یافت. جالب این که عنوان فصل پنجم «شیوه‌های انگیزش و پرورش مجاهدان» است. خود این عنوان تکذیب قول آغازینش بر شرارت طبیعی انسان و تمایل فطری او به خشونت است. بدین گونه، نویسنده ای که در فصل دوم کتاب برای توجیه جنگ، انسان را شریب و سفاک بالطبع کرده بود، در فصل پنجم، روشهای برانگیزختن و پروراندن مجاهدان را می‌آموزد؛ حال آنکه اگر شرارت و سفاکی در طبیعت انسان بود، خشونت او خود انگیزانه می‌بود، و اگر هم پرورش لازم می‌شد، آموختن و تمرین دادن افزودن بر اثر بخشی خشونت و سمت «راه خدا» را بدان بنمودن می‌بود. زیر عنوانهای فصل «شیوه‌های انگیزش و پرورش مجاهدان» هم به همین وجه ناقص دعاوی مصباح در فصلهای پیشین هستند. همچون روش تبشیر و انذار، بشارت به نعمتهای اخروی، مژده به نعمتهای دنیوی، ستایش جهادگران، روش تبشیری دیگر برای انگیزش.

مصباح در ادامه همین پریشان گویی‌ها نمونه‌هایی از آیات مربوط به «انذار» مؤمنان در مورد جهاد را بر می‌شمرد: «در نكوهش از ترك جهاد، در تحريك غريزه انتقام جوئي و احقاق حق (باز گویا فراموش می‌کند که پیشتر مدعی شده است خشونت در سرشت انسان است و بر این اساس اگر تحریکی لازم باشد، تحریک «غریزه خشونت» باید باشد)، تحریک عواطف انسانی، تبیین اهداف مقدس جهاد، جهادگران مجرای تحقق اراده الهی، توجه به عوامل بازدارنده و خنثی کردن آنها، جبران

خسارتهای اقتصادی، آموزش مسئله قضا و قدر، توجه به عمومیت و تأثیر مثبت سختی‌ها، آموزش حقیقت مرگ و شهادت».

این تدبیر جویبها بر خلاف آنچه مصباح در پی آنست گویای آنند که نه تنها انسان بنا بر طبیعت خشونت طلب نیست، بلکه حتی وقتی هم جهاد دفاع از حق است، این همه کار (به علاوه «امدادهای غیبی» موضوع فصل ششم) می‌باید انجام گیرند تا انسانها تن به جهاد دهند! اما نه یک نمونه از بروز خودانگیزخته خشونت در کتاب وجود دارد و نه در آموزشها که نویسنده آئین خشونت می‌دهد، به یاد می‌آورد که گویا انسان، بنا بر انسانشناسی او، موجودی خشن است.

۱۶- اصل ثنویت بنیاد آئین خشونت و اصل ثنویت تک محوری اصل راهنمای خشونت فراگیر

این کتاب از آغاز تا پایان بر اصل ثنویت تک محوری نوشته شده است. توضیح این که در فصلهای اول و دوم، محور فعال-اما مجبور- خداوند است که می‌داند دنیا و انسانی که خلق می‌کند، گرفتار خشونت و جنگ می‌شود، اما چاره جز خلق آن ندارد. محور فعل پذیر انسان است که بنا بر اراده تکوینی و تشریح خداوند می‌باید جنگ کند. به این انسان، آزادی می‌بخشد اما درجا از او باز می‌ستاند و به ترتیب که به انواع جنگ و از آن به «جهاد ابتدائی» نزدیک می‌شود، همین انسان را محور فعل پذیر می‌سازد و صالحان و مؤمنان را محور فعال می‌کند. به این گروه وظیفه می‌دهد حکومت الهی و توحیدی را در مقیاس جهان بر قرار کنند. و چون به فصلهای پنجم و ششم می‌رسد، همین محور فعال را نیز فعل پذیر می‌کند زیرا روشهای برانگیزختن و پرورش آنها را می‌آموزد.

مصباح، در رابطه انسان و دین نیز ثنویت تک محوری را اصل راهنما می‌کند. این بار، دین، محور فعال و انسان، محور فعل پذیر می‌شود. یعنی نه دین برای انسان که انسان برای دین است: «آری در اسلام هیچ چیز گران قدر تر از دین حق نیست. تا آنجا که در صورت لزوم، برای حفظ دین، حتی از جان نیز- که هیچ چیز به پای آن نمی‌رسد و در فقه گفته‌اند که حفظ جان از اهم واجبات است- باید آن را سپردن کرد.» (ص ۱۵۱)

اما «دین حق» هرگاه دینی است که شامل حقوق و روش عمل به حقوق است، چیزی در خارج نیست که بتوان به آن حمله کرد تا نیاز به دفاع از آن ولو مسلحانه باشد. هرگاه متجاوز بخواهد به زور انسانی را از حقی از حقوق خویش که انتخاب آزاد دین و عمل به آنست بازدارد، جهاد کردن، دفاع از این حق می‌شود. هرگاه دین دین حق باشد، محروم کردن حتی یک انسان از پذیرفتن و عمل کردن به آن، محروم کردنش از تمامی حقوقی می‌شود که ذاتی حیات او هستند. از این رو، نه تنها بر آن انسان است که به استقامت بایستد که بر تمامی آسانهاست که دفاع از حقوق او را دفاع از حقوق خویش بشمارند و به استقامت برخیزند. چنین دینی بیان آزادی و برای انسان و در انسان است (که علی فرمود قرآن ناطقم)، جدا از انسان نیست تا انسان مأمور شود برای حفظ آن، از جان خویش بگذرد. آن زمان که دین دیگر برای انسان و در انسان نیست، بیان قدرت است و چنین دینی است که وسیله کار بنیاد دین و دیگر بنیادهای جامعه در فرمانبردار قدرت کردن انسان می‌گردد، و همان آئین خشونتی می‌شود که مصباح بزدی می‌سازد.

۱۷- عقل دریند قدرت فراگیر ریشه خشونت دایمی و فراگیر

اما ثنویت تک محوری پایه که گویای اندیشه راهنمای نویسنده است، نقش محور فعال دادن به خشونت و به تبع خشونت، نقش فعل پذیر برای خداوند و آفریده‌هایش قائل شدن است. نویسنده قدرت و خشونت را اصل و محور فعالی گردانده است که نقش خداوند را در خلق آفریده‌ها و مدیریت خود و نقش انسانها را در چند و چون خشونتی که

به کار باید برد و این و آن هدف خشونت، همه را و برای همیشه، معین می‌کند. برای همیشه، زیرا در کتاب کلمه ای حاکی از این که با استقرار حکومت جهانی امام زمان، در جهان صلح برقرار می‌شود وجود ندارد. هرگاه هدفی که مصباح معین می‌کند از آن پس نیز می‌باید تعقیب شود، بسا در آن جامعه جهانی، خشونت فراگیر تر نیز می‌شود! چرا که آن جامعه جهانی به قول مصباح، برای کمال جوئی انسان است و، بنا بر تجویز او، هر مانعی را می‌باید از سر راه کمال انسان برداشت. آیا می‌توان به تصور آورد میزان خشونت را که برای مجبور کردن چند میلیارد انسان - از یاد نبریم که مصباح به خود آنها نقش فعل پذیر می‌دهد- به منظور رسیدن به کمالی که مصباح می‌آموزد، چه اندازه باید باشد؟ استبداد فراگیری که نقش خدا و آفریده های خدا را، به جبر، معین می‌کند، همان استبداد فراگیری می‌شود که به رژیم فعلی که در حال تحول به رژیم مافیاهای نظامی - مالی است اعتراض می‌کند که اسلام به طور کامل - یعنی همان که مصباح یزدی در سر دارد- در کشور اجرا نمی‌شود. به سختی می‌توان تصور کرد جهنم خشونت را که اگر طرفداران چنین اسلامی می‌توانستند به دلخواه خویش به کار برند.

۱۸- در آئین خشونت را آئین تحقیر انسان است

انسان که خداوند او را گلی سرشت که مجموعه حیات پذیر کاملی بود. در او، روح خود را دمید، بدو متناسب ترین قواره ها و زیباترین صورت را داد و آفرینش او را به خود تبریک گفت، او و او را بر فطرت خود آفرید، بر فطرتی که توحید است آفرید چرا که حیات بدون توحید در وجود نمی‌آید، تمامی هستی را در وجود کوچک او خلاصه کرد و خلیفه خود بر روی زمین گرداند و هدایت شدن را در عهده خود او نهاد، امانت دار و لایق مسئول شدن و در خور ارسال رسل گرداند، در آئین خشونت مصباح یزدی، موجوی می‌شود که سرشتی خشونت طلب دارد و بالطبع خون ریز است. با آنکه قرآن تصریح می‌کند راه رشد را از راه غی باز شناسانده است و با آنکه هر صاحب عقلی به تجربه در می‌یابد که تا آدمی خویشتن را حقیر ننگارد به یاد زور نمی‌آفتد، در آئین خشونت مصباح یزدی، این انسان و نیز خدا، بازیچه خشونت می‌شوند. آیا او نمی‌داند که هدف زور جز قدرت (= زور) نمی‌شود و قدرت از راه تخریب پدید می‌آید و تخریب انسان، ناچیز شدن او در آلت خشونت است؟ در این آئین خشونت، تحقیر انسان اندازه نمی‌شناسد:

۱۹- انسانها فاقد حق ولایت و رهبری هستند

دعاوی مصباح را در باره «استقرار حکومت الهی و توحیدی» شناختیم. و دیدیم که او از این امر غافل است که هرگاه استعداد ابتکار و تدبیر به انسان داده نمی‌شد و او حق تدبیر را نمی‌یافت، لایق مسئول خدا شدن را نمی‌یافت و البته نمی‌توانست خلیفه او بر روی زمین شود. مصباح که معلوم نیست از چه تاریخ به ولایت مطلقه فقیه قائل شده است، در پیروی از ارسطو (غرب زدگی قدیم) و بنیادگراها و انتگرسته‌های های مسیحی و لنینیستها و استالینیستها (غرب زدگی جدید)، انسانها را در حکم صغیر و فاقد حق ولایت بر یکدیگر می‌داند. در حقیقت، به ترتیبی که دیدیم، او «جمهوری اسلامی بمثابه قالب ولایت مطلقه فقیه» را، با بکار بردن قیاس صوری، همانند جامعه شورائی مدینه می‌کند. بدین تقلب، انسانهای مسلمان - غیر مسلمانها که جای خود دارند - را فاقد حقی بر ولایت بریکدیگر (که به تصریح قرآن دارند) می‌کند. اما همان سان که پیش از این یادآور شدیم، انسان فاقد استعداد و حق ابتکار و تدبیر، نمی‌تواند مسئول شود. نیاز به پیامبری و ارائه راه و روش غافل نشدن از استعدادها و حقوق خویش و بکار انداختن استعدادها و عمل به حقوق خود را پیدا نمی‌کند. و هرگاه پیامبری نباشد، فقیه هم نخواهد بود تا که دم از جانشینی او بزند و خود را صاحب ولایتی مطلقه

بخواند. او چرا انسان را از این استعداد و حق تهی می‌کند؟ زیرا بدون تهی کردنش از این استعداد و حق، ممکن نیست آلت خشونتش کرد. از این رو است که تمامی آئین های خشونت، انسان را تحقیر می‌کنند تا قدرت را خدا بگردانند و نماینده قدرت را رهبر بیاوراند. این نماینده را معصوم یا تالی معصوم نیز می‌کنند (معصومیت پاپ، دست پیشوا خطا نمی‌کند (هیتر) و حزب خطا نمی‌کند (استالین) و خمینی تالی معصوم است و...). تناقضی مادرزادی که آئین های خشونت بدان گرفتارند، فروکاستن انسان در آلت خشونت، با سلب حق ابتکار و تدبیر و بنا بر این حق شرکت در مدیریت جامعه خویش، و در همان حال، وعده جامعه آرمانی دادن به او است. ب - سلب حق انسانها و دادن اختیار مطلق به یک تن - که، در صورت، بنا بر مرام راهنما، نماینده خدا، حزب تراز نو، نماینده دولت آرمانی و... خوانده می‌شود - فعال مایشاء کردن قدرت و آلت آن گرداندن رهبر و همه انسانها و در نتیجه، ج - ناچیز کردن دین در «آئین خشونت» می‌شود و انسانها را به جای جامعه آرمانی به جهنم خشونت راه می‌برد. محض عبرت آموزی بنگریم به روزگار سیاهی که ولایت مطلقه پاپ در قرون وسطی اروپائیان بدان گرفتار کرد و به سرنوشتی که نازیسم برای مردم آلمان و استالینیسم برای مردم روسیه ببار آوردند و بلائی که ولایت مطلقه فیه بر سر دین و مردم ایران آورده است.

این نقد می‌باید بیدار باشی باشد برای هر انسان، ایرانی و غیر ایرانی، تا که پیشاروی استحاله اسلام به مثابه بیان آزادی، به ضد اسلام، یعنی بیان استبداد فراگیر، و پیشاروی از خود بیگانه شدن اسلام به عنوان روش خشونت زدائی در آیین خشونت گرائی فراگیر، بی تفاوت نمانند. خویشتن را از «فکرهای جمعی جبار» و ترسها که پیوسته القاء می‌شوند رها سازند و برخیزند، پیش از آنکه آتش خشونت کور هستی آنها را بسوزد.