کتاب رشد
جلد سوم

تاریخ انتشار خرداد ۱۳۹۹
برابر با ماه مای ۲۰۲۰

ابوالحسن بنی صدر

کتاب رشد
جلد سوم

استقلال و آزادی
تاریخ انتشار خرداد ۱۳۹۹
برابر با مای ۲۰۲۰

ابوالحسن بنی صدر

انتشارات انقلاب اسلامی

فهرست

هوالحق ۱۵
بخش اول..... ۲۰
درحق چیست و فراتجدد بمثابه وجدان به حقوندی..... ۲۰
فصل اول ۲۱
حق و منشاء آن و رابطه‌اش با دین..... ۲۱
۱. حق چیست؟:..... ۲۱
الف. تعریف حقوقی حق، بنوبه خود یا صوری است و یا تعریف به محتوی است: ۲۲
۱. تعریفهای صوری حق ، پر شمار هستند. بی‌طرفانه‌ترین آنها این تعریف است: مجموعه قواعدی که مقید هستند به قید مجازات دولت در صورت عمل نکردن به آنها. این تعریف‌ها نیز بعمل آمده‌اند: ۲۲
۲. تعریف محتوایی حق:..... ۲٤
۳. تعریف حق بنابر هدفهای آن:..... ۲٦
ب. تعریفهای مردم‌شناسانه حق:..... ۲٦
۱. تحقیق در چگونگهای حق: بنای این تحقیق بر یافتن معیارها و یا روشهای کار و یا تألیفی از هردو است:..... ۲۷
۲. تعریف حق بنابر رویه: ۲۸
۳. برای یافتن تعریف باید از بند ثنویت رها شد:..... ۲۹

ج. نظریه‌های عمومی حق: ۲۹
۱. نظریه ریموند وردیر در باره حق و مبادله: ۲۹
۲. نظریه پوسپیزی: معیارهای جهان شمول حقوق: ۳۰
د. تعریف کانت از حق: ۳۲
هـ. تعریفی که حق، در فلسفه «اسلامی» و فقه پیدا کرده است: ۳٤
۱. تعریف محمد حسین طباطبایی صاحب المیزان ۳٤
۲. تعریف حق از منظر آیةالله منتظری: ۳۵
۳. تعریف فقها از حق: ۳۵
۳/۱. فقیهان ۳٦
۳/۲. فیلسوف- فقیهان: ۳۷
۳/۳. معنای حق در منظومهٔ فکری آیةالله جوادی آملی: ۳۸
و. مشترکات تعریفها و اشتراک آنها در تناقض‌هایی که در بردارند: ٤۱
ز. تعریف حق به اعتبار ایجاد کننده آن: ٤٦
۱. حقوق را خدا داده است، یا طبیعت داده است و یا انسان بنابر طبیعت خویش دارد؟: ٤٦
۲. انسان خود خالق حقوق بنیادی خویش است: ٤۹
ح. در چرایی ناتوانی از تعریف حق به ویژگی‌ها و تعریف حق به قدرت: ... ۵۱
۱. منشاء فلسفی حقوق: ۵۲
۲. منشاء دینی حقوق: ۵۲
ط.حق چیست از منظر هابرماس؟: ۵٤
تعریف ماکس وبر، جامعه شناس آلمانی از حق، ۵٤
هابرماس نظر ماکس وبر را این‌سان نقد می‌کند: ۵۵

حق از منظر روسو و کانت و تألیفی که هابرماس از نظرهای این دو و نظر ماکس وبر بعمل می‌آورد: ۵۷
از رسمیت انداختن حق: سه تفسیر ۵۹
عقلانیت آئین‌های حقوقی نهادینه شده: ۶۲
آیین‌نامه پیشنهادی هابرماس بمثابه الگو: ۶۶
نقد نظر هابرماس در باره حقوق: ۶۸
ط. کدام حق می‌تواند صفات حق را داشته باشد و چرا در شناسایی حق، شناسایی کننده نیازمند او است؟: ۷۰
شماری از ویژگی‌های حق: ۷۲
مأخذها: ۷۷
فصل دوم ۸۰
تجدد modernité بمثابه وجدان به خود بمثابه خلاق و حقوند ۸۰
۱. وجدان به خود بمثابه خلاق و خالق حقوق بنیادی subjectivation : ۸۰
سه مؤلفه: تمدن مادی، تبیین و تفسیر فرهنگی و نزاع‌مندی جامعه: ۸۳
جدایی و تألیف این سه عنصر: ۸۷
از سامانه به عمل ۸۹
• نقد: ۹۰
تأمل انتقادی در اندیشه جون راولز John Rawls: ۹۴
• نقد: ۹۷
بسط وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق: ۹۹
۱. مدرنیته چیست؟: ۱۰۲

۲. انسان مدرن کیست؟:.....۱۰۳
انسان بمثابه نقشمند.....۱۰۵
۱. انسان خالق انسان: ۱۰۵
۱/۱. شکل‌گیری انسان مدرن:.....۱۰۷
۱/۲. راه‌کار:.....۱۱۰
از نظم جهان تا وجدان به خود: ۱۱۲
۲/۱. انسان فرا مدرن کیست؟.....۱۱٤
۲/۲. ترس و طرد:.....۱۱۷
وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق و وجدان‌زدایی: ۱۲۰
۱. وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق: ۱۲۰
۱/۱. مراحل وجدان به خود بمثابه حقوند: ۱۲۲
۱/۲. آزاد شدن انسان فعال و نقشمند:.....۱۲۵
وجدان‌زدایی از حقوندی: ۱۲٦
۱. وجدان زدایی از انسان بمثابه حقوند، بنابراین، صاحب نقش: ۱۲۸
۲. وجدان بر ضرورت رهایی از بند نهادها ۱۲۹
جنبشهای اجتماعی پیشین و جدید: ۱۳۰
۱. موجود تاریخی: ۱۳۰
۲. جنبش‌های اجتماعی بجای مبارزات اجتماعی: ۱۳۲
۳. تجدد و جنبشهای اجتماعی:.....۱۳٤
٤. تصویر جنبش اجتماعی زیرسلطه‌ها در جامعه فرامدرن:.....۱۳٦
٥. تعهد از مسئولیت بمثابه حقوند و نقشمند ناشی می‌شود:.....۱۳۸
٦. نابرابریها، نزاعها، بریدن‌ها: ۱٤۰

۷. ضد جنبشهای اجتماعی: ۱٤۲
تمدن فرامدرن ۱٤٤
۱. یک جامعه آفریده: ۱٤٤
۲. وجدان به خود: ۱٤٦
۳. حدود نوع فرامدرن جامعه: ۱٥۰
از استبدادهای فراگیر تا قدرت تام: ۱٥۲
۱. توتالیتاریسم چیست؟: ۱٥۲
۲. بدی چیست؟: ۱٥٤
۳. بسوی قدرت تام: ۱٥٥
٤. کار حکومتها در راه‌برد ناچیز شده‌است: ۱٥۸
چهار میدان ضرور وجدان به حقوندی: ۱٥۹
۱. وجدان به خود بمثابه حقوند و وجدان زدایی از خود بمثابه حقوند: ۱٦۰
۲. تجدد و جنسیت: ۱٦۲
۳. پذیرش پناهندگان و دفاع از سرزمین‌ها: ۱٦٥
نقش ایفاکندگان در جامعه فرامدرن: ۱٦۷
۱. ورود به جامعه فرامدرن: ۱٦۷
۲. ساختن انسان نقشمند جدید: ۱٦۸
۳. چهار میدان عمل تجدد معاصر: ۱۷۰
۲. از تلاشی جامعه پیشین تا بنای جامعه جدید: ۱۷۲
۳. فرهنگ وجدان به خلاق و نقشمند بودن خویش: ۱۷۳
٤. خلبانی در هواپیما: ۱۷٦

۵. دموکراسی مستقیم برضد قدرت تام:.....۱۷۸
حاصل سخن در باره جنبشهای اجتماعی جدید: ۱۷۹
۱. جانبداری سیاسی بد و خوب از محیط زیست: ۱۸۰
۲. نقشمند شخصی، نه فردی و نه جمعی: ۱۸۳
مأخذها و توضیح‌ها ۱۹۱
بخش دوم ۱۹۳
در مالکیت خصوصی و توزیع آن و مالکیت شخصی ۱۹۳
فصل اول ۱۹٤
سیر از خود بیگانه شدن نظر لیبرالها در باره مالکیت از رهگذر بیانِ قدرت شدنِ مرام ۱۹٤
۱. مالکیت شخصی بمعنای هرکس مالک کار خویش است: ۱۹٤
۱/۲. حل تناقض با غلبه نظریه نفع طلبی:.....۱۹٦
۱/۳. از خود بیگانه شدن تعریف آزادی: ۱۹۷
۱/٤. گذار از برابری طلبی به نابرابری طلبی:.....۱۹۹
۲. از خودبیگانه شدن مالکیت: نشستن مالکیت خصوصی بر جای مالکیت شخصی در هر چهار بعد واقعیت اجتماعی: ۲۰۱
۲/۱. از خودبیگانه شدن مالکیت شخصی در مالکیت خصوصی: ۲۰۱
۲/۲. پیدایش دو نظریه، یکی از مالتوس و دیگری از داروین و اثر آنها بر ازخود بیگانه‌تر شدن لیبرالیسم:.....۲۰٦
۳. لیبرالیسم، نه تنها مالکیت خصوصی را بر مالکیت شخصی حاکم می‌کند، بلکه نافی حقوق طبیعی و نیز جانبدار اجراشدن «قانون طبیعت» در مورد تهی‌دستان می‌شود: ۲۰٦

۵. رابطه مالکیت شخصی با مالکیت خصوصی در چهار بعد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی:.....۲۱۰
۵/۱. در بعد سیاسی، بر حق حاکمیت هر شهروند اجماع وجود دارد: ۲۱۱
۵/۲. در بعد اجتماعی مالکیت خصوصی تابع مالکیت شخصی است:.....۲۱۲
۵/۳. در بعد فرهنگ، مالکیت خصوصی تابع مالکیت شخصی است: ۲۱۳
۵/٤. اما در بعد اقتصادی، بنابر مورد، مالکیت شخصی تابع مالکیت خصوصی می‌شود: ۲۱۳
۵/۵. نظر راولز در باره «دموکراسی مالکان» و لیبرالهای ناقد حاکمیت مالکیت خصوصی بر مالکیت شخصی: ۲۱٦
مأخذها و توضیح‌ها: ۲۱۹
فصل دوم ۲۲۵
پیشنهادهای توماس پیکتی در باره محدود و توزیع کردن مالکیت ۲۲۵
۱. عدالت بمثابه مشارکت و رأی‌زنی و شورا: ۲۲٦
۲. عبور از سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی:.....۲۲۸
۳. تسهیم قدرت در بنگاه‌های کارفرمایی: راه‌بردی تجربه‌کردنی: ۲۲۹
٤. مالیات تصاعدی بر مالکیت و جریان سرمایه:.....۲۳۱
۵. توزیع مالکیت و اعطای سرمایه به همگان:.....۲۳۳
۷. به تصاعدی شدن مالیات و تقسیم اراضی دائمی باز بپردازیم:.....۲۳٦
۸. بسوی مالکیت اجتماعی و موقت: ۲۳۸
۹. شفافیت دارایی در یک کشور: ۲٤۰
۱۰. واردکردن عدالت مالیاتی در قانون اساسی: ۲٤۲

۱۱. درآمد پایه و مزد عادلانه: نقش مالیات تصاعدی بر عادلانه کردن درآمدها: ۲٤٤
۱۲. وضع مالیات تصاعدی بر متصاعد کردن گاز کربن: ۲٤۷
۱۳. بنای آموزش و پرورش عادلانه: ۲٤۹
۱٤. پایان بخشیدن به ریاکاری از راه شفاف گرداندن آموش و پرورش: ۲۵۱
۱۵. دموکراسی عادلانه: حواله برای استقرار برابری دموکراتیک: ۲۵۳
۱٦. بسوی دموکراسی بر پایه مشارکت و برابری: ۲۵۵
۱۷. مرز عادلانه: سوسیال – فدرالیسم در مقیاس جهان: ۲۵٦
فصل سوم ۲۵۹
نقدها، پایه‌های بیست‌گانه اقتصاد، نقش هوش مصنوعی در حال و آینده و همسان شدن وضعیت جهانیان ۲۵۹
پایه‌های هجده‌گانهِ اقتصادی در خدمت انسان و آبادانی طبیعت: ۲٦٦
اگر هوش مصنوعی جانشین انسان بگردد؟: ۲۷٤
ژوزف استیگلیتز: اثر جانشین انسان شدن هوش مصنوعی در دنیای امروز: ۲۷۵
وقتی هوش مصنوعی جانشین انسان می‌شود چه می‌شود و چه باید کرد؟ ۲۷۵
قدرت در بازار و هوش مصنوعی: ۲۷۷
سامانه داده‌ها و اطلاعات انبوه و شکار مشتری‌ها: ۲۷۸
تحت قرارو قاعده درآوردن داده‌ها و استفاده از آنها: ۲۸۱
فنون جدید و تهدید دموکراسی: ۲۸٤
جهانی‌کردن و شدن در عصر هوش مصنوعی: ۲۸٦
چارلین زیتون: «شش سناریو در دنیای بدون کار: ۲۸۷
مأخذ و توضیح‌ها: ۲۹۱

بخش سوم ۲۹۵
در مصلحت و حق و ویژگی‌های بیان استقلال و آزادی از منظر حق ۲۹۵
فصل اول ۲۹۶
مصلحت و حق ۲۹۶
۱. مصلحت وجود ذهنی و موقت دارد: ۲۹۶
۲. مصلحت ساختنی و بکاربردنی نیست مگر با تقدم و تأخر قائل شدن میان حقوق: ۲۹۷
٤. انسان اختیار تشخیص و تعریف نیازهای خود را از دست می‌دهد وقتی، بنام مصلحت،استقلال و آزادی او محدود می‌شود: ۳۰۰
راه‌کاری که آلن تورن پیشنهاد می‌کند و نقد آن: ۳۰۱
۵.حاکمیت مصلحت بر حق گزارشگر برده قدرت شدن انسان است: ۳۰٤
٦. مصلحتی که قدرت می‌سنجد ناقض حق، ضد رشد، ضد نیازهای واقعی است: ۳۰۵
۷. «مصلحت» قدرت سنجیده هیچ نیست جز نشاندن معلول بجای علت: ۳۰٦
۸. اما «مصلحت» ضد رشد و نیاز واقعی و نشاننده معلول برجای علت، تنها در بیان قدرت، ساختنی و توجیه‌کردنی است: ۳۰۹
۹. مصلحتی که عقل قدرتمدار می‌سنجد و بکار می‌برد، اندیشه راهنما، ولو بیان قدرت، را به تدریج میان‌تهی می‌کند. تا بدان‌جا که دیگر بکار توجیه مصلحت نیز نیاید: ۳۱۰
۱۰. عمل به حق رفتن به راه رشد و عمل به مصلحت رفتن به بیراهه مرگ و ویرانی است: ۳۱۱
۱۱. تبعیض مصلحت فرموده!؟: ۳۱۵

۱۲. هر مصلحت توجیه‌گر تقدم و تأخری، با مصلحت دیگری همراه است که متقابلاً متکای یکدیگر می‌شوند:.....۳۱۷

۱۳. مصلحت سنجی بنام رشد نیز تن دادن به تنظیم رابطه با قدرت است: ۳۱۸

۱٤ . مصلحت رابطه مستقیم با واقعیت را قطع می‌کند: ۳۲۰

۱۵. خودسانسوری بنام مصلحت و زندانی کردن خویش در این و آن مدار بسته، باز بنام مصلحت: ۳۲۱

۱٦ . از تخریبها، نوعی که بسا رایج ترین است، تخریبی است که بنام مصلحت، انجام می‌گیرد و بظاهر ویرانگری نمی‌نماید. ۳۲۳

۱۷. «مصلحت بر حق مقدم و حاکم است» پوشش حاکمیت جبری قدرت بر حق است: ۳۲۵

۱۸. سنجیدن مصلحت و بکاربردنش پیدایش بدیل را نامیسر می‌کند و پدیدنیامدن بدیل رشد را ناممکن می‌گرداند: ۳۲۷

۱۹. دوگانگی تکلیف و حق دروغی است که و وسیله نشاندن مصلحت به جای حق و تخریب بجای رشد می‌شود: ۳۲۹

۲۰. کاربرد علم و فن بروفق مصلحت، انسان را برده اما کاربردشان بر وفق حق، این دو را نیروی محرکه رشد او می‌گرداند: ۳۳۲

۲۱. مصلحتِ قدرت فرموده فاقد دلیل در خود و راه‌بر به تمرکز ثروت و تعمیم نابرابری و فقر است:.....۳۳۵

۲۲. مصلحتی که تنظیم رابطه با قدرت ایجابش می‌کند، عقل را از استقلال و آزادی خود غافل می‌کند: ۳۳۷

۲۳. «اتحاد کاربردی و تضاد راه‌بردی» را مصلحت ایجاب می‌کند و مفسدت ببار می‌آورد: ۳۳۹

۲٤. مصلحت توجیه‌گر ناتوانی و ایجاد باور به آن، بنابراین سبب از رشد ماندن است: ۳٤۱

۲۵. مصلحت یأس و غم‌زدگی را جانشین امید و شادیِ ذاتی حیات می‌کند: ۳٤۳
۲٦ . مصلحت خود روش نیست، روشی را تجویز می‌کند که بن‌مایه آن قدرت است: ۳٤٦
۲۷. مصلحت پیشخورکردن و از پیش متعین کردن آینده را ناگزیر و اندازه نگاهداشتن را ناممکن می‌کند: ۳٤۸
۲۸. زشتی ویژگی مصلحتی است که قدرت می‌سنجد و انسان بدان عمل می‌کند: ۳۵۰
۲۹. مصلحت ترجمان موازنه وجودی و حق بیانگر موازنه عدمی است: ۳۵۳
۳۰. پدیدآورنده‌ها مصلحت را امر واقع مستمر گردانده‌اند: ۳۵٦
۳۱. مصلحت سبب غفلت از حقوق، بنابراین، از کرامت می‌شود: ۳۵۸
۳۲. از حق حق صادر می‌شود اگر به آن عمل شود: ۳٦۰
فصل دوم ۳٦۲
بیان استقلال و آزادی راهنمای زیست انسانها در حقوندی ۳٦۲
۱. بیان استقلال ۳٦۲
۲. در آنچه به نظام‌های اجتماعی مربوط می‌شود، بیان استقلال و آزادی ۳٦٦
۳. دانستیم که هرگاه انسان از استقلال و آزادی خویش غافل نگردد – که شرط آن غافل نشدن از این‌همانی با حق مطلق است ـ، بطور خودانگیخته به حقوق خود عمل می‌کند: ۳٦۸
٤. وجدان به حقوندی، در مقام عمل، رهبری در خور خویش را می‌طلبد: ۳۷۲
۵. رشد انسان هدف و روش می‌خواهد تا که رشد قدرت جانشین رشد او نشود: ۳۸۰

مأخذها ۳۹۲
فهرست اسامی و واژه ها ۳۹۳

هوالحق

بس درخور یادآوری است که پویایی‌های رابطه‌های قوا، یکی از دو پویای مرگ در ویرانی و زندگی به یمن رها شدن از رابطه مسلط – زیرسلطه، را به دنبال می‌آورند. پویایی زندگی ببارآمدنی می‌شود اگر انسانها استقلال و آزادی خویش را به یادآورند و به انقلاب، بمعنای رها شدن از روابط قوا، روی‌آورند. و اینک، جهان گرفتار پویایی مرگ در ویرانی است. از این‌رو، باوجود برف‌انبار شدن مسئله‌ها در هر جامعه و جامعه جهانی، جهانیان، همه، در برابر مسئله‌ای قرارگرفته‌اند که از نوع دیگر است: خود سپردن به پویایی مرگ و یا جانشین کردن آن با پویایی زندگی؟

جهان امروز با این مسئله روبرو است و برای این مسئله باید راه‌حل پیداکند. راه‌حلی که وجود دارد و انسان به بندگی قدرت درآمده، آن را نمی‌بیند و یا در خود یارای بکارگرفتنش را نمی‌یابد: پویایی زندگی جانشین پویایی مرگ کردن، نیاز به خارج شدن از روابط قوا و بکارنبردن ترکیب‌ها از نیروهای محرکه (علم و فن و پول و زور و این و آن نیروی محرکه که بنابر نوع ترکیب، در آن، وارد می‌شوند) در این‌گونه رابطه‌ها دارد. و اینک، جانشین کردن پویایی مرگ با پویایی زندگی فوریت یافته‌است. زیرا ابعاد ویرانی‌گری‌ها بزرگ‌تر می‌شوند و خطر آن که فراگرد مرگ توقف‌ناپذیر بگردد، روز به روز، جدی‌تر می‌شود. برای سردرآوردن از بزرگی تخریب، خواننده می‌تواند جمعیت جهان را در نظر مجسم کند. آن‌گاه از خود بپرسد: این جمعیت، در هر ۲٤ ساعت، چند رابطه قوا با خود و با یکدیگر و با همه دیگر جانداران، برقرار می‌کند و در این رابطه‌ها، چند بار ترکیب علم و فن و زور و پول و... را بکار می‌برد؟ این پرسش، او را هم از ابعاد ویرانگری در سطح جهان آگاه می‌کند و هم به او امکان می‌دهد برای پرسشهایی چند پاسخ بیابد؛ برای این پرسشها: چرا دو سوم تولید مردم روی زمین تخریبی است؟ چرا ۱۰ برابر کل تولید ناخالص جهان، سرمایه در بازار فرآورده‌های مشتق، بکار است؟ چرا جمعت روی زمین گرفتار پیش‌خورکردن شده‌است؟ چرا جهانیان خویشتن را از استقلال

و آزادی غافل و گرفتار جبر می‌کنند و آیندگان را نیز گرفتار جبر پویایی‌های روابط مسلط – زیرسلطه می‌گردانند؟ چرا طبیعت را می‌کشند؟

پرسش‌ها او را آگاه می‌کنند چرا جهان امروز در برابر مسئله‌ای قرارگرفته‌است که از نوعی دیگر است؟ تا این زمان، برغم هشدارها که در طول حیات انسان بر روی زمین، بطور مستمر، داده شده‌اند، انسان‌ها، هم مسلط‌ها و هم زیرسلطه‌ها، به قدرت اصالت داده‌اند و گمان برده‌اند قدرت چیزی به دست‌آوردنی است و با بدست آوردنش، می‌توان کاری را کرد که دیگران نکرده‌اند. غافل از این‌که در مدار بسته رابطه‌های قوا، زیرسلطه‌ها و مسلط‌ها موقعیت عوض می‌کنند اما رابطه‌ها برجا می‌مانند و دو طرف را گرفتار پویایی‌ها خود نگاه می‌دارند. آنها که مسحور قدرت نمانده و یا خویشتن را از سحرزدگی رهانده‌اند، می‌بینند پویایی خشونت آتش به جان هستی انسان و طبیعت انداخته‌است و تن به تسلیم نمی‌دهند. اندیشه سبب یاب آنها، دارد سبب را که قدرت (= روابط قوا و ترکیب‌ها که در این روابط بکار می‌روند) است، شناسایی می‌کند. هنوز اندک شمارند آنها که در یافته‌اند این رابطه است که باید تغییر داد تا که در رابطه‌ای از نوع دیگر، ترکیبی بکاربردنی شود که، در آن، نه زور که حق با نیروهای محرکه ترکیب شود و در تنظیم رابطه‌ها بکاررود.

بدین‌سان، مدرنیته عقل محور – عقل قدرت‌مدار و قدرت محور –، یا باید تسلیم نفی مدرنیته توسط پسامدرن‌ها می‌شد و یا تعریفی دیگر می‌جست. وضعیتی که جهانیان در آن قرارگرفته‌اند و مسئله‌ای که همگان در برابر آن قرارگرفته‌اند، مدافعان مدرنیته را برآن می‌داشت که از محدوده نزاع با پسامدرن‌ها بدرآیند و برآن شوند از تجدد تعریفی بعمل‌آورند که پاسخ پرسشی نیز باشد که جهانیان با آن روبرو شده‌اند. تعریفی که یافته‌اند این‌است: **تجدد وجدان انسان است به حقوندی و خلاقیت خود.**

بدین‌سان، متفکرانی که هم امکان‌های در اختیار و هم خطرها را می‌شناساند که حیات را تهدید می‌کند، به کسانی می‌پیوندند که موازنه عدمی را بمثابه اصل اهنما پیشنهادکرده‌اند. پیش از انقلاب ایران، در جریان انقلاب و بگاه برخاستن به مقاومت دربرابر بازسازی استبداد، راه‌کار را جانشین‌کردن رابطه‌های قوا، با رابطه‌های حق باحق دانسته‌اند و می‌دانند. باوجود این، هنوز زمان باید تا جامعه جهانی قدرتی را که حلال همه مشکلها می‌پنداشت، ریشه همه مشکلها بشناسد و

وجدان به حقوق را، به یمن تمرین این‌همانی با حق، راهبر تنظیم رابطه‌ها با حقوق، بگرداند.

بدیهی است وجدان همگان و وجدان همگانی به حقوق، نیازمند شفاف گرداندن تعریف حق و ممکن‌گرداندن اجماع همگان بر سر تعریف است. حقوقدانانی حق را تعریف‌ناپذیر دانسته‌اند. فیلسوفان و حقوقدانان و جامعه‌شناسان و فقهای دین‌ها – و در هر دین، مذهب‌ها – از حق تعریف‌ها کرده‌اند. ازاین‌رو است که کلمه حق، نیازمند صفتی شده‌است که گویای فکرراهنمای تعریف کننده آن‌است. باوجود چنین وضعیتی، چگونه بتوان راه‌حل مسئله را بکار برد وقتی، بر سر تعریف، اجماع جهانیان به‌کنار، در سطح یک جامعه نیز، توافق موجود نیست؟ این پرسش، عقل مستقل و آزاد را راهنما می‌شود به یافتن پاسخ از خود مسئله. **در حقیقت، هرگاه قرارباشد، رابطه قوا را با رابطه حق با حق جانشین کنیم، بنابراین، از ترکیبی که در این رابطه بکار می‌رود، زور را خارج و، حق را، درآن، وارد کنیم، آن تعریفی از حق صحیح می‌شود که جانشینی را ممکن می‌کند.** چنین حقی، بدین‌خاطر که هستی‌مند است، مستقل از هر طرزفکری، تعریف می‌یابد. بدین‌خاطر است که گوییم: «چون حق است خدا می‌گوید، نه چون خدا می‌گوید حق است». یعنی این‌که هم دلیل حقانیت حق باید در خود آن باشد و هم حق باید واجد ویژگی‌های دیگر باشد و به ویژگی‌هایش تعریف شود.

هرگاه فرض کنیم اجماع بر سر تعریف حق به ویژگی‌هایش قابل حصول است، نسبت حق به حیات انسان و همه دیگر زیندگان جانوری و گیاهی باید معلوم و مجموعه حقوق شناسایی شوند. اجماع بر سر وجدان به این حقوق بسا آسان‌تر است تا اجماع بر سر خلاق بودن انسان. حق این‌است که انسان تنها خلاق نیست، مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها است که یکی از آنها استعداد آفریدن است. بسیاری موانع ذهنی و عینی باید از سر راه برداشته شوند تا که انسان‌ها، خویشتن را بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها باز شناسند. آن عصر را که انسانها عامل به حقوق و بمثابه مجموعه استعدادها و فضلها فعال می‌شوند، عصر فراتجددش می‌توان خواند.

جانشینی قدرت با حق، در بعدهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، جانشینی نخستینی را ایجاب می‌کند که همچنان از آن غفلت می‌شود: جانشین

کردن مالکیت خصوصی که قدرت است با مالکیت شخصی (= مالکیت انسان بر سعی خویش) که حق است. در غرب، راه‌حل همچنان در مدار بسته مالکیت خصوص یا مالکیت دولتی – که بلحاظ ماهیت فرقی با یکدیگر ندارند – جستجو می‌شود: از سیر تحول لیبرالیسم در آنچه به مالکیت مربوط می‌شود، تا مالکیت دولتی که مارکسیست – لنینیستها برقرارکردند و از آن، تا مالکیت هم خصوصی و هم دولتی و اینک، توزیع مالکیت که راولز و پی‌کتی پیشنهاد می‌کنند، راه‌حل‌ها هستند در مدار بسته مالکیتی که به قدرت تعریف می‌شود. در بخش دوم کتاب، خواننده نظرها و نقد آنها را می‌یابد و در برابر این پرسش‌قرار می‌گیرد: **هرگاه قرار بر حل مسئله از راه عمل به حقوق و تنظیم رابطه‌ها با حقوق باشد، حق انسان بر کار او نیست که باید با حق کار انسان‌های دیگر، رابطه برقرارکند و این رابطه نیست که باید در بعد اقتصادی و نیز سه بعد دیگر، تنظیم‌کننده رابطه‌ها و فعالیتها بگردد؟**

اما جانشین کردن قدرت با حقوق، نیازمند تغییر است: تغییر زبان، تغییر فرهنگ، تغییر اخلاق، تغییر سازماندهی جامعه و جانشین کردن بیان قدرت با بیان استقلال و آزادی بمثابه اندیشه راهنما. ویژگی‌های زبان آزادی، فرهنگ استقلال و آزادی، اخلاق استقلال و آزادی، حقوق پنج‌گانه و قانون اساسی بر پایه حقوق پنج‌گانه، یافته و در اختیار همگان قرارگرفته‌اند. بخش سوم کتاب از بیشترین اهمیت برخوردار است چراکه در فصلی، مصلحت‌ها را می‌شناساند که قدرت، بدانها، **سه کار انجام می‌دهد: جانشین حق کردنِ مصلحت و به دست فراموشی سپردن حقوق و از خود بیگانه کردن اندیشه راهنما.**

و در فصل دوم از بخش سوم کتاب، ویژگی‌های بیان استقلال و آزادی، از منظر حق، شناسایی شده‌اند. از آنجا که انسان بدون اندیشه راهنما وجود ندارد، هر انسانی که بخواهد به حقوق خویش عمل کند و بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها، فعال بگردد، هم نیازمند نقد فکرراهنمای خویش با محک این ویژگی‌ها است و هم نیازمند تمرین همه روزه‌است تا که درپندار و گفتار و کردار، حق بگردد. این تمرین، تمرین عقلی است که نخواهد از استقلال و آزادی خویش غافل شود. **او به یمن تمرین در می‌یابد که استقلال اینهمانی با حق است؛ آزاد نیز صفت فعالیتهای انسانِ این‌همانی جسته با حق است. بدین‌قرار، هراندازه این‌همانی با حق کامل‌تر، آزادیِ او در اندیشیدن و عمل‌کردن بیشتر. از آنجا که بگاهِ خلق، مجموع استعدادها**

و فضل‌ها ، همراه با استعداد خلق، عمل می‌کنند، انسانِ این‌همانی جسته با حق، بگاه خلق، با آزادی این‌همانی می‌یابد.

از این‌رو، سیر و صیر از از خود بیگانگی تا یگانگی با خود و این‌همانی با حق، نیازمند آن‌است که جامعه‌ها طرحهایی را طراحی و اجرا کنند که فرصت‌ها و امکان‌های این‌همانی شهروندان با حق را بیشتر می‌کنند و خود فرآورده این‌همانی با حق هستند. در فصل دوم بخش سوم، ویژگی‌های طرح کلی و طرحهایی که در درون آن، محل اجرا می‌یابند، شناسایی شده‌اند. باوجوداین، با مراجعه به فصل اول بخش سوم، می‌توان هر طرح را نقد کرد تا که بکار انسان حقوند در عمل به حقوق و فعال شدن بمثابه مجموعه استعدادها و فضلها بیاید.

٤ دی‌ماه ۱۳۹۸ برابر ٢٤ دسامبر ۲۰۱۹
ابوالحسن بنی‌صدر

بخش اول

درحق چیست و فراتجدد بمثابه وجدان به حقوندی

فصل اول

حق و منشاء آن و رابطه‌اش با دین

حق چیست؟ پرسشی است که فیلسوفان و حقوق‌دانان برای آن پاسخ نجسته‌اند. شماری آن را غیر قابل تعریف دانسته‌اند و شماری نیز تعریف شدنی دانسته‌اند الا این‌که گفته‌اند تعریف نمی‌تواند جهان شمول باشد. با وجود این، تعریفهای بسیار از حق بعمل آمده‌اند و بنابر منشایی که برای آن قائل شده‌اند، اعطای خداوند به انسان، طبیعی و خلق انسان دانسته‌اند. فیلسوفان و حقوقدانانی نیز بر این باورند که انقلاب فرانسه حقوق طبیعی را به حقوق موضوعه بدل کرده است و از آن پس، حقوق انسان حقوق موضوعه شده است:

۱. حق چیست؟:

در سال ۱۷۸۷، امانوئل کانت نوشت (نقد عقل ناب La critique de la raison pure): «حقوقدانان همچنان درپی یافتن تعریفی برای حق هستند». دو قرن بعد، حقوقدانان همچنان در پی یافتن تعریف هستند و هنوز آن را نیافته‌اند.

در سال ۱۹۸۹، مجله حقوق (که نشریه مهم فرانسه است که به انتشار نظریه‌های حقوقی می‌پردازد)، از ۵۰ حقوقدان صاحب تألیف خواست در چند صفحه نظر خود را در باره مفهوم حق بنویسند تا که مجله هم نوشته‌ها را درج کند و هم،اگر از آنها یک تعریف حاصل نکرد، دست کم، چند تعریف عمده را استخراج کند.

اما یک یا چند تعریف حاصل نشد. بدین‌خاطر که تعریفها پرشمار و بیش از اندازه با یکدیگر اختلاف داشتند. ژرژ ودل Georges Vedel (۱۹۱۰ – ۲۰۰۲) رییس اسبق دانشکده حقوق و صاحب تألیفات بسیار، از جمله در باره حقوق اساسی و حقوق اداری، مقاله خود را این‌سان آغاز کرده بود:

« اینک هفته‌ها و بلکه ماه‌ها است که سخت می‌کوشم و تعریف را نمی‌یابم. با این‌که پرسش «حق چیست؟» بظاهر، بسیار ساده است، اما پاسخ صحیح به این پرسش را نمی‌یابم. این وضعیت، نه هم افتخارآمیز نیست بلکه به آدمی احساس شرمندگی می‌دهد. نخستین درس را ۶۰ سال پیش گفته‌ام. تدریس حقوق در مقام استاد صاحب کرسی را ۵۰ سال پیش آغاز کرده‌ام. در تمام این عمر، بمثابه حقوقدان، بعنوان استاد، وکیل دادگستری، مؤلف، مشاور و قاضی، کار کرده‌ام. و اینک، پریشان فکر، بمثابه شاگرد سال اول دانشکده حقوق، ورقه امتحانی را سفید بدست ممتحن می‌دهم. زیرا نتوانسته‌ام خورده جوابی که مرا از گرفتن نمره صفر برهد، پیدا کنم.... اگر مشکل بدانم، در یک جامعه، حق چیست، اما براین باورم که بدانم جامعه بدون حق، چگونه جامعه‌ای است»

بدین‌قرار، از دید حقوقدانان در خور این عنوان، حق تعریف ناکردنی است. باوجود این، دو نوع تعریف از حق به عمل آمده‌اند:

الف. تعریف حقوقی حق

ب. تعریف مردم شناسانه حق

الف. تعریف حقوقی حق، بنوبه خود یا صوری است و یا تعریف به محتوی است:

۱. **تعریفهای صوری حق ، پر شمار هستند.** بی‌طرفانه‌ترین آنها این تعریف است: **مجموعه قواعدی که مقید هستند به قید مجازات دولت در صورت عمل نکردن به آنها.** این تعریف‌ها نیز بعمل آمده‌اند:

• تعریف کریستین لارومه Christian Larroumet این است: حق مجموعه‌ای از قواعد است که زندگی در جامعه را به سامان می‌آورند به ترتیبی که از هرج و مرج در جامعه پیشگیری گردد.

• ژرارد کرنو Gérard Cornu حق را این‌سان تعریف می‌کند: مجموعه قواعد رفتاری که در جامعه مقرر هستند و تخلف از آنها مجازات دارد. بنابراین، بر اعضای جامعه تحمیل می‌شوند.

• بوریس استارک Boris Stark براین است که حق مجموعه قواعد رفتاری حاکم بر روابط میان انسانها است که آمریت دولت رعایت آنها را توسط اعضای جامعه تضمین می‌کند.

اما این تعریفها و تعریفهای دیگری از این نوع، جهان شمول نیستند. حقوقدانان تعریف کننده نیز از این واقعیت آگاهند. شماری از آنها نیز قید می‌کنند که بنابر نظام حقوقی فرانسه، بنابر نظام حقوق آلمان، بنا بر...

بدین‌سان، تعریف صوری کافی به مقصود نیست. زیرا تعریف جهان شمول حق نیست. همه تعریفها نیز به قید مجازات توسط دولت مقید هستند:

۱/۲. قواعدی که رعایت نشدشان سبب مجازات توسط دولت می‌شود: بنابر قول حقوقدانان، دو ویژگی حق، یکی منش اجباری آن است بدین معنی که رعایت نشدنش سبب مجازات می‌شود و دیگری این‌که مجازات را دولت می‌کند. به سخن دیگر، حق وابسته است به دولت. به نظر اوبر M. J. L. Aubert (ص ۲۰ کتاب)، ویژگی تعیین کننده قاعده‌ای که حق است، اینست که عمل به آن اجباری است و عمل نکردن به آن سبب مجازات توسط دولت می‌شود. مازود Mazeaud بر این است که قاعده‌ای که عمل نکردن به آن مجازات نداشته باشد، قاعده حقوقی و حق نیست.

نقدی که بر این نظر وارد است، این است که مجازات ذاتی حق نیست. چنان نیست که اگر عمل نکردن سبب مجازات نشود، حق دیگر حق نیست. لارومه ثابت می‌کند که نه در حقوق بین‌الملل عمومی و نه در حقوق داخلی از عمومی و خصوصی، عدم مجازات، حق را از کرسی حقانیت پایین نمی‌آورد. مجازات در حقوق غیر اروپایی، دولتی (چین و ژاپن) و غیر دولتی (افریقا) نادیده گرفته نشده است. اما چنان نیز نیست که هر عمل نکردن به حقی، سبب مجازات شود.

۱/۳. وابستگی حق به دولت: حقوقدانان قاعده‌ای که حق است را تنها مقید به قید قابل مجازات بودن عمل نکردن به آن نمی‌کنند، بلکه برآنند که تنها دولت می‌تواند سرباز زننده از عمل به قاعده را مجازات کند. بنابراین، حق را وابسته می‌کنند به

دولت. چنان‌که بوریس استارک Boris Stark می‌نویسد: « مجازات توسط دولت ضابطه قاعده‌ای است که حق می‌خوانیم. ویژگی قاعده‌ای که حق است چندان به وجود مجازات بستگی ندارد، بلکه به مجازاتی بستگی دارد که بلحاظ اجتماعی سازمان یافته باشد (ص ۳٦ کتاب او).

نویسنده می‌پرسد: آیا تمامی این حقوقدانان شهیر اشتباه کرده‌اند؟ البته که نه. تعریف آنها از حق خوانایی کامل دارد با حق آن‌سان که ما در جامعه‌های اروپایی می‌شناسیم. اما تعریفهای جهان شمول حق بشمار نیستند.

۲. تعریف محتوایی حق:

و حقوقدانانی حق را به محتوای آن و یا هدفهای آن تعریف کرده‌اند: جانبداران حقوق طبیعی براین نظر هستند که هر حقی که وضع و به اجرا گذاشته می‌شود، باید منطبق باشد با آرمانی عادلانه. باوجود این، تعریف‌ها نایکسانند: صاحب نظرها موافق هستند که یک قاعده و یک قانون (در معنای وسیع کلمه) که با حق طبیعی منطبق نباشد، عمل به آن اجباری نیست، بلکه باید در برابر آن مقاومت کرد. بنابراین، هرآنچه با حق طبیعی خوانایی ندارد، حق نیست. زیرا عمل به آن اجباری نیست. باوجود این، در باره محتوای حق طبیعی، حقوقدانان اختلاف نظر دارند:

۲/۱. شماری از آنان، حق طبیعی را، حقی می‌دانند که خداوند مقرر کرده است و انسانها به عمل به آن مکلف هستند. منشاء نظر اینان، احکام مسیحی جزمی جاودانه راست انگاشتهِ است. این حقوق عبارتند از **وفای به عهد، اجبار عمل به قرارداد، جبران زیانی که ناعادلانه به دیگری وارد شود، حق خانواده، حق مالکیت خصوصی، رعایت حقوق شخصیت (حقوق بنیادی ذاتی هر انسان یعنی حقوقی که حافظ و ضامن زندگی خصوصی، آبرو، کرامت و شخصیت اخلاقی هستند)** و...

۲/۲. از قرن هفدهم بدین‌سو، حقوقدانانی نحله حقوق طبیعت و انسان را ایجاد کردند. مفهوم حق طبیعی سمت و سوی حق فرد را پیداکرد. این حقوقدانان از طبیعت انسان سخن می‌گویند که در همه جا و همه وقت، همان است. بنابراین، هر انسان، بما هو انسان، از حقوق بنیادی برخوردار است. حقوق موضوعه droits positifs باید این حقوق را بشناسد. این نحله بر انقلابیان شرکت کننده در انقلاب

فرانسه و حقوقدانان تدوین کننده حقوق مدنی، بسیار اثر گذار بوده است. حق بر غذا و بر ازدواج و ولایت پدر، این‌سان وارد حقوق موضوعه شدند.

۲/۳. این تعریف از حق، هم بلحاظ نتیجه‌ای که ببار می‌آورد و هم بلحاظ محتوی، نقد شده است:

• خطر نتیجه مشترک حقوق طبیعی: عدم اطاعت از قانون غیر عادلانه، هم بلحاظ اجتماعی و هم بلحاظ فلسفی، سخنی نابجا است:

نقد بلحاظ اجتماعی: پاسکال Pascal خاطر نشان می‌کند: گفتن این سخن به مردم که قوانین ظالمانه هستند، خطرناک است. زیرا آنها از قانون اطاعت نمی‌کنند مگر بدین‌خاطر که عادلانه است. اغلب حقوقدانان معاصر نیز بر این نظر هستند. (نظر او نقدپذیر است. زیرا قانون باید حق باشد و رابطه‌ها را با حق تنظیم کند و نه با قدرت)

نقد بلحاظ فلسفی: مشکل عمده‌ای پدید می‌آید و آن یافتن ضابطه‌ای است که، بنابرآن، بتوان گفت یک قانون عادلانه یا غیر عادلانه است. (نقدپذیر است. زیرا عدالت بمثابه تمیز حق از نا حق، بکار آن می‌آید که محتوای قانون را با حقوق ذاتی حیات بسنجد. اگر محتوای قانون با حق نخواند، حق نیست)

• و اما نقد حق طبیعی بلحاظ محتوی: اگر حق طبیعی منشاء خود را در مسیحیت می‌جوید اما از حقوق دیگری که مسیحی نیستند، بی‌بهره نیست. حق یا بر اصول مخالفی بنا می‌گیرد که نمی‌گذارند عنوان حق را پیدا کند و یا بر اصولی بنا می‌جوید که همانند اصولی هستند که مسیحیت بر اساس آنها، این حقوق را تبیین می‌کند. و این بدان معنی است که اصولی که حق طبیعی برآنها بنا می‌شود، به ضرورت مسیحی نیستند.

• اگر حقوق طبیعی حقوقی باشند که به فرد، بگاه تولد، تعلق پیدا می‌کنند، تعیین چنین حقوقی بسیار مشکل است. بدین‌خاطر است که نظرهای اظهار شده گوناگون هستند. افزون براین، حق باید در همه جا و همه وقت همان باشد و می‌دانیم که چنین نیست. محتواهای حقوق مختلف، در زمان و در مکان، نایکسانند و ممکن نیست مجموعه‌ای را بسود مجموعه دیگری بی‌اعتبار بخوانیم.

بدین‌سان، آن تعریف که اعتبار نمی‌جوید، تعریف حق بنابر محتوای آن است.

۳. تعریف حق بنابر هدفهای آن:

پیشاپیش معلوم است که تعریفهای حق بنابر هدفهای آن از تعریف‌های دیگر ضعیف‌تر هستند:

۳٫۱. شارل لوبن Charles Leben، به مقاله خود، در پاسخ مجله حقوق، این عنوان را داده است: حق چیزی است که از عدالت بیگانه نیست. فرانسوا تره François Terréنیز می‌نویسد: **حق نخست عدالت است اما عدالت نیست. زیرا هم باید عادل را راضی کند و هم عاقل را.** در حقیقت، اگر همه دیگر حقوقدانان با یکدیگر موافقند که هدف حق، برقراری نظم است، اما با برقراری نظم، به هر طریق و به هر قیمت، موافق نیستند. می‌گویند: «**هدف حق، تضمین نظم و متحقق کردن عدالت است**». برخی بیشتر بر نظم و پاره‌ای بیشتر بر عدالت تأکید می‌کنند. زیرا عدالت هدفی ذهنی تلقی می‌شود.

این تعریف از حق، می‌تواند در همه جامعه‌ها کاربرد پیدا کند. الا این‌که جامعه‌های سنتی برای برقراری نظم همان روش را بکار نمی‌برند که جامعه‌های غرب بکار می‌برند. در آن جامعه‌ها، نظم و بی‌نظمی، با همان روش از یکدیگر تمیز نمی‌جویند. این جامعه‌ها وسایل دیگری غیر از عدالت را برای برقرارکردن نظم و هم‌آهنگی بکار می‌برند.

ب. تعریفهای مردم‌شناسانه حق:

هیچ نظریه بینابینی فرهنگی که برسرش اتفاق آراء وجود داشته باشد، وجود ندارد. باوجود این، نظریه‌های مردم‌شناسانه حق این مزیت را دارند که ما را از آنچه در جامعه‌های گوناگون حق نامیده می‌شود، آگاه می‌کنند. از این منظر که بنگریم، ولو ناقطعی، اما دست کم بخاطر عمومیتی که این نظریه‌ها دارند، علمی‌تر هستند. **اگر بپذیریم که حق ذاتی تمامی اشکال زندگی در جامعه است،** دو روش برای کشف آن وجود دارد: تحقیق در چگونگی‌هایش و یا تحلیل محتوای آن:

۱. تحقیق در چگونگهای حق: بنای این تحقیق بر یافتن معیارها و یا روشهای کار و یا تألیفی از هردو است:

۱/۱. تحقیق برای یافتن معیارها: حق، اساساً مبتنی بر یک چند معیارهای صریح و مکتوب است که در کتابهای قانون درج می‌شوند. ترجیح دادن معیارها بخاطر قابل مجازات بودن نقض آنها و حل و فصل منازعه‌ها است. از منظر جانبداران وضع معیارها، از آنجا که بر زندگی اجتماعی قواعد حاکم هستند، رفتار صحیح، رفتار منطبق با آنها است. از این‌رو، هر منازعه‌ای آسیب و نا بهنجاری اجتماعی شمرده می‌شود.

بدین‌خاطر، ردکلیف – برون Radcliffe-Browne و روسکو پوند Roscoe Pound حق را این‌طور تعریف می‌کنند: « **آن نوع مهار اجتماعی که از راه بکاربردن سامانه‌مند زوری انجام می‌گیرد که** جامعه‌ای برخوردار از سازماندهی سیاسی، در اختیار دارد » و از دید هوبل Hoebel: «یک معیار اجتماعی وقتی حقوقی است که امر غفلت کردن از آن و یا رعایت نکردن آن، بطور مرتب، خاطی را با تهدید و یا بکاربردن زور توسط فرد و یا گروهی مواجه می‌کند که از سوی جامعه صاحب مقامی شناخته می‌گردد یا می‌گردند که قدرت اعمال زور را دارد یا دارند».

• **نقد این نظر**: این‌همانی حق با قواعد مجرد و مصرح متکی بر دستگاه مجازات که بنوبه خود متکی است بر اعمال زور، قلمرو حق را محدود می‌کند. غیر از غرب، جامعه‌های کم شماری برداشتی معیاری از حق می‌کنند. این نظریه در جامعه‌هایی که فاقد دولت هستند و در برخی از جامعه‌های واجد دولت بکاربردنی نیست. برای مثال، در چین، بنابر آیین کنفوسیوس، دستورهای اخلاقی، از جمله آشتی‌کردن و آشتی دادن باید بر تن دادن به قواعد مجرد و قوانین، رجحان داده شوند. در روم دوران جمهوری نیز قوانین بسیار کم شمار بودند. الواح معروف به الواح دوازده‌گانه نیز، در تعریف جدید از قاعده و معیار، قاعده و معیار بشمار نیستند. بدین‌قرار، تحلیل معیاری، تنها شامل بخشی از پدیده‌های حقوقی و تنها در شماری از جامعه‌ها می‌شود که سازماندهی سیاسی متمرکز و یک دستگاه قضایی دارند که هویت روشنی دارد.

۲. تعریف حق بنابر رویه:

این تعریف از حق در باره جامعه‌هایی بکار رفته است که نزاع‌ها، اغلب از راه‌های غیر قضایی حل و فصل می‌شوند. این تعریف از اندریافتهای برونیسلاو مالینوسکی (۱۸۸٤ – ۱۹٤۲) Bronislaw Malinowski نشأت می‌گیرد. او بر این نظر بود که حق را باید به کارکرد و وظیفه آن تعریف کرد و نه به چگونگی‌های بروز و ظهورهایش. کارکرد اول حق ایجاد تعامل است: نیرویی که افراد و گروهها را به یکدیگر وابسته می‌کند و زندگی اجتماعی را ممکن می‌گرداند، از تکالیف متقابلی است که آنها نسبت به یکدیگر دارند. این تعامل و تکالیف متقابل هستند که همبستگی و همسازی جامعه را تأمین می‌کنند و نه این یا آن مجازات. رفتار یک فرد را بیشتر رابطه‌های اجتماعی شکل می‌دهند و کم‌تر معیارها و نهادها. بنابراین، حق را در رفتارهای حقوقی باید جستجو کرد.

اما یک رفتار حقوقی چگونه رفتاری است؟ از منظر اغلب حقوقدانان، این در فرصت اعتراض است که می‌توان فهمید معترض و افراد دیگر حق را چگونه اندریافته و با آن زیسته‌اند. این رویه‌ها رویه‌های افرادی هستند که به حق تعریف صریح می‌بخشند. این چگونگی‌های حل و فصل منازعات و نه معیارها هستند که به ما می‌گویند حق چیست.

اینست که حقوقدانان موافق این تعریف، تمامی جنبه‌های نزاع را می‌کاوند، تاریخ آن، طبیعت روابطی که طرفهای نزاع را با یکدیگر متحد می‌کند، طبیعت حل و فصل (دو طرف نزاع یا خود و یا با پادرمیانی واسطه نزاع را حل و فصل می‌کنند)، شیوه عملی شدن حل و فصل مورد توافق یا دورزدن آن و...

• امتیاز این تعریف در این‌است که بسیار بهتر از تعریفهای پیشین بکار مقایسه فرهنگها می‌آید. نظر جانبداران جهان‌شمولی حق را تأمین می‌کند و بکار مطالعه تغییرها می‌آید. الگو می‌شود برای حل و فصل موارد مشابه. اما این روش نمی‌تواند مدعی بازشناسی پدیده حقوقی و قضایی در تمامت آن باشد. زیرا حق را نمی‌توان در رویه‌هایی که در نزاع بکار می‌روند، فروکاست. اطاعت از حق فراوان‌ترین شکل مشاهده حق است: برخلاف نظر مالینوسکی، آدمی همواره بر راه‌بردی که برای دفاع از منافع خود، باید بکاربرد، آگاه نیست. او از قاعده پیروی می‌کند یا بخاطر تجربه‌اش از زندگی یا تعلیم و تربیتی که به او داده‌اند و یا ترس از مجازات و یا

بدین‌خاطر که عقلانی می‌یابد... انسان می‌تواند بدون این‌که نزاعی پیش آید، حقوند بزید.

۳. برای یافتن تعریف باید از بند ثنویت رها شد:

کوماروف و روبرت J.-L. Comaroff et S. Roberts ثابت کردند که باید تعریف بر اصل ثنویت را با تعریفی جانشین کرد که دو جهت یابی را لحاظ کند: مطالعه معیارها و ضابطه‌ها بی‌فایده نیست: نه تنها بخاطر محتوایشان، بلکه و بخصوص، بخاطر چگونگی اندریافت و بکاربردنشان توسط طرفین نزاع. قواعد تنها محدوده نیستند، بلکه داور هم هستند. و نیز باید دلایلی را مطالعه کرد که سبب شده‌اند معیارها بکار روند و یا مورد غفلت یا تجاوز قرارگیرند.

ج. نظریه‌های عمومی حق:

می‌توان دو نظریه را بازآورد: یکی نظریه ریموند وردیر Raymond Verdier و دیگری نظریه لئوپولد پوسپیزی Léopold Pospisil :

۱. نظریه ریموند وردیر در باره حق و مبادله:

از منظر وردیر، **حق** «... **سامانه ارتباط و مبادله ارزشهایی است که روابط نمادی میان اعضای (افراد و گروهها) یک واحد سیاسی و یا واحدهای مختلف متعلق به یک گروه سیاسی واسع‌تر را برقرار می‌کنند»**. او نظر خود را در دو زمینه به اجرا می‌گذارد: یکی قرارداد و منزلت و دیگری انتقام و مجازات.

۱/۱. بکاربردن نظر در مورد قرارداد و منزلت:

- قرارداد میان افراد یا گروهها رابطه برقرار می‌کند. برای مثال، یکی طلبکار و دیگر بدهکار می‌شوند.
- منزلت چند و چون وضعیت فرد را در گروهی مشخص می‌کند که فرد بدان تعلق دارد و در برمی‌گیرد مجموعه‌ای از وظایف و مسئولیتهای متقابل او را با گروه و اعضای آن.

قرارداد به ضرورت جانشین منزلت نمی‌شود و در یک جامعه، این دو رابطه با هم می‌زیند. اما هر جامعه، به یکی از دو بیشتر قوت می‌بخشد بنابر این که فرد را دارای قدرت خاص بداند (کفه رابطه از راه قرارداد سنگین‌تر می‌شود) و یا او را عضو یک گروه و یا چند گروه بداند (کفه منزلت و رابطه‌ای سنگین می‌شود که منزلت میان فرد با اعضای گروه یا گروهها را بر قرار می‌کند. برای مثال، منزلت کارکنان دولت).

منزلت و قرارداد دو نوع رابطه صلح‌آمیز هستند. اما انتقام و مجازات رابطه صلح‌آمیز نیستند:

۱/۲. بکاربردن نظریه در مورد انتقام و مجازات: انتقام و مجازات رابطه‌های خصم‌آلود هستند. باوجود این می‌توان میان این رابطه با رابطه منزلت/قرارداد، رابطه برقرار کرد:

انتقام وابسته است به منزلت: مبتنی است بر ابراز همبستگی یک گروه با عضو خود که عضو گروه دیگری به او زیان وارد کرده است. واردکننده زیان مجبور به جبران زیان است.

مجازات مرتبط است با قرارداد: به میزانی که مجازات در حق عضو گروه اعمال می‌شود و نه همه اعضای گروه. در واقع، تمامی اعضای جامعه از واردکننده زیان تبری می‌جویند.

• فایده این نظریه این است که امکان می‌دهد دریابیم چرا همواره مجازات معیار و ضابطه حق بوده است. در حقیقت، آنچه اهمیت دارد، کم‌تر مجازات و بیشتر، کسی است که مجازات می‌شود. بنابر این نظریه، موضوع حق، بمثابه سازوکارهای مبادله، رابطه‌های بنیادی هستند که به رابطه‌ها میان افراد و میان گروهها ساخت می‌بخشند.

۲. نظریه پوسپیزی: معیارهای جهان شمول حقوق:

صاحب نظریه بر این است که نظریه او، بکاربردنی و عینی، بنابراین، علمی است. او بر این است که حق، این پدیده جهان شمول، را بنابر چند معیار و ضابطه تعریف کند که خاصه‌های حق را در هر جامعه معلوم می‌کنند. این ضابطه‌ها

چهارند: آمریت و قصد حقوقی بنابراین قابل بکاربردن در موارد مشابه (جهان شمول) و تکلیف و مجازات.

۲/۱. آمریت: او می‌گوید: «کلمه «حق» بکاربردنی است در باره اصولی معتبر و مجرا که حاکم هستند بر تصمیمهایی که رهبران می‌گیرند». زیستن در یک گروه، ضرورتی زیست شناسانه است. اما یک گروه اجتماعی یک گردهم‌آییِ بدونِ شکلِ افراد نیست، بلکه ساختمند است. افراد آن هرگز با یکدیگر بطور کامل مساوی نیستند. عقاید کسانی که بر فعل و انفعال‌ها سلطه دارند، آشکارا، مهم‌تر هستند از عقاید کسانی که این سلطه را ندارند. همه تحقیق‌های تیره شناسانه و جامعه شناسانه و جامعه و روانشناسانه، جهان شمول بودن آمریت رهبران را در جامعه‌ها مسلم می‌کنند. آمریت بمعنای گرفتن و اجرای تصمیم‌ها و حذف منازعه‌ها است. وجه حق بمثابه اصولی که در تصمیم‌های آمران ملحوظ هستند، در همه جامعه‌های بشری، مشاهده می‌شود، بنابراین، جهان شمول است. لذا، حضور صاحب آمریتی که تصمیم‌ها را می‌گیرد، یکی از ضابطه‌های حق است.

۲/۲. قصد تصمیم‌گیرنده، حقوقیِ جهان شمول باشد: تمامی تصمیم‌هایی که صاحب آمریت می‌گیرد، ویژگی حقوقی را ندارند. رؤسای ایلها و قاضیان و دیگر صاحب آمریت‌ها عقاید اخلاقی اظهار می‌کنند که به حق ربط پیدا نمی‌کنند. بنابراین، باید تصمیم‌هایی را تشخیص داد که حقوقی هستند. بدین‌قرار، ضابطه دوم امکان می‌دهد تصمیم حقوقی را از تصمیم سیاسی تمیز دهیم. فرق این دو در این است که تصمیم حقوقی بر اصلی مبتنی است که، در گذشته، در موارد مشابه بکار رفته است. حال آنکه تصمیم‌های سیاسی، در مواجهه با یک وضعیت اتخاذ می‌شوند.

مقامی که قابلیت گرفتن تصمیم حقوقی را دارد، می‌خواهد تصمیم او، در آینده، در تمامی موارد مشابه، بکار رود. تصمیم او مرجوع است به یک قاعده، یا به یک قانون و یا صاحب تصمیم خود آن را وضع می‌کند.

۲/۳. تکلیف: مراد پوسپیزی ساختار یک تصمیم حقوقی است. یک تصمیم حقوقی تعیین می‌کند حقوق طرفی را که حاکم می‌شود و نیز تعریف می‌کند تکلیف طرفی را که محکوم می‌شود. این تصمیم تصریح می‌کند رابطه اجتماعی دو طرف را، آن‌سان که وجود داشته است وقتی به حق تجاوز شده است و در همان‌حال

کیفیت خطایی را تعیین می‌کند که تعادل رابطه را از میان برده است. در حکم، باید حقوق و تکالیف دو طرف دعوا، به دقت و صراحت، تعیین شوند.

تکلیفی که صاحب آمریت تعیین می‌کند، غیر از تکلیف مذهبی است. زیرا فرض این است که دو طرف زنده وجود دارند و تصمیم باید تکلیف رابطه آنها را معین کند. تکالیفی که مقامهای دینی معین می‌کنند، وارد قلمرو حقوق نمی‌شوند.

۲/٤. واپسین ضابطه، مجازات است که لازم نیست بدنی باشد. مجازاتهای غیر بدنی، همچون مجازاتهای اقتصادی و روانی (تمسخر و تحقیر و طرد از جمع) و اجتماعی – سیاسی (سلب تابعیت، محرومیت از فعالیتهای سیاسی و خلع درجه و رتبه و...)، در بسیاری از جامعه‌ها اهمیت بسیار دارند و اغلب کاراتر از مجازاتهای بدنی هستند.

او مجازات حقوقی را مجازاتی می‌داند که شخص را از امتیازی محروم کند که هرگاه به حق تجاوز نمی‌کرد، از آن برخوردار بود. مجازات این کارکرد را نیز دارد که حق را از پدیده‌های اجتماعی جدا می‌کند که می‌توان آنها را اخلاقی خواند.

از دید این حقوقدان، در هر جامعه، دو نوع حق وجود دارد: حق آمرانه که اقلیت در موقعیت مسلط وضع می‌کند و اکثریت از ترس مجازات، از آن اطاعت می‌کند. و حقی که عرف و عادت مقرر می‌کند. بدیهی‌است هر آنچه عرف و عادت مقرر می‌کند حق نمی‌شود، مگر این‌که یک مقام قضایی آن را بکاربرد. عمل به این‌گونه حقوق بر اثر فشار از بیرون نیست و افراد خود به خود به آنها عمل می‌کنند (۱).

د. تعریف کانت از حق:

در آغاز قول کانت در باره ناتوانی حقوقدانان از تعریف حق را آوردیم. بجا است ببینیم او، بمثابه فیلسوف، خود را توانا به تعریف حق می‌بیند یا نه و اگر توانا می‌بیند، از حق چه تعریفی بدست می‌دهد. به تعریف حق از منظر هابرماس نیز، دورتر، می‌پردازیم. بخصوص که نظری که او بدان رسیده است، فرآورده مراجعه به نظرهای کانت و روسو و نیز ماکس وبر و نقد آنها است. بنابراین، جامعه‌شناسانه نیز هست. تعریف کانت از حق این‌است:

«حق مجموع شرائطی است که بدانها، اختیار یکی می‌تواند با اختیار دیگری، بنابر قانون عمومی آزادی، مطابق یا سازگار شود. در این‌صورت، دولت حق، که تسلیم حق به اخلاق است، می‌تواند جهان شمول شود».

برای این‌که نظر او را در باره آزادی دقیق کنیم، توضیح خود او را می‌آوریم: در ماده چهارم اعلامیه حقوق بشر و شهروندی مورخ ۱۷۸۹، آزادی این تعریف را یافته است: «**آزادی توانایی انجام هر کار است بشرط این‌که به دیگری زیان نرساند».** متأثر از این تعریف، کانت گفته است: «هر عملی منطبق با حق است که بگذارد آزادیِ اختیار هر کس با آزادیِ اختیار همه دیگران، بنابر قانون عمومی، همزیستی کند. این قانون تکلیفی یا اجباری را تحمیل می‌کند اما بهیچ‌رو خواهان آن نیست که تنها بخاطر این تکلیف، آدمی آزادی خود را محدود به این و آن حد کند. **تنها عقل می‌خواهد که محدود شدن آزادی آدمی ناشی باشد از آزادیهای دیگران.**

بدین‌سان، او آزادی را محدود می‌داند. در نقد نظر او گوییم: رابطه حق با حق محدود کننده طرفهای رابطه نمی‌شود. محدود شدن آزادی یکی به آزادی‌های دیگران ممکن نیست مگر این‌که آزادی را به قدرت تعریف کنیم. در حقیقت، حد وقتی وجود پیدا می‌کند که دو طرف در رابطه قوا می‌شوند و در رابطه قوا، نه آزادی که قدرت محل عمل پیدا می‌کند.

کانت ناقد روسو بود و بر این شد که تشکیل جامعه سیاسی بر اصول حقوق عمومی پایه می‌جوید. این اصول **عبارتند از آزادی و برابری و استقلال.** اولی مهم‌ترین اصل است. زیرا که آزادی از آن انسان است. این حق پیش از تشکیل جامعه سیاسی وجود دارد اما این در درون جامعه سیاسی است که انسان می‌تواند بدان عمل کند (وارونه نظر روسو). برابری حقوقی و قضایی اتباع دولت بدین معنی است که اینان قدرت تضییق مشترک دارند. بنابراین، نابرابری در حقوق بی‌اعتبار است. امتیازها و تبعیض‌ها باید الغاء شوند. **اصل استقلال راجع است به استقلال اقتصادی شهروندان. این استقلال، شرط استقلال سیاسی است» (۲).**

هـ. تعریفی که حق، در فلسفه «اسلامی» و فقه پیدا کرده است:

۱. تعریف محمد حسین طباطبایی صاحب المیزان

او، به استناد قرآن، برای حق ویژگی‌ها قائل شده است:

۱/۱. هستی‌مندی، تطابق با امر واقع، استقلال، کاستی و فزونی نپذیرفتن، تقسیم ناپذیری، جریان در همه موجودها بنابرسعه وجودی آنها، تخریب‌ناپذیری، سودمندی، حق با حق تعارض نمی‌جوید، بلکه حق ممُد حق است، خلوص حق از ظن و...

و نیز «قهر و غلبه و شدت حق». اما این یکی ناقض ویژگی‌های بالا است. زیرا در رابطه‌ای که یک طرف آن حق و طرف دیگر آن باطل است، زور کاربرد پیدا می‌کند. دقیق بخواهیم، ترکیبی از علم و فن و پول و ... با زور کاربرد پیدا می‌کند. هدف از این ترکیب به حداکثر رساندن قدرت تخریب زور است. اگر زور در خود حق باشد ناقض خلوص حق می‌شود و اگر در حق نیرو باشد و در رابطه با باطل در زور از خود بیگانه شود، با هستی شمولی حق تناقض پیدا می‌کند.

و قائل شدن به ثنویت حق و باطل بدین‌خاطر که باطل ناشی از نقص در وجود هر موجود است، اشکال دوم وارد بر نظر طباطبایی است. چراکه باطل از خود وجودی ندارد، غفلت از حق، خلاء پدید می‌آورد و این خلاء را قدرت پر می‌کند. در آنچه به رابطه انسانها مربوط می‌شود، غفلت از حق، رابطه قوا را جانشین رابطه حق با حق می‌کند و در این رابطه، ترکیب بالا، کاربرد پیدا می‌کند.

بدین‌خاطر با آنکه مراجعه‌اش به قرآن، برای یافتن برخی از ویژگی‌های حق، ارزشمند است، اما ماندن در قید ثنویت و بکاربردن منطق صوری، او را از تعریف حق به ویژگی‌هایش ناتوان کرده است. تعریف او از حق این‌است:

۱/۲. «يكي از معاني حق «اختصاص» است؛ اختصاصی که به طور اجمال، قبل از تشكيل جامعه هم وجود داشته است و پس از تشكيل آن، به شكل‌هاي گوناگون و متنوعي ظاهر مي‌شود كه يكي از آنها حق است؛ **بدين معني كه از اختصاص اجمالی مذکور، آنچه که به مال مربوط می شود، ملك، و آنچه که مربوط به غیرمال است، «حق» ناميده مي‌شود.** در اين ديدگاه، **مسئله اختصاص و مالكيت امر فطری و ارتکازی (رسوخ یافته در ذهن‌ها و پذیرش همگانی جسته) هر جاندار با شعور دانسته شده است». (۳)**

۲. تعریف حق از منظر آیةالله منتظری:

۲/۱. حقوق اساسی و بنیادین انسان، محصول ضرورت‌ها و مقتضیات خاص اجتماعی و شرایط زمانی و مکانی نیست. چرا که اینگونه حقوق، همچون حق تعیین سرنوشت، حق حیات، حق معیشت و زندگی سالم، حق آزادی اندیشه و بیان و حق امنیت فردی و اجتماعی، **قبل از هر چیز حق‌هایی فطری هستند و لذا فی‌نفسه ثابت، غیرقابل سلب و ذاتی می‌باشند و انسان‌ها به خاطر انسان بودنشان و به دلیل کرامت انسانی باید از آنها برخوردار باشند.** اینگونه حق‌ها ریشه در قانون گذاری یا اراده حکومت ندارند، بلکه ریشه در فطرت داشته و از بدیهیات عقل عملی به شمار می‌آیند و دیدگاه شریعت نسبت به آنها نیز ارشادی است ... آنچه برحسب واقع مصلحت و یا مفسده است دست تشریع و قرارداد و اعتبار از دامن آن کوتاه است و **آن همان «حق» به معنای عینیت و واقعیت خارجی است که از حیطه هرگونه تشریع و جعل و اعتبار خارج است.** (٤)

۲/۲. «ایشان در ضمن آخرین جلسات درس خارج فقه خود در بحث «سب المومنین» در مهر ۱۳۸۲ به مناسبت، درباره سب مطلق انسان و در نتیجه «حقوق ذاتی انسان» بحث کرده‌اند. **این برای نخستین بار در فقه شیعه بود که «حقوق انسان از آن حیث که انسان است» از جانب یک فقیه طراز اول شیعه به رسمیت شناخته شد.** متأسفانه کسالت استاد باعث شد که این درس بیش از دوازده جلسه ادامه نیابد و ایشان فرصت نیافت این نکته بدیع را عملیاتی کند». (٥)

۳. تعریف فقها از حق:

برای روشن شدن تمایز آرای ایشان از سایر اندیشمندان مسلمان، ابتدا آرای فقیهان و فیلسوفان را دسته‌بندی می‌کنیم:

۳/۱. فقیهان

فقها نیز دربارهٔ معنای حق اتفاق نظر ندارند. بیشتر فقیهان شیعه در دو قرن اخیر، حق را در اصطلاح فقهی‌اش **به معنای تسلط صاحب حق میدانند**. آنها ابتدا در بحث خرید و فروش، یعنی بیع، هنگام بیان ماهیت آن به این مسئله پرداخته‌اند که آیا بیع نوعی حق است یا نه. آنگاه برخی از ویژگیهای فقهی حق را برشمرده‌اند.

آنها اختلاف نظر دارند که آیا وجود مکلف نیز لازمهٔ حق است یا نه؛ به بیان دیگر، آیا همیشه صاحب حق بر شخص دیگری به نام مکلف در موضوع حق تسلط دارد یا فقط در برخی از مصادیق حق وجود مکلف لازم است.

- **شیخ انصاری در کتاب مکاسب**، بهنگام تعریف بیع، حق را نوعی سلطنت، یعنی سلطهٔ صاحب حق بر مکلف معرفی کرده است (انصاری ۲۳۹۵: ۲۰).
- **محقق نایینی** نیز همانند استادش شیخ انصاری به سلطنت بودن حق اعتقاد دارد. او حق را درجهٔ ضعیفی از ملک و وجود آن را متوقف بر وجود صاحب حق و مکلف میداند (آملی، ۱٤۱۳: ۹۲).

اما برخی فقیهان که حق را به معنای سلطه (سلطنت) میدانند، وجود مکلف را شرط ضرور حق نمیدانند. آنها تسلط صاحب حق را بر موضوع حق در تقوم ماهیت حق کافی می‌دانند.

- **سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی،** در کتاب حاشیه بر مکاسب می‌گوید: «حق عبارت است از نوعی تسلط داشتن بر چیزی». وی نویسندهٔ کتاب معروف عروة الوثقی است.

از این عبارت می‌فهمیم که **رکن اساسی مفهوم حق دو چیز است: صاحب حق و موضوع حق**. صاحب حق کسی است که بر موضوع حق تسلط دارد. **موضوع حق همواره چیز یا شخص است؛** بنابراین، شخص مکلف یکی از ارکان سازندهٔ مفهوم حق نیست، هرچند وی در برخی از مصادیق حق، مثل حق قَسْم یا حق مضاجعت حضور دارد؛ اما در برخی مصادیق حق، مثل حق تحجیر (سنگچین کردن)اراضی موات، هیچ مکلفی وجود ندارد؛ زیرا کسی که زمین موات را سنگچین کرده است، به دلیل حق تحجیر بر دیگران سلطه پیدا نمیکند. وی به سبب این حق فقط بر آن قطعه از زمینی که سنگچین کرده است، تسلط پیدا میکند.

- **محقق اراکی** نیز همانند سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی تسلط صاحب حق را بر موضوع حق در تقوم محتوای حق کافی میداند (اراکی، ۱٤۱۵: ۱۰)

• یکی از دلایل این اختلاف نظر درمیان طرفداران نظریهٔ سلطه بودن حق (سلطنت داشتن صاحب حق) اشکال **آخوند خراسانی** بر این تعریف از حق است. او تعریف شیخ انصاری را جامع نمی‌داند و به برخی از انواع حق، ازجمله حق تحجیر اشاره می‌کند که در آنها مکلف وجود ندارد (خراسانی، ١٤٠٦: ٤). انسان با سنگچین کردن قطعه‌ای از زمین موات، حق تقدم در استفاده از زمین نصیبش میشود. او با انجام این عمل فقط بر زمین سلطه پیدا می‌کند، نه بر افراد دیگر. پس وجود مکلف، یعنی شخص مسلط علیه ،در این گونه حقوق بی‌معناست.

٣/٢. فیلسوف- فقیهان:

• درمیان فیلسوفان معاصر شیعه، **مرتضی مطهری** مطالبی را در بارهٔ حق در آثار خود بیان کرده است. وی در کتاب بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، معنای خاصی را برای حق تعیین نمی‌کند؛ اما حق را حاوی نوعی بهره و سود یا اعتبار سلطنت مخصوص برای صاحب حق میداند (مطهری، ١٤٠٣: ٢٢٢) وی اعتقاد دارد حق ملك نیست؛ چون حق برخلاف ملك، به فعل تعلق می‌گیرد، نه به عین. حق از قبیل مالکیت نیست، بلکه از قبیل مملوکات است و مقابل مال و ثروت قرار میگیرد. وی در ادامه با اشاره به حدیث «ما ترک المیت من مال او حق فهو لوارثه» می‌گوید: «حق متعلق سلطنت است، نه خود سلطنت.» (همان: ٢٢٣)

از اینجا روشن میشود که بی‌تردید معنای حق از نگاه شهیدمطهری سلطنت (سلطه) نیست. وی دربارهٔ تفاوت حق طبیعی (تکوینی) و حق وضعی (تشریعی) میگوید:

«باید گفت که حق، یعنی ثابت و سزاوار و ما دو نوع ثبوت و سزاواری داریم: یك ثبوت و سزاواری تکوینی که عبارت است از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء که عقل آن را در می‌یابد و یك ثبوت و سزاواری تشریعی که بر وفق آن وضع و جعل میشود.» (مطهری، ١٣٨٢: ٢٧٣)

ایشان در جای دیگری معنای حق را ثبوت نمی‌داند، بلکه معتقد است باید معنایی اخص از ثبوت را درنظر گرفت (مطهری، ١٤٠٣: ٢٣٨).

۳/۳. معنای حق در منظومهٔ فکری آیةالله جوادی آملی:

جوادی آملی آرای خود را دربارهٔ معنای حق در دو اثر خویش به نامهای فلسفهٔ حقوق بشر و حق و تکلیف در اسلام گفته است. **وی در کتاب فلسفهٔ حقوق بشر، حق را مفهومی فلسفی می‌داند.** ازاین‌رو، آن را پذیرای تعریف ماهوی به حد و رسم نمی‌داند. سپس می‌گوید: «**اگر امری از اختیارات به شمار آید و به انسان برگردد، حق نام دارد.**» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۵)

روشن است که حقوق غیر انسانها در این تعریف نمی‌گنجد؛ زیرا کتاب دربارهٔ فلسفهٔ حقوق بشر است. **این تعریف از حق، بیان دیگری از نظریهٔ سلطنت بودن حق است؛ چون صاحب حق در اعمال آن مختار است**؛ نظریه‌ای که فقیهان پیش از وی نیز به آن گرایش داشته‌اند.

در تأیید نظر بالا، او در کتاب حق و تکلیف در اسلام چنین آورده است: «ازمیان تعاریف ارائه شده، جامع‌تر از همهٔ آنها این است که «**حق از سنخ سلطنت است {...}**» (جوادی آملی، ۱۳۸٤: ۲٤) به عقیده وی، **حق سلطنت فعلیه‌ای است که با فرض یک طرف نمی‌توان آن را تصور کرد، بلکه باید قائم به دو طرف باشد: صاحب حق که منتفع می‌شود و مکلف که حق بر ذمهٔ اوست** (همان: صفحه‌های ۲٤ و ۲۵). از این عبارت نیز می‌فهمیم که در حق نفع و سود وجود دارد که صاحب حق ازآن منتفع می‌شود. ازاین‌رو، جوادی آملی در ادامه به عبارتی از نهج البلاغه استناد می‌کند که، بنابر آن، کسی که از حق نفع می‌برد، خودْ مکلف به رعایت حقوق دیگران و سوددهی به آنان است (نهج‌البلاغه خطبه ۲۱٦). پس حق از نگاه او، هم نوعی سلطه در بر دارد و هم نفع. سلطه‌ای که حق حاوی آن است، بر مکلف استقرار می‌یابد و نفعی که در آن وجود دارد، به صاحب حق می‌رسد.

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که بیشتر اندیشمندان مسلمان به دو نظریهٔ سلطنت (سلطه) و منفعت گرایش دارند. این دو نظریه همان دو نظریه مهمی است که [۱۱] امروزه بیشتر دانشمندان غرب نیز در گفتمان حق از آن طرفداری می‌کنند: نظریهٔ منفعت و نظریهٔ اراده (قدرت و انتخاب.)

اگر بخواهیم تعریف مفهوم حق را به دو معنای قدرت (اراده، انتخاب، سلطه، سلطنت) و منفعت راستی آزمایی کنیم، گریزی از ورود به مباحث زیر نداریم.

۱. چون مفهوم حق معقول ثانی فلسفی است و ذهن آن را با تأمل و مقایسه می‌سازد، معنای آن نباید از سنخ ماهیت (جوهر و عرض) باشد؛ اما هم قدرت و هم منفعت از مفاهیم ماهوی‌اند.

۲. یکی از شرایط تعریف کامل آن است که نسبت معرِّف و معرَّف باید نسبت تساوی باشد؛ به تعبیر دیگر، دو شرط از شرایط تعریف آن است که باید جامع افراد و مانع اغیار باشد؛ یعنی تعریف کامل باشد(همهٔ مصادیق معرَّف را فراگیرد) و از ورود افرادی به تعریف جلوگیری کند که از مصادیق معرَّف نیستند. پس تعریف حق نیز باید همانند دیگر تعریفها این دو شرط را داشته باشد. درحالیکه تعریف حق به قدرت (اراده ،انتخاب، سلطه و سلطنت) یا منفعت چنین نیست؛ یعنی نه جامع افراد است و نه مانع اغیار. تعریف حق به قدرت فرد صاحب حق بر فرد دیگر (مکلف)، جامع همهٔ مصادیق حق نیست. زیرا لازمه‌اش این است که همهٔ صاحبان حق قدرت داشته باشند. درحالیکه یکی از انواع صاحبان حق، موجودات بی‌جان (جمادات) هستند.[1] این دسته از صاحبان حق، علیه کسی یا چیزی قدرت ندارند. همچنین تعریف حق به قدرت، مانع اغیار نیست؛ یعنی چنین نیست که هرکس قدرت داشته باشد، درقبال متعلق قدرت خود حق داشته باشد؛ چه بسا زورمندانی که از روی ظلم، توانایی اعمال قدرت بر مظلومان داشته باشند؛ اما هرگز چنین قدرتی برای آنها حق را به ارمغان نمی‌آورد.

۱. تعریف حق به منفعت نیز نه جامع افراد و نه مانع اغیار است. حق خدای متعال دلیل بر جامع نبودن این تعریف است؛ به تعبیر دیگر، خدا که یکی از صاحبان حق است، هیچ نفعی از حق خود نمی‌برد؛ زیرا او کامل مطلق است و در ذاتش از هرگونه منفعت بی‌نیاز .

۲. تعریف حق به منفعت، مانع اغیار نیز نیست؛ زیرا بسیاری از مواردی که در آن منفعت وجود دارد، طبق تعریف باید از مصادیق حق باشند؛ درحالیکه در واقع حق نیستند؛ برای نمونه، منافعی که شخص غاصب از مال غصب شده می‌برد، حق او نیستند، اگرچه منفعت هستند.

۳. **حمل معرف بر معرَف در هر تعریف باید از نوع حمل اولی ذاتی باشد؛ یعنی معرف و معرَف باید اتحاد مفهومی داشته باشند. اتحاد مصداقی آن دو برای اثبات درستی تعریف کافی نیست.** باتوجه به این شرط، تعریف حق به قدرت یا منفعت و

حمل هریک بر حق، از نوع حمل اولی ذاتی نیست، بلکه از نوع حمل شایع صناعی است؛ یعنی در هریک از این دو تعریف، مفهوم قدرت یا منفعت بر مصداق حق حمل شده است که البته چنین حملی هرچند در بیشتر موارد صحیح است، به هیچوجه مصحح تعریف نیست؛ به تعبیر دیگر، هرچند حق در بیشتر موارد حامل قدرت (اراده، انتخاب، سلطه و سلطنت) صاحب حق یا منفعت اوست، **به این معنا نیست که مفهوم حق و قدرت یا مفهوم حق و منفعت یکی باشد.**

شاید به دلیل وجود چنین اشکالاتی بوده است که جوادی آملی جایگاه **وجودی و شأن و رتبهٔ هستی موجودات را مهمترین عامل تعیین کنندهٔ حقوق آنها می‌داند.** وی می‌گوید هریک از موجودات در رتبهٔ خاصی از کمالات‌اند و معتقد است حقوق موجودات براساس شایستگی‌های وجودی آنها تعیین می‌شود. ایشان در فرازهای متعدد از کتاب فلسفهٔ حقوق بشر و نیز درکتاب حق و تکلیف در اسلام بر اهمیت جایگاه موجودات در تعیین حقوق آنها تأکید کرده است. وی در یکی از این فرازها می‌گوید: «**تردیدی نیست که حق هر چیزی باید متناسب و مطابق با استحقاق شأن وجودی وی باشد و هرگونه تدوین حقی بدون لحاظ جایگاه ذیحق در نظام هستی مستلزم ظلم است.**» (همان: ۸۱۷)

باتوجه به این عبارت و عبارتهای مشابه می‌توان پیشنهاد کرد که **حق به معنای شایستگی باشد.** حق یعنی «**شایستگی داشتنِ موجودی بر چیزی**». **مراد از «موجود» در این تعریف، صاحب حق، و مقصود از «چیز» متعلق حق است** که گاهی داشتن صفت و گاهی انجام شدن، انجام دادن یا ترک کردن عمل است. همچنین مصداق «چیز» در این تعریف می‌تواند غایت مطلوب صاحب حق (هدف او یا مقصد متناسب با وجود آن) یا مقدمات آن باشد.

به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از اشکالات بالا بر تعریف حق به شایستگی وارد نیست. شایستگی مفهوم ماهوی نیست، بلکه ذهن آن را براثر مقایسهٔ موجود با غایت مطلوب آن (هدف یا مقصد حرکت طبیعی آن) می‌سازد. تعریف حق به شایستگی هم جامع همهٔ مصادیق حق است و هم موارد غیرمربوط را از قلمرو حق خارج میکند؛ به عبارت دیگر، نسبت شایستگی و حق، تساوی است. براساس این تعریف، همهٔ صاحبان حقْ شایستگی داشتن متعلق حق را دارند. فرقی نمیکند که صاحب حق مجرد باشد یا مادی، زنده باشد یا بی‌جان، مختار باشد یا مجبور. همانطورکه برترین موجود در جهان، یعنی خدای متعال، برخلاف نظریهٔ منفعت،

می‌تواند حق داشته باشد، پست‌ترین موجود در جهان نیز می‌تواند شایستگی چیزی را داشته باشد. همانطورکه موجود کامل مختار را میتوان صاحب حق تلقی کرد، موجودات بی‌اختیار هم برخلاف نظریهٔ قدرت/ اراده (و برخلاف نظریهٔ سلطنت در فقه اسلامی)، می‌توانند صاحب حق باشند؛ بنابراین، لازمهٔ شایستگی داشتن صاحب حق، مختار بودن او نیست؛ از این‌رو، علاوه بر کودکان و حیوانات، گیاهان و جمادات نیز می‌توانند حق داشته باشند.

همچنین همهٔ انواع حق‌ها داخل این تعریف‌اند. فرقی ندارد این حقوق واجب‌الاستیفا باشند؛ یعنی اسقاطشان جایز نباشد، مثل حق حیات بشر؛ جایزالاستیفا باشند؛ یعنی اسقاطشان جایز باشد، مانند حق دریافت دستمزد؛ به بیان دیگر، حقیقت شایسته بودن هم با سلطه نداشتن صاحب حق بر حق خویش، یعنی عدم جواز اسقاط حق سازگاری دارد و هم با سلطهٔ صاحب حق و جواز اسقاط حق.

به این نکته نیز باید توجه کرد که حمل شایستگی بر مفهوم حق، از نوع حمل اولی ذاتی است، نه شایع صناعی. وقتی می‌گوییم «حق شایستگی است»، یعنی حق و شایستگی، افزون بر مساوق (اتحاد در مفهوم و مساوی در صدق) بودن، مترادف‌اند. (٦)

و. مشترکات تعریفها و اشتراک آنها در تناقض‌هایی که در بردارند:

تعریفها اشتراک دارند در:

١. همه ترجمان ثنویت هستند. به استثنای شماری از ویژگی‌های حق برشمرده شده توسط طباطبایی و تعریف از حق به اغماض. بدین‌خاطر که ترجمان ثنویت هستند، تعریف حق به قدرت هستند. در حقیقت، بر اصل ثنویت، حق قابل شناسایی نمی‌شود. زیرا وجود دو محور

١/١. با ویژگی حدناپذیری حق نمی‌خواند وهم رابطه حق با حق نبود دو محور را ایجاب می‌کند. **زیرا این رابطه، با عمل افراد به حقوق ذاتی حیات بطور خودانگیخته**

برقرار می‌شود. دارندگان حق نه تنها یکدیگر را محدود نمی‌کنند، بلکه گستره عمل یکدیگر را بیشتر می‌کنند؛

۱/۲. در رابطه دو محور، از رابطه قوایی که در آن، یکی بر دیگری سلطه بجوید تا «سازگار شدن دو اختیار»، زور – درحقیقت ترکیبی که در آن، زور یکی از اجزاء است – یا در برقرارکردن رابطه و یا جلوگیری از تحول سازش به عدم سازش، نقش تعیین کننده دارد.

تعریفها به استثنای تعریف کانت که بیانگر ثنویت دو محوری است، بقیه ترجمان ثنویت تک محوری هستند. زیرا یک طرف، حقوند فعال و طرف دیگر، مکلف فعل‌پذیر، هستند.

بدین‌خاطر است که تمامی فلسفه‌ها و مرام‌ها که بر اصل ثنویت ساخته شده‌اند، بیان‌های قدرت هستند. تعریفها هم که از حق شده‌اند، متناقض هستند. **تناقض آشکار نخست، تناقض تعریف حق به ضد و ناقض حق است که قدرت است.** در حقیقت،

۲. تعریفها همه تعریفهای حق به قدرت هستند، خواه آنها که حق را سلطه و سلطنت تعریف می‌کنند و خواه طباطبایی که آن را دارای خاصه قهر و غلبه و شدت دانسته است. اما قدرت، رابطه قوا میان دو محور است که در آن، ترکیبی از زور و علم و فن و پول و... بکار می‌رود. حاصل بکار رفتنش، به ضرورت، ویرانی است. قدرت از تخریب پدید می‌آید و در تخریب بکار می‌رود. از این‌رو، تعریف حق به قدرت، تعریف آن به ضد خویش است. **افزون بر این، قدرت فرآورده غفلت دو طرف حقوند از حقوق، به سخن دیگر، ناقض حقوند توسط از خود بیگانه گشته و آلت فعل قدرت شده‌اش است. قدرت متناقض است زیرا، زوری که در ترکیب شرکت می‌کند و کارکرد اجزای دیگر ترکیب به حداکثر رساندن قدرت تخریب آن است، با از خود بیگانه کردن نیرو پدید می‌آید.** بدون هدف‌کردن تخریب، نمی‌توان علم و فن و پول و دیگر نیروهای محرکه را موظف به حداکثر رساندن قدرت تخریب زور گرداند. بدین‌سان، قدرت، به ضرورت متناقض است و حق خالی از تناقض است و تعریف حق به قدرت، جانشین کردن اولی با دومی با بکار بردن منطق صوری است.

۳. تعریف دینی از حق دروغ است. تعریف‌ها که صفت «دینی» به آنها داده‌اند، ـ نمونه تعریف جوادی آملی که تکرار بی‌کم و کاست قول ارسطو است و به تفصیل نقل شد – از فلسفه و در مواردی از تعریف‌های حقوقدانان غربی اخذ شده‌اند.

٤. حق، دو طرف دارد: صاحب حق و مکلف. رابطه این دو طرف، رابطه قوا است و ناگزیر حق، قدرت اولی بر دومی معنی می‌دهد و معنی شده است. روش کردن منطق صوری سبب دست کم سه غفلت مهم تعریف کنندگان شده است:

٤/١. حق، نه در وجود و نه در عمل‌کردن بدان نیازمند رابطه، حتی اگر این رابطه، رابطه حق با حق باشد، نیست. حقِ ذاتی حیات وجود دارد و خودانگیختگی یکی از خاصه‌های آن‌است؛

٤/٢. غفلت از رابطه حق با حق که نه تنها تعارض ببار نمی‌آورد، بلکه سبب توحید طرفهای رابطه و برخورداری کامل از حق می‌شود. **راستی این‌است که تنها در این رابطه حق کاربرد پیدا می‌کند؛**

٤/٣. **حقوق ذاتی حیات را حیات دارد و به این حقوق خودانگیخته عمل می‌شود. پس وقتی آدمی با حیات خود دوگانه می‌شود که با خود رابطه قوا برقرار می‌کند. در این رابطه، حق کاربرد از دست می‌دهد و ترکیب زور با... کاربرد پیدا می‌کند. برای مثال، نفس کشیدن عمل خودجوش بدن است. عمل به این حق نه تنها نیازمند طرف دوم نیست، بلکه نیازمند نبود طرف طرف دوم است. اما وقتی آدمی سیگار می‌کشد، عمل او فاقد صفت خودانگیخته و بیانگر رابطه‌ای است که ، با غفلت از حق تنفس هوای سالم، او با حیات خود و حیات دیگران برقرار می‌کند. در این رابطه دو طرفه، ترکیب زور با علم و فن و... کاربرد پیدا می‌کند.**

٤/٤. حقوق ذاتی حیات تعرض‌ناپذیر هستند. هرکس خود از آن غافل می‌شود. امکانهای برخورداری از حقوق هستند که می‌توانند مورد تعرض قرارگیرند و قرارمی‌گیرند. **هرگاه قانون‌گذاریها بر وفق این دو مهم قانون وضع می‌کردند، برخورداری همگان از امکانها را موضوع قانون می‌گرداندند و جهان ما جهانی دیگر می‌شد.**

٥. نه تنها تعریفی که حق را مهار جامعه از راه اعمال زور می‌داند، بلکه در تعریف‌های دیگر نیز، زور – در واقع، ترکیبی که قدرت تخریب زور را به حداکثر می‌رساند– نقش اول دارد:

٥/١. آمریت دولت و یا هر مقامی که اعمال قدرت از سوی او پذیرفته شده باشد، بن‌مایه‌اش زور است؛

۵/۲. مجازات نیز از مؤلفه‌های تعریف از حق است. عمل نکردن به قاعده و قانونی که دولت مقرر می‌کند و حق می‌داند، سبب مجازات می‌شود. **غافل از این که بر فرض قاعده یا قانون خاصه‌های حق را داشته باشد، عمل نکردن به آن، به ضرورت، مرتکب شدن عملی است که مجازات را ناگزیر می‌کند.** بنابراین،

۵/۳. اجباری بودن نیز ناقض خاصه خودانگیختگی حق است. در حقیقت، عمل کردن به ناحق وقتی ممکن می‌شود که دارنده حق از آن غافل می‌شود و یا با تن دادن به جبر، به ضد حق عمل می‌کند. بدین‌سان، عمل‌کردن به حق نیازمند جبر نیست. نیازمند نبود جبر است. این عمل کردن به ناحق است که بدون امر قدرت جبار، شدنی نمی‌شود.

۵/٤. «نزاع به ما می‌گوید، مردم یک جامعه، به رفتار خود، می‌گویند چه چیز را حق می‌دانند»، نیز به ما نمی‌گوید آنچه را مردم یک جامعه حق می‌دانند، تعریف حق به قدرت هست یا نیست. این واقعیت که نزاع دو طرف دارد و زور – در واقع ترکیب زور با... – تعیین کننده موقعیت دو طرف در رابطه است، به ما می‌گوید، دست کم، آغازکننده نزاع، با تن دادن به جبر قدرت، خودِ حقوند خویش را در آلت فعل قدرت از خود بیگانه کرده است. اما هرگاه در سلسله مراتب اجتماعی، آغازگر، از موقعیت مسلط برخوردار باشد و مقام تصمیم گیرنده نیز باشد، مردم بسا او را صاحب حق بشناسند. هم‌اکنون، بنابر تعریفی که دولت ولایت مطلقه فقیه قائم بر آن است، ولی‌امر بر جان و مال و ناموس مردم بسط ید دارد. باورمندان به این ولایت، در هر نزاع، طرف دیگر را مقصر می‌شناسند. تکلیف دستگاه قضایی هم که معلوم است.

امر مهمی که تعریف کنندگان از آن غفلت می‌کنند، اینست که وقتی حق به قدرت تعریف می‌شود، تنظیم کننده رابطه‌ها نیز قدرت می‌شود. به همان نسبت که رابطه‌های بیشتری با قدرت تنظیم می‌شوند، میزان تخریب نیروهای محرکه و طبیعت بیشتر می‌شود. در نتیجه، آسیب‌های اجتماعی و نابسامانی‌ها و نابرابری‌ها و تبعیض‌ها افزایش می‌یابند. توجه اخیر اهل دانشهای اجتماعی به خطر تنظیم رابطه‌ها توسط قدرت (پایان دموکراسی، پایان تمدن غرب، پایان زندگی بر روی زمین، فروپاشی نظام‌های اجتماعی، ضد رشد، رشد صفر در صد، پیشرفت بدون نمو اقتصادی، دفاع از مدرنیته، یک چند از عنوانهای کتابهایی هستند که این ایام منتشر می‌شوند) و

ابراز نیاز به اندریافت دیگری از حق، حاصل وجدان به خطر ویرانی‌های روزافزون ناشی از تنظیم رابطه‌ها توسط قدرت است.

در توجیه آمریت و مجازات به قول ارسطو استناد می‌شود (۷). ارسطو می‌گوید: هیچ قاعده‌ای نمی‌تواند اجراشدن خود را ترتیب دهد. بدین‌سان، ارسطو خود نیز قربانی منطق صوری شده است. زیرا قاعده‌ای نمی‌تواند اجرا شدن خویش را ترتیب دهد که قدرت فرموده باشد. حق قاعده‌ای که نیازمند ترتیب دهنده‌ای باشد از نوع مقام صاحب آمریت و قادر به مجازات کردن، نیست، بلکه از خاصه‌های آن، یکی دیگر این است: هرگاه حقوقدان به حقوق ذاتی حیات عمل کنند، قدرت آمر پدید نمی‌آید. چرا که بگاه عمل‌کردن حقوق، زور – نیروی از خود بیگانه‌ای که سمت و سوی ویرانگری پیدا می‌کند– پدید نمی‌آید. چرا ارسطو و استناد کنندگان به قول او، وارونه واقعیت را دیده‌اند؟ زیرا به جعل تعریف برای حق (تعریف آن به قدرت)، قدرت را در پوشش حق – در فوق، قول یکی از حقوقدانان را که به این مهم توجه کرده است، آورده‌ایم – در تنظیم نظامِ اجتماعیِ هرمی شکل بکار برده‌اند. تفصیل پاسخ این پرسش مهم را دورتر خواهیم یافت.

۶. از وارونه بینی‌هایی که تنها با بکاربردن منطق صوری، ممکن شده‌اند، یکی نقش زور در ایجاد نظم است. استبداد، متکی بر سلسله مراتب اجتماعی و این سلسله مراتب را نظم انگاشتن و این نظم را حق انگاشتن و یا حاصل بکاربردن حق باوراندن، امر واقع مستمر و جهان شمول است. طرفه اینکه نه تنها قدرت در درون هر قشر، ویرانگر نظم و پاره کننده پیوندها و ایجاد کننده گروه‌بندیها با رشته‌های اتصال عمودی و افقی، همه در رابطه قوا بایکدیگر است، بلکه منزلت و نظم‌ستان از زندگی هر شهروند است. ایران امروز و ایران در استبداد پیشین و جامعه‌های گرفتار استبداد، تنها نمونه‌ها نیستند. دموکراسی‌های غرب نیز که اینک با بحران‌ها رویارویند، بهمان نسبت که نقش قدرت در تنظیم رابطه‌ها بیشتر می‌شود، گرفتار بی‌نظمی فزاینده می‌گردند.

علت نیز آن است که قدرت هم در پدید آمدن و هم در بکاررفتن ویرانگر است. از این‌رو، پویایی تلاشی، از پویایی‌های آن است. لذا، جامعه‌هایی که گرفتار پویایی‌های رابطه سلطه‌گر ـ زیر سلطه می‌شوند، خواه جامعه‌ای که در موقعیت مسلط است و خواه جامعه‌ای که در موقعیت زیر سلطه است، گرفتار پویایی تلاشی

می‌شوند. نخست زیر سلطه و سرانجام سلطه‌گر گرفتار تلاشی می‌شوند. صریح‌ترین نمایان‌گر و بیانگر تلاشی، طبیعت است. آیا بیابان شدن ایران گویای شدت بی‌نظمی و شتاب و شدت گرفتن پویایی تلاشی نیست؟ آلودگی محیط زیست در سطح جهان چطور؟

بدین‌سان، از کارانداختن پویایی‌های روابط قدرت، نیازمند اندریافتی از حق است که نه زور که نبود زور از خاصه‌های آن باشد. بار دیگر یادآور شویم که هرگاه همگان به حقوق خویش عمل کنند، رابطه‌ها، بطور خودجوش، رابطه‌های حق با حق و نظم بر میزان عدالت، برقرار می‌شوند.

ز. تعریف حق به اعتبار ایجاد کننده آن:

۱. حقوق را خدا داده است، یا طبیعت داده است و یا انسان بنابر طبیعت خویش دارد؟:

۱/۱. ارسطو را پدر نظریه حقوق طبیعی می‌دانند. بنابرنظریه او، انسان بطور طبیعی سیاسی است و نظم سیاسی بر نابرابری طبیعی انسانها بنا می‌جوید. بنابراین، اقتضای عدالت این‌است که هرکس برابر شایستگی خود از حقوق برخوردار باشد.

• بدین‌سان، نظر فیلسوفان و فقیهان مسلمان که قائل به«شایستگی داشتن موجودی بر چیزی» هستند، جز قول ارسطو را تکرار نمی‌کنند؛

۱/۲. مسیحیان نخستین خود را جامعه حقوند و برابر در حقوق می‌دانستند. به تدریج که کلیسا از جامعه مسیحیان فاصله می‌گرفت و نهادی قدرت محور و قدرت‌مدار می‌شد، خود را تجسم تثلیث و صاحب ولایت بر زمین و آسمان می‌گرداند. این زمان بود که به سراغ نظر ارسطو رفت و حقوقی چند را تدوین کرد و آنها را خدادادی خواند. دوران استبداد فراگیر کلیسا سرآمد و نوبت به واضعان حقوق طبیعی جدید رسید. از منظر آنها،

۱/۳. حقوق طبیعی جدید بر دو تغییر بنا می‌شود: برداشت جدید از طبیعت و برداشت جدید از انسان:

• در آنچه به طبیعت مربوط می‌شود، علیت جانشین غایت شد. حاصل از آن تمیز پدیده از حق شد. پدیده در وجودیافتن، از قاعده علیت پیروی می‌کند و حق ربط دارد با هدفی که آزادانه برگزیده می‌شود.
• در آنچه به انسان مربوط می‌شود، به فرد بمثابه موجودی صاحب اراده و مسئول تقدم داده می‌شود. بنابراین، او دارای مجموعه‌ای از حقوقی ذهنی (droits subjectifs) است. فرق حقوق ذهنی با حقوق عینی این‌است که حقوق عینی را مجموعه‌ای از قواعد و قوانین موضوعه می‌دانند.

بدین‌سان، حقوق طبیعی را نه طبیعت داده، که طبیعت انسان داشته هستند. انسان موجودی بطور طبیعی اجتماعی و صاحب عقل است. لذا، حقوق طبیعی بر عقل بنیاد می‌جویند و تشخیص آنها نیز با عقل است.

بدین‌قرار، تدوین کننده حقوقی که خداداد خوانده شده‌اند (کلیسا که از فلسفه و حقوق رومی اخذ کرده بود) و یا ادعا شده است که طبیعت داده است (نظریه حقوق طبیعی کلاسیک) و یا انسان بنابرطبیعت خویش واجد آنها است (نظریه حقوق طبیعی مدرن)، انسان‌ها بوده‌اند و هستند (هم اکنون سه تمایل حقوق طبیعی مدرن وجود دارند). به سخن دیگر، ارسطو و کلیسا و... با مراجعه به عقل، حقوق را تمیز و بدان صفت «طبیعی» داده و از خاصه جهان شمول برخوردار کرده‌اند. اما ارسطو طبیعت را نابرابر توصیف می‌کرد و نظرها در باره طبیعت، از زمان او تا این زمان، تغییرهای بسیار کرده‌اند. هم‌اکنون نزاع بر سر برابری و نابرابری طبیعی انسان در حقوق است. هرگاه بنای طبیعت بر انتخاب اصلح باشد، همواره حق با اصلح می‌شود. گرچه، نزاع کنونی میان جانبداران زورمداری و حق‌مداری امر واقع مستمر است اما اینک جانبداران زورمداری نظر خویش را به «قانون انتخاب اصلح» مستند می‌کنند.

و اما اگر بنابر این باشد که انسان بنابر طبیعت خویش، صاحب حقوق باشد و عقل این حقوق را تشخیص دهد و تدوین کند، نخست این‌که فلسفه عقل در بن‌بست است. یعنی حالا دیگر دانسته است که عقل قدرت مدار بر محور قدرت تعقل می‌کند و حقوقی را که تشخیص می‌دهد، بر وفق ثنویت که اصل راهنمای او است، به قدرت تعریف می‌کند. تعریف حقوق طبیعی به قدرت (مورد مالکیت خصوصی را حق طبیعی خواندن و آن را «سلطنت بر» تعریف کردن تنها مورد

نیست)، هم از سوی کلاسیکها و همه از جانب مدرنها و غفلت از امکانهایی که باید در اختیار همگان باشند و مالکیت خصوصی بر آنها، برخورداری از حقوقی را نیز ناممکن می‌کند که جانبداران حقوق طبیعی بازشناخته‌اند، به ما می‌گویند و به صراحت که عقل قدرتمدار، خدا و طبیعت را وسیله کرده است تا که به مطلوب خود، حق نام نهد و به انسانها تحمیل کند.

اما عقلهای در ارتباط (نظر هابرماس) و جانبداران اجماع (نظر راولز) (نگاه کنید به بحث آزاد این دو) نخست می‌باید تعریفی از حق داشته باشند و خود نیز از بند قدرت رها باشند (اندیشه‌های راهنمای آنها این و آن بیان قدرت نباشند) و دانش بسا مطلق نیز داشته باشند تا که حقوق را تمیز دهند. در حقیقت، آیین ارتباط عقلها از منظر هابرماس پنج اصل راهنما دارد: **بی‌طرفی، برابری، بازبودن (هیچ شخص و هیچ اطلاع معنی‌داری نباید نفی شود)، لااکراه و اجماع**. بر وفق این اصول، شرکت کنندگان به نتایجی می‌رسند که می‌توانند جهان شمول باشند. از نقدهایی که بر نظر او وارد شده‌اند، که بگذریم، این اصول راهنما، موضوعه هستند و پیش از ارتباط عقلها از سوی فیلسوف وضع شده‌اند و حاصل فراگرد یا جریان بحث آزاد نیستند. آیا تا زمانی که عقلهای در ارتباط از بند رابطه مسلط – زیر سلطه رها شوند و استقلال و آزادی خویش را بازیابند و بتوانند حقوق بنیادی انسان را تمیز دهند، انسان‌ها باید بدون حقوق زندگی کنند، یعنی در بندگی قدرت بمانند؟ در پشت جلد کتاب «حق و دموکراسی»، آمده است: «هیچ‌کس چون هابرماس در باره بن‌بست مدرنیته نیاندیشیده است. عقل نیز جایگاه خود را در تاریخ از دست داده است و او بر آن شده است فلسفه عقل را از نو، به یمن رهایی از سلطه و بازیافت آزادی، بنیاد گذارد». در این میان، تکلیف حقوق بشر چه می‌شود؟ وقتی هابرماس به مشکل مخالفت رأی اکثریت با حقوق بشر، (در دموکراسی بر اصل انتخاب)، می‌پردازد و نیز در کار دیگرش (La Constitution de l’Europe)، حقوق بشر را حقوقی و نه اخلاقی و موجود و معتبر می‌داند و جانبدار اجرا شدن آنها در جهان است، آیا این حقوق فرآورده بحث آزادی هستند که اصول پنج گانه راهنمای آن بوده‌اند؟ واقعیت این‌است که نه. اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید نویسندگان آن لیبرال بوده‌اند و دانش مطلق نیز نمی‌داشته‌اند و ملاحظه نمایندگان دولتها را که باید به آن رأی می‌داده‌اند را نیز می‌کرده‌اند.

از این‌رو، نقد ضرور است: هرگاه ثنویت را نقد کنیم و از این نقد موازنه عدمی حاصل آید و راهنمای عقل بگردد و به یمن این اصل راهنما، عقل استقلال و آزادی خویش را بازیابد (کتاب عقل آزاد) و توانایی این‌همانی با هستی محض را پیدا کند (استقلال) و در این حالت، از او حق صادر شود (آزادی)، حق صادره هنوز واجد ویژگی‌های حق نمی‌شود. زیرا این عقل فاقد علم مطلق است. وقتی هم از حق مطلق برخوردار از علم مطلق و... حق صادر می‌شود، عقل خودانگیخته، در مقام شناسایی، باید بنا را بر این بگذارد که نه چون از حق مطلق صادر شده است، حق است؛ چون حق است از حق مطلق صادر شده است تا که بتواند درپی شناسایی حق به ویژگی‌هایش شود، تا که هر مدعی مطلوب خود را قول خدا و حق نخواند و برای خود ولایت مطلق بر هر ذی حیاتی قائل نشود.

۲. انسان خود خالق حقوق بنیادی خویش است:

جامعه شناسی که آلن تورن است، در کتاب دفاع از مدرنیته (۸)، بر این است که حقوق بنیادی جهان شمول هستند و انسان خود خالق آنها است. هرگاه فرض کنیم، دو اعلامیه حقوق بشر که امریکاییان و سپس فرانسویان انقلابی انتشار دادند و اعلامیه جهانی حقوق بشر که مصوب سازمان ملل متحد است، خلق انسان باشند، غیر از این که خلق همه انسانهای روز زمین نیستند و برای این‌که همه زمانی و همه مکانی باشند، جامعه جهانی خالق آنها باید خلاق مطلق، خدا، باشند و افزون بر این‌که، حیات انسان حق است و خالق آن انسان نیست و این حیات را حقوقی است که آنها را نیز انسان خلق نکرده‌است، موادی از این سه اعلامیه، هم جهان شمول نیستند و هم، مانع برخورداری همه انسانها از حقوق مندرج در این اعلامیه‌ها هستند و هم وسیله برقراری رابطه مسلط – زیر سلطه می‌توانند شد (۹) . سه نمونه:

۲/۱. اعلامیه جهانی حقوق بشر مالکیت خصوصی را حق می‌داند. اما آیا از خاصه‌های حق وقتی جهان شمول است، برابری در برخورداری از آن نیست؟ مالکیت خصوصی نابرابری است: نه تنها برابری در برخورداری از «مالکیت خصوصی» ناممکن است، بلکه، همانطور که مشاهده می‌کنیم، داشته‌های اقلیت ناچیزی برابر داشته تمامی جمعیت روی زمین است و نزدیک به یک میلیارد از همین انسان‌ها، نان برای خوردن نیز نمی‌یابند و گرفتار گرسنگی مزمن هستند. و

باز، مالکیت خصوصی بر نیروهای محرکه و منابع و امکانهای طبیعی و اجتماعی، یعنی سلطه مالکان بر آنها که هیچ‌یک از اینها را ندارند.

امر مهمی که نویسندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر از آن غفلت کرده‌اند، این‌است: **«حقی» که انسانها را از عمل به حقوق خویش ناتوان کند و سبب به بندگی فرآورده خود (از جمله سرمایه و علم و فن و... که با زور ترکیب می‌شوند و روابط مالکان و بردگان قدیم و جدید را تنظیم می‌کنند) درآمدن آنها بگردد و به قول ادگار مورن (۱۰) انسان را به عدد بدل کند (انسان بردهِ سرمایه‌سالاری و دیگر سالاریها)، فاقد صفات حق و واجد صفات ضد حق است.**

۲/۲. ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید همه انسانها آزاد به دنیا می‌آیند. اما تعریفی از آزادی به دست نمی‌دهد. هرگاه آزادی تعریفی داشته باشد که با «مالکیت خصوصی»، نخواند، دو «حق» ناقض یکدیگر می‌شوند و اگر با آن بخواند، تعریف آزادی به قدرت می‌شود (به قول برگسون (۱۱)، این تعریف تعریف جبر است). همراه نبودن استقلال با آزادی، نیز گویای ناممکن شدن برخورداری از حق آزادی است. نه تنها بدان‌خاطر که به قول کانت، فقدان استقلال اقتصادی، سبب فقدان استقلال سیاسی شهروندان می‌شود، بلکه به این دلیل هم که نبود استقلال در تصمیم، انتخاب نوع تصمیم را ناممکن می‌کند. و مهم‌تر این‌که، بدون این‌همانی با هستی (استقلال)، آزادی به معنای توانایی خلق، بگاه این‌همانی با هستی، ناممکن می‌شود. انسان خلاق نیازمند این‌همانی با هستی است. چراکه بدون این‌همانی باهستی، عقل از خلق ناتوان می‌شود. خلاقیت انسان درگرو خلاقیت هستی هوشمند است. این انسان باید حقوند باشد تا از او حق صادر شود. مدافع مدرنیته، این تناقض‌های نظر خویش را نیز ندیده‌است.

۲/۳. در حقیقت، این حق بر سعی و کار است که جهان شمول است. تحقق این حق در گرو برخورداری همگان از امکانهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و طبیعی است (۱۲). به مالکیت خصوصی درآمدن آنها، برخورداری همه انسانها، حتی مالکان را – بدین‌خاطر که به استخدام قدرت در می‌آیند – از حقوق، ناممکن می‌کند.

نقدهای وارد بر این اعلامیه، به این سه نقد محدود نمی‌شوند. صاحب نظران اشکالهای بسیار برآن وارد دانسته اند. (۱۳) رفع تناقضهای موجود در قول جامعه شناس، به شناسایی حقوق ذاتی حیات می‌انجامد:

۲/٤. آیا حیات انسان و همه دیگر زیندگان نیازمند انجام‌کارهای سازگار با حیات و ترک کارهای ناسازگار با حیات نیست؟ کارهای سازگار با حیات حقوق ذاتی حیات بشمار نیستند؟ آیا خالق این حقوق انسان است؟ آیا نباید حقوق بنیادی حقوقی باشند که ذاتی حیات هستند و این حقوق همان حقوقی باشند که همه زمانی و همه مکانی هستند و عمل به آنها نظامهای اجتماعی را نظامهای باز و سازگار با برخورداری همگان از حقوق انسان و حقوق شهروندی و حقوق ملی و حقوق بعنوان عضو جامعه جهانی می‌گرداند و امکان می‌دهد طبیعت نیز به حقوق خویش، عمل‌کند؟

بدین‌سان، پرسش اصلی این می‌شود: از چه رو، فیلسوفان و حقوقدانان و فقیهان این و آن دین از حقوق ذاتی حیات تا بدین حد غافل شده‌اند و غافل مانده‌اند؟

کتاب جامعه شناس را بدین‌خاطر که برآن شده‌است بن‌بست تجدد modernité را بگشاید، جداگانه موضوع بررسی و نقد می‌کنیم.

ح. در چرایی ناتوانی از تعریف حق به ویژگی‌ها و تعریف حق به قدرت:

در گذشته کسانی بوده‌اند که رابطه حق با حیات را شناسایی کرده‌اند و حق را به ویژگی‌هایش تعریف کرده‌اند. حق آنها را محفوظ می‌داریم و می‌گوییم که در جامعه‌های امروز، آنها که خود را توانا به تعریف حق دیده‌اند، آن را به قدرت تعریف کرده‌اند و نه به ویژگی‌هایش. رابطه انسان با حق را نیز رابطه‌ای از نوع مالکیت خصوصی انگاشته‌اند. بنا براین رابطه، حقوق دادنی و گرفتنی شده‌اند و وقتی هم حقوقی را جهان شمول خوانده‌اند، سخنی متناقض و ناممکن گفته‌اند.

چرا؟ زیرا در آغاز، فلسفه و دین به حقوق پرداخته‌اند و حقوقدانان به آنان مراجعه کرده‌اند و موضوع کارشان نظام‌های اجتماعی و نظم آنها بوده است:

۱. منشاء فلسفی حقوق:

فیلسوفانی که مرجع گشته‌اند، عمده افلاطون و ارسطو، صاحبان فلسفه قدرت بوده‌اند. بخصوص از زمان آنها بدین‌سو، ثنویت اصل راهنمای همه اندیشه‌ها فلسفی، بنابراین، نظرهای حقوقی گشته است. اما چرا این دو خالقان فلسفه قدرت گشته‌اند و هریک نظامی اجتماعی – سیاسی، اندیشیده‌اند؟ زیرا فیلسوفان بعد از استقرار استبداد در یونان باستان بوده‌اند. در حقیقت، استبدادیان بساط دموکراسی را برچیدند و به مدت سی سال استبداد برقرارکردند (نگاه کنید به جلد اول ارکان دموکراسی). بنابراین، فلسفه آنها و آرمان شهری که اندیشیدند، ترجمان اندیشه راهنمای آنها و نظام اجتماعی مطلوبشان بود. ارسطو منطق صوری را نیز ابداع کرد تا که، به قول خود او، روشی در اختیار نخبه‌ها بگذارد ـ که خلق شده‌اند برای فرمان‌دهی ـ و بدان، عامه را ـ که خلق شده‌اند برای فرمانبری ـ، استثمار کنند.

رابطه‌ای نیز که افلاطون میان طبقه‌های مختلف جامعه برقرار می‌کرد، با حقوق ذاتی حیات و تعریف حق به ویژگی‌های آن مطلقا سازگار نبود.

از منظر این دو فیلسوف، عمل کرد حقوق ـ آن‌سان که این دو تعریف می‌کردند ـ، حفظ نظام اجتماعی – سیاسی مطلوب آنها بود. از آن روز تا امروز، وظیفه حقوق همواره حفظ نظام اجتماعی است. قائمه نظامهای اجتماعی طبقاتی قدرت است. از این‌رو، حقوق نتوانسته‌اند با این قائمه ناسازگار بگردند.

۲. منشاء دینی حقوق:

کوشیدم در تورات و انجیل کلمه حق را بیابم. به فرهنگ لغات این دو نیز مراجعه کردم، اما نیافتم. در این دو، «خدا حق است» را نیافتم. جوینده‌ای بر این است که کلمه « *sedaqah* » عدالت معنی می‌دهد آن‌هم به معنای نظم و ثبات و « *mishpat* » که می‌تواند حق معنی بدهد، گویای حکومت نیک کردار است. و این دو، صفات خداوند هستند. در سال ۱۹۵۹، اجتماعی از حقوقدانان به بررسی حق در تورات و انجیل پرداخت.

کاربونیه، Carbonnier رییس وقت دانشکده حقوق پاریس، توضیح داد که در تورات، به حقوق روح حیات بخش دمیده نشده است. در انجیل نیز حق نیست اما رهنمودهای دقیق وجود دارند. بحثها به این نتیجه رسیدند که در انجیل، میان

قواعد بالقوه حقوقی و قواعد بالقوه ضد حقوقی، می‌توان مقوله سومی را سراغ کرد که رهنمودها یا قوانین دوستی و لطف و بخشش هستند.

مراجعه کلیسا به فلسفه یونان (نخست افلاطون راهبر کلیسا شد و سپس ارسطو. نگاه کنید به کتاب توتالیتاریسم) و به حقوق رومی و مخالفتش با اعلامیه جهانی حقوق بشر تا سال ۱۹٦٤، بخاطر فقر کاملش بود. اما کلیسا، به تدریج که از جامعه مسیحیان فاصله می‌گرفت و از قول خداوند به خود نمایندگی و ولایت مطلقه می‌بخشید، پاسدار نظام اجتماعی می‌گشت که پایه استوار استبداد فراگیرش بود. از این‌رو، نظام فئودالی را نظامی خدا خواسته، بنابراین طبیعی و ابدی می‌خواند. اما آن نظام برجا نماند و پیدایش دولت ـ ملتها، کلیسا را از ولایت مطلقه محروم کرد و ناگزیرش کرد خود را با نظامهای اجتماعی جدید تطبیق دهد و دیگر خود را نه منشاء حقوق که تن دهنده به حقوق عرفی (لاییک) گرداند.

بدین‌قرار، ناتوانی کلیسا از تبیین و تدوین حقوق ذاتی حیات و تعریف حقوق به ویژگی‌هایش بخاطر درآمدن بخدمت قدرت و از خود بیگانه کردن روزافزون دین در بیان قدرت و نقش دادن به دین در توجیه نظام اجتماعی قدرت محور بود.

بنابراین دو منشاء و بنابر وظیفه‌ای که حقوق یافته‌اند و **بنابر این واقعیت که تعریف حق به ویژگی‌هایش، آن را با نظامهای اجتماعی قدرت محور ناسازگار و بکاربردنش در این نظامها، به تغییر آنها می‌انجامد**، حقوقدان هرگاه بخواهد حق را به قدرت تعریف نکند و تعریف او خاصه جهان شمولی و دیگر خاصه‌های حق را داشته باشد، ناگزیر است بگوید حق قابل تعریف نیست. بخصوص که حق نامتعین است و به تعریف نمی‌آید و به شناسایی چرا. و اگر بخواهد تعریف کند، ناگزیر به قدرت تعریف می‌کند و تعریفش خاصه‌های حق را پیدا نمی‌کند.

اما در قرآن، هم خداوند «هوالحق» است (قرآن، سوره حج، آیه ٦٢) و هم او اعمال آدمیان را با حق وزن می‌کند (قرآن، سوره اعراف، آیه ٨) – تنها در بیان استقلال و آزادی، عدالت میزان تمیز حق از ناحق تعریف شدنی است – و هم صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند، بماهوحق، را بر می‌شمارد. پس چرا فیلسوفان مسلمان از تعریف حقوق به این صفات بازماندند و رابطه‌ای میان حقوق و حیات ندیدند؟ بریدن فقه از قرآن، (به قول طباطبایی می‌توان مجتهد شد بدون بازکردن لای کتاب قرآن) و مدار و محور کردن قدرت، بنابراین، پیروی از توقعات قدرت

در طول زمان، فقه را تکلیف مدار و بیگانه با حقوق ذاتی حیات گرداند. بیشتر از این، خدایی که قرآن می‌شناساند، در قدرت، بسا زور مطلق از خود بیگانه شد (نگاه کنید به جلد دوم امرهای واقع مستمر). دین را بر پایه فلسفه قدرت قراردادن و منطق صوری را روش کردن، نهاد دینی را وسیله از خود بیگانه کردن دین در بیان قدرت گردانده است: «ماقال» جای به «من قال» سپرده و کار را به جعل ولایت مطلقه فقیه کشانده است.

ط.حق چیست از منظر هابرماس؟:

از سویی، بنا بر نقل تعریف هابرماس از حق است و از سوی دیگر، او نظرهای ماکس وبر و روسو و کانت را در باره حق نقل و نقد می‌کند. بنابراین، نظرهای این سه را به روایت هابرماس و نظر خود او که، از جمله، حاصل نقد سه نظر است را می‌آورم: (١٤)

تعریف ماکس وبر، جامعه شناس آلمانی از حق،

درک ماکس وبر از حق، درکی پوزیتویست است. زیرا حق را این‌سان تعریف می‌کند: حق آن‌است که قانون‌گذار سیاسی (خواه از مشروعیت دموکراتیک برخوردار باشد و خواه نباشد)، بر وفق آئین‌نامه‌ای که قانون مقرر کرده و نهادینه شده باشد، بمثابه حق، وضع می‌کند. بنابراین تعریف، حق از اخلاق نشأت نمی‌گیرد و از آن مشروعیت نمی‌جوید. بلکه از کیفیت رسمی خود، مشروعیت اخذ می‌کند. بنابر نظر وبر، حق، مستقل از اخلاق است و مشروعیت خاص خود را دارد. از دید او، تمیز ندادن حق از اخلاق، تهدیدی است برای عقلانیت حق و سبب استحاله جبری حق در اخلاق می‌گردد.

وبر حق را نظم بخشندهِ دولت مشیت مند می‌داند و براین‌است که حق، در رابطه با وظایفش، اَبزار می‌شود، ابزار می‌شود در شکل بخشیدن به قوه قانون‌گذاری به ترتیبی که توقعاتی برآورده شوند که یا وجود دارند و یا بوجود می‌آیند. از جمله، عدالت اجتماعی و توزیع درآمدها و برقراری تنظیماتی که سبب ثبات بیشتر می‌شوند و ترتیب دادن مداخله‌ها که واقعیت اجتماعی را تغییر می‌دهند

و پیدایش مسائل جدید، طبقه اجتماعی جدید، کارگر، که خواستار حقوق اجتماعی و اقتصادی می‌شود.

تغییرهایی که دولت مشیت‌مند ایجاد می‌کرد، کاربرد برداشت لیبرال از حق رسمی را بازهم محدودتر می‌گرداند. زیرا بنابر این برداشت، حق باید با«توقعات مادی» «انطباق» می‌جست. از دید ماکس وبر، کیفیت رسمی حق بنیاد عقلانیت آن است و انطباق دادن حق با توقعات مادی بمعنای اخلاقی کردن تدریجی آن است. در نظر او، برقرارکردن رابطه درونی میان حق و اخلاق، سبب ویران شدن عقلانیت ذاتی حق بمثابه واسط و ناظم رابطه دو طرف است.

وبر نظم‌مندی را از منظر عقلانی بودن عمل، مهم می‌داند. و الگوهای رفتار که، بطور قطع، قابل بازتولید هستند، این امتیاز را دارند که قابل محاسبه هستند. وقتی از قواعد فنی سخن بمیان است که امکان مهار کامل‌تر طبیعت و مادیت را می‌دهند، عقلانیتِ عمومیِ قاعده‌مند معنای مضیق‌تری از عقلانیت ابزاری پیدا می‌کند. اما از آنجاَ که دیگر بنابر بکاربردن قاعده‌مند وسایل نیست، بلکه بنابر گزینش هدفها در رابطه با ارزشهای معین است، وبر از عقلانیت در رابطه با یک هدف سخن می‌گوید. از این منظر، یک فعالیت می‌تواند عقلانی باشد هرگاه تابع هیجانات کور و یا سنت‌هایی که خود به خود پدید آمده و دیر می‌پایند، نباشد. و نیز، وبر سمت‌یابی‌های ارزشی را بمثابه رجحان‌هایی که بلحاظ محتوای ارزشی، بی‌نیاز از توجیه هستند و، بیشتر، رجحانهای بیانگر ارزشهای مادی را عقلانی می‌داند. این رجحانها، به شرط آنکه نیازمند توجیه نباشند، بر تصمیم‌های کسانی حاکم هستند که، در رابطه با هدف، تصمیم می‌گیرند. برای مثال، منافعی که، در مبادله‌های اقتصادی، هرکس برای خود قائل است، رجحان‌هایی هستند عقلانی. و نیز، وبر حاصل کار روشنفکرانه کارشناسانی را عقلانی می‌خواند که، نمادهای سنتی، برای مثال، تصویرهای مذهبی از دنیا، و یا نمودهای اخلاقی و حقوقی را نقد می‌کنند.

هابرماس نظر ماکس وبر را این‌سان نقد می‌کند:

اگر تعریف‌های سه گانه وبر از عقلانیت را از نظر بگذرانیم و سومی را اولی بگردانیم، می‌بینیم که، بنابر این تعریف، امنیت حقوقی و قضائی براساس قوانینی

که برای همه وضع می‌شوند و در باره همگان قابل اجرا هستند و توسط مقررات قضایی و اداری تأمین می‌شود. اما فرض کنیم که شرائط تجربی تأمین امنیت قضائی و حقوقی، بگونه منصفانه برای همگان، فراهم آیند؛ آیا این بدان معنی نیست که امنیت حقوقی و قضائی، بمعنای قابلیت پیش‌بینی تدابیر اتخاذکردنی در باره زندگی و آزادی و مالکیت، یک ارزش است؟ این ارزش همانند ارزش‌های دیگر، برای مثال، ارزش شرکت، با اقبال برابر، در گرفتن تصمیم‌های سیاسی و یا ارزش توزیع برابر امدادهای اجتماعی، نیست؟ هابس در باره به حداکثر رساندن امنیت حقوقی و قضائی، اندیشیده و به این نتیجه رسیده بود که شاه باید دستورهای منطبق با حق صادر کند. اما جای ممتازی که این ارزش، در حقوق مدنی رسمی، از آن برخوردار است، نمی‌تواند تنها به این دلیل باشد که پی‌آمدهای حقوقی و قضائیِ اَعمال فردی، تابع سازماندهی امور اجتماعی بر وفق اقتصاد بازار و قابل محاسبه هستند. لذا، این پرسش محل پیدا می‌کند: آیا بهای تدبیرهایی که دولت مشیت‌مند اتخاذ می‌کند و قابل اجرا نیستند مگر با استناد به مفاهیم حقوقی نامعین ،را بدین‌خاطر باید پرداخت که تصمیم‌های حقوقی و قضائی، خود و پی‌آمدهاشان قابل محاسبه هستند؟ پاسخ این پرسش را از اخلاق باید خواست. پس، تصمیم‌ها با مراجعه به اخلاق باید اتخاذ و به اجرا گذاشته شوند.

عقلانیت دوم ماکس وبر کیفیت رسمی قوانینی است که برای همه وضع می‌شوند و در باره همه اجرا می‌شوند. هرگاه چنین قانونی سلطه‌ای را، در این و آن شکل، مشروع بداند، تنها بدین‌خاطر که با رعایت مقررات و در رابطه با هدفی وضع شده‌است، عقلانی نمی‌شود. از مارکس تا مک فرسون Macoherson پیوسته خاطر نشان کرده‌اند که، در یک جامعه، قانون وقتی خردپذیر و مشروع است که بیانگر برابری همگان، در امکان‌ها و اقبال‌های ساختارمند باشد.

برخلاف استدلال کارکردگرای fonctionnaliste ماکس وبر، قوانینی که برای همه وضع می‌شوند و در باره همه باید اجرا شوند را نمی‌توان عقلانی بمعنای برخوردار از حساب و کتاب دانست و نه معقول بمعنای اخلاقی کلمه شمرد، مگر در پرتو اصولی که محتوائی اخلاقی دارند.

و اما در باره عقلانیت سوم ماکس وبر، باید گفت: باروش علمی تهیه‌کردن مجموعه حقوقی برخوردار از سامان‌مندی کامل، بنفسه، مشروعیت قانونیتِ آن را توضیح نمی‌دهد. برغم آمریتی که علم در جامعه‌های مدرن دارد، اگر معیارهای

حقوقی مشروعیتی دارند، بدین‌خاطر است که معانی آنها دقیق‌کردنی هستند؛ بدین‌خاطر است که مفاهیم آنها صریح و روشن و هم‌خوان هستند و اندیشه‌ای که این معیارها بیانگر آنند، منسجم است. کار حرفه‌ای که برابر آیین حقوقی انجام می‌گیرد، سبب مشروعیت آن نمی‌شود مگر تنها به این شرط که کمک رساند به برآوردن نیاز به بنیادی که از رهگذر موضوعه شدن حق در تمامت خود، دائم بزرگ‌تر می‌شود. قابل تغییر بودن حق موضوعه، از منظرکسی که حق به او راجع است و از دیدگاه کسی که آن را مدیریت می‌کند، وقتی مشروع و پذیرفتنی است که تغییر حق و بازتهیه آن، ـ که موقعیت‌های جدید ضرورش می‌گردانند ـ بنا بر اصول متقاعد کننده، بعمل‌آید. کار سامانه‌مند کردن که حقوقدانان انجام داده‌اند، امکان داده‌است از شیوه اعتباریابی حق در دوران پسا سنت، آگاه شویم. در حق موضوعه، علی‌الاصل، معیارهای ناشی از عرف و عادت، بمثابه مایه، هرگونه اعتبار را از دست داده‌اند. به این دلیل است که پیشنهادها در باره حقوق فردی، بمثابه عناصر مرکبه یک مجموعه حقوقیِ هم‌خوان، باید بر اصول بنا جویند؛ اصول ممکن است با یکدیگر متضاد باشند، در این صورت، باید موضوع بحثهای مستدل بگردند. باری، ما در سطحی – سطح بحثها برسر معیارها – هستیم که، در آن، شکلی از عقلانیت از نو نمودار می‌شود که بیشتر نزدیک است به عقل عملی کانت تا که عقلانیت خالصاً علمی که، بهررو، از لحاظ اخلاقی، خنثی نیست.

بنابراین، می‌توانیم گفت که کیفیت‌های رسمی حق که ماکس وبر در جستجوی آنها بوده‌است، در شرائط اجتماعی خاص، نمی‌توانند قانونیت قانون را مشروع بگردانند، مگر این‌که، بلحاظ عملی ـ اخلاقی، عقلانی باشند. وبر هسته اخلاقی حق مدنی رسمی را بازنشناخت.

حق از منظر روسو و کانت و تألیفی که هابرماس از نظرهای این دو و نظر ماکس وبر بعمل می‌آورد:

وبر حق عقلانی مدرن را همان «حق رسمی» که حق موضوعه گشته، می‌داند. او بر این‌است که «حق طبیعی خالصاً رسمی» وجود ندارد. چراکه ضابطه‌های مادی مشروعیت حق طبیعی، یکی طبیعت است و دیگری عقل. اما کانت عامل ماوراء طبیعت را نیز دخالت می‌دهد. او و روسو، الگوی قرارداد اجتماعی را

پیشنهاد می‌کنند. بنابر آن، شهروندان، بمثابه افراد آزاد و مستقل، زندگی خویش در جامعه را بطور دموکراتیک سامان می‌دهند؛ بنابراین، حق آیین‌مند بدین معنی است که شهروندان، با بکاربردن قواعد مندرج در آیین‌نامه، حق را وضع می‌کنند. در این سنت جدید، اصطلاح‌هایی چون «طبیعت» و «عقل»، دیگر محتواهای ماوراءطبیعی ندارند؛ به عکس، بکار آن می‌آیند که پیش فرضهایی را دقیق و شفاف کنند که بروفق آنها توافقی باید بعمل‌آید که برخوردار از توان مشروعیت بخشیدن باشد. از این الگوی قرارداد، آیین کاری را می‌تواند حاصل کرد که پیشاپیش باید تهیه شود تا که شکل‌گیری عقلانی اراده ممکن بگردد. اما، در این باره نیز، وبر بقدر کافی جنبه‌های ساختاری را از جنبه‌های مربوط به محتوی، تمیز نمی‌دهد. دلیل آن این‌است که او به طبیعت و عقل محتواهای ارزشی می‌دهد و رهایی از این محتواها را در گرو، حق رسمی، با تعریفی می‌داند که خود به آن می‌دهد. به اشتباه، تعریف حق در دوران پسا سنتی را همان می‌داند که خود می‌کند و بیانگر ارزش‌های مادی و سمت‌یابی آنها، است. بنابراین، نمی‌بیند که می‌توان قرارداد اجتماعی را پیشنهاد آئین‌نامه تعریف حق تلقی کرد و گفت: حق، به شرط آنکه فرآورده بکاربردن آیین‌نامه باشد، عقل‌پذیر می‌شود.

در این‌جا، یادآورشدن نظریه‌ها در باره اخلاق و عدالتی که فرآورده بکار بردن آیین‌نامه هستند، هدفی جز این ندارد که توضیح داده شود چرا حق و اخلاق، را مفاهیم «رسمی» و «مادی» نمی‌توانند از یکدیگر جداکنند. ملاحظات ما به این نتیجه می‌انجامند که مشروعیت قانونیت را عقلانیت مستقل از اخلاق، که ذاتی تعریف حق انگاشته می‌شود، توضیح نمی‌دهد. به سخن دیگر، میان حق و اخلاق رابطه درونی وجود دارد. بدین‌قرار، حق مدنی رسمی که در قانونی بیان می‌شود که برای همه وضع می‌شود و در باره همه بکار می‌رود، از اخلاق بریده نیست.

باید به این امر توجه کرد که بحثهای حقوقی، ولو با رعایت حقوق مقرر و در حال اجرا انجام می‌گیرند، نمی‌توانند در فضای بسته قواعد حقوقی انجام بگیرند که بطور روشن معین و مقرر شده‌اند. از این‌رو، حقوق در اصول و قواعد رده‌بندی می‌شوند. شمار این اصول که می‌توانند همان‌ها باشند که در قانون اساسی می‌آیند، طبیعتی هم حقوقی و هم اخلاقی دارند. اصول اخلاقی برآمده از حقوق طبیعی، در قانون‌های اساسی دولتهای مدرن، حقوق موضوعه گشته‌اند. بهمین دلیل، در

بروی بحثهای اخلاقی در باره حقوق موضوعه و روش نهادینه شده‌ای که در وضع آنها بکار رفته‌است، باز است.

این امر که در قلمرو آیینِ حقوقیِ نهادینه شده است که باید ویژگی‌های حق رسمی را یافت و این امر که این آیین‌ها قواعد بحثهای حقوقی را تعیین می‌کنند و این بحثها، بنوبه خود، از استدلال‌های اخلاقی نفوذپذیر هستند، ما را به یک فرضیه راه می‌برند: قانونی که وضع می‌شود، وقتی مشروعیت بدست می‌آورد که آئین تبیین و تعیین معیارهای حقوقی و خود این معیارها منطبق با عقل و از عقلانیت عملی – اخلاقی برخوردار باشند. مشروعیت قانون از این امر ناشی می‌شود که قانون خود فرآورده بکاربردن آیین‌های حقوقی باشد و استدلالهای اخلاقی آن را تأیید کنند.

از رسمیت انداختن حق: سه تفسیر

۱. ماکس وبر هنوز تحت تأثیر مفهوم رسمی از حق بود: حق صفت رسمی دارد. زیرا در پی انجام تشریفات مقرر، بمثابه حق، رسمی و مشروع گشته‌است. اما، در این فاصله، صفت رسمی را تحقیق‌های تاریخی زیر علامت سئوال بردند. نه در آلمان سالهای پایانی قرن نوزدهم و نه در دیگر کشورها، الگوی لیبرال حق با واقعیت حق، بهیچ‌رو، منطبق نبود. اجبارکردن قوه قضائی به احترام قانون و اجرای بی‌کم و کاست آن، همواره یک خیال بوده‌است. با این‌همه، اگر نظر وبر همچنان مطرح است، از راه اتفاق نیست. زیرا در عمل، بمثابه تعریفی که، بدان، عمل قوه قضائی قابل سنجش می‌شود، همواره بکار می‌آید: قوه قضائی، در عمل، حق را از رسمیت می‌اندازد. از زمان وبر بدین‌سو، امرهایی که وبر نمی‌توانست آنها را بررسی کند، واقع شده‌اند و تشخیص او را تقویت می‌کنند:

الف. از رسمیت انداختن بدین معنی است که جز مقامی که صلاحیت قانونی وضع حق را دارد، دیگران نیز، در مقام تنظیم روابط خود، می‌توانند حق وضع کنند و می‌کنند. چرا که حق فرآورده ارتباط عقلهای طرفهای در کنش و واکنش است.

ب. تحقیق‌های دهه‌های اخیر به این نتیجه رسیدند که حق، غیر از مقررکردن تکلیف، قلمروهای عمل دیگر نیز دارد. اگر قلمرو آن تنها مقرر کردن تکلیف

باشد، بسیاری از امور از قلمرو حق بیرون می‌مانند. تحقیق‌هایی که محققان علوم اجتماعی انجام داده‌اند وجدان انسانها به حاشیه رانده شدن را گزارش می‌کنند. توضیح این‌که چون حقوق رسمی تمامی بعدهای زندگی انسان را در بر نمی‌گیرند، احساس به حاشیه رانده شدن فراگیر می‌شود. حساسیت روزافزون قانون‌گذار نسبت به مسئله قابلیت پذیرش قانون از این‌رو است. عدم انطباق حقوق جزائی با اشکال مهار اجتماعی و مسئله جانشین‌کردن تعقیب جزائی دولت با مصالحه خصوصی و جبران مالی و غیر آن از راه گفتگو میان زیان زده و زیان دیده و مسائل دیگر از این نوع، سبب «فرسایش معیارها» گشته و راه را بسوی اجماع گشوده‌است. این‌همه سبب شده‌اند که در حقوق جدید، خاصه مضیق بودن از حق ستانده شود.

ج. ایجابات کارکردی: فشاری که فراگیر شدن حقوق بر دولت وارد می‌کند و گرفتار دگردیسی شدن مفهوم حق «تنظیم‌کننده» کافی هستند برای دانستن این امر که قانون‌گذار حقوق را ابزار رسیدن به هدفهای سیاسی، می‌کند. در ابزار شدن حقوق، عوامل دیگر نیز مؤثرند: بغرنج شدن روزافزون دولت و این واقعیت که کارگزاران آن، بمنزله کارگزار دولت عمل می‌کنند و خودمختار شدن اقتصاد و نگرانی دائمی از گرفتار بی‌ثباتی شدن و این امر که، در آنچه به قوه قضائی مربوط می‌شود، رعایت معیارهای حقوقی تابع استقرار «نظم» و ثبات نهادهای سیاسی و ایجابات تنظیم بازار شده‌است و این واقعیت که زیرسامانه‌ها گاه توسط پول و گاه توسط قدرت سامان می‌یابند و کارکردهای fonctions آنها دیگر ترجمان معیارهای حقوقی و ارزشها نیستند.

د. خاصه اخلاقی حق که ناقض موضوعه بودن آن است: با کاربرد روزافزون حقوق، مسئله شرائط مشروعیت قانون، بیش از پیش، حاد شده‌است. می‌توان گفت حقوق موضوعه، بلحاظ شتاب روزافزون تغییر، پایه اعتبار خود را ویران می‌کنند. با هر تغییر حکومت، مصالح دولت دیگر می‌شود و این حق موضوعه با حق موضوعه دیگری جانشین می‌شود. برای مثال، حق مسکن، حقوق خانواده و یا میزان درآمد مشمول مالیات و نرخ آن، و... تغییر می‌کنند. در برابر، بنام حق برآمده از اخلاق، نافرمانی مدنی و حمایت از محیط زیست و برنتافتن سقط جنین و طلاق و...، روا دیده می‌شوند. **اصول اخلاقی که از حقوق طبیعی نشأت می‌گیرند، امروزه، حقوق موضوعه گشته‌اند. این حقوق در قانون اساسی، آمده‌اند و این قانون را ترجمان فلسفه حقوق گردانده‌اند.** از این‌رو، و. نوک W. Nauke، بالحنی

تمسخرآمیز، «**از مدیریت حقوقی حقوق طبیعی**» سخن می‌گوید. این گرایشها را یک کلمه توضیح می‌دهد و آن از رسمیت افتادن حقوق است.

۲. دولتی فعال، که بوسیله طرحها و دستوالعملهایی که دستگاه اداری اجرا می‌کند، در وضع موجود اجتماعی دخل و تصرف می‌کند، کاری جز از خود بیگانه کردن دولت حقوق‌مدار در دولت مشیت‌ساز نمی‌کند. چراکه مشروعیت دولت حقوق‌مدار، بطور کامل مستند است به قانون و معنایی که دارد. این همان است که لون فولر Lon Fuller بمثابه «اخلاق درونی حق»، به تفصیل، مورد تجزیه و تحلیلش قرارداده‌است.

هرگاه به فرض‌های راهنمای شکل‌گرایی (اثربخشی و اعتبار عمل بستگی به رعایت این و آن شکل حقوقی دارد) حقوقی پایبند بمانیم که ولفگانگ Wolfgang و وبر وضع کرده‌اند، **دولت مشیت‌ساز که کارش نظم و انتظام دادن است، از حق بیگانه می‌شود**. آبن دروت Abendroth بر آن شده‌است که دولت مشیت‌ساز و تضمین‌هایی که دولت حقوق مدار می‌دهد را زیر یک سقف، سقف خودمختاری دموکراتیک، جمع کند. نظم اجتماعی در اختیار جمهور مردم، بمثابه یک تشکل دموکراتیک قرار می‌گیرد. دولت دموکراتیک در مرکز جامعه‌ای قرار می‌گیرد که خود سرنوشت خویش را تعیین می‌کند و خود را تغییر می‌دهد. شکل حقوقی تنها به این کار می‌آید که تدابیر اصلاحی به تصمیم‌هایی بدل گردند که باید اجرا شوند. حق هیچ ساختار خاصی ندارد که بتوان آن را از شکل انداخت. شکل حقوقی بکار تنظیمات اداری، از هر نوع، می‌آید. قانون نیز از بند جبر عقلانی بودن رها می‌شود. اخلاق که بن‌مایه قانون است اینک بن‌مایه قانون‌گذاری می‌شود. آبن‌دروت تضمین‌هایی که دولت حقوق‌مدار باید بسپارد را با این امید جانشین می‌کند که، بنابر نظر روسو، قانون‌گذاری که با خود هم‌خوانی داشته باشد، هیچ‌قانونی را وضع نمی‌کند مگر این‌که همگان بدان راضی باشند. با قائل شدن به این نوع عمل قوه قانون‌گذاری، آبن‌دروت، کوری خود را آشکار می‌کند. نه تنها اجبارهای نظام‌های دولت و اقتصاد را نمی‌بیند، بلکه ابزارشدن حقوق توسط دولت مشیت‌ساز را نیز نمی‌بیند.

عقلانیت آئین‌های حقوقی نهادینه شده:

۱. مشروعیت قانون، در جامعه‌های نظیر جامعه‌های ما، وقتی قابل تصور است که باور به قانونیت قانون، مستند به باور یقینی جامعه به دین و خدا نباشد و به «عقلانیت» حق مستند باشد. اما صحت فرضیه ماکس وبر که، بنابرآن، حق از عقلانیت ذاتی برخوردار است، بنابراین، از اخلاق مستقل و جدا است و این استقلال و بیگانگی از اخلاق بُن نیروی مشروعیت قانون است، تأیید نشده‌است. زیرا سلطه‌ای که، از رهگذر این و آن شکل یک حق موضوعه، اعمال می‌شود، نیاز به توجیه دارد و مدام باید مشروعیت خود را از محتوائی اخلاقی اخذ کند که در کیفیت‌های رسمی حق، ملحوظ است. باوجود این، هراندازه قانون گذار در تبیین معنی و محتوای صورت حق دقت بخرج دهد و آن‌را شفاف و مشخص بگرداند، مانع از آن نمی‌شود که دولت مشیت‌ساز صورت را نگاه دارد و معنی را تغییر دهد، مگر این‌که حق تنظیم کننده میان عدالت و اداره رابطه‌ای استوار برقرارکند. نمی‌توان یک هسته عقلانی، در معنای عملی ـ اخلاقی، را بدست آورد مگر، با اتخاذ رویه بی‌طرفی نسبت به معیارها یا قواعدی که عمل به آنها اجباری است؛ نمی‌توان میان حقی که مجری است و تشریفات قانونی وضع و اجرای آن رابطه سازنده‌ای، برقرار کرد، مگر با اتخاذ رویه بی‌طرفی. این بی‌طرفی هسته عقل عملی را تشکیل می‌دهد و نظریه‌ها در باره عدالت و اخلاق، فرآورده بکاربردن آئین‌نامه، بدین بی‌طرفی مستندند.

من سه نامزد جدی را می‌بینم که توانا به فرآوردن نظریه آیین‌مند عدالت هستند. هر سه از سنتی مایه می‌گیرند که کانت بانی آن‌است. اما الگوهایی که برای رسیدن به نظریه و تبیین آن بکار می‌برند، متفاوت هستند:

۱. جان راولز، همچنان الگوی توافق از راه قرارداد را بکار می‌برد و، در مقام تشریح موقعیت پیش از قرارداد، بر این‌است که تعیین حد شرط لازم را ایجاد می‌کند برای این‌که خودخواهی عقلانی هر یک از طرفهای قرارداد، که آزاد و با یکدیگر برابرند، آنها را به انتخاب اصول عادلانه راه برد. منصفانه بودن نتایج

قرارداد را آیین‌نامه‌ای تضمین می‌کند که، بکاربردنش، بدست آوردن آن نتایج را ممکن می‌کند.

۲. اما لاورنس کهلبرگ Lawrence Kohlberg الگویی را بکار می‌گیرد که مید G.H. Mead پیشنهاد کرده‌است: همگان از راه کنش و واکنش متقابل، در پذیرفتن و انجام نقش‌هایی که به یکدیگر بسته‌اند، شرکت می‌کنند. در این الگو، موقعیت ابتدایی آرمانی وجود ندارد. اما پذیرش و انجام کمال مطلوب نقش وجود دارد. پذیرش و انجام نقش ایجاب می‌کند که هرکس اخلاق را قاضی بشناسد و بحکم این قاضی، خود را در موقعیت همه آنهایی قراربدهد که در پذیرش و انجام نقشها شرکت می‌کنند.

بنظر من، هر دو الگو این نقص را دارند که قضاوتهای اخلاقی راهبر طرفهای قرارداد یا فعل و انفعال را نمی‌شناسانند. در الگوی راولز، رهنمودهای اخلاقی همان انتخابهای عقلانی شده‌اند. حال آنکه در الگوی انتخاب نقش، این رهنمودها خود را جای دیگران گذاشتن شده‌است. بدین‌خاطر است که

۳. کارل – اتو آپل Karl-otto Apel و خود من پیشنهاد کرده‌ایم که استدلال اخلاقی همان آیین و روش خاصِ شکل‌گیری اراده عقلانی بگردد. بدین روش، می‌توان فرض‌ها را مورد آزمون قرارداد و اعتبار آنها را تعیین کرد. زیرا کسی که برآن می‌شود بطور جدی استدلال کند، پیش فرضهایی را باید بپذیردکه کمال مطلوب باشند و برای برقراری آن شکل از ارتباط که متوقع است، ضرور باشند. هر شرکت کننده در عمل استدلال، باید این پیش فرض را بپذیرد که همه اشخاص آزاد و برابر در تحقیق برای یافتن حقیقت، همکار می‌شوند و در این همکاری، تنها بهترین استلال، شرکت کنندگان را به پذیرفتن خود ناگزیر می‌کند.

من نمی‌توانم وارد جزئیات بحث از منظر نظریه اخلاق بگردم. در این موقعیت، کافی است که قرار را بر این بگذاریم که نامزدهای جدی وجوددارند و اینان توانا به فرآوردن نظریه آیین‌مند عدالت هستند. بر این پایه، نظر من در این باره که حق حاصل از بکاربردن آیین، و بنیاد اخلاقی از یکدیگر جدایی ناپذیر

هستند، دیگر حرف هوا نیست. قانون نمی‌تواند مشروعیت بدست‌آورد مگر این‌که نظم حقوقیِ بر بنیاد اخلاق حاکم بر جریان قانون‌گذاری و وضع حق باشد.

۲. نباید مرزهای میان حق و اخلاق را مغشوش کرد. آیین‌هایی که در فرآوردن نظریه‌های عدالت بکار می‌روند و بکار توضیح چگونگی ارزیابی چیزی از منظر اخلاق می‌آیند، نقطه اشتراکی با آیین‌هایی ندارند که بلحاظ حقوقی، نهادینه شده‌اند و بکار می‌روند تا که عقلانیتِ «اعتبار» نتایج بدست آمده از راه بکاربردن آیین را تصدیق کند.

هابرماس پس از خاطر نشان کردن ضعفهای آیین‌نامه‌ها، به این‌جا می‌رسد که آیین‌نامه‌ای که قواعد مقرر در آن را بکار می‌بریم تا که معیاری را بیازماییم که می‌تواند مورد توافق بدون اکراه، به سخن دیگر، توافقی باشد که بلحاظ عقلانی، همه کسان ذی‌ربط را به موافقت برانگیزد، نه از خطا مصون است و نه نتیجه حاصل یک معنی و همان معنی را برای همه دارد و نه در زمان مقرر، نتیجه را ببار می‌آورد. آیین‌هایی که بکار یافتن بنیاد معیارهایی می‌آیند که اخلاق مستقل در بردارد، بی‌خطا و کاستی نیستند. درجهِ بالای نامعین بودن شناسایی را این امر که قواعدی که بکار می‌بریم، انتزاعی هستند بیشتر می‌کند.

بخاطر همه این دلایل، در همه قلمروهای عمل و یا منازعه‌ها، مسائل راجع به ثبات و پرسشها در باره جامعه، جامعه در کلیت خود، در حل و فصل، از یک و همان قواعد اخلاقی باید پیروی کنند. این قواعد همان توان وادارکردن را باید داشته باشند که معیارهای حقوقی دارند. این معیارها تردیدهای را بی‌اثر می‌کنند که هرگاه قرار می‌شد قواعد راهبر رفتار، اخلاقی خالص باشند، بروز می‌کردند. وانگهی این امر که اخلاق باید با حق اجبارکننده تکمیل شود، امری است که، بلحاظ اخلاقی، خود خویشتن را توجیه می‌کند. در حقیقت، معیارها ولو، بلحاظ اخلاقی، نیک بنیاد باشند تنها وقتی کاربرد دارند که کسانی که عمل خویش را بر وفق این معیارها انجام می‌دهند، فرضشان این باشد که دیگران نیز، همه، برفق این معیارها عمل می‌کنند. احترام همگان به معیارها شرط حداقل است برای این‌که اقامه دلایل برای توجیه آنها، محل پیدا کند. باری، اگر نتوان از قواعد

اخلاقی انتظارداشت که، در قلمرو عمل، از توان اجبارکردن مؤثر برخوردار باشند، نمی‌توان توقع داشت که، بلحاظ مسئولیت شناسی، این معیارها محترم شمرده شوند مگر این‌که از توان اجبار حقوقی، برخوردار شوند.

خاصه‌های مهم حق موضوعه وقتی قابل درک می‌شوند که به حق از منظر جبران کننده ضعفهای اخلاق مستقل می‌نگریم. بدین‌سان، وقتی این دو را زوجی می‌گردانیم برخوردار از قابلیت مجازاتی که تعیین و اعمال آن با دولت است، انتظارهای ما برای این‌که حق توانا به اجبار بر رفتار حاکم بگردد، برآورده می‌شوند. و بالاخره، این تصمیم‌های قانون‌گذار سیاسی هستند، که علی‌الاصل، به حقوق موضوعه تبدیل و برخوردار از خاصه‌های حق می‌شوند. این وابستگی به سیاست جنبه ابزار بودن حق را نیز توضیح می‌دهد. توضیح این‌که معیارهای اخلاقی خود هدف خاص خویشند؛ اما معیارهای حقوقی وسیله رسیدن به هدفهای سیاسی هستند. از این شکل حقوقی است که طرحهای سیاسی، نیروی اجبارکننده خویش را اخذ می‌کنند. از این‌رو، حق قرار می‌گیرد میان سیاست و اخلاق و بدین‌خاطر است که دلایل توجیه کننده توضیح دهنده محتوای قانون ربط دارند با دلایل توضیح دهنده و توجیه کننده طرحهای سیاسی و در همان حال ربط دارند با دلایل اخلاقی توجیه کننده.

۳. تا این‌جا، در حل مسئله مشروعیت قانون، به حق و اخلاق پرداختیم و دیدیم چسان حق که بنابر قرارداد، بیرونی انسان است و اخلاق که درونی او است، یکدیگر را کامل می‌کنند. باوجود این، آنچه بیشتر از اکمال متقابل حق و اخلاق مورد توجه ما است، نفوذ کردن این دو در یکدیگر است. بدین‌خاطر است که دولت حقوق‌مدار منزلت از حقوق موضوعه و هم از اخلاق می‌یابد و در توجیه رفتار خود، هم به این حقوق و هم به اخلاق استدلال می‌کند. معیارهای اخلاقی دیگر فوق حق موضوعه نیستند، در حق موضوعه هستند بی‌آنکه با آن اینهمانی بجویند.

بدین‌سان، بنابر نظر هابرماس، حق موضوعه، از اخلاق مایه می‌گیرد و معیارهای اخلاقی همان حقوق طبیعی هستند. در پایان کتاب، می‌نویسد: «حقوق مستقل، بدون تحقق دموکراسی، نمی‌توانستند در وجود آیند». اما مراد او از آیین چیست؟ برای آن‌که، هم پاسخ این پرسش را بیابیم و هم نظر او را در باره حق بازهم دقیق‌تر کنیم، قسمتی از کار بجارن ملکویک Bjarne Melkevik (۱٦) بر روی نظر هابرماس را می‌آوریم:

آیین‌نامه پیشنهادی هابرماس بمثابه الگو:

روش برای شناسایی یک گزاره و تعیین اعتبار آن بلحاظ راست یا دروغ بودن، این‌است:

۱. از راه بحث است که می‌توان موجبه یا موجبه‌های اعتبار ذاتی آن گزاره را واضح گرداند. یافتن موجبه یا موجبه‌های اعتبارِ گزاره مشروعیت بحث را ثابت می‌کند.

۲. شناسایی اعتبارگزاره‌های نظری موضوع بحثهای نظری و شناسایی گزاره‌های معیاری موضوع بحث‌های عملی است. حال این‌که اعتبار گزاره‌های رهنمود دهنده را انطباق اعمال با محتوای گزاره‌ها قابل سنجش می‌کند.

۳. اجماع عقلانی مبتنی بر دلایل اقامه شده، هدف بحث است. بحث، بمثابه دادگاه، تنها یک آیین‌نامه مشروع دارد برای بنیادگذاردن اجماع و آن این‌است: بهترین دلیل باید در قضاوت در باره صحت و اعتبار گزاره بکار رود. با این تأکید، هابرماس اجماع‌هایی را رد می‌کند که حاصل بده بستان و سازش فرآورده روابط قوا (اعمال نفوذ و وارد کردن فشار و اجبار و آلت دست کردن و...) هستند. **بی‌طرفی، برابری، بازبودن (هیچ شخص و هیچ اطلاع معنی‌داری نباید نفی شود)، لااکراه و اجماع.**

٤. هیچ شخص از اظهار کردن و هیچ نظری از اظهارشدن، ممنوع نگردد.

۵. این دادگاه که ارتباط عقلهای مستقل و آزاد، بدون اکراه و جانبداری، تنها با هدف رسیدن به اجماع از راه بحث باشد، یکبار برای همیشه، معیارهای اخلاقی و حقوقی راهبر اعمال و نهادهای را ما تعیین نمی‌کند. دَرِ بحث همواره باز است.

بنابراین، هر زمان، کس یا کسانی می‌توانند بحث بر سر معیارها را بگشاید یا بگشایند و نقص یا نقص‌ها که می‌پندارد یا می‌پندارند در آنها یافته‌است یا یافته‌اند و یا معیارهایی که می‌تواند یا می‌توانند پیشنهاد کند یا کنند را به بحث بگذارد یا بگذارند.

و شرکت کنندگان در بحث نیز باید از برابری‌های چهارگانه زیر برخوردار باشند: (۱۷)

۱. میان شرکت کنندگان در بحث، بلحاظ قدرت، نابرابری نباشد؛

۲. هر شرکت کننده مستقل و آزاد در بحث شرکت کند و تابع دیگری نباشد؛

۳. شرکت کنندگان از اقبال و امکان برابر برای شرکت در بحث برخوردار باشند.

و

٤. شرکت کنندگان از امکان و اقبال برابر در اظهار نظر برخوردار باشند.

روشن است که این آیین‌نامه آرمانی است. اما الگو برای آیین نامه‌هایی که بکار می‌بریم نیز هست و مدام بکار تصحیح آنها و نقد نتایج بکاربردن آنها می‌آید.

الگوی بحث میان عقلها که در ارتباط با یکدیگر عمل می‌کنند، الگویی معیاری بدین معنی است که معیارهای حاکم بر ارتباط و عمل عقلهای در ارتباط را بدست می‌دهد. و

الگوی ارتباط بدین اعتبار روش است که آیین‌نامه است در بردارنده قواعد ارزیابی و قضاوت در باره یک گزاره یا یک عمل.

هرگاه این الگو را بمثابه روش شناسایی حق بکار بریم، پرسش «طبیعت حق چیست؟» را با «آنچه حق را طلب می‌کند» جانشین می‌کنیم. این جانشین کردن ایجاب می‌کند جوینده پاسخ، خود را در موضع گفت و شنود با مخاطبانی قراردهد که در مقام یافتن صحت و اعتبار ملحوظ در گزاره، هستند. در نتیجه، پژوهشگر باید، با بکاربردن قواعد آیین‌نامه، در موضع بارورکردن بحث میان گوینده و شنونده‌ای قرارگیرد که در پی تفاهم بایکدیگرند. بدیهی است که هدف باید پدیدآوردن همبستگی متقابل میان شرکت کنندگان در بحث برای رسیدن به توافقی

عقلانی و مستدل باشد. اینک می‌توانیم به سرمنشاءهای حق، حق بمثابه حاصل ارتباط و بحث بپردازیم.

در این الگو، موضوع بحث، یکی یافتن دلایلی است که گزاره برآنها بنا گرفته‌است و دیگری عقلانیت ملحوظ در گزاره است. ارزیابی دلایل را باید با مراجعه به الگوی عقلانیتی بعمل‌آورد که، بنابر فرض، جهان شمول است. الگوی عقلانیت سه نوع توقع‌ها که باید برآورده شوند، را در بر می‌گیرد: توقع‌هایی که باید برآورده شوند تا که اعتبار گزاره تصدیق شود و توقع‌هایی که باید برآورده شوند تا که معیاربودن گزاره تصدیق شود و توقع‌هایی که باید برآورده شوند تا که صادق بودن شرکت کنندگان در بحث تصدیق بگردد. وقتی این سه نوع توقع‌ها برآورده شدند، در شرائط معین، از بحث، حقی حاصل می‌شود که همگان آن را می‌پذیرند.

بدین‌سان، حق حاصل از بکاربردن آیین‌نامه بالا و این آیین‌نامه، الگویی هستند که هابرماس ارائه می‌کند. او پرسش طبیعت حق چیست را با پرسش «آنچه حق را طلب می‌کند» جانشین می‌کند. حق را رابطه طلب می‌کند و وضع آن فرآورده رابطه است وقتی تنظیم رابطه با حق و رسیدن به اجماع در مقام وضع‌کردن حق، آن را طلب می‌کند. لذا، با برقرار شدن فعلی رابطه بیناذهنی است که حق معنی پیدا می‌کند. در نتیجه، **حق یک انتخاب جمعی، بهتر بخواهی، یک انتخاب اجتماعی می‌شود که بر بیانی بنیاد می‌گیرد که مشترک فیه تمامی اعضاء است**. بنابراین، حق فرآورده عمل به آیین نامه بالا است و هرگز نمی‌تواند از پیش، بطور دقیق، معین شده باشد. باوجود این، حق باز است هم بروی وضعیت اجتماعی کنونی و تاریخی و هم بروی توقع‌های جدید که در وضعیت کنونی برآوردنی نیستند و موضوع نقد شدن حق را، بر وفق آیین نامه بالا، ضرور می‌کنند.

نقد نظر هابرماس در باره حقوق:

از منظر هابرماس، حقوق طبیعی، از راه اخلاق، به حقوق موضوعه‌ای راه می‌برند که اصول قانون اساسی می‌شوند. اما حق طبیعی چیست؟ هرگاه آن را خداداد و یا طبیعت داد ندانیم، چه بدانیم؟ بنابراین که چون حق است خدا می‌گوید و نه چون خدا می‌گوید حق است، در شناسایی حق، نیاز به خداوند نداریم مگر بمثابه حق مطلق و شناسایی ویژه‌گی‌های حق. هابرماس نیز موافق است که دلیل حقانیت حق باید در خود حق باشد. اگر بگوییم طبیعت این حقوق را داده‌است، با تناقض‌های حل‌ناپذیر و ابهامی رویارو می‌شویم که در همین فصل، از آنها آگاه شدیم. می‌ماند این نظر که انسان، بنابر طبیعتی که دارد، صاحب حقوق است. هرگاه بخواهیم این نظر را دقیق و شفاف کنیم، باید حیات را جای طبیعت بگذاریم و بگوییم: حیات هر موجود زنده‌ای قائم است به عمل به حقوقی که ذاتی حیات او هستند. **اما اگر حقوق ذاتی حیات باشند، انسان و هر موجود زنده دیگری، باید خودانگیخته به آن حقوق عمل کنند.** بسا اگر هابرماس به این صرافت می‌افتاد، نظر او دقت و شفافیت کامل را بدست آورد.

اما اگر حقوق ذاتی حیات باشند و موجود زنده باید بطور خودانگیخته به آنها عمل کند، چرا انسانها چنین نکرده‌اند و نمی‌کنند؟ این پرسش مهم عقل مستقل و آزاد را، به یاد استقلال و آزادی می‌اندازد و این‌سان پاسخ می‌دهد: انسان خودانگیخته به حقوق خود عمل می‌کند اگر خود مانع ایجاد نکند. و مانع را با غفلت از استقلال و آزادی و درکار آوردن زور، ایجاد می‌کند. بدین‌سان، منزه نگاه داشتن پندار و گفتار و کردار از زور، عمل خودانگیخته به حقوق را میسر می‌کند. اما عقل چگونه می‌تواند از استقلال و آزادی خود غافل نشود؟ پاسخ این پرسش بسیار مهم را اندیشه راهنما باید بدهد. اندیشه‌ای که روش غافل نشدن از استقلال و آزادی را به انسان می‌آموزد. این اندیشه موضوع فصل آخر این کتاب است.

و هابرماس قلمرو اخلاق را درون آدمی و قلمرو حق را بیرون او قرار می‌دهد. او بر این‌است که میان اخلاق و حق نیز رابطه وجود دارد. با توجه به این‌که محتوای اخلاق همان حقوق طبیعی هستند، کار وجدان اخلاقی سنجش پندار و گفتار و کردار به آن حقوق می‌شود. از دید هابرماس، هر حقی باید، برابر آیین‌نامه‌ای پذیرش همگانی بجوید و بدین پذیرش است که، بمثابه حق، وضع می‌شود. در این‌که تا وقتی حق پذیرش همگانی نیابد، تنظیم کننده رابطه‌ها نمی‌شود، حق با او است. الا

این‌که، پذیرش حقی غیر از ایجاد آن است. هرگاه حقوق طبیعی – که اینک می‌دانیم چرا با رهاکردن آنها از تناقض‌های حل‌ناپذیر و ابهام، حقوق ذاتی حیات می‌شوند – وجود دارند و بمثابه اصول قانون اساسی نیز وضع می‌شوند، پس، آنها را به ویژگی‌های حق باید شناخت و آنها تنظیم کننده اول و اصلی رابطه‌های انسان با خود و شهروندان بایکدیگر، می‌شوند. حقوق دیگری که شهروندان وضع می‌کنند بکار اجرایی‌کردن حقوقی می‌آیند که اصول قانون اساسی را تشکیل می‌دهند و وقتی حق می‌شوند که با حقوق ذاتی حیات انسان و حقوق ذاتی حیات شهروندی و حقوق ذاتی جامعه بمثابه ملت و حقوق ذاتی هرجامعه بمثابه عضو جامعه جهانی و حقوق ذاتی حیات طبیعت، منطبق باشند. در این صورت، حقوقی که اصل قانون اساسی را تشکیل می‌دهند راهنما و تحقق مستمر آنها هدف سیاست بمثابه مجموعه تدابیری می‌شود که در شکل حقوق موضوعه، بکار عمل مستمر حقوق پنج‌گانه می‌آیند.

اما اگر درون و بیرون انسان را حقوق بسامان می‌آورند، اخلاق به چه کار می‌آید؟ پاسخ این‌است: وجدان اخلاقی کاری روشن و دائمی و سنگین پیدا می‌کند: سنجیدن پندار و گفتار و کردار به حق و فراخواندن انسان به غافل نشدن از استقلال و آزادی، به یمن عمل به روشی که بیان استقلال و آزادی می‌آموزد.

ط. کدام حق می‌تواند صفات حق را داشته باشد و چرا در شناسایی حق، شناسایی کننده نیازمند او است؟:

اینک فرض کنیم که عقل‌های خودانگیخته، به یمن راهنماکردن موازنه عدمی، رها از روابط مسلط – زیر سلطه روش و روالِ شناسایی حق را در پیش می‌گیرند. هرگاه این عقل‌ها بخواهند به پرسش حقِ چیست پاسخ گویند، بنابراین که، متعین‌کردن حق آن را تعریفی از قدرت می‌گرداند، خود را از ناچاری رها و چاره دار می‌یابند و به هستی محضی روی می‌آورند دارای صفات ثبوتیه و سلبیه حق. شناسایی که بدین‌سان حاصل می‌شود، به آن عقلها امکان می‌دهد حقوق ذاتی حیات انسان و هر موجود دیگری را شناسایی کنند. این حقوق، حقوق جهان شمول

هستند. **این حقوق هستند که می‌توانند راهبر شهروندان در تغییر نظامهای اجتماعی و سازگارکردن روزافزون آنها با اداره شورایی بگردند.**

این روش حاصل نقد مداوم نظرها در باره حق و نقدِ هر نقد بطور مستمر و به بکاربردن حاصل‌ها در شناسایی حقوق، بوده است.

نخستین بار، در کنگره گفتگوی فرهنگها، در شهر مولیانو، واقع در ایتالیا، در دسامبر ۱۹۹۸ برابر آذر ۱۳۷۷، حق را به خاصه‌هایش تعریف کردم. عنوان نوشته‌ای که به کنگره تقدیم کردم، این بود: «حقوق و فرهنگ و مردم‌سالاری و هویت». توجه شرکت کنندگان در بحث، بدان جلب شد. ماسیمو کاچاری، فیلسوف ایتالیایی آن را ارزیابی کرد. او گفت«... بنی‌صدر از سنت فکری بزرگی برخوردار است. اصول و حقوقی که اندیشه او برآن پایه‌گذاری شده است، بر پایه خداشناسی است. در صحبتهای بنی‌صدر، نه نظر ماکیاول، نه نظر ماکس وبر، نه فکر مرسیلیو دی پادوا، نه اندیشه اسمیت، وجود دارد. او از فرهنگی سیاسی سخن گفت که هیچ کلامی از این شخصیتها در آن نبود. با سیاست زدگی ما که برپایه نظرهای این صاحب نظران است، تفاوت بسیار دارد. در دید غربی معاصر، تمام سعی بر این است که همه آنچه را بنی‌صدر سعی در توحیدشان می‌کند، از یکدیگر جدا کنیم».

از آن پس، یافتن ویژگی‌های حق را پی‌گرفته‌ام. یافته‌ها را در کارهای مختلف، بازآورده‌ام. تحقیق مستمر این نتیجه مهم را نیز ببار آورده است: **با توجه به کثرت آراء و عقاید دینی و غیر دینی و ضد دینی و با توجه به امر واقع مستمری که سلطه «من قال» بر عقلها است و هم اکنون راهبر جامعه‌ها «من قال» ها هستند و بحث‌ها در دانشگاه‌ها و حوزه‌های دینی نه در باره «ما قال» که بیشتر در باره «من قال» هستند و باتوجه به این امر مهم که، در غرب، حالا دیگر نه تنها سامانه‌های حقوق «غیر خودی» که حقوق بشر خود اندیشیده و خود تصویب کرده و جهانی خوانده نیز تخطئه می‌شوند، هر نظر، مستقل از صاحب آن، باید موضوع بحث و نقد شود. بنا را بر خالق حق گذاشتن، خواه خداوند و خواه طبیعت و خواه انسان، بناگذاشتن بر «من قال» و نا ممکن کردن شناسایی حق و عمل به حق است. بنابراین، ستاندن هر صفت مرامی از حق و شناسایی آن به صفاتی که باید داشته باشد و صفاتی که نباید داشته باشد، اقتضای آن شناسایی است که همگان می‌توانند در آن شرکت کنند.**

بدین‌قرار، حیات یکی و حقوق ذاتی حیات یکی هستند. پس، نمی‌توان انواع حقوق اسلامی و مسیحی و ... و لائیک داشت و هریک را دست‌آویز نفی دیگری و، در واقع، بلااجرا کردن حقوق گرداند. همان کار که دولت ولایت مطلقه فقیه می‌کند و، از این نظر،سرآمد و راهبر جبارانی است که بر بخش بسیار بزرگی از انسانها حکم می‌رانند.

شماری از ویژگی‌های حق:

بنابر تعریف حق به ویژگیهای آن، هر موجود و هر فکر و گفته و عملی که واجد این ویژگی‌ها باشد، حق است. این ویژگی‌ها، در آنچه به فکر و گفته و عمل و آفریده ها مربوط می‌شود، عبارتند از:

۱. حق هستی دارد و ناحق هستی ندارد و هیچ جز پوشش دروغ بر قامت حق نیست.

۲. حق را ست ا ست و با خود این همانی دارد و ناحق دروغ ا ست و در خود تناقض دارد.

۳. حق خالی از زور اســت. زور نمی‌تواند هیچ چیز را بیآفریند و جز این نمی‌کند که به حق لباس ناحق می‌پو شاند. اما همین زور، در توجیه خود، به حق نیاز دارد. از این رو، بر اصل موازنه عدمی، هرکس در بکار بردن زور تقدم جوید، عمل او ناحق است.

٤. از حق، حق صـادر می‌شـود. بنابراین، هر فکر و یا گفته و یا عملی که حق باشـد، حا صل آن نیز حق می شود. این ویژگی سنجش حقانیت فکر و گفته و عمل را آسان می‌کند.

۵. عمومی‌ترین شاخص حق از ناحق اینست که زمان هرحقی، چون زمان حق آزادی، بی‌نهایت اسـت. زمان زور مطلق صـفر اسـت. از این رو در وجود نمی‌آید. بدین قرار، کوتاهی و درازی زمان، میزان حق و ناحق در یك بیان، در یك عمل، در یك قانون، را معین می‌کند: حق همه مکانی و همه زمانی است.

٦. حق همواره شـفاف اسـت و ناحق کتمان حق، بنا براین، کدر و مبهم اسـت. هر اندازه کدر تر و مبهم‌تر، ناحق‌تر.

۷. حق خالی از تبعیض است. بنا بر این، هر تبعیضی ناحق است. تبعیضهایی چون تبعیض نژادی و جنسی و ملی و قومی و... ناحق هستند.

۸. حق ذاتی اســـت. بنا بر این، هر حق که انســـان دارد، هر حق که هر پدیده‌ای از پدیده‌ها دارد، ذاتی حیات انسان و ذاتی حیات آن پدیده است. لذا،
۹. حق با حق، و نیز با واقعیتی که ناحق نیست، رابطه مستقیم و بدون واسطه بر قرار می‌کند. حال آنکه ناحق نمی‌تواند با هیچ حقی و با هیچ واقعیتی رابطه برقرار کند مگر بواسطه قدرت (= رابطه قوا و ترکیبی که در این رابطه بکار می‌رود).
۱۰. حق حد نمی پذیرد و محدود نمی‌کند. نه تنها هیچ حقی محدود کننده حق دیگری نیست بلکه عمل هر انسان به حقوق خود، امکان برخورداری انسان دیگر از حقوق خویش، را بیشـــتر می‌کند. در هســـتی موجود، حد گذار یکی و آن هم قدرت اســـت. هدف هر ترکیبی که در رابطه قوا بکار می‌رود، به حداکثر رســـاندن قدرت تخریبی زور است.
۱۱. حق ویران نمی شود و ویران نمی‌کند. از این‌رو، حق تعرض‌ناپذیر ا ست. و ناحق حاصل ویرانی است و ویران می‌کند.
۱۲. روش حق خود آن اســـت . چنانکه روش آزادی آزادی اســـت و روش علم علم اســـت. اما روش ناحق در بکاربردن ترکیب‌های گوناگون در رابطه قوا، خلاصـــه می‌شود. لذا،
۱۳. مصلحت بیرون از حق مفسدت و مصلحت درون حق، خود حق است. از آنجا که وظیفه و تکلیف اگر عمل به حق نباشد، حکم زور است، پس مصلحت و تکلیف جز عمل به حق از راه بکاربردن حق، نمی‌شوند.
۱٤. حقوق یک مجموعه را تشـــکیل می‌دهند. دلیل آن این‌که عمل نکردن به حقی، عمل نکردن به تمامی حقوق و برده قدرت شـــدن می‌شـــود. ناحق نیز با ناحق جمع می‌شود.
۱۵. این خاصـــه‌ها می‌گویند دلیل وجود و حقانیت حق در خود حق و دلیل وجود ناحق در بیرون آن‌است.
۱٦. رهبری حق در خود حق اســـت و رهبری ناحق در بیرون آن قرار می‌گیرد. بدین قرار، تعریف حق به قدرت، نه هم حق را ناحق کردن و دولت بمثابه قدرت را حافظ حقی گرداندن اســـت که به قدرت تعریف شـــده‌اســـت، بلکه رهبری را از دارنده حق ستاندن و به قدرتی بخشیدن است که از روابط قوا پدید می‌آید و وجودش را از نقض حق می‌یابد.

۱۷. حق علم خالی از ظن و مجاز است. انسان جویای علم نباید در « نظریه » بماند. دانشجویی را تا رسیدن به علمی خالی از ظن و گمان می‌باید پی‌جوید. در عوض، ناحق نمی‌تواند از ظن و مجاز خالی باشد.
۱۸. حق ذاتی – بر خلاف حق موضوعه – قابل انتقال نیست. چنانکه هیچ انسانی نمی‌تواند حق کار خود را به دیگری انتقال دهد. حق را ناحق می‌کنند، از جمله، بخاطر قابل انتقال کردنش. این کار را اغلب با انکار ذاتی بودن حق و یا جایگزین کردنش با حق موضوعه، انجام می‌دهند.
۱۹. حق ذاتی قابل تقسیم نیز نیست. چنانکه نمی‌توان حیات آدمی را نصف کرد و نیمی از آن را به دیگری داد. حق را ناحق می‌کنند برای آنکه قابل تقسیم شود.
۲۰. حق یکی و تعریف آن نیز یکی است. اما برداشتهای ما از حق، نا یکسانند بدین‌خاطر که دانشهای ما محدود هستند و عقلهای ما مستقل و آزاد نیستند. این به یمن جریان آزاد اندیشه‌ها است که برداشتها نقد می‌شوند و به تعریفی نزدیک می‌شوند که حق دارد. از این‌رو، سزا این است که هرکس برداشت خود از حق را همواره انتقاد کند. در عوض، ناحق تا بخواهی شکل و رنگ بخود می‌گیرد.
۲۱. خاصه‌های بالا می‌گویند که حق خودانگیخته است. از این‌رو، انسان وقتی عامل به حقوق خویش می‌شود، خودانگیختگی می‌جوید. این خودانگیختگی را استقلال و آزادی عقل او و بکار افتادن خودجوش استعدادهایش گزارش می‌کنند. در عوض، ناحق کردن حق به دستور است. و عمل به ناحق نیز قدرت فرموده است.
۲۲. حق جاذب حق و دافع ناحق است. از این‌رو، دافع واقعیتی نیز هست که فرآورده قدرت است. حق دفع ناحق را با خنثی کردن زور و دریدن پوشش باطل، انجام می‌دهد.
۲۳. حق اندازه سنج است. توضیح این‌که هرگاه پای قدرت بمیان نیاید، هر فکر و گفته و عملی، بنابراین که صادر از حق هستند، به اندازه می‌شوند.
۲٤. باوجود این، بنابر خاصه برخود افزایی عمل، هر عمل حق برخود افزا است. عملهای به حق نیروهای محرکه حیات پدید می‌آورند. برخودافزایی ویژگی عمل ناحق نیز هست. الا این‌که این برخود افزایی مسئله بر مسئله و ویرانی بر ویرانی افزودن می‌شود که شده‌است.
۲۵. حق زیبایی ا ست. ویژگی‌های حق می‌گویند چرا حق زیبایی ا ست. و این زیبایی زوال ناپذیر است.

۲۶. حق توانایی است. تمیز توانایی از قدرت بمثابه رابطه قوایی که در آن ترکیب زور با پول و علم و فن و... بکار می‌رود، بسی مهم است. چرا که زبان فریب، در ذهن‌ها، دومی را جانشین اولی کرده است. در رابطه قوا، جز ترکیب زور با علم و فن و پول و... بکار بردنی نیست. انسان توانا به جای آن، ترکیبِ نیرو و دانش و فن و دیگر نیروهای محرکه را در عمل به حق و فعال کردن استعدادهای خویش بکار می‌برد.

۲۷. شاخص حق از ناحق، از جمله امید و یأس هستند. توضیح این‌که امید طبیعت حق و یأس طبیعت ناحق را تشکیل می‌دهند. حق شیرین است و ناحق تلخ است. حق شاد است و ناحق غمناک است. حق شجاعت است و ناحق ترس است و...

۲۸. حق رشید است. این ویژگی ناقض هر رشدی است که رشد موجود حیاتمند نباشد.

۲۹. حق کریم است و کرامت از ویژگی‌های حق است. عمل به حق، کرامت می‌افزاید. بدین‌سان، کرامت هر موجود گویای اندازه عمل او به حق است.

۳۰. حق در محدوده و با محدود شونده و کننده این‌همانی پیدا نمی‌کند. محدود باز بروی حق که از ویژگی‌هایش یکی این‌است که محدود نمی‌شود و محدود نمی‌کند، می‌تواند، در نامحدود، با حق، این‌همانی بیابد.

۳۱. موازنه حق با خود و موازنه‌اش با حقوق دیگر، عدمی است: بر اصل ثنویت، قدرت قابل تعریف است. بر این اصل، معرفت به حق حاصل نمی‌شود. زیرا ثنویت بمثابه تصور دو محور که اولی نسبت به دومی فعال و دومی نسبت به اولی فعل پذیر باشند و یا هر دو نسبت به یکدیگر فعال و فعل پذیر باشند، فرآورده باور به اصالت قدرت، بنا بر این، باور به مجاز است. بر این اصل، نظری که عقل پیدا می‌کند، آمیخته‌ای از علم و ظن است. بسا بخش بزرگ نظر را ظن و مجاز تشکیل می‌دهد. افزون بر این، ثنویت محدود کننده است و حد ناقض حق است. بدین قرار، بر اصل ثنویت تصوری از حق می‌توان پیدا کرد که ناقض حق و پر از ظن و مجاز و معنایی دارد که جز معنی قدرت نمی‌تواند باشد. بر حق، عقلی معرفت می‌یابد که مستقل و آزاد است: **اصل راهنمایش موازنه عدمی است.** بدین‌سان، وجدان بر حق و عمل به حقوق، با وجدان بر موازنه عدمی بمثابه اصل راهنما و غفلت نکردن عقل از استقلال و آزادی خویش همراه است.

بدیهی‌است که حق خاصه‌های دیگر دارد که این جوینده و نیز جویندگان دیگر بازخواهند جست.

مأخذها:

۱. Cours d'histoire du Droit de Geneviève Chrétien- Vernicos, 2001 - 2002

۲. Antoine de La Taille Professeur de CPGE – Philosophie

۳. مقاله رحیم پور فروغ‌السادات، زیر عنوان «تحلیلی از ساختار حق و باطل در قرآن کریم با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان، پژوهش دینی، تابستان ۱۳۸۵ از صفحه ۱۴۷ تا ۱۶۵ و علی رمضانی: معنای حق در نگاه اندیشمندان اسلامی، زمستان ۱۳۹۰

٤. رساله حقوق حضرت آیةالله العظمی منتظری، انتشار مقاله اصلی به تاریخ زمستان ۲۰۰٤

۵. محسن کدیور: سیر تحول مبنای حقوق بشر در اندیشه فقهی آیت الله منتظری و آیا انسان به ما هو انسان حرمت ذاتی دارد؟. حق دارد؟ تدریس ۸ مهر ۱۲۸۲

٦. نویسنده محمد حسین طالبی است که از جمله به این مآخذ رجوع داده است:

٦/۱. اراکی، محمد علی (۱۰۱۷ ق) **کتاب البیع**، ج ۱، قم، مؤسسه الامام الصادق ۷

٦/۲. اصفهانی، محمد حسین (۱۰۱۹ ق) **حاشیه کتاب المکاسب**، ۱۰۰۷ ق، تحقیق عبا محمد آل سباع القحیفی، ج ۱، قم، المحقق.

٦/۳. انصاری، مرتضی (۱۰۷۷ ق) **المکاسب**، ج ۱، تحقیق و تعلیق سید محمد کلانتر، قم:، دارالکتاب.

٦/٤. جوادی آملی، عبدالله (۱۰۵۷) **فلسفهٔ حقوق بشر**، قم، مرکز نشر اسراء.

٦/۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۰۹۰) **حق و تکلیف در اسلام**، قم، مرکز نشر اسراء.

٦/٦. جوادی آملی، عبدالله (۱۰۹۱) **رحیق مختوم**، ج ۱ ۰، قم، مرکز نشر اسراء.

٦/٧. جوادی آملی، عبدالله (١٠٩١) **شمس الوحی تبریزی**، قم، مرکز نشر اسراء.
٦/٨. جوادی آملی، عبدالله (١٠٩٥) **تسنیم**، ج ١٠، قم، مرکز نشر اسراء.
٦/٩. جوادی آملی، عبدالله (١٠٩٩ الف) **ادب فنای مقربان**، ج ١، قم، مرکز نشر اسراء.
٦/١٠. جوادی آملی، عبدالله (١٠٩٩ ب) **اسلام و محیط زیست**، قم، مرکز نشر اسراء.
٦/١١. جوادی آملی، عبدالله (١٠٩٧) **جامعه در قرآن** قم، مرکز نشر اسراء.
٦/١٢. جوادی آملی، عبدالله (١٠٧٣) **ادب قضا در اسلام**، قم، مرکز نشر اسراء.
٦/١٣. خراسانی،محمد کاظم (١٠٣١ ق) **حاشیه کتاب المکاسب**، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
٦/١٤. طباطبایی، سید محمد کاظم (١٠٥٩ ق) **حاشیه کتاب المکاسب**، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
٦/١٥. کاتوزیان، ناصر **مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران**، چاپ بیست و چهارم،
٦/١٦. مصباح یزدی، محمد تقی (١٠٥٥) **حقوق و سیاست در قرآن**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی.
٦/١٧. مصباح یزدی، محمد تقی (١٠٩٣) **نظریه حقوقی اسلام**، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی.
٦/١٨. مطهری، مرتضی (١٠٩١) **یادداشتهای استاد مطهری**، جلد سوم، چاپ سوم، تهران، انتشارات
صدرا.
٦/١٩. مطهری، مرتضی (١٠٣٠ ق) **بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی**، تهران، انتشارات حکمت
٧. Jurgen Habermas, droit et democratie, p 219
٨. Alain Tourne, Défence de la Modernité که چکیده آن در فصل دوم نقل و نقد می‌شود.

۹. ماده ۱۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر مربوط است به مالکیت و ماده ۲ مربوط است به آزادی انسان

۱۰. Edgar Morin , Le temps est venu de changer de civilisation

۱۱. صص ۲۰٤ تا ۲۱۵ La liberté humaine d'après Henri Bergson [article]
Revue Philosophique de منتشره در مجله par Blaise Romeyer Louvain Année 1933 pp. 190-219و

La liberté selon Henri Bergson…ou une alternative au libre-arbitre et au déterminisme, par Jefka et publié depuis Overblog aout 2010 .۹

۱۲. حقوق پنج‌گانه نوشته ابوالحسن بنی‌صدر حقوقی هستند که ذاتی حیات انسان و حیات جامعه و حیات ملت و حیات هر جامعه بعنوان عضو جهانی و حقوق طبیعت هستند.

۱۳. انتقادهای مارکس به جای خود، در مجله بین المللی droits et culturesمورخ ۲۰۱۷، انتقادهای وارد به اعلامیه جهانی حقوق بشر، جمع‌آوری شده‌اند:

Les mortels par Norbert Rouland

Droits de l'homme sont-ils

۱٤. چکیده Jurgen Hbemas, Droit et morale, traduit par Tanner Lectures, Edi.Seuil, Paris 1986

۱۵. مقاله Bjarne Melevik مندرج در Les Cahiers de Droit, vol. 31, n° 3, septembre 1990, p. 901-915 زیر عنوان Le modèle communicationnel en science juridique : Habermas et le droit

۱٦. La notion de droit dans la théorie de l'agir communicationnel de Jùrgen Habermas نوشته Matthieu Deflem
منتشره در Déviance et société Année 1994 18-1 pp. 95-120

فصل دوم

تجدد modernité بمثابه وجدان به خود بمثابه خلاق و حقوند

از کتاب «دفاع از تجدد» (۱)، آنچه را به وجدان آدمی به خود بمثابه خلاق و خالق حقوق بنیادی و رابطه این وجدان با تجدد مربوط می‌شود را نقل و نقد می‌کنم. یادآور می‌شوم که وضعیت مأیوس کننده، آلن تورن را برآن داشته‌است تعریف جدیدی به تجدد بدهد و آن وجدان آدمی بر خویش، بمثابه خلاق و خالق حقوق بنیادی است:

۱. وجدان به خودِ خلاق و خالق حقوق بنیادی subjectivation :

شکست همه تلاشها و تقلاها است که ما را ناگزیر می‌کند،به آغاز راه بازگردیم و غلطها را تصحیح کنیم. از این‌رو، من تجدد را اراده و توانایی یک‌چند از جامعه‌ها، به خلق خویش، به تغییر خود و نیز تخریب خویشتن، بنابراین، بهترین و یا بدترین شدن، تعریف می‌کنم. مهم‌ترین این‌است که جامعه‌های مدرن، بیش از پیش وجدان می‌یابند که نه آفریده‌های خدا یا طبیعت که خالق خویش هستند. بنابر تحلیل کلاسیک ژرژ فریدمن Georges Friedmann، نه تنها «محیط‌های طبیعی» توسط «محیط‌های فنی» تغییر یافته و یا جانشین شده‌اند، بلکه، آنتونی گیدنس Anthony Giddens و دیگران، نشان داده‌ند که عمل انسان بیش از پیش سنجیده و او از خود بمثابه خلاق و تغییردهنده محتوی و شکل محیط‌های اجتماعی، آگاه است و می‌داند این محیط‌ها را خود ایجاد کرده‌است.

آنچه تجدد را عامل توضیح دهنده آدمی به خویشتن می‌گرداند این‌است که تجدد نخست وجدان به خویش است نه بمنزله آفریده خدا یا طبیعت که بمثابه آفریده

خود. پیش از همه، اندازه مهار ما بر خویشتن و محیط زیست ما است که راهبر وجدان ما بر بازنمود ما بر خود و دیگران است.

چرا بازنشناسیم که این وجدان به خویش است که به اندیشه دموکراسی توان می‌بخشد؟ ما حقوق خویش را از طبیعت و یا از خدا دریافت نکرده‌ایم، از خود دریافت کرده‌ایم. این آن واقعیت است که امروز، به روشنی، باز می‌شناسیم. درقرنهایی که، در آنها، انقلابها روی می‌دادند (انقلاب پیروزمند انگلستان در ۱٦۸۸ و بیانیه استقلال امریکا در ۱۷۷٦ و انقلاب فرانسه در ۱۷۸۹)، ما حقوق سیاسی خویش را برکرسی قبول نشاندیم و، در عصر صنعتی، حقوق اجتماعی کارگران را بازشناختیم و امروز خواهان شناسایی رسمی حقوق فرهنگی زنان و اقلیتهای زبانی و مذهبی و جنسی و شناسایی همه انسانها بمثابه حقوند هستیم. (صص ۳٤ و ۳۷ کتاب).

• **نقد**: نخست این‌که شناسایی حقوق یعنی این که حقوق وجود دارند و ما بر آنها علم پیدا می‌کنیم. و سپس این‌که تنها حقوقی می‌توانند جهان شمول باشند که ذاتی حیات باشند. وگرنه، حقوق ساخت انسان، هم می‌توانند مصداق تعریف حق به قدرت، بنابراین ضد حق باشند (تعریفهای مالکیت خصوصی و آزادی نزد لیبرالها که در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز آمده‌اند) و هم وسیله توجیه رابطه مسلط – زیر سلطه میان انسانها بگردند و سبب شوند که در هر جامعه و میان جامعه‌ها، رابطه‌ها را قدرت تنظیم کند و هم نمی‌توانند همه زمانی و همه مکانی باشند.

اما علم بر حقوق ذاتی حیات، نیازمند عقل خودانگیخته، مستقل و آزاد، که موازنه عدمی اصل راهنمای آن باشد و بتواند ببیند که الف. حیات انسان حقوند است؛ ب. حیات انسان بمثابه شهروند، حقوند، بنابراین، برخوردار از حقوق سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی است؛ ج. حیات هر جامعه حقوند است؛ د. حیات هر جامعه بمثابه عضو جامعه جهانی حقوند است. هـ. حیات طبیعت نیز حقوند است. و. حقوق موضوعه که انسانها وضع کرده‌اند، بدین‌خاطر که با حقوق پنج‌گانه ناسازگار هستند، بحران‌های کنونی را ببارآورده‌اند. سبب شکست طرح تجدد، تعریف تجدید بر اساس قدرت و به اجراگذاشتن این تعریف است. کسانی چون هابرماس و آلن تورن و...، در کار تعریف دیگری از تجدد هستند و آن،

تنظیم رابطه‌ها با پوشش حقوق و یا بدون این پوشش است. خواهیم دید صاحب کتاب از غفلت، غفلت از حقوق پنج‌گانه و غفلت از حقوق موضوعه ناسازگار و بسا متضاد با این حقوق، بدر می‌آید یا خیر.
پایان نقد.

فراتجدد hypermodernité متحقق می‌شود وقتی متجددها نخست بر متجدد بودن خود وجدان می‌یابند و از وجدان بر آنچه من آن را کرامت می‌خوانم، جان و نیرو می‌جویند. از کرامت بمثابه انسانهای خالق آزاد و برابر، جان و نیرو می‌جویند. جامعه‌شناس امریکایی، ریچارد سنت Richard Sennett، در کارهای خود، مفهومی نزدیک به مفهومی را بدست می‌دهد که من ارائه می‌کنم. او از احترام سخن می‌گوید. کلمه‌ای که من آن را با کمال میل بکار می‌برم وقتی از کرامت سخن می‌گویم و مایلم سخنم همه جا تکرار شود: «می‌خواهم کرامت من محترم شمرده شود؛ نمی‌خواهم تحقیر شوم؛ می‌خواهم با من بمثابه موجودی انسانی و آفریننده این کلمه‌ها: «کرامت، احترام، خودداری از تحقیر»، رفتار شود. این کلمه‌ها، همه، همان بار اخلاقی را دارند و فرآورده وجدان به خود، بمثابه فرد توانا، گروه توانا، توانابه شناسایی خود بمثابه موجود انسانی و حامل حقوق – آزادی، برابری، کرامت – هستند. اینها را ما از قرن هفدهم بدین‌سو آموخته‌ایم. براینها اندیشه عقلانی را باید افزود. (صص ۳۹ و ٤٠)

• **نقد:** تا این‌جا، صاحب کتاب تعریفی از حق و کرامت بدست نمی‌دهد. مراجعه خواننده به کتاب کرامت (۲) می‌تواند بی‌فایده نباشد. کتاب او را آگاه می‌کند که قرنی پیش از قرن هفدهم، یک ایتالیایی بنام پیکو دلا میراندولا جیووانی Pico della Mirandola Giovanni از علی (ع) کرامت را می‌آموزد و از کرامت انسان سخن می‌گوید و تحت تعقیب کلیسا قرار می‌گیرد. و قرآن تنها کتاب دینی است که نه تنها انسان که همه آفریده‌ها را کرامتمند می‌شناسد (۳).

در این قسمت از کتاب، نویسنده انسانِ متجدد کامل را کسی می‌شمارد که، به خود، بمثابه حامل حقوق وجدان پیدا می‌کند. هرگاه مراد او، از حامل در خودداشتن باشد، حقوق دیگر نمی‌توانند خلق او باشند. مگر این‌که مراد او حاملی باشد که حقوق را وضع حمل می‌کند. در این صورت نیز، حقوق خلق او نمی‌شوند.

پایان نقد

۲. سه مؤلفه: تمدن مادی، تبیین و تفسیر فرهنگی و نزاع‌مندی جامعه:

در برابر تمامی تقلاها که در نفی توانایی ما بر آزاد زیستن و آزادکردن، بکار می‌روند، باید روش مخالف با آنها را در پیش‌گرفت. یعنی باید این توانایی را بکار برد، آزاد زیست و آزادکرد. به سخن دیگر، همواره به خاطر داشت که بهمان اندازه که جامعه‌ای به تابعیت از قواعدی تن می‌دهد که، یک ناظم مستبد برقرار و عمل به آنها را ناگزیر می‌کند، شهروندانش از عمل آزاد و داوطلبانه، بنابراین، آزاد زیستن و آزادکردن باز می‌مانند. در عوض، جامعه‌ای که خود را جنبش‌مند تعریف می‌کند، بنابراین، تقدم را به عمل داوطلبانه و آزاد شهروندان می‌دهد، خود را به آزادکنندگی و خود آفرینندگی و به داشتن اراده خلق دیدگاهی دیگر، تعریف می‌کند. ما این آفریدن خویش را، نخست، قانون و سپس، عدالت اجتماعی و آنگاه، برابری و سرانجام وجدان به خود خوانده‌ایم. وجدان به خود بمثابه آزاد، برابر و کرامتمند و وجدان بر این‌که آزادی و برابری و کرامت باید در مقام فوق قانون و حاکم بر آن، جای گیرند.

در جامعه‌های مدرن، بدین‌خاطر که خود را، به توانایی خلق و تغییر دادن، تعریف می‌کنند، افراد و نهادها institution درگیرند میان دنیای خلق و دنیای وظیفه‌مندی در نظام. دنیای خلق دنیای حقوق و دنیای وظیفه‌مندی، دنیای تکالیف و این دو از یکدیگر جدایند. این دنیای حقوق است که دنیای دموکراسی است. حال آنکه دنیای وظیفه‌مندی و تکلیف‌ها، دنیایی است که، در آن، سلطه اجتماعی هرچه سخت‌اثرتر است و نابرابریها روزافزون هستند.

این دفاع از حقوق بهیچ‌رو از «روبنای ایدئولوژیک» جامعه نشأت نمی‌گیرد. حقوق و تمدن مادی، تمدن کار را تشکیل می‌دهند. دفاع از حقوق، بنفسه، وجه بیان تمدن کار است. بدین‌خاطر است که، در این کتاب، من مدام از این فکر دفاع می‌کنم که جنبشهای اجتماعی، هرگاه فرآورده تضاد منافع مسلطها با زیر سلطه‌ها باشند، تنها وقتی می‌توانند پدید آیند که دو طرف تخاصم بر این امر که متعلق به

یک تمدن هستند، وجدان داشته باشند. چنانکه کارگران عضو سندیکاها و کارفرمایان هردو به کار و سرمایه‌گذاری و باروری و عقلانیت صنعتی، باور دارند. کارگران نه تنها برای منافع خود که برای حقوق خویش نیز مبارزه می‌کنند.

هر طرزفکری که جبرهای سخت را قالب زندگی اجتماعی قرار می‌دهد و یا به تخاصم‌های تام – از نوع مسلحانه – قائل است، به ضرورت به انکار هرگونه امکان دموکراسی راه می‌برد و راهبر هر جنبش اجتماعی به استبداد می‌شود. چه کسی خواهان استقرار بساط ترور و وحشت استالین است؟

اینک ما می‌توانیم وابستگی متقابل سه مؤلفه اصلی جامعه مدرن، یکی تمدن مادی و دیگری، وجه بیان، یا توضیح و تفسیر فرهنگی از تجددِ خلاق و سومی نزاع‌مندی جامعه – که در نزاع‌ها، مسلط و زیر سلطه در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند ـ را دریابیم. این وابستگی متقابل فرآوردهِ طبیعت تاریخی این سه مؤلفه است.

مؤلف کتاب این سه مؤلفه را این‌سان، تشریح می‌کند:

۱. در آنچه به تمدن مادی مربوط می‌شود، طبیعت تاریخی آن مسلم است. در هر تمدن، عنصر مسلط در زندگی اجتماعی، همان نیست که در تمدن دیگر هست: در جامعه‌های کشاورز و جامعه‌های کم‌تر متجدد، عنصر مسلط دینی است؛ در جامعه‌های بازرگان، حقوقی و سیاسی است؛ در جامعه‌های صنعتی، اقتصادی و اجتماعی و در جامعه‌ها فوق مدرن، وجدان «کامل و مستقیم» بر خلاقیت انسان است که هویت جامعه‌ای می‌شود که وارد آن می‌شویم.

در باره تمدن مادی بایدم گفت که باید ازمعنی ضد بدان دادن اجتناب کرد. توضیح این‌که مراد از صفت مادی این نیست که اقتصاد پایه یک جامعه است. تمدن مادی بیش از این‌است، تجربه جمعی مردم است. جامعه‌های لائیک ما می‌دانند که باید احساس دینی و حتی باور دینی، ـ ولو این باور بیش از پیش مشکل می‌تواند در جامعه مدرنها بزید ـ را محترم شمرد.

هیچ فقرآورتر از این باور نیست که ما نتوانیم بفهمیم و ارزش‌گذاری کنیم مگر رفتاریهایی را که مشابه رفتارهای ما هستند. امتناع از درک معنایی که دیگران به رفتار خود می‌دهند، نه تنها ما را محکوم به ماندن در جهل می‌کند، بلکه گرفتار بحرانهای ناشی از درک نکردن می‌گرداند. بدین‌خاطر، من این تجربه انسان شناسانه را، همچون تجربه تمدن‌های دیگر، پایه آزادی خویش می‌شناسم. چراکه

اغلب «فرهنگ‌ها» بر نپذیرفتن دیگری و حتی نفرت از دیگری بنا می‌شوند. امری که آنها را ضد تمدن‌ها می‌گرداند.

و نیز امتناع از پذیرفتن هرآنچه با توقعات اندیشه عقلانی، بخصوص علمی، نمی‌خواند، کاری عبث است. وظیفه پرستاران و معلمان این‌است که جُورِ احترام به حقیقت علمی را با «درک» بیماران و خانواده‌های آنان و دانش آموزان و دانشجویان، بخصوص وقتی فرهنگهای متفاوت با فرهنگ ما را دارند، جُور کنند.

۲. بنابراین، میان تمدن مادی و توضیح و تفسیر خلاقیت (یا، به عکس، تسلیم شدن به رجوع به آنچه مقدس انگاشته می‌شود و استمداد از او)، مرزی که عبورکردنی نباشد، نیست. مهم شناسایی امری است که خاص جامعه‌های متجدد است. زیرا این جامعه‌ها نه تنها همان‌که می‌نمایند، هستند، بلکه بیشتر از آن هستند: وجدان دارند بر آنچه می‌خواهند بگردند. نه از راه تسلیم شدن به نظمی برتر، بلکه با خلق جنبشی که هدفهای جدید، بسا آرمان جدید، چون آزادی، فراوانی و یا افق‌های جدید بروی آینده را نمودار می‌کند. **نمودار شدن خلاقیت، بنابر این یا آن تمدن، شکلهای نهادی یا فرهنگی مختلفی بخود می‌گیرد. توضیح این‌که، بنابر سطح خلاقیت و تغییرهای دیگر خاص هر جامعه، شکلهای نهادی یا فرهنگی به خود می‌گیرد که من آن را توضیح و تفسیر فرهنگی می‌خوانم. در جامعه‌هایی که ما متجددشان می‌نامیم، ما خلاقیت خود را از رهگذر خلق یک نظم حقوقی، بکار می‌اندازیم. در جامعه‌های صنعتی، خلاقیت ما در بالابردن بی‌سابقه باروری کار به کار افتاد. در جامعه‌های فرامتجدد که ما واردش می‌شویم، خلاقیت – یا ویرانگری – علی‌الاصل، نامحدود، هدف اصلی عمل اجتماعی‌ای می‌گردد که «نیک» خوانده می‌شود.**

۳. بدین‌خاطر که مسلط‌ها با زیر سلطه‌ها، با ثروتها با بی‌ثروتها، در نزاع هستند، نزاع‌مندی جامعه سومین مؤلفه جامعه‌های مدرن است. همانطور که خاطر نشان شد، نزاع میان مسلط‌ها و زیر سلطه‌هایی است که هر دو خود را به یک تمدن متعلق بدانند. در عصر سرمایه‌داری صنعتی، شورشهای دهقانی کارساز نیستند.

زیرسلطه‌های جامعه صنعتی نیز در جامعه‌ای که دیگر یک جامعه صنعتی محدود به مرزهای ملی نیست، توانا به مبارزه با مسلط‌های این جامعه نمی‌شوند.

همه امور ما را به فهم و درکی مهم می‌رسانند: ما دیگر نباید تنها به امتناع و نفی بسنده کنیم، بلکه باید عمل کنیم. توضیح این‌که هیچ پیشرفت اقتصادی یا خواستهای اجتماعی و هیچ وجدان بر تعلق به هویتی و یا جماعتی، ممکن نیست اگر جامعه‌ای نتواند تجربه انسان‌شناسانه خاص خود را، به یمن نوع کار و سازماندهی، انجام دهد و حاصل آن را بکار رشد خود گیرد؛ اگر نتواند توضیح و تفسیری از خلاقیت خود ارائه کند؛ اگر مشروعیت نزاع‌ها میان آنها که سرمایه‌گذاریها را مدیریت می‌کنند با کسانی را برسمیت نشناسد که در انقیاد کاری هستند که ناگزیرشان می‌کند هرچه بیشتر تولید کنند اما، از این تولید، سهمی درخور دریافت نمی‌کنند.

هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند ادعا کند بطور کامل متجدد است. جامعه‌ها یا به تولید و یا به دین‌داری و... مشغولند. **در این گونه جامعه‌ها، داراها و دولت بخش عمده‌ای از منابع کشور را صرف مراسم مذهبی، تجهیزات نظامی و یا ساختن قصرها می‌کنند که برای افزایش خلاقیت انسان و ارتقای وجدان فردی و جمعی بر خلاقیت خویش، زیانمند هستند.** بسیاری از جامعه‌ها حتی می‌گویند قدرت‌یابی باید هدف اصلی آنها باشد. زیرا موجودیت، یا باورها و یا منافع خویش را در خطر می‌بینند. اثرهای این‌گونه مدعاها کم‌تر مثبت و بسیار بیشتر منفی هستند. جامعه‌های فاتح می‌توانند سرزمینهای وسیعی را فتح کنند. اما عملیات نظامی و پلیسی و سرکوب‌گرانه، آنها را خواهند فرسود.

آیا در هر یک از تمدن‌ها، جامعه آرمانی آن تمدن، متحقق شده است؟ بی‌گمان نه. اما در هر تمدن، ما می‌توانیم دو حد متضاد، دو شکل متضاد، یکی ویران‌گری و دیگری تجدد را شناسایی کنیم: در یکی، تمامی منابع در اختیار، صرف بازسازی جامعه بر وفق الگوی جامعه‌های نظم‌مدار می‌شود. در جامعه‌های گرفتار بحرانهای داخلی شدید، تقلاها از این نوع هستند. حد متضاد آن، گرفتار خفقان کردن تجدد است با هزینه‌هایی که مولد نیستند؛ چون هزینه‌های مذهبی، سیاسی، هنری. امری که تا حدودی در ایتالیای دوران رنانس واقع شد و «تمدنی» دارای والاترین شاهکارهای هنری دوران مدرن را پدید آورد.

خواننده به این‌جا که می‌رسد در می‌یابد از چه رو جامعه شناسی من، بیشتر جامعه شناسی انسانها بمثابه نقشمند است تا جامعه شناسی نظام‌ها.

جامعه شناسی تجدد و صاحب نقشها، جامعه شناسی است که دَرِ آن باید همواره باز باشد. بسان حرکت و خلق‌کردن که بنوبه خود باید مدار باز داشته باشند. این جامعه شناسی نه باید در پی راه‌حل کامل باشد و نه تعادلهای پایدار. بلکه، در یک وضعیت معین، باید درپی کشف شرائطی باشد که بزرگ‌ترین تجدد و بزرگ‌ترین خلاقیت را ممکن می‌کنند. **درجا، پی می‌بریم که، در هر جامعه، این شرائط، همان برخورداریها از حقوق جهان شمول، آزادی، برابری و کرامت تمامی انسانها و یافتن اندیشه عقلانی هستند.** اینها شرائط و تجلیات خلاقیت انسان و موتور عملها هستند که آزادی فرهنگی، اجتماعی و یا اقتصادی بشمارند، اعمالی هستند که، بدانها، خلاقیت و تجدد بروز و ظهور می‌کنند و در افراد و جامعه، وجدان به کرامت و حقوق خویش، بمثابه انسان صاحب نقش، را پدید می‌آورند.

جدایی و تألیف این سه عنصر:

تعریف این سه مؤلفه اولیه تجدد، خالی از هرگونه معنی می‌شود اگر خودمختاری، بنابراین، جدایی و در همان‌حال، وابستگی متقابل آنها را به یکدیگر، نشناسیم و نپذیریم.

بدون شناسایی نظم تولید، یعنی بدون شناسایی عقل ابزاری، بازهم بنیادی‌تر، بدون شناسایی عقل علمی و بدون آنکه خلق فنون، کشف فرآورده‌ها و بازارهای جدید، بخصوص پیشرفت روحیه علمی (به یمن بررسی و محاسبه و پیشرفت تحلیل ریاضی که قوانین جهان را بدست می‌آورد)، که باید از مهارهایی رها باشند که، بنام قدرت، سود، یا آفرینندگی غیر انسان، اعمال می‌شوند، تجدد وجود ندارد. بدین‌خاطر است که گالیله، یکی از نمادهای مدرنیته است.

همین‌طور، جامعه‌ای که ضرورت سرمایه‌گذاری در تولید و در تعلیم و تربیت شهروندان را نشناسد و نپذیرد، متجدد نخواهد بود، ولو ما باید جامعه‌ها یا گروههای انسانی را محترم بشماریم که، بخاطر تعادل و یا انسجام اجتماعی، به حرکت تجدد روی نمی‌آورند. هرگاه بخواهیم مدرن باشیم، باید با قطعیت بکارگرفتن انبوه منابع

را در ترویج آئینی یا نظمی مقدس و یا زندگی مجلل ثروتمندان و یا بخاطر قدرت مطلق یک شاه و یا یک دیکتاتور، قویاً محکوم کنیم.

در عوض، ابداع بیانی و برداشتی از خلاقیت انسانی، خلاقیتی که محور اصلی و خاص تجدد را تشکیل می‌دهد و بیانگر آزادی او است، شرط اصلی وجود یک جامعه مدرن است.

بهمان اندازه که وظایف گوناگون دولت و یا هر شکل دیگر قدرت مرکزی برای رشد جامعه مدرن ضرور هستند (در شمار این وظایف و پیش چشم‌ترین آنها، تأمین امنیت اشخاص و اموال است)، آنچه را که می‌توان آزادی معنوی (از جمله آزادی باور به دین یا مرام و یا آنچه را که من بیان و برداشت از تجدد می‌خوانم) خواند و نیز برسمیت شناختن حقوقی که، امروز، ما آنها را حقوق بنیادی انسان می‌خوانیم، ضرور است.

هرگاه این حقوق تابع منافع عالی گروه رهبران (مذهبی، قومی، سیاسی، اقتصادی و یا مرامی) بشوند، نتیجه آن، این می‌شود که حاکمیت قدرتمداران بر مردمان تجدید می‌گردد؛ و یا به تابعیت داوطلبانه انسانها از مشروعیتی می‌انجامد که منشاء انسانی ندارد. بدین‌قرار، از موضوع‌هایی که در این کتاب، طرح و بررسی می‌شوند، حقوق بنیادی مهم‌ترین آنها است. این حقوق، بر شیوه تولید، بر قدرت و نیز بر انسجام اجتماعی، باید مقدم باشند.

بالاخره، آسان‌تر از همه، پذیرفتن ضرورت سرمایه‌گذاری، بخصوص در دانش و نوآوری و تعلیم و تربیتِ نه تنها شغلی، بلکه فرهنگی انسانها است.

ما باید اهمیت بزرگی برای جدایی سه مؤلفه تجدد از یکدیگر قائل بگردیم. **اهمیت دادن بدین‌خاطر ضرور است که این فکر شایع است که یک دولت مرکزی قوی حامی شهروندان در برابر سلطه گروه‌هایی است که صاحب امتیاز و دارای منافع خاص خویش هستند. این دولت است که دفاع می‌کند (برای مثال، با وضع مقررات برای پرداختن به یک شغل) و یا حمله می‌کند (به حرص ثروت‌اندوزی شخص یا گروه). این فکر نادرست است. درست این‌است که نیاز به «قدرت محدود» است. چنین قدرتی یکی از شرائط بسیار مهم، نه تنها از منظر عدالت و یا صلح، بلکه، بیشتر از همه، از منظر تجدد است.** تمرکز شدید قدرت، در یک وضعیت جنگی، در رویارویی با فاجعه‌ای طبیعی، می‌تواند کارآیی داشته باشد. اما این کارآیی در کوتاه مدت نباید ما را از پذیرفتن ضرورت محدودکردن همه قدرتها، برای یک

جامعه مدرن، بازدارد. هم در کارفرمایی و هم در مدرسه و هم در خانواده، هم در شهر (شهرداری) و هم در کشور (دولت)، قدرت باید محدود باشد.

بدون احترام به دانش و پژوهش و نوآوری، بدون احترام به حقوق بنیادی انسان که باید مقدم و حاکم بر قوانین و مقرراتی باشند که وضع و اجرا می‌شوند، مدرنیته ممکن نمی‌شود.

در گفتن این سخن تردید نمی‌کنم که، برای تجدد، منازعات اجتماعی، در درجه اول، میان گروههای مسلط و قشرهای وابسته، ضرورهستند. زیرا اگر حدی گذارده نشود، مسلط‌ها در سلطه‌گری و نفع‌طلبی، اندازه نگاه نخواهند داشت. **افزون براین، یک رئیس و یا نخبه برخوردار از ولایت مطلقه، همواره، خلاف ایجابات عقل و علم عمل می‌کند و برخلاف آنچه عده‌ای می‌پندارند، قدرت مرکزی قوی، با رشد اقتصادی سازگار نیست.**

از سامانه به عمل

وقتی وابستگی متقابل این سه بعد مؤلفه اجتماعی، بنابراین، وحدت آنها را لحاظ می‌کنیم، برای این سه وسیع‌ترین و باارج‌ترین معنی را قائل می‌شویم. بدین‌خاطر است که ضرور می‌بینم از «نحله»هایی تبری بجویم که کارشان توجیه و توضیح و تفسیر کردن و بر سر آن، با یکدیگر گلاویز شدن است.

توضیح و تفسیرکنندگانِ «اقتصادگرا» جامعه‌ای را افشا می‌کنند که گردش کارش بسود مسلط‌ها است. بتازگی، برخی از آنان گفته‌اند ۰/۱ درصد جمعیت، بخش عظیمی از سرمایه موجود در جهان را مالک است در حالی که میلیاردها انسان یا کار ندارند و یا از کار درخور محروم هستند. من خاطر نشان می‌کنم که ائتلافی میان بخشی از مسلط‌ها و شماری از روشنفکران و هنرمندان و حتی سیاستمداران بانی ضدیت با سلطه سران ماوراءملی‌ها و حتی سرمایه‌داری است. توجه به این امر، امکان می‌دهد روابطی را درک کنیم که بخصوص میان سوسیالیسم و ناسیونالیسم برقرار شده‌اند.

قائل شدن به جبر اقتصادی، قلمرو تحلیل را تنگ می‌کند. بخصوص در فرانسه که هنوز بعضی در تقلای پالایش اندیشه مارکس، از «آلودگی‌هایش» به آرای هگل

هستند و یا در امریکای لاتین که وضعیت وخامت‌بارتر بود آن زمان که مردم این سرزمین گرفتار سخت‌ترین وابستگی بودند.

وانگهی، من برداشت خود از فرهنگ و آنچه را توضیح و تفسیر فرهنگی می‌خوانم را با برداشتی از فرهنگ مقایسه می‌کنم که ساموئل هانتینگتون در کتابش، Le Choc des civilisations، بدست می‌دهد. برداشت او، پیش از همه، برداشتی از نوع مذهبی است، همان‌طور که جهان‌بینیِ کهنه مذهبی بود. چگونه ممکن است من برداشت جامعه‌شناسانه و نه فلسفی یا مذهبی از زندگی اجتماعی را ارائه ندهم؟ برداشتی را باید ارائه دهم که معرف جهان و معرفی کننده طبیعت نخبگان رهبری کننده و شیوه اختصاص بخشی مهم از منابع به دین‌سالاران در گذشته و دانشگاهها و مدارس عالی در دوران صنعتی، باشد.

و دست آخر، چگونه بتوان روابط تنگاتنگ میان این سه مؤلفه را نشناخت، روابطی را نشناخت که امکان می‌دهند بعد فرهنگی را بمثابه فراخنایی در برگیرنده مجموعه‌ای از مقوله‌های بیشتر عملی تا مرامی شناسایی کرد؟ این روابط را باید شناخت زیرا، در جامعه‌های مدرن، سلسله مراتب اجتماعی و سامانه‌های تعلیم و تربیتی و وضعیت زنان و یا حتی طرزکار دستگاه قضایی را تعیین می‌کنند.

دوست دارم این روش را مردم‌شناسانه بخوانم. در قیاس با دو نحله دوران صنعتی، یکی نحله مدافعان جبراقتصادی و دیگری نحله ملی‌گراها که امرهای واقع اجتماعی را ناچیز می‌انگارند و آنها را تابع امرهای واقع دیگری می‌شمارند که اقتصادی یا ملی هستند، روش من مردم‌شناسانه است. (صص ٤٢ تا ٥٢)

• **نقد:**

١. نویسنده وابستگی‌های متقابل این سه مؤلفه را روشن نمی‌شناساند. تعریفی از حق و حق بنیادی نیز بدست نمی‌دهد. مدار نزاع میان مسلط – زیر سلطه، مدار بسته است. چراکه رابطه‌ها، رابطه‌های قوا هستند. اما برخورداری شهروندان از حقوق بنیادی، تنظیم کننده رابطه‌های آنها را حقوق می‌گرداند. بنابراین، مدار باز است. دو مدار بسته و باز چگونه می‌توانند به یکدیگر، وابستگی متقابل داشته باشند؟ این دو مدار، به دو گونه می‌توانند با یکدیگر رابطه برقرار کنند:

۱/۱ . نزاع میان مسلط – زیر سلطه، از راه جانشینِ قدرت کردن حقوق در تنظیم رابطه‌ها، به تدریج، از میان برخیزد و شهروندان، همه، به حقوق خود عمل کنند و رابطه‌ها را حقوق تنظیم کنند. بدین‌سان، نظام اجتماعی باز و تحول‌پذیر بگردد؛
۱/۲ . مسلطها جهت نزاعهای زیر سلطه‌ها با خود، بنابراین، از پایین به بالا را به نزاعها قشرهای زیرسلطه با یکدیگر، بنابراین، از بالا به پایین کنند و بطور روزافزون، قدرت جانشین حقوق در تنظیم رابطه‌ها شود. بدین‌سان، نظام اجتماعی بسته و تحول‌ناپدیر بگردد.

در جامعه‌هایی که نویسنده آنها را مدرن می‌خواند، رابطه دوم است که دارد میان دو مدار بسته و باز برقرار می‌شود. از دید اندیشمندان دیگر، تحول جامعه‌ها، دارد به شکل‌گیری دو طبقه بسته بروی یکدیگر می‌انجامد (٤). کاهش سهم کار از درآمد، توضیحی دیگری ندارد.

چند نوبت دیگر نیز، توضیح می‌دهد چرا با جبر مخالف است. اما تمدن مادی، با پذیرفتن رابطه کار (متعلق به کارگر که زیر سلطه است) و سرمایه (کارفرما که مسلط است) و نزاع این دو، تمدنی می‌شود بحران ساز و گرفتارکننده دائمی انسانها به جبر رابطه مسلط – زیر سلطه. توضیح این‌که وقتی سرمایه (= مالکیت خصوصی) بر کار (= مالکیت شخصی) حاکم می‌شود، قدرت بر حق حاکم می‌گردد. چراکه سرمایه قدرت و کار حق است. آلن تورن چرا متوجه این تناقض آشکار نیست و نمی‌بیند که سلطه قدرت بر حق، یعنی جبر. و این جبر را نمی‌توان فرامدرن خواند؟ چرا نمی‌بیند که، از رهگذر سلطه قدرت (سرمایه) بر حق (کار)، در طول زمان، بطور مستمر، از سهم کارگر از درآمد کاسته و بر سهم کارفرمایی از آن افزوده شده‌است؟ چرا نمی‌بیند که مؤلفه سازگار با این دو، ضد فرهنگ قدرت، بیانگر جبرها می‌شود و از ویژگی‌های این ضد فرهنگ، یکی پویایی مرگ را جانشین پویایی زندگی کردن است.

۲ . باز، خلاقیت نیازمند باز بودن مدار عقل است. لحظه خلق، لحظه این‌همانی با هستی است. اما تخریب کار عقل گرفتار مدار بسته، یعنی قدرتمدار است. خلق از عقل مستقل و آزاد بر می‌آید و تخریب کار عقل گرفتار جبر است. چگونه می‌توان هردو را مدرن خواند؟ در این‌جا و آن‌جای کتاب، نویسنده حساب این دو را از

یکدیگر، نه به روشنی، جدا می‌کند. الا این‌که اصرارش در ماندن در محدوده «مادی»، هم او را از تعریف خلاقیت و استقلال و آزادی، ناتوان می‌کند و هم از تمیز فرهنگ استقلال و آزادی از ضد فرهنگ تخریب. هم اکنون، افزون بر دو سوم تولید جهان مخرب است. این تخریب عظیم و آلودگی محیط زیست و نابرابریهای روزافزون و... را به مدرنیته نسبت دادن، با مدرنیته و فرامدرنیته را وجدان به خود بمثابه خلاق و حقوند تعریف کردن، نمی‌خواند. رفع این تناقض نیز به این‌است که مدرنیته را رهاشدن جامعه‌ها از ضد فرهنگ قدرت، بنابراین، از تولید و مصرف انبوه فرآورده‌ها و خدمات ویران‌گر تعریف کنیم.

۳. آلن تورن حقوق بنیادی را که تعریف نمی‌کند، جهان شمول می‌داند و بر آن‌است که تمامی انسانها باید از آنها برخوردار باشند و حقوق باید حاکم بر قوانین باشند. اما حق همه مکانی و همه زمانی، نامحدود و نامتعین است، چنان‌که استقلال و آزادی نامتعین هستند. خلق انسانی که خدا نیست، چگونه می‌تواند حقی نامتعین باشد؟ این همان تناقضی است که، در غرب، سارتر کوشیده‌است آن را با بیرون رفتن عقل از تعین به نامتعین، حل کند. خلق نامتعین از نامتعین بر می‌آید و آن خدا است. تناقض حل دیگری نیافته‌است زیرا یافتنی نیست. هرگاه نویسنده به اندیشه راهنما – از قرار جای آن را به توضیح و تفسیر فرهنگی سپرده است – می‌پرداخت و رابطه آن را با قدرت لحاظ می‌کرد، بسا در می‌یافت که نقد اندیشه‌های راهنما که بیانهای قدرت هستند و بازیافتن بیان استقلال و آزادی، توانا به بازنگاه‌داشتن مدار عقل به روی هستی هوشمند و خلاق، تجدد همین است.

٤. نویسنده بر آن نشده‌است که در «نظم» تأمل کند و دروغ بزرگی را فاش کند. بدین‌خاطر که از توجه به این مهم نیز غافل مانده‌است که خلاء را زور پر می‌کند، بنابراین، خدا نیست، قدرت هست می‌شود و تضاد قدرت با حق حل‌ناشدنی است. غفلت از این مهم او را از فهم خوانایی حقوق با نظم و ناسازگاری قدرت با نظم ناتوان کرده‌است. دروغ بزرگ که مردم همه جا بدان باوردارند، این‌است که قدرت نظم می‌آورد و آزادی بی‌نظمی ببار می‌آورد. توجه بجای نویسنده به لزوم محدودکردن قدرت و ناسازگاری قدرت نامحدود با تجدد، می‌توانست دامن بگسترد و با مطالعه دو وضعیت، یکی وضعیتی که، درآن، حقوق رابطه‌ها را تنظیم

می‌کنند و دیگری وضعیتی که، در آن، قدرت رابطه‌ها را تنظیم می‌کند، به رها شدن غربیان و دیگر مردم دنیا از باور به دروغ یاری می‌رساند. همگان مشاهده کنند و اگر خواستند، خود تجربه کنند و دریابند که نظم فرآورده عمل به حقوق و تنظیم رابطه‌ها با حقوق است و بی‌نظمی فرآورده رابطه قوا و بکاربردن ترکیبی از پول و زور و علم و فن و... در این رابطه است. مطالعه استبدادهای فراگیر مطالعه کننده را مطمئن می‌کند که بی‌نظم‌ترین جامعه‌ها، جامعه‌های گرفتار استبداد فراگیر هستند.

نویسنده، جامعه مدرن را جامعه‌ای می‌داند که، در آن، شهروندان در جنبش هستند. راستی این‌است که ضابطه خوانگیختگی فردی و جمعی تعیین کننده میزان رشد، بنابراین، تجدد هر جامعه است. توضیح این‌که وقتی جامعه نظم پیدا می‌کند که شهروندان به حقوق خویش عمل می‌کنند و رابطه آنها را حقوق تنظیم می‌کنند. چنین شهروندانی چون به دو حق استقلال و آزادی عمل می‌کنند، خودانگیختگی کامل خود را به دست می‌آورند و خلاق می‌شوند. جامعه نظم پیدا می‌کند زیرا پیوست و گسستهای نظم ربا، میل به صفر می‌کنند. اما وقتی شهروندان به حقوق خود عمل نمی‌کنند، محکوم به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت می‌شوند. از آنجا که رابطه‌ها را قدرت تنظیم می‌کند، بی‌نظمی‌ها و گسستها، ناگزیر می‌شوند. ناگزیر می‌شوند زیرا قدرت رابطه قوا و ترکیبی از علم و فن و زور و پول و... است که در این رابطه بکار می‌رود. از این‌رو، هم رابطه‌ها بی‌ثبات هستند و هم پیوست و گسستهای ناشی از ویرانگری‌ها، اجتناب‌ناپذیر.

۵. آلن تورن، در تمدنها عامل مسلط تشخیص می‌دهد که تشخیصی نادرست است. این تشخیص گویای ثنویت بمثابه اصل راهنمای عقل نویسنده‌است. در هیچ تمدنی، عامل مسلط وجود ندارد، مجموعه‌ای از عوامل وجود دارند. برای مثال، به این دلیل که جباران متصرف دولت ایران این دولت را اسلامی می‌خوانند، نمی‌توان گفت عامل مسلط در ایران دین است. هرگاه در صورت نمانیم و از آن به محتوی عبور کنیم، قدرت را می‌یابیم و در می‌یابیم که الف. قدرت دین را استخدام کرده‌است تا توجیهش کند و ب. بنابر این‌که قدرت متلون است، دین را ناگزیر از توجیه‌هایی می‌کند که جز با تغییر معنی دادن به این و آن حکم دین و در مواردی

جانشین کردن حکم دین با مصلحت قدرت سنجیده، شدنی نیستند و ج. قدرت دین را از آنچه بود بیگانه و سرانجام میان تهی می‌کند. اما آیا قدرت عامل مسلط است؟ نه. زیرا خود آن فرآورده مجموع عوامل است. بدین‌قرار، با خارج‌کردن زور از مجموع عوامل و جانشین‌کردن آن با حقوق، هم تشخیص غلط تصحیح می‌شود و هم تجدد تعریف دقیق خود را بدست می‌آورد.

٦. جدا کردن حق از تکلیف، هم ناقض حقوندی انسان و هم جبرگرایی است. چراکه وظیفه و تکلیف را نه عمل به حقوق که جدای از آن پنداشتن، بدین‌خاطر که عمل به تکلیف، عمل به حق نیست و جبری است، تصدیق جبر اجتماعی است که نویسنده به آن قائل نیست. این تناقض حل نمی‌شود مگر به تصدیق این واقعیت که تکلیف بیرون از حق حکم زور است. انسان مستقل و آزاد، انسانی است که حقوق خویش را می‌شناسد و تکلیف خود را عمل به این حقوق می‌داند.
پایان نقد

تأمل انتقادی در اندیشه جون راولز John Rawls:

تحلیل عمومی جامعه‌های مدرن، بمثابه آفریننده تغییرهای تاریخی به یمن نوگردانی و سرمایه‌گذاری و نیز متمرکز کردن منابع و توانایی‌ها، از جمله توانایی جسمی، به نتیجه‌ای می‌انجامد که بررسی تاریخی مصدق آن‌است: افزایش کلی ظرفیت و قابلیت عمل جامعه بر روی خود. این واقعیت توجیه می‌کند «فرامدرن» خواندن جامعه‌ای را که ما وارد آن می‌شویم. شماری از ایدئولوگها این نتیجه را گویای در شرف تلاشی بودن جامعه‌های مدرن، در شکل پیشین خود، می‌پندارند (٥). این نتیجه‌گیری عمومی می‌باید با دو مشاهده کامل شود:

- **مشاهده اول** این‌است که تجدد می‌تواند به فاجعه‌ها بیانجامد. فاجعه‌هایی که حاصل دست اندرکاری خود انسان هستند. هم بعد از جنگ جهانی اول، پل والری Paul Valéry یارای آن را یافت که بگوید: ما، «تمدن»، مردنی هستیم. واقعیتی که ما امروز بهتر بر آن علم داریم. چراکه خشونت عنان گیسخته نازیها و برهم افزدوده شدن کشتارها که کشتار ارامنه توسط دولت ترکیه اول آنها بود و نابودکردن

یهودیان از راه کشتار توسط نازیها دوم آنها بود و کشتارهای دیگر که روی داده‌اند را بطور مداوم مشاهده می‌کنیم. آیا امروز شاهد تخریب جامعه سوری نیستیم و دست‌کم، نیمی از این جامعه از خانه و کاشانه خود رانده نشده‌اند؟ و چه کسی می‌تواند انکار کند که ما با بحران محیط زیست روبرو هستیم؟ فرآورده‌های این بحران، از جمله، نابود شدن وسیع انواع جانداران و گیاهان را می‌توانیم نبینیم؟ **هیچ‌کس نمی‌تواند اطمینان بدهد که جامعه‌های مدرن حیات خویش را نجات و به آن ادامه می‌دهند.** ولو ما کاملاً می‌دانیم که آنچه شده‌است و می‌شود از عمل خود ما است و اثر مستقیم دارد بر آینده ما.

• **مشاهده دوم** و مهم این‌است که در تحلیل جامعه‌های مدرن، باید همه ملاحظات «اخلاقی» لحاظ شوند. معنای لحاظ‌کردن ملاحظات اخلاقی ضرور چیست؟ معنای آن این‌است که ما باید اراده خویش را بر نجات جامعه‌ها، برغم گرایش آنها بر افزودن به نابرابریها تأکید کنیم. باید عدالت را برقرارکردن نظمی بدانیم که برای همه قابل قبول باشد؛ برقراری نظمی را بخواهیم که با هرگونه انتخاب اصلح طبیعت فرموده که جانبداران «داروینیسم اجتماعی» تبلیغ می‌کنند و مدعی می‌شوند قوی‌ترها باید بمانند و ضعیف‌ترها پامال شوند، نخواند و در همگان وجدان به تعلق به جامعه‌ای را برانگیزد که، در آن، همگان از حقوق برخوردارند.

به سخن دیگر، ما می‌توانیم کاملاً با «حقوق طبیعی» موافق باشیم و با فیلسوفانی چون روسو و کانت هم صدا بگردیم، بدون این‌که بپذیریم که اقتضای پذیرفتن این حقوق این‌است که تمرکز منابع، در نتیجه، نابرابری، نباید باشد.

بدین‌خاطر است که من نزاع‌مندی جامعه را یکی از سه بعد بنیادی تجدد می‌دانم. بدین‌خاطر، با نظر راولز مخالفم. او تقدم را به کاستن از نابرابریهای بغایت بزرگ می‌دهد و این را در مرکز نظریه خویش در باره عدالت قرار می‌دهد.

من براین باورم که ضرور است از نظر راولز که، امروز، در فلسفه سیاسی، نظر متوفق است، فاصله بگیرم و خاطرنشان کنم که نزاع‌مندی جامعه‌های مدرن فرآورده خود تجدد است چراکه تمرکز ظرفیت و قابلیت سرمایه‌گذاری و تصمیم و مدیریت را ایجاب می‌کند.

باوجود این، من نظر راولز در باره عدالت اجتماعی را که همان است که نظر سوسیال دموکراتهای اروپایی بود، رد نمی‌کنم. اختلاف عمده من با راولز بر سر

این‌است که راولز، همانند لیبرالها، تقدم را به منفعت عمومی جامعه می‌دهد. حال آنکه من به حقوق جهان شمول هر فرد قائلم. از دید من، اختلاف میان حقوق بنیادی، همان اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب سازمان ملل متحد و، پیش از همه، ادامه حیات جامعه با نابرابریها که مدرنیته به بار آورده و یا بسط داده‌است، با تقدم بخشیدن به نفع عمومی، قابل رفع نیست.

در حقیقت، بنابر نظر دوم، انسجام اجتماعی، به احتمال زیاد، سلطه قوی‌ترین‌ها را بر اکثریت بزرگ ببار می‌آورد. به سخن دیگر، توانایی و قابلیت سرمایه‌گذاری و تصمیم در اختیار قوی‌ترها قرار می‌گیرد.

اما این بهیچ‌رو از اهمیت اندیشه‌های راولز و «لیبرالیهای سیاسی» که می‌کوشند بنیادهای دموکراسی را به روز کنند، نمی‌کاهد. با این‌همه، اشکال من وارد است: دفاع از جامعه به این نیست که تمرکز ضرور سرمایه‌گذاریها و تصمیم‌ها را نفی کنیم، به این‌است که حقوق بشر را که جهان شمول هستند، تصدیق کنیم. به باور من، این حقوق از خلاقیت انسان و جامعه مدرن نشأت می‌گیرند. کار بایسته دفاع از این حقوق و نه منافع عمومی است. **این منافع بیشتر از آن مسلطها است تا زیر سلطه. منافع عمومی، اصطلاحی ریاکارانه است. چراکه این منافع، در واقع، منافع ثروتمندترین‌ها و مسلطها هستند و نه همه مردم. همان‌سان که «مصالح عالیه» ملی چیزی جز مصالح دولت نیستند.**

بدیهی است که انتقاد من محدود است. زیرا من می‌دانم و می‌پذیرم که دفاع از زیرسلطه‌ها تنها به این نیست که از حقوق اکثریت دفاع شود. چراکه این حقوق همواره بسود نظم مستقر بکار می‌روند. حال آنکه بر برخورداری یکایک انسانها از حقوق است که باید پای فشرد. همگان می‌باید بتوانند فعالانه در بکارانداختن وسائل و برخورداری از بارآورده‌های خلاقیت انسان مدرن سهیم باشند.

مهم‌ترین کار تبیین روشن و عملی اصول اخلاقی است که گروههای مسلط می‌توانند بسود خود و سلطه خود تفسیرشان کنند.

از دید من، صاحب نقش اجتماعی کسی است که، به خود بمثابه خلاق و حقوند وجدان دارد (subjectivation) و در یک وضعیت اجتماعی معین، نقش ایفا می‌کند. این امر تا بخواهی مهم است چراکه سبب این رو و آن رو شدن مقوله‌های خوب و بد می‌شود. در حقیقت، ما عادت کرده بودیم هرآنچه را مساعد انسجام اجتماعی، به ویژه، سه مؤلفه اصلی آن است را خوب بدانیم؛ ما عادت کرده

بودیم کردارهای اقتصادی و توضیح و تفسیرهای فرهنگی و نزاعهای اجتماعی/سیاسی را خوب بدانیم. من، به عکس، برآنم که رفتارهای منطبق با مرامِ idéologie بیانگر منافع مسلطها بد هستند. و هرآنچه برانگیزنده وجدان ما به خود بمثابه خلاق و حقوند باشد، خوب است. بدین‌خاطر است که حقوق انسان را مقدم بر قوانین جامعه می‌دانم و بیشتر ازآن، مقدم و حاکم می‌دانم بر منافع سامانه‌های اجتماعی خاص نظیر کارفرمایی‌ها.

بدین‌سان، خوب وجدان به خویش است بمثابه خلاق و حقوند. لذا، تجدد خوب است. زیرا امکان می‌دهد شهروندِ آگاه بر نقش خویش، تولد یابد و پختگی پیدا کند. و هرگاه بخواهیم بد را آن‌سان که باید تعریف کنیم، گوییم بد غفلت از خود بمثابه خلاق و حقوند (désubjectivation) است. (نسرین :غفلت از خود به مثابه خلاق خوب است؟! تصحیح کردم)چرا که تخریب انسان بسود سامانه‌ای است که، در آن، داشته‌ها و خواستهای مسلطها، به آسانی، با منافع عمومی یا «داشته عمومی» این‌همانی می‌جویند. «منافع عمومی»، در واقع، جز منافع مسلطها نیستند.

عامل تخریب انسان بمثابه عارف بر خلاقیت و حقوندی خویش، می‌تواند منافع و یا احکام جزمی یک مرام رسمی باشند و یا قدرت مطلق باشد. میان این سه نوع بد، وحدت بنیادی وجود ندارد.

تحقق دموکراسی به عمل به حقوق و تابعیت قوانین از حقوق بنیادی است. و حقِ آفریدن بنیادی‌ترین حقوق است.(صص ۵۲ تا ٦٤).

- **نقد:**

۱. در جایی از کتاب، نویسنده با حقوق طبیعی موافقت می‌کند. با اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز موافق است. در باره نقد حقوق طبیعی و نیز اعلامیه جهانی حقوق بشر خواننده می‌تواند به فصل اول کتاب مراجعه کند. اشکال وارد بر نظر نویسنده این‌است که حقوق طبیعی را نمی‌توان خلق انسان شمرد. مگر این‌که بگوییم این حقوق را انسان خلق کرده و به طبیعت نسبت داده‌است. و اعلامیه جهانی حقوق بشر با موافقت مقامهای سه دین، مسیحیت و اسلام و یهودیت تهیه شده‌اند و

موادی از آن، از جمله، مالکیت خصوصی نمی‌توانند جهان شمول باشند. رفع اشکال به این‌است که تصدیق کنیم حقوق ذاتی حیات هستند و ما انسان‌ها، ولو به آنها وجدان پیدا نکنیم، با زدودن زور از پندار و گفتار و کردار خود، بمثابه موجود زنده، بطور خودجوش، به حقوق عمل می‌کنیم. عقل ما نیز ، به یمن خودانگیختگی، یا استقلال و آزادی، از آفرینندگی به کمال، برخوردار می‌شود.

۲. خواننده در باره نظر راولز در باره عدالت به کتاب عدالت و در آنچه به موضوع نقد آلن تورن مربوط می‌شود، به فصل سوم همین کتاب می‌تواند رجوع کند. اما در باره لزوم تمرکز سرمایه و تصمیم نزد مسلط‌ها، در نقد پیشین، خاطرنشان شد که قدرت از قوانین خود پیروی می‌کند و نه امر و نهی مخالفان مطلق‌گرایی آن. قانون اول آن متمرکز و بزرگ شدن است. بنابراین، قانون دوم آن، بزرگ کردن ابعاد تخریب است. پویایی‌های رابطه سلطه‌گر ـ زیرسلطه (٦) سرانجام به پویایی مرگ و یا پویایی زندگی و انقلاب سرباز می‌کنند. در این‌که حقوق باید تنظیم کننده رابطه‌ها باشند و نه منافع، حق با نویسنده‌است. اما اگر تنها در بعد اقتصادی قدرت تنظیم کننده رابطه میان مسلط – زیر سلطه باشد، این نوع تنظیم، چون سرطان، به ابعاد دیگر نیز سرایت می‌کند. امری که هم اکنون واقع شده‌است و همین امر واقع سبب شده‌است نویسنده نگران انهدام جامعه فرامدرن بگردد. اگر پویایی مرگ با پویایی زندگی جانشین نشود، انهدام جبری و اجتناب‌ناپذیر می‌شود. رفع این تناقض به این‌است که در بعد اقتصادی نیز رابطه‌ها را حقوق پنج‌گانه تنظیم کنند.

۳. نویسنده حقوق انسان را فرآورده جامعه مدرن می‌پندارد؛ پندار او بخطا است. بدین‌خاطر که اعلامیه جهانی حقوق بشر در قیاس با حقوق انسان در قرآن، هم کاستی‌های بسیار دارد و هم واجد نادرستی‌های ناشی از رعایت شدن توقعات سرمایه‌داری و دولتهای دستیار آنها است. (۷)

٤. بر این قول که میان سه بد، یعنی منافع و احکام جزمی یک مرام و قدرت مطلق وحدت بنیادی وجود ندارد، اشکال وارد است. زیرا منافع و قدرت بدون تردید وحدت بنیادی دارند. توضیح این‌که رابطه مسلط – زیرسلطه فرآورده و فرآورنده نظامی است که قدرت محور آن را تشکیل می‌دهد: بدون روابط قوا و بکار افتادن

ترکیبی از زور و پول و علم و فن و... در این روابط، قدرتی وجود ندارد. نظام اجتماعی اگر از این روابط پدیدآمد، در همان‌حال، پدیدآورنده این رابطه‌ها می‌شود. منافع مسلط‌ها حاصل پویایی تجزیه زیر سلطه‌ها و پویایی جذب و ادغام مسلط‌ها هستند. اما مرام کارش توجیه است. قدرت نیز نیازمند توجیه است. از این‌رو، مرام را به خدمت می‌گیرد. میشل فوکو می‌گوید بیان‌ها، همه، بیانهای قدرت هستند، این قول نقدپذیر است. زیرا بیان استقلال و آزادی نیز وجود دارد. الا اینکه قدرت در پدیدآمدن و دوام نیازمند مرام است. امری که فوکو نیز از آن غافل شده این‌است که قدرت مرامی را که در توجیه خود بکار می‌برد، از خود بیگانه و سرانجام میان تهی می‌کند. رفع این اشکال نیز به این‌است که خوب‌ها را حق و بدها را قدرت بدانیم و تغییر رابطه قوا به روابط حق با حق یا تنظیم رابطه‌ها با حقوق، روابط قوا، بنابراین، قدرت، بنابراین، تخریب را بی‌محل کنیم.

۵. بنابراین که حقوق یکدیگر را ایجاب می‌کنند و بنابراین که خلق نیازمند وجدان به دو حق استقلال و آزادی و عمل به این دوحق است، استعداد خلق یکی از استعدادهای انسان است. وقتی مجموع استعدادها هم‌آهنگ فعال می‌شوند، استعداد خلق انسان توانایی کامل خویش را بدست می‌آورد. پس چون انسان استعداد خلق دارد، حق خلق‌کردن را نیز دارد. اما نمی‌توان گفت حق خلق بنیادی‌ترین حق است. در عوض، می‌تواند گفت که تمامی حقوق ذاتی حیات مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند. الا این‌که اگر انسان از استقلال و آزادی خویش غافل نشود، بطور خودجوش به همه دیگر حقوق خویش عمل می‌کند. به یمن فعالیت هم‌آهنگ استعدادها و فضل‌ها و عمل به حقوق، رشد انسان ممکن می‌شود و این رشد، رشد انسان جامع می‌گردد: انسان جامعیتی می‌جوید که، از رهگذر رشد، بطور مداوم کمال می‌یابد.

پایان نقد

بسط وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق:

با تحول از یک جامعه حقوقی – سیاسی به جامعه صنعتی و سپس، از آن به یک جامعه فرامدرن، خلاقیت انسان، بیش از پیش، «بطور کامل و مستقیم»، زیر سئوال می‌رود: جامعه‌های فرامدرن گاه جامعه‌هایی شمرده می‌شوند که، در آنها، انسانها به خود بمثابه حقوند و خلاق، وجدان دارند و گاه، بعکس، این جامعه‌ها، ماشین‌های غافل کننده انسانها از خود بمثابه حقوند و خلاق (désubjectivation) خوانده می‌شوند. و این امر، مردان و زنانی را که در این جامعه‌ها زندگی می‌کنند، در برابر انتخابی قطعی‌تر قرار می‌دهد.

ولی پهنه وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق به دلیل دیگری نیز بسط می‌یابد: خلاقیتی که در آغاز، درسطح نازلی بود و از آنِ عقلِ دانشمند و تقریباً منحصر به یافتن دانش بود، جنبه‌های بس گوناگون شخصیت انسان را فراگرفته است. از منظر تاریخی، هم از قرن هجدهم، در اروپا، «احساس» نیز با عقل، در دفاع از روشنایی‌ها، هم‌آواز شد. این هم‌آوازی را ژان ژاک روسو نمودار کرد. بعد، در جامعه صنعتی، نزاع اجتماعی سازمان یافته و تظاهرات گسترده کارگران سبب تحصیل حقوق اجتماعی، بخصوص حقوق کارگران و افزوده شدنشان بر حقوق سیاسی گشت. و سپس، ما، بیش از پیش، نزدیک می‌شویم به دفاعِ «کامل و مستقیم» از انسان و حقوق بنیادی او ـ آزادی، برابری و کرامت – و سپس گستره خواستهای خود را تا خواست مهار تن‌های خویش – به ویژه برای زنان که حق سقط جنین را بدست آوردند و برای مردان و زنان که ازدواج همجنسان پذیرفته شد، در نتیجه، پذیرفته شد این‌گونه زوجها بتوانند کودکی را فرزند خوانده خود کنند ...ـ بسط می‌دهیم...

این بسط وجدان به حقوندی به حقوق خانواده منحصر نمی‌شود، بلکه تغییرهای عمیق‌تر در نهادها نیز انجام گرفته‌اند. در همان‌حال که انتقادها در باره زندان‌ها جریان دارند، خواست لغو حکم اعدام فراگیر می‌شود و شاهد پیدایش نظرهای عمیقاً جدید در باره جرم و مجازات هستیم. در افریقای جنوبی و آرژانتین و شیلی، سه کشوری که مردمانشان خشونت رژیمهای حاکم برخود را تجربه کرده‌اند، نیز، این تغییرها انجام گرفته‌اند...

مشکل می‌توان گفت که مشی کنونی بسوی تبیینی ذهنی subjective و نه نهادی institutionnelle از خوب و بد به همین جاکه ما رسیده‌ایم، ختم می‌شود. اما راه دراز است. نخست به این دلیل که سخن نه از ذهنیت که از وجدان به خود

بمثابه حقوند و خلاق است. جامعه‌های ما هنوز نیاز به پخته‌کردن فکر خود دارند تا که تصوری بقدر کافی ثابت از مرزی پیداکنند که وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق را از وجدان‌زدایی از حقوندی جدا می‌کند. و نیز، جامعه‌های ما باید وسائلی را بیابند که، بدانها، از دلایل رفتار کسانی آگاه شوند که رفتارشان، از منظر افکار عمومی، افتضاح‌آمیز می‌نماید.

اگر من بدین اندازه دور می‌روم، بدین‌خاطر است که ما با دقت بیشتری، به توضیح و تعبیر و تفسیرها و داوریهای «شهروندان» معمولی گوش دهیم. اما بدین شرط که به آنها، بمنزله انسانهایی گوش دهیم که، به مسئولیت خویش، در باره عمل‌ها و وضعیت‌هایی اظهار نظر می‌کنند که احساسات عمومی و یا حس عدالتخواهی را جریحه‌دار می‌کنند. بدیهی است که نباید این رویه را تعمیم داد؛ باید گذاشت نهادهای قضایی وضعیت‌ها را تحلیل و ارزیابی کنند.

اما بدون درنگ، فکر تجدید بنای فضای عمومی بر محور وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق را باید پذیرفت. همان‌طور که اروپاییان بعد از جنگ دوم جهانی آموختند در جامعه‌ای زندگی کنند که، در آن، نیمی از اقتصاد و نیز آموزش و پرورش و درمان و بازنشستگی بروفق منطق توزیع درآمد و نه بنابر منافع خصوصی سامان بیابد، می‌توانند زندگی در جامعه‌ای را بیاموزند که، در آن، فضای عمومی بر محور وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق، بنا جوید. (صص ۹۸ تا ۱۰۰)

•نقد

۱. به بازایستادن از تخریب نیروهای محرکه و بکار انداختن آنها در باز و تحول‌پذیر کردن نظامهای اجتماعی بر وفق حقوق پنج‌گانه نیاز است. بنابراین، نیاز به تغییر ساختار نهادهای جامعه (۸) به ترتیبی است که رهبری کننده انسان و وسیله نهادها و تعیین کننده هدف نیز انسان باشد. وگرنه، «فضای عمومی» را قدرتمداری از دست حقمداری خارج می‌کند.

۲. چون انسان حقوقی دارد که ذاتی حیات او هستند، کرامت دارد. هرگاه بگوییم انسان بر کرامت حق دارد، گفته‌ایم واجد مجموعه‌ای از حقوق ذاتی مادی/معنوی است. کرامت انسان و هر جانداری ایجاب می‌کند که حقوق ذاتی حیات او محترم

شمرده شود. رعایت کرامت انسان ایجاب می‌کند که به حقوق او، ولو مرتکب جنایت شده‌باشد، تجاوز نشود. انتقادی که چند و چون مجازاتها و محکوم کردن مجرم به زندان می‌شود، باید به تجدید نگرش در جرم و مجازات، بر وفق حقوق ذاتی حیات فردی و حیات جمعی، راه برد.

و نیز، آزای بدون استقلال و استقلال بدون آزادی، وجود ندارد. پس نمی‌توان آزادی را حقی از حقوق بنیادی شمرد و از استقلال غفلت کرد.

۳. حقوق ذاتی حیات، حقوق تن را نیز در بر می‌گیرند. از منظر حقوق ذاتی حیات باید در حقوق تن نگریست تا انسان تن را ملک خصوصی خود نپندارد و گمان نبرد هر کار که خواست می‌تواند با آن بکند. در حقیقت، هرگاه آدمی، در خوردن و نوشیدن و تنفس و خوابیدن و دیگر فعالیتها، زور را دخالت ندهد، تن او، بطور خودجوش به حقوق عمل می‌کند.

پایان نقد

۱. مدرنیته چیست؟:

در واوائل قرن نوزدهم، شارل بودلر گفته بود: **مدرن ابدیت در لحظه است**. بودلر از تجدید و تجدد بدون انقطاع سخن می‌گوید و بر این‌است که مدرنیته دو وجه دارد: یکی ناپایدار و دیگری پایدار. هرگاه وجه پایدار در وجه ناپایدار از خود بیگانه شود، ساخته‌های انسانها کالاهایی می‌شوند مصرف شدنی، بنابراین، نماندنی. او نسبت به این خطر هشدار می‌داد. از دید او، مدرن را باید از ناچیز شدنش در لحظه، حفظ کرد.

• **توضیح:** اما اگر آدمی از منظر بی‌نهایت در حال بنگرد، در بی‌نهایت قراربگیرد و در حال عمل‌کند، پندار و گفتار و کردار او حق باشد، خلق او، در همان‌حال که تا بی‌نهایت بر خود می‌افزاید، نو به نو می‌شود. ببینیم آلن تورن خود مدرنیته را چگونه بازتعریف می‌کند:

ما در عصر صنعتی نیستیم و امروز، مدرنتیه را باید وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق، بخوانیم. زیرا سخن از یک ابداع، از یک خلق، و نیز، از یک حافظه از دست دادن و از یک تخریب ارادی بمیان است. این امر بر آنم می‌دارد به این

تصدیق: «**این جامعه نیست که مدرن است؛ این موجود انسانی است که مدرن می‌شود و یا از مدرن شدن سرباز می‌زند و یا از آن بازداشته می‌شود. انسان مدرن می‌شود وقتی خالق خود و تغییر دهنده جهان می‌گردد.**

زیرا هریک از ما می‌تواند زندگی خود را با وارد شدن در یکی از سه راه بکند: یا فعال می‌شود و یا، در بیرون خود، بمثابه فعال، می‌ماند و فعل‌پذیر می‌شود. هرگاه فعال شد زندگی را با سطح نازلی از خلاقیت و توان تغییردادن در پیش می‌گیرد و زندانی بازتولید هویتهایش می‌ماند. اگر خواست بیرون از خود بمثابه انسان نقشمند، بماند، در فعل‌پذیری و وابستگی زندگی خواهدکرد. موجودی می‌شود که دیگران، یعنی قوی‌ترها و یا داناترها از او، او را آن‌طور که می‌خواهند، می‌سازند و مانع از آن می‌شوند که فعال و صاحب زندگی خود بگردد: مانع از وجدان یافتن او به خود بمثابه حقوند و خلاق می‌گردند.

راه سوم راه وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق است:

۲. انسان مدرن کیست؟:

تنها جامعه‌های مدرن نیستند که تاریخی دارند. جامعه‌های دیگر نیز تاریخ دارند. مردان و زنان و کودکان جامعه‌ها هستند که تاریخ خود را می‌سازند. بدیهی است بخشی از این سازندگان، با هویت‌های خویش در ساختن شرکت می‌کنند. اینان، بخصوص، با طرحها، دیدارها، دوستی‌ها، عشق‌ها و نیز شکست‌ها و امتناع‌ها و زبانی که بکار می‌برند و گفت و شنودهاشان و وجدانی که به خود دارند، تاریخ خود را می‌سازند. این تاریخ، برغم ظواهر، از هم‌خوانی برخوردار است.

باوجود این، سازندگان این‌گونه تاریخ‌ها مدعی نمی‌شوند با خالقی که اینان را «به صورت خود»، آفریده‌است، برابرند. اینان الگویی از آن نوع که باورها و تمدن‌های غیر مدرن ارائه می‌کنند، دارند. این الگوها معرف وجدان به خود بمثابه حقوند نیستند. از منظر آنها، خداوند، به تنهایی، جهان را خلق کرده‌است و این جهان، بطورکامل، از قوانین ریاضی، بنابراین، از اندیشه خاص او پیروی می‌کند؛ بنابراین، ساخت دارد. باورمند به جهان آفریده ساخت‌گرا است. حال این‌که زندگی و اندیشه ما در قید مبارزه بی‌پایان میان وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق و

وجدان به حقوندی زدایی است. قوت و ضعف انسان بمثابه نقشمند، بیشتر از انسان و کم‌تر از خدا است. موجود مدرن، موجودی بیگانه از دنیای هستی شناسی است که امانوئل کانت ما را از آن بیرون آورد. (صص ۱۰۸ – ۱۱۰).

•نقد:

ثنویتی که اصل راهنمای نویسنده‌است، او را در بند رابطه انسان ـ خدا، همان رابطه نگاه داشته‌است که دین از خود بیگانه در بیان قدرت، برقرارش کرده‌است (۹). از این‌رو، نمی‌تواند دریابد که خلاقیت انسان نیازمند این‌همانی با هستی خلاق است. عقل می‌باید با این هستی این‌همانی پیدا کند (استقلال) تا استعداد خلق، با دستیاری استعدادها و فضل‌ها، خلق کند. زمان خلق زمان آزادی است. خدا نیست، ماده هست می‌شود و این ماده‌است که ساخت می‌پذیرد. نویسنده به این صرافت نیز نیفتاده‌است که هرگاه خدا نباشد، نامتعین نیز نخواهد بود. بدون نامتعین، مدار ماده مدار بسته می‌شد و در این مدار، چگونه می‌توانست، ساخت نخستین را از دست بدهد و ساخت جدید بپذیرد و این تجدید ساخت دائمی بگردد؟ بدون نامتعین، استقلال و آزادی، وجود نمی‌داشتند و در زبانها، این دو کلمه یافت نمی‌شدند. کسی که هستی موجود را آفریده خدا می‌داند، نمی‌تواند ساخت گرا باشد زیرا به خدا، نامتعینِ خلاق و دانا و... قائل است.

در بند ثنویت، انسان مدرن را، انسان سازنده و نیز ویرانگر می‌پندارد و غافل است که سازنده مستقل و آزاد است و ویرانگر گرفتار جبر قدرت. انسان گرفتار نزاع دائمی میان وجدان به حقوندی و وجدان به حقوندی زدایی نیست. انسان گرفتار خود شدن و از خودبیگانه شدن توسط قدرت، قدرت بمثابه رابطه قوا و ترکیبی از علم و فن و پول و زور و ... است که در این رابطه بکار می‌رود. بدین‌سان، غافل کننده انسان از وجدان به خود بمثابه حقوند و دارای مجموعه استعدادها و فضلها – که استعداد خلق یکی از آنها است ـ، قدرت است. بدین‌سان، انسان مدرن، انسانی می‌شود که خویشتن را از روابط قوا می‌رهد و با عمل به حقوق ذاتی حیات فردی و جمعی خود و رعایت حقوق طبیعت، خودانگیختگی (استقلال و آزادی) خویش را باز می‌یابد وبه یمن ابتکار و ابداع و خلق، رشد می‌کند.

انسان بمثابه نقشمند

۱. انسان خالق انسان:

اگر در واپسین روز، خدا آفریده ویژه‌ای را آفرید؛ انسان را، به صورت خویش، آفرید برای آن بود که عنصر مشترکی میان خدا و انسان باشد. با قائل شدن به وجود این عنصر مشترک است که، در اندیشه مسیحی، فرزند خدا شدن انسان ممکن می‌شود. بدین‌سان، انسان خدا و صاحب خوب و بد جهان می‌شود. به قول متفکران یونان، به یمن توانایی سخن گفتن، انسان صاحب جهان است. اما همان‌سان که ۲۰ قرن بعد، فیلسوفان مکتب فرانکفورت بازکشف کردند، سخن عقل نیست. هرگاه عقل ناظم هستی باشد و نه وسیله ارتباط میان آفریده‌گار و آفریده‌هایش، قدرت، سلطه‌گر و داور می‌شود. نه، سخن عقل نیست، گفتار است و این گفتار است که معنی ایجاد می‌کند و به عمل مرد یا زن صاحب سخن، معنی می‌بخشد. هم به عمل مسیح معنی می‌بخشد که دو طبیعت (خدا / انسان) خویش را شناساند و هم به عمل مریم که مأموریتی را پذیرفت که خداوند توسط فرشته حامل پیام، به علامت و گفتار، به او ابلاغ کرد. این نقش خلاق و تغییردهنده و، در جا، ویرانگرِ گفتار است که، از رهگذر معنی بخشیدن به تجربه حاصل، بنابراین، به زمان و به عالی‌ترین بیان از زمان که تاریخمندی است، آن را، خالق جهان می‌کند. امتیاز این‌سان خلق جهان، از آن جامعه‌های مدرن است. بدین‌خاطر است که من برای گفتار اهمیتی بیشتر از عقل و اهمیت بازهم بیشتری از علم قائل هستم. زیرا به توانایی خلق انسان است که اهمیت می‌دهم. حتی اگر ناگزیر باشیم از پذیرفتن این امر که ماجرا ممکن است به شکست بیانجامد، برای مثال، ستاره‌ای به زمین اصابت کند و انسانها و تمدنهایشان را از میان بردارد، و یا بر اثر جنون، انسانها، به حال توحش درآیند و گرفتار فقر شوند، ماجرای از دست رفته، فرآورده آفرینندگی انسان است. انسانی که بمحض آگاهی بر توانایی خلق خویش، دانست آنچه او را از جانوران سوا می‌کند، توانایی خلق او است. به‌گفتار، او به خود زندگی و توانایی خلق بخشیده‌است. وجدان بخویش را انسانها وقتی یافتند که ابزارساز شدند. منشاء جامعه‌های صنعتی آن انسانها هستند. بیشتر از این، وقتی آن انسانها جامعه‌ای را بناکردند که ما آن را جامعه ارتباط تعریف می‌کنیم و هرگاه دقیق‌تر تعریف کنیم،

جامعه گفتار، بنابراین، جامعه برداشت و تعبیر و تفسیر و، به ویژه، جامعه تغییر سخن به عمل، به اندیشه‌ها و فرآورده‌ها می‌گردد.

نزاعهای اجتماعی، همه نزاع‌ها بر سر منافع نیستند. پیش از همه، نزاع‌ها بر سر این و آن سر برداشت و تعبیر و تفسیر هستند. در هر بحث و در هر مبارزه اجتماعی، آنچه موضوع بحث و نزاع است، برداشت و تعبیر و تفسیر اجتماعی از خلاقیت و آفریده‌های انسانیِ برخوردار از معنایی فرهنگی است. نزاع‌ها گویای وجدانی هستند که جامعه‌های انسانی بر توانایی خلق خود دارند، بنابراین، بیشتر از آنچه گویای منافع خاص باشند، حامل ارزشهای جهان‌شمول هستند.

•نقد:

بحث بر سر نظر و برداشت و توجیه و تفسیر و تعبیر، تا وقتی پای قدرت بمیان نیامده، نزاع نمی‌شود، نقد و نقدِ نقد، گذار دائمی از اختلاف و به اشتراک می‌شود. دو حق اختلاف و اشتراک همواره با هم کاربرد پیدا می‌کنند. یک بحث علمی، وقتی ممکن می‌شود که، دو طرف بحث، هم‌زمان، به حق اختلاف و حق اشتراک عمل کنند. حاصل این بحث، نزدیک‌تر شدن نظرهای دو طرف بحث به یکدیگر و رشد علمی می‌شود.

اما وقتی نزاع بر سر قدرت (منافع و هر نام دیگری که به آن داده شود) می‌شود، چون نزاع مستقیم ممکن نیست، در پوشش نزاع بر سر قبول داشتن یا قبول نداشتن مرام، یا این تعبیر و تفسیر و تأویل از این و آن اصل و آن فرع مرام، انجام می‌گیرد. نویسنده از این مهم غافل است که در نزاع بر سر قدرت که در پوشش نزاع بر سر دین و... انجام می‌گیرد، الف. دو حق اختلاف و اشتراک، محل عمل پیدا نمی‌کنند. بجای این دو حق، تضاد و اغلب خصومت‌آمیز محل عمل پیدا می‌کند. و ب. هدف از آن نه آشتی که توجیه قهر و خصومت است. و ج. فرقه‌های ضد یکدیگر پدید می‌آورد که همه بکار از خودبیگانه کردن دین یا مرام در این و آن بیان قدرت می‌شوند. و د. **این بریدن پیوندها و فرد شدن شهروندان نه از رهگذر عمل به مرام لیبرالیسم است بلکه فرآورده تنظیم رابطه قوا توسط قدرت است. این مرام، بجای آنکه نسبت به فراگرد فرد شدن، یکی و تنها شدن در برابر قدرت هشدار بدهد و حقوق ذاتی حیات را شناسایی کند و شهروندان را به عمل به این حقوق و تنظیم رابطه‌ها با این حقوق بخواند، در جریان از خود بیگانه شدن، فرد شدن را اصلی از**

اصول راهنمای خود کرده‌است.و هـ. چون بدون از خود بیگانه کردن اندیشه راهنما (دین یا مرام)، ممکن نیست آن را وسیله توجیه نزاع بر سر قدرت کرد، دو طرف، یا یکی از دو طرف، آن را از خود بیگانه می‌کنند و یا می‌کند و آن را دست‌آویز نزاع می‌کنند یا می‌کند. چرا ممکن نیست، زیرا اگر رابطه‌ها رابطه‌های قوا نباشند، رابطه حق با حق می‌شوند و نیاز به توجیه و مشروعیت پیدا نمی‌کند. در رابطه حق با حق، فکر راهنما، در بردارنده حقوق است، از جمله، دو حق اختلاف و اشتراک است. این دو حق راهبر بحث کنندگان به حق می‌گردد. اما چرا نزاع مستقیم بر سر قدرت ممکن نیست؟ زیرا، حقوق ذاتی حیات فردی و جمعی انسانها هستند و بدون نقض حقوق، به نزاع ابتداء نیز نمی‌توان کرد. نقض حقوق توجیه می‌طلبد. یک فرد یا یک گروه می‌تواند به خود بگوید بر سر قدرت وارد نزاع می‌شود؛ اما چون نزاع در جامعه روی می‌دهد، نیاز به توجیه دارد. بدین‌خاطر آنها که بر سر قدرت نزاع می‌کنند، می‌باید به نزاع خود حقانیت ببخشند. لذا، هر نزاع بر سر قدرتی، در پوشش نزاع دینی یا مرامی روی می‌دهد و قربانی اول آن نیز دین یا مرامی است که گویا «برسر» آن نزاع می‌شود.

پایان نقد

۱/۱ . شکل‌گیری انسان مدرن:

نویسنده دوران پیش از عصر انقلابها را دوران جامعه‌هایی می‌داند که دین و یا حقوق و سیاست بدانها نظم می‌داد. از آن زمان زندگی مدرن آغاز گرفت که ضامن‌های نظم اجتماعی ـ که مقدر گمان می‌رفتند ـ ویران شدند. چراکه از آن پس، جامعه‌ها با کار، دانایی و سازماندهی، تغییر و تحول می‌کنند. در دوره صنعتی که بخش بزرگی از مردم دنیا هنوز وارد آن نشده‌اند، رابطه انسانها با خود و بایکدیگر منقلب شد. در این دوره، توانایی انسانها برآنها آشکار شد و بر خود بمثابه توانا وجدان جستند. اما زندانی ساخته‌ها و عقلانی‌کردن‌ها و محاسبه‌ها و قدرتمداری رهبران خود نیز شدند. جامعه صنعتی گرچه ضامن‌های مقدر را طرد کرد اما افراد و گروهها را تابع توقعات تولید و قدرت گرداند. بدین‌خاطر است که دنیای آفریده توسط دانش و روحیه کارفرمایی و کار، توسط جنگ و استبدادهای فراگیر و بحرانهای مالی ویران شد. در همه جا، «افکارعمومی» که در آغازِ جامعه مدرن،

شکل گرفته بود، با تبلیغات و آگهی‌های بازرگانی و یا فریفتاری و دست‌آموزکردن توسط تبلیغات که بدان «ارتباط» برقرارکردن با مردم نام نهادند، جانشین شد. انسان خالق ماشین، در ماشین قدرت، در وسیله سودبردن و در وسیله جنگ، از خود بیگانه شد. دلیل این استحاله این بود که جهان تحت سلطه دولتهایی بود که از سویی تابع اراده مردم بودند و از سوی دیگر وسیله عظمت‌طلبی و فخر فروشی رهبران.

بیشتر از هر عامل تغییر دیگری، از جمله، دانش و فن، جهانی‌شدن و کردن است که دنیای مدرن را وارد مرحله جدید کرده‌است. بعد از این‌همانی جستن با طبیعت و ماورای آن و سپس ساخته‌های خویش و نهادها و ماشین‌ها، اینک، انسان، به خود وجدان می‌یابد و در خود بمثابه آفریننده و مصرف کننده و بکارگیرنده خویش، می‌نگرد. برخی ممکن است بر آن شوند خویشتن را «خدا» بخوانند. اما خدا ابدیت است، بی‌تحرک و مطلق است. حال آنکه انسان مدرن وجدان و شک است، نگرانی‌ها و خیال است؛ در شکل بخشیدن بخود، در آموزش و پرورش خود، صاحب نقش است؛ بیش از بیش، نگران و منتقد خویش است.

انسان برداشتها از خود، از طبیعت، از زندگی، از جماعت و جامعه را از نقشمند ماوراء انسان، با برداشت از خود بمثابه موجودی که بر خلاقیت خود وجدان دارد، جانشین کرده‌است. بطور روزافزون، از خود بمثابه تجربه، جدا می‌شود. از سلطه سنت‌ها و تعبیر و تفسیرهایی که، از خود او، انسان، می‌شوند و از تاریخ خود آن‌سان که دایه‌ها و کشیشان و شاهان و معلمان شرح می‌کنند، می‌گریزد. از تجربه، با وجدان به خود بمثابه خلاق، گذر می‌کند همان‌سان که نقاش از شئی با نگاه گذر می‌کند.

هراندازه انسان مدرن، خلاق می‌شود و برخود، نه بمثابه شئی که بمثابه فاعل و صاحب نقش وجدان می‌یابد، از وابستگی به همه تجربه‌های گذشته، به یمن نقد و شک و تن دادن به غم و کشف جز آن‌که هست، رهایی می‌جوید. هراندازه وجدان به خلاقیت انسان قوی‌تر، وابستگی او به وضعیت‌ها و موجودهای واقعی کم‌تر می‌شود.

بدین‌سان، ما نمی‌توانیم از حقوق بنیادی خود حمایت و آنها را بسط دهیم، مگر این‌که بطور دائم معیارها و کردارهای تحمیل شده توسط سنن و عرف و عادت و رسم‌ها را نقد کنیم. انسان فعال و نقشمند جماعت‌ها را، همچون انسانیت، با

موجودهای انسانی و احزاب سیاسی را با شبکه‌های اجتماعی جانشین کرده‌است. از این احزاب، تنها در سازمان دادن به انتخابات، استفاده می‌شود.

در این‌جا، نویسنده توضیح می‌دهد: ما باید قانون کشور خود و یا کشوری را که در آن زندگی می‌کنیم، محترم بشماریم. این ما، واضع قانونی هستیم که باید اجرا کنیم. اکثریت ما آن را تصویب می‌کند و اقلیت ما با آن مخالف است. اما، در عین، داشتن حق انتقاد، باید آن را محترم بشمارد. ابهام وضعیت ما در دموکراسی همین موقعیت دوگانه اکثریت و اقلیت است. امیدوارم همین موقعیت دوگانه در مدرسه و بیمارستان نیز وجود پیدا کند. یعنی پیشاروی مقررات ثابت، در همان‌حال که در وضعیت وابستگی هستیم، بتوانیم برای تغییر آنها، مداخله کنیم. نمی‌توان از دموکراسی در یک کشور سخن گفت اگر کارگران در محل کار و دفترهای خود و معلمان و شاگردان در مدرسه و پزشکان و پرستاران و دیگر کارکنان و بیماران در بیمارستان، امکان مداخله و بکاربردن حقوق شهروندی خویش را در زندگی و طرزکار این نهادها نداشته باشند.

• نقد:

۱. در این قسمت از کتاب، نویسنده – خودآگاه یا ناخودآگاه؟– می‌پذیرید که خلاء خدا را قدرت پر می‌کند و انسان را به ماشینی در خدمت خود بدل می‌کند. طرفه این‌که تناقض مدعای خود را نیز نمی‌بیند: ماشین قدرت آلت فعل است و نمی‌تواند خلاق و فاعل و صاحب نقش بگردد. بن‌بست او از جمله ناشی از درکی است که از خدا و رابطه انسان با خدا دارد. این درک را نه تنها خداناباوران که خداباوران نیز دارند.بدان‌خاطر که هم بنیادهای دینی، خداوند را در قدرت از خودبیگانه کرده‌اند (مسیح فرزند خدا آن‌سان که آلن تورن آن را از قول کلیسا معرفی می‌کند، خلق برگزیده، آفریدگار از خود بیگانه گشته در آفریده و...) و هم فلسفه غرب که از نخست، فلسفه قدرت بود، بنابراین که بر اصل ثنویت بنا می‌شد، از دوران باستان تا امروز، کارش ماده را خدا کردن و یا خدا را ماده کردن است (۱۰). بسا بدین‌خاطر است که نویسنده انکار این خدا و یا رهایی از او را، خود بازیافتن می‌انگارد. در کتابهای دینی که او با آنها سر و کاردارد، خداوند خویشتن را حق نمی‌خواند. وگرنه، شاید نویسنده نیز اندر می‌یافت، باور به حق مطلق، نه تنها مانع

از خلایی می‌شود که قدرت پر می‌کند، نه تنها بدون آن، استقلال و آزادی، نه وجود و نه تعریف پیدا می‌کنند – به قول سارتر هم آزادی بیرون رفتن از تعین به نامتعین است و به قول نویسنده نیز فرا مدرنیته، رهاشدن از همه محدودکننده‌ها است (ص ۱۲۰ کتاب) ـ، بلکه در رابطه با او است که انسان می‌تواند در خود بمثابه حقوند و صاحب مجموعه‌ای از استعدادها و فضل‌ها، از جمله استعداد خلق، بنگرد و بدین صفت فعال و صاحب نقش بگردد. بدین‌سان، این‌همانی با هستی هوشمند و دانا و... و خلاق و... و حق، **استقلال همین است. بدین استقلال است که انسان از آزادی خویش، بگاه خلق، بطور کامل برخوردار می‌شود.** و این غیر از اینهمانی با خدای ماده گشته و یا ماده خدا گشته است.

۲. یک‌بار دیگر خاطر نشان کنیم که رابطه انسان با نهادها است که باید تغییر کند تا که انسان، بمثابه انسان و شهروند، استقلال و آزادی خویش را بازیابد. این انسان می‌باید حق را ذاتی حیات بداند: حقوق انسان ذاتی حیات او و حقوق شهروندی ذاتی حیات اجتماعی و حقوق ملی ذاتی حیات هر جامعه و حیات طبیعت ذاتی حیات طبیعت و حقوق هر جامعه بعنوان عضو جامعه جهانی، ذاتی حیات او بدین عنوان است. با وجدان بر این حقوق است که جامعه مدنی می‌تواند نقشی را پیدا کند که نویسنده از آن سخن بمیان آورده‌است. قانون اساسی برپایه حقوق پنج‌گانه، بکار انسان وجدان جسته بر حقوق پنج گانه و عامل به آنها در تغییر نظام‌های اجتماعی و تغییر ساختار نهادهای اجتماعی به ترتیبی می‌آید که وسیله کار او در متحقق کردن رشد خویش بگردند.

پایان نقد

۱/۲. راه‌کار:

ما تقریباً مطمئن هستیم که ، وقتی وجدان پیدا می‌کنیم بر حقوندی و خلاقیت خود و وورد به فرامدرنیته، می‌توانیم از همه محدودیت‌هایی رها شویم که مدار زندگی ما را می‌بندند. این زمان است که ما، بس آسان، بر دو شدن خویش وجدان پیدا می‌کنیم. توضیح این‌که، همه ما آگاهیم از هویت‌ها و تعلق‌ها و انتخاب‌های خود و در همان حال، وجدان داریم که زندگی فردی و جمعی ما، به یمن شناختها،

تعلق اراده بر تحقق هدفهای جدید، عمیقاً تغییر کرده‌است. ما دیگر مدرن نیستیم، فرامدرن هستیم. روشنفکران و دانشمندانی که حدودی را تعیین می‌کنند که انسانیت نمی‌تواند از آنها فرارود، دیگر مدعایشان پذیرفته نمی‌شود.

می‌توان فهمید چرا چند دهه است این فکر که جامعه در حال انحطاط و تلاشی است، پیوسته، پخش می‌شود. اما این انکار واقعیت نمی‌تواند دیرپاید. زیرا ما وجدان پیدا می‌کنیم خالق تهدیدها که به وحشتمان انداخته‌اند، خود ما هستیم و باوجود این، نمی‌توانیم از فرآورده‌ها و خدماتی چشم بپوشیم که خود ابداع کرده‌ایم؛ زیرا ما دیگر نمی‌توانیم، با بازایستادن از باور به توان آفرینندگی خویش و بکارگرفتن شناختهای خود، تن به سخت‌ترین خطرها بدهیم. چند دهه است که پنداری، بسیاری از کشورها از اندریافتن خویش و بسا ادامه حیات خویش، چشم پوشیده‌اند. اما در میان ما، تقریباً هیچ‌کس به امکان خودکشی جهان باورندارد.

ما از دنیای تحت امر قدیس‌ها و جلال و شکوه پسندی و پرستی و قهرمان‌ستایی، به دنیای منفعت و آسایش طلبی، گذر نمی‌کنیم؛ ما از سیاست به اخلاق و گفتگوها بر سر تصدیق حقوق بنیادی که ما آنها را بمثابه تنها اصول حاکم بر قانون‌گذاری و آمریت، می‌شناسیم، گذر می‌کنیم. من نمی‌گویم زمانی ما باید به نهادها و قدرتها امید ببندیم که بپذیرند حقوق بنیادی حاکم بر قانون‌گذاری و مدیریت آنها باشند؛ **در جامعه‌های خود، من جنبش بزرگی را مشاهده می‌کنم که قلمرو مداخله‌های دولت و جامعه را محدود می‌کند و شبکه روابط میان فردها را هم در قلمرو اقتصادی و (برای مثال، در بارسلون، این شبکه‌ها اهمیت بسیار یافته‌اند) هم در سپهر اقدامها برای تشیید و استواری همبستگی و امدادگری گسترش می‌دهند.**

آنچه من بر آن تأکید می‌کنم، اینست که دفاع از حقوق بنیادی انسان، مستقیم‌ترین راه و روش وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق است. در جامعه صنعتی، عدالت اجتماعی خواسته می‌شد، و در جامعه پیش از آن، «حکومت قانون» خواست بود و اینک در جامعه ارتباطها، حقوق بنیادی است که باید خواست و بر حقوندی خویش است که باید وجدان یافت.

وقتی ما وارد نوع جدیدی از جامعه می‌شویم، ـ که از پایان قرن بیستم بدین‌سو، وارد آن شده‌ایم ـ، باید ساختن یک جامعه جدید را بیاموزیم. زیرا آنچه ما در جامعه‌ای آموخته‌ایم که در آن زیسته و کارکرده‌ایم، دیگر بکارمان نمی‌آید. مجموعه

علائم جامعه جدید، در نظرما، زبانی خارجی می‌نمایند که ما هنوز نیاموخته‌ایم. به وارد شوندگان به این جامعه، تأکید می‌شود که باید آموزش و پرورش «عملی» ببینند. اما این تأکید بهیچ‌رو مفید نیست. زیرا کردارهای جدید اقتصادی یا فنی و بُعد اجتماعی یک جامعه – یا حتی یک تمدن – از یکدیگر جدایی‌ناپذیر هستند.

همه ما از سختی این آموزش آگاهیم. اما این آموزش ما را ناگزیر می‌کند افقهای فنی کاملاً جدیدی را کشف کنیم. و نیز، ما را برآن می‌دارد اخلاق و عدالتی غیر از اخلاق و عدالتی را که می‌شناسیم، بیابیم. (صص ۱۱۹ – ۱۲۱)

از نظم جهان تا وجدان به خود:

ما، دیگر، از منظر وجدان، بنابراین، از دید فرهنگی و اجتماعی و نه از منظر فنی و اقتصادی است که باید در «شرائط زیست انسان» بیاندیشیم.

از منظر تاریخی‌تر، در تمدنهای بزرگ باید بمثابه مراحلی بنگریم که در راه‌پیمایی طولانی بسوی وجدان به خود، از آنها عبورکرده‌ایم؛ باید آنها را به مدد تجربه و توان تعبیر و تفسیر خود، بیش از پیش، از نزدیک مشاهده کنیم؛ همان‌سان ببینیم که کیهان را با تلسکوپ و یا میکروب را با میکروسکوپ می‌بینیم تا که از آنها هرآنچه بکار ما در وجدان به حقوندی خویش می‌آید را بکارگیریم.

ما کم و کم‌تر باور داریم به نظم جهان توسط خدا یا طبیعت و یا تصادف. ما در باره خود و از محیط زندگی خویش از منظر فعال و شناساگر، از منظر نهادها، از منظر طرحها، از منظر انتظارها، از منظر واکنش‌ها و تعبیر و تفسیرهای خود، سخن می‌گوییم.

ما از نگرش سیاسی به نگرش اجتماعی در خود و در دنیا، گذرکرده‌ایم. تا بدانحد که هرگونه نگرش مذهبی را رهاکرده‌ایم، بخصوص در فرانسه و کشورهای لاتین، حساب جمهوری‌خواهی را از حساب کلیسای کاتولیک جداکرده‌ایم. آن دوره، دوره سلطه خشونت و خونبار غول استبداد فراگیر بر زندگی اجتماعی را بپایان برده‌ایم. به استبداد فراگیری پایان بخشیده‌ایم که فرآورده تحول قدرت سیاسی بود و از ملی‌گرایی مایه می‌گرفت و نمونه نازیسم آن ویران‌گرین‌ترینشان بود.

در غرب آزاد شده از اشغال نازیها، سرمایه‌داری جهانی و قدرتی شکل گرفت که جامعه مصرف محور را به خدمت خود گرفته‌است. جمهور مردم بطور وسیع تحت سلطه گروه سالاری oligarchie بیش از پیش متمرکز، قرارگرفته‌اند.

از این دوره بس تازه‌ای که چند دهه بیش از آن نمی‌گذرد، است که باید با دقت هرچه بیشتر سخن بگوییم. زیرا هم در این مرحله زندگی می‌کنیم و هم ما آن را جامعه برخوردار از وجدان به خود و وجدان به خود زدایی می‌خوانیم. نخستین تعریفی که ما می‌توانیم از این دوره بکنیم این‌است که از تمدنهایی در می‌گذرد، ویران و یا بازتفسیرشان می‌کند که ما مدت درازی آنها را «دوران‌های مدرن» خوانده‌ایم. این بریدن و درگذشتن همان اندازه ژرف و غمبار است که بریدن از جامعه‌های دینی و درگذشتن از آنها به جامعه‌های سیاسی و اقتصادی بود.

ویژگی‌های دنیای «ذهنی» در این دوره، اینها هستند:

۱. دنیای نیازها و میل جنسی و شرکت در شبکه‌های ارتباط و بدست‌آوردن دارایی‌های مادی و عادت به مصرف فرآورده‌هایی که وسائل ارتباط جمعی و تبلیغات دولتی همگان را به آن بر می‌انگیزند.

۲. دنیایی که در آن، جماعت‌ها ، در اروپا، به استثنای یونان، زور خود را در بکاربردن خشونت در طرد پناهندگان، ابراز می‌کنند و اهمیتی که عوام فریبی ضد خارجی – بخصوص در امریکا و انگلستان و حتی در فرانسه، در کشوری که خوشبختانه، امانوئل مکرون، با درک وخامت بحران سیاسی، توانست جبهه ملی را شکست دهد که اینک نام خود را گردهم‌آیی ملی گردانده‌است ـ که در امریکا، دونالد ترامپ را به ریاست جمهوری رساند و در شماری از کشورهای اروپایی، رسیدن گرایش راست افراطی را به قدرت (تصرف دولت و بکاربردن آن) نزدیک کرده‌است.

۳. دنیایی است که، درآن، بنام بازگرداندن انسان، به همه برداشتها از انسان بمثابه حقوند و شناساگر و فعال، حمله می‌شود، که، درآن، به هر تعبیر از خلاقیت انسان حمله می‌شود، که، در آن، یک چند از جریانهای طرفدار محیط زیست، بنام دفاع از سلامت طبیعت، به تجدد و وجدان فرهنگی انسان به خویش، حمله می‌شود، که، در آن، به نزاعهای اجتماعی و آفریده‌های سیاسی آنها (که فرآورده اصلی آن دموکراسی است)، حمله می‌شود. توجیه این قربانی کردن اینها همه، جستجوی رفاه

و تقلا برای راضی کردن محدود اکثریت مردم است. امروز، ما غرق پیامهایی هستیم که شبه مذهبی را تبلیغ می‌کنند و این کار را دلبستگان به اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی می‌کنند. و در این اندیشه‌ها، هدفهایی که باید متحقق می‌شدند، عدالت و آزادی و بهزیستی همگانی هستند.

تنها میشل فوکو است که کوشیده‌است از دیدگاه قدرت مطلق ضد هر جنبش، به خودمختاری و آزادیِ وجدانِ انسانِ درکار ساختن خویش و نه تنها مهار خود، عبور کند. (صص ۱۳۱ تا ۱۳٦ کتاب).

• **نقد:**

روشن است که نویسنده این ویژه‌گی‌ها را ویژه‌گی‌های جامعه فرا مدرن نمی‌داند. اما اگر حاصل مدرنیته جامعه‌هایی با این ویژگی‌ها شده‌است، چگونه می‌توان گفت مردم این جامعه وارد عصر ماورای مدرن شده‌اند؟ رهایی از قدرتی که به ضرورت تمایل به مطلق شدن دارد، نیازمند وجدان به استقلال و آزادی، بنابراین، توانایی این‌همانی جستن با حق مطلق است تا که بتوان بمثابه انسانهای مستقل و آزاد، بایکدیگر رابطه حق با حق برقرارکرد. وجدان به حقوق پیش از آنکه انسان آنها را خلق کند، چگونه ممکن است؟ آیا نباید حیات انسان حقوند باشد تا او بتواند بر حقوق آگاهی پیداکند؟ بدون استقلال و آزادی، عقل چگونه به خلق توانا می‌شود؟ باز باید پرسید: چگونه ممکن است حقوق آفریده انسان‌ها جهان شمول باشند؟ به سراغ کتاب نویسنده برویم، ببینیم او انسان فرامدرن را چسان تعریف می‌کند:

انسان فرا مدرن کیست؟

بجای تعریف غیر مستقیم به روش ماکس وبر و نوربرت الیاس و ژوزف شومپتر، مفید آن‌است که تعریف مستقیمی از خلاقیت بعمل بیاوریم. تعریفی بکنیم که به ما امکان بدهد شناخت علمی را دستمایه کشفها و نوگردانی‌های فنی و تصمیم‌ها بگردانیم. مسلماً ضرور است که شناختن طبیعتِ «فعالِ» انسان متعهد به آفریدن و احترام به حقوق بنیادی خود را بیاموزیم. اما ما باید شناسایی بدی‌ها و حضور همواره فعال نیروهای ویرانگری که ما خود ایجاد می‌کنیم را نیز بیاموزیم. زیرا هم

در آنچه به روشنایی مربوط می‌شود و هم در آنچه به تاریکی راجع می‌شود، سخن از انسان فعال و شناساگر و نقشمند است. زیرا استبدادهای فراگیر قرن بیستم و بازماندگان آنها که قدرتهای تام باشند، پیش از همه، اشکال وجدان به حقوندی زدایی و قوای میراننده هستند.

اگر من بجای سخن گفتن از اقتصاد و اجتماع، از اخلاق در جامعه خود که جامعه ارتباطات و جهانی شدن اقتصادی است، سخن می‌گویم، دقیقاً بدین‌خاطر است که اخلاق و دموکراسی را از پیوندهاشان با منافع اقتصادی و یا نفوذهای سیاسی، رها کنم. در جامعه ماوراء مدرن، دیگر جبرهای فنی و یا اقتصادی حکمروا نیستند. ویژگی این مرحله از تجدد، رویارویی بیش از پیش مستقیم میان انسان فعال و نقشمند و ضد انسان فعال، میان وجدان به حقوندی و وجدان به حقوندی زدایی است. بدین‌خاطر، موضوع اصلی بحث‌ها و مبارزه‌های زبانی و آموزش و پرورشی و قانونی و الگویی، خلاقیت است؛ موضوع اصلی انسان فعال، بمثابه وجدان به حقوندی خود و خودبالندگی فرد و نیز جمع، است.

هنوز باید یاآور شوم که در جامعه صنعتی، نخست باید روشنفکران و سیاستمداران را متقاعد می‌کردند که نقش جنبش کارگری، محوری است. در جامعه فرامدرن، این حقوق بنیادی هستند که محور هستند. در دنیایی که ارتباط و جهانی شدنِ اقتصادی و قدرت تام محور هستند، دیگر نباید در پی دفاع از شرائط خاص زندگی و عمل عاملی شد که انسان است؛ به عکس، هدفهای جهان شمول، یعنی وجدان‌یابی به حقوندی و خلاقیت انسان هستند که باید پیشنهاد کنیم. در میان هدفهای جهان شمول، آزادی زن تقدم مطلق دارد. در بخش دوم کتاب بدان می‌پردازم.

از مراحل تجدد، به چشم آمدنی‌تر، مرحله دور شدن از آفریننده بیرون از انسان است. **در عمل روزمره و نیز در تحقیق، به سراغ یک وجود متعالی، ماورای انسان، و عاری‌کننده انسان از توانایی خلق، نمی‌رویم.**

مرحله مدرنیته، هرچه باشد، مرحله وجدان انسان به خلاقیت خویش است؛ این خلاقیت خاص ما انسانها است که می‌آفریند. انسانهای خلاقی که ما هستیم، وجدان بخودی که داریم، مضطرب و گرفتار غم و اندوه است چرا که دیگر نمی‌تواند بر یک وجود متعالی تکیه کند.

معمولی‌ترین شیوه «بازاحساس» خود بمثابه فعال و شناساگر، این‌است: اندر یافت فاصله‌ای که ما را از زندگی روزمره و قیود آن دور می‌کند و، در همان‌حال، وجدان براین‌که، توسط آنچه در ما هست و بیشتر از ما هست، از خود فرا می‌رویم. غفلت از «آنچه در ما هست و بیشتر از ما هست»، کاستی است که زندگی ما را حقارت آمیز می‌کند. کاستی که ما باید رفع کنیم، وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق است. بدین‌سان، انسان برای این که خلاق بگردد، باید از زندگی روزمره، فاصله بگیرد، بدون این‌که که باوجود مقدسی یا خدا این‌همانی بجوید. چرا که با شرط مدرن شدن نمی‌خواند. این ژان پل سارتر است که این دو خلاء را بهتر از همه اندریافته‌است. باوجود این، تنها در آنچه به وجدانِ مستقیم یا غیر مستقیم، ناقص یا کاملِ انسان به خود، بمثابه فعال و شناساگر مربوط می‌شود، می‌توان با او موافق شد. (صص ۳۷ و ۳۸ کتاب)

• **نقد:**

بدین‌سان، نویسنده وجود متعالی یا خدایی را مانع می‌داند که قائل شدن به او، خود عاری از توان خلق انگاری می‌شود. اما نظر سارتر در باره آزادی، در کتاب رشد، جلد دوم، نقل و نقد شده‌است. او براین‌است که آزادی بیرون رفتن از تعین است. از دید او، تنها عقل آدمی است که می‌تواند به ماورای تعین درآید و این درآمدن به ماورای تعین آزادی است. رجوع به قول سارتر، آنهم در حد بسنده کردن به لزوم «فاصله‌گرفتن از زندگی روزمره»، ماندن در تناقض است. چرا که اگر هستی آفریده بروی نامتعین باز نبود، استقلال و آزادی وجود نمی‌داشتند و استعداد خلق نیز نمی‌توانست وجود داشته باشد. پس باید نامتعینی باشد و مدار انسان با آن، مدار باز باشد، تا فاصله‌گرفتن این‌همانی جستن با نامتعین بگردد و انسان به خلق توانا شود. باوجود این، اگر نامتعین توانایی و دانایی و... خلاق و ... و حق مطلق نباشد، آفریده باز بروی او، وجود پیدا نمی‌کند. بطریق اولی، انسان، بدون این‌همانی با او، استقلال و آزادی، بنابراین آفرینندگی پیدا نمی‌کند. بدین‌قرار، هرگاه فکر نویسنده، در بند ناخدایی نبود که بیانهای قدرتی جانشین خدا کرده‌اند که صفت دینی دارند و این بیانها انسان را فاقد استعدادها، از جمله، استعداد خلق نشمرده بودند، در تناقض نمی‌ماند. اگر او این سخن علی (ع) را می‌شنید: «خدا در ما است نه به یگانگی و در بیرون ما است، نه به بیگانگی»، وقتی به تعریف انسان

ماورای مدرن می‌رسید، سخن شفاف و خالی از تناقض می‌گفت. باوجود این، او می‌پذیرد که بدون رهاشدن از محدودکننده‌ها، انسان خلاق نمی‌شود. هرگاه منطق خویش را پی می‌گرفت، ناگزیر از این تصدیق می‌شد که هراندازه رهایی از محدودکننده‌ها بیشتر، توان آفرینندگی بیشتر. و آن باوری با فراتجدد نمی‌خواند که قبول خدا ملازمه پیدا کند با نفی توان آفرینندگی انسان.

بدین‌سان، نقد نظر او به این تعریف از انسان فرامدرن می‌انجامد: **فرامدرن کسی است که لازمه قائل شدن به خدا را این نپندارد که خود او فاقد استعداد آفرینندگی است؛ فرامدرن کسی است که توانایی رهاکردن خویشتن را از محدودکننده‌ها بیابد، به سخن دیگر، موازنه عدمی را اصل راهنمای عقل خویش کند و به یمن آن، توانایی این‌همانی با هستی محض، توانا و دانا و خلاق و... و حق مطلق را بگاه خلق بجوید.**
پایان نقد

۲/۲. ترس و طرد:

نخست ما باید راه خروجی برای بحران شدید مدرنتیه، بحرانی بیابیم که از زمان زایش انقلابهای فراگیر و بحران‌های اقتصادی جهان و قوت‌گرفتن گرایشهای سیاسی ضد دموکراسی، در آن می‌زییم. ما باید آینده‌ای را که پایه مادی آن گذاشته شده‌است و از سه عنصر بزرگ ترکیب می‌شود، بپذیریم یا رد کنیم. این سه عنصر، یکی اهمیت ارتباط‌ها است و دیگری، جهانی شدن اقتصاد است و سومی، منش مطلق‌گرای قدرت است.

بریدن با مراحل پیشین، چنان سریع و عمیق است که انتخاب آینده را مشکل می‌کند. هرگاه بخواهیم سمت و سوهای دیگری را درپیش گیریم، بخصوص اگر بخواهیم، بنام بازساختن نظمی طبیعی، به عقب بازگردیم، گزینش آینده بسیار مشکل‌تر می‌شود. اگر از پاشاندن دنیای پیشین سرباز زنیم، به این عذرکه نمی‌توانیم دنیای دیگری را جانشین آن کنیم، جز این نمی‌کنیم که «پیشرفت» را ترمز کنیم تا که بسان سرنشینان قطار بدون ترمز، ما را در پرتگاه فاجعه فروافکند.

بدین‌قرار، نخستین پرسشی که برایش باید پاسخ روشن و هم‌خوان بیابیم، این‌است: آیا ما آینده‌ای داریم؟ پاسخ من به این پرسش این‌است: آری داریم. ما نه

گرفتار بن‌بستیم و نه در فضا رها شده‌ایم و داریم سقوط می‌کنیم و الآن است که بر انبوه عظیمی از زباله، فروافتیم و بند از بندمان بگلسد. حال و آینده ما، در خوب و بدش، بیشتر از تمدنهای پیشین، معنی دارد.

دومین پرسشی که ما باید بدان پاسخ دهیم، این‌است: آیا آینده ما را فن‌شناسی‌های ما و سازماندهی اقتصاد جهانی و طبیعت جدید قدرتِ «تام» در جامعه جدید، تعیین می‌کنند. پاسخ من به این پرسش، سه بار نه است: توانایی فنی و اقتصادی و سیاسی ما را زیر وزن جبرها له نمی‌کنند، بعکس، ما را انسانهای فعال و خلاق و زمان به زمان آگاه‌تر بر فعال و خلاق بودنمان می‌گردانند. به سخن دیگر، وجدان ما بر خلاق بودنمان است که به ما توان برخودافزا می‌دهد و این توان راهبر رفتار ما می‌شود.

پیش از پرداختن به پرسش سوم، به امرواقعی مشهود می‌پردازم: اغلب پیش‌بینی‌های «مشخص و ملموس» در باره اقتصاد، خود ویرانگر خویشند. زیرا گرچه اندازه همه آنچه را که توسط فنون ویران می‌شود، بدست می‌دهند، اما بنابر طبیعتِ پیش‌بینی‌های فنی، از اندازه گرفتن آنچه توسط سیاستها و اراده‌ها و بحث‌ها و منازعه‌ها ایجاد می‌شوند ـ که موضوع علوم اجتماعی هستند ـ، ناتوانند.

سومین پرسشی که دو فصل پیشین ما را به دادن پاسخ به آن توانا می‌کند، این‌است: در یک جامعه فرامدرن، یعنی ابر نیرومند، خوب و بد را چگونه تعریف کنیم؟ پرسشی که من ترجیح می‌دهم آن را در قالب «فعال»تری، مطرح کنم و بپرسم: چگونه وجدان بر حقوندی و خلاقیت خویش را بر وجدان زدایی پیروزگردانیم. این قالب‌بندی پرسش امتیاز بزرگی دارد: بطور مستقیم، هویت خوب و بد را می‌نمایاند. در گذشته، به ما مبارزه با محافظه‌کاری فرهنگی و یا مبارزه با سودی که سرمایه‌دار می‌برد و یا مبارزه با قدرت پادشاهی و دینی را می‌آموختند. به ما می‌گفتند کافی است موانع را از پیش پا برداریم تا که طبیعتی پیروز شود که بنفسه خوب است. یا کافی‌است با ارتش‌ها و دین دشمنان خود بجنگیم.

من مایلم که مهم‌ترین محتوای این کتاب این امر دانسته و پذیرفته شود که مهم و مؤثر تقویت کسی است که خلق می‌کند، که آزاد می‌کند. این کار، مهم‌تر از مبارزه با تخریب، وابستگی، انزوا و یا نادانی است. ولو این مبارزه نیز تمام اهمیت خود را دارد. اما آنچه از اندیشه روشنگری و بخصوص اندیشه ژان ژاک روسو، بر می‌گیرم، اهمیت به آموزش و پرورش و انضباط و شناختهایی هستند که مساعد وجدان به

خویش، بمثابه حقوند و خلاقند. بدین‌سان، مهم بازتعریف آموزش و پرورش است. آن را آموختن و تمرین‌کردن وجدان به حقوندی و خلاقیت، تعریف کردن است. چنین آموزش و پرورشی سبب لذت بردن از کوششی می‌شود که پاداش می‌یابد؛ لذت بردن از هدف معین‌کردن و رسیدن به آن و از آن درگذشتن می‌شود و روحیه همبستگی و شجاعت را از آن همگان می‌کند. ارزشمندترین آموزش وپرورش، به دانش آموز و دانشجو و شهروند جدید، این آموزش است: **شادی حضور من فعال و خلاق در وجودشان را به آنها هدیه کردن و روش توانمندکردن من فعال و خلاق را تعلیم دادن. جرأت می‌کنم و این را آموزش و پرورش عشق به خود می‌خوانم.**

اگر من ترجیح می‌دهم، در جامعه ارتباطات و دربند جهانی شدن اقتصاد، از جنبش اخلاقی سخن بگویم تا حرکتهای اقتصادی و اجتماعی، دقیقاً بخاطر این‌است که اخلاق و دموکراسی را از قید و بند منافع اقتصادی و یا نفوذهای سیاسی رها کنم. در جامعه فرا مدرن، هنوز از جبرهای فنی یا اقتصادی رها نیستیم. این مرحله از تجدد، مرحله رویارویی انسان فعال و خلاق با فعالیت و خلاقیت ستانها، میان وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق و وجدان‌زدایی یا گریز از این وجدان‌یابی است. بدین‌خاطر، موضوع اصلی بحث‌ها و مبارزه‌های ما، آفریدن است. با تعلیم و تربیت، با قانون، با گفتن، با الگوشدن، باید فرد و جمع انسان‌ها بیاموزند که فعال و خلاق و حقوند و کرامتمند هستند و چنین زندگی کنند. (صص ۱٤٤ تا ۱٤۷).

- **نقد:**

گرچه حق این‌است که نباید تن به تسلیم داد و سرنوشت خویشتن را به جبارها سپرد، اما پاسخهای نویسنده به سه پرسش با دلایل همراه نیستند. آنها که از پایان تمدن، از پایان دموکراسی، از سقوط غرب (۱۱)، سخن می‌گویند، دلایل اقامه می‌کنند. فیلسوف و جامعه‌شناسی چون ادرگار مورن، از عدد شدن انسان سخن می‌گوید (۱۲). حتی نویسنده خود نیز که فراتجدد را ساختن و ویران‌کردن می‌خواند، نگرانی خود را از سرنوشت انسان، پنهان نمی‌کند. بنابراین که حیات سرمایه‌داری در گرو افزایش مصرف (= تخریب) بر تولید (= ساختن) است و عمل به این اصل، مرگ آور است، پرسشها پاسخهای دیگر می‌طلبند، از جمله این پاسخ: **ما آینده داریم و این آینده را جبرهای فنی و اقتصادی تعیین نمی‌کنند اگر ما**

تجدد را افزودن بر ساختن و کاستن از ویران‌کردن تعریف نکنیم و نگردانیم. بدین‌قرار، وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق، دانش به این مهم نیز هست که ویران‌گری خلق نیست، حاصل بکاربردن فرآورده‌های خلق و دانشجویی، در قدرت تمرکز جو و مطلق‌گرا است. بنابراین، عوامل وجدان‌زدا و یا گریزاننده و یا غافل کننده انسانها از حقوق ذاتی حیات و استعدادها و فضلهای خود، فرآورده روابط قوا و سبب ایجاد ترکیب علم و فن و پول و زور و... و بکار رفتن این ترکیب در روابط قوا هستند.

پایان نقد

وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق و وجدان‌زدایی:

وجدان به خود این‌همانی یک فرد یا یک گروه از افراد با انسان الگویی است که به یمن وجدان به خود، صاحب نقش گشته و معرف تمدن و کردارهایی است که به آن فرد یا گروهی تعلق دارند که می‌خواهند به خود وجدان بیابند. همان‌سان که اجتماعی شدن socialisation این‌همانی یک فرد یا یک گروه با معیارها و اشکال سازماندهی زندگی اجتماعی، در وضعیتی تعریف شده در زمان و مکان، است.

۱. وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق:

اما ضروراست این تعریف بیش از اندازه عمومی را با تعریف دیگری، صریح‌تر و مفیدتر، کامل کنیم و بگوییم: فراگرد وجدان یک فرد یا یک گروه، به خود، بمثابه دارنده حقوق بنیادی و جهان شمول است. من این حقوق را خلاصه می‌کنم در آزادی و برابری و کرامت. در انقلاب فرانسه، آزادی، برابری، برادری پذیرفته شدند. اما از دید من، برادری با جامعه‌های حقوقی – سیاسی اروپای قرن هجدهم، خوانایی داشت و با وضعیت کنونی ما نمی‌خواند. همبستگی نیز با جامعه‌های صنعتی نیک همخوانی داشت، با جامعه‌های کنونی ما خوانایی ندارد.

وجدان به حقوندی خویش، یک فرد یا یک گروه را حامل حقوق بنیادی انسان می‌گرداند. به سخن دیگر، آن فرد و گروه را معرف جنبش اجتماعی یا بهتر بگوییم، معرف جنبش اخلاقی و دموکراتیک در جامعه فرامدرن می‌گرداند. چنین جنبشی، همانند جنبش در جامعه‌ها یا تمدن‌های دیگر، در بطن فرهنگ مشترک مسلط‌ها و زیر سلطه‌ها، از نزاع میان این دو بر سر منافع متضاد، ناشی می‌شود.

این تعریفهای ابتدایی برای پرداختن به مسائلی که در هر وضعیت تاریخی مشخص، وجود دارند، کافی هستند. پیش از همه، مسئله روابط وجدان به خود بمثابه حقوند با سطوح پایین‌تر رفتار اجتماعی: سطح سیاسی، یعنی تصمیم‌گریهای عمومی، سطح نهاد، یعنی کارکردهای نهادها و سطح سازمانی، یعنی سازماندهی عمومی جامعه، که در آن، نهادها عمل می‌کنند. و نیز فراگردهای گوناگون نوشدن که در آغاز بخش سوم کتاب بدان می‌پردازم. آنچه در این‌جا اهمیت دارد، ترسیم مرز میان خلاق‌ترین رفتارها، یعنی رفتارهای باردار سمت‌یابی‌های فرهنگی نو و موضوع‌های اجتماعی جدید با رفتارهای ویژه سطوح اجتماعی پایین‌تر است.

ما عادت کرده‌ایم آن مسائلی را مهم‌ترین‌ها بدانیم که سازمان زندگی سیاسی و اقتصادی یا فرهنگی را زیر سئوال می‌برند که در سطح دولت پدید می‌آیند. اما من منظر دیگری را بر می‌گزینم. زیرا بزرگ‌ترین اهمیت را برای جهت‌یابی‌های فرهنگی و روابط اجتماعی قائل می‌شوم که به جامعه مربوط می‌شوند و نه به دولت. (صص ۱۴۹ تا ۱۵۱)

- **نقد:**

کم‌تر به دولت و بیشتر به جامعه پرداختن و حقوق ذاتی حیات فردی و اجتماعی را به یاد شهروندان آوردن تا بدین حقوق وجدان بیابند و بدانها عمل کنند و بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضل‌ها، فعال بگردند، روش صحیحی است. این روش را، افزون بر نیم قرن است که درپیش گرفته‌ایم. اما آزادی حقی از حقوق ذاتی حیات انسان و از استقلال و حقوق دیگر جدایی‌ناپذیر است. برابریهای بایسته حاصل تنظیم رابطه‌ها با حقوق می‌شوند؛ کرامت را همه آفریده‌ها دارند و عامل به حقوق ذاتی حیات و الگوی فضائل اخلاقی گشتن، همچنان کرامتمندتر می‌شود. **شگفتا! نویسنده بر این‌همانی با الگوی حقوندی و آفرینندگی اصرار می‌ورزد و از یاد**

می‌برد که الگویی که هر انسان می‌تواند با آن این‌همانی بجوید، حق مطلق است. نه هم به این دلیل که برای همه، یکی است و واجد ویژگی‌های حق، بلکه از راه رابطه با او است که تنظیم رابطه‌ها با حقوق ممکن می‌شود. (۱۳)
پایان نقد

۱/۱ . مراحل وجدان به خود بمثابه حقوند:

جامعه فرامدرنی که ما واردش می‌شویم، نباید جامعهِ فن و مبادله و ارتباط‌ها، به سخن‌دیگر، جامعه‌ای از اشیاء اندریافته شود؛ بلکه باید جامعه‌ای از انسانهای حقوند و فعال فهمیده شود. در قرنهای ۱۷ و ۱۸، ما توان خلاقه و آزادکننده عقل را کشف کردیم. این عقل بود که به قرن انقلابها و استقلال سیاسی در گشود. بعد، ما جامعه‌های برخوردار از ترقی فنی و عرصه مبارزات کارگران را بناکردیم و آن ترقی و این مبارزات جهانگیر شدند.

اما هربار، ضد جنبش‌ها روی دادند: صاحب امتیازان که منافع خود را از تولید و کار حاصل نمی‌کردند، با دولت مسلح، اتفاق قدرتمندی پدید آوردند و تهدید به حاکم کردن خشونت و ستم و نابرابری کردند. قرن بیستم با جنگ بین‌الملل اول آغاز شد و این جنگ، بی‌حساب، انسان و امید کشتار کرد؛ فراوان جنبشها، جنبشها از هر نوع را ویران کرد. سبب استقرار دولتهای اقتدارگرای ملی‌گرا و یا توتالیتر شد و کشتار ارمنیان علامت شناسایی آن دوران شد.

امروز، بخصوص از رهگذر شناخت دنیا و بیشتر از آن، وجدان به خود، اشکال جدید آزاد شدن بروز می‌کنند. اما این فراتجدد را، بطور مستمر و بیش از بیش، ایجاد امپراطوریهای و امت و جماعت‌گراییها جدید تهدید می‌کنند.

برای برآمدن از پس این خطرها، بعد از یک قرن انقلابهای سیاسی و یک قرن جنبشهای اجتماعی که پایه‌گذار و عامل آنها کارگران بودند، ما نیازمند بنیادگذاری سیاست جدیدی هستیم برپایه دفاع از حقوق انسان که باید بمثابه حقوق جهان شمول، به رسمیت شناخته شوند. طبیعی است که ما این سیاست جدید را دموکراسی می‌خوانیم. نه بدین‌خاطر که بر پایه انتخابات آزاد ـ که به یقین ضرور است ـ بنا می‌جوید، بلکه بخاطر پذیرش حقوق بنیادی انسان، آزادی، برابری، کرامت، از سوی اکثریت.

همان‌سان که ما نخست در هلند، انگلستان، امریکا و فرانسه، نهادهای سیاسی آزاد و سپس در پرشمار کشورهای دیگر، دموکراسی اجتماعی به اشکال گوناگون پدید آوردیم که گره در گره جنبشها برای استعمارزدایی و جنبشها برای آزادی زنان جست، امروز، باید سیاست حقوق را ایجاد کنیم. یعنی حقوق همگان را به رسمیت بشناسیم؛ چنان‌که حقوق هرکس محترم شمرده شود و به هرکس، در زندگیش، در خلاقیتش، در حقوق واقعیش، بلحاظ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، کمک گردد.

جامعه‌های کنونی، در همه جای جهان، حس خود بودن را گم کرده‌اند. افراد و نهادها و دولت، در جستجوی نورهایی هستند که خاموش شده‌اند. خشونتها خاموششان کرده‌اند. دیگر نه بردباری جمهوری‌خواهانه و نه همبستگی اجتماعی نمی‌تواند، در ظلمات منفعت طلبی‌ها و نابرابریها و فریفتاری و آلت دست کردنها، راه ما را به بیرون، روشن کنند. تنها نوری که می‌تواند این راه را روشن کند، نور داخلی است. این نور، نور حقوق ما، نور وجدان ما به این حقوق است. و این حقوق و خلاقیت یکدیگر را ایجاب می‌کنند.

اگر من این‌همه از انسان حقوند سخن می‌گویم، بخاطر آن است که وجدان انسان خلاق و توانا به عمل آزاد را محور تحلیل بگردانم. این حقوق بنیادی انسان باید نیروی شخصی و جمعی عمل بگردند تا که نهادهایی از نوع جدید هدفهای دوگانه بجویند: آزادکننده و تقویت کننده وجدان به حقوندی و خلاقیت انسان و مبارزه کننده با وجدان زدایی و عوامل آن.

در این مرحله که مرحله بیرون آمدن از ظلمات، به یمن نور وجدان به حقوق و خلاقیت و بازیافتن استقلال و آزادی در پندار و گفتار و کردار است، نویسنده، تشکیل هیأتهایی را ضرور می‌بیند:

این هیأت‌ها را نه دستگاه اداری و نه کارفرمایی‌ها و نه جنبشهای اجتماعی تصدی می‌کنند. بلکه در برمانه‌های عملی لحاظ می‌شوند که، در قلب آنها، اقدامهای آزادکننده و آموزش و پرورش حقوق بنیادی انسان قرار می‌گیرند. برای آنکه منش خاص خود را از دست ندهند، این هیأت‌ها باید به آزادکنندگی و به دفاع مشخص از حقوق بنیادی، در برابر منافع و اِعمال نفوذهای دیوان‌سالارانه، تعریف شوند. در این سطح، سخن از مبارزه با سلطه‌های اجتماعی و سیاسی و کوشش

مداوم برای نهادینه شدن وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق بمیان است. یک چند از هیأتها را بر می‌شمارم:

• **هیأت دفاع از زندگی:** بکارگرفتن دانش‌ها و تجهیزات لازم برای نجات زندگی از دست بیماریهای بزرگ و تمامی اشکال فرسودگی تن و بخصوص مغز. دفاع از زندگی نباید تنها نتیجه پیشرفت در علم باشد. باید شامل زدودن نابرابری اجتماعی و انزوا و معیارهای اداری و صنفی ناسازگار با سلامت تن و روان نیز باید باشد. در باره زندگی و مرگ، اروپاییان باید دانشگاه‌های دولتی تحقیق ایجاد کنند (تا این زمان، تنها امریکاییها و انگلیس‌ها ایجاد کرده‌اند) تا که به حق حیات شکل نهادی داده شود و منابع لازم تأمین و صرف شناسایی حق حیات هر شخص بگردد.

• **هیأت دفاع از حق‌کار:** این هیأت باید دائم به یادها بیاورد که آفریدن حق است. باید همگان را به بشناسایی حق ابداع فرابخواند، خود درپی شناسایی ابداع‌ها و پدیدآوردن بازارهای جدید و کشف منابع جدید باشد. نباید پذیرفت که بخش بزرگی، از جمله، در کام بیکاری رها شوند...

• **هیأت تدارک آینده:** این هیأت باید دَرِ جامعه را که به روی جوانان بسته‌است، به روی آنها بگشاید. بویژه، امکانهای رشد آنها را فراهم آورد. یعنی این‌که اثرهای منفی نظام آموزش و پرورش را بزداید. این نظام، در بسیاری از کشورها، بجای آنکه اقبال موفقیت برای همه جوانان پدیدآورد، وسیله تشدید نابرابری‌ها گشته است. ناتوانی نظام آموزش و پرورش از اصلاح خود، می‌گوید که ایجاد هیأتی ضرور است که فعالانه و مستقیم به برخورداری همگان از حقوق بپردازد.

• **هیأت پذیریش:** کشورهایی که مدتی دراز مهاجرپذیر بودند، چون امریکا و انگلستان و فرانسه و کانادا و آرژانتین، اینک در بر روی مهاجر و پناهنده می‌بندند. بستن در راه‌حل مسئله‌ای نیست که صلح و آینده به حل آن بستگی دارد.

• **هیأت تعیین سن‌های زندگی:** این هیأت باید به بحث‌های پایان ناپذیر در باره سن کار و سن بازنشستگی و آموزش برای از دست ندادن کار و یا یافتن کار جدید و تعادل بودجه بازنشستگی و ... پایان بخشد. به زندگی ما خود ما باید بپردازیم. باید که هریک از ما وسائل لازم برای اندیشیدن و پیش‌بینی کردن درباره زندگی و سازمان دادن به آن را دریافت کنیم. ما نباید در موجودی ناچیز شویم که نخست در اختیار معلمان و سپس در اختیار کارفرمایان و دست آخر در اختیار کسانی قرار بگیریم که به ما می‌گویند خواب و خوراک و گذران اوقات فراغت ما چه چیزها

باید باشند. هرکس از ما باید این توانایی را داشته باشیم که زندگی فردی و در همان‌حال زندگی جمعی خود را، ملهم از حقوق جهان شمول، بسازیم.

۱/۲ . آزاد شدن انسان فعال و نقشمند:

رعایت حقوق انسان، در همه جنبه‌های زندگی اجتماعی، لازم هست ولی کافی نیست. بدیهی است احترام به خود و دیگر انسانها ضرور است تا یکایک فکرها به تجربه درآیند، یعنی از رهگذر مبادله‌ها، احساسات، طرحها و تصمیم‌ها، تجربه شوند. لذا، برای این‌که حقوق در همه جنبه‌های زندگی رعایت شوند، لازم است به جای «اخلاق»های دیگر و تعریفهای دیگر از نیک و بد که نه حقوق انسانها که نفع جامعه، سلطه و منافع قدرتمندها، زور سنت‌ها، همه منطق‌ها رایج در جامعه‌ها، خواه دینی، خواه قومی، خواه سیاسی و همه پیش‌داوری‌ها و فرقه‌گرایی‌ها و اشکال گوناگون نژادپرستی... تحمیلشان کرده‌اند، وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق به کرسی قبول نشیند و انسانها بدین صفت صاحب نقش بگردند.

این وجدان به حقوندی و رعایت حقوق در همه جنبه‌های زندگی می‌گویند چرا باید اهمیت آنچه را که من رها شدن انسان فعال از بند نهاد می‌خوانم، به رسمیت شناخت. جامعه‌های ما وارد دوران فرامدرنیته می‌شوند، اما هنوز منقاد قوای فرهنگی، زیست‌شناسانه و بخصوص اجتماعی هستند، در راه آزادشدن از داوریهای قومی و معارف و زیبا و زشتها که این و یا آن نوع مشیت تحمیل کرده‌اند، وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق، اول منزل است. دقیق‌تر بخواهی، ما باید از میراث فرهنگی و اجتماعی، آنچه را برگزینیم که وجدان به خود بمثابه حقوند بوده‌اند و با هر آنچه ضد آزادی انسان بوده و او را مکلف به تکالیفی می‌کرده‌اند فوق و حاکم بر بارآوری او و ملزم کننده او به ایجابات تعلق به یک جمع، به یک جماعت و یا حلال و حرامی که منشاء و دلیل آن را نمی‌دانیم، مبارزه کنیم.

پیش از همه، باید با ممنوع‌ها و پیشداوریهایی مبارزه کنیم که در ژرفای تمدن ما جا خوش کرده‌اند. در این شمار هستند ممنوع‌های جنسی که اجتماعی هستند و ربطی به زیست‌شناسی ندارند. آیا دیروز و امرزو، زنان با پیشداوریها و معیارهایی

رویارو نبودند و نیستند که آنان را به صفت مادون و ناتوان متصف می‌کردند و می‌کنند؟

در اینجا، نویسنده، پس از تصدیق ضعیف شدن دولت در جامعه‌های غرب، پیشاروی قدرتهای تام که در سطح جهان عمل می‌کنند، خاطرنشان می‌کند که ملی‌گرایی عوام فریب، ما را از درک این مهم غافل می‌کند که دیگر در درون مرزهای ملی نیست که سرنوشت هریک از ملت‌ها و هر یک از شهروندها تعیین می‌شود، بلکه قدرت تام امروز، همانند استبدادهای فراگیر دیروز، تهدیدی برای آزادی و برابری و نیز برای تجدد در تمام اشکال آن است. از این‌رو، باید آگاه باشیم که وقتی از وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق سخن می‌گوییم، از به فرازرفتن از تجدد به فراتجدد نیز سخن می‌گوییم. به سخن دیگر، از رفتن به عصری سخن می‌گوییم که، در آن، هر انسان، وجدان مستقیم و کامل دارد بر حقوق بنیادی خویش و زندگی سیاسی خویش را بر اصل مردم‌سالاری سامان می‌بخشد و بمثابه شهروند، خلاق است و بکار ساختن خویش با بکار بردن حقوق در زندگی فردی و جمعی است. (صص ۱۴۹ – ۱۶۳)

وجدان‌زدایی از حقوندی:

تحلیل وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق، فهمیده نمی‌شود اگر با تحلیلی بهمان اندازه دقیق از وجدان‌زدایی به حقوندی، کامل نشود. در این برهه تاریخی، این وجدان‌زدایی بسیارخطرناک است. چراکه صاحب نقش‌های پیشین بچشم می‌آیند اما پدیدآمدن صاحب نقش‌های جدید، نه چندان.

ما وقتی می‌توانیم حضور انسان صاحب نقش جدید را مشاهده کنیم که قوایی را شناسایی کنیم که در پی تخریب او هستند. همان‌طور که ما بدون شناسایی مرگ نمی‌توانیم شناسایی کامل و مشخصی را از زندگی حاصل کنیم. و همان‌سان که بدون شناسایی زندان نمی‌توانیم قدر آزادی خویش را آن‌سان که باید، بدانیم. زیرا وقتی از انسان نمونه حقوندی سخن می‌گوییم، از خود، از وجدان خود و از بازتاب‌مندی عمل خویش، صحبت می‌کنیم.

وجدان‌زدایی، پیش از همه، انکار حق حضور و ایفای نقشِ انسان رقیب یا دشمن، است. بطور خاص، نژادپرستی و ضد یهودگرایی نمی‌پذیرد مردمی که مستعمره بوده‌اند و یهودیان، از حقوق جهان شمول برخوردارند و یا می‌توانند اندیشه‌هایی داشته باشند که در سطح جهان، حق طرح و پذیرفته شدن داشته باشند. از دید نژادپرستان، مردمان مستعمره‌های پیشین و از دید ضد یهودها، یهودیان مادونها بشمارند و یا حتی در شمار انسان نیستند. بنابراین، باید خویشتن را از این‌گونه پیشداوریها و داوریها رهاند. زیرا آنها که چنین می‌پندارند، خود را نیز صاحب فرهنگ و نژاد برتر می‌انگارند. نازیها افراطی‌ترین خود برتربین‌ها بودند و مردمان دیگر را پست و دارای فرهنگی دونمایه می‌شمردند. دلایلی که نژادپرستان اقامه می‌کنند، تا بخواهی پوچ هستند. دانشمندان آنها را ردکرده‌اند و مدتها است که هرگونه مفهوم از «نژاد» را مردود دانسته‌اند.

بدین‌سان، وجدان‌زدایی، وقتی ما آن را بمثابه مانع اجتماعی واقعی مد نظر قرار می‌دهیم، معنای دیگری پیدا می‌کند. در این معنی، انکار و امتناع از درک انسان حقوند و صاحب نقش، حتی بمثابه یک نظر است. در نتیجه، نپذیرفتن هم وجدان بر حقوندی و هم وجدان‌زدایی است. در جامعه‌های ما که دارند وارد دوران فراتجدد می‌شوند، خطر بازهم بزرگ‌تر است. زیرا برای ما، هم وجدان به حقوندی و خلاقیت و هم وجدان‌زدایی مطرح هستند. زمانی که من جامعه‌های مدرن پیشین را مطالعه می‌کردم، هنوز آن وجدان و این وجدان‌زدایی مطرح نبودند. (صص ١٦٤ – ١٦٧)

- **نقد:**

اما وجدان به حقوندی و خلاقیت انسان و انکار آن، امر واقع مستمر است. توجه نویسنده به این دو امر، اخیر است. امرواقع مستمر سوم این‌است که قدرتمدارها، از همه نوع، حقوندی انسان را با تکلیفمندی او جانشین کرده‌اند. از منظر حقوندی انسان که بنگریم، قرآن، به قول نویسنده، بیدارکننده وجدان انسان به حقوق است و فقه به خواب برنده این وجدان.

پایان نقد

۱. وجدان زدایی از انسان بمثابه حقوند، بنابراین، صاحب نقش:

وجدان به انسان بمثابه حقوند و خلاق، راه را بر به رسمیت شناختن این واقعیت می‌گشاید که، در هر وضعیتی، ولو وضعیت خاص، کرامت انسان باید رعایت شود و هیچ انسانی نباید در کام تنهایی و بی‌کسی و شکست، رها شود. این شناسایی مرتبط است با وجدان بر این‌که زندگی اجتماعی باید درخدمت افراد و گروه‌های انسانی سازمان و سامان بیابد و نه این‌که بسود جامعه و دولت، سازمان بجوید. درآنچه به وجدان بر حقوندی (یا مانع از این وجدان) مربوط می‌شود، باید این تأکیدِ اشد را افزود که انسان دیگر هرگز نباید از منظر اجتماعی تعریف شود. بنابر نپذیرفتن جبر اجتماعی و تابعیت انسان از آن، دقیق‌تر، نهادزدایی از روابط اجتماعی و میان افراد است تا که رابطه‌ها را عشق و دوستی و همبستگی و برادری، تنظیم کنند. اگر من این مهم را خاطر نشان می‌کنم، بدین‌خاطر است که آنچه به روشن‌ترین وجه، جامعه ارتباط‌ها را از جامعه صنعتی جدا می‌کند، این‌است که در دومی، رابطه با موضوعهای فنی، اهمیت درجه اول می‌داشت. حال این‌که، در اولی، این رابطه‌ها، بخصوص رابطه‌های میان فرد با فرد است که بیشترین اهمیت را دارند. بدین‌خاطر، من در این کتاب، از سیاستهای اجتماعی جدید حمایت می‌کنم که موضوع اصلی آن باید رعایت کرامت هر موجود انسانی باشد.

براین اساس، می‌توانیم دریابیم که جنبش جدید زنان چگونه جنبشی باید باشد. در دوره‌های اخیر، جنبش بخاطر برسمیت شناساندن حقوق زنان بود. اینک، زنان باید برای یافتن قوی‌ترین وجدان به حقوندی و خلاقیت به جنبش درآیند.

برای این که این وجدان راهبر زندگی فردی، نه تنها زندگی عاشقانه، که همه زندگی، بگردد، ما به این جنبش نیازداریم تا که این وجدان، در درون هر انسان از زن و مرد، راهبر زندگی او، از جمله زندگی جنسی او بگردد. محدوده زندگی جنسی، قلمرو سلطه مرد بر زن و وسیله لذت‌جویی مرد، بوده‌است. این بر زنان است که به «کارپذیرانه» وسیله لذت جنسی مرد شدن، پایان ببخشند و بکوشند آن‌را با عمل جنسی فعال جانشین کنند. تا مردان نیز دریابند که التذاذ جنسی کامل به فعال بودن زن بستگی دارد. رابطه عاشقانه، باید رابطه میان دو وجدانِ زن و مرد بر حقوندی و خلاقیت بگردد. در این تغییر، نقش اصلی را زن بهتر می‌تواند بر عهده بگیرد. زیرا این او است که سلطه مرد را تحمل می‌کند.

۲. وجدان بر ضرورت رهایی از بند نهادها

برخی از کشورها، با آنکه وارد جامعه فرامدرن شده‌اند، هنوز معرف آنها همان‌است که از دوران صنعتی یا حتی از تمدنهای پیش از آن به ارث برده‌اند. جامعه‌های دیگری تحت رژیمهای اقتدارگرا و توتالیتر له می‌شوند. این رژیمها هیچ مجالی برای اظهار وجدان به خود بمثابه انسان را به احدی نمی‌دهند. جامعه‌هایی نیز هستند که نهادهاشان در بند فساد، در حال متلاشی شدن هستند. نخبه‌ها مردم را مشتری تلقی می‌کنند و در پی منافع خویشند. آیا می‌توان گفت که در این کشورها، وجدان به حقوندی غایب و وجدان‌زدایی از حقوندی فعال است؟ نه، این داوری بدبینانه، بسیار منفی است. همه چنین نیستند. برای مثال، در فرانسه، وجدان شهروندان بر حقوندی بر نهادها و احزاب، پیشی گرفته‌است. و در مورد لهستان، فهم این امر که در سالهای ۱۹۸۰ و ۱۹۸۱، افکار عمومی آن کشور از جنبش همبستگی (Solidarnosc) حمایت کرد و چند دهه بعد، به رأی همان مردم، حکومتی روی کارآمد که مطلقا ضد آن جنبش است، مشکل است.

در موارد دیگر، نخبگان حقوقدان و روشنفکر، مردم خود را بسمت درک دموکراتیک‌تری از خود سوق داده‌اند؛ مورد ایتالیا و نیز امریکا، از این موارد است. راه‌بردها برای آنکه شهروندان به حقوندی خویش وجدان بیابند، بسیار متفاوتند.

اما، خاصه مشترک جامعه‌هایی که در تمدن فرامدرن، پیشرفته‌تر هستند، اهمیت روزافزونی است که به فراگرد وجدان به خود بمثابه حقوند می‌دهند. بنابراین، به فرهنگ بیشتر از نزاعهای اجتماعی بها داده می‌شود. این امر هیچ بدان معنی نیست که منازعات اجتماعی فاقد اهمیت هستند. زیرا، در همه انواع جامعه‌ها، طبیعت و ریشه‌ای بودن نزاعها بستگی دارد، به قابلیت طرفهای نزاع در تعریف منافع خاص خود و، در همان‌حال، جهت‌یابی‌های فرهنگی که بدانها، طرفهای نزاع، به اشتراکاتی که با یکدیگر دارند، رجوع می‌کنند.

از دید من، کار علوم اجتماعی شناخت تحولها و انتخاب‌های اجتماعی و فرهنگی، یا مستقیم‌تر، شناسایی انتخاب‌هایی هستند که ما انجام می‌دهیم. شناسایی معنی و اثرات این انتخاب‌ها نیز موضوع علوم اجتماعی است.

این دو نوع فعالیتها – اولی‌ها فعالیتهای فنی و دومی‌ها تفسیرهای اولی‌ها – تعیین کننده طبقه‌های اجتماعی دارای منافع متضاد نیستند. در زندگی اجتماعی

جامعه‌ها، قطب‌های مطلقا مکمل یکدیگر وجود دارند. یکی از فایده‌مندی سخن می‌گوید و دیگری آنچه را که من ارزیابی‌ها خواندم، تصدی می‌کند. حتی در جامعه‌های مردم‌سالار صنعتی که فعالیتهای فکری و هنری، همواره مقام دوم را داشته‌اند، که مدتی دراز براین باور بوده‌اند که جز با عقل نباید رهبری شوند، رویه همین بوده‌است. اما بیش از پیش، ماندن در این وضعیت مشکل می‌شود. چرا که نیرومندی یک دموکراسی بیش از پیش، بستگی دارد به ارزیابی فعالیتها و فنون. (۱۷۲ – ۱۶۷)

•نقد:

وجدان به حقوندی و مجموع استعدادها و فضلها و فعال شدن این مجموع، در عین عمل‌کردن به حقوق، بنابراین، تنظیم رابطه‌ها با حقوق دموکراسی شورایی را ممکن می‌کنند. اما هرگاه وجدان به حقوندی، وجدان به حقوقی باشد که وضع شده خود انسانها تصور شوند و رابطه‌ها را منافع تنظیم کنند، تحولی از نوع آنچه در لهستان روی داده‌است و نیز وضعیت امروز ایتالیا و حتی فرانسه، قابل فهم می‌شوند: وقتی رابطه‌های قوا عمومیت پیدا می‌کنند و بیشتر رابطه‌ها را قدرت تنظیم می‌کند، تمایلهای – افراطی‌هایی که تنها قدرت را چاره ساز می‌دانند – قدرتمدار روی می‌آیند.

و نکته مهم اینکه نویسنده با تحول از بالا موافق نیست. کار روشنفکر و حقوقدان را برانگیختن همگان به وجدان جستن به حقوندی خود می‌داند. او نیز واقعیتی را تصدیق می‌کند که شماری از اهل نظر تصدیق کرده‌اند: **تحول از بالا که نخبه‌گرایان باورانده‌اند، به شکست انجامیده‌است.**

پایان نقد

جنبشهای اجتماعی پیشین و جدید:

۱. موجود تاریخی:

انسان مدرن موجودی تاریخی و تاریخ ساز است. چراکه جهان و خود را تغییر می‌دهد. موجودی است که سخن می‌گوید و کار می‌کند و بر خلاقیت خود وجدان

دارد. بدین‌خاطر است که ما باید به اتفاق و قویاً از پذیرفتن این فکر که جامعه فاقد نقش و یکسره تابع جبرها است، سربازنیم. از پذیرفتن این فکر سرباززنیم که، بنابرآن، فرد تاریخ ساز نیست و تنها در بند سود و رفاه خویش است.

من زمان درازی را صرف نمایان کردن چهره انسان نقشمند و تاریخ وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق و رشد وجدان جمعی و فردی بمثابه خلاق، تغییرکننده و تغییر دهنده و نیز، ویران‌کننده خویش، کرده‌ام. صرف شناختن و شناساندن انسانی کرده‌ام که، به یمن اندیشه و کار، قدم در آستانه تجدد نهاد و از موجودی که خود را آفریده یک خدا، یک تقدیر و یا یک طبیعت می‌انگاشت، به موجودی آگاه بر حقوندی و خلاقیت خویش، آغاز به تحول کرد؛ یعنی، در فضایی که نه تحت فرمان خدایان و نه اشیاء بود، خود را موضوع شناسایی و ساختن خویش گرداند.

بدین‌سان، تجدد، در عین‌حال، آفریدن انسان نقشمند با کار و خلق حقوق انسان و از رهگذر مبارزه برای آزاد شدن و آزادکردن است. اما نخست، آزادی و حقوق انسانی برسمیت شناخته شد که اربابان داشتند تا که روحیه دموکراتیک دیوارهای قلعه اصلی اربابان را از میان برداشت و زنان نیز از حقوق برخوردار شدند. حقوق مرزهای کشورهای ارباب نشین را درنوردیدند و جهان شمول شدند. (صص ۱۷۳ – ۱۷۵)

• **نقد:**

نویسنده با آنکه به خود تخریبی پرداخته‌است، اما از این مهم غافل شده‌است که قانون قدرت، بخصوص وقتی سرمایه‌سالاری است، زیادت مصرف بر تولید است. بنابراین، بطور مستمر، ویران‌کردن بر ساختن، پیشی می‌گیرد و هرگاه این قانون الغاء و بلااجرا نگردد، به حیات انسان بر روی زمین، پایان می‌بخشد. بنابراین، قدرت‌زدایی ضرورت دارد. اما قدرتی که باید زدود، خلاء را پر کرده‌است. پس خلاء را باید زدود. آن خلاء که باید زدود، غفلت و انکار خداوند است. یادآور می‌شود که استقلال و آزادی، بنابراین، حقوندی آدمی و توانایی او بر فعال‌کردن استعدادها، از جمله استعداد خلق، بدون این‌همانی با هستی محض، خلاق و دانا و توانا و... تعریف‌پذیر نمی‌شوند چه رسد به برخورداری انسان از آنها. پیش از این دیدیم که نویسنده نیز خود را ناگزیر دیده بود نوعی اینهمانی را بپذیرد.

پایان نقد

۲. جنبش‌های اجتماعی بجای مبارزات اجتماعی:

خلق فرهنگ و مبارزه اجتماعی نمی‌توانند به مسائل مربوط به سازماندهی اجتماعی، فروکاسته شوند. تاریخمندی و عمل سیاسی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. حال آنکه نیروهای محرکه تغییر و وجدان یافتن انسانها به هدفها و روشها و بکار بردن نیروهای محرکه تاریخ، کاری جز سامان بخشیدن به خانه انسانها، به خانه‌ای نیستند که با کار و مبارزه‌ها برای آزادشدن و آزادکردن اجتماعی و در همان‌حال فرهنگی، ساخته شده‌است.

این پندار که جامعه‌ها با پیدایش دولتها وجود یافته‌اند، نادرست است. چرا که جامعه‌ها پیش از دولت‌ها بنیاد جسته‌اند و تاریخمند گشته‌اند. امروز نیز، وجود جامعه بسی بنیادی‌تر از وجود دولت و دستگاه اداری است. از این‌رو، تقدم را باید برای حقوق بنیادی قائل شد و باید آنها را بر تمامی قوانین و مقررات و تکالیف حاکم شناخت.

مشروعیت تاریخی جامعه‌های مدرن ره‌آورد خلاقیت آنها، بنابراین، فرآورده توانایی آنها در ساختن تاریخ است. اما اینک وجود این جامعه‌ها و مشروعیت تاریخی آنها را دنیای قدرتمندان و سلطه جویان تهدید می‌کند. سلطه این دنیا بر دنیای کارگران و زنان و استعمارزده‌ها دارد فراگیرمی‌شود. دنیای قدرتمندان بیشتر تسلیم قوانین بازتولید است تا قوانین آفرینندگی و تاریخمندی. تاریخ ما غربی‌ها قرنها است که به ما آموخته است باید حقوق شهروندی و سپس حقوق کارگران و اینک حقوق زنان و مردمان مستعمره‌های پیشین را برسمیت بشناسیم و رعایت کنیم. به سخن دیگر، حقوق را جهان شمول بدانیم و بخوانیم و همگان را از آنها برخوردار بشناسیم. به یمن جهان شمول شناختن حقوق، امکان رویارویی پیدا می‌کنیم با گرایش به سودطلبی، با دنیای سودطلب و ایجادکننده نابرابریها و دنیوی شدن را وسیله سودبری کردنها.

در این‌جا، می‌رسیم به قلب وجدان سیاسی جامعه‌های فرامدرن. و در می‌یابیم چرا جامعه‌های مدرن چنان اهمیت بنیادی را برای برابری در برخورداری از آزادی، آزادی برابر، بنابراین، نزاعمندی جامعه قائل می‌شوند. **ما از جنبش اجتماعی سخن**

می‌گوییم زیرا باید همواره آن را مفرد بکار برد. زیرا با سیمای تجدد و تاریخمندی و وجدان به حقوندی خویش، تنها یک جنبش اجتماعی خوانایی دارد و آن جنبش شهروندان است در جامعه‌هایی که خود را حقوقی – سیاسی توصیف می‌کنند. توضیح این‌که در جامعه‌هایی که خود را اقتصادی – اجتماعی توصیف می‌کردند، سخن از مبارزات کارگری به میان بود. و جامعه‌های فرامدرن خود را جامعه‌هایی تعریف می‌کنند، که شهروندانِ حقوند و خلاق و تاریخ‌ساز، «بطور کامل و مستقیم»، وارد آنها شده‌اند.

فراگیرشدن حقوق مابه‌ازایی دارد و آن دنیوی شدن sécularisation، یعنی منطق سود و فایده است. ما می‌دانیم سود و فایده طلبان قدرتهای تام هستند. بنابراین، میدان نزاع‌ها فراخ می‌شود و فرجام نبرد نامعلوم. اردوگاه مسلط صاحب سلاحهایی با قدرت تخریبی بیش از پیش است . اردوگاه حقوق انسان، نیرویی ندارد جز در وجدان همگان و در فردای یک بحران مالی جهانی وخیم، پول از وجدانها قوی‌تر است. بدین‌خاطر است که نیاز به جنبش اجتماعی است.

در این‌جا نویسنده یادآور می‌شود که انجمن جهانی جامعه‌شناسی، به درخواست او، در کنار کمیته تحقیق در باره منازعات اجتماعی، کمیته‌ای را هم ایجاد کرده‌است که به تحقیق در باره جنبش‌های اجتماعی می‌پردازد. این کمیته تحقیق خود را با توجه به معنایی انجام می‌دهد که نویسنده به جنبش اجتماعی داده‌است. در حقیقت، تفاوتی بنیادی وجود دارد میان خواستها یا سرباززدنهای ناشی از بحرانی اجتماعی با خواستهای جهان شمول حقوق بنیادی برپایه تصدیق نقش خلاق و تغییردهنده عمل انسانها و جامعه آنها؛ **جنبش برپایه تصدیقِ نقش عمل اعضای آزاد و کرامتمند و برابر جامعه‌های مدرن، از نوعی دیگر است.** امروز، همچنان، این دو کمیته با هم می‌زیند و بازاندیشی‌ها و کارهای خود را در اختیار یکدیگر می‌گذارند و در هیچ‌یک از قلمروهای جامعه‌شناسی، همانند ندارند. (صص ۱۷۵ – ۱۷۹)

• **نقد:**

پیشنهاد نویسنده در باره حاکمیت حقوق بنیادی بر قوانین، به حق است. اما حقوق بنیادی را نمی‌توان به آزادی و کرامت و برابری فروکاست. تحقیق را که پی

بگیریم، به حقوق پنج‌گانه می‌رسیم. این حقوق باید در قانون‌های اساسی، بمثابه اصول حاکم بر قانون‌گذاری و سازماندهی دولت و دیگر نهادهای جامعه، آورده شوند. با توجه به خطری که هستی انسان و طبیعت را تهدید می‌کند و برای آنکه همه انسانها و جانداران و طبیعت حقوند بزیند و حقوق رابطه‌ها را تنظیم کنند، قانون اساسی بر پایه حقوق پنج‌گانه (حقوق ذاتی حیات انسان و حقوق ذاتی حیات شهروندی انسان و حقوق ملی ذاتی حیات هرجامعه در استقلال و آزادی و حقوق ذاتی حیات هر جامعه بمثابه عضو جامعه جهانی و حقوق ذاتی حیات طبیعت) به جامعه بشری پیشنهاد شده‌است. جهان نو به نو شونده، جهانی است که، درآن، به این حقوق عمل می‌شود و این حقوق رابطه‌ها را تنظیم می‌کنند.

پایان نقد.

۳. تجدد و جنبشهای اجتماعی:

نویسنده باردیگر، سه مؤلفه جامعه‌های مدرن را یادآور می‌شود: تحلیل وابستگی متقابل این سه مؤلفه – یکی تمدنی مادی و دیگری، توجیه و تفسیر فرهنگی و اجتماعی خلاقیت انسان و سومی نزاع‌مند بودن جامعه ـ، مرا بر آن داشت که بر مکمل یکدیگر بودن سه مؤلفه جنبشهای اجتماعی اصرار بورزم. با این‌حال، موضوع آنقدر مهم است که باید باز بدان پرداخت.

نزاعهای اجتماعی که زیرسلطه‌ها را با سلطه‌گرها رخ در رخ می‌کنند، تنها نزاعها بر سر منافع و نفوذمندی‌ها نیستند. معارضانی که با یکدیگر مبارزه می‌کنند، برای آنکه نزاع آنها اشکال اجتماعی سازمان یافته و مقبول را پیدا کند، در مقام توجیه مدعای خود به فرهنگی رجوع می‌کنند که فرآورده خلاقیت دو طرف نزاع است. به سخن دیگر، دو طرف به یک فرهنگ تعلق دارند و مرجع هر دو همان فرهنگ است. یک جنبش مردمی متکی بر دهقانان فقیر یا بدون زمین، نمی‌تواند با سرمایه‌داری صنعتی و سرمایه‌داری مالی، مبارزه کند. زیرا دو طرف به یک زبان سخن نمی‌گویند. باید افزود که جنبشهای اجتماعی نمی‌توانند مدعی شوند که در سطح نهادهای سیاسی عمل می‌کنند مگر اینکه با اینها اتحاد کنند. در نیمه دوم قرن نوزدهم، چندین کشور اروپایی، از جمله، فرانسه و ایتالیا و اسپانیا، ائتلافهای «جانبداران تغییرهای ریشه‌ای» و یا جمهوری‌خواهان، اغلب برخوردار از حمایت

مستقیم فراماسونها و نیز لیبرال مسیحی‌ها و ترقی‌خواهان را بخود دیده‌اند. این اتحادها بدان‌خاطر پدیدآمدند که قشرهای مختلف جامعه، بتوانند پیشاروی طبقه حاکمی مقاومت کنند که ائتلافی بود میان قشرهای جدید و پیشین رهبران. ائتلاف کنندگان هم از حمایت مالکان زمین برخوردار بودند و هم در دربار سلطنتی و نزد گروه‌سالاری حاکم صاحب نفوذ بودند.

حق اینست که جنبشهای اجتماعی جامعه صنعتی، مانند جنبشهای اجتماعی جامعه ماقبل صنعتی، سخت نوگردان بودند. یکی از نمونه‌های شگفت‌انگیز آن، نمونهِ جنبش لنین است. در اواخر عمر خویش، او روشهای جدید امریکاییِ اداره کارفرمایی (تایلوریسم و فردیسم) را اخذکرد و معمول داشت. تقریباً همزمان، یعنی از سالهای ۱۹۲۳ ـ ۱۹۲٤ بدین‌سو، اینگونه جنبش‌ها سبب نوگردانی‌ها در آلمان و فرانسه و امریکا شدند.

جنبشهای اجتماعی، خواه جنبشهای طبقه‌های مسلط و خواه جنبشهای قشرهای مزدبگیر زیر سلطه، مؤلفه‌های همانندی دارند: هردو طرف خود را دارای یک و همان فرهنگ مدرن می‌خوانند. اما برسر منافع خاص خود، رودرروی یکدیگر قرار می‌گیرند. کارگران با منافع کارفرمایان مخالفت می‌کنند و خود را جانبدار مرام مترقی می‌خوانند و کارفرمایان از صنعت دفاع می‌کنند و با رانت‌خواری مبارزه می‌کنند. من خود وجدان طبقه کارگر را، در پی مصاحبه با ۲۰۰۰ کارگر، در فاصله سالهای ۱۹٦۰ تا ۱۹٦٤، تبیین کردم و معلوم کردم که این وجدان، بخصوص نزد کارگران صنایع فلزی بسیار قوی است.

باید خویشتن را از این باور برهیم که گویا دو روش کاملاً ضد یکدیگر برای اداره جامعه وجود دارند و یک برنامه راست و یک برنامه چپ وجود دارد که هیچ وجه مشترکی باهم ندارند. البته، این باور هنوز به رواج است اما جز بکار آن نمی‌آید که سودبری مسلط‌ها را دیرپا کند. زیرا سلطه سلطه‌گران در هر جامعه، متکی است بر سلطه بین‌المللیِ اداره‌ِ مالیِ سرمایه‌سالارانه اقتصاد، واقع‌بینانه‌تر بخواهیم، متکی است بر سلطه حاصل از معامله دو قدرت تام، یکی امریکا و سامانه مالی امریکایی‌ـ انگلیسی و دیگری حزب کمونیست چین، تحت رهبری شی جین پینگ Xi Jinping. (صص ۱۷٦ ـ ۱۸۱).

• **نقد:**

در آنچه به شبکه تارعنکبوتی مسلط‌ها در سطح جهان مربوط می‌شود و در این‌که باوری از این نوع، بکار مسلط‌ها می‌آید، حق با آلن تورن است. الا اینکه، اولاً دو روش قدرت محور و توجیه‌گر تحول از بالا هستند و ثانیاً قدرت برای توجیه تخریب با هدف متمرکز و بزرگ شدن، نیازمند مرام است. اما تا مرام را از خود بیگانه نکند، نمی‌تواند در توجیه مطلوب خود بکارش برد. (١٤) کاربایسته، بازیافت بیان استقلال و آزادی بمثابه اندیشه راهنما است تا که هر شهروند و جامعه شهروندان، خویشتن را بر وفق حقوق پنج‌گانه اداره کنند و رابطه شهروندان با نهادها از رابطه نهاد رهبری کننده و تعیین کننده هدف با انسان بمثابه وسیله، به رابطه انسان رهبری کننده و تعیین کننده هدف با نهاد بمنزله وسیله، تغییر کند.

٤. تصویر جنبش اجتماعی زیرسلطه‌ها در جامعه فرامدرن:

بهترین ابزار تحلیل که دراختیارداریم، شناسایی جنبش مسطها در جامعه فرامدرن است. چراکه سمت‌یابی‌ها و روشهای این جنبش، با طبیعت جامعه‌های فرامدرن، ارتباط تنگاتنگ دارند. بازشناسی نتایج دو تغییر بزرگ که جامعه فرامدرن ایجادکرده‌است، بسی آسان است.

اقتصاد ارتباطها شکل‌بندی قدرت را چنان می‌گرداند که دیگر نمی‌تواند تنها اقتصادی و سیاسی باشد. زیرا اقتصاد ارتباطها اقتصاد اطلاعات است و رفتارها و زبان آدمیان را تغییر می‌دهد. حاصل این امر مهم و روشن این‌است: در جامعه فرامدرن، قدرت بیشتر بر انسانها اعمال می‌شود تا بر دارایی‌ها و سرمایه‌ها و صنعت. بدین‌خاطر است که در این کتاب، من از قدرت تام سخن می‌گویم. قدرت تام غیر از قدرت توتالیتری است که هانا آرنت، در دوره بحران عمومی جامعه‌های صنعتی – دو جنگ جهانی و بحران اقتصادی ١٩٢٩ ـ، تحلیل بس ارزنده‌ای از آن بعمل آورده‌است.

کلمه‌ای که باید توجه ما را به خود جلب کند، کلمه تام total است. **زیرا در برابر قدرت تام، تنها یک جنبش تام می‌تواند بایستد و پیروز شود.** دیگر دفاع از حقوق سیاسی که در جامعه‌های حقوقی – سیاسی کارآیی داشت، کافی نیست؛ دیگر دفاع از حقوق اجتماعی که در جامعه صنعتی کارآیی داشت، کافی نیست. آیا باید

نخست از حقوق فرهنگی همگانی‌تر، یا از حقوق فرهنگی جماعتهای خواستار هویت دفاع کرد؟ دنیای کنونی، آن‌سان که ما مشاهده‌اش می‌کنیم، ما را در برابر مهم‌ترین ستیزها قرارداده‌است. در این ستیز، قهر را روش کردن می‌تواند ما را به بیراهه برد و یا به راه بازیافتن خویش بمثابه حقوند آورد.

آلن تورن، پس از بررسی خشونتی که گروه‌های جهادگرا روش کرده‌اند و واکنش حکومت ژرژ بوش که جنگ با افغانستان و عراق شد و به ایجاد داعش و جنگ دیرپا در کشورهای منطقه انجامید، به این نتیجه می‌رسد که روش فرانسه و دیگر کشورهایی که با آن جنگها مخالف بودند، واقع‌بینانه بوده‌است. آن روش را با روشی که جنبش میلیونها شهروند ساکن جامعه‌های مدرن در دفاع «کلی» از حقوق بنیادی است، مقایسه می‌کند و این جنبش را کارآ می‌یابد و می‌نویسد:

ماهمه متقاعدیم که، در جامعه فرامدرن، جنبش جدید اجتماعی پا نمی‌گیرد مگر اینکه جنبش برای دفاع از وجدان‌جویی همگان بر حقوندی خویش باشد. اما نمی‌توان به عمل انسان‌دوستانه بسنده کرد. نیاز به پاسخی مشخص‌تر و ملموس‌تر است.

دومین تغییر بزرگ جهان معاصر که ما در آنیم و با آن روبرو هستیم اینست: **هیچ روشن نیست که دنیای جدید دیگر توسط دولت‌های ملی اداره شود. این دولتها مستعمره‌های خود را از دست داده‌اند و زود است که زیر سلطه چین و هند، دو کشوری بروند که قد و قامت عظیمشان اینان را خورد و خمیر می‌کند.** کشورهای ما در خطر آنند که یا هویت ملی خود را از دست بدهند: چون اسپانیا، بخصوص انگلستان و حتی فرانسه و ایتالیا، و یا گرفتار امت‌گرایی مهاجم بگردند چون مجارستان و لهستان.

در این شرائط، در باره دنیایی که دارد شکل می‌گیرد، ما باید نگاهی مشخص‌تر و نگران‌تر داشته باشیم. دانشمندان موفق شده‌اند خطر بحران بعدی محیط زیست را وارد وجدان جمعی ما بگردانند و ما داریم به این فکر می‌کنیم که این بحران در آینده نزدیک بروزخواهد کرد. اما نه دانشمندان و نه حکومتها نمی‌توانند ما را در باره پی‌آمدهای آن به فکر بیاندازند. زیرا محتمل‌ترین پی‌آمد آن مجموعه‌ای از مهاجرتهای جمعیت‌های انبوه و جا به جا شدنها است.

در این‌جا، نویسنده به مهاجرتهای ناشی از جنگ و حوادث طبیعی و سختی وضعیت اقتصادی می‌پردازد و خاطر نشان می‌کند که بنابر برآورد سازمان ملل متحد، پیش از سال ۲۰۵۰، جمعیت مهاجر به ۲۵۰ میلیون نفر بالغ خواهد شد.

در برابر وضعیت پیش‌رو، خطرناک‌ترین کار سکوت، جاخالی کردن و احساس ناتوانی است. فوری‌ترین کار، بجای بحث کردن از آیندهِ آبستن خطرها و «پسا مدرنیته»، باید که از نو مدرن بشویم یعنی توانایی عمل پیدا کنیم. (صص ۱۸۱ – ۱۸۵)

۵. تعهد از مسئولیت بمثابه حقوند و نقشمند ناشی می‌شود:

من خود را به این فکر نمی‌سپارم که چون از عمق خلاء و خطر آن آگاهم و می‌دانم این خلاء را ازهم پاشیدن وجدان تاریخی و اجتماعی و سیاسی پدید آورده است و عامل از هم پاشیدن وجدان نیز، از هم پاشیدگی و سقوط جامعه صنعتی است، پس، تعهدی و مسئولیتی ندارم. بنظر من، امروزه، سیاست همان اندازه گرفتار خلاء است که ترقی و یا حتی خوشبختی. فراخوان به اینها، فراخوان به فرار و دونی است.

در سالهای اخیر بر این باور شدیم که بیرون آمدن از ورطه‌ای که در آن سقوط کرده‌ایم، کافی است حزبها و نهادها را دوربزنیم و پایین جامعه را به عمل برانگیزیم و برکم و کیف عمل بیفزاییم. به این عمل، «ابتکارهای شهروندان» نام نهادیم. اما وجدان جستن بر ناتوانی عمیقی که در آنیم، ناتوانی از اندیشیدن، از پیش‌بینی کردن و عمل‌کردن، مرا برآن داشت که از اندازه نابسندگی این گونه پیشنهادها سردرآورم که من خود نیز از پیشنهاد دهندگان آنها بودم.

ما نیاز به یک راه‌برد stratégie داریم که بیدارمان کند و ما را از نو توانا به عمل بگرداند. نیاز به راه‌بردی داریم که بیانگر بریدنی هرچه عمیق‌تر از فن‌شناسی سیاسی باشد که ما طی قرون گذشته، فرآورده‌ایم.

نخستین نوآوری که ما مشاهده می‌کنیم جانشین شدن است. محدوده ممتاز عمل که واحدهای زندگی حرفه‌ای شمرده می‌شد، جانشین می‌شود با پهنای وجدان همگانی. جانشین می‌شود **با مجموعه‌هایی که دیگر نه محیط‌های طبیعی و یا**

حوزه‌های شغلی، که محیط‌هایی هستند که قلمروی وجدان جمعی و توانایی عمل، حتی قلمرو اراده مقاومت و رهاندن زندگی از کام مرگ، هستند.

اگر من می‌کوشم دقیق‌تر توضیح دهم که این قلمرو چگونه قلمرویی است، بخاطر اهمیت تعیین کننده آن‌است: این قلمرو، یک منبع مادی نیست، جغرافیایی نیست، ذخیره‌گاه کار و شغل، نیست. پیش از همه، یک وجدان است. همانطور که ما در این فکر شدیم که با ایجاد شبکه راه‌ها مناطق مختلف را به مرکز و کشور و سپس این مرکز و شهرها را به مراکز و دیگر شهرهای کشورهای جهان متصل کنیم، **باید در اندیشه متصل کردن «وجدان جمعی» هر کشور را با وجدانهای جمعی کشورهای دیگر باشیم و «حوزه‌های عمل» را به یکدیگر وصل کنیم.**

باید که وجدان همگانی به مسئولیتمان در قبال خود، ما را به جنبش درآورد. وجدان ما به مسئولیتی که ما در قبال همسایه‌ای داریم که نیازمند کمک ما و یا واحد عملی است، که تشکیل داده‌ایم، باید ما را بر عمل برانگیزد و مسئولیت ما را در قبال خود و دیگری تقویت کند. فراخوان‌ها به عمل داوطلبانه و ارادی درخور بیشترین ستایش و بیشترین تشویق‌ها است. اما برای آنکه عملهای داوطلبانه و ارادی سازمان بجویند، باید که شمار بزرگی از افراد خود را در برابر خویش، در برابر نقش خود بمثابه انسان حقوند و نه چون آفریده خدا و بمنزله شهروندان یک کشور و دارندگان یک شغل، مسئول بدانند. مثال بارز، وضعیت و موقعیت شهروندان در یک جامعه فرامدرنی است که ما درآنیم: ما دیگر نیاز نداریم وجدان به خلاقیت خویش را تند و تیز کنیم، بلکه، پیش از همه، باید به آن تکیه کنیم برای این‌که بتوانیم و یا بازبتوانیم در بنای تاریخ خویش، نقش بجوییم. این وجدان به خویش، بمثابه انسان حقوند است که منبع اصلی ما گشته‌است. **بدین‌سان، موضوع اصلی سیاست ایجاد و تشویق وجدان به خود بمثابه حقوند و نقشمند، به سخن دیگر، ایجاد نوع دیگری از رابطه افراد و نقشمندها با خویش است**؛ وجدان جستن این نقشمندها به مسئولیت در قبال خود بمثابه انسان فعال است. تنها عاملی که می‌تواند ما را به مسئول شدن برانگیزد، مسئول شدن نه در برابر خود، که در برابر وجدان یافتن به حقوندی و نقشمندی، یعنی وجدان به حقوق و نقشی است که ما بمثابه موجود انسانی باید برعهده گیریم؛ وجدان به حقوندی ما را مسئول می‌کند به رویارویی هرچه مستقیم‌تر با خطر، با بدبختی، با ناامیدی، و، در همان‌حال، فراخواندن به

همبستگی و به برادری. برای آنکه وجدان ما بیدارشود و ما را برانگیزد تا که به مسئولیت خویش عمل کنیم، نیاز به خطابه‌ای دراز و یا تظاهرات عظیم نیست، نیاز به بیدار شدن از خواب نفع پرستی و لذت طلبی است. بسا سخنی، قیافه آشنایی می‌تواند این وجدان را بیدار کند.

آن زمان که ما وجدان به حقوندی و نقشمندی خویش می‌یابیم، دیگر در برابر یک الگو، یک رئیس، یک حزب، متعهد نیستیم. در وضعیت فرامدرن، تعهدهای ما تنها از مسئولیت ما ناشی می‌شوند. آیا ما هنوز به شنیدن صدای وجدان خویش تواناییم، می‌توانیم صدای وجدان درونی خود را بشنویم که می‌گوید، این مرد، این زن، این کودک، انسان هستند، و به همان اندازه که ما، حقوند و نقشمند هستند؟ (صص ۱۸۵ – ۱۸۸)

• **نقد:**

توجه نویسنده به وجدان همگانی به حقوندی و نقشمندی هر انسان، بسی مهم و راهنما است. راهبر جنبشهای همگانی همین وجدان است. از این منظر که بنگریم، انقلاب ایران را نخستین تجربه می‌یابیم، تجربه جنبشی که وجدان همگانی آن را راهبر شد. تکه پاره کنندگان آن وجدان همگانی، مسئولان وضعیتی هستند که ایران در آن است. آنها که در تقلای تکه پاره کردن بیشتر این وجدان هستند، درخدمت قدرتهای جهانی و محلی هستند که جهان را بکام مرگ می‌برند.

و باید خاطرنشان کرد که وجدان همگانی از وجدانهای تاریخی و علمی و اخلاقی تغذیه می‌شود و مسئولیت و تعهد هر انسان بمثابه حقوند و نقشمند، تابع غنا و بیدارباش دائمی این وجدانها است. (۱۵)

٦. نابرابریها، نزاعها، بریدن‌ها:

نویسنده، باردیگر، به سه مؤلفه می‌پردازد: هر تحلیل جامعه‌های مدرن، وابستگی متقابل سه بعد این جامعه‌ها را مسلم می‌کند: یکی تجربه فرهنگی مسلط که مرتبط است با شیوه ارتباط جامعه انسانی با محیط زیستش؛ دو دیگر تفسیر خلاقیت انسان به بیانی که بیانگر آن تجربه باشد و جامعه را به درک خویش و اداره خود بنابر بیان دینی، بنابر بیان حقوقی – سیاسی، بنابر بیان اجتماعی – اقتصادی و یا، در جامعه

فرامدرن، بطور مستقیم به بیانی که بیانگر خلاقیت انسان است، توانا کند. و سه دیگر، نزاع‌مندی اجتماعی که ارتباط و انطباق دارد با طبیعت مرزی که جدا می‌کند اربابان سرمایه‌گذار را از انسانهایی که تنها نیروی کار خود را در اختیار دارند.

هیچ جامعه‌ای، هرگز، نباید، تنها به خاطر تجربه فرهنگی و مردم‌شناسانه‌اش و یا بخاطر عرصه اصلی عملش، عمل بر روی خود، و یا بخاطر نزاع اجتماعی محوری‌اش، زیرسلطه انگاشته شود. به سخنی مشخص‌تر، در جامعه فرامدرن، سلطه طبقه مافوق یعنی سرمایه‌گذاران بر طبقه مادون، یعنی کارگران، غیر از نقش هر یک از دو، دیگر هیچ چیز نباید دربر داشته باشد.

چگونه می‌توان از دموکراسی سخن گفت اگر این فکر پذیرفته شود که تمامی رفتارهای اجتماعی را وضعیت فنی – اقتصادی تعیین می‌کند. جبری انگاری رابطه مسلط – زیرسلطه محلی از اعراب برای دموکراسی نمی‌گذارد. از این‌رو، من بر وابستگی متقابل این سه مؤلفه اصلی زندگی اجتماعی اصرار می‌ورزم که شرط اصلی بنای یک جامعه دموکراتیک و بخصوص تصدیق مؤکد حقوق بنیادی انسان است. هرگاه بخواهیم با زبان تجربه خود سخن گوییم، اختلاف میان مقوله‌های اقتصادی، چندگانگی اعتقادات و باورها و نیز انواع زندگی و وضعیتهای مادی، نه تنها موانع بنای دموکراسی نیستند، بلکه به دموکراسی معنی می‌بخشند. در جامعه‌ای که همه یک نواخت باشند، دموکراسی بناکردنی نیست.

اگر روابط سلطه اقتصادی ـ که ما آن را روابط طبقات با یکدیگر خوانده‌ایم ـ نه تنها رفتارهای اقتصادی را تعیین می‌کردند، بلکه آزادیهای سیاسی را تعریف و جای هرکس در این جهان را نیز تعیین می‌کردند، دموکراسی نمی‌توانست در وجود آید و بپاید. و باز، اگر این جبر وجود داشت، ما می‌توانستیم مطمئن شویم که با تصرف قدرت توسط رؤسای طبقه‌های سازمان یافته کارگر و دهقان، آزادی در تمامی پهنه‌ها، برقرار می‌شود. ما همه می‌دانیم که این ادعا دروغ و ناشدنی است. (صص ۱۸۹ – ۱۹۱)

• **نقد:**

۱ . چگونه ممکن است صاحب سرمایه مسلط به این بسنده کند که سرمایه در اختیار زیرسلطه بگذارد و یا حتی کار خود را به جبران استهلاک سرمایه محدود کند؟

هرگاه چنین کند، رابطه مسلط – زیر سلطه‌ای برجا نمی‌ماند و نزاع‌ها وجود پیدا نمی‌کنند. هرگاه نظر نویسنده رابطه بدون سلطه باشد، مالکیت سرمایه باید دیگر شود. در فصل سوم کتاب بدان پرداخته شده‌است.

۲. اما هم نبود رابطه مسلط – زیر سلطه و هم نبود جبرهای اجتماعی – روابط قوا مدار بسته پدید می‌آورند وگرفتاران در این مدار، گرفتار جبرها می‌شوند – نیازمند رابطه حق با حق است. مدار این رابطه مدار باز است. بدین‌قرار، غیر از این‌که آزادی از استقلال جدایی‌ناپذیر است، مدار هرچه بازتر، انسان مستقل و آزادتر. یکباردیگر به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌توان هم آزادی را حق بنیادی دانست و هم ندانست که در رابطه انسان با خود و در رابطه هر انسان با دیگری، وقتی قدرت بی‌نقش می‌شود، که مداربازی به پهنایی نزدیک به هستی محض، که رابطه انسان با حق مطلق است، پدید آید و رابطه‌های دیگر از راه این رابطه برقرار شوند.

پایان نقد

۷. ضد جنبشهای اجتماعی:

مقصود از «ضد جنبشهای اجتماعی» این نیست که برای جنبش اجتماعی، دشمنی را تعیین کنیم. برای مثال، کارفرمایان را دشمن کارگران بخوانیم. سخن از ازخود بیگانه شدن جنبش اجتماعی به میان است. سخن از این به میان است که دفاع از انسان نقشمند را با ابراز نفرت از آنهایی جانشین نکنیم که از پذیرفتن خویشتن بمثابه حقوند و نقشمند سرباز می‌زنند.

بدیهی است که می‌توان گفت ضد جنبش اجتماعی، تاریک کننده و ویرانگر یک جنبش اجتماعی است. اما بنابر تجربهِ معاصر، تضاد میان جنبش اجتماعی و ضد جنبش اجتماعی، بسیار عمیق‌تر است. چنان‌که مستعمره‌های پیشین، بعد از استقلال، بجای آن‌که راه رشد را از مستعمره‌گرها بیاموزند و بکاربرند، ضدیت با آنها را روش کردند. لایسیته، آزادی و برابری خویش را به این دست‌آویز طردکردند که دولت کفر، زنان «جلف» و مصرف مهارنکردنی را نمی‌خواهند. جهادگرایان که، در کشورهای مورد نفرتشان، به اشخاص ناشناخته حمله می‌کردند و حمله می‌کنند، مدعیند که به کشورهای کفرستان حمله می‌کنند که قانون خدا را رعایت نمی‌کنند. و نیک می‌دانند که اتهامی که وارد می‌کنند، برای آنها که به دست اینان

وحشیانه می‌کشته می‌شوند، فاقد هرگونه معنایی است. در این‌جا، سخن از دین بمیان است. اما اگر دین نفرت و کینه به کشور کفر بگردد، دیگر دین نیست و جنبش جنبش کنندگان نیز، دیگر یک جنبش اجتماعی نیست. بلکه تنها یک ضد جنبش است. ضد جنبشی است که شرکت کنندگان در آن، وجدانی زخمی دارند و زندگی‌شان از معنی تهی است، نه تنها بیگانه با هر فرهنگ، بلکه بیگانه‌اند با هرآنچه وجدان به خویش را ایجاد و تقویت کند.

وخامت رفتارهایی که فرآورده ضد جنبشهای اجتماعی هستند، باید به ما کمک کند در درک اهمیت نیاز به جنبش اجتماعی (و نیز آنچه را که من تعهد می‌خوانمش) در جامعه‌ای که از هرگونه رجوع به خود بمثابه محل وجدان و انتخابها و مسئولیت، محرومش کرده‌اند. در این جامعه، دیگر آنچه گفته و انجام می‌شود و جنبش بخاطر تعلق به این و آن گروه، تعلق به این و آن هویت، تعلق به این و آن جماعت نیست. این‌جامعه و اعضایش به کار تخریب خویش بمثابه انسان حقوند و نقشمند هستند و خود را، بمثابه وجدان به حقوندی و نقشمندی تخریب می‌کنند.

در این نوع‌جامعه‌ها، جنبش کارساز، جنبش اجتماعی از آن نوع است که نخست در روسیه و کشورهای اروپای شرقی تحت رژیمهای کمونیستی روی داد و اینک در کشورهای تونس و مصر و الجزایر و سودان و... روی می‌دهند.

بدین‌خاطر است که در آغاز قرن بیست و یکم که محل‌های بلند تجدد و وجدان به خود بمثابه حقوند و نقشمند، خالی می‌نمایند و یا براثر آلودگی فرهنگی تار شده‌اند ـ که از آلودگی محیط زیست بس وخامت‌بارتر است ـ، ما باید در کوچک‌ترین جنبشهای اجتماعی – و در نفرت‌بارترین ضد جنبشهای اجتماعی – طبیعت مسائلی را بجوییم که به تمدن راجع هستند و اهل سیاست و نهادها و سازمانها از حل آنها ناتوانند. (صص ۱۹۰ – ۱۹۶)

تمدن فرامدرن

۱. یک جامعه آفریده:

آنچه ما را به هیجان می‌آورد و در همان‌حال نگران می‌کند این‌است که علت واکنشهای ضد جامعه فرامدرن، اینست که، در جامعه فرامدرن، نقش خلاقیت انسان تا بدان دوری می‌رود که دیگر، نه بیان و تفسیر یک تمدن مادی، بلکه عام‌ترین بیان جامعه در تمامت خویش می‌شود. تا این زمان، فعالیتهای ما صرف تغییر طبیعت می‌شدند. اما در جامعه‌های فرامدرن، موضوع و مبنای فعالیت، بیشتر سخن است تا عمل آن‌سان که در جامعه‌های پیشین بود.

ما با جنبه جدیدی از جامعه‌ای سر و کارداریم که در آن زندگی می‌کنیم. زیرا این واقعیت را دیده‌ایم که خلق یک جامعه جدید، ربط پیدا می‌کند به شناسایی‌های جدید از جهان و از خود؛ بخصوص ربط می‌یابد به خلق قدرتهای جدید توانا با انباشت سرمایه و سرمایه‌گذاری. انباشت سرمایه و سرمایه‌گذاری در جامعه صنعتی و نیز پیش از آن، در جامعه دینی، امر واقع بود. اما اینک، تغییرهای اقتصادی بزرگ، بارآوردن و بارآمدن نخبه‌های رهبری کننده جدید، بنابراین، اشکال جدید سلطه را در پی می‌آورد.

راست است که در دنیای معاصر، نابرابری‌ها بس شدت گرفته‌اند اما نمی‌توان گفت که با رابطه‌های طبقاتی جدید سروکار پیداکرده‌ایم. زیرا رویارو قراردادن ۱ درصدی که ثروتمندترین‌ها هستند، با ۹۹ درصد جمعیت و این که ۸۵ خانواده نیمی از ثروت دنیا را در اختیار دارند، نه یعنی این‌که اینان، یک طبقه ـ دست کم بنابر تعبیر مارکس از روابط اجتماعی تولید – را تشکیل می‌دهند. این نه بهره‌کشی از کار کارگر است که سود ثروتمندترین‌ها را تشکیل می‌دهد، بلکه این سود از عملیات مالی حاصل می‌شود. در این‌جا، من به این پرسش، ولو بسیار مهم، که طبیعت نزاع اجتماعی در جامعه جدید چیست، پاسخ نمی‌دهم. زیرا نخست می‌خواهم به پایه مادی خلاقیت انسان در جامعه فرامدرن و اشکال تبیین و تفسیرهایمان از این خلاقیت، بپردازم.

ویژگی جامعه‌های مدرن این‌است که نه دین و نه سیاست و نه اقتصاد، منشاء مشروعیت خلاقیت ما نیستند. در جامعه فرامدرن ما، این خلاقیت خاص ما است

که بنیاد عمل ما را تشکیل می‌دهد؛ از این‌رو، خاطرنشان کردم جامعه فرامدرن، یک وجدان «کامل و مستقیم» بر خلاقیت خاص خود دارد.

می‌ماند بدانیم این جامعه‌ها که خود خویشتن را آفریده‌اند و با عمل‌های خویش و تبیین و تفسیر این عمل‌ها آفریده‌اند، هنوز جامعه هستند؟ به سخن دیگر، آیا نه با جامعه که با مجموعه‌های صاحب این و آن نقش اجتماعی روبروییم که بواسطه انباشت سرمایه و سرمایه‌گذاری و توزیع ثروتها و صلاحیت‌های ایجاد شده، جدا جدا گشته، رودرروی یکدیگر قرارگرفته‌اند؟

من دلایل قوی اقامه کرده‌ام بر اینکه مفاهیم طبقه و نزاع طبقاتی را نباید در مرکز جامعه‌شناسی جامعه‌های فرامدرن قرارداد. رهبران و زیرسلطه‌ها صاحب نقش‌ها در یک نزاع اجتماعی محوری نیستند مگر به این شرط که دو طرف از سمت‌یابی‌های فرهنگی جامعه دفاع کنند. بنابراین، خود را در درون همان جامعه‌ای قراردهند که نزاع آنها را رخ در رخ یکدیگر قرارداده است.

رهبران نفع‌گرا هستند و هدف اجتماعی آنان اینست که همه چیز را به منافع بر گردانند و از منافع و از رضایت از سود شخصی یا جمعی سخن گویند. **حال این‌که زیر سلطه‌ها تنها بنام اصول جهان شمول مبارزه می‌کنند. فهرست کوتاه آنها را یادآور می‌شوم: اندیشه عقلانی و با آن، آزادی، برابری، کرامت هر انسان، در یک کلام، حقوق انسان.**

منطبق‌ترین شکل جامعه با ضابطهِ جستجوی سود و رضایت خاطر از تحصیل آن و ارضای نیازها و میل‌ها، جامعه‌ای است که بر پایه هویت شکل بگیرد. حال این‌که جهان شمول‌گرایی منطبق‌ترین شکل با دفاع از حقوق انسان است. نخستین بیانگر این حقوق، در تاریخ، اندیشه توحیدی بوده‌است. درپی آن، اندیشه‌ای پدیدآمد و قوتی بتمام جست که انسان را، بنابر طبیعتش، برخوردار از حقوق طبیعی می‌دانست. این اندیشه به اندیشه ترقی تحول کرد و سرانجام، وجدان انسان به خود، بمثابه حقوند و نقشمند، به شناخت درآمد.

آن رویارویی که بیش از همه دنیای معاصر را تقسیم و تجزیه می‌کند، نه تشبه‌گرایی و نه چند فرهنگ‌گرایی است. زیرا هر یک از این دو، در شکل افراطیشان، مشکل قابل دفاع هستند. واقع‌بینانه‌تر این‌است که اندیشه‌ها و سیاست‌هایی که تقدم را به دفاع از یک امت و جماعت و یک هویت واقعی

می‌دهند، با اندیشه‌ها و سیاست‌هایی رودررو هستند که جهان‌بین هستند و به جهان شمول‌ها قائلند. به سخن دیگر چند گونگی طرزفکرها و عمل‌ها را تصدیق می‌کنند و تفاوت‌ها و اختلافها میان آنها را در مرکز اندیشه و عمل جهان‌شمول‌گرا قرار می‌دهند.

بدین‌قرار، نزاع اجتماعی محوری در جامعه فرامدرن، فرهنگی و اخلاقی، بنابراین، دموکراتیک است. زیرا کسانی که تقدم را به منفعت و هویت یک جماعت، یک قوم و یا یک ملت، بر منافع بیگانگان (مثال، جدایی طلبیدن انگلستان از اروپا و سیاست ترامپ رییس جمهوری امریکا)، می‌دهند، رودررو قرار می‌گیرند با کسانی که تقدم را به برابری همه با همه – بخصوص بیگانگان – در تمتع از حقوق بنیادی انسان و دفاع از آنها می‌بخشند.(صص ۲۱۹ – ۲۲۵)

۲. وجدان به خود:

مایه و پایه وحدت چنین جامعه‌ای چیست؟ این پرسش باید از همه جامعه‌های مدرن پرسیده شود. جامعه‌های مذهبی، به مذهب هویت می‌جویند و جامعه‌های دیگری بر محور قدرت شاه مستبد و با هوای تصرف سرزمین‌های «وحشی نشین»، وحدت جسته‌اند. اما علایقی که تمامی عناصر آفرینش، منظره‌ها، گیاهان، حیوان‌ها و انسان‌ها را با یکدیگر پیوند می‌دهند، نیز، عامل وحدت این‌گونه جامعه‌ها هستند. بخصوص تصویر از دنیای غیر انسان‌ها، زندگی و مرگ و تسلیم و تکلیف، نیز، عامل وحدت در این‌گونه جامعه‌ها هستند.

درجامعه سیاسی ـ حقوقی، این تصویر به حرکت در می‌آید. دریا از زمین، حاضرتر و نمایان‌تر است؛ قدرت شاهان ظفرمند و قانون‌ها از قید قدرت دینی، رها شده‌اند. شهرهای خودگران پدیدآمده‌اند. این شهرها هستند که هنر ایتالیا را می‌شکوفانند. هم در آن زمان، هنر بورژوازی فلاماند و هلند بیشتر درون بین است. این امر جامعه‌های شمال آن عصر را مدرن‌تر می‌گرداند. زیرا بیشتر مسحور وجدان به خود و تصویر خود بودند تا ایتالیایی‌هایی که هنوز در نور خدا زندگی می‌کردند. رامبرانت Rembrandt بهترین نقاش زمان خویش بخاطر به تصویر کشیدن جامعه است. در همان‌حال، ولاسکز Vélasquez و تیتین Titien جامعه را تشریح می‌کنند. این نه از ایتالیا که از هلند است که، تحقیق پیرامون کارآیی به انگلستان

راه جست و به صنعتی‌کردن راه‌برد. این کشف، با کشف تقسیم اجتماعی کار همران شد.

در اینجا، نویسنده، جریان تحول به جامعه صنعتی و از آن به جامعه فرامدرن را پی می‌گیرد و به وجدان به خود در جامعه فرامدرن می‌رسد و می‌نویسد:

اگر من وجدان به خود را در مرکز جامعه فرامدرن قرار می‌دهم، برای این نیست که پیروزی آن را اعلام کنم، بعکس، برای تأکید بر نزاعی است ورای نزاع‌های اجتماعی؛ این نزاع میان نظمی، در آن واحد، سازنده و ویرانگر است با وجدانی که، هم‌زمان، وجدان به آزادی شخصی دائم در تهدید و بیش از بیش، در کار تعریف خویش است؛ وجدان به خود، نه بمثابه یک آفریده، بلکه بمثابه یک آفریننده، آفریننده‌ای که خود را آفریننده حس نمی‌کند. زیرا آفریده‌او، دنیای انسانی، از مهارش بدر می‌رود.

انسانِ خلاق خویش، بسان پرومته Prométhée یا سیزیف Sisyphe نگون بخت است. انسان آفریده و آفریننده، وحدت خود را از دست داده‌است. این انسان را محاسبه‌ها از سویی و رؤیاها از سوی دیگر، من او بمثابه تن و روان از سویی و «من» او بمثابه آزادی و معنویت، از سوی دیگر، دوپاره کرده‌اند. این انسان، بیش از پیش، در گیر سامانه‌های مهار کننده و زندانهایی پر از موجودهایی است که خطرناک شناخته می‌شوند و مرتب، برهم افزوده می‌گردند.

او در پی خوشبختی است اما گرفتار نگون‌بختی است. بدین‌خاطر است که در جامعه فرامدرن، عمیق‌ترین تضاد، تضاد تهی‌دستان با ثروتمندان و اربابان با بردگان نیست؛ تضاد مالکانی که مالکیتهای خود را برهم می‌افزایند با آنها که دارایی ناچیز دارند نیست؛ تضاد میان نابرابرها بر سر رفاه نیست؛ تضاد میان ثروت و مصرف است با زندگی و عمل. به سخن دیگر، ثروت و مصرف با زندگی و عمل، به معنایی وجدانِ به خود، بدین دو می‌بخشد، سازگار نیست.

انسان آفریننده از آفریده‌های خویش، از اشیاء، محاسبه‌گرها، از قاعده‌ها، از ممنوع‌ها، خیانت می‌بیند. استحاله انسان در خدا، او را از تمتع از خویش که ما آن را خوشبختی می‌خوانیم، محروم کرده‌است. بر جامعه فرامدرن، این تضاد مسلط است: انسان، بمثابه خلاق با ایجاد کرده خود که با آن و به وسیله آن زیسته و می‌زید، در تضاد شده‌است. در کلمه، آفریده از آفریدگار خود بریده‌است. در انجیل،

این آفریده است که از آفریدگار خود می‌گریزد و حالا، این دنیای آفریده انسان آفریننده است که از او می‌گریزد و شیطان می‌شود. چراکه انسان با کشتن خدا، آفریننده شده و دیگر نمی‌تواند خود را آفریده بگرداند؛ دیگر نمی‌تواند یک انسان «طبیعی» و خوشبخت بگردد. بریدن آفریده‌ها از انسان، اعلان تجدد نیست، گویای ناپدید شدن جامعه صنعتی و ناممکن شدن سازگاریِ هم‌زمان آفریده و آفریدگار و تولید و مصرف و جنبش و نظم است.

و از آنجا که انسانیت دیگر ساخته‌های خود را مهار نمی‌کند، باید بسوی ستاره‌ها و دنیاهایی به پرواز درآید که آفریده او هستند. زمانی دراز شناختن خوشبختی حاصل از موفقیت و سلطه را انتظار کشیده‌ایم و حالا، پس از آن‌همه کوشش، شاهد ناپدید شدن همه آفریده‌های خود هستیم که دارند به هوش مصنوعی استحاله می‌جویند. در این وضعیت، برای «پسا تجددگرایی» poste - modernisme، هیچ محلی از اعراب نمی‌ماند. زیرا، مدرنیته موفق نمی‌شود مگر به تحقق کامل توانایی خلق همه چیز، تغییر همه چیز و تخریب همه چیز؛ مگر به وجدان کامل بر خود بمثابه حقوند و خلاق.

اگر من می‌گویم وارد فراتجدد می‌شویم و نه پسا تجدد، بدین‌خاطر است که سروکار ما با دنیای وجدان است. این دوران، دیگر آن دوران نیست که، در آن، سخن از سلطه بر طبیعت بمیان بود. ورود کامل به تجدد، ورود در خویشتن شناسی و خود خویشتن آفرینی است، موفقیت در تغییر شتاب‌گیر انسان‌ها از آفریده به آفریدگار است. به سخن دیگر، پس از آن که از طبیعت خود بیگانه شدیم، اجتماع‌زدایی شدیم، اینک باید موجودهای نقشمندی که در ما هست را بشناسیم و راه و روشِ تغییر کامل تجربه‌ها و اندیشه‌ها را، به یمن ارتباطها بایکدیگر و دفاع از جهان شمول‌ها که در ما هستند، بیاموزیم.

ما انسان‌ها خلاق شده‌ایم و حالا باید فراخنای خویشتن‌شناسی را شتابان گسترده‌تر کنیم. تا می‌توانیم بر پهنای عرصه ارتباط‌ها و خلاقیت‌ها بیفزاییم. (۲۲۶ – ۲۲۹)

• **نقد:**

نویسنده خطر را می‌بیند، بیرون رفتن آفریده‌های انسان از مهار او را می‌بیند و نسبت به آن هشدار می‌دهد و هنوز براین‌است که جامعه‌هایی که، بیش از همه، در

برابر ساخته‌های خود، درمانده‌اند، مسئله‌هایی که ساخته‌اند، حل ناشده، برهم انباشته‌اند، وارد دوران فرامدرن می‌شوند.

تا این‌جا، این امر که، در جامعه‌ها، سلطه یک امر درونی تنها نیست، بلکه درونی – بیرونی است، بر نویسنده، نامعلوم مانده‌است. درنتیجه، به اشاره نیز از پویایی‌های رابطه مسلط – زیرسلطه، سخنی بمیان نمی‌آورد. درنتیجه، از این واقعیت که این پویایی‌ها اگر به پویایی انقلاب بمعنای پایان بخشیدن به روابط مسلط – زیرسلطه برای نجات و ادامه حیات راه نبرند، به پویایی مرگ راه می‌برند، هیچ در کتاب نیست مگر احتمال نابودی همه امکانهای زندگی بر روی زمین. باز توضیح نمی‌دهد ایجاد کننده این احتمال چیست.

اصل راهنمای عقل که ثنویت باشد، توحید آفریده با آفریدگار را نمی‌بیند، تقابل این دو را می‌بیند و گمان می‌برد شرط خلاق شدن انسان استحاله از انسان آفریده به انسان آفریننده بریده از هستی هوشمند و... است. **حال اینکه این دگردیسی بدین‌خاطر که رابطه متعین (انسان بریده از خدا) با نامتعین (خدا) را قطع می‌کند، خلاق شدن انسان را ناممکن می‌کند. خلاقیت به توحید جویی آفریده با آفریننده نیازدارد. هم به این دلیل که عمل بریدن از نامتعین، نیازدارد به بکاربردن زور و هم عقلی که زور بکار می‌برد تا خود را محدود کند، به دلیل محدودیت، از آفریدن ناتوان می‌شود.**

معلوم دینی نویسنده از رابطه شیطان و آدم در بهشت، مانع از توجه او به این مهم است که، آنچه سبب از خود بیگانه شدن آدم شد، فریب امکان دگردیسی از آفریده به آفریدگار بود. آدم ندانست ممکن نیست انسان از خدا ببرد و خود خدا شود و خلاق بگردد؛ ندانست بریدن از هستی محضی که خدا است، متعین گشتن است و متعین خلاق که نمی‌شود، خود را بنده جبر نیز می‌کند. جبر جباری که قدرت است. به شرح بالا، چون بریدن از نامحدود و محدود شدن، نیاز به بکاربردن زور (در مورد آدم، دروغ و فریب و سرباززدن از مشاهده واقعیت آن‌سان که هست بعلاوه نشاندن رابطه با متعین بجای رابطه با نامتعین) و جانشین کردن یک رابطه با رابطه دیگر دارد و آن رابطه با متعین را جانشین رابطه با نامتعین کردن است. از این‌رو، خلاء خدا را قدرت پر می‌کند و انسانی که بنده قدرت می‌شود، میزان ویرانگریش بر میزان سازندگیش، بیشی می‌گیرد و هرگاه خویشتن را از این جبر نرهد، پویایی مرگ او را

آلت از میان برداشتن خود می‌کند. جبرباوران بر آن نشده‌اند در متعین‌کردن عقل خود تأمل کنند. هرگاه چنین می‌کردند، در می‌یافتند، عقل آنها، بدون درکارآوردن ترکیبی که زور یکی از اجزای آن‌است، در بروی هستی محض و هوشمند و توانا و خلاق و... نمی‌بندد و متعین نمی‌شود. عقل باز بروی هستی، با انکار آن، خلاء را جانشینش نمی‌کند، بلکه خود را در رابطه قوا قرار می‌دهد و درجا، خویشتن را از استقلال وآزادی خود غافل و قدرت را مدار و محور می‌کند. این تجربه که هر انسان می‌تواند انجام دهد، به ما می‌آموزد، نیاز به استحاله آفریده به آفریننده – که ناممکن است ـ نیست، نیاز به وجدان به مقام خلیفةاللهی خویش، بنابراین، این‌همانی دائمی جستن با هستی هوشمند و خلاق و به یمن آن، خلاق گشتن است. بدین‌سان است که ویرانگری نه تنها بر سازندگی بیشی نمی‌گیرد که به صفر میل می‌کند. نویسنده خود محدودیتهای فراتجدد را می‌بیند.

پایان نقد

۳. حدود نوع فرامدرن جامعه:

در دنیایی که نظام استعماری و سلطه غرب از میان رفته و اصلاح‌های سوسیال دموکرات‌ها، قلمرو مداخله دولت در زندگی فردی و جمعی مردم کشورهای غرب را سخت گسترده کرده‌است، می‌توان از خود پرسید: آیا دموکراسی لیبرال برجا است و یا دموکراسی بر اصل مشارکت که از دموکراسی لیبرال بسیار متفاوت است، برقرارکردنی است؟ زیرا اقتصادهای ملی از هم پاشیده‌اند. از یک سو، شرکتهای‌های بزرگ دراختیار دارنده داده‌های انبوه ـ بخصوص GAFA ـ صاحب انحصار شده‌اند و دیگر، خود را به پرداخت مالیات به کشورهایی که، در آنها، استقرار جسته‌اند، مکلف نمی‌دانند. از سوی دیگر، گروه‌های اجتماعی، بخصوص آنها که در بخش دولتی واقعند، امتیازهایی را اخذ کرده‌اند که باری بر دوش اقتصادهای ملی گشته‌اند.

امروز، در چین، شی جین پینگ، آشکارا طرح توتالیتر خود را به اجرا می‌گذارد و، در غرب، شکستهای سیاسی و اقتصادی، برهم می‌افزایند و سیاستهای رشد، ناپدید می‌شوند. بحران دموکراسی نگرانی‌آورترین فرآوردهِ ناکامی طرحهای ادغام

اقتصادی و اجتماعی و، هم‌زمان با آن، ناتوانی دولت پیشاروی پرتوان شدن اقتصاد جهانی شده و سلطه انحصارهای جدید است.

اما، **بدون شک، وخامت‌بارتر از همه، فقدان جنبشهای اجتماعی است**. زمانی شاهد جنبش‌های اجتماعی و ملی کشورهای اروپای شرقی برضد سلطه روسیه شوروی سابق (سالهای ۱۹۵۳ـ ۱۹۸۹) بودیم. اما در دنیای سرمایه‌دار و «دموکراتیک»، جنبش اجتماعی نمی‌بینیم. ما باید شجاع باشیم و بگوییم در این کشورهای جنبش اجتماعی مدافع حقوق بنیادی، روی نمی‌دهد. مبارزه‌های تبلیغاتی خالصاً مرامی idéologiue این باور را پدیدآورده‌اند که گویا جنبشهایی از نوع جنبش یونیان به رهبری سیریزا Syriza مهم و موفقیت آمیز هستند. اما این جنبش در برابر بحران اقتصادی تاب مقاومت نیاورد.

بدین‌قرار، بدون برآورد دقیق انحطاط مادی و اخلاقی کشورهای دارای دموکراسی، یعنی امریکای لاتین و ایالات متحده امریکا و اروپا، غیر ممکن است بتوان دست به بازسازی نظری و عملی دموکراسی، زد.

این وضعیت ما را از اهمیت علوم اجتماعی آگاه می‌کند. اما، امروز، اندیشه اجتماعی به فضایی خالی می‌ماند که ویرانه‌ها آن را پر کرده‌اند. بخشی از آن در دست اقتصاددانها (سخت مجهز) و بخشی دیگر در تصرف تیره و قوم شناسان (اغلب تحت نفوذ روان‌شناسی و روان‌کاوی) است. باری جامعه فرامدرن نیازمند نقشمندهایی است که بدانند باید از حقوق بنیادی دفاع کنند. موضوع اصلی علوم اجتماعی، در آغاز عصر تجدد، تحقیق در باره نهادها و بخصوص، قانون‌ها بود. در جامعه صنعتی، تولید و توزیع فرآورده‌ها و خدمات موضوع مطالعه بودند. درجامعه فرامدرن، موضوع این علوم چیزی است که می‌توان آموزش و پرورشش خواند. به سخن دیگر، الگوی نقشمند اجتماعی را به همگان شناساندن و روش نقشمند شدن را آموختن. به این مهم، هم در مدرسه و هم در خانواده مدرن و هم در محیط کار، باید پرداخت. برنامه‌ای که به اجرای آن همت باید گمارد، بس وسیع و فوری است.

(صص ۲۲۹ – ۲۳۲)

از استبدادهای فراگیر تا قدرت تام:

۱. توتالیتاریسم چیست؟:

رژیمهای سیاسی توتالیتر بر سلطه تام بر جامعه توسط دولتی توتالیتر بنا می‌گیرند. یک رهبر و یا گروهی از رهبران منبع یگانه مشروعیت است یا هستند؛ آمریت او و یا آنها مطلق است و او یا آنها تجسم استبداد فراگیر می‌گردد یا می‌گردند.

نخستین نقشی که چنین رژیمی به خود می‌دهد، مبارزه با نتایج فاجعه‌بار تجددی است که اغلب با سرمایه‌داری، یکی شمرده می‌شود و ویران‌کننده همه رابطه‌های اجتماعی طبیعی یا سنتی خوانده می‌شود. فکر «جامعهِ توده‌ها» که بردوام پخش می‌شود، در مقام ضدیت با نظرهای تجددگرایان در باره آزادی‌های فردی و جمعی، ساخته شده و مدام القاء می‌شود. لیبرالها خواهان رعایت انتخاب‌های فردی و جمعی می‌شوند. و آنها که جامعه‌های ما را جامعه‌هایی می‌خوانندکه، در آنها، توده‌ها بر هم افزوده می‌شوند، ترس از انزوای فرد، از دست رفتن همبستگی‌ها و سرانجام جنگ همه با همه در این جامعه‌ها را القاء می‌کنند. این ترس از تجدد، طرزفکرهای گوناگونی را تغذیه می‌کند. یکی از مهم‌ترین آنها، در جامعه‌شناسی، طرزفکر گوستاو لوبن Gustave le Bon است. اندیشه او تأثیر عمیقی بر زیگموند فروید Sigmund Freud نهاد. بنابر نظر او، بحران تمدن ما را ناگزیر می‌کند تسلیم نظم طبیعی بگردیم و بخصوص هویت‌هایی را بازیابیم که هم طبیعت و هم تعلقات اجتماعی و فرهنگی ما، خاک، تیره و تبار که برخی نژادش تعریف می‌کنند، به ما می‌بخشند.

بدبینی که فکرطرفدار «جامعه توده‌ها» القاء می‌کند، همانند فکر فاجعه محیط زیستی اجتناب‌ناپذیر، ما را بدان می‌خواند که جایی را بازیابیم که طبیعت به ما داده‌است. و در ما بی‌اعتمادی عمیقی را نسبت به نهادها و اندیشه‌هایی که اندیشه‌های مدرن خوانده شده‌اند و به خصوص دموکراسی، القاء می‌کند.

این دشمنی با دموکراسی، این فراخوان به دفاع از مردم، یا از نژاد، توجیه‌گر، قدرت مطلقی است که باید از آن شخص و یا گروهی باشد که باید از امت در برابر دشمنان داخلی و خارجیش دفاع کند یا کنند. بازیافتن امت و به او نیرو و غرور لازم برای دفاع از خود در برابر دشمنان داخلی و خارجی را بخشیدن، سه مؤلفه اصلی مرامهای توتالیتر هستند.

تبیین رژیم شوروی بمثابه نظام توتالیتر بی‌دلیل با اقبال بزرگ روبرو نشد. لنین با روش کردن استقرار سوسیالیسم در یک کشور و تقدم بخشیدن به ولایت مطلق دولت برای مبارزه با دشمنان داخلی و خارجی رژیم جدید، بانی استبداد فراگیر شد. لنین همواره بر ضرورت مهار انقلاب توسط پرولتاریا تأکید می‌کرد. **اما دقیقاً، کار او دگردیسی یک جنبش اجتماعی در یک حزب سیاسی و این حزب را به خدمت هدفی صرفاً سیاسی و تصرف دولت گماردن شد. استبداد فراگیر، همین است و هانا آرنت نیک آن‌را تبیین کرده‌است. قوت تبیین هاناآرنت در این‌است که به دقت و روشنی، استحاله یک جنبش اجتماعی دموکراتیک را به یک دستگاه برخوردار از ولایت مطلق و سرکوبگر، تشریح می‌کند.** جامعه‌های غربی مدرن عقلانیت را با ملی‌گرایی زوج کرده بودند و کشورهای توتالیتر، بعکس، به اقتصاد و جامعه طرزکاری را می‌دهند که این دو را تابع ملی‌گرایی سرکوبگر می‌کند.

تضاد اصلی که، از دید من، بهتر طبیعت رژیم توتالیتر را تعریف می‌کند، تضاد دولت با جامعه است. بخصوص بدین‌خاطر که دولت انحصار اِعمال خشونت را از آن خود می‌کند. حال این‌که زندگی اجتماعی مدرن بر محور اصول راهنمای دموکراسی (بیشتر از جمهوری چراکه جمهوری مفهومی بیشتر سیاسی تا اجتماعی است) سازمان می‌یابد.

جامعه‌های مدرن، بخصوص جامعه‌های اروپایی، طی سه قرن تجدد «کلاسیک»، بر پایه زوج اقتصاد بازار (بخصوص سرمایه‌دار) و شکل‌گیری دولت‌های ملی، بنا شدند. این زوج در برابر جنگ دولتها با یکدیگر دوام آورد اما جنگهای بین‌المللی ویرانش کردند. این زوج را تجربه و تجارت و استعمار قوت بخشیدند و با جهانی شدن اقتصاد و پایان‌گرفتن نظام استعماری، ویران شد.

این دو ویرانی در نیمه اول قرن بیستم ببارآمدند و ما شاهد دو جنگ شدیم: یکی جنگ جامعه‌ها بر ضد دولت‌ها (که می‌تون آن را جنگ مردم‌ها خواند) و دیگری جنگ دولتها بر ضد جامعه‌ها (که استبدادفراگیر شکل اصلی آن است).

برخی می‌پندارند ما با از هم‌گیسختگی بازهم بیشتر جامعه‌های مدرن روبروییم. ویژگی آن قطع رابطه فرهنگ با طبیعت و تشکیل انحصارهای بیش از پیش بسته و بیش از پیش برخوردار از امتیازها است. این پندار از منش محرکی سخت غافل

است که دولت ملی‌گرا است، از دولتی غافل است که بیشتر از آنچه معرف ملت یا جامعه باشد، معرف توانمندی مردم است. (صص ۲۳۵ – ۲٤۰)

• **نقد:**

تاریخ به خود ندیده‌است گروهی با مرام استبداد فراگیر، با جنبش همگانی مردم، به قدرت رسیده باشد. لذا،

۱. جنبش اجتماعی همگانی قابل تلخیص در یک حزب نیست. اما هرگاه باوجدان به حقوندی انسان و عمل به این حقوق همراه نباشد، بدیل در خور خویش را نمی‌جوید و فقدان بدیل و نقش نجستن حقوق در تنظیم رابطه‌ها، به ساختهای استبدادی امکان می‌دهد خود را بازسازی کنند. مهار و جهت بخشیدن به نیروی محرکه اجتماعی که رها می‌شود و ضرورت حذف مهارناپذیرها، به استبداد جدید امکان می‌دهد تا استبدادفراگیر پیش رود. امری که در ایران بعد از انقلاب ۱۳۵۷، واقع شد. اما ایستادگی ایستادگان مانع از آن شد که ولایت مطلقه فقیه استبداد فراگیر بگردد. این ایستادگی و از میان برخاستن پایه‌های استبداد، عمر استبداد بازسازی شده را کوتاه نیز کرده‌است.

۲. بررسی مرامهای دولتهای توتالیتر و هر فرد و گروهی که قدرت را مدار عقل و هدف و روش اندیشیدن و سخن گفتن و عمل‌کردن می‌کند، بر بررسی‌کننده معلوم می‌کند که قدرت، بخاطر نیاز مستمرش به توجیه، مرام راهنما و مشروعیت بخش، را بطور مداوم از خود بیگانه و از داشته‌هایش خالی می‌کند. زمان خالی شدن مرام، زمان انحطاط و انحلال قدرت توتالیتر و غیر آن نیز هست.

و مطالعه کتاب توتالیتاریسم، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر می‌تواند بی‌فایده نباشد.

پایان نقد

۲. بدی چیست؟:

از منظر انسان که بنگریم، بدی نفی وجدان به خود بمثابه خلاق، بنابراین، نفی خود بمنزله صاحب حقوق بنیادی، آزادی، برابری، کرامت، است. اما پیشاروی اعمال وحشیانه که من در زندگی خود شاهد ارتکابشان بوده‌ام، بدی انکار انسان بمثابه موجود توانا به تمیز خوب از بد است. بدی انکار روابط ممکن میان انسانهای

برخوردار از آگاهی بر خوب و بد است. وقتی انجیل از کشف درخت خوب و بد، به سخن دیگر، قضاوت اخلاقی، سخن می‌گوید، ما را ناگزیر می‌کند فکر کنیم که نفی انسانیت، بنابراین، ناانسان شدن می‌تواند مطلق بگردد.

تجربه رژیم‌های توتالیتر ما را برآن می‌دارد که بپذیریم «همه چیز ممکن است»، حتی بدی مطلق که نفی و انکار انسان است بمثابه انسان حقوند و توانا به قضاوت اخلاقی. بعکس، دموکراسی تصدیق حقوندی همه انسانها، تصدیق جهان شمول بودن حقوق بنیادی حذف ناشدنی است. باید حقوندی کسانی را نیز بازشناخت که از شناسایی برخورداری غیر خود از حقوق سرباز می‌زنند. دموکراسی باید تا آنجا کمال بجوید که کسانی که مسئولیت خویش را باز می‌شناسند و بخاطر جنایاتی که مرتکب شده‌اند، طلب عفو می‌کنند، مجازات سخت نکند. این برداشت از دموکراسی که من با آن موافقم، در افریقای جنوبی و آرژانتین و شیلی، به عمل درآمد. بازشناسی مسئولیت خویش و تقاضای عفو، گویای وجود وجدان اخلاقی متهم است. (صص ۲٤۰ – ۲٤۱)

۳. بسوی قدرت تام:

همانند اندیشه عقلانی (من به اندیشه عقلانی بطور کامل وابسته‌ام. این اندیشه بنیاد جهان‌شمول‌گرایی است که یکی از دو عنصر همگانی مدرنیته است)، هیجان‌ها و احساسات نیز نقش خلاق دارند و درجامعه فرامدرن، قائلان به این نقش گرایشی جدی را تشکیل می‌دهند. روانشناسان و تربیت‌شناسان بر نقش خیال – و بخصوص رابطه تربیتی – در آموختن به شاگردان، بخصوص در آموختن ریاضیات، تأکید می‌کنند. عالمان علوم اجتماعی برای مفهوم «تفاهم» که از ماکس وبر است، همواره، اهمیتی به تمام قائلند. نه تنها از جنبه فکری، بلکه از نظر کنش و واکنشهای عاطفی و هیجانی نیز بدان می‌پردازند و برای کنشها و واکنشها اهمیت بسیار قائلند. زندگی و ارتباط سیاسی را نباید در انتقال اطلاع‌ها فروکاست. چراکه اطلاعها باید بر رفتار انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان اثر بگذارند تا که اثری بطور خاص سیاسی ببارآورند. بنابراین، این نه تنها در روابط اجتماعی، منازعه‌ها و غیر آنها، بلکه نخست در عام‌ترین تجربه مشخص، یعنی در رابطه میان فرهنگ با

طبیعت و بویژه، میان گروه‌های جنسی و سنی و تا حدی اصل و نسبی است که بر سر داوهای فرهنگی، نزاعهای عمده سازمان می‌جویند.

ما کوشیده‌ایم ارتباط چند بُعدی این داوهای جدید را با طبیعت فنون جدید، توضیح دهیم. شناخته‌ترین روش، همراه‌کردن تصویر زنده با نوشته است. بنابراین، رابطه مستقیمی میان جامعه‌ای که وسائل ارتباط جمعی در آن پرشمارند و رابطه‌ها از طریق آنها برقرار می‌شوند، با انواع رابطه‌ها و نزاعهای جمعی و شخصی وجود دارد و این رابطه و نزاعها در جامعه فرامدرن بسط می‌یابند.

دومین جنبه بنیادی این جامعه، جهانی کردن و شدن است. اثر اصلی این دگردیسی، این‌است که مهار سیاسی زندگی فردی و جمعی، بخش مهمی از اهمیت خود را از دست می‌دهد. و این امر، مشکلی بزرگ برای نهادهای سیاسی چون احزاب، ببار می‌آورد. اما با زاد و ولد شبکه‌های اجتماعی و گسترش آنها بسیار مساعد است. در مقایسه با نظرهای روزنامه نگاران و معلمان و استادان و کارشناسان، این شبکه‌ها در شکل‌گرفتن افکارعمومی، بسیار کارآتر هستند.

این «فرهنگ توده» فرآورده جهانی شدن، ولو ساده و مستقیم، به ما حالی می‌کند که واسطه‌ها با افکارعمومی اهمیت خود را از دست می‌دهند و ارتباطهای غیر شفاهی، اهمیت روزافزون پیدا می‌کنند. این واقعیت، باز به ما حالی می‌کند چرایی دگردیسی عمیق زندگی سیاسی و بیشتر از آن، آموزش و پرورش و، بطور عام، تمام اشکال ارتباط اجتماعی را.

اما من می‌خواهم قدرت تام و فرق آن را با توتالیتاریسم بشناسانم: توتالیتاریسم نیاز به دولتی دارد که تمامی جنبه‌های زندگی اجتماعی را تحت فرمان آورد. بعکس، در جامعه فرامدرن، این نقشمندها، دهنده‌ها و گیرنده‌های پیام هستند که بایکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. اینان هستند که تمامی جنبه‌های شخصیت خود را برای تعامل با شخصیت کسانی که با آنها ارتباط برقرار می‌کنند، بکار می‌گیرند.

مراد من از قدرت تام ترکیبی است از قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی و قدرت فرهنگی. فرضیه من این‌است که، در جامعه‌های فرامدرن، قدرتهای متکی بر ارتباطها، همواره در این سه قلمرو، اعمال می‌شوند. بخصوص، قدرتهای سیاسی و اقتصادی، در اعمال شدن، به داشته‌های مادی و سرمایه‌ها، محدود نمی‌شوند و بطور خودجوش، بر رفتارها و معرفهای نقشمندان اجتماعی، نیز اعمال می‌شوند.

پیشنهاد می‌کنم این نوع جدید دولت را امپراطوری بخوانیم. این نام‌گذاری، بخاطر ظاهر متناقضش، مفید است. چراکه امپراطوری‌های پیشین برجا نیستند باوجود این، امپراطوری وجود دارد: قوی‌ترین امپراطوری، چین، در وجود آمده‌است و همه جهانیان آن را، به درست، امپراطوری می‌شناسند. روسیه شوروی از تبدیل شدن به یک قدرت بزرگ اقتصادی، ناتوان شد اما چین بدان موفق شد. چینی موفق شد که تحت مهار قدرت تام حزب کمونیست قراردارد. پی‌آمد این موفقیت استثنایی، این‌است که امریکا، بلحاظ اقتصادی قدرتمند، دست‌کم بطور موقت، از مرام «رؤیای امریکا» چشم پوشیده‌است و دیگر خود را سرزمین سلامت و فلاح اقتصادی و سیاسی و فرهنگی برای تمامی مهاجران، نمی‌خواند. (صفحه‌های ۲٤۱ – ۲٤٦).

• **نقد:**

قدرت بمثابه رابطه و ترکیبی از علم و فن و پول و زور و ... که در رابطه بکار می‌رود، چون در جامعه برقرار می‌شود، به ضرورت، دارای بعدهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی است. نویسنده، گرچه قدرت تام را ترکیب سه قدرت سیاسی و اقتصادی و فرهنگی می‌داند، اما مثالی که در باره چین و امریکا می‌زند، معلوم می‌کند که از دید او، این سه قدرت، همواره در قید ترکیب بایکدیگر نیستند.

مرام نمی‌تواند در ترکیب شرکت کند، زیرا کارش توجیه بایدکرد و نباید کرد و بهتراست کرد و بهتراست نکرد و خواهی کن و خواهی نکن است. بظاهر، علم و فن را که از فرهنگ بدانیم، پول هم از اقتصاد و زور هم از سیاست، در ترکیبی که در رابطه بکار می‌روند، شرکت می‌کنند. اما به واقع، هریک از این عناصر چهاربعدی هستند ولو یک بعدشان دربرابر دید عقل قرار می‌گیرد. بدین‌سان، رابطه قوا، در سطح فرد با فرد و در سطح گروه با گروه، برقرار می‌شود و، دراین رابطه، ترکیب بالا بکار می‌رود. رابطه میان مسلط – زیرسلطه این‌سان تنظیم می‌شود. **دولت را که حاصل این رابطه‌ها در درون جامعه و رابطه‌های قوا با جامعه‌های دیگر بدانیم، استبداد فراگیر، با ایجاد ستون پایه‌ها، نزدیک به تمامی رابطه‌ها را با قدرت تنظیم می‌کند.** هرگاه بخواهیم، تعریف نویسنده را از قدرت تام بکاربریم، گوییم که قدرت

وقتی تام است که، در هر رابطه، هرچهار بعد را بطورکامل، تظیم کند. راستی این‌است که رابطه‌ای از این نوع، بخاطر نیاز به توجیه، بنابراین، به میان آمدن پای حق، برقرارکردنی نیست. چنان‌که مهارکامل یکی توسط دیگری، ممکن نمی‌شود. این ناممکنی، انسانهایی که ما باشیم را از اهمیت وجدان به حقوق و حقوندی خود آگاه می‌کند.

پایان نقد

٤. کار حکومتها در راه‌برد ناچیز شده‌است:

این جهش‌های سیاسی، در کشورهای غربی، برای چپ در قیاس با راست، عواقب وخیم‌تری ببارآورده‌اند. زیرا گفتمان راست بیانگر منافع او است. حال این‌که چپ خود را با طراحها و اصلهای راهنما تعریف می‌کند. از زمانی که در انگلستان، تونی بلر، «راه سوم» یعنی سوسیال لیبرالیسم را برگزید، حزبهای چپ آلمان و ایتالیا و اسپانیا نیز این راه در پیش گرفتند...

چپ روشنفکر و فرهنگی، در امریکا و در اروپا، به برداشتی بس پرپهنا و عمیق از دموکراسی گروید. در این برداشت، به دفاع از تمامی اقلیتها و تمامی جنبه‌های زندگی خصوصی، اهمیت بزرگی داده می‌شود. اما هراندازه بیشتر در این گستره، پیش می‌رود، بیشتر از مسائل روزمره مزدبگیران و درآمدهای کارگران گرفتار شرائط سخت و یا گرفتار بی‌کاری طولانی، دور می‌شود. آیا باید راهبرد خویش را بطور کامل تغییر دهد؟ مطمئناً نه. زیرا اگر بخواهد به این مسائل بپردازد، برای مثال، خواهان امداد همه جانبه به ضعیف‌ترین‌های جامعه بگردد، رشد اقتصادی صدمه خواهد دید و دیگر درآمدی حاصل نمی‌شود که چنین امدادی ممکن شود. پس، چه باید کرد؟

تنها یک راه‌حل ممکن است: هراندازه نقشمندان و جنبشهای اجتماعی از وجدان به حقوندی و حقوق بنیادی، بیشتر سخن گویند، حکومتها بیشتر ناگزیر می‌شوند برضد بی‌کاری و برای رشد اقتصادی و بالابردن توان رقابت واحدهای اقتصادی و کاستن از نابرابری‌ها تلاش کنند. حکومتها باید امتیازهای بیرون از اندازه و فعالیتهای غیر مولد برخی گروههای اجتماعی را، در همه سلسله مراتب درآمد، الغاء کنند. عملی شدن این راه‌کار نیاز به جدایی و استقلال بسیار بیشتر قوه مقننه دارد. زیرا این قوه باید به این مسائل که مدام پیچیده‌تر می‌شوند، بپردازد. قوه

مجریه نیز نیازمند همین توانایی است. زیرا باید از پی حل مسائل فوری و برآوردن نیازهای عاجل و تحصیل نتایج مادی محسوس برای اکثریت جامعه، برآید.

از آنجا که مجموع احزاب سیاسی چپ، نه طرحی و نه اندیشه‌ای برجا گذاشته‌اند و از آنجا که جنبش‌های اجتماعی جدید، در حال حاضر، توانا به ارائه گفتمان سیاسی نیرومند از خود نیستند و ما وارد دوران گذار می‌شویم، این به حکومت است که باید روی آورد.

اما یک جنبش فکری و یا اجتماعی، در یک کشور دموکراتیک، چگونه می‌تواند باز زید اگر گفتمان سیاسی نداشته باشد؟ اگر قدرت روی به تام شدن آورد، دیگر یک نقشمند و یا یک جنبش اجتماعی، به دولت نیست که باید روی آورد. برخی از نقشمندان برآن شده‌اند که بر حل مسائل زندگی خصوصی، متمرکز شوند. روانکاوی را نیز بکارگرفته‌اند. دیگرانی که واقع‌بین‌تر بوده‌اند، درصدد مبارزه مستقیم‌تر با دشمنان اجتماعی برآمده‌اند و می‌دانند که نزاعهای جدید کم‌تر در قلمروهای اقتصادی و حرفه‌ای و بیشتر در قلمروهایی پدید می‌آیند که، در آنها، عمل اثرات هرچه مهم‌تری بر وجدان مردم بر حقوندی خویش دارد.

بدین‌قرار، پیشاروی قدرتهای تام، جنبشهای اجتماعی جدید، باید خود را جهانی بدانند و تعریف کنند. هدفهای آنها، بنابراین، روشها، همواره، باید اخلاقی و دموکراتیک باشند. **پیشاروی جنبشهای اجتماعی، ضد جنبشها آنها هستند که بخاطر این جماعت و آن هویت و فلان مرام، برانگیخته می‌شوند. خنثی‌کردن ضد جنبشها، ایجاب می‌کند که جنبشهای اجتماعی، بیش از همه، مدافع حقوق انسان که جهان‌شمول هستند، بگردند.** (صص ۲٤٦ – ۲۵۰)

چهار میدان ضرور وجدان به حقوندی:

برای آنکه اراده بودن و عمل‌کردن بمثابه انسان حقوند و نقشمند، حاضر باشد، نخست باید نقشمند ممکن، فرد یا جمع، خود را مسئول و توانا به عمل، احساس کند. این مرحله اول از مراحل کاری است که آن را وجدان به خود بمثابه حقوند و

نقشمند می‌خوانیم. زیرا این عمل نیست که عمل‌کننده را خلق می‌کند، بلکه این عمل‌کننده است که عمل را خلق می‌کند. بدون عشق به آزادی، دموکراسی وجود ندارد. باتوجه به این امر، در باره چهار مسئله موضع می‌گیرم که عرصه‌های وجدان به خود بمثابه حقوند و نقشمند هستند.

۱. مسئله اول، مسئله بازکشف فرد است. در این مسئله، می‌کوشم و امیدوارم انسان نقشمند و دارای وجدان به حقوندی را بیابم.
۲. مسئله دوم، بازپردختن به «مسئله زن» است که در قسمت اول این کتاب، یادآورشده بودم که در قسمت دوم بدان باز می‌گردم.
۳. مسئله سوم مسئله پناهندگان و مهاجران است و امیدوارم آن را عمیق بررسی کنم. کوشش می‌کنم گودال گذرناپذیری میان قربانیان یک وضعیت اقتصادی و آنها که در وضعیت زیر سلطه، سلطه اجتماعی و فرهنگی، هستند، پدید نیاورم.
٤. مسئله چهارمیکه بدان می‌پردازم، این‌است: چگونه می‌توان موضوع‌های دموکراسی و حقوق بنیادی انسان را درکشورهایی مطرح کرد که فاقد دموکراسی هستند و برای انسان حقوق بنیادی قائل نیستند. این کشورهامرتب پرشمارتر می‌شوند؟

۱. وجدان به خود بمثابه حقوند و وجدان زدایی از خود بمثابه حقوند:

آیا می‌توان از نقشمندهای جدید در دوران فراتجدد سخن گفت؟ ترسی که احساس کنندگانش بیش از پیش پرشمار می‌شوند و بجا است، ترس از طرد شدن از جامعه است. بدان‌خاطر که جماعت‌ها و روابط «طبیعی» ضعیف می‌شوند، در نتیجه، فرد، پیشاروی طوفانهای اقتصادی و محیط زیستی یا سیاسی که نه می‌تواند پیش‌بینی‌شان کند و نه از آنها پرهیزکند، منزوی و بی‌کس می‌گردد. از این‌رو، تهدید به طردشدن مدام بزرگ‌تر می‌شود. مابه‌ازای این شکنندگی، بی‌ثباتی شغلی و از این به آن شغل رفتن است که گرفتارانش، آن را نیز طرد شدن، بلکه محکومیت به مرگ، حس می‌کنند ولو رابطه‌ها و مبادله‌ها و تعاونها و همبستگی‌ها را آسان می‌کند. جامعه‌شناسان معاصر ایتالیا اهمیت همبستگی‌های خانوادگی و سازمانهای مذهبی را در شهرهای بزرگ ایتالیا، خاطر نشان می‌کنند. اما ما می‌دانیم که در جامعه‌های

صنعتی، از جمله ایتالیا، این دولت است که نقش اصلی را بازی می‌کند. و این نقش را در بازتوزیع و بازشناسی حقوق کارگران و نیز افرادی بازی می‌کند که خود نیز خواهان بازهم بیشتر فردی شدن رابطه‌ها هستند. از این‌رو، آن رابطه‌ها که یکی را نان‌آور بقیه می‌کرد و سبب بهره‌کشی، از جمله بهره‌کشی جنسی، می‌شد، به حاشیه رانده شده‌اند.

نویسنده پس از آنکه یادآور می‌شود باید از تحلیل‌هایی پرهیز کرد که، درآنها، بسود مرام، دستکاری می‌شود تا که مورد بهره‌برداری مقامهای سیاسی و یا فرهنگی و یا اجتماعی بگردد که «روانشناسی خلق‌ها» یک نمونه از آنها است، اهمیت پرداختن به نیروهایی را خاطر نشان می‌کند که در برابر معیارهای مسلط می‌ایستند و میل خود را به فردِ حقوند شدن، ابراز می‌کنند. می‌نویسد:

می‌کوشم فردشدن را به وجدان به حقوندی پیوند دهم. زیرا ما باید انسان نقشمند را، در تجربه فردی او در نهادها و یا در سیمای خلاقیت ویژه خودمان در سطح اجتماعی، کشف کنیم. **در حقیقت، وجدان به خود بمثابه حقوند، اغلب، با بازگشت به خود بمثابه، نقشمند، آغاز می‌شود**. این بازگشت به خود، البته، هیچ ربطی به فردگراییِ رفاه را از آن خود پندار و خویشتن را سوای دیگران انگار، ندارد. چرا که فردگرایی individualisme دو دوزه بازی‌کردن است: دفاع از یک فکر و حتی یک جماعت و، در همان‌حال، دادن این احساس که بنابر دفاع از سازوکارها و اشکال وجدان به خود بمثابه حقوند است.

در اینجا، نویسنده به این مهم می‌پردازد که در جامعه‌های اروپایی، شمار انسانهایی که تنها زندگی می‌کنند و یا دو تن بدون هیچ قرار و مدار قانونی، زندگی می‌کنند و کودکانی که، خارج از شکلی از اشکال نهاد، به دنیا می‌آیند می‌پردازد و راه‌کارها و تدابیر را خاطرنشان می‌کند و به این نتجه می‌رسد که در بنای جامعه‌های فرامدرن، دورانی وجود دارد که، در آن، سیاست‌های اجتماعی با وضعیت‌های واقعی مردمان – بخصوص راه‌کارهای سیاست اندیشان با نیازها و تقاضاهای شهروندان – خوانایی ندارند. (صص ۲۵۲ – ۲۵۵)

۲. تجدد و جنسیت:

در میان معاصران ما، بسیار پرشمار هستند مردان و زنانی که دیگر قانع نیستند جانبداری از حقوق زنان féminisme در خواست حقوق (اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی) برابر برای زنان و مردان، خلاصه شود. وضعیت واقعی دیگر است. در واقع، هراندازه مردان بیشتر به فعالیت تولیدی و دیگرگون‌ساز جامعه‌ها می‌پردازند، زنان بیشتر معرفهای زندگی «طبیعی» تلقی می‌شوند که، در آن، تعیین‌کننده‌ترین عنصر، جنسیت است. بعکس، پر شمارند زنانی که می‌بینند و می‌گویند این برابری که این‌همه از آن سخن گفته می‌شود، نه تنها وجود ندارد، بلکه امکان داده‌است روابط مسلط – زیر سلطه و خشونت‌آمیز میان مرد با زن، در جامعه‌هایی همچنان بپاید که بر پایه سلطه بر طبیعت،بناشده‌اند.

بدین‌قرار، باید نیک اندریافت که پذیرفتن وجدان به خود بمثابه حقوند، ایجاب می‌کند که، پیش از همه، خود را در ورای یک برابری مجازی قراردهیم و از خود، در باره امکان دگرگونی رابطه فرهنگ و طبیعت بپرسیم. بپرسیم چگونه این دگرگونی را به انجام رسانیم که زنان در حقوندی و نیز نقشمندی برابری جویند.

پرداختن به این دگرگونی سابقه دارد: تقریباً در همه عرصه‌های اندیشه و عمل اجتماعی، دو نظر در باره اصلاحاتی که باید به انجام رساند، رویارویند: یک نظر براین‌است که تمامی نابرابری‌ها، بنابراین، همه تبعیض‌ها و امتیازهای ویژه را باید لغو کرد. نظر دیگر براین‌است که مادونی را، در مافوقی، در نیروی جبران‌کننده، باید دگرگون کرد. این نظر دوم است که اندیشه اروپایی را در قرن نوزدهم، بر مبنای تفکر هگل پیرامون ارباب و برده، تغذیه کرده‌است. این نظر است که این پرسش را پیشاروی ما قرار می‌دهد: چگونه جنبه «طبیعی» زندگی زنانه را باید بخاطر هدفی تجهیز کرد که من آن‌را «مافوقی زنان» می‌خوانم؟ این امر که زنان بهتر از مردان می‌توانند جُور چندین نوع زندگی را باهم جُور کنند، می‌توانند جور همه شیوه زندگی را بایکدیگر جورکنند را باید بازشناخت. هیچ چیز نباید مانع این دگردیسی مادون کنونی که زنان هستند و وابسته‌اند به وظیفه تولید نسل و «ارضای نیاز»، به مافوق، بگردد. استعداد برتر آنها در وجدان‌یابی بر حقوندی، استعدادی که بطور کامل با نیازهای جامعهِ ارتباط‌ها انطباق دارد را باید بازشناخت. الگویی که مرد مسلط بود، با جامعه صنعتی انطباق داشت.

اما بر سر راه بازشناسی برتری زن، مشکل‌ها پرشمارند. از جمله، ما از آن می‌ترسیم که با پیش رفتن در این راه، همه آنچه را که همواره صحیح می‌پنداشتیم و مدافعشان بودیم، ویران کنیم و خود را پیشاروی «طبیعی‌گردانی» زندگی اجتماعی بیابیم. چگونه بتوان از این مانع عبورکرد بدون بازگشتن به شیوه پیشینِ جانبداری از حقوق زن که در درخواست برابری حقوق خلاصه می‌شد و از موانعی نمی‌پرسید که باید از آنها عبورکرد تا این برابری متحقق بگردد؟

نخست باید در کله گنجاند که، با فنون و محاسبه‌ها، وجدان به حقوندی حاصل نمی‌شود. زیرا وجدان جستن جریانی است که، درآن، آدمی به تصدیق خویش بمثابه انسان حقوند و نقشمند، بمثابه وجدان به توانایی خود در تغییرکردن و تغییردادن محیط زیست، می‌رسد. و این برداشت از وجدان به حقوندی، بگونه‌ای، بیشتر زنانه است تا مردانه. زیرا با جامعه ارتباطات، بیشتر ربط و انطباق دارد و بهتر می‌تواند نیروی لازم را برای رویارویی با قدرتهای تام، ایجاد کند.

به این‌جا که می‌رسیم، پرسش دیگری محل پیدا می‌کند: چگونه یک قدم دیگر به پیش برداریم و در جریان وجدان هر انسان به حقوندی خویش، وجدان به دیگری، بمثابه حقوند و نقشمند،– به همان اندازه که وجدان به خود ـ را نیز وارد کنیم؟ پاسخ این‌است: این‌کار را باید با وجدان به خود بمثابه حقوند انجام دهیم و همواره متذکر باشیم که وجدان به خود بمثابه حقوند و وجدان به دیگران بمثابه حقوند همواره یک جریان را تشکیل می‌دهند. بدین‌سان، نه تنها وجدان به حقوندی دیگری که احساسات و رابطه‌های او را نیز به رسمیت می‌شناسیم، بلکه می‌توانیم بازهم دورتر برویم و تصدیق کنیم که زنان فراخوانده شده‌اند تا که، در وجدان بر حقوندی و... دیگری، عاملانی فعال‌تر از مردان باشند. نخست به این‌دلیل که مردان اغلب این‌همانی جسته‌اند با زور، نیرو، کار و بخصوص سلطه که زن را به موجودی وابسته و فعل‌پذیر فروکاسته و، هم‌زمان، بر خود، ابراز احساسات را ممنوع کرده‌اند. مردان چرا و چگونه این نگرش در خود، تا این اندازه «ابتدایی» و زورگو، را دائمی‌کرده‌اند و بدین‌سان، خود را از بخشی از عواطف و احساساتی محروم کرده‌اند که ضرورترین‌ها برای خلاقیت او هستند؟ از رهگذر این‌همانی با دنیای فن و سلطه، خود را محکوم کرده‌اند به بازنشناختن نقشِ بلحاظ فرهنگی خلاق‌تر زنان.

بدین‌قرار، «آزادی زنان» ناچیز نمی‌شود در برابری اقبال و امکان زن و مرد، بلکه در برمی‌گیرد ساختن خویش را بمثابه انسانِ «کاملاً و مستقیماً»حقوند و نقشمند. نه مردان و نه زنان بطور کامل به خود بمثابه حقوند و خلاق و نقشمند تحقق نمی‌بخشند، بدون این‌که سلطه مرد بر زن پایان پذیرد. بدون این‌که بپذیرند مرد و زن نمی‌توانند بمثابه حقوند و خلاق و نقشمند بزیند مگر اینکه در آزادسازی از قید سلطه، کامیاب شوند. زنان نمی‌توانند، جا و مقام خود را در جامعه فرامدرن، بطور کامل، از آن خویش کنند مگر با ایفای نقش خود در تغییر درک عمومی از تجدد. درک عمومی از تجدد این‌است که عقل و نیروی کار مردان را و عاطفه و لذت جویی زنان را هستند. از این‌رو، مردان باید بر زنان مسلط باشند. این درک است که به یمن ساختن موجود انسانی کامل – موجود کاملی که زنان، به یمن آزادی خود، خلق خواهند کرد –، با احترام به گوناگونی شخصیت و با حذف همه رابطه‌های مسلط – زیر سلطه، باید تغییرداد. ضرورترین‌کارها این کار است: **زنان بهیچ‌روی نباید، بگذارند به دایره بسته بازشان گردانند که، در آن، به بهانه ابراز آزاد میل جنسی، تسلیم میل جنسی مرد بگردند.** (صص ۲۵۵ – ۲۶۱)

• **نقد:**

اصل راهنماکردن ثنویت، نویسنده را گرفتار زبَردست و زیردست، مافوق و مادون، نگاه داشته‌است. ناچار، از این مهم غافل شده‌است که مافوق و مادون، برتر و فروتر، یک رابطه است و این رابطه، رابطه مسلط – زیرسلطه‌است. رفع تناقض، به رهاکردن ثنویت بمثابه اصل راهنما و جانشین کردن آن با موازنه عدمی است. هرگاه چنین کنیم، رهایی از هرگونه رابطه مسلط – زیرسلطه، ایجاب می‌کند مافوق و مادون و زبر و زیر، جای به برابری در حقوندی و عمل به حقوق و فعال شدن بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها بسپارد. بدین‌سان، وجدان به خود بمثابه حقوند، وجدان به حقوق پنج‌گانه و وجدان به خود بمثابه خلاق، وجدان به خود بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها – که استعداد خلق یکی از آنها است ـ و فضلها می‌شود. هرگاه نویسنده از بند ثنویت می‌رهید، راه را تا اینجا می‌آمد.

بدین‌قرار، سخن خالی از تناقض که برای زنان نقش اول قائل شود، این‌است: «استقلال و آزادی، زن و مرد با استقلال و آزادی زن آغاز می‌گیرد، بدین‌خاطر که زنان هستند که باید خویشتن را از روابط مسلط – زیرسلطه برهند و تنظیم رابطه‌ها

با حقوق را ممکن بگردانند». این سخن را که آزادی هر جامعه با آزادی زن، آغاز می‌شود، بنی‌صدر نیم قرن پیش گفته‌است و در بهار انقلاب ایران و پس از آن، تکرار کرده‌است.

پایان نقد

۳. پذیرش پناهندگان و دفاع از سرزمین‌ها:

اگر من برای مسئله پذیرش پناهندگان، بلحاظ نظری و عملی، اهمیتی به غایت قائل می‌شوم، بدین‌خاطر است که نزاع محوری در جامعه فرامدرن، نزاع میان جهان‌شمول‌گرایی حقوق انسان و دفاع از جماعت‌ها و هویت‌های ویژه است.

بجای آن‌که بگذاریم استانهایی بطور کامل از دولت ملی، جدا شوند، باید این سرزمین‌ها را به اتخاذ و اجرای سیاستهایی تشویق کنیم که سبب بسط فعالیتهای جدید و برعهده گرفتن مسئولیتهای جدید و «پذیرش» مهاجران و پناهندگان، بگردند تا که، در چهارچوب مبارزه همگانی با نابرابریها میان استانها که بیشتر از نابرابریها میان طبقه‌های اجتماعی افزایش می‌یابند، با به حاشیه رانده شدن و بیابان گشتن، مبارزه کنیم. به طراحی طرح‌ها و اجرای طرحهای بزرگ نیاز است.

در جامعه فرامدرن، ارتباطات فرادست هستند و سبب ایجاد قدرتهای تام می‌شوند که می‌توانند هم قدرت تام بازارهای مالی و هم رژیمهای استبدادی یا ضد جنبشهای اجتماعی از نوع امت و جماعت‌گرا و ویرانگر حقوق جهان شمول انسان، باشند. بنابراین، هرچه زودتر، باید وجدان شفافی بر این واقعیت پیدا کنیم که، امروز، اشکال جدید سلطه، همان محل را پیدا کرده‌اند که طبقه‌های اجتماعی، برمحور سرمایه تولیدی، در جامعه‌های صنعتی داشتند.

در همه جای جهان، شاهد ذوب شدن رژیمهای اقتدارگرا و امت و جماعت‌گرایی مدعی این و آن هویت و دشمن «غیر خودی»، در یکدیگر، هستیم. این دربرابر سلطه نظامهای متمرکز است که باید از حقوق جهان‌شمول انسان، دفاع کنیم. این‌کار را باید در محدوده دفاع از مناطقی انجام دهیم که در خطر از دست دادن توان خلاقیت، بنابراین عمل خویش هستند. عامل توان‌ربا از مناطقی که دارند محکوم به بیابان شدن و به حاشیه رانده شدنند، جهانی شدن و لیبرالیسمی است که هدفش

از میان برداشتن همه سدها، از جمله سدهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی است که مانع از به حداکثر رساندن سود می‌شوند.

کار را با پذیرفتن فوریت پیش‌گیری از وقوع فاجعه‌های محیط‌زیستی، آغاز کنیم. خاصه، بدین‌خاطر که این فاجعه‌ها، مهاجرتهای انبوه انسانها را بر می‌انگیزند و زیر و روشدنها در فعالیت اقتصادی بهمان وسعت را ببار می‌آورند.

ما باید وجدانی کامل به این واقعیت پیداکنیم که بخش بزرگی از بشریت را تخریب محیط زیست و ناگزیر شدن از جابه جایی جغرافیایی، تهدید می‌کند. آنها که تنها مسئله پناهندگان را در خور توجه و حل می‌دانند و بر آنند که مهاجران را بدین‌خاطر که علت مهاجرت اقتصادی است – گرچه اغلب به علل سیاسی نیز هست – نباید پذیرفت، واقعیت را با انگشتهای کوچک خود می‌پوشانند و ما را دچار اشتباه می‌کنند. نه تنها نیم قرنی است که شاهد آنیم که، با آهنگی شتاب‌گیر، روستاها و شهرهای کوچک و متوسط از جمعیت خالی می‌شوند و شهرهایی چون سائوپولو Sao Paulo از جمعیت باد می‌کنند، بلکه شاهد آنیم که جمعیت مکزیکو (سیتی)بیست میلیون نفر می‌شود و در همان‌حال، سیل مهاجران بسوی امریکا روان است.

بزرگ‌ترین خطرها تنها آنها نیستند که در دورترین قاره‌ها از ما، خود را نشان می‌دهند، بلکه این خطرها در دروازهای کشورهای ما و بسا در سرزمینهای ما، خود را می‌نمایانند. دیگر، نه بسان قرن هجدم، بنام شهروندی‌گری و نه بسان قرن‌ها نوزدهم و بیستم، بنام طبقه‌های اجتماعی، می‌توان از موضع و موقعیتی «دفاع» کرد. این بنام زندگی و شرکت در دنیایی در جنبش است که، بمثابه نقشمندان اجتماعی توانا به انجام این و آن انتخاب، می‌توانیم از سرزمین‌های خود دفاع کنیم.

هرگاه ما به انجام این دگردیسی عمیق و تبیین مسئله‌ای موفق شویم که برخی آن را در «پذیرش مهاجران» ناچیز می‌کنند، ما وجدان کامل پیدا می‌کنیم که مسئله پیش‌رو، به آینده همه ما ربط دارد. از متهم‌کردن دولتها و خشونت پلیس بازایستیم. واقعیت این‌است که در امریکا – کانادا به کنار زیرا فعالانه با گرایشهای هرچه خطرناک‌تر مقابله کرده‌است – و اروپا، بر اثر جهانی شدن اقتصاد و صنعت‌زدایی، این کارگرانند که برضد پناهندگان و مهاجران، عصیان کرده‌اند. این بی‌کاری درازمدتِ بخصوص جوانان، سبب رونق شدید عوام‌فریبی گشته‌است که ضدیت با خارجی را دست‌مایه کرده‌است. بدین‌خاطر است که زندگی سیاسی در کشورهای بزرگ صنعتی، چون امریکا و انگلستان و فرانسه، گرفتار درهم برهمی شده‌است.

عقب‌نشینی و بازایستادن از مقاومت نیروهای سیاسی و سندیکایی، جز بسود قوای اقتصادی و مالی مسلط تمام نمی‌شود. این نیروها پذیرفته‌اند بهای صنعت‌زدایی در کشور را بخاطر بردن سود از جهانی شدن، بپردازند.

بازهم مهم‌تر این‌که ما باید خود را متقاعد کنیم که تنها پاسخ مؤثر به قدرتهای تام و تنها روش جلوگیری از پیروزی آنها، خلق‌کردن است؛ برانگیختن و تقویت شتابان جنبشهای اجتماعی جدید و نیروهای سیاسی جدید است. این نیروها، در سطح سیاسی، مدلل کردنِ به عمل برخاستن جنبشها را برعهده می‌گیرند. (۲۶۱ – ۲۶۶)

نقش ایفاکندگان در جامعه فرامدرن:

۱. ورود به جامعه فرامدرن:

ما نه تنها انحطاط، بلکه از هم پاشیدن جامعه صنعتی را زندگی می‌کنیم و زمان آن‌است که به آینده بنگریم، زمان آن بخصوص برای اروپایی‌ها است که بیش از اندازه به مسائل گذشته دلبسته‌اند و تا این زمان، نقش نیروی محرکه را در رشد فنون و در انطباق کارفرمایی‌ها و دولت‌ها با شرایط جدید تولید بازی‌نکرده‌اند.

آلمان که بر سازماندهی بازرگانی و صنعتی سنتیش تکیه دارد، در انتخابات جدید (۲۰۱۷)، مرکل می‌گوید: حکومتش ضعیف شده‌است و این ضعف عزم و تواناییش را برای برعهده گرفتن رهبری تمامی اروپا در انجام مجموع تغییرهای ضرور، زیر سئوال می‌برد. فرانسه در وضعیتی معکوس قراردارد: رییس جمهوری جدید، امانوئل ماکرون Emmanuel Macron قطعاً عزم لازم برای اتخاذ ابتکارهای متهورانه را دارد؛ اما نخست باید از بهبود وضعیت عمومی استفاده کند و اقتصاد فرانسه را از ماندن در گذشته که توانش را می‌ستاند، برهد و کشور را از کسر بودجه‌ای خلاص کند که مانع اتخاذ ابتکارها هم در ساحت سرمایه‌گذاری‌ها در فن‌شناسی و هم در ساحت تغییر سامانه دانشگاهی و سیاست تحقیقاتی، می‌شود. زیرا تضمین آینده اروپا در گرو آن‌است که فرانسه و آلمان اتحادی را بازبسازند که به یمن ریاست ژاک دلور Jacques Delors بر کمیسیون اروپایی، امکان داد وجدان بر ضرورت یک سیاست اروپایی، بسط پیداکند. جداشدن انگلستان از

اروپا، خاطر رهبران اروپا و نیز انگلستان را به خود مشغول نگاهدشته است. این امر تهیه طرحهای بلندمدت را، در وضعیتی این‌اندازه نامطمئن، بسیار مشکل ساخته است.

امریکا با وضعیتی وارنه وضعیت فرانسه روبرو است: غیرقابل پیش‌بینی بودن پندار و کردار رییس جمهوری، ترامپ Trump، امتناع او از اجرای مصوبه کنفرانس جهانی پاریس در باره محیط زیست و خارج شدنش از قرارداد با ایران، عدم اطمینان و بی‌اعتمادی گسترده‌ای را در تمامی جهان ببارآورده‌است. باوجود این، امریکا در قلمرو رشد دادن فنون جدید ارتباطات و سرمایه‌داری جهانی شده، نقشی متفوق دارد.

می‌توان گفت در دورانی زندگی می‌کنیم که تعمیم فنون جدید و ادغام اقتصادهای جهان، شتابان پیش می‌روند. اما ورود به جامعه و فرهنگ جدید هنوز واقعیت نجسته است. بخصوص اروپاییان که هم مردم و هم رهبران سیاسیشان نسبت به بیشترشدن نابرابری‌ها در امریکا که این کشور آماده است کشورهای دیگر را به این راه ببرد، سخت سوءظن دارند. به موازات، چین که می‌خواهد دیگر کارخانه دنیا نباشد، بلکه دفتر مطالعات و آموزش و پرورش مهندسان نوع جدید جهان باشد. از این‌رو، دولت، بیش از پیش، مصمم است مهار اقتصاد را و حزب کمونیست مهار دولت را، بطور مدام، در داست داشته باشند.

بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت که، امروز، هیچ قسمت از جهان آمادگی اتخاذ ابتکارهای مهم، نه تنها برای ایجاد شرائط رشد دنیا، تولید و سازماندهی اقتصادی جدید در سطح جهان، را ندارد، بلکه آمادگی سازماندهی اجتماعی و شیوه گرفتن تصمیم‌های سیاسی گویای تغییرهای عمیق را نیز ندارد. باید، بخصوص بخاطر تضعیف اندیشه اجتماعی، تقریباً در تمامی قلمروها، دل‌مشغول و نگران بود. دانش اقتصادی سلطهِ تقریباً بدون شریک بر قلمرو اقتصاد دارد اما بخاطر مقاومت شدید روشنفکران غرب، دربرابر تغییرهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسیِ در جریان، تضعیف شده‌است. (صص ۳۰۵ – ۳۰۷)

۲. ساختن انسان نقشمند جدید:

انسان نقشمندی که با جامعه فرامدرن خوانایی دارد، وارنه انسانی است که منش و روشش با جامعه صنعتی می‌خواند و بر خلاقیت اقتصادی و اجتماعی متمرکز

بود. یک جامعه مصرف محور بسیار مستقیم‌تر بر رفتارها و جلوه‌گری اعضاء اثر می‌گذارد تا یک جامعه صنعتی. از جمله، به این خاطر که در جامعه مصرف محور، قدرتهای تام شکل می‌گیرند که سلطه‌های اقتصادی و سیاسی و فرهنگی را با هم اعمال می‌کنند. ضرور است که جنبشهای اجتماعی سلطه نخبه‌های رهبری کننده را نپذیرند و به تغییر اجتماعی سمت و سویی ببخشند که توانا به عبور از هدفهای پیشین (که عمده اقتصادی و اجتماعی بودند) و پذیرش هدفهای اخلاقی و دموکراتیک، بگردد. اما، قوای زیادی مانع سمت و سوی جدید پیداکردن تغییر اجتماعی هستند.

ما نیاز به آن تعریف از «بغرنجی» داریم که ادگارمورن تعریف کرده و بسط داده‌است. زیرا رها از بند همه جبرهای اقتصادی ادعایی تعیین کننده رفتارهای اجتماعی است و وابستگی‌های متقابل روزافزونِ مسائل اقتصادی اجتماعی و نیز مسائل فردی و میان افراد را لحاظ می‌کند. مقاومتها در برابر سمت و سوی جدید پیداکردن تغییر اجتماعی را نه تنها نهادها که انسانهایی می‌کنند که در بند درکی از خود بمثابه موجود فعال هستند. پیشنهاد دیدی کلی و چند فرهنگی از جهان کنونی، مشکل است. چراکه، در طول دهها سال، ما عادت کرده‌ایم به مشاهده عمومیت پیداکردنِ دیدی، بیش از پیش، فردنگر و بی‌توجه به جامعه، دیدی بدون پایه و مایهِ فرهنگی، دیدی از فعالیت حرفه‌ای، خاصه در همه نهادهایی که دست اندرکار زندگی اقتصادی هستند. امریکا مدتهای دراز است که «دوطرف جاده» زندگی را از هم جدا کرده‌است. توضیح این‌که یک طرف دنیای اثربخشی و عقلانی‌کردن اقتصاد و طرف دیگر، دنیای زندگی اجتماعی که لو رید Lou Reed ، در نوشته معروف خود، آن را« طرف پهن»، می‌خواند. چنین جداکردنی که بطور وسیع عملی گشته‌است، از دید اروپاییان ویرانگر سنتها و فرهنگهای ملی است. آری، بازشناختن ارتباط متقابل فعالیتهای اقتصادی و جهت‌یابی‌های فرهنگی و مفهوم شخصیت ضرورت دارد. باید به نهادهای فرهنگی، از جمله، به وسائل ارتباط جمعی و ادبیات و سینما و تآتر، جهتی نو ببخشیم. در این سمت‌دهی جدید، دنیای ذهنی و دنیای عینی، جهان عقل ابزاری و جهان تجربه‌ها و اعتقادها را سهیم بگردانیم.

جامعه صنعتی بر محور انسان ابزارساز homo faber و انسان مقتصد homo aeconomicus می‌اندیشید. تمدن صنعتی، بر این دو محور، تمدنی عرفی و تمدنی

شد که می‌توان آن را مادی‌گرا matérialiste نامید. این تمدن قائم بر این فکر بود که نمو اقتصادی بنیاد ضرور ترقی، از جمله، اجتماعی و اخلاقی است.

در دورانی دراز که می‌توان آن را دوران پسا صنعتی خواند (از ۱۹۷۳ بازسازیهای ملی اروپاییان تا ۲۰۰۷)، این دنیای صنعتی که امریکا هسته مرکزی آن بود، بخش بزرگی از پویندگی خود را از دست داد. نخست به این خاطر که بخشی روزافزون از سرمایه‌های در اختیار، در فعالیتهای تولیدی، بکار نیافتادند و در جستجوی سود بیشتر، یا در غیر منقول بکار افتادند و یا راهی بهشت‌های مالیاتی شدند و یا در فعالیتهای غیر قانونی، بکارگرفته شدند. و سپس به این دلیل که دولتهای صنعتی دموکراتیک به دولت‌های رفاه، بدل شدند و طبقه میانه بزرگی شکل گرفت که به خدماتی از نوع اداری و یا بانکی و مالی مشغول است. حال آنکه صنعتی‌کردن خدمات به کندی بسط می‌یافت و مبارزه برضد فقر، واپس می‌نشست. (صص ۳۰۷ – ۳۱۰).

۳. چهار میدان عمل تجدد معاصر:

سمت‌یابی‌های فرهنگی و نزاعهایی که در جامعه‌ای جریان می‌یابند که ما وارد آن شده‌ایم، نه تنها از رهگذر عبور از اقتصاد تولید کننده به یک اقتصاد ارتباطات، به سخن دیگر، از عمل بر طبیعت به عمل بر موجودهای انسانی و دگرگون کردن رفتارهاشان، تغییرکرده‌اند، بلکه اثر تعلیم و تربیت ـ که با گشوده شدن روزافزون دَرِ آن بروی همگان، مؤثری کاملاً محوری گشته‌است ـ این تغییر را همه جانبه‌تر کرده‌است.

این تغییر، همه جانبه و مهم‌ترین تغییر است؛ چراکه ربط هرچه مستقیم‌تر دارد با کردارهای جدید اقتصادی و تبیین‌های فرهنگی که من، در کوشش خود برای بازسازی اندیشه اجتماعی، جای اصلی را به آنها می‌دهم. اما می‌خواهم بر اهمیت دو تغییر دیگر نیز تأکید کنم. توضیح این‌که می‌خواهم مسائلی و انتخابهایی را روشن کنم که هرچه مستقیم‌تر بر رفتارهای اکثریت معاصران ما فرمان می‌رانند. اغلب بیشتر از مسائل اقتصادی و اجتماعی که در جامعه صنعتی، بر رفتارها حاکم بودند.

تغییر اول نفس جهانی شدن و کردن globalisation است: تعریف سیاسی جهانی شدن بر تعریف اقتصادی آن می‌چربد؛ می‌چربد زیرا استعمارزدایی انجام

گرفته و سلطه غربیان برجهان ـ که امپریالیسم کشورهای غرب برخوردار از اقتصاد مدرن و ارتشهای قوی، خوانده می‌شد – پایان یافته‌است.

در این کتاب، بارها به اهمیت سقوط امپراطوری‌ها، بخصوص امپراطوری انگلستان، اصرار ورزیده‌ام. این سقوط هم‌زمان شد با سقوط امپراطوری آلمان که استبدادی فراگیر بود. آسیا و افریقا، تقریباً بطور کامل از بند نظام استعماری رها شده‌اند. اما، برخلاف اندیشه «پسا استعمار»، مسئله مهم‌تر این نیست که این‌گونه کشورها تحت اشکال دیگر، تحت سلطه غرب مانده‌اند، بلکه این‌است که مسائل آنها همان‌ها شده‌اند که دنیای معاصر، شرق و غرب آن، دارد. گرچه دانسته‌های ما در باره جامعه‌های غرب فراوان‌تر هستند و صحتشان بیشتر آزمون شده‌است، اما دائم باید تحلیل‌های خود را بازبینیم تا بتوانیم هم در مورد استعمارگرهای سابق و هم در باره زیرسلطه‌های پیشین، بکارشان بریم. این بازبینی باید به کوشش برای ساختن تحلیل‌های عمومی و بسا جهان شمول سربازکنند.

تغییر دوم، مطرود جامعه شدن برخی رفتارها است که از آن اقلیتهای جنسی، در مرتبه اول، همجنس‌گرایان، هستند. باوجود این‌که چندین کشور ازدواج میان همجنس‌ها را قانونی کرده‌اند و حق آنها را بر قبول کودک به فرزندی و بارداری به دستیاری پزشک، شناخته‌اند، همجنس‌گرایی مقبول جامعه‌ها نگشته است. افزون براین، بخصوص در شهرهای بزرگ، پرشمار انسانها را مشاهده می‌کنیم که تنها هستند و یا خانواده‌هایی هستند که براثر طلاق، فاقد پدر یا مادرند.

این تحولها با مخالفت شدید روبرو شده‌اند. این مخالفتها در امریکای لاتین بیشتر و شدیدتر هستند. چراکه نفوذ کلیسای کاتولیک عظیم است. هرچند بازتبیین نوع جنسیت، در پیشرفت سریع است.

این مشاهده‌ها و بررسی‌ها همه به یک نتیجه راه می‌برند: موضوع محوری اندیشه، در جامعه صنعتی، وضعیت‌ها و رابطه‌های اجتماعی کار و تولید بودند و این امور بر رفتارهای اجتماعی، بخصوص رفتارهای سیاسی، حاکم بودند. اما اینک، وجدان به خود بمثابه خودآفرین، خوددگردیس‌ساز و حتی خودویران‌گردان، موضوع اندیشه است. این وجدان است که بر رفتارهای ما در همه ساحت‌ها، بخصوص در ساحت اساسی‌ترین«نیازهای» شخصی که زندگی درگرو برآوردن آنها است، فرمان می‌راند. خلاقیت و نزاع‌مندی دو ویژگی جامعه نو هستند. بدین‌سان، مهم‌ترین

موضوع، هم برای جامعه و هم برای هریک از ما بمثابه فرد، تبیین خویشتن و انطباق جستن با آن است. (صص ۳۱۰ – ۳۱۳)

٤. از تلاشی جامعه پیشین تا بنای جامعه جدید:

ما باید وجدان کامل بیابیم بر این‌که جامعه فرامدرنِ در حال تشکل، عمیقاً با جامعه پیشین متفاوت است. مانوئل کاستل Manuel Castells و اولریش بک Ulrich Beck جامعه جدید را،کردارهای جدید جامعه‌های ما را، مشخص و دقیق، تعریف کرده‌اند: ایجاد یک اقتصاد ارتباطات و جهانی کردن و شدن نظام اقتصادی جهانی قدمی به جلو است که بطور قطع برداشته شده‌است. و حالا، ما باید دریابیم چگونه این کردارهای جدید تبیین‌های جدید از خلاقیت انسان را می‌زایانند. به سخن دیگر، **درکی کامل و دقیق از وجدان انسان بر حقوندی و نقشمندی خویش پیدا کنیم که در جامعه پیشین هیچ معادلی نداشته‌است. این وجدان، تنها وجدان به خود بمثابه خلاق و نقشمند نیست، بلکه وجدان بر نوکردن اندیشه دموکراسی است. اندیشه‌ای را باید نوکرد که درگذشته، سخت به نهادهای سیاسی محدود بود. و اینک، سخن از آن بمیان است که تمامی اشکال آمریت تحت انقیاد حقوق بنیادی انسان قرارگیرند.**

من کاملاً آگاهم که، امروز، نور بزرگ فرامدرنیته سخت می‌تواند از مه‌هایی عبورکند که ویرانه گذشته را فراگرفته‌اند. اما تأکید می‌کنم که روی برتافتن از این نور، دیوانگی (و ناممکن) است. هنوز عناصر بسیاری را کم داریم تا بتوانیم گردش کار جامعه جدید را مهار کنیم. اما دیگر نمی‌توانیم تردید کنیم که تمدن را تغییر داده‌ایم.

کیفیت تحلیل و مشاهده و بررسی، باید دغدغه خاطر اول ما باشد. اما نو به نو کردن افکار باید با بسط میدان تحلیل، همراه بگردد.

ما نیاز فوری داریم به انجام مطالعه‌ها و تحقیق‌ها در باره نقاط اصلی جهان، هم در باره جامعه‌های که از تمدن صنعتی خارج می‌شوند، نظیر امریکا و انگلستان و آلمان و هم در باره چین و کشورهای دیگری که برای وارد شدن به دوران فراتجدد، راه‌های بسیار متفاوت با راه ما را در پیش می‌گیرند. مقایسه راه و روشهای مختلف، به ما امکان می‌دهد مهم‌ترین عناصر ضرورِ فراتجدد را پدید آوریم.

موضوع نابرابری، به حق، در اندیشه اقتصادی، جای بسیار مهمی را اشغال کرده‌است. اما در جامعه‌های دموکراتیک، ضرور این‌است که جامعه‌شناسی به تشکل روحیه دموکراتیک، بخصوص به جنبش‌های اجتماعی مردمی، به همان اندازه بها دهد. (صص ۳۱۳ – ۳۱۵)

۵. فرهنگ وجدان به خلاق و نقشمند بودن خویش:

برای آن‌که گرفتار بیان‌های عامه فریب نشویم و یا حسرت گذشته را نخوریم، باید بی‌قرار حضور و عمل صاحبان جدید باشیم. اما صاحبان جدید جهان و جامعه‌های ما کیانند؟ بخصوص کیانند آنها که می‌توانند بهتر بجنگند و حقوق جدید را، همراه با الغای امتیازهای و منافع دیگری که اخذ شده‌اند، به رسمیت بشناسانند؛ چنان‌که منافع عمومی صدمه نبینند و اقبال برخورداری همگان از آزادی و برابری بیشتر بگردد؟

ما کاملاً آگاهیم که نقشمندان قدیم و جدید از سمت‌یابی‌های یک جامعه و تبیینی جدایی‌ناپذیر هستند که آن جامعه از خلاقیت خاص خویش بعمل‌می‌آورد. باز، ما متقاعدیم که باید اشکال جدید وجدان بر خلاقیت خاص خود را، هرچه روشن‌تر و دقیق و مشخص‌تر، تعیین کنیم. این کار است که به عمل ما بیشترین توان را می‌بخشد. بخصوص که تقلا برای این که شرائط سلطه دوران جامعه صنعتی، دیرپایند، شدید است و خنثی‌کردن این تقلا، نیز به عمل پرتوان نیاز دارد. زمان آن‌است که زیرورو شدنی را درک کنیم که دارد انجام می‌گیرد و ما آن را، هر روز کمی بهتر از روز پیش، در جنبه‌های خاص رفتارهای خود، مشاهده می‌کنیم اما هنوز برای فهم طبیعت آن، با مشکلاتی چند رویاروییم.

تغییر موضوع‌هایی که برسرشان نزاع‌های اجتماعی رخ می‌دهند و بر طبیعت و اشکال مداخله‌های نقشمندها فرمان می‌رانند، چنان کامل مشاهده‌کردنی هستند که نمی‌توانیم نبینیم و حسشان نکنیم. پیش از این گفته‌ام که قرن بیستم، قرن جنگها و نسل‌کشیها وکشتارها بود و اینها ما را ناگزیر کردند از اندیشه اقتصادی و اجتماعی آن قرن، به اندیشه و عمل اخلاقی و دموکراتیک قرن بیست و یکم عبور کنیم. برای مثال، ما آگاهی کامل داریم که رژیمهای توتالیتر این و آن شکل از قدرت اقتصادی نیستند، بلکه تخریب همه صاحب نقشهای اجتماعی، توسط قدرت مطلق چند تن

و بخاطر این قدرت، هستند. و این نه بخاطر یک طبقه و یا حتی صلح اجتماعی و سیاسی بود که شجاع‌ترین بزرگ‌ترهای ما با این غولها جنگیدند، بلکه بخاطر احترام به کرامت انسان و به حکم تصدیق آزادی و برابری همه با همه بود که با آنها جنگیدند.

برای اینکه معلوم باشد اخلاقی که من از آن سخن می‌گویم غیر از گرایشهای «اخلاق‌گرا» است، به رژف‌ترین تغییرها بیشتر می‌پردازم. به آن تغییرها بیشتر می‌پردازم که گویای تصویری هستند که ما از خود و از جهان می‌سازیم. زیرا کهنه‌ترین تصویرها، از رهگذر خشونت‌ها و ستم‌ها و نابرابری‌های از اندازه بیرون که با جهش‌های کنونی دنیا، همراهند، به روز می‌شوند.

بدین‌قرار، نمی‌توانیم ادعاکنیم اهمیت لازم را برای وجدان‌زدایی از حقوندی و نقشمندی قائل می‌شویم، هرگاه آن‌را در عمل ویرانگر نقشمندهای سلطه‌گر فرو بکاهیم. وجدان به حقوندی و نقشمندی نزد ما و نزد دور و بر ما حاصل نمی‌شود مگر آنکه تمامی مقدس‌ها، در اشکالی که به خود گرفته‌اند، را از خود هرچه دورتر بگردانیم. در دنیای غرب، مردم کم‌تر برخی جنبه‌های مهم دین‌های توحیدی و بیشتر جهان‌شمول‌های قلابی هستند که فرهنگ مسلط ما را به پرستش آنها خو داده‌است: زیبا، خوب، راست، «ارزشهای» مشهور، با تعریف‌ها که فرهنگ مسلط به این کلمه‌ها و ارزش می‌دهد. باید پذیرفت که جامعه‌شناسی، بخصوص از زمان روبرت مرتون Robert Merton و کارل پوپر Karl Poper، نقش مهمی در مسلم‌کردن محدودیت‌های تاریخی الگوهای شناخت علمی که جهان‌شمول گمان می‌رفتند، ایفا کرده‌است. اما فرهنگ محافظه‌کار، بخصوص ساخته خود از زیبایی و زیبایی‌شناسی و نیز تصور و تصویر خویش از روابط عاشقانه است که جهان‌شمولی می‌انگارد و این جهان‌شمول‌های قلابی را القاء و تحمیل می‌کند. برضد آن فرهنگ و این جهان‌شمولهای قلابی بود که نقاشی ایتالیا – بخصوص ونیز –به عبور از ستایش امر قدسی، به تمجید زیبایی زن، دست زد. آرزوی من این‌است که اندیشه اجتماعی بکوشد و در آنچه عشق خوانده می‌شود (ورای ارضای جنسی و یا یافتن منزلتی اجتماعی و یا تشکیل خانواده)، تحقیق کند و آن را بیابد که من آن را رابطه متقابل میان دو وجدان به حقوندی و نقشمندی، تلاقی دو جنبش شخصی بسوی وجدان به خود بمثابه حقوند و نقشمند و خلاق از راه‌های فرهنگی و اجتماعی مختلف و نیز دو میل و تجربه و طرح، می‌خوانم.

این کوشش سخت ارزشمند، باوجود منش بس خشن مردان که قربانی آن زنان هستند، می‌تواند محیط اجتماعی را برای پذیرش متعالی‌ترین اشکال ارتباط میان دو وجدان به حقوندی مساعد کند که زنان بیشتر از مردان بدان راه‌بر هستند. امانوئل لویناس Emmanuel Levinas بر این نظر است که باید اهمیت بیشتری برای عشق به سیمای«غیر شخصی» قائل شد تا بتی که از عشق به خود ساخته‌ایم بشکنند. بعکس، من معتقدم که اصل راهنمای فرهنگ ما جستجوی وجدان به خود بمثابه حقوند و خلاق و نقشمند است و این وجدان باید با وجدان به بمثابه خلاق آغاز گیرد و به وجدان متقابل بیانجامد. (صص ۳۱۵ – ۳۱۸)

• **نقد**

جهانی معتاد به پیش‌خورکردن – بدهی‌های دولتها و کارفرمایی‌ها وخانوارها نزدیک به ۲/٤ برابر تولید ناخالص داخلی جهان است. در همان‌حال، سرمایه‌ای برابر ۱ میلیون میلیارد دلار – ۱۰ برابر تولید ناخالص داخلی مجموع کشورهای جهان در سال ۲۰۱۸ ـ در بازار فرآورده‌های مشتق، بکار است (۱٦). این فزونی مصرف بر تولید که همراه است با فزونی فرآورده‌ها و خدمتهای ویرانگر بر فرآورده‌ها و خدمات برآوردنده نیازهای حیاتی و لازم برای رشد، یعنی این که غرب، بیشتر از نقاط دیگر جهان، نه وارد دوران فراتجدد که وارد دوران ویرانگری‌های حیات سوز شده‌است. در غرب، فرهنگ استقلال و آزادی ضعیف‌تر و ضد فرهنگ قدرت قوی‌تر شده‌اند.

و نیز، وجدان به خلاقیت هم از وجدان به استعدادهای دیگر جدا نیست بنابراین، این مجموع استعدادها و فضلها است که آدمی همواره باید به آنها وجدان داشته باشد. و هم این‌که، خلاقیت درگرو استقلال و آزادی است. عقل مستقل و آزاد خلاق است. بنابراین، وجدان به مجموعه استعدادها و وجدان به حقوندی، یک وجدان است. و وجدان به حقوندی با ویرانگری انسان نمی‌خواند. گرچه نویسنده نیز براین ناهمخوانی آگاه است، اما برداشت او از فراتجدد که ویرانگری را نیز دربرمی‌گیرد، مدعای او را با وجدان به حقوندی در تعارض قرار می‌دهد. لاجرم، فراتجدد، ایجاب می‌کند ویرانگری روی به کاهش نهد و به صفر میل کند. به سخن دیگر، رابطه‌ها را حقوق تنظیم کنند: انسانها، بر اصل موازنه عدمی، رابطه‌ها

را به یمن رابطه هر حقوند با حق علی‌اطلاق، تنظیم کنند. نه تنها به این دلیل که این تنها رابطه خالی از زور است، بلکه بدون این رابطه، عقل از خلاقیت ناتوان می‌شود.

و بالاخره، این معنای مقدس است که متصدیان دین‌ها، با از خود بیگانه کردن آنها در بیان‌های قدرت، دیگر کرده و بت‌پرستی را در پوشش پرستش و یا نزدیک به پرستش «مقدسات»، رواج داده‌اند. بنابراین، از کلمه مقدس همان معنی را باید مراد کرد که دارد: پاک.

آزادی مقدس بمعنای پاک از تعین است. هرگاه قرار شود، بنام فراتجدد، صفت پاک را حذف کنیم، آزادی متعین و جبر، یعنی ضد خود می‌شود. نویسنده بجا بود که به زبان آزادی نیز می‌پرداخت؛ چراکه هرگاه قرار بر وجدان به حقوق و عمل به حقوق و تنظیم رابطه‌ها با حقوق بشود، زبان نیز نمی‌تواند زبان قدرت بماند. (۱۷)

٦. خلبانی در هواپیما:

در این قسمت، نویسنده نخست به وضعیت فرانسه می‌پردازد، خود ویران‌سازی چپ و راست را خاطر نشان می‌کند و توضیح می‌دهد چرا هواپیمایی که فرانسه باشد، نیاز به خلبان دارد. سپس، غرب را هواپیمایی می‌یابد که بی‌خلبان و گرفتار بحرانی عمیق است:

بزرگ‌ترین خطری که دنیای غرب را تهدید می‌کند، از نوع محافظه‌کارانه نیست؛ از نوع ارتجاعی است. این خطر در امریکا، خود را روشن نشان می‌دهد: خودداری ترامپ، رییس جمهوری امریکا از عمل کردن برضد خطرها که محیط زیست را تهدید می‌کنند و یا سخنان او برضد مکزیکی‌های امریکایی شده و سیاهان امریکا و بیرون رفتن از قرارداد وین که پنج بعلاوه یک با ایران امضاء کرده‌اند. بدون وجود اراده‌ای سازمان یافته بر تغییر یک کشور، یک جامعه، خطر بحران و خطر فروپاشی، بزرگ می‌شوند. می‌بینیم که وحدت ملی کشورهای انگلستان و اسپانیا بطور مستقیم تهدید می‌شود و امت و جماعت‌گرایی دولت/ملتهای اروپایی را تهدید می‌کند. و این درحالی است که اینها، نه بدون مشکل، در بروی مبادله‌های جهانی شده، می‌گشایند.

بهای انسانی تغییر جامعه و تمدن، همواره سنگین بوده‌است. و این خطر که مردم و رهبران آنها از هدف روی گردانند، نیز بزرگ است. از این‌رو ضروراست هر

دو روی گذار تشخیص و شناسایی شوند: یک رو بریدن با تمدن پیشین و یک رو سامان بخشیدن به تمدن جدید. به سخن دیگر، نه تنها کردارهای اقتصادی جدید، بلکه بخصوص تبیین‌ها و اشکالی که این وجدان جدید باید پیدا کند، باید شناسایی و تبیین شوند.

زیرا از زمانی که ما مطمئن می‌شویم در هواپیما خلبان هست، در جهانی که میان سرمایه‌داری مالی جهانی شده و رژیمهای اقتدارگرا یا توتالیتر، تسهیم شده‌است، عاجل‌ترین اقدام، تغییر دموکراسی است. و این تغییر ایجاب می‌کند که حقوق بنیادی انسان بر عمل نقشمندان سیاسی حاکم بگردند.

مهم‌ترین مانعی که بر سر راه رسیدن به جامعه فرامدرن وجود دارد، سرمایه‌داری مالی است. چراکه این سرمایه‌داری بخش بزرگی از سرمایه‌ها را به فعالیتهای غیر تولیدی سوق می‌دهد و این‌کار را برای بردن بیشترین سود، آن‌هم به انحصار، می‌کند. وقتی ورود به جامعه جدید نیاز به اخذ شناسایی‌های جدید و ایجاد سامانه‌های جدید ارتباطات دارد، ضروراست که جامعه دو نوع کارفرما بارآورد: اول آنها که توانا به ایجاد امپراطوری‌های اقتصادی در سطح جهان هستند، چون آپل Apple و میکروسفت Microsoft و گوگل Google و آمازون Amazon و سامسونگ Samsung که در تمامی دنیا شناخته‌اند و توانایی آنها فرآورده بکارگرفتن فنون اطلاعاتی است. این نوع کارفرماها نخست کاشف بوده‌اند و آنگاه با استفاده از کشف خود، فنون ضرور برای امپراطوری خود را ایجاد کرده‌اند. و گروه دوم کارفرماهایی که نیروهای محرکه را در فعالیتهای تولیدی بکار می‌گیرند.

اما همانطور که آکادمی علوم امریکا می‌گوید کشفهای بزرگ فنون کار تحقیق‌های بنیادی است و این‌تحقیق‌ها را محققان دانشگاهها و مؤسسه‌های تحقیقاتی انجام می‌دهند.

بدین‌قرار، خلبانها، آنها هستند که راه را بروی جامعه فرامدرن باز می‌کنند. اما نیاز به وجدان هر انسان به حقوندی و خلاقیت خویش است. (صص ۳۲۰ – ۳۲۷)

۷. دموکراسی مستقیم برضد قدرت تام:

امروز و در آینده بیشتر از امروز، انتخاب رأی دهندگان در کشورهای غربی، در وسیع‌ترین مفهوم کلمه، یعنی همه کشورهایی که، در آنها، نهادها امکان اظهار اصول و طرحهای دموکراتیک را می‌دهند، بستگی دارد به توانمندی رهبران و محافل روشنفکری و علمی در فرآوردن نیروی سیاسی – دقیق‌تر بخواهیم، انتخاباتی – از ترکیب‌های نیروهای محرکه اقتصادی و اصول دموکراتیک و اراده‌گرایی دولت. این ترکیب‌ها در حوزه‌های بسیار متفاوت می‌توانند انجام بگیرند. چراکه سیاست تنها نمایندگی یافتن نیست، «تبیین» نیز هست. در عوض، هر بیان سیاسی که از «تأثیرگانه‌ای» فرمان برد – چون ترس از بیگانه، بردن نفع، امنیتی که دولت تأمین کند، حسرت گذشته – به شکست می‌انجامد. بدیهی است هر سیاستی که با هدف پیروزی در انتخابات تدبیر می‌شود، درپی تقویت منافع این و آن گروه یا این و آن مرام یا این و آن میراث مرامی یا ملی است. چنین سیاستی کاری جز کندن گور نوگردانی کشور نمی‌کند.

در آستانه ورود به جامعه جدید، در همه سطوح، از سطح رهبران تا شهروندان حامل طرحها، هریک باید به یک طرح عمومی که بیانگر میثاق ملی و دموکراتیک باشد، اعتماد بیابند. بنابراین، نخست باید ترکیبهای را تعریف کرد که سیاستهای فرآورده آنها، از لحاظ سطوح مختلف، قابل قبول یا رد هستند.

بدین‌قرار، از آنچه ضرورت مطلق دارد، آغاز می‌کنم: در کشورهای فرامدرن، هر سیاستی باید بتواند بیشترین شهروندان جامعه و دنیای جدید را جذب خود کند؛ شهروندانی را جذب خود کند که هرچه وسیع‌تر از حقوق بنیادی برخوردارند و شمارمطرودان در آن بسیار معدود است.

دومین مؤلفه میثاق همبستگی دموکراتیک، دخالت دولت در سه شاخه اصلی نوگردانی اجتماعی است. این سه شاخه عبارتند از تحقیق و آموزش و پرورش و بهداشت همگانی. در تمامی موارد، هدف باید این باشد که «اداره» به ابزار مشارکت شهروندان در اداره امور خویش،بدل شود؛ این مشارکت باید بطور روشن و کامل تبیین و تصدیق و پذیرفته شود.

سومین مؤلفه دفاع از کار است که بیشتر از مبارزه با بی‌کاری است. تصدیق مؤکدِ تداومی است که باید میان جامعه صنعتی و جامعه فرامدرن، ایجاد کرد. این

کار اهمیتی تعیین کننده برای جوانان دارد. چراکه شدیدترین ضربه را از نبود کار و ناکافی بودن آموزش و پرورش، اینان می‌خورند.

بارآمدن نخبگان جدید باید امکان ترکیب این سه مؤلفه را به نحوی بسیار متفاوت، بدهد. زیرا عناصری که، بلحاظ سیاسی، راست‌گرا هستند، همواره همگون‌تر هستند تا عناصری که چپ‌گرا هستند. زیرا چپ‌ها مستقیم‌تر با عقاید پیوند دارند و راست‌ها به منافع وابسته‌اند.

بخاطر ماهیتی که دولتهای اقتدارگرا و توتالیتر دارند، کشورهای تحت حاکمیت این‌گونه دولتها، بسیار مشکل به حیطه شناسایی می‌آیند و سمت‌یابی آنها کم‌تر قابل پیش‌بینی است. زیرا این کشورها فاقد نهادهای سیاسی هستند که امکان می‌دهند عمل دولت، به زبان مردم و فرهنگ آنها قابل تعریف بگردد. از جریان آزاد اطلاعات و نیز وسائلی محرومند که امکان می‌دهند بدانیم نبض افکار عمومی چگونه می‌زند. از این‌رو است که در کشورهاب تحت سلطه اینگونه رژیمها – که بر بخش بزرگی از جهان حاکم هستند – نقشمندهای سیاسی که اغلب ممنوع‌البیان و قلم و عمل هستند، با ائتلافهای ناپایدار جنبشهای اجتماعی و واکنشهای تبعیدی‌ها جانشین شده‌اند.

از آنجا که جنبشهای اجتماعی جدید اخلاقمند و دموکراتیک هستند، منطقاً، این در کشورهای ضد دموکراتیک است که نیروی عظیم این‌گونه جنبش‌ها توان مبارزه با رژیم‌های ضد دموکراتیک را دارد. در اروپای شرقی تحت سلطه رژیمهای کمونیستی دست نشانده بود که بزرگ‌ترین جنبشهای اجتماعی قرن بیستم روی دادند.

ضروراست خاطر نشان کنم که سمت‌یابی جنبشهای اجتماعی، تنها سیاسی نیست، بلکه آزادی فرهنگی نیز هست. چنان‌که جنبشها در بهار عرب و جنبش دانشجویان در شیلی در ۲۰۱۱ و نیز جنبش جوانان ترک برضد تخریب پارک گزی استانبول، سمت‌یابی فرهنگی نیز می‌داشتند. (صص ۳۲۷ – ۳۳۰)

حاصل سخن در باره جنبشهای اجتماعی جدید:

در اغلب کشورهای صنعتی، این سندیکاها هستند که جنبشهای کارگری را رهبری می‌کنند. در طول دوران صنعتی شدن، جنبشها این‌سان رهبری می‌شدند. بعد از ۱۹٤٥، سندیکاها همراه با احزاب سیاسی و انجمن‌های گوناگون بانی بنای دولت رفاه شدند.

در این‌جا، نویسنده به نقش سندیکاها در فرانسه می‌پردازد و آن‌گاه خاطر نشان می‌کند که فرهنگ سیاسی کنونی اروپا بسیار دور شده‌است از فرهنگ جنبشهای اجتماعی، از آن نوع که در کشورهای دیگر و در کشورهای تحت رژیمهای زیر سلطه روسیه مشاهده کرده‌ایم. و به این نتیجه می‌رسد که جنبشهای اجتماعی جدید باید بتوانند خود را بیافرینند و در شرائطی وارد عمل شوند که، در حال حاضر، هیچگونه معادلی ندارند. این جنبشها در زندگی نهادهای بزرگ، یعنی نه تنها در کارفرمایی‌ها، بلکه در مدارس، بیمارستانها، و در شمار بزرگی از نهادهای گوناگون، بخصوص نهادهایی که از منافع اقلیتها حمایت می‌کنند و در شهرها نیز، می‌توانند دست اندرکار شوند و می‌شوند.

این با پذیرفتن تجدد جدید و بریدن واقعی با نقشمندهای پیشین جامعه صنعتی است که زمینه بالیدن نقشمندهای جدید فراهم می‌آید. بدترین کار این‌است که نوگردانی در شیوه‌های دست‌اندرکاری دولت فروکاسته شود بی‌آنکه تغییرهای عمیق انجام گیرند و اعضای جامعه در تمامی قلمروها، فعال بگردند.

۱. جانبداری سیاسی بد و خوب از محیط زیست:

بحران عمومی تمدن صنعتی، فکر تجدد را از اساس، زیر سئوال برده‌است. بسیارند که ایجاد تمدن‌های مادی توسط عمل انسان و تبیین فرهنگی این تمدنها را، بمثابه نمودارهای خلاقیت انسان و عمل او، مردود می‌دانند و مدعی هستند که زندگی مدرن را باید با نظمی طبیعی جایگزین کرد که، در آن، «طبیعت» جایی را برای نوع انسانی نگه می‌دارد که کار را از اندازه بیرون برده و حتی طبیعت را تخریب کرده‌است. این ضد تجددها می‌پندارند اگر هنوز دیر نشده باشد، باید به عقب بازگردیم و جایی را در طبیعت بازیابیم که هرگز نباید آن را ترک می‌گفتیم. این گفتمان، گفتمانی است که مشکل می‌توان بدان محتوای مشخصی بخشید. ضد تجددها تمام توان خود را بکار می‌برند تا که ما را متقاعد کنند که اگر نمی‌خواهیم

خود را نیز از میان برداریم، باید قاطعاً و فوراً نوع زندگی خود را تغییر دهیم. اما از ورای این تصویرهای وحشت‌آور، ما محکومیت اخلاقی انسانیتی را می‌شنویم که قربانی آن کار است که یونانیان باستان، زیاده‌روی می‌خواندند. این انسانیت از قواعد ابتدایی خردمندی یا غافل شد و یا طردشان کرد. به سخن دیگر، قواعد عالی راهبر نظم طبیعی را از یاد برد که نمی‌توان نادیده‌شان گرفت و باید با آنها انطباق جست.

امر واقع این‌است که، امروز، ما با فاجعه‌های سخت رویاروییم. اما رویارویی با فاجعه‌ها ایجاب نمی‌کنند که ما به عقب بازگردیم و در جایی قرار بگیریم که «طبیعت» ادعایی به ما داده است. نگرانی مشروعی که بحران محیط زیست برانگیخته‌است، نباید ما را بر آن دارد که برضد اصول راهنمای شناخت عقلانی و تجدد، اقدام کنیم، بعکس، باید ما را بر آن دارد که با روح بنیادی تجدد که جان‌مایه از اندیشه‌های عصر روشنایی گرفته‌است، یعنی با تحقیق و احترام به حقیقت علمی، انطباق بجوییم.

هرگاه دانشمندان با دقت بیشتری به رهبران سیاسی و وسائل ارتباط جمعی، خطرهایی را گوشزد کنند که زیندگان روی زمین با آنها رویارویند، اگر تدابیر دقیق برای جلوگیری از وقوع فاجعه‌ها اتخاذ و به اجرا گردند، سطح ناعقلانی بودن افکار عمومی هرچه باشد، ما بهترین موقعیت را پیدا می‌کنیم برای گرفتن تصمیم و اجرای آن. تا این زمان، دانشمندان تدابیری که، برای حل مسئله‌ها، باید اتخاذ و اجرا کرد را، با صراحت و دقت، با رهبران سیاسی در میان نگذاشته‌اند. حال آنکه سخنان صریح و دقیق در این باره‌ها هستند که جنبشهای فکری را برمی‌انگیزند که می‌توانند ملی‌گرایی‌ها یا خودمحوری‌های سیاسی را برآن دارند از سر راه وجدان بر خطری که تمامی انسانیت را تهدید می‌کند و اینک دارد همگانی می‌شود، کنار بروند. باوجود این، نخست نه از دانشمندان است که باید راه‌حل بخواهیم، بلکه از متخصصان اندیشه و سیاست است که باید بپرسیم: برای یافتن توانایی بزرگ در گرفتن تصمیم، تنها روشن‌بینی کفایت می‌کند؟ توانایی اجرای شناسایی‌های علمی برای حل مسئله‌ها نیز ضرور است. و تغییر دید ما نسبت به خود و تجدد نیز ضرور است تا که وسعت مسئولیتهای خویش را اندریابیم.

این تصویری که ما از خود داریم است که باید تغییر داد. و این تغییر حذف تصویرهای بی‌بنیاد از یک «حالت طبیعی» بی‌حرکت و جاودانی را نیز ضرور

می‌گرداند. بدبختانه، بیش از بیش، روشن است که، در حال حاضر، این تصویرها سبب از دست دادن اعتماد به توانایی عمل ما شده‌اند. حال آنکه در طول قرن پیشین، ما نه تنها بر توانایی خلق و تغییر خود و تغییر محیط زیست، وجدان یافتیم، بلکه این را نیز دانستیم که می‌توانیم خویشتن را ویران نیز بگردانیم. دو جنگ جهانی و جنایتهای رژیمهای توتالیتر جز این می‌گویند؟ (صص ۳۳۳ – ۳۳۶)

• **نقد:**

این که دانشمندان سیراب کنندگان وجدان علمی هستند و غفلت آنها از نقش خویش، سبب پر شدن خلاء با خرافه‌ها و غیر عقلانی‌ها می‌شود و مسئولیت آنها سیراب کردن مداوم این وجدان است، یادآوری بجایی است. اما طبیعت را باید موجود زنده تلقی‌کرد و حقوق ذاتی حیاتش را شناخت و رعایت کرد. هرگاه رابطه انسان و طبیعت با حقوق تنظیم شوند، علم و فن بکار می‌آیند در آبادانی طبیعت. از سه روش بر پایه سه نظر، یکی انطباق با طبیعت و دیگری سلطه بر طبیعت و سومی رابطه حق با حق با طبیعت، در باره روش اول و این‌که نباید بدان بازگشت، حق با نویسنده است. سلطه بر طبیعت نیز طبیعت را دارد بکام مرگ می‌برد. پس راه‌کاری که برگزیدنی است، شناسایی حقوق طبیعت و رابطه حق با حق برقرارکردن با طبیعت است. بدین‌سان، حقوق پنج گانه حقوق ذاتی انسان و هم او بمثابه شهروند و طبیعت و نیز حقوق هر جامعه و حقوق هرجامعه بمثابه عضو جامعه جهانی را می‌شناسانند (۱۸) و قانون اساسی برپایه حقوق پنجگانه که به مردم ایران و مردم جهان پیشنهاد می‌شود، اصول راهنمای تنظیم رابطه با حقوق را در سطح هر کشور در بردارد (۱۹)

و نیز، دوگانگی «رهبران» و مردم و کافی انگاری درک «رهبران» از کاری که باید کرد، هم ناقض فراتجدد بمثابه وجدان بر استعدادها و فضلها، از جمله استعداد خلق و حقوندی و نقشمندی و مسئولیت است و هم در آنچه با رهاندن طبیعت از کام مرگ مربوط می‌شود، کارآیی ندارد. نیاز به همگانی شدن فرهنگ استقلال و آزادی و شرکت جمهور مردم دنیا در رعایت حقوق طبیعت و تنظیم رابطه‌ها با حقوق دارد. باوجود این، هرگاه گروههایی از مردم هر جامعه که نقش نیروی محرکه را در آن جامعه پیدا می‌کنند، این وجدان را پیداکنند و به حقوق عمل کنند، توانایی شرکت دادن همگان را در جنبش نجات زندگی پیدا می‌کنند.

۲. نقشمند شخصی، نه فردی و نه جمعی:

از آنجا که این کتاب، همانند کتابهای پیش از آن (La Fin des sociétés، منتشره در ۲۰۱۳ و Nous, sujets humains منتشره در ۲۰۱۵)، فراخوان است به جانشین کردن یک آرمان اجتماعی با یک آرمان شخصی و در همان‌حال جهان‌شمول، یک‌چند از شارحان بسا آن را ستایش هیجان زده از فرد و تنها انگاریِ فرد، تلقی کنند و افراطی‌ترین شکل فردگرایی بشمارند.

آنها که این‌سان می‌پندارند، چون من بر بحران و سقوط آرمانهای اجتماعی – بطور مشخص فکر ترقی – وجدان دارند. اما من از پوچ‌انگاری اجتماعی nihilisme social بسیار دور شده‌ام. و نیز، با آنچه که فراخوان به تنهایی فرد خوانده‌ام، نیز موافق نیستم. **بعکس، من به جهان‌شمولی دست‌آوردهای عصر روشنایی دلبسته‌ام. هم در مسیحیت تفحص می‌کنم و هم در خردگرایی مدرن غور می‌کنم و در هردو، هرآنچه جهان شمول است را باز می‌یابم.**

بنابراین، از نو اصرار می‌ورزم که کار من بازشناسی حقوق است. و اضافه می‌کنم: من که بخش بزرگی از زندگی را در تحقیق در باره آنچه که به باورم، حقیقت است، گذرانده‌ام، خود را هرچه مفیدتر احساس خواهم کرد اگر بتوانم، ولو بطور غیر مستقیم، در بازسازی اعمال جمعی و شخصی، در خدمت مستقیم حقوق انسان، در مرتبه اول، در دفاع از آنچه کرامت انسان می‌خوانم، سهیم شوم. تا که روشن‌گردد تمامی نهادها به ضرورت باید تابع وجدان انسان به خلاقیت و حقوندی و نقشمندی خویش باشند. تاکه، در هر فرد، به خواست‌ها و حقوق او تقدم داده شود.

جانبداری از این وجدان است که مرا مخالف جانبداران تمامی اشکال فایده‌گرایی utilitarisme و عرفی‌گردانی sécularisation می‌گرداند. من در پی آن نیستم که خدا و یا بتهایی را با عقل جانشین کنم؛ در پی آن هستم که آنها را با انسان خلاق جانشین کنم و این‌کار را با لحاظ‌کردن تمام سطوح تجربه و عمل انسان و نیز طرحهای سیاسی و اجتماعی و تبیین‌های فرهنگی و شناخت روابط سلطه‌گر – زیرسلطه و روابط عاطفی میان افراد، انجام دهم.

بدین‌خاطر است که برآن بوده و هستم که خاصه کار من در قلمرو اندیشه و تحقیقات جامعه‌شناسی، نخست کار و سپس جنبشهای اجتماعی باشند و بالاخره

انسان عارف به حقوق و نقشمندی و خلاقیت خویش باشد. کوشیده‌ام او را از طردگاهی بدرآورم که در آنش انداخته بودند.

جامعه‌شناسی نقشمندان که تمام عمر از آن، در برابر جامعه‌شناسی نظام‌ها دفاع کرده‌ام، هرگز براین ادعا نبوده‌است که فرد تنها را رویارو با جامعه گرفتار دیوان‌سالاری و رباط و یا استبدادفراگیر، قراردهد، بلکه در کار تحقیق در آزادی و برابرای و کرامت انسان بمثابه فرد و بمثابه عضو جمع و نیز مطالعه گروههای دارای این و آن منافع و درپی سود و قدرت، بوده‌است و هست. (صص ۳۳۸ – ۳۳۹)

• **نقد:**

جای جای، نقد نظر آلن تورن، بمثابه یافتن نقص و رفع آن و یافتن تناقض و رفع آن، بعمل آمد. کتاب واجد اهمیت بسیار است زیرا توضیح می‌دهد چرا کار مدرنیته بمثابه عقل مداری و عقل محوری، به شکست در بن‌بست کشید و چرا راه بیرون رفتن از بن‌بست و بدل‌کردن شکست به پیروزی، نه به دورافکندن تجربه مدرنیته که وجدان به استعداد خلق و حقوندی و نقمشندی و خویشتن را مسئول شناختن است. نویسنده این وجدان را فراتجدد می‌خواند.

ثنویت بمثابه ـ که حاصل سخن کتاب نیز ترجمان آن‌است ـ اصل راهنما سبب شده‌است که فلسفه غرب – در حال حاضر در بن‌بست – و اندیشه‌های راهنما از دین‌ها ـ که در بیان قدرت از خود بیگانه شده‌اند ـ تا مرامهای ساخت این و آن نظرپرداز، به قول فوکو، فیلسوف فرانسوی، همه بیانهای قدرت ازکاردرآیند. از این‌رو، در غرب، حق به قدرت تعریف شده‌است، آزادی – که حق است – به قدرت تعریف شده‌است، آزادی که از استقلال جدایی‌ناپذیر است، جدا گشته و استقلال به فراموشی سپرده شده‌است. به قول نویسنده، کلمه‌ها معانی جسته‌اند که سلطه‌گران به آنها بخشیده‌اند و ارزشها همان‌ها شده‌اند که آنها ارزش گردانده‌اند.

اما اگر اندیشه‌های راهنما بیانهای قدرت بوده‌اند و یا شده‌اند و حق به قدرت تعریف شده‌است، بخاطر آن‌است که بر اصل ثنویت، جز بیان قدرت نمی‌توان ساخت و زبان ترجمان این اصل، نمی‌تواند زبان قدرت نباشد. پس کلمه‌ها معانی می‌جویند که بن‌مایه‌ای از زور داشته باشند. از این‌رو، **وجدان بر زبان آزادی و بکاربردن این زبان نیز ضرور است.**

براصل ثنویت، خداوند صفاتی و بدانها هویتی پیدا می‌کند که انسان حقوند و برخوردار از مجموعه‌ای از استعدادها و فضل‌ها نمی‌تواند با او رابطه برقرارکند. از این‌رو، نویسنده روش خود را در نقد مدرنیته از یاد می‌برد و تجربه هزاران سال همه انسانهای روی زمین را به کناری می‌نهد و بنا را براین می‌گذارد که انسان خلاق را جانشین خداوند کند و نداند که انسان را از خلاقیت محروم و خویشتن را گرفتار تناقضهای حل‌ناپذیر می‌کند:

۱. تناقض اول این‌که آفریدنِ حقی جهان شمول، نیازمند خالقی جهان شمول است. نیازمند خالقی است که بر هستی موجود، از ازل تا ابد، احاطه و اشراف داشته باشد و از او جز حق صادر نشود و حقی که از او صادر می‌شود، تمامی ویژگی‌های حق را داشته باشد. **انسان موجودی هستی‌شمول نیست. با بریدن از هستی، درجا، گرفتار جبر تعین می‌شود. و از خلقِ حق یکسره ناتوان می‌گردد:**

۲. انسان با بریدن از هستی، زندانی مدار بسته تعین می‌شود و در این مدار، از استقلال و آزادی خویش غافل می‌شود. نویسنده به قول سارتر استناد می‌کند چون او بر این نظر است که شناسایی و خلق نیازمند، رهایی از جبر تعین است. قول سارتر در کتاب دوم رشد نقل و نقد شده‌است: بیرون رفتن از تعین و درآمدن به بی‌کران نامتعین را سارتر آزادی می‌خواند. **حال اگر انسان را مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها بدانیم که هست، فعال شدن بمثابه این مجموعه، نیاز به این‌همانی با نامتعینی دارد که دانایی و توانایی و خلاقیت و... و حق مطلق باشد. این‌همانی با این هستی را که استقلال بخوانیم، اندیشه و عمل انسان، درحال این‌همانی با هستی، صفت آزاد پیدا می‌کند و عمل به حق می‌شود.**

۳. خدا نیست، تعین هست می‌شود و **انسان زندانی مدار بسته تعین، خلاق نمی‌شود، تنها می‌شود.** این واقعیت که، در غرب امروز، فرد در برابر قدرت (دولت، سرمایه سالاری و دیگر سالاریها) تنها است، دلیلی جز زندانی مجرد شدن انسان در مدار بسته ندارد. تنهایی در برابر قدرت، واقعیت دیگری را معلوم می‌کند و آن این‌که جز با پادرمیانی قدرت، مدار اندیشه و عمل انسان بسته نمی‌شود و او گرفتار تنهایی نمی‌گردد. به سخن دیگر، خدا نیست، قدرت هست می‌شود و این قدرت محور و مدار عقل انسان می‌شود و بدان، عقل از استقلال و آزادی غافل و از بکارانداختن هم‌آهنگ استعدادها ناتوان می‌شود: **خلاق نمی‌شود، تنها می‌شود.**

٤. بدین‌سان، در ارتباط تنگاتنگ انسان با خداوند، بمثابه حق مطلق است که حق قابل تعریف می‌شود. چراکه، خداوند بمثابه حق مطلق است که به انسان امکان می‌دهد حق را به ویژگی‌هایش بشناسد. هرگاه از خداوند غافل شود، این پرسش که حق چیست، به تعداد انسانهای روی زمین، در هر نسل، پاسخ می‌یابد و هیچ‌یک از پاسخها جهان شمول نمی‌شوند. **از جمله پاسخهای مسلطها همانها نمی‌شوند که پاسخهای زیرسلطه‌ها. بدین‌سان، نه تنها تعریف جهان شمول از حق و شناسایی حقوق ناممکن می‌شود، بلکه آدمی از شناسایی رابطه حقوق با حیات، نیز ناتوان می‌شود.**

٥. نویسنده، تنها از سه حق بنیادی، آزادی و برابری و کرامت، سخن گفته‌است. قول او در جای خود نقد شد. دانسته شد که برابری میزان است و این میزان بکار آن می‌آید که بگوییم: همه انسانها در داشتن حقوق و عمل به حقوق برابر هستند. اما بکار آن نمی‌آید که بگوییم: خوب و بد برابرند. خوب و خوب‌تر برابرند. کرامت – هر جانداری کریم است – انسان نیز از رهگذر حقوق ذاتی او و نماد مکارم اخلاق شدن است. از این‌رو، با عمل به حقوق برکرامت افزوده می‌شود. در عوض، آزادی حق است. اما آیا این حق را انسان آفریده و از آن خود کرده‌است؟ **اگر او آزاد نبود، چگونه می‌توانست آزادی را خلق کند؟ تناقض لاینحلی که نویسنده خود را گرفتار آن کرده‌است، این تناقض است.** هرگاه فرض کنیم که انسان به نامتعین وجود بخشیده و با درآمدن به نامتعین آزاد شده‌است، نخست باید بپرسیم: انسان متعین چگونه می‌تواند نامتعین را خلق کند؟ اگر گفته شود، وجود چنین نامتعینی مجازی است، گوینده خود را گرفتار بن‌بست می‌کند. زیرا در آمدن به نامتعینی که وجود واقعی ندارد و انسان خود می‌داند که مجاز است – تازه خلق این مجاز نیز از انسان متعین ساخته نمی‌شود ــ، آزادی نمی‌شود. ناگزیر، باید

٥/١. نامتعین وجود داشته باشد و حق مطلق باشد؛

٥/٢. انسان بروی این نامتعین باز باشد. به سخن دیگر،

٥/٣. آزادی همراه با استقلال ذاتی حیات او باشد. اگر آدمی از این دو حق غافل نشود، همواره مستقل و آزاد و توانا به خلق است. در واقع نیز، اندازه خلاقیت عقل ربط مستقیم دارد با اندازه وجدان او به استقلال و آزادیش. خلاقیت نزدیک به کامل وقتی ممکن می‌شود که این‌همانی با هستی محض و حق و علم و ... و خلاق مطلق، نزدیک به کامل باشد. زمان این‌همانی با این هستی (استقلال) زمان خلق، زمان آزادی، است. و

۵/٤. حق موضوع شناسایی است و نه خلق. چراکه باید حق بود تا حق آفرید.
٦. بنابراین که از حق ،حق صادر می‌شود، برای این‌که پندار و گفتار و کردار انسانها حق باشند، خود باید به حقوق ذاتی حیات خویش وجدان دائمی داشته باشند و به آنها عمل کنند. این حقوق تنها حقوقی نیستند که انسان، بمثابه انسان دارد، بلکه حقوق شهروندی او نیز باید ذاتی حیات شهروندی و حقوق ملی او ذاتی حیات جامعه ملی او و حقوق جامعه او بمثابه عضو جامعه جهانی، باید ذاتی حیات جامعه جهانی و حقوق طبیعت، باید ذاتی حیات طبیعت، بمثابه موجود زنده باشند.

مقایسه حقوق بنیادی که نویسنده از آنها سخن گفته است با حقوق پنج‌گانه، گویای این واقعیتها است:

٦/١. در جهانی که بطور روزافزون، قدرت رابطه‌ها را تنظیم می‌کند و غرب مسلط درحال از دست دادن سلطه است، برای غرب نیز، راه‌کاری جز نشاندن حقوق برجای قدرت در تنظیم رابطه‌ها نمانده‌است؛

٦/٢. تعریف فراتجدد به وجدان بر حقوندی و خلاقیت و نقشمندی و مسئولیت، در غربی که، در آن، طی قرون، قدرت مدار و محور بوده‌است، بدین معنی است که زمان رهاشدن از اعتیاد به قدرت و بازیافتن زندگی، کوتاه و کوتاه‌تر می‌شود. وجدان به حقوق باید وجدان به مجموعه حقوق پنج‌گانه بگردد و انسان بداند که وجدان بدون عمل، درجا سبب غفلت از حقوق و به بندگی قدرت بازگشتن می‌شود.

٦/٣. در آنچه به حقوق و وجدان به حقوق مربوط می‌شود، غرب و بقیه دنیا بسیار عقب هستند. دلیل این عقب ماندگی، جز ناتوانی از تعریف حق مگر به قدرت، بنابراین، ناتوانی از شناسایی مجموعه حقوق ذاتی حیات نیست. **هرگاه انسان امروز حتی به استقلال و آزادی ذاتی حیات خویش وجدان پیدا کند و اندیشه و سخن و کردار خویش را از صفت مستقل و آزاد برخوردار گرداند، حتی اگر این کار را در حد زدودن زور از اندیشه و سخن و کردار، انجام دهد، بطور خودانگیخته، به همه حقوق ذاتی حیات عمل می‌کند و برخوردار از نو به نو شدنی همیشگی می‌گردد.**

٧. نویسنده می‌نویسد در مسیحیت تفحص می‌کند. روش صحیحی است که هر جوینده راه رشد، می‌باید بکاربرد. ستیز با دین و هر مرامی، کار اهل دانش و پژوهش نیست. اگر نویسنده «منطق را تا آخر می‌رفت» و رابطه دین و مرام با قدرت و از خودبیگانه شدنشان توسط قدرت را اندر می‌یافت، به یمن نقد، از خود بیگانه را با

خود یگانه می‌کرد و برای اکثریت بسیار بزرگی از انسانها این امکان را پدید می‌آورد که به راه فراتجدد بمثابه وجدان به حقوندی آیند.

تأمل در تجربه اهل اندیشه و دانش در غرب، هر انسان را که بخواهد وجدان به حقوندی را برخود و برهمگان آسان کند، راهبر می‌شود در پی بردن به اهمیت کارهای بنی‌صدر در نقد اسلام از خودبیگانه در بیان قدرت و بازیافتن آن بمثابه بیان استقلال و آزادی.

۸. اما تخریب و خودتخریبی با وجدان به حقوق بنیادی و حقوندی و عمل به حقوق و تنظیم رابطه‌ها نه با قدرت که با حقوق، نمی‌خواند. بنابراین، از شاخص‌های جامعه فرامتجدد، یکی باید میل‌کردن میزان تخریب به صفر باشد. اما در جامعه‌هایی که بنابر تشخیص نویسنده وارد دوران فراتجدد شده‌اند، میزان تخریب همچنان در افزایش است.

و او، از مؤلفه‌های جامعه فرامتجدد، یکی تنازع میان دارندگان سرمایه و دیگر نیروهای محرکه و اکثریتی می‌داند که فاقد آنها هستند. اما در این جامعه‌ها، میزان نابرابری در افزایش (۲۰ پیکتی)، نقش قدرت در تنظیم رابطه‌ها بیشتر و ملحق شدن قشرهای میانی به قشرهایی که قاعده هرم اجتماعی را تشکیل می‌دهند، روزافزون‌تر و میزان تخریب نیروهای محرکه و تولید و مصرف فرآورده‌ها و خدمات ویرانگر، در افزایش هستند. بدین‌قرار، اگر او می‌خواست این واقعیت‌ها را لحاظ کند، هیچ جامعه‌ای را نمی‌توانست جامعه‌ای بخواند که وارد دوران فراتجدد شده‌است.

شناسایی حقوق پنج‌گانه و تدوین قانون اساسی بر پایه این حقوق – که به همه جامعه‌ها پیشنهاد می‌شود–، از جمله، به یمن شناسایی پویایی‌های رابطه مسلط – زیرسلطه است. این‌شناسی همراه با شناسایی‌های دیگر، امکان شناسایی حقوق ذاتی حیات را فراهم آوردند. پیشنهاد دموکراسی شورایی در بخش اول جلد اول کتاب ارکان دموکراسی راه بیرون رفتن دموکراسی‌های موجود از بحران را می‌نمایاند.

۹. تناقض‌ها و رفع آنها ما را به این نتیجه می‌رساند که منهای خداوند، رابطه انسانها با یکدیگر، رابطه متعین‌ها می‌شود. بدین‌خاطر نیز هست که پوزیتویستها آزادی را حدمند می‌انگارند. میان این انسانها رابطه‌ها به ضرورت رابطه قوا می‌شود. زیرا اگر بخواهند با یکدیگر رابطه حق با حق برقرارکنند، باید از قید تعین رها بگردند. به سخن دیگر، رابطه آنها با یکدیگر، از راه رابطه با نامتعین برقرار شود. بدین‌سان،

تعریف حق و عمل به آن، تعریف استقلال و آزادی انسان و تنظیم رابطه‌ها توسط حقوق، با غفلت از خداوند، ناممکن می‌شود.

۱۰. نویسنده، جای جای، از دموکراسی سخن می‌گوید و سرانجام دموکراسی مستقیم را مطرح می‌کند. هم او و هم بسیاری دیگر دموکراسی‌های کنونی را نقد می‌کنند (۲۱) و در جامعه‌های برخوردار از دموکراسی براصل انتخاب، بر شمار بی‌تفاوتها نسبت به دموکراسی، بیشتر نزد جوان‌ترها، افزوده می‌شود (۲۲). روش او و شماری از منتقدان دیگر این نیست که تجربه را باید رهاکرد و به دنبال تجربه دیگری با فرجامی نامعلوم رفت. روش او و دیگران این‌است که تجربه را باید نقد و به یمن نقد، کاستی‌ها را شناسایی و رفع کرد. این روش صحیح است بشرط آنکه اهل دانش از قدرت از خود بیگانه‌گردان، غافل نشوند. در درجه اول، برای جامعه مدنی حقوق و اختیارها قائل شوند و سپس، تغییر نهادهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را، از نهادهای قدرت محور به نهادهای حقوق محور، راه‌کار بشناسند. و آنگاه، راه و روش تحول از دوگانگی رهبری کنندگان و رهبری شوندگان به توحید رهبرکنندگان و رهبری شوندگان را پیشنهاد کنند. کاری که در کتاب «رهبری در دموکراسی» به انجام رسیده‌است (۲۳). در تمام مراحل، جانشین‌کردن رابطه قوا با رابطه حق با حق، بنابراین، تنظیم رابطه‌ها با حقوق، همراه با تحول زبان از زبان قدرت به زبان آزادی و تحول فرهنگ به فرهنگ استقلال و آزادی و تحول اخلاق به اخلاق استقلال و آزادی، باید روش همگان بگردد. خودانگیختگی یا برخورداری شهروندان از استقلال و آزادی، در نتیجه، میزان خلاقیت جمعی و فردی، می‌تواند درجه رشد هر جامعه و شهروندان آن را مشخص کند. اهمیت این شاخص در این‌است که خلاقیت هم نیاز به فعال شدن مجموعه استعدادها و فضلها دارد و هم باید هر شهروند و مجموع شهروندان بر استقلال و آزادی و دیگر حقوق خود وجدان داشته باشند و پندار و گفتار و کردار آنها، بردوام، صفت مستقل و آزاد داشته باشد.

مأخذها و توضیح‌ها

۱. Alain Touraine, Défence de la Modernité; Editions Seuil; Paris, octobre 2018

۲. Dignity in the 21st Century
Authors: Doris Schroeder and Abol-Hassan Banisadr, with translation by Mahmood Delkhasteh and Sarah Amsler; Editions Springer Open, 2017

۳. قرآن، در ٤٧ آیه، سخن از کرامت است. و نیز نگاه کنید به تحقیق ابوالحسن بنی‌صدر در باره کرامت.

٤. از جمله نگاه کنید به
- Jacques Bancière, La Mésentente politique et Philosophie; Editions Galiliée; Paris 1995

٥. Jean – Claude Kaufmann, La fin de la démocratie; Apogée et déclin d'une civilisation; Editions Les liens qui Libèrent; 2019 و خطابه مکرون، رئیس جمهوری فرانسه در برابر سفیران فرانسه در کشورهای جهان.

٦. نگاه کنید از جمله به استبداد فراگیر نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

۷. نگاه کنید به اصول راهنمای قضاوت و حقوق انسان در قرآن، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

۸. نگاه کنید به کتاب رشد، جلد دوم، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

۹. نگاه کنید به جلد دوم امرهای واقع مستمر، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

۱۰. تاریخ فلسفه در جهان، نوشته رابرت سولومون و کاتلین هیگینز، ترجمه منوچهر شادان؛ انتشارات بهجت، تهران ۱۳۹۲ (چاپ دوم)، صص ٦٧ تا ۱۷۷

ـ خدا در اندیشه ارسطو، نوشته رضا برنج‌کار و بخش اول و دوم از جلد اول Bertrand Russell, Histoire de la philosophie occidentale. Edi, Les Belles Lettres, Paris 2017

۱۱. Fin de l'Occident, naissance du monde, de Herve Kempf ; Edi. Seuil 2 octobre 2014
Le déclin de l'Occident. Volume I et. Volume II : Perspectives - de l'histoire universelle de Oswald Spengler; Editions Gallimard; Paris1 octobre 1948
۱۲. Edgar Morin , Le temps est venu de changer de civilisation; Editions de l'aube; Paris 2017
۱۳. قرآن، سوره حجرات، آیه ۱۳ و نیز نگاه کنید به فصل اول از بخش سوم همین کتاب
۱٤. نگاه کنید به کتاب رشد جلد دوم، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۱۵. نگاه کنید به بخش اول از جلد اول ارکان دموکراسی، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۱٦. نگاه کنید به وضعیت سنجی ۲۷۵ در سایت انقلاب اسلامی
۱۷. نگاه کنید به زبان آزادی، در جلد اول ارکان دموکراسی،
۱۸. نگاه کنید به حقوق پنج‌گانه نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۱۹. نگاه کنید به قانون اساسی برپایه حقوق پنج‌گانه
۲۰. نگاه کنید به کتاب سرمایه و ایدئولوژی نوشته توماس پیکتی که ترجمه و نقد قسمتی از آن، در بخش دوم همین کتاب آمده است.
۲۱. La fin de la démocratie و نقد پیکتی از دموکراسی در کتاب سرمایه و ایدئولوژی
۲۲. سنجش افکار در کشورهای غرب بتاریخ ۱۰ نوامبر ۲۰۱۸ حاکی از این‌است که بخش بزرگی از مردم، بخصوص جوانان به دموکراسی دلبستگی ندارند.
۲۳. نگاه کنید به رهبری در دموکراسی، جلد دوم، فصل آخر نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

بخش دوم

در مالکیت خصوصی و توزیع آن و مالکیت شخصی

فصل اول

سیر از خود بیگانه شدن نظر لیبرالها در باره مالکیت از رهگذر بیانِ قدرت شدنِ مرام

امروز، مالکیت خصوصی و فردگرایی دو پایه لیبرالیسم ـ نه نزد همه لیبرالها ـ هستند. اما آیا از نخست، لیبرالها به مالکیت خصوصی قائل بوده‌اند؟ برای یافتن پاسخ، به سراغ آثار مکتوب لیبرالها برویم:

۱. مالکیت شخصی بمعنای هرکس مالک کار خویش است:

۱/۱. خودمالکی self - possession:

لیبرالیسم بمثابه اندیشه راهنمای نظام جانشین نظام فئودالی، مطرح شده‌است. آن لیبرالیسم مخالف مالکیت خصوصی فئودالها و جانبدار مالکیت شخصی، یعنی مالکیت انسان بر کار خویش بوده‌است:

در آغاز، لیبرالیسم طرفدار **فردگرایی ملکی** می‌شود. بدین معنی که زندگی مرد، بنابراین، کار او، به خود او تعلق دارد. این زندگی دارایی خود او است و جز به او، به هیچ‌کس دیگر و هیچ مقامی تعلق ندارد. مرد – و نه زن چون هنوز پذیرفته نبود انسانی برابر مرد است – می‌تواند توان کار خویش را هر طور خواست بکار گیرد. **برخورداری از این مالکیت ایجاب می‌کند، هرکس بر امکانات و ابزار، حق داشته باشد.**

مک فرسون بر این‌است که جان لاک John Locke به مالکیت شخص بر خود و کار خود قائل بوده‌است. زیرا گفته‌است: «انسان – به دلیل آقایی برخود، مالکیت بر خویش و کار خود – پایه‌های عظیم دارایی را در خود دارد (۱). و لاک نخستین کسی نیست که به مالکیت شخصی قائل می‌شود، ۳۰ سال پیش از او، ریچارد اُورتون Richard Overton – طرفدار حزب برابری طلب و جمهوریخواه در انگلستان که نخستین حزب سیاسی اروپا بود – به این مالکیت قائل می‌شود (۲).

بنابر این نظر، لیبرالهای نخستین، به ضرورت جانبدار در اختیار همگان قرارداشتن منابع و امکانها بوده‌اند تا که هر فرد بتواند از خودمختاری و استقلال وجود خویش برخوردار بگردد. از دید لیبرالیسم، **این برخورداری از استقلال، وضعیت طبیعی و مطلوب فرد به حساب می‌آید** (۳)

آن زمان، لیبرالها مخالف نظام اجتماعی – سیاسی بودند. لذا، با دولت و مداخله محدود کننده مالکیت شخصی فرد مخالف بودند. هنوز «مردم می‌دانند چه می‌خواهند و به چه چیز دلبستگی دارند»، اصلی از اصول پذیرفته شده لیبرالیسم بود. الا اینکه، نه حقوق ذاتی حیات که امیال و منافع فرد مطرح می‌شدند:«مردم امور و منافع خود را بهتر از دولت و یا آنچه از دولت انتظار می‌رود، تشخیص می‌دهند و از آن مراقبت می‌کنند» (٤). اما از دیدگاه لیبرالها، مردم یعنی فردهاو پس، فرد توانا بر شناسایی امیال و منافع خویش است.

همزمان با قوت گرفتن لیبرالها بمثابه نیروی سیاسی، نظریه‌های جدید (نظریه مالتوس و نظریه داروین) پیدا و سبب شدند لیبرالها رابطه قوا را هستی شمول بشمارند. حالا دیگر، افراد در یکدیگر بمثابه وسیله می‌نگرند: تناقض میان برابری طلبی و نابرابری. توضیح این‌که فرد، بمثابه فرد، باید از حقوق معینی برخوردار باشد و فردها همسانند (اصل برابری که انقلابیون انگلیس در انقلاب ١٦٤٠ پیش کشیدند) و به قول کانت: «هر انسانی باید بمثابه هدفی فی‌نفسه مطلق و نه وسیله‌ای برای تحقق بعضی مقاصد بیگانه از اراده او»، پذیرفته شود. این اصل یکی از اصول فردگرایی لیبرال بود. اما در درون لیبرال‌ها تمایل دیگری پدید آمد که می‌گفت: فرد بطور طبیعی خودپرست است. به قول وولف، «آدمی میل به آن دارد که افراد

دیگر را نه به عنوان هدف که بعنوان وسیلهِ رسیدن به اهداف خویش بشناسد و بکند». (۵)

۱/۲. حل تناقض با غلبه نظریه نفع طلبی:

• فرد بخاطر منفعت خویش است که جامعه را می‌خواهد: «ما جامعه را بنابرطبیعتمان، بخاطر خود جامعه، نمی‌خواهیم، بلکه به این علت که احیاناً امتیاز یا منفعتی کسب کنیم می‌خواهیم. اصل، امیال اولیه ما هستند و خواستن جامعه فرع بر این اصل است» (٦)

• کسانی چون جان استوارت میل – او بیشتر از هر کس دیگر – می‌کوشند آزادی فرد و منفعت طلبی او را آشتی دهند. او که مخالف نظر هابس است، می‌گوید: افراد، هریک بی‌اطلاع از نفع دیگری، به دنبال نفع خویش هستند. نفع‌ها که افراد بدین‌سان می‌جویند، نفع جامعه را تشکیل می‌دهد، بنابراین، آزادی و نفع طلبی در تضاد نیست. آزادی نه تنها از منظر برخورداری فرد از حقوق که برای پیشرفت جامعه نیز اهمیت دارد.

روشن است که نفع‌طلبی، رابطه قوا را ایجاب می‌کند و این رابطه ناقض آزادی است. نفع‌ها نیز همسو نیستند، بلکه نفع در برابر ضرر قرار می‌گیرد. نابرابری سبب می‌شود که بسا نفع اقلیتی برای اکثریت بزرگ، بنابراین برای جامعه زیان بزرگ ببارآورد. برای حل این تناقض‌ها، جان استوارت میل بنا را بر رابطه قوا و نتیجه آن، نخبه‌گرایی می‌گذارد: او میان توده بزرگ مردان «متوسط» که تنها می‌توانند «کارهای پیش پا افتاده» را انجام دهند و «اقلیت بسیار با استعداد و تعلیم یافته» که باید نقشهای برجسته در جامعه ایفا کنند، فرق می‌گذارد:

«هیچ حکومتی از راه دموکراسی یا تعدد اشرافیت ... هرگز از سطح متوسط فراتر نخواهد رفت. مگر اینکه از نظر افراد با استعداد و تعلیم یافته بهره‌مند شود. ابتکار هرآنچه خردمندانه و نو است از افراد، و عموماً از فردی واحد هستند. افتخار افراد متوسط در این‌است که بتوانند پیروی کنند از این ابتکارها » (۷). اما این حل، مدعای خود او را نقض می‌کند، نه حل تناقض که تسلیم آن شدن و بنا را بر نابرابری گذاشتن است.

• نوبت به آدام اسمیت می‌رسد. استدلال او این‌است: بازار به افراد اجازه می‌دهد و در حقیقت آنها را تشویق می‌کند تا سرحد امکان خودپرست و حریص باشند. همین خودپرست و حریص بودن، رفاه همگانی و افزایش مستمر رونق عمومی را تضمین می‌کند (۸). اسمیت تناقض آشکار را تناقض میان خودپرست و حریص بودن افراد که سبب روابط قوای ویرانگر می‌شود، با رفاه همگانی، می‌داند. پس می‌داند رفاه عمومی قربانی می‌شود. اما اینک، لیبرالیسم فکرراهنمای نظام جدید و توجیه‌گر قدرت جدید است. پس بنا را باید بر نفع فرد گذاشت. مارگارت تاچر، در مقام توضیح و توجیه نظر اسمیت می‌گوید: «اسمیت درک می‌کند که در جامعه‌ای متشکل از افراد جویای منافع خویش، باید قدرتی وجود داشته باشد که از نادرستی پیشگیری کند و تناقضات بین افراد را حل نماید» (۹). بدین‌سان، نقش دولت حل تضادهایی می‌شود که روابط قوا در بازار ببار می‌آورد.

• اینک زمان زمان رونق کار سرمایه‌داری و نظریه‌های مالتوس و داروین است، رابطه‌ها را قدرت تنظیم می‌کند. ناگزیر، آزادی حد پیدا می‌کند و وسیله نفع‌طلبی می‌شود. و جرمی بنتام Jeremy Bentham نحله منفعت‌گرایی را بنامی‌کند. بنابر نظر او، جامعه متشکل از افرادی است که هریک مستقلاً، درپی منافع خویش هستند. هدف رسیدن به خوشبختی یا لذت است. لذا، «آزادی فقط تا جایی پسندیده است که وسیله‌ای برای رسیدن به این هدف باشد» (۱۰). از دید او، هیچ‌کس بهتر از خود فرد، منافع او را تشخیص نمی‌دهد.

بدیهی است که این نظر، با نظر بنتام در باره اداره علمی دولت در تناقض قرار می‌گیرد. و این تنها تناقضی نیست که راه‌حل نمی‌جوید، تناقض‌های ناشی از دگردیسی تعریف‌های آزادی و مالکیت و وارونه شدن رابطه مالکیت خصوصی با مالکیت شخصی و قائل شدن به نابرابری، به تدریج که لیبرالیسم مرام سرمایه‌داری می‌شود و لیبرالها زمام دولتها را در دست می‌گیرند، برهم افزوده می‌شوند:

۱/۳ . از خود بیگانه شدن تعریف آزادی:

• اما بناگذاشتن بر روابط قوا، از خود بیگانه‌کردن تعریف آزادی را ناگزیر می‌کند:

نخست، برلین Isaiah Berlin ، آزادی را از توانایی تمیز می‌دهد: «در کاربرد زبانی مرسوم ما، آزاد بودن با توانا بودن فرق دارد. هیچ‌کس به صرف آن که توانایی

یا استعداد انجام کاری را دارد، خود را در انجام آن آزاد نمی‌داند. تنها هنگامی خود را در انجام آن آزاد می‌داند که می‌خواهد بگوید موانع وجود ندارند».(۱۱).
او **آزادی منفی را آزادی از دولت و قدرت و آزادی مثبت را آزادی انجام کار (= نبود موانع) می‌داند.** (۱۲)

• اما تعریف از آزادی منفی، گرفتار دگر دیسی می‌شود و سرانجام، تعریف آزادی بر رابطه قوا منطبق می‌شود: **«آزادی هرکس تا جایی است که با آزادی دیگری و چارچوب قوانین و نهادهای قانونی موجود سازگار باشد»** (۱۳). در توجیه این انطباق، فیلپ توین بی Philip Toynbee می‌گوید: «یک آزادی‌خواه پرشور، به آسانی فراموش می‌کند که هرگاه آزادی از حد معینی فراتر رود، پریشانی و بی‌کسی انسان بجای آن‌که کاهش یابد، افزایش خواهد یافت» (۱٤). و این تعریف از آزادی که به قول برگسون Henri Bergson ، تعریف جبر است، راه می‌گشاید به جبرگرایی دورکیم و...

• اما حدگذار جدیدی سر بر می‌آورد که سرمایه‌داری است: مدارا تنها در باره کسانی روا است که تهدیدی جدی برای سرمایه‌داری نباشند. لذا، سوسیالیسم، فقط در شکل و محتوای سوسیال دموکراسی قابل قبول است و...، بدین‌سان، آزادی و دموکراسی که سرمایه‌داری مجاز می‌داند، آن‌است که با آن دمساز باشد. از این‌رو، آزادی گرفتار محدود شدن مداوم است. بدین‌سان، لیبرالهای این دوران، کسانی چون هایک، میلتون فریدمن، کیت ژوزف و مارگارت تاچر لیبرال دموکراسی و آزادی فردی را بدون سرمایه‌داری ناممکن می‌دانند. از دید اینان، «**مفهوم مورد نظر ما از آزادی، تنها باید آزادی اقتصادی، یعنی رقابت به منظور کسب منفعت باشد. سایر آزادی‌ها هم به وجود آزادی اقتصادی وابسته‌اند. وجود رقابت اقتصادی اشخاص، حافظ آزادی‌های فردی است**» (۱۵).

این زمان، چپ برابری طلبی را که لیبرال‌ها از دست فروهشته‌اند، از آن خود می‌کند. چپ مارکسیست به سیرجدالی مالکیت خصوصی قائل می‌شود: با آنکه مالکیت خصوصی را از خود بیگانهِ مالکیت شخصی می‌داند (سلب مالکیت کار بر محصول کار و قابل تملک شدن انسان بمثابه نیروی کار)، به گذار از مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی و از آن، با انحلال طبقات و دولت، به مالکیت اجتماعی، قائل می‌شود. (۱٦)

بدین‌سان، لیبرالها به همان نظر باز می‌رسند که هابس تبلیغ می‌کرد: «اشخاص داوطلبانه از آزادی طبیعی خود چشم پوشیده و با توافق یکدیگر دولت را بنا گذارده‌اند» و «**آزادی دنبال‌کردن خواست خودم در همه چیزها، تاجایی است که قانون تجویز کرده باشد**»، تعریف می‌شود. جان لاک، هم این تعریف را می‌پذیرد و هم حاکمیت قانون را آزادی به حساب می‌آورد: «**آزادی مردم تحت لوای حکومت، داشتن قوانین پایدار برای آن زندگی است که برای کلیه افراد جامعه مشترک باشد و از سوی قوه قانون‌گذاری جامعه وضع شده باشد**» (۱۷).

۱/٤. گذار از برابری طلبی به نابرابری طلبی:

اینک دوران سرمایه‌داری و فراگیر شدن آن‌است. برابری طلبی پیشین یعنی برابری همگان در مالکیت شخصی، بنابراین، برخورداری برابر از داشته‌ها و امکانها، با سرمایه‌داری نابرابرگردان نمی‌خواند. لیبرالیسم نیز مرام سرمایه‌داری گشته و قانون‌های اساسی، بروفق مرامی تدوین شده‌اند که لیبرالیسم خوانده می‌شود و مرام حزب‌های سیاسی دولتمدار در کشورهای دارای نظام سرمایه‌داری نیز هست. ناگزیر، برابری طلبی می‌باید جای خود را به نابرابری طلبی بسپارد. از این‌رو، لیبرالها «قدری نابرابری» را نه تنها اجتناب‌ناپذیر که مثبت و مطلوب می‌شمارند. کینز، در این باره، به صراحت سخن می‌گوید (۱۸). الا اینکه نابرابری‌ها بر هم می‌افزایند و عدالت اجتماعی را بی‌محل می‌کنند.

باوجود این، لیبرالها «برابری» را نمی‌توانند کنار بگذارند. چراکه سلاح را از دست فرو گذاشتن ، بیشتر ازآن، سلاح را تقدیم رقیب سیاسی کردن است. از این رو، شماری از آنها جانبدار برابری فرصتها هستند: مردم باید زندگی را با شرائط مساوی آغاز کنند. الا اینکه نابرابری افراد، در توان، سبب می‌شود، نابرابریها روزافزون شوند (۱۹). امابرابری فرصتها تنها گرفتار این تناقض نیست، دو تناقض دیگری هم در بردارد:

- تساوی فرصت در آغاز، با ثروت به ارث گذاشتن، نمی‌خواند. به سخن دیگر، با مالکیت خصوصی نمی‌خواند.
- با آزادی فردی نیز در تناقض است. زیرا بنابر اصل آزادی، افراد آزادند با یکدیگر رقابت کنند و ثروت بدست آورند و از آن استفاده کنند. اما هرگاه قرار بر برابری

باشد، به ترتیبی که در آغاز همه برابر فعالیت آغاز کنند و در پایان، آنها که بیشتر بدست آورده‌اند، مازاد را از دست فروگذارند، چیزی از آزادی نمی‌ماند. در مقام حل این تناقض، لیبرال‌ها به آزادی تقدم می‌بخشند (۲۰) .

• نخست، برابری اقتصادی ناممکن اما برابری سیاسی و اجتماعی ممکن می‌نمود. تکویل Alexis de Tocqueville که دموکراسی امریکا را کتاب کرده‌است، دموکراسی و برابری را دارای یک مفهوم می‌دانست. او برابری اقتصادی را ناممکن اما منزلت برابر اجتماعی و سیاسی را ممکن می‌دانست. (۲۱). اما او غافل بود که بعدهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، بعدهای یک واقعیت هستند که جامعه است. نابرابری در بعد اقتصادی، نمی‌تواند نابرابریهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را ببار نیاورد. این شد که لیبرالها ناگزیر شدند نابرابریها را، با جانشین مالکیت شخصی کردن مالکیت خصوصی، توجیه کنند:

• در فراگرد از خود بیگانه گرداندن مالکیت شخصی در مالکیت خصوصی، در بعد سیاسی نیز، رأی دادن نه تابع حق هر شهروند بر حاکمیت، که تابع مالکیت خصوصی گشت. در این باره، توماس مکاولی Macaulay – او کسی است که، در هند، نظام آموزشی را تصدی می‌کرد و زبان انگلیسی را جانشین زبان فارسی کرد ـ سخن به صراحت می‌گوید: «**واگذاری حق رأی به تهی‌دستان، مالکیت، در نتیجه، تمدن را تهدید می‌کند. زیرا اگر مالکیت امنیت لازم را نداشته باشد، هیچ فضایی، هرچند مطلوب، هیچ خاکی هرچند حاصل‌خیز، هیچ قرارداد** تجاری و دریایی و سرانجام، هیچ موهبت جسمی و دماغی، مانع از فرورفتن یک ملت در کام بربریت نخواهد شد» (۲۲). بنابراین، نه تنها مالکیت فردی، که توزیع بشدت نابرابر مالکیت و درآمد نیز اهمیت پیدا می‌کند. دلایلی که برای این نابرابری می‌آوردند نخست در پرده‌تر (۲۳) و امروز، بی‌پرده‌تر است: چون ثروت نزد اقلیت جمع شود، این اقلیت آن را سرمایه‌گذاری می‌کند و کار و درآمد ایجاد می‌شود و سود آن به همه می‌رسد. حال این‌که هرگاه بطور مساوی توزیع شود، افراد آن را خرج می‌کنند و پس انداز قابل تبدیل به سرمایه ایجاد نمی‌شود (۲٤)

۲. از خودبیگانه شدن مالکیت: نشستن مالکیت خصوصی بر جای مالکیت شخصی در هر چهار بعد واقعیت اجتماعی:

۲/۱. از خودبیگانه شدن مالکیت شخصی در مالکیت خصوصی:

• جرالد وینستنلی، از اعضای «گروه دیگر» (جنبش مذهبی – اقتصادی سالهای ۱٦٥۰ – ۱٦٤۰ در انگلستان که خاستگاهشان برابری‌طلبان بودند) خاطر نشان می‌کند: «تقلای رقابت‌آمیز برای کسب ثروت، سبب قربانیان بس پرشمار می‌شود. زیرا همه را بر ضد هم بر می‌انگیزد. دفاع از مالکیت فردی، در یک سرزمین و بلکه در جهان، تخم نفاق می‌پاشد و علت همه جنگها و خون‌ریزی‌ها می‌شود» (۲٥). **نظر او بر این واقعیت بنا می‌شود که نه تنها ممکن نیست همه انسانها بطور برابر از مالکیت خصوصی برخوردار شوند، بلکه ممکن نیست همه انسان‌ها مالک خصوصی بگردند.**

از این‌رو، لیبرالها، برپایه نابرابری مالکیت، این‌طور استدلال کردند: «اگر یک تاجر، یک کارخانه‌دار، بخاطر منافع شخصی خود به سختی کار می‌کند، در همان‌حال که ثروتمند می‌شود، بر ثروت جامعه نیز می‌افزاید». این استدلال، از دهه‌های اول قرن هفدهم، بدین‌سو، به طور مستمر بکار می‌رود. در دهه ۱٦۲۰، توماس مون در کتاب «گنجینه انگلستان از راه بازرگانی خارجی»، به فرزند خویش پیام می‌دهد: «به حرفه تجارت نیک بپرداز تا کسب منافع شخصی همواره با صلاح عمومی همراه باشد». در دهه ۱٦٥۰، بحث وارد مرحلهِ پیشرفته‌تری می‌شود: جان هال، در کتاب «دربارهِ حکومت و اطاعت» (تاریخ انتشار ۱٦٥٤)، بقای یک جامعه بر پایه بشردوستی و ایثار بخاطر صلاح همگانی را به تمسخر می‌گیرد. او مدعی می‌شود که، نوع دوستی، ویرانگر است و دنبال کردن منافع شخصی، یک ضرورت اجتماعی است. (۲٦) این نظر، بعدها توسط ماندویل و آدم اسمیت اندیشه راهنمای لیبرالیسم می‌گردد.

در آن دوره، خداباوران لیبرال، استدلال می‌کردند که میان بندگی خداوند و کسب ثروت، تضادی وجود ندارد. جوزف لی کشیش، می‌پرسید: «آیا تجار با دنبال کردن حرفه خود، به قصد کسب نفع، خداوند را تجلیل نمی‌کنند؟».

• در آن دوران که از «حق» مالکیت خصوصی، چنان بشدت دفاع می‌شد، تهی‌دستان بر این مالکیت، حقی نداشتند، حتی زمین‌های متعلق به جمع آنها به سود ثروتمندان باید مصادره می‌شد: نخستین قانون محصورکردن اراضی عام، در سال ۱۶۰۸، یک سال بعد از شورش گسترده برضد حصارکشی در میدلندز، به تصویب پارلمان انگلستان رسید. به دنبال آن، قوانین دیگری که محصورکردن را آسان می‌ساختند، تصویب و اجرا شدند. ثروتمندان که از این قانون سود می‌بردند از آن دفاع می‌کردند و روشنفکران آن را توجیه می‌کردند. از جمله، ساموئل هارتلیب می‌گفت:« هراندازه املاک عمومی کمتر باشد، تعداد فقرا نیز کمتر خواهد شد» (۲۷)

این‌که تهیدستان در نظام سیاسی ملی، بی‌محل بودند، امری بدیهی انگاشته می‌شد. سرتوماس اسمیت می‌گفت: «فقرا و فرودستان جز به خورد و خوراک و نفس کشیدن نمی‌پردازند و هیچ علاقه‌ای به خیر و صلاح عمومی ندارند» (۲۸). زنان نیز، در جمع، در نظام سیاسی بی‌محل بودند. خدمتکاران نیز شهروند شمرده نمی‌شدند چرا که به اربابان خود وابسته بودند. تازه مک فرسون، خدمتکاران را شامل کلیه کارگران مزد بگیر نیز می‌دانست.

بدین‌سان، مالکیت خصوصی، نه تنها بر جای مالکیت شخصی نشست، بلکه در بعدهای سیاسی و اجتماعی نیز، مالکیت شخصی تابع مالکیت خصوصی شد. لذا آنها که مالک چیزی نبودند و زنان که متعلق به مردان محسوب می‌شدند، حق حاکمیت، بنابراین، توانایی دادن رأی و منزلت اجتماعی برابر با اقلیت برخوردار از مالکیت خصوصی را نداشتند و عاری از فرهنگ و خارج از تمدن شمرده می‌شدند.

دورتر خواهیم دید که به بهانهِ داروینیسم و نظریه مالتوس، اینان حق حیات را نیز از دست می‌دهند. در حقیقت، در قرن هفدهم، دگردیسی لیبرالیسم بدان‌حد می‌شود که «پیش به سوی پیوندی پایدار بین آزادی و مالکیت و ثروت» شعارش می‌شود. اما جنبش انقلابی ۱۶۴۰، سبب می‌شود هم در محدوده اندیشه لیبرال و هم بیرون از آن، نظرها ارائه شوند و لیبرالیسم بمثابه اندیشه راهنمای قدرت را به چالش کشند:

• مساوات طلبان، جانبدار حق رأی همگان، از فرادست و فرودست می‌شوند. اما کرامول، با هرپیشنهادی گویای حق تهی‌دستان بر حاکمیت، بنابراین، توانایی رأی

دادن آنها مخالفت می‌کند. ایرتون سخت‌ترین موضع را در برابر جانبداران برابری اتخاذ می‌کند: «من فکر می‌کنم هیچ‌کس حق ندارد بهره یا سهمی در ادارهِ امور کشور و تعیین یا انتخاب قانون‌گذار داشته باشد، مگر این که از منافع ثابت و پایداری برخوردار باشد. کسانی که به واقع نمایندهِ این قلمرو هستند، کسانی هستند که کلیهِ زمین‌ها را در اختیار دارند و اعضای شرکتهایی هستند که فعالیتهای بازرگانی را در اختیار دارند». از دید او، دادن «حق» رأی به آنها که از این دو گروه نیستند، مالکیت خصوصی را به خطر می‌افکند: «اگر قرارباشد مالکیت حفظ شود، نمی‌توان آزادی را به مفهوم عام آن گسترش داد». (۲۹).

بدین‌سان، آزادی با همان تعریف لیبرالی هم، محدود به مالکان می‌شود.

• مساوات طلبان، جانبدار آزادی و برابری زنان با مردان بودند (۳۰)، اما لیبرالها با حق رأی زنان و با حق مالکیت آنها موافق نبودند.

برابری‌طلبان موافق حق مالکیت تهیدستان بر زمین‌های عمومی نیز بودند و می‌گفتند: «تا آن هنگام که تهیدستان بی‌زمین حق کارکردن برزمینهای عمومی را نداشته باشند و نتوانند به راحتی زمین‌دارانی بزینند که در زمین‌های محصور خود زندگی می‌کنند، مردم انگلستان را نمی‌توان مردمی آزاد بشمار آورد» (۳۱). اما آنان مغلوب کرامول و فیرفاکس شدند و انقلاب در ضد انقلاب از خود بیگانه شد.

• اواخر قرن هفدهم و سالهای اول قرن هجدهم، جان لاک نظریه عمومی لیبرالیسم را بازتدوین کرد. از دید او، مسئله اصلی، مالکیت خصوصی است. در رساله دوم خود، او براین نظر شد که: «تشکیل حکومت از سوی مردم، بنابراین، علت وجودی حکومتها، صیانت از دارایی مردم است» (۳۲). طرفه این‌که او بسط نظرخود را با استناد به رهنمود انجیل آغاز می‌کند: «خداوند جهان را به اشتراک به انسان‌ها داده‌است» (۳۳) و براین پایه، شگفت توجیهی می‌تراشد: «حق صیانت نفس که متضمن نیاز به مصرف ثمره‌ها است که زمین ببار می‌آورد، ناگزیر، به مالکیت فردی منجر می‌شود. حتی امر کشت و زرع و استفاده از حاصل نیز به ضرورت، به مالکیت فرد بستگی دارد». پنداری مالکیت جمعی بر زمین، یعنی بلااستفاده شدن آن!

از خود بیگانه کردن رهنمود انجیل را لاک، این‌سان، توجیه می‌کرد: «خداوند جهان را به اشتراک به آدمیان داده‌است. **اما نباید پنداشت که از نظر خداوند، همواره**

باید مشترک و کشت نشده باقی بماند. بلکه آن را برای بهربرداری تلاشگران و خردمندان اعطاء کرده‌است»! (۳٤). بنابر قول او، «تلاشگران» حق کار دارند (مالکیت شخصی) و کشت می‌کنند و محصول به آنها تعلق می‌گیرد (تعلق محصول به کار یا تابعیت مالکیت خصوصی از مالکیت شخصی). از چه رو، اینان مالک زمین می‌شوند و این مالکیت خصوصی حاکم بر حق کار می‌گردد؟ او که متوجه تناقض است، این‌سان رفع تناقض می‌کند: «حق **مالکیت ناشی از حق کار**، محدود است. چراکه یک نفر نمی‌تواند بیش از آنچه می‌تواند بکارد، تصاحب کند» (۳۵). اما کشت زمین، کشت کننده را صاحب محصول می‌کند و نه زمین. لاک، این تناقض را نیز این‌سان حل می‌کند: «ما نمی‌توانیم صاحب چیزی باشیم و بگذاریم تلف شود زیرا خداوند چیزی را برای انسان خلق نکرده‌است که او اقدام به خراب کردن یا از میان بردن آن کند» (۳٦). اما آبادان نگاه داشتن زمین نیز حق مالکیت ایجاد نمی‌کند. بخصوص که بهره‌برداری از زمین و منابع آن، میان بهره‌برداری کنندگان و اکثریت بزرگ، نابرابری ایجاد می‌کند و آنها می‌توانند بطور مداوم، زمینی را که به همه زیندگان روی زمین نسل بعد از نسل تعلق دارد، صاحب شوند. افزون براین، قدرت دولت و زور اسلحه نیز حامی آنها می‌شود. امرواقعی که مستمر و جهان شمول است.

از قرار، لاک متوجه بود که «حفاظت از زمین مورد بهره‌برداری» مالکیت نمی‌آورد و نابرابری نیز ببار می‌آورد، از این‌رو، می‌نوشت: «حق مساوی همه افراد بر زندگی، متضمن آن‌است که از حاصل زمین، همگان، به اندازه کافی، بهره جویند» (۳۷). اما این نظر، حکم پیشین او را بر مالکیت خصوصی بر زمین نقض می‌کند. ناگزیر، او توجیه جدیدی می‌یابد: «اختراع پول، مالکیت‌های بزرگ‌تر و حق داشتن آنها را پدید آورد» (۳۸). بدین‌سان، او امر واقع مستمری را تصدیق می‌کند که در فوق، آورده شد. اما نقش پول در پیدایش مالکیتهای بزرگ، نه تنها، حقی که بنابر انجیل، همه انسانها بر زمین دارند را نقض می‌کند، نه تنها مالکیت ناشی از کار به زعم لاک و حق همگان بر بهره بردن از فرآورده‌های طبیعت را نقض می‌کند، بلکه تابعیت مالکیت خصوصی از مالکیت شخصی را نیز از میان بر می‌دارد. او که با هر تناقضی که حل می‌کند، تناقض دیگری را ببار می‌آورد، به نتیجه گیری بس شگرفی می‌رسد: «بنابراین، علفی که اسب من چریده است و هیزمی که خدمتکار من جمع کرده‌است و معدنی که من در زمین‌هایی کشف کرده‌ام که، در آنها، با

دیگران حق مشترک داشته‌ام، به دارایی من تبدیل می‌شود، بدون این‌که کسی آن را واگذار کرده باشد» (۳۹) . بدین‌سان، او که محصول را به کار متعلق شمرده بود، برای خدمتکار خود این حق را قائل نمی‌شود و محصول کار او را از آن خود می‌خواند! باز، حق همگان از فرآورده‌های زمین را با محدود نکردن مالکیت خصوصی بر زمین و منابع آن، نقض می‌کند. این‌سان برابری را در نابرابری از خود بیگانه کردن و تناقض‌ها که ببار می‌آورد، از دیدها نگریخت (٤٠). نقدها لاک را ناگزیر کردند، در مقام حل تناقض، آزادی طبیعی انسان را نیز از او بستاند: «اشخاص داوطلبانه خود را از آزادی طبیعی محروم کرده و با توافق یکدیگر، دولت را بنا کرده‌اند» (٤١). بدیهی است بدون محروم کردن انسانها از آزادی، آن‌هم داوطلبانه، تناقض میان آزادی و مالکیت خصوصی، حل ناکردنی می‌شد. زیرا انسانهایی که داوطلبانه از آزادی طبیعی خود چشم پوشیده‌اند، اینک جز به آزادی محدود نمی‌توانند حق پیدا کنند.

• اینک که رابطه زمین و منابع آن با انسان، جای به رابطه انسان و زمین و منابع آن با قدرت می‌دهد (= با ثروت + حق انحصاری بر اداره دولت)، دایره مالکیت خصوصی گسترده می‌شود و حیوانات وحشی نیز به مالکیت ثروتمندان در می‌آیند. بدین‌سان، در زمینهای متعلق به آنها، تهی‌دستان دیگر، حق شکار ندارند. صید ماهی و استفاده از چوبهای جنگل نیز غیر مجاز و سرقت خوانده می‌شود (٤٢).

بدین‌سان، در اواخر قرن هفدهم، لیبرالها، از زبان سرویلیام پتی، خواستار سرعت بخشیدن به تصویب قوانین برای محصور کردن زمین‌ها می‌شوند (٤٣). در انگلستان، در سالهای ۱۷۵۰ تا ۱۸۰۰ ، ۲۰۰۰ مورد و در دهه‌های بعد از ۱۸۰۰ ، ۹۰۰ مورد از این قوانین تصویب می‌شوند. در نتیجه، حدود ٦ تا ۷ میلیون جریب زمین محصور گشتند که حدود یک پنجم کل زمینهای موجود و یک چهارم زمینهای قابل کشت بودند. دوسوم از این زمین‌ها، مزرعه آزاد و در اختیار کشاورزان بودند و زمین‌های بایر نبودند. بدین‌قرار، مالکیت خصوصی بر زمین، از راه دزدی قانونی شکل گرفت (٤٤).

• اقتصاددانان لیبرال ـ به استثنای سیسموندی ـ که تا سالهای ۱۸۳۰ مخالف استعمار بودند، در دهه‌های ۱۸٤۰ و ۱۸۵۰ موافق استثمار شدند و ساکنان و زمینها و منابع کشورهای زیر سلطه را از آن استعمارکنندگان دانستند. بدین‌سان،

نیروهای عظیمی را به مالکیت سرمایه‌داران درآوردند (٤٥). سرمایه‌داری بمثابه قدرت، از قانون متمرکز و بزرگ شدن پیروی کرد، یعنی تخریب نیروهای محرکه و نیز پیشخورکردن و از پیش متعین کردن آینده را رویه گرداند.

۲/۲. پیدایش دو نظریه، یکی از مالتوس و دیگری از داروین و اثر آنها بر ازخود بیگانه‌تر شدن لیبرالیسم:

• اینک ما در قرن نوزدهم هستیم و لیبرالیسم فکر راهنمای دولت شده‌است: مکاولی، لیبرال این قرن، در باره بورک، می‌نوشت: «بزرگی بورک از آنجا ناشی می‌شود که تقریباً تنها کسی است که در انگلستان، سیاست را زیر نفوذ اندیشه قرار می‌دهد. وی سیاست را از اندیشه اشباع می‌کند» (٤٦). بدین‌سان، دولت مجری لیبرالیسم، بمثابه اندیشه راهنمای سرمایه‌داری لیبرال می‌گردد؛

• لیبرالیسم از نظریه رشد تصاعدی جمعیت و رشد غیرتصاعدی مواد غذایی نیز در ایفای نقش خود بمثابه اندیشه راهنمای سرمایه‌داری لیبرال سود می‌جوید. کسی چون جان استوارت میل، تا آخر عمر جانبدار نظر مالتوس باقی می‌ماند (٤٧) و براین نظر می‌شود که در نوانخانه‌ها، زن و مرد باید از یکدیگر جدا باشند و از قانون جدید در باره گدایان، حتی در ۱۸٤۰ که این قانون اعتبار می‌باخت، نیز دفاع می‌کند. (٤٨).

• نظریه انتخاب اصلح داروین، نیز، پیدا می‌شود و کار از خود بیگانه کردن لیبرالیسم را، بمثابه توجیه‌گر سرمایه‌داری، آسان‌تر می‌کند: «درست همان‌طور که نظریه مالتوس مانع نظری عمده بر سر راه تهیه و اجرای طرحهای پیشرفت اجتماعی، در سراسر دو سوم نخست قرن نوزدهم شد، آموزه‌ای که داروین، با الهام از نظر مالتوس، تدوین کرد، در سالهای باقی مانده آن قرن و قرن بیستم، بخصوص تا پایان جنگ جهانی دوم، به آبشخور لیبرالیسم تبدیل گشت» (٤٩):

۳. لیبرالیسم، نه تنها مالکیت خصوصی را بر مالکیت شخصی حاکم می‌کند، بلکه نافی حقوق طبیعی و نیز جانبدار اجراشدن «قانون طبیعت» در مورد تهی‌دستان می‌شود:

سیر از خود بیگانگی لیبرالیسم، ادامه یافت تا که وارونه اندیشه‌ای شد که در آغاز بود. دورتر خواهیم دید این سیر تا میان تهی شدن ادامه پیدا می‌کند. این از خودبیگانه شدن و میان تهی گشتن حاصل توجیه‌گر قدرت شدن لیبرالیسم است. نقش توجیه‌گر قدرت را ایفاکردن، کار آن را به انکار حقوق طبیعی و حتی حق حیات تهی‌دستان می‌کشاند: باز یادآور می‌شود که، بلحاظ تاریخی، لیبرالیسم اندیشه راهنمای مبارزانی بود که در خط مقدم مبارزه با امتیازات فئودالها قرارداشتند. آن اندیشه به فردگرایی و مالکیت انسان بر کار خویش قائل بود و آن را جهان شمول می‌دانست. از آن پس، بخاطر فکر راهنمای دولت لیبرال و سرمایه‌داری «لیبرال» شدن است که تغییر ماهیت می‌دهد و:

• رابطه انسان با خود، رابطه مالک با ملک می‌شود: حقوق مال تلقی می‌شوند و متعلق به فرد می‌گردند: فرد همان‌گونه که مالک زندگی خویش است، حقوقی نیز در تملک خود دارد: « حقوق نوعاً در تصرف یا تملک افراد و یا متعلق به آنها درک می‌شود» (۵۰). الا این‌که این‌سان از خود بیگانه سازی، تناقض ببار می‌آورد: حقوق، اقلام دارایی مادی نیستند، ذاتی حیات هستند نمی‌توان مالک آن شد. به قول صاحب کتاب، «حقوق مفاهیم هستند، چگونه ممکن است مفاهیم را تصاحب کرد» (۵۱). و چون موضوع مالکیت خصوصی کردن حقوق با حقوق طبیعی نمی‌خواند، لیبرالها، تحت تأثیر پوزیتیویسم، منکر حقوق طبیعی می‌شوند (۵۲).

• توجیه فقر: «یکی از پی‌آمدهای طبیعی آزادی، این‌است که کسانی نیز تهی‌دست می‌شوند... صنعت و تجارت، پدر و مادرهای حقیقی فقر نیز هستند». ادوین چادویک می‌گوید:«همان‌طور که کار منشاء ثروت است، فقر نیز منشاء کار است، فقر را ریشه‌کن کنید، ثروت از میان می‌رود» (۵۳). بنابراین، دولت به سه دلیل نباید برای ریشه‌کن کردن فقر اقدام کند: اول اینکه آزادی انتخاب افراد محدود می‌شود و دوم اینکه نه تنها مسئولیت یافتن کار، بلکه انگیزه آن نیز در فرد از میان می‌رود و سوم اینکه دخالت بی‌جا در قوانین بازار، قوانینی است که مانند سایر قوانین طبیعی، حاصل کشفهای علمی هستند. آزادی و مسئولیت فردی و علم، هرسه، حکم می‌کنند «تهی‌دستان به حال خود رها شوند». نظریه پرداز لیبرالی که می‌گفت: «تهی‌دستان را باید به حال خود رها کرد و تهی‌دستی آنها بنا بر مشیت

الهی و حکم علم است»، بورک بود. و او دلیل چهارم (مشیت الهی) را نیز بر دلایل پیشین می‌افزاید (٥٤).

• بدین‌سان، در این دوره، صاحب نظران لیبرال، نه تنها تضادی میان آزادی و فقر نمی‌بینند، بلکه فقر را فرآورده ضرور آزادی می‌انگارند. و البته، خشونت نسبت به تهی‌دستان تجویز می‌شود: «خشونت نسبت به مستمندان بخشی از تاریخ پنهان و اعلام نشده لیبرالیسم است» (٥٥). اما خشونت‌گرایی لیبرالها پنهان نیز نبود:

• **حکومت انگلستان و قحطی در ایرلند:** در پاییز ١٨٤٥، محصول سیب زمینی ایرلند که غذای اصلی ایرلندی‌ها بود، آسیب دید. در ١٨٤٦ نابودی این محصول کامل‌تر شد. حکومت لیبرال انگلستان، از کمک به ایرلندیها برای نمردن از قحطی سرباز زد. توجیه رابطه قدرتی که این‌سان با آن مردم برقرار می‌کرد را بر عهده لیبرالیسم گذارد: این دولت مدعی شد که موظف است از اصول تجارت آزاد و نظام اقتصادی پیروی کند که مداخله دولت را ممنوع می‌کند!

وقتی ویگ‌ها قدرت را دردست گرفتند، چارلز، معاون خزانه‌داری که کار کمک به ایرلند به او سپرده شده بود، به سرراندولف روت، رییس کمیسیون کمک به ایرلند، نامه نوشت: «تنها راه جلوگیری از وابستگی طبیعی مردم به دولت آن‌است که عملیات کمک به ایرلند متوقف شود. فکر ممنوع کردن صادرات را تشویق نکنید چراکه راه درست آزادی کامل تجارت همین است.». در همان‌حال، مردم ایرلند، شاهد صدور گندم و جو و جو دوسر از ایرلند بودند که غالباً تحت حمایت ارتش بریتانیا انجام می‌گرفت.

در زمستان مخوف سال ٤٧ـ ١٨٤٦ ، در باره واردکردن غله به ایرلند، راسل (٥٦) در مجلس عوام انگلیس گفت:«قیمت محصولات غذایی نیز نباید تعیین شود». معنی سخن او این بود که قیمت را عرضه کم و تقاضای زیاد باید تعیین می‌کرد: استفاده از قحطی برای به روز سیاه نشاندن ایرلندی‌هایی که می‌توانستند مواد غذایی را به قیمت گران بخرند و برای فرستادن آنها که نمی‌توانستند، به کام مرگ.

در حقیقت، این‌طور استدلال می‌شد که **جمعیت ایرلند، نسبت به سرمایه موجود در این کشور، بیش از حد افزایش یافته‌است**. سیاستمدارانی از نوع تورنز از «جمعیت زائد» ایرلند سخن می‌گفتند. و قحطی ایرلند را وسیله نهایی طبیعت برای

برقراری مجدد توازن میان جمعیت و مواد غذایی می‌شمردند. نتیجه‌ای که رویه دولت انگلستان ببارآورد، این بود که در سالهای ۱۸٤٦ تا ۱۸۵۱، یک میلیون نفر از ایرلند مهاجرت کردند و قریب یک میلیون و نیم نفر دیگر جان باختند. (۵۷)

در خور یادآوری است که انگلیس‌ها در جنگ اول جهانی، همین بلا را بر سر مردم ایران آوردند و بسیاری از ایرانیان را با سلاح قحطی از پا درآوردند. بدین‌خاطرکه این دو نظریه بکار آن رفتند تا لیبرالیسم را به خدمت توجیه‌گری قدرتی درآورند که امپراطوری می‌گشت، نمی‌توان این جنایت را به این دو نسبت داد. این قدرت امپراطوری بود که سلاح گرسنگی را بکار می‌برد و برای توجیه آن، به نظریه مالتوس و داروین، استناد می‌کرد. جغرافیای گرسنگی جهان بر این واقعیت شهادت می‌دهد که نه تنها مناطق گرسنه تحت سلطه بوده‌اند، بلکه برخلاف تصور بکاربرندگان نظرهای مالتوس و داروین، فقر سبب افزایش جمعیت می‌شود (۵۸).

٤. لیبرالیسم میان تهی می‌شود:

• قدرت مرامی را که در توجیه خود بکار می‌برد، گرفتار از خود بیگانگی می‌کند. این ازخودبیگانگی به میان‌تهی شدن می‌انجامد: در اواخر قرن نوزدهم، «لیبرالیسم از اندیشه‌ای که بود تهی شده و از حرکت بازمانده بود» (۵۹). فکر راهنمای انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه، اینک دیگر اندیشه نبود: شخصیتی چون گلادستون، در اواخر عمر طولانیش، در ۱۸۹٦، خویشتن را «یک مرده» توصیف می‌کرد. چند سال بعد از او، یکی دیگر از رهبران لیبرال، به نام ر.ب. هالدین اعلام کرد: حزب لیبرال بخش عمده آنچه را که باید در راه کسب آزادی بیشتر فردی انجام می‌داد، انجام داده‌است» (٦۰). از آن پس، لیبرالیسم به چه کار می‌آمد؟ این پرسشی است که پیشاروی لیبرالها قرار می‌گرفت. بخصوص که اکثریت بزرگی که به جرم زن و یا تهی‌دست بودن، به قانون بی‌شفقت طبیعت سپرده شده بودند، به مرامهای رقیب لیبرالیسم روی می‌آوردند. لیبرالها ناگزیر از تغییر رابطه خود با این اکثریت بزرگ شدند:

• در دهه‌های ۱۸۸۰ و ۱۸۹۰، حزب لیبرال انگلستان دست و پا می‌زد تا مگر نقشی جدید و هدفهایی نو بیابد. دست کم مرام خود را به روز کند. چمبرلن، در توصیف لیبرالهای آن سالها گفته بود: «سیاستمداران در جستجوی شعار». لیبرالها می‌دانستند مرامشان میان تهی شده‌است. مرامی که در طول قرن، از اندیشه راهنمای مخالف نظام اجتماعی به اندیشه راهنمای سرمایه‌سالاری تغییر نقش داده بود، در اواخر این قرن، میان تهی گشته بود. در ۱۹۱۱، هابهاوس می‌نوشت: «قرن نوزدهم را باید عصر لیبرالیسم نامید. اما پایان آن، باکم دامنه‌ترین جزر و مدهای این جنبش بزرگ همراه بود. ایمان این حرکت به خودش، به سردی می‌گرایید و چنین می‌نمود که کار خود را به پایان رسانده است. حال و هوای مسلکی را داشت که، همچون نوعی منقرض، در حال فسیل شدن بود» (٦١). و هابهاوس در شمار لیبرالهایی بود که بیشترین کوشش را برای تجدید حیات لیبرالیسم بکار بردند.

دلیل میان‌تهی شدن لیبرالیسم این بود که اندیشه راهنمای دولت بود و لیبرالها ناگزیر بودند توقعات دولت امپراطوری را برآورند. این بود که ناگزیر می‌شدند، دولت حداقل را به دولت حداکثر بدل کنند. به زبان، از اصول راهنمای خود دفاع می‌کردند و، در عمل، استثناء قائل می‌شدند و این استثناءها از اندازه بیرون می‌شدند.

و چون لیبرالیسم مرام سرمایه‌داری هم بود، در توجیه توقعات آن، لیبرالها ناگزیر بودند تعریفهای اصول راهنمای خویش، مالکیت و آزادی و فردگرایی، را هم از خود بیگانه کنند. بخصوص که گرفتار رقابت شدید مرامهای جدید می‌شدند که از چپ و راست آنها سر بر می‌آوردند. گلادستون می‌گفت: «هردو حزب – حزب لیبرال و حزب سوسیالیست – به سوسیالیسم گرایش دارند و من بشدت با آن مخالفم»؛ اما آن زمان، باور عمومی براین بود که جهت قطعی حرکت تاریخ به سوسیالیسم است. باوجود این، در راست لیبرالیسم نیز مرامهای جدید رقیبش می‌شدند. بدین‌سان، حزب لیبرال از دو سو، خرده می‌شد. تجدید حیات، متفکران لیبرال را بر آن می‌داشت اصول راهنما را باز بیابند وبازبسازند:

۵. رابطه مالکیت شخصی با مالکیت خصوصی در چهار بعد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی:

لیبرالیسم جدید که نباید آن را با نئولیبرالیسم یکی شمرد، حاصل کوششهای متفکران لیبرال است که کوشیده‌اند آن را از بحران مرگ بدرآورند و بدان حیات نو ببخشند. آغازگر را جان استورات میل، در واپسین سالهای زندگیش می‌دانند (٦٢). این کوششها در فاصله سالهای ١٨٨٠ و ١٩٢٠ بعمل آمده‌اند. این بار، به آزادی فرد، به ارزش اجتماعی مسئولیت، به همبستگی، به برابری و به دارایی جامعه، به دموکراسی بر اصل انتخاب، بنابراین، به ولایت هر شهروند از زن و مرد، با ملک و بی‌ملک، پرداختند:

• گرین Green به آزادی بازپرداخت و از آزادی منفی و آزادی مثبت تعریفی جدید به دست داد: آزادی منفی متحقق می‌شود وقتی فرد از موانعی رها باشد که مانع از برخورداری او از آزادی مثبت می‌شوند. آزادی مثبت آزادی ابتکار و ابداع و خلق، بنابراین، رشد است (٦٣). لیبرالیسم که از دموکراسی بیمناک بود، اینک جانبدار دموکراسی می‌شود: در باره دموکراسی بر اصل انتخاب، با گرایشهای فکری دیگری همداستان می‌شود که بدان باور داشتند و دارند.

از منظر این لیبرالیسم، یکایک شهروندان باید از این دو آزادی برخوردار باشند. بنابراین، جامعه می‌باید وسائل اقتصادی و اجتماعی را در اختیار هر شهروند بگذارد تا او بتواند رشد کند. بنابراین تعریف، هر فرد ولایت (souverain) دارد. بدین‌سان، هم ولایت و هم آزادی جهان شمول هستند: تمامی شهروندان صاحب ولایت و برخوردار از دو آزادی مثبت و منفی هستند. بنابراین،

٥/١. در بعد سیاسی، بر حق حاکمیت هر شهروند اجماع وجود دارد:

در بعد سیاسی، پذیرفته است که هر شهروند، بدون تبعیض، از حق حاکمیت برخوردار است. بنابراین که این حق، مالکیت شخصی است، چرا که موضوع مالکیت شخصی حقوق سلب‌نکردنی و داد و ستد نکردنی هستند، رأی دادن، تابع این حق است. هرگاه، انتخابات به ترتیبی انجام بگیرد، که انتخاب را برای مثال دولت انجام دهد و شهروندان را مکلف کند به دادن رأی به منتخب خود و یا آراء را مخدوش بگرداند، انتخابات از درجه اعتبار ساقط است. و نیز، هرگاه شخص یا گروهی اعمال نفوذ کند و یا قدرت خارجی در انتخابات مداخله کند، باز انتخابات باطل است.

در بعد سیاسی، دو صفت غیر قابل سلب و غیر قابل مبادله، صفت رأی هر شهروند نیز می‌شود. به سخن دیگر، شهروند، بر رأی خود نیز مالکیت خصوصی ندارد، مالکیت شخصی دارد. باوجود این، در دموکراسی بر اصل انتخاب، ولایتمندی قابل تفویض است. اما حقی که نه سلب‌کردنی و نه داد و ستدکردنی است، چگونه می‌تواند تفویض شود؟ بخصوص که با تفویض حق تصمیم به نمایندگان، رأی دهندگان، خود را نه تنها از استقلال درگرفتن تصمیم در قلمرو حاکمیت، محروم می‌کنند، بلکه تابع تصمیم منتخبان خویش می‌گردند. امری که استقلال و آزادی هر شهروند را نفی می‌کند (٦٤). بدین‌خاطر است که مارکس این دموکراسی را دیکتاتوری بورژوازی می‌خواند. نظر روسو و نقد او – دیگرانی نیز این نقد را وارد دانسته‌اند– سبب پذیرفته شدن دموکراسی مستقیم – در کنار دموکراسی بر اصل انتخاب ـ از راه همه پرسی می‌شود. (٦٥).

۵/۲. در بعد اجتماعی مالکیت خصوصی تابع مالکیت شخصی است:

زنان و تهی‌دستان تنها از حقوق سیاسی شهروندی محروم نبودند، از حقوق اجتماعی شهروندی نیز محروم بودند. در حال حاضر، پذیرفته‌است که هر شهروند، صاحب این حقوق است (٦٦). برای مثال، زنان که اختیار گزیدن همسر خود را نداشتند و بعد از ازدواج نیز، تصدی اموال آنها با شوهران بود، اینک حق گزیدن همسر را دارند و خود اموال خویش را اداره می‌کنند. بدین‌قرار، حق گزیدن همسر، مالکیت شخصی است و ازدواج بدین‌خاطر که عقد است، در قلمرو مالکیت خصوصی قرار می‌گیرد. پس این مالکیت بطور کامل، تابع مالکیت شخصی می‌شود.

در قیاس با بعد سیاسی، تابعیت مالکیت خصوصی از مالکیت شخصی، کامل‌تر است. زیرا حق گزیدن همسر تفویض کردنی نیست:

- کسی نمی‌تواند به وکالت فضولی و یا با ادعای داشتن ولایت بر فرزند، همسری را برای او برگزیند که او نمی‌خواهد؛
- زن و مرد نیز نمی‌توانند اختیار برگزیدن همسر خود را به شخص دیگری واگذارکنند. توضیح این‌که هر کس می‌تواند از دیگری بخواهد نامزد مطلوبی را به او معرفی کند، اما این او است که ازدواج می‌کند.

شهروندان بر تشکیل نهادهای اجتماعی حق دارند و این حق و نیز حقوق جامعه مدنی در قلمرو مالکیت شخصی قرار می‌گیرند و صفت‌های این‌گونه مالکیت را پیدا

می‌کنند (٦٧). با این تذکر که حقوق جامعه مدنی در قانون اساسی برپایه حقوق پنج‌گانه است که شناخته و پذیرفته می‌شوند.

٥/٣. در بعد فرهنگ، مالکیت خصوصی تابع مالکیت شخصی است:

یادآور می‌شود که لیبرالیسم کلاسیک نخبه‌گرا بود و تهی‌دستان و همه جامعه‌های زیر سلطه را نه هم فاقد فرهنگ که عامل تخریب فرهنگ، می‌شمرد. بدین‌خاطر نباید به آنها در هیچ‌یک از بعدها، بخصوص بعد سیاسی، اختیار داد. تبلیغ فرهنگ غرب بمثابه فرهنگ برتر و مأموریت استعمارگر به درآوردن تمامی انسانهای روی زمین به این فرهنگ و «جنگ برای بسط تمدن» پذیرفته لیبرالیسم بود. اما لیبرالهای تدوین کننده لیبرالیسم جدید، به اجماعی پیوسته‌اند – گرایشهای افراطی در این اجماع شرکت ندارند – که بنابر آن،

- هر فرد فرهنگ‌مند است چراکه فرهنگ ساز است؛
- نه یک فرهنگ که فرهنگها وجود دارند؛
- هر شهروند از حقوق فرهنگی برخوردار است؛
- خلاقیت فرهنگی مالکیت شخصی هر فرد است، یعنی سلب‌کردنی و داد و ستدکردنی و تفویض‌کردنی نیست. کسی نمی‌تواند استعداد خلاقه خود را به دیگری تفویض کند. و
- فرآورده فرهنگی، از فلسفی و علمی و ادبی و هنری و فنی در مالکیت خصوصی ابتکار و یا ابداع کننده آن‌است. به سخن دیگر، در قلمرو فرهنگ، مالکیت خصوصی تابع کامل مالکیت شخصی است.

٥/٤. اما در بعد اقتصادی، بنابر مورد، مالکیت شخصی تابع مالکیت خصوصی می‌شود:

این واقعیت که «نیروی کار» کالا تلقی می‌شود و مالک، آن را به صاحب سرمایه می‌فروشد، امری نیست که منکر داشته باشد. لذا، در مورد بخش بزرگی از کارکنان، مالکیت شخصی (مالکیت بر کار خویش) تابع مالکیت خصوصی

(دارنده سرمایه)است. در حقیقت، آنها هم که در استخدام کارفرمایی‌ها (در هر سه بخش صنعت و کشاورزی و خدمات) نیستند، در هریک از سه بخش اقتصاد، کارهاشان، بطور عمده، در گرو مجموع فعالیتهای کارفرمایی‌ها است. لذا، انسانها اشیاء قابل مبادله و به قول ادگار مورن، «عدد» گشته‌اند. در صورت،

- هر فرد از حقوق اقتصادی نیز برخوردار است؛
- در مورد آنها که خود کارفرمای خویش هستند، به ظاهر، مالکیت خصوصی (= حاصل کار) تابع مالکیت شخصی آنها (کار) است.

اما در واقع چنین نیست. چرا که بیشترین کارها را کارفرمایی‌ها عرضه می‌کنند. بدین‌خاطر است که

- انسان دیگر مجموعه‌ای از استعدادها نیست. زیرا امکان پرداختن به مجموع کارها را ندارد. در سطح جهان، تقسیم کار را سرمایه‌داری ترتیب داده‌است. بخش بزرگی از جامعه بشری بی‌کار است و آن بخش هم که کاردارد، ناگزیر است تنها یک استعداد خود را بکار اندازد.
- رفتار با کسانی که کار و نان ندارند، نه بنابر اصل تقدم حقوق انسان، بنابراین، حق حیات و دفاع از این حق، که همچنان، بر وفق نظرهای مالتوس و داروین عمل می‌شود. با آنان که ناقص به دنیا می‌آیند و معلولان، بمثابه انسان صاحب حقوق رفتار نمی‌شود. حتی در پیران از کار افتاده، ولو در همه عمر کارکرده‌اند، به مثابه باری بر دوش جامعه نگریسته می‌شود.
- نیروهای محرکه واسباب و امکانها، در اختیار جامعه نیستند تا بتواند در اختیار شهروندان بگذارد و آنها به برخورداری از هر دو آزادی منفی و مثبت توانا شوند؛
- مالکیت زمان و مکان نیز از آن کارفرمایی‌ها گشته و سرمایه‌داری پیش‌خورکردن و از پیش متعین‌کردن آینده و آلودن محیط زیست و تخریب طبیعت را به انسانهای روی زمین تحمیل کرده‌است؛
- بکار رفتن دست کم ۵۵ شیوه استثمار (٦٨)، گویای این واقعیت است که حاکمیت مالکیت خصوصی بر مالکیت شخصی کامل است. در نتیجه،
- ولو لیبرالیسم جدید، مالکیت شخصی انسان بر نفس خویش را می‌پذیرد، اما این پذیرش، در نظام اجتماعی – اقتصادی کنونی، کاربرد ندارد.
- **مالکیت شخصی هم جهان شمول است زیرا همگان مالک کار خویش هستند و هم همگان در داشتن این حق، برابرند. حال آن‌که مالکیت خصوصی، وقتی تابع**

مالکیت شخصی نیست، بضرورت جهان شمول نیست و نابرابری بر نابرابری و تخریب بر تخریب می‌افزاید. بدین‌خاطر است که نابرابری انسانها و فقر و نیز تخریب طبیعت و منابع موجود در کره زمین، روزافزون است. افزون براین، تنها وقتی مالکیت خصوصی تابع مالکیت شخصی می‌شود، تمامی شرکت‌کنندگان در تولید، طبیعت و انسانها، سهم خود را از تولید دریافت می‌کنند بیکاران گرسنه و محرومان و معلولان و ناقص‌الخلقه‌ها و پیران نیز، بنابر حقوق پنج‌گانه، از حقوق خویش، از جمله حق کار – متناسب با توانایی که دارند ـ برخوردار می‌شوند.

• آزادی منفی – از جمله تفاوتها که با تعریف استقلال بر اصل موازنه عدمی دارد – قابل تحقق نیست مگر به نبود رابطه قوا. در حقیقت، وقتی رابطه‌ها رابطه‌های قوا هستند، تنظیم کننده آنها قدرت می‌شود و قدرت از نابرابری پدید می‌آید و مالکیت خصوصی را بوجود می‌آورد و حاکم بر مالکیت شخصی می‌کند. و این رابطه، دائم بر نابرابری میان انسانها و ویران شدن نیروهای محرکه می‌افزاید.

در نتیجه، در جامعه‌ها، بطور روزافزون، این نه حقوق که «منافع» (= قدرت) هستند که رابطه‌ها را تنظیم می‌کنند. به سخن دیگر، شهروندان از حقوق پنج‌گانه برخوردار نمی‌شوند. این سخن که هرگاه بخواهند، می‌توانند از این حقوق برخودارشوند و جبر اجتماعی که فرد ناگزیر تسلیم و تابع آن‌است، واقعیت خود را از تسلیم انسان به اوامر و نواهی قدرت دارد، سخنی به حق است. الا این‌که رهایی از این جبر، نیاز دارد هم به عمل به حقوق و هم به تنظیم رابطه‌ها با حقوق – که هرگاه شهروندان به حقوق خود عمل کنند، رابطه‌ها بطور خودجوش با حقوق تنظیم می‌شوند – و هم، به باز و تحول‌پذیرکردن نظام‌های اجتماعی.

اینک زمان این پرسش مهم است: چگونه ممکن است در بعد اقتصادی، مالکیت شخصی تابع مالکیت خصوصی باشد و در بعدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی، مالکیت خصوصی از مالکیت شخصی تبعیت کند؟ پاسخ این پرسش این‌است: ممکن نیست. بدین‌خاطر است که در چهار بُعدی که هر جامعه دارد، انسان‌ها از حقوق برخوردار نیستند و رابطه‌ها را بطور روزافزون، قدرت تنظیم می‌کند. پیشخورکردن و از پیش متعین کردن آینده که امرواقعی جهان شمول است و قوت گرفتن گرایشهای افراطی و سنگین شدن جو خشونت و از یادرفتن قواعد خشونت‌زدایی و بکاررفتن انواع روشهای خشونت‌گری و رفتن طبیعت به کام مرگ، اعلان خطرهایی هستند به

همه انسانها: پیش از آن‌که کار از کار بگذرد، به خود بمثابه حقوند و دارنده مجموعه استعدادها و فضل‌ها، وجدان بجویید و حقوق و استعداد خلاقه و دیگر استعدادهای خویش را بکارگیرید.

این هشدار سبب پیدایش تمایلهای جدید نزد لیبرالها گشته‌است:

• نظرهای گرایشهای مختلف لیبرالیسم در باره عدالت، را در کتاب عدالت اجتماعی گردآورده‌ام. **تعلق حاصل کار به کار** نزد گرایشهایی چون لیبرتاریسم و نئولیبرتاریسم و پست لیبرالیسم و لیبرالیسم جانبدار همبستگی و لیبرالهای جانبدار عدالت توزیعی و لیبرالهای جانبدار عدالت بمثابه سطح قابل قبول و فایده‌گرایان و بالاخره دو نظر پیشین و پسین جان راولز درباره عدالت شرح و نقد شده‌اند.

۵/۵. نظر راولز در باره «دموکراسی مالکان» و لیبرالهای ناقد حاکمیت مالکیت خصوصی بر مالکیت شخصی:

راولز پنج نوع نظام اجتماعی ـ اقتصادی تشخیص می‌دهد: نظام «بگذارید بکنند» و نظام سرمایه‌داری با دولت مشیتمند، نظام سوسیالیسم دولتی و نظام سوسیالیسم لیبرال و **نظام دموکراسی مالکان**. او خود را جانبدار نظام دموکراسی مالکان می‌خواند و آن را این‌سان تعریف می‌کند:

«دموکراسی مالکان نظام منصفانه تعاون میان شهروندان آزاد و برابر است. بدین‌سان، نهادها، **هم از آغاز، باید تمامی وسایل تولید و منابع را نه در اختیار یک اقلیت که در اختیار تمامی شهروندان بگذارند و بدین کار مداومت ببخشند. به ترتیبی که، در زندگانی اجتماعی، شهروندان بر همکاری و تعاون کامل با یکدیگر، توانا بگردند. بنابراین، باید، زمان به زمان، مالکیت سرمایه و منابع توزیع شود.** این توزیع باید به یمن قانونها در باره ارث و عطایا و نیز بسامان کردن نظام آموزش و پرورش به ترتیبی انجام بگیرد که همگان امکان و اقبال برابر بیابند. نهادهایی که کارشان مراقبت از برخورداری برابر همگان از آزادی‌ها است، باید ایجاد و دائم بکارباشند. (۶۹)

نقد نظر راولز به این‌است که به قول آلن تورن، حقوق را جانشین منافع کنیم و نقدِ نقد جامعه شناس فرانسوی به این‌است که رابطه‌ها را حقوق پنج‌گانه تنظیم کنند. در حقیقت، انسان بمثابه انسان و شهروند و طبیعت و جامعه و جامعه بمثابه عضو

جامعه جهانی، به حقوق خود عمل کنند: قانون اساسی بر پایه حقوق پنج‌گانه به اجرا درآید.

در حقیقت، جریان از خود بیگانه شدن مالکیت شخصی در مالکیت خصوصی، جریان جانشین انسان شدنِ سرمایه و جانشین رشد شدنِ تخریب است. این جریان است که باید با جریان رشد انسان و آبادانی طبیعت جانشین بگردد.

• لیبرالهایی نیز هستند که می‌گویند سوسیالیستها هیچ‌گاه تعریف لیبرالیسم از مالکیت خصوصی را اندر نیافته‌اند و جانبدار مالیکت جمعی شده‌اند. حال این‌که بنابر لیبرالیسم، هر انسان، خود سرمایه خویش است و حق دارد بر رشد خویش و بر داد و ستد حاصل کار خویش و بر سرمایه گذاری حاصل کار خود. اینان برآنند که جای لیبرالیسم – در این تعریف – در جمع گرایشهای چپ است. (۷۰)

• مالکیت انسان بر خویش می‌تواند وسائلی را در اختیار او بگذارد که، بدانها، او از جباریت شبکه‌ها برهد. این مدعا که انسان مالک خویش نیست، از مسیحیت سرچشمه می‌گیرد. سن پل می‌گوید (۷۱) : انسان به خدا تعلق دارد و در ۱۹۵٤، در کنگره پزشکان ایتالیا، پاپ پی هفتم گفت: آدمی به خود تعلق ندارد و رابطه‌اش با خویش، رابطه برخودارشونده از ملکی است که به خدا تعلق دارد. تحول ما را به قرن بیست و یکم رسانده‌است. در این قرن، مالکیت برخویش دارد بر کرسی قبول می‌نشیند (۷۲)

• اینان می‌گویند: مالکیت خصوصی که به خاصه‌ها (مطلق بودن، مانع از غیر بودن، دائمی بودن، حق برخوردای و بکاربردن) تعریف می‌شد، حکمی جزمی است که اینک مانع رشد اقتصادی است. در امریکای امروز، این تعریف زیر سئوال رفته‌است و سخن از مرگ (۷۳) مالکیت خصوصی است. این نه از رهگذر پذیرش نظریه‌های سوسیالیست که بخاطر تحول سرمایه‌داری است. این تحول نیاز به بسط و تسهیم مالکیت دارد. حق مالکیت، دیگر رابطه میان شخص و شیی نیست، بلکه مجموعه‌ای از حقوق است که موضوع آن اغلب، اشیاء غیرمادی شده‌اند و شماری از اشخاص را بهم می‌پیوندد که منافع آنها به یکدیگر گره خورده‌اند. (۷٤)

بدین‌قرار، تحول مالکیت خصوصی، در امریکا، را تحول سرمایه‌داری ایجاب کرده‌است. اما نیک که تأمل کنیم، در می‌یابیم امور دیگر، که، به خطر افتادن حیات کره زمین و ته کشیدن منابع موجود در آن و نیز پیشخور کردن و از پیش متعین

کردن آینده هستند، تحول را ناگزیر می‌کنند؛ تحول تا تابعیت مالکیت خصوصی از مالکیت شخصی را ناگزیر می‌کنند. تا که، برای مثال، در آنچه به طبیعت مربوط می‌شود، پذیرفته شود که طبیعت نیز برخود و داشته‌هایش مالکیت شخصی دارد، پس، از حاصل کار، آنچه از طبیعت گرفته شده، باید به او بازپس داده شود. در این صورت است که هم تمامی شرکت کنندگان در تولیدِ شیی یا خدمت، حق خود را بر آن می‌یابند و هم فراگرد تخریب رو به افزایش نیروهای محرکه، جای به فرآیند بکارافتادن آنها در رشد انسان و عمران طبیعت می‌سپارد. زمان آن‌است که اصل «لااکراه فی‌الدین» را همان که هست دریابیم: هیچ رابطه قوایی روا نیست و همه رابطه‌ها باید رابطه‌های حق با حق باشند. هرگاه زور از پندار و گفتار و کردار انسانها و از ترکیبی حذف شود که در رابطه قوا بکار می‌رود، این امکان پدید می‌آید که هر آفریده‌ای از راه عمل به حقوق خویش، زندگی خود را زندگی در رشد بگرداند و زندگی در کمال را بیابد.

و این پرسش مهم برجا است: آیا لیبرالهای نخستین که قائل به مالکیت شخصی و تابعیت مالکیت خصوصی از آن بودند، خود این فکر را ابداع کرده‌اند و یا از دین و فلسفه اخذ کرده‌اند؟ در پاسخ باید گفت که منشاء آن تورات و انجیل نیست چرا که بنابر مسیحیت، مدعی مالکیت شدن، کفر به خدا است. (۷۵)در عوض، بنابر قرآن، اصل بر مالکیت انسان بر سعی خویش است (مالکیت شخصی) (۷۶).قرآن میان عقل و تن و روان انسان و من ذهنی دوگانگی قائل نمی‌شود تا من ذهنی خود را مالک انسان بشناسد. برای انسان حقوق ذاتی حیات قائل می‌شود (۷۷) و خاطر نشان می‌کند که عمل به حقوق، زندگی کردن در رشد و ترک عمل به حقوق، مرگ‌آور است. برای این‌که اقتصاد در خدمت انسان بماند و انسانها استقلال و آزادی خویش را از دست ندهند و به بردگی درنیایند اصول راهنمای فعالیتهای اقتصادی را پیشنهاد و تمامی روشهای خورد و برد از یکدیگر را می‌شناساند و ممنوع می‌کند (۷۸)

مأخذها و توضیح‌ها

بیشترین مراجعه به کتاب لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط، نوشته آنتونی آربلاستر، ترجمه عباس مخبر، بوده‌اند. از این‌رو، مآخذ قسمتهای مورد رجوع صاحب کتاب نیز نقل می‌شوند. برای اهل تحقیق می‌توانند بی‌فایده نباشند:

۱. John Locke: Two Treatises of Governmentm,Second Treatise, ch.5 p 44

۲. Richard Overtom: An Arrow against all Tyrants (1646) quoted by 2B.Macqpherson; The Political Theory of Possessive Individualism (Oxford University Press, 1962) P 140 -1

۳. ص ۳۹ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط نوشته آنتونی آربلاستر، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۷

٤. The passages from Bentaham and Mill both quoted Bullock and Shock (sds) The Liberal Traditin, pp 28, 64

۵. صفحه ٤۷ لیبرالیسم غرب Anthony Arblaster: The Rise and Decline of Western Liberalism

٦. Malowe quotations from The Complete Works of Christopher Marlowe, VolsI.II ed, Fredson Bowers (Cambridge University Press 1973)

۷. صفحه ۷۱ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

۸. George Lukacs :The Young Hegel, translated Rodney Livingstome (Merlin Press, 1975, p 10

۹. Marx: Eighteeth Brumaire of Louis Bonaparte, in, Surveys from Exile, ed. David Ferbach (Penguin 1973) pp 146-7

۱۰. Quoted in Shirley Robin Letwin; The Pursuit of Certainty (Cambridge University Press 1965) p 182

۱۱. صفحه ۸۵ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

۱۲. مقاله سوم از چهار مقاله در باره آزادی نوشته آیزایا برلین، ترجمه محمد علی موحد، نشر شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران بهمن ماه ۱۳٦۸ :Berlin Isaiah Four Essays on Liberthy

۱۳. صفحه ۸۷ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

۱٤. Philip Toynbee: The true Left, a rewiew of Raymond Aron'sThe Opium of the Intellectuals, Encounter, Sept. 1957

۱۵. صفحه ۱۲۸ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

۱٦. Emmanuel Hérichon: Le concept de propriété dans la pensée de Karl 16Marx, L'Homme et la société Année 1970 17 pp. 163-181

۱۷. صفحه‌های ۲۵۳ و ۳۲٤ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

۱۸. M. Keynes: The General Theory p 374

۱۹. فصل چهارم عدالت اجتماعی نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

۲۰. صفحه های ٥٤ تا ٥٦ Alain Touraine: Qu'est-ce que la démocratie ?

۲۱. Quoted in Asa Briggs:Victorian Cities (Odhams, 1963), Penguin edn 1968 pp 119 , 126

۲۲. سخن او در باره منش مردمان نگاه کنید به The Life and works of Lord Thomas Macoulay,Vol.VIII, pp 221 - 224

۲۳. Quoted in Cowherd: Economists and the Poor Laws, p 275

۲٤. پیش و بعد از جنگ جهانی دوم، لیبرالها رابطه کشورهای «پیش‌رفته» با کشورهای عقب مانده را نیز رابطه مسلط – زیرسلطه نمی‌دیدند. رابطه رشد دهنده و رشد یابنده می‌دیدندو سازوکاری ذهنی ترتیب می‌دادند از رشد کشورهای زیر سلطه به یمن رابطه اقتصاد آنها با اقتصاد مسلط. در این باره، از جمله نگاه کنید به سازوکارهای از رشدماندگی، نوشته آلبرتینی، ترجمه ابوالحسن بنی‌صدر، انتشارات دانشگاه تهران:

J.M.Albertini:Les mécanisme du sous développement,1967

۲۵. Gerrard Winstanley: The Low of Freedom and other writings, Ed.Christopher Hill (Penguin, 1973) p 90

۲٦. Quoted in Ivan Roots: Interest – public,private and communal, in R.H.Parry

(ed)The English Civil War and After, 1642 – ١٦٥٨ (Macmillan ١٩٧٠) p 113

٢٧. Quoted in Christopher Hill: The World Turned Upside Doun (Temple Smith, 1972) p 42

٢٨. Quoted in Hill:Change and Continuity, p186

٢٩. Macpherson: possessive individualism pp 54, 63, 73

٣٠. Woodhouse: Puritanism, pp 367-8

٣١. Kamen: The Iron Cetury, p 413 and p 483

٣٢. رساله دوم، ص ٣٩٥ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٣٣. رساله دوم ص ٣٢٧ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٣٤. رساله دوم ص ٣٣٣ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٣٥. رساله دوم صفحه‌های ٥ـ ٣٣٤ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٣٦. رساله دوم ص ٣٣٢ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٣٧. رساله دوم ص ٣٢٩ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٣٨. رساله دوم ص ٢٤٩ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٣٩. رساله دوم ص ٣٣٠ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٤٠. صفحه‌های ٢٤٣ تا ٢٥١ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

٤١. رساله دوم ص ٣٧٧ Two Treatises of Governmentm,Second Treatise

٤٢. H.N. Brailsford: Voltaire (Oxford University Press, 1935) 1963edn,p 68

٤٣. Quoted in Pollard:The Idea of Progress, p 72

٤٤. صفحه ٢٦١ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

٤٥. François Dumasy:Propriété foncière, libéralisme économique et gouvernement colonial : Alger, 1830-1840 , Dans Revue d'histoire moderne & contemporaine 2016/2 (n° 63-2), pages 40 à 61

٤٦. The Function of Criticism at the Present Time, in Trilling, ed: The Portable Matthew Arnold, p 244

٤٧. Williams (ed) John Stuart Mill, p 328

٤٨. Schwarz: Political Economy, p 136 و نیز صفحه های ۱۱٦ و ۱٤۱ Williams (ed) John Stuart Mill

٤٩. L.T. Hobhouse: Democracy and Reaction (T. Fisher Ubwin, 1909) pp 86 -7 and p 103

٥٠. H.L.A. Hart: Are there any natural rights? Philosophical Review, 1955 , reprinted in Anthony Quinton (ed) political Philosophy (Oxford University Press, 1967), p 59

٥١. صفحه ۹۳ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

٥٢. T.D. Weldon: Vocabulary of Politics, pp 56-61

٥٣. Quotations from Hill: Reformation to Industrial Revolution p ۱۳٥ and from Cowherd: Economists and the Poor Laws, p ۲٤٥

٥٤. Quted in Macpherson: Bufke, p 59

٥٥. صفحه ۳۹٦ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

٥٦. Cecil Woodham-Smith: The Great Hunger (Hamish Hamilton, 1962, pp 89,105, 123

٥٧. صفحه ٤۱۱ The Great Hunger

٥٨. Josué de Castro : The Geography Of Hunger نگاه کنید به کتاب

٥٩. صفحه ٤۳۸ لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط

٦٠. Quotations from H.C.G. Matthew: The Liberal Imperialists (Oxford University Press 1973) pp vii 139

٦١. L.T. Hobhouse: Liberalism(Oxford University Press 1964) p 110

٦٢. Le "nouveau" libéralisme par Catherine Audard, dans L'economie politique

2009/4 (n° 44), pages 6 à 27

٦٣. Stanford Encylopedia Philosophy: Positive and Negative Liberty, 2 aug 2016

٦٤. نگاه کنید به فصل اول از جلد اول ارکان دموکراسی نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

٦٥. نگاه کنید به قانون اساسی فرانسه. بنابراین قانون، اعمال حاکمیت توسط منتخبان همراه است با اعمال حاکمیت از راه همه پرسی.

٦٦. کامل‌ترین حقوق شهروندی را که ذاتی حیات اجتماعی هر شهروند است و نیز نابرابریهای که در جامعه به زیان زنان، بطور مستمر برقراربوده‌اند را درکتاب حقوق پنج‌گانه، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر می‌یابید.

٦٧. نگاه کنید به فصل حقوق و اختیارات جامعه مدنی در قانون اساسی برپایه حقوق پنج گانه

٦٨. نگاه کنید به ضمیمه قانون اساسی در باره ٥٥ شیوه دزدی و استثمار

٦٩. پیشگفتار رالز بر ترجمه کتاب عدالت او به زبان فرانسه

Préface à la traduction française de la *Théorie de la justice*, 1987

و نیز نگاه کنید به

La radicalité négligée de la théorie de la justice de John Rawls par

Lionel Page , Dans Mouvements 2003/3 (nº27-28), pages 158 à 164

٧٠. Pourquoi la propriété privée a émancipé l'humanité par Alain Cohen Dumouchel

٧١. Saint Paul: Première épître aux Corinthiens, chapitre VI.

٧٢. La propriété de soi, concept incontournable du XXIe siècle, Par Gaspard Koenig, philosophe

Revue des jurisprudences, éà decembre 2018

٧٣. Thomas C. Grey, The Desintegration of Property, in Liberty, Property and the Law,

edited with introductions by Richard A. Epstein, 2000. Et James E. Krier, The (Unlikely) Death of Property, Harvard Journal of Law, Vol. 13, n°1 (1990), p.75.

٧٤. dogme ou instrument politique? Par Jean-Pascal Chazal

٧٥. Le droit de propriété : un blasphème contre Dieu par Adrien Boniteau

٧٦. قرآن، سوره نجم، آیه ۳۹

٧٧. اصول راهنمای قضاوت و حقوق انسان در قرآن، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر. این کتاب به چند زبان ترجمه و منتشر شده‌است.

٧٨. فصل چهارم امرهای واقع مستمر، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

فصل دوم

پیشنهادهای توماس پیکتی در باره محدود و توزیع کردن مالکیت

توماس پیکتی در سپتامبر ۲۰۱۹، کتاب جدید خود، سرمایه و مرام capital et idéologieرا منتشر کرده‌است (۱). در پایان کتاب، پیشنهادهای خود را در باره عبور از بحران نابرابری که همچنان تشدید می‌شود، از راه، سازگارکردن مالکیت خصوصی با برابری و رشد انسان، تشریح کرده‌است:

پیشنهادها بر این پایه طراحی شده‌اند که عبور از سرمایه‌داری ضرور است. از منظر او، عبور از سرمایه‌داری به سوسیالیسم بر اصل اشتراک و مالکیت اجتماعی می‌تواند جهان را از جبر نابرابریهای روزافزون و پی‌آمدهای آن برهد. می‌نویسد:

براساس تجربه‌های تاریخی در دسترس، من متقاعد شده‌ام که می‌توان از نظام سرمایه‌داری کنونی فرارفت و برای قرن بیست و یکم، سوسیالیسمی بر اصل اشتراک را طراحی‌کرد و طرح را به اجرا گذاشت. به سخن دیگر، زندگی در برابری را، برپایه مالکیت اجتماعی، تعلیم و تربیت و تسهیم دانش و توانایی‌ها، در مقیاس جهان، هدفی تحقق‌پذیر شمرد و آن را متحقق کرد. از این‌رو، در این فصل، عناصری را گرد می‌آورم که امکان می‌دهند در این جهت پیش‌رویم. کار را با مطالعه مالکیت عادلانه آغاز می‌کنم. این مطالعه ایجاب می‌کند اشکال نوین مالکیت اجتماعی را بسط دهم

و به تسهیم حق رأی و شرکت در گرفتن تصمیم در بنگاه‌های کارفرمایی بپردازم. و نیز ایجاب می‌کند مفهوم مالکیت خصوصیِ دائمی، با مفهوم مالکیت موقت جانشین شود. این کار با وضع مالیاتهای تصاعدی بر مالکیتهای عمده انجام یافتنی است. از درآمد حاصل از آن، به همه آنها که به سن کار می‌رسند، سرمایه داده می‌شود. بدین‌سان، توزیع داشته‌ها و ثروتها و جریان مداوم داشته‌ها و ثروتها در جامعه متحقق می‌شود. به مالیاتهای تصاعدی بر درآمد و به تعیین و تضمین درآمد پایه برای هر انسان و نیز به عدالت در آموزش و پرورشی و سرانجام به دموکراسی و مرز و

چگونگی بازاندیشیدن به سازمان کنونی اقتصاد – جهان، بسود نظام دموکراتیک فراملی، برپایه عدالت اجتماعی و عدالت مالیاتی و عدالت محیط زیستی، می‌پردازم:

۱. عدالت بمثابه مشارکت و رأی‌زنی و شورا:

جامعه عادل کدام است؟ در محدوده این کتاب، من این تعریف ناقص را پیشنهاد می‌کنم: **جامعه عادل جامعه‌ای است که به تمامی اعضای خود، امکانی تا ممکن است گسترده، برای دستیابی به دارایی‌های بنیادی را بدهد.** در شمار دارایی‌های بنیادی هستند آموزش و پرورش و سلامتی و بهداشت و حق رأی و بطور عام، مشارکت هرچه کامل‌تر همگان در اشکال گوناگون زندگی اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و مدنی و سیاسی. جامعه عادل روابط اجتماعی – اقتصادی و روابط مالکیت و بازتوزیع درآمدها و دارایی‌های منقول و غیرمنقول را سازمان می‌بخشد تا که اعضای برخوردار از کم‌ترین داشته، از شرائط زندگی هرچه بیشتر، برخوردارگردند. جامعه عادل اتحاد شکل و برابری مطلق را الزامی نمی‌کند. نایکسانی در خواستها و در شیوه‌های زندگی را می‌پذیرد. بهتر شدن شرائط زندگی و افزایش فراخنای فرصتها برای محروم‌ترین‌ها را ممکن می‌کند. نابرابری در درآمدها و مالکیت می‌تواند عادلانه باشد. اما این نابرابری باید مستدل و قابل اثبات باشد و نه مفروض. و دلیل نباید بتواند هراندازه از نابرابری را توجیه کند. همانطور که امروزه، در همه جا، توجیه می‌کند.

این تعریف نادقیق از جامعه عادل، تمامی مسائل را حل نمی‌کند. تنها فرصت شرکت همگان در بحث و رأی‌زنی جمعی و امکان دورتر رفتن، برپایه تجربه‌های تاریخی و فردی که در اختیارداریم را می‌دهد. بدین‌خاطر است که بحث و رأی‌زنی، هم هدف و هم روش است. با این‌همه، این تعریف امکان می‌دهد اصولی چند را وضع کنیم. بخصوص اصل برابری در دسترسی به داشته‌های بنیادی باید مطلق باشد: نمی‌توان مشارکت سیاسی و آموزش و پرورش و یا درآمدی واسع‌تر را، به قیمت محروم‌کردن گروههای دیگری از حق رأی و رفتن به مدرسه و برخورداری از بهداشت و بهداری، به برخی از گروهها اعطاء کرد. پرسش همیشگی این‌است: دامنهِ داشته‌های بنیادی تا کجا گسترده‌است (آموزش و پرورش، بهداشت و بهداری، مسکن، فرهنگ و...)؟ داشته‌ها و شمار آنها موضوع بحث هستند و نمی‌توان،

مستقل از جامعه مورد نظر و موقعیت تاریخی، چند و چون و شمار آنها را بطور قطعی تعیین کرد.

بسا، بعضی این تعریف از عدالت را همانند تعریف جون راولز در ۱۹۷۱، بپندارند. این‌همانندی تاحدی وجود دارد. به شرط آنکه بدانیم و بگوییم که پیشنهاد او، در شکلهای بسیار قدیمی‌ترش، در تمدنهای مختلف و نیز در ماده یکم اعلامیه حقوق بشر و شهروندی سال ۱۷۸۹ نیز وجود دارد. بیانیه‌های بزرگ پیرامون اصول، همچون بیانیه‌هایی که بگاه انقلاب فرانسه و یا بهنگام انقلاب امریکا، تدوین شدند، بهیچ‌رو، مانع از نابرابری‌های شدید اجتماعی و دیرپاییدن آنها نشدند. حتی در طول قرن نوزدهم تا اوائل قرن بیستم، نابرابریها تشدید نیز شدند. از سلطه استعمارگر بر مستعمره و برده‌داری که تا سال ۱۹۶۰ ادامه یافت، مگو و مپرس. از این‌رو، باید نسبت به اصول انتزاعی و عمومیِ عدالت اجتماعی، بدبین بود. و باید دید در جامعه‌های خاص و در سیاست‌ها و نهادهای مشخص، اصول چسان عدالت اجتماعی را تحقق‌پذیر می‌کنند.

عناصری که بکار بنای سوسیالیسم برپایه اشتراک می‌آیند و از این پس، برشمرده خواهند شد، پیش از همه، بر آموزشها و تحولهای تاریخی که در این کتاب، شناسانده شده‌اند، بنیاد می‌گیرند. اما با دیدی جهان شمول، تبیین و تدوین می‌شوند. بنابراین، بگونه‌ای تدریجی، می‌توانند در جامعه‌های فقیر و در حال خروج از فقر نیز بکار روند. پیشنهادهایی که ارائه می‌شوند، بخصوص پیشنهادها در باره عبور از مالکیت خصوصی و برخورداری مزدبگیران و نمایندگان آنها، از حق شرکت در مدیریت کارگاه، از سوسیالیسم دموکراتیک نشأت می‌گیرند. من ترجیح می‌دهم از «سوسیالیسم بر اصل مشارکت» سخن گویم بخاطر آنکه اصرار دارم بر مشارکت و تمرکززدایی و تمیز و تشخیص واضح این سوسیالیسم از طرح سوسیالیسم دولتی و بیش از اندازه متمرکز که، در قرن بیستم، درکشورهایی تجربه شد که خود را کمونیست می‌خواندند. مالکیت موقت و مالیات تصاعدی، در جنبش ترقی‌خواهی کشورهای انگلیسی زبان و نیز در بحثهای دوران انقلاب فرانسه، محور طرحهای پیشنهادی بودند. (صص ۱۱۱ – ۱۱۷).

۲. عبور از سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی:

مالکیت عادلانه کدام است؟ این پرسش، بغرنج‌ترین و محوری‌ترین پرسشها است. برای تعریف سوسیالیسم بر اصل مشارکت و نیز عبور از سرمایه‌داری، چاره جز پاسخ دادن به آن نیست. من مالکیت‌گرایی propriétarisme را مرام سیاسی تعریف می‌کنم که بر دفاع مطلق از مالکیت خصوصی بنیاد جسته‌است. سرمایه‌داری را نیز بسط مالکیت‌گرایی، در عصر صنعت بزرگ، نظام مالی و پولی جهانی، و امروز، اقتصاد داده‌های انبوه و اطلاعات تعریف می‌کنم. سرمایه‌داری بر تمرکز قدرت اقتصادی نزد مالکان سرمایه، بنیاد می‌گیرد. بنابر اصل، مالکان سرمایه غیر منقول می‌توانند تصمیم بگیرند آن را به چه کس و با چه قیمت، اجاره دهند. حال آنکه مالکان سرمایه مالی تنها عنان کارفرمایی بنگاه‌های کارفرمایی را، بروفق اصل، «یک سهم یک رأی»، در دست دارند. این حاکمیت به آنها اجازه می‌دهد چه کس را با چه مزدی، استخدام کنند.

در عمل، این الگوی سرمایه‌داری سفت و سخت، پرشمار تلون و تغییر، از رهگذر وضع قاعده و قانونها به خود دیده‌است که سبب تحول مفهوم مالکیت خصوصی از قرن نوزدهم بدین‌سو، بخصوص بخاطر تغییر نظام قانونی و اجتماعی و سامانه مالیاتی شده‌اند. از سویی، نظام قانونی و اجتماعی امکان داده‌است قدرت مالکان – برای مثال، با حمایت درازمدت از مستأجر در برابر خلع ید توسط مالک و یا خرید مسکن و زمین با قیمت نازل، در پایان مدت طولانی اجاره‌داری ــ، محدود بگردد. این سامانه قانونی و اجتماعی سبب بازتوزیع واقعی مالکیت می‌شود. و نیز، قدرت صاحبان سهام در کارفرمایی‌ها، توسط حق کار و حق اجتماعی، قویاً تعیین حدود شده‌است. دربرخی از کشورها، نمایندگان کارکنان در هیأت مدیره شرکت می‌کنند و حق رأی دارند. این شرکت در هیأت مدیره و حق رأی نیز می‌تواند تا بازتعریف حق مالکیت، پیش رود. و از سوی دیگر، نظام مالیاتی کاهش حق مالکان سهام را در نظر داشته است. برای مثال، مالیات تصاعدی بر ارث که نرخ آن، در کشورهای رشدیافته و در قرن بیستم، برای میراثهای مهم، به ۳۰ تا ٤۰ درصد (حتی ۷۰ تا ۸۰ درصد در امریکا و انگلستان در طول دهه‌ها) رسیده است. در نتیجه، مالکیت دائمی به مالکیتی موقتی بدل شده‌است. بدین‌سان، هر نسل می‌تواند ثروت عظیمی را انباشت کند اما به شرط آنکه بخشی درخور از آن را، در جریان انتقال به نسل بعدی، به جامعه واگذارد.

برای عبور از سرمایه‌داری و مالکیت خصوصی و برقرارکردن سوسیالیسم براصل مشارکت، من این دو وسیله را تا ممکن است کارآ می‌کنم و بکار می‌برم. در حقیقت، نظام قانونی و نظام مالیاتی می‌توانند، از جایی که تا این زمان رفته‌اند، بسیار دورتر بروند. از سویی با نهادینه‌کردن یک مالکیت اجتماعی واقعی سرمایه، به یمن تقسیم و سهیم شدن در قدرت در بنیادهای کارفرمایی‌ها و از سوی دیگر، با به اجراگذاشتن اصل موقت بودن بودن مالکیت سرمایه، به یمن، وضع مالیاتی قویاً تصاعدی بر مالکیتهای مهم و، از محل حاصل آن، اعطای سرمایه به همگان و با جریان و انتقال دائمی دارایی‌ها. (صص ۱۱۷ – ۱۱۸).

۳. تسهیم قدرت در بنگاه‌های کارفرمایی: راه‌بردی تجربه‌کردنی:

با سرمایه اجتماعی شروع کنیم: سامانه‌های تسهیم حق رأی، در آلمان و اروپای شمالی، از پایان سالهای ۱۹۴۰ و آغاز ۱۹۵۰ بدین‌سو، برقرار و مجری است. در آلمان، نمایندگان مزدبگیران صاحب نیمی از حق رأی در هیأت مدیره هستند. و در سوئد (در این کشور، در بنگاههای کارفرمایی کوچک نیز مزدبگیران همین حق رأی دارند)، این نمایندگان، دارای ۳۰ درصد حق رأی هستند. مزدبگیران این حق را بدون آنکه در سرمایه شریک باشند، دارند. مبارزه برای تحصیل حق شرکت در مدیریت، از اواخر قرن نوزدهم، توسط سندیکاها و احزاب سیاسی شروع شد و به رابطه قوایی مساعدتر برای مزدبگیران، از جنگ اول جهانی بدین‌سو، انجامید.

تمامی عناصری که ما در اختیارداریم، حاکی از آنند که به کرسی قبول نشستن این قواعد، بسار موفقیت آمیز بوده‌است. این قواعد به مزدبگیران امکان داده‌اند در تبیین راه‌بردهای درازمدت بنگاه کارفرمایی، شرکت کنند و قدرت مطلق اغلب فاجعه‌بار صاحبان سهام و منافع مالی کوتاه مدت را تعدیل کنند. این قواعد زمینه را برای تکون الگوی اجتماعی و اقتصادی، در آلمان و اروپای شمالی ایجاد کردند که از همه دیگر الگوهایی که تا این زمان تجربه شده‌اند، هم بارورتر و هم کم‌تر نابرابری آور است. بنابر حاصل تجربه، عملی‌کردن به این الگو در کشورهای دیگر، کاری بایسته است. الگوی حداکثر، یعنی رأی برابر در هیأت مدیره تمامی بنگاههای کارفرمایی خصوصی بزرگ و کوچک، را باید بکاربست.

باهمه نویدبخشیِ شرکت در مدیریت، خواه در الگوی آلمانی و خواه در الگوی سوئدی، این الگوها واجد محدودیت‌های پرشمارند. از جمله این‌که در صورت تساوی آراء، تعیین کننده، رأی صاحبان سهام است. برای این‌که الگوها را بی‌نقص‌تر کنیم، دو راه‌کار بسیار جالب می‌نمایند: یکی تمرکز زدایی از مالکیت توسط مالیات تصاعدی و دیگری اهدای سرمایه به همگان و نقل و انتقال دارایی‌ها و جریان آنها در جامعه. این دو راه‌کار را دورتر تحلیل خواهم کرد. این دو راه‌کار به مزدبگیران امکان می‌دهد صاحب سهام بنگاه کارفرمایی خود شوند و در هیأت مدیره، اکثریت را، با افزودن رأی خود در مقام صاحب سهم بر نیمی از حق رأی بمنزله مزدبگیران، از آن خود کنند. بدیهی است که قواعد تنظیم کننده جمع کردن حق رأی در مقام صاحب سهم و نیمی از حق رأی بمثابه مزدبگیران، بادقت تمام باید موضوع تأمل و اندیشه بگردد. همان‌سان که گفته‌ام، سود همگان در این نیست که رابطه سرمایه با قدرت اقتصادی، قطع شود. این کار، دست کم، در بنگاه‌های کارفرمایی کوچک زیانمند است. اگر شخصی همه پس‌انداز خود را بکاراندازد برای اینکه طرحی را عملی کند که بدان علاقمند است، غیر طبیعی نیست از مزدبگیری که استخدام می‌کند و چه بسا خود نیز می‌خواهد پس‌اندازی پیدا کند برای عملی‌کردن طرحی، بیشتر حق رأی داشته باشد.

مسئله این‌است که بدانیم، باتوجه به این‌که نیمی از آراء در هیأت مدیره از آن مزدبگیران است، آیا تعیین سقف برای آرای عمده‌ترین صاحبان سهام در بزرگ‌ترین بنگاه‌های کارفرمایی، بجا هست یا خیر؟ در این باره، پیشنهادی در باره «شرکتهایی که موضوع آنها وسائل ارتباط جمعی غیر انتفاعی هستند» بعمل آمده‌است: سرمایه گذاشتن اگر از ۱۰ درصد کل سرمایه بیشتر باشد، برای سرمایه‌گذار، تنها به اندازه یک سوم مبلغ، حق رأی ایجاد می‌کند. حق رأی سرمایه گذارهای کوچک (توسط روزنامه نگاران و خوانندگان و بانیان نشریه) یک سوم بیشتر از مبلغ سرمایه آنها منظور می‌شود. این پیشنهاد، نخست در باره وسائل ارتباط جمعی بعمل‌آمد اما می‌تواند به بنگاههای کارفرمایی انتفاعی نیز بسط داده شود. می‌توان قاعده‌کرد که، در بنگاه‌های به اندازه کافی بزرگ، هر سرمایه‌گذاری که مبلغ آن بیشتر از ۱۰ درصد کل سرمایه باشد، برای سرمایه‌گذار، معادل یک سوم مبلغ، حق رأی ایجاد می‌کند. توجیه آن این‌است که هیچ دلیلی وجود ندارد بر این‌که در

یک بنگاه کارفرمایی بزرگ، بطور نامحدود قدرت در دست یک شخص متمرکز بشود و بماند و او خویشتن را از سود شور و مشورت با جمع، محروم بگرداند.

باید خاطرنشان کنم که، دربخشهای متعددی، بنگاههای دولتی یا خصوصی، بدون لحاظ کردن اختیاری برای صاحبان سهام، سازماندهی شده‌اند. برای مثال، اغلب دانشگاه‌هایی که دولتی و یا نیمه دولتی نیستند، شکل بنیاد را پیدا می‌کنند. در این دانشگاه‌ها به آنها که کمک مالی می‌کنند، پاره‌ای امتیازها تعلق می‌گیرند اما در مدیریت دانشگاه نقشی به آنها داده نمی‌شود. اعتبار الگوی شرکت سهامی و قاعدهِ «یک سهم یک رأی»، بمثابه شکل قاطع و عبورناپذیر از سازماندهی اقتصادی، وقتی پای تحلیل به میان آید، یک لحظه نیز دوام نمی‌آورد.

تمرکززدایی از مالکیت و تعیین سقف حق رأی مهم‌ترین سهامداران دو شیوه هرچه طبیعی‌تر دورتررفتن از دو الگوی آلمانی و سوئدی مدیریت به اشتراک است. راه‌کارهای دیگر نیز وجود دارند. برای مثال، در انگلستان، بمناسبت بحثها پیرامون انتخاب شماری از مدیران، پیشنهاد شده‌است که اینان توسط مجمع مختلط سهامداران و مزدبگیران، انتخاب شوند. عملی شدن این پیشنهاد امکان می‌دهد بحث و شورها و ائتلافهای نوع جدید، برای گذار به ورای نوع منجمد هم‌مدیریتی، بسط پیداکنند. ختم‌کردن بحث، در این‌جا و اکنون، بی‌معنی است: این به یمن تجربه‌گری مشخص و در مسیرهای اجتماعی و تاریخی واقعی است که اشکال جدید سازماندهی و روابط اجتماعی بسط می‌یابند. مسلم این‌است که ردپاهای بسیار وجود دارند که می‌توان، تجربه‌کنان، آنها را پی‌گرفت و به یمن مالکیت اجتماعی و تسهیم قدرت، از هم‌مدیریتی و سرمایه‌داری، فرارفت. (۱۱۸ – ۱۲۲)

٤. مالیات تصاعدی بر مالکیت و جریان سرمایه:

اهمیت تسهیم قدرت و حق رأی در بنگاههای کارفرمایی، هرچه باشد، برای عبور از سرمایه‌داری، کفایت نمی‌کند. زیرا پذیرفته می‌شود که مالکیت خصوصی به ایفای نقش خویش در جامعه عادل، بخصوص در بنگاههای کوچک و متوسط، ادامه دهد. از این‌رو، به حکم منافع عمومی، یافتن اسباب قانونی و نهادی برای جلوگیری از متمرکز شدن بدون حد مالکیت، ضرور می‌شود. در این باره، تجربه‌های

تاریخی که در اختیار داریم، کاملاً روشن هستند. تمرکز بیش از اندازه مالکیت در نزدیک به تمامی جامعه‌ها (خاصه جامعه‌های اروپایی)، تا آغاز قرن بیستم، سبب شد که ۸۰ تا ۹۰ درصد دارایی‌ها از آن ۱۰ درصد (و ٦۰ تا ۷۰ درصد از آن یک درصدی که ثروتمندترین‌ها بودند) بگردند. این تمرکز، کم‌ترین سودی برای منافع عمومی نداشت. مسلم‌ترین دلیل این‌است که کاهش شدید این تمرکز، در سالهای ۱۹۱٤ ـ ۱۹٤٥، بهیچ‌رو، روند رشد را کند نکرد. از جنگ جهانی دوم بدین‌سو، از میزان تمرکز کاسته شد (عموماً حدود ۵۰ تا ٦۰ دارایی‌ها در مالکیت دهک ثروتمندترین‌ها و ۲۰ تا ۳۰ درصد در مالکیت دهک بالا) و رشد اقتصاد نه تنها کند نشد که شتاب نیز گرفت. بهترین دوران از منظر مالکان (سالهای ۱۸۸۰ تا ۱۹۱٤) هرچه باشد، واقعیت این‌است که نابرابری حداکثر بهایی نبود که برای شکوفایی و رشد صنعتی باید پرداخت می‌شد. همه دلایل دال بر آنند که، بعکس، این نابرابری تنش‌های اجتماعی و ملی‌گری را تشدید و مانع از آن شد که آن سرمایه گذاریهای اجتماعی و آموزش و پرورشی بعمل آیند که تحقق الگوی رشد متعادل بعد از جنگ جهانی دوم را ممکن کردند. وانگهی، تمرکز شدید مالکیت از سالهای ۱۹۸۰ – ۱۹۹۰ بدین‌سو، در امریکا و نیز در روسیه و هند و چین و به میزانی کم‌تر در اروپا، مدلل می‌کند که نابرابری به حد افراط در مالکیت دارایی‌ها می‌تواند تجدید شود. به دلایل متعدد، از جمله، خصوصی‌کردن، توأم با دادن امتیازها به مالک شوندگان و بازده‌های مالی، بلحاظ ساختاری بالا برای دارندگان بیشترین پولها، خطر تشدید نابرابریها وجود دارد؛ بی‌آنکه به ضرورت سبب افزایش امکانات اقتصادی بیشتر برای اکثریت مردم بگردد. وارونه این امر نیز واقع شده‌است.

بدین‌سان، برای آنکه باردیگر، تمرکز از اندازه بیرون مالکیت، واقعیت پیدا نکند، مالیات تصاعدی بر ارث و بر درآمد، باید، در آینده، همان نقش را بازی کنند که در طول قرن بیستم داشتند. در آنچه به صاحبان بیشترین دارایی‌ها و درآمدها مربوط می‌شود، نرخ این مالیات می‌تواند ۷۰ تا ۹۰ درصد بگردد. طی دهه‌ها این مالیات اخذ می‌شد (خاصه در امریکا و درانگلستان). و حالا که وضعیت اقتصادی آن دهه‌ها را مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم، دوران بیشترین رشد اقتصادی بوده‌اند. باوجود این، تجربه تاریخ می‌گوید که این دو مالیات کافی نیستند و باید با مالیات تصاعدی سالانه بر مالکیت، تکمیل شوند. و این سه مالیات باید ابزار اصلی تضمین کننده جریان دائمی سرمایه، تلقی شوند و بکار روند.

چند دلیل بر لزوم وضع مالیات بر مالکیت وجود دارند: نخست این‌که، در مقایسه با مالیات بر درآمد، تقلب در مالیات بر مالکیت بسیار سخت‌تر است. بخصوص برای آنها که بزرگ‌ترین ثروتمندان هستند. برای آنها، درآمدی که مالیات بر آن تعلق می‌گیرد، بخش ناچیزی از دارایی‌شان را تشکیل می‌دهد. حال آنکه ثروت اصلی آنها املاک خانوادگی و سرمایه‌های برخوردار از ساختارهای خاص است. اگر به اخذ مالیات از درآمد، اختصار شود، این بدان معنی می‌شود که صاحبان بیشترین ثروتها، کم‌ترین مالیات را بپردازند که در مقایسه با ثروت‌شان، بس ناچیز است. (صص ۱۱۲۲ – ۱۱۲۶)

۵. توزیع مالکیت و اعطای سرمایه به همگان:

بدین‌سان، مالیات بر مالکیت ضرور است و امکان جریان پرشتاب و بازهم گسترده‌ترِ مالکیت را فراهم می‌کند. مالیات تصاعدی بر درآمد و ارث، آن‌سان که از آغاز قرن بیستم به اجرا گذاشته شده‌اند، البته سبب کاهش قابل اهمیتِ نابرابری درآمد و ثروت، در طول قرن و در کشورهای تحت نظام سرمایه‌داری، هم در اروپا و هم در امریکا، شد. اما اهمیت این حرکت تاریخی هرچه باشد، نباید از نظر دور داشت که، بدون انقطاع، مالکیت، بیش از بیش، متمرکز شده‌است. در اروپا، سهم ۱۰ درصد جمعیت که ثروتمندترین‌ها هستند، از ۸۰ تا ۹۰ درصد از مالکیتهای خصوصی در سالهای ۱۹۰۰ ـ ۱۹۱۰، به ۵۰ تا ٦۰ درصد در سالهای ۲۰۱۰ – ۲۰۲۰ کاهش یافته‌است. اما غیر از این‌که هنوز سهم آن ۱۰ درصد از مالکیت خصوصی، بیش از اندازه است، کاهش سهم آنها منحصراً سبب افزایش سهم ٤۰ درصد از جمعیت شده‌است که دهک‌های میانه را تشکیل می‌دهند. سهم اینان از ۱۰ درصد به ۳۰ تا ٤۰ درصد افزایش یافته‌است. در عوض، در همه کشورهاو در همه دوره‌هایی که در باره‌شان داده‌ها وجوددارند و در اختیار هستند، بر سهم ۵۰ درصد بقیه مردم، هیچ افزوده نشده‌است. سهم آنها همواره ۵ تا ۱۰ درصد(حتی کم‌تر از ۵ درصد) بوده‌است. در سالهای ۱۹۸۰ ـ ۱۹۹۰، سهم طبقه‌های پایین (۵۰ درصد فقیرترین‌ها) از مالکیت خصوصی و سهم طبقه‌های میانه (٤۰ درصدی که از آن ۵۰ درصد بیشتر دارد) از آن، در نزدیک به تمامی کشورها، بازهم کم‌تر شده‌اند. بخصوص در امریکا که، در سالهای ۲۰۱۰ ، سهم ۱۰ درصدی که بالاترین

دهک را تشکیل می‌دهند، از ۷۰ درصد کل مالکیتهای خصوصی بیشتر شد. در اروپا و هند و چین و روسیه، به میزانی کم‌تر، بر سهم ثروتمندترین‌ها افزوده شده‌است. در این کشورها سطح تمرکز داشته‌های منقول و غیر منقول، دارد به سطح تمرکز در امریکا نزدیک می‌شود (در روسیه، سطح تمرکز دارد از امریکا نیز بالاتر می‌رود).

بخاطر این تمرکز است که ۵۰ درصد فقیر جامعه، امکان محدودی برای شرکت در زندگی اقتصادی جامعه دارد. افراد این بخش از جامعه، بخصوص، توان ایجاد بنگاه کارفرمایی و مدیریت آن را ندارند. این وضعیت با آرمانی خوانایی ندارد که مشارکت همگان در زندگی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی جامعه عادل است. کوششهایی برای توزیع هرچه وسیع‌تر مالکیت بعمل آمده‌اند. از این کوششها، یکی تقسیم اراضی کشاورزی است. تقسیم اراضی به مالکیت یکی بر چند هزار و چند صد هزار هکتار زمین پایان بخشید و به طبقه دهقان امکان داد بر روی زمین خود کارکند و سهم مالکانه نپردازد و حاصل کار را خود ببرد.

در عمل، تقسیم اراضی مانع تمرکز قدرت اقتصادی نشد. نشد زیرا اشکال مختلف سرمایه، مکمل یکدیگرند و تمرکز بیش از اندازه انواع دیگر دارایی‌ها (تجهیزات، ابزار، انبارها، دفترها، ساختمان‌ها، نقدینه، اوراق مالی از همه نوع)، همان مشکل‌ها را ایجاد می‌کنند که بزرگ مالکی بر زمینهای کشاورزی. بخصوص، سبب تمرکز بیش از حد قدرت اقتصادی در دست چند تن می‌شوند. وانگهی، تقسیم اراضی با این فرض انجام گرفت که مالکیت بر اراضی را، یک‌بار که توزیع کردی، برای همیشه، جامعه، هم‌آهنگ، رشد می‌کند. حال آن‌که تجربه تاریخی نشان می‌دهد که نابرابری در دارایی، به اشکال دیگر، فزونی می‌گیرد: به تدریج که جامعه کشاورزی جای به جامعه صنعتی می‌سپارد، مالکیت صنعتی و مستقلاتی و پولی و مالی پیدا می‌شود. علت آن می‌تواند، برای مثال، زیرورو شدن‌های اقتصادی که به اقلیتی سود رساندند (چون خصوصی سازی سودآور و انقلابهای فنی) و یا سازوکارهای گوناگون برخودافزایی داشته‌ها باشد (بازده‌های مالی و پولی، قدرت بازار، برخورداری از وضعیت مطلوب قانونی و مالیاتی) که به عمده‌ترین دارندگان اولیه امکان دادند سریع‌تر از دیگران بر دارایی خود بیفزایند.

اگر واقعاً مایل به توزیع مالکیتها باشیم و بخواهیم از این رهگذر، ۵۰ درصد فقیر جامعه سهم درخوری از دارایی‌ها پیدا کند و بطور کامل در زندگی اقتصادی و اجتماعی شرکت کند، بنظر ضرور می‌رسد که به تقسیم اراضی عمومیت ببخشیم و

تقسیم سرمایه خصوصی را به روندی دائمی بدل کنیم. منطقی‌ترین روش این‌است که سامانه اعطای سرمایه به هر جوان (برای مثال، وقتی به سن ۲۵ سال رسید) را ایجاد کنیم و بودجه آن را از محل مالیات تصاعدی بر مالکیت خصوصی، تأمین کنیم. با ایجاد این سامانه، می‌توان مالکیت را در قاعده جامعه توزیع کرد و از تمرکز آن، در رأس جامعه، جلوگیری نمود. (صص ۱۲۶ تا ۱۲۹).

٦. مالیاتهای تصاعدی سه‌گانه، بر مالکیت و بر ارث و بر درآمد:

سامانه مالیاتی جامعه عادل، بر سه مالیات تصاعدی عمده بنا می‌شود: یک مالیات تصاعدی سالانه بر مالکیت و یک مالکیت تصاعدی بر ارث و یک مالیات تصاعدی سالانه بر درآمد. در گرده‌ای که، بعنوان مثال، طراحی کرده‌ام، مالیات تصاعدی سالانه بر مالکیت و مالیات برارث، سالانه ۵ درصد درآمد ملی را حاصل می‌کند. تمامی این وجه صرف اعطای سرمایه به جوانان می‌شود. مالیات تصاعدی بر درآمد که، در آن، عوارض تولید گازکربن و عوارض اجتماعی نیز لحاظ می‌شود، نیز، ٤٥ درصد درآمد ملی را تشکیل می‌دهد. تمامی هزینه‌های دولت، بخصوص تأمین درآمد پایه و رفاه اجتماعی (که دربر می‌گیرد سلامت و بهداشت و آموزش و پرورش و بازنشستگی و...را) از این محل تأمین می‌شود.

درصدها که در نظر گرفته‌ام، تنها بلحاظ تعیین اندازه است. تعیین رقمهای واقعی مالیاتها باید حاصل بحثی عمیق باشد. جای انجام آن بحث، این کتاب نیست. مالیات بر مالکیت و مالیات بر ارث که ۵ درصد درآمد ملی، برآورد شده‌است، نیز تنها از این نظر گویایی دارد که میزان سرمایه‌ای را معلوم می‌کند که می‌توان به جوانان اعطا کرد. سرمایه‌ای که از این محل می‌توان در اختیار هر جوان ۲۵ ساله قرارداد، حدود ٦۰ درصد دارایی سرانه متوسط افراد بالغ جامعه، می‌شود.

برای مثال، در کشورهای ثروتمند (اروپای غربی و امریکا و ژاپن)، دارای خصوصی متوسط، هر شهروند بالغ، در پایان سالهای ۲۰۱۰، حدود ۲۰۰۰۰۰ یورو بوده‌است. بنابراین، سرمایه‌ای که در اختیار هر جوان می‌توان قرارداد، ۱۲۰۰۰۰۰ یورو می‌شود. بدین‌سان، این سامانه همگان را به شکلی از ارث برخوردار می‌کند. در حال حاضر، بخاطر تمرکز از اندازه بیرون دارایی، افراد ۵۰ درصد فقیرترین‌های جامعه، تقریباً چیزی ندارند (۵ تا ۱۰ درصد دارایی متوسط).

در حالی که افراد ۱۰ درصد صاحب بیشترین ثروتها، شماری از جوانان رسیده به سن بلوغ، صدها هزار یورو و شماری دیگر میلیونها و یا دهها میلیون یورو به ارث می‌برند. با سامانه‌ای که پیشنهاد می‌شود، هر جوان بالغ می‌تواند زندگی شخصی و حرفه‌ای خود را با داشته‌ای برابر ۶۰ درصد دارایی متوسط، آغاز کند. این مبلغ به او امکان می‌دهد برای خود خانه‌ای بخرد و یا برای بنگاهی که قصد ایجادش را دارد، سرمایه داشته باشد. درخور یادآوری است که سامانه میراثمند شدن همگان، به هرجوان امکان می‌دهد، در سن ۲۵ سالگی، سرمایه در اختیار داشته باشد. حال اینکه باوجود سامانه کنونی صاحب ارث شدن، هیچ نه معلوم در چه سنی و به چه میزان، وراثان از مال به جا مانده ارث می‌برند. باوجود بالارفتن سن‌ها، انتقال از راه ارث، دیر به دیر انجام می‌گیرد. حال آن‌که نظام پیشنهادی، از جمله، سبب می‌شود مال و داشته در اختیار جوانان قرارگیرد و این خود، از لحاظ پویایی اقتصادی و اجتماعی، بس ذیقیمت است.

پیش از این نیز، اینگونه پیشنهادها داده شده‌اند: آتکینسون Atkinson پیشنهاد کرده‌است مالیات بر ارث تصاعدی وضع شود و از حاصل آن، به هر جوان سرمایه داده شود. این نظر را با افزودن مالیات تصاعدی سالانه بر مالکیت، تجدید و کامل کرده‌ام. بدین‌ترتیب، هم مبلغ بسیار بیشتری حاصل می‌شود و هم سبب جریان قابل اهمیت و دائمی مالکیت می‌گردد. بدیهی است که نرخ این مالیات را از جمله، مبلغ کل برداشت اجباری دولت، تعیین می‌کند. بنابراین، بسا می‌توان میزان مالیات بر مالکیت و ارث را بیشتر معین کرد. (۱۱۲۹ – ۱۱۳۳)
صص

۷. به تصاعدی شدن مالیات و تقسیم اراضی دائمی باز بپردازیم:

تمامی خط سیرهایی که تاریخ طی کرده و در این کتاب مطالعه شده‌اند، جا برای تردید باقی نمی‌گذارند که میان ساختار نابرابریها و شکل رژیم سیاسی مستقر، رابطه تنگاتنگی وجود دارد. خواه در جامعه‌های سه کارکری Trifonctionelles پیشین و خواه در جامعه‌هایی که، در آنها، مالکیت محور است و در قرن نوزدهم اقتصادشان شکوفا شد و یا حتی در جامعه‌های استعمارگر و یا برده‌دار، این شیوه سازماندهی قدرت سیاسی است که امکان می‌دهد این یا آن نوع ساختار نابرابری دیرپاید. از اواسط قرن بیستم بدین‌سو، گاه، تصور می‌شود که نهادهای سیاسی جامعه‌های غربی،

برخوردار از دموکراسی بر اصل انتخاب و مجلس نمایندگان، به نوعی از کمال دست یافته‌اند که از آن نمی‌توان فراتر رفت. اما حقیقت این‌است که نهادهای سیاسی این کشورها تا بخواهی نیاز به تکمیل دارند. وانگهی، مردم بیش از پیش، از آن بیزاری می‌جویند.

مسلم‌ترین نقص‌ها، یکی ناتوانیش از برآمدن از عهده جلوگیری از بیشترشدن نابرابری‌ها است. در این کتاب، من کوشیده‌ام که این مشکلها در چارچوب تاریخ دراز و پیچیدهِ سیاسی و مرامی، یعنی رژیمهای ایجادکننده نابرابری‌ها قرارگیرند و شناسایی شوند. حل منطقی آنها نیز تغییرهای مهم قواعد سیاسی مورد اجرا را ایجاب می‌کند. برای مثال، پیش‌تر، خاطرنشان کردم که استقرار مالکیت اجتماعی و موقت، از راه تسهیم حقوق رأی در بنگاه‌های کارفرمایی و مالیات تصاعدی بر مالکیت، به انجام رساندنی است اما نیازمند تغییر محدوده قانونی و نیز قانون اساسی است. چنانکه در گذشته نیز، به یمن این تغییرها، وضع مالیات تصاعدی ممکن شد. برای مثال، قانون اساسی ۱۹٤۹ آلمان، اشتراک کارگر و کارفرما در مدیریت و مالکیت اجتماعی بنگاههای کارفرمایی را ممکن کرد. این کار، در ۱۹۱۳، در امریکا، با افزودن تکمله به قانون اساسی میسر گشت. در بحران قانون اساسی ۱۹۱۰ـ ۱۹۱۱، در انگلستان، به یمن پایان بخشیدن به حق وتو مجلس لردها، مالیات تصاعدی وضع کردنی شد. و در فرانسه، اصلاحات اجتماعی و مالیاتی سالهای ۱۹٤۵ – ۱۹٤٦و ۱۹۸۱ بس مشکل شدنی بودند اگر مجلس سنا حق وتو می‌داشت.

در فصل شانزدهم، موضوع قاعده اجماع در باره مسائل مالیاتی در اروپا و نیاز به بنای نظام فدرالی در اروپا را یاآور شدم. دورتر به ضرورت تغییر طبیعت این قواعد و قراردادهای حاکم بر سازماندهی اقتصادی و اجتماعی و روابط میان دولتها، باز می‌پردازم.

پرداختن به جنبه دیگری از رژیم سیاسی ضرورت دارد و آن تمویل financement زندگی سیاسی و دموکراسی برپایه انتخاب است. در نظر، انتخابات بر اصل ساده‌ای بنا می‌گیرد: یک مرد و یا یک زن، یک رأی. در عمل، منافع مالی و اقتصادی، خواه مستقیم، از راه تمویل حزبهای سیاسی و مبارزات انتخاباتی و خواه غیر مستقیم، از راه وسائل ارتباط جمعی و اطاق‌های فکر و یا

دانشگاهها، بر فراگردهای سیاسی، اثری ده برابر دارند. پیش از این، از راه‌کاری سخن گفتم که هرگاه به عمل درآید، وسائل ارتباط جمعی را، در تحصیل و پخش خبرها و داده‌ها و برقرارکردن جریان آزاد اندیشه‌ها، از استقلال بسیار بیشتری، برخوردار می‌کند.

حال آنکه، مسئله تمویل سازمانهای سیاسی و وسائل ارتباط جمعی، هیچ‌گاه به شیوه‌ای همساز مطالعه نشده و راه‌کار نیافته است. البته، کشورهای چندی قوانینی وضع کرده‌اند که برای قدرت پول اشخاص در سیاست، حدی قائل می‌شوند. در چند کشور نیز سامانه‌های کم توانی برای تمویل سازمانها سیاسی و مبارزات انتخاباتی از محل بودجه دولت، تصویب و اجرا شده‌اند. در آلمان، در ۱۹۵۰ و در امریکا و ایتالیا، در سالهای ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ و در فرانسه، در سالهای ۱۹۹۰ پرداخت هزینه مبارزات انتخاباتی احزاب از بودجه دولت، مقرر شده‌است. اما این سامانه‌ها تا بخواهی تکه پاره و ناقصند؛ از جمله، این سامانه‌ها بر یکدیگر تکیه ندارند.

راه‌کاری که پیشنهاد می‌کنم، این‌است: به هر شهروند، حواله سالانه‌ای، به همه یک و همان مبلغ، داده شود. برای مثال، ۵ یورو در سال. این حواله به شهروند امکان می‌دهد حزب یا جنبش سیاسی مطلوب خود را برگزیند. این انتخاب را زمان تقدیم اظهار نامه درآمد و دارایی خود می‌کند. تنها حزب‌ها یا جنبش‌هایی که از حمایت بیشتر از حد اقل تعیین شده (برای مثال، یک درصد جمعیت) برخوردار باشند، نامزدهاشان حق انتخاب شدن را پیدا می‌کنند. سامانه حواله باید جانشین تمویل توسط بنگاه‌های کارفرمایی بگردد و این بنگاه‌ها از تمویل سازمانهای سیاسی ممنوع شوند. (صص ۱۱۳۳– ۱۱۳۸)

۸. بسوی مالکیت اجتماعی و موقت:

الگوی سوسیالیسم برپایه مشارکت که در این کتاب پیشنهاد می‌شود، بر دو پایه اساسی قراردارد: عبور از نظام کنونی مالکیت خصوصی، یکی با استقرار مالکیت اجتماعی و تسهیم حق رأی در بنگاه‌های کارفرمایی و دیگری با مالکیت موقت و جریان سرمایه. با جفت و جورکردن این دو عنصر، سامانهِ مالکیتی بدست می‌آوریم

که دیگر رابطه‌ای با و ربطی به سرمایه‌داری خصوصی، آن‌سان که می‌شنامیش، ندارد. این کار عبور واقعی از سرمایه‌داری است.

این پیشنهادها بسا سخت‌سرانه بنظر می‌آیند. اما باز یادآور می‌شوم که، در واقع، این پیشنهادها را مسیر تحولی ایجاب می‌کند که، در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم، در پیش گرفته شده‌است. به سخن دیگر، هم تسهیم قدرت در بنیاد کارفرمایی و هم مالیات تصاعدی سابقه‌ای طولانی دارند. این حرکت در دهه‌های اخیر متوقف شده‌است. از سویی بدین‌خاطر متوقف شده‌است که سوسیال دموکراسی، طرح خود را به اندازه کافی به روز و جهانی نکرد و سوی دیگر، به سبب شکست غم‌بار کمونیسم از نوع شوروی، وضعیتی در جهان پدیدآمد که، در آن، الغای قوانین و مقررات حاکم بر سرمایه‌داری، روا دیده شد. از دهه ۱۹۸۰ – ۱۹۹۰ ببعد، از هرگونه برابری طلبی،(از این رو به آن رو شدن نظام سیاسی روسیه و سران آن، بدون کم‌ترین تردید، افراطی‌ترین نمونه بود) چشم پوشیده شد. برانگیزندگان و مبلغان انقلاب محافظه‌کارانه و نومالکیت‌گرایان سالهای ۱۹۸۰، همراه با ملی‌گرایان افراطی و ضد مهاجرها، توانستند خلاء سیاسی – مرامی را پرکنند. از بحران ۲۰۰۸ بدین‌سو، برخاستن جنبش جدیدی مشاهده می‌شود. بحث‌ها برهم افزوده می‌شوند و پیشنهادها در باره اشکال جدید تقسیم قدرت و مالیات تصاعدی، ارائه می‌شوند. مرام نومالکیت‌گرایی البته پرجان است. مالکیت را فطری انسان انگاری نیز پرکشش است. باوجود این، تحولی بطور واضح مشاهده می‌شود. عناصری که در این‌جا، برشمرده می‌شوند، هم دراین جنبش وجود دارند و هم باید کوشید تا که، در چشم‌انداز تاریخی عمومی‌تری، جای خود را بیابند.

بخصوص، مفهوم مالکیت موقت که مالیات تصاعدی ـ پیش از این شرح شد ـ، راهبر به آن است، دنباله اشکال مالکیت موقت است که مالیاتهای تصاعدی بر ارث و بر درآمد، وضع شده در قرن بیستم، پدیدآوردند. قانونهایی از این نوع، عموماً، از دیدگاهی از مالکیت، بمثابه رابطه اجتماعی که باید قانونمند بگردد، نشأت می‌گیرند. این فکر که مالکیتی بی‌چون و چرا خصوصی وجود دارد و یا اشکالی از حقوق طبیعی اشخاص بر مال وجود دارند، دیگر در برابر تجزیه و تحلیل تاب نمی‌آورند. برهم انباشتن دارایی‌ها، همواره، فرآورده فراگردی اجتماعی است که خود تابع زیرساختهای عمومی (به ویژه، نظام قانونی، مالیاتی و تعلیم و تربیتی)

و تقسیم اجتماعی کار و قرنها و قرنها دانش‌اندوزی و دانش بر دانش افزایی بشریت است. در این شرائط، کاملاً منطقی است که انباشت کنندگان مهم دارایی‌ها، هر سال، بخشی از آن را به جامعه بازگردانند. بدین‌سان، مالکیت دیگر دائمی نمی‌ماند و موقتی می‌شود. تنها استدلالی که دربرابر این منطق، تاب مقاومت می‌آورد، جعبه پاندور boite de pandore است: ادعا می‌شود زیر سئوال بردن حق مالکیت خصوصی، بی‌برو برگرد، سبب بلبشو می‌شود. بنابراین، نباید هیچ‌گاه این جعبه را بازکرد. اما این استدلال محافظه‌کارانه را تجربه قرن بیستم، بکلی باطل کرد. این تجربه ثابت کرد مالیات تصاعدی با نرخ بالا، نه تنها با نمو اقتصادی شتابان هم‌ساز است، بلکه یکی از عناصر تشکیل دهنده راه‌برد رشدِ مبتنی بر برابری نسبی اجتماعی/آموزشی، است.

حاصل تجربه‌های تاریخی، به ما امکان تجربه‌کردن را می‌دهد اما راه‌حل حاضر و آماده را در اختیار ما نمی‌گذارد. این حقیقتی است که می‌باید بر گفتن و بازگفتنش، اصرار ورزید. در مورد رابطه میان سرمایه و قدرت و حق رأی در بنگاههای کارفرمایی و نیز در مورد تصاعدی شدن مالیات و جریان دائمی مالکیت، تنها تجربه‌کردن‌های مشخص، وقتی به نتیجه می‌انجامند، امکان می‌دهند معرف‌ها و واقعیت‌هایی را، بطور قاطع، متحول بگردانیم که بیانگر رژیمهای متکی بر نابرابری و نابرابری ساز بوده‌اند و هستند. (صص ۱۱۳۸ – ۱۱۳۹)

۹. شفافیت دارایی در یک کشور:

قلمرویی که در آن، مالیاتهای تصاعدی وضع و اجرا می‌شوند، باید هرچه گسترده‌تر باشد. به سخن دیگر، همکاری بین‌المللی تا ممکن است باید وسیع باشد. ممکن‌ترین راه‌کار تهیه نقشه املاک و دارایی‌های پولی و مالی است. این نقشه، به دولتها و ادارات مأمور اخذ مالیات، تمامی اطلاعات ضرور در باره این دارایی‌ها را می‌دهد. برای تهیه این نقش، داده‌ها و اطلاعات باید با یکدیگر مبادله شوند. دفترهای ثبت این دارایی‌ها هم اکنون وجود دارند. اما عمده آنها در اختیار واسطه‌های خصوصی هستند. کافی است که اروپا و امریکا و کشورهای دیگر دنیا بخواهند، بر سر ایجاد دفاتر ثبت دولتی، توافقی میان خود بعمل آورند. هرگاه این توافق را بعمل‌آورند، ایجاد چنین دفاتری با هیچ مشکل فنی روبرو نمی‌شود.

دورتر، به چگونگی تغییر محدوده قانونی، برای سازمان دادن به جهانی‌کردن و بازنوشتن قراردادهایی، باز می‌پردازم که مبادلات مالی و بازرگانی را تنظیم می‌کنند. تغییری که پیشنهاد می‌کنم استقرار نوعی از سوسیال – فدرالیسم را در سطح جهان، میسر می‌کند. در این‌جا، تنها می‌خواهم خاطرنشان کنم که دولتها قلمرو عمل گسترده‌ای برای اقدام به کاستن از نابرابری‌ها دارند. در کشورهایی که اقتصادهای بزرگ دارند، چون امریکا و چین و فردا هند، وجود این توانایی مسلم است. در مورد امریکا، دولت فدرال، هرگاه واجد اراده سیاسی باشد، به خوبی می‌تواند مالیات دهندگان را به رعایت قوانین مالیاتی ملزم کند. همان‌طور که مجازات بانکهای سوئیس در سال ۲۰۱۰، موجب تغییر قانون سوئیس شد. این‌کار را هرچه سامانه‌مندتر می‌توان انجام داد.

باید خاطرنشان کنم که بنابر قوانین مالیاتی امریکا، هر کسی که دارای تابعیت امریکا باشد، در هرجای جهان زندگی کند، باید به دولت امریکا مالیات بپردازد. به سخن دیگر، هرگاه کسی نخواهد مالیات بپردازد، باید تابعیت امریکا را ترک کند. در مواردی، از هرگونه فعالیت اقتصادی در امریکا (حتی بکاربردن دلار، مستقیم یا غیر مستقیم در هرجای جهان که باشد) باید چشم بپوشد. در شمار پیشنهادها که در باره وضع مالیات بر ثروت بعمل می‌آیند، پیشنهادی نیز وجود دارد که، بنابرآن، ترک کننده تابعیت امریکا، باید ٤٠ درصد ارزش دارایی خود را بعنوان مالیات به دولت امریکا بدهد.

باوجوداین، پیش از آن‌که قلمرو گسترده جهانی واقعیت پیدا کند، در سطح هر کشور نیز می‌توان ثروتهای شهروندان را شفاف گرداند: کشورهایی با توان اقتصادی متوسط، مثل فرانسه، بدون برخورداری از همکاری بین‌المللی، می‌توانند مال و منال اتباع خود را شفاف بگردانند. در آنچه به دارایی‌های غیر منقول (خانه یا محل کار و زمین) واقع در خود کشور مربوط می‌شود، این توانایی محل تردید نیست. باز، در آنچه به بنگاه‌های کارفرمایی واقع در کشور، مربوط می‌شود، این توانایی وجود دارد. چنان‌که، در فرانسه، مالیات بر مسکن وجود دارد و اخذ می‌شود. در امریکا و کشورهای دیگر مالیاتهای مشابه اخذ می‌شوند.

در حال حاضر، مبلغ مالیات بر مسکن، تابع هویت مالک و وسعت املاک و اندازه دارایی او نیست (زیرا مالیاتی دقیقاً نسبی است)، چنان‌که اداره مالیات، در

تعیین اندازه مالیات و اخذ آن، هیچ نیازی به اطلاعی غیر از نام شخص و ساختار ملک، ندارد. در آنچه به بنگاه‌های کارفرمایی مربوط می‌شود، اداره مالیات می‌تواند هویتهای دارندگان سهام و اندازه سهم آنها را بخواهد. در صورت امتناع، مجازاتهای مالی می‌توانند اعمال شوند. بهمین شیوه، با بکاربردن اطلاعات در باره دارایی مالی که بانکها و سازمانهای مالی در اختیار می‌گذارند، اداره مالیات فرانسه (همین‌طور کشورهای دیگر) به تغییر مالیات مسکن به مالیات تصاعدی بر خالص دارایی هر شخص، واقع در فرانسه، اعم از منقول و غیر منقول، کاملاً قادر هستند. دولت می‌تواند از تمامی بنگاههای کارفرمایی که در سرزمین فرانسه فعالیت دارند، اطلاع در باره هویت دارندگان آن را، به میزانی که اخذ مالیات ایجاب می‌کند، بخواهد.

این‌سان شفاف‌گردانی دارایی‌ها امکان می‌دهد بجای مالکیت بر مسکن و مالکیت بر ثروت کنونی، مالیات تصاعدی بر مالکیت وضع و اخذ شود. این کار باید با کاهش شدید مالیات کسانی که دارایی ناچیز و یا متوسط دارند، همراه شود. برای مثال، کسی که یک خانه و یا یک محل کسب به ارزش ۳۰۰۰۰۰ یورو و بدهی در حدود ۲۵۰۰۰۰ یورو دارد، مالیات از خالص دارایی او، یعنی ۵۰۰۰۰ هزار یورو، اخذ می‌شود. بنابر نرخ‌بندی، چنین کسی از مالیات معاف می‌شود. بعکس، کسی که خانه‌ای بهمان ارزش دارد و دارایی مالی او هم ۲ میلیون یورو است و در حال حاضر، به اندازه اولی مالیات مسکن می‌پردازد، مالیات بیشتری خواهد پرداخت. (صص ۱۱٤۰ – ۱۱٤٤).

۱۰. واردکردن عدالت مالیاتی در قانون اساسی:

بدیهی است که وضع و اجرای مالیاتهای تصاعدی پیشنهادی و عبور از مالکیت خصوصی به مالکیت اجتماعی و موقت، نیازمند تغییرها در قانون اساسی است. این گونه تغییرها امر جدیدی نیستند. در ۱۹۱۳، قانون اساسی امریکا را اصلاح کردند تا که دولت فدرال بتواند نخست مالیات بر درآمد و سپس مالیات بر ارث، وضع کند. شرکت در مدیریت و نقش سندیکاها در مدیریت بنیادهای کارفرمایی ایجاب کرد که در قوانین اساسی سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹٤۹ آلمان، تعریف اجتماعی و دستجمعی از مالکیت وارد شود. برهمین سیاق، هرگاه قرار بر تسهیم حق رأی در هیأت مدیره بنگاه‌های کارفرمایی و مالیات تصاعدی بر مالکیت و درآمد بگردد، نیاز به تغییر قانون اساسی می‌شود.

عموماً، قوانین اساسی و بیانیه‌ها در باره حقوق، در پایان قرن هجدهم و در قرن نوزدهم، بیانگر مرام واضعان آن بوده‌اند. واضعان جانبدار مالکیت خصوصی بوده‌اند. مالکیت خصوصی به هیچ بهانه‌ای نباید حتی موضوع چون و چرا می‌شد. در آن موقعیت و وضعیت بود که در انگلستان و فرانسه، در سالهای ۱۸۳۳ و ۱۸٤۸ برده‌داری الغاء شد اما در ازای پرداخت غرامت به مالکان برده‌ها. بنابر طرز فکر رهبران آن ایام این دو کشور، سلب مالکیت از بردگان، بدون پرداخت غرامت عادلانه، تصورکردنی نیز نبود. به فکر آنها نمی‌رسید که این انسانهایی که به بردگی گرفته شده‌اند ، بخاطر آنچه برآنها روارفته است، حق دارند غرامت دریافت کنند. احترام به مالکیت خصوصی، در پرشمار قانونهای اساسی که در قرن بیست و یکم اجرا می‌شوند، هنوز ملحوظ است. وضع و اجرای یک نظام واقعی جریان مالکیت و اعطای سرمایه به جوانان، نیازمند تغییر این‌گونه قانون‌های اساسی است. و نیز قید اصل عدالت مالیاتی که در آن تصاعدی بودن مالیات ذکر شده باشد، ضرور است. به ترتیبی که دیگر ممکن نباشد مالیات پرداختی ثروتمندان سهمی ناچیز از درآمد و اموال آنها باشد و مالیاتی که فقیرترها می‌پردازند، نسبت به درآمد و داشته آنها، سهمی بیشتر باشد.

بدین‌قرار، اقتضای عدالت مالیاتی اینست که قانون اساسی دولت را موظف کند، هرسال، صورت مالیاتهای براستی اخذ شده، بخصوص مالیاتها بر مالکیت و بر درآمد و بر ارث را انتشار دهد. چراکه در همه کشورها، خواه در مردم‌سالاریها بر اصل انتخاب و سرمایه دار(اروپا و امریکا و هند) و هم در چین و هم در دیگر کشورها، مالیاتهایی که اخذ می‌شوند را با پرده ابهام می‌پوشانند. ابهام‌زدایی، نه تنها به شهروندان امکان می‌دهد اندازه مالیاتهای مأخوذ را بشناسند، بلکه به نمایندگان آنها نیز امکان می‌دهد ضریب‌های مالیاتی را، در صورت نیاز، تصحیح کنند.

یادآور می‌شود که دادگاه عالی امریکا اصول مبهم قانون اساسی را در جهتی آشکارا محافظه‌کارانه تفسیر و مقرر کرد که، بنابر قانون اساسی، دولت فدرال حق ندارند از شهروندان امریکا مالیات بر درآمد اخذ کند. در سال ۱۸۹٦ ، همان قضات مقرر کردند که ایالتهای جنوب امریکا می‌توانند تبعیض نژادی را رویه کنند. اصلاح قانون اساسی در ۱۹۱۳ ، به دولت اجازه وضع و اخذ مالیات بر درآمد را داد.

بدین‌خاطر، هم، دادگاه عالی و دیوان قانون اساسی که موقعیتی ممتاز و شکننده دارند، نباید آلت فعل حکومتها بگردند و به دلخواه حکومتها عمل کنند. و هم، قضات دادگاه عالی و یا اعضای دیوان نباید بتوانند دادگاه و دیوان را وسیله برآوردن امیال خویش سازند. از این‌رو، آنچه قضایی است از آنچه سیاسی است باید به دقت مشخص بگردد. عاقلانه این‌است که در قوانین اساسی، اصل عدالت مالیاتی وارد شود. بر این پایه که مالیات نسبت به دارایی و درآمد کسی که داشته و درآمدش کم است، نباید بیشتر از مالیات کسی باشد که درآمد و دارایی او بیشتر است. و نیز، قانون اساسی باید حکومت را به انتشار، هر سال یکبار، صورت واقعی مالیاتهای مأخوذه، موظف کند. این صورت باید معلوم کند، قشرهای مختلف به نسبت داشته و درآمد، چه اندازه مالیات پرداخته‌اند. (صص ۱۱٤٥ – ۱۱٥۰)

۱۱. درآمد پایه و مزد عادلانه: نقش مالیات تصاعدی بر عادلانه کردن درآمدها:

تا این‌جا، من به توزیع مالکیت پرداختم. با همه اهمیتی که دارد، اما تنها تدبیری نیست که درکاستن از نابرابری‌ها، باید بکاربرد. بنابر نموداری که پیشنهاد کرده‌ام، مالیات تصاعدی و سالانه بر مالکیت و مالیات برارث، بر روی هم، سالانه، ٥ درصد درآمد ملی می‌شود. و دریافتی دولت از محل مالیات تصاعدی بر درآمد نیز ٤٥ درصد درآمد ناخالص داخلی می‌گردد. این بدان معنی نیست که مالیات برمالکیت و ارث نُه برابر کم‌اثرتر از مالیات بردرآمد است. مالیات تصاعدی سالانه بر مالکیت و مالیات تصاعدی بر ارث، و اعطای سرمایه به همه جوانان، از محل این دو مالیات، در دراز مدت بر تغییر ساختار مالکیت و قدرت اقتصادی اثر می‌گذارد. و این اثر، بسیار بیشتر از وزن مالیاتی آن است. می‌ماند مالیات تصاعدی بر درآمد که، از دید من منبع اصلی تأمین هزینه‌های دولت است. یادآور می‌شود که عوارض گوناگونی که شهروندان می‌پردازند را نیز در همین مالیات بردرآمد، ملحوظ کرده‌ام.

عوارضی که شهروندان می‌پردازند، در واقع، نوعی مالیات بر درآمد هستند. این عوارض، بنابر مزد دریافتی و درآمد، نرخهای گوناگون پیدا می‌کنند. تفاوت عمده که با مالیات بر درآمد دارند، این‌است که اینگونه برداشته‌ها به خزانه دولت واریز نمی‌شوند، بلکه به صندوقهای مختلف، برای مثال، صندوق بیمه بیماری، صندوق بازنشستگی، صندوق بیمه بیکاری و...، پرداخت می‌شوند. براین نظرم که همچنان

بهمین ترتیب باید عمل شود. با توجه به سطح بالای برداشتهای اجباری (در کتاب، ۵۰ درصد درآمد ملی، در نظر گرفته شده‌است، اما بنابر ضرورت، می‌تواند بیشتر از این باشد)، ضرور است که شهروندان بر میزان عدالت مالیات بپردازند و مالیاتی که می‌پردازند، به مصرف واقعی برسد. پولی که وارد صندوقهای مختلف می‌شوند و از راه این و آن پرداخت خارج می‌شود، باید ورود و خروجی هرچه شفاف‌تر پیدا کند.

در عمل، بنابر کشور، ترکیب برداشت‌ها بابت مالیات و عوارض، تفاوتهای زیادی دارد. در اروپای غربی، در طول سالهای ۱۹۹۰ تا ۲۰۲۰، برداشتهای اجباری، حدود ٤٠ تا ۵۰ درصد درآمد ملی بوده‌است. عموماً مالیات بر درآمد (مالیات بر درآمد شرکتها در آن ملحوظ است)، ۱۰ تا ۱۵ درصد درآمد ملی است. حال اینکه عوارض اجتماعی و عوارض دیگر سر به ۱۵ تا ۲۰ درصد درآمد ملی می‌زند. مالیاتهای غیر مستقیم (انواع مالیات بر مصرف)، حدود ۱۰ تا ۱۵ درصد درآمد ملی هستند. تا قرن نوزدهم، در همه کشورها، مالیاتهای غیر مستقیم، حقوق و عوارض گمرکی و مالیات بر مصرف، مهم‌ترین بخش درآمدهای دولت را تشکیل می‌دادند. از دید من، مالیاتهای غیر مستقیم (به استثنای مالیاتهای تصحیح و ترمیم کننده مثل مالیات بر تولید گاز کربن)، توجیه‌پذیر نیستند. بتدریج باید جای خود را به مالیاتهای مستقیم و تصاعدی بر درآمد و مالکیت و ارث بسپارند. بخصوص مالیات غیر مستقیم بر خرید کالا، مانع از آن می‌شود که بار مالیات، متناسب با سطح درآمد یا مالکیت، توزیع بگردد. از این‌رو، هم از منظر اقتصادی بس محدودکننده است و هم مانع شفافیت دموکراتیک پرداختی‌ها مردم می‌شود.

پرداختن به تحلیل جزء به جزء سازماندهی انواع هزینه‌های دولتی و عمومی، از محدوده این کتاب خارج است. به نابرابری‌ها در آموزش و پرورش نیز دورتر می‌پردازم. در این‌جا، تنها می‌خواهم تصریح کنم که نقش سامانه درآمد پایه، به سخن دیگر، سامانه درآمد حداقل تضمین شده، در دولت اجتماعی و جامعه عادل تعیین کننده است. مقرر شدن این درآمد در چندین کشور اروپایی، عمل نیکی است. این سامانه‌ها، بخصوص از راه خودکار و جهان‌شمول کردن آنها، می‌توانند و باید بهتر بگردند. آنها که مسکن ندارند و توانا به تحصیل درآمد پایه نیز نیستند؛ عموماً کسانی هستند که بلحاظ نداشتن شغل، در وضعیت مطرود از جامعه بسر می‌برند. اینان بر مسکن و بر درآمد پایه و آموزش درخور برای یافتن کار، حق و حق تقدم

دارند. تمام کسانی هم که درآمدشان کم‌تر از درآمد پایه است، مابه‌التفاوت را باید دریافت کنند. با ایجاد سامانه، پرداختها به بی‌درآمدها و کم درآمدها، هرچه خودکارتر، باید انجام شوند. به ترتیبی که نیازی نباشد که این‌طور کسان تقاضا کنند.

برای مثال، درآمد پایه را می‌توان ۶۰ درصد درآمد سرانه متوسط، بعد ازکسر مالیات از آن، در نظر گرفت. حدود ۳۰ درصد جامعه، درآمدی کم‌تر از این میزان دارند. هزینه تأمین درآمد پایه، حدود ۵ درصد درآمد ملی می‌شود. این درصد، قطعی نیست و تعیین میزان آن نیاز به شور و سنجیدن وضعیت دارد.

امر مهم این‌که عدالت اجتماعی در تضمین درآمد پایه، خلاصه نمی‌شود. در طرح پیشنهادی من، هزینه‌های دولت اجتماعی (بخصوص هزینه‌های بهداری و بهداشت و آموزش و پرورش و بازنشستگان و بیمه بیکاری و حق فرزند و حق مسکن)، ۴۰ درصد درآمد ملی می‌شود. ۵ درصد نیز برای تأمین درآمد پایه و ۵ درصد نیز برای اعطای سرمایه به جوانان، جمع کل هزینه‌ها می‌شود ۵۰ درصد درآمد ملی. تعیین نرخها بسیار مهم است. چراکه بیانگر آن است که بنای جامعه عادل باید بر دسترسی همگان به دارایی‌های بنیادی، در درجه اول، بهداشت و آموزش و پرورش و کار باشد. در این جامعه، کسی نباید در وضعیت مطرود باشد. به کهن‌سالان و بیکاران، باید، مقرری پرداخت شود. در سطح جامعه، افزون بر تأمین حداقل درآمد، تغییر توزیع درآمد و مالکیت و بدان، توزیع قدرت و امکانها و فرصتها نیز باید هدف باشد. هدف باید عادلانه گرداندن مزد باشد. درآمد پایه در عادلانه کردن مزد، در مورد کسانی که درآمد ناچیزی دارند، مؤثر است. اما ضرور است که مجموعه‌ای از تدابیر که مکمل یکدیگر باشند سنجید و نهادینه کرد تا که مزد عادلانه بگردد.

بخصوص نظام آموزش و پرورش است که می‌باید تغییر لازم را بپذیرد تا که درخدمت برابر شدن شهروندان، در نتیجه، برابر شدن مزدها و عادلانه‌تر شدن آن قرار بگیرد. در حال حاضر، در مؤسسه‌های نخبه پرور، بیشتر سرمایه‌گذاری می‌شود تا مؤسسه‌های آموزشی که دانش آموزان و دانشجویان فاقدان امکانهای مالی، در آنها، تحصیل می‌کنند. و بخصوص، سامانه حق کار و بطور عمومی‌تر، نظام قانونی است که باید تغییر کنند. گفتگوها بر سر مزد و حداقل آن و ردیفهای مزد و تسهیم حق رأی میان نمایندگان مزدبگیران و سهام‌داران، می‌توانند به برقراری مزد عادلانه

و توزیع بهتر قدرت اقتصادی و سرمایه‌گذاری شرکت هرچه بیشتر مزدبگیران در تعیین راه‌برد بنگاه کارفرمایی، بیانجامند.

و بالاخره، این نظام مالیاتی است که باید تغییر کند. افزون بر مالیات تصاعدی بر مالکیت و اعطای سرمایه به جوانان که با شرکت مزدبگیران در اداره بنگاه کارفرمایی مساعد است، باید که مالیات تصاعدی بر درآمد، به برقرار شدن مزد عادلانه، کمک رساند و از فاصله درآمدها بکاهد تا که جامعه عادلانه تحقق یابد. بخصوص که تجربه تاریخی نشان می‌دهد که اخذ مالیات بر بالاترین درآمدها، با نرخ ۷۰ تا ۹۰ درصد، امکان داده‌است بر دهندگان و گیرندگان حقوق بسیار بالا و تحصیل بیشترین درآمد، معلوم شود، این کار بی‌فایده است. هرگاه مالیات تصاعدی وضع شود، پرداخت این‌گونه حقوق نیز متروک می‌شود و با بالارفتن مزدهای پایین و متوسط، اثربخشی اقتصادی و اجتماعی افزایش می‌یابد. بدین‌قرار، برای درآمدهایی که دوبرابر درآمد متوسط هستند، می‌توان مالیات بر درآمدی برابر ٤٠ درصد (شامل عوارض اجتماعی نیز می‌شود) درآمد، وضع و به اجرا گذاشت. وضع و اجرای چنین مالیاتی برای دولت در خدمت جامعه که بخواهد سامانه بازنشستگی و نیز بهداشت و بهداری برای همگان برقرارکند، ضرور است.

و نیز باید دانست که برقرارکردن درآمد پایه برای تمامی شهروندان را نباید تدبیری معجزه‌اثر انگاشت. بلکه تدبیری از مجموعه تدبیرها است. در گذشته، برقرارکردن این درآمد، دست‌آویز می‌شد برای قطع کردن برنامه‌های اجتماعی دیگر، و البته، نپرداختن به مجموعه تدابیری که وضع و اجرای آنها، تحقق جامعه عادل را ممکن می‌کند.

(صص ۱۱۵۱ – ۱۱۵٦).

۱۲. وضع مالیات تصاعدی بر متصاعد کردن گاز کربن:

نویسنده نخست یادآور می‌شود که آلودگی محیط زیست و نابرابری، لازم و ملزوم یکدیگرند. بیشترین آلاینده‌ها را ثروتمندترین‌ها و کشورهای ثروتمند (بخصوص امریکا) به طبیعت می‌خورانند. افزون براین، وسعت تغییرها شیوه زندگی که آلودگی روزافزون محیط زیست ایجابشان می‌کند، نیازمند پذیرش جمهور مردم است و باید که معیارها عادلانه و بکارگرفته شدنشان قابل رسیدگی باشد. وگرنه، چگونه بتوان

از قشرهای فقیر و متوسط جامعه‌های ثروتمند و نیز قشرهای پایین جامعه‌هایی که به سطح رشد یافتگی رسیده‌اند، خواست تن به کوشش‌های مهم بدهند، وقتی احساس آنها این‌است که قشر مرفه، به آلودن محیط زیست مشغول است؟

تدابیر پیشنهادی برای کاستن از نابرابری‌ها، بخصوص افزایش بسیار بر نرخ مالیات تصاعدی بر درآمدها و دارایی‌های بالا، شرط لازم برای مبارزه با گرم شدن هوای زمین است. با این‌حال، این مالیات کفایت نمی‌کند. بر تدابیر پیشنهادی، تدبیر وضع مالیات بر متصاعد کردن گاز کربن را هم باید افزود. نخست بدانیم که این مالیات، تنها راه‌کار نیست. وضع و اجرای یک رشته ممنوعیت‌ها نیز ضرور است. وضع ممنوعیت‌ها بر خودروها و شوفاژ و نیز عایق کردن بنا از سرما و... بسیار ضرور هستند.

و برای اینکه مالیات پذیرفته شود و کارآیی کامل خود را بدست آورد، باید که تمامی درآمد حاصل از آن صرف دو کار شود: یکی ترمیم درآمد خانوارهای کم و متوسط درآمد که از افزایش میزان مالیاتها و عوارض سخت زیان دیده‌اند و دیگری کاستن از اتلاف نیرو. بهترین روش این‌است که مالیات بر کربن، در مالیات تصاعدی بر درآمد منظور شود. به این ترتیب که ساختارهای مصرف فرآورده‌ها و خدمات، شناسایی شوند. و بر ساختاری که سبب متصاعد شدن بیشتر گاز کربن می‌شود، مالیات کربن بیشتری وضع شود. بدین‌سان، بطور خودکار نرخهای مالیات تصاعدی بکار می‌روند: درآمدهای پایین کم‌تر و درآمدهای بالا، بیشتر مالیات می‌پردازند. بدین‌سان، فرآورده‌هایی که بیشتر گاز کربن تولید می‌کنند، گران‌تر می‌شوند و شیوه مصرف شهروندان به تدریج تغییر می‌کند.

الا اینکه این تدبیر نباید دست‌آویزی بگردد برای وضع و اخذ مالیاتی دیگر از مردم کم درآمد برای جبران کم شدن درآمد دولت، ناشی از کاستن از مالیات بر ثروت ثروتمندان. کاری که در فرانسه، در سالهای ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ انجام گرفت و سبب جنبش اعتراضی جلیقه زردها شد.

و وضع مالیات تصاعدی بر متصاعد کردن گازکربن نیز قابل بررسی است. تا امروز، مالیاتی که وضع شده، نسبی است. یعنی نرخ مالیات بر متصاعدکردن ۵ تا ۱۰ تن گاز کربن در سال که متوسط سرانه است، همان اندازه است که بر متصاعدکردن ۱۰۰ تا ۱۵۰ تن در سال. یک درصد از جمعیت دنیا، این اندازه گاز از راه مصرف خود، متصاعد می‌کند. این نوع مالیات، سبب می‌شود که متصاعد

کنندگان عمده به آلودن محیط زیست ادامه دهند. اگر مالیات تصاعدی بگردد، کشورهایی که بیشترین گاز کربن را متصاعد می‌کنند، نوع تولید و مصرف خود را تغییر خواهند داد.

امر دیگری که باید به آن توجه کرد، این‌است: نباید سهیمه کربن قابل خرید و فروش باشد. به دیگر سخن، کسانی که گاز کربن کمی متصاعد می‌کنند، نباید بتوانند به آنها که بیشترین گاز کربن را متصاعد می‌کنند، سهمیه بفروشند. در سطح کشورها نیز نباید این کار مجاز باشد تا که آلوده‌کنندگان محیط زیست، با خیال راحت، بکار خود ادامه ندهند.

بهترین راه‌کار مالیات تصاعدی واقعی بر متصاعدکردن گاز کربن در سطح افراد مصرف کننده است. برای مثال، کسی که ۵ تن در سال گاز کربن متصاعد می‌کند، از مالیات معاف باشد و کسی که در سال ۱۰ تن متصاعد می‌کند مالیاتی به نرخ پایین بپردازد. از آن پس، به میزان افزایش میزان گاز کربنی که متصاعد می‌شود، نرخ مالیات نیز بالاتر می‌رود. (صص ۱۱۵٦ – ۱۱۵۹)

۱۳. بنای آموزش و پرورش عادلانه:

آزادشدن از قیمومیت از راه آموزش و پرورش و اشاعه دانش، باید قلب طرح جامعه عادل، بخصوص سوسیالیسم بر پایه اشتراک، باشد. بلحاظ تاریخی، این به یمن بسط آموزش و پرورش بود که رشد اقتصادی و ترقی انسان میسر گشت و نه با مقدس گرداندن نابرابری و مالکیت خصوصی. در این‌جا، نویسنده به تحول طرزفکرهای رأی دهندگان در جامعه‌های اروپایی و امریکا، در رابطه با میزان معلومات، می‌پردازد: در سالهای ۱۹۵۰، کم سوادترها بیشتر به چپ و باسوادترها بیشتر به راست رأی می‌دادند. در سال ۱۹۸۰، وارونه شد. احزاب چپ دانستند که هرگاه بخواهند مردم کم درآمد به آنها رأی دهند، باید نابرابری در آموزش و پرورش را به برابری برگردانند.

هرگاه مجموع جوانان بالغ که، در سال ۲۰۱۸، به سن ۲۰ سال رسیده‌اند را در نظر بگیریم، سرمایه‌گذاری که برای پانزده سال تحصیل هریک از آنها انجام گرفته‌است، از کودکستان تا دانشگاه، بطور متوسط، ۱۲۰ هزار یورو می‌شود. یعنی

سالانه ۸ هزار یورو. بدیهی است که در دوره‌های کودکستان و دبستان و دبیرستان و دانشگاه، میزان سرمایه‌گذاری یک اندازه نیست. اما میانگین کار مقایسه نابرابری را آسان می‌کند. در میان این نسل، ۱۰ درصد کم‌ترین بهره را از سرمایه‌گذاری دولتی برده‌اند: هریک ٦٥ تا ۷۰ هزار یورو. حال این‌که ۱۰ درصد از این نسل، هریک از همین سرمایه‌گذاری از ۲۰۰ تا ۳۰۰ هزار یورو بهرهمند شده‌اند. گروه اول کسانی هستند که در ١٦ سالگی (تحصیل تا ١٦ سالگی اجباری است)، تحصیل را رها کرده‌اند. بنابراین، طول تحصیل آنها ۱۰ سال بوده‌است. اما ۱۰ درصدی که بیشتر بهره‌مند شده‌اند، تا ۲۵ سالگی به تحصیل ادامه داده‌اند. یعنی ۲۰ سال تحصیل کرده‌اند. افزون براین، سطح علمی مؤسسه های آموزشی هم یک سان نیست. سطح آموزش در مدارس عالی بالاتر از دانشگاه‌های معمولی است و سطح آموزش و پرورش در دبیرستانهای ممتاز هم بالاتر از سطح آن در دبیرستانهای معمولی است. این نابرابری گزینش دانش آموز و دانشجو را توجیه می‌کند.

بدین‌سان، تفاوت سرمایه‌گذاری میان بالاترین و پایین‌ترین دهک، برابر ۱۵۰ و بسا ۲۰۰ هزار یورو می‌شود. و این رقم، معادل ثروت متوسط در جامعه امروز فرانسه است. این بدان می‌ماند که برخی از شاگردان، در مقایسه با دیگر جوانان، ارث اضافی دریافت کنند. بگذریم از این‌که میانگین یعنی این که مردم بسیاری کم‌تر از آن و مردم کم‌تری بیشتر از آن و اقلیتی بیشترین ثروت را دارند. گرچه کسانی که دوره تحصیلیشان بسیار کوتاه است همه به فقیرترین خانواده‌ها تعلق ندارند و آنها هم که دورهِ تحصیلشان طولانی‌ترین است، همه خانواده‌های مرفه ندارند، اما میان دوره تحصیل و درجه رفاه خانواده نسبت مستقیم وجود دارد. به ترتیبی که در بسیاری موارد، ثروتمندترها از بیشترین سرمایه‌گذاری دولت در آموزش و پرورش برخوردار می‌شوند.

راه‌حلی که می‌توان پیشنهاد کرد که هم تنها راه‌حل نیست و هم دَرِ بحث باز است، این‌است: نخست باید در نظر داشت که سرمایه‌گذاری خصوصی نابرابری در تعلیم و تربیت را بازهم بیشتر می‌کند. در کشوری مثل فرانسه که تعلیم و تربیت دولتی است، اثر مؤسسه‌های خصوصی بر نابرابری، محدود است. اما درکشوری مثل امریکا، بسیار بالا است. زیرا هزینه‌ای که تحصیل دانش آموزان و دانشجویان، در مؤسسه‌های خصوصی، برای خانواده‌هایشان، بر می‌دارد، بسیار بالا است. مقایسه خرجی که دانش‌آموز و دانشجوی برای تحصیل در این‌گونه مؤسسه‌ها می‌کند با پولی

که خرج دانش‌آموز و دانشجوی مؤسسه‌های دولتی می‌شود، گویای نابرابری از اندازه بیرونی است.

در آنچه به توزیع سرمایه‌گذاری دولتی در کشوری مثل فرانسه مربوط می‌شود، می‌توان پیشنهاد کرد که، بر میزان عدالت، باید امکان تحصیل برای همه محصلان، برابر بگردد. به سخن دیگر، برای همه، یک اندازه خرج شود. حدود ٤٠ درصد فرزندان این مردم، در سن ١٦ یا ١٨ سالگی، تحصیل را ترک می‌کنند. پولی که خرج اینان می‌شود، ٧٠ یا ١٠٠ هزار یورو است. پس بر ١٠٠ تا ١٥٠ هزار یورو حق دارند و باید بتوانند، در طول عمر خود، برای رساندن خود به سطح ١٠ درصد بالاترین، از آن، استفاده کنند. این سرمایه به ترک کنندگان تحصیل امکان می‌دهد در ٢٥ و یا ٣٥ سالگی، به تحصیل علم و فن بازگردند و یا، درطول عمر، تحصیل کنند. این فرض را نیز نباید از نظر دورداشت که، در شرائطی، اینان بتوانند از بخشی از این سرمایه، بمنزله سرمایه نقدی استفاده کنند. در این صورت، بر سرمایه‌ای که به او اعطاء می‌شود، افزوده می‌گردد. اما ترجیح من این‌است که این مبلغ صرف بهترکردن فرصتهای تحصیل بگردد و این فرصتها در دسترس همگان، بخصوص جوانان متعلق به فقیرترین خانوارها، قراربگیرند. بخصوص باید در دبستان و دبیرستان سرمایه‌گذاری شود تا که رهایی از قیموتهای نادانی و فقر و نابرابری واقعیت پیدا کند.

در حال حاضر، ادعای برابری در تحصیل، ادعایی ریکارانه است. چرا که بهترین دبستان‌ها و بهترین دبیرستانها آنها هستند که بهترین معلم‌ها و بیشترین امکان‌ها را دارند. برخورداری از برابری در تحصیل ایجاب می‌کند دولت در مدارس و مؤسسات عالی که وضعیت نامطلوبی دارند، بیشتر سرمایه‌گذاری کند و سطح آنها را ارتقاء دهد. (صص ١١٥٩ – ١١٦٥).

١٤. پایان بخشیدن به ریاکاری از راه شفاف گرداندن آموش و پرورش:

هرگاه بنا بر ساختن معیارهای عدالت برای آموزش و پرورش باشد، کار نخست، شفاف‌کردن هرچه بیشتر بودجه‌ای است که به آموزش و پرورش اختصاص می‌یابد. در حال حاضر، در اغلب کشورها، ریز بودجه آموزش و پرورش در قید ابهام است. نابرابری حقوق‌ها که به معلمان پرداخت می‌شوند و این واقعیت که سرمایه‌گذاری

دولتی برای آموزش و پرورش برخی از گروه‌ها (برخوردار از بیشترین امتیازها) چهار برابر سرمایه‌گذاری برای گروه‌های دیگر (فقیرترین‌ها) است، بر مردم دانسته نیست. بنابراین، قانون بودجه هم باید شفاف باشد و هم ریز هزینه باید انتشار پیداکند. بسا شفاف‌گردانی و انتشار باید در قانون اساسی مقرر بگردد. هرگاه بودجه و انتشار ریز هزینه‌ها شفاف بگردد، این امکان پدید می‌آید که هدفها تعیین بگردند و سال به سال، میزان تحقق آنها، بررسی شود.

بنظر می‌رسد که یک هدف معقول این‌است که میانگین حقوق معلمان دیگر تابع درصد شاگردان برخوردار از امتیاز تحصیل در دبستان و دبیرستان ممتاز نباشد و در دبستانها و دبیرستانهای محروم سرمایه‌گذاری بعمل آید تا که سطح آنها تا سطح ممتازها ارتقاء یابد. بدین‌سان، افراد هر نسل بتوانند از آموزش و پرورش برابر برخوردار شوند. همه مطالعه‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که بهبود وضعیت مدارس ابتدائی، سبب برابرتر شدن آموزش دانش‌آموزان و کم‌تر شدن ترک تحصیل می‌شود.

برابرکردن امکانهای تحصیل، باید با لحاظ کردن منشاء اجتماعی شاگرد، در دبیرستان و دانشگاه، کامل شود. این کار را به چند ترتیب می‌توان انجام داد: به حساب آوردن منشاء اجتماعی شاگرد و موفقیت او در تحصیل (درآمد خانواده بعلاوه نمراتی که شاگرد گرفته است؛ یا تعیین سهمیه برای شاگردان متعلق به خانواده‌های کم درآمد در هر رشته) و یا برای شاگردان ممتاز این دسته از مدارس و یا محله‌های محل سکونت کم درآمدها، امکان ادامه تحصیل در این و آن رشته فراهم کردن. یکبار دیگر خاطر نشان می‌کنم که این پیشنهادها قطعی نیستند، سمت یاب هستند. پیشنهادهایی از این نوع باید موضوع شور و مشورت شوند. به تجربه گذارده شوند و مرتب نقد و به نقد، از نقص مبری بگردند. ساختن معیار عدالتی قابل قبول برای همه برانیگختن حداقل اعتماد نزد مردم به نظام آموزش و پرورش، کاری بس حساس و شکننده است.

برخی از کشورها، از جمله هند، در باره سهمیه‌بندی، بمعنای حفظ جا برای دانش‌آموزان و دانشجویان قشرهایی خاص از جامعه، تجربه بیشتری دارند. در مورد هند، نخست، در ۱۹۵۰، سهمیه در باره فرزندان قشرهایی مقرر شد که در طول تاریخ، بزیانشان تبعیض برقرار بوده‌است. اما از سال ۱۹۹۰ شامل تمامی طبقه‌های محروم شد. در اروپا، شماری از کشورها بتازگی، شروع کرده‌اند به حساب گذاشتن منشاء اجتماعی شاگردان. اما در هیچ کشوری چگونگی آن شفاف نیست. در فرانسه

سّر دولتی است. در امریکا، بخاطر ممنوع بودن ذکر منشاء اجتماعی و درآمد پدر و مادر، محله‌ای لحاظ می‌شود که شاگرد در آن ساکن است. اما این روش امکان نمی‌دهد از نابرابری کاسته گردد. زیرا تنها برخوردارترین‌های اینگونه محلات از تسهیلات برخوردار می‌شوند. در انگلستان، پیشنهاد شده‌است میان شاگردانی که معدل معینی را بدست آورده‌اند، قرعه کشی بعمل آید.

تألیف درخوری از راه‌کارها این می‌شود که بطور بسیار محدود نمره از حدی به بالا به حساب گذاشته شود و اختلاط شاگردان قشرهای کم درآمد با قشرهای پردرآمد، ملاک مهم‌تری در تعیین سهمیه بشمار رود. تردید وجود ندارد که سهمیه‌بندی که تازه شروع شده‌است در دهه‌های آینده نقشی محوری در برابرگردانی ایفا خواهد کرد. (صص ۱۱٦۵ – ۱۱٦۹)

۱۵. دموکراسی عادلانه: حواله سالانه برای استقرار برابری دموکراتیک:

همه خط سیرهای تحول که در این کتاب مطالعه شده‌اند، ثابت می‌کنند که میان ساختار نابرابری‌ها و شکل رژیم سیاسی، رابطه تنگاتنگی وجود دارد. هم در جامعه‌های سه وظیفه‌ای پیشین هم در جامعه‌هایی که، درآنها، بنابر مالکیت خصوصی بود و در قرن نوزدهم شکوفا شدند و هم در جامعه‌هایی که بنابر برده‌داری بود و هم درجامعه‌های مستعمره‌دار، این شیوه سازماندهی قدرت سیاسی است که امکان می‌دهد نابرابریها در جامعه‌ها دیرپایند. از اواسط قرن بیستم بدین سو، در غرب، تصور می‌شود نهادهای سیاسی، در شکل دموکراسی بر اصل انتخاب، کمالی به تمام جسته‌اند. حال این‌که این الگو نیاز بسیار به تکمیل شدن دارد. وانگهی، بیش از پیش، مورد اعتراض و نفی است.

مسلم‌ترین کاستی این دموکراسی ناتوانیش از مقابله با بیشتر شدن نابرابری است. در این کتاب، کوشیده‌ام نشان دهم که مشکل نابرابری روزافزون و مشکلهای دیگر، باید در محدوده تاریخ سیاسی و مرامی دراز و بغرنج، یعنی تاریخ رژیمهای بیانگر نابرابری و افزاینده نابرابری، قرارگیرند و شناسایی شوند. حل این مشکلها نیز تغییرهای مهم در قواعد سیاسی مجری را ایجاب می‌کند. چنانکه برقرارکردن مالکیت اجتماعی پیشنهادی نیازمند تغییر در قانون اساسی است. غیر از ممکن کردن وضع مالیاتهای تصاعدی و شرکت کارکنان بنگاههای کارفرمایی در مدیریت

آنها، حق وتو نیز باید حذف شود. چنانکه حق وتو مجلس لردها در انگلستان، بعد از گرفتار شدن نظام دموکراسی انگلستان با بحران، در سالهای ۱۹۱۰ـ ۱۹۱۱ لغو شد.

جنبه دیگری از دموکراسی کنونی که نیازمند توجه بیشتر است، هم، تمویل زندگی سیاسی است و هم، پایه دموکراسی است که انتخاب نمایندگان مردم است. بنابر نظریه، در دموکراسی، هر مرد و هر زن، یک رأی دارد. در عمل، منافع مالی و اقتصادی، خواه مستقیم، از راه تمویل احزاب سیاسی و مبارزات انتخاباتی و خواه غیر مستقیم، از راه وسائل ارتباط جمعی و اطاقهای فکر و یا دانشگاهها، اثری ده چندان بر روندهای سیاسی دارند. در باره وسائل ارتباط جمعی و تبدیل آنها به وسیله انتشار خبر و داده بی‌غل و غش، تشکیل شرکتهای غیر انتفاعی را پیشنهاد کرده‌ام. این شرکتها سبب می‌شوند که روزنامه نگاران، در برابر صاحبان سرمایه، از بیشترین استقلال برخوردار شوند. باید تمویل مستقیم احزاب و مبارزات انتخاباتی، به ترتیبی انجام پذیرد که حزبها در فعالیتهاشان، از جمله مبارزات انتخاباتی، از صاحبان منافع مالی مستقل باشند و بتوانند جریان نابرابری را متوقف کنند.

باید تصدیق کنیم که، تا این زمان، در باره مسئله تمویل احزاب و سازمانهای سیاسی و مبارزات انتخاباتی، براستی، فکر منسجمی نشده‌است. البته، شماری از کشورها، قوانینی وضع و قدرت پول خصوصی را در سیاست محدود کرده‌اند. حدود تمویل توسط دولت را نیز معین کرده‌اند: در آلمان، در ۱۹۵۰، در امریکا و ایتالیا در سالهای ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ و در فرانسه، در سالهای ۱۹۹۰. اما آدمی از تکه پاره و ناقص بودن این تدبیرها، یکه می‌خورد. بخصوص که این تدبیرها بریکدیگر متکی نیستند.

پیشنهادی که می‌توان برای حل مشکل ارائه کرد، این‌است: به هر شهروند، یک حواله سالانه، برای مثال، به ارزش ۵ یورو، داده می‌شود. هر شهروند حزب دلخواه خود را بر می‌گزیند. در زمان ارائه اظهارنامه مالیات بر درآمد و یا بر ثروت، مبلغ حواله به حساب حزب مطلوب او واریز می‌شود. تنها سازمانهای سیاسی برخوردار از حداقل حمایت ـ برای مثال، یک درصد تعیین می‌شود – می‌توانند از حمایت مالی دولت برخوردار شوند. جمع حواله‌های کسانی که حاضر نمی‌شوند نام حزب یا جنبشی سیاسی را قید کنند و یا به سازمانهایی داده می‌شوند که کم‌تر از حداقل تعیین شده، حمایت شده‌اند، میان احزاب سیاسی، به نسبت حمایتی که از آنها

شده‌است، تقسیم شود. و نیز، پرداخت کمک مالی توسط بنگاه‌های کارفرمایی به احزاب و به مبارزات انتخاباتی، باید ممنوع گردد. (صص ۱۱۶۹ – ۱۱۷۳)

۱۶. بسوی دموکراسی بر پایه مشارکت و برابری:

نویسنده نخست به قانون تمویل احزاب در فرانسه می‌پردازد: بنابر قانون، افراد تا سقف ۷۵۰۰ یورو می‌توانند به سازمان سیاسی کمک کنند. کمک دهنده برابر دو سوم کمک (۵۰۰۰ یورو از ۷۵۰۰ یورو) از مالیات معاف می‌شود. بنابراین، در عمل، مالیات دهندگان ثروتمند، عمده، افراد دهک بیشترین درآمد و ثروت هستند که امکان می‌یابند سازمانهای سیاسی را بطور مستقیم تمویل کنند. مبلغ معافیت مالیاتی رقم ناچیزی نیست. زیرا سالانه ۶۰ تا ۷۰ میلیون یورو می‌شود که تقریباً برابر است با مبلغی که دولت به احزاب می‌پردازد. بطور مشخص، تمویل رسمی سالانه احزاب را به جمعیت فرانسه که سرشکن کنیم، سرانه، ۲ تا ۳ یورو می‌شود. حواله پیشنهادی جای تمویل دولتی و خصوصی را می‌گیرد و احزاب سیاسی را هم از سلطه پرثروت و درآمدها می‌رهد. همان‌طور که ژولیا کاژه Julia Cagé خاطرنشان می‌کند، حواله‌ای که به هر شهروند حق می‌دهد آن را به حساب سازمان مطلوب خود بگذارد، هم سبب برابری دموکراتیک می‌شود و هم در قلمروی غیر از قلمرو احزاب سیاسی بکاربردنی است. چنان‌که همین روش را می‌تواند در باره عطایائی نیز بکار برد که مشمول معافیتهای مالیاتی می‌شوند. هرگاه چنین شود، بجای آن‌که دهک اول، صاحب بیشترین ثروت و درآمد، مطلوبهای فرهنگی و فلسفی و... خود را به جمهور مردم تحمیل کنند، جمهور شهروندان خود مطلوبهای خود را بر می‌گزینند.

هدف از پیشنهاد این حواله، دستیابی به برابری دموکراتیک و مشارکت همه شهروندان در سمت دادن به سیاست است. زیرا به یکایک شهروندان، منشاء اجتماعی و توان مالی آنها هرچه باشد، امکان می‌دهد، بطور مستمر، در نو به نو شدن جنبشها و سازمانهای سیاسی، شرکت کنند. به آنها امکان می‌دهد به تهیه بن‌مایه‌ها و برنامه‌ها تبلیغاتی جهت بدهند که موضوع بحثها و تصمیم‌گیری‌ها در مجلس منتخب خواهند شد. (صص ۱۱۷۳ – ۱۱۷۶).

• **یادآوری:** بنابر این بود که به نقل و نقد پیشنهادهای نویسنده کتاب «سرمایه و مرام» در باره مالکیت خصوصی، بسنده کنیم. باوجود این، نظرها و پیشنهادهای او را در باره محیط زیست و آموزش و پرورش و دموکراسی، آوردیم تا که خوانندگان از مجموع نظرها و پیشنهادهای او آگاه شوند. او در باره جهان نیز پیشنهادها ارائه کرده‌است. ناگزیر، چکیده آنها را می‌آوریم:

۱۷. مرز عادلانه: سوسیال – فدرالیسم در مقیاس جهان:

پیشنهادها در باره تجدید روابط میان ملتهای جهان اینها هستند:

۱. اصلهای موضوعه که اینک راهبر سیاستهای کشورها هستند، باید تغییر کنند تا رشد منصفانه و پایدار همه کشورهای جهان ممکن بگردد: پیمان‌های بازرگانی کنونی میان دولتها باید جای به توافق‌های سازگار با رشد منصفانه و پایدار همه کشورهای جهان بسپارند. پیمان‌های جدید (بخصوص در باره مالیات عادلانه و متصاعدکردن گاز کربن) باید قابل بازرسی مداوم باشند.

پیمان‌ها در باره رشدِ همه باهم، می‌توانند تدابیر تسهیل کننده مبادلات را در برگیرند. اما مسئله آزادیِ مبادلات بازرگانی و پولی نباید محور آنها باشد. بازرگانی و مالیه باید همان بشوند که باید می‌بودند، یعنی وسیله‌ای در خدمت هدفهایی متعالی‌تر.

۲. وضعیت کنونی دولتها را در انتخاب سیاست مالیاتی و اجتماعی محدود می‌کند. قوانین بین‌المللی نیز ناقض حق حاکمیت ملی هستند. این قوانین دولتها را از مبارزه با راه‌بردهای ماوراء ملی‌ها و دورزدن مالیاتی و نقل و انتقال پولی باز می‌دارد. رقابت دولتها با وسیله‌کردن مالیات و حقوق گمرکی و... برسر جذب سرمایه و چشم بستن بر آلاینده‌های محیط زیست و...، رشد هم‌آهنگ کشورهای جهان را ناممکن می‌کند. هم‌اکنون جریان سرمایه‌ها و دارایی‌ها و کالاها در جهان آزاد است اما انسان‌های خواستار مهاجرت از این آزادی برخوردار نیستند. چاره کار تشکیل مجلسی در مقیاس جهان است. اعضای این مجلس را نمایندگانی تشکیل می‌دهند که عضو مجلس هر کشور هستند و توسط آن مجلس برگزیده می‌شوند. بدین‌سان،

مجلس‌های ملی بطور مستقیم در تجدید قوانین بین‌المللی و تغییردادنی‌ها شرکت می‌کنند.

۳ . مطالعه‌های تاریخی همه به این نتیجه رسیده‌اند که همبستگی‌های ملی بطور خودجوش پدید نیامده‌اند. به لحاظ سیاسی اندیشیده و سنجیده شده و در طول تاریخ، تحقق یافته‌اند. اقوام فواید در یکدیگر ادغام شدن را سنجیده‌اند و باهم بودن را ترجیح داده‌اند و در طول زمان با هم مانده‌اند. اینک زمان بسط دادن به همبستگی‌ها و اتحادها است: ملتهای همجوار می‌توانند، بایکدیگر، مجموعه‌ای را پدید بیاورند و با یکدیگر همکاری کنند. همچون اتحادیه اروپا و اتحادیه افریقا. اتحادیه اروپا با امریکا و... این اتحادیه‌ها مجالس خود را پیدا می‌کنند که بر وفق پیشنهاد دوم عمل می‌کند.

دو اصل را باید رعایت کرد: نخست این‌که قراردادها و پیمانها باید تغییر کنند. اما قبل از لغو هر قرارداد یا پیمانی، تکلیف قرارداد یا پیمان جانشین باید معلوم شده‌باشد وگرنه، همان وضعیت پیش می‌آید که برگزیت (خروج انگلستان از اتحادیه اروپا) پیش آورد. مقامات انگلیسی حتی نیاندیشیده بودند در صورت رأی اکثریت مردم به خروج، روابط خود را با اتحادیه اروپا چگونه سازمان خواهند داد.

سپس، کشورهایی که آمادگی پیدا می‌کنند با یکدیگر اتحادیه ایجاد کنند، می‌توانند منتظر دیگران نمانند و کار را به انجام رسانند اما در را برای ورود کشورهای دیگر به اتحادیه بازبگذارند.

٤. وظایفی که این مجلس‌ها برعهده خواهند گرفت، می‌توانند عبارت باشند از:

٤/١. سرمایه‌گذاریهای بین‌المللی و مالکیت اتباع هر کشور در کشورهای دیگر می‌توانند مجاز بمانند اما حدود سرمایه‌گذاری و مالکیت و وظائف سرمایه‌گذاران و مالکان، بخصوص، شفاف عمل‌کردن و همکاری در پرداخت مالیات عادلانه، باید تعیین شوند؛

٤/٢. ماوراء ملی‌ها و توزیع عادلانه منافع آنها میان کشورهای عضو؛

٤/٣. خطری که نظام مالیاتی جهانی را تهدید می‌کند، معافیت شرکتها از پرداخت مالیات است. این معافیت، مالیات تصاعدی بر درآمد را بی‌محل می‌کند.

همسان‌کردن سیاست مالیاتی کشورهای عضو، از جمله، در آنچه به محیط زیست مربوط می‌شود – مالیات کربن و... – نیز از وظائف این مجلس‌ها است.

۵. مرام کنونی جهانی‌کردن و شدن، آن‌سان که در سالهای ۱۹۸۰ ـ ۱۹۹۰ بسط جسته‌است، اینک گرفتار بحران و در مرحله بازتعریف است. حرمان‌های ناشی از افزایش نابرابری‌ها در سطح جهان و هر کشور، قشرهای فقیر و میانه کشورهای ثروتمند را، کم کم، به مبارزه با جهانی‌کردن و شدن و لیبرالیسم اقتصادی حدنشناس، برانگیخته است. این تنش‌ها سبب قوت‌گرفتن جنبشهای ملی‌گرا و هویت‌گرا گشته‌اند. و این جنبشها می‌توانند بدون قرار و قاعده، مبادلات را برهم زنند. مرام ملی‌گرایی می‌تواند – بسیار محتمل است – سبب رقابت همه با همه و دومپینگ مالیاتی و اجتماعی کشورها در برابر یکدیگر بگردد. با سخت‌گرفتن در باره هویت و بنام ضرورت مقابله با دشمن، بناگذاشتن بر انسجام اکثریت هم‌هویت، عرصه بر اقلیت‌ها و مهاجران تنگ می‌شود. این امر هم‌اکنون، نه تنها در امریکا و اروپا، بلکه در هند و برزیل و بنوعی در چین، در مورد مخالفان رژیم، واقعیت جسته است.

باتوجه به شکست مرام‌های بناگرفته بر لیبرالیسم و ملی‌گرایی، تنها بسط یک سوسیالیسم برپایه مشارکت و بین‌المللگرا متکی بر سوسیال – فدرالیسم و سازماندهی تعاونی جدید برای اداره اقتصاد – جهان امکان حل مشکل و تضادها را می‌دهد.

مرام‌ها ضعف‌های خود را دارند اما هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون مرام بزید. زیرا این مرام است که نابرابری‌ها را توجیه می‌کند. در آینده نیز چنین خواهد بود، بخصوص در مقیاس فراملیتی.

فصل سوم

نقدها، پایه‌های بیست‌گانه اقتصاد، نقش هوش مصنوعی در حال و آینده و همسان شدن وضعیت جهانیان

نقدها:

۱. در تعریف جامعه عادل، پیکتی می‌نویسد: «جامعه عادل جامعه‌ای است که به تمامی اعضای خود، امکانِ تا ممکن است گستردهِ دستیابی به دارایی‌های بنیادی را بدهد». این تعریف مستند به تعریف عدالت به برابری است. لذا هدفی است که از راه عمل به پیشنهادهای او، می‌تواند تحقق بیابد.

در کتاب عدالت اجتماعی (۲)، تمامی تعریف‌ها از عدالت نقل و نقد شده‌اند. حاصل تحقیق این شده‌است که بر اصل ثنویت، بنابراین، در مرام‌ها از دینی و غیر دینی و نیز در نظریه‌های فلسفی، ممکن نیست بتوان از عدالت همان تعریف را بدست داد که، بر اصل موازنه عدمی، در بیان استقلال و آزادی، دارد. بر این اصل و در این بیان، عدالت میزان تمیز حق از ناحق است. بنابر این تعریف از عدالت، جامعه عادل جامعه‌ای می‌شود که هر شهروند به حقوق پنج‌گانه عمل می‌کند و رابطه‌ها را نیز حقوق تنظیم می‌کنند. چون هرکس مالک کار خویش است و حاصل به‌کار تعلق پیدا می‌کند، دسترسی به امکانها برای این‌که هر انسان، بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها، مجموعه‌ای از کارها را بیابد و رشد کند، حق هر شهروند می‌شود.

چرا بر اصل ثنویت و در بیان‌های قدرت این تعریف ممکن نیست، زیرا قدرت از رابطه قوا و ترکیبی از مال و علم و فن و زور و این و آن نیروی محرکه، بمثابه

رابطه میان مسلط با زیر سلطه، وجود ذهنی/عینی پیدا می‌کند. از این‌رو، ناقض حق است و حق نیز ناقض قدرت است. اقتضای عمل به میزانی که عدالت است، حذف قدرت از رابطه‌ها است.

باوجود این، تعریف پیکتی، کوششی است در طول کوشش کسانی چون راولز. هرگاه موازنه عدمی را می‌شناختند، می‌توانستند تعریف‌های خود را از نقص و تناقض مبری کنند.

۲. نویسنده، نوبت به نوبت، از سهیم شدن در قدرت، در بنگاه‌های کارفرمایی، سخن بمیان می‌آورد. مقصود او شرکت در مدیریت بنگاه است. هرگاه از قدرت، توانایی مراد باشد، بدیهی است توانایی را هر انسان دارد و سهیم شدن در مدیریت عمل به حق می‌شود. بنابر این‌که تولید به کار تعلق می‌گیرد، اداره آن نیز، بنابر اصل عدالت، بر عهده تولید کنندگان می‌شود. هرگاه سرمایه اجتماعی را سرمایه‌ای بشماریم که در مالکیت جامعه است، در آنچه به اداره سرمایه و بقا و به روز شدنش مربوط می‌شود، مدیریت با جامعه می‌شود. موافق اصل عدالت، کارکنان باید در این مدیریت نیز شرکت کنند.

اما اگر مقصود از قدرت نه توانایی، بلکه قدرت باشد، قابل تقسیم نیست. **مشکل اصلی این‌است که مالکیت خصوصی یعنی رابطه قوا و وقتی موضوع آن سرمایه می‌شود و بر کار که پدیدآورنده آن است مسلط می‌شود، نابرابری ذاتی آن می‌گردد. این رابطه قوا ایستا نیست، پویا است و پویایی‌های نابرابری و فقر و خشونت و... پویایی‌های این رابطه هستند.** لذا، توزیع مالکیت خصوصی راه به جایی نمی‌برد و همان‌طور که کتاب نیز شهادت می‌دهد، دیر یازود، پویایی نابرابری، نابرابری‌ها را روزافزون می‌کنند. بدین‌قرار، قدرت را باید برداشت و جای آن‌را به حق دارد: مالکیت شخصی، یعنی مالکیت هرکس بر سعی خود، حق است. حاصل کار به این حق تعلق می‌گیرد. حقوق پنج‌گانه و پایه‌های هجده‌گانه اقتصاد، تنظیم رابطه‌ها توسط حقوق را ممکن می‌کنند.

بدین‌قرار، پیشنهادهای پیکتی، همه، بیانگر قابل تقسیم انگاری قدرت، بنابراین، واجد تناقض‌هایی هستند که باید رفع شوند.

۳. نویسنده کتاب سرمایه و مرام، تنها با یک عامل، مالیات تصاعدی، می‌خواهد پویایی نابرابری را به پویایی برابری برگرداند. هدف او مطلوب و روش پیشنهادیش با هدف نازسازگار است. توضیح این‌که:
۳/۱. روابط مسلط ـ زیر سلطه مجموعه‌ای از پویایی‌ها است که یکی از آنها پویایی نابرابری است. تا وقتی این روابط برجایند، پویایی‌ها هم برجایند. افزون بر این، پویایی نابرابری را جدای از پویای‌های دیگر (۸۱) نمی‌توان به پویایی برابری تبدیل کرد. بدین‌خاطر که یکدیگر را ایجاب می‌کنند.
۳/۲. سرمایه نیز یکی از نیروهای محرکه است. در حال حاضر، ماوراءملی‌ها صاحب اختیار نیروهای محرکه در سطح جهان هستند و بخش بزرگی از آنها را تخریب می‌کنند. راه‌کارهای پیشنهادی پیکتی، تنها به سرمایه و مدیریت آن راجع هستند. او به تولیدها و خدمات ویرانگر اشاره نیز نمی‌کند. در نتیجه،
۳/۳. از قانونی که زیادت مصرف بر تولید است و سرمایه‌داری تحمیل می‌کند و از پیشخورکردن و از پیش متعین کردن که پی‌آمد اول و نابرابری روزافزون که پی‌آمد دوم و خارج شدن سرمایه و دیگر نیروهای محرکه از تولید که پی‌آمد سوم و... هستند، غفلت کرده‌است.
۳/٤. نه تنها در سطح بنگاه‌های کارفرمایی که در سطح رابطهِ این بنگاه‌ها با مصرف کنندگان، رابطه‌ها رابطه‌های قوا هستند. برفرض که کارکنان بنگاه‌های کارفرمایی در سرمایه سهم برابر بیابند، هرگاه بنای کارشان تحصیل حداکثر سود باشد، نسبت به جامعه مصرف کننده، در موضع و موقع مسلط قرار می‌گیرند و رابطه مسلط – زیرسلطه پویایی‌های خود، از جمله پویایی نابرابری را پیدا می‌کند.
۳/۵. واقعیت اجتماعی، یک بعدی نیست. چهار بعدی – سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی که بر رابطه انسان با محیط زیست اثر می‌گذارد و از آن، اثر می‌پذیرد –است. هر تغییری لاجرم، تغییر در چهاربعد، بنابراین، تغییر رابطه با طبیعت و محیط زیست می‌شود. به سخن دیگر، برنامه پیشنهادی باید همه ابعاد را دربرگیرد.
۳/٦. بنای پیشنهادها بر حاکمیت سرمایه بر کار است. بنابراین، پایه نه حق که قدرت است. اما، همان‌طور که توضیح داده شد، قدرت قابل تقسیم نیست و از قانون خود پیروی می‌کند که متمرکز و بزرگ شدن‌است. سرمایه‌داری فزونی مصرف

بر تولید را بدان‌خاطر به انسان تحمیل می‌کند که مدار بسته مصرف ↔ کار را پدید آورد. انسان زندانی در این مدار، «نیروی کار» در خدمت سرمایه می‌گردد. بدین‌قرار، پایه را باید تغییر داد: **کار حق است و حاصل کار به کار تعلق می‌گیرد. استقرار این پایه ایجاب می‌کند وجدان به حقوق پنج‌گانه و عمل بدانها، اساس هر برنامه‌ای برای تغییر باشد.** پایه را سرمایه قراردادن، غیر از این‌که سبب می‌شود پویایی‌های نابرابری و ویرانگری... نابرابریها و ویرانگریها و... را روزافزون کنند و تدابیر پیشنهادی پیکتی هم نتوانند مانع بگردند، مسئله جانشین انسان شدنِ هوش مصنوعی، به سخن دیگر، بی‌نقش شدن کار را نیز حل نمی‌کند.

۳/۷. از عاملها یکی رشد علم و فن است که می‌تواند هوش مصنوعی را جانشین انسان کند: این جانشینی روزافزون است. هرگاه کار بجایی برسد که هوشهای مصنوعی تولیدها و خدمت‌ها را تصدی کنند، بنابراین، عامل کار حذف شود و تنها عامل سرمایه بماند، پیشنهادهای پیکتی کاربرد پیدا نمی‌کنند. این فرض مطالعه شده‌است و دورتر، چکیده آن نقل و نقد خواهد شد.

۳/۸. نویسنده مواردی از روشهای ثروتمند شدن از راه فرصتهایی که قدرت دولت ایجاد می‌کند را یادآور شده است. اما دست کم ۵۵ روش وجود دارند. با تسهیم قدرت، این روشها از میان بر نمی‌خیزند. تنها با از میان برخاستن روابط مسلط – زیر سلطه و اجرای یک سامانه اقتصادی برپایه وجدان بر حقوق پنج‌گانه و عمل به این حقوق و پایه‌های هجده‌گانه اقتصاد در خدمت انسان و آبادانی طبیعت است که می‌توان رابطه مسلط – زیر سلطه را با رابطه حق با حق جانشین کرد و، از جمله، پویایی نابرابری را به پویایی برابری بدل کرد. اصول راهنمای اقتصادی و نیز روشهایی که در بردن و خوردن بخشی از حاصل کار، در جلد دوم کتاب امرهای واقع مستمر (۸۲) و روشها در ضمیمه قانون اساسی بر پایه حقوق پنج‌گانه درج هستند را در این کتاب نیز، می‌آورم.

۳/۹. نویسنده به درست یادرآور می‌شود که هرجامعه‌ای نیاز به مرام دارد و مرام است که برابری یا نابرابری را توجیه می‌کند. راستی این‌است که هرگاه مرام، از دینی و غیر دینی، بیان قدرت باشد و یا در بیان قدرت از خود بیگانه شده باشد، بکار جامعه عادل نمی‌آید. مرامها باید نقد شوند و بیان استقلال و آزادی بگردند (۸۳) و اگر مجموعه حقوق را کامل در بر ندارند، کامل‌کردن آن را کاری ستوده بشمارند و به خود بپذیرند و به یمن بازکردن مدار اندیشه و کار انسان – مدار باز مادی ↔

معنوی ـ وجدان به حقوندی و عمل به حقوق که تضمین کننده استقرار و دیرپایی عدالت اجتماعی هستند را دائمی بگرداند.

٤. بنابر اساطیر یونانی، پاندور، وقتی به نزد زئوس می‌رفت، جعبه‌ای هم با خود برد که تمامی بدی‌ها و شرارتها را دربرداشت. زئوس بازکردن آن را ممنوع کرد. طرفداران مالکیت خصوصی مدعیند که دست به ترکیب این مالکیت زدن، به بازکردن جعبه پاندور می‌ماند و سبب می‌شود دنیا را بدی و شرارت فراگیرد. پیکتی می‌گوید دست به ترکیب این مالکیت زدیم و جهان را بدی‌ها و شرارت‌ها دربر نگرفتند. هرگاه نویسنده به این فکر می‌افتاد که مالکیت شخصی را با مالکیت خصوصی مقایسه کند، واقعیت را همان‌سان که هست می‌دید و پیشنهادهایش از کاستی‌ها و تناقض‌ها مبری می‌گشت:

٤/١. مالکیت انسان بر کار خویش را که مالکیت شخصی بخوانیم، حقی از حقوق ذاتی حیات او می‌شود. **و اگر مالکیت بر مال را مالکیت خصوصی بخوانیم، محدود و موقت و حتی سلب کردن آن، سبب نمی‌شود که جهان را بدی‌ها و شرارت‌ها پرکند. حال آنکه سلب حق کار، خلائی ایجاد می‌کند که آن را زور ویرانگر و مرگ‌آور پر می‌کند. این ضابطه، سخت بکار تمیز حق ذاتی حیات از «حقی» می‌آید که انسان‌ها وضع می‌کنند و «قدرت بر» و یا «بسط ید بر» معنی می‌دهد.** چنان‌که مالکیت خصوصی، قدرت دارنده بر مال معنی می‌دهد.

٤/٢. غیر از این‌که نویسنده از حق کار، بمثابه ذاتی حیات انسان، غفلت می‌کند و مالکیت خصوصی را تابع مالکیت شخصی نمی‌کند، از امر نیز غافل است که موقتی و سیال‌کردن مالکیت خصوصی غیر از محدود بودن مالکیت خصوصی است. مقایسه پیشنهادهای او با آنچه در کتاب اقتصاد توحیدی (٣)، در باره مالکیت خصوصی آمده‌است، کاستی‌های پیشنهاد او را روشن در معرض دید قرار می‌دهد:

• در اقتصاد توحیدی این واقعیت خاطرنشان شده‌است که مالکیت خصوصی وقتی فرآورده حق کار نیست، فرآورده قدرت، بنابراین، ناقض حق کار انسان و جامعه و طبیعت است. بدون توجه به این واقعیت، توزیع مالکیت خصوصی، توزیع فرآورده قدرت می‌شود که چون قدرت برجا است، ناشدنی است. به سخن روشن، هرمالکیت

خصوصی که از کار حاصل نشده باشد، باید ستانده و از محل آن، بهای کار طبیعت و جامعه و افراد پرداخت بگردد.

• مالکیت خصوصی نسبی و محدود است: محدود است به مالکیت شخصی (حق کار) و نسبی است بدین‌خاطر که جامعه و طبیعت نیز در کار شرکت می‌کنند و سهم‌های آنها از حاصل کار نیز باید پرداخت شود. باز محدود است به اندازه. توضیح‌این‌که منابع موجود در طبیعت، به نسلهایی که از پی هم می‌آیند تعلق دارد. پس بهره‌برداری هر نسل محدود است و نباید از حدی که نیازهای اساسی تعیین می‌کنند، فراتر رود. و نیز، هم‌زمان، محدود و نسبی است بدین‌خاطر که فعالیتهای انسانها همواره نباید مایه آلودگی محیط زیست باشند و باید با آبادانی طبیعت همراه و سبب افزایش نیروهای محرکه و محیط زیست سالم‌تر برای نسل آینده، بگردند. پایه‌های هجده‌گانه اقتصاد و حقوق پنج‌گانه و فصل رشد در قانون اساسی بر پایه حقوق پنج‌گانه، روشهای کار را تعیین می‌کنند.

۵. برابرکردن سطح دانش دانش‌آموزان و دانشجویان، کاری بجا است. اما هنوز نابرابری ریشه بر جا می‌ماند: نظام کنونی آموزش و پرورش افراد را برای سرمایه‌سالاری و سالاریهای دیگر تعلیم می‌دهند و تربیت می‌کنند. در نتیجه، انسان بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها آموزش نمی‌بیند و پرورش نمی‌یابد. بنابر نوع آموزش، دانش‌آموز و دانشجو، بلحاظ استعداد، رده بندی می‌شود: از با استعدادترین تا بی‌استعدادترین. حال این‌که انسان‌ها، بمثابه مجموعه‌های استعدادها و فضلها، نه نایکسان که گوناگونند. هرگاه نظام آموزش و پرورش، در رابطه با این مجموعه‌های گوناگون، تجدید بگردد، هم برابری میسر می‌شود و هم جهان ما جهان انسان‌های رشید می‌گردد.

هم در حقوق پنج‌گانه، حقوقی که هر انسان برآموزش و پرورش دارد و هم در فصل رشد قانون اساسی برپایه حقوق پنج‌گانه، اصول مربوطه می‌گویند جامعه حقوندان به چگونه نظام آموزش و پرورشی نیاز دارد.

٦. اقامتگاه احزاب و سازمانهای سیاسی، جامعه مدنی، بمثابه جمهور مردم است. حق با آلن تورن است (٤): اگر احزاب و سازمانهای سیاسی، جامعه مدنی را ترک گویند و در سرای دولت اقامت گزینند، دموکراسی ناممکن و استبداد ممکن می‌شود.

این پرسش که احزاب و سازمانهای سیاسی چگونه می‌توانند در وسیله رسیدن به و ماندن برقدرت، از خود بیگانه نشوند، در کتاب رهبری در دموکراسی، در دو جلد، (۵)، پاسخ جسته‌است. در قانون اساسی بر پایه حقوق پنج‌گانه، اصول متعددی جا و نقش احزاب و سازمانهای سیاسی و اختیارات جامعه مدنی را معین کرده‌اند.

و در آنچه به دموکراسی مربوط می‌شود، غیر از نظام شورائی شهروندان حقوند که موضوع بخش اول جلد یکم کتاب ارکان دموکراسی است، **از آن مردم بودن و شدن حق تصمیم، در دموکراسی‌ها بر پایه انتخاب**، خاطرنشان شده‌است.

۷. جریان نیروهای محرکه در جهان، در مهار ماوراءملی‌ها است و بخش بزرگی از آنها تخریب می‌شوند. غیر از این‌که در جلدهای اول و دوم کتاب رشد (٦)، رشد بر دو حق استقلال و آزادی تشریح شده است، در قانون اساسی برپایه حقوق پنج‌گانه، فصلی نیز به حقوق هر جامعه بمثابه عضو جامعه جهانی، اختصاص یافته‌است.

۸. در کتاب سیر اندیشه سیاسی در سه قاره (۷) سیاست جهانی پیشنهاد شده‌است. بر اصل موازنه عدمی، مدیریت جهانی توانا به بکاربردن نیروهای محرکه، در رشد هم‌آهنگ همه انسانهای روی زمین و آبادانی طبیعت پیشنهاد شده‌است. هرگاه جامعه‌ها بر وفق حقوق ملی خود و حقوقی که هر جامعه بمثابه عضو جامعه جهانی دارد و نیز حقوق انسان و حقوق طبیعت، رابطه بایکدیگر را تنظیم کنند، رشد همه انسانها و آبادانی طبیعت شدنی می‌شود.

۹. نویسنده برحق است وقتی می‌گوید هیچ جامعه‌ای بدون مرام وجود ندارد و وجود نخواهد داشت. اما، همان‌طور که خاطر نشان شد مرام‌ها که بیان قدرت هستند، نه حقوق پنج‌گانه را در بردارند و نه آنها را روا می‌بینند. باوجوداین، توسط قدرت از خود بیگانه می‌شوند. در طول کتاب، پیکتی از رابطه مرام با قدرت غافل مانده‌است. هرگاه به تاریخ، برای سر درآوردن از رابطه مرام با قدرت مراجعه می‌کرد، در می‌یافت، مرامها هم که بیان قدرت نبوده‌اند، توسط قدرت، در بیان قدرت، از خود بیگانه شده‌اند. **سیر تحول مرامی که لیبرالیسم است، از مالکیت شخصی به مالکیت**

خصوص و تابعیت مالکیت شخصی از مالکیت خصوصی، او را از چگونگی و چرایی از خود بیگانه شدن این مرام توسط قدرت، آگاه می‌کرد. ای بسا اگر از خود می‌پرسید: مالکیت شخصی، یعنی مالکیت انسان بر کار خویش، حق است، اما مالکیت خصوصی قدرت شخص بر مال است، چرا حق را مبنای پیشنهادها نگردانده و قدرت را گردانده‌است و حتی به این صرافت نیافته‌است که مبنای پیشنهادهای او، حاکمیت مالکیت حصوصی (سرمایه) بر مالکیت شخصی (کار) است، پیشنهادهایش همان‌ها می‌شدند که به یمن نقد، یافته آمدند. اگر این پرسش را از خود می‌کرد، در می‌یافت این قدرت است که باید از میان برخیزد و جای خود را به حقوق بسپارد. وگرنه، با برجا ماندن قدرت و سلطه آن بر حق، تقسیم قدرت در خیال ممکن و در عمل ناممکن است. بخصوص اگر هوش مصنوعی جانشین انسان در تولید بگردد.

از این‌رو، اندیشه راهنما باید واجد ویژگی‌های بیان استقلال و آزادی باشد تا که حقوق را در برداشته باشد و یا یافتن و افزودن بر آنها را روا ببیند. با آنکه در چند کار به بیان استقلال و آزادی و ویژگی‌های آن، پرداخته‌ام(۸)، واپسین فصل این کتاب را نیز به بیان استقلال و آزادی، از منظر حقوندی اختصاص می‌دهم.

پایه‌های بیست‌گانهِ اقتصادی در خدمت انسان و آبادانی طبیعت:

۱. وجدان به حقوق پنج‌گانه و عمل به این حقوق و تنظیم رابطه‌ها با حقوق، کار اول و بنیادی است. با انجام این کار، نظامی اجتماعی، بمثابه نظامی که، در آن، رابطه‌ها را حقوق تنظیم می‌کنند و نیروهای محرکه در رشد انسان و آبادانی طبیعت بکار می‌افتند، بطور مستمر باز و بازتر می‌شود. بدین‌قرار، رها بودن از پویایی‌های نظام سلطه‌گر – زیرسلطه و بازیافتن وضعیت نه مسلط – نه زیرسلطه، ایجاب می‌کند که استقلال موضع نه مسلط نه زیر سلطه و رها از سامانه سلطه‌گر – زیرسلطه و آزادی اندیشه و سخن و کنش انسان رها از دو موضع مسلط زیر از اصول راهنمای اقتصاد بگردد. راستی این‌است که وقتی تمامی تعریف‌ها و کاربردهای سی‌گانه

استقلال و آزادی ـ که در کتاب استقلال و آزادی شرح شده‌اند – راهنمای اقتصاد شوند، اقتصاد در خدمت انسانها و طبیعت حقوند قرار می‌گیرد.

قرارگرفتن اقتصاد بر پایه استقلال و آزادی و پایه‌های زیر، بعد اقتصادی و بعدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی را فرآورده عمل به حقوق و تنظیم رابطه‌ها با حقوق می‌گرداند:

۲. از امرهای واقع مستمر یکی ندرت است. پایه و مایه کار «علم اقتصاد» نیز ندرت است. اگر بنابر این می‌شد که در طبیعت، از هر چیز به اندازه وجود دارد (۹)، ندرت نه به طبیعت که به جامعه‌ها نسبت داده می‌شد. در نتیجه، کار علم اقتصاد و جامعه‌شناسی این می‌شد که ندرت ـ بمثابه امر واقع مستمر ـ و عوامل پدیدآورنده آن را شناسایی کند. به یمن این‌شناسایی، راه‌کارهای خنثی‌کردن عوامل شناسایی شده و تعادل تولید و مصرف، وقتی مدار انسان‌ها، مدار باز مادی ↔ معنوی است، برقرارکردنی می‌شد. در حقیقت،

۳. از خود بیگانه شدن مدار باز مادی ↔ معنوی، از رهگذر از خود بیگانه شدن رابطه حق با حق در رابطه قوا، تولید و مصرف فرآورده‌ها و خدمات ویرانگر را امر واقع مستمر گردانده‌است. هم اکنون، این تولید بیش از دو سوم تولید کل بشر است. افزون بر آن، بخش بزرگی از نیروهای محرکه از جریان تولید خارج و یا تخریب می‌شود (از جمله، سرمایه‌ها که در بازار فرآورده‌های مشتق به کار می‌افتند). بنابراین، بازیافتن مدار باز مادی ↔ معنوی، به سخن دیگر، اصل راهنمای عقل شدنِ موازنه عدمی و راهبر فعالیتهای اقتصادی شدن این اصل، ضروراست و روز به روز ضرورتر می‌شود (۱۰).

٤. رابطه کار با حاصل کار از خود بیگانه شده و این از خود بیگانگی نیز، امر واقع مستمر و جهان شمول است. توضیح این‌که مالکیت بر حاصل کار باید از آن کار (مالکیت شخصی) باشد. حال این‌که کار (مالکیت شخصی)از آنِ حاصل کار (مالکیت خصوصی بر سرمایه و نیروهای محرکه دیگر) گشته‌است. بدین‌خاطر است

که تخریب نیروهای محرکه، بطور مداوم، بر هم افزوده می‌شود و سرمایه‌داری در حقیقت همین تخریب برخودافزا است (۱۱).

۵. در مدار باز، نیازهای انسان را رشد او تعیین می‌کند. اما در مدار بسته مادی ↔ مادی، نیازها را سرمایه‌داری جعل و به انسان‌ها تحمیل می‌کند. این کار را از راه، تبدیل نیازهای معنوی به نیازهای مادی می‌کند. انسان تک بعدی که کارش مصرف انبوه است، این‌سان، از خود بیگانه شده‌است (۱۲).

٦. اصل راهنما شدن عدالت بمثابه تمیز حق از ناحق (۱۳)، تنظیم کننده فعالیت‌های اقتصادی و نیز توزیع‌ها است. توزیع امکان‌ها در سطح انسان‌ها و در سطح مناطق محل سکنای آنها و توزیع نیروهای محرکه به ترتیبی که رشد هم‌آهنگ شهروندان و آبادانی طبیعت، میسر شود. از امرهای واقع مستمر، یکی از خود بیگانه شدن تعریف عدالت است. در اقتصاد سرمایه‌داری، تعریف از خود بیگانه آن نیز رعایت نمی‌شود: «در اقتصاد، عدالت محلی از اعراب ندارد» (١٤).

۷. بنابر این که استقلال و آزادی ایجاب می‌کنند که سرانجام انسان‌ها از تصمیم‌گیری در باره یکدیگر، رها بگردند، پس، هرگاه اقتصاد بخواهد در خدمت انسان و آبادانی طبیعت قرارگیرد، تصمیم‌ها که شهروندان در باره یکدیگر می‌گیرند، باید ترجمان رابطه حق با حق باشند (۱۵). اقتصاد در خدمت رشد انسان و آبادانی طبیعت، ایجاب می‌کند که سمت‌یابی بسوی شرکت همگان در تصمیم‌گیری‌ها، باشد و تصمیم‌ها را بر وفق حقوق پنج‌گانه اتخاذ کنند. بنابراین،

۸. نظام اجتماعی باید باز و تحول‌پذیر باشد تا که بتواند نیروهای محرکه را در خود بکارگیرد و با بکارگرفتن آنها، بازتر (= روابط قوا کم‌تر و روابط حق با حق بیشتر) و تحول‌پذیرتر بگردد (١٦). امر واقع مستمر این‌است که نظام‌های اجتماعی بسته و یا نیمه بازند. هرگاه این نظام‌ها باز شوند، مردم‌سالاری شورایی می‌تواند جانشین مردم سالاری بر اصل «نمایندگی» بگردد. نظام اجتماعی باز و دموکراسی شورایی متناسب با رشد انسان و عمران طبیعت است. امروز نظامهای کمونیستی از پا در آمده‌اند و در می‌آیند. نظامهای سرمایه‌داری نیز در بحرانند. بنابراین، نظام اجتماعی

باز و تحول‌پذیر راه‌کاری است که وجود دارد اگر انسان‌ها تسلیم جبار قدرت نگردند و تن به مرگ طبیعت و مرگ خود ندهند.

۹. بنابر این که عمل برخودافزا است، فعالیت اقتصادی انسان‌ها همواره باید مازاد پدیدآورد و بر امکان‌های نسل آینده، بیفزاید. اما امر واقع مستمر این‌است که تقاضا بیشتر از عرضه و مصرف بیشتر از تولید باشد. اقتصاد، در خدمت قدرت، انسان‌ها را ناگزیر می‌کند پیشخور کنند و خود و آیندگان را بطور روزافزون گرفتار جبری بگردانند که فرآورده عمل خود آنها است (۱۷). هرگاه قرار بر اقتصادی باشد که پهنای برخورداری انسان‌ها را از استقلال و آزادی و دیگر حقوق خویش، بطور مداوم، بیشتر کند، از جمله، باید از اسراف و تبذیر (۱۸) نیروهای محرکه و تولید فرآورده‌ها و خدمات ویرانگر و مصرف آنها، اجتناب بگردد. بنابراین،

۱۰. زمان و مکان تصمیم‌های اقتصادی که بطور مستمر محدود می‌شوند، می‌باید نامحدود بگردند. تاکه هیچ زیان مادی که با ویرانی طبیعت همراه باشد و سبب نزدیك شدن انسان و طبیعت به مرگ گردد، پدید نیاید (۱۹).

۱۱. اگر تصمیم‌ها بیانگر رابطه حق با حق بگردند به ترتیبی که «هیچ‌کس مالك هیچ چیز بر دیگری نباشد و امر از آن خدا باشد.» (۲۰)، مالکیت شخصی انسان، یعنی مالکیت او بر سعی خویش، کامل می‌شود. این حق همراه می‌شود با استقلال و آزادی و دیگر حقوق او و بکاربردنی می‌شود به یمن وجود امکان‌ها. بنابراین، هیچ قدرتی، از جمله قدرت اقتصادی، پدید نمی‌آید. انسان از بندگی اقتصاد بدر می‌آید. اقتصاد نیز از خدمت قدرت خلاص می‌شود و به خدمت انسان در می‌آید. اما امر واقع مستمر این‌است که انسان در خدمت اقتصاد و اقتصاد در ید قدرتمداران است. لذا، تغییر باید

۱۱/۱. تغییر رابطه مالکیت خصوصی با بامالکیت شخصی به ترتیبی انجام شود که مالکیت انسان بر سعی خویش کامل شود؛

۱۱/۲. اقتصاد از دست قدرتمداران بدرآید و رشد اقتصادی بر پایه اصول استقلال و آزادی (۲۱) قرار گیرد. در نتیجه،

۱۱/۳. قدرت اقتصادی شکل نگیرد.

۱۲. وقتی کسی مالك هیچ چیز بر دیگری نیست، پس (۲۲) باید
۱۲/۱. «هر کس پاداش عمل خویش را بیابد. ستم نباشد». و نیز،
۱۲/۲. عوامل دیگری که در کار شرکت می‌کنند، بر حاصل کار حق بیابند: اصل نسبی بودن مالکیت بر سعی. بنابراین،
۱۲/۳. مالکیت انسان محدود است به توان کار او و برخورداری به اندازه از نیروهای محرکه. استفاده از زمین و منابع آن محدود است به برآوردن نیازهای هر نسل بدون از بین‌بردن و حتی محدودکردن حق استفاده نسلهای آینده: اصل محدودیت مالکیتی که باید اجتماعی باشد.
۱۲/٤. شرکت عوامل دیگر نباید با تخریب آنها بعمل آید. در نتیجه،
۱۲/۵. بنابر قاعده «لاضرر»، در جریان تولید و مصرف، هر تخریب جبران بگردد (۲۳).

۱۳. اگر انسان‌ها تخریب نکنند و طبیعت نیز درکمال عمران و باروری باشد، بنابر این‌که در طبیعت، از هر چیز به اندازه وجود دارد:
۱۳/۱. تولید به اندازه بعمل می‌آید و نیازهای انسان و طبیعت را بر می‌آورد. لذا، داد و ستد، «عن تراض»، یعنی بیانگر رابطه حق با حق می‌شود و سمت‌یابی تحول به از میان برخاستن داد و ستد می‌گردد (۲٤)؛
۱۳/۲. نیروهای محرکه به اندازه تولید می‌شوند و در رشد انسان و عمران طبیعت بکار می‌افتند.

۱٤. داد و ستد بمثابه امر واقع مستمر، رابطه قوا است. جانشین شدن آن با رابطه حق با حق، بر می‌انگیزد:
۱٤/۱. زبان آزادی را که اندیشه و گفتار و کردار هر انسان را بیان می‌کند و نیز گویای برخورداری انسان‌ها از استعدادهای خویش، خاصه، استعدادهای علم و فن جویی و ابتکار و ابداع و خلق است. برخورداری از استعدادها، بنوبه خود، هزینه تولید را کاهش و کیفیت آن‌را افزایش می‌دهد و

۱٤/۲. ممکن می‌کند انفاق را در زمان و مکان درخور (۲۵) به ترتیبی که همگان از رفاه مادی برخوردار شوند. (۲٦).

۱۵. از امرهای واقع مستمر، یکی وجود مرزها است. مرزها را روابط قوا ایجاد کرده‌اند. مرزها به مسلط‌ها امکان داده‌اند که زیر سلطه‌ها را استثمار کنند و منابع طبیعی آن را از آن خود کنند. در حقیقت، سلطه‌گر در استثمار و بردن منابع، مرزها را لازم دارد اما در فروش تولیدها و نیز بکاربردن روشهای بهره‌کشی، مرزها را لازم ندارد. جهانی شدنی که امروز از آن سخن به میان است، امر واقع مستمر است الا این‌که پیش از سرمایه‌داری «جدید»، این اندازه از بهره‌کشی امکان نداشت (۲۷). از این‌رو،

۱۵/۱. اقتصاد بر پایه استقلال و آزادی، ایجاب می‌کند که رابطه‌ها، از جمله رابطه‌های اقتصادی میان جامعه‌ها، بر اصل استقلال و آزادی، قرارگیرند؛

۱۵/۲. مبادله نیروهای محرکه در سطح هر جامعه و در سطح جهان، با تولید و مصرف در هر جامعه، خوانایی پیدا کند. بنابراین،

۱۵/۳. نیروهای محرکه در کانون‌های مسلط، متمرکز نگردند و در سطح جهان، بر وفق موازنه عدمی، توزیع شوند (۲۸). بنابراین،

۱٦. اصل ترمیم و جبران از اصول راهنمای اقتصاد بگردد. توضیح این‌که وقتی هم مالکیت شخصی اصل راهنما می‌شود و نیروهای محرکه و امکانها در حوزه مالکیت جمعی قرار می‌گیرند، نابرابری در برخورداری از نیروهای محرکه، بنابراین، درآمد، وجود خواهد داشت. از این‌رو، کم درآمدها حق دارند بر ترمیم درآمد و جبران کاستی‌هاشان. لذا، ترمیم انتقال داشته از پردرآمد به کم درآمد را ایجاب می‌کند و جبران رفع کاستی‌ها از راه برابرکردن برخورداری همگان از آموزش و پرورش و منطبق کردن آموزش و پرورش با مجموعه استعدادها و فضلهای هرکس و نیز برابرکردن امکانهای مناطق مختلف و همه دیگر کاستی‌ها را ضرور می‌کند که یا هستند باید جبران شوند و یا باید پیشگیری کرد تا پدید نیایند.

۱۷. تمامی روشهای – ۵۵ روش ضمیمه کتاب قانون اساسی برپایه حقوق پنج‌گانه و جلد دوم کتاب امرهای واقع مستمر، بر شمرده شده‌اند ـ استثمار و دزدی و خورد و برد و...، باید ملغی باشند. در حقیقت، تنها از محل رساندن سود به حداکثر، سرمایه متمرکز و برهم افزوده نمی‌شود، استثمار و انواع دزدی و اختلاس و رشوه و قاچاق و... که ذاتی رابطه مسلط – زیر سلطه هستند، نیز سبب نابرابری و تشدید آن و تمرکز و تکاثر و انباشت سرمایه و خروج بخش بزرگِ آن از جریان تولید (در سال ۲۰۱۸، ۱۰ برابر تولید ناخالص جهان در بازار فرآورده‌های مشتق، بکار بوده‌اند) می‌شوند.

۱۸. برای این‌که پول نقش کنونی خود را بعنوان تنظیم کننده رابطه مسلط – زیرسلطه و یکی از مهم‌ترین ابزار بهره‌کشی مسلط از زیرسلطه و افزایش روزافزون تولید و مصرف فرآورده‌ها و خدمات ویرانگر را از دست بدهد و ارزش ثابت بیابد و در تنظیم رابطه حق با حق نقش بیابد، باید که از قاعده زیر پیروی کند:
قاعده: ارزش پول ثابت می‌شود و بهره پول میل به صفر می‌کند، هرگاه پول در تنظیم رابطه‌ها با حقوق (= پول + حقوق + علم + فن +...) کاربرد پیدا کند و ارزش آن بی‌ثبات می‌شود و بهره پول وظیفه‌مند می‌شود هرگاه پول در تنظیم رابطه‌ها با قدرت (= پول + زور+ علم + فن + ...) نقش پیدا کند

۱۹. بطور مستمر، اکثریت بزرگ انسان‌ها دون انسان و «نیروی کار» شمرده می‌شوند. امروزه، شئی و عدد (۲۹) بشمارند. بدین‌خاطر که نظام‌های اجتماعی – اقتصادی قدرت محور، انسان‌ها را در تولید کننده کالا و خدمت و مصرف‌کننده ناچیزکرده‌اند، بایسته است که انسان بمثابه مجموعه استعدادها و فضل‌ها، مجموعه کارها را داشته باشد. بنابراین،
۱۹/۱. ساختار کار باید تغییر کند تا که هر انسان بتواند کار رهبری و کار علمی و فنی و کار هنری و کار اجتماعی (همسری و پدر و مادری و شرکت در نهادها بمثابه عضو فعال جامعه مدنی، بمثابه رکن دموکراسی) و کار ابتکار و ابداع و خلق و کار آموزش و پرورش مداوم و کار اقتصادی و کار معنوی (از جمله، مراقبت از این‌که اندیشه راهنمای او در بیان قدرت از خود بیگانه نشود) را تصدی کند؛

۱۹/۲. بخاطر فایده تکرار، یادآور می‌شود که امرهای واقع مستمر هم چهار بعدی هستند و هم مجموعه تشکیل می‌دهند. بنابراین، تغییر از «شئی» به انسان، نیازمند تغییر هم‌زمان چهار بعد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و نیز تغییر رابطه انسان با طبیعت و مجموعه‌ای است که امرهای واقع تشکیل می‌دهند:
۱۹/۳. تابعیت از طبیعت و سلطه بر طبیعت و توحید با طبیعت، بمثابه سه راه‌کار، امرهای واقع مستمر هستند. از زمانی بدین‌سو، غربیان براین باور شدند که باید بر طبیعت مسلط شد (۳۰). حاصل سلطه بر طبیعت، تهدید شدن طبیعت به مرگ است. نجات آن از مرگ، اگر دیر نشده باشد، به این‌است که، به حقوق طبیعت، عمل شود. به سخن دیگر، زندگی انسان‌ها و رابطه‌های آنها با یکدیگر، عمل به حقوق انسان و حقوق شهروندی و حقوق ملی و حقوق طبیعت و حقوق هر جامعه بمثابه عضو جامعه جهانی بگردد (۳۱). وجدان به این حقوق و عمل به این حقوق و تنظیم رابطه‌ها با این حقوق، تنظیم فعالیتهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی متناسب با رشد انسان و آبادانی طبیعت بر میزان عدالت اجتماعی را میسر می‌کند.

۲۰. ترکیب نیروهای محرکه – سرمایه و دانش و فن و این و آن نیروی محرکه دیگر – با حق، باید راهبر هر فعالیت اقتصادی بگردد. هرگاه نیروهای محرکه با زور ترکیب شوند، توزیع برابر امکانها و نیروهای محرکه و درآمدها، ناممکن می‌شود. برفرض محال که ممکن بگردد، یعنی توان ویرانگری همه انسان‌ها برابر شود، ویرانگری که ببار می‌آورد، بسیار بیشتر از ویرانگری سرمایه‌داری کنونی می‌شود و بسا درجا زندگی بر روی کره زمین را نا ممکن می‌کند. چراکه این ترکیب تنها در روابط قوا برای سلطه‌جویی بر یکدیگر از راه تخریب، کاربرد دارد.

یک‌بار دیگر یادآورشویم که اقتصاد یکی از چهار بعد است. امرهای واقع مستمری که اقتصادی خوانده‌می‌شوند، در حقیقت چهاربعدی هستند. از این‌رو، هرگاه قرار براین شود که اقتصاد بر پایه‌های هجده‌گانه قرارگیرد، هم‌زمان، سه بعد سیاسی و اجتماعی و فرهنگی نیز باید تغییر کنند. رابطه انسان با طبیعت نیز باید تغییر کند. به سخن دیگر، امرهای واقع مستمری باید هم‌زمان تغییر کنند که در

کتاب امرهای واقع مستمر شناسایی شده‌اند. پیش از آن، در جلدهای اول و دوم کتاب رشد نیز تغییریابنده‌ها شناسایی شده‌اند. به یمن این تغییر، رابطه‌ها را حقوق تنظیم می‌کنند و پیش افتادگان جا ماندگان را برمی‌کشند. به سخن دیگر گذارها از نابرابری‌ها به برابری‌ها می‌شوند. رابطه‌های اجتماعی که روابط قدرت هستند، بر جا نمی‌مانند. و توحید اجتماعی قابل تحقق می‌شود.

بدیهی است که این تغییر به سامان نمی‌رسد مگر آنکه عمر امرهای واقع مستمری پایان پذیرد که روشهای بهره‌کشی اقلیت از اکثریت بزرگ بطور خاص و انسان‌ها از یکدیگر بطور عام است. این واقعیت که انسان‌ها در استخدام یکدیگرند و متقابلاً نسبت به یکدیگر، استخدام کننده و استخدام شونده‌اند و بدین‌خاطر، نسبت به یکدیگر پیشی و پسی دارند (۳۲)، نباید خدمتگزار یکدیگر بودن، بر پایه رابطه حق با حق، در رابطه مسلط – زیر سلطه و استثمارگر ـ استثمارشونده، از خود بیگانه بگردد:

اگر هوش مصنوعی جانشین انسان بگردد؟

در باره رابطه رشد علمی و فنی، از جمله، جانشین انسان شدن هوش مصنوعی، در دو جلد اول و دوم کتاب رشد، نظرها نقل و نقدها و راه‌کارها پیشنهاد شده‌اند. در این‌جا، پاسخ یک پرسش مهم را باید جست: جانشین شدن تدریجی هوش مصنوعی، وقتی مالکیت خصوصی است، چه اثری بر انسانها، بمثابه «نیروی کار» می‌گذارد؟ در یافتن پاسخ، چکیده دو نظر نقل و نقد می‌شوند. نظر اول، از ژوزف استیگلیتز Joseph E. Stiglitz، برنده جایزه نوبل اقتصاد، در کتاب خویش، «مردم، قدرت و منافع» (۳۳) و دیگری از چارلین زیتون Charline Zeitoun است که «شش سناریو در جهان بدون کار» را از قول اقتصاد دانی بنام ژیل سن پل Gilles Saint - Paul ، معرفی می‌کند (۳٤). اولی به اثر جانشین انسان شدن هوش مصنوعی در دنیای کنونی و دومی به اثر آن در دنیای آینده، وقتی تولید فرآورده‌ها و خدمات توسط هوشهای مصنوعی انجام می‌گیرند، می‌پردازند:

ژوزف استیگلیتز: اثر جانشین انسان شدن هوش مصنوعی در دنیای امروز: وقتی هوش مصنوعی جانشین انسان می‌شود چه پیش می‌آید و چه باید کرد؟

هوش‌های مصنوعی سبب کاهش عرضه کار، بنابراین، کاهش مزدها و افزایش نابرابری می‌شوند. در حقیقت، رشد فنی می‌تواند بکار انسان آید اگر تدابیر ضرور سنجیده و به اجرا گذاشته شوند. اما اگر وضعیت همین باشد و بماند که هست، سبب فقر و نابرابری روزافزون می‌گردد:

• هوش‌های مصنوعی که جانشین انسان می‌شوند، سبب کاهش عرضه کار و پایین آمدن مزدها می‌شوند، بخصوص کسانی که مهارت اندک دارند، بی‌کار می‌شوند. مزدها پایین و بی‌کاری و نابرابری بالا می‌روند. می‌توان راه‌حل را بالا بردن مهارت تقاضاکنندگان کار دانست. اما در بسیاری از قلمروها، این تدبیر مشکل را حل نمی‌کند. چرا که آدم‌های مصنوعی، حتی از ماهرترین کارگران، کارهای بغرنج، را زودتر می‌آموزند و با اثربخشی بیشتر، انجام می‌دهند.

هستند کسانی که می‌گویند: ناراحت نباشید! در گذشته نیز، هر زمان اقتصاد تجدید ساخت می‌کرد، بازارها کار ایجاد می‌کردند و تقاضا کنندگان کار می‌یافتند. این جانبداران خوشبین فن می‌افزایند: در باره آهنگ تغییر مبالغه می‌شود. در سالهای اخیر، بالارفتن میزان باروری، از میزان آن در سالهای ۱۹۹۰ و سالهای بعد از جنگ جهانی، کم‌تر بوده‌است. اما راستی این‌است که بهای تولید هوشهای مصنوعی که هوشهای مصنوعی می‌سازند کم‌تر است و هزینه تولید توسط این هوشها نیز کم‌تر است. این هوشها برای کارفرمایان زحمت ندارند. اعتصاب نمی‌کنند، تقاضای افزایش مزد و مزایا و... ندارند. نیازمند ایجاد مدیریت «منابع انسانی» برای این‌که مراقبت کند کارگران و کارکنان بنگاه کارفرمایی ناراضی نشوند، نیز نیستند. بالابردن قابلیت کار هوشهای مصنوعی و جانشین انسان کردن هوش مصنوعی، می‌تواند شتاب گیرد. بنابراین، نمی‌توان از بازار توقع داشت برای بی‌کاران کار ایجاد کند.

• برخی هوشهای مصنوعی بکار آن نمی‌آیند که جانشین انسان بگردند. بکار آن می‌آیند که کارآیی او را بیشتر کنند. گاه این‌گونه نوآوری‌ها را «هوش مددکار» می‌خوانند. این هوش‌ها می‌توانند سبب افزایش عرضه کار شوند و مزدها را افزاش دهند. درگذشته، بخش قابل توجهی از نوآوریها از این نوع بودند. اما آیا به این رویه ادامه داده می‌شود؟ پاسخ من به این پرسش نه است. بدون تردید، بکارافتادن

هوشهای مصنوعی سبب افزایش بی‌کاری و کاهش مزدها می‌شود و اگر دولت مداخله نکند، در درازمدت، اقتصاد را گرفتار رکود می‌کنند. زیرا بی‌کاران درآمدی ندارند تا خرید کنند و تولید روی دست تولید کنندگان می‌ماند. بنابراین، رشد فنی نه سبب افزایش باروری که موجب رنجوری اقتصاد می‌گردد. شماری از اقتصاددانان می‌گویند، این امر سابقه دارد: پیش از رکود بزرگ سالهای ۱۹۳۰، نوآوری و نوگردانی در بخش کشاورزی، سبب سقوط قیمت یک‌چند از فرآورده‌های کشاورزی شد. بدین‌خاطر بود که، در سالهای ۱۹۲۸ ـ ۱۹۳۲، درآمد خالص کشاورزان، ۷۰ درصد کاهش یافت. رکود و بحران بزرگ، این‌سان پدید آمد.

درس تجربه روشن است: اگر نوآوری نیک مدیریت نشود، بجای آن‌که، برای همه، پیشرفت و بهروزی ببارآورد، خطر آن دارد که سبب واپس رفتن و نگون‌روزی بگردد. امروز، به یمن پیشرفت دانش اقتصاد، ما می‌دانیم نوآوری فنی را چگونه باید مدیریت کرد. بنا را باید بر اشتغال کامل گذاشت. به مدد بودجه دولت، این‌کار شدنی است: باکاستن از مالیاتها و یا با بیشترکردن هزینه‌های عمومی و با بالابردن میزان سرمایه‌گذاری دولت که بسا یک وسیله مؤثر در جان بخشیدن به اقتصاد است.

• تکرار کنم که اگر هوش مصنوعی جانشین انسان بگردد، تقاضای کار کم می‌شود و سطح دستمزدها پایین می‌آید و نابرابری افزایش پیدا می‌کند. زیرا در همان‌حال که درآمد کارگران کاهش می‌یابد، درآمد ملی افزایش پیدا می‌کند و این درآمد نزد صاحبان سرمایه برهم افزوده می‌شوند. آن نظریه اقتصادی که می‌گوید بیشتر شدن درآمدِ کارفرمایان سبب می‌شود در تولید بکارش اندازند، عمل نمی‌کند. چنانکه در توجیهِ جهانی‌کردن اقتصاد این نظریه را بکار بردند اما عمل نکرد. بنابراین، نیاز به تدبیرهایی است که به اجرا گذاشتن آنها، از پی‌آمدهای جانشین انسان شدن هوش مصنوعی، جلوگیری بعمل می‌آورد. چهار تدبیر را می‌توان پیشنهاد کرد:

۱. قواعد حاکم بر بازی اقتصادی باید عادلانه‌تر شوند. قواعد بازی به زیان کارگران، دستکاری نشوند. بخصوص شرکتهای بزرگ فن‌شناسی نباید بتوانند فنون جدید را، به این و آن وسیله، در افزایش قدرت خود در بازار بکاربرند. با افزودن بر قدرت کارگران در مذاکره و با تضعیف قدرت انحصار بنگاه‌های کارفرمایی، می‌توان اقتصادی کارآتر و برابرتر ایجاد کرد.

۲. حقوق مالکیت اندیشه بر آنچه خلق می‌کند، باید تجدید سازمان بیابد تا که ثمره‌های ترقی که اغلب فرآورده تحقیقات بنیادی هستند که هزینه‌شان را دولت می‌پردازد، هرچه وسیع‌تر توزیع بگردند.
۳. مالیات تصاعدی و سمت‌دهی صحیح به هزینه‌های دولتی می‌تواند به توزیع عادلانه درآمدها یاری رساند. و
٤. نقش دولت در تجدید ساختار اقتصاد، بگاه عبور از صنعت به خدمات را باید بازشناسیم. این عبور به جهش‌های ساختاری می‌ماند که یک قرن پیش، روی دادند وقتی اقتصاد از کشاورزی به صنعت گذرکرد. در گذار از صنعت به خدمات، بسا نقش دولت مهم‌تر است. چراکه بخشی مهمی از خدمات را بهداری و بهداشت و آموزش و پرورش تشکیل می‌دهند. سرمایه‌گذاری دولت در این خدمات، اساسی است. برای مثال، دولت می‌تواند شمار بیشتری را برای پرستاری از سال‌خوردگان و بیماران و معلولان استخدام کند؛ می‌تواند معلمان بیشتری استخدام کند و به آنها، حقوق‌های درخور بدهد؛ می‌تواند سبب بالارفتن مزدها در تمامی اقتصاد بگردد. می‌تواند اسباب ارتقای دانش و فن‌دانی این کارکنان را فراهم آورد. اینها همه، نیازمند پول است و پول را هم باگرفتن مالیات باید تحصیل کرد. از آنجا که رشد فنی سبب بیشتر شدن درآمد می‌شود، دولت می‌تواند بیشتر مالیات بستاند.

بدین‌سان، مشکلی که رشد فنی برای کارگران ایجاد می‌کند، می‌تواند آسان حل بگردد اگر برای حل آن، اراده سیاسی وجود داشته باشد.

قدرت در بازار و هوش مصنوعی:

امروز گردآوری داده‌ها و اطلاعات توسط شرکتهای بزرگی که، با بکارانداختن هوش مصنوعی، خزانه‌دار این داده‌ها و اطلاعات شده‌اند، به آنها قدرت بی‌رقیبی در بازار بخشیده‌است و از این داده‌ها و اطلاعات به زیان مشتریان که همگان هستند، استفاده می‌کنند.

قدرت غولهای جدید فنی در بازار ، نمایان می‌شود هربار که فیس‌بوک الگوریتم‌های خود را تغییر می‌دهد، یعنی اسلوبی را تغییر می‌دهد که حدود آنچه را که استفاده‌کنندگان می‌بینند، تعیین می‌کند. هر تغییر الگوریتم، می‌تواند سبب زمین

خوردن سریع یک رسانه بگردد؛ می‌تواند سبب ایجاد و سپس حذف آن شود. یا سبب شود بیشترین کسان به رسانه‌ای رجوع کنند.

در این شرائط، سزا است که این غولهای فنی تحت مراقبت مقامهای ناظر باشند. توضیح این‌که نه تنها باید در مهار آنها ابزار معمولی را بکاربرد، بلکه باید ابزار جدید ابداع کرد و شیوه‌های جدید آنها را برای قدرت بلامنازع شدن در بازار، بلااثر کرد. باید قلمرو آنها را محدود کرد. گفته‌ام که باید واتساپ و اینستاگرام را از فیس‌بوک جدا کرد.

سامانه داده‌ها و اطلاعات انبوه و شکار مشتری‌ها:

از آنجا که هوش مصنوعی و سامانه بزرگ داده‌ها و اطلاعات به کارفرمایان امکان می‌دهند بدانند فلان کالا برای این مشتری چه ارزشی دارد، بنابراین، بخاطرش، چه بهایی حاضر است بپردازد، پس، می‌توانند قیمت یکسان را با قیمت‌های تبعیض‌آمیز جانشین کنند و از مشتری‌هایی که آماده‌اند بهای بیشتری بپردازند، پول بیشتری بدست آورند. یاکه کالا را با شماری از گزینه‌های، عرضه کنند. تبعیض در قیمت نه تنها غیر عادلانه‌است، بلکه بر کارآیی اقتصاد لطمه شدید وارد می‌کند: کالا باید یک قیمت داشته باشد و همگان همان قیمت را بپردازند. حال آن‌که با بکاربردن هوش مصنوعی و گردآوردن انبوه داده‌ها و اطلاعات در باره اشخاص مختلف، مشتری‌ها، برای همان کالا، قیمتهای مختلف می‌پردازند. زیان مصرف کنندگان سود کارفرماها می‌شود و آنها می‌توانند حداکثر سود را از آن خود کنند.

از این داده‌ها و اطلاعات، در تبعیض برضد اقلیت‌های نژادی، در مناطق محل اقامتشان، هم‌اکنون استفاده می‌شود. استفاده از ضعفهای هریک از ما – یک میل غیر عقلانی به کفشهای جدید، کیف دستی جدید و... ـ و تغذیه اطلاعاتی هریک از ما و، بدان، ناگزیر کردن ما به خرج‌کردن بی‌اختیار درآمدهایمان، امری است واقع. در اختیار دارندگان داده‌ها و اطلاعات هریک از ما، می‌توانند، از راه غلبه دادن من هیجان‌گرا بر من شور و بحث‌گرای ما، آلت فعلمان کنند. تحقیقات ریچارد تالر Richard Thaler برنده جایزه نوبل، به این نتیجه رسیده‌اند که هریک از ما، گرفتار جنگ درونی دائمی هستیم. می‌توان گفت میان هویت‌های مختلف ما نزاع

هست. فنون جدید در این جنگ، بسود منهایِ مادونِ ما وارد می‌شوند. بیم آن می‌رود که انبوه داده‌ها و اطلاعات Big Data و هوش مصنوعی به بنگاه‌های کارفرمایی امکان بدهند شناخت تقریباً کاملی از نزاع‌های درونی ما انسانها بدست آورند و از آنها، در تنظیم عملیات خود، برای رساندن سودهای خود به حداکثر، استفاده کنند.

بدین‌سان، داده‌ها و اطلاعات گردآوری شده و سامانه جسته، ارزشی برآورد ناکردنی دارند. بنگاه‌های کارفرمایی که در پی رساندن سود خود به حداکثر می‌شوند، این داده‌ها و اطلاعات را گرد می‌آورند و کسی را در آنها شریک نمی‌کنند. برای مثال، شرکتی که موضوع فعالیتش ژن‌ها هستند، هراندازه بیشتر داده در باره آنها جمع‌آوری کند، بهتر می‌تواند آدن ADN یک شخص را تجزیه و تحلیل کند و حضور ژن‌هایی در تن او را شناسایی کند. از سال ۱۹۹۰ بدین‌سو، کوشش بین‌المللی برای رمزگشایی از توالی ژنهای ما آدمیان بس گسترش یافته‌است. طرح یافتن و ثبت مشخصات مجموعه ژن‌های انسان اجرا شد و در سال ۲۰۰۳، با موفقیت به پایان رسید. اما چند شرکت خصوصی دریافتند که می‌توانند مدعی یافتن ژن‌های یافت نشده بگردند و جواز رسمی برای یافتن آنها به دست آورند. و اگر ژن را یافتند، به نام خود، ثبت دهند. بدین‌سان، این جواز برای آنها معدن طلا شد. برای مثال، شرکت میریاد Myriad در باره دو ژن، به نام‌های BRCA1و BRCA2 جواز گرفت. و آزمایشهایی را انجام داد تا معلوم شود در کدامیک از زنها این دو ژن وجود دارند. زنانی که این ژنها را دارند، به احتمال بسیار قوی، روزی مبتلی به سرطان پستان می‌شوند. میریاد قیمت بسیار بالایی – ۲۵۰۰ تا ۴۰۰۰ دلار – برای شناسایی این دو ژن، در پیکر هر زن، معین کرد. با این قیمت، انجام آزمایش را برای بسیاری از زنان غیر ممکن کرد. تازه، باوجود قیمتی تا این اندازه بالا، آزمایش‌هایش مثل هر آزمایش دیگری ناقص انجام می‌گرفتند. در این فاصله، دانشمندان دانشگاه یال Yale آزمایشی را سامان دادند که دقیق‌تر است و با قیمت بسیار کم‌تر انجام دادنی است. اما چون جواز از آن شرکت میریاد بود، به این دانشمندان اجازه استفاده از آن را نمی‌داد. در این مورد، کار حسن ختام یافت. از شرکت شکایت شد و در ۳ ژوئن ۲۰۱۳، دادگاه عالی امریکا، به اتفاق آراء، رأی داد که ژن‌ها نمی‌توانند موضوع صدور جواز مالکیت بر آنها بگردند.

بنگاه‌های کارفرمایی برای آن نوع بهره‌برداری، باید که حجم عظیمی از داده‌ها در باره ما دراختیار داشته باشند. یعنی باید به حریم زندگی خصوصی ما تجاوز کنند. برخی می‌گویند تنها کسانی که کار بد می‌کنند باید از تجاوز به حریم زندگی خصوصی خود بترسند. اما راست نمی‌گویند. هرکس اطلاعات وسیعی در باره دیگری داشته باشد، می‌تواند با انتشار بخشی از اطلاعات، سلامت اخلاقی و اصالت او را زیر علامت سئوال ببرد. مستبدها و رژیمهای اقتدارگرا، از دیرگاه از قدرت اطلاعات آگاه بوده‌اند و همچنان آگاهند. بدین‌خاطر است که دوایر مخفی استازی (دستگاه اطلاعات رژیم کمونیستی سابق آلمان شرقی)و مخابرات سوریه لازم دیدند در باره هرکسی که داشتن اطلاعات کامل درباره‌اش، بلحاظ سیاسی، ضروراست، این اطلاعات را تحصیل کنند. برای تحصیل اطلاعات، شبکه جاسوسی وسیعی ایجاد کردند.

بدین‌قرار، داده‌ها و اطلاعات انبوه سامان‌یافته و فن کسب اطلاعات، به کارفرمایان و دولتها امکان می‌دهند به آسانی، پرونده الکترونیک بسیار قطورتر از پرونده‌هایی تشکیل دهند که استازی تشکیل آنها را به خواب نیز نمی‌دید. در اختیارگرفتن داده‌ها و اطلاعات به دولت اقتدارگرا امکان می‌دهد تبدیل به دولت توتالیتر بگردد.

•**یادآوری**: مالکیت خصوصی را با مالکیت دولت برداده‌ها و اطلاعات جانشین کردن، مشکل را حل نمی‌کند. مشکل وقتی حل می‌شود که مالکیت خصوصی تابع مالکیت شخصی باشد. یعنی قدرت (سرمایه یا دولت) حاکم برانسان نباشد. و نیز اقتصادها، بروفق اصول هجده‌گانه سازمان بیابند. مصون ماندن انسانها از قدرت و قدرتمداری، نیازمند اجرای قانون اساسی بر پایه حقوق پنج‌گانه است.

بعضی‌ها اطمینان می‌دهند که انبوه داده‌ها و اطلاعات سامان یافته در دست دولت نیستند. بلکه در اختیار بخش خصوصی هستند. نزد گوگل یا فیس‌بوک و یا آمازن هستند. اما وقتی در باره امنیت اطلاعاتی اشخاص تأمل می‌کنیم، می‌بینیم مرز میان دولتی و خصوصی به چشم نمی‌آید. اسناد منتشره توسط ادوارد اسنودن Edward Snowden ما را آگاه کردند که دولت، در باره ما مردم، مقادیر عظیم اطلاعات گردآوری می‌کند. این اسناد، بطور کاملاً روشن، به ما نشان دادند داده‌هایی

که بنگاه‌های کارفرمایی خصوصی در اختیار دارند، هرچه باشند، آژانس ملی امنیت امریکا به راحتی می‌تواند آنها را تصاحب کند. **و نیز، افشاگری‌ها در باره رفتار فیس‌بوک – در اختیار دانشگاه کامبریج قراردادن داده‌های شهروندان انگلستان و استفاده از آنها در برانگیختن آنها به رأی دادن به برگزیت – برما معلوم کردند که نه تنها فاقد امنیت هستیم، بلکه می‌توانند از داده‌ها و اطلاعات متعلق به یکایک ما، در برانگختنمان بکاری که می‌خواهند، استفاده کنند.**

کوتاه سخن این‌که ما باید نگران از دست دادن اختیار خود بر داده‌ها و اطلاعات مربوط به زندگی خصوصی خویش باشیم. **زندگی خصوصی قدرت است.** شرکتهای دارنده انبوه داده‌ها از این امر مهم آگاهند. اما قربانیان سوءاستفاده از این قدرت، هیچ نه معلوم که از آن آگاه باشند.

از این قدرت، می‌توان، به هزار شیوه، استفاده و سوءاستفاده کرد. شرکتهایی از نوع فیس‌بوک و آمازن و گوگل که به حجم بسیار عظیمی از اطلاعات دسترسی دارند، همان‌طور که دیدیم، می‌توانند از آنها به سود خود و برای تقویت موقعیت خود در برابر رقبا، استفاده کنند. و نیز می‌توانند از قدرت خود در بازار، در قلمروهای دیگر استفاده کنند. داشتن داده‌های بیشتر، امتیاز عظیمی است و ورود رقبای جدید را به بازار، بسیار مشکل و بسا ناممکن می‌کند. تاریخ و نظریه اقتصادی، هردو، به ما می‌گویند یک انحصارگر برخودار از انحصار کامل، انگیزه‌ای برای نوکردن ندارد. نیروی خود را صرف بسط و تقویت قدرتش در بازار می‌کند و نه یافتن بهترین روش برای خدمت به ما انسانها.

امری که بازهم بیشتر نگران کننده‌است این‌است که فیس‌بوک از داده‌های دراختیار خود در فریفتاری سیاسی، هم مستقیم و هم از طریق روسیه – در انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۱۶ امریکا – استفاده کرده‌است.

تحت قرارو قاعده درآوردن داده‌ها و استفاده از آنها:

اختیار حجم‌های بسیار عظیم داده‌ها و اطلاعات را در دست کم شمار شرکتها گذاشتن، بلحاظ اجتماعی و قدرت در بازار و زندگی خصوصی و امنیت هر شهروند، عواقب گسترده‌ای دارد. از این امر ما می‌باید نگران باشیم. وقتی در واکنش‌های

ممکن تأمل شود، ملاحظه می‌شود که دولت می‌تواند چندین نقش برعهده بگیرد. برای مثال، تعیین مالکیت داده‌ها و قانون‌مند کردن نحوه استفاده از آنها. اروپا قدم اول را برداشته‌است.بدیهی است غولهای مجهز به فن گردآوری و سامان‌مندکردن داده‌ها و اطلاعات مدعی می‌شوند که اروپایی‌ها چون ضد امریکا هستند، این تدابیر را اتخاذکرده‌اند. حال این‌که اروپایی‌ها به دو دلیل این‌کار را کرده‌اند: یکی اینکه قانون آنها را ملزم می‌کند رقابت برقرارکنند تا که انحصار پدید نیاید و دیگر این‌که همه اروپا مدافع زندگی خصوصی شهروندان است. امریکا در پیروی از الگوی اروپا، کند است ویک دلیل آن نفوذ سیاسی غولهای فنی است.

یکی از مجموع پیشنهادهای بعمل‌آمده برای محدودکرن قدرت غولهای کنونی و جلوگیری از سوءاستفاده از داده‌ها و اطلاعات، این‌است که **هرکس صاحب داده‌ها و اطلاعات شخصی خود باشد.** در این صورت، هر بنگاه کارفرمایی که بخواهد از داده‌ها و اطلاعات استفاده‌کند، با پرداخت بها، می‌تواند اجازه استفاده از آنها را بدست‌آورد. صاحب داده‌ها می‌تواند هرگونه استفاده دیگر از آنها را ممنوع کند. بدین‌سان، سهمی از درآمد، به جای این‌که به جیب شرکتهای داده‌ها و اطلاعات برود، عاید صاحبان آنها می‌شود.

اشخاص نمی‌دانند این شرکتها با داده‌ها و اطلاعات مربوط به زندگی خصوصی آنها، چه می‌کنند و چه می‌توانند بکنند. نمی‌دانند شرکتهای داده‌ها و اطلاعات چه اندازه حافظ امنیت این داده‌ها و اطلاعات هستند. آیا می‌توانند مانع از آن شوند که اینها به دست اشخاص ناباب نیفتند؟ اغلب از قوانینی که مسئولیت شرکتها را تعیین می‌کنند، آگاه نیستند و نمی‌دانند در صورت تخطی شرکتها، چه می‌توانند کرد. افتضاح اکیفاکس Equifax اندازه نادرستی این شرکتها را در امریکا، برملاء کرد. شرکتی که، بدون اطلاع افراد، در باره آنها، داده و اطلاع جمع‌آوری و دسته بندی کرده‌است، در سال ۲۰۱۷، مورد دستبرد قرار می‌گیرد و داده‌ها و اطلاعات مربوط به ۱۵۰ میلیون امریکایی، دزدیده می‌شوند. نه تنها شرکت داده‌ها و اطلاعات را امن نکرده‌است، بلکه برآن می‌شود که از ممر دزدیده شدن داده‌ها و اطلاعات، پول به چنگ آورد. مقرر می‌کند هرکسی برای این‌که بداند داده‌ها و اطلاعات مربوط به او دزدیده شده یا خیر، باید هم ضمانت نامه امضاء کند که از شرکت شکایت نمی‌کند و هم پول بپردازد!

قاعده و قانون‌مند کردن استفاده از داده‌ها توسط شرکتها می‌تواند چند شکل بخود بگیرد:
۱. نرم‌ترین شکل، شفاف گردانی‌است. این تدبیر خلاصه می‌شود در وارسی صحت اطلاعی که شرکت در اختیار عموم می‌گذارد و اطمینان از این‌که از زندگی خصوصی حمایت لازم بعمل می‌آید و امنیت اطلاعات حفظ می‌شود.
۲. شکل دقیق‌تر و سخت‌گیرانه‌تر در بر می‌گیرد نظارت سخت‌تر و برقرارکردن ممنوعیت‌ها را: پاره‌ای استفاده‌ها از داده‌هاو فروش شماری از آنها ممنوع می‌شود. اطلاع اشخاص از نوع استفاده از داده‌ها و اطلاعات مربوط به آنها، تضمین می‌شود. می‌توان تجمیع همه داده‌ها و اطلاعات در یک جا را ممنوع کرد تا در معرض دزدی قرار نگیرند و یا که به زندگی خصوصی افراد تجاوز نشود.
۳. دولت می‌تواند دورتر برود: قیمت کف معین کند برای استفاده از داده‌ها و اطلاعات مربوط به هر شخص توسط شرکتها. و یا بر شرکتها، نگاه‌داری داده‌ها و اطلاعات را بیشتر از زمان لازم برای معاله‌های درجریان، ممنوع کند.
٤. می‌توان بر انبارکردن داده‌ها مالیات وضع کرد. داده‌های انبوه و بکاربردنشان خود وضع و اخذ مالیات را آسان می‌کنند. می‌توان مقررکرد که داده‌ها و اطلاعات تنها به شکل پذیرفته و معین شده ذخیره شوند بدون این‌که هویت افراد قید شود. این روش همان است که بی‌نام کردن داده‌ها خوانده می‌شود.
۵. **می‌توان بازهم دورتر رفت: می‌توان داده‌ها را داشته و مال همگانی خواند و خواست که تمامی داده‌های انبارشده (درحالت خام و یا سامان جسته)، در اختیار همگان قرارداشته باشند.** هرگاه چنین شود، غولهای کنونی اطلاعات مشکل می‌توانند امتیاز دراختیار داشتن داده‌ها و اطلاعات را وسیله تحکیم انحصار خود کنند. باوجود این، با عملی شدن این تدبیر، حفاظت از زندگی خصوصی اشخاص مشکل می‌شود. مهار چند غول اطلاعات بر انبوه داده‌ها و اطلاعات، سبب تقویت قدرت آنها در بازار می‌شود. هرگاه بخواهیم این قدرت را از آنها بستانیم و این کار را با دراختیار همگان قراردادن داده‌ها و اطلاعات انجام دهیم، ما انبار عظیم داده‌ها متعلق به همگان و در اختیار همگان را پیدا می‌کنیم. اما وجود چنین انباری، زندگی خصوصی افراد را بیشتر به خطر می‌اندازد و سوءاستفاده از آنها را آسان‌تر می‌کند. بنابراین، امکان سوءاستفاده بسیار بیشتر می‌شود. ناگزیر دسترسی به داده‌ها و

اطلاعات را باید محدود و شیوه سامان‌دهی بدانها را دیگر کرد تا که زندگی‌های خصوصی در امان بمانند.

فنون جدید و تهدید دموکراسی:

خطر فنون جدید برای دموکراسی هنوز بیشتر از خطر آن برای اقتصادها و زندگی‌های خصوصی ما است. این فنون شمشیرهای دو بر هستند. طرفداران آنها می‌گویند برای دموکراسی سود دارند و زیان ندارند. زیرا یک فضای عمومی وسیع ایجاد می‌کنند که، در آن، هرکس می‌تواند صدای خود را بشنواند. اما واقعیت جز این و مصیبت بار است. برای مثال، مداخله‌های مکرر روسیه در انتخابات دموکراتیک، سبب شکننده شدن اعتماد به دموکراسی غرب شده‌است. فنون جدید تنها در افزایش سود بکار نمی‌روند؛ می‌توانند در فریفتن و دست‌آموز کردن مردم نیز بکار روند. می‌توانند در مقبول جلوه‌دادن اندیشه‌هایی و نامعقول باوراندن اندیشه‌های دیگری بکار روند. ثروتمندترین‌ها بیشترین امکان را می‌یابند که به اکثریت بزرگ، فکر دلخواه خود را القاء کنند و آنان را بر آن دارند که به کسی که نامزد کرده‌اند، رأی دهند. کاری که در انتخابات ریاست جمهوری امریکا در سال ۲۰۱۶ انجام گرفت: خانواده روبرت مرسر Robert Mercer و چند خانواده دیگر که کامبریج آنالیتکا را بنیاد نهاده‌اند، از رهگذر کوشش سری و مخرب خود که تغییر نتایج انتخابات از راه فریفتاری و آلت دست کردن رأی دهندگان بود، کارآیی فنون را در فریفتاری، ثابت کردند. بدین‌سان، فنون جدید جاده پهن جدیدی گشوده‌اند برای قدرت و پول تا که برخود بیفزایند، و باز بیفزایند.

اگر مقرر شود که منابع آگهی‌های تبلیغاتی که در شبکه‌های اجتماعی، بمثابه اطلاعات، پخش می‌شوند، باید شفاف باشند، در جلوگیری از فریب دادن و خوردن مؤثر می‌افتد. ممنوع‌کردن تبلیغاتی که هزینه آنها را بیگانگان می‌پردازند و برای آن می‌پردازند که بر انتخاب شهروندان، اثر بگذارند، نیز، سودمند است. ولو از سودهای فیس‌بوک و توئیتر کمی می‌کاهد، این‌کار را باید کرد.

برای جلوگیری از بکاربردن شبکه بانکی برای تمویل تروریسم و یا سفیدکردن پول، ما بانکها را به شناسایی مشتریان خود، ناگزیر کرده‌ایم. همین کار را باید با فیس‌بوک و توئیتر و همانندهای فنی دیگرشان، بکنیم. اگر تنها همین یک تغییر

را ناگزیر از انجامش بگردند، از مداخله روسیه در انتخابات امریکا و کشورهای دیگر، جلوگیری می‌کند.

این ابزارهای فنی که در شبکه‌های اجتماعی بکار می‌روند، همان کار را می‌کنند که مطبوعات انجام می‌دهند. یعنی خبرها و در فاصله آنها، تبلیغات پخش می‌کنند. الا این‌که مطبوعات، بلحاظ حقوقی، مسئول هرآنچه منتشر می‌کنند هستند اما غولهای اطلاعاتی از مسئولیت معافند! این غولها نفوذ سیاسی خود را بکاربرده و از مسئولیت معاف شده‌اند. هرگاه مسئولیتی حقوقی قابل مقایسه با مسئولیت مطبوعات می‌یافتند، در انتشار اطلاعات، رسم احتیاط و مراقبت از صحت آنها را بجا می‌آوردند. برای تمیز اطلاع صحیح از اطلاع غلط، بیشتر سرمایه‌گذاری می‌کردند و ما امروز انترنت منزهی می‌داشتیم.

و نیز، می‌توان کوشید که مصرف‌کنندگان اطلاعات روشن‌بین‌تر بگردند. برخی از کشورها، چون ایتالیا، آموزش کسب اطلاع را گسترش می‌دهند. به یمن این آموزش، اشخاص به بازشناسی اطلاع راست از دروغ تواناتر می‌شوند.

وسائل ارتباط جمعی که سرمایه آنها را دولت تأمین کند، می‌توانند فریفتاری‌ها، برای مثال، فریفتاری روسها در انتخابات امریکا را شناسایی و افشاکنند. شماری از کشورها، از جمله سوئد و انگلستان، وسائل ارتباط جمعی فعال دارند که باوجودی که خرج آنها را دولت می‌دهد، مستقل هستند و اعتماد مردم را بدست آورده‌اند. بسیاری از راست‌گرایان با این‌گونه وسائل ارتباط جمعی مخالفند. بسا از حقیقت می‌ترسند و می‌خواهند که وسائل ارتباط جمعی در مالکیت ثروتمندان باشند (مثل فوکس نیوز که متعلق به مردوخ است).

بدبختانه، آنها که فنون جدید را در فریفتاری و آلت فعل‌کردن مردم بکار می‌برند، مقررات و قوانین ما را نیک می‌شناسند و در استفاده از ضعفهای آنها، بس سخت کوش هستند. این یک جنگ است و در حال حاضر، آنها که دموکراسی را ویران می‌کنند، از قرار، دست بالا را دارند.

با وضعیتی که پیش آمده‌است، بسا چاره‌ای جز این نباشد که فیس‌بوک دولتی اعلان شود و تحت نظارت دقیق قرارگیرد.

مخالفان این راه‌کارها نگران اثر منفی‌شان بر نو به نو شدن فنون هستند. حال آن‌که، به نظر من، هم می‌توان انبوه داده‌ها را تحت مهار قاعده و قانون درآورد و هم

فنون رشد کنند. ما باید این پرسش را از خود بکنیم: تا کجا باید نگران اثرات منفی این تدبیرها بر کاهش رشد فنی باشیم؟ همان‌طور که پیشتر توضیح داده‌ام، ارزش اجتماعی کلی این نوآوری‌ها بسا کم‌تر از آن است که کارفرمایان سلیکون والی Silicon Valley می‌خواهند به ما بباورانند. نظارت دقیق و قاطع دولت (یا حتی مالکیت دولت) امکان می‌دهد به نوگردانی سمت و سوی سازنده‌تری بدهیم.

در امریکا و دیگر کشورهایی که سنت قوی دموکراسی دارند، باید تدابیر لازم برای حفظ زندگی‌های خصوصی و نیز جلوگیری از بکاربردن داده‌ها در فریفتاری، اتخاذ و به اجرا گذاشته شوند. نظارت دقیق و قاطع برای انبارکردن و بکاربردن داده‌ها و اطلاعات ضرور هستند.

جهانی‌کردن و شدن در عصر هوش مصنوعی:

بسا در آینده، اختلاف‌نظرها بر سر حمایت از زندگی خصوصی و مجموع قوانین و مقررات حافظ امنیت رایانه‌ای ما، مهم‌ترین مانع جهانی شدن بشوند. شماری از کارشناسان می‌گویند ما در کار پدیدآوردن انترنت متلاشی هستیم. زیرا چین و امریکا و اروپا هریک دارند محدوده حقوقی نایکسان با محدوده‌های دیگر را ایجاد می‌کنند. اگر هوش مصنوعی و انبوه داده‌ها اهمیتی را دارا هستند که برخی برایشان قائل هستند، این چین است که دست بالا را پیدا می‌کند. زیرا نگران دفاع از زندگی خصوصی نیست و بدین‌خاطر، از امتیاز بس مهمی برخوردار است. شرکتهای امریکایی خاطر نشان می‌کنند که چون چین نگران حفظ زندگی خصوصی کسی نیست، شرکتهای چینی، در رقابت، برنده‌اند. پس باید از آنها در برابر شرکتهای چینی حمایت شود. بنابر همان منطق، شرکتهای اروپایی نیز می‌توانند خواستار حمایت در برابر شرکتهای امریکا (قانون حمایت کننده از زندگی خصوصی و امنیت، شُل است) و چینی بگردند.

امریکا، تحت نفوذ غولهای اطلاعاتی، به اروپا فشار می‌آورد که قوانین و مقررات خود را با قوانین و مقررات امریکا منطبق کند. حال این‌که، به عکس، این امریکا است که باید، در حفاظت از زندگی خصوصی و امنیت، از اروپا پیروی کند.

حاصل سخن این‌که حل مسائل را نباید برعهده بازار نهاد. نظام سرمایه‌داری ما را بیشتر خودخواه و کم‌تر پایبند اخلاق کرده‌است. و نیز، یکی از وجوه، آشفته‌خاطر

کننده‌ترین وجه برخی از فنون جدید، این‌است: کسانی که ما هستیم را، هم بمثابه فرد و هم بمنزله جمع، تغییر می‌دهند. جامعه‌های ما، بیش از پیش، دو قطبی می‌شوند. رفتار ظاهری ما با یکدیگر، ممکن است بهتر شده باشد و بهتر از عهده حفظ ظاهر بر آییم. اما در واقع، از تعامل بایکدیگر ناتوان‌تر شده‌ایم. در چنین دنیایی، پیداکردن عرصه تفاهم و تعامل با یکدیگر، نیز، مشکل شده‌است. دست‌یابی به اجماع، تابخواهی مشکل شده‌است. چرخ زندگی سیاسی ما نمی‌چرخد. از این‌رو، اگر تصمیم‌های محکم نگیریم، پیشرفت فنی شمار زیادی از جمعیت جهان را در فقر فروخواهد برد. (فصل صص ۱۵۳ – ۱۷٤)

بدین‌سان، در همین عصر، هوش مصنوعی می‌تواند زیانمند باشد اگر تدابیر لازم اتخاذ و به اجرا گذاشته نشوند. راه‌کارهایی که پیشنهاد می‌شوند، برفرض که پذیرفته و به اجرا گذاشته شوند، مشکل را حل نمی‌کنند. زیرا مالکیت خصوص و نیز مالکیت دولتی، گویای ساختار روابط قوا هستند و مسائلی که باید حل شوند را این ساختار پدیدآورده است. بنابراین، در رابطه‌ها، قدرت را باید با حقوق جانشین کرد تا مسئله‌ها قابل حل شوند: در جهان امروز، نیاز به وجدان به حقوق پنج‌گانه، حقوق انسان، حقوق شهروندی او، حقوق ملی، حقوق طبیعت و حقوق هر جامعه بعنوان عضو جامعه جهانی و قانون اساسی بر پایه این حقوق، است. این وجدان وقتی عمل به حقوق و خلق فرهنگ استقلال و آزادی را به دنبال آورد، روابط مسلط – زیرسلطه با روابط حق با حق جانشین می‌شوند و پویایی‌های نابرابری و خشونت و ویران‌گری و... از میان بر می‌خیزند.

چارلین زیتون: «شش سناریو در دنیای بدون کار:

دنیای بدون کار، دنیای ۱۵۰ تا ۱۸۰ سال آینده‌است. فرض این‌است که، در آن دنیا، کالاها و خدمات را هوشهای مصنوعی تولید می‌کنند. یعنی کار بی‌نقش

می‌گردد و تنها سرمایه با نقش می‌شود. مالکیت بر سرمایه نیز خصوصی است. یکی از شش سناریو، می‌توانند روی دهند:

۱. سناریو اول: دولت صاحب اختیار است و کار توزیع حاصل کار هوش‌های مصنوعی را میان شهروندان توزیع می‌کند. این راه‌کار سوسیال دموکراتها، در جامعه برخوردار از دموکراسی، کاملاً بکاربردنی است. زیرا، اگر سطح درآمد اکثریت شهروندان از حداقل لازم برای زندگی کم‌تر شد، آنها می‌توانند به کسانی رأی دهند که موافق وضع حداکثر مالیات هستند و دولت وجه حاصل را میان اکثریت شهروندان توزیع می‌کند. بدین‌سان، سرمایه‌داران از حاصل کار سرمایه زندگی می‌گذرانند و دیگر شهروندان از محل درآمدی هزینه معیشت خود را تأمین می‌کنند که دولت توزیع می‌کند. فرانسوی‌ها و یونانی‌ها که مثل آلمانها عادت به پس‌انداز کردن ندارند، بسا جانبدار این راه‌کار خواهند شد.

۲. سناریو دوم، جامعه رانت‌خواران: اعضای جامعه بخشی از درآمد خود را پس‌انداز می‌کنند و برای بازماندگان خود به ارث می‌گذارند. سلسله جدید رانت‌خواران پدید می‌آیند. هر اندازه شمار آنها بیشتر، رانت آنها نیز بیشتر. زیرا ثروتی که به ارث برده‌اند، منبع جدید پس‌انداز (در واقع، این پس‌انداز توسط بانکها به بنگاههای کارفرمایی وام داده می‌شود که در تولید آدمکهای مصنوعی تولید کننده سرمایه‌گذاری، بکار می‌افتد) می‌شود.

حال اگر طبقه رانت‌خواران صاحب سرمایه با توزیع درآمد حاصل از کار هوش‌های مصنوعی مخالفت کند، سامانهِ دولت صاحب اختیار، بلحاظ نبود حمایت سیاسی، کم کم، از میان می‌رود. در طول زمان، جامعه به دو طبقه بسته بروی یکدیگر، تقسیم می‌شود: یکی طبقه رانت‌خواران برخوردار از رفاه نسبی و دیگر مردمی در موقعیت و وضعیت دون کارگر که نه ارثی برده‌اند و نه دولت به آنها مقرری می‌دهد. آلمانها که بسیار پس‌انداز می‌کنند، می‌توانند به جامعه‌ای از این نوع، تحول کنند.

۳. سناریوی سوم، فوردگرایی جدید: از آنجا که تولید کننده نیازمند مصرف کننده است تا که تولید او را بخرد، باوجودی که کار را هوش مصنوعی انجام می‌دهد، صاحبان سرمایه، کارگران را از کار بی‌کار نمی‌کنند. کارگران کار صوری دارند و مزد

خوب می‌گیرند. این راه‌کار جدید نیست. در آغاز قرن بیستم، هانری فورد Henry Ford ، تولیدکننده خودرو، این راه‌کار را بکار بست. الا این‌که بنابر فوردگرایی جدید، بخش خدمات کار توزیع درآمد را از سویی و عرضه کالاها و خدمات را از سوی دیگر، برعهده می‌گیرد.

اشکال این راه‌کار در این‌است که بی‌ثبات است. زیرا تضمینی وجود ندارد که کارکنانی که کارفرمایان به آنها با دست و دل‌بازی مزد می‌پردازند، همه، برای مثال، یک نوع خودرو را بخرند. ژیل سن پل بر این‌است که این بی‌ثباتی مشکلی ایجاد نمی‌کند. زیرا در سرمایه‌داری برپایه تفاهم، سطح قیمتها و سطح مزدها را کم‌شمار بنگاه‌های بزرگ کارفرمایی که بازار را دراختیار دارند، تعیین می‌کنند. بنابراین، فوردگرایی جدید راه‌کاری بکاربردنی است. چنان‌که هم اکنون، اقتصادی شامل فعالیتهای اقتصادی و اجتماعی که از طریق شبکه‌های انترنت و بازرگانی الکترونیک و دستی‌ها (تلفن و رایانه)، انجام دادنی هستند، در اختیار گوگل و آمازون و اپل و فیس‌بوک و میکروسفت است.

٤. سناریوی چهارم، امپراطوری روم دست به حمله متقابل می‌زند: اقلیت کوچک صاحب آدمکهای مصنوعی، برای اینکه از مالیاتهای سنگین در امان بمانند که دولت ناگزیر می‌شود، وضع کند، خود سامانه توزیع را بر پایه رابطه فروشنده – مشتری ایجاد می‌کنند. توضیح این‌که در ازای حمایت سیاسی مردم، به آنها یارانه می‌دهند. این توزیع درآمد، از راه دولت و یا کارفرمایی انجام نمی‌گیرد. جامعه تابع امپراطوری سرمایه‌داران می‌شود که به امپراطوری روم می‌ماند. الا اینکه جای بردگان را آدمهای مصنوعی می‌گیرند و کارگران به دون انسانهای دوران روم قدیم (که طبقه پست بشماربودند اما برده بشمار نبودند)،بدون کار و فاقد درآمد لازم برای تأمین هزینه زندگی، بدل می‌شوند. خانواده‌های بزرگ سرمایه‌دار، همانند خاندان‌های روم قدیم، حمایت «دون انسان‌ها» را، در ازای نان و سرگرمی‌ها، می‌خرند.

٥. سناریوی پنجم، جنگ و قحطی و بیماریهای مسری: بر اثر تصدی تولید فرآورده‌ها و خدمات توسط هوش مصنوعی، مزد کار کم‌تر از میزان لازم برای رفع نیازهای اولیه می‌شود. در نتیجه، مردم فقیر می‌شوند و فقر و بیماریهای واگیر،

جمعیت دنیا را بسرعت کاهش می‌دهند. بیشتر صاحبان آدمکهای هوشمند زنده می‌مانند. یعنی نظریه مالتوز جامعه عمل به خود می‌پوشد: رشد اقتصادی و توزیع ثروت سبب می‌شود که خانواده‌ها توانایی مالی لازم را برای داشتن فرزندان بیشتر داشته باشند. افزایش جمعیت تصاعدی می‌شود و افزایش تولید تصاعدی نمی‌شود. در نتیجه، زمین نمی‌تواند ساکنان روی زمین را سیر کند. ناگزیر، با مرگ انبوه زنده‌ها، تعادل میان امکان‌های کره زمین و جمعیت روی زمین، برقرار می‌شود.

باتوجه به آنچه تاریخ به خود دیده‌است، با کاهش درآمدها، حذف جمعیت مازاد، باجنگ و قحطی و بیماریهای واگیر انجام خواهد گرفت. مگر این‌که جامعه‌ها مالکیت بر آدمکها را تغییر دهند و مالکیت هوشهای مصنوعی میان انسان‌ها توزیع بگردد.

٦. سناریو ششم، به قالب خوش درآمدید!: خودکار شدن تولیدها و خدمات، البته، موجب کاهش مزدها می‌شود. اما، به یمن رشد فنی، باروری افزایش و در نتیجه، هزینه تولید مواد غذایی نیز کاهش پیدامی‌کند. بدین‌سان، شماربزرگی از انسانها به تغذیه خود توانا می‌شوند. برای بقیه نیازهای زندگی نیز، باید دست به دامن هولوگرافی holographie ، تصویرهای سه بعدی، بگردند: زندگی در دنیای مجازی را جانشین زندگی در دنیای واقعی کنند. برای مثال، خود را در خانه‌ای با اثاثیه لوکس، نقاشی‌های نقاشان بزرگ بر دیوار و... تصور کنند. الا این‌که، آنچه را خانه و اثاثیه لوکس می‌انگارند، تصویرهای سه بعدی بیش نیستند.

- **توضیح متن و نقد:**

بدین‌قرار، راه‌کارهای پیشنهادی بر مبنای مالکیت خصوصی، در آینده‌ای که هوش‌های مصنوعی جانشین انسان می‌شوند، کاربرد پیدا نمی‌کنند. غیر از سناریو اول، بقیه، این و آن شکل فاجعه هستند. و باتوجه به این امر که دولت فرآورده روابط قوای درون جامعه و با بیرون آن‌است و در ساختار روابط قوا عمل می‌کند، عملی شدن سناریو اول، باوجود موضع متفوق مالکان هوشهای مصنوعی، قابل تحقق نمی‌نماید. اگر هم شدنی فرض کنیم، انسان نه دیگر تولید کننده که مصرف کننده است و باید به جیره‌ای بسنده کند که دولت به او می‌دهد.

اگر ژیل سن پل نتوانسته‌است سناریویی غیر از این سناریوها، بیابد، بدین‌خاطر است که برپایه مالکیت خصوصی، سناریوی دیگری یافتنی نیست. اما اصول هجده‌گانه به ما امکان می‌دهند سناریو دیگری را پیش‌رو بیابیم: بنابراین که تولید به کار تعلق دارد، سرمایه از آن کار است و

۱. سرمایه – هوش‌های مصنوعی – به مالکیت اجتماعی منتقل می‌شود. یعنی مالکیت بر آن جمعی است و نسل بعد از نسل نیز جمعی باقی می‌ماند.

۲. انسان‌ها بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها، به میزانی که کاریدی آنها کاهش می‌یابد، بر انواع کارهای درخور استعدادها و فضلهای خود بیشتر می‌پردازند. به دیگر سخن انسانهای جامعی می‌شوند دارای مجموعه‌ای از کارها. در نتیجه،

۳. خودکار شدن تولید، برابری همگان را در زندگی مادی ممکن می‌کند. در عوض، فضاهای جدید زندگی که انسان‌ها تصورش را نیز نمی‌کردند، به روی آنها باز می‌شوند.

در جریان تاریخ، جامعه ایرانی و بسا جامعه‌های دیگر، برابری مادی و بیمه از تولد تا مرگ و ایجاد فضاهای جدید زندگی را تجربه کرده‌اند. رشد علمی و فنی، در محدوده روابط قوا، بدان‌خاطر که قدرت فرآورده فزونی ویران‌کردن بر ساختن است، کار را به مرگ محیط زیست و انسان و همه دیگر جانداران می‌کشاند. حال آن‌که در فراخنای بی‌کرانی که رابطه‌های حق با حق پدید می‌آورند، رشد علمی و فنی، انسانها را از امکانهایی برخوردار می‌کند که، امروز، بسا به تصور نیز نمی‌آیند.

مأخذ و توضیح‌ها:

۱. Thomas Piketty, Capital et Idéologie; Editons Seuil; Paris septembre 2019
۲. عدالت اجتماعی نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۳. اقتصاد توحیدی نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
٤. نظر آلن تورن هم در ارکان دموکراسی و هم در رهبری در دموکراسی، نقل و موضوع بحث شده‌است. عنوان کتاب این‌است:
Alain Touraine Qu'est-ce que la démocratie? ; Editions Fayard; Paris 1994
٥. رهبری در دموکراسی، دو جلد، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
٦. رشد، دو جلد، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۷. سیر اندیشه سیاسی در سه قاره، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۸. کتاب بیان استقلال و آزادی، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر و حسن رضائی و ارکان دموکراسی، بخش اول از جلد اول، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر.
۹. قرآن، سوره القمر، آیه ٤۹
۱۰. در باره موزانه عدمی نگاه کنید به کتاب موازنه‌ها، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر و نیز کتاب عقل آزاد نوشته ابوالحسن بنی‌صدر و در باره اصل راهنما شدن موازنه عدمی در رشد، از جمله نگاه کنید به اقتصاد توحیدی و به جلد دوم کتاب رشد هر دو نوشته ابوالحسن بنی‌صدر.
۱۱. قرآن، سوره نجم، آیه ۳۹
۱۲. نگاه کنید به اقتصاد توحیدی و نیز به کتاب
Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel
۱۳. نگاه کنید به اصول راهنمای اسلام و نیز عدالت اجتماعی هر دو نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۱٤. بنابر لیبرالیسم، عدالت که برابری تعریف شود، با آزادی، تضاد پیدا می‌کند. چون باید آزادی را برگزید، عدالت بی‌محل می‌شود. این مدعی که آلن تورن در کتاب Qu'est-ce que la démocratie? موضوع بحث قرارداده هم در کتاب عدالت اجتماعی و هم در کتاب رشد جلد دوم، نقد شده‌است. هم بلحاظ تعریف عدالت به برابری و هم بلحاظ تعریف آزادی در لیبرالیسم
۱۵. قرآن، سوره توبه، آیه ۷۱ و برای تفصیل نگاه کنید به کتاب توتالیتاریسم، نوشته ابوالحسن بنی‌صدر

۱۶. نگاه کنید به کتاب ارکان دموکراسی، بخش اول از کتاب اول
۱۷. نگاه کنید به فصل دوم کتاب Petrol et Violence نوشته ابوالحسن بنی‌صدر و پل ویی و صادق قطب زاده
۱۸. در باره اسراف از جمله نگاه کنید به قرآن، این آیه‌ها در این سوره‌ها: انعام، آیه ۱۴۱ و اعراف، آیه ۳۱ و یونس آیه ۲ و شعراء آیه ۱۵۱وغافر، آیه ۲۸ و در باره تبذیر، از جمله نگاه کنید به قرآن، سوره‌های و اسراء ، آیه‌های ۲۶ و ۲۷
۱۹. قول علی (ع): چنان باش که همیشه زنده‌ای و چنان باش که فردا می‌میری
۲۰. قرآن، سوره انفطار، آیه ۱۹
۲۱. نگاه کنید به رشد بر پایه استقلال و آزادی، در جلد اول کتاب رشد نوشته‌است
۲۲. قرآن، سوره غافر، آیه ۱۷
۲۳. قاعده لاضرر در اسلام و نگاه کنید به کتاب رشد، جلد دوم
۲۴. قرآن، سوره نساء، آیه ۲۹
۲۵. قرآن، ۱۷ابراهیم، آیه ۳۱
۲۶. قرآن، سوره‌های بقره، آیه‌های ۱۹۵ و ۲۵۴ و ۲۶۴ و ۲۶۵ و ۲۷۴ و...
۲۷.. نگاه‌کنید به کتاب رشد دو جلد اول و دوم و نیز کتاب اقتصاد توحیدی
۲۸. نگاه کنید به نیروهای محرکه و دینامیک روابط مسلط – زیر سلطه در کتاب توتالیتاریسم نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۲۹. در باره فراگرد شئی شدن نگاه کنید به
- T. W. Adorno et M. Horkheimer, La dialectique de la Raison, Editions Gallimard, Paris,1983
ـ جلد دوم کتاب رشد
ـ و در باره ناچیز شدن در عدد توسط سرمایه داری، نگاه کنید به
Edgar Morin, Le temps est venu de changer de civilisation

۳۰. نگاه کنید به تاریخ فلسفه در جهان، نوشته رابرت سولومون و کاتلین هیگینز، مترجم: منوچهر شادان، انتشارات بهجت، چاپ تهران ، صفحه‌های ۲۹۵ تا ۳۰۰
۳۱. منشور حقوق پنج‌گانه نوشته ابوالحسن بنی‌صدر
۳۲. قرآن، سوره زخرف، آیه ۳۲

٣٣. Joseph E. Stiglitz, Peuple, Pouvoir et Profits; Editions Les liens qui libèrent; Paris ٢٠١٩
٣٤. Carnets de Science; La Revue du CNRS; automne – hiver 2017

بخش سوم

در مصلحت و حق و ویژگی‌های بیان استقلال و آزادی از منظر حق

فصل اول

مصلحت و حق

دنیای امروز، دنیای رابطه‌های قوا و تنظیم رابطه‌ها با قدرت است. در این دنیا، قدرت که رابطه قوا و بکاررفتن ترکیبی از پول و زور و دانش و فن و... در این رابطه‌است، در پوشش مصلحت، بر حق، تقدم و تفوق پیدا کرده‌است. این تقدم شکلهای گوناگون به خود می‌گیرد: تقدم «توسعه اقتصادی» بر «توسعه سیاسی» و یا تقدم «توسعه سیاسی» بر «توسعه اقتصادی». تقدم دین بر استقلال و آزادی و حقوندی انسان، تقدم «مصلحت نظام» بر حقوق انسان و نیز احکام دین. در ایران، از انقلاب بدین‌سو، این تقدم‌ها درکارآمدند زیرا بازسازی استبداد ایجابشان می‌کرد. در جامعه‌های دیگر، قدرت بمثابه سلطه اقلیت بر اکثریت، اشکال دیگر تقدم را ایجاب می‌کند. طرفه این‌که قدرت، بسا تقدم حقوقی را بر حقوقی ایجاب می‌کند بی‌آنکه به نبود تزاحم میان حقوق و این واقعیت که حقوق یکدیگر را ایجاب می‌کنند و یا مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند، وقعی بگذارد.

بدین‌سان، در سطح فرد و در سطح جمع، وقتی بنابر عمل به حق نمی‌شود، بنابراین، عمل ترکیبی می‌شود از دانش و فن و زور و پول و... و رابطه قوا آن را ایجاب می‌کند، چون عمل حق نیست و از حق مشروعیت نمی‌گیرد، مصلحت بمثابه توجیه‌گر، نقش پیدا می‌کند. ازاین‌رو، در تمامی رابطه‌هایی که قدرت تنظیم می‌کند، مصلحت توجیه‌گر را عقل قدرتمدار می‌سازد و، بدان، تنظیم رابطه با قدرت و توسط قدرت را توجیه می‌کند. از این‌رو، مصلحت چون حق، هستی‌مند نیست:

۱. مصلحت وجود ذهنی و موقت دارد:

پیش از عمل و رابطه قوا، مصلحت وجود ندارد. نوع مصلحت را نیز، عمل و رابطه قوا تعیین می‌کنند. هرگاه رابطه برقرار نشود و عمل انجام نگیرد، مصلحت نیز بی‌وجود می‌شود. برای مثال، در یک معامله، هریک از فروشنده و یا خریدار که دست بالا را داشته باشد و بخواهد مال را بیش از ارزش بفروشد و یا کم‌تر از

آن بخرد، در ذهن خود، مصلحت یا مصلحت‌ها می‌سازد. اگر معامله انجام نگیرد، مصلحت یا مصلحت‌های ساخته نیز محو می‌شود یا می‌شوند. اگر معامله انجام بگیرد، رابطه قوایی که برقرار می‌کند، نیازمند توجیه می‌شود: عقل فروشنده‌ای که می‌خواهد گران بفروشد و یا عقل خریداری که می‌خواهد ارزان بخرد، مصلحت‌های مختلفی را می‌سنجد (مابه‌التفاوت را به نیازمندان می‌دهم، طرف پولدار است مابه‌التفاوت برای او مهم نیست، در عوض، به کسی که ندارد، ارزان می‌فروشم و یا گران می‌خرم و...) و یک و بسا چند مصلحت را وسیله توجیه می‌کند. کار که تمام شد، عمر مصلحت ساخته عقل نیز به پایان می‌رسد.

اما حق هستی‌مند است. هم حیات و هم حقوق ذاتی حیات، هستی‌مند هستند. از بین بردنی نیز نیستند. ما انسانها از حقوق ذاتی حیات غافل می‌شویم. اگر حقوق نبودند و یا از میان رفتنی بودند، وجدان برآنها ناممکن می‌شد. هم به این دلیل که بر ناموجود نمی‌توان وجدان یافت و هم بدین‌خاطر که از میان رفتنی، ساختنی است و با از میان رفتنش، از حافظه نیز بیرون می‌رود. از این‌رو، حقی که ذاتی حیات باشد، نمی‌تواند خلق انسان و یا هر موجود صاحب حقوق ذاتی حیات باشد؛ داشته او است.

۲. مصلحت ساختنی و بکاربردنی نیست مگر با تقدم و تأخر قائل شدن میان حقوق:

آمارتیا سن (Amartya Sen) که جایزه نوبل را در اقتصاد دریافت کرده، کتابی زیر عنوان «الگوی اقتصادی جدید» نوشته‌است. فصل ششم این کتاب اختصاص پیدا کرده‌است به دو نظر،

- **نظر اول** بر این‌است که تقدم با «حقوق اقتصادی» است و تا این حقوق تحقق پیدا نکنند، سخن از حقوق انسان بمیان آوردن، فریب است. در کنفرانس وین، پیرامون حقوق انسان، چین رهبری کشورهایی را داشت که از این نظر جانبداری می‌کردند. این نظر تازگی نداشت. با وجود شکست «الگوی روسی» و «الگوی امریکای لاتینی» (دیکتاتوری بنام رشد)، رژیمهای استبدادی همچنان از آن دفاع می‌کردند. می‌دانیم که در ایران، «سازندگی» دوره خامنه‌ای ـ هاشمی رفسنجانی از این نظر پیروی می‌کرد و با وجود گسترش فقر و فساد، این دو و دیگر استبدادیان به پیروی ازاین نظر ادامه دادند و می‌دهند. زیرا با استبداد سازگار است.

•**نظر دوم** تقدم را به توسعه سیاسی می‌دهد. صاحب کتاب توضیح می‌دهد که حقوق اقتصادی از دیگر حقوق انسان جدائی‌ناپذیر هستند و این دو توسعه را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد چه رسد به قراردادنِ یکی در برابر دیگری. با وجود این، بخصوص در نوع برداشت از نیازهای اقتصادی است که آزادی نقش اول را پیدا می‌کند. شدت نیازهای اقتصادی را بهیچ‌رو نمی‌توان بهانه حذف آزادی‌ها کرد. چرا که خود اقوی دلیل بر ضرورت برخورداری از آزادي‌ها است. زیرا رشد توسعه آزادیها است و این توسعه سه نقش اساسی دارد:

۱. نقش مستقیم آزادی در زندگی انسانی، در رابطه با تواناییها و ظرفیتهای اولیه (بخصوص توانایی و ظرفیت مشارکت در اداره امور اجتماعی و سیاسی)

۲. در سطح سیاسی، این آزادیها هستند که امکان می‌دهند خواستهای واقعی مردم شناخته آیند.

۳. نقش سازنده آزادی در تعریف «نیازها»، از جمله نیازهای اقتصادی:

اقتدارگرایان دو دلیل بر بی‌نقش بودن آزادی می‌آورند:

الف. مردم اگر آزادی داشتند، رأی می‌دادند به تقدم مطلق مبارزه با فقر. بدیهی است هیچ‌گاه این آزادی را به مردم نمی‌دهند. زیرا، درجا، معلوم می‌کند مردم همان نمی‌گویند که استبدادیان می‌گویند. در هند، خانم ایندیرا گاندی بر آن شد حالت فوق‌العاده اعلام کند. اما وقتی مردم به پای صندوقهای رأی رفتند، فقیرترین مردم به آزادی و دیگر حقوق خویش، رأی دادند.

ب. مردم سالاری و آزادیها با ارزشهای آسیایی ناسازگار هستند و این ارزشها هستند که باید حفظ کرد. وزیر خارجه چین مدعی شد اصلی را که او بر زبان می‌آورد، اصلی است که در چین به اجرا گذاشته شده و در بقیه آسیا، مجری است: «افراد باید حقوق دولت را بر حقوق خود مقدم بدانند»!

وزیر خارجه چین، هنوز برای انسان حقوق قائل می‌شود الا این‌که تقدم را به حقوق دولت می‌دهد. اما بنابر ولایت مطلقه فقیه، در برابر این ولایت، انسان صاحب حقوق نیست. مکلف به «تکالیف» است. هر دو دلیل نیز ورد زبان استبدادیان است. با این تفاوت که «اسلام» را بجای «ارزشهای اقتصادی» می‌نهند.

بهر رو، آمارتیا سن بدرست خاطر نشان می‌کند که آزادی – که از استقلال جدایی‌ناپذیر است– در نوع برداشت از نیاز اقتصادی و تعریف آن و در تعریف ارزشها و تقدم و تأخرهاشان، نقش بی‌بدیلی دارد: نقش بحث آزاد و جریان آزاد اندیشه‌ها و دانشها و هنرها و داده‌ها و اطلاعات در درك معنای نیاز اقتصادی و چگونگی پاسخ اجتماعی به نیازها، حتی در کاهش میزان زاد و ولد.

استقلال و آزادی این نقش‌ها را در مردم سالاری ایفا می‌کنند. بنابر قول او، مردم سالاری سه وظیفه دارد:

۱. وظیفه مشروعیت بخشیدن به تصدی‌هایی که متصدیان آنها منتخبان مردم هستند. این وظیفه ذاتی مردم‌سالاری است؛

۲. وظیفه حمایت و

۳. وظیفه ساختن.

آمارتیا سن قول فیدل والدز رامُس Fidel Valdez Ramos، رئیس جمهوری پیشین فیلیپین را می‌آورد و می‌گوید: ای کاش مردم فیلیپین و همه آسیاییان آویزه گوش می‌کردند:

«تحت رژیم استبدادی، افراد هیچ نیازی به اندیشیدن و انتخاب کردن ندارند. هیچ نیازی به تصور بدیل (آلترناتیو) و یا حتی ابراز احساسات خود، ندارند. مردم سالاری بدون تقوای مدنی بر پا نمی‌ماند. برای همه جهان، مسئله در این خلاصه نمی‌شود که رژیمهای اقتدارگرا را با رژیمهای مردم سالار جانشین کنیم. مسئله بعمل درآوردن مردم سالاری برای مردم عادی است.»

وقتی این سخن را با سخن آقای احمد خمینی مقایسه می‌کنیم که بنا بر آن، دانشگاهیان نیز نباید فکر و تحلیل کنند، باید پیروی کنند، تضاد استبداد با رشد را آن‌سان که باید در می‌یابیم. و وقتی در حرص مهار نکردنی «اصلاح طلبان» در مخالفت با بدیل (آلترناتیو) مستقل و آزاد از رژیم استبدادی، تأمل می‌کنیم، نه تنها دلیل ناتوانیشان را در اصلاح اندر می‌یابیم، بلکه نیك درمی‌یابیم چرا، در ایران، آنها هم که می‌باید نیروی محرکه رشد باشند، مانع رشد می‌شوند. آمارتیا سن به‌این امر توجه کرده‌است: مردم سالاری دو وظیفه حمایت و سازندگی را، از راه وجود بدیل و امکان انتخاب میان خوب و خوب‌تر، انجام می‌دهد. او مثال هند را می‌آورد: تا وقتی مخالفان حزب حاکم به مسئله ستم به زنان و گرسنگی، بجد

نمی‌پرداختند، راه حلی نیز برای این دو مشکل پیدا نمی‌شد. مهم این‌که مشکلهای اساسی جامعه، در جریان خشونت‌زدایی، قابلیت حل‌شدن را پیدا می‌کنند.

بدین‌سان، بنابر قول آرماتیاسن، دو وظیفه یکی حمایت و دیگری سازندگی، با وظیفه خشونت زدایی، سه وظیفه‌ای می‌شوند که مردم‌سالاری، در جامعه، برعهده دارد.

قول آمارتیا سن را از آن رو نقل کردم که خواننده بداند بیان قدرت در همه جا یکی است. همان‌سان که بیان استقلال و آزادی در همه جا یکی است. چهار بعد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، به یک واقعیت تعلق دارند و یک واقعیت را بیان می‌کنند. بر میزان حق، رشد، رشد آن واقعیت در این چهار بعد است. اما بر میزان ایجابات قدرتمداری و قدرت محوری، تقدم و تأخر قائل شدن میان چهار بعد، ضرور می‌شود و این کار را مصلحت یا مصالحی که عقول قدرتمدار می‌سازند توجیه می‌کند. استقلال و آزادی دو حق جدایی‌ناپذیر از یکدیگرند، اما وقتی بنابر روابط قوا می‌شود، بنام مصلحت، استقلال از آزادی جدا و بلااجرا می‌شود. و درجا، آزادی نیز بی‌نقش می‌شود و...

و پیش از این توضیح داده‌ام که نیاز از فعالیت مستقل و آزاد، خودانگیخته، پدید می‌آید. بنا بر این، انسان در جریان رشد خود، نیازها پیدا می‌کند و نیازهای جدید را جایگزین نیازهایی می‌کند که یا برآورده شده‌اند و یا دیگر محل ندارند. پرسشی که پیش می‌آید، این‌است: چه وقت انسان اختیار تشخیص و تعریف نیاز و برآوردن آن را از دست می‌دهد؟:

٤. انسان اختیار تشخیص و تعریف نیازهای خود را از دست می‌دهد وقتی، بنام مصلحت،استقلال و آزادی او محدود می‌شود:

قدرتمداران میان امنیت و استقلال و آزادی انسان، تزاحم، بلکه تضاد قائل می‌شوند. امنیت را بسط استقلال وآزادی انسان در هر چهار بعد سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و برخورداریش از حقوق تعریف نمی‌کنند، محدودکردن استقلال و آزادی او را در هر چهار بعد و محروم‌کردنش از حقوق تعریف می‌کنند. در همه جامعه‌ها و در همه زمان‌ها، اقلیت مسلط، بنابر مصلحتی که تأمین امنیت است،

٤/١. استقلال و آزادی انسان را محدود کرده‌است و می‌کند. در غرب که نظام سیاسی آن، دموکراسی بر اصل انتخاب است و دولت باید حقوقمدار باشد، از جنگ جهانی دوم بدین‌سو نیز، هر زمان «کاهش میزان امنیت» بالابردن میزان آن و بنابر این مصلحت، محدودکردن استقلال و آزادی انسان و برخورداری او از دیگر حقوق ضرور شده‌است. در بقیه جهان، یا استقلال و آزادی انسان انکار شده‌اند و یا بنابر مصلحت امکان برخورداری از آنها، تا ممکن است، محدود گشته‌است. در هیچ‌کجا پذیرفته نشده‌است که حقوق انسان ذاتی حیات او هستند. به قول آلن تورن، در غرب، حقوق انسان، این و آن صفت را جسته و این صفتها سبب نادیده گرفتن آنها شده‌است. این‌است که شهروندان خود نیز بدانها عمل نمی‌کنند. او چاره را در این می‌بیند که حقوق انسان صفت اخلاقی بیابند. غافل است از این مهم که وقتی او خود این حقوق را آفریده انسان می‌انگارد، بکاررفتنشان را، نزدیک به محال می‌کند. چراکه این حقوق دیگر نمی‌توانند همه مکانی و همه زمانی و همگانی باشند و چون آفریده انسان هستند، نقض آنها هر وقت که روابط قوا ایجاب کرد، ضرور می‌شود و حقوق تنظیم کننده فعالیتهای انسان‌ها در رابطه با خود و با یکدیگر و در رابطه با زندگی، نمی‌شوند. بحکم تابعیت حقوق از قدرت، رابطه حق با حق نمی‌تواند جانشین رابطه قوا بگردد. نقد نظر او را اندکی تفصیل دهیم:

راه‌کاری که آلن تورن پیشنهاد می‌کند و نقد آن:

۱. هرانسان کرامت و «حقوق بنیادی» خویش را بشناسد و همگان این حقوق را بیاموزند و بکاربرند و رعایت کنند. صاحب کتاب، نخست قول کلود لوفور Claude Lefort را درباره دموکراسی می‌آورد: **دموکراسی این نیست که حاکمیت مردم جانشین حاکمیت شاه بگردد، دموکراسی آن‌است که مرکز جامعه از قدرت خالی باشد.** یعنی این که دولت مشروعیت خویش را نه از وظایف اجتماعیش که از حق بنیادی انسان حقوند و نقشمند، به سخن دیگر، از همه انسانها اخذ کند. و سپس، شرح می‌دهد که حقوق انسان نخست صفت طبیعی و بعد صفت سیاسی و در جامعه صنعتی، صفت فردی و اقتصادی جست و مورد نقد مارکس و مارکسیست‌ها شد. نوسازی اقتصادی، در جریان بسط به کشورهای در راه رشد،

توان از حقوق انسان ستاند. او پیشنهاد می‌کند که زمان آن رسیده‌است که طبیعت اخلاقی حقوق انسان را بازشناسیم.

۲. خلاء احزاب سیاسی ناکارآمد راجامعه مدنی بمثابه جمهور مردم خود پر کند.

راه‌کار او، به راه‌کار بنی‌صدر، در صورت و مقداری هم در محتوی، نزدیک است. اما رابطه‌ای که آلن تورن میان حقوق انسان با قدرت برقرار می‌کند، راه‌کار اول او را ناکارآمد می‌کند. توضیح این‌که بنابر نظر آلن تورن (صفحه ۵۳ Alain Touraine, Le nouveau siècle politique) مشروعیت قدرت نه از وظایف اجتماعی که از حقوق بنیادی همه انسانها باید نشأت بگیرد. بدین‌سان، ماندن در قید ثنویت، او را از مشاهده این واقعیت بازداشته‌است که قدرت وسیله حقوق انسان نمی‌شود. بلکه حقوق را وسیله خود می‌کند. خمینی نیز مدعی شد دولت دینی بنا می‌نهد. اسلام دین حق است و دولت باید وسیله اجرای آن باشد و مشروعیت خود را نیز از آن اخذ کند. در عمل، دولتی بناکرد که دین را دولتی، یعنی وسیله قدرت گرداند و قدرت آن‌را میان تهی کرد. قدرت همین کار را به حقوق انسان می‌کند. چنان‌که، در غرب، کرده‌است. صاحب کتاب می‌گوید حقوق انسان بی‌اعتبار شده‌اند اما نمی‌گوید قدرت آنها را میان تهی کرده‌است.

و اگر مراد از قدرت آلن تورن، در این‌جا، دولت حقوق‌مدار باشد و می‌خواهد بگوید چنین دولتی مشروعیت خویش را از وظایف خود اخذ نمی‌کند، بلکه از حقوق بنیادی انسان اخذ می‌کند، راه‌کارش وقتی می‌تواند به از خود بیگانه و میان تهی شدن حقوق بنیادی انسان نیانجامد که

- حق تعریفی پیدا کند به ویژگی‌هایش تا که نه بن‌مایه آن قدرت باشد و نه قدرت حامی آن انگاشته گردد؛
- صفت بنیادی بخشیدن به حقوق آنها را شفاف نمی‌کند. مبهم نیز می‌کند. چراکه دوگانگی میان انسان و حقوق او، انسان گرفتار اعتیاد به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت را عامل از خود بیگانه کردن حقوق می‌کند.
- حقوق انسان ذاتی حیات او هستند. همان‌سان که هر ذی حیاتی، حقوقی دارد که حیاتش بستگی به عمل به آن حقوق دارد. هرگاه این حقوق را بنیادی بخوانیم، ناگزیر می‌شویم آنها را جدای از انسان و انسان را خالق آنها بشماریم. کاری که آلن تورن کرده‌است. حال اگر عقول قدرتمدار هرآنچه را پسند قدرت است، حق بنامند و وجدان اخلاقی آن‌ها پندار و گفتار و کردارشان را به قدرت بسنجد، جریان کنونی

خود و یکدیگر تخریبی شدت و شتاب نمی‌گیرد؟ آیا ممکن است حقوق انسان جهان شمول بگردند؟ نه. چراکه به تعداد انسان‌ها حقوق پیدا می‌شوند و همه ترجمان قدرت. نقد نظر او، ما را به حقوق ذاتی حیات رهنمون می‌شود که همه مکانی و همه زمانی و همگانی هستند.

- حقوق انسان همان حقوق شهروندی نیستند. حقوق شهروندی ذاتی حیات شهروندی و حقوقی هستند که هر عضو جامعه، بمنزله عضو از آنها برخوردار است؛
- حقوق ملی ذاتی حیات هرجامعه‌ای هستند؛
- حقوق طبیعت نیز ذاتی حیات طبیعت هستند. و
- هر جامعه‌ای بعنوان عضو جامعه جهانی از حقوق برخوردار است.

این ۵ دسته حقوق را نه می‌توان در «حقوق بنیادی» انسان خلاصه کرد و نه با یکدیگر تعارض دارند. یکدیگر را نیز ایجاب می‌کنند. از این‌رو، قانون اساسی جامعه‌ای که، در آن، دولت مشروعیت خویش را از حقوق اخذ می‌کند، باید در بر بگیرد هر ۵ دسته حقوق را. این حقوق، در زبانی شفاف و دقیق و بی‌نیاز از تعبیر و تفسیر، هریک در اصلی از اصول قانون اساسی، باید تعریف شوند.

٤/۲. همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، بنام مصلحت، امکان برخورداری شهروندان از استقلال و آزادی خویش محدود می‌شود و هربار مصلحت قدرت ایجاب‌کند، نه تنها حقوق محکوم به مقدم و مؤخر شدن، می‌شوند، بلکه تجزیه ناپذیری حق هم انکار و هر وقت مصلحت ایجاب‌کرد، شهروندان تنها از جزیی از یک حق می‌توانند برخوردار شوند. هم اکنون، در جامعه‌ها، تجزیه استقلال، تجزیه آزادی، تجزیه مالکیت شخصی (= حق انسان بر سعی خویش) رایج‌ترین نوع تجزیه حق هستند. برای مثال، استقلال و آزادی تجزیه می‌شوند به قابل برخورداری و غیر قابل برخورداری. چنان‌که آزادی به مجاز و ممنوع، به مشروع و غیر مشروع، به قانونی و غیر قانونی، تجزیه می‌شود. استقلال نیز تجزیه و بخشی و یا تمام آن قابل انتقال نیز می‌گردد. تمامی استقلال برده به صاحب آن منتقل می‌شود و بسته به میزان تابعیت زیر سلطه از سلطه‌گر، از استقلال او، کم یا زیاد به سلطه‌گر منتقل می‌گردد. حق انسان بر سعی خویش نیز بنابر نظام مزدوری، تمام و یا اندازه‌ای از آن، منتقل می‌گردد. در تمامی موارد، مصلحت توجیه کننده‌است. چند و چون مصلحت را اندیشه راهنما، وقتی این یا آن بیان قدرت است، معین می‌کند.

چرا تجزیه و انتقال حق پذیرفته شده‌است؟ بخاطر تعریفی که حق در بیان قدرت پیدا می‌کند. هرگاه حق در بیان استقلال و آزادی، به ویژه‌گی‌هایش تعریف شود، (در این باره، مراجعه به دو کتاب، بیان استقلال و آزادی و ارکان دموکراسی می‌تواند بی‌فایده نباشد. در فصل اول این کتاب نیز، ویژگی‌های حق فهرست شده‌اند) غیر قابل تجزیه و غیر قابل انتقال و محدودیت ناپذیری خود را بدست می‌آورد. و حق با این تعریف است که چون بکار رود، هم قدرت و هم مصلحتی را که می‌سنجد، بی‌محل می‌کند.

۵.حاکمیت مصلحت بر حق گزارشگر برده قدرت شدن انسان است:

استبدادیان نمی‌پذیرند انسان، به هر جای جهان که برود، از حقوق انسان برخوردار است. اما این درجامعه خویش است که از حقوق شهروندی و حقوق ملی و حقوق، بمثابه عضو جامعه جهانی، برخوردار می‌شود. بدیهی است حقوق طبیعت را در هرجای جهان که باشد، باید رعایت کند. هم او، در وطن خویش، از پنج دسته حقوق یکجا برخوردار است. این حقوق مزاحم یکدیگر نیستند و یکدیگر را ایجاب می‌کنند. بنابراین، تقدم و تأخر آنها بی‌محل است و استبدادیان، وقتی هم ناگزیر می‌شوند حقوق را بپذیرند، از راه تقدم و تأخر قائل شدن، مانع از عمل به آن‌ها می‌شوند. حقوق شهروندی نیز در عین‌حال، سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی هستند. بنابراین، تقدم «حقوق اقتصادی» بر حقوق دیگر، ممانعت از برخورداری از این حقوق است. قائل شوندگان به تقدم و تأخر حقوق دروغ‌گویانند. دروغ می‌گویند زیرا می‌دانند با برخورداری انسان‌ها از حقوق خویش، استبدادی بر جا نمی‌ماند تا به این یا آن تقدم قائل بگردد. از آنجا که استبدادیان فضای فعالیتهای خودانگیخته شهروندان را تنگ و تاریک می‌کنند و مانع از معرفت آنان بر حقوق خویش می‌شوند، برای توجیه استبداد خویش، زمانی دم از تقدم«حقوق اقتصادی» می‌زنند و زمانی دیگر، «اجرای مرام» (کمونیسم، اسلام و...) و «جنگ تا رفع فتنه در جهان» و «دیکتاتوری آزادی» و «محرومیت امروز برای خوشبختی فردا» را دست‌آویز می‌کنند. و این‌ها همه، مصلحت‌هایی هستند که عقل قدرتمدار می‌سازد!

اما همواره دولت استبدادیان نیست که بنا بر تقدم مطلقی که به قدرت می‌دهد، مردم را صغیر می‌گرداند و قیم آنها می‌شود و براي آنان سلسله مراتب نیازها را

ترتیب می‌دهد، بلکه مردمان، خود، هر بار که به قدرت تقدم می‌دهند، چنین می‌کنند. توضیح این‌که وقتی می‌خواهند به حق عمل کنند، نیازها از فعالیت خودانگیخته او پدید می‌آیند. اما هر بار که قدرت را مدار می‌کنند، پای مصلحت را بمیان می‌آورند. غافل از این‌که مصلحت بمعنای عمل در بیرون حق و ناقض حق، همواره اجرای حکم قدرت است. از زمانی که آدمی به این «مصلحت» تن می‌دهد، فعالیت خودانگیخته، بنا بر این رشد کردن و، بدان، اختیار تعیین نیازها و تقدم و تأخر آنها را از دست می‌دهد:

٦. مصلحتی که قدرت می‌سنجد ناقض حق، ضد رشد، ضد نیازهای واقعی است:

مشخصه آن «مصلحت» که خواست قدرت است و نیازهای آدمی را تعیین و درجه بندی می‌کند، این‌است که ناقض حقی از حقوق انسان و بنابراین، ضد رشد است و «ضد نیاز» را جانشین نیاز می‌کند. برای مثال، خامنه‌ای «فرمان ٨ ماده‌ای» صادر می‌کند بر این اساس که «توسعه اقتصادی» مقدم است. این «مصلحت» ناقض آزادیهای انسان، ناقض حق هر فرد ایرانی بر رهبری جامعه و ناقض فعالیت خودانگیخته انسان و عامل تبدیل کردنش به آلت فعل «رهبر» است. در نتیجه، ناقض رشد است. اما فقر که گویا «رهبر» به زدودن آن تقدم می‌دهد، حاصل استبداد است. حاصل از میان رفتن یا جهت ضد رشد پیدا کردن عاملهای رشد اقتصادی است. از میان رفتن عاملها و یا تغییر جهت پیدا کردن آنها، نیازهایی را پدید می‌آورند که بر نیازهای انسان‌ها در جریان رشد، تقدم پیدا می‌کنند و جانشینشان می‌شوند. در حقیقت، این نیازهایِ پدید آمده از تنظیم رابطه با قدرت هستند که بیشتر از دو سوم تولید و خدمات جهانیان را، ویرانگر می‌کنند. برای مثال، آیا یك قلم ٤٠ درصد تولید ناخالص داخلی را رانت تشکیل نمی‌دهد؟ آیا صندوق بین‌المللی پول نمی‌گوید سالانه ١٥٠ هزار درس خوانده ایران را ترک می‌گویند؟ در اقتصاد امروز ایران، آیا بیشتر از دو سوم نیروهای محرکه در فعالیتهای ویرانگر بکار نمی‌افتند؟

بدین‌قرار، قدرت استبدادی بدان‌خاطر که «مصلحت» را جانشین حقوقی می‌کند که انسان و طبیعت دارند، ضد رشد است و ضد نیاز را جانشین نیاز می‌کند. ضد نیازها آنها هستند که تولید و مصرف فرآورده‌ها و خدمات ویرانگر را ایجاب

می‌کنند. بدین‌خاطر است که تولید و مصرف فرآورده‌ها و خدمات ویرانگر جانشین تولید و مصرف فرآورده‌ها و خدماتی می‌شوند که می‌باید نیازهای انسان را در جریان رشد برآورند. از اینجا، **دولت سازگار با رشد، دولتی است که در بیرون حقوق پنج‌گانه، مصلحت نسنجد و به اجرا نگذارد. انسان دارای عقل مستقل و آزاد و فعالیت خودانگیخته، نیز انسانی است که بنا را بر تنظیم رابطه با قدرت نگذارد و مصلحتی که این تنظیم رابطه ایجاب می‌کند را نسنجد و جانشین حقوق خویش نسازد.**

۷. «مصلحت» قدرت سنجیده هیچ نیست جز نشاندن معلول بجای علت:

پیش از این، توضیح داده‌ام که نیاز از فعالیت پدید می‌آید و با فعالیت موجود زنده همراه‌است. کار هر قدرتی این‌است که، با ویرانگری، فقر و محرومیت پدید می‌آورد و به استنادِ فرآورده خود، نیازهای تن را دست مایه می‌کند. به سخن روشن‌تر، معلول که فقر است را برجای علتی می‌نشاند که قدرت است. بدین‌سان، فقر پوشش قدرت می‌شود وقدرتمداران به استناد آن، به برآوردن نیاز انسان‌ها به غذا و پوشاك و مسکن، که نیازهای اولیه هستند، تقدم می‌بخشند. اما، در عمل، جز این نمی‌کنند که فقر را همه جانبه می‌کنند. چند مثال:

• «خط سید ضیاء» (تمایل جانبدار استبداد در وابستگی) خاتمی را «بنی‌صدر دوم» خواند. «اصلاح طلبان» برای این‌که شبهه‌ای برجای نماند، بر «تقدم در مبارزه با بنی‌صدر است»، تأکید کردند. علت رفتار آنها، استبداد فراگیری است که بدان ولایت مطلقه فقیه نام نهاده‌اند. بنی‌صدر نماد ایستادن بر حقوق و رویارویی با این استبداد است. معلول اول، قربانی اول، حقوق هستند. چنان‌که، به استناد صورت جلسه‌ها، در مجلس ساختگی اول، برای بنی‌صدر، دوازده جرم اصلی قائل شدند،بدین شرح:

۱. جانبداری از دموکراسی؛
۲. جانبداری از حقوق بشر؛
۳. مخالفت با ولایت فقیه؛
٤. مخالفت با «نهادهای انقلاب» (سپاه و دادگاه انقلاب و کمیته‌ها و...)؛
۵. مخالفت با قرارداد الجزایر بر سر گروگانها؛
٦. مخالفت با احکام «قضات شرع» و حدود و تعزیرها؛

۷. مخالفت با «انتصابات امام» (مقصود نصب بهشتی و موسوی اردبیلی به ریاست و دادستانی دیوان کشور بر خلاف قانون اساسی است)؛
۸. مخالفت با تبلیغ برای خمینی؛
۹. مخالفت با اسلام فقاهتی؛
۱۰. موافقت با ملی گرایی و طرفداری از مصدق یعنی همان دو اصل استقلال و آزادی؛
۱۱. مخالفت با گروگان‌گیری. و
۱۲. مخالفت با ادامه جنگ.

• «خط سید ضیاء» مدعی شد «جریان سوم» بر «اصلاح طلبان» مسلط است. «اصلاح طلبان»، از راه مصلحت، (حفظ موقعیت خاتمی و اصلاح طلبان در رژیم)، خودی و غیر خودی تشخیص دادند و از «جریان سوم» تبری جستند. جنایت‌های سخت سبعانه که «نظام ولایت مطلقه فقیه» بدانها «قتلهای زنجیره‌ای» نام نهاد و دستگیریها و سرکوبها، از جمله بدین‌خاطر روی دادند که، موقعیت خاتمی و اصلاح طلبان در رژیم، فعل‌پذیری آنها را ایجاب می‌کرد. این موقعیت و نیز جنایتها، هر دو معلول بودند و علت ولایت مطلقه یک تن بر یک ملت است. «جریان سوم»، بمثابه بدیل، خطرناک تشخیص داده شد و حذف آن واجب گشت. بنام مصلحت، معلولی که «موقعیت در نظام» بود، جانشین علت (ولایت مطلقه فقیه) شد و فعل‌پذیری پیشاروی جنایت‌ها را «اوجب واجبات» گرداند.

• زنان و جوانان، از دانشجو و غیر دانشجو پدید آورندگان دوم خرداد بودند، «خط سید ضیاء» خاتمی و «اصلاح طلبان» را متهم کرد که نقش گرباچف را بازی می‌کنند و پشت سر او یلتسینی دارد نمایان می‌شود، «اصلاح طلبان»، از راه مصلحت (حفظ موقعیت خاتمی و اصلاح طلبان در نظام)، سرکوب دانشجویان را تصویب کردند و به مسائل زنان، نزدیك نیز نشدند. به سخن دیگر، معلول که «موقعیت در نظام» است جانشین و بسا پوشش علت که ولایت مطلقه خامنه‌ای است، شد و حقوق شهروندان ایران، زنان و دانشجویان بودند، قربانی شدند.

•مردم بودند که در دوم خرداد و در دو «انتخابات» بعدی مخالفت همگانی خود را با جبار و دستیاران او ابراز کردند. «خط سید ضیاء» خاتمی و «اصلاح طلبان» را متهم کرد که «فشار از پایین و معامله در بالا» را رویه کرده و عامل برانگیختنِ

مردم به شورش است. «اصلاح طلبان»، نگفتند که عامل همیشگی به عصیان، قدرت است. بلکه، بنام مصلحت (حفظ موقعیت خاتمی و «اصلاح طلبان» در نظام)، رویه «آرامش فعال» را در پیش گرفتند و تمرین دهندگان مردم به فعل پذیری و بی‌حرکتی گشتند. بدین‌سان، خود معلول را (موقعیت در نظام و روش فشار از پایین ومعامله در بالا) جانشین علت (ولایت مطلقه یک تن بر یک ملت) و فشار از پایین را با «آرامش فعال» جانشین کردند.

• محکومیت نظام ولایت فقیه در دادگاه شهر برلین موسوم به دادگاه میکونوس به تروریسم دولتی و انزوای بین‌المللی دولت ولایت مطلقه فقیه از علتهای دوم خرداد بود. «خط سید ضیاء» سیاست خارجی خود (سازش در باطن و ستیز در ظاهر) را ادامه داد. «اصلاح طلبان»، بنام مصلحت (حفظ موقعیت خاتمی و «اصلاح طلبان» در نظام)، «تنش‌زدایی» را روش کردند و تا تخطئه دادگاه میکونوس و کوشش برای آزادکردن دارابی (عضو گروه کشتار در رستوران میکونوس) و بیرون بردن رژیم از نظارت کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد، پیش رفتند. آیا نمی‌دانستند تنش معلول علتی است و آن علت ولایت مطلقه یک تن بر یک کشور است؟ چرا باید «حفظ موقعیت در نظام» را جانشین علت و پوشش آن می‌کردند و وسیله پامال شدن حق حیات و دیگر حقوق قربانیانِ ولایت مطلقه جباری می‌شدند که دولت را به دولت تروریست بدل کرده‌است؟

این مثال‌ها امرهای واقع مستمر هستند. از دوره خامنه‌ای/خاتمی برگزیده شدند چرا که نسبت به دوره پیش و دوره‌های بعد از آن، واضح‌تر هستند.

بدین‌سان بود که «اصلاح طلبان» موقعیت خاتمی و خود را که معلول بود، بنام مصلحت، جانشین و پوشش علت که دولت جبار است کردند و خود به تخریب علتهای وجودی خویش پرداختند. حامیان آنها نیز، اغلب از راه غفلت از علتها، ناخواسته، در این تخریب شرکت جستند.

بدین‌قرار، «مصلحتی» که قدرت می‌سنجد، از راه فریب، معلول را جانشین علت می‌کند. جامعه‌ای که درآن معلولها جانشین علتها می‌شوند، از رشد می‌ماند. ایران، پیش و پس از انقلاب، محل این جانشینی گشته و، بدان، فرصتهای بزرگ رشد به فرصتهای ویرانگری بدل شده‌اند. رشد وقتی تحقق پیدا می‌کند که بنام مصلحت، معلول جای علت ننشیند.

۸. اما «مصلحت» ضد رشد و نیاز واقعی و نشاننده معلول برجای علت، تنها در بیان قدرت، ساختنی و توجیه‌کردنی است:

بابیان استقلال و آزادی در سر، مصلحتی ناقض حق و نشاننده نیازهای کاذب بر جای نیازهای واقعی ومعلوم بجای علت را نمی‌توان سنجید. بدین‌قرار، میزان ویرانگری «مصلحت»، وقتی در بیرون حق ساخته و ناقض آن می‌شود، بیانگر اندازه زورمداری استبدادیان و نیز اندازه اعتیاد جامعه به بیان قدرت است. جامعه‌ای که، در آن، همه روز، همگان «مصلحت»های ناقض حق می‌سنجند و بکار می‌برند، جامعه‌است که، در آن، زورباوری همگانی است. چنین جامعه‌ای نه در راه رشد که در بیراهه ویرانگری است. ازاین‌رو، در رشد، بیان استقلال و آزادی، بمثابه اندیشه راهنما، نقش اول را دارد. «مصلحتی» که به حکم قدرت باید سنجید، بن‌مایه‌ای از زور دارد و برای آن سنجیده می‌شود که تن دادن به روابط قوا و بکار بردن ترکیب نیروهای محرکه با زور را «عاقلانه و پسندیده» و بسا «مشروع» بنمایاند. غافل از این‌که **هر حقی از حقوق انسان، خود، هم هدف و هم روش است.** چنانکه رشد انسان تحقق پیدا نمی‌کند مگر با عمل به حقوق و فعال‌کردن هم‌آهنگ استعدادها و فضلها. و استقلال و آزادی روش خویش هستند. بازورگفتن و زورپذیرفتن، انسان استقلال و آزادی داشته خود را بدست نمی‌آورد، بلکه از آن دو غافل می‌شود. دانش آموختن وسیله هدفی است که دانش است. **حال آنکه «مصلحت» وقتی بکار بردن زور است، با هدفی که توجیهش می‌کند، از یك جنس و نوع نیست.** هدف سازگار با این «مصلحت» قدرت است که هدف ظاهر آن‌را می‌پوشاند. چنانکه ادامه جنگ به مدت ۸ سال را «مصلحت» گرداندند. هدف مورد ادعا «رفع فتنه» در جهان و هدف واقعی آن، ـ بنا بر اعتراف محسن رضائی ـ تثبیت «نظام ولایت مطلقه فقیه» بود. جنگ ویرانگری بر ویرانگری افزود و استبداد خیانت و جنایت و فسادگسترِ «خط سید ضیاء» را ببار آورد، رفع فتنه نکرد، بلکه آن‌را عالم‌گیرتر هم کرد. بدین‌خاطر، هر «مصلحت» که در بیرون حق سنجیده شود، ضد رشد می‌شود و در پرده هدف ظاهر، هدف واقعی را می‌پوشاند. هدف واقعی قدرت ویرانگر است که مصلحت را جانشین حق می‌کند و، بنوبه خود، مصلحت هدف ظاهر را پوشش هدفی می‌گرداند که قدرت است.

بدین‌قرار، وقتی بیان استقلال و آزادی راهنماست، هر حقی روش خود نیز هست و در بیرون آن، روشی را نمی‌توان سنجید. حق یکی و روش نیز خود آن‌است. حال آنکه در بیان قدرت، «مصلحت» تجویز بکاربردن زور می‌شود و همواره دو هدف یکی ساختگی و دیگری واقعی دارد. اولی ظاهر است و برای توجیه «مصلحت» ساخته می‌شود و هیچ‌گاه تحقق پیدا نمی‌کند و دومی قدرت است و واقعی که از راه ویرانگری، پدید می‌آید. بمدد ابهام است که هدف واقعی با هدف ساختگی پوشانده می‌شود. ازاین‌رو، شفاف کردن هدف یگانه کردن آن و خود آن‌را وسیله تحقق خویش شناختن و کردن است.

۹. مصلحتی که عقل قدرتمدار می‌سنجد و بکار می‌برد، اندیشه راهنما، ولو بیان قدرت، را به تدریج میان‌تهی می‌کند. تا بدان‌جا که دیگر بکار توجیه مصلحت نیز نیاید:

برای مثال، بنابر فکر راهنمای ولایت فقیه، فقیهی می‌تواند ولایت بجوید که شرائط مرجعیت، از جمله، اعلم و اعدل و اتقی بودن را داشته باشد. اما مصلحت ایجاب کرد که ولایت از آن کسی بگردد که این شرائط را نداشت. بدین‌سان، ولایت فقیه از شرائط مرجعیت تهی شد. پیش از آن، فقه از حقوق انسان و حقوق شهروندی و حقوق ملی و حقوق طبیعت و حقوق ایران بمثابه عضو جامعه جهانی، خالی شده‌بود.

حتی قانون اساسی که رأی دادن به آن واجب شرعی شد، نیز میان تهی شد. نقض‌ها چون از اندازه گذشت، «نمایندگان» همان مجلس ساختگی هم بستوه آمدند و شکوه کردند. در پاسخ آنها، خمینی به مصلحت توسل جست و گفت: جنگ ایجاب می‌کرد که به قانون اساسی عمل نشود. با این‌حال، خالی‌کردن قانون اساسی از محتوی، ادامه یافت. او «دادگاه ویژه روحانیت» و، سپس، بنام تقدم مصلحت بر احکام دین، «مجمع تشخیص مصلحت نظام» را تشکیل داد و دستور بازنگری در قانون اساسی را صادرکرد. بدین‌سان، «ولایت مطلقه فقیه» وارد قانون اساسی شد. باوجوداین، ادعا شد که اختیارهای مندرج در قانون اساسی، کف اختیارات ولی‌امر هستند. «حکم حکومتی» درکارآمد و بر قانون، از اساسی و عادی، حاکم شد.

پرسش مهمی محل پیدا می‌کند: این قدرت است که دین را از محتوای خویش که حقوق هستند، خالی می‌کند. از چه‌رو، انسان‌ها نه قدرت که دین را که قربانی اول است، مقصر می‌کنند؟ آنها که به صرافت شناسایی علمی رابطه قدرت و مرام می‌افتند، اندک شمارند. از آنها، شماری، بنام مصلحت، دین را مقصر می‌کنند. زیرا می‌پندارند، توجیه‌کننده قدرتی که گمان می‌برند از آن حاکمان است را باید بی‌اعتبار کرد تا بتوان آنان‌را با خود یا دیگران جانشین کرد. اکثریت بزرگ معلول را به جای علت مقصر می‌کنند. زیرا گمان می‌برند قدرت وسیلهِ دین یا مرام توجیه کننده آن است. وقتی دین یا مرام بد است، از قدرت بد استفاده می‌شود. غافل از این‌که قدرت رابطه مسلط – زیر سلطه و ترکیبی است از نیروهای محرکه با زور که، در این رابطه، بکار می‌رود. دین یا مرام در این ترکیب نمی‌تواند شرکت کند زیرا وظیفه‌اش توجیه آن رابطه و بکار بردن این ترکیب است. هرگاه نتواند توجیه کند، تغییرش می‌دهند تا که از عهده توجیه برآید. انسان‌ها اگر رابطه دین یا مرام با قدرت را نیک بشناسند، بسا از پرستش قدرت رها می‌شوند و بر آن می‌شوند رابطه قوا را با رابطه حق با حق جانشین کنند. رشد همین است.

اما چرا اکثریت بزرگ باور کرده‌اند قدرت وسیله است؟ زیرا در روابط قوا زندگی می‌کنند و برای یافتن این یا آن موقعیت، مصلحت می‌سنجند و بکار می‌برند. این مصلحت‌ها هیچ جز جانشین کردن محتوی‌های دین یا مرام با توجیه‌کننده‌های قدرت نیستند. جریان غافل شدن از حقوق و گره زدن غفلت به جهل، همین است.

۱۰. عمل به حق رفتن به راه رشد و عمل به مصلحت رفتن به بیراهه مرگ و ویرانی است:

حق این‌است که «راه رشد از راه غی جدا است». چراکه از ویرانگری به رشد راهی نیست. وجود زور در روشی که بکار می‌رود، آن را ضد رشد می‌کند. راستی این‌است که خشونت ضد رشد و خشونت‌زدایی رشد است. خشونت را قدرتمداران روش می‌کنند. **اما اغلب انسان‌ها از این واقعیت غفلت می‌کنند که قدرت محور و مدار نمی‌شود اگر نتواند خشونت را همگانی کند.** برای مثال، اگر «خط سید ضیاء» خشونت را تحمیل نمی‌کرد، کجا می‌توانست در پی انقلابی که گل را بر گلوله پیروز کرد، استبداد ویرانگر خویش را بر قرارکند؟ بنوبه خود، «خط سید ضیاء»

نمی‌توانست صاحب قدرت شود اگر گروههای زور پرست، هم از آغاز، خشونت را روش نمی‌کردند. این خط، بکاربردن خشونت را عین «مصلحت» گرداند و، با وسعت بی‌سابقه‌ای، بکارش برد. در اعتیاد جامعه به انواع خشونتها تا بخواهی کوشید و با آهنگی پرشتاب‌تر، از آهنگ گسترش خشونت، ویرانگری را جانشین رشد کرد.

پیش از این، خاطر نشان کرده‌ام که خشونت‌زدایی رشد است. الا این‌که در اینجا، پرسش جدید و اساسی پیش می‌آید: اگر وسیله‌ای که زور است با رشد سازگار نیست، آیا بکار بردن زور حتی وقتی در مقام دفاع از حق و بقصد زدودن خشونتی است که زورگو بکار می‌برد، ضد رشد نیست؟ در مقام دادن پاسخ به این پرسش، یادآور می‌شوم روشی را که ابراهیم (ع) بکار برد و آتش خشونت بر او سرد شد. و بر آن می‌افزایم توضیحی را که، همه روز، می‌تواند بکار همگان آید:

وسیله حق، خود حق است. بنابراین، حتی وقتی زورپرستان خشونت در کار می‌آورند و مدار خشونت را می‌بندند و آزادگان را در آن زندانی می‌کنند، زور وسیله حق و خشونت روش بیرون رفتن از مدار خشونت نمی‌شود. اما عدم خشونت اگر فعل پذیری و پیروی از این فلسفه باشد که خشونت سرانجام بکار برنده آن را از پای در می‌آورد، چه بسا موجب گسترش ویرانگری می‌شود. آیا راهی دیگر نیست؟ چرا. در حقیقت، ناحق با زور و حق با نیرو همراه است. **لذا، در مدار بسته خشونت است که جهاد اکبر در مستقل و آزاد نگاه داشتن عقل را روش بایدکرد.** عقل خودانگیخته،

الف. استقلال و آزادی را برای خود، هم هدف و هم روش می‌کند. و چون عقل قدرتمدار نیز، در حالت فطری خود، خودانگیخته‌است، بازیافت خودانگیختگی را برای او هدف می‌کند. چرا که هدف از میان برداشتن قدرتمداران نیست مستقل و آزاد کردن آنان است. حتی وقتی به جنگ می‌آیند، هدف نه نابودکردن متجاوز که منصرف کردنش از تجاوز باید باشد که فرمود: اگر آنها به جنگ آمدند، با آنها بجنگید تا فتنه نماند، تا دین از آن خدا شود (تنها وقتی دین از آن خدا نیست که به مالکیت قدرت درآمده باشد. بنا بر این آزاد کردن دین از قدرت، جهاد است) و ستم از میان بر خیزد؛

ب. خشونت معلول است، علت آن رابطه سلطه‌گر ـ زیر سلطه است که سلطه‌گر را به جبر بکار بردن ترکیب نیروهای محرکه با زور گرفتار می‌کند. رها شدن و رها کردن از این رابطه است که خشونت زدایی است؛

ج. قدرت مدارانی که خشونت بکار می‌برند، خود دو دسته‌اند: آلت بازها و آلتها. آزادکردن آلتها از بازی کردن نقش آلت، آلت بازها را تنها و ناتوان می‌کند و به باز شدن مدار خشونت، می‌انجامد؛

د. خشونت‌زدایی پرده ابهام را دریدن و هدف واقعی قدرتمدار را آشکار کردن است. مبارزه با ابهام و شفاف کردن هر غیر شفاف گشودن مدار بسته خشونت، بدون بکار بردن خشونت است؛

هـ . از آنجا که زورمدار نمی‌تواند مدار بسته خشونت را بوجود بیاورد مگر با گرفتن نیرو از زورپذیر، کار با مستقل و آزاد شدن شروع می‌شود. این روشی است که ابراهیم (ع) بکار برد. **بنا بر این، بیان استقلال و آزادی را اندیشه راهنما کردن و تمام حق در برابر تمام ستم گشتن، اساسی‌ترینِ کارها است**؛

و . مدار بسته خشونت و ویرانگری را عرصه رویارویی کردن، از جنس زورگو شدن است. هرگز نباید در آن مدار، با زورگو رویارو شد. می‌باید قدرتمداران را به فراخنای استقلال و آزادی آورد و در این فراخنا، آتش خشونت را سرد کرد. به این عذر که روش کنندگان خشونت عرصه‌ای جز مدار بسته خشونت باقی نگذاشته‌اند، نمی‌توان تسلیم حکم آنان شد. چرا که انسان در درون خود، پهنای بی‌کران استقلال و آزادی را دارد و می‌تواند مهاجرت کند و در بیرون از قلمرو زورمداران، به مبارزه بایستد؛

ز . اگر مهاجرت نیز ممکن نشود، بدین عذر که مدار بسته خشونت مدار بسته بد و بدتر را پدید می‌آورد و مصلحت تن دادن به بد از بیم بدتر است، نباید تسلیم ستمگر شد. تن ندادن به این «مصلحت»، گشودن مدار خشونت است. کربلا، آزمایش موفق این روش است؛

ح . راه رشد است که می‌باید در پیش گرفت: غافل نشدن از استقلال و آزادی خویش که از بیرون قابل تهدید و تحدید نیست و پیشی گرفتن در دانش و فن و، بدان، استعداد خلاقه عقل خودانگیخته و مجموعه استعدادها و فضل‌هارا فعال‌تر کردن، مانع از آن می‌شود که خشونت درکارآید و مدار بسته آن پدیدآید. بر فرض

که غفلت از استقلال و آزادی، مدار بسته را بوجود آورده باشد، راه رشد، راه بیرون رفتن از آن‌است: عقل مستقل و آزاد است وقتی توان خلق خود را می‌تواند تا نزدیک به بی‌نهایت بیشترکند، وقتی می‌داند رشد استعدادهایش نزدیک به بی‌پایان است. بنابر بیان استقلال و آزادی، باخدا بودن، بکار انداختن تمامی توان خلاقه عقل و تمامی استعدادها و فضل‌هااست. آن انسانی که آتش خشونت بر او سرد می‌شود، این انسان است؛

ط . وقتی عقل خوانگیخته این روشها را بکار می‌برد، به این نتیجه می‌رسد که مدار بسته خشونت هرگز پدید نمی‌آید اگر حتی یك تن، با فعال کردن هم‌آهنگ همه استعدادها و فضل‌های خویش، استوار به استقامت بایستد. چرا که استقلال و آزادی ذاتی حیاتِ فعال عقل همه انسان‌ها، حتی آنهایی، است که زورمدار گشته‌اند. استقامتِ انسان مستقل و آزاد، استقامت دربازخواندن انسان‌ها به استقلال و آزادی خود نیز هست. چون استقامت، خشونت را بی‌اثر می‌کند، شمار کسانی که استقلال و آزادی خویش را بیاد می‌آورند، روز افزون می‌شود. و

ی . عقل مستقل و آزاد نباید بگذارد مدار خشونت سیاه چال سانسورهایش بگردد. بر او است که در جریان آزاد اطلاعات و اندیشه‌ها بکوشد. حتی اگر در انزوای کامل باشد، با بهره جستن از پندار و گفتار و کردار زورمداران می‌تواند جریان اندیشه‌ها و اطلاعات را بر قرارکند: دورغ جز پوشاندن حقیقت نیست. پس می‌توان حقایق را از پوشش دروغ‌ها بدر آورد. بیان قدرت را می‌توان نقدکرد. آن کار که بزرگ‌تر کارها است پیشگیری از بیگانه‌کردن بیان استقلال و آزادی در بیان قدرت است. بنابر تجربه، بیان استقلال و آزادی را، بنام «مصلحت»، در بیان قدرت از خود بیگانه می‌کنند. این کار را بدست دین‌مداران و مرام‌مدارانی می‌کنند که، سازش با قدرت را، ناگزیر می‌پندارند و بیان استقلال و آزادی را در بیانی در بردارنده توجیه‌گرهای قدرت حاکم از خود بیگانه می‌کنند. مقایسه دو اسلام، اسلام بمثابه بیان راهنمای انقلاب ایران و اسلام بمثابه بیان ولایت (= قدرت) مطلقه، اهمیت این پیشگیری را در استقرار استبدادی آشکار می‌کند که بکابردن ترکیب نیروهای محرکه بازور، بنابراین، خشونت، را تنها روش حاکمیت می‌کند.

بدین‌سان، در مدار بسته خشونت، بظاهر، استقلال و آزادی (= انسانی با عقل مستقل و آزاد و روشهای بالا) زندانی می‌شود. بظاهر، **زیرا زندانی شدن نامحدود در محدود محال است**. در حقیقت، زورمداران، در بکار بردن خشونت تنها

می‌شوند. در برابر خود، نیرویی را می‌یابند که از میان برداشتنی نیست. دو رهبری با یکدیگر رویا رو می‌شوند:

- یکی رهبری که جز بکاربرنده ترکیب نیروهای محرکه با زور در رابطه سلطه‌جو با سلطه‌پذیر نیست و
- دیگری رهبری که عقل او بر استقلال و آزادی خود عارف است.

رهبری اولی نابودی رهبری دومی را در سر دارد و رهبری دومی به یاری رساندن به رهبری اولی در بدرآمدن از غفلت، غفلت از استقلال و آزادی خود و خشونت‌زدایی، می‌اندیشد. **اگر رهبری اولی جز قتال، چاره‌ای برجا نگذارد، پیروزی با دومی است حتی اگر یك تن باشد و شکست با اولی است اگر صاحب بزرگ‌ترین ارتشها باشد. اگر هم دومی کشته شود، مدار بسته خشونت باز می‌شود و انسان‌ها راه رشد را باز می‌یابند.**

بدین‌قرار، رشد با تغییر انسان شروع می‌شود و این تغییر مستقل و آزاد شدن از قدرتمداری است. رها شدن از قدرتمداری، تحقق پیدا می‌کند به فعال کردن توان خلاقه عقل مستقل و آزاد و فعال کردن هم‌آهنگ استعدادها و فضل‌های انسان و رویه‌کردن بکاربردن ترکیب دانش و فن که فرآورده ابتکار و ابداع و کشف و خلق هستند با سرمایه و حقوق در اندیشه و عمل و در تنظیم رابطه‌های خویش .

با وجود این، در اینجا، نوعی از خشونت در نظر است که فراوان‌ترین نوع و ضد رشدترین آنهاست: خشونتی که «استبدادعادل» به قصد «تربیت مردم» بکار می‌برد: خشونت بنام ترقی، همان «دیکتاتوری رشد»، خشونت بنام مرام ولایت مطلقه فقیه، پیشوا، و حزب پیش آهنگ و ...، خشونت بنام تربیت فرزند و شاگرد (پدر و مادر در خانه و معلم در مدرسه) و... این نوع خشونت، بنام مصلحت بکار می‌رود. بدیهی است که انسان خودانگیخته را به انسان تابع زور بدل می‌کند و محیط اجتماعی را خفقان آور و ضد رشد می‌گرداند.

بدین‌قرار، بهمان اندازه که محیط اجتماعی از خشونتها، از جمله خشونتها بنام این و آن مصلحت خالی بگردد، آمادگی انسان‌ها برای رشد بیشتر می‌شود.

۱۱. تبعیض مصلحت فرموده!؟:

نقش تبعیضها را در جلوگیری از رشد، در کتاب رشد (جلد دوم) مطالعه کرده‌ایم. در اینجا، آن نوع از تبعیضها در نظر است که بنام مصلحت بر قرار می‌شوند. توضیح این‌که همگان اذعان دارند که این مصلحت‌ها مخالف حقوق انسان و برابری انسان‌ها در حقوق هستند، اما از بر قرارکردن آنها چاره نیست. رایج‌ترین شکل این تبعیضها، تبعیضی است که، بنام مصلحت، برای قدرتمداران بر قرار می‌شود: نظریه‌های رشد که بسود «سرمایه‌گذاران»، از جمله سرمایه‌گذاران خارجی، تبعیض بر قرار می‌کنند، یا تبعیضی که بنام این و آن مصلحت، در شکل «اختیارات فرا قانونی» بر قرار می‌شود، یا تبعیضها که بسود این و آن منطقه جعل می‌شوند، یا تبعیضها که بسود زمان حال و یا آینده بر قرار می‌شوند. یا حتی تبعیضهای «گذرا» که در خانواده‌ها مقرر می‌شوند. همه این تبعیضها مانع رشد می‌شوند.

بدین‌سان، آن تبعیضها که رایج‌ترین تبعیضها بشمار می‌روند و بنام مصلحت بر قرار می‌شوند، ضد رشد ترینها نیز هستند. بخش بزرگی از این تبعیضهای مصلحت فرموده را انسان‌ها خود می‌توانند از میان بردارند. با توجه به این مهم که تبعیضی که برقرارکردنش مصلحت می‌شود، بسا آشکارترین مفسدت‌ها است. بنابراین، نباید سنجید و بکاربرد. وقتی هم قدرتمداری آنها را می‌سنجد، نباید پذیرفتشان. با ترك این نوع «مصلحت»سازیها، شهروندان جامعه حقوند خویش را باز می‌یابند و دولت و کارفرماییهای استبدادی را بی‌پایگاه می‌کنند. در حقیقت،

۱۱/۱. تبعیضی که، بنام مصلحت، برقرار می‌شود، موقعیت مسلط بخشیدن به طرفی‌است که بسودش تبعیض برقرار می‌شود. بدین‌سان، در رابطه مسلط (صاحب امتیاز) – زیر سلطه (مردم ایران)، به صاحب امتیاز امکان بکاربردن ترکیب نیروهای محرکه با زور بر ضد مردم داده می‌شود. حاصل همان زیان عظیمی می‌شود که به ایرانیان، از رهگذر دادن امتیازها به خارجیان وارد شد. برای مثال، بدست آوردندگان امتیاز بهره‌برداری از منابع نفت ایران (دولت انگلیس یکی از آنها بود) نقش ویرانگری، از راه سلطه بر دولت ایران، پیدا کردند. این امتیاز یکی از امتیازها بود که بنام مصالح عالیه دولت به خارجیان داده شدند؛

۱۱/۲. امتیازها به ما می‌گویند که دولتی که بنام مصالح خود امتیاز می‌دهد، سلطه بر مردم خویش را در گرو تکیه خویش به قدرت خارجی می‌بیند و برای برخورداری از حمایت بیگانه، به او، به زیان مردم کشور، امتیاز می‌دهد. **بدین‌قرار، دو مصلحت**

توجیه‌گر دو تبعیض، متکای یکدیگر می‌شوند و سبب برقراری تبعیض بسود بیگانه می‌گردند: مصلحت توجیه‌گر تبعیض بسود دولت جبار و مصلحت توجیه‌گر برقرارکردن تبعیض بسود قدرت خارجی.

۱۲. هر مصلحت توجیه‌گر تقدم و تأخری، با مصلحت دیگری همراه است که متقابلاً متکای یکدیگر می‌شوند:

بسا قانون و دین و مرام برای گذشته یا حال یا آینده و برای این یا آن محل، تقدم قائل نمی‌شوند. اما بنام مصلحت، برای زمان حال و یا زمان آینده، یا برای این یا آن محل، تقدم قائل می‌شوند. هم اکنون، در جامعه‌های غربی، به زمان حال تقدم داده می‌شود. مسئولان سیاسی نیز که می‌دانند این تقدم مشکلهای بزرگ در آینده پدید می‌آورد، جرأت نمی‌کنند علم خود را ابراز کنند. یا بنام مصلحت (ترس از واکنش رأی دهندگان) برای انواع کارها، محلها را درجه بندی می‌کنند. تقدم و تأخرهای رایج بر پایه قرارگرفتن مناطق در مدار کشوری و جهانی فعالیت سرمایه، برقرار می‌شوند. از آن رایج‌تر، تقدمهائی هستند که بخاطر موقعیت اجتماعی برای این یا آن زمان و این یا آن محل قائل می‌شوند. بخشی از مهاجرتها و زمان بندیها از این نوع هستند.

اما در اینجا، رایج‌ترین نوع تقدم و تأخرها مورد نظر است که همگان، بنابر مصلحت، قائل می‌شوند و از موانع رشد هستند:

۱۲/۱. شعار «همه چیز هم اکنون و همین جا» و یا شعار «هیچ چیز امروز و همه چیز فردا» و یا... گویای تقدمی هستند که، بنابر مصلحت، همگان برای حال یا آینده و این و آن مکان قائل می‌شوند. این‌سان تقدم و تأخر مقرر کردنها ضد رشد می‌شوند چرا که روش رشد، تجربه است و تجربه رشد نیاز به پیوستگی زمان و مکان دارد. توضیح این‌که در رشد، فعالیتهای مناطق مختلف مجموعه‌ای را بوجود می‌آورند که در زمان در برگیرنده گذشته و حال و آینده، مجموعه زنده و رشد یابی می‌شوند. رجحان بخشیدن به این یا آن زمان، این یا آن محل، رشد قدرت (در شکل سرمایه و غیر آن) را جانشین رشد انسان می‌کند. وضعیت کنونی جهان، بیشتر حاصل این نوع تقدم بخشیدن است.

در این تقدم و تأخر قائل شدن بنام مصلحت که تأمل کنیم، مشاهده می‌کنیم که این مصلحت توجیه‌گر یک مصلحت پنهان است: مصلحت آشکار متکی به مصلحت پنهان و متکای آن‌است. مصلحت پنهان را قدرتی می‌سنجد که برای زمان و یا محلی تقدم قائل می‌شود. در شعار «همه چیز هم اکنون و همین‌جا» که تأمل کنیم، مشاهده می‌کنیم، یک تبعیض بسود حال و به زیان آینده برقرار شده‌است. آیا این تبعیض با برخورداری نسل‌های امروز و فردا از حقوق خویش خوانایی دارد؟ نه. در عوض، با سود سرمایه خوانایی دارد. چنان‌که آلودگی محیط زیست به زیان نسل امروز و بیشتر نسل‌های آینده‌است. اما بسود شرکت‌های فراملیتی است. آنها حتی حاضر نیستند زیانی را که به محیط زیست وارد می‌کنند، جبران کنند. این شرکتها سود خود را در لباس، مصلحت «نیروی کار» می‌پوشاند: رعایت سلامت محیط زیست سبب بزرگ شدن نرخ بیکاری می‌شود! بدین‌سان، مصلحت قدرتی که سرمایه‌است را مصلحتِ «نیروی کار» می‌پوشاند که، دروغ است و با مصلحت دوم متکای یکدیگر می‌شوند. مصلحت دوم همان تقدم قائل شدن برای «هم اکنون و همین‌جا» است؛

۱۲/۲. «حفظ نظام اوجب واجبات است» تشکیل «مجمع تشخیص مصلحت نظام» را ایجاب کرده‌است. اما این «اوجب واجبات» تقدم مطلق قائل شدن برای یک رابطه میان فعال مایشاء و مردم محکوم به اطاعت است. مصلحت صوری، «مصلحت اسلام» است که می‌پوشاند مصلحت واقعی را که مصلحت توجیه‌کننده رابطه فعال مایشاء و مطیع است. و باز، مصلحت نظام مقدم و حاکم می‌شود بر احکام دین. بنابراین، مصلحت توجیه می‌کند خالی کردن دین را از هرآنچه با توقعات دولت جبار سازگار نیست و پرکردنش از توجیه‌گرها. از این سه مصلحت، مصلحت اسلام دروغ است زیرا قربانی اسلام است و دو مصلحت دیگر متکای یکدیگرند.

خوانندگان می‌توانند موارد دیگر مصلحت‌های چندگانه را بیابند و زیان بزرگ انسان و طبیعت را بخاطر محرومیت از حقوق را اندازه بگیرند.

۱۳. مصلحت سنجی بنام رشد نیز تن دادن به تنظیم رابطه با قدرت است:

بیایم به این پرسش پاسخ بگوییم: رشد را انسان خود می‌تواند بکند، پس چرا می‌پذیرد که حتی گذران زندگی روزمره‌اش نیاز به قدرت (دولت، سرمایه، گروه‌بندی

اجتماعیِ قدرت محور و سالاریها) دارد؟ در همه جامعه‌ها و در جامعه‌های استبداد زده بیشتر، باور همگان این‌است که بدون وجود قدرت نمی‌توان رشد کرد. در حقیقت، از پایه‌های «دیکتاتوری رشد»، یکی همین باور همگانی است. «دیکتاتوری رشد» تنها در جامعه‌های از رشد مانده حاکم نیست. در جامعه‌های «رشد یافته» نیز اشکال دیگر همین دیکتاتوری بر پا هستند. اما اگر هر انسانی از خود بپرسد در روز، چند نوبت، بنام این یا آن مصلحت، قدرت را جانشین خود در این یا آن فعالیت می‌کند و چرا چنین می‌کند، در می‌باید چرا قدرت را عامل رشد می‌کند و خود را تابع آن می‌گرداند. در حقیقت، در آغاز، بنام مصلحت قدرت را جانشین خود می‌کند. اما تکرار سبب می‌شود که در ذهن او، قدرت هدف و وسیله بگردد. از این زمان ببعد، رشد دیگر عمل به حقوق و به کمال رساندن خودانگیختگی عقل و افزودن بر توان و کارآیی استعدادها و فضلها و آبادانی طبیعت نیست، بلکه «بدست آوردن قدرت» است:

۱۳/۱ . بدین‌قرار، وقتی مصلحت در بیرون حق سنجیده می‌شود و به عمل در می‌آید، رشد را که کمال جستن در خودانگیختگی و افزودن مداوم به توان و کارآیی استعدادها و فضل‌ها و آبادان کردن طبیعت است، با بزرگ و متمرکز شدن قدرت جانشین می‌کند.

بخشی از جهان امروز می‌پندارد صاحب ثروتی شده‌است که بسا برای نسل‌های پیش قابل تصور نیز نبوده‌است. اما اگر آن‌را با منابعی که در حال پایان هستند و محیط زیستی که آلوده می‌شود و فقر و قهری که به جان هستی انسان‌ها و جانداران دیگر افتاده‌اند، مقایسه کند، می‌بیند جانشین انسان شدن قدرت در ضد رشدی که رشد خوانده می‌شود، جهانیان را به فقری دچارکرده‌است که پیشینیان نمی‌توانستند آن‌را تصور کنند. اکثریت بزرگ امروزی‌ها نیز واقعیت را همان‌که هست نمی‌بینند. **انسان امروز غافل است که رشد را انسان می‌تواند بکند،اما بزرگ و متمرکز شدن قدرت حاصل ویرانگري به نسبتی بسیار بیشتر است.**

۱۳/۲ . قدرت وجود و تقدم خود را بمثابه حق به انسان نمی‌باوراند. زیرا ممکن نیست: عامل قدرت شدن بدون غفلت از حقوق خود ناممکن است. بعنوان مصلحت خود را به انسان می‌قبولاند. بنابراین، انسانی که از حقوق خویش غافل

نباشد، می‌تواند بفهمد که حقوق را او دارد و بدون غفلت از آنها، ممکن نیست، مصلحت او را به بندگی قدرت درآورد.

بدین‌قرار، کافی است انسان‌ها دریابند هرگاه از روابط قوا بایکدیگر بازایستند و بنا را بر رشد خود و عمران طبیعت بگذارند، مصلحت‌ها که قدرت می‌سازد، بی‌محل می‌شوند و انسان‌های به یمن عمل به حقوق خود، بایکدیگر رابطه حق با حق برقرار می‌کنند و، بدین رابطه، امکان‌های رشد یکدیگر را روزافزون می‌کنند.

۱٤ . مصلحت رابطه مستقیم با واقعیت را قطع می‌کند:

نوع رایجی از خشونت که بسا در شمار رایج‌ترین انواع آن باشد، پی‌آمد نبود رابطه مستقیم با واقعیت است: از گریه یا فریاد خشم‌آگین کودکی که مادر از دیدگاهش، دور می‌شود، تا انواع ترسها و خشمها ناشی از انواع تصورهایی که بگاه قطع رابطه مستقیم با واقعیت دست می‌دهند (برای مثال، تصورهایی که در شب تاریك، در تنهایی، به آدمی دست می‌دهند وقتی نمی‌تواند جا و موقعیت خویش را تشخیص بدهد). اما بخش بسیار بزرگی از قطع رابطه‌ها با واقعیت، ارادی هستند و بنام مصلحت انجام می‌گیرند. برای مثال، جریان دادن سیل آسای نفت به اقتصادهای مسلط سبب قطع رابطه بی‌واسطه اقتصاد ایران با نفت، بمثابه ماده اولیه می‌شود. بنابر «مصلحت»، رابطه بی‌واسطه با رابطه با واسطه جانشین می‌شود. توضیح این‌که نفت صادر می‌شود و بخشی ناچیز از ارزشی که ایجاد می‌کند، بعنوان بهای نفت اخذ و صرف واردکردن فرآورده‌ها و خدمات می‌شود. در خور یادآوری است که دوره‌های انحطاط جامعه‌ها دوره‌هایی هستند که، در آنها، رابطه‌های اعضای یك جامعه، با واقعیتی که خود هستند و واقعیتهایی که محیط زیست آنها را تشکیل می‌دهند، با واسطه می‌شوند.

در اینجا، مقصود ما رابطه‌های بی‌واسطه‌ای هستند که با رابطه‌های با واسطه جانشین می‌شوند که همگان و بنام مصلحت می‌کنند:

۱٤/۱. در جهان امروز، با استفاده نابجا از دانش و فن، رابطه‌های بی‌واسطه با طبیعت و محیط زیست و نیز رابطه‌های اجتماعی به رابطه‌های باواسطه بدل شده‌اند: سکنی گزینی‌ها و محل یابیهای فعالیتها و چند و چون فعالیتها، بیشتر از این نوع هستند. تهران و همانندهای این شهر، نماد جانشین کردن رابطه بی‌واسطه با رابطه با واسطه هستند. هر کس روستا یا شهر خود را رها می‌کند و در تهران

ساکن می‌شود، «بحکم مصلحت» چنین می‌کند. غافل از این‌که شهرهای سرطانی را می‌سازد که موانع بزرگ رشد در جامعه‌های امروز هستند. بدین‌قرار، در مقیاس جهان، رشد انسان و عمران طبیعت با بی‌واسطه کردن رابطه انسان‌ها با واقعیتها آغاز می‌شود.

۱٤/۲. نوعی از باواسطه کردن رابطه‌ها رایج ترین‌ها و ضد رشد ترین‌های آنها است: در خانواده، در مدرسه، در محل کار، در روابط افراد با یکدیگر، «بزرگ‌تر»ها، بنام مصلحت، رابطه با واسطه را جانشین رابطه بی‌واسطه می‌کنند: رابطه همسران با واقعیتها از راه یکدیگر، رابطه کودکان با واقعیتهای محیط زندگی و نمو، از راه پدر مادر، رابطه شاگردان با درسهاشان از راه یکدیگر و معلم، رابطه کارگر با کارش از راه استادکار و...، بدین‌سان، بخش بزرگی از باواسطه کردن رابطه‌ها با واقیعتها، کار خود انسان‌ها هستند. بازگرداندن این رابطه‌ها به رابطه‌های بی‌واسطه نه تنها نیاز به دولت ندارد بلکه نیاز به عدم حضور دولت دارد.

۱۵. خودسانسوری بنام مصلحت و زندانی کردن خویش در این و آن مدار بسته، باز بنام مصلحت:

اثر تنگ کردن فضای فعالیتهای خودانگیخته انسان‌ها را پیش از این مطالعه کرده‌ایم. در اینجا، نوعی را مطالعه می‌کنیم که بسا رایج‌ترین آنهاست و بنام مصلحت انجام می‌گیرد:

۱۵/۱. هم اکنون، استبدادیان آزادی را لاابالیگری می‌خوانند و بنام مصلحت جامعه و خود جوانان، فضای اندیشه و عمل آنان را تا می‌توانند تنگ می‌کنند.

اما بسا رایج‌تر از آن، تنگ کردن فضای فعالیت مستقل و آزادِ انسان توسط بنیادها، خانواده، مدرسه، بنیاد دینی، کارگاه، حزب، مؤسسه‌های هنری است. برای مثال، در خانواده، کودک گرفتار یکی از دو نوع محدودیت است: بنا بر مصلحت، محدودکردن فضای فعالیت او که با رهبری پدر و مادر را جانشین استعداد رهبری کودک کردن همراه است. و یا بدین عذر که کودک را نباید محدود کرد، بدو آموختن که خود را محور (تمرین ثنویت تک محوری بمثابه اصل راهنما از آغاز به کودک القاء می‌شود) و زور را روش کند. بدین‌قرار، هر بار که کودک نتوانست خودانگیخته فعالیت کند و فعالیتهایش بیشتر تخریبی شدند، هر بار که از بازی، بکار بردن زور

را فهمید، او دیگر مستقل و آزاد نیست و فضای فعالیت او بشدت محدود می‌شود. **این‌سان، بنام مصلحت، تنگ کردن مجال فعالیت خودانگیخته، کودک را به خودسانسوری معتاد می‌کند. جامعه‌هایی که تربیت را معتادکردن به خودسانسوری می‌انگارند، رشد نمی‌کنند و فرهنگ خویش را عقیم می‌کنند.**

۱۵/۲ . بنابر اینکه خود را گرفتار مدار بسته بد و بدتر کردن، بدون چشم پوشیدن از عمل به حقوق خویش، ناممکن است و بنابراین‌که از بیم بدتر به بد تن دادن، عمل به مصلحت تصور می‌شود، مهم است بدانیم مصلحتی که ترس القاء می‌کند، کدام مصلحت‌ها و واقعیت‌ها را می‌پوشاند:

• واقعیت اول و تعیین کننده را که مصلحتِ عمل کردن به بد از ترس بدتر می‌پوشاند، این‌است که مدار بد و بدتر زندانی است که جبار می‌سازد تا انسان‌ها با پای خود، به آن وارد شوند. چرا چنین می‌کند؟ زیرا مدار قدرت مدار بسته است و مصلحت قدرت که بازداشتن همگان از ایستادن بر حقوق خویش است، واردکردن همگان به این مدار و نگاه‌داشتن آنها در این مدار را ضرور می‌کند. اما اگر جبار می‌گفت: من مدار بسته بد و بدتر را می‌سازم تا که شما مردم، از ترس، حقوق خود را از یادببرید و وارد آن شوید، اکثریت بزرگ بسا به یاد حقوق خود می‌افتادند و، از راه عمل به آنها، قدرت را منحل و جبار را بی‌محل می‌کردند. پس مصلحت هم غافل کننده آدمیان از حقوق و هم پوشاننده قدرت است. دریغ! نقش آنها که به این مدار در می‌آیند، در پوشاندن قدرت و نیز پوشاندن مصلحتی که قدرت سنجیده با مصلحتی که خود ساخته‌اند، بسا بیشتر است. چراکه هم از این واقعیت که مدار بسته بد و بدتر را جبار می‌سازد و هم از مصلحت قدرت غافل هستند و هم با مصلحتی که خود می‌تراشند، آلت فعل قدرت می‌شوند. از واقعیت و مصلحت دیگری نیز غافلند که هستی سوز است:

• مدار بسته بد و بدتر یک سویه‌است: تنها یک راه یک سویه وجود دارد و آن از بد به بدتر و از بدتر به بدترین. به این دلیل ساده که با تن دادن به بد، بدتر از میان نمی‌رود. جباری که بدترین است و مدار بد و بدتر را می‌سازد، می‌داند باید همگان را در ترس دائمی نگاه‌دارد. مصلحت قدرت ایجاب می‌کند که بدتر قوت نیز بگیرد. باوجود این، عمل جمهور مردم است که نقش بدتر و بدترین را در نگاهداشتن خود آنها در مدارهای بسته، مداوم می‌گرداند. برای مثال، مردمی که توانا به اعمال حق حاکمیت خود نیستند (فاقد استقلال) و در انتخاب نیز آزادی

ندارند، وقتی به پای صندوق‌ها می‌روند تا از ترس بدتر به بد رأی بدهند، نخست بدترین را که قدرت تولید کننده بد و بدتر و گرفتارکننده مردم به مدار بسته بد و بدتر است که تثبیت می‌کنند و سپس بدتر را محکوم به بدتر شدن می‌کنند. چراکه با رأی خود می‌گویند: بدتر تو باید باشی و بدتر هم بشوی تا ما از ترس، به پای صندوق رأی بیایم و به بد رأی بدهیم.

اما قدرت مصلحت سومی را هم به جبار القاء می‌کند: تراشیدن بدتر از بدتر. در حقیقت، ترس اگر تشدید نشود، اثر خود را از دست می‌دهد. لذا، بد فرسوده می‌شود و کارآیی خود را از دست می‌دهد. نگاه‌داشتن جمهور مردم در ترس، ایجاب می‌کند بدتر نقش بد و بدتر از آن، نقش بدتر را پیدا کنند. در حقیقت، چون بدتری که حالا بد می‌شود، به تنهایی نمی‌تواند مدار بوجود بیاورد، بدتر از آن ساخته و مدار پیشینِ بد و بدتر با مدار پسین بدتر و بدتراز آن، جانشین می‌شود. فراگرد بدترشدن بدتر همین است. این جانشین کردن‌های متوالی را بدترین دائمی می‌کند که قدرت تمرکز و تکاثر جوی است.

در وضعیت ایران از گروگان‌گیری تا امروز که تأمل کنیم، مشاهده می‌کنیم که گذار از بد به بدتر و از بدتر به بدترترین، مداوم است. جامعه غافل از واقعیت‌ها و مصلحت‌های پوشیده، با مصلحتی که خود ساخته و پوشش آنها کرده‌است، در مدار بسته مانده‌است. طرفه این‌که در نظر بخشی از مردم کشور، بدها و بدترهای دیروز، خوب‌ها شده‌اند!

بدین‌سان، زندگی در مدار بسته، از رشد انسان کاسته و بر تخریب انسان و منابع حیاتی کشور و طبیعت افزوده‌است. **قرار بود و هست که اکراه از میان برداشته شود و لااکراه فراخنای بی‌کردان رشد بگردد. اما اکراه فضای زندگی را بطور مداوم تنگ‌تر می‌کند.**

۱۶ . از تخریبها، نوعی که بسا رایج ترین است، تخریبی است که بنام مصلحت، انجام می‌گیرد و بظاهر ویرانگری نمی‌نماید.

برای مثال، از درآمد نفت، به قولی، ۷۳ درصد بابت حقوق و دستمزدها و یارانه‌ها پرداخت می‌شود. نظام اجتماعی با سرمایه‌گذاری سازگاری ندارد. دستگاه آموزش و پرورش به تعلیم و تربیتی مشغول است که «فارغ التحصیلانش» یا از

ایران می‌روند و یا در دستگاه دولت می‌باید «به خدمت مشغول شوند». «مصلحت نظام» ایجاب کرده‌است که، از راه استخدام، بخشی از بیکاران به کارکنان دولت بدل شوند. حقوق و مزایای کارمندانی که کار مفیدی نیز برای انجام دادن ندارند، بار سنگینی بر بودجه دولت شده‌اند. بدین‌سان، این کارکنان بخشی از نیروی محرکه‌اند که تخریب می‌شوند و تخریب می‌کنند . همین پدیده را در بنگاه‌های کارفرمایی می‌بینیم. در اغلب صنایع ایران، شمار کارکنان بسیار بیشتر از اندازه است. حتی در سطح خانواده‌ها نیز، بار تکفل بسیار بیشتر از حد تحمل نان‌آور خانواده است و، با وجود این بار، رشد ناممکن است. و هنوز، نوعی دیگر از تخریب «بحکم مصلحت» وجودد دارد که بسیار رایج‌تر هستند:

۱۶/۱ . در جامعه‌ها، افراد برای ساختن موقعیت اجتماعی، بخش قابل ملاحظه‌ای از درآمد خویش را خرج ظاهر سازی می‌کنند. در عوض، از هزینه‌های غذائی و درمانی و بیشتر از اینها، از هزینه آموزش و پرورش خود می‌کاهند. بر این هزینه، وقتی را نیز که بابت ساختن موقعیت اجتماعی صرف می‌کنند، باید افزود.

بدین‌قرار، در هر جامعه‌ای که هزینه‌های موقعیت اجتماعی ـ حتی وقتی تنها ظاهر آرایی است ـ و نیز بار تکفل دولت و خانواده‌ها سنگین است، میزان رشد پایین است. انقلابی در اندیشه راهنما و نیز باز و تحول‌پذیرکردن نظام اجتماعی بایسته‌اند تا که «مصالح نظام» یا دولت، جای به حقوق و عمل به حقوق بسپارند؛

۱۶/۲ . اعتیاد به دستوری زندگی کردن نیز حاصل مصلحت سنجی است. کودک زندگی کردن به دستور را می‌آموزد. دولت جبار جامعه را به دستور زندگی کردن معتاد می‌کند و برنامه‌ها که به اجرا می‌گذارد نیز دستوری هستند. در نتیجه، روش تجربی نه آموخته می‌شود و نه بکار می‌رود. تا بدان‌جا که امر به معروف و نهی از منکر نیز نه فراخواندن به خالی کردن پندار و گفتار و کردار از زور که فرصتی برای زور را بن‌مایه دستور کردن و آن را صادرکردن می‌شود. اما هر دستوری نیاز به توجیه دارد. پس باید مصلحتی را سنجید و بدان صدور دستوری را توجیه‌کرد.

بدین‌سان، جامعه کارخانه تولید مصلحت می‌شود و این مصلحت‌ها جانشین حقوق می‌گردند. بنابراین‌که بن‌مایه دستورها زور است، فراوانی دستورها گزارشگر فراوانی بکار بردن زور و شدت ویرانگریها می‌گردد. جامعه از انتقاد بمعنای جدا کردن صحیح از غلط و تصحیح غلط، بیگانه می‌شود. **چرا که انتقاد کاربرد پیدا می‌کند وقتی روش‌ها تجربی هستند. یعنی انتقاد و اصلاح‌پذیر هستند. رشد به صفر**

رساندن تخریب و به صد درصد متمایل کردن سازندگی‌است و ایجاب می‌کند روش دستوری با روش تجربی، بنابراین، مصلحت‌ها با حقوق جانشین بگردند.

۱۷. «مصلحت بر حق مقدم و حاکم است» پوشش حاکمیت جبری قدرت بر حق است:

چرا مصلحت در زندگی انسان‌ها این‌همه کاربرد دارد؟ زیرا مصلحت راه‌کار تنظیم رابطه انسان با قدرت است. انسان‌ها از یاد می‌برند که قدرت رابطه‌ای است که آنها با یکدیگر برقرار می‌کنند و ترکیب نیروهای محرکه با زور است که در این رابطه بکار می‌برند. از این‌رو، برای آن، وجود قائل می‌شوند. برای قدرت وجودی قائل می‌شوند که لحظه به لحظه از زندگی خود را، با اوامر و نواهی آن، باید تنظیم کنند.

اما چرا قائل به تقدم و حاکمیت مصلحت بر حق می‌شوند؟ زیرا عمل به حق را مانع تنظیم رابطه با قدرت می‌یابند. لذا، هربار که عمل به حق آنان را از غضب قدرت می‌ترساند، مصلحت می‌سنجند و عمل به آن‌را جانشین عمل به حق می‌کنند. غافل از این‌که

۱۷/۱. آنها نیستند که مصلحت می‌سنجند و عمل به آن‌را جانشین عمل به حق می‌کنند. فعال مایشایی که از قدرت ساخته‌اند آنها را آلت فعل سنجیدن مصلحتی می‌کند که عمل به آن، به زیان انسان و بسود متمرکز و بزرگ شدن قدرت است. اما انسان‌ها آلت فعل قدرتی که خود پدید می‌آورند، نمی‌شوند اگر خود طرز فکرشان را در بیان قدرت از خود بیگانه نکرده و آن‌را با باور به تقدم و حاکمیت مصلحت بر حق سازگار نکرده باشند. این باور «علم‌الیقین» می‌شود تا بدان‌جا که آدمی می‌پندارد با عمل‌کردن به مصلحت، فداکاری می‌کند! چنانکه قدرت پرستان دین‌باز، هرکار که بر خلاف دین می‌کنند را، فداکاری جلوه می‌دهند و بسا به خود نیز می‌باورانند که گویا ناگزیر شده‌اند، «از راه مصلحت»، تن به عمل ضد حق بدهند. چنان‌که آبرو باختن به‌خاطر دین واجب شد و، در روز، تا بخواهی، «دروغ‌های مصلحت‌آمیز» ساخته و جانشین راست و حقیقت می‌شوند

۱۷/۲. غفلت بزرگ‌تر این‌است: **بدون غفلت از حقوق، رابطه قوا برقرارکردنی نیست.** بدون رابطه قوا، نیروهای محرکه بازور ترکیب نمی‌شوند و این ترکیب

بکاربردنی نمی‌گردد. پس نخست با حقوق است که می‌بریم و سپس رابطه قوا برقرار می‌کنیم و سرانجام آن ترکیب را در این رابطه بکار می‌بریم. اما انجام این سه کار را چگونه توجیه می‌کنیم؟ آیا حقوق ما این سه کار را موجه می‌کنند؟ نه. توجیه نمی‌کنند زیرا نخست باید با حقوق ببریم. سپس، باید توجیه و راه‌کار بسازیم و بدان مصلحت نام نهیم. آن مصلحت که بر ما پوشیده می‌ماند، این مصلحت است. این مصلحت، از حقوق، هیچ دربرندارد و از مجاز پر است. **نیک که تأمل می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که، در سنجیدن مصلحت، کار اول، یافتن توجیه برای آن‌است. این توجیه را با دست‌کاری در اندیشه راهنما می‌سازیم. یکبار دیگر می‌بینیم با اندیشه راهنما دشمنی کردن، سزاوار نیست. زیرا قربانی اندیشه راهنما، خواه دین و خواه مرام، است. درخور بیزاری، قدرت است. قدرت همان میوه ممنوعه‌ای است که ما انسان‌ها همه عمر می‌خوریم و به سقوط در جهنم خشونت و ویران‌گری، ادامه می‌دهیم. جرأت دشمنی با قدرت را نمی‌یابیم، اندیشه راهنمای قربانی قدرتمداری و قدرت را دشمن می‌انگاریم. وقتی هم که میان تهی می‌شود، بنا را بر تغییر آن می‌گذاریم.**

هرگاه از خود بپرسیم چرا بنام قدرت - که خارج از رابطه قوا و ترکیبی که در آن بکار می‌رود، وجود ندارد و مجازی ساخته عقل قدرتمدار است-، مصلحت می‌سازیم و جانشین حق می‌کنیم؟ پاسخ را از خود می‌شنویم: رشد راست راه بی‌انتهایی است. این راه را با غفلت نکردن از حقوق و عمل به حقوق، باید به پیش رفت. هرگاه بخواهیم، هم‌اکنون و همین‌جا آن شویم که در «بی‌انتها» خواهیم شد، ناگزیر می‌شویم مجاز را جانشین واقعیت کنیم. با این جانشینی، رابطه قوا را اجتناب‌ناپذیر می‌کنیم. اسطوره رشدی که انسان‌ها ساخته و شیفته آن شده و زندگی خویش و محیط زیست را به دلبخواه‌های سرمایه‌سالاری و سالاریهای همدست آن سپرده‌اند، این‌گونه ساخته شد.

بدین‌قرار، میزان ضد رشد هر جامعه را از جمله اندازه رجحان مصلحت بر حق و حقیقت و فراوانی کار برد آن تعیین می‌کند. رهاکردن خویش از مجاز، نیاز به دولت و این و آن بنیاد ندارد. نیاز به بیرون آمدن انسان از غفلت از استعدادها و فضل‌ها و حقوق دارد. نیاز به الگوها دارد. نیاز به امام استقلال و آزادی، به بدیلی، دارد که، در او، بتوان انسان را مجموع استعدادها و فضلهای در رشد دید و دید که رشد نیاز به عمل به حقوق دارد؛

۱۸. سنجیدن مصلحت و بکاربردنش پیدایش بدیل را نامیسر می‌کند و پدیدنیامدن بدیل رشد را ناممکن می‌گرداند:

در ایران ما، این واقعیت که رشد ایجاب می‌کند جامعه مدنی بمثابه جمهور مردم و هریک از شهروندان خود باید بدیل خویش بگردند، سخنی ناشنیده‌است. در عوض، کلمه بدیل دو نوع بدیل را به ذهن‌ها متبادر می‌کند:

- «بدیل سازی» در محدوده نظام ولایت مطلقه فقیه
- «بدیل سازی» در بیرون آن.

۱۸/۱. در دو نوع «بدیل سازی» که بنگریم، می‌بینم سازندگان بدیل نوع اول مدعی هستند از راه واقع بینی و «به حکم مصلحت» آن را سنجیده‌اند. اینان، در محدوده قدرت، اندیشیدن و عمل‌کردن را واقع‌بینی و اندیشه و عمل در بی‌کران استقلال و آزادی را آرمان‌گرایی و ناشدنی می‌انگارند. قدرت زده شده‌اند و راست نمی‌گویند. زیرا کار طبیعی عقل مستقل و آزاد، ابتکار و ابداع و کشف و خلق، از جمله، خلق بدیلی است که در جریان رشد متحقق می‌گردد. در عوض، عقل قدرتمدار خود خویشتن را از استعداد خلق غافل می‌کند. دقیق بخواهی، این استعداد را به توجیه‌گری معتاد می‌کند. عقلی که توجیه می‌کند در محدوده «نظام» می‌ماند و پا را از موقعیت‌یابی در این محدوده بیرون نمی‌گذارد. این عقل، توجیه‌گریها و راه‌کارهای خویش را مصلحت می‌خواند؛

۱۸/۲. اما بدیل نوع دوم خود نیز، انواع دارد. از آن انواع، تنها یك نوع بیانگر هدف و روش شدن استقلال و آزادی و موافق بیان استقلال و آزادی است.

اما چرا «مردم» می‌گویند: «کو جانشین» تا که ما برخیزیم و جای حاکمان کنونی را به او بدهیم؟ آیا بدین‌خاطر چنین می‌گویند و فعل‌پذیر می‌شوند که بدیل برخوردار از بیان استقلال و آزادی در میان بدیلهای قدرتمداری گم است که بیان‌های قدرت را هم تا از خود بیگانه نکنند، توجیه‌گر فکر و عمل خود نمی‌کنند؟ نه. ازاین‌رو چنین می‌گویند و فعل‌پذیر می‌شوند که، عقل استبداد زده، راهبر انسان در بدیل خود شدن نمی‌شود. توضیح این‌که، از جمله رابطه‌های بی‌واسطه که با واسطه می‌شوند و سبب می‌شوند انسان‌ها با استعداد رهبری خود، از راه استعداد رهبری قدرتمداران رابطه برقرار کنند، یکی استعداد رهبری خود را تابع استعداد رهبری دیگری کردن و از او، بمثابه تجسم قدرت، اطاعت کردن‌است. اگر شاه

مستبد سرنگون شد اما جای آن را «رهبر» مطلق‌العنان گرفت، بخاطر اعتیاد به تابع کردن استعدادهای رهبری از یک استعداد رهبری قدرتمدار است. باور به این دروغ که قدرت خوب و بد ندارد؛ **وسیله‌ای است که چون به دست آدم بد افتد، مرگ و ویرانی ببار می‌آورد، سبب می‌شود که مخالفت نه با قدرت که با شخص بعمل‌آید**؛ سبب می‌شود که انسان‌ها در اعتیاد به تابعیت از اوامر و نواهی قدرت بمانند و در پی «جانشین خوب» برای تصدی قدرت شوند. اما چرا از خود نمی‌پرسند: این واقعیت که همگان استعداد رهبری دارند ایجاب می‌کند هر شهروند خود خویشتن را رهبری کند و کار جمعی را رهبری جمعی تصدی کند؟ ازچه‌رو درپی کسی می‌شوند و اختیار خود را به او می‌سپارند؟ از این‌رو که از حقوق خویش غافلند و می‌دانند که همگان نمی‌توانند از راه اجماع «قدرت را بکاربرند». پس، **مصلحت ایجاب می‌کند که انسان صالحی را بیابند و یا گروهی از انسان‌های صالح را بیابند و «تصدی قدرت» را به آنها بسپارند و خود تابع آن شوند؛**

۱۸/۳ . آن گوهری که انسان گم می‌کند و، بنابر مصلحت، امروز پیرو یک قدرتمدار می‌شود و فردا از او می‌برد و تابع دیگری می‌شود، بدیلی است که عقل مستقل و آزاد، در جریان رشد، می‌سازد و به یمن رشد، مدام نو به نو می‌شود. برای مثال، کودکی که به دبستان می‌رود، بتدریج که می‌آموزد، عقل او، بدیلی از شخصیتی که می‌تواند پیدا کند، می‌سازد. طول مدت تحصیل و چند و چون تحصیل او، بستگی مستقیم دارد با کامل و نو شدن این بدیل. کامل و نو شدن این بدیل نیز بستگی مستقیم دارد با میزان استقلال و آزادی عقل. اگر در جامعه‌ای، انسان‌ها نتوانند برای خود بدیل بسازند، آن جامعه در نظام اجتماعی استبدادی تخریب می‌شود. در آن جامعه، میزان رشد بسیار پایین و اندازه تخریب نیروهای محرکه بسیار بالا می‌شوند. بدین‌قرار، پیدایش بدیلهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی سازگار با رشد، نیازمند آن‌است که، جامعه، در جمع خود و در اعضای خود، توانایی بدیل سازی را پیدا کنند. بدیهی است آنها که این توانایی را پیدا کرده‌اند، می‌باید بیشتر در رشد خویش بکوشند. زیرا الگوهایی می‌شوند که اعضای جامعه را از غفلت از استقلال وآزادی و حقوق دیگر خویش و توانایی عقلهاشان در ساختن بدیل بدر می‌آورند. هشدار به آنها که، در خود، بدیل خویش را نمی‌سازند و خویشتن را از دست رفته می‌شمارند و جامعه را به ماندن در محدوده نظام استبدادی و «انتخاب»، در این

محدوده می‌خوانند. تحریم این «انتخاب» و دعوت از انسان‌ها به استقلال و آزادی خویش را باز یافتن و بدیل ساختن، کار بایسته در خور زمان است.

۱۹. دوگانگی تکلیف و حق دروغی است که و وسیله نشاندن مصلحت به جای حق و تخریب بجای رشد می‌شود:

این امر که در همه کشورهای جهان، تکلیف از حق جدا و برآن مقدم و حاکم است، امر واقع مستمری است. ترجمان ثنویت، ثنویت تک محوری، بمثابه اصل راهنما، است. چراکه عمل به تکلیف واجب است. اما عمل به حقوق انسان، اگر هم این حقوق پذیرفته باشند، واجب نیست. از این‌رو، این امر که نزدیک به همه انسان‌های ساکن روی زمین از حقوق ذاتی حیات خویش غافلند، نیز یک امر واقع مستمر است. آلن تورن، جامعه شناس فرانسوی (Le nouveau siècle politque) گمان می‌برد غفلت از حقوق را علت این‌است که صفت سیاسی جسته‌اند و باید بدانها صفت فرهنگی داد و همگان بپذیرند که راه خارج شدن از بحران‌ها، از جمله وجدان بر حقوق انسان و عمل به آنها است.

اما نیک که بنگریم، می‌بینیم این حقوق ذاتی حیات انسان هستند. از آنجا که چند و چون زندگی که می‌کنیم بستگی دارد به چند و چون عمل ما به حقوق، انسان‌ها، بطور خودجوش، به شماری از این حقوق، اغلب ناقص، عمل می‌کنند و غافل می‌شوند که حقوق یک مجموعه را تشکیل می‌دهند. وقتی به شماری از حقوق عمل نمی‌شود، عمل به شماری دیگر از آنها، ناقص انجام می‌گیرد. در نتیجه، تهدیدکننده‌ها به جان زندگی می‌افتند. هرگاه عقل خودانگیختگی خویش را از یاد نبرد، بسا انسان، به همه حقوقش، بطور خودجوش، عمل می‌کند. الا این‌که، اصل راهنما شدن ثنویت، عقل‌ها را از خودانگیختگی خویش غافل و یک رشته دوگانگی‌ها را به آنها باورانده و این دوگانگی‌ها اصل راهنمای عقل و محدودکننده میدان عمل آن، بنابراین، از موانع رشد شده‌اند. از آن جمله است دوگانگی حق و تکلیف:

۱۹/۱. تکلیفی که عمل به حقی نباشد، لاجرم حق نیست. اگر حق نیست، حکم زور است. بنابراین، تقدم و حاکمیت تکلیف بر حق، تقدم و حاکمیت قدرت برحق است. بیهوده نیست که، بر اصل ثنویت، حق به قدرت تعریف می‌شود و

قدرت حامی انسان در برخورداری از حقوق خود می‌گردد! راستی این‌است که بخش عمده‌ای از تکلیف‌ها را قدرت معین می‌کند. این تکلیف‌ها چون عمل به حقوق نیستند، ناچار، فرآورده مصلحت سنجی‌ها هستند. **هرگاه برآن شویم که تکلیف‌ها در هریک از بنیادهای جامعه را شماره کنیم، هم از مانع بزرگ رشد آگاه می‌شویم و هم از میزان زوری که با نیروهای محرکه ترکیب و در پوشش تکلیف‌ها، توسط خود ما، در لحظه به لحظه زندگی ما، بکار می‌رود، برآورد نزدیک به واقعیتی بدست می‌آوریم و در می‌یابیم که هر زمان این بار سنگین از دوش ما انسان‌ها – که، با تولد، بار تکلیف بر دوشمان گذاشته می‌شود و بطور مداوم سنگین می‌گردد – برداشته شود، هم ما توان رشد می‌یابیم و هم نیروهای محرکه را در رشد خود و آبادانی طبیعت بکار می‌بریم؛**

۱۹/۲. دوگانگی تکلیف و حق در دین نیز گویای از خود بیگانه شدن دین در بیان قدرت است. در حقیقت، اگر دین بیان استقلال و آزادی باشد، هر تکلیفی عمل به حقی می‌شود. لذا، نه مصلحت سنجیده و نه توجیه‌گر تکلیف می‌شود. این امر که، بنیادهای دینی، در پیروی از اوامر و نواهی قدرت، حقوق را به دست فراموشی سپرده و، در طول زمان، مرتب تکلیف بر تکلیف افزوده‌اند، امر واقع مستمر است. پذیرش حقوق انسان توسط کلیسا و پذیرش این حقوق از سوی منتظری، رویدادی جدید است. در مباحثه جعفری با منتظری، نیز، او پذیرفت که هر تکلیف باید عمل به حقی باشد. باوجود این، دوگانگی تکلیف و حق برجاست. بدین‌خاطر، دین نمی‌تواند توسط قدرت همچنان از خود بیگانه نگردد. از این‌رو است که، بعنوان وسیله قدرت، برانگیزنده انسان به رشد نمی‌شود و وسیله بازداشتن انسان از رشد می‌ماند. دو مثال:

• نمازگزاردن تکلیف است. بدین‌خاطر که تکلیف است، از دید نمازگزار، اجرای یک دستور است. اما خودانگیختگی انسان حق است. غافل نشدن عقل او، از استقلال و آزادی خویش، نیاز به موازنه عدمی، بمثابه اصل راهنما دارد. بدین‌سان، نماز می‌تواند تمرین ایمان باشد و در واقع هست. نماز تمرین ایمان بمعنای اتصال خودانگیختگی انسان با خودانگیختگی مطلق، خدا، است. تمرین موازنه عدمی بمثابه اصل راهنما است. تمرین رهبری بر راه مستقیم حق، بر میزان عدل، است. تمرین خشونت‌زدایی است. **بدین‌قرار، هرگاه نماز تمرین عمل به حق می‌گشت،**

سبب خوکردن به عمل به حقوق دیگر نیز می‌شد و چون در تکلیف بریده با حق از خود بیگانه شد، سبب عادت به عمل به تکلیفهای قدرت فرموده گشت.

انسان‌ها چگونه انسان‌هایی می‌شدند هرگاه از آغاز می‌آموختند که نمازگزاردن عمل به حقوق معنوی با هدف زیستن در مدار باز مادی ↔ معنوی است؟

• اطاعت از «ولی امر» تکلیف است. بنابراین که دستور است، رابطه آمر و مأمور و، در این رابطه، بکاررفتن ترکیب نیروهای محرکه با زور را اجتناب‌ناپذیر می‌کند. این اطاعت ناقض اصل «هرکس خود خویشتن را هدایت می‌کند» و نیز اصل شوری است. ناقض حقوق انسان نیز هست. عمل به این تکلیف، عمل به شماری از تکلیف‌های قدرت فرموده را هم اجباری می‌کند. انسان عامل به این تکلیف‌ها بنده قدرت می‌شود و رشد نمی‌کند.

کافی‌است بدانیم اطاعت وقتی مورد می‌یابد که تصمیم گرفته شده‌باشد. اجرا مؤخر بر تصمیم است و تصمیم را شوری می‌گیرد. تصمیمی که شوری می‌گیرد، با رعایت حقوق پنج‌گانه می‌گیرد، پس، حق می‌شود. پیش از تصمیم امری وجود ندارد تا ولی‌امر وجود بیابد. چون تصمیم امر را بوجود آورد، اجرا، بمثابه تکلیف، عمل به حق می‌گردد. اطاعت از مجری برگزیده شوری، نیز عمل به حق می‌شود.

اینک از خود بپرسیم: اگر مسلمانان که بانی نخستین دموکراسی شورایی تاریخ مکتوب هستند، از همان الگو پیروی می‌کردند، جهان امروز ما چگونه جهانی می‌بود؟ هرگاه دموکراسی‌های غرب دموکراسی از این نوع می‌شدند، آیا بجای انسان، سرمایه‌سالاری و سالاریهای دیگر «رشد» می‌کردند و مرگ و ویرانی بر مرگ و ویرانی می‌افزود؟

بدین‌سان، از منظر رشد، پیش از هرکار، تعریف حق به ویژه‌گی‌هایش و بازشناسی تکلیف‌ها و رها کردن انسان از بارسنگین آنها بایسته‌است. بدین‌کار، تکلیف‌هایی که عمل به حقوق هستند، برجا می‌مانند و رابطه‌ها را رابطه‌های حق با حق می‌گردانند.

۲۰. کاربرد علم و فن بروفق مصلحت، انسان را برده اما کاربردشان بر وفق حق، این دو را نیروی محرکه رشد او می‌گرداند:

تا این‌جا، نوبت به نوبت، از ترکیب دانش و فن با پول و... و زور و یا با حق، سخن بمیان آمد. اینک می‌پرسیم وقتی دانش و فن و... را با حق ترکیب می‌کنیم و نیز زمانی که آن‌ها را با زور ترکیب می‌کنیم، عقل ما چگونه عمل می‌کند؟ از پاسخ این پرسش است که تشخیص راه رشد از بیراهه خود و یکدیگر تخریب کردن را باید انتظار داشته باشیم:

۲۰/۱. غذا و پختن و خوردن آن‌را مثال بزنیم: هرگاه بخواهیم حق تن را بجا آوریم، یعنی غذایی آماده و مصرف کنیم که تن و فعالیتهایش آن‌را می‌طلبد، دانش را در شناسایی ترکیب هریک از مواد غذایی بکار می‌بریم و فن را در ترکیب این مواد بایکدیگر و پختن این ترکیب بکار می‌گیریم به ترتیبی که غذا نیاز بدن به ویتامین‌ها و عناصر ضرور دیگر را برآورد. در ترکیب کردن، ظن و گمان و غیر عقلانی‌ها شرکت پیدا نمی‌کنند. زیرا دخالت دادن به آنها مخل یافتن ترکیب غذایی درخور هستند.

در این مثال، مجوز عقل، حق تن است. برای این‌که عقل این مجوز را صادر کند، نمی‌گوید مصلحت این‌است که مجوز صادر کنم. می‌گوید اقتضای عمل به حق این‌است که مجوز پختن و خوردن این غذا را صادر کنم. عقلی که این‌سان عمل می‌کند، دو ویژه‌گی دارد: مستقل و آزاد است و از اندیشه راهنمایی پیروی می‌کند در بردارنده حقوق و روش عمل به حقوق. و چون عقل مستقل و آزاد با تن رابطه قوا برقرار نمی‌کند و زور را در ترکیب دخالت نمی‌دهد تا در تخریب تن بکاربرد، ثنویت را اصل راهنما نمی‌کند و اصل راهنمای او، موازنه عدمی می‌شود؛

۲۰/۲. این‌بار، بنابر عمل به حق تن نیست. بنابر برآوردن نیازهایی است که بر برآوردن نیاز تن مقدم انگاشته می‌شوند. بسا می‌دانیم که ترکیب غذا برای تن زیانمند است. اما آن‌را بر ترکیب سودمند ترجیح می‌دهیم. زیانمند برای تن، یعنی این‌که در ترکیب آن، زور شرکت دارد. دانش و فن نیز بکار می‌روند اما برای سازگارکردن ترکیب با مزه و اثری که از خوردن غذا انتظار می‌رود.

مجوز پختن و خوردن این غذا را عقل نمی‌تواند، به استناد حق تن، صادر کند. زیرا با حق تن سازگار نیست. ناچار باید برای پختن و خوردن آن توجیه بتراشد. به این توجیه است که مصلحت نام می‌دهد. عقلی که این مصلحت را می‌سازد،

غافل از خودانگیختگی خویش و حقوق ذاتی حیات است. اصل راهنمای آن، ثنویت تک محوری است. زیرا بدلخواه محور فعال (دلخواه من)، تجویز صادر می‌کند. در ساختن مصلحت، بیان قدرت، بمثابه اندیشه راهنما، در بردارنده غیر عقلانی‌ها است که در توجیه سازی بکار می‌روند.

۲۰/۳. این دو ترکیب و دو اندیشه راهنما ما را آگاه می‌کنند از :

• هرگاه قرارباشد غذاها و آشامیدنی‌ها و مخدرهای زیانمند برای تن تولید و مصرف نشوند، از مصرف بسیار عظیمی صرفه‌جویی می‌شود. این صرفه‌جویی امکان فراهم می‌کند برای آن‌که بر روی کره زمین، هیچ انسانی گرسنه نماند. خاک گرفتار فرسایش نشود و مصرف بیش از اندازه آب سبب کمبود آن و پی‌آمدهایش نشود. نیروهای محرکه دیگر هم تخریب نگردند و در رشد انسان و آبادانی بازهم بیشتر زمین، بکارگرفته شوند؛

• تن‌ها تندرست می‌مانند و هزینه‌های هنگفت درمان، صرفه جویی می‌شوند؛

• بیان قدرت بمثابه اندیشه راهنما، کاربرد پیدا نمی‌کند. و بیان استقلال و آزادی کاربرد پیدا می‌کند. عقل مجبور به توجیه‌تراشی و مصلحت سازی نمی‌شود. خلاقیت خود را باز می‌یابد و رشد بر رشد می‌افزاید. و

• در دو ترکیب، یکی ترکیب علم و فن و ... با زور و دیگری با حق که تأمل کنیم، مشاهده می‌کنیم که هیچ یک از دو اندیشه راهنما در ترکیب شرکت نمی‌کنند اما در صدور تجویز کاربرد پیدا می‌کند.

پرسشی عرض وجود می‌کند: چرا علمی که در ترکیب شرکت می‌کند، خود نیز توجیه کننده نباشد؟ مگر نه باید خورد و یا نباید خورد یک غذا را علم تشخیص می‌دهد؟ پس، این از علم است که باید دو کار را انتظار داشت: یکی شرکت در ترکیب و دیگری راهبر عقل در صدور تجویز.

آنها که در صورت خیره مانده‌اند و منطق صوری را بکار می‌برند، از علم می‌خواهند اندیشه راهنما باشد. **غافل از این‌که صادرکننده مجوز نه علم که حق (در مثال اول) و قدرت (در مثال دوم) هستند.** لذا، وقتی اندیشه راهنما در بردارنده حقوق است، راهنمای آدمی می‌شود در عمل به حقوق. در این دو مثال که بنگریم، می‌بینیم، وقتی انسان می‌خواهد خوردنی یا آشامیدنی و یا مخدری را مصرف کند، اگرهم اندیشه راهنمای او بیان استقلال و آزادی باشد، در آن دخل و تصرف می‌کند

تا که مصرف دلخواه او را تجویز کند. با این‌که می‌داند اندیشه راهنما آنچه را او می‌خواهد مصرف کند، جایز نمی‌شمارد، بسا مدتی، مصرف می‌کند. هرگاه بخواهد به این‌گونه مصرف‌ها ادامه دهد، یا فکر راهنما را از خود بیگانه و با دلخواه خویش سازگار می‌کند و یا آن را ترک می‌کند.

هنوز باید دقت را بیشتر کنیم تا که دریابیم علم‌الیقین، در قُرب بی‌نهایت، مگر حاصل آید. علمی که قطعی نیست به ما می‌گوید این خوردنی و یا نوشیدنی و یا کشیدنی، برای تن زیانمند است. علم به ما می‌گوید کشیدن سیگار برای بدن مضر است. این علم هم علم به توتون و کاغذ است و هم علم به اثرهای آن بر بدن، بنابراین، علم بر بدن. بدین‌قرار، حق تن آدمی است که هرگاه قرار بر رعایتش باشد، او نباید سیگار بکشد. حق تن محک می‌شود برای سنجش علم و نقد آن. بدین‌سان، توجیه کننده ممنوعیت مصرف سیگار، حق تن است. بدیهی است که هیچ‌یک از سه علم کامل نیست؛ اما این حقوق تن هستند که مصرف سیگار را تجویز می‌کنند یا نمی‌کنند. شناسایی حقوق نیز علم است و این علم نیز علم‌الیقین نیست. علمی که علم دین یا اندیشه راهنما نامیده می‌شود، این علم است.

کسی بخواهد سیگار بکشد، چگونه تصمیم می‌گیرد؟ هرگاه با علم به زیانمند بودن سیگار تصمیم بگیرد، عناصر تشکیل دهنده تصمیم او عبارت می‌شوند از زور بعلاوه دروغ (فساد) بعلاوه پول (هزینه خرید سیگار و کبریت و هزینه پی‌آمدهای مصرف سیگار) بعلاوه علم و شبه علم و این یا آن غیر عقلانی (سیگاری را انتخاب می‌کنم که زیان نداشته باشد؛ اگر نکشم بیشتر رنجور می‌شوم؛ سیگار از لوازم برخورداری از شخصیت اجتماعی است و...!) بعلاوه فن (فوت و فن سیگارکشیدن). بدین‌قرار، در ترکیب، حقوق تن، شرکت ندارند. بطریق اولی، اندیشه راهنمای در بردارنده این حقوق نیز شرکت ندارد. زیرا تصمیم با نقض حقوق گرفته می‌شود. از این‌رو، تصمیم گیرنده بر حقوق خویش پرده غفلت می‌کشد و فکر راهنمای خود را دستکاری می‌کند و یا آن را با فکر راهنمایی جانشین می‌کند که مصرف سیگار را تجویز می‌کند. بدین‌قرار، حقوق و اندیشه راهنمای دربردارنده حقوق و تن او سه قربانی اول تصمیم می‌شوند.

تصمیم به کشیدن سیگار به ما می‌گوید که فکر راهنما نمی‌تواند یکی از عناصر ترکیب باشد زیرا کارش تجویزکردن و یا تجویز نکردن تصمیم است. هرگاه پای قدرت بمیان نیاید، بایدکرد یا نبایدکرد را آدمی از اندیشه راهنمای خود می‌پرسید.

اما وقتی پای قدرت بمیان می‌آید، درجا، سمت‌یاب تصمیم می‌شود و انسان را بر آن می‌دارد از حقوق خود غافل شود و اندیشه راهنمای خود را از خود بیگانه و یا آن را ترک کند.

یکبار دیگر درمی‌یابیم که دشمنی با اندیشه راهنما از بی‌خردی است. زیرا عقل بدون اندیشه راهنما توانا بکار نمی‌شود، پس این قدرت‌زدایی است که لحظه‌ای نباید از آن غافل شد و اگر اندیشه راهنما بیان قدرت است، کاربایسته، نقد آن برای بازیافتن بیان استقلال وآزادی است.

۲۱. مصلحتِ قدرت فرموده فاقد دلیل در خود و راه‌بر به تمرکز ثروت و تعمیم نابرابری و فقر است:

از ویژه‌گی‌های حق، یکی این‌است که دلیل در خود آن‌است. از ویژه‌گی‌های مصلحت، بنابر این که حق نیست، نیز یکی این‌است که دلیل در خود آن نیست. برای مثال، یک سخن وقتی راست است که دلیل راست بودنش در خود آن باشد. یعنی ویژه‌گی‌های حق را، از جمله، متناقض نبودن و واقعیت داشتن و با واقعیت در تضاد نبودن را داشته باشد. اما «دروغ مصلحت‌آمیز»، بنابراین که دروغ است، فاقد ویژه‌گی‌های حق است. لذا، دلیل در بیرون آن‌است. چنان‌که دلیل مصلحتی که نگفتن نوع بیماری به بیمار است، اثر گفتن حقیقت بر روحیه بیمار است. این نزدیکان بیمار هستند که مصلحت می‌سنجند. پس دو دلیل یکی تشخیص آنها و دیگری اثر گفتن حقیقت به بیمار هستند و هر دو دلیل، بیرون از مصلحت هستند. طرفه این‌که مصلحت سنجان حق بیمار را بر دانستن نوع بیماری و حق او را بر انجام کارها که ضرور می‌داند و حتی حق او را بر مبارزه با بیماری نقض می‌کنند. بدین‌سان، دلایل مصلحتی که مصلحت سنجان می‌سنجند در بیرون آنها اما دلایل حقوق بیمار در خود حقوق هستند. در آنچه به رشد مربوط می‌شود، وقتی، به حکم مصلحت، منافع جانشین حقوق می‌شوند، انسان به مثابه انسان تخریب می‌شود، طبیعت تخریب می‌شود و منابع موجود در طبیعت نیز تخریب و نابرابری و فقر و خشونت فراگیر می‌شوند:

۲۱/۱. از آن‌جا که کار علم اقتصاد محاسبه نفع و زیان و محور کردن نفع، در فعالیت‌های اقتصادی است، محرک سرمایه‌گذاری‌ها و جهت بخشیدن به نیروهای

محرکه، «منافع» شده‌اند و نه حقوق. در عمل نیز، رشد برپایه تحول انسان، بمعنای برخورداری بیشتر از حقوق پنج‌گانه، رشد علمی و معنوی او، جامع‌ترشدنش از راه عمل به حقوق و فعال‌کردن هم‌آهنگ استعدادها و فضل‌ها، محاسبه نمی‌شود. براساسِ میزان افزایش تولید ناخالص ملی (بیرون انسان و طبیعت) محاسبه می‌شود. انسان نیز، بیرون از خود، بمثابه شیی، «نیروی کار»، در محاسبه وارد می‌شود. حتی متخصصان شئی به حساب گذاشته می‌شوند. در حقیقت، غیر از زیانی که تخصص به جامعیت انسان وارد می‌کند، ارزش او را نه علم و فن دانی که وجود داشتن یا وجود نداشتن کار به سخن دیگر فایده‌ای تعیین می‌کند که برای بنگاه سرمایه‌داری می‌تواند داشته باشد؛

۲۱/۲ . منافع راهبر فعالیتهای اقتصادی، بدین‌خاطر که سبب می‌شوند سرمایه‌داری، بمثابه قدرت، بیرون از انسان و طبیعت، بزرگ و متمرکز بگردد و نیروهای محرکه را به مهار خویش درآورد، عامل نابرابری‌های روزافزون و عامل فقرهایی بسا چاره ناپذیر می‌گردد:

• فقر انسان که خود ترکیبی از فقرها است. از جمله، فقرِ کار که جمعیت عظیمی از انسان‌ها بدان گرفتارند و فقر اکثریت بزرگی که امکان بارورکردن استعدادها و فضل‌ها و داشته‌های خود را نمی‌یابند و محرومیت علاج ناپذیر اکثریت بزرگ و، نیز، اقلیتی که دانش و فن می‌آموزد از جامعیت، فقر معنوی ناشی از غفلت از استقلال و آزادی و حقوق دیگر و خود محروم کردن از ایمان به‌مثابه اتصال خودانگیختگی انسان به خودانگیختگی مطلق؛

• فقر طبیعت ناشی از آلودگی روزافزون آن و فقر زمین که با وجود افزایش جمعیت، فقر غذایی را پدید می‌آورد و جغرافیای گرسنگی را گسترده‌تر می‌کند و فقر آب که بخشی از انسانیت را تهدید به مرگ می‌کند؛

• فقر منابع موجود در طبیعت بخاطر بهره‌برداری نه به اندازه نیاز که به اندازه دلخواه سرمایه‌داری، که به حداکثر رساندن سود است؛

• فقر اقتصادی، از جمله، فقر ناشی از این واقعیت که فرآورده‌ها و خدمات تخریبی دو برابر فرآورده‌ها و خدمات برآورنده نیازهای انسان هستند. فقر سرمایه بخاطر خروج آن از چرخه تولید و ورودش به «بازار فرآورده‌های مشتق». فقر نیروهای محرکه هم بخاطر تخریب بخشی از آنها و هم بخاطر خارج شدن از دسترس جامعه‌ها و به مهار ماوراءملی‌ها در آمدنشان.

و روشن است که پرشمار و بزرگ شدن نابرابری با گسترش فقر و این دو با گسترش خشونت همراه هستند. بدین‌خاطر است که صلح بمثابه حقی از حقوق از یادها رفته‌است و خشونت‌ها فراگیر گشته‌اند. بدین‌سان، جبر تجزیه شدن‌ها جهان را بکام می‌کشد:

۲۲. مصلحتی که تنظیم رابطه با قدرت ایجابش می‌کند، عقل را از استقلال و آزادی خود غافل می‌کند:

قدرت راه‌کار را تعیین و اجرای آن‌را جبری می‌کند. توجیه کنندهِ این راه‌کار که اجرایش جبری است، مصلحت نام می‌گیرد. در مواردی، عقل خطا بودن راه‌کار را تشخیص می‌دهد، اما مصلحت او را به عمل به آن ناگزیر می‌کند. از پرشمارترین موارد، دستور مافوق به مادون است. مادون دستور را خلاف حق می‌داند اما مصلحت خود را در این می‌بیند که دستور مافوق را اجرا کند. این مافوق، می‌تواند، در خانه، پدر یا مادر و در بنگاه کارفرمایی، کارفرما و در این و آن سازمان دولتی، رئیس باشد. یکی دیگر از فراوان‌ترین موردها، مورد القای راه‌کاری توسط مادون به مافوق است. این‌بار، عقل مافوق توجیه می‌سازد و بدان مصلحت نام می‌نهد و خود را به عمل به مصلحت ملزم می‌کند. بدین‌قرار،

۲۲/۱. عقل‌ها، وقتی بر محور قدرت، بایکدیگر رابطه برقرار می‌کنند، ناگزیر، از غفلت از استقلال و آزادی و توجیه و مصلحت سازی می‌شوند. **در حقیقت، نه از راه خلق اندیشه که از راه تولید مصلحت** است که عقل با قدرت و عقلها بایکدیگر رابطه برقرار می‌کنند. بدین‌سان، ارتباط عقل‌ها بر محور قدرت، نه تنها نمی‌تواند انسان‌ها را از بندگی قدرت بدرآورد، بلکه بندگی جمعی و بندگی فردی، بندگی را مضاعف و رهایی از آن را مشکل‌تر می‌کنند.

تأمل را که بیشتر کنیم، می‌بینیم نه تنها ارتباط بر محور قدرت، غفلت از استقلال و آزادی را اجتناب‌ناپذیر و استعداد خلاقه عقل را از خود بیگانه می‌کند، بلکه ارتباط‌ها هم دستوری و جبری و نه اختیاری می‌شوند. روشن سخن این‌که، بر محور قدرت، ارتباط‌ها عقل را تابع یک رشته جبرها می‌کنند:

- جبر چشم پوشیدن از استقلال و آزادی،

• جبر برقرار کردن رابطه قوا،
• جبر اجرای راه‌کار قدرت فرموده،
• جبر توجیه تراشی بنابر مصلحت،
• جبر تحمل پی‌آمدهای عمل به مصلحت،
• جبر برخودافزایی عمل که ویرانی بر ویرانی می‌افزاید. و
• جبر فعل‌پذیری و تابعیت از محور فعالی که قدرت است. به سخن دیگر، زندانی شدن در مدار بسته رابطه قوا یا رابطه مسلط – زیر سلطه. و نیز،

۲۲/۲. غفلت از خودانگیختگی، عقل را قدرتمدار و ناگزیر می‌کند مأمور قدرت بگردد و روش‌هایی را جانشین روشهای عقل خودانگیخته کند که قدرتمداری و قدرت محوری ایجابشان می‌کند. از آن جمله است کار را با تخریب آغاز کردن. تخریب‌ها که مصلحت آنها را در نظرش بسا نیکو می‌نمایاند، بسیارند. همگانی‌ترین آنها عبارتند از

• ناتوان شدن از فعال‌کردن هم‌آهنگ استعدادها، از خود بیگانه‌کردن آنها بمعنای گماردن آنها به تخریب که سبب می‌شود تخریب بر ساختن فزونی جوید: جبر زیادت مصرف بر تولید و ویرانی بر سازندگی، حاکم برجهان امروز نیست؟
• ناتوان شدن از رشد که پی‌آمد آن غلبه ضد فرهنگ بر فرهنگ بخاطر کاهش میزان ابتکار و ابداع و کشف و خلقِ فردی و جمعی است،
• جانشین کردن پویایی آشتی و صلح و دوستی با پویایی دشمنی و خشونت‌ها،
• جانشین کردن پویایی توانایی و امید و شادی با پویایی ناتوانی و یأس و غم،
• جانشین کردن حقوق با اوامر و نواهی قدرت.
• آسیب‌ها و نابسامانی‌های اجتماعی و افزایش میزان آنها.و
• جانشین کردن زبان آزادی با زبان قدرت و زیبایی که صفت حق است با زشتی که صفت قدرت است.

بدین‌خاطر است که میزان خودانگیختگی تعیین‌کننده میزان رشد هر جامعه است. کاهش این میزان، گویای گرفتاری جامعه در هفت بند استبدادها است.

۲۳. «اتحاد کاربردی و تضاد راه‌بردی» را مصلحت ایجاب می‌کند و مفسدت ببار می‌آورد:

از ویژه‌گی‌های حق یکی دیگر این‌است که جاذب حق و دافع ناحق است. از این‌رو، آنها که در حقوق بایکدیگر اشتراک می‌یابند، جذب یکدیگر می‌شوند، دوست و همکار یکدیگر می‌شوند. به دو حق، یک حق اشتراک و دیگری حق اختلاف، عمل می‌کنند. سرمایه اجتماعی و نیروهای محرکه دیگر را هم بیشتر می‌کنند و هم در رشد بکار می‌اندازند. حال آن‌که توحید جانبداران حقوق با حقوق ستیزانِ قدرتمدار میسر نمی‌شود چراکه دافع یکدیگرند. بدین‌سان، میزان رشد هر جامعه را اندازه مشارکت همگان در حقوند زیستن و دوستی با یکدیگر، معین می‌کنند. هرگاه میزان اشتراک در باور به حقوق و عمل به حقوق کم‌تر از ستیزهای حاصل از روابط قوا باشد، میزان رشد جامعه منفی می‌شود. علت کاهش تولید نیروهای محرکه و بکاررفتن بخش بیشتری از آنها در تخریب‌ها است. باوجود شفافیت این ویژه‌گی، امرواقع مستمر این‌است: همواره مصلحت ایجاب کرده‌است و می‌کند که حق‌باوران و قدرت‌باوران با یکدیگر متحد شوند:

۲۳/۱. «اتحاد کاربردی و اختلاف راه‌بردی» روشی نیست که جانبداران لیننیسم ابداع کرده و بکار برده‌باشند. از دیرباز، حق‌باورانی بر این گمان که اتحادشان با شماری از قدرت‌باوران موقتی و نزاعشان دائمی است، بنابر مصلحت، اتحاد می‌کرده‌اند. در انقلاب ایران، مصلحت همین اتحاد را ایجاب کرد. نتیجه این شد که قدرت باوران دولت را تصرف کردند و حق باوران را یا کشتند و یا از وطن راندند و یا زندانی و خانه نشین‌کردند. امری که بر وقوعش باور نبود نیز روی داد: کسانی که حق‌باور گمان می‌رفتند، قدرت‌باور از کار درآمدند. ایران امروز می‌گوید بهای این اتحاد چه اندازه سنگین بوده‌است. ایرانی که می‌باید الگوی رشد می‌شد، خاکش بیابان شد و مردمش گرفتار استبدادی گشتند که جنایت و خیانت و فساد را روش کرده‌است. دانستنی است که دو جنبش پیشین مردم ایران نیز به‌همین سرنوشت دچار شده بودند.

امر مهمی که تجربه می‌آموزد، این‌است: قاعده «اتحاد کاربردی و اختلاف راه‌بردی» را قدرت‌باوران تنها در باره حق‌باوران بکار نمی‌برند. بر اساس این قاعده، برای سازوکار تقسیم به دو و حذف یکی از دو، توجیه می‌سازند و بنام

مصلحت، کسانی که خود را در موقعیت زبردست می‌بینند، زیردستان را حذف می‌کنند. رقیبان نیز یکدیگر را حذف می‌کنند. در حال حاضر، **«قوی ضعیف را حذف می‌کند»، روش همگانی در اقتصاد سرمایه‌داری و نیز در سیاست، این روش شده‌است؛**

۲۳/۲. هرگاه در زندگی خانوادگی زوج‌هایی تأمل کنیم که به یمن حق‌باوری با یکدیگر ازدواج‌کرده‌اند، مشاهده می‌کنیم سرمایه اجتماعی که ایجاد می‌کنند، دائم بر خود می‌افزاید. چون مصلحت قدرت فرموده در پندار و گفتار و کردار آنها نقش ندارد، محیط خانوادگی آنها، فراخنای استقلال و آزادی و روش زندگی آنها رشد در استقلال و آزادی است و فرزندان آنها در این محیط رشد می‌کنند. وارونه آن، وضعیت خانواده‌هایی است که، بر پایه مصلحت، تشکیل شده‌اند.

جهت‌یاب یک سازمان سیاسی، یک بنگاه کارفرمایی، یک کلاس درس نیز می‌تواند حق یا قدرت باشد. هرگاه حق باشد، مصلحت هیچ‌گاه محل عمل پیدا نمی‌کند و به فکر کسی هم خطور نمی‌کند. اما اگر قدرت باشد، رابطه‌ها رابطه‌های قدرت می‌شوند و حضور مصلحت برای توجیه این و آن تنظیم رابطه با قدرت دائمی می‌گردد. از این‌رو، هر جمعی که بخواهد دائمی بگردد و همواره رشد کند، دوکار بایدش:

- به‌یمن عمل به حق، دوستی و رابطه حق با حق بایکدیگر. اگر خطایی از کسی سرزد، روش نه مجازات که مهربانی و جبران و ترمیم خطا می‌شود. بدین‌سان، در هر جمعی، اندازه افزایش سرمایه‌ها و دیگر نیروهای محرکه و بکارافتادن آنها در رشد، گزارش می‌کند اندازه دوستی اعضای آن جمع را بایکدیگر. و
- به قدرت بمثابه رابطه قوا و ترکیب نیروهای محرکه با زور که در این رابطه بکار می‌رود، امکان وجود ندادن. بنابراین، آشتی‌ناپذیری با قدرت‌باوران که علامت آن، جانشین حق شدن مصلحت است. باوجود این، راه آشتی بسته نیست؛ بازاست به روی قدرت‌باورانی که ترک قدرت‌باوری می‌کنند و حق‌باور می‌شوند و زندگی را عمل به حق می‌کنند. بر اصل موازنه عدمی، در پذیرفتن اینان به جمع، باید، در بکار بردن ضابطه‌ها، بی‌اغماض بود. کارآترین ضابطه‌ها، اولی درکار نیاوردن توجیه و محل پیدانکردن مصلحت و دومی میزان افزایش سرمایه اجتماعی جمع و سومی افزایش نیروهای محرکه و کاهش میزان تخریب آنها، بنابراین، اندازه افزایش رشد، بر اثر حضور عضو جدید است.

۲٤. مصلحت توجیه‌گر ناتوانی و ایجاد باور به آن، بنابراین سبب از رشد ماندن است:

هرگاه استعدادها و فضل‌های آدمی هم‌آهنگ فعال باشند – کاری که در گرو عمل او به حقوق ذاتی حیات، بنابراین، خودانگیختگی او است –، در جریان رشد، این احساس توانایی است که دائم بیشتر می‌شود. این امید و شادی است که روزافزون می‌شود. چون احساس ناتوانی و یأس و غم دست نمی‌دهد، کسی به فکر جبران ناتوانی نمی‌افتد. چه وقت او به فکر جبران ناتوانی می‌افتد؟ وقتی که خود را با مشکلی رویارو می‌بیند که خود را به حل آن توانا نمی‌یابد. دقیق بخواهی، خود را در رابطه‌ای می‌بیند که توان بیرون رفتن از آن‌را در خود نمی‌یابد. بدین‌قرار، وقتی مانع رابطه باقدرت (برای مثال، ولایت مطلقه سرمایه‌سالاری و یا سالاری‌های دیگر)است، انسان‌ها احساس ناتوانی می‌کنند. **راستی این‌است که در نظام‌های قدرت محور، نقش تعیین‌کننده را باور اکثریت بزرگ زیرسلطه به ناتوانی خویش و یأس آن از تغییر ایفا می‌کند. در حقیقت، اساس قدرت‌باوری، باور به ناتوانی خود و ناممکن انگاری هر رابطه‌ای جز رابطه قوا است. و، بنوبه خود، اساس باور به این ناتوانی و یأس، قدرت‌باوری است** (Radical Democracy تألیف Sara Amsler). برای جبران ناتوانی، وقتی عقل قدرت باور جز تنظیم رابطه با قدرت، راه‌کاری را نمی‌تواند تصورکند، مصلحت را می‌سازد و صاحب نقش می‌کند:

۲٤/۱. مصلحتی که عمل به آن ناتوانی را جبران می‌کند، آن نوع رابطه با قدرت است که برطرف کننده ضعف تصور می‌شود. برای مثال، مادونی که از بیم مافوق دروغ می‌گوید، یا خویشتن را در برابر او ناتوان می‌یابد و یا بر این گمان است که او توانایی شنیدن حقیقت را ندارد. لذا، گفتن دروغ مصلحت‌آمیز را وسیله جبران ناتوانی خویش، به سخن دیگر، مصون ماندن از غضب مافوق می‌کند. بدین‌سان، در سلسله مراتب اجتماعی که برمحور قدرت پدید می‌آید، هم در رابطه‌های عمودی (پایین به بالا و بعکس) و هم در رابطه‌های افقی (رابطه‌ها میان هم ردیف‌ها)، باور به ناتوانی، عامل ساختن انواع مصلحت‌ها برای تنظیم رابطه‌ها می‌گردد. این مصلحت‌ها در همان‌حال که گویای قوت و ضعف باور به ناتوانی هستند، بدین‌خاطر

که باید هر گروه اجتماعی را در قشر خود نگاه‌دارند، گویای اندازه محرومیت اکثریت بزرگ از رشد نیز هستند؛

۲٤/۲. بدین‌قرار، هرگاه تنها آمار مصلحت‌هایی را بدست بیاوریم که بر پایه باور به ناتوانی، روزمره، ساخته می‌شوند و بکار می‌روند، تصور روشن و دقیقی از بزرگی مانعی پیدامی‌کنیم که قدرت‌باوری و باور به ناتوانی بر سر راه رشد انسان ایجاد می‌کند. دقت را که بیشتر کنیم، واقعیت‌های دیگری را مشاهده می‌کنیم:

• **واقعیت اول** این‌که هم خود ناتوان‌باوری پویا است و هم مصلحت‌ها یی که می‌سازیم و بکار می‌بریم پویا هستند. برای مثال، وقتی، با گفتن دروغ مصلحت‌آمیز، به بیمار، او را از نوع بیماریش غافل نگاه می‌داریم، بنابراین‌که بیماری برخود می‌افزاید، ناگزیر می‌شویم، مرتب دروغ مصلحت‌آمیز بسازیم و بگوییم. اما لحظه حقیقت فرا می‌رسد و پوشاندن نوع بیماری ناممکن می‌شود. در این لحظه، بیماری درمان‌ناپذیر گشته‌است. هزینه‌ها که بر هم افزوده شده‌اند، رقم بزرگی را بوجود آورده‌اند. انبوهی از دروغ و توجیه مصلحت‌آمیز، مجاز را جانشین حقیقت کرده‌اند. پویایی ناتوانی ناتوانی مطلق را ببار آورده‌است. کارهایی که بیمار در فرصتی که می‌داشت، می‌توانست انجامشان دهد، انجام نگرفته‌اند و خلاء را آسیب‌ها پرکرده‌اند. امید به یأس بدل گشته‌است و...

هرگاه در سطح جامعه، برهم افزایی مصلحت‌های ترجمان ناتوانی‌ها را در نظر مجسم کنیم، در می‌یابیم چرایی بیابان شدن ایران را و چرایی آلودگی محیط زیست در سطح جهان را، چرایی پویایی خشونت و پویایی تخریب را و چرایی ناتوانی روزافزون انسان، در برابر بنیادهای اجتماعی قدرت‌محور را و چرایی جانشین انسان شدن قدرت و بزرگ و متمرکز شدن قدرت، قدرتی ـ که، از جمله، ثروت و سرمایه است ـ که نزد اقلیت کوچکی از جمعیت جهان متمرکز می‌شود. و

۲٤/۳. چرایی جانشین واقعیت شدن مجاز و چرایی جانشین حق شدن قدرت (= ترکیب نیروی‌های محرکه با زور): در همان مثال بیمار و کسانی که با گفتن دروغ مصلحت‌آمیز او را از نوع بیماری غافل می‌کنند که تأمل کنیم، می‌بینیم که دروغ مصلحت‌آمیز مجاز (یعنی تصور بیمار از حالت و وضعیت خود) را جانشین واقعیت می‌کند. خود نیز، بنابراین‌که پوشاندن حقیقت است، واقعیت را با مجاز می‌پوشاند و رابطه گوینده یا گویندگان دروغ با بیمار را رابطه‌ای مجازی می‌گرداند.

اما جانشین واقعیت و حقیقت شدن مجاز کار دیگری نیز انجام می‌دهد و آن بیشتر و بیشتر کردن احساس ناتوانی است. **این احساس ناتوانی، در آغاز، بیشتر مجاز و کمتر واقعیت است اما در پایان بیشتر واقعیت و کم‌تر مجاز است.** و از آن‌جا که مصلحت رشد را با ویران شدن و کردن جانشین می‌کند، ابعاد نیروهای محرکه را که ترکیب می‌شوند و در تخریب انسان بکار می‌روند، دائم بزرگ‌تر می‌گرداند. و

۲٤/٤. بسا مهم‌ترین جانشین شدنِ واقعیت با مجاز، جانشین توانایی ذاتی حیات شدنِ عامل بیرونی است. توضیح این‌که استعدادها و فضل‌ها، بنابراین، توانایی را انسان دارد. بخاطر غفلت از این توانایی و خود ناتوان انگاری، این توانایی را جانشین می‌کند با ثروت، با موقعیت و مقام در سلسله مراتب اجتماعی. غافل از این‌که ثروت و موقعیت و مقام حاصل از ویرانی منابع و بهره‌کشی‌ها و آلودگیها و آسیب‌ها و نابسامانی‌ها است. یک‌بار دیگر خاطرنشان کنیم که اگر سلطه‌گرها زحمت دو محاسبه، یکی محاسبه ثروت و دیگری محاسبه ویرانگریهای ببارآمده را بخود بدهند، درمی‌یابندکه ثروت آنها حاصل فقر اکثریت بزرگ و طبیعت است. چون زحمت این محاسبه را به خود نمی‌دهند، اندر نمی‌یابند که این فقر به نسبت بیشتری بزرگ می‌شود. یأس و غمی که ببار می‌آیند و جامعه‌ها را فرا می‌گیرند، ناگزیرشان می‌کنند بر دور زندگی خویش حصار بکشند. در جهان امروز، اقلیت‌های سلطه‌گر در حصارها زندگی نمی‌کنند؟

۲۵. مصلحت یأس و غم‌زدگی را جانشین امید و شادیِ ذاتی حیات می‌کند:

در خبرهای روز ۷ اسفند ۱۳۹۵ (۲۵ فوریه ۲۰۱۷) بود که در جهان ۳۰۰ میلیون نفر به افسردگی مبتلی هستند و درمان این بیماری، سالانه، ۱۰۰۰ میلیارد دلار هزینه برمی‌دارد. اما، مؤسسه‌های ذی‌صلاح برآن نشده‌اند آمار مبتلایان به یأس و غم را بدست آورند. در کشورهایی که مؤسسه‌های نظر سنجی وجود دارند، بنابر میزان استقلال و آزادی عمل خود، درباره روحیه مردم نظر سنجی می‌کنند. در نظرسنجی‌های آنها، یأس، بیشتر یأس از آینده، بر امید غلبه دارد. غم بر شادی چیره است. حال آن‌که امید و شادی ذاتی حیات هستند و یأس و غم واکنش هستند. **احساس ناتوانی وقتی دیرپا و بدل به باور به ناتوانی می‌شود، یأس و غم را نیز دیرپا**

و امید و شادی را زودگذر و از خود بیگانه می‌کند. توضیح این‌که معتاد به خود ناتوان انگاری امید و شادی را ذاتی حیات خویش و نیروی محرکه رشد، نمی‌داند، بلکه فرآورده تحصیل این و آن موقعیت در سلسله مراتبی گمان می‌برد که بر محور قدرت برپا است.

و از آن‌جا که یأس و غم همزاد خودناتوان بینی، پیشاروی این و آن مانع و ناکامی، هستند – بسا نمی‌دانیم که مانع‌ها پوشش قدرت هستند ـ، نیاز به توجیه دارند. چرا مأیوسم و چرا گرفتار غم هستم، نیاز به پاسخ دارند. پاسخ صورت بین می‌تواند این باشد: چون ناتوانم و ناتوانیم درمان‌ناپذیر است، بطور جبری گرفتار یأس و غم هستم. اما

۲۵/۱. اگر صورت را تمام واقعیت نپنداریم و میان صورت و محتوی به دوگانگی قائل نباشیم و بر آن شویم که از راه آزمون، مطمئن شویم که صورت نه دروغی است که محتوی را می‌پوشاند بلکه ترجمان محتوی است، مشاهده می‌کنیم که خود حقیر بینِ معتاد به خودناتوان انگار، برای راهبری پندار و گفتار و کردار خود، دو نوع مصلحت می‌سازد: یکی، مصلحتی است که رابطه ناتوانی او با قدرت را تنظیم می‌کند و دیگری مصلحتی است که زندگی روزمره مأیوس و گرفتار غم را تنظیم می‌کند. این دو مصلحت نه تنها او را از رشدکردن ناتوان می‌کنند، بلکه زندگی ملالت‌بار او را گرفتار تخریب روزافزون می‌گردانند. از جمله، یأس و غم شدت می‌گیرند و بیماری افسردگی و ابتلای به مخدرها را ناگزیر می‌کنند.

در زندگی مبتلایان به مواد مخدر که تأمل کنیم، می‌بینیم استعدادها و فضل‌ها کارآتری دارند اما فضای اجتماعی را قفسی می‌یابند که مانع از پرواز آنها است. سازگارکردن خویشتن به زندگی در قفس، نیاز به بی‌اثرکردن برانگیزنده‌ها به تلاش برای شکافتن قفس و در فضای بی‌کران، طرحی نو درانداختن، دارد. احساس ناتوانی از این کار، مصلحت را راهبر استعدادها به مصرف مخدرها می‌کند؛

۲۵/۲. استعدادها بطور خودجوش مصلحت نمی‌سنجند و بی‌تفاوت و فعل‌پذیر نمی‌شوند. ناتوانی و یأس و غم تعلیم داده می‌شوند. دو نمونه:

- در کشورهای استبدادزده، ناتوانی و ترس و یأس از تغییر را، در خانواده، پدر و مادرها در فرزندان خود القاء می‌کنند. در مدرسه، از ابتدایی تا دانشگاه، معلمان در دانش‌آموزان و دانشجویان القاء می‌کنند. در بنگاه‌های کارفرمایی، کارفرمایان و دستیاران آنها درکارگران القاء می‌کنند. در سازمان‌های اداری، هم مأموران خفیه

دستگاه‌های خبرچینی و جاسوسی و هم مافوق‌ها به کارمندان القاء می‌کنند. در واقع، بنیادهای اجتماعی قدرت‌محور به کار القای ناتوانی شهروندان و یأس از تغییر مشغولند. القاءکنندگان وقتی می‌توانند مطمئن شوند که کارشان نتیجه بخش بوده‌است که عمل به مصلحت جانشین عمل به حق بگردد. در آغاز، مصلحت‌ها را القاءکنندگان می‌سنجند و القاءپذیران را بر آن می‌دارند که بدانها عمل کنند. اما وقتی باور به ناتوانی و یأس از تغییر پدید آمد، قربانی خود مصلحت می‌سازد و عمل به آن را جانشین عمل به حق می‌کند. **احساس ناتوانی در باور به ناتوانی و «تاتغییرنکنی تغییر نمی‌دهی» در «از تغییرکردن ناتوانی بگذار قدرت صالح تغییرت دهد» از خود بیگانه می‌شوند. هرگاه باور به ناتوانی و یأس از تغییر بمعنای رشدکردن، همگانی بگردد، جامعه جامعه بی‌تفاوت‌ها و فعل‌پذیرها می‌شود و از رشد می‌ماند**؛

• نقش قدرت (= ترکیب نیروهای محرکه با زور) در تعلیم و تربیت، در خانه، در مدرسه، در محیط‌های کار، در یک کلام، نقش آن در تنظیم رابطه بنیادهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و تعلیم و تربیتی و فرهنگی و دینی و ... با شهروندان و آموزش اینان، عامل اعتیاد به یأس و غم و همگانی شدنشان است. یادآور می‌شود که وقتی اندیشه راهنما بیان قدرت است، هم خلاء توانایی علمی و فنی را، قدرت پر می‌کند و هم، بکاربردن آن، بنفسه، ناتوانی و یأس را القاء می‌کند. برای نمونه، توجیه غم (غم زدگی را صفت مؤمن انگاری و القای آن) و توجیه یأس ایرانیان از دانشمند شدن، با این توجیه که تنها مغز غربیان ماده خاکستری دارد، چند نسل ایرانی را زمین‌گیر و «از اندیشیدن بدون اجازه غرب» ناتوان گرداند؟ عمل به مصلحت توجیه کننده «تامغز سر فرنگی باید شد» و «چون ایرانی از ابتکار ناتوان است، باید بگذارد غربیان او را به فرهنگ خود درآورند و آدم کنند»، چه بر سر ایرانیان و مردمان کشورهای دیگری آورد که در موقعیت ایران بودند؟

برخوانندگان است که موارد دیگر را بیابند و رهاشدن و رهاکردن از باور به ناتوانی و اعتیاد به یأس و غم را کار ضرور برای بازیافتن خودانگیختگی و رشد بشمارند.

۲۶ . مصلحت خود روش نیست، روشی را تجویز می‌کند که بن‌مایه آن قدرت است:

در بیست و پنج بند پیشین، مکرر، از «عمل به مصلحت» سخن رفت. اینک توضیح باید داد که مصلحت خود روش نیست. روشی که مصلحت خوانده شود، وجود ندارد. مصلحت روشی را تجویز می‌کند که بن‌مایه آن قدرت (= ترکیب نیروهای محرکه با زور) است. بدین‌سان، عمل به مصلحت، تسلیم شدن به حکمی است که بکار بردن چنین روشی را توجیه و تجویز می‌کند. فرق عمل به حق با عمل به مصلحت، از جمله، در این‌است که عمل به حق روش‌کردن حق معنی می‌دهد. چنان‌که عمل به علم، بکار بردن روش علمی با هدف عالم شدن است. روش علمی از علم جدا نیست. حال این‌که مصلحت دوگانگی روش با هدف و دوگانگی مصلحت با روش را ناگزیر می‌کند: **حق خود روش و هدف خویش و از رشد جدایی ناپذیر است و مصلحت از روش و هدف، به ضرورت جدا و ضد رشد است:**

۲۶/۱. برای مثال، دولت نه حقوقمدار که قدرتمدار را در نظر بگیریم: دو نوع رابطه با چنین دولتی می‌توان برقرار کرد:

• تسلیم و فعل‌پذیری و بی‌تفاوتی که ترجمان خود ناتوان‌انگاری و یأس از تغییر مطلوب از راه عمل به حقوق و ایستادگی بر حقوق است. روش تسلیم و فعل‌پذیری و بی‌تفاوتی بن‌مایه‌ای از زور دارد. زیرا روش انطباق با قدرت، آن‌هم از راه بدرون آوردن قدرت و بکاربردنش در تسلیم کردن خویش است. لذا، نیازمند توجیه و تجویز است. این توجیه و تجویز است که مصلحت می‌خوانیم. هدف هرچه باشد، نه در روش و نه در مصلحت است. فرض کنیم هدف شهروندِ بی‌تفاوت، مصون ماندن از تعرض دولت قدرتمدار و به دلخواه زندگی کردن باشد. این هدف در مصلحت وجود ندارد. مصلحت بخاطر مصون ماندن، بی‌تفاوتی را توجیه و تجویز می‌کند. اما بی‌تفاوت نمی‌داند که هدف در روش بیان می‌شود و این هدف جانشین هدفی می‌شود که به استناد آن، مصلحت سنجیده می‌شود. برای مثال، بی‌تفاوتی، بنابراین که انطباق‌جویی با دولت جبار است، بی‌تفاوت را گرفتار جبر مضاعف می‌کند: جبر دولت جبار از بیرون و جبر انطباق خویشتن با آن از درون. بدین‌سان، بی‌تفاوت چون خویشتن را از عمل به حق و ایستادن برحق باز می‌دارد، خود را عامل تخریب دولت جبار می‌کند. در نتیجه، نه زندگی دلخواه که آن زندگی را می‌کند که رژیم به او تحمیل می‌کند: **خود رشد کردن را با ویران شدن جانشین می‌کند؛**

• شهروندان روش عمل به حقوق خویش را بر می‌گزینند: به حقوق ذاتی حیات خود عمل می‌کنند. به حقوق شهروندی خود عمل می‌کنند. به حقوق ملی خود عمل می‌کنند. حقوق طبیعت را با آبادان کردن طبیعت بجا می‌آورند. حقوق جامعه خویش را بمثابه عضو جامعه جهانی می‌شناسند و عمل به آنها را مطالبه می‌کنند. در این جامعه و برای این شهروندان، مصلحت بی‌محل است. چون حق خود روش خویش است، با هدفی که زندگی در رشد، به یمن عمل به حق است، سازگار است. الا این‌که دولت جبار محدودکننده است و سازگار با زندگی شهروندان وقتی عمل به حقوق است، نیست. قدرت رابطه مسلط – زیر سلطه و بکاربردن ترکیب نیروهای محرکه با زور و بکاربردن در این رابطه‌است. بنابراین، مدار زندگی را مدار بسته رابطه مسلط –زیر سلطه می‌کند. این مدار ناسازگار با عمل به حقوق است. **اما علم به قانونی که قدرت از آن پیروی می‌کند، شهروندان را از توانایی خود و ناتوانی دولت جبار آگاه می‌کند. آن قانون این‌است: درصورت مقاومت، از راه عمل به حقوق، مانع از بزرگ و متمرکز شدن قدرت، در نتیجه، در معرض انحلال قرارگرفتنش می‌شوند.** در هریک از پنج دسته حقوق، به شماری از آنها می‌توان عمل‌کرد بی‌آن‌که دولت جبار بتواند مانع شود. **برای مثال، پندار و کردار و گفتار را از قدرت خالی کردن، در رابطه با خود و در رابطه بایکدیگر کاری شدنی است.** دولت جبار نیز نمی‌تواند مانع از آن شود. این یک کار تا بخواهی مهم و تعیین کننده‌است. زیرا، دولت جبار را در معرض انحلال قرار می‌دهد. هم بخاطر این‌که نیروهای محرکه با زور ترکیب نمی‌شوند و بکار نمی‌روند و منتجه آن در دولت متمرکز و بزرگ نمی‌شود و هم بدین‌خاطر که قلمرو دولت جبار را محدود می‌کند. ایرانیان از دیرگاه این روش را، ولو ناقص، با دولت‌های جبار بکار می‌برده‌اند. هرگاه آن‌را از کاستی‌ها بپردازند، تحول از نظام اجتماعی بیشتر نیم بسته به نظام اجتماعی باز و تغییر دولت جبار به دولت حقوقمدار را ممکن می‌کنند. بدین‌قرار،

۲۶/۲. علم بر رابطه اصل راهنما و روش و هدف و بکاربردنش، نظام اجتماعی هرمی شکل و جریان قدرت (= ترکیب نیروهای محرکه با زور) و تمرکز آن‌را در رأس هرم، ناممکن می‌کند. بدین‌سان، این علم به رابطه اصل راهنما و روش و هدف است که راست راه رشد را بروی انسان باز می‌کند. برای مثال، شهروندانی که اصل راهنمای عقل خویش را موازنه عدمی می‌کنند و بدین گزینش، اتصال

خودانگیختگی عقل را با خودانگیختگی مطلق میسر می‌گردانند، هدف را رشد در استقلال و آزادی، بر میزان عدالت اجتماعی، می‌کنند. این هدف خود روش خویش می‌شود: عمل به حقوق و فعالیت هم‌آهنگ استعدادها و فضلها.

بدین‌قرار، نظام‌های اجتماعی و اندازه جباریت یا حقوقمداری دولت‌ها گویای اندازه علم شهروندان بر رابطه اصل راهنما و روش و هدف و نیز علم بر این مهم است که اصل راهنما و روش و هدف را انسان بر می‌گزیند. هراندازه این آگاهی از رابطه و اختیار انسان در گزینش اصل راهنما و هدف و روش، کم‌تر، روابط قدرت و بکارافتادن ترکیب نیروهای محرکه با زور و بکاررفتنش در این روابط، بیشتر و رشد کم‌تر می‌شوند؛

۲۷. مصلحت پیشخورکردن و از پیش متعین کردن آینده را ناگزیر و اندازه نگاهداشتن را ناممکن می‌کند:

پیشخورکردن و از پیش متعین کردن آینده جبری است که سرمایه‌داری به انسان و طبیعت تحمیل می‌کند. در طبیعت، از هر چیز به اندازه وجود دارد (اقتصاد توحیدی). هرگاه بجای بزرگ و متمرکز شدن سرمایه، انسان رشد می‌کرد و طبیعت عمران می‌جست، هم جبر پیشخورکردن و از پیش متعین‌کردن انسان‌ها را از استقلال و آزادی خود عافل نمی‌کرد و هم طبیعت عمران می‌جست و هم منابع موجود در طبیعت گرفتار اسراف و تبذیر نمی‌گشتند.

واقعیتی چنین عیان، پرسشی را پیش رو می‌نهد: از چه رو جبر پیشخورکردن و از پیش متعین‌کردن آینده خودانگیختگی عقل‌ها را از یادشان می‌برد؟ این پرسش، باید ما را به یاد ضرورت فزونی تقاضا بر عرضه یا مصرف بر تولید بیاندازد که بنای نظام سرمایه‌داری بر آن‌است. اما انسان‌ها چرا تن به این «قانون» می‌دهند؟ زیرا در مدارهای بسته زندانی می‌شوند و به مصلحت سازی‌ها و عمل به آنها معتاد می‌گردند:

۲۷/۱. تولیدکنندگان مصلحت را در تولید انبوه می‌بینند هم به دلیل رقابتی که سرمایه‌سالاری تحمیل می‌کند و هم به دلیل عمل به «قانون» فزونی مصرف بر تولید.

اینان از مصلحت دومی نیز پیروی می‌کنند و آن افزودن مداوم بر تولید فرآورده‌ها و خدمت‌های ویرانگر است. بدین‌خاطر که هرگاه تولید تنها نیازهای واقعی

انسان‌ها را برآورد، بیش از آن اندازه که ارضای نیازها ایجاب می‌کند، نمی‌توان تولید کرد. پس، مصلحت سومی محل پیدا می‌کند: **تولید نیاز و تولید کالا و خدمت برای برآوردن آن**؛

۲۷/۲ . اما مصرف کنندگان چرا مصلحت را در مصرف انبوه می‌بینند؟ زیرا کار درگرو آن‌است. سرمایه‌داری مدارهای بسته‌ای ایجاد کرده‌است: رشد اقتصادی یعنی افزایش میزان تولید. هرگاه این رشد انجام نگیرد، کار ایجاد نمی‌شود. وقتی کار ایجاد نمی‌شود، بی‌کاری افزایش پیدا می‌کند. برای این‌که تولید کنندگان بتوانند بیشتر تولید کنند، مصرف کنندگان باید بیشتر مصرف کنند. از این‌رو، سیاستمداران و اقتصاددانان و... مصلحت را در این می‌بینند که مصرف کنندگان را به مصرف انبوه برانگیزند و مصرف کنندگان نیز مصلحت را در این می‌بینند که تا می‌توانند مصرف کنند. بدین‌ترتیب، هم قانون فزونی مصرف بر تولید اجرا می‌شود، هم آینده از پیش متعین می‌گردد و هم انسان‌ها به پیش‌خورکردن معتاد می‌شوند و فراگرد شیی شدن (= نیروی کار و مصرف کننده) را طی می‌کنند. بدیهی است سرمایه‌داری نگران تبعات تولید و مصرف انبوه نیست. در مدار بسته، انتقادکنندگان کم شمار می‌شوند و اکثریت بزرگ بدان بی‌اعتناء می‌گردد؛

۲۷/۳ . چرا جامعه‌ها خود را در این مدار بسته زندانی و به پیشخورکردن و از پیش متعین کردن معتاد کرده‌اند؟ زیرا انسان‌ها مجموعه‌ای از استعدادها و فضل‌ها دارند اما مجموعه‌ای از کارها را ندارند. نمی‌توانند داشته باشند زیرا بنیادهای جامعه تقاضاکنندگان کار هستند و هر یک، تنها به یک نوع کار مزد می‌دهند. از آن‌جا که هر شهروند بابت یک نوع کار مزد دریافت می‌کند، رشد بمثابه برخوردار شدن از خودانگیختگی به کمال و، بدان، فعال‌کردن هم‌آهنگ استعدادها و فضل‌ها، برای شهروندان ناممکن می‌شود.

بدین‌سان، در نظام مزدوری، هرکس مصلحت خود را در این می‌بیند که کاری را برگزیند که بخاطرش بیشترین مزد را می‌تواند دریافت کند. و چون در کارهایی که در ازاء آنها مزد پرداخت می‌شود، آدم‌های مصنوعی رقیبان انسان‌ها شده‌اند و می‌شوند، بی‌کاری در حال روزافزون شدن‌است. از این‌رو، فرصت پدیدآمده‌است برای انواع مصلحت سنجی‌ها و راه‌کارها. هرگاه بنابر رشد انسان و آبادانی طبیعت بگردد، نظام مزدوری باید با نظام دیگری جانشین شود: اقتصاد بر پایه تضاد، باید

جای به اقتصاد برپایه توحید اجتماعی بسپارد. هرگاه چنین شود، پیش‌خورکردن و از پیش متعین‌کردن آینده جای به تولید و مصرفی می‌سپارد که اندازه آن‌را نیازهای واقعی انسان‌ها تعیین می‌کند. این هنگام، می‌توان مصلحت‌ها را با حقوق جانشین کرد و شهروندان را بمثابه انسان‌های جامع لحاظ کرد که حق دارند مجموعه‌ای از کارها را تصدی کنند؛

۲۸. زشتی ویژگی مصلحتی است که قدرت می‌سنجد و انسان بدان عمل می‌کند:

واقعیتی که جامعه است و نیز واقعیتی که هر شهروند است، به مکعبی چهار ضلعی می‌ماند که سطح پایین آن طبیعتِ وطن و سطح بالای آن باز به روی معنویت بی‌کران و چهار سطح آن، سطح‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی هستند. از آن‌جا که این سطح‌ها یک واقعیت را بیان می‌کنند، اگر رابطه یک سطح را با سطح‌های دیگر قطع کنیم، زور بکاربرده‌ایم. این سطح را معیوب و سطح‌های دیگر را نیز معیوب و همه سطح‌ها را گنگ کرده‌ایم. بدین‌قرار، یک عمل سیاسی زشت، سطح سیاسی و سطح‌های دیگر را نیز زشت می‌گرداند. برای مثال، هرگاه عقل به روی معنویت بی‌کران در ببندد، خلاء را قدرت پر می‌کند و بنابراین که قدرت از ویرانی پدید می‌آید، هرچهار سطح سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی ویرانی می‌پذیرند و این ویرانی به طبیعت منتقل می‌شود. **جهان امروز، نمایشگاه ویرانی‌ها است که مادی‌گری، بدین‌خاطر که عقل‌ها را از این‌همانی جستن با هستی بی‌کران محروم می‌کند، ببارآورده‌است. راست بخواهی، مادی‌گری توجیه‌گر قدرتی است که با بستن در بروی معنویت بی‌کران، محور و مدار فعالیت عقل می‌شود: این مادی‌گری نیست که قدرت را پدید آورده‌است، این قدرت است که مادی‌گری را مرام توجیه کننده خود ساخته‌است.**

اما ویرانی زیبایی را زشتی می‌گرداند. و هر زشتی که در سطحی از سطح‌های ششگانه پدید می‌آید، سطح‌های دیگر را نیز زشت می‌کند. زشتی‌هایی هستند که انسان‌ها آنها را می‌بینند اما زشتی‌ها نیز هستند که عقل قدرت‌مدار آنها را زیبایی جلوه می‌دهد. هر دو دسته، فرآورده جانشین حق شدن مصلحت هستند:

۲۸/۱. برای مثال، در بعد اقتصادی، نیاز سرمایه به سود را جانشین نیازهای واقعی انسان و طبیعت می‌کنیم. به این‌کار عمل به حق نمی‌گوییم. زیرا می‌دانیم عمل به حق نیست. عمل به مصلحت می‌گوییم. برای این مصلحت، در لیبرالیسم، این

توجیه نیز ساخته شده‌است: هرگاه درآمدها برابر توزیع شوند، چون پس‌انداز افراد کفاف سرمایه‌گذاری را نمی‌دهد، مصلحت نابرابری در توزیع را ایجاب می‌کند تا که مازادها نزد سرمایه‌داران جمع شوند و آنها سرمایه‌گذاری کنند و به‌یمن سرمایه‌گذاریها، برای شهروندان کار ایجاد گردد. غافل از این‌که

• وقتی در بعد اقتصادی، اصل بر رابطه قوا بسود سرمایه‌سالاران شد، در جا، برپایه روابط قوا، بعدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ساختی پیدا می‌کنند سازگار با ساخت بعد اقتصادی. بعد معنوی بسته می‌گردد و تحمل بارسنگین ویران‌گریها بر دوش طبیعت می‌افتد. امری که واقعیت جسته و این واقعیت، به دلیل برجاماندن و عمل کردن عاملهای پدیدآورنده، امر واقع مستمر گشته‌است. این واقعیت تا بخواهی زشت است؛

• شهروندان، از مجموعه‌کارها یی که رشد استعدادها و فضل‌ها ایجابشان می‌کنند، محروم می‌شوند. جبر انجام یک نوع کار، کاری که در نظام اجتماعی ممکن است، به همگان تحمیل می‌شود و بی‌کاری، بمثابه آسیب‌اجتماعی، دائمی می‌شود. انسان گرفتار فرآیند شیی شدن می‌گردد و زیبایی جای به زشتی می‌سپارد؛

• سرمایه‌سالاران نیروهای محرکه‌ای را که در مقیاس جهان تولید می‌شوند، مهار می‌کنند و بر اصل رساندن سود به حداکثر، بخشی مهم از آنها را از چرخه تولید خارج (بازار فرآورده‌های مشتق که ده برابر کل تولید ناخالص جهان در آن بکار است) و یا تخریب می‌کنند. محیط زیست آلوده و زمین از منابع خالی و فقر واقعی از ثروتی – که بخشی بزرگ از آن مجازی است – فزونی می‌گیرد. بدین‌سان، زشتی بر زشتی افزوده می‌شود.

۲۸/۲. بدین‌قرار، هر تصمیمی که انسان می‌گیرد، هرگاه تصمیم به عمل به حق باشد، حاصل عمل، زیبایی می‌شود. تصمیم نیاز به توجیه نیز پیدا نمی‌کند، زیرا عمل به حق است. اما اگر تصمیم بر عمل به حق نباشد، باید آن‌را به خود، مصلحت‌آمیز باوراند. حاصل عمل زشتی است. دو معیار زیبایی و زشتی می‌توانند انسان را از به حق بودن یا نبودن تصمیم آگاه کنند. الا این‌که، عقل قدرتمدار زشت را به خود زیبا می‌باوراند:

• زیبایی و زشتی معیار تشخیص عمل می‌شوند وقتی انسان به حقوق عارف و عامل باشد. زیرا، با وجود آگاهی بر حق و عمل بدان، قدرت ناموجود است و

عقل، خودانگیخته، فعال است. اما اگر عقل از حقوق غافل باشد و بدانها عمل نکند، خلاء را قدرت پر می‌کند. او را مصلحت‌گرا می‌گرداند و ناگزیرش می‌کند زشت‌ترین عمل‌ها (دیگر کشی، حتی فرزندکشی، دروغ و دغل و گردآوردن مال از راه استثمار و...) را، به توجیه، زیبا جلوه دهد؛

• بدین‌قرار، وجدان بر این که عمل به حق نیازمند توجیه نیست تا که عقل درپی جعل مصلحت بگردد، با وجدان بر زیبایی بمثابه ویژه‌گی حق، همراه است. بسا می‌شود که انسان این آگاهی را دارد، باوجود این، برای عمل به ناحق، مصلحت می‌سنجد و، بدان عمل می‌کند. ناچار، در نظر خود و دیگران، زشتی عمل را زیبایی آن می‌نمایاند. **اما تفاوت زیبایی حاصل از عمل به حق، از عمل جدایی‌ناپذیر و وجود دارد. حال این‌که وقتی عمل ناحق است، زشتی وجود دارد و زیبایی مجازی است که عقل قدرتمدار زشتی را با آن می‌پوشاند. این آن نایکسانی بس شفافی است که عقل قدرتمدار نیز نمی‌تواند آن‌را نبیند. بدین‌خاطر است که زشت‌کرداران، همواره وجدانی معذب دارند؛**

• دیدیم که بستن در بروی هستی محض، خلایی را پدید می‌آورد که آن‌را قدرت پر می‌کند. بستن در، عقل را از خودانگیختگی، بنابراین، مشاهده زیبایی حق، ناتوان می‌کند. اما این ناتوانی او را آزار می‌دهد. این آزار می‌تواند او را به یاد استقلال و آزادی خود بیاندازد. اما اعتیاد به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت، یا او را به یاد خودانگیختگیش نمی‌اندازد و یا، برغم بیاد آن انداختن، توانایی ترک اعتیاد را درخود نمی‌بیند. برآن می‌شود با زیباجلوه دادن زشتی عمل‌های خویش، از آزار برهد. باوجود این، نمی‌تواند فرق عمل خودانگیخته را از عملی تشخیص ندهد که بقصد رهاشدن از آزار انجام می‌گیرد و گویای اعتیاد به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت است؛

۲۸/۳. انسان را حقوق معنوی است: دوستی، دستیاری، خدمتگزاری، ایثار، شرکت دادن دیگران در رشد علمی و فنی و هنری (کتاب حقوق انسان در قرآن) و...

عمل به این حقوق، تا بخواهی زیبا و زیبایی افزا است. اما وقتی بر وفق مصلحت، عمل می‌شود، عمل بس زشتی افزا می‌شود. برای مثال، دوستی بنابر مصلحت (سود، مقام، موقعیت یابی)، از خود بیگانه‌کردن دوستی در رابطه قوا می‌گردد. زیبایی دوستی جای به زشتی می‌سپارد که فرآورده حق را ناحق کردن

است. دستیاری وقتی بنابر مصلحت (موقعیت جویی و سلطه جویی و...) انجام می‌گیرد، زیبایی را با زشتی جانشین می‌کند. انتقال علم به دیگری، بنابر مصلحت (به خدمت خود درآوردن و...)، نمی‌تواند کامل انجام گیرد و زشتی نیت و عمل، بر دو طرف معلوم می‌گردد. زشتی ریا بر ریاکار و کس یا کسانی که طرف رابطه با او می‌شوند، آشکار است. ولو ریاکار در زشتی نیت و عمل خویش را زیبا بنمودن تقلا کند. **معیاری نیز وجود دارد که عمل به حق را از عمل به مصلحت تمیز می‌دهد: به نسبتی بیش از آنچه شهروندان به حقوق معنوی خود عمل می‌کنند، خود و جامعه آنها رشد می‌کنند. چراکه سرمایه‌های اجتماعی و طبیعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی افزایش می‌یابند و، همراه با نیروهای محرکه دیگر، بکار می‌افتند. نظام اجتماعی را بازتر و، بدان، امکان‌های زیست خودانگیخته شهروندان حقوند و رابطه حق با حق میان آنان را افزایش می‌دهند.**

۲۹. مصلحت ترجمان موازنه وجودی و حق بیانگر موازنه عدمی است:

از بارزترین نایکسانی‌های حق با مصلحت، این‌است که **حق بیانگر رابطه قوا میان دو طرف نیست و ترجمان موازنه عدمی، یعنی این‌همانی با هستی و از رهگذر این‌همانی با هستی، این‌همانی با دیگری است وقتی دیگری نیز به حق عمل می‌کند.** در عوض، همان‌سان که تشریح شد، مصلحت ترجمان موازنه وجودی و اصل ثنویت است. مصلحتی که بیانگر ثنویت نباشد، هرگز ساخته نشده‌است. زیرا ساخته شدنی نیست:

۲۹/۱. بهنگام پیش کشیدن ولایت فقیه، دلیل آن را اجرای احکام دین گفتند. اما بعد که ولایت فقیه جای به ولایت مطلقه فقیه سپرد، ایجاد مجمع تشخیص مصلحت ضرورت پیدا کرد. زیرا دوگانگی احکام دین و هرآنچه انجامش ضرور اما با احکام دین خوانایی ندارد، تقدم دومی بر اولی راناگزیر می‌گرداند. بدین‌سان، مصلحت بیانگر این ثنویت و توجیه‌کننده جانشین‌کردن احکام دین با «قانونی» است که تصویب و اجرایش، بنابر مصالح نظامی که حفظش «اوجب واجبات است»، ضرور است.

اما مصلحتی که ایجاب می‌کند «قانون» ناقض حکم دین جانشین شود، هیچ جز تنظیم رابطه قوا میان محور مسلطی که «نظام ولایت مطلقه فقیه» است با

محوری (مردم) که باید در موقعیت و وضعیت فعل‌پذیر بماند، نیست. بنابراین که از دید فقیه، احکام دین حقوق هستند، مصلحت ناقض حق، بیرون از آن قرار می‌گیرد. دو گانگی حق و مصلحت و تقدم و حاکمیت مصلحت بر حق که بدین آشکاری در منظر عقل قرار می‌گیرد، پرده نازک بر واقعیتی می‌شود که ثنویت فعال و فعل‌پذیر، در رابطه مسلط – زیر سلطه، است.

این رابطه رابطه قوا از نوعی است که سبب تمرکز و بزرگ شدن قدرت در یک کانون و، بکار رفتنش در ویرانگری، می‌شود. واقعیتی که این‌سان عریان می‌شود، آشکار می‌کند که مصلحت بیانگر ثنویت تک محوری است (محور فعال ولایت مطلقه فقیه و محور فعل‌پذیر جمهور مردم)؛

۲۹/۲. تضاد مصلحت با حق، بجای خود، مصلحتی که قدرت می‌سنجد و بر حق مقدم و حاکم می‌کند، بنفسه متناقض است: دوگانگی متناقضان:

• هر دروغ مصلحت‌آمیزی متناقض است: اندیشه و گفتار و کردار خالی از تناقض راست است و اندیشه و گفتار و کردار واجد تناقض دروغ است. دروغ خالی از تناقض ساختنی نیست. برای مثال، وقتی دختر و پسری دروغ می‌گویند تا که خانواده‌های خود را با ازدواج خود راضی کنند، هریک نزد خانواده خود، دیگری را دارای صفاتی جلوه می‌دهند که ندارد، هر دو مصلحت که این دو می‌سنجند جمع متناقضان هستند. هرگاه دو خانواده بر آن شوند که تحقیق کنند، تناقض‌ها خود را به آنها نشان خواهند داد. و اگر چنین نکنند، بعد از ازدواج، هربار که واقعیتی محک بگردد، دروغ بودن صفتی که بنابر مصلحت، جعل شده‌بود، خود را آشکار می‌کند. برای مثال، **اگر به شوهر صفت تحصیل‌کرده داده شده‌باشد و او تحصیل نکرده باشد، تحصیل‌کرده که دروغ است ناقض تحصیل نکرده‌ای می‌شود که راست است. دروغ ناقض راست آن‌را هم می‌پوشاند. اما هربار که تحصیل او مورد آزمون قرارگیرد، پوشش می‌درد و دروغ آشکار می‌شود.**

• در مکافات و جنایات اثر داستایفسکی، جوانی دانشجوی پزشکی که بی‌چیز است، برای کشتن پیرزنی که پولدار است و پول را با بهره قرض می‌دهد، توجیه می‌سازد: این پیرزن یک زالو است. خون دیگران را می‌مکد و آنها را به روز سیاه می‌نشاند. و من پول لازم دارم تا ادامه تحصیل بدهم و پزشک بگردم و جان صدها تن را نجات بدهم. به حکم مصلحت، پیرزن را می‌کشد. درجا، خود را جنایت‌کار می‌یابد. این‌گونه جنایت‌ها از امور مستمر هستند.

هرگاه جوان دانشجو، پول و آسان‌ترین راه دست یافتن به آن‌را (جنایت) محور مطلقا فعال و خویشتن را محور مطلقا فعل‌پذیر نگردانده بود، پیش ازعمل، تناقضهای موجود در مصلحت را در می‌یافت:

ـ تناقض واقعیت (قاتل) با مجاز (پزشک شدن) که دومی اولی را می‌پوشاند؛

ـ تناقض قتل که گرفتن جان است با نجات دادن جان؛

ـ تناقض قاتلی که تحت تعقیب است و با دستگیری و مجازات، نه پزشک، که قاتلی محکوم می‌شود با پزشکی که ممکن بود بشود؛

ـ تناقض راه‌کاری که دوستی و برانگیختن به یاری است با دشمنی ساخته ذهن و مجوز قتل. در حقیقت، دانشجو می‌توانست با پیرزن رابطه حق با حق برقرار کند و با بیرون آوردن او از غفلت از حقوقش، از جمله حقوق معنوی که یکی از آنها امداد است، به او قراردادی را پیشنهاد کند: بمحض توانا شدن به تحصیل درآمد، وام ستانده را به شما باز می‌گردانم و تا زنده‌ام، مراقبت پزشکی از شما را برعهده می‌گیرم.

برفرض که در مورد پیرزن موفق نمی‌شد، این راه‌کار را می‌توانست به دیگران پیشنهاد کند. اگر موفق نمی‌شد و **از راه کارکردن و تحصیل درآمد برای ادامه تحصیل هم امکان مالی نمی‌جست، انسانی می‌شد آگاه بر نظام اجتماعی ظالمانه و به مبارزه بر می‌خاست برای تغییر آن: نه جنایت‌کار بلکه انقلابی‌ای می‌گشت با عقلی خودانگیخته و توانا به رشد برمیزان عدل.**

۲۹/۳. مصلحت تنها در رابطه قوا، در تنظیم رابطه میان محور مسلط با محور زیر سلطه، ساخته شدنی و به روش دستوری به عمل درآوردنی است. در رابطه حق با حق ساخته شدنی نیست و به روش تجربی نمی‌توان بکارش برد. زیرا، روش تجربی روش نقد مستمر است. **به نقد، همه آنچه از مصلحت دانسته آمد و همه آنچه هنوز باید شناسایی گردد، بر تجربه‌گر معلوم می‌شوند و او را از غفلت بدر می‌آورند و عارف و عامل به حقوق می‌گردانند.**

۳۰. پدیدآورنده‌ها مصلحت را امر واقع مستمر گردانده‌اند:

در دروغ مصلحت‌آمیز که تأمل کنیم، آن را حقیقتی که پوشانده می‌شود و دروغی که حقیقت را می‌پوشاند، می‌یابیم. دروغ مصلحت‌آمیز گویای اندیشه راهنمای گوینده و نیز رابطه دو رهبری، گوینده دروغ و شنونده یا شنوندگان دروغ و نوع این رابطه و هدف نیز هست. برای مثال، وقتی فرزندی بیماری درمان‌ناپذیر مادر را از او پنهان می‌کند و آن را با بیماری درمان‌پذیر می‌پوشاند، دروغش گویای طرز فکر او و رابطه او با مادر و نوع این رابطه و هدف او است. این مثال ما را از واقعیت‌های دیگر نیز آگاه می‌کند. چنان‌که رابطه فرزند با مادر و هدفی که او در سردارد، نوع مصلحتی را معین می‌کند که می‌سنجد. اسباب‌چینی فرزند در ساختن و گفتن دروغ: رابطه برانگیختن به مصلحت سازی، هم می‌تواند یک رابطه عاطفی‌باشد و هدف می‌تواند پیشگیری از تضعیف روحیه مادر باشد و هم می‌تواند رابطه‌ای با هدفی جز این باشد. بدین‌خاطر است که نوع دروغ هم نوع هدف و هم نوع تدارکات را آشکار می‌کند. چراکه دروغ بیانگر عوامل پدیدآورنده مصلحت است.

در بندهای پیشین، عوامل پدیدآورنده مصلحت و دیرپاییِ ساختن و بکاربردنِ مصلحت، شناسایی شده‌اند. در این‌جا، به چند عامل باز می‌پردازیم:

۳۰/۱. سامانه بستهِ خانواده و یا سامانه باز (= رابطه حق با حق)، دو رفتار را ایجاب می‌کنند. در سامانه بسته، رابطه‌ها رابطه‌های قوا هستند. در این رابطه، قوه رهبری هر عضو، وقتی رابطه رابطه قوا است، نیرو را در زور از خود بیگانه می‌کند. و راست را با دروغ می‌پوشاند. و دانش و فن را در ساختن دروغ بکار می‌گیرد. و ترکیب زور و دروغ را با علم و فن و ... برمبنای سود و زیان، در رابطه با اعضای دیگر بکار می‌برد. **تأمل را که بیشتر می‌کنیم می‌بینیم، در مثال ما، اگر سامانه نهادی که خانواده‌است، بسته نبود، رابطه قوایی هم نبود و دروغی هم ساخته نمی‌شد. بدین‌سان، تا این‌جا، دوعامل شناسایی می‌شوند: یکی سامانه نهاد و دیگری رابطه قوا. دیرپایی این دو عامل، انواع دروغ، از جمله دروغ مصلحت‌آمیز را امر واقع مستمر می‌گرداند.**

یادآور می‌شود که هرگاه رابطه‌ها، همه رابطه قوا باشند، سامانه بسته‌است و اگر بخشی از رابطه‌ها رابطه‌های قوا باشند، سامانه نیمه باز است و اگر همه رابطه‌ها

رابطه‌های حق با حق باشند، سامانه باز است. **اندازه رشد را نیز اندازه باز بودن سامانه اجتماعی و نهادهای جامعه بدست می‌دهد؛**

۳۰/۲. سامانه نهادها که روابط قوا را ایجاب می‌کند، بنفسه، گویای نقش قدرت (= رابطه قوا و ترکیبی که در این رابطه بکار می‌رود) در تنظیم رابطه‌ها است. ترکیبی که در رابطه قوا بکار می‌رود، یکی را مسلط و دیگری را زیر سلطه و یا هردو را، متقابلاً، مسلط و زیر سلطه می‌گرداند. پس، هدف قدرت جز قدرت نمی‌تواند باشد. هر هدف دیگری، دروغی است که این واقعیت را می‌پوشاند. یکبار دیگر، مشاهده می‌کنیم که هر مصلحتی از جمله برای آن ساخته می‌شود که واقعیت یا واقعیت/مجاز را بپوشاند که هدف می‌شود. در حقیقت، برقرارکنندگان رابطه قوا، نمی‌گویند هدف آنها مسلط شدن و کانون تمرکز و بزرگ شدن و انباشت قدرت گشتن است. مصلحت را در این می‌بینند که حقی را پوشش هدف واقعی کنند. **توجه به این مهم که روش هر حقی خود آن‌است، همواره، مانع از فریب خوردن می‌شود. اما انسان‌های درگیر روابط قوا، اغلب از این مهم غفلت می‌کنند. هستند کسانی که غفلت نمی‌کنند اما خود را در موضع متفوق می‌دانند و حتی آگاهی دیگران از دروغ بودن مصلحت را مانع از عملی شدنش نمی‌دانند.**

بدین‌سان، قدرت عامل دیرپایی ساختن مصلحت و بکار بردن آن‌است؛

۳۰/۳. بکاربردن حق برای پوشاندن واقعیت/مجازی که قدرت است، گویای نقش توجیه‌گر اندیشه راهنما است. در حقیقت، سامانه نهادها و رابطه قوا، بنابراین، قدرت در برپا ماندن و بردوام راهبر انسان‌ها گشتن، هم نیاز به اندیشه راهنما دارد و هم، بنابر نیاز، آن‌را از خود بیگانه می‌کنند. بدین‌قرار، **اندیشه راهنمای در معرض از خود بیگانگی، عامل چهارم است: در روابط قوا، اندیشه راهنما همواره تابع متغیری است که قدرت است؛**

۳۰/٤. از آن‌جا که عقل انسان خودانگیخته‌است و تعلیم و تربیتش توسط نهادهای جامعه، او را از استقلال و آزادی خویش غافل و به عمل بروفق ثنویت بمثابه اصل راهنما معتاد می‌کند، آن نوع رهبری که مدار و محور آن قدرت است، همگانی می‌شود. آن رهبری که سبب می‌شود قدرت، در بزرگ و متمرکز شدن، جانشین انسان، در رشد و طبیعت، در آبادانی، بگردد، این رهبری است. **عامل پنجم استمرار امر واقعی که مصلحت است، این رهبری است؛**

۳۰/۵. رابطه‌ها مجاری هستند که به ترکیب نیروهای محرکه با نیرو و یا با زور، سمت و سو می‌دهند. هرگاه رابطه‌ها رابطه‌های حق با حق باشند، نیروهای محرکه با حقوق ترکیب می‌شوند و در رشد بکار می‌روند. و اگر رابطه‌های قوا باشند، نیروهای محرکه با زور (= نیرویی که انسان با تغییر جهت دادن بدان، در ویران‌گری بکار می‌برد) ترکیب و در تخریب با هدف بزرگ و متمرکز کردن قدرت، بکار می‌روند. **بدین‌قرار، ترکیب نیروهای محرکه گرچه وسیله است و، در بکاررفتن، تابع متغیری است که رابطه‌ها هستند، اما از آنجا که ترجمان اصل راهنما و هدف است، عامل ششم دیرپایی ساختنه شدن مصلحت و بکاربردن آن‌است.**

۳۰/۶. عوامل بالا زمان اندیشه و عمل را کوتاه می‌کنند و اندیشیدن و عمل در محدوده‌ها، از جمله محدوده روابط قوا و محدوده زمان، نقصان‌هایی از نوع خودکم‌تر بینی و خودبرتربینی، مهرطلبی، تحریک‌پذیری عاطفی (خشم و کین و حسد و بخل و...)، بنابراین، بیشتر در حالت واکنش زیستن را، پدید می‌آورد. **این نقصان‌ها نیز عامل هفتم مصلحت سنجی و دیرپایی آنند.**

اندازه کاربرد این هفت عامل اندازه غفلت شهروندان از حقوق، بنابراین، اندازه ناتوانی آنان از رشد و اندازه تخریب‌ها را بدست می‌دهد.

۳۱. مصلحت سبب غفلت از حقوق، بنابراین، از کرامت می‌شود:

از آنجا که حقوق ذاتی حیات هستند، هر آفریده‌ای کریم است (کتاب کرامت). از این‌رو، غفلت از حقوق و یا تجاوز به حقوق انسان و یا هر آفریده دیگری، تجاوز به کرامت او می‌شود. هرموجود زنده‌ای از جمله انسان، به صرف حقوندی، کریم است ولو به حقوق خویش عمل نکند. الا این‌که اگر برحقوق خویش وجدان داشته باشد و به آنها عمل کند، کرامتمندتر می‌شود. کرامتمندتر بدین معنی که به یمن عمل به حقوق و خشونت‌زدایی، کرامت او متحقق می‌شود و به این دلیل که از حق، حق صادر می‌شود و عمل به حق برخودافزا است، تا بی‌نهایت، حق زاده می‌شود و حقوق برخود می‌افزایند. بدین‌قرار، مصلحت را جانشین حق کردن، تنها تحقیر کننده نیست، بلکه عامل فراگیر شدن رزائل اخلاقی است. بدین‌خاطر، در جامعه‌هایی که مصلحت‌ها توجیه کننده پندارها و گفتارها و کردارها می‌شوند، آسیبها و نابسامانی‌های اجتماعی، بر هم افزوده می‌شوند و زندگی‌ها حقیرانه می‌گردند. در حقیقت،

۳۱/۱. هر مصلحتی تجاوز مضاعف به حقوق ذاتی حیات است ولو این تجاوز در شکل غفلت از حقوق انجام بگیرد. چراکه سازنده و بکاربرنده مصلحت، نخست به حقوق خود تجاوز می‌کند و آنگاه، به حقوق کسی که مصلحت توجیه کننده رابطه قوا با او است. آن کس نیز، دوبار به حقوق تجاوز می‌کند، یکبار به حقوق خود بخاطر پذیرفتن حکم زوری که بنابر مصلحت صادر شده‌است و یکبار به حقوق مصلحت اندیش و هردو، همین تجاوز را به حقوق همه دیگر ذیحق‌ها می‌کنند. همه دیگرانی هم که به حکم مصلحت تمکین می‌کنند به حقوق خود و حقوق دوطرف رابطه، تجاوز می‌کنند. **تعمیم تنظیم رابطه‌ها با قدرت همین است.** و وقتی تنظیم رابطه‌ها با قدرت همگانی می‌شود، نخست کرامت انسان است که از یادها برده می‌شود و یا نفی می‌شود. چراکه میزان تحقق کرامت گویای اندازه وجدان به حقوق و عمل به حقوق است. درجا، در دین و مرام‌ها که توجیه‌گر قدرت می‌شوند و در معرض از خودبیگانه شدنند، پست و حقیر انگاری انسان و این دروغ که انسان، بنابر سرشت، خشونت‌گرا است، وارد می‌شود.

۳۱/۲. بنابراین که مصلحتی نمی‌توان اندیشید که بن‌مایه آن زور نباشد – به این دلیل که اگر بن‌مایه زور نباشد، حق می‌شود و نه مصلحتی که باید جانشین حق بگردد – و بنابراین که زور حقوق را بی‌محل می‌کند، **کرامت را بمثابه مجموع خصائلِ حق نیز بی‌محل کند. در حقیقت، کرامت بمثابه مجموع خصائل نیکو که می‌توان حقوق معنویشان نیز خواند**ـ پیامبری ابلاغ مکارم اخلاق است ـ با مصلحت سنجیدن و آن را وسیله توجیه کردن سازگار نیست.

از آنجا که قرآن، نخستین کتاب دینی و غیر دینی است که بر کرامتمندی انسان و همه دیگر آفریده‌ها تصریح می‌کند، فهرست کاملی از خصائل اخلاقی بیانگر کرامت را نیز بدست می‌دهد. (از جمله دو کتاب کرامت و کیش شخصیت). هر مصلحتی، بدین‌خاطر که نافی کرامت است، انسان را از آن حقوق غافل و از مکارم اخلاق خالی و در حد آلت زور، پست و ناچیز می‌کند. **شئی شدن انسان همین است.**

۳۲. از حق حق صادر می‌شود اگر به آن عمل شود:

از حق جز حق صادر نمی‌شود. از مصلحتی که ناحق است و جانشین حق می‌شود، ولو در مقام توجیه آن، گفته می‌شود بخاطر مقصودی است که حق است، ممکن نیست حق صادر شود. **بدین‌سان، حق وقتی بدان عمل می‌شود، هم برخودافزا و هم زاینده حق است. چنان‌که هر دانشی هم دانش زا و هم برخود افزا است.** عملی که به استناد مصلحت انجام می‌گیرد، نیز برخودافزا و زاینده مصلحت‌هااست. چنانکه وقتی کسی از راه مصلحت دروغ می‌گوید، هم ناگزیر می‌شود دروغهای دیگری بسازد و بگوید (دروغ دروغ می‌زاید) و هم، دروغ اول سبب می‌شود واقعیتی که می‌پوشاند، برخود بیفزاید (مثال بیماری که بیماری را از او پنهان می‌کنند و بیماریش وخامت‌بارتر می‌شود). خاطرنشان شد که مصلحت وجود ذهنی دارد و ناپایدار است و به ضرورت جهان شمول نیست. باوجود این، مصلحت سنجی می‌تواند همگانی بگردد و دو خاصه مصلحت‌زایی و برخودافزایی نیز دارد. نه تنها بدین‌خاطر که همگان بر آن می‌شوند مصلحت بسازند و وسیله توجیه پندار و گفتار و کردار خود کنند، نه تنها بدین‌لحاظ که ما را معتاد به مصلحت سنجی می‌کند، بلکه بدین سبب نیز که هر مصلحتی که می‌سنجیم، ناگزیرمان می‌کند، برای تجاوزهای بعدی به حقوق نیز، پی درپی، مصلحت بسازیم:

۳۲/۱. وقتی «منافع عمومی» و یا «منافع ملی» و نیز منافع شخصی، نه مستقل از حقوق که بمثابه جانشین‌های حقوق انسان و حقوق شهروندی و حقوق ملی او و حقوق طبیعت، پذیرفته شدند، چون به حق عمل نمی‌شود، از حق حق صادر نمی‌شود و پندارها وگفتارها وکردارهای همگان حق نمی‌شوند. آیا منفعت می‌تواند دو طرفه باشد و یا به ضرورت، نفع یکی سبب ضرر دیگری می‌شود؟ هرگاه نفع دو طرف حق و یا ترجمان کامل آن باشد، نفع یکی سبب ضرر دیگری نمی‌شود. در این صورت، مصلحت سنجیدن نیز بی‌محل می‌شود. دو طرف چون عمل به حق می‌کنند، بنابراین که از حق حق صادر می‌شود، دو طرف نفع می‌برند. چنان‌که وقتی دو تن، در مقام عمل به حقوق، بایکدیگر، دانش مبادله می‌کنند، دانش هردو ارتقاء پیدا می‌کند.

اما وقتی مصلحت توجیه کننده می‌شود، ما دیگر نه با رابطه حق با حق، که با رابطه قوا سروکار داریم. در این رابطه، نفع مسلط از ضرر زیر سلطه جدایی‌ناپذیر می‌شود. از این‌رو، سلطه‌گرها «منافع ملی» را جانشین حقوق ملی کرده‌اند و اقلیت

مسلط بر جامعه زیرسلطه که موقعیت خود را از رابطه مسلط – زیر سلطه دارد، نیز از «منافع ملی» سخن می‌گوید. الا این‌که ضرری که به کشور و اکثریت بزرگ مردم وارد می‌شود را، با استناد به مصلحتی که ماندن در روابط مسلط – زیرسلطه است، توجیه می‌کند. به ایران و کشورهای زیر سلطه و در موقعیت زیرسلطه بنگریم و ببینیم که زیان بر زیان انباشته می‌شود و زیانها زیان می‌زایند و فقر انسان و منابع طبیعی و طبیعت این سرزمین‌ها را روز افزون می‌کنند. بدیهی است کشورهای مسلط نیز گرفتار زاده شدن مداوم ویرانگری‌ها و برهم افزوده شدن آنها هستند.

۳۲/۲. بدین‌سان، هراندازه آدمی بیشتر بتواند با حق مطلق این‌همانی پیدا کند، توانایی خلق حق او بیشتر می‌شود. آفریده او که زاده حق است، همچنان حق می‌زاید. بدین‌سان، این‌همانی با حق مطلقی که خدا است، انسان را از جامعیت خویش، بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها و زینده‌ای دارای حقوق ذاتی حیات، برخوردارتر می‌کند. جمعی از این انسانها، نماد/الگوهایی برای همیشه می‌شوند. چراکه هرآنچه از آنها صادر می‌شود، حق و زاینده حق می‌گردند. راهنمای همگان در این‌همانی با حق مطلق، بنابراین، بی‌محل کننده مصلحت‌هایی می‌شوند که بیرون از حق سنجیده می‌شوند و توجیه‌گر عمل نکردن به حق، بنابراین، تسلیم شدن به اوامر و نواهی قدرت، می‌گردند.

باوجود این، مطالعه مصلحت‌ها که قدرت می‌سنجد و جانشین حقوق می‌کند، کامل نیست. مقایسه این مطالعه، با کار نخستین، حاصل بکاربردن روش تجربی، به خوانندگان می‌گوید که به تحقیق همچنان باید ادامه داد تا مگر بر انسان‌ها، تمامی انواع مصلحت‌های ساخته قدرت شناخته آیند و به یمن ترک عمل به این و آن مصلحت، اندیشیدن و عمل کردن به حق همگانی بگردد.

فصل دوم

بیان استقلال و آزادی راهنمای زیست انسانها در حقوندی

در فصل اول از بخش اول، خاطرنشان شد که حقوق ذاتی حیاتند و موجود زنده خودانگیخته به آنها عمل می‌کند. مگر این‌که موجود زنده مانع ایجاد کند و خود مانع عمل خودجوش به حقوق بگردد. مانع با غفلت عقل از استقلال و آزادی، پدید می‌آید و با ایجاد مانع، بسته بشدت و ضعف آن، آدمی، کم یا بیش، از عمل به حقوق ذاتی حیات، باز می‌ماند. خلاء را قدرت پر می‌کند و موجود زنده خود را تسلیم آن می‌کند. از این‌رواست که با غافل نشدن از استقلال و آزادی، درجا، به حقوق ذاتی حیات انسان، بطور خودجوش، عمل می‌شود. بدین‌قرار، آن اندیشه راهنمایی بیان استقلال و آزادی است که انسان را همواره آگاه و عامل به این دو حق نگاه دارد. از این‌رو،

۱. بیان استقلال

و آزادی باید در بر بگیرد، ویژگی‌های وجودی و عدمیِ حق علی‌الطلاق را تا که عقل در رابطه با او، استقلال را این‌همانی با حق بیابد و آزادی را فعال شدن، بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها، به یمن این‌همانی جستن با حق، بجوید و تجربه کند. این شناسایی کامل می‌شود با

۱/۱. شناسایی انواع موازنه‌ها (ثنویت تک محوری و دو محوری و التقاطی) و موازنه عدمی. عقل وقتی از استقلال و آزادی خویش غافل نمی‌شود که موازنه عدمی را اصل راهنمای خود می‌کند. موازنه عدمی این‌همانی با حق علی‌الاطلاق است و به یمن این این‌همانی، از انسان جز حق صادر نمی‌شود. (کتاب موازنه‌ها)؛

۱/۲ . هستی موجود را باز بروی هستی محض بداند و جبر ناقض استقلال و آزادی، بنابراین، ناقض حق را مردود بشناسد؛
۱/۳ . شناسایی ویژگی‌های وجودی و عدمی حق، از خودبیگانه کردن حق را بسیار مشکل می‌کند، باوجوداین، از خود بیگانه کردن خداوند بمثابه حق، امر واقع مستمر است. بدخیم‌ترین نوع از خود بیگانه‌کردن او، از خود بیگانه کردنش در قدرت است. بدین از خودبیگانه کردن، خداوند با آفریده‌های خود رابطه قوا برقرار می‌کند و در این رابطه، ترکیبی از علم و فن و زور و هر عنصر دیگری که لازم بداند، برضد آنها بکار می‌برد هر بار که تسلیم قدرت او نباشند. دین‌های از خود بیگانه در بیان قدرت، خداوند را در قدرت مطلق از خود بیگانه کرده‌اند. (خواننده مجموعه از از خودبیگانگی‌ها را در جلد دوم امرهای واقع مستمر می‌تواند شناسایی کند)؛
۱/٤ . برای این‌که آدمی از حق غافل نشود و از خود بیگانه نگردد، اندیشه راهنما باید روش‌های عقل مستقل و آزاد و نیز روش‌های عقل قدرتمدار را بشناساند و هدف تمرین‌ها که مقرر می‌کند، عارف نگاه‌داشتن دائمی انسان بر استقلال و آزادی خویش، به یمن اینهمانی با حق، باید باشد. (این روشها در کتاب عقل آزاد شناسایی شده‌اند). از آنجا که انسان در جامعه می‌زید و مرتب در روابط قوا قرار می‌گیرد، برای آن‌که در وجدان اخلاقی او، ضد حق‌ها راه نیابند، اندیشه راهنما می‌باید انواع ابتلاءها به کیش شخصیت را بشناساند و روشهای درمان آنها را نیز بیاموزد. بیان استقلال و آزادی، هم باید ویژگی‌های اخلاق استقلال و آزادی (کتاب بیان استقلال و آزادی و بخش اول از جلد اول از کتاب ارکان دموکراسی) را بشناساند و هم روشهای مصون ماندن از ضد اخلاقی را بیاموزد که قدرت محوری و قدرتمداری اشاعه می‌دهد (کتاب کیش شخصیت).
۱/۵ . بنابراین که از ویژگی‌های حق یکی این‌است که دلیل حقانیت آن در خود آن باشد و بنابر این‌که یکی دیگر از ویژگی‌های حق این‌است که، **این‌همانی با حق، در هر محدود و محدود شونده‌ای ناممکن است**، منزه‌کردن حق از معرف‌ها و نمادهای مادی، ضرور است (فصل توحید از کتاب اصول راهنمای اسلام). این ویژگی تا بخواهی مهم است. زیرا نادیده‌گرفتن آن غافل شدن و ماندن از استقلال و آزادی را دائمی می‌کند. همان‌سان که نظرها در باره آزادی بر ما معلوم می‌کنند (از جمله

جلد دوم و نیز جلد سوم کتاب رشد)، رابطه محدود با محدود، نه آزادکننده که متعین کننده می‌شود. از این‌رو، سارتر بیرون رفتن از تعین را آزادی می‌خواند. در جلد دوم کتاب رشد، نقد نظر او، به تعریفی از استقلال و آزادی انجامید که این‌همانی جستن با حق (= استقلال و آزادی مطلق) مطلق و عمل بگاه این‌همانی با او است. بدین‌قرار، حق مطلق شریک نامحدود ندارد زیرا نامحدود خود او است و شریک محدود ندارد زیر ناقض این ویژگی حق و ویژگی‌های دیگر آن‌است. نماینده نیز ندارد، زیران محدود نمی‌تواند از نامحدود نمایندگی کند. هرگاه ادعا شود که حق نماینده صاحب اختیار بر همه آفریده‌ها را دارد، ادعای او ناقض ویژگی‌های حق و از خودبیگانه گرداندن آن در قدرت است. از این‌رو،

۱/٦. بیان استقلال و آزادی باید قدرت ضد حق را بشناساند (از جمله کتاب رهبری در مردم سالاری). به انسان بیاموزد که تنها یک رابطه و آن رابطه قوا است که، در آن، ترکیبی از علم و فن و زور و پول و... بکار می‌رود تا میان دو طرف، رابطه مسلط – زیر سلطه پدید آورد. بدین‌سان، قدرت تنها وقتی در زور خلاصه می‌شود که تنها زور رابطه قوا را تنظیم کند. امری که احتمال وقوع آن بسیار ناچیز است. بدین‌قرار، هر ترکیبی که زور یکی از عناصر آن باشد (به هرشکل که درآید)، جز در رابطه قوا کاربرد پیدا نمی‌کند و هرترکیبی که زور در آن نباشد و حق باشد، در روابط قوا کاربرد پیدا نمی‌کند و در رابطه حق با حق کاربرد پیدا می‌کند. بنابراین، وقتی رابطه میان دو کس را حقوق تنظیم می‌کنند و یکی از دیگری، در عمل به حق، پیروی می‌کند، پیروی شونده بر پیروی کننده بسط ید پیدا نمی‌کند. **هرگاه پیروی شونده سخن از حق بمیان آورده باشد، برای سلطه بر پیروی کننده، بدین‌کار توانا نمی‌شود مگر بعد از ایجاد رابطه قوا و بکاربردن ترکیب علم و فن و پول و زور و... در این رابطه**. از این‌رو، کسانی که از استقلال و آزادی خود غافل می‌شوند و اجازه می‌دهند رابطه حق با حق در رابطه قوا از خود بیگانه شود، مسئول موقعیت زیرسلطه یافتن و وضعیتی می‌شوند که پیدا می‌کنند؛

۱/۷. بیان استقلال و آزادی می‌آموزد که هر کس خود خویشتن را رهبری می‌کند. بنابراین، رابطه‌های غیر مستقیم با حق را که در واقع، رابطه مستقیم با قدرت هستند، می‌شناساند و نفی می‌کند: رابطه انسان و حق یک رابطه مستقیم است. بدین‌خاطر، عمل به حقوق ذاتی حیات خودانگیخته است.

۱/۸ . بنابراین که دوست داشتن و دوست داشته شدن از ویژگی‌های حق است، رابطه انسان با حق مطلق، رابطه دوستی است. از این‌رو، رابطه انسان با حق، رابطه با ویژگی‌های وجودی و عدمی او است. بدین رابطه‌است که او می‌تواند در پندار و گفتار و کردار، مستقل و آزاد باشد و پندار و گفتار و کردار او حق بگردند. دلیل توان دوست داشتن و جذب‌کردنِ مطلق حق همین است. بیان استقلال و آزادی می‌آموزد که با برقرارکردن رابطه مستقیم با حق، هم این‌همانی با حق میسر می‌شود و هم دوست داشتن همه آفریده‌ها دائمی می‌شود و این امکان پدید می‌آید که جانداران و طبیعت نیز از حقوق خویش برخوردار بگردند؛

۱/۹ . بیان استقلال و آزادی به انسان می‌آموزد: امید و شادی و شکیبایی و شجاعت و فراوان حقوق معنوی از این نوع، ذاتی حیات هستند. راه مستقیم ارتباط با حق را تا این‌همانی با او، طی‌کردن، انسان را از امید و شادی و شکیبایی و شجاعت و... سرشار می‌کند. انسان، به یمن این‌همانی با حق، امید و شادی و شکیبایی و شجاعت و توانایی نزدیک به مطلق در خود احساس می‌کند. بیان استقلال و آزادی به این انسان می‌آموزد که نظام اجتماعی ناسازگار با این حقوق، قدرت محور است. اما او فوق هر نظام اجتماعی با هر نوع ساختار و توانا به تغییر آن‌است. و

۱/۱۰ . در از خود بیگانه کردن رابطه حق با حق به رابطه قوا، زبان نقش مهمی را بازی می‌کند. زبان رابطه با حق و این‌همانی جستن با آن، زبان آزادی است (بیان استقلال و آزادی و بخش اول کتاب ارکان دموکراسی و جلد دوم کتاب رهبری در دموکراسی). زیرا کسی که به قصد سلطه بر دیگری، حق می‌گوید و قصد او فریب است، ممکن نیست بتواند زبان آزادی را بکاربرد. لاجرم، زبان قدرت را بکار می‌برد. از این‌رو، شناسایی ویژگی‌های این دو زبان نیز ضرور است. در واقع، هرگاه همگان بدانند که زبان قدرت از جمله، این دو ویژگی را دارد، یکی این‌که بن‌مایه کلمه‌ها و جمله‌ها زور است و دیگری این‌که مبهم است، از فریب بکاربرنده زبان فریب آگاه می‌شوند.

مهم‌تر این‌که حق جز در زبان آزادی بیان‌کردنی نیست. بنابراین، هر تعریفی از حق به زبان قدرت، تعریف حق به قدرت، به سخن دیگر، از خود بیگانه کردن حق می‌شود. زبان رابطه با حق علی‌اطلاق نیز زبان آزادی است.

۲. در آنچه به نظام‌های اجتماعی مربوط می‌شود، بیان استقلال و آزادی:

۲/۱. امرهای واقع مستمر که نظامهای اجتماعی قدرت محور، یک دسته از آنها هستند و ویژگی‌های آنها را می‌شناساند (جلد اول کتاب امرهای واقع مستمر) و روش تغییر این نظامها، به یمن وجدان به حقوق، بیشتر از آن، این‌همانی جستن با حق علی‌الاطلاق، بنابراین، توانا شدن به تغییر نظام اجتماعی، به نظامی که، در آن، رابطه‌ها را حقوق تنظیم می‌کنند را می‌آموزد؛

۲/۲. جبر نظام اجتماعی را مردود می‌داند و به انسان می‌آموزد که نظامهای اجتماعی را انسان‌ها پدید آورده‌اند و به تغییر آن، توانا هستند، اگر خود تغییر کنند. خود تغییرکردنی که این بیان می‌آموزد، تغییر به یمن عمل به حق و تنظیم رابطه‌ها با حق، در مقام این‌همانی با حق است؛

۲/۳. نهادهای اجتماعی را که بر محور قدرت ساخت گرفته‌اند و خود را راهبر و انسانها را وسیله می‌انگارند و هدف‌ها را نیز خود برمی‌گزینند، می‌شناساند. نهاد حق محور را نیز پیشنهاد می‌کند و خاطر نشان می‌کند که وقتی انسانها به حقوق خویش عمل می‌کنند، درجا رابطه خود و ساختار نهاد را تغیر می‌دهند؛ خود رهبری کننده و نهادها وسیله می‌شوند. در حال حاضر، در جامعه‌ها، شهروندان گرفتار جبر نهادهای اجتماعی هستند زیرا با حق این‌همانی نمی‌جویند و از حقوق خود غافلند. جبر نهادها بر انسان‌ها سبب می‌شود که پویایی جامعه‌ها پویایی مرگ و ویرانی بگردد. بنابراین، تنها از وجدان به حقوق و مبارزه اجتماعی فرودستان با فرادستان، در جلوگیری از مرگ در ویرانه، کاری ساخته نمی‌شود. ساختار نهادها و رابطه شهروندان با آنها را نیز باید تغییر داد. دادن احتمال نابودی (فصل دوم، نظریه آلن تورن در باره فراتجدد) جامعه و طبیعت و یا قطعی دانستن این نابودی، باید سبب احساس مسئولیت هرچه بیشتر به تغییر رابطه شهروندان با نهادهای اجتماعی بگردد. بیان استقلال و آزادی روش تغییر رابطه را می‌آموزد: تغییر محور که قدرت است با حقوق، از راه جانشین کردن ثنویت تک‌محوری، بمثابه اصل راهنما با موازنه عدمی، در ساخت و ساز دادن به نهادها.

۲/٤. در هریک از بعدهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی، اصولی را پیشنهاد می‌کند که چون ویژگی‌های حق را دارند، پایدار هستند. در عوض، فروع در تابعیت از اصول، اما در رابطه با میزان تغییر نظام اجتماعی، تغییر پذیر می‌شوند.

۲/۵ . نظام اجتماعی باز و تحول‌پذیر را نظامی می‌داند که، در آن، رابطه‌ها را حقوق تنظیم می‌کنند. حقوقی که رابطه‌ها در چنین نظامی تنظیم می‌کنند، حقوق پنجگانه و نیز قانون اساسی بر پایه این حقوق می‌شوند (کتاب قانون اساسی برپایه حقوق پنج‌گانه)؛

۲/٦ . می‌آموزد که دوگانگی‌های حق و تکلیف، حق و مصلحت، چون فرآورده قدرت هستند، سرانجام، حقوق ذاتی حیات را از یادها می‌برند و تکلیف‌های قدرت فرموده را تحمیل و انسان‌ها را از رهگذر عمل به تکلیف‌هایی که حقوق نیستند و تنظیم رابطه‌ها با مصلحت‌ها، به اطاعت از قدرت معتاد می‌کنند. می‌آموزد هر تکلیفی باید عمل به حقی باشد و تکلیف بیرون از حق حکم زور است. و می‌آموزد که مصلحت بیرون از حق عین مفسدت است و اجتناب نکردن از آن، سبب می‌شود که غفلت از حقوق دائمی بگردد و فساد و دیگر نابسامانی‌ها اجتماعی دامن بگسترند.

۲/۷ . بنابراین، مدار پندار و گفتار و کردار انسانها وقتی باز است که از استقلال و آزادی خود غافل نمی‌شوند، بیان استقلال و آزادی نافی هرگونه مدار بسته، از جمله، دوگانگی‌ها «بد و بدتر» و «فاسد و افسد» است. می‌آموزد که در مدار بسته، یک واقعیت وجود دارد و آن تسلیم بدترین، یعنی قدرت ویرانگر، شدن است. بدین‌سان،

۲/۸ . راه و روش رشدکردن که وجدان به حقوق و عمل به حقوق است را می‌آموزد. در همان‌حال، می‌آموزد که به یمن فعال‌کردن استعدادهای دانشجویی و هنرورزی و انس و دوست داشتن و استعداد خلق و استعداد سیاسی و استعداد اقتصادی و استعداد رهبری و... و فضلها و بکار انداختن فرآورده‌های آنها که نیروهای محرکه می‌شوند، نه قدرت ویرانی بر ویرانی افزا که او، انسان، رشد می‌کند و طبیعت آبادان‌تر می‌گردد.

۲/۹ . چون بدون خشونت‌زدایی، بازکردن مدارهای بسته و در پیش‌گرفتن راه رشد، رشد در حقوندی، ممکن نیست، بیان استقلال و آزادی قواعد خشونت‌زدایی را در بردارد. این قواعد در سطح فرد و در سطح گروه و در سطح جامعه‌ها، کاربرد دارند. برخورداری جهانیان از حق صلح و دیگر حقوق و پایان بخشیدن به تخریب

نیروهای محرکه و محیط زیست و کاهش آسیبهای اجتماعی و...، از جمله، در گرو بکاربردن قواعد خشونت‌زدایی است (بخش اول جلد اول ارکان دموکراسی).

۲/۱۰. می‌آموزد که رسوم و سنن قدرت ساخته و خرافه‌ها و ترسها و دروغ و فریب و ... و فعل‌پذیری‌ها و آسیبهای اجتماعی دیگر، یا این و آن شکل زور هستند که با علم و فن و پول و... ترکیب و در روابط قوا بکار می‌روند و یا ذهنیاتی هستند که در توجیه قدرت کاربرد پیدا می‌کنند (خرافه‌ها).

۲/۱۱. ستون‌پایه‌های استبداد فراگیر و غیر آن را می‌شناساند (کتاب استبداد فراگیر) و به انسان‌ها می‌آموزد بدون از میان برداشتن این ستون‌پایه‌ها، تغییرهای بالا ناشدنی هستند. **بنابراین که استبدادهای فراگیر امرواقع مستمر هستند، ایجاد شده‌اند و از میان رفته‌اند و با شکلی جدید بازتولید شده‌اند، این همگانی شدن این‌همانی با حق است که انسان‌ها را به از میان برداشتن این ستون پایه‌ها توانا می‌کند.**

۳. دانستیم که هرگاه انسان از استقلال و آزادی خویش غافل نگردد – که شرط آن غافل نشدن از این‌همانی با حق مطلق است ـ، بطور خودانگیخته به حقوق خود عمل می‌کند:

بدین‌قرار، هرگاه انسان‌ها از استقلال و آزادی خویش غافل نگردند، رابطه‌های آنها را، بطور خودجوش، حقوق تنظیم می‌کنند، بنابراین، نابرابری‌ها و تضادهای اجتماعی و تبعیض‌ها و آسیب‌های اجتماعی و آلودگی محیط زیست و... در وجود نمی‌آیند. باوجود این،

۳/۱. بیان استقلال و آزادی یا باید تمامی حقوق را در برداشته باشد و یا شناختن و شناساندن آنها را عمل صالح بداند. چرا که تنظیم رابطه‌ها با حقوق، نیازمند شناسایی آنها و آزمون آنها نیازمند عدالت بمثابه میزان تمیز حق از ناحق است. این میزان (کتاب عدالت اجتماعی) در تنظیم رابطه انسان با خود و غافل نشدن از استقلال و آزادی، کاربرد مستمر دارد. و بکاربردن این میزان، نیازمند معلوم بودن حقوق هستند (کتاب حقوق پنج‌گانه). زیرا میزان عدالت پندار و گفتار و کردار را با حقوق می‌سنجد و وجدان اخلاقی حاصل سنجش را در تغییر پندار و گفتار و کردار انسان و در بدرآمدن او از غفلت از استقلال و آزادی، بکار می‌برد. سنجش پندار و گفتار و کردار به حق، به عدالت بمثابه میزان، نقش‌های مهم دیگری

می‌دهد که بخاطر تعریفی که عدالت در بیان‌های قدرت پیدا کرده‌است، همگان از آن غافلند:

۳/۲. میزان عدالت بکار آن سازماندهی جامعه می‌آید که، در آن، قدرت بی‌نقش و حقوق با نقش بگردند. بنابراین، بدون این میزان، ممکن نیست قانون اساسی برپایه حقوق تنظیم کرد تا که، عمل به آن، تحول تا استقرار جمهوری شهروندان حقوند را ممکن کند؛

۳/۳. تحول از بالا، به قدرت نقش می‌دهد و ممکن نیست بر میزان عدالت انجام‌پذیرد. بنابراین که قدرت ویرانگر است و از قاعده فزونی تخریب بر ساختن، پیروی می‌کند، کار را به مرگ و ویرانی در بن‌بست می‌کشاند. امری که وقوع یافته و وقوع می‌یابد. اما تحول از پایین، جز با تنظیم رابطه‌ها با حقوق میسر نمی‌شود و این تنظیم، نیاز به عدالت بمثابه تمیز حق از ناحق دارد؛

۳/٤. بی‌نقش کردن زور، در واقع ترکیبی از علم و فن و پول و... با زور، از جمله نیازمند، بکاربردن قواعد خشونت‌زدایی است که دورتر بدان باز می‌گردم. اندازه گیری میزان افزایش یا کاهش میزان زوری که بکار می‌رود، همچنان نیازمند عدالت بمثابه میزان است؛

۳/۵. از کاربردهای حقوق بر میزان عدالت، یکی اندازه‌شناسی است. این واقعیت که مصرف بر تولید بیشی گرفته‌است و در همان‌حال فقر و خشونت جهان را فرا می‌گیرد، هم ما را از اهمیت اندازه‌سنجی، بمثابه یکی از ویژگی‌های حق آگاه می‌کند و هم ضرورت بکاربردن میزان عدالت در تنظیم تولید و مصرف را خاطرنشانمان می‌کند؛

۳/٦. همه آفریده‌ها، بدین‌خاطر که حقوق ذاتی حیات آنها است و توانایی رشد و برخورداری از فضائل (حقوندی و دانشمندی و دوستی و مددکاری و...) را دارند، صاحب کرامت و توانا بر افزودن بر کرامت خویش هستند. بدین‌قرار، عدالت میزانی است که بدان می‌توان کرامتمندی همه زیندگان و اندازه برخورداری آنها از منزلت را اندازه گرفت. و

۳/۷. میزان عدالت در تمامی موارد دو بند اول و دوم و نیز بندهای چهارم و پنجم، کاربرد دارد. از جمله، بدین‌خاطر که شناسایی حق به ویژگیهایش، نیاز به عدالت بمثابه میزان دارد. این میزان به ما می‌آموزد: از حق جز حق صادر نمی‌شود.

باوجوداین، در شناسایی حق، بنا را بر این باید گذاشت: چون حق است از حق مطلق صادر می‌شود و نه چون از او صادر می‌شود، حق است. به سخن دیگر، حق را به ویژگی‌هایش باید شناخت و نه به صادرکننده و یا گوینده آن. بدین‌سان، با درکار آمدن میزان عدالت، رویه قدرت فرموده سنجش حق به شخص، جای خود را به روش سنجیدن شخص به حق می‌دهد. هرگاه همگان بر حقوندی خویش وجدان یابند و میزان عدالت را در سنجیدن شخص به حق، بکاربرند، زبان فریب و دروغ و... از میان بر می‌خیزد.

۳٫۸. بیان استقلال و آزادی ویژگی‌های زبان عامه پسند و عامه فریب (فصل اول کتاب عدالت اجتماعی و کتاب کیش شخصیت) را می‌شناساند. از آنجا که حق بکار فریب نمی‌آید و از آنجا که فریب شکلی از اشکال زور است و تنها بکاربردنی نیست و باید با علم و فن و پول و... ترکیب کرد و بکارش برد و این ترکیب تنها در رابطه قوا بکاربردنی است، عدالت بمثابه میزان تمیز حق از ناحق امکان می‌دهد:

- روابطی که قدرت تنظیم‌شان می‌کند و پویایی‌های این رابطه‌ها، شناسایی شوند؛
- کاربرد نیروهای محرکه در جامعه و میزان تخریب آنها، دقیق برآورد شود. در نتیجه،
- موقعیت جویی در روابط قوا که تولید و بکاربردن زبان فریب را سبب می‌شود، شناسایی شود.
- انطباق حقوق موضوعه با حقوقی که ذاتی حیات انسان و جامعه و طبیعت هستند و برای آن وضع می‌شوند که به حقوق ذاتی، عمل شود، ممکن شود.

بدین‌قرار، بنابر میزان عدالت اجتماعی، بدون جانشین قدرت کردنِ حقوق، زبان فریب، بمثابه امر واقع مستمر، همواره بکارمی‌رود و خواهد رفت؛

۳٫۹. میزان عدالت افزون بر ممکن کردن اندازه سنجی، به چند کار مهم دیگر می‌آید:

- شناسایی میزان پیشخورکردن و از پیش متعین کردن، هر فرد، هر گروه، هر جامعه و جامعه جهانی؛
- شناسایی میزان فرآورده‌های ویرانگر از کل تولید؛
- میزان کاهش عمر منابع و آلودگی محیط زیست. و بسیار مهم‌تر،

• میزان باز بودن مدار پندار و گفتار و کردار، در سطح فرد و در سطح جامعه و در سطح جامعه جهانی. عدالت میزان این‌همانی جستن انسان و جامعه انسانها با حق را نیز معلوم می‌کند.

۳/۱۰. دیدیم که دو ترکیب در دو نوع رابطه بکار می‌روند: در یکی، زور جزء عناصر مرکبه است و در دیگری نیست. بنابراین که مراد به حداکثر یا به حداقل رساندن ویرانی باشد، در ترکیب اول، هم سهم زور در ترکیب فرق می‌کند و هم ترکیب باید چنان انجام‌پذیرد که ویرانگری را به حداقل و یا حداکثر رساند. بنابر این، ترکیبی که، در آن، زور شرکت ندارد، نیروهای محرکه (علم و فن و سرمایه و نیرو و...) با حق، به ترتیبی ترکیب می‌شوند که عمل به حق و تنظیم رابطه‌ها با حقوق به حد مطلوب میل‌کند.

بدین‌قرار، عدالت سه کارکرد مهم پیدا می‌کند:

الف. شناسایی ترکیبی که در روابط قوا کاربرد دارد و بر میزان عدالت، نباید تولید شود و بکار رود و

ب. بهترین ترکیب از نیروهای محرکه با حقوق که بیشترین کارآیی را در رشد انسان، جامعه انسانها و آبادانی طبیعت دارد. بنابراین،

ج. تعیین راه مستقیم بسوی جامعه‌ای که بیان استقلال و آزادی طرح آن را ارائه می‌کند.

۳/۱۱. اما انسان بمثابه مجموع استعدادها و فضلها، مجموعه‌ای از کارها را باید انجام دهد و مجموعه‌ای از نیازها دارد که تنها بخشی از آنها، از راه مصرف کالا، برآورده می‌شوند. بنابراین، توزیع کارها منطبق با استعدادها و فضلها و توزیع فرآورده‌ها، از کالا و خدمات، به ترتیبی که همه نیازهای همه انسانها برآورده شوند را باید با میزان عدالت سنجید. زیرا هم همگان باید به حقوق خویش عمل کنند و رابطه‌ها را حقوق تنظیم کنند و هم اقتصاد در روابط مسلط – زیرسلطه، در مهار سرمایه سالاری و سالاریهای همزاد آن، قرارنگیرد.

۳/۱۲. بنابر این که عمل برخودافزا است، عمل حق و عمل ناحق، هردو بر خود افزا هستند. بنابراین، از مهم‌ترین کارکردهای عدالت بمثابه میزان تمیز حق از ناحق، تنظیم مراحل رشد انسان و آبادانی طبیعت، بر پایه استقلال و آزادی، دقیق‌تر بخواهیم، برپایه حقوق پنج‌گانه است (جلد اول و دوم کتاب رشد).

دانستنی است تعریفهایی که عدالت در بیان‌های قدرت جسته‌است، به عدالت امکان نمی‌دهد فعالیتها و رابطه‌ها و فرآورده‌های فعالیتها و رابطه‌ها، بر وفق حقوق، تنظیم شوند.

٤. وجدان به حقوندی، در مقام عمل، رهبری در خور خویش را می‌طلبد:

استعداد رهبری (رهبری در مردم سالاری دو جلد، جلد دوم در نقد رهبری‌ها و پیشنهاد رهبری منطبق بر حقوق است) یکی از استعدادهای هر انسان است. انسانی که از استقلال و آزادی خویش غافل نمی‌شود و به یمن عمل به این دو حق، به همه دیگر حقوق خویش، خودجوش، عمل می‌کند، این استعداد را همراه دیگر استعدادها و فضلهایش بکار می‌برد. به سخن دیگر، بمثابه انسان جامع عمل می‌کند. بدین‌قرار،

٤/١. میزان جامعیت پندار و گفتار و کردار هر انسان و هر جامعه، گویای انطباق پندار و گفتار و کردار او با حقوق و فعال شدن هم‌آهنگ استعدادها و فضل‌های او است. در حال حاضر، دموکراسی‌ها در خطرند، از جمله بدین‌خاطر که انسان‌ها جامعیت خود را از دست داده‌اند. رهبری هر انسان تابع «تخصص» گشته و ویرانگرترین اثر آن این‌است که دو اکثریت بزرگ پدید آمده‌اند: اولی، در رهبری جامعه خویش شرکت نمی‌کند و دومی، در حد رأی دادن شرکت می‌کند. اداره جامعه‌ها در دست نخبه‌های قدرتمدار است که بر محور قدرت، جامعه‌ها را اداره می‌کنند. بیان استقلال و آزادی، بر میزان عدالت، به انسان‌ها می‌آموزد چسان استعداد رهبری خود را، بمثابه مجموع استعدادها و فضلها، در انطباق با حقوق پنج‌گانه، فعال کند. بدین‌قرار،

٤/٢. وجدان به حقوق، حتی براین فرض که حق به ویژگی‌ها شناسایی شده باشد و مجموعه حقوق نیز شناسایی شده باشند، و وجدان به خلاقیت کافی نیستند. نخست، وجدان به خود بمثابه حقوند، باید همراه باشد با وجدان به خود، بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها که بنوبه خود، نیازمند تمرین این همانی با حق علی‌الاطلاق است و سپس، فعال شدن بمثابه مجموع استعدادها و فضلها بایسته است که، نیازمند، غافل نبودن از استقلال و آزادی است که باز نیازمند تمرین مداوم

این‌همانی با حق است و سرانجام، شرکت در رهبری جامعه خود و بسا جامعه جهانی را، بر میزان عدالت، می‌طلبد،. تجدد همین است؛

٤/٣. این رهبری نیازمند نوع دیگری از مدیریت نیروهای محرکه است. در حال حاضر، از میزان تولید و بکار رفتن نیروهای محرکه در فعالیتهای مولد، بالنسبه کاسته و بر میزان تخریب آنها ـ که میزان آن‌را روابط قوا در سطح هر جامعه و میان جامعه‌ها تعین می‌کند ـ افزوده می‌شود. بدین‌خاطر است که ده برابر کل تولید ناخالص جهان، سرمایه در بازار فرآورده‌های مشتق بکار است. نظام‌های اجتماعی، از جمله، بخاطر جلوگیری از فعال شدن نیروهای محرکه در باز و تحول‌پذیر شدن آنها، بسته و یا نیمه بسته‌اند. با توجه به بیشتر شدن مصرف بر تولید و بزرگ شدن میزان تخریب نیروهای محرکه، به آن مدیریت نیاز است که، بر میزان عدالت، تولید و توزیع نیروهای محرکه میان فعالیتهای گوناگون را به یمن تنظیم رابطه‌ها با حقوق ممکن کند. بنابراین، بیان استقلال و آزادی باید راه و روش رها شدن استعدادهای رهبری از بند روابط قوا و شرکت همگان در رهبری جامعه‌ها را ارائه کند؛ به ترتیبی که نظامهای اجتماعی باز و تحول‌پذیر بگردند. و این مهم شدنی نیست مگر با برخورداری همگان از حقوق. در حقیقت،

٤/٤. اداره شورایی، انطباق کامل دارد با برخورداری از حقوق پنج‌گانه. لذا، برقراری آن نیاز دارد به جامعیت هر شهروند و عقل برخوردار از استقلال و آزادی. شورا را عقل‌های خودانگیخته می‌توانند تشکیل دهند که به خود بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضلها وجدان داشته و فعال باشند. وگرنه، شورایی که عقلهای قدرتمدار تشکیل می‌دهند، اجماع بر سر حق ببار نمی‌آورد. از این منظر که بنگریم، پاسخ این پرسش: چرا نظام‌های شورایی نپاییدند؟ یافته می‌شود. چون استقلال و آزادی شهروندان، یعنی این‌همانی آنها بمثابه مجموعه استعدادها و فضلها با حق مطلق، یا حاصل نبوده‌است و یا زوال پذیرفته‌است.

مطالعه نظام‌های شورایی که زمانی پاییده و از میان رفته‌اند، معلوم می‌کند که قرارگرفتن در رابطه قوا با جامعه‌های دیگر نیز از عوامل زوال آنها بوده‌است. بیان استقلال و آزادی نظام شورایی و رهبری شورایی‌ای باید پیشنهاد کند که در سطح نهادهای جامعه و در سطح جامعه و در سطح جهان، تشکیل این نظام و این رهبری ممکن شود. اینک می‌دانیم که طرح بر اصل موازنه عدمی باید طراحی شود و اجرای

آن، شهروندان را بمثابه حقوند و عارف بر استعدادهای خود، در شورا، فعال کند. نابرابری بالا با پایین از میان برخیزد و، بر میزان برابری در برخورداری از حقوق، از جمله حق اختلاف و حق اشتراک، گردش کار شورا و رشد اعضای آن ممکن شود. این طرح، در سطح جمع‌های کوچک، درجا، قابل عمل است؛

٤/٥. انبوه داده‌ها و اطلاع‌ها گردآوری شده توسط ماوراءملی‌ها و هوش مصنوعی، معضل این زمان شده‌است. این مشکل در آینده، بزرگ‌تر و ستوه‌آورتر می‌شود. در راه‌کارها که پیشنهاد شده‌اند، انبوه انسانها فعل‌پذیر تلقی شده‌اند. پس راه‌کارهای پیشنهادی مربوط می‌شوند به مدیریت داده‌ها و هوش مصنوعی. بر اصل ثنویت، همانطور که پیشنهادهای راولز و پیکتی حاکی هستند، باز یک طرف، یعنی اکثریت بزرگ، فعل‌پذیر، تلقی می‌شود و دولت به توزیع مالکیت خصوصی بر دارایی‌ها، موظف می‌گردد. حال آن‌که فعل‌پذیری اکثریت بزرگ، ناشی از غفلت از استقلال و آزادی – بدین‌سان، این‌همانی جستن عقل با حق مطلق تمام اهمیت خود را در اداره جامعه‌ها معلوم می‌کند ـ ، بنابراین، تن‌زدن از مسئولیت عمل به حقوق انسان و حقوق شهروندی و دیگر حقوق است. اعتیاد به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت سبب شده‌است که تمیز رابطه‌ها از یکدیگر، برای اکثریت بزرگ، مشکل و بسا ناممکن بگردد. در حقیقت،

• در رابطه قوا، ترکیبی بکار می‌رود که زور یکی از عناصر تشکیل دهنده آن‌است،

• در رابطه آگاهی دهنده و آگاهی گیرنده، پیروی کردن دومی از اولی، ممکن نیست. مگر این‌که اطلاع یا داده از عوامل پیروی گیرنده اطلاع از دهنده آن، شده باشد. در این صورت، ممکن نیست با دروغ و فریب درآمیخته نشده باشد. بدین‌سان، رابطه در پوشش انتقال علم و اطلاع از یکی به دیگری، چون نمی‌تواند آمیخته به دروغ و فریب نباشد، جز با فعل‌پذیر شدن استعداد رهبری، در نتیجه غفلت از استقلال و آزادی، برقرارکردنی نیست. بنابراین، اکثریت بزرگ، بیدن‌خاطر که به جای عمل به حق و علم و اطلاع، فعل‌پذیرانه، پیروی می‌کند، مسئول است و رهاشدن استعداد رهبری این اکثریت از فعل‌پذیری است که جمهوری شهروندان حقوند را میسر می‌کند. بخصوص که

• اگر قصد تنها انتقال علم و داده و اطلاع باشد، دریافت کننده باید بتواند درجا بکارشان برد. اگر نتواند و یا نخواهد بکارشان برد، میان دهنده و گیرنده، رابطه مطاع و مطیع برقرار می‌شود. پس اکثریت بزرگ که دریافتی خود را قابل عمل

نیابد و یا حتی نخواهد بکارش برد، باید بداند که بنابر فریب او است و یا خود بنابر خودفریبی دارد.

٤/٦. در نظرها در باره فراتجدد و تعریف‌ها از حقوق، بخصوص وقتی، حق حاصل اجرای قواعد آیین‌نامه‌ای، تصور می‌رود، از این مهم غفلت می‌شود که استعداد رهبری را همگان دارند و، در هستی، پدیده فاقد قوه رهبری وجود ندارد، پس، فرا تجدد نمی‌تواند تنها وجدان به حقوق و خلاقیت، باشد. فعال بودن استعداد رهبری شهروندان نیز عامل دیگری از عوامل تجدد است. از این منظر که بنگریم، دموکراسی که در آن، استعداد رهبری اکثریت بزرگ، فعل‌پذیر (انتخاب کنندگان) و استعداد رهبری منتخبان فعال باشند، ناسازگار با تجدد و از عامل انحطاط دموکراسی است. دست‌کم، این دموکراسی‌ها باید این سمت‌یابی را پیدا کنند که تصمیم را جامعه بگیرد و اجرا برعهده منتخبان بگرد. نظر به این‌که برابر بیان استقلال و آزادی، هرکس خود خویشتن را رهبری می‌کند، استعداد رهبری هر شهروند باید فعال باشد. بر میزان عدالت، آن نظام اجتماعی مطلوب است که، درآن، استعداد رهبری شهروندان فعال و همگان در گرفتن تصمیم شرکت کنند.

٤/٧. از مشکل‌ها که اینک دموکراسی‌ها بر اصل انتخاب (اکثریت با رهبری فعل‌پذیر و منتخبان با رهبری فعال و اعمال‌کننده حق حاکمیت و در واقع تابع توقعات قدرت)، با آن روبرو هستند، یکی این‌است (۱): هرگاه اکثریت رأی به گروهی بدهد که لغو حقوق انسان را در برنامه خود، گنجانده باشد، آیا اکثریت این حق را دارد و منتخبان او می‌توانند برنامه خود را اجرا کنند؟ اگر حق را وضع شده بدانیم، وضع‌کننده حق دارد آن را تغییر دهد و یا لغو کند. هابرماس، راه‌حل را در این دیده‌است که چون حقوق انسان، حقوق طبیعی او بعنوان انسان هستند که تشریفات قانونی را طی‌کرده و موضوعه و اصول قانون اساسی گشته‌اند، اکثریت نمی‌تواند رأی به الغای این حقوق دهد.

اما مسئله و راه‌حل هابرماس، کاستی‌هایی دارندکه باید رفع شوند:

• اکثریت انتخاب کننده، قوه رهبری فعل‌پذیر یافته‌است و این خود، عامل غفلت آنها از استقلال و آزادی، بنابر این، از حقوق ذاتی حیات فردی و جمعی‌شان شده‌است. نخبه‌ها نیز بمثابه کارگزاران قدرت، از حقوق انسان غافلند. بنابراین، حقوق انسان بلااجرا هستند و الغای آنها تحصیل حاصل است. رفع این کاستی به

این‌است که شهروندان این‌همانی جستن با حق مطلق را بیاموزند و رهبری فعال بجویند تا که پندار و گفتار و کردار آنها عمل به حقوق بگردند.

• حقوق طبیعی تبدیل شده به حقوق موضوعه، از چه منزلتی برخوردار می‌شوند؟ الغاءناپذیر و حتی تحدیدناپذیر، یا الغاءپذیر و حتی تحدیدپذیر؟ هرگاه پاسخ الغاء و حتی تحدیدپذیر باشد، دموکراسی الغاء می‌شود. رفع این کاستی نیز به این‌است که حقوق ذاتی حیات هستند. چراکه اعمال حیاتی هر موجود زنده‌ای عمل‌کردنها به حقوق ذاتی حیات هستند. این حقوق ویژگی‌های حق را دارند که یکی از آنها هستی‌شمول بودن آنها است.

٤/٨. با آنکه آلن تورن می‌گوید شماری از جامعه‌ها وارد دوران فراتجدد شده‌اند و هابرماس خود نیز طرح تجدد را نیمه تمام می‌داند و بر این‌است که به یمن ارتباط عقلها – بر وفق آیین‌نامه‌ای که او تهیه کرده‌است– طرح می‌تواند تمام و کامل بگردد، قوت‌گرفتن تمایلهای قدرت‌محور در جامعه‌هایی که باید وارد دوران فراتجدد شده باشند، گزارش می‌کند که بطور روزافزون، رابطه‌ها را قدرت تنظیم می‌کند. پرسشی که هابرماس بدان پاسخ می‌دهد، این واقعیت را دربردارد. افزایش مصرف بر تولید نیز ناقض خوش‌بینی آلن تورن است. بدین‌قرار، تنظیم رابطه‌ها توسط قدرت، محل عملی برای حقوق نمی‌گذارد. راه‌کار این‌است که رابطه‌ها را حقوق تنظیم کنند. این راه‌کار از جمله نیاز دارد به این‌همانی هر شهروند با حق مطلق.

بدین‌قرار، ورود به دوران فراتجدد، وقتی قوه رهبری اکثریت بزرگ فعل‌پذیر است، قول متناقضی است. هرگاه فراتجدد را وجدان به حقوق و عمل به حقوق و وجدان به خود بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها – از جمله استعداد خلق ـ بدانیم، فعال شدن استعدادهای رهبری شهروندان، نیازمند تغییر نظام اجتماعی و سازماندهی سیاسی – اقتصادی – اجتماعی – فرهنگی است تا که شهروندان امکان یابند، برخوردار از موقعیت برابر، در اداره جامعه خود، شرکت کنند. بیان استقلال و آزادی باید راه و روش شرکت شهروندان در تغییرکردن (فعال‌کردن قوه رهبری و دیگر استعدادها) و تغییردادن (جانشین کردن قدرت با حقوق در تنظیم رابطه‌ها) را دربر برداشته باشد (بخش اول جلد اول ارکان دموکراسی و کتاب قانون اساسی بر پایه حقوق پنج‌گانه).

۴/۹. گذار از دوران تجدد به دوران فراتجدد، بدون توجه به انبوه مسائلی که در آن دوران برهم افزوده و حل ناشده باقی مانده‌اند ـ که فعل‌پذیرشدن استعداد رهبری اکثریت بزرگ یکی از آنها ـ و تغییر ساختار جامعه‌ها به دو گروه‌بندی که دارند بروی یکدیگر نیز در می‌بندند و چه خود را به یک تمدن متعلق بدانند و چه ندانند، دارند به دو گروه‌بندی متعلق به دو تمدن بدل می‌شوند، بطور روزافزون، قوه‌های رهبری شهروندان را آلت فعل قدرت می‌گرداند. ورود به دوران فراتجدد، نیاز به قوه رهبری مستقل و آزاد متعلق به هر شهروند، بمثابه حقوند و مجموعه‌ای از استعدادها و فضل‌ها دارد.

یافتن قوه رهبری مستقل و آزاد، نیازمند آن‌است که هر انسان، یک امام بگردد: این‌همانی با حق یعنی در بی‌نهایت قرارگرفتن و درحال عمل‌کردن: زمان عمل را از گذشته‌های دور تا آینده‌های هرچه دورتر، یک جریان مداوم شمردن، در عمل امروز، حل مسئله‌های بر هم افزوده دیروز و متحقق کردن نظام شورایی شهروندان حقوند را لحاظ‌کردن (فصل امامت در کتاب اصول راهنمای اسلام و مردم سالاری جلد دوم)، امام شدن همین است.

بدین‌سان، هرگاه قرار بر ورود به «دوران فراتجدد» باشد، این‌همانی با حق مطلق، باید تمرین همه زوره بگردد و بیان استقلال و آزادی، باید روش این تمرین را نیز بیاموزد.

۴/۱۰. غیر از این‌که رهبری فعال، با غفلت از حقوق ناممکن است و رهبری فعل‌پذیر با غفلت از حقوق همراه‌است، قوه رهبری وقتی فعل‌پذیر است، رهبری کننده فعالی که فعل‌پذیران را رهبری می‌کند، نه نخبه‌ها که قدرت می‌شود. زیرا وقتی استعداد رهبری اکثریت بزرگ فعل‌پذیر است، یعنی عاملی هست که اقلیت و اکثریت را پدیدآورده‌است. آن عامل رهبری کننده هم اکثریت تحت حاکمیت و هم اقلیت مدعی برخورداری از حاکمیت است. بدین‌سان، انتقال رهبری به بیرون از انسان، حاصل رابطه‌های قوا و بکارافتادن ترکیب زور و علم و فن و پول و... در این رابطه‌ها است. بیرون از انسان، جبر رابطه قوا است که مسلط و زیر سلطه و پویایی‌های این رابطه را ببار می‌آورد.

این جبر، با استقلال و آزادی انسان نمی‌خواند، به سخن روشن، عمل قوه رهبری انسان گرفتار جبر ترجمان استقلال و آزادی، بنابراین، همه دیگر حقوق او نیست.

در نتیجه، دلیل توضیح دهنده عمل، نه حقوق، که بیرون از آن، موقعیت در روابط قوا است. وقتی عمل خود دلیل خود شد، یعنی حق گشت، انسان از جبر روابط قوا رها است. بدین‌خاطر، تمرین این‌همانی با حق، تا بخواهی مهم است؛ مهم است زیرا رهاکننده انسان‌ها از جبر روابط قوا و از بند پویایی تخریب و مرگ است. بدین‌سان، هرگاه جمهور انسانها، به یمن این‌همانی جستن با حق، بر استقلال و آزادی آگاه به این دو حق عامل باشند و، بدان، استعداد رهبری خویش را فعال کنند، توانا به رشد تا فعلیت بخشیدن به جامعیت خویش می‌شوند و آن نظام اجتماعی را می‌سازند که شوراهای شهروندان اداره‌اش می‌کنند.

٤/١١. آلن تورن می‌گوید ما – گروهی از جامعه‌ها – وارد دوران فرامدرن شده‌ایم. آیا او این جامعه را آرمان‌شهر می‌داند و براین‌است که متحقق شده‌است؟ در کتاب او، این پرسش پاسخ نمی‌جوید. او جامعه فرامدرن را مصون از ویران‌شدن نیز نمی‌داند. با آنکه می‌گوید جامعه‌شناسی او جامعه شناسی انسان است، به بدیل نیز نمی‌پردازد. با آنکه انسان را توانا به تغییر نظام می‌داند، معلوم نمی‌کند شهروندان، یکایک، و جامعه آنها، آیا خود بدیل خویش شدند و یا گروهی بدیل شدند و آنها جامعه‌ها را وارد دوران فرامدرن، کرده‌اند. فرض دوم، ناقض وجدان همگانی به حقوندی و خلاقیتی است که جامعه‌شناس از آن سخن می‌گوید. پس جمهورمردم می‌باید خود بدیل خویش شده‌باشند و طرح جامعه فرامدرن را با اندیشه و عمل روزانه خویش، اجرا کرده باشند.

آیا جامعه‌هایی که او آنها را فرامدرن می‌خواند، این‌سان تحول کرده‌اند؟ نه. پس از چه رو او می‌گوید ما وارد دوران فرامدن رشده‌ایم؟ آیا اگر او که با مشاهده وضعیتی که احزاب سیاسی در آنند ـ نقش را به جنبش مردم می‌دهد ـ به دو فرض بالا می‌پرداخت، به این نتیجه نمی‌رسید که برای وارد شدن به جامعه فرامدرن، جمهورشهروندان باید، بطور مداوم، بدیل/الگوی وجدان به خود بمثابه حقوند عمل کننده به حقوق و مجموعه‌ای از استعدادها و فضلهای فعال، بگردند؟ اما این بدیل/اگو شدن نیاز به تعیین جهت و مسیر و هدف دارد. مسیر حق، خط مستقیم است. در این خط، شدن و بطور مداوم، بدیل/اگلوی خود گشتن، هم نیازمند مشخص کردن هدف (طرح جامعه در اداره شورائی شهروندان حقوند و جامع) و هم نیازمند دائمی‌کردن این‌همانی با حق است. چراکه با غفلت از حق، انسان‌ها از

خط خارج می‌شوند. آیا این خروج از خط، امرواقع مستمر نیست؟ در حال حاضر، جامعه‌ها خارج از خط هستند یا در خط؟

هم بدیل/اگوهایی که با حق این‌همانی جسته‌اند و همه بدیل/الگوهایی که با قدرت این‌همانی یافته‌اند، در همه جامعه‌ها وجود دارند. هرگاه نجات حیات در گروی بنای جامعه حقوندان باشد، الگو/بدیل‌هایی که با حق این‌همانی می‌جویند، بکار آن می‌آیند که هر انسان فعال‌کردن استعداد رهبری و دیگر استعدادهای خویش را از آنها فراگیرد. بیاموزد پیش رفتن در راست راه رشد را به یمن غافل نشدن از استقلال و آزادی، بنابراین، این‌همانی با حق مطلق را. وگرنه، حاصل نقد مدرنتیه، فرامدرنیته بمثابه وجدان به حقوندی و خلاقیت انسان – ولو گویای غفلت جامعه‌شناس از همه دیگر استعدادها و فضلهای انسان است – حاصلی بی‌بر می‌شود. نه دفاع موفق از مدرنیته در برابر «پست مدرنیته» که دفاعی شکست خورده و سبب به کرسی قبول نشستن پست مدرنیته می‌گردد.

٤/١٢. اینک می‌توانیم دریابیم چرا برای آن‌که هر عمل انسان حق بگردد و ویژگی‌های حق را بیابد، استعداد رهبری او همراه با استعدادهای دیگر و فضلهای او، نه فعل‌پذیر که فعال باید باشند. می‌دانیم طرح‌های رشد از بالا شکست خورده‌اند زیرا با ضد رشد آغاز شدند، یعنی با فعل‌پذیر نگاه‌داشتن استعداد رهبری و نشناختن انسان بمثابه مجموعه‌ای از استعدادها و فضل‌ها. پس نیاز به وجدان بر ضرورت فعال کردن قوه رهبری و همه استعدادها و فضل‌های انسان و فعال‌کردن آنها نیز هست.

برای این‌که استعداد رهبری همراه با استعدادها و فضلها فعال شوند، نیاز به وجدان به حقوق و نیز عمل به حقوق، بنابراین، تنظیم رابطه‌ها با حقوق است. راه رشد را در پیش‌گرفتن، نیازمند سنجیدن مداوم پندار و گفتار و کردار با حق است. برآوردن این نیاز هم این‌همانی مداوم با حق را طلب می‌کند. آن زمان که پندارها و گفتارها و کردارها، ویژگی‌های حق را یافتند، هر شخص، هر گروه، هر جامعه، می‌تواند بگوید وارد آرمان شهری گشته‌است که، در آن، حقوق تنظیم کننده رابطه‌های شهروندان جامعیت جسته‌اند.

۵. رشد انسان هدف و روش می‌خواهد تا که رشد قدرت جانشین رشد او نشود:

وگرنه، «ضد رشد» و «صفرکردن رشد» و «بهزیستی بدون رشد اقتصادی» (۲) و «خروج از رشد اقتصادی» (۳) اگر هم به اجرا گذاشته شوند، به نتیجه نمی‌رسند. زیرا تا وقتی قدرت رابطه‌ها را تنظیم می‌کند، از قانون برخود افزودن و متمرکز و بزرگ شدن، بنابراین، افزودن بر ویرانی‌ها پیروی می‌کند.

زیادت مصرف بر تولید و پیشخور کردن(تولید سال ۲۰۱۹ تا اول ژوئیه همان سال مصرف شده‌است) و تخریب عظیم نیروهای محرکه (۱۰ برابر کل تولید ناخالص جهان در بازار فرآورده‌های مشتق بکار است و تخریب منابع طبیعت) و فعل‌پذیرکردن انسان و طبیعت و فعال مایشاءگرداندن قدرت، بنابراین، از پیش متعین‌کردن آینده را نمی‌توان ورود به دوران فرامدرنیته خواند. اگر انبوه مسائل برهم افزوده و در هم پیچیده از مؤلفه‌های جامعه فرامدرن باشند، پویایی ویرانی و مرگ بر پویایی زندگی، پیشی می‌گیرد و مرگ پایان دوران فرامدرن می‌شود. بدین‌قرار،

۵/۱. این‌همانی با حق، درجا، شهروندان را مجری طرحی می‌کند که، مشخصات بعدهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی آن را بیان استقلال و آزادی در اختیار می‌نهد و شامل فرهنگ استقلال و آزادی، اخلاق استقلال و آزادی، زبان آزادی، تنظیم رابطه‌ها با حقوق و اندیشه‌راهنمایی می‌شود که در این فصل و در کارهای دیگر، ویژگی‌های گوناگون آن، شناسایی شده‌اند (بخش اول کتاب ارکان دموکراسی و کتاب قانون اساسی برپایه حقوق پنج‌گانه و کتاب بیان استقلال و آزادی). این طرح را شهروندان برخوردار از قوه‌های رهبریِ فعال، طراحی و اجرا و ضمن اجرا نقد و تصحیح می‌کنند. بدین‌سان، آرمان‌شهر فرآورده طراحی و اجرای چنین طرحی می‌شود(کتاب انقلاب). بنابراین، با این فرض که اندیشه راهنما، راهنمای زیست در حقوندی و راهنمای شهروندان در وجدان و عمل به حقوق پنج‌گانه است و شهروندان به یمن این‌همانی با حق، به حقوق عمل می‌کنند و با بکارگرفتن مجموعه استعدادهای خویش که اینک فعال شده‌اند طرح را طراحی و اجرا می‌کنند، جامعه آنها را می‌توان جامعه فرامدرن خواند وقتی که به تدریج، رابطه‌های قوا جای به روابط حق با حق می‌دهند و قدرت بمثابه تنظیم کننده رابطه‌ها، جای به حقوق می‌سپارد. از آن پس، هر شهروند و جامعه شهروندان، با این‌همانی مداوم با حق، بطور روزافزون ویژگی‌های حق را می‌یابند. یعنی

۵/۲. سمت یاب حق و صاحب نقش در طراحی و اجرای طرح، علم می‌شود. با این توجه که علم هم با زور ترکیب می‌شود و هم با حق. هم با ناهستی‌مند ترکیب می‌شود و هم با هستی‌مند. دانستیم که غفلت از این‌همانی با حق، درجا، گرفتار جبر روابط قوا شدن و علم و فن را بازور و پول و... ترکیب کردن و در تخریب بکاربردن می‌شود. بدین‌سان، توجه به این مهم، توجه به اهمیت غفلت نکردن از این‌همانی با حق مطلق است؛

۵/۳. معیار دوم و مهم از معیارها که در طراحی هر طرح، باید رعایت کرد، این می‌شود که زور، در هر شکل از شکل‌های آن (دروغ و ظن و واقعی جلوه دادن این و آن زندگی مجازی و خیالی و... و بهره‌کشی از انسان و طبیعت که لاجرم تجاوز به حقوق است) در آن، نقش نجوید و واجد تدابیر برای کاستن از خشونت‌ها باشد؛

۵/٤. طرح کلی و طرحهایی که در درون آن محل اجرا پیدا می‌کنند، در اجزاء و در مجموعه، باید از شفافیت برخوردار باشند و در جریان اجرا، به یمن نقد، شفاف‌تر نیز بگردند. از مشخصات طرحهای قانونی، حتی در دموکراسی‌های کنونی، مبهم بودن آنها است. دلیل آن نیز این‌است که این یا آن نوع تنظیم رابطه‌ها توسط قدرت هستند. طرحی که با اجرای آن، حقوق تنظیم کننده رابطه‌ها می‌شود، ممکن نیست، شفاف نباشد. بدین‌خاطر است که ویژگی جامعه‌های استبداد زده، این‌است که قانون اساسی وسیله نگاه‌داشتن جامعه در تاریکی است و خود آن نیز، توسط قدرت از خود بیگانه، بنابراین، در تاریکی فرو می‌رود. طرحهای قانونی و طرحها که دولت و بخش خصوصی طراحی و اجرا می‌کنند، تاریکی بر تاریکی می‌افزایند. از این‌رو،

۵/۵. هرطرح باید از سوی شهروندان، به روش تجربی، قابل عمل باشد. طرحهایی که تنها دستوری می‌توانند اجرا شوند، لاجرم، در اجرای آنها، زور نقش اول را پیدا می‌کند و، به‌طور قطع، زندگی در حقوندی را ناممکن و بر میزان ویرانگری و محدودشدن شهروندان، به سخن دیگر، ناتوان شدن آنها از اندیشیدن و عمل‌کردن مستقل و آزاد، می‌افزاید:

۵/٦. طرح منطبق با حقوق، از جمله این مشخصه را دارد که محدودکننده‌ها را از میان بر می‌دارد. هرگاه این معیار را در شناسایی جامعه فرامدرن بکاربریم، در می‌یابیم، این جامعه، جامعه‌ای می‌شود که، در آن، محدودکننده و محدوده‌ها کم‌شمارتر می‌شوند. آن رابطه با نامتعین که آلن تورن، با مراجعه به نظر سارتر،

می‌پذیرد ولو نظر خویش را دقیق و شفاف نمی‌کند، این‌همانی با حق مطلق می‌شود. از این‌رو، در طراحی هر طرح، راهنما این‌همانی شهروندان و جامعه شهروندان با حق می‌شود. و

۵/۷. از ویژگی‌های طرحهای مختلف که در جامعه‌های امروز، برخوردار از دموکراسی و غیر آن، همه در بند سرمایه‌سالاری و سالاریهای هم‌زاد آن، طراحی و اجرا می‌شوند، یکی این‌است: رساندن سود به حداکثر که ملازمه دارد با رساندن ویرانی طبیعت و بیشترشدن نقش قدرت در تنظیم رابطه‌ها. استثمار اکثریت بزرگ، یکی از عواقب آن است. هرگاه قرار بر رشد انسان و آبادانی طبیعت باشد، کاستن از میزان ویرانی‌ها و سهم قدرت در تنظیم رابطه‌ها، باید در شمار مهم‌ترین معیارها باشد. بدین‌قرار، هیچ طرحی نباید طراحی و اجرا شود مگر این‌که با حقوق پنج‌گانه خوانایی داشته باشد.

۵/۸. از آنجا که طرحها باید در درون طرح کلی تغییر نظام اجتماعی قدرت محور به نظام اجتماعی حق محور، کارکرد پیداکنند، پس، طراحی و اجرای آنها می‌باید به طراحی طرحهایی بیانجامد که اجرایشان، بنوبه خود، زمینه ساز طراحی و اجرای طرحهای جدید، همه در بطن طرح کلی و متحقق کننده آن، بنابراین، سبب قرارگرفتن شهروندان و جامعه آنها در راست راه رشد می‌شوند. اهمیت این معیار وقتی دانسته می‌شود که در جامعه‌های امروز، چون طرح‌ها در درون طرح کلی قرار نمی‌گیرند و اجرا نمی‌شوند، جدا و بریده، برای استفاده از فرصت دست یافتن به سود، طراحی و اجرا می‌شوند، عمر آنها را سوددهی تعیین می‌کند. از جمله، بدین‌خاطر است که میزان تخریب نیروهای محرکه دائم در افزایش است؛

۵/۹. بدین‌قرار، زمان و مکان هر طرحی را طرح کلی که نقد و تصحیح و اجرای آن دائمی باید باشد، باتوجه به سرمایه‌های گوناگون و دیگر نیروهای محرکه در اختیار، با ترتیبی تعیین می‌کند که تخریب نیروهای محرکه به صفر و کارآیی آنها به صد در صد میل کند. به سخن دیگر، «توقعات» قدرت‌مداری بی‌نقش بگردند. از جمله، مکان و زمان را نیاز قدرت (سرمایه بمثابه تنظیم کننده رابطه قوا) به برخود افزودن، به ترتیبی تعیین نکند که با برآورده شدن نیاز، زمان کوتاه و مکان به دست اجلی سپرده شود که بیابان است. در عوض، حقوق با نقش شوند که رشد مداوم انسان و آبادانی روزافزون طبیعت را ایجاب می‌کنند؛

۵/۱۰. تبعیض‌ها که شاخص طرحهایی هستند که طراحی و اجرا می‌شوند تاکه قدرت بتواند برخود بیافزاید و متمرکز و بزرگ شود، در طراحی طرحها که در انطباق با حقوق پنج‌گانه تنظیم می‌شوند، بی‌محل می‌شوند. از آنجا که در جامعه‌ها این تبعیض‌ها وجود دارند، حذف آنها – که سبب رها شدن شهروندان از محدودکننده‌ها و محدوده‌ها نیز می‌شود – از رهگذر اجرای طرح، انجام می‌گیرد.

مهم‌ترین تبعیض که زاینده تبعیض‌ها است و در طراحی طرح‌ها و اجرای آنها رعایت می‌شود، تبعیض بسود «بالا» است که به ضرورت با محرومیت «پایین» از امکانها و فرصتها ملازمه دارد. از این‌رو، در طراحی و اجرای هر طرح، برابرترشدن توزیع امکانها و فرصتها، با فرض گوناگون بودن شهروندان بمثابه مجموعه‌های استعدادها و فضل‌ها، باید لحاظ شود.

۵/۱۱. این واقعیت که «بالا» «منافع و مصالح عمومی» را جانشین حقوق ملی کرده‌است و ویژگی‌های «منافع عمومی» را، چند نوبت (از جمله نگاه کنید به ارکان دموکراسی)، توضیح داده‌ام. اینک، آلن تورن نیز منافع عمومی را، منافع بالایی‌ها، یعنی صاحب امتیازان و ریکارانه می‌خواند. بدین‌قرار، طرحها باید رها از قید مصلحت و مصالح و منافع قدرت فرموده و منطبق با حقوق باشند. در فصل پیشین، ویژگی‌های مصلحت تشریح شده‌اند. این ویژگی‌ها می‌توانند کار رها نگاهداشتن طرحها را از بند مصلحت، آسان کنند.

۵/۱۲. در طرح‌های قانونی که هدف از طراحی و تصویب آنها ایجاد حقوق موضوعه و به اجرا گذاشتن آنها است، انطباق آنها با حقوق ذاتی حیات انسان و حیات شهروندی او و حیات ملی و حیات جامعه بمثابه عضو جامعه جهانی و حیان طبیعت، اجتناب‌ناپذیر است. در حال حاضر، ـ هابرماس به این مهم توجه کرده‌است – مانع برخوردای از حقوق ذاتی حیات، «حقوق موضوعه»ای هستند که در جامعه‌ها وضع شده و اجرا می‌شوند. از این‌رو، به انجام رساندن طرح مدرنیته نیمه تمام (به تعبیر هابرماس) و ورود به جامعه فرامدرن (به تعبیر آلن تورن)، بیش از پیش، نیاز به این‌همانی با حق مطلق، دارد؛ نیاز به جانشین کردن «حقوق موضوعه» ضد حقوق ذاتی حیات با حقوق موضوعه سازگار با این حقوق دارد.

۵/۱۳. بنابراین که جامعه حقوندان جامعه‌ای است که، در آن، قوه رهبری شهروندان فعال است، حاصل طراحی و اجرای طرحها، بخصوص طرحهایی که در

قلمرو آموزش و پرورش، تهیه می‌شوند، باید فعال‌کردن هر شهروند بمثابه مجموعه استعدادها و فضلها باشد (تعمیم امامت). بدین‌قرار، از سطح خانواده تا سطح جامعه و از آن تا سطح جامعه جهانی، هراندازه شهروندان در تهیه و اجرای طرحها، بیشتر شرکت کنند، استعدادهای رهبری آنها، در همکاری با یکدیگر، فعال‌تر می‌شوند. از این‌رو، طرحها، در طراحی و اجرا، باید فرصتهای این‌همانی جستن با حق مطلق باشند تا که هر فرصتی، فرصت تعمیم امامت و شرکت همگان در شوراها، بنابراین، تمرین اداره شورایی جامعه بگردند.

۵/۱٤. در حال حاضر، در جامعه‌ها، رابطه‌های شهروندان با یکدیگر و رابطه‌های آنها با طبیعت، بواسطه قدرت است. رابطه انسان با واقعیت نیز رابطه غیر مستقیم است. او واقعیت را از منظر قدرت می‌بیند و توانا به شناسایی واقعیت آن‌سان که هست نمی‌شود. از این‌رو، در تغییر نظام اجتماعی، از معیارها که باید بکارشان گرفت، یکی رابطه‌های نامستقیم را مستقیم کردن، به ترتیبی است که هر شهروند با واقعیت رابطه مستقیم برقرارکند. در آنچه به داده‌ها و اطلاع‌ها و دانش‌ها و فنون و هنرها و بیش از همه، به اندیشه‌های راهنما مربوط می‌شود، برقراری رابطه مستقیم، ضرورت تمام دارد. از این‌رو، نه تنها سانسورها باید ملغی باشند، بلکه بیشترین امکانها برای برقراری رابطه مستقیم با واقعیت‌ها باید ایجاد شوند.

۵/۱۵. این‌همانی با حق باید تا که همگان بر این واقعیت وجدان یابند که هر طرح، وقتی ترجمان حقوق است که هدفهای آن روشهای آن نیز باشند. برای مثال، هرگاه طرح تربیت کودک، مستقل و آزاد بارآمدن او باشد، روش کار، مستقل و آزاد اندیشیدن و سخن گفتن و عمل‌کردن می‌شود. علم و فن را با آموختن علم و فن و خلق علم و فن می‌توان آموخت. **بدین‌قرار، طرحها باید بکارافتادن مجموعه استعدادها را ایجاب کنند تا که، برای مثال، استعداد آموختن و جستن علم و فن و... با استعداد خلق، هم‌زمان فعال شوند و آموختن علم و فن و... را با خلق علم و فن و... همراه کنند.**

۵/۱٦. بدون این‌همانی با حق مطلق، وجدان به حقوق بمثابه مجموعه‌ای که یکدیگر را ایجاب می‌کنند، حاصل نمی‌شود. چنان‌که هم اکنون، در جامعه‌ها، نه تنها حقوق پنج‌گانه، شناخته نیستند، بلکه، بنابر طرزفکرها، حقوق یکدیگر را ایجاب نمی‌کنند، بلکه با یکدیگر تعارض دارند. چنان‌که آلن تورن برابری را حق جهان شمول می‌شناسد. اما خود او، در کتاب «دموکراسی چیست؟»، به تعارض

این «حق» با آزادی می‌پردازد. در جامعه‌های گرفتار نظام سرمایه‌داری نئولیبرال، آزادی بر برابری مقدم شمرده می‌شود. گرچه برابری در یک رشته اندازه‌گیری‌ها نقش دارد و خود حقی نیست، اما امنیت داشتن حق است و در جامعه‌ها مقدم بر آزادی شمرده می‌شود. غیر از این‌که حقوق بسیاری شناخته نیستند، در مقام برآوردن توقعات قدرت، این و آن حق ذاتی حیات با «حق» و یا منفعتی ناقض حق ذاتی جانشین شده‌اند (مالکیت خصوصی جانشین مالکیت شخصی شده و منافع و مصالح جانشین حقوق ملی و درموارد بسیار، جانشین تمامی حقوق پنج‌گانه) شده‌اند.

حقوق پنج‌گانه، به یمن این‌همانی جستن با حق علی‌الاطلاق، شناسایی شده‌اند، یعنی حاصل تجربه هستند. بنابر این تجربه، وجدان به حقوق پنج‌گانه و عمل خودانگیخته به آنها و نیز احساس امید و شادی و توانایی و زیبایی جستن و زیبا کردن و زیبا دیدن، به این‌همانی با حق، حاصل می‌شوند.

۵/۱۷. از طرحها که در جامعه، ـ از سطح فرد تا سطح جهان – طراحی و اجرا می‌شوند، کم شمار طرح‌هایی هستند که دلیل طراحی و صحت و حقانیت آن در خود آنها است و پرشمار، طرحهایی هستند که دلیل صحت و حقانیت آنها در خود آنها نیست. اقتضای وجدان به حقوندی و شرکت در اجرای طرح کلی که باید به نظام اجتماعی باز بیانجامد که، در آن، رابطه‌ها را حقوق تنظیم می‌کنند و «بالا» و «پایین»، در انسانهای حقوندِ برابر، یار و همکار یکدیگر در شوری‌ها و شورای عمومی رهبری می‌شوند، این‌است که دلیل صحت و حقانیت طرح کلی و همه دیگر طرحها در خود آنها باشد. **رعایت این معیار، به تنهایی، تضمین می‌کند که قدرت دلیل طراحی و اجرای طرحها نیست و هر طرح با حقوق پنج‌گانه خوانایی دارد.**

۵/۱۸. می‌دانیم که، چند نوبت، اجتماع بین‌المللی تشکیل و تصویب کرده‌است که کشورها از میزان تولید گازکربن بکاهند. پس از آن، دولتهای ثروتمند، برآن شده‌اند که از دولتهای فقیر، سهمیه بخرند. یعنی این‌که، تجاوز به حق طبیعت را قابل انتقال و قابل تقسیم می‌دانند. بر این واقعیت افزوده می‌شود، رده‌بندی انسانها بر اساس قابلیت و عدم قابلیت برخورداری از حقوق. و براین دو واقعیت افزوده می‌شود واقعیت سومی که تقسیم حق – همگانی‌ترین مورد، مورد حق برکار است هم در آنچه به برخورداری از حاصل کار مربوط می‌شود و هم در آنچه به خود کار

مربوط می‌شود – است. بدین‌قرار، کار بسیار سخت، تغییرهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی، بر پایه انتقال و تقسیم ناپذیری حق است. در جامعه‌هایی که مادرشهر سرمایه‌داری هستند، این کار بازهم سخت‌تر است. از این منظر هم که بنگریم، می‌بینیم تغییر زیرسلطه‌ها، «پایین»، عامل تغییر «بالا» نیز می‌شود.

۵/۱۹. این دروغ که به تعداد انسان‌ها حق وجود دارد و «هرکس برداشتی از حق دارد» و... از موانع وجدان همگان و وجدان همگانی به حقوق است و حقوق جهان شمول را نیز از محل عمل محروم می‌کند. وجدان به حقوق هستی شمول، نیاز دارد به گذار از اختلاف بر سر حق و ویژگی‌های آن به اشتراک بر سر حق و ویژگی‌هایش. **این گذار بنوبه خود، نیازمند این‌همانی جستن عقل‌ها با حق مطلق دارد تا که مستقل و آزاد، با یکدیگر، به بحث آزاد نشینند و در «حق چیست» به اجماع برسند.**

میان این‌همانی با حق مطلق و اجماع بر سر حق، تناقض مشاهده می‌شود. زیرا هرگاه معلوم نباشد که حق چیست، چگونه می‌توان با حق مطلق این‌همانی جست و آن‌گاه به بحث آزاد نشست و به اجماع رسید؟ این تناقض اهمیت حق مطلق و بیان استقلال و آزادی را، بلحاظ در برداشتن ویژگی‌های حق مطلق، آشکار می‌کند. چرا که هر انسان، در مقام این‌همانی با حق، ویژگی‌های آن را، یک به یک، می‌آزماید و حاصل‌های تجربه است که در بحثهای آزاد، بایدیگر در میان گذاشته می‌شود و اجماع بر سر حق و تعریف آن به ویژگی‌هایش، وجدان همگان و همگانی بر حقوق، عمل به حقوق و تنظیم رابطه‌ها با حقوق را پایدار و قدرت را بطور روزافزون بی‌محل می‌کند.

۵/۲۰. بدین‌سان، معیار خودانگیختگی هر شهروند و خودانگیختگی جامعه شهروندان – که به یمن این‌همانی با حق مطلق به کمال مطلوب میل می‌کند–، از مهم‌ترین معیارها است که باید در طراحی و اجرای طرح‌ها، رعایت شود. بنابراین که عقل خودانگیخته، عقل مستقل و آزاد است و خودانگیختگی بیانگر فعال بودن هم‌آهنگ استعدادها و فضلها و تولید و بکاربردن نیروهای محرکه در حد کمال مطلوب است، این معیار در تهیه و اجرای طرحها، بویژه، طرحهای آموزش و پرورشی، سخت بکار می‌آید: طرح‌هایی باید اجرا شوند که سبب بازهم خودانگیخته‌ترشدن شهروندان، از تولد تا مرگ، می‌شوند. اهمیت خودانگیختگی از این‌رو است که انسان خودانگیخته، یعنی مستقل و آزاد و امام (= فعال بمثابه

مجموع استعدادها و فضلها، در این‌همانی با حق و بر میزان حق، بطور خودجوش) به همه دیگر حقوق عمل می‌کند. اما انسانی که گوهر خودانگختگی را گم می‌کند، از عمل به حقوق ناتوان می‌شود چرا که بندگی قدرت را پذیرفته است. از این‌رو، بیانی که استقلال و آزادی را ذاتی حیات بداند و روش این‌همانی جستن با حق مطلق که استقلال و آزادی مطلق است را بیاموزد، بیان استقلال و آزادی است.

۵/۲۱. طرح‌های کوچک و بزرگ که در جامعه‌ها طراحی و اجرا می‌شوند، اغلب ملقمه هستند و بدون اطلاع از این امر تهیه و اجرا می‌شوند که حق و قدرت جاذب یکدیگر نیستند، دافع یکدیگرند. بیان‌های قدرت که اینک بی‌اعتبار شده‌اند، از طرحهایی هستند ملقمه‌ای از قدرت و حق. هزینه راهنمای دولتهای قدرتمدار و نیز نهادهای قدرتمدار شدن آنها بسیار سنگین شده‌است. اما چرا انسان‌ها از حقوق خویش که ذاتی حیاتشان هستند و خود باید به آنها عمل کنند، غافل شدند – هنوز نیز غافلند – و به این مرامها گرویدند و گذاشتند مرام دولتها و سرمایه‌سالاری و سالاریهای همزادش بگردند؟ زیرا هم از استقلال و آزادی خویش غافل شدند و هم ندانستند وقتی بیان قدرت را مرام خود می‌کنند، درجا، امکان عمل به حقوق را به آنها نمی‌دهد و برخورداری از حقوق یا این و آن مطلوب را به آینده حواله می‌کند. چنین مرامی، مرام قدرت و ضد حق است. نه تنها به این دلیل که قدرت از تخریب پدید می‌آید و تخریب می‌کند و برخورداری از حقوق را در حال و آینده ناممکن می‌کند، بلکه به این دلیل نیز که قدرت و حق دافع یکدیگرند: بدون دفع حق، قدرت شکل نمی‌گیرد. حق را هم با غافل‌کردن اکثریت بزرگ از حقوق ذاتی حیات، دفع می‌کند. از این‌رو، هم این‌همانی مداوم با حق طراحان و مجریان طرحها و هم رعایت اصل جاذبه و دافعه حق در طراحی و اجرای طرح‌ها ضرور هستند.

۵/۲۲. از امرهای واقع مستمر یکی این‌است که هدف و عواقب جانبی، بنابراین، روش طرحها، دقیق و شفاف نیستند. دقیق و شفاف نیستند زیرا اندازه‌ها دقیق محاسبه نمی‌شوند؛ هدف را ایجابات قدرت تعیین می‌کنند، بنابراین، در ترکیبی که بعنوان روش بکار می‌رود، زور نیز شرکت دارد. در نتیجه، طرحها هستند که، گاه، سه برابر برآورد اولیه هزینه بر می‌دارند و طرحها هستند که در نیمه رها می‌شوند و طرحها نیز هستند که اجرا می‌شوند اما فرآورده‌های آنها، به حال خود، رها می‌شوند. میزان تخریب نیروهای محرکه از رهگذر اندازه ناسنجی، دائم در افزایش است. از

جمله، بنابر «علم اقتصاد»، در طبیعت از هرماده به اندازه وجود دارد، با در طبیعت از هر ماده به اندازه وجود ندارد، جانشین شده‌است. اندیشه‌های راهنما ندرت را بمثابه اصل پذیرفته و خود را با آن تطبیق داده‌اند.

از این منظر که در نظر ماکس وبر بنگریم، غفلت او را از این امر بسیار مهم، شگفت‌آور می‌یابیم، در اندیشه راهنمایی (پروتستانتیسم) که، بنابر قول او، با سرمایه‌داری سازگار شد و در اندیشه راهنمایی که سازگار نشد (کاتولیسیسم)، حق و ویژگی اندازه سنجی حق وجود ندارد (فصل اول کتاب). در آن دو مذهب، در جریان از خود بیگانه شدن توسط قدرت، حقوق نیز حذف شدند. قدرت با اندازه‌شناسی نیز سازگار نیست. سازگار شدن مرام با سرمایه‌داری، یعنی محکوم شدن آن مرام به توجیه اندازه نشناسی. این شد که سرمایه‌داری نخست مذهب توجیه‌گر خود را از خودبیگانه و میان‌تهی کرد. سپس لیبرالیسم را توجیه‌گر خود کرد که اینک در نئولیبرالیسم از خود بیگانه شده‌است. **بدین‌خاطر نیز، اندیشه راهنما، هم باید واجد حقوق و هم واجد ویژگی‌های حق و هم روش این‌همانی با حق باشد. وگرنه، اندازه ناشناسی، انسان و طبیعت و جانداران را گرفتار پویایی تخریب و مرگ خواهدکرد.**

۵/۲۳. زیبا صفت حق و زیبایی خود حق است. بنابراین، اندیشه راهنمایی که بیان حق می‌شود، تعریفی از زیبایی بدست می‌دهد واجد تمامی ویژگی‌های حق و اهمیت زیبایی را در زندگی فردی و جمعی خاطر نشان انسان می‌کند: حق مطلق زیبایی مطلق است و این‌همانی با حق، این‌همانی با زیبایی مطلق می‌شود. این‌همانی با دوستی و امید و شادی و توانایی... و خلاقیت نیز می‌شود. چراکه دوستی و... در وجود و در آنچه خلق می‌شود، زیبا هستند. دوستی فاقد زیبایی، دوستی نیست و امید بدون زیبایی، خلاء امید است که ناامیدی آن را پر می‌کند.

بدین‌قرار، قدرت را داشته انگاشتن و این داشته را زیبا گمان بردن، هرگاه همراه باشد با حق را زشت دیدن، گزارشگر ازخودبیگانگی کامل در آلت بی‌اختیار قدرت گشتن است. با توجه به این مهم که در جامعه‌ها جلوه‌های قدرت زیبا باور می‌شوند و همگانی بودن این باور از عوامل اعتیاد «پایین» به اطاعت از اوامر و نواهی قدرت است، باتوجه به این امر که این باور یا نتیجه از خودبیگانه شدن اندیشه راهنما در بیان قدرت و یا بخاطر اندیشه راهنما بودن این و آن بیان قدرت است، نقد اندیشه یا اندیشه‌های راهنما با هدف بازیافت بیان استقلال و آزادی، ضرور

است. بدین‌قرار، زیبایی، معیاری است که اندازه وجدان به حقوندی و عمل به حقوق و فعال بودن شهروندان بمثابه مجموع استعدادها و فضلها را به دست می‌دهد.

۵/۲٤. ازخود بیگانه‌ای که جلوه‌های قدرت را زیبا می‌بیند، توانایی را هم قدرت می‌انگارد: در ذهن‌ها، توانایی جای به قدرت داده‌است. پس اندیشه راهنما، باید توانایی را از قدرت بازشناساند تا که عقلها قدرت را مدار و محور نکنند و بدان، انسان‌ها از حقوق و توانایی خویش غافل نشوند. چنان‌که در زبان‌ها که کلمه قدرت هم توانایی معنی می‌دهد و هم قدرت، اهل دانش، از قدرت تعریف‌ها کرده‌اند که شماری از آنها تعریف توانایی هستند: «داشتن امکان انجام کاری» و «داشتن حق و اجازه انجام کاری»، «قابلیت‌های یک شخص و یا یک جسم یا یک ماده».

همان‌سان که این سه تعریف معلوم می‌کنند، توانایی یک طرف دارد. وقتی دو طرف پیدا می‌کند، برای مثال، در آموختن علم، معلم توانا به دادن علم و شاگرد توانا به دریافت آن هستند و رابطه، رابطه انتقال علم از اولی به دومی است: دو توانایی با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند.

اما از قدرت این تعریف‌ها نیز شده‌است: «مهار و سلطه کسی بر دیگری که می‌تواند مادی یا اخلاقی و یا روانی باشد» و «آمریت دولت بمثابه مجموع سه قوه» و «بسط ید حکومت بر شهروندان». در این سه تعریف، زور یکی از عناصر تنظیم کننده قوا است که در توانایی، بی‌محل است. پس، توانایی در قدرت از خودبیگانه می‌شود وقتی زور در ترکیبی که بکار می‌رود، وارد می‌شود. و نیز، بدون رابطه قوا، ترکیبی که زور یکی از عناصر آن باشد، محل‌عمل پیدا نمی‌کند. پس زور ذاتی قدرت است و قدرت بمعنای سلطه یکی بر دیگری، پویایی‌های رابطه مسلط – زیرسلطه را ببار می‌آورد. بدین‌سان، تمامی دیگر رابطه‌ها از تعریف رابطه قوا و قدرت، خارج هستند. می‌بینیم که شناسایی توانایی از قدرت هم مشکل نیست و هم ضرو راست.

طرحهایی که تهیه و اجرا می‌شوند وقتی در طرح عمومی رشد محل پیدا می‌کنند که از قدرت (رابطه قوا و ترکیبی که در این رابطه بکار می‌رود) بکاهند و بر توانایی افراد، از جمله با بنارا بر گوناگونی و هم عرضی و هم ارزی توانایی‌ها گذاشتن، همگان را از امکان‌های ضرور برای رشد برخوردار کنند.

۵/۲۵. اینک می‌دانیم که استعدادها و فضلها وقتی بمثابه مجموعه بکار می‌افتند که انسان به حقوق ذاتی خود عمل می‌کند. توانایی عمل به حقوق و فعالیت هم‌آهنگ

استعدادها و فضلها، توانایی و امید و شادی و شجاعت و زیبایی و... برهم می‌افزاید. بدین‌قرار، میزان امید و شادی و شجاعت ... در همان‌حال که گویای رشد سالم شهروندان و جامعه آنها است، در همان‌حال که خود نیروی محرکه برانگیزنده هیجان مثبت کار و افزاینده نیروهای محرکه (سرمایه‌های انسانی و اجتماعی و علمی و فنی و اقتصادی) است، از ویرانگری‌های ناامیدی و غم و احساس ناتوانی می‌کاهد و عامل کاهش آسیبهای اجتماعی می‌شود.

از این‌رو، بیان استقلال و آزادی، به امید و شادی و شجاعت و ... که ذاتی حق هستند و نیز به ناامیدی و غم و ترس و... که طبیعت ناحق را تشکیل می‌دهند، می‌پردازد و روشهای افزودن بر اولی‌ها و کاستن از دومی‌ها را می‌آموزد: معیار صحت طرح کلی رشد و طرحهایی که در درون آن جای می‌گیرند، افزایش امید و شادی و شجاعت و زیبایی و ... است. این معیار، بکار آزمون روشی که در اجرای طرح بکار می‌رود، نیز می‌آید: طرحهایی که به روش تجربی اجرا می‌شوند و شهروندان در اجرای آن شرکت می‌کنند، امید و شادی و شجاعت و... افزا هستند.

۵/۲۶. طرح کلی و طرحها که در درون آن قرار می‌گیرند، نیازمند معیار مهمی هستند که غفلت از آن، بزرگ و متمرکز شدن قدرت را نه تنها جانشین رشد انسان و آبادانی طبیعت می‌کند ـ که کرده‌است ـ، بلکه عامل تخریب انسان بمثابه نیروی محرکه و دیگر نیروهای محرکه و تخریب طبیعت نیز می‌شود. آن معیار، این ویژگی حق است: حق رشید است. هرگاه این معیار رعایت شود، طرح کلی و طرحهایی که در درون آن محل اجرا پیدا می‌کنند، طرهای رشد انسان و آبادانی طبیعت می‌شوند. چراکه هدف از اجرای آنها، بارآمدن شهروندان رشید، رها از ساختار اجتماعی «بالا» و «پایین»، برخوردار از نظام اجتماعی بازی می‌شود که، در آن، حقوق رابطه‌ها را تنظیم می‌کنند. بدین‌قرار، انسان رشید انسانی می‌شود که خویشتن را بمثابه حقوند، توانا به این‌همانی با حق مطلق، متحقق گردانده است.

۵/۲۷. می‌دانیم که علم وجود هستی محض را تصدیق می‌کند (کتاب رشد، جلد دوم، فصل خدا و علم) می‌کند و می‌دانیم که بدون پذیرفتن نامتعین و امکان این‌همانی جستن با او، آزادی تعریف کردنی نیست. **از این‌رو، مرام مادی توانا به پذیرفتن و تعریف آزادی، وجود پیدا نکرده‌است.** و می‌دانیم که حق، در محدوده، بامحدود شونده و یا محدودکننده، این‌همانی پیدا نمی‌کند. پس معیار در تهیه طرح کلی و طرحهایی که در آن محل اجرا پیدا می‌کنند، بیشتر شدن امکانها برای این‌همانی شهروندان با حق مطلق

است. این آن معیار است که بیان استقلال و آزادی را از مرام‌هایی جدا می‌کند که این و آن بیان قدرت هستند.

۵/۲۸. بنابراین که حق کریم است، در طراحی طرح کلی و طرحهایی که در درون آن محل اجرا می‌یابند، نه تنها کرامت انسان و همه دیگر زیندگان، جانوران و گیاهان، باید رعایت شود، بلکه، اجرای آنها باید بر کرامت‌های همه آنها بیفزاید. وقتی می‌دانیم که سرمایه‌سالاری و سالاریهای همزادش، گمان می‌برند می‌توان از قانونی که قدرت از آن پیروی می‌کند (برخودافزودن و متمرکز شدن و بزرگ گشتن و سرانجام منحل شدن)، منحل شدن را حذف کرد تا که سالاریها ابدمدت بگردند، وقتی می‌دانیم سرمایه‌سالاری کم‌تر اعتنایی با حیات انسان‌ها ندارد و اگر بتوانند بخشی بزرگ از جمعیت روی زمین را از میان بر می‌دارد، پس می‌دانیم کرامت انسان معیار فعالیت‌های سالاری‌ها نیست. مرام‌ها که بیان‌های قدرت هستند، از جمله نئولیبرالیسم که مرام سرمایه‌داری است، نیز به کرامت انسان وقع نمی‌نهند (٤). بنابراین، جهان امروز، نیازمند بیان استقلال و آزادی بمثابه اندیشه راهنما است اگر جهانیان بخواهند کرامتمند بزیند.

۵/۲۹. اینک می‌دانیم که موازنه حق با خود و موازنه‌اش با حقوق دیگر، عدمی است، یعنی عمل به حقوقی که ذاتی حیات هستند دو طرف در رابطه قوا، نمی‌خواهد، نبود این رابطه را می‌خواهد. پس اصل راهنمای بیان استقلال و آزادی، موازنه عدمی می‌شود. این اصل، راهنمای طراحی طرح کلی و طرحهایی باید باشد که در درون طرح کلی قابلیت اجرا پیدا می‌کنند تا که مجریان به یمن این‌همانی با حق آنها را اجرا کنند و حاصل اجرا، جامعه و شهروندانی بگردد که در این‌همانی با حق هستند.

مأخذها

١. Jürgen Habermas, Droit et démocratie. Entre faits et normes; Collection NRF Essais, Gallimard, Paris 1997

- La démocratie radicale de Jürgen Habermas;entre socialisme et anarchie, par Laurrent Lemasson; Dans Revue française de science politique 2008/1 (Vol. 58), pp 39 à 67

٢. Tim Jackson, Prospérité sans croissance; Editions de Boeck supérieur; 2017

٣. Eloilaurent, Sortir de la croissance; Editions Les liens qui libèrent, 2019

٤. Néolibéralisme; de l'idéologie néolibérale à la pratique du gouvernement, écrit par par Patrick Juignet; publié In : philosophie, science et société, 23 mars 2018

فهرست اسامی و واژه ها

«حق و دموکراسی ۴۸
Le nouveau siècle
politque ۳۳۰
Radical Democracy تألیف
Sara Amsler). ۳۴۲
آبادانی طبیعت ۱۸۲, ۲۶۵,
۲۷۴, ۳۸۳, ۳۹۱ ,۲۶۶
ابزارساز homo faber ۱۷۰
ابوالحسن بنی‌صدر ۱۹, ۷۹,
۱۵۴, ۱۹۱, ۱۹۲, ۲۲۱,
۲۲۴, ۲۲۵, ۲۹۳, ۲۹۴
اپل ۶۳, ۲۹۰
آپلApple ۱۷۷
آتکینسون Atkinson ۲۳۷
اجتماع‌زدایی ۱۴۸
اجماع ۱۷, ۴۸, ۶۰, ۶۶, ۶۸,
۲۱۱, ۲۱۳, ۲۳۸, ۲۸۸,
۳۲۹, ۳۷۴, ۳۸۷
احزاب چپ ۲۵۰
احزاب در فرانسه ۲۵۶
احزاب سیاسی چپ ۱۵۹
احمد خمینی ۳۰۰
آخوند خراسانی ۳۷
اداره علمی دولت ۱۹۷
اداره مالیِ سرمایه‌سالارانه اقتصاد
۱۳۵
ادرگار مورن ۱۱۹
ادگارمورن ۱۶۹
آدمکهای مصنوعی ۲۸۹, ۲۹۰
ادوارد اسنودن Edward
Snowden ۲۸۱
ادوین چادویک ۲۰۷
اراده‌گرایی دولت ۱۷۸
اربابان ۱۳۱, ۱۴۱, ۱۴۷, ۲۰۲
ارتش بریتانیا ۲۰۸
ارث ۱۲۹, ۱۹۹, ۲۱۶, ۲۲۹,
۲۳۴, ۲۳۶, ۲۳۷, ۲۴۰,
۲۴۳, ۲۴۴, ۲۴۵, ۲۴۶,
۲۵۱, ۲۸۹
آرژانتین ۱۰۰, ۱۲۴, ۱۵۵
ارسطو ۴۳, ۴۵, ۴۶, ۴۷, ۵۲,
۵۳, ۱۹۱
آرمان اجتماعی ۱۸۳
آرمان شهری ۵۲, ۳۸۰
اروپا ۱۰۰, ۱۱۳, ۱۴۶, ۱۵۱,
۱۵۸, ۱۶۶, ۱۶۷, ۱۸۰,
۱۹۵, ۲۳۳, ۲۳۴, ۲۳۸,

۲۴۱, ۲۴۴, ۲۵۳, ۲۵۸,
۲۵۹, ۲۸۳, ۲۸۷
اروپای شرقی ۱۴۳, ۱۵۱, ۱۷۹
اروپای غربی ۲۳۶, ۲۴۶
اروپای قرن هجدهم ۱۲۰
اروپاییان ۱۰۱, ۱۲۴, ۱۶۸,
۱۶۹, ۱۷۰
آزادی ۱۸, ۳۳, ۴۸, ۴۹, ۵۰,
۵۶, ۶۹, ۷۰, ۷۹, ۸۱, ۸۲,
۸۳, ۸۴, ۸۵, ۸۷, ۸۸, ۹۲,
۹۹, ۱۰۰, ۱۰۲, ۱۰۴, ۱۱۰,
۱۱۴, ۱۱۵, ۱۱۶, ۱۲۰,
۱۲۱, ۱۲۳, ۱۲۵, ۱۲۶,
۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۴۱,
۱۴۲, ۱۴۵, ۱۴۷, ۱۵۴,
۱۶۰, ۱۶۴, ۱۷۳, ۱۷۴,
۱۷۶, ۱۷۹, ۱۸۴, ۱۸۵,
۱۸۶, ۱۸۷, ۱۸۹, ۱۹۲,
۱۹۶, ۱۹۷, ۱۹۸, ۱۹۹,
۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۷,
۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱,
۲۱۴, ۲۱۵, ۲۲۱, ۲۵۷,
۲۶۷, ۲۷۱, ۲۷۲, ۲۹۳,
۳۰۱, ۳۰۲, ۳۰۴, ۳۰۵,
۳۱۰, ۳۲۴, ۳۳۹, ۳۴۱,
۳۶۳, ۳۶۴, ۳۶۵, ۳۶۶,
۳۶۸, ۳۶۹, ۳۷۴, ۳۷۸,
۳۸۱, ۳۸۶, ۳۸۸, ۳۹۱
آزادی مثبت و منفی ۲۱۱
ازدواج میان همجنس‌ها ۱۷۱
آژانس ملی امنیت امریکا ۲۸۲
اسپانیا ۱۳۴, ۱۳۷, ۱۵۸, ۱۷۶
استالین ۸۴
استبداد فراگیر ۴۶, ۹۳, ۱۱۲,
۱۵۲, ۱۵۳, ۱۵۴, ۱۵۷,
۱۹۱, ۳۶۹
استبداد فراگیر کلیسا ۴۶
استبدادهای فراگیر ۹۳, ۱۰۸,
۱۱۵, ۱۲۶, ۱۵۲, ۳۶۹
استخدام‌کننده ۲۷۵
استعداد ۱۷, ۱۹, ۹۹, ۱۰۴,
۱۱۰, ۱۱۶, ۱۱۷, ۱۳۱,
۱۶۲, ۱۶۴, ۱۸۲, ۱۸۴,
۱۹۶, ۱۹۸, ۲۱۳, ۲۱۴,
۲۱۶, ۲۶۵, ۳۱۴, ۳۲۲,
۳۲۸, ۳۲۹, ۳۳۸, ۳۶۸,
۳۷۳, ۳۷۵, ۳۷۶, ۳۷۷,
۳۷۸, ۳۷۹, ۳۸۰, ۳۸۵
استعدادهای انسان ۹۹
استعمارزدایی ۱۲۳, ۱۷۱
استقلال ۱۵, ۱۸, ۳۳, ۳۴, ۴۸,
۴۹, ۵۰, ۵۳, ۶۲, ۶۹, ۷۰,
۷۴, ۷۵, ۹۲, ۹۳, ۹۸, ۹۹,
۱۰۲, ۱۰۴, ۱۰۵, ۱۱۰,
۱۱۴, ۱۱۶, ۱۲۱, ۱۲۲,
۱۲۳, ۱۳۱, ۱۳۴, ۱۳۶,
۱۴۲, ۱۵۰, ۱۵۸, ۱۶۴,
۱۷۵, ۱۸۲, ۱۸۴, ۱۸۵,

۱۸۶, ۱۸۷, ۱۸۸, ۱۸۹,
۱۹۵, ۲۱۲, ۲۱۵, ۲۱۸,
۲۳۹, ۲۵۵, ۲۶۰, ۲۶۳,
۲۶۶, ۲۶۷, ۲۶۹, ۲۷۰,
۲۷۲, ۲۸۸, ۲۹۳, ۲۹۴,
۲۹۶, ۲۹۷, ۳۰۰, ۳۰۱,
۳۰۲, ۳۰۴, ۳۰۵, ۳۰۸,
۳۱۰, ۳۱۱, ۳۱۳, ۳۱۴,
۳۱۵, ۳۱۶, ۳۲۴, ۳۲۸,
۳۲۹, ۳۳۱, ۳۳۴, ۳۳۶,
۳۳۷, ۳۳۸, ۳۳۹, ۳۴۱,
۳۴۴, ۳۴۹, ۳۵۳, ۳۵۸,
۳۶۳, ۳۶۴, ۳۶۵, ۳۶۶,
۳۶۷, ۳۶۸, ۳۶۹, ۳۷۱,
۳۷۲, ۳۷۳, ۳۷۴, ۳۷۵,
۳۷۶, ۳۷۷, ۳۷۸, ۳۸۰,
۳۸۱, ۳۸۷, ۳۸۸, ۳۹۰,
۳۹۱, ۳۹۲
استقلال و آزادی ۱۵, ۱۶, ۱۸,
۴۸, ۴۹, ۵۳, ۶۹, ۷۰, ۷۴,
۹۲, ۹۳, ۹۸, ۹۹, ۱۰۴,
۱۰۵, ۱۱۰, ۱۱۴, ۱۱۶,
۱۲۳, ۱۳۱, ۱۳۴, ۱۳۶,
۱۶۴, ۱۷۵, ۱۸۳, ۱۸۵,
۱۸۶, ۱۸۷, ۱۸۸, ۱۸۹,
۲۱۲, ۲۱۸, ۲۶۰, ۲۶۳,
۲۶۶, ۲۶۷, ۲۶۹, ۲۷۰,
۲۷۲, ۲۸۸, ۲۹۳, ۲۹۴,
۲۹۶, ۲۹۷, ۳۰۱, ۳۰۲,
۳۰۴, ۳۰۵, ۳۰۸, ۳۱۰,
۳۲۸, ۳۳۱, ۳۳۴, ۳۳۷,
۳۳۸, ۳۳۹, ۳۴۱, ۳۴۴,
۳۴۹, ۳۵۳, ۳۵۸, ۳۶۳,
۳۶۴, ۳۶۵, ۳۶۶, ۳۶۷,
۳۶۸, ۳۶۹, ۳۷۱, ۳۷۲,
۳۷۳, ۳۷۴, ۳۷۵, ۳۷۶,
۳۷۷, ۳۷۸, ۳۸۰, ۳۸۱,
۳۸۷, ۳۸۸, ۳۹۰, ۳۹۱,
۳۹۲
اسراف ۲۷۰, ۲۹۴, ۳۴۹
اسلام ۷۷, ۷۸, ۹۸, ۲۹۳,
۲۹۴, ۳۰۰, ۳۰۳, ۳۰۵,
۳۱۵, ۳۱۹, ۳۶۴, ۳۷۸
اسلام فقاهتی ۳۰۸
اسمیت ۷۱, ۱۹۷, ۲۰۱, ۲۰۲
اشرافیت ۱۹۶
اشغال نازیها ۱۱۳
اصل اهنما ۱۶
اصل ترمیم و جبران ۲۷۲
اصل راهنما ۴۸, ۴۹, ۷۵, ۱۶۴,
۱۸۴, ۲۶۹, ۲۷۲, ۲۹۳,
۳۲۲, ۳۳۰, ۳۳۱, ۳۳۳,
۳۴۸, ۳۴۹, ۳۵۸, ۳۵۹,
۳۶۷
اصل راهنمای ۴۷, ۵۲, ۸۱, ۹۳,
۱۰۴, ۱۱۷, ۱۴۹, ۱۷۵,

۲۶۸, ۳۳۰, ۳۳۳, ۳۳٤,
۳٤۹, ۳٦۳, ۳۹۲
اصلاح طلبان ۳۰۰, ۳۰۷, ۳۰۸,
۳۰۹
اصلاحات اجتماعی ۲۳۸
اصول تجارت آزاد ۲۰۸
اعلامیه جهانی حقوق بشر ٤۸,
٤۹, ۵۰, ۵۳, ۷۹, ۸۱, ۹٦,
۹۷, ۹۸
اعلامیه حقوق بشر و شهروندی
۳۳, ۲۲۸
افتضاح اکیفاکس Equifax
۲۸۳
افریقا ۲۳, ۱۷۱, ۲۵۸
افریقای جنوبی ۱۰۰, ۱۵۵
افزایش مصرف ۱۱۹, ۳۷۷
افکارعمومی ۱۰۸, ۱۵٦
افلاطون ۵۲, ۵۳
اقتدارگرای ملی‌گرا ۱۲۲
اقتصاد ارتباطات ۱۷۰, ۱۷۲
اقتصاد اطلاعات ۱۳٦
اقتصاد تولید کننده ۱۷۰
اقتصادهای ملی ۱۵۰
اقلیتهای جنسی ۱۷۱
اقوام ۲۵۸
الجزایر ۱٤۳, ۳۰۸
الگوی اقتصادی جدید ۲۹۸
الگوی امریکای لاتینی ۲۹۸
آلمان ۵۹, ۱۳۵, ۱۵۸, ۱٦۷,
۱۷۱, ۱۷۳, ۲۳۰, ۲۳۸,
۲۳۹, ۲٤۳, ۲۵۵, ۲۸۱
آلن تورن ٤۹, ۸۰, ۸۱, ۹۱,
۹۲, ۹۳, ۹۸, ۱۰۲, ۱۰۹,
۱۳٦, ۱۳۷, ۱۸٤, ۲۱۷,
۲٦۵, ۲۹۳, ۳۰۲, ۳۰۳,
۳۰٤, ۳۳۰, ۳٦۷, ۳۷۷,
۳۷۹, ۳۸۳, ۳۸٤, ۳۸٦
آلوده‌کنندگان محیط زیست، ۲۵۰
آمارتیا سن ۲۹۸, ۳۰۰, ۳۰۱
آمارتیا سن (Amartya Sen
۲۹۸
آمازن ۲۸۱, ۲۸۲
آمازون Amazon ۱۷۷
امانوئل کانت ۲۱, ۱۰٤
امانوئل لویناس Emmanuel
Levinas ۱۷۵
امانوئل ماکرون Emmanuel
Macron ۱٦۷
امانوئل مکرون ۱۱۳
امپراطوری روم ۲۹۰
امپراطوری سرمایه‌داران ۲۹۰
امپراطوریها ۱۷۱
امپراطوری‌های اقتصادی ۱۷۷
امدادگری ۱۱۱
امر قدسی ۱۷٤
امر واقع ۲٦۸, ۲٦۹, ۲۷۰,
۲۷۱, ۲۷۲

امرهای واقع اجتماعی ۹۰
امرهای واقع مستمر ۵٤, ۱۹۱, ۲۲۵, ۲٦۳, ۲٦۸, ۲٦۹, ۲۷۲, ۲۷۳, ۲۷٤, ۳۰۹, ۳٦٤, ۳٦۷, ۳۸۸
آمریت دولت ۲۳, ٤٤, ۳۹۰
امریکای لاتین ۹۰, ۱۵۱, ۱۷۱
امریکاییان ٤۹
امنیت هر شهروند ۲۸۲
آموزش و پرورش ۱۰۱, ۱۰۸, ۱۱۲, ۱۱۹, ۱۲۳, ۱۲٤, ۱۵٦, ۱٦۸, ۱۷۸, ۱۷۹, ۲۱٦, ۲۲۷, ۲۳٦, ۲٤٦, ۲٤۷, ۲۵۰, ۲۵۱, ۲۵۲, ۲۵۳, ۲۵۷, ۲٦۵, ۲۷۲, ۲۷۳, ۲۷۸, ۳۲۵, ۳۸۵
انتخاب اصلح ٤۷, ۹۵, ۲۰٦
انتخابات دموکراتیک ۲۸۵
انتخابات ریاست جمهوری امریکا ۲۸۵
انتخابهای عقلانی ٦۳
انترنت ۲۸٦, ۲۸۷, ۲۹۰
انجیل ۵۲, ۱٤۷, ۱۵۵, ۲۰۳, ۲۰٤, ۲۱۸
اندیشمندان مسلمان ۳۵, ۳۸
اندیشه اقتصادی ۱۷۳
اندیشه توحیدی ۱٤۵
اندیشه راهنما ۱۸, ٦۹, ۹۲, ۱۰۷, ۱۳٦, ۲٦۷, ۳۰۵, ۳۱۰, ۳۱۱, ۳۱٤, ۳۲۵, ۳۲۷, ۳۳٤, ۳۳۵, ۳۳٦, ۳٤٦, ۳۵۸, ۳٦٤, ۳۸۱, ۳۸۹, ۳۹۰, ۳۹۲
اندیشه مسیحی ۱۰۵
انزوای بین‌المللی ۳۰۹
انسان بردهِ سرمایه‌سالاری ۵۰
انسان حقوند ۱۹, ۸۱, ۱۱٤, ۱۲۳, ۱۲۷, ۱۳۹, ۱٤۳, ۱۵۵, ۱۵۹, ۱٦۳, ۱۸۵, ۳۰۲
انسان مدرن ۹٦, ۱۰۳, ۱۰٤, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۳۰
انسان مقتصد homo aeconomicus ۱۷۰
انسان نقشمند ۱۰۳, ۱۳۱, ۱٤۲, ۱٦۰, ۱٦۱, ۱٦۹
انقلاب ۱۵, ۱٦, ۲۱, ۲٤, ۹۸, ۱۲۰, ۱٤۰, ۱٤۹, ۱۵۳, ۱۵٤, ۱٦۵, ۱۹۲, ۱۹۵, ۲۰۳, ۲۰۹, ۲۲۸, ۲٤۰, ۲۹۷, ۳۰۸, ۳۱۰, ۳۱۵, ۳٤۰, ۳۸۱
انقلاب پیروزمند انگلستان ۸۱
انقلاب فرانسه ۸۱
انقلابهای سیاسی ۱۲۲

انقلابهای فراگیر ۱۱۷
انقلابهای فنی ۲۳۵
انگلستان ۱۱۳, ۱۲۳, ۱۲٤, ۱۳۷, ۱٤٦, ۱۵۸, ۱٦٦, ۱٦۸, ۱۷۱, ۱۷۲, ۱۷٦, ۱۹۵, ۲۰۱, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰٦, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۲۹, ۲۳۲, ۲۳۸, ۲٤٤, ۲۵٤, ۲۵۸, ۲۸۲, ۲۸٦
اوبر M. J. L. Aubert ۲۳
اولریش بک Ulrich Beck ۱۷۲
آیةالله جوادی آملی ۳۸
ایتالیا ۷۱, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳٤, ۱۳۷, ۱٤٦, ۱۵۸, ۱٦۰, ۱۷٤, ۲۱۷, ۲۳۹, ۲۵۵, ۲۸٦
ایتالیای دوران رنانس ۸٦
ایتالیایی ۷۱, ۸۲
ایران ۱٦, ٤۵, ٤٦, ۷۸, ۹۳, ۱٤۰, ۱۵٤, ۱٦۵, ۱٦۸, ۱۷٦, ۱۸۲, ۲۰۹, ۲۹۷, ۳۰٦, ۳۰۹, ۳۱۱, ۳۱۷, ۳۲٤, ۳٤۰, ۳٤۳, ۳٤٦, ۳٦۲
ایندیرا گاندی ۲۹۹
اینستاگرام ۲۷۹
این‌همانی جستن با هستی ۳۵۱
بارسلون ۱۱۱
بازار ۱۵, ۵٦, ٦۰, ۱۵۳, ۱۷۵, ۱۹۷, ۲۰۸, ۲۳۵, ۲٦۸, ۲۷۳, ۲۷٦, ۲۷۷, ۲۷۸, ۲۷۹, ۲۸۲, ۲۸٤, ۲۸۸, ۲۹۰, ۳۳۷, ۳۵۲, ۳۷٤, ۳۸۱
بازار فرآورده‌های مشتق ۱۵, ۱۷۵, ۲٦۸, ۲۷۳, ۳۳۷, ۳۵۲, ۳۷٤, ۳۸۱
بازشناسی حقوق ۱٦۱, ۱۸۳
بازنشستگی ۱۰۱, ۱۲٤, ۲۳٦, ۲٤۵, ۲٤۸
باطل ۳٤, ۷٤, ۷۷, ۲۱۲, ۲٤۱
بانکهای سوئیس ۲٤۲
بانیان نشریه ۲۳۱
باور دینی ۸٤
بت‌پرستی ۱۷٦
بجارن ملکویک Bjarne Melkevik ٦٦
بحث آزاد ٤۸, ۳۰۰, ۳۸۷
بحثهای حقوقی ۵۸, ۵۹
بحران نابرابری ۲۲٦
بحران‌های اقتصادی جهان ۱۱۷
بحرانهای مالی ۱۰۸
بدیل ۳۰۰, ۳۲۸, ۳۲۹
برابری ۳۳, ٤۷, ٤۸, ٤۹, ۵٦, ٦٦, ۸۲, ۸۳, ۸۷, ۱۰۰, ۱۲۰, ۱۲۳, ۱۲٦, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱٤۲, ۱٤۵, ۱٤٦,

۱۵٤, ۱٦۲, ۱٦۳, ۱٦٤,
۱۷۳, ۱۷٤, ۱۸٦, ۱۹۵,
۱۹۸, ۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۳,
۲۰۵, ۲۱۱, ۲۲٦, ۲۲۷,
۲٤۰, ۲٤۱, ۲۵۰, ۲۵۲,
۲۵٤, ۲۵٦, ۲٦۰, ۲٦۲,
۲٦۳, ۲٦۵, ۲۹۲, ۲۹۳,
۳۷۵, ۳۸٦
بردگان ۵۰, ۱٤۷, ۲٤٤, ۲۹۰
برده‌داری ۲۲۸, ۲۵٤
برگزیت ۲۵۸, ۲۸۲
برگسون ۵۰, ۱۹۸
برلین Isaiah Berlin ۱۹۷
برونیسلاو مالینوسکی ۲۸
بن‌بست تجدد modernité ۵۱
بنگاه‌های کارفرمایی ۲۲۹, ۲۳۰,
۲۳۱, ۲۳۲, ۲۳۸, ۲۳۹,
۲٤۱, ۲٤۲, ۲٤۳, ۲۵٤,
۲۵٦, ۲٦۱, ۲٦۲, ۲۷۷,
۲۸۰, ۲۸۱, ۲۸۲, ۲۸۹
بنگاههای کارفرمایی انتفاعی
۲۳۱
بنی‌صدر ۷۱
بهداشت همگانی ۱۷۸
بهشت‌های مالیاتی ۱۷۰
بوریس استارک Boris Stark
۲۳, ۲٤
بیان قدرت ۱۸, ٤۸, ۵۳, ۵٤,
۱۰٦, ۱۸۵, ۲٦۳, ۲٦٦,
۳۰۵, ۳۲٦, ۳٤٦, ۳٦٤,
۳۸۸, ۳۹۰
بیانیه استقلال امریکا ۸۱
بیرون رفتن عقل از تعین به نامتعین
۹۲
بیع ۳٦
پاپ پی هفتم ۲۱۷
پارک گزی استانبول ۱۷۹
پارلمان انگلستان ۲۰۲
پاسکال Pascal ۲۵
پایان تمدن ٤٤, ۱۱۹
پایان تمدن غرب ٤٤
پایان دموکراسی ٤٤, ۱۱۹
پایان زندگی بر روی زمین ٤٤
پرومته Prométhée ۱٤۷
پسا تجددگرایی» - poste
modernisme ۱٤۸
پسامدرن‌ها ۱٦
پل ویی ۲۹٤
پناهندگان ۱٦۰, ۱٦۵, ۱٦٦
پوچ‌انگاری اجتماعی ۱۸۳
پوزیتویست ۵٤
پوسپیزی ۲۹, ۳۰, ۳۱
پول ۱۵, ۳٤, ٤۲, ٦۰, ۷۵,
۹۳, ۹۹, ۱۰٤, ۱۲۰, ۱۳۳,
۱۵۷, ۲۰٤, ۲۳۹, ۲۵۵,

۲۷۸, ۲۷۹, ۲۸۳, ۲۸۵,
۲۹۷, ۳۰۶, ۳۳۳, ۳۳۵,
۳۵۶, ۳۶۵, ۳۶۹, ۳۷۰,
۳۷۱, ۳۷۸, ۳۸۲
پویایی تجزیه ۹۹
پویایی تلاشی ۴۵
پویایی جذب ۹۹
پویایی خشونت ۱۶
پویایی زندگی ۱۵, ۹۱, ۹۸,
۳۸۱
پویایی مرگ ۱۵, ۹۱, ۹۸,
۱۴۹, ۱۵۰, ۳۶۷
پیشخورکردن ۱۵, ۱۷۵, ۲۰۶,
۲۱۴, ۲۱۶, ۲۶۲, ۳۴۹,
۳۵۰, ۳۵۱, ۳۷۱
پی‌کتی ۱۸, ۱۸۸, ۱۹۲, ۲۲۶,
۲۶۰, ۲۶۱, ۲۶۲, ۲۶۳,
۲۶۴, ۲۶۶, ۳۷۵
پیکو دلا میراندولا جیووانی
Pico della Giovanni
Mirandola ۸۲
پیمان‌های بازرگانی ۲۵۷
تبعیض ۲۱۱, ۲۴۴, ۲۵۳,
۲۷۹, ۳۱۷, ۳۱۸, ۳۱۹,
۳۸۴
تبلیغات دولتی ۱۱۳
تبیینی ذهنی ۱۰۱
تجدد ۱۶, ۵۱, ۸۰, ۸۱, ۸۴,
۸۶, ۸۷, ۸۸, ۸۹, ۹۲, ۹۳,
۹۴, ۹۵, ۹۷, ۱۰۲, ۱۱۳,
۱۱۵, ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲۶,
۱۳۱, ۱۳۳, ۱۳۴, ۱۴۳,
۱۴۸, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۳,
۱۶۲, ۱۶۴, ۱۷۰, ۱۸۰,
۱۸۱, ۱۸۲, ۳۷۴, ۳۷۶,
۳۷۷, ۳۷۸
تجدد وجدان انسان ۱۶
تجسم تثلیث ۴۶
ترامپ ریس جمهوری امریکا
۱۴۶
ترقی‌خواهان ۱۳۵
تشبه‌گرایی ۱۴۵
تعریف جهان شمول حق ۲۳
تعریف حقوقی ۲۲
تعریف حقوقی حق ۲۲
تعریف مردم شناسانه حق ۲۲
تغییر ساختار نهادهای اجتماعی
۱۱۰
تغییر نظام‌های اجتماعی ۷۱,
۱۱۰
تقسیم اراضی ۲۳۵, ۲۳۷
تکلیف مذهبی ۳۲
تکویل Alexis de
Tocqueville ۲۰۰
تلسکوپ ۱۱۲
تمدن کار ۸۳
تمدن مادی ۸۳, ۸۴, ۸۵, ۹۱,
۱۴۴

تمدنهای بزرگ ۱۱۲
تمدن‌های غیر مدرن ۱۰۳
تمویل financement ۲۳۸
توتالیتاریسم ۱۵۲, ۱۵۶
توتالیتر ۱۲۲, ۱۲۹, ۱۵۰,
۱۵۲, ۱۵۳, ۱۵۴, ۱۷۴,
۱۷۷, ۱۷۹, ۱۸۲, ۲۸۱
توجیه‌گری ۲۰۹, ۳۲۸
تورات ۵۲, ۲۱۸
تورن ۳۷۷
تورنز ۲۰۹
توزیع مالکیت ۱۸, ۲۳۴, ۲۴۵,
۲۶۱, ۲۶۴, ۳۷۵
تولید کل بشر ۲۶۸
تولید ناخالص ۱۵, ۱۷۵, ۲۷۳,
۳۳۷, ۳۵۲, ۳۷۴, ۳۸۱
توماس مکاولی Macaulay ۲۰۰
توماس مون ۲۰۱
تونس ۱۴۳
توئیتر ۲۸۵, ۲۸۶
تیتین Titien ۱۴۶
ثنویت ۲۹, ۳۴, ۴۱, ۴۲, ۴۷,
۴۹, ۵۲, ۹۳, ۱۰۴, ۱۰۹,
۱۴۹, ۱۶۴, ۱۸۴, ۱۸۵,
۲۶۰, ۳۰۳, ۳۳۰, ۳۳۱,
۳۳۳, ۳۳۴, ۳۵۴, ۳۵۵,
۳۵۸, ۳۶۳, ۳۶۷, ۳۷۵
ثنویت تك محوری ۳۲۲
ثنویت تک محوری ۴۲, ۳۳۰,
۳۳۴, ۳۵۵, ۳۶۳
جامعه ارتباط‌ها ۱۱۱, ۱۲۸,
۱۶۲
جامعه جهانی ۱۵, ۱۶, ۴۹, ۵۱,
۷۰, ۸۱, ۱۱۰, ۱۳۴, ۱۸۲,
۱۸۷, ۲۱۷, ۲۶۶, ۲۷۴,
۲۸۸, ۳۰۴, ۳۰۵, ۳۱۱,
۳۴۸, ۳۷۱, ۳۷۲, ۳۷۴,
۳۸۴, ۳۸۵
جامعه رانت‌خواران ۲۸۹
جامعه سیاسی ۳۳
جامعه مدنی ۱۱۰, ۱۸۹, ۲۱۳,
۲۲۴, ۲۶۵, ۲۷۳, ۳۲۸
جامعه مصرف کننده ۲۶۲
جامعه مصرف محور ۱۱۳, ۱۶۹
جامعه‌شناسان ۱۷, ۱۶۰
جامعه‌شناسی ۱۱۹, ۱۳۳, ۱۴۵,
۱۵۲, ۱۷۳, ۱۷۴, ۱۸۴,
۲۶۸, ۳۷۹
جامعه‌شناسی نظام‌ها ۱۸۴
جامعه‌شناسی نقشمندان ۱۸۴
جامعه‌های حقوقی ۱۲۰, ۱۳۶
جامعه‌های دینی ۱۱۳
جامعه‌های غربی ۱۵۳, ۲۳۷
جامعه‌های مدرن ۵۶, ۸۰, ۸۳,
۸۵, ۹۰, ۹۴, ۹۵, ۱۰۳,
۱۰۵, ۱۲۷, ۱۳۲, ۱۳۳,

۱۳٤, ۱۳۷, ۱٤۰, ۱٤٤,
۱٤٦, ۱۵۳
جان استوارت میل ۱۹٦, ۲۰٦
جان لاک John Locke ۱۹۵
جان هال ۲۰۱
جانبداران اجماع ٤۸
جباریت شبکه‌ها ۲۱۷
جبر عقلانی بودن ٦۱
جبرباوران ۱۵۰
جبرهای فنی ۱۱۵, ۱۱۹, ۱۲۰
جبهه ملی ۱۱۳
جرالد وینستنلی ۲۰۱
جریان آزاد اندیشه‌ها ۷٤, ۲۳۹
جعبه پاندور boite de pandore
۲٤۱
جغرافیای گرسنگی جهان ۲۰۹
جماعت‌گراییها ۱۲۲
جمعیت روی زمین ٤۹, ۲۹۱,
۳۹۲
جمعیت مهاجر ۱۳۸
جمهور مردم ٦۱, ۱۱۳, ۱۸۳,
۲٤۸, ۲۵٦, ۲٦۵, ۳۰۳,
۳۲۳, ۳۲٤, ۳۲۸, ۳۵۵
جمهور مردم دنیا ۱۸۳
جمهوری‌خواهی ۱۱۲
جنبش اجتماعی ۸٤, ۱۲۱,
۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳٦, ۱٤۲,
۱٤۳, ۱۵۱, ۱۵۳, ۱۵٤,
۱۵۹
جنبش اخلاقی ۱۱۹, ۱۲۱
جنبش جدید اجتماعی ۱۳۷
جنبش جوانان ترک ۱۷۹
جنبش کارگری ۱۱۵
جنبش لنین ۱۳۵
جنبش همگانی مردم ۱۵٤
جنبشهای اجتماعی ۸۳, ۱۲۲,
۱۲۳, ۱۳۰, ۱۳۲, ۱۳۳,
۱۳٤, ۱۳۵, ۱٤۲, ۱٤۳,
۱۵۱, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱٦۵,
۱٦۷, ۱٦۹, ۱۷۳, ۱۷۹,
۱۸۰, ۱۸٤
جنبشهای کارگری ۱۸۰
جنبشهای ملی‌گرا و هویت‌گرا
۲۵۹
جنگ جهانی دوم ۲۰٦, ۲۲۱,
۲۳۳, ۳۰۲
جنگ دوم جهانی ۱۰۱
جنگل ۲۰۵
جنگهای بین‌المللی ۱۵۳
جهان آفریده ۱۰٤
جهان شمول ۲۱, ۲۳, ۲٤, ۳۰,
۳۱, ۳۳, ٤۵, ٤۷, ٤۸, ٤۹,
۵۰, ۵۱, ٦۸, ۸۱, ۹۲, ۹٦,
۹۸, ۱۱٤, ۱۱۵, ۱۲۰, ۱۳۱,
۱۳۲, ۱۳۳, ۱٤۵, ۱۵۵,
۱۷۱, ۱۸۳, ۱۸۵, ۱۸٦,
۲۰٤, ۲۰۷, ۲۱۱, ۲۱۵,

۲۱۶, ۲۲۸, ۲۶۸, ۳۰٤,
۳٦۱, ۳۸٦
جهان شمول‌گرایی ۱٤٥
جهانی شدن اقتصاد ۱۱۷, ۱۱۹,
۱٥۳, ۱٦٦
جهانی شدن و کردن
globalisation ۱۷۱
چارلز ۲۰۸
چارلین زیتون ۲۷٥, ۲۸۸
چارلین زیتون Charline
Zeitoun ۲۷٥
چپ روشنفکر ۱٥۸
چپ مارکسیست ۱۹۸
چمبرلن ۲۱۰
چین ۲۳, ۲۷, ۱۳٥, ۱۳۷,
۱٥۰, ۱٥۷, ۱٦۸, ۱۷۳,
۲۳۳, ۲۳٥, ۲٤۲, ۲٤٤,
۲٥۹, ۲۸۷
حاکمیت قدرتمداران ۸۸
حاکمیت مصلحت ۳۲٦, ۳٥٥
حریم زندگی خصوصی ۲۸۱
حزب کمونیست ۱۳٥, ۱٦۸
حزبهای چپ آلمان و ایتالیا و
اسپانیا نیز این راه در پیش
گرفتند... ۱٥۸
حق ۱٦, ۱۷, ۱۸, ۱۹, ۲۱,
۲۲, ۲۳, ۲٤, ۲٥, ۲٦, ۲۷,
۲۸, ۲۹, ۳۰, ۳۱, ۳۲, ۳۳,
۳٤, ۳٥, ۳٦, ۳۷, ۳۸, ۳۹,
٤۰, ٤۱, ٤۲, ٤۳, ٤٤, ٤٥,
٤٦, ٤۷, ٤۸, ٤۹, ٥۰, ٥۱,
٥۲, ٥۳, ٥٤, ٥٥, ٥٦, ٥۷,
٥۸, ٥۹, ٦۰, ٦۱, ٦۲, ٦۳,
٦٤, ٦٥, ٦٦, ٦۷, ٦۸, ٦۹,
۷۰, ۷۱, ۷۲, ۷۳, ۷٤, ۷٥,
۷٦, ۷۷, ۸۱, ۸۲, ۹۰, ۹۱,
۹۲, ۹۳, ۹٤, ۹۷, ۹۸, ۹۹,
۱۰۰, ۱۰۲, ۱۰٦, ۱۰۹,
۱۱۰, ۱۱٤, ۱۱٦, ۱۱۷,
۱۱۹, ۱۲۲, ۱۲٤, ۱۲۷,
۱۳۳, ۱۳٥, ۱۳٦, ۱٤۲,
۱٥۸, ۱۷۱, ۱۷۳, ۱۷٦,
۱۸۲, ۱۸٤, ۱۸٥, ۱۸٦,
۱۸۷, ۱۸۹, ۱۹٤, ۲۰۰,
۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰٤, ۲۰٥,
۲۰۷, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳,
۲۱٤, ۲۱٥, ۲۱۷, ۲۱۸,
۲۲٦, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹,
۲۳۰,۲۳۱, ۲۳۲, ۲۳۸,
۲۳۹, ۲٤۱, ۲٤۳, ۲٤٤,
۲٤٦, ۲٤۷, ۲٥۲, ۲٥٤,
۲٥٦, ۲٥۷, ۲٦۰, ۲٦۱,
۲٦۲, ۲٦۳, ۲٦٤, ۲٦٥,
۲٦٦, ۲٦۷, ۲٦۸, ۲٦۹,
۲۷۰, ۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷٤,
۲۷٥, ۲۸۸, ۲۹۲, ۲۹٦,

,۲۹۷, ۲۹۸, ۳۰۱, ۳۰۲,
۳۰۳, ۳۰٤, ۳۰۵, ۳۰٦,
۳۰۹, ۳۱۰, ۳۱۱, ۳۱۲,
۳۱۳, ۳۱٤, ۳۲۰, ۳۲۱,
۳۲٤, ۳۲٦, ۳۲۷, ۳۳۰,
۳۳۱, ۳۳۲, ۳۳۳, ۳۳٤,
۳۳۵, ۳۳٦, ۳۳۸, ۳۳۹,
۳٤۰, ۳٤۱, ۳٤۳, ۳٤٦,
۳٤۷, ۳٤۸, ۳۵۱, ۳۵۲,
۳۵۳, ۳۵٤, ۳۵۵, ۳۵٦,
۳۵۷, ۳۵۸, ۳۵۹, ۳٦۰,
۳٦۱, ۳٦۲, ۳٦۳, ۳٦٤,
۳٦۵, ۳٦٦, ۳٦۷, ۳٦۸,
۳٦۹, ۳۷۰, ۳۷۱, ۳۷۲,
۳۷۳, ۳۷٤, ۳۷۵, ۳۷٦,
۳۷۷, ۳۷۸, ۳۷۹, ۳۸۰,
۳۸۱, ۳۸۲, ۳۸۳, ۳۸٤,
۳۸۵, ۳۸٦, ۳۸۷, ۳۸۸,
۳۸۹, ۳۹۰, ۳۹۱, ۳۹۲
حق اختلاف ۱۰٦, ۳٤۰, ۳۷۵
حق مدنی رسمی ۵۷, ۵۸
حق و تکلیف در اسلام ۳۸, ٤۰
حقانیت حق ۱۷, ٦۹
حقوق اجتماعی کارگران ۸۱
حقوق اداری ۲۲
حقوق اساسی ۲۲
حقوق اسلامی ۷۲
حقوق بنیادی ۲٤, ٤۸, ٤۹, ۵۱,
۸۰, ۸۸, ۸۹, ۹۰, ۹۲, ۹٦,
۹۷, ۱۰۰, ۱۰۲, ۱۰۹, ۱۱۱,
۱۱۵, ۱۲۰, ۱۲۱, ۱۲۳,
۱۲٦, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳۷,
۱٤۱, ۱٤٦, ۱۵۱, ۱۵٤,
۱۵۵, ۱۵۸, ۱٦۰, ۱۷۲,
۱۷۷, ۱۷۸, ۱۸۷, ۱۸۸,
۳۰۲, ۳۰۳, ۳۰٤
حقوق بنیادی انسان ٤۸, ۸۸,
۸۹, ۱۱۱, ۱۲۱, ۱۲۳, ۱٤۱,
۱٤٦, ۱٦۰, ۱۷۲, ۱۷۷,
۳۰۳
حقوق بین‌الملل عمومی ۲۳
حقوق پنج گانه ۱۱۰, ۱۸۲,
۲۲٤
حقوق پنج‌گانه ۱۸, ۷۰, ۷۹,
۸۱, ۹۸, ۱۰۱, ۱۱۰, ۱۳٤,
۱۳٦, ۱٦٤, ۱۸۲, ۱۸۷,
۱۸۸, ۱۹۲, ۲۱۳, ۲۱۵,
۲۱۷, ۲۲٤, ۲٦۰, ۲٦۱,
۲٦۳, ۲٦۵, ۲٦٦, ۲٦۷,
۲٦۹, ۲۷۲, ۲۸۱, ۲۸۸,
۲۹٤, ۳۰۷, ۳۳۲, ۳۳۷,
۳٦۸, ۳٦۹, ۳۷۲, ۳۷۳,
۳۷٤, ۳۷۷, ۳۸۱, ۳۸۳,
۳۸٤, ۳۸٦
حقوق جهان شمول ۷۰, ۸۷,
۹٦, ۱۲۲, ۱۲۵, ۱۲۷, ۱٦۵,
۳۸۷
حقوق خانواده ٦۰, ۱۰۰

حقوق داخلی ۲۳
حقوق ذاتی ۲۵, ۳۵, ۴۲, ۴۳,
۴۵, ۵۰, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۵۴,
۶۹, ۷۰, ۷۲, ۸۱, ۹۸, ۹۹,
۱۰۲, ۱۰۴, ۱۰۷, ۱۲۰,
۱۲۱, ۱۳۴, ۱۸۲, ۱۸۶,
۱۸۷, ۱۸۸, ۱۹۵, ۲۱۸,
۲۶۴, ۲۹۸, ۳۰۴, ۳۳۰,
۳۳۴, ۳۴۲, ۳۴۸, ۳۵۹,
۳۶۰, ۳۶۲, ۳۶۳, ۳۶۵,
۳۶۸, ۳۷۰, ۳۷۱, ۳۷۶,
۳۷۷, ۳۸۴, ۳۸۸, ۳۹۱
حقوق ذاتی انسان ۳۵, ۱۸۲
حقوق ذاتی حیات ۲۵, ۴۲, ۴۳,
۴۵, ۵۰, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۵۴,
۶۹, ۷۰, ۷۲, ۸۱, ۹۸, ۹۹,
۱۰۲, ۱۰۵, ۱۰۷, ۱۲۰,
۱۲۱, ۱۳۴, ۱۸۷, ۱۸۹,
۱۹۵, ۲۱۸, ۲۶۴, ۲۹۸,
۳۰۴, ۳۳۰, ۳۳۴, ۳۴۲,
۳۴۸, ۳۵۹, ۳۶۰, ۳۶۲,
۳۶۳, ۳۶۵, ۳۶۸, ۳۷۰,
۳۷۶, ۳۷۷, ۳۸۴, ۳۸۸
حقوق رومی ۴۷, ۵۳
حقوق زنان ۱۲۸, ۱۳۲, ۱۶۲
حقوق شهروندی ۵۱, ۱۰۹,
۱۱۰, ۱۳۲, ۱۸۷, ۲۲۴,
۲۷۴, ۲۸۸, ۳۰۴, ۳۰۵,
۳۱۱, ۳۴۸, ۳۶۱, ۳۷۵
حقوق طبیعت ۱۸۲, ۱۸۳,
۲۶۶, ۲۷۴
حقوق طبیعی ۲۱, ۲۴, ۲۵, ۴۶,
۴۷, ۵۸, ۶۰, ۶۶, ۶۹, ۹۵,
۹۷, ۱۴۵, ۲۰۷, ۲۴۰, ۳۷۶,
۳۷۷
حقوق عرفی ۵۳
حقوق عمومی ۳۳
حقوق عینی ۴۷
حقوق غیر اروپایی ۲۳
حقوق فرهنگی زنان ۸۱
حقوق کارگران ۱۰۰, ۱۳۲,
۱۶۱
حقوق مدنی ۲۵, ۵۶
حقوق موضوعه droits positifs
۲۴
حقوقدانان ۱۷, ۲۱, ۲۲, ۲۳,
۲۴, ۲۵, ۲۶, ۲۸, ۳۲, ۴۳,
۴۵, ۵۱, ۵۲, ۵۷
حقوقی ذهنی ۴۷
حقوندی ۱۶, ۲۰, ۹۴, ۹۷,
۱۰۰, ۱۰۱, ۱۰۴, ۱۱۰,
۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۵, ۱۱۸,
۱۱۹, ۱۲۱, ۱۲۲, ۱۲۳,
۱۲۵, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۲۸,
۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۳,

۱۳۷, ۱۳۹, ۱٤۰, ۱٤۳,
۱٥٤, ۱٥٥, ۱٥۸, ۱٥۹,
۱٦۰, ۱٦۱, ۱٦۲, ۱٦۳,
۱٦٤, ۱۷۲, ۱۷٤, ۱۷٥,
۱۷۸, ۱۸۲, ۱۸۳, ۱۸٤,
۱۸۷, ۱۸۸, ۲٦٤, ۲٦۷,
۲۹۷, ۳٥۹, ۳٦۳, ۳٦۸,
۳۷۰, ۳۷۱, ۳۷۳, ۳۷۹,
۳۸۰, ۳۸۱, ۳۸۲, ۳۸٦,
۳۹۰
حقیقت ۲٦۸, ۲۷۲, ۲۷٤
حکم علم ۲۰۸
حکومت قانون ۱۱۱
حکومت نیک کردار ٥۲
حیات انسان ۱٦, ۱۷, ٤۹, ٥۱,
۷۰, ۷۳, ۷۹, ۸۱, ۱۱٤,
۱۲۱, ۱۳۱, ۱۳٤, ۲٦٤,
۳۳۰, ۳٦۳, ۳۷۱, ۳۸٤
خاصه خودانگیختگی حق ٤٤
خامنه‌ای ۲۹۸, ۳۰٦
خانواده‌های کم درآمد ۲٥۳
خدا ۱۷, ۳۹, ٤٦, ٤۸, ٤۹,
٥۲, ٥۳, ٦۲, ٦۹, ۸۰, ۸۱,
۹۲, ۱۰٤, ۱۰٥, ۱۰۸, ۱۰۹,
۱۱۲, ۱۱٦, ۱۱۷, ۱۳۱,
۱۳۹, ۱٤۲, ۱٤٦, ۱٤۷,
۱٤۹, ۱۸۳, ۱۸٥, ۱۹۱,
۲۱۷, ۲۱۸, ۲۷۰, ۳۱۳,
۳۳۲, ۳٦۲, ۳۹۱
خداباوران ۱۰۹, ۲۰۱
خداناباوران ۱۰۹
خداوند ۲۱, ۲٤, ٥۲, ٥۳, ٦۹,
۷۱, ۱۰۳, ۱۰٥, ۱۰۹, ۱۳۱,
۱۸٥, ۱۸٦, ۱۸۹, ۲۰۱,
۲۰۳, ۲۰٤, ۳٦٤
خدمات ویرانگر ۹۲, ۱۸۸,
۲٦۲, ۲٦۸, ۲۷۰, ۳۰۷
خدمتکاران ۲۰۲
خدمتگزار یکدیگر بودن ۲۷٥
خراسانی ۳۷, ۷۸
خردگرایی مدرن ۱۸۳
خرید و فروش ۳٦, ۲٥۰
خزانه دولت ۲٤٥
خصومت ۱۰٦
خلاقیت جمعی ۱۸۹
خودمالکی self - possession
۱۹٤
خودمختاری ٦۱, ۸۷, ۱۱٤,
۱۹٥
خودمختاری دموکراتیک ٦۱
دادستانی دیوان کشور ۳۰۸
دادگاه انقلاب ۳۰۸
دادگاه عالی امریکا ۲٤٤, ۲۸۰
دادگاه میکونوس ۳۰۹
دادگاه ویژه روحانیت ۳۱۱
دارابی ۳۰۹
دارایی‌های بنیادی ۲۲۷, ۲٤۷,
۲٦۰

داروین ۱۹۵, ۱۹۷, ۲۰۶, ۲۰۹, ۲۱۴
داروینیسم ۹۵, ۲۰۲
داروینیسم اجتماعی ۹۵
داشته‌های منقول و غیر منقول ۲۳۵
دانشگاه یال Yale ۲۸۰
دربار سلطنتی ۱۳۵
درس خارج فقه ۳۵
دستگاه اداری ۶۱, ۱۲۳, ۱۳۲
دموکراسی ۴۸, ۵۲, ۶۶, ۸۱, ۸۳, ۸۴, ۹۶, ۹۷, ۱۰۹, ۱۱۴, ۱۱۵, ۱۱۹, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۳۰, ۱۴۱, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۳, ۱۵۵, ۱۵۸, ۱۶۰, ۱۷۲, ۱۷۷, ۱۷۸, ۱۸۹, ۱۹۲, ۱۹۶, ۱۹۸, ۲۰۰, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۶, ۲۲۴, ۲۲۶, ۲۳۸, ۲۴۰, ۲۵۴, ۲۵۵, ۲۵۶, ۲۵۷, ۲۶۵, ۲۶۶, ۲۶۹, ۲۷۳, ۲۸۵, ۲۸۶, ۲۸۷, ۲۸۹, ۲۹۳, ۳۰۲, ۳۰۵, ۳۰۸, ۳۳۲, ۳۶۴, ۳۶۶, ۳۶۸, ۳۷۶, ۳۷۷, ۳۸۱, ۳۸۳, ۳۸۴, ۳۸۶
دموکراسی بر اصل انتخاب ۴۸, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۳۸, ۲۵۴, ۳۰۲
دموکراسی مستقیم ۱۷۸, ۱۸۹, ۲۱۲
دموکراسی‌ها بر پایه انتخاب ۲۶۶
دنیوی شدن sécularisation ۱۳۳
دهقانان ۱۳۴
دوران باستان ۱۰۹
دوران پسا سنت ۵۷
دوران پسا صنعتی ۱۷۰
دولت حقوق مدار ۶۱
دولت کفر ۱۴۲
دولت مشیت مند ۵۴
دولت ملی‌گرا ۱۵۴
دولت‌های رفاه ۱۷۰
دولتهای صنعتی دموکراتیک ۱۷۰
دومپینگ مالیاتی ۲۵۹
دیکتاتوری آزادی ۳۰۵
دیکتاتوری بنام رشد ۲۹۸
دیکتاتوری رشد ۳۲۰
دین ۱۷, ۲۱, ۵۱, ۵۳, ۵۴, ۶۲, ۸۸, ۹۳, ۹۸, ۱۰۴, ۱۰۶, ۱۰۷, ۱۱۸, ۱۴۳, ۱۴۴, ۱۸۸, ۲۱۸, ۲۹۷, ۳۰۳, ۳۱۱, ۳۱۲, ۳۱۹,

٣٢٦, ٣٢٧, ٣٣١, ٣٣٥,
٣٥٤, ٣٥٥, ٣٦٠
دین‌سالاران ٩٠
رابرت سولومون ١٩١, ٢٩٤
رابطه سلطه‌گر ـ زیر سلطه ٤٥
رابطه قوا ١٥, ١٧, ٣٣, ٣٤,
٤٢, ٤٣, ٤٥, ٧٣, ٧٥, ٩٣,
٩٩, ١٠٤, ١٠٧, ١٥٠, ١٥٧,
١٨٩, ١٩٥, ١٩٦, ١٩٨,
٢١٥, ٢١٨, ٢٦٠, ٢٦١,
٢٦٨, ٢٧١, ٢٩٧, ٣٠٢,
٣١٢, ٣٢٧, ٣٣٣, ٣٣٩,
٣٤١, ٣٤٢, ٣٥٢, ٣٥٤,
٣٥٥, ٣٥٦, ٣٥٧, ٣٥٨,
٣٦٠, ٣٦٢, ٣٦٤, ٣٦٥,
٣٦٦, ٣٧١, ٣٧٤, ٣٧٥,
٣٧٨, ٣٨٣, ٣٩٠, ٣٩٢
رابطه مسلط – زیرسلطه ١٥, ٩٩,
١٤١, ١٤٩, ١٦٤, ١٨٨,
٢٢١, ٢٦٢, ٣٩٠
رابطه‌های خصم‌آلود ٣٠
رابطه‌های طبقاتی ١٤٤
رابطه‌های قوا ١٥, ١٦, ٩٠,
١٠٧, ١٣٠, ١٥٧, ٢١٥,
٢٦٢, ٢٩٧, ٣٥٧, ٣٥٨,
٣٥٩, ٣٧٨, ٣٨١
راست افراطی ١١٣
رامبرانت Rembrandt ١٤٦
رانت‌خواری ١٣٥
راولز ١٨, ٤٨, ٦٢, ٦٣, ٩٤,
٩٥, ٩٦, ٩٨, ٢١٦, ٢١٧,
٢٢٨, ٢٦١, ٣٧٥
رأی اکثریت ٤٨, ٢٥٨
رأی دهندگان ١٧٨, ٢١٢, ٢٥٠,
٢٨٥
ردکلیف – برون Radcliffe - Browne ٢٧
رژیم‌های توتالیتر ١٥٥
رشد ٤٤, ٧٥, ٨٦, ٨٨, ٨٩,
٩٣, ٩٩, ١٠٥, ١٠٦, ١١٠,
١١٦, ١٢٤, ١٣١, ١٤٢,
١٥٠, ١٥٨, ١٦٧, ١٦٨,
١٧٥, ١٨٥, ١٨٨, ١٨٩,
١٩١, ١٩٢, ٢٠٦, ٢١١,
٢١٧, ٢١٨, ٢٢١, ٢٢٦,
٢٣٣, ٢٣٥, ٢٤١, ٢٤٩,
٢٥٠, ٢٥٧, ٢٦٠, ٢٦٣,
٢٦٥, ٢٦٦, ٢٦٧, ٢٦٩,
٢٧٠, ٢٧١, ٢٧٤, ٢٧٥,
٢٧٦, ٢٧٧, ٢٧٨, ٢٨٧,
٢٩١, ٢٩٢, ٢٩٣, ٢٩٤,
٢٩٩, ٣٠٠, ٣٠١, ٣٠٣,
٣٠٦, ٣٠٧, ٣١٠, ٣١٢,
٣١٣, ٣١٤, ٣١٦, ٣١٧,
٣١٨, ٣٢٠, ٣٢١, ٣٢٢,
٣٢٣, ٣٢٤, ٣٢٥, ٣٢٦,
٣٢٧, ٣٢٨, ٣٢٩, ٣٣٠,
٣٣١, ٣٣٢, ٣٣٣, ٣٣٤,

٣٣٦, ٣٣٧, ٣٣٩, ٣٤٠,
٣٤١, ٣٤٢, ٣٤٣, ٣٤٤,
٣٤٦, ٣٤٧, ٣٤٨, ٣٤٩,
٣٥٠, ٣٥٢, ٣٥٣, ٣٥٤,
٣٥٦, ٣٥٨, ٣٥٩, ٣٦٤,
٣٦٨, ٣٧٠, ٣٧٢, ٣٧٥,
٣٧٩, ٣٨٠, ٣٨١, ٣٨٣,
٣٨٤, ٣٩٠, ٣٩١
رشد تصاعدی جمعیت ٢٠٦
رفع فتنه ٣٠٥, ٣١٠
رهبری شوندگان ١٨٩
رهبری کنندگان ١٨٩
رهنمودهای اخلاقی ٦٣
روابط قوا ٢٦٩, ٢٧٢
روبرت مرتون Robert Merton
١٧٤
روبرت مرسر Robert Mercer
٢٨٥
روحیه دموکراتیک ١٣١, ١٧٣
رؤسای ایلها ٣١
روسکو پوند Roscoe Pound
٢٧
روسو ٣٢, ٣٣, ٥٤, ٥٧, ٦١,
٩٥, ١٠٠, ١١٩, ٢١٢
روم قدیم ٢٩٠
ریچارد اُورتون Richard
Overton ١٩٥
ریچارد تالر Richard Thaler
٢٧٩
ریچارد سنت Richard
Sennett ٨٢
زبان قدرت ١٨٥, ١٨٩, ٣٦٦
زندگی جنسی ١٢٨
زور ١٥, ١٦, ١٧, ٢٧, ٣٤, ٤٢,
٤٣, ٤٤, ٤٥, ٤٦, ٥٠, ٥٤,
٦٩, ٧٢, ٧٣, ٧٤, ٧٥, ٩٢,
٩٣, ٩٤, ٩٨, ٩٩, ١٠٢,
١٠٤, ١١٣, ١٢٠, ١٢٥,
١٤٩, ١٥٧, ١٦٣, ١٧٦,
١٨٥, ١٨٨, ٢٠٤, ٢١٨,
٢٦٠, ٢٦٤, ٢٧٤, ٢٩٧,
٣١٠, ٣١١, ٣١٢, ٣١٣,
٣١٤, ٣١٦, ٣١٧, ٣٢٢,
٣٢٥, ٣٢٦, ٣٣١, ٣٣٢,
٣٣٣, ٣٣٤, ٣٣٥, ٣٤١,
٣٤٣, ٣٤٦, ٣٤٧, ٣٤٨,
٣٤٩, ٣٥١, ٣٥٧, ٣٥٩,
٣٦٠, ٣٦٤, ٣٦٥, ٣٦٦,
٣٦٨, ٣٦٩, ٣٧٠, ٣٧١,
٣٧٢, ٣٧٥, ٣٧٨, ٣٨٢,
٣٨٨, ٣٩٠
زیرسلطه‌ها ١٦, ٩٦, ١٣٤,
١٣٦, ١٤٥, ١٨٦, ٣٨٧
زیگموند فروید Sigmund
Freud ١٥٢

ژاپن ۲۳, ۲۳۶
ژرارد کرنو Gérard Cornu ۲۳
ژرژ ودل ۲۲
ژوزف استیگلیتز Joseph E. Stiglitz ۲۷۵
ژولیا کاژه Julia Cagé ۲۵۶
ژیل سن پل ۲۷۵, ۲۹۰, ۲۹۲
ژیل سن پل - Gilles Saint Paul ۲۷۵
سارتر ۹۲, ۱۱۰, ۱۱۶, ۱۸۵, ۳۶۵, ۳۸۳
سازمان ملل متحد ۴۹, ۹۶, ۱۳۸
سازماندهی اجتماعی ۱۳۲, ۱۶۸
سازماندهی زندگی اجتماعی ۱۲۰
سازماندهی عمومی جامعه ۱۲۱
سازمانهای مذهبی ۱۶۰
سازوکارهای از رشدماندگی، ۲۲۱
سامسونگ Samsung ۱۷۷
ساموئل هارتلیب ۲۰۲
ساموئل هانتینگتون ۹۰
سائوپولو Sao Paulo ۱۶۶
سپاه ۳۰۸
سرراندولف روت ۲۰۸
سرمایه‌داری ۸۵, ۸۹, ۹۸, ۱۱۳, ۱۱۹, ۱۳۴, ۱۵۲, ۱۶۸, ۱۷۷, ۱۹۷, ۱۹۸, ۱۹۹, ۲۰۶, ۲۰۷, ۲۱۰, ۲۱۴, ۲۱۶, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۲۶, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۲, ۲۳۴, ۲۴۰, ۲۶۲, ۲۶۸, ۲۶۹, ۲۷۲, ۲۷۴, ۲۸۸, ۲۹۰, ۳۳۷, ۳۴۱, ۳۴۹, ۳۵۰, ۳۸۶, ۳۸۷, ۳۸۹, ۳۹۲
سرمایه‌داری جهانی ۱۱۳, ۱۶۸
سرمایه‌داری مالی ۱۳۴, ۱۷۷
سرمایه‌گذاریهای بین‌المللی ۲۵۸
سرویلیام پتی ۲۰۵
سفیدکردن پول ۲۸۵
سقط جنین ۶۰, ۱۰۰
سلطنت ۳۶, ۳۷, ۳۸, ۳۹, ۴۰, ۴۱, ۴۲, ۴۷
سلطه روسیه شوروی سابق ۱۵۱
سلطه سران ماوراءملی‌ها ۸۹
سلطه گروه سالاری ۱۱۳
سلیکون والی Silicon Valley ۲۸۷
سندیکاها ۱۸۰, ۲۳۰, ۲۴۳
سهم کارفرمایی ۹۱
سهم کارگر از درآمد ۹۱
سودان ۱۴۳
سوسیال دموکراتهای اروپایی ۹۶
سوسیالیسم ۸۹, ۱۵۳, ۱۹۸, ۲۱۰, ۲۱۶, ۲۲۶, ۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۹, ۲۵۰
سوسیالیسم بر اصل مشارکت» ۲۲۸
سوسیالیسم برپایه مشارکت و ۲۵۹
سوسیالیسم دموکراتیک ۲۲۸

سوئد ۲۳۰, ۲۸٦
سوئیس ۲٤۲
سیاست جهانی ۲٦٦
سیاهان امریکا ۱۷٦
سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی ۳٦
سیزیف Sisyphe ۱٤۷
سیسموندی ۲۰٦
شارل بودلر ۱۰۲
شارل لوبن Charles Leben ۲٦
شاهان ۱۰۸, ۱٤٦
شاهکارهای هنری ۸٦
شبکه جاسوسی ۲۸۱
شرکت میریاد Myriad ۲۸۰
شرکتهای چینی ۲۸۷
شریعت ۳۵
شش سناریو در جهان بدون کار ۲۷۵
شهر مولیانو ۷۱
شهرهای خودگران ۱٤٦
شهروندان ۱۹, ۳۳, ۵۰, ۵۸, ۷۰, ۷۱, ۸۳, ۸۷, ۸۸, ۹۰, ۹۱, ۹۳, ۱۰۱, ۱۰٦, ۱۲۱, ۱۲۹, ۱۳۳, ۱۳٦, ۱۳۸, ۱۳۹, ۱٦۱, ۱۷۸, ۱۷۹, ۱۸۹, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳, ۲۱٤, ۲۱۵, ۲۱٦, ۲٤۲, ۲٤٤, ۲٤۵, ۲٤۷, ۲٤۸, ۲٤۹, ۲۵٦, ۲٦٦, ۲٦۹, ۲۸۲, ۲۸۳, ۲۸۵, ۲۸۹, ۳۰۲, ۳۰٤, ۳۰۵, ۳۰۹, ۳۱۷, ۳۲۸, ۳٤٦, ۳٤۸, ۳٤۹, ۳۵۰, ۳۵۱, ۳۵۲, ۳۵٤, ۳۵۹, ۳٦۷, ۳۷۰, ۳۷٤, ۳۷۵, ۳۷٦, ۳۷۷, ۳۷۸, ۳۷۹, ۳۸۰, ۳۸۱, ۳۸۲, ۳۸۳, ۳۸٤, ۳۸۵, ۳۸۷, ۳۹۰, ۳۹۱, ۳۹۲
شی جین پینگ ۱۳۵, ۱۵۰
شی جین پینگ Xi Jinping ۱۳۵
شیخ انصاری ۳٦, ۳۷
شیلی ۱۰۰, ۱۵۵, ۱۷۹
شیوه تولید ۸۸
صاحب آمریت‌ها ۳۱
صاحب ولایت ٤٦, ۲۱۱
صاحب ولایت بر زمین و آسمان ٤٦
صاحبان فلسفه قدرت ۵۲
صادق قطب زاده ۲۹٤
صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند ۵۳
صنایع ایران ۳۲۵
صندوق بیمه بیکاری ۲٤۵
صندوق بیمه بیماری ۲٤۵
صنعت‌زدایی ۱٦٦

صید ماهی ۲۰۵
ضد جنبش ۱۴۲
ضد یهودگرایی ۱۲۷
طبقه‌های اجتماعی ۱۲۹, ۱۶۵, ۱۶۶
طبیعت ۱۶, ۲۴, ۲۸, ۴۴, ۴۶, ۴۷, ۵۱, ۵۵, ۵۷, ۶۷, ۶۸, ۶۹, ۷۰, ۷۱, ۷۵, ۷۹, ۸۰, ۸۱, ۸۴, ۹۰, ۹۵, ۹۸, ۱۰۵, ۱۰۸, ۱۱۰, ۱۱۲, ۱۱۳, ۱۱۴, ۱۱۸, ۱۲۹, ۱۳۱, ۱۳۴, ۱۳۶, ۱۴۱, ۱۴۳, ۱۴۴, ۱۴۸, ۱۵۲, ۱۵۳, ۱۵۶, ۱۶۲, ۱۷۰, ۱۷۳, ۱۸۰, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۷, ۲۰۴, ۲۰۷, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۴, ۲۱۵, ۲۱۶, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۳۸, ۲۴۸, ۲۶۲, ۲۶۳, ۲۶۴, ۲۶۵, ۲۶۶, ۲۶۷, ۲۶۸, ۲۶۹, ۲۷۰, ۲۷۱, ۲۷۳, ۲۷۴, ۲۸۸, ۳۰۳, ۳۰۴, ۳۰۵, ۳۰۷, ۳۱۱, ۳۱۹, ۳۲۰, ۳۲۱, ۳۲۴, ۳۳۱, ۳۳۶, ۳۳۷, ۳۴۴, ۳۴۸, ۳۴۹, ۳۵۰, ۳۵۱, ۳۵۲, ۳۵۹, ۳۶۱, ۳۶۲, ۳۶۶, ۳۶۷, ۳۶۸, ۳۷۱, ۳۷۲, ۳۸۱, ۳۸۲, ۳۸۳, ۳۸۴, ۳۸۵, ۳۸۶, ۳۸۹, ۳۹۱
طرحهای دموکراتیک ۱۷۸
طرد پناهندگان ۱۱۳
طلاق ۶۰, ۱۷۱
عدالت ۲۵, ۲۶, ۴۶, ۵۲, ۵۳, ۵۴, ۶۲, ۶۳, ۶۴, ۸۳, ۸۸, ۹۵, ۹۶, ۹۸, ۱۱۱, ۱۱۴, ۱۹۹, ۲۱۶, ۲۲۱, ۲۲۴, ۲۲۶, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۴۳, ۲۴۴, ۲۴۵, ۲۴۶, ۲۴۷, ۲۵۲, ۲۶۰, ۲۶۱, ۲۶۹, ۲۷۴, ۲۹۳, ۳۴۹, ۳۶۹, ۳۷۰, ۳۷۱, ۳۷۲, ۳۷۳, ۳۷۴, ۳۷۶
عدالت اجتماعی ۵۴, ۸۳, ۹۶, ۱۱۱, ۱۹۹, ۲۱۶, ۲۲۱, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۴۷, ۲۶۰, ۲۶۴, ۲۷۴, ۲۹۳, ۳۴۹, ۳۶۹, ۳۷۱
عدالت مالیاتی ۲۲۷, ۲۴۳, ۲۴۴, ۲۴۵
عدالت محیط زیستی ۲۲۷
عدم مجازات ۲۳
عرفی‌گردانی sécularisation ۱۸۳
عروة الوثقی ۳۶
عصر روشنایی ۱۸۱, ۱۸۳
عصر صنعت بزرگ ۲۲۹

عصر صنعتی ۸۱, ۱۰۳
عقاید اخلاقی ۳۱
عقل قدرت‌مدار ۱۶, ۴۸, ۲۹۷,
۳۰۶, ۳۱۱, ۳۱۳, ۳۲۷,
۳۲۸, ۳۵۱, ۳۵۲, ۳۵۳,
۳۶۴
عقل مستقل ۱۷, ۶۹, ۹۲, ۱۷۵,
۳۰۷, ۳۱۵, ۳۱۶, ۳۲۸,
۳۲۹, ۳۳۳, ۳۶۴, ۳۸۷
علم ۱۵, ۳۴, ۴۲, ۴۳, ۴۹,
۵۰, ۵۶, ۷۳, ۷۴, ۷۵, ۷۸,
۸۱, ۸۹, ۹۳, ۹۵, ۹۹, ۱۰۴,
۱۰۵, ۱۲۰, ۱۲۴, ۱۵۷,
۱۸۲, ۱۸۷, ۲۰۸, ۲۵۲,
۲۶۰, ۲۶۳, ۲۶۸, ۲۷۱,
۳۱۸, ۳۳۳, ۳۳۴, ۳۳۵,
۳۳۶, ۳۴۷, ۳۴۸, ۳۴۹,
۳۵۴, ۳۵۷, ۳۶۴, ۳۶۵,
۳۶۹, ۳۷۰, ۳۷۱, ۳۷۲,
۳۷۵, ۳۷۸, ۳۸۲, ۳۸۵,
۳۸۹, ۳۹۰, ۳۹۱
علم اقتصاد ۲۶۸, ۳۳۶, ۳۸۹
علم‌الیقین ۳۲۶, ۳۳۵
علی ۷۷, ۸۲, ۱۱۷, ۲۲۱, ۲۹۴
عمل مریم ۱۰۵
عمل مسیح ۱۰۵
عوام فریبی ضد خارجی ۱۱۳
غرب ۱۸, ۲۶, ۲۷, ۳۸, ۴۵,
۷۱, ۹۲, ۱۰۹, ۱۱۳, ۱۱۹,
۱۲۶, ۱۵۰, ۱۶۸, ۱۷۱,
۱۷۴, ۱۷۵, ۱۷۶, ۱۸۴,
۱۸۵, ۱۸۷, ۱۸۸, ۱۹۲,
۲۱۳, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲,
۲۲۳, ۲۵۴, ۲۸۵, ۳۰۲,
۳۰۳, ۳۳۲, ۳۴۶
غولهای اطلاعاتی ۲۸۶, ۲۸۷
فاجعه‌های محیط‌زیستی ۱۶۶
فایده‌گرایی utilitarisme ۱۸۳
فراتجدد hypermodernité
۸۲
فراماسونها ۱۳۵
فرامدرن ۹۱, ۹۴, ۹۸, ۱۰۰,
۱۱۱, ۱۱۴, ۱۱۵, ۱۱۷,
۱۱۸, ۱۲۱, ۱۲۹, ۱۳۲,
۱۳۶, ۱۳۷, ۱۴۰, ۱۴۱,
۱۴۴, ۱۴۵, ۱۴۶, ۱۴۷,
۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۵,
۱۵۶, ۱۶۱, ۱۶۴, ۱۶۵,
۱۶۷, ۱۶۹, ۱۷۲, ۱۷۷,
۱۷۸, ۱۷۹, ۳۷۹, ۳۸۱,
۳۸۲, ۳۸۴
فرامدرنیته ۹۲, ۱۱۰, ۱۲۵,
۱۷۲, ۳۸۰, ۳۸۱
فرانسه ۲۱, ۲۳, ۲۵, ۹۰, ۱۱۲,
۱۱۳, ۱۲۰, ۱۲۳, ۱۲۴,

۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳٤, ۱۳۵,
۱۳۷, ۱٦٦, ۱٦۷, ۱٦۸,
۱۷٦, ۱۸۰, ۱۹۱, ۲۰۹,
۲۲٤, ۲۲۸, ۲۳۸, ۲۳۹,
۲٤۲, ۲٤۳, ۲٤٤, ۲٤۹,
۲۵۱, ۲۵۲, ۲۵۳, ۲۵۵
فرانسوا تره ۲٦
فرانسوی ۱۸٤, ۲۱۷, ۳۳۰
فرانسویان ٤۹
فرآورده‌های ۱۵, ۹۵, ۱۲۰,
۱۷۵, ۲۰٤, ۲٦۸, ۲۷۳,
۳۳۷, ۳۵۲, ۳٦۸, ۳۷۱,
۳۷۳, ۳۷٤, ۳۸۱, ۳۸۹
فرآورده‌های کشاورزی ۲۷۷
فردگرایی individualisme
۱٦۱
فردگرایی ملکی ۱۹٤
فرزند خدا ۱۰۵, ۱۰۹
فرزند خدا شدن انسان ۱۰۵
فرشته حامل پیام ۱۰۵
فرهنگ ۱۸, ۵۲, ۷۱, ۸۵, ۹۰,
۹۱, ۹۲, ۱۲۱, ۱۲۷, ۱۲۹,
۱۳۲, ۱۳٤, ۱۳۵, ۱٤۳,
۱۵۳, ۱۵۵, ۱۵٦, ۱۵۷,
۱٦۲, ۱٦۸, ۱۷۳, ۱۷٤,
۱۷۵, ۱۷۹, ۱۸۰, ۱۸۲,
۱۸۹, ۲۰۲, ۲۱۳, ۲۲۸,
۲۸۸, ۳۲۳, ۳۳۹, ۳٤٦,
۳۸۱
فرهنگ‌گرایی ۱٤۵
فضلها ۱۷, ۱۸, ۱۹, ۹۹, ۱۰٤,
۱۱۰, ۱۲۱, ۱۳۰, ۱٦٤,
۱۷۵, ۱۸۲, ۱۸۵, ۱۸۹,
۲۱٦, ۲٦۰, ۲٦۵, ۲۷۳,
۲۹۲, ۳۱۰, ۳۲۰, ۳۲۸,
۳۳۷, ۳٤٤, ۳٤۵, ۳٤۹,
۳۵۰, ۳۵۲, ۳٦۲, ۳٦۳,
۳٦۸, ۳۷۲, ۳۷۳, ۳۷٤,
۳۷۸, ۳۸۰, ۳۸٤, ۳۸۵,
۳۸۷, ۳۹۰, ۳۹۱
فطرت ۳۵
فعال و فعل‌پذیر ۳۵۵
فقه ۳٤, ۳۵, ٤۱, ۵۳, ۱۲۷,
۳۱۱
فقهای دین‌ها ۱۷
فقیه طراز اول شیعه ۳۵
فقیهان ۳۵, ۳٦, ۳۷, ۳۸, ٤٦,
۵۱
فلسفه قدرت ۵۲, ۵٤, ۱۰۹
فلسفهٔ حقوق بشر ۳۸
فن ۱۵, ۳٤, ٤۲, ٤۳, ۵۰, ۷۵,
۹۳, ۹۹, ۱۰٤, ۱۰۸, ۱۲۰,
۱۲۲, ۱۵۷, ۱٦۳, ۱۸۲,
۲۵۲, ۲٦۰, ۲٦۳, ۲۷۱,
۲۷٤, ۲۷٦, ۲۸۳, ۲۹۷,
۳۱٤, ۳۱٦, ۳۲۱, ۳۳۳,
۳۳٤, ۳۳۵, ۳۳۷, ۳۵۷,
۳٦٤, ۳٦۵, ۳٦۹, ۳۷۰,

۳۷۱, ۳۷۲, ۳۷۸, ۳۸۲,
۳۸۵
فوکس نیوز ۲۸۶
فیدل والدز رامُس Ramos
Fidel Valdez ۳۰۰
فیس‌بوک ۲۷۸, ۲۷۹, ۲۸۱,
۲۸۲, ۲۸۵, ۲۸۶, ۲۹۰
فیلپ توین بی Philip Toynbee
۱۹۸
فیلسوف ۳۲, ۳۷, ۴۸, ۵۲, ۷۱,
۱۱۹, ۱۸۴
فیلسوفان ۱۷, ۲۱, ۳۵, ۳۷,
۴۶, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۱۰۵
فئودالها ۱۹۴, ۲۰۷
قاضیان ۳۱
قانون اساسی ۱۸, ۵۸, ۶۰, ۶۹,
۷۰, ۱۱۰, ۱۳۴, ۱۸۲, ۱۸۸,
۱۹۲, ۲۱۳, ۲۱۷, ۲۲۴,
۲۳۸, ۲۴۳, ۲۴۴, ۲۵۳,
۲۵۴, ۲۶۳, ۲۶۵, ۲۶۶,
۲۷۲, ۲۸۱, ۲۸۸, ۳۰۴,
۳۰۸, ۳۱۱, ۳۶۸, ۳۷۰,
۳۷۶, ۳۷۷, ۳۸۱, ۳۸۲
قانون اساسی ۱۹۴۹ ۲۳۸
قانون انتخاب اصلح ۴۷
قتلهای زنجیره‌ای ۳۰۸
قحطی ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۹۰, ۲۹۱
قدرت ۱۵, ۱۶, ۱۷, ۱۸, ۲۵,
۲۷, ۳۰, ۳۳, ۳۴, ۳۸, ۳۹,
۴۱, ۴۲, ۴۳, ۴۴, ۴۵, ۴۶,
۴۷, ۴۸, ۵۰, ۵۱, ۵۲, ۵۳,
۶۰, ۶۷, ۷۰, ۷۳, ۷۴, ۷۵,
۸۱, ۸۷, ۸۸, ۸۹, ۹۱, ۹۲,
۹۳, ۹۷, ۹۸, ۱۰۴, ۱۰۵,
۱۰۶, ۱۰۸, ۱۰۹, ۱۱۳,
۱۱۴, ۱۱۵, ۱۱۷, ۱۱۸,
۱۲۰, ۱۲۶, ۱۳۰, ۱۳۱,
۱۳۳, ۱۳۵, ۱۳۶, ۱۴۱,
۱۴۲, ۱۴۶, ۱۴۹, ۱۵۲,
۱۵۴, ۱۵۵, ۱۵۶, ۱۵۷,
۱۵۹, ۱۶۵, ۱۷۴, ۱۷۵,
۱۷۶, ۱۷۸, ۱۸۴, ۱۸۵,
۱۸۷, ۱۸۸, ۱۸۹, ۱۹۴,
۱۹۷, ۱۹۸, ۲۰۲, ۲۰۴,
۲۰۵, ۲۰۶, ۲۰۷, ۲۰۸,
۲۰۹, ۲۱۲, ۲۱۵, ۲۱۶,
۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۱, ۲۳۲,
۲۳۵, ۲۳۷, ۲۳۹, ۲۴۰,
۲۴۱, ۲۴۵, ۲۴۷, ۲۴۸,
۲۵۴, ۲۵۵, ۲۶۰, ۲۶۱,
۲۶۲, ۲۶۳, ۲۶۴, ۲۶۶,
۲۶۹, ۲۷۰, ۲۷۳, ۲۷۴,
۲۷۵, ۲۷۷, ۲۷۸, ۲۷۹,
۲۸۱, ۲۸۲, ۲۸۳, ۲۸۴,
۲۸۵, ۲۸۸, ۲۹۲, ۲۹۷,

۳۰۱, ۳۰۲, ۳۰۳, ۳۰٤,
۳۰۵, ۳۰٦, ۳۰۷, ۳۰۹,
۳۱۰, ۳۱۱, ۳۱۲, ۳۱٤,
۳۱۵, ۳۱۸, ۳۲۰, ۳۲۱,
۳۲۳, ۳۲٤, ۳۲٦, ۳۲۷,
۳۲۸, ۳۳۱, ۳۳۲, ۳۳٤,
۳۳٦, ۳۳۷, ۳۳۸, ۳۳۹,
۳٤۰, ۳٤۱, ۳٤۲, ۳٤۳,
۳٤۵, ۳٤٦, ۳٤۷, ۳٤۸,
۳٤۹, ۳۵۱, ۳۵۳, ۳۵۵,
۳۵۸, ۳۵۹, ۳٦۰, ۳٦۲,
۳٦۳, ۳٦٤, ۳٦۵, ۳٦٦,
۳٦۷, ۳٦۸, ۳٦۹, ۳۷۰,
۳۷۱, ۳۷۳, ۳۷۵, ۳۷٦,
۳۷۷, ۳۷۸, ۳۸۰, ۳۸۱,
۳۸۲, ۳۸۳, ۳۸٤, ۳۸۵,
۳۸٦, ۳۸۷, ۳۸۸, ۳۸۹,
۳۹۰, ۳۹۱, ۳۹۲
قدرت تام حزب کمونیست ۱۵۷
قدرت دینی ۱٤٦
قدرت مطلق یک شاه ۸۸
قدیس‌ها ۱۱۱
قرارداد اجتماعی ۵۷
قرارداد وین ۱۷٦
قرآن ۳٤, ۵۳, ۷۷, ۷۸, ۸۲,
۹۸, ۱۲۷, ۱۹۱, ۱۹۲, ۲۱۸,
۲۲۵, ۲۹۳, ۲۹٤, ۳۵۳,
۳٦۰
قرن بیستم ۱۱۲, ۱۱۵, ۱۲۲,
۱۵۳, ۱۷۳, ۱۷۹, ۲۰٦,
۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۳, ۲۳٤,
۲۳۷, ۲٤۰, ۲۵٤, ۲۹۰
قرن نوزدهم ۵۹, ۱۰۲, ۱۳٤,
۱٦۲, ۲۰٦, ۲۰۹, ۲۱۰,
۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۷,
۲٤۰, ۲٤٤, ۲٤٦, ۲۵٤
قشرهای کم درآمد ۲۵٤
قهر ۳٤, ٤۲, ۱۰٦, ۱۳۷
قوانین طبیعی ۲۰۸
قوه مجریه ۱۵۹
قوه مقننه ۱۵۸
کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد، ۳۰۹
کنفرانس وین ۲۹۸
کاتلین هیگینز ۱۹۱, ۲۹٤
کاربونیه، Carbonnier ۵۲
کارفرمایان ۸٤, ۱۲٤, ۱۳۵,
۱٤۲, ۲۷٦, ۲۷۷, ۲۷۹,
۲۸۱, ۲۸۷, ۲۹۰, ۳٤۵
کارفرمایی‌ها ۹۷, ۱۲۳, ۱٦۷,
۱۷۵, ۱۸۰, ۲۱٤, ۲۲۹,
۲۳۰
کارگر ۵۵, ۹۱, ۱۳۵, ۱٤۱,
۱٤٤, ۲۳۸, ۲۸۹
کارگران عضو سندیکاها ۸٤
کارل – اتو آپل Karl-otto Apel ٦۳

کارل پوپر Karl Poper ۱۷٤
کارهای بنی‌صدر در نقد اسلام ۱۸۸
کامبریج آنالیتکا ۲۸۵
کانت ۳۲, ۳۳, ٤۲, ۵۰, ۵٤, ۵۷, ٦۲, ۹۵, ۱۹۵
کاهش عرضه کار ۲۷٦
کتاب حاشیه بر مکاسب ۳٦
کتاب «دربارهِ حکومت و اطاعت» ۲۰۱
کتاب «رهبری در دموکراسی ۱۸۹
کتاب «گنجینه انگلستان ۲۰۱
کتاب ارکان ۱۸۹, ۲٦٦, ۲۹۳, ۳٦٤, ۳٦٦, ۳۸۱
کتاب اقتصاد توحیدی ۲٦٤, ۲۹٤
کتاب بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی ۳۷
کتاب توتالیتاریسم ۵۳, ۱۵٤, ۲۹۳, ۲۹٤
کتاب دفاع از مدرنیته ٤۹
کتاب دوم ۱۸۵
کتاب سرمایه و مرام ۲٦۲
کتاب سیر اندیشه سیاسی در سه قاره ۲٦٦
کتاب عقل آزاد ٤۹, ۲۹۳, ۳٦٤
کتاب فلسفهٔ حقوق بشر ٤۰
کتاب، «حقوق مفاهیم هستند، چگونه ممکن است مفاهیم را تصاحب کرد» ۲۰۷
کرامت ۲٤, ۷۵, ۸۲, ۸۳, ۸۷, ۱۰۰, ۱۰۲, ۱۲۰, ۱۲۱, ۱۲۳, ۱۲۸, ۱۳۳, ۱٤۵, ۱۵٤, ۱۷٤, ۱۸۳, ۱۸٤, ۱۸٦, ۱۹۱, ۳۰۲, ۳۵۹, ۳٦۰, ۳۷۰, ۳۹۲
کرامول ۲۰۳
کریستین لارومه Christian Larroumet ۲۲
کشتار ارمنیان ۱۲۲
کشفهای علمی ۲۰۸
کشورهای انگلیسی زبان ۲۲۸
کشورهای لاتین ۱۱۲
کشیشان ۱۰۸
کلاسیک نخبه‌گرا ۲۱۳
کلود لوفور Claude Lefort ۳۰۲
کلیسا ٤٦, ٤۷, ۵۳, ۸۲, ۱۰۹, ۳۳۱
کلیسای کاتولیک ۱۱۲, ۱۷۱
کمیسیون اروپایی ۱٦۷
کنفرانس جهانی پاریس ۱٦۸
کنفوسیوس ۲۷
کنگره گفتگوی فرهنگها ۷۱

کوماروف و روبرت J.-L. Comaroff et S. Roberts ۲۹
کیت ژوزف ۱۹۸
کیهان ۱۱۲
گالیله ۸۷
گرایشهای سیاسی ضد دموکراسی ۱۱۷
گرباچف ۳۰۸
گردهم‌آیی ملی ۱۱۳
گرسنگی ٤۹, ۲۰۹, ۳۳۷
گروگان‌گیری. ۳۰۸
گروگانها ۳۰۸
گروه‌های جهادگرا ۱۳۷
گرین Green ۲۱۱
گوستاو لوبن Gustave le Bon ۱۵۲
گوگل ۱۷۷, ۲۸۱, ۲۸۲, ۲۹۰
لارومه ۲۲, ۲۳
لاورنس کهلبرگ Lawrence Kohlberg ٦۳
لاییک ۵۳
لائیک ۷۲, ۸٤
لذت‌جویی ۱۲۸
لغو حکم اعدام ۱۰۰
لنین ۱۵۳
لو رید Lou Reed ۱٦۹
لیبرال ٤۸, ۵۵, ۵۹, ۱۳۵, ۱۵۰, ۱۹۵, ۱۹۸, ۲۰۱, ۲۰۲, ۲۰٦, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱٦
لیبرال مسیحی‌ها ۱۳۵
لیبرالها ۸۱, ۹٦, ۱۵۲, ۱۹٤, ۱۹۵, ۱۹۷, ۱۹۸, ۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۳, ۲۰۵, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۱۰, ۲۱٦, ۲۲۱
لیبرالیسم ۱۸, ۱۰۷, ۱۵۸, ۱۹٤, ۱۹۵, ۱۹۷, ۱۹۹, ۲۰۱, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰٦, ۲۰۷, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱۳, ۲۱۵, ۲۱٦, ۲۱۷, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۵۹, ۲٦٦, ۲۹۳, ۳۵۲, ۳۸۹
مادی‌گری ۳۵۱
مارکس ۵٦, ۷۹, ۹۰, ۱٤٤, ۲۱۲, ۳۰۲
مارگارت تاچر ۱۹۷, ۱۹۸
مازود Mazeaud ۲۳
ماکس وبر ۳۲, ۵٤, ۵۵, ۵٦, ۵۷, ۵۹, ٦۲, ۷۱, ۱۱٤, ۱۵۵, ۳۸۹
ماکیاول ۷۱
مالکان برده‌ها ۲٤٤
مالکان زمین ۱۳۵
مالکان سرمایه ۲۲۹

مالکیت ۱۸, ۲٤, ۳۷, ٤۷, ٤۹,
۵۰, ۵۱, ۵٦, ۷۹, ۸۱, ۹۱,
۹۸, ۱٤۲, ۱۹۳, ۱۹٤, ۱۹۵,
۱۹۷, ۱۹۸, ۱۹۹, ۲۰۰,
۲۰۱, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰٤,
۲۰۵, ۲۰٦, ۲۰۷, ۲۱۰,
۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳, ۲۱٤,
۲۱۵, ۲۱٦, ۲۱۷, ۲۱۸,
۲۲٦, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹,
۲۳۰, ۲۳۱, ۲۳۲, ۲۳۳,
۲۳٤, ۲۳۵, ۲۳٦, ۲۳۷,
۲۳۸, ۲۳۹, ۲٤۰, ۲٤۱,
۲٤۳, ۲٤٤, ۲٤۵, ۲٤٦,
۲٤۷, ۲٤۸, ۲۵۰, ۲۵٤,
۲۵۷, ۲۵۸, ۲٦۱, ۲٦٤,
۲٦۵, ۲٦٦, ۲٦۸, ۲۷۰,
۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷۵, ۲۷۸,
۲۸۰, ۲۸۱, ۲۸۳, ۲۸٦,
۲۸۷, ۲۸۸, ۲۸۹, ۲۹۱,
۲۹۲, ۳۰٤, ۳۸٦
مالکیت انسان بر سعی خویش
۱۸, ۲۱۸, ۲۷۰
مالکیت خصوصی ۱۸, ۲٤, ٤۷,
٤۹, ۵۰, ۵۱, ۸۱, ۹۱, ۹۸,
۱۹۳, ۱۹٤, ۱۹۷, ۱۹۸,
۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۲,
۲۰۳, ۲۰٤, ۲۰۵, ۲۰۷,
۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳, ۲۱٤,
۲۱۵, ۲۱٦, ۲۱۷, ۲۱۸,
۲۲٦, ۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳۰,
۲۳۲, ۲۳٤, ۲۳٦, ۲۳۹,
۲٤۱, ۲٤۳, ۲٤٤, ۲۵۰,
۲۵٤, ۲۵۷, ۲٦۱, ۲٦٤,
۲٦۵, ۲٦٦, ۲٦۸, ۲۷۰,
۲۷۵, ۲۸۱, ۲۹۱, ۲۹۲,
۳۷۵, ۳۸٦
مالکیت شخصی ۱۸, ۹۱, ۱۹۳,
۱۹٤, ۱۹۵, ۱۹۷, ۱۹۸,
۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۲,
۲۰٤, ۲۰۷, ۲۱۱, ۲۱۲,
۲۱۳, ۲۱٤, ۲۱۵, ۲۱٦,
۲۱۷, ۲۱۸, ۲٦۱, ۲٦٤,
۲٦۵, ۲٦٦, ۲٦۸, ۲۷۰,
۲۷۲, ۲۸۱, ۳۰٤, ۳۸٦
مالکیت هوشهای مصنوعی ۲۹۱
مالکیتهای بزرگ ۲۰٤
مالیات تصاعدی بر ارث ۲۳۳,
۲٤۵
مالیاتهای تصاعدی ۲۲٦, ۲۳٦,
۲٤۰, ۲٤۱, ۲٤۳, ۲۵٤
مالیاتهای غیر مستقیم ۲٤٦
مالینوسکی ۲۸
مانوئل کاستل Manuel Castells
۱۷۲
ماوراء ملیها ۲۵۷, ۲۵۸

مبارزات انتخاباتی ۲۳۸, ۲۳۹, ۲۵۵, ۲۵۶
مبارزه اجتماعی ۱۰۶, ۱۳۲, ۳۶۷
مجازات ۲۲, ۲۳, ۲۷, ۲۸, ۲۹, ۳۰, ۳۱, ۳۲, ۴۴, ۴۵, ۱۰۰, ۱۰۲, ۱۵۵, ۲۴۲, ۳۴۱, ۳۵۶
مجازات دولت ۲۲
مجازاتهای اقتصادی ۳۲
مجازاتهای غیر بدنی ۳۲
مجلس سنا حق وتو ۲۳۸
مجلس عوام انگلیس ۲۰۸
مجلس لردها ۲۳۸, ۲۵۴
مجمع تشخیص مصلحت ۳۱۱, ۳۵۴
مجمع تشخیص مصلحت نظام ۳۱۱, ۳۱۹
مجمع مختلط سهامداران و مزدبگیران ۲۳۲
محقق اراکی ۳۶
محقق نایینی ۳۶
محمد حسین طباطبایی صاحب المیزان ۳۴
محیط زیست ۴۶, ۶۰, ۷۸, ۸۱, ۹۲, ۹۵, ۱۱۳, ۱۳۷, ۱۴۳, ۱۶۳, ۱۶۶, ۱۶۸, ۱۷۶, ۱۸۰, ۱۸۱, ۱۸۲, ۲۱۴, ۲۴۸, ۲۵۰, ۲۵۷, ۲۵۹, ۲۶۲, ۲۶۵, ۲۹۲, ۳۱۹, ۳۲۷, ۳۴۳, ۳۵۲, ۳۶۸, ۳۶۹, ۳۷۱
محیطهای طبیعی ۸۰, ۱۳۸
محیطهای فنی ۸۰
مدار ماده مدار بسته ۱۰۴
مدارس و مؤسسات عالی ۲۵۲
مدرنیته ۱۶, ۴۵, ۴۸, ۵۰, ۸۷, ۸۹, ۹۲, ۹۶, ۱۰۲, ۱۱۰, ۱۱۴, ۱۱۵, ۱۳۸, ۱۴۸, ۱۵۵, ۱۸۴, ۱۸۵, ۳۸۰, ۳۸۴
مدیریت جهانی ۲۶۶
مذهب ۱۴۶, ۳۸۹
مرام نومالکیت‌گرایی ۲۴۰
مرتضی مطهری ۳۷
مردم‌سالاری شورایی ۲۶۹
مردم‌سالاری ۷۱, ۱۲۶, ۳۰۰, ۳۰۱
مرزهای ملی ۸۶, ۱۲۶
مرسیلیو دی پادوا ۷۱
مساوات طلبان ۲۰۳
مستعمره ۱۲۷, ۲۲۸
مسلطها ۱۶, ۸۳, ۸۵, ۸۹, ۹۱, ۹۶, ۹۷, ۹۸, ۹۹, ۱۲۱, ۱۳۵, ۱۳۶, ۱۸۶, ۲۷۲
مسیحیان ۴۶, ۵۳
مسیحیت ۲۵, ۹۸, ۱۸۳, ۱۸۸, ۲۱۷, ۲۱۸

مشروعیت دموکراتیک ٥٤
مشیت الهی ٢٠٨
مصالح دولت ٦٠, ٩٦
مصدق ٩٤, ٣٠٨
مصر ١٤٣
مصلحت ١٨, ٣٥, ٧٣, ٩٤,
٢٩٦, ٢٩٧, ٢٩٨, ٣٠١,
٣٠٢, ٣٠٤, ٣٠٥, ٣٠٦,
٣٠٧, ٣٠٨, ٣٠٩, ٣١٠,
٣١١, ٣١٢, ٣١٣, ٣١٤,
٣١٥, ٣١٦, ٣١٧, ٣١٨,
٣١٩, ٣٢٠, ٣٢١, ٣٢٢,
٣٢٣, ٣٢٤, ٣٢٥, ٣٢٦,
٣٢٧, ٣٢٨, ٣٢٩, ٣٣٠,
٣٣١, ٣٣٣, ٣٣٤, ٣٣٦,
٣٣٨, ٣٣٩, ٣٤٠, ٣٤١,
٣٤٢, ٣٤٤, ٣٤٥, ٣٤٦,
٣٤٧, ٣٤٨, ٣٤٩, ٣٥٠,
٣٥١, ٣٥٢, ٣٥٣, ٣٥٤,
٣٥٥, ٣٥٦, ٣٥٧, ٣٥٨,
٣٥٩, ٣٦٠, ٣٦١, ٣٦٢,
٣٦٨, ٣٨٤
معافیتهای مالیاتی ٢٥٦
معلمان ٨٥, ١٠٨, ١٠٩, ١٢٤,
١٥٦, ٢٥٢, ٢٥٣, ٢٧٨,
٣٤٥
معلولان ٢١٤, ٢١٥, ٢٧٨
مفسده ٣٥
مقام خلیفةاللهی ١٥٠
مقامهای دینی ٣٢
مک فرسون ٥٦, ١٩٥, ٢٠٢
مک فرسون Macoherson ٥٦
مکارم اخلاق ١٨٦, ٣٦٠
مکاسب ٣٦
ملاحظات اخلاقی ٩٥
ملتهای همجوار ٢٥٨
ملیگرایان افراطی ٢٤٠
ملیگرایی ١١٣, ١٢٦, ١٥٣,
٢٥٩
منابع نفت ایران ٣١٧
منافع سامانههای اجتماعی ٩٧
منشاء اجتماعی ٢٥٣, ٢٥٦
منطق صوری ٣٤, ٤٢, ٤٣, ٤٥,
٥٢, ٥٤, ٣٣٤
مهاجرتهای جمعیتهای انبوه
١٣٧
موازنه عدمی ١٦, ٤٩, ٧٠, ٧٥,
٨١, ١١٧, ١٦٤, ١٧٦, ٢١٥,
٢٦٠, ٢٦١, ٢٦٦, ٢٦٨,
٢٧٢, ٢٩٣, ٣٣١, ٣٣٣,
٣٤١, ٣٤٩, ٣٥٤, ٣٦٣,
٣٦٧, ٣٧٤, ٣٩٢
مؤسسههای نخبه پرور ٢٤٧
مید G.H. Mead ٦٣
میدلندز ٢٠٢
میشل فوکو ٩٩, ١١٤

میکونوس ۳۰۹
میکروب ۱۱۲
میکروسفت ۲۹۰
میکروسفتMicrosoft ۱۷۷
میکروسکوپ ۱۱۲
میل جنسی ۱۱۳, ۱٦٤
میلتون فریدمن ۱۹۸
نازیسم ۱۱۳
نازیها ۹۵, ۱۲۷
ناسیونالیسم ۸۹
نافرمانی مدنی ٦۰
نحله مدافعان جبراقتصادی ۹۰
نحله ملی‌گراها ۹۰
نحله منفعت‌گرایی ۱۹۷
ندرت ۲٦۸, ۳۸۹
نزاع ۱٦, ۲۸, ۲۹, ٤٤, ٤۷, ۸۵, ۹۰, ۹۱, ۱۰۰, ۱۰٤, ۱۰٦, ۱۲۱, ۱۲۹, ۱۳٤, ۱٤۱, ۱٤٤, ۱٤۵, ۱٤٦, ۱٤۷, ۱٦۵, ۲۸۰
نزاع‌های اجتماعی ۹۷, ۱۰٦, ۱۱٤, ۱۲۹, ۱۳٤, ۱٤۷, ۱۷۳
نژادپرستی ۱۲۵, ۱۲۷
نظام استعماری ۱۵۰, ۱۵۳, ۱۷۱
نظام حقوق آلمان ۲۳
نظام فدرالی ۲۳۸
نظام فئودالی ۵۳, ۱۹٤
نظام مالیاتی ۲۲۹, ۲۳۰, ۲٤۸, ۲۵۸
نظر بنتام ۱۹۷
نظریه ۲٦, ۲۷, ۲۹, ۳۰, ۳۸, ٤٦, ٤۷, ٦۲, ٦۳, ۷۸, ۹۵, ۱۹۵, ۱۹٦, ۲۰۲, ۲۰۳, ۲۰٦, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۵۵, ۲۷۷, ۲۸۲, ۲۹۱, ۳٦۷
نظریه حقوق طبیعی مدرن ٤۷
نظریه‌های فلسفی ۲٦۰
نظریهٔ سلطنت ۳۸
نفت ۳۱۷, ۳۲۱, ۳۲٤
نهادهای حقوق محور ۱۸۹
نهادهای سیاسی ٦۰, ۱۲۳, ۱۳٤, ۱۵٦, ۱۷۲, ۱۷۹, ۱۸۹, ۲۳۷, ۲۵٤
نهادهای سیاسی آزاد ۱۲۳
نهج البلاغه ۳۸
نوبل اقتصاد ۲۷۵
نیروهای محرکه ۱۵, ۱٦, ٤۲, ٤٤, ۵۰, ۷٤, ۷۵, ۱۰۱, ۱۳۲, ۱۷۷, ۱۷۸, ۱۸۸, ۲۰٦, ۲۱٤, ۲۱۵, ۲۱۸, ۲٦۲, ۲٦۵, ۲٦٦, ۲٦۷, ۲٦۸, ۲٦۹, ۲۷۰, ۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷٤, ۲۹٤, ۳۱۰, ۳۱۲, ۳۱٤, ۳۱۵, ۳۱٦, ۳۱۷, ۳۲٦, ۳۲۷, ۳۳۱, ۳۳۲, ۳۳٤, ۳۳۷, ۳۳۸,

٣٤٠, ٣٤١, ٣٤٤, ٣٤٦,
٣٤٧, ٣٤٨, ٣٤٩, ٣٥٤,
٣٥٩, ٣٦٨, ٣٧١, ٣٧٢,
٣٧٤, ٣٨١, ٣٨٣, ٣٨٧,
٣٨٩, ٣٩١
نیروی محرکه ١٥, ١٥٤, ١٦٧,
١٨٣, ٢٦٠, ٢٧٤, ٣٣٣,
٣٤٤, ٣٩١
نئولیبرالیسم ٢١١, ٣٨٩, ٣٩٢
هابرماس ٣٢, ٤٨, ٥٤, ٥٥, ٥٧,
٦٤, ٦٦, ٦٨, ٦٩, ٨١, ٣٧٦,
٣٧٧, ٣٨٤
هابس ٥٦, ١٩٦, ١٩٩
هابهاوس ٢١٠
هاشمی رفسنجانی ٢٩٨
هانا آرنت ١٣٦, ١٥٣
هاناآرنت ١٥٣
هانری فورد Henry Ford ٢٩٠
هایک ١٩٨
هگل ٩٠, ١٦٢
هلند ١٢٣, ١٤٦
همبستگی ٢٨, ٣٠, ٦٧, ١١١,
١١٩, ١٢١, ١٢٣, ١٢٨,
١٢٩, ١٤٠, ١٧٨, ٢١١,
٢١٦
همبستگی‌های خانوادگی ١٦٠
همجنس‌گرایان ١٧١
هند ١٣٧, ٢٠٠, ٢٣٣, ٢٣٥,
٢٤٢, ٢٤٤, ٢٥٣, ٢٥٩,
٢٩٩, ٣٠٠
هنر بورژوازی فلاماند ١٤٦
هوالحق ١٥, ٥٣
هوبل Hoebel ٢٧
هوش مددکار ٢٧٦
هوش مصنوعی ١٤٨, ٢٦٠,
٢٦٣, ٢٦٧, ٢٧٥, ٢٧٦,
٢٧٧, ٢٧٨, ٢٧٩, ٢٨٠,
٢٨٧, ٢٨٨, ٢٨٩, ٢٩٠,
٣٧٥
واتساپ ٢٧٩
وجدان انسان ١١٤, ١٢٣, ١٢٧,
١٤٥, ١٧٢, ١٨٣
وجدان به حقوق ١٧, ١١٤,
١٢٣, ١٣٩, ١٥٨, ١٦٤,
١٧٦, ١٨٧, ١٨٨, ٢٦٣,
٢٦٧, ٢٨٨, ٣٦٠, ٣٦٧,
٣٦٨, ٣٧٣, ٣٧٦, ٣٧٧,
٣٨٠, ٣٨٥, ٣٨٦, ٣٨٧
وجدان به خود ٨٠, ٨٢, ٨٣,
٩٢, ١٠٠, ١٠١, ١٠٣, ١٠٤,
١٠٨, ١١١, ١١٢, ١١٣,
١١٦, ١١٩, ١٢٠, ١٢١,
١٢٢, ١٢٤, ١٢٥, ١٢٦,
١٢٩, ١٣١, ١٣٩, ١٤٣,
١٤٦, ١٤٧, ١٥٤, ١٥٩,

١٦٠, ١٦١, ١٦٢, ١٦٣,
١٦٤, ١٧٢, ١٧٥, ٣٧٣,
٣٧٧, ٣٧٩
وجدان زدایی ١١٨, ١٢٣, ١٢٨,
١٦٠
وجدان علمی ١٨٢
وجدان همگانی ١٧, ١٣٨,
١٣٩, ١٤٠, ٣٧٩, ٣٨٧
وجدانهای تاریخی ١٤٠
وزیر خارجه چین ٢٩٩
وسائل ارتباط جمعی ١١٣, ١٥٦,
١٦٩, ١٨١, ٢٣١, ٢٣٨,
٢٣٩, ٢٥٥, ٢٨٦
وضع مالیات تصاعدی بر متصاعد
کردن گازکربن ٢٤٩
ولاسکز Vélasquez ١٤٦
ولایت مطلقه فقیه ٢٩٩, ٣١٠,
٣١٦, ٣٢٨
ولایت مطلقه فقیه ٤٤, ٥٤, ٧٢,
١٥٤, ٣٠٧, ٣٠٨, ٣٠٩,
٣١٢, ٣٥٤, ٣٥٥
ولایتمندی ٢١٢
ویژگی‌های زبان آزادی ١٨
ویگ‌ها ٢٠٨
یهودیان، ١٢٧
یهودیت ٩٨
یونان باستان ٥٢
یونانیان باستان ١٨١