**نقد تضاد و تناقض در منطق صوری**

**نویسنده : ابوالحسن بنی صدر**

**تحریر این نقد در سحر بیست و هفتمین روز ماه رمضان**

**( 20 ﺁبان 1383)  به پایان رسید.**

**تاریخ انتشار : 22 بهمن 1384**

**تنظیم برای سایت : انتشارات انقلاب اسلامی**

**ابوالحسن بنی صدر**

**نقد تضاد و تناقض در منطق صوری**

**در کتاب"تضاد  و توحید"  هر چند توجه  معطوف به " اصل تناقض در دیالکتیک" است ، اما  از" اصل  عدم تناقض درمنطق صوری "  ارسطوئی  غفلت نشده است . هر دو  منطق ، بر اصل  حاکمیت  ذهن  بر عین – گرچه  اصحاب دیالکتیک  مدعی جستن  روش  شناخت  واقعیت،  آنسان  که هست، شده اند -  ساخته شده اند  و  به کار  انواع  دستکاری ها  در واقعیت  و بسا جانشین کردن  ﺁن با فرﺁرده های ذهن ، می آیند . چرا که  هر دو ، بر اصل  ثنویت تک محوری  ساخته شده اند .  درروشی  که بر این اصل  ساخته  می شود ، ﺁدمی  الف- هرگز  نمی تواند واقعیت  را همانسان که هست  بشناسد و ب -  حتی وقتی  واقعیت  و «ماده»  را محور  می کند ، این محور ترجمان حاکمیت  مطلق ذهنیت بر عینیت  میشود. چرا که  وقتی  ماده و عین  را محور  فعال  می شمارد و عقل  را منفعل و کار ﺁن  را پذیرفتن « واقعیت همان سان که هست»  می انگارد، این حکم  را عقل   او بر اصل ثنویت  تک محوری ( =  واقعیت  محور فعال  و عقل محور فعل پذیر )  صادر  می کند  و، در واقع ، چنین  رابطه ای  میان عقل  و واقعیت  بر قرار نمی شود. راست  بخواهی ، بر اصل ثنویت تک محوری ، محاال است واقعیت  خارجی ، بی کم و کاست  در عقل « بازبتابد » . چرا که  الف -  با مداربسته ای که  از دو محوریکی فعال و یکی فعل پذیر بوجود  می آید، بخش بزرگ واقعیت  در بیرون  آن قرار می گیرد و به چشم عقل  نمی آید. ب -  عقلی  که به خود  نقش  فعل پذیر می دهد ،  نزدیک  به تمام استعدادهای  خویش  را می  باید از   فعالیت ممنوع  کند  و لاجرم ،  ج -  از شناسائی  ناتوان  و ناگزیر  می شود  از پیش ، قالب  ذهنی  بسازد  و واقعیت  را در آن  قالب بریزد .**

**" بازتاب واقعیت  در عقل "  جز واقعیت  را به قالب ذهنی در آوردن  نمی شود.  اصل های  راهنما  و هدف ها  و روش های دو عقل یکی عقل  آزاد  و دیگری عقل قدرتمدار، در عقل آزاد  مطالعه شده اند. اما منطق صوری ، روش  ریختن واقعیت  به قالبی  است که فیلسوف « علم الیقین»  می پندارد . این  منطق  بر اصل ثنویت  تک محوری  ساخته شده است و نه تنها  به ذهن  تقدم  و حاکمیت  مطلق می دهد  بلکه  چون محور  فعال  را عقل  می گرداند،  به او امکان می هد ، هر دست کاری خواست در واقعیت  و معنی  بکند و بسا  ساختهِ خویش  را جانشین  کند و یا عدم  را بجای  وجود بنشاند.**

**پیش از  اینکه  شفاف  بنمایانیم  که، با  منطق صوری،  عقل چگونه می تواند این دست کاری ها  را بکند،  حقیقت دیگری را  خاطر نشان کنیم : ثنویت  تک محوری اصل راهنمای قدرتمداری است  و بکار  ساختن  بیان  قدرت می آید . بر این  اصل، فیلسوف  بیان قدرت  می سازد:  میان دو محور ،  رابطه  فعاال مطلق ( محور فعال)  و منفعل مطلق( محور فعل پذیر ) ، رابطهِ سلطه ایست که ، در آن،   سلطهِ   آمر  بر مأمور  مطلق است.  بدیهی است  سلطه مطلق  مصداق  خارجی  پیدا  نمی کند  و ساختهء ذهن  قدرتمدار  است. همان استبداد  فراگیر است . و باز بدیهی  است  عقلی که  در موقعیت  مطلقا   مسلط ( سلطهِ  ذهنیت  بر عینیت )  و یا در موضع  مطلقا  زیر  سلطه ( سلطه  عینیت  بر ذهنیت )  قرار می گیرد از شناسائی  علمی  ناتوان و کارش  در قالب سازی ناچیز می شود.**

**اما نمونه هایی  از آرای  ارسطو که ترجمان ثنویت  تک محوری  هستند:**

**●  جامعه  به نخبه ( اقلیت) و غیر نخبه  (اکثریت ) تقسیم می شود. به حکم طبیعت ( البته به تشخیص ارسطو)  نخبه  از قوه  رهبری  برخوردار است  و عوام  که ملحق  به حیوانها هستند،  از این قوه  محرومند. بنابر این ، رهبری  از آن  نخبه  ( ولایت  قانونگزار)  است. مصلحت عوام در اطاعت است چرا  که به سود آنها است: نخبه محور فعال ، عوام محور  فعل پذیر .**

**● زن دون انسان  و اطاعتش از مرد واجب است !**

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

**1 -  اصل این همانی  یا عدم تناقض ، تنها  در هستی  محض کاربرد دارد. زیرا  هستی  حد ناپذیر، همانست که هست  و دائم  با خود  این همانی  دارد  و عدم  آن نیستی  است که نیست. اما  در جهان  پدیده ها ،  کار برد  ندارد. چرا  که هر  پدیده با پدیده های دیگر  در فعل و انفعال  است، در درون  و بیرون  خود، در فعل و انفعال است. همان که هست ماندن،  نظامی بطور کامل مستقل ،  یعنی  تک عنصری ، بسیط و مطلقا بی نیاز می طلبد.  حتی اگر یک پدیده را از رابطه با پدیده های دیگر مستقل کنیم، بنا بر این که مجموعهِ زنده ای است، همان که هست نمی ماند.  زمان و مکان را صفر نمی توان کرد و با وجود حرکت - حتی همان گذار  از قوه به فعل   که ارسطو ، حرکت  می خواند  که همچنان بیانگر  اصل ثنویت  تک محوری است-  ، یک پدیده  همان که هست  نمی ماند.  مرگ نیز ﺁن را در  تغییر نگاه می دارد.**

**اما این همانی نسبی  نیازمند، جانشین کردن  ثنویت  با توحید است.  در تضاد  و توحید،   خاطر نشان کرده ام  که بر سر توحید، اجماع  وجود  دارد .  چون ، بی آن،  نه اصل این همانی  و نه اصل تناقض جدلی( دیالکتیک  تناقض)  قابل  ساختن نبودند. دورتر،  به جای  توحید در روش  شناخت، باز می گردم. در این جا،  کار برد اصل عدم تناقض  را توسط  ارسطو  می شناسانم: اصلی که در  جهان  پدیده ها کاربرد ندارد، بناچار  قالب  ذهن  ساخته ای  می شود که  شناسائی  هر پدیده ، در  ریختن آن به این  قالب ناچیز می شود  و با تعریف ارسطو از این اصل  نیز نمی خواند:  بنا براصل این همانی، حکم  اولی که از قول او نقل کردیم ( نخبه صاحب رهبری وعوام محکوم به اطاعت)، اینسان  ساخته  شده است:**

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

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

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

**در این احکام  که تأمل  کنیم، می بینیم واقعیت ها جای خود را به تعریف های ذهنی سپرده اند که فیلسوف از هر یک از آنها  بعمل  آورده است.  می توان  تصور  کرد  فقیهی  که با بکاربردن  منطق صوری، احکام  فقهی  را استنباط  می کند، الف -   تا کجا  از واقعیت  می برد  و در دنیای  ذهنی  زندانی می شود و ب -  فقه تا کجا  با اصل توحید و اصول  دیگر قرآن  قطع و تابع  اصل ثنویت  تک محوری ،  و بیان  استبداد  فراگیر می شود. ولایت  مطلقه  فقیه، بر ثنویت  تک محوری و با بکار بردن اصل عدم تناقض  ساخته شده است. اما  فراوان تناقض  در بر دارد: ولایت مطلقه فقیه همان ولایت  قانونگذار عادل ارسطو  است و طبق  همان روش ساخته شده است  که در بالا، باز نمودم. الا اینکه  در اینجا تناقض هائی را  می شمارم که بکار بردن اصل اینهمانی  یا عدم تناقض، بمثابه قالب ذهن،   ببار می آورد:**

**الف – در  حکم  ارسطو ( ولایت  مطلقه قانونگذار  عادل)  و ولایت  مطلقه فقیه  که بر اصل  ثنویت  تک محوری ساخته شده اند که تأمل کنیم، می بینیم مرکب از چند  حکم  هستند  که ساخته  ذهن   فیلسوفند: نخبه  قوه رهبری دارد و باید رهبری کند، عوام ملحق  به حیوانها هستند و باید  اطاعت کنند. بهنگام صدور این  دو حکم  که ساخته ذهنند  و جانشین واقعیت ( انسانها دارای قوه رهبری هستند)  می شوند ، از این واقعیت  غفلت می شود که ولایت اگرمساوی با اعمال قدرت باشد، در طبیعت - حتی همان  طبیعت که ارسطو تصور می کند -  قدرت  وجود ندارد تا که نخبه در اداره عوام به کار برد.  پس  نخست نظام اجتماعی  می باید براصل ثنویت تک محوری ( حاکمیت اقلیت و فرمانبری اکثریت)  ساخت بگیرد، تا قدرت نزد اقلیت حاکم متمرکز شود.  بنابراین ، قدرت فرآوردهِ رابطه اقلیت حاکم و اکثریت فرمانبر بر مدار زور است . حاکم و محکوم، تحت این رابطه هستند و اگردر این رابطه بمانند، در پندار و گفتار و کردار ، فرمانبر قدرت، در جریان تمرکز و بزرگ شدنش  می شوند و بنده  قدرت و فرمانبرآن،  در تخریب خود، می گردند. بنابراین، نه نخبه می ماند و نه عوام می مانند: ولایت مطلقه نخبه و اطاعت مطلق عوام ناقض اصل عدم  تناقض  یا اینهمانی است .**

**ب -  نه قانونگذار عادل یکی  است و نه  فقیه یکی است. ولایت  یکی از آنها  بر دیگران،  ناقض اصل این همانی است.  زیرا اگر ولایت یکی بر دیگران  را قهری (= تصرف قدرت و در واقع تسخیرقدرت شدن)  بدانیم، هم  فقیه از خود بیگانه شده است و هم فقیه هایی از خود بیگانه می شوند که  تن به ولایت  قهری  فقیهی می دهند که قدرت را تصرف کرده است( راست بخواهی ،  به تصرف قدرت در آمده است). برای حل این تناقض، ملاتاریا  ناگزیر  شده است «ولی امر»   را  خداوند بر گزیده ای بخواند  که مجلس خبرگان کشف  می کند!**

**ج -  رهبری، استعداد ذاتی هرانسان است . تبعیض مضاعف ( نخبه و نخبه قانونگذار ) برای رهبر از سوئی  و محروم گمان بردن اکثریت بزرگ از استعداد رهبری و یا محدود کردن این استعداد به استعداد یک  گوسفند، احکامی ذهنی هستند که با دست کم سه تبعیض، قابل  ساختن شده اند. اما این  ساختهِ ذهن  واقعیت خارجی  پیدا نکرده است و  نمی کند. نه تنها به علت آنکه تحمیل این ذهنیت  بر واقعیت ( استعدادهای رهبری انسان ها)  موکول به نظام اجتماعی براصل ثنویت تک محوری ( تمرکز قدرت نزد اقلیت حاکم و رابطهء  قدرت میان  این اقلیت و اکثریت فرمان بر ) است ، بلکه،  قانون ( در مثال ارسطو)  و دین و فقه ( در مثال ولایت فقیه) همچون رهبری کنندگان و رهبری شوندگان، تابع حکم قدرت می گردند و فاسد می شوند. چرا که مدار نظام سیاسی قدرت است و رهبر و قانون و دین، می باید از ایجابات قدرت پیروی کنند.  بدین سان، قانون و دین، در تابعیت از  ایجابات قدرت، از طبیعت خویش بیگانه و بیان  قدرت می شوند. این از خود بیگانگی ، نه تنها ناقض اصل این همانی  صوری ارسطوئی، بلکه موجب فساد بزرگی است که در جریان تاریخ، دین  بمثابه بیان آزادی  را  در دین بمثابه  بیان قدرت، از خود بیگانه  و بسا  به بیان استبداد فراگیر بدل کرده است. هر مرامی که  بر اصل  ثنویت تک محوری ساخته شده است، مرام استبداد فراگیر و سرانجام  ناقض خود گشته است. آیا  ایدئولوژی هایی که در قرن  بیستم ساخته شدند، سرنوشت دیگری پیدا  کردند؟ هر انسانی هم که در زندگی روزانه خویش، قدرت را  مدار می کند، منطق صوری را روش می کند، اصل این همانی  را فراوان بکار می برد . بنا بر این، ویران می شود و ویران می کند.**

**د -  تابعیت قانون یا دین  از توقعات، در تغییر  قدرت، فساد بزرگ ببار می آورد  از جمله بدین  خاطر که  قدرت نمی تواند، تغییر نپذیرد و در تغییرهایی که می پذیرد ، از جمله،  تابع رابطه های  قوا میان گروه بندیهای جامعه و جامعه با جامعه های دیگر است. بنابر اصل، احکام  دین باید همان که هستند بمانند. با پیروی احکام دین  از  توقعات در تغییر قدرت، دین می باید ، تغییرها، در جهت های ضد و نقیض، را بپذیرد. چرا که  در روابط قوا ، موقعیت های گروه بندیها  تغییر می کنند. بسا آنها  که زیر سلطه  بودند، مسلط  می شوند و احکام دین،  این باره با توقعات سلطه گرهای جدید می باید سازگار شوند. نمونه این تغییرهای ضد و نقیض را درانقلاب  ایران  دیدیم: بسیاری حرامها در دورهِ پهلوی ها، در ولایت مطلقه فقیه، مباح شدند. و نیز،  بار اول، چند سالی پیش از انقلاب، گروه بندی هائی  که،  در برابر رژیم شاه، ولایت را از آن خود می دانستند، سازمانهای سیاسی و « سازمان روحانیت» بودند.  پس هر گروه، در  غیبت مردم، بنابر ایدئولوژی  یا این و آن مرام قدرت، ولایت را حق خود می دانست. رهبری « سازمان روحانیت »  نیز دم از ولایت فقیه می زد.  بار دوم، انقلاب را مردم، با شرکت خود جوش در جنبش همگانی، پدید آوردند. در نتیجه ، رهبری « سازمان روحانیت » نیز تصریح کرد : « ولایت با جمهور مردم است ».  بار سوم،  صحنهِ  انقلاب جای خود را  به صحنه رقابت  گروه ها  بر سر  قدرت داد. از نو، سخن از ولایت  فقیه بمیان  آمد.  تناسب قوا  با گنجاندن  ولایت مطلقه فقیه  در قانون اساسی سازگارنبود، به نظارت  فقیه  قناعت شد. بار چهارم، جنگ و سازش پنهانی ، فرصت سرکوب شدید گروه بندیهای سیاسی مزاحم را فراهم آورد . این بار، دین ولایت مطلقه فقیه شد. بدین سان، نه تنها حکمی که ساختهِ  ذهن ارسطو است،  دست کم چهار نوبت ، تغییر تعریف و جهت داد، بلکه بر تابعیت احکام دین از ولایت مطلقه تصریح شد( مکتوب آقای خمینی )  . " مجمع تشخیص  مصلحت"  ایجاد گشت که تصریح بر تابعیت احکام دین از ایجابات  قدرت و بدتر از آن ، تصریح بر جانشین شدن احکام دین کردن  مصلحت های قدرت سنجیده است.  بدین  جانشینی، الف -  دین همان که هست نمی ماند و ب -  احکام ذهنی قدرت فرموده، جانشین می شوند. از این رو است که  شدت فسادی که دین  بدان گرفتار آمده هیچگاه سابقه نداشته است و با پیروی از اصل  اینهمانی ارسطوئی، احکام ذهنی که بر وفق توقعات قدرت صادر می شوند الف -  واقعیت را مجبور به پذیرفتن این قالب می کنند . در نتیجه، ویرانی بر ویرانی  افزوده می شود و ب -  بزرگ ترین فاسد کنندهِ  دین می شوند.**

**با وجود این ، دانستنی است که  غیر از روابط قدرت  و انسانها  که در این  روابط  زندگی  می کنند ،  انسان ها خود و نیازها شان نیز تغییر می کنند.  با وجود این تغییرها، آیا  زندگی با و در دینی  که ، بنابر اصل ،  باید همان بماند که هست ، سرباز زدن از  تحول و رشد  نمی شود؟  در حقیقت، جامعه ای که، با اجرای احکام تغییر ناپذیر، رشد نمی کند، نیروهای محرکه  خویش را در تخریب بکار می برد. پس آیا  سرنوشتی  که جامعه های مسلمان پیدا  کرده اند ، فرآوردهِ  خود تخریبی  مستمر نیست؟**

**این پرسش ، عقل آزاد  را بر آن  می دارد  که در دین تأمل  کند و  از خود بیگانه  شدنش  را در بیان  قدرت، اندازه بگیرد. زیرا بدین  تأمل  است که الف –  پی می برد، د ین ازخود بیگانه، تغییر بد خیمی کرده است :  تغییر از بیان ﺁزادی به بیان قدرت  . و ب -  فاسد کننده  دولت و نظام اجتماعی است که می سازد و ج -  ذهنیت های  فردی و جمعی سازگار با بردگی  قدرت و تخریب  نیروهای محرکه هستند و، به قدرت ،  فاسدترمی شوند. دین واقعی  مردم  دین قدرت مداری و ﺁئین بردگی انسان و برده داری قدرت است. د -  دین  وقتی  بیان آزادی می شود، از تناقض ها خالی می شود.  زیرا اصولی را راهنما  و روش می گرداند  که رشد انسان در آزادی  را میسر می کنند.**

**2 -  بنابر اصل اینهمانی  یا عدم تناقض صوری، اجتماع متناقضان، در صدق و کذب ، محال است. و نیز، دو چیز که ضد یکدیگرباشند،  در بیرون یکدیگرمی توانند وجود داشته باشند.  اما هر دو حکم ، در  نشاندن ساختهِ ذهنی بر جای واقعیت و ، بخصوص،  در ساختن فکر و روش راهنمای  قدرتمداری بکار می آیند. توضیح اینکه:**

**1/2 -  دروغ  بدون تناقض وجود ندارد . انسانها،  بنابر فریب منطق صوری ، از تناقض و بسا تناقض  های موجود در قول دروغ  غفلت  می کنند . در حقیقت، دروغ پوشاندن واقعیت است.   پوشش دروغ با واقعیتی که می پوشاند در تناقض است و با وجود این با آن جمع شده است. راست بخواهی، یا همان پوشش جایگزین واقعیت می شود و یا ساختهِ ذهن و بسا  واقعیت دیگری راجانشین می کنند.   برای مثال، انقلاب  خشونت و اصلاح عدم خشونت است. در نتیجه، انقلاب بد واصلاح خوب است. سه حکم  دروغ هستند. هر یک از آنها، اجتماع متنافضانند: الف -  خشونت و عدم خشونت دو روش هستند. حال آنکه انقلاب تغییرساخت است و اصلاح تغییر ندادن ساخت و رفع نواقص آنست. پس دو معنی ساختِ  ذهن ، با بکار بردن منطق صوری، جانشین دو معنی شده اند  که انقلاب واصلاح دارند.  هر حکم واجد دست کم  دو  تناقض است:**

**الف -  انقلاب  خشونت است ،  بنابرمحال بودن اجتماع متناقضان، با انقلاب عدم خشونت است جمع نمی شود. خشونتها را که عقل مشاهده می کند او را متقاعد می کنند که قضیهِ « انقلاب عدم خشونت است » را کذب و امکان خشونت  آمیز نبودن انقلاب را هم از خود می راند، چه رسد به راست تلقی کردن « انقلاب خشونت زدائی است ». در مورد اصلاح نیز،  پیروی از منطق  صوری، عقل  را از تصور امکان خشونت  آمیز بودن اصلاح، ممنوع می کند . حال آنکه،  درعمل،  هم در انقلاب  و هم در اصلاح، دو روش ، یکی  خشونت و دیگری  عدم خشونت  بکار  می روند. با این تفاوت که اگر پایهِ  نظام جامعه قدرت باشد ، ممکن نیست عدم خشونت را روش کرد چه رسد به خشونت زدائی .**

**ب-  دو نایکسان ، یعنی  انقلاب  و اصلاح، در تعریف ، یکسان و قابل  مقایسه می شوند . بیشتر از این ، هریک از این دو معنائی را پیدا می کنند  که عقل قدرتمدار به آنها می دهد و جانشین معانی  واقعی  می کند .**

**ج -   تناقضی ، که عقل آزاد  آن را  آشکار می بیند و عقل قدرتمدار نمی بیند، اجتماع دو معنی نا یکسان انقلاب و اصلاح در یک معنی است.  اما معنائی که جعل کننده ، با بکار بردن منطق صوری، به انقلاب و اصلاح می دهد  هم با معنی که انقلاب  دارد  و هم  با معنی که اصلاح دارد،  ناسازگاراست. از این رو،  جاعل این حکم  از تعریف  شفاف  گریزان است.**

**د -  و از  آنجا  که انقلاب  و اصلاح  ، بر وفق منطق صوری ، به خشونت و عدم خشونتی که چشم می بیند ، تعریف  می شوند،  بسا  می شود  که این منطق  ، هر دو را ، از معنی ای  که دارند  تهی می کند .  چنان که  کلمه انقلاب  خشونت و کلمه اصلاح عدم خشونت را به ذهن  متبادر می کنند.  بیان آزادی را  نیز بدینسان در بیان  قدرت از خود بیگانه می کنند وهر قدرتی،  بدین روش، کلمه های طیبه  را در  کلمه های خبیثه از خود بیگانه می کند و در باورانسانها، عناصر  ناسازگار با قدرت را  با عناصر سازگار با ﺁن، جانشین می سازد. وهنوز:**

**ه - بنا بر نا ممکن بودن  اجتماع نقیضان، اصلاح عدم خشونت است با اصلاح خشونت است ، جمع نمی شوند. بدینسان، عقل قدرتمدار حکمی را  می سازد و،  بدان،  نه تنها خشونت را محور فعال و مباین با اصلاح و انقلاب را محور فعل پذیر و وسیله بکار بردن خشونت می کند، بلکه  تا آنجا  پیش می رود  و پیش می برد که انقلاب خشونت و  اصلاح عدم خشونت معنی دهند و بنابراصل  عدم  امکان اجتماع  نقیضان، از معانی که دارند، تهی شوند. تا ﺁنجا که اصلاح چیست ؟ پرسشی می شود با یک پاسخ : عدم خشونت است!   از این رو است که ، در تجربه اصلاح طلبان، این کلمه تعریف  شفاف  پیدا  نکرد. چنانکه نزد همه آنها که دستیابی به  قدرت را هدف فعالیت سیاسی  خویش می کنند ، آزادی چیست؟  پرسش بدون  پاسخ  می ماند  و حد اکثر به قدرت  فرد تعریف  می شود.**

**ارسطوئیان می توانند  بگویند، جعل معنی ربطی به اصل اینهمانی ندارد .  بنابراین اصل، معنی هرچه  باشد، نمی تواند، با وجود  تمامی شرایط ، خود و نقیض خود باشد. اما اگر چنین  گویند، دست کم غفلت خویش ر ا از  این امر ابراز کرده اند که اصل عدم تناقض، همراهی وجود وعدم است.  توضیح اینکه، هر چیز خود هست و نقیض خود نیست. به سخن دیگر،  یکی از دو وجود دارد و عدم آن وجود ندارد . بنابراین، همراهی  نقیضین، ساختهِ  هگل نیست،  ساختهِ عقل  ارسطو است . هگل  وجود و عدم را نسبت  بیکدیگر، فعال کرده است . هر چند  همین  کار را،  پیش از او، ارسطو، به شیوه دیگری  کرده است. تا  ببینیم  چسان، بدین  منطق، عقل با واقعیت رابطه برقرار  می کند، این غفلت مهم سازندهِ  منطق صوری  را خاطر نشان کنیم: الف  -  از وجود و عدم، یکی،  عدم، ساختهِ  ذهن  است و بنابراین  وجود ذهنی دارد . ب -  همواره ممکن  است عدم  که وجود ذهنی  دارد را جانشین وجود کرد  که  وجود عینی  دارد. ج -  وجود  در هستی  که از خود دارد ، نیاز  به عدم خود ندارد. اما  با بکار گرفتن نقیضش،  رابطه با واقعیت یعنی هستی  که او  از خود  دارد، با رابطه با عدم ، یا نقیضش،  که وجودش  ذهنی  است، جانشین  می شود. به سخن دیگر،  وجود از  عدم یا ناقض خود تعریف می جوید.**

**بدین قرار، منطق صوری  با همراه کردن عدم با وجود ، عدم را محور  فعال  و وجود را  محور فعل پذیر  می کند.  در نتیجه،   معنی که  از واقعیت  می ستاند را با  معنی ای   جانشین می کند که عقل ، در رابطه با عدم  وجود، به آن  می دهد، بدین  جانشینی نه تنها  اصل  عدم  تناقض  نقض می شود، بلکه  معنی  ساخت ذهن معنی گویای  واقعیت را نقض  می کند.      با یکی  دومثال ، قطع رابطه  با واقعیت و ایجاد  رابطه با عدم  را نشان می دهیم:**

**●  لا اله الا الله ، می گوید  پدیده  هائی که عقلهای قدرتمدار  انسان ها  خدایشان کرده اند،  خدا نیستند. با نفی  یک به یک آنها،  عقل  آزاد  می شود و  به خدای یکتایی  که هست  باز می رسد. در این حکم، که بر اصل توحید به عقل می رسد، با ثنویت  وجود خدا  و عدم  وجود خدا، کاری نیست. با وجود خدا  و پدیده هایی  که وجود  دارند،  سرو کار  هست.  با نفی  این خدا ها ، الف -  عقل  به اندریافت شفافی از خدا می رسد. زیرا  خداهائی که  باید نفی شوند، یا نمادهای قدرت ( = زور)  هستند  که با نفی آنها ، عقل به توحید در صفات سلبیه  و ثبوتیه  خداوند می رسد: خداوند قدرت ( = زور) نیست.  و یا  اسطورهائی هستند که با نفی آنها، عقل از محدود کننده ها آزاد می شود و، با ارتباط مستقیم با خدا ،  از محدودکننده ها، و دیگر  محروم کننده هایِ عقل از آزادی خویش ، آزاد می شود. ب -  توحید مشی   عقل است  هم  به توحید  در صفات و  هم به  یگانگی خدا. ج – این مشی  با عریان کردن واقعیت  از پوشش دروغ  انجام می گیرد. چرا که   پدیده ای  که خدا  انگاشته می شود ، بمثابه  پدیده  واقعیت دارد . الا اینکه ،  به پوشش دروغ، عقل قدرتمدار بدان خدائی بخشیده است.  برای مثال، بتی که دست آدمی ساخته است و خدائی  جسته است ، بمثابه  اشیائی که در ساخت آن بکار رفته اند و ساختی که سازنده به ﺁنها داده است، واقعیت  دارد. نفی آن بمثابه ِ  خدا، آزادی یافتن عقل و توانا شدنش به دیدن  پدیده  است همان سان که هست.**

**اما وقتی  در قالب منطق  صوری  ارسطوئی** **« لا اله  الا الله»  را باز  می گوئیم، " خدا  یکی  است و دو تا نیست " ، از پدیده ها و اسطوره ها که خدائی جسته و عقل را  اسیر جزمها کرده اند، غافل می شویم . در حقیقت،**

**الف –  جمله « لا اله  الا الله» جز به این معنی  " خدا  یکی  است و دو تا نیست " درنمی آید.  زیرا اصل  راهنما ، ثنویت وجود وعدم است  و بر ثنویت وجود و عدم ، عقل از واقعیت ( خداها که در قرﺁن نفی شده اند ) غافل می شود و، در حد صورت ، جز وجود یک خدا و عدم چند خدا ، ﺁنهم در حیطه ذهن،  معنای دیگری به عقل راه نمی جوید.**

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

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

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

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

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

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

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

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

**اما توحید،  بمثابه ارزش پایه، چه محلی  پیدا  می کند؟  بی محل می شود. چرا که بر اصل ثنویت، بنا بر تقدم یکی و تأخر دیگری می شود.  حال ﺁنکه توحید ناقض تقدم و تبعیض است . لذا،  به عدم سپرده می شود. باز بگوئیم که  ثنویت اصل  راهنمای قدرتمداری است.  قدرت که ، براین اصل، اصالت می یابد، فرآوردهِ  تقدم و تبعیض و تقدم و تبعیض پدید ﺁورنده تضادند.  اگرمی بینیم آزادی  نیز قدرت فرد تعریف می شود، بدین خاطر است که خواه محور فعال را خدا بدانند و چه ماده ، رابطه این محور با محور دیگر ، رابطهِ قدرت می شود: ماده گرائی بدون جبر شدنی نیست و در جبر، رابطه یکی و ﺁنهم رابطه قوا است. اما خدا (= قدرت مطلق = زور مطلق)  با ﺁفریده های خود - گرچه چنین خدائی نمی تواند خلاق باشد و بر فرض  وجود ، جز مرگ ویرانی از او بر نمی ﺁید - جز رابطه قدرت بر قرار نمی کند.  از این رو ، ﺁزادی فرد ، قدرت فرد تعریف می شود.  این سان جانشین کردن  قدرت بجای آزادی، با منطق  صوری، میسر شده است. چرا که این منطق عقل را  از تناقض دو معنی غافل می کند و بدین غفلت، جانشین کردن یکی با دیگری ، با  استفاده از اصل  این همانی ،  میسر می شود. بدین ترتیب، که قدرت "  اختیار بر" چیزی وکاری  و قدرت فرد ، اختیار او، درحوزه فرد خویش، اختیار بر کردن و نکردن کاری تعریف و، در صورت، با آزادی  اینهمانی  پیدا  میکند. در نتیجه،   آزادی فرد اختیار او بر کردن یا نکردن کاری تا مرزهای او با فردهای دیگر، می شود. بدیهی است  "آزادی  چیست؟"، پرسشی بی پاسخ می ماند. زیرا  تعریف آن در گرو تعریف " اختیار بر" می شود.**

**اما " اختیار بر"،  براصل  ثنویت، -  که قدرت را تکیه  گاه  حق  می گرداند –  قدرت بر معنی می یابد.  بدین سان ، با این همانی صوری ، صورت را می توان حفظ و معنی را با متناقض  آن جانشین کرد. همین کار با توحید انجام گرفته است: در صورت توحید مانده و در معنی، ثنویت تک محوری  گشته است.**

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

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

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

**تضاد صوری از این جهت که عقل را در مقام شناختن  واقعیت هر یک از دو  ضد ، در محدوده  هر چیز و ضد  کامل آن، زندانی می کند ،همانند تقابل  تناقض است.  احکام غلطی از نوع " هر چیز  را به ضد آن باید شناخت "  که جانبداران منطق صوری ساخته  - غافل بوده اند که شناخت را نا ممکن می کنند -   و رواج داده اند و یا دیالکتیک تناقض ، وقتی در منطق جدلی استالین " دیالکتیک تضاد می شود" ، فرآورده عدم  تناقض و تضاد در منطق صوری هستند.**

**اما تضاد صوری از این جهت که اصالت قدرت را آشکارتر نشان می دهد، با عدم تناقض متفاوت است.  در حقیقت فرض وجود تضاد، با فرض وجود تنها رابطه ای که متضادان می توانند داشته باشند، همراه است. این تنها  رابطه، رابطهء عناد و دشمنی  است.  اما این رابطه، رابطهء  قوا (= زور) است.  بدین قرار، تضاد  هست، مساوی است با  قدرت (= زور)  هست.  بدیهی است هم اصحاب منطق  صوری وهم واضعان منطق جدلی  (دیالکتیک) از تناقض موجود در قول خویش غافل مانده اند:  پیش از جهت ویرانگر دادن به نیرو و بکار بردنش بر ضد یکدیگر ، زور وجود ندارد. هنوز،  پیش از آنکه رابطه تخریب متقابل برقرار شود، تضادی نیز  وجود ندارد. با وجود این، عقل قدرتمدار، بدون  تصور یک ضد کامل نمی تواند نیرو را در ویرانگری  بکار اندازد.  حال اگر هرکس عقل خویش را آزاد  کند تا بتواند تجربه کند و به تجربه دریابد  که ضد  کامل  برای آن ساخته می شود که بکار بردن زور و حذف آن را توجیه کند، می تواند دریابد  الف -  جز بر اصل  ثنویت  تک محوری ، عقل نمی تواند وجود دو ضد  را ، که یکی ضد کامل  دیگری  باشد ، در بیرون یکدیگر ،  تصور کند. ب -  تصور این  دو ضد ، با تصور قدرت (= زور) همراه است و ج -  تضاد  با حذف حل  می شود. از این رو است که هر ولایت مطلقه ای، خواه دینی و چه غیر دینی ، به حکم  آنکه  قدرت  فرآوردهِ   تضاد  دو ضد کامل  است، ساز و کار  تقسیم به دو و تبدیل  ذهنی یکی از دو به ضد کامل و حکم بر حذف آن می شود. عقل قدرتمداری که برای خود ولایت مطلقه قائل می شود، کارگاه " ضد کامل" سازی می شود و چون  بدون حذف  ضدها  تضاد  حل نمی شود، دستگاه های حذف  " ضد ها" بکار انداخته می شوند. و**

**4 -  عقل آزادی که به ربط  میان ثنویت تک محوری ، بمثابهِ  اصل راهنما، و تصور دو ضد  و حذف یکی از  دو ضد  توجه پیدا می کند و با این توجه به سراغ « دیالکتیک  تضاد »  نزد استالین می رود ، می بیند، در صورت،  دیالکتیک است و ، درمعنی ، همان تضاد منطق صوری ارسطوئی است. چرا که ، در دیالکتیک، متناقضان  دو ضد کامل در بیرون یکدیگر، که تضاد شان از راه حذف ضد میرنده ، حل شود،  نسیتند.  متناقضانی هستند که  ، در توحید  با یکدیگر ، یکی خود را  در دیگری  نفی  می کند . (1)**

**حال  اگر عقل آزاد  به منطق  استبدادهای فراگیر رجوع کند،  می بینید منطق همهِ آنها، عدم تناقض و تضاد صوری بوده است و هست.  شاخص فرعونیت  فرعون ها  و استبداد  فراگیر دستگاه پاپ ها ، در قرون وسطی ،  و دستگاه های نازیسم و استالینیسم و فاشیسم وولایت مطلقه فقیه و بنیاد گرائی امریکائی  و غیرامریکائی ، روش کردن همین منطق است. آیا  از راه اتفاق است که  استبدادهای فراگیر، همه، این منطق را بکار برده اند و بکار  می برند؟  این پرسشی است که نه تنها طلاب " علوم دینی "، بلکه تمامی دانشجویان  و بسا هر انسانی  باید از خود بکند :  چرا وقتی قدرت محور می شود،  منطق صوری روش عقل می شود  و چرا در دین و علم دخل و تصرف می کند  تا توجیه گر قدرت بگردند؟ پرسش اول، را همواره  می یابد  با پرسش های دوم و سومی همراه کرد: چگونه عقل  از آزادی خویش غفلت و قدرت را محور می کند؟  اگر این کا ر را  با استفاده  از منطق  صوری می کند،  آیا این منطق  پرده ای  در برابر دید  عقل می شود؟**

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

**اما چگونه عقل از آزادی خویش غفلت می کند؟  این طور: اصل ثنویت که راهنما می شود، عقل از فضای تا بی نهایت  باز و نامتعین خود محروم می شود. در حقیقت، عقل ،  بجای آنکه در مقام علم جستن بر موضوع،  بسان نامحدود، موضوع شناخت را که محدود  است  در بر گیرد، الف -  فضای خویش  را محدوده ای  می کند که دو محور تشکیل می دهند. ب -  بدینسان بر تمامی فضای بیرون از فضای میان دو محور،  پرده ابهام و تاریکی می کشد و ج -  ازموضوع  شناخت نیز، هر آنچه بیرون از محدوده  می ماند، در تاریکی قرار می گیرد و به چشم عقل نمی ﺁید.  و د -   در فضای  بسته ، موضوع شناخت را نه آن سان که هست  بلکه  در محدودهِ ای که دو محور می سازند و از زاویه رابطه میان دو محور ،  در قالب  منطق صوری ، می بیند.**

**درحقیقت، منطق صوری خود می گوید کارش حدود و رسم  (از جمله ، استقراء و قیاس در منطق صوری)   معین کردن برای عقل است . هر چند به گمان واضع آن، حدودی که این منطق معین می کند، عقل را از خطا  حفظ  می کنند،  اما ، در واقع، عقل را از آزادی محروم می کنند.**

**برای آنکه  ببینیم منطق صوری چگونه  عقل را از آزادی خویش محروم می کند، به سراغ مثال هایی می رویم که اصحاب این منطق، در مقام قابل فهم  کردن و نشان دادن کار برد این منطق، می آورند :  خاصه اول این مثال ها  اینست  که به دنیای ذهنی تعلق دارند و خاصه دومشان اینست که وقتی هم از دنیای  واقعیت ها هستند ، عقل را از ناخوانی مثال  با قاعده ای غافل می کنند  که می خواهند  فهمش را آسان  و کار بردش را بر عقل معلوم کنند:**

**● بنابر تعریف،  « تضاد نسبت میان دو امر وجودی است  که بر یک موضوع توارد کنند  و میان آنها ، نهایت  خلاف  باشد که  با پیدا  شدن یکی ، دیگری  برود.  بعبارت دیگر ، اجتماع  آن دو مفهوم ناممکن  ولی ارتفاع  آن دو ممکن  باشد. مانند  سفیدی و سیاهی ». (2)**

**بدین قرار، سفیدی و سیاهی ضد  کامل یکدیگر تصور می شوند. عقل، اگر به صورت بسنده کند ، می گوید : سفیدی و سیاهی ضد یکدیگر هستند . سلامتی و بیماری ضد یکدیگر هستند و... اما  اگر عقل ، خویشتن  را از ابهام ها برهد، از خود می پرسد: سفیدی وسیاهی  چه تضادی  با یکدیگر دارند؟ تأمل در این پرسش، او را به این نتیجه می رساند که  تضادی بایکدیگر  ندارند  چرا که**

**الف -  بدون نور، رنگی وجود ندارد . به سخن دیگر ، سفیدی وجود نور و توانائی بازتاباندن آن را گزارش  می کند و سیاهی نبود نورو ناتوانائی بازتاباندن ﺁن را گزارش می کند. اما بود و نبود نور را  دو ضد کامل موجود در بیرون  یکدیگر نمی توان خواند . بدین قرار، تضاد سیاهی  با سفیدی با غفلت و یا پرده ابهام کشیدن بر نوری ساخته  شده است که هستی را روشن می کند. بسنده  کردن به صورت نمی تواند  بدون چشمِ عقل را ،  گاه ،  بر  هستی و نور هستی شمول  فرو بستن ، انجام پذیرد. اگر عقل  بر هستی و نور هستی شمول  چشم نبندد، بسا آزادی خویش را از دست  نمی دهد . و نیز ، سلامتی و بیماری دو ضد که اجتماعشان دربدن میسر نیست، نیستند. چرا که اگر در عصر ارسطو و بنابراصل ثنویت گمان می بردند ، بدن  خود بیماری تولید می کند ،   بخاطر در بند ثنویت تک محوری بودنِ عقل ، ﺁن مردم نمی توانستند، دست کم، از بیماری تصوردیگری پیدا کنند . اما  اینک می دانند  که بدن یک مجموعه است .  با حضورموجودی ذره بینی وفعل وانفعالش با این  مجموعه، دیگرنمی توان گفت :  دومجموعه  یکی مجموعه ای که بدن است  و دیگری مجموعه ای که موجود ذره بینی است (میکروب و ویروس )  دو ضد کامل موجود در بیرون یکدیگرند.  چرا که  مجموعه ای که بدن است  با  فعل و انفعال با موجود ذره بینی  مجموعه پدید می ﺁورد ، در بدن اختلال پدید می آورد.  بدین قرار، هیچیک از دو مثال با تعریف تضاد  نمی خوانند. تنها  با غفلت از محتوی  است که  عقل ،  صورت را موضوع  حکم می کند: سفید ضد سیاه است و...**

**●  باز بنا بر تعریف، " دو  قضیه را متضاد  گویند هر گاه  دو قضیه در موضوع و محمول  و در کمیت  و سایر  امور متحد و تنها  در کیفیت ، مختلف  باشند. این دو قضیه را نسبت به یکدیگر " متضاد" و نسبت  میان آندو را، تضاد گویند. دو قضیه متضاد ممکن است هر دو  کاذب باشند و لیکن  صادق بودن هر دو  نا ممکن  است بلکه  اگر یکی  صادق بود  بناچار  دیگری کاذب  است. (3)**

**مثال  را از جدول  مناسبات  میان دو قضیه ، نقل  کنیم : هر انسانی  می اندیشد .  هیچ انسانی نمی اندیشد. بنابر تعریف، هر یک از این دو قضیه راست باشد، دیگری دروغ است .  بنابر صورت، اگرهرانسانی می اندیشد، را  راست فرض کنیم، هیچ انسانی نمی اندیشد، دروغ می شود . اما قضیه دروغ واقعیت خارجی ندارد . ساختهِ ذهن است.   پرسشی که عقل آزاد از خود می کند، اینست: معرفت بر قضیه  راست،  برای مثال ، هر انسانی می اندیشد - که  خود یک حکم ذهنی است که از راه استقراء  بدست آمده است -  چه نیاز به ضدی دارد که دروغ  است؟  عقل آزاد وقتی در این پرسش تأمل می کند، درمی یابد نه تنها عقل در معرفت نیازی به ضد دروغ ندارد، بلکه  این ضد  دروغ  ساختنی  نبود اگر عقل  در معرفت  بر قضیهِ  راست، به صورت بسنده نمی کرد. زیرا تنها  معرفت صوری است که عقل را نیازمند، تصور  ضد می گرداند. انواع قضیه ها می توان ساخت: چون « هیچ انسانی نمی اندیشد »  دروغ است، پس «هر انسانی  می اندیشد» ، راست است یا چون تعریف اندیشدن  چنین یا چنان است، «هیچ انسانی نمی اندیشد» دروغ و « بعضی انسانها می اندیشند » راست است و... خواننده ای که در سیر فلسفه عقل تأمل  کند،  از شدت فقری  در شگفت می شود که عقل بدان  گرفتار می شود وقتی در معرفت، به صورت  بسنده می کند و از آن نیز ناتوان می شود.  چرا که  چنین  معرفتی در صدور حکمی ذهنی خلاصه می شود.**

**اما  کدام  یک از دو قضیه  ساخته ذهن را دروغ و کدامیک را راست بدانیم ؟ هر یک از دو قضیه را که فیلسوف  صادق بپندارد ، دیگری کاذب می شود. در منطق صوری، قضیه صادق برگزیده  می شود یا قضیه کاذب؟ برای این پرسش آنگاه که به گزینش یکی از دو ضد و یکی از متناقضان در منطق صوری می پردازیم، پاسخ می جوئیم. در این جا  توجه عقلهائی را که می خواهند ﺁزاد شوند، به این مهم جلب کنیم که مثال روشن می کند که  نقضِ تعریف در خود تعریف است.  توضیح اینکه بنا بر تعریف ، دو قضیه باید باشند و در موضوع و محمول و کم و سایر امور متحد باشند تا،  بنا بر اختلاف در کیف، ﺁن دو را ضد یکدیگر بخوانیم.  اما اگر یکی از دو قضیه دروغ است، چگونه می تواند در کم و سایر امور با قضیه راست متحد باشد؟  مگر اینکه عقل بر قضیه راست ، از کیفیت دروغ، پوشش بسازد.  اگر عقل چنین کند، پس ،  نخست قضیه راست را اندر می یابد و ﺁنگاه ، با پوشاندنش با دروغ، ضد ﺁن را که دروغ است می سازد. ﺁیا عقل می تواند نخست قضیهِ دروغ را بسازد؟ نه . زیرا تا قضیه راست بر او معلوم نباشد، پوشش دروغ برای ﺁن قابل ساختن نیست.  اما چگونه دو قضیه متضاد و هر دو دروغ را می توان ساخت؟ دیدیم که تا عقل راست را نشناسد، نمی تواند ﺁن را دروغ کند. پس دو قضیه ضد که هردو دروغ باشند ، ساختنی نیست. مگر اینکه از یک قضیه راست، دو قضیه دروغ ساخته شود. برای مثال،  اگر « هر انسانی می اندیشد » و « هیچ انسانی نمی اندیشد » ، هر دو دروغ باشند، عقل می پرسد : پس قضیه راست کدام است ؟ منطق صوری به او می گوید : « بعضی از انسانها می اندیشند »  راست است. بنا بر این ، یکبار با  « هر » را به جای « بعضی » قراردادن و بار دیگر، « هیچ» را به جای « بعضی » نشاندن ، از  یک قضیه که عقل  راست می پندارد، دو قضیه دروغ ساخته شده است. اما از کجا ، بعضی از انسانها می اندیشند راست باشد؟ ﺁیا کار منطق صوری ، این نیست که از راه این  قضیه سازیها ، عقل را فریب می دهد چنان که  دروغ را  راست انگارد و از راست غافل بماند ؟  پاسخ این پرسش را،  دورتر،  وقتی  به کار برد این منطق می پردازیم ، خواهیم یافت.**

**بدین قرار، دو قضیه وجود ندارند. یک قضیه، قضیه ِ راست  وجود دارد. قضیه دوم و سوم ، یک یا دو   قضیه ِ دروغ را ،  عقل با دروغ کردن راست، می سازد. اما ﺁیا عقلهایِ اصحاب منطق صوری تا این اندازه در صورت خیره اند که نمی بینند  تعریف متناقض است ؟  یا دیده اند و می بینند  اما ،  بنا بر نیاز قدرت، روش فریب عقل را ساخته اند و می سازند ؟ دور تر، وقتی به کار برد این قضیه ها  می پردازیم ، پاسخ این پرسش را نیز می یابیم.**

**در منطق صوری « داخل  تحت  تضاد»  نیز داریم. وقتی  دو قضیه  جزئی هستند، با یکدیگرداخل تحت  تضاد می شوند. فرق دو قضیه تحت تضاد با دو قضیه متضاد در اینستکه در دو قضیه متضاد ، هردو ممکن  است دروغ باشند. اما هر دو نمی توانند صادق باشند. اما در دو قضیه تحت تضاد هر دو نمی توانند دروغ باشند، اگر یکی راست شد،  دیگر دروغ است. برای مثال "  بعضی انسانها می اندیشند" و " بعضی انسانها نمی اندیشند". این دو  قضیه، هر دو ممکن است راست  باشند. اما تنها یکی از  این دو دروغ هستند.**

**حال اگر  مثال ها را با یکدیگر مقایسه کنیم.  بنابراین که واضع منطق صوری و پیروان او خود را  اندیشمند می دانسته اند،  لاجرم " هیچ انسانی  نمی اندیشد" را کاذب  می دانسته اند. اما آیا قائل بوده اند که " هر انسانی  می اندیشد"؟ اگر  فرض کنیم  پاسخ آری است ، مثالهای دو قضیه  تحت تضاد  تعریف را نقض می کنند. زیرا هر دو دروغ می شوند. و اگر براین نبوده اند که  « هر انسانی می اندیشد » ، مثالهائی که  برای دو قضیه متضاد آورده اند، الف – هر  دو ساختهِ ذهن  و صرف صورت می شوند. ب -  اما آیا هر دو دروغ هستند؟  این پرسش دو پاسخ پیدا می کند:  الف -  واضع منطق  صوری، بنابر تعریفی که خود از اندیشیدن می کند، انسانها را به اندیشه ور  و  نا اندیشه ور  تقسیم می کند . این حکم  او است که می تواند با واقعیت بخواند و راست از کاردرآید یا نه. بدین قرار، قضیه ای که می سازد ترجمان ثنویت تک محوری  همان قالب ذهنی است  که فیلسوف ساخته و راهنمای عقل خویش در ساختن  این حکم کرده  است. ازآغاز  نیز می دانسته است هر دو قضیه  دروغ  و ساختهِ ذهن او هستند. با وجود این، منطق ساز، نا توانی خویش را از ساختن دو قضیه  « مو جبه  کلیه» و « سالبه کلیه»  که یکی  صادق باشد  ابراز  کرده است  ب -  اما بنابراینکه ، فیلسوف بنابر اندریافت خوداز اندیشیدن، بر این بوده است که « برخی از انسانها  می اندیشند»  و برخی نیز نمی اندیشند  ، برای ساختن  دو قضیه یکی کلیهِ موجبه یعنی « هر انسانی  می اندیشد » و دیگری کلیهِ سلبیه  یعنی « هیچ انسانی  نمی اندیشد»، بجای بعضی، یکبارهر و یکبار  هیچ را قرارداده و راست را دروغ کرده است. اما دو قضیه ای که با پوشاندن لباس دروغ از جزئی به کلی  بدل  شده اند، بنا بر تعریف  فیلسوف از اندیشیدن راست بوده اند. حال اگر  به صورت  بسنده کنیم به همان نتیجه  می رسیم  که منطق ساز، از ارائه  دو قضیه  کلی  که یکی  از آنها صادق باشد، ناتوان و مثال ها تعریف او را نقض  می کنند.  اما اگر  پوشش  دروغ ، یعنی " هر"  و " هیچ"  را بدریم  و از شکل به محتوی گذر کنیم، می بینیم، دو  قضیه کلیه، دروغ نبوده اند. به سخن دیگر، دروغ محض ساخته شدنی نیست. و چون با " هر "  و " هیچ"  راست ، دروغ شده است. پس  تضادی که منطق ساز ساخته است ، وجود خارجی ندارد و ساختهِ  عقلی است  که به  صورت بسنده می کند. و اگر عقل فیلسوف از بند  تعریفِ خود ساخته رها شود، حجاب  های دیگر را نیز  دریده است: این بار او می تواند واقعیت،  یعنی  انسا ن های صاحب عقل را،  مستقیم و نه از  ورای تعریف خود ساخته و حدود و رسم ها  ببیند.**

**● و باز، بنابر تعریف،« تناقض اختلاف دو قضیه به ایجاب و سلب است، بگونه ای که از صدق یکی، کذب  دیگری لازم آید » ( 4 ) . به سراغ  مثالها  که در جدول   روابط  میان دو  قضیه آمده اند برویم : « هر انسانی می اندیشد» ( کلیه موجبه) و «  بعضی انسانها نمی اندیشند»  ( سالبه جزئیه) و « بعضی  انسان ها می اندیشند» ( موجبه جزئیه) « هیچ انسانی  نمی اندیشد» ( سالبه کلیه) . بنا بر تعریف، هر قضیه راست فر ض  شود، ناقض آن  دروغ می شود. الف -  تعریف به ما نمی گوید کدامیک از دو قضیه راست است. دانستیم که عقل نخست می باید قضیه ِ راست را  بجوید. اما  وقتی روش منطق صوری است ، عقل می تواند ، هر قضیه را بخواهد،  راست فرض کند و ناقض آن را  دروغ بخواند. آیا این همان  روش نیست که درهمه جا وهمه وقت، قدرتمداری ایجاب کرده و بکار رفته است؟**

**ب -  و باز تعریف به ما نمی گوید، کدامیک از دو دسته قضایا  عقل را به واقعیت راه بر می شوند؟  توضیح اینکه ، دوقضیه اول ، یعنی « هر انسانی می اندیشد» ( کلیه موجبه) و «بعضی انسان ها نمی اندیشند »  (سالبه جزیئه )، اگرعقل  قضیه اول را صادق بداند، قضیه دوم کاذب  می شود.  با وجود این، اگر « هر » همه معنی ندهد،  تناقض وجود ندارد و صدق قضیه ای کذب قضیه دیگر را ایجاب نمی کند. اما اگر  « هر » همه معنی دهد،  قضیهِ « همه ِ انسانها می اندیشند »  صادق نمی شود زیرا آن « بعضی ازانسانها که نمی اندیشند» جزء  همهء انسان ها  هستند. و هرگاه « بعضی انسانها  نمی اندیشند»  را صادق  بدانیم  و « هر انسانی می اندیشد »  کاذب باشد ،  و هر ، همه معنی دهد،  از ﺁنجا که " بعضی انسانها نمی اندیشند"  جزءِ همه انسانهایی هستند  که می اندیشند. بنا بر این، جز ﺁنها، بقیه انسانها می انیشند و نمی توان گفت « هر انسانی می اندیشد» دروغ است . بدین قرار، قضیه ای که صادق می پنداشتیم ( « بعضی از انسانها نمی اندیشند» ) و قضیه که دروغ می پنداشتیم ( « هر انسانی می اندیش » ) ، دروغ از کار در می آیند. نتیجه این که، برای تعریف تناقض صوری، قضیه ای  که آن را نقض نکند نمی توان ساخت.**

**با وجود این، اصحاب منطق صوری می توانند بگویند: دسته دوم  قضایا،  هم تعریف را تصدیق می کنند و هم  کار برد آن را می آموزند. این دسته قضایا عبارتند از:  « بعضی انسانها می اندیشند » ( موجبه جزئیه) و « هیچ انسانی  نمی اندیشد » ( سالبه کلیه).  بنابراینکه  می دانیم ، از دید فیلسوفان نخبه گرا، اندیشیدن خاصِ  نخبه ها است و « عوام عقل ندارند»، فرض می کنیم  « بعضی انسانها  می اندیشند» راست باشد. بر این فرض،  « هیچ انسانی نمی اندیشد » دروغ می شود. پس،  بنابر صورت ، قضیه اول راست و قضیه دوم دروغ می شود و با تعریف تناقض نیز سازگار می شود. اما، الف -  از قضایا، آندسته که ترجمان ثنویت تک محوری ( یک محور فعال و محور دیگر فعل پذیر) هستند، در صورت، با تعریف خوانائی پیدا می کنند و ب – " هیچ انسانی نمی اندیشد"  قضیه کلی دروغ است که منطق ساز با علم به اینکه " بعضی  انسانها می اندیشند"( از جمله خود او)، ساخته است. پس می دانسته است، « هیچ انسانی »  شامل « بعضی از انسانها »  که می اندیشند نیز هست.  به سخن دیگر ، نسبت قضیه اول  به قضیه دوم ، نسبت وجود و عدم نیست.  چرا که  اولی در دومی وجود دارد :  یکی از دو نقیض را ذهن ، با پوشاندن  لباس  دروغ برقامت راست  و ذی وجود ،  می سازد. چنین ذهنی چرا نتواند دروغ را به جای راست بنشاند و ناقض آن ، یعنی راست را  دروغ  بخواند؟  افزون بر این و بسیار مهمتر، « هیچ انسانی نمی اندیشد » شامل  تمامی انسانهائی می شود که  فیلسوف آنها را در  شمار  « بعضی انسانها می اندیشند » ندانسته است. به سخن دیگر، این قضیه دروغ با انکارعقل وتوان اندیشیدن،  تمامی انسانهایی ساخته شده است که ذهن فیلسوف، آنها را با عدم عقل و توان تعقل برابر کرده وراهی دیار عدم گردانده است!  بدین قرار، الف-  اگر در حد صورت بمانیم ، قضیه ای که  صادق نمی شود، در برگیرنده دو راست است : انسانها  که می اندیشند و تمامی  دیگر انسانها  که به حکم  ذهنی  فیلسوف، نمی اندیشند.  باز مثال تعریف تناقض را نقض می کند  . ب -  اگر از صورت  به محتوی گذر کنیم، از کارِ عقل  ، در ثنویت را قالب  کردن و قضیه ها را به این قالب زدن و به صورت بسنده کردن و،  بنا گزیر ، راست را دروغ کردن و دروغ را  راهبر عمل کردن ، شگفت زده می شویم  . اما چرا  عقل ، از راست ، قضیه های دروغ می سازد و  خویشتن را از آزادی خود محروم می کند ، چرا بر واقعیت پوشش دروغ می پوشاند و چرا  به جای  نورگرفتن و نوردادن ، تاریک  می کند  و تاریک  می شود؟  زیرا:**

**5 -  نقد تعریف ها، با مثال هائی  که بردرستی تعریف ها ، آورده اند، ما را از امر مهم  دیگری آگاه می کند: ﺁیا  ضد و نقیض، با دو قضیه ساخته می شوند که یکی هستی دارد و دیگری ندارد و  یا با پوشاندن چیزی که از خود هستی  دارد، ساخته می شوند؟  در پاسخ گوئیم : در  مثالِ هستی و نیستی، وقتی سخن ازهستی محض بمیان است،  نیستی خالی ازهرگونه  وجود است. زیرا هستی نهایت ندارد تا نیستی چیزی تصور یا تصدیق  شود که  بیرون از هستی قرار می گیرد و هست. هستی هست و نیستی  نیست.  در ایجاب و سلب، نمی توان نیستی را وجود  و هستی را عدم گرداند. بنا بر توضیحی که درآغاز  دادیم، اصل اینهمانی یا عدم تناقض، درهستی محض، کاربرد دارد. زیرا این هستی بر دوام با خود اینهمانی دارد. اما، در مثال انسان و لا انسان، لا انسان را نمی توان خالی ازهرگونه وجود خواند. زیرا همهِ  پدیده  های عالم ، همه  موجودها ، لا انسان هستند. هر چند در تناقض، وجود وحدت های هشت یا نه گانه ( از یک تا 9  و بیشتر ازآن وحدت قائل شده اند) برای ﺁنست که تناقض ایجاب وسلب وجودِ معینی بگردد. به ترتیبی که  وجود تصدیق شده ، همان باشد که از او  سلب وجود می شود، اما به ترتیبی که دیدیم، مثالی که نقض تعریف نکند، نمی توان ساخت. به سخن دیگر، بدون محروم کردن عقل از آزادی و فضای تا بی نهایت بازش، قضیه هایی  از ضدان و متناقضان نمی توانم ساخت. و از آنجا که با اکتفا کردن به صورت و پوشاندن راست با دروغ، قضیه هائی ساخته می شوند  که جز وجود ذهنی ندارند، این پرسش محل پیدا می کند: عقل چه نیازی به منطقی  دارد که او را از شناخت واقعیت آن سان که هست، نا توان می کند؟**

**در مثال هستی و نیستی، اگر نیستی را تصدیق کنیم، هستی دروغ و عدم می شود. می دانیم که هگل  دیالکتیک خود را  با دو قضیه ذهنی ساخته است . او گفته است: هستی مجرد، بنابراینکه خالی ازهرگونه تعینی است، با نیستی برابراست. بدین سان، او با برابر کردن  نیستی  با هستی، به نیستی وجود بخشید تا هستی را در نیستی عبوردهد. با توجه به این  که به حکمِ فیلسوف، نیستی هستی  پیدا نمی کند،  سارتر در انتقاد هگل نوشته است:  هستی مجرد از تعین  خالی است و نه از هستی .  حال آنکه  نیستی از هستی خالی است.  بر نقد سارتر باید افزود:**

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

**ب -  اما قضیه هایی  که در منطق صوری ساخته می شوند، به ترتیبی که معلوم گرداندیم، با سلب وجود ازواقعیت و یا پوشاندن آن با دروغ، قضیه ها یی  می شوند که عقل می تواند، هر یک را که بخواهد وجود دهد .  بنابراین از ضد و یا نقیضِ آن، حتی اگر وجود داشته باشد،  سلب وجود کند. چنانکه شما ﺁقای هگل ازهستی  بی نهایت، سلب وجود  می کنید.  اما راستی  اینست که کار عقل  صورت سازی و بازی با  صورت هایِ ساخته نیست. هر یک از دو ضد ویا  دو  نقیض را هم را که بخواهد نمی تواند وجود یا عدم بگرداند. به آرای فیلسوفی که ارسطو بود و آرائی  که از آن  پس تا امروز ، بر وفق منطق صوری،  ساخته شده اند که مراجعه کنیم، می بینیم 1 -  ترجمان ثنویت هستند و 2 – قضیه هایی که صادق خوانده شده اند و یا می شوند ( آرائی که در زمان ما می سازند)، تصدیق اصالت قدرت، مدار شدن قدرت و تابعیت انسان و تمامی  پدیده های هستی ( = محور فعل پذیر ) از قدرت و نمادهای آن هستند. همواره وجود ذهنی یعنی دروغ تصدیق ( نیستی که هگل با هستی  برابر می کند)  و وجود واقعی  تکذیب( هستی که با نیستی  برابر می کند) شده اند و می شوند:**

**●  ثنویت  ساخته  ذهن فیلسوف است.  حال آنکه درهستی محض ثنویت بی محل وتصدیق آن، تکذیب آن هستی است. اما توحید محل پیدا می کند. تصدیق توحید تصدیق هستی مطلق است و نقض توحید به ثنویت، تکذیب توحید و هستی مطلق است.  درجهان پدیده ها، توحید بیانگر وجود هرمجموعه ومجموعه ها در رابطه با یکدیگراست. حال آنکه ثنویت ریختن پدیده به قالب ساختِ ذهن است ( هم درمنطق صوری و هم در دیالکتیک) . اما به خصوص، توحید بمثابه موازنه عدمی، آزادی است. براصل توحید، بیان آزادی به عقل آزاد می آید،  براصل ثنویت، تنها بیان قدرت به عقل می رسد. بر توحید، رابطه قوا  و ، بنا براین، قدرت پدید  نمی آید.  ثنویت جانشین کردن رابطه های فطری با رابطه های  تضاد و مطلق کردن تضاد و حذف یکی از  دو ضد، به قصد ایجاد قدرت است. بدین قرار، ثنویتِ ساختِ عقل قدرت مدار را اصل راهنما کردن ، در حقیقت، وجود ( توحید ) را عدم و عدم ( ثنویت ) را وجود بخشیدن است. کاری  که انجام گرفته است : قرنها است، در حوزه های دینی، توحید جای خویش را به ثنویت تک محوری سپرده و دین را در بیان قدرت از خود بیگانه کرده است.**

**● -  ضابطهِ تعریف عدالت را برابری یا  نابرابری  گرداندن و جای  برابری  را به نابرابری دادن، مثال دیگری از کار برد اصل عدم تناقض در منطق صوری است. تعریف عدالت، براصل برابری،  با قدرتمداری  نا ساگار و تعریف ﺁن ،  براصل نابرابری،  با قدرتمداری سازگاراست.  پس دو تعریف، یکی بر عدم تبعیض  و دیگری  بر تبعیض ، متناقضان می شوند  و تعریف براصل نابرابری  تصدیق و  تعریف عدالت بر برابری تکذیب می شوند. این بار سرو کارها  با دو تقلب و  بسا بیشتراست: الف – لفظ حفظ می شود، معنی تغییر داده می شود. ب – ضابطه ای جعل می شود و بدان، دو معنی ساخته و یکی جانشین دیگری می شود. توضیح اینکه برابری ضابطه تعریف عدالت نیست و ظلم بالسویه عدل است، سخن نابجائی است. هر کس به این صرافت بیفتد که میان دو ضد رابطهِ  قوا برقرار کند، به تربیتی که بطور مساوی بریکدیگر زور وارد کنند، خواهد دید، دو ضد تا ویرانی کامل پیش میروند. پس  ضابطه برابری و نابرابری جعل شده است، هدف از این جعل، در رابطهِ  قوا، جانبداری یکی ازدو محور است. اما اگر عدالت را رعایت خاصه های حق و در مقام  شناخت و عمل به حق وعمل به حقوق  شخصی و جمعی و رعایت حقوق  شخصی و جمعی و رعایت  حقوق  هر ذی وجود بشماریم، تعریف ما از قید  ثنویت رها شده است. از تنگنایِ رابطهِ قوای ضدها  نیز رها شده است.  معیاری شده است  که بدان می توان مانع شد که بیان آزادی در بیان قدرت از خود بیگانه شود وانسان  نیز به بندگی  قدرت  در نیاید.**

**●  در آزادی -  که  اغلب از تعریف آن طفره می روند – نیز ، لفظ  حفظ و معنی ضد گشته است: آزادی هرکس آنجا پایان می پذیرد ( محور اول ) که آزادی دیگری ازآنجا شروع می شود ( محوردوم) . این  آزادی،  بر پایه رابطهِ  قوا میان دو محور، قدرت معنی یافته است.  نمی گویند   ﺁزادی چیست . زیرا می دانند  که مرز میان  دو محور را تنها  یک عامل ، عامل  روابط قوا  پدید می آورد . بنابراین ، آزادی قدرت فرد  معنی پیدا می کند.  الف - این معنی  ساختهِ ذهن است و معنی واقعی آزادی را نقض می کند و ب - آزادی انسان را در مرزهای او با دیگران ، بمثابهِ فردهای در رابطه ،  نقض می کند. زیرا  ج – روابط  قوا، آنهم درسطح فرد با فرد ، بی نهایت مرز پدید می آورد و انسانها را  به ناقضان آزادی یکدیگر بدل می کند. آیا اصحاب منطق صوری  هیچ می اندیشند که چسان با اصل عدم تناقض صوری، قدرت را ایجاب و آزادی وحقوق انسان و تمامی  ذی وجودها را  سلب  می کنند؟**

**● - ولایت مطلقه قانونگذار، رهبر، فقیه و ... با ولایت  جمهور مردم، متناقضان می شوند و بدیهی  است که ولایت مطلقه فقیه و... صادق  و  ولایت  جمهور مردم کاذب  و مساوی با عدم می شود! دو قضیه – به ترتیبی که دیدیم ناقض تعریف -  ترتیب  می یابند:  یکی « جمهور مردم  ولایت  ندارند » (سالبه کلیه ) و دیگری  « بعضی از مردم ( فقیهان) ولایت دارند » (موجبه جزئیه) تصدیق ولایت فقیه و ایجاب  آن، تکذیب  و سلب  ولایت  جمهور مردم می شود. اما غیر از دروغ کردن راست که در مثال متناقضان ( بعضی انسانها می اندیشند وهیچ انسانی نمی اندیشد) باز نمایاندیم، در این قضیه سازی صوری، یک رشته جعل معنی ها و تقلب ها انجام میگیرد:**

**الف - ولایت بیانگر قوه رهبری موجود درانسان است. بکار بردن  این قوه  بروفق  فطرت ( بر توحید ،  بر دوستی و حقوق)  ازجمله به رعایت  اصل " لااکراه" یا بکار نبردن زور واقعیت پیدا می کند . انکار ولایت جمهور مردم، انکاروجود استعداد رهبری نزد یکایک انسانها است( از جمله فقیه که در شمار جمهور مردم است) . اصحاب منطق  صوری جعل دومی  می کنند :**

**ب -  ولایت از قوه رهبری ، بنابراین، از فطرت جدا و تفویض از سوی خداوند به شخصی می شود که نوبت ولایت به او رسیده است. غافل از اینکه،  بدین جعل، خدائی  خداوند نقض می شود و، همراه با ﺁن،  چندین نقض دیگر انجام می گیرد : اگر  جمهور مردم ( از جمله نامزد رهبری)  قوه رهبری ندارند، خداوند چگونه می تواند با آفریده های خود ارتباط بر قرارکند؟ و خداوندی که با آفریده های خود نمی تواند رابطه برقرارکند، چگونه خدا است؟ و  چگونه می تواند رهبر معین کند و این رهبر، با نبود ن ِ قوه رهبری در خود او و جمهور مردم ، از چه راه می تواند  با آنها  ارتباط  برقرار  کند و بر آنها ولایت بجوید؟  ناگزیرباید فرض کنیم که  « ولی امر »  در شمار جمهور مردم نیست و دارای قوه رهبری هست و خداوند از طرق اوبا آفریده های  خود ارتباط  برقرارمی کند. اما این فرض گره از مشکل باز نمی کند. زیرا اگر  جمهور مردم قوه رهبری نداشته باشند ، « ولی امر»  نمی تواند با آنها  ارتباط برقرار کند و بر آنها ولایت بجوید. بناگزیر،  باید به جای سلب قوه رهبری از جمهور مردم ، برای یکایک انسانها قوه رهبری ، در حد اطاعت کردن قائل شد.  (عوام همانند گوسفندان!) . غیراز اینکه تناقض با این حکم ساخته ذهن  قدرتمدار حل نمی شود، قائل شدن به قوه رهبری در حد اطاعت، تعریف تناقض نیز نقض می شود .  منطق صوری ساز را  نیز ناگزیرمیکند، جعل معنی دیگری که تقلبی بزرگ نیزهست بعمل آورد: ولایت در"اختیار بر"  و " اختیار بر" را (با همان روش  که هگل در برابرکردن هستی و نیستی بکار برد) ، در  " قدرت بر " ناچیز می گرداند. توضیح این که ، بنابر ظاهر و صورت، اصل اطاعت جمهورمردم از ولی امر ایجاب  می کند که ولایت ولی قدرت مطلق یا بسط  ید مطلق او بر جمهور مردم معنی دهد. زیرا تنها  از قدرت است که اطاعت معنی می دهد. الا اینکه  قدرت باید صالحه باشد و در صلاح مردم بکاررود.  استدلال  نیز می کنند که قرآن به اطاعت  از « اولواالامر » تصریح فرموده است. در این استدلال نیز بر واقعیت های بسیار پرده غفلت می کشند: ولی امر در قرآن مساوی "قدرت مطلق بر"  و حتی "قدرت مشروط  بر"  نیست و 2 - « منکم »  دارد و3 -  با ولایت بر اصل  برادری و برابری مؤمنان با یکدیگر  تناقض نباید داشته باشد و 4 -  اطاعت از قدرت ناقض اطاعت از خدا  است.  خدا  قدرت ( = زور)  مطلق نیست و  تصدیق چنین حکمی انکار  وجود خدا است. خداوند توانائی مطلق، حق مطلق، علم مطلق... است. بنابراین ، آن اطاعت  که نباید ناقض  قرآن در اصول و فروعی باشد که به انسان  می شناساند ،   باید عمل به حقوق ذاتی خویش ودفاع ازحقوق ذاتی هرانسان و هر ذی وجود واطاعت نکردن از امر زور ، باشد. برای برگرداندن معنی اطاعت ،  به تعبیر قرآن، خبیثه کردن طیبه، تقلب دیگری بازبا استفاده از منطق صوری – اعتیاد عمومی به این منطق ، که منطق اصالت بخشیدن به قدرت و محورکردن آنست،  سبب ندیدن تقلب ها  و جعل معنی ها می شود – بعمل آمده است: بنا برصورت، اطاعت از، یعنی اطاعت از قدرت. اما از آنجا که  خداوند عادل است، اطاعت از ظالم را تجویز نمی کند، پس می گویند : ولایت را از آن ولی عادل (= فقیه جامع الشرایط و...)  مقررفرموده است و تکلیف جمهورمردم اطاعت ازاواست. اما مقام اطاعت، مقام اجرا است. پیش از ﺁن، مقام  اندیشیدن و تصمیم گرفتن است. این مقام،  نه مقام اطاعت است و نه بگاه اندیشیدن و رسیدن به تصمیم و گرفتن ﺁن، اطاعت ممکن است . البته خداوند امر به محال نمی کند. حال که در مقام تعقل و تصمیم، اطاعت محال است ، دراین مقام خداوند، کدام ولایت را مقرر فرموده است؟ می دانیم که در مقام تعقل و تصمیم نیز کسی نمی تواند به جای دیگر فکر کند و تصمیم بگیرد.  بنابراین، بنابر طبیعتی که خداوند آفریده است، هرانسانی در مقام تعقل و تصمیم ولایت دارد و این ولایت سلب کردنی و حتی تفویض کردنی  نیست. از این رواست، که مقرر فرمود:« امرهم شوری بینهم» . ولایتی که در تکوین وجود هر ذی وجود نهاده  است و ولایت اصلی است - که  با بکاربردن  منطق صوری، از دیدگاه عقل ها مخفی می کنند-  ولایت  امر تعقل و تصمیم است. این ولایت است که  بیانگر آزادی  انسان است. بعد از  تعقل و تصمیم. نوبت به اجرا می رسد. در این مقام، سازماندهی  و مدیریت  اجرای تصمیم  ضرور می شود و این ولایت ، ولایتی  است که تصمیم گیرندگان و تنها  آنها حق دارند به مدیر یا مدیرانی تفویض کنند و یا خود دستجمعی مدیریتش را برعهده بگیرند. ترتیب اخیر،  اداره ای شورائی لذا بدون نیاز به اکراه و، بنابراین،  به قدرت،  می شود.**

**و اگرجعل معنی ها و سلب وجودها وتقلب ها را مد نظر ﺁوریم که برای از خود بیگانه کردن  بیان آزادی (=  رهنمودهای قرآن)  در  بیان قدرت و بخاطر جعل ولایت  مطلقه فقیه ( ترجمان  ثنویت تک محوری ) بعمل آورده اند، متوجه می شویم، هگل اول کس نبوده است . پیروان  منطق و فلسفه ارسطو، با خدا و اسلام و انسان، همان کار را کرده اند. برعهده خوانندگان می گذارم  تأمل درانواع  تبعیض ها را و یادآورمی شوم که جز بر ثنویت تک محوری و جز با استفاده ازمنطق صوری، تبعیض به تصور نمی آید وجامه ِ  تصدیق نمی پوشد.**

**6- از قیاس های صوری زمان ما، مقایسهِ جامعه انسان ها با یکدیگر بنا بر حکمی است که داروین درباب زندگی جانداران صادر کرده است: اصل تنازع برای بقاء وانتخاب اصلح. داروینیسم اجتماعی بر اینست که انسانها نیز تابع این حکم هستند. بنابرحکم، قوی ترها باید بمانند و ضعیف ترها حذف شوند. دو قضیه که جانبداران داروینسم اجتماعی  می سازند این ها هستند: درتنازع بقاء، الف - « هیچ انسانی زنده نمی ماند» وب – انسانهای اصلح زنده می مانند. از این دو قضیه دومی را راست وناقض اولی می گردانند. آنگاه می گویند حال که به حکم  طبیعت غیر اصلح ها ، یعنی ضعیف ها محکوم به فنا هستند، چرا نباید به کار طبیعت با کشتار ضعیف ها، کمک رساند، تا طبیعت و محیط  زیست ازآن اصلح ها شود و مسئله های موجود نیزحل شوند؟**

**اما مسئله ها، از جمله آلوده کردن محیط زیست، را "خود اصلح بین ها"  یعنی دارندگان اسلحه کشتار جمعی می سازند و با همین اسلحه می خواهند به کار طبیعت شتاب ببخشند. درقیاسی که موافق منطق صوری بعمل می ﺁورند، نظر داروین – که به نوبه خود استقرائی است که با غفلت از واقعیت های مهم  ساخته شده است -  را نیز وارونه می کنند. توضیح اینکه  در نظر داروین ، طبیعت است که تغییر می کند و جانداران هستند که بنابر توانائیهایشان، در  سازگارشدن با این تغییرها ، زنده می مانند و یا نمی مانند. حال آنکه « خود اصلح بین»  طبیعت ونقش آن را با « اسلحه کشتار جمعی » و سلاح گرسنگی  و... جانشین می کنند و توانائی انطباق با تغییرهای طبیعت را نیز با داشتن اسلحه کشتار جمعی یکی می گردانند.**

**اما در تناقضی که با بکار بردن  قیاس صوری می سازند، تنها کار طبیعت نیست که  با ویرانگری ومرگ آوری زورمدارها جانشین می شود، بلکه زمان یا دوره های تغییرهای بزرگ ، در نظریه داروین ، نا دیده گرفته میشود. در حقیقت،  داروینسم اجتماعی، به ظاهر، «  تنازع بقاء و انتخاب  اصلح »  را همه زمانی و همه مکانی می کند،  اما به واقع،  زمان  و مکان را به عدم می سپارد. زیرا  نخست غفلت می کند که مرگ در بطن زندگی انجام می گیرد. چرا که  مرگ دامن هستی را نمی گیرد و آنگاه از یاد می برد که حکم خویش را نقض می کند . چرا که  جریان  تنازع، وقتی با اسلحه کشتار جمعی ( از جمله گرسنگی )  حل می شود، «  اصلح » ها را نیز بکام مرگ می برد. زیرا ﺁنها نیز بتدریج ، به میرنده ها و زینده ها تقسیم می شوند و زینده ها میرنده ها را از میان می برند .**

**ولی نباید پنداشت که این  داروینیسم اجتماعی است که ، در قضیه و حکم سازی، از طبیعت وزمان و مکان غفلت می کند، زیرا  دوقضیه  متناقض ساختن ، در منطق صوری، با غفلت از زمان و مکان ساخته می شود. توضیح اینکه در تناقض، از جمله  شرط ها، دو شرط، یکی   وحدت زمان و دیگری  وحدت مکان هستند . اما قضیه های متناقض رها از قید زمان و مکان  ساخته می شوند و درتوجیه قدرت بکار می روند. برای مثال، دو قضیه ای که از اشارات و تنبیهات ابن سینا، نقل کردیم، « هیچ انسانی نمی اندیشد » (سالبه کلیه) و « بعضی انسانها می اندیشند »( موجبه جزئیه) دو قضیه متناقض هستند. در این دو قضیه، زمان و مکان، حذف و دو قضیه ازلی وابدی  گشته اند!**

**در حقیقت، در تناقض، وقتی یکی از دو قضیه کلی و دیگری جزئی هستند،  زمان و مکان مفقود می شود. چنانکه، « هرانسانی می اندیشد » ( موجبه  کلیه) و « بعضی انسانها نمی اندیشند » ( سالبه جزئیه)، زمان ازلی و ابدی فرض می شود و مکان هر جا انسان ها یافت شود ! و این قضایا هستند که در ساختن " بیان قدرت" و یا از  خود بیگانه کردن بیان آزادی در بیان قدرت بکار می آیند. اگر فارابی گفته است « در تناقض  یک وحدت معتبر است و آن وحدت حمل است »(5)  بدین خاطر است که  در ساختن قضیه های متناقض ، ﺁن شرطها از میان بر می خیزند:  در ساختن این نوع  قضیه ها، موضوع ایجاب وسلب محمول ( درمثال اشارات و تنبیهات، « می اندیشد  »  و  « نمی اندیشند ») است. پرسش در خور اینست: آیا  اگروحدت های دیگر، برای مثال وحدت در زمان و مکان را لحاظ  کنیم، قضیه، یکی کلی و دیگری جزئی، یکی موجبه و دیگری سلبیه را می توان ساخت یانه؟ برای مثال، می توانیم بگوئیم در سال 1000 شمسی، « هرانسانی می اندیشید »  و« بعضی انسانها نمی اندیشیدند » ؟ نه . زیرا گذشته تاریخ دارد و تاریخ – بر فرض که راست بگوید – تکلیف را معین کرده است.  با تعیین زمان حال و آینده نیز، تناقضی از این نوع ساختنی نیست. چرا که تعیین زمان، در گرو تشخیص و تصدیق یک حکم است. برای  مثال ، درسال 1390 ،« هرآبستنی به تولد کودک خواهد انجامید » و  « بعضی آبستنی ها به تولد کودک نخواهند انجامید » دوقضیه ای هستند حاکی ازعدم تشخیص .  این دو قضیه  تاریخ تعیین  شده (1390 شمسی )  رانقض می کنند . به سخن دیگر  تعیین تاریخ برای آنست که تکلیف معین شود و حکمی صادرگردد. بنابراین، با تعیین تاریخ،  یکی از دوحکم را بیشتر نمی توان گفت. بدین قرارساختن این نوع قضایای متناقض  به غفلت از زمان ومکان معین شدنی هستند. اما عقل از چه رو به ساختن این قضایا می پردازد؟ ازاین رو که  الف -  منطق صوری  روش غافل کردن عقل ازواقعیتها است و ب - نشاندن احکام ذهنی،  بمثابهِ « معرفت هستی شمول »  بر جای تجربه و دانش است. برای مثال، ولایت فقیه و قانون گزار و رهبری رهبر، حزب، دولت، حکمی است  که نه تنها  فرآوردهِ  تجربه در زمان و مکان مشخص نیست، بلکه تن به تجربه نیز نمی دهد. زیرا حکمی متعالی و فرا تجربی است که تجربه را تنها بمثابهِ  انطباق پندار و گفتار و کردار انسان ها با حکم می پذیرد واجازه می دهد. تمامی «  بیان های قدرت » تجربه ناپذیر هستند. یعنی  هم فرآورده تجربه نیستند و هم  به تجربه آزادی که اندازه صحتشان را معلوم کند ،  تن نمی دهند. از آنجا که بنا بر این بیان ها،  غلط نه در بیان  قدرت که در انسانها است، زور برای  تصحیح  غلط  ضرورت پیدا  می کند: انطباق انسان با مرامی که حقیقت مطلق انگاشته می شود، با توسل به زور .**

**از این رو، در دوره ای فلسفه علم را نیز در برمی گرفت واز زمانی هم که  علم از بند  فلسفه رها گشته ، وسوسه  سلطه برعلم را، رها نکرده است. این بار دین و مرام  هستند که وقتی پوشش اصل راهنما و روش فلسفی ( منطق صوری و یا منطق صوری - جدلی ) می گردند، در تقلای حاکمیت برعلم می شوند .  نزاع علم ودین، علم و ایدئولوژی، نزاعی است که در طول قرن بیستم، به اوج خود رسید: معرفت دینی از معرفت علمی پیروی می کند و یا هر آنچه با « احکام دین »  انطباق پیدا نکند، علم نیست و یا « ایدئولوژی علمی » -  که جز ریختن علم به قالب اصل راهنما و روش دست ساخت فلسفه، نیست – قوانین علمی جهان شمول را یافته است، احکامی  بودند که  طرف های دعوا، چون چماق بر فرق یکدیگر فرو می کوفتند. با آنکه  قرآن  انسانها را به تجربه،  به ابتلا و به علم می خواند ، با ﺁنکه  انسان ها را به آزمون رهنمودهای خود، فرا می خواند، همین رهنمودها براصل  ثنویت  تک محوری  و در قالب منطق صوری در احکام تجربه ناپذیر از خود بیگانه گشته اند:**

**7 -  در حقیقت، هر بیان آزادی که بخواهی ﺁن را ، در منطق صوری، بازگوئی ، به بیان قدرت بدل می شود. اگر  انسان ها  از خود بپرسند، چگونه و چرا  حقوق  ذاتی  حیات آنها، از جمله آزادی، و استعدادهای فطریشان ، از جمله استعداد رهبری یا اندیشیدن، از آنها جدا  و متکی به قدرت، بنابراین، دادنی و ستاندنی  و کسب  کردنی  شدند، اگر ازخود بپرسند چگونه و چرا قدرت وجود مستقل واصالت یافت ؟ درمی یابند که ثنویت  بمثابه اصل راهنما  و منطق  صوری بمنزله روش، تنها آدمی را، به صورت،  از واقعیت غافل نمی کنند، بلکه الف -  معنی و تعریف را دگرگون می کنند . از جمله،  آزادی و حق را به قدرت تعریف میکنند .  و ب  -  تا می توانند، انسان را از حقوق واستعدادها عاری وذهن او را از تکلیف های بیگانه از حقوق پرمی کنند و ج -  این تکلیف ها عمل به حقوق نیستند، بلکه انواع اطاعت ها از قدرت هستند.  زمانی نیز که انسانها از آزادی وحقوق خویش سخن بمیان می آورند، به آزادی وحق همان معنی را می دهند که قدرت دارد!**

**مثال ولایت  مطلقه قانونگزار و فقیه و... و یا مثال «  هیچ انسانی قوه رهبری ندارد »  و « بعضی ازانسانها قوه رهبری دارند » ، و یا  مثال، « هر انسانی می اندیشد » و « بعضی انسانها نمی اندیشند »  و باز « بعضی انسانها  می اندیشند » و « هیچ انسانی نمی اندیشد»   قضیه های متناقضی هستند که با سلب استعداد رهبری و استعداد اندیشیدن قابل ساختن هستند. زیرا اگراستعداد رهبری کردن و استعداد اندیشیدن را فطری انسان بدانیم، محلی برای ساختن دو قضیه متناقض پیدا  نمی شود. به سخن دیگرعقل بدان نیاز پیدا  نمی کند. از زمانی عقل – عقل قدرتمدار – نیاز به ساختن قضیه های متناقض، یکی کلی و دیگری جزئی  و یکی  موجبه  و دیگری سالبه ، پیدا  می کند  که استعداد ها و حقوق را جدا از طبیعت انسان و کسب کردنی  و یا دادنی  و گرفتنی  می گرداند. چرا، استعدادها  و حقوق را  از طبیعت  انسان  جدا می کند، زیرا قائل شدن به استعدادها و حقوق فطری  الف – با اصل راهنما  که ثنویت  است ، نمی خواند و ب -  با رهبری مطلق  نماینده  قدرت  بر انسان و جامعه ِ انسانها تضاد دارد.**

**برای مثال، هر گاه از دو قضیه ، قضیه اول  « هر انسانی قوه رهبری دارد » و یا  « هر انسانی  می اندیشد » صادق و  قضیه دوم، « بعضی از انسانها قوه رهبری ندارند » و یا  « بعضی از انسانها نمی اندیشند » را کاذب  بشماریم، عقل ما از خود می پرسد نیازش به قضیه دوم که کاذب است از چه رو است ؟ نیازش به منطق صوری از چه رو است ؟ اندریافت واقعیت و تصدیق ﺁن ، روش خود را دارد . به سخن دیگر،  با ساختن دو قضیه متناقض در ذهن، بر واقعیت  معرفت نمی توان جست . پس اگر منطق صوری روش می شود و پای دو قضیه متناقض بمیان می ﺁید،  بدانخاطر است که  فرآوردهِ  دو قضیه ای که ذهن براصل ثنویت و با روش کردن منطق صوری می سازد، بنا بر همان اصل، با قضیه هائی همراه می شوند، که با هر انسانی قوه رهبری دارد و یا هرانسانی می اندیشد تناقض دارند اما  با ولایت قانون گذار و فقیه و... بر یک جامعه و به تمامی انسانها،  تناقض ندارند و ﺁن را  تصدیق می کنند. بدین ترتیب که « اندیشه عالی »  را خاص نخبه ها می کند. فیلسوف، با استفاده از اصل ثنویت و منطق صوری، به طبیعت ویا خدا، نقشی را می دهد که می خواهد: با منطق صوری و براصل ثنویت، دو قضیه می توان ساخت که با یکدیگر متناقض نیستند: « هرانسانی قوه رهبری دارد» . اما « تنها نخبه ها  استعداد رهبری بر دیگران را دارند » و یا « تنها کس یا کسانی که خدا معین می کند، شایستگی رهبری بر دیگران را دارد یا دارند» . و یا نخبه ِ نخبه ها، ( فیلسوفِ فیلسوفان به تعبیر افلاطون و قانونگذارِعادل به تعبیر ارسطو) بر نخبه ها و بقیت انسانها رهبری دارد. یا خداوند  فقیهی از فقیهان را برمی گزیند و او را بر همگان ولایت مطلقه می بخشد.**

**می توان پرسید  آیا در منطق صوری، دو قضیه که یک معنی را می دهند، نمی توان ساخت؟ مگرنه ، دراین  منطق، دو قضیه را  متماثلان می گویند وقتی « دو مفهوم در اصل ماهیت و لوازم آن یکی  باشند و جدائی آنها تنها  در وجود باشد، آن دومفهوم را مثلان  خوانند. چنانکه می گوئیم ، احمد  علی نیست و علی هم احمد نیست »(6)  .  در مثال که تأمل  کنی، می بینی، اگر دو قضیه سلبی را ایجابی کنی، می شوند: احمد علی است و علی هم احمد است و این دو قضیه، هردو کاذب می شوند. بدین قرار، الف - در این منطق، حتی در مثلان " جدائی در وجود" ( = دوگانگی )  ضرورت دارد  وب-  در مقام ایجاب ، دو قضیه مثلان را نمی توان ساخت. افزون براین، بر اصل ثنویت که اصل راهنما در منطق صوری است. هر گاه دو قضیه ای بسازیم که در« ماهیت و لوازم آن یکی باشند » و دروجود نیزمیانشان جدائی نباشد،  اصل راهنما  را نقض کرده ایم. بدیهی است این دو قضیه نیز یک  قضیه می شوند. به سخن دیگر،  در منطق  صوری، دو قضیه از این نوع را نمی توان ساخت.  چنین قضیه ای را بر اصل توحید می توان ساخت زیرا واقعیت را همان سان که هست ، بیان می کند. بدین خاطراست که قرآن را وقتی براصل توحید  می خوانی، همه ﺁفریده ها را دارای استعداد رهبری می یابی (توحید)، همه انسانها دررهبری شرکت میکنند: « امرهم بینهم » (توحید)  و همگان بر یکدیگر ولایت دارند:  « المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء  بعض » ( توحید)  و...  اگر بپرسی پس  تکلیف « اطیعوا الله  و اطیعوا الرسول و اولوا الامرمنکم » چه می شود؟ پاسخ می یابی : اطاعت فرع  بر امر است. پس باید امری باشد تا ولی امری واقعیت پیدا کند. پس،  مقام اطاعت ، مقام اجرا است. اما  خدا و رسول امر به عمل  به حقوق  می دهند. خداوند تکلیفی را که عمل به حقی از حقوق نباشد، نه تنها مقررنمی فرماید. بلکه به انسانها امرمی کند به چنین تکلیف هایی   تن ندهند. اما این حقوق، که خداوند انسان ها را به عمل به آنها  مکلف می فرماید،  ذاتی حیات انسان هستند. استعداد از جمله استعداد رهبری وهدایت، ذاتی انسان است و  امر خداوند اینست: ای انسان تمامی این استعدادها را در راست راه رشد بکار گیر. بدین قرار، آزادی ( حق)  و استعداد رهبری  ذاتی حیات انسانند واطاعت از خدا ورسول به غفلت نکردن از آزادی وبکاربردن استعداد رهبری در رشد خویش و رشد دیگران (= ولایت  بر یکدیگر بر اصل توحید)  تحقق پیدا می کند.**

**اما پیش از مقام و اجرا، اطاعت بی معنی می شود و می دانیم که پیش از این  مقام، مقام اندیشیدن و تصمیم  است. به ترتیبی که توضیح  داده شد ، در این مقام، الف – اطاعت محل پیدا  نمی کند و ب- کسی به جای دیگری نمی تواند بیاندیشد و کسی نیز به جای او، نمی تواند تصمیم بگیرد. بدین قراراستعداد اندیشیدن واستعداد رهبری( تصمیم) که ذاتی حیات هر انسانند، نه سلب کردنی هستند و نه حتی قابل تفویض به دیگری . اما وقتی براصل ثنویت تک محوری وبا بکار بردن منطق صوری قرآن را می خوانند تا رهنمود قرآن را با رأی ارسطو یکی کنند، برمقام اندیشیدن و تصمیم گرفتن  و استعدادهای ذاتی و حقوق انسان، پرده غفلت می کشند. غافل ازاینکه، بدون اندیشه و تصمیم و رسیدن به مرحلهِ عزم، امری وجود ندارد تا ولی امری وجود پیدا کند.  دراندیشیدن و تصمیم گرفتن نیز ولی امر بی محل و شوری با محل می شود: امرهم شوری  بینهم.**

**پس از ﺁنکه عزم شوری جزم شد، نوبت به اجرا می رسد. مقام اجرا، مقام  امر واطاعت است. باوجود این، اگر یک تن بیندیشد و به تصمیم و عزم برسد، چون دیگری نمی تواند  به جای او از اندیشیدن تا به عزم رسیدن را انجام دهد، لاجرم ، ولی امر خود اواست. در اجرای تصمیمی که گرفته است،  خود ازخویشتن اطاعت می کند. هرگاه جمعی اندیشیدند وبه  تصمیم وعزم جمعی رسیدند، بازچون جمع دیگری نمی تواند جانشین چنین جمعی بگردد، تصمیم جمعی را یا اعضای جمع باتفاق اجرا می کنند، اولوالامر هم  اعضای جمع  می شوند. و یا یک یا چند تن را  برای اجرای تصمیم بر می گزینند، آن یک تن و  یا آن چند تن، « ولی امر منکم  » و یا  « اولوالامر منکم » می شود و یامی شوند.**

**بدین قرار ، بر اصل توحید، یک قضیه می توان ساخت، همه انسانها قوه رهبری دارند و تا مرحله اجرا، « هرکس خود خویشتن را هدایت می کند »  و از آن پس، نیز مجری را تصمیم گیرندگان بر می گزینند. بر این اصل، هیچ تناقضی میان آیه های قرآن وجود ندارند. حال اگر بخواهی ،  براصل ثنویت تک محوری، به آیه های مربوط  به رهبری و ولایت  و رابطه پیامبر با جامعه  مسلمانان و امامت، معنی سازگار با این اصل را بدهی، درهر نوبت، می باید بر واقعیت یا واقعیت ها پرده غفلت بکشی ، افزون برآن، باید توجیه ها بتراشی  و در  این توجیه ها که  تنها با بکاربردن منطق صوری، تراشیدنی هستند، معانی را  باید دگرگون  بگردانی  و ، دست آخر، معانی  مبهمی  بدست  می ﺁوری  که کار برد پیدا  نیز نمی کنند.  بیهوده نیست که برای اثبات ولایت مطلقه فقیه، نه به قرآن که به  روایت استناد  می کنند و  به روایت نیز، با استفاده از منطق صوری، معنائی می دهند که می خواهند. و چون هنوز کافی نیست، برای آن از قول ارسطو ، حجت فلسفی اقامه می کنند!**

**8 - دیدیم  در ساختن قضیه های متضاد و متناقض، چسان بر واقعیت ها پرده ِ  غفلت می کشند و  معنی ها  را تغییر می دهند. اینک گوئیم: با روش کردن منطق صوری ،  عقل با ساختهِ خود رابطهِ  مستقیم نمی تواند بر قرار کند ، چه رسد به رابطه بر قرار کردن با واقعیت ها که از آنها غفلت می کند:**

**●  بنابر منطق صوری، « هر انسانی می اندیشد» و « هیچ انسانی نمی اندیشد » متضاد هستند. درتضاد « صوری »،  هر دو قضیه می توانند دروغ باشند، اما یکی از دو قضیه بیشتر نمی تواند راست باشد. هر گاه یکی از دو قضیه راست باشد ، به ترتیبی که دیدیم ، عقل نخست می باید ﺁن قضیه را بیابد و تصدیق کند. اگر قصد معرفت بر واقعیت باشد، عقل نیاز به منطق صوری پیدا نمی کند.   هرگاه  عقل به  منطق صوری، نیاز پیدا کرد ، بدان معنی است که قصدی جز شناختن واقعیت دارد و بدن خاطر  منطق صوری را بکار می برد :  دو قضیه می سازد .  یکی را راست و دیگری را  دروغ می گرداند. سازندهِ  دو قضیه ، یکی  « همه انسانها نمی اندیشند » و دیگری « بعضی انسانها می اندیشند »  ، کدام را راست و کدام را دروغ می گرداند؟ اگر او به روش  تجربه   عمل کند و بخواهد صاحب اندیشه ها را شناسائی  کند ،  می باید تمامی ساکنان  روی زمین را، یک به یک،  امتحان کند. اگر چنین کند، نیاز  به « متضادان »  پیدا نمی کند. و باز اگر بنا بر  این میزان  که انسان، بمثابهِ  موجود زنده عقل دارد  و صاحب  استعدادها  است  و کار عقل  تعقل است، قضیه « هر انسان می اندیشد »  را بسازد.  باز به منطق صوری نیاز پیدا نمی کند. اما اگر بر این روش نرود، و بخواهد  روش استقراء در منطق صوری را بکار برد و  ازجزئی به کلی  برسد ، الف -  تعریفی از اندیشیدن می کند و  با مشاهده موردها، قضیه ها را می سازد. از ﺁنجا که تنها وقتی به منطق صوری نیاز پیدا می کند که بخواهد حکم از پیش ساخته ای را ، بقبولاند، بسا ، معنائی به  اندیشیدن می دهد  که ،  بنابرآن،  هر دو قضیه دروغ بگردند . یا یکی  راست و دیگری دروغ شود. اگر با تعریف خویش از اندیشیدن، به استقراء بپردازد، می تواند دو قضیه - « هر انسانی می انیشد » و « هیچ انسانی نمی اندیشد » - را دروغ بخواند و اگر  اشکال کنی که  اگر دو قضیه دروغ هستند، تو خود نیزانسانی ، بنابراینکه قضیه دوم دروغ باشد، تو نیز نمی اندیشی و اگر تو نیز نمی اندیشی، دوقضیه را چگونه ساختی ؟  اما  منطقی می تواند پاسخ دهد: چرا هر دو  قضیه می توانند دروغ باشند. زیرا « بعضی از انسانها می اندیشند»  راست است! این قضیه با  قضیهِ  « هر انسانی می اندیشد»  متداخل و با قضیهِ  «هیچ انسانی  نمی اندیشد»  متناقض  می شود. بدین قرار ، تضاد و تناقضی که در منطق صوری تعریف شده اند، با هم بکار برده می شوند و برای ﺁن بکار برده می شوند که حکم قدرت را به عقلها بقبولانند. توضیح این که هر گاه قصد از ساختن دو قضیه متضاد این باشد که عقلها بپذیرند « بعضی انسانها می اندیشند » راست و « هر انسانی می اندیشد » و « همه انسانها نمی اندیشند » دروغ  هستند، به سخن دیگر، بپذیرند که « بعضی از انسانها می اندیشند » و  « بعضی از انسانها نمی اندیشند »، نه تنها دلخواه منطقی را به جای واقعیت پذیرفته اند ، بلکه  از تناقض موجود در تعریف تضاد نیز ناتوان مانده اند . زیرا  الف -  دو قضیه متضاد تعریف عمومی تضاد در منطق ارسطوئی را نقض می کنند . زیرا دو واقعیت در بیرون یکدیگر نیستند و هرگاه هر دو دروغ باشند، هر دو ساخته ذهن و خالی از واقعیت می شوند . ب – اما هرگاه « بعضی از انسانها می اندیشند » از پیش راست انگاشته شده باشد، پس دو قضیه متضادی که یکی از ﺁنها ، « هر انسانی می اندیشد » باشد ، نمی توان ساخت بطوری که هر دو دروغ باشند . زیرا بنا بر فرض، در میان « همه  انسانها می اندیشند »  دروغ پنداشته ، بعضی انسانها وجود دارند که  می اندیشند . بدیهی است هرگاه بنا بر این نبود که اکثریت بزرگی را از اندیشیدن ناتوان و اقلیت کوچکی را بدان توانان بباورانند ، نیاز به تعریفهای متناقض از تضاد و تناقض و بکار بردن ﺁنها پیدا نمی شد .**

**بدین قرار،  منطق  صوری  ساز ( ارسطو)  و یا منطق صوری شناس ( پیروان او)، بر پایهِ «  تعریف » خود ساخته،  در « واقعیت »  ( = قضیه هائی که خود ساخته است) نگریسته است. راستی اینست : حکم های کلی که بنا برمنطق صوری ساخته می شوند، بدون استثناء از این نوع هستند چرا که این قضیه ها  براصل ثنویت تک محوری ساخته  می شوند. قالبی که ، در ﺁن،   قضیه ساخت  می پذیرد، تعریفی است که منطقی خود ساخته است. چنانکه ، به تجربه،  دیدیم ، در ایران بعد از انقلاب،  بنابر  قالبی که ساختند و  بر آن «  مسلمان مکتبی »   نام نهادند، دو قضیه متضاد جور کردند :  « هر مسلمانی  مکتبی است » و « هیچ مسلمانی مکتبی نیست » .  این دو قضیه  را دروغ خواندند و یک قضیه « راست » ، در پی آوردند: « بعضی از مسلمانان مکتبی هستند»  و  یا « معتقدان به ولایت مطلقه فقیه مکتبی هستند»!  تمامی استبدادهای فراگیر، در ساختن قضیه های کلی و متضاد  و قضیه های جزئی و کلی متناقض، منطق صوری را بکارمی برند.  درعقل آزاد توضیح داده ام  عقل قدرتمدار که بدین سان، خود را از رابطهِ  مستقیم با واقعیت محروم میکند، چسان، گرفتارمدار های بستهِ تو در تو  می شود و سرانجام با مجازها  تنها می گردد.**

**بدیهی  است جز  بر اصل  ثنویت  و با رجوع  به منطق  صوری، نه عقل نیازمند ساختن تعریف پیشکی (= مجاز) و قالب گرداندن آن می شود و نه رابطه اش با واقعیت غیرمستقیم می شود و نه نیاز به اینگونه  قضیه  سازیها پیدا می کند. و اما،**

**● دو قضیه متناقض، یکی « هیچ انسانی  نمی اندیشد» و یا «هیچ مسلمانی  مکتبی نیست» ، به ترتیبی که مشاهده کردیم، بدون وجود قالبی (=  تعریف)  ازاندیشیدن و یا مکتبی بودن، ساخته شدنی  نیستند. به سخن دیگر رابطه منطق دان با  اندیشیدن و یا « مکتبی »، غیر مستقیم و ازراه تعریف خود ساخته است. تناقض بدین سان حل می شود: « بعضی انسانها می اندیشند »  « هیچ انسانی نمی اندیشد »  را نقض می کند و، بدان ، قضیه «بعضی انسانها نمی اندیشند»  بدست می آید. حالا دو قضیه جزئیه داریم، یکی موجبه و دیگری سلبیه  « بعضی انسان ها می اندیشند » و « بعضی انسانها نمی اندیشند» و یا « بعضی مسلمانها مکتبی  هستند » و « بعضی  مسلمانها مکتبی نیستند ». هر دو می توانند راست باشند! در منطق صوری، این دو قضیه را " داخل تضاد" گویند و گویند این گونه  قضایا هر دو می توانند راست باشند، اما هردو نمی توانند دروغ باشند.  غافل از اینکه   نه تنها  متناقض ها و « قضیه های تحت تضاد »   را بدون  قالبی ذهنی نمی توان ساخت، بلکه الف - افراد  هر یک از قضیه ها، بسا  بیانگر واقعیت موجود درخارج نیستند و ب -  الگوی ذهنی « کاملی »   که منطق دان  افراد هر یک  از قضیه ها  را با آن  بسنجد، در کار  نیست. به سخن دیگر، بر فرض  که الگوئی هم در کار باشد، در تشخیص افراد هر یک از قضیه ها بکار نمی رود. بلکه درساختن قضیه ها بکار می رود.  چرا که  ج -  ملاک « الگوی » ( = تعریف) همگانی  نیست.  زیرا الگو یا تعریف همگانی ، نه بنا بر منطق صوری قابل ساخته شدن است و نه در این منطق کار برد دارد. در حقیقت،   الگو هیچگاه عمومی نیست . هم الگو و هم  قضیه ها که ساخته می شوند،  تابع دلخواه سازنده  خویش هستند. چنانکه تعریف « مکتبی »  مستقل از محور فعال  ( = قدرتمدار مدعی ولایت مطلقه ) ، وجود  ندارد .  در عوض، الگوهائی  که ترجمان ثنویت و دلخواه محور فعال نیستند ، همگانی هستند و  ترجمان حق وحقوقی می شوند که ، بدون  تبعیض،  ذاتی حیات هر انسانند. از این نوع هستند  تعریف « انسان سالم »  و تعریفِ  انسان عامل به حقوق  و... اینگونه الگوها را بر اصل  توحید می توان ساخت و بر اصل  ثنویت  نمی توان ساخت. بر اصل  توحید، الگو ، بعد از شناخت،  کار برد پیدا می کند، به سخن دیگر رابطه مستقیم شناسائی کننده را با واقعیت ایجاب می کند، حال آنکه بر اصل ثنویت، الگوی ذهنی، پیش از شناخت بکار می آید و شناخت را در دسته بندی و قضیه سازی ذهنی ناچیز می کند.**

**9 -  عقل با بکار بردن منطق ارسطوئی، با غفلت ها از واقعیت ها و غیر مستقیم کردن رابطه با واقعیت، در حقیقت، عرصهِ  فعالیت خویش را محدود  می کند:**

**●  در منطق جدالی ( دیالکتیک)، هگل غافل بود که هستی را نه از تعین که از هستی تهی می کرد تا با نیستی برابر نشاند. باز غافل بود که ، عرصهِ فعالیت عقل خویش را که هستی مجرد و رها ازتعین و هر حدی است، نخست در نیستی ناچیز و آنگاه درهستی متعین فرو می کاهد. در پی او، اصحاب دیالکتیک، عقل را در محدودهِ ضدین زندانی و به  جدال  مشغول کردند. از آنجا که واقعیت را به قالبی می ریختند که خود ساخته بودند، نه تنها هر آنچه بیرون از دو ضد قرار می گرفت را نمی دیدند، بلکه در « ضد دیالکتیکی» تراشیدن نیز،  منطق صوری را بکار می گرفتند. توضیح اینکه کاری به کار واقعیت وارتباطش با واقعیتهای دیگر نداشتند. خود آنها را ضد یکدیگر می گرداندند و در ذهن خود آنها را به جدال  با یکدیگر برمی انگیختند. اگر به سراغ « دیالکتیک طبیعت» انگلس و یا دیالکتیک  لنین و استالین و مائو  بروی ، فراوان (7)  « تضادهای  دیالکتیکی »  می یابی  که ساختهِ ذهن  اینان هستند و در دنیای  واقعی  وجود ندارند. بدین قرار، عقل  در مدار بسته و تنگی زندانی می شود که خود ، میان دو متناقض و دو ضد می سازد.**

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

**● « هر انسانی می اندیشد »  و « هیچ انسانی نمی اندیشد »  یا  « هرمسلمانی مکتبی است» و« هیچ  مسلمانی  مکتبی نیست»، دو مثال از ضد هائی هستند که عقل ، براصل ثنویت و باروش کردن منطق صوری، می سازد. اما عقل ، با ساختن این دو قضیه درمحدوده تنگ صدق و کذب دو ضد  و یا یکی از دو ضد، گرفتارمی آید. پیش از آن،  در مدار بسته و تنگ تری زندانی می شود که با  تعریفِ خود ساخته، بوجود می آورد.  با ﺁن تعریف ، دو قضیه را می سنجد که هر دو ساختهِ اویند . و هنوز،  پیش از ساختن تعریف و دو  قضیه ، عقل می باید  از بطن هستی جدا و تنها شود: عقلی که منطق صوری را بکار می برد ، خود را  به  برداشتی که از انسان واندیشیدن دارد محدود می کند. در درون این سه مدار بسته،  مدار چهارم  و تنگ تری بوجود می آید که محدوده ِ ذهنی تنگ  صدق و کذب  دو ضد یا یکی ازآن دو و سنجش دو قضیه، به یکدیگر توسط عقلی است که در مدارهای تو در تو، زندانی است. بدیهی است درسنجش قضیه ها که  ساخته است، به واقعیت ها رجوع نمی کند به  تعریف و بر داشت ذهنی خود ( برای مثال ،  تعریف اندیشیدن و بر داشت از انسان) رجوع می کند.**

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

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

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

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

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

**بار دیگر ، یادﺁور شویم که نباید پنداشت  که اینهمانی یا عدم تناقض ، مقید به قید زمان است. دو  قضیه، برای اینکه متناقض باشند، می باید هم زمان باشند. اما ، زمان می تواند، دائمی باشد. چنانکه دوقضیهِ « بعضی  انسانها می اندیشند »  و « هیچ انسانی نمی اندیشد » متناقضانی هستند که مقید به قید زمان مشخص نیستند. زمان هر دو قضیه دائمی است. به قول ابن سینا: «  همین که  در تناقض ، اختلاف در جهت، در قضایای مطلقه رعایت شود، به این معنی که نقیض  مطلقه  عامه را دائمه  مطلقه قرار دهیم، از صدق  یکی  کذب دیگری لازم آید.  چنانکه نقیض قضیهء « هر انسانی مطلق بخواب می رود»،  این قضیه می شود: « بعضی انسانها  به دوام و مطلق به خواب  نمی روند» » (8) . این  دو قضیه  از لحاظ دائمی بودن ، همانند دو قضیه بالا هستند.**

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

**اینک درعقلی بنگریم که ، بنابراصل اینهمانی درمنطق صوری،  قضیهِ « فقیه ولایت مطلقه دارد» و یا  قضیهِ «  نخبهِ انسانها  می اندیشند» را ،  بعنوان  مطلقا صادق، تصدیق می کند. این عقل  هرﺁنچه   بیرون از حکم های ذهن ساخته ، است ، یعنی  تمامی هستی  را از قلمرو خویش  بیرون می نهد. پس اگر بخواهد با واقعیت ها رابطه بر قرار کند- بنابر توضیحی که داده شد- رابطه زور بر قرار می کند.  زیرا واقعیت ها، می باید ، به زور،  با حکم ساختهِ او  انطباق بجویند:**

**10 -  باید توجه داشت که خطای  قضیهِ «  فقیه یا نخبه ولایت  مطلقه دارد » در دائمی  بودن  و نبودن آن نیست. خطا در خود فقیه است. او  محدودیت عقل را به حداکثر می رساند وقتی  این حکم غلط  را مطلقا صحیح  می انگارد . یعنی  آن را ، جاودانه  و در همه جا، صادق می شمارد و مخالفت با آن را در خور مجازات می گرداند.**

**راستی اینست که هرحکمی میان انسانها حد  برقرار کند، الف-  حقی نیست که همگان از آن بر خوردار باشند و ب -  حکم  زوراست  چرا که در هستی، تنها زور میان انسانها، حد و مرز پدید می آورد. بنابراین،  حاکمیت مطلق یک تن  بر یک جمع نه تنها میان او وجمع  حد پدید  می آورد،  بلکه  بر خلاف حق ، که همگان از آن بر خوردارمی شوند، همگان، از جمله مدعی حاکمیت مطلق از حق  خویش  محروم می شوند و قدرتی  که مدعی ولایت مطلق  گمان می برد از ﺁن او شده است ،  بقیت مردم نمی توانند داشته باشند.**

**نیک که بنگری ، می بینی  مدعی ولایت  مطلقه، خود  نیز از ولایت  محروم  و آلت  اوامر  و نواهی قدرت مطلقه می شود. حال  اگر به تضاد و تناقض، در منطق صوری و نیز به  « تضاد دیالکتیکی» ، باز بگردیم، می بینیم عمل به  این دو روش، عقل را به خشونت معتاد می کند. زیرا هرحکمی  که میان انسانها حد ایجاد می کند ، زور در بردارد  و بکار بردن آن بکار بردن زوراست. به یاد بیاورید  ﺁن حکم  را که  بنابر آن « نماز  را هم باید از ترس  خواند».   اگر ، بنابراصل اینهمانی،  این حکم مطلقا  صادق  تلقی  شود،  نماز  اعتیاد ﺁور،  به زور و ترس،  می شود. انسانها را معتاد زور و از خدا غافل و از رشد باز می دارد .**

**● مارکس  گفته است: « قهر مامای  تاریخ» است.  در دیالکتیک، قهر نقش  ماما را بازی می کند: هستی محض که هگل در نیستی عبور می دهد  تا هستی متعین را بسازد، ویرانگری عظیمی ببارمی آورد که از خود بیگانه شدن خداوند در ﺁفریدهِ خویش است. در دیالکتیک همانطور که از دیالکتیک های  مارکس  و انگلس  دور و به دیالکتیک، لنین و استالین نزدیک می شویم، نقش قهر در « حل  تضاد »  بیشترمی شود. تا که در دیالکتیک استالین، نقش آن مطلق می گردد . زیرا حل تضاد  با حذف « ضد میرنده »  انجام می پذیرد . بنظر استالین (9) :**

**« دیالکتیک از این مبدأ به راه می افتد که تناقض های درونی  لازمه  اشیاء و  پدیده های  طبیعت هستند. زیرا  اشیاء و پدیده ها همه دارای  عناصری  که محو می شوند و عناصری که رشد می کنند،  هستند. مبارزه این ضد و نقیضها ، مبارزه میان کهنه و نو،  میان ﺁنکه می میرد و ﺁنکه زاده می شود ، میان ﺁنکه تلف می شود و ﺁنکه رشد می کند، است .»**

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

**● محمد باقر صدر ، در فلسفه ما ، (10 ) قول ارسطو را ( الکون و الفساد صفحات 167 تا 169 ) نقل کرده و به استناد ﺁن، « کشماکش بین اضداد خارجی » را پذیرفته و توضیح داده است : کشماکش میان اضداد که « در اثر ﺁن، نتیجه معینی بدست ﺁید ، از استکشافات مادیت و دیالکتیک نیست. و هر منطقی ( مادی یا الهی ) ، از قدیم ترین دورانهای فلسفه تا امروز ، ﺁن را پذیرفته است » . او  قول ارسطو را نقل و حجت می گرداند : « شئی مجانس می تواند تحت تأثیر مجانس خود قرار گیرد و اثر ﺁن را بپذیرد. علت این امر ﺁنست که کلیه اضداد به یک امر مشترک بازگشت می کنند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند » .**

**اما اگر  قصد از منطق « الهی » منطق صوری باشد، الف - بنا بر قرﺁن، خداوند از هر چیز زوج ﺁفرید (11)  . ضدهائی که در خارج از یکدیگر باشند، نیافرید.  ب - در هستی ﺁفریده چنین ضدهائی وجود ندارند. در حقیقت، « ضدهای صوری» یا از نوع سفیدی و سیاهی هستند که نایکسانیشان فرﺁوردهِ اندازه حضور نور است و به ترتیبی که دیدیم، هیچ تضادی با یکدیگر ندارند. یا فرﺁوردهِ  حضور پدیده ای در پدیده دیگر و عمل در این پدیده است ، مثل بیماری که گویای اندازه حضور و عمل پدیده ای (میکروب و ویروس و...)  در بدن است. به سخن دیگر،  سلامتی و بیماری دو حالت هستند که وجودی از خود ندارند تا با یکدیگر کشماکش کنند. جنگ و صلح نیز  با یکدیگر « تضادی صوری »، از نوع بیماری و تندرستی، دارند.  باطل نیز حقی  است که با دروغ پوشانده شده است. برای مثال، ﺁزادی حق و ذاتی حیات انسان است. ضد ﺁزادی وجود ندارد. اما ﺁدمی  می تواند از ﺁزادی خویش  غافل شود. عقل ﺁدمی چسان از ﺁزادی خویش غافل می شود ؟ پاسخ این پرسش را در « عقل ﺁزاد » داده ام. تمامی حقوقی که ذاتی حیاتند، ضد ندارند. ضد هر حقی ( = باطل) با پوشاندن ﺁن ساخته می شود. کار منطق صوری ساختن ضد حق است. رایج ترین روش که پوپر میگوید افلاطون باب کرد (12 ) ، تغییر معنی و معتاد کردن عقل به معنای جعلی است. ﺁزادی چیست ؟  برای مثال، به پرسش ﺁزادی چیست ؟ اغلب بیانهای قدرت منکر ﺁزادی نشده و نگفته اند ﺁزادی نیست تا تعریف داشته باشد. بلکه  همه ﺁنها ، ﺁزادی را به قدرت معنی کرده اند. بدین قرار، کسی که ﺁزادی شخصی را قدرت شخصی می انگارد، از حق خویش غافل می ماند. حال اگر خداوند را هم قدرت مطلق ( = زور مطلق) تصور کنیم و حق را نیز به قدرت تعریف کنیم، رابطه انسان با خدا و با حق، رابطه با قدرت می شود. بدین سان، تضادی که انسان می سازد،  تضاد با قدرت است. اما قدرت با مجاز و دروغ ساخته می شود. چنانکه زور از رابطه قوا میان دو موجود پدید می ﺁید. پیش از این رابطه وجود ندارد. پس خداوند را زور مطلق گرداندن، انکار خدا است. ساحت او از یک ذره زور نیز پاک است. حاصل اینکه جز با مجاز و دروغ نمی توان حق را پوشاند . بنا بر این، هر حقی به قدرت تعریف می شود ، دروغ و مایه نزاع  می شود.**

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

**اینک به سراغ دو قضیه متضاد  می رویم که بنا بر منطق صوری ، هر دو می توانند کاذب باشند اما هر دو نمی توانند صادق باشند و اگر یکی صادق شد، دیگری کاذب می شود: دو قضیه ، یکی « هر انسانی می اندیشد » ( موجبه کلیه ) و دیگری « هیچ انسانی نمی اندیشد »  (سالبه کلیه ) ضد یکدیگرند:**

**به ترتیبی که تشریح شد، اگر هر دو را دروغ بخوانیم، راست جز « بعضی انسانها  می اندیشند » ، نخواهد شد.  اما  « هیچ انسانی نمی اندیشد » با « بعضی انسانها می اندیشند » دو قضیه متناقض می شوند. اگر ﺁدمی  در رابطه تناقض با تضاد درنگ و در ﺁن تأمل کند، به یکی از مهمترین فنون منطق صوری پی می برد که همواره عقل از  ﺁن غافل می شود و بدین غفلت، فریب می خورد . پیش از این، توضیح داده شد که تضاد و تناقض با هم بکار برده می شوند. در اینجا خاطر نشان می شود که  تضاد خاستگاه و تکیه گاه تناقض است.  بدین قرار،  نتیجه ای که از ساختن دو قضیه دروغ بدست می ﺁید، غیر از اینکه راست را دروغ و بزرگ ترین دروغ - جزئی از حقیقت، بزرگ ترین دروغ است - کردن است، خشونت کاملی نیز هست. زیرا هست را نیست می انگارد و نیست انگاشتن هست ، خشونت را روش عمومی عقلی می گرداند که بنا را بر انکار حق گذاشته است.**

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

**اما اگر « هر انسانی می اندیشد » را راست بخوانیم ، هنوز عقل ما از خشونت نیاسوده است. چرا که عقل دو رابطه با حق و واقعیت می تواند بر قرار کند : یکی رابطه مستقیم که معرفت بر حق و واقعیت ، همانسان که هستند ، می باشد .  این رابطه نیاز به ﺁزادی عقل و نبود زور دارد. دیگری رابطه غیر مستقیم یا بر اصل ثنویت با حق و واقعیت است . در این رابطه ، حق و واقعیت تابع حکمی هستند که عقل صادر می کند. این رابطه حضور زور و بکار بردن ﺁن را ایجاب می کند. منطق صوری روشِ تابع ذهنیت کردن عینیت است. در این تابیعیت ، امکان مشاهده حق یا واقعیت همان سان که هستند نیست . بنا بر قاعده، هر اندزه فاصله درک عقل از حق و واقعیت، از ﺁنچه هستند ، دورتر و به مجازی که عقل تصور می کند، نزدیک تر ، نیازش به خشونت بیشتر می شود . در حقیقت، جانیشن حق و واقعیت کردن مجاز ، نیاز به سانسورها دارد که بسا بدترین نوع خشونت هستند و نفس جانشین کردن خشونت خشونت ساز است .  عقل ﺁدمی ﺁزادی خود را از دست نمی دهد و معتاد به خشونت نمی شود اگر  همواره به یاد داشته باشد که الف -    حق از خود هستی دارد ، خود دلیل خویش است و تصدیق وجودش نیازمند ضد و نقیض تراشیدن برای ﺁن نیست و ب - هر زمان  برای معرفت و  تصدیق ، نیاز  به خارج از موضوع معرفت و تصدیق پیدا کرد، رابطه اش با موضوع  مورد شناسائی غیر مستقیم و روشش منطق صوری گشته است .  چرا که  ساختن قضیه های متضاد و متناقض عقل را از کار فطری که شناخت از راه ارتباط مستقیم با واقعیت است، باز می دارد و در محدودۀ قضیه های متضاد و متناقض ، زندانی می کند  و کارش را نشاندن قدرت به جای حق و توجیه اوامر و نواهی قدرت می گرداند . خشونتی که عقل باید بکار برد تا از فراخنای کران ناپیدای لااکراه به تنگنای ضدین و متناقضان فرود ﺁید، نزدیک به بی نهایت است. بدین قرار، راست و دروغهائی که عقل بر اصل ثنویت می سازد، حتی اگر با واقعیت خوانائی پیدا کنند ، خشونت ﺁمیز هستند. چرا که قضایائی از این نوع :  « همه انسانها می اندیشند » و « هیچکس نمی اندیشد »  احکام ذهنی هستند .  واقعیت باید با این احکام  انطباق پیدا کند. انطباق دادن واقعیت با حکم ذهنی ، نقش  اول دادن به زور را ناگزیر می کند. از این رو ست که در تمامی مرامهائی که بیان قدرت هستند،  انسانها، ولو به زور، می باید با  احکام دین یا مرامی که به اجرا گذاشته می شوند، انطباق پیدا کنند. فاجعه هائی که در تاریخ استمرار دارند، فرﺁوردهِِ این رابطه ذهن با عین است.  بلحاظ اهمیتی که تغییر رابطه عقل با خود و با واقعیتها دارد ، به سخن دیگر، بخاطر اهمیتی که  رها شدن عقل فرد و عقل جمع  از بردگی قدرت و باز یافتن ﺁزادی  و، بنا بر این ،  تواناشدن  جامعه ها بر پایان بخشیدن به فاجعه ها دارد، هنوز باید توضیح داد که این قضیه ها را  عقلهائی می سازند و از  واقعیتها می خواهند با ﺁنها انطباق بجویند که ثنویت را اصل راهنما می کنند. زیرا الف - قضیه ای که راست گمان میرود جانشین علم می شود. به سخن دیگر، استعداد علم جوئی از کار خود بازداشته می شود. ب - عقل در دنیای ذهنی بسته می ماند و از واقعیت می برد. و ج - دلیل قضیه ها یی  هم که می سازد و حتی قضیه ای که صادق می خواند، در خود ﺁنها نیست. در تعریف منطقی ، (در مثال ما،  تعریف او از اندیشیدن ) است. حال ﺁنکه اگر  عقل به جای ﺁنکه بر اصل ثنویت و با بکار بردن منطق صوری ،   حکم جعل کند و با منطق صوری  توجیهش کند، خویشتن را از هر محدود کننده ای ﺁزاد  گرداند  و بر ﺁن شود  که بر موضوع علم پیدا کند ، نیازمند قضیه سازیها در محدودۀ ثنویت نمی شود . گرفتار خشونت نیز نمی شود.  زیرا بدان نیاز نمی یابد که واقعیت را با  حکمی منطبق کند که خود صادر می کند. از این رو، در جامعه ها، هر اندازه ذهن ها به قضیه های متضاد و متناقض ساختن و به  ندیدن و یا انکار تمام یا بخشی از حق یا واقعیت معتادتر می شوند، رشد علمی کمتر و کار برد خشونت بیشتر می شود.**

**●  اما چنان نیست که دو قضیه متناقض همواره دو قضیه ای باشند که از صدق یکی کذب دیگری لازم ﺁید . چون عقل در مقام غفلت از حق و توجیه کار خویش است  که منطق صوری  را بکار می برد ، بسا دو قضیه متناقض می سازد که هیچیک راست نیستند. چنانکه دو قضیه « هیچکس ولایت ندارد » و « فقیه یا نخبه یا ... ولایت دارد » ، دو حکم متناقض ساخت عقلی هستند که ثنویت تک محوری را راهنمای خود کرده است. در حقیقت، از دروغ بودن « هیچکس ولایت ندارد »  راست بودن « نخبه یا فقیه یا ... ولایت دارد » ، نتیجه نمی شود. حق این است که هر دو قضیه حکم زور هستند. در حقیقت، اگر ولایت  را  « قدرت بر » معنی کنیم، هیچکس ، از جمله نخبه نیز ولایت ندارد. زیرا زور فرﺁورده رابطه قوا است و پیش از ﺁن وجود ندارد. اگر ولایت را رهبری بر یکدیگر بر میزان داد و وداد معنی کنیم، انسانها بر یکدیگر ولایت پیدا می کنند. هر چند رهائی کامل رابطه ها از زور، به ﺁزاد شدن انسانها از مالکیت تصمیم در باره یکدیگر است، اما تصمیم گرفتن در باره یکدیگر، در ﺁزادی و بر میزان داد و وداد، به  عمل به حقوق خویش و دفاع از حقوق یکدیگر نیاز بسیار دارد و نقش قدرت ( = زور) را ناچیز می کند . با این توضیح، در می یابیم چرا اگر ولایت را به قدرت معنی کنیم ( = با ناحق کردن حق ) ، خشونت ذاتی این ولایت و همه جانبه می شود. در حقیقت،  کسانی که منطق صوری را  روش می کنند، برای پیدا کردن نظر، به واقعیت رجوع نمی کنند. به قول خودشان نقیضین می سازند . ﺁنگاه میان دو قضیه که ناقض یکدیگرند، یکی را  راست و دیگری را دروغ می خو انند. دروغ را نمی پذیرند و راست را می پذیرند. برای مثال، «هیچکس ولایت  ندارد » و « فقیه جامع الشرائط ولایت دارد » ، دو قضیۀ متناقض هستند. قضیه اول را راست نمی دانند. زیرا اداره جامعه ها ناممکن می شود و « در شرع  اصل بر ولایت است ». پس، قضیه « فقیه جامع الشرائط رهبری دارد »، را راست می انگارند. بدیهی است مردم سالاری بر اصل مشارکت ، به ذهن  قدرت مدارها نمی رسد تا بتوانند بپذیرند « همه ولایت دارند » اداره جامعه ها را غیر ممکن نمی کند . در ﺁزادی ممکن و استقرار ﺁزادی را قطعی و در استبداد نا ممکن و غیر قابل استقرار  می گرداند.**

**اما این سان قضیه سازی  را،  نمی توان گفت نخست ارسطو کرد. زیرا هر کس قدرت را مدار می کند،  بعمد یا به سهو، رابطه مستقیم با  واقعیت را با  رابطه از راه قدرت جانشین می کند و اینگونه قضایا  را می سازد تا عقل خود و عقلهای دیگران را بفریبد. در باب ولایت بر جامعه ، ارسطو  گفته است: « ولایت بر جامعه، اداره ﺁنست ، برای رسیدن به هدفهای متعالی » ( 13 ) . او مداخله عامه مردم را مانع از رسیدن به هدفهای متعالی دانسته است.  پس از او،  همه ﺁنها که به نمایندگی از خداوند و یا  از یک نژاد و یا از یک ملت، یا از یک طبقه ، یا  از ... دم از ولایت بر مردم زده اند ، این  دو قضیه را که ساخته ذهن قدرتمدار ﺁنها  هستند، تکرار کرده اند و می کنند.**

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

**● کافی است هرکس، با  خود، تجربه ای بکند. سعی کند به خود بقبولاند که فاقد قوه رهبری است و « رهبر»  بر او ولایت مطلقه دارد. بنا بر این ، در اقتصاد ، در سیاست، در فرهنگ، در روابط اجتماعی خویش (از جمله در خانواده ) باید مطیع امر او باشد. حال اگر میزان نیروئی  را اندازه بگیرد که، در یک روز، صرف بازداشتن قوه رهبری اش از فعالیت خودجوش می کند، از بزرگی ابعاد خشونت و ویرانی که ببار می ﺁورد، سخت در شگفت خواهد شد. اگر ایرانیان این ﺁزمایش را تنها یک روز انجام دهند، در می یابند گرفتار خشونتی هستند که ولو انقلاب را خشونت بدانیم، هزار انقلاب ، بسا با خشونتی که ، در یک روز، ملتی بر خود روا می بیند ، برابری نمی کند.**

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

**1 - وقتی بنا بر این باشد که هرکس قوه رهبری دارد، بالتبع، اداره جامعه با مشارکت همگان در مدیریت انجام می گیرد و خشونت محل پیدا نمی کند. اما**

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

**افلاطون دوبار نظریه خویش را به اجرا گذاشت و هر دوبار  کارش به شکست انجامید . زیرا  عملی کردن نظریه او خشونتی را می طلبید که هیچ جامعه ای توان تحملش را نمی ﺁورد. نه تنها  هیچ جامعه ای  نمی توانست ﺁن را تحمل کند  بلکه «رهبر » و دستگاه رهبری نیز تاب تحمل ﺁن را نمی داشتند . در حقیقت،  خشونتی که ذاتی نظریه ولایت مطلقهِ فیلسوف یا  فقیه یا ... است ، فقر فکری شدت گیر به همراه  می ﺁورد:**

**عقلی که اینگونه نظرها  را می سازد گرفتار فقری می شود که او را از کار می اندازد. چرا که وقتی انسان ﺁزاد است و استعدادهای گوناگون او فعالیت خودجوش دارند و زندگی او عمل به حقوق ذاتی او است، فرﺁورده هایِ عقل خالی از خشونت می شوند. هر اندازه عقل بیشتر ﺁزادی خویش را از دست می دهد و اصل و فکر راهنمایش بیشتر خشونت ﺁمیز می شود، فرﺁورده های عقل خشونت ﺁمیز تر می گردند. ﺁیا خشونتی بیشتر از خدا و اولیاء او  را در سانسور و ترور وظیفه مند کردن و یا دین و مرام و حزبی را مأمور سانسور اندیشه ها  گرداندن، درتصور می گنجد؟  اگر نمی گنجد ، پس قائلان این قولها ، در زورمداری تا جائی پیش رفته اند که عقل ﺁنها توان فعالیت خودجوش خویش را از دست داده ، خشکیده است.  در حقیقت، خشونتی که اصل و اندیشه راهنمای ﺁنها است عقل ﺁنها را گرفتار فقری کرده است که با مرگ عقل از فقر، فاصله ای ندارند. زور باورها معنای قول علی ( ع) را - هرکس استبداد به رأی  خویش را روش کند هلاک می شود -  در نیافته اند. وگرنه ، می دانستند قاتل عقلهاشان زور و خشونتی است که در اصل و اندیشه راهنمای ﺁنها است.**

**«حرکت قسری » و « النصر بالرعب » و « جهاد و جنگ در اسلام »... نیز گزارشگر شدت فقر فکری سازندگان این نوع دستور العمل ها هستند. اینان و مأموران نگون بختشان غافلند که خشونتی که لحظه به لحظهِ زندگی ﺁنها را ، در پندار و گفتار و کردارشان ، فرا گرفته است، در فقری روز افزون، هلاکشان می کند. این فقر روز افزون است چرا که فرو بردن جامعه در خشونت ، به تخریب نیروهای محرکه میسر می شود . تخریب این نیروها ، فقر را بیشتر و مسئله ها یی  که خشونت فراگیر ،  در درون و بیرون مرزها،  پدید می ﺁورد را افزونتر ، بنا بر این، نیاز به خشونت را بیشتر و فقر را بیش از پیش  می گرداند.**

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

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

**2 -  در هریک از قلمروهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و نیز در قلمرو محیط زیست، در هر روز ، بی شمار مدیریت ها ضرور می شوند. اما مدعی ولایت مطلقه  به حکم قدرتمداری ، ناگزیر می باید ،  در امور، از سیر تا پیاز ، مداخله کند.  پس عقلی که بخواهد به تنهائی این مدیریت را تصدی کند، جز اینکه  ﺁلت فعل هزاران هزار مأمور بگردد و خشونت را مایه اصلی هر تصمیمی بگرداند، چه می تواند بکند؟  می توان گفت و طرفداران ولایت مطلقه گفته اند که « رهبر » از صاحبان تخصص نظر کسب و  بر اساس ﺁن تصمیم می گیرد.  این ادعا را  به تکرار  می کردند و می کنند. اما  الف - نخست اینکه صاحبان تخصص نیز اقلیت کوچک جامعه هستند و سپس  اینکه انکار قوه رهبری ﺁنها و تمامی مردم بجای خود باقی است. و کسی که می داند حق بکار بردن  استعداد رهبری خویش را ندارد،  نمی تواند نظری را بدهد که بکار اداره بایسته جامعه ﺁید. ب -  و اگر ﺁنها نه به دلخواه «رهبر» که بمثابه انسانهای ﺁزاد، هر ﺁنچه را حق می دانند بگویند و « رهبر» نظر ﺁنها را اجرا کند، نخست اینکه ولایت مطلقه از ﺁن  ﺁنها و « رهبر » ﺁلت می شود و سپس اینکه چرا نباید دو جریان ﺁزاد اطلاعات و اندیشه ها برقرار شوند و عقل جمعی به یک نظر برسد و این نظر با شرکت مردم به عمل درﺁید؟**

**ج - اما اگر « رهبر » کسانی را در « مجمع تشخیص مصلحت » گرد ﺁورد ، نخست تقدم و حاکمیت « مصلحت قدرت » بر  حقوق فردی و جمعی مردم، اصل راهنمای دولت و فسادها - که شکلی از اشکال خشونت هستند - بزرگ می شوند و اشکال دیگر خشونت باز هم  بزرگ تر می شوند. زیرا دروغ از ﺁن رو دروغ است که حق را با صورتی عقل فریب می پوشاند . مصلحت بیرون از حق   پوشاندن  حق با صورتی - کار منطق صوری همین است -  است که عقل به حکم قدرت می سازد تا حق را با ﺁن بپوشاند و یا عمل نکردن به ﺁن یعنی عمل کردن به ناحق را توجیه کند . دروغ زن را خدای هرگز نمی بخشاید . زیرا  نه تنها بدون فرورفتن در خشونت ، دروغ ساخته نمی شود ، بلکه تا وقتی دروغ ، بمثابه پوشش، ندریده است ، خشونت بر خشونت می افزاید. در حقیقت،  انسانی که با ساختن دروغ، از حقی از حقوق خویش غافل می شود، از حقوق خویش غافل شده است و بدین غفلت، زندگی او دیگر عمل به حقوق نیست بلکه عمل به حکم زور و کارش ویران ساختن زندگی است.**

**پس ،  شما زور مدارها  به خود ﺁئید و در خود بنگرید تا ببینید بسیار بیشتر از مردم ، در ﺁتش خشونتی می سوزید که روشن کرده اید.**

**3 - اما ولایت مطلقه یک تن بر یک جامعه ، به ضرورت ، قدرت یک تن بر جامعه معنی می دهد. چرا که اگر ولایت همان بود که قرﺁن تعریف می کند ، اگر ولایت فقیه همچون ولایت پزشک و دانشمند انتقال علم از فقیه به غیر فقیه بود، نیاز به اختیار مطلق ( = قدرت مطلق بر جمهور مردم ) نداشت. می باید پای قدرت بمیان نمی ﺁمد. زیرا انتقال عشق و علم و هنر را حضور قدرت ( = زور ) ناممکن می کند. ﺁیا از یاد برده ایم و از یاد ببریم  که با وجود تصریح قرﺁن بر برادری مؤمنان، قدرتمدارها می گفتند و می گویند : « من با کسی عقد اخوت نبسته ام »  و یا « من با کسی دوستی ندارم زیرا قدرت تنها است » ؟!**

**ولایت مطلقه ای که اختیار مطلق امر و نهی معنی پیدا کرد، دیگر منحصر به « رهبر » نمی ماند. از جمله به این دلیل ساده که او به تنهائی نمی تواند در سرتاسر یک کشور و در باره فرد فرد مردم کشور این اختیار را بکار برد. بناچار، مأموران استبداد فراگیر او جانشینش در اعمال قدرت مطلقه می شوند. مافیاهای نظامی - مالی از رهگذر « اعمال ولایت مطلقه » توسط عملهِ استبدادِ فراگیر پدید می ﺁیند و « رهبر نگون بخت » را ﺁلت فعل خود می کنند.**

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

**اما وقتی ولایت مطلقه قدرت مطلقه معنی می دهد و توسط مأموران اعمال می شود، خشونت عریانی میگردد که نخست به جان بکاربرندگانش می افتد و ﺁنها را معتاد می کند. چنانکه مأموران « حاج ﺁقا » ، در شکنجه دادن، بر یکدیگر سبقت می گیرند تا مگر « ثواب بیشتر» از ﺁنشان شود ! : خشونتی که ملتی در نظام ولایت مطلقه تحمل می کند همه جانبه و سخت ویران گر است :**

**وقتی  دانستیم مدعی ولایت فقیه زود تر و بیشتر از همه به خشونت معتاد می شود و عقل خویش را از فعالیت طبیعیش محروم می کند، دانسته ایم که او نیاز به تحقیر شدن ندارد. زیرا خود خویشتن را تحقیر می کند تا ﺁنجا که ﺁلت زور می شود. جامعه ها نیاز به تحقیر مدعی ولایت مطلقه ندارند. بدان نیاز دارند که پیش از ﺁنکه دیر شود، خود را از خشونت فراگیری برهند که قدرتمداری بدان گرفتارشان کرده  است :**

**هر جامعه ای  یکی از دو سرنوشت را بیشتر ندارد: یا می گذارد قدرتمداری  او را به تخریب نیروی محرکه ای بگمارد که  بطور طبیعی در رشد بکار می افتند  و یا در پی بیان ﺁزادی می شود و با رها کردن خویش از  ولایت مطلقه قدرت   - که خشونت زدائی کاملی است - ، این نیرو را در رشد خود بکار می اندازد. در جهان امروز، قدرت مدار است  و منطق صوری روش. از این رو،**

**1 - در قلمرو سیاست ، نخبه کسی شمرده می شود که فن رسیدن به قدرت و ماندن در قدرت را نیک بداند و ، برای رسیدن به قدرت ، استفاده از هر وسیله ای را جایز بشمارد. در حقیقت، نخبه سیاسی کسی است که مقاوتها در برابر تبدیل نیروهای محرکه به قدرت را خنثی کند. تخریب نیروهای محرکه ابعادی به خود گرفته اند که تاریخ هرگز به خود ندیده بود. نخبه های سیاسی و نظامی و دینی و فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی این تخریب عظیم را رهبری می کنند.**

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

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

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

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

**در جامعه امروز ایران ، زبان رسمی دین دولتی ، زبان خشونت است، چون خلاقیت و ابتکار در قلمروهای وسیعی ممنوع است ، فرهنگ بمثابه فرﺁوردهِ ابتکار و خلاقیت ، درختی  بی بر گشته است. در عوض، فرﺁورده های قدرت ( = زور) ، تمامی قلمروهای سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را فرا گرفته اند. چنان که جامعه جوان ایران ، در مدار بسته ای گرفتار ﺁمده است که، در ﺁن، چاره را جز تسلیم تقدیر قدرت حاکم گشتن ، نمی بیند. در بن بست است زیرا او را از انقلاب کردن به این دلیل که برابر خشونت جلوه می دهند ،  می ترسانند  . بنا بر این ، در برابر خشونتی که از درون و بیرون او را در لهیب شعله هایش می سوزاند، راه حلی نمی ماند. اگر این نسل از راه عبرت، در « اصلاح طلبی » که باب شد بنگرد، ﺁن را جز پیام تسلیم به خشونت فراگیر نمی یابد. اما این تسلیم تنها شعله های خشونت را تیز تر می کند. جوانی با زبونی و ترس و تسلیم تضاد دارد. جوان نخست می باید جوانی خویش را بازیابد یعنی از لباس ترس بدر ﺁید. اما نباید پنداشت در جامعه های دیگر، بیانهای قدرت ، اندیشه های راهنما و منطق صوری روش زندگی روزمره ﺁدمیان معتاد به قدرت نیست.  در همه جا، با شدتی کم و یا بیش ، به ترس و تسلیم، جوانان جوانی خویش را از یاد برده اند.**

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

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

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

**● به ترتیبی که توضیح دادم، هگل الف - هستیِ هستی را انکار می کرد یا از ﺁن غافل می شد ( هستی خالی از تعین را خالی از هستی می کرد ) و ب - به نیستی ، که نیست ، صفت مجرد می بخشید تا با هستی مجرد برابر نشاند. ﺁنگاه هستی مجرد را در نیستی مجرد عبور می داد تا هستی متعین را حاصل کند. هستی متعین در خارج وجود دارد. عقل هگل  فراگرد پیدایش این هستی را تصور و تصور خود را با ریختن به قالب  « دیالکتیک تناقض » توجیه کرده است : خدا خود را ، در طبیعت ﺁفریدهِ خویش ، نفی می کند تا به « ایده سرمدی » صیر کند. اگر از فیلسوف پرسیده می شد : یا شما ندانستید با انکار و یا غفلت از هستیِِ  هستی و با جعل هستی  برای نیستی ، در ذهن خود،  الف - شناخت حق ( خدائی که هگل  در طبیعت نفیش می کند  و از خدائی می اندازد ) و واقعیت ( هستی متعین که فرﺁوردۀ عبور هستی و نیستی در یکدیگر گمان می برد ) را نا ممکن می کنید و ب - عقل خود را از فراخنای بی کران که هستی است محروم می کنید و رابطه اش را با واقعیت غیر مستقیم و از راه مجاز (نیستی مجرد برابر نشسته با هستی مجرد ) می گردانید و ج - روش توجیه را جانشین روش شناخت می کنید ، بسا از  این که عقل خویش را پایبند ثنویت تک محوری ساخته  و، در دنیای ذهن، محور فعال و محور فعل پذیر را در « سیر جدالی » (دیالکتیک تناقض ) مجبور از گذار از قوه به فعل کرده اید، همان خیرگی را پیدا می کنید که چشم وقتی از تاریکی بدر می ﺁید و نور ﺁفتاب را در خود می یابد.**

**اما از ﺁنجا که مارکس و مارکسیستها  دیالکتیک  را از او گرفتند و مدعی شدند  « هرمی را که او بر رأس نشانده بود، بر قاعده نشانده اند » و قوانین حاکم بر هستی را که مادی است کشف کرده اند، دیالکتیک را روش توجیه ذهنیتی کردند که فرﺁوردۀ دیالکتیک نبود و نمی توانست هم باشد. از جمله ، برای تاریخ ، سیر جدالی قائل شدند که طی مراحل می کند و به جامعه سرمایه داری می رسد. در جامعه سرمایه داری ، تضاد درونی رشد می کند. تا جائی که، در صحنه، دو طبقه، یکی پرولتاریا  و دیگری بورژوازی ، رویارو و گلاویز می شوند. تضاد این دو طبقه ، با استقرار دیکتاتوری پرولتاریا  حل می شود. از ﺁن پس، چون دیگر تضاد بر جا نمی ماند، تا استقرار جامعه بی طبقه ، تحول خطی می شود: همان گذار از قوه به فعل !**

**اما « ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی »**

**الف - در ﺁنچه به گذشته مربوط می شود، با افزودن و کاستن های بسیار ، واقعیت، تاریخ ،  را در قالب ریختن بیش نشده است. از جمله،**

**1 -   با جامعه ها را واحدهائی تصور  کردند که هریک  از همان قوانین پیروی می کنند و از رهگذر سیر جدالی به جامعه کمونیستی راه می برند . با وجود این، بعضی از جامعه ها، مثل جامعه های در بند « استبداد ﺁسیائی » نظام ایستا دارند و تحول نمی کنند. باید مستعمره شوند تا نظامهاشان تحول پذیر شوند . این حکم ذهنی با  غفلت از این واقعیت ساخته شده است که روابط درونی هر جامعه  و رابطه های جامعه ها با یکدیگر ، جدائی ناپذیر هستند. و 2 -  با غلفت از  اثر جریان نیروهای محرکه در مجاری رابطه های درونی و رابطه های جامعه ها با یکدیگر و  3 - در نتیجه ، با غفلت از روابط سلطه گر - زیر سلطه و دینامیک ها که گزارشگر تحول جامعه های مسلط و زیر هستند و 4 - با  غفلت از نقش انسان و او را تحت نظام اجتماعی قرار دادن و محکوم به حکم جبار تاریخ گرداندن و 5 - با حذف امرهای واقع و جعل امرها و نیز دستکاری در امرهائی که حذف نکرده اند و 6 - با  رو بنا و زیر بنا فرض کردن ، بر اصل ثنویت تک محوری ، و روبنا ( دین و اخلاق و حقوق و سنت و عرف و... ) را تابع تحول زیر بنا کردن .**

**ب - در ﺁنچه به ﺁینده راجع می شود،**

**1 - دیالکتیک تا استقرار دیکتاتوری پرولتاریا نقش دارد. از ﺁن پس، مرخص می شود. زیرا  جامعه ﺁرمانی فرﺁوردۀ « تحول خطی » می گردد. لذا ، حکم پایان خدمت به « قوانین هستی شمول » ابلاغ می شود. و 2 - تاریخ ناگزیر می شود این بار طبق حکم ذهنی دوم ( جانشین تحول دیالکتیک شدن تحول خطی ) حرکت کند. و 3 - از استقرار دیکتاتوری پرولتاریا به بعد، نیز، تمامی جامعه ها باید یک تحول ،  آنهم تحول خطی را بکنند.  به ذهن سازندگان نظریه ، این امر که دولت پرولتاریا با دولتهای دیگر رابطه سلطه گر - زیر سلطه برقرار کند، نیز،  نمی زد. و 4 - اختیار از انسان ها، حتی از پرولتاریا ستانده و  نقش « تاریخ ساز » به « حزب پیش ﺁهنگ طبقه کارگر » داده می شود و لنین اراده گرائی را نیز وارد نظریه می کند.**

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

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

**بدیهی است وقتی ، بدین سان، ساختن نظریه و توجیه ﺁن جانشین شناخت می شود، بیانی که ساخته می شود ، جز بیان قدرت از کار در نمی ﺁید و نمی تواند قهر را روش اصلی نگرداند.**

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

**●  به ترتیبی که دیدیم ، ضد گرداندن سیاه و سفید و ... کاری است که عقل با غفلت از واقعیت می کند.  بخصوص ، وقتی مدعی می شود « ضدها را به یکدیگر باید شناخت » ، درب شناخت را بر عقل می بندد و باب توجیه را بر او می گشاید. در حقیقت، حکم بر ضد سفید بودن سیاه که ساختهِ ذهن است - که تضادی با یکدیگر ندارند - و حکم بر شناخت ضد ها به یکدیگر،  دو حکمی هستند که حاصل ﺁنها  نه تنها شناخت سفید و سیاه نیست ، بلکه بازداشتن عقل از شناختن سفید و سیاه نیز هست.  اگر عقل از خود بپرسد : حکم او  بر اینکه  بیماری  ضد تندرستی است  را با غفلت و یا انکار کدام واقعیت ها ساخته است ؟ به خود می ﺁید و پی می برد که الف - از تمامی عوامل ( میکروب ، ویروس ، تغذیه نا سالم ، ﺁلودگی محیط زیست و... ) غفلت کرده است که بیماری را پدید می ﺁورند و ب - دو مجموعه ، یکی انسان تندرست با محیط زیست و پدیده های این محیط و دیگری همین انسان وقتی بیمار است باز با محیط زیست و پدیده هائی که با در ﺁمدن به درون، در مجموعه تغییر ( = بیماری ) ایجاد کرده اند ، را با حکم عقل غافل از این واقعیتها ، جانشین کرده است. ج - با این حکم که ضد ها را به یکدیگر باید شناخت ، معرفت صوری را جانشین معرفت علمی کرده است: این حکم بکار توجیه می ﺁید و مانع از شناختن می شود. بدین خاطر بود که در دوران حاکمیت مطلق منطق صوری، گمان بر این بود که تن ﺁدمی ، خود بیماری پدید می ﺁورد و ﺁن دو حکم بکار توجیه این گمان می ﺁمد . هنوز که هنوز است ، عقلها از این امر غافلند که دو ضد،  در بیرون یکدیگر ، وجود ندارند.  اگر رابطه ای که سبب ویرانی و مرگ می شود را ، گزارشگر گلاویز شدن دو ضد تصور کنیم، مثل حضور و عمل میکروب در بدن، این دو، در بیرون از یکدیگر، هیچ تضادی با هم ندارند. به سخن دیگر، تا میکروب به درون در نیاید و میان میکروب و اجزای بدن  ترکیب یا ترکیبهائی ناسازگار با حیات پدید نیایند، تضادی در وجود نمی ﺁید.**

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

**الف - در صورت دروغ بودن هر دو قضیه ، یعنی « همه انسانها می اندیشند »  و  « هیچ انسانی نمی اندیشد » و یا  « همه انسانها ولایت دارند » و « هیچ انسانی ولایت ندارد » ، به این نتیجه می رسد که « بعضی از انسانها می اندیشند » و یا « بعضی از انسانها ولایت دارند » . اما به ترتیبی که دیدیم ، 1 – در جریان شناخت ، واقعیت ﺁن سان که هست ، شناخته می شود و به تضاد صوری و تناقض نیاز نمی افتد و 2 –  این نتیجه گیری منطق صوری را از کرسی اعتبار به زیر می کشد . زیرا ، به ترتیبی که دیدیم، چنین تضادی خاستگاه و تکیه گاه  تناقض می شود و تناقض، بنابر  ایجاب  قدرتمداری،  با « بعضی انسانها می اندیشند » یا  « بعضی انسانها ولایت دارند » حل می شود !**

**ب - در صورتی که عقل بداند یکی از دو قضیه راست است با بکار بردن منطق صوری ، 1 – عقل با کدام روش دانسته است  از دو قضیه راست است و نقش منطق صوری در این دانستن چه بوده است ؟ و 2 – با استفاده از منطق صوری چگونه می تواند تشخیص دهد کدامیک از دو قضیه راست است ؟  این دو پرسش ، دو نوع پاسخ بیشتر ندارند یکی بنا بر منطق صوری و دیگری بنا بر روشی که عقل ﺁزاد در شناختن بکار می برد :**

**● اندیشیدن چیست و یا ولایت چیست ؟ پرسشهائی هستندکه تا پاسخ نیابند، عقل نمی تواند دو قضیه متضاد را بسازد. حال اگر  عقل بنا را بر نخبه گرائی بگذارد و نخبه ها را محور اندیشمند و  ولی امر و مردم را  محور ناتوان از ولایت و اندیشیدن  ، بگرداند و تعقل را،  برای مثال،  یافتن « هدفهای عالی » و روش رسیدن به ﺁنها  و  ولایت را  « قدرت بر » معنی کند ، محال است یکی از دو قضیه را صادق بداند. زیرا نمی تواند بگوید همه می اندیشند و همه ولایت دارند. زیرا از پیش، مردم را فاقد توان تعقل و ولایت گردانده و وظیفه  منطق صوری توجیه این حکم است . و نیز نمی تواند بگوید هیچکس نمی اندیشد و هیچکس ولایت ندارد زیرا بنایش بر اینست که نخبه ها را صاحب اندیشه و ولایت بگرداند.  اما ﺁیا  منطق صوری به عقل امکان می دهد نخبه گرا نباشد و بتواند  تصور کند همه انسانها می اندیشند و همه انسانها ولایت دارند ؟  نه عقل ارسطو این توانائی را داشته است و نه ﺁنها که از ﺁن روز تا امروز این منطق را بکار برده اند. چرا؟ زیرا قضیه ها و احکامی که عقل،  بنا بر  منطق صوری، می سازد، با غفلت از واقعیتها می سازد. فیلسوفانی که ، بر این منطق ،  به پرسش پاسخ داده اند، بر این نظر شده اند که ولایت (= قدرت بر ) جمهور مردم، سبب تجاوزهای روز مره انسانها به یکدیگر می شود. چاره اینست که ولایت بر مردم از ﺁن یک مقام صاحب ولایت مطلقه شود.**

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

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

**●   اما وقتی در کاربردهای اصل عدم تناقض یا اینهمانی ارسطو تأمل می کنیم ، در می یابیم چرا اینهمانی را اصل الاصول منطق او گفته اند. در حقیقت، ساخته های ذهنی ، اغلب، با این اصل توجیه می شوند : در فقه، اصل استصحاب ، بکار توجیه حالتی در مقایسه صوری  با « حالت سابق » می ﺁید. در  ولایت مطلق قانونگزار و الیگارشی ( نظریه ارسطو ) ، بکار توجیه ساخته ذهنی فیلسوف  می ﺁید.  به ترتیبی که دیدیم ، دو قضیه ، یکی « هیچ کس ولایت ندارد » و دیگری « بعضی ( = قانونگزاران یا فقیهان ) ولایت دارند » ، بکار توجیه « نظریه » ولایت قانونگزار یا فقیه - که همان نظریه ارسطو است - و دو قضیه « هیچکس نمی اندیشد » و  « بعضی می اندیشند » بکار توجیه « نخبه گرائی می ﺁیند و...**

**این قضیه ها نیز به شناخت راه نمی برند و خود فرﺁوردۀ این یا ﺁن ساخته عقل فیلسوف و فقیه و ... هستند. بدیهی است هم نظر ها و هم قضیه ها با غفلت و انکار واقعیتها ساخته شده اند. از این رو است  که  درب شناخت را بر روی عقل می بندند. برای مثال، « هیچکس ولایت ندارد » حاصل « تعقل » عقل است. این حکم خود می گوید : عقل به این نتیجه رسیده است که انسانها فاقد ولایت هستند. اما عقل با بکار بردن کدام روش به این حکم رسید ؟ اگر این پرسش را  از ارسطو بکنیم ، پاسخ می دهد : طبیعت انسانها را از دو نوع، یکی « نخبه ها » و دیگری « عوام   همانند چهارپایان » پدید ﺁورده است. اولی ها بر دومیها ولایت دارند و سود دومی ها در اطاعت از اولی ها است. اگرسئوال را  از جانبداران نظریه ولایت مطلقه و مشروطه فقیه بکنیم ، پاسخ می دهند : بنا بر نص قرﺁن ، حکم و ملک از ﺁن خداوند است و ﺁن را به هرکس که خواهد دهد . بنا بر روایت ، خداوند حکم و ملک را به رسول و امام و جانشین امام که فقیه باشد، داده است. بدین قرار، اولی طبیعت را و دومی خداوند را اعطا کننده ولایت می گردانند. اما فیلسوف از کجا دانست طبیعت انسانها را از دو نوع ﺁفریده است و فقیه چگونه کشف کرد ولایتی که از ﺁن خداوند است به او داده شده است ؟ نقش منطق صوری در ﺁن علم و این کشف چیست ؟**

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

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

**1 - غفلت از این حقیقت که حکم خداوند حکم زور نیست و ولایت خداوندی مساوی با قدرت ( = زور ) بر انسانها نیست. چنین ولایتی ضعف است و نسبت دادن ضعف به خداوند سلب خدائی از او نیز هست. بنا بر این، خداوند ولایتی را که قدرت بر معنی دهد ندارد و ﺁن را به کسی نمی دهد . انسانها را به ﺁزاد شدن از ﺁن نیز می خواند.**

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

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

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

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

**12 - این در « امامت » ، یعنی مجموعه ای از رهبری و اصل و بیان راهنما و هدف و روش - از دید اصحاب دو منطق صوری و دیالکتیک - است که کار برد این دو منطق را می توان شفاف مشاهده کرد :**

**1/12 - افلاطون به نظام طبقاتی و به دولتی قائل بود که « فیلسوف اول » در رأس ﺁن قرار می گیرد و صاحب ولایت مطلقه است. از او تا هگل که دولت را تجسم حاکمیت عقلانیت و محدودۀ عینیت پیدا کردن ﺁزادی فرد که ، در ﺁن و بدان، ﺁزادی و رضایت هرکس و به اجرا گذاشتن طرح عقلانی مشترک ، برابر نهاد (سن تز ) یا تألیف می یابد (14 ) ، بیانها همه بیان قدرت و دولتها قدرتمدار بوده اند.  با این تفاوت که هگل و سه شعبه ای که فلسفه او پیدا کرد ، « نو گرا » بودند :**

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

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

**● لیبرالها که هگل را لیبرال و قائل به سلطنت مشروطه ای می دانند که،  در ﺁن، حقوق عمومی و فردی به دقت تبیین شده باشند. اما در لیبرالیسم، ﺁزادی و حق به قدرت تعریف می شوند و ضامن ﺁزادی و حقوق فرد  نیز دولت است.**

**2/12 - ارسطو  خود به الیگارشی قائل بود که قانون گزار عادل در رأس ﺁن قرار می گیرد. و**

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

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

**بدین قرار، از افلاطون و ارسطو تا امروز ، نه تنها بیان ها که بر اصل ثنویت ساخته شده اند ، بیانهای قدرت هستند ، بلکه دین ها را نیز در بیانهای قدرت از خود بیگانه کرده اند. قول فوکو بر اینکه بیانها، همه ، بیانهای قدرت هستند ، راست است هرگاه توجه کنیم که بر اصل ثنویت و بدین دو منطق، جز بیان قدرت نمی توان ساخت.**

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

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

**باز اگر تأمل را بیشتر کنیم ،  در می یابیم  که محور فعالی که محل تمرکز و تکاثر و انباشت قدرت می شود، مجاز است و وجود ذهنی بیش ندارد، در شگفت می شویم از این امر که از افلاطون و ارسطو تا امروز، فیلسوفان بیانهای قدرت ساخته اند و منطق پرداخته اند برای حاکم کردن مجاز بر واقعیت . نه تنها از این امر غافل شده اند که الف - قدرت فرﺁورده رابطه قوا است و  ب - به شرحی که در نقد تضاد و تناقض دیدیم ،  بدون مجاز (انکار واقعیتها و غفلت از واقعیتها و جانشین کردنشان با مجازی که ذهن می سازد ) تضاد و ، بنا بر این، رابطه قوا بر قرار نمی توان کرد. و قدرت  فرﺁوردۀ روابط قوا و ، بنا بر این ، زادۀ مجاز است و جز زور محتوائی ندارد و از زور نیز جز تخریب و افزودن بر قدرت،  ساخته نیست  و ج - غفلت بزرگ تر اینست : در هر تقابل طرفی که  مجاز است ، قدرت زا است . توضیح اینکه 1-  رهبری با  طرفی است که مقام و موقع و موضعش مجازی است. و 2 - قدرت در خدمت هیچ هدفی جز قدرت قرار نمی گیرد. به سخن دیگر  د - هدف قدرت در بیرون ﺁن نیست، در خود ﺁنست : تمرکز و تکاثر و انباشت قدرت. چرا که قدرت ، هر زمان نتواند تمرکز بجوید و بر خود بیفزاید، می میرد. شگفتا!  قرنها و قرنها بر انسانها گذشته اند و انسانها ندانسته اند که قدرت را نمی توان در هدفی جز افزودن بر  قدرت ، از راه ویرانگری ، بکار برد  و همچنان به دنبال بدست ﺁوردن قدرت و به خدمت هدفهای خوب گماشتن ﺁنند !**

**اینک اگر در مثال ولایت مطلقه یا غیر مطلقه فقیه تأمل کنیم، می بینیم دین که برای رها کردن انسان از روابط قوا و ﺁزاد کردن جامعه از ایفای نقش دستگاه تولید قدرت ( = زور ) است، وسیله توجیه الف - قدرت می شود و ب - مقامی جعل می شود برای ﺁنکه کسی رهبر ، در واقع ﺁلت فعل این قدرت ، بگردد.  اعضای جامعه ( مردم بعلاوه « رهبر » و کسانی که در سلسله مرتب جا می یابند و اعمال ولایت ( = قدرت ) می کنند ) ، بنا بر همان ساختۀ  ذهنی ، از نخبه و دون انسان  تصور می شوند.  بدین سان، از نقشی که به دین داده می شود تا ولایت ( = قدرت = بکار بر دن زور ) رهبر  و واجب کردن اطاعت بر مردم ، همه، مجاز و فرﺁوردۀ ذهن نظریه ساز ، بر اساس اصیل شناختن قدرت ( مجاز) و اصل قرار دادن ﺁن ( باز مجاز ) هستند. و این مجازها را عقل با انکار حقوق و استعدادها ( از جمله استعداد رهبری انسانها ) و واقعیتها و یا غفلت از ﺁنها ، می سازد.**

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

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

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

**و اگر ادعا شود نظر لنین نا بجا بود و تحول دیالکتیک بطور خود جوش انجام می گیرد و تحول با انحلال دیکتاتوری بورژوازی به انجام می رسد، هنوز ادعا، بنفسه، حاکی از غفلت از واقعیتهای مهمی است. که عبارت باشند از 1 - قدرت بمثابۀ فرﺁوردۀ روابط قوا، بطور خود جوش منحل نمی شود. بسا با توجه به این واقعیت بود که نظریه نیاز به وجدان طبقاتی پیدا کرد  و قهر را مامای تاریخ گرداند. 2 - قدرت  فرﺁوردۀ یک جریان، جریان ویران شدن و ویران کردن است. تا وقتی گروههای انسانی در این روابط هستند، ویران می شوند و ویران می کنند. به سخن دیگر، قدرت وجود مستقلی ندارد تا خویشتن را « در عدم قدرت » نفی کند. و 3 - اگر تحول خود جوش است ، پس دیالکتیک و جبر ﺁن بی معنی و بی محل است .  مگر اینکه مراد از خودجوش ،  تحول خود به خودی و بدون دخالت شعور و اراده  باشد.  اگر مقصود  چنین تحولی باشد ،  الف -  وجدان بی محل می شود .  تصمیم گرفتن و تصمیم را به اجرا گذاشتن نیاز به شعور دارد. اگر تحول جبری و بی اعتناء به شعور  و اراده انسانها  است ، چه نیاز به وجدان طبقاتی ؟ و ب -  « رشد روابط تولیدی » که میان ساخت تولید ( =  مالکیت ابزار تولید ) و نیروی تولید ( = طبقه کارگر ) تضاد پدید می ﺁورد، به هریک از دو طرف ، سرمایه داران و کارگران نقش می دهد . بنا بر این ، ج - تغییر جبری فرض می شود و د - سلب مالکیت نیز جبری می شود و خشونت می طلبد و ه - نظریه با غفلت از سرمایه ، بمثابۀ قدرت، ساخته شده است. در حقیقت، سرمایه قدرتی است  که به دو طرف تضاد ، دو نقشی را داده است که، بنا بر نظریه باید بازی کنند. اما 1 -  تا روابط قوا از میان بر نخیزند دو طرف  بر جا می مانند. و 2 -  از راه تضاد است که  قدرت تمرکز و تکاثر می یابد و انباشت می شود.  پس ،  خود به خود ، منحل نمی شود.**

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

**بدین قرار، در این دیالکتیک، دو طبقه ، صورت و پوشش هستند. نهاد و بر نهاد واقعی ، قدرت سرمایه (= فرﺁورده روابط در نظام سرمایه داری ) است . ﺁیا قدرت سرمایه یک نوبت طبقه سرمایه دار و نوبتی دیگر طبقه کارگر را به خدمت می گیرد تا سرانجام، خود را بمثابۀ قدرت نفی کند !؟  شگفتا! عقل وقتی بر محور قدرت می اندیشد چنان کور می شود که واقعیتهای ﺁشکار را نیز نمی بیند. مجازها را جانشین ﺁنها می کند و به این مجازها، نقش فعال مایشاء می دهد.**

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

**اما وقتی در روش همگانی تأمل می کنیم که « هر چیز را به ضد ﺁن باید شناخت » و یا « هموراه وارونه کاری را کن که دشمن خوب یا بد می داند » ، می بینیم پیروی کننده از این « قاعده » غافل است که ابتکار را به ضد می دهد و خود واکنش کنش او می شود. از این واقعیت بس مهم نیز غفلت می کند که با سپردن ابتکار به « ضد »، خود عامل او در بکار بردن زور در تخریب ، از جمله تخریب خویشتن، می شود.**

**می دانیم که ، در جامعه ها ، از ﺁنجا که قدرت تمرکز طلب است و بنا بر این در اقلیت جامعه محل می جوید ، این اقلیت برای جامعه، دشمن و ضد خارجی می تراشد تا هزینه های نظامی و انتظامی را افزایش دهد. اقلیت « حاکم » نه تنها خود به منطق صوری عمل می کند، بلکه می داند همگان چنین می کنند : هرکس برای خود ضدی  تصور می کند تا، در مقام واکنش به کنشِِ مقدرِ ضد خود، در خویشتن، قدرت مقابله ایجاد می کند. دشمن فرضی کافی است برای اینکه ﺁدمی ذهن خویش را صحنه نبرد کند و نیروی خویش را به زور بدل کند و در ویرانگری بکار گیرد. او این کار را  در غفلت از این واقعیت  می کند که در واکنش به کنش ناموجود دشمن فرضی ، به ویران کردن خویش مشغول است.**

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

**فرض کنیم « هیچ انسانی نمی اندیشد » دروغ باشد. پرسشی که منطق صوری نمی کند و روش شناخت بر اصل موازنه عدمی ، پیش رو می نهد ، اینست : واقعیتی که این دروغ می پوشاند کدام است ؟ این پرسش بر عقل ﺁزاد چونی و چرائی ساختن  دروغ را معلوم می کند: انسان واقعیت دارد. این انسان عقل دارد و کار عقل نیز اندیشیدن است. پس واقعیت با قرار دادن قید « هیچ » به جای « هر » و می اندیشد را نمی اندیشد کردن، پوشیده شده و راست دروغ گشته است. اما نیاز به ساختن دروغ از چه رو است ؟ به این پرسش ، بر اصل موازنه عدمی ، پاسخ در خور را می توان  داد : ضد هر واقعیت را تنها با پوشش حق یا واقعیت با  دروغ می توان ساخت . بنا بر این، عقل قدرتمدار، با ساختن دروغ، دو کار می کند : غافل شدن وغافل  کردن از حق یا واقعیت و ضد تراشی . چرا که بدون این دو کار، قدرت را نمی توان پدید ﺁورد. دروغ که ساخته شد جانشین راست و راهبر عقل می شود.  از این رو ،  بر انسان است که درمقام شناخت راست و دروغ قضیه ، به صورت بسنده نکند. بر او است که پرده صورت را بر گیرد و حق یا واقعیت را بجوید. اما منطق صوری به این پرسش چه پاسخی می دهد؟  منطقی که  عقل را از حق ها و واقعیتها غافل می کند ، روش توجیه است و بر پایۀ غفلت از این امر که دروغ ساختن جز پوشاندن حق یا واقعیت نیست ، دو قضیه متضاد می سازد. و از بیرون این دو قضیه، به دو حکم محکومشان می کند : 1 - ممکن است هر دو دروغ باشند و 2 - اما اگر یکی راست بود، دیگری دروغ است. عقلی که منطق صوری را روش می کند چرا قضیه های متضاد و متناقض را می سازد؟ اگر پاسخ این باشد که به خاطر تشخیص صادق از کاذب ، به دو قضیه متضاد باز می گردیم و فرض می کنیم هر دو قضیه دروغ هستند. ناقض این دو دروغ ، « بعضی از انسانها می اندیشند » راست می شود. بنا بر این ، عقل به رهبری دو قضیه دروغ و با نقض ﺁن دو ، قضیه صادق را بدست ﺁورده است. گرچه هنوز این پرسش برجا است که از کجا ﺁن دو قضیه دروغ و این قضیه راست است ؟ اما،  از ﺁن ، فعلاً در می گذریم و به امکان دومی می پردازیم : یکی از دو قضیه کاذب است. بدیهی است اگر عقل می دانست کدام قضیه صادق است ، نیازمند ساختن دو قضیه ضد یکدیگر نمی شد. اگر می دانست الف – دلیل صدق حق و واقعیت در خود ﺁنها است و ب - دروغ جز پوشاندن حق و واقعیت نیست ، باز سر و کارش با منطق صوری نمی افتاد . اگر با غفلت از این دو خاصۀ حق و واقعیت  بخواهد با مراجعه به  دو قضیه متضاد، راست  را از دروغ تمیز دهد، لاجرم می باید دروغ را بشناسد تا ضد ﺁن را به عنوان راست بپذیرد. پس، رهبری کنندۀ عقل جانبدار منطق صوری ، دروغ می شود. و هنوز، او الف - پیشاپیش باید بداند یکی از دو قضیه راست است و نداند کدام راست است و ب - راست و دروغ دو ضد را به یکدیگر نمی تواند تشخیص دهد مگر اینکه بداند دلیل حق در خود او است و دروغ جز پوشاندن حق نیست. اما اگر بر این دو خاصه  عارف باشد نیازمند ساختن دو قضیه متضاد نمی شود. و دیدیم که عقل تا راست را نشناسد، ضد ﺁن را نمی تواند بسازد. یعنی ، از ﺁغاز، شناخت نیاز به منطق صوری و ساختن قضیه های متضاد ندارد. پس اگر می سازد، نیاز دارد و این نیاز او را ناگزیر می کند، دروغ را به جای راست بنشاند و راهبر عقل کند. نیازمند کنندهِ عقل، جز قدرت چه می تواند باشد ؟**

**به اینجا که می رسیم ، این پرسش محل پیدا می کند : منطقی که بکار شناخت نمی ﺁید و قضایای متضادی که بنا بر این منطق ساخته می شوند و  به یکدیگر شناخته نمی شوند ، به چه کار می ﺁیند؟ کار بردهای متضادها و متناقض ها کدامها هستند ؟ این ﺁن پرسشی است که عقل دائم می باید بازش پرسد تا گرفتار بیشترین غفلتها و بدترین فریب ها و سخت ترین بندگی ها که بندگی قدرت است، نگردد. قضیه های متضاد را که مشخص بگردانیم و سر از کار استدلال در منطق ارسطوئی که در ﺁوریم، کاربردهاشان را می یابیم و در می یابیم که این قضیه ها بکار محور کردن قدرت و اطاعت از قدرتمدار می ﺁیند. بنا بر ﺁنچه در جامعه ها مشاهده می کنیم ، پذیرفته است که**

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

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

**انسانهایی  که قدرت را اصیل می دانند و  بی ﺁنکه بدانند،  منطق صوری را بکار می برند ، راحت می پذیرند  « همه اهل اندیشه نیستند » و چون اهل اندیشه می اندیشند، پس دروغ است که هیچکس نمی اندیشد . نتیجه اینست که نخبه ها و رهبری ﺁنها ( = مدیریت قدرت ) را بدیهی می پندارند . چنانکه «همه رهبرند» را راست نمی شمارند و «هیچکس رهبری نمی کند» را هم دروغ می دانند  . بنا بر این، از تناقضهای موجود در این دو قضیه غفلت می کنند و ﺁسان می پذیرند که کس یا کسانی ، با این یا ﺁن مشخصه ها، رهبری و ولایت دارند. حالت انتظار ، انتظار رهبر، که در جامعه ها پدید می ﺁید گویای اعتیاد همگان به منطق صوری و باورمندیشان به اصالت قدرت است.**

**اما چرا جامعه « هر انسانی می اندیشد » و یا «هر انسانی استعداد رهبری دارد» و بنا بر این ، «همه می اندیشند » و یا « همه ولایت دارند » را راست نمی شمارد؟ هم به دلیل غفلت از حقوق و استعدادهای ذاتی خویش و هم به این دلیل که به تجربه می داند قدرت قابل پخش شدن نیست. از این رو، به دنبال شخصیت و یا گروه نیک اندیش و عادلی می رود تا مگر قدرت را در « صلاح » او بکار برد ! :**

**اما اگر عقل جمعی جامعه از قضایای متضادی بپرسد که می توان ساخت که یکی راست و دیگری دروغ و یا هر دو دروغ باشند، در می یابد :**

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

**الف - وقتی ولایت معنای خود را دارد، « هرکس ولایت دارد » قضیه صادق و « هیچکس ولایت ندارد » قضیه کاذب می شود . اما عقل به ساختن این نوع قضیه های متضاد نیاز ندارد و این قضایا  کار برد نیز ندارند.**

**ب -  وقتی ولایت معنی جعلی دارد ، دو قضیه متضاد که هر دو دروغ باشند ساخته می شوند : « هرکس ولایت دارد » و « هیچکس ولایت ندارد » . این نوع قضایا در قدرتمداری و « استدلال » قدرتمداران کار برد روزانه دارند. به  استدلال قدرتمدارها باز گردیم و به نکته جدیدی توجه کنیم : همانطور که مشاهده شد، استلال روش کننده منطق صوری این بود که  اگر  همه ولایت داشته باشند ، سنگ روی سنگ بند نمی شود و اگر هیچکس ولایت نداشته باشد، هرج و مرج می شود. بنا بر این ، ناقض این دو قضیه صادق می شود : فقیه و نخبه و... ولایت دارند . اما ﺁن غفلت که اینک زمان بیرون ﺁمدن از ﺁنست ، اینست : قضیه ای که تناقض بدان حل می شود،  دروغ بزرگ تر است. نکته جدید که به سان یک کشف بر عقل ﺁزاد جلوه می کند اینست که حل تناقض به دروغ بزرگ و بسا بزرگ ترین دروغ انجام می گیرد. زیرا 1 – به ترتیبی که دیدیم، « ولایت بر» بمعنای « «قدرت بر » ولایت « ولی امر » بر همگان نیست . بلکه ﺁلت قدرت شدن او و اسیر خشونت گشتن همگان است . و 2 – هرگاه همگان از توان رهبری همانند برخوردار باشند، محل برای ولایت بر یکدیگر، بر اصل داد و وداد پیدا و برای ولایت بمعنای « قدرت بر» ناپیدا می شود . و 3 – هرگاه همگان از همان استعداد رهبری برخوردار نباشند که مدعی ولایت بر ( = قدرت بر ) ﺁنها دارد، ارتباط میان او و همگان  بر فرض که ممکن باشد، ارتباط میان قدرت با مردمی می شود که به اطاعت خو نمی کنند مگر ﺁنکه ،  به زور،  منزلت انسان را از ﺁنها بستانند  و به  گوسفندان رام بدلشان بگردانند . بیهوده نبود که ارسطو  « عوام » را ملحق به حیوانات می شمرد . و مشکل نیست بدانیم چرا در جامعه های اسلامی و غیر اسلامی، بنیاد دینی یونانی زده ، نظریه ساز قدرت و خشونت و ضد رشد شدند و در بسیاری از این جامعه ها، هنوز،  هستند .**

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

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

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

**- از رایج ترین قضایای سخت فریبنده ، این دو قضیه هستند : «همه استعداد علمی دارند » و « هیچکس استعداد علمی ندارد» . زبان فریب ، الف - استعداد دانشجوئی را که ذاتی وجود انسان است ، کسب دانش می گرداند و ب - دانش و فن را نیز منحصر می کند به دانش و فنی که در مدرسه هائی می ﺁموزند که افراد را برای خدمت در کارفرمائیها تربیت می کنند. در نتیجه، با بکار بردن زبان فریب، دو قضیه متضاد و هر دو دروغ، می سازند  تا بدانها ، بباورانند که « بعضی ها استعداد علمی دارند » . به سخن دیگر، نخبه گرائی نظری صادق است.**

**- و هنوز  از پر رواج ترین قضایا که از راه جعل معنی ساخته اند همان دو قضیه ای هستند که مثال ﺁوردم : « هیچ انسانی نمی اندیشد » و  « هر انسانی می اندیشد » . ناقض این دو قضیه « بعضی انسانها می اندیشند » صادق باورانده می شود. حال ﺁنکه الف - اگر از استعدادهای انسانی یکی اندیشیدن و ابداع و خلق نبود، هیچ انسانی نمی توانست بیاندیشد و ب - اگر همه انسانها نمی اندیشیدند ، بعضی انسانها نیز محیط متناسب با اندیشیدن را نمی یافتند .**

**بدین سان، قضایای متناقض و متضاد عقل را در مدار بسته ای زندانی می کنند و در این مدار،  او ، از واقعیت و راست غافل می شود و دروغ را راست می انگارد و تصدیق می کند.**

**و عقل ﺁزادی خویش را باز نمی یابد مگر به موازنه عدمی. بدین موازنه ، عقل از حدها و محدود کننده ها رها می شود. روشهای عقل وقتی از ﺁزادی غافل می شود و روش عقل ﺁنگاه که به یمن موازنه عدمی بر ﺁزادی خویش وجدان مداوم می یابد، در کتاب «عقل ﺁزاد»  و روش شناخت را در کتاب  « تضاد و توحید » - که این کار فصلی از ﺁن کتاب می شود - و نیز در خاصه های حق ، در اختیار همه ﺁنهائی قرار داده ام که بخواهند در ﺁزادی رشد کنند.**

**مأخذ:**

**1 -  برای  تفضیل، رجوع کنید به  تضاد و توحید نوشته ابوالحسن بنی صدر.**

**2- اشارات  و تنبیهات ابن سینا .  ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی ، جلد دوم در منطق ، صص381 و 382 )**

**3 - شرح و ترجمه اشارات و تنبیهات ص 386**

**4 -   ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات صص 382  و 391**

**5 -  به نقل از اشارات و تنبیهات ص 383**

**6 -  اشارات و تنبیهات  ص 381**

**7 -  نگاه کنید به  تضاد و توحید نوشته ابوالحسن بنی صدر**

**9 -  تضاد و توحید ص 189**

**10 - محمد باقر صدر، فلسفه ما، ترجمه و شرح از سید محمد حسن مرعشی شوشتری،  صفحه های 423 تا 425**

**11 - قرﺁن، سوره الذاریات ﺁیه 49**

**12 - پوپر، جامعه باز و دشمنانش، ترجمه علی اصغر مهاجر،  فصل ششم ، برنامه سیاسی  افلاطون ، از جمله صفحه  های 102 تا 104     ،**

**13 -  صفحه های 28 تا 31 F.Chatelet - O . Duhmel E . Pisier , Dictionnaire des Oeuvres Politiques**

**14 - صفحه های 428 - 427 F.Chatelet - O . Duhmel E . Pisier , Dictionnaire des Oeuvres Politiques**

**نقد استقراء و تمثیل و قیاس در منطق صوری**

**یادﺁوری :**

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

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

**1 - استقراء در منطق صوری و نقد ﺁن :**

**در تعریف استقراء گفته اند (1) :**

**« تصدیق پیدا و امر معلوم جزئی که از مصادیق امر ناپیدا و کلی باشد و با ﺁگاهی بر احوال جزئیات ، بر حال کلی که ناپیدا است ، استدلال شود.  اینگونه استدلال را استقراء گویند » .**

**بنا بر این تعریف، وقتی کلی را نمی شناسیم ولی جز  یا اجزائی از ﺁن را می شناسیم ، استدلال می کنیم که کلی همانند جز یا اجزائی است که شناسائی کرده ایم. از فراوان ترین و همگانی ترین  کاربردهای استقراء ، رأی صادر کردن در باره مردم است : بسا می شود از کسی  می پرسی مردم در باره  اسلام، یا در باره  سیاست، یا ... چگونه می اندیشند؟  او، به استناد شنیده های خود، از تنی چند، می گوید : مردم بکلی از دین برگشته اند و یا مردم از سیاست و اهل سیاست زده شده اند و یا به عکس ، مردم همه دین دار هستند و یا همه علاقمند به سیاست و اهل سیاست شده اند. و یا به استناد پندار و گفتار و کردار مشتی از مردم، حکم می کند که « مشت نمونه خروار است » و مردم نادانند. و یا بنابر مشاهده چند مورد ، حکم می شود : زنان همه چنین و چنانند و یا مردان ، همه ، چنین یا چنانند و یا روحانیان چنین و چنانند . و هنوز ، خطرناک تر، استقراء صوری  را وسیله گروه بندی انسانها  به خود و غیر خودی کردن و بنا بر نیاز قدرت، به متشابه ها، معنی دلخواه دادن  و باب فتنه گشودن و یا همچون ابلیس ، استقراء را مایه قیاس کردن  و ...**

**با ﺁنکه این روش را  قرﺁن ، به صراحت، نفی و نهی می کند ( 2 ) و با ﺁنکه پیروان منطق ارسطوئی نیز می گویند  استقراء ناقص ظن ﺁور هست و یقین ﺁور نیست ، در فقه ، کار برد دارد ( 3 ) :**

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

**اما همین استقراء ناقص که مفید ظن است و یقین ﺁور نیست، اساس قیاس را تشکیل می دهد. پرسیدنی است :  قیاسی که بر اساس ظن و گمان ساخته می شود، چگونه می تواند یقین ﺁورد؟  به نقد قیاس که رسیدیم ، به این پرسش اساسی باز می گردیم .**

**1 - اما شناخت تمامی جزء های یک کلی : الف - بر فرض کلی ای  بتوان تصور کرد که تمامی اجزایش همسان باشند، بهیچرو علم بر جزء ها، علم بر کلی نیست. چرا که اگر جزء های یکسان  با یکدیگر ارتباط نداشته باشند و شرائط حاکم بر وجود ﺁنها نیز یکسان باشد، استقرائی در کار نیست. ﺁنچه در کار است ، شناخت پدیده های همانند است. اما اگر با یکدیگر رابطه داشته باشند ، خواه  همانند یکدیگر باشند و چه نباشند و خواه شرائط  حاکم بر وجود ﺁنها نیز یکسان باشند و چه نباشند، شناخت تمامی اجزاء بهیچرو علم بر کلی محسوب نمی شود. چرا که ، برای مثال، در جامعه های امروز، رایج ترین استقراء ها سنجش های افکار هستند. این سنجش ها نایکسانی افراد و، نیز، شرائط نا یکسان را در نظر می گیرند . ادعا نیز نمی کنند که استقرای تام هستند. تصریح هم می کنند نوعی عکس برداری از نظر و رفتار ، در یک زمان و در شرائط ِ ﺁن زمان هستند. اما از ﺁنجا که  پاسخ دهندگان، فردها هستند و فردها وقتی جمع و کل می شوند، بسا نظر و رفتاری را پیدا می کنند که کل به افراد القاء می کند، نظر و عملی می یابند که اغلب  ناقض نظرها و عمل هائی می شوند که به  سنجش گر ابراز کرده اند.  ب – شناختن یک عنصر ، برای مثال، اکسیژن را استقراء صوری نمی خوانند.  کلی که اجزاء داشته باشد یا مجموعه است و یا نیست . اگر مجموعه باشد، اجزائی که در ترکیب شرکت می کنند، با یکدیگر میل ترکیبی دارند . پس  همه با هم همانند نیستند تا بتوان یک به یک ، شناسائی کرد و استقرای تام بعمل ﺁورد. اگر، مجموعه نیست ، کلی وجود واقعی پیدا نمی کند . در حقیقت،  کلی ها ساخته های ذهن هستند و وجودشان ذهنی است. پس،  ﺁیا مثال بوعلی سینا دلیل ﺁن نیست که کلی بمعنای اجزای همانند وجود دارد؟ پاسخ اینست :**

**2 - در اشارات و تنبیهات ، ابن سینا، برای استقراء تام، این مثال را ﺁورده است : « هر حیوانی یا ناطق یا غیر ناطق است . و هر ناطقی از حیوان حساس است و همچنین هر غیر ناطقی از حیوان حساس است . پس نتیجه قطعی می دهد که هر حیوانی حساس است. » . بدین قرار، گرچه حیوانها نا یکسانند اما در  حساس بودن همانندند. بظاهر، استقرای تام میسر است. اما عقلی که از ثنویت رها باشد، نیک در می یابد که الف - چنین استقرائی مستند  به  تعریفی از« حساسیت » است. به سخن دیگر، عقل ﺁزاد به این واقعیت توجه می کند که استقراء متکی به نظر و برداشت پیشینی است.   این که نظر و برداشت پیشین صحیح یا نا صحیح است یک امر است و  اینکه این نظر مبنای استقراء شده است ، امر دیگری است. ب – اما مثال ابن سینا، گویای غفلت از واقعیتهای دیگری است : ب -  حساسیت مجموعه ای از کنش و واکنش است .  برای مثال، گل بوی خوش می دهد ( کنش ) و ﺁدمی از راه حس بویائی ، ﺁن  دریافت می کند و او را خوش می ﺁید ( واکنش ) . بدون مجموعه کنش و واکنش ، حساسیت وجود ندارد . به سخن دیگر، حساسیت وقتی واقعیت پیدا می کند که موجودهای در رابطه ، نسبت به کنشهای یکدیگر واکنش نشان دهند . اگر نه، حساسیتی وجود پیدا نمی کند . ﺁیا تمامی شرکت کنندگان در کنش و واکنش اجزای یک کلی ( حیوان ) می شوند ؟  ج – هرگاه مراد  از  «حساس » ، واکنشی باشد که حیوانها نشان می دهند، باز، تعریفی  از حساسیت که تمامی انواع حیوانها را در بر گیرد، نمی توان کرد . زیرا هر یک از انواع حیوانها به کنشهائی واکنش نشان نمی دهند . انسان نیز چنین است . د – و هرگاه مطلق کنش و واکنش را حساسیت بخوانیم، تمامی هستی متعین یک کلی بیش نمی شود و البته همه هستی را نمی توان  حیوان بشمار ﺁورد  و چنین استقرائی را استقراء تام خواند .  ه - بدیهی است نه ﺁن زمان و نه از ﺁن زمان تا زمان ما، تمامی انواع جانداران از ذره بینی تا جانداران بزرگ شناسائی نشده اند تا بگوئیم استقراء تام بعمل ﺁمده است. حال پرسیدنی است  که   حکم بر حساس بودن تمامی حیوانها، حاصل کدام معرفت است  ؟ ﺁیا حاصل استقراء است و یا شناسائی علمی ، برای مثال، نمونه هائی از انواع حیوانها است ؟ ﺁگر پاسخ این باشد که حاصل شنائی علمی  نمونه هائی از انواع حیوانها است ، پس این « معرفت علمی »  است که به تمامی حیوانها تعمیم داده می شود .  منطق صوری این واقعیت را از دید عقل پنها می کند . چنان که او  از واقعیتی بسیار مهم غفلت می کند  که سر و کارش با تعمیم یک «نظر علمی »  است . بدین غفلت،  می پذیرد  یک کلی از حیوانها  وجود دارد که برای مثال حساس هستند. هرگاه انسانها این غفلت را نمی کردند، از تعصبهای کور و جنگهای مرگبار و ویرانگر و خشونتهای همه روزه، می ﺁسودند و نظرها ﺁزادانه جریان می یافتند و انسانها رشد می کردند.**

**بدین قرار،  نظریه های « علمی » که پیدا شده اند ، همه از این نوع هستند این نظریه ها ، اگر نظریه تلقی  و موضوع تحقیق  به قصد کاستن از ظن و افزودن بر علم میگشتند  ،عامل رشد میشدند اما  هریک از آنها که «علم الیقین» باور گشتند  یا بگردند عامل مرگ و ویرانی و مانع رشد علم شدند و یا میشوند.**

**3 - در مثالِ  فیلسوف، حساس بودن حیوانها،  هنوز یقین ﺁور نیست. زیرا حساس بودن گویای رابطه با محیط زیست و پدیده های محیط زیست و مجموعه ای از کنشها و واکنشها است. غفلت از این واقعیت که الف - غیر جانوران نیز می توانند حساس باشند و هر حساسیتی مجموعه ای از حساس بودن های متقابل است .  و ب - مجموعه ها  یکسان نیستند و یکسان تصور کردن جانوران از لحاظ حساسیت و غفلت از حساس بودن غیر جانوران ، ظن است که جانشین علم گشته و سبب ﺁلودگی محیط زیست و مرگ و میر جانداران از حیوان و نبات شده است و می شود. این مثال، باز گو کردن اصل اینهمانی است : حیوانها از لحاظ حساس بودن، با یکدیگر این همانی دارند. بنا بر این ، با همان غفلتها از جمله غفلت از  حساس بودن محیط زیست ساخته شده است. بسا فیلسوف بگوید قصد او برهان ساختن بر یکسانی جانوران در چند و چون حساس بودن  نیست بلکه بر یکسان بودن ﺁنها از لحاظ  نفس حساس بودن است.  وگرنه،  بر جانور شناسان است که بروند انواع حواس هر یک از انواع جانوران  و حساس بودن های ﺁنها را تحقیق کنند. اگر او چنین ادعا کند، پاسخ گوئیم : حساس بودن را چه تعریف کرده اید و این تعریف را از کجا بدست ﺁورده اید و از کجا یقین حاصل کرده اید که تعریف شما بر تمامی جانوران صدق می کند؟  در حقیقت ، به تاریخ که بازگردی می بینی « نظرهای راهنمای » ضد و نقیض ، حاصل های  استقراهائی هستند که بسا استقراء کنندگانشان ﺁنها را علم الیقین پنداشته اند. بارز ترین نمونه ها  این استقراءها  موارد ذیل  هستند : « قانون ترقی همه جا یکی است » ،  « قانون تحول جامعه ها یکی است » ، « قانون انتخاب اصلح اجتماعی  در همه جا یکی است » ، « ولایت مطلق عالم بر جاهل  جهان شمول است» و...**

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

**استقرای تام   نیاز به علم تام و محیط بر تمامی اجزا و کلی که می سازند و رابطه ها و... دارد : کار خدا است  و خدا بی نیاز از استقراء است.**

**4 -  رایج ترین استقراء ها که تام انگاشته می شوند، این استقراء است : تمامی پدیده ها، جز ماده ، هیچ ندارند. حال ﺁنکه الف - امروز ، سخن از « فضای پدیده» و واپس ماندگی علمی بخاطر ندیدن « بسیار بزرگ » ( فضا) و دیدن « بسیار کوچک » (ماده )  است ( 4 ) و ماده وجود ندارد ( 5 ) ! بدین قرار، افزون بر ظنی که نظر راهنما می شود ، استقرای صوری مستلزم غفلت و بسا غفلتها از بخش یا بخشهائی  از موضوع مورد شناسائی نیز هست. استقرای ناقص بدان خاطر که به قول اصحاب منطق صوری نیز مفید ظن است ، مبهم است. اما استقرای تام نیز ، مبهم است به این دلیل که هم حاصل را نظریه راهنما معین می کند و هم در تعیین نتیجه ، از « بسیار بزرگ تر » ، غفلت می شود. از این رو است که استقراء بیشتر از همه، در ساختن بیان قدرت و احکامی کاربرد دارد که در این یا ﺁن بیان قدرت ساخته می شوند. همگانی ترین مثال برای کار برد استقراء در بیان قدرت، این حکم سراسر ابهام است که بنا بر شرائط روز، مصداقهای ﺁن تغییر می کنند : هر کس با ما نیست ، دشمن دین ، دشمن مردم سالاری، دشمن طبقه کارگر، دشمن ...  است !**

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

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

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

**7 - اصل حکومت عالم بر جاهل، نه  حاصل استقرای تام و نه حتی فرﺁورده ِ استقرای ناقص است. چرا که در حقیقت، وقتی قدرت مدار است ، عالم بر جاهل حکومت نمی کند و بسا وارونه این « اصل » واقعیت دارد : الف - هر علمی بکار تکون قدرت نمی ﺁید. ب - از علمی هم که به کار وجود پیدا  کردن قدرت می ﺁید، اندازه ای قابل بکار بردن است ،  که با مجازی بزرگ قابلیت تألیف داشته باشد. بنا بر این، ج - همواره ، قدرت ضد علم و عالم است. و د - بدین خاطر، « عالمانی » که بیان قدرتی را به اجرا می گذارند، خود قربانی ﺁن می شوند. زیرا ه - ﺁلتهای قدرت ناگزیر بیان قدرت را به تدریج از علم خالی و از مجاز پر تر می کنند. بدین خاطر که زور را جانشین علم اداره می کنند.  بنا بر این، نتیجهِ استقراء صوری ، نه تنها یقین ﺁور نست ، بلکه مجازی است که بدان  پوششی می دهند که  علم و بسا علم الیقین باور می شود.**

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

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

**در دو مثال ، که ابن سینا ، یکی برای  استقرای تام و دیگری برای استقرای ناقص ﺁورده است، هر چند به ظاهر دلیل در جزءها و نتیجه قرار دارد ، اما دقت را که بیشتر کنی ، می بینی باز دلیل در بیرون جزء ها و مطلوب یا  نتیجه قرار می گیرد :**

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

**\* مثال استقرای ناقص اینست : انسان و اسب و گاو و شتر و پلنگ، بهنگام خائیدن ( جویدن ) زفر ( فک ) زیرینش می جنبد. پس هر حیوانی ، بهنگام خائیدن زفرزیرینش می جنبد. این استقراء را ناقص گفته اند زیرا « بنا بر عقیدهِ مشهور، «نهنگ» بهنگام خائیدن ، زفر زبرینش می جنبد ».  بدین قرار، استقراء ناقص شده است بحکم « عقیده مشهور»  در باره نهنگ. به سخن دیگر، دلیل « عقیده مشهور » است. اگر تحقیق علمی طرز جویدن نهنگ را تصدیق کرد، استقراء ناقص می شود و اگر نکرد، تام می شود:  مترجم و شارح اشارات و تنبیهات قول شیخ محمد عبده را در حواشی بصائر النصیریه نقل کرده است که ( 6 ) « منطقیان بدون ﺁنکه دقت نمایند ، این مثال را از بعضی کتابهای که در حیوان شناسی نوشته شده است ، گرفته اند . ولیکن در حیوان شناسی امروزی ثابت شده است که نهنگ مانند سایر جانوران به هنگام خائیدن ، زفر زیرینش را حرکت می دهد و زفر زبرین وی به سبب ﺁنکه به جمجمه وی پیوسته است حرکتی ندارد ».  یعنی  این استقراء هم تام است !**

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

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

**\* در ایران، دولتی استقرار جست که « اسلام »  را به اجرا گذاشت. در عربستان و مصر و سوریه و  پاکستان و عراق و... و اندونزی ،  استبداد حاکم است، پس اسلام با استبداد سازگار و با ﺁزادی و حقوق بشر و مردم سالاری  ناسازگار است. در این استقرای صوری، از چند امر غفلت می شود : الف - از اسلام بمثابه بیان ﺁزادی . بمناسبت، یادﺁور می شود که  کتاب «حقوق انسان در قرﺁن» و «اصول راهنمای قضاوت اسلامی» ، به زبانهای گوناگون ترجمه و انتشار پیدا کرده است. اما حتی در یک کشور اسلامی ، این کتاب اجازه چاپ و انتشار بدست نیاورده است. ب – از اسلام بمثابه بیان قدرت نیز. در حقیقت،  در هیچ کجا، این اسلام  به عمل، در نیامده است. ج - از قدرت خودکامه ای که اسلام پوشش ﺁن شده است. د - از تکیه گاههای داخلی و خارجی این قدرت. ه - از رابطه قدرت و دین یا مرام راهنما. با این غفلتها یک یکچند از غفلتها هستند ،  حکم از پیش موجودِ « اسلام ضد ترقی و مردم سالاری است » ، با استفاده از استقرای صوری ، ساخته و دلیل قطعی گشته است.**

**اما محل رهبری کجا قرار می گیرد؟ وقتی اسلام با مردم سالاری ناسازگار است ، برای ﺁنها که اسلام را باور دارند، رهبری در بیرون مردم سالاری قرار می گیرد.  و برای ﺁنها که بنا بر اسلام زدائی دارند، خود محل استقرار رهبری می شوند. تجربه های ایران و ترکیه و روسیه ( زدودن تمامی دین ها و مرامها جز مرام رسمی ) و... نقش استقرای صوری را در انتقال رهبری به قدرت جدید و نظریهِ راهنمائی که پوشش می شود، بر عقلهای ﺁزاد ، معلوم می کنند. و از ﺁنجا که استقرای صوری همواره بقصد جانشین کردن رهبری انسانها با رهبری قدرت بر انسانها،  انجام می گیرد ، ﺁگاهی بر نقش ﺁن، می تواند مانع از افتادن در دام شود.**

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

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

**حال ﺁنکه کار وقتی علمی است که ، از جمله، دلیل و رهبری در موضوع شناسائی باشد و یافت شود. خواه در علم طبیعت و چه در علم اجتماعی.**

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

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

**\* در این  یا ﺁن کشور، اروپائی ، فردی و یا گروهی عرب  دست به تروری  می زند یا می  زنند. در جا، استقراء می شود که عرب تروریست است !**

**\* در امریکا، در پی 11 سپتامبر، اسلام تروریست پرور و مسلمان تروریست است !**

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

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

**حکم بر  اینکه « هر حیوان حساس است »  نیز از راه استقرای صوری تام قابل صدور نیست. از جمله به این دلیل که نه در عصر ارسطو و نه در عصر امروز، تمامی حیوانها شناسائی نشده اند. بنا بر این ، با استقرای تام ، هر گز نمی توان حکم داد بر حساس بودن هر حیوان . زیرا شناسائی تمامی جزء ها میسر نیست. بناگزیر ، نخست باید به سراغ هستی رفت : هستی متعین بنا بر این که زنده است، حساس است . پس، هر حیوانی حساس است. دقت ! کمتر غفلتی عقل را از دو واقعیت غافل می کند : در دید نخست، تصور می کند از کلی ( هستی متعین حساس است ) به جزئی (هر حیوان حساس است )  رسیده است. حال ﺁنکه  ، نخست در قلمرو هستی متعین معرفتی بدست ﺁمده و ﺁنگاه به یکی از مصداقهای این هستی ( حیوان ) اطلاق شده است. عقل ﺁزاد به این جا که می رسد، متوجه غفلت سومی و اصلی می شود : شناسائی حق به شناسائی هستی مجرد باز می گردد. حال ﺁنکه شناسائی حساس بودن حیوان از شناسائی هستی متعین نتیجه می شود. شناسائی هستی متعین نیز به نوبه خود در گرو شناسائی هستی نامتعین است. در تمثیل ، شناسائی پیشین را وسیله کردن و بدان ، حکم یک مورد را به مورد شبیه ، جاری کردن ، سخت به رواج است :**

**2 - نقد تمثیل در منطق صوری :**

**هرگاه (7 ) « تصدیقِ پیدا و امر معلوم با تصدیق ناپیدا و امر مجهول ، هر دو ، مساوی و همانند و جزئی باشند و معنای سومی ﺁن دو را شامل گردد و با ﺁگاهی از حال یکی از دو جزئی که داخل یک معنای کلی است ، بر حال جزئی دیگر ، به سبب مشابهت و همانندی استدلال شود، اینگونه استدلال را در اصطلاح تمثیل گویند. »**

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

**حدود یا ارکان تمثیل :  هر تمثیلی از چهار حد یا رکن مرکب است . بدین شرح : 1 - حدی که حکم بر ﺁن ثابت شده است یا « حد اصغر »  که به حسب اختلاف اصطلاحات به نامهای مثال،  فرع ، غایب، هم ﺁمده است. 2 - حدی که حکم ثابت ﺁن برای غیرش اثبات شده است یا « حد شبیه » که به حسب اختلاف ، به نامهای اصل، شاهد ، یا حاضر هم ﺁمده است. 3 - خود حکم یا « حد اکبر » که به حسب اصطلاحات مختلف ، به نامهای حکم، قضیه ، یا فتوی نامیده می شود. 4 - وجه شبه یا قدر مشترک  یا « حد اوسط » که به نامهای جامع ، علت ، وصف هم ﺁمده است. مثلاً در یک قضیهِ تمثیلی که متکلمان گفته اند : ﺁسمان حادث است برای ﺁنکه در جسمیت و یا در شکل، همانند خانه است. در این مثال، ﺁسمان فرع یا « حد اصغر » و خانه اصل یا شاهد یا « حد شبیه » و « ﺁسمان در جسمیت و یا در شکل همانند خانه است »  حکم  یا قضیه و یا « حد اکبر » و جسمیت و شکل ، وجه شبه یا قدر مشترک و یا « حد اوسط » است.**

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

**استدلال تمثیلی را از استقراء  بمراتب ناتوان تر دانسته اند زیرا همانندی نیاز به تحقیق دارد و تحقیق از راه استقرای تام یا ناقص می باید انجام بگیرد. خواجه نصیر الدین طوسی تمثیل را مرکب از  استقراء و قیاس می داند و اهل منطق « تمثیل را یقین ﺁور نمی دانند » اما متکلمان و فقها ﺁن را معتبر می دانند. « بخصوص وقتی که جامع یا قدر مشترک سبب حکم را بیان کند » . چنانکه قدر مشترک شراب و ودکا، مستی ﺁوردن است. مستی ﺁوری سبب صدور حکم حرمت است.**

**برای حجیت تمثیل طرقی  چند ذکر کرده اند که معروف ترین ﺁنها دو طریق است :**

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

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

**باید دانست که استلال تمثیلی دارای سه مقدمه است که با ثبوت ﺁن سه مقدمه ، استدلال تمثیلی کامل و حکم در فرع اثبات می شود. مقدمات استدلال تمثیلی عبارتند از : 1 - حکم در اصل یا « حد شبیه » ثابت باشد (نوشیدن شراب حرام است ) و 2 - علت وجود حکم در اصل یا حد شبیه، وجود وصفی  باشد . و 3 - حکمی که در اصل یا حد شبیه است در فرع یا « حد اصغر » هم باشد (حرمت ) . دو مقدمه اولی و سومی نیاز به اثبات ندارد. اما دومی نیاز به اثبات دارد. چرا که باید ثابت کرد که ، در مثال حرمت ودکا، علت حکم تحقق وصف مستی ﺁور است. برای ثابت کردن مقدمه دوم است که دو طریق دوران یا طرد و عکس و یا روش سیر و تقسیم و یا تردید ، بکار می رود.  « از دیدگاه برهان هیچ یک از دو طریقی که برای حجیت تمثیل بیان شده است ، این گونه استدلال را موجه نمی کند ، با این وصف، طریق دوم برای اقناع خصم و تأثیر ﺁن در نفوس عامه ، اثر بیشتری دارد.»**

**نقد تمثیل از سوی ابن سینا و دیگران:**

**ابن سینا در دانش نامه علائی  بر این نظر است که (8) « مثال سست تر از استقراء است ... و این را بیشتر  اندرکارهای  تدبیری و اندر فقه بکار برند. و این نه ضرورت است. زیرا که شاید حکم مانند خلاف حکم مانندهِ دیگر بود. که بسیار چیزها اند که به یک معنی مانند بوند و به هزار معنی مخالف و بر یکی از ایشان حکمی درست بود یا شاید که بود و بر دیگر درست نبود و نشاید . پس مثال دلخوشی را شاید و گمان را و یقین را نشاید. »**

**بوعلی هر دو روش تمثیل  را طرح و رد کرده است . او  بر اینست که نخست روش دوران را بکار گرفتند . برای مثال گفتند : هر پدیده صاحب شکل و صورت که ما دیدیم حادث بود و هرچه بی شکل و صورت دیدیم ، حادث نبود. خانه را می سازند و شکل دارد و حادث است . ﺁسمان نیز شکل دارد، پس  حادث است: خانه و ﺁسمان از لحاظ حادث بودن، مثل یکدیگرند. اما « شاید که چیزی هست به خلاف این و اینها ندیده اند » . بر ابن سینا بود که بپرسد: بدون شکل و صورت را چگونه دیدید؟!**

**چون این استدلال سست بود، روش تردید را پیش کشیدند : صفتهای اصل ( خانه ) را یک به یک بر شمردند و، در هریک، تردید کردند که سبب صدور حکم باشد. پس از ﺁنکه ، یک به یک صفتها را طرد کردند ، جز صفت شکل . لذا،  گفتند:  محدث بودن خانه از شکل داشتن ﺁن است. پس ﺁسمان نیز چون شکل دارد، محدث است. مثال دیگر، در صفتهای شراب ، از این نظر که سبب صدور حکم حرمت نوشیدنش باشند،  یک به یک تردید می شود. صفتها ، یک به یک، رد می شوند تا جز صفت مستی ﺁور باقی نماند. ﺁنگاه ، گویند : هر مستی ﺁوری حرام است (استقراء ). ودکا مستی ﺁور است. پس وداکا حرام است ( دو قضیه که مقدمه شان نامند  و نتیجه حاصل از ﺁنها  قیاس صوری را تشکیل می دهند )**

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

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

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

**و چون بدانیم در بیان ﺁزادی ، تمثیل محل ندارد و در بیان قدرت بیشترین محل را دارد ، دانسته ایم که بیان ﺁزادی را از راه تمثیل  نمی توان القاء کرد . حال ﺁنکه  بیان قدرت را جز از راه استقراء و تمثیل و قیاس صوری نمی توان القاء کرد.  به سخن دیگر، قدرت اصل و اندیشه راهنمای سازگار با خود را ، از راه تمثیل به استدلال کننده و استدلال پذیر، القاء می کند : اصالتِ قدرت و اصل راهنمای قدرت که ثنویت است، القاء می شوند و ﺁدمی ، نادانسته ، عقل خویش را بنده قدرت می کند و ، برای توجیه این بندگی ، روش استدلال در منطق صوری او را کفایت می کند.**

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

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

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

**3 -  استدلال ﺁوردن ِ دلیل را گویند. اما ﺁیا در مثال ما، یا  دلیل  در ﺁسمان یا  درخانه است و یا بیرون از  این دو؟   در استقراء و تمثیل و بطوری که خواهیم دید ، در قیاس صوری، دلیل در بیرون امری قرار می گیرد که استدلال برای اثبات ﺁنست. در مثال خانه و ﺁسمان، نه تنها دلیل اصلی همان اصل و اندیشه راهنمائی هستند که در بیرون این دو پدیده قرار دارند، بلکه دلیل حادث بودن  ﺁسمان را در خانه باید جست. به سخن دیگر، دلیل از واقعیت بدست نمی ﺁید . تراوش  ذهن استدلال کننده است. نه تنها استدلال بیانگر تقدم و حاکمیت ذهن بر عین است بلکه ، گزارشگر غفلت از عین و واقعیت است : همان اعتیاد به شکل و غفلت از محتوی .  اما دلیل را در بیرون  موضوع شناخت  یافتن، عقل را از معرفت علمی و استدلال ناتوان کردن است. برای مثال، در فقه، در مقام دلیل ﺁوردن بر حرمت شراب ، از رهگذر تمثیل، صفتهای شراب را یک به یک رد می کنند تا تنها مستی ﺁور بودن بماند. حال هر مشروبی را با این صفت می سنجند. اگر مستی ﺁور بود، حکم حرمت را بر ﺁن جاری می کنند. بدیهی است این روش را از قرﺁن اخذ نکرده اند. از منطق صوری ﺁموخته اند.  بنا بر روش تمثیل صوری، دلیل حرمت شراب، حکم  شارع و دلیل حرمت هر مشروبی ، یک صفت و همانست که در شراب دلیل حرمت ﺁن تصور شده است. این تمثیل صوری، از استدلال، تنها صورت را دارد. زیرا جستجوی دلیلی در کار نیست. دلیل از پیش وجود دارد. کار عقل یافتن قدر مشترک نیز نیست. زیرا تکلیف ﺁن از پیش معین شده است. تنها باید بگوید برای مثال ، ویسکی حرام است چون مستی ﺁور است.**

**اما ﺁیا قرﺁن فرموده است شراب حرام است چون مستی می ﺁورد؟ نه. اگر به جای بکار بردن منطق صوری در خواندن و دریافتن قرﺁن، روشی را که قرﺁن خود می ﺁموزد بکار می بردند، ذهن از واقعیت غافل نمی شد و نزد خود، مستی ﺁوری را صفتی که به استناد ﺁن ، قرﺁن شراب را حرام کرده است، نمی ساخت. جا دارد بپرسیم اگر قرار می شد علتهای حرمت در خود شراب جسته می شدند و زیانها و سودهایی  که دارد (قرﺁن سوره بقره ﺁیه 219 )  و اثرات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و اثرهای  رواج شرابخواری  بر تن و روان انسان ( قرﺁن ، سوره مائده ﺁیا 91 )   شناسائی می شدند، بسا انسانیت قرنها پیش ، از یکی از مهمترین ویرانگرهای حیات بیاسوده بود. اما،  در همه جا، منطق صوری عقلها را از واقعیت غافل کرد . تا بدانجا که ذهن های ساده و قدرتمدار، حکم  شراب حرام است چون مستی ﺁور است را مجوز شرابخواری نیز کرده اند و می کنند : چون قرﺁن فرموده است شراب منافع نیز دارد، پس تا حد مست شدن ، زیان و گناه ندارد . ما حد نگاه می داریم و پیش از مست شدن ، از نوشیدن شرب باز می ایستیم !**

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

**5 -  چنین عقلی ﺁسان حکم های ذهنی می سازد و از راه تمثیل جاری می کند. قدرت که مدار ساختن احکام ذهنی می شود، همان نقش دشمنی افکنی را پیدا می کند  که شراب دارد. چنانکه ،  در قلمرو سیاست  و دین و...،  عقل نخست ولایت را مساوی قدرت ( = زور ) می کند. بعد . بنا بر ساخته ِذهنی پیشین ، ولایت در قرﺁن را « قدرت بر» معنی می کند.  این ساخته ذهنی را از دید « عوام » پنهان می کند .  چون عقلهای فردی و جمعی پذیرفت که ولایت معنائی جز « قدرت بر » یا « بسط ید  بر »  ندارد ، تمثیل را بکار می گیرد و می گوید: پیامبر ولی امر بود. به روش طرد، صفتهای پیامبر را طرد می کند تا می رسد به صفت فقیه عادل . پس « استدلال می کند » که  « هر فقیه عادلی » قدرت دارد بر همگان !**

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

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

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

**7 -  در مثال ، « مفسد فی الارض » دیدیم که دلیل در قرﺁن نیست. در این کتاب مبین  تصریح نیز شده است که حتی پیامبر حق ندارد حلالی را حرام کند. دلیل در عملی که ﺁدمی انجام می دهد نیز نیست. پس کجا است؟ دلیل و « واحد اندازه گیری »  ساخته ِذهن « حاکم شرع » است. همراه با دلیل ، رهبری نیز از قرﺁن و انسانها بیرون می رود. راهبر قرﺁن نیز حاکم شرع می شود زیرا او است که معنای دلخواه خود را به این یا  ﺁن ﺁیه قرﺁن می دهد. و باز او است که بسا بعد از وقوع، به انسانها می گوید کاری که کرده اند فساد در زمین هست یا نیست. بدین قرار، فلج کننده تر از همه، اندازه گیری عمل ، بعد از وقوع است . ﺁنهم با  واحد اندازه گیری دلخواه قدرت . و این « بسط ید» نه تنها الغای دین است بلکه استقرار استبداد فراگیراست. تمامی استبدادهای فراگیر ، این بسط ید را برای خود قائل شده اند. علت نیز ﺁنست که جز بر اصل ثنویت تک محوری تمثیل را نمی توان بکار برد و این اصل، اصل راهنما در ساختن بیان قدرت مطلق است.**

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

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

**از قیاسش   خنده  ﺁمد  خلق   را      کو چو خود پنداشت صاحب دلق را**

**کار پاکان را قیاس از  خود مگیر      گرچه باشد در نوشتن،  شیر،  شیر**

**یا - نزدیک به تمامی مواقع -  به اندوه و گریستن بر از دست داده ها.**

**هنوز اشکالهای بسیار دیگر بر تمثیل وارد هستند. اما از ﺁنجا که به قول خواجه نصیرالدین طوسی ، تمثیل حاصل دو قیاس است، اشکالهای دیگر، در توضیح اشکالهای وارد بر قیاس صوری، خواهند ﺁمد:**

**3- نقد قیاس صوری بمثابه روش استدلال در منطق صوری :**

**مترجم و شارح اشارات و تنبیهات ابن سینا، بدنبال نقل تعریفها یی که بوعلی و خواجه نصیر وشهاب الدین سهروردی و... از قیاس کرده اند، به این تعریف می رسد ( 9 ) :**

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

**قیاس که یکی از مهمترین اقسام حجت است ، مجموع باورهای پیدای ذهنی است که فراهم ﺁمدن و تألیف ﺁن باورهای پیدا، تصدیق مجهول و باورناپیدا را خود به خود به دنبال دارد.»**

**با مثالها ، هم قیاس و هم انواع ﺁن را روشن دریابیم :**

**\* الف مساوی ب  است ( مقدمه اول  که ﺁن را صغری گویند ) و  ب مساوی ج است. ( مقدمه دوم که ﺁن را کبری گویند ) . از ﺁن صغری و این کبری نتیجه می شود که الف مساوی ج است. این نوع قیاس را قیاس مساوات گویند . زیرا ( 10 ) « این نتیجه از دو مقدمه مستفاد نیست . بلکه به انضمام مقدمه خارجی این مقدمه بدست ﺁمده است. ما از خارج می دانیم « مساوی ، مساوی مساوی است » . قیاس مساوات در حقیقت به دو قیاس بازگشت می کند. ترتیب دو قیاس چنین است : الف مساوی ب است ( صغری ) و ب مساوی ج است ( کبری ) و پس می گوئیم : الف مساوی است با مساوی ج ( نتیجه ) . همین نتیجه صغری قرار داده شده است و ﺁن مقدمه خارجی کبری می شود و  می گوئیم : الف مساوی با مساوی ج ( صغری ) و هر مساوی با مساوی ج  با خود ج مساوی است ( کبری ) . از مقدمات این نتیجه بدست می ﺁید : الف مساوی با ج است ( نتیجه یا مطلوب ). »**

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

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

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

**\* قیاس یا استثنائی است و یا اقترانی :**

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

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

**\* قیاس اقترانی را حملی و یا شرطی گویند :**

**- مثال « جهان متغیٌر است » و « هر متغیٌری حادث است » پس « جهان حادث است » ، مثال قیاس اقترانی حملی است.**

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

**ابن سینا بر اینست که تا زمان او قیاس اقترانی یک نوع بوده و او 8 نوع دیگر را یافته است (11 ) : « اقسام قیاس اقترانی از ﺁن جهت که هردو مقدمه حملی باشد و یا یکی حملی و دیگری شرطی متصل و یا شرطی منفصل و یا هردو مقدمه شرطی متصل ، یا هر دو شرطی منفصل و یا یکی شرطی متصل و دیگری شرطی منفصل باشد، نه قسم خواهد بود . »**

**از ﺁنجا که موضوع کارما نقد قیاس است، از ورود به انواع قیاس اقترانی ، خودداری می کنیم و پس از یادﺁوری قواعدی که قیاس اقترانی  باید از ﺁنها پیروی کند ، وارد نقد قیاس صوری می شویم :**

**قواعدی که قیاس باید از ﺁنها پیروی کند :**

**1 - حد وسط در هر دو مقدمه می باید تکرار شود.**

**2 - باید یکی از دو مقدمه قیاس موجبه باشد.**

**3 - باید یکی از دو مقدمه کلی باشد .**

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

**5 - نتیجه یا مطلوب همواره تابع مقدمه پست تر است.**

**در مثال « جهان متغیر است » و « هر متغیری حادث است » 1 - متغیر حد وسط است. در صغری محمول و در کبری موضوع است. 2 - هر دو مقدمه موجبه هستند . 3 - کبری کلی است. 4 - جهان متغیر است پس تر است. بنابر این ، نتیجه تابع ﺁنست از این رو گوئیم : جهان حادث است.**

**نقد قیاس صوری :**

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

**1 - به قول امام صادق ( ع ) « اول کسی که قیاس کرد، شیطان بود » . بنا بر قرﺁن، شیطان به قیاس ، به علم نرسید به ظن رسید (12 ) :**

**چون خداوند به فرشتگان فرمود به ﺁدم ( ع ) سجده کنند، همه فرمان بردند جز ابلیس که سر از فرمان پیچید. چون خداوند از او پرسید : چرا سر از فرمان پیچیدی؟ گفت : « ﺁتش ازخاک برتر است »  ( صغری )  و « هر ﺁفریده  از ﺁتشی بر هر ﺁفریده از خاکی برتر است »  ( کبری ) . پس « من بر ﺁدم برتری دارم » ( نتیجه ) . اما او نه بر ﺁتش علم داشت و نه خاک را ،  بمثابه توحید عناصر لازم ، برای میسر کردن حیات موجود زنده می شناخت و نه خداوند به او فرموده بود ﺁتش از خاک بر تر است.  قیاس را بر اصل ثنویت تک محوری بعمل ﺁورد ( تبعیض نژادی و تابعیت نژاد مادون از نژاد مافوق ) . لذا،  نتیجه ای که از قیاس صوری خویش حاصل کرد، ظنی بود حاصل دو ظن : گریز از علم به جهل مرکب و رانده شدن از فراخنای ﺁزادی ( قرب خداوند ) به تنگنائی  که،  در ﺁن، پیروی از ثنویت تک محوری ، تاریکی بر تاریکی می افزاید.**

**2 - این بار، نوبت به شیطان رسید که ﺁدم ( ع ) را با قیاس صوری بفریبد ( 13 ) :**

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

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

**3 -  عقل از ﺁن رو گرفتار ظلمات می شود که  مقدمه های علم الیقین می داند . توضیح این که گرچه می گویند لازم نیست مقدمه های قیاس صادق باشند و می توانند کاذب باشند و در دو مثال قرﺁنی ، نیز،  مقدمه های شیطان دروغ هستند، اما ﺁیا ، بهنگام قیاس، استدلال کننده نمی داند و یا او می داند و پذیرنده دلیل نمی داند مقدمه ها می توانند دروغ باشند ؟  اگر هر دو بر دروغ بودن مقدمه ها نا ﺁگاه باشند، هر دو مقدمه ها را علم یقین ﺁور انگاشته اند و اگر استدلال پذیر نمی داند، او مقدمه ها را علم یقین ﺁور گمان می برد. بدین قرار، واقعیتی که منطق صوری عقل را از ﺁن غافل می کند اینست که بدون قائل شدن  به علم الیقین  بودن مقدمه ها ، قیاس نا ممکن است  حتی وقتی قیاس شرطی است. در حقیقت، در مثال دوم، میوه ممنوعه دانش و حیات جاویدان می بخشد را ﺁدم و حوا می باید علم یقین  باور می کردند . وگرنه، « اگر از این میوه بخوری همتای خدا می شوی »، بی معنی می شد.**

**بدین قرار، شیطان عمومی ترین روش فریب را  نخست با خود بکار برد و ﺁنگاه با ﺁدم : 1 -  ظن را علم الیقین  باوراندن ، و 2 - بر مبنای ﺁن، دو مقدمه ساختن و آدمیان را به نتیجه حاصل از ﺁن دو مقدمه فریفتن .  در زمان ما، بیشتر از هر زمان دیگری ، این قیاس کارﺁمد ترین روشهای فریب است: از تبلیغهای کالاها ، مدها و... تا تبلیغهای سیاسی و از تبلیغهای سیاسی تا فریبهای دینی و هنری ، در همه انواع تبلیغ ، قیاس بکار می رود.**

**4 - در دو قیاس شیطان فریب و ﺁدم فریب که تأمل کنی، می بینی  قیاس تنها نور علم را با تاریکی جهل جانشین نمی کند. افزون بر ﺁن،  پرده غفلتی بر دید عقل می کشد تا او واقعیتهای بسیاری  را نبیند : در قیاس اول ، حکم بر برتری ﺁتش بر خاک، موضوع مقایسه ، صورت ﺁتش و خاک و غفلت از محتوای این دو است.  اما این تنها غفلت شیطان نیست. غفلت دوم و بزرگ تر از همه غفلتها ، غفلت از خدا بمثابه خلاق و عالم علی الاطلاق است.  به سخن دیگر، قیاس وقتی می توانست محل داشته باشد که علم قطعی باشد و علم قطعی خدا  را است. علم  غیر قطعی را علم الیقین تصور کردن، در قرن بیستم ، جهانی را گرفتار جنگهای مرگبار و ویرانگر کرد. ظن را جانشین علم الیقین کردن، سبب ساختن انواع مرامهای زوری  شد که جنگها را ببار ﺁوردند و همچنان ببار می ﺁورند. این جانشین کردنها، جز از راه قیاس ، ممکن نمی شدند و نمی شوند. غفلت سوم او از خویشتن بود : بنا بر قیاسی که کرد، او ﺁفریده خدا بود . خداوند قدرت ( = زور ) نبود ، توانائی و ﺁزادی بود. بریدن از خداوند، غفلت از ﺁزادی و توانائی خویش بود. اما این غفلت گویای رابطه ایست که قدرتِ فرﺁوردهِ زور ، حاصل ﺁنست : شیطان با خداوند رابطه قوا بر قرار می کند و می گوید ( 14 ) : بربندگان تو از چهار سو راه را می بندم تا از تو  غافل شوند.  به سخن دیگر، قیاس در بیان قدرت  کار برد دارد و بکار قبولاندن احکام  خالی از علم و پر از ظن و گمان قدرت می ﺁید . اینک به قیاسی باز گردیم که در نقد عدم تناقض و تضاد صوری ، ﺁوردیم:**

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

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

**\* دیدیم  کار قیاس مساوات برقرار کردن تساوی است : الف مساوی ب است و ب مساوی ج است . پس الف مساوی ج است. اصحاب منطق صوری نیز می گویند که از خارج می دانیم « مساوی، مساوی مساوی است » . بنا بر این ، قیاس گر با استفاده از زمینه ذهنی قیاس پذیران که  مساوی را مساوی مساوی می دانند،  هر معنی خواست می تواند به تساوی بدهد. به سخن دیگر، با بکار بردن انواع سانسورها، قیاس پذیران را بفریبد . فریب روشی از روشهای بکار بردن زور و بر قرار کردن « قدرت خویش بر » قیاس پذیران است.  در اینجا ، گوئیم نه تنها به این دلیل که اختیارِِ دادن معنی در دست قیاس گر است بلکه قیاس تساوی خود فریب است. زیرا  1 - اگر الف و ب و ج یک ماهیت داشته باشند و بدین خاطر، از رهگذر قیاس ، گوئیم الف مساوی ب است، سه چیز نیستند. یک چیز هستند : الف مساوی الف مساوی الف است. 2 - اگر سه ماهیت هستند، مساوی نیستند و تساوی برقرار کردن میان ﺁنها، بنابر صفتی ( تمثیل ) ، ظن را علم باورکردن و یا باوراندن و فریب خوردن یا فریب دادن و یا فریب خوردن و فریب دادن است. بدین قیاس است که صورتهای مختلف نه گویای معانی مختلف که گویای معنای واحد باورانده می شوند . بدین باوراندن ، عقلها را از معانی  فراوانی غافل می کنند. بدین قیاس است که صورتهای نایکسان را که به ضرورت گویای معانی نایکسان هستند، گویای یک معنی می باورانند.  همان معنی که قیاس گر می سازد و می خواهد بر انسانها بباوراند. حال ﺁنکه هر معنی صورت خویش را دارد . برای مثال، تحت کلمه  لیبرالیسم ،  بیانهای فراوانی  وجود دارند هریک معنائی دارد که با معنای دیگری یکسان نیست. اگر عقل گمان برد بیانهای مختلف یک معنی را دارند ، از همه بیانها منهای ﺁن بیان غافل می شود. یا در اسلام ، از بیان ﺁزادی ناب تا بیان قدرت ناب، وجود دارند. اگر همه را با یک بیان مساوی کنی، از فراوان معانی غفلت کرده ای. چنانکه در جریان انقلاب ایران ، گمان ما بر این بود که اسلام بمثابه بیان ﺁزادی پذیرفته شده است و همه کسانی که در انقلاب شرکت دارند، از اسلام ، همان بیان ﺁزادی را می فهمند . از اسلام بمثابه بیان قدرت مطلق ( = ولایت مطلقه فقیه ) یکسره غافل بودیم. اگر غافل نبودیم ، انقلاب ایران و مردم ایران و ایران در دامی که افتادند نمی افتادند. هم اکنون، تحت کلمه « اپوزیسیون » از جانبدار بیان ﺁزادی تا شیفتگان بیان قدرت مطلقه وجود دارند. اگر به کلمه یک معنی را بدهی و یک تمایل را مراد کنی، از فراوان معانی و تمایلها غافل می شوی و،  باردیگر ، تجربه شده را تجربه می کنی. عقل ﺁزاد می داند که  اصل ِ « مساوی، مساوی مساوی است » ، در سیاست ، در اقتصاد، در فرهنگ ، در دین ، در روابط اجتماعی ، از کارﺁمد ترین شیوه های فریب است : در اقتصاد، فرﺁورده های که ، در صورت، همانند فرﺁورده هائی هستند که اعتماد مصرف کنندگان را به خود جلب کرده اند، جانشین می شوند. در سیاست، همانندیهای صوری و در دین ، بیان ﺁزادی را با بیان قدرت، جانشین کردن، در هنر ، نا اصیل را جانشین اصیل کردن ، در رابطه ِ اجتماعی « تساوی برابر ها و نابرابری نابرابرها » ( تعریف عدالت از قول ارسطو فرﺁورده همین قیاس است ) را واقعیتی طبیعی باوراندن :**

**5 -  نباید پنداشت که تنها شیطان بود که این غفلت را کرد، تمامی انواع تبعیضها ، حاصل قیاس صوری هستند و، در تمامی ﺁنها، تصوری از صورت ، جانشین علم به واقعیت هائی می شود که مقایسه می شوند:**

**\* « کارگران  و  نخبه ها  نایکسانند » ( صغری )   و « نخبه ها و افراد طبقه میانه نایکسانند »  ( کبری ) . پس، « کارگران و افراد طبقه میانه با نخبه ها نا یکسان هستند » ( نتیجه ) .**

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

**\* « فیلسوفان و قانون گزاران نخبه اند » (صغری ). و «  نخبه ها برابرند » ( کبرا ) ، پس « فیلسوفان و قانوگزاران برابرند ( در صفت نخبه ) » ( نتیجه ) . این « قیاس برهانی » ترجمان اصل برابری برابرها است. در واقع، نتیجه از پیش معلوم است. کار قیاس قبولاندن تعریف ارسطو از عدالت است . بدیهی است که این تعریف را جهان شمول و در شمار « یقینیات » ( غیر قابل نقض ها) و چه بسا حق الیقین ( دلیل حقانیت در خود ﺁنست )، می داند :**

**6 -   از دید ارسطو ، اگر « ماده قیاس »  برهان شد، ( 15 ) هم  « مقدمه های ﺁن یقینی »  می شوند  و هم « می توان به نتیجه یقینی رسید ». « قیاس برهانی شریف ترین نوع قیاس است که به وسیله ﺁن، حق از باطل جدا شده و حقیقت ﺁنگونه که هست ، ﺁشکار می گردد » .  اینک در « برهان » های شیطان و « برهان » های دیگر که باز نگری ، می بینی در متکی بودن بر احکام هستی شمول،  اشتراک دارند.  دقت را بیشتر که کنی ، می بینی ،  قیاس برهانی که  « شریف ترین نوع قیاس » خوانده شده است،  بدون احکام جهان شمول ( دو مقدمه ) ، ساخته شدنی نیست و هدف از ﺁن، رسیدن به حکمی ِ جهان شمول و قبولاندن ﺁن، بمثابه حق الیقین، است.  بنا بر تعریف نیز، دو مقدمه باید یقینی ، بنا بر این ، هستی شمول باشند  تا بتوان به نتیجه ای رسید که باز یقینی یعنی  هستی شمول گمان می رود. با توجه به این واقعیت، وقتی به انواع بیانهای قدرت باز می گردی، می بینی ، « صناعت برهان » را بکار اصالت بخشیدن به قدرت - بی اعتناء به این واقعیت که قدرت فرﺁورده تنها یک نوع رابطه ، رابطه قوا، است - ، هستی شمول باوراندن ﺁن و همه مکانی و همه زمانی گرداندن اصل راهنمای قدرت ( ثنویت ) است. برای مثال، در تعریف ارسطو از عدالت ، یعنی « برابری برابرها و نابرابری نا برابرها » ، نه تنها تشخیص برابرها و نابرابرها با ارسطو است ، بلکه تعریف قابل نقض است .  هم وقتی دلخواه فیلسوف  را با حقوق ذاتی  مقایسه شوندگان جانشین می کنیم و هم وقتی  تعریف دیگری از عدالت می کنیم. با وجود این ، قیاسهای ارسطو وسیله به کرسی قبول نشاندن تعریفی از عدالت است که او هستی شمول می انگاشت:**

**7 -  از احکام جهان شمول ، یکی «  قبح حکومت جاهل بر عالم » و « وجوب حکومت عالم بر جاهل است ( = نخبه گرائی ) . ولایت مطلقه فیلسوف ( نظریه افلاطون ) و ولایت مطلقه قانونگزار عادل ( قول ارسطو ) و « ولایت مطلقه حزب پیشآهنگ طبقه کارگر » ( قول لنین ) و ولایت مطلقه پاپ ( قول کلیسا در قرون وسطی که همان قول ارسطو است ) و ولایت مطلقه فقیه ( قول فقهای جانبدار نظر ارسطو) و... که فرﺁوردهِ های  قیاس هستند ، از دید سازندگان خود، یقینی هستند. بدیهی است که عقول ﺁنها، بر محور قدرت و بر اصل ثنویت تک محوری، نمی توانسته اند از بسیاری واقعیتها غفلت نکنند :**

**1/7 - رابطه حکومت کننده و حکومت شونده، ذاتی حیات انسانها نیست . بر اصل موازنه عدمی ( رابطه انسان و خدا مساوی است با رها از محدود کننده ها ) ، اصل اینست که « کسی بر کسی ، مالک سود و زیانی نباشد » ( 16 ) . نزدیک ترین  رابطه  به این اصل، ولایت جمهور مردم بر یکدیگر، بر میزان داد و وداد است.**

**2/7 - بر  فرض محال  که رابطه قوا عارضی نباشد و بنا بر این  حکومت قدرتمدار   ذاتی حیات اجتماعی انسانها باشد، هیچیک از این احکام جهان شمول و یقینی نیستند. از جمله به این دلیل که در طول تاریخ، جامعه ها حکومتهای غیر از  این انواع را به خود دیده اند. این نوع حکومتها تشکیل شده اند اما جهان شمول نشده اند، سهل است ، دوام نیز نیاورده اند.**

**3/7 - غفلت از حقوق انسانها که ذاتی حیات انسانند و تعریف انسان به حقوق و استعدادهای ذاتیش و جایگزین کردن ﺁن با تعریف انسان به قدرت .**

**بدین قرار، قیاس صوری روش جانشین کردن ذاتی با عرضی است. با توجه به این امر  - که سخت بکار عقل در غافل نشدن از ﺁزادی خویش می ﺁید -  که  در مثالهای قیاسها که بنگری ، می بینی در همان حال که ظن را جانشین علم می کنند ، هر ﺁنچه ذاتی است را با عرض هائی  جانشین می کنند که بیان قدرت طلبشان می کند.**

**4/7 - برای مثال، الف - « علم چیست ؟ »  می باید پاسخی را بیابد و این پاسخ  تعریفی از علم بشود که ، بدان، عالم از جاهل مشخص می شود .  و ب - تعریف می باید علم را از دسترس « عوام »  خارج کند و جز برای نخبه ها دست نیافتنی شود . می دانیم طی قرون چنین بود و هنوز نیز ، در ذهن طرفداران ولایت مطلقه فقیه و... چنین است. غافل از این  که اداره جامعه به دانشها یی نیاز دارد که نه یک تن که همگان دانند و اگر همگان ندانند و یک تن بداند، حکومت عالم بر جاهل را ناممکن می شود. چرا که اگر ولایت عالم بر جاهل انتقال علم از عالم به جاهل نباشد، زبان مشترک میان این دو پیدا نمی شود . و اگر حکومت عالم بر جاهل از راه انتقال علم تحقق نپذیرد، برای حاکمیت ، جز زور، محتوائی باقی نمی ماند. اما حاکمیت زور ، عالم و جاهل را در ردیف یکدیگر ، ﺁلت و قربانی قدرت می کند.**

**ﺁنچه ذاتی حیات انسان است استعداد علم جستن و حق دانشجوئی است. وگرنه ، دانشی که ﺁدمی می جوید ذاتی او نمی شود. به متارکه ، ﺁموخته ها از یاد می روند و اگر عالم به یافته های پیشین اکتفا کند و علمی نو نجوید، از شمار عالمان بیرون می رود . بدین قرار، در احکام جهان شمولی که نقل شدند، چندین واقعیت نادیده گرفته شده اند : الف -  با ﺁنکه افلاطون به این امر توجه داشت که اداره یک جامعه ، چه رسد به جامعه جهانی ، نیاز به علم جامع دارد و فیلسوف را از این جهت صاحب ولایت مطلقه کرد که فلسفه شامل همه علوم و فنون بود، اما غافل بود که علم یقینی و جامع نزد خدا است. هم او و همه دیگر نظر سازان ، انسان را خدائی بخشیده اند : همان میوه ممنوعه که ﺁدم خورد. ب -  یک دانش ( قانون شناسی یا فقه و یا ... )  جانشین دانشهای بسیار شده است. ج - دسته بندی عالم و جاهل ، بر اساس ذهنیتی بعمل ﺁمده است که از جمله غفلتهایش، نا دیدن نسبی بودن عالم و جاهل است . د -  ندیدن این واقعیت که  استعداد و حق دانشجوئی انسانها را بطور خود جوش به جستن بر می انگیزد.  اگر موانع اجتماعی رشد ، از میان برداشته شوند، بطور خودجوش، اداره هرجامعه با مشارکت همگان در ﺁن، انجام می پذیرد. هرچند مارکسیسم  به این واقعیت توجه کرده است و خود را روش از میان برداشتن این موانع می داند ، اما لنینیسم با اصالتی که به قدرت می دهد، کار برداشتن موانع را از دست انسانهای در رشد می ستاند و به دست قدرت می دهد. حاصل تجربه روسیه امروز است.**

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

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

**8 -  از لحاظ جانشینِ واقعیت کردن مجاز که در دو قیاس شیطان و ﺁدم و در قیاسهای ارسطو و پیروان فلسفه و منطق او بنگریم ، می بینیم در مقدمه ها ظن جانشین علم شده است  و در نتیجه، مجاز جانشین واقعیت گشته است: برتری شیطان بر ﺁدم، مجازی است که شیطان از هویت خویش ساخته است. همچنانکه همتای خدا شدنِ ﺁدم، مجازی است که جانشین ﺁدم به مثابه واقعیت گشته و او را به خوردن میوه ممنوعه ، بر انگیخته است. و نیز،  فیلسوف اول و قانونگزار عادل و فقیه عادل و تالی معصوم  و...، هویت های مجازی هستند و نه واقعیت های موجود در خارج . و باز، در قیاسی که، بنا بر ﺁن ، زن ناقص و پس دون انسان است ، دو مجاز جانشین دو واقعیت شده اند :  « انسان کامل »  که مجاز است و در خارج از ذهن ارسطو و پیروان او وجود ندارد . « ناقص و دون انسان » نیز ، وجود مجازی بیش ندارد.**

**پرسش اینجاست که ﺁیا در هر قیاسی،  مجاز جانشین ِ واقعیت می شود ؟ وقتی به قیاس برهانی باز می رویم که از نظر اصحاب منطق صوری ، نتیجه در ﺁن، یقینی است ، می بینیم قیاسی که نتیجهِ ﺁن ، برای مثال، امکان درمان پذیری سرطان است، تصدیقی که  فرﺁورده مقدمه های قیاس باشد، نیست. در حقیقت ، نتیجه پیش از قیاس وجود دارد و  این قیاس است که بر پایه ِ نتیجه ساخته می شود.  برای مثال، « سرطان یک بیماری است » ( صغری ) و  « هر بیماری ممکن است درمان بپذیرد »  (کبری ) . پس « سرطان ممکن است درمان بپذیرد » . ( نتیجه ) . عقل برای رسیدن به این نتیجه نیاز به قیاس ندارد. چنانکه اگر مسلم می شد که سرطان علاج ناپذیر است، قیاس گر ناگزیر می شد ، مقدمه هائی را بسازد گویای « سرطان علاج ناپذیر است » . راستی اینست که چنین قیاسی  صورت  بیش نیست . زیرا نتیجه ِ از پیش معلوم در مقدمه ها بازگو می شود. در عوض، هر قیاسی که ، در ﺁن ، نتیجه فرﺁورده ِ مقدمه ها است ، روش جانشین واقعیت کردن ِ مجاز است. مجازی که قیاس گر می سازد و قیاس را وسیله باوراندن ﺁن می کند، بر او معلوم است اما بر دیگران ، نا معلوم . چنانکه « از این میوه بخور خدا بگرد » ، نتیجه ایست که مجاز بودنش  بر شیطان معلوم بود . اما بر ﺁدم نه. او قیاس را بکار برد تا مجاز را واقعیت بباوراند.  از این رو، قیاس کارگر نمی افتد اگر نخست عقل فراخنای ﺁزادی را از دست ندهد و در تنگنای ثنویت، گرفتار غفلتها نشود و رابطه با واقعیت را از دست ندهد تا ، در محدوده ِ ذهنیِ ِ بسته ای ، مجاز ببیند  را ببیند و واقعیتش بپندارد :**

**9 - پیش از این ، توضیح دادیم که در قیاس ، اصل راهنما ثنویت تک محوری است. عقلی که بر این اصل کار می کند، نه در تاریکی که در تاریکی تاریکی افزا است. نباید پنداشت که دو قیاس را تنها شیطان کرد و  یکی را  با خود وبا  دیگری ﺁدم را فریفت . همه روز، انسانهائی ، در ذهن های خود، مجازهائی را می سازند و عقلهای خویش را فرمانبر ﺁن می کنند. این انسانها غافلند که همان کار را می کنند که شیطان و ﺁدم کردند. دیدیم  ﺁن دو چسان، از رهگذر قیاس صوری،  از واقعیت ها، حتی  از خود غافل شدند. اکنون بپرسیم : چرا و چسان عقل غافل می شود؟  در معنای قیاس اگر تأمل کنیم ، در می یابیم چرا و چسان عقل غافل می شود: قیاس سنجیدن دو چیز یا دو دوسته چیزها به یکدیگر است. بنا بر این ، عقلی که قیاس را روش می کند، از ﺁغاز ، خود را به ِ دو چیزی که مقایسه می کند، محدود می سازد. به سخن دیگر، هر ﺁنچه در بیرون محدوده ِ قیاس می ماند، در تاریکی قرار می گیرد. عقلی که این سان خود را در تاریکی فرو می برد، همان دو چیز را نیز نمی تواند ببیند . زیرا ، عر صه ِ قیاس ، عرصه ِ واقعیت نیست، عرصه ِ ظن و مجاز است. نه قیاس شیطان برای اثبات برتری خود و نه قیاسی که بدان ﺁدم را فریفت، در عرصه ِ واقعیت بعمل ﺁمدند. اگر عقل ﺁدم در میوه ِ ممنوعه بمثابه پدیده می نگریست، در می یافت که « ذات نا یافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش » . بدین قرار، هر عقلی که ثنویت تک محوری را اصل راهنما می کند،  تا بدانجا محدود می شود که ، در مقام قیاس گر، واقعیتها را هیچ نمی بیند. اگر موضوع قیاس قدرت باشد، نه تنها واقعیتها را نمی بیند، بلکه عرصه مجاز را فراخ و فراخ تر می کند و در ظلمات گم می شود.  و ﺁنگاه  صدای انقلاب را می شنود  که را کارش گذشته است و، باز، زمانی جام زهر را سر می کشد، که توانهای ملتی را تباه کرده است:**

**10 - از رایج ترین قیاس ها که یکی از چند ﺁسیب اجتماعی  جهان شمول را پدید ﺁورده است ،  این قیاس است : مخدرها درد و غم را از یاد می برند و بسا درمان می کنند . هروئین مؤثر ترین مخدر ها است . پس هروئین مؤثرترین مخدر برای فراموش کردن درد و غم است. هستند و بسیار که « درد و غم را از یاد می برد » را با « شادی می ﺁورد »، یا با  « قوه جنسی را تقویت می کند » ، جانشین می کنند. همین قیاس را در باره ِ انواع مشروبها می کنند. بدین سان، مخدرها و مشروبها، میوه های ممنوعه ای هستند که مصرفشان بیشترین ویران گری ها را ببار می ﺁورند. وقتی بر این میوه ها، زور و خشونت را بیفرائیم، ذهنیتی را در می یابیم که ابعاد ویرانگری را به حدی رسانده است که اهل تحقیق هشدار می دهند : ای انسانها طبیعت را دارید می کشید و راست بخواهید، دارید خودکشی جمعی می کنید.**

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

**11 -  همگانی ترین قیاسی که حق را ناحق می کند، قیاسی است که، بدان ،  ناحق جانشین حق می شود. این نوع قیاس ﺁنقدر تکرار شده است ، که افراد از یاد برده اند حقوق ذاتی دارند و باور کرده اند که « منافع » دارند و جامعه ها از یاد برده اند که حقوق ملی دارند و باور کرده اند که « منافع ملی » دارند. از این رو، تنظیم کننده رابطه ها نه حقوق که « منافع » هستند. می توان پرسید : ﺁیا در قیاسهائی از نوع قیاسهای  شیطان و ﺁدم و سازندگان بیانهای قدرت و طالبان ﺁن ، بیان قدرت جانشین بیان ﺁزادی و ناحق ( = منافع یا مصالح ) جانشین حق می شود و یا در  قیاس صوری، ظن جانشین علم و مجاز جانشین واقعیت و بیان قدرت جانشین بیان ﺁزادی می شود؟**

**این زمان که نقد قیاس در منطق صوری تحریر می شود، شبهای قدر رمضان 1383  است. علی ( ع ) شهادت می دهد که به دست یازیدن به  قیاس، ناحق را جایگزین حقی کردند که او بود :  نفس مقایسه ِ حق ( = علی ) با  ناحق ( = معاویه ) کاستن از حق و افزودن بر ناحق است. حکمیت برابر کردن حق با ناحق بود. بنا بر این، پیش از عمل ابوموسی، حق انکار شده بود : بر اصل ثنویت تک محوری، ابوموسی فریفته  این قیاس شد: نزاع جامعه اسلامی را دچار شقاق کرده است. شقاق از  میان بر می خیزد، هرگاه دو طرف نزاع عزل شوند. نتیجه : علی و معاویه می باید عزل شوند. اما این قیاس، مستند بود به قیاس دیگری، که بنا بر ﺁن، سومی ، ابوموسی خلیفه مسلمین شود. ﺁدم می خواست خدا بگردد و ابوموسی می خواست خلیفه مسلمین !**

**بدین قرار، در هر قیاس که حق و ناحق برابر نشینند، این ناحق است که جانشین حق می شود. و حق و ناحق را نمی توان برابر نشاند مگر این که اصل راهنمای عقلهای انسانها ، در نظر ﺁنها ، قدرت را اصیل بباوراند : هر زمان که حق به شخص سنجیده می شود، مقیاس واقعی قدرت است. عقل ﺁزاد که در بند صورت نمی ماند، شخص را به حق می سنجد . اگر قرار بود ، انسانها شخص را به حق بسنجند، تاریخشان جز این می شد که شد و امروزشان جز این بود که هست. نیک باید تأمل کرد که میزان کردن حق ، اگر صوری باشد، همچنان عقل را می فریبد: چنانکه هر کالا را وزن می کنند. با وجود این ، با وزنه ای که همگان ﺁن را پذیرفته اند، کم فروشی سخت به رواج است. همه خریدارانی که از وزنه ، به صورت بسنده می کنند، فریب می خورند. و ﺁنها که به جای اطمینان از وزنه ، به فروشنده اعتماد می کنند ( سنجیدن حق به شخص ) دو بار فریب می خورند. زیرا**

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

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

**13 - عقلی که می گوید: ماده اصیل است و تضاد ذاتی و درونیش موجب تغییرش می شود، در مقام علم جستن بر پدیده ای ، پدیده را مصداق اصالت ماده می بیند و کارش جعل تضاد ذاتی در ﺁن می شود. و عقلی هم که ماده را اصیل نمی داند، ماده را مجاز می انگارد و علم بر هر پدیده ای را در انطباق دادن ﺁن با پندار ذهنی خویش ناچیز می کند. این دو عقل ، یکی اصالت ماده را محور فعال می کند و دیگری عدم اصالت  ماده را . پس رهبری با بینشی است که خدائی جسته و عقل را تابع خویش کرده است. دو روشی که عقل را ﺁلت کرده اند و می کنند و بسا خواهند کرد،  یا منطق صوری و یا « دیالکتیک » هستند. تدوین کننده اولی ارسطو و تدوین کننده دومی - یا از نخستین تدوین کنندگانش - ، افلاطون است. این دو عقل، از واقعیتی سخت غافل می شوند - اگر نگوئیم به عمد ﺁن را از دید خود و دیگران پنهان می کنند - و ﺁن اینست : هر چیز که موضوع علم می شود، از خود هستی دارد و کار علم تشخیص  این هستی است. حال ﺁنکه کار منطق صوری و نیز ،  دیالکتیک ، نه تنها با غفلت از هستی موضوع علم شروع می شود ، نه تنها ظن را جانشین علم و مجاز را جانشین واقعیت می کند، بلکه هستی نتیجه نیز از ﺁن بیرون ، قول قیاس گر می شود. حال اگر به مثالهای قیاسها بازگردیم ، می بینیم ، در همه ﺁنها، نتیجه ها، هیچیک از خود هستی ندارند، همه قول قیاس گر هستند: برای مثال، خوردن میوه ممنوعه حیات جاویدان و دانش خدائی می ﺁورد، خارج از قول شیطان ، کدام وجود را دارد؟ و همه میوه های ممنوعه که بنی ﺁدمها، همه روزه ، بسا بارها، تصور می کنند و می خورند، جز قول قیاس گرها که یا خود هستند و یا قدرتمدارها، چه وجودی از خود دارند ؟ و...**

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

**14 - اما ، چون مردم خواستند غفلت ﺁدم را نکنند و گفتند ادعا کافی نیست واقعیت را بر ما  بنمایانید، ساحران پیدا شدند : تنها فرعون نبود که ساحران را پدید ﺁورد و تنها ساحران فرعون ( 17 )  نبودند که مجاز را در نظر مردم واقعیت بنمودند. مجازی که ساحران بر مردم می نمودند، همان « وجود » بی وجود بود و هست که ساحران ، برابر دلخواه قدرت حاکم، می ساختند و  می سازند و همچنان وجودشان در ذهن ساحران بود وهست.  در عصر ما، ساحران در لباس جامعه شناسان و اقتصاددانان و سیاتمداران و دین سالاران و سرمایه سالاران و هنر سالاران و... سحر می سازند و بدان می فریبند. از ساحران فرعون تا این ایام که خشونت سراسر زندگی مردم  کشورهای « خاورمیانه » را فرا گرفته است، عراق قربانی جنگی شد ، به استناد عکسی که وزیر خارجه امریکا به شورای امنیت ارائه کرد و ﺁن را دلیل وجود کارگاههای تولید اسلحه کشتار جمعی خواند. کاربرد کامیونها نه در ﺁنها که در قول رئیس جمهوری و وزیران خارجه و دفاع امریکا و رئیس سیا شد ! طرفه این که ، برغم تحقیق ها و اعتراف های همین مقامها، درانتخابات ریاست جمهوری 2 نوامبر 2004، دو سوم رأی دهندگان به رئیس جمهوری دروغگو، همچنان بر این باور بوده اند که رژیم صدام هم اسلحه کشتار جمعی داشته است و هم با بن لادن همکاری می کرده است. در سرها، مجاز چنان نقش بسته است که قول سازندگانش نیز ﺁن را پاک نمی کند! « صناعت مجاز » هنوز بسیار « پیشرفته » تر شده است : از « اعترافات تلویزیونی » تا ساختن دنیای مجازی و بر بی شمار انسانها باوراندن که زندگی ﺁرمانی یافته اند و یا بزودی خواهند یافت !**

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

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

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

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

**هرکس  شقاوت تام را روش کند، هیتلر است،**

**صدام شقاوت تام را روش کرده است**

**نتیجه : صدام هیتلر است.**

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

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

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

**● تحریر این نقد در سحر بیست و هفتمین روز ماه رمضان ( 20 ﺁبان 1383)  به پایان رسید.**

**مأخذ :**

**1 - ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، نگارش دکتر حسن ملک شاهی ، جلد دو، صفحه 449**

**2 - قر ﺁن، سوره های بقره ، ﺁیه های 34 تا 36 و ﺁل عمران ، ﺁیه 7 و روم ﺁیه 32 و ...**

**3 - شرح اشارات و تنبیهات  جلد دو صفحه 450**

**4 -  Jean E. Charon, L’esprit cet inconnu**

**paris 3e trimestre 1977**

**5 - Bernard d’Espagnat , Regards sur la matiére**

**Edition Fayard , Paris 1993**

**6 - ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات جلد دو صفحه 450**

**7 - ترجمه و شرح اشارات وتنبیهات صفحات 449 تا 454**

**8 - دانش نامه علائی ابن سینا به نقل مترجم و شارح اشارات و تنبیهات صفحه های 93 تا 95 و 95 تا 105**

**9 - ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات صفحه 457**

**10 - ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات صفحه  458**

**11 - ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات صفحه 463**

**12 - قرﺁن ، سوره های حجر ﺁیه های 30 تا 33 و اعراف ﺁیه 12**

**13 - قرﺁن سوره طه ، ﺁیه های 120 و 121**

**14 - قرﺁن، سوره اعراف ﺁ یه17**

**15 - ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات صفحات 518 و 537**

**16 - قرﺁن، سوره سبا ، ﺁیه 42**

**17 - قرﺁن ، سوره اعراف، ﺁیه های 113 تا 123**

**\*\*\***

**کتاب « جنگ و جهاد در قرﺁن » ، ﺁئین خشونتی که با بکار بردن منطق صوری ، بر اصل ثنویت تک محوری ، توسط ﺁقای مصباح یزدی ساخته و پرداخته شده است**

**ابوالحسن بنی صدر**

**درآمد**

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

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

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

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

**ویژگی های مشترک نظریات خشونت**

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

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

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

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

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

**5. نظریه های خشونت عموماً قائل به «حکومت فرقه ناجیه»، «دولت استثنائی و کریمه» یا «دین ناب» هستند، زیراکه مشروع کردن خشونت گذشته از تضاد خیر با شر، به برقرار کردن سلسله مراتب ِ تبعیض آمیز در عالم خارج نیاز دارد. در همین راستا است که خشونت سازان به ضرورت وجود شخصی یا گروهی یا حزبی، یا « خلق برگزیده ای » یا ... قائل می شوند . صاحب این مقام ویژه مأمور اجرای مأموریتی الهی، یا رسالتی که نژاد برتر ، خلق برگزیده بر عهده دارد، یا «مأموریت تاریخی» است . این مقام حق دارد دستور بکار بردن خشونت را بدهد و جمهور مردم نیز باید امر او را ، بی چون و چرا، اطاعت کنند.**

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

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

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

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

**9. اما منطق صوری تنها برای دستکاری واقعیت و پنهان کردن ( = نیست انگاشتن ) واقعیت ها به کار نمی ﺁید، بلکه در جادادن مجازها به جای واقعیت ها نیز سخت بکار می ﺁید. نظریه های خشونت تا وقتی نتوانند رابطه انسان با واقعیت را با رابطه انسان با مجاز جانشین کنند، کاربرد پیدا نمی کنند . آیا داوطلبان امروزی عمل انتحاری در خاورمیانه، داوطلبان دیروزی جنگ برای استقرار رهبری نژاد برتر در غرب و داوطلبان جنگهای صلیبی پریروز کسانی نبودند و نیستند که رابطه شان با دنیای واقعیتها قطع شده است؟ دروغ سازی بوش و بلر و خطر بزرگ گرداندن صدام حسین و القای مأموریت الهی به سرباز امریکائی و... نمونه های دیگری از جانشین واقعیت کردن مجاز نیست؟**

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

**11. درست در راستای باور قبلی است که نظریه های خشونت به خشونت پیشگیرانه اعتقاد پیدا می کنند. زیرا می باید شرورها را پیش از ﺁن که شر برسانند از میان برداشت. از این رو، ﺁنها که بنام اسلام- و نیز به نام مسیحیت و یهودیت- نظریه برای توجیه خشونت ساخته اند، اولاً، جهاد را در جنگ ناچیز کرده اند و ثانیاً، ﺁن را از دفاع در برابر تجاوز به حق به پیشدستی در شروع جنگ (به منظورمسلمان سازی و یا « رفع فتنه از عالم») بدل گردانده اند.**

**12. نظریه های خشونت جملگی بکاربردن خشونت را نه تنها در صلاح رستگاران می شمارند، بلکه در صلاح قربانیان نیز تبلیغ می کنند. برای مثال، ارسطو قایل است چون عامه مردم و زنان ملحق به حیوانات هستند، اطاعت از نخبه ها در حیات و مماتشان به مصلحت خود ﺁنها است، و یا نظریه کسانی در ایران پس از انقلاب می گفتند اعدام می کنیم تا اعدام شدگان به جهنم نروند، یا اصحاب داروینیسم اجتماعی و نازیسم که انتخاب اصلح را قانون طبیعت دانسته و جنگ را در صلاح ادامه حیات انسان در روی کره زمین و واجب می دانند، و یا قهر مامای تاریخ است از مارکسیستها و نظایر آنها.**

**13. بدیهی است که نظریه های خشونت به مدار باز لااکره قائل نیستند. آنها به چرخه بسته ای قائل هستند که در آن اصل « اگر حذف نکنی، حذف می شوی » حاکم است. از اینروست که به حذف « شر » (= مخالف) حکم می دهند. و به این خاطر بود که استالین برای تضاد دیالکتیکی معنی از خود جعل کرد و تعریفی را جانشین کرد که، بنا بر ﺁن، «هر کس با ما نیست بر ما و ضد انقلابی است» و ضد انقلابی حذف باید گردد. همین جعل معنی و «هر کس با ما نیست ضد ما و ضد ما ضد خدا است» توجیه کننده جنگ 8 ساله و بکار انداختن ماشین اعدام و اعدام هزاران تن در ایران گشت.**

**14. انسان مختار است یا در بند جبر؟ پاسخ نظریه های خشونت به این پرسش اینست که انسان مختار نیست. نظریه پردازان خشونت مخالف ﺁزادی هستند و برای انسان حقوق ذاتی نیز قائل نیستند. اما آنان برای این تناقض گویی خود پاسخی معنادار ارایه نمی کنند که اگر انسان ﺁزاد نیست، چرا مسئول است؟ و اگر ﺁزاد است چگونه ممکن است دارای حقوق ذاتی نباشد؟ در نظریه های خشونت این پرسش نه طرح می شود و نه پاسخی می یابد. و نیز دانسته نمی شود که اگر بنا بر جبر است، انسان چگونه می تواند میان پذیرش رهبری خیر یا شر، انقلابی یا ضد انقلابی، انتخاب گر باشد و چرا اگر رهبری خیر را پذیرفت باید رستگار شود؟ برخی از نظریه های خشونت برای انسان اختیار و ﺁزادی قائل می شوند اما، الف- به ﺁزادی معنای ضد ﺁن را می دهند که همانا «ﺁزادی ِ بکار بردن خشونت» باشد و ب- همان ﺁزادی را هم درجا از او می ستانند و مختار و تنظیم کننده اصلی را- بنا بر این که دین را دست مایه کرده باشند و یا ایدئولوژی را- خدا و یا سازمان انقلابی و یا پیشوا می گردانند.**

 **در حقیقت، رابطه رهبر و پیروان بر اساس خواست و اراده رهبری شوندگان برقرار نمی شود، بلکه بنا بر این که چه اندیشه راهنمایی اتخاذ شده باشد، به اراده خدا، حزب طراز نو، نخبه ها و... منوط است. و در نتیجه رهبری شوندگان در برابر رهبری کننده مسئول هستند، اما رهبری کننده پاسخگو به ﺁنها نیست، بلکه پاسخگوبه خدا، خبرگان و یا حزب است.**

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

 **اما نبود دلیل در خود خشونت و تراشیدن دو دلیل در خارج ار آن، یکی در مرام و دیگری در هدف، نظریه پرداز خشونت را ناگزیر از پوشاندن تناقض مهم دیگری می کند. و ﺁن اینکه هدف او جز قدرت (= زور) چیزی دیگری نمی تواند باشد. بنا براین، هر هدفی غیر از قدرت برای توجیه خشونت دروغ و فریب و پوشش است. اگر انسانها توجیه خشونت با هدف خوب را می پذیرند (مثل جنگ بوش با تروریسم با وجود ﺁنکه سبب گسترش ﺁن گشته است)، متاسفانه به خاطر اعتیاد ﺁنها به منطق صوری و خو کردن به غفلت از واقعیت ها است.**

**17. از مجموع خاصه های بالا دانسته شد که نظریه های خشونت بر اصل ثنویت ساخته می شوند. اما باید توجه داشت ثنویتی که اصل راهنمای نظریه های خشونت می شود، ساده نیست، از این رو ﺁسان فریب می دهد . در حقیقت، همزمان، دو ثنویت تک محوری در ساختن نظریه خشونت بکار می روند :**

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

**\* ثنویت دوم - در قلمرو شر نیز خیر راه ندارد . بنا بر ﺁئین خشونت، هر فردی که در این قلمرو جا می گیرد اصلاح ناپذیر است. «غیر خودیها» اما نه تنها بیگانه اند و غیرقابل اصلاح، بلکه حتی چنانچه ابراز سرسپردگی هم در برابر مظهرخیر ( رهبر یا ... ) داشته باشند، نباید به ﺁنها اعتماد کرد . زیرا قصد فریب دارند. آنها فقط باید حذف شوند تا مسـأله حل شود. به سخن دیگر، بنابر این ﺁئین، هدف محور فعال ِ شر گسترش قلمرو خود در محور خیر است و از راه حذف باید مانع از رسیدنش به هدف شد. قلمرو شر یکی بیشتر نیست که باید حذف شود. همه گناهکارند و حساب همه آنها مثل هم است. برای مثال، در جنگ 8 ساله، در 9 ماه اول ، بنی صدر جنگ را به روش خشونت زدائی انجام می داد، اما پس از کودتای خرداد 60 خشونت گرائی جای خشونت زدائی را گرفت و مردم غیر نظامی و نظامیان با رژیم صدام ، یک محور، محور شر ، گشتند و بمباران شهرها واجب گشت .**

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

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

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

**19 – هر زمان که دین یا ایدئولوژی توجیه کننده خشونت توتالیتر می شود، خشونت صفت دائمی پیدا می کند.**

**کتاب جنگ و جهاد مصباح یزدی و نظریه سازی برای خشونت**

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

**1. توجیه جنگ به استناد اراده خداوند و دین :**

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

**1-1. در این کتاب اگرچه پیوسته ادعا می شود *«جنگ در نظام ﺁفرینش و اراده تکوینی ﺁفریدگار جهان ملحوظ است»،* کلمه ای در این باره که چرا جنگ خود به خودی وجود ندارد، و اگر جنگ خود به خودی نیست، چگونه ممکن است خداوند ﺁن را در تکوین هستی ملحوظ کرده باشد، نمی توان یافت.**

**2-1. در هماهنگی با همه نظریه های خشونت، جنگ در آیین ترسیم شده در کتاب مصباح مستند و متکی به دین می شود. مصباح یزدی به مشروعیت بخشیدن به جنگ از زبان قرﺁن بسنده نمی کند، بلکه شرارت را در طبیعت انسان قرار می دهد و نقش اول در تکوین هستی ﺁفریده و تحول ﺁن را به جنگ می دهد. بدیهی است در این کتاب، به صلح و سلم، نه بمثابه حقی از حقوق انسان و نه بمنزله ارزشی از ارزشها، هیچ اشاره ای هم دیده نشود.**

**2. جبری بودن خشونت**

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

 **وی آنگاه برای توجیه مخالفتش با تورات، به ﺁیه 30 از سوره بقره ، استناد می کند: *«ﺁیا در ﺁن جا کسی را که فساد و خونریزی می کند، قرار می دهی ...»* و در تفسیر ﺁیه مدعی می شود: *« از این ﺁیه به وضوح پیداست که فرشتگان، حتی قبل از خلقت انسان، هویت و ماهیت او را می شناختند و می دانستند که او جنگ طلب و خون ریز خواهد بود ... با توجه به این ﺁیه، می توان گفت: بی تردید از دیدگاه قرﺁن کریم جنگ و خون ریزی، لازمهء ﺁشکار وجود انسان خاکی و زندگی اجتماعی او است و خداوند متعال و فرشتگان، قبل از ﺁفرینش انسان، به این ویژگی* و *خصوصیت ذاتی*** ***وی توجه داشته اند ...اکنون که معلوم شد خدا و فرشتگان از خصوصیت و خصلت « مفسد » و « خون ریز» بودن انسان ﺁگاه بوده اند، این سئوال – که یک سئوال فلسفی مهم است– پیش می ﺁید که چرا خداوند انسان را طوری ﺁفریده که جنگ طلب باشد؟ و در سطحی کلی تر، چرا خدای متعال عالم را بگونه ای ﺁفریده است که صحنه این همه فساد و فقر و غارتگری انسان و یا حوادث طبیعی تلخ و ناخوش ﺁیند همانند زلزله، سیل، خشک سالی و بیماری باشد؟ اساسا وجود شرور – اعم از شرور انسانی یا طبیعی– چه مقصودی را در جهان بر می ﺁورد ؟ … ﺁنچه به اجمال در این جا می توان گفت اینست که وجود این گونه شرور و مفاسد انسانی و طبیعی، در واقع از لوازم عالم طبیعت و تزاحمات مادی است. خداوند بر اساس حکمت خود عالم طبیعت را ﺁفریده و عالم طبیعت ، خواه نا خواه، با چنین شرور و مفاسدی، چون جنگ، فقر، بیماری، سیل، زلزله، طوفان همراه خواهد بود. وجود جهان طبیعت و عالم ماده بدون این گونه شرور و فسادها امکان پذیر نیست. از ﺁن جا که ترک ﺁفرینش این عالم با « فیاضیت علی الاطلاق » خداوند سازگار نیست، خدای متعال چنین جهانی را ﺁفریده است و خواه و ناخواه، هنگامی که ﺁفریده شد، اینگونه شرور و مفاسد را نیز به همراه خواهد داشت. اما همراه بودن جهان با شرور و مفاسد نمی تواند مانع از تعلق اراده حکیمانه الهی بر ﺁفریدن ﺁن شود. زیرا با وجود این شرور، در مجموع، خوبی ها و مصالح این جهان بر بدی ها و مفاسد ﺁن غلبه کلی و قطع دارد.»*(صص 27 تا 30 کتاب)**

 **نویسنده ﺁیه 253 از سوره بقره را دلیل می ﺁورد بر این که *«وقوع جنگ چیزی نیست که در نظام ﺁفرینش الهی ملحوظ نباشد و بر خلاف خواست خداوند و خارج از تدبیر او پیش ﺁمده باشد».***

 **در ﺁیه، سخن از ﺁمدن پیامبران سخن رفته و به این جا رسیده است که «اگر خدا می خواست ... (انسانها) با هم نمی جنگیدند و لکن ( با اینهمه ) اختلاف کردند ... ». به دنبال ذکر ﺁیه، مصباح مدعی می شود*:«این ﺁیه دلالت دارد که خدا اگر می خواست، می توانست بشر را به گونه ای بیافریند و حوادث زندگی او را به نحوی تنظیم کند که به جنگ و خون ریزی دست نیازد. اما نمی خواست انسانها را به ترک قتل مجبور و زندگی توأم با ﺁرامش و ﺁسایش وادار کند.»* (صص 30 و31 کتاب)**

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

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

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

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

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

**3. تناقضگویی های پیاپی**

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

**1-3. او در تناقض با حرف های قبلی اش و در تفسیر ﺁیه 253 سوره بقره مدعی می شود: *«این ﺁیه دلالت دار که اگر خدا می خواست می توانست بشر را به گونه ای بیافریند و حوادث زندگی او را به نحوی تنظیم کند که به جنگ و خون ریزی دست نیازد. اما نمی خواست انسانها را به ترک قتال مجبور و به زندگی توأم با ﺁرامش و ﺁسایش وادار کند. خداوند متعال هدایت و به راه ﺁمدن جبری ﺁدمیان را نمی خواهد»* ( ص 31)**

 **بدین قرار، او اینجا می گوید خداوند می توانست بشر را به گونه ای بیافریند که به جنگ و خون ریزی دست نیازد، یعنی ناگزیر نبود طبیعت و انسانی را بیافریند که خشونت و جنگ در ماهیت آنها باشد. اما او به طرز ناشیانه ای در ترجمه ﺁیه نیز تقلب می کند، زیرا، الف- ﺁیه به هیچرو نمی گوید خدا اگر می خواست انسان را چنان می ﺁفرید که خشونت و جنگ سرشت او نباشند. ﺁیه می گوید: «اگر خداوند می خواست با یکدیگر نمی جنگیدند». بنا بر ﺁیه، خشونت و جنگ ﺁوری سرشت انسان ها نیست. زیرا اگر سرشت انسانها بود، قول خدا ناقض ﺁفریدگاری خود می شد. چرا که اگر خداوند انسان را چنان خلق کرده بود که جنگ ﺁوری سرشت او باشد، دیگر نه می توانست این سخن را بگوید و نه می توانست بسوی او پیامبر فرستد و او را به صلح و سلم بخواند و نه می توانست نفس جنگ را تبهکاری و عمل شیطان بخواند.**

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

**2-3. مصباح قول آغازین خود را که شرارت و جنگ سرشت انسان است (= انسان ﺁزاد نیست) ، بار دیگر، از یاد می برد و ﺁن را نقض می کند، وقتی می گوید: *«خداوند انسان را ﺁزاد ﺁفریده است « لویشاء الله لهدی الناس جمیعا » اگر خداوند می خواست، همه مردم را ( به صورت جبری ) هدایت می کرد ...اینگونه ﺁیات به روشنی دلالت دارند بر این که خدای متعال از گام نخست انسان را ﺁزاد ﺁفریده و نمی خواسته که به صورت جبری و قهری، انسانها را از جنگ و ستیز باز دارد»* (صص 31 و 32)، غیر از مغالطه بزرگ که وارونه ساختن این واقعیت باشد که جنگ و ستیز ناشی از غفلت از ﺁزادی و تسلیم شدن به جبر قدرت است که وقوع یافتنی می شود، نه به خاطر وجود آزادی، مصباح ظاهراً نمی تواند درک کند که انسان می باید سرشتی رها از خشونت داشته باشد تا بتواند میان جنگ کردن و جنگ نکردن انتخاب کند. به ﺁیه نیز معنائی را می دهد که ندارد . درحقیقت، هدایت خداوند هدایت به ﺁزادی است . چرا که غافل نشدن از خداوند، پهنای عقل ﺁزاد را بی کران هستی کردن است . پس در هدایت خداوند، از جبر – که گویای ناتوانی است – هیچ نیست . در این ﺁیه، هیچ کلمه ای که حکایت از جبر و زور کند نیست . ﺁیه درسی بزرگ را به پیامبر و انسانهائی می ﺁموزد که از ﺁزادی خود غافل نمی شوند : بر میزان عدل ، حق ابتکار و تدبیر را خداوند ذاتی حیات انسان گردانده است و بدو، مجموعه ای از استعدادها، از جمله ، استعداد ابداع و خلق و تدبیر و استعداد رهبری ، داده است . بنا بر فیض و لطف خویش، انسان را لایق مسئولیت شناسی و مسئول پندار و گفتار و کردار خویش ، در برابر خالق ، گردانده است . از این رو است که خداوند هدایت به ﺁزادی ، با نقض حق ابتکار و تدبیر انسان ، روا نمی بیند . از این رو است که ، به تأکید، به پیامبر خاطر نشان می کند: اگر هم بخواهی نمی توانی کسی را هدایت کنی . پس تدبیر با انسان است و بر هیچکس نیست که با نقض حق ابتکار و تدبیر حتی یک انسان ، جانشین استبداد تدبیر جوی و استعداد رهبری او شود . هر ﺁینه مصباح ﺁیه را بر اصل ثنویت تک محوری ترجمه نمی کرد، در می یافت که ولایت مطلقه فقیه ظلم اعظم است .**

**4. جنگ و سفاکی سرشت انسان**

**باری، تناقضگویی مصباح ادامه می یابد زیرا چند خط پایین تر ﺁزادی را نداده از انسان باز می ستاند: *«بلکه او را همراه با گرایشات و تمایلاتی قرارداده است که احیاناً کار به تعارض و درگیری خواهد کشید»* ( ص 32 ) .**

**اما پرسش این است انسانی که خداوند در طبیعت او «گرایشات و تمایلاتی قرار داده است که احیانا به تعارض و درگیری می انجامد»، کدام ﺁزادی را دارد؟**

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

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

**و باز تأکید می کند: *«البته باید توجه داشت که نتایج مفید و مثبت جنگ و خیرات و برکات ﺁن، اصالتاً و اولا،ً و شرور و مفاسد ﺁن ، بالتبع ، مورد اراده خداوند هستند. این سخن بدان معنی است که خداوند از روز نخست از طبیعت سفاک و وصفت فسادگری و خون ریزی انسان ﺁگاه بوده و می دانسته که این موجود زندگی اجتماعی را عرصه جنگ و بیداد خواهد کرد.»* (صص 33 تا 35)**

 **اما مصباح پاسخ نمی دهد که**

**1-4. هرگاه انسان طبیعت سفاک و فسادگر دارد و زندگی اجتماعی را عرصه جنگ می کند، چگونه امکان زندگی یافته است؟ بر فرض امکان زندگی یافتن، چگونه جامعه تشکیل داده است؟**

**2-4 . با داشتن این چنین طبیعتی، کجا ﺁزادی دارد که خلاف سرشت خویش عمل کند؟**

 **3-4. چگونه بتوان پذیرفت که خداوند موجودی خون ریز و جنگ پرداز بیافریند و سپس از او بخواهد خلاف طبیعت خویش عمل کند و او را تهدید نیز بکند که اگر خلاف طبیعت خود نکند، گرفتار ﺁتش دوزخ می شود؟! و تازه،**

**4-4. به انسان بگوید به رغم تمایلها و سرشت خون ریزت و به رغم این که جنگهائی هم که می کنی، یا اصالتاً و یا بالتبع، به اراده من است، با این همه تو ﺁزاد و مسئولی!؟ در روی زمین، جز کسانی که به جنون خشونت طلبی گرفتارند، چه کسی چنین خدائی را به خدائی می پذیرد و کدام عاقلی حاضر می شود پیامبراو شود؟**

**5-4 . در صورت، قول مصباح یزدی به ثنویت سقراطی ( انسان ترکیبی است از روح خدائی و لجن مادی . او را اولی به رشد و تعالی د و دومی به پستی می کشانند ) و ثنویت مسیحی ( انسان گرفتار گناه اولیه ) می ماند . اما به محتوی، ترجمان تضاد برابر تعریف استالین و دیگر سازندگان ﺁئین های خشونت است . چرا که در ثنویت سقراطی و مسیحی ، راه تعالی به ترک خشونت میسر می شود و نه از راه خشونت .**

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

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

**5. عالم طبیعت، عالم تضاد و تزاحم**

 **مصباح نیز، مثل دیگر کسانی که نظریه خشونت ساخته اند، مدعی است عالم طبیعت، عالم تضاد و تزاحم است: *«پس اختیار انسان در عین ﺁن که در استکمال او نقش تعیین کننده دارد، مستلزم یک سلسله شرور و مفاسد نیز هست. از سوی دیگر، به طور کلی، عالم طبیعت عالم تضاد و تزاحم است.»*( ص 35 کتاب ) اما باز ناتوانیش در پاسخ به این پرسش که اگر بنای عالم طبیعت بر تضاد بود، چگونه این عالم وجود می یافت؟ آشکاراست. از جمله بدین خاطر که مدعی است از زبان قرﺁن سخن می گوید، باید از او پرسید ﺁیا در جائی از قرﺁن ﺁمده است که خداوند عالم طبیعت را عالم تضاد و تزاحم خلق فرموده است؟ در قرﺁن نمی خوانیم خداوند «ضدها» را ﺁفریده است می خوانیم خداوند «زوج ها» را ﺁفریده است.**

 **مصباح نمی توانسته است عالم طبیعت را عالم تضاد و تزاحم نداند، زیرا برگرداندن خشونت زدائی ای که قرﺁن می ﺁموزد به خشونت گرائی ای تا به این اندازه افراطی، بدون اینکه بنای «عالم طبیعت» را بر تضاد و تزاحم بگذارد، برایش میسر نمی شود.**

 **مصباح برای ساختن « نظریه خشونت، با استفاده از منطق صوری، خوانندگان نظریه خویش را بسا از تمامی قرﺁن، غافل کرده است. بنابراین هیچ نباید تعجب کرد اگر او در بحث از تکوین «عالم خلقت»، به ﺁیه هائی که در ﺁنها تصریح می شود خداوند «فاطر ﺁسمانها و زمین است» ( یوسف، ﺁیه 110 و... ) و اینکه انسانها را بر فطرت خویش ﺁفریده است ( سوره روم ، ﺁیه 30 و... )، اندک شاره ای نیز نمی کند.**

 **خداوند در بحث از انسان، بر حقوق ذاتی او و بر کرامت او تصریح فرمود و نفرمود انسان را خون ریز ﺁفریدم. فرمود : انسان را بر حق و با کرامت ﺁفریدم. باز فرمود همه ﺁفریده را با کرامت ﺁفریدم. اما از دید مصباح همه این آیه ها پنهان هستند. و آشکارا برﺁیه هائی که دشمنی و کینه - که مایه جنگ و خون ریزی می شوند- را نه سرشت انسان که القای شیطان می شمارند ( سوره مائده ، ﺁیه 91 و ... )، پرده غفلت می کشد. او نه تنها یکسره ﺁیه هائی را که صلح را حق انسان می شمارند و دوستی با غیر مسلمانانی را نیز که با مسلمانان جنگ نمی کنند مجاز می شمارند (ممتحنه ، ﺁیه 8) و سلطه مسلمان بر غیر مسلمان را نیز ممنوع می کنند ( سوره نساء ، ﺁیه 90 ) و دعوت خداوند به « دار السلم » ( سوره یونس، ﺁیه 25 ) و... نا دیده می گیرد، برای ﺁیه هائی هم که نقل می کند، معانی جعلی می سازد. دو مورد ﺁن در بالا خاطر نشان شدند و موارد دیگر نیز، در ادامه بحث ، یادﺁوری خواهند شد. چرا او از این آیات روگردان است؟ پاسخ این است که اگر جز این کند، تناقضهای فاحش او را از ساختن « ﺁئین خشونت»، آن هم به نام دین، ناتوان می سازد .**

**6. نسبی شمردن حقوق انسان و اصیل و مطلق خواندن قدرت**

 **مصباح در توجیه «جهاد ابتدائی» می نویسد: *«امروزه، فرهنگ غرب که داعیه عقلانی و عقلائی بودن دارد، برخی حقوق و ارزشها ها را به صورت مطلق مطرح می کند. برای مثال، از دید گاه این فرهنگ حق حیات، حق احترام و کرامت انسان مطلق اند. بدین معنی که «هیچگاه» و از جانب «هیچکس» نباید نقض شوند. بدیهی است اگر این دیدگاه را بپذیریم، باید در مورد «حق حیات» ملتزم شویم که این حق مطلق است و در هیچ شرائطی و به هیچ مجوز و مستندی نمی توان حیات هیچ انسانی را از او سلب کرد . اگر می بینیم که امروزه در برخی کشورها مجازات اعدام به کلی لغو و ممنوع گردیده، در واقع تحت پذیرش همین فرهنگ و دیدگاه است ... هیچیک از ارزشهای نامبرده مطلق نیستند. بلکه همه ﺁنها محکوم و مقید به ارزش دیگری هستند و ﺁن ... کمال نهائی روحی و معنوی انسان است»* (صص 139 و 140)**

 **در این جا ، لازم است چند مطلب را به ایشان یادآور کرد: یکم این که انسان با کرامت خلق شده است، قول قرﺁن است. بنابر مطالعات انجام گرفته در باره تاریخ رنسانس، غرب نیز ﺁن را در اثر نفوذ گسترده ادبیات اسلامی و قرﺁنی، از قرﺁن اخذ کرده است. و دوم این که در همین غرب که برای انسان حق حیات قائل است، درهمه جا مجازات اعدام ملغی نشده است . و سوم این که نخست خود قرﺁن است که مجازات اعدام را ملغی می کند ( نگاه کنید به کتاب *اصول راهنمای قضاوت و حقوق انسان در قرﺁن*) و چهارم این که آموزه حق در غرب هم اشکال دارد زیرا غالباً حق به قدرت تعریف شده است و افزون بر این، قدرتِ ناقضِ حق حافظ حق شناخته شده است. همین آموزه انسان غربی را نیز از دو واقعیت بنیادین غافل می کند که حقوقْ ذاتی انسانند و وظیفه و تکلیف عمل به حق است. بنا بر این، هرانسانی وظیفه دارد از حقوق دیگری دفاع کند. فردگرائی افراطی انسان غربی او را تا حد زیادی نسبت به تجاوز به حقوق انسانهای دیگر لاقید کرده است. و پنجم، «محکوم و مقید شدن» به ارزش دیگری ﺁیا بدین معنی است که «کمال نهائی روحی ومعنوی انسان» ایجاب می کند که این حقوق نقض شوند؟ در این هستی، نقض کننده ی حق جز قدرت - که خود فرﺁورده روابط قوا است– کدام است؟ و دینی که خود را دین حق می خواند و انسان را به حق دعوت می کند، کجا ممکن است نقض حقوق را راه رسیدن به « کمال نهائی و روحی و معنوی انسان » بداند و کجا دانسته است؟ خداوند حق است و کجا ممکن است انسان جز از راه عمل به حقوق خویش، تجسم حق بگردد؟**

 **اما اگر صاحب نظریه خشونت - که نظریه ای بس ابتدائی است - بگوید مرادش این است که این حقوق «وسیله» رسیدن به کمال نهائی و روحی ومعنوی انسان هستند، تناقض ها در قول او پرشمارتر می شوند. زیرا الف- وسیله حق، حق است، از حق به حق می توان رسید، از ضد حق یا قدرت (= زور) به حق نمی توان رسید. ب - کمال روحی و معنوی انسان اگر محتوایی جز حق داشته باشد، ﺁن محتوا جز باطل و حکم زور چه می تواند باشد. و ج - وهرگاه محتوای کمال نهائی و... حق باشد، پس ارزشهای دیگر، که فرض است آنها نیز حق اند، نسبی و محکوم و مقید به کمال نهائی و... نمی شوند. و د - در قرﺁن، سخن از «کمال نهائی روحی و معنوی انسان» در میان نیست. از کرامت انسان و حقوق او و«ﺁزاد شدن از راه رشد کردن»، سخن به میان است و افزودنِ بر کرامت، به تقواست و تقوا به عمل به حقوق تحقق پیدا می کند. هـ - ستمگری محض است اگرآدمی کرامت و حقوق ذاتی خویش را نقض کند و نداند که نقض حق جز به زور ممکن نیست . بنا بر این ، ناقض حق بنده زور گردد . ستمگری به خود و دیگران است هرگاه نداند این سان از اعتبار انداختن ِحقوق ِذاتی انسان، او را نظریه پرداز مشروعیتِ به کار بردنِ زور، و جامعه های مسلمان را گرفتار استبداد فکری، و نظام اجتماعی – سیاسی را استبدادی می گرداند . و وای بر او اگر می داند و دانسته ﺁئین خشونت می سازد و اسلام را در ﺁن ناچیز می کند .**

 **وقتی به اقسام جنگ و جنگ دائمی از دید مصباح می رسیم ، خواهیم دید او چسان از منطق صوری و قیاس صوری برای وارونه کردن معنی و حربه کردن «فرهنگ غرب» و «غرب» سود می جوید.**

**1-6. اما ﺁیا نظریه ساز خشونت از این امر غافل است که نسبی گرداندن حق، درجا، اصالت بخشیدن به قدرت و مطلق گرداندن ﺁنست؟ ﺁیا او نمی داند حقوق را که نسبی می کند، بیرون از حق را جز حکم زور پر نمی کند؟ ﺁیا نمی داند که اگر انسانها همه عامل به حقوق خویش و رعایت حقوق یکدیگر بودند، رابطه قوا و بنا بر این، قدرت پدید نمی ﺁمد و محلی هم برای خشونت و جنگ و نظریه سازانی نظیر او پیدا نمی شد؟ از کتاب بر نمی ﺁید که او درک روشنی از رابطه حق و قدرت داشته باشد، و لذا احتمال می رود نمی داند که، با نسبی کردن حق، دارد قدرت را مطلق می کند. با وجود این، وقتی هدف ِ«جهاد ابتدائی» را توضیح می دهد، روشن می کند هدف جهاد را قدرت می داند.**

**2-6. وی چون می بیند «جهاد ابتدائی» با این پیام قرآنی که «در دین اکراه نیست» تناقض دارد، نخست می کوشد این «جهاد» را به نوعی جهاد دفاعی برگرداند ومی نویسد: *«ناگفته نگذاریم که مقصود از برافتادن کفر و شرک این نیست که همه انسانهای روی زمین مسلمان و موحد شوند، چرا که با جبر و زور نمی شود در دلها نفوذ کرد و ایمان و اعتقاد که به دل مربوط می شود از دسترس اکراه و الزام دور است: لا اکراه فی الدین، بلکه منظور این است که نظام حاکم بر جهان، الهی و توحیدی باشد و حاکمیت از ﺁن خدا گردد.»* ( ص 153) بدین قرار، از دید مصباح یزدی، در دین اکراه نیست، یعنی به زور نمی توان کسی را مسلمان کرد ولی به زور می باید نظام جهانی را «الهی و توحیدی» کرد. اما آیا نمی داند آن «نظام جهانی» که به زور برقرار شود، به ناگزیر دولت (= قدرت = زور) می شود. نقش جهانی بخشیدن به «اکراه و اجبار» برای برقرار کردن «نظام جهانی»، چیزی بیش از «جنگ پیشگیرانه» بوش و جنگ برای استقرار مردم سالاری در «خاورمیانه بزرگ» است. زیرا، اصالت بخشیدن به قدرت در مقیاس جهان، و خدا و دین خدا را در پناه قدرت قرار دادن است. طرفه این که، در توجیه «جهاد ابتدائی» و «جهاد دائمی»، مثل تمامی نظریه های خشونت، دلیل جهاد را نه در خود ﺁن که در بیرون ﺁن، ﺁنهم در «حق خدا»، می جوید.**

**7. جهاد ابتدائی**

 **مصباح فصل چهارم کتاب ( از صص 117 تا 154 ) را به «اقسام جنگ در قرﺁن» اختصاص داده است. در باره این بخش ، چند مطلب لازم به ذکر است؛**

**1-7. وی نخست از دید قرﺁن، جنگها را به دو دسته، حق (فی سبیل الله) و باطل (فی سبیل الطاغوت) تقسیم می کند. اما تقلب اول و بزرگ را در همین تقسیم بندی می کند. چرا که با استفاده از منطق صوری، خواننده را از این امر که بنا بر قرﺁن، حق ِ صلح از حقوق انسان است و جنگ، علی الاصل، شیطانی و ضد حق است، غافل می کند.**

**2-7. بعد مدعی می شود: *«اما با بررسی ﺁیات مربوط به جهاد، معلوم می شود که جهاد «فی سبیل الله» نه اختصاص به جنگ با طایفه ای خاص دارد و نه منحصر در جنگ دفاعی است.»* (ص 120). ﺁنگاه توضیح می دهد « فی سبیل الله» چیست تا بتواند 8 نوع جنگ در قرﺁن کشف کند: 1. جنگ با مشرکان و 2. جنگ با کفار و 3. جنگ با اهل کتاب و 4 – جنگ با منافقان و 5 - جنگ با اهل بغی و 6 – جهاد رهائی بخش و 7 و 8 – جنگ دفاع و مقابله به مثل. برای هر قسم نیز ﺁیه نقل می کند. اما فراتر از نقل سطحی و گذرای چند آیه، در این جاها استدلالی مبتنی بر هماهنگی معانی آیات مذکور با اصول راهنمای قرآنی و درک آن معانی با توجه به سیاق آیات قبلی و بعدی ارایه نمی دهد تا دستش برای دلیل تراشیدن و هدف معین کردن باز باشد. برای مثال، ﺁیه 123 از سوره توبه را در باره جنگ با کافران نقل می کند. اما هیچ معلوم نیست چرا باید با کافران قتال کرد؟ ﺁیا برای ﺁن باید با کافران جنگید که اسلام بیاورند؟ اگر پاسخ ﺁری باشد، تناقض پیدا می کند با « لا اکراه فی الدین» و سوره کافرون و قول خود او. اگر برای مسلط شدن بر ﺁنها باشد که تناقض پیدا می کند با تصریح قرﺁن که خداوند برای مسلمان سلطه بر غیر مسلمان مقرر نفرموده است. حال اگر مقاتله نه برای مسلمان کردن و نه برای سلطه بر ﺁنها باشد، لاجرم می باید جنگ در مقام مقابله با تجاوز باشد و قرﺁن می باید بر این معنی تصریح کرده باشد. هر چند در خود ﺁیه سخن از « قاتلوا » -از باب مفاعله- است که حکم جنگ با کسانی است که به جنگ ﺁمده اند، اما ﺁیه 123 در سوره توبه در زمره ﺁیه هائی است که از ﺁیه 113 شروع می شوند و حکم مقابله با قوائی را مشخص می کند که خویشان مسلمانان نیز درمیان ﺁنانند . آیه می گوید وجود خویشاوندان در قشون متجاوز نباید مانع از مقابله با متجاوز شود. با وجود این، همه نباید برای جنگ بیرون روند. بلکه گروهی می باید نزد پیامبر بمانند و علم ﺁموزند و ﺁنگاه به نوبه خود، معلم قوم خویش شوند و...**

 **اوابتدا می گوید غیر از دو جنگِ دفاع و مقابله به مثل، بقیه جنگها دفاعی نیستند. ولی چون می بیند ادعایش ناقض بسیاری از ﺁیه های قرﺁن است، به «جهاد ابتدائی در اسلام» که می رسد، به فقه استناد می کند و می نویسد: *«در این زمینه باید بگوئیم که گرچه قرائنی وجود دارد که نشان می دهد ﺁیات مذکور ، به جهاد دفاعی نظر دارند - و نیز برخی از این قرائن را ذکر کردیم – اما جواز جهاد ابتدائی در اسلام از ضروریات فقه اسلامی است و در اصل تشریع ﺁن هیچ تردیدی وجود ندارد. فقهای شیعه و سنی در این امر اتفاق نظر دارند و در اصل جواز جهاد ابتدائی اختلافی میان ﺁنان نبوده و نیست.»* (ص 139)**

 **شگفتا! اگر نصوص قرﺁنی تنها «جهاد دفاعی» را مقرر می کند، پس «جهاد ابتدائی» از کجا پیدا شده و چگونه و چرا از «ضروریات فقه اسلامی» گشته است؟ با وجود ممنوعیت اجتهاد در برابر نص، استناد به فقدانِ اختلاف میان فقهای سنی و شیعه چگونه می تواند یک نظریه فقهی را بر حکم قرﺁن حاکم بگرداند؟ کسی که تاریخ جنگهای مذهبی را مرور کرده باشد می فهمد که این حکم مأخوذ از ﺁرای کنیسه و کلیسا است. مصباح که «جهاد ابتدائی» را ازغرب ستانده و این اندازه می داند که جنگهای صلیبی و سپس « ایدئولوژی استعمار » و ... بنا بر همین مفهوم «ضرورتِ جهاد ابتدائی» بر مسلمانان تحمیل شده اند، برای ﺁنکه مبادا کسی در مقام انتقاد بر ﺁید، با استفاده از منطق صوری که برای پوشاندن حقیقت و نشاندن مجاز به جای واقعیت به آن متوسل می شود، پیشاپیش، به انتقاد کنندگان، برچسب «خود باختگان در برابر فرهنگ غرب» را می زند: *«حقیقت اینست که ﺁنچه بیشتر انگیزه شده تا امروزه برخی از افراد در جواز جهاد ابتدائی در اسلام تشکیک روا دارند ، خود باختگی در برابر فرهنگ غرب است». این حرف و مطالب دیگر نظیر ﺁن، - که همگی در نفی و تضعیف احکام و ارزشهای اسلامی اشتراک دارند– از سوی کسانی مطرح می شود که مرعوب فرهنگ غربی گشته اند و می پندارند هرچه غربیان می گویند وحی منزل است و ما برای ﺁنکه از قافله تمدن و فرهنگ عقب نمانیم، باید هرچه غربیان می گویند، با ﺁن هم نوائی کنیم!»* ( ص 139)**

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

 **آیا برای مسلمان اندو ﺁور نیست وقتی می بیند کسی، بنام دین او، رهنمود سخت ارزشمند قرﺁن را که در مقام بیان ﺁزادی، صلح را حق آدمی می شناسد و خشونت زدائی را روش زندگی در سلم می داند و جنگ را عمل شیطان و ﺁغاز به جنگ را ممنوع می گرداند، به فرهنگ غرب نسبت می دهد و ساخته واقعی غرب سلطه جو را نه تنها به اسلام نسبت می دهد که ﺁن را «از ضروریات فقه اسلامی» نیز می گرداند ؟**

 **پرسش این است که مصباح این کار را چگونه انجام می دهد؟ این طور: الف) بر اصل ثنویت، غرب را محور شر و اسلام خود را که جز بیان قدرت فراگیر (توتالیتر) نیست، محور خیر می کند. ب) با استفاده از منطق صوری، «جهاد ابتدائی» را بنا بر این صورتگرایی که جهاد کلمه طیبه ایست که قرﺁن به کار می برد و جنگ برای خدا است و باز بنا بر این صورت که جنگ برای احقاق حق خدا است و رسیدن به کمال مطلق است، «مطلقاً» مشروع می کند. ج) جنگ تجاوز گرانه را، «جهاد ابتدائی» می نامد. د) بنا بر این، مخالفت با «جهاد ابتدائی» را مخالفت با اسلام و شر می گرداند. و هـ) برای ﺁنکه کسی نتواند انتقاد کند، مخالفت با «جنگ ابتدائی» را به «فرهنگ غرب» نسبت می دهد و به حکم ﺁنکه هر ﺁنچه متعلق به محور شر باشد، « شر» می شود، هر مخالف با «جهاد ابتدائی» که مصباح از همین غرب اخذ کرده است، عامل محور شر یا غرب می شود!**

**8. جنگ دائمی**

 **سرانجام، مصباح که خود را ناگزیر می بیند «جهاد ابتدائی» را مصداقی از « دفاع » بگرداند این طور به توجیه شرعی لزوم استمرار آن می پردازد: *«اسلام جهاد ابتدائی را مشروع و مجاز می داند و این حکم بر اساس نظام ارزشی خود اسلام کاملا قابل توجیه و دفاع است. در همین راستا، نکته مهمی که در این جا باید به ﺁن اشاره کنیم، اینست که اصولا جهاد ابتدائی نیز بنوبه خود یک نوع دفاع و جهاد دفاعی است. دفاع از حق خدای متعال. توضیح این که کافران و بدخواهان، در دشمنی خود با اسلام ومسلمانان، نیتها و اهداف و همچنین روشها و راه کارهای مختلفی دارند. گاهی هدفشان تصرف و تملک اموال و دارائی ها، سرزمین، ثروتها و منابع مسلمانان است . گاهی ... همچنان که پیش از این و در مباحث مختلف اشاره کرده ایم، تنها حق اصیل و ذاتی در عالم، حق خدای متعال است و سایر حقوق در پرتو آن معنی می یابند و توجیه می شوند. خداوند مالک حقیقی همه موجودات و از جمله انسان است و... این رابطه مالکیت بین خداوند از یک سو و سایر موجودات از سوی دیگر، ایجاب می کند که خداوند حق داشته باشد که تمامی هستی طبق خواست و اراده او به چرخش و گردش در ﺁید و رفتار کند. در مورد جامعه انسانی نیز اقتضای این حق اینست که در سرتاسر جوامع بشری تنها خدا پرستش شود. دین او حاکم و سخنش برتر باشد و کلمة الله هی العلیا کلمه خدا است که بر تراست. حال اگر انسانهائی از پذیرش و رعایت این حق الهی سرباز زدند، علاوه بر عذاب و عقاب اخروی، خداوند می تواند در همین دنیا نیز ﺁنها را عقوبت کند. این عقوبت می تواند به صورت عذاب و بلای طبیعی باشد ... و می تواند به این صورت باشد که خداوند از مؤمنان و صالحان بخواهد بر ﺁنان یورش برند و جلوی تبهکاری و فساد ﺁنان را در زمین بگیرند و به ﺁن خاتمه دهند که این همان جهاد ابتدائی است. قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم و یخزهم؛ با ﺁنان بجنگید تا خدا به دست شما عذابشان دهد و خوارشان کند (سوره توبه، ﺁیه 14) جهاد ابتدائی جز این نیست که به منظور احقاق حقی که خدای متعال بر کل بشریت دارد، گروهی از بندگان شایسته خدای متعال مأموریت یابند برکسانی که این حق را پایمال کرده و راه شرک و کفر و ظلم و فساد در پیش گرفته اند، یورش برند و تا زمانی که دین حق و اراده خدا حاکم شود، نبرد را ادامه دهند ... جهاد ابتدائی با کفار و مشرکان باید تا ﺁنجا دوام پیدا کند که زمین از ﺁلودگی های کفر و شرک و فساد پاک و حکومت الهی و توحیدی در سرتاسر عالم برقرار شود.»* (از صفحه 148 تا 152)**

 **بدین سان، در تفسیر مصباح «جهاد ابتدائی» واکنشی می شود در برابر کنش تجاوز به «حق الله». شگفت آن است که خداوندی که عقل قدرتمدار مصباح توصیف می کند در همان حال که مالک همه ﺁفریده ها است، ناتوان از حفظ حق خود از دستبرد ﺁنها است. ناچار، همیشه بندگان صالح خود را مأمور جنگ دائمی با مشرکان و... می گرداند و البته گاهی هم طبیعت را مأمور مجازات متجاوز به حق خود می کند تا به تعبیر مصباح «حکومت الهی و توحیدی در سرتاسر عالم برقرار شود». اما باز مصباح تناقض گوئی می کند. در حقیقت،**

**1-8 . الف - خداوند حق است و صیر بسوی او از راه عمل به حقوق انجام می گیرد . ممکن نیست حق با حق تعارض پیدا کند تا بتوان گفت برای احقاق حق خدا، حقوق نسبی را باید فداکرد . لذا ، نه از راه زور و جنگ دائمی که از راه خشونت زدائی دائمی است که انسانها به خداوند باز می گردند . ب - بنا بر قول مصباح، از هبوط ﺁدم تا امروز، خشونت و جنگ بوده است و « حکومت الهی و توحیدی » برقرار نشده است و انسانها محکوم به جنگ دائمی هستند تا در ﺁینده ای نا معلوم این حکومت برقرار شود . ﺁیا او از خود پرسیده است چنین خدائی – مجازی که او ساخته و جانشین خدا کرده است - به چه کار هستی می ﺁید ؟ ج – حکومتی که با جنگ دائمی برقرار شود، با خشونت دائمی نیز باید حفظ شود . ﺁیا او نمی داند هدف و وسیله چنین حکومتی قدرت ( = زور ) است و نه خدا ؟ وصول به او، به انحلال دولتها بمثابه قدرت و رها شدن انسانها از روابط قدرت و ﺁزاد شدنشان از« مالک یکدیگر به چیزی » تحقق پیدا می کند .**

**2-8. اگر بنا بر استقرار حکومت الهی و توحیدی باشد ، انسانی که شر ذاتی او است ، چگونه می تواند برای استقرار این حکومت بر خیزد؟ اگر قیام را ﺁن گروه بندگان شایسته خدای متعال باید انجام دهند، چرا نسبت به دیگر آدمیان سرشتی دیگر، پاک از غریزه خشونت دارند (به این تبعیض باز خواهیم پرداخت) و بر فرض محال که ، به تزکیه بتوان از بند خشونتی رها شد که سرشت ﺁدمی است و گروهی از چنین ﺁدمها پدید ﺁید، هرگاه چند میلیارد انسان باقیمانده، بنا بر سرشت خود، میل به خشونت داشته باشند، چگونه ممکن است حکومت الهی و توحیدی را در مقیاس جهان بر قرار کرد چنانکه دوران صلح و عمل به حقوق دوام یابد؟ اما اگر حکومت الهی و توحیدی برای استقرار صلح پایدار در جهان و تنظیم رابطه ها بر وفق حقوقی که به زعم او پرتو حق خداوندند نباشد، ﺁیا ادعای او معنائی جز این این پیدا می کند که خداوند جهانی و موجوداتی را ﺁفریده و خشونت و جنگ را سرشت ﺁنها کرده است تا، بدان سرشت ، کارﺁفریده هایش به نابودی بکشد! اماطرفه این که می گوید*:«مقصود از بر افتادن کفر و شرک این نیست که همه انسانهای روی زمین مسلمان و موحد شوند. چرا که با جبر و زور نمی شود در دلها نفوذ کرد ... بلکه منظور اینست که نظام حاکم بر جهان، نظام الهی و توحیدی باشد و حاکمیت از ﺁن خدا گردد.»* (ص 153)**

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

**9. متصدیان جنگ دائمی**

**مصباح با تبعیض قائل شدن میان گروه صالحان و مؤمنان و همه انسانهای دیگر، ﺁنها را در برابر همه جهانیان قرار می دهد و متصدیان این جنگ دائمی می گرداند . او بر آن است که چند و چون رابطه رهبری شوندگان با رهبری کنندگان را نه رهبری شوندگان که رهبری کنندگان معین می کنند.**

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

 **بنا بر ادعای مصباح، گروه صالحان و مؤمنان بالاخره در روزی سرنوشت ساز مأمور می شوند تا با جهاد ابتدائی خود را به حضور مهدی رسانده و حکومت الهی و توحیدی را در جهان به فرمان امام زمان برقرار کنند: *«در ﺁن روز به فرمان ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف جهاد ابتدائی صورت می گیرد تا سراسر جهان بر حق و عدالت و حکومت واحد جهانی ﺁن حضرت گردند.»* (صص 142 و 143) در کتاب، کمتر اشاره ای به نقش چند میلیارد انسان و حق ﺁنها بر رهبری و شرکتشان در رهبری نیست. در حقیقت، تمامی نظریه های خشونت، جامعه انسانی را مرکب از مردمی می شناسند که یا دشمنند و با قشون حق می جنگند و یا منفعلانی هستند که از حکومت برقرار شده، اطاعت می کنند. اولی ها بنا نیست که ﺁزادی جویند و بناست حذف شوند و دومی هم، بنا بر بیان قدرت، باید اطاعت کنند چرا که به قول ارسطو خلق شده اند برای اطاعت کردن و بنا بر قول کسانی چون مصباح یزدی - که درکار ناچیز کردن اسلام در ﺁئین خشونت هستند - صلاحشان در اطاعت کردن است.**

 **مصباح همچنان متوجه تناقض گوئی خود نیست : اگر فرض کنیم امام غایب در این زمان ظهور کند که حدود 6 میلیارد انسان روی کره زمین زندگی می کنند و طبق قول مصباح همگی سرشت خشونت طلب دارند، هرگاه در طبیعت این انسانها انقلابی روی ندهد، ﺁیا ﺁن امام تمامی این 6 میلیارد انسان را قتل عام خواهد کرد؟ اگر چنین طبیعتی را ندارند و تنها از حقوق و ﺁزادیهای خود غافلند، ﺁیا بدون ﺁگاهی از این ﺁزادی و حقوق و شرکت فعال در خشونت زدائی و از میان برداشتن ساختهائی که بر محور قدرت پدید ﺁمده اند، جامعه جهانی حق و عدل، تحقق یافتنی است؟ بدون پیدایش وجدان جهانی بر حقوق و ﺁزادی انسان و بر امکان برقرار کردن رابطه های بی نیاز از قدرت ( = زور )، چگونه رهبری طلایه داران حقوق و ﺁزادی تحقق یافتنی است؟ بدون شعور جهانیان بر مردم سالاری بر اصل مشارکت، انقلاب جهانی کجا میسر است؟ بدیهی است وقتی این 6 میلیارد انسان بی نقش گردند، به خصوص اگر بنا بر این شود که سرشت شریر داشته باشند، احتمال تشکیل حکومت واحد جهانی، یک در میلیون هم نمی شود و بر فرض که ﺁن یک احتمال تحقق پیدا کند، جز استبداد فراگیر نمی تواند شد. چنانکه وقتی بنا شد ولایت جمهور مردم که تعهد خمینی و خواست انقلاب ایران بود، جای خود را به ولایت فقیه دهد، به همان ترتیب که ولایت فقیه مطلقه می گشت، ایرانیان، به عنوان فعال از صحنه بیرون می رفتند. و اینک مردم ایران در رژیم قیمومیت زندگی می کنند و در باره او، حاکمان ولایت قهری مطلق را اعمال می کنند.**

**10. مجازی به نام کمال نهایی و رابطه هدف و وسیله**

 **مصباح در تقلید از بیان های قدرت فراگیر ساخت غرب، به صورت سازیهای بالا بسنده نمی کند، بلکه مجاز می سازد و جانشین واقعیت می کند. او می نویسد : *«در این جا، با کمال صراحت و بدون نگرانی از تعارض و مخالفت با فرهنگ غرب، باید بگوئیم تنها ارزش اصیل و مطلق انسان، وصول او به کمال نهائی خود خواهد بود که چیزی جز تقرب به درگاه الهی و یافتن مقام و منزلت در پیشگاه خدای متعال نیست . بنا بر این، هر چیزی که راه این کمال جوئی و منزلت خواهی و تقرب به خداوند را ببندد و در پیش پای رهروان راه حق، چاهی شود که در ﺁن سقوط کنند و یا سنگی که با برخورد با ﺁن سرنگون گردند و به هر حال سدّی در برابر تحقق کمالات و اهداف والای انسانی باشد، باید از میان برداشت.»*(ص 143)**

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

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

**1-10. عقل قدرتمدار، در صورتی که در خود توان مقابله با متجاوز را نبیند، همان روشی را در پیش می گیرد که مصباح در دوران شاه در پیش گرفت و در این کتاب، در توجیه چرایی مقرر نشدن جهاد تا زمانی که مسلمانان قدرت نیافته اند، می گوید: تسلیم و سازش. و در صورتی که توان مقابله داشت : جنگ. از آنجا که هدف خود را در روش بیان می کند، این روش او گزارش می کند که رابطه با قدرت متجاوز، محدوده فعالیت صاحب عقل قدرتمدار گشته است. عقل قدرتمدار پس از انقلاب این گونه شکل گرفت که گروگانگیری پیش آمد، جنگ 8 ساله نعمت شد و از گروگانگیری تا امروز، امریکا محور سیاست داخلی و خارجی رژیم و «سازش و ستیز» روش کار او گشت. خشونت گرائی همین دشمن ساختن و ﺁن را محدوده فعالیت گرداندن است. جنگ سرد و جنگهای گرم در قرن بیستم و «حرکت قسری» و تجویز خشونت فراگیر فرﺁورده همین دیدگاه بوده اند.**

**2-10. اما ﺁزادی از جمله اینهمانی با هستی است. تقرب به خدا، غفلت نکردن از اینهمانی با هستی هوشمند و دانا و... است. عقلی که از دیدگاه خدا در تجاوز می نگرد، ﺁن را محدوده فعالیت خویش نمی کند. او می داند:**

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

 **ولی عقل ﺁزاد، تجاوز را مشکلی می شمارد که می باید حل کرد و حل مشکل را نیز از خود شروع می کند. با توجه به اینکه ساخت های قدرت در هر جامعه ای دستگاه های تبدیل نیروی محرکه آن جامعه به زور ویرانگرند، بنا بر طبیعت خشونت، راه حل عمومی، خشونت زدائی از طریق تغییر ساخت قدرت است. تغییر ساخت قدرت نیز به کاستن از بار زور در انواع رابطه های فردی و گروهی، ایجاد رابطه های نو با یکدیگر که ترجمان ﺁزادی باشند، لااکراه را فراخنای اندیشه و عمل دانستن و عمل کردن به حقوق انسان و رعایت حقوق انسان و حقوق ملی، تحقق می یابد. بدین تغییرها است که خشونت ویرانگر جای خود را به دوستی و همکاری همگانی می دهد و نیروهای محرکه در راست راه رشد ، بکار گرفته می شوند.**

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

**11. یکسان انگاریهای بی پایه**

 **مصباح، جای جای، منطق صوری را در یکسان گرداندن دو ضد و نشاندن یکی به جای دیگری بکار می برد. به نمونه ای از به کار بردن قیاس صوری که به منظور برابر نشاندن ِ «جمهوری اسلامی» با «جامعه مدینه» صورت می گیرد در زیر اشاره می کنیم :**

 **او می نویسد: *«ﺁری برخی از دشمنان پیامبر اسلام (ص) با وجود ﺁنکه به حقانیت او پی برده بودند و می دانستند که او واقعا پیامبر خدا است، با تمام قوا و با استمداد از همه نیروهای خود تلاش کردند مانع گسترش و پیشروی اسلام در عرصه جهانی و قدرت و قوت ﺁن شوند و راه تعالی را بر ﺁن ببندند. هدف ﺁنان از این تلاشها این بود که بتوانند چند روزی بر عمر حکومت خود بیفزایند و چند صباحی بیشتر از لذت قدرت و ثروت دنیا بهره مند گردند.»* ( ص 146)**

 **بدین قرار، صغرای قیاس صوری ای که می سازد اینست که دشمنان پیامبر به خاطر افزودن بر عمر لذتی که از قدرت و ثروت می بردند، با علم به حقانیت پیامبر، مانع گسترش اسلام می شدند. بگذریم از اینکه قدرت به لحاظ ﺁنکه فرﺁورده زور ویرانگر و مرگبار است، مانع لذت جوئی و کاهنده توان تن و روان است نه لذت بخش، به کبرای قضیه ای که می سازد توجه کنید: *«ﺁری بی سبب نیست که این انقلاب خواب و ﺁرامش از چشم تمامی استعمارگران و نظام سلطه جهانی گرفته و همگی ﺁنان برای از میان برداشتن جمهوری اسلامی ایران دست به دست یکدیگر داده اند.* *همان قدرتمندان مخالف انقلاب دست به دست هم داده اند برای از میان برداشتن « جمهوری اسلامی.*»(ص147) مصباح تقلب اول را با یکی گرداندن انقلابی که هدفش استقرار ولایت جمهور مردم بود و «جمهوری اسلامی» (= ولایت مطلقه فقیه ضد انقلاب ایران) انجام می دهد. بدین سان، بنا بر صغری ، صاحبان قدرت ضد بعثت پیامبر بودند. بنا بر کبری، صاحبان قدرت ضد «جمهوری اسلامی» هستند. پس، نتیجه این می شود که جمهوری اسلامی ایران همان نظام شورائی مدینه است: *«انقلاب اسلامی ایران در واقع تجدید کننده و احیاگر نهضت جهانی اسلام در این عصر بشمار می ﺁید.»*(ص147)**

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

 **طنز کار اما این است که زورپرستانی که انقلاب 57 ایران به استبداد وابسته شان بر ایران پایان بخشید، عیناً همین قیاس را برای از اعتبار انداختن اسلام و انقلاب ایران بکار می برند: انقلاب ایران همین «جمهوری اسلامی ایران است» زیرا اسلام همین است که این رژیم می کند ، یعنی ﺁئین خشونت است . قرﺁن سراسر قاتلوا است و محمد از راه دست کم 60 جنگ پایه های حکمرانی خویش را بر جامعه عرب استوار کرد. نتیجه؟ اسلام ﺁئین خشونت و ضد ترقی است!**

 **طی قرنها، در غرب تبلیغ می شد که اسلام ﺁئین خشونت و خون ریزی است. و در سه قرن اخیر که غرب بساط سلطه خود را بر کشورهای اسلامی گسترده است، این تبلیغ همواره توسعه یافته است تا جایی که این ادعا که مسلمانان انسانهائی هستند که مغزشان ماده خاکستری (کرتکس) ندارد و غریزه خون ریزی دارند و اسلام ایدئولوژی خون ریزی ارضاء کننده این غریزه است ، به عنوان «نظریه علمی» و بلکه علم قطعی در دانشگاهها تدریس می شد. حال با وجود امثال مصباح یزدی غرب نیازی به اثبات نظریه کذائی خود نیز ندارد. همانطور که ﺁئین خشونت مصباح یزدی زورپرستان دست نشانده داخلی را از دلیل ﺁوردن بر صحت فرﺁورده قیاس صوری خود بی نیاز می کند.**

**12. پیروزی جبری خیر بر شر، تشکیل جامعه امام زمانی و پایان دوران خشونت**

 **مصباح مدعی است: *«حتی اگر ثابت شود که در همه طول تاریخ اسلام، چه در عهد پیامبر گرامی ( ص ) و چه پس از ﺁن حضرت تا کنون، هیچگاه جنگی با ویژگی ها و علائم جهاد ابتدائی رخ نداده است، با این حال، بازهم در جواز ﺁن تشکیک و خللی راه نمی یابد. سرانجام، روزی فرا می رسد که در ﺁن روز، به فرمان ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف جهاد ابتدائی صورت می گیرد تا سراسر جهان فرمانبر حق و عدالت و حکومت واحد جهانی ﺁن حضرت گردند»* (صص 142 و 143)**

 **بدین قرار، همانند دیگر ﺁئین های خشونت، ﺁئین خشونت مصباح نیز «ﺁینده ای رها از خشونت، جهانی فرمانبر حق و عدالت» را وعده می دهد. همانطور که هیچ نظریه پرداز خشونتی نتوانسته است بگوید «تضاد ذاتی» چگونه از میان بر می خیزد و یا جهان خالی از جنگ و سراسر رشد «اصلح ها، برگزیده ها ، نخبه ها و... » چگونه برجا می ماند، مصباح نیز نمی تواند بگوید همانطور که در کتاب او یک جمله نیز در پاسخ این پرسش نیست، که سرشت خشونت گرای انسان، در جامعه امام زمان، چسان جای خود را به سرشت حق و عدالت طلب می سپرد؟ همانطور که او این پرسش را که با وجود طبیعت شریر و خشن، چگونه حیات انسان و تشکیل جامعه ها میسر شد را طرح نمی کند تا به ﺁن پاسخ دهد، این پرسش را نیز اصلاً طرح نمی کند تا به ﺁن پاسخ بدهد. چرا؟ زیرا می داند که پاسخ خالی از تناقضی برای این پرسش نمی توان یافت.**

 **لازم به ذکر نیست پیروزی نهائی خیر بر شر که مصباح وعده می دهد، در تمامی نظریه های خشونت تکرار می شود. نه تنها به این دلیل که بدون این وعده داوطلب خشونت ورزی کم می شود، بلکه هر ساده اندیشی نیز می تواند بفهمد که منهای وعده ﺁن پیروزی، خشونت ورزی محکوم شدن به جبر خشونت ابدی است. و بسا خودکشی بر زندگی در جهنمی که هر انسان محکوم است با خشونت روزانه، ﺁتش ﺁن را تیز تر کند، رجحان دارد.**

 **اما عقل معتاد به قدرت و منطق صوری غافل است که این وعده را ﺁئین های خشونت که خشونت طلبی را سرشت انسان می دانند، نمی توانند بدهند. چرا که باز هر ساده اندیشی زود در می یابد که با وجود سرشت خشونت طلب، وعده استقرار عدالت و حق، چیزی جز فریفتن انسان به سراب نیست. از این رو، فیلسوفانی که قائل به وجود خشونت در سرشت انسان شده اند، این وعده ناقض خشونت ذاتی را نیز نداده اند . این وعده را کسی می تواند بدهد که فطرت انسان را از خشونت طلبی پاک می شناسد، انسان را حقوقمند و برخوردار از مجموعه استعدادها می شناسد و نه تولید خشونت بلکه خشونت زدائی را روش می کند و دائم به انسانها هشدار می دهد: هر زمان از ﺁزادی و حقوق خویش غافل نشوند و استعدادهایشان را در رشد به کار اندازند، جامعه ﺁرمانی را ساخته و رهبری در خور ﺁن را یافته اند.**

**13. خشونت، راه کمال صالحان و مؤمنان**

**از دیدگاه مصباح، خشونتی که صالحان و مؤمنان به کار می برند راه ﺁنها به کمال است، هر چند به خاطر نظریه جنگ دائمی آنها مجبور شوند تمام زندگیشان را در مدار بسته خشونت به سر کنند. مصباح قائل است انواع جنگ وقتی فی سبیل الله هستند، راه کمال صالحان و مؤمنان بوده و حتی رحمتی است در حق کسانی که برضد ﺁنها جنگ برپا شده است. او آشکارا به نام «تحقق کمالات» خشونت فراگیر را توجیه می کند: *«بنا بر این هر چیزی که راه این کمال جوئی و ... به هر حال ، سدی در برابر تحقق کمالات و اهداف والای انسانی باشد، باید ﺁن را از میان برداشت.»* (ص 143)**

 **پیش از ﺁن نیز (در ص 120 کتاب )، جنگ فی سبیل الله را جنگی دانسته است *«که در مسیر کمال انسان و جامعه باشد و انسان و جامعه را به خدا نزدیک کند.»* اما چرا این جنگ به سود غیر صالحان و نامؤمنانی است که کشته می شوند و یا در دولت عدل و حق امام زمان با همان باور سابقشان زندگی خواهند کرد؟ اگر، به قول مصباح، مقصود ﺁن نیست که به زور مسلمان شوند بلکه منظور اینست که حکومت عدل و حق برقرار شود(صص 143 و 153 کتاب)، ﺁنها که دین حق را نمی پذیرند، چگونه می توانند از «برکات» جهاد ابتدائی برخوردار شوند؟ اگر گفته شود ﺁنان این مجال را می یابند که فطرت خویش را باز یابند، یعنی از غفلت از ﺁزادی و حقوق خویش بدرﺁیند، که یکی از پایه های نظریه خشونت مصباح خود به خود نقض شده است. و اگر بگوئیم ﺁنها بر سرشت خشونت طلب خویش می مانند، با وجود این سرشت، ﺁن دولت حق و عدل چگونه بر جا می ماند و این انسانها چه خیری از جنگ عاید می کنند؟ و هرگاه، دولت عدل و حق دائمی نشود، ناگزیر جنگ دائمی می شود و در ﺁتش خود، مؤمن و کافر را یکسان می سوزاند. از این مدار بسته خشونت چگونه می توان بیرون ﺁمد؟**

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

**14. خشونت به مثابه امری میان تهی**

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

 **دلیل حق در حق است . اما دلیل هیچییک از دعاوی مصباح در خود ﺁنها نیست . او جهاد ابتدایی را تکلیف شرعی برای رسیدن به هدفی نامعلوم در آخرالزمان می خواند . حال ﺁنکه الف - تکلیفی که عمل به حقی از حقوق نباشد، حکم زور است و انسان ﺁزاد نباید به ﺁن تن بدهد. ب - و اگر تکلیفی عمل به حقی بود، چنانکه استقامت در برابر زورگو چنین است، همانا عمل به تمامی حقوق می شود . تکلیف می باید همچون حق، در خود، دلیل روشن داشته باشد. و بیان روشن حقی باشد که می باید به ﺁن عمل شود. برای مثال، ﺁزادی حق است. تکلیف، غفلت نکردن از ﺁزادی و تذکر این واقعیت به خویشتن است که به محض غافل شدن از ﺁزادی، خلائی پدید می ﺁید که زور ﺁن را پر می کند و انسان را ﺁلت خویش در خشونت ویرانگر می گرداند. دلیل ﺁزادی، به مثابه هم حق و هم تکلیف، عمل به حق ﺁزادی است و جایش در خود ﺁزادی و تکلیف است. مثال دیگر، جهاد به هنگام تجاوز واجب است. این جهاد، از جمله ترجمان حق زندگی «مستقل» در وطن خویش است. پس دلیل ﺁن در خود ﺁنست. اما دلیل «استقلال» به مثابه حق نیز در خود این حق است. چرا که وقتی هست، اعضای جامعه در ﺁزادی و برخورداری از حقوق خویش زندگی می کنند و چون نباشد، اعضای جامعه از ﺁزادی و حقوق خود محروم می گردند. پرسیدنی است کسی که «جنگ و جهاد در قرﺁن» می نویسد چرا نباید بداند حکمی که موضوع ﺁن کشتن و کشته شدن باشد، در تعریفی که او بدان می دهد، مبهم شده است و چرا دلیل حکم در خود حکم و در هیچ کجای قرﺁن نیست و او ناگزیر است به ضرب «ضروریات فقه اسلام» ﺁن را تحمیل کند؟ ﺁیا او این اندازه غافل است؟**

**15. خشونت به مثابه امری ناخودانگیخته**

 **فرو رفتن و فروماندن در خشونت، مصباح را گرفتار تناقض گوئی فاحش دیگری نیز کرده است: اگر انسان شریر الطبع است، پس می باید به طور خودانگیخته در پندار و گفتار و کردار خشونتش را ابراز کند. اما در تمامی کتاب، از جمله در دو فصل پنجم (از صفحه 155 تا صفحه 200) و ششم (از صفحه 201 تا صفحه 240)، حتی یک مورد خشونت خود انگیخته مشاهده نمی شود. در حالی که اگر گرایش به خشونت در سرشت و طبیعت انسان بود، در فصل پنجم که به «شیوه های انگیزش و پرورش مجاهدان» و در فصل ششم که به «امدادهای غیبی خداوند و پیروزی حق» اختصاص دارند، دست کم نیم صفحه ای و حتی جمله ای به تربیت خشونت طلبی ذاتی به ترتیبی که انسان ﺁن را در راه خدا بکار گیرد، می باید اختصاص می یافت. جالب این که عنوان فصل پنجم «شیوه های انگیزش و پرورش مجاهدان» است. خود این عنوان تکذیب قول آغازینش بر شرارت طبیعی انسان و تمایل فطری او به خشونت است. بدین گونه، نویسنده ای که در فصل دوم کتاب برای توجیه جنگ، انسان را شریر و سفاک بالطبع کرده بود، در فصل پنجم، روشهای برانگیختن و پروراندن مجاهدان را می ﺁموزد! حال ﺁنکه اگر شرارت و سفاکی در طبیعت انسان بود، خشونت او خود انگیخته می بود، و اگر هم پرورش لازم می شد، ﺁموختن و تمرین دادن افزودن بر اثر بخشی خشونت و سمت «راه خدا» را بدان بنمودن می بود. زیر عنوانهای فصل «شیوه های انگیزش و پرورش مجاهدان» هم به همین وجه ناقض دعاوی مصباح در فصلهای پیشین هستند . همچون روش تبشیر و انذار، بشارت به نعمتهای اخروی، مژده به نعمتهای دنیوی، ستایش جهادگران، روش تبشیری دیگر برای انگیزش.**

 **مصباح در ادامه همین پریشان گویی ها نمونه هائی از ﺁیات مربوط به «انذار» مؤمنان در مورد جهاد را بر می شمرد: « در نکوهش از ترک جهاد، در تحریک غریزه انتقام جوئی و احقاق حق ( باز گویا فراموش می کند که پیشتر مدعی شده است خشونت در سرشت انسان است وبر این اساس اگر تحریکی لازم باشد، تحریک «غریزه خشونت» باید باشد)، تحریک عواطف انسانی، تبیین اهداف مقدس جهاد، جهادگران مجرای تحقق اراده الهی، توجه به عوامل بازدارنده و خنثی کردن ﺁنها، جبران خسارتهای اقتصادی، ﺁموزش مسئله قضا و قدر، توجه به عمومیت و تأثیر مثبت سختی ها، ﺁموزش حقیقت مرگ و شهادت».**

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

**16. اصل ثنویت بنیاد ﺁئین خشونت و اصل ثنویت تک محوری اصل راهنمای خشونت فراگیر**

 **این کتاب از ﺁغاز تا پایان بر اصل ثنویت تک محوری نوشته شده است. توضیح این که در فصلهای اول و دوم، محور فعال -اما مجبور- خداوند است که می داند دنیا و انسانی که خلق می کند، گرفتار خشونت و جنگ می شود، اما چاره جز خلق ﺁن ندارد. محور فعل پذیر انسان است که بنا بر اراده تکوینی و تشریع خداوند می باید جنگ کند. به این انسان، ﺁزادی می بخشد اما درجا از او باز می ستاند و به ترتیب که به انواع جنگ و از ﺁن به «جهاد ابتدائی» نزدیک می شود، همین انسان را محور فعل پذیر می سازد و صالحان و مؤمنان را محور فعال می کند. به این گروه وظیفه می دهد حکومت الهی و توحیدی را در مقیاس جهان بر قرار کنند. و چون به فصلهای پنجم و ششم می رسد، همین محور فعال را نیز فعل پذیر می کند زیرا روشهای برانگیختن و پرورش ﺁنها را می ﺁموزد.**

 **مصباح، در رابطه انسان و دین نیز ثنویت تک محوری را اصل راهنما می کند. این بار، دین، محور فعال و انسان، محور فعل پذیر می شود. یعنی نه دین برای انسان که انسان برای دین است: *«ﺁری در اسلام هیچ چیز گران قدر تر از دین حق نیست. تا ﺁنجا که در صورت لزوم، برای حفظ دین ، حتی از جان نیز - که هیچ چیز به پای ﺁن نمی رسد و در فقه گفته اند که حفظ جان از اهم واجبات است– باید ﺁن را سپر دین کرد.»* (ص 151)**

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

**17. عقل دربند ِ قدرت فراگیر ریشه خشونت دایمی و فراگیر**

 **اما ثنویت تک محوری پایه که گویای اندیشه راهنمای نویسنده است، نقش محور فعال دادن به خشونت و به تبع خشونت، نقش فعل پذیر برای خداوند و ﺁفریده هایش قائل شدن است. نویسنده قدرت و خشونت را اصل و محور فعالی گردانده است که نقش خداوند را در خلق ﺁفریده ها و مدیریت خود و نقش انسانها را در چند و چون خشونتی که به کار باید برد و این و ﺁن هدف خشونت، همه را و برای همیشه، معین می کند. برای همیشه، زیرا در کتاب کلمه ای حاکی از این که با استقرار حکومت جهانی امام زمان، در جهان صلح برقرار می شود وجود ندارد. هرگاه هدفی که مصباح معین می کند از ﺁن پس نیز می باید تعقیب شود، بسا در ﺁن جامعه جهانی، خشونت فراگیر تر نیز می شود! چرا که ﺁن جامعه جهانی به قول مصباح، برای کمال جوئی انسان است و، بنابر تجویز او، هر مانعی را می باید از سر راه کمال انسان برداشت. ﺁیا می توان به تصور ﺁورد میزان خشونتی را که برای مجبور کردن چند میلیارد انسان – از یاد نبریم که مصباح به خود ﺁنها نقش فعل پذیر می دهد– به منظور رسیدن به کمالی که مصباح می ﺁموزد، چه اندازه باید باشد؟ استبداد فراگیری که نقش خدا و ﺁفریده های خدا را، به جبر، معین می کند، همان استبداد فراگیری می شود که به رژیم فعلی که در حال تحول به رژیم مافیاهای نظامی – مالی است اعتراض می کند که اسلام به طور کامل – یعنی همان که مصباح یزدی در سر دارد- در کشور اجرا نمی شود. به سختی می توان تصور کرد جهنم خشونتی را که اگر طرفداران چنین اسلامی می توانستند به دلخواه خویش به کار برند.**

**18 . در ﺁئین خشونت را ﺁئین تحقیر انسان است :**

 **انسان که خداوند او را گلی سرشت که مجموعه حيات پذير کاملی بود . در او ، روح خود را دميد ، بدو متناسب ترين قواره ها و زيباترين صورت را داد و آفرينش او را به خود تبريک گفت ، او و را بر فطرت خود آفريد ، بر فطرتی که توحيد است ﺁفرید چرا که حيات بدون توحيد در وجود نمی آيد ، تمامی هستی را در وجود کوچک او خلاصه کرد و خليفه خود بر روی زمين گرداند و هدايت شدن را در عهده خود او نهاد، امانت دار و لایق مسئول شدن و در خور ارسال رسل گرداند، در ﺁئین خشونت مصباح یزدی، موجوی می شود که سرشتی خشونت طلب دارد و بالطبع خون ریز است . با ﺁنکه قرﺁن تصریح می کند راه رشد را از راه غی باز شناسانده است و با ﺁنکه هر صاحب عقلی به تجربه در می یابد که تا ﺁدمی خویشتن را حقیر نانگارد به یاد زور نمی افتد، در ﺁئین خشونت مصباح یزدی، این انسان و نیز خدا، بازیچه خشونت می شوند . ﺁیا او نمی داند که هدف زور جز قدرت ( = زور ) نمی شود و قدرت از راه تخریب پدید می ﺁید و تخریب انسان ، ناچیز شدن او در ﺁلت خشونت است ؟**

 **در این ﺁئین خشونت، تحقیر انسان اندازه نمی شناسد :**

**19 . انسانها فاقد حق ولایت و رهبری هستند:**

 **دعاوی مصباح را در باره « استقرار حکومت الهی و توحیدی » شناختیم . و دیدیم که او از این امر غافل است که هرگاه استعداد ابتکار و تدبیر به انسان داده نمی شد و او حق تدبیر را نمی یافت، لایق مسئول خدا شدن را نمی یافت و البته نمی توانست خلیفه او بر روی زمین شود . مصباح که معلوم نیست از چه تاریخ به ولایت مطلقه فقیه قائل شده است، در پیروی از ارسطو ( غرب زدگی قدیم ) و بنیادگراها و انتگریستهای های مسیحی و لنینیستها و استالینیستها ( غرب زدگی جدید )، انسانها را در حکم صغیر و فاقد حق ولایت بر یکدیگر می داند . در حقیقت، به ترتیبی که دیدیم، او « جمهوری اسلامی بمثابه قالب ولایت مطلقه فقیه » را ، با بکار بردن قیاس صوری، همانند جامعه شورائی مدینه می کند . بدین تقلب، انسانهای مسلمان – غیر مسلمانها که جای خود دارند – را فاقد حقی برولایت بریکدیگر ( که به تصریح قرﺁن دارند) می کند . اما همان سان که پیش از این یادﺁور شدیم ، انسان فاقد استعداد و حق ابتکار و تدبیر ، نمی تواند مسئول شود . نیاز به پیامبری و ارائه راه و روش غافل نشدن از استعدادها وحقوق خویش و بکار انداختن استعدادها و عمل به حقوق خود را پیدا نمی کند . و هرگاه پیامبری نباشد، فقیهی هم نخواهد بود تا که دم از جانشینی او بزند و خود را صاحب ولایتی مطلقه بخواند . او چرا انسان را از این استعداد و حق تهی می کند؟ زیرا بدون تهی کردنش از این استعداد و حق ، ممکن نیست ﺁلت خشونتش کرد . از این رو است که تمامی ﺁئین های خشونت ، انسان را تحقیر می کنند تا قدرت را خدا بگردانند و نماینده قدرت را رهبر بباورانند . این نماینده را معصوم یا تالی معصوم نیز می کنند ( معصومیت پاپ ، دست پیشوا خطا نمی کند ( هیتلر ) و حزب خطا نمی کند ( استالین) و خمینی تالی معصوم است و ...) . تناقضی مادرزادی که ﺁئین های خشونت بدان گرفتارند ، فروکاستن انسان در ﺁلت خشونت، با سلب حق ابتکار و تدبیر و بنابراین حق شرکت در مدیریت جامعه خویش، و در همان حال، وعده جامعه ﺁرمانی دادن به او است . ب – سلب حق انسانها و دادن اختیار مطلق به یک تن - که، در صورت، بنا بر مرام راهنما، نماینده خدا ، حزب تراز نو، نماینده دولت ﺁرمانی و... خوانده می شود - فعال مایشاء کردن قدرت و ﺁلت ﺁن گرداندن رهبر و همه انسانها و در نتیجه، ج – ناچیز کردن دین در « ﺁئین خشونت » می شود و انسانها را به جای جامعه ﺁرمانی به جهنم خشونت راه می برد . محض عبرت ﺁموزی بنگریم به روزگار سیاهی که ولایت مطلقه پاپ در قرون وسطی اروپائیان بدان گرفتار کرد و به سرنوشتی که نازیسم برای مردم ﺁلمان و استالینیسم برای مردم روسیه ببارﺁوردند و بلائی که ولایت مطلقه فیه بر سر دین و مردم ایران ﺁورده است .**

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

 تأکیدها از نویسنده مقاله اند.