

می کند، درپایش نابید چشم با شدوگر نه جرئت پایمال کردن آنها و گذشتن از آنها را نخواهد داشت.

چنین عقلی در اندیشیدن درباره اشیا و واقعیات، عبادت نمی کند. اندیشیدن، ور رفتن با کثافات دنیا است. اندیشیدن، غلطی دادن در آلودگیهای منافع و سوا ثق و قدرت طلبی ها و احساسات آلوده و مبهم و تاریک انسان هاست. تفکر چنین عقلی در یک ساعت نه تنها به اندازه هفتاد سال عبادت نیست، تفکر چنین عقلی در یک لحظه برضد هفتاد سال عبادت است.

#### فیلسوفی که به خودش و فلسفه خودش می خندد

فلسفه در گذشته، در موضعی که در مقابل دین می گرفت، ساخت و بافت خود را مشخص می ساخت.

امروزه فلسفه با ید در موضعی که در مقابل علم می گیرد، ساخت و بافت خود را مشخص سازد.

زندگی، پیوستن آنی میان تک تک موارد (اتفاقات، تصمیمات و موضع گیریها) با جهان، با کل، با آغاز، با غایت کل، با تصویر جامعه، با تصویر انسان است.

علوم مروزی با وسعت گیری دانسته ها، سرحدات دانسته ها را در هر منطقه ای به اندازه ای دور رانده اند که دیگر نمی توان "از این همه علوم مختلف و متعدد" یک کل یا یک سیستم ساخت. و اگر هم بتوان چنین کلی ساخت، کلی بسیار موقت و گذران خواهد بود. چون تک تک علوم، همیشه در حال رشد و تغییر هستند. و از طرفی ساختن چنین کل یا سیستمی به طور مرتب، برپایه رشد روز بروز تک تک علوم، خارج از حیطه فراگیری انسان است.

و بدون فراهم آوردن و داشتن چنین کل یا سیستمی، نمی توان "غایت و کمال" و "معنا" برای یک مورد از زندگی (اتفاقات، واقعیات، تصمیمات موضع گیریها، اعمال - تصمیمات و اقدامات اجتماعی) یافت. و علوم، نمی توانند بقا و تزلزل ناپذیری (یا ابدی بودن و ثبات) این کل یا سیستم را تضمین کنند. بنا بر این به فرض اینکه کلی یا سیستمی از علوم مختلف، در یک برهه از تاریخ انسانی، بتوانیم فراهم آوریم، نمی توانیم همیشه پابند و وابسته به آن بمانیم، و ارزش و هدف (غایت) و معنای در همین اطمینان به استوار ماندن در یک هدف یا معناست.

"معنا"، دید، از کل و سیستم، از محیط به مرکز و مورد فردیست. (به یک عمل به یک تصمیم، به یک فرد، به یک واقعه). "هدف"، دید، از یک مورد فردی (از عمل، از تصمیم، از زندگی فردی، از واقعه) به محیط، به افق سیستم، به کل است. مسئله معنا و هدف را نمی توان جدا از هم طرح کرد و جدا از هم به آنها پاسخ داد.

ولی علم برعکس آنچه در آغاز انگاشته می شد، یک کل یا یک سیستم به انسان نمی دهد. "یک علم"، دیگر وجود ندارد. ما دارای "علوم" هستیم. هر علمی، روشی برای تحقیق و دیدن و انتخاب و ترتیب واقعیات و بررسی کردن دارد، که با همه مخرج مشترکی که با دیگری دارد، از دیگری فرق دارد.

علوم را نمی توان دیگر به "یک علم" تقلیل داد. از علوم، هرگز نمی توان "یک علم" ساخت. یک علم هم نمی تواند ما دریا اصل (مبدء) و علت اولی سایر علوم باشد. فلسفه دریونان، مادر علوم یا اصل و مبدء علوم بود، و به این حکم می توانست مسئله هدف (غایت و کمال) و معنا را درباره انسان و جامعه و حکومت و تاریخ طرح کند. ما، علم نداریم، ما علوم داریم.

سیستم یا کلی که به طور آزمایشی، از این علوم ساخته می شود، نمی تواند این "دیدگاه واحد از یک کل یا سیستم را به موارد فردی و بالعکس"، به ما بدهد یعنی پاسخ هدف و معنا در مورد انسان و جامعه و حکومت و تاریخ باشند.

و فیلسوفی هم که وقتش را صرف "جمع بندی و وحدت دادن به این علوم" در یاد گرفتن تک تک این دانش ها می کند، در واقعیت یک "عالم نیمه چه" یا "نیمه عالم" از آب درخواهد آمد. یک عالم و لگرمیما ندکه هیچگاه فیلسوف نمی شود و هیچگاه یک عالم نیست. چون امروزه موقعی می توان عالم بود که فقط یک عالم بود. و لوانکه یکی در مرز میان دو علم تحقیقات می کند، یک عالم واقعیات و پدیدهای مرزی میان آن دو علم می شود و عالم با هم.

در قرن هیجدهم و نوزدهم میلادی در غرب، برای آنکه یکی از علوم (مثلاً) ریاضی یا فیزیک (ایده آل مطلق برای همه علوم می شد، و همه می کوشیدند روش تحقیقات یا ترتیب واقعیات آن علم، اسر مشق قرار بدهند (یا تقریباً) بحسب ظاهر همان نوع کار کنند که آن علم)، مردم در برخورد با علوم، هنوز احساس "علم" به عنوان یک صخره و احداث شدند و برایشان همه علوم، یک وحدت، احساس می شد و طبعاً "از علم" (که در وحدت می توانست یک کل یا سیستم باشد)، انتظار هدف گذاری (تعیین غایات و کمالات تاریخی و حکومتی و

اجتماعی و سازمانی حتی در اقتصاد و صنعت) و معنای دهی به همه مظاهر زندگی داشتند.

پس آنکه، یک علم را "علم ایده‌آلی مطلق" می‌گرفتند، و سایر علوم، می‌بایستی آنرا مدل قرار دهند و بدینسان در نزدیکی و دوری‌شان به این علم ایده‌آلی، ارزش علمیشان مشخص می‌شد و بدین ترتیب، برای مردم علوم، "یک علم" تلقی می‌شد و یک علم بود. پس آنکه "یک روش فکری" را مثلاً "روش دیالکتیکی مادی گرا" یا "پوزیتویسم" را روش مطلق و توحیدی می‌انگاشتند که همه علوم باید تنها روش دید و گزینش و دسته‌بندی واقعیات بدانند. بدینسان علوم، برای مردم تشنه و کثرت خود را از دست می‌دادند و باز "یک علم" می‌شدند. و با داشتن یک سیستم یا کل علم، می‌شد "غایت جهان و تاریخ و حکومت و فرهنگ یا روح" و یا "معنای زندگی و تاریخی و واقعیات را معین ساخت".

انسان، بدین ترتیب، کل یا سیستم داشت. ولی امروزه علوم آنقدر وسعت و کثرت یافته‌اند و اینکه یک علم بتواند "مدل ایده‌آلی همه علوم باشد" (یک علم)، سخنی است که برای "بدویهای فرهنگ" یا "بازماندگان فکری" در قرن هیجدهم و نوزدهم، برق و جلای اعتبار و رونق دارد (مانند جوامع درحال پیشرفت) علماء در این موقعیت (کثرت و وسعت فوق‌العاده علوم و روشها) دیگر نمی‌توانند اصلاً "بحث معنا و هدف (ارزش و غایت و کمال) را در زندگی و تصمیم و عمل و اجتماع و حکومت طرح بکنند. برای آنها، طرح مسائل هدف و معنا به هر شکلش و در هر دامنهای، فقط یک مسئله شخصی و فردی و انسانی خودشان است، نه مسئله علمی آنها، و این دورا باید کاملاً از هم جدا ساخت. یک عالم رفتارشناسی حیوانات، به مسائل هدف و معنا در تاریخ و اجتماع و دین چگونه می‌نگرد، یا اینکه یک دانشمند فیزیک هسته‌ها این مواضع چه می‌اندیشد، هیچکدام با علم و کارندارد و فقط نظرات شخصی اوست.

تا برای فلاسفه، حداقل ایمان به "یک علم ایده‌آلی"، "یک علم مدل برای همه علوم" موجود بود، یا حداقل ایمان به "یک روش تفکر مشترک و واحد" در همه علوم موجود بود، می‌توانستند تفکر در باره غایت و معنای و ارزش را در تاریخ و جوامع و حکومت و زندگی و اخلاق طرح کنند. ولی یک فیلسوف امروزه اگر نخواهد مدعیان خود را بفریبد، ایمان به هر دوی آنها را نیز از دست داده است یا حداقل آنها را مشکوک می‌داند. (مگر فلاسفه آمریکا که هنوز

ایمان بدوی ولی بسیار محکم به پراگماتیسم در علوم اجتماعی خود دارند، و فلاسفه رسمی کشورهای کمونیستی، که رسماً "به روش واحد، ماتریالیسم دیالکتیک معتقدند).

در مقابل این، ناتوانی فلسفه برای پیوند موردها (پدیده‌ها، واقعیات، تصمیمات و مواضع گیریه‌ها، اعمال، اقدامات، برنامه‌ها، اتفاقات) به کل سیستم (که غیر ممکن است دائماً "فراهم آورد و در تصرف داشت)، برای گریز از این اضطرار، دین از نو در باره اجتماعات رونق و رواج می‌گیرد (حتی در میان خود روشنفکران و علماء و شعراء) و با درک همان سعادت "خوشا به حال کودکان در ملکوت" و "خوشا به حال مستضعفین، چون آنها" و ارزش‌های "خوار خوارند"، بلیک به علاوه و ضرب چند تجربه ساده با هم، هدف و معنا و ارزش تاریخی و جهان و جوامع و حکومت و زندگی را در یک کل یا سیستم شفاف و درون‌نمای برای همه کس به هم می‌پیوندند. این است که "فلسفی زیستن" برای فرد و جوامع و حکومت، کار دشواری شده است. امروزه تنها دین، فلسفه را مسخ می‌کند، بلکه فلسفه برای علوم نیز یک چیز مضحک و مسخره‌آمیز شده است. ولی افتخار و ایمان به دین و علوم نیز گریه آور است.

فیلسوف باید امروزه قدرت آنرا داشته باشد که از ته دل به خود و فلسفه خود بخندد، و از "بی احترام بودن فلسفه‌اش" لذت ببرد. از فلسفه‌ها کاری که انسان توقع آنرا داشته و دارد، ساخته نیست، چنانکه از دین و علوم هم کاری که انسان از آنها توقع داشت، ساخته نبود. فلسفه به انسان می‌آموزد داشته‌است. همانطور که روزی به انسان آموخت که انسان، بیش از آنچه از خدایان برمی‌آید، توقع از خدایان داشته‌است و خدا را امروز، در اثر این درس فلسفه، متواضع تر و معقول تر و دوست داشتنی تر و صلح طلب تر و انسانی تر شده است، مگر خدایان آنانیکه هنوز این درس را از فلاسفه نیا موخته‌اند و چه بسا برای این دیرآموزی، روزگاری خدای خود را از معابدشان بیرون خواهند انداخت و با او بدرفتاری خواهند کرد.

خدائی را که نیز انسان زیاد از او توقع دارد، و اراضای می‌سازد. توقع بیش از حد انسان، روزگاری فلسفه و عقل را ضایع ساخت و امروز علوم را ضایع ساخته است.

انسان، همیشه خارج از اندازه توقع دارد.

پسنندی و همداستانی کنی  
که جان داری و جان ستانی کنی؟

اصطلاحی را که از آلمانی به فارسی به اشتباه، "استثمار" ترجمه کرده اند (طلب شمر کردن از گیاهی و درختی است) در واقع انحرافی است بسیار دور از تصویر زنده ای که در آلمانی در آثار مارکس دارد. این اصطلاح در آثار مارکس Ausbeutung است که از ریشه کلمه beuten صید کردن و به غنیمت بردن آمده است که در پستان تجربیات وحشیانه میلیونها سال انسانی را از تعقیب شکار وحیله و زیدن و چا پیدن و تاجا و زکردن و قساوت و بی رحمی و چپاول کردن در خود انباشته است. و روحیه ای کاملاً متفاوت با دوره کاشتن و به ثمر آوردن و بهره برداری از آن و پرستاری از گیاه یا بذر و پرور دادن دارد. این اصطلاح خصوصیت اولیه وحشیانه انسانی را نشان می دهد که جان و وجود دیگری را در کمین نشستن و حیله و رزی و تاجا و زو فریب برای تاءمین بقاء زیست خود می گیرد و تصرف می کند و به کل مصرف می کند. در چنین دنیائی، همه موجودات، هم زندگان و جانوران، صید و هستند و اونیز صیده هستند و همه نقد حق دارند که جان بگیرد که دیگران حق دارند جان او را بگیرند.

ولی این حالت که "فردی واحد و تنها" صیده می شود و همه صید این فرد تنها باشند، یک حالت انتزاعی است که وجود نداشته است. بلکه "گله ای"، "گروهی"، "خانواده ای"، که مجموعه ای از افراد از یک جنس باشند، با هم صید می کردند و با هم از حق تاجا و زبه زندگی دیگر و غلبه بر زندگی دیگر و زیستن از جان دیگر، استفاده می کردند. و همین "صید گروهی"، اخلاق خاصی پدید می آورد که "صیادان همگروه"، در روابط معمولی خاصی به هم زور نمی ورزند و به جان همدیگر تاجا و ز نمی کنند و همدیگر را جریحه دار نمی سازند و تا اندازه ای خود را مساوی می انگارند. این "با هم شکارگیری" با هم جان دیگری را گیری، "بنیاد اخلاق خاص اجتماعی و سیاسی شد شاید اساس سیاست و جنگ و مهادت اجتماعی بر اساس همین "صیادی با هم و همزیستی برگرفتن جان بطور مشترک از دیگری" ذبح مشترک قربانی بوسیله همه صیادان همگروه" رشد کرده است (که قربانی ذبح مشترک در حج باقیمانده همین جشن ها و مناسک است). از این رو "سر مستی تعقیب و کشتن صید بوسیله صیادان همگروه"، همیشه یک اقدام مقدس و عالی اجتماعی بود.

صید، همیشه قربانی بود. صیادی، مهرگروهی ایجاد می کرد. جان گرفتن و جان ستاندن، بنیاد نگذاشتن اجتماع است بود.

جریان به تصرف در آوردن صید و ارائه، حق مطلق به جان و تمامیت وجودی صید (و آنچه متعلق به اوست) یک واقعیت بنیادی طبیعی بود، و "حق به محصول کار خود داشتن" با این واقعیت در تضاد قرار می گرفت. موقعی "حق به محصول کار خود داشتن" که یک مفهوم مطلقاً "انتزاعی و حقوقی و اقتصادیست"، اعتبار و معنی پیدا می کند "کلیه روابط و مناسبات و مقتضیات صید شدن و صید کردن از همه ارتباطات اجتماعی انسانی حذف گردد".

جاندار برای زیستن، حق دارند دیگران را و آنچه می کند و بدست می آورد، در خدمت زیستن خود در آورد. زنده، حق مسلم و مطلق به صید دارد، یعنی "حق تعلق محصول کار به کننده آن را" نمی شناسد.

در صید شدن، صید، حق محصول کار و مالکیت خود را از دست می دهد.

جهاگیری و فتح بر اساس مفهوم صید قرار گرفته است. کسیکه فتح می کند، مالک جان و ملک و فرزند و زن و کار و محصول و ثروت مغلوب می شود. "بخشیدن و رحم کردن و عنایت کردن"، عملی است فضلی نه حق، از طرف فاتح و ناصر که آنچه را می خواهد به مغلوب و محکوم "صید شده"، او می گذارد، نه به عنوان حق او. این است که معانی "خداوند بخشنده و رحیم" را در چهار چوبه مفهوم فتح و صید باید فهمید.

انسان، در صید شدن، حق به محصول کار خود را از دست می دهد. وقتی در شاهنامه، فردوسی این سخن را از زبان ایرج می سراید که:

پسنندی و همداستانی کنی؟ که جان داری و جان ستانی کنی؟ سخن می گوید که با تصویر این زمینه در خیال، قابل درک می شود.

جان داشتن، زیستن، به خودی خود شیرین است و هیچ جانداری برای بقاء جان خود (برای بهره بردن از شیرینی جان خود) حق ندارد، جان دیگری را بگیرد و حتی بالاتر از آن حق ندارد و را بیا زارد یعنی کاری بکند که شیرینی جان دیگری برای دیگری تلخ شود و این معنای آزر دادن است. هیچ جانداری حق تصرف و تاجا و زبه جان دیگری ندارد و بر این اصل است که "حق هر انسانی به محصول کار خودش" که مفهوم انتزاعی و حقوقی است بنیادی می شود.

این "مقدس شمردن جان در هر جانداری" و بالاخره در دامن خدا قلش "مقدس

شمردن جان انسانها "که همزیستی را براساس مفاهیم و مناسک "همشکارگری و هم رزمی" منسوخ می سازد و فقط همزیستی را برپایه همکاری و همکامی (از شیرینی جان هم دیگر بهره ور شدن) می پذیرد. از این رو تمام قربانیها و شهادت ها و ذبح های مذهبی و سیاسی را لغو و محو و نفی و طرد می کند.

تا لحظه ای که شک به "تقدیس جان انساننی دیگر" باشد، هر نوع کاری و عملی، یک نوع غارت کردن و دزدیدن و چپاول کردن و جانگیری و شکارگری خواهد بود. این فلسفه، عقیده ای را که برای جهاد کردن که عقیده و جهاد را یکی می داند (است مطرودمی دارد. هر عقیده ای، ولو مقدس ترین حقیقت باشد اگر آسیب به جان انساننی دیگر بزند، پشتیبانی ارزش نداد و دروغ محض است. هیچ مرجع انساننی و حکومتی و اجتماعی و الهی حق "جان ستاندن" یعنی کشتن ندارد. قربانی خونی برانداخته می شود (چه شهادت، چه ذبح) بنا بر این زندگانی براساس فلسفه صید (قربانی، شهادت، رقابت، جهاد) با پیداز کلیه دامنه های روابط انساننی محو و طرد و ریشه کن گردد، تا "مقدس شمردن جان انسان دیگر" اساس روابط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی گردد. (آسیبناپذیر ساختن جان هراساننی در قانون).

ولی انساننی که یک میلیون سال صید، اساس زندگانی اش بوده است و سراسر مفاهیم بنیادی مذهبی اش بر ذبح و قربانی و شهادت (که همه باقیمانده های مستقیم مناسک صید هستند) قرار دارد، چگونه می تواند به این سهولت به "قبول تقدیس جان در انسان دیگر" برسد.

انساننی که "در زندگی گله خود را" برای بقا و منافع و حفظ زندگانی و بقاء گله خود (امت خود، طبقه خود، ملت خود، قوم خود، حزب خود) می پذیرد، چگونه می تواند "ارزش جان را برای هرکسی (ولو متعلق به هرامتی یا طبقه ای یا ملتی یا نژادی) بپذیرد.

از این گذشته چگونه می توان مجموعه ای از روابط انساننی را (اقتصاد و سیاست یا دین را) بر تفکر صیدی قرار داد، و مجموعه دیگر از روابط انساننی را بر روابط "مقدس شمردن جان" قرار داد؟

و جان را فقط موقعی می توان مقدس شمرد که "هرجانی" را مقدس بشماریم. و اگر هرجانی را مقدس بشماریم، روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی با انسانها به کلی تغییر خواهد کرد. و اگر این مقدس شمردن جان، نسبی باشد، به خود حق خواهیم داد که به جا و گاه به گاه شهوت صیدی خود را نیز ارضا کنیم. این تکلیف "مقدس شمردن جان در هرکسی"، با "داشتن

آگاه بود از جان خود" ایجاد می شود. کسیکه آگاهی از جان خود و ارزش جان خود دارد، بلافاصله در مقابل این سؤال بنیادی قرار می گیرد که من چه رابطه با جاندار دیگر دارم؟

جان من آنقدر مقدس است که من جان دیگری را مقدس می دانم. حال این انسان، که قربانی شدیا مسلمان، که رگربا شدیا سرمایه دار، که قربانی شدیا جانی و مجرم، دیوانه یا شدیا صغیر، زن یا شدیا مرد، پیر یا شدیا کودک، سیاه یا شد یا سپید، هر چه باشد فقط به حکم جان داشتن (و نیا زدن جان) خارج از روابط صیدی، روابط تصرف طلبانه، تجاوز طلبانه، حاکمیت خواهانه، قرار می گیرد. و هم با ایده ما از "جان شیرینش"، خوش باشد و سوا زمان حکومت و سیاست و اقتصاد بر آنست که "جانی که برای هرفردی در جامعه شیرین است"، خوش باشد. و آزدن، چیزی جز آن نیست که خوشی را در شیرینی جان هرکس برای او تلخ سازیم. و چون این شعار سیاسی بر زبان بنیادگذار حکومت ایران، ایرج گذاشته شده، نشان می دهد که ایرانی، ایده آل خاصی از حکومت و سیاست و حقوق و اقتصاد دارد.

ایرانی، خواهنده جان شیرین برای همه انسان ها است و حکومت و سیاست و اقتصاد و حقوق و دین، فقط و فقط تا هنگامی وحدی حقانیت دارند که خوشی این جان شیرین را برای همه بدون استثناء تاءمین کنند و این موقعی ممکن است که همه روابط در حالات و تفکرات صیادانه را در همه سازمانها و نهادها منتفی سازند. حتی دین و حکومت هم حق شکار و قتل و اذعان و امیال و منافع را نداشته باشند. انسان دیگر، شکار هیچ عقیده ای ایدئولوژی، طبقه ای، فلسفه ای، امتی نیست. دوره صید و صیای انسان، تمام شده است.

مباش در پی "زار" و هر چه خواهی کن

که در "شریعت ما"، غیر از این گناهی نیست

و مسیح از آن شرم خواهد داشت بشاگردان خود بگوید بیا ثید تا از شما صیادان (ما هیگیران) انسان بسازم.

نقشی را که عقل در آغا زپیدایش دردنیای انسان داشت، سپس بزرگترین مصیبت و زنجیرناگستنی پای خود و (حرکت او) شده است. انسان در آغا زکه با حواسش محیط خود را درک می کرد، دنیا پیشانباشته از پدیده ها، اتفاقات، تغییرات بود، وطبعاً " در این دنیای هیروویپ (کلمه هیرو و ویرد رفا رسی بجای کلمه هرج و مرج - این کلمه در آلمانی از زبان آریائی باقیمانده است Irtsaal und Wirrsaal )، گنج بود و چنین دنیائی برای او سرسام آور بود. برای آنکه ما این حالت را از سر بتوانیم نزدیک خود مجسم کنیم، خوبست مقولات و مفاهیم و دستگاها و روابط منطقی را که در ذهن ما آن اتفاقات و اشیاء و تغییرات را به هم مرتبط می سازند، ناگهان از خود دور سازیم. آن موقع فشار هیرو و ویرم حسوسات خود را بر خود ما نند فشار یک کوه که روی سرما گذاشته باشد در خواهم یافت. این بود که عقل، راه نجاتی از این "هیرو و ویرم حسوسات" می جست. راه نجاتی از این تغییرات مداوم و بی سروپای می جست. راه نجاتی از این نمودهای فراوان و بی شمار می جست.

دنیا با هیرو و ویرش، او را به گنجی مبتلا ساخته بود. برای او این گنجی طاقت فرسا و راء تحمل او بود. او آنقدر از این گنجی، نفرت و کینه و اکراه داشت که ایمان یافت آنچه و را گنج می کند، به او دروغ می گوید. آنچه و را گنج می کند، او را می فریبد. آنچه و را گنج می کند، او را گمراه می سازد. هنوز نیز ما در برخورد با آنچه ما را گنج می سازد همین داوریهای اخلاقی و ضد خدائی و ضد دینی را داریم. چیزی که و را گنج نمی کند، چیزی است که پایدار و همیشگی و بدون تغییر است. برای همین علت، نیز "کلمه" از جمله همین چیزهای نخستین چیزی بود که و را از گنجی، نجات می داد. کلمه و علامت، پایدار و همیشگی و بدون تغییر بود. از بزرگترین مجازاتهای انسان همین "درهم شدن زبان" بود، چون از سرمبتلای "گنجی" می شد (مجازات خدا بعد از ساختن برج بابل بوسیله انسانها).

"حس" است که بلافاصله و مستقیم، تغییرات و نمودها را به ما می رساند. بنا بر این حواس انسان هستند که اولین علت و چشمه گمراه کننده و گمراه کننده و دروغ گوینده (گنج کننده) هستند، پس باید "حس" را منفور و مکروه داشت و حتی المقدور از فعالیتهایش کاست. حواس، برهم زننده و نا بود سازنده آن چیزهایی هستند که گنجی ما را رفع می سازند. دواى مسکن گنجی ما،

مفاهیم و حقایق و افکار و ایده های جاوید و اصول تغییرناپذیر هستند. دواى اساسی گنجی ما "وجود" و "کمال" و "راه مستقیم" است. دواى رفع گنجی ما، "خداى واحد" است. این ادراکات بلاواسطه و بلافاصله حواس است که ما را از رسیدن به این حقایق ابدی، به این وجود جاوید، به این فطرت لایتغیر بازمی دارد. اخلاق، اصول ثابت و ابدی است، پس ضد حواس و ادراکات حواس است. آنچه مربوط به دنیای حواس است، ضد اخلاقی است. تاریخ دنیای حس است، دنیای تغییرات و گذراست، دنیای شوم گنج کننده است. دنیای عبرت است. (عبور کردن).

هر جا، حواس و تغییرات و نمود هست، بر ضد قرار و آرا مش و روشنی عقل هست. گنجی، همیشه تاریکی و درهم پاشیدگی عقلی است. عقل با این نفرت و بغض و کینه به حواس و تغییر و نمود و گذر، توانست "مفاهیم ابدی"، "اصول تغییرناپذیر"، "حقیقت جاوید" و "کمال مطلق" و "وجود واحد" بسازد.

ولى تا در این عرصه حقیقت و وجود و کمال و مفاهیم ابدی و اصول تغییرناپذیر زندگی می کند، و تا ایمان دارد که اینها را با دید به حواس و محسوسات (به دنیای واقعیات) تحمیل کند، تا دروغ و فریب را از آنها بزداید (دنیا و تاریخ و جامعه را پاک از فساد کند و از بدی بشوید) خواهد توانست گنجی را از خود دور نگاه دارد. ولى وقتی تعصب و شورو با لآخره قدرت تحمیل حقایق و مفاهیم و عقیده و فلسفه اش بر واقعیات و محسوسات و عواطف و هجوم می آورند و با لآخره متوجه می شود که تنها با نفرت و بغض و کینه به حواس و تغییرات و محسوسات و واقعیات و تاریخ و نمودها و عرضها، نمی تواند خود را از گنجی برهانند. با طرد حواس و محسوسات، با تبعیض تغییرات و تاریخ و تحول از عقل و اخلاق و دین، با تحقیر نمود و ظواهر، دواى گنجی کشف نمی شود.

راهی را که هزاره ها بمقل رفته است، غلط بوده است با آنکه نتایج نیکویی نیز با خود آورده است. در این راه، هزاره ها یا در پی راه حل دینی یا به موازات آن برای رفع گنجی، داروهای مسکن آفریده است.

با لآخره آهسته آهسته زمان آن می رسد که عقل و فلسفه خود را از دین آزاد سازد و دست از یافتن "دواى رفع گنجی" بکشد و متوجه شود که "گنج بودن"، وضع بنیادی زندگانی و تلاش عقل است. عقل باید همیشه تجربه زنده گنج بودن و گنج شدن را داشته باشد. عقل، هیچگاه آرزو نمی کند گنجی را از بین ببرد. عقل، دیگر از گنجی، نفرت و اکراه ندارد. عقل در گنجی، می اندیشد.

تغییرات، نمودها، محسوسات، اتفاقات، همیشه ساختارها و دستگاها و مفاهم و روشها و اصول و بدیهیات او را به هم می زنند و او را از نو شروع به اندیشیدن می کنند تا چگونه برای این گنج شدگی تازه غلبه کند. او هرگز نمی خواهد نه از گنجی خود را نجات بدهد و نه می خواهد دواي تسکین گنجی را کشف کند.

فلسفه، شیوه زیستن و لذت بردن در گنجی و از گنجی است. دنیا، گنج کننده است. تاریخ، گنج کننده است، زندگی گنج کننده است. همه در حال گنج کردن او هستند. عقل باید با شتاب بیشتر ببیند شدت زودتر به استقبال گنج کننده گان نش بشتابد. از این رونیز را بطه اش با حواس و واقعیات و محسوسات، با تاریخ با تحولات دیگر را بطه کینه و نفرت و اکراه و تحقیر نیست. و برای تجلیل محسوسات (بعد از دوره طولانی نفرت و تحقیر و کین) آنرا به شیوه ای تازه خدائی نمی سازد و به آنها "وجود" نمی دهد. "وجود ماده" هم از "وجود روح" تفاوتی ندارد.

وجود، مفهوم نیست زائیده دوره گریز و نفرت او از تغییرات و محسوسات و نمود.

#### چگونه ایده آلیست ها، بزرگترین دروغگوها می شوند؟

آرمانهای بسیار بزرگ و عالی، چون به دشواری عملی و تحقق پذیر هستند اکثریت بلکه همه ایده آلیست ها، مجبور به ریاکاری و نفاق و دورویی می شوند. دروغگوئی می شوند. چون آنها ضعیف تر و عاجز تر از آن هستند که آن آرمانها را تحقق بدهند.

و چون شجاعت و صداقت آنرا ندارند که به "بزرگی بیش از اندازه آرمان" و "ظرفیت محدود انسان واقعی و امکانات محدود سازمانهای انسانی" اعتراف کنند (اگر چنین اعترافی نکنند حقانیت خود را به حکومت و قدرت از دست می دهند) همه دچار ریاکاری و نفاق و دورویی و دروغگوئی می شوند، و می دانند که اگر به "بزرگی بیش از اندازه آرمان" و تفاوت آن با "محدودیتهای انسانی" اقرار نکنند، در واقع اقرار به بیهودگی و بی ارزشی و بی اعتبار بودن آرمانهای خود صحنه می گذارند، و می دانند در این صورت مردم به آنها خواهند گفت، پس چرا لقمه بزرگتر از دهان خود برداشته اید؟

آرمانهای بزرگ، همانطور که قدرت جاذبه بیش از اندازه دارند، بهترین

زمینه برای رشد بزرگترین ریاه و زهد فروشیها و دوروییها و دروغهاست. کسیکه آرمان کوچک برمیگزیند، کمتر مردم را به خود جذب می کند و لوسی می تواند مذاق با دشواری فاصله هدفش از توانائیهای انسانی و جادو و سحرها، ناپیوسته است.

مردمی که عاشق آرمانهای بسیار بزرگ می شوند، باید قدرت تحمل دروغهای بزرگ را بعداً از رهبران خود داشته باشند.

این است که رهبرانی که مردم را به چنین آرمانهایی می خوانند باید برای خود "قدوسیت" کافی دست و پا کنند، تا دروغهایی که بعداً مجبورند بگویند حتی برای خود آنها مقدس باشد. "حسن" دروغ مقدس آنست که به اندازه حقیقت در کام رهبر و پیروان شیرین است و دیگر تفاوت آنها را از همدیگر نمی شناسند. یک رهبر مقدس خودش هم نمی داند حقیقت می گوید یا دروغ مقدس.

#### تأمین "لذت همه جا معه"، یک هدف اخلاقی است

همیشه مسئله "تغییر کمیت و کیفیت آگاهبودن لذت"، مسئله ایست انفکاکناپذیر از "شیوه ریاضت".

انسان همیشه از آغای پیدایش خود در روی زمین لذت برده است و همیشه درد کشیده است، ولی "انسان وقتی لذت می برد، برای آنکه لذت ببرد" جریان زندگی فردی و اجتماعی او به کلی تغییر می کند.

افراد موجود در جامعه همیشه با لذت یا درد یا تحول روزانه لذت به درد، زیسته اند ولی اینکه "جامعه" می خواهد از این به بعد طوری زندگی و سازمان جادو را مرتب سازد "برای آنکه، همه، بیشتر و بهتر و مداوم تر لذت ببرند" (آنچه را من هم - کامی می خوانم) این سخن مسئله لذت و ریاضت را نوعی دیگر طرح می کند.

جامعهای که می خواهند در تمام لذت ببرند، آن جامعه، لذت را بر درد ترجیح می دهد و می خواهد تا می تواند از دردهای مشترک اجتماعی بکاهد و تا هر چه می تواند در کامهای مشترک اجتماعی بیافزاید و زندگانی، به هدف "بیشتر لذت بردن" است. جامعه، ناگهان به لذت، معنا و ارزش والای اخلاقی می دهد.

جامعه در گذشته به لذت، این معنا و ارزش را نمی داد. با آنکه هر فردی

"درجا معه" درگذشته" درواقع "به دنبال تا مین لذت فردی و رفع درد شخصی خود بیود، ولی به "لذت بردن"، ارزش بسیار حقیر اخلاقی می دادند و آنرا ضداخلاقی و حتی ضدالهی می دانستند. مسئله اساسی جا معه های دینی، "نجات دینی و سعادت و نجات روح خود" بود. تا مین این "نجات اخروی فردی" فقط با "تحمل درد فردی و ریاضت و جهاد فردی با نفس که همیشه لذت می خواست" ممکن بود. بنیادی ساختن هدف "نجات و سعادت اخروی فردی"، منطقاً "ایجا با" زهد و ریاضت و زحمت و مشقت فردی و مبارزه شدید با لذات فردی" می کرد، و همین "افراط بی اندازه در زهد و نفی و طرد لذات" سبب می شد که در باطن همیشه التهاب شدید برای "غرق شدن و غوطه ورسا ختن خود در لذات" درکار بود. ریاضت کش و زاهد و پارسا، نزدیکتر از همه به فرو رفتن در شهوات و لذات و کام گیریها بودند. ولی تعمیم دادن "این ارزش ضداخلاقی و ضد دینی و ضدالهی لذت فردی" به "لذت اجتماعی" سختی است غیر منطقی و ناصحیح.

وظیفه "نجات اخروی، یعنی روحی فرد دیگری را به عهده گرفتن - که در امر به معروف و نهی از منکر صورت می گیرد، نفی آزادی و استقلال فردی انسان است که فراموش نشود در ایده روح مستقل فردی و ابدي، بزرگترین پناگاه خود را داشته است". قبول روح جا وید فردی، ولو یک خرافه خالص نیز باشد، ضامن "آزادی و استقلال فردی انسان" است.

ارزش یک ایده، تنها به صحتش نیست بلکه به اثرا اجتماعی اش هست. ولی همین ایده آزادی و استقلال فردی انسان را در نهایت شفافیت بیان می کند. وقتی دردین و جا معه، این وظیفه یا تکلیف به همه افراد و حکومت داده می شود که به فکر "نجات اخروی روحی فردی هرکسی" باشند همان آزادی و استقلال، پس گرفته و نابود ساخته می شود. چون از نقطه نظر همان ایده "روح فردی جا وید"، این وظیفه، وظیفه مستقل و جدانا پذیر و تجا و زنا پذیر هر فردیست. "خود را به نجات روح دیگری گماشتن"، چه فردی باشد، چه حکومتی، نفی و طرد "آزادی و استقلال فردیست" که با ایده "روح جا وید فردی" داده شده است. بنا بر این حاکمیت الهی و دینی به معنای ایجاد سازمان سیاسی و تربیتی برای تاءمین "نجات روحی همه افراد درجا معه" وظیفه ایست بر ضد حقیقت دین و خدا که "نجات روحی فردی هرکسی" را فقط به "تصمیم و تلاش آزادانه خودش" بازمی گذارد. از این روح حکومت دینی، برعکس آنچه دینداران می انگارند حکومتی است

ضدالهی و ضد انسانی.

و هماهنگی که حکومت، تعهدی برای "نجات روحی اخروی همه افراد درجا معه" ندارد، حق ندارد هدف لذت همگانی را از لحاظ دینی و اخلاقی (چون بر ضد هدف ولایت، رستگاری ساختن و آزاد ساختن از دنیا است) طرد و نفی و تحقیر بکند. وقتی درجا معه دینی، ایمان مردم به دین سست شد، چون هدف اولیه زندگانی آنها، نجات روح جا وید فردی خودشان بوده است، بلافاصله در گرفتار "لذات فردی دنیائی" که نقطه وابسته و مقابله و ضد آنست، غرق می شوند و روح اجتماعی خود را از دست می دهند و این نتیجه دین و طبعاً "کاستن تسلط معنوی دین" است. و وقتی همه افراد درجا معه دنبال لذت بروند، هر کدام می خواهند زندگانی خودش، بدون درد و در پی آن نیست که ضامن برای "بی درد ساختن همه جا معه" فراهم آورد.

در این زمینه اگر لایقید هم نباشد، تلاشی مرتب و مداوم نمی کند. در حالی که برعکس این، آنکه "لذت تمام جا معه" را در نظر دارد، نمی تواند برای "خلق لذت و نفی درد" برای تمام جا معه و از تمام جا معه تلاش و فعالیت نکند. بنا بر این گرویدن به لذت فردی نتیجه مستقیم خود ایده دین است. "هدف قرار دادن لذت آگاه بودا نه فردی در کنون و آن"، در اثر "یأس و شک و بدبینی" به "سعادت بی نهایت عقبی و نجات روح جا وید"، یک هدف گذاری منفی است که زائیده از "یأس از سعادت ابدی روح" است، و برای جبران آن یأس است که شاید هنوز روان لذتخواه را می فشرد و عذاب می دهد. این است که "هدف قرار دادن لذت آگاه بودا نه" به عنوان یک هدف مثبت که زائیده از امید و تائید زندگی و جان است بنا "لذتی که زائیده از یأس" است فرق کلی دارد.

انسان درمی یابد که "آن"، نمی گریزد و فرار نمی کند و نابود نمی شود و از دست نمی رود. آنچه در این "آن" اتفاق می افتد، دوام می آورد. زندگانی را شکوفای سازد، در زندگی می گسترند، به زندگی تحول می دهد. او نمی خواهد "آن" را "غنیمت بشمرد"، چون زمان و روزگار او را به تاراج می برد. (همانطور که در ایمان دینی اش "آن" را غنیمت می شمرد چون می دانست که هر "آنی" به تاراج برده می شود و در هر عملی در این "آن" می خواست، سعادت روح جا ویدانش را تاءمین کند).

زندگی برای او دیگر "انباری از لذات" نیست که فقط منتظر تاراج رفتن آن به آنش نشسته است و هر چه در هر "آنی" بتواند "غنیمت بگیرد"،

برداشت. انسان هم همانند روزگار غارتگر که آن‌های ما را ماء مورا است به غارت ببرد، باید غارتگری باشد و به نفع خود از آنش، غارت کند (یا سعادت جاوید روح را، یا لذت از آن را) این حالت غارتگری نسبت به زندگی، عوض می‌شود. زیستن، دوام دارد، زیستن، روئیدن است. هر عملی در یک لحظه، دوام می‌آورد، در زندگی می‌روید و می‌گسترده. لذت در زندگی دوام می‌آورد. لذت، شادی روئیدن و گستردن و شکفتن است. لذت، "پروردن زندگی" است نه غارتگری از زندگی. تا مین سعادت جاوید روحی در دین، چیزی جزیک "غارتگری از آنات فانی، آناتی که به حتم همه تا راج می‌شوند" نیست. انسان دیگر نه اینگونه سعادت جاوید روح را می‌خواهد نه آن "لذت خیالی" را در آن که هر دو نتیجه حالت غارتگری نسبت به زندگی داشتند. انسان می‌خواهد زندگانی‌اش را در تما میتش "بپرورد". زندگی، "میدی" نیست که غارت می‌شود. زندگی، درختی و گیاهی است که "پرورده" می‌شود (به همین علت در اسطوره‌های ایرانی، دو انسان اولیه که مشی و مشیا نه با شند، گیاهی هستند که در زمین می‌رویند و "پیدایش"، معنای "رویش" داشته است. و نماد انسان در اسطوره‌های ایرانی درخت سرو است، درخت همیشه سبز: در قبایل همه بلایا و محنت‌ها و زیر و زبرها و سرما و گرما همیشه شاد است). لذت، پروردن مداوم زندگانی است. هدف زندگی، پروردن زندگی است. پس معنا و هدف زندگی کردن، ایجا دلذت برای زندگی است. و وقتی لذت، هدف و معنای زندگی شد، درد و رنج و زحمت، از آن پس "ضد هدف" و "بی معنا شدن زندگی" است. اما "ترجیح دادن لذت بر درد و زحمت در زندگی برای پروردن زندگی"، به هیچ وجه طرد و نفی ورد "درد و زحمت و رنج" نیست بلکه "وسیله ساختن درد و زحمت و رنج" برای "کسب بیشتر لذت به عنوان هدف اصلی" است. بنابراین همیشه مسئله تغییر کیفیت و کمیت آگاه بودا نه لذت، مسئله "شیوه ریاضت"، و "شیوه قبول و تنظیم زحمت و مشقت و دردمتناسب با لذت" است. رسیدن به "لذت آگاه بودا نه خاصی با کیفیت و کمیت بیشتر و مداوم و ترکه زندگی را بگسترده و بپرورد و شکوفا سازد"، نیاز به "تلاش و زحمت و ریاضت" دارد.

این است که شاید در آغاز، فلسفه لذت خواهی، انسان را در درکش از لذت بفریبده، و شاید همیشه این فریب را درجا معه حفظ کند و متوجه این رابطه نگردد که "لذت خواهی آگاه بودا نه و منظم به عنوان هدف اصلی زندگانی"، ایجا ب ضرورت قاطعانه "تلاش و زحمت و ریاضت مداوم" می‌کند.

"لذت اجتماعی = هم کامی" برعکس آنچه در نظر اول نمودار می‌شود، با "ریاضت فنی و سازمانی و ابتکاری همه اعضاء جامعه" پرداخته می‌شود. با لای بردن "اشتهای برای لذت‌های بیشتر و بهتر" که درجا معه عادلانه پخش گردد، ایجا ب "کار و زحمت و ریاضت بیشتر اکثریت و با لاخره همه مردم" را می‌کند، و کسب دانش و فن و تخصص در هر حرفه و کاری و تحقیقات علمی و اختراعات فنی و سازمانی، ایجا ب "ریاضت فوق العاده اجتماعی" می‌کند. لذت و ریاضت، هیچگاه از هم جدا پذیر نبوده اند. همیشه یک "لذت برگزیده" و حفظ تداوم آن برای جامعه، ایجا ب "ریاضت اجتماعی" متناظرش را می‌کند. همانطور با پیدایش "تک زنا شویی" (یک مرد و یک زن) که به طور اختصاصی از هم لذت می‌بردند، همراه با این ریاضت بود که هیچ رابطه جنسی با مردان یا زنان دیگر نداشته باشند. درحالی که درجا معه های اولیه، آزاد بودن روابط جنسی، امکان این "برگزیدگی و تداوم لذت برای از یک زن یا یک مرد" را به هیچکس نمی‌داد. پس لذت و ریاضت، دو چیز متضاد با هم نیستند. انتخاب لذت خاص اجتماعی نیز، متلازم با "انتخاب ریاضت اجتماعی خاصی" است. انتخاب "لذت بیشتر همه جامعه" = هم کامی "متلازم با قبول" ریاضت رنج بردن همگانی، و گذشت و صرف نظر کردن همه از قسمتی از محصولات کارشان به طور متداوم هست. "عدم قبول" هدف لذت بیشتر برای تمام جامعه "شاید بحسب ظاهر، اخلاقی تربنماید. شاید به نظر برسد که گذاشتن چنین هدفی برای جامعه، سبب انحطاط اخلاقی جامعه می‌شود. "جامعه"، فقط در پی مید لذت است. ولی درست عدم قبول این هدف، افراد را درجا معه در انحطاط و فساد اخلاقی غرق می‌سازد. چون افراد در واقعیت درجا معه هر یک سرخودش به فکر تامین آخرین لذت فردی، یا خانوادگی خود خواهد افتاد، چون رابطه انسانی با "سعادت جاوید روح" زود متزلزل می‌شود و نسبت به ریاضت و تحمل مشقت برای ایجاد لذات عمومی لاقیدوبی اعتناء و بی تفاوت می‌شود. و اعمال خیریه و نیکوکارانه اخلاقی افراد به هم دیگر جبران این "تولید سیستماتیک لذات عمومی" را نمی‌کند.

"تاء مین لذت عمومی"، شاید برای آنانی که پیرو اخلاق دینی کهن هستند، ایجا ب حالت تحقیر آمیز کند. ولی علیرغم همین "هدفی" که به نظر آنها کثیف و حقیر می‌رسد، "قبول ریاضت و زحمت و رنج مشترک عمومی" و "گذشت حقوقی از بهره عظیمی از محصولات مرتب کار خود" برای تاء مین این

لذت، اخلاق تازه و عالی نیز پدید می آید.

ریاضت، امروزه یک عمل عمومی شده است. همه درجا معه، ریاضت می کشند. درجا معه موقعی عموم از لذات بیشتری تمتع می برند که این لذت بلا ریاضت فوق العاده همه طبقات (از طبقه کارگر گرفته، تا تولید خبگان فکری و محققین در ابتهکارات فنی و علمی و سازمانی و فکری و گذشته دائمی همه طبقات به تناسباتی از نتایج کار خود برای تقسیم میان آنانیکه کار نمی کنند و یا امکانات کارشان وجود ندارد و یا قدرت تخصصی و حرفه ای دیگر برای کار ندارند) تاءمین گردد.

"رنج بردن و زحمت کشیدن و تحمل مداوم و مرتب زحمت" که با کلمه "کار" غالباً پیوند داده می شود، یک نوع اختلاط کاری و مشتبه سازی منطقی و زبانی است. چون تاءمین "لذت همگانی اجتماعی" وقتی هدف زندگانی اجتماعی قرار گرفت، ایجاب ریاضت خاص را که "رنج بردن و زحمت کشیدن" باشد می کند. درجا معه، هر نوع کاری، ریاضت کشیدن است.

ولی کار به هیچ وجه مساوی با زحمت و رنج بردن به معنای ریاضت کشیدن نیست. طبقه ثروتمند و متوسط می تواند با قبول همین ریاضت، به همان اندازه بلکه بیشتر رنج ببرد و زحمت بکشد، وقتی حاضر است از "منافع کارش"، لذات مشترک عمومی را تاءمین کند. و بالعکس کارگری که می کوشد همه اجزای خود را در جیب شخصی اش بریزد و یکشاهی از آن را برای تاءمین لذات عمومی ندهد، با همه مشقت کارش، نه رنج می برد و نه زحمت به معنای ریاضت می برد. و جا معه ای که انفعاکان پذیر "لذت و ریاضت" را با هم درک و احساس نکنند، جا معه ایست که با فرهنگ مدنیست اقتصادی - صنعتی آشنا نیست. و درست مالک نفتی امروزه که شبانه در آمده های کسب نا کرده از نفت عایدشان می شود از "درک تلازم لذت اجتماعی و ریاضت همگانی" که بنیاد فرهنگ اجتماعی است، فرسخها دور و محرومند و محرومیت از درک این تلازم، لذت و ریاضت است که "بزرگترین محرومیت معرفتی این جوامع" است.

#### بیشترین لذت برای بیشترین عدد

لذت هم کیفیت دارد. برای اینکه مردم تقاضای "لذت با کیفیت بهتر" بکنند باید "حساسیت لذت" را در مردم بالا برد. عبارت "بیشترین لذت

برای بیشترین عدد"، سبب پیدایش "مهر اجتماعی" تازه ای گردید، ولی همزمان با آن، سبب پائین آوردن کیفیت لذت میان همگان شد. برای آنکه برای "بیشترین عدد"، تولید لذت کنند، کوشیدند که "کم کیفیت ترین لذات" را تولید کنند. با دادن "محسوس ترین و مادی ترین لذات" می شد همه را ارضاء کرد و از آنجا که ارضاء لذات با کیفیت دشوار است، همه سازمانها و حکومتها، از بالا بردن "حساسیت لذت" امتناع می ورزیدند. کم کیفیت ترین لذت ها را می توان آسانتر تولید کرد و بهترین اکثریت مردم پخش کرد. و چون کمتر به تولید "لذات با کیفیت بهتر" پرداخته می شود، این لذات در عمل، برای کمترین عدد باقی می ماند و کوشیده می شود این لذات مکروه ساخته شود و به نام اشرافی و اختصاصی و... بودن بدنام و زشت ساخته شود تا مردم ارضاء آنرا از حکومت و حزب و سایر سازمانهای دینی و غیره نخواهند. بدینسان "حساسیت ناچیز عموم در لذت یا بی" با کیفیت بهتر "حفظ می شود. ملت نباید "قدرت لذت بردن از لذات عالی" داشته باشد تا بتوان آنها را با لذات بی ارزشتر، سیراب و ارضاء ساخت. در گذشته حکومت دینی که نمی خواست هیچ گونه تعهدی برای تاءمین لذات همگانی داشته باشد (و این مسئولیت را اساساً "به عهده نگیرد) هر گونه لذتی را زشت و مکروه و پست می شمرد، و حساسیت لذت، بدوی می ماند.

#### ما دیگر احتیاج به ایمان به اونداریم

او هنوز حقیقت را می گوید، ولی ما دیگر به ایمان نداریم، چون ایمان ما به حقیقت، دیگر احتیاج به ایمان به اوندارد. هر کسی که یکبار حقیقت را گفت، حقیقت از بند او آزاد می شود. اما ما ایمان به کسی که یکبار حقیقتی را گفته است، این معنا را می دهد که حقیقتی که او گفته است، همیشه پای بند اوست. ولی حقیقت، هیچگاه پای بند گوینده و کاشف و مظهر و نماینده حقیقت نمی ماند. و هر کسی، همیشه حقیقت را نمی گوید و لئو همیشه بخواد حقیقت را نیز بگوید. خود ایمان ما به کسی که حقیقت را می گوید، او را از گفتن حقایق بیشتر باز می دارد. چه بسا "گفتن یک حقیقت بیشتر" سبب ترک ایمان ما از او می شود، چون ما خود هم ظرفیت قبول حقیقت در پی حقیقت را نداریم و او همه نگاهداری ایمان ما به خود، سبب نگفتن حقیقت دومش خواهد شد.

من وقتی به سخنان آنانیکه با مردم سخن می گویند، گوش فرامی دهم و درمی یابم که با آنها مانند کودکان سخن می گویند، یا با آنها مانند بیماران سخن می گویند، یا با آنها مانند گله گوسفندان سخن می گویند (در امر)، سخن آنان مرا می آزارد و لوانباشته از حقایق باشد.

من از کسانی که خود را "چوپان خلق" و "پزشک بشر" و "معلم توده" می انگاشتند و می انگارند اکراه و نفرت دارم، و از شیوه سخن آنها می دانم که خود را چوپان یا پزشک یا معلم خلق می شمارند.

در همه این نقش ها، تحقیر خلق و جامة معنه فته است. هر کدام از این شغلها، حقانیت به یک نوع استبداد می دهد، و در هر نوع استبداد، به طریقی انسان در نها دش به طور ابدی فقیر و ضعیف شمرده می شود. گوسفند گله، هیچگاه در اثر پرورش چوپان، چوپان نمی شود (از گوسفندی، از مطیع بودن و حیوان ذبح بودن بیرون نمی آید) و بیماران پزشک خلق، هیچگاه سالسم و پزشک نمی شود، و کودکی که به مکتب این آموزگار خلق و توده می رود، هیچگاه به بالغ و مستقل و مبتکر افکار و آموزگار افکار تازه نمی شود.

### بنیاد گذاری اخلاق تازه

اخلاق در آغاز، بر پایه معرفت نا آگاه هیودانه انسان (از خود، و از رابطه خود با دیگران) به وجود آمده است، و چون انسان از این جریان نا مشخص پیدایش اخلاق بر پایه معرفت نا آگاه هیودانه، بیخبر (ببدون آگاه هیود) مانده است، تاء سیس آنرا به خدایان نسبت داده است، و تغییر آنرا تابع "تغییر مشیت خدایان یا خدا" شمرده است. ولی ما می دانیم که "تغییر معرفت آگاه هیودانه ما از خود و از انسانهای دیگر"، سبب تغییر اخلاق می شود. از این رو برای تغییر معیارهای اخلاقی، منتظر وحی تازه نمی نشینیم، بلکه به شناختن روان یکدیگر می پردازیم.

### جوشیدن یقین از خود

آنکه از خودش یقین نمی جوشد، هیچ گونه ایمانی (ایمان به خدا، ایمان به ملت، ایمان به طبقه، ایمان به رهبر، ایمان به سرنوشت، ایمان به

سیرتاریخ) نمی تواند آنرا جبران کند. هر ایمانی، فقط برای حبران کمبود این یقین یا فقدان این یقین است.

### کسیکه عدالت می خواهد، می خواهد انتقام هم بگیرد

عدالت، برپیش فرض "تساوی دو طرف قرار دارد"، استوار است. بالاخره یک نوع تساوی پذیرفته می شود (تساوی ایمانی، تساوی حقوقی، تساوی تعلق به یک طبقه یا قوم یا ملت، تساوی حیثیت اجتماعی). عملی که این تساوی را به هم بزند، باید در مقابلش عملی انجام بشود که از نو این تساوی برقرار ساخته بشود. ولی "انتقام"، به هیچوجه در پی رفع ناعدالتی، و برقرار ساختن مجدد عدالت یعنی آن تساوی، نیست، بلکه کسیکه انتقام می جوید، نمی خواهد در عکس العملش (در قضا، در مجازات، در انتقام و کینه توزی) این تساوی را از نو برقرار سازد، بلکه می خواهد این تساوی را اگر هم وجود دارد، به کلی از بین ببرد، و دیگری را با آسیبی که به او می زند، از مساوی بودن (به هر شکلش که در آن جا معه معتبر است) بیاندازد. می خواهد او را مغلوب و محکوم و یا او را نابود سازد (مثلاً ننگین ساختن یک فرد یا گروه در اجتماع - لعنت کردن) و با این آسیب، او دیگر نباشد امکان احراز آن تساوی را داشته باشد.

بنا بر این ایده انتقام، که ملا "برضایده عدالت است. در جامة همه افراد و گروهها و طبقات می خواهند از افراد و گروهها و طبقات دیگر انتقام بگیرند، هیچگاه عدالت برقرار نخواهد شد.

از این روست که "عکس العمل عدالت" در مجازات، همیشه "اندازه وحد" می طلبد، در حالیکه انتقام "در بی اندازه و خارج از حد شدن عکس العمل و مجازات"، بیشتر به هدفش، که "زدن آسیب تا سر حد امکان" و مغلوب ساختن بیشتر باشد، برسد.

و متاء سفا نه در هیچگونه عدالت خواهی نمی توان احساس انتقام (کینه ورزی و با لخره کینه توزی) را که ملا "از هم جدا ساخت. عدالت خواهی و انتقام ورزی، دو عنصر جدا نا پذیر از همند، و با یدبا سختی و انضباط و مهارت کردن کوشید تا در مبارزه برای عدالت، سا ثقه انتقام، چنان نیرو نگیرد که عدالت را تابع خود بسازد. در همه مبارزات برای عدالت، در پایان، سا ثقه انتقام، مهارت را در اختیار خود می گیرد و برضد هدف مبارزان برای

عدالت، عدالت را منتفی می‌سازد خطر هرگونه مبارزه‌ای برای عدالت، کشیده شدن به انتقام‌گیریست که ناآگاهان را بهودانه‌ها تفاتی می‌افتد. و آنکه در آغاز عدالت می‌جوید، در پایان انتقام‌گیری می‌شود.

### اخلاق ایمانی، و اخلاق فرهنگی

اخلاق دینی، اخلاقیست که فقط بر "بنیاد ایمان به تصویری از خداوند" استوار می‌باشد. مؤمنی که "ایمان به این تصویر از خدا" را از دست بدهد، فاقد اخلاق دینی می‌شود. وجود ایمان به تصویری خاص از خدا، برای وجود و بقای اخلاق دینی، ضروری و حتمی است. و کسیکه این تصویر خدا را درجا معموء منان، مشکوک می‌سازد، اخلاق دینی را فاسد می‌سازد. شک انداختن به "تصویری از خدا"، یک شک اندازی عقلی نیست، بلکه "عدم انطباق عمل و گفته رهبران و پیشوایان دینی"، ایمان را در تله قلب مؤمنان متزلزل می‌سازد، و فسادهای اخلاقی در جوامع دینی، کار فلاسفه نیست بلکه کار خودآخوندهاست.

فقط وقتی اخلاق، بر اساس "معرفت انسان از خود و اجتماعش" بنا شود، متزلزل ایمان دینی، ایجا دفساد اخلاقی نمی‌کند. این است که یک مؤمن دینی، از متزلزل ایمان دینی‌اش، بسیا روا همه دارد، چون می‌داند که انحطاط ناگهانی اخلاقی، حتمی است. کسیکه ایمانش را در دل (نه به اعتراف زبانی) از دست داد، بدون اخلاقیست. و این جریان عادی در جوامع دینی است.

برای آنکه اخلاق استواری درجا معما ایجا دکرد، با پیدا اخلاق را برپا یه "معرفت انسان از خودش و اجتماعش" استوار ساخت. در این مواقع است که "فرهنگ اخلاقی" درجا معما ایجا دمی شود.

اخلاق ایمانی، اخلاقیست که تا موقعی بسیا ر قویست که ایمان به آن تصویر خاص خدا قویست، ولی به محضی که این ایمان در درون و قلب، کوچکترین متزلزلی برداشت، متزلزل و فاسد می‌شود.

ولی اخلاق فرهنگی، هیچگاه به قدرت و قوت اخلاق ایمانی (دراوجی که فقط در مدت کوتاهی پیدا می‌کند و بعد به کلی محومی شود) نمی‌رسد، و لسی مداومت و استوار تر است و تنها سرچشمه‌اش در خود معرفت انسان قرار دارد. این است که بزرگترین انقلاب اخلاقی در هر جا معما ی، آنست که اخلاق،

شکل ایمانی‌اش را از دست بدهد، و بر معرفت انسان از خودش و اجتماعش استوار گردد. انسان می‌تواند خودش را بدون هیچ تصویری از خدا، بشناسد. انسان برای شناختن خود احتیاج به شناخت خدائی ندارد. انسان برای خودش و خودش وجودیست شناختنی. این است که اخلاق فرهنگی از سرچشمه خشک ناشدنی معرفت در انسان می‌جوشد.

### ضدیت با تصویری از خدا

اگر کسی بی‌انگار در که وقتی "تصویری از خدا" را که فعلا "یک دین روی آن بنا شده است، رد بکند و نزد مردم مشکوک سازد، آن دین را رد و نفی کرده است، خیلی کوتاه فکر است. هر دینی می‌تواند تصویری تازه از خدا، به جای تصویر کهنه‌اش از خدا تهیه کند، و خدا تابع یک تصویر نیست.

خدای دین، "بی صورت - بی تصویر" است، یعنی به هر تصویری می‌توان آنرا انگاشت، و همه تصویرها در مرحله آخر مردودند. بنا بر این هر دینی، بدین معنی خودش "ضد خدا" است، و خدا را در هر تصویرش که خود و دیگری از ازاومی کشد، می‌توان و باید رد بکند.

فقط "هر قدرت و حاکمیتی درجا معما"، نیاز به "تصویر ثابتی از خدا" دارد. (حقانیت حکومت، استوار بر تصویر ثابتی از خداست. اگر حکومت را الهی نمی‌دانند یا بدین حکومت را بر تصویر ثابت انسان بنا کنند). بنا بر این، این دین نیست که در "ضدیت با تصویر معین و ثابت فعلی خدا"، از موجودیت خود می‌ترسد، بلکه این "قدرت و سازمانی که بر اساس این تصویر ثابت از خدا" درجا معما بنیاد گذاشته شده است و دوام دارد.

ولی قدرت و سازمان تازه را می‌توان بر اساس تصویر دیگری از خدا، که با زباید ثابت ساخت، نیز استوار کرد. و مراجع دینی تازه، می‌توانند در این مرحله خود را از "مراجع قدرتی و حکومتی که خود را با تصویر گذشته خدا در همان دین" عینیت می‌دادند، دور سازند، و حالت انتقادی و اعتراضی نسبت به حکومت موجود بگیرند، و در این مراحل "جا به جاشدن تصویر خدا در روان مردم"، یک جنبش فکری و روانی و اجتماعی پیدایش می‌یابد، و حتی "نفی همه صورتها از خدا"، شاید به حسب ظاهر یک اقدام "ضد خدائی" به نظر برسد، ولی به هیچوجه "یک اقدام ضد دینی" نیست. چون خدا در نفی همه تصویرها، سبب نفی اساس همه نوع حکومت می‌گردد، و آزادی به خود

انسانها با زمی گردد، و اساسا این "بزرگترین تجربه انسانی از خداست که خدا را بدون تصویر، بدون صورت" درک کند. و نخستین تجربه انسان روی زمین از خدا، درک خدا در بی صورتی بوده است. خدائی که هر نوع حکومت و قدرتی را نفی و طرد می کند. خدائی که خودش قدرت مطلق دارد، (نه خلیفه و رسول و امامش)، صورت ندارد. (شکل و سازمان حکومتی ندارد). هر صورتی، محدودیتی در قدرت را نشان می دهد. تا انسان، خدا یا نش را تصویر می کرد (صورت به آنها می داد)، قدرت این خدایان محدود بود. با وا حد شدن خدا، خدایی صورت می شود، چون قدرتش نامحدود و مطلق می شود، ولی قدرت مطلق، حکومت (سازمان و سیستم حکومتی) نیست. این است که وقتی حکومت کا ملا" بی تصویر هر خدائی می شود (یعنی برای اساس و حقانیت حکومت، همه تصویهای خدا، مطلقا" رد می شود، آنچه را به غلط، حکومت بی خدا می نامند) آنگاه امکان آنکه قدرت حکومت نامحدود و مطلق بشود، به آخرین حدش می رسد. چون حکومت دینی، هر چه هم در عبارات، "نفی صفات و تما ویرا از خدا یش هم بکنند"، ولی در واقعیت اعمال و مناسک دینی اش، نمی تواند از "تصویر خدا قلی از خدا" دست بکشد. مبارزه با دین، کار آسانی نیست. چه بسا که مبارزه های سهل انگارانه و سطحی، به احیاء تجربه تازه ای از دین می کشد.

### لذت و عقل

آخرین حد "لذت"، (ارضاء نیاز و منفعت انسانی)، موقعی است که انسان با آن عینیت و وحدت بیا بد و با لآخره در آن غرق بشود. آخرین حد تفکر (تلاش عقلی) رسیدن تساوی میان معرفت و واقعیت است (با این معرفت است که می توان همه امکانات ارضاء نیاز یعنی لذت خود را کشف کرد) و تلاش عقلی موقعی به اوج خود می رسد که واقعیات را در اندیشه حل کند یعنی واقعیات را در اندیشه رفع و نفی سازد. و این غلبه مطلق عقل به واقعیت است. بنا بر این، وقتی عقل مادر پی تحقق ارضاء نیازها و لذات ماست (در پی کسب اوج لذت برای انسان است) گرفتار تناقض می شود و از این تناقض هیچگاه نجات نمی یابد. عقل در تحقق دادن هدفش (ایجاد بیشترین لذت برای انسان) باید در واقعیات (که امکانات تحقق نیاز است) غرق و نفی شود. و عقل در تحقق دادن همین هدف، باید در تساوی

معرفت با واقعیت، واقعیات را مغلوب و محکوم خود سازد، یعنی واقعیات را در اندیشه رفع و نفی سازد. و این تناقضی است که همه جنبش های سوسیالیست، درگرو و درگیر آن هستند. و هم غرق عقل در لذت (ارضاء کامل نیازها) یکنوع "نشئه عرفانی" یعنی خروج عقل از محدوده عقلی اش هست و هم غرق واقعیت در عقل (حل و محو نفی واقعیات در اندیشه) یکنوع "نشئه عرفانی" است.

تلاش عقل، در هر طرفی از تلاشهایش که از حدی گذشت، سبب "برضد عقل شدن عقل" می شود. "عقل کامل" و "عقل بی نهایت"، یک موهوم ساختگی است. عقل هم از حدی که بیشتر بشود، ضد عقل و نفی عقل می شود. عقل کامل، جنون محض است.

### خطر پیدا یش دو مفهوم متضاد خیر و شر در ذهن

هر چه مفاهیم خیر و شر، در ذهن انسان از هم پاره تر و جدا تر و متضاد تر شود، انسان از یک طرف، درنده تر، متجاوز تر و شریر تر و از یک طرف بهتر و عالی تر و مهربان تر شود. انسان همانقدر بیشتر درنده و بیشتر مهربان می شود که مفاهیم و تما ویرا آنها در ذهن و روان انسانی، انتزاعی تر و فراگیر تر (جهان شمول تر) و متضاد تر می شوند.

از روزیکه ادیان تک خدائی آمدند، خدایان با لآخره تقلیل به اهریمن و اهورا مزدا، و یا الله و شیطان یافتند، امکانات درنده گی از یک سو و امکانات انسانیت از سوئی دیگر با هم به حد اعلا ی خود رسیدند. از این به بعد با ید انسان، اهورا مزدا یا اهریمن (یا الله و یا شیطان) بشود، و چون راه به اهورا مزدا و الله شدن، بسته بود (چون خدا بیش از حد، توحیدی و عالی و کامل شده بود) امکان اینکه همه جا مع یک جا تبدیل به اهریمن و شیطان بشوند، بی نهایت بالا رفت.

تا آنکه از نو در اخلاق، ارزشهای خوبی و بدی، مختلف و نسبی و تدریجی بشوند، این دو امکان انحصاری اخلاقی (با خدا شدن یا دیوشدن) در ذهنها و روانها از بین نروند. ما در درنده گی و تجاوزگری و شرارت غرق خواهیم بود. ادیان تک خدائی، راهی جز شیطان شدن برای انسان در ذهنش و روانش باقی نگذاشتند. از این رو این ادیان، (غیر از موارد نادری که انسان خدا می شود یا دوره های قهرمانی دینی) بزرگترین علت

پستی اخلاقی انسان شده اند و همیشه این مسیحیت آغا زین واسلام آغا زین ، یک آرمین دلفریب و جذاب ولی نارسیدنی می ماند و تبدیل به شعراهای پرطمطراق و تو خالی می گردد (از جمله تشیع علوی).

اوج اخلاقی ، همیشه برای خدا ، انحصاری می شود و برای جا معه غیر قابل اتخاذ می گردید ، خدائی که خودش ، تنها مظهر علو اخلاقی انسانی می شد ، هیچ رقیب اخلاقی را میان انسانها نمی توانست تحمل کند . بدینسان خداوند ، اخلاق را که کاملاً "یک امر انسانیست ، مانند قدرت ، محل رقابت قدرتی خود کرد . و کمال اخلاقی انسانی هم ، ملک مطلق خدا شد . بدینسان برای انسان راهی جز شیطان شدن باقی نماند . همه ادیان تک خدائی ، اخلاق عالی انسانی را برای انسانها دسترسی ناپذیری سازند و از انسان قدرت خوب و خیر و عالی شدن را می گیرند . ادیان برعکس ادعا و خیالشان فاسد سازنده انسانها هستند .

#### چگونه یک قاضی ، استحاله به جلاد می یابد ؟

انسانی که می خواهد نقش قضاوت دیگران را به عهده بگیرد ، باید خود و اعمال خود را از محدوده قضاوتش جدا و مستثنی سازد . و گرنه در هر قضاوتی که از عمل دیگری می کند ، باید منصفانه عمل خود را نیز با آن بسنجد و مقایسه کند ، و هیچ قضاوتی در عمل دیگری بدون مراجعه به اعمال و نیت خود نکند ، و گرنه اگر چنین کاری بکند ، آنگاه در اثر عذاب و شکنجه درونی از هر نوع قضاوتی دست خواهد کشید . چنانکه وقتی مردم خواستند زنا کاری را سنگباران کنند ، مسیح از مردم خواست که هر کسی ببیند (قضاوت کند) که اگر او گناهانی نکرده ، سنگ اول را بیندازد . ولی هیچکس در اثر این سخن نتوانست اقدام به مجازات (سنگباران) که دنبال بلافاصله قضاوتست بکند . قاضی باید چشم خود را در برابر اعمال و افکار خود ببندد ، تا قضاوتهای اعمال و نیت خود او را عذاب ندهند .

جدا ساختن تفکر قضاوتی خود از "محدوده اعمال و نیت خود" ، نخستین عمل انتزاعی است که هر انسانی در زندگانی فرا می گیرد . و گرنه هر قضاوتی برای او دردناک و شکنجه آور خواهد بود . قضاوت کردن طبق هر معیاری ، یک عمل فراگیر است که هم شامل اعمال خود و هم اعمال دیگران می گردد . هیچکس نمی تواند عمل خود را از عمل دیگران در قضاوت طبق یک معیار

عمومی جدا سازد . خواهنا خواه در اثر فراگیری یک معیار ، این مقایسه صورت می گیرد . ولی با اولین قضاوتها می که ما می کنیم ، با درد و شکنجه ای که هر قضاوتی (طبق یک معیار کلی) برای ما و اعمال ما می آورد ، فوری آشنا می شویم و در مقابل دوا مکان قرار داده می شویم . (۱۰) یا آنکه اساساً از قضاوت اعمال هر کسی دست بکشیم و در زندگانی در هیچ جا نمی ، نقش قاضی اخلاقی و دینی بازی نکنیم (برعکس امر به معروف و نهی از منکر که هر کسی را ماء موره چنین قضاوتها می کند) چنانکه طبق همین شیوه تفکر ، مسیح از مومنانش می خواهد که هیچکس نقش قاضی اعمال دیگران را بازی نکند و اگر می خواهد بکند ، در قضاوت اعمال خود را نیز به خود بخرد .

(۲) یا آنکه خود را از این درد و شکنجه قضاوت به هر ترتیبی شده است آزاد سازد و به قضاوت کردن دیگران و اعمالشان بپردازد ، چون زندگی کردن در واقعیت ، بدون قضاوت دیگران ممکن نیست . و ما همیشه این راه دوم را بر می گزینیم و در این حالتست که قضاوت دیگران و اعمالشان نباید دردناک باشد و ما را به هیچ وجه ناراحت سازد . البته این عمل ضروری قضاوت در اجتماع ، ایجاد مانع بزرگی برای شناختن خود ما می گردد .

ما در همه قضاوتها لحظه به لحظه خود را از دیگران ، دیده خود را نسبت به خود و اعمال خود و نیت خود تا ریک می سازیم و به این شیوه عادت می کنیم . ولی قضاوت ما از دیگران ، نه تنها نباید برای مادران انگیز باشد ، بلکه باید شادی در پیروزی نیز باشد . هر قضاوتی با بدنه ان پیروزی معیار اخلاقی و اجتماعی و سیاسی ما برد دیگری باشد (نه تنها پیروزی عقلی و برتری عقلی خالص) . ما در قضاوتها ، خود ، احساس قدرت خود را ارضاء می کنیم . ما در قضاوتها ، خود ، تنها یک عمل فکری خالی انجام نمی دهیم .

قضاوتهای ما بیش از یک کار عقلی و ورزش عقلی هستند . قضاوتهای ما ، ابراز قدرت ما هستند . ما حتی در "قضاوت اخلاقی یا دینی" یک عمل قدرت آمیز انجام می دهیم . و "فقدان احساس درد خود در قضاوت اعمال دیگران" و بالاخره "تمتع از ابراز قدرت در قضاوت" ما را آهسته آهسته از قاضی ، تبدیل به جلاد می سازد . از این رونیزی توانیم در قضاوتها ، خود بی نهایت قسا و تمند بشویم و از آن لذت ببریم . این است که هر گروهی ، هر جامعه ای ، هر طبقه ای ، هر قومی ، هر امتی (هر جا معه معتقدانی) در قضاوتها ، گروهیشان در مقابل گروهها و طبقات و اقوام و جماعات دیگر کمتر قاضی و بیشتر جلادند .

انسان، کوچکترین شادیه را بر بزرگترین غمها ترجیح می دهد. این است که کشف کوچکترین وبی اهمیت و پیش پا افتاده ترین و حقارت آمیز ترین چیزها که انسان را شاد می سازد، بر بزرگترین افکار و عقاید و سیستم‌هایی که از سراسر جهان را می گشایند و برحقایقی که همه چیز را در برمی گیرند، ترجیح می دهیم.

این است که با یدارتاء مین کوچکترین لذت‌ها برای مردم، از همان لذت‌های ملموس و محسوس و مادی که هزارها تحقیر شده است شروع کرد. ما نمی خواهیم حقیقت‌های بزرگ خود را به مردم بدهیم. ما می خواهیم در کوچکترین تجربیات انسان، سرچشمه‌های شادی و راپیدا و بازکنیم و از سربه جوش بیاوریم.

ما دردها را، برای آنکه "بزرگی" به انسان خواهند بخشید، نمی ستائیم و برای خیال "بزرگ بودن و جنون "بزرگ شدن"، آنها را از شاد بودن و لذت بردن از کوچکترین چیزها و غرور به آن، کور نمی سازیم.

از کوچکترین چیزها، لذت و شادی بردن، هنریست که در اثر صدها هزاره‌ها در پی "سعادت‌جا ویدوبیکرانه دینی" و "ایده‌آلهای بی نهایت بزرگ آخر الزمانی" فراموش شده است.

این نوع شادی و لذت، با شادی و لذتی که خیام در وحشت از گذر شتاب انگیز هر لحظه‌ای از زندگی دارد و آن را برای همین از دست رفتنش غنیمت می شمرد، فرق دارد. در این جرعه شراب و در این بوسه زدن و در این صحبت دوست و در این لذت آهنگ و سرود و در بوی این عطر گل، در آنچه کوچک و ناچیز شمرده می شود، سرچشمه شادی انسانی قرار دارد که نیروهای انسانی را در تما میتش می شکوفا ند و انسانیت و روح را می گستراند و بشریت را در شاد ساختن، حتی از لحاظ اخلاقی و اجتماعی و سیاسی به ترمی سازد. شادی و لذت بردن، تن و روان را با هم "درست" می کند (تندرستی و روان درستی). این ما ئیم که در این پدیده‌ها تا به حال "کوچکی" دیده بودیم. ولی هر چیز کوچکی که انسان را شاد می سازد و به انسان برای یک لحظه هم لذت می دهد، بزرگی است.

هر فکری آنقدر ارزش دارد که ما برای آن رنج می بریم. این منطقی است که "پایدار ی در یک فکر" را که نیاز به رنج دارد، ارجمند می سازد. فکر به حسب طبیعتش، متحرک و متغیر است، بنا بر این "ماندن در یک فکر"، مبارزه بر ضد تغییر ضروری فکریست و این پایدار ی، همیشه پر زحمت است. بدینسان پایدار ی در یک فکر، ارزش فکرا متناسب با ارزش رنجی که برای آن کشیده می شود می گذارد.

ولی جستجو و کشف و ابتکار، با همه رنج‌هایی که دارد، نقطه ثقل ارزش را در "آفرینندگی فکری" می داند، نه مقدار رنجی که برده شده است. از این رو نیز "شهادت" (که به هدف پایدار ی در یک فکر است) برای جوینده و مبتکر فکر (که برای تغییر دادن فکر، و یافتن فکر تازه ایست) چندان ارزشی ندارد. در هر حال، شهادت، ارزش برترین را ندارد. شهادت، همیشه "سر مشق سر سختی و پایدار ی در یک حقیقت" است (در آنچه شهید، حقیقت می انگارد)، پایدار ترمی سازد، اما راه جستجوی حقیقت تازه را به همان اندازه می بندد. حتی "نمایش پایدار ی در یک فکر خود" سبب می شود که خود انسان به فکرش به عنوان حقیقت بنگرد. این است که "شهادت دادن برای فکر خود"، حتی فکر خود را تبدیل به حقیقت می کند. شهادت، آنچه را شهید، حقیقت خود می انگارد، پایدار ترمی سازد، ولی اینکه آنچه او حقیقت می انگارد، حقیقت هست، با شهادتش ثابت نمی شود. ولی در گذشته می انگاشتند، هر چه پایدار است، حقیقت است. پس وقتی چیزی در شهادت، پایدار تر شد، حقیقتی ترو حقیقت ترمی شود. ولی حقیقت، دیگر مساوی با "بود" گرفته نمی شود و این فقط یک خرافه مفیدی بود که مضارهای فراوانی نیز داشت.

#### تضاد سعادت و سود

"پرورش به هدف وصول به سعادت"، و "پرورش به هدف کسب سود"، دو نوع پرورش مختلف و حتی متضاد است و نمی توان آن دورا با هم آمیخت. پرورش به هدف سعادت، باید همه نیروهای مختلف انسان را یکپارچه (به یک اندازه) و هم آهنگ با هم رشد دهد. پرورش به هدف کسب سود، با یدیکی یا چند نیرو و استعداد را بی نهایت رشد دهد، و نیروهای دیگر را عقیم یا

نا پرورده بگذارد.

رشد و تقویت یک یا چند نیروی نزدیک یا متناسب با هم، سبب جلب نظر مردم نیز می گردد، چون "فوق العاده بودن" همیشه به نظرمی افتد و فوق العاده بودن در یک نیرو، همیشه با عقیم گذاشتن سایر نیروها و استعدادها، یا جذب نیروهای دیگر در این نیرو، ممکن می گردد.

ولی سعادت در آهنگی و یکنواختی رشد همه نیروهای انسانی، چشمگیر و جالب نیست، هیچ استعدادی فوق العاده نمی شود. ولی سعادت به "ارضاء و آرامش و شادی درونی خود" اهمیت اساسی را می دهد و معیارش در خودش هست، ولی "کسب سود"، نه تنها در فوق العاده بودن در یک نیرو و استعداد، جالب و چشمگیر است، بلکه با چشمگیر شدن برای مردم، می تواند بیش تر سود خودش را از دیگران تاءمین کند. این است که وقتی در جامعه، سودخواهی، برترین ارزش اجتماعی شد (مثل دوره صنعتی - اقتصادی ما)، مردم دیگر نه می توانند سعادت مند با شند و نه می توانند از سعادت لذت ببرند.

آموزش مدرسی و دانشگاهی امروزه، برای فراهم ساختن نیروی کار و حرفه در اجتماع، برضد ایجاد سعادت افراد در اجتماع است. این است که حکومت متخصصین (سیاسی، یا اقتصادی یا حقوقی، یا فنی یا اداری) برجامعه، ایجاد سعادت اجتماعی نمی کند، چون خودش مردان سعادت مند نیستند، و اساساً "قدرت درک و تمتع سعادت" را ندارند. و حکومت سعادت مندان، سود کافی برای اجتماع نمی آورد. و جامعه سودخواه، به سعادت و انتخاب سعادت مندان به رهبری اجتماع اعتنائی ندارد.

اساساً "کمال"، رشدی نهایی نیست که استعدا داشته باشد، و رشد همه نیروها با هم، در هم آهنگی با هم، امکان "رشدی نهایی" به تک تک نیروها و استعدادها نمی دهد. کسیکه خواهان سعادت است، در پی کمال نیست.

در سعادت، همه نیروها با هم یکنواخت و هم آهنگ رشد می کنند، ولی همه ناقص و ناتمام می مانند. نقص، ضرورت هم آهنگی در سعادت است. چون وابستگی یک نیرو به نیروی دیگر، که هم آهنگی از آن با پدید بیاید، بر اساس نقص دو طرفه است، که در این بستگی و هم آهنگی، نقص هر دو، برطرف می شود. پس "سعادت کل" (همه نیروها و استعدادها با هم) در نقص تک تک نیروها و استعدادها میسر می گردد. و کامل ساختن یک نیرو و استعداد، امکان پیدایش سعادت را به کلی نابود می سازد.

این است که شیوه تخصص در کار و حرفه به خودی خود، امکان سعادت مند شدن را نابود می سازد.

اقتضا دصنعتی، با ایجاد تخصص در کار و حرفه، سعادت مند شدن را اگر محال نسازد، بسیار دشوار می سازد. و این زیستن در بی سعادت که محرومیت همه مردم در اجتماع اقتصادی - صنعتی است، ضرورت ذاتی حاکمیت اقتصاد بر همه دامنهای زندگیست.

### هرقتلی، اهریمنی است

در نخستین اسطوره های شاهنامه، اولین قتل، کشتن سیامک پسر کیومرث، کار اهریمن است.

در اولین رخ داده ها در اسطوره های هرملتی، همیشه بنیادی تریس و برترین فکر هرملتی بیان می شود. ایرانی، ستاندن جان انسان را یک کار اهریمنی و ضد خدائی می داند. این مهم نیست که به چه هدفی باشد. ستاندن جان انسان، قاتل یا قربانی کننده را اهریمن می سازد. این اهریمن است که می کشد. خدا، فقط جان می دهد و جان دهنده، نمی تواند جان گیر باشد. جان گرفتن، نشان ضعف، نشان کمبود نیرو و کمبود است. "نیستی"، می گیرد و می ستاند.

در حالیکه در تورات، اولین قتل بر اثر امتیاز دادن یهوه به بیل برای آنکه ذبح خونی کرده است (یعنی حیوان برای خدا قربانی و کشته است)، و قایل قربانی گیاهی برای خدا آورده است (کسیکه از کشتن و قربانی کردن خونی امتناع ورزیده است و به همین علت از داشتن امتیاز طرد می شود)، صورت می گیرد، چون حسد قایل به ها بیل در اثر این امتیاز یابی از طرف خدا در ذبح خونی، برانگیخته می شود، و قایل، ها بیل را می کشد. (البته در این اسطوره تناقض اصولی هست، چون قایل بیلی که از دادن قربانی خونی برای خدا امتناع ورزیده است، یعنی خون را احتی برای خدا حاضر نیست بریزد، چگونه می شود به خاطر حسد شخصی اش بریزد). بدینسان در این اسطوره ها می، امتیاز بخشی خدا را برای قتل و قربانی (کشتن حیوان) یک چیز مسلم می داند، فقط این قایل است که کار بیدی می کند، چون به ها بیل حسدی برد و امتیاز خدا را به ها بیل روانی دارد. و هیچکس نباید به امتیازی که خدا می دهد، حسد ببرد. ولی اگر درست به این

اسطوره اندیشیده بشود، سرچشمه ایجا دحسدکه عامل اصلی قتل است، خداست که قربانی خون را برای خود دوست می دارد و آنرا بر قربانی گناه (امتناع از خون ریختن و جان ستاندن برای خدا) ترجیح می دهد و بدینسان، قتل و قربانی را به هدف تحقق میل و مشیت خدا، می ستاید. پیا میرا سلام محمد، با اندک دست کاری سطحی (برای رفع بعضی اشکالات که زیاده چشم می خورد) همین اسطوره را در قرآن نقل کرده است. ولی کشتن برای خدا و به جهت ارضاء میل و مشیت خدا، دست نخورده باقی می ماند و قتل انسان تا آنجا بدوشومست که غرض و هدف انسانی داشته باشد، وگرنه در اسطوره ابراهیم و اسمعیل، قربانی انسان برای اراده خدا، اساس ایمان و دین باقی می ماند.

قاتلی که برای مشیت و میل خدا می کشد، کار خدائی انجام می دهد و قتل او قربانی و شهادت است و کشتن و میل به کشتن خود را برای خدا نشان اوج صداقت و ایمان می داند. ولی درست تفکرات ایرانی برضد این اصل بوده است. هرقتلی، اهریمنی است. برای ایرانی، تفاوتی میان قتل و قربانی نیست. هر قربانی و شهادتی، قتل است. برای خدا هم نمی توان جان گرفت. چون گرفتن و ستاندن جان، نشان ضعف نیرو هست (کسی جان می گیرد که نیرو ندارد) و برای خدا جان گرفتن، نسبت دادن "بی نیروئی و کم نیروئی و کمبودی به خدا است".

"اگر خدا" به گرفتن جان از انسانها، (وقتی ایمان نمی آورند و کافران می مانند) نشان قدرت و نیست، بلکه نشان ضعف است. برای ایرانی، چنین خدائی، قابل پذیرفتن نیست.

ولی برای خدای قرآن، امر به جان گرفتن هم نشان قدرت است. ولی برای ایرانی، آنکه نیرومند است انباشته از نیرو و هستی و جان است. و فقط می دهد و می تواند بدهد و "داد" می کند. نمی تواند بدست نگیرد. ستاندن، نشان کمبود نیرو و هستی و جان است. حتی "امر به کشتن یک کافر" هم علامت ضعف است، و لویانکه این امر با نهایت قساوت اجراء شود، و تحقق این قتل برای انجام آن امر، برای رفع ضعف و کمبود نیرو هست که در خداست. اساساً "امردادن هم علامت ضعف است. کسی اطاعت می خواهد که ضعف دارد. و کلمه "فرمان" در فارسی به کلی با کلمه "امردادن" فرق معنا و محتوا دارد.

فرمان دادن، امر کردن نیست. چه فرمان یزدان چه فرمان شاه، به هیچ وجه این معنا را نمی دهد که از مرشاه یا پادشاهان مرخدا، اطاعت کرد. فرمان، به معنای امر دادن نیست.

### "من"، غشاء نازکی از سطح وجود انسانست

"من"، معمولاً یک پدیده سطحی در انسانست. این است که خودپرستی در همه شکلهایش (حسادت، رقابت، خودبزرگ بینی، منافع ملموس آنی خود را جستن، موفقیت طلبی ....) نشان می دهد که چنین انسانی بسیار بیش از حد گرفتار سطحش هست. در واقع او می تواند خیلی بیش از "من" باشد، ولی این "من" او را زندانی در پرده نازک سطح وجودش کرده است.

برای آنکه حقایق آنها را شناخت باید نازکی این وجود سطحی را که "من" باشد، دید و شناخت. او، نمی تواند بدینند که "آنچه از این کوه یخ" در روی آب، برای او و دیگران محسوسند (و مرکز همه اعمال و منافع و تفکرات او قرار می گیرد) در مقابل آنچه زیر سطح آب در حرکت است، یک جزو بسیار کوچکی است.

خودپرستی، برای این بدوشومست که همه تفکرات و احساسات و نیروهای چنین انسانی، صرف همین غشاء نازک وجود او می شود و او خودش با این خود دوستی و خودپرستی "کوه وجودش" را ندیده می گیرد. انسان در "من"، عظمت خود را ندیده و نا موجود می گیرد.

### تساوی میان عمل و عکس العمل، نشان بزرگیست

در همه عواطف شدید انسانی، عکس العمل آنها میل به آن دارد که "بیش از" عمل باشد. آن کسی که به من آسیب می زند، ساکت کهین در من، مرا به آن می راند که عکس العمل من، شدیدتر و بیش از عمل و (آسیبی که او به من زده) باشد. این بود که انتقام گیری، همیشه یک سلسله نهایت پذیر میان خانواده ها و ملل بود و همیشه بردا منته و شدتش می افزود.

پیدایش نخستین فجر "بزرگی" در انسان، همین ایجاد "تساوی میان عکس العمل با عمل در عواطف و سوا ثق شدید انسانی" بود. انسان در باز داشتن و مهار کردن عواطف و سوا ثق شدید از عکس العمل بیش از اندازه، (که طبیعتاً "به آن کشیده می شد) بزرگی و عظمت خود را نشان می داد. انسان

"به اندازه" کین می ورزید. انسان "به اندازه" مهرمی ورزید، انسان "به اندازه" حسادت یا رقابت می کرد. چون ضرر حسادت و رقابت در بیسی اندازه شدن آنهاست. انسان به اندازه، دشمنی می کرد. عواطف، حقوق نداشتند، بدون اندازه باشند. بزرگی انسان، در "به اندازه بودنش" بود. چنین عمل بزرگی، نیاز به ریاضت و مهار کردن شدید عواطف سرکشی داشت که به خصوص در هزاره های پیشین، بیش از امروز افسا رگسیخته بوده اند. تساوی و عدالت، یک عمل ضد طبیعی و خارق العاده و فوق العاده بود. از این رو عدالت، یک فضیلت و هنرنا در نمونه ای بوده است.

یک انسان نمونه و قهرمان و نادری می توانست عادلانه رفتار کند. عدالت، کار هر کسی نبود. تا این کار نمونه ای و فوق العاده، یک معیار عمل عمومی بشود مدت ها طول کشید. به خصوص انسانی که در اوج قدرت بود، بسیار از محدودات عادتی سایر مردم را نداشت و به سهولت برق از حدود مرز "از اندازه نگا داشتن" می گذشت. یکبار در این زمینه تورات و قرآن را مطالعه کنید و ببینید خشم خدا، چگونه ناگهان و بسرعت از جا گسیخته می شود. طبعاً برای چنین کسانی (رهبران و شاهان و حکام) عمل عادلانه، اجراء یک معجزه بوده است و چون معجزه و مثال اعلی بوده است، یک نمونه اخلاقی شده است. ولی در دنیای واقعی آن زمان، با واقعیتی که جریان عواطف شدید داشتند (غیر عادلانه بودند) جریانات شکل نا عادلانه (از نظر ما) داشته است. عدالت رگیا هست که بسیارنا در و بسیار گندمی روید و برای تحقیق آن، احتیاج به "بزرگی و عظمت انسان" هست. سواثق و عواطف شدید که در آغاز تاریخ بر زندگانی فردی و اجتماعی بیشتر حکومت می کردند، در طبیعتشان نا عادلانه بودند، یعنی کمتر اندازه را نگاه می داشتند.

#### سیاست و حریق نفرت و کین

سیاسی سازی یک جمع، برپا به "بیدار کردن آگاهیه و بسیاسی" آن جمع، صورت نمی گیرد، که یک کار و جریان "بیدار شدن عقلی و به عقل آشی ملت یا جمع یا طبقه" باشد. بلکه سیاسی سازی جمع، در اثر به هیجان اندازی و ملت بهب سازی کینه و نفرت شدید یک جمع نسبت به جمع دیگر صورت می گیرد. سا ثقه کینه و نفرت در این حد شدید از التهاب و هیجان، هم مکانات دامنه دار "پیوند دهندگی" دارد و هم التهاب "قدرت خواهی" را در آن جمع شعله ور

می سازد. سیاسی کردن یک ملت برپا به بیداری عقلی، کاری دشوار و دراز است، ولی جریانات سیاسی با بیداری عقلانی جا معه، در فضای سالم و شفاف شکل به خودخواهندگرفت. ولی سیاسی سازی یک ملت یا یک طبقه یا یک قوم و امت (جا معه هم عقیدگان) برپا به "به حریق کشانیدن سا ثقه کین و نفرت" (هم در ملت، هم در طبقه، هم در امت) گذاردن سیاست برپا به عواطف و نیروهای تاریک عاطفی و نا آگاهیه و غیر عقلی و انضباط ناپذیر می باشد.

رهبران سیاسی در این صورت، قدرت انباشته ترو متمرکزتری را بسیج می سازند، ولی سیاست، بعد از انقلاب، به آسانی به مسیر عقل و شفافیت و محاسبه پذیری اقدامات سیاسی نخواهد افتاد.

میان "سیاسی سازی" و "سیاسی شدن" یک جا معه یا یک طبقه و گروه و ملت، تفاوت بسیار هست.

اغلب انقلابات برپا به سیاسی سازی ملت یا طبقه، با التهاب بخشی شدید به سواثق کین و نفرت، شکل به خود می گیرد. "پیوند گروهی در التهاب نفرت و کین" و "قدرتی که در ملت یا طبقه یا امت از نفرت و کین شدید سر چشمه می گیرد"، به آسانی قابل تبدیل به "پیوند گروهی برپا به تفا هم و آزادی" و "قدرتی که از منافع روشن و محاسبه پذیر انسانها سر چشمه می گیرد"، نیست.

گروه و جا معه و طبقه و حزبی که با "بسیج سازی سا ثقه کین و نفرت" ساخته می شود، ماهیت دموکراتیک ندارد و قدرت تفا همی که برای جا معه دموکراسی ضروریست، در آن به حد صفر رسیده است.

سهولت تشکیل گروه و حزب و جمع، بر بنیاد "حریق نفرت و کین"، همه قدرت ربایان را به این راه خطرناک برای جا معه (که بر ضد حاکمیت ملی و طبقاتی است) می کشاند. هر چه حریق یک سا ثقه یا عا طفه شدیدتر است، قدرت ذوبش بیشتر است، یعنی شخصیت ها و فردیت ها، با قبضه شدن از این سا ثقه های بسیار شدید نفرت و کین، در آن کل (طبقه، ملت، حزب، امت) کاملاً حل و محومی شوند. طبعاً "در چنین جمعی، سیاست از اختیار اعضا آن جمع، خارج می شود و آنها در اثر چنین عا طفه ای، توده در هم ذوب شده همگونی می شوند. برای آنکه سیاست در اختیار مردم (همه شخص ها در جا معه) باشد باید التهاب و حریق این گونه عواطف و سواثق بخوابد، تا اندکی نا همگونی شخصیت ها

و فردیت های اعضا جامعه یا حزب یا گروه، به آستانه ای برسد که قوای عقلی، قدرت مها رکدن آن سوا ثق نفرت و کین را داشته باشند و مانع دوشدگی کا مل "خود" در "گروه" گردند.

حتی ایجاد "حریق نفرت علیه آخوندها" که بعد از آگون ساختن رژیم اسلامی به احتمال قوی ایران را فرا خواهد گرفت، سبب یک نوع "سیاسی سازی ملت" خواهد شد که بر ضد بنیادگذاری دموکراسی خواهد بود.

#### ایده، فقط تاء شیرات عقلی درجا معه و تاریخ ندارد

اشکال مختلف تاریخی - اجتماعی - سیاسی که یک ایده می گیرد، غیر از استنتاجات عقلی - منطقی - روشی از همان ایده است، گسترش عقلی و منطقی و روشی یک ایده، خیلی ها را می فریبد، چون ایمان دارند که این ایده فقط با همین نتایج عقلی و منطقی و روشی درجا معه و تاریخ نفوذ و تاء شیر خواهد گذاشت.

اینها می انگارند که آنچه را آنها که طبق عقل و منطق و روش از یک ایده استنتاج می کنند، در صورت موء ثرواقع شدن آن ایده ها، همان نتایج در تاریخ و جامعه گرفته خواهد شد. ولی اشکالی که یک ایده درجا معه و تاریخ در نتیجه تاء شیراتش می گیرد، تفاوت بسیار زیادی با "استنتاجات منطقی و عقلی و روشی همان ایده" دارد. تاء شیرات عقلی هر ایده ای، تاء شیرات اولیه ای که از آن ایده ظاهر می شود نیست بلکه تاء شیرات غیر عقلی اش زودتر و قویتر درجا معه یا در حکومت پدیدار می گردند و چه بسا راه را بسته تاء شیرات عقلی آن ایده می بندند.

ولی "گسترش ایده در تاریخ و جامعه" در همه اشکال واقعی اش، ولو آنکه مخالف استنتاجات عقلی و منطقی و روشی آن ایده نیز باشند، نتیجه و محصول وراثت همان ایده است.

ایده، فقط نتایج منطقی و عقلی و روشی نمی دهد و نمی توان به هیچ وجه مانع تاء شیرات غیر منطقی و غیر عقلی و غیر روشی اش شد. هر ایده ای، تاء شیرات بسیار زیادی دارد، که با منطق و عقل و روش، جلوتر نمی توان روی آن محاسبه کرد. اسلام، مسیحیت، کمونیسم، ... ایده هایی داشتند که در اشکال مختلف تاریخی و اجتماعی و سیاسی که گرفته اند می گیرند، چه خوب و چه بد، چه مطلوب و چه نامطلوب، گسترش همان ایده ها هستند، ولو آنکه

انطباق با نتایج و گسترش منطقی و روشی آنها نداشته باشند. اینها - انحراف از اسلام و مسیحیت و کمونیسم و ... نیستند. ولی آنها ئی که برای پیشرفت و تسلط یک عقیده مبارزه می کنند، همیشه روی نتایج منطقی و عقلی و روشی ایده های آن عقیده، حساب می کنند، و بعد جامعه و حکومتی که بوجود آمد و انطباق با آنها نداشت، با ورنمی کنند که آنچه را آنها انحرافات از اصل می نامند نیز گسترش همان ایده ها در همان عقیده وایدئولوژیست که آنقدر آنها سنگش را به سینه می زنند.

#### قدرت از راه آفرینش شادای

انسان، صدها هزار سال بیشتر احساس قدرت می کرد موقعی که در ایجاد درد و مسئله و زحمت برای دیگری، لذت می برد. و آهسته آهسته انسان می آموزد که می تواند احساس قدرت بکند و وقتی که برای دیگری ایجاد شادی و گشایش و آرامش بکند. در گذشته ایجاد شادی برای دیگری، برضد احساس قدرت خود بود که هنوز رسوبات این سابقه در بسیاری باقی مانده است. امروزه انسان به این تجربه نوین آشنا می گردد که حتی "ایجاد لذت برای دیگری کردن" بیشتر احساس قدرت می آورد. ولی ایجاد درد و عذاب و زحمت و اشکال برای دیگری کردن به مراتب آسانتر است، چون انسان عادت و سنت صدها هزار ساله در این زمینه دارد. ایجاد شادی برای دیگران کردن، دشوارتر می باشد و احتیاج به ابتکار و خلاقیت و شناسائی و تفکر دارد، چون ما هنوز از این دریچه انسان را درست نمی شناسیم. ما به سهولت و سرعت می دانیم و می توانیم بدانیم که چگونه می توان دیگری را عذاب داد و برای دیگران ایجاد زحمت کرد و ما به دشواری و تاء خیر زیاد می توانیم بدانیم که چگونه دیگری را می توان شاد ساخت و اشکالات را از میان راه او برداشت.

و انسان چون تا به حال، قدرت را فقط می ربوده و می چاپیده و غارت می کرده، روش سریع قدرت ربائی را ترجیح می داد، و آن در اثر ایجاد عذاب و زحمت و اشکال است. ولی به محضی که انسان به فکر "اکتساب قدرت" می افتد، از روشهایی که با ایجاد درد به قدرت می رسد، دست می کشد.

این است که همه قدرت ربایان، شادی و خوشبختی و کام ورزی و منفعت خواهی و لذت گرائی را به عنوانهای هدفهای فدا خلاق و ضد خدا ئی، پست و

زشت می سازند، چون برای ایجادشادی و خوشبختی و کام و منفعت و لذت، فقط می توان آهسته آهسته قدرت را کسب کرد. ولی کسی که می خواهد قدرت را فتح کند و با زور تصرف کند و شبانه برپاید، ایجادشادی و خوشبختی و لذت و کام و منفعت برای دیگران، او را از رسیدن به قدرت، پیشاپیش ماء یوس می سازد و مطمئن است که احتمال اینکه از این راه قدرت را بدست آورد، بی نهایت کم است. از این رو همیشه هدفهای تاریخی و ایده آلی یا غائی و کمالی و خدائی دارد که "ما وراء و ما فوق" منفعت ها و لذت ها و شادیهای حقیر و نا چیز و پست و زودگذر انسانست.

### راههایی که فرد، کل می شود

در گذشته انسان برای کُل شدن، ایده آلهایش این بود که "خدا" بشود یا "وجود" و "جهان" بشود. اکنون، این وحدتها دیگر چندان دلچسب و خواستنی نیستند. امروزه انسان برای کُل شدن، می خواهد "تگا هبود طبقا تی یک طبقه جهانی"، یا آگا هبود ملی یک ملت، و یا اجتماع خاصی را پیدا کند، یا با "سیرتاریخ" یا با "توده" و "خلق" و "محرومان" یکی بشود. این ضرورت ارضاء "شوق وحدت یابی با کُل"، همیشه شکلهای تاریخی و اجتماعی مختلف پیدا می کند و شکلهای متفاوتی خود را ترک می کند، ولی همه جزیک "اشتیاق عرفانی" بیش نیستند.

و "فرد"، هر چه بیشتر خود را غرق هرکلی می سازد، تاریکتر و مرموزتر و محاسبه ناپذیرتر و وسیله عقل می شود. "منفعت فردی" انسان که "یک منفعت کل" شد (چه منفعت کل یک طبقه شد، چه منفعت کل یک ملت یا جامعه ....)، یک "منفعت اسرارآمیز و فوق عقلی و عرفانی" می شود. در "تعمیم دادن عقلی"، خیلی آسان بنظر می رسد که از "منفعت فردی"، به "منفعت های کلی" از هر نوعش بروند، و می انگارند که منفعت چه فردی چه طبقا تی چه ملی (چه کلی و عمومی) همان یکنوع خصوصیات واحد را دارد. همان قدر که منفعت خصوصی برای یک فرد، ملموس و محسوس و روشن و تجربی است. ولی ستودن منفعت عمومی، برای عمومی و کلی بودنش نیست (چون منفعت مشترک همه را فرا می گیرد)، بلکه برای همین متعالی و عرفانی شدنش هست. کیفیت یک منفعت عمومی با منفعت خصوصی فردی فرق دارد. تعمیم دادن همان خصوصیات از فردی به عمومی کا ملا غلط است. هرگونه

منفعت فردی، در استحاله به یک "منفعت کلی"، عرفانی و تاریک و فوق عقلی و "یکنوع تجربه کا ملا" متعالی" (ما وراء الطبیعی) می شود و خصوصیت یک تجربه واقعی مادی ملموس و محسوس را از دست می دهد، فقط این کلمه "منفعت"، این تفاوت و تضاد را مشتبه و تاریک می سازد و انسان گمان می برد که راجع به یک مقوله است که می اندیشد.

"منفعت عمومی"، "رائی عمومی"، "لذت عمومی"، "اراده کل"، "عقیده عمومی"، "تگا هبود اجتماعی و طبقا تی ملی" و "حافظه عمومی" و .... از هر نوعی، یک پدیده کا ملا "عرفا نیست".

فقط عرفان تازه، با عرفان کهنسال این فرق را دارد که کلی کها و برای وحدت یافتن برمی گزیند، دیگر ما وراء الطبیعی و خدا و وجود نیست. ولی "جریان کل شدن فرد"، در هر نوعش، مانند همان جریان عرفان کل شدن سابق است. درک وحدت با طبقه کا رگری را کردن، یا درک وحدت با نژادی یا امتی کردن، یا درک وحدت سیاسی با ملتی کردن، همه خصوصیات عالی عرفانی را دارند. حتی "تگا هبود تاریخی" پیدا کردن، یک پدیده عرفانی تازه است و چیزی جز "درک یک کل تاریخی کردن" نیست.

این است که وقتی دم از "منفعت توده"، "منفعت خلق"، "منفعت طبقه"، "منفعت ملت" .... می زنند، اصطلاح "منفعت و احساس و تجربه مادی اش در ذهن"، هرکسی را گمراه می سازد. چون در اینجا این اصطلاح تجربی و مادی و واقعی، مانع از درک "عرفانی شدن مفهوم" "منفعت" در توده شدن و خلق شدن و ملت شدن و کل شدن، می گردد. وقتی "منفعت"، "منفعت توده" شد، از منفعت، با خصوصیات اصلی اش چیزی باقی نمی ماند. به همین علت نیز هست که به حق، "منفعت" را همه این "منفعت خواهان کل"، تحقیر می کنند و خدا خلاق می شمارند.

ما دیگر با یک پدیده محاسبه پذیر و روشن از لحاظ عقلی و محسوس و مادی و واقعی کار نداریم، بلکه با یک پدیده محاسبه ناپذیر و فوق عقلی و نامحسوس و انتزاعی و مبهم و به همین علت با پدیده ای بسیار اسرارآمیز و سحرانگیز و افسون کننده کار داریم. همیشه این خصوصیات عرفانی همه صفات "کل"، در اثر همین ابهاماتش، جذابیتی خاص دارند. قدرت سحر کننده تاریکیها، ناگهان در "مادی ترین و محسوس ترین و روشن ترین اصطلاحات" مانند "منفعت" نمودار می شود.

انسان، یک واقعهای، یک عقیده‌ای، یک فکری، یک فردی را موقعی می‌تواند بشناسد که مقایسه‌شدنی در تاریخ باشد. او به خودش، با یس، این حق و جرئت را بدهد که آنرا در تاریخ با مواردی مشابه مقایسه کند. ولی او با "بی نظیروبی مثل" و یگانه ساختن آن واقعیه یا عقیده یا فکریا حقیقت خود یا آن فرد، "آنرا" ما و راهم مقایسه‌ای "وطبعاً" خارج از مکانات شناسائی انسان "قرار می‌دهد".

این اقدامی که ما می‌کنیم در تاریخ بی سابقه است. این عقیده و ایدئولوژی و حقیقت، تنها حقیقتی است که برای اولین بار در تاریخ پیدایش یافته است و هیچگاه دیگر نظیر آن نخواهد آمد، این رهبر، این مظهر، این رسول،...، تنها رهبری نظیر عالم بشریت و تاریخ است. خلاصه این فکر و عقیده و حقیقت و عمل من، یک چیز استثنائی است. این رهبر، این واقعیه در تاریخ یک چیز استثنائی است.

بدینسان، ما هر چیزی را می‌خوانیم و می‌شنویم و می‌بینیم، ولی یقین داریم که هیچ چیزی در این مورد استثنائی به ما چیزی یاد نمی‌دهد. اصلاً به فکر ما نمی‌آید که آن چیز خود را، با این دیده‌ها و شنیده‌ها و خواننده‌ها مقایسه کنیم. ما هر چیزی را که استثنائی می‌سازیم، مکانات شناختن و قدرت شناختن آن را از خود می‌گیریم. از این روست که خودمان، حقیقتان را، ایده‌آلمان را، رهبرمان را، رسول و مظهرمان را،... نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم بشناسیم، چون همه اینها را برای خود استثنائی ساخته‌ایم.

#### تا کی دروغ، وسیله قدرت است؟

تا موقعی که مردم را با "خیالها و انگاشته‌هایشان" می‌توان به تحریک آورد و بسیج ساخت، دروغ، یک وسیله قدرت (برای مقتدران از هر قماش، چه مقتدران سیاسی، چه مقتدران دینی و ایدئولوژیکی، چه مقتدران اقتصادی) باقی خواهد ماند. این ایده را که "دروغ، وسیله قدرت است" از نقطه نظر اخلاقی نکوهید، مقتدران را از آن باز نمی‌دارد که دروغ را به عنوان وسیله قدرت به کار ببرند.

دروغ، فقط موقعی وسیله قدرت نخواهد بود، که مردم را فقط با حقیقت بتوان بسیج ساخت، نه با خیالها و انگاشته‌ها و خرافاتشان. ولی آنکه دروغ را به

عنوان وسیله قدرتش به کار می‌برد، همیشه خیالها و انگاشته‌ها و خرافات مردم را مساوی با حقیقت می‌شمرد و مردم را به این تساو می‌سازد. ایده دموکراسی برای این پایه استوار است که مردم، حقیقت را می‌فهمند، و هر گروهی و طبقه‌ای و حزبی، منافع خود را صادقانه می‌گوید. ولی برعکس این فرض، هر گروهی و طبقه‌ای و حزبی، منفعت خود را استحاله به حقیقت می‌دهد، یعنی نمی‌تواند (نه آنکه نخواهد) صداقت داشته باشد.

ولی وقتی اساس حکومت و ولایت و خلافت، بر "جهل انسان" یا "فساد انسان" یا "انسان گناهکار" یا "آگاه بود که دزد" گذاشته شده باشد، دروغ به عنوان وسیله حکومت و هدایت، وسیله‌ای مشروع و مجاز می‌شود، ولو برضاییده اخلاقی خدا یا حقیقت همان دستگا حکومت نیز باشد.

#### چه موقعی در ایران، شاه‌حانیت به سلطنت داشت؟

تصویری را که مردم در ایران باستان از شاهان داشتند، پایه حانیت حکومت آنها بود. شخص شاه، ایده‌آل علم و صنعت، یا ایده‌آل داد (فریدون) یا نبوغ اختراع و ابتکار یا ایده‌آل عقل و علم (جم) یا ایده‌آل مهر و مردمی (ایرج) بود. نگاهی به اولین اسطوره‌های شاهنامه بشود تا این نکته روشن گردد. چون شاه، "تجسم یکی از ایده‌آل‌های بزرگ انسانی" بود حانیت به حکومت داشت.

مردم می‌خواستند در شاهان، تجسم بزرگترین ایده‌آل‌های انسانی را داشته باشند. و این ایده‌آل‌ها، "تجسم اوج عقل و علم"، "تجسم اوج مهر"، "تجسم اوج داد"، "تجسم قدرت ابتکار و اختراع مفید برای زندگانی و بهزیستی اجتماعی" و "تجسم قدرت کشف فنون و سازمان" بودند.

هزاره‌ها شاهان برپایه این "انتظار مردم از شاهان" حکومت کردند. ولی مردم تجربه کردند که شاهان بحدت تحقق این ایده‌آل‌ها بودند. و حال همین انتظار را پدیدار نگاه داشته اند و ملی به جای اینکه شاهان بخواهند، از حکومت یا حزب به عنوان سازمان توقع تحقق آنها را دارند و اساس حانیت حکومت یا هر سازمانی می‌دانند. ایرانیان با همین اسطوره‌ها "ایده‌آل‌های بنیادی که در حکومت باید تحقق یابد" بیان کرده است. بدینسان ساختار حکومت باید طوری باشد که این ایده‌آل‌ها بتوانند تحقق یابند. در هیچکدام از این ایده‌آل‌ها بیان این نیست که ایرانی ایده‌آلش

حاکمیت خدا بر انسان است بلکه همه انتظاراتش از حکومت که حقانیت به حکومت می دهد اینست که حکومت باید به مسائل سودمند برای بهتر زندگی کردن پیردازد و زندگانی عادی را از کثرت و صنعتگری و پزشکی (عمر طولانی و بدون بیماری بودن) مرتب سازد و کامهای انسانی را بر آورد و دوم هر را تحقق بدهد و منشاء اختراعات و ابتکارات و سازمانهایی باشد که زندگی را در همه وجوهش می پرورند و می آرایند.

هدفهای اساسی حکومت برای ایرانی در همین اسطوره های نخستین شاهنامه در نهانیت و وضوح رسم شده است به خصوص نقش ابتکار حکومت در آنچه مربوط به تاءمین رفاه و تمتعات زندگانی جسمانی و شادی و بهر وزیرست به تکرار تأکید گردیده است. ایرانی فقط به چنین حکومتی حقانیت می دهد.

#### گرفتن حق تغییر دادن دنیا و جا معه و تاریخ

"حقیقت" را در منطق، این طور عبارت بندی می کنند که حقیقت عبارت از تساوی "ایده ها" مفهوم یا معرفت ما "با واقعیات" هست. ولی این عبارت را باید برعکس این بیان، فقط در "عمل و حرکت و جریان" همیشه فهمید. یا انسان "ایده و مفهوم و معرفتی" دارد، و آنرا تحمیل به "واقعیات" می سازد، یعنی می کوشد آنقدر واقعیات را تغییر بدهد، تا واقعیات مساوی و عین آن ایده و مفهوم و معرفت بشوند (در این هنگام مفهوم حقیقت، بی نهایت تجا و زگرانه و قسا و تمندانه هست) یا آنکه زور او "زور ایده ها و مفهوم ها و معرفت های او، دیگر به واقعیات نمی رسد، و واقعیات در مقابل او ایستادگی می کنند و بالاخره واقعیات با زور، ایده و مفهوم و معرفت او را آنقدر تغییر می دهند تا انطباق بر واقعیات بیابد. بنا بر این، "ایمان به مفهومی از عدالت یا آزادی یا تساوی" یا ایمان به هر ایده آلی و ایده های دیگر، که این ایده آلهای و ایده ها حقیقت جاوید و تغییرناپذیر هستند، این معنا را نمی دهد که این ایده آلهای موجودات ثابت و خشکیده و مرده هستند، بلکه این ایمان، سبب می شود که انسان جرئت و گستاخی تجا و زگری و زورورزی و حقانیت به زورورزی و "تغییر دادن" واقعیات و دنیا و جا معه و تاریخ را پیدا می کند.

کسیکه می خواهد دنیا و جا معه و تاریخ را تغییر بدهد، حقانیت به زورورزی

و تجا و زگری و بیرحمی و جرئت به زورورزی و تجا و زگری به دنیا و بشریت و جا معه و تاریخ لازم دارد. این است که مفهوم حقیقت به مدد او می رسد. بنا بر این در عمل، تساوی ایده ها و واقعیات (حقیقت) دوشکل متضاد به خود می گیرد، یکی زورورزی ایده به واقعیات، زورورزی ایده آلهای به واقعیات، برای تحمیل تغییرات به واقعیات تا انطباق به ایده و ایده آل او پیدا کنند (در این دوره انسان و جا معه و طبقه، خود را صاحب تاریخ و معین سازنده تاریخ و حاکم بر تاریخ و سرنوشت خود احساس می کند) دیگر آنکه زورورزی واقعیات به ایده ها و مفاهیم و معرفت انسان، برای تحمیل تغییرات به ایده ها و ایده آلهای و افکار انسانی. در این دوره انسان واقعیات گرا و فرصت طلب و ابن الوقت می شود و اعتقاد به سرنوشت و روزگار و "خداوند مقتدر و با مشیت" پیدا می کند و تسلیم را به عنوان تنها راه چاره می یابد و انسان خود را ضعیف و حقیر می شمارد و در تواضع، فضیلت خود را می یابد.

بدین جهت است که "تساوی ایده ها و واقعیات" (حقیقت) دو معنا و محتوا و دو نوع شیوه عمل در واقعیات و جریان و حرکت دارد. چون این تساوی و عینیت، حالت حدی و نهائی و ایده آلی هست که هیچگاه در عمل و واقعیات وجود خارجی ندارد (هیچگاه معرفت و ایده و مفهوم، مساوی با واقعیات نیست) و در واقع، با ایده به واقعیات فشار و زور می آورد، و یا بالعکس، واقعیات به ایده و مفهوم و معرفت فشار و زور می آورد، و معمولاً "بعد از دوره های غلبه ایده ها و ایده آلهای و ایدئولوژیها که در انسان حالت و حقانیت تجا و زگری به واقعیات به اوج می رسد و انسان واقعیات را فقط به عنوان دشمن و مقابله و متگر می شناسد و عشق به مسخ کردن آنها بیشترین لذات را برای او فراهم می سازد، دوره های تسلیم و ایمان و یأس و آرامش جوئی نیز می آید و واقعیات پرستی و پرستش گذشته و سنت و واپس مانده ها از نورواج می یابد، خود را در اختیار سیرت و تاریخ و قوانین جا معه و روابط تولیدی اقتصادی یا مشیت الهی می گذارد، تا او را طبق ضرورت یا حکمت خود مسخ سازند و از حاکمیت خود دست می کشد.

بنا بر این وقتی ما دم از حقیقت و عدالت و آزادی و تساوی به عنوان ایده آل می زنیم، ایمان به حقانیت خود و گروه و طبقه و ملت خود به تجا و زگری و قسا و تداریم.

کسیکه زیاده اندیشه های نومی آورد (اندیشه هاییش را زیاده تغییر می دهد)، دیگران او را بدمی فهمند، چون برای فهمیدن هر اندیشه ای، مدتی زمان و صبر و پایداری و "ثبوت در فکر" لازمست. پس او باید اندیشه های خود را ثابت سازد، تا امکان حداکثر درست فهمیدن را برای دیگران فراهم سازد. این است که کسی که می خواهد آفریننده فکری باشد، نباید منتظر فهمیده شدن باشد. همین "انتظار و توقع فهمیده شدن" او را از حرکت باز خواهد داشت.

بالاخره برعکس، آنکه "فهمش را از یک اندیشه معین" زیاده تغییر می دهد (امروز از این اندیشه، چنین می فهمد و فردا از این اندیشه، چنان می فهمد - هر روز همان اندیشه را به طریقی دیگر تفسیر و تاءویل می کند)، اندیشه های متفکر را بدمی فهمند و باید "امکان تغییر فهمش" را بکاهد، تا آن اندیشه را درست بفهمند. متفکر باید کمتر بیندیشد و مردم باید کمتر بفهمند تا اندیشه ها درست فهمیده شوند. بنا بر این ایده آل فهم درست، سکون نهائی و مطلق تفکر (ساختن یک دستگاه فکری) و سکون نهائی و مطلق فهم (فقط یک نوع تفسیر از آن دستگاه فکری) است.

#### هر کسی، اندکی بیش از حقیقت می گوید

هر کسی که حقیقت می گوید، ایمان دارد که حقیقت را دارد و می تواند آن را بگوید و این ادعا به هیچ وجه دروغ نیست. ولی اومی تواند حقیقت را به طور خالص بگوید، به شرط آنکه در خود چیز دیگری نداشته باشد. ولی انسان آنقدر منافع و اغراض و امیال آگاهانه و ناآگاهانه دارد که هیچگاه، مانع از گفتن حقیقت نمی شوند، بلکه همه آنها با اشتیاق خود را در آن حقیقتی که گفته می شود قاطی می سازند و با آن خود را می پوشانند و خود را با آن یکی می سازند.

درواقع انسان همیشه "بیش از حقیقتی که دارد" می گوید. مسئله شنونده و خواننده آنست که آنچه در این حقایق بیشتر گفته شده، حذف کنند. هر حقیقتی که گفته و بیان می شود، اندکی بیش از حقیقت است. ولی چه بسا که بعد از رفع این "اندک"، هیچ چیزی از حقیقت باقی نمی ماند. آنچه با حقیقت آمیخته شده، حقیقت را نیز از بین برده است. حقیقت، خاصیت

#### تفاوت انسان بزرگ و انسان کوچک

چه بسا انسان، کار بزرگ نمی کند، چون با ورنه دارد که برای انجام کار بزرگ، نیرو و استعداد و فکر دارد. انسان، خود را اسیر کارهای کوچک می سازد، چون می خواهد همیشه موفقیت داشته باشد، و موفقیت های کوچک ولی نسبتاً "مرتب و مداوم را بر موفقیت های بسیار بزرگ ولی نامرتب و احتمالی، ترجیح می دهد. همین "خشنودی از موفقیت های کوچک ولی مرتب و نسبتاً "حتمی" سبب می شود که نیرو و استعداد و فکر خود را هیچگاه برای "کار بزرگ" تمرین ندهد. چون کار بزرگ، نامرتب تر و احتمال موفقیتش کمتر است، اما دگی برای تعهد کار بزرگ، احتیاج به "تحمل و قبول سلسله ای از شکست ها و ناکامی های مرتب و متوالی" دارد، تا قوایی که در موفقیت های کوچک هیچگاه نمی گسترند و نمی شکوفا، پیدایش یابند. انقلاب هم یک کار بزرگ برای یک ملت است و هر انقلابی، در واقع "مجموعه ای از انقلابات" است و ملت در غالب این انقلابات در شکست ها و ناکامی ها و یاس ها قوایی را رشد می دهد که برای انقلاب آخر لازم دارد.

سرعت بصیرت (شناختن موقع دقیق برای یک اقدام) و سرعت تصمیم گیری و استقامت در شدیدترین یاس ها و حفظ قدرت تصمیم در یاس، فقط در شکست و ناکامی در انقلابات پی در پی انگیخته و پرورده می شوند. درست یاس از شکست و ناکامی، بسیاری از افراد و ملل را در این مواقع، افسرده و فلج می سازد و چه بسا آنها را از افزایش این قوا (سرعت بصیرت، سرعت تصمیم گیری، قدرت پیوندیابی، چون در یاس غالباً "هر کسی به فکر نجات فردی گروه خود می افتد و از همبستگی می گریزد و رشد قدرت همبستگی علیرغم یاس مطلق، هنریست که انسان در انقلابات می تواند بداند) باز می دارد. و بزرگی فردی ملت در همین جا نمودار می شود که در سست در شرائطی که افراد و ملل دیگر در آن فلج ساخته می شوند و در یاس افسردگی و در خود باختگی آنها را فرا می گیرد، قوای اومی افزایش و بسط می یابد.

هرایده‌آلی برضد واقعیت است، یعنی برضد قدرت است، چون قدرت در هر اجتماعی، بزرگترین واقعیت است. هرایده‌آلی برای تغییر واقعیت است یعنی می‌کوشد قدرت موجود را تغییر بدهد و منتفی سازد و طبعاً "برضد قدرت واقعی موجود است. و بالاخره هرایده‌آلی می‌خواهد "واقعیت بیاورد"، یعنی می‌خواهد خود را تبدیل به "قدرت واقعی" بدهد. بدین سال تحول تدریجی ایده‌آل، دو وضع متضاد را ایده‌آل به وجود می‌آورد. ایده‌آل برضد قدرت، نقش دیگری بازی می‌کند و طور دیگری فهمیده و تفسیر می‌شود که ایده‌آل در دفاع از قدرت، این است که هرایده‌آلیسمی در هر مرحله‌ای رابطه‌های دیگر با قدرت و طبعاً "در خود، معنا و محتوای دیگر دارد. همان شخصی که همان یک ایده‌آل را در این دو مرحله بر زبان می‌آورد، در این دو مرحله یک چیز از آن ایده‌آل نمی‌فهمد و اساساً "همان یک شخص نیست و اعتباری را که یک شخص ایده‌آلیست در مبارزه برضد قدرت موجود کسب می‌کند نباید به حساب آورد و در مرحله‌ای گذاشت که خود، قدرت را به دست آورده است.

### خدای عقلی

عقل، در پی "معرفت هر چیزی به هدف تاءمین منفعت انسان" است. از این رو "معرفت عقل از خدا" نیز چیزی جز این نیست که از وجود یا مفهوم و تصویر خدا تا چه اندازه می‌توان برای انسان وجا معه سود گرفت. عقلی که خدا را می‌شناسد و می‌پذیرد، به نفع خدا نیست. همین‌طور عقلی که حقیقت را می‌شناسد و می‌پذیرد، به نفع حقیقت نیست، چون عقل مسئله حقیقت را بالاخره در پایان تقلیل به "ارزش حقیقت" برای انسان می‌دهد همانسان که مسئله خدا را در پایان تقلیل به "ارزش مفهوم خدا برای انسان وجا معه" داد.

وقتی مسئله ما، مسئله خدا و حقیقت بود، ما با قبول یا رد وجود آنها کار داشتیم، ولی وقتی مسئله ما، مسئله ارزش خدا و حقیقت شد، معیار ما وجود انسان است که با هر چیزی، از جمله خدا و حقیقت، طبق ارزشی که برای وجود او دارند رفتار می‌کند. و انسان، تنها به آن چیزی که هست، ارزش نمی‌دهد، بلکه به بسیاری چیزها که نیستند ارزش می‌دهد چون آنها را برای وجود خود

### ما چه هنگام حق به طرد و نفی خدا یا حقیقت داریم؟

از هر ظلمی می‌توان گذشت جز از ظلمی که به نام خدا یا حقیقت می‌شود و برای خدا و حقیقت می‌شود و از ظلم آنکه خود را نماینده آن خدا یا آن حقیقت می‌شمارد. وقتی خدائی یا حقیقتی خودش را در به رفع ظلمی نیست که بنام او برای اومی شود، باید این چنین خدائی و حقیقتی را نفی و طرد ساخت، چون سرچشمه این ظلم، خود همان خدا و خود ایمان به همان خدا و همان حقیقت است.

### چرا سودپرستی، عمل پستی می‌باشد؟

انسان با دو نوع تجربه "روشنائی" کار دارد. یکی تجربه روشنائی که انسان از مفاهیم کلی دارد. وقتی انسان در هیرو ویر محسوسات فراوان خود گرفتار شد، یک مفهوم کلی (که همه را خلاصه و ساده می‌سازد) ناگهان همه آنها را برای انسان روشن می‌سازد. ولی مفاهیم کلی در اثر انتزاعی و کلی بودن، توخالی و دامنه دار هستند، و در آنها هر کسی می‌تواند طبق غرض و نیتش چیزی را بگنجاند و هر کسی می‌تواند آن را طوری دیگر تاءویل کند.

(همه مفاهیمات و ایده‌آلهای فراگیر - جهان شمول - توخالی هستند). این توخالی بودن مفهوم کلی و انتزاعی با خود، ابهام تاریکی و گیجی و سردرگمی خاصی می‌آورد (به خصوص برای اکثریت مردم که آشنائی با مفاهیم انتزاعی ندارند، زود شیفته و جذب به آنها می‌شوند و با درک اینکه ما حبان قدرت از آن مفاهیم، چیز دیگری استنباط می‌کرده اند که آنها در نظر گرفته بودند، احساس فریب خوردگی شدیدی می‌کنند و این احساس فریب خوردگی با این احساس تاریکی از این مفاهیم و بدبینی و شک نسبت به این مفاهیم انتزاعی و کلی همراه است). در این هنگام یک تجربه حسی مستقیم، او را از این تاریکی و ابهام مفهوم کلی (غایت خلقت، کمال تاریخ، ایده‌آلهای آخر الزمانی، خیال آبادها....) درمی‌آورد. و درست در مقابل "وعده‌های جذاب" در ایده‌آلها و غایت‌های آخر الزمانی و خیال آبادها (که همه کلیات توخالی و مبهم در واقعیت هستند)، انسان روبه "تجربه خود از سود" می‌آورد و فقط نسبت به "سود" اطمینان دارد.

درچنین موقعیتی است که "سود"، تجربه روشن وواضحی است. چون با تجربیات مستقیم و ملموس هرانسانی کار دارد. ولی اگر انسان درمقابل تجربیات کثیر و مختلف و متضاد خود از سودها یش قرار بگیرد، متوجه ابهام و تاریکی و مه آلودگی مفهوم سود می گردد.

ولی انسان با "سود"، فقط اشاره به چیزهایی می کند که باید "ملموس و محسوس و مستقیم" برای حواس فردی او باشد. و نیاز به "روشنائی حسی تجربی" دارد، و از مفاهیم و ایده آلهای کلی و انتزاعی که تجربه "روشنائی عقلی" به او می دادند روی گردان و مشکوک شده است.

مفاهیم کلی و انتزاعی و متعالی "خیر" و "ارزش" و "علویت" و "کمال" و "نجات روح جاوید" و "از خود بیگانگی" و... همه برای او مزه تلخ ابهام و تیرگی و نا مشخص دارند. این است که بحث سود برای او، رابطه مستقیم و محسوس با بحث لذت و حس و مطبوع بودن و خوش بودن و مادیات دارد.

هر فردی به سودش نزدیک است. هرانسانی، روی تجربه حسی شخصی اش، سودش را مشخص و روشن می سازد و این تجربه روشنائی را بر تجربه روشنائی عقلی ترجیح می دهد.

وگرنه تعیین مفهوم کلی هر نوع سودی (خیر و ارزش و غایت و کمال و ایده آل و نجات روح و...) وظیفه شاق برای هرانسانی است چون نیاز به داشتن "تصویری کامل از جهان یا انسان یا جامعه یا تاریخ و علوم مختلف" دارد. تعیین مفهوم کلی سود، از امکانات هرانسانی خارج می شود و متوجه می شود که "تجربه روشنائی در مفاهیم کلی" همیشه با "کم کردن تجربه روشنائی در محسوسات شخصی" همراه و متلازم است. در گذشته انسان حاضر می شد که با تجربه روشنائی و نور در "مفاهیم کلی"، مانند خیر و غایت و کمال، از "تجربه روشنائی حسی فردی" بگذرد و حتی آنرا منقور بردارد و به عنوان افسانه و ذهنیات درونسو (سایکاتیو) طرد و تحقیر کند. ولی انسان امروزه، روشنائی را که تجربیات حسی و مستقیم فردی به او می دهند، از جمله سود خواهی را، حاضر نیست در آستانه مفاهیم و ایده آلهای کلی و غایت و کمال و خیال آبا و عیودیت الهی (به عنوان تنها هدف عالی خلقت) قربانی کند.

در سود خواهی، او همیشه این تجربه روشنائی نیرومند را درمی یابد و تائید می کند و سرچشمه قدرت خود می شناسد. از این رو نیز هست که کسانیکه

می خواهند اختیار (یعنی تعیین خیر و هدف و ایده آل و کمال) و سرنوشت جامعه را در دست گیرند یا "سیرتاریخی ملت" را معین سازند، سود خواهی و سود پرستی را بی نهایت می نکوهند چون می دانند در باره سود، خود هر انسان تجربیات و حواس عادی روزانه خود را به کار می برد و بیشتر به آن اعتماد می کند و فرصتی به قدرت طلبی دیگران نمی دهد. سود خواهی برای او بزرگترین تجربه روشنائی است.

### راهنمائی برای جویندگان پاکی

هروقت خواستید "چرکین ترین سواشق و شهوات و اغراض" انسانی را کشف کنید، همیشه در زیر پرده ترین و پرجلاترین برچسب های "خدا و تقدیس و ایده آل" بنگرید. اگر اشتیاق به حفظ ایمان خود دارید، آنگاه از دست زدن به آنها خودداری کنید ولی اگر می توانید برای او راه ویاس خود از فریب، تفوق یا بیدبای انگشتهای نیرومند خود آنها را اندکی بفشارید. تا دست به آنها نمی زنید، پرستیدنی و پاک هستند، ولی وقتی فشردید، بکوشید تا چهره خود را برنگردانید تا بتوانید چرکهای غیرمنتظره را که از زیر پوست نازک می ترکند و ایجا با استفراغ می کنند ببینید. معمولا "حالت استفراغ" آورنده این اکراه به اندازه ای شدید است که اغلب از دست زدن به آنها صرف نظر می کنند و بدین سان، همیشه چرکها زیر برچسب خدا و تقدیس و ایده آل، پرستیدنی باقی می مانند. انسان، قدرت دیدن چرک را ندارد.

### گرفتن حق از انانی که برای حق مبارزه می کنند

مبارزه، همیشه پست ترین و زشت ترین سواشق و عواطف انسان را بسیج می سازد. از این رو در "مبارزه برای حق"، ما برای "پیروزی ساختن حق و عدالت و آزادی و حقیقت خودمان"، پست ترین و زشت ترین سواشق و عواطف خود را پیروزی می سازیم.

و آنکه آنچه حق و حقیقت و عدالت را پیروز ساخته است، بالاخره، حقی به آن پیروزی دارد. و چه بسا وقتی سهم پیروزی او به او داده شد، سهم حق و حقیقت، و عدالت و آزادی، چیز است بسیار اندک. حق را از آنها می که "ضد حق و عدالت و حقیقت و آزادی" هستند، گرفتن، بسیار سهل است، ولی حق را از آنها می که برای حق و عدالت و حقیقت و آزادی مبارزه کرده اند، گرفتن،

بسیار دشوار می باشد، چون مبارزه برای حق سبب می شود که همه ایمن سوا ثق و عواطف پست و زشت خود را با حق و حقیقت و عدالت و آزادی عینیت بدهند.

### چرا این قدر فرصت طلب؟

وقتی درجا معه موفقیت پرستیده می شود (برترین ارزش زندگانی اجتماعی می شود) غالب مردم، فرصت طلب می شوند. کسیکه به رشد بزرگی خود، بیشترین ارزش را می دهد، شکست و بلای سخت و درد را نیز با روی باز می پذیرد، وقتی آن شکست و بلای سخت و درد سبب شکوفائی و نیرومندی بزرگی او گردد. رشد فرصت طلبی درجا معه، علامت آنست که جا معه به "بزرگی انسان" به آن اندازه ارزش نمی دهد که به "موفقیت".

### جنگ مقدس وجود ندارد

هر کسی که ایده آل و هدف جهان شمول دارد با دیدجهان را "بگیرد"، از این رو هر ایده آل و هدف و مفهوم جهان شمولی با خود تجا و طلبی را می آورد و به آن حقانیت می دهد. آنکه این ایده آل و هدف را دارد با ایده همه چیزها (همه بشر، همه ملل، همه طبقات، همه عقاید...) را بگیرد (همه چیز را در تصرف آورد و مالک شود) و طبعاً "با دید جنگ و جهان دوم مبارزه را مقدس سازد. چون گرفتن همه چیزها و همه ملل و همه طبقات و همه عقاید و همه عواطف و همه افکار، احتیاج به جنگ همیشگی دارد.

این جنگ، هیچگاه پایان نمی پذیرد. چون آنکه با جنگ می گیرد، به طور مداوم هم با جنگ پنهانی و آشکارا و از پس می گیرند. جنگ برای کسی مقدس است که ایده آل و هدف جهان شمول دارد و می خواهد همه چیز را بگیرد و فرا گیرد. و اگر نه جنگ خاصی که به تنهایی مقدس باشد وجود ندارد. برای کسیکه می خواهد همه چیز را بگیرد، همیشه با دید جنگ و همیشه جنگ ابدیش را دنبال می کند و جنگ برای او تمام شدنی نیست، بنا بر این این جنگ ابدیست که مقدس است و اگر نه "یک جنگ محدود و یکباره" را نمی توان مقدس ساخت. کسی که یک جنگ را مقدس ساخت، همه جنگها پیش مقدس خواهند شد و جنگ مقدس، هیچگاه پایان ندارد.

### هر فلسفه ای، طرفدار منفعت گروهی است

دردوره ما سودخواهی به اندازه ای علویت اخلاقی و معرفتی پیدا کرده است که عینیت با حقیقت یافته است.

سود هر کسی یا گروهی یا طبقه ای یا ملتی یا امتی مساویت با حقیقتش. از این رو وقتی انسان درباره معرفت و حقیقت و فلسفه و اخلاق سخن می گوید، نخستین سؤال برای هر خواننده و شنونده آنست که او "طرفداری از سود کدام گروه" می کند. پاسخ به این سؤال است که همه افکار یک متفکر را برای خواننده یا شنونده روشن و معین می سازد. برای همه بدیهی و مسلم است که حقیقت و اخلاق و معرفت و فلسفه فقط تابع سود است، ولی برای حقانیت دادن به سود، سودمساوی با حقیقت نیز گذاشته شود. این است که برای مردم، هیچ فکری، حقیقتی، اخلاقی، فلسفه ای، بی طرف نیست. هر چیزی را با ید مشتق از "سود یک گروه" ساخت، تا برای ما روشن و عقلانی و مفهوم گردد. طبعاً "طبق این روال فکری هیچکس نمی تواند" بی طرف" باشد. در این صورت باید سود هیچ طرف را نخواهد. و انسانی که سود نخواهد، انسان نیست.

### دور بودن واقعیت از رؤ یا

ما امروزه دنیای انسانهای گذشته را نمی فهمیم چون خواب و بیداری (واقعیت و رؤ یا) برای آنها فاصله زیاده مانند داشت. خواب و بیداری (رؤ یا و واقعیت) متضادها هم نشده بودند.

دوری زیاد خواب از بیداری، انسان را به وحشت و بهت می افکند. انسان در اثر این درک وحشت و بهت، بیدار می شود. بیدار شدن، درک "دیگر بودن کامل تجربیات" از تجربیات پیشین است. طبعاً "هر چه انسان در تحولات خود، دچار بهت و وحشت و تضاد شد، بیدارتر شد و خواب و بیداری او دو دامنه از تجربیات کا ملا" مجزا و مختلف از هم گردیدند. درحالیکه برای انسانهای اولیه این دو منطقه این دو نوع تجربه از هم جدا و دور و متضاد نبودند. واقعیت و رؤ یا از هم انفکاک ناپذیر بودند. واقعیت و رؤ یا با هم آمیخته و نزدیک بودند، طبعاً "زندگان و مردگان نیز به هم نزدیک بودند. ولی سراسر تجربیات انسانی امروزه به یک اندازه در تضاد با هم واقع نشده اند. یعنی برای ما سرحد خواب و بیداری در همه دامنهای زندگی به

یک نوع نیست. در بعضی از دامنه‌ها، واقعیات وروء یا در تضاد با هم قرار گرفته اند و ما به حداکثر بیداری می‌رسیم ولی در بعضی از دامنه‌ها، این تضاد با اختلاف کمتری شود و با لاخره در دامنه‌هایی، واقعیت وروء یا به همان اندازه نزدیکند که برای انسان‌های اولیه بوده است و در دامنه‌هایی واقعیت وروء یا با هم عینیت می‌یابند که انسان‌های اولیه آنرا نمی‌شناختند. برای جبران "بیداری‌هایی که ما به آن رسیده‌ایم (تضاد کامل واقعیت وروء یا) ما نیاز به "نزدیک‌تر شدن واقعیت وروء یا" در دامنه‌های دیگر از زندگی داریم که انسان‌های اولیه هرگز نمی‌شناختند. تضاد واقعیت وروء یا در یک دامنه از زندگی با "عینیت واقعیت وروء یا" در دامنه دیگر از زندگی جبران می‌گردد. انسان‌های اولیه در همه دامنه‌های زندگی به‌طور یکنواخت‌تری می‌زیستند و رابطه میان واقعیت وروء یا و انسان در همه دامنه‌ها نسبتاً "یکسان بود.

ما امروزه در تجربه زنده و نیرومند خود از ایده‌آل‌های خود، عینیت آنرا با واقعیت درمی‌یابیم. از این رومادرا ایده‌آل‌های خود (روء یا‌های خود) امکان بیدار شدن نداریم، چون بیدار شدن، نیاز به برخورد ناگهانی تضاد واقعیت ازروء یا را دارد. ولی ایمان به عینیت ایده‌آل و واقعیت، امکان درک این تضاد را از بین می‌برد.

#### شرکت در منفعتی که هنوز به آن نرسیده‌ایم

ما غالباً از "منفعت مشترک" با یک گروه (یک طبقه، یک حزب، یک قوم، یک اتحادیه، یک طبقه روحانی...) دمی‌زنیم که فعلاً آن منفعت، مفقود است. پس شرکت ما در تاءمین "منفعت مفقود" است.

پیدایش آگاهیه در منفعت طبقه‌ای نیز، در جریان درک "منفعت مفقود یک طبقه" شکل به خود می‌گیرد. ما در این درد (درک فقدان هر منفعتی، ایجاد دردی می‌کند) با هم شریک می‌شویم. ولی "شریک بودن درد" نشان آن نیست که می‌توانیم "شریک در شادی و خوشی"، "شریک در وجود همگان منفعت" باشیم.

شراکتی که از درد مشترک سرچشمه گرفته، با شراکتی که از شادی و خوشی مشترک سرچشمه می‌گیرد، فرق دارد.

هیچ انسانی "مقدار شرکتش در درد" را معیار "مقدار شرکت در شادی" قرار

نمی‌دهد.

هر انسانی، می‌خواهد و می‌کوشد که از دردتا می‌تواند کمتر قسمت ببرد ولی می‌خواهد و می‌کوشد تا می‌تواند از شادی و خوشی بیشتر قسمت ببرد. این است که در تقسیم غنیمت، آنهایی که با هم علیه دشمن می‌جنگیدند، علیه همدیگر می‌جنگند. مثلاً "پیش از انقلاب، مبارزه علیه استبداد قبلی، مسئله شرکت در درد است. ولی با حصول پیروزی، مسئله، مسئله شرکت در قدرت و شادی حاصل از قدرت است.

این است که "شرکت فقدان" در منفعت‌های مشترک یک گروه، با "شرکت وجدانی" (شرکت در وجود منفعت) دو چیز مختلف است و آگاهیه در منفعت طبقه‌ای یا ملی یا صنفی که در درد فقدان پیدایش یافته به "شرکت وجدانی" امتداد نمی‌یابد. شراکت در فقدان، ایجاب می‌کند که هر فردی، همه قوای دهنده، از خود فرو و فرا ریزنده و از خود بخشنده و از خود وا گذارنده را بسیج سازد تا با دیگری حداکثر شرکت را داشته باشد، یعنی در درد و شادی، ضرورت وجود و روشد و نوع قوای کامل" مختلف و متضاد نمودار می‌گردند و با پیدایش این عده از قوا در هر دوره‌ای با خو گرفتن و ریاضت و دوام، ظهور و دوام و گسترش عده دیگر از قوا را بازمی‌دارد. ماکه شریک خوب در فقدان منفعت بودیم، شریک بد در وجود منفعت می‌شویم.

#### تفاوت "مدارائی اخلاقی" و دفاع از "حق"

اقدامات افراد یا گروه‌ها یا احزاب یا طبقات را نمی‌توان "تحمل" کرد که "آزادی" را با وسائل و شیوه‌های دموکراتیک نابود سازند. میان "تحمل و تسامح" که یک مسئله اخلاقی است با حفظ "حقوق" باید تفاوت گذاشت. "آزادی یک گروه یا طبقه یا فرد یا حزب" مجموعه‌ای از حقوق است که با پیدایش آن دفاع کرد و یک مسئله اخلاقی خالص نیست که بتوان "با تحمل و تسامح" و تحمل اخلاقی — بسیاری از آزادی‌های یک فرد یا گروه یا طبقه یا حزب روبرو شد. اما اگر این اقدامات و اعمال به حقوق آزادی دیگران یا جامعه کوچکترین آسیبی بزند، بر اساس حقوق، نمی‌تواند در محدوده تسامح و تحمل که یک رابطه اخلاقیست، بماند. تسامح و تحمل برای آزادی یک نفر یا گروه یا حزب که یک وظیفه اخلاقی است، وقتی این آزادی سبب "تجاوز به حقوق آزادی دیگران" شد و آنرا تهدید کرد یا منتفی ساخت، تبدیل به یک

" تکلیف حقوقی " می شود. تسامح و تحمل اخلاقی در چنین موقعیتی برضد ضرورت " نظام حقوقی اجتماعی " است .

### پیدایش و تکامل منافقگری

در گذشته، انسان می توانست فقط " یک اعتقاد " داشته باشد. ظرفیت انسان بسیار ناچیز و کم بود. انسان می توانست " یک آگاه بود "، " یک هویت " داشته باشد. از این رومی توانست فقط به یک دستگاه فکری یا تمویل جهان به عنوان " حقیقت واحد " ایمان داشته باشد. وقتی او را مجبور می ساختند که عقیده دیگری را دستگاه فکری دیگر را حقیقت بدانند (و به این اعتقاد تحمیل می شد)، ناچار، عقیده و حقیقت و فکر تحمیلی، برای او عقیده و حقیقت و فکر، دروغ بود، ولو آنکه او مجبور بود، درجا معه خود را با آن عقیده و حقیقت یا فکر " بنماید "، او مجبور بود " نمود " و " بود " جدا و بیگانه از هم داشته باشد. این مهم نبود که این " نمود "، دروغین و آن " بود " (عقیده و حقیقت و فکر پنهانی)، راستین بود. این مهم نبود که در " نمود " خود، فکر و حقیقت و عقیده ای را جای می داد و به آن کم کم عادت می کرد و عادات، بتدریج از حالت اکراه می گاست. وعادت، از عقیده و حقیقت و فکری که در آغاز تحمیلی بود، کم کم یک عقیده و فکر " سودمند " می ساخت .

با اواخر انسان در زمان واحد، با دو عقیده، با دو حقیقت، با دو دستگاه فکری مختلف می زیست. و در انسان تنها " بود " نیست که خود را " می نماید "، بلکه " نمود " هم، تحول به " بود " می یابد .

آنچه " عقیده و فکر و حقیقت ظاهری " بود، را به باطن می یافت. بدینسان انسان در زمان واحد، با دو عقیده، با دو حقیقت، با دو دستگاه فکری می زیست، ولو آنکه آن دورا " ظاهر " و " باطن " یک عقیده یا دین می دانست. در واقع دین واحد یا عقیده واحد، باطن و ظاهر نداشت بلکه انسان دو عقیده یا دودین داشت .

و این تحمیل قرنهای منافقگری سبب " دامنه دار شدن وجود انسان " گردید . انسان می توانست در آن واحد، دو عقیده، دو حقیقت، دو دستگاه فکری داشته باشد، ولو آنکه در آغاز به آنها ارزشهای مختلف می داد. با اواخره انسان این دوره را در تاریخ نیز پشت سرمی گذارد و می توانست در زمان واحد " چند اعتقادی "، " چند حقیقتی " و " چند فکری " چند دستگاهی " باشد .

در وجود خود، با چند عقیده و چند حقیقت و چند دستگاه فکری زندگی کنند و هیچگونه تفاهت و مدارج ارزشی میان آنها قائل نشود. منافقگری دیگر جرم نیست، بلکه فضیلت هم می شود .

تحمیل عقاید به انسان، او را وسیع تر و گشادتر ساخته اند. انسان می تواند چند آگاه بود، چند هویت، چند شخصیت داشته باشد. از این رونیزی می تواند در زمان واحد، عضو سازمانهای گوناگون باشد و از فلسفه ها و جهان بینی های مختلف و متضاد خوش بیاید. آنچه برای " تنگنای وجودی انسان " به عنوان منافقگری و ریا و دورویی و ظاهرباطن، مطرود بود برای " گشودگی وجودی انسان " فضیلت است .

از این روانسان، زندانی در آگاه بود طبقا تی اش یا آگاه بود مملی اش نیست .

### احتیاج به غرور و منفعت

نزدیک به، یا بیش از دوهزار سال مسیحیت و اسلام و بودائی گری، افکار و آموزه های خود را بر پایه احساس " کم - بود " انسان قرار دادند. مسیحیت در گناهکار شناختن انسان، انسان را به " ناتوانی در انجام عمل نیک " معتقد ساخت و نیاز به " نجات از گناه " را در انسان ایجاد کرد و پیروورد. اسلام، در جاهل و فاسد شناختن انسان، انسان را به " ناتوانی اش در زدودن جهل خود و رسیدن خود به معرفت " و طبعاً " " ناتوانی در رهبری خود " معتقد ساخت و نیاز به حجت و معلم و هادی را ایجاد کرد و پیروورد .

و بودائی گری در دردمند شناختن انسان، انسان را به " ناتوانی در شاد بودن و شاد زیستن " معتقد ساخت و نیاز به " امحاء بود و زندگی را در نیروانا " پدید آورد و پیروورد .

برعکس این روال های فکری و دینی، شیوه تفکر ایرانی بر پایه " نیرومندی انسان " قرار داشت. و نیرومندی، اعتقادیه " بیش - بود " انسان دارد. انسان چون " بیشتر از بودش هست "، خود را " می نماید " (معنای راستی) و خود را می گسترده می شکوفد. خود را نمودن و خرد خود را نمودن، داد (داد) و توانائی است. خرد خود را نمودن، دانائی است. و خود را در همه رویه - هایش نمودن و گستردن، شادی و خوشی است. انسان، راست است (سرو = نماد راستی انسان) چون آنچه هست، می نماید، و این هنگامی است که هستی،

بجوشد و بر وی دو بیشتر شود و بزیاد و بیا فریند. بودن، در نمودن، در پیدایش، "فر" می یابد. "فرزند"، فرزندگی است. از این رو "خلقت"، در تفکر انسانی با امر کار رندارد (که علامت کمبود مخلوق و خلقت و خالق است) بلکه "پیدایش" است. "بیش بود"، "پدیدار" می شود. پدیدار شدن، نمودن، "شکل گرفتن" بیشتر شدن "است. آفریدن، فریافتن یعنی در بیش شدن پدیدار شدن است.

آفرین، تاء بید و خوشی و باز بودن برای همین "بیش شدن دیگری در پدیدار شدن هنرش" هست.

در اعتقاد به نیرومندی، انسان التهاب و جنون و شهوت و رفتار "بیشتر داشتن" و "برتر از دیگران بودن" را نداشت. چون این التهاب و جنون و شهوت، هنگامی انسان قبضه و تسخیر می کند و تحت فشار قرار می دهد که انسان به آخرین حد، احساس "کمبود" داشته باشد، و این احساس کمبود را مسحیت و اسلام و بودائی گری در انسان به آخرین حد رسانیده اند. مقابله و تعرض با این احساس کمبودی نهایت شدید مسیحیت در غرب، بنیاد التهابات شدید سیاسی و اقتصادی در غرب و مدنیت اقتصادی - سیاسی غرب را پدید آورد.

گریز از این احساس کمبود (و تلقین این احساس کمبود) و یافتن امکانات جبران آن، همه ملل را یکی بعد از دیگری، سیاسی و اقتصادی می سازد. در غرب، انسان دوباره علیرغم مسیحیت شروع کرد از "کم بودن" رنج و عذاب ببرد.

احساس کمبود در شکل مسیحیت، برای اونا راحت کننده و عذاب آور شد. از سر، "بیش بودن"، ایده آل انسان شد. ولی این "خواست برای بیش بودن" شکل خاصی به خود گرفت.

چنانکه "نیرومند زیستن" در ایران شکل دیگری از همین "ایده آل بیش بودن" بود.

و ما در شرق با ید و براه خاص نیرومند زیستن خود را در تعارض با مفهوم کمبود در اسلام، کشف کنیم و درست علیرغم اسلام زندگی را بر پایه "احساس بیش بود" بگذاریم.

التهابات سیاسی در غرب در دو قرن اخیر، زائیده "احساس شدید از عذاب کمبود انسان" و گریز از آن بود. انسان با عذاب از درد کمبود خود (که مسیحیت در او پرورده بود) می خواست، انسان نیرومند بشود. هر چه احساس عذاب از

کمبود بیشتر می شد (با بالا رفتن ارزش زندگی در جهان) انسان در پی چاره بود و چون قادر نبود بر بود خود بیا فزاید، دوره در پیش داشت که حداقل آنرا جبران می کرد. انسان، می انگاشت که اگر بتواند "احساس بیشتر داشتن" خود را ارضاء کند، درد از احساس کمبودش خواهد کاست. یا آنکه می انگاشت اگر بتواند "احساس برتر بودن از دیگران" را ارضاء کند، درد از احساس کمبودش خواهد کاست.

بنا بر این او خود را به گروهی، به جامعه ای، به طبقه ای، به ملتی عینیت می دهد که یا احساس بیشتر داشتن (منفعت و یا مالکیت) او را ارضاء کند، یا او خود را با گروهی عینیت می دهد که "احساس برتر بودن از گروههای دیگر" او را ارضاء کند. عینیت او با هر گروهی (طبقه ای یا ملتی...) یا با احساس منفعت او را ارضاء کند یا احساس غرور و امتیاز او را ارضاء کند. آنکه در عینیت دادن خود با گروهی در "احساس بیشتر داشتن، در منفعت جوئی" کا ملا "ارضاء" می شود (یعنی احساس می کند که با حفظ منفعتش، بیشتر هست) اهمیت چندانی به ارضاء "احساس برتر بودن از دیگران، یعنی به احساس غرور و امتیاز" نمی دهد. معمولاً جنبش های سوسیالیستی با ارضاء همین سائقه منفعت نسبتاً "خالص" کار دارند و کسانی سوسیالیست می شوند که "داشتن و تاء مین منفعت" کا ملا "احساس بودن و نیرومند بودن" می آورد. ولی جنبش های ملی گرائی، ترکیب از دو سائقه "بیشتر داشتن" و "برتر از دیگران بودن" (منفعت و غرور) هست.

در جنبش های ملی گرائی غرور و منفعت را با هم می خواهند در واقع سائقه غرور و امتیاز خواهی (برتر از گروههای دیگر بودن) سائقه منفعت خواهی را تابع خود می سازد. تا چنین کسی احساس برتر بودن از گروههای دیگر را نکند (یعنی سائقه غرور و امتیاز خواهی اش ارضاء نگردد) احساس بودن و بیش بودن نمی کند ولی ملی گرائی باریشه سیاسی اش، از ارضاء سائقه بیشتر داشتن (منفعت خواهی) هیچگاه دست نمی کشد. این است که "روابط اقتصادی" در بسیاری از مواقع تابع "سائقه غرور و امتیاز طلبی" اومی گردد. در دین، در اثر ایجاد آن احساس شدید کمبود (در مسیحیت و اسلام) سائقه غرور و امتیاز طلبی در عینیت دادن خود با جامعه مسیحی یا مسلمان، نقش اصلی را بازی می کرد و می کند.

حقیقت، مؤمن را ممتاز از همه می سازد. من خود را با امت اسلام عینیت

می دهم تا به من "احساس امتیاز نسبت به همه ملل وجوامع وعقاید" بدهد. و دین برعکس ملی گرائی می تواند کمالاً "از ارضاء" سا ثقه منفعت خواهی صرف نظر کنند، یعنی ریشه و بنیاد روابط اقتصادی را ( سا ثقه بیشتر داشتن را برای رفع احساس کمبود خود) در خود سرکوب کنند.

ولی در جنبش های ملی گرائی، و سا ثقه امتیاز طلبی و غرور با یدغالبا " از مجرای " بیشتر از دیگران داشتن " تاء مین گردد.

آنگاه ملت یا به فکر جهان گیری می افتد و یا به فکر استعمار و استثمار ممالک وجوامع دیگری افتد.

غرور ملی یا در وسعت طلبی جغرافیائی ارضاء می گردد و یا در "مکیدن ثروت از جوامع دیگر" به داخل ملت خود، ارضاء می گردد. موجودیت انسان سیاسی، همین التهاب "بیشتر داشتن" و "برتر از دیگران بودن" می باشد. ارضاء سا ثقه خالص "برتر از دیگران بودن"، بدون آمیختگی با سا ثقه بیشتر داشتن، یعنی امتیاز طلبی بدون منفعت خواهی، که در دنیای دین و مذهب اتفاق می افتد، انسان و جا معه را به سرعت از درک جهان واقعیات خارج می سازد. (مسئله بر طرف سا ختن صدام به عنوان شرط اصلی صلح و صرف نظر کردن از غرامات، ژستی است که فقط در عالم دین قابل فهم است ولی از نقطه نظر سیاسی امروز حرفی خنده دار و مسخره انگیز است) با از دست دادن پیوند با واقعیات (در امتیاز خالص طلبیدن و به آن اکتفاء کردن که فقط در دنیای دین امکان دارد) رفتار جا معه، بنیاد عقلی خود را از دست می دهد، چون عقل فقط در چرخه رجوبه " یافتن وسائل برای ارضاء منفعت های انسان و جا معه " درست کار می کند و اساساً " کار می کند. این است که جنبش های دینی و مذهبی (مذهب = فرقه ای از یک دین) در بره ها ئی، سا ثقه وسعت طلبی خود را ( که امپریالیسم دینی و مذهبی با ید خواند) با تفوق سوانث غیر عقلی و حتی ضد عقلی تاء مین می کند. مثل جهان گیری اسلام در مرحله آغا زینش. ولی وقتی جنبش های دینی و مذهبی با سا ثقه منفعت خواهی رابطه یافت، جنبش دینی، سیاسی سا خته می شود و ماهیت دینی و مذهبی اش فرع سیاست می گردد.

## تفاوت آفرین گویی و مرده پرستی

انسان نیرومند در شا هنام می تواند دومی خواهد به کرده و اندیشه و گفته دیگری، آفرین بگوید ولی ما چون عا جزا آفرین گفتن هستیم، مرده پرست شده ایم. آفرین گفتن، هنر و نیروی دیگری را در گفته و کرده و اندیشه اوست و دین است نه به دروغ و ارونه آن را برای چاپلوسی و فریفتن دیگری گفتن. آفرین به عمل دیگری گفتن، ا و را شاد می سازد و ا و را به "نمودار سا ختن بیشتر هنر و نیرویش" می گمارد، ا و را به نمودار سا ختن بیشتر خودش و امی دارد آفرین گویی، دیگری را استوار به خودش و نیرو و هنر خودش، و به اینکه گفتار و پندار و کردار از او سرچشمه می گیرند، می سازد، و امکان آنرا در زندگی می یابد که نیرومند تر و با هنر تر و دایر ور تر شود و بیشتر و بلند تر و با ارزش تر بگوید و بیندیشد و بکند، و از اینکه خودش سرچشمه همه این هنرها و نیکوئی ها است شاد شود. و انسانی که آفرین می گوید، از با لیدن و پرورده شدن و افزودن انسان دیگر شاد می شود، نه آنکه در رشک، هم خود و هم و را بیا زارد. ولی مرده پرستی برای بنیاد نهاده شده است که انسان "نباید" به گفتار و کردار و پندار دیگری آفرین بگوید، چون دیگری استوار به خودش و نیرو و فکر و عمل خودش خواهد شد و از خود و اعمال و افکار و احساساتش کام خواهد برد. دیگری نباید به خود ایمان داشته باشد. این ایمان به خود و اعمال و افکار و احساساتش، سبب افزایش قدرت او خواهد شد. ولی انسان با ید عا جزو ضعیف و حقیر باشد و اگر او کام از اعمال و افکار و احساساتش بگیرد، " کبر " خواهد یافت. قدرت و عمل و فکر همه از آن خداست و فقط حق دارد کبر داشته باشد. با ید از گفتن هر آفرینی به انسان دست کشید و گذاشت تا او بمیرد. آنگاه بعد از مرگ، آنچه در حیات از او دریغ داشته ایم، می توانیم صدا ربیشتر نثار او کنیم. و او خودش در زندگانی اش با ید همیشه منکر این بشود که اعمال و افکار و اقوال او از او است، بلکه با ید همیشه سرچشمه آنها را از خدا و مقدسان و پیشینیان بدانند یا از مردم بشمارد. و هر چه بیشتر اصرار بر لذت را از خود انکار کند، بیشتر مالذت می بریم و متوجه نمی شویم که این لذت ما از انکار اعمال و افکارش، نتیجه پستی و خردی و سستی (عجز) ماست. ما با آفرین نگفتن به او خود را پست و خرد و سست می سازیم.

این ما یم که در اثر دریغ از آفرین گویی، نمی گذاریم انسان ها عمل و فکر بزرگتر و نیرومند تر بکنند و آزادانه تر بگویند. این آفرین گفتن ها است که

می تواند دیگران را درجا معه آفریننده کند. ولی ما با مرده پرستی، عمل وفکرو احساس را در انسان های زنده، خفه و نابود می سازیم. ما جا معه و ملت خود را در اثر نگفتن آفرین، عقیم می سازیم. کسیکه عجز در گفتن آفرین به فکر و احساس انسان زنده دارد، همیشه زبزرگی مردگان و قهرمانان پیشین سخن می گوید و این عجز خود را در "قدرت مرده پرستی" جبران می کند. پیدایش و رواج قبر پرستی در ایران، در اثر نابود ساختن قدرت ایرانی به آفرین گویی، و شادیش از آفرین گویی به زندگان است. و تا دوباره قدرت آفرین گویی در او وزنده نشود، مرده پرست و قبر پرست و گذشته پرست خواهد ماند.

#### از تعلیم دادن به دیگری تا گفتگو با دیگری

به دیگری چیزی را آموختن، غیر از گفتگو با دیگریست. و معمولاً آنانیکه به دیگران (به جا معه و ملت و طبقه و امت و حزب) می آموزند، قادر نیستند با آنها گفتگو کنند. این دو هنر کاملاً متفاوت و حتی متضاد است. آموزنده، کم کم قدرت پذیرفتن را از آنکه می آموزد، از دست می دهد. گفت و گو، با روبروشدن یک انسان با انسان دیگر ایجاب نمی گردد، بلکه از گفتن خود با خود (از با خود گفتن). در انسان دو خود مختلف به گفت و گومی پرداختند (سخن و پاد سخن = پاسخ) که می توانند همدیگر را بپذیرند. در انسان دو نوع اندیشه و دو نوع اندیشیدن صورت می گیرد که همیشه از هم جدا می شوند و همیشه به هم پیوندی ندارند. انسان می تواند در خود، دو نوع بیندیشد، و این دو نوع اندیشه را نه تنها تحمل کند بلکه به تفاهم بگمارد و حتی با هم ترکیب کند. گسیکه هنوز در خود این "توانایی دو گونه اندیشیدن" همزمان با هم رانداورد، نمی تواند طبعاً "با دیگری گفتگو کند (دیا لوگ) چون گفت - و - گو موقعی با آ و رمی شود که دیگری و فکر دیگری، بتوانند در ما، جای خود دوم را بگیرد، و آنچه دیگری می گوید، گفته یکی از دو خود ما، گفته خود دوم ما، گفته خود اول ما، شمرده بشود. بدینسان گفتگو با دیگری، از سزا ستحاله به گفتگو با خود (با خود گویی = خود به خود گویی = خود گویی) می یابد، و گفته دیگری، به عنوان گفته غیرو یا بیگانه و دشمن و کسی جدا از و تلقی نمی شود، بلکه به عنوان "گفته آشنا" و "گفته خود" تلقی می گردد و ما گفته خود را پذیرا هستیم. و با لاخره موقعی گفت و گو (دیا لوگ) تبدیل به دیا لکتیک (ضد گویی) شد، آنچه ما می گوییم، خود نیز در خود ضد آنرا می اندیشیم و ضد فکر خود را نیز

از خود می دانیم. آنکه بر ضد فکر ما سخن می گوید، سخن او را به فکری یا ضد فکری ولی از خود استحاله می دهیم. بدین شکل، دو نوع فکر متضاد و دو جریان متضاد اندیشیدن (و آگاه بود، دو سیستم فکری متضاد) در خود داریم، و این دو جریان متضاد و اندیشیدن، همدیگر را طرد نمی کنند و به هم نفرت نمی ورزند بلکه در ارتباط با هم قرار می گیرند و می کوشند که با هم تفا هم پیدا کنند و با هم ترکیب شوند و با هم و پیچیده به هم ولی جدا از هم باشند.

و وقتی چنین تحولی در ما رخ داد، دیا لکتیک فکری ما شروع شده است. و اگر نه فکر من (دستگاه فکری من) وقتی با فکر (دستگاه فکری دیگری) در تضاد واقع می شود، نه من و نه دیگری هیچکدام دیا لکتیکی نمی اندیشیم. فقط موقعی من و او دیا لکتیکی می اندیشیم که من و او هر دو، اندیشه دیگری و دستگاه فکری دیگری و جریان اندیشیدن دیگری (و آگاه بود دیگری) را یک قطب از تفکر خود و آگاه بود خود سازیم، و او جریان اندیشیدن و دستگاه فکری و آگاه بود مرا، یک قطب از تفکر خود و آگاه بود خود سازد. تفکر موقعی از خود آگاه می شود که فکر خود در تضاد با فکر دیگر از خود، گلاویز بشود و در گلاویزی، آن افکار به هم بیا میزند. آنچه را "یک جریان فکری ما" می اندیشد، "باز"، جریان دیگر اندیشیدن که متضاد با جریان پیشین است، "از نو" می اندیشد. وقتی این خود دوم، این خرد دوم، این آگاه بود دوم، "باز" اندیشد، "در مقابل و در کنار اندیشه اول و جریان اندیشیدن اول و آگاه بود اول گذاشت، آن گاه، فکر ما از خود آگاه می شود. تفکر در بر خور دایمن دو فکر مختلف، دو دستگاه مختلف و تضاد فکری، وقتی هر دو از خود او شدند، به فکرمی آید و از خود آگاه می گردد (جریان باز اندیشی).

پس طبق آنچه در پیش آمد، برای آنکه ما بتوانیم دیا لکتیکی بیندیشیم، باید بتوانیم: ۱- فکری "دستگاه فکری" و یا با لاخره "جریان اندیشیدن" دیگری را که مختلف یا متضاد با ما است، "از آن خود، از خود بگردانیم"، تا "آنچه از دیگریست" (اندیشه، عقیده، جهان بینی، ایدئولوژی، دین) نیز از خود بیا نگاریم و بدانیم. ولی این عمل "از خود سازی فکری که متضاد با فکر ما است"، یک عمل سحرانه و جادوگرانه است. در جادو، یکی، دیگری می شود. در جادو، یک چیز، عین چیز دیگری می شود. یک شخص، عین شخص دیگری می شود. چنین تفکری از دوره جادوگری در انسان باقی مانده است و خصوصیت تفکر جادوگرانه است. بنا بر این این قدرت سحرانه را باید داشت (باید جادوگر

بود) تا توانست دیا لکتیکی اندیشید و بدون این قدرت جا دوگرا نه، تفکر دیا لکتیکی غیر ممکن است.

۲- در منطق عادی و در روش علمی و در حقیقت، هر فکری، هر دستگا ه فکری، فقط و فقط عین خودش هست. بر اساس این عینیت (خود همانی) انسجام و هم خوانی و هم آهنگی و قابلیت استنتاج هر فکری در آن دستگا ه از فکری دیگر در آن دستگا ه (مدا ربسته پیمایی در یک دستگا ه فکری) از همین "تساوی هر فکری با خودش" ممکن می گردد. بنا بر این هر فکری، هر دستگا ه فکری، هر حقیقتی نمی تواند مساوی و عین فکر دیگریا دستگا ه فکری دیگریا حقیقت دیگریا شدا بشود، در این صورت غیریت با هم ندا رندا و اگر غیر از خودش بشود، خودش را از دست می دهد.

۳- هر انسانی، می تواند فقط با یک حقیقت (با یک دین یا ایدئولوژی، با یک جهان بینی، با یک سیستم کامل فکری) مساوی با شدا بشود، انسان می تواند فقط عینیت با یک حقیقت داشته با شد (فقط تابع یک دین، تابع یک زهیر، تابع یک فلسفه با شد. فقط یک آقا، یک خدا داشته با شد. فقط یک آگا ه بود ما دق داشته با شد. فقط یک فطرت داشته با شد.

۴- برای آنکه انسان فکرو عقیده و دستگا ه فکری و ایدئولوژی دیگریا "از آن خود بگردا ند" (۱) با اید آنرا عین خود یعنی مساوی با خود بگردا ند. پس با ید حقیقت موجود در خود (دین و ایدئولوژی و فلسفه فعلی اش) را ترک و طرد و نفی کند.

۵- بنا بر این انسان هرگز نمی تواند دیا لکتیکی بیندیشد. مگر آنکه بپذیریم که یک انسان می تواند فا کتا رمتضا د، سیستم های فکری متضا د، آگا هبودهای متضا د، عقاید متضا د را همزمان با هم با خود عینیت بدهد. در این صورت، حقیقت، یک "جریان و سیرو مذا ب و حرکت" خواهد شد.

حقیقت در یک دین یا ایدئولوژی یا دستگا ه فکری یا در یک رهبریا خدا نخواهد بود، در یک "وجود" نخواهد بود، در یک شخص نخواهد بود. حقیقت فقط در سیر فکرا نسانی از فکری به فکری، از دستگا ه فکری به دستگا ه فکری دیگر، از دینی به دینی، از ایدئولوژیی به ایدئولوژیی، از حالتی روانی به حالت روانی دیگریا خواهد بود، ولی هیچگاه نه در خود این فکر نه در آن فکر، نه در خود این دستگا ه فکری نه در آن دستگا ه فکری، نه در خود این دین نه در آن دین، نه در این ایدئولوژی نه در آن ایدئولوژی، نه در این حالت

روانی و روحی نه در آن حالت روانی و روحی خواهد بود.

داشتن یک دین یا ایدئولوژی یا دستگا ه فکری، علامت آن خواهد بود که ما حقیقت را ترک کرده ایم و بر ضد حقیقت شده ایم. فقط وقتی یک دین یا ایدئولوژی و فلسفه، محل عبور و سیر ما هست در این برهه، آن دین یا ایدئولوژی یا فلسفه عینیت با حقیقت را رد و بعد از آن، غیر از حقیقت و بر ضد حقیقت است. مؤمن به این دین یا ایدئولوژی یا فلسفه، دیروز با بنید حقیقت بود ولی امروز با وجود ایمان به همان دین و ایدئولوژی و فلسفه، بر ضد حقیقت است.

با آنکه هگل این ایده آل تفکر دیا لکتیکی را به بهترین وجهش بیان کرد، نه خودش از عهده تحقق آن برآ مدنه ما رکس و نه کیر که گارد (فیلسوف بزرگ دانمارکی) که تفکر دیا لکتیکی را دنبال کردند، و همه آنها حقیقت را با لایره در یک عقیده و ایدئولوژی و فلسفه نها ئی و آخر الزما نی (با این حقیقت و کمال، سیر حقیقت تمام می شود) یافتند.

کسیکه همیشه می پرسد، نمی پرستد

(مردم چون می پرسند، سرچشمه دانش هستند)

مردم در جا معتا هنگا می قدرت را می پرستند و با التها ب در پی کسب قدرت می دوند که، در آن جا مع هر چه انسان مقتدر تر شود، افراد و گروهها کمتر حق و قدرت دارند که از او سئوال کنند. و ا و حق و قدرت دارند که به آنها پاسخ ندهد، و او و او سا "احتیاج به پاسخ دادن به آنها را در خود احساس هم نمی کند. در مقابل گفته ها و کرده های خدا و رهبر و شاه و امام و نبی و حاکم، کسی حق چون و چرا (لم و بم) ندارد. تصویر قدرت بدین شکل در ذهن مردم، هر کس را قدرت پرست می کند. هر کس در ته دلش دنبال یافتن چنین قدرتی است. انسان در این حالت و وضعیت است که هر چه می خواهد، می تواند بگوید و بکند، بدون اینکه به سئوال (چون و چرا) کسی، اعتنا بکند. برای اینکه مردم در جا مع قدرت را بدین شکل نپرستند، باید چنین تصویری را از خدا و رهبر و شاه و اذهن ها بیرون کرد و از بین برد. هر چه قدرت و مقام بیشتر شد، بیشتر مسئول مردم است، یعنی به سئوال هر کسی در جا مع با ید در مقابل گفتار و افکار و کردار و جواب بدهد، و هر گونه چون و چرا ئی در مقابل این گفتار و اندیشه و کردار را جزو محق است.

اینکه رهبر و خدا و شاه و رسول و امام خدا، با "حکمت بالغه‌ای" کار می‌کنند که مردم از آن "جاهلند" (تثوری ضغیر بودن ملت و فاسد و گناهکار و ظالم بودن ملت، از همین جا سرچشمه می‌گیرد) درست برای همین "عاری از مسئولیت ساختن مقتدر" است. "جهل مردم" و "حکمت حاکم" و "قدرت بدون مسئولیت"، اجزاء منطقی یک وحدت از هم ناگسستنی هستند (فرا موش نشود که کلمه حکومت و حاکم با کلمه حکمت از یک ریشه‌اند، این فقط حاکم است که حکمت دارد. حکمت در اینجا حاکم است فقط حکومت است که حکمت دارد). انسان حق به شک کردن (لم وبم گفتن - چون و چرا کردن) درباره هر چیزی و هر کسی و هر عملی و هر فکری دارد، یعنی حق و قدرت سؤال کردن دارد. انسان، سؤال نمی‌کند که بیا موزد (علم را از معلم و دارنده حقیقت، یاد بگیرد)، انسان سؤال می‌کند، چون در آن حقیقت و در حقیقت گوینده و در مرجعیت او برای آن حقیقت، شک دارد. سؤال برای آموختن، بزبانه این ایمان قرار دارد که "آنکه می‌آموزاند، می‌داند" ولی انسان در سؤال شکی کردن این ایمان را کنار می‌گذارد.

بنا بر این هر کسی می‌تواند آن اندازه قدرت اجتماعی و سیاسی و دینی در جا مع پیدا کند که مرتباً پاسخ این سؤال‌های شکی را بدهد و سؤال شکی کردن، بنیاد انانیت و شناسائی است.

و حاکم (رهبر و خدا و رسول و خلیفه و امام و ولی‌اش) در اثر همین سؤال‌ها، می‌تواند بیشتر ببیند و بیشتر بداند و بیشتر بداند که زما (انسان) می‌شود، او را مسئول به اندیشیدن و بالاتر از آن، "به‌از سر اندیشیدن" می‌کند و پابند ابدي یک ایدئولوژی و دین و فلسفه نمی‌ماند. در هر سؤال بیشتر از آن پرسیده می‌شود که یک دین یا ایدئولوژی یا فلسفه یا علم بدان جواب می‌دهد. و بدون سؤال (و حق و قدرت سؤال کردن از همه انسان‌ها) هیچ علمی به وجود نمی‌آید. سرچشمه علم، سؤال انسان‌هاست (نه علم خدا)، در جا معی که سؤال می‌شود، و حق و قدرت به آزادی سؤال هست، علم به وجود می‌آید، و جایی که این حق و قدرت سؤال کردن نیست، حتی رهبر و امام و خدایش بی‌علم و جاهل می‌مانند. جهل، چیزی جز "ماندن ابدی در یک علم" نیست. تغییر سؤال، علم را تغییر می‌دهد و علم گذشته را جهل امروز می‌کند.

از این رو حکومت باید مسئول مردم و جامعه و انسان باشد، چون این انسان

است که در واقعیت سؤال کننده است و انسان هر جا و هر وقت درد دارد، سؤال می‌کند و پاسخ به سؤال او، پاسخ به درد و رفع درد است. حکومت انسانی، در واقعیت مسئول انسان‌هاست، باید همیشه به انسان‌ها جواب بدهد، نه به خدا، نه به دین، نه به ایدئولوژی، نه به علم. انسان، جواب سؤال "خود" را می‌خواهد نه اینکه جوابی طبق دین یا ایدئولوژی یا فلسفه یا یک دستگاه فکری ثابت و معین.

انسان، سؤال نمی‌کند که یک دین یا فلسفه یا تئوری علمی یا ایدئولوژی می‌تواند جواب بدهد. انسان سؤالی می‌کند که اینها نمی‌توانند جواب بدهند و همین عزت‌ها به پاسخ دادن، انسان را به آفریدن افکار تازه می‌رانند.

سؤال، همیشه زنده و فزاینده و آفریننده است. سؤال کننده چیزی می‌پرسد که برای جوابش باید آفرید. حقیقت موجود در دین یا ایدئولوژی یا در تئوری علمی، کفاف آن سؤال را نمی‌دهد. مردم، خلاق معرفت هستند.

#### تفکر، اسیر منفعت است

وقتی جزو بدیهیات جا مع شد که هر کسی فقط طبق منافعش یا فقط در رابطه با منافعش می‌اندیشد، و نمی‌تواند خارج از این رابطه ببیند، واقعیتی - ترین راه رسیدن به منفعت، "هم منفعت بودن با یک گروه، به خصوص با یک گروه بزرگ" است (مانند ملت و طبقه و امت و قوم). آنگاه خود اندیشی (استقلال اندیشیدن)، بزرگترین ننگ‌ها و نا با و رکردنی می‌شود، چون اندیشیدن فقط طبق منفعت ملت یا طبقه یا امت، اخلاقی و افتخار آمیز و قبول کردنی است. "اندیشیدن مستقل" موقعی می‌تواند ایده آل انسان شود که این خرافه که "هر کسی بدون استثناء طبق منفعت می‌اندیشد" (طبعاً) همیشه در طرفداری از یک گروه می‌اندیشد (در جا مع زده شود).

اینکه "تفکر بدون تابعیت از منفعت، ممکن نیست"، بزرگترین خرافه عصر ما است و این خرافه، ایجاد بی‌اس در تفکر مستقل "در هر کسی کرده است. تفکر موقعی تا به تبعیت محض از "منفعت" دارد (اسیر منفعت است) که سنود خواهی، بزرگترین ارزش اخلاقی انسان بشود. در پی منافع خود رفتن، هنوز این معنای انمی دهد که انسان از منافعش، بزرگترین ارزشهای اخلاقی خود را ساخته است. برای انسان، منفعت نیز باید یک ارزش اخلاقی داشته

با شد تا بتوانند آنرا درجا معده دنبال کند. ولی تفکر موقعی به تا بعیست مطلق درمی آید که یک چیزی را به عنوان "حقیقت مطلق" بشناسد، و به محضی که در حقیقت بودن چیزی شک کند، تا بعیت خود را نسبت به آن، از دست می دهد. از این رو تفکر موقعی تا بعیت مطلق از منفعت، و طبعاً از منفعت ملت، از منفعت طبقه، از منفعت امت دارد که در منفعت، فقط حقیقت و یا خیر مطلق شناخته شود.

این است که آنرا که هبود طبقه ای یا ملی یا امتی، به معنای "طبق وعین منافع یک طبقه یا ملت یا امت" اندیشیدن و احساس کردن و عمل کردن، فقط در علویت دادن منافع آن طبقه یا ملت یا امت به حقیقت ممکن است. ولی تفکرمی تواند در هر حقیقتی، و در عینیت هر چیزی با حقیقت، شک کند و "عینیت دادن هر چیزی با حقیقت" (چه عینیت منفعت با حقیقت، چه عینیت اراده رهبری یک جمع با حقیقت، چه عینیت دادن یک دین یا ایدئولوژی با حقیقت) فقط یک خرافه و خیال خام است. هیچ چیزی همیشه با حقیقت عینیت ندارد، نه منفعت یک گروه با حقیقت، نه محتویات یک دیــــن و ایدئولوژی با حقیقت، نه اراده یک رهبر با حقیقت.

#### اراده انسان برای داد

عدالت، مسئله ایست که به طور مطلق، یعنی یک با ربرای همیشه، قابل حل کردن نیست. در گذشته این سخن بدان معنا گرفته می شد که انسان باید حل مسئله عدالت را به خدا یا قدرتی فوق انسان (روزگار، سپهر، زمان، چرخ و سرنوشت) واگذارد. ولی آنچه به طور مطلق، یک با ربرای همیشه، قابل حل کردن نیست، این نتیجه را می دهد که عدالت، مسئله حقیقت و خدا نیست بلکه درست مسئله ایست سراپا انسانی (برای انسان و از انسان) و حل آن کاملاً از حیطه خدا و قوای فوق انسانی خارج. مسئله انسانی، همیشه مسئله می ماند، و همیشه انسان باید از نو در آن بیندیشد و از نو "راه چاره موقت" برای اشکالاتی که از نو پیدا شده، بیابد، و بدون این "اندیشیدن همیشگی انسان در باره آن" و "نگرانی همیشه انسان برای آزمودن راه حل های تازه به تازه آن"، نمی توان با مسئله عدالت روبرو شد.

بنا بر این مسئله عدالت، یک مسئله مطلقاً انسانی و غیر الهی است. از این رو در آغاز با یک حکومت که برترین سازمان سیاسی اجتماع است، حکومت

انسانی و حکومت این جهان (گیتی) بشود تا انسان آگاه بشود که تلاش با مسئله عدالت و یافتن راه حل تازه به تازه آن، فقط به عهده خود اوست. این خود انسان است که باید همیشه برای یافتن "راه حل های نسبی و موقت" بیندیشد و بکوشد و مبارزه کند و به تفا هم برسد، و دیگر منتظر "حل مطلق و نهائی" آن، به وسیله یک قدرت الهی یا ضرورت سیر تاریخی که مآوره دسترس اوست، یا زمان و قضا، یا امام عادل و شاه عادل ننشیند.

و دنیائی شدن حکومت، بدون "دنیائی شدن انسان" غیر ممکن است، و انسان موقعی دنیائی می شود که دنیا را وطن خود و از خود و برای خود و در دست خود بداند. بنا بر این برای تحقق "عدالت در اجتماع" باید در آغاز "حکومت دنیائی" و "حکومت انسانی" و "انسان دنیائی" داشت.

دنیائی ساختن و انسانی ساختن حکومت، پیش فرض تحقق عدالت است. جایی که انسان برای زندگانی در دنیا و زندگانی در وطنش نمی اندیشد، انسان حکومت نمی کند، و جایی که انسان حکومت نمی کند، حکومت، انسانی نیست، و جایی که حکومت، انسانی نیست، حل مسئله عدالت به عهده او نیست و در چنین حکومت غیر انسانی، انسان می تواند فقط در "آرزوی عدالت" باشد. او هنوز نمی تواند عدالت را با اراده اش بخواند. او هنوز "اراده برای واقعیت بخشیدن به عدالت در گیتی" ندارد. و میان "آرزوی عدالت کردن" با "اراده انسانی عدالت را خواستن" از آسمان تا زمین تفاوت هست. و انسانی که با اراده خود، عدالت را می خواهد، دیگر در آرزوی تحقق عدالت از قوای مافوق انسانی (چه خدا، چه سیرتاریخ، چه روزگار و سرنوشت، چه امام عادل) نمی نشیند. در گذشته انسان فقط آرزوی عدالت می کرد. ولی ما عدالت را با اراده خود می خواهیم.

#### تفاوت میان سیاست و فرهنگ

"حدود سیاسی"، عینیت با "حدود فرهنگی" ندارد. این است که "آفرینندگی فرهنگی" را نباید در چهارچوب حدود سیاسی، محدود و تنگ ساخت. جنبش های ملی گرائی، غالباً سبب عینیت دادن حدود سیاسی یک جامعه با دامنه فرهنگی گردیده است، و چنین کاری، هم به زیان آفرینندگی های فرهنگی و هم به زیان تفا هم سیاسی ملل همسایه گردیده است.

## عدالت انتزاعی و عدالت عملی

عدالت مانند مفهوم تساوی، یک مفهوم کاملاً انتزاعی است. طبعاً در عمل و در واقعیت، هیچ چیزی نه مساویست نه عادلانه. هیچ عملی نمی تواند انطباق با مفهوم یا معیار انتزاعی عدالت داشته باشد، و هیچ کس و هیچ حکومتی نیست که بتواند عادل باشد. عدالت و تساوی در انتزاعی شدن، با ریکتراز مومی شوند. و هر چه مفهوم انتزاعی و باریک (مانند موی) عدالت بیشتر در انسان ریشه بدواند. حساسیت برای عدالتش بیشتر می شود، و طبعاً شدت خشم از پیدا و سرعت برانگیختگی و عصیان در مقابل "کوچکترین ظلم" می افزاید. از این رو برای "سرعت بخشیدن به انقلابات عدالتی"، باید مفهوم عدالت را درجا مع هر چه ممکن است بیشتر انتزاعی و دقیق و ظریف ساخت، و یا به عبارت دیگر، حساسیت مردم را برای نا عدالتی بالا برد. عدالت انتزاعی، عدالتی است که هرگز قابل تحقق نیست و هر عملی و گفتاری و فکری، نا عدالتی است و دنیا فقط جای نا عدالتی است، و عدالت باید تماماً "به آخرت حواله داده شود، و هیچ انسانی و حکومتی، قادر به انجام عدالت نیست. و اساساً عدالت، یک کار انسانی نیست، و فقط از عهده خدا و یا نماینده خدا برمی آید. وقتی "مرز" عدالت از بی عدالتی، نازک مانند مومی شود، حق به اشتباه در عمل و گفتار و فکر از بین می رود، چون "حق به اشتباه" فقط موقعی وجود دارد که میان عدالت و بی عدالتی، پهنای خط مرزی، عریض باشد، تا لغزش عمل، بلافاصله به عنوان "تجاوز از مرز عدالت در دامن نا عدالتی" از دو طرف احساس نگردد. البته اگر این خط مرزی میان عدالت و بی عدالتی بیش از حدی عریض بشود، آن موقع حق به اشتباه، در واقع تبدیل به "حق به ستمگری" می شود، چون در این صورت "حساسیت انسان برای عدالت و بی عدالتی" آن قدر می کاهشد و خرق می شود که "تجاوز از عدالت را" یا ظالم به درستی حس نمی کند، یا آنکه ستم دیده، در اثر خرفتی احساسش یا در اثر "مبهم و پنهان و ربودن مرز میان عدالت و بی عدالتی" دیر به خشم انگیز می شود، و رغبت به عصیان در مقابل بی عدالتی ندارد، چون "احساس ستم دیدگی اش" روشن و واضح برای خودش نیست. عادت به عدم اجرای مرتب قانون و از دست دادن مفهوم دقیق عدالت یا عدم تفکر مرتب در عدالت، سبب "خرفت شدن حساسیت" مردم در مقابل نا عدالتی می گردد و طبعاً "اعتراض در مقابل ظلم در اجتماع" به عقب می افتد.

چون "یکی شدن حدود سیاسی با حدود فرهنگی"، سبب بیگانگی و جدائی ملت های همسایه می گردد. تحمیل کردن "مرزهای خط آسای سیاسی ملی" به "دامنه آفرینندگی فرهنگی" یکی از بزرگترین زیانهای ملی گرائی است. یک متفکر و هنرمند و نویسنده و تاریخ نویس باید در آفرینندگی اش این دامنه فرهنگی را که ورای دامنه سیاسی نیز می گسترده، هیچگاه از یاد نبرد. سیاست ملی، "سرزمین سربسته" دارد، و خطوط مرزی، خطوطی است که رابطه با بنیاد موجودیت "حکومت ملی" دارد، ولی فرهنگ، سرزمین گشاده دارد و موجودیتش با "خطوط مرزی سیاسی ملی" معین نمی گردد.

## ضد انسان

ضد هر چیزی، ضد انسان بودن، حق انسان است. انسان حق دارد، ضد اسلام، ضد کمونیسم، ضد مسیحیت، ضد لیبرالیسم، ضد کاپیتالیسم، ضد انقلاب، ضد حکومت، ضد طبقه، ضد ملت و خلق، ضد نژاد، ضد خدا و حقیقت بشود تا برای انسان باشد. هر چه ضد انسان شود و لو برترین حقیقت نیز باشد، باید طرد و نفی گردد.

## مادر دنبال کسی هستیم که حق کشتن انسان را به ما بدهد؟

تو حق نداری انسان را بکشی! حتی خدا و حقیقت نیز این حق را به تو نمی دهند که حتی برای خاطر آنها انسان را بکشی. وقتی از انسان حق کشتن انسان گرفته شد، به دنبال خدا یا حقیقت افتاد، چون این ها از نو این حق را در آخرین شدت و وسعتش به ما می دهند. حتی کشتن انسان را برای او "تکلیف مقدس" می سازند. و از این روانسان به خدا یا حقیقت این قدر احترام می گذارند و همیشه احتیاج به آنها دارد. کشتن انسان آن قدر لذت دارد که خدا یا حقیقتی که نه تنها به او این حق را می دهد بلکه آنرا وظیفه مقدسش می سازد (در جهاد) پرستیدنی و روپذیرفتنی و دوست داشتنی تر می شود. هیچ تکلیفی مقدس تر از نگه داری جان و تن انسان نیست و کسی که کشتن انسان را به نفع خود تکلیف مقدس کند، اهریمن است.

بنا بر این مرز میان عدالت و بی عدالتی نباید آن قدر عریض بشود که لغزش و اشتباه، دیگرنا محسوس یا غیرقابل درک بشود یا "بی عدالتی به عمد و قصد" دیگر به آسانی احساس نا عدالتی "در ظالم و متجاوز بر بنیانگیزانند یا آنکه از سرعت خشم و برانگیختگی مظلوم در مقابل ظلم بکاهد. این است که برعکس مفهوم "عدالت انتزاعی"، ایجاد مفهوم یا احساس "عدالت عملی" در مردم کار دشوار است. و با توجه آنکه "عدالت انتزاعی" غیر قابل تحقق است (یا از عهده انسان و سازمانهای انسانی خارج است) به کلی از تحقق عدالت عملی دست کشیدن و با این عذر برای حفظ نظم موجود اجتماع، طغیانهای ضد ظلم را سرکوب کردن، فراموش می شود که "تعریف مفهوم عدالت"، فقط در شکل انتزاعی ممکن است. و با در دست داشتن مفهوم انتزاعی عدالت است که می توان تصویری و احساسی از عدالت عملی در جامعه داشت. از طرفی هر قدرتی طبق طبیعت قدرت، همیشه میل به گذشتن از "مرز" خود دارد، چه این قدرت، متشکل در حکومت باشد، چه این قدرت، متشکل در سازمانهای مختلف اقتصادی یا دینی باشد، و طبعاً "هر قدرتی با مفهوم انتزاعی عدالت در تنش و تضاد قرار می گیرد، چون عدالت انتزاعی با نهادن "مرزهای موی گونه"، حساسیت بی اندازه در مقابل کوچکترین تجاوز حکومت یا سازمانهای اقتصادی یا سیاسی یا دینی ایجاد می کند. از این رو هست که "تفکر"، که پدید آورنده "مفهوم انتزاعی عدالت" است، دائماً در تضاد با همه مراجع گوناگون قدرت (چه سیاسی، چه اقتصادی، چه حکومتی، چه دینی، چه سازمانی...) قرار می گیرد و طبعاً "همه این مراجع می کوشند که "تفکر" را تابع منافع و یا وجود خود سازند: تفکر برای حفظ و تقویت منافع سیاسی، تفکر برای حفظ و تقویت منافع دینی، تفکر برای حفظ و تقویت منافع اقتصادی....

ماهیت این گونه شیوه های تفکر آنست که، مفهوم عدالتی که از این جریانهای تفکر عاید می گردد، عدالتی تابع سیاست، یا عدالتی تابع اقتصاد و صنعت، یا عدالتی تابع دین و ایدئولوژی، یا عدالتی تابع حکومت می باشد. از این رو باید "عدالت را حاکم بر هر نوع تفکری ساخت". بلکه برترین عنصر ذاتی تفکر باید ذاتاً باشد، تا هیچ تفکری را نتوان "وسيله" برای تأمین منافع مختلف ساخت. در زبان فارسی "داوری" که عمل خرد می باشد، با پدیده خودی خودش داد باشد (دادوری = داوری) اندیشیدن با پدیدش از هر

کاری و فوق هر کاری، داد باشد و داد بکند. بنا بر این نقش خرد و خردمند در مقابل هر قدرتی، همیشه نقش اعتراضی و ایستادگی و مبارزه است، تا هر قدرتی را در مرز عدالت نگاه دارد. قدرتی که از خرد و اعتراض و انتقاد خرد، محدود نمی شود، ستمگراست.

#### تفاوت دو مفهوم پیمان (برای سیاه و سیاه و پدرش کاوس)

با فلسفه نیرومندی در ایران، راستی و پیمان، به اوج معنای انسانی خود رسیدند و فقط پیمانی که از نیرومندی سرچشمه می گیرد، بنیاد داد و همبستگی اجتماعی (مهر) است. سیاه و، راستی و پیمان را در رنگا هداری و استوار ماندن پیوند شخصی (وفای به پدر یا وفای به شاه) نمی دانند، بلکه راستی و پیمان را استوار ماندن همیشه در اصل "داد و مهر" می دانند. نه وفای به شخص شاه و نه وفای به پدرش. این است که حاضر نیست به مصلحت سیاسی یا منفعت حکومتی یا ملی یا آرشی، پیمان مهر و داد را بشکند یا دروغ بگوید (مثل دروغ گفتن وریاکا ریه های آیت الله خمینی به خصوص در پارسی به نفع اسلام و تائید کتیک دروغ گوئی همه اسلامهای راستین به نفع حفظ و قدرت یا بی اسلام). رستم و سیاه و، وفادار و استوار به اصل "داد و مهر" هستند. این است که رستم (نماینده داد) در مقابل اسفندیار، حتی علیرغم رسول و مظهر و مبلغ حقیقت (که در سنت زرتشتی، اسفندیار این نقش ها را دارد) برای نگاهداری اصل داد می جنگد، چون حقیقت (در دین و ایدئولوژی) و آدمیل به گسترش است که از نقطه نظر تفکر ایرانی، آرز (بیش خواهی) یعنی "تجاوز از اندازه" و بیداد تلقی می شود. داد را حتی به نفع گسترش خواهی و بیش خواهی حقیقت نیز نباید پدید آید یا ساخت. یعنی به نفع و مصلحت و مقتضای حفظ قدرت دین یا ایدئولوژی نیز نمی توان "ستم" کرد. حقیقت هم باید انطباق به داد پیدا کند. خدا هم باید در اعمالش انطباق با مفهوم داد پیدا کند. داد برتر از حقیقت است. پیمان و راستی بر پایه "وفای به شخص رهبر" یا "وفای به عقیده و دین" یا "وفای به قوم و ملت و طبقه و امت" معنایش این است که هیچگاه در اعمال و افکارش خیانت به آن شخص یا به آن عقیده و دین و ایدئولوژی یا به آن قوم و ملت و طبقه و امت نمی کند. ولی با روبرو شدن با دشمن آن شخص، یا دشمن آن عقیده و دین یا با دشمن آن قوم و ملت و طبقه و امت، خود را پای بنده هیچ پیمان و قـــرار داد

### عقل و تاءثیر اشیاء

عقل، اشیاء را از "نقطه نظری"، یا با "شیوه و روشی" می شناسد. از این رو اشیاء در او "آن طور که هستند" تاءثیر نمی کنند، بلکه "تاءثیرات اشیاء" فقط "جهت و سوئی که آن شیوه و روش" به آنها می دهد، پیدا می کنند و در آن جهت و سو در او تاءثیر می کنند. از این رو، "روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و حقوقی" درجهتی که مردم فکری کنند (در شیوه فکری که دارند) در آنها تاءثیر می کنند.

انسان با "شیوه و روش بینش عقلی اش" به تاءثیر و روابط اشیاء در روی جا معه، کیفیت و سوی خاص می دهد. از این رو پخش "روش تفکر" در اجتماع (نه عقیده یا محتویات و معلومات معین دینی یا فلسفی یا علمی) اهمیت بسیار زیادی در تعیین "شکل روابط" میان اشیاء و انسان دارد.

هر "رابطه ای" که انسان در آن می اندیشد (با زاندیشی) تبدیل به "شیئی خارجی" می گردد. این است که در جریان اندیشیدن، دائماً "رابطه ما با اشیاء" تغییر می کند، چون "رابطه دیروز ما با یک شیئی خارجی"، امروز خود، تبدیل به یک شیئی خارجی شده است. آنچه دیروز در ما و با ما بوده است (درون سو بوده است)، امروز در خارج از ما هست که با "روش خاص شناسائی عقل ما"، در ما تاءثیر یا سوئی که "روش شناخت به آن می دهد" خواهد کرد. بنا بر این آنچه دیروز تا حد زیادی ذهنی (درون سو) بود، امروز تا حد زیادی عینی (برون سو) شده است.

این است که "شناخت درون سو" ما "همیشه به یک اندازه و با یک کیفیت، شناخت درون سو" نمی ماند.

### دینی سازی - اقتصادی سازی - سیاسی سازی

هر عاطفه یا سائقه شدیدی (التهاب عاطفی) در انسان "تمامیت انسان" را به "یک سو" می راند و به انسان در تمامیتش یک سومی دهد، و انسان از آن عاطفه یا سائقه و احده کلی رانده می شود، و همه عواطف و سوا ثق و امیال دیگر (منفعت جوئیهای دیگر) تابع آن عاطفه شدید و نیرومند می شوند، و آن عاطفه به تنهایی "حاکمیت بر تمام وجود انسان" پیدا می کند.

با رشد عقل، و هدف گذاری به کمک آن، انسان می کوشد که به جای "آن عاطفه واحد قوی"، یک هدف عقلی بگذارد، تا آن هدف، تمامیت وجود انیسان را

و معاهدای نمی داند. در مقابل دشمن، هر عملی رو او مجاز و محقق است. وفای به پیمان و معاهده، فقط در موقع ضعف است تا زمانی که این ضعف، رفع گردد، و در موقع قدرت یا امکان یافتن قدرت، بایدها نه را از زیر و ظایفی که پیمان، متعهد می سازد، خالی ساخت و حق به این کار هست.

برای حفظ نفع حکومتی یا اجتماعی یا عقیدتی یا ملی یا ارتشی (نظامی) می توان دروغ گفت و پیمان را شکست. درست سیاست و درست چین مفهوم از پیمان و راستی را بر ضد تفکر "نیرومندی" می دانند.

کاملاً و سراسر سیاست، به دشمن می نگرد (که اگر آسای باشد) که این پیمان را بسته است. پیمان و سخن چنین دشمنی، نمی تواند درست و استوار و پایدار و انگیزنده از نیت صحیح باشد. دشمن، به نفع و مصلحت سیاسی یا ارتشی خود یا ملتش پیمان می بندد، پس با نظر به آن "نفع و مصلحت"، ارزش و اعتبار چنین پیمانی نا چیز بلکه هیچ است. از این رو کاملاً و سراسر نیز به همان اندازه به خود حق می دهد که به نفع و مصلحت خود و ایران "عمل کند، ولی درست با همین "عمل طبق اولویت منفعت و مصلحت"، به این نتیجه می رسیم که "پیمان بندی و نیت برای دیگری" و اجد همین ارزش و اعتبار نا چیز خواهد بود، و بالاتر از این چنین پیمانی شایسته یک انسان نیرومند نیست. پیمان و راستی بر پایه منفعت و مصلحت و اقتضای سیاسی و... زائیده از سستی است.

سیاست و سراسر همه امتیازات خود می گذرد و تحمل همه عذابها (از جمله هجرت و غریبت در سراسر عمر خود) را می کند ولی حاضر نیست از "پیمانی که استوار بر اصل داد و مهر" است، بگذرد. این شکست ها، بنیاد عظمت منش ایرانی هستند. استوار ماندن بر پیمان داد و مهر، علی رغم عذاب یک عمر هجرت و غریبت، نشان نیرومندی روان ایرانی بود. به نفع موفقیت و رسیدن به قدرت نباید پیمان داد و مهر را شکست. برترین ارزش برای روان نیرومند، موفقیت و قدرت نیست بلکه استوار ماندن در پیمان داد و مهر است. این ایده آل ایران بوده است. و برای حفظ این ایده آل، اسطوره سیاست و هیچگاه از خاطره ایرانی محو نمی گردد و لوبه شکل "اسطوره حسین" در آید و مسخ گردد. بازگشت به "اسطوره سیاست"، بازگشت به اخلاق بر پایه "نیرومندی روانی و تنی انسان" است.

به سوی خود" بکشد. عا طفه نیرومند، سرا سروجود را "فرا می گرفت" در حالی که در این جا، مسئله، تلاش برای "عینیت دادن" تمامیت انسان با آن هدف واحداست. این است که در آغاز، عقل می کوشد هدفی کشف یا تعیین کند که برای تمامیت انسان باشد، تا جا نشین "عا طفه واحدا" گریو نیرومند" بشود.

بهترین هدف و برترین هدف، هدفی است که ویژگی فراگیری انسان، یا انطباق با تمامیت انسان را دارد.

عقل در واقع هنوز شیفته "قدرت بی اندازه عا طفه ها و سا ثقه های شدید" است و ایده آلش آنست که "شبهه یک سا ثقه شدید" باشد. هدف، با ید شبهه یک سا ثقه یا عا طفه شدید همه وجود انسان را بکشانند. این است که عقل، فقط آزادی را در همان لحظه "گذارن" هدف واحده جای عا طفه یا سا ثقه واحدا" درمی یابد، و بعد از سپری شدن این لحظه، دیگر تجربه آزادی به انسان نمی دهد.

تا موقعی که عقل مُدلش، یافتن و تعیین هدفی شبهه عا طفه یا سا ثقه فراگیر است، عقل از انسان سلب آزادی می کند و بر ضد آزادی انسان کار می کند. عقل، موقعی تجربه مرتب و مداوم آزادی به انسان می دهد که فقط هدف برای "قسمتی و دامنه ای و محدوده ای از وجود انسان، برای بُرش از وجود انسان" بگذارد. همینطور در جا معه، موقعی انسان تجربه مرتب و مداوم از آزادی دارد، که حکومت فقط برای "قسمتی و دامنه ای و محدوده ای از وجود انسان" هدف بگذارد. حتی وقتی حکومت، دموکراسی است (مردم حق و قدرت حاکمیت برخوردار دارند) خود این مردم همه به عنوان "جا معه و سا زما ن واحد" نباید حق و قدرت آنرا داشته باشند که یک هدف برای تمامیت وجود انسان ها بگذارند. "زندگانی سیاسی انسان"، فقط یک بُرش از زندگی هراسناکی است. انسان در تمامیتش، "حیوان یا وجود سیاسی" نیست. و سا زما نه ای سیاسی نباید "همه وجود انسان" را قبضه کنند. و درست چون دین (یا ایدئولوژی) انسان را در تمامیتش دینی می داند (می خواهد تمامیت انسان را در تجربه دینی حل کند و هدف دینی با ید به سرا سروجود انسان جهت و معنا بدهد)، در حاکمیت دینی و حکومت دین، نمی توان به هیچ وجه "بُرش از زندگی انسان را به عنوان برش سیاسی" از تمامیت وجود انسان جدا ساخت.

همینطور "سیستم و سا زما ن های اقتصادی" نه با ید حق و نه قدرت آنرا داشته

با شنده هدف برای تمامیت وجود انسانی بگذارند و به تبعیت، سا ثقه سودخواهی او را آنقدر قوی سازند که تبدیل به "التهاب شدید و فراگیر سودخواهی" شود و همه سوا ثق و عوا ظف دیگر را سرکوب و خاموش یا تابع سازد. زندگی اقتصادی انسان با ید همیشه برشی از زندگی انسان بماند.

با اقتصادی سازی، یا سیاسی سازی یا دینی سازی "تمامیت وجود انسان"، آزادی از وجود انسان گرفته می شود.

همینطور که تشدید و التهاب یا بی "سا ثقه قدرت طلبی"، انسان را به کل "سیاسی می سازد"، همینطور تشدید و التهاب یا بی "سا ثقه سودخواهی" انسان را به کل "اقتصادی می سازد" و همینطور تشدید و التهاب یا بی "تجربه دینی" و ایجاد "التهاب دینی"، انسان را به کل "دینی می سازد، و گر نه انسان تا در سا ثقه ای یا عا طفه ای یا تجربه ای به این حد التهابی و هیجانی نرسیده، در تمامیتش نه اقتصادیت، نه سیاسی، نه دینی، نه اجتماعی، نه نظامی، انسانی که سرا پا دینی یا اقتصادی یا سیاسی یا نظامی است، یک "انسان ساختگی و غیر طبیعی" است.

هم انسان دینی قرون وسطی، یک انسان ساختگی است و هم انسان اقتصادی امروزه. شکل دادن به همه قسمت های مختلف زندگانی انسانی نباید در اختیار هیچ قدرت واحدی (چه دینی، چه سیاسی، چه اقتصادی، چه اجتماعی، چه ارتشی) قرار بگیرد. چون هر دین و ایدئولوژی، با "زندگی انسان در تمامیتش" کار دارد، نباید حکومت را در دست بگیرد، تا نتواند "همه قسمت های مختلف زندگی انسان" را طبق مفهوم و تصویر خود، شکل و هدف و معنا بدهد. عینیت دادن انسان با هدف یا آموزه دینی یا ایدئولوژیکی، سلب "آزادی سیاسی" از خود و از دیگران می کند. اگر انسان حق هم داشته باشد، آزادی سیاسی خود را از خود بگیرد و آنرا برای رشد تجربه دینی اش قربانی کند، ولی هیچگاه این حق را ندارد از دیگری در جا معه این حق را بگیرد، و لو آنکه یک فرد در آن جا معه باشد که معتقد به دین یا ایدئولوژی او نباشد.

البته اگر معیار انتخاب شکل حکومت، "قدرت حکومت" باشد (ما حکومتی را بخواهیم که قدرت بیشتر برای تحقق دادن به هدفهای مطلوب ما باشد)، جا معه علاقمند به داشتن حکومت دموکراسی نخواهد بود، و یا به سرعت، بعد از تحقق دادن حکومت دموکراسی، آنرا رها خواهد کرد، چون حکومت دموکراسی، می کوشد تا ممکن است فقط در "برش سیاسی زندگانی انسان" نقش هدف گذاری

وسا زماندهی داشته باشد.

اگر حکومت دموکراسی، قدرت خود را بر سایر برشهای زندگانی انسان (مثلاً) برش اقتصادی یا برش فکری و فرهنگی و علمی...) بیش از حد بگسترده، بگسترش این نظم به سایر برشها، هدفگذاری برای این برشها در دست حکومت (یا حزب یا سازمان اقتصادی مربوطه) متمرکز خواهد شد (همینطور اگر سازمان اقتصادی هدفگذاری در سایر برشهای زندگی مثلاً تفکر و فرهنگ و علم و حقوق و اجتماع را در دست بگیرد، مثلاً، در دوره های نخستین سرمایه داری) حکومت یا حزب یا سازمان اقتصادی، بیش از اندازه مقتدر خواهد شد، و به همان نسبت آزادی انسان درجا معه خواهد گاست.

این است که وقتی مردم خواستار تحقق عدالت یا رفاه یا نظم و آرا را می‌خواهند "حکومت" یا "حزبی" می‌شوند، معنای این خواست آنست که "طالب حکومت مقتدر" هستند، و "حکومت مقتدر" را بر "حکومت دموکراسی" که قدرت محدودی در برشهای زندگانی انسان دارد، ترجیح می‌دهند.

و خواست عدالت و رفاه و نظمشان "در تضاد با" خواست آزادیشان "هست. و این تضاد را با مشتبه سازی این دو خواست با هم (یا با یکی گرفتن آن دو خواست با هم) در ذهن و روان خود رفع می‌سازند و خود را می‌فریبند. و همین مشتبه سازی دو خواست، و مخلوط ساختن آنها با هم و عین همدیگر ساختن این دو خواست، زمینه پیدایش حکومت های دیکتاتوری فراهم می‌شود. حکومت های دیکتاتوری، علف های هرزه و خود رو نیستند. وجود این دو خواست در مردم، و مشتبه ساختن آنها با همدیگر، و یکی را به دیگری تقلیل دادن، سبب پیدایش این حکومت ها می‌گردد. ضرورت عدالت و رفاه همگانی یا تأمین زندگی طبقه محروم و زحمتکش، نباید سبب تقلیل "خواست آزادی سیاسی" به "خواست عدالت و یا نظم" گردد یا نباید تحقق آزادی سیاسی فقط مشتق از "تحقق عدالت و رفاه و نظم" گردد.

رابطه آزادی سیاسی با "عدالت و رفاه و نظم"، یک رابطه انطباقی یا عینیتی خالص نیست. این ایده آنها در تضاد و تفاوتشان نیز از رزش و وجهه مثبت دارند. نه با رفع ستم و ایجاد رفاه و نظم در سیاست یا اقتصاد یا اجتماع می‌توان آزادی داشت، نه فقط با آزادی سیاسی می‌توان خود به خود به عدالت و رفاه و نظم رسید.

## گیتی - وطن - مهر - کار

انسان وقتی از بهشت رانده و تبعید و طرد شد، ساکن زمین گردید. بدین ترتیب او همیشه در روی زمین غریب و "آواره" و "وطن" و "در تبعید" است، و دنیا (گیتی) و هیچ نقطه ای از روی زمین نمی‌تواند "وطن" او بشود، و این "در تبعید بودن و مطرود بودن و راندگی"، با پدر و یک "احساس همیشگی" بماند. و این "احساس همیشگی غریب بودن" نمی‌گذارد که در گیتی و در جایی از روی زمین، او "احساس وطن" پیدا کند.

حب الوطن من الایمان، معنی اش به هیچ وجه وطن دوستی نیست، چون دنیا به هیچ وجه نمی‌تواند و نباید وطن انسان بشود چه رسد به نقطه ای از آن. و کسی که در دنیا غریب است، دنیا را دوست ندارد و نمی‌تواند در آن احساس وطن داشته باشد تا بتواند نقطه ای از روی زمین را به عنوان وطنش دوست داشته باشد. پس وطن دوستی بدون دنیا دوستی امکان ندارد. حب به وطن که از ایمان سرچشمه می‌گیرد، حب به بهشت، حب به ملکوت و حب به آخرت (دنیای دیگر) است. و حب دنیا و نقطه ای از روی زمین، هرگز نمی‌تواند علامت ایمان باشد. اساساً "محبت" چیز نیست که نباید دوستی تواند به آنچه زمینی و دنیائی است، تعلق بگیرد. از این رو کلمه "مهر" در زبان فارسی، با کلمه "محبت" تفاوت کلی در معنا دارد. "رفع احتیاجات و ضروریات زندگانی جسمی - که مربوط به دنیا است - و کا روتلاش برای آن، نباید هیچ گونه محبتی نسبت به آنها ایجاد کند. بر داختن به دنیا و احتیاجات زندگانی در آن و علیرغم آن، همیشه مانع از ایجاد محبت به آنها شدن، در روان و افکار و عواطف و شخصیت انسان، یکنوع شکافگی و بیگانگی زیانبار و زرفی پدید می‌آورد. چون انسان به هر چه می‌پردازد و می‌پرورد، انسان برای هر چه و در هر چه و با هر چه کار می‌کند به آن مهر پیدا می‌کند. "کار و عمل" یا "پیوند و مهر" دو چیز از هم جدا نا شدنی هستند.

انسان به هر چه مهر می‌ورزد، به آن می‌پردازد و برای آن زحمت می‌کشد و همچنین برعکس با آنچه کار می‌کند، و برای آنچه زحمت می‌کشد، به آن مهر پیدا می‌کند. انسان به "مزرعه ای" که در آن می‌کار و در آن آبیاری می‌کند، و شخم می‌زند، مهر پیدا می‌کند، نه به محصولی که در آخرت خواهد داد. انسان نمی‌تواند فقط دیده به محصولی بدوزد که مزرعه دنیا در آخرت خواهد داد و نسبت به خود این مزرعه بی تفاوت بماند و آنرا فقط به عنوان وسیله

خالص در نظر بگیرد، انسان برای کودکی که رنج می برد و زحمت می کشد، به او مهر پیدا می کند.

ما با دنیا و قطعه ای از دنیا و زمینی که در آن کار می کنیم و آدمی سازیم و شهر می سازیم و به آن سازمان می دهیم و برای جا معهای که کار می کنیم، مهر پیدا می کنیم، تنها با گرفتن مزد در مقابل مقدار کارمان در این دنیا و ایمان به محصول اخروی، نمی توانیم دست از مهر به آن بکشیم. ایجاد رابطه خالص و انتزاعی میان مزد (درآمد و منفعت) و انسان و اهمیت دادن فقط به مزد یا پاداش اخروی، که یک رابطه مصنوعی است، سبب پاره شدن "کار" از "مهر" می گردد. انسانی که زمین و دنیا و وطنش نیست، دنیا و زمین و وطن را محل "زحمت و رنج و کار و عذاب و دوری" می داند نه محل محبت و ولسی مهر موقعی با انسانهای دیگر ممکن می گردد که ما به محل کار و زحمت و رنج خود، "این دنیا و این زمین و این قطعه از زمین که وطن ما است و انسانها در آن زندگی می کنند" مهر پیدا کنیم. مهر به "همه بشر = بشریت" نیز باید در اثر "همکاری" با سایر ملل و اقوام و طبقات، ببالد و بشکوفد و بارها برود. بدون کار و زحمت و رنج برای همه بشر و همه بشر، نمی توان به آنها مهر پیدا کرد. با بریدن رابطه کار را ز مهر (در پاره کردن دنیا از آخرت و تن از روان) همکاری نیز سبب مهر میان انسان ها نخواهد گردید. محصول کار در این دنیا و بر روی این زمین، فقط کالای مصرفی و پاداش اخروی و مزد نیست، بلکه مهر میان انسانها نیز می باشد.

در جایی که (در روی زمین) همه غریب و آواره و تبعیدی هستند و در غربت همه را گرفتار کرده است، پیوندشان به همدیگر نیز چیزی جز همدردی در درد غربت نیست، تا خود را از این غربت، نجات بدهند بنا بر این "گرفتاری در غربت" آنها را "همکاران در کارهای این دنیا، در عدل در این دنیا، در رفاه در این دنیا، در مهرورزی در این دنیا و در حل مسائل این دنیا" نمی کند. "همدردی به هدف رفع درد و رنج غربت، تا وقتی که دوره غربت سر آید"، غیر از "همکاری و همکار می در دنیا و روی زمین و در وطن و مهر به آنچه با آن انسان کار می کند" هست. "هم وطن بودن"، غیر از "غریب ماندن همدیگر بودن در یک جا" هست. از این گذشته مسئله "جهان وطنی" نیست که مفهوم واضح "هم وطن بودن" آنقدر آهسته آهسته در ما رشد بکند که همه مردم روی زمین را به عنوان هم وطن خود بشناسیم و احساس بکنیم. بنا بر این احتیاج

به "رشد احساس علاقه نسبت به دنیا" و سپس "رشد احساس علاقه به وطن خود" و هم زمان با آن "توسعه مفهوم وطن" و "توسعه احساس وطن در دامنه های پهن و رتر" و همکاری با مردمان دورتر در ایم و به هیچ وجه جهان وطنی، نفی "احساس علاقه به وطن" را نمی کند. مهر به وطن است که در جهان وطنی به تدریج با همکاری با همه ملل می گسترده.

### با لافتن ارزش فکر و رشد قدرت روشن فکران

وقتی در جا معه "ارزش فکر" با لافتن، به همان اندازه "حقانیت حکومت و اقدامات حکومتی"، احتیاج به "تائید روشن فکران و اندیشمندان" پیدا می کند که در جا معه به عنوان "مظهر عقل" معتبرند. و عدم تائید حکومت و اقداماتش به وسیله این روشن فکران و اندیشمندان، آسیب به حیثیت و حقانیت حکومت می زند.

بنا بر این حکومتی که ترقی می خواهد و نمی تواند روشن فکران را جا معه را پشتیبان خود سازد، نخواهد توانست حقانیت برای اقدامات متری خود ایجاد کند.

در حالی که در جا معه ای که "ارزش دین" بالا هست، حقانیت حکومت و اقداماتش، احتیاج به تائید آخوندها دارد که در جا معه به عنوان "مظهر دین و خدا و رسولش" اعتبار دارند.

و طبعاً "در جا معی که" ارزش فکر بر ارزش دین "در میان اکثریت هنوز ریشه محکم ندارد و نیده است و فکر، فقط در تابعیت و دفاع از دین، ارزش پیدا می کند، حقانیت حکومت و اقداماتش، و همچنین "نفوذ جنبش های سیاسی" اعتبار خود را از قوال و اعمال آخوندها کسب می کند، و فقدان این تائیدها از طرف آخوندها، سبب می شود که آن جنبش سیاسی وسعت نگیرد، یا حکومت، حقانیت به وجود یا اقداماتش نداشته باشد. تا موقعی که ارزش فکر و ارزش دین در جا معه هنوز با هم گلاویزند و پیروزی به نفع هیچ کدام قطعاً نشده است، حکومت می تواند از رقابت میان روشن فکران و آخوندها به نفع خود استفاده یا سوء استفاده کند. از طرفی با لافتن ارزش فکر از طرف حکومت، حکومت را تابع و محتاج روشن فکران و اندیشمندان می سازد.

(ولوا زگیر آخوندها نجات بدهد) و از این به بعد اگر تائید روشن فکران و اندیشمندان نباشد، حکومت بدون پشتیبانی عقلی خواهد ماند. از این رو

حکومتی که از دین و آخوند جدا شد، با یدروشنفکران و اندیشمندانی داشته باشد که با علاقه شخصی از او پشتیبانی کنند. وگرنه نبودن چنین روشنفکران و اندیشمندانی، سبب ضعف حکومت و کاهش شدید حقانیت حکومت و طبعاً "تزلزل حکومت خواهد شد (سلطنت طلبان برای تجدید حکومت سلطنتی در ایران در این نکته بیندیشند).

از طرفی با لایبردن ارزش دین، حکومت را در اینجا دحقانیت اقداماتش، تابع آخوندها می سازد. و چون حکومت، قرنهای سابقه مبارزه و گلاویزی و همکاری و مصالحه با آخوندها دارد، در واقعیت ترجیح می دهد که با آنها کنار بیاید تا گرفتار تابعیت روشنفکران و اندیشمندان گردد. از این گذشته با بالا رفتن ارزش فکر، حکومت می کوشد در عمل، تابع یک دستگاه فکری یا ایدئولوژی بشود تا اقداماتش با هم و اصول و مبانی حکومتی در یک سیستم عقلی با هم انسجام داشته باشند. چون با بالا رفتن ارزش فکر، می تواند "ارزش تفکر آزاد" را لایبرود. و نهادهای حقانیت و اقدامات حکومت بر اساس "خلاقیت فکری مردم"، بسیار دشوار است، و احتیاج به حداقل کارهای سازمانها و روشهای تفاهمی درجا معده دارد. چون خلاقیت تفکر، اینجا ب "تغییرات شدید و دائمی افکار" را می کند و برای هم آهنگ ساختن ترشحات تازه به تازه افکار، "حداکثر امکانات اینجا دتفاهم" ضروریست که غالباً "در اجتماعات سنتی بوجود نیامده است تا در اختیار حکومت تازه قرار بگیرد. بنا بر این حکومت می کوشد تا حقانیت خود و اقدامات خود را بر اساس یک دستگاه فکری (یک ایدئولوژی) قرار بدهد. بدینسان حکومت می کوشد با بالا رفتن ارزش فکر، ارزش تفکر خلاق در همه وجوهش را لایبرود. با بالا رفتن ارزش فکر، حکومت برای نجات دادن خود از خطر، خود را ایدئولوژی می سازد (یا یک حکومت ایدئولوژیکی جایگزین را می گیرد) تا گرفتار ترشحات خلاقیت تفکر نگردد. سیاست در چنین موقعی تمایل شدید به کاهش ختن یک ایدئولوژی (سیستم عقلی) پیدا می کند و مانع رشد تفکر خلاق می گردد و از آن می ترسد. مسئله در مالک اسلامی در "جدا ساختن حکومت از دین" با این اشکال روبرو می شود که با یدارزش فکر را با لایبرند، تا احتیاج به حقانیت بخشی آخوندها برای اقدامات خود نداشته باشند و از طرفی با یداکثریت طبقه روشنفکران طرفدار خود داشته باشند تا حقانیت عقلی را بجای حقانیت دینی تولید کنند (نه روشنفکران مزدی و خریدنی)، ولی اکثریت طبقه روشنفکران در این

جوامع ما رکیست هستند، و آنها علاقمند به جدا ساختن حکومت از دین هستند، ولی علاقمند به ایدئولوژی ساختن حکومت با ایدئولوژی خود هستند و هیچگونه علاقه ای برای اینجا دآزادی تفکر و وجدان و خلاقیت تفکر ندارند و آنرا عملی و واقعی نمی دانند. فقدان تفکر متنوع و مختلف در این جوامع، آزادی فکری را دچار خطری می سازد.

### خبرگی در انسان بودن

برای تشخیص اینکه رژیم اسلامی در ایران چقدر موافق یا متضاد با اسلام است، احتیاج به تخصص در اسلام است که شاید کار هر کس نباشد، ولی برای تشخیص اینکه این رژیم اسلامی، ضد انسانی است، احتیاج به هیچگونه تخصصی نیست، و تنها "انسانی بودن یک نظام" است که معیار انسان از این به بعد می باشد، و برای چنین تشخیص، ما احتیاج نه به خبرگی در اسلام، نه در کمونیسم، نه در عقیده و ایدئولوژی دیگر داریم.

انسان بودن، تخصص هر انسانی هست. برای ما فقط و فقط "انسانی بودن یک نظام" مسئله اساسی هر حکومتی و هر اقتصادی و هر دستگاه حقوقی هست نه اسلامی بودن، نه کمونیسم بودن، نه کاپیتالیسم بودن نه لیبرالیسم بودن آن. و هر انسانی خودش به اندازه کافی معیار تشخیص انسانی بودن هر نظامی هست. و انسان، معین می سازد که معیار انسان بودن چیست نه اسلام و نه کمونیسم و نه کاپیتالیسم و ....

### ملت یا امت یا طبقه ممتاز

آنچه ما را از دیگران "جدا" می سازد، ما را از دیگران به هیچوجه "ممتاز و برتر" نمی سازد. وقتی ما هویت و شخصیت فردی یا گروهی یا ملی یا امتی یا طبقاتی خود را "در آنچه ما را از دیگران جدا می سازد" می شناسیم و "تجلیل" می کنیم، ناگاهاً به در هر "عوامل ویا خصوصیت جدا سازنده"، یک عامل ویا خصوصیت برتری بینیم. عوامل و خصوصیات که ما را از دیگران، ممتاز و برتری می سازند، می توانند عوامل و خصوصیات باشند که با عوامل و خصوصیات که در دیگران هست، مقایسه پذیر باشند، و فقط در بیشترین خصوصیات و عوامل مشابه ویا مشترک است که امتیاز برتری مشخص می گردد، وگرنه خصوصیات و عواملی که ملت یا امت یا گروه یا قوم را از ملت و امت

و گروه و طبقه دیگر " جدای سازه"، به من برتری و امتیاز نمی دهد.

بنا بر این موقعی ما (ملت یا امت یا طبقه ما) از دیگران برتریم —  
"انسانی تر از آنها" باشیم، چون این خصوصیت است که در همه ملت ها و  
امت ها و طبقات، مشترک است. وجه بسا عوامل و خصوصیات که از دیگران جدا  
می سازد، ما را پست تر و عقب افتاده تری فرهنگی تر و وحشی تر از ملل و  
اقوام و طبقات و امم دیگری می سازد. از جمله "منفعت" یک ملت یا امت یا  
طبقه به هیچ وجه آن ملت یا امت یا طبقه را برتر از دیگران نمی سازد. فقط  
انسانیت بیشتر است که به یک ملت و امت و طبقه، امتیاز می دهد، ولی چنین  
امتیازی، با رقابت همه ملل و امم و طبقات، در انسانی شدن بیشتر، همیشه  
امر است موقتی که نیا ز به تلاش مداوم برای انسان شدن بیشتر دارد. هر  
ملتی و طبقه ای و امتی، همیشه به طور انحصاری، انسانی تر از ملل و طبقات  
و امم دیگر نیست.

#### از "بشریت" به "ملت"

عینیت دادن خود با مفاهیم و ایده های کلی مانند بشریت و جهان وطنی  
(که فقط ساخته عقل هستند، و عقل برای رسیدن به آن با ایده همه خصوصیات و  
اختلافات و استثناء ها را نادیده بگیرد) سبب می شود که آنچه را عقل، فقط  
با عمل "نادیده گرفتن" به آن می رسد، با "فشار و زور" با پیدرکوب سازد و  
از ابراز و اظهار زدارد (با تحقیر و تقیب کردن و بی احترامی و تنگ آمیز  
ساختن) یا ریشه کن کند. بنا بر این "عضو جامعه و احدا انسانی شدن"، "از همه  
ملل و اقوام... یک جا مع ساختن"، تنها "دیدن انسان ها به یک چشم" نیست،  
که یک کار عقلی است، بلکه سرکوب ساختن و تحقیر و تنگ آمیز ساختن همه  
خصوصیات و اختلافات افراد و اقوام و ملل است.

از "نادیده گیری عقلی" در جریان "تعمیم فکری"، تا زورورزی برای نابود  
ساختن آن خصوصیات و اختلافات برای تحقق دادن به آن "ایده کلی" و  
فراگیر، هزاران فرسخ راه هست. و درست همین زورورزی ایده های کلی  
در جنبش های بشردوستانه، سبب بازگشت حرکت شدید به سوی درک هویت  
فردی و قومی و ملی خود و تجلیل خصوصیات و اختلافات فردی و گروهی و ملی  
می گردد، و نتیجه معکوس آنچه مطلوب است می دهد. قبول مفهوم بشردور  
کلیت و فراگیریش، که چیزی جز "دیدن همه انسانها به یک چشم عقلی و معرفتی

نیست. و احترام مساوی عقلی به همه انسانها گذاشتن است "غیر از بی  
ارزش ساختن و تحقیر کردن و سرکوفتن خصوصیات و اختلافات و تنوع است.  
بهاء بیش از حد به مفهوم های کلی مانند بشر و خلق، دادن سبب می شود که  
روزی در تاریخ بهاء بیش از حد به اختلافات و خصوصیات جدا سازنده فرد یا  
گروه یا ملت یا نژاد بدهند و مفاهیم و ایده آل های کلی را مورد تحقیر قرار  
بدهند. و تضاد میان بشردوستی و ملیت گرایی (و امت گرایی و نژاد گرایی  
و طبقه گرایی) در اثر همین تحقیر یکی برای تجلیل دیگری، و یا یکی را  
تابع و محکوم دیگری ساختن یا برای ابقاء یکی، دیگری را نابود ساختن،  
ایجاد می گردد.

#### پیدایش عقاید جهانی سبب بی احترامی ساختن انسان ها شد

میان "بشردوستی" تا "دین یا فلسفه فراگیری که همه انسانها می توانند  
به آن بگروند" تفاوت بی نهایت زیاده است. فلسفه و دینی که رسالت خود را  
برای "همه بشر" می داند، در واقع می خواهد که "همه بشر" را به خود معتقد  
سازد، و اگر خود را حقیقت و احدا بداند، این را به عنوان "ضرورت" درمی یابد  
که همه بشر با ید به او معتقد شوند، و آنچه را او به عنوان ضرورت درمی یابد،  
معنایش در واقعیت چیزی جز "حقانیت دادن به تجا و زگری او به همه بشر"  
نیست. این است که هر فکر جهانی (هر دینی برای همه بشر)، یک فکر جهانی  
است. عقیده ای که دعوی آن دارد که برای همه بشر است، با این ادعا احترام  
به هیچ انسانی نمی تواند بگذارد و هیچ انسانی را دوست نمی دارد.

فلسفه یا عقیده ای که ساختار کلی و فراگیر دارد و همه انسانها "می توانند"  
آنرا بپذیرند، با چنین خصوصیت و ادعای هنوز "بشردوست" نیست. بشر  
دوستی، موقعی تحقق می یابد که ما بتوانیم همه انسانها را در اختلافات  
و ویژگی هایشان دوست بداریم. از جمله این ویژگیها، روش خاص تفکر هر  
فرد است. تلاش برای نادیده گیری یا بی احترامی یا زدودن و نفی این  
"تفکر خاص هر فردی و گروهی"، و هر فکر و عقیده دیگر را باطل و دروغ و ضد حقیقت  
خواندن تا همه معتقد به آن دین یا فلسفه واحد شوند، عملی است بر ضد بشر  
دوستی و احترام به انسانها. آن دین و فلسفه موقعی بشردوست می شود که  
انسانها را با همه عقاید و افکار و قدرت تفکری که دارند، دوست بدارد. و لو  
آنکه حتی همان دین و فلسفه واحد را نپذیرد. و به محضی که این دین و

فلسفه بیا نگا رد که آنچه را دو گروه های دیگر از بشر معتقدند، باطل و کفر و یا آگاه بود که ذب و دروغ است، به بشر احترام نمی گذارد. و علیرغم آنکه فلسفه و دین اش خصوصیات کلی و فراگیر دارد و برای همه انسان ها است، ضد انسانی است.

### عادل، ما و راء منافع قرارداد

کسی که دارنده منفعت است، نمی تواند عادل باشد، چون تنها یا بیشتر طرفدار حفظ و کسب منفعت خود است. پس عادل (تعا دل) دهنده منافع یا هم آهنگ سازنده میان منافع و دارندگان منافع (باید هم ما و راء و ما فوق منفعت جوئیها و منفعت جوها و هم خود بدون منفعت خواهی و منفعت باشد (مقدس و پاک از هر منفعت خواهی باشد. هرگونه منفعت خواهی او را آلوده می سازد) بنا بر این عادل همیشه یک انسان مقدس، یک انسان فوق انسان و بالاخره یک انسان خدائی و فرستنده و نماینده خدا هست.

این مفهوم عدالت و عادل بر این بنیاد قرار دارد که منفعت خواهان (یعنی انسان ها، جامعه) قادر به هم آهنگ ساختن میان منفعت جوئیها و امیال و سواش خود نیستند، و قدرت فقط به کسی تعلق می گیرد که می تواند و می بایم میان منفعت جوئیها و منفعت خواهان (انسان ها) تعادل بدهد. پس آنکه در جامعه عادل است (عدالت می کند) باید به طور انحصاری دارنده قدرت باشد.

از این رو بود که "قدرت" فقط متعلق به "خدا" بود و کسی حق نداشت جزا و قدرت داشته باشد و قدرت "بخواهد". و قدرت عادل، از خدا بود، و او، قدرت را خود نمی خواست (میلی به داشتن قدرت نداشت، مقدس از چنین میلی بود) بلکه خداوند، خود قدرت را به او عنایت می کرد. بدین ترتیب، عادل همیشه مقدس (بری از هرگونه منفعت خواهی، حتی قدرت خواهی) می ماند. در حالیکه، قدرت خواهی، بزرگترین منفعت خواهی است.

خواست برای قدرت و اعطاء قدرت فقط از خدا سرچشمه می گرفت. آنکه قدرت داشت، فقط می توانست از خدا گرفته باشد و بقیه که مردم با شندهیج حق به خواستن قدرت هم نداشتند، خود را ما فوق منافع و منفعت داران گذاشتن، برای آنکه بیشترین قدرت را به عنوان عادل بدست آورد، بزرگترین منفعت خواهی بود، ولی با خدا را سرچشمه انحصاری قدرت ساختن، و انتقال

قدرت را فقط در یک "جریان اعطاء و فضل" ممکن ساختن، عادل می توانست منکر منفعت خواهی و قدرت خواهی خود بشود. تا "قدرت" یک چیز خدائی بود و سرچشمه اش فقط خدا بود (و خدا فقط به آن کسی که می خواست، می داد) قدرت، یک چیز "فوق منفعتی و غیر منفعتی" بود. حاکمیت الهی، این معنا را داشت که قدرت سیاسی، فقط از خدا سرچشمه می گیرد.

تا این ایمان به جا بود که سرچشمه قدرت سیاسی، خداست، عدالت، آرزو و انتظار "زمان آخر" و "واقعیت عقبائی" و کارمندی موعود و امام آخر "خواهد بود، فقط از روزیکه پذیرفته می شود که انسان، به خودی خودش سرچشمه قدرت است (و قدرت یکی از منافع انسانی است و خواستن قدرت به خودی خودش، انسان را ناپاک و غیر مقدس نمی سازد) تفکر درباره عدالت و تحقق عدالت در "امروز" یک "حرفه و وظیفه انسان و ملت" می گردد.

ولی آنچه فراموش می شود آنست که در "امروز" نمی توان "عدالت انتزاعی و عدالت کمالی" که ایده آل آخر الزمانی است و وابسته به مفهوم "قدرت مقدس ما فوق انسانی است"، تحقق داد. ولی انسان که هزاره ها عادت به "آرزوی عدالت ایده آلی و آخر الزمانی و انتزاعی و کمالی، بوسیله یک مردم مقدس" کرده است، حال آن عدالتی را که با قدرت خودش تحقق می دهد، هیچگاه او را ارضاء نمی کند و از خودش توقع "قدرت خدائی" دارد. و می انگارد که با یک "قدرت مقدس" است که می توان به "کمال عدالت" رسید و با همین اندیشه، داشتن "قدرت بی اندازه" را پیش فرض تحقق عدالت کامل می داند و نادانسته قدرت را بر عدالت ترجیح می دهد و وسیله را جایگزین هدف می سازد.

### چه موقعی تجربیات انسانی می توانند

### اشتباهات عقاید را کشف کنند

هر جامعه ای می تواند اشتباهات هر فکری یا هر فلسفه ای یا هر عقیده ای (دین وایدئولوژی) را در تجربیاتش تشخیص بدهد، و برای آنکه به آن اشتباهاتی را که در تجربه خود از آن فلسفه ها و عقاید یافته، بهاء و اهمیت بدهد، باید حاکمیت آن فلسفه و عقیده را محدود سازد، یا آنکه به کلی مانع "حاکمیت آن فلسفه یا عقیده یا تئوری علمی" گردد.

اشتباهات هر فلسفه یا عقیده را در بیشتر اندیشیدن و "بیشتر گستردن آن عقیده"

نمی توان به آن خوبی کشف کرد که در تجربیات. ولی برای از بین بردن "ارزش تجربیات" باید آن فلسفه یا تئوری علمی یا عقیده را حقیقت ساخت. هر کسی با حقیقت ساختن عقیده و فلسفه خود، همه تجربیات انسانی خود را که انطباق با آن حقیقت ندارند، اشتباه می گیرد. از این رو "تجربه انسانی"، هنگامی ارزش خود را پیدا می کند که حق و قدرت یافتن اشتباهات را در عقیده و فلسفه و تئوری علمی خود دارد. کسیکه نمی تواند در حقیقتش اشتباهی بیابد، به تجربیاتش هیچ ارزش نمی دهد.

### تاریخ حقیقی و منفعت حقیقی

یکی تاریخ را برای تجلیل دینش و دفاع از آن مسخ می کند، یکی تاریخ را برای تجلیل ملتش و دفاع از آن مسخ می کند، یکی تاریخ را برای تجلیل طبقه اش و دفاع از آن مسخ می کند و یکی تاریخ را برای تجلیل نژادش و دفاع از آن مسخ می کند.

هیچ مورخی دیگر قادر نیست بدون طرفداری (بدون دفاع از منافعی) تاریخ بنویسد و هیچ انسانی دیگر قادر نیست، تاریخی که بدون طرفداری است، بخواند. و کسیکه بی طرفانه (بدون در نظر گرفتن منفعت گروهی) تاریخ می نویسد، به نظر مردم، او منفعت خود را یا مزورانه پنهان می کند یا از منافعی که دارد خود بی خبر است.

برای ما آنکه ما وراء منافع باشد و ببیند و ببیند، وجود ندارد. مسئله دیگر این نیست که ما طبق منفعت خود، ببینیم و تاءویل کنیم، بلکه مسئله، این است که "منفعت"، تنها منفعت حقیقی باشد.

وقتی می پذیریم که هر کسی و گروهی حق دارد منفعت خودش را داشته باشد، آن موقع هر تاءویل تاریخ را طبق هر منفعتی (منفعت ملی، منفعت طبقاتی، منفعت دینی، منفعت اقتصادی...) بجا و روا می دانیم. و هر تاءویلی از تاریخ، رویه ای از تاریخ و واقعیات و اتفاقات را می نماید. ولی وقتی پذیرفتیم که میان همه منفعت های موجود، فقط یک منفعت حقیقی وجود دارد (فقط آن گروهی و طبقه ای و ملتی یا نژادی که این منفعت را می خواهند، دارند حقیقت هستند و بقیه باطل و دروغ و ضد حقیقت هستند) آن موقع همه تاءویلهای مسخ تاریخ می دانیم، و فقط تاءویل خود را "حقیقت تاریخ" و تاریخ حقیقی می دانیم. بالاخره، به جای آنکه حقیقت را "ما وراء منافع"

جستجو کنیم، یک منفعت را میان همه منافع، استحاله به حقیقت می دهیم. فقط یک منفعت است که حقیقت است. آنکه منفعتی غیر از من دارد، باطل و دروغ و ضد حقیقت است و از حقیقت، آگاه نبودن است.

ولی انسان اگر هم نتواند خود را "ما وراء همه منافع" ارتقا دهد، می تواند در زمانهای مختلف از دیدگاه منافع مختلف، تاریخ و اتفاقات و واقعیات را ببیند و تاءویل کند و تجربه از "سرخ شدگی تاریخ" از دید هر منفعتی داشته باشد. انسان می تواند مانع آن شود که "یک منفعت" او را به تمام قبضه کند و در تصرف آورد. و یک منفعت تا به شکل "التهاب وجودی" در نیامده است که سراسر انسان را فرا بگیرد، نمی تواند تبدیل به حقیقت شود. به کار بردن تاریخ برای تاءمین منفعت دینی یا طبقاتی یا ملی یا نژادی، تقلیل تاریخ به آلت است و وقتی ما از منفعت دینی یا طبقاتی یا ملی خود حقیقت ساختیم، ما آلت را نیز مقدس می سازیم. با از دست دادن ایمان به "حقیقت ما وراء منافع و ما وراء طرفداریه" ما احتیاج به منفعتی داریم که قابل تبدیل به حقیقت باشد. از این رو هست که ما دیگر نمی توانیم "بی التهاب از یک منفعت" زندگی کنیم، چون با ملت به شدن از یک منفعت، آن منفعت از ما به عنوان حقیقت گرفته می شود. حتی منفعت جویی فردی ما نیز تبدیل به یک نوع التهاب می شود. تاریخ تا به حال "طبق حفظ منافع شاهان و اعیان و ملل و طبقات" نوشته شده است. درک تاریخ همیشه رفع مسخ سازی های متفاوت در اثر منفعت بینی های مداوم است. هیچ تاریخی نیست که مسخ نشده باشد، وقت آن شده است که ما مانع تبدیل منافع به حقایق شویم. برای داشتن منفعت خود شرم داریم و منفعت را ناپاک می دانیم از این رو مجبوریم از منفعت خود، حقیقت خود را بسازیم، تا داشتن منفعت نه تنها ما را عذاب ندهد بلکه باعث افتخار ما نیز بشود.

### تفکر فلسفی، جنبش برای بیشتر شدن

فلسفه، تفکر نیست که از ظرف "آن" فرا می ریزد، پوسته "واقعیت" را در هم می شکافد، بیش از "فردیت" و "موقعیت" می شود، از چهره رچوبه "ملت و قوم و امت و طبقه" گام فراتر می نهد، این "کشش به بیشتر از لاف ها و پوسته ها و محدوده های تاریخی و اجتماعی و جغرافیائی شدن" را و خصوصیتی پدید می آورد که ما "ابدیت و عمومیت" می خوانیم. از "یک موقعیت عادی زندگی"

شروع می کند ولی با "فرا تر رفتن از آن موقعیت" سبب می شود که از آن موقعیت چیزهایی دریا بدکه "در" آن موقعیت تجربه نمی کند. همیـــــــــ کشش به فرا تر رفتن از یک موقعیت خاص یا واقعیت خاص، "تعلق خاصی به آن موقعیت و واقعیت و آزادی خاصی از آن موقعیت و واقعیت پدید می آورد. با آن موقعیت و واقعیت، ولی و راء آن موقعیت و واقعیت هست. با این تجربه اندیشیدن فلسفی، هر واقعیتی، هر پدیده ای، هر فردی، هر عقیده ای و هر دستگا ه فلسفی، هم خانه و جایگاه ریشه و هم زندان و تنگنا می شود. و در هر چیزی لانه و زندان خود را می یابد. این بیشتر شدن از هر واقعیتی، از هر موقعیتی، از هر عقیده ای، از هر ملت و طبقه و امتی، از هر دستگا ه فلسفی، ... همیشه و رانا راحت و مضطرب می سازد، در حالیکه از آنها نیرو می گیرد و تغذیه می شود. از مرزها گذشتن همیشه شکستن دیوارها نیست که مقاومت می کند و گسستن از خرافاتی است که مانوس هستند و پایی بند می کنند، گریختن از واقعیت ها ئی است که اطمینان می بخشد و سنگین می کنند، تضاد با محدودیت ها ئی است که انسان را مشخص و با هویت می سازد و ولی زندان هستند.

کسی واقعیت را دوست می دارد که "در درون" واقعیت می گنجد و در واقعیت جای کافی برای آرامش و اتکاء دارد. کسی یک عقیده یا دستگا ه فلسفی یا یک دین و ایدئولوژی را دوست می دارد که آن عقیده و دستگا ه فلسفی و دین "جابه همه تجربیات و احساسات و افکارش می دهند و او چنین عقیده و دستگا ه فلسفی و دینی را نمی تواند ترک کند، چون ترک کردن همیشه ننگینیدن و "وسیع تر از آن عقیده یا دین دستگا ه فلسفی شدن" است. انسانی که تجربیات و احساسات و افکارش آن قدر می افزاید که دیگر در آن عقیده یا دین یا دستگا ه فلسفی یا تئوری علمی نمی گنجد، فلسفی می اندیشد. آنکه واقعیت دوست است و با واقعیات زندگی می کند و خود را با واقعیات انطباق می دهد، "در" واقعیات است. واقعیات برای او مطبوعند. واقعیات، جهان او هستند. در منفعت خواهی اش و در ارضاء منفعتش، خوش است. در قدرت خواهی اش و در ارضاء قدرت خواهیش، لذت می برد. ولی به محضی که سا ثقه منفعت خواهی و سا ثقه قدرت خواهیش، برای او تنگ شد، از ارضاء آن دیگر لذت نمی برد و اگر لذت می برد مزه تلخی نیز همراهش هست، آنکه معتقد است، "در" عقیده اش هست. به چنین کسی اعمال طبق معتقاداتش،

لذت می بخشد، و اطاعت از آموزه های عقیده اش، او را شاد می سازد. ولی از آن گاه که شروع به اندیشیدن فلسفی کرد، آن اعمال و اطاعت ها نه تنها به او لذت نمی بخشند بلکه به او عذاب می دهند. آنکه فلسفی می اندیشد، "در یک دستگا ه فلسفی"، درک تنگی می کند، درک زندانی بودن می کند. او با پیدا زدستگا ه فلسفی خود، از عقیده خود، حداقل گاه به گاه بیرون برود تا هوای آزاد استنشاق کند. برای چنین کسی، عقیده اش، دستگا ه فلسفی اش، ملت و طبقه و امتش، فقط استراحت گاه ها و ست. او در گوشه عقیده اش و دستگا ه فلسفی اش، فقط در موقع احتیاج و ضرورت، می خوابد و دست از حرکت و آزادی می کشد ولی وقتی احتیاج و ضرورت تلاش و آزادی و حرکت و جنبش رسید آن را رها می کند. برای او عقیده و واقعیت و دین و دستگا ه فلسفی اش، فقط جابرای رفع خستگی است. خانه او، محل کار و عمل او نیست.

#### عقلی که بیش از حد پویا است

عقل می تواند فقط با مفاهیم ثابت کار کند، چه این مفاهیم ثابت را به عنوان بدیهیات یا تجربیات بنیادی یا واقعیات یا حقایق بگیرد چه به عنوان مفروضیات و قرا ردا ها، مفاهیم بنیادی ثابت عقل، معمولاً "برای گخته از تجربیات تازه ما ست، ولی روابط میان این تجربیات و آن مفاهیم بنیادی، معما ئی است ناگشوده. عقل می تواند بر روی این مفاهیم ثابت بنیادی، دنیای فکری خود را گسترش بدهد و آن دستگا ه فکری را تا محدوده ای، طبق تجربیات تازه ای که می کند، تصحیح کند، ولی از محدوده ای به بعد حتی نمی تواند تجربیات تازه اش را آگاه ه بودا نه دریا بد و بشناسد و این تجربیات را معمولاً "نا دیده می گیرد و تحقیر و طرد می کند.

عقل می تواند در این دنیا ئی که برای این مفاهیم ثابت بنیادی می سازد، ساکن و آرام و مطمئن و با لآخره سنگ شود و با "حقیقت شمردن آن مفاهیم ثابت بنیادی"، در آن دستگا ه فکری، عقل خود را مدفون می سازد و می میرد. سکون مطلق عقل در مفاهیم ثابت بنیادی اولیه، مرگ عقل است.

عقل برای نجات خود از این مرگ حتمی، با یدگا ه به گاه این مفاهیم بنیادی ثابت را که آغا ز تفکر او هستند، جا بجا کند و تغییر بدهد، تا بتواند حرکت گسترشی و حرکت تازه و یلی و حرکت استنتاجی خود را از نو شروع کند. حرکت عقل در این موقع فقط "حرکت گسترشی و حرکت تازه و یلی و حرکت استنتاجی"

است. ولی این جا به جا ساختن گاه به گاه "از مفاهم ثابت بنیادی" به "مفاهم ثابت بنیادی دیگر"، حرکت بنیادی و جوهری عقل است. خلاقیت عقل ورستا خیز فلسفه با رها ساختن مفاهم ثابت بنیادی گذشته و برگزیدن مفاهم ثابت بنیادی تازه، ممکن می گردد. ولی این رها سازی پی در پی مفاهم ثابت بنیادی، سبب گمراهی عقل در فعالیتش می گردد. عقل به این انگاره بیهوده و اشتباه می افتد که می تواند همیشه بدون پاره گی، در همان حرکت بنیادیش بماند و هیچگاه از حرکت بنیادی باز نماند.

و "تعیین ناپذیری میان مفاهم ثابت بنیادی، با تجربیات تازه بنیادی"، سبب می شود که مفاهم ثابت بنیادی عقل را تولید خود جوش عقل بگیریم و بنیانگاری که عقل کاملاً "از تجربیات و واقعیات، جدا و مستقل است."

با این مستقل انگاری عقل، می انگاریم که "مفاهم بنیادی ثابت"، فرینش دلخواه خود عقل است. بدینسان عقل، عقل خود کار می شود، و دیگر احتیاج با عینیت دادن خود با مفاهم ثابت بنیادی اولیه ای ندارد. بلکه حرکت بنیادی عقل، فقط بر اساس "عینیت عقل با خود عقل" قرار می گیرد. بدینسان، عقل با از دست دادن هر گونه "سکون و ثبوت و آرامش و استحکام"، حرکت محض و فعالیت محض و نا آرامش محض و انعطاف پذیری محض می گردد. در این مرحله است که عقل به کلی ذوب و بجا رومتنما عدوباً و بالاخره منتفی می شود. عقل در تقلیل یافتن به "حرکت بنیادی محض"، دیگر نقش اساسی خرد را (که گسترش و ساختن دستگاه نظم فکری بر اساس مفاهم ثابت بنیادی باشد) نمی تواند انجام دهد و هدف وجودی خود را گم می کند، و عیناً صریح عقلی و ضد عقلی برانسان چیره می شوند. چون عقل، نقش بنیادی اش نیست که رابطه میان "مفاهم بنیادی ثابت" را با "تجربیات و واقعیات بنیادی" که معمائی و ناگامی بودانه و نامعلوم و تاریک است، در جریان استنتاجات و از هم گشتنی ها و از هم گسترشها و مقایسه با تجربیات و واقعیات زندگانی و اجتماع و تاریخ، روشن و معین و محدود سازد، و نشان بدهد که با مجموعه ای از مفاهم بنیادی ثابتی که بر اساس تجربیات و واقعیات قرار دارند، تا چه اندازه می توانند تجربیات انسانی را در خود بگنجانند و جای دهند و از کجا به بعد، از جذب تجربیات دیگرانسانی ناتوانند. با جابجا ساختن سریع مفاهم ثابت بنیادی، عقل بر حرکتش می افزاید ولی از قدرت گسترش و از تشخیص "ظرفیت جذب تجربیاتش در آن مفاهم" محروم می ماند.

## پندارنیک و خرد

کلمه "پنداشتن" در دوره ما به معنای غلط به کار برده می شود. پنداشتن برای ما خیال بافی است. ولی این خرد است که می پندارد. خرد، عقلی است که برای نظام دادن به زندگی و ساز زیستن کار می کند.

"پند" که نتیجه تلاش خرد است، برای کار بستن در زندگی در گیتی (جهان منظم ما دی) است. ایرانی، با خرد که یک "عقلی عملی" است کار داشته است و اینکه گفتارنیک، کردارنیک، پندارنیک را اساس تفکر اجتماعی ایرانی می دانند برای این است که "پندار"، میوه ایست که خرد انسانی به بار می آورد و پایه گفتار و کردارنیک است و خرد با خیال بافی و "برانندیشی" (speculation) و فرانندیشی (Transcendental thinking) یا (Metaphysical thinking) کار ندارد.

خرد، فقط با حواس و تجربه کار دارد و به قول فردوسی در شاهنامه فقط در باره آنچه می بیند (آنچه به حواس اومی آید) می پندارد و از این برتر نمی گذرد. پند و پندار و پنداشت، نتایج تلاش خرد برای کار بستن در گیتی (در زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی) است. بخردان (با خردان) با intellectuel ها فرق دارند. برای "بخرد"، تجربه و عمل و حواس و تفکر (انندیشیدن = پنداشتن) از هم جدا نا پذیرند. بخرد بساز زیستن در گیتی (جهان منظم ما دی) و پنداشتن در گیتی و برای گیتی کار دارد. و کشورداری و جهان داری (که سیاست باشد) با همین خرد (و جایگاه و سوی فعالیتش گیتی) کار دارد. یک هوشمند (intellectuel) نه به طور ضروری اندیشمند (thinker) و نه به طور ضروری بخرد (خردمند) است بلکه کسی است که بیشتر با افکار، کار دارد.

و "روشن فکر"، در واقعیت کسی است که برای خود "رسالت تنویر عقل مردم را با افکاری که مهم می شمارد" قائل است، و این پدیده ایست خاص کشورهای عقب افتاده و روشن فکر، هیچ نوع خلاقیت فکری از خودش ندارد و فقط دلال افکار خاصی است ولی خودش نه می اندیشد و نه می پندارد (خردمند نیست که با تجربیات حواس خود از اجتماعش به پندهای مناسب با زندگانی اجتماعی و سیاسی و حقوقی واقف باشد). جای خرد میان ما خالی است.

هر انسان دو نوع اندازه دارد. یکی آنکه خودش تنها اندازه خودش هست. انسان به عنوان فرد (در خصوصیات غیرقابل مقایسه‌اش با دیگری) اندازه هر چیز است و طبعاً "اندازه خودش نیز هست. و در این محدوده، نه با کسی رقابت می‌کند نه با کسی حسادت دارد ولی طبق این اندازه نمی‌توان عدالت کرد. دیگر آنکه هر انسانی خود را با اندازه‌ای اندازه می‌گیرد که دیگری را نیز با آن اندازه می‌گیرد. هر انسانی در خصوصیات مقایسه‌پذیر با دیگران، می‌کوشد اندازه خودش و دیگری را نسبت به هم پیدا کند. بنابراین عدالت در محدوده‌ای اجراء می‌شود که انسان خصوصیات مقایسه‌پذیر با دیگری دارد. هر انسانی "حق دارد" به آن اندازه نیز بخواهد که این خصوصیات خود را با دیگری می‌سنجد.

این است که "شیوه سنجش خصوصیات مقایسه‌پذیر با دیگری" اساس عدالت می‌باشد، نه شیوه سنجش هر کسی از خود، به عنوان معیار مقایسه‌ناپذیر (در فردیتش) و انسان موقعی خود را با دیگری می‌سنجد که دیگری را از دیدگاه حسادت یا رقابت ببیند. این دوسا ثقه‌اسا "افراد را به مقایسه با همدیگر می‌کشاند، بدینسان این دوسا ثقه، سوا ثق کما" اجتماع می‌هستند. و اگر حسادت ورقابت نباشد، مردم همدیگر را با همدیگر اندازه نمی‌گیرند و احساس عدالت بدون این دوسا ثقه رشد نمی‌کند. ولی این میل به خود را با دیگری اندازه گرفتن می‌تواند هم یک عنصر مثبت باشد و هم یک عامل زیانبار گردد. معمولاً وقتی در جاهای خاص نالایق به ثروت و حیثیت و قدرت رسیدند (در ثرواتها یا در شهوچیگری یا در اشرع عدم تشخیص لیاقت یادر اشرع عدم ارزش نهادن به لیاقت) ساقه حسادت بی نهایت رشد می‌کند و در جا مع مزمن و مخرب می‌شود. وقتی امکانات سالم رقابت کاست یا از بین رفت، ساقه حسادت در مردانی که توانائی و استعداد برای رسیدن به ثروت و حیثیت و قدرت دارند ولی امکان آنرا ندارند، بیما رگونه می‌شود با لآخره نظام اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را به هم می‌زند. این است که حل مسئله عدالت اجتماعی، حل مسائلی است که از روابط حسادت ورقابت ایجاد می‌گردند. تا موقعی مردم احساس وجود عدالت در اجتماع دارند که سوا ثق حسادت ورقابتشان به همدیگر جامعه را از هم نمی‌پاشد بلکه جامعه را قدرتمندتر و آبادتر و آزادتر می‌کند.

حل مسئله عدالت، کار آسان است و سادگی و سادگی سوا ثق حسادت ورقابت نسبت به همدیگر است نه "نفی سوا ثق حسادت ورقابت"

### انسان نیرومند

"نیرومندی"، مفهومی است که ما دیگر را بطنه خود را با آن از دست داده‌ایم. "انسان نیرومند"، انسانی است که ما از نولازم داریم. و ما در شاهنا مه با "تصور چنین انسانی" آشنا می‌شویم که در سیر ادبیات ایران بعد از اسلام، جز آثار رجائی که گاه به چشم می‌افتند، گم شده است. "انسان نیرومند" به هیچ وجه با "انسان ارتشی و نظامی و سیاسی یا پهلوانی" و با لآخره با "قدرتمند سیاسی" عینیت ندارد. و مفهوم نیرو به کل با مفهوم "قدرت" تفاوت دارد.

در فلسفه زندگی نیرومندان، انسان جایی و وقتی "هست" که "نمودار" است. "پیدایش"، "تساوی"، "بود" یا "نمود" است. انسان با دیدر کارهایش با دیگران (در جا مع) و با هر چیزی (در وسا ثل، از وسا ثل تولیدی گرفته تا وسا ثل جنگ)، پیدایش یا بد، یعنی وجود خود را در نمود خود دریا بد. انسان در آگاه بود از نمودهایش، از پدیده‌هایش (اعمال و گفتار و افکار و احساساتش) در دیگران و در چیزها، "آگاه از بود خود" می‌شود. انسان، بدون نمودار شدن در اعمالش، "نیست". و هدف وجود انسان آن است که در جامعه "پیدایش" یا بد، هدف وجود جامعه و حکومت و اقتصاد، پیدایش انسانها در جامعه و حکومت است و اقتصاد، "پیدایشگاه" انسان‌هاست.

انسان نیرومند، در نمودار شدن، در دیگری به دید دیگری آمدن، در دیگری به حس دیگری آمدن، در دیگری به اندیشه دیگری آمدن، خود می‌شود، و این در دیگری نمودار شدن، در دیگری و در جهان خارج از خود و در جامعه و در حکومت و در اقتصاد، "خود شدن" و "در یافتن بود خود" است که شادی و خوشی و کام می‌آورد. خود، در همه چیز، پیدا می‌شود و این پیدایش خود در همه چیزها و انسانها، خود شدن است. و در نمودار شدن در هر چیزی (به وسیله اعمال و گفتار و افکار و احساساتش) در همه‌ها و وسا زمانها، با خود و خود می‌شود و دوست دارد که خود بشود و دیگران دوست دارند که این خود شدن را ببینند و به آن "آفرین" بگویند و کسی که در این پیدایشها، خود نمی‌شود، نفرین (نه آفرین) شدنی است. جامعه، پیدایش هر کسی را آفرین می‌گوید و آفرین می‌کنند

(آفریننده است. یاری به پیدایش انسان در اعمال و گفتار و افکار احساساتش می دهد. آفرین گفتن و آفرین کردن، دوستی و مهر جا معه به پیدایش انسان هاست. آفرینش و پیدایش متلازم همنند.)

جا معه، مهر به پیدایش انسان در بودنش - چنانکه هست - در خود دارد. بنا بر این پیدایش و آفرین کردن از هم جدا نا پذیرند، کسی که خود را - آن طور که هست - نمی نماید، یا کسی که خود را وارونه آنچه هست می نماید - هوچیگری می کند - نفرین می شود).

انسان در فلسفه سستی (انسان سست) با ید بر عکس در جا معه، درد دنیا دار و سائل، در سازمانها نا پیدا و گم یعنی "بی خود" بشود. در نمودها ییش (در اعمالش در گفتار و رفتارش، در احساساتش، در افکارش) به وجود نیاید. "خودش" در این نمودها، وجود خود را در دنیا بد. دیگری (جا معه) به "پدیده های خود" در هر انسانی، آفرین نمی گوید، بلکه آنرا نفرین می کند، آنرا زشت و اهریمنی می کند. نمودهای این خود "حتی برای خود انسان شر و اهریمنی می شود. خود، در همه ویژگیهایش (در همه آنچه خود، خود است)، سستی است و سستی را با ید پنهان نمود. خود و آنچه از خود دست (اعمال و افکار و احساسات) و برای خود است (منفعت های خود، قدرت خود)، سستی و زشتی و اهریمنی است. انسان با ید در جا معه، بی خود بشود. انسان با ید در امت بی خود بشود. انسان با ید در طبقه، بی خود بشود. انسان با ید در ملت بی خود باشد. انسان با ید در حکومت، بی خود بشود. انسان با ید در "روابط تولیدی اقتصاد" بی خود بشود. انسان با ید در "روابط اجتماعی" بی خود بشود. انسان با ید در خدا، در وجود، در کل بی خود بشود همه این ها اوج فضیلت هستند. اعمالش و افکارش و احساساتش و گفتار و رفتار و نباشی از شخصیت مخصوص و منحصر به خودش بنماید. "نمود خود" در اعمالش در عواطفش در افکارش، همه "منی" است. و همه شرها از "من بودن" است.

انسان با ید در همه اعمال و افکار و احساسات و گفتار و رفتار و نباشی، خود را تاریک سازد، خود را سرکوبی کند، خود را فانی و محو سازد. عمل بکند ولی آن عمل نباشد چیزی از خود و بنماید. فکر بکند، ولی آن فکر نباشد چیزی از خصوصیات او بنماید. بگوید، ولی آن گفته نباشد بیا او باشد (بیان خواستهای یا منافع خواهیها یا امیال و عواطف او باشد) اعمال و افکار و اقوال و احساسات او با ید "سراپا" و "فقط" بیان و آیت "خدا" یا

"ا مر خدا" یا "مشیت خدا" باشد، اعمال و افکار و اقوال و احساسات او با ید "سراپا" و "فقط"، عینیت با "ضرورت سیرتاریخ، داشته باشد، اعمال و افکار و اقوال و احساسات او با ید "سراپا" و "فقط"، نمودار منافع طبقه اش، ملتش، نژادش، امتش باشد، اعمال و افکار و اقوال و احساسات او با ید عینیت با جا معه اش، داشته باشد، با حکومتش داشته باشد، با رهبرش داشته باشد. و از این "بی خود شدن" با یدنها یت لذت را ببرد، و در این "بی خود شدن" با ید درک آزادی بکند (آزادی از شر و اهریمن، آزادی از فساد و گناه و جهل و کفر و آگاه بود کاذب). بدینسان "انسان نیرومند"، نه تنها دیگر ایده آل نیست، بلکه انسانی است اهریمنی و شیطانی. ولی با زهنگام آن فرار سیده است که ما نیرومند بشویم و خود را در زندگی خود و در اندیشه و گفته و کرده خود تا شک نکنیم و دوست بداریم، و به هر که خود را در گفتار و کردار و روپندارش، پیدا می سازد، آفرین گوئیم و ما آفریننده انسانها و آفریده انسانها بشویم و بیا ن خود را در دیگری، شر و اهریمن نسازیم. و از خود در هر کسی، انتظار کردار و رفتار اهریمنی نداشته باشیم. این ما یم که با نفرین "خود"، شر و اهریمن را در گیتی پدید آورده ایم.

#### عذاب انسان، حقیقت و عدالت را نفی می کند

عدل را با ید بیشتر از "واقعیت عذاب و درد" انسان استنتاج کرد تا از مقتضایاتی که معرفت اجتماعی یا اقتصادی یا تاریخی و سیاسی یا دینی و ایدئولوژیکی ایجاب می کنند. همیشه وجود آنانی که در اثر مقتضایاتی که چنین معرفتهای حاکم ساخته اند، عذاب می برند، نشان آنست که مفهوم عدالتی که این معرفتها دارند، تنگ و غلط است. عذاب و درد انسان، نشان می دهد که مفهوم عدالت و حقیقتی که در بینش اجتماعی و اقتصادی و تاریخی و سیاسی و دینی داریم، غلط است. عذاب انسان، حتی بهترین دلیل بر آنست که یک حقیقت باطل است. همانطور که جهنم، دلیل بطلان "تصویریست که از خدا" دارند و به هیچوجه دلیل عدالت او نیست. عذاب انسان، حتی حقیقت و معرفتی را که ایجاب این عذاب را می کنند، نفی می سازد.

حقیقت در گذشته، مافوق عذاب انسان قرار داشت و در مقابل عذاب انسان، بی تفاوت بود. حقیقت، حقیقت بود و لوا انسان از آن بیشترین عذاب را ببرد و لوا انسان نابود ساخته شود. انسان در مقابل حقیقت و عدالت، ارزشی

وجودی نداشت. عدالت و حقیقت آنقدر اعتلا پیدا می کردند که وجودی مستقل و جدا (منتزع) از انسان می شدند. عدالت و حقیقت، ارزشی و وجودی "میان انسان ها" و مربوط به انسان ها نبود. این بود که در اجرای عدالت یا گسترش و تنفیذ حقیقت، به این که انسان چه قدر و چگونه از آن عذاب می برد، نگریده نمی شد. عدالت به هر قیمتی شده است (یعنی با هر گونه عذاب و شکنجه انسان ها) با پیدا جرای گردد. این بود که قساوت و فسادات راه افتاد، بزرگترین فضیلت عدالت بود. چشم عدالت در کاربردش مشیر در مقابل دردی که مجرمان می کشیدند، بسته بود. عدالت و حقیقت، نباید با عذاب بردن انسان، در ادامه تحقق خود کوچکترین تزلزل و رعایت خاطر به خود راه بدهد. عذاب بردن هیچ انسانی، در مقابل عدالت و حقیقت، ارزش ندارد. ولی برعکس چنین مفهومی از حقیقت و عدالت، حقیقت و عدالت یک چیز انسانی است و مربوط به انسانهاست و هیچگاه نباید از "احترام به ارزش انسان" چشم بپوشد.

"عذاب دادن به انسان"، به نام عدالت و حقیقت هم که بشود "سلب احترام انسان" است. مجرمی که خود سلب احترام از انسانی دیگر کرده (به انسان دیگر عذاب و شکنجه داده، برای او ایجا در در کرده است)، خود از طرف قانون و اجتماع و عدالت و حقیقت باید مورد احترام قرار گیرد. از این روست که عدالت و گسترش حقیقت، ما فوق و ما وراء انسان و عذاب انسان قرار ندارند. عذاب انسان، مرزهای عدالت و حقیقت را معین می سازند. حقیقت و عدالتی که این قدر نسبت به انسان، متعالی و از انسان دور باشد که دیگر احتیاج به مراعات انسان و عذاب بی که اومی برد، نداشته باشند، دیگر عدالت و حقیقت نیست. چنین حقیقتی و عدالتی، انسانی نیست.

"عدالت عینی" نیز اگر مفهومی از عدالت است که "وراء عذاب انسان ها" قرار می گیرد و در تحقق خود، هر نوع عذابی را نادیده می گیرد، غیر انسانی و ضد انسانی و ظلم است.

#### طرفداری سیاسی

وقتی "طرفداری کردن"، یک التهاب عافیتی در سیاست شد، آنگاه برای "دفاع از منفعت یا برتری" یک فرد یا گروه یا حزب، همه خصوصیات و وجوه و صفات آن فرد یا گروه یا حزب را تبدیل به فضایل می کنند و همه خصوصیات

و وجوه و صفات فرد یا گروه مخالف با آنرا تبدیل به شر کنند. بدین سان طرفداری کردن، ایجاب دو معرفت غلط می کند.

هم فضا ئل سرتا پائی فرد یا گروهی که از او دفاع کرده می شود، نتیجه گزینی و کژشناسی چنین گونه طرفدار نیست و هم زشتی و پستی (شرارت) سرتاپائی فرد یا گروهی که مورد پر خاش قرار گرفته، نتیجه کژبینی و کژشناسی است. "طرفداری سیاسی" نباید یک "التهاب عافیتی" بشود تا طرفداری سیاسی باقی بماند. این گونه "طرفداری با التهاب"، انسان را هم نسبت به دوست هم نسبت به دشمن، کور می سازد. طرف کسی یا گروهی یا حزبی را گرفتن، نباید بدینا بکشد که انسان "همه خصوصیات و صفات و وجوه" یک فرد یا گروه یا حزب را جز آن ببیند که هست. ما در همه چیز و همه وجوه و همه صفات و خصوصیات از کسی یا گروهی یا حزبی در سیاست طرفداری نمی کنیم و مادر همه چیز و همه وجوه و همه صفات و خصوصیات، بر ضد کسی یا گروهی یا حزبی در سیاست نیستیم. چنین گونه طرفداری، سببی می شود که ما یکی را سراپا (همه جا نبه) تبدیل به حقیقت و خدا کنیم و مخالفش را سراپا تبدیل به ضد حقیقت و اهریمن سازیم.

طرفداری سیاسی (برای دفاع یا حفظ از چند منفعت یا برتری) همیشه یک طرفداری نسبی و محدود، و مخالفت سیاسی همیشه یک مخالفت نسبی و محدود است. ما تا چه اندازه و در چه وجوهی از یک گروه یا فرد یا حزبی طرفداری می کنیم و ما تا چه اندازه و در چه وجوهی با یک فرد یا گروه یا حزب مخالفت می کنیم. حتی طرفداری ما از مظلوم و مخالفت ما با ظالم نیز یک طرفداری نسبی و یک مخالفت نسبی و محدود است. ایجا التهاب عافیتی در سیاست (طرفداری از یک منفعت) برای آنست که "طرفداری سیاسی نسبی و محدود" را تبدیل به "طرفداری مطلق و کلی" سازند، یعنی صحنه منفعت و واقعیت را ترک کرده و وارد عالم "حقیقت" شوند و مسئله منفعت را استحاله به مسئله حقیقت بدهند. و در واقع از "خردورزی سیاسی" گام بیرون می نهند و مسئله سیاسی از این به بعد یک مسئله و تجربه دینی می شود.

نه شرقی و نه غربی یا هم شرقی و هم غربی در سیاست، با نه شرقی و نه غربی یا هم شرقی و هم غربی در حقیقت (دین یا ایدئولوژی) فرق دارد. در سیاست، مسئله قبول یا مخالفت نسبی و محدود در بعضی چیزها با شرق و در بعضی چیزها با غرب است. و گرنه مخالفت مطلق و کلی با شرق یا غرب یا قبول مطلق و

کلی با شرق یا غرب، یک عمل یا اندیشه غیرسیاسی و حتی ضدسیاسی است. با دینی ساختن و یا با ایدئولوژیکی ساختن سیاست، طرفداری یا مخالفت، دیگرویک عمل سیاسی نمی‌ماند بلکه طرفداری، مسئله "عینیت سرتا پائی با حقیقت" و مخالفت، جها دبا شروا هریمن می‌گردد.

وقتی طرفدارها و مخالفت‌ها در محنه سیاسی، از دامنه سیاسی (یعنی نسبت و محدودیت) خارج شد، حکومت را نمی‌توان به آسانی از دین و ایدئولوژی جدا ساخت، و کسی که به حکومت می‌رسد، با اوحقیقت پیروزی می‌شود و دشمنانش به عنوان شروا هریمن و باطل و طاغوت نابود ساخته می‌شوند. انسان هنوز می‌انگار که جایی با حقیقت، سروکار دارد که سراپای او را فراگیرد. از این روح حقیقت و التهاب (هیجان و سرمستی) به سرعت با هم می‌آمیزند و مشتبه ساخته می‌شوند. ولی التهاب عاطفی که هم وجود انسان را فرا می‌گیرد، غیر عقلی و چه بسا ضد عقلی است و طبعاً با خودتاریکی و با هم و مه آلودگی می‌آورد.

با ضرورت تعهد سیاسی همه مردم، شبهه التهابی کردن و هیجان زنی مردم متداول می‌گردد. مردم، بسیج می‌شوند تا در سیاست، حقیقت را پیروز سازند و هریمن را نابود کنند. چنین روشی برای متعهد ساختن سیاسی مردم، به کلی غلط و زیانبار و فاجعه آفرین است.

### بیدار دودرد

ما وقتی "درد" داریم که به ما "بیدار" شده است. وقتی که آنچه حق ما است (ما بدان سزاواریم) به ما ندادند، حق ما را گرفته‌اند، و چون آنچه حق ما است، ضرورتاً به ما تعلق دارد و جزئی از ما است (ما در حق خود است که خود هستیم و خود می‌شویم)، بنابراین ندادن حق ما، بریدن و برداشتن جزئی از وجود ما است و بریدن وجود، درد دارد. این مهم نیست که چقدر از وجود بریده می‌شود. هر چه هم از وجود ما بریده شود، درد دارد.

بریدن از وجود زنده (جان دار) و برداشتن آن، آزرده‌جان و آسیب زدن به جان، و طبعاً تلخ ساختن جان دیگر است و این درد است. درک حقوق اولیه انسانی خود به عنوان جان خود، اساس عصیان‌ها و انقلابات و جنبش‌ها است. تا مردم را از آگاه بودن حقوق اولیه انسانی به عنوان جان خود باز می‌دارند، امکان عصیان و انقلاب و جنبش را می‌کاهند و یا بزودی خفه می‌کنند.

وقتی مادر دارد (حقوق اولیه را در جان خود دارد و کسی یا مرجعی آنرا از ما می‌گیرد) فریاد می‌زنیم و شکایت و اعتراض می‌کنیم و خشم می‌گیریم. آنکه ایجا درد برای ما می‌کند، به ما ستم می‌ورزد. آنکه جان ما را شیرین می‌کند (حق ما را به ما می‌دهد = دادگراست) دوست ما و به ما مهر می‌ورزد. پس برای رفع درد درجا معه، باید رفع بیدار کرد یعنی غلبه بر ستمگر کرد یا ستمگر را منتفی و نابود ساخت.

پس مسئله عدالت، مسئله درد انسان است. انسان با درد بدنی نمی‌آید تا با درد زندگی کند و با درد بمیرد، بلکه با دردهایش، بیدارها را درمی‌یابد و می‌کوشد بر آنها چیره شود تا جانش را شیرین و تروشا دتر کند. حساسیت برای درد برای زیستن لازمست. کسی که احساس درد ندارد، از بیداری که بنده او و دیگران می‌شود بی خبر می‌ماند و نیروی عصیان و اعتراض در او نمی‌جوشد. این است که "آستانه تحمل درد" باید محدود باشد.

مسئله عدالت، این مسئله است که انسان تا چه اندازه با یدومی تواند درد بکشد (تحمل کند) بدون آنکه جاننش آسیب ببیند و آزارده بشود. تا آنجا که انسان می‌تواند تا بحد دردی نرسد، در مقابل ستمگر، اعتراض و عصیان نخواهد کرد و خوشمگین نخواهد شد و حق خود را نخواهد طلبید. هر بیدار دگری، برای دوا می‌بیدار خود را بیدار می‌کند (حقانیت به بیدار داری) و حقانیت به وجود دردها می‌دهد و وسیعی از تحمل درد می‌دهد، و حقانیت به بیدار داری، از این راه ممکن می‌شود که "قدرت تحمل درد" و "ارزش درد" را در دیگران و برای دیگران با لایبرد، به مردمی که می‌خواهد بیدار دکنند یا یدارزش به درد بدهند و درد بردن را مقدس کنند تا بدین ترتیب درد، برای آنها پذیرفتنی و تاب آوردمی و با لایحه دوست داشتنی شود.

هر کسی که به مردم آرزش در درمی‌آموزد و مردم را با آرزش و آلی درد آشنا می‌سازد، بنیاد بیدار دگری را می‌گذارد، چه خود بیدار داند، چه خود نداند. بزرگترین درد، دردیست که با نا بودن انسان (نابودی جان) همراه است. وقتی که از انسان با زور جان را بگیرند و جان او را (که بزرگترین حق اوست) بستانند (جانستانی = کشتن) به او آزار و درد را می‌دهند و بزرگترین بیدار داری می‌کنند.

بیدار کردن در کشتن شروع می‌شود و بیدار کردن به اوج خود می‌رسد و وقتی که "جان ستاندن از انسان" را برای خود انسان، شیرین و دوست داشتنی

و فخر آ میزن کنند. ا و را حاضریه فدا ساختن خود و از خود گذشتن بکنند تو خودت را برای خدایت، برای ایده آلت، برای رهبرت، برای حکومت، برای جومات فدای جومات فدا کن. یعنی دادن جانت برای این کارها، برای شیرین و دوست داشتنی و فخر آوردن و حداقل تاب آوردنی باشد.

نابودن جانت، برضد طبیعتش که درد دارد، آنرا توبه طور و آرویه احساس و درک و فهم کن. توبه برای اجرای مشیت خدایت، برای حفظ منفعت ملت و طبقه و امت، تمنای مرگ بکن و دادن جانت باید برای یک نوع لذت و امتیاز باشد (درس شهادت و فداکاری).

رابطه طبیعی انسان با درد، بدین شیوه به کلی بهم زده می شود. انسانی که با پیدای زجان داشتن و جانت پروردن، لذت و شادی و کامیابی و ازداد شدن و پروردن و لذت و شادی و کامیابی و پروردن از جانت خود، از زندگی خود نفرت پیدا می کند و می پرهیزد و همه اینها کارهای حقیر و تنگ آ میز و زشتی می شود. انسان از جانت دادن خود (از آسیب یافتن بی اندازه جانت خود) نباید هیچ دردی بکشد. بدینسان انسان از دادن جانت خود که دادن بزرگترین حق اوست و در واقع ستانیدن بزرگترین حق او است و اوست، که او از این به بعد به میل و رغبت خود انجام می دهد. یعنی با دست خود به کلی حق خود را از خود سلب می کند و به خود هیچ حقی ندارد.

قربانی کردن اسمعیل بوسیله ابراهیم که اساس دین اسلام است، بیان همین معناست. انسان، از این به بعد، به جانت خود، به مال خود، به فرزندان خود، به تمتعات و منافع خود، به آرزوهای خود، هیچ حقی ندارد. همه این حقوق از آن خدا و نماینده خدا و ولی اوست. او هیچ دردی احساس نمی کند و به هیچ شکلی از روبرو شدن با این دردها، خود را عقب نمی کشد و نمی گریزد (که حالت طبیعی انسان و هر جان داری در مقابل درد است) بلکه برعکس به سوی آن می شتابد. ابراهیم پسرش را که بیش از همه چیز دوست می دارد بر می دارد و با میل و رغبت به سوی قربانگاه می برد. بالاتر از این، همین درد کشیدن و در درسا نیدن را بزرگترین فخر و امتیاز خود بر همه جهان می دانند. و همه امتیازات و حقوق او در اثر این "آماجگی به قربانی خود" پیدا می یابد. جانت دادن او، سرچشمه حقوق او می شود در حالیکه وارونه این فکر، جانت انسان، بزرگترین حق و سرچشمه همه حقوق اوست.

وقتی که صاحب هرگونه قدرتی، به جای آنکه "جانت انسان را بستاند" و

را بکشد، او را بدانت حالت می کشاند که او به اختیار و رغبت خودش، جانت خود را می دهد و از جانت خود نفرت دارد (بجای مهر به آن) دیگر عمل پیدا نمی کند. نه تنها به عنوان پیدا دوستم درک نمی شود، بلکه به عنوان بزرگترین "عنایت و لطف و فضل" درک می گردد. با این تغییر کلی حالت ما نسبت به جانت ما، "حساسیت انسانی ما برای عدالت" به کلی نابود ساخته می شود، چون حساسیت انسان برای عدالت، هنگامی است که "کوچکترین تلخی و آسیب زدگی و آزر دگی به جانت خود" را از هر کسی و از هر مقامی و مرجعی که به او برسد، به عنوان ستم درمی یابد و احساس می کند. ولی وقتی او بدون احساس درد از جانت خود یکجا می گذرد، دیگر مسئله "پرورش این حساسیت برای نا عدالتی" به کلی منتفی می گردد. حساسیت انسان برای مسئله عدالت موقعی می بالد و می شکوفا که انسان جانت خود را به عنوان بزرگترین ارزش اخلاقی دوست بدارد و بزرگترین حق (حقوقی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی) خود بداند و نگهبانی و پرورش آن را بزرگترین وظیفه خود و دیگران (خدا و حکومت و جامعه و طبقه و امت و اقوام و سیاست و دین و فلسفه و ایدئولوژی) بدانند. مسئله ستم، فقط در آسیب زدن، در تلخ کردن و آزر ددن جانت، و در گرفتن امکانات پرورش جانت، و در گرفتن امکانات شیرین کردن جانت، معنا و واقعیت دارد. این جانت است که هستی اش، سنجنده درد و بوسیله درد، سنجنده وجود و مقدار دایه پیدا داست. و هر کسی که از ما، جانت ما را می خواهد (چه خدا، چه دین، چه رهبر، چه جامعه و طبقه و امت و ملت، چه ایدئولوژی و دین، چه حکومت) به ما بزرگترین پیداد را می کند. آزر ددن جانت در هر شکلی و به وسیله هر کسی، ستم است چه رسد به گرفتن و ستانیدن جانت (من حدس می زنم که کلمه ستم، از اصل ستانیدن و ستدن و برضد دادن است).

تحول "گرفتن و ستانیدن جانت = کشتن" به اندیشه "خود جانت خود را ستانیدن = از خود کشی گرفته تا قربانی و فدا کردن خود"، بزرگترین ستمگریهاست. آن کسی که انسان را می کشد، به او بزرگترین ستم را نمی کند، بلکه آن کسی که او را بدانت حالت روانی می کشاند که او به میل خود جانت خود را قربانی می کند، به او بزرگترین ستم را می کند. (از این روضا که در اساطیر ایرانی بزرگترین نماد ستم است، چون قربانی انسان و جوانان برای آئین باوری که ما علامت آنست در دوره و به آخرین شدت کشیده می شود، ایرانی دیگر حاضر نیست قربانی برای خدا و هر چیز مقدسی را تحمل کند. قربانی

برای او چیزی جز کشتن نیست، فدا کردن خود، خودکشی است و طبعاً "اهریمنی" است. با ایجا د فلسفه فداکاری و قربانی کردن خود، بنیاد بزرگترین ستم در جهان گذارده می شود. انسان با ید جان نش و شیرین کردن جان نش (وهرجانی را) دوست بدارد و جان را طوری بهرورد که بیشتر خواهان شیرینی آن باشد، تا بیشتر و بهتر بتواند "احساس درد" بکند و با احساس درد بهتر می تواند بهتر زمین را از بیدار و بیدار دیگران پاک سازد.

بیدار دودرد، حق به وجود ندارد و بیدار زگیتی زده شوند. درد، الهی نیست بلکه اهریمنی است. تا شید درد و ستایش درد، برای تحمل همیشگی آن و مقدس ساختن درد (که حکمت الهی است، یا برای پاک ساختن انسان از گناهان علیه خداست) همه حقانیت بخشیدن به بیدار و بیدار دیگران در جهان است. "شیرین ساختن جان دادن در کام مردم" (تلقین ایده آل فداکاری و شهادت) به عنوان یک عمل همیشگی از سراسر اجتماع، از بین بردن بنیاد "حساسیت برای وجود عدالت و بی عدالتی" است.

با "پاره کردن جان و احد درد و جان مختلف"، این فلسفه "بهره بردن از شیرینی جان" را بر ضد جان به کار می برند. می گویند انسان دو جان دارد، یکی جان کم ارزش یا بی ارزش که فقط وسیله ای بیش نیست و دیگری جان پر ارزش یا با ارزش مطلق. می گویند تواز "شیرینی این جان کم ارزش بگذر"، همه دردها و آزارها را به این جان کم ارزش بپذیر و تحمل کن، حتی خود به رغبت و دست خودت این جان کم ارزش را فدا کن و بکش، تا آن جانی که تمام ارزش را دارد، شیرین باشد و اصل، آن شیرینی است. با شکافتن جان به دو قسمت، مسئله درد را برای "جان بی ارزش"، زندگی در این گیتی، تحمل کردنی و پذیرفتنی و دوست داشتنی می کنند. ولی انسان، دو جان ندارد و دو نوع شیرینی جان نیز وجود ندارد. آنچه را تن و روان می نامند، دورویه از همین جان است، دو پدیدۀ از همین جان است. و درد این جان واحد، قابل تقسیم کردن نیست و درد در تمامیتش نشان بیدار به جان است. و با خریدن درد به یک بهره از این جان، نمی توان بهره دیگر از جان را از درد آزاد ساخت و نجات داد و هرگاه به بهره های از این جان آسیب زده شود باید فریاد کرد، با ید خشمگین شد، با ید سرکشی کرد تا آنچه را ایجا درد می کند از میان برداشت. درد، زنگ خطر پیدایش بیدار به جان است.

## با زگشت قربانی خونی به عنوان ایده آل اجتماعی و حکومتی

جمشید که بزرگترین نماینده خرد در نخستین اسطوره ها نزد ایرانیان است، برای "رفع درد" از جهان به پا می خیزد. خرد، درد را نمی پذیرد. خرد، درد را با توجیه و استدلال با خود انطباق نمی دهد تا درد پا یدار بماند. خرد، می کوشد که درد را در زندگانی انسان بکاهد و بزداید. جمشید بنا بر بنیاد و گوهر خرد، بیماریها را با هنر پزشکی از بین می برد و ورم — برگ را نابود می سازد. بیماری و سستی، درد هستند. حتی بیماری و سستی نباید جان انسان را بپا زارند "زنده نگه داشتن جان به طور همیشگی" ایده آل خرد، برای نفی و طرد کلی درد است.

و درست بلافاصله پس از جمشید با تیرگی خرد، ضحاک با اغوای اهریمن بر ضد این ایده آل بر می خیزد، و اهریمن، جان را در همه شکلهایش می آزارد و آسیب می زند. از تخم مرغ (نخستین سرچشمه زندگی: تخم) تا تذرو و گوسفند و گا و همه را می کُشد تا به گرفتن جان از انسان می رسد، و آزردن جان را در کام ضحاک شیرین می سازد.

"آزردن جان" که با ید در ضحاک ایجا داکراه و نفرت کند به وسیله اهریمن، چیزی شیرین می شود. برای همین خاطر است که اهریمن نخستین آشپز است، چون "طعم تلخ آزردن جان" را به "طعم شیرین آزردن جان" تبدیل می کند.

این استحاله "آزار جان" به "کام"، کار اهریمن است. بدون این عمل اهریمن، آزار جان، فقط ایجا د "درد" می کند. انسان موقعی از "آزار جان خود" یا "آزار جان دیگری" کام می گیرد، که اهریمن او را تسخیر کرده باشد. "خودکشی" و "ایجا درد برای خود، و کام بردن از آن درد" و "شهادت خود را طلبیدن"، علامت چیره شدن اهریمن بر انسان است. ضحاک به "بیماری و دردی" دچار شده است (درد اهریمنی) که "گرفتن و آزردن جان انسان" "چاره تسکین آنست. درد در او می روید (روی کتف = جایگاه نیرو) و سبب این درد، اهریمن است. اهریمن در او دردی ایجا د کرده است (بر ضد خصوصیت درد طبیعی که انسان را به رفع آن می گمارد) که گرفتن جان انسان و آزردن جان انسان، آنرا موقتاً تسکین و آرامش می بخشد، ولی هیچگاه ریشه این درد از بین نمی رود. و بدون جان گرفتن همیشگی، نمی تواند بدید دردش، آرامش ببخشد. ضحاک، در میتولوژی ایرانی، "دوره با زگشت قربانی خونی" را نشان

می دهد. ولی آگاه بود ایرانی، دیگر فلسفه قربانی و شهادت را پشت سر نهاده و آنرا دیگر نمی پذیرد و آنرا به عنوان "در چاره ناپذیری که علتش اهریمن" است درک و توجیه می کند.

افزایش قربانی انسان در دوره ضحاک، سبب اکراه و نفرت بی اندازه ایرانیها می شود، چون فلسفه ایرانی که "نگاه داشتن جان" و "بی درد کردن جان" در دوره جمشید، در دوره خردنخستین باشد، دوباره به پا می خیزد و بر ضد فلسفه قربانی و شهادت طغیان می کند، و فریدون با تبعید کردن ضحاک (به کوه البرز که معنایش این است که امکان بازگشت ضحاک و امکان رستاخیز فلسفه قربانی و شهادت بر ضد ارزش جان هست) هرنوع جهان بینی و عقیده ای را که برای "نا بود ساختن جان" و "قربانی انسان" و "خود آزاری جان انسانی" است رد و نفی می کند. این که فریدون را گامی پروردیعی فریدون پرورده جان است، گامی برای همه "جانداران" و "تجسم جان به طور کلی" بوده است. جهان و زمین به گام و تشبیه می شود. این اعتقاد به جان داشتن گیتی و خاک است. و گام و، تنها اسم خاص حیوانی نیست که ما امروزه به آن می دهیم. گام و، نشان "جان" به طور عمومی در همه مظاهرش هست. و به همین علت است که سرود اول زرتشت در گام و، با ناله و اعتراض و طغیان گام و که جان و زندگی باشد، شروع می شود و علیه ستمی که به پا می شود، فریاد اعتراض می کشد. زرتشت، طبق همین اندیشه نیرومند و ریشه دار ایرانی در برترین ارزش را به جان دادن، علیه "قربانی خونی"، علیه "آزردن جان در هوشکلیش" برمی خیزد. خدا هم، خون نمی خواهد. خدا هم از خون ریختن حتی برای خودش، اکراه و نفرت دارد. آزردن جان و ایجا در در برابر هرجانی، بزرگترین ستم است. زرتشت، نقطه مقابل و متضاد را برایم و طبعاً "اسلام" است.

هرجانی، حق به شیرینی جانش، به "بی درد بودن جانش" به "نفی همه دردها از جانش" دارد. از این رو هست که حقانیت حکومت، در تلاش برای رفع همه دردها و آزارها و آسیب ها از جان انسانی، حاصل می شود. وضحاک که بیان حکومتی است که بر بنیاد "عمومی ساختن شهادت و قربانی" خود را حفظ می کند، حکومت اهریمنی است، حکومت بیداد است. عطش برای قربانی و شهادت (دورویه یک تفکر: قربانی دیگری و شهادت خود) یک دردا اهریمنی است نه یک خواست خدائی. و علامت این "دردا اهریمنی" آنست که هر چه

بریده شود، از نومی روید و عطش برای قربانی کردن انسان، با تداوی این عطش و تسکین بخشیدن به آن، چاره نمی پذیرد، و درست با خیزش فریادون علیه ضحاک، قیام "فلسفه تائید زندگی و ارزشمندی جان" بر ضد "فلسفه قربانی و شهادت" است که دادا می توان استوار ساخت. بدون ارزش دادن به جان انسانی به عنوان حق ممتاز و سلب ناشدنی با هیچ دلیلی و عذری، نمی توان به فکر بنای دادا افتاد. جاشی که خدا و دین و ایدئولوژی و حکومت و جامعه و طبقه می توانند به جان برای حفظ منافع خود آسیب بزنند، نمی توان داد را بنا کرد. این که شاهنامه، ضحاک را تازی می خواند نه برای این است که این فکر شوم را که در ایران روزگاری بوده است، به بیگانه نسبت بدهد و منکر وجود آن در ایران شده باشد، بلکه با آمدن اسلام، درست ضحاک زنجیری را که هزاره ها در آن بند بود می گسلد و از سر به ایران بازمی گردد.

این بار در قالب اسلام، ضحاک، سرنگون ساختن ارزش جانی به عنوان برترین ارزش است که حتی خدا و نندوها مرقدی دیگر حق دست زدن به آن را ندارد. برای خدای اسلام، هرجانی با یدمانند اسمعیل قربانی شود. خدای اسلام، خون انسان را دوست دارد.

### دل نازک و داد

داد، به اندازه داشتن و به اندازه بودن است. داد تنها آن نیست که به کسی به اندازه اش (به سزا و ریش) داده شود بلکه آنست که هر کسی آگاهی از اندازه اش بیا بدو به اندازه اش بخواد دادا شته باشد و بخواد در همه چیز به اندازه "باشد". حتی نیرو هم در هر کس با ید اندازه داشته باشد. شاید کسی گمان ببرد که وقتی مهرودا دو خورد، خوب و خیر است و فضیلت است پس می توان آنها را بی اندازه خواست (مفهوم کمال نزد ما) طبعاً "نیرو که سرچشمه همه نیکی هاست (سرچشمه راستی و مهرودا دو خورد است) می تواند و خوبست که بی اندازه باشد ولی این گمان نیست بر ضد فلسفه داد. دادا نیست که همه چیزها به اندازه باشند. نیرو نیز با ید اندازه داشته باشد و نباید از اندازه ای بگذرد تا انطباق به دادا پیدا کند. اندیشه داد، به خود بینیداش که نیروست باز تابیده می شود. نیرو می تواند نقد بر بیداد و بیفزاید که به او و جش بر سدولی این اوج با ید در جهان اندازه داشته باشد و نباید از اوجی بگذرد که بی اندازه و خارج از اندازه بشود، و بدین سان بر ضد دادا دگر داند. این ایده داد که به خود

سرچشمه‌اش نیرو با زتا بید می شود و می خواهد که "مرزنیرو" نیز با ید اندازه داشته باشد، در بر خور دمیان سهراب و رستم در شاهنا مه به بهترین وجهی داد می شود. از طرفی جمع دو نیروی حدی، دو اوج نیرو که هر لحظه می توانند از اندازه و مرز بگذرند (یعنی ائتلاف نیروی سهراب و نیروی رستم) به کلی تجا و زان اندازه است، که کاوس در اثر نگرانی از آن، از دادن نوشدارو به رستم برای تداوی سهراب و نجات سهراب از مرگ، امتناع می ورزد. از طرفی خود "ایده حد" برای استوار ساختن داد، از جازه به "افزایش و گذر و راه حد" نمی دهد. رستم، نمایش این حد نیرو هست.

اگر سهراب که فرزند اوست "وجود داشته باشد" و "بر او چیره شود" از این حد می گذرد و این بر ضد مفهوم داد می باشد. در شاهنا مه برای اینکه نشان داده بشود که "قهرمان داد" حتی درخواستن نیرو، از "بیش از اندازه نیرو" خواستن سرباز می زند "درخواستن نیرو، از ندارد" این ایده را چنین به عبارت می آورد:

|                            |                           |
|----------------------------|---------------------------|
| شنیدم که رستم از آغاز کار  | چنان یافت نیرو ز پروردگار |
| که گرسنگ را او بسر بر شدی  | همی هر دو پایش بدو در شدی |
| از آن روز پیوسته رنجور بود | دل او از آن آرزو دور بود  |
| بنا لید بر کردگار جهان     | بزاری همی آرزو کرد آن     |
| که لختی ز زورش ستانده می   | برفتن بره بر توانده می    |

در این جا پروردگار از داد و تجا و زمی، کند و به رستم اندکی بیش از اندازه می دهد، ولی بزرگ پهلوان شاهنا مه آنقدر پای بند داد است که به بزاری و ناله ز پروردگار می خواهد نیرو را در او بکاهد. پهلوان داد، بخشش و عنایت و فضل و بزرگواری پروردگار را نمی پذیرد و داد خود را بر فضل و بزرگواری خدا ترجیح می دهد ولی وقتی با سهراب روبرو می شود و می بیند که زور سهراب بیش از اندازه و وبال آخره بیش از اندازه به طور کلی است، آنگاه از خدا برای لحظه ای کوتاه برای این نبرد داد،

|                              |                          |
|------------------------------|--------------------------|
| همان زور خواهم که آغاز کار   | مرا دادی ای پاک پروردگار |
| بدو باز داد آنچنان کن بخواست | بیفزود زورتن، آنکش بکاست |

و این بیش دادن، تجا و زان اندازه است. بنا بر این یا باید دادنا بود بشود یا باید سهراب نا بود گردد. و برای نا بود ساختن "بیش از اندازه گی نیرو" و پرهیز از این "رقابت ابدی در بیشی جستن" چون رقابت از این به بعد

په گذشتن از حد می انجامد "و این بر ضد داد است. رقابت ها در جا معه باید محدود به حدی بماند. رقابت بدون حد (بدون داد) حق ندارد در درجه ان و جا معه وجود داشته باشد. از ادی بدون اندازه (بدون حد بیشی جستن)، داد را منتفی می سازد. بنا بر این در شاهنا مه فقط یک لحظه حق دارد که این بیشی در صحنه بیا ید و با زتا پدید گردد. در این جا ست که اولویت داد (به اندازه بودن نیرو) بر مهر نمودار می گردد. مهر فرزند و پدری میان سهراب و رستم، با ید امکان پیدایش نیا بدت اندیشه داد تحقق یا بد. چون پیدایش مهر (اگر رستم، سهراب را می شناخت یا سهراب، رستم را می شناخت، ضرورت به روابط مهری ایجاد می شد) مانع پیروزی داد می شد. مجهول ماندن رستم و سهراب برای همدیگر، همان کوری (فضیلت) داد است تا داد پیروز شود. بدون ناشناس ماندن انسانها در جا معه به همدیگر (چون جا معه یک نوع بستگی مهری است) پیوندهای مهری پیش می آید و آنهارا از داد کردن به همدیگر با زمی دارد. رستم در "حسایت مهرش نسبت به فرزند" بسیار ضعیف است. در حالیکه در سهراب با رها پش از بر خورد و در بر خورد، مهر فرزندش به پدرش می جنبد و بومی برد که او با ید پدرش با شد ولی رستم که در این جا با ید تجسم ایده ناب داد باشد، از این حسایت محروم می ماند. جایی که داد به اوج می رسد، مهر به کلی ناپدید می گردد. و درست رستم در این حد تجسم داد، یک وجود غیر انسانی و غیر ایرانی می شود. با وجود اینکه رستم این ایده ناب داد را در این نبردمی نماید فردوسی در پایان داستان نسبت به بزرگترین قهرمان خود بزرگترین ملامت را می کند:

|                           |                          |
|---------------------------|--------------------------|
| از این داستان روی برتافتم | بکار سیاوش بپردازم ختم   |
| یکی داستانست پر آب چشم    | دل نازک از رستم آید بخشم |

و این دل نازک که از بی مهری رستم (و بی مهری داد ناب) می گیرد و به خشم آمده است و حاضر نیست آن گونه داد را با چنین بی مهری بپذیرد، خود فردوسی است و طبعاً هیچ ایرانی نیست که ایده تحقق داد را در این حد (اوج داد و فقدان محض مهر) دوست داشته باشد، چون با چنین گونه دادی بر ضد داد است. داد هم با ید اندازه داشته باشد. جایی که رأفت نیست، داد خود از اندازه خارج شده است.

تلاش خرد، "استوار ساختن"، "سفت ساختن"، "سنگ ساختن"، "پایدار ساختن"، "جریان‌ات روان (روح) است"، "وارونه‌آن، روان"، "آنچه را سنگ و استوار و سفت و پایدار ساخته شده"، "از نو" روان و آب و شل و نرم و شتابنده و جنبیده "می‌کند. از این رو خرد، روشن سازنده، واضح سازنده است.

(روشن سازی همیشه با سفت و سنگ سازی متلازم است) و روان برعکس، تاریک و تا رومۀ آلود و مبهم سازنده است (حرکت و جنبش و تلاطم و ذوب شدن با تاریکی و ابهام و گیجی و پیریشانی متلازم است).

خرد، به‌سوی مرزهای خط‌آسا می‌رود. هرچه بتواند دورا اتفاقات، دور احساسات، دور عواطف، دور واقعیات و پدیده‌ها و جریان‌ات، خط‌باریک و چشمگیر و محکم می‌کشد و آنها را بدین ترتیب معقول‌تر و روشن‌تر می‌سازد و محاسبه‌پذیرتر و کنترل‌پذیرتر می‌سازد، ولی خرد از این خط‌های مرزی، می‌خواهد دیوار بسازد. و بر ضد تلاش خرد، روح (روان)، از دیوارسفت، خط‌های گذرنده و جنبیده و درهم‌رونده و نا‌پدیدشونده می‌سازد. خط‌برای او موقتی و انتزاعی و وسیله‌ای برای ممکن‌ساختن معرفت است نه برای استحاله دادن به‌دیوار. خرد نمی‌کوشد تا روح را روشن سازد. روح می‌خواهد و می‌کوشد تا خرد را از سنگ‌سازی خود و از سنگ‌سازی جهان بازدارد. خرد، روشنی‌مطلقش، سکون و انجماد مطلق می‌آورد. خرد، وقتی که به‌آخرین حد روشنائی برسد، زندگی و جان را می‌گیرد. و روان وقتی به‌آخرین حد حرکت و پویائی و جنبش می‌رسد، ابهام و تیرگی و پریشانی مطلق بر ما چیره می‌گردد. "گذرا ز آستانه‌ای از روشنائی"، سبب پیدایش جنبش ضدخرد می‌گردد. انسان روشنائی را آنقدر تحمل می‌کند که احساس زندگی را از دست ندهد، ولی روشنائی وقتی با احساس "خشگی و افسردگی و بی‌جانی و دل‌مردگی" همراه شد، انسان بر ضد خرد برمی‌خیزد. در تیرگی و ابهام، امید سبزی شود و بهتر می‌رویید.

در حقیقت، کسی شریک ندارد

درحقیقت، انسان نمی تواند شریک ملتش، شریک امتش، شریک طبقه اش، شریک نژادش بشود. بلکه هرکس با یدخود، حقیقت را به تنها ئی پیدا کند. انسان می تواند "شریک درمنفعت و دردموحرومیت و شادای ملتش یا طبقه اش

یا امت ونژادش "بشود. جستجوی حقیقت، انسان را از ملت، از طبقه، از نژاد و از امتش جدا می سازد. و جستجوی شراکت در منفعت و درد درد و محرومیت و در شادی و هرگروهی، سبب می شود که انسان از حقیقت، فقط و سیله توجیه و دفاع از آن منافع و شادی و وسیله برای رفع آن درد و محرومیت سازد. و انسان به " حقیقتی که مدافع منافعش " هست بی نهایت علاقه دارد، و دیگری نمی تواند منافعش و درد و شادیش را از آن حقیقت جدا سازد. از این روبه حقیقتی که همگان ایمان دارند، ایمان می آورد. و به طور غریزی احساس می کند که در این حقایق، بیش از حقایق هست و چیزهایی هست که در واقع فوق حقیقت است .

## اجباً ربہ تنازع بقاء

نبا یدگذاشت که مردم در اجتماع برای بقاء زندگانی، "مجبور" به تنازع بقاء شوند. جبراً اقتصادی و اجتماعی و سیاسی به مبارزه خونین و درنده خوینده برای تأمین حداقل ضروریات (تا هرانسانی فقط زنده بماند) سبب می شود که انسان، همه سواشک شدید و خشن و حیوانی خود را "بسج سازد" و "به حداقل فراتر برورد"، و به آنها "بیشترین ارزش اخلاقی بدهد" و حتی آنها را مقدس سازد (کاری که هیچ حیوانی نمی تواند بکند).

تأمین سرشاری رفاه بیش از اندازه یک طبقه یا گروه، سبب پیدایش "اجبار" به مبارزه خونین و وحشیانه برای تأمین "حداقل ضروریات زندگی" برای اکثریت مردم می گردد. هرچا معدای با امکانات اقتصادی و صنعتی و سازماندهی که امروزه داردمی توانادین "اجبار به تنایع بقاء" را در خود از بین ببرد، درجا معدای که اکثریت مردم مجبور به این منازعه دم نشان برای زنده ماندن خالی خود هستند، خطرناکترین و وحشی ترین سواثق بیدار و بسیج می شوند و بیما رگونه رشد می کنند. منازعه برای بقاء، درجوامع انسانی، فقط یک "جبر مصنوعی" است.

جبريست که ساختۀ فقدان عدالت در جامعه است و می توان این جبر را از جامعه برانداخت. هیچ کس برای «زیستن» نباید مجبور به جنگیدن و تجاوز کردن به دیگران شود. جایی که برای تأمین معیشت ضروری باید دست به زورورزی و حیلہ گری و یا ترحم انگیزی و گدائی زد، هنوز شرائط تنـاـزع بقاء برقرار است. "ا جبار به جنگیدن برای کسب حداقل زیستن" باید در

همه جوامع انسانی نابود گردد. نفی این اجبار، نخستین گام برای ایجاد عدالت و آزادی است. زیستن خشک و خالی درجا معانسان، دیگر احتیاج به تنازع بقاء ندارد. وجود چنین جبری، سبب وحشی ساختن و زورورز ساختن و تجاوز و زگر ساختن طبقات محروم می گردد و این جبر، همیشه یک جبر ساختگی و تحمیلی است. جبر اقتمادی و سیاسی و اخلاقی و اجتماعی، آسیب به جان انسانهای محروم می زند و این آسیب در تاریخ، جبران نا پذیر است. این جبر، سبب انحطاط فرهنگ و اخلاق بشریت می گردد.

#### سودخواهی برای فرد و طبقه و ملت و مصیبت آن

هرچه "عقلی تر" می شود، عمومی تر و کلی تر و فراگیرتر (جهان شمول تر) می گردد، هرچه غیرعقلی است، خصوصی تر و جدا سازنده تر و محدودتر می گردد. از این رو فردیت و هویت (هویت فردی، هویت گروهی) و واقعیت، چگونگی موجودیتشان بر خصوصیات خصوصی تر و محدود و جدا سازنده استوار است، به سوی عناصر "غیرعقلی" می گرایند و طبعا "آن عناصر و مؤلفه ها و رویه های خصوصی و محدود و جدا سازنده را بیشتر تاهید و تجلیل می کنند.

آنچه "شخصیت" هر فردی را تعیین می سازد، آنچه هویت ملی و یا امتی و یا طبقاتی و نژادی را معین می سازد، و با لایحه آنچه هویت واقعی را معین می سازد، عناصر غیرعقلی می باشند (خصوصیات محدود سازنده و جدا سازنده هستند). و ما وقتی در دامنه "آنچه غیرعقلی است" قرار گرفتیم، در معرض خطر واقع می شویم. چون با وجود آنکه هرچه غیرعقلی است، ضرورتاً ضد عقلی نیست، ولی در آنچه غیرعقلی هست، آنچه ضد عقلی هست نیز وجود دارد و تشخیص آنچه ضد عقلی است در میان آنچه غیرعقلی است، دشوار می باشد، از این گذشته البته ما برای کسب "فردیت" بیشتر، هویت بیشتری را واقعیت بیشتر، سبب می شود، خصوصیات جدا سازنده و محدود سازنده و بیگانه سازنده را (آنچه ما را غیر از دیگران می سازد، بهتر است) مقدس تر و ممتاز تر سازیم، همان طور که در گذشته، خصوصیت عمومی تر و فراگیرتر را، مقدس تر و ممتاز تر و با ارزش تر می شمردیم و طبعا "آنچه را جدا سازنده و خصوصی تر بود تحقیر و طرد می کردیم و تنگ آوروشت می شمردیم.

ارزش دادن بی اندازه و اخلاقی و دینی به عقل و معقولات و مفاهیم و اندیشه ها، سبب می شد که فردیت و هویت و واقعیت را نه تنها نادیده بگیریم

بلکه آنها را ضد اخلاقی و ضد دینی و نا پاک سازیم. همینطور ارزش دادن بی اندازه و اخلاقی و دینی به "خصوصیات خصوصی و محدود و جدا سازنده و غیر ارزشمند"، سبب می شود که آنچه جهان شمول (فراگیر و کلی و عمومی است) است، ضد اخلاقی و ضد دینی و نا پاک سازیم.

بدین ترتیب در فردگرایی و ملی گرایی و طبقه گرایی و نژادگرایی هر چه البته بماند بیشتر می شود، ضدیت اخلاقی و دینی ما علیه "مفاهیم و معیارهای عقلی" می افزاید و طبعا "عناصرد عقلی، امکان نفوذ و سلطه فوق العاده بر ما پیدا می کنند، همان طور که جنبش های فردگرا و هویت گرا و واقعیت گرا، با ارزش اخلاقی و دینی دادن به "خصوصیات جدا سازنده و محدود سازنده و غیر سازنده"، "تفکر منفعت جو یا نه" را نیرومند و شکوفا می سازند (منفعت، مسئله جوهری یک جزء، یک قسمت است. طبعا "هرچه فردیت و هویت و واقعیت درجا معمه نفوذ می کند، تفکر منفعت جو یا نه شدیدتر می گردد) همان طور نیز عناصر غیرعقلی و ضد عقلی بی نهایت (در اثر رشد آنچه خصوصی و جدا سازنده و فردی و واقعی است) پرورده می شوند.

و معمولاً "تفکر سودخواها نه" که ضرورت جا معمه صنعتی و اقتمادیت همراه با رشد عناصر ضد عقلی است و با لایحه تفکر سودخواها نه، نا آگاه بودا نه تا به سوا ثق ضد عقلی می شود.

#### وقتی که شاعر، دیگر حق نداشت پیا مبر و مظهر خدا بشود

شاعری که شعر گوئی، حرفه اش شد (خودش به شعر گوئی به عنوان یک حرفه سودآور نگاه می کند مثل همه حرفه های سودآور مجاز و اجتماع و همینطور نیز جا معمه اش به شعر گوئی می تواند فقط به عنوان یک شغل نگاه کنند نه بیشتر) نقش شاعر در جا معمه، مداحی می شود، حلالچه مدح یک شاه و رهبر و وزیر، چه مدح ملت، چه مدح یک طبقه (کا رگروکشا و رز و پرولتر و محروم و ضعیف)، هر جا که حرفه اش سودمند تر است و برای او بیشتر نان یا قدرت یا حیثیت می آورد، در ب آنجا را می زند. این تنها شاعر نیست که با ید مورد سرزنش قرار بگیرد که چرا این قدر اشخاص بی ارزش و خونخوا روکشیف را مداحی کرده است بلکه به همان اندازه خود آن جا معمه با ید مورد سرزنش قرار بگیرد که شاه عردر آن می زیسته است که در شعر گوئی، یک حرفه و شغل می دیده است. در چنین جا معمه ای، کسی که نبوغ شعر گوئی دارد، از شاعری، شغل مداحی می سازد.

مدح شاه و وزیر و رهبر و امام نشد (مدح رسول و حسین و علی و...) مدح خدا را می کند، اگر اینها نیز نشد مدح ملت و طبقه و نژاد یا مدح دین و ایدئولوژی را می کنند که یا حاکم است یا "امید به قدرت رسیدن آن زیاده تراست". شاعری پیش از اینکه تبدیل به حرفه و شغل بشود (یا به عبارت بهتر تقلیل به حرفه بیا بد) یک عمل مقدس و متعالی، ما و راء همه حرفه ها و شغل های سوده آور بود. شاعر، را بطنه با خدا و خدایان داشت، شاعر، زبان خدا و خدایان بود، شعر، سخن خدا بود. شاعر، کارش می توانست تنها نبوت و رسالت و مظهریت باشد. کارش، آئینه حقیقت بودن و تجلیگاه حقیقت بودن، بود. این ها از نبوغ شعری جدا نا پذیر بود. مردم از شاعر، حقیقت و حکمت و تجلی علویست و وایده های جاودانه می خواستند. برای همین، کلمه "آواز" (واژه) هم معنای "شعرو گفته" و هم معنای "خرد" و هم معنای "افسون و قدرت تحول" و هم معنای "موسیقی" داشت. (سیمرغ که مرغ کوه و مسرغ اوج است با آوازش به زال خرد و سخن (منطق) و حکمت و پیا مبری می آموزد. موسیقی و شاعری و نبوت و سحر هنوز یک وحدت جدا نا پذیر را تشکیل می دهند). بعد که پیامبران و مظاهر الهی که دین را به خود به طور انحصاری تخصص دادند (تخصص انحصاری را بطنه با خدا داشتند) و کوشیدند که این تخصص را از "شاعری" و "موسیقی نوازی" جدا سازند، قدر شعرا حتی نزد خود شعراء و قدر موسیقی را حتی نزد موسیقی نوازان کاستند. ولی چون تخصص رسالت و مظهریت خدائی با کلمه بیشتر کار داشت، مبارزه با شعرو تحقیق آن ها (رابطه دوگانه نفرت و عشق به شعر) شروع گردید. پیش از جدا سازی نبوت از شاعری هر شاعری، در خود را بطنه ای مقدس و متعالی با شعرو نبوغش داشت و حالت شعرگوئی، برای او حالت نزول الهام آسمانی، و حالت رابطه، با ما و راء واقعیات و با خدایان داشتن بود. و این تبعید شعراء از درگاه خدا و تخصص انحصاری الهام و وحی به نبی و رسول و مظهر الهی و ایجاد تخصص دینی در پیدایش ادیان تک خدائی (توحید) شعرا از "حق به این رابطه" به کلی محروم ساخته شدند. نه شاعر خودش در اثر این ایمان دیگر حق خودش می دانست که در حالت شعرگوئی تلاش برای گرفتن رابطه مستقیم با خدایا کند و نه جا معه می توانست در اثر این ایمان، در شا عر چنین رابطه ای را امکان پذیر بداند. ما فوقش شعر، می توانست غیر مستقیم، با استناد به گفته های پیا مبر و خدا، به مسائل حقیقت و حکمت متعالی بپردازد و دیگر

حق مرجعیت را بطنه مستقیم با خدا یا خدایان یا حقیقت نداشت. دیگر شا عر حق نداشت در شعرش تلاش برای "کشف حقیقت تا زه و دست نخورده" بکند و سرچشمه حقیقت بشود.

با لآخره در اثر "تبعید شا عرا ز حضور خدا"، مجبور بود به زمین بیا ید و یا برای زندگی، تن به مداحی بدهد و یا بکوشد از دامن احساسات و عواطف کاملاً خصوصی فردی و شخصی، آنچه جالب و چشمگیر است، یا می تواند برای خود و دیگران چشمگیر بشود، آنرا با شدت مافوق طبیعی و عادی در خود بیا زاید (تجربه کند). با شدت بخشیدن به تجربه این احساس یا عا طفه بسیار رقیق و ریزی می توانست آن احساس را برای خود دیدنی و تماشا شائی کند و با شدت بخشیدن به این احساس زودگذر و ریزا ز زندگی شخصی و خصوصی و پنهانی انسان، می توانست آنرا چنان بنماید که در مقابل چشم دیگران یک واقعیت زنده و تازه و مداوم جلوه کند. بدینسان شاعر با رانده شدن از اوج ارتباط با الوهیت و ما و راء الطبیعه و خدایان و وایده های تغییرنا پذیر ابدی، واکرا ه از مداحی به عنوان یک شغل، کاشف لطیف ترین و ذره بینی ترین احساسات و عواطف شخصی و خصوصی انسان گردید ولی این کشف، فقط با بیما رسا ختن خودش ممکن بود، چون او با یستی این گونه احساسات لطیف ذره بینی و نازک و سخت نما را به چندین برابر شدت عادی و طبیعی در خود تجربه کند، تا به حدی برسد که بتواند او را به تلاطم و هیجان بیا ورد (رشد حساسیت بی نهایت ظریف برای اینکه این احساسات ریز ذره بینی در او تاثیر نمایان بکنند) تا نه تنها برای خودش چشمگیر شود و از وضع ذره بینی خارج گردد بلکه برای دیگران نیز شناختنی و جالب گردد. البته دیگران که در آغاز هنوز خود ددسترسی به این احساس ذره بینی در درون خود ندارند، آن احساس را به عنوان یک چیز بیگانه و غیر طبیعی و غیر عادی و بیما رانه ولی شگفت انگیز در شا عر درمی یابند و خود را فاقد آن می دانند. بدین ترتیب شاعر، پیش گام کشف اعماق روان و ماجرا های خطرناک درونی می گردد. احساساتی را که شا عران قرنهای پرورند و از موجودیت ذره بینی شخصی، به موجودیتی دیدنی (با چشم عادی مردم در اجتماع) درمی آورند و با لآخره قابل مطالعات عینی روانشناسی می سازند، این است که در ونسوگرائی (ذهنی بودن) شاعر، به چشمگیر سا ختن اعماقی از احساسات ظریف و نامرئی می کشد که برای معاصرانش جز ذهنیات شخصی و خصوصی شا عر قلمداد نمی شود. هنوز

معاصرانش چنین ذره‌بینی را ندارند اما انسان احساسات و عواطف نازک و رقیق را در خود ببینند و بشناسند و اگر هم بتوانند لحظه‌ای آنرا حس کنند، هنوز به آنها اهمیت نمی‌دهند. هنوز این احساسات، آنقدر نمایان و بالاخره مؤثر در جامعه نشده است که نقش چشمگیر و عینی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بازی کند.

این است که یک شاعر واقعی با ناشناخته ماندن کشفیات نفاط ذره‌بینی شخصیت انسانی در اجتماع، دردمی برد. چون شاعر برای این تجربیات میکرسکپی روانی اش همه‌قوای خود را مصرف می‌کند.

این دقیق‌ترین گریزنده و لغزنده روانی چون صیدهای گریزپا می‌هستند که هنوز بایده‌میری در پی آنها دوید و عمری در همه‌جا دام و تله و توره‌بهارات و تصویرات را گذاشت تا بلکه در جایی به دام بیفتد ولی این صید هنوز قدرت آنرا دارد که از آن دام خود را برهانند و آن دام را از هم‌پا ره‌کنند ولی شاعر با زانرا در دامی دیگر برای یک لحظه سیرمی سازد و می‌گیرد. هنوز دامهای شاعر آنقدر محکم نیست، هنوز شیوه و فن بدام اندازی آن احساس آنقدر گسترده نشده است تا صید را یکبار برای همیشه تصرف و تصاحب کند. و بعد از آنکه این احساس وحشی به‌طور مداوم بدام افتاد بایده‌ها و قرن‌ها را مکر کرده شود و ریاضت ببیند و "تکثیر تولید" از آن گردد تا یک "احساس عینی عمومی اجتماعی" بشود.

#### مفهوم بازگشت به خدا (انالیه و اجماع) از کجا می‌آید؟

آنرا کسیماندر، یکی از نخستین فیلسوف‌های یونان، فکری داشته است که رویهمرفته می‌توان آنرا چنین گسترش داد:

مبدء همه چیزها، یک چیز است (ا و آنرا "بی نهایت" می‌نامد به جای آنکه زئوس بنامد) و این یک چیز بایده چیزماند، و همه چیزها که از آن جدا شده‌اند (پیدایش یافته‌اند)، از آن چیز و اخذ خود را "جدا ساخته‌اند"، پس همه‌گناه‌کارانند، و کفار این گناه‌ان است که باز به آن چیز اول بازگردند. "جدا ساختن خود از وحدت اصلی"، بزرگترین ظلم است، و بازگشت به آن وحدت اصلی، داد (عدل) است. خلقت، کار خود اشیاء و افراد موجودات و یک کار اهریمنی و ظالمانه است. بدین ترتیب، پیدایش هر چیزی، به وجود آمدن هر چیزی در استقلالش، ظلم است، و در مردن و نابود شدن وفانی شدن است که

هر چیزی (که رجعت به اصل می‌کند)، داد تحقق می‌یابد. و نابود ساختن و کشتن، مجازات به وجود آمدن و زنده شدن است. هر چیزی برای به وجود آوردن خود، به خود فردیت و هویت و واقعیت می‌بخشد، و این پاره کردن و تقسیم کردن وحدت اصلی است و این کار، کاریست ضد خدائی و ضد وحدت. این است که از همه تحولات که به سوی فردیت و واقعیت و خود شدن و مستقل شدن و پیدایش می‌انجامد، بایده در دبر دوسوگوارشده، و برعکس بایده زمردن و نابود شدن وفانی شدن و "قربانی کردن خود"، شاد شد.

هر چیزی در نابود شدن وفانی شدن و قربانی شدن (به خدا، به بی نهایت) بازمی‌گردد و دستم‌برطرف می‌شود. خدا، انسان را خلق نکرده است. خلق کردن (خلایقیت، به خود تمویز دادن، خود شدن) ظلم کردن است چون جدا شدن از او یا از وحدت اصلی است، چونکه انسان، خود را از خدا بریده است. این ظلم انسان به خودش یا به عبادت به‌تر به خدایش و به آن وحدت اصلی است. خدا او را در نابود ساختن، مجازات می‌کند و به خود بازمی‌گرداند تا با زعدل را برقرار سازد. بدین سان "پس گرفتن همه چیزها"، "پس گرفتن همه جاها"، عمل پاک و اصیل خدائی است.

خدا در این ایده برعکس مفهوم ایران از نیرو و داد، در پیدایش "نمی‌دهد" (داد نمی‌کند). در تفکر ایرانی، پیدایش، نمودار شدن است (دوانسان اولیه به شکل گیاه از یک ریشه از زمین می‌رویند). نمودار شدن، پاره شدن و بریده شدن و شکافتن شدن و دور افتادن و بیگانه شدن از خدا و با خدا نیست. در پیدایش، خدا در انسان و در جهان و در موجودات نمودار می‌شود (و در این سیر نمودار شدن، شاد می‌شود) نه آنکه از او پاره شود، نه آنکه از او هبوط و نزول کند (دور بیفتد و بیگانه شود). نمودار می‌شود با بود است.

این است که فلسفه پیدایش در ایران، با داد و شادی همراه است، ولی برعکس تفکر ایرانی در فکرنا میرده در بالاکه بعدا" در بسیاری از فلسفه‌ها و ادیان منعکس شده است، داد با درد همراه است (نابود شدن، ایجاد داد می‌کند. باید از بین برد، تا داد را برقرار ساخت. داد کردن فقط در نابود ساختن و کشتن و جها دو خود را فدا کردن یا زبرقرار می‌گردد). ولی با قبول این درد بر خود، بایده در نظر داشت که نهایت خودنا بودنازی (و شکنجه و عذاب به دیگران دادن و جهنم برای دیگران ساختن)، همه خودها به عنوان "نقص اندازنده" یکنجامه نخستین"، این "آغا وجود و وجود آغا زین"، همان قدر هست و در

در خود دارد که اگر از او ذره‌ای نا چیز بریده شود، ناقص می شود، کم می شود و به هستی اش خلل وارد می شود.

"پیدایش" برای تفکر ایرانی، نمودن جان، نمودن وجود، نمودن آغاز سرشا رولبریز است که نمی توان در خود بیگنجد، این آغاز جان و وجود، سرشار از نیروست. در نمودار شدن همیشگی است که جان و آغاز وجود، با "بود" افزاینده و پالنده اش، یکی می شود. جان در پیدایش باور می شنود، می روید، نمودار شدن (پیدایش و به وجود آمدن آفرینش) برای خدا، و برای وجود، شادی است. رنج زایش، رنج ساختن، رنج آباد ساختن، رنج هنر یا دگرگرفتن، رنج یاری کردن، رنج مهر به دیگران و ورزیدن، همه آفرینندگی و شادی زاست. پیدایش و آفرینش در ایده آنا کسیماندر، ایجا دنقص در خدا می کرد، ایجا دنقص در "جا معه واحد و لیه" می کرد. خلقت، آسیب به جان می زند، به آسب می دهد. از این رو همان گام اول پیدایش، غم انگیز و دردناک است. موجود و مخلوق، در به وجود آمدن، اولین گناه را می کنند، اولین عمل فساد را می کنند. حتی وقتی بعداً "قدرت خلقت به خدا واگذار می شود تا این نقش در کمبود بر طرف شود"، هنوز "اولین موجود" و "اولین انسان"، اولین فساد و اولین گناه می ماند. و مخلوق در واقع در فکسر آنا کسیماندر برای خدا، برای آن مبدء وجود، نشان قدرت نیست، بلکه مخلوق و موجود، چیز است که از خدا، برضد وجود او راده و، از او کنده و بریده می شود، ولی همیشه قسمتی از خدا می ماند که با آن خدا از سر تا تمام می شود (بدون آن، ناقص شده است و با خلقت، رنج و عذاب ابدی او شروع شده است) و در نا بود ساختن همه آفرینش در پایان، عدل محض برقرار می گردد. خدا با پیدای همه جهان و موجودات و انسان ها انتقام بگیرد، نه انتقام از اعمالشان بلکه انتقام از موجودیتشان. همین فکر به تاریخ و جامعه شناسی سرایت می کند و وقتی جا معه نخستین به عنوان "وحدت اصلی" گرفتار می شود (و یا جا معه ایده آلی یا الهی) تلاش اعضاء آن جا معه برای استقلال شخصی، بزرگترین ظلم می گردد (به عنوان از خود بیگانگی محکوم و منفور ساخته می شود، چون آن وحدت اصلی، یا همان خدا، خود واقعی است). آزادی فردی و رشد شخصیت، ایجا دبزرگترین دردها و عذابها را برای جا معه خواهد کرد، و محویت فرد در درجا معه (وقتی هیچکس را راده و شخصیت از خودش نداشته باشد) ایجا دبزرگترین شادی و خرمی در جا معه خواهد کرد. در تفکر ایرانی،

پیدایش همیشه دا دوشادی است، ولی در این ایده، رجعت به خدا، وحدت اجتماعی (سیرنا بودن و فنا شدن انسان) داد می باشد. برای عدالت باید کشت و خون ریخت و خود را قربانی کرد.

#### آیا آنکه سفسطه می کند، کافراست؟

چون در اسلام، کافر، کسی است که "حقیقت واحد" را (که فقط نزد محمد و مؤمنان به اسلام است) تبدیل به باطل می کند یا باطل را طوری می پوشاند که در ظاهر مانند حقیقت می نماید (هر وقت برای مؤمن، استدلالی صحیح و منطقی می شود و احساس می کند که برضد اسلام است فوری باید مظنون به طرف شود که سفسطه می کند) این فکر "تبدیل باطل به حقیقت" را به غلط همان فکری می انگارند که پروتاگوراس فیلسوف و سوفسطائی بزرگ زده است. طبعاً "آنکه سفسطه می کند، همان عمل کافرا را انجام می دهد، و وقتی یک مسلمان به کسی اتها م سفسطه می زند، در واقع او را متهم به کفر می سازد. ولی مسلمان به ندرت وسختی می تواند پنهان و عظمت گفته پروتاگوراس که با گفته خود (انسان، انداز هر چیز نیست) بزرگترین ستون انسان دوستی و حقوق انسانی را گذاشته است، درک کند و گرنه اتها می که به او می زنند درست کفرگویی به معنای باطل را به شکل حقیقت نمودن است. پروتاگوراس معتقد به این نیست که یک فرد یا گروه، صاحب حقیقت هست و دیگران جزا و، صاحب دروغ و باطل هستند، بلکه معتقد است که در باره هر چیزی (هر واقعیتی، هر پدیده ای، هر موضوعی) می توان حداقل دو نظر مختلف صحیح داشت. بنا بر این گفته، مردم برای او از همان ابتداء تقسیم به دو دسته دارندگان حقیقت و باطل پرستان (آنا نیکه برضد حقیقت هستند) نمی شوند. برای او هر کسی و گروهی، "نظری دیگر" از واقعیت دارد. و اینکه هر گروهی یا فردی آنچه نظراست "به حقیقت می گیرد"، این "چیزی را به حقیقت گرفتن است"، نه آنکه این حقیقت "بوده باشد" (حقیقت بودن با به حقیقت گرفتن، فرقی ندارد و انسان فقط با - به حقیقت گرفتن - کار دارد) با تمام حقیقت بوده باشد (و گرنه، نظردیگری از واقعیت، نمی تواند صحیح باشد و فقط یکی دارای حقیقت می شود و ما بقی دارای دروغ و ضد حقیقت، درحالی که پروتاگوراس معتقد است که حداقل دو نظر مختلف و صحیح از هر چیزی می تواند وجود داشته باشد و همیشه با یکدیگر در تناقض باشند) این نظردوم را پیدا کرد (و آنچه

را پروتا گوراس می گوید این است که یک سیاستمدار (نه یک دیندار) با مهارت در هنر سخنوری می تواند از "ا مری ضعیف، ا مری قوی کند"، او هرگز نمی گوید که از باطل، سیاستمدار حقیقت بسازد.

ا مری قوی برای او ا مریست که "موافقت بیشتر مردم" را می تواند بدیده خود جلب کند. (همان "نظر" مردم را به خود جلب کند، نه آنکه اعتقاد آنها را به تنها حقیقت بودن فکروپیشنها د خود). ا مرقوی آن چیز است که تائیدش در "نظر مردم" با موفقیت بیشتر توانم است. برای پروتا گوراس، پیش فرض این سخن، جا معهای بود که قدرت با چماق و شمشیر و زور و پر خا شگری معین نمی شد، جا معهای بود که قدرت بر پایه "نظر" قرار داشت نه بر پایه "اعتقاد" و ایمان به حقیقت واحد "جا معهای که می دانست راجع به هر مسئله می تواند حداقل دو نظر مختلف و صحیح بوده باشد نه آنکه راجع به هر مسئله ای یک حقیقت وجود دارد و ما بقی همه باطلند و در این جا مع قدرت سیاسی بر پایه کار برد همین "نظر مردم" نتیجه قدرت سخن بود. طبعاً "هدف سخن، ایجاد ایمان و اعتقاد به حقیقت و حدود بستگی مطلق به حقیقت و محدود نفرت و کینه به هر چه جز آن حقیقت است نبود، بلکه هدف سخن، ایجاد "نظری موافق" بود که محدودیت نظر، برای سیاستمدار و طرفدار سیاسی یک اصل مسلم شمرده می شد. اگر هدف سخن، ایجاد ایمان و اعتقاد به حقیقت و احدی یعنی ایجاد بستگی مطلق و تمام می وجود انسان باشد، آن موقع باید "وراء نظر" رفت و همه سوا ثق و عواطف و احساسات (به خصوص سوا ثق بسیا رشید) را بسیج ساخت که قدرت آنرا دارند که تمام می انسان را متعهد به آن حقیقت و احدا سازند. سخن باید روابط قدرتی میان انسان ها را معین سازد. اما سخنی که با دامنه "نظر مردم" کار دارد نه هر گونه سخنی. چون تائید سخن فقط محدود به دامنه خردمندانه آن نیست. سخن می تواند در وراء عقل و نظر، انسانها را مخاطب قرار بدهد و مهمیز بزند. سخن می تواند با عواطف و سوا ثق با عشق و نفرت با قدرت طلبی و منفعت خواهی با لذت خواهی و بیش طلبی روبرو شود. سخن می تواند خرافات و نا آگاهیه مردم را بسیج سازد. ولی چون پروتا گوراس می خواهد که نسبت به هر چیزی حداقل دو "نظر" صحیح داشت با ید تائید تائیدات سخن بر سوا ثق طوری باشد که انسان در چهار چوبه نظر بماند. بنا بر این تائید تائید روی سوا ثق شدید و ایجاد هیجانات و التها بات در منافع و قدرت خواهی و نفرت و عشق (طرفداری) نباید به حدی برسد که آن ساقه "همه حقیقت" را در

اختیار و تصرف خود بگیرد چون در این موقع، نظردیگران به همان واقعیت، دروغ و باطل می شود و دارای هیچ صحتی نخواهد بود.

چون طبق گفته پروتا گوراس از هر ا مری، می توان حداقل دو نظر مختلف صحیح داشت، بنا بر این هیچ خردی به درک کل حقیقت نمی رسد و یا آنکه خرد، با ساختن و داشتن "یک سیستم فکری" که همه واقعیات را نیز دربر بگیرد، نمی تواند ادعا کند که "حقیقت واحد" است، چون طبق ایده اومی توان حداقل "یک دستگاه فکری" دیگر نیز داشت که همه واقعیات را دربر بگیرد.

پس مسئله حقیقت واحد، مسئله ایست موهوم و از بنیاد غلط و بر این پیش فرض قرار داد که از هر چیزی می توان فقط یک نظر صحیح داشت ولی بر اساس تفکر پروتا گوراس می توان پذیرفت که هیچ کس و هیچ گروهی، باطلی و دروغی ندارد که تبدیل به حقیقت و احادی کند که در دسترس یک انسان ممتاز یا یک گروهی از انسانهای ممتاز است. چنین حقیقتی نزد هیچکس و هیچ گروهی وجود ندارد.

بنا بر این نباید در جامعه، حقیقت واحدی را به همه تلقین و تنفیذ کرد، بلکه در جا مع باید "توافق در نظر" میان همه یا اکثریت پیدا کرد. ما نظر خود را در نظر دیگری مؤثر می سازیم. نه آنکه با نظر خود در دیگری عقیده و ایمان "بسا زیم" و موفقیت (ا مرقوی) در این است که هر انسانی، نظر بیشتر مردم را به نظر خود (نه به اعتقاد و ایمان خود) جلب کند. تا موقعی که در جا مع، جلب نظردیگری در دامنه خرد شکل می گیرد (انسان، خرد دیگری را با منطق فکری خود موافق می سازد) توافق اجتماعی، توافق نظری است. ولی چون سخن در سراسر روان و عواطف و سوا ثق تائید تائید فسونگران هم دارد، نمی توان خرد انسان را از روان او جدا ساخت، و مرز روشن برای عدم تجاوز تائید تائید سخن کشید. این است که مهارت در هنر سخنوری می تواند تائید تائید از آنکه مهارت در فن استدلال عقلی باشد، مهارت در دستکاری کردن عواطف و سوا ثق و خرافات و نا آگاهیه و با شدوباش چنین مهارتی می توان آنها را بر ضد خرد (نظر) شورا نید و خود و دنیای نظرها زد و دودنیای حقیقت و کفر را جانشین آن ساخت.

ولی پروتا گوراس در سخنش می گوید که سیاستمدار باید بتواند "ا مری ضعیف را به ا مری قوی بدل کند"، و ا مری ضعیف در جا مع، هیچگاه ا مرقوی در جا مع نیست، حتی در جا مع اسلامی و کمونیستی و مسیحی، با قبول رسمی حکومتی

حقیقت (وقتی حکومت خود را با یک حقیقت عینیت می دهد و ادعا می کند که برای آن حقیقت و در خدمت آن حقیقت، همه قدرت را به طور انحصاری تسخیر کرده است) نمی توان قبول کرد که حقیقت در آن جا معه حا کم است (ا مریست قویست)، بلکه درست حقیقت چنین جوامعی معمولاً "امریست ضعیف" و شاید ضعیف ترین امرست، و هیچکس جرئت و حق آن را ندارد علیه مدعیان رسمی مالکیت حقیقت، امرضیف حقیقت را قوی سازد. حقوق ضعفاء و محرومان و ستم دیدگان جزیره ها ئی بسیار کوتاه در تاریخ همیشه امریست ضعیف، و اگر سیاستمدار علیرغم قدرت خواهی شخصی خود بتواند با مهارت در سخنوری آن را امری قوی سازد، کارنیک می کند و این سخن بدان معنا نیست که او باطل را بشکل حقیقت درآورده است، بلکه او علیه "حقیقت رسمی و جا افتاده که به کلی مسخ و ضد حقیقت شده است"، نظری را که غیررسمی و غیرمعتبر است و فرصت ظهور و بروز ندارد در قدرت تجلی و بیان داده است. چنانچه سیاستمداری آن نظری را که درجا معه هست و حق دارد بوده باشد و صحت نسبی نیز دارد "ولی از مدعیان مالکیت انحصاری حقیقت کوبیده و فشرده و رانده می شود، با ید بر تاءثیرش و دامنه نفوذش بیفزاید ولی هیچگاه این نظرها نیز به جایی نرسد که همه نظره های دیگر در باره واقعیت را از بین ببرد، چون طبق گفته پروتاگوراس، از هر چیزی و واقعیتی، حداقل دو نظر صحیح و مختلف وجود دارد. پس تاءثیر بخشیدن به نظر خود یا نظرضعیفی درجا معه نمی تواند به آن حد برسد که نظره های دیگر را به کلی نابود سازد. او می داند که آنچه او را در یک نظر است نه یک حقیقت واحد. ولی آنکه یک حقیقت واحد دارد در تاءثیر بخشیدن و گستردن حقیقت خود، حدی برای نفوذ بخشیدن به آن قائل نیست و ایمان دارد که با ید تابی نهایت (برضد همه افکار دیگر) نفوذ آن را افزود و گسترده. اگر برای اسلام آنچه پروتاگوراس می گوید، کفر است، این کفر را هر انسانی دوست می دارد.

#### آنانیکه از همه سعادت ها اشباع شده بودند

برای فقیر و محروم وضعیفی که هنوز بسیار از آنچه درجا معه سعادت خوانده می شود "دسترسی نا پذیر است، هنوز" امکانات دور افتاده "زیادی برای آزمودن سعادت ها و خوشی ها و لذت ها هست.

هنوز تجربه از واقعیت هیچکدام از این ها ندارد، و هنوز با ساده باوری،

ایمان دارد که با داشتن این امکانات (زن و ثروت و مقام و قدرت...) می توان به سعادت و لذت رسید. ولی برای آنانیکه نه تنها این امکانات، واقعیات زندگی شده اند بلکه آنها را به "حدا شباع" دارند، تا ناظر به افکار و حالات مردم هستند، با این سعادت ها و خوشی ها و لذت ها خود را سرگرم می سازند. مردم به آنها برای داشتن چنین فرصت ها ئی رشک می برند و قدروا احترام می گذارند و با این "رشک و احترام" تا نئید می کنند که داشتن این امکانات، بزرگترین سعادت ها و ایده آل ها است. طبعاً او چیزی را دارد که همه مردم آرزو می کنند و در ته دلش معتقد است که "آنچه را همه مردم می خواهند"، حقیقت دارد. ولی به محضی که این افراد نسبت به این عقیده مردم مشکوک شدند، و این عقیده را با مراجعه به تجربه شخصی، بدون در نظر گرفتن "آنچه مردم می گویند و می اندیشند و آرزو می کنند"، مورد مطالعه قرار دادند، می بینند که جز "خرافه سودمندی درجا معه" بیش نیست.

تجربه شخصی او به او نشان می دهد که سیری از هر چیزی، انسان را از آن چیز "زده می کند. او از همه آن سعادت ها و لذت ها مدت ها است که زده شده است و لسی چون "عقیده مردم را به سعادت" هنوز با وردا رد، هر روز با ید به خود با و راند که "از آنچه وزده شده است"، "بزرگترین سعادت یا لذت" است.

در دنیای کنونی که آراء و احساسات و افکار مردم، برترین ارزش و برترین حقیقت شمرده می شود. ثروتمند و مقتدر کنونی به ندرت گوشتا را این شک می شود، ولی در دنیای گذشته که دموکراسی نبود، شک کردن در افکار و ایده آل ها و احساسات عمومی (خلق و عا مه) آسان تر و مجاز تر بود. از این رو بعضی از اعضاء طبقات بالای اجتماع در این "سعادت ها و خوشی های مردم پسند خود" با تجربه شخصی، شک می کردند و نسبت به ارزش آنها بدبین می شدند و به زودی راه "تصوف و عرفان" و یا "ریاضت کشی" را پیش می گرفتند. در دموکراسی، رغبت به افکار و احساسات عمومی و شیوه ارزش دهی مردم سبب شده است که ایده آل های سعادت و لذت و خوشی، بیشتر در زرف افراد ریشه دوانیده است، و انسان ها را از امکان تجربه کردن شخصی آنچه مردم سعادت و لذت می شمرند، دور رانده با زداشته است. انسان از آن چیزی خوشش می آید و شاد می شود که همه مردم می انگارند که از آن خوش و شاد می شوند. در گذشته مقتدر و ثروتمند و یا صاحب جا هی که همه سعادت ها و لذت ها و خوشی ها را آزموده بود (یا خیلی نزدیک به چنین افراد مقتدر و صاحب جا ه بود و در اثر

این نزدیکی، آنچه دیگری تجربه می کرد و نمی فهمید، اومی فهمید (احتیاج به یک "سعادت نادر و استثنائی و بی نظیر" داشت که کم کسی می توانست از آن احساس سعادت داشته باشد).

این بود که "خود را به دست خود شکنجه داد، خود را دچار درد اختیاری ساختن" یک نوع "عمل غیر عادی و فوق العاده و استثنائی" بود. و او از این استثنائی بودن عمل، همیشه لذت می برد و به آخرین سعادت خود می رسید. "خود را یکباره نابود ساختن" با آنکه "اوج لذت و سعادت" برای او بود ولی در یک آن پایان می یافت. ولی "شکنجه دادن مداوم و مرتب به خود و با خون سردی آن را دیدن" احساس سعادت و لذت او را می افزود و سعادت و لذت را به تمام می و به طور مداوم "نصیب خود او" می کرد.

و از آنجا که مردم، سرمشق اخلاقی و دینی و اجتماعی خود را از "انسانهای بی نظیر و فوق العاده و نادر و استثنائات" می گیرند (با وجودیکه بسیاری در آغاز، آنها را طرد می کنند و از آنها می گریزند)، این عمل فوق العاده و استثنائی که "سعادت فوق العاده و نخبگان خاص" بود، سعادت مطلوب خلق شمرده شد.

خود را شکنجه دادن و ریاضت کشیدن و روزه گرفتن و به خود به طور مداوم عذاب دادن، برای خلقی که در زندگی عادی اش غرق در زحمت و رنج و درد و بی چارگی و "محروم" از اغلب خوشیها و شادیهها بود، به عنوان "سعادت فوق العاده"، مَدشد. مردم همه می خواهند رسیدن به این "سعادت و لذت های فوق العاده"، (که ایده آل افراد اشباع شده از همه سعادت ها و شادیهها بود)، بزرگ بشوند. در تقلید از سعادت یا بی نخبگان و "بیش از حد سیران"، و خود را به دست خود دچار عذاب و محرومیت و فقر بیشتر ساختن، می انکاشتند و جزو نخبگان ملکوت در می آیند. درد که برای درد مند، علامت و انگیزه برای "اعتراض و سرکشی" اجتماعی و سیاسی و حقوقی است، تا درد و علت درد را بر طرف یا مغلوب سازد، با ایجاد شکنجه و درد و عذاب به اختیاری خود برای خود، به عنوان "سعادت متعالی"، که "سعادت و ام شده از نخبگان سیر شده اجتماع است"، از بین بردن "نیروی درد برای اعتراض و سرکشی اجتماعی" به دست خود طبقه محروم و ضعیف می شود. بدین سان، تعزیه در ایران حرکت جبرانی انقلاب همیشگی مردم ایران در "بسته بندی های کوچک ولی مرتب" علیه اسلام و غرب در شکل مسخ شده اسلامی اش بود و تا تصویر سیاه و ش، انسان نیرومندی

که روزگاری اوج ایده آل اخلاقی ایران بود (کسی که در اشتواری بی نظیرش بر اصل داد و مهر و آشتی حاضری می شود بر ضد پدرش که در آن روزگاران "حق مقدس" بر او داشت و سرکشی از پدر، مساوی با عصیان با خدا بود، سرکشی و اعتراض می کند، و حتی برای حفظ اصل داد و مهر و آشتی، از فرمان شایه ایران بهادانه جنگ سومی پیچد، و از همه پیوندها و منفعت ها و مقام ها برای حفظ اصل داد و مهر می گذرد) به جای تصویر حسین ننشیند، انقلاب حقیقی مردم ایران صورت نخواهد پذیرفت.

### عدالت و ایمان

آنچه در جامعه "برترین عمل، شناخته می شد، نتایج بی اندازه و خارج از تناسب یعنی کاملاً" نا عا دلانه به آن نسبت داده می شد. نتایج این عمل بخصوص و ممتاز، بی نهایت دانه دار و بزرگ شمرده می شد، از طرفی پادشاه آن خارج از اندازه بود از طرفی کوچکترین لغزش از آن، مجازات خارج از حد داشت. در حالی که پایه عدالت همیشه تناسب دادن میان عمل و نتیجه (پادشاه یا مجازات) است.

در دنیای گذشته برترین عمل، "ایمان به کسی یا دینی" یا "احترام به کسی یا گروهی" بود. امروزه برعکس دنیا پیشین، برترین عمل درجه معیسه، "اندیشیدن" و "کار سودمند برای همه کردن است" و خردانسان به این نتیجه می رسد که تناسب نتیجه و عمل (چه آن عمل، برترین عمل باشد، چه آن عمل، بزرگترین جنایت باشد). اصل نخستین عدالت است.

در قرآن و گذاردن امانت به انسان که چیزی جز "ميثاق ايمانی" نبود، عملی بود که "همه گیاهان" از عهدش بر نمی آمد و فقط اولین انسان مؤمن که آدم باشد از عهدش بر نمی آمد. بدین سان عمل ایمان آوردن، ارزشی بیش از همه گیاهان داشت. این عدم تناسب میان یک عمل و اهمیت آن (و نتایجی که بعداً از آن گرفته می شود) بزرگترین نا عدالتی هست.

بی عدالتی دوم که کمترین بی عدالتی نخستین نیست، تبدیل "لغزش" به "نجاست" است. لغزش انسان از این عمل (ایمان آوردن) نباید فقط عقلی درک شود (یک لغزش و اشتباه تلقی گردد) بلکه باید "احساس کراهت از کثافت" را در انسان برانگیزاند. عمل خطا (لغزش از خط مشی های ایمانی یا خود ایمان نیاوردن به رسول خدا) باید "اکراه انگیز" باشد.

معمولا" انسان از "کثافت"، اکراه دارد. بنا براین خطا باید به طور محسوس، ایجاد "تماس با کثافت" را بکند. کسیکه چنین خطائی می کند، خود را با بدترین کثافت ها آلوده ساخته است و تبدیل به بدترین کثافت شده است. همه اعمال و افکار و احساسات او، تا ایمان نیاورده است برای مؤمن جزایجاد "کراهت از کثافت" نمی کند، ولو بهترین اعمال و افکار و احساسات باشند. یک عمل خطا (ایمان نیاوردن به اسلام) "کل وجود انسان" را نجس می سازد. آنکه چنین خطائی می کند، مؤمن در برخورد با عمل و گفته و احساس او "بوورنگ و شکل کثافت" را می بیند و حالت استفراغ به او دست می دهد و سرش را برمی گرداند و از تماس با او می گریزد.

دیگر دوستی با نجاست، جزو محالات است (تقلیل انسان به نجاست برای اینکه به فکری ایمان نمی آورد، بزرگترین بیداد و شرافت انسان است) ایمان به یک اندیشه، بستگی مطلق به یک اندیشه (خدا و رسولش، رهبری خدا بوسیله رسولش) عملی است که "کل وجود انسان" را پاک می سازد و عدم ایمان به همین اندیشه، "کل وجود یک انسان" را نا پاک و نجس می سازد.

ولی اندیشیدن که برترین عمل انسان کنونی است، چیزی جز "جنبیدن در اندیشه ها" نیست. بنا براین برای انسان کنونی "ایمان که جز" ماندن مطلق در یک اندیشه" است، باید "عمل نجس و نا پاک" تلقی شود و بدین حساب "ایمان به اسلام" با پیدانسان رانجس سازد. ولی برای اندیشنده و خرد، خطای خرد و یا "بستگی بیش از حد به یک اندیشه"، نه انسان را پاک، نه انسان رانجس می سازد. خطا و لغزش فکری، هیچگونه عینیتی با پاکی و نا پاکی انسان ندارد و نباید او را منفور و مکروه نزد مردم سازد و سبب قطع رابطه مردم با او گردد. تبادل و ارتباط افکار بدون خطای فکر و تصحیح آن غیر ممکن است. هیچ اندیشه ای ولو تبدیل به عقیده مطلق بشود، نه هیچ کسی را پاک، نه هیچ کسی رانجس می سازد یعنی حق به منفور ساختن یک انسان و طبعاً "فکرش ندارد. خرد یا هر فکری" بدون نفرت و اکراه "روبرو می شود و آنرا دوری می کند، انسان می تواند، هر روز عقیده اش را تغییر بدهد و بر ضد حقیقت نیز بیندیشد. و این "ضد حقیقت بودنش" و آن "تغییر عقیده اش"، کوچکترین رابطه با پاکی و نا پاکی اش ندارد و برای ما هیچگاه مکروه و منفور و نجس نمی شود. اساساً هیچ "جرمی" در حقوق جزائی انسان را "کشیف" نمی سازد.

عینیت دادن جرم با کثافت (ایده نجاست) بزرگترین نا عدالتی در مجازات و "سلب حیثیت و شرافت از انسان" است، چه مؤمن به اسلام باشد چه کافر و مشرک. نجس شمردن کفار، "سلب شرافت از انسانها" است که عقیده ای جز اسلام دارند.

مفهوم عدالت برای این عقاید. مسئله "تناسب میان چنین عمل و نتیجه اش" را اساساً "طرح نمی کرد، و" بی نهایت بودن نتیجه" را مسلم و بدیهه می گرفت (بی عدالتی، به عنوان مسئله ای بدیهه و مسلم کنا رگذاشته می شد) فقط مفهوم عدالت در یافتن شیوه و وسائل "تنفیذ این نتیجه بی نهایت زیاد، در چگونگی تحقق این نتیجه بی نهایت زیاد" طرح می گردد. چون "نتایج بی نهایت زیاد این عمل" قابل تحقق در "طول یک عمر انسانی، میسر نبود، نمودار شدن و تحقق یافتن نتایج، احتیاج به فاصله زمانی بی نهایت دراز داشت. اگر تمام عمر خود آن فرد که این عمل را کرده بود کفایت نمی کرد، ا عقابا و نسل پس از نسل باید یا از نیکی آن عمل بهره ببرند (مثل انتقال قدرت و خلافت و امامت در خانواده محمد و نبوت در خانواده ابراهیم و شرافیت ...) یا به مجازات آن عمل برسند. مثلاً وقتی آدم برای عصیان از بهشت تبعید شد. این مجازات تنها در سرا سر عمر خود او تمام نشد بلکه همه بشریت تا زمان آخر که ا عقابا و هستند "تبعید و مطرود از بهشت" خواهند زیست و نتیجه عمل عصیان او را باید همه ا عقابش بچشند. بدینسان نسل های بعدی برخورد را زنتایج نیک یا از مجازات عمل از نیای اولیه خود می شدند.

مسئله وراثت در امامت شیعه یا وراثت در سلطنت نیز تابع همین فکر است. مثلاً "ناسودنی های هند (طبقه نجس هند) طبق معتقدات دینی اشان در اثر بی احترامی که یکی از نیاکانشان به افراد صاحب احترام یا مقدسان و قدرتمندان جامعه کرده است (یا احترام کافی نسبت به آنها به جا نیاورده است) همه نسل بعد از نسل "چرکین و نجس" شده اند و هر کدام از آنها می تواند در اثر "اعمال سراسر عمرش - البته احترام گذاردن به طبقه روحانی و اشراف ... در تولد تازه (تناسخ) به طبقه بالاتر ارتقاء مقام یابد.

عمل بی احترامی نیا، او را چرکین و نا پاک (نجس) می سازد. البته از نقطه نظر تناسخ، این خدا و ست که بعد از آن عمل بی احترامی، حالنا پاک و نجس شده است (میان نا پاکان متولد شده است).

خطرا احترام نگذاشتن به صاحب مقادیر و روحانیان، نجس شدن سراسر عمر است و اگر کسی از خرافه تناسخ صرف نظر کند، خطرا بتلای همه اعیان انسان به نجس بودن است، و واقعیت چیزی جز این نیست.

عملی که پاک یا نجس می کند، عملی است که حیثیت و حقوق اجتماعی، سیاسی و قضائی و تربیتی و نظامی هرکسی را معین می سازد. کسیکه پاک است، حق دارد با مردم همه روابط اجتماعی و سیاسی و حقوقی و فرهنگی و بالاخره انسانی را داشته باشد و وقتی بدون این ایمان، ناپاک شد، مقام و حقوق و حیثیت پست تری در مقابل مؤمنان دارد و اگر مشرک یا مرتد باشد، این مقام و حقوق و حیثیت به صفر تقلیل می یابد یعنی او دیگر حق به جان و مال و خانواده و زنش ندارد. ناپاکی معنایش از لحاظ اجتماعی، کاهش روابط اجتماعی و سیاسی و حقوقی و انسانی به حداقل است. او را محروم از روابط عادی اجتماعی و سیاسی و حقوقی ساختن و "در تنگنای ارتباطی" یا در "تنگنای بی ارتباطی" قرار دادن است. انسان با ناپاک شدن (عقیده به اسلام نداشتن) در درون جامعه، زندگانی یک نفر تبعیدی و مطرود را دارد. انسان نجس، حق ندارد مساوی با مؤمنان، حق و قدرت شرکت در امور اجتماعی و سیاسی و تربیتی و نظامی و حقوق داشته باشد. برای تأیید همین ایده عالی انسانی است (۱) که پاکستان نام "مملکت و حکومت و جامعه پاکان" را برگزیده است.

البته اگر قائل می شدند که عمل هرکسی باید فقط به خودش بازگردد، در آن موقع اشکال دیگری پدید می آمد. چون هر مؤمنی برای "عمل ایمانی اش" در انتظار "نتایج بی نهایت زیاد" بود و وقتی در سراسر عمر با نتایج غیر مطلوب روبرو می شد، در مقابل پافشاری افزاینده اش با بدسورخ گریزی پیدا کرد. خواه ناخواه نتایج بی نهایت زیاد این عمل را نمی شد در یک عمر به حساب او واریز کرد، این بود که برای او شمار حسابی در ملکوت و عقبی و آخرت و بهشت بازمی کردند یا اگر "عملی ضدا ایمانی" می کرد (کافر و مشرک می شد) همه مجازات های غیر قابل تصور در مغز یک انسان را نمی شد در یک عمر به او وارد آورد (حتی کافر و مشرک نتایج معکوسش را در زندگی داشت و از نعمت و سعادت فراوان برخوردار بود) بنا بر این احتیاج به جهنم بود تا در آنجا این "مجازات های لاتعداد و لایحتمی" را که فقط در خیال خدا و یک مؤمن قابل تجسم است، به او وارد ساخت. خدائی که "عمل ایمان آوردن

به رسولش" را بدون تناسب با پاداش و مجازاتش می کند، هنوز نمی داند عدالت چیست. از این گذشته برای ایمان آوردن یا ایمان نیاوردن به خدا یا رسولش، انسان نه پاک نه نجس می شود و نه پاداش بی اندازه می یابد و نه مجازات بی اندازه می یابد.

بی ایمانی انسان به خدا، هیچ آسیبی نمی زند تا مجازات آن چنان بی نهایت باشد. همانطور که ایمان به خدا، هیچ ارتقائی به خدا نمی دهد، تا پاداش بی نهایت بیاورد. بی احترامی به طبقات مقتدر و روحانی و مقدسان (در هند) به آنها آسیب وارد می آورد. این انتقام گیری انسانهاست که قدرت را در دست دارند یا می خواهند به قدرت برسند که آسیب زدن به این قدرت (یا میل به اعتراض علیه آن را) بدون تناسب مجازات می کنند. انتقام، نسبت را مراعات نمی کند بلکه میل به "بی اندازه بودن" دارد و هر چه "قدرت" فرد یا گروهی را می افزاید "پاداش بی اندازه" می یابد.

بدین سان "برای دست یافتن به قدرت" یا برای "حفظ قدرت موجود و حاکم"، پاداش و مجازات بی اندازه (خارج از اندازه و نا عادلانه) داده می شود. با این بی عدالتی است که طرفدار برای خود پیدا می کنند (مقامات و قدرت را به طرفداران خود می دهند که هیچگونه لیاقت برای آن مقامات و قدرت ها ندارند) و یا اعتراض و عصیان علیه پادشاه خود را سرکوبی می کنند.

### انسان، جان است یا روح؟

برای اینکه شیوه تفکر ایرانی را شناخت، باید تفاوت مفهوم "جان" را از "روح" مشخص ساخت.

بنیادین تفکر، مفهوم "جان" است نه روح. در مفهوم "جان"، "حق و روان" از هم پاره و متضاد با هم نیستند. "روح"، مفهوم نیست برای نشان دادن تضاد دواصل (روح، اصلی است متضاد با جسم و آنچه متعلق به جسم است). در حالیکه "روان" در "جسم"، اصل و واقعیت متضاد با خود را نمی بیند.

در "جان"، "تن و روان"، دو مؤلفه مختلف ولی متمم هستند و هر دو برای جان مانند هم ضروری هستند. و خرد، قدرتی متعلق به "روح" نیست بلکه نیروی است زائیده از جان. بقول فردوسی "خرد، چشم جان است چون بنگری". خرد، "از جان" و "عضوی از جان"، و وظیفه اش "نگهبانی جان در تما میشت" هست و طبعاً "نگهبان" اساس خودش که جان باشد و "خودش"

هست. و روشنی روان اگر به معنای روشنی روح گرفته شود، روشنی خرد و جان را با خود نمی آورد. این روشنی خرد و جان است که روان را هم روشن می کند.

خرد تیره و، مرد روشن روان نباشد همی شادمان یک زمان جنبشی که در مسیحیت و اسلام برای "خالص ساختن روح" (نجات و روح و سعادت اخروی روح) به حالت اطلاق رسید، در تفکر ایران به سختی می توانست ریشه کند و حتی در عرفان ایرانی در دوره اسلامی، مفهوم جان و جانان همه فضای ادبیات عرفانی را تسخیر کرده است. با وجودیکه در نطفه، جدا سازی، دواصل متضاد اهورا مزدا و اهریمن، "درا فکار زرتشت درگاه گذارده شده بود، ولی هیچگاه نه در آموزه های خود و نه در شیوه تفکر ایرانی و نه در زندگانی ایرانی، به جدا سازی و متضاد سازی و ختن دواصل در زندگانی انسان (روح و جسم) کشید. عقل نظری و انتزاعی که مورد علاقه ایرانی نبود، علاقه شدید به "پاکی و خلوص و نابی مفهوم" دارد و به سرعت یک مفهوم ناب انتزاعی را با یک وجود گره می زند. برای چنین عقل نظری و انتزاعی (که با خرد تفاوت کلی دارد) یک مفهوم، باید از همه زوائد و ناخالصی ها و آمیختگی ها "پاک شود". اگر "روان" که یک مؤلفه و یک رویه و یک مقطع از جان است (مجموعه ای از نمودارهای جان در یک جریان به هم پیوند داده می شوند)، به عنوان "مؤلفه عالی تر و مقطع برتر وجود انسان" شناخته شود و کوشیده شود که به آن "وجودی مستقل و قائم بالذات و برتر و مداوم" داده شود، و کوشیده شود (جهاد و جهد) که مؤلفه های دیگر وجود انسان، فرعی و پست تر و کم ارزش تر و وسیله ساخته شود و بالاخره در مرحله نهایی به شکل دواصل متضاد با هم درآورده شوند، آنگاه به جای "جان"، "روح و جسم" را خواهیم داشت. درحین که "روح" بدین سان خود را "ناب و خالص و پاک" می سازد، خواه ناخواه آنچه "غیر از روح" است، به عنوان عنصر "لوده" یا زنده و نا پاکی و نجاست "شناخته می شود و روح باید در تلاش مداوم (زهد و جهاد و عبادت) از خود بزداید و براند. و روحی که می خواهد "جز خود نباشد" در تلاش است که خود را به طور مطلق از غیر از خود، جدا سازد. انسانی که می خواهد و می باید فقط "روح" باشد یا بعداً "بشود" (به عالم روح، به ملکوت و بهشت و نزد خدا که روح اصلی است برود یا روح قدسی بشود) باید از ماده و جسم و از حس و خواسته های حس (شهوت) خود را به کل پاک سازد. از این رو خواسته های حواس (شهوت) وقتی تا به

مطلق روح و در خدمت مطلق روح نباشد، بزرگترین دشمن روح می شوند (سگ نفس یعنی یعنی به کمال نجس هستند) و از این رو روح را نیز نجس و نا پاک و لوده و غرق در دنیا و گرفتار دنیا می سازند. "جها دبا نفس"، همین جها دبا "خواست ها و تمایلات حواس و جسم" است تا به تدریج یا یک جا (در شهادت و قربانی) انسان از گیر این عوامل اسیر و گرفتار سازنده و از دشمنان خود، نجات یابد.

وقتی روح نتوانست لگام به خواسته های حواس و جسم بزند و حاکمیت خود را به طور مطلق بر آنها اجرا نکند، این ها "بزرگترین عدوانان" هستند. تلاش انسان "روحانی" و مؤمن آن است که هر چه بیشتر در معاللات دینی اش به "مفهوم ناب روح" نزدیک شود. در اسلام، روح، "امر خدا" است. انسان وقتی "مأمور امر خدا شد" یعنی "مطیع صرف و عبد محض و تسلیم کامل احکام رسول و ولی امرش" شد، آن موقع "روح" می شود. در تورات، "روح"، "تصویر خدا" در انسان بود. خدا، انسان را به صورت خود آفریده بود.

ولی در اسلام، "تصویر خدا"، بر ضد مفهوم توحید تلقی شده است. خدا، صورت ندارد که انسان به "تصویرش" خلق بشود. این است که "روح"، تقلیل به "امر خدا" می یابد. روح، جوهر و وجود مستقلش را از دست می دهد، و یک جریان مداوم اطاعت کردن و تسلیم شدن و عبودیت می گردد. روح، یک مسئله سیاسی و حقوقی می شود. "تصویر خدا" بودن، با آنکه در تورات یک اصطلاح تمثیلی و تشبیهی است ولی محمد آنرا یک مفهوم و اصطلاح عقلی تلقی می کند و از نقطه نظر عقلی، اصطلاحی بر ضد توحید می شود.

ولی حق چنان بود که محمد که از لحاظ عقلی احترازی می کند که خدا را صورت بگیرد و انسان را به تصویر او در آورده، در سراسر قرآن این انسجام عقلی را حفظ می کرد. ولی چون در دنیای دین بدون تمثیل و تشبیه نمی توان از عهده بیان مطالب برآمد (و لواء تصویرات از لحاظ عقلی با هم تناقض پیدا کنند) خود محمد مجبور می شود کلمه لقاء خدا و وجه خدا را به جای صورت خدا به کار بگیرد که چیزی همانند یکدیگرند. همان داستان حسن و جگر و خواه حسن است. ولی تقلیل انسان از "تصویر خدا" به "امر خدا" به زیان حیثیت و شرافت انسانی تمام شده است. چون قبول اینکه انسان به صورت خدا خلق شده است، به انسان یک نوع "جوهر و وجود مستقل" می دهد و می توان آنرا تا به حدی از ته و بیل رسانید که به انسان همه خصوصیات خدا را داد. در

این صورت اگر به صورت خداست پس خود سرچشمه معرفت نیز هست و اگر سرچشمه معرفت هست پس احتیاج به انبیاء و رهبران الهی و شاهان که به عنوان خلیفه و حکمروائی می کنندندارد و خودش می تواند همه امور را حل و فصل کند. طبق مفهوم محمدا ز روح در قرآن، انسان در سلسله اعمالی که در ماه موریت مطلق از او مری می کند، وجود پیدا می کند. تا ماه مورا است، روح دارد و به محضی که ماه موریتش را از او مرسل خدا دنبال نمی کند (مثل یک کافر و مشرک) بلافاصله "موجودیت" را از دست می دهد (از همین جا حق به کشتن و نابود ساختن جسمی یا روحی و حقوقی کفار و مشرکان استنتاج می شود). با همه اینها، مفهوم روح به عنوان "تصویر خدا" در اسلام با قیما نده است و مفهوم محمدا ز روح نتوانسته است که در همه قرآن و احادیث گسترده و تنفیذ شود.

در هر حال عینیت یافتن انسان با مفهوم "روح" (انسان، روح است)، ناب ساختن پدیده های "روانی" (روان به مفهوم مؤلفه ای از جان) یعنی جدا ساختن آنها، و در تضاد قرار دادن تدریجی یا یکباره با حواس و جسم و ماده است. جسم، حواس، وجودی "جز خود نیستند" و همین طور روح "وجودی جز خود نیست" و این منطق عقل نظری و انتزاعی است (هر چیزی همان خودش هست) هر مفهومی، فقط با خودش عینیت (خود همانی) دارد. روح، روح است و جسم، جسم است. ولی "خرد" برای ایرانی "چشم جان" است. خرد، "زائیده از"، یا "نیروی" وجودیست که روان و تن در آن پاره کردنی از هم و متضاد ساختنی با هم نیستند.

از این رو خردی که در یافتن مفا هیمش (و کاربرد مفا هیمش) جان انسانی را از هم شکافیده و پاره کند و با هم متضاد سازد (و این را یک عمل و هنر خردمندانه بداند) وجود ندارد.

این "جز خود نبودن روح"، تلاشی است برای "مطرو دیت" و "از خود بیرون راندن و تبعید کردن" حواس و جسم. وقتی انسان، فقط روح باشد، آنگاه حواس و جسم (خواستهای جسمانی و حسی) باید مغلوب روح گردیده و بالاخره بعد از آنکه نقش خود را به عنوان "وسیله" بازی کردند، از روح طرد و تبعید شوند. و آنچه مطرود و تبعیدی است، تحقیر شدنی و مکروه و نا پاک و زشت است.

ولی برای ایرانی، انسان، روح نیست، بلکه جان است، حواس و جسم

همانند "روان"، رویه ها و مؤلفه های مختلف جان هستند. حتی خدا که معشوق عرفای ایران بود، جان نا ن خطاب می شد.

و در همین جا می توان تفاوت "مهر" و "محبت" را از هم بازشناخت. "محبت"، نتیجه و تراویده اصل روح است. خدا به عنوان "روح" خودش را دوست می دارد (به خود محبت می ورزد = در حدیث نبوی)، ولی "مهر"، نیرو یا نموداریست از "جان". مهر، انسان به همه نمودارهای مختلف جان است (هم به تن و حواس و هم به روان و آنچه روان نیست). انسان، مهر به روی زیبا و بلندی بالا و خرد و هوش و کردار و گفتار و اندیشه و هنر انسان دیگر دارد. مهر، شهوت و میل جسمی که از روح پاره شده باشد نیست. همان طور مهر، میل روحی که از جسم پاره شده و متضاد با حواس باشد نیست. مهر به میهن غیر از حب به وطن است. انسان میهنش را با جاننش (با آ میخته روان و تنش) دوست دارد نه با روحش. چون روح نمی تواند به ماده و جسم و خاک محبت داشته باشد. اما سا نمی توان به وطن محبت داشت چه محمد گفته باشد چه نگفته باشد.

مرد، مهر به زن دارد نه برای "لذت جسمانی" که می تواند از او ببرد. موقعی اومی تواند "لذت جسمانی" از زن ببرد و در هوای لذت جسمانی از زن ها با شکوه در ذهنش و ایمانش روح از جسم جدا ساخته، و با هم متضاد ساخته باشند. و گرنه مهر به زن، نه در زن، یک جسم می بیند بلکه یک جان (ترکیب و وحدتی از تن و روان) می بیند و خود مهر، خواستی نیست که از جسم و حواس پاره شده از روح مرد برخاسته باشد بلکه از جان (هم تن و هم روان) و سرچشمه گرفته است. پس مهر مرد به زن یا زن به مرد، وقتی از جان او برخاسته، به هیچوجه "لذت جسمانی" نیست. یک مسلمان یا مسیحی، می تواند در پی لذت جسمانی از زن با شد و زن را به لذت دهنده جسمی تقلیل دهد ولی کسیکه مهرش از جان سرچشمه می گیرد، هیچگاه نمی تواند زن را به "وسیله لذت دهی" تقلیل دهد. و محبتی که از روح مرد بر می خیزد نمی تواند توجه به تن و زیبایی رخ و زلف او و خرا میدان و زینت او بکند. زن هم برای او روحی می شود و همانند خود. پس رابطه روحی میان مرد و زن، رابطه ای کلی میان دو انسان، بدون تفاوت جنسی می شود. این دیگر مهر به زن یا مهر به مرد نیست. محبت، مرد و زن نمی شناسد.

ولی در جان، مهر به زن و مرد، مهر به فرزند، مهر به پدر و پسر، مهر به میهن هست و به خدا موقعی می توان مهر داشت که آنرا به عنوان "جان" در نظر

گرفت نه به عنوان "روح"، از این رو برای همه عرفای ایران نا آگاه بودانه، خدا، جان و جانان بودند روح، آنها به خدا ایشان مهر داشتند و می انگاشتند که "محبت" دارند.

محبت، از اصل روح سرچشمه می گیرد و متوجه چیزها نیست که روحانی است و با روح و رشد روح (پاک شدن روح از نجاست تن و ماده) کار دارد و انسان را به روح بازمی گرداند. محبت به شرط آنکه هر چیزی و خواستی به "ناب شدن روح" یاری دهد تا حدی امکان دارد ولی اساساً بر ضد چنین محبتی است. "کنده هم جنس با هم جنس پرواز"، "هر چیزی به اصلش بازمی گردد" روح هر چه آلوده و نا پاک است از اصلش جداست و با ناب شدن و پاک شدن به اصلش بازمی گردد (بشنوا زنی چون حکایت می کند - از جدائی ها شکایت می کند. شکایت روح از آلودگی اش با کثافت جسم و دنیا و حواس و اشتیاقش به پاک شدن و بازگشتش به اصلش هست). فقط روح، روح را "می کشد" و "کشش روح"، محبت است. اما مهر ایرانی، مهر جان است. روان و جسم و حواس با هم در وحدت، مهر دارند. مهر، تراوش روان یا تراوش جسم و حواس به تنهایی نیست. جان انسان، مهر به آهنگ و ترانه موسیقی دارد. جان انسان، مهر به زن و فرزند و پدر دارد. جان انسان، مهر به میهن خود دارد. انسان در تمامیت جان، مهر به انسان دیگر به عنوان "یک جان" = وحدت تن و روان دارد، نه مهر به تنش جدا از روان، نه مهر به روانش جدا از تن.

مهر به مردم آنست که آنها از "شرینی جان نشان" بهره مند شوند و جان نشان (تن و روان نشان در یگانگی) آزرده و آسیب دیده نشود، نه آنکه برای "نجات روحشان در آخرت و ملکوت"، کوشیده شود تا خودشان "عداوت با نفسشان و خواسته های نفسانی اشان و لذت های جسمی و حواسی اشان" نکنند و اگر چنانچه غفلت بورزند "ولّی خدا" مه مورا است آنها را از این "اسارت" برهاند. یعنی بازور و جبر، مانع از "لذت های نفسانی اشان و پرورش حواس و جسمشان که مانع از پرواز و پاکی روحشان می گردد" بشود. برای ایرانی این عمل، دشمنی با جان انسان و آسیب زدن به جان انسان است، ولو آنکه "محبت با روح او" باشد. برای مفهوم روح، عدالت، در "غلبه و حاکمیت روح بر جسم و حواس و خواسته های انگیزنده از آن دوهست"، روح باید جسم را و حواس را "بگیرد". روح خود را به جسم و حواس "نمی دهد". برای مفهوم جان، "داد"، هم آهنگی و هم آغوشی و یگانگی روان و جسم و حواس و ماده در جان است. روان به جسم

حواس می دهند (داد می کنند) و جسم و حواس و ماده به روان می دهند (داد می کنند). به همین شیوه جان، سرچشمه "نیرو" هست، نیرو، از روح سرچشمه نمی گیرد تا ماده و جسم به کل عقیق از آن باشند. روح، اصل حرکت نیست و ماده و حواس و تن، اصل ماندگی (ایزسی) نیست تا در اثر فقدان حرکت از خود، احتیاج به روح به عنوان "اصل حرکت" باشد، و وقتی روح از آن جدا شد، جسم یکباره بدون حرکت شود. و این نیرو هست که از آن مهر و داد و راستی و هنر و دلیری برمی خیزد، نه آنکه محبت و عدالت و فضیلت را آئیده از روح بدون جسم و ماده و حواس سرچشمه بگیرند.

نخستین مهر که بنیاد همه مهرهاست در شاهنامه "مهر کیومرث به فرزندش سیا مک" هست که ترا ویده از "جان" اوست.

"بجانش" براز "مهر" گریسان شدی زبیم "جدا نیش" بریان شدی روح از روح جدائی ندارد. مسئله جدائی برای روح، مطرح نیست. چون جدائی فقط با "اصل جسم و ماده و حس" که متضاد با اصل روح است، کار دارد. روح نباید برای "جدائی روح از بدن" بگیرد یا برای دوری از آنکه دوست دارد، بگیرد و بیم از جدائی دوست داشته باشد.

ولی جان که جسم و روان را نمی تواند از هم پاره کند و متضاد با هم سازد، مهر با "دیدن" که مساوی با "نزدیک بودن" است، کار دارد. مهر می خواهد نزدیک با شد و ببیند. مهر، تلاش می کند تا از آنچه دوست دارد به آن نزدیک شود. کیومرث: "ز گیتی بدیدار او (سیا مک) شاد بود

که بس با رور شاخ بنیاد بود  
اسطوره، آغاز تاریخ را با "مهر جان به فرزند" شروع می کند، نه با "محبت انسان به روح اصلی که خدا باشد". این است که "سوگواری" و "شادی" هر دو مسئله "جان" هستند.

شادی، همه حواس و روان (جان) را فرا می گیرد. شادی هر بهره از جان (چه این بهره حس باشد یا روان) شادی همه جان است. شادی جداگانه حس و شادی جداگانه روان نیست که ارزشهای مختلف اخلاقی با هم داشته باشند. در حالی که "ارضاء شهوت جسمی یا حسی" جدا و بیگانه از "مسرت روحی" است، ولو آنکه این "ارضاء شهوت" را در تابعت از روح، بتوان تا اندازه محدودی پذیرفت. برای جان، شادی حس، از شادی روان جدا شدنی نیست و شادی حس بلافاصله و بلاواسطه به شادی روانی تبدیل می شود یا به طور وارونه شادی روانی (اگر

هم جدا گانه ممکن باشد) بلافاصله و بلا واسطه به شادی جسمی و حسی تبدیل می شود. آهنگ موسیقی هنوز نشنیده، شادی روانی هم می شود و چون این فاصله میان حس و روان وجود ندارد، موسیقی، شربنی جان است، نه آنکه موسیقی سبب "ارتقاء روح" بشود یا سبب "هبوط و فریب و دور افتادگی روح" گردد، چون موسیقی در آغاز با حس کار دارد و طبیعتاً تا شیرش می تواند روح را به جسم و امیال جسمی و حسی "بفریبند و اغوا کنند" و او را گرفتار جسم سازد (اگر روح چیزی متضاد با جسم باشد) ولی موسیقی با برخورد به جان هم حس و هم روان را با هم و هم زمان می پرورد و می شکوفاند و شاد می سازد و به آنها نیرو می دهد. لذت جسمی در جان، جدا از لذت روانی نیست و لذت روانی، جدا از لذت جسمی نیست. (متضاد ساختن روان از تن درد و اصل روح و ماده، طرح مسئله فریفتن و اغوا کردن را می کند، و روح همیشه در خطر فریفته شدن و اغوا شدن از حواس و جسم و ماده قرار می گیرد. این است که نخستین داستان خلقت در تورات و قرآن بلافاصله مسئله فریب دادن ماریا شیطان و فریب خوردن آدم را پیش می آورد. جسم و ماده و حس، روح را می فریبند).

"پرورش" یا جان کار دارد نه با روح. این است که وظیفه اساسی شاه و حکومت، پروردن جان انسانی یا پروردن جان به طور کلی است (همه طبیعت را در بر می گیرد). گرفتن جان و آزریدن جان، (نه روح)، بنیاد ستم است و پروردن و شیرین ساختن و دادن جان (تن و روان)، داد است. این است که وظیفه حکومت، "نجات روح و تأمین سعادت اخروی" نیست.

خدا، چون "جان می دهد" دادگراست. شاه و حکومت "تا" جان می دهد و جان می پرورد و آنرا شیرین می سازد، دادگراست. دادگری، فقط اجراء و تنفیذ یک مشت رسوم و قوانین و فرمانها و عادات و سنتها نیست. فرمان و قانون و رسم و سنتی که جان می گیرد و جان را می آزارد، بیداد است. دادگری، وضع یا تنفیذ و اجراء بدون چون و چرا و بدون رأفت قوانین و عادات و فرمانها نیست. دادگری، جان دادن و جان پروردن و جان شیرین کردن است.

ضاحک، "نخستین بیداد" و "نماد بیداد به طور کلی" در تفکر ایرانی است، و او ستمگر بود چون "جان" می گرفت. او اول جان پدرش را گرفت. بعد "تخم" = خایه مرغ "که نماد اصل همه جانهاست فرو بلعید و بالاخره گاو را که نماد همه جانداران است فرو بلعید و بالاخره مغز انسان را که جایگاه خرد

(چشم جان است) برای تسکین درد خودنا بود ساخت.

ندانست خود جذب شد آموختن جزا ز کشتن و غارت و سوختن  
قیام کاوه، قیام برای "نگاهداری جان" بود. مهر به فرزندان (نخستین مهر) و کشتن همه فرزندان جز یکی به وسیله ضحاک، سبب "خشم از بیداد" شد. آنچه را از او گرفته اند، جان فرزندانش هست.

مرا بود ده زده پسر در جهان از ایشان یکی مانده است این زمان  
جوانی نماد دست و فرزند نیست بگیتی چو فرزند، "پیوند" نیست  
"ستم" را میان و کرانه بود همیدون ستم را بها نه بود  
بها نه چه داری تو بر من بیار که بر من سگالی بدروزگار

بیداد، گرفتن و آزریدن جان است. و گرنه برای ارتقاء روح و پاکسازی روح می توان جسم و حواس را آزرده و آسیب زد و جسم را فدا ساخت یا قربانی کرد (که از دید ایرانی همه آزریدن جان است) و دوره ضحاک، دوره بازگشت "آئین قربانی"ها "از قربانی حیوانات گرفته تا قربانی انسان برای خدا بوده است.

و آئین قربانی و شهادت براساس "جدا ساختن روح از جسم" و کم ارزش ساختن جسم در مقابل ممتاز ساختن روح، و مشتق ساختن "حقوق فدا ساختن یا قربانی جسم برای روح" قرار داد.

با همین ایده "قربانی و شهادت" است که ایرانی در فجرتا ریخش مبارزه شدید کرده است و به نام "بزرگترین بیداد" علیه آن برخاسته است و آنرا هزاره ها پیش، از طومارتا ریخ خود زده است و جان را در انسان "برترین ارزش دانسته است و انسان را تقلیل به روح نداده است و حال بعد از سپری شدن هزاره ها از نو "ضحاک" تا زه "زنجیرش را گسته و با ز" آئین شهادت و قربانی "را به شهرها و آبادیهای ایران کشانیده است. آیا ایرانی دوباره برخواهد خاست تا انسان را برای خدا هم قربانی نکند و در راه خدا هم، از "جان"ش "نگذرد. برای خدا هم از جان نباید گذشت. خدائی که قربانی و شهادت جان را می پذیرد، جانان نیست. ولی خدای ایرانی، جانان اوست.

#### موسیقی، انگیزنده شهوت یا اعتلا دهنده روح؟

در مسیحیت و اسلام، جسم را روح، در مطرود ساختن از خود، در تبعید کردن از خود، در خارج ساختن از خود (و بالاخره در محکوم خود ساختن) به عنوان

وجودی "غیر از روح" و "متفاد با روح" و "وسیله موقتی روح" و "محکوم روح"، معین می سازد. تن و روان در تفکر ایروانی، دوبهره مختلف ولی متمم از "جان" هستند. و روان، تن را در وسیله خود ساختن برای رسیدن به هدفهایش (مثل اعتلاء، یعنی پاک شدن روح از کثافت و حقارت و تنگنای جسم) و "خارج از خود راندن"، معین نمی سازد تا بکوشد از تن و آنچه تنی است، پاک شود. یکی از اصطلاحات مکرر شاهنامه "پاک تن" است. تنی که در جان هم آهنگ روان است، پاک است همانطور روانی که در جان هم آهنگ تن است، پاک است. آنکه "پاک روان" است کسی است که در جان و تنش هم آهنگ با تنش هست ولی آنکه "پاک در روح" است، روح پاک دارد کسی است که در وحش را از جسم و شهوتهای حسی و مادی آزاد ساخته است و هیچگاه از "تعلقات جسمی"، آلوده نمی شود.

این دو نوع پاکی کاملاً مختلف است. "روح قدسی" با "روان پاک" فرسخها با هم تفاوت دارند.

آنانیکه روح را اصل "محبت" دانستند، خواسته ناخواسته، حس و جسم را به شهوت راندند و برای حس و جسم، فقط شهوت را باقی گذاشتند. آنانیکه روح را اصل پاکی کردند، جسم و ماده و حواس را اصل نا پاکی کردند. و شهوت حسی چیز نا پاکی شد.

حس و سائقه های حسی (و سائقه جنسی) تا "بهره ای از جان" هستند، نمی توانند کشش خود را به هر چیزی به عنوان شهوت (و شهوت جنسی) دریا بند. سائقه جنسی، تراوش تمامیت جان (تن و روان با هم در یگانگی) است نه برانگیخته از جسمی که جدا و برضد روح است که در مقابل روح، سرکشی و طغیان می کند.

سائقه جنسی، تا بهره ای یگانه با جان است، "مهر" است نه "شهوت". تا جسم و روح به عنوان دو اصل متضاد (تحقیر ارزش جسم و اعتلاء ارزش روح) در ذهن درک نشوند و بر همه عواطف و سوا ثق سلطه نیا بند و "ناگاه بود" را تصرف نکنند، سائقه جنسی، به عنوان "شهوت"، حس و درک نمی شود.

موسیقی و آواز، در شنیده شدن، به عنوان شهوت درک و حس نمی شود. موسیقی و آواز در شنیده شدن با حس شنوائی که جدا از جان و برضد روان باشد، رابطه ندارد. موسیقی و آواز، در تأثیر بر روی حس شنوائی، بلافاصله و بلاواسطه به عنوان "یک اهتزاز سراسر جان" درک می شود.

تأثیر حسی موسیقی، روان را شاد می سازد و روان را اعتلاء می دهد ولی این

"برشدن روان" غیر از اعتلاء روح است. این برشدن روان، حواس را نیز با خود همراه دارد و با همدو هر چه بالاتر رفت، حس هم آنرا همراهی می کند. ولی آن برشدن (اعتلاء) روح، هر چه بالاتر برود، بیشتر از حواس و جسم و دنیا فاصله می گیرد و در کی کاملاً خالص در خود روح می شود.

"سما" در تصوف برای خارج شدن روح از "ففس جسم" و از "ففس دنیا" بود. روح با شنیدن موسیقی و آواز، در حواس و در جسم احساس "تنگی و در تنگنا افتادگی" می کند، احساس بیشتر در "پستی ماندن" می کند. جسم و حواس را گرفتار "پستی" کرده اند. یا آنکه شنیدن موسیقی، یک شهوت جسمانی بر ضد تلاش روح است (درک محمد و فقهاء از موسیقی) یا شنیدن موسیقی برای بیرون راندن روح از جسم و جسمانیات و حواس و دنیا است (درک تصوف و مولانا رومی). در هر دو نظر، موسیقی رابطه تضاد روح و جسم را تهییج می کند. یا موسیقی، آوج شهوانیت است. شهوت در خالص ترین شکلش هست یا آنکه موسیقی، سراپا روحانی است و برای عروج و صعود و اعتلاء روح از جسم است.

"حس کردن"، در تضادی که روح با جسم دارد (و در حاکمیتی که روح بر جسم با ید داشته باشد) همیشه "شهوت" است، همیشه "فریبنده" روح است. آواز و سائقه جنسی بزرگترین فریبندگان روح، بزرگترین شهوتها هستند. (این است که آواز که اصلش آواز = آواز باشد در شاهنامه همیشه با قدرت ساخرانه و جادوگرانه اش همراه است. آواز رستم، قدرت سحرآمیز دارد. آواز، تنها گفته و کلمه و منطق و مفهوم نیست بلکه آهنگ و موسیقی و طنین نیز هست. حنجره انسان، هم آلت موسیقی است و هم آلت سخنگویی. هم می گوید و هم می نوازد. هیچ سخن انسانی نیست که موسیقی نباشد. این است که سخن تا شنیدن است و با حرکات دارد، خطر فریفتن "روح" را دارد. سخن در گوش انسان فقط معنی انتقال نمی دهد بلکه موسیقی می نوازد و کام حسی را برمی انگیزد).

یا موسیقی، با ید او را به آسمان و به خدا و به ملکوت و به معشوقه حقیقی بفریب (جذب کند) یا موسیقی او را به شهوت جسمانی می فریبد و با ید محکوم و مطرود با شد.

در چنین صورتی، موسیقی و آواز، در "جان" نمی نشیند، پرورش جان نیست، برضد جان است. چون موسیقی و آواز، جان را از هم پاره می کند. با برانگیختن "شهوت جسمانی"، سبب می شود که تن، جدا و بیگانه از روان، در پستی و

حقا رتش درک وحس شود و از پستی وحقا رتش لذت ببرد یا با برانگیختن "معراج طلبی روح"، تن برای روح، با روستگینی و تنگنا و پستی می شود. تن، سرب روح می شود. کسیکه معتقد به روح است، در پی شنیدن موسیقی، یا برای "ارضاء شهوت حسی" می رود، یا برعکس برای شتاب دادن به "معراج روحش".

و چون عامه مردم کمتر، امکان معراج روحی دارند (شب و روز گرفتار جسمانیات و ارضاء حوائج روزانه جسم هستند) بنا براین هر آخوندی می داند که موسیقی یک نوع ارضاء شهوت جسمی و حسی است و به خصوص شهوت جنسی را تحریک می کند و موسیقی و شهوت جنسی قدرت فریبندگی فراوانی دارند که از لحاظ این قدرت بسیار به هم نزدیک می شوند. ولی اوبی خیر از آنست که همان وعظی که در محراب برای مقام روح و بهشت و آخرت و معراج و قیامت می کند، درست شهوت را خلق کرده است. اگر جان هراسانی، پیوندناگستنی تن و روان بود، موسیقی در انسان ایجاد "مهر" می کرد (نه شهوت جنسی). موسیقی در انسان ایجاد نیرو می کرد. موسیقی، جان رامی پرورد. موسیقی غذای جان بود.

#### چرا ایرانیان به استقبال هر ضحاک می شتابند؟

بعد از آنکه ضحاک پدرش را کشت و دست به گرفتن هرگونه جانی زد و با اهریمن هم پیمان شد و با روئیدن ما بر بدوشش به کشتن انسانها و قربانی انسانها دست زد و از هیچ بیدادی فروگذاری نکرد و این رویدادها همه جا پخش شد و ایرانیان، ایده آلهشان پرورش جان و مهر و داد بود، آنگاه

|                              |                               |
|------------------------------|-------------------------------|
| از آن پس برآمد از ایران خروش | پدید آمد از هرسوی جنگ و جوش   |
| سپه گشت، رخشنده روز سفید     | گسستند پیوند با جمشید         |
| پدید آمد از هرسوی خسروئی     | یکی نامداری زهر پهلوی         |
| سپه کرده و جنگ را ساخت       | دل از مهر جمشید پرداخت        |
| یکایک از ایران برآمد سپاه    | سوی تازیان برگرفتند راه       |
| نشووند کآنجا یکی مهتر است    | پیر از هول شاه ازدها پیکر است |
| سواران ایران همه شاهجوی      | نهادند یکسره ضحاک روی         |
| بشاهی برو آفرین خواندند      | ورا شاه ایران زمین خواندند    |
| کی ازدها فاش بیا مدچو باد    | با ایران زمین تاج بر سر نهاد  |

وقتی کسی این ابیات را می خواند از این واقع و لولوا سطورهای، به سراسر اندامش لرزه می افتد.

مردم، جمشید که برترین "نمودار خرد و پرورنده جان انسان" است، به خاطر اینکه می گوید که "انسان با خردش هر چه بخواد می تواند" و از این رو "انسان، خداست یا می تواند خدا بشود" هر پیوندی را از اومی گسلند. آنگاه طبقه بالای ایران (آن موقع سپاه طبقه بالای جامعه بود و سرآغاز این جنبش بر ضد خدا ز طرف روحانیان شروع شده بود) با شنیدن اینکه شاهای هولناک و ازدها پیکر در جایی هست ("شنیدن" در اثر اینکه متلازم با "آواز" بود، و آواز در آن دوره به حرکت آورنده آفرینش به شما رمی رفت و ارزشی بیش از "دیدن" و روشنی داشت) که از هیچ گونه بیدادی و همه نداد و هیچ ارزشی برای جان انسان قائل نمی شود، همه به سوی او روی می نهند و او را به عنوان شاه، با میل و رغبت خود بر می گزینند. اگر ازدها خوئی و ستمگر بودن ضحاک و قربانی خواهی او، بعد از پذیرش او به شاهای و پادشاهان حاکمیتش پدید آمده بود، درک این مسئله آسان و اشتباه ایرانیان قابل عفو بود. چگونه این هولناکی و ازدها و شی خود را برای ایرانیان، نه تنها قابل قبول بلکه چنان جذاب (کشنده) ساخته بود که همه رو به سوی اومی آورند؟

چه ضعفی بنیادی در ایرانیان بود که این ستمگری و بی مهری و ازدها گونگی و هولناکی ضحاک را علیرغم آنکه هر کسی می توانست ببیند و بشناسد، می بینند و می شنوند، ولی با وجود آن، به او حقا نیت و مشروعیت به حاکمیت می دهند (آفرین گفتن)؟ آیا این ضعف بنیادی را همیشه ایرانیان نداشته اند که در بزرگترین اسطوره بیداد ایران، با زتاب شده است؟ شرو اهریمن جلو چشمشان قرار داد و در چشمشان می افتد، ولی بر ضد تجربیات مستقیم خود به آن کشیده می شوند و با شوق و رغبت به سوی اومی شتابند. چرا با تجربه خود از ستمگر و جان ستان و خونریز، با تجربه کردن هول و وحشت و ازدها خوئی بی حد و، مجذوب و شیفته حاکمیت اومی شوند؟ چرا وحشت آفرین را دوست می دارند و می پرستند؟ آیا با تازی ساختن ضحاک (مسئله زمان فردوسی)، فردوسی همین مسئله را در مورد عرب و اسلام طرح نکرده است؟ و آیا همین سستی دیرپای ایرانیان، سبب آفرین گفتن به ضحاک نوین اسلام راستین تازه نشده است؟ (چون هولناک بودن و ازدها و شی اسلام و خدایش، با قرائت یکبار قرآن، هر کودکی را به رعشه می اندازد. چنانکه وقتی یک

پیر صوفی پسرش را برای با را اول به مکتب می فرستد به معلم می سپارد که قرآن را با آیات وحشت آفرینش برای کودک شروع نکنند چون کودک تاب آنها را نخواهد داشت).

این چه وضعی در ایران است و چه هنری یا قدرت جا دو گرانه ای مسلمانها داشتند (ما نند شریعتی و با زرگان و طالقانی و مطهری) که چنین چیزی را قابل پذیرفتن برای اینان آن موقع و پیش از انقلاب اخیر ساختند؟

و آیا ما با تجربیاتی که از هولناکی و ازدها پیکری مستبدان و دیکتاتوران و خونخواران دیگر داریم، روزی به آنها نیز آفرین نخواهیم گفت؟ یا این عجز از آفرین گوئی به هنرور و دادگرو مهر پرور، و استوارماندن در این عجز (سستی) و افتخار به این سستی که زائیده زر شک بی اندازه است، سبب اصلی پذیرش همه ضحاکان در ایران نبوده است و نخواهد بود؟ مسئله ای که ما تا به حال در آن نیندیشیده ایم همین پدیده شگفت انگیز خوی ایرانی است که چرا با میل و رغبت و اشتیاق، ضحاکان را به حکومت می پذیرند و برمی گزینند و به آنها حقانیت می دهند (آفرین به شاه می گویند)؟ آیا فردوسی را نیز برای آنچه در باره خلق و خوی ایرانی "سروده است با یسد محکوم و توبیخ کرد؟ یا اینکه با ید همیشه به فکر این اشتباهیان نا پذیر ملت خود بود تا ریخ ما یکدست "ضحاک نامه" نشود.

#### طبقات زیاده دوازی به جای طبقات کم و بسته

مسئله طبقات اجتماعی، مسئله وجود طبقات به طور کلی نیست، بلکه آنچه طبقات را درجا مع غیر قابل تحمل می سازد، طبقات کم است که تمامیل به آن پیدا می کنند در خود بسته شوند و خود را از همه دیگر جدا سازند.

برای آنکه مسئله طبقات را حل کرد، نباید طبقات کم و بسته را از بین برد و جا مع بهی طبقه ساخت که عملاً غیر ممکن است (فقط یک نوع خاص از طبقات را می توان نابود ساخت ولی به جای آن نوعی دیگر از طبقات می آید) بلکه باید مکان خلق طبقات متعدد زیاده دوازی (به آسانی قابل عبور با عدم امکان انحصاری کردن امتیازات در طبقه خود) را به وجود آورد. هر طبقه ای تا وقتی "ما فوق طبقه ای دیگر" است، این برتری (وقتی رقابت در اجتماع به عنوان اصل موفقیت و پیشرفت و حیثیت پذیرفته می شود) سبب رفع ناراحتی پست تر از طبقه بالاتر نخواهد شد. بنا بر این در طبقات معدود موجود در اجتماع

باید امکان تقسیم بندی فراوان مراتب ولایه ها فراهم آورد که نتوانند این "برتری" را مختص به گروه خود سازند، تا وحدت "آگاهبودیک طبقه وسیع اجتماعی" به وجود نیاید. نباید گذاشت "یک طبقه وسیع بالا" و "یک طبقه وسیع متوسط" و "یک طبقه وسیع محروم یا کارگر" به وجود بیاید، بلکه در هر طبقه ای باید ولایه های متفاوت آفرید. از طرفی در این طیف کثیر شدن طبقات، باید مرز میان طبقات نامرئی ساخته شود و عبور از هر کدام به دیگری، یک انتقال چشمگیر نباشد و از طرفی باید "پائین ترین طبقه اجتماعی" نسبت به "سایر طبقات اجتماع" در اقلیت باشند. با پیدا ییش "پائین ترین طبقه اجتماعی" که اکثریت اجتماعی در مقابل سایر طبقات داشته باشد، بزرگترین خطر اجتماع به وجود می آید. وقتی مجموعه ای از این طبقات یا گروه ها، در اثر بحران شدید، بتوانند در آگاهبود خود از تفاوت مراتب ولایه های خود صرف نظر کنند (و لودریک برهه کوتاه تاریخی) و آگاهبود منفعت مشترک چنان قوی شود که "تفاوت حیثیتی" لایه ها را نسبت به هم از بین ببرد، و یک "طبقه وسیع موقت" به وجود آید، با اکثریتی که پیدا می کند، می تواند در صدد نفی کامل طبقات برآید.

بنا بر این نباید گذاشت که تهدید "منافع" هر گروهی چنان با لارود که گروهها (مردم)، سا ثقه حیثیت طلبی (برتری خواهی) خود را تابع منفعت خواهی خود سازند. تا موقعی که انسان نیاز شدید به حیثیت اجتماعی دارد و این نیاز حداقل به اندازه منفعت خواهی اش نیرو دارد (اگر بیش تر نباشد) احتیاج به وجود طبقات هست. درجا معا قتما دی انتزاعی ناب، فرض بر این است که منفعت خواهی برترین و یا تنها سا ثقه حا کم بر انسان هست. قبول چنین ارزشی، مسئله طبقات را به کلی عوض می کند. ولی "حیثیت طلبی انسان" سا ثقه بسیار نیرومند و مداوم است و پاسخ به آن موقعی ممکن است کنه طبقات بسیار معدود و با زبشوند و پائین ترین طبقه در اقلیت باشند. اینجا اکثریت اجتماعی در پائین ترین طبقه، مسئله منفعت خواهی را مسئله درجه اول اجتماع می سازد و حیثیت طلبی انسان، و لوبه طور گذران، مذموم و غیر انسانی و نفرت انگیز شمرده می شود.

#### ویژگیهای که ناگهان و یکبار در یک ملت نمودار می شوند

آنچه روی می دهد و می گذرد، از پیش دیده و حواس می رود و فراموش می شود.

رویدادی و "تغییری" که فرا موش شدنی است، تاریخ نیست. آنچه همیشه و مرتباً یک فرد یا یک جا معه می کند، آنرا فرا موش می کند و حتی آنرا نمی بیند یا به دیدن و گفتن و یا آردن نمی آرد. تغییری که بیاد آردنی و به یاد آردنی است (ارزش به یاد آردن دارد، برای بهتر زیستن در آیند، نیا ز به یاد داشتن آن هست)، تاریخی است.

در هر "تغییری که یکبار روبسیا ر مخصوص" باشد، در اثر همین غیر عادی بودنش، خصوصیات ذاتی هر فرد یا جا معه ای به طور خودجوش و ناگهانی بنا چهره ای خاص نمودار می شود. به خصوص این شرائط و مقتضیات غیر عادی و فوق العاده ناگهانی و بی نظیر است که ایجاب تغییرات خاصی در ما می کنند که سبب تجلی گوهر ما (چه فرد، چه جا معه و ملت ما) به شکل خاصی می شوند. این نمودار شدن ناگهانی و غیر منتظر و حساب نشده گوهر یک ملت یا یک فرد، خصوصیات واقعی آن ملت یا فرد است که رویدادهای عادی، آنهارا می پوشانند و وارونه اش را می نماید. این "سلسله اشکال خاص" است که تاریخ واقعی یک ملت را تشکیل می دهد و با مطالعه این مجموعه اشکال خاص، می توان روان یک ملت یا فرد را شناخت. شوق به یاد آردن این اشکال، با آنکه برضد ذوق وجود عادی ملت و فرد است، شوق به شناخت جا معه و فرد در تاریخش هست. تاریخ، روانشناسی یک ملت از خصوصیات نا درولی ژرف اوست. چون این خصوصیات نا دریا یکبار ره که هر بار به طور ناگهانی و غیر منتظر پدیدار می شوند و پیوند دادن آنها با هم بسیار مشکل است، خصوصیات هستند که برای ملت در حالات و رویدادهای و تغییرات روزانه و عادیشان، نا مفهوم و گیج کننده و شگفت انگیز و اسرار آمیز می باشند. این فرد یا ملت نمی تواند خود را با بسیاری از آن خصوصیات و اشکال خاص عینیت بدهد و فقط در برخورد با بحران تازه، به فهم آن خصوصیات نزدیک می شود.

#### همه تغییرات بدون استثناء خوبند

وقتی که ارزش واحد اخلاقی به "تغییر" بدهیم و بگوئیم تغییر، خوب است (یا بگوئیم تغییر، بد است) با چنین "ارزش دهی اخلاقی کلی و یکنواخت" بزرگترین اشتباه و جنایت تاریخی و انسانی را خواهیم کرد. با چنین ادعای اخلاقی، نتیجه می گیریم هر چیزی بدون استثناء و به طور یکنواخت (همانند چیز دیگر) باید هر چه زودتر و بیشتر و تمام تر تغییر کند. یا

به عبارت دیگر هر چیزی باید زودتر، نشود. و نوشته ها با یدبا سرعت کهنه شوند. هیچ نوئی، تا فردا نونمی ماند. آن موقع، هر چیزی را که اندکی دیرتر تغییر بکند، ما را نا راحت و مضطرب و خشمگین خواهد ساخت و نفرت اخلاقی نسبت به آن پیدا خواهیم کرد.

و آنچه اساساً ادعای "تغییر نا پذیری یا دیر تغییر پذیری" بکنند و بخواهد "بیشتر بماند" برای ما منفورترین و مکروه ترین چیز خواهد شد و به دشمنی آن برخوایم خاست.

برعکس وقتی گفتیم، تغییر، ارزش اخلاقی بد دارد، پس هر چیزی همانند چیز دیگر در تاریخ و اجتماع هر چه دیرتر و بیشتر و تمام تر یکسان بماند، هر چه آن چیز، دیرتر بپاید، پرازش تراست و هر چه همیشگی یکسان بماند، برترین ارزش را دارد و حقیقت و کمال و وجود حقیقی است. هر چه جا ویداست، خوب است، زیباست، حقیقت است. زندگی جا وید، عملی که زندگی جا وید را ممکن می سازد، بهترین زندگی و عمل است. عملی که مربوط به زندگی زودگذر است، شوم و حقیر و پست است. دنبال دنیا رفتن، کار بسیار پستی است. بدین سان هر چه که تغییر می کند، فاسد و منفور و گناه آمیز و غیر حقیقی و دروغ است. آن موقع است که ما "فطرت خلل نا پذیر" و "دین فطری" لازم داریم.

آیا ارزش اخلاقی یکنواخت به همه تغییرات دادن اساساً مجاز است؟ آیا همه چیزها وقتی یکسان با هم و به اندازه هم تغییر بکنند، همه چیزها خوب یا همه چیزها بدند؟ آیا اساساً ما حق داریم به "تغییر"، ارزش اخلاقی بدهیم؟ و آیا اگر حق داریم، چقدر حق داریم؟ و آیا خوبی و بدی تغییر این چیزها خوبی و بدی تغییر آن چیزها هم فرسخها فرق ندارند؟ و آیا "چه اندازه تغییر در هر چیزی"، برای برهه خاصی از زمان و مکان، خوبست و از آن اندازه به بعد، بد است؟ و آیا انسان و جا معه ای که در تغییر دادن همه چیزها، لذت از قدرت خود می برد و بر این پایه، ارزش اخلاقی خوب به تغییرات می دهد،

موقعی که نوبت خودش به "تغییر یا فتن" می رسد (و در تغییر یا فتن، رنج از ضعف خود می برد، چون تغییر داده شدن بدون رغبت، احساس درک ضعف می کند و بسیار تلخناک است). ارزش اخلاقی بد به تغییرات نخواهد داد؟ آیا گروه و حزبی که به وسیله ایدئولوژی یا دین یا تئوری یا فلسفه ای به دنیا و جا معه تغییرات می دهند و لذت از قدرت خود (قدرت همین تغییر دادن) می برند و مسئله اساسی و اصلی را همین "تغییر دادن دنیا" می دانند، وقتی با فشا ر دنیا و جا معه برای "تغییر دادن و ترک کردن آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری یا فلسفه" بر خورد می کنند، همان ارزش را به "تغییر" می دهند؟ تغییر دادن به دنیا و جا معه و دیگران، با تغییر یا فتن خود و آنچه از خود است و آنچه قدرت و لذت خود و گروه خود را تأمین می کند، ارزش همان ندارند. وقتی که ما ارزش اخلاقی مثبت به "تغییر" می دهیم، در هر تغییری که رخ می دهد یا رخ خواهد داد، منتظر نتیجه خوب هستیم که به طور خودجوش نمودار خواهد شد. این خوش بینی به تغییری، سبب می شود که ما حالت تسلیم را در مقابل تغییرات در خود رد می دهیم و وقتی که دیدیم تغییر برضای حسن خوش بینی (نتیجه ارزش اخلاقی مثبت به تغییر هست) ما ست، قوای ما برای مقاومت علیه آن تغییر ناگهان فلج می شوند. از طرفی وقتی که ما ارزش اخلاقی منفی به تغییر می دهیم، در هر تغییری که می خواهد رخ بدهد، منتظر نتیجه بد هستیم که به طور خودکار "تغییر، فساد می آورد، این بد بینی به هر تغییری، سبب می شود که ما حالت تجا و زویر خا شگری و مقاومت و مخالفت در مقابل هر تغییری را در خود رد می دهیم، و وقتی که دیدیم برعکس بد بینی ما ست، نسبت به آن نتیجه مظنون می شویم و در اثر این ظن، آن نتیجه را جذب نمی کنیم و برای ما همیشه بیگانه می ماند. از این رو ارزش اخلاقی یکناخت (چه مثبت چه منفی) دادن به تغییر همه چیزها، وراثت از جهانی است که انسان هنوز به طور فردی نمی تواند در باره خوب و بد تصمیم بگیرد تا در مورد هر تغییری، دآوری جداگانه کند و طیف تغییرات را با طیفی از داوریه و طیفی از ارزشها همراه سازد. یعنی عوامل را به دو دسته تقسیم نکند که تغییر به طور یکسان در این دسته از عوامل خوبست و تغییر به طور یکسان در آن دسته از عوامل بد است.

## قیافه و مسئولیت

انسان هرچه "بی قیافه تر" است، هرچه قیافه اش (چهره اش) نا دیدنی تر و مبهم تر و ناشناختنی تر است، کمتر مسئول است، کمتر کسی می تواند او را مسئول سازد، از او سؤال کند. بدینسان انسان، قیافه خود را بوسیله شیوه های گوناگون می پوشاند، تا مسئول نباشد. یک راه پوشانیدن قیافه، بی حرکتی و سکون خطوط قیافه در همه حالات درونی روانی است. شخصیت او در قیافه اش، نمودار نمی شود. در تساوی اجتماعی، انسانها همه قیافه خود را از دست می دهند و به جای شخص، عدد می شوند. انسان در تساوی، عدد و بلاخره توده می شود و در عدد شدن و از دست دادن قیافه خود، بی مسئولیت می شود. همان طور که خدا یا شاه در فاصله گرفتن و اعتلاء (برعرش نشستن و توحید) بی قیافه (بی صورت) می شود و مسئول کسی نیست.

از کسی که نمی شود سؤال کرد و پاسخ سؤال را "در قیافه اش = در چهره اش خواند"، نه از دهانش شنید، نه از منشی اش مفتخر به وصول نامه ای شد، مسئول نیست. کسی که قیافه ندارد، پاسخ سؤال را نمی دهد. پاسخ نا درست به سؤال، پاسخ دهنده را در برابر پرسنده شرمگین می سازد. تا شرم ما در چهره ما برای دیگران دیدنی است، مسئولیت داریم. انسان بی شرم، انسان "بی رو" است.

## نخستین سوگ (سوگ سیا مک)

اسطوره های ایران در شاهنامه با کیومرث و با "سوگ برای سیا مک" آغاز می شود. سوگ سیا مک، سوگ ایرج، سوگ سیاوش، بنیاد تفکرات اجتماعی ایران در باره جان و داهم بستگی است. اهریمن یا بچه اهریمن با "چنگ و آژونه"، سیا مک را که پسر کیومرث است و به او نهایت مهر را دارد و برهنه به نبرد او آمده است می کشد. انسان نیرومند، نمی تواند دروغ و حيله را بپذیرد. دروغ و حيله نه تنها از سستی می آید بلکه هر عملی که بر اساس دروغ و حيله باشد، جان راست می سازد و سست کردن جان (روان و تن و خرد)، کاستن جان و آزریدن جان و گرفتن شیرینی از جان و گرفتن جان است. بنا بر این انسان نیرومند موفقیت را به هر بهائی نمی تواند بپذیرد. انسان نیرومند، انسان قدرت پرست نیست (تفاوت

نیرو و قدرت). پیروزی غیر از موفقیت است. کسیکه برترین ارزشش، رسیدن به موفقیت است، هروسیله‌ای و شیوه‌ای برای او راهست و لسی پیروزی نمی‌تواند به هر قیمتی و با هروسیله‌ای باشد. پیروزی با یدبـا منطق نیرو و جان (تساوی بود با نمود و چهره) انطباق داشته باشد. پیروزی با ید پیروزی جان و نیرو باشد (طبق نیبرگ پسوند کلمه پیروزی، معنای زور دارد که همان نیرو باشد. پیروزی تا بید و شو گفتن و با لیدن نیرو یعنی جان است). بنا بر این، پیروزی، موفقیت سستی و حیل و رزی و دروغ و رشک نیست. با دروغ و حیل و مکر و رشک و "چنگ و اژونه" زدن می‌توان موفق شد اما نمی‌توان پیروز شد. پیروزی با فریب دادن، پیروزی نیست. با فریب و خدعه و مکر (مانند خدای قرآن) می‌توان "غلبه" کرد (مانند خمینی و رژیم اسلامی‌اش) اما هیچگاه نمی‌توان پیروز شد. این بود که سیامک، برهنه به نبرد می‌آید. نیرومند "چهره‌ها زش" با نمود مساوی با بودش به نبرد می‌آید و فقط از وسا ئلی و شیوه‌هایی استفاده می‌برد که انطباق با تساوی نمود با بود داشته باشند (چهره در زبان فارسی، نمود ضروری بود انسان است). این است که سوگهای سیامک و ایرج و سیاوش، موفقیت و غلبه و بردن نیستند ولی همه "پیروزی" هستند.

سوگ با رنج تفاوت دارد. کیومرث در تنهایی و برای خود رنج نمی‌برد بلکه همه دارندگان جان (انسان‌ها و دودام) همه جهان با او سوگوازی می‌کنند. سوگ، درد مشترک همه دارندگان جان، همه مردمان با اوست. همه دارندگان جان، با "رنج فردی و خصوصی کیومرث" شریک نیستند. با "گرفتن جان" برای نخستین بار در جهان از سیامک، تنها بیدادیه فرد کیومرث نشده است بلکه به طور کلی "یک عمل ناحق به ارزش جان و جهان جان" شده است، از اینرو آنچه به یک فرد عمل ناحق شده، بزرگترین عمل ناحق برای سراسر دارندگان جان، برای سراسر جهان و گیتی است.

"با همه سوگ یک نفر نیستن، در بیدادی که به یک نفر شده، همه به جد (با شریک دانستن خود در آن) می‌اندیشند و نگرانند. کسیکه جان خود را می‌خواهد، نمی‌تواند بی تفاوت در مقابل یک جان که درجا معه گرفته شد بنشیند (پسندی و همدانستی کنسی که جان داری و جان ستانی کنی) با گرفتن یک جان از یک انسان دیگر، ارزش جان به طور کلی تحقیر می‌شود. این اندیشه که اگر جان دیگری گرفته شد، جان او به طور خصوصی بوده و مربوط

به من و سراسر جامعه نیست، و اینکه جان او گرفته شده، تقصیر از خود او بوده است (با تقصیر محدود و مستمگر در یک مورد خاص و محدود است) پس من می‌توانم جان خود را در اثر نداشتن آن تقصیر، حفظ کنم، نتیجه‌گیری و استدلال غلط است.

برای هر جانی که در جامعه گرفته می‌شود، "همه" با ید سوگوار باشند، نه تنها شرکت در درد کسی بکنند که در اثر مهرش به گذشته شده، و فقدان آنکه مهر به اومی ورزیده، درد مند است. بلکه همه با ید "شرکت در احساس تلخ بیدادی که شده" جانی که گرفته شده = بکنند. هر جا و هر وقت که یک جان گرفته شد، حق (حقوق) و دادیه طور کلی در بنیادش آسیب می‌بیند و نظم حقوقی و سیاسی و اجتماعی که هدف اولیاش نگهداری جان است، دچار رگزدن شده است. "گرفتن یک جان"، به ارزش جان در تمامیتش لطمه وارد آورده است. بنا بر این مبادیه علیه چنین جان ستانی، برپا یه انتقام‌گیری یا قصاص یا نفرت نیست، به قصد نابود ساختن و ننگین ساختن جنایت‌کار یا مجرم نیست (چون او هم جان دارد) بلکه به قصد "نگهداری ارزش جان و ایجاد احترام به جان حتی به جان مجرم و جنایت‌کار" است.

گرفتن جان، بریدن یک جان از هم‌آهنگی آن جان با کل هستی زنده = با جهان = جهان همه‌اش جان است، زنده است "می‌باشد. و شادی هر جانی و شادی جهان در این هم‌آهنگی میان هر جانی با "کل هستی زنده" است. جان یک نفر را گرفتن یا کاستن نه تنها گرفتن شادی از اوست (گرفتن شیرینی جان اوست، آزردن اوست) بلکه آسیب زدن به شادی جهان جان و جهان است که در این رابطه، هم‌آهنگی دارد. تا وقتی در این افراد، در این جانداران، نمود دارد، هست. جهان نیرومند و با جان، با ید نمود (چهره) داشته باشد و با ید بودش مساوی با نمودش (چهره‌اش) باشد. و نا بود ساختن یک انسان، برهم زدن این تساوی و طبیعتاً برهم زدن جهان است. چون نمود (چهره) و بود در جان مانند روح و ماده (جسم و حواس) دو چیز متضاد از هم جدا از هم نیستند. بنا بر این گرفتن جان یک فرد، یک "درد جهانی" است، و سوگ، احساس همگی از این "درد جهانی" است. بیدادیه فرد (سیامک)، بیدادیه جهان بود و برای بیدادیه یک فرد، همه طبیعت (دودام ۰۰۰۰) با کیومرث شکایت و اعتراض و قیام می‌کنند.

مسئول رفع بیدادیه یک فرد، آن فرد به تنهایی نیست. فرد برای قصاص،

دندان دندان شکن خود را نمی شکند. آن فرد که به او بیداد گرفته، مطمئن است و یقین دارد که همه جهان و همه دارندگان جا نوهما را با او (همه زندگان) به پشتیبانی از "جان و ارزش جان و نگهبانی جان" برخواند و خداست.

او تضاد با طبیعت را که از اصل افتراق روح از ماده و جسم و حواس سرچشمه می گیرد، نمی شناسد. شادی یک انسان، شادی با جهان، شادی با همه جا معه است. سوگ او، سوگ همه در بیداد به اوست. از سوگ همه با او، نیرو می گیرد، جان می گیرد. سوگ همه با او، مهر همه به جان است.

امروزه، سعادت، خواستن نجات در هر شکلش (نجات دینی = رستگاری اخروی)، خوشبختی، لذت و خوشی، همه خصوصی است و در چهار ردیو از همان فرد محصور است. او خودش، در خودش و برای خودش و از خودش خوش است یا لذت می برد یا سعادتمند است یا رستگار. همدردی برای دنیای ما آنست که دیگری، درد مخصوص درونی و فردی مرا، و بیدادی که به فرد من یا به گروه من شده است، دریا بدیای بالعکس. من درد مخصوص انفرادی او را دریا بم. ما خود را در جهان، در جا معه، در توده، در طبقه، "گمشده" و "غرق شده" می یابیم. ما خود را که به بر روی طوفان دریا می یابیم. دریائی که از جایش مختلف و متضاد با ما است و ما را می خواهد فرو ببرد. ما با داشتن ایده آل استقلال محض (که نتیجه مستقیم مفهوم روح جا ویداست) و تلاش برای رسیدن به "فردیت و هویت و شخصیت خود"، خود را از "کل هستی زنده = جهان = جان" پاره می کنیم. فردیت، برای ایرانی "نمودیا چهره ای" از جهان و از جان است و جان، بدون چهره نمی تواند باشد، چهره، ضرورت بود جان و جهان است. این است که معنای "پیروزی" و "شادی" و "سوگ" را فقط از افق مفهوم "جان" می توان دریافت.

پیروزی، موفقیت در کسب منافع خود یا گروه و طبقه خود نیست. سوگ، گداز آمدن و پیوند همه زندگان و مردم برای زدودن بیداد، بازداشتن جان ستانان از جان گیری (چه به عنوان تبلیغ قربانی و شهادت، چه به عنوان وسیله برای موفقیت گروه و حزب و طبقه و ملت خود) است. و همین "پیوند مردم در سوگ بر جان ستانی و لودریک مورد"، این "مهر گروهی در سوگ"، نخستین پیروزی است. و پوشیدن جامه پیروزه رنگ در سوگ سیامک، نه تنها در تشابه کلمه "پیروزه" و "پیروزی" است بلکه پیروزه، نماد "خاک مادر" و "بهار" است. که هر دو بیا نگر با روری و زاینده گی و آفرینندگی و رستاخیز

و "بازائی" است. سوگ مردم و زندگان با هم در بیداد (در گرفتن یک جان)، از نو، جان و نیرو می آفرینند. برعکس "رنج" که میل به فردیت دارد، سوگ، کشش فرد در پیوند به جهان، به جان، به جا معه، به میهن است. و مفهوم مطروذیت جمشید را اثر "منی کردن"، این است که، انسان خود و عمل و فکر و خواست خود را به تنهایی (در فردیتش)، حامل و عامل "شادی و پیروزی و یا سوگ" بداند. فردیت در این چنین استقلال انتزاعی که "بریدگی مطلق فرد" باشد، برضد "جان - اندیشی" است. همکار ی در سوگ (همدردی همه با هم در بیداد در یک مورد) شروع می شود. در چنین دنیائی که جان را می شناسد، نه روح را، همدردی همه با هم در بیدادی که به یک انسان می شود، متلازم با همگامی و "شارکت در شادی همه در پیروزی که یک انسان به دست می آورد" هست. کسی خودش به تنهایی در عمل و فکر و خواست خود، پیروز نمی شود. درست تقصیر بزرگ جمشید، همین است. او در رسیدن به اوج فردیت، پیروزی را نتیجه خردتنبهای خودش می داند.

چنین سال پنجه بورزید نیز  
ندید از هنر بر خرد بسته چیز  
همه کردنیها چو آمد پدید  
بگیتی جز از خویشتن، کس ندید  
هنر در جهان از من آمد پدید  
چون نامور، تخت شاهی ندید  
جهان را بخوبی من آراستم  
چنان گشت گیتی که من خواستم

نوروز که جشن پیروزی اوج خرد انسان (پرواز به آسمان) باشد، جشن پیدایش فردیت انسان نیز هست. انسان، در فردیتش نمودار می شود. در آغاز همکاری و پیوند انسان، سوگ است. انسان "درد مشترک برای بیداد"، پیوند به هم و مهر به هم می باید و آماجی برای "اقدام مشترک" پیدا می کند، و در شادی و پیروزی که می یابد این پیوند و مهر و همکاری بیفزاید، خطر پیش می آید و انسان می خواهد از این به بعد به عنوان "فرد"، "شادی و پیروزی" را ملک انحصاری و مطلق خصوصی فرد خود سازد یعنی، شادی و پیروزی را تبدیل به "کام خود و موفقیت خود و منفعت خود" سازد.

نوروز که جشن پرواز جمشید باشد، نشان پیروزی و شادی "خرد انسانی"، بود، خردی که برترین نمود و چهره جان است و "همه مردم" در این پیروزی و شادی شریک (انبار) بودند، و همه این روز را به فرخندگی پیروزی خود که چهره اعلا جان باشد، جشن گرفتند، ولی در همین نقطه بود که بزرگترین خطر شادی و پیروزی انسان، قرار داشت. چون یک فرد مانده جمشید می خواهد

سراسر این شادی و پیروزی را به خود نسبت بدهد و تراوش عمل و فکر و خواست تنهای خود بیداند.

سراسر جا معدا نباشته از این "افراد" می شود. جا معده، گرفتار چنین فردیتی می شود که هر کس فقط به فکر موفقیت خود و نسبت دادن همه فخرها به خود است و می خواهد تنها نام او را معده باشد و فقط نام او در جا معده برده شود. چنین جا معده ای، سقوط می کند و شادی و پیروزی را از دست می دهد و اوج پیروزی و شادی با "بیش از اندازه شدن فردیت" (که خود پیدایش بیداد تازه ای هست) نابود و گم می شود. چنین فردیتی قیام بر ضد جان است، بر ضد همان چیز است که جمشید همه عمر برای افزایش و پرورش آن کوشیده بود. ولی پیدایش فردیت، ضروری بود و هر پیدایشی با "زیاده روی و زیاده از اندازه شدن" کار دارد. با جمشید می بایستی فردیت و خرده اوج خود بر سد ولی بدون این رویداد، انسان در فردیتش نمودار نمی شد.

پیدایش فردیت تا آن اندازه که سوگ و شادی و پیروزی که همه در آن شریکند، از آن همه بماند، داد است و بیش از این اندازه، بیداد شروع می شود. فردگرائی همیشه در خطر استحاله دادن شادی و پیروزی به "لذت و موفقیت" و پوشش "موفقیت" به عنوان برترین ارزش اجتماعی و سیاسی و دینی، می باشد.

برای درک این سوگ با ید کیفیت بیدادی را که علت ایجاد آن سوگ است، روشن ساخت. فردوسی در آغاز می گوید که کیومرث، دشمن نداشت.

(به گیتی نبودش کسی دشمنان مگر درنهران، ریمن اهریمنان)  
مردنیر و مند، فقط نمود و چهره را می بیند و با وردا در که جان، در چهره است. این سیاه مک پسر اوست که به این دشمنی پی می برد. ولی رابطه "دشمنی" با "بیداد" چیست؟ چرا اهریمن، دشمن اوست؟ دشمنی موقعی پیدایش می یابد که انسان هنر و ساز و آوری کمتر از جایگاهی (قدرتی و حیثیتی) که می خواهد، داشته باشد.

انسانی که اندازه هنر و ساز و آوری خود را می شناسد و به اندازه آن جایگاه (قدرت و حیثیت اجتماعی و سیاسی) می خواهد، هنر خود را می نماید و مردم هنر مند، به او "آفرین" می گویند. ولی آنکه هنر و ساز و آوری کمتر از جایگاهی که می خواهد (آز) دارد، از خود را پنهان می سازد. رشک، همیشه پنهانی است، چون "جایگاهی که بر ضد داد هست می خواهد، چون جایگاه متناسب با

هنر واقعی اش نیست. آن ساز و آوری و هنر را ندانند ولی آن جایگاه را می خواهد و چون جا معده این را نمی پذیرد، او درنهران، رشک می ورزد، در پنهان دشمنی می کند. ولی او "رشک" را تنها از دیگران نهان نمی سازد بلکه رشک از خود او نیز نهان است. او "هنر و ساز و آوری خود" را بیش از آن می داند که هست ولی این واقعیت هنر و ساز و آوری اوست که علیه او و آگاه بودا و از هنر و ساز و آوری، سستی او را از خود او پنهان نگاه می دارد. بدین سان آنکه رشک می ورزده تنها درنهران از دیگران، دشمنی می کند بلکه "نهان از خود"، دشمنی می کند. بیداد و برای او داد است. این است که دشمن با کیومرث نزدیک است.

انسانی که "بسیار نزدیک بهمند"، به هم "رشک می ورزند"، دوبرادر، به هم رشک می ورزند. جا معده برادران و جا معده رفقا، جا معده ایست که بر عکس رویای خام تئوری پردازان و ایدئولوگها، نباشته از رشک و رزیت. دشمنی در "تهدل" نهان از خود و نهان از برادر و دوست و همکار و همسر، نطفه می گیرد.

بنا بر این رشک که بنیاد بیداد است (بیش از هنر و ساز و آوری که دارد، می خواهد) و نشان ضعف (سستی) کسی است که بیش از هنر و ساز و آوری جایگاه و قدرت اجتماعی و سیاسی می خواهد (این را آزمی گویند)، برای آنکه آن قدرت و جایگاه را بدست آورد، باید "چشم مردم، قدرت معرفت مردم" را تیره سازد تا او را آن طور که هست (کمبود هنر و ساز و آوری در مقابل خواستش و ادخواهی اش) نبینند. این است که خاک تیره در جلودیدگان مردم می پاشد (دوداستان کیومرث). او مکانات معرفت را از مردم سلب می کند. مردم، جاهل نیستند، ولی او با ید همه مردم را جاهل و صغیر و ناتوان از قدرت تمیز میان خوب و بد "بسازد" تا بتواند با کمبود هنر و ساز و آوری به قدرت و حاکمیت برسد. "جاهل سازی و صغیر سازی مردم و کاستن قدرت تمیز مردم میان خوب و بد"، در جامعه ای که "نیرومندی" نیست و جان ارزش ندارد، و نیرومندان در پی کارسیاست نیستند، شیوه حتمی رسیدن به قدرت است. انسانی که ضعیف است (هنرش کمتر از جایگاه نیست که می خواهد، این مهم نیست که او هنر مند و ساز و آوری است بلکه این مهم است که آیا جایگاهی که می طلبد متناسب با آنها دارد یا نه و این ضعف است) برای رسیدن به قدرت، راهی جز جاهل ساختن مردم، جز صغیر ساختن مردم، جز گرفتن قدرت دید، جز آشفتن و تیره ساختن مردم ندارد.

قرآن را قرنهای به عنوان "کلمات خدا" گرفته اند به جای آنکه آن را به عنوان آئینهای که زندگانی و تفکرات و احساسات خود محمد را بازتاب می کند، بگیرند. و تفکرات و احساسات محمد را که در آنات متعالی اش داشته است به حساب خدا گذاشته اند و بدینسان راه شناختن محمد را از قرآن به خود بسته اند و ملی زخدا، تصویری غلط یا تصویری حقیر برای خود ساخته اند. خدا بیش از حد شبیه محمد شده است و محمد را عوضی، خدا گرفته اند و محمد را هیچ انگاشته اند و ملی قرآن، سراسر تصویر خود محمد است.

#### کسیکه دیگر نمی تواند لذت ببرد

در پی "لذت شدید" رفتن، برای فراموش کردن چیز است که انسان را بسیار معذب و مضطرب می سازد. ولی انسان وقتی آن عذاب و اضطراب را فراموش ساخت، دیگر برایش "لذت عادی بردن" مزه ندارد. حتی از بردن لذت عادی نفرت و اکراه پیدا می کند یا حالت تحقیر نسبت به آن پیدا می کند.

تجربه یک عذاب بزرگ و تسکین آن با لذت شدید، سراسر زندگی را برای او ملال آوروی لطف و بیهوده می سازد چون ارزش دادن به لذتهای همیشگی عادیست که زندگی را قابل زیستن می کند.

#### هنر بردخواستن

آنچه را به مردم یاد می دهند "خواندن" نیست بلکه هنر "بدخواندن" است. دهه ها از عمر ما به ما به نام "هنر خواندن"، "هنر بدخواندن" را می آموزند. و بزرگترین اشکال این است که ما یاد گرفته ایم همه چیز را مانند هم بدخوانیم و کسیکه "بد می خواند" با دشواری می تواند از سربا دبگیرد که "بخواند".

آنکه ریشه اش را در وطنش بریده اند (هما نظور که ریشه کارگران را بیابید) از جا می کنند و هنوز می کنند، هما نظور که با حاکم ساختن مستبدان یک عقیده، ریشه های بسیاری را از وطنشان می کنند (به فکر "یافتن وطن" می افتد و برای یافتن وطن، باید در جهان گشت، و تا موقعی که وطن بعدی را نیافته، می خواهد حق آوارگی درهمه جای روی زمین داشته باشد. بنا بر این جهان را وطن خود یعنی جهان را جایگاه آوارگی خود می داند و کسیکه بدنبال آن می گردد که "وطن بعدی را بیابد"، همین "جستن وطن" سبب می شود که وطن را تجسم حقوق و شرائط خاص سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و پرورشی بداند. از این رو وقتی به وطن اولیه اش بازگشت، در وطن اصلی اش غریب می ماند و در وطن اصلی اش می کوشد تا "وطن ایده آلی اش" را بسازد.

#### در پی عقیده و ایده آلی نشسته آور

انسان ضعیف (ست) احتیاج به "مستی و نشسته" دارد تا خیال کند "قدرتمند" است. انسان ضعیف کمتر از آنکه در پی منفعت خود باشد در پی "رفع ضعف" یا به عبارت دقیق تر "تسکین ضعف و فراموش ساختن ضعف خود" است، چون می داند که ضعف را به سهولت نمی توان رفع کرد.

کسیکه نیرومند نیست، احتیاج به "خیال و رؤیای قدرتمندی" دارد و خیال و رؤیای قدرتمندی، هیچگاه ضعیف را نیرومند نمی سازد، اما او را محتاج همیشگی "داروهای نشسته آور و مست کننده" می سازد. این است که ضعیف، احتیاج به "عقیده یا ایده آل نشسته آور" دارد (هوشیارانه بدنبال تاءمین منافع خود و نیرومند ساختن خود نمی رود)، و وقتی این عقیده یا ایده آل، دیگر به او نشسته کافی را نمی دهد، در پی تغییر (جابه جایی) می افتد و ایده آل می افتد، نه اینکه بخواند یا بیندیشد. ولی آنچه او را به نشسته می آورد و مست می سازد، او را نیرومند نمی سازد. برای همین علت است که این ضعیفاء با داشتن مسیحیت و اسلام و ایدئولوژی کمونیسم همیشه ضعیف مانده اند و همیشه در این رؤیای سرمست کننده مانده اند که "خلیفه و وارث ارض هستند".

کسیکه هیچ انسان واقعی را نمی تواند دوست بدارد، "تصویری از انسان" می سازد که رونوشت آنرا در واقعیت می تواند دوست بدارد. اگر مردم مانند آن صورت بشوند، و آنها را بی نهایت دوست خواهد داشت. چون مردم می خواهند دوست داشته بشوند (وقتی مهربانان می درجاً با آنها می رود) و در او چنین التماس محبتی برای انسان می بیند، همه خود را به آن صورت درمی آورند. یک عمر برای دوست داشته شدن به خود عذاب ریاضت و زهد و تمرین می دهند. انسان برای دوست داشته شدن خود، واقعیت خود را منکر می شود. بدینسان انسانی را که او دوست می دارد، ساخته فکر و خیالی و دستاوست. ولی دشمن انسان است و دوست خود و خیال و فکر و قدرت خود. انسان ها در اثر "فقدان مهربانان" نیاز به چنین دوست داشته شدن می یا بند و حاضر می شوند به هر صورتی خود را درآورند به شرطی که دوست داشته بشوند و چه بسا که "مهربانان" را به هم دیگر "تحقیر می کنند" (دوستی مردم به یک شاهی نمی ارزد) تا نیاز به دوست داشته شدن شدت یابد، آن موقع است که نیاز به خدا و منجی و نیاز به "صورت او" پیدا می کنند.

### شدت یافتن حسد در آواره گی

روشنفکران آواره، کسانی هستند که در داخل جامعه خود امکان رسیدن آنها به مقام قدرتی که خود را سزاوار آن بدانند، قطع شده است و در جامعه خارج هیچگاه امید به رسیدن مقام و قدرتی را ندارند که می توانند در جامعه خود داشته باشند. از این روحشان به چندین برابر حالت عادی تحریک می شود و با از دیدن حسدشان امکان همکاریشان به کلی از بین می رود.

### ترسیدن از قبول مسئولیت

هر قدرتی (همچنین ملت و طبقه و جامعه) از قبول مسئولیت می ترسد، چون آنکه از آن سؤال می کند، "آنکه حق دارد سؤال بکند، قدرتی پنهانی در مقابل او می شود و قدرتی بزرگتر از او می شود که مسئولیت را از سر خود بازمی کند و تا هر چه می تواند به عهده "قدرت مسئول" می گذارد. "انسان

سؤال کننده"، "جامعه سؤال کننده"، در همان سؤال، اظهار قدرت خود و نفی مسئولیت از خود و گذاشتن مسئولیت به عهده آنکه سؤال را با ید پاسخ بدهد، می کند.

هر چه سؤال شدید تر و پرخاشگرانه تر است، نشان آنست که سؤال کننده (یک فرد، یک حزب، یک گروه و سازمان) خودش کمتر می خواهد مسئولیت را بپذیرد. آنها می خواهند سؤال کنند و از سؤال کردن، لذت می برند، چون آنکه حق دارد سؤال بکنند قدرت دارد و آنکه مجبور است پاسخ به سؤال بدهد، ضعیف تر است. از این رو هیچ قدرتی، نمی خواهد مورد سؤال قرار بگیرد، چون مورد سؤال قرار گرفتن، محدودیت و طبعاً "ضعف یا پست تری و تابعیت را نمودار می سازد. کسیکه حق دارد از مرجع قدرت سؤال بکند، قدرت بر مرجع قدرت دارد. بدینسان مرجع قدرت "از مورد سؤال قرار گرفتن خود" و همه دار و می گوشت مسئولیت را از خود دور سازد. ولی ملت یا جامعه یا طبقه که حق سؤال کردن دارد به نوبت خود، برای حفظ همین قدرت حاضر نیست خود مورد سؤال هیچکس قرار بگیرد. ولی از ملت و جامعه و طبقه نیز باید سؤال کرد. سؤال، قدرت را می آزارد چون قدرت را محدود می سازد و در هر سؤال "حد دیگری از قدرت" مشخص می شود. قدرتی که هیچ چون و چرا را نمی تواند تحمل کند قدرتیست که می خواهد مطلق باشد و قدرت مطلق، قدرت بدون مسئولیت است.

### زمزمه یا فریاد وجدان

در آغاز، انسان برای آنکه "آواز وجدانش" را بشنود، باید گوش را بسیار تیز سازد تا کوچکترین نجوا و زمزمه مبهم و آهسته را از قعر تار و پودش کشف کند. این موقعی است که انسان گاهی در راه بعضی تصمیمات اساسی و غیر عادی زندگی و اجتماعی، احتیاج به مراجع به وجدان پیدا می کند و با ید به سراغ وجدان برود. وجدان به این آسانی ها در دسترس نیست. ولی وقتی که انسان دید که هر تصمیمی در زندگانی فردی یا اجتماعی و لو پیش پا افتاده ترین آنها، غیر عادی است، زودتر و بیشتر به وجدان مراجعه می کند. او دیگر نمی تواند منتظر جواب وجدان بنشیند تا وجدان با درنگ و تأخیر جواب بدهد و دیگر نجوا و زمزمه مبهم وجدان، که می شنیده طور گوناگون آنرا تاهیل کرد، کفایت نمی کند.

از این رو وجدان باید صدایش بلندتر شود و زودتر وقایع تریا سخ بدهد. بدین سان وجدان نه تنها قویتر می شود بلکه به انسان نزدیکتر می شود، و بجای زمزمه و نجوائی که بایده سراغش رفت تا شنید، فریادی زند که دیگر از شنیدنش نمی توان گریخت. چنین وجدانی نه تنها برای دارنده آن عذاب می شود بلکه برای آنانی که وجدان هنوز زمزمه و نجوا می کند، عذاب آور است. چنین انسانی دیگر نمی تواند هیچگاه از دست وجدانش، استراحت کند. انسانی که گاه به وجدان کم حرفش که در بیخوله ای از وجودش خزیده، گوش می دهد، به محضی که زمزمه وجدان، گوشش را آزرده، فوری خودش را به کاری می زند و از شنیدن آن صرف نظر می کند. هر وقت منافعش اجازه ندادند، صدای وجدانش قابل شنیدن نیستند و هر وقت، صدای وجدانش کمک به حفظ منافعش می کنند، آن زمزمه نا چیز وجدان، در بوق و کرنا همه جا نواخته می شود. حتی صدای وجدان او وسیله ای در خدمت منافعش می شوند. وجدانی که هنوز زمزمه می کند به دردمقا بله با دنیا ی منفعت دوست نمی خورد.

#### انتقاد به هر عقیده ای، معتقد به آن را جریحه دار می سازد

از اسلام نباید انتقاد بشود چون درجا معنای که اکثریت مسلمانند، انتقاد از اسلام آنها را جریحه دار می سازد. ولی وقتی ما از اسلام و قرآن انتقاد نکنیم، اسلام، عقیده ای مستبد می شود. هر عقیده ای که از آن انتقاد نشود، طبعاً "مستبد می شود. و هر عقیده ای پایداری مانده ای (به خصوص خبیگانی) می تواند از آن استفاده ببرند و امتیازشان در آن وجود آن عقیده، حفظ می شود (مثل آخوندها در هردینی). برای آن که مردم را جریحه دار نساخت با پیدازادی صرف نظر کرد. تا انتقاد به معنای "مردم آزاری" و "بی احترامی به اکثریت" تلقی شود، نمی توان به آزادی رسید. به خصوص وقتی "ایمان به یک عقیده" میان مردم متزلزل شود، آنها را نسبت به انتقاد، حساس ترمی سازند تا زودتر و شدیدتر احساس جریحه دار شدن بکنند و حالت پرخاش و تخاصم و نسبت به انتقاد دگر پیدا کنند. هر کسی که خود را با حقیقتی عینیت داد (او خود را با آن حقیقت یکی ساخت هر حالتی نسبت به آن حقیقت، حالتی نسبت به اوست) انتقاد از آن حقیقت، انتقاد از اوست. هر کسی که از آن حقیقت انتقاد کند، او را جریحه دار خواهد ساخت. آزادی با

"ایمان به حقیقت" متضاد است.

همان حقیقتی که امروز، آزادی بخش است، فردا که ما ایمان بدان افزود، خفه کننده آزادیست. چون هر کسی موقعی آزادی به دیگران می دهد، که از انتقاد از حقیقتش بوسیله دیگران، جریحه دار نشود. هر کس با ید رابطه خودش را با حقیقتش طوری تغییر بدهد که با انتقاد دیگری از آن حقیقت، مضطرب و پرخاشگرو قهرورز نشود. بدون تغییر این رابطه درونی در همه افراد جامعه، نمی توان از هیچ حقیقتی، انتقاد کرد. یا اینکه بایده حداقل در دامن سیاست، از داشتن حقیقت چشم پوشید تا امکان انتقاد به همدیگر بدون پرخاش و خشم و زور، موجود باشد. ولی بدون ایمان به حقیقت نمی توان اکثریت مردم را در سیاست بسیج ساخت. بدین سان آزادی انتقاد در سیاست و تفا هم بر اساس انتقاد پیدایش ایدئولوژی در سیاست در تفا دو کشمکش با هم قرار می گیرند.

#### تلاش اخلاقیهای مختلف برای پیدایش ارزشهای مشترک

مسئله اینکه درجا معنای "یک اخلاق" باید حقیقت انحصاری و اعتبار مطلق داشته باشد، مسئله ایست متعلق به دنیای گذشته. مسئله اخلاق آن موقع این بود که چون من یا گروه من، طبق این معیار اخلاقی رفتار می کنیم، و اخلاق ما مساوی با حقیقت و حدودی نظیر است، پس ممتاز بر دیگران و گروههای دیگریم و حق داریم بر گروههای دیگر حکومت کنیم. اخلاق، حکومت و قدرت یک گروه را توجیه و تائید می کرد. ولی مسئله ما این است که چگونه "اخلاق های متفاوت" درجا معنای می توانند با هم زندگی کنند و به جای طلب حاکمیت بر دیگری و اخلاق دیگری، با هم درآفرینش ارزشهای مشترک اجتماعی به طور با آ و ر و مثبت شرکت کنند.

هیچ اخلاق واحدی، حقیقت و اعتبار مطلق ندارد و ما حق نداریم برای "بهتر ساختن انسان"، اخلاق واحد خود را که حقیقت مطلق می شماریم به مردم تحمیل کنیم. "بهتر بودن" فقط با معیارهای اخلاقی ما معین ساخته نمی شود. بهترین انسان کسی نیست که فقط طبق معیارهای اخلاق ما رفتار می کند.

بهترین انسان کسی است که طبق "ارزشهای مشترکی" رفتار می کند که از برخورد، اخلاقیهای متفاوت پیدایش می یابد. اخلاق هر کسی و هر گروهی

تأویلی از واقعیت های اجتماعی و تصویریست که از انسان و اجتماع دارد و آن تأویل فقط چهره های خاص از واقعیت و انسان را به بهترین وجهی می نماید ولی تأویل دیگری و گروه دیگر، چهره های دیگر از واقعیت و انسان را به بهترین وجهی می نماید. ولی هم این اخلاقیات می باید با هم زندگی کنند و علیرغم تفاوت و حتی تضاد خود تلاش برای پیدایش ارزشهای مشترک بکنند. ضرورت آن اخلاقیات متفاوته در سازندگی و آفرینندگی این ارزشهای مشترک و ضرورت این ارزشهای مشترک برای همزیستی و همبودی آن اخلاقیات متفاوته از همه شناخته می شود.

### اثبات وجود خدا

با عقل کوشیده می شود که وجود خدا "اثبات" کرده بشود. ولی دین بیش از اثبات خدا می خواهد، حتی اثبات کردن خدا بر ضد تلاش دین است. دین "شهادت به وجود خدا" را می خواهد و راه "شهادت دادن به وجود خدا"، تلاش برای "انکار وجود خود" است. دین، شیوه انکار کردن زندگانی خود است. کسیکه "اثبات وجود خدا" را می کند، ایمان به وجود خدا را از "عقل خود" و از "وجود خدا" مشتق می سازد. اثبات وجود خدا بر اساس ایمان به عقل خود و یقین به عقل خود و خود ممکن می گردد.

اثبات وجود خدا، نیا ز به تأیید وجود انسان و عقل انسان دارد. اما دین، چنین تابعیتی را نمی تواند بپذیرد. چون کسیکه برای قبول وجود خدا، نیا ز به عقل خود را در تأیید قدرت به عقل خود زحمت بدهد و آنقدر در در شک و رزی های همان عقل را در صحت این استدلالات تحمل کند، آنگاه چنین خدائی که در هر لحظه ای موجودیت و معدومیتش به یک شک تازه و آوردن یک استدلال تازه دارد، چه قدرت و حاکمیتی بر انسان و عقل او می تواند داشته باشد. با انکار وجود خود و طبعاً با انکار توانائی عقل خود، احتیاج به هر گونه اثباتی، رفع می شود. دین می خواهد انسان وجود خود و عقل خود را به وسیله خدا و قدرت او، اثبات و درک کند.

انسان باید در یاب و یقین پیدا کند که او هست و می اندیشد، وقتی خدا می خواهد و وقتی خدا امر می کند، و انسان نیست، وقتی خدا نمی خواهد.

### واقعیه ضربه دار و بازاندیشی

نخستین اثری که هر پدیده یا واقعه ای یا فردی بر ما می کند تا اندیشیدن خود ما در باره آن شروع بشود، فاصله دار و چون این فاصله، زیاد است ما هیچگاه به خود اندیشی در باره آن نمی رسیم. ما در آغاز روی اتفاقات عادی طبق اندیشه هایی که با آنها خو گرفته ایم و در پیش آگاه بود ما حاضرند، می اندیشیم و انگیزه های به خود اندیشی نداریم. ما موقعی متوجه چیزی می شویم که تأثیر آن چیز در ما "ضربه ای" باشد. ناگهان وبدون انتظار، فکر و روان ما از آن ضربه فلج می شود، به آن گرفتار می شود، به آن خیال می شود و از آن تسخیر می گردد.

این "تأثیر ضربه ای"، سراسر وجود، سراسر عواطف و سوا ثق و احساسات ما را ناگهان فرا می گیرد، به خود می کشد، و مسحور خود می سازد و تا اندیشه ما زیر فشار این هیجان ناگهانی عواطف و سوا ثق و احساسات قرار دارند، نمی توانند به خود بیا یزد و دست و پای خود را جمع و جور نکنند و نمی توانند خود را ببینند و اگر به اندیشه های دست بزند، همان اندیشه های موجود و معتبر در آگاه بود هست. اندیشیدن ما باید خود را از نیروی کشاننده و ربا ینده و فلج سازنده این عواطف و سوا ثق و احساسات رها سازد و از فشار آنها به خود کم کم بکا هد تا بتواند در باره آن "واقعیه ضربه" مانند "بیندیشد". این است که گاهی "صبر کردن برای رفع فلج شدگی فکر در اثر ضربه" کفایت می کند، و برای "به خود آمدن اندیشه" باید آنقدر صبر کرد و منتظر ماند تا این فلج شدگی خود به خود بکا هد، و این بستگی به شدت ضربه اثر نخستین و حساسیت و مقاومت تفکر ما در مقابل ضربه های وقایع دارد.

آنچه را ما بعد از دریافت واقعیه ضربه ای بلافاصله می اندیشیم، اندیشه خود ما نیست ولی چون این اندیشه زود حاضر است، زود تر خط مشی فکر و عمل ما را معین می سازد و تا ما به فکر خود آمده باشیم، زمان ما در دست اندیشه دیگریست که در مغز ما نفوذ کرده است. ما در اثر این ضربه، از خود اندیشی رفته ایم و خود را گم کرده ایم و برای نجات خود به اندیشه ای که پیش دست است می آویزیم و وقتی به خود آمدیم و خود می توانیم ببیندیشیم، امکان اندیشیدن نداریم چون میدان را اندیشه حاضر و موجود تصرف کرده است. این است که همیشه باید آن اندیشه اول "را دور انداخت و بعد از رفع فلج شدگی از هیجان ضربه، باز اندیشید. و این باز اندیشی است که خود اندیشی است.

هر مفهومی یا ایده‌ای یا فکری، انتزاعی است و از زندگی و واقعیت و وجود، پاره و جدا ساخته شده است. ایده و مفهوم، در جریان پاره‌سازی مفهوم "روح" از مفهوم "جسم و حواس و ماده" پدید آمده‌اند، و لوا مروزه می‌توانند موجودیت خود را بدون آنچه حامل آنها خوانده می‌شد و روح نامیده می‌شد، ادامه دهند.

روح و ماده، بیان شکافتن وحدت "جان" در دو جوهر جدا از هم می‌باشند. با نفی وحدت جان (= زندگی) که برترین ارزش در تفکر ایرانی بود، مفهوم "ایده و فکر"، به جای جان، برترین ارزش شد. بیان این جریان پاره‌سازی و بیگانه‌سازی و بالاخره متضاد سازی در دو جوهر و وجود متضاد "روح" و "ماده" استوار بر نفی درک جان به شکل وحدت هست.

مفاهیم "روح" و "ایده" و "اندیشه" و "کلمه" و بالاخره "آگا هبود" همه نتیجه طرد و نفی درک جان در شکل وحدتش هست. و تضاد روح و جسم، چیزی جز تضاد ایده و حواس یا معرفت و وجود نیست. رفع این تضاد برای ایجاد یک وحدت ساختگی، همیشه یا (۱) از راه حاکمیت روح بر جسم، ایده بر حواس، معرفت و کلمه و آگا هبود بر ماده (یا حواس و جسم) یا (۲) از راه حاکمیت جسم بر روح، حواس بر ایده و ماده (شرائط مادی اجتماعی و اقتصادی) بر آگا هبود معرفت است.

این تضاد ساختگی برای تجدید یک وحدت ساختگی، ایجاب می‌کند که یا آگا هبود، ماده و جسم و حواس را معین سازد، یا ماده و جسم و حواس، آگا هبود و روح و اخلاق و فرهنگ را "معین سازند". یا روح، جسم را معین سازد، یا وارونه آن، جسم، روح را معین سازد. یا حواس (تجربیات حسی) معرفت و ایده را معین سازند یا معرفت و ایده و فکر، حواس و جسم را معین سازند.

این مسئله ساختگی که آیا ماده، روح را معین می‌سازد یا آگا هبود، جسم و ماده را معین می‌سازد در اثر شکافتن جان و بیگانه‌سازی و متضاد سازی و ختن آن از هم شکافته‌ها، پدید می‌آید و هیچ جوابی ندارد و هر جوابی به آن غلط است. درست در طرح همین سؤال ساختگی، کلمه "زندگی" برای مارکس (او مسئله را چنین طرح می‌کند که آیا آگا هبود، زندگی را معین می‌سازد یا زندگی، آگا هبود را معین می‌سازد که البته در جایی دیگر معنای زندگی را همان شرائط مادی می‌داند) چیزی جز "ماده و جسم و حواس" و بالاخره چیزی

جز شرائط مادی اقتصادی نیست. زندگی (= جان) در وحدتش برای او فرا موش و ترک شده است، و در جستجوی دادن حاکمیت ماده بر آگا هبود، این شکاف یا فتنگی جان نمودار می‌گردد. این ماده است که با آگا هبود را معین سازد. پس ماده و آگا هبود در وحدتش درک نشده است. بدین سان جان پاره شده و شکاف یافته و تقسیم به ماده و ایده شده، جایش را به کشاکش و کشمکش ماده و ایده، و تعیین شدن یکی به وسیله دیگری یا حاکمیت جوئی یکی به دیگری داده است. و در مقابل ایده آلیست‌ها که می‌خواستند ایده را بر ماده حاکم سازند، و می‌خواست که در تئوری ماده را برای ایده حاکم سازد، در حالیکه "تئوری او که بیان حاکمیت ماده بر آگا هبود و ایده است" با پیروزی بر اذهان، ایده را بر ماده حاکم ساخت.

ولی آنچه مسلم است، هم "حاکمیت جوئی روح و ایده و فکر و کلمه بر جسم و حواس و ماده"، جان انسان را "می‌آزارد و به آن گزند می‌زند و هم" حاکمیت جوئی جسم و حواس و ماده بر ایده و آگا هبود و فکر و مفهوم "جان را می‌آزارد.

بعد از پاره شدن و جدا شدن و بیگانه شدن مفهوم (یا ایده و فکر) از جان، می‌کوشد تا بق و عینیت با زندگی بیا بدولی هرگز نمی‌تواند در واقعیت به این عینیت برسد، یعنی "مفهوم" مساوی با "جان و زندگی" بشود، یعنی "آگا هبود" مساوی با "بود" بشود، یعنی فکر و ایده، عین "خواست و امید" بشود که همیشه تراوش ژرف زندگانی و جان انسان است.

علیرغم اشتیاق و عدم امکان عینیت یافتن مفهوم با زندگی (جان)، و فقط موقعی می‌تواند مفهوم و ایده را به کار ببرد و از آن استفاده کند، که امکان چنین عینیتی را با برداشته باشد. و گرنه بدون باور به چنین عینیتی، به خود را نخواهد داشت (حقانیت نخواهد داد) که آن فکر و ایده را تنفیذ کند و تحقق بدهد. او با ید عینیت میان مفهوم و زندگی، میان ایده و وجود و واقعیت را در یک تجربه درونسو (ذهنی) شدید و فرا گیر، درک بکند.

از آنجا که ایده و فکر، همیشه ویژگی پارگی و جدا ساختگی و انتزاع را در خود دارند، برای حفظ موجودیت خود، نمی‌توانند کاملاً با زندگی یکی بشوند (با هم عینیت یا بند) یعنی هیچگاه در تمامیتشان قابل واقعیت یا بسی نیستند. برای رفع این بیگانگی و شکافتگی ذاتی که چاره‌نا پذیر است، فقط یک راه ممکن است، و آن راه این است که انسان به هیجان و التهاب و نشئه درآورده شود تا این "عینیت میان مفهوم و زندگی"، یا "تساوی

آگا هبود بود، "ویا" معرفت و وجود "را در اعماق درونسویش (ذهن اش) حداقل برای مدت کوتاهی تجربه کند. این است که تحقق هر فکر و ایده‌ای (هر دین و ایدئولوژی) احتیاج به التهاب و هیجان و نشئه پیروان خود دارد، تا تساهل و واقعیت زندگی خود را با آن ایده و فکر انتزاعی، حس کنند. ولی به محض که این هیجان و التهاب خوابید یا کاهش یافت، ایده و فکر و آگا هبود (ایدئولوژی و دینش)، از زندگی و واقعیت، فاصله می‌گیرد. از این رو در هر جا معنای که بر اعتقاد به یک دین یا ایدئولوژی استوار است، باید گاه به گاه، این التهاب و هیجان و نشئه از نو ایجاد گردد، تا آن ایده و فکر در تساهل و بیش‌تر با زندگی و واقعیت، به طور زنده محسوس همه گردد و از سر "ایمان به تحقق دادن آن" تقویت گردد. این تجربه که در هیجان و التهاب و نشئه می‌شود، برای مدتی در آگا هبود یا حافظه زنده می‌ماند و ایمان و امید جا معنای اعتقادی، با همین تجدید التهابات و هیجانات، احیاء می‌گردد و آن دین و ایدئولوژی از نو، رونق و رواج پیدا می‌کند.

در این دوره کوتاه التهاب و هیجان یا بی، "پاکی و علویت دیمن و ایدئولوژی" از نو احساس می‌گردد. "پاکی و علویت هر عقیده‌ای"، چیزی جز همین نیست که مؤمن و طرفدار، ایده‌های آن عقیده را در عینیت با زندگی اش و واقعیت، در این حالت هیجانی درمی‌یابد. ولی در حالت عادی، ایده، طبق طبیعت ذاتی اش، از زندگی و واقعیت دور و بیگانه می‌شود و یأس و افسردگی و بدبینی از نو در همان پیرو رشد می‌کند. و خاطره دور مردم از این تجربه پاکی و علویت دین و ایدئولوژی که روزگاری در هیجان و التهاب تحقق یافته، اشتیاق بازگشت به هیجان و التهاب و نشئه را در او زنده می‌سازد. ولی نیروی انسانی کفاف نمی‌دهد که همیشه او را به طور مداوم در حالت هیجان و التهاب و نشئه نگه‌داشته.

در حالتی که ایده، مردم را به هیجان و التهاب درمی‌آورد، مردم در آن ایده، با هم وحدت پیدا می‌کنند و برای یک عمل و اقدام بسیار بزرگ اجتماعی همه قوای مردم، فشرده و متمرکز می‌شود. و به محض که این هیجان و التهاب در آن ایده کاسته شود، آن قوایی نهایتاً فرو می‌کنند و جا معنای دیگر را در بطن آن عملی نیست که در پیش کرده است یا روء یا پیش را در خیال پرورده است. به همین علت است که انقلاب را نمی‌توان دوام بخشید و انقلاب به نتایج مطلوبه اش نمی‌رسد، در اثر هیجان و التهاب مردم که به طور ذهنی

خود را با ایده‌ای عینیت می‌دهند، پیدایش می‌یابد، ولی از آنجا که ایده طبیعتش انتزاعی است، در تحقق یافتن هیچگاه عین زندگی (جسان) و واقعیت نمی‌شود، و درک این فاصله یا بی ایده از زندگی و واقعیت، سبب کاهش التهاب و هیجان می‌شود.

واقع‌بینی همیشه قبول این نکته است که هیچ ایده‌ای قابل واقعیت بخشی در تمامیتش نیست و قابل انطباق یا بی با جان نیست. بدون توجه به این نکته، هر ایده‌ای توقع و انتظار از خود را بی نهایت بالایی برد و به مردم می‌بازد و آن‌ها به عینیت بخشیدن خود با آن ایده، خواهند توانست، آن ایده را واقعیت ببخشند. ولی عینیت دادن واقعی انسان (زندگی و جان) با ایده محال است، و به جای واقعیت بخشیدن به عینیت، به هیجان و التهاب متوسل می‌شوند که فقط "یک تجربه ذهنی عینیت" را در نهایت شدت و فراگیری فراهم می‌آورد و این "عینیت یا بی درونسوی ایده را با زندگی" با "واقعیت عینیت یا بی ایده با زندگی" با هم مشتبه می‌سازد. انسان (زندگی و جان) هیچگاه عینیت با هیچ دینی و ایدئولوژی و فلسفه‌ای و تئوری علمتی نمی‌یابد.

همه این عینیت‌ها، فقط یک تجربه ایمانی، یک تلاش ایمانی درون سواست که در التهابات و هیجانات، به حداکثر تجربه ذهنی می‌رسند و در قرار به چنین عینیتی (با اسلام یا با کمونیسم ....) هراسانی، صادق است. ولی این صداقت دلیل بر آن نیست که آگا هبودش با خودش یکی است. دلیل بر آن نیست که وجود او در تمامیت عینیت با اسلام را رد و اسلام، فطرت اوست.

قبول این واقعیت و جریان است که اساس مدارائی میان انسان‌ها (نه میان عقاید) است. انسان‌ها در وجودشان، بیشتر و ثروتمندتر و دانه دارتر از عقیده‌اشان، از حقیقتشان، از آگا هبودشان، از آگا هبود طبقاتی‌اشان، از ایدئولوژی و فلسفه و علم و دین‌اشان هستند. حقیقت، آگا هبود، ایده، تئوری که همه بیان "پارگی نهائی جان، و تلقی جان در حالت متضاد شدن در دو پارچه" هستند، با عینیت دادن با جان (چه جان خود و چه جان دیگری) چیزی جز آزر دادن جان نیست. قبول هر حقیقتی، هر فلسفه‌ای، هر دینی به عنوان حاکم بر "جان"، نفی وحدت از جان می‌کند و آنرا متزلزل و مختل می‌سازد. حقیقت و فلسفه و دین باید در وحدت جان پذیرفته شوند تا تسبیح

جان به عنوان "برترین ارزش" گردند و تا ارزش واقعی خود را پیدا کنند.  
جان هیچ انسانی را نباید با حاکمیت بخشیدن به حقیقتی یا فلسفهای یا  
دینی یا تئوری، آزد. حقیقتی را که دیگری به من می گوید و حقیقتی را که  
من به دیگری می گویم، موقعی ارزش دارند که جان دیگری را شیرین سازند.

"پایان کتاب"

منطقی مشتق سازند، کوشیده اند آنها را به هر ترتیبی شده، به گوشه‌ها‌ئی، به‌اشا‌راتی، به‌ابها‌ماتی با چسبها‌ئی که ساخته‌حسن نیت‌شاعروخواننده صاحب‌فهم‌هست، بهم، به‌چسبانند، و بدین وسیله همیشه مانع از آن شده‌اند که "مسئله ضرورت یک سیستم اخلاقی لطیف و وظریف تر و روحانی تر و انسانی تر را که بتواند برپای خود بایستد" اساساً طرح کنند.

مسئله اساسی آنها، جرئت شک و رزی و بیان این شک بوده است که آیا این "سیستم اخلاقی دینی" و "این اصطلاحات اخلاقی دینی" دیگر نه صلاحیت نه ظرفیت نه لیاقت نه مین رشد اخلاقی جامع‌یرانی را دارد. من تا بحال حتی یک نویسنده در تاریخ ادبیات ایران نیافته‌ام که جرئت و لیاقت و دقت و خلایق فکری و اخلاقی و انسانی داشته باشد که ظرافت و لطافت و نازکی این احساسات بی نهایت نازک اخلاقی حافظ را در غزل یا تشدر قبل خشونت و بدویت و تنگنا و تضاد مفا‌هیم اخلاقی قرآنی با روشی عینی نشان بدهد. بلای فرهنگی و فلسفی ما در این است که چون همه این شعراء، این لطافت احساس اخلاقی و انسانی و روحانی و فرهنگی خود را برای اعتبار اجتماعی بخشیدن، به نحوی به‌اشخاص مذهبی یا به‌اشارات یا کلماتی از قرآن و احادیث کشانیده‌اند، خود را از قید طرح "مسئله اخلاق"، که آ‌فوبینش یک دستگاه مستقل اخلاقی تازه و راء اخلاق اسلامی باشد، آزاد ساخته‌اند، حداقل، این کار را ما بعد از آنها می توانیم بکنیم. مطالعه هر شا‌عری در ادبیات ایران که آ‌زمایشی برای بنای چنین "سیتم اخلاقی مستقل و راء اسلام" نباشد، کار نیست فاقد ارزش علمی و تحقیقاتی. در بوستان و گلستان و غزلیات حافظ و مثنوی و غزلیات عطار آنچه نیست اخلاق قرآنی است، ولو آنکه در هر محنه و شعرشان اسمی از نبی و وصی و خلیفه و آی‌ه‌ای از قرآن باشد.

#### چرا فیلسوف، با س‌ر راه می رود؟

فیلسوف، انسانی است که، دائماً "اتفاقات عادی را به شکل اتفاقات خارق العاده تجربه می کند، و آنچه در جامعه و تاریخ و زندگی، خارق العاده و فوق العاده، شمرده می شود، به شکل اتفاقات یا واقعیات عادی تجربه می کند.

افکاری که در درون ذهن او نمودار می شوند، به شکل واقعیات عینی در

می یابد. و آنچه را واقعیات عینی می خوانند، به شکل افکار ذهنی در می یابد. آنچه را دیگران در کنار هم و "با مدارجی جزئی در فاصله از هم دیگر" تجربه می کنند، او به عنوان تضاد و تناقض تجربه می کند و آنچه برای دیگران متضاد و متناقض است، او به عنوان وحدت و هم‌آهنگی و طیف و تدریج در می یابد. آنچه را دیگران به عنوان حقایق مقدس به آن احترام می گذارند، او به عنوان خرافات، مورد مسخره و تحقیر قرار می دهد، و آنچه را ا وحقیقت می داند، نزد مردم، ابرهای خیال و ژاژیا بیهای عقل انتزاع سازاوست. فیلسوف، انسانی است که آنچه را دیگران می بینند، فقط ر‌و یا و خیال و غیبیات و سایه و ظاهری شناسد، و آنچه را اومی بیند، دیگران زاده توهما‌ت انفرادی و ذهنی و بخار شکم و با دو خیال اومی شناسند. برای فیلسوف شدن، فقط با پیدا دگرفت روی سرو یا سر راه رفت. کسی که همیشه روی پا و با راه می رود، سرش برای راه رفتن و "به کجا رفتن" و " چگونه رفتن" نمی اندیشد. کم کم، خود پاست که هدف رفتن و شیوه رفتن، را معین می سازد. پا، برای غالب مردم، جای سر را می گیرد و سر، فقط زینتی می شود که پا به آن افتخار می کند و آنرا می کشد ولی نقش و کار سر، با پاست. سر، فقط ریاست می کند و ریاست، کار روز حمت نیست.

برای انسان عادی، پا همه کار سر را انجام می دهد و او بندرت با سرش کار دارد. فعالیت، عمل اجراء، همه روانی است از پا. از این رو، سر، برایش یک ارزش تجملی و زینتی دارد، چیزی والا فوقانی و عالی و پاک است. "عقل رئیس" نیز مانند همه ر‌و سا و شاهان و رهبران، کار نمی کنند و زحمت نمی کشند. خرد، فوق همه چیزهاست. پاک از همه چیزهاست. خرد برای آن نیست که با اندیشیدن، خود را با کثافت پابیا لاید. ولی برای فیلسوف، سر، مانند پای انسان عادی، همیشه آلوده به کثافات دنیا (شکم و زندگی و اجتماع و اقصا دو حقوق) است، عقل او مانند کهنه پا رچا‌یست پراز لک و پیس از عمل و اتفاقات و منافع و احساسات. همیشه پراز درز و وصله و ر‌فوست. سر فیلسوف، همیشه در عادیات و واقعیات و منافع و اغراض و عواطف انسانی نهفته است. این است که آنها را به جای پای مال کردن، یا بی اعتناء از آنها گذشتن، می بیند و زیاد می بیند و با حساسیت شعاع لمس می کند و بزرگ و کوچک می بیند و "پیش پا افتاده" دیگران، پیش چشم نهاده‌های اوست.

آنچه دیگران به آن لگدمی زنند، او به آن نظرمی افکند. مردی که عمل