

درسوگ ما درم
که در اثر ظلم رژیم اسلامی دلش پاره شد و در
۲۶ ژانویه ۱۹۸۲ ساعت پنج بعد از ظهر بدرود
زندگی گفت

از حقیقت باید گریخت

منوچهر جمالی

کلیه حقوق ، تعلق به نویسنده دارد

این کتاب در دو هزار نسخه با سرمایه نویسنده در لندن
در ژانویه ۱۹۸۲ چاپ شد

از حقیقت باید گریخت

FEARLEN SEVEN

منوچهر جمالی

در گذشته می اندیشیدم که من حقیقت را یافته ام ،
و وقتی دم از جستجوی حقیقت می زدم در واقع وعظ
می کردم که این توهستی که باید حقیقت را بجوئی ،
و در نهان مقصودم آن بود که این توهستی که باید
به حقیقت من بررسی .
ولی اکنون می دانم که این منم که حقیقت را
باید بجویم .

جستن حقیقت وظیفه ایست که از من باید شروع
شود و برای شروع به جستن ، دست از همان حقیقت
خود برداشته ام ، چون آنچه مرا از جستن باز می داشت ،
چیزی جز همان حقیقت خود من نبود .
ولی مسئله این بود که من خودم را با این حقیقت
یکی می دانستم و می انگاشتم که بدون آن نمی توان
زندگی کرد . و به هر حقیقت تازه ای که می رسد از نو
دچار همین مسئله می گردم .

هست که با زبه سوی آن اشتباه را ندهد یا کشا نده خواهد شد .
 بنا براین درک هراشتباهی در تاریخ ملت ، سبب می شود که برضد رخ دادن
 دوباره آن اشتباه در خود مبادرزه کند . ملتی که می تواند با توجه به تاریخ
 خود ، اشتباهات خود را تکرار نکند ، راه پیشرفت خود را گشوده است . تاریخ
 آئینه آینده نیست .

تاریخ ، آئینه اشتباهات گذشته است . استفاده تاریخ برای " تجلی —
 وقایعی یا افرادی در یک ملت " یا تجلیل " یک مقطع از تاریخ " تاریک
 ساختن دیده ، از درک اشتباهات آن ملت است . در سیر تاریخ ، بسیاری
 رخ داده ها ، حتی پیروزیها ، از اشتباهات آن ملت سرچشمه گرفته است . تجلیل
 این رخ داده ها و افکار یا افراد یا گروهها ، برای پنهان ساختن اشتباهات
 است . تاریخ ، ثبت و حفظ تجربیات یک ملت است ، و هیچ تجربه ای نیست که
 واجد اشتباهات نباشد . و بسیاری از پیروزیها سبب می شوند که یک ملت ،
 یک اشتباه خود را قرن ها بلکه هزاره ها نشناسد . یک شکست است که چهاره
 و هشتاد سال این اشتباه را بعد از صدها سال ناگهان مانند نور افکن روشن
 می سازد .

اشتباههایی که با آن صدها سال پیروزی داشته است ، اکنون به عنوان اشتباه
 شناخته می شود و ملت نمی خواهد با ورکند . ملت برای بقا و پیشرفتش
 نباید اشتباهاتش را فراموش سازد . تاریخ ، نام اشتباهات (اشتباه نامه)
 ملت است . تاریخی که اتفاقات را به عنوان قوانین به هم می پیوندد ، با
 دادن ضرورت بدانها (چه ضرورت علی چه ضرورت کمالی — چون تاریخ باید
 به هدفی برسد) امکان درک مسئولیت ملی را در اشتباهات تاریخی خود ،
 می گیرد . ملت را در مقابل اشتباهاتش خرفت می کند .

چرا حقیقت ، جاوید است

اگر هر متفکری ، نتیجه های منفی و زیانبار روکشنده افکار خود را در دهه ها
 و سده ها یا هزاره های بعدی به یقین بداند ، هیچکدام از افکار خود را نخواهد
 نوشت . ولی اگر متفکر ، یقین پیدا کند که افکار او در دهه ها و هزاره های
 بعد همیشه مثبت و مفید و جان بخش خواهد بود ، افکار خود را " حقیقت " خواهد

حقیقت ، بدون ایمان ما

ما می انگاریم که حقیقت بدون ایمان ما و همه انسانهای دیگر ، همان
 حقیقت می ماند ، و با پذیرش یا عدم پذیرش انسانها ، نه می تواند هدونه
 می افزاید .

ولی این انگاشت ما ، اشتباه محض است . آنچه از هر حقیقتی بدون ایمان
 ما باقی می ماند ، فقط اسطوره است . این انگاشت را معمولاً " میان ما
 رواج می دهند تا انسان را تحقیر کنند . به ما می باوراند که حقیقت
 (یعنی حقیقت آنها) می تواند بدون انسان باشد ولی انسان نمی تواند
 و نباید بدون آن حقیقت زندگی کند .
 بدون ایمان ما ، هیچ حقیقتی ، حقیقت نخواهد شد .

تاریخ ، آئینه اشتباهات گذشته است

تاریخ هر ملتی برای آنست که آن ملت ، اشتباهاتی را که یکبار
 کرده است ، دوباره تکرار نکند . ملتی که با تاریخش آشناست (و آگاه بود
 تاریخی دارد) از اشتباهاتی که یکبار یا چندبار کرده است ، پرهیز
 خواهد کرد . پیدایش یک اشتباه در یک ملت ، نشان آنست که در افراد
 آن ملت ویژگیهای روانی و دینی و سیاسی و اجتماعی و فکری خاصی

انگاشت و به نام حقیقت به دیگران ارائه خواهد داد.

از این رو همیشه متفکرینی که در فروتنی، ناظر به یک رویه بودن و ناقص بودن وضعیف بودن افکار خود بوده اند، می دانستند که گسترش و نفوذ آن اندیشه ها، موجب چه بلایائی خواهد شد، یا هیچ به جای نگذاشته اند و یا آن افکار را با هزارا گرومگروشا مید، همراه و حقیر ساخته اند و مردم نیز آنها را به عنوان خواب و خیال و احتمال نا چیز گرفته اند. ولی متفکرانی که که در غرور و اطمینان و یقین، لذت از روشنائی افکار خود برده اند، افکار خود را به نام "حقیقت جاوید" به جای گذاشته اند و این افکار در جهان گسترش یافته اند.

ما هنوز احترام به ایده ها نمی گذاریم. فکری که نتیجه کورمالیست و با هزار احتیاط انسانی بیان شده است بر همه "حقایق مطلق" ترجیح دارد.

همین که ما برای زندگانی خود احتیاج به حقیقت را درک کنیم، سبب می شود که متفکرین "اگر اندیش و شاید اندیش" را تحقیر کنیم.

از آخرت بینشی

چشمی که ورزیدگی در دوربینی پیدا می کند، نزدیکها و آنچه در نزدیکیهاست بدو تیره و مبهم و مه آلود می بیند و چه بسا نمی بیند. از این رو نیز هست که کسانی که "آخرت بین و فرجام بین" هستند، و همیشه متوجه "هدفهای غائی تاریخ" و "فکر آخرت" هستند، واقعیات اجتماعی و سیاسی را در امروز و فردا نمی بینند.

البته چشمی نیز که ورزیدگی و عادت به دیدن دقیق نزدیکها و آنچه امروز و فردا رخ می دهد دارد، دور را نمی تواند ببیند یا آینده را مه آلود و مبهم و تاریک می بیند. از این رو اشخاص واقعیت بین و واقعیت گرا، نسبت به هدفهای غائی، شک می ورزند و حتی نفرت از آنها نیز دارند.

رابطه معکوس میان منفعت و ایده آل

میان منفعت و ایده آل، رابطه مستقیم نیست بلکه رابطه معکوس نیز

میان آنها هست. ایده آل، در رابطه مستقیمی که با منفعت یک فرد یا گروه دارد، آن منفعت را نه تنها تأیید می کند، بلکه اعتلاء نیز می دهد. حتی منفعت را به اندازه ای اعتلاء می دهد که حقیقت می شود. کسانی که برای تأمین منفعتشان، پیرو ایده آلی می شوند (مثلاً پیرو ایده آل عدالت یا تساوی یا آزادی) توجه به رابطه مستقیم میان منفعت و ایده آل دارند. ولی بی خبر از رابطه معکوس میان ایده آل و منفعت هستند.

وقتی منفعت با ایده آل رابطه معکوس دارد، توجهشان به منفعت، سبب تحقیر ایده آل یا بی تفاوتی و لاقیدی نسبت به ایده آل می شود و یا اینکه ایده آل فقط بهانه و وسیله ظاهری برای رسیدن به منفعتشان می شود. وسیله ساختن ایده آل، چیزی جز تحقیر آن نیست. از سوئی دیگر، توجه به ایده آل و اهمیت دادن به ایده آل، سبب تحقیر منفعت جوئی می گردد. پس رابطه معکوس منفعت با ایده آل، می تواند دو نتیجه متضاد و متضاد با هم داشته باشد. یکی با توجه به منفعت، ایده آل را تحقیر می کند و منفور می دارد، دیگری با توجه به ایده آل، منفعت را تحقیر می کند و منفور می دارد.

هر دوی این رفتارها بر بنیاد رابطه معکوس میان منفعت و ایده آل قرار گرفته است. هر دو یک کار را می کنند فقط از جهات وارونه.

معمولاً توده مردم، به رابطه مستقیم میان منفعت و ایده آل، اهمیت بیشتر می دهند و در رابطه معکوس آن دو، ایده آل را در مقابل منفعت تحقیر می کند و ایده آل را وسیله رسیدن به منفعت می دانند. بنا بر این بعد از دوره مبارزات (که تساوی میان منفعت و ایده آل را می پذیرند) منفعت را بر ایده آل اولویت می دهند.

ولی نخبگان و روشنفکران، بیشتر رابطه معکوس میان ایده آل و منفعت را اهمیت می دهند و منفعت را در مقابل ایده آل، تحقیر می کنند. منافع برای آنها وسائل برای رسیدن به ایده آل است. و در رابطه مستقیم میان منفعت با ایده آل، منفعت را می خواهند مساوی با ایده آل بسازند. تساوی، همان یک تساویست ولی جهات تساوی برای مردم و روشنفکران (رهبران) فرق دارد.

چهره‌های از تاریخ، اسطوره می شود؟

تاریخ را می توان به اسطوره تحول داد. برهه‌هایی از تاریخ که در یک جا معه، تا تشرید می کنند، آن برهه، ماهیت تاریخی خود را بزودی از دست می دهد و شکل اسطوره به خود می گیرد. آن جا معه، دیگر میل به درک تاریخی آن برهه و اتفاقات ندارد و ماهیت تاریخی آن را فراموش می سازد و میان رویدادها و اشخاص، روابط اسطوره‌ای جایگزین روابط تاریخی می گردد. آنچه در تاریخ، نسبی و مبهم و ضعیف و پراکنده است در اسطوره، مطلق و جمع و روشن و قدرتمند می گردد. تاریخ از آئینه‌گی بیطرفانه‌اش که هر چیز را فقط "می نماید" خارج می گردد و در اسطوره، یک قدرت انگیزاننده درآینده می گردد. اسطوره یک قدرت است نه یک آئینه. برهه‌ای را که یک ملت تبدیل به اسطوره می دهد، بستگی به نزدیکی و دوری زمانی و تاریخی ندارد. ملت، وقایعی و اشخاصی را که همین دیروز اتفاق افتاده است، اسطوره می سازد و وقایعی که صد یا هزار سال پیش اتفاق افتاده، از آستانه تاریخ بودن نمی‌گذرد. درک چنین برهه‌هایی از تاریخ که شکل اسطوره‌ای به خود می‌گیرند، با تاریخ آن ملت قابل فهم و تاءویل نیستند بلکه آنها را می‌توان فقط با اسطوره‌های آن ملت که همیشه در آن ملت زنده بوده‌اند، شناخت و فهمید.

هرکسی به اندازه‌اش

انسان هزاره‌هاست که فورمول عدالت را کشف کرده است. به هرکسی باید به اندازه‌اش داده شود. این فورمول بیشتر سبب افزایش حس عدالت و طبعاً "طغیان برای عدالت شده است تا شیوه اجرای عدالت را مشخص ساخته باشد. هر چیزی ولو با نهایت عدالت خواهی به انسان داده شود، به اندازه‌ای نیست که هر فردی از خود دارد. خشم برای عدالت، بلافاصله بر ضد "تحقق هردادی" نمودار می گردد. این نکته در داستان فریدون و سلمو تور و ایرج (سه پسران فریدون) تجسم داده می شود. تلاش برای تحقق دادن به داد، هیچگاه پیروز نمی شود.

در این فورمول، مسئله عدالت، تقلیل به مسئله "اندازه انسان" داده

شده است. کیست که بداند و یا بگوید که "اندازه هر انسانی چیست؟" انسانها آنقدر با هم تفاوت اندازه دارند که تشخیص و تعیین این اندازه، اگر از محالات نباشد، پاسخ به آن فقط یک آزمایش موقتی است. در اشره‌میین تعدد بی نهایت اندازه‌های انسان نیست که بشردر آغاز، مسئله را به زمان و روزگار و سرنوشت و امی گذاشت تا بخت را معین سازند (بخت، همان کلمه بخش و بهره است که چیزی جز مسئله‌دا نیست).

از این گذشته انسان با وجود ثابتهی بشود، تا اندازه‌اش به آسانی مشخص یا معین شدنی باشد.

اگر اندازه انسان نیز همیشه تغییر نکند، تعیین این اندازه بی نهایت دشوار خواهد شد از طرفی "آنچه من اندازه خود می دانم"، آن چیزی نیست که جا معه یا حکومت یا روزگار و سرنوشت اندازه من می داند (یا علم اقتصاد و علم روانشناسی اجتماعی و...).

از طرفی با بزرگ شدن جا معه، شناختن اندازه هر فردی از طرف جا معه یا حکومت از عهده هر دو خارجست. در جا معه بزرگ، دیگر نه امکان نه فرصت نه نزدیکی و نه فراغت کافی برای اندازه گرفتن دقیق فرد به فرد مردم هست. در جا معه بزرگ، عملی ترین راه (هر چند فاقد هر نوع حساسیت سنجش هست و فقط برای تقلیل مسئله به مسئله ساده قابل حل است) آنست که اندازه همه انسانها را در بسیاری جهات، مساوی بیا نگریم. تساویهای مختلف از جمله تساوی حقوقی، تنها راهیست که در جوامع بزرگ عملی ترین راه تحقق عدالت است، چون اندازه گیری انسانها، غیر ممکن شده است. ولی درست با این مساوی انگاشتن همه، تازه نا عدالتی ها شروع می شود، چون هیچکسی با این اندازه واحدی که ما همه را مساوی با آن می انگاریم، مساوی نیست.

آنهائی که "کمتر از این اندازه‌اند"، با یافتن چنین موفقیتی گستاخ تر در دعاوی و حقوق خود می شوند و آنهائی که "بیشتر از این اندازه‌اند"، دور و حیل و رزمی کردند، چون واهمه دارند که "عدم تساوی خود" را نشان بدهند. آنها "بیشتر بودن خود" را در مساوی تر بودن خود، "مساوی تر نمایان کردن خود" تحقق می دهند.

وقتی، تساوی، یک فضیلت اخلاقی و سیاسی و اجتماعی و دینی شد، انسان، برتری خود را در "مساوی نمودن بیشتر خود با دیگران" کسب می کند. منطق و ریاضی است که فقط یک نوع تساوی می شناسد، انسان، از تساوی نیز، هزاران گونه تساوی می سازد.

هیچکس به یقین نمی داند اندازه اش چیست، چون نمی تواند به طور عینی اندازه اش را بشناسد، ولی به اندازه اش می خواهد و می داند که او همان اندازه را دارد که همسایه اش دارد. انسان همیشه همان اندازه همسایه اش هست. و چون او هر روز و هر ساعت همسایه های مختلف پیدا می کند (با انسانهای مختلف آشنا می شود)، همانقدر می خواهد که دیگری دارد. بدینسان مسئله عدالت اجتماعی، غیر قابل حل می ماند و در تساوی همه با هم، به همه به یک اندازه نا عدالتی می شود. وقتی همه از یک نوع نا عدالتی برخوردار شوند، خود یک نوع عدالت اجتماعی ایجاد شده است. همه هم دردمند چون همه به یک اندازه از یک ستم دلخواه بهره بر دارند.

در انتظار تکرار فرصت

پشیمانی سودی ندارد، چون فرصت های زندگی، همیشه فقط یکبار سراغ ما می آیند.

پشیمانی، ما را مشغول این محاسبات می کند که اگر با دیگر چنین فرصتی پیش آید، چنین و چنان خواهیم کرد یا بید کرد، تا حداکثر استفاده از چنین فرصتی بشود.

ولی در این اثناء، باز فرصتی دیگر می آید، ولی چون طبق طبیعت فرصت، یکباره و بی نظیر است، باز ما آن فرصت را در خواب و خیال "انتظار" بازگشت فرصتی که رویش محاسبات کرده می کنیم، از دست می دهیم.

محاسبات خیالی بر اساس منطق (تکرار شرائط) روی اینکه اگر فرصت از دست رفته ای باز تکرار گردد، چه باید کرد، مانع شناختن فرصتهای دیگر می گردد. نه تنها افراد، بلکه ملت ها نیز به همین شیوه، فرصت های غیر منتظره و حساب نشده خود را از دست می دهند. ما باید آمادگی استفاده از هرگونه فرصتی که رخ می دهد باشیم، نه آنکه خود را متخصص در استفاده

از یک نوع فرصت کنیم که یکبار در دریا ریخته می آید. فرصت، تکراری نیست که اینگونه تخصص ها و محاسبات به درد بخورد.

چرا باید از ظاهرها گذشت تا به حقیقت رسید

اینکه چرا حقیقت بر ظاهرها ترجیح دارد، فقط یک نوع ارزش اخلاقی است. چون نموده ها، تغییر می کنند، ما را گمراه می کنند و فریب می دهند. پس نموده ها، بدو شوم هستند، چون ما را می فریبند. ولی حقیقت، چیز است که ما را نمی فریبند، چون هیچگاه تغییر نمی کند.

پس این ما هستیم که تغییر را شوم و منفور می داریم و از آن گریزانیم. ما از تغییر، می ترسیم. ما با تغییر، بیگانه ایم. از این رومادنبال "یک خود" هستیم که همیشه در ما همان بماند که هست، همیشه عینیت با خود داشته باشد. ما بر ضد نموده های تغییر کننده، اسطوره ای به نام حقیقت می آفرینیم. ولی، نمود، یک شخص نیست که به قصد دلخواه ما را بفریبند. چون فریفتن، همیشه یک قصد شوم است. تغییر، همیشه "دیگر شدن" است. ما باید آمادگی برای این دیگر شدن ها داشته باشیم و از دیگر شدن، نترسیم. آن چیزی که شگفت انگیز است (در دیگر شدنش) حتما "نباید و حشمت انگیز و ترسناک باشد. تغییر "نمود"، تنوع و زیبائی و حرکت و ثروت زندگانی ما و طبیعت را فراهم می آورد.

وقتی ما ارزشی دیگر و بالاتر به تغییر بدهیم، از تغییر نه تنها لذت خواهیم برد، بلکه در دیگر شدن، هر چیزی، شگفت انگیز، خواهد شد و ما را به تفکر خواهد انگیزت.

هر چیزی یک معمای دلپذیر خواهد شد که ما را به جنبش فکری و روانی خواهد انگیزت.

چنین نمودی ما را چنان مسحور به خود خواهد ساخت که هیچگاه به فکر حقیقت نخواهیم افتاد. ما احتیاج نخواهیم داشت در پس نموده ها و در زیر نموده ها بنگریم. ما خواهیم خواست تا روابط میان خودمان نموده ها را بهتر بشناسیم تا در میان آن نموده ها بیشتر احساس اطمینان و آرامش داشته باشیم. در پس نموده ها و در زیر نموده ها، نیز ما فقط نمود می جوئیم. چون این

نمودها، بسیا رچیها را درهما ن تغییرشان می نمایند. نمود دره تغییر، بیشتر می نماید که ما تا به حال دیده ایم. یک رابطه ثابت و تغییرنا پذیر میان نمود و بود، ممکن است که بسیا ری چیزها را بپوشا ند و بود را فقط از جهتی و طرفی، بنمایند و سایر جهات و رویه ها را هیچگاه ننمایند. پس مادر تغییر، امکان بیشتر دیدن و شناختن داریم. دنیا و خود و جامعه را ما بهتر می شناسیم، چون آنها خود را بیشتر تغییر می دهند. این "تحقیر نمود"ها هست که ما را "حقیقت جو" می کند.

ما فقط نمود را درک می کنیم و این خود یک افتخار است. کسیکه توجه به نمود می کند و به نمود ارزش می دهد، تغییر نمود را می طلبد و تغییر نمود را دوست می دارد، چون تغییر نمود، همیشه امکان معرفت تازه برای او فراهم می آورد.

نیکي خود را نپوشا نیــــد

می گویند که نیکي های خود را از دیگران و حتی از خود، پنهان کنید. نیکي شما را هیچ کس نباید ببیند. نیکي شما نباید برای هیچکس نمودار باشد. البته در مورد بدیها، سفارش روشنی نمی کنند. بدین ترتیب انسان وقتی بخواد نیکي هایش را پنهان سازد، باید انسانی دور و بشود، حتی نسبت به خودش. آنکه خود را آنطور که هست به دیگری نمی نماید، دور و ور یا کار است.

ولی نیکي مانند بدی و یا مانند هر عملی دیگر، به طور طبیعی در حرکات و با لاف در چهره و وجود انسان نمودار می شوند. ولی با چنین دستوری، او باید جریان طبیعی این نمود را بازدارد. او باید برضد این ساخته نمودار شدن، عمل کند. پس او باید خود را غیر از آن بنمایند که هست و می کند. من یک چیز خود را که نمی نمایم، همانقدر دور و هستم که همان چیز را واژگونه بنمایم. بدینسان نیکي کردن او را مجبور به دور و وئی و ریاکاری خواهد ساخت.

ولی اگر او به طور جد بخواد نیکيهای خود را پنهان سازد، بهترین راهش این است که بدیهیهای خود را در صحنه نمایش مردم بگذارد و آنها را بزرگتر و بدتر و زشت تر و کریه تر و چشمگیرتر از آن سازد که هستند، تا مردم از نقائص و حقارت و پستی و زشتی اولذت ببرند و، و این تمتع از لذت برتری خود بر او

(دیدن نقص دیگری، جرتری ما را لذیذ می سازد) سبب می شود که اصلاً "به فکر آن نیفتند که اونیکی هم می تواند داشته باشد. بدینسان، او برای پنهان سازی نیکيهایش، چندین برابر مجازات برای بزرگتر نمودن بدیهیهایش می کشد. البته با چشمگیری و جالب سازی خود و در صحنه آوری آنها، ایمان مردم را از "توانائی انسان به نیکي" می گیرد. اگر همه به همین شیوه رفتار کنند، که نیکي خود را بپوشا ند و بدیهیهای خود را بیشتر بنمایانند، دنیا، تئو تر زشتیها و پستیها و کراهتها و نقصها و معایب می گردد. پس نیکي خود را از دیگران پوشا نیدن، چندان هم نیک نیست. دنیا را با پوشا نیدن نیکيهای خود زشت نسازید. کسیکه نیکي یا بدی خود را کمتر یا بیشتر از آن می نماید که هست، ریاکاری می کند و دنیا را از زیبایی محروم می سازد.

دوستی حقیقت کدا مست ؟

یکی، دیگری را دوست می دارد تا دیگری، حقیقتی را که او دارد، دوست بدارد.

یکی، حقیقت دیگری را دوست می دارد تا دیگری او را دوست بدارد. یکی دیگر، حقیقت دیگری را دوست می دارد، تا بتواند دیگری را دوست بدارد. یکی نمی تواند همه بشر را دوست بدارد، چون می باید همه حقایق آنها را با هم دوست بدارد و این حقایق هیچکدام با هم سازگار نیستند. از طرفی بشر نمی تواند آن یکی را دوست بدارد، چون نمی خواهد حقیقت او را دوست بدارد. و لو آنکه او همه بشر را دوست می دارد، تا همه همان حقیقت را فقط دوست داشته باشند پس از این میان کیست که حقیقت را دوست دارد؟

عقاید مختلف، کفر و دیــــن

دین و کفر، وجودند و رند. فقط عقاید مختلف وجود دارند. عقیده تو غیر از عقیده من است اما ممتاز از عقیده من نیست. اما دین، عقیده ایست که همه عقاید دیگر را جز عقیده خود، کفر می دانند. و نه تنها ممتاز از عقاید

است، بلکه خود را تنها حقیقت و همه عقاید دیگر را باطل می‌داند، کسیکه همه عقاید دیگر را باطل می‌کند تا فقط خود، حقیقت باشد، خدا و هم باطل می‌شود، به همین علت نیز هست که با و همه و گرانی و شدتی در ممتاز ساختن حقیقت خود بی اندازه کوشا است.

چرا حقیقت تو، برای من باطل است؟

برای آنکه معیار تازه‌ای برای نیک و بد (برای اخلاق) گذاشت، باید در آغاز، خود را ما وراء همه نیک و بدها قرار داد (ما وراء همه اخلاقها). و برای آنکه خود را ما وراء همه نیک و بدها قرار بدهیم، باید ما وراء همه دین‌ها و کفرها برویم، چون تا به حال این دین‌ها و کفرها بوده اند که معیار اخلاق (نیک و بد) بوده اند. در رفتن ما وراء کفرها و دین‌ها، در خواهم یافت که برای نهادن ارزشهای نوین، احتیاج به دین و کفر نیست. و همچنین باید دانست که ضدیت با کفر و دین، هنوز رفتن به وراء کفر و دین نیست. کسیکه ما وراء کفر و دین می‌رود، با کفر و دین، ضد نیست. ضدیت، همیشه میان کفر و دین است. کسیکه یک عقیده دارد، دشمن عقیده دیگر است. و کسیکه یک عقیده را تنها حقیقت می‌داند، ضد همه عقاید دیگر است، یعنی ضد کفر است. ایمان به یک حقیقت واحد و مطلق، حقایق دیگر را جز خود، باطل و دروغ می‌سازد، از این روست که آنها می‌شود. ولی ما وراء کفر و دین، انسان، هیچ حقیقتی را در ضدیت با حقایق دیگر، درک نمی‌کنند تا مجبور شود آنها را باطل و دروغ بپانگارد. در این عرصه ما وراء، همه حقایق چهار دین چه از کفر، در یک طراز و متمم همدو بسیاری از حقایقشان با هم مشترکند و لو شکل و نام مختلف دارند. بسیاری از محتویاتی که در عقیده دیگر، برضد "محتویات دین من" انگاشته می‌شود، از دیدگاهی بالاتر، محتویاتی مشابه با دین من است و هم ارزش و متمم آنست.

وقتی تضاد یک عقیده با عقیده دیگر (دین با کفر) به بن بست کشیده شد، باید به دیدگاهی بالاتر و بالاتر (ما وراء کفر و دین) رفت، تا آن تضاد را به عنوان متمم همدیگر و هم ارزش یکدیگر درک کنیم. با این درکست که می‌توانیم معیاری تازه از نیک و بد بگذاریم.

من باید در این دیدگاه، باطل دیگری (عقیده دیگری را که تا به حال به عنوان

باطل و دروغ و کفر و شرک و آگاه بود که ذب، خوانده ام) به عنوان حقیقت یا مولفه‌ای از حقیقت دریا بم و به مقام حقیقی مشا به حقیقت خود ارتقاء بدهم، تا به جای ضدیت با حقیقت من، به عنوان هم ارزش و هم طراز با حقیقت من، با حقیقت من انباز و بالاخره ترکیب گردد و امکان پیدایش معیاری تازه فراهم گردد. آنچه را من تا به حال به نام باطل و دروغ و کفر و شرک و آگاه بود که ذب خوانده ام، حقیقتی دیگر است که بدون آن، حقیقت من نیز تا به حال ناقص بوده است.

کفر من باید با دین من یکی شود، تا بتوانم گامی فراتر از آنها ولی برتر از آنها بگذارم.

کسیکه ما وراء کفر و دین می‌رود، باید کفر و دین را زیر پای خود بینهد و آنچه ما بر آن گام می‌نهیم باید محکم باشد.

ما وقتی ما فوق کفر و دین قرار داریم، آزاد از کفر و دین هستیم و راه رسیدن به این ما وراء، رفتن از دین به کفر است، چون بدون رسیدن به کفر، و پذیرفتن کفر، نمی‌توانیم این دورا با هم ترکیب کنیم. عرفای ما قرن‌ها کشف کرده اند که حقیقت و محبوبه، چیزی جمع کفر و دین نیست.

زلفش کفر و رویش دین است و رفتن از دین به کفر، گستاخی می‌خواهد. رفتن از دین به کفر، ترک اندیشه‌ها و عقاید خود به عنوان حقیقت است و یا به عنوان حقیقت مطلق و واحد است و پذیرفتن کفر، شناختن عقیده دیگری به عنوان مولفه دیگری از حقیقت است.

حقیقت، بیش از آنست که یک انسان بتواند بشناسد. ما در دیگران، مولفه‌های دیگر حقیقت را کشف می‌کنیم که می‌توانند حقیقت ما را تمام سازند. حقیقت ما آغوش خود را برای همه حقایق می‌گشاید. همه بشر، متمم من می‌شوند. همه حقایق، حقیقت مرا تمام می‌کنند. من، احتیاج به دیگران دارم.

مفاهیم و تمایز ویرم و هم را باید جد گرفت

هیچ مفهومی نیست که انسان آفریده باشد که بدون ارزش می‌باشد. این مهم نیست که این مفهوم (مثلاً خدا و شیطان و دیو و فرشته و روح و آخرت)

انطباق با وجودی خارجی دارد یا ندارد. نفوذ این مفهوم و تصویر در تاریخ و زندگی انسان، بستگی به ایمانی دارد که انسان به آن مفهوم یا تصویر داشته است.

حتی انسان برای مقابله و مقابله در مقابل "آنچه هست" واقعیت دارد، مفاهیمی می سازد و به آن ایمان می آورد، تا قدرتهائی بیا فریاند که بر آنچه هست و واقعیت دارد، غلبه کند.

ما با رویاهای خودروزی بر واقعیت و وجود و روابط واقعی، غلبه می کنیم. انسان، واقعیت را با تصاویر و بیرونی و مفاهیم ایده آلی که دارد، تبدیل به جهنم می سازد و هزاره ها از جهنم می گذرد و می سوزد و عذاب می برد، تا روزی دنیا ئی شبیه رویایش بسازد، و تا آن دنیا را ساخته، واقعیت، جهنم خواهد ماند. این تصویر و مفهوم انسان نیست که واقعیت را تبدیل به جهنم می کند. این تصویر در ذهن انسان (این رویا) هیچگاه در مقابل قدرتهای واقعی، تسلیم نمی شود. رویا، گشتنی و نابود ساختنی نیست. همه مخالفین را می توان کشت و نابود ساخت ولی رویا را نمی توان نابود ساخت. محرومیت "شکست رویا از واقعیت"، و لو هزاره ها طول بکشد، انسان را سازگار با واقعیت نمی سازد، بلکه رویا را زنده تر و نیرومندتر می کند. محرومیت، همیشه رویا را می پروراند.

غرض شخصی و هدف ملی

معمولا "یک سیاستمدار، میان غرض شخصی و هدف اجتماعی و ملی اش احساس عینیت می کند. در اثر این عینیت، نمی تواند تشخیص بدهد که هر اقدامی که او می کند، هدف ملی اوست یا غرض شخصی او. این عینیت، هم دارای خطر بزرگ است و هم شامل منفعت فراوان.

وقتی هدف ملی یا اجتماعی اش را با غرض شخصی اش "عینیت داد" چون در این تساوی، متوجه نمی شود که اصل و معیار در این تساوی، غرض شخصی اوست (در واقعیت، هدف ملی و اجتماعی اش را قربانی غرض شخصی اش می کند).

ولی وقتی غرض شخصی اش را با "هدف ملی اش" عینیت داد (در اینجا)

نا خود آگاه، هدف ملی، معیار اصلی است) آن موقع، خودش و منافعی اش را قربانی هدف ملی اش می کند.

بدینسان، یک سیاستمدار در میان این دو قطب، غالبا "نا خود آگاهانه در نوسانست.

همان کسی که منفعت ملت را در لحظه ای قربانی غرض شخصی اش می کند، کسی است که در لحظه بعد، غرض شخصی خودش را قربانی هدف ملت می کند.

همان خطر و هم این خدمت، در اثر همان "احساس نیرومند عینیت غرض شخصی با هدف ملی" ایجاد می گردد. (البته فرض این است که این عینیت به وجود بیاید نه اینکه از همان آغاز مشخص باشد که یکی، وسیله هدف دیگریست).

همان عینیتی که می تواند بیشترین خسارت را به یک ملت وارد سازد، می تواند موجب بزرگترین خدمت به ملت نیز بشود. ما چون دقیقاً نمی توانیم قضاوت بکنیم که غرض شخصی او خود آگاهانه و نا خود آگاهانه در خدمت منافع ملی است (حتی خود او نیز حداقل در قسمت نا خود آگاهانه نمی تواند اداری کند) طبعاً "این نوسان از یک قطب به قطب دیگر در هر لحظه موجود است و تنها به حسن نیت سیاستمدار نمی توان اعتما د کرد. هر کسی که به دنبال سیاست می رود، راهی جز این عینیت دادن غرض شخصی (که رسیدن به قدرت است) با هدف ملی ندارد. وگرنه کسی که منکر غرض شخصی می شود و با از خود گذشتگی ها در مواردی می خواهد اعتما د را به این جلب کند که غرض شخصی ندارد یا مطلقاً "در خدمت هدف ملی است، دروغ می گوید.

و در صورت عینیت این غرض و هدف، نوسان نا خود آگاهانه از یکی به دیگری، چیز مسلمی است.

گرفتاری روشنفکران ما

آنکه می خواهد با خرافات مبارزه کند (روشنگری کند) با بدبا مردم مبارزه کند. مبارزه با خرافات همیشه با تحقیر خرافات و نفرت از خرافات همراه است، و این تحقیر و نفرت به مردم، که با خرافات (که آنها حقیقت خود می شمارند) عینیت دارند، منعکس می شود. بنابراین، او را مچا رهای جز

این نداد که مردم را تحقیر بکنند و منفور بدارد.

ولی مردم سالاری (دموکراسی) که ایده آلش حکومت خودمردم است، در واقع، مردم را تجلیل می کند. این مردمند که با قدرت معرفتی و تجربی خود می توانند حکومت کنند.

روشن فکر، چگونه خواهد توانست در یک زمان، هم مردم را تجلیل کند هم تحقیر، هم دوست بدارد هم به آنها نفرت بورزد. درست روشنفکران ما در چنین موقعیتی قرار گرفته اند. و این فاجعه گریزنا پذیر آنهاست. در حالیکه علمای دین، با تجلیل خرافات، در مقابل مردم قرار نمی گیرند و این گونه تفاخر در رفتار خود در برابر مردم ندارند.

حکومت در دموکراسی اگر بر مردم استوار است، اگر ملت، حاضریه تقدم عقل و تجربه اش بر دینش و حقیقتش (خرافاتش) نشود، خواهنا خواه حکومت بر خرافات ملت استوار خواهد شد.

دموکراسی، با ید شکل خرافات مردم را بپذیرد. بنا بر این همان افکار روشن، روشنفکران که پایه های دموکراسی هستند نیز باید جزو "خرافات ملت" بشود تا بتوان دموکراسی را بر آن بنا کرد. ولی خصوصیت خرافه آنست که بسیار سخت و دیر تغییر پذیر است و برای زدودنش باید آنرا برید و جراحی کرد و زجای کند و اینها همه تاج و زبه مردم و عذاب داندن مردم و تحقیر مردمست. از اینجا است که می توان موفقیت جنبش های اسلامهای راستین را در ایران پیش از انقلاب اخیر توجیه کرد. آنها همان خرافات را استحاله به افکار روشن روز دادند.

به مردم نشان دادند که همان خرافات، شامل این افکار پیشرو هست. تو احتیاج به ریشه کردن خرافات نداری فقط تا بحال آنها غلط و معکوس فهمیده شده بودند. البته این تاکتیک، بسیار مفید بود، به شرط آنکه مرحله بعدی بلافاصله آغاز می گردید که این افکار روشن و پیشرفته، احتیاج به آن خرافات و حقایق کهن ندارند و خود می توانند سرپای خود بایستند.

مسئله شخصیت و تساهلی

برای ایجاد تساهلی در جامعه، باید شخصیت را از اعمال و افکار و گفتارش

جدا سازیم. از این به بعد باید بکوشیم که شخصیتی که در پشت هر عملی و گفتی و فکری قرار دارد را ندیده بگیریم، تا فقط اعمال و افکار و گفتارش را منصفانه (بدون در نظر داشتن مداوم شخصیتش) داور کنیم. چنین عملی از هر کسی سربزند، یک ارزش حقوقی یا ارزش اخلاقی مساوی، یا ارزش سیاسی و اجتماعی مساوی دارد. بنا بر این برای ایجاد تساهلی حقوقی و اخلاقی و سیاسی، باید همیشه همه مردم تمرین در "انتزاع شخصیت از اعمال و افکار و گفتار آنها" بکنند. به محض برخورد به اعمالشان، شخصیتشان را فراموش کنند. اگر چنین بشود، آنگاه هست که می توانیم واقعاً "به گفته و کرده و اندیشیده" نگاه کنیم نه به گوینده و عامل و اندیشنده.

ولی در عمل، چنین کاری اگر از محالات نباشد، بسیار دشوار می باشد و در مواردی غیر ممکن است. مثلاً در مورد یک مرد بسیار بزرگ (رهبران مقدس) یا مردان جانی و منفور، شخصیت را به هیچ وجه نمی توانند از عمل و گفته و اندیشه اش جدا سازند. و هیچکس به گفته و کرده و اندیشه آنها به خودی خودش نمی تواند ندب نگردد و داور می کند.

تمرین در انتزاع شخصیت از عمل، سبب می شود که آهسته آهسته حساسیت بینائی و معرفتی برای "شخصیت شناسی" نداشته باشیم. دیدما هر چه بیشتر برای درک اعمال و افکار و گفتار، حساس تر می شود (یعنی هر چه دموکرات تر و عادلانه تر می شویم) حساسیت دیدما برای "ارزشیابی شخصیت ها" و "دریافت شخصیت ها" کمتر می گردد. بدینسان استقرار دموکراسی، در جامعه و تسلط ایده تساهلی در حقوق و اخلاق و سیاست، شخصیت ها، مبهم و مهالوده و نادیدنی و نامحسوس می شوند. ما دیگر نمی توانیم شخصیت را ببینیم و طبعاً "کسی شخصیت خود را نخواهد پرورد یا آنقدر نخواهد پرورد که برای دیده کم و کم بین ما کافی باشد.

ترس از ایده ها و ایده آلها

دوره ترس از پدیده های طبیعت و ترس از خدا و از رویا (خواب) تمام شده است. دوره ترس از ایده ها و ایده آلها رسیده است. در ایده ها و ایده آلها، قوای اندازه نا پذیر و بی اندازه هستند که هنوز قابل محاسبه و مهارشدنی

نیستند. ولی ما هنوز عاشق ایده‌ها و ایده‌آلهای خود هستیم و نمی‌توانیم قیافه وحشتناک این ایده‌ها و ایده‌آلهای را ببینیم.

هرکسی به اندازه نیازش

تا وقتی که ما از تاریخ گذشته ملت خود شرم و نفرت داریم، رابطه مختلفی نسبت به ملت خود و طبعاً "نسبت به خود داریم. هنوز تا تاریخ ما از ما نیست. ملت‌گرایی، پیوندیافتن ژرف با تاریخ ملت خود است. در اثر برخورد با "ایده‌های پیشرفته غرب" و عدم درک صحیح آن، ما نمی‌توانیم نسبت به تاریخ گذشته ملت خود، عادل باشیم.

کسیکه می‌خواهد عدالت در جامعه کنونی‌اش برقرار سازد (عدالت، همیشه اجتماع نیست، عدالت غیر اجتماعی وجود ندارد) باید در آغاز نسبت به گذشته و گذشتگان، با عدالت رفتار کند.

عدالت نسبت به هم‌عصریها با عدالت نسبت به گذشتگان، متلازم همدیگرند. تاریخ، دوام یک جامعه است و عدالت با امروز، جدا از عدالت با دیروز نیست.

عدالت، همیشه سنجش اعمال و اتفاقات و شخصیت‌ها با واحدهای معیارهایی است که در ایده‌های نافذ و گسترده در جامعه، بیان شده است. مثلاً "این ایده‌ها را ره‌ها در ایران استقرار داده است که عدالت آنست که به هرکسی آنقدر داده شود که سزایش هست (در فراخورش هست). این فورمول (عبارت بندی) دردنیای گذشته ما یافته شده بود.

مسئله، این مسئله بود که چگونه "سزای" را با پیدتاویل کرد. معیارهای سزای مختلف بود:

۱- به هرکسی به فراخور نیازش باید داده شود. ۲- به هرکسی به فراخور هنرش (فضیلت و ورزیدگی‌اش) باید داده شود. ۳- به هرکسی فراخور گوهرش (استعداد موجود در وجودش) باید داده شود.

آنگاه همین "به اندازه هنر" و جدول این هنرها، مسئله بود (هنر در ایران قدیم معنای هنر به معنای صنایع ظریفه را نداشت. هنر معنای پیش فضیلت و تقوا (به معنای امروزه‌اش) و ورزیدگی و مهارت در چیزی بود

بود که بدرجایه می‌خورد). مسئله به این می‌رسید که چه هنری درجایه اهمیت بیشتر داشت. یعنی ارزش آن هنر درجایه چه بود. به آن هنری که درجایه بیشترین ارزش را داشت، به آن هنر (یا کسی که این هنر را داشت) بیش تر داده می‌شد.

وقتی بقا و حفاظت (نگهبانی) جامعه، اولین نقش را بازی می‌کرد، مردی و مردانگی و سلحشوری و بالاخره نظامیگری (سپاهیکاری) مهمترین ارزش و معیار عدالت بود. همانطور که بقا و نگهبانی جامعه، نقش اول را بازی می‌کرد، فورمول (هرکسی فراخور نیازش) یک معیار صحیح عدالت نبود، چون جامعه به وسیله این خانواده‌ها و به دور فعالیت این خانواده‌ها دوام داشت.

موجودیت و بقای جامعه و ملت‌ها، دردنیای کنونی، استوارتر و مسلم‌تر و بدیهی‌تر شده است.

دردنیائی که جهانگیری، یک ایده‌آل بود و هرکسی که می‌توانست بگیرد، حق مالکیت و تصرف داشت (و حقانیت به این کار داشت) کسیکه می‌توانست بقای یک جامعه را تأمین کند، عملش و شخصیتش بیشترین ارزش را داشت، نه کار یک کشاورز یا پیشه‌ور. به همین علت نیز آهنگری که کارگاه تهیه اسلحه برای سپاهیان بود ارزش بیشتری نسبت به کارهای کشاورزی و پیشه‌وری داشت.

با آمدن دوره سرمایه‌داری همه این سلسله مراتب عوض شد. بدینسان دوره ما، همین فورمول (عبارت بندی) به جای مائندولی فضیلت و هنر با ارزش چیز دیگری شد.

در گذشته، اگر فضیلت، دلیری و جنگجویی بود، اگر فضیلت داشتی ایمان به دینی خاص و تقواهای مربوط به آن دین بود (تفوق یا بی درجایه معیه دینی، در ورزیدگی به ارزشهای آن عقیده بود)، دردنیای ما این فضیلت، کار سود و نتیجه‌ای که کار می‌دهد، شد.

بزرگترین هنر و فضیلت انسانی، کار صنعتی و کاری و اقتصادی شد. در حالیکه در شاهنامه، کار، در مقام اول به فعالیت ارتشی و نظامی اطلاق می‌شود. جنگ، کارزار است. مردکار، مرد جنگی بود. مرد جنگی بود که کار می‌کرد. همان یک کلمه کار، چه تفاوت معنای حقیقی برای ما پیدا کرده

است. بنا براین همان فورمول عدالت، تغییر معنا و محتویات پیدا کرد. فضیلت و هنر، کا رسودآور و اقامت را که کارگری با تلاش محسوس بدنی اش انجام می داد و سود نیز، واقعیتی ملموس و محسوس برای همه بود. و گرنه یک فضیلت دینی نیز برای مردم (از لحاظ خودشان) سودمند بود، چون سودا خروی داشت و سودا خروی، برترین و بهترین سود بود.

دنیا ی ما دیگر به چنین سودهای در حکومت و سیاست، اعتناء نمی کند. بنا براین مفهوم عدالت، با وجود حفظ فورمولش، تغییر کرد. عدالت موقعی درجا معیست که هرکسی به اندازه کار و رسد و ورش به او داده شود و این سود، معنای "کامل" خاص دارد.

اما همین مفاهیم کا رسود و هنر، مسئله را حل نمی کند و عدالت، به بن بست کشیده می شود. چون در این عبارت بندی عدالت، محاسبات، همه به نفع نیرومندان و صاحبان استعداد تمام می شود که می توانند در رقابت اجتماعی، در رقابت اخلاقی و دینی، در رقابت سیاسی شرکت کنند. کسانی که قارند هنر خود را بنمایند (حالا این هنر هر چه می خواهد باشد، چه فضیلت و تقوای دینی باشد، چه کار سودمند اقامت با شد چه مردانگی و دل آوری و بالاخره چه شکل انحطاطی همه اینها باشد که هوچیگری و نمایشگری به هر فضیلتی است)، چون با هر هنری و فضیلتی، نمایشگری آن نیز سبزی می شود. کسی که نمایش یک تقوا و فضیلت و هنر را می دهد، نه تنها از عدالت سهم می برد بلکه به مراتب بیشتر از هنر خالص بهره مند می گردد، چون هنر خالص چه بسا نمی تواند خود را با این چالاک بنمایند و این دورا به دشواری می توان در یک جا معی بزرگ از هم جدا ساخت.

برای رفع این گرفتاریها که در فورمول عدالت می آید (به هرکسی به اندازه هنرش داده شود) به جای فضیلت و هنر، مفاهیم دیگر گذاشته می شود. کا ربرد این فورمول عدالت همیشه گرفتاری داشته و خواهد داشت. چون درجه بندی افراد را معی طبق یک معیار و عدم اشتباه، غیر ممکن است و بالاتر از همه اینها، غیر انسانی بودن خود این فورمولست، چون انسانهای ضعیف و ناقص و ناتوان در همه این گونه رقابت ها، از عدالت محروم می شوند. نه تنها افراد ناقص الاعضاء و ضعیف مانند کودک و بالاخره کسانی که در عرصه پهنای اجتماع نمی توانستند هنر خود را بنمایند (مانند زنان) همه محروم

از عدالت می شوند.

بنا براین این فکر پیش می آید که پس به هرکسی با ید به اندازه دیگری (به اندازه عضو دیگر جا معی) داده شود. با این مفهوم، عدالت استحاله به مفاهیم تساوی و برادری داده می شود.

جائی عدالت هست که برادری مساوی با هم تقسیم شود. در یک جا معی بسیار بزرگ عملاً "درجه بندی افراد طبق یک معیار (با همه این نمایشگریها و هوچیگریها و ظاهرها زیبا) غیر ممکن است.

همین مفهوم تساوی که فقط عبارت بندی مفهوم برادریست (چون تساوی دو معنای متضاد با هم می یابد. ۱- من مساوی با دیگری هستم یعنی واحد و فرد جدا از دیگری هستم. در اینجا فردیت و جدائی به آخرین درجه می رسد. ۲- من مساوی با دیگری هستم یعنی عین دیگری هستم و با دیگری یکی هستم و این مفهومی است که ما رکس و اجتماع عیون از تساوی دارند) به مفهوم "مهر اجتماع" می کشد. اوج مفهوم مهر (محبت و عشق اجتماع)، کسی خدارا دوست می دارد که همه بشر را دوست می دارد، مفهومی که عرفای ما داشتند، در این فورمول عبارت بندی می شود که عدالت موقعی درجا معی برقرار می شود که به هرکسی با ید به اندازه نیازش داده شود.

(تحول عرفان و دین محبت به مارکسیسم و کمونیسم). این عبارت برای عدالت، زائیده ایده خالص انسان دوستی است. در این مفهوم عدالت، انسان دوستی و مهر به بشریت، پیش فرض عدالت است.

عدالت، برای تحقق مهر است. (همین معنا را نیز در ایران قدیم داشته اند). چون مفهوم "نیاز" در این عبارت، برای ایده انسان دوستی قرار دارد، هر کسی آنقدر نیاز دارد که انسانها را دوست می دارد. نیازش را، انسان دوستی اش، معین می سازد.

ولی نیاز در دنیای ما، طبق سواثق درونی "فردی" و طبق سواثق رقابت و حسد با دیگری (در لذت گرفتن و رفا هجوئی و منفعت جوئی) معین ساخته می شود.

انسان دوستی من، نیاز مرا معین نمی سازد بلکه آرزو حسد و برتری جوئی و فزون جوئی من بر دیگران. اقرار به اینکه نیاز من از محبت من به بشریت سر چشمه می گیرد، مانع آن نمی شود که در واقع نیاز من تابع آرزو حسد و رقابت

فردمن با دیگری باشد. آن ایده آل با این واقعیت به هم آمیخته می شوند و بدینسان همین فورمول تازه عدالت (هرکسی به اندازه نیازش) یک فورمول بی نهایت مبهم و مه آلود و نامعینی می گردد که در واقع هیچ اندازه ای با خود نمی آورد درحالی که عدالت یک بحث اندازه است. فورمولهای عدالت با اندازه انسان و عملش را مشخص تر سازند، و مهر و آنچه بر مهر بنا گذاشته می شود، اندازه ندارد و برضد روحیه اندازه گیریست. مهر، طبق اندازه نیست ولی عدالت، طبق اندازه است. بنا براین هرکسی به اندازه نیازش، موقعی می گیرد که مهر و عدالت با هم عینیت پیدا کنند. یعنی همانسانها، طبق مهرشان به انسانها بخواهند (نیاز داشته باشند). آوردن و تحقق این ایده (که مهر مساویست با عدالت) که یک ایده کاغذی "اخلاقیست درسیاست و اقتصا د و اجتماع، نظرها را به واقعیت عدالت در دنیای گذشته عوض می کند و ما گذشته را انباشته ازستم و رزی می بینیم. ولی یک نکته را فراموش می کنیم که همین ایده که عدالت به خودی خود، غیر قابل تحقق است و همیشه روبرو با شکست خواهد شد و فقط با آمیختن و عینیت دادن با مفهوم مهر می توان جا معا ایده آلی را ساخت (یا به سوی جا معا ایده آلی رفت) ایده ایست که ایرانیان قدیم کشف کرده بودند (مراجعه به کتاب فریدون و ایرج که من چاپ خواهم کرد بشود).

ترکیب این دو ایده در کلمه "مهر داد" در زبان فارسی که بیان یک ایده آل ژرف ایرانیست (ولی واقعیت سیاسی و حقوقی و اقتصادی نیافته بوده است، یا هنوز از لحاظ ایده، چنین گسترشی را نداشته بوده است. اما این تقصیر ما است که با وجود این ایده در ایران، کسی همت به گستردن و شکوفاساختن آن نکرده است.

در میان حس حسادت و رقابت

انسان موقعی حسد می ورزد که از عهده رقابت با دیگری بر نمی آید و موقعی که قدرت رقابت با دیگری را دارد، از حسد دیگری رنج می برد و خود را بدون حس حسادت می انگارد. ولی رقابت و حسادت همزادند. فقط قدرت رقابت، انسان را فاقد حسد

می نماید و ضعف رقابت، حس حسادت را بیدار می سازد. موفقیت طولانی (وقتی که در رقابت به طور طولانی پیروزی داشتیم) با ثقه حسادت را ضعیف و غیر فعال می سازد و طبیعا "چنین کسی از زهر مداومی که حسادت ترشح می کند، مصون می ماند ولی برعکس، کسی که محرومیت طولانی کشیده است (همیشه در رقابت، شکست خورده است یا اساسا "قدرت رقابت با کسی را نداشته است) با ثقه حسادتش بسیار فعال و نیرومند می شود و زهر مداومی که این حسادت غیرعادی ترشح می کند، سرا سر وجود او را بیمار می سازد. مسئله انسان، سرکوبی حسادت نیست بلکه تحول با ثقه حسادت به با ثقه نیرومند رقابت است. و اگر قدرت رقابت ندارد، باید بتواند ایجاب ارزشهای شخصی بکند که خودش فقط معیار خودش بشود و بدینسان احتیاج به مقایسه آن عملها و ارزشها با دیگران نداشته باشد تا حسادت یا رقابتش تحریک گردد. هر عملی و فکری و گفته ای که مقایسه بشود، طبیعتا "حسادت و رقابت هر دو با هم تحریک خواهند شد. یکی دیگر از راههای نفی حسادت و رقابت، مسامحه و ساختن همه درجا معداست. مسامحه در بعضی از جوه زندگی اجتماعی و سیاسی و حقوقی، از شدت بیماری را زنده حسادت می کاهد. ولی مسامحه در اجتماع، همیشه، تقریبی است و گرنه انسان، یک رقم ریاضی نیست که بتوان با دیگری مسامحه ساخت و رقابت و حسادت همیشه با "تفاوتی" دارد که "محسوس" باشد. از بین بردن تفاوتها و کلی (در نزدیک ساختن تفاوت طبقات و با لایحه در اینجا یک طبقه در اجتماع)، حس تفاوت بین، که در گذشته فقط تفاوتهای کلی را می دید و نسبت به تفاوتها کلی و بزرگ، حساسیت داشت و تفاوتها را نا چیزا بی اهمیت می شمرد (از این رو کارگر تفاوت خود را مثلا "با کارگر دیگر حس نمی کرد) با از بین رفتن تفاوتها و کلی، حساسیت نسبت به تفاوتها بسیار جزئی پیدا می کند. این "محسوس بودن تفاوت" است که مهم است نه اینکه تفاوت، از لحاظ کمیت بزرگ یا کوچکست. بدینسان ایجابا معا یک طبقه (یا بی طبقه)، همان قدر دچار مسئله حسادت و رقابت خواهد ماند که جا معا طبقه ای. چون حساسیت به تفاوتها نا چیز (با نبودن تفاوتها و کلی طبقه ای) بسیار زیاد خواهد شد. همین تفاوتها نا چیز، با رشد این حساسیت در تفاوت بین، همان

عذاب و شکنجه را ایجا دمی کنند که سا بقا "درجا معه طبقاتی داشته است .

عشق ، میان روی نمی شناسد

زیاده روی در هر چیزی ، انسان را به ضد آن چیزی می کشاند یا می راند . حتی زیاده روی در دین ، انسان را ضد دین می کند . جنبش های ضد دینی ، نتیجه زیاده رویهای دین ورزی در یک جا معاست . البته زیاده روی در ماده گرائی و دنیا دوستی و سودپرستی ، نیز با زبیب پیدایش جنبش های دینی می گردد . انسان در عشق به هر چیزی ، می انگارد که عشق را می توان بی نهایت افزود و بی نهایت زیاده رفت . ولی هر چیزی مرز دارد حتی عشق و ایمان ، و مرز هر چیزی ، ضد آن چیز است . بدینسان عشق به هر چیزی در همین بی نهایت سازی عشق ، به ضد آن چیزی می کشد . عشق به یک فکریا فلسفه ، سبب پیدایش جنبش بر ضد آن فکر و فلسفه می گردد .

(در قرون وسطی ، هر چند دهه ای که مکتب ارسطوئی تسلط می داشت ، مکتب افلاطونی از نو پدیدار می شد ، همینطور در آلمان گاه طرز تفکر کانت غلبه می کند ولی بلافاصله طرز تفکر هگل از نو زنده می شود)

ولی عشق ، نمی تواند از زیاده روی دست بکشد . عشق ، میان روی نمی شناسد . عشق ، همیشه از یک قطب بی اندازه گی به قطب دیگری اندازه گی می رود . این عقلست که برای میان روی می تواند اندازه گیری بکند . عشق به خدا و حقیقت همانسان را به بی خدائی و نفی حقیقت و اکراه از حقیقت می کشاند . این است که مانع دینداری نباشد ، چون هر دینداری در عشق به دینش ، همیشه به اوج دینداری (تعصب در دین) رانده می شود .

و ایمانی که به او وحش رسیده ، انحطاطش شروع می شود . (هیچ جنبش روشنفکری نمی تواند مردم را از اسلام چنین زده بکند که زیاده روی در دینداری در این جنبش اسلامی در ایران) .

آنکه به طور استوار و دائم بر طبیعتش (بر سوا ئش) چیره نیست

کسیکه ضعیف است برای غلبه کردن بر هر چیزی (یا هر کسی) بر ضد آن چیز می شود و آن چیز را منفر می دارد و تحقیر می کند . غلبه بر طبیعت (مثلاً " بر

سوا ئق مختلف خود) برای چنین کسی ، احتیاج به ضدیت با طبیعت و نفرت از طبیعت (و آنچه این سوا ئق را ارضاء می کنند) دارد ولی غلبه بر طبیعت برای یک انسان مقتدر ، احتیاج به ضدیت با طبیعت و نفرت از طبیعت (و آنچه سوا ئق مربوطه را ارضاء می کنند) ندارد . ضعیف ، چون همیشه از دوام چیرگی اش بر طبیعت و همه دارد (می داند این چیرگی در اشرف ضعفش بی بنیاد و طبعاً " همیشه در معرض خطر است که این چیرگی را به کلی از دست بدهد) همیشه با سوا ئق و بیشتر از آن " با آنچه این سوا ئق را ارضاء می کند ، ضدیت می کند و نسبت به آن با شدت بی اندازه ، نفرت و تحقیر نشان می دهد . غلبه یک ضعیف ، یک غلبه موقت و نامطمئن و متزلزل است . از این رو هست که در دنیای اسلامی ، از ساقه جنسی و رابطه اش با زن (که پا سخگوی به این ساقه است) و همه شدید دارند .

چون زن و هر نوع حرکت و نمود و که جذا بیت جنسی را می افزاید ، سبب نمودار شدن این احساس ضعف و متزلزل این چیرگی نا استوار آنها بر سوا ئقشان می گردد . بدینسان با شدت سرسام آوری با اظهار جذا بیت جنسی زن ، مبارزه می کند . آنها قادر نیستند که بر طبیعت خودشان به طور استوار غلبه کنند ، از این رو از طبیعتشان وحشت دارند . کسیکه نمی تواند بر ساقه جنسی اش به طور استواری غلبه داشته باشد ، زن ، دشمن و ضدا می شود . جاذبه جنسی زن ، اهریمنی است و از کوچکترین جاذبه زن ، به وحشت می افتند . و نمی دانند که پوشانیدن زن " نا نمودار ساختن زن و حرکات و اعمال و گفتار زن " ، برای جذا بیت می افزاید . ساقه جنسی مرد که تنها راه ارضائش متوجه زن است ، خواه نا خواه در اشرپوشانیدن زن ، بیشتر متوجه حرکات و آثار خفیف تر ، نازکتر و لطیف تر می گردد که در عریان بودن او ، متوجه نمی شد . این عریانی زن نیست که ساقه جنسی مردم را تحریک می کند بلکه این حرکات در پرده ، بهتر و زلحاظ جنسی موثر تر نموده می شود ، و دیده مرد ، در اشراین پوشش ، دقیقتر می تواند این جذا بیت جنسی را زیر پرده ببیند .

درباره اخلاق می اندیشیم

" اندیشیدن درباره اخلاق " ، غیر از " تدریس یک اخلاق " ، یا تجلیل یک

یک اخلاق، یا دفاع از یک اخلاقت. یا فتن سرچشمه اخلاق های مختلف در خود انسان، بدون آنکه امتیازی به یکی از آنها داده شود، اندیشیدن درباره اخلاقت، آنکه درباره اخلاق می اندیشد، درس اخلاق نمی دهد یعنی نمی خواهد انسان را پای بندیک اخلاق خاص سازد.

انتقادونفی یک اخلاق، هنوز تفکراخلاقی نیست. ما احتیاج به اخلاق داریم، اما برای یافتن راه حل، برای رفع این احتیاج، درباره اخلاق می اندیشیم، نه آنکه از کسی یا مکتبی درس اخلاق بگیریم. از این گذشته بدترین اخلاقها (به نظر ما) بهتر از "بی اخلاقی" است.

انتقاد از همه اخلاقها، نفی اخلاق، وزندگانی بدون اخلاق نیست. آزادی از کجا شروع می شود؟

"مردم" تا موقعی طرفدار آزادیخواهان هستند که می انگارند که آزادی در آغاز، نان می آورد.

نان، آنها را از زحمت و رنج شکم و ترس از گرسنگی آزادی می سازد.

آزادی، از آنجا شروع می شود که انسان را از رنج و زحمت و عذاب محرومیت از احتیاجات اولیه انسانی، آزاد سازد. کسیکه خطر گرسنگی خود را نخواهد داشت را امروز فردا و پس فردا دچار رنجگاری می کند، باید در آغاز از این عذاب آزاد شود تا در صدخواستن آزادیهای دیگر فکری و روانی و عاطفی و سیاسی بیفتد. ولی با تامین نان و مسکن و پوشاک و سلامت و رفع محرومیت های دیگر جسمانی، نخستین گام برای آزادی برداشته می شود. آزادی با تامین نان شروع می شود.

آزادی از رنجهای محسوس و معلوم و مشخص تر، نخستین آزادیست. ولی کسیکه با تامین این آزادی، می خواهد راه آزادیهای دیگر را مسدود نماید، انسان حاضر خواهد شد از همین نان نیز بگذرد. بسیاری می کوشند که با تاءمین این آزادی، همه آزادیهای دیگر را فرعی و کم ارزش تلقی کند. اینها می خواهند که مردم برای تامین این آزادیها، از آزادیهای دیگر صرف نظر کنند و یا آنکه آنها را بی ارزشتر به حساب آورند. ولی احساس آزادیهای لطیف تر و عالیتر با ارضاء محرومیت های جسمی، می افزاید و نقطه ثقل، از آزادیهای جسمی به آزادیهای روانی و فکری و عاطفی جا بجا می گردد.

چرا شاهان و خلفاء و اما میا بزرگوار بودند؟

دنیا را با طوری شده است که "همه" نه تنها خواهان عدالتند بلکه همه حق و قدرت دارند که برای عدالت فریاد بکشند. از این رو هر حاکم یا حکومتی مجبور است آنچه موجود است با دقت و سخت گیری و با بخل میان همه تقسیم کند تا به هر کسی اندکی برسد.

بزرگواری و سخا و تمندی و گذشت، هنگامی ممکن بود که غالب مردم حق نداشتند فریاد برای عدالت بزنند و بزرگواریهایی بی اندازه و بی حساب، مورد به مورد و گاه به گاه، حکم نمونه را داشت. و این سخا و تمندی و "بزرگواری نمونه ای"، مردم را ارضاء می ساخت. مردم امیدوار می شدند که اگر گذرشان به حسب تصادف به حضور شاه یا خلیفه یا امام بیفتد، از این دریای سخاوت بیکران بهره مند خواهند شد و ولی این برخورد و "رسیدن به حضور" برای غالب مردم ممکن نبود. و علت این دوری را مردم، خود و نمی دانستند بلکه کسانی که مردم را از او دور نگاه می دارند. اینها بودند که نمی گذاشتند دست مردم به دامان او برسد. از این رو نیز و گاه به گاه به حسب نمونه، این بزرگواری و سخاوت و گذشت را نشان می داد و البته هر چه این بزرگواری نمونه ای بی حساب و کتاب بود، تاءثیرش در مردم بیشتر بود، چون تا تئیر در همین نمونه بود. در این مورد نمونه، می شد بدون حساب بخشید. ولی وقتی همه مردم می خواستند از دریای سخاوت بهره مند شوند، به حتم آن دریا می خشکید و طبعاً "می بایست با حساب و اندازه و بخل و خست بخشید. طبق همین تصویر نیز بود که خداوند را کریم و بخشنده می خواندند. با لایحه در هر جا معای چند نفر یافت می شد که در نعمت و ناز زندگی می کردند و همین نمونه ها علامت کرم و بزرگواری خدا بودند.

عس، دشمن آزادی می شود

برای آنکه آزادی را در همه جا نابود سازیم باید از هر چه که فاقد قانون و قان و نظم و اندازه است، بی نهایت تنفر پیدا کنیم. آنگاه برای نجات دادن خود از این نفرت که ما را عذاب می دهد، همه جا را انباشته از قانون و قاعده و نظم و اندازه می کنیم.

چنین نفرتی سبب می شود که ما در همه جا، آزادی را با دست عقل از بیمن ببریم. برای عقلی که همه چیز را بد محاسبه پذیر با شدت دوست داشتنی باشد

(یا اصلاً) اعتباراً و ارزش پیدا کند) از هر چیزی که نمی توان در آن قوا عدی یافت و نمی توان به آن قوا عدی تحمیل کرد، نفرت خواهد داشت. بدین سان عقل حسا بگرو حسا بگیرما، ریشه آزادی ما را در اجتماع به دست خود می کند.

تساوی و رشد اجتماع شناسی

کسی که مساوی با من است، احتیاج نیست که او را بشناسیم. بدینسان علاقه به شناختن افراد (فردیت ها و شخصیت ها) از اجتماع مومکرانی رخت برمی بندد و تنها یک علاقه باقی می ماند آن علاقه به شناختن اجتماع و قانون سیرتوده های انسانی (ملت یا بشریت یا طبقه یا نژاد) در تاریخ.

0 مسلمان کیست؟

همه مسلمانند چون همه می ترسند. ولی وقتی هیچ ترسی در اجتماع اسلامی نباشد، آنقدر مسلمان باقی خواهند ماند که تنبل اند.

رابطه حقیقت با اسطوره

حقیقت، بدون ایمان، اسطوره است و اسطوره با ایمان، حقیقت. این است که بسیاری با کاهش ایمان نشان، ناگهان درمی یابند که چیزی جز اسطوره در دستشان نیست.

این دید لحظه و ا حقیقتشان، چنان تکان و تزلزل به وجود آنها وارد می آورد که بلافاصله از کاهش ایمان وحشت پیدا می کنند و تا می توانند برای ایمان خود به حقیقت متزلزل شده خود می افزایند تا حقیقت خود را از نزدیک نشانند.

① درخت را از میوه اش بشناسید

یک فکر اشتباه، یک فکری تا ثیروبی ارزش نیست. و یک فکر اشتباه، همیشه تا ثیر بد و شوم و شر ندارد، بلکه یک فکر اشتباه می تواند تا ثیر مفید نیز داشته باشد. این مثال که درخت را می توان از میوه اش شناخت تا قبل

تعمیم به جهان افکار نیست. با معیار قرار دادن این مثال در جهان افکار، با پیدائش تا ثیر مفید افکار اشتباه، آن افکار را صحیح و حقیقت بخوانیم و از تا ثیر زیانبار افکار درست، آن افکار را اشتباه و بالاخره باطل و دروغ بخوانیم. یک درخت، غیر از یک فکر و ایده و فلسفه است. یک درخت می تواند فقط یک نوع میوه بیاورد ولی یک فکر و فلسفه می تواند چندین نوع (حتی متضاد با هم) نتیجه و اثر داشته باشد.

هیچ فکر اشتباهی نیست که بی استفاده باشد و هیچ فکر صحیحی نیست که زیان هم نداشته باشد. اساساً "هر فکری و فلسفه ای، طیفی وسیع از استفاده و زیانهای متفاوت دارد.

فکری و فلسفه ای و عقیده ای که همه نتایجش به طور یکدست و در سرا سر طیفش مفید (و یکسان مفید) باشد، هنوز در دنیا کشف نشده است. ما با کشف چند عنصر یکدست، زیانبار باشد، هنوز در دنیا کشف نشده است. ما با کشف چند عنصر مفید در یک فکری فلسفه نمی توانیم ادعا کنیم که آن فکری فلسفه در تمامیت طیفش همیشه و همه جا مفید خواهد بود. خطر بسیاری از افکار و ایده آلها و عقاید در آنست که در آغاز، فقط نتایج مفید آن ها را کشف می کنیم.

در این شتاب، آن فکر را یا تبدیل به حقیقت می سازیم یا تبدیل به شرو باطل و دروغ (اگر در آغاز فقط نتایج زیانبارش را کشف کرده باشیم). فاجعه همه افکار و عقاید و فلسفه ها با این تعمیم های شتاب آور (از لحاظ تاریخی و فلسفی) شروع می شود، چون قرن ها و هزاره ها از فکر و عقیده ای که در آغاز به فوایدش برخورد کرده بودیم، زیان خواهیم دید ولی جرئت آن را نخواهیم داشت که اقرا به زیانباری آن کنیم، چون به دست خود آن را حقیقت ساخته ایم.

و قرن ها بلکه هزاره ها یک فکر را شرو خواهیم خواند و از آن پرهیز خواهیم کرد، بدون آنکه یکبار جرئت کنیم و آن را در طیف نتایجش بیاوریم. هیچ فکری، نه هریمنی است نه ایزدی، نه باطل نه حقیقت. هر فکری، طیفی است که یک طرفش حقیقت است و طرف دیگرش باطل، یک طرفش سود است و طرف دیگرش زیان. تا ریخ قانون دارد نه قهرمان

هیچ کسی دیگر نمی خواهد قهرمان بشود. از این رو همه به وجود "اعمال قهرمانی" و "قهرمانان تاریخی" شک می ورزند. در تاریخ هیچوقت و هیچ

کجا قهرمان نبوده است و انسان نمی تواند عمل قهرمانی انجام بدهد. همه مردم در سرتا سر تا ریخ، اغراضی عادی، مشا به من داشته اند.

پس همه تا ریخ و رویدادها پیش را با یک جمع و تفریق و تضاد همین گونه اغراض عادی، توجیه و تاویل کرد. انبوهی از این اغراض در یک جهت یا جهت دیگر، بزرگترین قدرت تا ریخی را به وجود می آورد. تا ریخ را انسانهای عادی با اغراض بسیار عادی ترمی سازند.

ما دیگر نمی توانیم تا ریخ قهرمانان را بنویسیم و بفهمیم. حتی در تا ریخ قهرمانان، می گوئیم در پس پرده ها، این اغراض خودمانی و عادی و پیش پا افتاده را افشاء کنیم و نشان دهیم که آنچه عادیست، به تا ریخ شکل می دهد. عادی ترین چیز، آقای مطلق تا ریخ است.

عادی ترین سائقه های انسانی، علت العلل رویدادهای تا ریخت. تاریخ، روابط همین اغراض و سوائق عادی همگانی است. و میان این اغراض همگانی و مشا به و مساوی، می توان قاعده و قانون یافت. بنا بر این بر تا ریخ ما، قوانین حکمفرما هستند نه قهرمانان. بدینسان انسان عادی با اغراض عادی، قهرمانان را با ایده آل های فوق العاده اش (مفاهیم بزرگی و...) از تا ریخ بیرون رانده است و صحنه تا ریخ را به خود اختصاص داده است.

ایده آل تساوی و رشد فردیت

تساوی دو عدد، با تساوی دو انسان با هم فرق دارد. دو فرد مختلف را که با هم مساوی حساب کردند، این تساوی، سبب می شود که هر یک از این افراد می خواهند دیگری را مساوی خود بسازد، یعنی عین و شبیه خود یعنی به تصویر خود بسازد. بنا بر این، تقاضای تساوی میان افراد، مبارزه میان افراد را فراهم می آورد، تا هر یک تصویر خود را بردیگری تحمیل کند. دیگری باید اغراض و اهدافی مثل من داشته باشد، دیگری باید مثل من رفتار کند و بیندیشد، دیگری باید اعتقادی مثل من داشته باشد.

ایده آل تساوی برای واداشتن مردم به تلاش مساوی ساختن دیگری با خود است. رواج ایده آل تساوی، سبب می شود که مردم بکوشند تا می توانند همدیگر را با هم مساوی سازند. بدینسان ایده آل تساوی، ایجا دز و رزیهایی متقابل درجا معه می گردد، و این فضا را اجتماعی برای مساوی ساختن

دیگران با خود، سبب می شود که همه خود را مساوی با دیگری "بنمایند"، ولی خود را در نهان مختلف با دیگری بدانند و بپروند. این است که فردگرایی متلازم با چیرگی ایده آل تساوی در اجتماع است. هر چه درجا معه مردم مساوی تر خود را می نمایند و مساوی تر با هم رفتار می کنند، فردیتشان مختلف تر است. همه افراد نقاب تساوی به چهره می زنند.

ولایت فقیه یا ولایت عموم

در جنبش اسلامهای راستین کوشیده می شود که ایده آل های تازه انسانی، در اصطلاحات قرآنی یا اسلامی بیان شود. مثلاً "به جای ولایت امام، ولایت مردم را می گذارند.

انسان، خلیفه خداست. پس مردم با هم، خلافت را به عهده دارند یا در غیاب امام دوازدهم، امامت به همگان بازمی گردد. ولی این ادعا با اینکه با حسن نیت همراه است، به هیچ وجه به دموکراسی نمی انجامد، چون این سخن، این معنا را می دهد که هر کسی، نقش آخوندی را به عهده دارد. همه مردم آخوند هستند و همه به عنوان آخوند، حق و قدرت تفسیر قرآن را برای تصمیم گیری روی هر مسئله ای خواهند داشت.

اگر چنین بشود ما جهنم را همین جا روی زمین خواهیم داشت، چون در مقابل هر فردی، سایرین کا فرو مرتد و مشرک و منافق خواهند بود. هر مومنی هر چه از قرآن می فهمد، تنها حقیقت واحد و تنها اسلام حقیقی خواهد بود و هر کسی به جها دبا همه برخواهد خواست. اگر باور نمی کنید، یک بار نیز به جای "ولایت فقیه"، "ولایت یا امامت جمهور" را بیا زمانید تا بدانید که ولایت عمومی از دموکراسی همان فاصله را دارد که زمین از کیهانها. دموکراسی می گوید در سیاست، هیچکس آخوند نیست. در سیاست، همه بدون استثناء شهروند هستند. و به جای قرآن، عقل و تجربه خود آنها معیار اصلی است.

قدرت و سعادت

قدرت، احتیاج به ریاضت دارد تا انسان بتواند بر سوائق و امیال خود، بر تمتع جوئیهای خود چیره باشد. سعادت که بر اساس تمتع بردن از بیشترین لذتهای ممکن بنا شده است، از چیرگی بر سوائق و ریاضت دادن به سوائق نفرت دارد. او با هر نظمی و حکومتی سازش و توافق می کند که اجازه به

آزادی لذت بردن بدهد یا امکان لذت بردن را فراهم آورد.

بدینسان ایده آل لذت و تمتع بردن از زندگی، با قدر تجوئی درسیاست (که پیش فرض دموکراسی است تا همه مردم، راه به شرکت در حکومت داشته باشند) در تضاد واقع می شود.

کسی قدرت می یابد که می تواند بدیرسواثق و امیال و رفتار و گفتار و تفکر خود تسلط داشته باشد، و این تسلط را می توان در تمرین های ریاضت حاصل کرد. ولی دموکراسی و سوسیالیسم می خواهند این دوا ایده آل را با هم جمع کنند. هم درجا مع هم همه مردم خوشبخت باشند (آخرین لذت را از زندگی ببرند) و هم مقتدر. بدینسان جمع این دوا ایده آل، گرفتاری بسیار دارد. و هنگامی که جا مع نتوانست رفاه و امنیت اقتصادی و حقوقی و اجتماعی را تاءمین کند، اکثریت مردم، سعادت را که لذت بردن از زندگی و آرامش باشد، بر شرکت در حکومت داشتن، ترجیح می دهند و از سیاست کناره گیری می کنند. قدرتمندی برای همین ریاضت کشی اش، زحمت و عذاب دارد که بسیاری از مردم، نتیجه اش را در مقابل این همه زحمت و عذاب، ناچیز می شمارند و حاضرند که از این زحمت و عذاب و فشار بر خود صرف نظر کنند (چون سائقه قدرتش خواهیشان نیز چندان نیست) تا هر چه بیشتر تمتع فردی ببرند.

تفکر و رستاخیز یک ملت

تفکر موقعی یک ملت را به جنبش می آورد (ورستاخیز فرهنگی و روانی پدید می آید) که با کلماتی که در زبان همان ملت است، اندیشیده شود. هر اندیشه ای، سرچشمه ای از نیروست. و هنگامی ناگهان این کلمات، زادگاه تفکر زنده شدند، هر کلمه ای، تبدیل به "تولیدگاه نیرو" می شود. یک کلمه از این به بعد، فقط یک یا چند معنا نمی دهد، بلکه با زایش ایده، نیز نیرو می زاید. ایده، اندیشه نیرومند. فلسفه های ترجمه شده، همیشه در کلمات آن زبان غریب می مانند. این افکار ترجمه شده، هیچگاه آن نیروی را ندارند که افکار زائیده از زهدان کلمات خود آن زبان دارند.

خدائی که بشارت عذاب به کافران می دهد

خدائی که از عدم اعتقاد من به خودش، اینقدر عذاب می کشد که می خواهد از من انتقام بگیرد و مرا برای ابد به دوزخ بیاورد، خدائیست که ارزش

اعتقاد مرا به خود ندان ردولی با هیبت و هولش مرا مجبور به این اعتقاد می سازد. من ترجیح می دهم که برای این عدم اعتقاد به او، همه ابدیت در جهنم بمانم تا او شاد بشود. من این شادی را به چنین خدائی روا می دارم. اعتقاد آوردن من، ارزش دارد و من به کسی اعتقاد می آورم که مرا برای اعتقاد به خودش نیافریده باشد. چنین خدائی، محتاج منست. ولی من با اعتقاد آوردن به هر چیزی، به آن چیز ارزش و حتی هستی می دهم.

دوست داشتنی بودن

کسی که می کوشد دیگران او را دوست بدارند، می کوشد در خود ویژگیهای دوست داشتنی ایجاد کند که خود به خود (بدون زحمت و تلاش ارادی دائم) دوست داشتنی باشد، و کسی که می خواهد با دیگران مبارزه کند، می کوشد در خود، کم کم ویژگیهای خشونت و نفرت انگیزی و تند و بیرنگی و جریحه دار سازی پدید آورد تا از او بدون کوچکترین زحمتی و بی اراده، حساب ببرند و در همان برخورد نخستین بترسند و انتظار بی رحمی و قساوت و شدت عمل و تهاجم و زویرخاش داشته باشند. هنگامی دوره مبارزه پایان یافت، هنوز همه رفتار او هراسناک و تند و بیرنده و خشن هست ولی نیت او تغییر یافته است و نمایش این نیت دوستانه در صحنه آن رفتار یکباره برای رعب دشمن فراهم آمده، همیشه تاءثیر تلخی در زیر مزه شیرینش دارد و این همان چیزیست که ما "احترام" می نامیم.

شرم ابدی

تفاوت یک انسان عادی با خدا آنست که انسان می تواند از ردیگری را فراموش کند و با این فراموشی، احتیاج به عفو آن از او نیست. در حالی که خداوند گناه خطا کننده را می بخشد ولی فراموش نمی سازد. آنکه فراموش می کند، دیگری را با بزرگواریش شرم نمی سازد. ولی آنکه حافظه ابدی دارد، با آنکه یک گناه را می بخشد ولی آن گناه را همیشه در جلو چشم خطا کار نگاه می دارد. او یک بار عفو کرده است ولی انسان خطا کار در سرا سرا بدیت شرمناک است. انسان برای آنکه از عذاب ابدی، شرم

بگذرد، از دیدن دیگری که او را بخشنده است می پرهیزد، ولی از دیدن خدائی که شرم می برد، هیچگاه نمی تواند بگریزد.

هرچنانسان، حافظه قویتر دارد، سخت ترمی تواند بدببخشد چون نمی تواند، فرا موش کند.

کسیکه حافظه قوی دارد، بیشتر در پی انتقام است چون حافظه اش هیچگاه عمل خطای دیگری را فرا موش نمی سازد. وانسان مطابق عمل خطاها، انتقام نمی گیرد، بلکه آنقدر انتقام می گیرد تا آن عمل خطا در حافظه اش روان او را در قبضه دارد.

به مردم نزدیکتر نروید

آنکه در باره اخلاق وریشه هایش می اندیشد، در واقع هم به اخلاق نزدیکتر می شود و هم اجزاء آن را به مراتب بزرگتر می بیند. اساساً "هر اخلاقی، در فاصله خاصی، اخلاق هست.

از این فاصله ثابت است که با بدرفتار مردم را دید. طبعاً "دیدن از این فاصله و با این دور بین، سبب می شود که بسیاری از لطایف و دقائق اعمال و اغراض را نمی توان دید.

خواهنا خواه، آنچه را از این فاصله و با این دور بین نمی توان دید، یا آنکه بسیار مبهم می توان دید، یا در داری اخلاقی، به حساب نمی آیند. ولی اگر ما گاهی نزدیکتر رفتیم و یا آنکه دور بین قویتر به کار بردیم، ناگهان می بینیم که بسیاری از اعمال و اغراض در صحنه دید می آیند، و دیدنی و داری کردنی می شوند، که قبلاً "نا دیدنی و داری نا کردنی بودند و اخلاقی شمرده می شدند و درست همان ها ناگهان بی اخلاقی و ضد اخلاقی می شوند و ما می انگاریم که دیگران ما را فریفته اند.

متفکرا اخلاقی، درست این فاصله را نزدیکتر می سازد و با دور بین قویتر در اختیار ما می گذارد.

بسیاری از اعمال و اغراض را که ما پیشتر فضیلت می شمردیم ناگهان ظالمانه و ضد فضیلت و فاسدمی یا بیم و فکرمی کنیم که دیگران هم در تاریک گذشته، این گونه اعمال را ضد اخلاقی و ضد آدمی... احساس می کرده اند و

فرا موش می کنیم که این حساسیت اخلاقی برای ما در اثر همین تفکرات دقیق ترا اخلاقی ایجاد شده اند.

درست این حساسیت اخلاقی بیشتر ما در همان لحظه ای شروع می شود که ما با تفکرات چنین متفکری آشنا می شویم. نخستین نظرم بعد از این آشنائی با تفکرات او، به خود اومی خورد و با دور بین که او به ما داده است رگامی که ما را جلوتر برده است، خود او و رفتار او اغراض خود او را مطالعه می کنیم و می بینیم که او چقدر فاداخلق و ضد اخلاق زندگی می کند.

خود او و نیز فرا موش می کند یا بی خبر از آنست که بسیاری از اعمال و اغراض خود او و نیز، تا به حال نا دیدنی و داری نا پذیر بوده اند ولی اکنون با همان دور بین قویتری که بدست ما داده، قابل رؤیت و قابل داوری شده اند. هر اخلاقی، برای فاصله ای خاص و قدرت دیدی خاص، اخلاقیست و این فاصله و این قدرت دید را نباید تغییر داد تا مردم، اخلاقی بمانند و دوست داشتنی یا تحمل کردنی باشند.

کسانیکه دور بین قویتر اخلاقی فراهم می آورند، جا معه را پراز فساد و خسونت و نقص می بینند و نسبت به مردم نفرت پیدا می کنند و آنها را تحقیر می کنند و می کوشند که با فشار و زور آنها را "بهتر سازند". حساسیت معرفت اخلاقی، ما را بدان می انگیزاند که بر ضد مردم قیام کنیم. قیام به بهتر ساختن و اصلاح جا معه بدون این حساسیت و طبعاً "بدون این نفرت از جا معه و تحقیر اخلاق جا معه ممکن نیست. ما دیگر نمی توانیم یکی دو گام از جا معه دور تر برویم تا مردم را مظهر اخلاق بیا بیم و اعمال و اغراض آنها را تقدیر کنیم.

البته راه دیگر آنست که سرچشمه این فساد و بی اخلاقی (را که با دور بین قویتر می توانیم ببینیم) را در رؤسای و رهبران و حکام جا معه ببینیم و بیا ننگاریم که با تغییر حاکم و حکومت و رهبری توان اخلاق آن جا معه را تغییر داد.

تحقق ایده آل های متضاد با هم

مسئله انسان، چیزی جز تحقق ایده آلهائی نیست که از طرفی با هم متضادند و از طرفی متمم همدیگرند. و برخورد درست با این موقعیت، این نیست که یکی از این ایده آلهای را علیرغم سایر ایده آلهای (سرکوبی آنها و تابع خود

ساختن آنها) تحقق بدهد یا اینکه همه این ایده‌آلها را در یک ایده‌آل حل بکند (همه را با هم وحدت بدهد یا ترکیب کند) و آن "ایده‌آل فراگیرنده" را تحقق بدهد، بلکه برخورد درست، حفظ همه این ایده‌آلها است که هم در مؤلفه "متمم بودنشان" و هم در مؤلفه "متضاد بودنشان" با همدیگر در جا معاً ایجاد تعادل پیدا کنند، یا اختلافاتشان طوری باشد که اغتشاشان از آستانه‌ای نگذرد.

مثلاً "ایده‌آل فردیت و حاکمیت فرد و آزادیش با سوسیالیسم و ناسیونالیسم به عنوان ایده‌آل‌های اجتماعی (همبستگی اجتماعی هم هدف ناسیونالیسم و هم هدف سوسیالیسم هست) هم متضاد و هم دیگر و هم متمم همدیگرند. تا تأیید و تقویت سوسیالیسم یا ناسیونالیسم اگر از حدی بگذرد برضای ایده‌آل آزادی و شرافت و حاکمیت فردی می‌شود.

معمولاً وقتی همبستگی‌های سنتی اجتماعی سست یا نابود شدند، وجود همبستگی‌های تازه همانند سوسیالیسم و ناسیونالیسم (که هر دو ایده‌آل‌های مختلف همبستگی هستند) ضروری می‌شوند و بالاخره در اثر تعویق تحقق آنها، اضطراب شدید اجتماعی تولید می‌گردد، و با پیدایش این اضطراب و اضطراب، ایده‌آل همبستگی چه در سوسیالیسم چه در ناسیونالیسم، به شکل ضدیت با ایده‌آل فردیت و حاکمیت فرد، درک و اجراء می‌گردد و آزادی فردی، به شکل زهر و بیماری و شر و ... درمی‌آید، و دیگر به عنوان مؤلفه متمم ایده‌آل همبستگی درک نمی‌شود.

زیربنا و روبنا

زیربنا، بیان مفهوم علت در شکل خاصی است. در این شکل، علت، علتی است که همیشه علت می‌ماند و همیشه به عنوان علت تاء شیر می‌کند و همیشه علت اول است و هیچگاه رابطه متقابل برپایه رابطه تساوی با عامل دیگر ندارد. قبول تاء شیر روبنا بر آن، قبول تاء شیر علت متقابل به طور مساوی روی همدیگر نیست، بلکه بیان اولویت دائمی یک "قدرت" و "برتری ارزش آن قدرت" است. آنچه علت چیز دیگریست، با ارزش ترا چیز دیگری و مقتدر تر از چیز دیگری نیست. یا آنکه همیشه ارزشمند تر و مفید تر از معلول خود نمی‌ماند. بنابراین ما با اصطلاح "زیربنا" بایک مفهوم اخلاقی و سیاسی سروکار داریم نه با یک مفهوم عینی و علمی.

چه موقعی آلت، انسان را معین می‌سازد

آلات ما، موقعی بر ما حکومت می‌کنند و ما را معین می‌سازند که ما به آنها بیش از خود، ارزش بدهیم، و موقعی ما بر آلات خود حکومت می‌کنیم (یعنی آلات ما، همان آلات ما باقی می‌مانند و بیشتر از همان آلت بودن، ارزش ندارند) که ما به خود بیش از آلات خود ارزش بدهیم. تا اینکه ما به آلات خود (به ماشین‌های تولیدی) ارزش بیشتر از خود بدهیم، آلات صنعتی و اقتصادی و آلات سازمانی (حکومت، یک صنعت سازمان نیست، حزب، یک صنعت سازمان نیست، اتحادیه‌های مختلف، صنعت‌های سازمانی هستند) ما را معین نمی‌سازند.

قبول اینکه "آلت در ما تاء شیر می‌کند"، هنوز قبول این اندیشه نیست که "آلت ما، ما را معین می‌سازد و به ما صورت می‌دهد". آلت انسان، همیشه ادا ما (متمم) قدرت اوست، و وقتی چنین وحدتی با انسان نداشته باشند، انسان هر چه را آلت خود می‌سازد، تحقیر هم می‌کند و چیزی را که واقعی می‌سازد، هیچگاه نمی‌تواند بر او حکومت کند. ما به هر چه ارزشی بیش از خود بدهیم، به او حق حکومت بر خود را می‌دهیم. ماشین آلات و "سازمان آلات" (از هر نوع) موقعی بر ما حکومت می‌کنند و ما را معین می‌سازند که به آنها ارزشی بیش از خود بدهیم. این تنها حکومت نیست که می‌تواند در چنیین ارزشیابی، ما را معین سازد بلکه سازمان حزبی و سازمان حرفه‌ای (چه کارگری، چه ... و سازمان دینی وایدئولوژیکی نیز می‌توانند به همان اندازه ما را معین سازند.

روشنفکرو متزلزل افکار

تا یک فکر در انسان و جا معه متزلزل نشده است، تاریکی‌هایش را حس نمی‌کند و نمی‌شناسد. پس برای روشن کردن افکار، باید متزلزل در افکار انداخت ولی هر انسانی از متزلزل، نفرت دارد. و روشن فکران می‌خواهند محبوب خلق باشند و منفور آنها. پس افکار مردم هیچگاه روشن نخواهد شد.

مردم، سود خود را نمی‌شناسند

وقتی ما می‌گوئیم که مردم سود خود را نمی‌شناسند، با این سخن، به طور

ضمنی ولی صریح می گوئیم که مردم را باید به اجبار و زور به منفعتشان رسانید. و آنکه منفعت آنها را می شناسد، حق این زورورزی را دارد، و کیفیت و کمیت کاربرد این زور را اوست که معین می سازد.

اندازه سودمندی

سود و زیان، همیشه با مفهوم "اندازه"، کار دارد. آنچه کمی بیشتر برای ما زیان دارد، کمی کمتر سود دارد. مثلاً "خودخواهی از حدی که بیشتر شود (از اندازه اش گذشت) به ضرر خود و دیگرانست و اندکی کمتر از آن، برای خود و دیگران سودمند است. همان محبتی که پدر و مادر به فرزند دارند بیش از اندازه ای مضراست. بنا بر این هیچ چیزی نیست که بتوان گفت مطلقاً "ودرها اندازه ای زیانبار یا سودمند است. حتی زهرها که بیش از اندازه ای زهرند کمتر از اندازه ای پادزهرند. مسئله ایده آلها و یدئولوژیها و ادیان نیز همین مسئله اندازه است. و چون ایمان، همیشه "بیش از اندازه" و حتی "بی اندازه" است، امکان زیانباری آنها بی نهایت زیاد می باشد.

چرا سلطنت از بین می رود

سلطنت، کمترین دیکتاتوریت است. هیچ دیکتاتوری، امروزه به سلطنت و قدرتش قناعت نمی کند. سلطنت برای این از بین نمی رود چون یک نوع دیکتاتوریت است. سلطنت برای این از بین می رود که دیکتاتوری کامل عیار نیست. و شاه در سلطنت باقی می ماند که خود را تبدیل به دیکتاتور کامل عیار نکند. سلطنت بدون استحاله به دیکتاتوری نمی تواند در حکومت باقی بماند.

پیروزی حقیقت

آنچه پیروزی می شود، دارندگان حقیقت هستند نه خود حقیقت. و دارنده هیچ حقیقتی، عین حقیقتش نیست، با آنکه همیشه خود را با آن عینیت می دهد. آنانیکه در پی دارندگان و مدافعین حقیقت راه می افتند، باور دارند که این دارندگان و مدافعان، عین حقیقتشان هستند. حقیقت، هیچگاه مالک نداشته است و هیچگاه به کسی، عینیت پیدا نکرده است.

بینش از همه طرف

آنکه یک چیز را از همه طرف می بیند، او به معرفت آن چیز نمی رسد، چون او همه طرف را یکجا و در یک آن، نمی بیند، بلکه وقتی طرف دیگر را می بیند، دیدی که از طرف پیشین داشته است فراموش می کند (یا همان تجربه زنده را از آن دیگر ندارد).

یا اساساً "نمی بیند، چون دیدن هر طرفی، یک روش خاص دیدمی خواهد که با دید و ذهن را با انضباط، به آن خوداد. از این رو برای دیدن طرف دیگر، باید "شیوه دید" و "عادت دید" جهت دید را جابجا ساخت. پس آن طرفی را که در پیش می دید دیگر نمی بیند.

واحدان اندازه گیری عدالت و اخلاق

انسان، نه عدالت را می تواند دوزن کند، نه قیمت فضیلت های اخلاق را می تواند اندازه بگیرد، به جبران و تلافی این ناتوانی اش، اخلاق را "معیار ارزش" می نامد و عدالت را "ترازوی عمل".

وزن کردن و شمردن و اندازه گیری، در اخلاق و عدالت ممکن نیست. مقایسه دو عمل (چه در عدالت، چه در اخلاق) این معنی را نمی دهد که می توان هر عملی را وزن کرد و اندازه گرفت و شمرد. از مقایسه اعمال با هم، نمی توان واحد اندازه گیری برای عدالت و اخلاق پیدا کرد.

چرا مردم به دین و عقیده خود باقی می مانند

یکی از علل ضدیت با پیدایش عقیده و فلسفه تا زه آنست که انسان هرگاه، سده ها یا دهه ها توانائی پیدا کرده اند به سهولت و مهارت و تردستی، اغراض و افکار خود را در عبارات عقیده کهن خود (مثلاً عبارات و آیات قرآنی یا انجیلی یا مارکسیسم) بیان کنند بدون اینکه متوجه این جریان مقدس سازی و اعتلا اغراض و منافع و افکار خود، در استحاله آنها به عبارات قرآنی یا انجیلی یا مارکسیستی بشوند.

مردم از قبول یک عقیده یا فلسفه تا زه، امتناع می ورزند، چون هنوز به سهولت و مهارت و تردستی این توانائی را برای ترجمه کردن اغراض و افکار خود در عبارات عقیده یا فلسفه تا زه ندارند.

هنوز عقیده و فلسفه تازه، در معانی و اغراض اصلی اش چنان محکم و انباشته است که راه را به بیان (یعنی عبور و نفوذ و انتقال) افکار و اغراض دیگران نمی دهد، و فقط عده قلیلی هستند که از عهده این کار برمی آیند (مثلاً) روشنفکران یا مسلمانین به یک ایدئولوژی.

بدینسان، این عده هستند که "تسلط بر ایدئولوژی و عقیده تازه" دارند. یعنی می توانند اغراض و افکار خصوصی خود را تا آنگاه هیودانه استحاله به عبارات ایدئولوژی تازه بدهند، بدون اینکه از اختلاف یا تضاد غرض و فکر ایدئولوژی خود، خبری پیدا کنند.

مردم، در آشنائی قرنهای با قرآن، به سهولت می توانند افکار و اغراض خود را در زندگانی عادی و روزانه، با لفافه های اسلامی اظهار کنند و به آن مشروعیت و حقانیت بدهند و این یک نوع قدرتی هست که به آسانی نمی خواهند از دست بدهند. جا افتادن در یک عقیده، قرنهای زمان لازم دارد.

افکار عمیق، از ما دورند

یک فکر عمیق، فکریست که به نظر می رسد که متعلق به امروز نیست. از این رو، ما وقتی به این فکر گوش می دهیم، گویا این که صدائی از وراء قرون می شنویم. این فکر، از ما دور است، چون ما زیاد در مشغولیات روز و مسائل سطحی روز، درجا و روجنجال روز غرقیم. ما زیاد جذب روز، شده ایم و افکار عمیق برای ما، دور، نمودار می شوند. ما در وقایع روز، از اعماق آن دوریم و اعماق آن را نمی توانیم ببینیم و بیندیشیم. ولی چون ما این وقایع و افکار سطحی و قالبی روز را "پیشرفته" می دانیم، طبعاً آن افکار عمیقی که از ما دورند، افکار عقب افتاده و کهنه به نظر می آیند. این است که افکار عمیق، برای بسیاری، بوی کهنگی می دهند.

دین، آخوند نمی خواهد

تلاش برای "آزادی از تئولوژی دینی"، با تلاش "برای آزادی از دین" فرق دارد. چه بسا نفی یک تئولوژی دینی، احساس تجربه تازه دینی می آورد. ما در مبارزه با علمای دین، فقط با "تئولوژی دینی" مبارزه می کنیم. تجربه اصیل دین، هیچگاه در دسترس علمای دین نیست. علمای دینی می کوشند با عبارت دادن و شکل دادن به "تجربیات دینی مردم"،

به مردم تسلط یا بند. مبارزه با "تئولوژی دینی" هیچگاه نباید به مبارزه علیه "تجربیات اصیل دینی مردم" بکشد. با این تجربیات اصیل دینی، می توان بر ضد آخوند مبارزه کرد. از این رو علمای دینی، با شدت و قساوت پاسخ به مبارزه "علیه تئولوژی دینی" می دهند، چون تئولوژی دینی، "مقتارنا" ایدئولوژی طبقه علمای دینی است، یعنی منافع و "قدرت این طبقه را با حقیقت عینیت می دهد. ولی مبارزه با دین، غیر از مبارزه با تئولوژی دینی است.

حتی مصلحین بزرگ دینی، بر ضد "تئولوژیهای دینی" می جنگند. زنده ساختن تجربه اصیل و مستقیم دینی مردم، خود بزرگترین مبارزه بر ضد علمای دینی و تئولوژی دینی است.

همیشه باید از شکافی که میان "تجربه اصیل دینی" و "تئولوژی حاکم دینی" در اجتماع" پدید می آید، بر ضد علمای دین استفاده برد، و گرنه خود علمای دین به فکر سوء استفاده از این تجربیات اصیل و نوین دینی می افتند و حاکمیت خود را تا ثید و تقویت می کنند. دین، مناسک و شعائر و رسوم و قواعد و عبارات و آداب ثابتی نیست. دین، آخوند لازم ندارد ولی آخوند، دین را لازم دارد.

قانون، باید عادلانه باشد

تنها "اجرای قانون"، عدل نیست. بلکه خود قانون باید عادلانه باشد. اینست که پیش از تحقق عدالت، باید این سؤال را طرح کرد که آیا قانون بر اساس عدالت هست؟ و آیا این قانون بر اساس مفهوم ما از عدالت هست؟ قانونی، عادلانه است که انطباق بر مفهوم ما از عدالت داشته باشد. بنا بر این، پیش از آنکه انطباق قوانین را با عدالت بسنجیم، باید به اندازه کافی در مفاهیمی که خود از عدالت داریم، شک کنیم، چون همه نا عدالتی ها از همین مفهومی که خود از عدالت شروع می شود. ما خیلی مطمئن هستیم که معنای عدالت را می دانیم. عدلی که طبق مفهوم و احساس ما از عدالت نباشد، عدل نیست. یا انسان را ارضاء نمی کند و برای انسان ظلم شمرده می شود.

بیه انداز خواهستن

در گذشته وقتی برای برقرار کردن عدالت گفته می شد که "هر کسی باید به

عدالت تجملی

تا پیش از انقلاب صنعتی، مسئله غرب، مسئله "ارضاء نیا زها" بود. ولی صنعت، تولید بیش از نیا زمی کند. صنعت، تولید رفا و ثروت و تجمل می کند. مسئله، دیگر تقسیم محصولات موجودی که به زور، کفاف نیا زهای طبیعی را می دهد، نیست، بلکه، مسئله، "تقسیم تولیدات رفا هـی و ثروت و تجمل" است. جوامع دیگر که هنوز از لحاظ روشهای تولیدی، گیر مسئله "ارضاء نیا زها" هستند، با آشنائی با انقلاب صنعتی غرب، با آنکه هنوز خود را در نیستند تولید رفا و ثروت و تجمل میکنند، ولی می خواهند در تقسیم چنین رفا و ثروت و تجملی سهمی باشند. مسئله، دیگر عدالت نیا زی نیست که دنیای گذشته در آن می اندیشید، بلکه مسئله "عدالت در رفا و تجمل و ثروت" است. آنچه انسان امروز می خواهد تا احساس تحقق عدالت بکند، "ارضاء نیا زهای عادی طبیعی اش" نیست، بلکه بردن سهمی از رفا و تجمل و ثروت صنعتی است. همه احساس می کنند که حق به "تجمل انسانی" دارند.

کساد بازاری حقیقت

در گذشته، انسان، آخرین پاسخ سئوالش "را می خواست، چون می انگاشت که هر سئوالی، یک پاسخ منحصر به فرد و نهائی دارد. ولی امروزه او می داند که هر سئوال انسانی، پاسخهای بسیار زیاد دارد، و در همه این پاسخها، فقط مقطعی از آن سئوال پاسخ داده می شود. از این رو نیز چندان شتابی برای یافتن "آخرین پاسخ" ندارد، و درست همین "آخرین پاسخها" را مانع تلاش انسان برای جستن و یافتن صدها جواب دیگر که ضروری و مفیدند، می دانند. انسان متوجه شده است که سئوالهایی که راجع به خودش و جامعه اش و تاریخش می کند، با یک پاسخ، پاسخ داده نمی شود. از این جاست که بازار حقیقت یابی، از رواج افتاده است، چون حقیقت همیشه پاسخ اول و آخر سئوالست.

اندازه اش بخواهد "یا" باید به هر کسی به اندازه اش داد، این عبارت و شعار برای این احساس و دانی گفته می شد که "هر کس به حسب طبیعتش، بیش از اندازه و حتی بسیار بیش از اندازه می خواهد"، از این رو این شعار و عبارت بنی عدالت (که هر کس باید به اندازه اش بخواهد، یا به هر کسی باید به اندازه اش داده شود) یک تقاضای اخلاقی بود که به مردم وعظ می کرد، زیاده روی در خواستها و آرزوهای خود نکنند. و وقتی بدین ترتیب همه کمتر بخواهند و همه دانا "خود را مقصر بیا بند که زیاده می خواهند، بدینسان مسئله عدالت آسانتر حل شدن نیست.

جهان، پرا زنا عدالتیست، چون همه بیش از اندازه خود می خواهند (همه آژمند هستند) و تا همه آژمند هستند، نا عدالتی به جای خواهد ماند. پس حل مسئله عدالت، حل مسئله اخلاق است نه حل مسئله اقتصاد دوسیاست. بدینسان کسی دیگر می شد که معلم و رهبر اخلاقی مردم می شد.

آزادی هنری

برای پیشرفت اقتصاد، نه تنها احتیاج به تحول شیوه فکری هست، بلکه به همان اندازه احتیاج به "تحول ذوق هنری" هست. هیچگونه محصول اقتصادی را نمی توان بدون شکل زیبا فروخت. تولیدات انسانی باید زیبا باشند. و همانطور که برای "تحول شیوه فکری"، آزادی فکری لازم است، برای "تحول ذوق هنری"، آزادی هنر لازمست. و چه بسا آزادی هنر، مهمترین "آزادی فکریست". جامعه ای که آزادی فکری می دهد، به طور حتم، آزادی هنرنمی دهد. آزادی هنر همیشه با "آزادی عواطف و احساسات" سروکار دارد.

و چه بسا کسانیکه، می توانند آزادی فکر را تحمل کنند ولی نمی توانند آزادی هنر را تحمل کنند.

اوج تحقق آزادی، آزادی هنری است. اختناق آزادی هنری، انسان را بیشتر عذاب می دهد تا عدم آزادی فکری. شعرا و مادر قرون گذشته، بیش از آزادی فکری، از عدم آزادی احساسات و عواطف خود رنج می برده اند. آزادی هنر، یک امر تجملی نیست بلکه ضرورتش بیش از آزادی فکریست.

احتیاج به اخلاق نیست

وقتی کمک به دیگری، از نقطه نظر حقوقی و اجتماعی و سیاسی، منظم و تضمین و استوار شد، احتیاج به همدردی و احساس اخلاقی نیست. آنچه را ما با محبت و همدردی انسانی نتوانستیم انجام بدهیم، حالا سازمانها، طبق قوانین، بدون کوچکترین احساس محبت و همدردی و اخلاق، تضمین می کنند و بعنوان حق مردم بدانها، انجام می دهند. از این به بعد، اخلاق و همدردی و محبت در بسیاری از دامنهای زندگانی، زائیدی مصرف می شوند.

آنقدر حقوق و قواعد اجتماعی را باید تحقق و دامنهداد که احتیاج به رفتار اخلاقی و همدردی و محبت و انسانیت افراد نباشد. مردم در چنین اجتماعی همه چیز را دارند ولی مهر و گرمی و همدردی دیگری را ندارند. ولی برای داشتن این گرمی مهر و همدردی دیگری، می بایست بسیار درد کشید و تحمل ضعف و خواری و فقر را کشید. ابتکار اخلاقی انسانی برای حل مسائل اجتماعی و سیاسی کفایت نمی کرد.

هدف نزدیک ولی راه دور

چهار بهترین راه به هدف، دورترین راه به هدفست. برای رسیدن به آنچه نزدیک می نماید "باید بسیاری از پیچ و تابها را پیمود. میان ما و هدف، معمولاً" راه مستقیم نیست بلکه چاه و دره و خندق و رطبه و دره است. هدفه نزدیک است ولی رسیدن به آن از طریق مستقیم، خطر و خودکشی است. گول نزدیکی به هدف را نباید خورد. معمولاً، "ایدئولوژیها، هدفها را بزرگتر و نمایانتر می سازند تا ما را بیشتر به آن جذب کنند و در اثر همین بزرگتر و نمایانتر شدن هدف، می انگاریم که هدفه خیلی نزدیک به ما است. برای جذابیت هدف، باید آنرا نمایانتر و بزرگتر ساخت ولی این جذابیت، ما را در فاصله خود به هدف، گمراه می سازد.

ایده آلی که ما را شیفته خود می سازد، دورتر از فاصله است که ما می انگاریم با آن داریم.

انقلاب خواهی و انقلاب ارادی

جامعه، با "افزایش خواهشها" و با "اعتلا دادن خواهشهای خود"،

انقلابهای اجتماعی و سیاسی را می کند، ولی بعد از این انقلابات تشخیص می دهد که "توانائی جامعه"، انطباق با "تزايد و تما عدا خواهشها بیش" ندارد. او، آنقدر نمی تواند که می خواهد.

"خواهش" باید تبدیل به "اراده" بشود، تا میان خواستن و توانستن رابطه مستقیم و نیرومند و مؤثری برقرار گردد. در اراده، رابطه خواستن و توانستن به اوج نزدیکی به هم می رسند.

معمولاً "میان" خواهش و "توانستن"، فاصله بسیار زیاد هست. ملت، باید پیش از انقلاب، اراده پیدا کند، تا انقلابش به یأس و ورشکستگی نکشد.

انقلابی که نتیجه "مستی حاصل از افزایش و اعتلا خواهشهاست"، از پیش محکوم به ناتوانی است. انقلابی که "بیان اراده آگاهانه و نیرومند ملت" است، پیروزی می تواند حداقلی از آنچه می خواهد، تحقق بدهد. بنا بر این میان "خواهش ملت" و "اراده ملت"، باید تفاوت گذاشت. به آسانی می توان خواهشی را در یک ملت برانگیخت، ولی پیدایش اراده در یک ملت، کار پیچیده و مشکلیست. روسو، وجود ایمن "اراده کلی" را یک امر بدیهی و مسلم می انگاشت و این انگاشت خیالی و ساختگی، همه مردم را فرا گرفته است. پیدایش یک اراده در ملت، احتیاج به تحولات و انضباط و تفا هم و تلاش فراوان دارد. ملتی که از مستی خواهشها، دچار التهاب و حریق اجتماعی می شود، هنوز از اراده پیدا نکرده است. ولی کسانی که شتاب به پیدایش انقلاب دارند به مردم، وجود این خواهشها را با اراده مشتبه می سازند.

ملتی که اراده پیدا کرد و اراده اش چون پولاد آبدیده شد و به این اراده خود ایمان پیدا کرد و به آن اتکاء کرد، هیچ قدرتی در مقابل آن نخواهد ایستاد. استحاله خواهشهای ملت، به اراده ملت، کار نیست طولانی و عذاب آور.

ایده آلهای، هم متمم و هم متضاد با هم هستند

انسان، یک ایده آل ندارد و هرگز نخواهد توانست ایده آلهای مختلف و متضاد خود را به یک ایده آل، تقلیل بدهد. البته همیشه می کوشد که میان ایده آلهای خود وحدت بدهد و یا اینکه همه ایده آلهای خود را تا به ایده آل واحدی بسازد. ولی این تلاش، هیچگاه نتیجه قطعی و مسلم نخواهد داد،

چنانکه منافع چندگانه و مختلف خود را نیز نمی تواند به یک منفعت تقلیل بدهد. (مثلاً) همه منافع خود را نمی تواند تقلیل به منافع مادی - اقتصادی خود بدهد یا آنکه همه آنها را تابع منافع مادی - اقتصادی خود سازد. تناسب میان ایده آلها و منافع، همیشه در برخورد به مقتضیات اجتماعی سیاسی و اقتصادی و مذهبی به هم می خورد و هیچگاه این تناسب، واقعیت ثابتی نیست. برای شناخت این تناسب، انسان احتیاج به مقداری از اشتباهات و تصحیح و تعدیل آن شناخت اشتباه دارد.

از این رو، تا مقتضیات اجتماعی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی نسبتاً "بیحرکت و آرام و ثابت است، امکان شناخت تقریبی این تناسب را دارد، چون هم فرصت اشتباه کردن دارد و هم از اشتباه کردن نمی ترسد و طبعاً "می تواند با چنین شناختی، تعادل به منافع و ایده آلهای خود ببخشد. ولی در اثر جنبش و بی ثباتی و درهم برهمی مقتضیات اجتماعی، زمان کافی برای رسیدن به شناخت، از راه اشتباهات ندارد، از این رو، هم ایده آلها و هم منافعش، به جای آنکه متمم هم شوند، متضاد هم دیگری می گردند. تساوی، آزادی، عدالت، رفاه، برادری و... همه ایده آلهای هستند که هم متمم و هم متضاد با همند، و شناخت آنها در متمم هم بودن، همانقدر ضروریست که در متضاد بودن.

قوانین و نظامهای که بدون شناخت یا توجه به این دورویه (هم متمم بودن و هم متضاد بودن) پدید می آیند، جا معه خود را تبدیل به جهنم خواهند ساخت. حتی وجوه مختلف زندگانی انسان، همانقدر که می تواند متمم هم باشند می تواند متضاد با هم باشند. و این دومو لفه را نمی توان از وجوه مختلف زندگانی گرفت. فرهنگ و اقتصاد و سیاست و اخلاق و دین و هنر و ادب و لوژی و حقوق نسبت به همدیگر، هر دو نقش (هم متمم بودن و هم متضاد بودن) دارند، و مسئله حذف تمامی و بنیادی یک نقش به خاطر نقش دیگر نیست، بلکه حفظ هر دو نقش، و تعادل دادن میان این دو نقش وجوه مختلف زندگانی اجتماعی است.

چه تئوریهایی که بر پایه زیر بنا قرار گرفتن یک وجه زندگانی و روبنا قرار گرفتن ما بقی وجوه بنا شده اند، و چه تئوریهایی که بر پایه شباهت با تصویر آئینه ساخته شده اند (یک وجهه، در سایه وجوه منعکس می شود) چه تئوریهایی که بر پایه این قرار دارند که هر وجهه ای فونکسیون از دیگرانست، همه بر

پایه "تساوی نهائی و متمم بودن و وحدت نهائی همه این وجوه و عوامل بنا شده اند که در واقع حاضر به قبول نقش مثبت هر دورویه و همه وجهی از زندگانی یا هر ایده آلی نیستند.

جذب یک طبقه یا امت یا ملت شدن

آنچه در من جذب می شود، فرا موش می شود. بنا بر این وقتی مادر کسی (رهبری) یا در دستگاه و سازمانی یا در طبقه و ملت و امتی جذب شدیم، ما را فرا موش خواهند ساخت. ما موقعی "هستیم" که این دستگاهها و طبقات و امتها و ملتها ما را نتوانند فرا موش کنند یعنی ما باید تا اندازه ای غیر قابل هضم و طبعاً "قابل جذب" باشیم. اینک بدانیم "می گویند که باید آگاه بود طبقه ای یا امتی یا مللی داشت، نیتشان آنست که ما در طبقه ای یا در ملتی یا امتی جذب و فرا موش بشویم. کسیکه فرا موش می شود، وجودی از خود ندارد، و آنکه وجودی از خود ندارد، حقی ندارد. بنا بر این نباید آنقدر هضم و جذب شدنی بود که فرا موش ساختنی شد (در غرب این جریان جذب شدن را اجتماعی ساختن و اینتگرسیون می نامند).

ما در هر جا معمای و سازمانی (چه حزب چه حکومت، چه اتحادیه) آنقدر وجود داریم که فرا موش ساختنی نباشیم. ولی سازمانها و امت و طبقه و ملت، از هر چه که هضم نشدنی و جذب نشدنیست، سوءاضامه پیدا می کنند و به آن نفرت می ورزند و آنرا بوسیله ای دفع می کنند. در معده های آنها باید هضم شدنی و جذب شدنی بود. و این جریان، نامهای گوناگونی دارد (سازگار سازی، منطبق سازی، ارشاد و هدایت، آگاهیه - طبقه ای دادن، سوسیالیسم و انتگراسیون و...) .

چگونه حقیقت، سزمی شود

بعضی ها حقیقت را به دیگران نمی گویند، نه برای آنکه دیگران طاقت شنیدن حقیقت را ندارند بلکه خود، جرئت گفتن آن را ندارند. ولی برای آنکه تقصیر "بی جرئتی" را از خود رفع کنند، به دیگران تهمت "فقدان قدرت تحمل حقیقت" را می زنند. هر حقیقتی که در جا معه به موقع گفته نشد با همان بی جرئتی از گفتن، طاقت تحمل حقیقت کاسته می شود. (یکی از

همان حقیقت، مندهش می شود و به وحشت می افتد و دیگری از همان حقیقت به التها ب می آید و سرمست می گردد. هر دو طاقت تحمل حقیقت را ندارند. طاقت شنیدن حقیقت با جرئت گفتن حقیقت درجا معها هم رشت می کنند. درجا معهای که کم کسی جرئت گفتن حقیقت دارد، طاقت شنیدن حقیقت نیز می کا هد. و بدین ترتیب، از حقیقت، سرساخته می شود. اگر هزارها منصور می آمدند. حقیقت، سر نشده بود. حاکمیت انسان، واقرا ربه آن، یک سرمخفی شد. حاکمیت انسان چیزی جز این ادعا نبود که هرا نسانی، خداست. تا این سربرسر هرکوچه و با زا رگفته نشود، انسان، حاکم بر سرنوشت اجتماع و تاریخی و حکومتی و اقتصادی خود نخواهد شد.

○ خشونت و مجازات

عمل و عکس العمل در انسان نباید شکل مکانیکی داشته باشد. جائیکه میان انسانها، عمل و عکس العمل شکل مکانیکی دارد، انسان در قعر انسانیتش هست. در مکانیک، عکس العمل همان کمیت عمل را دارد فقط در جهت و ارونه. ولی در روابط انسانی، عکس العمل با یداع تلا به کیفیت عالیتربا بدت انسان، تقلیل به ماشین نباید. اگر عکس العمل فقط یک پاسخ کمی به عمل باشد، هیچگاه اخلاق و فرهنگ انسانی رشد نخواهد کرد و این پائین ترین حد خشونت انسانست.

فرهنگ و اخلاق هر چه لطیفتر شود، در مقابل کمیت عمل، بر کیفیت عکس العمل می افزاید. این است که وقتی یکی زورورزی می کند، دیگری با همان اندازه زورورزی پاسخ او را نمی دهد، بلکه می کوشد با عملی که لطافت و فرهنگ بیشتر دارد، پاسخ آن عمل را بدهد. به خصوص جا مع در رفتارها یش نسبت به افراد و گروهها بیشتر با ید مظهر این فرهنگ و لطافت و اعتلا باشد. از این روجا مع، نمی تواند در مجازاتها یش، مفهوم عمل و عکس العمل مکانیکی را دنبال کند و ندان را در عوض ندان بشکند و دست را در عوض دزدی قطع کند. مجازات اجتماعی که جا مع در مقابل جرم افراد عکس العمل نشان می دهد، باید کیفیت فرهنگی و اعتلا اخلاقی و روانی داشته باشد. در مقابل خشونت عمل مجرم، لطافت و اعتلا عمل جا مع قرار می گیرد و بدین شیوه، رابطیه خشونت میان عمل و عکس العمل از بین برده می شود. جا مع در مقابل افراد، باید سرمشق اعلا فرهنگ و اخلاق باشد، نه آنکه چون قدرت و زور بیشتر دارد،

خشونت را با خشونت بیشتر مجازات کند و زور خود را بنماید. عکس العمل خشن ترجا مع در مقابل عمل خشن یک فرد مجرم، جا مع را به سوی حکومت زور و قساوت و توحش و بیرحمی و خرفتی عواطف و احساسات می کشاند. جا مع در اثر این گونه مجازاتها، وحشتی ترو قسا و تمنندت سروسرفت ترمی گردد.

● آنکه ایده ای می پذیرد، از آن ایده معین ساخته می شود

ایده (سراندیشه)، یک مفهوم قدرتمند است نه یک مفهوم عقلی خالص. از این رومیان اندیشه و سراندیشه (ایده) با ید فرق کلی گذاشت. آنکه سراندیشه می آفریند (ایده می آورد)، تعیین می کند و صورت می دهد. این است که با ید میان اندیشیدن و تفاوت گذاشت. یکی در اندیشیدن، فقط " مفاهیم عقلی " پدید می آورد که با ید با منطق و روش سنجید و شناخت. دیگری در اندیشیدن " سراندیشه های مقتدر " پدید می آورد که انسان را فرامی گیرد و فرو می گیرد.

آنکه بدینسان می اندیشد، جا مع را معین می سازد و به جا مع صورت می دهد و تعیین شدن، همیشه در دنیا کست و تعیین کردن (صورتگری) همیشه شادی آور است.

پذیرفتن ایده، چیزی جز اندیشیدن از دیگری نیست. آنکه همیشه اندیشه (ایده) می پذیرد همیشه از دیگران اندیشیده (تعیین) می شود. از این رو بسیاری یک سراندیشه را نمی پذیرند، نه برای آنکه غلط یا باطل است، بلکه برای آنکه می خواهند خود، خود را معین سازند.

پذیرفتن یک ایده (وایدئولوژی) قبول تسلط یک قدرت بر خود است، نه درک معنای منطقی و عقلی یک عبارت. نشان دادن عدم صحت و عدم انسجام یک عبارت یا مجموعه ای از مفاهیم، از مبارزه با ایده ای که سرشار از قدرتست، جداست. دوره ای که فکر انسان را از قدرتش جدا می ساختند، گذشته است. آن موقع تبلیغ می کردند که فکر انسان بوجوبی ارزش و ناقص و خواب و خیالست. بدینسان، هرا نسانی که دعوی می کرد این فکر از اوست آن فکر در ورطه بوجی و هیچی می افتاد.

او با ید افکار خود را مستند به آیات و کلمات خدائی و وحی سازد، تا ارزش پیدا کند. از این رونیز بود که سخن و فکر و مفهوم انسان، وجودی بود که هیچگونه

قدرت و تاء شیری نداشت. این دوره دیگر سپری شده است. اندیشه‌های او استحاله‌ی ایده‌ها یا فته اندی یعنی همه سرچشمه قدرت شده اند. به همین علت نیز هست که کلمه انسان، قدرت را رد و احتیاج به لفافه‌آیات کتابهای مقدس ندارد تا نفوذ بکند. امروزه دیگر ما هم خالص منطقی و عقلی که بدون نیرو با شند وجود ندارند. امروزه همه اندیشه‌ها تبدیل به ایده‌ها شده اند. برخورد فکر ما با فکر دیگری، برخورد قدرت ما با قدرت دیگریست. همه آوندها از آزادی بیان می ترسند چون می دانند که کلمه و ایده انسان، قدرتمند شده است. روزی که فقط خدا سخن می گفت و سخنش به طور انحصاری ارزش و قدرت داشت، گذشته است.

اسلحه، نخستین دست افزار

نخستین آلتی که انسان ساخت، اسلحه بود. هر آلتی که بعد از آن آفرید یا کشف کرد، خصوصیت اسلحه بودن را نگاه داشت. آلت، همیشه امتداد قدرت انسان در مبارزه و چیرگی بر دیگران و طبیعت بود. حتی آلت به هدف تولید اقتصای نیز همیشه تابع همان روحیه اسلحه بود. آلت در مرتبه اول سود نمی‌داد بلکه امتداد قدرت انسان بود. انسان می خواست با آن بر زمین و طبیعت و انسانهای دیگر غلبه کند. پس، اقتصا دو صنعت بر روح جنگجویی (مبارزه طلبی) و ارتشی انسان قرار داد و غرض اصلی اش، تفوق و چیرگی و دوام و گسترش قدرت انسانست نه "سود خواهی خالص اقتصای" که یک مفهوم انتزاعی بعدیست. صنعت، چیزی جز گسترش "اسلحه سازی و تجهیز نظامی انسان" نیست. اقتصا دو صنعت، تراوش "ابتکار اسلحه سازی" انسانست. در قرن هیجدهم و نوزدهم میلادیست که آلت به معنای مجرد اقتصای، سلاح را به بخشی از خود تقلیل داد. بدینسان روح سلحشور و مبارزه طلبش در خدمت اقتصا (سودجویی) درآمد. درحالیکه تا آلت، امتداد قدرت غلبه گر انسان بود، اقتصا در خدمت قدرت قرار داشت. هنوز آلت، در مرحله اول، قدرتمند یعنی اسلحه است. هنوز نیز صنعت و اقتصا دبرپایه‌های تجاویزی و قدرت طلبی و گسترش قرار دارد. و این روحیه‌ای که سراسر تحولات انسان را قریب یک میلیون سال در بر می گیرد، از آلت، رفع و حذف شدنی نیست. امروزه هم آلت امتداد قدرت اوست. فقط از دید اقتصادی است که انسان تابع و محکوم آلت (ماشین آلاتش) می باشد نه از دید قدرت. از دید

قدرت، هنوز آلت، اوج قدرت و سرمستی قدرت انسانی را فراهم می سازد. هیچ آلت و ماشین نیست که اسلحه نباشد و هیچ ماشینی نیست که بتوان آنرا به یک پدیده خالص اقتصای تقلیل داد. اقتصا دما شینی با وجود امپریالیسم می آورد (نه سرمایه داری).

روابط تولیدی آلات، همیشه روابط قدرت در خدمت قدرت طلبی انسانها و گروههای انسانست.

اخلاقی ساختن اقتصا (هدف اقتصا فقط تا مین رفاه و لذت همه انسانهاست) واقعیت اقتصا را که آلت به هدف گسترش و امتداد قدرت انسانست، می پوشاند. اقتصا دو صنعت آلت کسی است که قدرت دارد. به همین علت پرولتاریا می خواست مالکیت آلات را بدست آورد. اقتصا دو صنعت باید تابع پرولتاریا باشد. ولی آیا آنکه کار بیشتر می کند، قدرت دارد و حق بیشتر به قدرت دارد؟ در تاریخ هیچگاه مقدار کار، مقدار کیفیت قدرت را معین نساخته است.

تاریخ در دادگاه اخلاق

جریان تحولات یک ملت را وقتی از "دور" می بینیم، همه روابط را در مقولات "ضرورت" درمی یابیم و می کوشیم که شکل علت و معلولی به آن روابط بدهیم، ولی جریان تحولات تاریخی را وقتی از نزدیکتر ببینیم، همه روابط را در مقولات آزادی و اخلاقی درمی یابیم.

در فاصله زمانی نزدیک، احساس می کنیم که به جای این اتفاق، می شد چیزی دیگری اتفاق بیفتد، اگر ما یا فلان گروه یا فلان فرد را در چنین و چنان می کردند، جریان طور دیگری که مطلوبست رخ می داد.

از این روقضاوتهای نزدیک تاریخی، انباشته زداوریهای اخلاقیست (حتی اگر تاریخ دور قضاوت شود از دیدگاه یک کمال تاریخی یا سیر مطلوب که برای ما سیر به کمال است، قضاوت می شود) ولی وقایع هر چه دورتر شدند، داوریهایی تر و ضروری تر و جبری ترمی گردند.

معمولاً "آنانیکه آگاه بود تا ریخی نیرومندی در مطالعه گذشته‌های دور کسب کرده اند، وقتی به تاریخ معاصر نزدیک می گردند، جبری می اندیشند و آنانیکه آگاه بود تا ریخیشان را از مطالعه تاریخ معاصر کسب کرده اند، تاریخ گذشته را با داوریهایی اخلاقی درمی یابند. مثلاً "قضاوت می کنند که آیا فلان شاه و حاکم در گذشته عادل بوده است، فلان عمل و فلان اقدام

هزار سال پیش طبق اصول مطلوب یا منافع گروه مطلوب امروزی ما بوده است یا نه.

برضد عقل

مخالفت با عقل، از خود عقل شروع می شود. این عقل است که بایده خود را محدود بدارد.

کلی ساختن و نامحدود ساختن وساده ساختن که فعلیتهای عادی عقلیست بایدها زداشته شوند، تا عقل، با تجربه انسانی وفق بدهد. بنا بر این، این عقل است که بایده خود را زخود انتقاد کند. و این عقلست که از خودی که گذشت، عقل نیست. ولی محدود ساختن عقل، نابود ساختن عقل نیست، گرفتار آزادی از عقل نیست، کم ارزش ساختن عقل نیست، و عقل موقعی محدود و مفید نمی شود که تابع چیزی ما فوق عقل بشود. آنچه عقل را محدود می سازد، تجربه خود انسانیست ولی آنچه چیزی نیز که عقل را تغذیه می کند نیز تجربه است.

عقل، فراتر از تجربیات انسان می رود نه برای اینکه تجربیات انسان را ترک کند، بلکه برای اینکه از سر با گشودگی تازه ای که یافته، باز به تجربیات انسانی بازگردد.

چیزی علمی است که مقدس نیست

اهمیت علم و روش علمی در آنست که نه تنها بحث نه تئوریهایش نه قوانینش هیچکدام مقدس نیستند و علم هیچکدام آنها را مقدس نمی سازد، بلکه حقوق انتقاد و شک و رد کردن هر چه علم نیست، می باشد. بنا بر این چیزی علمیست که مقدس نیست و مقدس نمی تواند باشد. و برای مردی که از سنت اجتماع دینی می آید، فقط چیزی معتبر است، که مقدس باشد. بنا بر این برای او چیزی که مقدس نیست، هیچ اعتبار ندارد. چنین کسی بایده خوب گیرد که بسیاری چیزها می توانند در جا معه معتبر باشند، بدون آنکه مقدس باشند. او تا به حال فقط به مقدسین و مقدسات، احترام گذاشته است و نمی داند که در جهان انسانی، چیزهایی هستند که قابل احترامند، بدون آنکه جزو مقدسین و مقدسات او باشند. از این رو برای چنین کسانی، هر چیزی هم اعتبار پیدا می کند، جزو مقدسات قرار داده می شود.

مقدس، چیزیست که "حق دست زدن به آن نیست". و چون قوانین یا نتایج

علم را چیزی ثابت می داند که از دسترسی، تغییردهی انسان خارج شده اند، می انگارد که علم نیز یک چیز مقدس سازنده یا یک چیز مقدسی است و هر چیزی که علمی باشد از دسترسی انسان برای همیشه خارج می شود یا حداقل فقط عده بسیار معدودی حق دارند در این زمینه تصمیم بگیرند (طبعاً اکثریت نزدیک به تمام مردم، حق شک و رد کردن و انتقاد کردن آن را از دست می دهند). در واقع علم و نتایج یا قوانین علمی به جای مقدسات سابق می نشینند مقدس را بایده از معتبر جدا ساخت. احترام به آنچه در علم معتبر است، با احترام به آنچه در دین مقدس است فرق دارد. این است که اهل تقدیس، فقط احترام به آنچه مقدس است را می شناسد، و نسبت به آنچه به طور نسبی و موقت (تا موقعی که به آن شک ورزیده نشده است) معتبر است، احترام واقعی قائل نیست. هر چیزی که علم شد، تقدیس خود را از دست می دهد. قوانین تاریخی نیز اگر علمی هستند مقدس نیستند.

چه جایی می تواند خود به خود نظم بدهد

جامعه، موقعی می تواند خود به خود نظم و قاعده بدهد که میان "درک منافع فردی" و "درک منافع اجتماعی" در اعضاء آن جامعه، فاصله زیاده نباشد و بتوانند هر دوی این منافع را به طور نیرومندی حس کنند و با هم تعادل بدهند. ولی هنگامی که در افراد، درک منافع فردی از درک منافع اجتماعی فاصله گرفت، و آگاه نبودن منافع فردی، بیشتر از آگاهی بود منافع اجتماعی شد (یا منافع فردی خود را اولویت بر منافع اجتماعی داد، یا اینکه شناخت و احساس بسیار ضعیفی از منافع اجتماع در تما میث داشت) آنگاه جامعه، قادر نیست خود به خود نظم بدهد. و هر چه که جامعه، قدرت نظم دادن به خود را نداشته باشد (شکاف میان درک منافع فردی، و درک منافع اجتماعی زیاده گردد)، حکومت، مقتدر تر و دامن اختیارش وسیع تر می گردد.

جامعه وقتی "کوچک" است، درک منافع فردی و درک منافع اجتماعی، بسیار به هم نزدیکند، ولی در شهرهای بزرگ و در ملت (جامعه بزرگ) درک منافع فردی از درک منافع اجتماعی بسیار از هم دورند. و درک منافع ملی یا اجتماعی، تنها یک مسئله اخلاقی نیست، بلکه افراد بایده جامعه را در تما میث احساس کنند و برای آنها، تما میث و بستگی اجتماعی بزرگ یک چیز انتزاعی و ساختگی نباشد (معمولاً در جنگ یا مبارزه، یک ملت یا طبقه این وحدت و تما میث خود را بیشتر درمی یابد) و انسان هر چه کمتر درک جامعه در تما میث

داشت، و هر چه کمتر را بطه وجود خود را نسبت به بقاء و رشد آن جا معه احساس کرد بر درک منافع فردیش می افزاید و طبعا "ا مکان" خود نظام دهی را از خود می گیرد.

جامعه ای بر خود حکومت می کند که می تواند خود به خود مستقیما "نظم بدهد". ایده آل دموکراسی، جامعه ای حکومت است چون جامعه خود مستقیم به خود نظم می دهد و حکومت منتفی می گردد.

جامعه، موقعی احتیاج به حکومت ندارد که هر فردی به سهولت میان منافع فردی و منافع اجتماعی عینیت می دهد. در این حد است که فردیت به کل از بین می رود. ما می توانیم از فاصله میان درک منافع فردی و درک منافع اجتماعی بکا هیم اما هیچگاه نمی توانیم به عینیت آن دو برسیم، مگر در حالت های فوق العاده بحرانی اجتماعی، آنهم به شرط آنکه در این حالت همه مردم، منافع فردی خود را برای منافع اجتماعی قربانی کنند و از خود بگذرند. البته در این حالت، ممکن است افراد به جهت معکوس نیز رانده بشوند و همه خود پرست محض گردند.

پیدایش جوامع بزرگ و ملت (وبا لاخره جامعه بشریت به عنوان جامعه واحد) چنین عینیتی میان درک منافع فردی و درک منافع جامعه را در تمامیتش بی نهایت مشکل می سازد. این مسئله در مورد یک طبقه اقتصادی مثل طبقه کارگری نیز صدق می کند که فقط در حالت بحرانی (که به خطر افتادن منافع حیاتی آنها باشد) با عینیت یافتن موقتی درک منافع فردی و درک منافع طبقاتی، آگاه بود طبقه ای پدید می آید. آگاه بود طبقه ای، مسئله حالت بحرانی و مبارزه آگاهان برای منافع به خطر افتاده حیاتی است نه یک حالت عادی آن طبقه.

در اثر اینکه جامعه نمی تواند این شکاف را رفع سازد، این "حکومتست" که به جامعه نظم می دهد. همینطور چون افراد طبقه کارگری نمی توانند خود را از شکاف را رفع کنند، این هیئت مدیره حزب است که به طبقه کارگران نظم را می دهد. ولی حکومتی و هیئت مدیره حزبی که به جامعه یا طبقه این نظم را می دهد (جبران آن ناتوانی را می کند) می گویند که تا می تواند "درک و تاءویل منافع اجتماعی" را به خود اختصاص بدهد. بنا بر این جامعه و طبقه را در این خصوصیت، ضعیف ترمی سازد.

اساسا "اخلاق، چیزی جز وحدت دادن یا ترکیب کردن درک منافع فردی با

منافع اجتماعی نیست، و هر چه این دو از هم فاصله بگیرند (مثلا "حکومت یا حاکم و ولی و امام، تجسم اخلاق و دین و عدالت بشود، یا حکومت ماء مور شناخت و تحقق منافع اجتماعی باشد) قدرت اخلاقی مردم می کاهد. جامعه ای که رهبرش سرمشق و نمونه اخلاقت، آن جامعه در فساد اخلاق غرق می شود چون خود را به دیگران بتکا رپیوستن و هم آهنگ ساختن درک منافع فردی و درک منافع اجتماعی را نمی تواند به عهده بگیرد.

جامعه دموکراسی (جامعه ای که خود به خود نظم می دهد) جامعه ایست که بی نهایت اخلاقیست یعنی با ابتکار فردی هر عضوی در آن جامعه می تواند میان منافع فردی و منافع اجتماعی هم آهنگی برقرار سازد و این اوج فضیلت اخلاقیست. بنا بر این یک حداقل دموکراسی، احتیاج به حداقلی از درک و شناخت انطباق منافع فردی و اجتماعی دارد. در جامعه ای که همه فقط به فکر بیرون کشیدن گلیم خود از آب هستند، نمی توانند دموکراسی داشته باشند. استبداد، معمولا "همه افراد را از هم پاره و جدا می سازد و همه را مشغول خود می سازد تا همه فقط به فکر منفعت خود و تمتع بری خود و حساب خود و آخرت خود بیاشند و فقط دنبال سعادت فردی بروند.

وقتی حاکم یا ولی یا امام یا حکومت یا حزب واحدی، به تنهایی عهده دار درک و تحقق منافع طبقاتی اجتماعی شد، در درون اعضا جامعه (میان منافع فردی و منافع اجتماعی) شکاف می افتد و با لاخره در اثر عدم بتکا رفتن ایشان، این دو درک به تضاد با هم کشیده می شود و بدینسان جامعه، توانایی نظم دادن خود به خود را از دست می دهد و همین ناتوانی جامعه، ایجاب پیدایش حکومتی مقتدر می کند که با انحصار بر در و در جامعه، اینجا دو حفظ نظم را بکند.

کسیکه سرچشمه یقین نیست، محتاج ایمان است

یقین، یک تراوش درونی خود جوش است. آنکه یقین از درون خود جوش نمی جوشد، احتیاج به ایمان دارد. یقین، از ژرف دسترسی نا پذیر هر فردی خود به خود می جوشد و ایمان، همیشه علامت فقدان این یقین و نیاز به چیزیست که آن را جبران کند.

آنکه این یقین را ندارد، همیشه احساس ضعف می کند، و ضعیف برای رفع این احتیاج (فقدان یقین) به هر چه که می انگارد این ضعف او را بر طرف

یاس از اختلاف و تفا دمنافعت جوئیها درجا معه، همیشه به ایده هـا و ایده آلهای "وحدت" و "کل" می کشد. وقتیکه امکان تحقق تصمیم گیریهای مشترک براساس تفا هم درجا معه نیست، هرکسی رایاءس فرا می گیسرد و ایده آلهای "وحدت جا معه"، "وحدت طبقه یا امت" یا ایده های کلی که همه جا معه یا طبقه یا امت را یکبار برای همیشه فرا بگیرد، این یاس و تزلزل را مرتفع می سازد.

فقط میان آن کثرت اختلافات و آشتی ناپذیری آنها با این چنین وحدت یا کلی (که تنها راه حل می نماید) دور هست یا معجزه "تحول ناگهانی" "منافع مختلف" به "وحدت منافع" یا زور که همه آن اختلافات را تابع یک کل و وحدت سازد. وقتی مردم نتوانستند مرتباً "ومتداوما" براساس تفا هم روی منافع مشترکشان تصمیم بگیرند، زیر فشار رستگی و یاس، به فکر تحقق ایده های کلی و یا توحیدی می افتند. البته در آن نمی اندیشند که میان آلترنا تیو "معجزه" و "زور" کدام را انتخاب خواهند کرد. چون میان آن دو اصلاً نمی توان انتخاب کرد.

از هیچ انسانی، معجزه بر نمی آید. بنا بر این فقط یک راه می ماند و آن زور می باشد.

سلطنت و امامت (خلافت) و دیکتاتوریهایی همه گیر (توتالیتار) همه تجسم این ایده های کلی و توحیدی هستند. و وقتی این معجزه از طرف انسانها و تاریخ صورت نگرفت (که حتماً نمی گیرد) آن ایده های کلی و توحیدی با زور تحقق داده می شوند.

یاس از اختلافات و تفا دهایی تقلیل ناپذیر، ما را به سراغ قدرتی می کشاند که تجسم وحدت وکل باشد. بدینسان وحدت وکل (و ایده ها و ایده آلهای توحیدی و کلی) برترین ارزشهای اخلاقی چنین جاس معه ماء یوسی می گردد. بالاخره در چنین جاس معه ای، چیزی حقیقت است که کلی و واحد است. با استقرار یا حاکمیت یک ایده کلی و توحیدی (یا تجسم آن در یک قدرت) جاس معه زگیر هرج و مرج اختلافات و تفا دهایی تنش ها نجات خواهد یافت. بدینسان جاس معه برای همیشه بی طبقه و بی تنش و بی تفا دو بدون بیگانگی از خود خواهد شد.

چونیکه وحدت وکل، برترین ارزش اخلاقی شد، اختلاف و تفا دو کثرت،

خواهد ساخت، ایمان می آورد. و در هر جا که این احتیاج به ایمانش برآورده نشد، بدبین و بدگمان می شود. این بدبینی را بسیاری با شک و رزی مشتبه می سازند. شک و رزی، یک جریان عقلیست که استوار بر یقین محکم به خود است. اومی تواند به همه چیز شک کند و در این شک و رزی ابدی و ریشه دار و بنیادی به همه چیزها، هیچگاه یقینش را به خود و اندیشه اش از دست نمی دهد. ولی آنکه محتاج ایمان است، وقتی که به آنچه ایمان دارد، بدبین شود، تزلزل او را فرا می گیرد و "خودش" را گم می کند.

ایمان، احتیاج یک ضعیف است. شخص مقتدر، این احتیاج را ندارد. انسان ضعیف، احتیاج به ایمان به دیگری دارد (به خدا، به رهبر، به خلق، به ملت، به طبقه،). تنها این ایمان به آن خدا و رهبر و خلق و طبقه و کفایت نمی کند بلکه همزمان با آن باید به هر چیزی جز این رهبر و خدا و ملت و طبقه و خلق و حکومت، بدبین و بدگمان باشد.

اوباید این بدبینی و بدگمانی را به نفرت و دشمنی بکشانند تا ایمانش به آن خدا و رهبر و خلق و ملت و طبقه و محکم تر و شدید تر گردد. بنا بر این یک ضعیف موقعی به خدا و رهبرش و طبقه و گروهش و حکومتش ایمان دارد که به طور متداوم به دیگران شک کند (یعنی بدگمان و بدبین باشد). البته کلمه شک در این مورد اشتباه است ولی مردم مؤمن، شک را فقط در این معنا می شناسد. از این رو از شک کردن به افکار و حقیقت خود می ترسد) اومی باید به ارزشها و ایده آلهای دیگران همیشه بدبین و مشکوک باشد. ولی مقتدر، آنقدر در خود و از خود یقین دارد، که در ارزشها و ایده آلهای افکار خود نیز شک می کند، بدون آنکه خودش به کوچکترین تزلزلی گرفتار شود. درحالیکه یک فرد ضعیف اگر جرئت بکند (یا به آن کشانده شود) که به معتقدات و ایده آلهای و مقدسات خود شک بورزد، سراسر وجودش از هم می پاشد و در سراسر وجودش زلزله می افتد، چون وجود او، استوار بر خودش نیست، بلکه استوار بر چیزها نیست که به آن ایمان دارد (به رهبرش، به معتقداتش، به تئوریش، به طبقه اش ...). بنا بر این شک و رزی (به شک انداختن آنکه همیشه با ایمان زیسته است) چنین کسی، زیانبار و خطرناکست، چون او بدون ایمان، نمی تواند زندگی کند.

شومترین و شرترین ارزشها می گردند. آنکه ماء یوس شد برای نجات دادن خود از واقعیت یاء س آورش، به هر چیزی دست می زند.

ضدیت با یک فکر - رد کردن یک فکر

برای "رد کردن یک فکر" نبایدنا درستی منطقی آن فکر را نشان داد. چنین کاری درجا معه، سبب رشد (تفکر منطقی و روشی "مردم خواه شد، و خواه نا خواه مردم را به تفکر خواه گماشت، که بسیا خطرنا کست. بنا براین برای مبارزه با یک فکر، باید کاری کرد که مردم آن فکر را نا دیده بگیرند (زاویه ای به دید آنها داد، که این فکر را سا "به دید آنها هم نیا یدیا به آن فکر ارزش بسیا ر حقیری داد) تا لذت فهم و درک آن فکر را نداشته باشند. و ارزش آن فکر را آنقدر نا چیز بشما رند که قبول یا ردش هردو، بی اهمیت باشد.

یا با یدبه مردم نشان داد که آن فکر، بر ضد حقیقت آنهاست و هر چه بر ضد حقیقت آنهاست (که البته تنها حقیقت جهانست) غلط و باطل و کذب و شوم است. و وقتی که ا ومتوجه ضدیت آن فکر با حقیقت خودش (چون خود را با آن حقیقت عینیت می دهد) ضدیت آن فکر را با خود درمی یا بدو همه وجودش بر ضد آن فکر به جهاد برمی خیزد. یا با یدبه مردم نشان داد که آن فکر، بر ضد امتیازات آن مردم است (ا امتیازی که در ارتباط با ملت یا طبقه ای دارد).

فرا موش نشود که ایمان به هر حقیقتی، انسان را ممتاز می سازد (یا احساس امتیاز به اومی دهد). و وقتی مردم، دشمن یک فکر شدند، دیگر احتیاج به " رد کردن آن فکر" نیست که همیشه سبب رشد تفکر منطقی می گردد. رد کردن یک فکر، یک کار عقلی و منطقی و روشی است و هیچگاه با حالت دشمنی و ضدیت همراه نیست. حتی بعد از رد کردن یک فکر نیز کسی که رد می کند، همان رابطه را با آن فکر دارد که پیش از رد کردن داشته است.

رد کردن یک فکر، جهاد با آن فکر نیست. کسیکه با افکار دیگران جهاد می کند، آن افکار را رد نمی کند و کسیکه افکار دیگر را رد می کند با آن افکار به جهاد دنی رود. ولی کسیکه به حقیقت یک دین یا ایدئولوژی معتقد است، کارش و رابطه اش با افکار دیگر، جهاد است یا با شمشیر یا با محبت.

با نیروهای انقلابی چه باید کرد؟

سوا ثقی که در انقلاب در ملت از خواب برمی خیزند، بیش از آن هستند که

بتوان آنرا قنات بندی (کانا لیزه) کرد و به قنات های سازندگی اجتماعی انداخت. (حکومت پیشین نمی توانسته است به نیروهای سوا ثق مهار شده نظام بدهد. و دموکراسی دانستن شیوه نظم دادن خود ملت به نیروهای زائیده از سوا ثق است که هنوز مهارت در این نظم دادن به آنها ندارد) از این رو، این " نیروهای بیش از اندازه ولبریز " که با خود افسا رگسیختگی و مستی می آورند، را با یدبا طرح روشهایی کاست و از کار و فوران انداخت، مثلاً " در جنگ یا در مبارزات خونریزانه داخلی یا در کشتار انقلابیون به دست خود انقلابیون.

جا معه و حکومتی که در این جا معه به وجود می آید، می تواند فقط نیروهای محدودی از انسانها را به کار گیرد و نظم بدهد. جا معه و حکومت، از عهده به کار گرفتن همه نیروهای خفته و نهفته در انسان عاجز است. انسان، بی نهایت بیش از آن نیرو در خود دارد که جا معه یا حکومت می تواند از عهده نظام دادن به آن بر آید. یکی از مهم ترین وظایف هر حکومت و اجتماعی، سد کردن و مهار کردن و بازداشتن بسیاری قوای انسانی از بروز و ظهور و فعالیت است. هر جا معه ای با ید آنقدر نیروهای افرادش را بسیج سازد (بگذارند نمایان بشود) که از عهده سازمان دادن آن بر آید. مقدار زیادی از همین نیروها را سازمان می دهد، تا فقط " سوخت بکند" و فقط مقدار ی از نیروهای آنها را در مجاری سازندگی می اندازد.

هر جا معه ای در خود شیوه ها و سازمانها و... تهیه می کند که بسیاری از قوای را که نمی تواند به طور سودمند و سازنده به کار اندازد، به طریقه ای اتلاف کند. مثلاً " حسدورزی و رقابت، یکی از راههای اتلاف نیروهای افراد و سازمانهاست تا جا معه از " فوران نیروهای انسانی " صدمه نبیند. یکی دیگر از این راهها خود سازمانها و دیوانسالاریست که در درونش مکانیسمی پدید می آورد که بسیاری از قوای انسانی را در سوخت داخلی اش تلف می کند.

البته روشها و مکانیسم و دینا میسم این اتلاف نیروها، نا مها و شکلهای محترم و حتی مقدسی به خود می گیرند. تشریفات و آداب رسمی پیدا می کنند. ولی این حالت های معمولی جا معه است. ولی وقتی حکومت از عهده همین مسئله نیز برنیا مد و فوران یا تراوش قوا بیشتر از حد معمولی شد، این سیستم حکومتی سرنگون می شود و انقلاب پدید می آید. ولی خود را انقلابی، مثل آتشفشانی می مانده که ناگهان دهانه نیروهای خفته و نا شناخته در هر

کسی را بازمی کند ولی برای جا معه و "حکومت تازه تاء سیر انقلابی" محال است که بتواند این نیروها را در سازمانها و کارهای سازمانده اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مهار کند. این نیروها احتیاج به قناتهای بسیار بزرگ دارند. تعهدات سازندگی اقتصادی و صنعتی و فرهنگی و سیاسی بسیار شدید و بزرگ لازم دارند تا این نیروهای بیدار شده جذب گردند. "بسیج ساختن نیروهای افراد و گروهها" در حالت های عادی اجتماع غیر از این "آشفشانی شدن انسانها در حالت انقلابست". (بدین سان می توان حساب کرد که اگر بعد از انقلاب، بلافاصله عراق به ایران هجوم نمی آورد، یا خود ایران به عراق تجاوز می کرد یا آنکه مبارزات داخلی و انشعابات داخلی حجم بسیار وسیع تری پیدا می کرد و کشتارهای داخلی به همان اندازه تلفات جبهه های جنگ می رسید تا این نیروهای برخاسته از انقلاب، قابیل مهار شدن باشند).

ایمان به خود از راه غیر مستقیم

آنکه ایمان به خودش ندارد، چیزی را می آفریند که با ایمان به آن، ایمان به خودش پیدا کند. یکی تصویر خدا را می آفریند و آنرا خدای خودش (یعنی از خودش) می داند. یکی تصویری از تاریخ و جهان می سازد که به او حق و ارزش می دهد، یکی تصویری از خلق یا ملت یا طبقه می آفریند که با تعلق دادن خود به آن، ایمان به خود پیدا می کند. یکی تصویری از رهبرش می آفریند که با عینیت دادن خود به او (از خود دانستن او) احساس ایمان به خود پیدا می کند. او باید از راه غیر مستقیم (از طریق دیگری) به خود ایمان پیدا کند. ایمان مستقیم خود به خود، بزرگترین گناه و شر است. این هم یک نوع بیگانگی از خود است.

واقعیت و فردیت

پیدایش "فردیت" و "واقعیت"، متلازم و همزمان با هم هستند. فردیت و واقعیت، جریان پاره کردن یک چیز از سایر چیزهاست. این پاره ساختن، باید بدون احساس درد و عذاب باشد. پس فردیت و واقعیت باید ایده آل های ما (با ارزش ترین چیزهای ما یا اعمال ما) بشوند، تا مالذتی از فرد شدن خود و تبدیل جریانات به "واقعیت های کوچک و مجزا و جزیره وار" ببریم

که این لذت، بیشتر از آن عذاب پاره شدگی باشد. ما بدون این فردیت، نمی توانیم دنیا و تاریخ و زندگی را به شکل "واقعیت ها" ببینیم. جایی که فردیت نیست، واقعیت هم قابل دیدن نیست. ولی واقعیت و فردیت، انتزاعی ترین چیزها هستند. و ما امروزه اساساً احساس انتزاعی بودن این دوران داریم. برای ما یقین آورترین چیزها، همین واقعیات و افراد هستند.

بستگی نامطبوع

بستگی به دیگری (یا به دیگران) تا موقعی که نامطبوع نشده است، احساس تا بیعت و اکراه از تا بیعت نمی کنیم. با ثقه استقلال موقعی پیدایش می یابد که بستگی به دیگری (یا به دیگران) نامطبوع می شود. این است که تا بیعت را با یطوری ساخت که مطبوع باشد تا کسی به فکر استقلال نیفتد. بنا بر این مسئله دنیای ما این است که بسیاری بستگی های ما از مراجع و افراد و حکومتها و عقاید و سازمانهای گذشته نامطبوع شده اند (و ما آنها را به عنوان تا بیعت درمی یابیم و از آن اکراه داریم) ولی مادیات تابعیت هائی می گردیم که مطبوع ندانیم که در پی استقلال خود برویم. (این است که در ایران گروهی تا بیعت از روسیه را مطبوع می دانند و گروهی تا بیعت از کشورهای غرب را. و وقتی تا بیعت از اسلام، نامطبوع شد، اسلامهای راستین خلق شد تا تا بیعت از اسلام با نامطبوع گردد).

مبارزه میان طرفداران دو نوع خرافه

کسانیکه در جامعه در پی قدرت هستند، علاقمند به روشنگری مردم نیستند چون با استفاده از خرافات مردم، آسانتر و سریعتر می توان به قدرت رسید. از این رو قدرت طلبان یا خرافات گذشته را حفظ می کنند یا مردم را به خرافات تازه ای معتقد می سازند. وقتی روشنفکران خود علاقمند به شغل سیاستمداری نیز شدند، نمی توانند فکر مردم را روشن سازند، بلکه مردم را دعوت به خرافات تازه ای می کنند (یا دعوت به خرافات قدیم می کنند که رنگ و جلای تازه به آن می دهند) که سحرش بیشتر از خرافات قدیم و سنتی است. در واقع، مبارزه در جامعه، مبارزه میان استیلای دو نوع خرافه است. تزلزل خرافه به طور کلی، امکان قدرت یابی را در اجتماع می کاهد یا رسیدن

به قدرت را بی نهایت پیچیده و مشکل می سازد. از این روی هیچ قدرتمندی علاقمند به استفاده از چنین راهها و وسیله های پیچیده و مشکل نیست. رابطه با " عقل بیدار شده " مردم بی نهایت مشکل است .

حق به بندگی

آنکسی که من تابع و عبدش هستم، دوست داشتنی است، بزرگست، نیکوست و خیر مرا می خواهد. بدینسان هر انسان تابعی، حقانیت برای تابعیت و عبودیت خود ایجاد می کند. تنها حاکمیت احتیاج به ایجاد حقانیت برای خود ندارد بلکه تابعیت هم احتیاج به ایجاد حقانیت برای خود دارد. هر حاکمی به خودش حق می دهد حکومت کند و هر تابعی به خودش حق می دهد اطاعت کند.

دشمنی معرفت با عمل

برای عمل روی هر چیزی، باید تصویری از آن چیز داشت. ولی برای شناخت آن چیز، باید این تصویر را از میان برداشت. عمل، ما را به خلق تصویر می راند و معرفت ما را به مباهزه با تصویر و نفی آن تصویر می راند. معرفت ما، هر تصویری را به عنوان خرافه و فریب و دروغ یا انحراف از واقعیت رسوا می سازد ولی ضرورت عمل بلافاصله تصویری دیگر به جای آن می نهد که آنرا عین واقعیت می شمارد. عمل، لذت از آن تصویر می برد و معرفت از همان تصویر عذاب می کشد و از آن می گریزد.

نخستین دروغ

نخستین دروغ هر انسانی به خودش این است که من غیر از دیگری هستم، پس ارزشمندتر از دیگری هستم. نخستین دروغ هر گروهی (چه کوچک چه بزرگ) نیز همین است. من (یا ما) غیر از دیگری هستیم، پس به بهتر زیستن و خوشبختی و تمتع و قدرت و آزادی بیشتر از دیگران حق داریم، چون بیشتر ارزش داریم.

از دید خود

بزرگترین نا عدالتی ها این است که انسان هر چیزی را فقط از دید خودش ببیند (یا هر گروهی همه چیزها را از دید خودش ببیند و ملتسی و حزبی و طبقه ای همه چیز را از دید خودش ببیند) موقعی انسان و حزب و گروه و ملت و امت می تواند از دید خودش ببیند که دیگر نتواند از دید دیگری ببیند. و موقعی انسان از دید دیگری نمی بیند که دیگری، برای او به عنوان انسان وجود ندارد. و انسان هر چیزی را " نادیده گرفت"، نا بودمی سازد و نا دیدنی باشد.

آیا جستن سعادت برای خود، بهترین ایده آل است؟

"فقط به فکر منفعت و سعادت و لذت فردی خود بودن"، موقعی ایده آل افراد می شود که جا معه، دیگر به فکر هیچکس نیست و به هیچکسی نمی رسد و نمی پردازد. وقتی " جستن منفعت و سعادت و لذت فردی"، بزرگترین ایده آل هر فردی در یک جا معه شد آن جا معه به عنوان یک " وحدت اخلاقی" از بین رفته است. "جا معه ای" که قرنهای به فکر افرادش نبوده است، زمینه ای برای رشد چنین ایده آلی می شود. و قتی که این ایده آل، مهمترین اصل رفتار همه افراد در جا معه شد، وجود و استقلال و بقاء آن جا معه به خطر افتاده است. وجود و استقلال و بقاء یک جا معه، یک امر بدیهی و مسلم نیست که خود به خود تاءمین و تضمین بشود. ایده آلی ساختن منفعت و سعادت و لذت فردی، غیر از آنست که افراد در واقعیت به دنبال منفعت جوئی و لذت جوئی و سعادت طلبی خود باشند.

کسی که در واقعیت به فکر خود است باید حداقل در ایده آل، به فکر جا معه اش باشد تا این دو کوشش به هم دیگر نوعی تعادل بدهند. جا معه، موجودیست که باید آگاه بود و نه آنرا نگاه داشت.

"وجود و استقلال و رشد جا معه" را نمی توان به خودش وا گذاشت. همه اعضا جا معه (یا حداقل نخبگان جا معه) باید در فکر حفظ وجود و استقلال و رشد جا معه اش باشند، تا بتوانند آنرا نگاهدارند و پرورانند. نخستین نقش هر کسی در جا معه اش، حفظ موجودیت و استقلال و رشد جا معه اش است. جا معه، موجودی وراثت و غیرا از ما نیست که بدون ما بتواند خود را نگاه دارد. ما باید نگران جا معه باشیم. ما باید به فکر جا معه باشیم.

"به فکر جا معه خود بودن" و "نگران وجود و استقلال و بهبود و رشد جا معه خود بودن"، پایه ایست که می توان بر آن منفعت و سعادت و لذت فردی را استوار ساخت.

ادیان، این ایده "نجات ابدی فردی" را بزرگترین ارزش ساختند. با این ایده آل، مفهوم فردیت، بی نهایت رشد کرد ولی پیدایش همین ایده آل نیز سبب شد که انسان به فکر خودش باشد (ولوا این منفعت آخرتی، ما وراء زمان و دنیا قرار داشت). و وقتی که دیگر حاضریه قناعت با منفعت آخرتی نشد، لذت جوئی و سعادت طلبی و منفعت جوئی فردی در دنیا، جای همان نجات طلبی (رستگاری اخروی که یک هدف فردی بود) گرفت.

هر فردی در جا معه با ایده فکر نجات روح خودش باشد. انسان می تواند فقط خودش را به تنهایی نجات بدهد (رستگاری زد). تزلزل در ایمان به آخرت و اولویت دادن دنیا به آخرت، بلافاصله سبب می شود که همین نجات طلبی، تبدیل به منفعت طلبی بی نهایت شدید فردی بشود. در واقع ماده پرستی و واقعیت پرستی چیزی جز استحاله ناگهانی همان ساخته نجات طلبی (آخرت طلبی) نبود. اقتصاد دوما ده پرستی، استحاله سواثقی بودند که خدا پرستی قرن ها و هزاره ها در انسان پرورده بود. ولی وقتی این سواثقی شدید دینی که شکل مادی و اقتصادی پیدا کردند و منفعت خود را در این دنیا یافتند، جا معده ای پیدایش می یابد که سراپایش را اضطراب فرار می گیرد. سواثقی که بر ماده پرستی و اقتصاد غالب شده اند، سواثقی هستند که در دین پرورده و قوی ساخته شده اند.

کسی که می خواست "خود را در آخرت نجات بدهد"، به همان شیوه می خواهد "خود را در دنیا نجات بدهد" و فعالیت انسان نجاتجو، ایجاب اضطراب را در جا معه و دنیا می کند. نجات خواهی فقط با اضطراب به هم پیوستگی دارد. به فکر نجات خود بودن، جا معده را به اضطراب مبتلا خواهد ساخت. سواثقی اقتصادی و مادی ما، زیاده از دین تغذیه و تقویت شده اند. اقتصاد دوما دیات ما، در واقع چیزی جز همان سواثقی سابق دینی نیستند.

لزوم تغییر اسطوره ها

مردم در اسطوره ها می اندیشند و در ایده ها. این است که برای تغییر اندیشه شان بایدهما اسطوره ها را اندکی تغییر داد. اغلب اصلاحات

دینی، چیزی جز همان تغییرات مختصر در اسطوره های کهن نیست. انقلاب فکری در هر ملتی احتیاج به شاعری متفکر دارد که بتواند اسطوره های کهن را با تغییرات مختصری از نوزنده ها زنده کند و مردم به عنوان حقیقت در آن بیندیشند.

بعد از فردوسی ما هنوز شاعری نداشته ایم که از آن اسطوره ها را با تاء و یلی تازه زنده سازد.

ملت ایران قرن ها است که دیگر در اسطوره های "نمی اندیشد". اسطوره های، یا تاریخ یا افسانه های کهن شده اند. ولی اسطوره، حکایت و افسانه و قصه و تاریخ نیست. اسطوره ای که بدان ایمان آورده شد حقیقتیست زنده. قرآن، تاء و یلی دیگر از اسطوره های یهود بود که به عنوان حقیقت گرفتاری می شد.

ماله کشی روی افکار و تجربیات

یکی از عمده ترین مشغولیات فکری هر کسی، این است که هر روز افکار و احساسات و خرافات و حقایقش را که کنار هم قرار می گیرند و اندکی تضاد یا تباین خود را ظاهر می سازند، طو کند و ماف و هموار سازد. بیشتر اوقات هر کسی در زندگی، برای همین هموار ساختن و تطبیق دادن اختلافات نامرئی ولی محسوس میان تجربیات و حقایق و احساسات و افکارش هست. او همه و وحشت دارد که این تضادها و تباین های کوچک و گذرا را به آگاه بود خود بیاورد و زیر ذره بین بگذارد. معمولاً "کار متفکر، چیزی جز همین آوردن ناسازگارهای تجربیات و افکار و حقایق و احساساتش زیر ذره بین، و درک همین عدم تطبیقات نیست.

یک متفکر می داند که هیچ کدام از تجربیات و حقایق و افکار و احساسات ما با هم تطبیق ندارند. و مردم از صبح تا شام روی همین عدم تطبیقات نامحسوس که او را ناراحت می سازند، ماله می کشند. به خصوص کسی که اعتقاد به یک دین یا ایدئولوژی دارد، این ماله کشی روی تجربیات و حقایقش از ضروریات روزانه اوست. عقلش، سنگین ترین ماله اوست. و اگر او عقلش را به کار ماله کشی مرتب و اندازد، ایمانش را به سرعت از دست خواهد داد. تاء و یلی مرتب کتاب مقدس، برای هر موه می همین ماله کشی روزانه است.

ما هر تجربه ای که می کنیم، نمی پذیریم یا جذب نمی کنیم. افکار و حقایق ثابت و استوار وریشه دار ما، صافی میان تجربیات ما و ما هستند. هر تجربه ای، از این صافی نمی گذرد. کسانی هستند که طبق حقایق و افکاری که دارند، اصلاً قادر نیستند هیچکدام از تجربیات خود و اجتماع خود را به خود را بدهند. تجربه کردن، به تنهایی ارزش ندارد.

پذیرفتن تجربه خود در خود، در اختیار ما نیست، بلکه در اختیار افکار و خرافات و حقایقی است که بر روان و احساسات ما حکومت می کنند. این است که با تشبیه یک مشت حقایق در روان یک جا معه و ملت، می توان قرنهای آن ملت را از پذیرفتن تجربیات اجتماعی و سیاسی و دینی اش دور نگاه داشت. آن ملت هر چه هم تجربه بکند، به دشواری آن تجربیات را خواهد پذیرفت، حتی از همین تجربیات خودش، اگر او نفرت خواهد داشت و از آن روبرو خواهد گردانید (همین جریان، با تجربیات ملت ایران از دین و آخوند در انقلاب جدید رخ خواهد داد. ملت ایران به سختی می تواند این تجربیات را در خود بپذیرد). ملت فراموش می کند که تجربیات تلخ و، بستگی به همان حقایق و افکار و اسطوره های دارد که بر روان او حاکمند و او می پرستد و دوست می دارد.

و برای رفع تکرار این تجربیات تلخ، باید بسیاری از این حقایق و افکار و احساسات و اسطوره ها را تغییر داد. پذیرفتن تجربه، همیشه "اجبار به تغییر دادن خود صافی" یعنی خود حقایق و افکار ما است که تجربیات با یسار آن بگذرند تا پذیرفته شوند، حتی اجبار به تغییر دادن شخصیت و روح ما است. ولی انسان از برای این "جبر تجربیات خود را گرفتن" اگر اه دارد. انسان همیشه در تاریک کوشیده است تا خود و حقایق و افکارش را بر تجربیاتش حاکم سازد و از این شرم دارد که تجربیاتش در او دست ببندد و زند. حاکم ساختن یک روء یا خیال یا فکر جنون آمیزش را بر واقعیت بیشتر دوست می دارد تا از تجربه و واقعیات چیزی بیا موزد، چون از حکومت واقعیات بر خود نفرت دارد.

ترس از "تعریف کردن"، بسیاری را به آن می رانده که به اشتهای و ایمان و در تشبیه و ابهام سخن بگویند. هر تعریفی، غلط و ناقص و ناماست.

وقتی یک سا ثقه بر ما حاکم شد

هر سا ثقه ای که در ما بسیار نیرومند شد، رسیدن به هدف خود را (ارضاء خود را) "سودا" می داند. ما آنچه را که می تواند این سا ثقه بی نهایت نیرومند را ارضاء کند، "سود خود" می دانیم. بنا بر این، ما آنچه را سود خود می خوانیم، تا ثید سوا ثق شدید خود را می کنیم که بر ما حکومت می کنند. معمولاً "سوا ثق لطیفی" را که نمی توان نند ما را در دست بگیرند (به خود، حکومت کنند تا خود بتوانند با آنها خود را عینیت بدهد) نمی توان نند ارضاء خود را "سودا" سازند (یعنی ما رسیدن به هدف آنها را با "خود" عینیت نمی دهیم).

بنا بر این، آنچه ما "سود خود" می خوانیم، عبارت از بیان "سا ثقه یا سا ثقه های معدودی است که حاکم بر ما هستند. عقل و اخلاق ما فقط این سوا ثق را به شکل ایده، عبارت بندی می کنند و به آن ارزش متعالی می دهد. هدفهای این سا ثقه ها را، استحاله به ایده ها و ایده آلها می دهند. عقل نشان می دهد که "خود" با اهداف این سوا ثق، "عینیت" دارد.

اخلاق، نشان می دهد این اهداف، حقانیت دارند و برترین ارزشها هستند. با لایحه آنچه چیزی معقول و اخلاقیست که در خدمت و تابع این اهداف باشد. بدینسان سوا ثق لطیف ما، نادیده گرفته می شوند و از "خود" شمرده نمی شوند، و اگر اعتباری به آنها داده شود، فقط به عنوان روبنا و ظاهر و فرغ و فرع، ... تابع آن سوا ثق حاکم بر ما ساخته می شوند.

پس با ید در جا معه "سا ثقه بسیار نیرومندی" را برای نگیخت که وجود همه افراد را فرا بگیرد، تا قدرت کشش و نشان آن سا ثقه، اخلاق و عقل آن جا معه را معین بسازد. آگاه بود آن جا معه و طبقه و ملت و امت فقط و فقط از آن سا ثقه شدید معین گردد (مثلاً "زسا ثقه کسب منافع مادی جسمانی یا سا ثقه جنسی یا سا ثقه قدرت آن موقع در جا معه، هر کسی، غرضی و هدفی که آن سا ثقه ایجاد می کند، نداشته باشد، منفور و مبغوض مردم می گردد. این مهم نیست که دیگری چه می اندیشد. این مهم است که دیگری از همان غرض، رانده می شود.

دیگری موقعی با من مساویست که حرکات و رفتار من به دور همان غرض بچرخد و این سائقه را "اراده ملت" و یا "آگاه بود طبقه" و یا "رشد و هدایت ملت" می دانند.

راز و حماقت

عرفا، قرنهای حقیقت را به عنوان "راز" برای خودنگاه می داشتند، و نگفتن این راز، سبب ایجاد حماقت یک ملت شد. این را می گویند محبت به انسان! راز آنها این بود که آنچه ملت به آن ایمان دارد، حقیقت نیست، ولی ملت، احتیاج به ایمان دارد. اما به حقیقت، هیچگاه نمی توان ایمان داشت، چون حقیقت همیشه گریزپاست. چون حقیقت، هر لحظه به شکلی دیگر درمی آید، و حقیقت همیشه انسان را می فریبد. و هیچکس، مالک حقیقت نمی شود. و همه آنها ئی که بنا به مدافع از حقیقت و حفظ حقیقت، انسانها را مجازات می کنند و عذاب می دهند و امر به معروف می کنند، همه دروغ می گویند. حال که حقیقت را نمی شود گرفت و بست و تصرف کرد و مالک شد و ملت حوصله چنین جستجوئی را ندارد پس بهتر است بگوئیم که حقیقت یک راز است.

هیچ هدفی به زحمتش نمی ارزد

بعد از رسیدن به بسیاری از هدفهای خود، متوجه می شویم که آن هدفها به مقدار زحمتی که برای آن کشیده ایم، نمی ارزند. ولی اگر هدفها، در ارزش خود ما را نفریبند، ما برای رسیدن به آنها هیچ زحمتی نخواهیم کشید. مقدار زحمت، همیشه بیش از محصول و نتیجه اش هست.

بنا بر این ما می یوس شدن بعد از رسیدن به هر هدفی، یک چیز عادی و ضروریست هیچ هدفی به زحمتش نمی ارزد. هدفهای کوچک، احتیاج به زحمت های بزرگ دارند، ولی هیچکس حاضر نیست که برای کار با قیمتش، به هدف ناپیزی برسد. شاید برای آنکه به زحمتش بیش از اندازه واقعی بها می دهد. از این روبریافتن خود در بزرگی هدف (مقدس ساختن هدف و نداشتن حکمت عالی هدف) سبب قبول زحمت های فوق العاده می شود.

ما به بسیاری از هدفهای خود می رسیم، ولی در اثراء سی که بعد از وصول پیدا می کنیم، با ورنه داریم که این همان هدفیست که به دنبالش بوده ایم. ما می انگاریم که هدف ما غیر از این بوده است که حالا در دست داریم. هدفهای

ما از دور، بسیار بزرگ و عالی می نمایند ولی از نزدیک بسیار کوچک و خرد هستند.

شکیبائی مؤمن

برای آنکه ایمان به حقیقت واحد و مطلق (چندینی چهاید ثلوی یکی) دارد، شکیبائی عقیدتی (تسامح با عقاید دیگر) برای او یک نوع "تجمل" است و فقط بعضی از مؤمنین احتیاج به چنین تجملی دارند. تجمل همیشه چیز زائد و غیر ضروریست که نداشتنش به حقیقت، صفا و سادگی و صداقت بیشتری می بخشد. از این رو نیز تحمل و تسامحی که یک مؤمن نخبه دارد از جمله زوائدیست که یک مؤمن معمولی، متناقض با حقیقتش می یابد.

چسب عادت و آره منطق

افکاری که با چسب عادت و اشتیاق به هم بسته شده اند (پیوند داده شده اند) نمی توان با آره منطق و انتقاد از هم برید.

نزدیکی و احترام

در جامعه ای که احترام همیشه متلازم با ترس و دوری (فاصله گرفتن) بوده است، صمیمیت (دوستی و نزدیکی) مردم را به بی احترامی برمی انگیزاند و اغوا می کند.

خدا تا دور است و می ترسانند، محترم است. حکومت (شاه و رهبر و ما م و خلیفه) تا دور است و تا می ترسانند، محترم است. ولی دموکراسی، ایجاب حکومتی می کند که نه بترسانند و نزدیک هم باشد و علیرغم فقدان ترس و حصول نزدیکی می باید محترم هم باشد. جمع این دو چیز متضاد است که برای تحقق دموکراسی لازمست. از این روست که در چنین جوامعی خطاب با "تو" خطر ازبیین بردن هر نوع احترام را دارد، چون مردم صمیمیت و احترام را نمی توانند به هم پیوندند.

کسی که در پی جستن آغاز است، بالاخره خود را مجبور می یابد که آغازی بیا بد که خود، آغاز خود است. آنچه آغاز همه چیز می باشد، خودش آغاز خودش هم هست.

این آغاز، "آغاز خود ژو" و یا "آغاز خود را" است. انجام، همیشه نامعین و نامشخص و طبعاً "بیم آ و رونا مطمئن است. انجام، همیشه نگران سازنده و ترس آ و روگیرنده آ را می آزمایست.

در مقابل این "انجام نگری" که همه اطمینان را از ما سلب می کند، در پی جستن آغازی می افتیم که برای ما کاملاً "معین باشد تا به اطمینان لازم برای زندگی برسیم.

از این رو آغازی که خودش آغاز خودش نیست، هنوز نامعین و نامشخص است و نمی تواند به ما اطمینان ببخشد. ولی این آغاز خود را، نیز هر چه به ما نزدیک تر است، زودتر اطمینان حاصل می گردد. بدین علت نیز هست که از "سلسله حلقه های واسطه" که ما را به آغازی بسیار دور بپیوندند، می پرهیزیم. خدا با ید درست پشت هر واقعه ای با شدتاً بلافاصله آن واقعه را آغاز بشود. تا این سائقه اطمینان جوئی شدید است، کسی به مطالعات علمی پدیده ها و رویدادهای نمی پردازد، چون رابطه علت و معلولی، ایجاب حلقه های واسطه بی نهایت می کند که به کلی انسان را از آغاز، فرسخها دور می اندازد. کسی که احتیاج شدید به اطمینان دارد، خدایش باید حتماً نزدیکتر از خود او باشد.

مطالعات تاریخی و مطالعات روانی و مطالعات علمی در علوم طبیعی، موقعی امکان دارد که انسان چنین احتیاج شدید به اطمینان نداشته باشد، یعنی زیاده از آئینده و از فرجام نترسد.

برای آنکه هیچکس درجا مع به فکر مطالعات علمی در علوم طبیعی و تاریخی و روانی و اجتماعی نپردازد یا بداند انسان را از فرجامش، از فردایش، از خرتش به وحشت انگیزد. در مقابل چنین وحشتی است که احتیاج به آغاز دارد که بلافاصله در هر واقعه ای پدیده ای، پیش او ضربه وارد شود و بتواند با اختیار خودش در آن واقعه بدون واسطه، دخالت کند و آن واقعه و پدیده را طبق اراده خود هدایت کند. خدائی که در سر آغاز (علت اولی) قرار بگیرد و میانش تا ما (یا وقایعی که ما با آن کار داریم) سلسله ای از حلقه های واسطه از روابط

علی باشد، خدائی است که به درد مردم نمی خورد. روابط علی برای چنین کسانی، بستن دست خدا و دور ساختن خدا از انسان است. مطالعات علمی، همیشه دور شدن از خدا است. کسی که روابط را به شکل علت و معلول می فهمد، از خدا بیگانه می شود. خدا تا موقعی خداست که نزدیک است.

یک فلسفه را رد می کنیم تا آنرا بفهمیم

برای آنکه یک فلسفه را بهتر بفهمیم باید بکوشیم آنرا رد کنیم. فهمیدن هر فلسفه ای (و هر دستگاه فکری) با درک و شناسائی نقاط ضعف آن فلسفه یا دستگاه فکری ممکن می گردد. چنانکه هر انسانی را که نقاط ضعفش را می شناسیم، او را می فهمیم. همیشه حدیک چیز، ضعف آن چیز است. اینک که هیچکس نمی خواهد حد خود را بشناسد، چون با شناخت حد خود، ضعف خود را درمی یابد و درک ضعف خود، تلخناک است. آنچه برای منطق، یک "تعریف" است، برای زندگانی عادی تجربه "تلخناک" است. و ما "حقایق" خود را هیچگاه نمی شناسیم، چون نمی توانیم "حد آنها را" تحمل کنیم، چون حدود حقیقت ما، حدود خود ما است. ما خود را با حقیقت خود عینیت می دهیم.

چرا باید غلط خود را کرد؟

گاهی غلطی که دیگری می کند ما هم از او تقلید می کنیم و همان غلط را تکرار می کنیم و هنگامی متوجه نتایج زیانبار آن غلط شدیم، این تقلید کردن خود و یا آن نادانی دیگری را که ابتکار این غلط را داشته است ذم می کنیم، و تقصیر را یا به عهده تقلیدگری خود یا به نادانی دیگری می گذاریم و بدین شیوه از این عمل خود که غلط بوده است چیزی یاد نمی گیریم. ما باید غلط خودمان را بکنیم (خودمان ابتکار غلط کاری را داشته باشیم) که نتوانیم آنرا نتیجه تقلیدگری خود یا نادانی دیگری بدانیم، و چون در این هنگام سرچشمه غلط خود ما هستیم، طبعاً "از آن غلطکاری، چیزی یاد نخواهیم گرفت.

تیرگی، بزرگترین نجات است

برای روشن فکر، آنچه روشن است، پاکست، طبعاً "آنچه تیره است،

نا پاکست (نجس) است .

روشنفکری با این عمل شروع می شود که عقل ، حق و قدرت آنرا دارد که هردینی را از آلودگیهای که دارد پاک سازد ، یعنی هر چه تاریکی در آنست بزداید .
طبعاً این جریان به آنجا می کشد که وقتی دین کاملاً از آلودگیهایش پاک شد ، از دین هیچ باقی نمی ماند . مثلاً برای عقل ، " غیب " ، تیرگی و ایمان به غیب (که شرط ضروری ایمان در اسلامست) ، ناپاکی است . و آخرین چیزی که باید از دین گرفت تا کاملاً پاک شود ، مفهوم خداست . چون خداوند و اعمالش تیره ترین و تیره سازنده ترین چیزهاست (هر عملی بایده دلخواه او یا به اراده خود مختار او رجوع داده شود و این اوج تیرگیست ، چون عقل به اینجا هیچ دسترسی ندارد) .

بدینسان عقل کشف می کند که مفهوم خدا ، ناپاکترین و ناپاک سازنده ترین چیز است .

برای عقل ، چیزی ناپاکست که تاریک است . ولی " وحشت از ناپاکی " که همان " وحشت از نجاست " باشد (و از ریشه دارترین سا ثقه های انسانیست) او را به نفی خدا بد عنوان نجس ترین چیز " نجس کننده ترین چیز " می راند . تیرگی برای عقل حکم نجاست دارد ، و وحشت از نجاست ، در عمیق انسان چنان ریشه دار و چنان نیرومند است که راهی برای انسان جز رها ساختن انسان از خدا باقی نمی ماند . انسان با عقلش خدا را طرد می کند ، نه برای اینکه مفهوم خدا غیر منطقی یا خیال و فریب و افسانه است بلکه برای آنکه نجس است .
هر کسی به اندازه کافی وجدان دارد

در امر به معروف و نهی از منکر ، هر کسی در جا معه ، نقش وجدان اخلاقی دیگران را به عهده می گیرد . هیچ فردی ، وجدان اخلاقی کافی ندارد که جا معه بتواند از نقطه نظر اخلاقی به او اعتماد کند . بنا بر این جا معه از نقطه نظر اخلاقی (یادینی) به همه بدبین است و وجدان اخلاقی همه را ضعیف می داند . اعتماد به این که هر انسانی وجدان اخلاقی نیرومندی دارد که کم و بیش می تواند به آن اتکاء کرد ، سبب می شود که انسان از " امر به معروف و نهی از منکر " بی نهایت متنفر شود . هر کسی خودش (از لحاظ فکراسلامی) وجدان کافی اخلاقی برای انضباط دادن رفتار خود ندارد ، در عین حال وجدان کافی (یا وجدان فوق العاده اخلاقی) برای انضباط دادن به اخلاق دیگران دارد .

ولی امر به معروف و نهی از منکر ، نقش مهمتری از " وجدان اخلاقی اجتماع بودن " بازی می کند . هر کسی با چنین حقی ، می تواند بر همه قدرت بیورزد

و دیگران را بیا زارد ، و اعمال چنین قدرتی ، هر انسان ضعیفی را که از ضعفش رنج می برد ، شاد می سازد . امر به معروف به هر ضعیفی ، یک قدرت کذاب می دهد که می تواند از ضعفش لذت کامل ببرد .

منفعت طبقاتی " ، یک چیز واحد نیست

هر غرض و سود فردی ، خود را در لافهای از غرض و سود اجتماعی یا گروهی می پوشاند . این دو در موارد بسیار نادری با هم یکی هستند ولی هیچگاه از هم پاره کردنی نمی باشند . حتی موقعی که با هم در تضاد واقع می شوند به هم بسته اند . آنچه فرد در درون برای خودش می خواهد ، در برون برای جامعه یا گروه می خواهد . این است که زیر " یک غرض و سود اجتماعی یا گروهی " هزاران نوع مختلف سودهای متفاوت و متضاد افراد گرد هم آمده اند . وقتی مادام از " منفعت طبقاتی " یا " منفعت ملی " یا " منفعت حزبی " می زنیم ، می انگاریم " همه افراد و اعضاء " ، یک چیز واحد می خواهند ، در حالیکه همه ، هزاران چیزهای مختلف را به نام او حد آن منفعت طبقاتی یا ملی یا حزبی می خواهند .

متفکر چگونه باید امروزه بپا ندیشد ؟

هر متفکری نا آگاه بودا نه خودش را در ایده ها و ایده آلهایش حل و مجسم می سازد . او دیگر شخصیت خود را مانند پیا مبران و قهرمانان تاریخی سرمشق یا اسوه حسنه یا مثال اعلی نمی سازد ، بلکه ایده ها و ایده آلهای خود را که در کلی سازی و ساده سازی ، که دیگر جلوه شخصی ندارند ، بر نام اخلاقی و فکری و سیاسی و اجتماعی مردم می سازد .

این محو ساختن و حل ساختن شخصیت " در " ایده ها و ایده آلها " ، به طوریکه برای خود آن متفکر نیز احساس کوچکترین رابطه ای میان آنها نگردد ، و حتی متفکر منکر چنین رابطه ای نیز گردد ، به نام " عینی اندیشیدن " ، برترین خصیصه فکری شده است . چنین افکاری هستند که مردم را جذب می سازند . فکرو فلسفه و تئوری بایده منکر شخصیت متفکر در خود گردند تا بتوانند بر نام زندگی اجتماعی و سیاسی گردند . (چنانکه در گذشته پیا مبران و آنانکه خود را مظهر الهی می خواندند می کوشیدند خود را در خصوصیات و آموزه ها خدا حل کنند تا مورد پذیرش مردم قرار بگیرند) پیروی از ایده ها و ایده آلهای

متفکر، به هیچوجه پیروی از او نیست، بلکه او باید خودش را در ایده آلهایش قربانی کند. تا مردم ایده ها و ایده آلهایش را بپرستند.

ما تریالیست واقعی کیست؟

غلبه فکریا فلسفه ماده گرایی در جامعه، این معنا را نمی دهد که مردم از نقطه نظر معرفت، آگاهان را مانده می دانند، و فکر و آگاه بود و ایده آل را نتیجه آن، بلکه این معنا را می دهد که مردم به ماده (به آنچه به آسانترین وجهی برای آنها محسوس است) ارزش بیشتری دهند.

مارکسیسم، فقط آنچه را در جهان سرمایه داری "یک واقعیت" بود (یعنی برترین ارزش را به محسوس ترین چیزها داد) به شکل ایده و ایده آل عبارت بندی کرد. و کسی که در تئوری (در فلسفه و جهان بینی) به قبول و اعتبار برتری ارزش ماده (آنچه به آسانترین وجهی محسوس است) می رسد، و در اولویت ماده بر فکر و آگاه بود، بر اساس یک فلسفه و جهان بینی، اصرار می ورزد، نشان آنست که یک ماده گرایی واقعی نیست و ماده گرایی و، از یک فلسفه و تئوری سرچشمه می گیرد. او هنوز احتیاج به یک فلسفه دارد، تا معتقد به برتری ارزش چنین محسوساتی بشود. ماده گرایی سرمایه داری از واقعیت سرچشمه می گیرد و بدون چنین فلسفه و جهان بینی، به این برتری، یقین غریزی دارد و ایده آلیسم و دین و فرهنگ، فقط نقش جبرانی این ماده گرایی واقعی را به عهده دارند، تا تعادل به شدت و حشمتناک این واقعیت بدهند. بسیاری از ملت ها هستند که برای ماده گرا شدن، احتیاج به "ایمان به یک تئوری یا فلسفه یا جهان بینی" دارند. ولی ملت هایی نیز هستند که بدون چنین ایمانی، ماده گرا هستند و با دین و فلسفه های ایده آلیسم و... فقط به جراتهایی که از ماده گرایی دارند مرهم می نهند.

اجبار به تصمیم گیری

وقتی اعمال در اجتماع طبق عادات موجود، ایجاد مشکلات و پیچیدگیهای عذاب آور کرد، انسان به فکر تصمیم گیری می افتد. تا جاییکه عادات به طور خودکار، اعمال و روابط اجتماعی را مرتب می سازند و اعمال طبق آنها ایجاد بحران نمی کند، ضرورت تصمیم گیری برای انسان و اجتماع نیست. ولی وقتی اعمال طبق عادات، سبب برهم خوردگی و تنش و اغتشاش زندگانی

فردی یا اجتماعی شد، معلوم می شود که دیگر، تصمیماتی که در عادات موجود، شکل ثابت و تزلزل ناپذیر به خود گرفته بودند (و احتیاج به تصمیم گیری مجدد را از بین برده بودند) چاره ساز نیستند. در گذشته، عادات، مدت های دراز دوام می آوردند، و کسی احتیاج به تصمیم گیری مجدد نداشت. حتی اختلالات جزئی که نتیجه این اعمال طبق این عادات بود سبب تجدید تصمیم گیری نمی شد و راه کسی از خواب بیدار نمی گردید. ولی تغییرات شرائط و افکار و روابط پشت سرهم، ارزش و اعتبار عادات را کاسته است.

عادات، پاسخگوی مسائلی که تازه به تازه پیدایش می یابند، نیستند. و اعمال طبق این عادات زود به بحرانها یا پیرایشانی های اجتماعی می کشند. ولی انسانی که هزاره ها در اثر تکیه به عادات، ضرورتی و فشاری برای تصمیم گیری نداشته است از این "رانش و اجبار مرتب به تصمیم گیری" نفرت و اکراه دارد. انسان، مجبور است که زود به زود تصمیم بگیرد، چون عاداتش زود به زود به هم می خورند از این رودر جهان ما، تسلط بر شیوه تصمیم گیری، نقشی را به عهده می گیرد که در جهان کهن عادات و رسوم به عهده داشته اند. در مرحله گذار از "دوره عادت" به "دوره تصمیم گیری"، دوره ایست که هنوز مردم از زور و دبه این دوره، با اکراه روی گردانند، چون تصمیم گیری تازه به تازه، برای آنها هنوز تلخی و عذاب دارد. در حالیکه عادت، یکبار برای همیشه، یک مدل عمل به انسان می داد و عملی به طور خودکار، فوری و بدون زحمت تاءمل و تفکر و دورانی انجام می شد.

پس تزلزل عادات است که انسان را به اجبار به تصمیم گیری می گمارد و می راند. از این رو تصمیم گیری برای ملت در این دوره گذر، یک عمل شادی آور و مثبت شمرده نمی شود، بلکه یکنوع تکلیف اضطراری و اجباری تلقی می شود. از این سبب نیز هست که با کمال میل، حاضر به صرف نظر کردن و نجات دادن خود از اکراه تصمیم گیریست. و خواه ناخواه ناگاه بودا نه به دنبال یک رهبریا هیئتی از رهبران هست که آنها به جای او برای او و البته به نفع او تصمیم بگیرند و قدرتی هم که تصمیم گیرنده بایدها داشته باشد، به مردم بدهند یا آنکه خود بدون او تصمیم می گیرند.

آزادی، "وسعت دادن حدود خود است"

انسان در واقعیت، در همه چیزش محدود است. در توانایی اش، در دانایی اش، در کمالاتش، در دوستی اش، و حتی در آزادی اش. و قتی که در این محدودیت ها،

احساس تنگی و نا را حتی وعذاب کرد، از محدودیت و اندازه، اگر او نفرت پیدا می کند و اشتیاق نا محدود بودن او را مست می کند. او به جای آنکه بخواهد "حدود خود را فراتر نهد و به دامنه وجودش اندکی وسعت بدهد و بر توانائی خودش بیفزاید"، آرزوی کند که "بیحد بشود". بدینسان رابطه خود را با واقعیت و تغییر واقعیت و لذت از اندازه داشتن و با محدودیت ها زندگی کردن، از دست می دهد.

"مستی از نا محدود شدن"، غیر از "اراده برای وسعت دادن به حدود خود ولی محدود ماندن" است. معمولا "علاقه به آزادی، در شکل طلب مستی از نا محدودیت، البته با خطرناکیست که هرگاه مردم را فرا گرفت، به نتایج منفی و شوم می رسد و رهبران سیاسی و دینی او را خواهند فریفت. چون رهبران سیاسی و دینی وایدئولوژیکی می دانند که این "مستی از نا محدودیت" را در واقع نمی توان پاسخ داد و ارضاء کرد. برعکس "مهالودگی این طلب نشئه زانی نا محدود شدن"، "وسعت دادن به محدوده خود در هر دامنهای زندگی"، استوارا بر آراء روشن و محاسبه پذیر در برابر واقعیات تست.

طرفدار عدالت

ما تا موقعی ضعیف و فقیر هستیم طرفدار عدالتیم، چون مطمئن هستیم که اگر چیزها (قدرتها و ملکها) تقسیم و پخش شوند به ما بیشتر از آنچه حالا داریم و قدرت داریم خواهد رسید ولی وقتی مقتدر و مالک شدیم، نظرمان نسبت به عدالت تغییر می کند چون مطمئن هستیم که اگر چیزها و قدرت ها تقسیم و پخش شوند، از ما بیشتر خواهد گرفت و خواهد کاست.

تصویری از خود

ما خود را هیچگاه نمی شناسیم. ما فقط "تصویر خود" را می شناسیم و تا تصویری از خود نساخته ایم، از خود بیگانه ایم. معمولا "هر عقیده یا ایدئولوژیی" تصویری از خود" به ما می دهد، و وقتی نسبت به آن عقیده یا ایدئولوژی مشکوک شدیم یا در آن متزلزل شدیم، این تصویر از خود را گم می کنیم، و بدینسان احساس "از خود بیگانگی" در ما نیرو می گیرد. نه برای اینکه، از خود بیگانه شده باشیم، بلکه برای اینکه دیگر، تصویری از خود نداریم.

چگونه همه چیز، وسیله می شود

انسان با احساس شدید از ضعف و حقارتش، خودخواه می شود و آنگاه نخستین و برترین هدف و تنها هدف به وجود می آید. او و سودرسانیدن به او، تنها و برترین هدفست و همه جهان، از این به بعد فقط وسیله هستند. احساس "کمبود خود"، سودخواهی را پدید می آورد و با پیدایش این سائقه، جهان تقلیل به "وسیله" می یابد. برای اینکه انسان خودش تنها هدف و برترین هدف نباشد باید نگذاشت که او، بود خود را کم (ضعیف و حقیر و ناقص و جاهل و ظالم) احساس کند.

فاصله میان خواهش و واقعیت

هر چه اراده کم باشد، فاصله میان خواهش و واقعیت بیشتر می گردد، و از حدی که این فاصله بیشتر شد، خواهش دیگر استحاله به اراده نمی یابد، بلکه خواهش همه استحاله به رؤیای می یابد. خواهشها باید حداقل امکانی برای تحول به اراده داشته باشند تا روی همان نباشته نشوند و از واقعیت زیاده فاصله نگیرند. واقعیت، دائما "تولید خواهش می کند و با تبدیل بعضی خواهشها به اراده، انسان واقعیت را تغییر می دهد و اگر این "تبدیل خواهش به اراده" صورت نیندد، واقعیت ها و خواهشها دردناک می گردند و خواهشها به دنیای روهیا می روند و در جهنم روهیا، ما را آنقدر عذاب می دهند تا نیروی تشفشی کافی در خود فراهم آورند تا هجوم به واقعیات بیاورند.

اراده ضعیف

انسان و ملتی که اراده ضعیف دارد (یعنی نمی تواند خود را با تصمیم گیری متشکل سازد) منتظر معجزه می نشیند. آنچه خود نمی تواند بکند ولی می خواهد بکند، دیگری (قدرت برتری) باید برای او بکند. ولی مزد این معجزه گری، آنست که اراده او همیشه ضعیف بماند، چون یک معجزه گر هم نمی تواند همیشه معجزه بکند ولی همیشه احتیاج به عجز مردم دارد. و ملتی که نمی تواند به خود شکل بدهد (خود را متشکل سازد) تا تصمیم برای سرنوشت خود بگیرد، عاجز است. و ملت عاجز همیشه دنبال معجزه گر و معجزه است.

کسی که هدفی می‌گذارد (ولوا این هدف بزرگترین هدف اخلاقی باشد) با خود این عمل هدف‌گذاری، بسیاری چیزها و بالاخره همه چیزهای دیگر را تقلیل به "وسیله" می‌دهد، یعنی همه چیزها جز آن هدف، به عنوان وسیله تحقیر می‌شوند. بنا بر این هر هدف‌گذاری، ستم‌ورزی به چیزهای دیگر جز آنست، بنا بر این دنیای ایده‌آلها، دنیای ستم‌ورزیست. و هر چه هدف عالی ترمی شود، ما بقی چیزها، بیشتر "وسیله" ساخته می‌شوند و بدینسان بیشتر بدانها ستم‌ورزی می‌شود. ما از هر چیزی که وسیله ساختیم، بدان ستم می‌ورزیم. بنا بر این اخلاق که اساسش بر "گذشتن هدف" بنا شده است، سرچشمه همه ناعدالتی‌هاست. کسی می‌تواند همه چیزها را به خاطر یک چیز وسیله سازد (تحقیر بکنند و ارزش ذاتیشان را از آنها بگیرد) روزی نیز همین هدف خود را نیز وسیله خواهد ساخت و جایی که در آن هیچ چیز جز وسیله نیست، ارزش زندگی کردن ندارد. غلبه بر طبیعت، که بزرگترین هدف انسان صنعتی و اقتصادیست، بزرگترین ستم است چون طبیعت را به وسیله خالص انسان تقلیل می‌دهد. خدا چنین حقی نداشت که ما را حاکم بر طبیعت سازد. چون انسان به طبیعت هم می‌تواند ستم کند. صدوپنجاه سال ما برای عدالت اجتماعی (رفع ستم از محرومان و ضعفا و کارگران صنعتی) فریاد زده ایم حالا نوبت فریاد کشیدن برای رفع ستم انسان و صنعت و اقتصاد از طبیعت شده است.

"رفع ستم از طبیعت" به مراتب مهم‌تر از "رفع ستم از محرومان و ضعفا" و محرومان "است. ولی دنیائی که غرورش در غلبه بر طبیعت است، حاضر نیست برای رفع چنین ستمی بپای خیزد.

روشنگری از عهده سیاستمدار بر نیمی آید

سیاستمداران و نظامی‌ها به درد مبارزات اساسی با تعصبات دینی و عقیدتی روشن‌گری نمی‌خورند، ولوات که علاقه شخصی و درونی نیز به آن داشته باشند.

علاقه آن‌ها به قدرت، که برترین سا ثقه آن‌هاست، و سائلی را برمی‌گزینند که آسانترین راه رسیدن به قدر تست، و خرافات عقیدتی، بهترین و مستقیم‌ترین و آسانترین وسیله برای کسب و حفظ قدرت می‌باشد. کسی که به فکر

سیاستمداری افتاد، دیگر از عهده روشن‌گری بر نخواهد آمد، چون روشن‌ساختن ذهن مردم، نا بود ساختن همین وسیله است.

آنچه جانشین دین می‌شود

ایدئولوژی‌هایی که با دین مبارزه می‌کنند تا خود جای دین بنشینند (و همان قدرت و اعتبار دین را به دست بیاورند. هر چند که خود دین، مطلوب آن‌ها نیست، ولی این مرجعیت و قدرت و اعتبار، مورد غبطه همه قدرتمندانست) وقتی شکست خوردند، و از عهده "جانشینی دین" برنیا آمدند، سبب رجعت دین در اجتماع سیاست می‌گردند. البته دین در این رجعت‌ها، تجدید حیات نمی‌کند (با زرائده نمی‌شود) ولی همان قدرت و مرجعیت را حائز می‌شود.

مبارزه با دین، برای نفی و طرد خود دین نیست، بلکه برای گرفتن قدرت و اعتباریست که دین دارد. و گرنه وجود دین را بدون این قدرت و اعتبار و مرجعیت تحمل می‌کنند.

آن‌ها دین را نمی‌خواهند، ولی قدرت و اعتباری را که دارد، می‌خواهند. (و در اثر همین خواست است که ایدئولوژی، خصوصیات نظیر شبیه دین پیدا می‌کند).

بنا بر این چیزی که بتواند "جانشین دین" شود پیدا می‌کنند تا به وسیله آن، دین را از قدرت و اعتبارش جدا سازند. و ایدئولوژی‌ها همه در واقع "جانشین‌های دین" هستند. و هیچ جانشینی، اصالت اصل را ندارد. به همین علت نیز هست که مردم بعد از مدتی که این "جانشین‌ها" را آزمودند، باز به همان دین اولشان بازمی‌گردند.

از این رو نیز هست که نباید گذاشت فلسفه بخواهد جانشین دین گردد. داشتن همین هدف، سبب انحطاط فلسفه می‌شود. انحطاط فلسفه به ایدئولوژی، انحطاط فلسفه است.

آنچه رد شده است، باطل نیست

در تفکر، مایک فکر دیگر را رد می‌کنیم. رد کردن، غیر از باطل کردن نیست. ولی غالب مردم که از سنت دینی می‌آیند "رد کردن یک فکر" را، با "باطل ساختن آن فکر" مشتبه می‌سازند.

انسان وقتی حقیقت مطلق و منحصر به فردی دارد، افکار و عقاید دیگر را "باطل" می سازد.

او معین می سازد که فکر دیگری، حقیقت نیست. ولی آنکه می اندیشد، هیچگاه فکر دیگری را باطل نمی سازد بلکه نشان می دهد که فکر دیگری از لحاظ عقلی و منطقی و شیوه ای (متدیک) ناقص یا درجه ای غیر منسجم یا غیر معتبر است. او معین نمی سازد که این فکر، بی ارزش است یا ناسودمند است. او از نقطه نظریک شیوه فکری، انطباق یا عدم انطباق آن فکر را می سنجد و با ناگنجیدنی بودن آن فکر در این شیوه، آن فکر حقیقتش را از دست نمی دهد و باطل ساخته نمی شود. بنا بر این آنچه رد می شود، باطل نیست. ولی کسانیکه از زمینه دینی می آیند در رد کردن (حتی در انتقاد کردن)، احساس باطل ساختن فکر دیگری را دارند.

کار عقل، باطل ساختن فکر دیگری نیست، بلکه فقط رد کردن فکر دیگریست. از این رو در این گونه جوامع، هر کسی وحشت از باطل شناخته شدن فکرش را رد و با تلخی و شدت خاصی مبارزه می کند تا فکرش باطل ساخته نشود چون باطل ساخته شدن فکر، حکم اعدام یک فکر است. و در این وحشت است که تفاوت میان رد شدن و باطل شدن نمی گذارد. و هرگونه ردی را (حتی هر گونه انتقادی را) چیزی جز "باطل ساخته شدن" نمی داند. اساساً "رد کردن عقلی" را نمی شناسد یا هنوز از نظر عاطفی، یکنوع عکس العمل در مقابل رد شدن و باطل شدن دارد. انتقاد و رد کردن در چنین جوامعی همانند باطل ساخته شدن، عذاب آور و هراسناک است.

دین، مکتب رشد خودپرستی است

دین که در انسان قرنهای این سا ثقه را رشد داده است که بزرگترین مسئله انسان، "نجات دادن روح فردی خود اوست"، بزرگترین خودپرستی هارا در انسان ایجا کرده است.

دردنیای دین، برترین ارزش و سود، منفعت دنیای دیگر (آخرت، ملکوت) بود و منافع دنیوی یا تحقیر می شد و یا فقط فرعی بودند که در تابعیست از منفعت دنیای دیگر (اعمال به هدف نجات روح خود) ارزش و سود داشتند.

بنا بر این خودپرستی به معنای "پرستیدن و خواستن منافع خود که مربوط به دنیای کنونی" بود در دین نفی می شد، و چنین منافعی را خواستن

اساساً "خودپرستی" خوانده می شد ولی خودپرستی به معنای "جلب منافع برای نجات روح فردی خود" بی نهایت ستوده می شد و اسامش "فداکاری و از خودگذشتگی" بود. در حالیکه بزرگترین خودپرستی بود.

و قتی که واقعیات دنیوی، مرکز توجه و عمل و فکر انسان می شد، آن خودپرستی دینی که نهایت رشد خود را در دامن دین و زیر نام "از خودگذشتگی" کرده بود، وارد دنیای واقعیات اقتصادی و جلب منافع مادی و محسوس شد. وقتی که "جلب منافع مادی" خود را در آخرین حدش می کرد، احساس بیشترین ارضاء "سا ثقه دینی" خود را می کرد. (خدا کسی را که دوست دارد، او را ثروتمند و متمتع از همه لذت های مادی و اقتصادی می سازد). رسیدن به اوج منافع مادی و اقتصادی، سبب نجات خود می شد. او "خود" را در کسب موفقیت های مادی، "نجات" می داد.

ما تریالیسم، چیزی جز ارضاء سا ثقه دینی نجات دهی خود، دردنیای مادی و اقتصادی نبود. اوج رشد اقتصاد صنعتی، اوج تحقق سا ثقه دینی نجات دهی خود بود.

این دنیای مادی و اقتصادی وسیاسی بود که تنها جای "نجات خود" شد. البته ب دینی "خود نجات دهی"، استحاله به البته ب دنیوی نجات دادن خود شد.

این دین بود که اقتصاد را معین ساخت. این البته ب و شهوت شگفت انگیز و دیوانه وار، هزاره ها در آغوش دین، آمده و پرورده شده بود.

بزرگترین فاجعه انسان، ابتلای او به مفهوم "نجات" است. ولی مانده "خود" را و نه "جا معه خود را" و "نه ملت و طبقه خود" را نباید "نجات بدهیم". "رها ئی بخشی طبقه کارگریا ستم دیده" چیزی جز عبا رتی دیگران همان "نجات خواهی" نیست.

انسان، احتیاج به نجات دادن خود و جا معه خود و طبقه خود و ملت خود و بالاخره بشریت ندارد. احتیاج به نجات یابی در هر شکلش، موقعی پیدا ییش می یابد که انسان فرد خود، یا جا معه و طبقه و ملت خود را در خطر وجودی و حشتناکی می یابد (درک تمامیت این وجود در وحشت، بنیاد عکس العمل نجات خواهیست) و همه دنیا و انسانهای دیگر را جوامع دیگر طبقات دیگر را (آنچه را مربوط به خود نمی داند) فراموش می کند و می گذارد غرق بشوند (و حتی می خواهد غرق بشوند و کمک می کنند تا غرق بشوند) تا خود را و جا معه خود را و ملت خود را و یا طبقه و ملت خود را نجات بدهد.

درباره فلسفه یا دین یا ایدئولوژی که نجات یک امت یا فرد یا طبقه را تبلیغ می کند، این " وحشت وجودی " در کار است، و عملاً این وحشت را از لحاظ روانی و اجتماعی در آن ملت یا فرد یا طبقه یا ملت ایجا می کند. تو (جا معه تو، طبقه تو، ملت تو، امت تو...) وقتی نجات بیابی (و همه نیز نابود شوند)، همه چیز، همه بشریت، همه طبقات، همه ملت ها و همه امت ها با تونجات خواهند یافت.

با همین فکر نیز نوح همراهان بسیار اندک خود را (که در قرآن همان امت نوح می داند) نجات داد. بسیاری از معتقدین به ادیان و ایدئولوژیها، این فکر و عمل نجات دادن را عین مفهوم " آزادی " خود یا طبقه خود یا ملت خود می دانند و این دورا با هم مشتبه می سازند.

به جای اینکه از این به بعد به فکر نجات خود یا طبقه خود یا ملت خود و یا امت خود (هم عقیدگان خود) باشیم باید به فکر نفی و طرد این احساس دروغین و ساختگی " وحشت از خطر وجودی خود و طبقه خود و امت خود (نجات اسلام) باشیم ". این دین و ایدئولوژی ما هست که چنین وحشتی را در ما و طبقه ما و ملت ما و امت ما ایجا می کند.

آیا خدا حق تاء سیس جا مع را دارد؟

جا مع را خدا تاء سیس می کند، پس خدا هم حق انحصاری دارد که آنرا از هم بپاشد. پس هیچکسی حق تغییر جا معه و نظا مش را ندارد، چون تغییر جا معه و نظا مش حق کسی است که آن جا مع را تاء سیس کرده است. پس برای یافتن امکان تغییر جا معه و نظا مش، باید منکر آن شد که خدا، یک جا معه (امت) را تاء سیس می کند. آنچه برای سیاست و حکومت مهم است، همین " نفی حق و قدرت تاء سیسی خدا " هست، نه انکار وجود خدا به طور کلی.

این انسانست که حق و قدرت تاء سیس هر نوع اجتماعی را دارد. و مفهوم " قرار داد اجتماعی "، بیان یک واقعیت تاریخی نبود، بلکه بیان حقیقت تاء سیس هر نوع جا معه سازی و گروه سازی انسان علیه رجم " حق تا سیس انحصاری جا معه به وسیله خدا " بود. حق انحصاری تاریخی دین به جا معه سازی (در امت و تشکیلات مذهبی...) لغومی شود. بالغوا این حق است که " ملت " و یا " حزب " و " طبقه " و... سایر سازمانهای دیگر، به وجود می آیند. این قرار داد اجتماعی با ابتکار خود انسانهاست که جا مع را از سر به وجود

می آورد. جا معه گذشته است حاله به جا معه ای تازه پیدا می کند. ملت را در گذشته دین یا مذهب می ساخت، یعنی " تاء سیس الهی " بود، حالا خود مردم، مؤسس ملت می شوند. حزب الله، دیگر وجود ندارد. خود مردم مؤسس حزب هستند. البته گرفتن این حق و قدرت از خدا (یا از مفهوم خدا) در آغاز، ایجاب افکار ضد دینی و ضد خدائی می کند (چون مبارزه با یک مفهوم از خدا همیشه به مبارزه با خود خدا فهمیده می شود) ولی بعد از لغو این حق و قدرت انحصاری خدا، با خدا با مفهومی دیگری تواننده جای بماند.

رابطه خدا با دین

هر چه مفهوم خدا، انتزاعی ترمی شود و طبعاً " خدا از انسان دورتر می گردد، دین اوبه جبران نش با ید بیشتر در واقعیات و مسائل عادی زندگی دخالت کند.

خدا ی مجرد، از انسان فاصله زیاد دارد و برای انسان نه قابل تجسم ست نه محسوس. بنا بر این چنین خدائی را انسان زود فراق می سازد یا رها می کند، بنا بر این باید دینی که چنین خدائی دارد، در مسائل زندگی فردی و اجتماعی بی نهایت دخالت کند تا نشان بدهد که خدا در همه جا نزدیک به انسان و مسائل روزانه اش هست. خدائی که زیاده آسمان عروج کرد، دینش زیاده در زندگی فردی و اجتماعی در همه جزئیات فضولی می کند.

خدائی که در انتزاعی شدنش، کم رو و " بیرو " می شود، در دینش " پررو " و " چندرو " و " همرو " می گردد. در موقعی که خدایان در میان مردم می زیستند (خدایان انتزاعی نبودند. و هنوز تک خدائی چیره نشده بود) انسان، آزادی بیشتری داشت تا دوره تک خدائی.

تک خدائی و انتزاعی شدن بیش از خدا، سبب شد که دین در همه سوراخ و سمبه های زندگی نفوذ کند و جای خالی برای خود انسان باقی نگذارد. پیدایش ادیان تک خدائی، عروج ذهنی و عقلی (در اثر قدرت انتزاعی بیشتر انسان) بود، ولی عروج آزادی نبود.

خدائی که واحد و واج انتزاع می شد (خدای توحیدی) دینش همه آزادیها را از انسان می گرفت. در حالی که چند خدائی، همیشه سبب می شد که در دامنه های زندگی این خدایان قدرت مشترک داشتند و در این دامنه ها، انسان با چند خدای مختلف سروکار داشت. و به همین علت آزادی بیشتر

ایدئولوژی در مبارزه علیه دین

در گذشته بهترین راه مبارزه با یک دین، ایجاد دین دیگر بود. ولی بسیاری می انگاشتند که با ایجاد مذهبی تازه (مذهب، شعبه ایست از یک دین) می توان علیه آن دین برخاست.

مثلاً با مذهب شیعه می توان علیه دین اسلام مبارزه کرد. البته این عمل برخلافی خام و سست استوار است. باین است که فقط می توان با دین دیگر روبرو شد. ولی نوابغ دینی در تاریخ بسیار رنادرند. برعکس، نوابغ مذهبی در اجتماعات فراوانترند. از این رو پیدایش مذهب تازه در یک دین (مثل دین اسلام) بسیار رخ می دهد (نبوغ مذهبی با نبوغ دینی فرق بسیار دارد) ولی از آنجا که پیدایش یک دین تازه بسیار بسیار نادر است (نبوغ دینی مسئله هزاره یا چند هزاره است). از این رو مبارزه با دین بدون ایجاد دینی تازه که بتواند با داشتن یک فرصت موافق تاریخی در مقابل دین کهنسال قدامت کند، اتفاقیست نادر.

با فجر عقل در غرب، برای مبارزه با دین چاره دیگریافتند و آن مبارزه علیه دین با یک ایدئولوژی تازه بود. و با آنکه ایدئولوژیها در آغاز پیدایش خود موفقیت ها خوبی در این زمینه داشتند، ولی خود، "جانشین دین" شدند، یعنی ویژگیهای دینی پیدا کردند. و بدون اتخاذ چنین ویژگیها نمی توانستند از عهده این مبارزه بر آیند. ولی بعد از پیدایش ایدئولوژیها، ادیان نیز خود را به تدریج ایدئولوژیکی ساختند و اندیامی سازند، و بدینسان امید موفقیت مبارزه با دین از این راه، کمتر شده است. چون ایدئولوژی، ادعای عقلی دارد ولی نا آگاه بودا نه دینی است، ماهیت دینی اش را با شدت و تلخی انکار می کند. ما هنوز در عصر ایمان هستیم، فقط در کنار "ایمان به دین"، "ایمان به ایدئولوژی" نیز آمده است. تفاوت اینکه مردیکه ایمان به دین دارد، "ایمان را فخر خود می داند، و مردیکه ایمان به ایدئولوژی دارد، "ایمان" را ننگ می شمارد. بدینسان، ایمانش را ترک نمی کند، بلکه ایمانش را برای دید خودش (در آگاه بودش) نامرئی و نامحسوس می سازد. و ایمان دارد ولی برضد ایمان هست.

ایدئولوژی، تنها یک چیز موجودی به نام ایدئولوژی نیست، بلکه آنکه

می خواهد ایمان به ایدئولوژی داشته باشد، هر تئوری علمی یا دستگاه فلسفی یا جهان بینی را می تواند استحاله به یک ایدئولوژی بدهد.

با زگشت به عقب

چون انسان هیچگاه نمی تواند به عقب با زگردد، "با زگشت به آغاز" بزرگترین روء یا آرزوی اوست. و به آینه می رسد ولی از عقب همیشه دورتر می شود. بنا بر این "از نو تولد شدن"، "از نو کودک شدن"، "از نو به آغاز با زگشتن" از نو به ساده ترین اجتماع اولیه، با زگشتن، از نو ساده و بی ریاضدن بزرگترین روء یا دائمی اوست. و همین "روء یا محال با زگشت" است که با لایحه تبدیل به "هدف نهائی او در آینده" شده است. حالا که نمی شود دوباره به نوزائی و کودکی و معصومیت و سادگی با زگشت، پس باید جریان ییافت (طرحی ریخت) که در آینده به شیوه ای و به معنای دوباره زائیده شد، دوباره به طور جسمی یا فیزیکی به دنیا آمد. و رود به جهان تازه نیز، یک تجربه با زگشتی به آغاز است. انسان دیگری شد یا جامعه یکسره با ید دوباره زائیده بشود (انقلاب، رستاخیز) جامعه دوباره کمونیست بشود، دوباره وحدت اجتماعی که در همان آغاز بود، همه چیز از هم جدا و دارای سلسله مراتب نشده بود، حاصل گردد.

"عجز انسان برای با زگشت به عقب"، سبب پیدایش تاریخ و آگاه بود تاریخی گردیده است.

حالا که ما نمی توانیم به عقب با زگردیم در فکر آگاه بود، آنها را از تجربه می کنیم. از نوزادگانی که زائیم. با لایحه عجز انسان برای با زگشت به عقب، در اثر تلخی و غذای بی کوه همیشه با خود می آورد، بهتری نیست فلسفه ها را ایجاد کرده است.

با زگشت به وجود، با زگشت به مفهومی یا مبدئی اصیل، با زگشت به آغاز، همه تلاش برای پاسخگوئی به این عجز تلخناک است. بدینسان "به پیش رفتن" (پیشرفت) برای همه به شیوه ای یک جریان "به پس رفتن" شده است. فقط ارتجاع واقعی "است که" ترقی حقیقی "است. جنبش "حقوق فطری" نیز، یک جنبش با زگشت به فطرت اولیه انسان بود. پیشرفت، همیشه عنوان انحطاط و تنزل درک شده است.

ترس و وحشت از پیشرفت، تراوش همین اشتیاق با زگشت به عقب است.

در اینجا ما تاریخ (یعنی در درک سیر به سوی آینده) با یک چیزی با شکره انطباق با تصویری که از آغاز تاریخ وجودی با معده دارد، بکنند، تا از پیشرفت نترسد. اسلام با زکشت به فطرت اولیه و با زکشت تاریخی به ابراهیم است. کمونیسیم و مارکسیسم با زکشت به جا معده اولیه در آینده است.

تقسیم، برضد عدالت می باشد

می گویند با ید به طور عادلانه تقسیم کرد ولی تقسیم به خودی خود، غیر عادلانه است. چون تقسیم، همیشه "از هم بریدن" است. درست کمونیسیم و مارکسیسم عدالت را به همین معنا می فهمند، نه "تقسیم عادلانه" بلکه عدالت با نفی تقسیم.

تقسیم از دو نقطه نظر همیشه بریدن از هم است. ۱- چه بین آنها می که یک چیز تقسیم می شود آنها را با ید از هم بریدی یعنی با ید از هم بریده باشند تا هر کسی فردی مستقل باشد، تا اندازه مستقل خودش را داشته باشد تا بتوان اساساً به اندازه او داد. ولو آنکه همه نیز مساوی با هم باشند ولی این مساویها با ید از هم پاره شده باشند. دو عدد مساوی هم، دو عدد جدا از هم است. نفی "وحدت جا معده"، نفی "وحدت جا معده به عنوان" ارگانیک "است. وحدت جا معده در این فکر به عنوان یک امر بدیهی و مسلم گرفته می شود این است که پیدایش فرد، همیشه جریان از خود بیگانگی است. ۲- همینطور "آنچه با ید تقسیم بشود"، تقسیم شدنی و پاره شدنی از هم باشد و احتیاج به بریدن دارد، چون چیزی که قابل تقسیم نیست، باید علیه غم طبیعتش از هم پاره کرد.

بنابراین تقسیم، به خودی خود همیشه نا عادلانه باقی می ماند. هیچ تقسیمی عادلانه نیست.

عدالت موقعی برقرار می شود که نه افراد از هم پاره و مستقل شوند (بلکه وحدت تشکیل بدهند) و نه آنچه هست، تقسیم میان این افراد مستقل از هم گردد. بنا بر این، برای استقرار عدالت باید "وحدت مالکیت و وحدت قدرت" (نه اشتراک قدرت و نه اشتراک مالکیت، چون اشتراک هم برپیش فرض افراد مستقل قرار می گیرد و به کلی با مفهوم وحدت فرق دارد. جا معده کمونیسیم، جا معده اشتراکی نیست.) و متقارن "وحدت جا معده" و "وحدت بشریت" را ایجاد کرد. در وحدت، من و تو با هم در یک چیزی شریک نیستیم، بلکه من و تو با هم یک من یا یک ما هستیم. به قول صوفیهای خودمان، من توام و تو منی.

احساس فردیت و شخصیت ما به صفر تقلیل می یابد.

البته پیش از اینجا دو وحدت مالکیت و وحدت قدرت و وحدت جا معده، با یک "وحدت جنسی" برقرار کرد چون وظیفه و کار "تولید انسان" نباید تقسیم گردد. مرد و زن در اینجا انسان (تولید انسان) تقسیم کار نمی کنند. ولی چون اولین کار انسان، تولید نوعش هست که هر چند طبیعت، تقسیم نکرده است، ولی انسان در همین جریان تولید انسان "دو کار جدا شدنی از هم" دید.

مفهوم تقسیم کار در جا معده اولیه با کشا و رزی یا یک کار اقتصادی دیگر شروع نشد بلکه نخستین عمل تولیدی انسان، تولید مثل بود. و اولین نخستین کار است. و انسان با تقسیم کارها در این جریان تولید مثل، اساساً عدالتی را در تاریخ گذاشت. زائیدن (کار زن) و تولید کردن (کار مرد) را نمی توان در طبیعت از هم جدا ساخت. ولی انسان از همان آغاز، با ارزش دادن مختلف به "عمل زائیدن" و "عمل تولید کردن"، از این جریان واحد دو کار جدا گانه ساخت. و وقتی انسان به زائیدن، ارزش بیشتر و برتری داد، تا تاریخ آگاه بود و اخلاق و اقتصاد شروع شد.

زن و مرد تجسم دو کار با ارزشهای متفاوت و برتر و پست تر شدند. زن نماد و تجسم نقش و کار زائیدن و باروری شد (زن در جا معده اول، مادر بود) و این زائیدن به عنوان "به وجود آوردن" مهمترین تولید گرفته و درک می شد. آنکه می زائید، انسان را به وجود می آورد.

کلمه "پیدایش" در زبان فارسی بیان همین واقعیت است. در "نمودار شدن" که همان زائیده شدن باشد، انسان به وجود می آمد. کلمه پیدایش هنوز حاوی این دو معنی با هم است.

به وجود آمدن در نمودار شدن. از این رومفهوم "آفرینش" در فارسی به به کلی با مفهوم "خلقت در امر خدا" (خلقت از عدم) فرق دارد. آفرینش، پیدایش بود. جهان زائیده می شد جریان آفرینش، جریان زایش بود. کلمه پیدایش یک کلمه مادر است. در شا هنر ما در همان اشعار محدود مربوط به آفرینش، پنج بار پی در پی کلمه "پدید آمدن و پدید آمدن" آمده است. ایرانی حتی جهان را "پیدایش" می دانست نه "خلقت".

بنابراین ارزش و اهمیت زائیدن که عمل و کار مادری بود، نقش برتر را داشت که حتی جهان در آغاز، پیدایش می یافت. کار زن از کار مرد نه تنها

جدا شد بلکه تفاهت ارزش با هم یافت. (چنانکه بعداً با آمدن دوره مـرد سالاری، تولید کردن به جای زائیدن ارزش برتر یافت).

خلقت، مفهوم "صنع = ساختن" پیدا کرد. اولویت مفهوم "آلست" و دست افزار، به هدف ساختن (صناعت و خلقت) انعکاس دوره مردسالاریست که بعداً آمده است. و مفهوم خدا، به عنوان "خدای سازنده، خدائی که آلت و سبب و وسیله لازم دارد" خدای دوره مردسالاریست.

ولی همین تقسیم جریان تولید مثل به دو کار جدا از هم، اساس تقسیم مفاهیم (در معرفت) و اخلاق (در نیک و بد) و اقتصاد (تقسیم کار) شد. تقسیم کار در عملی و راء انسان، در کشاوری و... شروع نشد بلکه تولید مثل، بزرگترین و با ارزش ترین کار انسان بود. و از همین جا نا عدالتی که تقسیم (تشخیص) دو کار مختلف از یک جریان واحد و دادن ارزشهای متفاوت به این دو کار (شروع شد و اساساً "تفکرو شناخت، بدون این جدا ساختن، امکان نداشت. ما چیزی را می شناسیم که نتوانستیم از دیگری جدا بسازیم. بنا بر این شناختن مرد از زن و یا بالعکس، اولین شناخت بوده است. آنچه را از هم جدا نساخته، نمی شناسیم و جدا ساختن همیشه از هم پاره کردنست. شناختن همیشه انتزاع است (نزع است) پس شناختن زن و مرد، در جدا ساختن کار آنها از هم دیگر و دادن تفاهت ارزش به آنها بوده است.

و درست جریانی که "نماد وحدت زن و مرد" می باشد (تولید مثل) بعنوان وحدت درک نشد بلکه در یک جریان واحد تولید، دو عمل و کار جدا از هم با تفاهت ارزش (اخلاق) ساخته شد. (اقتصاد و معرفت و اخلاق یکجا با هم در این جریان نا عادلانه به وجود آمد).

بنا بر این معرفت و اخلاق و اقتصاد بر اساس نا عدالتی (پاره کردن واقعیات و پدیدها و کارها از هم دیگر) پدید آمد (به همان معنای مادی و زایش) و با نفی نا عدالتی مانع معرفت خواهیم داشت نه اخلاق و نه اقتصاد. و این غیر ممکن است که از هم پاره کرد و برید ولی "عادلانه برید". بریدن، به خودی خود برضد عدالت است. پس باید برضد همه تقسیمات برخاست تا مجدداً به عدالت رسید.

هیچکس حقیقت ندارد، پس هیچکس با هم جنگ ندارد

خدائی و حقیقتی نیست پس، همه می توانیم با هم مدارائی داشته باشیم. یا به عبارت دیگر، می توانیم بگوئیم که، هیچکس نمی تواند به خدا و اراده خدا و به حقیقت راه یابد (هرکسی فقط خیالی از خودش دارد که خدا چنین و چنان می خواهد و حقیقت می تواند چنین و چنین باشد) پس هرکسی هر چه می گوید و می خواهد و می فهمد شامل حقیقت و طبق اراده خدا نیست. بدینسان نفی ادیان و حقیقت، ایجاد تسامح میان مردم می کند. صلح و آرامش در جهان با نفی حقیقت، و حقیقت دانان ممکن می گردد. حقیقتی نیست و خدائی نیست و اگر هست، دانستن و یا اعتقاد به آن هیچگونه امتیازی ایجاد نمی کند ولی اگر حقیقت به کسی امتیاز ندهد، کسی او را نمی پذیرد. چشمه همه امتیازات و تبعیضات، ایمان به حقیقت و اعتقاد به دانستن حقیقت است.

عقل عالی و اشیاء حقیر

وقتی عقل به خود آگاه شد و شروع به فعالیت کرد، هم خود و هم فعالیت هایش برای اوبسیار عالی بودند و درک علویت از خود و فعالیت هایش می کرد و این درک سبب شد که او به اشتباه بیفتد که چنین عقل عالی، به آنچه نیز می پردازد باید عالی باشد. او باید فقط با آنچه متعالیست کار داشته باشد. عقل فراموش ساخت، که او به هر چه بپردازد، با همین توجه و پرداختن به آن، متعالی می سازد. عقل به هر چه بپردازد آنرا عالی می سازد. بنا بر این اومی توانست هر چه به چشم نمی آید، هر چه نا چیز شمرده می شود، هر چه به حساب هم نمی آید مورد نظر قرار دهد تا به همه این گمشده ها و نا دیده ها علویت ببخشد و جهان را بزرگ سازد. ولی عقل در مرحله اول خود - آگاهیش می انگاشت که فقط باید به آنچه علویت دارد، مشغول باشد تا همشانش باشد.

از این رو به خدایان و سپس به ما و راء الطبیعه و آگاهها پرداخت و این نشان ضعف اولیه عقل بود، چون می انگاشت که با همسایگی با عالی ها، علویت خود را حفظ می کند

این نشانه ضعف یک فرد است که احتیاج به معاشرت با بزرگان دارد تا احساس بزرگی داشته باشد. عقل در مراد و فکری با خدا و آنچه با خدا مربوط

است ، بزرگ نمی باشد و بزرگ نمی شود . بلکه در آنچه می اندیشد و در باره آنچه می اندیشد ، آنرا بزرگ و متعالی می سازد .

چون در باره خدا می اندیشد ، خدا بزرگ می شود . بدینسان خدائی که احتیاج به بزرگی نداشت (و نمی باید داشته باشد) احتیاج به تفکر انسان نداشت . عقل می باید به امور و روابط گذران و ناچیز میان خود انسانها بپردازد . عقل ، در بزرگساختن (علویت بخشیدن) اشیاء ناچیز و بی ارزش و ضعیف ، نقش اساسی خود را بازی می کند . وقتی عقل به این نکته آشنا شود ، احتیاجش را به تفکر در باره خدا و ما و راء الطبیعه از دست می دهد ، چون کشف می کند که او می تواند به دنیائی که در انتظار او هستند علویت ببخشد . او در اعتلاء دادن به اینهاست که عالی می شود . بدینسان عقل ، ضعیفاء محرومان و فقراء را کشف می کند . عقلا ، خردها و ناچیزها و بی ارزشها را کشف می کند . عقل به آنچه تا به حال بی ارزش بوده است ارزش می بخشد . عقل در گذشته وقتی در آگاهان بود خودش بود ، اگر از تفکر در باره خدا و ما و راء الطبیعه و آسمانها دست می کشید ، خود را حقیر و ضعیف و ناقص و ناتوان می یافت .

حالابا تفکر در حقیرترین و ضعیفترین و گذرا ترین و ناقصترین پدیده ها ، احساس شادی و علویت می کند چون در این توجه و کاراست که همه چیزها را علویت می بخشد .

انسانی که به تاریخ، شکل می دهد

در هیچ زمانی به این اندازه ، تاریخ به انسان شکل نداده است که در دوره اخیر . به همین علت نیز هست که در این دوره ، این خرافه پیدا شد که انسان به تاریخ شکل می دهد .

هرچه تاریخ بیشتر سرنوشت ما را معین می سازد ، آرزوی ما برای تعیین تاریخ بیشتر می شود .

کسی که تاریخ را معین می سازد و به آن شکل می دهد ، احترام به آنچنانچه تا ریخیست نمی گذارد و حتی قوانین تاریخ را یا نادیده می گیرد یا تحقیر می کند و زیر پا می گذارد . کسی که به وجود قوانین در تاریخ ایمان دارد و منتظر نشسته است که این قوانین به جبر او را تغییر شکل بدهند ، نمی تواند تاریخ را معین سازد . از این گذشته چنین کسی خود به تاریخ (وقوائی که

در تاریخ مؤثرند حقانیت می بخشد که به او زور بورزند . و به خود حق می دهد که به عنوان دستافزار تاریخ با قساوت فوق تصور به کسانی که بر ضد قوانین و سیرت تاریخ هستند ، اعمال زور بکنند) . انسان همیشه دوست داشته است به عنوان دستافزار خدا یا حقیقت یا قوانین یا تاریخ ، زور بورزد و لذت از قساوت ببرد .

موفقیت ، احتیاج به خرافات دارد

هرکسی ، هر گروهی ، هر حزبی (هر جنبشی) برای وصول به سود و قدرت و موفقیت خود ، احتیاج به خرافات مردم دارد . بهترین و آسانترین وسیله برای رسیدن به موفقیت و قدرت و منفعت ، خرافات مردم است که باید دستود و به عنوان حقیقت تجلیل کرد و به آن بیش از رقباء احترام گذاشت . فقط در برهه های از تاریخ که این خرافات موجود متزلزل می شود ، تا مبین منفعت و قدرت و موفقیت ، مسئله می شود . و این تزلزل خرافات موقعی ایجاد می شود که گروهی با گروه های دیگر ، به فکرتاء مبین منفعت و قدرت و موفقیت خود می افتند و حاضر نیستند در قدرت و منفعت با گروه سابق یا موجود شریک بشوند . اگر بخوانند شریک بشوند ، همان خرافات را می پرورند و ننگاه می دارند و ولی فقط خود را پاسداران بهتر آن خرافات معرفی می کنند . ولی گروهی که قدرتی تازه می جوید ، به فکر ایجاد خرافات تازه می افتد که جاذبه بیشتر از خرافات سابق برای مردم داشته باشد .

همیشه با یک خرافه تازه است که می توان با خرافه کهنه مبارزه کرد و آنرا شکست داد .

بسیاری می انگارند که آنکه آنچه با خرافات مبارزه می کند ، خود منادی حقیقت است . ولی او هم می خواهد دنیا دی از خرافات دیگر بربند . با حقیقت ، به دشواری می توان به منفعت و قدرت و موفقیت رسید . و تا راه ساده ترو آسانتر به قدرت و منفعت و موفقیت هست کسی راه دور و ناماف حقیقت را نخواهد رفت . کسی که می خواهد حقیقت بشنود و با حقیقت زندگی بکند باید همیشه مذاقش تلخ و ناراحت و خشمگین بشود . حقیقت گوهی مکره و منفور می باشد .

چون حقیقت ، مطلبی نیست که کسی یکبار بگوید و دیگری ، بعد از نفرت و خشم و ناراحتیش به آن پی ببرد و نسبت به حقیقت گودوستی و احترام پیدا کند .

حقیقت یک مطلب بی انتهاست که در هر فرصتی فقط بخشی از آن گفته می شود و آنکه می خواهد این مطلب تمام ناشدنی را بگوید همیشه مردم را ناراحت و خشمگین و تلخ کام خواهد کرد و نمی تواند هیچگاه از ملت، قدرت خود را کسب کند تا وقتی که منفور و مکروه ملت است.

پس اگر هم یکبار حقیقتی گفت با پیدای آن به بعد، از حقیقت گوئی بیشتر دست بکشد تا بعد از مدتی ملت از حالت خشم و نفرت و تلخیش بیرون بیاید و بتواند این تلخی و نفرت را تبدیل به شیرینی و دوستی بکند. ولی آنکه حقیقت را پیشاپیش گفته است و مردم را ناراحت و نفرت زده کرده است، هیچگاه بخشیده نمی شود چون با این کار خود برتری خود را بر مردم نشان داده است.

آرزوی معصومیت

آرزوی کودک شدن و بازگشت به سادگی و یکرنگ شدن و یکرودن و یک طبقه شدن (یک خود شدن = رفع تنش و خود در هر کسی) همه آرزوی بازگشت به معصومیت می باشند، آرزوی کسانیست که نمی توانند مرد و پخته بشوند تا با هزار تنش و پیچیدگی و چندرویی و کثرت مندی خود و جا معه زندگی کنند و از آنها لذت ببرند و همیشه بیش از آن بشوند که در آغاز بوده اند. همیشه پررنگ تر (و رنگارنگ تر) و همیشه پر خودتر (تحقق کثرت سواث و وجوه مختلف خود و زیستن در میان تنش این خودها) و همیشه پخته تر و ثروتمندتر زیستن، برضد آرزوی معصومیت در همه اشکالش هست. یکی، کودکگی را ایده آل می داند (همه به عنوان کودک و از مملکتش خواهند شد) یکی انسان درجا معه بی تنش اولیه را ایده آل می داند.

یکی یکرنگی و بیرنگی را ایده آل می داند (در تصوف). همه اشکال مختلف آرزوی بازگشت به معصومیت نخستین هستند. ثروتمندی و کثرت مندی و چند ایده آل داشتن، چندرویی و چند خود بودن و چندرنگ بودن را، گناه می شمارند. کسیکه، دیگر شد، گناه می کند، (خود در تحول همیشه، دیگتر، خودی دیگر می شود. پس جریان تحول خود، همیشه بیگانه شدن از خود است. این جریان به عنوان گناه، مورد لعن قرار می گیرد).

همانطور پررنگ شدن و پررویه شدن و... همه گناه می باشد. تحول و تغییر انسان و جا معه، همه گناه است و نجات انسان از این گناه، بازگشت به

معصومیت می باشد.

خوش بودن در جهان

کسی که می خواهد در جهان باشد، یا باید جهان را تغییر بدهد، یا باید جهان را فراموش سازد، یا باید در خود دستگاهی بسازد که ناخوشیها را به خوشیها تبدیل کند (دستگاه فکری، جهان بینی، دین، فلسفه، اسطوره، ایدئولوژی). اما امروزه راه "تغییر دادن جهان" را بر سایر راهها ترجیح می دهیم، ولی تغییر دادن جهان، به یقین جهان را خوشتر نمی سازد، ولی ما در این تغییر دادن، بیشتر قدرت خود را احساس می کنیم، و همین احساس است که به ما امید و احساس چیرگی می دهد. درحالیکه "فراموش ساختن جهان" و طرح شیوه های فراموش ساختن آن نیز، قدرت می باشد و همانطور، ساختن دستگاها را تبدیل ناخوشی به خوشی نیز قدرتمند است. و وقتی احساس غلبه بر طبیعت و سرنوشت و تاریخ با تغییر دادن در اثر شکست، به کلی متزلزل شد (چنانکه در غرب آغاز شده است) از سر شیوه های فراموش ساختن جهان و شیوه های تبدیل ناخوشی به خوشی (اسطوره ها و ادیان و جهان بینی ها و...) دربارا رونق پیدا می کنند.

چرا انسان به "پوچ و هیچ" ایمان می آورد

ایمان آوردن به "آنچه قابل ایمان نیست"، علامت قدرت بیشتری در ایمان داشتن است. وقتی ایمان داشتن، برترین ارزش انسان بود، آنچه که کمتر قابل ایمان است، ایمان به آن، دشوارتر و قهرمانی تر و عملی بزرگتر است، چون احتیاج به بسیج ساختن ایمان بیشتری در خود است. خلق چنین ایمانی در خود، برای چنین کسی، بزرگترین افتخار و یک عمل قهرمانی است. چنانکه در قرآن همین عمل ایمان آوردن را بزرگترین عمل کیهانی می داند (همه جهان از ایمان - قبول امانت - امتناع می ورزند مگر انسان) درحالیکه بعد از سرزدن این عمل از انسان، خدا می گوید که انسان ظالم و جاهل بود. (چون ایمان به هیچ و پوچ، ظلم و جهل نیز هست ولی فخر کیهانی دارد).

وقتی درجا معه، ایمان قوی داشتن، بزرگترین ارزش انسانی شد، انسان به بی معنا ترین، پوچ ترین، متضادترین، بی عقل و منطق ترین چیزها

جها دبرای کسب منفعت خود

وقتی منفعت جوئی اقتصادى خود، برترین ارزش هرکسى درجا معه شد، جا معه نخواهد توانست به تفاهما اجتماعى و طبقاتى برسد، چون هیچکس در برترین ارزش خود، تسامح و تحمل ندارد. و جا معه اقتصادى براساس این "برترین ارزش که منفعت جوئی اقتصادى، برترین ارزش اخلاقى است"، بنا شده است. مبارزه میان منفعت جوئیهاى اقتصادى (در طبقات) موقعى به آخرین حد دشمنى (= تضاد) مى کشد که منفعت جوئی اقتصادى و مادى، برترین ارزش اخلاقى مى گردد. جنگ طبقاتى، همیشه یک جنگ اخلاقیست. منفعت طبقه من، برترین ارزش، یعنى ایده آل و حقیقت من است. پس وقتى من برای کسب منفعت خود و گروه یا طبقه خود مبارزه مى کنم، برای ایده آل و حقیقت واحد جها دمی کنم.

تا منفعت جوئی اقتصادى و مادى، عین حقیقت و ایده آل نهائى نشود، کسى برای آن به جها دنخواهد رفت. درجا معداى، اقتصاد، نقش اول را بازی مى کند که منفعت جوئی مادى تبدیل به برترین ارزش اخلاقى آن اجتماع بشود. همه طبقات در این ارزش، شریکند.

البته در چنین جا معداى، مسئله این طور حل نمى شود که جستن منافع مادى و اقتصادى را از "برترین ارزش بودن" بیندازند، بلکه مسئله را همیشه این طور حل مى کنند که، جستن منفعت اقتصادى به طور بدیهى و مسلم، برترین ارزش اخلاقى واقعی است ولى فقط کدام گروه یا طبقه، منفعت جوئی اش اولویت دارد یا حقیقت واحد مى باشد.

آیا منفعت جوئی افراد، حقیقى تر است یا منفعت جوئی جا معه (ملت) یا منفعت جوئی یک طبقه خاص یا منفعت جوئی حکومت؟ منفعت جوئی افراد، اخلاقى است یا منفعت جوئی ملت یا منفعت جوئی یک طبقه یا حکومت؟ برترى ارزش اخلاقى منافع اقتصادى، واقعیت سرمایه داری هست. همین برترى در کمونیسم و سوسیالیسم شکل صریح ایدئولوژیکى پیدا کرده است و در ناسیونالیسم همین برترى ارزش اقتصادى پذیرفته مى شود فقط در انحصار ملت در مى آید.

ناسیونالیسم، چیزى جز اولویت دادن و حقیقت شمردن منافع اقتصادى جا معلى به عنوان برترین ارزش اخلاقى نیست، همانطور که سوسیالیسم چیزى جز اولویت دادن منافع اقتصادى طبقه کارگر به عنوان "برترین

ایمان مى آورد تا نشان بدهد که آنقدر ایمان دارد که مى تواند بدیهه هیچ وپوچ هم که مانع از ایمان به خود مى شوند علیه آنها به آنها ایمان مى آورد. انسان نشان مى دهد که با ایمان آوردن خود، از هیچ وپوچ، اوج بود و حقیقت (معنا) را پدید مى آورد. غرور انسان به ارزش ایمان آوردن خود، سبب شده است که پوچترین عقاید و افکار را ابدى و مقدس ساخته است. به هر چه انسان بیشترین و بهترین ایمان داشته است، پوچترین افکار بوده است. و این علامت عظمت انسانست که با عمل خود (ایمان آوردن) از پوچ و هیچ، حقیقت و وجود مى سازد. ایمان انسان به دروغ و فریب، علامت قدرت اوست.

ملت، اراده ندارد

ملت، اراده ندارد. این امرى که در بعضى جوامع یک چیز بدیهى و مسلم گرفته مى شد، جریا نیست که با انضباط یافتن به شیوه اى به تدریج پیدایش مى یابد. فقط آن ملتى که مى تواند با روشى روشن و به طور کارآ و مرتب و به موقع روی مسائل حیاتى اش تصمیم بگیرد و عمل بکند، مى انگارد که "اراده دارد". برای ملتى که همیشه یک شاه یا خلیفه با رهبر یا دیکتاتور تصمیم گرفته است، هنوز وجود چنین اراده اى یک امر مشکوک مى باشد. ملت، با پیدا تلاش و انضباط و تفاهم و عادت، قدرت تصمیم گیرى به موقع و به طور مرتب و کارآ پیدا کند، تا مطمئن باشد که همه قدرتها از او سرچشمه خواهند گرفت. با داشتن یک "حق قانونى" در قانون اساسى، این اراده، پیدایش نمى یابد. بدون وجود و استقرار روکارآئى چنین روشى (به خصوص در مواقع بحرانی و اضطرار) در حینى که ملت آرزو دارد همه قدرتها از او سرچشمه بگیرند، گرفتار ضعف مطلقست، چون نمى تواند هیچ تصمیمى به طور مشترک بگیرد و جریانات و اقدامات سیاسى روزانه، نیاز به تصمیم و پاسخگوئى دارند و این تصمیم گیرىها را نمى توان به عقب انداخت. ملت آرزو دارد که سرچشمه همه قدرتها باشد ولى در عمل از عهده کوچکترین تصمیم گیرى بر نمى آید و درک این واقعیت، ایجاب بزرگترین محرومیت هاى ملى را مى کند. و تجربه این محرومیت که احساس ضعف مطلقست، او را به دامان دیکتاتور یا رهبر تازه اى مى راند تا برای او به جای او تصمیم بگیرد.

ارزش اخلاقی " نیست . می گویند اخلاق ، روبروئی اقتصاد است ، درست تر است که بگویند اقتصاد روبروئی اخلاق و دین است ، چون در اقتصاد ، سوائق منفعت جوئی مادیست که دینی و اخلاقی شده اند . صنعت و اقتصاد ، معبد ما شده است .

ایده آلهائی که فقط وسیله هستند

انسانی که ضعیف هست ، دروغگو می شود ، دورو می شود ، چا پلوس می شود و شرم ندارد . بدینسان با ضعف جسمی ، ضعف اخلاقی و روحی ریشه می کنند و ریشه می دوانند .

با مقتدر ساخن مستضعفان ، ضعف جسمی بر طرف می گردد ولی ضعف اخلاقی و روانی و روحی باقی می ماند و چون با این " فضا ئل " به قدرت رسیده است (پیروزی را بدست آورده است) ، این ویژگیها را در قدرت نگاه می دارد . هر کسی با شیوه و وسائلی که پیروز شد (با فضائلی و خصوصیات روانی و اخلاقی که توانست قدرت را تصرف کند) آنها را به عنوان ضامن بقای قدرت خود نگاه می دارد . بدینسان در اوج قدرت ، فساد اخلاقی خود را به عنوان فضائل واقعی حفظ می کند . پیش از آنکه ضعیف به قدرت برسد ، با یدضعف را در او ریشه کن کرد ، نه آنکه ضعیف را یکراست مصدر قدرت ساخت . نا بود ساخن این ویژگیهای روانی و روحی و اخلاقی که نتیجه ضعف متمادی او بوده است ، بیش از رفع " ضعف جسمانی او " وقت می گیرد . رسیدن ضعیف به قدرت ، سبب ابقای اخلاق و ویژگیهای می شود که در ضعف به دست آورده است و آنرا به عنوان فضائل خود تلقی کرده است .

ایده آلهای یک انسان ضعیف ، راستی و جرئت و شرم و صداقت و ... است چون در واقعیت دروغگو و چا پلوسی و منفعت پرستی و بی شرم و دورواست . این است که این ایده آلهای او ، وسائل و اسلحه های او هستند . ایده آلهای او ، ضعفهای واقعی او هستند . ضعیف ، قرنهای را از هر ایده آلی به عنوان اسلحه و وسیله اش استفاده کرده است .

از این رونیز اخلاق را حقیر و بی ارزش می سازد . حتی خدا و مقدسات او نیز وسائل او هستند . پس با یدضعف را (نه تنها جسمی اش بلکه روانی و روحی و اخلاقی اش را) در آغا ز بر انداخت ، پیش از آنکه به ضعیف ، قدرت را انتقال

حد دوستی مردم

آنچه مردم دوست ندارند ، نباید گفت . پس حد آزادی وجدان و فکر با این معلوم می شود که مردم چه دوست دارند بشنوند و چه دوست ندارند بشنوند ، و آنچه را دوست ندارند بشنوند هیچکسی که مردم را دوست می دارد ، نخواهد گفت و نخواهد اندیشید .

دوستی مردم مهمتراز آزادیست . و کسی که طبق دوستی مردم نمی اندیشد ، با دشمنی آنها روبرو خواهد شد . پس دوستی مردم ، بزرگترین استبداد زمان ما است . آنچه مردم دوست ندارند ، نباید گفت و نباید اندیشید .

جهان انگاری - و - جهان اندیشی

معمولا " انسان برای ترتیب زندگانی روزانه خود " تصویری از جهان " تهیه می کند که در این تصویر ، خودش و جا معه و طبیعت و خدا یا نش و ایده آلهایش یک همخوانی و هم آهنگی تصویری با هم دارند . و میان این " تصویر جهان " با " دستگاه فکری از همان جهان " با یدفرق کلی گذاشت . دستگاه فکری از جهان ، دستگاهیست که همه جهان با هم انسجام و هم آهنگی فکری و منطقی و روشی دارند نه یک " وحدت تصویری " .

داشتن تصویری از جهان (جهان انگاره) ضرورت زندگانی هر فردیست ، و هر کسی برای خود چنین تصویری از جهان دارد . از این رومادر اسطوره ها و اشعار و هنر یک جا معه با یدرپی یافتن " تصویر جهان " آنها با شیم تا اعمال و رفتار روز زندگانی آنها را بفهمیم .

از جهان یک دستگاه فکری ساختن ، جنبشی است متفاوت و حتی متضاد با آن " تصویر جهان " .

وقتی تصویر جهان ، انسان را در زندگانی ارضاء نکرد ، و متوجه نا هم آهنگی های منطقی و فکری آن شد (و هم آهنگی تصویری دیگر او را راضی ساخت) در پی آن می افتد که آگاه بودانه " دستگاهی فکری بیا بدیا بسازد که همه جهان را به طور منطقی به هم بپیوندد " .

در هنر و دین و شعرو اسطوره نباید در پی یافتن دستگاه فکری جهان رفت ، بلکه با یدرپی یافتن " تصویر جهان " بود . اصل ، در اینجا هم آهنگی تصویر نیست نه هم آهنگی فکری .

دردنیای گذشته مردم معمولاً با همان تصویر جهان نشان زندگی می کردند، ولی امروزه در بسیاری از مردم حضور هر دو (تصویر جهان و دستگاه فکری از جهان) احساس می شود و این دو یا در کنار هم در دو کشور مختلف هستند و طبق ضرورت از یکی از آنها استفاده می شود یا اینکه در مورد هر مسئله با هم تلاقی می کنند و تنش شدیدی در هر کسی ایجاد می کنند. با غلبه دستگاه فکری جهان، تصویر جهان به نا آگاهان و انسان می خزد. و تقلیل این دوهی یکی، مثلاً به دستگاه فکری، غیر ممکن است. تصویر جهان، زنده تر و ثروتمند تر و محسوس تر و حاضری و عطا پذیرتر است. بهتر و بیشتر و فراختری می تواند آنرا تفسیر و تاءویل کرد. از این رو نیز امکان دواش به مراتب بیشتر است. در حالیکه دستگاه فکری، انتزاعی تر و سخت تر و فقیر تر و شکننده تر و ولی قدرتمند تر و دورتر است. دامنه تفسیر و تاءویل آن محدود تر و انعطاف پذیریش کمتر و به همان حساب قساوتش در افزایش بیشتر می باشد.

ما همیشه علیرغم علم و فلسفه و دستگاه های فکری دیگر، که بر آگاه بود ما حکومت می کنند، در پی یافتن تصویری از جهان در شعور و هنر و اسطوره ها یا دین هستیم. ایدئولوژیها تا زمانی که خود را در شکل تئوریهای علمی یا دستگاه های فکری به ما تنفیذ می کنند، سبب ایجاد عطش تازه و نهانی به سوی یافتن تصویری از جهان در هنر و شعور و اسطوره یا دین می گردند. معمولاً هر کسی، از دستگاه فکری که از جهان دارد آگاه است ولی از تصویری که از جهان دارد بی خبر می باشد. و همین تصویر نا آگاه بودانه از جهان است که به دستگاه فکری از جهان، زندگی و محتوا و حتی شکل می بخشد. و جذایبت و سحر بسیاری از ایدئولوژیها در این نیست که "یک دستگاه فکری" عالی هستند بلکه با ایدئولوژیها در این نیست که "یک دستگاه فکری" باشد یا چند تصویر زنده از جهان می آورند، و نشان دادن عدم انسجام فکری آن دستگاه، تا موقعی در مردم بی تاثیر است که این تصویر جهان نش، هم آهنگی تصویری و جذایبت دارد.

بالاخره ثروتمندی زندگانی امروزه و کثرت وجوه آن طور است که یک تصویر جهان و هم یک دستگاه فکری از جهان کفایت نمی کند. زمان آن فرا رسیده است که انسان برای مقاطع کوچکتری از زندگانی فردی یا اجتماعی، تصویر یا دستگاهی کوچکتر و محدودتر فراهم آورد. انسان باید حتماً در زندگانی عادی با تمام ویرمختلفی از جهان در دامنه های مختلف فکری که با شیوه های مختلف کار می کنند استفاده ببرد. احتیاج به "داشتن

کثرتی از تمام ویرجهان " و کثرتی از دستگاه های فکری، ضرورت زندگانی ما شده است.

ولی در کشورهای در حال پیشرفت، ضرورت داشتن "یک دستگاه فکری" و کافی نبودن تصویر جهان، محسوس و ملموس است از این رو گرایش شدید روشنفکران به مارکسیسم نمودار است، چون در قرن بیستم در غرب، ضرورت داشتن چند دستگاه فکری و چند تصویر جهان، متفکرین را از آن باز داشته است که دستگاه واحد فکری بسا زندگانی را به کلی ترک کرده اند، و روشنفکران جامعه های عقب افتاده برای رفع احتیاج، مجبور به توسل به متفکرین قرن نوزدهم اروپا می باشند.

از آنجا که هنوز ضرورت داشتن چند تصویر جهان یا چند دستگاه اندیشه برای آنها پدیدایش نیافته است، با وجود تحصیل در دانشگاه های غرب، چپیزی جز مارکسیسم نمی خواهند. می فهمند که جذب می کنند. مارکسیسم که سبب غنای تفکر در غرب شد (چون به تنوع این چند دستگاهی و چندجهانی انگاری افزود) در جوامع عقب افتاده سبب فقر تفکر گردیده است (چون مانع از پیدایش احتیاج برای تنوع فکری و چند دستگاهی زیستن می گردد).

شرکت در ظلم و فساد اجتماعی

هر کسی در جامعه در پیدایش شر و ظلم و فساد و خفگان آنقدر شریک است که شر و ظلم و فساد و خفگان را "نمی بیند" یا نمی خواهد ببیند و یا آنرا ندیده می گیرد، یا آنکه می بیند و می پسندد، یا آنکه می بیند و تا موقعی می پسندد که خودش از آن مصون بماند، یا آنکه می بیند و تا موقعی می پسندد که خودش از آن سود می برد، یا آنکه می بیند و نمی پسندد ولی نمی کوشد که آنرا باز دارد. پس شراکت در شر و ظلم و فساد و خفگان در جامعه، با ندیدن و نشناختن آن شروع می شود و ندیدن و نشناختن شر و ظلم و فساد و خفگان، بزرگترین جرم و گناه اجتماعی هراسناکی است. و کسی شر و ظلم و فساد و خفگان را نمی بیند و نمی شناسد که حساب خود را از جامعه جدا می سازد، سود و زیان خود را از سود و زیان جامعه جدا می سازد. وقتی هر کسی سود و زیان جامعه را به عنوان سود و زیان مستقیم شخص خودش درک و احساس و تجربه کند، نمی تواند ظلم و فساد و شر و خفگان را در جامعه نبیند و از عکس العمل فوری در قبال آن بازماند.

سلب آزادی از دیگری، ظلم به یک کارگر، و فساد از هر نوعش در هر موردی، و شری که دیگری از آن آسیب می بیند، همه با من وجود من و سود و زیان من کار دارند.

سلب آزادی از دیگری، سلب آزادی از من و از همه اجتماع است. ظلم به دیگری، ظلم به من و ظلم به همه اجتماع است. اینک من در قبال ستمگری به دیگری و سلب آزادی از دیگری سکوت می ورزم و نمی بینم یا عکس العملی نشان نمی دهم، علامت آنست که من احساسی از تعلق خود به جامعه و اجتماع خود ندارم و برای آنها دو حساب جداگانه باز کرده ام.

نور، چیست و کیست ؟

انسان در عصر ما، عقل خود را به عنوان سرچشمه روشنائی درک می کند. به همه چیزها با دید عقل او بتا بدت روشن گردد. این است که در عقلی ساختن همه پدیده ها و واقعیات، احساس روشنی می کند، و هر چه را نمی تواند عقلی بسازد، تاریک و طبعاً برای او مکرره می باشد.

در گذشته، انسان، موقعیکه ایمان دینی اش بر او تسلط داشت، خدا را به عنوان نور یا سرچشمه نور درک و تجربه می کرد. به همه چیزها می بایست خدا (دین خدا یا مقولات مربوط به خدا و دین) تا بیدار شود، تا برای او روشن گردند. در هر چیزی که را بطنه با خدا، مشخص ناکردنی بود، تاریک و مکرره بود. وقتی انسان چیزی را به عنوان "اصل نور" تجربه می کند برای او درک همه جهان، فقط در تابانیدن این نور به آنها میسر می گردد.

مثلاً "سارکسیست ها، در روابط تولیدی اقتصادی این درک عرفانی و مرموز" سرچشمه نور بودن "را دارند. تا این روابط به چیزی یا پدیده ای تا بیدار نشود، برای آنها، احساس روشنائی ایجاد نمی گردد. همانطور برای یک سیاستمدار تا روابط قدرت در واقعیات و پدیده ها مشخص نگردند، واقعیات تاریک هستند. و چون دموکراسی، بیان "قدرت ورزی همه مردم" است، هر پدیده ای و فردی و سازمانی و نقشی و طبقه ای و مقامی بایست در روابط قدرتی اش، مشخص گردد تا آن چیز و فرد و سازمان و مقام روشن گردد. حتی یک فکر، یک بحث منطقی و عقلی نیست بلکه مشخص کردن "مقدار قدرت آن در جامعه"، آن فکر را روشن می سازد.

و یک روشنفکر، با این مشخصه شناخته نمی شود که افکارش چقدر منطقی و علمی

و متدیک و منسجم است، بلکه با این شناخته می شود که چقدر در مردم تاءثیر می کند و آنها را به حرکت می آورد (یعنی اراده و ناخودآگاه هیود آنها را بسیج می سازد). بنا بر این مسئله قدرت فکر است که مقدار روشنی آنرا مشخص می سازد، نه مقدار روشنی ذاتی آن (نه بیدار کردن و به کار انداختن تفکر مردم) که مقدار قدرتش را مشخص می سازد. بنا بر این نقش روشنفکر در جامعه دموکراسی در مرحله اول بیدار ساختن ملت به تفکر مستقل نیست بلکه یافتن و گسترش قدرت به وسیله افکاری خاص است که می تواند بیشترین قدرت را بوزند.

تفاوت اشتباه و گناه

تفاوت یک "عمل اشتباه" با "یک عمل گناه" این است که در اشتباه، انسان عملی می کند که طبق "اندازه ای که به او داده شده" اندکی فراتر می رود یا اندکی کمتر می کند.

ولی در گناه، وقتی انسان به اندازه یک موازین اندازه فراتر یا کمتر رفت، از خداوند، از بهشت، از صراط، مستقیم (از پل صراط...) یکباره و ناگهان هبوط می کند و در ورطه ژرفی نهایی فرو می افتد. این "دور شدن کمتر از مو" از اندازه و معیار، گناه را معین نمی سازد، بلکه احساس و عذاب آن هبوط ناگهانی بی انتها در ورطه. ولی احساس اشتباه، فاقد این سقوط ناگهانی و دور افتادگی بی انتها در فاصله گرفتن بی نهایت کوچک از معیار می باشد.

تن و روان ضد هم هستند یا عین هم

تن و روان دو وجه مختلف از یک چیزند. ما دو مفهوم متضاد از یک چیز درست کرده ایم، چون مفهومات و تجربیات خود را از این دو جریان در این چیز واحد، نمی توانیم از لحاظ مفهومی به هم پیوند بدهیم و وحدتی عقلی بسازیم. این عدم قدرت عقلی ما سبب شده است که متناظر با دو مفهوم تن و روان، دو وجود جدا ولی متناظر با هم "بیانگاریم".

همین تبدیل دو مفهوم به دو موجود متناظر متضاد، سبب شده است که ما قرنهای هزاره ها تضاد میان تن و روان را در معرفت و اخلاق و دین و فلسفه تأیید و حتی به وجود او حد خود تحمیل کنیم و آنرا از هم پاره سازیم.

ووقتی بعد از هزاره‌ها در این کار (پاره کردن وجود و احداث وجود متضاد) موفق نشدیم، در عصر حاضر می‌کوشیم این دورا موبه موباً هم‌تطابق بدهیم و سراسر وجود روان را متناظر با تن سازیم. ولی با زهمین تطابق و تناظر کلی میان آنچه زیرمفاهیم تن و روان می‌انگاریم، نتیجه عدم قدرت عقلی‌ماست. ما از تضاد دو مفهوم تن و روان به وحدت تن و روان رسیده‌ایم.

این عینیت یا وحدت نیز همانند آن تضاد، یک اغراق عقلی است. تن و روان، فقط و فقط دو مفهوم مختلف برای درک و دسته‌بندی پدیده‌های مختلف از وجود واحد انسان هستند که نباید سبب رفع و نفی وحدت وجود انسان بشوند.

انسان نه تنست و نه روان، نه انسان را می‌توان به تن، تقلیل داد و نه او را می‌توان به روان تقلیل داد. مفهوم تن و مفهوم روان، می‌توانند به درک این وجود واحد انسانی کمک کنند. و تضاد این دو مفهوم، می‌توانند کاملاً "ثمربخش و مفید باشند. ولی جدائی این نوع پدیده‌ها از هم، عین تقسیم وجود انسان به وجود مختلف و متضاد با هم نیست. اخلاق و معرفتی که تن و روان را به عنوان دو وجود مختلف در انسان می‌گیرد، انسان را با آره از هم جدا می‌سازد.

مالکیت اشتراکی

مالکیت اشتراکی یک چیز، موقعی معنا و واقعیت دارد که هر کدام از آنهایی که مشترک در آن چیز هستند، دارای اختیارات و صلاحیت‌ها و اقتدارات محسوس و ملموسی باشند و در تصرف و تغییر آن هر کدام دخالت مستقیم و مشخص و محسوس برای خودشان داشته باشند.

از این رو باید "چیزی که مشترک است" آنچه مورد مالکیت اشتراکی قرار می‌گیرد (مشخص و محدود و قابل کنترل برای همه افراد مشترک باشد، وگرنه "همه وسائل تولیدیک ملت" نمی‌تواند در مالکیت مشترک همه کارگران یا همه اعضاء ملت در بیاورد. چنین حرفی، یک حرف انتزاعی است که فاقد هر گونه معنی و واقعیت می‌باشد. مثلاً "چهل یا پنجاه میلیون نفر یا کارگر نمی‌توانند به عنوان مشترک واقعی، اختیارات و اقتدارات محسوس و مستقیم در سراسر وسائل تولیدیک ملت داشته باشند. چنین مالکیتی، یک نسوع مالکیت تشریفاتی و تعارفی و ذهنی خالص است. یک گنجشک در دست یکی دوسه نفر

مالکیتی را نشان می‌دهد ولی همه گنجشک‌ها در دست ده میلیون نفر بیان هیچ نوع مالکیتی را نمی‌کند. یک کارخانه تولیدی می‌تواند به مالکیت مشترک یک مشت کارگر معین و محدود در بیاورد که به طور محسوس هر کدام از آن کارگرها بتوانند در برنا مهریزی و تعیین سرنوشت و بقاء آن کارخانه و دخل و خرجش شرکت کنند، ولی همه کارخانه‌هاش کشور به مالکیت مشترک همه کارگران در آمدن، فقط یک حرف انتزاعی و کاملاً ذهنی و تشریفاتی و فریبنده برای قبضه کردن مالکیت آن کارخانه‌ها از طرف سازمانی خواهد شد که خود را عینیت با "وحدت سراسر کارگران کشور" (اگر یک وحدت تشکیل بدهند) خواهد داد. و وحدت یک طبقه و وحدت یک ملت و یا یک امت، همیشه یک ایده کاملاً انتزاعی و ذهنی است.

آن فرد یا گروه قلیلی که تجسم این وحدت است در واقع سرچشمه واقعی قدرت یا سرچشمه واقعی مالکیت می‌شود. مالکیت و قدرت تا موقعی معنای واقعی دارد که نفوذ مستقیم و محسوس مالک و مقتدر برای مالک و مقتدر در شیئی که متعلق به اوست، به طور زنده تجربه شود و این تجربه با اندازهای زنده با شد که به شدت احساس مسئولیت او را برانگیزد. از آستانه‌ای که این احساس زنده، مبهم یا نامشخص شد، دیگر مالکیت، هیچگونه معنای مادی و واقعی ندارد بلکه یک معنای ایده‌آلی و ذهنی و تشریفاتی و انتزاعی دارد. بنا بر این مالکیت اشتراکی در چیزی و با عده محدودی که می‌توانند نفوذ و قدرت خود را به طور محسوس و آشکارا ۱- هم در این سازمان مشترک به طور مساوی و ۲- و هم در آن شیئی مشترک دخالت بدهند معنی دارد. و وقتی ده نفر که در یک چیز، مالکیت اشتراکی دارند نمی‌توانند به طور مساوی در هم نفوذ داشته باشند (شخصیت‌ها و اراده‌های همدیگر را به طور مساوی تحت تأثیر قرار دهند)،

مقدار و دامنه و کیفیت تصرف هر یک از آنها در شیئی مشترک در اثر مقادیر قدرت هر یک بر روی سایر شرکاء، نامساوی می‌شود و اشتراک صوری مانع تفاوت تصرف و دخالت هر یک را مبهم و تیره می‌سازد. در آن شیئی مشترک، همه به یک اندازه و به یک شیوه و کیفیت شریک نیستند. بنا بر این آنچه ایده‌آل مالکیت اشتراکیست تحقق نمی‌یابد بلکه در زیر شکل اشتراک، تفاوت اختیارات و نفوذ و تمتع گیری، مبهم ساخته می‌شود ولی ایده‌آل اشتراک، همانند ایده‌آل وحدت، همیشه یک ایده‌آل عرفانی است.

ایده آل اشتراک، سائقه عرفانی هرانسانی به محو شدن در یک شیئی یا یک جریان واحد، می باشد که از همه، (از کثرت و تعدد و تفرق) یک "ما" جمع و وحدت و یک کل می سازد.

همه من ها در آن جریان و چیز، یک ما می شوند. و این یک ایده آل شدید در جا معداست که افراد از فردیتشان رنج می برند در حالیکه همه نقد رنیز به فردیتشان مغرورند.

ایده آل مالکیت اشتراکی، ارضاء این "عذاب گریزنا پذیر افراد از پاره شدگی شان در شخصیت و فردیتشان هستند". عرفاء می خواستند مانند قطره ها در یک دریا محو شوند (وحدت وجودی می خواستند. خودها در یک خود، فانی و هم باقی می شد) و کمونیستها می خواهند در وجود بلکه در "داشت ها و داشتنی ها یا حداقل در آنچه این داشت ها را تولید می کند" سهم و با لآخره واحد باشند. آنچه ملک اصلی است (وسائل تولید) به "وحدت مالکیت" همه در بیاید.

چون سهم بودن، هنوز برای این درد پاره رگی فردیت می افزاید و هر کسی فکر سهم خودش هست، ولی در "وحدت مالکیت"، این احساس فردیت منتفی می شود. کمونیسم تحقق عرفان و تصوف در اقتصاد می باشد. تصوف، تلاش برای رسیدن به وحدت، با آزادی از احساس تعلق به هر چیزی بود. کمونیسم، تلاش برای رسیدن به وحدت، با احساس تعلق به هر چیزی است. اگر هر فردی به اندازه ای که فردش توانائی و لیاقت و هنر دارد عمل بکند ولی از نتیجه عمل خرد بگذرد و آنرا به کل در اختیار جا معده و وحدتش بگذارد و در راه بطه نتایج عمل و کارش را با فردیتش فراموش کند و آن بگذرد (از خود گذشته کی دائم از نتایج کار و عمل و فکرش) و از این ملوک واحد اجتماع فقط چیزی را بردارد که "احساس ما" در او اجازه می دهد (نه احساس من و فردیتش) یعنی آن چیزی را برای خود بخواد که جا معده و وحدتش برای او می خواهد، آنکه او کمونیست واقعیست. پس با احساس تعلق (به هر چه تعلق پذیر است) نیز می توان به وحدت رسید. آنچه که عرفان از راه و آرونهاش می رفت و می خواست. وقتی همه، تعلق به همه چیزها نداشته باشند، همه چیزها تعلق به همه دارند.

ما احتیاج به یک شیخ عطار داریم تا ایده آل تصوف را به زبان و شکل اقتصادی روز در بیاورد و مردم در تلاش تولیدی اقتصادی می توانند همان سی مرغی باشند که در مرحله آخر سیر مرغ شدند.

مدارائی میان معتقدین به دین و ایدئولوژی

معتقدین به دین و ایدئولوژی، تا موقعی که دین و ایدئولوژی در جا معده برترین ارزش را دارند هیچگاه قدرت تحمل یکدیگر و تسامح با یکدیگر را نخواهند داشت. فقط وقتی که دین و ایدئولوژی، در جا معده برترین ارزش تلقی نمی شوند آنگاه، امکان تحمل و تسامح فکری و عقیدتی پیدا می یابد.

و با لآخره وقتی تجربه و عقل انسانی یا سودجویی انسانی برترین ارزش اجتماعی شدند، مدارائی میان عقاید پیدا می آید. همیشه در جا معده ها ئی که بازرگانی نقش اول را بازی می کرده است این تسامح به وجود آمده است (مثل یونان قدیم و حکومت های شهری ایتالیا در اواخر قرن پانزدهم) و گرنه اینجا تسامح و تحمل میان معتقدین به ادیان و ایدئولوژیها با وعظ های اخلاقی و آموختن محبت غیر ممکن است. جائیکه برترین ارزش، "عقیده و ایمان به دین یا ایدئولوژی" است، تنها رابطه ممکن، جهاد می باشد، مگر آنکه در اثر تعادل زور و جا معده معتقد، یا خستگی هر دو طرف، تا مدتی که این تعادل یا خستگی برقرار است، با هم حالت آتش بس داشته باشند. از ایمان به هیچ حقیقتی، نمی توان جدا جدا ساخت. یک جا معده مؤمن به حقیقت، جدا را تا روزی به عقب می اندازد که توانائی برای جدا داشته باشد. و این مرحله عقب انداختن جدا را، محبت و صلح و آشتی می نامد.

زادن و آزادی

"پیدایش"، آزادیست. هر چه پیدا می شود، آزادی می شود. یک اندیشه که پیدا می شود، آزادی می شود. قوای انسانی در گوه رانسان که در اثر پرورش و آموزش پیدا می شوند، آزادی می شوند.

این است که پرورش و آموزش، همیشه تحقق آزادیست و پرورش و آموزشی که نمی گذارد این استعداد های نهفته در انسان، بشکفند، آموزش و پرورش مستبدها است.

و چون "پیدایش"، جریان نیست که در "زادن" شکل به خود می گیرد، کلمه آزادی و زادن یک ریشه دارند. این ما را است که با زائیدن به انسان آزادی می دهد. از این روسر چشمه آزادی، زن بوده است و همیشه و جود

آزادی درجا معها علویت مقامن را بطنه دارد.

کسی آزاد نیست که نمی زاید و نمی تواند بزیاید. خلاقیت، همیشه به عنوان یک جریان زادن و آزادی تجربه شده است چون این دوجریان از هم جدا نا پذیرند. کسی که خود می اندیشد، اندیشه خود را میزاید و اندیشه، در پیدایش است که آزاد است. و کسی که میزاید و آزادی ندارد، برده و اسیر "می سازد". و این وضع زنا نیست که آزادی از آنها سلب شده است.

آزادگان، این معنی را داشت که متعلق به ما در هستند. آزادی، نشان سر چشمه بودن ما در بوده است. کلمه آزادی هنوز این بستگی و سرچشمگی ما در را نشان می دهد.

چگونه دردهای تازه به دردمندان تحمیل می شوند

آنکه همدردی می کند با "همه دردهای که دیگری دارد" همدردی نمی کند، بلکه با دردی یا دردهای همدردی می کند که خود تجربه کرده است یا می انگارد که می شناسد.

بدینسان با همدردی خود با دیگری، مفهوم درد و نوع دردی را که او در ذهنش دارد، به دیگری تلقین می کند و در دیگری منعکس می سازد. و دیگری هم که نیاز به همدردی دارد، می کوشد در خود همان نوع دردهای را که در ذهن همدرد هست، داشته باشد، تا همدرد پشتیبان او به مانند و یاری کند. بنابراین به دردهای موجود در خود آنقدر تحول می دهد تا شکل و ماهیت همین دردهای که همدرد می شناسد و می فهمد بگیرد.

از این رو هست که همدردی با "ضعفاء" و "محرومان" و "ستم دیدگان" و "زحمتکشان"، این نتیجه را می دهد که آنچه را این همدردان از "ضعف و محرومیت و ستم دیدگی و زحمت" در ذهن خود به عنوان دردی می شناسند به دیگران تحمیل می کنند تا بتوانند مبادرت به عمل اخلاقی و انسانی خود که همدردیست بکنند. و این دردمندان جا معه هستند که برای جلب پشتیبانی و یاری این همدردان، به دردهای دیگر مبتلا می شوند، و دردهای واقعی خود را دیگر نمی شناسند و یا به دست خود سرکوبی می کنند. یک درد را با درد دیگر تعویض می کنند. آنچه را همدرد، درد و ضعف و محرومیت و زحمت می انگارد به جای درد واقعی خود می گذارند. در همدردیها و زهمدردها، بسیار رستم به دردمندان تحمیل می شود که کمتر از ستم و رزی ستمگران نیست، ولی لطیف تر و مخفی تر و نا معلوم تر از آن ستم و رزیهای خشن و آشکار و زورمندان نه هست.

صداقت تا کجا؟

انسان همیشه تا آن اندازه احتیاج به صداقت دارد که دیگری به او اعتماد پیدا کند و بیش از این اندازه، صداقت برای او زیان بخش است. پس سهولت و سرعت ایجا دا اعتماد، حدا و ج صداقت را مشخص می سازد. دیگر آنکه هر انسانی تا چه اندازه احتیاج به اعتماد دیگران دارد، احتیاج او به صداقت نیز معین می گردد. کسی که در فکر جلب اعتماد دیگران برای رسیدن به سودهای خود نیست، به فکر نشان دادن صداقت خود نیز نیست. همچنین اینکه ما چه نوع سودی می خواهیم داشته باشیم، نوع اعتمادی را که از دیگران لازم داریم مشخص می سازد و همچنین نوع صداقتی را که باید برای او نشان بدهیم مشخص می سازد. بنا بر این صداقت هم نا آگاه بودا نه بسیار سیاست دار و چندان هم صادقانه نیست.

چرا خدا نزدیکتر از من به من است؟

ایمان به اینکه "خدا نزدیکتر از من به من است"، ایمان کسی است که سرچشمه یقین در خودش خشکیده است. او بوسیله ایمان به خداست که می تواند برپای خود بایستد. او بدون ایمان به خدا، نمی تواند ایمان به خود و اندیشه خود داشته باشد. تا خدا برای او نبیندیشد، او نمی تواند برای خود بیندیشد. تا ایمان به خدا نباشد، او نمی تواند "باشد".

او هست، چون ایمان به خدا دارد. ولی با سخن دکارت، ورق برگشت. من می اندیشم، پس من هستم. پس من به خودم، به هستی ام، به اندیشه ام زهر چیز دیگری نزدیکترم.

ایمان به هستی من، از ایمان به قدرت اندیشیدن من تراوش می کند. نزدیکترین چیز به من، جریان اندیشیدن من است. بودن انسان و از خود آگاه بودن انسان، از هم جدا نا پذیرند.

یافتن اعماق خود

اعماق خود را نمی توان دید و روشن ساخت. اعماق خورا می توان لمس کرد و شنید. ما همیشه در اعماق خود کور هستیم. یافتن ژرفهای انسان معرفت نوری و عینی نیست. تجربه اعماق خود را نمی توان عبارت بندی کرد و به

صداقت تا کجا ؟

انسان همیشه تا آن اندازه احتیاج به صداقت دارد که دیگری به او اعتماد پیدا کند و بیش از این اندازه، صداقت برای او زیان بخش است. پیوسته سهولت و سرعت ایجاد اعتماد، جدا و جدا و جدا را مشخص می سازد. دیگر آنکه هر انسانی تا چه اندازه احتیاج به اعتماد دیگران دارد، احتیاج او به صداقت نیز معین می گردد. کسی که در فکر جلب اعتماد دیگران برای رسیدن به سودهای خود نیست، به فکر نشان دادن صداقت خود نیز نیست. همچنین این که ما چه نوع سودی می خواهیم داشته باشیم، نوع اعتمادی را که از دیگران لازم داریم مشخص می سازد و همچنین نوع صداقتی را که باید برای او نشان بدهیم مشخص می سازد. بنا بر این صداقت هم نا آگاه بودا نه بسیار سیاست دار و چندان هم صادقانه نیست.

چرا خدا نزدیکتر از من به من است ؟

ایمان به اینکه "خدا نزدیکتر از من به من است"، ایمان کسی است که سرچشمه یقین در خودش خشکیده است. او بوسیله ایمان به خداست که می تواند برپای خود بایستد. او بدون ایمان به خدا، نمی تواند ایمان به خود و اندیشه خود داشته باشد. تا خدا برای او نبیندیشد، او نمی تواند برای خود ببیندیشد. تا ایمان به خدا نباشد، او نمی تواند "باشد". او هست، چون ایمان به خدا دارد. ولی با سخن دکارت، ورق برگشت. من می اندیشم، پس من هستم. پس من به خودم، به هستی ام، به اندیشه ام از هر چیز دیگری نزدیکترم.

ایمان به هستی من، از ایمان به قدرت اندیشیدن من تراوش می کند. نزدیکترین چیز به من، جریان اندیشیدن من است. بودن انسان و از خود آگاه بودن انسان، از هم جدا نا پذیرند.

یافتن اعماق خود

اعماق خود را نمی توان دید و روشن ساخت. اعماق خورا می توان لمس کرد و شنید. ما همیشه در اعماق خود کوره هستیم. یافتن ژرفهای انسان معرفت نوری و عینی نیست. تجربه اعماق خود را نمی توان عبارت بندی کرد و به

دیگری منتقل ساخت .

ما بیش از آنچه می توانیم، می خواهیم

ما در روزگار کودکی و جوانی، چیزهایی را می خواهیم "که" نمی توانیم "و آهسته آهسته یا دمی گیریم که واقعی بیندیشیم، یعنی چیزهایی را بخواهیم که می توانیم و چیزی را که نمی توانیم، نخواهیم. پیدایش یک جا معده که با هم تصمیم می گیرند (دموکراسی) نیز دچار همین گرفتاری هستند. در آغاز پیدایش جا معده دموکراسی (همبستگی در تصمیم عمومی برپایه تفاهم) دوره کودکی و جوانی را باید بگذاراند. در این دوره اولیه دموکراسی در هر جا معده، مردم، بسیاری چیزها با هم می خواهند که هنوز نمی توانند، ولی افراد و گروهها و احزاب دیگر را مقصود را این نا توانی می دانند. ولی جا معده ای که در دموکراسی دوره کودکی و جوانی را می پیماید، بیش از آنچه از عهده اش برمی آید، نمی خواهد. مردم و حکومت، توانایی جا معده خود را در وحدت نمی شناسند، ولی خواهش و آرزوها و ایده آلهایشان آزادانه می جوشد. انطباق دادن این خواستها با توانستها، احتیاج به شکست ها و ناکامیهای فراوان دارد.

انقلاب همیشه با شکاف بزرگی که میان خواستن و توانستن اجتماعی پیدا می شود، رخ می دهد. مردم، شیوه و کمیت خواستن خود را تغییر داده اند و ولی هنوز شیوه و کمیت توانایی خود را منطبق با آن نساخته اند.

واقعیت ما چیست ؟

واقعیت، چیزیست که ما می توانیم از سایر چیزها به آن اندازه جدا سازیم که برای ما چیزی جدا از دیگر چیزها و پدیده ها و واقعیات باشد. پس واقعیت برای هر کسی، همان چیز نیست که دیگری واقعیت می گیرد. واقعیت برای هر کسی، به قدرت بریدن و جدا ساختن او بستگی دارد. و آنکه جرئت و دل بریدن و جدا ساختن ندارد، برای او واقعیت هم وجود ندارد. هر کسی، به اندازه قساوتی که در بریدن دارد، واقعیت دارد. و نخستین واقعیت، خود فرد انسان است که در گام اول باید خود را از دیگران و از طبیعت و از تاریخ و جا معده بردتا واقعیت بشود. برای کسی که در همه چیز، خدا یا جان می بیند، هیچ واقعیتی وجود ندارد.

هنوز دنیا برای او از هم‌بریدنی نیست و در دنیا نمی‌توان هیچ چیزی را از چیزی دیگر بریده‌هنوز نه مسئله عدالت طرح است، نه مسئله فردیت و نه مسئله واقعیت.

مرد عمل و مرد معرفت

برای عمل، باید به خود سود داد. خود را یکسویه ساخت، تا سراسر نیروهای ما در یک جهت و نقطه متمرکز شوند تا ما بتوانیم در آن جهت و خط بیشترین تاءثیر و قدرت را داشته باشیم. پس قدرتمندی در عمل، احتیاج به تنگی خود و تنگی دامنه عمل دارد.

ولی برای تفکر باید خود را گشود و باز ساخت. تا بتوان همه چیزها را در خود پذیرفت. تا سراسر چیزها بتوانند در ما اثر کنند و پذیرفته شوند. کسیکه می‌خواهد عمل کند و قدرت بورزد باید وجود خود و درجه خروج از خود (عمل) را تا می‌تواند تنگ و یکسویه سازد تا منفذی محدود برای خروج باقی بماند. از این منفذ است که او می‌تواند در جهان و جا معه و تا ریخ‌موء ثربا شود و جهان را تغییر بدهد. ولی هر چه خود را بگشاید، از تاءثیرش در جهان می‌کاهد و برعکس تاءثیر جهان و جا معه و انسانها در او می‌افزاید. این است که مرد عمل و قدرت از گشودن خود و همه و ترس دارد. او از گشودن و باز ساختن خود اکراه دارد، چون او موقعی به خود اهمیت و ارزش می‌دهد که بتواند در دیگران تاءثیر بگذارد و قدرت بورزد. او "هست"، موقعی که "هست"، موقعی که به دیگری تغییر می‌دهد. این است که مرد معرفت، موقعی "هست" که می‌تواند "پذیرد"، موقعی که برای همه جهان و واقعیات آغوش باز است.

بنا بر این یک مرد عمل با برخورد با یک تئوری یا دستگاه فلسفی یا ایدئولوژی یا دین، آن را در جهتی ثابت و تنگ می‌سازد تا آن دیـن و ایدئولوژی و فلسفه و تئوری سرور اخ نفوذ و قدرتمندی او باشد. مرد عمل از آن‌ها، اندازه و معیاری می‌سازد (اندازه، همیشه چیز ثابتی است) در حالیکه مرد معرفت در برخورد با همان دین و ایدئولوژی و تئوری و فلسفه، یک‌امکان گشایش در آن‌ها می‌بیند. اینها، او را گشوده‌تر و بازتر می‌سازند.

کیست که بر ضد خدا است؟

کسی زندگم را تا ثید و تقویت می‌کند که احساس بکنند دنیا پرا خدا است.

و کسی زندگی را آنکا رونقی و تحقیر می‌کند که احساس می‌کنند دنیا خالی است. از خداست و خدا برای این دنیا خالی از خود، فقط حکومت می‌کند. ساقیه غلبه بر طبیعت و جهان و انسان (چه خود چه دیگری) موقعی انسان را فرا می‌گیرد که انسان، خود و دنیا و طبیعت و دیگری را خالی از خدا می‌انگارد. پس جنبش ضد خدائی (و آنکا رخدا) با ادیان توحیدی در تاریخ شروع شده است.

این ادیان بودند که خدا را از دنیا و طبیعت و انسان پاره جدا کرده اند و به ما فوق عرش برده اند و دنیا و انسان و طبیعت را تفاله‌هایی بدون جان و ارزش و خلایق و قدرت و اراده و جان باقی گذاشته اند. کسانی که خدا را متعالی ساختند، از انسان و دنیا، جانش و ارزش را گرفتند و دنیا و انسان را نه تنها خالی از خدا کردند، بلکه موجوداتی ضد خدا کردند. فقط زده‌هایی که قدرت ضد بودن و ضدیت کردن با آن خدای متعالی ساخته‌اند داشتند. ولی وقتی که این دنیا و انسان بی‌خدا، به خود آمد و نیرو گرفت، علیه آن خدا برخاست و آن خدائی که خود خا رج و بیگانه از انسان و دنیا بود، حاکمیت را از دست داد.

خدا از انسان و دنیا جدا کردنی نیست. خدا و انسان دو چیز مختلف نیستند. خدائی متعالی، احتیاج به انسان و دنیای حقیر دارد. آنکه خدا را متعالی می‌سازد، دشمن انسانست.

عدالت، کدام چشم را کور می‌سازد؟

سنجیدن و داوری کردن "اعمال انسانهای مختلف" موقعی ممکن می‌شود که ما این اعمال را از شخصیت‌هایی که آن اعمال را می‌کنند، جدا سازیم. قاضی و سنجنده، باید به کلی از شخصیت همه عمل‌کنندگان بتواند صرف نظر بکند تا اعمال آنها را بتواند با یک میزان عینی خارجی که مساوی برای همه اعمالست و برای همه اعمال به طور واحد معتبر است، اندازه بگیرد. به محضی که شخصیت عمل‌کننده در رابطه با عملش، به دید آن داوری برسد، دیگر عمل به تنهایی (به خودی خودش) قضاوت نخواهد شد، بلکه آنچه سنجیده و داوری می‌شود، "شخص" خواهد بود. ارزش عمل از آن پس با "معیار قرار گرفتن شخص" معین خواهد شد و فضیلت و هنر و کار (اعمال)، فرع می‌گردد از شخصیت قرار خواهد گرفت. میزان عینی خارجی به عقب رانده خواهد شد و

شخصیت به عنوان اندازه خود، جایش را خواهد گرفت

به کار بردن معیار واحد برای اعمال همه، اصل تساوی و عدالت می باشد. ایده آل تساوی و عدالت را فقط موقعی می توان درجا معه تحقق داد که اعمال را بتوان از شخصیت ها جدا ساخت و با معیار ثابت و واحد و مساوی برای همه داری کرد (برای این پایه ارزش کار و هنر و عمل و فضیلت را معین ساخت) و این معیار واحد را فقط موقعی می توان به کار برد که همه افراد را درجا معه بتوانند اعمال دیگران و خود را از شخصیتشان به تما می منتزع سازند و مانع از آن شوند که ارزش شخصیت های همه (چه خود چه دیگری) به اعمالشان سرایت کند، وگرنه ایجا د تساوی و عدالت درجا معه غیر ممکن خواهد بود.

ولی انسانها درجا معه به دشواری می توانند "سرایت ارزش شخصیت به اعمالشان" را بازدارند، و اعمال انسانها را در چنین حالت انتزاعی در نظر گیرند. انسان به طور طبیعی، اعمال دیگری را در چهار چوبه شخصیتی که از آن در خود تصویر می کند، قرار می دهد، و همیشه آن عمل را در آن چهار چوبه تصویر شخصیت او، ارزیابی می کند. بدینسان همین عمل واحد از شخصیت های مختلف، برای او ارزشهای مختلف دارند و به شیوه متفاوت داری می شوند. فرشتی خدا ی عدالت، در دیدن "شخصیت"، کور است ولی در دیدن عمل و کار بر دمعیار واحد و ثابت و مساوی برای عمل، بینا. درست این ایده آل داری اعمال است که از عهده هیچ انسانی بر نمی آید. ما نمی توانیم نسبت به عمل کسی بینا باشیم و نسبت به شخص کور باشیم.

ما هر دورا با هم می بینیم و همیشه شخصیت را به ترو بیش ترو و روشن تر از عمل می بینیم و از همین جاست که نمی توانیم ایده آل های تساوی و عدالت را در اجتماع آن طور که می خواهیم تحقق بدهیم. وقتی که هر جا معه ای بتواند "عمل بدون شخصیت" ببیند و نگذارد که ارزش شخصیت به عمل سرایت کند، آن موقع امکان تحقق تساوی و عدالت درجا معه هست.

ولی در چنین جا معه ای ما فقط با اعمال، کار خواهیم داشت نه با اشخاص، و چون ما معمولاً "معیار واحد برای کارها و اعمالی داریم که عمومی ترو معمولی تر است (اعمالی که از غالب مردم بیشتر سزمی زند) طبعاً" معیارهایی برای اعمالی که نادر ترند، نداریم و اشخاص را فقط از راه اعمال عمومی ترو معمولی ترشان، که از همه نیز سزمی زند، ارزیابی می کنیم.

ولی شخصیت در اشراعیالی مشخص و ممتاز و متفاوت می شود که آن اعمال، غیر از اعمال عمومی و معمولی دیگران باشد. ما معیاری برای این گونه "اعمال شخصی و نادر و کمیاب و ابتکاری" نداریم. پس تحقق ایده آل تساوی و عدالت سبب خواهد شد که اعمال ابتکاری و نادر و کمیاب و شخصی، به کلی نادیده گرفته شود (چون افراد، فقط معیارهای عمومی و معمولی و کلی برای اعمال عادی مشترک دارند) یا به کلی چنین اعمالی تحقیر خواهند شد.

آنچه قابل سنجیدن با معیار موجود نیست (آنچه قابل تحقق تساوی و عدالت نیست) بر ضد تساوی و عدالت است. پس ما بدینسان ارزش ابتکار و اعمال قهرمانی و فردی و نادر را درجا معه با تحقق تساوی و عدالت نابود خواهیم ساخت. بدینسان نسبی بودن ارزش ایده آل های تساوی و عدالت روشن می گردند.

حقیقت نیست

حقیقت، نیست. حقیقت، "می شود". در سراسر تاریخ تحولات فکری و روانی انسان، حقیقت در شدن، در پیداشدن، در به وجود آمدنست.

هیچگاه حقیقت، در فردی، در واقعهای، در جا معه ای خاص، در گفته ای یا کتابی خاص، نبوده است. و نه حقیقت در آغاز بوده است و نه در انجام. حقیقت در درازا و در پهنای تاریخ درهمه جا، درهمه چیز، درهمه واقعها، درهمه افراد، درهمه جوامع در تنوع و طیف و شدت و ضعفش می گسترده می نماید، و به "وجود می آید" یعنی حقیقتی "نیست" که فقط درهمه چیز و همه افراد و همه پدیده ها و اتفاقات تجلی و ظهور کند ولی خود را آنها همیشه "موجود" باشد. در هریرهای، در هر واقعهای، در هر فردی یا جنبشی یا جا معه ای بهره ای تقسیم نا پذیر از کل حقیقت، متجسم و متحقق شده است و خواهد شد، نه آنکه فقط یک "حقیقت موجودی" در فردی یا در واقعهای، متجلی بشود و با زان آن رخت بر بندد یا آنکه تمام حقیقت را می باید همیشه از تجلیاتی که در آن فرد یا کتاب یا جا معه ای واقع شده است شناخت و ما بقی اشیا و افراد و وقایع و جوامع، برگزیدگی برای تجلیات حقیقت ندارند، یا فقط حقیقت گاه ها در جا ها یا افراد خاص یا وقایع خاص و نمونه و برگزیده به طور اختصاصی نمودار و ظاهر و متجلی می گردد.

سراسر تاریخ انسان، بیان تجسم و به وجود آمدن تمام حقیقت درهمه وجوهش

رقیب را با ید بهتر "شناخت"

در رقابت، انسان می کوشد تا دیگری را بیشتر و بهتر بشناسد تا بهتر و بیشتر بتواند از او جلو بزند. در حسادت، انسان می کوشد دیگری (و آنچه را اومی کند) برای خود و دیگران تیره و تاریک سازد، تا هم خود و هم دیگران، احساس جلوبودن او را نکنند و حتی انگار بکنند که از او جلوتر هستند. از این رو بسیاری از کسانی که دچار حسادت شدید می شوند، راه خود را در اثر سرد کردن راه شناخت رقیب، به رقابت با اومی بندند. تیره و تاریک ساختن اعمال و افکار و شخصیت رقیب، حتی چشم خود آنها را کور می سازد.

از ایمان بی دینان

کسانیکه در آگاه بود خود "ایمان به دین" را تحقیر می کنند، و به جای آن "ایمان به یک فلسفه یا ایدئولوژی یا فلسفه یا دستگاه فکری" را می گذارند، به مفهوم "ایمان" بی نهایت نفرت دارند، چون در واقع از آنچه آنها می گریخته اند، این یا آن دین نبوده است بلکه مسئله خود "ایمان" بوده است. ضعف آنها همان شیوه "ایمان آوردنشان" هست.

و حال که به جای دین، آن فلسفه یا تئوری یا ایدئولوژی را گذاشته اند، می انگارند که از دست ایمان نشان نجات یافته اند، ولی نمی دانند که به "ایمان دیگر" و به "ایمان بیشتر" و "ایمان ثابت تری" گرفتار شده اند. درست از آنچه می گریخته اند، هنوز در دامش هستند.

مسئله اینها از همان آغاز دین به خودی خود نبوده است. مسئله آنها از همان آغاز "چگونه ایمان آوردن" و "چگونه گسستن از یک عقیده یا فلسفه یا دستگاه فکریست".

آنها احتیاج به چیزی دارند و داشتند که به آن بی نهایت ایمان داشته باشند، و دین، دیگر از عهد ایا دچنین ایمانی بر نمی آمد. پس رو به چیزی دیگر آورده اند که "ایمان قویتر از گذشته که نسبت به دین داشته اند" در آنها برانگیزاند. آنها هیچگاه احتیاج به تفکر نداشته اند بلکه احتیاج به چیزی که ایمانی بی نهایت زیاده ایا دچند کند، داشته اند. یعنی آنها از عدم استقلال شدید خود عذاب می کشند و چنین کسی نمی تواند بدیندیشد، بلکه داروی ایمان لازم دارد. آنها با تغییر عقیده (جا به جا ساختن عقیده) مومنین بهتری می شوند نه اندیشمندان بهتری.

هست. حتی در آنچه را ما دروغ و ریا و فساد و ظلم می خوانیم به شیوه ای در شکل دهی و به وجود آئی حقیقت شریکند. و حقیقت را در مسخ شدگیها پیش، در انحرافاتش، در شکل یا بی های کج و معوجش می نمایند. و بدون همین گونه مسخ شدگیها نیز نمی توان تمام حقیقت را دریافت.

و آنچه را این کج شدگیهای حقیقت می نمایند می توان در چیزهایی که حقیقت شکلهای اخلاقی تر یا مطبوع تر و دوست داشتنی تر دارند شناخت. حقیقت، فقط در سیر تاریخ، "می شود"، گسترده می شود، پیدایش می یابد و نموده و پیورده می شود و در هیچ برهه ای یا مقطعی از تاریخ، یا در هیچ فردی یا واقعه ای یا عقیده ای یا ایدئولوژی یا پدیده ای یا ملتی به تنهایی "نیست" و نمی ماند و محدود نمی شود. از این رو، یک دین، یا یک سیستم فکری یا فلسفی، یا یک ایدئولوژی که به تنهایی "حقیقت باشد" وجود ندارد، بلکه همه ادیان، همه دستگاههای فکری یا فلسفی، همه ایدئولوژیها، همه آثار هنری و همه نظامهای سیاسی و حقوقی و اقتصادی و جسم و تحقق حقیقت در شدنش هستند. درک تمام حقیقت، در پیوند همه آنها با هم ممکن است. هیچکدام از آنها تجسم حقیقت به طور مطلق و انحصاری نیست. ولی حقیقت را نیز بدون هر کدام از آنها نمی توان در تمامیتش شناخت. حتی مبارزه آنها با هم، مبارزه حق با باطل نیست، بلکه مبارزه دو قسمت مختلف، دو چهره مختلف، دو قطعه مختلف از حقیقت است که در تنگنای خود، دعوی تمامیت حقیقت و انحصاریت حقیقت را می کنند و در این مبارزه، هر دو به درک "نا تمام بودن حقیقت" در هر دوی آنها کمک می کند. انسان در درک ناتمامی و محدودیت حقیقت در هر کدام از آنها، به تلاش و رای آنها برای گشایش چهره های دیگر حقیقت توجه می یابد.

حقیقتی که میل جها دبا حقیقت دیگر (به عنوان باطل یا جزئی از حقیقت) دارد، در خود از تنگنای حقیقتش عذاب می برد. در تاریخ چیزی جائی و فردی و جامعه ای و واقعه ای نیست که این حقیقت بی انتها و فروریزنده در تلاش تجسم یا بی و تحقق یا بی خود نباشد. مسئله این نیست که چه چیزی یا فردی یا پدیده ای، و عقیده ای و ایدئولوژی حقیقت هست، بلکه مسئله این است که حقیقت در هر چیزی چگونه تجسم یافته است.

سخن از انسان یا از خدا

نهرومی گوید " ابلهان است که از خدا سخن گفته شود، وقتی انسانها گرسنگی می برند و می میرند، بهتر بود می گفت: " ابلهان است که از خدا سخن گفته شود وقتی انسانها زنده اند و می خواهند بهتر زندگی کنند. " زندگی کردن انسان آنقدر جای سخن دارد که فرصت و ضرورت به سخن از خدا نمی رسد. نخست زندگی بکن، سپس اگر فرصتی به جای ماند به یاد خدا بیفت. صحبت از خدا، وقتی که تا ثید زندگانی احتیاج به سخن و پرداختن به آن دارد، دشمنی با انسانست.

آیا انسان باید به صورت خدا باشد؟

از انسان می خواهند که خدا باشد، آنگاه در او دنبال خدا (تصویر خدا) می گردند، و چون خدا را (تصویر او) در او نمی یابند، نتیجه می گیرند که او ابلیس است و او را تحقیر می کنند. آنچه قابل تحقیر است، همان خواست آنها از انسان است (همان ایده آل آنها از انسان است. برای آنها انسانست که باید به صورت آن ایده آل در بیاید) آنها چه حقی بر انسان دارند که از او می خواهند که انسان خدا باشد؟ انسان شبیه آن ایده آل باشد و اگر نباشد، انسان نیست؟

هر تصویری که از انسان می کشند (هر فلسفه ای، هر ایدئولوژیی، هر حکومتی، هر جامعه شناسی، هر علم اخلاقی، هر علم حقوقی، هر علم تاریخی.... آشکارا یا نهانی تصویری از انسان می کشد) و از انسان می خواهد که به صورت آن ایده آل باشد، و تا تبدیل به آن ایده آل نشود، انسان نیست، سبب تحقیر انسان واقعی می شود. احترام موقعی به انسان گذاشته می شود که به انسان واقعی گذاشته شود. فقط آن انسان ایده آلی قابل تجلیل نیست که در آن صورت، همیشه انسان واقعی قابل تحقیر خواهد بود.

انسان موقعی خدا می شود که صورت خودش را خودش معین سازد یعنی ایده آل خودش از خودش معین می شود. یعنی خودش، خود را تصویر می کند، و اگر آن تصویری نشد که می خواست، برای آنست که "خواست پویای او"، برتر از یک خواست اوست که در ایده آلی، در تصویری از خدا، در کمالی که او یکبار تثبیت و تعیین کرده است، شکل به خود گرفته است.

انسان، آنقدر و آن طور "بزرگ" نیست که دیگران (یا یک عقیده و فلسفه و

ایدئولوژی و علمی) از "بزرگ و بزرگ بودن" می انگارند. انسان، مفهوم و معنای بزرگی را نیز خودش معین می سازد. هیچ ایده آلی که جا معه یا فلسفه یا علم از انسان می سازد، نباید باعث تحقیر انسان واقعی بشود. همه ایده آلها می که از انسان در عقاید و ادیان و فلسفه ها و جهان بینی ها ساخته شده، بر ضد انسان هستند، چون انسان اگر به شکل آن صورت در نیامد، تحقیر کرده می شود، و فقط وقتی به آن صورت خود را در آورد (یا می خواهد در آورد) تجلیل می گردد. و موقعی خداست که به صورتی که آنها می خواهند در آید. و موقعی خداست که خود، هیچ از خود نمی خواهد.

اخلاق و اقتصاد

اصل اخلاق این است که آنقدر حق داریم که وظیفه داریم. آنقدر که "وظایف اجتماعی" به عهده می گیریم، همانقدر حق داریم. (زندگانی کردن طبق اصول اخلاقی، زمینه تحقق ضمانت تحقق حقوق می باشد). ولی اصل اقتصاد در زندگانی آنست که با اجرای "کمترین وظایف"، "بیشترین حقوق" را داشته باشیم. آیا این توقع و انتظار محال یا نسبتاً "غیر ممکن نیست که ما از این انسان اقتصاد بیخواهیم، عادل و صدیق و خدمتکار اجتماع نیز باشد؟ آیا انسان هر چه بیشتر اقتصاد زندگی می کند، تضادش با زندگانی اخلاقی و عدالت بیشتر نمی شود؟ آیا این اصل "کار کمتر و نتیجه بیشتر"، که معیار اساسی صنعت و زندگانی اقتصادیست، در اقتصاد درست است و در اخلاق، غلط.

آیا اخلاق را با پیدای اقتصاد کرد (یعنی دست از عدالت و ایده آل های اخلاقی کشید) یا اقتصاد را با پیدای اخلاق کرد (ایده آل های اخلاقی را اساس اقتصاد قرارداد، و بدین ترتیب دست از بسیاری از پیشرفتهای اقتصادی و صنعتی کشید).

آزادی به دو معنای مختلف و متضاد فهمیده می شود. کسی که آزادی را به معنای "استقلال" می فهمد، طاعت کردن را بزرگترین ننگ خود می داند. (من جویای استقلال عقلی خود هستم، پس از هرگونه طاعتی ننگ دارم). چنین کسی طاعت را، تابعیت خود و عقل خود را زدیگری می داند و هرگونه طاعتی از هر مرجعیتی، برای او نفی استقلال است. حال این مرجعیتی که از او طاعت می خواهد، هرکه و هرچه باشد فرقی ندارد. چه خدا و چه نماینده خدا باشد، چه شاه باشد، چه حکومت باشد، چه جا معه باشد، چه طبقه باشد، همه برای کسب استقلال و خطر می باشند. حتی طاعت از مرجعیتی که مقدس تر و کاتر است برای او ننگ آمیز است، چون تابعیت بیشتر خود (کا هش استقلال خود) را ایجاب می کند. استقلال، برترین ایده آل اخلاقی اوشده است.

کسی که آزادی را به معنای "وحدت" می گیرد، طاعت کردن را بزرگترین افتخار خود می داند.

استقلال، بازگشتن همه چیزها به خود، و مرکز همه چیزها قرار دادن خود است. همه چیزها از خود سرچشمه می گیرند یا خود، اندازنهائی همه چیزهاست. در ایده آل وحدت، برعکس ایده آل استقلال، "مسئله، مسئله" آزاد شدن از خود "است نه آزادی در خود و با خود. من و دیگران، وقتی از خودهایمان آزاد شویم، وحدت پیدا می کنیم. این رها شدن از خود، و گذشتن و تسلیم کردن خود، طاعت را برترین ارزش اخلاقی می سازد. تسلیم شدن به خدا یا نماینده اش، طاعت از خدا را بزرگترین افتخار می سازد.

تسلیم شدن به طبقه (که بنا مداشتن آگاه بود طبقه ای خوانده می شود) یا جا معه یا ملت (که بنا م اجتماع می سازی خوانده می شود)، طاعت از طبقه و یا از جا معه و یا از ملت را بزرگترین افتخار می سازد.

ولی "آزادی با خود و برپا به خود"، احتیاج به "خودی بسیار نیرومند" دارد. معمولاً کسی نیاز به این آزادی دارد (آزادی به معنای استقلال) که در خود احساس وجود نیروها و استعدادها را و ان می کند. آزادی برای او امید "خودگستری" بی نهایت است.

تا کسی هنوز به وجود این استعدادها و نیروها در خود اطمینان ندارد (یا انگاشت قوی دارد که چنین استعدادها و نیروها را در ذخیره دارد) آزادی به

معنای استقلال است.

ولی آنکه احساس مبهمی از این دارد که، چنین نیروها و استعدادها می در خود ندارد تا بسیج سازد، و با نخستین تلاشها از وجود این استعدادها در خود ماء یوس می شود، طبعاً از "گستردن خود و ایستادن بر خود" نومید است. چنین کسی بهترین راه حل مسائل اجتماعی را این می داند که در قویترین چیزها (۱) هم حل شود و (۲) هم با آن عینیت بیابد. برای حل شدن دوراه موجود است. یکی آنکه همه خودها در یک خود بسیا ر قوی، یک رهبر، حل می شوند. و یا اینکه همه خودها با پیدا ز خود دست بکشند و آنگاه یک "مای انتزاعی" ساخته بشود که من و تو و او، خود را با آن مای انتزاعی عینیت بدهیم. این ما، یک شخص واقعی ما نند و رهبر نیست، بلکه یک شخصیت انتزاعی و تشبیهی است. (جا معه اگر وحدت بیابد یک مای انتزاعی پدید می آید، یا طبقه اگر وحدت بیابد یک مای طبقه ای به وجود می آید، همینطور یک امت که جا معه همقیدگان باشد اگر وحدت بیابد مای امتی به وجود می آید).

البته از این به بعد، برعکس تصور من و تو و او، قدرت در دست کسی است که می تواند خود را به عنوان این "مای انتزاعی" معتبر سازد. این فرد یا هیئت، همان "مای طبقه ای" یا همان "مای ملی" یا همان "مای اجتماعی" یا همان "مای امتی" است.

حل شدن همه اعضا، و دادن و سپردن و تمرکز همه این قدرت ها در آن "مای انتزاعی" است. تمرکز و جمع قدرت، همیشه "وحدت قدرت" است و همزمان با آن تمرکز در یک مای انتزاعی، قدرت، "تعالی" هم می یابد. یعنی قدرت در دست افرادی که در تاء سیس آن قدرت شریک بوده اند تحقیر و شوم کرده می شود و طبعاً از دست آنها خارج ساخته می شود و در آن مای انتزاعی، متعالی و مرتفع و الهی و مقدس ساخته می شود. مقدس ساختن و تجلیل قدرت در این قدرت جمع شده و متمرکز شده، همراه با منفور سازی و تحقیر و شوم سازی قدرت افراد دست، همان افرادی که قدرت از آنها سرچشمه می گیرد. این است که قدرت در دست مردم، شوم است و در دست رهبر و خدا و هیئت حزبی خیر و عالی و مفید است. این استحاله قدرت از لحاظ ارزشی (با جا به جا شدن قدرت و متمرکز شدن آن)، همیشه یک جریان عرفانی و رموز است و این جریان را می توان "الهی شدن قدرت"، "ما وراء الطبیعی شدن قدرت" و یا بالاخره "ترانسندنتال شدن قدرت" = متعالی شدن قدرت "نامید...

قدرت، ماهیت واقعی خود را از دست می‌دهد و از دامن "واقعیت" خارج ساخته می‌شود و ماهیت عرفانی و مرموز و الهی و ایده‌آلی و مقدس و "ماوراء انسانیها" و "ماوراء جامعه و ما فوق جامعه" پیدا می‌کند.

خیری که مطلق ساخته شد، شر را ایجاد می‌کند

جها دبا شد در هر شکلش، وظیفه مقدس بسیاری از طبقات و عقاید است. ولی چرا این‌ها به دنبال اجرای این وظیفه مقدس خود هستند؟ و درست پاسخ به این مسئله است که بسیاری از گروه‌ها را از هم می‌گشاید. پیدایش شر، نتیجه مطلق ساختن یک ارزش اخلاقی می‌باشد. وقتی یک خیری، مطلق ساخته می‌شود، در همین جریان مطلق سازی آن ارزش، چیزهائی را که مختلف با آن هستند، و یا موافق و موید آن ارزش نمی‌باشند، همه را از کنار و همسایگی خود می‌رانند و در قطب متضادی انباشته می‌کنند و در این قطب متضاد، همه آن‌ها را یک جا تبدیل به "شر" می‌سازد و همه در مقابل آن ارزش، منفی می‌شوند.

وقتی یک یا چند ارزش اخلاقی، تبدیل و تعالی به "خدا" و یا ایده‌آل "و یا" "برترین ارزش و وجود" یافت، همه ارزش‌ها و نیروها و سواثق (و آنچه که ارزش این ارزش‌ها و سواثق را می‌کند) که مختلف با آن هستند، دیگر با آن ارزش، در یک طیف در کنار هم قرار نمی‌گیرند، بلکه آن ارزش، در هیچ طیفی قرار نمی‌گیرد بلکه قطبی می‌شود مستقل و متعالی و ممتاز و همه آن ارزش‌های دیگر و سواثق دیگر، در نقطه مقابل این قطب، در قطبی متضاد انباشته می‌گردند و پست‌ترین ارزش را تشکیل می‌دهند. این نیروها و سواثق و ارزش‌ها و چیزها هستند که با ید در خود دیگری، "فروراند" یا نابود ساخت.

از حدانی سدی. با ایده‌آلی شدن یک ارزش اخلاقی (که همان مطلق ساختن آن ارزش است)، اهریمن به وجود می‌آید. ما با مطلق ساختن خیر یک ارزش انسانی، شر را می‌آفرینیم.

بعد از اینکه چنین سری آفریده شد، بدان "وجود" داده می‌شود، حتی "شخصیت" پیدا می‌کند. آن‌گاه وظیفه مقدس ما می‌شود که او را (اهریمن یا شیطان) را نابود سازیم.

اساساً "خیر که ارزش مطلق اخلاقی باشد"، "وجود" ندارد که بتواند شر را که نیز یک ارزش منفی مطلق است به "وجود" بیاورد.

جها د، همیشه بر پایه مطلق سازی یک ارزش قرار می‌گیرد. آن‌که زندگی را جها دمی داند، جهان و زندگی را بر اساس علت مطلق سازی یک ارزش، در دو قطب متضاد از هم پاره می‌سازد.

در زندگی انسان و اجتماع، چنین ارزش‌ها و سواثق و نیروهای منفک از هم وجود ندارند که در دو قطب متضاد با هم جمع گردند، و این قطب‌های متضاد، ساخته‌های انتزاعی اخلاق و دین می‌باشند که جهان و زندگی را به دروغ از هم پاره می‌سازند.

سراسر مفاهم متضاد که در اخلاق و سیاست و دین را هیافته‌اند، همه ارزش‌های مطلق ساخته، و طبعاً "مسخ شده و منحرف شده و ضد واقعیت هستند. هر چند، هر ارزشی که مطلق ساخته شد، بیشترین نیروهای انسانی را در اثر این تنگی و اعتلاش بسیج می‌سازد، ولی به همان اندازه ما را در دیدن سایر وجوه زندگی و واقعیت نابینا ترمی‌سازد. آن‌که یک ارزش را با نور مطلق می‌بیند، سایر ارزش‌ها را در تاریکی محض قرار می‌دهد. مثلاً "در قطعه گذشته، لیبرالیسم، استقلال فردی را خیر مطلق می‌سازد و کمونیسم، وحدت را خیر مطلق می‌سازد. و هر دو به یک اندازه واقعیت را تاریک می‌سازند. تاریکی هم‌هزارنوع است.

دوره نشخوار مارکسیسم

مارکسیسم با هرایدئولوژی زنده و پراگیزاننده دیگر را نابودنا دیده گرفت، یا رد کرد و با آن گلاویز شد و ضدیت کرد بلکه با ید آن را در خود هضم و تصوف و جذب کرد. ولی روشنفکران ما هنوز در نخستین مرحله نشخوار مارکسیسم هستند و شاید ده‌ها سال دیگر نیز این نشخوار تکرار شود و تا این نشخوار به پایان نرسیده است، مارکسیسم در این جامعه‌ها آما ده هضم و تصوف جذب نیست. ولی این جوامع نمی‌توانند این نشخوار را به پایان برسانند، چون دندانی که این افکار را نرم‌کنند، هنوز ندارند. ایده‌آل‌ها را هر کسی به راحتی قورت می‌دهد ولی افکار را نرم و هضم نشوند جذب شدن نیستند و دندانی که افکار را نرم‌کنند یا بدست و پرا باشد. معمولاً "در این جوامع ایده‌آل‌های مارکسیسم بزودی جذب می‌شوند ولی افکارش همیشه در کلومی‌مانند.

وحدت جا معه، احتیاج به "ذبح مقدس مشترک انسانها" دارد

قربانی کردن، یک عمل مقدس و یک عمل مقدس سازنده و همزمان با آن یک عمل پیوند دهنده هست. آنکه قربانی می کند، ممتاز و مقدس می شود (امتیا ز خدائی می یابد). ولی وقتی چند نفر با هم یک قربانی بکنند (بیا چند قربانی با هم بکنند) با هم به عنوان یک وحدت به هم بسته و مقدس می شوند. بنا براین یک جا معه مقدس (همبستگی مقدس) وقتی به وجود می آید که اعضایش با هم، قربانیهای مشترک بکنند. این قربانی (ذبح مقدس مشترک به عنوان یک اقدام دسته جمعی) وجود آنها را وحدت می دهد و یک همبستگی غیر قابل تغییر و مقدس پدید می آورد. وجود و بقای چنین جا معه مقدسی، احتیاج به تکرار "قربانی کردن مشترک جا معه" دارد. عید قربان و ذبح مقدس دسته جمعی در حج و تعزیه در تشیع (که نماز قربانی کردن انسانهاست) وجهاد (که قربانی کردن مشترک مؤمنین است) همه ذبح مقدس انسانها برای تاءسیس وحدت امت اسلامی و امتیا ز بخشیدن به این همبستگی اجتماعی و مقدس ساختن این همبستگی است. جا معه اسلامی در این ذبح مقدس مشترکی که در حج و عید قربانی همه ساله تکرار می شود، وجود خود را در وحدتش، مقدس و ممتاز می سازد.

جهاد، تنها مبارزه با کفار و مشرکین و مرتدین نیست، بلکه نقش اولش قربانی انسانها (مؤمنین) برای ایجاد وحدت درونی امت و مقدس ساختن "وحدت امتی" است. وحدت امت، احتیاج به ذبح مؤمنین دارد. قربانی انسانها، برای وحدت و بقای پیوند امت، ضروریست.

ایده آلها، زائیده خواهشها هستند

هر خواهشی که ارضاء نمی شود، از سوئی آن خواهش می افزاید، و از سوئی دیگر، در اثر محرومیت آن خواهش، دوا می پیدایم. دوا کم و کم یک "خواست مداوم" می شود. از سوئی در اثر محرومیت از رسیدن به آن "شیئی خواسته شده"، ارزش آن شیئی، بالایی رود. و طبعاً "در اثر محرومیت طولانی، همان شیئی خواستنی، برترین ارزش را پیدا می کند و چیزی خدائی و حقیقی می شود. اوج یأس درداشتن محرومیت، آن شیئی خواستنی را تبدیل به وجودی الهی یا متعالی یا مقدس می سازد.

همانطور که ارزش "شیئی خواستنی" بی نهایت بالایی رود، خود آن خواهش

انسانی نیز، نه تنها دوا موشدت پیدا می کند، بلکه به همان ترتیب همان انسان ارزش "شیئی خواستنی" را کسب می کند. خواهش، تبدیل به ایده آل می شود و برترین خواهش پا پیدا می گردد.

در این حالت که این برترین خواهش مداوم در نتیجه این تعالی ارزش، دیگر به عنوان یک خواهش و میل درک نمی شود. و چون از نقطه نظر ارزش این خواست، ارزش و تعالی همان شیئی خواستنی را پیدا می کند، کلمه ایده آل به هر دو آنها (هم به آن خواست و هم به شیئی خواستنی) اطلاق می شود. عینیت میان شیئی خواستنی و عمل خواستن ایجاد می گردد.

بنا براین، ایده آلهای اخلاقی ما، اوج محرومیت خواهشهای ما هستند. در واقع مفهوم و تصویر خدا، تراوش همین اوج محرومیت خواهشهای ما می باشد. حال چگونه می شود که آنچه خود زائیده از اوج محرومیت انسان نیست، می تواند دومی خواهش این محرومیت را رفع کند و سوالیست که باید برای هر کسی طرح شود. آیا رفع کردن این محرومیت، سبب نفی "نتیجه محرومیت" که ایمان به خدا و ایده آل و اخلاق است نخواهد شد؟

همه ایده آلهای بزرگ اخلاقی انسان، نتیجه همین اوج محرومیت خواهشهای ما هستند، و اگر آنها را با ایجاد سازمانها یا رژیمهای حکومتی یا اقتصادی یا اجتماعی یا اخلاقی و دینی ارضاء و رفع کنیم، خود با چنین اقدامی، آن ایده آلها را نابود نخواهیم ساخت؟

چگونه طبیعت، متضاد با انسان می شود

انسان، در غیر از طبیعت شدن (دیگر شدن از طبیعت)، "خود" می شود و به خود می آید. انسان تا غیر از طبیعت و جهان نشود، خود نمی شود. بنا براین "بیگانه شدن از طبیعت و جهان"، همزمان و متلازم با "پیدایش خود" است.

انسان در همان حینی که "خود" می شود، جهانی دیگر (غیر از جهانی که با آن یکی بود و در آن حل شده بود) پدید می آورد. پیدایش جهانی دیگر و خود، متلازم با همند، پیدایش خود، با بیگانگی از طبیعت و جهان ممکن گردیده است.

ولی میان "دیگر بودن از طبیعت" و "متضاد بودن با طبیعت" راهی دراز می باشد.

انسان در آغا از ازمین "غیر از طبیعت بودن"، رنج می برد و می کوشد که این "دیگر بودن خود را از طبیعت" رفع کند و خود را از این بیگانگی با طبیعت نجات بدهد. از این رو همیشه اشتیاق با زگشت به طبیعت را در دل دارد. در این مرحله است که ایده آلهش همیشه یکی شدن با طبیعتی است که گم کرده است. به همین اشتیاق، همیشه طبیعتی وجهانی دیگر می سازد و می انگارد که این طبیعتی وجهانی که از تو تصویر کرده است، همان طبیعتی است که می خواهد با آن یکی باشد. ولی همه "تما ویرش از طبیعت"، غیر از طبیعت است. او دیگر راه با زگشت به طبیعت را ندارد، چون او طبیعت ها و جهان های مختلف در دسترس دارد و نمی داند که کدام، آن طبیعت است که می خواهد با می با دید با آن یکی بشود. ولی وقتی بالاخره به زندگی در این طبیعت های بیگانه از طبیعت، عادت کرد و با آنها انس گرفت به طریقی که آنها را لایحه اصلی خود انگاشت، به جایی رسید که طبیعت را به عنوان چیزی متضاد با خود توانست درک کند.

چرا ما از خدا سخن نمی گوئیم

خدا، همیشه غیر از آن تصویر نیست که از او می کشی. و همیشه آنچه را یک انسان رد می کند، فقط "یک تصویر از خداست". ولی اگر چنین می باشد و من یک تصویر یا صدها تصویر از خدا را رد کرده ام و رد می کنم، پس چرا مردم خدا پرست، از من و گفته های من خشمگین می شوند؟ مگر آنها مرا موظف به همین کار نمی کنند؟ اگر من حق ندا ر تصویر از خدا بکشم، پس چرا این حق را به دیگری روا بدارم و معتبر بدانم؟

من فقط تما ویری که محمد یا عیسی یا موسی از خدا ارائه داده اند (طبق همان اصل اولی که خود آنها از خدا داده اند که به خدا هیچ صورتی نباشد) رد کرده ام، و این همان کاریست که خود آنها از من می خواهند که هر تصویری را از خدا به عنوان بت بشکنم، و من بت هایی که خود آنها از خدا ساخته اند می شکنم. همه کتابها و گفته ها و آموزه های آنها را انباشته از تما ویر مختلف خداست. هر صفتی، هر امری، هر خبری که به خدا نسبت می دهند، حاوی تصویری از خداست و ما درست برضد همین تما ویر هستیم. از خدا، هیچ تصویری نمی توان کشید. و صورت، تنها نقشی نیست که نقاشان می کشند و یا مجسمه ای نیست که پیکر تراشان می نگارند. با کلمات و مفاهیم می توان به همان اندازه،

تما ویر از خدا برای انسان کشید. در زبان، هیچ چیزی را بدون تصویر نمی توان گفت. از این رو ما هیچگاه از خدا سخن نمی گوئیم، چون سخنی نیست که فاقد تصویر باشد. و ما خودمان را فقط با تصویر، به معنای نقاش نقاشان و هیکل های پیکر تراشان گول نمی زنیم. در هیچ کلمه ای که در باره خدا گفته می شود نمی توان، تصویر را حذف کرد. حتی از همین گفته که خدا هیچ صورتی ندارد.

قدرت های دیوآسا در انسان

زیر غشاء نازک آگاه بودما، قوای نهفته و خفته اند که اگر پدیدار و بیدار شوند، این غشاء نازک را از هم می شکافند و مانند تشفشان بیرون می ریزند. و این قوای دیوآسا، در واقع نه سر هستند و نه خیر. نه اهریمنی هستند نه الهی، ولی از اندازه خارجند. اندازه، متعلق به دنیای عقل و آگاه بودماست. و این قوا را با شیوه ها و وسایلی که عقل و آگاه بود در دسترس دارند به سختی می توان مهار کرد، و در اشرف فقدان شیوه ها و وسایل لازم و قنات های که بتوان این نیرو را به کار گرفت، بی نهایت خطرناک و وحشت زا هستند. عقل و آگاه بود، امکان برخورد با آنها را ندارند. در واقع با کلمه "دیوانگی" پیدایش این "قوای اندازه نا پذیر نهفته و خفته در انسان" بیان می گردد. دیوانگی، یک بیماری نیست، بلکه تشفشان نیروهای اندازه نا پذیر در عقلست. حتی در جوامع نیز، این قوای اجتماعی نهفته، ناگهان غشاء نازک "نظام حاکم" را از هم فرو می پاشند، و هما نظر که کلمه دیو در اصل هم معنای خدا و هم معنای شیطان را دارد (می تواند دارای دورویه و دو چهره باشد) این قوای اندازه هستند و هما نقدی که می توانند کارهای خدائی انجام دهند می توانند کارهای اهریمنی نیز انجام بدهند.

این "بی اندازه بودن، و فوق تصور و عادت بودن" چنان جاذبه ای دارد که بسیاری به اهریمنی بودن یا خدائی بودن شکلی که می گیرد، نمی نگرند. این جاذبه بت و سحر "وراء اندازه بودنش" سبب می شود که یک فرد یا جامعه ای که جلوه گاه این تشفشان می شود، از یک شکل خدائی به شکل اهریمنی استحاله می یابد (یا بالعکس) و هنوز مردم مسحور جاذبه بت و باقی می مانند. و جاذبه بت او، وراء شکل خدائی کارهای او یا شکل اهریمنی کارهای اوست. مسئله انسان در مواقع عادی، چیرگی بر قوا و سوا ثقی است که از صافی یا

غربال آگاه بود و عقل و اخلاق بگذرد. اغتشاش جزئی در این چیرگی، هنوز تزلزلی در خود این مافیها و غربالها نمی اندازد. ولی مسئله انسان و جامعه، در مواقع بحرانی و انقلابی، چیرگی بر قوا و سوانقی است که آگاه بود و عقل و اخلاق (اندازه های ثابت) را منفجر و آژگون می سازد و از هم می گسلد. نفرت از این قدرتهای دیوآساوی اندازه، سبب نسبت دادن این قوا به عوامل بیگانه از انسان و شوم می شود. ولی چنین نفرتی از این قوا، سبب نجات ما از آنها نمی شود.

انسان و جامعه همیشه از این قوای نهفته و خفته در خود، می هراسد. پیدایش ناگهانی این نیروها (که به نام دیوانگی خوانده می شود و به هیچ وجه یک بیماری نیست. ما با خواندن این نیروهای وحشت زا و شگفت آور، به نام بیماری یا انقلاب - با مقدس یا الهی ساختن آن - از توجه واقعی به ماهیت آنها بازمی مانیم و نمی توانیم آنها را به عنوان یک واقعیت انسانی یا اجتماعی بشناسیم) که در واقع "آشفشان نیروهای در خود است که در اختیار ما نیستند، یعنی به اندازه معیارهای آگاه بود و عقل و اخلاق و اجتماع ما در نمی آیند"، اساس تحولات عظیم فردی و اجتماعی دیوانه شدن یک فرد و دیوانه شدن یک جامعه، فوران نیروهای فوق العاده ایست که بی اختیار فرد یا جامعه می جوشند و با نظام عادی سیاسی و اخلاق و حقوق حاکم دیگر قابل انضباط نیستند. فوران این نیروها، با بسیج ساختن قوا و تحرک قوای اجتماعی فرق فراوانی دارند. انقلاب اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و اخلاقی و فکری، احتیاج به همین "دیوانه شدن یک جامعه" یا به عبارت بهتر "دیوآسا شدن یک جامعه" و "دیو شدن یک جامعه" دارد. با محاسبه روی قوا و امکانات عادی، و بسیج ساختن همین قوا و امکانات موجود، نمی توان اصلاح یا تغییر کلی و ریشه دار روانی و سیاسی و فکری و اخلاقی و اقتصادی در جامعه پدید آورد. همه آنها نیکه روی بسیج ساختن چنین قوای عادی محاسبه می کنند، دیرباز و از آن ملت نومید خواهند شد. در حالیکه دیوانگی همین جامعه، قوای را از آن ملت نمودار می سازد که حتی برای خود مردم آن جامعه، شگفت آور و دهشتناک است.

این است که مسئله انقلاب حقیقی در یک ملت، مسئله "دیوانه ساختن و دیوانه شدن یک ملت" است. تا انسان، دیون شود، این مسئولیتها و تغییرات و رنجها را نمی تواند بدردش بکشد.

اخلاق عادی و نظام سیاسی عادی، هنر نیروی را در انسان یا در جامعه که محدود است "اختیارات و اقتدارات آگاه بود و عقل" را در هم فرو می شکند، یا از دامنه این اختیارات و اقتدارات اندکی خارج می شود، شروبیسماری می شناسد و این قوا را به نامهای شیطانی و اهریمنی، تیره و ملعون و منفور می سازند. خود این قوا به خودی خود، شریک نیستند.

شر، مسئله ضعف ما در برخورد با این قواست. آگاه بود و عقل و اخلاق ما برای چیرگی و ترتیب دادن به قوای ناچیز انسانی، تخصص یافته اند، و از عهده برخورد با قوای دیوآسای درونی فردی یا قوای دیوآسای نهفته در جمع، بر نمی آیند. و ما این ضعف خود را، با شریک شدن آن قوا، می ستائیم و به عنوان فضیلت، ضعف خود را نگاه می داریم.

عدم وجود راههای خلاقیت تا این قوای شگفت آور سوز خدا شدن انسان را بگیرند، سبب می شود که این قوا در نا بود ساری انسان و انسانها، در توحش و قساوت و شکنجه گریهای توده وار به کار افتند. اگر این قوا از انسان، خدای آفریننده نسازند، انسان را تبدیل به اهریمن می کنند. جامعه ای که خدا نشد، اهریمن می شود. همین قوای شگفت آور و دهشتناک وقتی در قناتهای موجود اقتصا دوسیاست و دین و اخلاق و فکر فرو ریختند، چون جابرای جریان و سیلان این قوا ندارند، همه آنها را از هم می گسلند و نابود می سازند.

همین قوای که می توانند بزرگترین و تاریخی ترین شاهکارهای اقتصادی و سیاسی و فکری و اخلاقی و فرهنگی را فراهم آورند، تبدیل به مخربترین علل نابودی و انحطاط فرهنگی، دینی، سیاسی می گردند. و وقتی این دیوانگی، دست از ملت برداشت، دیگر آن ملت نمی تواند با کاربرد قوای معمولیش، در طول سده ها و هزاره ها ترمیم و جبران این نابودی و ساختارها و عقبات دگیها و توحش و شرارت را بکند. و بالعکس قرن ها و هزاره ها می تواند با قوای عادی از همان شاهکارهای اقتصادی و سیاسی و دینی و فلسفی و اخلاقی تمتع ببرد، بدون آنکه بتواند دیگر در خلاقیتی نظیر آن "آشفشان دیوآسایش" شریک باشد.

مرز میان خوبی و بدی یک خط نیست

خوب و بد، حقیقت و باطل، بودن و نبودن، عدل و ظلم... همه چیزهایی هستند که به هم تبدیل می شوند و خطی که میان آنها را به کلی از هم جدا سازد، وجود

ندارد. مسئله اساسی، درهمین مرزهای معین ناشدنی است. مسئله‌ای که ما به وضوح بتوانیم تصمیم قاطع بگیریم که این حقیقت است و آن دروغ و باطل، این عدلست و آن ظلم،... مسئله اساسی افراد و اجتماعات نیست. مسئله، آن پدیده‌ها و اتفاقات و موارد است که نه می‌توان به صراحت و قاطعیت گفت، این حقیقت است یا این باطل، این عدلست یا این ستم، این خوبست یا این بد. مسئله در این مرزهاست که همه گرفتاریها را فراهم می‌آورد. و پیچیدگیهای همین مسائل و پدیده‌های دورویه، است که مورد مشاجره قرار می‌گیرند و موارد قاطع و روشن را نیز در خود فرو می‌بلعند. چون مسائل و موارد روشن و قاطع نیز همیشه از همین پدیده‌های دورویه و دوتا و نامعین و مبهم، مورد نظر قرار می‌گیرند، نه به طور معکوس. به همین علت نیز هست که سایه روشنی و ابهام این منطقه، به مناطق روشن نیز گسترده می‌شود و موارد قاطع و روشن نیز به تبعیت از اینها، دورویه و سایه روشن ساخته می‌شوند.

کسی که می‌خواهد میان خوب و بد، عدل و ظلم و حقیقت و باطل در هر موردی تصمیم قاطع و روشن بگیرد باید با تیغ برائی همه چیزها و پدیده‌ها را بتواند از هم ببرد تا چنین مرزهای مبهمی باقی نماند. در این مورد به همه این پدیده‌های مبهم و تعیین ناشدنی و دورویه انسانی و اجتماعی ستمخواهید و رزید، چون در واقعیت چنین پدیده‌هایی که کلاماً "به طور خالص حقیقت یا به طور خالص باطل باشند و وجود هم ندارند. این بدویت فکری بود که می‌انگاشت، آنچه بد است، فقط از ازاریمن است و آنچه خوبست فقط از خداست. آنچه بد است و ظلمست از سرمایه‌دار یا کارفرماست و آنچه خوبست از کارگر یا ستمدیده و یا مومن است. آنچه خوبست از محروم و ضعیف است و آنچه بد است از موفّق و قدرتمند است. این شیوه تفکر، بر پایه جدائی کامل (موی گونه و خط مانند) خوب از بد، حقیقت از باطل، بودا ز نبود، و کمال از نقص بنا شده است و طبعاً در این شیوه تفکر، خوب نمی‌تواند به بد تحول یا بدیاء اهریمن نمی‌تواند به خدا تحول یا بد. مرزها، خط‌های جداکننده‌ای هستند.

خوبی، همیشه می‌تواند سرچشمه خوبی باشد. بدی همیشه می‌تواند سرچشمه بدی باشد. از خوبی نمی‌تواند بدی پدیدار شود. از نور هیچگاه نمی‌شود تاریکی پدیدار شود.

با این تفکر کودکان و بدوی، مفهوم خدا و خدائی بودن پیدایش یا فتنه‌ها جدا از شیطان بود.

خدا و اهریمن دو وجود جدا از هم نیستند. خیر و شر، دو وجود منفک از هم نمی‌باشند. خوب و بد، حقیقت و باطل، کمال و نقص، عدل و ظلم و... همه به هم تبدیل می‌شوند و هم در زمان و مکان واحد به هم آمیخته‌اند، و مرزی که بتوان آن‌ها را در یک فرد، در یک واقعه در یک عمل از هم جدا ساخت، یک مرز ساختگی و انتزاعی و قرار دادیست.

مادرزنگانی معمولی حقوقی و اخلاقی و سیاسی، احتیاج به چنین مرزهای ساختگی و انتزاعی و روشن و موی گونه داریم، ولی در واقعیت چنین مرزهایی و چنین خلوصی وجود ندارد.

هیچ پدیده‌ای، گفته‌ای، انسانی، وجودی نیست که به طور خالص و ناب، حقیقت یا عدل یا کمال باشد و هیچ پدیده‌ای و عملی و گفته‌ای و انسانی و وجودی نیست که به طور خالص و ناب، باطل و دروغ و ستم و شر باشد. این مفاهیم خالص و ناب در مغز ما، مفاهیم انتزاعی و ناب و ایده‌آلی هستند که برای دسته‌بندی کردن پدیده‌های اخلاقی و حقوقی و سیاسی تا حدی مفید و از حدی مضر هستند. و در مقابل مفهوم ناب و خالص خیر و عدل و حقیقت، وجودی به نام خدا یا یک انسان نیست و همین‌طور در مقابل مفهوم شر و ستم و باطل و دروغ، وجودی به نام اهریمن و شیطان و ابلیس نیست. نه گروهی و طبقه‌ای و ملتی هست که یکسرگی تجسم شر و ستم و دروغ باشد و نه گروهی و طبقه‌ای و ملتی هست که یکسرگی تجسم خیر و دادوراستی باشد. از این رو جها دبا کفر و با طبقه‌ای که بر جدائی مطلق شر و خیر و غیره قرار دارد، سخنی که کلاماً "پوچ و کودکانه و بدوی است. این مفاهیم ایده‌آلی ناب، فقط بعضی خصوصیات انسانها را به طور ناب و خالص می‌توانند گروه‌بندی و دسته‌بندی کنند. هر انسانی و گروهی و ملتی، خصوصیات انسانی و شیطانی دارد، هم خصوصیات حقیقی و هم خصوصیات دروغین دارد. ولی این دو نوع خصوصیات در هر انسانی و گروهی با هم آمیخته‌اند و نشان وجودی و جوهری خاص در آن نیستند که این دروغ یا حقیقت، این ستم یا دادوراستی، اضافه و ترشح کنند. بلکه همه وجود و احدا و هم‌قابلیت پیدایش خصوصیات شر و هم‌قابلیت تولید خصوصیات خیر است.

و همه وجودی که امروزه تولید خصوصیات خیر و حقیقت و دادمی کند، می‌تواند

فردا تولید خصوصیات شروباطل و ظلم بکند. یا به حسب عبارت اشتباه ما، خدا و شیطان در اوقابل استحاله به همند، بلکه اساساً "هر دو فقط یک وجودند و به عبارت بهتر یک جریان به هم پیوسته اند".

اهریمنی و خدائی، ستم و داد، حقیقت و باطل، فقط مفاهیم مفیدی هستند برای دسته بندی کردن نموده های انسانی (اعمال و افکار و گفتار)، ولی استنتاج از آنها که وجودی خاص و جداگانه در انسان هست (یا در وراء دنیا هست) که از آن فقط خیر و داد و حقیقت تراوش می گردد و وجودی خاص و جداگانه در انسان یا در وراء دنیا هست که از آن فقط شر و ستم و باطل تراوش می گردد، غلط می باشد. ما از دام (تکرار مرتب) نموده های خیر و داد دوراستی از یک انسان، می توانیم نتیجه بگیریم که او می تواند همین خصوصیات را در آینده و در موارد دیگر و مواقع بحرانی تر نیز تکرار کند و به حسب این تکرار خصوصیتی، اعتماد می کنیم ولی این یک بحث کاملاً احتمالی است، همین روش را در آینده ادامه خواهد داد. ولی در اینکه در او یک وجودی بنام خدا هست که به طور یقین همیشه از او عمل خیر و داد و حقیقت بدون بر و برگشت ظاهر خواهد شد، یک اغراق و مبالغه در نتیجه گیری است. چنین وجودی جز در ذهن ما برای ساده ساختن جریانات وجود ندارد. ساکفاطمینان طلبی ما در اثر عطش شدیدش، ما را به قبول چنین وجودی مانند خدا که همیشه مظهر خیر است یا حقیقت که همیشه مظهر راستی است (و هیچگاه دروغ نمی گوید و دورو نیست) و اهریمن که همیشه مظهر شر است می راند.

جاذبه شر

شر، همیشه قدرت جاذبه شدید دارد. شر، همیشه بیان "بی اندازگی" و کستن انداز از هم و رهایی از اندازه ها و محدودیت های اخلاقی، سیاسی، دینی و اجتماعی "است. از این روش همیشه در یک نوع آزادی و در یک یکسوسوع "فوق عادت" بودن را دارد که هر دو برای انسان سحرانگیزی باشد. خیر، همیشه زندگی در اندازه است طبعاً "همیشه بیان "زندگی در تنگنا" و "زندگی طبق عادت و معمول" است. بنا بر این شناخت ارزشهای اخلاقی و تقویت ایمان به آنها، برای مقابله با شرکفایت نمی کند. ایمان به ارزش اخلاقی، بایندجا یگزمین جاذبه بی اندازگی (آزادی) و فوق العاده بودن بشود و آن را جبران کند.

ولی ایمان به اینکه در محدودیت ها زیستن مفید است و طبق عادت و معمول زیستن، احساس آراش و اعتماد به انسان می دهد، نمی تواند مقابله با جاذبه آزادی و شرفوق العاده بودن آنرا بکند. اگر او نفرت اخلاقی و اجتماعی از شر، مانع شیفتگی و اغوا به شرمی گردد.

انسان علیرغم اکراهش از شر، به شراغوا می شود. بنا بر این ارزشهای اخلاقی باید حداقل به همان اندازه شر، قدرت جاذبه پیدا کنند تا حداقل، تاثیر شر را در جامعه خنثی سازند. بنا بر این مسئله بنیادی اخلاق این می باشد که چگونه بر جاذبیت ارزشهای اخلاقی بیافزاید تا همان قدر بتواند ما را به خود اغوا و افسون و سحر کند که شرها. یا به مراتب بیشتر از آنها دلربا باشند. بنا بر این خیرها می باید از شرها بیا موزند که شیوه اغواگری و سحر انگیزی چیست. فرشته ها باید خود را شیطان را سازند تا بتوانند انسان را به خود جذب کنند. نشان دادن مفید بودن ارزشهای اخلاقی چاره ساز نیست. انسان به چیزی اغوا نمی شود که طبق محاسبات و برایش سودآور است. سود، همیشه در چهره رچوبه "اندازه و مقدار" طرح و جواب داده می شود. انسان درست در شر، نیاز خود را به "ما وراء اندازه رفتن و احساس کردن و ما وراء اندازه قدرت داشتن" نشان می دهد.

از این رواخلاق، اغواگری را از شیطان می آموزد و ارزشهای اخلاقی را به اندازه نمی خواهد. ارزشهای اخلاقی را "بیش از اندازه" می خواهد. یک ارزش اخلاقی، دامنه اندازه را ترک می کند و تبدیل به "ایده آل" می شود. خواسته های نیک، تبدیل به "ا برخواستها" می شوند.

بدینسان ارزشها، اغواگری یعنی در واقع شیطان و اهریمنی می شوند. ایده آل در اوج احساس خدائی بودنش و مقدس بودنش، اوج تجسم اهریمن می باشد. ارزش اخلاقی در "ایده آل"، قدرت سحر و اغوا پیدا می کند. ایمان به ارزش اخلاقی و خدا، ضامن تحقق و موجودیت آنها نیست و حتی در اشره مین ایمان، ضعف آن ارزش اخلاقی و یا عدم وجود خدا را درمی یابد.

و در اثر عدم کارآئی ارزش اخلاقی، به ارزش اخلاقی مشکوک می شود. و همین شک و بدبینی به اعتبار عملی ارزش اخلاقی، علیرغم ایمان همه به آنها، آنها را پذیرای قبول و تحقق شرمی سازد.

انسان، همیشه قدرتی را دوست می دارد که او را یکسر قبضه کند و او را به تما می در اختیار آن قدرت می گذارد. انسان، بیش از اندازه اخلاقش و عقلش

هست .

خیر و اخلاق و رفتار را اجتماعی، همیشه در دامن انسان هستند. ولی شر، با تمامیت انسان (با انسان مافوق اندازهاش) کار دارد. از این رو، ارزش اخلاقی در آید آل شدن، همسان و همگونه شرمی شود و به آخرین حد اغواگری خود می رسد. بالاخره خدا نیز چشم آنرا ندارد که شیطان اغواگر را ببیند. خدا نیز از حسدی که به شیطان دارد عذاب می کشد .

تعیین ارزش مالکیت، تابع جا معا است

ارزش و سود و زیان مالکیت، تابع جا معا است. اختیارات و اقتدارات و محدوده سود و زیان مالکیت، باید طبق سودمندی که برای جا معا دارد، از طرف جا معا بر پایه تجربیات جا معا معین ساخته شود. مالکیت شخصی، به طور کلی و یکسره برای جا معا از همه لحاظ زیانبار نیست که به طور مطلق آنرا نفی و محو سازد، بلکه جا معا می تواند طبق تجربیاتش آنرا منظم سازد. داشتن کمیت و کیفیت مالکیت را طبق سودمندی آن برای جا معا مشخص سازد. هرگاه از نقطه نظری بیش از حدی که مفید است زیانبار رشد، آنرا محدود سازد تا وجهه مفید بودنش بر وجهه زیانبار بودنش بچربد. مالکیت، فقط یک وجهه ندارد که کسی به طور کلی ادعا کند مالکیت به تمامه، سودمندی یا زیانبار است. همینطور موقعیت تاریخی و اجتماعی و اقتصادی و نظامی در تعیین سود و زیان همان یک وجهه نیز، موثر است .

از این گذشته وجوه مختلف مالکیت، همیشه یک رابطه ثابت و تغییرناپذیر با هم ندارند. از طرفی " ایجاد التهاب و شهوت مالکیت " در تولید، می تواند به نفع جا معا باشد، وقتی محصولات تولید شده، میان غالب مردم پخش گردد. بدون این جنون و شهوت داشتن، تولید محصولات، نا چیز خواهد بود. ایجاد این جنون و شهوت همان قدر ضروریست که پخش عادلانه تولیدات بیشتر، طبق عقل و عدل در جا معا .

جنون و شهوت مالکیت، قوای فوق العاده انسان را بسیج می سازد که با اصول اخلاقی و عقلی نمی توان این قوا را از بعضی افراد استخراج کرد و همه افراد، تن به این جنون و شهوت نمی دهند. ولی ایجاد محصولات بیشتر برای پخش در جا معا، احتیاج به بسیج ساختن این شهوت و جنون هست. تنها با فداکارانه های اخلاقی و قناعت، نمی توان تاءمین تجملات یا رفاه

اجتماعی را کرد. جا معا باید قوای را نیز که التهاب و شهوت مالکیت و خود خواهی " به حرکت می اندازد، به کار تولید بگمارد. چه بسا التهاب و شهوت خود خواهی، جذباتر و مفیدتر از اصول اخلاقی فداکارانه است. تاءمین عدالت با تحریک این جنون و شهوت بهتر امکان دارد و با این دو عامل متضاد را با هم وفق داد و به عرا به سودمندی جا معا بست .

چرا نباید تصویر خدا را کشید؟

خداوند به موسی گفت که " صورت مرا هرگز مساز". نه برای اینکه قابل تصور و تصویر کردنی نبود، بلکه برای آنکه بسیا روحشناک و زشت بود و خدا نمی خواست در صورت خودش نگاه کند .
خدائی که آئینه را دوست نداشت و گرنه هرزیبائی، آئینه را دوست می دارد .

ولی انسان برای تسلی خاطر خدا، کوشید هر روز خدا را زیبا تر بکشد، و انسان نمی دانست که هرچه بین تصویر زیبا ترا زایلش هست، اصل را شاد نمی سازد، بلکه برنا را حتی و عذاب خدا می افزاید و همین تما ویرزیبا ترا زایل، سبب می شود که اصل همیشه خود را مخفی تر سازد تا هیچگاه امکان مقایسه میان اصل و تصویر نباشد .

اگر دادن، همان لذت گرفتن را داشت، عدالت، مسئله بنیادی انسان نمی شد. ولی در غالب موارد، ستانندگان به مراتب لذیذتر از دادن و بخشیدن است. انسان، از گرفتن، بیشتر لذت دارد، چون همیشه احساس می کند و یا می انگارد که کم دارد و کم بود دارد (بودش کم است). و در کمونیسم ایده آل نهائی که هر کسی طبق توانائی هایش کار انجام دهد، بر همین پیش فرض قرار دارد که انسان از "دادن کارهایش" لذت ببرد. و در رفع نیازش، این فرض "لذت از کم گرفتن" حاکم خواهد بود. چون در همان ترجیح لذت در دادن، در بردن واکراه داشتن از گرفتن نهفته است. پس آنکه همه کارهایش را با لذت و شادی می دهد خواه ناخواه برای رفع نیازهایش هر چه بتواند کم برخواهد داشت، تا اولویت اخلاقی خود را متزلزل نسازد. و انسان موقعی از دادن (چه وجودش، چه نتایج کارش، چه اعمال خیرش) لذت می برد و شاد می شود که احساس "سرشار و وجودی" دارد و هیچگاه احساس کمبود کم داشت ندارد. بنا بر این جا معده کمونیست، جا معده ایست که همه مردم سرشار از وجود و نیرو هستند و در لبریز شدن این نیروها و وجودشان، شاد می گردند. دادن و کار کردن و عمل کردن، زحمت کشیدن نیست، بلکه از بیشی خود آزا شدن است. در هر حال کمونیست واقعی، زحمتکش و رنجبر نیست، بلکه کسی است که آواج کار کردن و عمل کردن، بیان فوران نیروهای بیش از حد است.

اونه تنها در مقابل کارش مزد نمی خواهد، بلکه از اینکه کسی نتایج کارش را می پذیرد شاد و کامروا می گردد و همین پذیرفتن دیگری برای او بهترین سعادت است.

البته هر انسان زحمتکش و رنجبری که همیشه از عرق جبینش نان روزش را بسختی می خورد، بعد از برقراری عدالت، ایده آلش این است که چنین انسان نباشد و جا معده از این گونه انسانها پدید آید که همه نتایج کارشان را فقط می بخشند و فقط در این بخشیدن بیشترین لذت خود را می برند. ولی ایده آل کنونی همین انسان رنجبر و زحمتکش، که در خدایش تجسم یافته است، خدا نیست که وقتی چیزی می دهد (خلق می کند و به وجود می آورد) از این دادن به خودی خود لذت نمی برد، بلکه لذتش در آغاز پس گرفتن "عبادت مخلوق" است و اساساً "برای این خلق می کند که همیشه عبادتش

را بکنند و آن دادن فقط به هدف این ستانندست. و اضا فیه بر این همین خدا به همین عبادت مخلوقاتش نیز کفایت نمی کند، بلکه می خواهد بر محصول کارش، حکومت هم بکند. آنوقت چنین انسانی به فکر نفی خدا بیش می افتد چون می بیند که آرزوها و خواسته های که هزاره ها به خدا نسبت می داده است، آرزوها و خواسته های خودش هست. همین خدا نیست که می خواهد محصول کارش، به تمامه در خدمت خودش باشد و محکوم خودش باشد و چنین انسانی از خود توقع دارد که روزی لذت از دادن کارش ببرد.

آگاهیه و اجتماعي يا طبقاتي (خودگروهي) بر ضد شخصيت

هر چه کلی است، روشن است، و هر چه روشن است، حکومت می کند. همانطور که خدا، چون نور آسمانها و زمین است، بر آسمانها و زمین حکم فرماست، همانطور نیز، آگاهیه و اجتماعي (چه طبقاتي، چه ملي) چون قسمت روشن وجود انسانست بر انسان حکومت می کند. آگاهیه و طبقاتي، به علت روشنی اش بر طبقه حکومت می کند. آگاهیه و عمومی یک گروه است. آگاهیه و انسان، متشکل از معیارها و خصوصیات ثابت و عمومی یک گروه یا جامعه است. جامعه و ملت و طبقه و امت از انسان می خواهد که این معیارها و خصوصیات واحد و کلی در او روشن باشند و این روشنی تنها روشنی وجود او باشند.

آنگاه شخصیت هر کسی (آنچه در او اختتامی و متفاوت و انفرادیست) همیشه با زور و قهر از پیدایش (از ورود در این قسمت روشن وجود) بازداشته می شوند. و این شخصیت، چون با زور و قهر، فرو کوبیده و فرو رانده به درون می شوند، همیشه عذاب و دردمی برد.

پس "خود آگاهیه و" (خود آگاهی) چیزی جز روشن بودن خود عمومی و کلی در انسان (خود نمونه، نمونه ای که مشتی از خوار است) نیست. معیارها یا منافع یا ایده آلها و خواسته ها و ویژگیهای گروهی باید وجود روشن فرد را تشکیل بدهند. آگاهیه و، همان خود اجتماعي و خود طبقاتي و خود ملي است و در واقع، خود آگاهیه و، آنچه ندارد، همان شخصیت ممتاز و منفرد می باشد. آگاهیه و، نه تنها حاوی این شخصیت منفرد نیست، بلکه بر ضد دشمن آن نیز هست. آگاهیه و (یعنی کلیت اجتماع یا طبقه یا ملت یا امت) بر شخصیت حکومت می کند. در واقع جامعه یا طبقه یا ملت یا امت، آگاهیه و (وجود

روشن) ما را در تصرف خود دارد. آنچه در ما متعلق به ما نیست و حتی برضد ما است همان آگا هیود و خود آگا هیود ما، همان قسمت روشن وجود ما است. هر کسی شخصیت خود را با ید با دست خود به تیرگی براند و مخفی و خفه کند و بدین ترتیب آزا رو عذاب و شکنجه بدهد تا این خود عمومی و کلی اش رو بماند و همیشه نمودار روشن بماند. همیشه جا معه و طبقه و ملت و امت بر شخصیت او حکومت کند. تا ریک ساختن شخصیت، چیزی جز عذاب و شکنجه دادن خود نیست، چون معنی تا ریک ساختن خود، گرفتن قدرت و حاکمیت از اوست. شخصیت با راندن به درون، سلب حاکمیت از اوست. شخصیت تا ریک ما (که حق ندارد روشن باشد، حق ندارد قدرت داشته باشد) همیشه با "خود کلی" و عمومی ولی روشن و طبعا "مقتدر ما" در تضاد است. بنا بر این آنچه کلی و عمومی است، در ما حق روشن بودن، حق به چشم افتادن، حق نمودار شدن، حق دیده شدن دارد (در آسمانها و زمین با ید فقط خدا را دید و با ید فقط خدا روشن و دیدنی باشد، همانطور در جا معه با ید مثلاً آگا هیود طبقه کا رگری حکم فرما باشد یعنی همیشه با ید افکار و ایده آلها و ایدئولوژی کا رگری به دیده بخورد و حق انحصاری روشن بودن داشته باشد. از این رو روشن فکر نیز معنایش این است که جا معه حق روشن شدن انحصاری با یک دستگاه از افکار را دارد و با درک روشنی فقط و فقط از این افکار، آن افکار بر جا معه یا طبقه یا ملت یا امت حکومت خواهد کرد. پس تعیین اینکه چه نوع افکاری با ید در جا معه ایجاد حس روشنی و نور میکنند، و طبعا "چه کسانی روشن کننده افکار خواهند خوانند"، مسئله تعیین حاکمیت و مبارزه بر سر حاکمیت است و آنچه فردی و خصوصی و استثنائی است، با ید تا ریک و تیره با شد و حق دیده شدن و قدرت نمودار شدن ندارد.

آگا هیود، جای جا معه، جای طبقه، جای ملت، جای امت است، و نا آگا هیود، جای شخصیت و فردیت است. بنا بر این آگا هیود، می تواند آگا هیود اجتماعی باشد، یا آگا هیود ملی باشد، یا آگا هیود امتی باشد و یا آگا هیود طبقاتی باشد. ولی هرگز نمی تواند "آگا هیود شخصی و فردی و خصوصی" باشد. از این رو نیز ملت و امت و جا معه و طبقه بر سر تصرف آگا هیود و انحصار آن به خود رقابت بی نهایت شدید دارند. در هر حال همه اینها (ملت، جا معه، طبقه، امت) در این امر و هدف مشترکند که "هیچکسی" نه با ید و نه قدرت آن را با ید داشته باشد که خود را در خصوصیات و فردیت و عدم تساوی اش و آزادیش،

(در آگا هیود) برای خود و برای دیگران، نمودار و محسوس و روشن گردانند. در این صحنه آگا هیود، فقط امت و ملت و طبقه و جا معه حق رقابت دارند و حق تصرف مطلق و انحصاری و تمامیت آنرا دارند. پس برای رسیدن به شخصیت خود، با ید این آگا هیود اجتماعی یا آگا هیود طبقاتی یا آگا هیود امتی و یا آگا هیود ملتی را در هم فرو شکست و یا از هم شکاف داد و بر آن غلبه کرد. حق انحصاری و مطلق روشن بودن و نمودار بودن را از همه آنها گرفت. انسان آنقدر شخصیت دارد که شخصیتش نمودار است (هم برای خودش و هم برای دیگران) بدینسان او آنقدر شخصیت دارد که آگا هیود اجتماعی یا طبقاتی یا امتی و یا ملتی اش را در خود "محوسازد"، و شخصیت نیز همانقدر از روشنی و نور استفا ده ببرد (حق حاکمیت داشته باشد) که معیارهای طبقاتی یا اجتماعی یا امتی یا ملی. قدرت و روشنی از هم انفکاک ناپذیرند و شخصیت تا ریک (به تا ریکی رانده شده = باطنی، نا آگا هیود) فاقد قدرت و حاکمیت اجتماعیست، حقانیت به قدرت ندارد. آزادی باطنی (محدود به درون)، آزادی سیاسی و آزادی بیان و قدرت تنفیذ فکر نیست شخصیت آنقدر روشن می شود که حق به حاکمیت دارد. استبداد و انحصار روشن بودن و نمودار بودن آگا هیود، برای ملت و جا معه و طبقه و امت، با ید طرد و نفی گردد، و شخصیت هر فردی، با ید جای نمودار شدن مستقیم، ولذت از دیده شدن و نموده شدن داشته باشد.

آگا هیود طبقاتی یا آگا هیود اجتماعی یا امتی و یا ملتی، نه با ید حق و نه با ید قدرت آنرا داشته باشد که آنچه خصوصیات شخصی است فرو کوبانند و در دورن فرو رانند.

از آگا هیود (قسمت روشن وجود انسانی) تنها جا معه و ملت و طبقه و امت، حق ندارند بهره ور گردند، بلکه به همان اندازه، شخصیت انسان این حق و قدرت را با ید داشته باشد.

استبداد و انحصار و مطلق بودن گروه (جا معه، ملت، طبقه، نژاد و امت) در آگا هیود با ید از بین برده بشود. بنا بر این، مسئله، مسئله محدودیت آگا هیود اجتماعی و آگا هیود طبقاتی و آگا هیود امتی و آگا هیود ملی است. این آگا هیود تا به حال، در هر شکلی، به شخصیت انسان ستم و ورزیده است. و همیشه یک آگا هیود کلی و مطلق، جای آگا هیود کلی و مطلق و انحصاری دیگر را گرفته است، و شخصیت همیشه فرو کوبانیده شده است و همیشه نصیب از

"قسمت روشن وجود انسان" نداشته است. مسئله تنها رفع "ستم طبقاتی" از یک طبقه نیست، بلکه ستمهای کلی تر و گسترده تر و قسا و تمندان تر نیز هست، و آن ستم (همه نوع آگاهیه ها و گروهی: چه طبقاتی، چه ملی، چه امّتی و چه اجتماعی) بر شخصیت انسانی است.

زندگانی، جهاد در راه عقیده نیست

من، پیش از آنکه از عقیده ام دفاع کنم و برای عقیده ام جهاد نکنم، از زندگانی ام دفاع می کنم. زندگانی، هیچگاه در تمامیتش با عقیده (ولو آنکه عین حقیقت بیانگار) عینیت ندارد. این عینیت، غیر از یک انگاشت و احتمال نیست. آنچه مسلم است، زندگانی به مراتب بیش از یک عقیده و یک حقیقت و یک ایدئولوژی و یک دین است. همه عقاید، به مردم و به مؤمنین خود تلقین می کنند که آن عقیده با انسان (با پیرو) عینیت دارد (این دین، فطریست. یعنی انسان در تمامیتش با آن دین عینیت دارد. همانطور آگاهیه و طبقاتی یا ملی یا نژادی حاوی این ادعا است که آگاهیه و طبقاتی یا اجتماعی یا ملی، "تمامیت انسان" را در بر می گیرد). با چنین ادعای پوچست که زیستن، مساوی با "جهاد برای عقیده و ایدئولوژی و دین" می گردد. زیستن و انسان، بیش از هر عقیده ای و ایدئولوژی و هر آگاهیه و (جهاد اجتماعی، چه ملی، چه طبقاتی) هست. بنا بر این زندگانی کردن، بر جهاد در راه هر عقیده ای و حقیقتی و ایدئولوژی ترجیح دارد. بهترین عقاید که دعوی حقیقت توحیدی و انحصاری دارند می توانند افسانه و خیال و پوچ و دروغ و فریب یا "جزئی از حقیقت" باشند، ولی زندگانی هر کسی، یک واقعیت مسلم است. هر عقیده ای، هر حقیقتی فقط روشی و راهی و مسئله ایست برای زندگانی کردن و بهتر زندگانی کردن (به شرط اینکه این بهتر زندگانی کردن ایجاب نفی زندگانی کردن نکند)، و زندگانی، فقط یک زندگانیست که غیر قابل تقسیم می باشد.

هیچ قسمتی از آن ترجیح به قسمت دیگرش ندارد، تا یک قسمت آن را برای قسمت دیگرش قربانی کنند. و هر عقیده ای، فقط می تواند عینیت با قسمتی، یا وجهه ای از زندگانی بیابد.

آزوداد

داد، خواستن به اندازه است. تنها با اینکه ما به افراد "به اندازه بدھیم" کفایت نمی کند، بلکه مسئله نهائی این است که ما خود نیز به اندازه اش بخواند. و پیش فرض این تقاضای اخلاقی این است که هر کسی اندازه خودش را بشناسد. آز، در انسان ساکنه "بیش از اندازه خود خواستن" است. و آز، تقسیم عادلانه را همیشه مختل می سازد، چون امکان "شناخت اندازه خود" را مختل می سازد. انسان، در اثر آتش، هیچگاه نمی تواند "اندازه" خود را بشناسد. و چون انسان، حیوان "فزونخواه" یعنی "بیش از اندازه خواست" پس هیچکس نمی تواند بداند که اندازه واقعی اش چیست. این مهم نیست که همه چیزها عادلانه تقسیم شوند. چون تا هر کسی اندازه خودش را نشناسد و نگذارد که آتش شناخت اندازه اش را مختل سازد، از هر تقسیم عادلانه ای ناراضی خواهد بود و از بی عدالتی شکایت خواهد کرد. ولی همه پیشروی و تکامل انسان بستگی به همین فزونخواهی اش دارد. پس مسئله این است که انسان بدانند که فزونخواهی، به صلاح جامعه است و کدام فزونخواهی به زیان جامعه می باشد. در آنچه به نفع جامعه است، حق دارد آزاد شده باشد و بیش از اندازه بخواند و در آنچه به زیان جامعه است، نباید حتی به اندازه بخواند، بلکه باید کمتر از اندازه، بلکه نزدیک به هیچ بخواند. بنا بر این در هر دو صورت او را بدان می گمارند که خارج از اندازه رفتار کند. و این انسانی که اخلاق و اجتماع او را بدان و امیدارند که همیشه یا مافوق و یا کمتر از اندازه اش باشد و زندگی کند و به آن بلندخواهی و از این "کمخواهی" (قناعت، تواضع، کف نفس) فخر کنند، چگونه می تواند اندازه را دوست داشته باشد؟

تجربه از عمق یک عقیده

آنکه عقیده ای را ترک می کند از چیزی دست بر نمی دارد و آنرا و ادعا نمی کند بلکه "از آنچه هستی اش با آن عینیت و وحدت داشته است"، خود را پاره می کند. در عینیت یافتن با آن عقیده، با آن عقیده، یک گوشت و پوست می شود، و این پاره کردن، بریدن از عمیق ترین لایه های آن عقیده در خود است. ما در عمق خود دست که عمیقاً یک عقیده را داریم، ترک یک عقیده، همیشه عمق آن عقیده (و همچنین عمق خودمان) را برای ما و دیگران نمودار

می سازد.

هیچکس که از عقیده (دین یا ایدئولوژی) خود نبریده است، نمی تواند آن دین یا ایدئولوژی را در اعماقش انتقاد کند. و هرکسی در بریدن از عقیده خود است، که هم برای بار اول به عمق عقیده خود و هم به عمق خود آشنا می شود و اساساً "عمیق می شود. انسان وقتی در حال اشتیاق، به یک ایدئولوژی یا فلسفه یا دین می پیوندد و آنرا در آغوش می گیرد، فقط با سطح آن آشناست. هنوز سطح های دین و ایدئولوژیست که او را راضی و آشفته و پرهیجانی می سازند ولی تجربه اعماق فقط موقعی حاصل می شود که انسان خود را از آن عقیده (دین یا ایدئولوژی یا فلسفه) پاره کند و بگسلد، و پاره کردن و بریدن و ریشه خود را کندن، همیشه تجربه دو عمق است. عمق ریشه های خود و عمق زمینی که در آن ریشه دوانیده است. اینست که کتابهای انتقادی درباره مسیحیت یا اسلام یا کمونیسم از قلم کسانی که این "درد پاره کردن" خود را از آن نداشتند، کتابهایی بی خون و بی جانست. وجه مقدار عقاید در عمقشان ناشناخته می ماند چون کسانی که خود را از آن عقاید بگسلند، در آن اجتماعات نابوده اند و آنجا که تا به حال یک کتاب عمیق درباره انتقاد از اسلام نوشته نشده است، علامت آنست که هنوز کسی نبوده است که جرئت گسستن از آن را داشته باشد.

همیشه شناخت عمق یک عقیده، در بریدن و گسستن از آن ممکن می گردد. این است که از طرفداران و پیروان و مؤمنان به یک عقیده، نمی توان توقع شناخت عمق آن عقیده را داشت. همچنین از کسانی که به لاقیدی و بی تفاوتی نسبت به عقیده خود زندگی می کنند، هیچ خبری از ریشه های خود و ریشه های عقیده خود ندارند. هرکسی عمق خود را نیز موقعی می شناسد که اعماقش بسختی تکان بخورند و به زلزله بیفتند، چون اعماق ما آنقدر از زمان دورند که بدون چنین تکانی دهشت زاء نمی توانند شکافهایی به سطح و آگاهیه ما پیدا کنند.

ما اعماق خود را "در شکاف خوردن خود در اثر تکانهای سخت عقیده خود" می شناسیم، چون این شکافها، همیشه عذاب آور و دهشت زاء هستند.

واقعهای که تا تمام مانده

در تاریخ، اتفاقاتی که نیمه تمام رخ داده است نیز می باشد. اتفاقاتی

که تمام بوده است، هیچگاه دیگر به تاریخ بازمی گردند. ولی این اتفاق نیمه تمام مونا تمام، که در حین رخدادن، با قهر و زور، پاره و متوقف و زجریان با زداشته شده است، به حسب ظاهر یک پایانی مکانی و زمانی پیدا کرده است، ولی این اتفاق، هنوز در پی تمام شدنست. گاهی دهها و سدهها و بالاخره گاهی هزارها طول می کشد و این اتفاق برای تمام شدن خود، با زبه صحنه تاریخ بازمی گردد. پایانی زمانی و مکانی یک واقعه، پایانی آن واقعه نیست. فقط واقعهای که تمام ما "رخ داده است، پایانی زمانی و مکانی و تاریخی می یابد. ولی یک واقعه تا تمام، بارها به تاریخ بازمی گردد، تا تمام شود و بعضی از این وقایع هست که هر بار که به صحنه تاریخ بازگشت، نیمه تمام متری می ماند. چنین اتفاقاتیست که خصوصیت بنیادی و سرنوشت یک ملت را می نماید. و معمولاً این اتفاقات هستند که شکل "اسطوره ای" به خود می گیرند تا در تاریخ "نمانند. و همیشه آن ملت را همراهی کنند. مثلاً "سرنوشت سیاه و ش، که بعداً "در اسلام تبدیل به اسطوره حسین می شود، نمودار بزرگترین و بارزترین خصوصیات و سرنوشت ایران نیست.

مبارزه با روابط حاکم یا با اشخاص حاکم

در غالب مبارزات، فراموش می شود که مبارزه در اساس برضد "روابط حاکم" برای اجتماع "است، نه برضد "اشخاص حاکم" یا اجتماع "اشخاص حاکم" می توان برداشت ولی روابط می توانند به حکومت خود ادامه بدهند و باقی بمانند. حتی "شکل و صورت حکومت" می تواند عوض شود، ولی همان روابط باز باقی بمانند. یک مشت روابط غیر عادلانه و ضد آزادی و استقلال را می توان زیر اشکال مختلف و حتی تغییر نظام سیاسی با تغییر اشخاص، حفظ کرد. این است که در مبارزات با یک مشخص ساخت که در مبارزه با اشخاص یا گروه و طبقه حاکم، و یا حکومت موجود، با چه روابطی مبارزه می شود. برعکس اشخاص و شکل حکومتها و سازمانها، روابط و طبقات و سازمانها مبارزه آسانی می توانیم با اشخاص و اشکال و احزاب و طبقات و سازمانها مبارزه بکنیم ولی روابط، فرارونا مرئی و انعطاف پذیر و نامحسوس و عیسارت نا پذیر هستند.

انتقاد از دین، برای نفی ورد خدا نیست. دردین انسان می کوشد با دعا و تسلیم و قربانی به خدا نزدیک شود. " نزدیک شدن به خدا"، جوهر مثبت دین است. مدنیت و فرهنگ کنونی ما نیز بر پایه نزدیک شدن به خدا قرار دارد.

انسان از راه دین می کوشید که از راه تسلیم و فناء اراده و قربانی خود، در خدا محو و حل بشود و بالاخره خدا بشود. انسان امروزه می کوشد از راه نیرومند ساختن اراده خود، از راه رشد و گسترش خود، از راه غلبه و تسلط بر دنیای پدیده های طبیعت، خدا بشود. پس مسئله ما، مسئله خدا شدن انسان در خلاصیت اقتصادی و علمی و فکری و هنری و تاریخی است. انسان، می خواهد با معبود دنیا و تاریخ را به شکلی که خود می خواهد در آورد. پس مسئله انتقاد از دین، مسئله طرد و نفی و بی ارزش ساختن "مفهوم و ایده آل خدا" نیست. خدا، ایده آل بزرگیست که انسان آفریده است و بی نهایت آن را دوست می دارد. مسئله، فقط شیوه نزدیک شدن به این ایده آل و وجود و مفهوم و ارزش اخلاقی است. دین می خواست با نفی اراده، با گذشت از خود، در خدا حل بشود تا خدا بشود. ما می خواهیم با تثبیت و تقویت اراده خود، با گسترش و عظمت یافتن خود، خدا بشویم. دنیای ما، از همه دوره های تاریخ به خدا نزدیکتر می باشد چون انسان بیشتر از همه دوره های خدا شده است. انسان در این تلاش، بیگانگی میان خود و خدا را از بین می برد. در حالیکه از راه دین، بیگانگی میان خدا و انسان بیش از اندازه به انسان تحمیل شد. انسان امروزه دیدن را نفی ورد می کند چون به اندازه کافی، از فاصله میان خدا و انسان نکاسته است. انسانی که خدا می شود، دیگر خدا را نمی پرستد بلکه خود را می پرستد. و خودپرستی، علامت کشف خدا در خود است. خدا، مخلوقات را برای عبادت و اطاعت خود آفرید (تا او را بپرستند). انسان هم خود را با معبود تاریخی و صنعت را آفرید تا او را بپرستند. هر کس که خدا شد پرستیده می شود چون در خدا هم همیشه انسان پرستیده می شود و انسان خدا را برای آن می پرستید تا خود خدا بشود. و بزرگترین کفر و شرک امروزه آنست که کسی انسان را به عنوان آفریننده نشنا سد و نپرستد. خدا، فقط در انسان قابل پرستش هست. انسان، هر چه می خواهد بشود، از آن خدا می سازد و می پرستد.

هیچکس از خودش نمی گذرد، از منافعتش گذشت نمی کند، از ارضاء امیالش صرف نظر نمی کند.

بنا بر این، از خودگذشتگی و فداکاری و صرف نظر کردن از تمتعات خود، یک چیزنا در فوق العاده می شود. و کسی نام نشان و افتخار را در اجراء یک عمل نادرهست که به دست می آورد.

درجا معهای که همه یا غالب مردم، از خود بگذرند و منافعت و امیال خود را زیر پا بگذارند، طبعاً "خودخواهی و خود دوستی و خودپرستی، یک چیزنا در فوق العاده خواهد بود، و در آن موقع بزرگترین افتخار اخلاقی و اجتماعی، همان خودخواهی خواهد شد.

پس درجا معهای که همه را در هم باشند (همه برای هم فداکاری کنند یعنی همان جامعۀ ایده آلی ادیان و کمونیسم) خودخواهی و خودپرستی ایده آل واقعی همه خواهد شد. ولی فخر کردن، همیشه پیوند محکم با خود دارد.

انسان برای بدست آوردن افتخار، نمی تواند در واقع از خود و ارضاء امیال خود که خود را تقویت می کند بگذرد، چون در این صورت، خودی که با ید از فخر بهره ببرد و محور فخر است از بین خواهد رفت، یا نخواهد توانست از فخرش تمتع ببرد. بدین جهت است که او اعمالش و افکارش را دارای نموداری از خودگذشتگی می کند (خود را از خود گذشته می نمایاند، خود را منکر خود می نمایاند خود را دشمن خود می نمایاند...) تا بتواند بهره ای از افتخار از خودگذشتگی داشته باشد. همینطور داشتن عقل هم در جامعه، تا یک چیزنا در فوق العاده ای هست، ستودنی و افتخار آور و خواستنی است. درجا معهای که همه عاقل باشند، کسی به عقل نخواهد نازید و حتی دیوانگی و مستی، و عمل برخلاف عقل، افتخار آفرنده خواهد شد. و طبعاً "چون دیوانه شدن، لطمه زدن به خودیست که با ید بهره و را از افتخار بشود،" خود را به دیوانگی زدن و "خود را احق ساختن" و "خود را ساده و بی ریا نمودن و خود را پر عاقل و هیجان و مست نمودن" جای دیوانگی را خواهد گرفت.

اینکه ما درجا معهای که عقل نادرست، از تهمت بی عقلی یا کم عقلی ناراحت می شویم (و به قول سعدی یا دکار ت همه خود را عاقل می شماریم و عاقل می نمائیم) برای این است که این چیزنا در فوق العاده را، دوست داریم، نه اینکه ما عاقل باشیم و یا بخوایم عاقل بشویم و یا اینکه ما معبود

همسا یگان ما عاقل "باشند". هرکسی می خواهد خود را به عاقل بودن بنماید چون جا معه در اشرق فقدان عقل، آنرا می ستاید.

ما از این به بعد کارهایی می کنیم که برای مردم نمودار همان عقلی بشویم که نزد مردمنا درست و ایده آل همه شده است. و تفاوت میان "عاقل نمودن" و "عاقل بودن" را احساس نمی کنیم.

از این رو همه مردم ادعای عاقل بودن می کنند ولی کمتر کسی عاقل است. کسی فخر به عقل می کند، که احتیاج به این فخر ندارد، نه آنکه احتیاج به عقل داشته باشد.

چگونه انسان چاره کم تجربگی خود را می کند

هر تجربه ای که انسان می کند بایدها و آوردنی باشد تا مؤثر باشد. برای آنکه تجربه به یاد آورده شود، باید تجربه، در ذهن (که بعداً) به دو دسته تصور و عقل تقسیم می گردد (قابل تعمیم باشد. یعنی اینطور انگاشته شود که این تجربه در چند مورد دیگر نیز در آینده صادق خواهد بود. پس آنرا بایدها و آیدها داشت. همین که یک تجربه، تکرار شد، ما بدان انگيخته می شویم که تجربه ای را که در یک مورد خاص داریم، عمومی تر (در چند مورد دیگر نیز) تصور کنیم که اعتبار خواهد داشت. و همین که یک تجربه به ذهن آمد، عمومی تر از مورد خاص شده است که ما با آن در واقعیت روبرو شده ایم. از تجربه ای که مایه می آوری به آن ارزش می دهیم، تجربه ایست که عمومی تر "تصور" می شود و یا در "مفاهیم کلی" زبان بیان می شود، بدینسان، تجربه ما از حدودا منه واقعیتش تجاوز می کند و ادعای اعتبار و صادق بودن در موارد دیگر نیز می کند. ولی در موارد دیگری که هنوز پیش نیا آمده و بایدها و آیدها را ندارد، بایدها و آیدها از نو آرموده شود تا صحت اعتبار را مشخص گردد. ولی این جریان نوسان (از تجربه به تصور و بایدها و آیدها و از تجربه های دیگر) که آهسته آهسته، تعمیم تجربه را در تمام ویرومفاهیم گام به گام، بسا محتوا تر و محکم تر و معتبر تر می کند، کاریست بسیار طولانی و خسته کننده و پرمشقت.

و یک انسان درجا معه، نه حوصله و نه امکان و نه قدرت این گونه تجربه دارد که با نوسانهای دائمی و مکرر از هر تجربه ای به تصویریری برو د که اندکی عمومی تر است و از آن مفهوم یا تصویریری که اندکی عمومی تر است باز به

تجربه های دیگر باز گردد و بدین شیوه همدا منه تجربیات خود را وسعت دهد و هممفاهیم و تما ویر خود را اندک اندک کلی تر و مطلق تر سازد. بنا براین برای زندگی کردن در هر عملی نمی تواند منتظر نتیجه تجربیات بنشیند و در هر عملی در زندگی به طور منظم و روشی این نوسان را دنبال کند تا معیارهایی بدست آورد که همیشه احتیاج به چنین مشقت نداشته باشد. از این رو هر انسانانی در زندگانی و عملش مجبور است که با تجربه های کمش، بسا زد و از همین تجربه های کم، چاره ای برای یافتن معیارهای کلی و مفاهیم مطلق (که در هر عملی و رفتاری معتبر خواهند بود و عمل و زندگانی او را آسان خواهند ساخت) بیابد.

بنا براین انسان برای عمومی سازی تجربه (در تصور و بعد در عقل) بندها و آیدها این "جریان پرنوسان تجربه - تصویر و مفهوم - تجربه" را می پیما یند، تا آهسته آهسته از تجربه به مفهوم یا تصویریری که اندکی وسیع تر است برود و از آن تصویر و مفهوم باز به تجربه های دیگر باز گردد تا اعتبار آنها را کنترل کند و در نتیجه تجربیات تازه، مفهومش را با زوسیعتر و عمومی تر سازد، تا با لاخره به عمومیت و کلیت و مطلقیت مفاهیم عقلی برسد.

یک انسان به تنهایی قادر به آن نیست، و درجا معه بایدها و آیدها بزرگی برای پی کردن این جریان همکاری کنند و نسلها این جریان عمومی سازی را دست بدست هم بدهند. بنا براین، این عمل "عمومی سازی تجربه" به حسب معمول، جهشی و ناگهانی صورت می گیرد (آنچه را وحی و الهام می نامند) یا داشتن چند یا حتی یک تجربه، و چندان متحان موقت آن تصویر عمومی تر اولیه در چند مورد، ناگهان به طور جهشی به "تصورات عمومی و بایدها و آیدها" به مفاهیم مطلق و کلی می رسد.

طبعاً این گونه تما ویر و مفاهیم کلی و مطلق، فاقد سلسله نوسانات به هم پیوسته - تجربه - تعمیم محدود - تجربه می باشند. این مفاهیم و تما ویر کلی و مطلق، تجربیات دیگر کردن را حقیر و شوم و بی ارزش می شمارند. برای آنها، همان تجربیات محدود و معدود نخستین "بایدها و آیدها" "مفاهیم کلی و مطلق" پیوند بیا یابد.

از یک یا چند تجربه ذهنی یا خارجی نخستین، بیکراست و ناگهانی و با جهش به مفاهیم مطلق و کلی می رسد. و بعداً از این که به مفاهیم و تما ویر مطلق و کلی رسید، دا منه تجربیات و تما ویر و مفاهیم میانجی را که می بایدها و آیدها

این دو پر کنند، تحقیر می سازد و شوم می دانند و از آنها اجتناب می ورزد. و همیشه می کوشد که همان چند تجربه ذهنی یا عینی را، بسیا ربیشتر از واقعیت، ارزش و اهمیت و صالت بدهد و بعد پرتا به وار (موشک گونه) به مفاهیم مطلق و کلی خود که همان جهان بینی و فلسفه و دین و ایدئولوژی او باشد، بیفتد. و درک و فهم این جهان بینی یا دین یا ایدئولوژی یا فلسفه، در اثر همین پرتا بشدگی از چند تجربه، به مفاهیم مطلق و کلی یا تصاویر عمومی، همچنان آورو معجزه آسا و البته باز و سرمست کننده است. همیشه برخوردار صیقل انسانها با اعتقادات، قیامت آسا و زلزله انداز و آسمان شکافانه و معجزه آسا است که به شکل نوزائی و رستاخیز و انقلاب دریا فته می شود.

مثلا "ز تجربه" گذرا بودن جهان و اتفاقات، "ناگهان به مفهوم" نیستی" میجهد و یگراست از مفهوم و تجربه نیستی، نیا ز به ابدیت در آنها شعله می کشد. مثلا" با درک ضعفهای انسانی ناگهان به مفهوم وجودی که بر عکس انسان دارای هرگونه قدرتیست (خدا) می رسد (نه جریان تحول ضعف به قدرت) یا با تجربه چند توانائی در انسان، بلافاصله در او خدا را می یابد و به او میدبهد آفریدن بهشت و هرگونه پیشرفتی را پیدا می کند. یک تجربه ضعف در انسان، چنان عمومی و مطلق ساخته می شود که همه تجربیات قدرت را در انسان تیره و تاریک و با لایحه شوم و شرمی سازد. یا بالعکس.

و از آنجا که این مفاهیم و تصاویر مطلق و کلی، همه تجربیات را، غیر از آن تجربه نخستین که واسیل ترین و پیرا رز ترین و حتی تنها تجربه واقعی انسان می شمارد، نادیده می گیرد.

این "نادیده گرفتن"، مسئله فراموش کردن این دامنه تجربیات نیست و همینطور مسئله لاقید بودن و بی تفاوتی و بی اعتنا بودن به آن دامنه تجربیات نیست، بلکه "هرچه" را این مفاهیم و تصاویر مطلق و کلی "نادیده گرفته اند"، موجود و مزاحم و مخل این دین یا جهان بینی یا فلسفه یا تئوری هستند. و از آنجا که هر نوع تجربه دیگری، غیر از آن تجربه خاص آغا زین که تنها تجربه واقعی است، شوم و شرونا پذیرفتنی است، بنا بر این این مفاهیم و تصاویر کلی و مطلق، راهی جز این ندارند که خود را بر همین تجربیات تحمیل کنند و به آنها قهر بورزند و آنها را فرو کوبند و از صحنه واقعیت و دید دور برانند و آنها را تابع و محکوم خود سازند.

آن نادیده گیری اول، که حالاتهای مختلف نسبت به این تجربیات پدید

می آورد (از لطف و عنایت به آنها چون هیچ نیستند، تا لاقیدی و بی اعتنائی، تا آنها را به عنوان تجربیات فرعی و حاشیه ای و مزاحم و خلل انداز شناختن و تا اندازهای آنها را تحمل کردن) به قهر و تنها جم و پرخاشگری می کشد. آنچه نادیده گرفته می شود، نباید باشد (با یدنا بودیشود، باید غیر قابل دیدن باشد، نباید در دامنه آگاه هیودا جتماع و طبقه و ملت و امت باشد).

این است که حالات هر دین و ایدئولوژی و فلسفه نسبت به این "دامنه تجربیات" نادیده گرفته از هر کدام از آنها، "نسبت به موقعیت تاریخی شان تفاوت می کند. می تواند در آغا ز لطف و عنایت و بزرگواری و حتی نوعی محبت باشد و بعد به لاقیدی و بی اعتنائی و بعد به پرخاشگری بکشد، یا می تواند در آغا ز پرخاشگری و قهر باشد و بعد به ملاحظه و رعایت و بعد به لاقیدی و بی اعتنائی بکشد.

همه این حالات، یک چیز را تغییر نمی دهد، و آن این است که آن دین یا ایدئولوژی، هیچگاه در بنیاد وجودیش برای درک و فهم و جذب این تجربیات، نمی تواند خود را بگشاید و آنها را بپذیرد.

جامعه در لبه پرتگاه و آگاه هیودا از جامعه

معمولا وقتی یک جامعه در خطرناک بودی واقع می شود، اعضاء آن جامعه به فکر جامعه و ملت و امت یا نژاد و قوم خود می افتند و چه بسا این تفکر به جامعه خود، بسیا ر دیر شروع می شود. افراد تا خطرناک بودی جامعه پیش نیاید، وجود و وحدت و منافع جامعه خود را فراموش می کنند.

در حالات معمولی، جامعه، برای آنها به خودی خود و به طور خودکار و بديهی و مسلم، هست و احتیاج به آنکه برای آن، برای منافع و هستی و بهبود و پیشرفت آن اندیشیده شود، نیست. این است که ما در حالاتی که جامعه به بحران و انقلاب نیا فتاده، جامعه و ملت خود را فراموش می کنیم و در باره شرایط وجود و بقا و بهبود و پیشرفت آن نمی اندیشیم. ما فقط به فکر خود هستیم و مطمئن هستیم که وجود و بقا و رشد جامعه، یک امر بديهی و خودکار است.

ولی وجود و بقا و رشد هیچ جامعه ای دیگر یک امر بديهی و خودکار نیست. هیچ جامعه ای بدون اندیشیدن و نگران بودن روزانه ما در باره آن، حتی نمی تواند ندیده وجود خود را مبدد و پیش از خطرناک بودی جامعه (به خطرهای

مهلك افتادن حامي) با پيدانديشيد. درگذشته، مي شديا معديا به مشيت خدا، يا سرنوشت و خدای ملت يا امت يا قوم سپرد. حالديگرو وجودش به مشيت انسانها بستگي دارد. جاميها هست تا موقعي مادي ربارهي آن بانگراني بينديشيم.

انساني كه نمي تواند دروغ را تحمل كند

انساني كه مي ترسد، دروغ مي گويد و دورومي شود (وقتي دراين ترس، به دروغ و دروئي عادت كرد، بعد از آنكه ترس هم رفع شد، دروغگو و دوروباقى مي ماند) و "آنكه" اين انسان را مي ترساند، تا قدرت ترسا نيدن او را دارد، براي او، حقيقت است، ولي وقتي قدرت ترس انگيزش كاست، براي او باطل مي شود. و ترس از خدا، انسان را دروغگو ترين و دورو ترين وجود مي سازد. انساني كه ديگرنمي تواند دروغ و دروئي خود را بيشتر از حدي تحمل كند، عليه خدا و قدرت ترساننده اش و ايمان به خدا، طغيان مي كند.

خيانت و سازش

كسي كه برترين فضيلت را "ايمان به دين و ايدئولوژي خود، وبستگي به همعقيدگان خود" مي داند، تسامح و تفاهم و تحمل با اناني را كسي همعقيدها و نيستند، خيانت به حزب و امت خود، و "سازش با باطل و كفرو شرک" مي داند. آنكه چنين دركي از خيانت و سازش دارد، از هيچ گونه وسيله قهرآميز و خونخواها نه و قسا و تمندها نه پرهيز نخواهد كرد. از حقيقت با پيدايان خود را بيريد تا اين احساس خيانت و سازشكاري از بين برود، و تسامح و تفاهم و تحمل، برترين فضيلتي گردد كه آزادي لازم دارد.

چرا بايد كاريگزار حقيقت شد

خصوصيت هر حقيقيتي آنست كه كاريگزاران آن حقيقت (اناني كه خود را با آن حقيقت، عينيت مي دهند و براي خود رسالت اجراي آن حقيقت را فائيلند) هر چه بكنند، اگر طبق انگاشت پيروان آن حقيقت نباشند، آن اعمال را تراوش و نتيجه آن حقيقت (يا گسترش مؤلفه اي يا وجهه اي از آن حقيقت) نمي دانند، بلكه آن حقيقت، هميشه چيز ديگري غير از آن اعمال و افكار است كه مورد انتقاد قرار گرفته است.

اين است كه هيچگاه حقيقت از اعمال و افكارو گفتار ماري و مجريان (كاريگزاران) حقيقت آلوده نمي شود. هميشه اسلام، غير از آنچه مويها و عباسيها و فاطميها و صفويها و رزمي خميني كرده اند، هست و هميشه كمونيسم غير از آنچه استالين و خمير سرخ كرده و گفته و انديشيده هست. حقيقت، هيچگاه از اعمال كاريگزاران و نمايندگان آلوده و نا پاك نمي شود.

بدينسان هردين و ايدئولوژي و فلسفه اي كه استوار بر ايمان به حقيقيتي است، عليرغم همه كثافت كاريها و جنايت ها و دنائت ها و قساوتها و شكنجه گريها و اندیشه هاي همان كاريگزاراني كه خود را با آن حقيقت عينيت مي دهند، مي تواند بعد از اوني زحاکم و استوار و معتبر بماند و بعد از ايني جنايت ها و قساوتها، هميشه پاكترو راست ترو با صفا ترو حقيقي ترو ايمان انگيز تر گردد.

هر چيزي كه در ذهن و دل انسان "حقيقت" شد، همه نتايج و تراوشها و اعمال و تفاهم و آثارش، از پاكي و علوانمي كا هد و حقيقت هميشه عليرغم اينها حقيقت مي ماند. و همدين گرفتاريها از خود حقيقت نيست بلكه از "ايدئولي است كه انسان از حقيقت" دارد. حقيقت براي او با پيدايان چنين خصوصياتي باشد.

هيچ "مجموعه اي از اندیشه ها"، هيچ دستگاي از افكار و ارزشها و بالاخره هيچ وجودي نيست كه نتايجي كه مي دهد، كاريها ي كه مي كند، تراوشاتي كه دارد، اثر و نفوذ و كه بجا مي گذارد، بي رابطه با آنها باشد. حداقل اين نتايج و آثار و تراوشات و كاريها از آن برخاسته اند، از آن برا نكيخته شده اند و بدينسان وجهه اي و مؤلفه اي و بهره اي و خصوصيتي و صفتي ضروري از آن وجود، يا دستگاي يا شخص يا آموزه هستند. يك "درک انحرافي" از يك آموزه يا دستگاي فكري نيز، مؤلفه اي و وجهه اي و آموزه و دستگاي هست. اگر آن آموزه و دستگاي نبود، ما چنين درک انحرافي را نيز نداشتيم. و از اين گذشته، هر آموزه و دستگاي فكري و ارزشي نيست كه تا شيرات و تراوشات بسيار مختلف و متفاوت و متضاد از هم، نداشته باشد و بتوان پيشاپيش اين آموزه يا دستگاي فكري و ارزشي را از سراسر اين برداشتها و تاءويلات و انحرافات و ظواهرها با زداشت. آنچه را مويها و عباسيها و فاطميها و عثمانيه ها و صفويها و خميني ها كرده اند و گفته اند و انديشيده اند، همه وجوه مختلف از

همان اسلام بوده اند.

ولی انسان در "ایده آلی که از حقیقت" دارد، این واقعیت را نمی پذیرد و این رابطه ضروری میان "تراوشات و تاثیرات و کارها و نتایج" را از خود حقیقت قطع می کند. حقیقت، همیشه ما و ما فوق و بی رابطه با نتایجش و نفوذش و اشکالی که به خود گرفته می ماند. ایده آل یک حقیقت، افسانه ایست که همیشه متعالی نسبت به نتایج و آثار و اشکال و نمایندگانش هست، درحالی که همه آنها خود را درکمال عینیت با آن می دانند. ولی انسان می خواهد چنین حقیقت ایده آلی داشته باشد. این ایده آلی که انسان از حقیقت دارد، سبب می شود که او به هر عقیده ای که روی آورد، این "ایده آل از حقیقتش" را با "محتویاتی که آن عقیقه دارد"، عینیت می دهد.

پس این "ایده آل انسان از حقیقت"، بزرگترین خطراست نه محتویات و آموزه های ادیان و ایدئولوژیها و عقاید. اگر انسان از حقیقت چنین ایده آلی نداشت، عقاید و ایدئولوژیها و فلسفه ها نمی کوشیدند تا خود را با آن عینیت بدهند. این است که به جای مبارزه با تک تک عقاید، باید این ایده آل انسانها را از حقیقت، متزلزل ساخت. پیش از آنکه ادا از "محتویات هر عقیده ای" باید به هر کسی نشان داد که ایده آل حقیقتی که او دارد اشتباه است. باید به او نشان داد که هر انسانی، ایده آلی از حقیقت دارد، که شوم ترین و زیانبارترین و شرترین چیزها برای اوست.

چرا باید از "تفاوت"، "تضاد" ساخت؟

پایه شناختن، یافتن تفاوت و گذاشتن تفاوت در پدیده ها است. در هر جا معنای که زبان مردم، و اجدا اصطلاحات و مفاهیم فراوانتری هست که توانا به گذاشتن تفاوتهای دقیق تر در پدیده ها است، آن جامعه، فرهنگی شروتمندتر دارد. (ادبیات بی مایه ای که عشق به زیبایی های سطحی کلامی، توجه را از خلق یا یافتن اصطلاحات زنده و دقیق تفاوت دهنده میان پدیده های اجتماعی، اخلاقی، سیاسی و حقوقی بازمی دارد، از رشد معرفت در ملت می کاهد).

فقدان این اصطلاحات در زبان (به خصوص در زبان اکثریت) سبب می شود که با اصطلاحات محدود موجود، پدیده های متفاوت را با هم مشتبه سازند (مثل

اینکه هنوز در زبان فارسی میان اصطلاح دولت و حکومت مشتبه ساز خسته می شود و هنوز غالب سیاستمداران حرفه ای، خود نمی دانند از چه سخن می گویند) چنانکه پیش از انقلاب اخیر ایران، این مصیبت زبانی رخداد (که هنوز نیز امتداد دارد) و با اصطلاحات اسلامی - قرآنی، پدیده هایی که به کلی با پدیده های اسلامی متفاوت بودند، پوشانیدند و برای مردم با هم مشتبه ساز ختند.

چنانکه گفته شد، اساس شناختن، تفاوت یا بی تفاوت گذاری در پدیده ها است و هر چه ما بتوانیم بیشتر و بهتر و دقیق تر تفاوت بینا بینم و تفاوت بگذاریم، بر معرفتمان بیشتر افزوده شده است. بینا بر این شناختن، افزودن حساسیت خود است، تا در آنچه تا به حال برای ما یک چیز (یک پدیده واحد، یک وحدت) درک می شد، تفاوت احساس گردد.

ولی "احساس تفاوت"، در مفهومات و تصاویر، "جدا از هم" می شوند. یک "تفاوت" که در مفاهیم "جدا از هم" اندیشیده می شوند، بعد به غلط نتیجه گرفته می شود که "اصطلاحات و مفاهیم جدا از هم"، با یدمتناظر با "موجودات جدا از هم" باشند.

پس باید در آنچه ما این تفاوت را شناخته ایم، از هم جدا و پاره سازیم تا این تفاوت را خالصتر و کاملاً تر حس کنیم. در واقع آنچه برای یک انسان بسیار حساس، به شکل تفاوت، دریافت می شود و با آخره دریافتن مفاهیم، به شناخت خود می رسد، برای آنکه حساسیت ندارد این تفاوت، موقعی حس می شود که آن تفاوت، شکل دو وجود جدا ساخته هم بگیرند، یا با آخره در دو قطب متضاد (در حد علای دشمنی با هم) قرار بگیرند. از این رو آنچه برای شناسندگان حساس، فقط یک تفاوت و تدریج و تنوع (طیف) است — برای مردم عادی عامه و توده با ید در دو وجود مختلف از هم، و حتی در دو وجود یا شخص متضاد با هم پاره شوند یا مجسم گردند، تا بتوانند همان معرفت را پیدا کنند. از این رو، تن و روان، خوبی و بدی، حقیقت و باطل، ظلم و عدل، زیبایی و زشتی... که در واقع یک تفاوت هستند، برای عامه و توده و خلق، باید در دو وجود مستقل و جدا از هم پاره و مجسم گردند. خیر و شر با ید دو شکل شخصی خدا و اهریمن پیدا کنند. چون درد و شخصیت، این جدائی بهتر از هر چیزی تجسم می یابد. یک تفاوت را با ید درد و شخص، نمودار ساخت، تا حد علای شناختی برای کسانی پیدا کند که حساسیت معرفتی بسیار اندک دارند.

بنا بر این "عمومی ساختن معرفت اخلاقی واجتماعی و حقوقی"، ضرورت پیدایش خدا و هریمین، و تضا دتن و روان، و تضا درابه طور کلی در همه گونه تفا و تفا ایجاب می کرد.

و از آنجا که معرفت اخلاقی (و امروزه معرفت سیاسی) باید عمومی ساخته شود چون اخلاق (روش رفتار) برای سراسر جامعه یک واقعیت ضروریست. بنا بر این، این پاره سازی واقعیات به قطب های متضاد و مجسم ساختن آنها در شخصیت های متضاد (خدا و هریمین) یک نوع ضرورت اجباریست. ظلم و عدل باید شکل "افراسیاب" و "سیاوش" یا شکل "یزید" و "حسین" یا شکل "سرما پهدار" و "کارگر" بگیرد تا بتوان آنرا در آغاز حس کرد و بعداً در مفاهیم و مقولات عقلی شناخت.

آنچه که هریمین "می کند و می گوید و می اندیشد (به طور یکسره) ظلم و شر است و آنچه خدا می کند و می گوید و می اندیشد همه اش عدل و خیر است. بنا بر این برای اینکه بشناسیم ظلم و شر چیست، باید فقط به همه گفتار و افکار و کرداری که از هریمین سر می زند بنگریم (هرچه از این شخص سر می زند، شروط ظلمست) و برای اینکه بدانیم عدل و خیر چیست، فقط باید به سراسر گفتار و کردار و افکاری که از شخصیت جدای خدا (یا از حسین، یا از سیاوش) سر می زند بنگریم. آنچه این شخص می کند و می گوید و می اندیشد به طور یکنواخت و یکسره، عدل و خیر است.

بدین ترتیب (با پیش فرض دو وجود که هر کدام سرچشمه جداگانه برای ظلم و عدل یا برای شر و خیر هستند) ظلم از عدل، شر از خیر به طور قطعی و مسلم و در نهایت وضوح، قابل شناختن از هم است. صفوف، کاملاً از هم جدا، و شناختنی از هم برای هر کسی هستند.

به سهولت و بدیهی می توان تصمیم گرفت که کدام خیر و کدام شر است، و به این یا به آن پیوست.

مسئله، فقط مسئله انتخاب واضح و قطعی میان دو چیز کاملاً "از هم جدا" است. کاملاً از هم باز شناختنی است. مسئله یا این یا آنست. یا به عبارت صحیح تر مسئله، مسئله انتخاب نیست، بلکه مسئله تصدیق یکی و طرد و بطلان دیگری است. انتخاب، همیشه شامل اقرار به یک عدم شناخت قطعی در خود است.

وجود تردید در انتخاب، می نماید که بدین سهولت نمی توان با مقولات خیر و شر که کاملاً "جدا از همند به سراسر غو سائل و اشخاص و احزاب رفت.

انتخاب، مسئله قطعی و روشن "یا این یا آن" نیست. انتخاب، عذاب و رنج دارد. چون نمی توان کاملاً "و دقیقاً" روشن و شناختنی ساخت که کدام بهتر از دیگریست. انتخاب مسئله طیف و تدریج است نه مسئله تصمیم برای حق و برضد باطل. جهاد، فقط با چنین درکی از خیر و شر و ظلم و عدل که دربار لارسم شد، امکان دارد.

کسی که مؤمن به خدا و خیر کاملاً مشخص و جدا و به سهولت شناختنی نیست، کافر به خداست. کسی که چنین حقیقتی را که چنین در چشمی افتد و قابل اختلاط و التقاط و مشتبه سازی با باطل و دروغ نیست و هزارها فرسخ از باطل و دروغ دورست، تصدیق نمی کند، به حق برضد حقیقت است و باید او را کوبید و کشت و مجازات کرد و از جا معه طرد نمود. در این صورت کسی که همراه و موافق با حقیقتی چنین روشن و بدیهی و جدا (فرقان) نیست، باید به حتم در وجودش و فطرتش برضد حقیقت باشد. کسی که با این شخص عادل، با این طبقه مظلوم که هر کسی می تواند با یک دید از صدها فرسخ بشناسد نیست، خودش ظالمست و با ظالمان است.

بنا بر این مسئله اساسی این نیست که فکر جهاد را از مغزها بیرون کنیم، یا مفاهیم خدا و هریمین را به عنوان خیالات خام از مغزها ریشه کن سازیم و یا آنها مبارزه کنیم، بلکه مسئله اساسی این است که حساسیت عموم را رشد بدهیم تا بتوانند "تفا و تفا ی دقیق" را بیشتر و بهتر دریا بند.

عقل ما یک غربال است نه یک آئینه

عقل و آگاهبود ما یک مافیای غربال هستند که فقط می گذارند قسمت های از واقعیت را رد بشوند. و آنچه از این مافیای غربال بتواند عبور کند و به آگاهبود و بالاخره عقل برسد، حقیقت هست. این مافیای غربال، به همان اندازه که پذیرنده و رد کننده از خود هست به همان اندازه نیز باز زننده و مانع و عایق نیز می باشد. همانقدر که مفاهیم و مقولات و اصطلاحات، واقعیات را در خود جذب می کنند و یا به خود راه می دهند، به همان شیوه نیز قسمت های از واقعیت، یا واقعیات را از ورود در خود بازمی دارند. عقل و آگاهبود ما، دیوارنگاه دارند (حافظ و نگهبان) شخصیت ما نیز هستند و تنها نقش معرفتی پذیرائی جهان و جاعه و واقعیات را ندارند. آگاهبود

و عقل با یدطوری و به مقداری واقعیات را از دیدگاه معرفتی در خود بپذیرند که خود (شخصیت و روان در استقلالش) نیز ننگه‌ها نی شود.

بنا بر این آگاه بود و بالاخره عقل، پوست روانی ما می باشند.

ولی ما معمولاً این ویژگی آگاه بود و عقل خود را نمی شناسیم که هما نقدر صافی است که عایق نیز می باشد. ما می انگاریم که ما با مفاهیم و مقولات و آگاه بود خود سرا سر واقعیت را در خود می توانیم بپذیریم و یا اساساً به طور طبیعی و به خودی خود، عقل و آگاه بود مثل آئینه‌ای می باشند که همه واقعیت را در خود بازمی تابند. ما این جریان "بیرون اندازی" و "منع از دخول و ورود" بسیاری از واقعیات را و بسیاری از وجوه واقعیات را احساس هم نمی کنیم و همین بی حسی، فاجعه رفتار ما نسبت به عقل و آگاه بود و معرفت و علم ما است. آگاه بود و عقل ما، "واقعیت" را تا صاف نکنند، یعنی از آلودگی‌ها پاک ننمایند، به خود راه هم نمی دهند، و چیزی برای آگاه بود و عقل ما آلودگی و نا پاکی شمرده می شود که نمی تواند به خود راه بدهد. و آنچه را نمی تواند از خود عبور بدهد، آلودگی و نا پاکی و ناخالصی و تفاله و باطل و بیهوده (بی معنا) می انگارد، و درست همین تفاله‌های آلوده و نا پاک، قسمت بیشتر و مهم‌تر و چه بسا پر ارزش تر واقعیات است که هنوز آگاه بود و عقل ما قدرت پذیرائی آن را ندارد. سوراخ‌های صافی یا غربال ما، قدرت پذیرش و شیوه انتخاب واقعیات را معین می سازند. آگاه بود و عقل ما معمولاً فقط "دانه‌های درشت" و خوش تر "را می تواند از خود عبور بدهند. آنچه عمومی تر و کلی تر و مساوی تر و مشابیه تر و ساده تر و مشترک تر است از خود عبور می دهند.

ولی برعکس آنچه ما می انگاریم، آنچه از ما می گذرند، تفاله‌ها و آلودگی‌ها و نا پاکی‌های واقعیات نیستند، بلکه واقعیاتی هستند که آگاه بود و عقل ما، عجز از جذب کردن آنها هستند. آگاه بود و عقل ما فقط چیزهایی را در خود راه می دهند که خود می توانند به راحتی از کلوب گذرانند و ببلعند و آنرا هضم کنند و جذب نمایند و آنچه بزرگتر از حلقوم آنهاست، نمی توانند به خود راه بدهند و حتی اگر هم به خود راه بدهند، آنها را چون نمی توانند هضم و جذب کنند، از خود دفع می کنند.

ولی اگر برای اینکه ما مسئله "صافی بودن و عایق بودن عقل و آگاه بود" را داریم و این مسئله، گرفتار ریهای برای ما به وجود آورد، کسی فکر آن بیفتد

که راهی بیا بد که عقل و آگاه بود را در خود از بین ببرد و از طریق بهتری آسانتر و جامع تر "همه واقعیات را یکسره" بتواند در خود منعکس سازد (علم وحی داشته باشد، یا علم کشف و شهود پیدا کند و یا در مستی و بیخودی، یعنی قطع آگاه بود و عقل و تجربه، تماس با تمام واقعیات به طور مستقیم پیدا کند) خیال خام و کودکانه می پزد. مسئله معرفت و علم انسان همیشه مسئله صافی و نوع صافی و تغییر صافی و بهتر ساختن صافی خواهد بود. ما همیشه با "واقعیت غربال شده"، "واقعیت از صافی گذشته" کار داریم. مسئله اساسی معرفت و علم انسان این است که از هر صافی، چه مقدار روچه نوع واقعیات عبور می کنند. ما فقط باید یاد بگیریم که به تفاله‌هایی که در صافیهای ما می مانند احترام و ارزش بگذاریم.

جامعه، حق دادرسی اخلاق و بداخلاق باشد

همه اخلاقها تا به حال همیشه برای فرد، عبارت بندی شده اند، اگر سراسر اخلاقها نیز خطاب به جمع می کنند، ولی مقصد و مسئول، افراد جامعه اند، نه آن جامعه در وحدت و تمامیتش (وقتی به عنوان یک واحد دسته جمعی عمل می کند یا می اندیشد).

دزدی مکن، دروغ مگو، مکش.... همه متوجه افراد است. این فرد است که مسئولیت انجام عمل خیر و پرهیز از ورزیدن عمل شردارد. هیچ اخلاقی از یک جامعه (از یک طبقه، از یک امت، از یک ملت و قوم....) در تمامیتش و وحدتش نمی خواهد که آن جامعه، یک عمل دسته جمعی خوب بکند یا از یک عمل دسته جمعی بد، دست بکشد.

مثلاً "از یک جامعه (از یک طبقه، یا ملت یا امت...)" خواسته بشود که جامعه نباید بکشد نباید دروغ بگوید، نباید دزدی و غارت کند. از جامعه در تمامیت و وحدتش بخواهد که اخلاقی رفتار کند. درحیثی که جامعه (طبقه و امت و قوم و ملت...) در وحدت و تمامیتش، حق دارد به سود خود، جامعه‌های دیگر را استثمار کند، به آنها دروغ بگوید، از آنها بدزدد، آنها را نابود سازد (البته این سود عاید شده، میان افراد آن جامعه پخش خواهد شد و هر کدام از آن عمل غیر اخلاقی جامعه خود را ستفاده خواهد برد) افراد همان جامعه، باید نسبت به هم اخلاقی رفتار نکنند. جامعه در وحدت و تمامیتش غیر اخلاقی و ضد اخلاقی (یا اقتصادی صرف، یا سیاسی صرف یا حقوقی صرف) با جامعه‌های

دیگر رفتار می کند ولی در درونش می خواهد (همچنان از حکومت خدود می خواهد) که اخلاقی رفتار نکند

بنا بر این هراسانی در "تعلق به جمعی" (در تعلق به طبقه اش، در تعلق به حزبش، در تعلق به ملتش، در تعلق به ملتش) رفتار غیر اخلاقی را با انسانی دیگر که "تعلق به جمعی دیگر" دارد، هراسانی در تعلق به جمعی رفتار غیر اخلاقی را با "جا معه دیگر در تما میتش" جایز و مفید و واقعی می داند، در حالی که با فردی که آن جا معه می کوشد رفتار اخلاقی داشته باشد. (مثل دموکراسیهای امروزه غرب). با جا معه دیگر در وحدت و تما میتش، رفتار غیر اخلاقی (و حتی بی اخلاق) دارد. با جا معه دیگر، رفتار ا قتما دی، سیاسی، حقوقی، دارد ولی نه رفتار اخلاقی.

ولی با افراد جا معه دیگر، در روابط خصوصی اش می کوشد رفتار اخلاقی داشته باشد. بدینسان هراسانی در هر جا معه ای هم اخلاقی و هم غیر اخلاقی (و ضد اخلاق و بی اخلاق) رفتار می کند. هم بی اخلاق و هم با اخلاق می اندیشد و احساساتش را بروزی دهد و هم رفتار می کند. اینست که جدا ساختن این دو گونه رفتار رواندیشه و احساسات غیر اخلاقی و ضد اخلاقی، بسیار مشکلست و چه بسا که در داخل خود آن جا معه، همان "بی اخلاقیها و ضد اخلاقیها" به سایر اعمال در درون جا معه نیز سرا بیت می کند.

مردم (افراد) دسته جمعی، همیشه میل به بی اخلاقی و بد اخلاقی می کنند، ولی به طور انفرادی خوش اخلاق یا با اخلاقند. اینست که همان افراد با اخلاق و خوش اخلاق، وقتی در گروهی قرار گرفتند و به طور گروهی و دسته جمعی اقدام می می کنند، دیگر نمی توان از آنها انتظار عمل اخلاقی داشت. به همین علت، افراد با رغبت، خود را سازمان بندی یا گروه سازی می کنند تا از گیر اخلاق انفرادی که آنها را از بسیاری از اعمال بازمی دارد، آزاد بشوند (نجات یا بند). مثلاً "قهر و زور و روزی دسته جمعی، یک عمل آزاد کننده افراد از قیود اخلاقیشان هست. به همین علت، تعلق به طبقات و سازمانهای حزبی و صنفی و حرفه ای و حیثیتی و امت ها (جا معه هم عقیدگان) یک نوع آزادی و نجات از اخلاق را می آورد. افراد از قیود سنگین اخلاق فردی (که در واقع نوع اخلاقی است که در همه جا معتبر می باشد) نجات می یابند.

انسان فقط در جمع می تواند چیزی را بخواهد و بکند (منافعی را بخواهد، زور بوزد، بکشد، تاجا و زکند، استثمرا کند، برده سازد، دیگری را ضد حقیقت

بشمارد) که فرد به طور انفرادی، آگاه بودا خلاقش نمی گذارد. مسئله این نیست که افراد را یک حزب یا سازمان یا گروه، در اجتماع و ترکیب قوا و راهها و تفاها هم افراد با هم، قویتر می شوند، بلکه افراد را بین گروه سازی و سازمان بندی و امت سازی و... یک نوع نجات تازه از اخلاق خود می یابند. همین آزادی و نجات یابی از بند اخلاق فردی، سبب افزایش قوای آنها می گردد. همیشه هر "آزادی از اخلاق"، گشایش و گسترش و افزایش قدرتها می است که در درون انسان مهار و افسار بسته و گنبد شده است.

خیرخواهان دنیا هستند که تولید شرمی کنند

شر، نتیجه اعمال کسانی نیست که شر برای مردم می خواهند، بلکه برعکس نتیجه اعمال و خواست کسانی است که خیر مردم را می خواهند و خود را متعهد به دیگران می دانند.

این کسانی که "آنچه را خود، طبق حقیقت مطلق خود، خیر دیگران می انگارند"، می خواهند به طور حتم، مردم را از آن بهره مند سازند. و این عشق و محبت آنها به مردم، به اندازه ای شدید می شود که در خود چاره ای نمی بینند که "آنچه خود، طبق حقیقت مطلق خود، خیر مردم می شمارند"، به زور و قهر به مردم برسانند. چه بسا می شود که دیگران، از روی جهل و "ظلمی که به نفس خود می کنند" (و خود را تاریک می سازند) و "آگاه بودکا ذبی" که دارند، این خیر و کمال و فطرت و هدف خود را نمی شناسند.

بنا بر این خیرخواهی شدید و عاشقانه این مردان خیرخواه، سبب می شود که از روی نا چاری، این خیر را به مردم، تحمیل کنند. چنین خیرخواهانی در این رسالت و محبت خود به خلق و ستمدیان و ضعفاء به جانی می رسند که دیگر نمی توانند حتی دریا بند که این اعمال خیرخواهانه و رفا به خشانه و آزاد سازانه و عدالت گسترانه و پیشراننده، چیزی جز شرم مطلق نیست.

کسانی که هیجان و التهاب فراوان در خیرخواهی مردم و ستمدیدگان و محرومان دارند، تا آن خیری را که آنها طبق حقیقت واحد خود برای مردم می خواهند، آن خیری نیست که دیگران برای خودشان می خواهند. مردم، هر کسی که به فکر خیر و افتادگی ستاید (طبق سودپرستی خود) و بیدان کمترین توجهی نمی کند که آن چه آن خیرخواه، خیر می داند یا آنچه خودش

خیرمی داند با هم کار ملا" توافق دارد یا نه. از این گذشته این توافق تا چه اندازه است. چون آنچه را خیرخواه، خیرمی داند شاید در مقطع محدودی با خیری که مردم برای خود می خواهند همراه و هم آهنگ باشند ولی هرگز نمی توانند در همه مقاطع این دو خیر همدیگر را بپوشانند.

"خواستن خیر دیگری"، آغا زبزرگترین تجا و زها به دیگری است. چون با خواستن خیر دیگری، ما به خود حق و قدرت می دهیم برای دیگری، به جای خود و، هدف او را معلوم و معین سازیم.

خیرخواهی برای مردم، یعنی به دست آوردن حق و قدرت تصمیم گیری برای مردم و به جای مردم. چون تعیین هدف دیگری (خیر)، سلب تصمیم گیری از دیگریست. ما با خیرخواهی خود برای مردم، تجا و زبه داد منته وجودی و حقوقی دیگری می کنیم، و دیگری نادانسته این حق را به ما می دهد.

خیرخواهی برای مردم همیشه همراه با تعیین مفهوم خیر به طور کلی است. مسئله خیرخواهی، تنها "پرداختن به دیگری" نیست، بلکه همین "تعیین و تثبیت مفهوم و معنا و معیار خیر" است. ما در خیرخواهی برای مردم، از مردم حق آنرا می گیریم که برای خود حق تعیین معنا و معیار خیر را داشته باشند. چون ما در اینکه خود را خیرخواه مردم می خوانیم، طبعا "مفهوم و معنا ئی مشخص و معلوم از خیر داریم" که جرئت می کنیم چنین ادعائی بکنیم.

جامعه یا طبقه یا حکومت، باید نقش مادری را برای مردم بازی کند

بزرگترین و نخستین تجربه وحدت (پیوند و انسان که به سرحدیکی شدن هردومی کشد) در کودکی میان مادر و فرزند پیدایش می یابد. و با سیر جدا شدن از مادر، انسان همیشه در پیوندش با دیگران می کوشد که با زیبا این تجربه وحدت نخستین برسد، و همیشه در هر تلاشی برای یافتن چنین پیوندی، به شکست و محرومیت برخورد می کند، ولی رؤیای وحدت نخستین با مادر، نه تنها هیچگاه او را رها نمی کند، بلکه روز بروز شدیدتر و دامن دهنده تر نیز می گردد. طبعا "همه" پیوندهای واقعی و محسوس فردی (چه با انسانها چه با اشیاء) همیشه در مقابل روءیای دورولی زنده وحدت با مادر، ناقص هستند و بر محرومیت اومی افزاینده. (در دوستان، در زن، در فرزند، در برادر، ...). با لاخره این تلاش مداوم و محرومیت مداوم و رشدی اندازه رؤیای وحدت بدانجا کشیده می شود که "رؤیای تجربه وحدت" را در پیوند با موجودات

انتزاعی و ذهنی تحقق بدهد. موجوداتی در ذهن و خیال خود می آفرینند که بتوانند چنین پیوند وحدتی اولیه را در او پدید آورند.

از این رو "تجربه وحدت جوئی با خدا یا با خدا یا ن"، "تجربه وحدت جوئی با امت" (جامعه معقیدگان)، "تجربه وحدت با طبقه در تما میتش"، "تجربه وحدت با ملت"... به بهترین وجهی آن رویای وحدت با ما در را در ارضاء می کنند. به همین سبب نیز هست طبقه و جامعه و حکومت و امت و ملت... می بایستی "نقش مادری" را برای او بازی کنند. و وقتی حکومت این نقش را به عهده نگرفت و از آن سر باز زد (و فقط مرجع قدرت و حاکمیت باقی ماند) فقط یک سال زمان خالص حقوقی ماند (گروهها و سازمانهای دیگری (مانند طبقه یا اتحادیه یا امت...) می کوشند این نقش مادری را به عهده بگیرند. حزب و یا حکومت و یا طبقه و یا ملت، باید برای او، جانشین همان تجربیات اولیه اش با ما در گردند.

برای انسان، هیچ پیوند واقعی انسانی، در واقعیتش دیده و پذیرفته نمی شود و بدان ارج گذا رده نمی شود. همه پیوندها (با دوست، با زن، با فرزند با برادر) ناقص و معیوب و ناقص هستند، چون همه پیوندها با یکسانطبق با رویای تجربه وحدت با ما در که از آگاه بودن فراموش شده، ولی به شکل یک "پیوند ایده آلی" در آمده، داشته باشند.

خواستن و اشتیاق با زگشت به وحدت با مادر، هیچگاه انسان را ترک نمی کند. ما، در رابطه با هر انسانی در رابطه با هر گروهی و جامعه ای و حزبی و امتی که می خواهیم بدان تعلق پیدا کنیم، در واقع بدنیا ل مادر می گردیم (پیوند وحدتی می جوئیم). انسان حتی در حکومت نیز دیگر حاکمیت و قدرت و مرجعیت تنها را نمی پذیرد بلکه می خواهد مادر او را رابطه مادرانه بیاورد. از این رو نیز وجود حکومت را نفی و طرد می کند. جامعه کمونیستی، یک جامعه مادر نیست. جستجوی تحقق رویای وحدت گمشده با مادر، بزرگترین التهاب زندگانی انسان می شود. و در مقابل چنین رویای شدید دوزنده، سراسر تاریخ حکومتها و واقعیات و سیستمهای اقتصادی و حقوق و قانون، تاریخ تلخی و محرومیت انسان از عدم تحقق ابدی این رویای وحدتست.

"خداوند همه چیزها را برای انسان آفرید". این فکر، بیان بزرگترین خودپرستی انسان می باشد. اگر همه چیزها برای انسان است (هر هدف وجودیش هست) پس این فکر نیز عبارت دیگری از "خدا همه چیز را برای عبادت کردن خود آفرید" می باشد. چون با اندکی تأمل روشن می شود که این دو عبارت، بیان یک مطلب است. چون در هر دو عبارت فقط نام انسان با خدا عوض شده است. در واقع، انسان، می خواهد همان خدا باشد. خودپرستی و سودپرستی و قدرت پرستی خود را بیان و عبارت مقدس دینی می دهد. همه چیز را خدا برای انسان آفرید، عبارت مقدس دینی آنست که "همه چیز برای انسان است، همه چیز در خدمت و تابع انسانست"، و "انسان همه چیزها را می خواهد و حق دارد بخواهد".

این سود و قدرت بی نهایتی که انسان بر همه چیز می خواهد، شرم دارد که خود آشکارا بد زبانی خود بگوید. او خدا را یافت (یا آفرید) تا به نمایندگی از انسان، این حرف را بزند، و چون پیش از این که خدا این حرف را بزند، او را متعالی و مقدس ساخته است، بنابراین، خودپرستی و سودپرستی و قدرت پرستی انسان، خواست همین خدای مقدس و متعالیست، پس اراده او را باید محترم و مقدس دانست. پس خودپرستی و سودپرستی و قدرت پرستی انسان، چیزی است که خدا تصویب کرده است و همه نا پاکیه را از آن زدوده است و آن را یک عمل اخلاقی و عالی هم ساخته است. کسانی هستند که روی نادانی می کویند که مفهوم خدا را با ید به دور انداخت و دست از این افسانه کشید. پس آنکه انسان چگونه می تواند بدون شرم بگوید که من همه دنیا را برای خود می خواهم، تابع خود می خواهم و حق اخلاقی نیز دارم که این را بخواهم و همه با ید این خواست مرا بستانند؟

خودپرستی انسان بوسیله همان خدا، حقیقت مقدس می شود، انسان برای آنکه سودپرستی و قدرت پرستی و خودپرستی خود را بدون خجالت دنبال کند و دامن آن را بدلوخواه بگسترده، احتیاج به تقدیس این سودپرستی از مرجعی عالی و مقدس و پاک دارد.

دنیا نه برای انسان و نه برای خدا خلق شده است، ولی این انسان خود پرست است که می خواهد همه دنیا ملک طلق او باشد و تابع اهداف او باشد و این حاکمیت خود را بر دنیا، آزادی خود می انگارد. اگر انسان، هزاره ها

این خدا و خدا یا ن گوناگون را برای "حقانیت دادن به این خودپرستی و سودپرستی و قدرت پرستی خود" نداشت، آیا امروزه چنین علم و صنعت و اقتصاد و فرهنگی داشت؟

امروزه که انسان جرئت آنرا پیدا کرده است که اقرار کند که سود و قدرت خود را خواستن، ارزش اخلاقی است (برترین خیر است) احتیاجش به خدا کاسته شده است. آنچه را خود می خواهد دیگر از زبان خدا نمی گوید بلکه مستقیماً خود می گوید. امروزه انسان درخواست سود و قدرت خود بردن را، نه تنها هیچ خجالتی ندارد، بلکه به آنهم افتخار می کند. بدینسان خدا، دیگر وظیفه پرا رزش سابقش را از دست داده است. ولی خدا هنوز در جوامعی که مردم جرئت فخر کردن به سودخواهی و قدرتخواهی و خودخواهی خود ندارند (و هنوز سود و قدرت و خود را در پوشش لفافه های مقدس مجبورند دنبال کنند) قدرت فراوان دارد.

مادر هر جا که زگفتن خواسته ها و ایده آلها و منافع خود شرم داریم (بواسطه حکومت اخلاقی که چنین بیانی را تحقیر می کند) به زبان مرجع قدرتی پاک و مافوق انسانی می گذاریم تا آنرا بگوییم. اگر اعتقاد به خدا در میان نباشد، این خواسته ها و ایده آلها را به زبان "طبیعت و فطرت" می گوئیم، زبان "قوانین ضروری تاریخ" می گوئیم، به زبان سیر ضروری کمالی تاریخ می گوئیم.

نفرت ایده آلها از نواقص و معایب

نقصهای انسان هستند که ایده آلهای او را می آفرینند. برای همین خاطر نیز هست که ایده آلها، اینقدر از آفرینندگان خود نفرت دارند و می خواهند آنها را نابود سازند. آنچه وجود خود را مدیون به دیگری را نابود می سازد، تا بتواند بیشتر به خودش بنا زند. همه مخلوقات فکری و روانی ما به همین شیوه، پدران یا مادران خود را نابود می سازند و انکار می کنند. و همه علت ها و آغاه ها، افسانه های دروغین هستند که این مخلوقات، (مانند ایده آلهای ما، یا افکار ما یا عقاید یا بسیاری از احساسات عالی ابتکاری ما یا جنبش های تاریخی، برای انکار پدران و مادران واقعی خود جعل شده اند) (بازسازی علت ما و آغاه ها) مثلاً همیشه پیدایش خیرودا دوزبانی را، زائیده ز خدا و یک اصل پاک و عالی می سازیم.

همه جنبش های تاریخی، علت و آغا زواصل خود را می پوشانند و انکار می کنند و بعد از آن یک آغا زواصل و علت جعلی برایش می سازند ولی اگر ایده آلها، آن نواقص و عیوب و ضعفها را نبود سازند، "خودنیز با قسّی نخواهند ماند، چون این ایده آلها، تا موقعی ایده آل هستند که آن نواقص و عیوب و ضعفها زنده و فعال باشند.

زیبائی و سحر و نیروی این ایده آلها، در اثر تلاش و حرکت و جنب و جوش همان نواقص و عیوب و ضعفهاست. و اگر این ایده آلها خود آنچه می گویند به جسد بگیرند و به "رفع و نفی همان نواقص و معایب و ضعفها بپردازند" ریشه خود را از بن می کنند، چون با چنین عملی، سحر و جاذبیت و قدرت خود را اعتبار خود را از دست خواهند داد. بالاخره حکومت و علماء دین و روشنفکرانی که آنان این "ایده آلها" را می خورند، تا موقعی قدرت و مرجعیت و حیثیت اجتماعی خود را خواهند داشت که این ایده آلها با جاذبه و سحر و نیروی آنها، تحقق هر ایده آلی، نفی و محو جاذبه و سحر و نیروی اجتماعی و سیاسی آن ایده آل است. پس همه قدرتمندان دینی، سیاسی و اجتماعی می دانند که تا چه حد با پیدا ایده آلها را تحقق داد، تغییر ایده آلها (جابه جایی با ختن ایده آلها) متلازم با تغییر و جابه جایی قدرت مندانی تا زه به جای قدرتمندان گذشته و حالست. برای آنکه قدرت را تسخیر کرد یا بدفعها و نقصها و عیب های دیگر را رسوا و شناختنی و درد آور ساخت تا ایده آلهای تازه اجتماعی رشد و نمو کنند و با پیدایش ایده آلهای تازه، قدرت مقتدران موجود، سست و متزلزل شود.

رهبری که در پی جستن پیرو هست

کسی که می خواهد پیرو بیا بد، باید خود، بهترین پیرو خود و افکار و اصول و رفتار خود بشود. تا در پیروی از خود و افکار خود، سرمشق دیگران بشود. بنا بر این هر کسی که می خواهد رهبر بشود، خود و افکار و اصول خود را ایده آلی می سازد (بی نهایت بزرگتر و با ارزشتر از آن می سازد که در واقعیت هست) تا خود نیز بتواند با کمال اشتیاق و التها با آنها پیروی کند. از این رو بزرگترین افتخار و همیشه در این است که خود، بهترین پیرو خود ایده آلی اش هست. تا تو پیرو مطلق ایده آل خود نشده ای، کسی از تو پیروی نخواهد کرد. رهبر، تنها بت تراش نیست، بلکه نخستین و

پا بندترین کسی است که همین بت خود را می پرستد. عمل بت پرستی بد با بت ساز ختن شروع می شود. و هر خدائی، در آغا ز خود را می پرستد تا دیگران او را قابل پرستیدن بدانند.

من عقاید گذشته خود را به دوشم می کشم

ما به حسب معمول به سوی چیزی و فکری "کشیده می شویم". ما کمتر با ابتکار و آگاهی و توجه خود به سوی فکری می رویم. ولی این ما ثیم که بعد از کشیده شدن به هر فکری و حقیقتی (وایمان به آن) می باید بتوا نیم خود را از آن بگسلیم. گسستن از هر فکری و ایده آلی و حقیقتی، اراده قوی و روش و گستاخی می خواهد.

انسان، نمی تواند خود را از کشش به ایمان به افکار و عقاید بازدارد، ولی می تواند بر ایمان خود غلبه کند. باید گذاشت تا افکار و عقاید در جا معه قدرت کشش خود را بر ما بنمایانند. درک و تجربه قدرت کشش آنها نه تنها لذت "بُرده شدن و سبک شدن و از خود رفتن" دارد، بلکه امکان شناخت آنها نیز هست.

ما تا قدرت یک فکری عقیده را بر خود ندانیم و نسنجیم، نمی توانیم آن را بشناسیم. ما باید بگذاریم که از افکار و عقاید و ایدئولوژیها کشیده بشویم، بُرده بشویم. ولی ما موقعی قدرت کشش آنها را نمی توانیم بسنجیم که خود را گاهی سنگین تر و گاهی سبک تر کنیم تا ببینیم، وقتی خود، سنگین تر شد (چقدر از قدرت آنها می کاهد و خود ما چقدر با یدسبک شود، تا آنها بتوانند ما را از جا بکنند و با موج خود بپزند و اختیار را از ما به کلی بگیرند. و بالاخره ما باید بتوا نیم خود را آنقدر سنگین سازیم که کشش آنها نتواند ما را از جا حرکت بدهد. در اینجا ست که قوای ما به انداز قوای آنهاست.

آنجا که من آرام به جای خود، در فکر خود ایستاده ام، دیگر آن عقاید و ایدئولوژیها نمی توانند مرا به این سو و آنسو بکشند و اینجا ست که من، خودم هستم. جایی خود به خود می رسد که خود آنقدر سنگین است که همه عقاید و افکار می توانند را به هر سو که می خواهند بکشند، ولی او به جای می ماند. ولی ما در این آرام نمی ایستیم. ما نمی خواهیم کوه بشویم. عقاید و افکار و ایدئولوژیها نیز باید احساس بکنند که من (انسان) چه هستم؟ پس باید دریا بند که او چقدر قدرت دارد و این موقعی معلوم می شود که ما عقاید

وایدئولوژیها و افکار و فلسفه‌ها را بتوانیم در پی خود بکشیم.

ما آن افکار و عقاید و ایدئولوژیها را از جای می‌کنیم و در پی خود می‌کشیم و آنقدر در پی خود می‌کشیم، تا قدرت ما آنقدر بیا فزاید که ما از این کشیدن عقاید و ایدئولوژیها در پی خود، نه تنها احساس زحمت نکنیم، بلکه از آن لذت ببریم. نه تنها کشیده شدن برای مالذت داشت بلکه کشیدن آنها برای مالذت دارد. ما در پی زدودن و دور انداختن و ترک عقاید و ادیان و ایدئولوژیها نیستیم.

برای ما هم کشیده شدن از آنها لذت‌آور است و هم کشیدن آنها، چون این عقاید و افکار و ایدئولوژیها از این به بعد می‌دانند که تا کجا ما حقیقت‌گشایان نشده‌ایم، خود را بدانها داده‌ایم. ما این عقاید و ایدئولوژیها و ادیان را دوست می‌داریم. و از اینکه ما می‌توانند بکشند، تحقیق نمی‌کنیم و بدانها نفرت نمی‌ورزیم. ما نیز چه بسا سنگینی و بار را از این عقاید و افکار و ایدئولوژیها می‌گیریم و آنها را سبک می‌سازیم.

ما قدرت کشیدن افکار و عقاید و ایدئولوژیها را داریم، که جها نمی‌راند پی خود هزاره‌ها کشیده‌اند. آیا این غرور آفرین نیست؟ از گیر عقاید نباید گریخت. عقاید را باید بدنبال خود کشید. ما بدون این نیروها و کوشش و قدرتها، نمی‌توانیم به شخصیت و قدرت خود پی ببریم.

از جریا نها، وجودها را ساخته ایم

انسان "آنچه را در درونش رخ می‌دهد"، به عنوان "یک وجود" درمی‌یابد، نه به عنوان "یک جریا ن". بنا بر این همیشه به آنچه در درونش جریانی هست، شکل و عبارت "وجودی" می‌یابد. مثلاً "جریا ن" آگاهی که او غیر از جها نیست (دیگر بودن از جها ن) را در خود، به عنوان "وجودی" به نام "روا ن" درمی‌یابد. یا وقتی همین جریا ن غیر از جها ن بودن شکل عالیت‌تری گرفت و در او جریا ن "آگاهی برتر شدن از جها ن" پدید آمد، همین جریا ن را به عنوان وجودی به نام "خدا" یا "آنچه خدائی است"، درمی‌یابد.

سراسر مفاهیم و اصطلاحات ما که با فکر و روا ن کار دارد و اشاره به وجودهای می‌دارند (مثلاً "قوه‌های مختلف روانی: فکر، حافظه،) همه‌اش از استحاله جریا ن‌ات مختلف به "وجودها" هستند. در ما، وجودهای به نام

قوه‌های فلان و فلان نیست. یا آنکه فلان و فلان حالت یا موضعگیری، عبارت از جریا ن‌اتی هستند که در وجودهای به نام حالت و موضعگیری، سوار شده‌اند و حامل برای ما بی‌نیاهیت دشوار است که بعد از هزاره‌ها این وجودها را، در جریا ن‌ات اصلی‌اش، حل و نفی کنیم، و در آنها "احساس وجود" را در نیابیم، بلکه فقط در فکر جریا ن‌اتی باشیم.

روا ن و خدا، فقط بیان جریا ن‌اتی در درون ما هستند، همینطور "کمال و هدف غائی" فقط بیان یک جریا نی مست‌کمال "وجودیک نقطه‌نهایی" برای ما مفهوم و مجسم ساخته می‌شود. ما یک جریا ن را در تجربه "وجودیک نقطه" که در آخر فرضی آن جریا ن قرار خواهد داشت، درک می‌کنیم. تا ما وجود نقطه کمال یا نقطه هدف غائی را به تصور نیابیم، نمی‌توانیم به این جریا ن درونی و اعمال و عواطف، عبارت بدسیم.

چنین نقطه و وضع یا حالت نهائی، حدی مفروض به عنوان "یک وجود"، نه بوده است و نه خواهد بود. ولی ما حرکت و جریا ن و سیرا عمل و افکار و عواطف خود را نمی‌توانیم بدون قبول این "وجود کمال و هدف غائی" درک کنیم. ما هر "شدنی" را در "یک مفهوم بود"، برای خود روشن و محسوس و عبارت پذیر می‌سازیم.

آن بودی را که ما خدا می‌نامیم، بیان یک عده از جریا ن‌ات درونی ما است که خود را غیر از جها ن و بالاخره برتر از جها ن درمی‌یابند. این جریا ن "خدائی شدن"، احتیاج به "یک وجود کمالی" دارد. این جریا ن آگاهی دیگر بودن و برتر بودن، در وجودی به نام خدا درک و محسوس می‌شود.

جریا ن و سیر درون، به خودی خود برای ما شناختنی و عبارت‌بندی‌شدنی و تجسم‌کردنی نیست.

آیا جا معه احتیاج به یک عقل دارد که برایش بیندیشد؟

هر جا معه‌ای شامل مجموعه‌ای از عقلهای مختلف هست. اگر هر عقلی، می‌تواند هدفی بگذارد، و هر عقلی می‌تواند اضافه بر آن "هدفی بسیار دراز مدت" بگذارد (که غالباً "برای همه بسیار مشکل است") به این آسانی نمی‌توان پذیرفت که جا معه، یک هدف مشترک و غائی (خیرا ولی، خیر کل) دارد. از تصادم و ترکیب این هدفهای مختلف که از عقلهای مختلف بسا مدت‌های کوتاه‌تر و درازتر گذشته‌اند (و در اثر همین کوتاه مدت‌ترو

در از مدت تربودن هدفها، نمی‌توان هیچگونه مخرج مشترکی میان آنها برای هدف غائی و احد پیدا کرد). پس "خیرکل و غائی" به هیچوجه نمی‌توانند نتیجه تلاش عقلهای موجود در اجتماع باشد. ولی قبول اینکه "جامعه" یک هدف واحد و یک خیرکل و واحد و غائی "دارد، بلافاصله به این نتیجه منطقی می‌گردد که باید "یک عقل واحدی" باشد که برای این جامعه، چنین هدفی را بگذارد و عبارت بندی بکنند و ناظر بر اجرای آن باشد.

قبول "وجود یک هدف واحد کلی و غائی"، ایجاب وجود چنین عقلی را می‌کند، چون از ترکیب و تفاهم و تصادم مجموعه عقلها در اجتماع، نمی‌توان "یک عقل" ساخت. پیدایش یک یا چند فکر مشترک و عمومی در یک جامعه، این معنا را نمی‌دهد که در آن جامعه "یک عقل واحد عمومی هست که برای همه می‌اندیشد". بنا بر این اگر قائل به این شدیم که جامعه، "یک خیر واحد و مشترک" دارد، یا "یک کمال یا سرنوشت مشترک واحد" دارد، بلافاصله حقانیت "پیدایش" یک رهبر (چه شاه، چه یک امام، چه یک قائد نظامی...) که این خیر را بیندیشد و بگذارد (معین سازد) پدید آمده است. همینطور وقتی جامعه معتقد شد که آن جامعه یک هدف واحد غائی (یک خیرکل یا یک کمال) دارد، با این اعتقاد، حقانیت و ضرورت منطقی وجود "خدای آن جامعه" پدیدار گشته است. و این خدای جامعه و ملت و قوم، عقلیست که آن هدف واحد یا کمال یا غایت را معین می‌سازد و در سرنوشت اجرای این هدف، نظارت می‌کند. بنا بر این قبول "یک هدف و غایت و خیرکلی برای یک جامعه" که تا ثیر بسیار ریشه دار و قوی در همبستگی آن جامعه دارد، بلافاصله تا ثیر دیگری همزمان با آن دارد که عبارت از حقانیت و ضرورت پیدایش "یک رهبر" یا "یک خدا" و یا هر دو با هم (رهبر، هدفی را که خدا بخواهد عنوان عقل واحد جامعه معین می‌سازد، می‌فهمد و تاءویل می‌کند و عبارت بندی می‌نماید) در آن جامعه می‌باشد.

پیدایش ایمان به "عقل واحد جامعه، که هدف واحدی برای جامعه می‌گذارد" بر اساس این بی‌ایمانی و یأس‌قرا رگرفته است که مجموعه عقلهای موجود در اجتماع از "تأسیس یک هدف واحد به طور متداوم" عاجزند.

پیدایش خدا یا خدایان، یک مسئله اجتماعی بوده است. جامعه، احتیاج به یک خدا داشت. جامعه، خدایش را می‌آفرید. نه اینکه خدا، نتیجه کنش و واکنشهای روانی فردی بوده باشد. خدا، یک مسئله اجتماعی و سیاسی و

و حقوقی و حکومتی است.

روای ما، معیار واقعیت است

معیار واقعیت‌های ما، روای ما هستند. از این رو، زندگی با واقعیات، بسیار عذاب‌آور و دردناک هست. هیچ واقعیتی، ما را راضی نمی‌سازد و تغییر واقعیت، تبدیل واقعیت به رویا نیست (واقعیت، روایی نمی‌شود) بلکه هر واقعیتی که تغییریافت، واقعیتی دیگری می‌شود. و رویائی که تبدیل به واقعیت شد، مثل سایر واقعیات می‌گردد، و به همان اندازه عذاب‌آور و دردناک می‌گردد و انسان را راضی نمی‌سازد، نه برای اینکه آن رویا به طور کامل تحقق نیافته است، بلکه با تحقق این رویا، این روای، دیگر روای نیست و بلافاصله در مقابل روایائی که تبدیل به واقعیت شده است، روایائی دیگر به وجود می‌آید و معیار تازه واقعیت می‌شود (که لحظه‌ای پیش، روای بود) و روای پیشین که تحقق یافته است، با روای تازه که معیار تازه واقعیت است، سنجیده می‌شود.

روایائی که تبدیل به واقعیت شد، دیگر معیار واقعیت نیست. بنا بر این یک روای، یک ایده‌آل را موقعی می‌توان معیار ثابت و ابدی ساخت که روای و ایده‌آل غائی باشد یعنی روای و ایده‌آلی باشد که هرگز تحقق نخواهد یافت.

هیچ مرجعی نباید حق و قدرت صورت دادن به انسان را داشته باشد

برای آنکه هر انسانی، صورت خودش را بیا فریند (کسی صورت خود را می‌آفریند که برای خودش هدف خودش را تعیین کند)، حکومت وایدئولوژی و دین و حزب و طبقه و جامعه نباید قدرت آنرا داشته باشند که او را به "تصویر واحدی که از انسان به طور کلی دارند" درآورند.

دیگرانسانها نمی‌توانند تحمل کنند که قدرت حاکم بر جامعه (چه حکومت باشد، چه حزب باشد، چه طبقه باشد، چه خدا و امثالها) او را به صورتی که می‌خواهد بسازد. هر صورتی که به او بدهند، بر ضد حق اوست و تجاوز به حق اوست.

حکومت، نه حق و نه قدرت آنرا باید داشته باشد که به انسان صورتی بدهد که می‌خواهد (او را ارشاد دهد و یا بخواهد زلحاظ روحی نجات بدهد،

بها و آگاهی طبقاتی یا اجتماعی بدهد، به او یک دین یا ایدئولوژی یا فلسفه یا علم را حاکم سازد).

حق صورت دادن به خود، حق انحصاری خود انسانست. هر که مرا به تصویر خود، یا به تصویری که می خواهد می سازد، بر من حاکمیت دارد (همیشه صورت دادن و یا تعریف کردن انسان چیزی جز همان تعیین هدف غائی انسان نیست). از این رونه خدا، نه جا معه، نه طبقه، نه ملت، نه دین، نه ایدئولوژی، نه فلسفه، نه علم، حق و همچنین قدرت صورت دادن مرا ندارند.

دین و ایدئولوژی و فلسفه و علم می توانند تصویرهایی از انسان طرح کنند و به انسان عرضه نمایند، ولی حق آنرا ندارند که او را به آن تصویر درآورند. از این روتاء سیاست آموزشی و پرورشی، همچنین فعالیت همه گونه هنرهای زیبا در جا معه، با پیدا ز زیر حاکمیت دین و ایدئولوژی و فلسفه و علم در آیند. حکومت دینی و حکومت ایدئولوژیکی و حکومت علمی، حکومتی است که می خواهد همه انسانها را طبق "تصور واحدی که از انسان" دارد (و چه بسا آنرا فطرت اولیه انسان می خوانند) در آورده، و آنچه را "حکومت و دستگاه محتوائی" می خوانند، همین حق و قدرت تعیین انحصاری صورت انسان (متلازم هدف غائی او) است و از این رو برضد "حکومت صوری و دموکراسی صوری" است، چون در این گونه حکومتها (که به غلط به این نام خوانده می شوند) حق انحصاری صورت دادن، از حکومت و دین و ایدئولوژی و فلسفه و علم گرفته می شود. محتوای انسان، آزادی (هدف گذاشتن و صورت دادن خود او به خود) است. کسی که این محتوا را می خواهد معین سازد و محتوا و معنا به انسان بدهد، برضد انسان است.

یله من از عدم تحقق ایده آل

ایده آل، هر چه عالیتر شد، جذاب تر و سحر انگیز تر می گردد، همزمان با آن، درشنا سائی واقعیت انسان، تیره بین تر و مبهم بین تر می گردد. (فاجعهای که همه ایدئولوژیها به آن مبتلا هستند نمی توانند خود را از آن رها سازند). امکانات و ظرفیت انسان را در حالات معمولی، دیگر نمی توانند درست تشخیص بدهند. همین تیره بینی و مبهم بینی و نادقیق بینی ظرفیت و استعداد خود، سبب گستاخی و دلیری بیش از اندازه انسان و اجتماع می گردد.

ایده آلها و ایدئولوژیها، برای آنکه اعتبار و صحت خود را نشان بدهند، انسان را با جاذبیت و سحر انگیزی و به هیجان آوری، به حالت های استثنائی که بسیار معمولی و غیر عادی اغوا می کنند، و در این حالت های استثنائی که بسیار زود گذرند، انسان با کار برد قوای بی نهایت زیادی که در دسترس دارد (و معمولاً او را به اسراف قوا برمی انگیزاند) موفق به تحقق قسمتی از آنچه ایده آل می خواهد، می گردد (مثلاً "در انقلابات که موفق به واژگون ساختن رژیم می شود که با قدرت عادی و تدابیر عادی نمی توانست، از عهد آن بر آید)، ولی با بازگشت انسان و جا معه به حالت های معمولی و عادی و واقعی اش (چون اسراف قوا، همیشه ممکن نیست، و انسان موقعی از خواب، بیدار می شود و هوشیار می گردد که دیگر ذخیره قوایش تقریباً به تمام خرج شده است) از تحقق تمامیت آن ایده آل عاجز می شود.

ولی از این به بعد، در اشرا حساس نوعی فریب خوردگی از ایده آلها پیش (یا یا س از محیط و گروهها و طبقاتی که نمی گذارند این ایده آلها را عالی تحقق یا بند) جهت معکوس ایده آلها خود را میپیماید، و می اندیشد که واقعیت ایجاب می کند که تا می تواند کشف و پست و فاسد باشد.

حالا که نتوانسته است به ایده آلها پیش برسد، برضد و معکوس ایده آلها پیش در واقعیت زندگی می کند. از این رونتیجه شکست و سر خوردگی از ایده آلها، قبول واقعیت نیست بلکه فاسد تر ساختن و ناپاکتر ساختن و کشف تر ساختن اخلاق واقعی اجتماعی و سیاسی می باشد.

ما بعد از آنکه از تحقق ایده آلها خود، واقعیت را درست نمی بینیم بلکه با زدییدی غلط و کج از واقعیت پیدا می کنیم که به همان اندازه زدییده کج بین ایده آل ما نسبت به واقعیت است.

ما با این دید غلط و کج، همانقدر که در ایده آل، علو و پاکی و زیبایی می یافتیم، و واقعیت را این بار کشف تر و فاسد تر و پست تر و زشت تر از آنچه هست می سازیم (نه تنها زشت تر و فاسد تر و کشف تر می بینیم بلکه می سازیم) کسی که از ایده آلها پیش سرخورده است، نه تنها واقعیت بیّن نمی شود، بلکه واقعیت را کج و معوج تر و مسخ شده تر و زشت تر از دوره ایده آلی بودنش می بیند، ولی این بار به نوعی دیگر.

کج بینی، یکنوع ندارد، شاید این درست بینی است که فقط یک نوع است،

ولی کج بینی، بی نهایت نوع دارد. و سرخورده از ایده آل، نه تنها واقعیت را کج تروزشت تروفا سدترمی ببیند، بلکه کج تروزشت تروفا سدترمی سازد. و در این قسمت است که به موفقیت کامل می رسد.

انقلاب، تجلی شراست یا خیر؟

ضعیف، هنگامی با فوران قوای خود یا جامعه و بروشد، چون نمی تواند آن قوا را سازمان بدهد و به کارهای آفریننده بگمارد، آن قوا را تجلی و ظهورش را هریم و شیطان می داند، ولی انسان و جامعه قوی، وقتی با همان فوران قوای خود و بروشد، آن قوا را به آفرینندگی و سازندگی می گمارد. از این رو نیز این قوا را تجلی و ظهور خیر و خدائی می داند. همیشه آفرینندگی، نیاز به "قوای دیوآسا" دارد که در انسان یا جامعه، ناگهان پدیدار می شوند. آنچه را ما "دیوانگی" می خوانیم، بیان "پیدایش آتشفشان" این قدرتهای ناشناخته و ناگهانی است. که واری اختیارات و امکانات معمولی ماست. برای یکی، این دیوانگی با آفرینندگی عینیست دارد و برای دیگری، همین دیوانگی، با نابودسازی و ویرانگری عینیست دارد. در یکی همان نیروهای دیوآسا (بی اندازه)، بزرگترین شاهکارهای اجتماعی و انسانی و هنری و سیاسی و صنعتی و علمی و فکری را می آفریند، و در دیگری همان نیروها، هرچه از فرهنگ و فن و هنر نیز هست نابود می سازد.

همان نیروهای که در یک فرد یا یک ملت، استحاله به آفرینندگی می یابد، در فرد و ملت دیگر، استحاله به "حریق نابودسازی" می یابد. کشتار و خونخواری و قساوت و شکنجه گریهای توده وار، خوراک این نیروها می گردند. در انقلاب، این قوای دیوآسای هرملتی دهانها را می کند، ولی غالب ملتها، کسانی را ندارند که این قوای آتشفشانی را به مجاری و قناتهای آفرینندگی بیندازند و همه در اشفق انسان این مجاری و قناتهای لازم، تبدیل به قوای مهلک و خطرناک و ویرانگر و ضد انسانی می گردند.

در انقلاب، هر جامعه ای با قوای دیوآسائی که در او خفته بوده اند، در نهایت وحشت زندگی و ویرانی گردد که ابد آنها را نمی شناسد و در نظم دادن به آنها گنج می شود و به سرسام می افتد.

این است که انقلاب، زمام نیروهای خودملت را نه تنها از دست رهبران بلکه از دست خودش نیز خارج می سازد. بنا بر این برای آوردن نظم و

اندازه در این قوای دیوآسا، روءسای انقلاب را گریزی جز این نمی یابند، که خود با دست خود، بسیاری از این قوا را با قساوت بیش از حد، نابود سازند، تا آنقدر قوا باقی بماند که می توان به آن چیره شد. انقلاب باید بسیاری از قوای آتشفشانی را بسوزاند و بیهوده تلف کند تا امکان ایجاد نظام سیاسی یا اقتصادی یا حقوقی یا فکری در جامعه میسر گردد. برای "به اندازه زیستن" باید قوا نیز به اندازه در "اختیار" داشت.

جامعه، بیش از حد از "وجود قوای بیش از اندازه" در هر فردی یا در هر گروهی یا در هر سازمانی وحشت دارد، چون چنین قوایی قابل نظام دادن نیستند (در هر حال نظام موجود نمی تواند آنها را نظام بدهد)

بهتر سازان بشر

کسانی که می خواهند "بشریت یا جامعه ای را بهتر سازند" یا "انسان را به سوی کمال ببرند"، می باید "اخلاق مشخص و ثابتی" داشته باشند که طبق آن این "بهتری" (یعنی خوبی و خیر و کمال) را تعریف یا معین می کنند. چون کلمه "بهتر ساز ختن" یا "به کمال رهبری کردن" می رسد که انسان یا جامعه بشریت، با اخلاق موجود یا اخلاقهای موجود، اگر هم خوب باشد، این خوبی دیگر کفایت نمی کند، به عبارت دیگر، این اخلاقها نمی گذارند که انسان یا بشر بهتر بشود، یا سیر کمال را بیما یابد، و فقط آن اخلاق واحد و منحصر است که از عهده بهتر ساز ختن و به کمال رسانیدن بشر و جامعه بر می آید.

و آنکه "خوبی و بهتری و کمال" را تدریس و تعلیم می کند، می داند که "اخلاق"، تنها یک امر آموزشی یا دعوتی و تشویقی نیست، که افراد یا جامعه ما را به درس اخلاق بیا موزند، بلکه اخلاق، همیشه یک نوع "رام کردن" و "بازاریاضت"، کسی را به رفتاری عادت دادن" می باشد. پرورش همان کار را با انسان می کند که ریاضت با اسب. ولی آن کسی که می خواهد بشر را بهتر سازد، دعوی دارد که "این اخلاق خاص است" که سراسر بشر را بهتر می سازد، بدینسان او ناخودآگاه می خواهد که اخلاق خود یا گروه خود را به همه بشر تحمیل کند و بشر را رام سازد. از بهتر سازان و رهبران به کمال، و رهائشی بخشندگان به انسان باید گریخت. چون آنها می خواهند بوسیله اخلاق، بر بشر و جامعه و انسان استبداد بپورزند. استبداد اخلاقی، به مراتب منفورتر

و شومترا را استبداد سیاسی یا نظامی یا اقتصادیست .

اخلاق ، برد و مفهوم خوبی و بدی بنا شده است ، و همین دو اصطلاح خوب و بد ، در خویشتن همین روندتجا وزگری به همه بشریت را دارند ، چون این دو اصطلاح ، کلی هستند . آنچه در منطق ، کلی است ، در اخلاق "تحمیل و تجا وز به کسل" است ، چون برای آن اخلاق " همه " "موقعی = بشرطی" خوبند که طبق این مفهوم کلی خوبی رفتار نکنند و همه بدن بشرطی که طبق این مفهوم بدی عمل کنند . و تدریس این اخلاق ، سبب می شود که آنکس را که طبق این مفهوم خوبی رفتار نکند ، متهم و ننگین به بدی می سازند (همان کل اجتماع که این تعلیم را دیده اند) .

آنچه در منطق " فراگیر" است (جامع است ، شمول دارد) در اخلاق "همه گیر" (توتا لیتر) هست . پس ما در کلمات خوب و بد و کمال ، با قدرت های تحمیل گرو متجا وز بر انسان روبرو هستیم که بنا ما اخلاق ، این تحمیل گری و قهر را پوشانیده اند ، و بالاتر از آن ، لطیف و مقدس و رحمت ساخته اند .

و راء خوب و بد رفتن ، و راء کفر و دین رفتن ، این نیست که ما دست از رفتاری که به معیار خودمان خوب است بکشیم ، بلکه آنست که از مفاهم خوب و بد خود ، قدرتهای تحمیل گرو فشا رنده و متجا وز ولی لطیف و پوشیده و نامرئی نسازیم .

نظام و همبستگی

آزادی و تساوی دو خصوصیت مختلف ولی متمم انسان را بیان می کنند . با آزادی ، فردیت و عدم تشابه و ایما ن به خود (به عنوان یک موجودی نظیر غیر قابل مقایسه) عبارت بندی می شود و شکل به خود می گیرد . در اینجا است که هر انسانی خود فقط حق دارد صورت خود را بیا فریاند . در اینجا است که کمیت انسان پیدایش می یابد . با تساوی ، وجوه مشترک و مشابه و عمومی او با دیگران و ایما ن به خود (به عنوان یک عضو جامعه و مقایسه پذیری با دیگر که حق دارد با دیگری رقابت کند و به او حسد ورزد) بیان می گردد . در اینجا است که همه انسانها فقط به یک صورت آفریده شده اند . و به عبارت دینی ، همه انسانها به صورت خدای واحد (یا به صورتی که او معین ساخته) آفریده می شوند . به عبارت جامعه شناسی ، همه " یک حس اجتماع" یا " یک آگاهبود و شعور و وجدان مشترک اجتماع" دارند .

مفهوم خدا را هم برای آزادی انسان به کار می برند و هم برای تساوی او . یا می گویند آنچه مشترک و مساوی میان همه است ، آنچه عمومی است ، " خدائی است . کل (همگی ، سراسری) خدائیست . (هگل به همین معنی ، کل را خدائی می سازد و آغا زتوتا لیتا ریسیم با همین تساوی شروع می شود) و یا می گویند آنچه به آخرین حد ، استثنائی است (فرد منحصر به فرد = یگانه) خدائیست .

بدینسان فردگرائی در آخرین حد خود ، عینیت با خدا می یابد . بنا براین در مفهوم خدا ، هم " آخرین حدی نظیر بودن و استثنائی بودن انسان " و هم عمومی ترین خصوصیات انسان یعنی جامعه و بشر " با هم ترکیب می گردند . انسان ، در فردیتش (در آنجا که آزادیش ، پیدایش می یابد) نمی تواند شبیه دیگری باشد . در آزادی ، انسان غیرا زد دیگری و متفاوت با دیگری می شود . و در همیت تفا و تفا و تنه (دسته بندی شدن تفا و تنه ، و ارزش اخلاقی و سیاسی مختلف به آنها دادن) سلسله مراتب و طبقه بندی اجتماع و نظام اجتماع به وجود می آید (چون نظام بدون مراتب نمی شود) . بدینسان فردیت انسان ، نظام اجتماع را ممکن می سازد . در تساوی ، هر انسانی همانند دیگریست . و آنجا که انسان همانند و شبیه و عین و مساوی دیگریست ، بیشترین و بهترین پیوند میان انسانها به وجود می آید . برادری ، ایده آل تساوی و پیوند در تساویست . ایما ن به ادیان وایدئولوژیها ، تساوی ایما نی میان آنها ایجاد می کند که آنرا به عنوان برادری یا رفاهیت می نامند . در تساویست که بهترین همبستگی اجتماعی به وجود می آید . هر چه جامعه بتواند دامنهای تساوی را میان انسانها بیشتر سازد ، بر همبستگی اجتماعی می افزاید . ولی این آزادی و تساوی در گسترش خود ، در تضاد با هم قرار می گیرند . تساوی که از حدی گذشت ، آزادی (یعنی فردیت) را منتفی و با لایحه نا بودمی سازد و آزادی که از حدی گذشت ، تساوی (یعنی همبستگی اجتماعی) را منتفی و با لایحه نا بودمی سازد . تقاضای تساوی (یا تحقق تساوی) درجائیکه " دامن فردیت و آزادیست " ، نفی وجود انسانست . همانطور تقاضا یا تحقق آزادی درجائیکه دامن تساوی و همبستگی است ، نفی وجود انسان می باشد .

برای داشتن یک جامعه سیاسی، باید در آغاز همه مستضعفین را تبدیل به مقتدرین کرد. بدون قدرت، نمی توان در سیاست شرکت کرد. سیاست، مشارکت مردم در قدرتهاشان هست. آزادی، عمل کردن طبق عقل و قدرت خود می باشد. رأی دادن، اظهار و تنفیذ قدرت و عقل خود در همه امور اجتماع است نه تصدیق کردن یک حقیقت که دیگری تاء ویل می کند. وگرنه کمک به مستضعفین، تا جائیکه مردم همیشه در ضعف خود باقی بمانند، جامعه سیاسی نمی سازد. تا انسان ضعیف است، ضعف او، مانع از شراکت و دخالت و نظارت و درسیاست می شود. مسئله، مسئله نگاهداری مستضعفین و کمک دادن به مستضعفین نیست، بلکه مسئله، مسئله تبدیل مستضعفین به اقویا و مستکبرین، و محو همه مستضعفین از روی زمین است.

تا وقتی که طرفداری از ضعفا، حمایت از ضعفاء برای پرستاری از آنها در بستر بیماری چاره نا پذیر ضعف است، این طرفداری، خیانت به ضعفاست. این گونه طرفداری، فقط برای بسط قدرت خود بر آنهاست. طرفداری از ضعفاء و محرومان فقط موقعی استوار بر حسن نیست و انسانی است که حمایت می کند تا آنها نیز اقویا شوند، تا دیگر نیا ز به کمک اقویا نداشته باشند.

و وقتی در دنیا ضعیفی نیست، به ضعیف نمی توان کبر فروخت. تکبر، جائی شومست که ضعیفی هست و از کبر جریحه دار می شود و تحقیر می گردد. ولی جائی که همه قدرت دارند، همه زکبر، کام می برند بدون آنکه دیگری را در تحقیر بیاورند. چنانکه خدا هم به همین کبیر بودنش (الله اکبر) افتخار می کند. کبیر تنها خصیصه ای نیست که فقط خدا از آن لذت می برد بلکه خصیصه ایست که هر انسان مقتدری از آن لذت می برد. تا انسان، کبیر نشود، ضعیف خواهد ماند. مسئله، کبیر شدن انسانست، نه کمک دادن به "انسان ضعیف".

در شاهنامه! انسان، به سرو تشبیه می شود. و "راستی" سرو، چیزی جز همیمن کبرانسان نیست. انسانی که در مقابل هیچ چیزی خم نمی شود. راستی متلازم با قدرت ذاتی انسان است. خدائی که کبیر "هست"، احتیاج به خم شدن انسان ندارد. و خم شدن انسان پیش هر چیزی که باشد، انسان را ضعیف و حقیر و بی ارزش می سازد. خدائی که می خواهد بزرگ "بشود" احتیاج به خم شدن انسان ندارد. کبرانسان او را می آزارد.

انسان وقتی خود را "غیر از طبیعت یا فتن" (دیگریا فتن خود از طبیعت) و وقتی بعد از این مرحله "خود را غیر از طبیعت یا فتن"، خود را برتر از طبیعت یا فتن (ودریا فتن)، خود را از طبیعت "جدا" می سازد. انسان وقتی خود را غیر از طبیعت یا فتن، از آن به بعد، تاء شیر طبیعت را در خود، به عنوان "تا شیریک وجود بیگانه در خود" درک می کند ولی وقتی به آگاهی "برتر بودن خود از طبیعت" رسید (غیر بودن از طبیعت، ارزش اخلاقی برتری بودن یا فتن) تا شیر طبیعت در او، به عنوان "تجا و یک بیگانه به خود" درک می گردد. تا شیرا شفاء و روابط خارجی، چه انسانی چه غیر انسانی در او، دردناک می شود و او را جریحه دار می سازد (به او آسیب می زند). و این "احساس دیگر بودن از طبیعت" وقتی به احساس "برتر بودن از طبیعت" تبدیل شد، انسان در خود، این جریان را وجودی "به نام روان (روح) می انگارد که متفا دبا طبیعت و ماده و جهان می باشد.

در مرحله ای که خود را به عنوان روح، دریا فتن (چیزی دیگر و برتر و با لایحه متفا دبا طبیعت) دیگر تاء شیرات طبیعت را در خود، یک رابطه میان خود به عنوان "شیئی از طبیعت" با اشیاء دیگر طبیعت بیگانه در نمی یابد و آن تاء شیرات را در خود به استقبال نمی پذیرد، بلکه این تاء شیرات، همیشه احساس ضعف و حقرو نقص در او برمی انگیزند، بدینسان در پی معکوس ساختن رابطه تاء شیری می افتد.

ایده آل انسان از این به بعد، آنست که در طبیعت، تا شیر بکند، بر طبیعت، چیره گردد، طبیعت را تغییر بدهد. او با درک روح در خود به عنوان وجود، ایمان پیدا می کند که روح او می تواند دموی ثر در طبیعت و جهان باشد. بنا بر این "جدا ساختن طبیعت از خود"، خود را با لایحه در مقابل (متفا دبا) طبیعت قرار می دهد و تاء شیر و نفوذ طبیعت را از این به بعد، به عنوان وجود یا جهانی بیگانه در خود تلقی می کند. طبیعت برای او منفور می گردد.

انسان با دریا فتن خود به عنوان چیزی غیر از طبیعت، از طبیعت بیگانه می شود. در اینجا ست که می گوید من آئینه طبیعتم. طبیعت او، جامعه او، و روابط خارجی او، دو چیز جدا از هم شده اند. همدیگر را در بیگانگی از هم، در شکاف از هم، در می یابند، در و سو و بر و سو (ذهن و عین) از هم شکاف

می خورند و با هم بیگانه می شوند. ولی همین خود را غیرا طبیعت درک کردن، علامت آنست که وحدت او با طبیعت به هم خورده است. انسان بیگانه آئینه طبیعت، یا واقعیات یا روابط خارجی و عینی بوده است (برعکس آنچه تصور می شود) عینیت و بیگانگی خود را با طبیعت و واقعیات و روابط خارجی از دست داده است. همه را و به عنوان یک وجود دیگر، یک عرصه دیگر با زتاب می شوند. دو چیزی که با هم یکی هستند، درهم منعکس نمی شوند ولی انسان درگام بعدی درمی یابد چیزی برتر از طبیعت است (دیگر بودنش، کیفیت اخلاقی پیدا می کند). اینجاست که انسان خود را بلافاصله به عنوان روح درک می کند. و در این گام، این شکاف و بیگانگی اش با طبیعت و واقعیات و روابط عینی، بلافاصله تغییر ماهیت می دهد. دیگر، طبیعت و واقعیات و روابط عینی، او را می آزارند. غذا با او و غیر قابل تحمل می شوند. و ایده آلش "تأثیر داشتن در طبیعت و واقعیات و روابط خارجی و عینی" می گردد. طبیعت و واقعیات و روابط عینی، دشمن من و متضاد با من هستند. من به عنوان وجودی بیگانه از طبیعت، و برتر از طبیعت، باید بر طبیعت و واقعیات و روابط خارجی غلبه کنم. و با این شعارنه تنها مبارزه اش با طبیعت و واقعیات و روابط خارجی شروع می شود بلکه مبارزه خود (آنچه در او خود را به عنوان روح درمی یابد) با خودش (با آنچه در او هنوز امتداد طبیعت و واقعیات و روابط خارجی گرفته می شود = تن و نفس) شروع می شود.

کمیود هنر

تنها کمیود صنعت نیست که ما از نقطه نظر اقتصاد دی عقب افتاده ایم، بلکه کمیود هنر نیز هست. خلاقیت هنری یک ملت است که اگر به هر صنعتی، شکل بدهد، قدرت اقتصادی خواهد یافت.

ما صنعت را می توانیم در آغاز از خارج بیاوریم، ولی این آفرینندگی هنریست که محصولات این صنعت را قبل فروش و پخش می سازد. ولی ما چنان مجذوب صنعت و اقتما شده ایم که ارزش واقعیت هنر، و خلاقیت هنری را (و تاثیر بنیادیش را در اقتما) نادیده می گیریم و یا فراموش می سازیم. بدون انگیزن ملت به "آفرینندگی هنری" و پیوند دادن آن با صنعت و اقتصاد،

نخواهیم توانست پیشرفت اقتصاد و صنعتی خود را تضمین کنیم.

و آزادی هنر، هیچگاه پدید نمی آید مگر آنکه "آزادی عواطف و احساسات" تاءمین گردد، و آزادی عواطف و احساسات، جنبشی عمیق ترو اساسی تر از آزادی فکریست، چون با "آزادی اخلاق" و آزادی خلاقیت در ارزشها، کار دارد. آزادی در تغییر ارزشها، آزادی تغییر دادن به هدفهای زندگانیست. بدینسان هنر، یک مسئله فرعی و حاشیه ای و "روبنا" و فرهنگی به معنای تزئینی و آرایشی نیست. تغییر عواطف و احساسات، تغییر هدفها و معناها و ارزشها (تغییر معنای کمال و خیر و رفاه و آزادی و عدالت....) است. هنری که به جد گرفته شود، با مسائلی از انسان دست و پنجه نرم می کند که دین و ایدئولوژی در شکلهای انتزاعی و سنگواره شده اشان کار دارند، فقط هنر، چون هنوز در مقام هیمن عبارت نیافته، به ترو آزادی نه ترمی تواند بیا زماید و بازی کند.

هر تولیدی در صنعت با ید شکل زیبا داشته باشد. انسان، فقط یک چیز را برای سود خالص نمی خرد تا احتیاجاتش را با آن رفع کند (به خصوص تولیداتی که دیگر احتیاجات اولیه انسان را رفع نمی کنند) بلکه همچنین برای اینکه زیباست. ارضاء احساس زیبایی (هنری) با ارضاء احتیاجات گسترش یا بنده و نامعین انسانی، چنان پیوند دارند که از هم جدا ناپذیرند. حتی انسان از همان آغاز موجودیتش "وسائل تولید" و "ابزارش" را همیشه زیبا ساخته است. و زیبایی، چیزی زائد و اضافی و حاشیه ای و فرعی نبوده است که بتواند از آن صرف نظر کند. و هیچگاه نتوانسته است، چیزی سودمند بسا زد که زیبا نباشد. یک صنعتگر در گذشته، همیشه یک هنرمند (به عنوان هنر ظریفه) نیز بوده است. و امروزه اگر این دو حرفه، تخصصی شده اند ولی هنوز در هر محصول و تولیدی با هم جوش بخورند و وحدت یا بندت ارزش انسانی و اقتصاد دی پیدا بکنند. اقتصاد انسانی بدون زیباشناسی هیچ ممکن نیست. کالای انتزاعی اقتصاد دی (که به طور خالص فقط سودمند است) یک مفهوم ساختگی است که فقط در مغز متفکرین اقتصاد دی و در تئوریهای اقتصادی وجود دارد. ولی در بازار، کالائی که بدون هنر است، وجود خارجی ندارد.

ما نمی توانیم سودمند بودن یک ایده یا ایده آل را، فقط با به کار بردن عقل و آگاه بود خود، کشف کنیم. چون هیچ ایده آلی و ایده ای (هیچ مفهوم خوب و کمال و عدالت و آزادئی.....) نیست که از همه جهات در همه وقت و در همه جا، مفید باشد (و بیک اندازه مفید باشد) عقل، همیشه کلی و عمومی و ابدی و جهان شمول (فراگیر) سخن می گوید، ولی فایده، مسئله واقعیت است که مورد به مورد باید مشخص گردد. از نقطه نظر عقلی، زود می توان در یک بیان کلی و ابدی دعوی سود یک دست و یکنواخت یک ایده یا ایده آل را کرد ولی تشخیص سود یا زیان آن، حتی در دراز مدت نیز احتیاج به تجربه و زمان و صبر و احتیاط و شکاکیت دارد. ما نتایج مثبتی را که یک ایده آل در لحظات اول می دهد، بیش از واقعیتش تخمین می زنیم و می بینیم. ایده ها و ایده آلها می که ما را فرا می گیرند (در اثر همان خصوصیت عقلی که دارند) به ما این انگاشت را می دهند که آنها در همه حال و همه مقتضیات و شرائط و اوضاع و احوال، مفید خواهند بود.

ما نمی توانیم نسبت به زیان آور بودن و شربودن آنها در شرائط و مقتضیاتی، شک کنیم. ما نمی توانیم باور کنیم که آنچه برای ما در برهه ای و موقعیتی مفید و خیر بوده است می تواند در برهه ای دیگر مضر و شر باشد (در اثر فکریا خرافه اشتباهی که ما از خیر داریم که خیر فقط از خیر تراوش می کند و شر، همیشه فقط از شر تراوش می کند).

بزرگترین و مقدس ترین و بهترین ایده ها و ایده آلها، انسانی، در اثر تجربیات طولانی و صبر و احتیاط و شکاکیت، دامنه سود و زیان نشان مشخص می گردد و حتی مرزهای مبهم و آمیخته زیان و سودشان مشخص می گردد (در این حاشیه مرزی، هم مفید و هم مضرند، هم خیر و هم شرند).

هیچ حقیقتی نیست که به طور یک دست و ناب همیشه، خیر و آزادی و کمال و فایده و نیک بختی و عدالت بیاورد. این، فقط یک ایده آل کودکان و بیدوی انسانی است. یک مفهوم و ایده کلی که در همه موارد خیر و مفید و معتبر باشد، وجود ندارد. یک مفهوم و ایده کلی، فقط می تواند به ما این احتمال قوی را بدهد که در بسیاری از موارد، به اندازه های متفاوت مفید و خیر و مطبوع.... خواهد بود.

ولی بسیاری چیزهاست که ما در تجربیات طولانی (قرنها و هزاره ها) مفید

بودن آنها را شناختن ایم، ولی هنوز نمی توانیم آنها را عقلی سازیم (در مفاهیم و ایده های کلی بگنجانیم و اگر چنانچه آنها را عقلی سازیم) اصول و ایده های کلی از آنها بسا زیم (بزرگترین جنایت را به بشریت می کنیم، چون می تواند جز این مورد تجربه شده، در همه موارد دیگر غلط و مضر و شر باشد. ما بسیاری از تجربیات خود را نمی توانیم عقلی بسا زیم و پیدا کنیم که چرا و چگونه آن تجربیات مفیدند.

عقل ما نمی تواند بر اساس روش و مقولات کلی، مفید بودن آنها را توجیه کند، ولی این دلیل نمی شود که ما ارزش این تجربیات مورد به مورد را که نمی توانیم در دستگای جای بدهیم، منکر بشویم و هر چه از این تجربیات داریم، دور بریزیم. در تاریخ، همیشه با یدهمین تجربیات را که از دیدگاه اصول عقلی و روشی، توجیه شدنی و فهمیدنی نیستند، نادیده نگرفت و تحقیر نکرد. ما در تاریخ، همیشه با "عقلی ساختن واقعیات و تجربیات" که به دور ایده های کلی قابل جمع آوری هستند، بصیرت خود را برای این گونه تجربیات از دست می دهیم.

تفاوت کینه توزی و کینه ورزی

ضعیف، در همه عکس العملها، عذاب می کشد. چون همیشه در مقابل عمل دیگری، نیروی کافی برای عکس العملی که او را راضی کند (حداقل مساوی با عمل دیگری باشد) ندارد. از این رو در مقابل عمل دیگری، یا از عهد عکس العمل بر نمی آید یا عکس العملش نیمه تمام و ناقص است. یا به عبارت اخلاقی، نمی تواند انتقام بپورزد (کینه ورزی کند). هر عکس العملی و رادر محرومیت می گذارد. از این رو عکس العملی را که باید بکند (انتقامی که بپورزد) نمی تواند. از آنجا که خواست کینه ورزی (انتقام کشیدن) اش را نمی تواند تحقق بدهد، زهر آلود و بیامی شود و در خود می تپد و می تند.

این انتقام گرفته نشده و این انتقامی که هر چه بیشتر می خواهد بگیرد، کمتر می تواند بگیرد، در او ریشه می دواند و احساس ضعف او را بی نهایت بالایی برد. و در این جریان، کینه ورزی (انتقام)، تبدیل به کینه توزی می شود که با کینه ورزی بی نهایت تفاوت دارد. اشخاص مظلوم (مفهوم مظلومیت غیر از ستمدیدی است) به هیچ وجه کینه خواه نیستند بلکه

کینه توزند. در فرهنگ ایرانی در اثر نفوذ شدید مفهوم مظلومیت، عکس العمل طبیعی در مقابل ظلم، کینه توزیست نه کینه ورزی. مفهوم مظلومیت حسین، بیان یک خصوصیت ویژه ایرانیست که در او خرد و ره‌سازانی در اسطوره سیاه و شاد و با رزترین شکل خود را گرفته بود و بعد به داستان حسین انتقال داده شد و تاریخ حسین را تبدیل به یک اسطوره ایرانی ساخت. پیدایش احساس کینه توزی، بیان نهایت ضعف انسانیست که حالت بیماری و زهر آلود پیدا کرده است. مسئله ما، نجات از این ضعفست. ضعیف، هیچگاه کینه نمی‌ورزد، بلکه کینه می‌توزد. نجات دهنده‌ای که این گونه ضعیف‌ادر میشد نشسته‌اند، کسی است که به انتقام گرفتن، بس نمی‌کند و انتقام گیری تنها او را راضی نمی‌سازد. قائم موعود (مهدی) در بحال انوار را پیدا آنقدر خون بر زمین بریزد که تا بزانیوش که سوار بر اسب است برسد (حساب بکنید چقدر آدم‌با ید بکشد). این است که مفهوم مجازات برای او یک جریان بی‌نهایت دراز (ابدی) و بی‌نهایت شدید می‌شود. مفهوم ثار الله، بیان این کینه توزیست. آیا برای ملت ایران هزار و چهارصد سال کینه‌ای را که از عرب و اسلام می‌خواهد بگیرد و قاتل در به گرفتن آن نبوده است تبدیل به این کینه توزی شده است که دیگر نه سرچشمه آنرا می‌شنا سد و نه قاتل است که خود را از آن نجات بدهد؟ آیا حسین، نماد این ایرانی نیست که می‌خواهد کینه خود را از اسلام و عرب بگیرد ولی هیچگاه نمی‌تواند و همیشه شکست می‌خورد، چون همیشه مسلمان باقی خواهد ماند؟ و آیا این کینه توزی پیش از آمدن اسلام و عرب چه ریشه اجتماعی سیاسی نظامی داشته است که فقط در اسلام تغییر جهت داده و شدت یافته است؟ و آیا جنبش سوسیالیسم در ایران با انتقال این کینه توزی به خود، شکلی دیگر (مسخ شده) به مفهوم عدالت اجتماعی نخواهد داد؟ (انتقال مظلومیت به کارگران و محرومان).

اغراض شخصی ما نمی‌توانند لخت با شند

موازی با هر "نیت خیری" در آگاه بود، یک "غرض شخصی" در نا آگاه بود ما در کار است. ما دیگر هیچیک از اغراض شخصی خود را نمی‌توانیم بدون عرضه آن در پوشش یک "نیت خیر اجتماعی یا دینی یا اخلاقی" دنبال کنیم. و به اندازه‌ای حرکت موازی اینها، و با هم بودن آنها عادی شده است که برای مایکا مربدی همی گردیده است. کسی که بدون این نیت خیر اجتماعی

(یا دینی یا اخلاقی) به دنبال غرض شخصی باشد، مثل این است که کسی در زمستان، لخت در خیابانهای شهر در نظر مردم گردش برود. و کسی که دینش را ترک کند، چنان به پوشش اغراض شخصی خود عادت کرده است که بلافاصله یک دستگاه اخلاقی یا یک دستگاه اجتماعی می‌پذیرد، تا این اغراض را به مدر و زیبا را ید و بپوشاند. او تا هنوز قاتل در به پوشا نیدن اغراض شخصی در یک دستگاه اخلاقی یا اجتماعی نیست دین برایش ضروریست، چون او باید این غرضهای شخصی اش را به اندازه کافی از دید خود و دیگران بپوشاند، چون حتی در دیدن آنها از خود نیز شرمگین می‌شود. انسان، دیگر نمی‌تواند غرضهای شخصی خود را لخت تحمل کند، بنا بر این اگر دین در دسترسش نیست، باید در یک دستگاه اخلاقی یا اجتماعی مانند سوسیالیسم یا سیونالیسم، امکانات تا زه پوشش اغراض شخصی خود را از دید خود فراهم آورد.

روشنگر با ید تاب نفرت مردم را داشته باشد

وقتی جامعه سیاسی شد (سابقه قدرتخواهی در بسیاری از مردم بیدار شد) مبارزه با دین دشوار و حتی غیر ممکن می‌گردد، چون هیچکس حاضر نخواهد بود با پخش افکار و روشنگر خود، خطر برای نفوذ سیاسی خود فراهم آورد. روشنگر، نباید در فکر کسب قدرت سیاسی باشد تا جاسارت بیان افکاری را داشته باشد که بر ضد عقیده مردم است و گفتنش عواطف مردم را آسیب می‌زند. او در متزلزل ساختن عقیده مردم، حداقل در آغا ز منفور مردم خواهد شد. ولی برای کسب نفوذ در جامعه سیاسی، باید عواطف مردم را به خود جلب کرد. دردموکرانی مبارزه با خرافات مردم با مسئله احترام به مردم در تضاد قرار می‌گیرد.

دامنه تجربیات انسانی، دامنه غیر ایدئولوژیکی است

در سیاست، تجربه انسانی، تقدم بر ایدئولوژی و دین و تئوری دارد. دامنه تجربیات انسانی، دامنه غیر ایدئولوژیکی و غیر دینی و غیر تئوریکست ولی بر ضد هیچگونه ایدئولوژی یا دین یا تئوری نیست. همه ایدئولوژیها و ادیان و تئوریها، حق تفسیر و تاءویل و توجیه این تجربیات انسانی را

دارند. ولی هیچکدام از آنها حق ندارند معین سازند که فلان تجربه انسانی، تنها تجربه حقیقی و اصلی است (آن تجربه‌هایی که برگزیده شده و پایه عقیده یا تئوری قرار داده شده است) و کدام تجربه انسانی، به کل بی ارزش و حقیر و فرعیست. و کسی حق ندارد، بیش از تجربیاتی که این عقیده، توجیه و تاءویل کرده است، تجربیات بکند و ما بقی تجربیات با ی‌دنا دیده و نا موجود گرفته شود.

ایدئولوژیها و ادیان و تئوریها، دامنه وجود و تقدم و حق و قدرت تجربه کردن و کیفیت تجربه کردن ما را انتخاب و معین نمی سازند. به کار بردن و نتیجه و سود گرفتن از تئوریها و ایدئولوژیها و ادیان برای توجیه و تاءویل تجربیات خود، چنین حقه‌ای را به آنها نمی دهد.

همچنین هیچ ایدئولوژی یا دینی یا تئورئی این حق را از انسان نمی‌توان بگیرد که او همین تجربیات انسانی را با ایدئولوژی یا دین دیگر، تفسیر و تاءویل کند و به هم پیوندد.

ترکیب و وحدت تجربیات انسانی، امکانات مختلف دارد و می‌توان از یک مجموعه تجربیات انسانی، به ایدئولوژیها و ادیان و تئوریهای مختلف رسید. ضرورت ترکیب و وحدت دهی به تجربیات، اقدمیت ارزش تجربه را منتفی نمی سازد. ولی هرایدئولوژی و دینی با ادعای داشتن "حقیقت"، در پنهان یا آشکار، همه امکانات مختلف دیگر را جز خود غیر حقیقی و ضد حقیقی و دروغ و باطل و سفسطه می انگارد و منفور می دارد و نفرین می کند. از طرفی مجموعه تجربیات هرا انسانی و امکانات تجربه تا زه انسانی، بیش از مجموعه تجربیاتی است که در یک ایدئولوژی یا دین یا تئوری با هم ترکیب و وحدت داده شده و تاءویل گردیده است. هرا ایدئولوژی یا دین یا تئوری می‌تواند بکوشد تا تجربیات دیگر و تا زه تر (که انسان قادر است بکند و هیچ کدام از آنها حق ندارند رندنی این توانستن او را بکند. انسان می‌تواند تجربیات تا زه‌ای بکند که تا به حال هیچ یک از ادیان یا ایدئولوژیها یا تئوریها با آن حساب نکرده‌اند) انسان را در خود جذب و تصرف کند، ولی حق ندارند معین سازند که انسان چه تجربیات دیگر و تا زه‌ای حق دارد بکند و چه تجربیات دیگر و تا زه تری حق ندارد بکند و فقط به تجربیاتی که آن دین یا ایدئولوژی یا تئوری حقیقی و واقعی می‌داند بدین اکتفاء کند و همچنین حق ندارد با ادعای اینکه "هیچ تجربیاتی جز آنچه در این دین یا

یا تئوری عنوان شده "ادعا کند که هیچ تجربیات دیگری نیست. فهم تجربیات موجود با یک ایدئولوژی یا دین یا تئوری، نشان آن نیست که آن تجربیات در تما می‌تش در آن ایدئولوژی یا دین یا تئوری گنجانیده می‌شود. هیچ ایدئولوژی یا دین یا تئوری نیست که قاطعاً در باشد "همه وجوه یک تجربه" را تفسیر و تاءویل کند و روشن سازد. هر تجربه‌ای از انسان، شروتمند تر و کثرت‌مند تر از آنست که بتوان آن را به تما می در یک ایدئولوژی یا دین یا تئوری گنجانید.

اگر تجربیات انسانی (هر تجربه انسانی) کاملاً و تما می "در یک تئوری یا ایدئولوژی یا دین گنجانیده می‌شد، کسی به فکر بنیادگذاری دین دیگر، مذهب دیگر، ایدئولوژی دیگر، فلسفه دیگر، جهان بینی دیگر نمی افتاد. همینکه انسان چنین هوسی را کرد، نشان آنست که وجوه مختلف هر کدام از تجربیاتش، نه تنها در هیچکدام از ایدئولوژیها و ادیان و تئوریها و فلسفه‌ها روشن یا تعبیر نگردیده است بلکه در همه آنها نیز با هم (در هر کدام قسمتی از آن تجربه) جذب نگردیده است.

فرهنگ یک ملت کجا ست؟

وقتی گفته می‌شود "فرهنگ ملی" (که همان فرهنگ "یک ملت است) با همین اصطلاح، جوهر و واقعیت فرهنگ در همان پیشوند "وحدت" ملت، پوشانیده و حتی انکار می‌شود.

فرهنگ یک ملت، شیوه رفتار و گفتار و اندیشیدن و احساساتی است که در اثر برخورد اقوام مختلف، جوامع مختلف، زبانهای مختلف، طبقات مختلف، ادیان و عقاید و فلسفه‌های مختلف، و تلاش طولانی همزیستی و تفا هم‌بازی همدیگر برای حفظ همبستگی، پیدایش یافته است.

بنابراین هر فرهنگی، در واقعیت دارای طیفی (تنوع و کثرت‌مندی) از ارزشها و از مفاهیم و احساسات و افکار و عقاید و معیارهای اخلاقی است. تفاوتهای اخلاقی و سیاسی و قومی و اجتماعی و زبانی و فکری و عقیدتی، خود را به عنوان اجزاء و تنوع آن طیف همیشه در می‌یابند، نه به عنوان تضاد و جدائی و غیریت. دیگر هیچکدام خود را در کنار دیگری به عنوان حقیقت و دیگری را به عنوان باطل و کفر و دشمن و متضاد، خود را به عنوان خوب و خیر و دیگری را به عنوان بد و شر در نمی‌یابد، و نمی‌تواند در یابد.

پس فرهنگ، یک جریان و تلاش طولانیست که همیشه به رشدش ادامه می دهد تا هم تاء مین کثرت مندی ها در زمینه های مختلف را بکند و هم تاء مین همبستگی آنها را با هم. (می کوشد آنها را از حالت تضادی و پارگی و غیریت خارج سازد و به حالت طیفی درآورد که کناره ها به عنوان تنوع و تدریج و به عنوان اجزاء ضروری ولی مختلف یک همبستگی، عبارتند از پذیر هم دیگر را احساس کنند).

بنابراین فرهنگ، ایجاد ارزشهای تنوع و طیف و کثرت مندی و تسامح و تفاهم می کند، و این جریان فرهنگی موقعی پیدایش می یابد و رشد می کند که درست عقاید و اقوام و ادیان و معیارهای متفاوت اخلاقی، و ایدئولوژیها به فکر انحصاریت حقیقت خود و به فکر قیادخواهی خود رتلاشند.

بنابراین " فرهنگ یک ملت "، به کلی غیر از " دین یا ایدئولوژی حاکم " در آن ملت است (یک فرهنگ اسلامی یا کمونیسم یا مسیحی وجود ندارد) این فرهنگ، چندان حق آشکار برای شکوفائی و گسترش در مقابل عقیده یا عقاید حاکم که با هم گلاویزند (و جها د برای عقیده را، حیات واقعی می شمارند) ندارد، بلکه در شکافهای میان این جوامع عقیدتی، دردزهای میان اقوام متنازع، در میان اخلاقیاتی که هر کدام خود را تنها معیار اخلاق و رسوم و آداب می دانند، در میان هفتاد و دو ملت که بر سر ادعای داشتن حقیقت انحصاری به آخرین حد قساوت خون همدیگر را می ریزند، پیدایش می یابد، و در همین بیغولها و درزها و شکافها و گوشه ها، در همین مرزها و حاشیه ها، جوانه می زند و پرورش می یابد. فرهنگ هر ملت، در کناره های اختلافهای شدید و تضادهای آشتی ناپذیر عقاید و اقوام و اخلاقیها و زبانها از ضرورتی که آنها پدید می آورند پیدایش می یابد. در واقع فرهنگ، هزاره ها پوشیده از نظر، به طور ناآگاه بودانه، در کنار مطلقیت و جزمیت و انحصار طلبی و قیادخواهی معیارهای اخلاقی، رسوم، ایدئولوژیها و ادیان و طبقات (از هر نوع) جوامع (به خصوص در شهرهای بزرگ که این جریانها همه به هم فشرده می گردند) و اقوام جوانه زده و پرورش یافته است ولی امروزه هنگام آن فرا رسیده است که ما این فرهنگ خود را، از این حاشیه ها، و کناره ها و شکافها و بیغولها و درزهای میان اجتماعات و طبقات و اقوام و رسوم و عقاید به مرکز ثقل جوامع، به مرکز ثقل تفکر، به مرکز ثقل احساسات، به مرکز ثقل رفتار خود بینا وریم.

در رفتار و تفکر و احساسات و اندیشیدن، در بینا د خود فرهنگی شویم. فرهنگی

که هنوز پسته اجتماع و طبقاتی و عقیدتی و ایدئولوژیکی و اخلاقی بوده است (دیگری را فقط تحمل کردن) فرهنگی که همیشه پسته روانی افراد برگزیده و نادر بوده است، به جوهر خود استحاله بدیم.

انسان حیوان نیست گله ای، نه حیوان اجتماع

انسان در اصل، یک حیوان گله ای بوده و هنوز نیز هست. گله، شامل اعضاء یا خانواده ها می است متعدد ولی محدود که همه با هم پیوند دارند و با هم بزرگ شده اند و همدیگر را یکا یک می شناسند و خود را متعلق به یکدیگر احساس می کنند، و از همدیگر دفاع می کنند و با همدیگر زندگی می کنند و خود را می توانند به عنوان یک همبود به طور محسوس درک کنند و منافع و مضار این همبود را به خوبی بشناسند و فایده ها بین منافع و مضار گله ای به همان شدت بلکه بیشتر از منافع و مضار فردی یا خانواده ای درک و حس می گردد و تعهد برای منافع گله ای در اثر درک محسوس این همبود و درک تعلق به همبود بسیار زیاد است. ذخیره نیروی فرد انسان، برای اینکه به اعضاء و سراسر گله بپردازد و امکانات معرفتی او برای اینکه همه را در این گله بشناسد، و ظرفیت نیروی او برای مصرف کردن در تعلق و پیوند و وفاداری، به اندازه ایست که تا حد همین گله می رسد. و در واقعیت، گله، نمایش حد ذخیره و ظرفیت این قوا و امکانات در انسان است.

از لحظه ای که گله اندکی دامنه دار تر شود و جامعه بزرگ (جامعه ای وسیع تر از گله) شروع به پیدایش کرد، همه اشکالات و گرفتاریهای اخلاقی و سیاسی و حقوقی او نمودار گردید.

چون انسان دیگر قدرت کافی برای آنکه همه اعضاء "جامعه" را بشناسد و با همه به یک اندازه آشنا بشود با همه صبح و شب مراوده و سروکار داشته باشد، نداشت.

از این رو، احساس تعلق او نسبت به افراد جامعه (برعکس گله) متفاوت و دارای اختلاف شدید بود. عضو جامعه، هر چه برای او آشنا تر و ناشناخته تر بود، به او احساس تعلق واقعی نداشت. آشنائی ها و ناشناخته ها موقت تر، پاره پاره تر و بسیار متفاوته (با یکی بسیار زیاد و با یکی بسیار کم) گردید. و نیروی ذخیره دار او، برای صرف در پیوندیابی و تعلق و وفاداری و مهر برای سراسر جامعه دیگر کافی نمی داد (برعکس گله). بدینسان استحاله

انسان از حیوان گله‌ای به "حیوان اجتماعی" یک جریان غیرطبیعی و خلل آورده همه مسائل و روابط او بود.

انسان طبیعتاً "یک حیوان اجتماعی نبود و هنوز نیز نیست، بلکه کوشیده می شود که با تلاش و فشار و عادت دهی و تربیت و آموزش، از حیوان اجتماعی ساخته بشود. زندگانی گله‌ای با زندگانی اجتماعی دوزندگی کاملاً متفاوت بود و هست و هیچگاه نمی توان "زندگانی اجتماعی" را چنان تحول داد که شباهت به "زندگانی گله‌ای" که طبیعت اوست پیدا کند. و همین تفاوت رفع ناشدنی است که هنوز در ته قلبش اشتیاق به زندگانی گله‌ای (جا معها و ویژگیهای زندگی در گله) دارد. در واقع کمونیسم و سوسیالیسم می خواهند جا معه دنیا را اقتصادی را طوری بسازند که انسان در آن، همان احساس گله‌ای طبیعی خود را داشته باشد. و همین ویژگیهای زندگانی گله‌ایست، که ایده آل کمونیسم و سوسیالیسم است.

شناختن یک رهبر در یک گله، یک شناخت سهل و آسانی بود. هر کسی با تجربیات مستقیم خودش می دانست فعلاً چه کسی توانا تر و با هوشتر و با تجربه تر و پیش بین تر، جسورتر و مقاومتر و با اراده تر از دیگرانست. نیاز به مسموعات نداشت. به محض که این گله، از حد گله بودن تجاوز می کند، دیگر انسان، تجربیات مستقیم و مداوم از همه ندارد. او نمی تواند صبح و شب همه را در نظر داشته باشد که بشناسد. طبعاً "درجا معها، خلق و خوی و شخصیت هر کسی گمنام تر و نا پدیدارتر می شود.

از آنجا که هیچکس وقت کافی برای همه ندارد، افراد غالباً "آشنائی های مختصر با هم دارند.

از یک طرف، در یک جای یک مشت روابط بی نهایت زیادی می شود و از یک طرف یک مشت روابط بی نهایت کوتاه و ضعیف می گردد. مثلاً "روابط با خانواده یا افراد همکار، آنقدر زیاد می شود که همه قوای ذخیره و در این روابط می باید فشرده شوند. طبعاً "روابط خانوادگی، زیر فشار این نیروها واقع می گردند. از طرفی، در اثربیگانه شدن (کمی آشنائی با اعضا بی شاز اندازه درجا معها) نسبت به آنها به کلی بی اعتنا و لاقید می شود، چنانچه می دانند که نه وقت و نه نیرو برای چنین دامنه بزرگی از روابط دارد.

همین علل سبب می شود که "ظاهر سازی" و "خود نمائی" و "شهرت طلبی" و "صحنه سازی" ضرورت جا معها (برعکس گله) می شود. تعیین رهبر و حاکم و رئیس

طبعاً "از روی ریا و دروغ و دزدی و فساد و خودخواهی و زور، ضرورت ساختار جا معها نیست که دیگر گله نیست.

فرد، در گله می باید با "مذاقت و یکرو و راستگو و درست و مردم خواه (گله خواه) باشد، ولی فرد درجا معها، امکانات وسیع ریا و دروغ و ظاهر سازی و دزدی و خودخواهی دارد. و از آنجا که فرصت و نه قدرت پرده ختن به دیگری را دارند می باید در فرصت کوتاهی او را تخمین بزنند. از این رو ظاهراً باطن همه متفاوت می شوند، چون هر کسی می دانند که دیگری نه تاریخ او را درنده فرصت آنرا در ده فرصت ظاهراً باطن او را با هم بسنجند و ببینند چقدر با هم آهنگند و چقدر از هم متفاوت.

کم کسی، این فرد را می شناسد، کم کسی می داند و همیشه با دیگران و در امور خودش چه می کند، کم کسی می داند و در درونش چه می اندیشد. کم کسی می داند و چه احساساتی دارد و در یک شهر بزرگ، تقریباً "هیچکس نمی داند که دیگری به طور دقیق کیست و چه می کند و چه می اندیشد.

فقط او می باید از راه تخمین، از نمونه های اعمال و افکار و رفتار دیگری، قضاوت های کلی درباره شخص او بکند که فقط می تواند با احتمال ضعیفی درست باشد. اینست که کسانیکه می خواهند رهبران سیاسی و اجتماعی و فکری بشوند، می کوشند همین "اعمال نمونه ای" خود را در صحنه های لازم، بزرگ تر و نمایان تر سازند. یک بخشش جو نامردانه، یک عمل جسورانه، یک فکر صائب..... علائم کافی برای آن هست که مردم درباره او قضاوت کلی خود را بکنند. خواه ناخواه مسئله حکومت، یک مسئله نا دقیق و مه آلوده می گردد. اگر "بهترین فرد" باید حاکم و مورهبر باشد، چگونه جا معها به این بزرگی می تواند دقیقاً "این فرد بهتر را بشناسد و بپاید؟ با تخمین ها و احتمالات و حدس زدن های که از طریق این اعمال نمونه، چند نفر که خود را به صحنه می رسانند و در صحنه می گذارند، جزا شتاب و بی دقتی و قضاوت های بی سرو پا نمی تواند بداند. مسئله به این بن بست که کشیده شد، دورا حل دارد یا اینکه حکومت و حاکم را باید خدا (که همه را یک به یک می شناسد) معین سازد (فقط اینکه خدا بعد از برگزیدن این نفر یا چند نفر، چگونه تصمیم خود را به سراسر جا معها بلاغ می کند، مسئله لاینحل می ماند) و یا اینکه اصلاً، حکومت بی معنا و ظالمانه و احمقانه تلقی می گردد. این نفرت و اکراه و نا راحتی اجتماعی ساختگی انسان (که یک موجود گله ای است و بر

ضد طبیعتش اجتماعی ساخته می شود) سرچشمه همه مسائل سیاسی و حقوقی و حکومتی و اقتصادی است.

ذخیره نیروئی که انسان دارد و برای مصرف در شناخت و پیوندیابی به افراد موجود در گله است، درجا معه، کفایت نمی کند. بنا بر این محبوس است از این قوا صرفه جوئی کند. تا بتواند در دامنهای بسیا محدودی ازجا معه که ضروریست متمرکز سازد. یکی در "خانواده" متمرکزی شود. دیگر در رهبر و پیشوا و حاکم یا هیئت حاکم بر جامعه. آنچه غیر از این دو محدوده ازجا معه باقی می ماند، برای او دیگر قابل اعتناء نیست. دیگر نیروئی ندارد که بشناسائی این توده عظیم جا معه بگمارد. این است که در مقابل این توده عظیم ناشناس، با ید رسوم و آداب و قوانین کلی داشته باشد که بتوانند در موارد لازم با آنها، مسائلی که در برخوردهای کوتاه با آنها دارد حل و فصل کند. بهترین روش برای برخورد با این توده ناشناس، آنست که همه را مساوی با هم بگیرد. با همه با یک طرز و شیوه رفتار کند. نیروهای ذخیره ای که انسان برای معرفت و تعلق دارد، بعد از تمرکز در خانواده، در رهبر و هیئت حاکمه یا پیشوایان جا معه متمرکزی دهد. همه توجه و کنجکاوی خود را به طور خارق العاده ای در جزئیات میکروسکپی اعمال و افکار این رؤسا و رهبران مصرف می کند.

اومی کوشد که با مراغبت و سواس آمیز کوچکترین و بی ارزشترین حرکات و اعمال و گفتارهای اینان را در نظر بگیرد و می انگارد که اهمیت دادن بی اندازه به این ریزه کاریهای اعمال و گفتارها و اندیشه های جنبی فردی، شناخت این افراد هست. در گله او به همه افراد توجه داشت.

حال اگر جا معه غیر از همین دوسه مقطع نا چیز از افراد، همه جا معه بدون کوچکترین توجهی می ماند. او هیچ فردی را نمی شناسد. سرنوشت هیچ فردی در میان این انبوه بیکران برای او نگران سازنده و قابل اعتناء نیست. همه برای او در برابر تاریک ابهام و مه آلودگی فرو رفته اند. در درد و شادی و کامیابی هیچکس دیگر شریک نیست و نمی تواند شریک باشد. این است که برای طرز رفتار و گفتار و اندیشیدن با آنها، احتیاج به "قوانین و رسوم و آداب کلی و مساوی" دارد. همدردی انفرادی با هر فردی درجا معه، برای او غیر ممکن می شود. اومی تواند همدرد "همه جا معه" باشد، اومی تواند همدرد "یک گروه بزرگ، یک طبقه، یک قوم بزرگ" باشد، ولی همدردی با افرادی

که دیگر شخصاً "نمی شناسد، فقط یک اعمال نمادی اخلاقی است. افراد جا معه همه برای او گمنام و ناشخص و ناشناخته و ناشناخته هستند.

او با فرد به عنوان یک موجود کلی (انسان، عضواً معه، شهروند، یک مؤمن عضو حزب) زیر یک نقاب واحد عمومی کار دارد و فقط همین نقاب کلی را می شناسد. او این فرد یا آن فرد را به این خاطر دوست دارد چون ازدهانش تعلق به اسلام یا مسیحیت یا کمونیسم به چهره اش زده است، چون ازدهانش همان اصطلاحات واحد و مشترک بیرون می آید. او همدردی با آن فرد می کند، چون "جزو مقوله کارگری محروم یا ستم دیده" است.

او با هیچ فردی، پیوند فردی ندارد. او با کسانی پیوند دارد که این نقاب واحد کلی را به چهره زده اند (قومیت، ملیت، تعلق به یک امت، تعلق به یک نژاد، تعلق به یک طبقه، تعلق به یک حزب) فرد، در میان نیست. همه طبق یک اصل کلی مورد معامله قرار می گیرند، یا طبق این اصل کلی با آنها همدردی می شود و به آنها یاری داده می شود و با آنها دوستی و مراوده و گفتگو می شود، یا طبق همین اصل کلی با آنها نفرت و رزیده می شود و از آنها یاری دریغ می شود و با آنها ترک هر نوع مراوده و گفتگو کرده می شود. فقط از راه این کلیات، با مقولات انسانی ارتباط هست نه با فرد فرد مردم. طبعا "در زیر این لباس گشاد و آویزان کلیات، که میلیونها تن را بدون تفاوت می پوشاند، هر فردی به سهولت می تواند در دو و گاو و در و دزد و خود خواه باشد. فرد، دیگر مورد توجه جا معه نیست. مقوله کلی انسان، مقوله کلی مؤمن، مقوله کلی کارگر، مدنظر است.

از این رو هست که "آزادی" با همین "گمنام بودن و ناشناخته بودن فرد" پیدا می یابد.

آزادی با همین "کلیات" و "مقولات" و "نقابه های عمومی" پیدا می گردد، چون این کلیات، با قد و قواره هیچکسی مناسب نیست. یونیفورمیست که برای همه به یک رنگ و اندازه و شکل دوخته اند.

در زیر این یونیفورم های عقیده و اخلاق و قومیت و متگری و طبقاتی بودن و ملیت و، فرد انسان هر چه بیشتر متفاوت و مختلف و ناجور می شود. انسان با زور این نقابه ها و یونیفورمها، اجتماعی ساخته می شود ولی همیشه محرومیت خود را در طبیعتش که یک حیوان گله ایست، بیشتر درمی یابد.

در گله، فرد تر بود، بیشتر خود بود. و هنوز وقتی در "جامعه ای" زندگی

می کند، می کوشد به هر ترتیبی شده، گله خود را بیا بد، گله خود را انتخاب کند و به دور خود جمع کند و در گله زندگی کند.

"یا فتن حلقه دوستان و آشنایان"، ساختن انجمن ها و سازمان و اتحادیه ها و حلقه ها و کلوبها برای بازگشت به زندگی گله ایست. در اینجا است که می تواند بیشتر فرد را بشناسد، بیشتر به افراد، به عنوان فرد تعلق داشته باشد. انسان، هیچگاه وجودی اجتماعی ساخته نمی شود و همیشه در عمقش موجودیست گله ای و این سخن ارسطو و جامعه شناسان که انسان موجودیست اجتماعی، به کلی غلط است.

آیا منفعت یک طبقه یا ملت یا امت، حقیقت است؟

وقتی جمعی، منفعت گروهش را "حقیقت" می سازد، منفعت گروه دیگر را به عنوان "منفعت" نمی پذیرد، بلکه آن منفعت، باطل و دروغ و ضد حقیقت و ضد اخلاق (دزدی، غارت، ستم) است.

بدینسان، مبارزه بر سر منافع و تقسیم منافع و تقسیم منافع، تبدیل به جها د میان حق و باطل (کفر) می شود و مسئله، وجود یکی و نابودی (یا تابعیت مطلق) دیگری می گردد (جها د).

درست با استحالته "منفعت طبقه کارگر" به "حقیقت" (در اینست و لوی سوسیا لیست و کمونیست) منفعت طبقات دیگر، ضد اخلاقی و ضد حقیقت گردیده است و را بطنه با طبقات دیگر، جها د (یا محو طبقات دیگری طبقه سازی جامعه، یا تابعیت مطلق طبقات دیگر) شده است.

همانطور که هورا مزد دار پانیان، یک دنیای خالی از اهریمن (بی اهریمن) می سازد، همانطور طبقه کارگر (طبقه ای که حقیقت با اوست) دنیای خالی از طبقات (البته مقصود خالی از طبقات دیگر است) می سازد. ایده آل جامعه بی طبقه، همان ایده آل پیروزی یکدست و ناب و سراسری منفعت یک طبقه است که به شکل حقیقت در آمده است (همانطور که در دوره پیش از آن، منفعت طبقه سرمایه دار، تبدیل به حقیقت شده بود).

منفعت هیچ طبقه ای، هیچ گروهی، هیچ فردی، حقیقت نمی شود. و مبارزه میان منافع دو فرد یا دو گروه، جها د میان حقیقت و باطل (جها د و ضد با هم) نیست. تا آنجا که رزش مثبت "مبارزه"، به هیچوجه تأیید "جها د" نیست. مبارزه طبقاتی، یا گروهی دیگر، تا وقتی که به سرحد "جها د" نرسیده است و به شکل

جها د فهمیده نمی شود و شیوه های جها دی به کار برده نمی شود، می تواند مفید و مثبت و با آو را باشد. جامعه را نمی توان هیچگاه از حقیقت ناب و یکدست یک طبقه ساخت. تفاوت انسانها، علیرغم همه تساویها، سبب "دسته بندی متفاوتها" می گردد. فقط نباید گذاشت که تفاوت و اختلاف، به تضاد بکشد. مفهوم "تضاد طبقه ای" فقط بر پایه فلسفه هگل که تضاد را اساس فلسفه اش قرار داده است و در آلمان رواج یافت، ممکن بود.

از بین بردن یک طبقه خاص، از بین بردن طبقه به طور کلی در جامعه نیست. تنها یک نوع طبقه یا طبقات وجود ندارد. جامعه را نمی توان از همه جهات و به طور کلی بی طبقه ساخت، ولی می شود طبقات موجود را از بین برد. ولی با از بین رفتن طبقات موجود، طبق ضرورت "نظام اجتماعی"، کم کم طبقات دیگر به وجود خواهد آمد و لوپیدایا رهم نشوند. و از آنجا که ایده آل این جامعه به طور رسمی و قانونی، جامعه بی طبقه است و این اشعار در اذهان تسلط یافته، طبقه کار کم، موجودیت خود را انکار خواهد کرد و خود را از نظر خواهد پوشانید. از این گذشته، استحاله منفعت گروهی (ملت، طبقه، امت) به حقیقت، نه تنها منفعت گروه های دیگر را، استحاله به "باطل و دروغ" می دهد، بلکه همان را بطنه را نیز با "منفعت فرد" در خود آن گروه می یابد. منفعت فرد انسان نیز در مقابل منفعت آن گروه (که حقیقت می باشد)، با زهمان را بطنه تضاد می یابد. و جامعه و طبقه و ملت و امت، با فرد به علت حقیقت ساختن منفعت خود، در جها د است. فرد با ید به کلی محو و حل در آن گروه شود، یا تابعیت محض نسبت به آن گروه پیدا کند، تا این تضاد رفع گردد (تا حقیقت در آن گروه، ناب و یکدست بشود).

سلسله مراتب نموده ها

شناخت روابط مجموعه ای از "نمودها"، سبب نمودار شدن مثنی دیگر از "نمودها" می شود.

دیدن نمودها، سلسله مراتب دارد. دیدار مجموعه ای از نمودها، امکان نمودار شدن، نمودهای دیگر را فراهم می سازد. انسان، همه نمودها را نمی تواند با یک دید، همزمان با هم ببیند.

پدیدار شدن مجموعه ای از نمودها و شناخت روابط میان آنها، دیده را برای دیدن نمودهای دیگر روشنتر (توانا تر) می سازد. پس شناخت

مجموعه‌ای از نموده‌ها، ایجاب نمودار شدن مجموعه‌ای دیگر از نموده‌ها را می‌کند. بنا بر این آنچه را ما باطن و عمق و وجود می‌خوانیم، نموده‌های هستند که برای دیدنی شدن، باید نموده‌های پیشین را بهتر و دقیق‌تر دید و روابط میان آنها را یافت و شناخت.

باطن یا ناآگاه بود، دامنه غیر دیدنی، دامنه‌ای غیر نمود و ضد نمود نیست. تلاش برای درک و هم‌آهنگ‌ساختن مجموعه‌ای از نموده‌ها، ضرورت نمودار شدن نموده‌های دیگر را به وجود می‌آورد، یعنی چشم و تجربه و عقل ما حساستر و پذیرا تر برای یافتن و دیدن نموده‌های دیگری شوند. پس تقسیم دنیا به ظاهر و باطن، یا تقسیم وجود انسان به تن و روان یا آگاه نبودن آگاه نبود، یک تقسیم بندی کودکانه و بدویست که دودمان را از هم جدا می‌کند که در واقع از هم جدا شدنی نیستند.

آنچه را ما با "دید اول" نمی‌بینیم، نا دیدنی و نا نمودنی و غیب و سرنیست. باطن، چیزی نیست که در زیر پرده ظاهر، مخفی بماند، بلکه دنیا و انسان هم‌اکنون نمودار است، فقط دیدن همه نموده‌ها، یکجا و یک مرتبه با دیدی که ما در آغاز داریم (یا در مرحله‌ای پیدا می‌کنیم) میسر نیست. ما همیشه مجموعه‌ای از نموده‌ها را می‌بینیم (که در دسترس تجربه ما است) تا موقعی که با تجربه این نموده‌ها، راضی و راحت هستیم، نموده‌های دیگر مخفی می‌مانند. تلاش ما برای هم‌آهنگ‌ساختن این مجموعه از نموده‌ها، ورشکست می‌شود. یعنی با همه دستگا‌های فکری که می‌سازیم، نمی‌توانیم این هم‌آهنگی را بیابیم. و در این ورشکستگی هر دستگا‌ه فکریست که مجموعه‌ای تازه از نموده‌ها (که این دستگا‌ه حتی موجودیتش را انکار می‌کند) برای ما علیرغم اکراه و نفرت ما (چون ما علاقمند به دستگا‌ه فکری خود هستیم) تجربه کردنی می‌شوند. و تا ما با دستگا‌هی که مجموعه نموده‌ها را هم‌آهنگ ساخته، راضی هستیم، و تجربه ورشکستگی از آن دستگا‌ه نداریم، به دید خود فشا روانی آوری، تا بیشتر و بهتر ببینیم. در ورشکستگی یک دستگا‌ه معرفتی، دید ما در پی یافتن و جست‌وجوی پدیده‌های غریب و گمشده و فرا موش شده و تحقیر شده و منفور شده می‌دود. همه چیز جلوما حاضر است و چشم ما به همه می‌افتد اما ما همه را یکجا و با یک دید، نمی‌توانیم ببینیم. دیدن، احتیاج به تما‌ع قدرت دید دارد. و برای دیدن نا دیده‌ها باید دیده‌ها را بهتر دید و بیشتر شناخت تا معلوم گردد که این نا دیده‌ها برای شناخت، کافی نیستند. تا زمانی که ما نموده‌های خود را برای

شناخت خود، کافی می‌دانیم، نموده‌های دیگر را نخواهیم توانست ببینیم.

سخن‌پذیری

شنیدن واقعی، نوعی جریان‌حامله شدن است. گوش دادن به سخنان دیگران، کفایت نمی‌کند. انسان باید موقعی گفته‌های دیگران را بشنود که می‌تواند حامله به افکارش و برای مادر شدن، احتیاج به نطفه فکری دارد و یقین دارد که در گفتار دیگران این نطفه هست.

تلاش برای فهمیدن سخنان دیگری، هنوز شنیدن به معنای پذیرائی برای مادر شدن نیست. تفکر من می‌خواهد از نطفه‌ای که در گفته‌های دیگران نهفته است حامله شود. چه بسا که دیگری نمی‌داند که پدر افکار من شده است و چه بسا افکاری را که من "میزایم" می‌انگارم که من خودم "ساخته‌ام". ولی کسانیکه عقیم هستند، نیا ز به حامله شدن از گفته‌های دیگران ندارند.

تمنای مرگ بکنید اگر ما دقیق (قرآن)

اگر خود را قربانی کنید، به طور مسلم، به خدا یا به دین اسلام، "یقین" دارید. موقعی از داشتن یقین خود به خدا و دین می‌توانید مطمئن باشید که خود را قربانی کنید.

موقعی در خوا‌هید یافت که در دعوی ایمان خود صادقید که خود را قربانی کنید. برای نجات از "شکی که در نهاد اعتقاد ایمان خود می‌ورزید"، خود را نابود سازید تا شک خود را رفع کنید. و هیچگاه از این شک خود، نجات نخوا‌هید یافت، چون تا موقعی که خود را نابود نساخته اید یا تمنای نابود ساختن خود را از ته دل نکرده اید، نمی‌دانید که واقعاً "به این دعوی ایمان خود یقین دارید. و همه مسلمانان در رفتن به جهاد، از این شک شدید که به ایمان خود دارند، با نابود ساختن خود (یا به خطر انداختن حیات خود) نجات خواهند یافت.

بیچاره دگارت که فقط با این که احساس کرد که می‌اندیشد، از شکش به هر چیزی (از جمله از شک به خودش و بالاتر از آن از شک به افکار و عقایدش) نجات یافت. یکی از شکش، خودش را به وجود آورد (به وجود و تائید وجود خود رسید) و میلیون‌ها نفر از شک به عقیده‌اشان و واهمه و وحشت از این شک، و برای اینکه

به خود ثابت کنند که چنین شکی ندا رند (چون گرفتار آن بودند) خود را نابود می سازند.

شک به حقیقت خود آنقدر وحشت انگیز است که برای نجات دادن خود از آن، باید خود را فدا کرد. البته یک راه بهتر و سالمتر و منطقی تر، آن است که شک به حقیقت خود را از وحشت انگیزی درآورند و دلپذیر و شیرین و مطبوع ساخت تا خود، از گیر حقیقت خود نیز بتوانند نجات یابند.

و برای آنکه انسان خود را از حقیقت خود نجات بدهد، نباید خود را با حقیقت خود عینیت بدهد. (نبا بد خود را با یک ایدئولوژی یا دین یا تئوری در تما میثش عینیت بدهد) و بگوید که حقیقت من، من است و من فقط از حقیقتم هستم و بدون حقیقتم نیستم. من به حقیقت خود شک می کنم، چون می توانم بدون این حقیقت هم (و بدون بسیاری از حقیقت های دیگر هم) زندگی کنیم. ولی اگر من فقط با حقیقت خود است که زندگی می توانم کنم، با یدیقین داشته باشم که با این حقیقت هستم. و چون مشکوکم که با این حقیقت هستم یا نه، خود را نابود می سازم تا یقین پیدا کنم که با این حقیقت هستم. داشتن یقین برای انسان مهمتر از هستی اوست.

خواستن، توانستن نیست

برای رسیدن به ایده آل یا هدف خود، خواستن (اراده) کفایت نمی کند. بلکه احتیاج به نیروی لازم و ورزش کافی این نیروها هست. و برای گذاشتن یک هدف یا ایده آل تحقق پذیر، باید کمیت و کیفیت (اندازه) نیروهای خود را شناخت. ولی ما چون اندازه نیروهای خود را نمی شناسیم، هدف ها و ایده آل های عالیترا انتخاب می کنیم، بلکه خواستن شدید آن ایده آل ها، ما را بیش از اندازه برانگیزاند، تا در اثر این تحریک فوق العاده بتوانیم آن ایده آل ها را تحقق بدهیم. یعنی ما به خود و نیروهای خود در واقع ایمان نداریم، بلکه می خواهیم "قدرت بیش از حد ایده آل" ما را چنان بکشاند که ما قادر بشویم آن کار را بکنیم. پس ما تکیه به قدرت ایده آل خود می کنیم، چون ما خود را ضعیف و ناتوان می دانیم. در اثر این شیوه استدلال و احساس عمیق ضعف خود و اتکاء به قدرت ایده آل خود، به خود القاء این شعار را می کنیم که خواستن، توانستن است.

در حالیکه یک انسان واقعی، هیچگاه چیزی را که نمی تواند، نمی خواهد.

در آغاز می کوشد خود و نیروها و ذخیره نیروهای خود را بشناسد، آنگاه طبق آن، می خواهد و هدف خود را می گذارد. و چون در اشعار و تکرار، یقین پیدا می کند که هر چه می تواند، می خواهد، اگر یکبار نیز به خطا چیزی بخواهد که نمی تواند، آن هدف را در اثربیین به خودش، تحقق خواهد داد.

آیا هر چه تغییر می کند، بد است؟

هر چه می گذرد، بد است. آنچه فانی می شود، شر است. پس انسان هر عملی که با بدن و برای بدن، با دنیا و برای دنیا می کند، گناه است. پس در انسان چیزی ماندنی هست (روح) که هر عملی با آن و برای آن کرده بشود، خیر و صواب است. پس دنیا که همه چیزی در حال گذراست، جای ماندن روح ما نیست. وطن روح، دنیا نمی تواند باشد بلکه جاییست که هیچ چیزی نمی گذرد، هیچ چیزی تغییر نمی کند. زمین، وطن تن است. و انسان که روح است وطن دیگر دارد. آن وطن مصر و عراق و شام نیست - آن وطن جاییست که ما را نمی بیند. و از آنجا که هر کسی نمی خواهد در غربت بروی زمین بماند، اشتیاق بازگشت به وطنش (انا لله و انا الیه راجعون) او را آرا می گذارد. می کوشد تا با اعمالی که فقط توجه به روح (وجود ماندنی دارد) هر چه زود تر به این ملکوت تغییرنا پذیرا بدی برسد.

بنا بر این برای اینکه در دنیا و میهن خود، همه عمر غریب نباشد و همه عمر از زندگانی تن بی بهره نشود، باید این مفهوم را در ذهن خود عوض کند که هر چه می گذرد، بد است.

هر چه تغییر می کند، خوب است و تغییر، دوست داشتنی است. و انسان در همین تغییرات، گسترده و شکوفا و ثروتمند و کثرتمند می شود. انسان دنیای را تغییر می دهد، خود و همان روح خود را تغییر می دهد، جامعش را تغییر می دهد، تاریخ را تغییر می دهد و قانون و نظامش را تغییر می دهد، چون تغییر برای او خیر است. از این روایت که تغییر همیشه با انسان بوده است نه با خدا که فقط ابتکار در خلق "وجود" و "کمال" و "ابدیت" دارد، انسان برای اینکه تغییر می دهد مبتکر است نه مفسد.

یا عدم و شکنجه، یا ایمان

اگر کسی به خدا یا رسولش (که نمونه اصلی اش در قرآن نوح است) ایمان نیاورد، نابود خواهد شد (در طوفان) یا برای شکنجه شدن دائمی به جهنم فرستاده خواهد شد.

ولی با ایمان آوردن به او و رسولش، ما خواهیم "بود" (هستی خواهیم داشت) و از شکنجه شدن ابدی، معاف خواهیم شد. پس ضرورت دارد که به خدا و رسولش ایمان بیاوریم. نجات از عدم و شکنجه، ضرورت ایمان را ایجاد می کند.

چگونه روبنا، زیربنا می شود؟

جدا ساختن پدیده های اجتماعی در دو دسته "زیربنا" و "روبنا"، دسته بندی اخلاقی پدیده ها در دو دامنه جداگانه است. پدیده های اجتماعی دوازده مختلف پیدا می کنند.

آنچه متعلق به زیربنا است، بیشترین ارزش را دارد، و آنچه متعلق به روبنا است (ظاهری تر است، سطحی تر است، آرایشی و تزئینی تر است، وجودش استوار بر دیگر است) ارزش کمتر را دارد.

البته همیشه متناسباً پدیده های عینی اجتماعی، سواثق و نیروها و پدیده های روانی و درونی انسان قرار دارند. جدا ساختن ارزش (اخلاقی) پدیده های اجتماعی در دو ارزش مختلف، سبب جدا ساختن سواثق و نیروها و پدیده ها در درون و روان انسان می گردد.

انسان در وجودش زیربنا و روبنا (باطن و ظاهر به نحوه ای دیگر) پیدا می کند که با هم تفاوت ارزش و اهمیت دارند. سواثق زیربنائی، سواثق اساسی و علی و اصلی و پربها تر و معتبرتر هستند و سواثق روبنائی، سواثق فرعی و مشتق و غیراصیل و معلولی و کم بها هستند که اعتبارنا چیز دارند.

مثلاً "ساقه سودجوئی که متناسباً با منافع است (و اقتصاد با آن پیوند جدانشدنی دارد) نخستین ساقه زیربنائی انسان می شود. بنا براین سودجوئی، بیشترین اهمیت و ارزش اخلاقی را پیدا می کند. و ساقه زیربنائی سودجوئی براساس "کار کمتر سود بیشتر" (کمترین علت و بیشترین معلول) تلاش می کند (همه صنعت براین اساس پدید آمده است) و تا موقعی که این ساقه متوجه دنیا و فیزیکی و حیوانی باشد، در طلب استثمار

کردن و چیره و رشدن بر دنیا و حیوانات و ماده است (ماده و حیوان و دنیا را هم می توان استثمار ساخت) و از موقعی که همین ساقه، متوجه دامنه انسانی و انسانها شد، در طلب استثمار کردن انسانها و حاکمیت بر انسانها می افتد (چون هر سال زمانی نیز بر همین اساس، ساخته می شود. مردم دور هم جمع می شوند تا با هم کاریشان - تقسیم کار - در اجتماع، نتایج فوق العاده بیشتر از مقدار نیروئی که مصرف می کنند بگیرند که عملاً همان اصل کار کم تر سود بیشتر است، و در واقع در تقسیم نتیجه و مزد و محصول، افراد طبق کارشان و نیروئی که داده اندند نمی خواهند، بلکه این سود بیشتر که انطباق با علّیت نیروهایشان ندارد می خواهند، اینکه مبتکران سالها همکار، از این سود بیشتر، بیشتر برمی دارند به هیچ وجه دزدی نیست، بلکه خواستن این سود بیش از کار، غصب است) ولی ناگهان انسان، این اصل اقتصادی را در گسترش در عالم انسانی (استثمار روحا کمیت) غیر اخلاقی می شمارد و درست تنفیذ همین اصل را در عالم مادی و حیوانی، اخلاقی می خواند و صحیح می داند که ساقه روبنائی اخلاقی تازه (غیر اخلاقی شمردن استثمار و حاکمیت و گسترش و تجاوز که ساقه روبنائی تازه است به ساقه زیربنائی تحول داده می شود و عملاً "قبول برتری روبنائی تازه بر زیربنائی اقتصادی خواسته می شود).

اومی خواهد بود که استثمار روحا کمیت را از میان انسانها، محو و نابود سازد در حالیکه همزمان با آن، ساقه زیربنائی سودجوئی را (کار کمتر کردن و گرفتن سود بیشتر) در عالم مادی و حیوانی (طبیعت و صنعت و اقتصاد) بایدا و لویت و اعتبار داشته باشد و اخلاقی خوانده شود و تجلیل گردد. ولی همین ساقه روبنائی اخلاقی که در این اثناء زیربنائی ترا زیربنای اولیه نیز شده است (چون باید در دامن انسان و اولویت داشته باشد تا بتواند استثمار روحا کمیت را محو سازد) هنوز از لحاظ ایدئولوژیکی، روبنا تلقی می شود. این را می گویند ضد اندیشی (دیا لکتیک). شاید این سلسله استدلال گیج کننده و سرسام آور بوده باشد ولی این اصطلاح زیربنا و روبنا که بیان روابط عینی و علی است ناگاهاً هودا نه به روابط اخلاقی تبدیل داده شده و وارد روابط اقتصادی می گردد و ضعف و ناتوانی خود را رسوا می سازد.

نفی وانکار خدا دو گونه است. یکی در واقعیت، خدائی زندگی می کند. چنین کسی در تئوری وایدئولوژی عمل و زندگی اش، احتیاج به خدا ندارد. از این رویه چگاهاه از خدا دم نمی زند. دیگری، در واقعیت، اهریمنی زندگی می کند. چنین کسی در تئوری وایدئولوژی برای عمل و زندگی اش احتیاج ضروری به خدا دارد. از این روفقط از خدا دم می زند و انکار خدا را گناه می داند و هر کسی جرئت بکند که در هر چه می گوید این مقوله را مسکوت بگذارد یا خدا را بلند تجلیل و تکریم و تسبیح نکند، مورد لعن و نفرین قرار می دهد و او را منکر خدا می داند از این مقوله هستند آخوندهای همه ادیان. و کسی که هم در واقعیت، خدائی زندگی می کند و هم در تئوری وایدئولوژی به خدا معتقد است، او در خود، دو خدا را با هم انباشته کرده است و این شرک است، چون دو خدا در یک انسان هرگز با هم سازگار نیستند. دو خدائی توانند با هم زندگی کنند. از این رویکی، دیگری را رد و انکار می کند. نپذیرفتن خدا برای این هست که ما خدا هستیم.

نپذیرفتن خدای تو، برای این است که ما خود خدائی زندگی می کنیم. خدای ما (آنچه در ما و از ما است و خود ما است) به همان اندازه شرک، نفرت دارد که خدای تو. و خدای ما می زید و ملی نمی گوید.

وانکار در "گفتن"، تاثیر در اعتبار و وجودش ندارد و خدای ما بی نام است برای ما گفتن انا الحق نیز تا میدان خداست. از این رومادر زندگانی و عمل نه احتیاج داریم تا مش را ببریم، نه احتیاج دارد و او را بنا مش بستانیم و نه به فکر آن می افیم که با نامش معامله کنیم و قدرت را تصرف کنیم و هیچگاه نه ما احتیاج داریم تا مش را ذکر کنیم. چون زندگی ما سراسرش لبریز از خدائی بودن ما است. چون خدای ما نام ندارد، ما بردن هر نامی از او را (چه الله، چه یهوه، چه اهورا مزدا....) کفر می دانیم. ما از زبان خود، کلمه خدا را حذف کرده ایم.

هر نامی که به خدا نسبت می دهند، عملیست ضد خدائی و ضد حقیقت و خدا انسان نیست که انسان نه تنها تصویری نباید از خدا بسازد، بلکه باید همه نامهای را که به او داده اند از زبانش حذف و محو کند. وقتی درجا معناسانها، دیگر از خدا سخن گفته نمی شود، انسان به او خدائی بودنش می رسد و در خدائی بودنش زندگی می کند.

بی طبقه سازی جامعه از دورا ممکن است. یکی فرو کوبانیدن و فرو راندن هر گونه طبقه ای که در جامعه هست یا پدیدار می شود. (طبقه، تنها اقتصادی نیست. طبقه، دینی هست، نظامی هست، حیثیتی هست، سیاسی هست، بوروکراسی هست و همچنین طبقه ایدئولوژیکی هست).

جامعه، همیشه بیدار است تا با کوچکترین امتیازی که گروهی (یا عده افراد مشابیه) پیدا می کنند بر آن گروه و مجموعه افراد (که ما طبقه می نامیم) غلبه کند. جامعه می تواند که پیدایش هر طبقه تازه ای را درک کند و بشناسد و موجودیتش را اعلام و تعریف کند، و همزمان با آن می تواند دنیای و ههای اجتماعی، سیاسی، حقوقی و تربیتی را بسیج سازد تا آن طبقه و گروه را از عرصه نموداری اجتماعی، فرو کوباند و به عرصه نمودی اجتماعی براند. و لسی ضما "می گذارد و او را می دارد که این طبقه یا طبقات دیگر، تا حدی امکان پیدایش (پدیدار شدن) داشته باشند، چون هم بیداری جامعه و هم امکان مبارزه، موقعی است که بتواند وجود این طبقه را از دیدگاه اجتماعی و سیاسی و حقوقی و تربیتی وایدئولوژیکی و زبانی مشخص سازد.

راه دیگر آنست که جامعه به کلی، پیدایش طبقات را مکروه و منفور و غیر قابل تحمل بداند و پیدایش آنها را قذغن سازد و او را ندارد و نگذارد که هیچگونه طبقه ای پیدایش یابد. اگر اها وجود طبقات و قساوت درنا بود سازی آن، چنانست که هر نوع طبقه بندی، فقط در زیر سطح اجتماع و سیاست و حقوق و تربیت و دین وایدئولوژی، شکل می گیرد و حرکت می کند و هست. در این وضعیت، طبقه برای آگاه بود جامعه، از دیدگاه مقولات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، دینی "نیست". ولی طبقه، بدون آنکه خصوصیات نمودی داشته باشد، در تاریکی، هست. طبقه، از آگاه بود اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، دینی، زبانی، ایدئولوژیکی، به کلی خارج ساخته شده است و آنچه در روشنی این آگاه بودها نیست، ناموجود انگاشته می شود، چون هر چیزی تا در این آگاه بودها به روشنی نیاید، شناخته نمی شود، تا چه رسد امکان مبارزه با آن "طرح گردد.

"غیر بودن یک گروه، در میان گروه بزرگ و احدا صلی" (جامعه بی طبقه) باید به روشنی بیاید و شناخته شود، تا اساسا "فکر مبارزه با آن، و مقامت در مقابل آن، در این جامعه پدیدار گردد. ولی در جامعه های دینی و

ایدئولوژیکی که برای ایده‌آل‌های تساوی و وحدت و برادری و محبت تکیه می‌شود، تلاش می‌شود تا "غیربودن گروه ممتاز" از همه اجتماع، از تسوده و خلق و عموم (هم از خود آن گروه ممتاز و هم از جا معه و مردم) انکار بشود. ایدئولوژی یا دین، هم از لحاظ آموزه‌ها و افکار و ایده‌آل‌هایش و وجودچنین تفاهات را نمی‌گذارد هیچگاه در آگاه بود مردم و خودشان راه‌یاب، یا اگر برقی از این تفاهات در خاطره ما زنده بشود، فوری منکر آن می‌گردد و با شدت آنرا از آگاه بود خود و مردم خارج می‌سازد.

هر دو (چه گروه و طبقه ممتاز، چه مردم) به هیچوجه حاضر نیستند این غیـراز همدیگر بودن را، بپذیرند و اساساً آنرا حس کنند. هر دوی آنها، در آگاه بود خود، نفی وجود تما یز را می‌ان خود می‌کنند. بنا بر این "وجودیت یک طبقه ممتاز یا حاکم یا مسلط به هر معنایی"، اساساً "درک و حس هم نمی‌شود تا چه رسد شناخته بشود، تا چه رسد به آنکه با آن مبارزه بشود. مثلاً در همه ادیان، طبقه ممتاز زو با نفوذ و با حیثیت و مقتدر روحانی (علماء دین) به همین روش کم‌کم به وجود می‌آید. همه بنیانگذاران ادیان در آگاه بود علمه و کشیش‌ها و کهنه‌و... هستند. ساختار روحی و فکری یک پایه‌گذار دین به کلی با ساختار یک آخوند (در هر مذهبی) فرق بی‌نیاید و دارد. دشمنی مسیح با آخوندهای یهودی بهترین نمونه این سخن است. این است که در جا معه‌های دینی تازه‌تاء سیس، آخوند، هنوز خود را زجا معه‌اش جدا نمی‌کند. هنوز یکی از مؤمنین است. هنوز هر فرد مؤمنی می‌تواند کار و نقش او را بازی کند. همین‌طور در مارکسیسم لنینیسم، طبقه ممتاز زبه همین روش کم‌کم به وجود می‌آید. طبقه‌ای دیگر به وجود آمده است، با در حال به وجود آمدنست، بدون آنکه جا معه قدرت تشخیص و درک آنرا داشته باشد. و تا این درک و تشخیص وجود نداشته باشد و تا این درک، عبارت بندگی نشود و با ایدئولوژی تازه‌ای، نقش ایدئولوژی حاکم (که وجود این طبقات و تفاهات و امتیازات را منکر می‌شود و می‌کوشد که از آگاه بود هر دو گروه - هم گروه برتر و هم جا معه - خارج سازد) را رسوا و افشاء نسازد، امکان مبارزه با آن طبقه نیست. چنانکه در اسلام، مؤمنین هیچگاه نمی‌توانند علیه طبقه مقتدر علماء مبارزه کنند، همان‌طور که در جا معه بلشویک، جا معه نمی‌تواند علیه طبقه ممتازی که تازه به وجود آمده است مبارزه کند.

در هر جا معه دینی یا ایدئولوژیکی، این گروه غیر، این گروه ممتاز، این

طبقه تازه از همان آغاز، پیدایش می‌یابد (در همان چه با ید کرد لنینین، موجودیتش از آغاز گردیده است) ولی آگاه بود شدید تساوی و وحدت و برادری و محبت و عینیت، قدرت معرفت تشخیص آنرا به صفر تقلیل می‌دهد.

و در این ناتوانی درک و تشخیص جا معه (ایدئولوژی و دین حساسیت درک این تفاهات را خرفت می‌کند) آن گروه و طبقه بهره‌ور از امتیازات خود می‌شود (در همان ابتکار تاء سیسی و رهبری جنبش) هر دو طرف، غیریت یکدیگر را هم در درون خود و هم در زبان، منکر می‌شوند و در واقع موقعی آن طبقه ممتاز، شناخته می‌شود و مبارزه با آن آغاز می‌گردد که "ایمان به آن دین یا ایدئولوژی" بکاهد، یا به کلی، متزلزل و نابود ساخته شود یا "ایمان به دین و ایدئولوژی دیگر"، آغاز پیدایش گروه و طبقه ممتاز دیگری گردد، که با زجا معه ده‌ها و قرن‌ها قدرت درک و تشخیص آن امتیازات و تفاهات را نخواهد داشت و چون ایمان به دین یا ایدئولوژی سابق را ندارد، غیریت و امتیاز آن طبقه و گروه سابق، برای او چشمگیر و طبعاً "غذای آوری می‌شود.

بنا بر این مسئله بی طبقه ساختن جا معه، مسئله ایجا د آگاه بودیست (چه با دین، چه با ایدئولوژی، چه با اعتقاد به ایده‌آل‌های حقوقی و سیاسی. مثلاً "بالیرالیزم و ایده‌آل تساوی حقوق، ده‌ها امکان درک تفاهات طبقه‌ای گرفته می‌شد) که قدرت درک و تشخیص تما یز طبقات را که به وجود آمده‌اند ندارد و تفاهات نقش گروه‌ها و طبقات تازه‌ای که پیدایش یافته، نه تنها به عنوان امتیاز درک نمی‌کند، بلکه به عنوان "نقش‌های متمم همدیگر" و "وحدت دهنده جا معه" درمی‌یابد. چنانکه بالیرالیزم همین نقش را تابرهای، خوب بازی کرد و هما‌ن‌طور که مارکسیسم لنینیسم هنوز همین نقش را در جا معه‌های مربوطه بازی می‌کند. و معمولاً برای پیدایش چنین آگاه بودی، احتیاج به عواطفی نظیر "برادری و رفاقت" و "محبت" و "وحدت" و "ایمان" (ایمان قوی و شدید همه به هر ایده‌آلی، یک احساس عرفانی نیرومند به نام - تساوی ایمانی - ایجا می‌کند. همه خود را در ایمان به آن، چه اسلام چه کمونیسم - مساوی می‌دانند و حتی اشخاصی که فاقد هرگونه امتیاز اجتماعی، سیاسی و آموزشی هستند، با شدت این ایمان، بیشتر احساس این تساوی و عینیت را با همان گروه و طبقه ممتاز می‌کنند و به کلی حساسیت‌شان در این زمینه‌ها اندازهای خرفت می‌شود که نمی‌توانند تفاهات و تی دریا بند) هست. تسلط چنین عواطفی مانند برادری و رفاقت و محبت و وحدت و عینیت و

تساوی برآگایه بود، انسان را از تشخیص و درک تفاوت، به عنوان امتیاز باز می دارد.

فردگرائی و حسد

ما نسبت به موفقیت کسی شاد می شویم که خود را با او یکی ببینیم، و نسبت به موفقیت کسی حسدی ورزیم که خود را غیر از او ببینیم. طبیعاً، هر چه این عینیت با دیگری (یگانگی با او) بیشتر باشد، موفقیت دیگری، بیشتر ما را شاد خواهد ساخت و هر چه این غیریت (بیگانگی با او) بیشتر باشد، موفقیت دیگری، حسد ما را با شدت بیشتر برخواهد انگیزد.

این است که وقتی فردیت افراد در جا معدرش می کند، طبیعاً " (چون فرد در فردیتش نسبت به فرد دیگری نه ترمی شود) کمیت و کیفیت حسد و رزوی افراد میافزاید. چون فردیت، انسان ها را از هم متمایز و متفاوت و خواسته ها خواسته بیگانه ترمی سازد. و جا معده ای که فردگرائی در آن به اوج شکوفائیش برسد، در اثر این شدت حسد، مهر و پیوند اجتماعی به کلی از بین می رود، و حسد، قدرت ویرانگر در آن جا معده می شود. ولی اگر هر فردی در حین فردیت خود را رشد می دهد، عینیت با جا معده اش را نیز رشد دهد (بـرای جا معده اش کار مفید بکند، کاریا دگاری بکند، کار خودش را از جا معده باند) در این عینیت، خود با جا معده، هر عضوی از آن جا معده، عمل فرد دیگری را نه تنها به عنوان عمل آن فرد خواهد دید، بلکه همزمان با آن، آن عمل را، عمل جا معده اش خواهد دانست. با توجه به این بُعد هر عمل فرد دیگر، حسد کاهش خواهد یافت و شادی از عمل دیگری خواهد داشت.

برای اینکه رشد فردیت، خطر برای جا معده نشود، باید در هر عمل هر فردی توجه، به این دو بُعد مختلف داشت. باید همیشه در آغاز به ارزش عمل او برای جا معده نگریست، تا مانع شد حسد (به ارزش فردی آن عمل که فقط به او بـر می گردد) در خود شد.

زودباوری و دیربازی

کسی یا جا معده ای که یکبار چیزی را سهل و زودبا ورکرد، و بعد از آن تجربه بسیار تلخی از آن داشت، از آن پس بی نهایت سخت با او و دیربازی ورمی شود و درست همین دیربازی و سخت باوری اش همانقدر به او آسیب می زند که

زودباوری و ریش. چون همین دیربازی بی اندازه اش همه زندگی او را فلج می سازد.

آن سهل باوری و زودباوری و ریش، بدین نتیجه گیری می کشد که دیگر هیچ چیزی را نباید و نمی شود باور کرد. ولی این نتیجه گیری، کاملاً اشتباه است چون بدون باور، نمی توان زندگی کرد.

اشتباه ما، باور کردن نیست بلکه شیوه باور کردن است. ما نباید یکجا همه باور خود را به یک کس و یک چیز (رهبر یا رژیم یا حزب) ارائه بدهیم. انسان آهسته آهسته در اثر تجربه های مکرر، اندکی بیشتر باور می کند و هر وقت تجربه مخالف آنرا کرد بلافاصله اندکی از باور خود به او می کاهد. و هیچگاه به هیچکس یکجا برای یک عمل و لوازم آخرین حد فداکاری نیز باور خود را ارائه نمی دهد. و هیچگاه از هیچکس یکجا برای یک یا چند عمل نا صواب همه باور خود را پس نمی گیرد.

ما باید کم کم به طور نوسانی در اثر تجربه ها، بر باور خود با افزایش و همانطور بکاهیم، تا هیچکس به فکر آن نیافتد که باور ما را یکجا در یک ضربه برای همیشه به خود اختصاص بدهد و باور ما را یکجا در یک ضربه برای همیشه از دیگری سلب کند. کسی زودبا و سهل باور است که در زندگی می خواهد یا به کسی یا چیزی، تماماً " نا باور یا شدیدا باور تمام باور خود را یکجا نشان دهد. باور کردن هم یک نوع معامله و دواست طبق تجربیات روزانه است.

قدرت گسترش فکر

معمولاً مردم بندرت، قدرت گسترش یک فکر را دارند. هر فکری از خود را فقط یک گام می توانند دنبال کنند و بعد از این گام، مرزهای آن فکر برایشان (مثل افق های دور افتاده ای) شروع می شود که برایشان مبهم و مه آلود است. از این رو برای آنها هر فکری را می توان با فکر دیگری پیوست داد.

دو فکر را باید در افقها نشان به هم پیوند داد چون در ابهام و مه آلودگی مرز میان دو فکر، کمیت و کیفیت پیوند این دو فکر کاملاً نامعین و ناشناخته است و مردم نیز ضرورتی به روشن شدن آن مرز در خود نمی بینند. از این رو کسی که می تواند افکار را گسترش دهد و به هم پیوندد، ایجاب

احترام درجا معه می کند. از طرفی چون غالب مردم در "افقه‌ای یک فکر"، قدرت فکری خود را از دست می دهند، به ندرت می توانند ضعفها و نواقص "دستگاههای فکری" (ایدئولوژی یا دستگاه فلسفی، یا دستگاههای علمی و فکری) را دریا بند. ایمان به دستگاههای ایدئولوژیکی و دینی، چه بسا نتیجه همین احترام به "قدرت گسترش" یا "قدرت سیستم سازی" یک نفر می باشد.

ایمان به عقل خود

انسانی که به عقل خود بیش از حد ایمان دارد، به دشواری می تواند حماقت های خودش را کشف کند و دشوارتر از آن می تواند از حماقتها پیش لذت ببرد. (حماقت هم لذت دارد). برای کشف حماقتهای خود، باید اندکی از ایمان کنونی خود را به عقل خود کاست. از طرفی کسی که کمتر از حدی به عقل خود ایمان دارد، هرچه کار عاقلانه تر می کند، به عنوان جهالت و حماقت خودخواهد گرفت. درحالت اول، بسیاری از کارهای احماقانه خود را عاقلانه خواهد دانست و درحالت دوم، بسیاری از کارهای عاقلانه خود را احماقانه خواهد دانست. پس این مهم نیست که ما چقدر عقل داریم بلکه این مهم است که ما چقدر ایمان به عقل خود داریم. و کسی که عقل ناچیزی دارد ولی در عوض ایمان بی نهایت زیاده آن دارد، همه اعمال احماقانه اش را مهر عقل کل به آن خواهد زد و کسی که عقل بسیار زیاده دارد ولی هیچ ایمان به آن ندارد، همه اعمال عاقلانه اش را، نتیجه جهالت مطلق و احمقانه مطلق خود دانست. بنا براین، این مهم نیست که طبیعت یا خدا عقل به ما داده است و این عقل را به عنوان اولین چیز آفریده است (یعنی عقل از دیدگاه او، مهمترین چیز است) این مهم است که ما به عقل خود چقدر ایمان داریم، و لو آن عقل نیز نزد خدا آنقدر اهمیت داشته باشد. و خدائی که چنان عقلی به ما داده است اگر مرکند که ما به همین عقل هیچ ایمان نداشته باشیم (بلکه به رسولش فقط ایمان داشته باشیم) همان عقلی را که او به ما داده است به پیشیزی نخواهد رزید. از این گذشته، عقل، عادلانه میان مردم تقسیم نشده است، بلکه ایمان به عقل، بزرگوارانه به مردم بخشیده شده است. از این رو نیز هست که هرکسی می انگارد که عقل به اندازه کافی دارد.

بلندگویان حقیقت

وقتی کسی خیال کرده که ما درست و صحیح و یا به اندازه کافی، سخنان او را نمی فهمیم، و سخنانش را هم تکرار خواهد کرد و هم بلندتر خواهد گفت. و هرچه این انگاشت در او نیرومندتر شود که ما نا درست تر و ناسا کافی تر و یا مغشوش تر سخنان او را فهمیده ایم، و صدایش را بلندتر خواهد کرد و وقتی که فرض کند که ما جاهل محض و نفهم خالص هستیم، با بلندترین صدا (یا به عبارت بهتر با ندای بسیا ر بلند) و با تکرار ابدی (ذکر) برای ایمان سخنانش را خواهد گفت. آیا منادیان حقیقت (آنانی که خود را منادی حقیقت می انگارند) طبق همین خرافه خود نیست که بلندگویان حقیقتشان شده اند و سخنانشان جز تکرار ابدی یک مشت مطالب نیست؟ این حقیقت نیست که بلندسخن می گوید و بلندندان می کند، بلکه این بی احترامی به فهم انسانهای دیگر است که با بلند گفتن، می خواهد با زور صدا و زور تکرار (صدای بلند و تکرار، هر دو زور ورزی هستند)، سخن خود را در دیگران حک و به دیگران تلقین و تحمیل کند. سخن بلند (از جمله اذان)، همیشه نشان بی احترامی به فهم دیگران است. پس حقیقت هیچگاه بلند سخن نمی گوید.

جامعه‌ای که انسانش صورت ندارد

"ساختن تئوری فطرت"، قرنهای جاگاده‌های آرزوها و ایده‌آلها بود. هرکسی می خواست به حکومتی یا جامعه‌ای یا نظامی خاص برسد که آرزویش بود، برای چنین حکومتی و جامعه‌ای یا نظامی، احتیاج، به یک یا چند خصوصیت در انسان داشت، و این خصوصیات را در فطرت انسانی جای می داد، و این خصوصیات را تغییرناپذیر و ابدی و غیرقابل شک می کرد. با داشتن چنین فطرتی، می شد جامعه‌ای حکومت و قوانین و نظامی را بنا کرد و آنرا در طی قرون پایدار نگه داشت. امروزه به جای این کار، مستقیما "به سراغ جامعه‌های آرزویی (خیال آباها) می روند و آنرا "کمال ضروری و غائی سیر تاریخی" می کنند و بعد از ایجاد چنین باوری در مردم، از ساختن این جامعه آرزویی، به ساخت فطرت انسان می رسند. این جامعه‌های آرزویی و تصویر زنده و تجسم شدن آنها، قابل فهم تر و جذابتر برای مردم است و چه بسا همین

تصویر جا معه "، تصویر انسان (فطرت) را که متناظرش هست، می پوشاند و از دیده محو و تاریک می سازد.

چون با داشتن این تصویر انسان (فطرت) است که هر انسان آنرا مستقیماً با خودش و با همسایه اش مقایسه می کند، و زود متوجه نقائص و معایب این فطرت (این تصویر انسان) می شود و با آگاه بود از این نواقص و معایب، متوجه ایده آلی بودن آن جا معه آرزویی می گردد و یقین پیدا می کند که آن جا معه آرزویی، ضرورت سیرتاریخ نیست و حتی کمال انسان و بشریت هم نمی باشد. ولی جا معه آرزویی را بدون تئوری فطرت متناظرش با پید نوشت، تا کسی امکان چنین امتحانی را نداشته باشد. از این رو "جا معه شناسی" و "علوم اقصادی" و "علم حقوق" و "ایدئولوژیها که تصویری از "جامعه ایده آلی" به ما می دهند، از طرح تئوری متناظر فطرتش (یا روانشناسی فردیش، یا تئوری اخلاق فردیش) پرهیز می کنند.

تغییر عبادت سوگند

به جای آنکه بگویند "سوگند به خدا راست می گویم" بهتر است که گفته شود "اگر من در این مورد دروغ بگویم، هیچگاه دیگر به من اعتماد نکنید" و با بهتر از این عبادت آنست که گفته شود "اگر من در این مورد دروغ بگویم، دیگر هرگز خودا عتقاد به خود نخواهم کرد" در مورد اول، اوست که در مقابل خدا مسئول است که راست بگوید. در مورد دوم در مقابل مردم مسئول است که راست بگوید و مردم مسئولند که ببینند او راست می گوید یا نه. این سوگند، مردم را هم مکلف به نظارت اعمال و افکار می کند، در حالیکه در مورد اول تنها خدا مکلف است که نظارت به اعمال و گفتار او بکند و ولی از دوش مردم این مسئولیت برداشته می شود. در سوگند به خدا، ما وظیفه ای را که خود باید به عهده بگیریم به گردن خدا می اندازیم، و این مسئولیت را از دوش خود برمی داریم.

وقتی جا معه ای به یک دروغگو که سوگند خورده است (اگر دروغ گفته باشد هرگز به او اعتماد نکنند) باشد خود را مسئول نظارت به اعمال او دانست و در صورت تخلف، دیگر به او اعتماد نکرد، هیچکسی دیگر جرئت نمی کند، سوگندنا درست به خورد. ولی انسان که به خدا سوگند خورد، اهمیت و قدرت خدا را با لانی بر دبلکه مسئولیت با زرسی و دآوری را از دوش مردم

برمی دارد. ولی در مورد سوم، وقتی کسی به گفتار و قول خود عمل نکند، ارزش خود را نزد خود از دست خواهد داد و کسی که به خود اعتماد نمی کند، هیچ کس به او اعتماد نخواهد کرد.

چرا ما نیاز به امتیاز داریم؟

وقتی من ایمان دارم که در اشرف کربا حقیقتم، ممتاز تر از همه مردم هستم، بگذارم همه مردم مرا حقیر تر و پست تر و بی ارزش تر از خود بشمارند. ولی من یقین دارم که در ایمان به فکر و حقیقتم از همه ممتاز هستم. برای آنکه در جا معه آراء و قضاوت های مردم و همه و وحشت نداشته باشیم. با ید فکریا حقیقت خود را ممتاز تر از همه افکار آراء بدانیم.

یک عقیده (ایدئولوژی، دین، فلسفه) تا زه که در جا معه پیدا می یابد، برای بقاء خود را هی جزا امتیاز بخشیدن به خود ندارد. بدین وسیله پیروان خود را ز ترس و وحشت از نفوذ آراء مردم آزاد می سازد.

"من حقیقتم" یا "من برترین حقیقتم"، با این ایمان، آراء و افکار جا معه تاء شیرو قدرت خود را بر من از دست می دهد. آنکه آراء و افکار جا معه و همه را در می ترسد و از آن حساب می برد، ایمان به اینکه او حقیقت را دارد، یا او برترین حقیقت را دارد، ندارد.

"ایمان به اینکه فکر ما حقیقت است" این قدرت را به ما می بخشد که خود را از اسارت جا معه و خلق و توده، آزاد سازیم. ولی وقتی اکثریت یا همه مردم به "یک حقیقت مشترک" ایمان دارند، درست ایمان به آن حقیقت علامت نهایت ضعف انسان است. چون ایمان به حقیقتی که همه را ممتاز می سازد، هیچکس را ممتاز نمی سازد بلکه همه را تابع اجتماع و خلق و توده و عامه می سازد. امتیاز همیشه نصیب عده معدودی می شود. امتیاز را نمی شود میان مردم به تساوی پخش کرد. ایمان به حقیقت فقط برای نوآوران و بنیاد گذاران و پیش تا زان یک جنبش، اسطوره ایست که به آنها در برابر خلق، در برابر توده و ملت، قوت قلب و نیروی ایستادگی می دهد.

کجا مفهوم سود مبهم می شود؟

"شر" به معنای "آنچه به همه جهان"، "به همه تا ریخ در تمامیتش"، زیان و آسیب و اربیا ورد، وجود ندارد. همانطور که "خیر" به چنین معنایی وجود

و مفهوم نداد.

مسئله سود و زیان، نیک و بد، خیر و شر را در "آنچه منفرد ساختنی" است، در "آنچه" کوچک و محدود است، در "آنچه یک جزء مشخص از کل است" در مورد به مورد، می توان طرح کرد و جواب روشن تر و مشخص تر و معلوم تر به آن داد. در این فرد، جزء مشخص و واحد محدود (تکبود) مسئله سود و زیان و خیر و شر، مسئله اساسی و جوهری است، چون با وجود و بقا و قدرتش کاردار و از این گذشته در این موارد می تواند پدیده های روشن تر و معلوم تر و مشخص تر ببیند. ولی هر چه این واحد، بزرگتر و دامنه دار تر ساخته شد، هر چه برپا ره و جزء ما افزوده شد، هر چه مقطع و بهره تاریخی در از تر و شمول آن به اقوام و ملل بیشتر شد، هر چه جا معه بزرگتر و پهن تر شد و با لاخره هر چه تعیین واحد، مشکل تر شد (و از اجزاء و افرادی نهایت مختلف و متضاد ساختن یک وحدت، مفهومی کاملاً انتزاعی شد) مسئله سود و زیان، خیر و شر و نقص و کمال ... مبهم تر و نامشخص تر و اصلاً نا مربوط ترمی گردد و با لاخره از حدی به بعد طرح این مسئله و جواب به آن، از معنی و ارزش می افتد. مثل طرح مسئله "هدف غائی و کمال یک جا معه بسیا ر بزرگ یا بشریت یا یک طبقه جهان".

خیر غائی یک کل (که اساساً فقط در ذهن می توان آن را به شکل یک کل در نظر گرفت و در واقعیت چنین کل واحدی وجود ندارد) یا شرعاً لی یک کل (کمال یک کل، آزادی یک کل ...) مفاهیمی هستند که برای فرد انسان و گروه های کوچک یا محدودی از انسانها و بهره های تاریخی با زمانی کوتاه و در مکان محدودی ارزش و معنا دارند و طرح و بحثش روشن سازنده است.

ولی با زتابیدن این مفاهیم در کل جهان و کل هستی و کل تاریخ و کل بشریت و کل طبقه کارگر ... تا وقتی مقصود ارضاء سود و رفیع زیان افراد و گروهها و جواب مع موجود در این کل در زمانها و مکانهای محدود هست معنی دارد و اگر نه در خود این کلها و برای این کلها مفهوم خیر و شر مفهوم سود و زیان و مفهوم نقص و کمال و مفهوم آزادی و استبداد و مفهوم عدل و ظلم معنا و مفهوم و ارزشی ندارد و طرح سؤال نا مربوط است. تشبیه کل جهان، کل بشریت، کل طبقه به یک فرد انسان که وحدت آن یک واقعیت مسلم و روشن است، تشبیه شاهان و ولی از بنیاد غلط است. مفهوم خیر و شر و سود و زیان و آزادی و استبداد و عدل و ظلم همه در محدوده های شخصی قابل طرح و قابل روش ساختن هستند و هر چه این محدوده ها وسیع تر شوند، جواب

این مسائل، مبهم تر و تاریک تر و پیرایشان ترمی گردند.

خیر و شر و کمال و نقص و عدل و ظلم مسئله یک وجود (کل) نا محدود و بی نهایت (یا وجودی که خارج از آستانه محدودیتها می که هنوز سود و زیان نشان قابل تصور است و مشخص شدنی است) نیست. بدینسان این مفاهیم کلی (حتی خدا و شیطان) موقعی برای ما مفید خواهند بود که پدیده های بد و نیک برای وجود محدود فرد و گروه ما مطرح است. (یا آنکه این مفاهیم، بتوانند پدیده های بی نهایت و محدود فرد و گروه ما را میسر سازند). یک وجود محدود است که هر چه محدود تر شد، خطرهای بیشتر برای نیستی و نابود شدن از دیگران (از سایر اجزاء آنچه ما در کل جمع زده ایم) دارد و چون در این جداساختگی به بقا خود علاقه دارد، آنچه به وجود و بقایش یاری دهد، سود و خیر و کمال است و هر چه به عدمش و تا بعیتش یاری دهد، زیان و شر و نقص است. وقتی اجزاء و افراد در یک کل جمع شدند (وحدت، پیدایش یافت) مسئله سود و خیر و کمال نیز سؤال نا مفهوم و بی ارزشی می شود آن موقع، منفعت طبقاتی "یا" خیر و کمال انسان "و ... همه از آگاهبودن انسان و جا معه و طبقه و ملت رخت بر می بندد.

از دوستی های خدا

کسی که به دیگری امر می دهد و او را می ترساند، دیگری را دوست ندارد. و کسی که می گوید تا مرا دوست نداری ترا دوست نخواهم داشت، هنوز نمی داند دوستی چیست، چون دوستی را کسی به پا داش دوستی دیگری نمی کند. دوستی من، مزد دوستی دیگری نیست. و کسی که یک جمع را دوست می دارد برای آنکه آن جمع به جمع دیگر نفرت بورزد، دوستی اش تابع نفرت و کینه ورزی است. و کسی که هیچکس را جز خودش دوست نمی دارد (دنیا را می آفریند تا او را عبادت کنند، تا او را دوست داشته باشند) آنقدر "فقر محبت" دارد که برای خودش نیز بس نیست.

کسی که دوستی اش سرشار است نیاز به پرستش و دوستی مخلوقش ندارد و آنها را مجبور و تهدید به عبادت و دوستی خود نمی کند.

رستای خیزایده های کهن

یک مشت نتایج که از یک ایده گرفته شده است. با وجودیکه اساساً "زیانبار" و شوم است یا بسیا ر تنگ و کج و از مرز صحت خارج است، ولی با آن ایده به

طور جوهری گره خورده است و از آن ایده انفکاک ناپذیر می باشد و برای مبارزه با آن نتایج، راهی جز آن باقی نمی ماند که با خود آن ایستاده، روبرو شود و خود آن ایده را رد و نفی کرد.

ما می‌توانیم که با یک ایده (یک سیستم، یک دین، یک ایدئولوژی یا تئوری علمی) را در تما می‌توانیم بپذیریم یا اگر نتایج غلط یا زیانباری در این مورد یا آن مورد داشت، آن ایده را در تما می‌توان رد و انکار کنیم. یا قبول تما می‌توانیم یا نفی تما می‌توانیم. معمولاً هر ایده‌ای که ادعای حقیقت کرد مصر در آن است که یا در تما می‌توان پذیرفته شود (و به آن ایمان آورده شود) یا در تما می‌توان رد و نفی گردد. حقیقت، به هیچ کس حق نمی‌دهد که فقط یک قسمتش، یک وجهه‌اش پذیرفته شود. بنا بر این با روبرو شدن با نتایج شوم و زیانبار یک ایده یا با دیدن واقعیات را نادیده گرفتن و یا واقعیات را بر ضد طبیعتشان مسخ ساختن یا بالاخره بر ضد خود آن ایده (یعنی همان حقیقت) در تما می‌توان برخاست.

این مبارزان، آن ایده را در تما می‌توان رد و نفی می‌کنند تا از شر نتایج شومی که از آن گرفته شده، آزاد گردند. بعد از آنکه آن ایده را به خاطر نتایجی که قرن‌ها یا دهه‌ها داده است، رد و نفی کردند، ضرورت آن ایده را از سر (درجه‌ای که نتایج مثبت و بارآور و مفید داشته است) احساس می‌کنند. آنگاه متوجه می‌شوند که از همان ایده، می‌توان نتایجی دیگر و فراخ‌تر در تأیید زندگی و آزادی و عدالت فردی و اجتماعی گرفت. ولی با رستاخیز آن ایده، بر ضد خواهش‌های اینان، همه آن نتایج که روزی سبب رد و نفی آن ایده شده‌اند، با زندگانی خود را از سر می‌گیرند. بسیاری از ایده‌ها (و ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌ها یا ادیان و تئوری‌ها) که انسان روزی دور می‌ریزد، به خاطر قسمتی از نتایجی است که شوم و غلط و مضروب و منحرف از واقعیات است.

از این رومبارزه با ایده‌های کهن یا بدمنصفانه تر از آن باشد که تا به حال انجام گرفته است. همچنین باید دانست که رستاخیز هر ایده‌ای در تما می‌توان نمی‌تواند مانع تجدیدن نتایج مضروب و عذاب‌انگیز آن گردد. رستاخیز یک ایده در وجه مثبتش، رستاخیز آن ایده اگر در تما می‌توان باشد، رستاخیز نتایج و همراهان شوم آن ایده در گذشته نیز خواهد بود.

ما با عشق و التهاب خود برای وجه مثبت یک ایده کهن، آن ایده را از سر

زنده می‌سازیم ولی حرکت ذاتی درونی ایده، تابع عشق و التهاب ما به وجه مثبتش نیست، بلکه با احیاء آن ایده، حاکم خواهد شد و نتایجش از حرکت ذاتی درونی آن ایده معین خواهد شد نه از ایده‌آلی که ما نسبت به آن ایده داریم.

هنوز انسان یا دنگرفته‌است که هر ایده‌ای، هر حقیقتی، هر دینی، هر ایدئولوژی هر تئوری را فقط در یک قسمتش، در یک وجهش بپذیرد و این ادعا و تقاضای "قبول یا رد تما می‌وکل یک ایده" را دور بیا نندازد. و از آنجا که هر ایده‌ای را با دیدن در تما می‌توان بپذیرد یا رد کند چه بسا که از ترس "رستاخیز نتایج شوم یک ایده"، تن به بازگشت یک ایده نمی‌دهد.

ما باید با قبول هر ایده‌ای در محدودیتش، خود را قاصر سازیم که ایده‌های کهن را نگاه داریم یا از سر زنده کنیم. بسیاری از وجهه‌های تئوری یا دین یا ایدئولوژی، غلط و یا کج و منحرف از واقعیت و یا مضروب حتی در از حقیقت و ضد حقیقت است. ولی دیده‌ساز و توانا و نازک بین ما می‌تواند این قسمت‌ها و وجهه‌های صحیح و زندگی‌فزا و مفید و منطبق با واقعیت را از سایر وجهه‌ها جدا سازد. در دنیای انسان ایده‌ای نیست که تما مش به طور خالص و یکدست مفید باشد و چون ایده‌ای با منفعت محض وجود ندارد، ما ز ایده‌های خود دست بر نمی‌داریم. ما مبارزه بر ضد هیچ ایده‌ای در تما می‌توان نمی‌کنیم. مبارزه ما برای تعیین حدود صحت و مفید بودن هر ایده‌ایست. ما اختیار تعیین مفید بودن را در هر ایده‌ای، به ایده‌ها واگذار نمی‌کنیم.

این ما ایم که مشخص می‌کنیم در هر ایدئولوژی، در هر فلسفه، در هر تئوری، در هر دینی، چه مقدار حقیقت هست و چه چیزها حقیقت نیست و حتی در از حقیقت و ضد حقیقت هست و با وجود چنین معرفتی ما آنها را در همان محدودیتشان نگاه می‌داریم و از آنها پوستاری می‌کنیم.

قدرت با شخصیت و قدرت بدون شخصیت

در گذشته و انواع قدرت می‌شناختند. مفهوم "خدا" بیان قدرت شخصی بود. آنچه می‌فهمیدند و معقول و روشن بود به این قدرت شخصی نسبت می‌دادند. و چون در زندگانی بسیاری از واقعیات اساسی، برای آنها نامعقول و تاریک و غیر قابل حل کردن بود آن را به یک قدرت غیر شخصی یا قدرتی که فاقد شخصیت بود، نسبت می‌دادند. مثلاً "مسئله مرگ یا عدل (بخش و داد)"

به این قدرت فاقد شخصیت سپرده می شد. بدینسان چون این قدرت، شخصیت نداشت (شخص نبود) نمی شد او را مورد سؤال قرار داد و انتظار جواب داشت. ولی اگر شخص، انگاشته می شد، انسان به ترتیبی می خواست و توقع داشت که آن قدرت، پاسخ به این پرسش ها بدهد. چرا استعدادها، قدرت ها، ثروت ها این گونه پخش شده است؟ در شاهنا مه در مقابل مفهوم خدای آفریننده و نیرومند که یک شخص مقتدر است، مفهوم قدرت غیرشخصی "زمان و روزگار و گنبد و سپهر و آسمان" قرار دارد.

طبعاً "همه مسائل اجتماعی، سیاسی، حقوقی، فلسفی که برای آنها حلش محال می نمود، یا کسی نمی خواست مورد بحث و شک و انتقاد قرار بگیرد، در دامنه این "قدرت فاقد شخصیت"، قدرت فاقد صورت و وجه "قرار داده می شد به محضی که خدا، مرجع و سرچشمه داد (قسمت) شد، بحث عدالت و شک در عدالت خدا و موجودیت خدا سبز گردید. در تورات، داستان ایوب یکی از жалبت ترین و عمیق ترین بحث های عدالت در اثر همین مفهوم "خدای عادل" می باشد. بیهوه (قدرت شخصی) که سرچشمه و مرجع عدالت شد، در مقابل مسئله بخرنج و حل ناشدنی عدالت قرار می گیرد و بدینسان موجودیت خودش مطرح می شود. این است که مسئله عدالت با پیدای قدرت غیرشخصی (مثلاً "یک تئوری علمی و عینی: همان کاری را که ما رکس کرده است) تصمیم گرفته شود تا هیچکس حق پرسش از آن نداشته باشد. قدرتی که از شخصیت سرچشمه نمی گیرد، سؤال کردنی و سؤال پذیر نیست. او وراثت و انتقاد و شکایت و لایه و ترجم قرار دارد. برای آنکه یک شخص هم عادل باشد (شاه عادل، امام عادل) باید تجسم و مظهر قدرتی غیرشخصی باشد. مظهر و تجسم سرنوشت باشد، بیانگرو تاء و پیل کننده یک تئوری یا واقعیت عینی (بدون عاظمه و بدون شخص) باشد.

عادل، نه درک قساوت نه درک رحمت دارد. نه از شکایت کسی ناراحت می شود و نه از مهر کسی تغییر حالت و فکرمی دهد. عادل همیشه یک قدرت فاقد شخصیت است. یک تئوری یا ایدئولوژی عدالت نیز وقتی برجا معها کم شد، قدرت فاقد شخصیت می شود. از این رو تحقق عدالت همیشه با قساوت همراه است.

قوای تاریخی

آنچه در رویدادهای تاریخی شرکت و دخالت داشته اند، تنها قوای تاریخی نبوده اند که ما در مطالعات تاریخی می یابیم، بلکه بسیاری از قوا

در آن رویدادها دخالت داشته اند که "غیر تاریخی" بوده اند.

دید و فکر تاریخی، بسیاری از قوا را نارائی و گمنام و کم ارزش می سازند. در رویدادهای تاریخی، بیشتر آنچه ما "قوای تاریخی" می نامیم در کارند، وجه بسا همین قوای گمنام و کم ارزش و نارائی، تصمیمات نهائی را در این رویدادها می گیرند و معین سازنده آن رویداد هستند. چون "قوای کسه معلوم و مشخص و چشمگیر" هستند، بهتر شناختنی هستند و می توان بیشتر با آنها مبارزه کرد و از "دامنه نفوذ و تاثیر" آنها کاست یا سوی تاثیر آنها را عوض کرد در حالی که قوای کهنه معلوم و نارائی مشخص و گمنام و بی ارزش شمرده می شوند، دامنه ازاد در نفوذ و تاثیر دارند و یک راست هم قوا را در رویداد متمرکز می سازند. قوای بزرگ تاریخی که شناخته و از تاثیر انداخته شدند، معین سازنده رویداد تاریخی نیستند بلکه قوای کوچک کهنه ایده می مانند و به حساب نمی آیند، بیشترین فرصت برای تاثیر و نفوذ دارند و در نهایت، رویداد تاریخی را معین می سازند.

بی اعتمادی و استبداد

هر کسی که یک کار خیر یا یک کار برای عموم می کند، حتماً "یک غرضی شخصی را در آن کار دنبال می کند. پس به هیچکس نمی توان و نباید اعتماد کرد، و بدون یک حداقلی از اعتماد به دیگران، نمی توان یک جامعه ساخت. بنا بر این از افرادی که به هم، هیچگونه اعتمادی ندارند، فقط با "زور" می توان جامعه ساخت.

بقای جامعه ای که افراد آن اعتماد خود را به همدیگر از دست داده اند (و نسبت به هر کار خیر و عمومی و اجتماعی دیگران سوءظن دارند) فقط با زور و زوری امکان دارد، و موقعی این زور و زوری (که از طرف یک مستبد سرچشمه می گیرد و آن مستبد، وجود و بقاء این چنین جامعه را تضمین می کند) پایان می یابد یا می کشد که افراد جامعه به همدیگر اعتماد و اطمینان کافی داشته باشند.

فقدان اعتماد اعضا جامعه به هم، ضرورت پیدایش زور و زوری و استبداد را برای بقاء آن جامعه فراهم می آورد

هرکسی ما را به وسیله خود ما می فریبد. پس چرا ما خود دنیا بدخود را بفریبیم؟ او از خود فریبی آگاه بودا نه لذت ببریم؟ آنکه آنچه ما را می فریبد، دیگران نیستند، بلکه در خود او از خود ما هست. ما چون همیشه می انگاریم که این دیگران هستند که ما را می فریبند، قدرتهای فریبنده در خود و شیوه های که ما خود خود را می فریبیم، کشف نمی کنیم. هیچ قدرتی و کسی ما را با مهارت و توانائی و چابکی که ما خود را می فریبیم، نمی تواند بفریبد. و خود را فریفتن، یک جریان شوم و منفی نیست که از آن نفرت داشته باشیم.

"نفرتی که ما از فریب خوردن از دیگری" داریم به "فریب خوردن" و "خود را فریفتن" انتقال می دهیم. خود را فریفتن، یک روش عادی و نا مرئی برای بسیج ساختن قوای نهفته در ما برای اقدام به عملی است. ما باید بیشتر و بهتر و سیستماتیک تر خود را بتوانیم به کارهایی که از توانائیهای عادی ما خارج است، بفریبیم. چرا امکانات شگفت انگیز این "خودفریبی" را در اختیار دیگران بگذاریم؟ ما هیچ کاری را بدون خودفریبی نمی کنیم. ما نباید دست از خودفریبی بکشیم و به آن نفرت بورزیم، بلکه باید بیشتر و بهتر و متدیک تر خود را به کارهای زیبا تر و بهتر و پرا رزش تر بفریبیم. کسی که نمی تواند خود را بفریبد، نمی تواند کارهای فوق العاده بکند.

خودفریبی بسیار خوب است فقط نباید گذاشت که دیگری از این نیرو و شیوه تجهیز نیروی ما سوء استفاده ببرد و این موقعی ممکن است که ما به اندازه کافی خود را بفریبیم تا همه نیروهای خود را خود به کار بگیریم.

احتیاج به تحریف حقیقت نیست

ما همیشه با "حقیقت منحرف شده" روبرو هستیم. ولی حقیقت منحرف شده، چیزی بی ارزش و بیهوده و تهی و شوم نیست. خواستها و منافع و امیال و عواطف و اراده انسانی و مفاهیم و اصطلاحات و زبانها، نیروهای هستند که هر حقیقتی را هم در درک کردن و هم در بیان کردن و نمودن، منحرف می سازند. نه تنها خواستها و منافع و امیالی که ما بدان آگاهی داریم، حقیقت را منحرف می سازند بلکه امیال و منافع و عواطف نا آگاه بودا نه ما به آنها انحراف می دهند ولی ما از خود این انحراف در این موارد اصلاً آگاه هم

نیستیم. در حالی که با آگاه بودا خواستها و امیال و منافع خود می توانیم ناظران حراف حقیقت باشیم. ولی ما سخن از "تحریف حقیقت" برای این می گوئیم که حقیقت را چیزی بیگانه از انسان و ما وراء و ما فوق انسان می انگاریم. این است که نزدیکی انسان از هر جهتی و راهی و شیوه ای، همیشه در حقیقت، اختلال ایجاد می کند. لطیف ترین شیوه و وسیله نزدیکی ما به حقیقت، در اثر این بیگانگی حقیقت از ما، سبب برهم خوردن حقیقت می شود. برای اینکه دیگر بحث تحریف حقیقت را برای همیشه کنار بگذاریم باید این بیگانگی و فاصله میان خود و حقیقت را رفع سازیم. انسان نه از حقیقت بیگانه است نه از حقیقت دور است. حقیقت، چیزی ما وراء و ما فوق و جدا از انسان نیست. حقیقت در خود انسان و از خود انسان است.

خواستها و منافع و امیال و آرزوها و ایده ها و ایده آلها و ارزشهای او عینیت با حقیقت دارند.

خواستار و، منفعت او، فکر او، عاطفه او، همان حقیقت است. آنچه در خارج از او است این حقیقت را منحرف می سازد. همه می خواهند ما را از حقیقت خود منحرف و دور و بیگانه سازند. حقیقت در ما و از ما و با ما است نه در آسمان و نه با خدا و نه در واقعیت.

ایمان، به عوض یقین

دکارت به همه چیز شک کرد و دید که احتیاج به یقین دارد و به این یقین رسید که "من می اندیشم پس هستم" ولی انسانی که شک می کند، می بیند که جمله "من می اندیشم پس هستم" نیز هیچگونه یقینی نمی آورد. هیچ چیزی در اندیشیدن، یقین نمی آورد و نمی تواند به یقین برسد. آنچه را "پیش فرض" استدلالات قرار می دهد (بدیهیات) همه یقینهای فرضی هستند. و آنچه را با استدلال اثبات می کند، در انتظار آنست که خودش یا دیگران یا افکار دیگر رد کنند. در واقعیت، اندیشیدن، هر چیزی را رد می کند چیزی را که ما با قدرت عقلی خود امروز نمی توانیم رد کنیم، فردا رد خواهند کرد. در تاریخ تفکر، ایده های، دستگاه فکری یا ایدئولوژی و تئوری نامانده است که رد نشده باشد. بنا بر این ما در انتظار رد شدن بهترین و محکم ترین دستگاههای فکری هستیم. بنا بر این در اندیشیدن، رسیدن به یقین تزلزل ناپذیر و محکم، محال است ولی ما در زندگی و برای عمل احتیاج به یقین

داریم. این است که راهی جز "ایمان آوردن" باقی نمی ماند. ایمان، چیز است به جای یقین و تقلیدی از یقین، و به عبارت بهتر "یقینی است ساختگی".

وقتی عقل نتوانست به یقین برسد، ما با ایمان آوردن به کسی یا ایده‌ای، می‌کوشیم "یقینی تزلزل‌ناپذیر و ابدی و مطلق" برای خود بسازیم. یک ایده در اثر محتوایش یا یک فرد در رفتار و گفتارش (ولوبسیا رنیز خارق العاده باشد) ایجاب ایمان نمی‌کند بلکه ایمان به ایده یا به او، محتوای ناچیز آن ایده را عظمت می‌بخشد یا به رفتار و گفتار او افکار و عظمت خدائی می‌بخشد.

هر ایده‌ای، احتیاج به ایمان دارد تا عظمت پیدا کند (تا حقیقت بشود) هر انسانی، احتیاج به ایمان دارد تا عظمت پیدا کند (تا حق بشود، تا مظهر خدا یا رسول خدا بشود).

را بطنه هر حقیقتی به ایده‌اش، همیشه را بطنه هر مهای بزرگ مصر با جسد فرعون است که در میان آن نهفته است. آنچه اهرام نشان می‌دهند، عظمت آن جسد (آن فرد یا ایده) نیست بلکه قدرت شگفت‌انگیز ایمان یک انسان یا یک ملت به یک ایده یا انسان است (که نام رهبر، رسول، قهرمان و مظهر الهی... به خود داده است). اگر قرا ربود ملت مصر با تفکر، یقین پیدا کند که این ایده صحیح است (و را بطنه آن فرد با این عظمت و عنوان چیست)، امروزه در مصر اهرا می‌وجودند داشت، کسی که ایمان دارد، در اثر محتویات ایده یا رفتار و گفتار او افکار آن فرد (رهبر و رسول و مظهر) نیست، بلکه در اثر "خارق العاده بودن نتیجه خود ایمان" است.

عقل می‌خواهد همیشه میان "محتویات یک ایده" و "کیفیت و کمیت نفوذش" درجا مع یک تناسب منطقی برقرار سازد. تا یک ایده یا فرد (در اثر رفتار و گفتار او افکارش) بیش از این محتویات، درجا مع اثر نگذارد. این است که در را بطنه عقلی که ما با هر ایده‌ای یا فردی بگیریم، عقل، ترمز "تاثیرات خارج از اندازه‌ایست که آن ایده یا فرد" می‌تواند داشته باشد. در حالیکه در را بطنه‌ای که ایمان با هر ایده‌ای یا فردی می‌گیرد، عقل این قـدـرت ترمزی (با زدن رنده) را از دست می‌دهد و آن ایده یا فرد (رهبر و رسول و مظهر و قهرمان) در بی‌اندازه گیش در زندگی جا معه تجسم پیدا می‌کند. از این به بعد این "منطق ایمان" است که بر "منطق ایده" تفوق می‌یابد. ایمان،

تبدیل به جنون در یک ایده یا فرد می‌شود. یک ایده نا چیز و موهوم یا یک فرد تاریخی استحاله به بزرگترین جنونها و با وجود ما و راه و ما فوق تا ریخی می‌یابد. آن شخص یا ایده تا ریخی، از چها رچوبه درک تا ریخی، گام فرا تر می‌گذارد و ایده یا شخصی ما و راه الطبیعی (متافیزیکی) می‌شوند. ایمان انسان یا ملت، از یک ایده یا قهرمان، وجودی می‌سازد که ما و راه تا ریخ و ما فوق تا ریخ قرار می‌گیرد تا تـا شیرا تش نسبت به محتویات و رفتارش، تناسب کنترل پذیر عقلی نداشته باشد. تا کسی و قدرتی درجا مع نتواند با عقل و انتقاد عقلی، آن شخص یا ایده را از این تـا شیرا ت غیر مناسبتش بازدارد.

عکس العمل من در مقابل عمل دیگری یا تصویر ایده آلی و

رفتار یک فرد درجا مع نسبت به فرد دیگر، نباید از عمل دیگری مشخص گردد بلکه باید از این مشخص شود که او در برابر آن جا مع در وحدت و تما می‌تشد چه رفتاری دارد (چه می‌اندیشد، چه احساس می‌کند) و رفتار آن جا مع نسبت به یک فرد درجا مع، از این مشخص شود که جا مع در برابر فرد در شخصیت و استقلالش چه می‌اندیشد و چه احساس می‌کند و چه می‌کند.

بنا بر این فرد باید از جا مع‌اش یک تصویر ایده آلی داشته باشد و طبق آن تصویر ایده آلی (آن طور که جا مع با ید باشد تا وحدت و همبستگی و تما می‌ت داشته باشد) با جا مع و افراد آن جا مع رفتار کند، و جا مع با ید از فرد، یک تصویر ایده آلی (در حاکمیت و استقلالش) داشته باشد و طبق آن تصویر ایده آلی با او رفتار کند نه طبق واقعیت او (آن طور که او در واقع عمل می‌کند) بنا بر این جا مع، اعمال خلاف یک فرد را بدین شیوه مجازات نمی‌کند که عکس العمل در مقابل آن عمل نشان بدهد. بلکه مجازات با ید طوری باشد که به فرد بیشترین و بهترین امکان رسیدن به آن تصویر ایده آلی بدهد.

همینطور رفتار یک فرد درجا مع نسبت به فرد دیگر نباید یک عکس العمل در مقابل عمل دیگری باشد، بلکه باید برای حفظ و بقاء و رشد وحدت و تما می‌ت یک جا مع ایده آلی باشد. عکس العمل خالص در مقابل یک عمل، فقط "میان دو فرد می‌باشد که خارج از جا مع قرار دارند" و نمی‌خواهند با هم در یک جامعه زندگی کنند. انتقال گرفتن فرد از فرد یا یک خانواده از یک خانواده، آنها را ما و راه جا مع می‌گذارد و از رزش جا مع را از بین می‌برد. اعمال دو فرد در

جا معده با هم، اعمال خصوصی و انتزاعی آن دو فرد در خارج از جا معده نیست. اما عمل دو فرد در جا معده با هم، اعمال اجتماعی است. هرچه هم خصوصی باشد. این است که بسیار مهم است که افراد همیشه در باره جا معده (در همبستگی و تما میتش) بیندیشند و نسبت به آن احساسات و عواطف خود را بیرورنه و اعمال خود را نسبت به افراد حتی المقدور از عکس العمل خالص در مقابل عمل دیگری خارج سازند و در عمل خود نسبت به دیگری، در فکر همبستگی و تما میت جا معده و پیشرفت جا معده به سوی ایده آلش (تصویر جا معده) باشند و بالعکس جا معده را جع به فرد یا بدینا نظریه شخصیت و حاکمیتش باشد این است که حکومت باید "صورت ایده آلی از فرد و شرافت انسان" را برنامہ اقدامات خود قرار دهد درحالیکه فرد یا بدینا عملش جهت به تحقق "تصویر ایده آلی جا معده" بدهد. این دو تصویر که متضاد با همند باید متمم همدیگر باشند. فرد باید نگران وحدت (همبستگی) و تما میت جا معده باشد و حکومت باید نگران شخصیت و حاکمیت و شرافت فرد باشد. وقتی افراد، نگران همبستگی و تما میت جا معده نبودند و حکومت این نقش را به عهده گرفت، از چینیـــــــــــــــ حکومتی نمی توان انتظار داشت که به فکر شخصیت و حاکمیت و شرافت افراد باشد.

از آنانی که از خلق و خوی ملت خود نفرت دارند

هر کسی، آن ضعف و نقص را در فرد دیگری در جا معده بهتر و دقیق تر روشن ترمی بیند که خود نیز همان نقص و ضعف را دارد. انسان، همیشه عیب های خود را در دیگری می یابد و می شناسد و به دیگری (در آن عیب) نفرت می ورزد و او را تحقیر می کند. انسان با نفرت به دیگری، عیب خود را از خود بیگانه می سازد (از خودش نمی داند) و آن عیب را با دیگری (یا جامعه خود یا یک فرد بیگانه و بیگانه گان) عینیت می دهد تا برایش قابل مطالعه و دیدن و انتقاد کردن، گردد. چنانکه ضحاک از دها و شیرانی، ضحاک تازی می گردد. انسان نمی تواند تحقیر خود و نفرت به خود (ضعف و نقص خود) را تحمل کند و وقتی خود را با جا معده عینیت می دهد مجبور است آن ضعف و نقص و طبعا "نفرت و تحقیر را به بیگانه گان و جا معده بیگانه نسبت بدهد (و اگر خود را با طبقه ای عینیت می دهد، این ضعف و نقص را در طبقه دیگر منعکس می سازد. و اگر خود را با امتی - جا معده ای از هم عقیدگان - عینیت

می دهد همه این ضعف ها و نقص ها را به امت های دیگر نسبت می دهد - و ضعف ها و نقص های خود را در امت های دیگر مورد نفرت و تحقیر قرار می دهد. ولی اگر خود، رابطه اش و عینیتش را با جا معده خود کاست، آن گاه می تواند همان ضعف و نقص خود را به جا معده خود نسبت بدهد. و جا معده از این انتقاد و عیب گیری (مطالعه در خلق و خوی جا معده) به خودی خود نا راحت نمی شود بلکه درمی یابد که فردی در جا معده اش از او بیگانه و دور شده است (از عینیتش با جا معده کاسته است) و از بیگانگی و دوری آن فرد است، که آشفته و عصبانی می شود و او را ملامت می کند.

تصویر انسان، متمم واقعیت انسان است

برای من، انسانی که با او و برومی شوم، انسانی است واقعی، انسانی است خارج از من و غیر از من، و در این واقعیت است که موجودیت فردی برای او قائلم. برخورد و آشنائی و پیوند و قرار دادن با او، یک رابطه دو جانبه که از دو فرد سرچشمه می گیرد، درست می کند. اگر من با صدها فرد، بدین شیوه روابطی با هم ایجا نکنیم (که هر کدام در کمیت و کیفیت با هم فرق داشته باشند) از مجموعه مختلف این روابط میان افراد، جا معده وجود نمی آید. همه این افراد، در واقعیت فردیشان، برای من غیر از من هستند. و این گونه روابط در غیریت میان افراد، ما فو قش می توانند "رابطه قرار دادی" باشند. در دنا من روابطی که ما قرار داد با هم گذاشته ایم، با هم روابط روشن و مشخص و اساسا "روابط با هم داریم و ما و را این روابط قرار دادی، نه تنها روابط مشخص و روشن نداریم بلکه اصلا "روابط با هم نداریم و یا در این زمینه ها روابطمان تاریک و نامشخص است. و در این گونه دنا من هاست که احتمال قوی تنش و اختلاف و پیچیدگی هست.

تا انسان دیگر، در واقعیتش غیر از من هست (دیگری هست)، فرد هست، و من هم فرد هستم و چون او برای من غیر است و من برای او غیر، بنا بر این به خود حق می دهیم که بر غیریت خود از دیگری بیافزایم.

روابط قرار دادی میان ما، همیشه روابطی محدود هستند و همه روابط را در بر نمی گیرند. و افزایش غیریت، چندین راه دارد. در غیر بودن و غیر شدن از دیگری (۱) من با او رقابت می کنم و با من (۲) من به او حسادت میورزم (۳) من در یک نظم که هر دو متعلق به آن هستیم، بر او برتری (در مقام،

در حیثیت، در قدرت، در مالکیت، در تمتع (می جویم و (۴) در دشمنی و تضاد با او، به غیریت خود با او، آخرین شکل را می دهیم (من دشمن و ضاوم می شوم). همه اینها، امکانات رشد آزادانه در فردیت است. فردیت در غیریت بسا دیگران ممکن می گردد و در این تلاشهای نامبرده است که من غیر از دیگری می شوم. و نظام سیاسی (حکومت) درجا معه، از تلاشهای افراد برای برتری یا بی (بلندی خواهی، جاه طلبی- پایگاه برتر جستن و قدرت طلبی) به وجود می آید. من در واقعیت است که غیر از دیگری می شوم، فرد می شوم.

ولی من با انسان دیگر تنها در واقعیتش روبرو نمی شوم. من با انسان دیگر، در ایده آلی که من از انسان دارم و در ایده آلی که او از انسان دارد، نیز روبرو می گردم. من با انسانی دیگر، در یک "تصویری که از انسان دارم" روبرو می گردم. با انسانی دیگر، در یک مفهومی یا تعریفی از انسان، برخورد می کنم. این تصویر یا تعریف (مفهوم)، دارای دو بُعد است. یکی کلیت و دیگری عینیت.

هر تصویری و تعریفی، کلی را در بر می گیرد (جمعی یا مجموعه ای از افراد را). کل، حاوی افراد بسیار است و افراد در این کل به شیوه ای با هم عینیت دارند. عینیت دو معنای مختلف دارد.

یکی به معنای "تساوی" است و دیگری به معنای آنست که "هر فردی، خود را در دیگری می یابد و دیگری را در خود می یابد". انسان در تخیلاتش، "تصویری از انسان" پدید می آورد. و در قدرت تفکرش، ایده آلی از انسان ایجاد می کند. البته، تصویر (صورت انسان) زنده تر و محسوس تر و حاضر تر است. برعکس ایده آل. عمومی تر و انتزاعی تر و خشک تر می باشد.

ولی در دو بُعد کلیت و عینیت که با هم مشترکند، این دو بُعد از هم انفکاک ناپذیرند و این دو بُعد با هم تحقق می یابند یا یکی بدون دیگری نمی تواند تحقق بیابد. اگر عینیت میان افراد درجا معه تحقق یافت (هر فردی خود را در دیگری یافت و بالعکس)، جا معه بلافاصله تبدیل به یک کل (وحدت) خواهد شد. و اگر جا معه تبدیل به یک کل شد، افراد بلافاصله عینیت میان همدیگر را در خواهند یافت.

اگر من تصویری یا ایده آلی از انسان داشته باشم، انسان دیگر را که در واقعیت، غیر از من است و فرد جدا از من است و روابط بسیار معدود و معین با من دارد (یا اصلاً هیچ رابطه ای با من ندارد) و سایر روابطش با من تیره و

نا معین و مجهول است، می پذیرم و در عینیت، او را در خود می یابم و در یک کلیت، امکانات روابط در همه جهات میان ما گشاده و روشن و معلوم می گردد و روابط میان ما "بیش از روابط قراردادی میان ما" می گردد (این است که درجا معه، روابط قراردادی میان افراد، وظایف و وضع افراد را نسبت به هم تعیین نمی کند. مثلاً قراردادی میان کارگرو کارفرما انسان دیگر، انطباق با این صورت یا این ایده آل دارد.

به محضی که انسان دیگر، جزو این تصویر، درک و پذیرفته و شناخته شد، از سوئی، او واقعیت و فردیت و غیریت خود را ز دست می دهد (طبعاً "همه روابط آزادما نسبت به همدیگر منتفی می شود) و از سوئی ما با هم "از همه جوانب و در همه روابط "با هم مکان پیوند پیدا می کنیم و با هم مساوی می شویم. مسئله برتری و پست تری از میان برداشته می شود. احساس رقابت و حسادت و برتری جوئی (حاکمیت و جستن حیثیت و قدرت) و بلاخره آخرین شکل غیریت که دشمنی و تضاد باشد، منتفی و نابود ساخته می شود. همه افراد در این کل، از این به بعد، خود را در دیگری و دیگری را در خود می یابند.

با نفوذ این تصویر یا ایده آل در انسان هاست که انسان ها با هم تساوی و پیوند (همبستگی) و بلاخره، وحدت پیدا می کنند (همبود می شوند). ولی نفوذ و دامنه نفوذ این تصویر یا ایده آل، از وجود واقعیت انسان جدا ناپذیر است. یعنی تا "روابط غیریت" با انسان های دیگر نباشد، این تصویر یا ایده آل، نه پیدایش می یابد نه نفوذ می کند.

از این گذشته این دو (واقعیت و تصویر) نه تنها متضاد با همدیگر بلکه متمم همدیگر نیز هستند. ما به انسان دیگر در واقعیتش برخورد می کنیم و همیشه در عمل واقعی با انسانها، در واقعیتشان روبرو هستیم. و همیشه در این واقعیت است که با آنها نهایت تنش و کشمکش را داریم (چون با آنها همیشه خود را در فرق داشتن و غیر بودن روبرو می دانیم). ولی در این واقعیت نیز هست که دیگری جان دارد، وجود دارد، حق به وجود فردی دارد، حق به احترام به وجودش دارد، حق به آزاد بودن و فردیت خود دارد. و با ترک این دامنه واقعیتش، از این حق ها کاسته می شود و بلاخره در آن کل (تصویر یا ایده آل) همه این حق ها را از دست می دهد. ولی از طرفی با همین انسان واقعی، همزمان با این رابطه در واقعیت، در تصویر یا ایده آلی از انسان رفتار می کنیم (هر چه بیشتر این تصویر یا ایده آل در، نفوذ و قدرت دارد) و در این

جاست که با او بیشتر و بهتر پیوند و همبستگی می یابیم. و با قدرت همبستگی می یابیم. و با قدرت همبستگی، که از این تصویر ایده آل تراوش می کند، آن تنش ها و کشمکش ها میان خود و انسان واقعی دیگر را ندیده می گیریم یا بر آن غلبه می کنیم و خنثی می سازیم یا میان آن دو تعادل می دهیم، بدون آنکه بکوشیم تصویر انسان را با آن واقعیت انسان نابود سازیم و بدون آنکه بکوشیم واقعیت انسان را با آن تصویر ایده آل نابود سازیم. تصویر ایده آل بدین شیوه تحقق نمی یابد که جای واقعیت بنشیند و واقعیت را در خود حل و مرتفع سازد بلکه ممتد واقعیت شود و واقعیت را تأیید کند.

هر حقیقتی که گسترده شد، دروغ می شود

اسلام راستین، سوسیالیسم راستین... هیچگاه تحقق نیافته است و هیچگاه تحقق نخواهد یافت. چون هر اسلام راستینی یا هر سوسیالیسم راستینی که تحقق یافت، اسلام دروغین و سوسیالیسم دروغین می شود. آنچه تحقق نیافته و به حکومت و قدرت نرسیده، راست و حقیقت است ولی وقتی تحقق یافت و به حکومت و قدرت رسید، دروغ و باطل (ضد حقیقت) می شود. به همین علت نیز هست که در حین تحقق آن اسلام یا سوسیالیسم، که خود را راستین می خواند، بلافاصله اسلام و سوسیالیسم راستین دیگر به وجود می آید. اسلام و سوسیالیسم راستین، طاقت و تاب واقعیات را ندارد و تا موقعی راستینند که واقعیت نیافته اند.

برای جلب خواننده نوشتن

"برای خواننده نوشتن"، غیر از "برای جلب خواننده نوشتن" است. نویسندگانی نیز هست که نمی خواهند خود را به خود جلب کنند و حتی او را نسبت به خود متنفر و خشمناک می سازد، با وجود آن، او برای خواننده می نویسد و در واقع آنکه برای جلب خواننده می نویسد (تا خواننده را به هروسیله ای که شده به خود جلب کند)، برای خود (به منفعت و غرض خودش) می نویسد. آنکه کاری برای جلب مردم می کند، آن کار بیشتر برای خودش هست تا برای مردم. معمولاً غالب مردم کاری را که برای جلب مردم کرده می شود با کاری که برای مردم کرده می شود مشتبه می سازند. و هر سیاستمداری

از این مسئله سوء استفاده می کند چون مردم دقیقاً "نمی توانند مشخص سازند که حداقل میان کاری که برای مردم کرده می شود با کاری که برای جلب مردم کرده می شود، کجاست. چون کاری هم که برای مردم کرده می شود اندکی دیرتر جلب مردم را می کند.

چرا نباید آشکارا نیکو کرد؟

اعمال خوب، موقعی به چشم می خورند که همه مردم اعمال بد نکنند. یک عمل خوب، درجا معنای که همه عمل بد می کنند، عمل غیر عادی و طبعاً چشمگیر است. این که درجا معنای همه خواسته می شود عمل نیک خود را نشان ندهید، برای این است که همه، خود را در بدی و اعراض خود پرستانه شبیه و نظیر هم می دانند و احساس یک نوع تساوی میان خود می کنند که همه را شاد و راضی می سازد.

ولی آنکه یک عمل خوب کرد و آنرا نشان داد، این فضای همرنگ و مساوی اجتماعی را به هم می زند. آنقدر بد با شید که دیگران بدهستند. همانا غرض خود پرستانه را داشته با شید که دیگران دارند. و اگر خواستید گاهی نیز خوبی ای بکنید، طوری این عمل را نجا مدهید که خرافه تساوی همه با هم، به هم نخورد. این چنین خوبی ای، سبب حسد و رزای بی نهایت شدید دیگران خواهد شد و این حسد، دیگران را بهتر نخواهد ساخت (عمل خوب شما، سرمشق آنها قرار نخواهد گرفت. آنها رقابت با خوبی شما نخواهند کرد) بلکه با شدت مانع خوبی کردن آینده شما خواهند شد.

تولد خدائی تازه

مفاهیم و ارزشهای اخلاقی برای مردم درجا معنای دینی، قابل انفکاک از مفهوم خدایشان نیست. این است که پیش از نفی کردن مفهوم خدا، یا تزلزل انداختن بهایمان به خدا، باید ارزشهای اخلاقی را برپایه دیگری گذاشت، تا اگر مردم بی خدا شوند، بی اخلاق نشوند. بدون ایجاد قبلی اخلاقی که بتواند برپایه عقل و تجربیات انسان بایستد. شک و تزلزل در مفهوم خدا، اخلاق موجود را درجا معنای زبین می برد. چه بسا "ضرورت تغییر ارزشهای اخلاقی" برای مردم این جا معنای فقط نشان "ضرورت تغییر مفهوم خدا" هست. یک اخلاق که در چنین جا معنای مرد، خدائی تازه تولد می یابد. و این

پیدایش مفهوم خدای تازه است که در ایران، خدای قرآن را به کلی رد و طرد می‌کند، از این رو اسلامی‌های راستین می‌گویند که چهره‌ای این خدای وحشت و انتقام و جنگ و خفقان را با فنون آرایشگری دلپذیر سازند.

یک نام و هزار صورت

انسان از خدایش هرگز نمی‌تواند به یک تصویر قناعت کند، بلکه در هر موقعی تصویری دیگر را و دارد. و با "یک نام" خدا، هزار تصویری را می‌پوشاند. نام خدا می‌تواند یکی باشد ولی تصویری که هر انسانی در مواقع مختلف از او دارد، با هم فرق می‌کند و حتی متضاد با همند. فقط این نام واحد، سرپوش کثرت این تما ویرمختلف و متضاد می‌شود. به همین علت است که ادیان تک‌خدائی با اصرار از مؤمنین خود می‌خواهند که خدا را در تصویری واحد، تثبیت و مشخص سازند. مقصود از این جمله تورات که "ازیهوه خدایان صورت‌سازید" این است که از او "یک تصویر عمومی و یکنواخت و ثابت و مشخص" نسازید، تا هر کسی در هر فرصتی و هر حالتی طبق مقتضیات و شرائط، زیر این نام واحد تصویری دیگر از خدایش بکشد و ناگاه، لحظه به لحظه بتواند این تصویر را تغییر بدهد ولی در وحدت اسمش متوجه این تغییرات آن به آن تما ویرنشود. این اسم واحد است که نمی‌گذارد در دریا بدکها و با تما ویربسیار زیاده از خدا کاردارد. او هر لحظه‌ای با تصویری دیگر از خدا کاردارد و با چنان سرعتی این تصویر را به تصویر دیگر تبدیل می‌کند که خودش نیز از آن بی‌خبر می‌ماند.

به همین علت نیز هست که از هر دینی با تاویل چند آیه از کتاب مقدسش می‌توان تصویری مناسب حال و هدف و سیاست روز و مقتضیات اجتماع از خدا به مردم ارائه داد و بقای ابدی آن دین را تضمین کرد. و فرق فلسفه با دین آنست که فلسفه زیر هر نامی (کلمه‌ای) باید تصویری یا معنایی ثابت و مشخص بگذارد و بنمایند و این را بطه محکم میان نام و تصویر (یا معنا)، سبب می‌شود که وقتی کسی توانست آن معنا را در کنده ناقص و معیوب بیابد بلافاصله آن نام نیز مخدوش و مشکوک می‌شود از این رو عمریک فلسفه، کوتاه‌هست. روشنی فلسفه، سبب شکنندگی آن هست. و ابهام و تیرگی دین، سبب بقای دین. کسی که می‌خواهد دست‌کاوه فلسفی بسازد که دوا م‌بیشتر در تاریخ داشته باشد باید زیر هر اصطلاح اساسی اش، بتواند تما ویر و معانی

گوناگون بگنجاند.

وحدت اسم و اصطلاح، روشنی شدید است برای پوشانیدن تغییر معانی و تما ویرمختلف.

فهرست و مندرجات این کتاب

صفحه	عنوان
۴	حقیقت، بدون ایمان ما
۴	تاریخ، آئینه اشتباهات گذشته است
۵	چرا حقیقت، جاوید است
۵	از آخرت بینی
۵	رابطه معکوس میان منفعت و ایده آل
۸	چهره های از تاریخ، اسطوره می شود؟
۸	هرکسی به اندازه اش
۱۰	در انتظار تکرار فرصت
۱۱	چرا با یاد از ظاهرها گذشت تا به حقیقت رسید
۱۲	نیکی خود را نپوشانید
۱۳	دوستی حقیقت کدامست؟
۱۳	عقاید مختلف، کفر و دین
۱۴	چرا حقیقت تو، برای من باطل است
۱۵	مفاهیم و تصاویر موهوم را باید جد گرفت
۱۶	غرض شخصی و هدف ملی
۱۷	گرفتنی روشنفکران ما
۱۸	مسئله شخصیت و تساوی
۱۹	ترس از ایده ها و ایده آلهای
۲۰	هرکسی به اندازه نیازش
۲۴	درمیان حساسات و رقابت
۲۶	عشق، میان روی نمی شناسد
۲۶	آنکه به طور استوار و دائم بر طبیعتش (برسوا نقش) چیره نیست
۲۷	درباره اخلاق می اندیشیم
۲۸	آزادی از کجا شروع می شود؟
۲۹	چرا شاهان و خلفاء و امما بزرگوار بودند؟
۳۰	تساوی و رشد جامعه شناسی
۳۰	مسلمان کیست؟
۳۰	رابطه حقیقت با اسطوره
۳۰	درخت را از میوه اش بشناسید
۳۱	تاریخ قانوندانه قهرمان
۳۲	ایده آل تساوی و رشد فردیت
۳۳	ولایت فقیه با ولایت عموم
۳۳	قدرت و سعادت
۳۴	تفکر و رستای خیزیک ملت
۳۴	خدائی که بشارت عذاب به کافران می دهد
۳۵	دوست داشتنی بودن
۳۵	شرم بـدی
۳۶	به مردم نزدیک تر شوید
۳۷	تحقق ایده آلهای متضاد با هم
۳۸	زیربنا و روبنا
۳۹	چه موقعی آلت، انسان را معین می سازد
۳۹	روشن فکر و تزلزل افکار
۳۹	مردم، سود خود را نمی شناسند
۴۰	اندازه و سودمندی
۴۰	چرا سلطنت از بین می رود
۴۰	پیروزی حقیقت
۴۱	بینش از همه طرف
۴۱	واحداً اندازه گیری عدالت و اخلاق
۴۱	چرا مردم به دین و عقیده خود باقی می مانند
۴۲	افکار عمیق، از ما دورند
۴۲	دین، آخوند نمی خواهد
۴۳	قانون، باید عادلانه باشد
۴۳	به اندازه خواستن
۴۴	آزادی هنری

عدالت تجملی ۴۵
 کساد بازاری حقیقت ۴۵
 احتیاج به اخلاق نیست ۴۶
 هدف نزدیک ولی راه دور ۴۶
 انقلاب خواهی و انقلاب را دی ۴۶
 ایده آله، هم متمم و هم متضاد با هم هستند ۴۷
 جذب یک طبقه یا امت یا ملت شدن ۴۹
 چگونه حقیقت، سرمی می شود ۴۹
 خشونت و مجازات ۵۰
 آنکه ایده ای می پذیرد، از آن ایده معین ساخته می شود ۵۱
 اسلحه، نخستین دست افزار ۵۲
 تاریخ در دادگاه اخلاق ۵۳
 برضد عقل ۵۴
 چیزی علمی است که مقدس نیست ۵۴
 چه جایی می تواند خود به خود نظم بدهد ۵۵
 کسیکه سرچشمه یقین نیست، محتاج ایمان است ۵۷
 با ساز و مرج اختلافات ۵۹
 ضدیت با یک فکر - رد کردن یک فکر ۶۰
 با نیروهای انقلابی چه باید کرد؟ ۶۰
 ایمان به خود از راه غیر مستقیم ۶۲
 واقعیت و فردیت ۶۲
 بستگی نامطبوع ۶۳
 مبارزه میان طرفداران دو نوع خرافه ۶۳
 حق به بندگی ۶۴
 دشمنی معرفت با عمل ۶۴
 نخستین دروغ ۶۴
 ازدیاد خود ۶۵
 آیا جستن سعادت برای خود، بهترین ایده آل است؟ ۶۵

لزوم تغییر اسطوره ها ۶۶
 ماله کشی روی افکار تجربیات ۶۷
 کسیکه هزار تجربه کرده است ولی بی تجربه است ۶۸
 ترس از تعریف ۶۹
 وقتی یک سالقه بر ما حاکم شد ۶۹
 را زو حماقت ۷۰
 هیچ هدفی به زحمتش نمی ارزد ۷۰
 شکبائی مومن ۷۱
 چسب عادت و آره منطق ۷۱
 نزدیکی و احترام ۷۱
 چرا کسی دنبال مطالعات علمی نمی رود ۷۲
 یک فلسفه را رد می کنیم تا آنرا بفهمیم ۷۳
 چرا باید غلط خود را کرد؟ ۷۳
 تیرگی، بزرگترین نجات است ۷۳
 هر کسی به اندازه کافی وجدان دارد ۷۴
 منفعت طبقاتی "، یک چیز واحد نیست ۷۵
 متفکر چگونه باید امروزه بیا ندیشد؟ ۷۵
 ما تریالیست واقعی کیست؟ ۷۶
 اجبار به تصمیم گیری ۷۶
 آزادی، " وسعت دادن حدود خود است " ۷۷
 طرفدار عدالت ۷۸
 تصویری از خود ۷۸
 چگونه همه چیز، وسیله می شود ۷۹
 فاصله میان خواهش و واقعیت ۷۹
 اراده ضعیف ۷۹
 تقلیل هر چیزی به " وسیله "، ستمگری است ۸۰
 روشنگری از عهده سیاستمدار بر نمی آید ۸۰
 آنچه جانشین دین می شود ۸۱

۱۰۹	چرا خدا نزدیکتر از من به من است ؟
۱۰۹	یافتن اعماق خود
۱۱۱	ما بیش از آنچه می توانیم ، می خواهیم
۱۱۲	مرد عمل و مرد معرفت
۱۱۲	کیست که بر ضد خداست ؟
۱۱۳	عدالت ، کدام چشم را کور می سازد ؟
۱۱۵	حقیقت نیست
۱۱۷	رقیب را با ید بهتر " شناخت "
۱۱۷	از ایمان بی دینان
۱۱۸	سخن از انسان یا از خدا
۱۱۸	آیا انسان با ید به صورت خدا باشد ؟
۱۱۹	اخلاق و اقتصاد
۱۲۰	عقل مستقل ، از اطاعت کردن ، ننگ دارد
۱۲۲	خیری که مطلق ساخته شد ، شر را ایجاد می کند
۱۲۳	دوره نشو و نما رکسیسم
۱۲۴	وحدت جا معه ، احتیاج به " ذبح مقدس مشترک انسانها " دارد
۱۲۴	ایده آله ، زائیده خواهشها هستند
۱۲۵	چگونه طبیعت ، متضاد با انسان می شود
۱۲۶	چرا ما از خدا سخن نمی گوئیم
۱۲۷	قدرتهای دیوآسا در انسان
۱۲۹	مرز میان خوبی و بدی یک خط نیست
۱۳۲	جاذبه شر
۱۳۴	تعیین ارزش مالکیت ، تابع جا معه است
۱۳۵	چرا نباید تصویر خدا را کشید ؟
۱۳۶	دادن و گرفتن
۱۳۷	آگاهبود اجتماع یا طبقاتی (خود گروهی) بر ضد شخصیت
۱۴۰	زندگانی ، جها در راه عقیده نیست
۱۴۱	آزوداد

۸۱	آنچه رده شده است ، باطل نیست
۸۲	دین ، مکتب رشد خود پرستی است
۸۴	آیا خدا حق تاسیس جا معه را دارد ؟
۸۵	رابطه خدا با دینش
۸۶	ایدئولوژی در مبارزه علیه دین
۸۷	با زگشت به عقب
۸۸	تقسیم ، بر ضد عدالت می باشد
۹۱	هیچکس حقیقت ندارد ، پس هیچکس با هم جنگ ندارد
۹۱	عقل عالی و اشیاء حقیر
۹۲	انسانی که به تاریخ ، شکل می دهد
۹۳	موفقیت ، احتیاج به خرافات دارد
۹۴	آرزوی معصومیت
۹۵	خوش بودن در جهان
۹۵	چرا انسان به " پوچ و هیچ " ایمان می آورد
۹۶	ملت ، راه ندارد
۹۷	جها د برای کسب منفعت خود
۹۸	ایده آلهائی که فقط وسیله هستند
۹۹	حد دوستی مردم
۹۹	جهان انگاری - و - جهان اندیشی
۱۰۱	شرکت در ظلم و فساد اجتماع
۱۰۲	نور ، چیست و کیست ؟
۱۰۳	تفاوت اشتباه و گناه
۱۰۳	تن و روان ضدهم هستند یا عین هم
۱۰۴	مالکیت اشتراکی
۱۰۷	مدارائی میان معتقدین به دین و ایدئولوژی
۱۰۷	زادن و آزادی
۱۰۸	چگونه دردهای تازه به دردمندان تحمیل می شوند
۱۰۹	مداقت تا کجا ؟

۲۱۱	از دوستی های خدا
۲۱۱	رستاخیز ایده های کهن
۲۱۳	قدرت با شخصیت و قدرت بدون شخصیت
۲۱۴	قوای تاریخی
۲۱۵	بی اعتمادی و استبداد
۲۱۶	تمتع از خودفریبی
۲۱۶	احتیاج به تحریف حقیقت نیست
۲۱۷	ایمان، به عوض یقین
۲۱۹	عکس العمل من در مقابل عمل دیگری با تصویر ایده آلی او
۲۲۰	از آنانیکه از خلق و خوی ملت خود نفرت دارند
۲۲۱	تصویر انسان، متمم واقعیت انسان است
۲۲۴	هر حقیقتی که گسترده شد، دروغ می شود
۲۲۴	برای جلب خواننده نوشتن
۲۲۵	چرا نباید آشکارا نیکی کرد؟
۲۲۵	تولد خدائی تازه
۲۲۶	یک نام و هزار صورت

۱۰۹	چرا خدا نزدیکتر از من به من است؟
۱۰۹	یافتن اعماق خود
۱۱۱	ما بیش از آنچه می توانیم، می خواهیم
۱۱۲	مرد عمل و مرد معرفت
۱۱۲	کیست که بر ضد خداست؟
۱۱۳	عدالت، کدام چشم را کور می سازد؟
۱۱۵	حقیقت نیست
۱۱۷	رقیب را با ید بهتر "شناخت"
۱۱۷	از ایمان بی دینان
۱۱۸	سخن از انسان یا از خدا
۱۱۸	آیا انسان با یدیه صورت خدا باشد؟
۱۱۹	اخلاق و اقتصاد
۱۲۰	عقل مستقل، از اطاعت کردن، ننگ دارد
۱۲۲	خیری که مطلق ساخته شد، شر را ایجاد می کند
۱۲۳	دوره نشخوار ما رکسیسم
۱۲۴	وحدت جا معه، احتیاج چه "ذبح مقدس مشترک انسانها" دارد
۱۲۴	ایده آلهها، زائیده خواهشها هستند
۱۲۵	چگونه طبیعت، متضاد با انسان می شود
۱۲۶	چرا ما از خدا سخن نمی گوئیم
۱۲۷	قدرتها دیوآسا در انسان
۱۲۹	مرز میان خوبی و بدی یک خط نیست
۱۳۲	جاذبه شر
۱۳۴	تعیین ارزش مالکیت، تابع جا معه است
۱۳۵	چرا نباید تصویر خدا را کشید؟
۱۳۶	دادن و گرفتن
۱۳۷	آگاه بود اجتماعی یا طبقاتی (خودگروهی) بر ضد شخصیت
۱۴۰	زندگانی، جها در راه عقیده نیست
۱۴۱	آزوداد