
منوچهر جمالی

دو کتاب در یک جلد

کورمالی

و

دیگر بودن

و

دیگر شدن

f 5.00

فلسفه ، اندیشیدن نیست ، بلکه از سر اندیشیدن است
ما آغاز دیگر می نهیم تا از این آغاز همه چی — زرا
از نو بیندیشیم

کورمالی

منوچهر جمالی

کلیه حقوق تعلق به نویسنده دارد

این کتاب در دو هزار نسخه با سرمایه نویسنده در لندن در اکتبر ۱۹۶۸ چاپ شد

هرکسی وسازمانی می تواند " بخواهد " که
عین حقیقت بشود ولی هیچکس هیچ سازمانی
عین حقیقت " نیست ". وازوجود چنین
عینیتی نمی تواندحقوق و قدرت خود را
مشتق سازد

بـزودی

اثری

به نام :

انسان، خدامیشود

که نشان می دهد که مقصد، نفی و طرد
خدا نیست بلکه مقصد خدا شدن انسان
است

از
منوچهر جمالی

منتشر خواهد شد

وحشت از فریب

وقتی مرا وحشت فرامی گیرد که همه مردم مرا می فریبند، که همه پدیده ها مرا به اشتباه می اندازند، که همه افکار، جز آن معنا می دهند که من می فهمم، آنگاه من احتیاج به یک حقیقت دارم، آنگاه من احتیاج به چیزی دارم که مرا هرگز نمی فریبد، آنگاه احتیاج به چیزی دارم که هرگز مرا به اشتباه نمی اندازد و گمراه نمی سازد، آنگاه احتیاج به چیزی دارم که نهانش با آشکارش یکیست، آنگاه احتیاج به چیزی دارم که هرگز مرا ناامید نمی سازد، و احتیاج به چیزی و یا کسی دارم که هرگز به من دروغ نمی گوید. و این احتیاج چنان شدید و سرسام آور است که من راهی جز آنکه حقیقتی را بسازم ندارم، یا راهی جز این ندارم که کسی را بیا بم که به او ایمان بیاورم که او حقیقت است یا حقیقت را دارد.

پس هر حقیقتی و هر کسی که دعوی حقیقت می کند باید مرا به این وحشت بیندازد که همه چیزها و کسها و افکار، جز او مرا می فریبند و گمراه می سازند و دروغ می گویند و نه نشان جز آشکارشان هست.

اگر ما چنین وحشتی را نداشته ایم، شاید احتیاج به اینقدر حقیقت و حقیقتگو نداشته ایم و اگر چنین وحشتی نبود آنچه را حقیقت می خوانیم، مدت ها ست رها کرده بودیم.

آن شک ورزی که بدتر از ایمان است

آن گونه شک ورزی که موجب عقیم بودن ما بشود (یعنی نی—روزی آفرینندگی انسان را نیا نگیزاند)، از "ایمان به یک دین یا ایدئولوژی" به مراتب زیان آورتر است. انسان فقط برای این شک نمی کند تا ایمان خود را به یک دین یا ایدئولوژی متزلزل سازد، بلکه شک می کند تا از نو بیا فریند. ولی شک هم می تواند همزمانند ایمان، انسان را عقیم سازد.

استدلالات عقلی

غالباً "استدلالات عقلی، چیزی را ثابت نمی کنند، ولی آن چیز را "درجا معه مؤثر می سازند". و وقتی استدلال عقلی حداکثره شیر را در جامه ای داشت (یا به حداکثره شیر و نفوذ درجا مع رسید) آن چیز را "ثابت شده می انگارند".

استدلال عقلی، موقعی درجا معه ای مؤثر می افتد که "معیار عقل" به عنوان "برترین معیار یا با ارزش ترین معیار اجتماعی" شناخته شود و معتبر باشد. ولی وقتی هنوز "ایمان به دین" یا "ایمان به ی—ک ایدئولوژی" یا "ایمان به یک رهبر یا پیامبر"، برترین یا با ارزش ترین معیار در آن جامعه است، استدلال عقلی، به خودی خود در آن جامعه ته شیر بسیار نا چیزی دارد، مگر آنکه آن استدلالات عقلی در چهار چوبه آن دین یا ایدئولوژی خاص قرار بگیرد.

تا استدالات عقلی به خودی خود (یعنی آزاد از چهار چوبه های دینی و ایدئولوژیکی) درجا معه ته شیر نکند، نمی توان "حاجه سیاسی" ساخت.

کاری برای یاد (یا دگار)

ما که در جهان کنونی برای "مزد" کار می کنیم، و وقتی در برابر کارمان به اندازه کافی مزد داده شود، خود را "آزاد" و طبعاً "راضی" می شماریم (چون از فردی دیگری از گروه یا حکومت استثماری نشده ایم) در اثر همین رابطه میان مزد و کار، نمی توانیم جهان گذشته را بفهمیم، چون آنها

برای " یاد " کار می کرده اند و نه برای " مزد "، از دست دادن این روند فکری گذشته، نه تنها یک پیشرفت نمی باشد بلکه یک ضایعه بزرگ اجتماعی است.

آنها می خواستند هر " کاری " یک " یاد-کار " یا یک " یادگار " باشد. کاری باشد که مردم در زمان عمرا و بعد از او " یاد " بکنند. عمل، نشانه او باشد. " کار "، درختی بود که " می نشانیدند " تا نسلهای آینده از آن بهره ببرند و از او یاد کنند. " نشاندن " درخت " نشان برای یاد " بود. کار، یک درخت بود. فرزند، یک درخت بود. انسان، یک درخت بود. آنها عمل " برای عقبی و آخرت " نمی کردند، چون چنین عملی فقط برای محاسبات و داده های نهائی خداست، بلکه آنها کارهایی می کردند که مردم در این جهان از او یاد کنند و این کارها همیشه نشانه های او باشند.

از این رو " نامونا منیک "، چون یک نشان بود، مسئله بسیاری را ساسی بود و " نامجوئی " یک افتخار و یک ارزش بسیار بزرگ اجتماعی بود. همه اعمال و افکار و همه تلاشهای زندگانی دور محور " یاد و نام " می چرخید. نام و نشان، جوهر و معنا و پنهان و ژرف انسان را در اعمال و آثار " می نمود ". نام جوئی، شهرت طلبی و هوچی گری نبود که کسی سروصدائی به دروغین و فریب از خود بسازد. " جویای نام آمدن "، که " یافتن پایگاه و ارزش به اندازه هنروراستی " بود، یک تلاش از چمند اجتماعی بود. این کلمه که " نام " باشد در زبان یونانی همان " نوموس " هست که از سطر و به معنای جوهر شیئی بکار می برد که بعد از " در فارسی و عربی به شکل " ناموس " درآمد و متاسفانه امروزه به معنای " حفظ شئون جنسی خانواده " تنزل کرده است ولی در واقع استوار بر همین " بُن و گوهر " است که خود را می نماید و پایدار می ماند.

" عمل برای مزد نقدی " و " عمل برای پاداش آخرتی "، توجه به " گسترش عمل در دامن اجتماع و مسیر تاریخ " را از انسان می گیرد. تلاش برای کاری که از آن، میان انسانها یا دبشود (یادگار)، روند و انگیزه دیگری به عمل می دهد.

عمل برای مزد، انسان را متوجه ترضیه لذتها و تمتعهای خود (چه در این جهان و چه در آخرت) و یا بهزیستی می کند. در حالیکه " کار برای یاد " سبب می شود که انسان در کار خود، یک بعد اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و

تاریخی ببینند. عمل برای مزد، کار را در گهرش "انفرادی" می‌سازد. این فرد است که کار، از اوست و پاداش و لذتش همگی برای اوست و همه حقوقی که از این کار و عمل فردی عاید می‌شود، بایدها و بایزگردد. مالکیت به کار خود، یک مالکیت محصور به فرد خود می‌شود. و وقتی پاداش و مزد، مطابق آن کار فردی نیست، حق او پاداش داده است. و او از این ناحق و بیدادگری رنج می‌برد و عذاب می‌کشد. مفهوم کار، بر سرای بورژوازی و مارکس و سایر سوسیالیست‌ها در واقع یکی بود، فقط نتیجه گیری تفاوت داشت. کار، برای رفع و ترضیه احتیاجات و آزادی خود از احتیاجات و گرفتن پاداش فردی بود. کار و عمل، عمق تاریخی و اجتماعی یعنی پیوندی (مهری) و سیاسی و فرهنگی خود را از دست داده است.

ما در عصری زندگی می‌کنیم که همه، "ترس از فراموش شدن یا ترس از فراموش بودن، نادیده گرفته شدن در اجتماع" را دارند. عملی که برای مزد انجام می‌شود، هیچکس نیز از آن یا د نمی‌کند. چون چیزی در آن عمل و کار برای یاد شدن باقی نمانده است، جوابش و حش به او بازگشت داده شده است. آن عمل، کسی را موظف به یاد کردن نمی‌کند. البته یاد، تنها چیزی نیست که بعد از مرگ شروع شود. کسی که عمل برای یاد می‌کرد، او در عملش "با همه بود"، "با همه پیوند روانی داشت" "از همه یاد می‌شد"، "در دل همه بود". با عمل و کارش، خود را با همه جا مع به طور زننده، پیوند می‌داد. با عمل و کارش، خود را با همه گذشته (با تاریخ) و با همه آینده (آیندگان) پیوند می‌داد. مهر به پدر و مهر به فرزند، دو مایه پیوند بود.

کاشتند خوردیم، می‌کاریم، خواهند خورد (کشتن = نشان دادن، کشور: جای کشت، جای نشان دادن، جای یاد، جای پیوند) کشتن، یک عمل یادی بود. حتی نشان دادن (عمل جنسی) یک عمل یادی بود. انسان از عملی که یاد او را زنده نگاه می‌داشت، شاد می‌شد، و لو آنکه همه اش رنج و زحمت و دردسرها و استقامت و درد باشد، چون "یاد نیک"، "گذاشتن نام نیک"، نام بدون فریب، نام استوار بر هنر و راستی و نیرومندی "لذت آور و شادی زا بود.

عمل، مزدی نبود، کسی که کار مزدی می‌کند (مزدور) عملی می‌کند که

بری از همه پیوندهای اجتماعی و سیاسی و تاریخی است. کارمزدی، یک کارانتزاعی اقتصادی است.

"جامعه"، برپایه کارهای یادی (یاد-کارها) بنا می شود. پیوند نسلیها، با کارهای یادی است. پیوند افراد یک جامعه با هم، در اثر کارهای یادی است.

اقتصاد امروزی برپایه مفهوم انتزاعی "مزد" و کار برابر با "مزد" و "کارمزدی" و ارزش کالا مساوی با کار قرار دارد، ولی درست "بنیاد جامعه = بُن یاد" موقعی استوار است که کار، یادی باشد نه مزدی. کارهای یادی، شامل تناقضات و شکالاتی بود و اشکال ناهنجاری دردوره های مختلف به خود گرفت که همه آن انتقادات، به اصل موضوع وارد نیست، بلکه به "شکل ناقص تاریخی" اش در یک دوره خاص "وارد است".

کار اقتصادی امروز، یک کار رضا اجتماعی است. برای همین است که "کارمزدی" و "کار ارزشی"، که روان و ساختمان اقتصاد امروزی است، از هم پاره سازنده و بُرنده (قطع کننده) پیوندها است، و درست این اقتصاد در اثر همین ضعفش، در اشتیاق برای کشف جامعه ای است که همه این بریدگیها و پارگیها و شکافها را اکتیام بدهد. کمونیسم، سوسیالیسم، ملیت گرائی، همه اصطلاحاتی هستند که حکایت از جستجوی "یک پیوند ایده آلی اجتماعی" می کنند نه آنکه در جستجوی "آزادی" باشند.

ما نباید در پی ایجاد یا یافتن چنین جامعه ای برویم، بلکه باید "روان این اقتصاد" را که کارمزدی و کار ارزشی است، تغییر بدهیم. باید مؤلفه "یادگار بودن هرکاری" را از نوتقویت و تأیید کنیم، تا مردم بیشتر برای یاد، کار بکنند تا برای مزد و قیمت. هرکار ما می تواند "یادگار" نیز باشد. باید کارهایی را در جامعه رواج داد که "یادگاری" هستند. باید شهرها، نمایش یادگارهای همانسانها باشند. ما در محصول دیگری، کارا و رانمی خریم تا مزد بدها و بدهیم بلکه تا از او یاد کنیم تا به او مهر و پیوند پیدا کنیم. او یادگاری به ما داده است نه آنکه کارش را به ما فروخته باشد.

عصیان حتی در مقابل حق

اسلام " آئین تسلیم، بدون حق عصیان " است. انسان، هیچگاه نمی‌داند حقیقت چیست یا حق، کیست، از این رو همیشه حق دارد در مقابل آنچه را تا به حال حق یا حقیقت انگاشته "، عصیان کند. در اسلام، آنکه در مقابل حق و حقیقت (که همیشه معلوم است و همیشه انسان باید بشناسد) عصیان کند، شیطان و ملعون است. هیچ چیزی حتی حقیقت نمی‌تواند حق عصیان و سرکشی را از انسان بگیرد. همین عصیان و اعتراض است که بسیاری از آنچه را که به حقیقت گرفته‌اند در تاریخ رسوا ساخته‌است و نشان داده‌است که همه آن حقیقت‌ها جز " نا حقیقت و نیمه حقیقت یا ضد حقیقت " نبوده‌اند. هر جا که حقیقت و قدرت با هم پیوند یافت، انسان حق به عصیان پیدا می‌کند. شک و رزیدن، فقط جائی مؤثر است که یک " بیان و جمله و عبارت عقلی " در مقابل ما قرار می‌گیرد. یک جمله عقلی، ما را در چنگال قدرت خود نمی‌گیرد. هر چیزی که توانست بر ما قدرت بیاورد، ولو حقیقت یا حق، در ما حق عصیان را ایجاد می‌کند.

حقیقتی که " امر " می‌کند و " اطاعت می‌خواهد "، حقیقتی است که تبدیل به قدرت بر ما شده‌است و شیطان، اوج تجسم آزادی انسان در عصیان است. چون با نپذیرفتن " امر حق "، قدرت او را درهم می‌شکند. هر وقت که حقیقت با قدرت پیوند یافته‌این حقیقت نیست که قدرت را وسیله خود می‌سازد بلکه این قدرت است که حقیقت را وسیله خود می‌سازد. ایجاد امکانات تضمین شده قانونی برای " سرکشی فردی "، نه تنها آزادی را تاءمین می‌کند، بلکه حقیقت را نیز پاک می‌سازد.

قدرت حتی بهترین و والاترین و مقدس‌ترین حقایق را چرکین می‌سازد. حقیقت، قدرت را پاک نمی‌سازد بلکه قدرت، حقیقت را چرکین می‌سازد. برای پاک شدن هر حقیقتی که به قدرت رسید باید همه جا معه تبدیل بشود شایطین بشوند. روزی که خدائی، اظهار قدرت کرد، شیطانی در مقابل او قداشست برای آنکه قدرت او را بشکند نه برای آنکه حقیقت او را نفی کند.

حد دانائی

شناختن حد دانائی خود، " دانائی " است. وگرنه آن دانائی که حد خود را نمی شناسد، بزرگترین علت نادانی و به خودی خود، بزرگترین نادانی است.

ما موقعی " می دانیم " که بدانیم " تا چه حد می دانیم " بزرگترین دشمن دانائی، آن دانائیست که حد خود را نمی شناسد. بزرگترین نادانی، با دانائی می آید، چون انسان با حصر توجه به دانسته ها نگاه به مرزهای آن نمی اندازد. معمولاً " داناهای هستند که بزرگترین نادانها می باشند. دانائی احتیاج به تواضع ندارد، بلکه احتیاج به " اطمینان به آن دارد که تا چه حد می داند " و در آن حد که می داند، می تواند حتی مغرور باشد. من افتخار به دانشی دارم که دارم و در جایی که نادانم، تواضع دارم تا قدرت پذیرفتن داشته باشم. کسی که به دانش خود فخر نمی کند، دانش را تحقیر می کند. و کسی که به نادانی خود به عنوان دانش می نازد، حماقت خود را تجلیل می کند.

درپس دیوار بهشت

برای مستقل شدن، نباید از همه افکار برید. بلکه باید همه افکار را " گرفت " و بر آنها غلبه کرد و آنها را تصرف نمود و به آنها " شکل خود را داد ".

مستقل، از برخورد با هیچ فکر و فرهنگ و فلسفه ای نمی گریزد. او می تواند از هر فکری، فکری نوین در خود و از خود بیافریند.

ولی انسان ضعیف، در برخورد با هر فکری که از دیگرانست، " خودش " را از دست می دهد، و آن فکر است که " به او صورتش را می دهد ". ولی انسان مستقل به فکری که از دیگری می پذیرد، صورت خود را می دهد. تابع و مقلد و پیرو، صورت فکر دیگری و حتی صورت دیگری را به خود می گیرد. از این رو هست که برای انسان تابع، تنها راه استقلال، گریز از برخورد با افکار دیگران است. بدین علت نیز هست که برای پیروان هر عقیده ای، همیشه " بهشت های بادیوار " می سازند. چه دیوار اجتماعی و سیاسی، چه دیوار

عقیدتسی، چه دیوار درونسوی فردی، او همیشه در پس دیوارش هست که از استقلال خود لذت می برد.

با دستهای سوزان ترو سنگین تر

انسان لاقیدمی کوشد که از واقعیات سوزان زندگانی اجتماعی برکنار باشد و دستش را از آنها دور بکشد تا برای خود یک نوع احساس آزادی و فراغت از این واقعیات فراهم آورد. و می انگارد و قتی که او دست از سران واقعیات کشید، آن واقعیات نیز دست از سرا و برخواهند داشت و او را راحت خواهند گذاشت.

ولی واقعیات سوزان زندگی اجتماعی، دست از سر هیچکس نمی کشند، فقط اندکی دیرتر و آهسته تر به سراغ کسی می روند که از آنها دورتر ندیاز آنها می گریزند. با این تفاوت که هر چه دیرتر به او برسند، دستشان سوزانتر و سنگین تر شده است.

انسان، اشتباه می کند

با گفتن این عبارت که "انسان، اشتباه می کند"، ما حق به اشتباه کردن پیدا نمی کنیم. ما با آوردن این عبارت، می خواهیم که دیگران، اشتباهی را که کرده ایم نادیده بگیرند، تا آنکه آزادی و حق برای کردن اشتباهات تازه پیدا کنیم، و بدین ترتیب به خود حق بدهیم که هر چه می خواهیم بکنیم، تا اگر اشتباه از آب درآمد، پیشاپیش "جواز بخودگی" خود را داشته باشیم، و اگر درست و موفق از آب درآمد، آنرا به حساب عقل و لیاقت خود گذاشته و خود را بستانیم. بدینسان اعمال ما، قمار می خواهند شد که همیشه به نفع ما خواهند بود. از طرفی اشتباهات ما را مردم همه خواهند بخشید و از طرفی همه موفقیت های تصادفی ما را به حساب عقل و لیاقت ما خواهند گذاشت.

زیبائی کلمه بر ضد حقیقت

چه بسا زیبایی و آهنگ و طنین کلام، انسان را از توجه به "معنای کلام" منحرف می سازد و چه بسا زیبایی و آهنگ و طنین کلام، به کلام، معنای بیش از آن می بخشد که دارد، و چه بسا زیبایی و آهنگ و طنین کلام به کلام معنای متضاد با آنچه کلام دارد، می دهند و معنای اصلی کلام را می پوشانند. و چون هیچ کلامی بدون زیبایی و آهنگ و طنین نیست، باید برای درک واقعی معنای کلام، علیرغم این قوای "منحرف سازنده"، شروتمندتر سازنده، ایده آلی سازنده، متعالی سازنده و بالاخره ضد سازنده و پوشاننده، مبارزه کرد. در کلمات زیبا و خوش آهنگ و با طنین مجلل و مهیمن، درک معنای کلمه همیشه مواجه با بزرگترین خطر است.

از چیزی که بیش از همه سوء استفاده می شود

در زندگانی باید در پی چیزی رفت که کمتر می توانند آنرا مورد سوء استفاده قرار دهند. آنکه می خواهد طبق این شعار زندگی کند، در پی خدا و حقیقت و ایده آل نمی رود، چون خدا و حقیقت و ایده آل چیزهایی هستند که بیش از هر چیزی، مورد سوء استفاده قرار می گیرند. اگر خدا و حقیقت و ایده آل، به این اندازه مورد سوء استفاده قرار نمی گرفتند کسی در صد نمی آمد که آنها را نفی کند.

شکی که محصول ضعف ما است

فلسفه همیشه موقعی "شروع" می شود که "عقیده ای" را به پایمان برساند. نه آنکه وقتی که یک عقیده در ضعفش، لیاقت جلب اعتقاد به خود نداشته باشد و ما را نسبت به خود بی تفاوت بگذارد. با پایان دادن به چنین عقیده ای نمی توان فلسفه را شروع کرد. چنین عقیده ای را باید از خود و درجا معز نه و جاندار ساخت، و آنگاه قدرت خود را در "به پایان آوردن آن عقیده" نشان داد، و "خود"

را از آن "عقیده زنده و گیرا" آزاد ساخت .
 شک ورزی به تنهایی از عهده چنین کاری بر نمی آید . از این گذشته هرگونه شک ورزی ، رهایی از چنین عقیده ای را میسر نمی سازد .
 بسیاری از شک ورزها در موقع "ضعف یک عقیده" (و قتیکه عقیده ما ، دیگر ما را به تمامی قبضه نمی کند و جا ذبهاش را در جا معدا زدست داده است) در ما شروع می شود ، و از آنجا که چنین شک ورزی ، خود محصول ضعف ما است ، به جای آنکه ما را از عقیده رهایی دهد ، سبب تلاش برای یافتن " یک عقیده بسیار قویتر " می گردد ، و برعکس آنچه از شک ورزی انتظار می رود ، یا سبب " تجدید حیات عقیده سابق " می گردد ، یا " سبب تجدید عطش برای یافتن عقیده ای تازه " می گردد (چنان که همین شک ورزی در ایران سبب پیدایش اسلامهای راستین از طرفی و ایمان به سوسیالیسم و کمونیسم از طرفی دیگر شد) .

تنها شک ورزی نیست که می تواند ما را از عقیده خود آزاد سازد . شکی که در زمان "ضعف عقیده" پدیدار می گردد ، شکی آفریننده و آزاد سازنده نیست . این ضعف عقیده ما است که ما را نگران و مضطرب ساخته است . ما از عقیده ضعیف خود نفرت داریم و می گریزیم چون به اندازه کافی مقتدر نیست تا ما را تصرف کند ولی این ، شک نیست .

سوء ظن به بت شکنان

به کسانی که بت می شکنند باید بدبین بود . بتی را که آنها می شکنند ، به این خاطر است که دیگر ارزش پرستیدن ندارد و آنها بتی را می خواهند بسا زند که ارزش بیشتر برای پرستیدن دارد . شاید کسی که بت می آفریند فقط در پی بت شکنی می رود ، تا محرابی برای نصب بت خود بسازد . هیچگاه نباید نگاه به بت هائی کرد که بت شکنان می شکنند ، بلکه باید نگاه به بت هائی کرد که آنها می سازند .

هرکاری که احتیاج به قساوت دارد بایده آن کار را برای حقیقت یا برای حق کرد تا وجدان از آن قساوت ورزی، عذاب نکشد و حتی بتواند از قساوت به دیگران و شکنجه دیگران لذت ببرد. از این رونیز هست که بدون حقیقت و حق، انسان، امکان بسیار محدودی در قساوت ورزی و سخت دلی دارد. انسان با حقیقت یا با حق است که می تواند آخرین درجه سخت دلی و سنگدلی را داشته باشد.

می گویند قلب میان دو انگشت خداست، یعنی تنها اوست که می تواند قلب را تغییر بدهد، و چون قلب سرچشمه مهر با نیست، اوست که می تواند قلب را تبدیل به سنگ سازد. از این رونیز قساوت در زبان فارسی "سنگ دلی" خوانده می شود و این خدا و حقیقت اند که قلب را سنگ و حتی سخت تر از سنگ می سازند.

آیا برای اینکه انسانیت ما بیشتر شود، ضروری نیست که از ایمان خود به حق یا به حقیقت اندکی بکاهیم؟ و آیا برای لذتی که ما از شکنجه دادن و عذاب دادن به دیگران می بریم، حقیقت و حق را نیا فریده ایم؟

نگاه ما، عصای ما است

کوری که با عصای یک گام به پیش برمی دارد، می باید با عصایش زمین جلوی پایش را با دقت تمام "بیا ز ما ید و بفشارد". ما از نگاه خود همیشه سوء استفاده می بریم، چون تیزترین نگاه های معرفتی ما، غیر از عصای یک کور نیست که می تواند "درآینده بسیار نزدیکش" حرکت بدهد و بفشارد تا جرئت جلو گذاشتن یک گام را پیدا کند.

نگاه ما، ما را همراهی سازد. چون ما با نگاه خود می توانیم دامنه پهنای وری از فضا (مکان) را ببینیم، می انگاریم که با "نگاه معرفتی = بینش" خود می توانیم "دامنه پهنای وری از زمان" را جلو خود حاضر داشته باشیم. ولی نگاه ما درد دامنه زمان، غیر از عصائی برای کوران نیست. ما با همه معرفت و علم خود (و دانستن قوانین کذائی تاریخ!) در برابر یک گام جلو خود، مانند کوران بایده عصا بزنیم.

معمولا" ایدئولوژیها و ادیان جهان بینی ها (و آنا نیکه قوانین تاریخ را کشف می کنند و گذشته را آئینه آینده می دانند!) تسلیتی برای کوری ما نسبت به آینده، فراهم می آورند، و ما را به صورتی که از آینده می انگارند، مؤمن می سازند و با این ایمان به آینده و آخرت، حتی همین عاصی را که می توان با آن تا اندازه ای با احتیاط به پیش رفت، از ما می گیرند.

کور، هنوز با عصای خود به خود اتکاء دارد، ولی کور بدون عصا، همیشه محتاج کسی است که او را بکشد و ببرد و "راه ببرد" (راه برش بشود) و ایدئولوژی و دین و علم تاریخ، همان عصا کشان یا همان "گوربران" هستند، آیا بهتر نیست که از این راهبران صرف نظر کنیم و دوباره "عصای نگاه خود" را در دست بگیریم؟ کور بی عصا هست که احتیاج به رهبردارد.

از پرستش خلق (به جای پرستش حق)

ما هنوز از "پرستش حق" رها نشده ایم که گیر "پرستش خلق" افتاده ایم، ولی خلق و جا معه و توده و ملت را نیز نباید پرستش کرد. هر فردی می باید حق و قدرت و امکانات قانونی برای "آزادی از خلق و توده و طبقه و جا معه و ملت" را داشته باشد.

کسی که خلق و جا معه و توده و ملت و طبقه را می پرستد، هنوز استبداد آنها را مزه نکرده است و نشناخته. خلق و توده و جا معه و ملت و طبقه می توانند به مراتب مستبدتر از یک فرد خودکام و یا یک حکومت مطلق و جبار باشند.

و قتی که فرد در مقابل زور و قدرت حکومت (برای آزادی از حکومت) خود را با خلق یا با جا معه یا با طبقه و توده یا با ملت عینیت داد (یا خود را در آن حل کرد)، حکومت هم خود را با همان خلق و توده و طبقه و جا معه و ملت عینیت می دهد، تا حق مقاومت و اعتراض را از فرد بگیرد. چنانکه در قرن ما حکومتها خود را با عینیت دادن با خلق و ملت و توده و طبقه پائین، توانستند همه آزادیهای فردی را سلب کنند.

عینیت دادن فرد با خلق (یا با جا معه و طبقه پائین و ملت) موقعی مفید و ستودنیست که حکومت "در مقابل جا معه و فرد"، "در مقابل طبقه و فرد"،

" در مقابل " ملت و فرد " قرار دارد. ولی وقتی حکومت خود را کاملاً با
جا معه عینیت داد (در دموکراسی : جا معه خود را در حکومت سا زمان می دهد)
فرد، دیگر حق قدرت اعتراض به حکومت ندارد .

وقتی حکومت از جا معه جدا می باشد و در برابر فرد و جا معه قرار گرفته است،
عینیت دادن فرد با جا معه (یا طبقه یا ملت) فرد را نیرومندی سازد .
همانطور وقتی که حکومت در مقابل طبقه کارگر قرار دارد، عینیت دادن فرد
با طبقه محروم، فرد را نیرومندی سازد، اما وقتی حزب کارگری (که در
جوامع کمونیستی مرجع بالاتر و مهمتر از حکومت است) خود را با کارگرها
عینیت داد، فرد هرگونه حق اعتراض و مقاومت را از دست می دهد. وقتی
حکومت (مانند دموکراسی) خود را مساوی و عین جا معه شمرد، عینیت فرد با
جا معه، سبب تضعیف فرد و نابود ساختن حقوق فردی می شود. آنچه در مرحله
اول، درست بود در مرحله دوم غلط می شود. خلق پرستی و جا معه پرستی و
طبقه پرستی و توده پرستی، در این مرحله، یک گناهنا بخشودنی فرد
می باشد .

از مفهوم " جا معه در مقابل حکومت " همانقدر می توان نتایج سود
بخش گرفت که از مفهوم " عینیت حکومت با جا معه " . حکومت هیچگاه عین
جا معه (عین طبقه کارگران، عین ملت) نمی گردد (همینطور حزب کارگر
وقتی قدرت را در خود متمرکز می سازد هیچگاه عینیت با طبقه کارگر ندارد)،
بلکه این عینیت فقط و فقط ایده آل اوست . حکومت می تواند بکوشد که به
این عینیت نزدیکتر بشود. ولی از این ایده آل می توان نتایج منطقی
سودمندی گرفت و در ساختن سازمانهای سیاسی بکاربرد. اما هیچگاه نباید
فراموش کرد که این یک ایده آل هست . همینطور با مفهوم جا معه در مقابل
حکومت می توان نتایج سودمندی سیاسی گرفت که سبب محدود ساختن
حکومت و ایجاد " فضای آزاد از حکومت " می گردد. حکومت چون هیچگاه
عین جا معه نیست، " می تواند " در مقابل جا معه قرار بگیرد، پس باید
برای چنین حالتی اندیشید و قوانینی و ضوابط مانعای فراهم آورد .

کلمات ، هم قفسند و هم بال

ما بدون زبان (یعنی بدون کلمات و اصطلاحات و جملات) نمی توانیم بیندیشیم. ولی رابطه کلمات و فکر (معنا و محتوا) همیشه یکنوع نیست. گاهی کلمات ، قفس برای یک فکرند و گاهی همان کلمات و اصطلاحات و جملات ، بال و پر برای فکری باشند. وجه بسا همان کلمات و اصطلاحاتی که یک روز (حتی یک لحظه) بالهای فکرند، روز دیگر و لحظه دیگر همانها، قفس و زندان برای همان فکری شوند. همان کلمه و اصطلاحی که دیروز فکر را روشن می ساخت امروز همان فکر را تاریک و مبهم و آشفته می سازد. همان کلمه و اصطلاحی که امروز فکری را پیش می برد، فردا همان فکر را از حرکت باز می دارد. میان کلمه و معنایی که ما متلازم آن می انگاریم، یکنوع رابطه تساوی و عینیت برقرار نیست. کلمات و اصطلاحات و جملات، ما من حفظ معانی و محتویات نیستند. ما باید همیشه معانی و افکار و محتویات را از این نوسان و تزلزل پذیری کلمات و اصطلاحات و جملات نجات بدهیم. با نوشتن قوانین به تنهایی ما هیچگونه ضمانتی برای دوام و بقاء محتویات آنها نداریم. این ما هستیم که این محتویات را علیرغم تزلزلی که در کلمات هست، با قی نگاه می داریم. با نوشتن قانون، کار ما تمام نمی شود.

نفرت از شخص مستقل

ما از شخصی که درجا معه، فکر مستقل دارد، نفرت داریم. نه برای آنکه افکار مستقلش "را نمی پسندیم، بلکه برای آنکه او می تواند " شخص مستقل " باشد. ما استقلال را دوست داریم ولی در اثر ضعفمان نمی توانیم شخصیت خود را ماندا و مستقل سازیم و به او که به استقلال شخصیتش رسیده است حسد می بریم. حسد، جایی پیدا می شود و رشد می کند که یأس کامل در رقابت هست. و چون ما نمی توانیم خود به استقلال برسیم، می کوشیم تا شخصیتهای مستقل را درجا معه خود را بود سا زیم تا همه مثل خود ما افراد غیر مستقل و تابع و ضعیف باشند.

هرکمالی در انسان با نقصی همراه است، و رشد آن کمال با افزایش و نیروگرفتن آن نقص ممکن می گردد. انسان را هیچگاه نمی توان دارای همه کمالات انسانی ساخت و فاقدهم نقائص نمود. پیدایش و رشد هرکمالی، با پیدایش و رشد یک نقص یا یک مشت از نقائص، خریداری می شود. در تئوریهای اجتماعی و سیاسی تنها نباید روی فضیلتها (هنرها) و کمالات و قدرتها، مردم حساب کرد (یا اندیشید که با آموزش و پرورش می توان در مرحله نهائی تاریخ، همه نقائص را حذف کرد و همه کمالات را نگاهداشت). در تئوریهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی باید اندیشید که چگونه می توان از همان ضعفها و نقائص استفاده برد و آنها را نیز به خدمت فرد یا جامعه یا خانواده گماشت.

محاسبه روی کمالات و فضیلتها و هنرها و نقاط مثبت انسانی، و خیال اینکه نقائص و ضعفهای ما ساخته و پرداخته رژیم حکومتی قبلی یا رژیم یا سیستم اقتصادی قبلی هستند، و با آمدن رژیم تازه حکومتی یا سیستم تازه اقتصادی برطرف خواهد شد، یک محاسبه کامل ابلهانه است. این محاسبات، استوار بر ناشناختن ماهیت انسان می باشد. ضعفها و نقصهای انسان نیست — سنجهای محکمی هستند که می توان با آن بناهای پایدار و بلند و بی عظمی ساخت.

نقائص و ضعفهای انسانی می توانند در هر رژیم سیاسی یا اقتصادی یادینی، شکل دیگری به خود بگیرند یا شدتها و بعدا دش کمتری و بیشتری داشته باشند. اما هیچگاه نمی توان آنها را به کلی مرتفع ساخت.

ضرورت هنر برای آزادی

انسان در هنر (موسیقی و شعر و نقاشی و...) به قدرت آفرینندگی و امکان آفرینندگی خود پی می برد و ایمان به آفرینندگی خود را حفظ می کند. هر انسانی در فعالیتهای هنریست که به مقام آفرینندگی می رسد. انسان در هنر است که می آفریند و طبعاً "به آخرین درجه آزادی خود می رسد". خلاقیت هنری است که به ما امکان آزادی از ضرورتها و تابعیت همارا

می دهد. انسان در هنر است که می تواند از تابعیت ضرورت های اجتماعی و از تابعیت ضرورت های عقیدتی و سیاسی و اقتصادی خود را برهانند. خلاقیت در هنر، جریان آزادی از تابعیت هاست.

هرکسی برای سلامتی روانش در این دوره که جبرهای اقتصاد و سیاسی و تاریخی و عقیدتی و طبقاتی ما را در هم می کوید باید روزانه چند ساعت خلاقیت هنری داشته باشد.

کار، در اثر صنعتی شدن و عقلی سازی آن و تقسیم بی نهایت و تخصصش، یک عمل عقیم و ملال آور و تکراری شده است که به علت همین خصوصیتش، اکثریت نزدیک به تمام جامعه را عقیم می سازد. بدینسان کار صنعتی و عقلی ساخته، جوهر آزادی را که خلاقیت باشد از بین می برد.

اگر هدف کار، آزادی انسانست پس در جامعه آزاد، "فعالیت هنری مردم" بسیار مهمتر و با ارزشتر از "فعالیت های اقتصادی" است. آزادی اجتماعی و سیاسی بدون خلاقیت هنری مردم، امکان ندارد. کار، با ماشین، دیگر انسان را نمی تواند آزاد سازد. مگر آنکه کار، تبدیل به یک فعالیت خلاقه هنری بشود (نه هنر در خدمت ایدئولوژی و عقیده یا سیاست یا دین)، در جامعه آینده (که صنعت خودکار، جای کار انسانی را خواهد گرفت) هنر باید جای کار، ارزش بیشتری از کار داشته باشد. کار، انسان را اسیر می سازد و فقط با صنعت است که می باید خود را از این اسارت یعنی کار برهانند تا در خلاقیت های هنری، آزادی را به طور مثبت دریا بدهند.

تا چقدر باید افکار خود را دوست داشت؟

این افکار خود ما هستند که ما را از فهم افکار تازه، یا افکار دیگران، باز می دارند. افکار موجود ما نه تنها امکانات فهم تازه را مشخص می سازند، بلکه ما را محکوم به نفهمیدن و نادیده گرفتن بسیاری از افکار و تجربیات و واقعیات می کنند.

برای گشودگی فهم خود، باید بر ضد افکار خود و تنگنائی که با خود می آورند مبارزه کرد و آنقدر نباید به افکار خود مغرور بود و از آنها لذت برد و آنها را دوست داشت.

وقتی هنر، تابع یک ایدئولوژی نیست دلیل آن نیست که هنری هدف و بی ارزش و بی معناست.

تا وقتی هنر تابع ایدئولوژیست، هدف و ارزش و معنایش را ایدئولوژی "معین می سازد" یعنی هنر آزاد نیست. ولی هنرنیز می تواند برپای خود بایستد و هدفها و ارزشها و معناها برای خود و از خود کشف کند یا بیافریند. نقش هنر، "تجلیل هدف و ارزش و معنای ایدئولوژی" نیست. اساساً نقش هنر، تجلیل نیست. وقتی هنر فقط نقش "تجلیل چیزی" را بازی می کند، ارزش و معنا و هدف خود را از دست می دهد. "هنر به خاطر هنر"، شعاریست برضد "هنر به خاطر دین یا ایدئولوژی یا قدرت حاکم"، و فقط در مقابل این شعار است که معنای شعار اول روشن می گردد.

هنر، تلاش برای آزاد ساختن انسان از استبداد عقیدتی و ایدئولوژیها و قدرتها و حکومتها می گردد. هنری که در خدمت یک ایدئولوژی یا دین یا یک قدرت حاکمه نیست، بدون هدف و بدون ارزش و بدون معنای نمی شود.

البته هر ایدئولوژی و دین و قدرت مطلق اعتقاد به آن دارد که در دنیا یا جا معه فقط یک هدف و یک ارزش و یک معنا وجود دارد که فقط به طور انحصاری در دست اوست و از آن هدف و معنا و ارزش که بگذری، دیگر هیچ هدف و ارزش و معنایی نیست. بنا بر این می انگارد که وقتی هنر در خدمت ایدئولوژی یا دین یا قدرتی مطلق نیست، بی هدف و بی معنا و بی ارزش است.

ملتی که ایمان به لیاقت خود ندارد

در جا معه، یک نفر رهبر، یا یک شاه، یا امام "هست"، نه برای اینکه در جا معه فقط یک مرد برجسته و سزاوار و توانا میان مردم بوده باشد، بلکه برای اینکه مردم "ایمان به آن دارند" که در جا معه فقط می تواند یک رهبر یا شاه یا امام بوده باشد.

برای اینکه لیاقت و برجستگی و توانائی و دانائی دیگران در جا معه نمودار و شناخته بشود، باید همین "ایمان" را متزلزل یا نابود ساخت. این ایمان است که نمی گذارد مردم، افراد برجسته و لایق و توانا را ببینند

و بشنا سند و پیرو رند و بیستا یند. پیش از اینکه به پرورش رجال برجسته —
 بپردازیم باید این ایمان را متزلزل سازیم. همین ایمان مردم است که
 رجال برجسته را در اجتماع بنا بودمی سازد. یعنی در واقع این "بی ایمانی
 مردم به وجود کثرت رجال برجسته" درجا معاست که آنها را از پی — سرورده
 و شکفته شدن بازمی دارد، و بالاخره همین بی ایمانی مردم به "همه انسا نها
 درجا معه" است که نمی گذارد دموکراسی به وجود بیاید.

ملتی که در ته قلیش درانتظار یک رهبر یا یک شاه یا یک امام نشسته است تا
 او را نجات بدهد، هیچگاه موفق به تشکیل دموکراسی نخواهد شد، نه برای
 اینکه، لیاقت ایجاد دموکراسی را ندارد، بلکه برای آنکه "ایمان به
 لیاقت فرد فرد خود"، "ایمان به برجستگی فرد فرد خود" ایمان به
 توانائی فرد فرد خود" ندارد. تنها داشتن لیاقت و توانائی کفایت
 نمی کند. انسان و ملت باید به لیاقت و توانائی خود ایمان داشته باشد تا
 آن لیاقت و توانائی به حرکت آید و به حرکت بیاورد. بسیا را شاخص لایق
 هستند که در اثر بی ایمانی به لیاقت خود، تابع و اسیر دیگران می شوند و
 بسیا را شاخص نالایق هستند که در اثر ایمان به خود و لیاقت های خود (که
 ندارند)، رهبریک جا معه و ملت می شوند و آن ملت را در ورطه بدبختی
 می اندازند.

من چه می توانم باشم ؟

انسان، بیش از آنچه که هست، به خود امید دارد. از این رونیز همیشه با
 این امید خود در هستی خود شکاف می اندازد. بدین علت است که سؤال
 واقعی او این نیست که "من چه هستم؟" بلکه سؤال او این است که "من
 چه می توانم باشم؟" "من چه می خواهم باشم؟" "من حق دارم چه باشم؟"
 "امید انسان"، جهت، به سؤال "انسان چیست؟" می دهد.

بدون امید و قدرت انگیزاننده اش، انسان حتی سؤال "انسان چیست؟
 من چه هستم؟" را برای خود طرح هم نمی کند. انسان نمی پرسد تا بدانده
 چیست. انسان می پرسد تا خود را آنطور بکند که می خواهد و می تواند
 می انگارد که می تواند.

بی اسطوره ساختن دین یا بی دین ساختن اسطوره

اسطوره و دین به هم آمیخته اند. دین همیشه خود را در چها رچوبه اسطوره‌ها بیان کرده است (خود را در اسطوره‌ها عبادت بندی کرده است). ولی اسطوره چیزی جدا از دین است و می توان اسطوره را از تاء ویلات دینی اش جدا ساخت (چنا نکه شاهنا مه همه اسطوره‌ها ئی را که مهرپرستی بکا بربرده است ، از زمینه دین مهر جدا ساخته است و همان اسطوره‌ها را تاء ویل اجتماعی کرده است).

" تاء ویل دینی اسطوره " ، همانند " تاء ویل فلسفی اسطوره " —————
" تاء ویل تاریخی اسطوره " ، یا " تاء ویل هنری اسطوره " می باشد .
حتی یک اسطوره ، در ادیان مختلف ، تاء ویلات مختلف دینی پیدا کرده است . چنا نکه اسطوره نوح در گیلگا مش سومریها و اسطوره نوح در تورات و اسطوره نوح در قرآن سه تاء ویل دینی کا ملا" مختلف با هم دارند . دین نمی تواند بدون اسطوره بماند ، ولی اسطوره می تواند بدون دین پذیرفته و درک شود . همه اسطوره‌های قرآن را می توان بدون دین اسلام در فرهنگ خود ، پذیرفت . (چنا نکه عطا را اسطوره نوح را در فرهنگ ایرانی پذیرفته و از زمینه دینی اسلام اش پاره کرده است ، عطا رحکایت می کند که وقتی نوح با قومش بعد از طوفان در جایی سکنی می گزینند ، روزی خدا از نوح می خواهد که برود و از فلان کوزه گریخواهد که همه کوزه‌ها یش را بشکند . نوح به عجز و التماس می افتد که ای خدا این مرد با چه زحمت‌هایی این سفالها و کوزه‌ها را ساخته است و آنها را دوست می دارد و نمی توان از او انتظار داشت که چنین امری را اطاعت کند . خدا به نوح می گوید که آیا تو وقتی از من خواستی که همه بشر را غرق سازم ، فکر نکردی که من نیز انسان‌هایی را که آفریده بودم دوست می داشتم . البته خدای عطا ربه این فکر بعد از طوفان و غرق همه بشر نرسیده بود .)

پاسخ به اساس تفکرات قرآنی با استفاده از همان اسطوره و تاء ویل بشر دوستانه و مافوق رابطه کفر و ایمان صورت گرفته است .

مبارزه فلاسفه یونان با اسطوره‌ها ، در واقع مبارزه با دین بوده است . تالس و آناکسیماندرود موکریت در مبارزه با اسطوره‌ها ، با دین مبارزه می کردند . شایدهمین اشتباه بزرگشان بوده است ، چون " احتیاج به

اسطوره‌ها " در انسان ، بسیار عمیق است .

چهارم : انسان برای نگاه داشتن اسطوره‌ها ، حاضری شود دین خود را نگاه دارد و چه بسا برای نگاه داشتن اسطوره‌ها ، دین خود را تغییر می دهد و تاءویل تازه ای از همان اسطوره‌ها را می پذیرد . چنانکه اسلام و مسیحیت و یهودیت همه تاءویلات مختلف از " یک مجموعه اسطوره " هستند . نهضت " بی اسطوره سازی دین " (از دین یک دستگاه عقلی بیرون آوردن و بدینسان آن را آماده برای تبدیل به " ایدئولوژی کردن ") در اروپا در قرن اخیر ، در واقع بی اسطوره سازی دین نبود . بلکه عقلی سازی کامل اسطوره‌ها (ترجمه اسطوره به ایده) بود . که البته دین در این جریان ، ماهیت خود را از دست می دهد ، چون در اسطوره‌هاست که با " همه مردم " رابطه دارند و در تئوریهای عقلی .

در اسطوره‌ها ، بیش از " عناصر واقعیت های تاریخی " ، بیش از " عناصر دینی " ، بیش از " عناصر اجتماعی و یا اقتصادی و یا سیاسی کهن " هست . در اسطوره‌ها ، تجلیات جاویدی از آرزوها و ایده آلها و ترسها و نومیدیها و هیجانات و کشش های پایداری یک ملت نهفته است .

به کار بردن اسطوره‌ها برای " تاءویلات تاریخی یا اجتماعی یا سیاسی یا روانی یا حقوقی در جوامع گذشته " ، کلید فهم اسطوره‌ها نیست . این اسطوره‌ها برای اینکه قطعاتی و مناظری از زندگانی ملت را در گذشته باقی نگاه داشته اند ، به جای نمایند اند . این اسطوره‌ها چون همیشه عناصری زنده و زنده ساز زنده در خود داشته اند ، آن مناظر دور دست تاریخی ، آن زمینه های کهن اجتماعی و سیاسی را مانده صحنه های که این آرزوها و ایده آلها و امیدها و نویدها و ترسها ، این انگیزنده ها و افروزنده های جاوید در آن نمودارند ، با خود نگاه داشته اند . اسطوره‌ها ، تاریخ و اسناد و شواهد گذشته نیستند .

میان نور و حرکت

تفکر ، حرکتی است دوسویه و متفکر همیشه از بین دو کشش متضاد کشیده می شود . از یک طرف ، فکر می کشد که آنچه می اندیشد " محکم و ثابت کند و مشخص

معین سازد". در این تلاش، اندیشه‌ها هرچه محکمتر، معین‌تر، ثابت‌تر شدند، روشن‌تر می‌شوند و ابهام و تیرگی و پراکندگی خود را از دست می‌دهند. این روشنائی، جاذبیتی دارد که متفکر را به خود می‌کشد و درست‌نقصی که ملازم این روشنائیست، می‌پوشاند.

روشن‌شدن هر فکری، در اثر مشخص‌تر شدن، معین‌تر شدن و "ثبوت و محکمی و سفتی بیشتر یافتن آن فکر" می‌باشد. بالاخره انجماد آن فکریا روابط یک مشت افکار با خود احساس روشنی و وضوح و طبعاً احساس اطمینان و یقین می‌آورد.

در مقابل این سوی حرکت که دو مشخصه دارد (روشنی و جمود)، تفکر تلاشی و حرکتی در سوی متضاد با آن می‌کند. در این سو، به جای "شوق نـوـر" و "التهاب برای وضوح و صراحت"، عشق به حرکت و جریان و فوران و تغییر و مذاب‌شدگی، تقدم پیدا می‌کند.

عشق به تغییر و جریان سبب می‌شود که شوق به "روش فکری"، به دیالکتیک (روش ضداندیشی) روش‌شک و رزی، روش گسستن از عقاید، وجود متفکر را فراگیرد. ولی این روش و دیالکتیک و ابداء از ماندن، با خود هرج و مرج و ابهام و نا بهنگامی‌ها و ناگهانی‌ها می‌آورد. این گسستن‌ها، ایجاب اضطراب و پیریشانی و گيجی و تزلزل و نا راحتی و تاریکی می‌کند. این سوی حرکت نیز دو مشخصه دارد یکی جابجاشدگی و دیگری گيجی و تاریکی.

بدینسان تفکر ما با دو نوع تلاش روبروست که از سوئی موجد روشنائی و متقارن همراه با انجماد است و از سوئی موجد حرکت و متقارن موجد گيجی و نا راحتی و تاریکی و ابهامست.

فکر، گاهی التهاب به سوی روشنی دارد که به یقین و ایمان می‌کشد و گاهی التهاب به سوی جنبش و "بازماندن در هیچ چیزی" (یعنی بت شکنی، هر چیزی قین آورنده و محکم سازنده ای بت می‌شود) که به حیرت و گيجی می‌کشد. این دیگر بسته به این است که متفکر این تلاش را چگونه و در کجا به کار می‌اندازد.

از همراه تارقیب

تا مقصد بسیار دور است، دیگری، با ما همراه و همرواست ولی وقتی مقصد نزدیک شد، دیگری می‌کوشد که "پیشروما" بشود، و از ما پیش بیفتد. دوری بسیار از مقصد، سا‌ئقه‌های حسادت و رقابت را خاموش یا نامعلوم می‌سازد، ولی وقتی مقصد نزدیک شد، سا‌ئقه‌های حسادت و رقابت بازبیدار و بسیج می‌شوند.

اینست که در درون هر حزبی، روح همکاری تا موقعی بر همه اعضاء چیره است که از مقصدشان بسیار دورند. مقصد (ایده‌آلها و هدفها و رسیدن به حکومت) را بایدهمیشه دورتر برد تا آتش حسادت و رقابت را کوتاه نگه‌داشته‌است. کسانی که فعلاً هم‌زمان و همکاران و همفکران خوبی هستند، آنها ئی می‌باشند که مقصد بسیار دوری برای خود برگزیده‌اند.

چرا احزاب همه شبیه هم می‌شوند؟

تصمیم‌گیری، احتیاج به روشن بودن امکانات، و تمایز کافی امکانات از همدیگر، دارد. از آنجا که دموکراسی، اتکاء به تصمیم‌گیری مردم دارد، هر امکانی (یعنی هر حزبی یا هر گروه سیاسی) فقط و فقط می‌کوشد تا خود را از امکانات دیگر متمایز سازد که امکان خود (افکار و ایدئولوژی و برنامه خود) بیش از سایر امکانات جذابیت دارد. ولی وقتی مشاهده کرد که امکانات دیگر (احزاب دیگر با افکار و برنامه‌ها....) نیز جذابیت شدید دارند (و راه استعمال زور و خیانته و آوردن قوای بیگانه در میان بسته‌است) می‌کوشد که عوامل جاذبه آنها را در خود پنهان از نظر به و ام بگیرد ولی از خود بشمارد. از این رو، آهسته آهسته، همه احزاب سیاسی، شبیه به هم می‌شوند. و طبعاً "انتخاب میان آنها مشکل می‌گردد.

قهرمان و قهرمان پرستی

پیدایش قهرمان، سرآغاز پیدایش "فردیت" در جامعه بود. ولی قهرمان پرستی، نفی امکان پیدایش فردیت است. کسیکه قهرمان را

می پرستد، راه اینک خودیا دیگری درجا معه قهرمان بشود، می بنسدد. آنقدر تصویر قهرمانان را نباید بزرگ کرد که هر کسی "ا مید قهرمان شدن و رسیدن به آن بزرگی" را از دست بدهد و قهرمان شدن را یک "ا مید محال" بداند. و آنقدر نباید قهرمانان را بیش از حد، معمولی و عادی و پیش پا افتاده "و بدون لیاقت شخصی و بدون قدرتی که از خود میا بگذارد" ساخت که قهرمان فقط نتیجه تماذات محض اجتماعی یا تاریخی بشود یا آنکه قوای تاریخی او را بحسب ضرورت به راه س حرکت و نهضتی رانده باشد و یا آنکه قهرمان را نتیجه قدرت فریبکاری و صحنه سازیهای اودانست. ما با چنین خرافاتی راه پیدایش قهرمانان را درجا معه می بندیم. "قهرمان پرستی" همان قدرایمان افراد را از لیاقت و عظمت خودشان سلب می کرد که یا فتن علت های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی برای توجیه پیدایش یک قهرمان.

بی فکریهای زیبا و پرهیمنه

ما با کلمات و اصطلاحات زیبا و پرهیمنه، بسیاری از بی فکریهای کم فکریهای خود را می پوشانیم. تفکر واقعی باید علیه این کلمات زیبا و اصطلاحات پرهیمنه برخیزد تا بی فکریهای ما را رسوا سازد. با شناختن آن بی فکریهای زیبا و سطحی نگریهای مجلل و پرهیمنه، سد اندیشیدن را برمی داریم. ما بیشتر نیروهای خود را صرف یافتن روشهای پوشانیدن افکار سطحی و کم اندیشیهای خود در کلمات زیبا یا اصطلاحات جاذب و مهیمن و پرطنطنه می کنیم تا صرف اندیشیدن. یک فکر عمیق با شکل زشت و خشن، به مراتب دوست داشتنی تر از بی فکری و سطحی نگریست که به خود شکل زیبا و جذاب و ظریف داده است.

گریز از افکار تاریک

روشنی معرفت های ما، بسیاری از "تجربیات و واقعیات تاریک و مبهم" را برای ما منفور ساخته اند. ما که عادت کرده ایم فقط در راههای برویم

ده چتمان ما می بینند، از ورود در این مناطق تاریک تجربیات خود و دیگران وحشت داریم، چون روش را هرفتن را در کور مالی کردن فرا موش کرده ایم و از گام زدن بدون دیدن، عدم اطمینان به سر پای ما وحشت اندازد.

برای کشف و درک تجربیات خود و واقعیات اجتماعی و سیاسی باید خود را به کور مالی کردن عادت بدهیم. مهمترین و با ارزش ترین واقعیات زندگی فردی و اجتماعی در تاریکی قرار دارند. سرانگشتان ما با قدرت ترکیب کننده تحصیل می تواند ما را هدایت کنند. با سائرحواس نیز می توان دید. چشم، تاریکیها را برای ما منفور و ترسناک ساخته است. ما از تجربیات خود و واقعیات سیاسی و اجتماعی که در آغاز تاریک یا مبهم هستند نفرت داریم، چون در آنها نمی توانیم کور مالی کنیم و منتظریم تا یکی با تئوریش یا ایدئولوژییش آنها را روشن سازد. ولی فرا موش می کنیم که این نور افکنها هر کدام با نوری مخصوص، واقعیات و تجربیات را روشن می سازند که احتیاج به دیدهای خاص دارند که حساس نسبت به آن نور می باشد و درست با این نور، بسیاری از واقعیات و تجربیات به کلی تاریک ساخته می شوند. شاید بهتر باشد که به کور مالی خود بیشتر اطمینان بکنیم تا به نور افکنی این تئوریهها و ایدئولوژیها.

فلسفه ، خود را تاریخی نمی سازد

یک دستگاه فکری، با وجودیکه روابط تاریخی با دستگاههای فکری گذشته دارد، می تواند خود را بدون همه آنها، در دستگاهی که در درونش انسجام منطقی دارد، بیان کند و "بیش از آن دستگاهها" یا "فلسفهای غیر از آنها" بشود.

بنای دستگاه فکری مستقل خود، نه تنها از "تاریخی ساختن خود" ابداع می کند بلکه بر ضد تاریخی سازی خود می باشد. هر فلسفهای با عبارات ابدی، برای امروز سخن می گوید، چون هر امروز یک پیام ابدی نیز دارد. هر دستگاه فلسفی می خواهد استقلال خود را داشته باشد. ولی روش تاریخی سازی می خواهد همین استقلال را نفی کند و آنرا نیز در مصلوب رودخانه واحد تاریخ سرازیر سازد.

تفکر فلسفی ، ضد تاریخ نیست اما ضد تاریخ ساختن خود است . همیــــن
مقامت در مقابل تاریخ شدن خود است که زبانی ابدی برای خــــود
می آفریند .

هر متفکر مستقلی به خود می گوید که " تاریخ و افکار و دستگا ههای فکری
گذشته و قوانین حاکم بر تاریخ ، تفکرات فلسفی مرا معتبر نمی سازند " .
حتی " دستگا ه فکری من " می تواند آنقدر اعتبار در خود داشته باشد که به
تاریخ ، معنائی دیگر بدهد ، یعنی تاریخ را فلسفی بسازد . هر دستگا ه
فلسفی می تواند تاریخ دیگری را بشیریت بنویسد . با این " فلسفی سازی
تاریخ طبق این دستگا ه فلسفی " ، ما " تاریخی " داریم که تابع آن
فلسفه است . بنا بر این اگر تفکر من با چنین تاریخی (تاریخ که تابع
فلسفه متفکری دیگر است) ، تاریخ ساخته شود (اتکاء به شواهد و اتفاقات
تاریخی طبق تاه ویل این فلسفه بکند) معنی اش این نیست که فلسفه من
از تاریخ الهام گرفته است ، بلکه معنی اش این است که فلسفه من ، تابع
فلسفه دیگریست که در آن تاریخ پیاده شده است .

هر تاریخ آنقدر " معنا می دهد " که فلسفه نهفته در زیرش به آن معنا
می دهد ، و گرنه تاریخ (واقعیات تاریخی) به خودی خود ، این معنای به
خصوص را ندارند .

نفی این معنا از تاریخ (از واقعیات تاریخی) نفی دعوی آن فلسفه به
حقیقتش هست . وقتی ما می گوئیم تاریخ هیچ معنا و هدفی ندارد ، برای
آنست که همیشه دستگا ههای مختلف فلسفی و ادیان و ایدئولوژیها و جهان
بینی ها ، تاریخ نگاری را (آگاهبودانه یا نا آگاهبودانه) تابع معنا
و هدف خود ساخته اند .

ما در برخورد به هر تاریخ با بداین معانی و اهداف پوشیده شده در آنرا
افشاء کنیم و به کنایه بریزیم . معنائی که هر دین یا ایدئولوژی یــــا
فلسفه ای به تاریخ و واقعیات تاریخی داده است ، معنای تاریخ و هدف
تاریخ و واقعیاتش نیست . در اغلب کتابها که به اتفاقات و واقعیات و
روابط تاریخی استناد می شود ، به تاه ویل این اتفاقات و واقعیات و
روابط از دیدیک جهان بینی یا فلسفه ای استناد می شود نه به خود آنها .
از این رو همه این شواهد تاریخی هیچ ادعائی را ثابت نمی کنند .

ما با قبول تاریخ، قبول فلسفه‌ای یا دینی یا ایدئولوژی یا یک تئوری علمی را نمی‌کنیم.

تاریخ را با هر فلسفه‌ای، با هر دینی، با هر ایدئولوژی، با هر روش و تئوری علمی، می‌توان به طرز دیگری تویل کرد (یعنی به واقعیات تاریخی و روابطش معنای دیگری دارد).

به جای اینکه تاریخ به این ادیان و ایدئولوژیها و فلسفه‌ها درس بدهد، آنها هستند که به تاریخ درس می‌دهند و آنچه استاد غیبی (یعنی همین ادیان و ایدئولوژیها و...) در پس پرده به تاریخ می‌آموزد، تاریخ به عنوان قوانین عینی و عملی و علمی یا به عنوان سرنوشت محتوم درس می‌دهد.

امید به اندازه

همانقدر که "داشتن امید بیش از اندازه" به یأس می‌کشد، همانقدر نیز "داشتن امید کمتر از اندازه" جرئت را در زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی، از ما می‌گیرد.

جریان امید را در خود نباید به خود وا گذاشت، بلکه باید همیشه در مقابل هراس خود، این سؤال را گذشت که: آیا حق دارم این اندازه امید داشته باشم؟

ولی ما هرگز امید به اندازه نداریم بنا بر این با امیدهای بیش از اندازه خود در خود قدرت و گستاخی تغییراتی در جا مع پیدا می‌کنیم که امکان‌ناش در واقعیات وجود ندارد، بنا بر این احتیاج به قدرت بردباری و استقامتی داریم که بتواند پاهای ورشکستگی‌هایمان را بدوش بکشد بدون آنکه کمرمان بشکند. برای تعادل بخشیدن به امیدهای بیش از اندازه، قدرت بردباری و استقامت را باید در خود پرورانید. کسیکه چنین قدرتی ندارد باید از امیدهای خود بکاهد.

هر امید بیش از اندازه‌ای با وجود گستاخی‌ها و قدرتهائی که می‌آورد به شکست برمی‌خورد و پاهای بدون قدرت کافی تحمل، انسان را از پا در می‌آورد. از این رو آن‌ها نیکو امیدهای مردم را شعله‌ور می‌سازند و به انقلاب

می خوانند ولی به آنها " آئین تحمل یه سهای بعد از انقلاب " را نمی آموزند به مردم خیانت می کنند. شعله و رسا ختن امیدها، بسیا را ساست ولی آموختن درس تحمل یا س، بسیا رطاقت فرسات .

هرواقعه ای از تاریخ، شگفت انگیزی ما ند

تاریخ موقعی معنا و هدفی دارد که یک دستگاه باشد. بیرون آوردن یک معنا یا هدف (کمال و سیرتکا ملی) از تاریخ، همان دستگاه سازی وقایع و پدیده های تاریخی است .

برای کشف یک معنا یا هدف از تاریخ، باید همه پدیده ها و روابط تاریخی را مسخ ساخت. ما فقط فکر خود را هست که میفهمیم . از این رو عادت داریم که هر چیزی را به شکل افکار خود مسخ سازیم تا بفهمیم . تاریخ ما، تاریخی است که طبق جهان بینی و فلسفه و یا روش علمی ما برای ما مسخ شده است . مسخ سازی رویدادهای تاریخی، امکان درک ما را از تاریخ فراهم می سازد. در تاریخ، بعد از این هیچ پدیده شگفت انگیزی نیست. و جائی که دیگر نمی توان شگفت کرد، نمی توان اندیشید .

تاریخ، موقعی تفکر انگیز است که هر پدیده اش " شگفت انگیز " باشد، یعنی این احساس را به ما بدهد که با همه فلسفه ها و تئوریات علمی و ایدئولوژیکی، آن پدیده یا رابطه تاریخی، مبهم و مجهول باقی می ماند . نه تنها مبهم و مجهول باقی می ماند، بلکه تضاد درونی آن و " عدم امکان تقلیل دادن آن به وقایع پیشین "، هیچگاه این شگفت انگیزی را از دست ندهد .

ما موقعی یک پدیده تاریخی را شناخته ایم که دیگر قدرت شگفت انگیزی درماندا رد یعنی احتیاج به فکر ندارد. ولی بدین معنا هیچ واقعه تاریخی و تاریخ شناخته نخواهد شد .

با شناختی از تاریخ، که دیگر واقعیات تاریخی بکلی شگفت انگیزی خود را از دست بدهند، ما تاریخ را عقیم ساخته ایم. این گونه شناخت عقیم سازنده ما از تاریخ، سبب شده است که شگفت انگیزی " آینده " را نیز نابود سازیم .

با اینگونه شناخت تاریخ، در " آینده " نیز هیچ چیزی برای برانگیختن

فکر ما موجود نیست. فلسفه تاریخی وایدئولوژی و دین ما، امکانات تفکر را از همه می گیرند، چون همه چیزها چه در گذشته و چه در آینده، قدرت به شگفت انداختن ما را ندارند و نخواهند داشت.

این ایدئولوژیها و جهان بینی ها و علوم را باید دور ریخت تا از سر، گذشته و آینده شگفت انگیز، یعنی جای تاء مل و تفکر بشوند.

هیچ تاء ویلی از تاریخ و وقایع و روابط تاریخی نباید دوق نشدارد از شگفت انگیزی پدیده ها و روابط تاریخی و از آینده و امکاناتش بکاهد. کاستن این شگفت انگیزی، سلب حق و قدرت تفکر از ما است. من به هر کسی که تاریخ را برایم تاء ویل کند می گویم: " آنچه تو در باره تاریخ می گوئی شگفت انگیز است چون با آنکه همه تاریخ را برایم روشن ساخته است ولی هنوز تاریخ شگفت انگیز مانده است."

هر تاء ویلی از تاریخ (یا از واقعه تاریخی) در تلاش است که "شگفت انگیزی هر پدیده ای" را در تاریخ برای ما بیوشانند یا محو سازد، تا ما به قدرت و وسعت آن تاء ویل ایمان بیاوریم. "ایمان" به هر تاء ویلی از تاریخ (ولو آنکه ادعای علمی بودن هم داشته باشد) نفی امکانات تفکر و سلب قدرت تفکر ما در تاریخ است.

مظلومیت

کسی که دم از مظلومیت می زند و احساس مظلوم بودن خود را در دیگران بر می انگیزد، کسی است که انتقام جوئی شدیدش در ضعف طولانی که داشته، تبدیل به کینه توزی شده است و می خواهد در سراسر یک جا معیا در سراسر بشریت بلکه در سراسر دنیا حریق انتقام کشی بیا فروزد.

ظلمی که کسی یا گروهی معین به او کرده است، با این مظلومیت او می خواهد همه دنیا، همه تاریخ و همه جا معما مور انتقام کشی برای او به طور همیشه بشوند و کاری دیگر جز این انتقام کشی نداشته باشند. جا معما و تاریخ و بشریت همیشه باید فردی، گروهی، جا معما را بیا بد تا انتقام ایی مظلومیت را بکشد.

هیچ ظلمی که در دنیا شده است، چنین حقی را به مظلوم نمی دهد که همه

دنیا و تاریخ و بشریت را انباشته از حس کینه توزی آنها ناپذیر بکنند تا رفع سمتی که هیچگاه انتقا مرفع نمی شود، گردد .

مظلومیت چنین مظلومی ، تبدیل به بزرگترین ظلم به بشریت و تاریخ می گردد . چنین مظلومی بزرگترین ظالم در دنیا و تاریخ می گردد .

من هیچگاه حاضر به شرکت در چنین کینه توزی و انتقام کشی نیستم و چنین مظلومی را که با چنین مظلومیتی ظالمی گردد ، بزرگترین دشمن انسان و تاریخ می دانم ، چون حاضر است برای گرفتن حق خود ، همه را برای همیشه کینه توز کند و بشریت را برای همیشه با ساقه کثیف انتقام کشی آلوده سازد .

اگر ادعای او این است که او نه حق خودش را دارد ، بلکه حق حقیقت را می خواهد بگیرد ، پس با چنین حقیقتی که همه بشریت و تاریخ و دنیا را با کینه توزی ابدی می آلود ، بایده عنوان باطل و دروغ مبارزه کرد . از این گذشته هیچکس به هیچ حقیقتی ظلم نمی کند . و نمی تواند بکند . ظلم به حقیقت ، ظلم به خود است و این ظلم به نفس خود بلافاصله و مستقیم است و احتیاج به آن نیست که همه تاریخ و دنیا مآه مور رفع ظلم از حقیقت یسا نماینده حقیقت بشوند بدینسان حقیقت در همان لحظه ای که شکست هم می خورد ، پیروز شده است .

با ایمان ولی بدون دین

" بدون دین " زیستن ، غیر از " بدون ایمان " زیستن است . انسان احتیاج به ایمان دارد . با ادعای اینکه " ما احتیاج به ایمان داریم " ، نمی گوئیم که " احتیاج به داشتن ایمان به دین " داریم . ایمان به دین ، نوعی از ایمان است . ما می توانیم ایمان به خود داشته باشیم ، یا ایمان به علم داشته باشیم ، یا ایمان به تفکر داشته باشیم .

در " ایمان داشتن به چیزی " ، ما همه افکار و احساسات و عواطف و منافع و داریهای خود را متوجه به آن چیز و متمرکز در آن چیزی کنیم . ایمان ، گرایش به نقطه مرکزی یا به یک محوری باشد که سراسر زندگانی ما یا دنیای ما دور آن می چرخد یا بیدبچرخد و بدینسان نظمی به همه افکار و احساسات

و عواطف پراکنده و متعدد و متشتت ما می دهد و از آنها یک دستگا همی سازد. و این نظم یا فتن در حرکت به دور آن نقطه مرکزی، سبب آراش و اطمینان ما می گردد. بدون چنین نظمی و نقطه ثقلی در درون، انسان فاقد اطمینان و آراش است. علت همین است که افکار و احساسات و سواثق و عواطف و منفعت جوئیهای ما، همه با هم ناسازگارند. این چندگانگی سواثق و افکار و احساسات و منافع، همه قوای گریز از مرکز، و پاره کننده و از هم شکافته و بیگانه سازنده می گردند.

ایمان، "تلاشی" است برای کشف یک نقطه مرکزی که علیر غم این قوای از هم گریزنده و از هم شکافته، این هرج و مرج را بکاهد و پیچیدگیهای درونی را ساده تر سازد. ولی ایمان، همیشه یک تلاش است و هیچگاه ایمن چندگانگی و اختلاف و از هم شکافتگی، پایان نمی پذیرد. اساساً "خود"، نیز یک جریان درونی برای تمرکز این کثرت و اختلافات و از هم شکافتگیها است. ما یک خود نیستیم بلکه ما همیشه می کوشیم یک خود بشویم.

عقل می کوشد که بجای این "تلاش درونسو برای واحد سازی خود" (یگانه شدن خود، و تعبیرت بهتر، خود شدن)، یک دستگا هبرونسو (سیستم عینی) از افکار بسازد که همه افکار و احساسات و عواطف و منافع را به هم بپیوندد. اگر عقل می تواند که ملا در این کار موفق شود، احتیاج به ایمان به خود یعنی "تلاش درونسو برای وحدت دهی به خود" یا "ایمان به خدا" نبود.

ضربه ناگهانی

اغلب مردم در بینشهای خود، بسیاری چیزها را نادیده می گیرند و در اندیشه های خود بسیاری چیزها را نمی اندیشند. وقتی ما آنها را متوجه این "نادیده گرفته ها"، "نادیده مانده ها"، "نیندیشیده ها" می کنیم، به آنها ضربه ای ناگهانی و غیرمنتظره وارد می سازیم که آنها را گیج و پریشان یا پرهیجان و ملتهب می سازد. تا این نادیده گرفته ها و نیندیشیده ها در قطب متضاد بینش مردم قرار می گیرد، قدرت سحرانگیز دادرومی تواند همزمان با این جذابیت، بینش موجود آنها را به طور سراسری متزلزل سازد.

ولی مردم بعد از مدت کوتاهی از این حالت گنجی و سحرزدگی بیرون می آیند و آن نادیده ها و نیندیشیده ها را " جزئی از بینش خود یا جزئی از اندیشه های خود یا خرافات خود " درمی یابند یا با زمی شناسند و بدینسان خود را از تزلزل و آشفتگی می رها کنند.

آنچه سبب نهضت فکری در نادیده گرفته ها به عنوان تضاد می شد، سبب دوام و سکون و بقاء فکر موجود (دستگاه عقیدتی موجود) در تصحیح و تفسیر می گردد. بدین ترتیب می توان پیدایش اسلامهای راستین را توجیه کرد.

همیشه در معرفت با پداز سر شروع کرد

فلسفه، باشک و ورزی شروع نمی شود. فلسفه، تلاشی مداوم برای آغاز کردن معرفت خود از اول است. من وقتی همه فلسفه ها و عقاید را شناختم، خودم می خواهم تفکر مرا از اول شروع کنم. بدینسان فلسفه، تلاش همیشگی برای از نو شروع کردن می باشد.

فلسفه می کوشد که از معرفت های که در جا معه موجود است بگسلد تا آغازی جدا از آنها برای خود بیاورد. ما احتیاج به رد کردن یا نفی کردن یا انتقاد کردن معرفت موجود در جا معه و انسان نداریم تا احتیاج و حق به معرفت تازه پیدا کنیم. ما احتیاج به شک کردن به افکار و عقاید نداریم تا به خود حقانیت ساختن یا آفریدن فلسفه خود را بدهیم. چون همه عقاید و فلسفه ها مشکوکند پس من حق دارم که خودم فلسفه ای بیاورم که به من یقین می دهد. ما بدون این شک و رد کردن و نفی کردن و انتقاد و عصیان، حق به آن داریم که فلسفه ای تازه بیاوریم. شک کردن و رد کردن در درون و رد کردن در برون، ایجاد حقانیتی را می کند که برای بنای فلسفه تازه لازم داریم. ما به چنین حقانیتی محتاج نیستیم.

ما این حق را با موجودیت تفکر خود داریم. من می اندیشم پس حق دارم فلسفه خود را بیاوریم. اگر همه فلسفه ها و عقاید و حقایق دیگر شکنا پذیر هم باشند، از این حق و قدرت من کاسته نمی شود و پیدایش فلسفه من، بهترین شک به آنها و رد همه آنهاست.

بُت خانه ابدی

هر چیزی را که انسان " می پرستد"، آنرا تبدیل به " بُت " می کند. او امروزه "علم"، "اقتصاد"، "صنعت"، "واقعیت" و "انقلاب" و "پیشرفت" و "عقل" را می پرستد و اینها مدتهاست که تبدیل به بت های اوشده اند. بت های کهن او "خدا" و "حقیقت" بودند. امروزه این بُت ها نیز اعتبار و ارزش خود را از آن می گیرند که "علمی" هستند، "اقتصادی" و سودآور" هستند، "انطباق با واقعیت دارند" یا عقلی هستند و یا بالاخره انقلابی و پیشرو هستند. چنانکه اسلام هم امروزه ارزش خود را از "انقلابی بودنش" می گیرد.

هیچ چیزی به خودی خود، از همان آغاز، بُت نیست، بلکه هر چیزی می تواند تبدیل به بُت بشود. چنانکه علم و فلسفه هم با پرستیده شدن، بُت می گردند. تا انسان همه چیزها را می پرستد و بت پرستد، نمی تواند در میان آنها آرام بگیرد و زندگی کند. دنیا موقعی وطن اومی شود که انباشته از بُت گردد. قرآن می گوید که خدا همه جا است. عرفا می گفتند که خدا، دنیا است. ماده گرایان می گویند دنیا، خداست. همه راست می گویند. دنیای انسان، بُت خانه ابدی اوست.

عقلی که به خدا اعتماد دارد

برای اینکه مردم به عقل خود اعتماد نکنند باید فلسفه و تفکر مستقل را یک عمل شیطانی و گناه شمرد، تا انسان از اتکاء به عقل خود بترسد. عقل، آنگاه مورد اعتماد خداست که طبق وحی (طبق قرآن و تورات یا انجیل...) بیندیشد یعنی هیچگاه به خدا اعتماد نداشته باشد. کسیکه به عقل خود اعتماد دارد، گناه می کند و پیرو شیطان است.

بدینسان هیچکسی نمی خواهد شیطان باشد و گناهی از او سر برزند که به پاداش دوزخ سوزان و انباشته از عذاب هست. عقل را تابه عرش بالامی برند، اما همین عقلی که اینقدر تجلیل می شود و یک ساعت تفکرش به اندازه هفتاد سال عبادت ارزش دارد، ولی حق ندارد یک از عقل خود جدا ساخته می شود و هیچگاه به

عقل خود، در امکانات و استعدادی که عقل دارد، کار ندارد. هر وقت با اعتقاد به خود بیندیشد، شیطان و گناهکار است، بدینسان از امکانات و قدرت‌های عقل خود هیچگاه استفاده نمی‌برد و یا می‌ترسد که استفاده ببرد و عقل او کم یک زائیده ایمان دینی می‌گردد. عقل، کنیز یا غلام دین می‌گردد.

ایجاد دست‌اندازه‌ای عمدی

بعضی اندیشه‌ها آنقدر پیچیده و مشکل است که باید کوشید آنها را به آخرین درجه امکان، ساده ساخت. بعضی از متفکرین این قدرت ساده‌اندیشی را به حدی می‌رسانند که خواننده، اصلاً متوجه پیچیدگی‌های واقعی نهفته در آن افکار نمی‌شود و آن افکار را بدوی و پیش پا افتاده و از جمله بدیهیات می‌انگارند و بدون تأمل از آنها می‌گذرد.

اندیشه نباید آنقدر ساده باشد که زمینی کاملاً هموار برای تندروی فراهم سازد. متفکر مسئول باید گاه به گاه به عمد یک برآمدگی یا فرورفتگی ناگهانی در اندیشه‌های ساده فراهم آورد تا این گمان غلط را از خواننده بگیرد.

البته کسانی نیز هستند که به عمد از همه نوشته‌های خود دست‌اندازمی سازند تا نشان بدهند که ثروت بی‌نهایتی از اندیشه‌ها در نوشته‌شان هست، درحالی‌که هیچ برای گفتن ندارند.

فرق میان زحمتکش و سخنور

سخن آنقدر ارزش ندارد که برای زحمت کشیده شده است. کسانی هستند که می‌انگارند وقتی جان خود را به عذاب انداختند و فدای سخنشان ساختند، سخنشان بیشترین ارزش را پیدا می‌کند، چون جان، گران‌بهارترین چیز است. و سخنی که بیشترین ارزش را دارد حقیقت است پس با جان دادن، سخنشان، حقیقت می‌شود یا حقیقت هست. ولی ارزش سخن با مقدار زحمت کشیدن و جان‌کندن و جان‌دادن مشخص نمی‌گردد.

وقتی عقیده‌ای ، حکومت مطلق درجا معیافت ، همه مردم را دوروئی سازد ، چون هیچکس از آن به بعد جرئت ندا رد ، آنطور که می اندیشد خود را بنماید . بنا براین آنطور خود را می نماید که نمی اندیشد . انسان نمی تواند تنها در درون خود دنیای آزاد خود را بسازد و عقیده اش فقط غشاء نازک خارجی باشد ، بلکه می کوشد که به افکار آن عقیده دورو بدهد ، تا یک رویه آن عقیده ، بیان و نمایش اندیشه‌ای بشود که احق و جرئت اندیشیدنش را ندا رد و این رویه و اندیشه را معمولاً باطن و جوهر آن عقیده می شمارد .

بدین ترتیب هر عقیده‌ای یک ظاهر بسیار سطحی و هزاران هزار باطن و معنای بسیار عمیق دارد . این دوروئی اجباری ، به هر عقیده‌ای ثروتی از بطن‌های تازه می دهد . و وقتی عقیده ، این بطن تازه را یافت و این بطن و عمق و جوهر ، عبارت بندی شد ، و دوروئی اش را از دست می دهد و به صفای اولیه اش بازمی گردد .

جبر و عنف و ترس ، او را در آغاز بر می سازد ولی این ریای اولیه برای او قابل تحمل نیست و یک انسان نمی تواند همیشه بر یکا ربماند و همیشه بترسد ، پس این ریای بطن و عمق تازه برای عقیده قاهر و کما درجا معیافت می آفریند و همان عقیده زورمند و جبار را بجای تحقیر ، متعالی می سازد . بدینسان هر عقیده‌ای در اثر استبدادش ، حالمه به معنای تازه می گردد . اگر استبداد عقیدتی نبود ، آن عقیده در اثر سطحی بودنش ، به مرور زمان بی ارزش می شد . استبداد هر عقیده‌ای ، آن عقیده را هم متعالی و هم ابدی می سازد . می گویند استبداد بد است . بشنوید و باور کنید . عقاید همه از استبداد بهره ور شده اند و بقا و اعتلاء خود را مرهون آن هستند .

از مآلات امن

انسان ، در آغاز ، فرد نیست ، بلکه با " مقاومت و عصیان در مقابل اجتماع یا سازمانها و احزاب و حکومت یا مراجع دینی " ، یا با شک کردن در مرجعیت آنها ، از آنها ، پاره و بریده می شود ، و با تحمل درد پارگی از آنها ، فردیت خود را کشف می کند .

ولی بسیاری از مردم چون نمی توانند این " دردپارگی " را تحمل کنند، یا به اندازه بسیار محدودی می توانند تحمل کنند، یا از فرد شدن خود می پرهیزند، و یا آنکه به اندازه محدودی، فرد می شوند. ولی انسان، فقط می تواند " درجا معه "، فرد بشود، چون فرد شدن، احتیاج به " پیشبود " جا معه (مؤسسات و مراجع و حکومت ...) دارد تا بتوان از آن برید.

انسان در آغاز " عضو " جا معه، " عضو " سازمان، " عضو " امت است، جزئی حل شده در یک هیکل است که از خود، به عنوان فرد، آگاه نبود ندارد، بلکه او خود را فقط در یک " مای اجتماعی "، " مای اُمّی "، " مای قومی "، " مای ملی "، " مای حزبی و طبقاتی " مطمئن و موجود می شناسد، و وقتی این " احساس مای اجتماعی " یا " احساس مای اُمّی یا ملی یا قومی یا حزبی " را از دست بدهد، نمی تواند زندگی کند و وحشت او را فرا می گیرد. از این رو نیز هست که تا او فرد نشده است، احتیاج به یک " ما " دارد. اگر او را از " مای قومی " اش جدا ساختید، با یک " مای جا معه معتقدین، چه دینی، چه ایدئولوژیکی " یا " یک مای ملی " یا یک مای حزبی و طبقاتی جای آنرا بگیرد. و وقتی عینیت با یک ما، کامل نیست (یعنی ما خود را در آن حل نکرده است) احتیاج به چند ما (مثلاً عضویت در حزب، در اتحادیه و در انجمن های مختلف به طور همزمان) دارد تا او به کل در چند ما حل شده باشد و هیچ اثری و باقیمانده ای از او باقی نماند. آنچه برای انسان مهم است، این شدت همبستگی است. وقتی او یک همبستگی مطلق ندارد باید " چند همبستگی نسبی " درجا معه داشته باشد. از این رو نیز هست که درجا معه کثرت مند کنونی (پلورالیست) انسان چون هیچگونه همبستگی مطلق ندارد، احتیاج به سازمانها و احزاب و ایدئولوژیهای مختلف دارد تا در چند ما مکان جذب شدن داشته باشد.

اینجا است که مسئله ایدئولوژیها به هیچوجه آزادی و فردیت نیست بلکه یک ایدئولوژی در مرحله اول " قدرت خلق همبستگی بسیار شدید " دارد که انسانها بتوانند خود را در آن به کل حل شده بیا بند. یک ایدئولوژی باید به او، یک مای قوی، مانند مای ملی یا اجتماعی یا نژادی یا عقیدتی گذشته اش یا حتی یک مای بسیار قوی تر بدهد. انسان، به این قدرت شدید ایدئولوژی به حل کردن انسانها در خود، نام آزادی می دهد. او در این

حل شدن تما می خود است که درک آزادی می کند (اومی خواهد هر طوری هست از خود غیر مستقل آزاد بشود. با قطع از دین سابق یا جا معه گذشته، این خودش سر بار او ست).

جدا بیت و سحر یک ایدئولوژی در همین "آگاه بود هم بستگی شدید به یک واحد بزرگ، به یک کل مقتدر" است. حتی اگر ایدئولوژی بتواند به او "یک وحدت فرضی مقتدری (در علم خیال) القاء کند که در آینده به وجود خواهد آمد، و او امکان حل شدن در آن "قدرت" را خواهد داشت. چنین ایدئولوژی او را افسون خواهد کرد. بدینسان یک ایدئولوژی، می تواند یک جامعه تازه، یک طبقه تازه، یک گروه تازه، یک نهضت تازه، و یک ملت تازه پدید آورد.

"فردیت"، یکنوع تجمل بسیار گران بها است که هر کسی نمی تواند بهایش را بپردازد. به قدرت کسی یافت می شود که می تواند "من" بشود، با آنکه همه مردم بدون استثناء دماز "من" می زنند. من شدن، همراه با تحمل عذاب و جهنم "درد پارگی از بسیاری از ما" است.

همینکه در یک اجتماعی بتوانیم چندین ماداشته باشیم، گام اول را به سوی فردیت برداشته ایم. جامعه با تأسیس و استقرار و تضمین حقوق اساسی انسانی، شانس این فردیت را ایجاد می کند. هنوز هر یکی از ما در بهترین جوامع آزادی توان فقط "چندما" باشد ولی هنوز کسی نمی تواند "یک من" باشد.

خدایان نمی توانند خود را تغییر بدهند

ما وقتی یک انسان بزرگ را می ستائیم و می پرستیم، در پی آن هستیم که او را خدا بما زیم تا از او قدرت تغییر دادن خودش را بگیریم. او بزرگترین اراده را دارد تا فقط آنطور هست (و ما می خواهیم که همیشه آن طور باشد) تصمیم بگیرد. چقدر مردان بزرگ که با یافتن پیروان، دیگران را تغییر دادن خود را مجاز می دانند، و وقتی به اوج این عجز رسیدند، این افکار و اعمال خود را "کمال" می نامند، تا میل و قدرت برای تغییر آن نداشته باشند. بدینسان سائقه جلب پیروان، ما را از تغییر فکر خود (که با آن توانسته ایم

آنها را جلب کنیم) با زمی دارد. اگر می خواهیم آنها پیرو ما بنسند، باید در آن فکر و عمل بمانیم.

جامعه، از نوآوران بی نهایت می ترسد، چون کسیکه به فکرش یک تغییر داد، می تواند تغییرات دیگر نیز به آن فکریا افکار دیگرش بدهد. از این رو یا جامعه، او را نابود می سازد تا دیگر مهلت تغییر دادن نداشته باشد (توطئه سکوت نیز یک نوع کشتن و نابود ساختن است) و یا او را به مقام خدائی ارتقاء می دهد، و او می داند که برای حفظ مقام خدائی خود باید همان افکار فعلی خود را از آن به بعد ثابت نگاه دارد. کسی خداست که کامل است. همیشه تجلیل و خدا سازی و قهرمان پرستی برای تثبیت کردن و تغییر ناپدید کردن ایده ها و ایده آلها و ارزشها و شخصیت هاست (بُت سازی) ولی کسیکه به فکر تغییر دادن ایده ها و ایده آلها و شخصیت خود افتاد، گوش به قدح و مدح کسی نمی دهد. در آغای سرزنش و انتقاد و تحقیر و زشت گوئی و توطئه سکوت، برای بازداشتن انسان از تغییر دادن خود یا فکریا ارزشش هست. وقتی این روشها مؤثر نیافتد مرحله دوم که تجلیل و خدا سازی و قهرمان پرستی باشد شروع می شود. حالا که فکر خود را توانسته است تغییر بدهد، پس در همین فکر بماند، پس این فکر را کامل می کنند تا نوآور، مغرور به آفریده و عمل خود بشود و این غرور مانع از خلاقیت بیشتر او گردد.

با خدا شدن است که انسان، ضعف و عجز خود را نشان می دهد و حاضر می شود که در کامل خود بماند.

ما وقتی ترک یک دوست را می کنیم که یک خود را کم کرده ایم

من درهمه جا بیگانگی خود را با دیگری کشف می کنم. بیگانگی احساس خود را، با احساس دیگری کشف می کنم. بیگانگی فکر خود را، با فکر دیگری کشف می کنم.

در این بیگانگی ها است که خود را می یابم و فکر و احساس خود را می شناسم. تلخ ترین لحظات دوستی من با دیگری آنست که ناگهان اولین بیگانگی خود را با او کشف می کنم و بعدگاه میانه خود و او و یک دنیا بیگانگی

می یا بم و شگفتم از این است که چگونه با این همه بیگانگی، احساسات دوستی او در من رشد کرده بود.

شاید همه بیگانگی ها با دوستی شروع می شود. بیگانه شدن از یک دوست، چیزی جز بیگانه شدن از " یک خود"، نیست که انسان مدتی به غلط در آن مانده بوده است. ما آن نبوده ایم که می انگاشتیم هستیم. من موقعی از دیگری بیگانه می شوم که " خودی را که مدتی خود می انگاشتم"، ترک می کنم. این کسی که من دوست خود می خوانم در واقع دوست آن " خود ترک کرده ام" هست که به غلط خود می انگاشته ام. و نفرت من به آن دوست سابق در واقع نفرت من به آن خودکهنه و یا به عبارت بهتر به آن " خود فریبی و اشتباهم" هست. اگر متوجه این نفرت من به خود فریبی ام بشوم، هرگونه احساس نفرت و نا را حتی را نسبت به آن شخص از دست می دهم. چقدر از این خودها را (و چقدر از این دوستها و دوستی ها را) با دید پشت سر گذاشت تا به خود گمنا م و مجهول خود رسید، و هیچ معلوم نیست که آن " آخرین خودی که می یا بم"، همان خود من باشد. شاید این سیر بیگانه شدن از خودها و فکرها و احساسات و دوستی ها، آنقدر احساس غربت را دردناک می کند که انسان با لاخره از نومیدی در یک خود می ماند و از آن به بعد می ترسد که آن خود را بیشتر و بهتر بشناسد، و چشمش را نسبت به آن " خود آخرین" می بندد، تا باز آواره نگردد. ما در آخرین حدیث خود است که خود را کشف می کنیم، یعنی دیگر حوصله آوارگی را نداریم و به این خود، از این به بعد قناعت می کنیم.

" تازه اندیشیدن" همیشه یک نوع " عوض کردن خود" است. تازه اندیشیدن، همیشه بیگانه شدن از دیگران و بیگانه شدن از خود است. همیشه نوشدن، با بیگانه شدن سروکار دارد، و بیگانه شدن، همیشه درد غربت دارد که برای بسیاری غیر قابل تحمل است.

آفریدن یک فکر نو، آفریدن یک خودنومی باشد. و ما با تغییر دادن خود، با خود پیشین، با فکر و احساس پیشین و با لاخره با عمل پیشین بیگانه شده ایم و دیگر نمی توانیم آنرا بفهمیم و نمی توانیم تعلق آنها را به خود بیاوریم. کسیکه با خود پیشینش خیانت کرده است، با خود تازه اش تعلق پیدا نمی کند. خیانت ندارد و نمی تواند او را مجازات کرد. کسیکه خاطرات

گذشته‌اش را می‌نوید، گذشته‌اش را جعل می‌کند، مگر آنکه او هیچگاه تغییر در خود نکرده باشد. حافظه ما تا آنجا قابل اعتماد است که خود، همان خود مانده باشد. ولی ما همیشه خود را با خودی که موقتاً در آن هستیم، مشتبه می‌سازیم و همیشه فقط خودی که موقتاً در آن هستیم می‌شناسیم ولی خود ترک کرده ما برای ما مجهول و تاریک می‌شود و در این عینیت دادن خود هلی گذشته با این خود موقت، می‌کوشیم در این "مساوی انگاری"، آن خودها را بشناسیم. و آن قدر آن خودها را با این خود موقت و مشخص، مساوی می‌گیریم و مساوی می‌انگاریم که شکاف آنها به چشم نمی‌خورد.

قرآن را در تاه و پل تا زه بتا زه می‌توان هم آهنگ دموکراسی ساخت

سواثق عمیق و احتیاجات خاص عقلی و خیالی در درون انسان هستند که با همدیگر پدیده دین را تشکیل می‌دهند و این سواثق و حواش عمیق درونی، با "یک شکل تاریخی برونسوی دینی" مانند مسیحیت یا اسلام که آنها را ترضیه می‌کنند، فرق دارد، و لو آنکه در فواصل و مقاطعی از برهه‌هایی از تاریخ، با هم عینیت پیدا می‌کنند.

کسانیکه علیه این شکل برونسوی دینی مثلاً اسلام مبارزه می‌کنند، چه بسا می‌انگارند که می‌توان این سواثق و احتیاجات عمیق عاطفی و خیالی و عقلی را نابود ساخت. اسلام به عنوان یک دین عینی تاریخی با این احتیاجات و سواثق عمیق درون سوکه می‌توان آن را دین درونسو خواند، بسیار فرق دارد. ولی این پدیده درونسوی دینی همیشه در یک شکل گیری عینی تاریخی ترضیه می‌گردد. مثل اینکه تفکر ما همیشه در یک دستگاه فلسفی یا فکری عینی (برونسو) ترضیه می‌گردد. معمولاً این "شکل عینی دینی" چون زائیده شرائط تاریخی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی هست، با گذشت زمان دیگر با آن پدیده درونسوی دینی انطباق را از دست می‌دهد و شکاف میان این دو دین پیدا می‌شود. ولی این سواثق و حواش درونی (دین درونسو) به اندازه‌ای شدید هستند که روحانیون و رهبران و مصلحین دینی مجبور می‌شوند تا از همان "شکل برونسوی دینی" که در اثر نواقص مورد حمله قرار گرفته است، تاه و پل تا دیگتری

فراهم آورند که از سر آن دین برونسو، انطباق با این دین درونسو که دائماً زنده و در حالت حرکت و جنبش است پیدا کند. هر وقت روحانیون و مصلحین دینی از این وظیفه غفلت ورزند و این اصلاح و تاءویل را به تاءخیر اندازند، دونوع حمله در اجتماع به دین آغا زمی شود. یکی که بکلی منکر همان دین برونسو و هم آن دین درونسومی گردد. دیگری، نهضت عرفانی است که در همه ادیان تاریخی هست. این نهضت می کوشد همان جریان زنده درونی (دین درونسو) را اصل قرار بدهد و اساساً از این دین برونسو صرف نظر کند و دین برونسو را فقط یک روپوش و یا مرحله مقدماتی و ابتدائی می داند که با پیدای آن گذشت. البته تا هم دیگر، پیدایش دین برونسوی تاریخی تازه است.

البته آن شکل تاریخی و واقعی اسلام یا مسیحیت در تمامیتش، دیگر ————— انطباق با این دین برونسو ندارد، ولی تاءویلات تازه به تازه (با دادن معانی تازه به اصطلاحات، و با لایحه با فرعی شمردن و یا فراموش ساختن بعضی قسمتها از آن) تلاش برای پاسخ به این دین درونسوی زنده و متحرک است.

اگرچه این اسلامهای راستین (تاءویلات تازه که اسلام واقعی تاریخی را منطبق با این دین درونسومی سازد) انطباق منطقی با اسلام اصیل تاریخی ندارند، ولی مردم، برای ترضیه احساس دینی خود، حاضر می شوند که "اسلام واقعی" را به عنوان "اسلام دروغین" ترک و طرد و به عبارت بهتر فراموش کنند و "تاءویل تازه اسلام" را که منطبق بر این دین درونسو است، به عنوان اسلام راستین بپذیرند. "اسلام واقعی" برای مردم، چیزی جز اسلام دروغین نیست. اما این اسلام راستین هم در قرآن نیست، بلکه اسلام است که برای حفظ ترضیه دین زنده درونسو، می توان با هنرتاءویل و تفسیر از قرآن یا حداقل از قسمتی از قرآن بیرون کشید. البته نباید از خاطر برد که این ادیان تاریخی و عینی، خود را عین همان دین درونسومی دانند، یعنی خود را دین فطری می خوانند. ولی واقعیات تاریخی دین و تزلزلها و اختلافات و شکافها و فرقه بندیهای دین، نشان عدم هماهنگی است.

آنچه مهم است این می باشد که در مبارزه با اسلام (به عنوان واقعیت برونسوی

تاریخی، حتی در شکل‌های اسلام راستینش که جز تاء ویلی دور افتاده از قرآن بیش نیستند ولی در مردم بسیار مؤثرند) نباید آن دین درونسورا جریحه دار ساخت که با این شکل‌های برونسومی کوشد خود را انطباق بدهد.

تاء ویلات تازه قرآنی، اعتبارش را از همین تضاد "قرآن واقعی" با "این دین زنده درونسو" می‌گیرد. این تاء ویل تازه، خود را به عنوان "اسلام راستین" در مقابل "اسلام واقعی" می‌گذارد، و ادعا می‌کند که "آنچه تا بحال به عنوان اسلام گرفته شده" یعنی "اسلام واقعی" دروغست. بدینسان این تاء ویلات تازه که خود را اسلام راستین می‌خوانند، اسلام واقعی و اصل را، به نام اسلام دروغین، منفور و طعنا فراموش می‌سازند. از نفوذ این اسلام‌های راستین در مردم باید متوجه نکته مثبتی شد که بسیاری از مبارزین با دین برونسوی تاریخی (مثلاً سلام) نادیده می‌گیرند. نفوذ و اعتبار و رواج این اسلام‌های راستین نشان می‌دهد که مرجع اصلی و معیار اصلی و نهائی مردم، همین دین زنده درونسواست، و ترضیه این سواثق‌ها و نادر و متحرک است که فشا ربه این مصلحین دینی‌پرای تاء ویلات تازه وارد آورده است، و در این اسلام‌های راستین، مرجع اصلی و نهائی به طور ناگفته، خود مردم می‌شوند و قرآن در واقع مرجعیتش را از دست می‌دهد و فقط یک "مرجعیت نمادی و تشریفاتی" باقی می‌ماند.

هر چند که ارزش مثبت این تلاش‌های تاء ویلی را باید پذیرفت، ولی نباید جریان را به خود مشتبه ساخت و قرآن (اسلام واقعی) را معیار سیاست و حکومت و اقتصاد و مسائل دیگر اجتماعی تازه قرار داد. در این "منطبق سازی قرآن به دین برونسوی تازه مردم"، قرآن دیگر، مرجعیت اصلی را ندارد.

قرآن را روز بروز می‌توان هم آهنگ دموکراسی ساخت. ولی قرآن، ابتکاری در گسترش خود به ما در حل این مسائل و حتی در خود مسائل روز دینی نمی‌دهد. دین در این مرحله (اسلام‌های راستین یا مسیحیت‌های راستین، تاء ویلات تازه از هر دین برونسوی تاریخی) نقش اولش تاء غید همین دین زنده و جاندار درونسوی تازه است نه ابتکار. ابتکار، به عهده تجربه مستقیم انسان‌های از واقعیات و تفکر زنده در راه این تجربیات مستقیم می‌افتد. و حکومت به هیچوجه نقش "ابقاء کننده و دوام دهنده یک امر یا یک مشت قوانین یا یک نظم" را ندارد، بلکه نقش اساسی و نخستین حکومت، نقش

ابتکار نیست. قانون و نظم و حقوق را نگاه نمی‌دارد بلکه مبتکر آن‌ها می‌شود.

با ایجاد حکومت دینی (یا ایدئولوژیکی)، این نقش ابتکاری حکومت از حکومت سلب می‌شود و حکومت فقط نظم و نهادهای و قوانینی که ناشی از آن دین یا ایدئولوژیست فقط حفظ می‌کند. حکومت، فقط پاسدار است نه مبتکر.

فقط تا موقعی که آن شکل مخصوص دینی یا آن ایدئولوژی در عرصه تاریخ، تازه وارد شده است، این نقش ابتکاری را دارد و انطباقش با حکومت با آروم مثبت می‌باشد ولی به زودی، به خصوص در عصری که عصر تغییرات است، این انطباق را از دست می‌دهد و حکومت نزول به وسیله‌ای برای حفظ نظم و حقوق و قوانینی می‌یابد که بر ضد تجربیات و واقعیات تازه هستند.

جسارت تغییر واقعیت

در هر خیال و رویایی دو چیز را باید از هم جدا ساخت. هر خیال و رویایی به ما جسارت تغییر واقعیات را می‌دهد. این فلسفه نیست که می‌تواند واقعیات را تغییر بدهد، این رؤیا و ایده آل و خیال آبا و اجداد انسان است که به ما جسارت تغییر واقعیات را می‌دهند. لازماً این روهر کسی در اجتماع حق ساختن او توپیی دارد و علم، هیچگاه نباید این حق را از مردم سلب سازد (ما این جسارت را لازم داریم، ولی مقدار تغییری را که این رؤیا و ایده آل در واقعیات می‌خواهد، بیش از اندازه است که واقعیات می‌توانند تحمل کنند. واقعیت با همه تغییرش می‌خواهد و می‌باید واقعیت باقی بماند. تبدیل ایده آل به واقعیت، همیشه تقلیل ایده آل به واقعیت است.

هیچوقت واقعیات را نمی‌توان به ایده آل ارتقاء داد. از این رو تحقیق همه ایده آل‌ها ضرورتاً با خود، نومیدی می‌آورند و ما این جسارت بی‌اندازه تغییر را باید از رؤیاها و خود بگیریم. "حدود تغییرات" را همیشه واقعیات معین می‌سازند نه ایده آل‌ها و رؤیاها.

رو یا وایده آل به ما جسارت و نیروی نامعینی برای تغییر واقعیت می دهد. ما در رویای خود می انگاریم که می توانیم واقعیت را آنقدر تغییر بدهیم که همان ایده آل ورؤ یا بشود. یعنی واقعیت را می توانیم بی نهایت تغییر بدهیم. ولی تغییرات باید در "واقعیات صورت ببندند و واقعیات در مقابل تغییر دادن خود مقاومت می کنند و آن طور و آن مقدار تغییر نمی یابند که ایده آل ورؤ یا می خواهد. واقعیات در امکانات تغییراتشان محدودند.

بنابراین "جسارتی" که از رو یا وایده آل سرچشمه می گیرد نباید به خودی خود، معیار برای "مقدار کیفیت تغییر واقعیات" باشد.

منع تاءثیر منفعت خود بر روی تفکر

برای آنکه درست تربیندیشیم، باید بکوشیم تا اندیشه ما تا امکان دارد کمتر از منافع شخصی ما منحرف ساخته بشود یا کمتر در خدمت منافع شخصی ما در بیاید. ولی ما نمی توانیم از منافع شخصی خود بکاهیم و از آنها صرف نظر کنیم. ما فقط می کوشیم که این منافع شخصی، کمتر در سیر اندیشیدن ما تاءثیر بکند. ولی وقتی با آگاه بود، مانع از تاءثیر این منافع بر روی اندیشیدن شدیم، منافع ما به تلاش می افتند تا غیر مستقیم و نه آگاه بودانه (بدون خبر ما) در جریان یا دادن سوبه اندیشیدن ما، مؤثر باشند. بدینسان درحین که ایمان داریم که اندیشه های ما عینی و عمومی هستند و با منافع اجتماعی یا طبقاتی یا بشری یا ملی عینیت دارند، تبلور منافع خصوصی و شخصی خود ما هستند. مسئله اساسی ما باید همیشه این باشد که تا چه اندازه تفکرات عینی و علمی ما (که به عینی و علمی بودن آنها ایمان کامل داریم) تفکرات عینی و علمی هستند. منافع ما، دست از سر اندیشه های عینی و علمی نیز نمی کشند.

سئوال فلسفی

سئوالی، سئوال فلسفی است که یک جواب ندارد و می بایدهمیشه آنرا از

نوتکرا رکرد. و همیشه از نوبه آن پاسخ داد. سئوالی که فقط یک پاسخ دارد، با یافتن آن پاسخ، دیگر سئوال نیست، و به عنوان سئوال از بین می رود. (مثل سئوالات علمی)

سئوالی نیز که جواب موجود دارد و فقط ما آنرا نمی دانیم، یک سئوال موقتی آموزشی است نه یک سئوال فلسفی. سئوال فلسفی، پاسخ نا پذیر (بی پاسخ) نیست، بلکه هر پاسخی به آن، تا روزی کفایت می کند که ————— " خارش پرسیدن " را در ما رفع کند و بخواهاند. پاسخ فلسفی، فقط به خارش ما که سئوال فلسفی باشد، تسکین موقت می دهد. ولی خارش را هیچگاه از بین نمی برد.

چرا هر معتقدی، می ایستد؟

معمولاً هر معتقدی مجموعه ای از افکار و تصاویرنا مربوط را روی هم می چیند و سوار می کند و در دست خود، آنها را نگاه می دارد. این افکار و تصاویر به هم پیوندی منطقی یا علمی یا واقعی ندارند بلکه روی هم چیده و سوار شده اند و تا موقعیکه اوسر جایش بی حرکت می ایستد این افکار و تصاویر روی هم چیده اند. و همین روی هم چیده بودن، به او این ایمان را القاء می کند که افکارش، سیستم دارد و همه به هم پیوند خورده اند و با هم می خوانند و هم آهنگ و منسجمند. این ادعای او تا موقعی این ایمان را تا نمی کند که او یکجا به ایستد و از جانب نخورد. از این رونیز هست که معتقد، از حرکت کردن خود می ترسد، چون به طور غریزی احساس می کند که با کوچکترین لغزش دست یا بدنش، آن افکار و تصاویر از هم فروخواهند ریخت و خواهند شکست و از هم جدا خواهند شد.

تعصب، همین سر جای خود خشک شدنست. بدون تعصب، دستگاه فکری او (جهان بینی او، ایدئولوژی او، فلسفه او) از هم می پاشد. هر فلسفه ای یا ایدئولوژی با چسبی تاریخی که از شرائط همان زمان و همان مکان و جامعه تهیه شده، افکار و تصاویر را به هم می چسباند و روی هم می چسباند، ولی قدرت این چسب، با تغییر زمان و مکان و جامعه می کا هدواز " افکاری که روزی روی هم چسبیده شده بودند"، افکاری و تصاویری باقی می ماند که

دیگر محکم به هم نچسبیده اند و فقط روی هم چیده شده اند. ولی بسیاری هنوز می انگارند که آنها به هم محکم چسبیده اند، ولی در برخورد با افکار دیگر، متوجه می شوند که این بُرج افکار، شروع به تلو خوردن کـــرد و بلافاصله سرجای خود محکم می ایستند تا این بُرج افکار را به عنوان بُرج حفظ کنند. ولی مدت ها است که این برج، آجرهای هستند که فقط روی هم چیده می باشند. اگر چه با آجرهای آن می توان خانه های محکمی برای سکونت ساخت، ولی معتقد، جرئت نمی کنند دست به آن بزنند. این برج های سربه فلک افراشته در مغزهای مؤمنین روی هم چیده با قیما نده و اینها برای نگاهداری این برجها با وسواس بی اندازه سرجای خود سیخ به زمین چسبیده اند. تعصب، تنها نفرت انگیز نیست بلکه دل بیننده را نیش می سوزاند.

احتیاج به خلا

آنکه قدرت خلاقه دارد، احتیاج به فضای خالی در دور خود دارد تا آنرا با خلاقیت خود پر کند. از این رو با همه افکار و آثاری که دور او را فرا گرفته اند مبارزه می کند و همه را رد و نفی می کند، تا فضائی را که احتیاج دارد، باز کند.

ولی آن کسی که فاقد قدرت خلاقه می باشد، احتیاج به جهانی انباشته و پُر دارد، تا همیشه خلائی را که او در درون خود دارد، پُر سازد. در خلا درونی او، همه چیزها پیوسته، نابود ساخته و فروبلعیده می شوند. از این رو او به محیط مملو از افکار و عقاید و احساسات دارد تا خود را لحظه به لحظه پُر سازد. انسان خالی، هر چه افکار بگیرد، همه را مصرف می کند و همیشه خالی تر از پیش می ماند.

توانائی شاگرد بودن

ما همه معلم و شاگرد هم هستیم. اگر من از دیگری نمی توانم بیا موزم، دلیلش آنست که من هنوز "آئین یا دگرگرفتن از او" را نمی دانم، نه آنکه

او چیزی برای آموختن به من نداشته باشد. معلّمی کردن (به همه درست حقیقت دادن) کاریست که زودتر و ساده تر از " آئین شاگردبودن" قابل فراگرفتن است.

همه مردم می توانند به من یا دبدهندولی فقط این منم که هنوز " آئین شاگردی از همه" را نمی دانم.

"فراگرفتن آئین شاگردی کردن"، مهمترین " فراگرفتن آئین معلّم بودن" است. وعادت به آموزگار بودن، از بزرگترین قدرت انسانی که شاگردی کردن است، می کاهد. کنفوسیوس، پیا میر بزرگ چین می گوید که: من همیشه با دو نفر که به گردش می روم، یک نفر معلّم برای خودم میان آنها پیدا می کنم. این حرف " معلّم چین" است واللّه و محمد که معلّم عربند، تنها کسی هستند که معلّم همه (بدون استثناء) می باشند. او به همه کسی یا دمی دهد و از هیچکس نمی تواند بدیا موزد. همه انسانها از علم و حقیقت، عقیم هستند.

سخن کنفوسیوس را من اوج بزرگی انسان می دانم. سقراط همین مطلب را به شیوه ای دیگری گوید که "من هرگز معلّم هیچکس نبوده ام". او فقط حقیقتی را که هر کسی در خود دارد، بدنی می آورد. سقراط ما می حقیقت از هر کسی بود.

ایمان سقراط به عظمت انسان که هر انسانی در خود حقیقتی دارد و فقط می تواند آنرا بیاورد، سبب شد که متواضعانه گفت که "من هرگز معلّم هیچکس نبوده ام".

به جای قرار دادن الله محمد به عنوان سرمشق و تحقیر انسان، باید شاگردی همه بشریت را افتخار و عظمت خود شمرد. انسان، سرچشمه و آفریننده حقیقت است. ما باید به جایی برسیم که با هر انسانی که روبرو می شویم، معلّمی برای خود بیاوریم.

انسان، سرچشمه حقیقت و دانش است. ما آنقدر می توانیم از انسانها بیاوریم که احتیاج به خدا نداریم. انسان فقط می تواند از انسانها بیا موزد، چون می تواند به انسانها هم بیا موزد. هیچکس نیست که بتواند به من دانش بیا موزد که من نتوانم به او بیا موزد. در من حقیقتی هست که او ندارد و نمی شناسد. من شاگردهم و معلّم همه هستم.

متفکری که احتیاج به شک ورزی ندارد

متفکری هست که معرفت و افکار و عقاید گذشته مانع شروع تفکر خود او می گردند، از این رو باید در همان آغاز، بر آنچه از معرفت و افکار و عقاید در پیش او هست، شک کند. پای او کوتاه است. او می باید آنقدر سنگین شود که با پایش همه این عقاید و معرفت ها و افکار را هموار سازد. او احتیاج به شک دارد.

متفکری دیگر هست که وجود افکار و عقاید و معرفت های موجود را از طور دیگر اندیشیدن باز نمی دارند. پای او بلند است. او احتیاجی در خویشتن نمی بیند که در فکر دیگری شک بکند تا با فکر خود آغاز کند. او گام وراء آن عقاید و افکار و معرفت ها می گذارد.

حقیقت، دشمن واقعیت است

ما با ساده ساختن واقعیات به حقیقت می رسیم و با حقیقت ساده خود، واقعیات را نادیده می گیریم. سادگی حقیقت است که نور حقیقت را می سازد. هر چیزی که روشن ساخته شد، پیچیدگیهایش از دیده، محو می شود و این نقص همه "افکار و جنبش های روشنگر" است و درست این سادگیست که پیچیدگی واقعیات را از دیده محو می سازد. یعنی نور حقیقت، سبب تاریک ساختن واقعیات می گردد.

حقیقت، دشمن واقعیت است. حقیقت ما باید همیشه واقعیات را از ما بپوشاند، تا اعتبار خود را حفظ کند.

علیت در تاریخ

سؤال علّیت در تاریخ، همیشه بعد از رویداد و قایع است، تا وقایعی را که رخ داده، بتوانیم به هم بپیوندیم و بفهمیم، و گرنه سؤال علّیت در تاریخ، ارزش و اعتباری برای پیش بینی وقایع آینده ندارد. ما می توانیم به عنوان آزمایش، وقایع گذشته را با روابط علّی به هم پیوند دهیم، ولی این آزمایش، نشان آن نیست که وقایع تاریخ، را بطنه علّی با هم داشته اند.

آنچه را در گذشته با مقوله علت و معلول به هم پیوند داده ایم، برای تسلسل وقایع در روابطی است که برای ما به آسانی قابل فهم است، درحالیکه ما، از امروز به گذشته می نگریم.

ما در مطالعات علیّ تاریخی، به هیچ وجه نمی توانیم از "دیروز به امروز" بنگریم. از امروز برای فردا، آزمایش کنیم. درک علیّ تاریخی، فقط یک نوع تاء ویل "علیت گونه" است نه مطالعه علیّ. و این دوبا هم بسیار فرق دارند. مطالعه علیّ تاریخی، شبیه مطالعات علیّ فیزیکی و شیمیائی آزمایشات است. ما در تاریخ نمی توانیم آزمایش از امروز به فردا بکنیم، و با حفظ شرائط ثابت، یک رابطه را چندین بار بازمائیم.

آیا تاریخ، آئینه آینده است؟

مورّخی که به آینده ایمان دارد، گذشته را طور دیگری تاء ویل می کند که مورّخی که به گذشته (یا قسمتی از گذشته) ایمان دارد. علاقمندی به تاریخ بودن، به طور ضروری متلازم با "ایمان به گذشته" یا قسمتی از گذشته نیست. کسیکه ایمان به آینده دارد، در تاریخ، آئینه آینده را می یابد. گذشته، برای اعتباربخشیدن و تصدیق آینده است. گذشته خودش چیزی ندارد که بگوید، فقط آنچه را ما در آینده (آگاهانه یا ناخودآگاهانه) می خواهیم، دروقایع خودتائید می کند.

کسیکه ایمان به گذشته دارد، می خواهد در آینده، تاریخ گذشته را تحقق بدهد (از آینده، گذشته بسازد). در آینده خبری نیست. آینده خالیست، گذشته آنرا پرمی سازد.

تاء ویل انسان به جای تاء ویل کتاب

وقتی را که صرف "تاء ویل کردن یک کتاب مقدس یا کتابهای معیاری و معتبر یک ایدئولوژی" می کنند، خوبست مستقیماً صرف "تاء ویل کردن خود انسان" کنند. انسان از هر کتابی مقدس تر و معتبرتر است. "آنچه" را ما تاء ویل می کنیم، "معیار نظام قوانین" است. برای قوانین

و نظا می که " برای انسان " گذاشته می شود، باید خود انسان معیارا ولیه تاء ویل باشد .

ضدیت با دین، یابی نیا زبودن از دین

هر فلسفه ای که ضد دین است، وجوه مشترکی نیز با دین دارد. فقط، آنچه در او بر ضد دین است، در آگاهبودا و واضح و برجسته می باشد. و آنچه مشترک با دین دارد، برای او نا محسوس و نا معلوم است. و اساساً این ضدیت را از آن لحاظ با تلخی و رنج درمی یابد، چون در همان وجوه مشترک، با دین بستگی دارد .

این " استقلال عقل و فلسفه " است که برای موجودیت دین، خطر دارد، نه ضدیت او با دین. عقل و فلسفه ای که نشان می دهد که می تواند سرپای خود بایستد، احتیاج به دین ندارد. و از این عدم احتیاج به دین است که دین بزرگترین صدمه و خسارت را می برد، نه از ضدیت. چون در اثر ضدیت با دین، دین، جالبتر می شود و بیشتر مرکز توجه و نگرانی قرار می گیرد. از این گذشته ما در اثر ضدیت با چیزی، افشاء می کنیم که با وجودا کراهان آن چیز، به آن چیز احتیاج داریم، یا با وجود عصیان علیه آن چیز، تابع آن هستیم .

من وقتی در تفکر احتیاج به مفهوم خدا یا مفاهیم وابسته به آن ندارم، دین را کنار گذاشته ام بدون آنکه با دین، ضدیتی داشته باشم. عقل می تواند بدون مفاهیم دینی، به همه مسائل سیاسی، اجتماعی، تربیتی، حقوقی، نظا می، اقتصاد، بپردازد و آنها را تاء ویل کند، و راه حل ها ئی را که طرح می کند بیا زما ید .

فقط در اثر عادت که نسالی که ما به دین داریم، ما در آغاز، مفاهیم عقلی را که برمی گزینیم، چه بسا در باطن، رسوباتی از دین دارد، و که بر دایمن گونه اصطلاحات، از فلسفه ما، یک دین و یک ما و راه الطبیعه (ماتافیزیک) رو پوشیده درست می کند .

خطر فلسفه، همین فلسفه ها ئی هستند که در باطن و قعر، هنوز دین و ما و راه الطبیعه هستند در حالیکه به شدت تظاهربه ضدیت، با دین و ما و راه الطبیعه

می‌کنند. تا اصطلاحات ما کا ملأبدون دین وبدون خدا نشوند، ما فلسفه وعقل مستقل نداریم. از این رونیز هست که با یدیه بسیاری از اصطلاحات فلسفی که ما به کار می‌بریم، مشکوک وبدبین باشیم، چون عواطف وسواثق عمیق ما معمولأبه آن اصطلاحات دل می‌بندند که هنوز رسوبات نامحسوس ومجهول دینی یا ما وراء الطبیعی دارند، وگاهی بعد از قرن‌ها کشف می‌کنیم که "بزرگترین ضد دین ها" و "بزرگترین ضد خدا وخداها وبت ها"، دین و دینی و خدائی بوده اند، چون این ضدیتشان آنها را به دین و خدا، اگر از روبرو دور ساخته است ولی از عقب نزدیکتر ساخته است.

عقل در هر سیستمی که می‌سازد، بی نیازی خود را از عقاید دیگر و از فلسفه‌های دیگر نشان می‌دهد، و کسی که بی نیازی از عقیده دیگر است، ضرورتی برای مبارزه یا جهاد یا ضدیت با آن ندارد.

بی اخلاق

ما هر کسی را که "اخلاق دیگری غیر از ما دارد"، به عنوان "بی اخلاق" متهم و ننگین می‌سازیم. خیلی اخلاقها، غیر از اخلاق ما وجود دارند، و هیچ انسانی بدون اخلاق نمی‌تواند زندگی کند. و علت اینکه ما دیگری را به بی اخلاقی متهم می‌سازیم این است که ما می‌انگاریم که اخلاق ما "اخلاق منحصربه فرد دنیا است"، و هیچ اخلاقی ورا آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. و در واقع این بزرگترین بی اخلاقی و بی احترامی به انسانهاست. چون این اتهام، به ما حق می‌دهد که به آن کسی که روش اخلاقی ما را ندارد، با اخلاق رفتار نکنیم. ایمان به اینکه دیگری هم اخلاقی دارد، شاید احساس امتیاز اخلاقی ما را به او، از بین ببرد، ولی از دست دادن این احساس امتیاز، اخلاق ما را انسانی ترمی سازد. بزرگترین علامت امتیاز یک انسان این است که علیرغم امتیاز خود بر انسانی دیگر، احساس تساوی با دیگری می‌کند.

فریب امیدها وشک به رهبر

هیچکس نمی‌تواند حتی با بزرگترین دروغهای خود ما را بفریبد. این

کیفیت و کمیت خود میدها و انتظا رهای ماست که ما را برای فریفته شدن، آماده می سازند. تا زندگانی برپایه امید به آینده استوار است، همیشه فریب خواهیم خورد و هیچگاه از تاریخی نخواهیم آموخت و همیشه کنار فریبندگان، آسان خواهد بود.

هر کسی که می خواهد ما را بفریبد، در آغاز اعتماد ما را نسبت به آنچه هست و آنچه بوده است (چگونه زیسته است و چگونه می بیند) جلب می کند. و ما می انگاریم که وقتی به دیروز و امروز و اعتماد داریم به فردای او نیز می توانیم اعتماد داشته باشیم، و می توانیم به " وعده های آینده او " نیز اعتماد داشته باشیم. اما اعتماد به گذشته و سوابق یک نفر موقعی قابل انتقال به آینده است که او، همان بماند (یعنی همان حیثیت و قدرت اجتماعی و سیاسی را داشته باشد) که بوده است و هست. و شرایط خارجی نیز همان بماند که بوده است.

ولی وعده های را که او می دهد تا امیدهای ما را برانگیزاند (البته امیدها معمولاً طوری هستند که در شرایط موجود، با حیثیت و قدرتی که او فعللاً دارد، قابل تحقق نیست) برای این اساس استوار است که او، همان نخواهد بود که اکنون هست، و شرایط به کلی غیر از آن خواهند بود که اکنون هست. او قدرت و حیثیتی اجتماعی به مراتب بیش از آن خواهد داشت که اکنون دارد. بنا بر این، این اعتماد، سپردن خود به خطر است.

ما همیشه به رهبران انقلاب، اعتماد غیر معقول و غیر قابل توجیه داریم. از این نقطه نظر است (مشتبه ساختن نکته بالاست) که به او ایمان می ورزیم، و با داشتن ایمان به او، از لحاظ درون سوفا درنیستیم که او را کنترل و محدود سازیم. هر کنترل و تحدیدی، احتیاج به مقداری بدبینی و شک ورزی دارد که با ایمان ما (هم به رهبر و هم مشتبه سازیهایی معرفتی در اثر امید) ناسازگار می باشد.

لاک پشت قهرمان

برای آنکه پاهای کوتاه دارد، یک چاله نیز، یک دره است. برای آنکه در تفکر، با گامهای کوتاه راه می رود، چه بسا دو فکری که در واقع نزدیک

به همند (فقط یک چاله وسطشان هست) به عنوان متضاد دریا فته می شود .
یکی با پا های بلندش " می رود " و دیگری با پا های کوتاهش با " بجهد " ، و چه کسانیکه با همه این جهش ها پیش رفته اند از کسانیکه گام به گام رفته اند ، عقب ترند .

به جای " جهش های فکری " باید " گام های بلندتر فکری " برداشت . با این گامها ، همیشه می توان " رفت " ، ولی با آن جهش ها به زودی خسته می شوند .

تفکر خوب در آن نیست که " قهرمان جهش های فکری " بشویم ، بلکه آنست که به سبکی " برویم " . ما با گامهای بلند فکری خود ، از این چاله های فکری رفته ایم و هیچگاه در جایی به تضاد برخورد نکرده ایم ، و آنکه با گامهای کوتاهش می جهد ، دائماً از برخورد به دره ها و ورطه ها ، و غلبه بر تضادهای می نالد . ما نمی توانیم پای های خود را به او وام بدهیم تا دریا بدکه تضادی نیست ، ولی او می خواهد پای های فکری ما را کوتاه سازد تا پرشهای او را از این تضادها به عنوان شاهکار و قهرمانی گری دریا بیم ولی ما یک شتر معمولی هستیم نه یک لاک پشت قهرمان .

احتیاج ، مادر ابداغ نیست

یک ملت وقتی احتیاج به یک شخصیت بزرگ دارد ، آن شخصیت را پدید نمی آورد . خیلی از ملت ها قرن ها بلکه هزاره ها احتیاج به یک شخصیت بزرگ داشته اند ، ولی آن احتیاج ، نتوانسته است شخصی را برانگیزاند که قوای را در خود بپرورانند که بتواند آن احتیاج (و آن انتظار و ضرورت) را برآورده کند . تنها احتیاج محض یک ملت کافی نیست که فردی را برانگیزاند که چنین نقشی را به عهده بگیرد .

رفع احتیاجات ملت ، موقعی که " افتخار آور " است ، علاقه به آن فخر ، با رسنگین احتیاجات را قابل تحمل می کند . پس ملت باید کسانی را که رفع احتیاجاتش را می کنند ، مفتخر سازد ، تا آنها را ز قبول زحمت و رنج برای رفع آن احتیاجات ، سرنهیند . و کسیکه به افتخار ، هیچ علاقه ای ندارد ، هیچگاه در مقابل ضجه احتیاجات ملت به تنهایی کوچکتری نیست

عکس‌العملی نشان نخواهد داد. پس فخر، یک نقش مثبت اجتماعی بازی می‌کند و به هیچ وجه نباید علاقه به کسب افتخار (جویای نام بودن) را تحقیر کرد. اگر میل به فخر، یک خیال خام و موهوم صرف هم باشد، جامعه برای بقایش احتیاج به این خیال موهوم دارد.

جائی که عمل برای جامعه فخری نمی‌آورد، شخصیتی نیز که آن جامعه لازم دارد، پدید نخواهد آمد. هر عملی که فخر می‌آورد، شخصیتی نیز پدید خواهد آمد که همان عمل را بکند و چه بسا ملت‌ها به اعمالی افتخار می‌بخشند که احتیاج به آن ندارند، و شخصیت‌های بزرگی در دامنه‌های از فعالیت‌های اجتماعی پدید می‌آورند که ربطی به "ضرورت تاریخی"شان ندارد، بلکه برعکس ضرورتیست که دارند.

ملت‌مآپی در پی شخصیت‌های بزرگ دینی پدید آورده است، چون اعمال دینی، تا بحال افتخار انگیزترین عمل بوده است و هیچگاه برای بزرگترین احتیاج خود، که ضروریات سیاسی باشد یا سخی نیافته است. چون اعمال سیاسی، هیچگاه افتخار انگیز نبوده است.

پیدایش بغتی و یکباره یک شخصیت سیاسی در جامعه، علامت قدرت درونی همان شخصیت است، نه علامت لیاقت ملی به عنوان پرونده آن شخصیت. چون در ملتی که اعمال سیاسی، فخر انگیز است، شخصیت‌های سیاسی، پدیده‌های غیرمنتظره و نا در حساب ناشدنی نیستند. اگر مردان سیاسی فعلی ما ظرفیتشان بسیار کم و لیاقتشان بسیار نا چیز است، چون افتخاری را که ما به اعمال و افکار سیاسی می‌دهیم، نتوانسته است مردان بالیاقت و با ظرفیت‌های بزرگ را به سیاست جلب کند. ما با چنین مردان سیاسی نمی‌توانیم با ضرورت‌های سیاسی تاریخی خود روبرو شویم. اینها برای ایفاء این وظیفه و رسالت، بسیار کوچک‌اند ولی این ما نمی‌توانیم که برتری ارزش را به عمل و فکر سیاسی نمی‌دهیم تا بزرگترین لیاقت‌ها را از توجه به علوم و دین و نظام و صنعت و تجارت به این دامنه جذب کنیم. و تا این کار را نمی‌کنیم، کم ظرفیتی و بی لیاقتی مردان سیاسی ما در مقابل مردان دینی سبب معوق ماندن حل بزرگترین مسائل سیاسی ما خواهد شد که زندگی و مرگ ملت ما به آن بستگی دارد.

در فرهنگ، احساسات و عواطف و افکار، متنوع و دارای طیف می باشند. برعکس در سیاست، احساسات و عواطف و افکار، به سوی تضاد (سیاه و سفید، دشمن و دوست، خیر و شر، اهورا مزدا و اهریمن، حقیقت و باطل) می گسترده می کنند، یعنی طیف احساسات و عواطف و افکار را به ثروت و تنوع رانمی تواند تحمل کند، و می کوشد که این تنوع و طیف را از بین ببرد تا دو چیز متضاد، فقط باقی بماند. حتی "دو طبقه" متضاد اقتصادی در مقابل هم ساختن، یک عمل کاملاً سیاسی می باشد. از این رو اخلاقی که بر پایه فرهنگ رشد می کند، با اخلاقی که بر پایه سواثق و حوادث سیاسی رشد می کند، بی نهایت با هم تفاوت دارند.

در اخلاق فرهنگی، بحث، بحث "ارزشهاست". هر رفتاری، هر پدیده ای، "ارزشی" دارد. در حالی که در اخلاق سیاسی، بحث، بحث "نیک و بد" و "خیر و شر" و "دوست و دشمن" و "سفید و سیاه" در میان است. آنچه نیک نیست، بد است. آنچه دین نیست، کفر است. آنچه حقیقت نیست، باطل است. کفر و باطل و... یک فکر، با ارزش دیگری کمتر نیست، بلکه یک "ضد فکر، ضد ارزش" است.

این است که اصطلاح "فرهنگ سیاسی"، اصطلاحیست مرکب از دو واقعیت متضاد. در واقع، سیاست، بدون فرهنگ است و فرهنگ، نمی تواند سیاسی باشد. سیاست، جنبشی است به سوی متضاد سازی. پدیده ای سیاسی می شود که تقسیم به دو متضاد بشود (اخلاق هم که نیک و بد پیدا کرد، یک مسئله سیاسی می شود. اقتصاد هم با پیدایش تضاد طبقاتی، سیاسی می شود). فرهنگ جنبشی است به سوی نفی تضاد، چون او در تضاد، یک نوع بدویت روحی و فکری و عاطفی و توحش و عقب افتادگی می بیند. کسی که جا مع را در دو صف متضاد می آراید، جا مع را سیاسی می بیند.

کسی که جا مع را در یک طیف تقسیم می کند، جا مع را فرهنگی می بیند. سیاست، در طیف و تنوع فرهنگی، یک نوع ظرافت شکننده یا یک نوع عدم قاطعیت، یک هفت رنگ مزاجی و بوقلمون صفتی می بیند. دموکراسی آزادیخواهان (غیر از دموکراسی همگون است که جا مع یک عقیده، جا مع یک طبقه، جا مع یک نژاد،... می خواهد) می کوشد تا تناقض میان فرهنگ

وسیاست را نابود سازد و میان این دو حرکت و نگرش ازدواج بدهد. از مفهوم دشمنی و دوستی، تضاد را حذف می کند و در آن طیف و تنوع را می آورد. تا به حال، سیاست، بدون مفاهیم متضاد و حالات متضاد (گروه های دشمن، طبقات دشمن، منافع متضاد، سواثق متضاد) قدرت و اراده عمل نداشت. و طیف احساسات و افکار، قاطعیت و قدرت تصمیم را در عمل می کاست. عبور از "سیاست دو قطبه" به "سیاست طیفی و ارزشی و کثرت مندان" احتیاج به یک انقلاب فکری و روانی و عاطفی دارد. مادر دنیای سیاست هنوز دوره توحش را می پیمایم، چون همه روابط سیاسی را به روابط تضادی تقلیل می دهیم.

با یک نه و یا یک بسی

ما موقعی می توانیم به یک چیزی یک "نه" و یا یک "آری" بگوئیم، که آن چیز به طور واضح عبارت بندی شده باشد و دارای یک ایده منسجم بوده باشد و برای ما قابل تاء و یل نباشد. ولی وقتی پدیده ای یا واقعیه ای قابل تاء و یل شد، دیگر وضوح و هم آهنگی خود را از دست داده است و به آن همه و هم آری می توان گفت. به یک تا و یلش می توان آری گفت و به تاء و یل دیگرش می توان نه پاسخ داد. وضوح یک فکریا یک ایدئولوژی یا دین تا وقتی است که امکانات تاء و یل نداشته باشد. و یک ایدئولوژی یا دین هنگامی بیشترین جا ذبه خود را در مردم دارد که هنوز برای آنها تاء و یل شدنی (تاء و یل پذیر) نیست. هنوز آن ایدئولوژی یا دین، فقط یک معنا و هدف دارد. وقتی یک دین یا ایدئولوژی احتیاج به تاء و یل پیدا کرد (یعنی در آن شکلی که هست، پاسخ مسائل زندگانی را به طور صریح نداد) دیگر آن ایدئولوژی یا دین وضوح را از دست داده است. دیگر در جا معواقعیاتی پیدا شده اند که آن ایدئولوژی یا دین مانند دوره پیدایش، مستقیم و بلافاصله یک جواب قاطع و نهائی (یک نه یا یک آری) به آنها نمی دهد. وضوح، چیزی جز این نیست که یک سیستم فکری می تواند به هر کدام از رویدادها در جا مع، با یک آری یا نه رو برود. به محضی که عرصتگون آن دین یا ایدئولوژی سپری شد، تا ریخ و جا مع مسائلی به

عرصه تجربیات انسانها می آورند که آن ایدئولوژی یا دین را درمخمسه و گنجی قرار می دهند که دقیقاً پاسخ برای آنها ندارد. و وقتی می خواهند از آموزه های موجود خود جوابی برای آن بجویند، به جوابهای مختلف می رسند. از این ببعدها ایدئولوژی یا دینی باید برضد "مکانات تاء ویلش" مبارزه کند، تا بتواند مانع گذشتن به یک نه یا یک آری سخن بگوید.

درد و حق

همدردی با دیگری، شراکت درد در دیگری، برای شراکت در حقوق اوست. چون از آنچه و دردمی برد، همان "محرومیت از حق اوست". اگر همدردی، محصور به همین "شراکت در احساس درد دیگری" بود، هیچکس همدرد دیگری نمی شد. شراکت در آن حق است که همدردی را جالب می سازد. همدرد، در باطن شریک در آن حق می شود.

سنگ مردم و زحمتکشان و طبقه محروم و توده ها را به سینه زدن، سبب می شود که قدرت طلبان به "سائقه پنهانی خود برای شراکت در حقوق محرومین و زحمتکشان" رنگ و جلای اخلاقی می دهند. همدردی آنها و فداکاری آنها، برعکس آنچه می انگارند، از خودگذشتگی نیست، بلکه محاسبات دقیق و دراز مدت برای "غصب حقوق و قدرت محرومین و ضعفاء" است، چون اومی خواهد خود را در حقوقی شریک بسازد که شریک نیست. همدردی با درد دیگری، ما را شریک حقی که او از آن محروم ساخته شده است، نمی سازد. همدردی یک عملی اخلاقی است نه یک عمل حقوقی.

ضعیف چون نمی تواند از دنیا و زندگی تمتع ببرد، ارزش دنیا و زندگانی را می گاهید یا نابود می سازد، تا دنیا و زندگانی را در کام قدرت‌مندان هم تلخ سازد. حالاً گه خود نمی تواند از دنیا و زندگی بهره‌ای ببرد، بگذارد آنکه لذت می برد در تمتعش همیشه مزه تلخی را داشته باشد و از کامش هیچ لقمه‌ای شیرین فرو نرود.

از این رو قدرت‌مندان باید برای آنکه در زندگانی تمتع خالص (بدون مزه تلخی) داشته باشند، دنیا را برای ضعفاء و محرومان نیز قابل تمتع سازند تا دنیا و زندگی این قدر حقیر و منفور ساخته نشود. این مقتدرین نیستند که دنیا و زندگانی را بی ارزش و حقیر ساخته اند تا تسلیتی برای ضعفاء و محرومان فراهم آورند، بلکه این ضعفاء و محرومان هستند که در کم بهاء ساختن زندگانی و دنیا با مقتدرین مبارزه می کنند، فقراء و ضعفاء همیشه مغلوب و مقهور مقتدرین نبوده اند بلکه همیشه با ایده‌ها و ایده‌آلهای خود، با بدبینی خود به زندگی و دنیا، با ناچیز ساختن دنیا، لذت مقتدران را آلوده و ضایع ساخته اند.

آیا کار را با ید مقدس ساخت ؟

کار آنقدر شرافت دارد که انسان را آزادی می سازد. کاری که انسان را برده می سازد، ننگ انسان می باشد. کار، برای آزادی انسان، نه انسان برای تابعیت از کار. میان کارها باید کاری را یافت که انسان را آزادی می سازد. بسیاری از کارها (از جمله کارهای مربوط به صنعت) انسان را برده می سازند و آزادی را از او سلب می کنند. آنقدر نباید به کارها به طور کلی (به هر کاری) شرافت و تقدیس داد، چون انسان باید از انجام بسیاری کارها آزاد ساخته بشود، تا به آزادی برسد. هدف انسان آنست که خود را از هر کاری که آزادی را از او نفی می کند، آزاد ساخته شود. آفرینش اولین ابزار، اولین گام برای نجات انسان از کارهای بود که انسان را گرفتار می ساخت. صنعت، آنقدر باید پیشرفت بکند که انسان احتیاج به چینی کارهای نداشته باشد. اما خود صنعت نیز کارهای فراهم می سازد که انسان

را برده می سازد.

هرچه بر "اجبار و اکراه کار" بیافزاید، بر ضد آزادیست. هدف نهائی کار آزادیست. حتی انسان برای آن کار می کند تا از کار آزاد بشود. در آزادی است که انسان می تواند بدبیا فریند. هنوز بسیاری از کارها در جا معه، بر ضد آزادی انسان هستند.

جا معه نباید در پی روشهای باشد که بیشتر اعضاء خود را به کار بگمارد، بلکه باید در پی روشهای باشد که کارهای فراهم آورد که افراد را از کار آزاد می سازد.

چقدر من می توانم بدانم؟

دو سؤال است که باید با هم طرح شود و با هم پاسخ داده شود (۱) چقدر من می توانم بدانم؟ چقدر ما (یعنی جا معه من) می توانیم با هم بدانیم؟ من تا اندازه محدودی می توانم بیش از جا معه خود بدانم. اما این حد، به آن اندازه نیست که دیگر، سؤال "چقدر ما می توانیم با هم بدانیم" را کنار بگذارم.

هر قدر ما با هم بیشتر و بهتر بدانیم، امکان این نیز، بیشتر می شود که من به تنهایی بیشتر و بهتر از جا معه بدانم. حد دانش و معرفت من، با حد دانش و معرفت جا معه من به هم بستگی دارند. از این رو نیز هست که من این معرفت بیشتر خود را به جا معه می دهم تا معرفت عمومی با لایرو د تا امکان آن فراهم شود که من مجدداً بتوانم بیشتر و بهتر بشناسم.

آنکه حقیقت را به من بیا موزد نیست؟

وقتی کسی در جستجوی معلّمی یا آموزه ای که حقیقت را بیا موزاند، به یأس برخورد و بیهودگی این جستجو را در تما م وجودش با تلخی دریافت، آنگاه است که او به اندیشیدن خود تکیه خواهد کرد بلکه خود به تنهایی حقیقت را بیا بد. این یأس از یافتن معلّم حقیقت یا آموزه ای که شامل حقیقت باشد، و تجربه بیهودگی این جستجو، برای بازگشت به خود و اندیشه خود لازمست. تا ما به نهایت یأس خود نرسیده ایم، به خود اندیشی نمی پردازیم.

به شرط آنکه به این یاء س، یاء دیگری نیفزاید (وقتی که هیچکس از این همه بزرگان به حقیقت نرسیده اند پس من چگونه می توانم از خود چنیــــن انتظار را داشته باشم؟) .

هیچ مرجعی برای کشف یا یادگیری حقیقت نیست ، پس من باید خود بیندیشم . تا هنوز در دنیا ما امید آنرا داریم که شاید بتوانیم معلم حقیقت یا آموزه ای که شامل حقیقت است بیابیم ، و این معلم یا آموزه گمنام و ناپیدا است ، خود شروع به اندیشیدن نخواهیم کرد .

ما با گمنام بودن یا پنهان بودن این حقیقت از دید خود ، تجربه این یاء س بارآور را از خود دور می داریم . ولی تا این یاء س ، سراپای ما را فرا نگیرد ، متوجه نخواهیم شد که حقیقت فقط می تواند از ما شروع شود . این یاء س ، تجربه عمیق واصل هر متفکر است که با درک آن ، التهاب تفکر ، او را فرا می گیرد .

چرا ما می انگاریم که می دانیم؟

بزرگترین مصیبت ما این است که " می انگاریم که می دانیم " و نمی دانیم که می انگاریم . اگر بخوایم بدانیم که می دانیم یا نه ، دانسته های ما به طور وحشتناکی خواهند کاست .

ولی ما برای عمل کردن ، احتیاج به دانستن یا احتیاج به " ایمان به دانستن " داریم . و وقتی نمی توانیم بدانیم ، ایمان خود را باید بکار گیریم تا با " ایمان به این انگاره ها " فقدان دانسته های خود را جبران کنیم . زندگانی بیشتر از آن از ما عمل می خواهد که ما می توانیم بدانسته های خود انجام دهیم . این ضرورت اعمال زیاد و کمی دانش ما ، احتیاج به " ایمان به انگاره ها را به جای دانسته ها " می افزاید . از این رو نیز هست که مقدار آنچه می دانیم به مراتب کمتر از آنست که ایمان داریم که می دانیم . ضرورت عمل ، موجب آفرینش " انگاشت داناتی های ما " می شود . ما با تئوریهای علمی خود نمی توانیم به چاره اعمال لازم برسیم . از این رو به ایدئولوژی و دین احتیاج داریم تا این فاصله و ورطه را پر کند . علم ما برای زندگانی کردن ، کم است .

اگر همه چیز از خداست و خدا مالک انسان هم هست، پس چرا او اعمال نیک را از انسان " می خرد " (مشتری آنست) و چرا انسان به او قرض می دهد ؟ اگر همه چیز ما از خداست ، هیچ چیزی از خود را نباید به او قرض بدهیم یا بفروشیم ، چون آنکه مالک من و همه چیزها ئی که در تصرف من است می باشد ، اگر همان چیزها را از من به قرض بگیرد یا بخرد ، یا ما سرا و کلاه می گذاریم (که این شاء ن انسان نیست که سر خدا یش کلاه بگذارد) یا او با ما بازی می کند و ما را کودک و جاهل حساب می کند که اینهم شاء ن خدائی نیست که انسان را به صورت خود یا به عنوان " بهترین صورت " آفریده است .

چرا انسان همیشه عقیده خود را تصحیح می کند نه تعویض

انسان افکاری را که عمری به آن ایمان و عشق ورزیده است نمی تواند به آسانی تغییر بدهد (ترک بکند و عقیده دیگری جایش بنهد) ، بلکه می کوشد که آنها را تا می تواند تصحیح کند . معمولاً این تصحیحات به حدی می رسند که از افکار اصلی ، چیزی باقی نمی مانند .

ایمان و عشق به چیزی ، آن چیز را ثابت و محکم و سفت و پایدار نمی سازد . بلکه در آغاز ، خود انسان را که به آن چیز عشق یا ایمان می ورزد ، سفت و محکم و پایدار و ثابت می سازد .

طبعاً " اگر تغییری به آن چیز (افکار یا عقیده) بدهد ، معنایش چیزی جز " تغییر دادن کلی خود " نیست . و انسان معمولاً " موقعی چیزی را می شناسد که ثابت و مشخص و استوار باشد .

بدین ترتیب کمترین تغییر در خودش ، سبب می شود که " احساس گم شدن خود " و " از دست دادن خود " را بکند . تعویض عقیده برای او ، تعویض خود است و او از هر چیز بیگانه ای می ترسد ، حتی از خود بیگانه . بنا بر این عقایدش را همیشه تصحیح می کند تا خودش را گم نکند .

از این روست که ضرورت پیدایش اسلامهای راستین و سوسیالیسم های راستین روشن می گردد .

ما در دنیا چیزها را آن طور که هستند نمی بینیم. بینش ما مساوی با وجود نیست. بعضی ها هر چیزی را بیش از آنچه هست می بینند و احساس می کنند و بعضی دیگر، همان چیزها را کمتر از آنچه هست، می بینند و احساس می کنند و احساس می کنند. و ما در یک لحظه چیزی را بیش از آنچه هست، می بینیم و احساس می کنیم و در لحظه ای دیگر، کمتر از آنچه هست می بینیم و احساس می کنیم و عمل نمی دانیم آنچه می بینیم و احساس می کنیم، چیست. چون موقعی به این داناتی می رسیم که میان بینش و وجود، تساوی برقرار شود. از این رویا ما دائماً بردنای خود می افزاییم (دنای خود را ثروتمندتر می سازیم) یا از دنیا می خود می کاهیم (دنای خود را فقیرتر می سازیم). آنکه دائماً در دنیا بیش از آن می بیند که هست، دنیا را ثروتمندتر می انگارد و آنکه از دنیا می کاهد، دنیا را فقیرتر می انگارد. آنچه مهم است این است که انسان در دنیا (آنطور که دنیا هست) نمی تواند زندگانی کند. یا باید بیش از آن و بهتر از آن ببیند و احساس بکند که هست تا بتواند در آن زندگانی کند یا باید کمتر و بدتر از آن ببیند و احساس بکند که هست. این عدم تطابق بینش انسان با وجود، (این شکاف همیشگی میان بینش و وجود) میان اخلاق و واقعیت، رفع شدنی نیست.

انقلاب تحمیلی

بزرگترین انقلاب، موقعی تحقق می یابد که مردم به رغبت خویشتن، خود را تغییر دهند. حکومتی دموکراسی است که مردم را فقط به تغییر دادن خودشان بیانگیزاند، نه آنکه آنها را "طبق ایده آل و تصویری که از انسان نوین و جامعه نوین دارد، بخواند و تغییر بدهد.

مردم با دید به خودشان و به جامعه اشان، صورتی که می خواهند بدهند. از این رو انقلابات ایدئولوژیکی و دینی، انقلابات مردمی نیستند، چون آن تصویری را که جامعه و انسان با دید بد، آنها پیشاپیش (چه آشکار چه نهفته) معین ساخته اند.

دیکتاتور، می خواهد، پیشرفت و معرفت و توسعه و رشد را طبق مفهومی که از آن

مقولات دارد، به مردم تحمیل کند پیشرفت و رشد و تکامل تحمیلی، ضد انسان نیست و لو برای انسان باشد.

در جستجوی خوابگاه

عقیده، جای استراحت است و فکر، جای حرکت (راه). از این رو آنکه متفکر نیست و تفکر برایش رنج و زحمت دارد از فکر، عقیده می سازد تا خوابگاهی برای خود فراهم آورد. و وقتی عقیده او متزلزل شد، آن عقیده را ترک می کند. نه برای اینکه در پی فکر کردن بیفتد بلکه برای آنکه عقیده محکمتری (خوابگاه مطمئن تری) بیاورد که متزلزل نشود. او در جستجوی خوابگاه بهتر است نه در جستجوی راه. کسیکه از فکر، آرامش می طلبد، می خواهد از فکر، عقیده بسازد.

افکاری که ما را فرومی بلعند

از دوشق خارج نیست. یا باید ما، افکاری را که با آن روبرو می شویم فرو بلعیم، یا آنکه آن افکار، ما را فرو خواهند بلعید. یا ما، افکار را در خود هضم خواهیم کرد، یا افکار، ما را در خود هضم خواهند کرد. راه دیگری برای برخورد با افکار نیست. کسیکه قساوت فرو بلعیدن افکار را ندارند، تابع و محکوم افکار خواهند شد. اسیریک فکر شدن، از اسیریک انسان شدن بدتر است. تابع و محکوم دین یا ایدئولوژی یا فلسفه یا علم (یک تئوری علمی) شدن، سلب حاکمیت از انسان است.

فقدان جسارت یا منطق؟

برای درک اشتباهات عقیده ما، فقط احتیاج به منطق نداریم بلکه بیش از منطق، احتیاج به جرئت و جسارت کافی داریم. بدون این جسارت و جرئت کافی، همان منطق و دیالکتیک ما، از اشتباهات ما، کمالات عقیده ما را خواهند ساخت.

آیا احتیاج به رد کردن یک دستگاه (سیستم) فکری هست ؟

هیچ فکری نیست که ارزش محدود نباشد. ولی هر فکری به طور بی نهایت گسترش پذیر است. کسیکه شیفته یک فکر می شود، می انگارد، هر چه بیشتر آن فکر را گسترش بدهد، آن فکر، با ارزش خواهد بود. ما اگر این حدود ارزشمندی هر فکری را کشف کنیم، احتیاج به تصحیح آن فکر، از این حدود به بعد، یا به رد کردن آن فکر از این حدود به بعد، نداریم.

یک فکریا یک سیستم فکری، همیشه در یک محدوده ای، ارزش دارد (برعکس، حقیقت، ادعا می کند که هر چه گسترده بشود، ارزش دارد و معتبر است) و گسترش آن وراء این محدوده، چه بسا به "رد کردن آن سیستم فکری به طور کلی" می کشد در حالی که، هیچ سیستم فکری نیست که محدوده ارزشمندی نداشته باشد.

شیفتگان یک سیستم فکری، در اثر گسترش دادن بی نهایت آن سیستم، و ارزش دادن به آن سیستم در سرا سر گسترش، لطمه به ارزش آن سیستم فکری می زنند.

رها ئی از کار صنعتی، نه دادن قیمت کار

مسئله کارگر صنعتی، این نیست که فقط "قیمت کارش" عادلانه پرداخته شود، بلکه این است که "کارماشینی" با وجود دریافت قیمت عادلانه اش، شخصیت انسانی کارگران را بودمی سازد. او را بیدار "کارماشینی" رها ئی بخشد، نه آنکه با دادن تمام قیمت کارش، او را در این کارماشینی باقی نگاه داشت و راضی و خوشحال ساخت. هر کارگری باید هنرمند هم باشد، تا بتواند در قبال "سترونی کارماشینی" با "آفرینندگی هنری" به زندگانی خود تعادل بدهد. (هر کارگری باید در خانه یک کارگاه هنری داشته باشد و وقت فراغت برای آفرینش هنری داشته باشد).

آیا یک دستگاه فکری یا یک ایدئولوژی درجا معکافی است ؟

هیچ فکری یا دستگاه فکری نیست که از حدی به بعد، غلط یا ناقص یا

دورا ز واقعیت نباشد. مسئله این نیست که یک فکریا دستگا فکری دیگر، به جای سیستم فکری که غلط و ناقص را یافته ایم بگذاریم. مسئله این است که همین فکریا سیستم فکری را که در محدوده ای که نزدیک به واقعیات است (یا آسان درکا برود است) به کا ربیریم، و برای داده های دیگر، از تجربیات خود، سیستم فکری دیگر بیا بیم.

به همین علت است که در یک دوره تاریخ، چندین سیستم فکری همزمان با هم رواج و رونق دارند. و هیچگاه یک دستگا فکری، برای درک و توجیه همه تجربیات و واقعیات، کفایت نمی کند. و از طرفی، خوبی و کمال و حسن هر سیستمی را نمی توان گرفت و با ترکیب همه این خوبیها و محسنات، یک سیستم فراهم آورد، چون این خوبی و کمال و حسن که در این دستگا هست، قابل جدا ساختن از آن دستگا و از همان معایب و نقائص نیست.

یک دستگا ه کا مل فکری نمی توان آفرید که واجده همه محسنات و فاقد همه معایب باشد. یک دستگا فکری را برای آن تغییر نمی دهند، چون یک دستگا فکری کا ملتر (با محسنات بیشتر و با معایب کمتر) یافته اند، بلکه این دستگا فکری بعضی محسنات دارد که انطباق بیشتر با مقتضیات و حواش روز و عصر ما دارد.

این دستگا فکری جدید، کا ملتر از دستگا فکری یا فلسفی یا ایدئولوژیکی گذشته نیست، بلکه محسناتش، برای تامین ضروریات کنونی مناسب تر است، ولی همانقدر نقائص دارد که دیگری داشت. فقط محسنات و نقائص این دستگا ه، غیر از محسنات و نقائص دستگا پیشین است. حتی در بعضی محسنات و نقائص با هم شریکند. قبول یک دستگا فکری یا ایدئولوژی، علامت آن نیست که کا ملتر است بلکه علامت آنست که محسناتش با اقتضای مهم روز، مناسب تر است.

فکری که در این لحظه می کنم، لحظه دیگر نمی نویسم

انسان در هر لحظه ای به افکاری می رسد که در لحظه دیگر نمی تواند به همان افکار برسد. هر فکری، تجربه ایست یکباره و یگانه که هیچگاه قابل تکرار نیست. از این رو نیز هست که فکری را که من حالمی کنم، ساعتی دیگر

نمی نویسم. این فکر، فردا با تجربه دیگری قاطی می شود و از تجربه ای که دیروز را آفریده بود، جدا ساخته می شود.

غنیمت شمردن آن و قربانی برای آینده

کسانی هستند که با التهاب، اکنون خود را قربانی آینده می سازند، به امید اینکه در آینده، بهتر زندگی کنند. نفی "زیستن" برای "بهتر زیستن" می کنند. غافل از اینکه زنده ای نخواهد بود که بهتر بزیزد. کسانی نیز هستند که آینده شان را قربانی اکنون (حال و دم و آن) می سازند، به این خیال که فقط همین دم در تصرف آنهاست، و همین "آن" غنیمت است.

زندگی، در حال و آینده، از هم بریده و جدا نیست که بتوان یکی را قربانی دیگری کرد. با قربانی یکی، دیگری هم نابود و بی ارزش ساخته می شود. کسیکه به "آن" می پردازد (این الوقت است) آینده خود را قربانی می کند و بی ارزش می سازد. و کسیکه خود را برای آینده قربانی می سازد، حال و اکنون و دما را بی ارزش و نابود می سازد. زندگی یک دامنه است نه یک نقطه. چه این نقطه، حال باشد چه این نقطه آینده باشد. سراسر دامنه زندگی با ید زیسته شود. همه نقاطش با ارزشند.

غاصبان آینده

مسئله ضعفاء و محرومان و زحمتکشان، نه تنها گرفتن "حق آنها" از غاصبان کنونی و گذشته است، بلکه بیش از آن، ندادن امکانات به غاصبان آینده حقوق آنهاست که فعلاً زیشتان "مبارزه با غاصبان کنونی و گذشته" می باشند، و کاسه گرم تر از آش در این مبارزه هستند تا محرومان و زحمتکشان و ضعفاء، خود را با آنها عینیت بدهند.

شناختن غاصبان کنونی و گذشته، آسانست، از این رو، این مبارزه همه قوا را به خود فرومی کشد، ولی غاصبان آینده شناختنی نیستند و نمی توان با آنها مبارزه کرد، چون خود را با منافع زحمتکشان و محرومها و کشا و رزان

عینیت داده اند، و روزی که قیافه خود را به عنوان غاصب نشان دادند، همه اسلحه های ضعفاء و محرومها را (که همان ایدئولوژی ها و سازمانها باشد) در انبار تسلیحاتی خود دارند و این اسلحه ها را وقتی میمان کا رگران پخش می کنند که برای منفعت این غاصبان بجنگند.

ایدئولوژی که برای محرومها و کاه رگران ساخته می شود، تا به عنوان اسلحه از خود دفاع کند، "یک اسلحه" است که مخالفان آنها نیز از همانها برضد حقوق کاه رگران و محرومها و ضعفاء می توانند سوء استفاده کنند. همیشه ضعیفی که خود را با یک مقتدر عینیت می دهد، خود را محکوم مقتدر می سازد. از این رو عینیت محروم و کاه رگرو زحمتکش با "ایدئولوژی" حل شدن و فنا شدن کاه رگر در آن ایدئولوژیست و عینیت روشنفکر و روحانیون دینی با یک ایدئولوژی، تقلیل ایدئولوژی به آلت و وسیله قدرتست. این است که همان یک ایدئولوژی واحد، دو نقش مختلف و متضاد با هم بازی می کند. از طرفی عینیت محروم و زحمتکش و ضعیف با ایدئولوژی یا دین، او را آلت می سازد و از طرفی عینیت روشنفکر و آخوند با ایدئولوژی یا دین، ایدئولوژی و دین را تبدیل به آلت و وسیله می کند (این مهم نیست که این جریان آگاه هیودا نه یا نا آگاه هیودا نه صورت بگیرد) از این رو عینیت نخستین، سبب گرفتن با قیما نده قدرت از محروم و ضعیف، و زحمتکش می شود و عینیت دومی، سبب افزایش قدرت آخوند و روشنفکر و رهبران ایدئولوژی می گردد. نتیجه نهائی آنست که ضعیف در انطباق با دین آلت آخوند می گردد و زحمتکش در انطباق با ایدئولوژی، آلت رهبران جنبش کاه رگری می گردد.

آیا شناختن چیزی، آشنا شدن با آنست؟

پیشوند کلمه "شناختن"، همان "آشنا"ئی است. انسان در گذشته می انگاشت که وقتی با چیزی "آشنا شد"، اطمینان و آراش پیدا می کند، و وقتی اطمینان و آراش از چیزی پیدا کرد، مسئله تمام شده است. بدین ترتیب، اصطلاح شناختن ما، هنوز رسوباتی از همین خصوصیت را دارد. ما با هر چه به اندازه کافی آشنا شدیم، دیگر سا ئقه "شناختن آن" در ما از بین

می رود. عملاً همه "آشنائی ها" چه با خود چه با دیگران، ما را از "شناختن" بازمی دارد، چون هنوز شناختن را با آشنائی، مشتبه می سازیم. وبه طور غریزی، هر چه با چیزی بیشتر آشنا شدیم، کمتر احتیاج و ضرورت شناختن آنرا در خود احساس می کنیم. از این رو ادیان وایدئولوژیها می کوشند که به هر ترتیبی شده است ما را با خود "آشنا سازند"، تا علاقه به "شنا سائی آنها" را از دست بدهیم.

تکرار و تذکر (یا دآوری) و تمرین و ارشاد و ساختن آگاه بود طبقاً فقط عمیق تر ساختن این "حس آشنائی" است. چون آشنائی، امکانات شناختن را به کلی مسدود می سازد. هنوز این خرافه در ذهن همگان باقی مانده است که، با هر چه آشنائی دارند، آنرا می شناسند.

ولی برعکس این چیزی که همه بدیهی می انگارند، آشنائی با پدیده ها و واقعیات و افراد و اجتماعات، ما را از شناختن آنها بازمی دارد و هر چه بیشتر با آنها آشنا تریم، کمتر قدرت شناختن آنها را داریم، و شناختن آنها مشکل تر و دشوار تر و پیچیده تر است، چون باید بر ضد مواعی که آشنائیها ساخته اند، جنگید.

آشنائی، بزرگترین سد پورده برای شناختن است. از این روم خودمان را به دشواری می توانیم بشناسیم چون با خود بیش از هر چیزی آشنا ایم. برای شناختن، باید با آنچه آشنا ایم، از سر، بیگانه بشویم. تا عادت و انس و روابط نا آگاه بودانه ای که با آن پیدا کرده ایم، از دست بدهیم. بیگانه شدن با آشنا یان، راه شناختن آنان را بازمی کند.

انسان در آشنا سازی خود با هر چیزی یا هر کسی، نمی خواهد آن چیز یا کس را بشناسد، بلکه هدف نخستینش این است "که" ترسی را که در بیگانگی و تا زگی آن چیز دارد، رفع کند. مقصود از آشنائی، از دست دادن این احساس ترس است. هر چیز بیگانه و تازه ای ما را می ترساند و موقعی که این ترس تمام شد، ما آرامش و اطمینان پیدا می کنیم.

ولی بعد از این آشنائی (که رفع ترس ما از آن چیز یا کس یا گروه شده است) در بیگانه ساختن مجدد خود با آن چیز، ما این "احساس ترس" را دیگــــر نخواهیم داشت. آشنائی، این احساس آرامش را در ما به جای گذاشته است. از این رو این "بیگانه ساختن تازه خود با اشیاء و عوامل و وقایع و افراد"،

همان جریا نیست که ارسطو " شگفت کردن " می نامد .
 فلسفه ، همین هنر شگفت کردن است . در اینجا " احساس ترس در اثر
 بیگانگی " که در " آشنائی " رفع می شد ، از " احساس بیگانگی بدون
 احساس ترس " جدا ساخته می شود . کسیکه " از همه چیز در بیگانگی با آنها
 می ترسد " ، فقط در پی آشنائی با آنهاست . برای شنا سنده ، هر چیزی در
 بیگانگی ، او را نمی ترساند . بلکه هر چیزی در بیگانگی او را به شگفت
 می آورد . حتی " از خود بیگانگی " سبب ترس او از خود نمی شود تا در پی
 " آرا مش درونی خود " باشد (تا آرزوی خود بی تنش کند) .
 اینک این دو قرن " مسئله از خود بیگانگی " هدف بسیار می زدند . تب گردیده
 است ، علت این است که " هر بیگانگی ، ترس آفرین " تلقی می گردد .
 و بیگانگی خود با خود ، ترس انگیز است و طبعاً هدف نهائی زندگی ، رسیدن
 به آرا مش درونی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است . در شگفت کردن که
 اساس معرفت فلسفی است ، دیگریک چیز ما را نمی ترساند (طبعاً ، خود مانیز
 ما را نمی ترساند) چیزی یا کسی که ما را به شگفت می انگیزد ، نه تنها ما از
 آن نمی ترسیم و احساس گریز از آن نداریم بلکه احساس عظمت و ارزش
 و نزدیکی به آن نیز می کنیم .
 این " احساس بیگانگی در شگفتی " ، به شناسائی می کشد نه به آشنائی .
 رفع از خود بیگانگی با بیگانگی با ترس متلازمست ، هدف ، رسیدن به
 جا معها یست که همه با هم آشنا هستند ولی همدیگر را نمی شناسند .

اسطوره برضد تاریخ

تاریخ ، اتفاقات گذشته است . تاریخ ، درک آنچه گذشته به عنوان آنچه
 گذشته است ، می باشد . آنچه که همیشه در گذشته است و از گذشته می ماند . یک
 واقعه تاریخی ، یک پدیده بی نظیر است که در شرائط بی نظیر رخ داده است و
 هرگز تکرار شدنی نیست و آنچه تکرار نشدنیست ، در ما هیتش ، نا دانستنی است .
 چون برای دانستن ، ما باید در مقایسه کردن و یافتن شباهت و با لخره یکسان
 انگاری ، به مفاهیم کلی یعنی به دانش برسیم . از این رو ، وقایع تاریخی
 تا آنجا که به عنوان تاریخ خالص ، تلقی گردند برای ما حیرت انگیز و

و مجهول و غیر قابل تاء و یل و بیگا نه هستند. اما حس کنجکاوی ما (یا به عبارت بهتر: عدم قبول آنکه، آنچه من دیروز بوده‌ام، امروز نیستم و "من دیروز" از "من امروز" بیگانه است) در تلاش است که این بیگانگی تاریخی را به هر ترتیب هست رفع کند.

سطحی ترین و آسانترین روش رفع این بیگانگی، درک اخلاقی تاریخی است. ولی در واقع این روش، بیگانگی تاریخ را رفع نمی‌کند بلکه فقط آنرا قابل تحمل می‌سازد.

انسان در آغاز، این "گذرا بودن هر رخ داده‌ای" را درمی‌یابد و طبعاً، تاریخ، "درک این گذر" را بسیار شدید می‌کند. در تاریخ، همه چیزها زود می‌گذرند یا به عبارت بهتر "زودتر می‌گذرند". "گذر طبیعی و عادی زندگانی انسان"، صدها و هزارها با سرعت بیشتر پیدا می‌کنند. انسانی که از "درک شتاب آمیز گذر در تاریخ" به زندگانی عادی خود برمی‌گردد، "گذر عادی زندگانی" برایش شکل دیگری خود می‌گیرد. به حسب معمول "حس گذر زندگانی" در زندگی معمولی، بسیار ناچیز است، و انسان، چون این گذر بسیار آرامست، آنرا فراموش می‌سازد. دستگاه دانش زندگانی عملی، برای گذر زندگانی، حساسیت ندارد.

این آشنائی اخلاقی با تاریخ است که این حساسیت را بالایی بردود را اثر افزایش "حس گذر زندگانی"، و راننا راحت و مضطرب و نگران ساخته می‌شود. و به فکر چاره این گذر، یا چاره این "احساس گذر سریع" می‌افتد. زندگانی، نباید بگذرد، یا "احساس گذر" باید نا بود ساخته بشود، تا زندگانی قابل تمتع گردد.

برای اینکه، زندگی نگذرد، مفهوم روح جاوید و بهشت جاودان یا ارزش‌های ماندنی اخلاقی ساخته می‌شود یا در انسان رشد می‌یابد. یا آنکه زندگانی خود را در تاریخ ابدی می‌سازد و انسان، "نامجو" می‌گردد. تاریخ به‌جستن نام شروع می‌شود (کیومرث در شاهنامه)، ولی چون راه تاریخی ابدی شدن برای غالب افراد بسته است، بیشتر، متوجه روح جاوید فردی و ملکوت و آخرت می‌شوند. یا بالاخره انسان به فکر "نفی یا محو احساس گذر" می‌افتد. اینهم راه‌های مختلف ممکن است یا آنکه انسان احساسات خود را به اندازه‌ای خرفت می‌سازد که "تغییر" را در هیچ چیزی در نمی‌یابد.

با آنکه روش برای فرا موشی همه تغییرات می یابد، یا بالاخره به " آن " آنقدر اهمیت می دهد که دنیا و تاریخ و زندگانی در همان " آن " خلاصه می شود و او همیشه در آن " آن " هست و همیشه از آن آن لذت می برد .

راه دیگر رفع بیگانگی تاریخ از خود، اسطوره سازیت، انسان از هر واقع تاریخی، یک اسطوره می سازد، از هر شخصیت تاریخی، یک اسطوره می سازد . چنانکه ما از انقلاب فرانسه یا انقلاب روسیه یک مشت اسطوره های مختلف داریم . چنانکه ما از زلنین و ناپلئون گرفته تا محمد و مسیح مثنی از اسطوره ها داریم .

نقش اسطوره آن است، که از " یک رویداد در یک گذشته خاص "، یک رویداد در " گذشته به طور مطلق " می سازد . گذشته در اسطوره، یک نقطه از گذشته نیست . این رویداد، هم می تواند دیروز و هم یک قرن پیش و هم هزار سال پیش و هم در آغاز تاریخ و هم در زمانی بی نهایت پیش از آن پیش آمده باشد . این گذشته و رویداده و شخصیت، دیگر در یک گذشته معین و ثابت، میخکوب نشده است . با چنین خصوصیتی، اسطوره یک واقعه می شود که بر تاریخ غلبه می کند و غیرتاریخی می شود و بالاخره این واقعه نه تنها مربوط به گذشته به طور مطلقست، بلکه مربوط به انسان به طور مطلق، یک ملت به طور مطلق یک امت به طور مطلق است . بدینسان، اسطوره، همیشه زنده است . اسطوره، یک مشخصه بادی انسانی، یک آرزوی ذاتی انسانی، یک رؤیای بازگشتنی مداوم انسان می گردد . شاید در این اسطوره ها، اجزائی از این گذشته خاص که در آن، آن واقعه رویداده است و از این شخصیت خاص، به جا مانده باشد، ولی این اجزاء، دیگر هویت اسطوره را مشخص نمی سازند . یعنی با " بازسازی آن تاریخ " نمی توان به درک هویت این اسطوره رسید . این اسطوره است که آن مواد تاریخ را در خود بلعیده و در خود جذب کرده است . تاریخ، ماهیت خود را در این اسطوره ها از دست می دهد . از اسطوره های قرآن و انجیل و تورات نمی توان به تاریخ بازگشت و نباید آنها را تاریخی فهمید . همه رویدادهای تاریخی و شخصیت های برجسته تاریخی، با همه تلاشهای علمی برای درک تاریخی آنها، این هویت اسطوره ای خود را از دست نمی دهند . اسطوره را نمی توان از بهترین و عینی ترین تاریخ، جدا ساخت .

انسان علیرغم جریان تاریخی و علیرغم علم و روشهای تحقیقات تاریخی، روز بروز آن به آن اسطوره می سازد. ما این جریان اسطوره سازی را در تاریخ نویسی خود که نامعینی و علمی و... به خود گرفته است، از خود پنهان و تاریک می سازیم. انقلاب فرانسه و انقلاب روسیه و اتفاقاتی نظیر آنها ارزش و هویت اسطوره پیدا کرده اند. بالاخره راه دیگر برای رفع بیگانگی تاریخی از خود، فلسفی سازی آنست. ما از فردیت واقعیه یا شخصیت، یک کلیت بیرون می آوریم.

تقلید از رقیب

ما در رقابت با دیگری، و در هیجان تلاش برای رسیدن به او و جلوزدن از او، فراموش می کنیم که از او تقلید می کنیم. حتی وقتی که از او هم جلوزدیم، هنوز او مرجع تقلید ما هست. ما در ایده آل دیگری، از او جلوزده ایم و بلا وجودیکه از او رد شده ایم به خود نرسیده ایم. پیش افتادن از دیگری، هنوز رسیدن به خود نیست. دورقیب، هیچگاه نمی خواهند به خود برسند، بلکه پیرو "ایده آل مشترکی" شده اند و در این تقلید از ایده آل مشترک، خود را فراموش ساخته اند. این است که "رقابت آزاد همه جا مع" لزوماً سبب ترقی و بهبود و رفاه جامعه نیست چون بسته به این ایده آلها نیست که بر سر آن رقابت می شود. مثلاً "رقابت همه در خیانت به مملکت" یا "رقابت همه در چالوسی و تباہیت" یا "رقابت همه در ترقی مادی به هر وسیله ای" نه تنها سبب آزادی و ترقی و رفاه و عدالت نمی گردد بلکه سبب نابودی جامعه می گردد. (یکی در فروش ایران به روسیه، افتخار می کند، یکی در فروش ایران به آمریکا، این رقابت در خیانت است. یکی رقابت در چالوسی به شاه یکی در تسلیم شدن به مأمور هیر).

جرئت بیان حقیقت

جرئت بیان حقیقت از این رو کم است چون دشمنان حقیقت در جامعه بسیار زورمندند. این تقاضای اخلاقی، کفایت نمی کند که ما افراد را به

جرئت داشتن به گفتن حقیقت دلیر سا زیم. ما با تشویق کردن مردم به انداختن خود به خطر برای گفتن حقیقت، عملاً برضاً خلاق رفتار می کنیم. چون ستودن این خصوصیت، راندن بسیاری به مسلخ است. ما با یدروشی بیا بیم که دشمنان حقیقت، این قدر زور نداشته باشند که گفتن حقیقت، احتیاج به این قدر فداکاری داشته باشد. ولی دشمنان حقیقت برای آن این قدر زور دارند چون خود را با حقیقت عینیت می دهند. هیچکسی و هیچ سازمانی، عینیت با حقیقت ندارد. هرکسی می تواند "بخواهد" که عین حقیقت بشود، اما هیچکس و هیچ سازمانی عین حقیقت نیست. "خواستن عینیت با حقیقت"، فقط "ایجاد وظایف" می کند نه ایجاد "حقوق". حتی آخرین درجه نزدیکی به حقیقت، تضمین عینیت یافتن با حقیقت را نمی کند. نزدیکی به حقیقت، خطر بیگانه شدن از حقیقت را بیشتر دارد.

فداکاری کیست؟

"یکبار رویکجا از سراسر خود گذشتن" بسیار راحت تر و آسانتر است که سراسر عمر، آن به آن و بتدریج از یک منفعت خود بگذریم. کسانیکه به "فداکاری جان" بالاترین ارزش را می دهند، از ارزش "استقامت سرتا سر عمر در اعتراض و مقاومت در مقابل قدرتهای اجتماعی و سیاسی و دینی" بی خبرند. گذشتن از یک منفعت خود، آن به آن در سرتا سر عمر "مانند" "مثله شدن" است (تکه تکه اندام را از انسان بریدن). شهید پرستیی و داشتن فلسفه قربانی (یکبار از خود گذشتن) سبب انحطاط اخلاق روزانه می گردد. کسیکه به "یکبار از خود گذشتن"، اوج ارزش را می دهد، دیگر اواز منفعت های کوچک ولی مکرر خود، حاضر به گذشتن نیست. و اخلاق اجتماعی به این گذشت های یومیه و نا چیز و مکرر و دائمی احتیاج دارد. تجلی — قربانی و شهادت به عنوان اوج اخلاق، سبب نابود ساختن اخلاق اجتماعی می گردد. از تمام خود یکبار گذشتن، ایجاب آنرا نمی کند که فرد، هر روز و هر دقیقه از منافع کوچک خود بگذرد. در اجتماع باید این "گذشتن از قسمتی از منفعت خود را دقیقه به دقیقه بیشتر از رج داد تا شهادت و قربانی یکبار و یکبار.

ولی متاسفانه ما عنوان شهید و فداکار را وج ارزش اخلاقی را به گروه اول می دهیم. و با این ارزش دهی با دست خود، اجتماع و اخلاق اجتماعی را نابود می سازیم.

تحمل درد و عذاب نا چیز اما درس را سر عمر، و همیشه به پیمان خود با قبی مانندن، به مراتب مهمتر و پرا رزشتر از تحمل بزرگترین دردا ما در یک لحظه است.

همبستگی و حماقت های مشترک

برای شناختن خود، دوست خود، ملت خود، با یستی آنقدر فاصله گرفت که بتوان "سراسر خود"، "سراسر تاریخ ملت خود" و "سراسر طیف زندگانی دوست خود" را دید، و این چنین دوری هست که انسان را از خود و دوست خود و ملت خود بیگانه می سازد. انسان برای چنین دیدی نه تنها باید فقط دورتر باشد، بلکه باید "بالتر و برتر" نیز باشد. و آنچه خود و ملت و دوست از این شناخت نفرت دارد، صحت و اشتباه این شناخت نیست بلکه اعتراض از آن برتری است.

آنکه ما را شناخته، با برتری خود، ما را تحقیر می کند. آنکه ما را می شناسد، از ما بیگانه شده است. به سبب و همه از این بیگانه شدنست که ما دست از شناخت خود و دوست و ملت و طبقه خود و ملت خود می کشیم. با خود بودن (با ملت و طبقه و ملت خود بودن) بهتر از شناختن خود و ملت خود و طبقه خود و ملت خود است. ما بالذات، اشتباهات و دیوانگیها و حماقت های خود و ملت خود و طبقه خود و ملت خود را تکرار می کنیم تا احساس با آنها بودن و از آنها بودن را از دست ندهیم. از اینجا است که "لذیذترین حماقتها و اشتباهات ملی و اجتماعی و طبقاتی و ملّتی"، "تقدم بر بهترین معرفتها دارند. در آن حماقتها و اشتباهات، احساس همبستگی و یا وحدت تقویت می گردد و در اثر این معرفتها، بیگانگی و شکاف پدیداری می گردد.

جامعه، موقعی تبدیل به "توده" می شود، انسان، دیگرمانند گذشته
"اندام یا سلول یک هیكل زنده" نیست. انسان، تبدیل به "ذره ای" می شود
ولی این "ذره بودن" رانمی تواند تحمل کند. انسان در توده، ذره ای
شده است که از آن رنج می برد، چون در ذره بودن، ماهیت انسانی خود را
از دست می دهد.

در "ذره بودن"، ماده خالص شده است و قوانین مکانیک بر آن حاکم
می شود. جامعه در توده شدن، قابل کاربرد قوانین مکانیکی می گردد.
یعنی از طرفی در "ذره بودن"، شرافت و شأن انسانانی خود را به کلی از
دست می دهد و از طرفی در ذره بودن، به نهایت "احساس ضعف خود" می رسد.
از این گذشته "انباشتگی ذرات"، علامت ارتباط و به هم بستگی آنها
نیست. "انباشتگی" باید جبران همبستگی را بکند.

از این روست که از طرفی عطش بی نهایت زیاده "کسب شرافت و شأن
فردی انسان خود" پیدا می کند و از طرفی عطش بی نهایت زیاده "کسب
احساس قدرت در پیوستن به دیگران" پیدا می کند.

این "احساس شدید ضعف و عجز" و "احساس شدیدی ارزش بودن" او را میان
دو سائقه و التهاب شدید قرار می دهد که در تضاد با هم واقع می شوند. از
طرفی می خواهد "کسب شرافت و شأن انسانانی" بکند و از طرفی می خواهد
کسب قدرت در همبستگی اجتماعی پیدا کند.

این دو سائقه، با هم تناقض دارند و ترکیب آنها بدین سهولت ممکن نیست.
انسان می تواند از "ذره بودن در توده" خود را نجات بدهد، موقعی که
بتواند شأن و شرافت فردی خود را بدست آورد (جنبش به سوی فردگرایی)
و هم در همبستگی با دیگران، قدرت پیدا کند. انسان تا در توده و در حالت
توده بودنست، فاقد این هر دو (شرافت انسانی و قدرت) هست.

مدنیت اقتصادی و صنعتی امروزه ما، میل به "ذره ساختن" هر انسانی دارد.
انسان باید تقلیل به "ماده مکانیکی" یا بد تا قابل محاسبه و تصرف باشد.
انسانها، تبدیل به ذرات رویهم انباشه و بهم فشرد، ولی زهم جدا ساخته
می شوند. بدین وسیله انسانها را می توان به آخرین درجه، محاسبه پذیر و

قابل تصرف عقلی ساخت. مفهوم انقلاب و تغییرات شدید و ریشه‌دار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بستگی ضروری با توده بودن مردم و جامعه دارد. مردمی را می‌توان به‌طور دلخواه (طبق هدفهای یک ایدئولوژی یا یک فرد مستبد) تغییر داد که توده شده باشند. و این موقعیست که افراد هم‌فای قد احساس‌شده نو شرافت فردی انسان شده اند و هم‌دیگر قدرت و استعداد "پیوند یافتن" با دیگران را ندارند (انباشتگی، غیر از پیوند است). "ابتکار تجمع و تحزب و گروه‌سازی" در توده نیست. و طبعاً آن فرد یا گروهی که می‌تواند یک شکل اجتماعی یا سازمانی پدید آورد در اثر همین "ابتکار تاسیسی" می‌تواند افراد را زیر سیطره قدرت خود درآورد. توده، انباشتگی در اتیست که با آن می‌توان انقلاب کرد و می‌توان طبق یک هدف، از آنها یک اجتماع ساخت (چون در اثر عجز کامل در جامعه آفرینی میان خود، می‌توان آنها را بی‌نیازیت استحاله داد).

بی‌دین، بی‌اخلاق نیست

اخلاق برای وجود و بقا و گسترش، هیچ احتیاج به دین ندارد. عینیت دادن اخلاق با دین سبب شده است که بسیاری می‌انگارند که سیکه‌بی دین است، الزاماً نیز باید بی‌اخلاق باشد. کسیکه بی‌دین است، اخلاق آن دین خاص را ندارد. از طرفی "اخلاق دینی"، در اثر تابعیت از یک دین، ناخالصی و محدودیت بسیاری دارد، و این محدودیت‌های دینی برای اخلاق، سبب می‌شود که اخلاق به‌اوج تکامل یا گسترش خود نمی‌رسد و آزادانه رشد نمی‌یابد. درست، دین سبب شده است که اخلاق از گسترش مستقل و خالص خود بازمانده است. اخلاق را با یدازت تابعیت دین نجات داد تا عالم‌الیت و پراکتروانسانی تر شود. در جامعه‌های دینی، باید کوشید که اخلاق بدون دین را رشد داد تا ضرورت دین برای ایجاد اخلاق اجتماعی بکاهد. و جامعه برای داشتن اخلاق اجتماعی، تابع دین به‌طور انحصاری نباشد.

شعرا ایران گامهای مؤثری برای بنیانگذاری "اخلاق بدون دین" و "اخلاق وراء دین" برداشته اند و ما باید در تفکر فلسفی، گامهای قاطع و

نوبین دیگر برداریم .

تفکر در تئوریهای اخلاقیست که راه را برای " تفکر در تئوریهای اجتماعی و سیاسی " می گشاید ، و هر تئوری اخلاقی در درونش یک تئوری اجتماعی و سیاسی نهفته است .

ما برای دموکراسی ، احتیاج به اخلاقی دیگر و تئوری اخلاق دیگر داریم . و دموکراسی تنها یک مشت تئوریهای سیاسی یا اجتماعی یا اقتصادی نیست . ما در اخلاق ، احتیاج به مفهوم خدا و مخلص (هدف و غایات نهائی) نداریم . ما می توانیم اخلاقی با اعتبار و نفوذ شدید اجتماعی پدید آوریم که بر پایه تصویر خود انسان و سوا نقش بنا شده باشد . وقتی یک دستگاه اخلاقی بدون مفهوم خدا (صورت خدا) امکان دارد ، یک دستگاه حقوقی و سیاسی نیز بدون مفهوم یا صورت خدا نیز قابل تحقق است . مردم را باید با چنین دستگاههای اخلاقی آشنا کرد تا بتوان حکومتی جدا از دین ساخت . چون بدون چنین دستگاههای اخلاقی ، و بدون ایمان به چنین دستگاههایی ، دین ، حکومت و سیاست را بدون خود ، فاقد اخلاق و فاقد علو و فاقد هدفها و غایات متعالی خواهد دانست .

و ادعا خواهد کرد که حکومت و سیاست بدون دین ، کثیف و حقیر و پست است . با ید نشان داد که این دین نیست که فقط حقانیت و یا مشروعیت اخلاقی به حکومت و سیاست و اجتماع می دهد . تفاوت اخلاق دینی با اخلاق مستقل آنست که اخلاق دینی به عنوان پیش فرض می پذیرد که فقط خدا می داند که برای انسان چه خوبست چه بد ، و اخلاق مستقل به عنوان پیش فرض می پذیرد که انسان می تواند در آزمایش و اشتباه بتدریج دریابد که برای او چه خوبست و چه بد و خود می تواند در برابر خود با واقعیات همین معیارهای محدود را ایده آل (کلی و متعالی) سازد و به اخلاقهای متفاوت برسد . " و آنکه معیار خوب و بد " را می گذارد ، حق به حکومت دارد . کسی که حق به حکومت برخورد را می پذیرد (در دموکراسی) به آن نیز ایمان پیدا می کند که خود نیز به " معرفت خوب و بد خود " می رسد و می تواند معیار خوب و بد را کشف کند یا بگذارد . پس هر تئوری سیاسی و حکومتی با تئوری اخلاقی ارتباطی مستقیم و ضروری دارد . پیش از تئوریهای سیاسی و اجتماعی و حقوقی باید تئوریهای مستقل اخلاقی داشت یا آفرید .

وقتی کسی بیش از حد، حساس شد، درد دیگری را بیش از آنچه دیگری احساس می کند، درمی یابد، و طبعاً بیش از دیگری از درد دیگری، رنج و عذاب می برد. یک انسان حساس، بیش از آنکه دیگری رنج می برد و شکنجه می بیند، از رنج و شکنجه و دردی که کشد، "همدرد"، کسی نیست که شریک درد دیگریست یا خبری از درد دیگری دارد، بلکه از رنج و عذاب دیگری و مسئله او، بیش از او دردی کشد.

نهضت های اجتماعی و سیاسی برای "آزاد ساختن محرومها و زحمتکشان و دردمندان و ضعفاء از محرومیت ها و ضعف ها و زحمت ها" ایشان، "نتیجه این" حساسیت بیش از اندازه "بعضی افراد یا گروه های خاص است که جزو این محرومان و مستضعفان و زحمتکشان نیستند، و چون جزو آنها نیستند می توانند این "حساسیت بیش از حد" را برای درد و محرومیت و شکنجه داشته باشند، چون بودن جزو محرومها و مستضعفان و زحمتکشان، سبب "کاهش حساسیت برای دردی می گردد. محرومیت کشیدن و رنج بردن، بتدریج از هر انسانی که گرفتار آن شده است قدرت تحمل می خواهد، و طبعاً انسان برای بقایش، قدرت تحملش با لامی رود و با بالا رفتن قدرت تحمل، ضرورتاً "حساسیتش نسبت به محرومیت و ضعف و زحمت می کاهشد. و معمولاً هر انسانی در محرومیت و ضعف و درد، با عادت، قدرت تحمل بیشتری پیدا می کند، یعنی از حساسیتش نسبت به درد، می کاهشد. بدینسان کسانی که خود جزو طبقه زحمتکشان و قشر محرومان و یا مستضعفان هستند، درد خود را آنطور که هست درک نمی کنند بلکه کمتر از آنچه هست درک می کنند. از این رو نیز اگر به خود گذاشته شوند، به قدرت عصیان و اعتراض می کنند. این عصیان و اعتراض موقعی آغاز می شود که گروهی بیش از حد طبیعی حساسیت خود را رشد داده و درد آنها را چندین برابر درمی یابند و چون قدرت تحمل این گروه یا افراد، بسیار نا چیز است، این حس تحمل نا پذیری را به محرومان و مستضعفان و زحمتکشان، سرایت می دهند. تا موقعی که درجا معاینه گروه، که "حساسیت بیش از اندازه طبیعی" دارند، نباشد، طبقات محروم و ضعیف و زحمتکش، برای بقای خود، دائماً بر "قدرت تحمل خود" می افزایند. آنها کم کم می توانند بزرگترین و شدیدترین دردها را تحمل کنند و روز

بروز خرفت تر شوند .

آنچه را " آگایبود طبقاتی " می خوانند ، انتقال این " احساس درد چندین برابر شده " و تحمل نا پدیریا به سختی قابل تحمل ، به کارگران و زحمتکشان و محرومان وضعفا هست . آنها ناگهان از " حالت خرفتی " به " حالت اضطراب " آورده می شوند . در حالیکه آنها به طور طبیعی " چنین حساسیت بیش از حد " را ندارند . و بدینسان در هر دو حالت ، از واقعیت زندگانی و درد خود و محرومیت خود بیگانه اند . چون کسیکه درد خود را چندین برابر واقعیتش احساس می کند ، درد ، سرا سروجوش را مسخ می سازد . همانطور کسی که درد خود را چندین برابر واقعیتش کمتر و کوچکتر احساس می کند (در خرفتی و تحمل) سرا سروجوش مسخ می گردد . بنا براین با داشتن آگایبود طبقاتی ، کارگران و زحمتکش همانقدر از خود بیگانه می ماند که در حالت تحمل درد و زحمتش .

لزوم اثبات وجود شیطان

چون شیطان هست ، خدا هست . برای غلبه بر شیطان ، احتیاج به خدا هست . اگر شیطان وجود نداشت ، خدا هم وجود نداشت . کسی که نفی وجود شیطان را می کند ، نفی وجود خدا را می کند . اگر خدا می توانست بدون شیطان باشد ، چنین خطری برای خدا نبود . و از این لحاظ است که برای اثبات وجود خدا باید در واقع به اثبات وجود شیطان پرداخت . وقتی وجود شیطان پذیرفته شد ، خدا هم هست . این شیطان هست که در واقع ما را به قبول خدا اغوا و مجبور می سازد ، چون برای مبارزه با شیطان ، ضرورت وجود خدا ، درک می گردد . ولی ما هیچگاه مبارزه با شیطان نمی کنیم تا به خدائی احتیاج نداشته باشیم . کسی انسان را در آغوش گناهکار و جاهل و ظالم و فاسد می سازد (به تقدم وجود شیطان و شرقا ئلست) ، از این راه است که ضرورت وجود خدا و خیر و علم و ایمان را معین می سازد . انسانی که همیشه (از آغاز تا ریختن به حال ستم دیده است) همین " قبول بیداد دانی " ، قبول یک شروضعف در انسان برای ضرورت یک رها کننده از ستم است . انسانی که همیشه ستم می پذیرد ، تفاتی با انسان گناهکار و مسیحیت و انسان ظالم و جاهل

اسلام ندارد. همه اینها ضرورت خیر را از وجود شرمشقی می سازند.

متواضع برادر منافق است

ریاکاری و منافقگری با این شروع نمی شود که کسی که ایمان ندارد، به دیگران ایمان بنمایاند. . . ریاکاری کسی است که ایمان کمی را که دارد، ایمان بزرگتر و بیشتر به دیگران می نمایاند. ما، همه فضیلت ها و هنرهای خود را بیشتر از آن که در ریم و یا کمتر از آن که در ریم (در تواضع) به دیگران می نمایم. ما یا منافق و ریاکاری ریم یا متواضع.

آنکه فضیلت و هنر و تقوای خود را کمتر از آن می نماید که دارد، همانا نقدر دروغ می گوید و واقعیت خود را می پوشاند و تاریک می سازد که کسی که فضیلت و تقوا و هنر خود را بیشتر از آن می نماید که دارد، تواضع هم همانا نقدر ریاکاریست که فضیلت و هنر و تقوای خود را بزرگتر نمودن، و وقتی که کرامت و شرافت افراد درجا معده به تقوا و فضیلت است، خواهنا خواه افراد می خواهند بیشتر حیثیت اجتماعی داشته باشند و طبعاً "نا خود آگاه فضیلتی بیش از آنچه دارند، می نمایند و اقلیتی که از این زهد فروشی و بزرگسازي تقوا رنج می برند، در تواضع، اعتراض به آنها می کنند. کمتر از آن می نمایند که هستند، تالافی را که دیگران می زنند رسوا سازند.

انتقاد به قدرتمندان، انتقاد به قدرت نیست

برانگیختن احساس کینه و نفرت علیه قدرتمندان، غیر از برانگیختن احساس کینه و نفرت علیه خود "قدرت" است. انتقاد از اینکه چرا دیگری قدرت دارد، انتقاد به خود قدرت نیست. کسانی که وعظ کینه توزی علیه قدرتمندان می کنند، و با این وعظ، مردم را علیه داشتن قدرت به طور کلی برمی انگیزانند، بزرگترین دشمنان مردم هستند، چون کسی از داشتن قدرت نفرت دارد، طبعاً از ضعف خود، فخر و فضیلت خود را فراهم خواهد آورد.

چنین وعظ دهندگانی مردم را ضعیف نگاه می دارند و در ضعف می پرورانند

تا قدرت را از قدرت‌مندان موجود سلب کنند و خود تصرف نمایند. انکار ارزش سیاست و نفی وجود حکومت، گرفتن قدرت از مردم با پوشانیدن ماهیت قدرت است. هر جا مردم قدرت دارند باید سیاست و حکومت باشد. با ایجاد نفرت نسبت به قدرت در مردم (در اثر بی ارزش ساختن سیاست و حکومت، همین نفرت نسبت به قدرت ایجاد می‌گردد) مردم دیگر رقیب او در تصرف قدرت نخواهند بود.

قدرت باید همیشه "نمودار" باشد (برای دید انسانی و عقلی و تجربی) تا قابل کنترل باشد. با حاکمیت الهی و "نفی حکومت از اجتماع"، قدرت، نمودار ریش را از دست می‌دهد نه آنکه نابود شود یا آنکه از اجتماع محو گردد. قدرت‌مندان، برای اینکه قدرت دارند، منفور نیستند، بلکه برای آنکه از قدرت خود سوء استفاده می‌کنند، یا آنکه بیش از حد مطلوب، یا بیش از حدی که قابل روئیت اجتماعی و عقلی است، دارند، منفورند. قدرت نامعین و غیرقابل روئیت (از لحاظ عقلی و تجربی) سبب تشدید بی‌نهایت عجز و ضعف افراد در اجتماع می‌گردد. نابود ساختن حکومت، همانقدر قدرت را نامعین و غیرقابل روئیت می‌سازد که حاکمیت الهی. نابود ساختن حکومت تنشهای قدرتها را در جامعه نابود نمی‌سازد بلکه نامعین و تاریک می‌سازد. کسانی که بر ما حکومت می‌کنند، ما نمی‌شناسیم و کیفیت و کمیت قدرت آنها را نمی‌شناسیم. همانطور نفی طبقات، اختلافات اجتماعی را نابود نمی‌سازد بلکه تاریک و نامعین می‌سازد. سلسله مراتب قدرت و حیثیت طبقات (ولو همان طبقات سابق نیز نباشند) نامعین و غیرقابل روئیتند.

یک اختلاف نمودار و بدین ترتیب کنترل پذیر، به مراتب بهتر از یک اختلاف نام نمودار (که بعنوان جامعه بدون حکومت و جامعه بدون طبقه توحیدی ستوده می‌شود) و طبعاً "کنترل ناپذیر" می‌باشد.

هیچکسی نمی‌تواند بر ما حکومت کند

ایرانی آنقدر نسبت به حکومت بدبین و مشکوک شده است که زنده‌ترین ایدئولوژی و مقدس‌ترین دین، نمی‌تواند از این بدبینی و شکاکیت

نسبت به حکومت، چیزی بکا هد. تشیع به خیال نفع آئنده خود، قریب پانصد سال است این بدبینی و شکاکیت نسبت به هر حکومتی را در ما پرورانیده است به امید اینکه وقتی خود به هر شکلی که به حکومت برسد، این بدبینی و شکاکیت به کلی مرتفع خواهد شد. اما در این حساب خود به اشتباه رفته است، چون این بدبینی و شکاکیت به اندازه ای عمیق و کلی شده است که دیگر هیچ استثنائی بر نمی دارد و لو آنکه ما مازما نهم بیا یسد، مشروعیت یا حقانیت به حکومت نخواهد یافت. ما به هیچ حکومتی نمی توانیم اعتقاد داشته باشیم. روحانیت شیعه این سَمی را که بیش از هزار سال پاشیده است باید چاره کند. ما دیگر حکومت پذیر نیستیم.

مفهوم علت و خرافات مازان

ما می انگاریم که معلول، تابع و مقهور علت است، و علت، همیشه به یک اندازه، قدرت و سلطه و غلبه بر معلول دارد. از این رونیز، به دنبال یافتن "آغازها" در هر پدیده ای، به خصوص در پدیده های اجتماعی و روانی و اقتصادی و تاریخی، می دویم، چون بزرگترین قدرت، اولین علت است و با دسترسی به اولین علت، همیشه یک مقدار قدرت و غلبه بر همه چیز پیدا می کنیم. (مثلاً) گرفتن روابط تولیدی یا امثال آن به عنوان همین اولین علت. ولی این انگاشت، غلط است. معلول، همیشه تابع و مقهور علت نمی ماند و چه بسا ترکیب تازه ای پدید می آید که در آن علت اولیه تابع و مقهور و مغلوب و متبوع معلولهای بعدی خود می گردد.

اینکه ایده و آگاه بود و ایدئولوژی و حقوق و فرهنگ و سیاست، معلول و یا روبنای علل یا علت دیگر هستند، به هیچ وجه دلیل بر کم ارزش تری و یا مقهوریت و تابعیت و فرعی بودن همیشگی آنها در تاریخ و اجتماع و روان انسانی نیست. (از این گذشته روابط تولیدی به هیچ وجهی، روابط خالی ابزار تولید نیست، بلکه روابط انسانها از کال ابزار تولید نسبت به همدیگر است. روابط تولیدی بدون انسان در تمامیتش، یک حرف بی معنی است.)

اصل (سرچشمه) و آغاز و علت اولیه، چنین ارزش و اهمیت و قـدـرت

مداومی را ندا رد که ما تا به حال در آخرین انگاشت غلط به آنها داده ایم .
چه بسا در تکامل ، معلول و نتیجه به مراتب شروتمند تر و بارزتر از علت
اولیه (یعنی از اصل) است .

اصالت وزیر بنا و علت اولی ، همه خرافات دنیای کهن هستند که به
"آنچه پیشتر بود" هم قدرت و هم ارزش بیشتر میدادند . و آنچه پیشتر و اول
بود همیشه بر بعدیها قدرت داشت و معیار ارزش بعدیها بود ، اصالت ، این
معنا را دیگر ندارد . ما در تاریخ نباید تجلیل "اصالت ها" را بدین معنی
بکنیم . نتایج و معلول ، می توانند به مراتب قدرت مند تر و معقول تر و
مهم تر و بارزتر و موثرتر باشند که اصل ها و آغازها و زیر بنا ها و علتها .
ما تابع و مغلوب نیاکان خود نیستیم ، چون آنها پیش تر از ما بوده اند . ما
تابع و مغلوب روابط مادی تولیدی نیستیم ، ما تابع واقعیت ها نیستیم ،
چون آنها در آغاز بر ما تاءثیر کرده اند . در تاریخ و اجتماع و سیاست ما دیگر
در پی کشف اصالت ها و علت های اولیه و زیر بنا ها نیستیم .
سیاست و روبنا و فرهنگ و روان و ارزشهای ما هستند که بر علت های
اولیه و زیر بنای اولیه و اصل ها و سنت ها و تاریخ (و آنچه را قوانین ضروری
تاریخ می خوانند) هستند .

عطش جستن ، تبدیل به قدرت جاذبه می گردد

کسی که می جوید (جوینده هست) تبدیل به یک مغناطیس خاص می شود
که چیزهای خاصی را به سوی خود می کشاند . مفاهیم و کلمات و تصاویر خاصی
را به سوی خود جذب می کند . او هر چیزی را نمی پذیرد ، بلکه آنچه را به خود
کشیده است می پذیرد .

این قدرت جاذبه خاص که جذابت برای اشیاء و مفاهیم و کلمات و تصاویر
خاص دارد ، سبب می شود که فقط همین اشیاء و مفاهیم و کلمات و تصاویر را
ببیند . عطش جستن او انعطاف و پذیرائی و گشودگی خود را به عنوان یک
قدرت زنده از دست داده است و تقلیل به یک "مکانیک خاص جاذبه" گردیده
است که آنچه در آن قدرت مکانیکی جاذبه نداشته شده است به خود می کشد و او
دیگر نمی جوید ، بلکه نا آگاه بودانه به طور مکانیکی به خود بعضی چیزها

را می کشاند. او دیگر با زوگشوده نیست همه چیز را نمی بیند و همه چیز را تجربه نمی کند. همه پدیده‌هایی که با آن قدرت جا ذبه و سروکار دارند، به سوی آن می آیند. او به سوی چیزی مجهول نمی رود. او چیزهایی را بسوی خود می کشاند که با ید بسوی خود بکشد. جستن، تقلیل به مکا نیسم یا فته است. (و تناقص این عطش جستجو با قدرت جا ذبه است که مسئله سقراطی را طرح می کند که آیا ما چیزی را که نمی دانیم چگونه می جوئیم و اگر می دانیم چرا می جوئیم؟)

جوینده با ید به سوی اشیاء، به سوی مجهولات برود و بدود. او با ید بسیاری چیزها را ببیند تا بتواند چیزی را انتخاب کند. از این رونمای گذشت که عطش جستن تبدیل به قدرت خودکار جا ذبه در ما بشود. ولی متاسفانه همه محققین به جای "اراده تعقیب کننده و صیاد"، کم کم تقلیل به "قدرت خودکار جا ذبه" برای جذب مواد پدیده‌هایی خاص می یابند. درک و تمایز این "عطش جستن" از "قدرت خودکار جا ذبه" برای هر محقق، بسیار مهم است، تا تنها به آنچه به سوی او کشیده می شود اکتفا نکند. جستن، با ید همیشه اراده بیدار را نیرومندتر سازد و نگذار که این اراده، تقلیل به قدرت خودکار (بی اراده) جا ذبه یا بد. ولی هر محقق تقلیل به قدرت خودکار جا ذبه می یابد و می انگارد که هنوز عطش برای جستن دارد.

اصلت، همان خلایق است

کسی که از ایده آلهایش پیروی می کند، از ایده آلهایش یک خودعالیتر درست می کند و از "خود واقعی اش" یک موجود حقیرتر. و این خود واقعی ولی حقیر را مجبور به تقلید از خود خیالی و خدائی ولی جعلی اش می کند. واقعیت انسان، مقلد وجودی خیالی می شود که تحقق و تجسم ایده آلهای اوست.

ایده آلهای نیز از تقلید کردن را ندارند. از این گذشته تقلید از ایده آل، ما را ایده آلی نمی سازد. تقلید، همیشه نشان عدم امکان وصول به اصلت خود است. مقلد، همیشه از چیزهایی تقلید می کند که "ماهیت اصلت" را تشکیل نمی دهد. مثلاً "انسان خود را شبیه صورت خدا می سازد، اما هیچگاه آفریننده

نمی شود که ما هیئت اصلی اوست. اگر می توانست آفریننده بشود، تقلید از صورت او نمی کرد. اصالتهما، ن خلاقیت است که در هیچ تقلیدی قابل وصول به آن نیست.

چگونه یک ایده آل، حق به زور ورزی پیدا می کند

ما وقتی می گوئیم دنیا یا جا معا یا فرد را باید تغییر داد، از کلمه "تغییر"، می توانیم دو معنای متفاوت داشته باشیم. معنای اول، آنست که ما دنیا (یا جا معا و فرد) را از حالت معین کنونی اش خارج می سازیم، و به حالت معین دیگر وارد می کنیم.

معنای دیگر، آنست که ما دنیا (یا جا معا و فرد) را از حالت معین کنونی اش خارج می سازیم، ولی اینکه آیا در حالت معینی که هدف ما است وارد خواهیم ساخت یا در حالت غیر معینی وارد خواهیم شد (که ما نمی توانیم پیش بینی کنیم) نامعین است. وجود آزادی در انسان، یک قدرت اجتماعی یا اقتصادی یا سیاسی یا تربیتی را در خصوصیت "معین سازی اش" محدود می سازد. بنا بر این اگر هم بتوان با نفوذ در انسان یا جا معا، او را از حالت معین کنونی اش خارج ساخت، ولی به حالتی که خواهد رسید نامعین است. ولی سوسیالیسم معتقد است که سوسیالیسم، حالت معین بعدی کا پیتالیزم یا حالت نهائی، تحولات است که جا معا و انسان باید به طور حتم در آن وارد شود.

یعنی نه تنها خارج شدن از یک حالت، بلکه "رفتن به سوی یک حالت معین و منحصر به فرد دیگر".

بدینسان، تعیین هدف انسان و جا معا، از فرد و جا معا گرفته می شود. بنابر این کسی که بدین معنا جا معا و دنیا و فرد را تغییر می دهد، ولو آنکه آن تغییر نیز بسیا ر مطلوب باشد، از انسان و جا معا و دنیا، سلب آزادی خواهد کرد.

ما رکیسم، هدف خود را (حالتی که جا معا یا دنیا یا فرد باید به آن برسد) که یک ایده آل است، "ضرورت تاریخی" می سازد. اسلام، هدف خود را که باز یک ایده آل است (عبودیت محض انسان در مقابل امر خدا و رسول

واولی الامر یک " ضرورت فطری " می سازد. آنچه در فطرت است، انفکاک ناپذیر است پس ضرورت می باشد. بدینسان در هر دو مورد " ایده آل " آنها استحاله به " ضرورت " می یابد.

حال اگر انسان یا جامعه یا طبقه کارگر، در مقابل تحقق این ایده آل، مقاومت کنند، بلافاصله ما رکسیسم و اسلام، حقانیت به قهرورزی پیدامی کنند. چون اگر به " آنچه باید رسید، اگر نرسیم از انسانیت ساقط می شویم "، آنچه ما را از رسیدن به آن باز می دارد، حق داریم با زور بر طرف سازیم. بدینسان با " اجبار و قهر " حق دارند ما را به " حالت از پیش معین شده بعدی " برانند یا بکشانند.

همه کسانی که می خواهند " تحقق ایده آل " خود را " تضمین " کنند آنرا به شیوه ای " ضروری " می سازند. یا ضرورت فطری یا ضرورت کمالی و یا ضرورت تاریخی.

با تبلیغ این فکر، این ایده آل را به شکل یک " ضرورت روانی " در می آورند، یعنی انسان نمی تواند در فکرش و عواطفش، هدفی دیگر جز همین هدف تلقین شده را بیا بدیا کشف کند یا وضع کند.

بدینسان حق و قدرت اندیشیدن آفریننده را از اومی گیرند.

هیچ قدرتی و هیچ ایده آلی و هیچ ضرورتی، نمی تواند " حالت بعدی " را در انسان و جامعه و دنیا تماما " معین سازد.

قبول تساوی " ایده آل " با " ضرورت "، قبول حقانیت قهرورزیست.

تساوی ایده آل با ضرورت، تبدیل آزادی به اجبار است. برای رسیدن به آزادی، باید انسان را مجبور ساخت (یعنی آزادی را از او گرفت). برای تضمین تحقق ایده آل آزادی، آزادی را در شیوه و راه وصول به آن، منتفی می سازند.

فهمیدن پیش از تغییر دادن

پیش از آنکه خود و جامعه خود را تغییر بدهیم باید آنرا بهتر و بیشتر بفهمیم. فهمیدن خود و جامعه خود، باید اساس " اقدام به تغییر دادن آنها " باشد. و تغییر دادن به خود و جامعه خود، احتیاج به آن دارد که ما خود و جامعه خود

را بفهمیم. کسی که با معه خود و خود را (تا ریخ خود و با معه خود و فرهنگ جامعه خود را) نفهمیده است، نمی تواند آن را آنطور که باید، تغییر بدهد، بلکه آن را آنطور تغییر می دهد که نباید.

هرکسی و هر جا معه ای را یک طور (طبق یک مدل) نمی توان تغییر داد تا این "مدل واحد تغییر دادن و انقلاب کردن" را از دیگران یا دبگیریم و در جا معه خود موبه مو به کار ببندیم.

از آنانی که مسائل با معه و انسان را حل می کنند.

مردمی که می انگارند که ایدئولوژی ای یا دینی یا رهبری خواهند یا فت که مسائل آنها را حل کند، خود را می فریبند.

معمولاً انسان موقعی مسائل خود را جدی می گیرد که آن مسائل نزدیک به حدی هستند که او را مضطرب سازند یا او را به حالت اضطراب در آورند. یعنی دیگر "مسئله" نیستند. ما در مقابل "مسائل"، امیدواریم به غلبه کردن به آنها داریم ولی در "اضطراب"، خود را تسلیم به وقایع و عاجز می دانیم. ما همیشه با مسائل اجتماعی و فردی خود "دیر" روبرو می شویم و موقعی با آن ها روبرو می شویم که تبدیل به اضطراب شده اند و حالت روانی ما نسبت به آنها تغییر کرده است.

ولی مسائل اجتماعی و انسان را نیز نه کسی و نه ایدئولوژی ای و نه دینی می تواند حل کند و نه می تواند دفع کند. فقط می توان شدت و وسعت مسائل اجتماعی و انسان را آنقدر کاهش داد که برای اعضاء جامعه قابل تحمل باشد و مسائل، از حالت مضطرب سازنده اش بیرون آیند و بیشتر انگیزاننده گردند. بنا بر این آنچه می توان کرد، آنست که "مسائل اضطراری" را تبدیل به "مسائل انگیزاننده" ساخت. انسانی که هیچ مسئله ای با انسانها ندارد تا او را برانگیزانند تنها خودش انسانی مرده است بلکه انسانهای دیگر نیز مرده اند.

اگر مسئله، در حالت اضطراب، مضر برای جامعه است، در حالت انگیزانندگی اش، آفریننده است.

روابط میان انسانها، همیشه "مسئله آفرین" بوده و همیشه مسئله آفرین

خواهد ماند و کسی که می‌کوشد این مسائل را حل یا رفع کند، در عمل می‌خواهد انسان واقعی را از بین ببرد و به جای آن انسان غیر واقعی و انتزاعی هر چند کم‌آلی و ایده‌آلی بگذارد.

ایدئولوژیها و رهبرها و ادیبانی که دعوی "حل مسائل انسانی" را می‌کنند و می‌خواهند جا معهای پدیدآورند که در آن انسان با انسان مسئله نداشته باشد، ضد انسانی هستند (جا معه توحیدی و جا معه بی طبقه، جا معه های بی مسئله هستند) با وجودیکه در پدید آوردن چنین انسان و چنین جا معهای، می‌انگارند که به غایت انسان دوست هستند. انسان دوستی هم می‌تواند ضد انسانی باشد. تنها نفرت به انسان، ضد انسانی نیست. چه بسا از دوستی‌های به انسان است که ضد انسانی می‌باشد. همیشه در دوستی‌اش به دوست، توقع حق بیشتر به دوست دارد. ولی دوستی، علیرغم چنین توقعی، هیچ‌گونه حقی ایجاد نمی‌کند.

ما می‌توانیم یک مسئله ریاضی یا منطقی یا طبیعی را حل کنیم، چون یک مسئله ثابت و مشخصی است ولی انسان در اثر وجود آژادش، همیشه مسئله متغیر و مسئله نامشخص است: همیشه مسئله دیگری است. وهستی‌اش با مسئله، گره خورده است و این گره پا ره نشدنی است. کسی که مسئله را حل می‌کند، هستی او را منتفی می‌سازد. جا معهای که مسائلش حل بشود، از صحنه تاریخ همان روز محو خواهد شد.

هیچکسی و هیچ ایدئولوژی‌ای و هیچ دینی، حل مسئله انسان را نمی‌داند و نمی‌تواند بداند. چون آزادی در ماهیتش دانستی نیست. علم آزادی، وجود ندارد.

هر آزادی‌ای که علم شد، علم بردگی و بندگی است. ما آنچه را می‌دانیم بر آن سلطه می‌یا بیم و اگر آزادی را نیز بدانیم، بر آزادی نیز مسلط خواهیم شد.

از این گذشته "مسئله اضطراری شده" انسان نیز، یک راه تبدیل به "مسئله انگیزاننده" ندارد، بلکه راههای مختلف دارد. هر مسئله‌ای که در جا معه با شیوه‌ای بر آن غلبه شد، می‌توان با شیوه‌ای دیگر، به طریزی دیگر، نیز بر آن غلبه یافت. تا ریخ در هر مقطعش، دارای امکانات گمشده اجتماعی و تاریخی "است".

عینیت دادن انسان با یک عقیده

انسان، طبق هیچ عقیده‌ای یا دینی آفریده نشده است. یعنی انسان، فطرتاً نه مسلمان نه مسیحی و نه ... آفریده شده است. همچنین انسان با همه تلاش خود آگاهانه برای عینیت دادن خود با عقیده‌ای یا ایدئولوژی‌ای (مانند سوسیالیسم)، عینیت با آن نمی‌یابد. بدین معنی که فطرتش، یا تما موجودش، یا سراسر خود آگاهبودنش انطباق کامل با آن ایدئولوژی نمی‌یابد. (همچنین به وسیله روشهای ناخودآگاه تربیت و یا روشهای مغز شوئی).

تساوی یک عقیده یا ایدئولوژی با "هستی انسان"، "آرزوی (ایده‌آل) همه عقاید و ایدئولوژیهاست."

برای ایجاد این تساوی میان "وجود انسان" و "عقیده"، یا آن عقیده را در فطرت انسان قرار می‌دهند، یا آنرا "ضرورت نهائی و کمالی تاریخی" می‌سازند.

هر انسانی، بیشتر از مسلمان و سوسیالیست و مسیحی و لیبرال و ... کافرو مشرک است.

تساوی انسان با یک عقیده، اعتلا شاء انسان نیست. نتیجه این سخن، این نیست که انسان نباید یا نمی‌تواند یا لازم ندارد معتقد به دینی یا ایدئولوژی‌ای باشد. نتیجه این سخن این است که انسان، با داشتن عقیده یا دین یا ایدئولوژی، واجد خصوصیات شهروندی نمی‌شود. حقوق انسان، تابع داشتن هیچ عقیده‌ای نیست.

عینیت دادن یک ضعیف با یک مقتدر، همیشه عبودیت و بردگی و محویت است. از این رو عینیت دادن انسان (یک فرد) با عقیده‌ای یا با طبقه‌ای یا با حکومتی یا با حزبی، چون همه آنها در مقابل فرد، ابرقدرتند، عبودیت انسان نسبت به آن عقیده یا طبقه یا حکومت یا حزب می‌باشد. آگاه بود طبقاً تی چیزی جز عینیت یک فرد با طبقه اش نیست.

نقش سیاست بر ضد اقتصاد

می‌گویند، محصول کار انسان در بازار، به شکل "کالا" در می‌آید و از

انسان جدا و بیگانه ساخته می شود. بالاخره کم کم، خودکام را انسانی هم به شکل کالادرمی آید، و عاقبت خود انسانی نیز به صورت کالادرمی آید. انسان هم در پایان، قابل خرید و فروش می شود.

البته محصول کار، به "صنعتی شدن اقتصاد"، شکل "کالای خالص" گرفت، چون کالا، "محصول تکراری و مشابه" هم شد. یعنی هر محصول انسانی، شبیه محصول دیگرش شد. وقتی محصول کار، تکراری شد، خود محصول، به خودی خود، "واحد و معیار کار" می شود، "کار انسانی" به خودی خود، دیگر معیار محصول نیست، بلکه خود انسانی هم معیار محصولاتش نیست. معیار، اندازه واحدیست برای چیزی که تکرار می شود. عملی که تکرار نمی شود (مثل یک محصول هنری) همیشه معیارش انسانست.

با آمدن ماشین، انسان و کارش از "معیار بودن" می افتد و محصول تکراری و یکنواخت و مشابه کارش در خارج از او، معیار او می گردد.

درست همین "وسایل صنعتی تولید" هستند که علت این جا به جا شدن "معیار بودن انسان" به "معیار بودن محصول وسیله تولید" می گردد، و تغییر مالکیت و وسایل تولید، چندان در حل کردن این مسئله تأثیر ندارد. با مالک ساختن انسان (و قتی که کارگران، مالک وسایل تولید شدند) نمی توان "انسان" را دوباره "معیار" ساخت. وسایل صنعتی تولید، کار انسانی را تقلیل و استحاله به "کالا" می دهد و خواه ناخواه در آخر خود انسان، "کالا" می شود، چون خود انسانی، دیگر معیار خودش و جهانش و منفعت جوئی اش نیست. (چنانکه ما رکس، منفعت یک طبقه را یک چیز عینی می دانند. انسان، معیارش نیست).

انسان، کالامی شود، چون محصول کارش، به جای خودش، معیار او و جا معه او و جهان او می گردد. او، تابع و محکوم و اسیر محصول کارش می شود. انسان از این به بعد معیار آموزش نیست، انسان، دیگر نه معیار اخلاق است، نه معیار سیاست، نه معیار اجتماع، نه معیار حقوق و نه معیار تربیت. محصول کار انسانی باید "ناشبیه با هم" گردند تا تکراری نباشند تا ایجاب ارزش گذاری تک به تک این محصولات، به خود انسانی مراجعت داده شود، و انسان در این جریان، معیار ارزش گذاری گردد.

این عمل را می توان با ترویج هنر در جا معه (و بزرگداشت ارزش هنر در

جامعه در مقابل کار تکراری و اسیر سازنده کارگر صنعتی (اجزاء ساخت تا محصولات هنری، قسمتی کافی از فعالیت های او را در بر بگیرد. کارگر تا اسیر " کار صنعتی " است، شخصیتش را از دست می دهد. کار صنعتی اگر هم " تولید کار" نکند، معدوم کننده شخصیت و محکوم و اسیر سازنده کارگر و بالاخره همه انسانهاست.

کارگر صنعتی نمی تواند جامعه را از اسارت و تابعیت آزاد سازد. ما رکس با " برگزیده ساختن طبقه کارگر " در تاریخ، به کارگران آگاه بود و غرور دروغینی داد، تا حقارت و بی مقدار شدن خود را در کارشان جبران سازند. از طرفی بایده سیاست و تربیت و حقوق، درست بر ضد روابط اقتصادی صنعتی، "خود انسان" را معیار اصلی قرار بدهند، تا اثرشوم اقتصاد صنعتی جبران گردد.

وقتی سیاست و حقوق و تربیت و فرهنگ و ایدئولوژی و هنر در خدمت اقتصاد و سازمانهای اقتصادی (فرقی ندارد که سرمایه داری باشد یا سوسیالیسم) قرار بگیرند، انسان سراسر ارزش خود را از دست خواهد داد.

سیاست و حقوق و تربیت و فرهنگ و هنر و ایدئولوژی باید بر ضد این تاءثیر شوم اقتصاد صنعتی برخیزند و انسان را دوباره معیار اصلی و برتر جامعه سازند.

از این رو "شاه و شرافت انسانی" باید به عنوان "برترین معیار" در رأس قانون اساسی (نظم سیاسی) قرار بگیرد.

عقل نمی تواند گذشته را بشناسد

شناخت "آنچه بوده است"، احتیاج به " مرجعیت " دارد. گذشته، تاریک است. گذشته، دور است. برای دیدن آنچه دور تاریک است، احتیاج به قدرت خاصی هست. از این رو نیز " سنت "، احتیاج به خبرگی خاصی دارد. شناختن " اُست و آغازها و جوهر وجود و ... " احتیاج به مرجعیت های خاصی دارد.

ولی عقل، احتیاج به مرجعیت ندارد. برای عقل، آنچه بوده است، معیار "آنچه هست" نیست، بلکه برای عقل " آنچه هست "، معیار " آنچه بوده "

است " می باشد .

شناخت " آنچه هست " ، احتیاج به ویژگی و تخصص ندارد ، چون هرکسی می تواند مستقیماً آنرا تجربه کند عقل در هر فردی هست و " همه " یکنوع " بدیهیات " دارند . عقل همیشه از روشن ترین چیزها و اصول ، از ساده ترین افکاری که دردسترس همه است شروع می کند ، پس " همه ، مرجع هستند " . همه ، حق و قدرت اندیشیدن و به داوری نشستن دارند . عقل ، ایمان به حاضر ، و تقدم دادن به حاضر است . عقل اقدمیت " غیب به شهود " را نمی شناسد .

از سر اندیشیدن

اندیشیدن ، تلاش برای " افزودن بر افکار و معلومات موجود " نیست . اندیشیدن ، گسترش افکار موجود در تصحیح کردن آنها نیست . اندیشیدن ، همیشه تلاش برای " از سر اندیشیدن " است ، چون خود همین افکار و معلومات موجود ما (خود همین حقایق ما) ما را از اندیشیدن و از دیگرا اندیشیدن و از بهتر اندیشیدن بازمی دارند . اندیشه های موجود خود ما هستند که دشمن اندیشیدن ما از آغاز هستند . هر اندیشه ای که ما به آن می بالیم ، نمی گذارد که ما از سر بیندیشیم . ما به آنچه مغروریم ، نمی گذاریم که از بین برود و قدرتش را از دست بدهد .

"آن کسی دوست من است که آلت دست من است". این منطق غریزی هر مقتدریست. کسی با اوست که آلت دست او بشود. از این روی مقتدر، احتیاج به دین یا ایدئولوژی یا اخلاق یا فلسفه‌ای دارد که مردم خود را با آن انطباق می‌دهند.

آنچه که در طرفدارو همکارو هم عقیده، قدرت فرمانبری و تسلیم‌رایی افزایش می‌دهد، یعنی از اراده می‌کاهد، برای مقتدر، دوست داشتنی است. انطباق مردم با آن ایدئولوژی یا دین یا فلسفه، به نفعی مطلق اراده آنها می‌کشد، و عینیت دادن مقتدر به این ایدئولوژی یا دین، عقیده و دین را تابع او می‌سازد و اراده او را قوی‌تر می‌سازد. کسی که اراده بسیار قوی دارد و هدفش تنفیذ اراده‌اش می‌باشد، فقط چیزی را دوست می‌دارد که می‌تواند آلت دست او بشود. "عینیت دادن خود با چیزی"، برای یک مقتدر وضعیست. نقشهای مختلف و متضاد بازی می‌کنند. یکی، چیزی را دوست می‌دارد که آلت دست او می‌شود. او خود را با چیزهایی عینیت می‌دهد که آلت دست او و تابع بشوند. دیگری، چیزی را دوست می‌دارد که در او حل بشود، آلت دست او و تابع و محکوم او بشود. از این رو هر دو هم ضعیف و هم مقتدر، دین و ایدئولوژی را دوست می‌دارند. وقتی هر دو خود را با یک دین یا ایدئولوژی عینیت می‌دهند یکی محکوم آن ایدئولوژی می‌شود و دیگری حاکم بر ایدئولوژی یعنی حاکم بر معتقدین به آن ایدئولوژی می‌گردد. از این رو ارشاد دینی و دادن آگاهبود طبقه‌ای (یعنی تلقین ایدئولوژی و عینیت دادن کارگر با ایدئولوژی) و نقش کاملاً مختلف را بازی می‌کند و بازی خواهد کرد. کسی که (انسان ضعیفی که) خود را با خدا عینیت می‌دهد، در خدا فانی می‌شود. عباد خدا می‌شود و خدائی که خود را با انسان (مؤمنش عینیت می‌دهد) قدرت مطلق بر او پیدا می‌کند و این قدرت به دست او خوندیدنی می‌افتد. این نقش دو جانبه و متضاد دین و ایدئولوژی را مؤمنان و طرفداران وضعفاء و محرومها و زحمتکشان نمی‌شناسند.

تفکر به عنوان مرض واگیر

تفکر در من نه تنها یک مرض است، بلکه یک مرض واگیر می باشد. تفکر من، مردم را برنخواهد انگاخت، بلکه آنها را به مرض تفکر مبتلا خواهد ساخت. و این فاجعه تفکر در ایران خواهد بود. در این جا معاها اگر در صد انگاختن مردم به تفکر باشیم، باید قرنهای انتظار بنشینیم. تفکر بایک مرض واگیر با شدت به همه ناخواسته سرايت کند. بسیاری نیز علیرغم مبارزه برضد این " میکرب تفکرات من "، به آن گرفتار خواهند شد و از آن به عنوان مرض، درد خواهند کشید و مرا نفرین خواهند کرد.

انسان، باید هنرمند بشود

هنر، برای آنست که هر انسانی در جا معا خود را به صورت خود بیا فریند. هنر، روش خود آفرینی به صورت (نگار) خود است. تا انسان، هنرنورزد، همیشه دیگری به او صورت خواهد داد. انسان، بیش از یک "تعریف" یا یک "ایده آل" است. انسان باید بتواند به خود صورت بدهد (خود را بنگارد) از این رو باید نه فقط بیندیشد و کار بکند، بلکه باید هنرمند باشد. هنر، مهمترین اندیشیدن و ایمان است.

من درجه صفتی از دیگری برترم

کسیکه عمیق ندارد، فقط ظاهر خود (صفات ظاهری خود) را با ظاهر دیگری مقایسه می کند، و برتری جوئی، در همین صفات ظاهری، انسان را از عمیق شدن و پرداختن به صفات عمیق ترش بازمی دارد. برای پرداختن به تقویت صفات درونی، باید توانست در مشخصات درونی، خود را با دیگری مقایسه کرد و در این مشخصات بر دیگران برتری جست و باید اقلیت محدودی در اجتماع باشد که این رقابت عمیق را دریا بدو فقط به آنها ارج بنهد. ولی چون این برتری جوئیها، تماشاگر کم دارد، کم کسی نیز به رشد عمق خود می پردازد. کسیکه به دنبال عمیق شدن (و رشد شخصیت خود در صفات لطیفش) هست، باید

فقط اهمیت به قضاوت کسانی بدهد که می توانند عمیق تربینگرند . بنا براین عمق اخلاقی و فکری و روانی ما بستگی به ارزشی دارد که ما به قضاوت چه کسانی در اجتماع می دهیم . کسیکه به قضاوت همگانی، بیشترین ارزش را می دهد، همه قوای خود را در برتری جوئیهای صفات ظاهری ترش صرف می کند و صفات عالیتر و عمیقترش به کلی پژمرده می شوند . از این رودرجا معه، رقابتها ی اقتصادی و سیاسی (در قدرت سیاسی جستن) و رقابت در ظواهر اخلاقی (مسئله اتقی بودن که حیثیت اجتماعی بیاورد متوجه همین صفات ظاهری دینی و اخلاقیست) چون مورد توجه عموم است ، و از طرف عموم بیشتر به آن اهمیت داده می شود ، همه قوای افراد را به خود می کشد تا رقابت در صفات نامرئی ترویا تفکر عمیقتر و فضیلت های انسانی تر .

آن تقوا و فضیلتی که انسان با آن ، حیثیت اجتماعی و سیاسی و دینی پیدا می کند ، تقوا و فضیلتی است که عموم به سهولت می توانند آنرا قضاوت کنند . از این رو ، وقتی تقوای دینی ، ایجا د حیثیت اجتماعی بکنند و همچنین درد موکراسی وقتی فضیلتی معیار برتری حیثیت اجتماعی شد ، انسانها از نقطه نظر اخلاقی و دینی ، سطحی ترمی شوند و کمتر به رشد صفات نامرئی تر خود می رسند .

در پی محبوبیت میان مردم

کسیکه می خواهد جلب نظر خلق و مردم و ملت و زحمتکشان را بکند (و جیهه المله بشود ، نزد مردم محبوبیت و مقبولیت پیدا کند) اگر در این زمینه با شکست روبرو شود (چنانکه برعکس انتظارشان منفور و مبعوض ملت و طبقه و خلق نیز می شوند) همان خلق و مردم و ملت را بسیار تحقیر خواهد کرد . (البته این تحقیر ملت و خلق را آشکار نمی کند و به همین علت این احساس تحقیر ، تلخ تر و زهر آميز تر است) .

خلقی که به نظر او باید او را دوست بدارد و محترم بشمارد (چون در دفاع از آنها مبارزه کرده است) ولی به او بی اعتنائی می کند یا به او نمی گروید و یا به حسن نیت او نسبت به خود ایمان نمی آورد ، بی ارزش و حقیر می گردد

با لایحه دوستی خلق، محض خاطر خود خلق نیست بلکه برای قدرتیست که این خلق و زحمتکشان و ملت‌دارند و می‌توانند به دیگری بسپارند. ولی وقتی همین خلق، همین قدرت خود را به دیگری سپرد، یا حتی خود او به فریب و زور (تبلیغات و باکار بردارید و لوی و دین) این قدرت را از او گرفت، خلق و توده و ملت، هیچ ارزشی و لیاقتی و احترامی برای او ندارد. از روزی که همه قدرت طلبان متوجه شده‌اند که مردم و خلق و ملت و زحمتکشان، سرچشمه قدرت هستند، تحقیر ملت و خلق و توده و طبقه کارگر (وقسا و نسبت به آنها) بیشتر شده است چون خلق و ملت و توده و طبقه کارگر، آلت و بهانه رسیدن به قدرت شده‌اند. و آلت رسیدن به قدرت، همیشه بی ارزش و تحقیر شدن نیست. حتی وقتی که آنها در حال رسانیدن ما به قدرت هستند. چون هر قدرتمندی در باطن، می‌خواهد "تابع آلت رسیدن به قدرتش" نباشد، و درست چون یک قدرت در مسئله حاکمیتش، حساسیت دارد، چون "ضرورت این آلت را برای رسیدن به قدرتش" می‌شناسد و تابعیت از آنرا به شدت احساس می‌کند، بی نهایت آنرا منفور می‌دارد. تا احساس تابعیت از آن آلت دارد، قدرت او برایش متزلزل است. هیچ قدرت طلبی، خلق و ملت و توده و طبقه زحمتکش را دوست نمی‌دارد، درست به همین علت که خلق و ملت و طبقه زحمتکش قدرت دارد. هیچکس با قدرتمند، رابطه دوستی ندارد. خلق و قدرتمند هم دوست داشتنی نیست.

هر کسی ملت و خلق و توده و زحمتکش را می‌ستاید، قدرت را دوست می‌دارد و سرچشمه قدرت را در درونش تحقیر می‌کند. تابعیت یک مقتدر را از مقتدر دیگر، نفرت انگیز است چون برای کسیکه قدرت، اصل کار او است، منفورترین چیزها، تابعیت است. آزادی، سائقه قدرت طلبی ما است (هر انسان است) از این رو هر حاکمیتی را بر خود با نفرت رد می‌کنیم.

گرافروشی افکار

افکار من گرانها هستند، ولی من نمی‌توانم آنها را گران بفروشم. برای رهبر شدن، باید استعداد "گران فروختن افکار خود" را داشت. و قدرت فکر کردن، غیر از قدرت فکر فروختن و گران فروختن فکر است. و کسی

که با ارزش ترین افکارش را، ارزان می فروشند نمی توان در هربیشود. رهبر،
بی ارزش ترین افکارش را به گران بها ترین قیمت می فروشد.

فرهنگی که روبنا یا جاهلیت شمرده شد، به آسانی می توان نابود ساخت

بزرگترین فقر، " هیچ نداشتن " نیست، بلکه " ندانستن آنست که
ما چه چیزی داریم ". حتی وقتی گفته می شود که ما جز زنجیر بر پای و دست
خود نداریم تا از دست و پای خود فرو ریزیم یک حقیقت را به خود مشتبه
می سازیم. ما دست و پای خود را داریم و درست زنجیری که بردست و پا ست از
ما نیست. و چون ما این دست و پا را داریم می توانیم از آن زنجیرها رهائی
یا بیم وزنجیرها را بشکنیم. ما دردنیای فرهنگ، ملتی هستیم که فرهنگی
داریم ولی آن را نمی شناسیم.

یک فرهنگ را برای آنکه همیشه داشت، باید همیشه آن را از نو کشف کرد و از
نو تصاحب کرد. فرهنگی را که ما نوبه نوزنده نسازیم و در آن فراتر نیافرینیم،
گم می کنیم. فرهنگ یک ملت موقعی به جای می ماند که همیشه در آن فراتر
بیا فریند. ما وقتی فرهنگ خود را همان طور که هست فقط حفظ کنیم، آن را
نداریم. وقتی ما در فرهنگ خود فراتر نمی آفرینیم، ملت دیگر آگاهانه
غنا ی فرهنگ خود را نمی شناسد.

نه حفظ وراثت فرهنگی، بلکه قدرت فراتر آفرینی یک فرهنگ، قدرت و
عظمت یک ملت زنده را می نماید. ما تا در فرهنگ خود نتوانیم فراتر
بیا فرینیم نخواهیم توانست در فرهنگ دیگر (مثلاً فرهنگ غرب) کسبه
بیگانه با ما ست، آفرینندگی خود را آغاز کنیم. ما تا در فرهنگ خود فراتر
نمی آفرینیم، نمی توانیم فرهنگ خود را بشناسیم. ملتی که فرهنگ خود را
نمی شناسد، یا آن را تحقیر یا تجلیل می کند. تحقیر کردن و تجلیل کردن،
دوروش متضاد برای بستن راه شناختن فرهنگ است.

یک روش برای تحقیر کردن فرهنگ خود، آنست که انسان، فرهنگ ملت
خود را فقط " روبنای عامل دیگر " بشناسد. فرهنگ، " نقش دیواری " بیش
نیست. پیش از آنکه انسان دست به کار تخریب فرهنگ خود بزند، باید
فرهنگ خود را به اندازه کافی حقیر ساخته باشد. تا حقانیت برای تخریب

آن پیدا کند. و این با همین برتر شمردن " ارزش اقتصاد " بر " ارزش فرهنگی " ممکن می گردد.

آنچه اهمیت واقعی واصل دارد، فرهنگ نیست. اسلام، برای این کار، فرهنگ یک ملت را، " جاهلیت " می خواند. فرهنگ را به نام جهل می زدودند. (جهل، همان آگاهبود دروغین ما رکس است) امروزه فرهنگ ملت را به نام " روبنا " می زدایند و تحقیر می کنند. آنرا به شکل یک زائده زندگی اجتماعی، یک زیب و زینت زندگانی، برای تفریح و استراحت از کار تولیدی و تجدید قوا، وسیله برای کار کردن بیشتر درمی آورند (یعنی فرهنگ در خدمت حکومت و یا حزب و یا قدرت دینی).

تجلیل فرهنگ نیز، برای مقدس ساختن فرهنگست. برای آنست که هیچ کسی حق دست زدن به آن، نداشته باشد ولی خلافت، نیا ز به تغییر دادن آن و دست زدن به آن دارد. ولی کسی که تجلیل فرهنگی را می کند، در تغییر دادن و دست کاری آن برای فرا تر آفریدن، یک نوع تحقیر می بیند. یکی از روشهای تجلیل یک فرهنگ آنست که، برای تأیید امتیاز آن بر سایر فرهنگها، بایده حتی المقدور آنرا از سایر فرهنگها " جدا " ساخت. فرهنگ ما، غیر از همه فرهنگهاست. فرهنگ ما، نه غربی است نه شرقی. بدون ایجاد این غیریت و انزوای فرهنگی، نمی توان آنرا از دیگران برای مردم ممتاز و برتر ساخت. بدینسان (چه در تحقیر کردن، چه در تجلیل کردن) زندگی را از فرهنگ خود می گیرد، چون هر فرهنگی، در رابطه دائم با فرهنگهای دیگر زندگی می کند.

یک فرهنگ مستقل، فرهنگ با زوگشوده است و از بر خورد با هیچ فرهنگی نمی ترسد. قدرتی که می آفریند در هر چیزی که می یابد، مادهای برای فرا تر آفرینی خود کشف می کند و ملتی فرهنگ مستقل دارد که این " قدرت فرا تر آفرینی " را از فرهنگش کسب می کند. فرهنگی که فقط " نگران حفظ کردن خود هست " فرهنگی است در حال مردن.

چرا هر اندیشه ای از انتقاد به خود مضرب می شود

هر انسانی در جریان " اندیشیدن "، از واقعیات " آزاد " می شود.

از این رود را ندیشیدن و در اندیشه‌های خود، همیشه احساس علویت را دارد. او را ندیشیدن، فراتر از واقعیت می‌رود. (آنچه را فردوسی، "برشدن" می‌خواند) برتر از واقعیت می‌شود.

از این رود را ندیشیدن و در اندیشه‌های خود هیچگاه "انعکاس واقعیت" را در نمی‌یابد. انعکاس واقعیت، همیشه بر بنیاد تساوی اندیشه و واقعیت قرار دارد. انسان هیچگاه در اندیشیدن (چون از واقعیت آزاد می‌شود) احساس عینیت با واقعیات را ندارد بلکه احساس آن را دارد که بیشتر و برتر از واقعیات است. و تساوی و عینیت واقعیت با اندیشه، یک ایده آل اندیشیدن است که بر ضد جریان دائمی اندیشیدن در "برشدگی همیشگی" پدید می‌آید. اندیشه می‌خواهد بر ضد خودش، مساوی با واقعیت باشد.

از این جاست که "انتقاد کردن از هر اندیشه" و "همیشه این" احساس علویت را در او جریحه‌دار می‌سازد. انسانی که در اندیشه‌اش، برتر و بهبودی بیشتر شده است (اندیشیدن، انسان را برتر و بهبودی بیشتر می‌سازد) در انتقاد، تحقیر شدن خود، مغلوب شدن خود و کاهش خود را درمی‌یابد. برای اینکه انتقاد، تحمل کردنی باشد، انسان باید این احساس علویتی را که اندیشه‌ها و اندیشیدن با خود همراه دارند، از خود دور سازد.

اندیشه‌های ما و اندیشیدن‌های ما، ما را نه بهتر، نه برتر و نه بهبودی بیشتر می‌سازند، بلکه به ما احساس یا آگاهی بیشتر شدن و بهتر شدن و برتر شدن را می‌دهند. ما در انتقاد، درمی‌یابیم که اندیشه‌های ما، بدتر و پست‌تر و فقیرتر و کمتر از واقعیات هستند ولی اندیشه‌های ما، ما را حقیرتر و بدتر و کمتر از واقعیات نمی‌سازند. انتقاد ما از اندیشه‌ها، ما را از این احساس دروغین علویت می‌رها ند.

تحمل انتقاد، احتیاج به ترک عادت چندین هزار ساله دارد که انسان با اندیشیدن و اندیشه‌هایش، احساس بهتر شدن و عالی‌تر شدن و برتر شدن خود را نیز دارد. اندیشه، عالی‌تر و بهبودی‌تر و بیشتر از واقعیات نیست و به طور ضروری این قدرت را در خود ندارد که ما را به طور خودکار، عالی‌تر و بهتر و برتر سازد. این یک خرافه خالص است. حتی هیچکدام از "حقایق" نیز چنین خصوصیتی را ندارند که الزاماً انسان را به‌تر و برتر و عالی‌تر سازند. و حتی عالی‌ترین اندیشه‌ها می‌توانند نتیجه معکوس بدهند و حقیرترین و

وبدترین انسان را پدید آورند.

از این گذشته، اگر آفریدن یک اندیشه، در اثربخشی آن آفرینندگی، به حق، این احساس علویت را می آورد، "داشتن و کسب یک اندیشه"، فقط احساس "علویت عاریتی" دارد.

ولی آفرینندگان اندیشه، برای تسهیل پخش اندیشه‌های خود، این خرافه را شایع می‌سازند که "داشتن آن اندیشه‌ها و فهمیدن آن اندیشه‌ها" با خود علویت می‌آورد. داشتن عقیده یا فلسفه‌ای که به طبقه‌ای، به ملتی، به نژادی "احساس امتیاز" می‌دهد، ارزش آفرینندگی فکری را میان آن طبقه یا ملت یا نژاد نامی سازد. چون امتیاز طبقه و ملت و نژاد در داشتن آن فلسفه و دین و ایدئولوژی است، دیگر نمی‌آفریند چون امتیاز، بیشتر از آفریدن، لذت بخش است.

یکی از علت‌های سحرانگیزی ما رکیسم آنست که آموزه‌ایست که "احساس برگزیدگی و امتیاز به طبقه‌ها را رگر" می‌بخشد و این تبعیض تاریخی و سیاسی و حقوقی و وجودی است که پخش ما رکیسم را تضمین می‌کند. ما رکیسم ایده برگزیدگی نژادی قوم یهود را که با ایدئولوژی دینی دوا می‌افته بود، به طبقه‌ها رگرانتقال می‌دهد و از همان "قانون ارزش" این برگزیدگی، پایه‌گذاری می‌شود. از این رو داشتن و فهمیدن ایدئولوژی ما رکیسم، احساس برگزیدگی و امتیاز و عدم تساوی را در هر کارگری بر ضرر و حیه دم‌موکراسی برمی‌انگیزاند.

کسی که می‌خواهد پخش اندیشه‌های خود را تضمین کند، ادعا می‌کند که هر که این اندیشه، این حقیقت مراد دارد، اعتلاء و تمایز و برگزیدگی می‌یابد. هر چند با این سخن، تضمین پخش افکار خود را می‌کند ولی امکان خلاقیت را از مردم می‌گیرد، چون انسان موقعی حق به احساس علویت ندارد که اندیشه‌ای می‌آفریند. هیچ‌کسی که حقیقتی "دارد" امتیازی ندارد. امتیاز، عاریتی و انتقال پذیر نیست.

هیچ ایدئولوژی و دینی، فردی یا طبقه یا قومی را برتر و بهتر و عالی‌تر از دیگران نمی‌سازد و هیچ دینی و ایدئولوژی چنین حقی را برای هیچ طبقه و قوم و فرد و نژادی ایجاد نمی‌کند. ایدئولوژی که ایجاد امتیاز طبقه‌ای می‌کند (مانند ما رکیسم) هیچ تفاوتی با ایدئولوژی که ایجاد امتیاز

نژادی (مانندنا زبسم) می کند و هیچ تفاوتی یا ایدئولوژی که ایجاد امتیاز قومی می کند (مانندیهودیت) و هیچ تفاوتی با دینی که ایجاد امتیاز اتمی می کند (ماننداسلام) ندارد. داشتن و فهم هیچ حقیقتی و اندیشه ای هیچ انسانی را برتر نمی سازد.

نقطه های اوجی وجود

تجربه تلخی که انسان از ضعف مداومش دارد، سبب می شود که در هر عملی یا ساآقه و عاطفه ای به " سرمستی و نشئه " برسد. چون با رسیدن به این نقطه سرمستی است که برای تداوم ضعفش، تسلیتی می یابد و از تلخی احساس ضعف مداوم، رهایی می یابد و این سرمستی را، اوج احساس قدرتش می شمرد. این است که او می کوشد در هر عملی و فکری و عاطفه ای " راه و روش رسیدن به یک نوع سرمستی " را پیدا کند تا بتواند لحظه ای به این " اوج مستی " برسد و درک چنین لحظه ای، برای او برترین سعادت یا فضیلت یا هنرمندی است. حتی در جریان تعقل، در پی آنست که به نقطه " سرمستی عقلی " برسد. اندیشه یا دستگا هی از اندیشه ها بیا بد که به او " اوج احساس علویت و امتیاز " یعنی سرمستی بدهد. حقیقت، اندیشه ایست که انسان را مست می سازد. ایده آل، خواست و آرزوئی هست که انسان را به نشئه درمی آورد. قدرت خواهی در سرمستی، نتیجه تلخی ضعف مداومست. این است که هر کجا ما آگاه بود ضعف داشته باشیم و کاما را تلخ سازد و این تلخی دوام یابد، امکان " سرمستی جوئی در آن یا در ضد آن " پدید می آید.

انسان هم در قساوت، می کوشد به اوج سرمستی برسد و هم در ترحم و همدردی و محبت به دنبال اوج سرمستی است. انسان فقط " نمی خواهد "، بلکه همیشه بیشتر می خواهد " تا در این سیربیش خواهی آن چیز، سرمست بشود. خواست هر چیزی باید به مستی از آن چیز برسد. تجربه این سرمستی، هدف انسانست. نه ترضیه احتیاجات. یکی در بیش خواهی ثروت، یکی در بیش خواهی دانش، یکی در بیش خواهی تقوای دینی (تقرب به خدا) یکی در بیش خواهی قدرت یا حیثیت اجتماعی (نامجوئی) می تواند اوج این سرمستی را در یابد. هر انسانی آنقدر هر عملش را ادامه می دهد، تا به همین

نقطه سرمستی بکشد .

هر انسانی ، با انواع سرمستی ها ئی که می جوید ، مشخص می گردد . هر انسانی ، همان نوع و از همان چیز سرمست نمی شود که انسانی دیگر . حتی سرمستی ها در عملها و عواطف متضاد در یک نفر با هم جمع می گردند . مثلاً وهم در پی سرمستی از قساوت است و هم در پی سرمستی از محبت و همدردی و ترحم .

مثلاً هم سرمستی از کبر می خواهد هم سرمستی از تواضع . این تواضع یا کبر نیست که به خودی خود ، فضیلت یا سعادت او را تشکیل می دهد ، بلکه ایـن امکان سرمستی است که او در تکبر یا تواضع می جوید . البته بعضی ها هستند که فقط در تکبر ، به سرمستی می رسند و بعضی دیگر در تواضع ، یکی در تلاش برای رسیدن به ایده آل ، سرمست می شود ، و یکی در تلاش برای واقعیت گرائی (محافظه کار هم در واقعیت پرستی ، دنبال سرمستی است) . یکی در تمرکز و استحکام و تنفیذ اراده خود در دیگران سرمست می شود و دیگری در تسلیم اراده و رضای خود (رها کردن اراده خود) و خود را به جریانات ، یا به عوامل معین سازنده در جامعه واقف و اقتصاد سپردن .

یکی در پیروزی و قهر به دیگری ، اوج سرمستی را در می یابد و دیگری در نهایت شکست و مظلومیت (مورد ستم قرار گرفتن ، و شعله و رساختن حس کینه توزی در خود) اوج سرمستی را در می یابد .

او تا مظلوم واقع نشود و به مظلومیت خویشن نزارد ، سرمست نمی شود . حتی اگر به او هم ستمی نشود ، او یک ستم خیالی و تاریخی می سازد ، تا در غلظیدن در حس مظلومیت و کینه توزی مست بشود . تنها تفکر به خودی خود (برای کار برد روزانه در زندگانی) به انسان احساس قدرت نمی بخشد بلکه احتیاج به " سرمستی در تفکر " دارد . او دنبال ایده ای می رود که نشئه ساز است .

از این رو ، بسیاری از اجتماعات ، از تفکر خشک و سرد و عینی و محاسبه گر و محتاط و شکاک و بدبین نفرت دارند و می گریزند . آنها فکری را فکـر می دانند که آنها را آتش بزند و به التهاب در بیاورد .

آنها ایده وایدئولوژی (شناخت ایده) می خواهند . اندیشه ای که آنها را به نشئه می آورد .

تا انسان در همه این ها ، به اوج سرمستی نرسیده است ، تلخی مداوم و ضعفش او را می آزارد و رهایی از این ضعف جا نگذا ، فقط در تجربه یک لحظه

سرمستی ممکن می گردد .

از این رو هست که " جشن وجود و عواطف و اعمال و افکار و خواست ها " ، در سرمستی آنهاست . این " جشن ها است " که نقطه ثقل وجود انسان را تشکیل می دهد . انسان ، طالب قلبه های عاطفه و فکر و عمل و ... است . و چون طبیعت قلبه ها و اوج ها آنست که انسان نمی تواند در آنجا پایدار بماند و مدت اقامت در آنها ، کوتاه و لحظه وار است ، از این رو خاطره این لحظه ها و آن ها را ابدی می سازد ، و نهایت آرزوی او " زندگانی جاوید در همین قلبه های عواطف و اعمال و افکار و سوا ثق " است . ما همیشه می خواهیم خود را در قلبه ها ی وجودی خود پای برجنگا هدا ریم . این است که این قلبه های وجودی ما ، معیار زندگانی ما می گردد . یک عمل قهرمانی از یک انسان ، سبب می شود که ما " سراسر شخصیت و زندگانی او را " به همان قلبه ها لایبریم و همه اعمال و افکار و سوا ثق و خواسته های او را قهرمانی سازیم . او همیشه در قلبه زیسته است . همانطور ما خود ، همیشه افکار و احساسات و اعمال و خواسته های خود را از دریچه این قلبه های وجودی مان ، تاء ویل می کنیم . از این رو ، همیشه از اعمال و افکار و احساسات و زندگانی خود نا راضی هستیم و آنها را تحقیر می کنیم . و احساس تقصیر و گناه ، نتیجه دیدن افکار و اعمال مان از این اوج های آنی وجود ما است یا اینکه همه اعمال و افکار و احساسات و آرزو های خود را رنگ و روی اوج می دهیم و همه را اوجی می شماریم . بدینسان همیشه به خود و دیگران دروغ می گوئیم .

رنگ اوجی دادن به حزب و امت و جامع و ملت و طبقه خود و عقیده خود ، که یک چیز عادیست ، ما را گرفتار دروغ مزمن می کند که حتی دیگر احساس دروغ بودن آنرا هم نداریم .

در واقع این " آن ها " هستند که بر خود ما حکومت می کنند " آنچه دوام دارد " ، " نه تاریخ " ، نه " قواعد " . ابدیت ها و سعادت ها و فضیلت ها و ایده آل های ما ، همه گسترش این اوج ها و آنهاست . این آرزوی ما است که از قلبه وجود خود ، با مپنهایی بسا زیم که سراسر وجود ما را فرا گیرد . ولی از این غافلیم که در این صورت ، از وجود خود اکراه خواهیم داشت ، چون آنچه برای ما دوست داشتنی است ، " قلبه " است که می تواند فقط یک نقطه و در یک لحظه باشد .

لحظه‌ای که ابدیت شد، و نقطه‌ای که سطح پهن‌ا و رشد، ا و چرا از بین می برد. زندگانی انسان را با یداز سرمستی هایش فهمید و تاء و یل کرد. و با لآخره شا هسکارهای فکری، نتیجه سرمستی تعقل است. سیرتاریخی هرملتی را می توان ازککش بهسوی سرمستی های مخصوص آن ملت شناخت. انقلاب، سرمستی جوئی یک ملت است. "خواست تغییر دادن"، که احساس قدرت به انسان می دهد، درانقلاب آخرین حالت سرمستی را می آورد. ما "تغییر یا بی وتغییردهی کنترل شده را" دوست نداریم. تغییرات مستی آور، تغییراتی هستند که ما را می کشند و اختیار ما را در دست می گیرند.

کسی می تواند رهبریک ملت شود که می داند آن ملت درچه موقع وازچه و برای چه می خواهد سرمست بشود. انسان محتاج تربیه سرمستی است تا نان و حوائجی که به حسب معمول، ضروریات اولیه زندگانی شمرده می شود. می گویند "آدم گرسنه، ایمان ندارد". این سخن تا وقتی درست است که ایمان یا فخر یا عشق یا پیروزی یا کشف حقیقت یا انتقام جوئی و کینه سه توزی یا وصول به هدفی، "نمی تواند" او را سرمست سازد. این در حالت هشیاری محض است که آدم گرسنه فقط به شکمش می اندیشد. کسی که می انگارد، انسان تنها شکم و عقل و منافع است، هنوز انسان را نمی شناسد. انسان در سرمستی های مختلفست که می تواند حتی از "وجود خود" صرف نظر کند تا چه رسد به اینکه خوردن یا ترضیه جنسی یا منافع ضروری روزانه خود را، اساس توجه عقلانی خود قرار بدهد.

ما وقتی احتیاجات ضروری خود و منافع مادی مستقیم خود را معیار زندگی قرار می دهیم که هشیارباشیم، و تا این هشیاری زندگانی ما را فرانگرفته است، نان و اقتصاد و ماده گری و تمتع گرائی و تاثیر زندگانی دنیوی و واقعیت دوستی، افسانه هائی است اروپائی. حتی دنیا گرائی و عدالت اجتماعی و نهضت های اجتماعی را برای ما در قالب مارکسیسم می آورند، چون بیشتر استوار بر سرمستی حوئی ماست تا بر هشیاری.

چرا دیگری مساوی با ما ست

هیچ انسانی با انسان دیگر مساوی نیست. از این رونیز هست که هر

انسانی وقتی نتوانست بردیگری برتری یابدمی کوشد تا انسان دیگری را مساوی با خودش زد، تا دیگری برتر از او نباشد. (یا برتر از او نشود). بهترین راه برای اینکه، دیگری را مساوی با خودش زیم، آنست که بیندیشیم، دیگری نیز همان امیال و مقاصد و اهدافی مراد دارد و همیشه از او انتظار اعمالی طبق همین اغراض و اهداف و سوا ثق خود داشته باشیم.

همه، همان اغراض و امیال و افکار و عواطف مراد دارند و همیشه طبق همین اغراض و افکار و عواطف رفتار می کند. همین خیال و انتظار، و ایمان به اینکه دیگری در همه این جوانب عین و مساوی با ما است، او را مجبور به مساوی بودن و مساوی ساختن خود با ما می کند. کسیکه نمی خواهد مساوی با ما باشد، باید از جا معمار جگر گردد. پیش از آنکه ما به "تساوی حقوق سیاسی" قناعت کنیم، دیگران را به تساویهای وجودی با خود مجبور ساخته ایم. دیگری باید عقیده یا دینی یا ایدئولوژیکی عین من (مساوی با من) داشته باشد تا در جا معمار من باشد. تساوی حقوق سیاسی، اقدامی بود برای نجات انسان از بسیاری تساوی سازیهای جباری (مثلاً تساوی ایمانی، تساوی اخلاقی، تساوی روانی). هر جا که تساوی، تساوی محتوا شد، تساوی چیزی جز استبداد و اجبار بیش نخواهد بود. انسانها در محتوا، با هم مساوی نیستند.

ارزش کالاهای

رابطه "کار و ارزش محصول"، رابطه ایست تابع جا معمار. این رابطه را یک قانون عینی ثابتی. و اراده انسانها معین نمی سازد. در این رابطه، حاکمیت جا معمار می گردد. از این رو سراسر نظریه اقتصاد می ما رکز که فقط بر تثبیت و تعیین این رابطه (تقلیل این رابطه به یک تساوی و عینیت، که سبب می شود رابطه ای بدون حاکمیت جا معمار و وجود آیدیا معین گردد، و حاکمیت جا معمار، در آن هیچ دخلتی نداشته باشد) قرار دارد، ازین کودکانه و ساده باورانه و ساده انگارانه و ضد انسانی می باشد.

محصول هرکاری درهر اجتماعی آنقدر ارزش دارد که اعضاء آن جامعه معین سازند. رابطه ارزش محصول و قیمت محصول با کار، تابع اجتماع انسانیست نه تابع قانونی که وراء حاکمیت انسان باشد.

دو گونه نفهمی

اغلب آنها نیکه به من نزدیک هستند (چه زلحاظ تاریخی چه زلحاظ اجتماعی) به آثار من ارج نمی گذارند و در اشرار ج گذاشتن، آنها را نمی فهمند، ولی نسلهای بعد به آن ارج خواهند گذاشت ولی در اشرار ج گذاشتن، نخواهند فهمید.

قدرت و ایمان

کسی که می تواند (قدرت دارد) به آئینده خود و جامعه اش تغییر شکل بدهد، به گذشته، ایمان ندارد.

اگر دردها، دور ریختنی بودند

آیا اگر ما دردهای را که نمی توانیم تحمل کنیم می توانستیم دور بریزیم، خوش بخت تر بودیم؟ جواب این پرسش، نه می باشد. چونکه در اثر همین قدرت دور ریختن، ما در پی ایجاد دردهای بزرگتر می رفتیم به امید اینکه هر درد غیر قابل تحملی را خواهیم توانست دور بریزیم. بنا بر این همیشه گرفتار دردهای بزرگتر بودیم و از یکی رها شده، بسراغ درد دیگری رفتیم. چون قدرت رهایی از درد، "علاقه به درد سازی" را در ما بسیج می ساخت. یا آنکه ما در ساختن درد، لاقید می شدیم. ملتی که فراموشکار است، دردهایش را زود و دور می ریزد (وقایع درد انگیز را زود فراموش می سازد) چون حفظ تاریخ، احتیاج به "قدرت تحمل" بسیاری از دردها نیست که واقعه های شوم از خود به جای گذاشته اند.

آگاهبودتا ریخی یا حافظه تاریخی، یک حافظه درسی ومعلومات خشک عقلی نیست .

آگاهبودتا ریخی، قدرت " حاضراختن عوامل دردسار زیست که آن ملت همیشه دست به گریبانش بوده است " . حافظه برای وقایع گذشته، به هیچوجه حافظه دردهائی که از آن وقایع کشیده است نیست . پیوند این دردها به عواملی که در آن وقایع مؤثر بوده اند، به تاریخ معنی وارزش می دهند .

نوشتن ، سرمشق گفتن

من درنوشتن ، شیوه سخن گفتن را یادگرفتم . معمولاً درگفتن ، پسر می گوئیم ، و درگفته های خود محتویات بسیارنا چیزوسطحی و نادقیق انتقال می دهیم . گفتن ، تقلیل به این " هنر " می یابد که مفهومات و احساسات نا چیز و حقیر خود را در عبارات طولانی کش بدهیم و به آنها زیبایی وعظمت و اهمیت ببخشیم . برای ترک این هنر ، باید نوشت ، و کوشید ، آنقدر نوشت که ما مفهومات ومعانی واحساسات داریم . با تحقق این اصل است که به فقر معانی واحساسات خود پی می بریم . و برای اینکه بیشترینویسیم ، در پی وسعت دادن محتویات فکری واحساساتی خود می افتیم . احساس " فقر فکری واحساسی " و " چشیدن تلخی دامن آن ، ما را به سوی " ثروت افکار واحساسات " و " آفرینش افکار واحساسات " می راند . روش پوشیدن فقر فکری واحساسی وفخر به فقر فکری واحساسی خود ، ما را از ثروتمند شدن فکری واحساسی باز می دارد .

اطاعت ازیک شخص ، اطاعت ازیک مفهوم

اطاعت ، موقعی به آخرین اوج خود می رسد که ، اطاعت ازیک فرد ، تبدیل به اطاعت ازیک مفهوم انتزاعی بشود . مثلاً " وقتی اطاعت از شاه " تبدیل به " اطاعت از خدا " می یابد . خدا ، مفهوم نیست انتزاعی و بدین ترتیب ، با اطاعت از خدا ، بر کیفیت و کمیت اطاعت ، وطبعاً بر کیفیت و کمیت قدرت می افزاید . بالاخره خدا ، هنوز مفهوم انتزاعی خالص نشده است .

در "اطاعت از یک مفهوم انتزاعی محض" این اطاعت، به آخرین درجه ممکن می رسد. مفاهیم "آزادی" و "عدالت" و "تساوی"، ... مفاهیم انتزاعی خالص هستند. هرچه "اطاعت به مفهوم انتزاعی" نزدیکتر شود، تمرکز قدرت و دوام قدرت بیشتری شود.

دنیا را ما با تعویض "اطاعت از فرد" با "اطاعت از اصل و ایده"، ما را آزادتر و مستقل تر نساخت، بلکه ایده و اصل و مفهوم، اطاعتی بیشتر و بهتر و مطلق و همه گیر می خواست. با جا نشین شدن "مفهوم" به جای "فرد"، همان سان که بر کمیت و کیفیت اطاعت افزوده شد، مراکز قدرت فراگیر و همه گیر پدید آمد.

وقتی به جای اطاعت از قهرمان، اطاعت از خدا و بالاخره اطاعت از طبیعت (که فقط یک مفهوم انتزاعی است) و اطاعت از اصول مجسرد "آزادی و استقلال و تساوی و عدالت" نشست، بر امکان اسارت انسانها افزوده تر شد. کسی یا گروهی و حزبی که می خواهد قدرت بیشتر پیدا کند، از مردم می خواهد که مطیع یک مفهوم انتزاعی باشند (از خدا گرفته تا طبیعت، تا آزادی و عدالت و تساوی) و خودش فقط تاءویل کننده و مفسران خدا یا ایده آل واصل و مفهوم می شود. مفاهیم و ایده ها و ایده آلها، بهترین نقابها برای مقتدران هستند.

کسی خود را می شناسد که خود را می فریبد

برای اینکه انسان بتواند حقیقت را بشناسد، باید از هیچ چیزی و هیچ کسی (حتی از خود) فریفته نشود. او باید "راهها و شیوه های فریب خوردن خود" را یک به یک بیازماید و کشف کند. بنابراین او باید با اراده خود، از راههای مختلف خود را به فریب و توانائی خود فریبی را بیازماید و حتی بپرورد. و قتی که "قدرت خود فریبی" او بی نهایت نیرومند شد می تواند در مقابل چنین قدرتی، خود را از گیر فریبهای خود برهانند، آنگاه آماده برای شناختن حقیقت است. مثلاً به طور آزمایشی مدتی کوتاه به چیزی "امید" یا "ایمان" پیدا کنند تا ببینند رابطه "امید و ایمان" با فریب خوری چقدر است. ولی چون ما از این آزمایش (خود را فریفتن)

می ترسیم، می غذا ریم دیگران ما را بفریبند.

قدرت دورریختن

هراندیشه‌ای که ما می‌کنیم، درون ما و بالاخره جهان ما را پرمی‌کند و جا برای آفرینش اندیشه‌های تازه نمی‌گذارد. وقتی که اندیشه آفریده‌ما، ما را پرکرد، پیش از اینکه جهان ما را فرا بگیرد، باید از خود دورریخت. اندیشه تازه، احتیاج به فضای خالی در درون دارد و وجود ما غالباً "فضائیست انباشته. ولی وقتی اندیشه‌ما، جهان ما را پرکرد و فرا گرفت، جایی برای دورریختن افکار خود نیز نخواهیم داشت. کسی که جهان را با اندیشه‌اش پر ساخت، خود را محکوم به سترونی می‌کند. برای دورریختن افکار خود، مقداری از جهان و واقعیات و تاریخ را باید خالی گذاشت. چند واقعیه و تجربه و پدیده را باید "تاء ویل" نشده "و مجهول" گذاشت.

دوام حقیقت، احتیاج به دروغ دارد

مؤمنی که حقیقتش به خطرات افتاد، هر دروغی را برای نجات حقیقتش می‌گوید یا می‌پذیرد. هر حقیقتی برای ادامه وجودش (برای بقای ابدیش) احتیاج به دروغ‌گوئی مداوم دارد.

یک حقیقت تا وقتی می‌ماند که برای او دروغ گفته می‌شود. جا ویدماندن حقیقت، خرافه‌ایست که مردم را به دروغ‌گوئی ابدی مکلف می‌سازد. مؤمن به بزرگترین دروغی که "حقیقت به خطرات افتاده" او را نجات بدهد، به آسانترین وجهی ایمان می‌آورد. هر حقیقتی موقعی به خطر می‌افتد که از ایمان به آن کاسته می‌شود. و این "احتیاج ما به ایمان" است که حقیقت را به وجود می‌آورد.

گاهی یک عقیده، به اندازه‌ای کثیف و پست و زشت می‌شود که حتی "رد کردن و نفی کردن آن" اکراه انگیز و تهوع آوراست و چون انسان حتی از رد کردن و نفی کردن آن روبرومی‌گردد، مدافعین آن عقیده را در گفتن دروغ، بیش‌تر می‌سازد. بدینسان، بی‌شرم‌ترین و اکراه‌انگیزترین عقاید،

هزاره‌ها در تاریخ دوام می‌آورند. ما ضرورت دروغگوئی آنان را برای نجات حقیقت‌شان تحمل می‌کنیم (چون آنان برای زندگی احتیاج به ایمان دارند) اما قبول این ضرورت، حق به آنها نمی‌دهد که به ما نیز حقیقت خود، یعنی دروغگوئی‌های مداوم خود را، تحمیل کنند. ما ترجیح می‌دهیم که بمیریم و با چنین حقیقتی زندگی نکنیم. ما بدون این حقیقت هم‌زندگی می‌کنیم و حتی بهتر زندگی می‌کنیم.

چگونه می‌توان معلم یا منجی یا رهبر مردم شد

یکی از بهترین روش‌ها برای "پذیرفته شدن به عنوان معلم" نزد مردم، آنست که به مردم دانشا نشان داده شود که "چقدر جاهلند"، کشف این جاهل‌ها و نمودن این جاهل‌ها به مردم، و بزرگ ساختن آن جاهل‌ها، و نشان دادن اهمیت بنیادی همان جاهل‌ها در بدبختی و تیره‌روزی و ناکامی‌ها، بهترین روش برای انتخاب خود به عنوان معلم و منجی و رهبر اجتماعست. این مهم نیست که آیا او قدر بیشتر و بهتر از مردم می‌داند، این مهم است که مردم نزدا و احساس شدیدی از جاهل و گمراهی و گناه خود دارند.

برای معلم مردم شدن، باید جاهل مردم را به مردم نمود و جاهل مردم را بزرگ ساخت و نشان داد که همان جاهل، سرچشمه همه تیره‌روزی‌هاست. جاهل دیگران را به دیگران نمودن، بهترین راه برتری یافتن بر دیگرانست. همین‌طور با ید به دیگران نشان داد که چقدر گناهکار و مقصور و گمراه و فاسدند. مردم را با ید به جهل‌شان، به فسادشان، به "آگاهبودن" و "برخودفریبی‌شان"، به "ظلمی که به نفس خودشان می‌کنند"، به گناهکاریشان به گمراهی‌هایشان، مؤمن ساختن تا احتیاج به یک "رهبر واقعی بخش" را در خود بیابند.

به "صورت خدا بودن" چه اندازه افتخار دارد؟

خدائی که خودش را دوست می‌دارد، همه را به صورت خودش می‌سازد، تا همه همانند یکدیگر باشند. برای آنکه به آسانی بر همه حکومت کرد، با ید همه

همانند هم باشند .

با آنکه خداوند (در تورات) همه را به صورت خود می سازد ، هیچکس همتا و همانند او نیست چون اوست که همه را " می آفریند " (و لو همه را به " صورت خود " بیا فریند) هیچکدام از آنها که به صورت او آفریده شده اند ، نمی توانند بدون آن صورت ، خود از سر بیا فرینند . انسانی که به صورت خداست ، به طور مطلق عقیم از قدرت آفریدن است . از این رو نیز هست که در تورات ، با آنکه یهوه ، انسان را به صورت خود می آفریند ، انسان همتا و همانند خدا نیست . همه مستبدان بندگان خود را به صورت خود می آفرینند . بهترین نمایش قدرت من ، خلق دیگران به صورت خود من است . همه برای اینکه شبیه من هستند ، عین و مساوی با همندنه عین و مساوی با من . وقتی همه به صورت من بودند می توانم بدانها به بهترین وجهی حکومت کنم .

محمد می انگاشت که چون خدایی مانند وی همتاست ، پس انسان نمیتواند به صورت او باشد . از این رو در قرآن می گوید که خدا انسان را به " بهترین صورت " آفرید (نه به صورتی که خودش هم نداشت) . ولی برای حکومت کردن بایده همه مردم یک صورت داد . خداوند مردم را برای عبودیتش می آفریند پس برای ایجاد چنین قدرت مطلق ، احتیاج به آن دارد که به همه مردم یک صورت بدهد .

در ایده " سرمشق بودن " رهبر ، همه را به صورت خود در می آورد ، بی آنکه فاصله خود را با آنها از دست بدهد ، تا بهتر و آسانتر به آنها حکومت کند و قدرت مطلق بدانها بورزد .

من اگر بتوانم کسی را شبیه و عین خودم بسازم ، به او بیشترین قدرت را خواهم داشت .

پیروی کردن از سرمشق ، در همه افکار و اطوار و گفتار و زروی رغبت ، حکایت از آخرین درجه قدرت سرمشق بر پیروان می کند .

عرفا می انگاشتند که وقتی خداوند به خود عشق بورزد ، و از این عشق ، جهان و انسان را بیا فریند ، رابطه حاکمیت خدا و تابعیت انسان منتفی خواهد شد . ولی برعکس این انتظار ، برای آنکه قدرت حاکمیت به او رجوع و درجه عبودیت به قعر برسد ، خداوند انسان را آفرید تا خدا را بشناسد و دوست بدارد . و انسان را آفرید ، تا هما نظر که او خود را دوست می داشت ، انسان نیز او

را دوست بدارد. بدینسان " خدا پرستی " نتیجه یک نوع " خودپرستی " بود. خدا دوستی، نتیجه یک خود دوستی بود. خدا در همه کائنات و از همه کائنات فقط خودش را دوست می دارد و خودش را می پرستد. این خودپرستی، اوج تجلیات یک دیوانه است. این دوستی و محبت و عشق هم، در خدمت تحقق قدرت مطلق است. کسی امر را اطاعت می کند که مرا دوست بدارد. من کسی را دوست می دارم که مطیع محض من است. چنین خدائی اصلاً نمی داند عشق و محبت چیست. عشق و محبت، فقط، به عنوان آلت قدرتش بکار برده می شود.

به جای اینکه دیگری را ملامت کنیم

به جای اینکه ما ضعف یا فساد اخلاقی دیگری را به رخ او بکشیم یا درجا معه از او انتقاد کنیم، بهتر است که در آغاز، خودمان اخلاق را مورد انتقاد قرار دهیم. کسیکه ضعف یا فساد اخلاقی دیگری را تحقیر می کند، یک مشخصه معیارهای اخلاقی (یک سیستم اخلاقی) را مسلم می شمارد. چه بسا، آنچه ما به ناحق ضعف دیگری می شمیریم، ضعف آن سیستم اخلاقیست که ایده آل جامعه یا عقیده است. و اگر ما نمی توانیم از یک سیستم اخلاقی، انتقاد کنیم، علامت قدرت آن اخلاق و ضعف آن فرد نیست، بلکه علامت ضعف فکری ما است.

ساختمان انسان طبق یک تعریف یا ایده آل

ما که خود را طبق " ایده آل های خود "، یا " تعریف های خود از انسان حقیقی " می سازیم، خود را ساخته می سازیم، یعنی ثروت و سواست و عواطف و افکار خود را تبدیل به فقر و سواست و عواطف و افکار خود می سازیم. هر ایده آلی و تعریفی، با همه علوی که داشته باشد، ساخته ساری انسان در واقعیتش می باشد. چه بسا علویت ها و ایده آل ها و کمال ها، با فقر انسان خریداری می شوند. ما اگر چه خود را به صورت ایده آلی در آورده ایم و به خود اعتقاد داریم. ما اگر چه خود را به عنوان انسان، فقیر نیز ساخته ایم. علویت انسان با ثروت و وسعت انسان رابطه مستقیم ندارد. اخلاق، با خلق امکان علویت،

مقا رنأ و متلازما " امکان فقرا و رانیزی آفرینند. همیشه کمال ا و با فقیر
سا ختنش همرا هست .

چرا حاضر به اعتراف به اشتباهات خود نمی شویم

انسان ، بیش از آنکه به اشتباهات خود اقرار کند ، می کوشد که اشتباهات
خود را به فضیلت های خود تاء ویل کند . اشتباهاتی که به موفقیت انجامید ،
به عنوان قدرت عقلی تاء ویل می شوند و ریشه های معقول پیدا می کنند و
نتیجه محاسبات یک دست عقلی و تاکتیک آن ، می شوند . ولی اشتباهاتی که
به شکست انجامید و طبعاً به تحقیر عقل ما می کشند (یا ایمان ما را از عقل
خود می کا هندی اطمینان دیگران را نسبت به عقل ما کم می کنند) بایید
دردا منه های دیگر ، جبران گردند و این دا منه ها معمولاً " دا منه های ، اخلاقی
و دینی هستند .

اشتباهات ما نتیجه فضیلت ها و تقوا های اخلاقی یا دینی ما هستند . نتیجه
حسن نیت ما می باشند ، نتیجه خوش باوری ما به دیگران و ایمان ما به
خوبی درد دیگرانست . با لآخره نتیجه خوش بینی ما از جهان و تار یخ و جا معه و
... است .

بدینسان اشتباهات ما نه تنها قابل تحمل و اغماض یا فراموش سا ختنی
هستند بلکه قابل تجلیل نیز می باشند . با لآخره ما در این اشتباهات
خود به فطرت اخلاقی یا دینی خود ایمان می آوریم . ما لغزش و انحراف از عقل
و تجربه خود را برای اقدمیتی که به معیارهای اخلاق و دین داده ایم ، با همه
عذابهایش با شها مت پذیرفته ایم ! اشتباهات ما ، مقام اخلاقی و یا دینی
ما را بالامی برند . اگر ما این قدر اشتباه نمی کردیم این قدر شرافت اخلاقی
یا دینی ندا شتیم !

دیدن عینی

اراده به " آن طور که هست دیدن " ، کوششی است برای آنکه ، آن طور که
ما به طور عادی می بینیم (یا آن طور که تا به حال به طور عادی دیده ایم)

نبینیم. ما نسبت به آن طور که به طور عادی می بینیم، بدبین شده ایم، و نتیجه می گیریم که پس با ایداشیاء و وقایع و روابط را آن طور که خودشان هستند، دید.

اما این تلاش، در واقع فقط تلاشی است برای آنکه آن طور که "ایمن خود ما" می بیند، تغییر بدهیم و برای "خودی دیگر" که در حال تولد است ولی هنوز شکلی به خود نگرفته است، امکانات دیدن باز کنیم. هنوز ایمن خود دیگر، از ما خیلی فاصله دارد و هنوز ما، منافع و علائق و اغراض آن خود را نمی شناسیم و هنوز منافع او را به عنوان "منافع خود" یا "خود دوستی" در نمی یابیم.

ما فقط احساس می کنیم که بدون یک خود (یعنی همان خودی که فعلاً در آن هستیم و آگاه بودی که از منافع و سواثق او داریم) می بینیم. اما می انگاریم که "بدون خود به طور کلی" (یعنی عینی) می بینیم. برای آنکه خودی دیگر، در ما متولد و پرورده شود، باید در آغاز به شیوه دیگر "ببینیم". چون همیشه "شیوه خاصی دیدن" است که شخصیت انسان را به وجود می آورد و می پرورد. و کسانی که شیوه دیدن خود را ندارند، شخصیتی ندارند و معمولاً "ایمان به یک تئوری علمی" و یا "تفکر طبق یک دین یا فلسفه یا جهان بینی یا ایدئولوژی" ما را بی شخصیت می سازد، چون ما فقط آن طور که آن دین یا فلسفه یا ایدئولوژی یا علم می خواهد، می بینیم. و کسی که به "شیوه خود نمی بیند"، اساساً نمی بیند. از این رو نیز هست که "عادت به شیوه دیدن یک فلسفه یا علم یا دین یا ایدئولوژی"، همانسانی را که می سازد، ولی کوری که ایمان دارد که می بیند.

انسان، بیش از ایده ها و ایده آلها یش هست

هر ایده یا ایده آلی که ما را اسیر خود ساخت، به نام "حقیقت" خوانده می شود که یا با فطرت انسان عینیت دارد (با انسان از همان آغاز سرشته شده است) یا جوهر وجود و ضرورت تاریخ است. انسان، جرئت آنکه خود را از حقیقت آزاد سازد ندارد. حقیقتی که فطرت من به آن آفریده شده است یا جوهر وجود یا قانون و ضرورت تاریخ است دیگر با قدرت انسانی قابل

انفکاک از انسان نیست و اساساً انسان حق ندارد که این "رابطه مقدس و انفکاک ناپذیر" را پاره کند. انسان در این صورت فقط مکلف است که با این حقیقت، با این ایده و ایده آل، زندگی کند. از این رونیز هست که هر ایده یا ایده آلی که می خواهد انسان را اسیر خودش از، خود را تبدیل به حقیقت فطری در انسان یا حقیقت ضروری تاریخ (قانون ضروری تاریخ) می سازد، تا انسان، هیچگاه به فکرهای خود از آن نیفتد و حتی رها نمی شود. از آن ایده و ایده آل، شروع و هریمنی و وجود و ضدتاریخ و ضد انسان بپایانگارد.

ما حتی از بسیاری از ایده ها و ایده آلهای، آرزوی آزاد شدن هم نمی کنیم، چون آنها برای ما حقیقت هستند. ما می اندیشیم که فقط با پیدازباطلها، از شرها، از "آگاهبودهای کاذب"، از هریمنها و شیطانهای رهایی بیابیم ولی باید به حقیقت همیشه بسته بمانیم. از این رونیز هست که همیشه "اسیر و عبدا ایده ها و ایده آلهای خود" هستیم و می مانیم. از هر ایده ای و ایده آلی، با یدریزی برید، چون هر ایده و ایده آلی که انسان را اسیر ساخت (سراسر وجود انسان را فرا گرفت) آزادی را از او می گیرد. و هیچ حقیقتی نیست که بدون "شکل ایده"، به ما نزدیک شود. انسان باید همیشه "بیش" از ایده ها و ایده آلهای خود با شدت آزاد باشد.

حتی مفهوم و تصویر "انسان"، که هر فلسفه یا ایدئولوژی یا علمی از آن سخن می گوید، یک "ایده"، "بیش نیست و" ما "بیش از آن" هستیم. یعنی تعریف و تصویر ما در علوم تربیت و سیاست و اقتصاد و حقوق نباید مـا را فرا گیرد، بلکه ما باید حق داشته باشیم که "و راهرانسان تعریف و تصویر شده ای" در تربیت و در سیاست و در اقتصاد و حقوق برویم.

کسانی که بر ضد دین هستند

طبق تفکر عرفای ما، کفر و دین از هم انفکاک ناپذیرند. هیچ دینی نیست که کفر نداشته باشد و هیچ کفری نیست که بی دین باشد. ایمان به زلف خدا، کفر است و ایمان به روی خدا، دین است و محبوبه، بی موبی رو نیست. در واقع این سخن، عبارت بندی یک واقعیت انسانی و اجتماعی به زبان تشبیهی است که همیشه اعتبار خود را خواهد داشت.

از این رو باید به "آنانیکه ضد دین هستند" آموخت که ضدیت با دین هم، انسان را به شیوه ای دیگر و با کیفیتی دیگر، "دینی" می سازد، و چه بسا آنانیکه بر ضد دین هستند، دینداران خالص تر و عالی ترند، و معمولاً آنانیکه "مدعیان دین و پاسداران رسمی دین" هستند، از لحاظ دینی (احساسات و عواطف اصیل دینی) ناخالص تر و پست تر و کم ظرفیت ترند. مابداً اشتباه، آنانی را که بر ضد "یک دین خاص" در تاریخ هستند، "ضددین به طور کلی" می خوانیم. مثلاً "ضدا سلام" بودن، هنوز "ضددین" بودن نیست، با آنکه اسلام، خود را تنها دین می داند. ضدیک دین (مثلاً ضد مسیحیت یا ضد اسلام... بودن) بودن، ضددین بودن نیست، بلکه ضدیک دین، می تواند به مراتب بیشتر، مشتاق یک دین پاک تر و عالی تر و پیشرفته تر باشد. حتی کسی نیز که "زده همه ادیان موجود در تاریخ" نیز باشد، ضددین به طور کلی نیست و از طرفی، هیچ ضدی، نمی تواند خودش را از خودش جدا و مستقل و آزاد سازد. از این رو نیز در بهترین دینی ها، بی دین و ضددین فراوانست و در بهترین بی دین ها و ضددین ها، دینداری فراوانست. (به شرط آنکه ما معنای دین را محدود به یک دین خاص نسازیم) و پاسداران هر دینی (آخوندها و پیش) با یقین می دانند که بزرگترین خطر دینشان، ضددین ها (به معنای معمولی) نیستند، بلکه آنها ئی هستند که دین را بیش از آنها جد می گیرند و دین پاک تر و عالی تر می خواهند. آنها نمی خواهند دین را از بین ببرند، بلکه می خواهند آن دین را که و پاسداری می کند، به نفع دینی عالمی و پاک تر و با جای سازند. خطر هر دینی، همیشه دینی است که "دین ترازاوست". پاسدار دین، در ضددین، همیشه یک پاسدار منفی دین خود را می بیند. سوسیالیسم (فوری و سن سیمون و اوون و همه احساسات و عواطف اصیل مذهبی را به خدمت خود گرفته بودند. در واقع همه این جنبش های سوسیالیستی، اصالت دینی داشتند با آنکه بعضی از آنها بر ضد شکل دینی مسیحیت بودند). میان "عواطف و احساسات عمیقی در انسان" که نام دین دارند، باید با "شکل تاریخی دینی خاصی مانند اسلام و یسای مسیحیت تفاوت گذاشت. بدین معنی، جنبش های سوسیالیسم و کمونیسم، جنبش های کاملاً دینی هستند، چون همان عواطف و احساسات عمیق را در خود ارضاء می کنند " ضد مسیحیت بودنشان "یا" ضدا سلام بودنشان" یا

حتی "ضد دین بودنشان"، فقط نشان با رزیست که خود "دین خاص
بسیا را صیلی" هستند.

میل به "بهبترزیستن" بر ضد میل به "زیستن"

میل به "بهبترزیستن" نه تنها با میل به "زیستن" (تا ئید زندگی،
زندگی دوستی) فرق دارد، بلکه بر ضد آن نیز می باشد. آنکه می خواهد
"بهبتر زندگی کند"، با "زندگی کردن آن طور که هست، و تا ئید زندگی به
خودی خود" رضایت ندارد.

اومی خواهد "مفهوم خود را از زندگی کردن" و "ایده آل خود را از زیستن"،
بر زندگی تحمیل کند. طبعاً "زندگی را آن طور که هست" دوست نمی دارد.
حتی این بیگانگی با زندگانی عادی اش به حدی می رسد که "زندگانی" را منفور
می دارد و دشمن زندگانی می شود. چه بسا اوحا ضراست برای "بهبترزیستن"،
زندگانی خود و زندگانی دیگران را نابود سازد و قربانی کند. زندگانی
کردن، بی ارزش است، فقط "بهبترزیستن" است که به زندگی کردن
می آرد. با این ارزش دادن به "بهبترزیستن"، ونفی ارزش از زندگانی،
ارزش انسان برای او از بین می رود. اونی داند که "زندگانی کردن به
خودی خود"، ارزش خود را از دو میل به زیستن، حق به اونی دهد که زندگی
کردن را به حدی تحقیر کند که فقط ارزش دور ریختن و فدا کردن ورها شدن
از خود را داشته باشد.

"بهبترزیستن و به زیستن"، همیشه اخلاقی ساختن و فلسفی ساختن و دینی
ساختن زندگانی است. بزیستن، بایدهمفومی دیگر از "خوبی و سعادت"
داد که نتیجه فلسفه دیگر، یا دین دیگر، یا ایدئولوژی دیگریا فلسفه اخلاق
دیگر است. و "خوبی ای که زندگانی کنونی" دارد، فاقد اخلاق یا فاقد
فلسفه و فاقد ایدئولوژی است. فقط خوبی تازه، خوبی است و خوبی کنونی
یا کهنه، بی معنایی ارزش است. انسان بدون معنا (بدون خوبی)
نمی تواند زندگی بکند. پس همین که زندگی می کند، علامت آنست که
زندگی کردن را طبق سیستمی که دارد، خوب می داند یا ناخود آگاه به خوبی
آن ایمان دارد. پس "بهبترزیستن"، زیرا باین "احساس معنی داشتن

زندگانی فعلی را می زند".

از این به بعد انسان دیگر نمی تواند زندگی کند. زندگی، عذاب و اضطراب می شود. انسان با زندگانی اش، دشمن می شود. به زیستی، ضد زیستن می شود. درحالیکه به زیستن در آغاز، تأیید زیستن، و "بهبتر ساختن همان زندگانی" بود.

شرکت و نظارت

موقعی می شود به مردم تکاء کرد که مردم بتوانند تکاء به خود داشته باشند، و موقعی مردم به خود تکاء دارند که به عقل و تجربه خود ایمان دارند. هیچکس به جا هل و دیوانه و صغیر و ضعیف، اتکاء نمی کند. مردم، موقعی به خود تکاء دارند که هم در اجراء هم در نظارت، شرکت دارند.

این است که شرکت مردم در سیاست، شرکت دادن عقل و تجربه خود مردم در اجراء و نظارت در امور اجتماعی و سیاسی و حقوقی است یعنی مردم، موقعی شریکند که هم، همکاری بکنند (هم قدرت اجرائی باشند) و هم، "همفکری" (قدرت مشاوره و دوری) و هم تصحیح - کار (بر اساس تجربه خود، قوانین و مؤسسات و نهادها و قانون اساسی را تغییر دهند) باشند.

آنها با فکرشان، "نظارت" بر کار و عمل خودشان دارند. کسیکه فقط مسئول محض اجرائست (و در اجراء و نحوه اجراء همکاری می کند) تقلیل به برده می یابد. حتی "مشورت در شیوه اجراء"، معنای "نظارت" ندارد. شورائی که فقط در شیوه اجراء یک هدف حق بحث و گفتگو دارد، در آنچه باید شور بکند، شور نمی کند تا شور، شور باشد.

نظارت، چیزی جدا از شرکت در اجراء نیست. نمی شود شریک در عمل و اجراء بود ولی حق نظارت نداشت. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، شراکت مردم را در امور (که همان اجراء باشد) از نظارت علماء دین جدا می سازد، و با وجود این انفکاک، می خواهد تکاء به مردم داشته باشد. این را "اتکاء به مردم" نمی گویند. این را سواری دادن به رغبت، می خوانند.

ما احتیاج به افراد سرکش داریم

امروزه از بس مردم، انقلاب را تجلیل کرده‌ومی پرستند و دای هر دودی می شمارند که "ارزش اعتراض و مقام فردی" را که معمولاً عصیان یا سرکشی یا سرپیچی "نامیده می شود، برای تأمین آزادی و تسهیل و عدالت، فراموش می سازند. بآدا دن "حق انقلاب" (آن هم یکباره و به طور نهائی)، حق اعتراض و عصیان فردی را نابود می سازند یا به فرا موشی می سپارند.

اعتراض و مقام فردی، عملی قهرمانانه و عظیم تر از هرا نقلابی است (که اعتراض و مقام همگانی باشد). چون در انقلاب، همه مردم پشتیبان هم می باشند، و همه تلقین جرئت به یکدیگر می کنند، حتی فضای انقلاب، افراد ترسو و ضعیف را به طور موقت شجاع و گستاخ می سازد، چون ترسویان هم وقتی از پشتیبانی جمع مطمئن شدند، انقلابی می شوند. و وقتی این، فضای انقلابی، نیست، همه انقلابگران، به ترس و ضعف نخستین خود باز می گردند. اما اعتراض و مقام فردی، فقط بر شجاعت و استقامت و عظمت خود فرد استوار می شود، و در انتظار پشتیبانی دیگران، موقتاً گستاخ نمی شود. این سنت عصیانگری و سرکشی و سرپیچی را باید درجا معه پرورد. وقتی جامعه ای به اندازه کافی افراد عصیانگر و سرپیچ (به خصوص میان رجال) داشت، هیچگاه احتیاج به انقلاب نخواهد داشت. همیشه یک جامعه نمی تواند انقلاب بکند، اما همیشه افرادی توانمند عصیان کنند. روح تملق گری و چاپلوسی، روح عصیان را می کشد. انقلابی که روح تملق را از بین نمی برد، و رشکست می شود. صد نفر درجا معه که جرئت داشته باشند به موقع "نه" بگویند، بیش از یک انقلاب کار می کنند. ملت برای جبران چند نه، باید صدها هزار قربانی بدهد. شیطان، یکبار به خدا "نه" گفت، اگر بعد از آن "نه"، چندان دیگر گفته می شد، خدا هم چنین قدرتی نداشت. نگفتن یک "نه"، سرآغاز پیدایش یک قدرت مطلق می شود.

وارشهای ارض

می گویند مستضعفان، وارث زمین هستند (نه وارث آسمان که فقط به

خدا تعلق دارد. (خدا دوست ندارد ملک مخصوص خودش را به کسی واگذارد) پس آنانیکه فعلاً خود را مالک زمین می دانند، غاصب حقوق مستضعفان هستند. بنا براین مستضعفان حق دارند، ملکی که حق آنهاست، ازاین غاصبان بگیرند. و از آنجا که مستضعفان امروز که فردا، اراضی را گرفتند، در اثر مالکیت آن زمینها، از مقتدران می شوند. پس غاصبان دیروز، مستضعفان امروز خواهند شد، و طبعاً " مجدداً حق گرفتن اراضی را از مقتدران کنونی که مستضعفان قبلی بوده اند پیدا خواهند کرد. بدینسان غارتگری، یک اصل مداوم تاریخی جهانی خواهد شد. و همیشه مستضعفی وجود خواهد داشت، که این خدا و دینش را بپذیرد که پشتیبان مستضعفان هست. چنین خدا و دینی، باید دائماً ایجا دمستضعف بکند، تا پیروداشته باشد. بنا براین مقتدران که مظلومین و کفار را مروزی هستند، پیروان فردای آن دین و خدا هستند. یک تاجر حسا بگر، همه مشتریهای خود را نگاه می دارد تا دکان، هیچگاه از رونق نیفتد. این دکان، احتیاج به " مستضعف " دارد، پس همیشه باید درجا معاً اکثریت مردم، ضعیف باشند تا با زار دین و خدا رونق داشته باشد، چون این خدا و دین فقط برای ضعیف هاست و اگر همه مردم قوی شدند باید بساطش را برچینند.

پس طرفداری از ضعیفاء، برای قوی ساختن ضعیفاء نیست.

جرئت تغییر دادن

برای آنکه سخت ترین و مقاوم ترین واقعیات (مثلاً) سازمانها و حقیقتهای ابدی (را تغییر داد، بایدها را از ارزش آنها را نزد خود و دیگران کاست، یعنی ارزش آنها را تغییر داد. چون همان "ابدیت و مسلم بودن او" خود یک ارزشی است که ما به او داده ایم.) ما چیزی را که ارزش ابدیت و قانون و فطرت به آن دادیم، از خود، حق و جرئت تغییر دادن آنرا می گیریم.

این ارزش حقایق، و سازمانها است که آنها را چنین مقاوم و سخت و تغییرناپذیر ساخته است. ما آنها را نمی توانیم تغییر بدهیم، چون ارزشی را که ما یا جامعه به آنها داده است نمی توانیم تغییر بدهیم. ما می توانیم مقدس ترین چیزها را تغییر بدهیم، وقتی بتوانیم ارزش آنها را در درون خود دگرگون سازیم. چیزی، غیر قابل تغییری شود که ارزشی و راء قدرت ما پیدا کند. هر چیزی مقدس شد، حق و قدرت ما را به تغییر دادن آن می گیرد. برای یافتن چنین حق و قدرتی بایدها و آرد که، انسان، اندازه ایست که ارزش هر چیز با آن معین می شود.

نادانی، ننگ ندارد

نگ از نادانی را نباید در جا معاً نقد و زیرآورد کرد که هر کسی را بر آن دارد که دعوی دانائی کند. آن نادانی که می داند "چه چیز را نمی داند"، بزرگترین فخر را دارد. و آن دانائی که نمی داند چه چیز را نمی داند، ننگین ترین انسان است. چون غرور او به آنچه می داند، سبب آن می شود که دیگر نمی تواند، نادانی های خود را بشناسد و از این رو، همه نادانی های خود را به عنوان دانائی به خود و دیگران می نماید. شناختن آنچه ما نمی دانیم، بیشتر فخرآمیز است که شناختن آنچه ما می دانیم.

قابلیت سوختن

ایده آلهای ما وقتی شروع به سوختن یا سوزانیدن ما کردند، مرتباً "هیزم برای آن فراهم می آوریم و" همه دنیا "را هیزم می کنیم تا بسوزد. با کشف

یاد رک یک ایده آل، می توان همه دنیا را سوخت.

و وقتی ایده آل های ما شروع به خاموش شدن کردند، می کشیم تا می توانیم آب سرد رویش بریزیم تا زود تر خاموش گردد. با کشف دروغ در ایده آل (فریب خوردگی) یا یاء ساز تحقق ایده آل، می توان دنیا را از حریق نجات داد. اما، وقتی از ایده آل های خود ماء یوس می شویم، یا بیه ایده آل های خود مشکوک و بدبین می شویم (احساس فریب خوردگی از آن می کنیم) که ایده آل های ما به اندازه کافی (یا بیش از اندازه کافی) ما و جامعه ما و دنیای ما را سوزانیده اند.

ایده آل، برقابلیت سوختن ما می افزاید. از این روز نیز با کوچکترین آتش زنهای و جرقه ای تبدیل به حریق می شویم. از این رو مردم فریبان که به آسانی رهبری انقلابات را تصرف می کنند افزایش قابلیت سوختن مردم را می شناسند و می کوشند که از این ویژگی، تا می توان استفاده ببرند. شعارهای رادیکال، آتش زنهای "قابلیت سوخت" است. ملتی که می خواهد بسوزد، از گرم شدن نفرت دارد. از این رو معتدلها به ندرت می توانند آنها را انقلاب را در دست بگیرند. دادن ایده آل به ملت، ملت را آماده برای حریق می سازد. و وقتی برای حریق آماده شد، چندان تفاسق مختصر ناگهانی، کبریتی است که به این ماده محترقه زده می شود.

برای اینکه ملت با داشتن هر ایده آلی تبدیل به ماده محترقه نگردد، باید قدرت شک ورزی کافی داشته باشد تا اندازه ای "قابلیت احتراقش" بکاهد و بتواند آنرا کنترل کند.

انسان در جا معهها نقد که نیاز به ایده آل دارد، نیاز به شک ورزی نیز دارد. نیروی شگفت انگیز و وسیله آسائی که ایده آل رها می سازد باید با قدرت شک ورزی همه ملت، بتوان مها رکرد، و گرنه هر انقلابی به ورشکستگی کامل آن ایده آلها کشیده خواهد شد. شک، نمی گذارد که ایده آل، عین حقیقت شود. وقتی ایده آل ما تبدیل به حقیقت شد، دیگر شک در آن هیچ گونه تاء ثیری نخواهد داشت. وقتی ایده آل تبدیل به "علم" و "حقیقت" و "قانون" و "مشیت الهی" و "ضرورت مطلق تاریخ" و "فطرت انسان" گردید، شک ورزی فقط مایه نفرت است.

گرفتن حقوق ضعفاء

ضعفاء را تا می توانید بستانید، تا حقوقی را که به نام آنها می گیرید، بتوانید به حساب خود بریزید.

ضعیف، نمی تواند دورا ثت خود را نگا هدار ی کند

قدرتست که به هر فردی، آزادی می دهد. آن آزادی، آزادی واقعی هست که فرد را در جا معه، قدرت مند سازد. جایی که همه قدرت مند شدند، همه می توانند در سیاست شرکت کنند. در سیاست کسی شریک است که قدرت دارد. جایی که همه مردم قدرت ندارند، دموکراسی نیست. سیاست، دامنه قدرتست، و شرکت در سیاست، فقط برای آنانی که قدرت دارند، ممکن می شود. ضعیف را در سیاست، راه نمی دهند، یعنی او را شریک قدرت نمی سازند. او سهمی از قدرت ندارد که شریک در سیاست بشود.

خدمت به ضعفاء، و کار برای ضعفا کردن، ویاری به ضعفاء دادن، و حکومت برای ضعفاء و برای طبقه ضعیف و محروم و زحمتکش، غیر از " قدرت مند ساختن ضعفا و طبقه ضعیف " است.

گفتن اینکه " هر که ضعیف است، دنیا مال اوست "، یک فریبکاری و امید بخشی کا ذبا نه است. چون آنکه ضعیف هست، ما دایمی که ضعیف هست، هیچ چیزی مال او نیست چون چیزی مال من است (متعلق به من است) که بتوانم آن را نگا هدار م و با قدرتست که می توان چیزی را نگا هداشت. و کسی که چیزی مال او نیست، نمی تواند آن چیز، تمتع ببرد. چون، چیزیکه من می خواهم از آن تمتع ببرم، اگر او همه و نگرانی داشته باشد که در حین تمتع بردن، از من گرفته خواهد شد (یا هر لحظه از آن می ترسم که از من گرفته و چا پیده و غارت خواهد شد) نمی توانم از آن تمتع ببرم. پس تا موقعیکه من ضعیف می مانم، آن چیزی که حتی در تصرف من است، قابل بهره گیری نیست تا من اطمینان داشته باشم که کسی نخواهد توانست آن را از من سلب کند و به غارت ببرد و این موقعیست که من به اندازه کافی قدرت داشته باشم. و کسیکه مرا یاری می دهد و ا میدمی دهد (که همه روی میمن از آن من است و بدین وسیله مرا بدنبال خود می کشد) وقتی فردا قدرت بیابم،

رقیب و مخالف من خواهد شد .

با ضعف نمی توان از دنیا تمتع برد ، و آنکه ضعیف هست و دنبال قدرتمند راه می افتد (قدرتمندی که ضعیف بدنبالش راه می افتد ، قدرت فکری و ایده آلی دارد) به او میدواشتیاق و حرص آنکه دنیا را تصرف کند ، تا موقعی که به دنبال آن قدرتمند هست ، ضعیف است و آلت دست اوست .

آنها حق را برای ضعیف می گیرند ولی نمی خواهند ضعیف را قدرتمند سازند تا مالک حش بشوند پس کسیکه حق ضعیف را می گیرد ، چه حقی دارد ؟ آنها حق را برای ضعیف می گیرند ، چون می دانند که ضعیف نمی تواند حش را نگاه دارد و درست به کار بربرد . از این روضعیف ، احتیاج به آسانی دارد که از حقوق او حفاظت و دفاع کنند و به او بیا موزند که حق او چیست . بدین سان مدافعین و گیرندگان حقوق محرومها و زحمتکشان و ضعفاء ، بهترین نگهداران و امناء حفظ این حقوق هستند . طرفداری از ضعفاء و زحمتکشان و محرومان ، کار سودمند است .

شناختن " مقدار قدرت خود "

مسئله ضعف و قدرت ما ، خود ضعف و قدرت نیست ، بلکه سوء استفاده ای است که ما از ضعف یا از قدرت خود می کنیم . قدرتمند ، در اثر عدم شناختی که از کمیت و کیفیت قدرتی که دارد از بین می رود . او همیشه ، کمتر از آن قدرت دارد ، که می انگارد . هر کسی ، موقعی از قدرت خود سوء استفاده می کند ، که از مقدار قدرتی که دارد ، استفاده نمی کند ، بلکه می خواهد " از مقدار قدرتی که می انگارد دارد " ، استفاده بکند . همینطور ضعیف ، غالبا " یا بیشتر از وضعی که دارد یا کمتر از وضعی که در واقع دارد ، از آن استفاده می کند . ضعف ، تا موقعی که ما مقدار و کیفیتش را دقیقاً " بشناسیم ، سبب شکست ما نخواهد شد . برعکس ضعیف ، در اثر شناختی که می تواند از کمیت و کیفیت ضعف خود داشته باشد ، می تواند پیروز گردد و تمتع ببرد .

از طرفی قدرتمند ، در اثر همان " انگاشت غلط از قدرتش " ، نمی تواند ضعف هایش را بشناسد و ضعف های خود را نا چیز ترویج اهمیت تراژان می شمارد که هست .

برای فیروزی بردشمن قدرتمند، شناخت آن ضعفها لازمست که او در خود
نادیده می گیرد و یا بی اهمیت می شمارد. باضعفی نیست که نتوان
شد. قدرت همیشه دید قدرتمند را در شناخت حد قدرتش، کور می سازد. برعکس
ضعف، دیدضعیف را برای شناخت حدضعفش، بینا می سازد.

غنیمت شمردن تصادفات

در جریانات تاریخی، برای رسیدن به بعضی هدفهای سیاسی و اجتماعی،
احتیاج به یک یا چند " تصادف موافق و مناسب " هست تا برنامهریزی
و محاسبات روی ضروریات.

استعداد غنیمت شمردن یک فرصت در یک تصادف، استعدادیست که
سیاستمدار معمولی، که فقط روی جریانات عادی اجتماعی می تواند برنامه
ریزی کند و خط مشی خود را معین سازد، ندارد.

نبوغ یک حکومت مدار، همان شامه " تصادف یا ب و فرصت شناس " اوست.
او همیشه در هر واقعه ای، " آنچه در آن واقعه تصادف یکباره و تکرار نشدنی "
است، می بیند، ولی سیاستمدار عادی، همیشه در هر واقعه ای، آنچه ضروری
و عادی و تکراری (علت و معلولی) و مشابها با واقعیات دیگر است
می بیند و حساش بر پایه این تشابهات و قاعده ها و روشهاست.

او منکر تصادف در هر واقعه ای می شود، چون اگر آن را نپذیرد، حس اعتماد
به نفس خود را از دست می دهد. از این رو حکومت مدار، در تصادفی که در هر
واقعه ای هست (یکبارگی و بی نظیر بودن) علیرغم انتظار همه سیاستمداران،
استفاده می برد. او با استفاده از این عناصر تصادفی (بی نظیر) هر
واقعه ای، منطق و خط مشی سیاستمداران را متزلزل می سازد، چه چون
سیاستمدار عادی، نمی تواند این عناصر تصادفی را در واقعه بشناسد و
اگر بشناسد به آن بدبین و مشکوک است.

با دانستن قوانین تاریخ بینهائی، نمی توان تاریخ را تغییر داد بلکه
با حس غنیمت شماری تصادف بی نظیر در هر واقعه ای.

اخلاق تصویری و اخلاق انتزاعی

تا وقتی، قدرت عقلی و معرفتی انسان، استقلال ندارد (یا نقش اول را در زندگی او بازی نمی کند) ارزشهای اخلاقی مطلوب خود را در تصویری که انسان که سرمشق و مثال او است نمونه تقلیدی شود (مانند یک قهرمان یا پیغامبر یا رهبر یا ... مانند اسکندرون پلئون و محمدولنین و چه گوارا و ...) مجسم می سازد و احساس می کند.

ارزشهای اخلاقی او در یک شخص انسانی، وحدت و تجسم پیدای می کنند. از این رو نیز هست که این شخص، روز بروز اعتلا می یابد، چون در اعتلاء آن شخص (رهبر یا پیغامبر یا قهرمان) ارزشهای اخلاقی مطلوب آنها اعتلاء پیدا می کند.

پیدایش " ایده آل "، موقعیست که اخلاق انتزاعی و یا اخلاق عقلی (بر پایه ایده ها) درجا معطر شد و جای اخلاق تصویری را بگیرد. وحدت چنین اخلاقی، در وحدت و هم آهنگی ایده ها و ایده آلهاست. معیار اخلاق، یک دستگاه (سیستم) فکری و فلسفی و جهان بینی و ایدئولوژیست که انسجام عقلی و منطقی میان ایده ها و ایده آلها را تحقق می دهد نه یک انسان. در این صورت ما از یک فرد رهبر یا سرمشق یا مرجع تقلید، پیروی نمی کنیم بلکه از یک سیستم فکری و انتزاعی و ایده آلی.

تا ایده آلها و ایده ها در انسان، برترین قدرت درونسوی او نشده اند، کشش و کشمکش میان اخلاق تصویری و اخلاق انتزاعی باقی می ماند. از این رو نیز هست که بر غالب مردم هنوز ایده آلها و ایده ها حکومت نمی کند و به طور ناگزیر و ناخودآگاهانه نمی توانند ایده ها و ایده آلهای خود را به طور خالص تحمل کنند. بدینسان ایده آلها و ایده های خود را با سرعت، با یک فرد عینیت می دهند تا برای آنها محسوس و قابل تحسم باشد.

ایده آلهای آنها تا به شکل مثال اعلا یا سرمشق یا رهبر در نیاید، چنانچه هیجان انگیز و بسیج سازنده نمی گردد. ایده آلها و ایده های آنها، آنها را به سوی یافتن یک فرد می راند. آنها در واقع از اخلاق انتزاعی و عقلی خود می گریزند. آنها هنوز نمی توانند با عقل و ایده و ایده آل، زندگی کنند. احتیاج آنها به رهبر و سرمشق و اسوه حسنه و مثال اعلا، نشان آنست که هنوز قدرت عقلی و معرفتی آنها به اندازه کافی رشد نکرده است و

اخلاق آنها هنوز تابع و مقهور " قدرت خیال یا تصور " آنهاست .
هنوز انسان را باید برای آنها " تصویر " کرده " تعریف " ، هنوز باید پیش
آنها یک مدل ، یک نمونه ، یک سرمشق گذاشت تا تماشا کنند و یک مشیت
ایده و ایده آل انتزاعی .

آنها می خواهند خود را در تماشا میّتش ، به صورت سرمشق یا رهبر یا مدل اصلی
در آورند .

مسئله آنها ، مسئله شناختن خود و شناختن رهبر خود نیست . فعالیت هنری
(صورت گیری خود طبق صورت) آنها که کمال را در رونوشت برداری از یک
اصل می داند ، آنها را از فعالیت عقلی در اخلاق بازمی دارد .

وقتی که فعالیت عقلی در اخلاق نفوذ یافت و نقش اول را بازی کرد ، او
در پی یافتن ایده آل می رود و دنبال یافتن سرمشق و رهبر و مدل . هیچ
رهبری یا سرمشقی یا مدلی ، برای او عینیت با یک ایده یا ایده آل ندارد ،
بلکه می تواند فقط جزئی یا بهره ای از آن ایده آل را در اعمال و افکار
و گفتار خود بنماید . هنر و تصویر ، نمی تواند خلوص ایده آل های اخلاقی را
بنمایاند . تساوی رهبر با ایده آل (خدا مساویست با صورت مطلوب انسانی)
در اخلاق تصویری است نه در اخلاق انتزاعی عقلی . هیچ رهبری عینی
ایده آل نیست . از این رو از هر رهبری و سرمشقی و پیشرو و پیشوائی
می توان انتقاد کرد .

اخلاق های که بر اساس سرمشق و رهبر و مثال اعلی ، پیدایش یافته اند با
اخلاق های که بر اساس ایده ها و ایده آل ها پیدایش می یابند ، با هم فرق
فراوان دارند .

دین ، همیشه بر پایه " اخلاق تصویری " استوار است . مبارزه با دین موقعی
موفقیت آمیز است که بتوان یک " اخلاق انتزاعی و عقلی " یا چندین
اخلاق استوار بر عقل را در حاکم معراج داد .

کار آئی یک اخلاق عقلی در حاکم معراج ، سلاح قاطع تر و برتر علیه دین است تا
نشرکت های فراوان برضاد اصول دین یا انتقاد از تئولوژی آن دین .

تبدیل یک اخلاق به دین، آن اخلاق را مقدس می سازد. تقدیس، بستگی و تعهد به آن اخلاق را، تکلیفی سرباز نازدنی می سازد. دین ضامن اجراء آن اخلاق می شود. ولی با کارآترکردن یک اخلاق، آن اخلاق را نیز به نام "تنها اخلاق"، ثابت و ابدي می سازد بدین سان امکان رشد و تحول و تنوع را از اخلاق می گیرد، و تنگ نظری و تعصب اخلاقی پدید می آورد. در اثر همین دعوی "تنها اخلاق حقیقی بودن"، طبعاً هر اخلاق دیگری را به نام بی اخلاقی و ضد اخلاق بودن، مژرود و منفور می سازد.

مقدس ساختن یک اخلاق در یک دین، ولو آنکه اجراء آن اخلاق را به تدریج تضمین کند، اما در اثر "ثابت شدن و تحول ناپذیر ساختنش"، آن اخلاق، می میرد و یا تبدیل به سنگ می شود و مردم نسلها و قرنهای، نعلش آن اخلاق را به دوش می کشند.

حکومت یک اخلاق مرده، سبب سرکوبی و خفقان اخلاق زنده می گردد. این اخلاق زنده، حقانیت آشکارا بودن را ندارد تا رشد کند و آن اخلاق مرده، تنها اخلاق معتبر و حاکم می ماند. اخلاق مرده، همیشه در تاریخ با استبداد حکومت کرده است.

بزرگترین آزادی، نفی استبداد یک اخلاقت، اخلاق را با بیدار دین آزاد ساخت تا بیشتر و بهتر رشد کند. تا وقتی که اخلاق اسیر دین می ماند، و اخلاق مسئله ایست که فقط علماء دین به آن می پردازند، اما امکان آزادی نخواهیم داشت.

برای جدائی حکومت از دین باید حکومت را جدا از "اخلاق دینی" ساخت، تا اخلاقی دیگر پیدایش یا بدیا رشد کند که حکومت بتواند بر آن استوار باشد. این دین و علماء دین نیستند که حق انحصاری برای تعیین اخلاق دارند، این حق همه مردمست. آزادی اخلاق، بی اخلاقی نیست، بلکه داشتن امکان برای پیدایش و آفرینش اخلاقهای دیگر است.

تاریخی که تابع یک فلسفه است

برای فهم و تاءویل تاریخ، تاریخنگار باید "قدرت تفکر فلسفی" داشته

باشد، تا بتواند پدیده‌های نزدیک به هم را با یافتن یا وضع "مقولات و مفاهیم متناسب با آن رخ داده‌ها" از هم جدا سازد، نه آنکه تابع یک سیستم فلسفی (یا معتاد به اندیشیدن به طبق یک سیستم فلسفی) باشد.

چون، قدرت تفکر فلسفی، می‌تواند مفاهیم و مقولاتی متناسب و فراخور یک مشت پدیده بیا بداند آنها را از هم متمایز سازد، درحالیکه تابعیت از یک سیستم فلسفی، سبب می‌شود که پدیده‌های تاریخ را گرد مقولات و مفاهیم و اصطلاحات همان فلسفه خاص جمع کند.

با این کار، تاریخ، تا ئید آن فلسفه را می‌کند. ما تاریخ را نمی‌فهمیم بلکه از طریق آن تاریخ، آن فلسفه را بهتر می‌فهمیم. بدین ترتیب، دنیا و بشریت و تحولات، تابع یک فلسفه می‌گردد. انسان و اجتماع و تاریخ را طبق آن فلسفه به وجود آورده‌اند.

درک و تاء و یل تاریخ در همه ابعادش، با هیچکدام از فلسفه‌ها به تنهایی ممکن نیست. اما برای آنکه ما نمی‌توانیم تاریخ را در همه ابعادش با یک فلسفه تاء و یل کنیم، دلیل نمی‌شود که از تاء و یل تاریخ از "دیدگاه یک فلسفه" صرف نظر کنیم.

هیچ واقعیتی را نمی‌توان در همه ابعادش، با یک تئوری علمی یا سیستم فلسفی تاء و یل کرد.

قدرت تفکر فلسفی، غیر از "قدرت تاء و یل تاریخ از دیدگاه یک سیستم فلسفی" است. چه بسا کسانی که تابع یک سیستم فلسفی هستند، قدرت تفکر فلسفی ندارند. چون اگر قدرت تفکر فلسفی داشتند، تابع یک سیستم فلسفی نمی‌شدند.

بی ارزش ترین تاء و یل های تاریخ، تاء و یلها ئیست که طبق یک سیستم اخلاقی شده است. (مثلاً "سراسر تاریخ، جریان نیست به سوی یک کمال اخلاقی). قدرت ها و پدیده ها و جریانات تاریخ را می توان با میزان خوب و بسد، مدح و ذم کردن ما نمی توان شناخت. به خصوص با یک سیستم اخلاقی در یک مقطع از تاریخ که آن سیستم اخلاقی، به کلی غریب و بیگانه است. بیش از آنکه با سیستم اخلاقی خود، دوره های دیگر تاریخ را داری کنیم، بهتر است کشف کنیم که در آن دوره، طبقات مختلف مردم در آن جامعه، طبق چه موازین اخلاقی می زیسته اند و، چه تفاوتی میان "واقعیت اخلاقی" و

کسی کار بی معنا نمی‌کند

ما به هر چیزی و پدیده‌ای و رابطه‌ای که روبرو شدیم، به آن معنائی می‌دهیم، یا یقین داریم که معنائی در آن وجود دارد.

"معنا داشتن"، چیزی جز این نیست که این پدیده یا رابطه، در تصویری که ما از زندگی و جهان رسم می‌کنیم یا داریم (یا در سیستم فکری که ما از زندگی و جهان داریم) جایی خاص دارد. ولی وقتی که ما به تصویری که از جهان و زندگی داریم (در سیستم فکری ما، در دین ما، ...) شک ورزیدیم و یا نسبت به آن بدبین شدیم، آن چیز یا رابطه یا پدیده، معنای خود را ناگهان از دست می‌دهد.

هر عمل ما (رابطه عمل ما با جامعه، و حتی با خودمان) باید "معنائی" برای ما داشته باشد، تا آن عمل را انجام بدهیم. از این رو هست که هر کسی، یا خودش می‌تواند به آن عمل، معنائی بدهد (یعنی تصویری از جهان برای خود بیاورند) یا در اثر ضعفش، یا وارد اراده در این عمل معنائی هست، بدینسان به قدرتی دیگر، به فردی دیگر، به جامعه، به طبقه، خلق آن معنا را می‌سپارد (یا کشف آن معنا را احاله می‌دهد).

از جمله این روابط، رابطه کار با محصولش "می‌باشد که انسان امروزه با آن روبروست. چون "رابطه کار با محصول و قیمتش"، بیش از آنکه یک "رابطه عینی اقتصادی" باشد، یک رابطه "معنائی" است. و ما رکس در بیان "رابطه کار با محصول"، یک رابطه اقتصادی را مشخص نمی‌سازد، بلکه با این رابطه، "مقام ممتاز کارگر صنعتی" را مشخص و معین و محسوس می‌سازد. کارگر صنعتی که کارش با ماشین (در اثر تکنواختی و تکرار و فقدان خلاقیت) کمترین ارزش و اهمیت را دارد، کارش فاقد هر معنائی می‌شود. کار باید در مرحله اول معنا داشته باشد نه قیمت. ما رکس در رابطه کار و قیمتش، بیش از یک رابطه عینی اقتصادی بیان می‌کند. ما رکس در این رابطه نشان می‌دهد که اساساً "ارزش اخلاقی و قیمت اقتصادی محصول، هر دو به طور انحصاری از همین کار عقیم، سرچشمه می‌گیرد. محصول

این کار عظیم او را " تولید " می نامد . (پرودوکسیون) . برای اینکه بفهمیم این کلمه در ذهن مارکس تداعی چه معنائی را می کند خوب است یک جمله از هگل آورده بشود .

هگل در سخنرانی هایش درباره " فلسفه دین " جلد اول صفحه ۱۸ (مجموعه آثار ، چاپ سورکامپ) می گوید که انسان وقتی که او " از آنچه هست " شروع می کند ، آنچه او پیش خود می یابد ... آنچه او از این پیش یافته (آنچه هست) در معرفتش و در اراده اش درمی یابد ، (از این بعد) شیئی متعلق به اوست ، که متعلق به اوست و او این آگاه بود را دارد که او هست که آن سرا " تولید " می کند . پایان جمله .

با این زمینه فکری و لغوی و مفهومی است که کارگر آگاه بود این را دارد که " نیرو و معرفت و اراده تولید کننده است " و مارکس با چنین مفهومی از " تولید " هست که ، کارگر را به مقام برگزیدگی تاریخی و برتری اجتماعی و سیاسی می رساند و کار به او امتیاز تاریخی و رسالت تاریخی و امتیاز اجتماعی می دهد .

درک و تجربه این " معنای کار " است (کاری که بزرگترین نقش تاریخی انسان را دارد و بزرگترین امتیاز اجتماعی - تاریخی به انسان می دهد) که به او ، قدرت مبارزات سیاسی می دهد .

همانطور که در اسلام ، مؤمن ، عمل خود را که ایمان آوردن به خدا و اراده اش باشد ، نخستین عمل دنیا و عملی می داند که سبب برتری او بر همه کیهان می شود و فلک و ماه و خورشید نیز از تعهد چنین کاری سرباز می زنند . او با ایمان آوردنش ، یا با قبول امانت خدا که تعهد اجرای اراده اوست ، یک کارکیهانی انجام می دهد . با تفسیری که مارکس از کارگر صنعتی می کند ، در عمل خود (در کار خود) سرچشمه همه ارزشها و قیمتها و تولیدات و بالاخره فرهنگ و سیاست و حقوق و فلسفه و هنر می بیند . بدینسان کارگر صنعتی ، برضد واقعیتش که " ملا " عقیم و عقیم کننده است ، بزرگترین و اصیل ترین معنای تاریخ و اجتماع و سیاست و علم و تفکر می گردد .

این مهم نیست که با این ادعا به کارگران بزرگترین دروغ گفته شده باشد ، این مهم است که کارگر به این حرف ایمان بیاورد که کارگر این حرف را بپذیرد و در او اثر کند ، چون در این پذیرفتن ، بزرگترین ایمان خلق می شود و بسا

این ایمان، سرچشمه نیروی همه انقلابات جهان کنونی گشوده می شود. هیچ کارگری دیگر حاضر به پذیرفتن این واقعیت نیست که کارما شینی او، عقیم ترین کارو عقیم ترین عملست و نه تنها تولیدی نیست بلکه اولین کارش و نقش آنست که خود کارگر را عقیم می سازد. ولی کارگر نمی تواند بدون این دروغ دیگر زندگی کند.

آیا کسی که حقیقت می گوید، حقیق هست ؟

ما می انگاریم که فقط کسی حقیقت می گوید که حقیقت را دارد یا خودش حق یا حقیقت هست. بنا بر این تساوی، هر کسی که به ما حقیقت گفت، او را عین حقیقت می شماریم.

ولی چنین تساوی، یک خرافه ناستوارماست. دروغگو هم، حقیقت می گوید. فقط برای دروغگو، حقیقت یک آلت است. از این گذشته کسی نیز هست که نادانسته، حقیقتی می گوید. از این گذشته می توان همیشه حقیقت گفت بدون آنکه حق و حقیقت بود.

از این گذشته، کسیکه حقیقت را می گوید، حقیقت مال او نمی شود (متعلق به او نمی شود).

اساساً، حقیقت مال هیچکس نیست. کسیکه حقیقت را می گوید یا دفاع از حقیقت می کند، حقیقت از او نیست (ملک او نیست) و او با آن حقیقت، عینیت دائمی ندارد تا ما در اثر ایمان به گفته او، به خود او هم ایمان بیاوریم. ما فقط به "هرچه حقیقت است" ایمان می آوریم، ولو هر کسی هزار حقیقت بگوید ما حرف هزار و یکم را نیز با شک خواهیم پذیرفت و خواهیم سنجید. حقیقت نیز ملک انحصاری و اساساً ملک کسی نمی شود که همیشه از آن دفاع می کند و همیشه خود را با آن عینیت می دهد. ما با دفاع از حقیقت، حق مالکیت به حقیقت را بدست نمی آوریم.

آزاد کردن عقل از اراده و عاطفه و سائقه

برای آنکه آزادتر بیندیشیم، باید از رابطه میان عقل و "اراده و سائقه

و عاطفه " خودتای تو انیم بکاهیم یا اساساً رابطه میان آنها را به کلی قطع کنیم، تا عقل در تلاشش، کاملاً آزاد بشود. از طرفی برای آنکه بهتر عمل کنیم، باید رابطه میان عقل با اراده و عواطف و سواش را محکمتر و نزدیکتر سازیم. تا آنچه می اندیشیم به اندازه کافی پشتیبان از سواش و عواطف و اراده داشته باشد تا آنرا تحقق بدهند.

با چنین رابطه ای است که اراده و عواطف و سواش ما مانع از آن می شوند که دست به " اندیشه های عملی ناشدنی " بزنیم. اما چنین عقلی، در محدوده امکاناتی که اراده و عواطف و سواش در اختیارش می گذارند، گرفتار است. ولی عقل می تواند، ما و را این محدوده خود را بگستراند. از این رو باید خود را از اراده و سواش و عواطف آزاد سازد. ولی کسیکه آزادی اندیشد، عواطف و سواش و اراده اش برای تحقق ایده هایش نارسانا و کم توان هستند.

رهبر فکری یا رهبر تفکر

یکی در تاریخ و اجتماع رهبر تفکر مردم می شود و دیگری رهبر افکار مردم می گردد.

متفکری که رهبر تفکر می گردد، با متفکری که رهبر افکار مردم می شود فرق فراوان دارد.

ما می توانیم همه افکار رهبر تفکر را رد و نفی و انتقاد کنیم ولی علی رغم نفی و رد همه افکارش، شیوه تفکرش و انگیزانندگی اش به تفکر، به جای می ماند. نفی و رد و انتقاد افکارش (محتویات فلسفه اش) هیچ تغییری در کیفیت و کمیت انگیزانندگی دیگران به تفکر نمی دهد.

هر چه محتویات افکارش به دور انداخته می شود یا بر آن غلبه کرده می شود، شیوه افکارش، خالص تر و جالب تر می گردد. ولی متفکری که افکارش، مردم را رهبری می کند، می کوشد که افکار خود را حقایق مسلم و ابداً و تغیر ناپذیر و مقدس سازد. متفکری که می خواهد، افکارش، مردم را راهنمایی کند، از افکارش، حقایق می سازد. طرد و نفی و رد و رهبری از او، نفی سراسر افکار او و خود او است. او هیچکسی را یاری نمی دهد تا خود سرچشمه تفکر مستقل گردد.

من در آنچه شک می کنم (یا حق و قدرت شک کردن در آن دارم)، آن چیز برایم تبدیل به "یک فکر" شده است و دیگر حقیقت نیست.

شک می توان فقط در یک اندیشه کرد. در حقیقت، نمی توان شک کرد. در حقیقت، قدرت در و نسب برای شک کردن به آن نیست تا چه رسد به حق برونسوی (عینی) اجتماعی و حقوقی.

بنابر این هر چه حالت ایمان به یک گفته کاسته شود، به فکر، نزدیکتر می شود و طبعاً "حق و قدرت شک ورزی ما به آن افزوده می شود.

ما در واقعیت هیچگاه با فکر خالص روبرو نیستیم. چون در یک فکر خالص، ما هم حق شک ورزی و هم قدرت شک ورزی خود را کاملاً درمی یابیم. گرفتاری تفکر در همین است که هیچگاه با افکار خالص سروکار ندارد و حتی بهترین افکار ما، گفته هایی هستند که از حداقل ایمان و اعتقاد بهره ورند. ولو این ایمان، ملایم و خفیف و نامرئی بوده باشد. درست شک ورزی، با همین "ایمان های ملایم و خفیف و نامرئی و ناخودآگاه" روبرو می شود. معمولاً، کشف و به آگاهبودن و دردن و نمودار ساختن همین ایمان ناچیز، بسیار مشکل می باشد. مسئله تفکر در او و جنبش موقعی شروع می شود که ما به دنبال مخفی ترین و نامحسوس ترین ایمان خود به افکاری بگردیم، در حالی که آگاهبودانه، منکر وجود چنین ایمانها و اعتقادهایی می شویم. یک ایمان بزرگ را به آسانی می توان شناخت و به سختی می توان متزلزل ساخت. یک ایمان و اعتقاد کوچک را بی نهایت مشکل می توان کشف کرد، با وجود آنکه بی نهایت آسان می توان متزلزل ساخت.

ولی تزلزل چنین افکاری، ما را تکان نمی دهد، چون تزلزل اعتقادات بزرگ است که انسان را در تمایزش تکان می دهند. وجود ما برای تزلزل ایمانهای خرد، حساسیت ندارد.

از این رو اعتقادات خرد ما، متزلزل می شوند اما به جای می مانند. ما از اعتقادات خرد خود بندرت دست می کشیم. قدرت بقای اعتقادات خرد، بیشتر از اعتقادات بزرگ است که سراسر انسان را فرا می گیرند.

چه افکاری برما قدرت بیشتر دارند؟

برای شک ورزیدن به یک فکر، باید به آن فکر آگاهی داشت و از وجودش و تاءثیرش آگاه بود. همین آگاهی ما از یک فکر و وجود تاءثیراتش، نشان " قدرت ما بر آن فکر " هست .

شدت بستگی و تاءبعیت ما از یک فکر، تاءبع "درجه عدم آگاهبود ما از آن فکر" است. هرچه آن فکر، نا آگاهبودانه تر است، و ما قدرت محسوس سآختن و مرئی سآختن آنرا نداریم، و هرچه قدرتهای عاطفی ما را به آن پابندتر میسازند، نا معلوم تر و تاءریکترند. یعنی دردسترس " گازا نبر معرفت ما ——— رار نمی گیرند، برما قدرت بیشتر دارند .

یک فکر موقعی قدرتش برما محدود و مشخص می شود که شناخته شود. افکاری که با گازا نبر معرفت ما گرفته نشده اند، درما تاءثیرات و نفوذ غیر قابل کنترل دارند. ریختن افکار در روان خود، ریختن مثنی (انبوهی) قوای بی بند و بار و مهملارنا شده در خود است .

برای آنکه قدرت شروع تفکرات زهای داشته باشیم، باید قدرت گسستن از بعضی از این افکارنا خود آگاهیهای مهار را داشته باشیم که قدرتی بیش از آن بوجود ما دارند که ما می انگاریم. کسیکه فلسفه ندارد، محکوم فلسفه هائست که بی خبر از او، وجود او را فرا گرفته اند .

با زلزله انداختن درکوههای سربه آسمان کشیده فکر نیست که تفکر شروع می شود. بلکه با گسستن از افکارنا مرئی و نا محسوس و نا خود آگاه ما هستند، که تفکرات زه آغاز می گردد .

این افکار، قدرتی شگفت انگیز برما دارند، چون ما با آلتها و روشهای معمولی معرفت خود بدانها دسترسی نداریم. ما نمی توانیم این افکار را متزلزل سازیم. ما نمی توانیم به این افکار شک بورزیم. ما حتی نمی دانیم که به آنها ایمان داریم. ما نمی توانیم در مقابل آنها طغیان کنیم .

ابدیت، در نقطه ای از زمان و مکان پیدایش می یابد

یک فکریا دستگاه فکری، پیدایشش یک نقطه تاریخی دارد، یعنی در یک نقطه زمانی و مکانی (جغرافیائی) واجتماعیست. پیدایش این فکسردر

این نقطه تاریخی و جغرافیائی واجتماعی، دلیل محدودیت تاءثیرون نفوذ آن فکر، به آن نقطه و جوامع نیست.

یک فکر، هیچگاه در "نقطه زمانی و مکانی پیدایشش"، زندانی نمی شود و در آن نقطه محصور و محدود نمی ماند. و علیرغم شکل و اصطلاحات و مفاهیمی که بسته به زمان و مکان و جوامع محدودش هست، ابدی می شود. یک فکر، بعد از پیدایش تاریخی اش، همیشه در این تضاد میان "عناصر محدود تاریخی و اجتماعی و جغرافیائی" و "عناصر ابدی و نامحدود و عمومیتش" زندگی می کند. وقتی ما به عمومیت و ابدیتش نزدیک می شویم، تنگنای تاریخیش نا محسوس می گردد و وقتی به ریشه های تاریخیش نزدیکتر می گردیم، عمومیت و ابدیتش، تاریک و غیر دقیق و نامحسوس و ناشناختنی می گردد. ابدیت و عمومیتی که بدون یک نقطه از زمان و مکان نمی توانست به وجود بیاید و همیشه این نقطه از زمان و مکان، اعتبار و ارزش ابدی و عمومی اش را می تواند خدشه دار سازد.

آنچه تاریخی است، آن چیزی نیست که ارزش محدود به همان نقطه از زمان و مکان است که پیدایش یافته است. هر واقعه تاریخی، علیرغم شکلی که در زمان پیدایشش به خود گرفته، شامل ابدیت و عمومیتی است که در هر زمان و مکانی دیگر ارزش خود را خواهد داشت.

یک فکر، یا عمل یا واقعه تاریخی، در قبر زمان و مکانش دفن نمی شود، بلکه علیرغم قالب زمان و مکانش، همیشه زنده خواهد ماند و یا همیشه امکان رستاخیز خواهد داشت. مقاطع تاریخ یک ملت می توانند از سربا زگردند و زنده شوند. تاریخ نگاری که در یک واقعه یا عمل یا واقعه، فقط همان قالب و اشکال بسته به زمان و مکان محدود را می بیند، تاریخ پر ایش یک قبرستان است. تاریخ نگاری که در هر واقعه یا عمل یا فکری، علیرغم پیدایش محدود زمانی و مکانیش، سرچشمه یک قدرت ابدی و عمومی می بیند، تاریخ برایش زهدان حال و آینده است.

در زهدان هر واقعه یا عمل یا فکر، نطفه ای از ابدیت و عمومیت گذاشته شده است.

از لحظه‌ای که من شروع به اندیشیدن می‌کنم، هر معرفتی، فقط به اعتباری که من به او می‌دهم، " هست "، و به اعتباری که من به او ندهم، معرفت نیست.

" اندیشیدن درباره معرفتی که به من عرضه می‌شود یا به من داده شده است، " آموختن " آن معرفت و یا دگرگرفتن آن، معرفت نیست.

در اندیشیدن، هیچگونه معرفتی که من از گذشته دارم یا در حال به من عرضه می‌شود، معرفت نیست و معرفت نمی‌تواند باشد مگر آنکه " مرجعیت فکری خود من " آنرا از نو بپذیرد. بعد از این لحظه، هر چیزی و معرفتی و سنتی که اندیشه من با روش اندیشیدنش آنرا سنجید و دارای کرد و تصحیح کرد و تغییر داد، بعد از این جریان، نام معرفت خواهد داشت. من از دیگری، معرفت را " نمی‌آموزم ". هیچکسی برای من (که می‌اندیشم) وجود ندارد که به من معرفت را " بیا موزد ". معرفت از این بعد، یا دگرگرفتنی و آموختنی نیست، بلکه از خود، اندیشیدنی است. برای آنکه می‌اندیشد، هیچ آموزگاری وجود ندارد. آموزگار، مرجعی است که معرفت را دارد، و من به آن ایمان یا اعتماد دارم که او معرفت را دارد و من می‌توانم از آن معرفت را بیا موزم و یا بگیرم و او می‌تواند آن معرفتی را که دارد، به دیگران از جمله من انتقال بدهد. معرفت، قابل انتقال است.

ولی اندیشنده، هیچگاه معلمی پیدا نخواهد کرد و هرگز در پی یافتن معلم نیست. برای او هیچکسی در گیتی، نه معلم بوده است، نه معلم هست، نه معلم خواهد بود.

او هیچگاه به کسی نمی‌آموزد و از او هیچکسی نمی‌آموزد. نه آموزنده است نه آموزگار. اندیشه‌هایش را به دیگران " تعلیم و تدریس " نمی‌کند. اندیشه‌هایش را به دیگران یا نمی‌دهد. اندیشه‌هایش را تبدیل به " حقیقت " نمی‌کند. کسیکه اندیشه‌هایش را تبدیل به حقیقت می‌کند، خود را از اندیشیدن باز می‌دارد. در لحظه‌ای که انسان معلم و مبلّغ و دعوت‌کننده به حقیقت یا علم خودش، حق و قدرت به اندیشیدن را از دست می‌دهد.

او هر آموخته (آنچه را دیگران از گذشته و حال به او سپرده‌اند = پیش

سپردگان) را با یاد و بیا اندیشدا ما هیت آموختگی را از آن بگیرد، تا مرجعیت و قدرت را از آن بسترده .

اودراین جریان، هر نوع مرجعیت معرفتی ، وراء خود را ، منتفی می سازد . همچنین ، آنچه را به دیگران ارائه می دهد ، به عنوان حقیقت یا معرفت به دیگران نمی دهد و شکل معرفت و علم و حقیقت به آن نمی دهد ، تا قدرت اندیشیدن را از دیگران بگیرد . بلکه همیشه محتویاتی به دیگران برای " و اندیشیدن " می دهد تا دیگران با آنها و از دگرگون ساختن آنها و از نفی کردن آنها و از تصحیح کردن آنها از خود و بر مرجعیت یا بی خود به معرفت خود برسند که فقط به اعتبار عقلی و تجربی خودشان معتبر خواهد بود .

افکار من آنقدر معتبر است که دیگری دروا اندیشیدن و خود اندیشیدن به آن اعتبار می دهد . حتی اگر همه مردم به افکاری که من امروز گفته ام ، به طبق استقلال عقلی و تجربیشان ، اعتبار بدهند و بپذیرند ، این افکار برای خود من موقعی اعتبار نخواهد داشت که همیشه از نو و بیا اندیشم . افکار من ، من را از تفکر بازنخواهد داشت . افکار من به من نخواهند آموخت .

افکار من برای خود من نیز تبدیل به حقیقت نخواهند شد . برای من در هر معرفتی که به من سپرده اند (حتی در معرفتی که خود به خود سپرده ام) حق و قدرت و اندیشیدن هست . وقتی اندیشیدن شروع می شود ، حقانیت و مرجعیت معلمی ، از هر کسی ، حتی از خدا ، گرفته می شود .

هر اندیشه ای ، از هر کسی که باشد ، باید از نو و اندیشیده و از خود اندیشیده شود . و و اندیشیدن ، همیشه یافتن " آغازی دیگر " را اندیشیدن است . هیچ فکری ، از یک آغاز مشترک و ثابت برای همه ، شروع نمی شود . هر که خود می اندیشید ، آغازی دیگری می گذارد .

افکاری که زندانی اند

افکاری که بسیار در از درکتا بها و در مغزها و دلها می مانند ، افکار زندانی شده اند .

افکار هرکتایی ، موقعی از زندانشان آزادی شوند که در بحث و عمل و

برخورد به واقعیات، بتوانند استنتاج کنند. کسیکه، همیشه چنین کتابها را می خواند و چنین افکاری را در مغزودل خود در زندان دارد، خودش نیز در آن افکار زندانی است. اندیشه ای که در مغزودل من زندانی شده است، مراد از خود زندانی می کنند.

بیان یا تحقق این افکار، همیشه برای چنین کسانی مانند "منفجر ساختن زندان" و "رهائی یا فتن از زندان" می باشد. متفکری که می خواهد درجا معده انقلاب بکند، از کتابش و افکارش زندان می سازد. کسیکه در آن افتادند (پیرو و طرفدار آن افکار شدند) تحقق آن افکار را به شکل، یک نوع رهائی و گریز از زندان احساس می کنند.

آنها، از این افکار، به عمل می گریزند. آن افکار، می باید تحقق یابد، چون ماندن در تنگنای آن افکار، آنها را عذاب و شکنجه می دهد. آن افکار، آنها را آزاد نمی سازند.

ترس از مرگ

کسیکه از مرگ می ترسد، برای گریز از این ترس، زندگانی را منفورو ترسناک می کند، تا با ترس از زندگی، به فکر ترس از مرگ نیفتد. بدینسان سرا سر زندگی نیز بدمت را از مرگ می شود.

هر عملی، کار نیست

تقدیس کار، به طور ضروری، تقدیس عمل انسانی نیست. چه بسا که در جامعه، کار کردن تقدیس می شود، تا مردم از عملهای دیگر (مثلاً "داخلت در سیاست یا تفکر در مسائل اجتماعی) بازداشته شوند. تقدیس عمل، غیر از تقدیس کار است و عمل، همیشه کار نیست و میان کار و عمل تساوی برقرار نیست. وقتی دایره اعمال انسانی به کار تقلیل داده شد (به طور انحصاری) کار تقدیس شد و بدینسان اعمال انسانی، تحقیر گردید یا نادیده گرفته شد (اگر بحرانهای سیاسی و اجتماعی واقعه ای رخ بدهد، بیکاری، بزرگترین خطر برای حکومت خواهد بود، و لول آنکه حکومت و جامعه، امرار معاش همه

را نیز تـاء مین کند. فقدان کار برای آنها، احساس " فقدان ارزش شخصیت آنها " را به ارمغان خواهد آورد. تقدیس کاری بی تفاوت سازی یا تحقیر اعمال دیگر، سبب می شود که بیکاری، از دست دادن حیثیت اجتماعی و ارزش خود برای خود باشد. چون او در اجراء هر عمل دیگری، " قدر اجتماعی " پیدا نمی کند، این است که قوای او در او درهم فشرد می مانند و روزی منفجر می گردد. هیچگاه نباید گذاشت که دامنه عمل انسانی، به دامنه کار، تقلیل یا بدوی ارزش اعمال دیگر در مقابل ارزش کار، نابود گردد. تا در بیکاری، انسان با شادی قوای خود را در اعمال دیگر صرف کند و در آن اعمال، ارضاء گردد.

انسان، کار را فقط برای یافتن قیمتش و مزدش نمی کند، بلکه همچنین برای " ارزشی " که دارد می کند.

کاری که فاقد ارزش و یا ضد ارزشهای انسانی است، حتی با قیمتی بیش از قیمت واقعی اش، انسان را ارضاء نمی کند. از این رو باید ارزشهای طیف اعمال انسانی را حفظ کرد. همچنین باید به اعمالی، ارزش بیشتر از کار داد. اعمالی هستند که مقدس تر از کارند. یک دقیقه مستقل اندیشیدن، یا یک عمل مهرآمیز کردن، عملیست مقدس تر از " عمری کار کردن ". هدف هرکاری، ایجاد آزادی انسانست و کاری که آزادی را از انسان بگیرد، ولو قیمتش نیز تماماً " پرداخته شود، برای انسان، بی ارزش است. انسان آنقدر و آنطور کار نمی کند که آزادی را بدست آورد.

هر جا که رقابت، این هدف کار را به خطر انداخت، باید محدود ساخته شود.

ما از خودی بیگانه هستیم که هنوز نیا فریده ایم

ما موقعی دیگر با خود بیگانه نخواهیم بود که خود را آفریده باشیم. تا خود را خویشستن نیا فریده ایم، با خودی بیگانه کار داریم. خودی که ما با آن شروع به زندگانی می کنیم، ساخته دیگرانست. ما باید خودی علیه خودی که در ما ساخته اند و ما با آن خو گرفته ایم و خود را با آن یگانه می انگاریم، بیا فرینیم تا از بیگانگی با خود، رهایی یابیم.

" خود ما "، در ما نیست که بتوانیم کشف کنیم و بجوئیم. خود را باید آفرید.

ما از خودی بیگانه نیستیم که در ما هست. ما از خودی بیگانه هستیم که در ما نیست. ما از آن خودنیا فریده هست که بیگانه ایم و با خودی که بیگانه گان در ما آفریده اند، یگانه ایم.

خود چیست ؟

ما هیچگاه نمی دانیم خود چیستیم، نه برای اینکه این خود ما آنقدر عمیق و تاریک است و نه برای اینکه دانش ما نارساست، بلکه برای آنکه، " خودی که باید آفرید"، خودیست که تا آفریده نشده، دانستنی نیست. ما آن خود را از پیش نمی شناسیم و نمی توانیم بشناسیم. آفریدن باید در آزادی و برای آزادی و آزادی باشد. آفریدن، طبق "بینش پیشین از خود" نیست. ما خود را طبق یک مدل که از پیش معلومست، نمی سازیم. این ساختن است نه آفریدن. آفریدن خود، یک عمل هنرمندانهاست. ما هیچگاه نمی دانیم که خود چیستیم، چون نمی دانیم که چه خودی خواهیم آفرید.