

برتری دادن ارزش ایده بر شخص هست که میتوان زندگی را بر پایه عقل، استوار ساخت و بر همین پیش فرضست که ملت در دموکراسی میتواند قانون بگذارد یا معلوم کند که مفهوم و معیار عدالت چیست یا مشخص کند که مفهوم آزادی و تساوی چیست و در عین حال خود نیز تابع آن باشد. قانونگذاری ملت و هدفگذاری ملت، هنگامی ممکن میگردد که به مفاهیم کلی و انتزاعی ارزش بیشتر بدهد که به اشخاص. با تعیین ایده (عدالت، قانون، فضیلت اخلاقی)، ایده بر شخص ما، تقدم دارد. در حالیکه با تقدم شخص بر ایده، آنکه قانون میگذاشت، فراز قانون بود. آنکه دادگر بود، فراز داد بود. قانونگذار تابع قانون نبود. در حالیکه در اثر همین تقدم ارزش ایده بر شخص، ملت، قانون میگذارد و خود تابع آن میشود (همه اشخاصی که عضو ملت هستند تابع آن میشوند). در اثر همین تقدم است که حتی يك فرد، يك معیار اخلاقی میانديشد و خود تابع آن میگردد و طوری میانديشد که دیگری هم از آن تبعیت کند.

این دو شیوه تفکر، در هر اجتماعی، میتواند به شکل دولایه روانی در انسان موجود باشد. در جامعه ای که غالب مردم، شخص را بر مفهوم و ایده، اولویت میدهند، حکومت قانون یا عدالت یا تساوی یا آزادی را نمیتوانند واقعیت ببخشند. مثلاً مفهوم «وجود»، برای چنین کسانی، تابع شخص «باشنده» هست. باید خدائی باشد که «وجود» از او پدید آید، یا وجود، به امر او خلق گردد.

با وارونه کردن اولویت در تفکر، بلافاصله مسئله «وجود خدا» و «اثبات عقلانی وجود خدا» برای انسان مطرح میشود، یعنی خدا به عنوان باشنده را از این پس باید از ایده «وجود» استخراج کرد یا مشتق ساخت. «ایده هستی»، مافوق خدا (باشنده) قرار میگیرد. «حقیقت»، فوق حق قرار میگیرد. عدالت، فوق عادل قرار میگیرد. و همیشه این سؤال مطرحست که آیا آنکه را ما عادل میخوانیم، عدل میکند یا نه؟ درست همین مسئله بحرانی ایوب در تورات هست. آیا آنچه را خدا میکند، عدل است؟ موقعی شخص بر ایده تقدم داشت، خدای عادل، همه اش عدل میکرد و مسئله «عدل خدا»

هیچگاه طرح نمیشد. ولی با تقدم ایده بر شخص، از آن پس اعمال خدا یا نمایندگانش با معیار «ایده عدالت» سنجیده میشود. و شک در عادل بودن خدا و عادل بودن رسول و امام و فقیه اش برای موءمنی که تا دیروز از عادل بودن خدا، نتیجه میگرفت که آنچه خدا و نمایندگانش میکنند، عدل است، می آزارد و مضطرب میسازد.

تقدم دادن ایده بر شخص، به این نتیجه می رسد که هیچ شخصی نمیتواند تجسم ایده باشد. خدا و نماینده اش مثلاً عیسی نمیتواند تجسم ایده محبت باشد. مفهوم نمایندگی و مظهریت که اساس دین است آسیب می بیند. چون مظهر و نماینده، تمامیت ایده را باید در خود نشان بدهند و این غیر قابل تحقق است. هیچکسی، نماینده و مظهر و تجلی ایده نیست، بلکه يك شخص میتواند نمایندگی و مظهر و تجلی يك شخص دیگر باشد. محمد و یا عیسی میتوانند نمایندگی شخص خدا باشند نه نمایندگی و مظهر يك ایده. ایده محبت در اعمال محبت آمیزانه خدا و نمایندگانش نمی گنجد. آیا همه اعمال عیسی با ایده محبتی که تبلیغ میکرد، انطباق داشت؟ حتی خدا به عنوان شخص، نمیتواند مساوی با ایده باشد، مظهر ایده باشد، مظهر ایده نیکی یا عدالت یا حقیقت باشد.

تجسم یافتن يك ایده در يك شخص، که همان عینیت دادن يك شخص با يك ایده میباشد، در واقع شخص را در ایده محو میسازد نه آنکه ایده را به شخص تقلیل بدهد. بدین سان، شخص، تابع محض ایده میشود. آنگاه خدا فقط در تجسم ایده عدل بودن ارزش پیدا میکند.

وقتی ادعا شد که خدا، عالم هست، خدا در تساوی با ایده علم، ارزش و برتری پیدا میکند نه به خودی خودش. بدین سان «برتری ارزش تفکر انتزاعی» در اجتماع، در اولویت یافتن ایده بر شخص بیان میشود، و قبول اصالت ایده، قبول سلطه ایده بر شخص در پایان بیان «سلطه ایده بر واقعیات» میگردد.

این اندیشه که فقط «قانون باید حکومت کند» نتیجه مستقیم همین اولویت ارزش ایده در يك اجتماعست، طبعاً در هر جامعه ای بدین آسانیهها نمیتواند قانون حکومت کند، چون در مغزهای اکثریت،

شخص بر ایده اولویت دارد. با قبول اصالت ایده، نه تنها شك در موجودیت خدا، در عادل بودن خدا، در اخلاقی بودن خدا، در عالم بودن خدا، ایجاد میشود بلکه طبعا عادل و عالم و متقی بودن همه نمایندگان خدا و حکومت‌های دینی و سازمان‌های دینی، برای همه مشکوک میگردد. و همانطور هر نوع نابغه و قهرمان و رهبر و پیشوایی، به عنوان «شخص استثنائی و بی نظیر» حق تقدم خود را از دست میدهد. دوره قهرمان پرستی پایان می‌پذیرد.

بالاخره با قبول تقدم ایده های عدالت و حق و آزادی و تساوی، هیچ سازمان سیاسی (حکومت، حزب، اتحادیه‌ها) و هیچ سازمان دینی نمیتواند انطباق کامل با آن ایده (با حقیقت، با محبت، با عدالت، با حق به معنای حقوق) داشته باشد، و طبعا حقانیت یا مشروعیت خود را نمیتواند از این انطباق، مشتق سازد.

هیچ چیزی، وسیله نیست

هیچ چیزی در جهان، هدف یا وسیله نیست، فقط این مائیم که بعضی چیزها را وسیله برای رسیدن به چیزهای دیگر میسازیم که زیر مقوله هدف قرار میدهیم و آنرا مقدس میسازیم، وگرنه همه چیزها میتوانند هم هدف و هم وسیله قرار بگیرند، و هیچ چیزی به خودی خود نه هدفست نه وسیله. به آن چیزی که «میخواهیم»، بیشترین ارزش را میدهیم و با این عمل، سایر اشیاء را بی ارزش یا کم ارزش میسازیم. هدف گذاری، بی ارزش سازی همه چیزها جز «آنچه که ما می‌خواهیم»، میباشد، و آنچه را ما می‌خواهیم، اوج ارزش اخلاقی یا دینی می‌یابد، مقدس ساخته میشود.

آنگاه به خود حقانیت میدهیم که از دیدگاه اخلاقی، همه چیز را بی ارزش سازیم، یعنی بی اخلاق، ضد اخلاق، بی تفاوت در اخلاق سازیم یا از دیدگاه دینی، بی دین و کافر و مرتد و مشرک سازیم تا حقانیت اخلاقی یا دینی برای تحقیر و نابودسازی آنها داشته باشیم.

در هر هدفی، يك حقانیت اخلاقی یا دینی، برای گرفتن ارزش اخلاقی از سایر چیزها نهفته است (دین، اسلام و مسیحیت و نیست بلکه يك بُعد انسانیست که ماوراء این شکلهائی که دین به خود گرفته است و علیرغم این شکلهاء، در انسان فعال هست، بدینسان انسانی که مسلمان یا مسیحی یا یهودی یا نیست هم با دین هست. دین منحصر به اینها نیست، و دین منحصر به هیچکدام از اشکال تاریخی نیست. بزرگترین کسانی که ضد مسیحیت یا ضد اسلام یا ضد بوده اند و با عینیت دادن این اشکال تاریخی دین با دین، بر ضد دین بر خاسته اند، علیرغم این ادعا، دینی بوده اند. بهترین نمونه اش مارکس و نیتچه میباشد.)

وسيله، چیزيست که ارزش اخلاقی و ارزش دینی ندارد. با گرفتن ارزش اخلاقی و دینی از هر چیزی، او از آن پس نیاز ندارد که رعایت هیچ چیزی را بکند. خواست اوست که عینیت با اخلاق یا دین دارد و همه اخلاق یا دین در آن جذب شده است و همه چیزهای دیگر فاقد اخلاق و دین هستند. این عینیت دادن «خواست با اخلاق یا دین»، هر قدر طلبی را اغوا میکند.

خدای تنهائی و خدای اجتماعى

انسان در آغاز نمیتوانست به هیچ وجه تحمل تنهائی را بکند. تحمل تنهائی، از بزرگترین هنرهاست که نیاز به ریاضتهای فراوان و شدید دارد. از جمله ابزار تحمل تنهائی، کشف مفهومی خاص از خدا بود که پیشتر از آن وجود نداشت. این خدا بود که میتوانست مصاحب تنهائی او باشد. تصویر چنین خدائی که در مصاحبت با او، نیاز به هیچ انسانی و قومی و ملتی و امتی و نژادی نداشت، تصویری خاص از خدا بود که انسان بتدریج علیرغم تصویر رایج از خدا کشف کرد. این خدا به طور کلی با تصویر خدائی که بنیاد يك جامعه را میگذاشت و طبعا تنها پیوند دهنده جامعه بود، فرق داشت. خدای قومی و

نژادی و ملتی و امتی، خدای بنیاد گذار اجتماع بود، خدای پیوند دهنده انسانهایی باهم بود. کسیکه میخواست با این خدا باشد، می بایست با همه آن قوم یا نژاد یا ملت یا امت باشد.

کسیکه میخواست نفی این خدا را بکند، نفی و طرد آن قوم یا نژاد یا ملت و یا امت را میکرد. کسیکه به چنین خدائی اهانت میکرد به همه آن قوم یا ملت یا امت اهانت میکرد. کسیکه چنین خدائی را مسخره میکرد همه آن قوم یا ملت یا امت را مسخره میکرد (اساس حکم قتل رشدی، نویسنده انگلیسی - هندی از طرف خمینی). دل از چنین خدائی بریدن، جدا شدن از آن قوم و یا نژاد و یا ملت و یا امت بود.

ولی خدای مصاحب تنهائی، خدای قومی و نژادی و ملی و امتی نبود. پیوند با او، ضرورت پیوند با جامعه ای را نداشت. با مفهوم این خدا بود که میتوانست از همه پیوندهای اجتماعی و بالاخره از هر گونه اجتماعی، ببرد. این خدا، خدائی بود که از او پیوند به هیچ اجتماعی (به هیچ قومی یا ملتی یا امتی) را نمیخواست. در حالیکه خدای اولیه در اجتماعات، از او در آغاز «پیوند با يك اجتماع» را به طور ضروری میطلبیدند. او موقعی که به آن جامعه می پیوست، خدای او نیز بود. این دو مفهوم، دو مفهوم متضاد از خدا بودند. با يك مفهوم از خدا، انسان میتوانست به غارها برود، در زندانها بماند و بر ضد خرافات خلق قد برافرازد، بر ضد خواست یا پنداشت های اجتماع زندگی یا فکر کند. قطع رابطه (بریدن) از این دو گونه خدا، با هم تفاوت کلی داشت. قطع رابطه (شک و نفی) از يك خدا، متلازماً گسستن پیوند از يك نوع اجتماعی بود. انسان تعلق خود را از آن اجتماع بدینوسیله پاره میکرد. او نمیتوانست بر ضد اجتماع بر خیزد، چون نمیتوانست بر ضد آن خدا بر خیزد (یا برعکس). ولی با مفهوم دوم از خدا که به تدریج رشد یافت، در اثر اینکه آن خدا از او پیوند به هیچ اجتماعی را نمیخواست و میتوانست بدون این پیوند ها خدای او باشد، تنهائی برای او قابل تحمل بود و میتوانست در مقابل خرافات یا خواست يك ملت یا قوم یا امت برخیزد و بایستد و مقاومت کند و در برابر جامعه تسلیم نشود.

از آنجا که کشف و رشد هر ایده تازه ای، نیاز به تحمل تنهائی و نیاز به مقاومت انفرادی در برابر خلق و جامعه و مردم و سازمانهای سیاسی و مذهبی و حقوقی دارد، کشف چنین مفهومی از خدا ضروری بود. اینکه طرفداران جدائی دین از حکومت میگویند، هرکسی حق دارد خدایش را هرطوری که میخواهد بپرستد، فراموش میکنند که جامعه دینی، بحث از این خدا نمیکند، بلکه سروکار با «خدای بنیادگذار اجتماع» دارد و چنین خدائی را تنها نمی پرستند، بلکه همه با هم در جمع می پرستند و پرستیدن يك خدا از همه، بیان پیوند اجتماعی و سیاسی و حقوقی و نظامی و تربیتی آن جمعست. او با این حرف میخواهد مفهوم خدای فردی و تنهائی را جایگزین مفهوم خدای اجتماعی کند، و چنین کاری غیر ممکن است.

برای فرد شدن، برای برگزیدگی و رهبری، برای قیام برضد خرافات خلق، برای قیام علیه دین غالب بر جامعه و یا قیام علیه آخوندها، «تصویر خدای تنهائی» ضرورت داشته است. برای بنیادگذاری يك جامعه تازه، تصویری دیگر از خدا ضرورت داشت.

از این رو، این دو تصویر متضاد از خدا، یا در تناوب ظاهر میشوند یا در تنش با همدیگر یا در نفی یکدیگر یا در جمع با همدیگر. برای کلیسا و جامع (مسجد) تصویر خدای جامعه ساز، اولویت دارد. برای خود عیسی و محمد و موسی یا پیر صوفی یا رهبانان، تصویر خدای تنهائی اولویت دارد و آنها میتوانند تنهائی را تحمل کنند و در برابر خلق یا سازمان دینی و آخوندی بایستند. بدون این مفهوم خدا، چنین کاری برای آنها غیر میسر است، و از لحظه ای که به فکر تاءسیس اجتماعی یا امتی می افتند، نیاز به مفهوم دیگری از خدا دارند و این دو مفهوم در تنش با همدیگر قرار دارند، آنگاه این دو مفهوم متضاد از خدا، در تجلیات مختلفشان، در آثار و زندگی آنها باقی میماند، و شاید در خود آنها این دو مفهوم به يك پیوند متعادل برسند ولی پس از آنها، این دو مفهوم یا از هم پاره میشوند یا نقطه ثقلشان در هرکسی دائماً تغییر میکند. از این رو باید در رد یا نفی خدا، دانست که کدام مفهوم خدا، رد یا نفی میشود و زیانی که از آن رد

کردن عاید میشود چیست . چون رد مفهوم خدای جامعه ساز (خدای پیوند دهنده) ، تنها رد يك پنداشت یا خرافه نیست ، رد يك اندیشه خشک و خالی نیست ، بلکه پاره کردن رشته های پیوند يك ملت یا امت یا يك قوم و نژاد است ، در این صورت بحث متزلزل ساختن يك جامعه در میانست . و پیش از این اقدام باید امکانات تازه همبستگی را فراهم ساخت و گرنه تزلزل انداختن در ایمان به این خدای اجتماعی و نبودن امکان تازه پیوند یابی اجتماعی ، سبب خیزش جنبش های ارتجاعی میگردد که میکوشند خود را در قالب های تازه عرضه کنند . از طرفی باید « مفهوم خدای جامعه ساز » رد و منتفی گردد تا « ابتکار جامعه سازی » به خود انسانها و اجتماع باز گردد . بر اساس این ایده است که حاکمیت ملت قرار دارد . ملت ، خود ، خود را به عنوان يك جامعه از نو میسازد ، با خواست خود ، جامعه خود را میسازد . همچنین از سوئی رد مفهوم خدای تنهائی ، سبب گرفتن قدرت فردی ، برای قیام علیه خرافات اجتماعی یا علیه سازمانهای دینی و سیاسی و حقوقی میگردد و راه را برای پیدایش و گسترش افکار تازه می بندد که در آغاز در يك فرد ریشه میکنند .

نفی مفهوم خدای پیوند دهنده اجتماع (جامعه ساز) از دیدگاه منطقی مشکل نیست ، ولی یافتن « قدرتهای پیوند دهنده دیگر » که به کار افتد ، مشکلیست . همیشه تلاش برای ایجاد فردیت استثنائی و ممتاز و برگزیده ، نیاز به وجود تصویری از خدای تنهائی داشته است ، چون تحمل این گونه تنهائی بسیار سخت بوده است . اینست که خدای ضروری برای پیدایش و تکامل فردیت استثنائی (برای قهرمان و نابغه و رسول و شاعر) غیر از مفهوم خدائیت که برای تشکیل و تأسیس يك ملت یا امت یا قوم ضروریست . کاستن قهرمانان و نوابغ و پیامبران ، شاید نتیجه این باشد که مفهوم چنین خدائی ، اعتبار و نفوذ خود را از دست داده است (بوسیله خود آوندها در همه مذاهب) . برونسگورائی و حکومت مفاهیم کلی ، دیگر جایی برای اعتبار « تصویر خدای تنهائی » نگذاشته اند و قهرمانان و نوابغ و پیامبران دیگر نمیتوانند تنهائی خود را در برابر اجتماعات و سازمانها تحمل

کنند . گسستن از خلق ، و مقاومت در مقابل خلق ، غیر ممکن و یا محال شده است .

فلسفه ، فاصیح اخلاق چیست

تفکر فلسفی کردن درباره اخلاق ، غیر از وعظ اخلاق است . وعظ اخلاق ، در پی ترویج و تنفیذ و تحکیم يك نوع از ارزشهای اخلاقیست . يك شیوه اخلاقی را به عنوان تنها شیوه اخلاقی و برترین و بهترین شیوه اخلاقی ، ارائه میدهد . وارونه این ، فلسفه اخلاق ، تفکر در یافتن ریشه « شیوه های مختلف اخلاق » است . در فلسفه ، هیچ اخلاقی ، معیارهای مطلق یا ارزشهای مطلق ندارد . نشان دادن اینکه هر ارزشی و طبعاً هر اخلاقی از چه اصلی سرچشمه میگیرد ، به خودی خود نسبی ساختن آن مکتب اخلاقیست . بدینسان هر اخلاقی دارای تاریخ میشود . هر اخلاقی ، تحولاتی دارد . هیچ مفهوم اخلاقی نیست که همیشه در اجتماع یکسان فهمیده شود . از طرفی « مجموعه ارزشهای مختلف در يك اخلاق » با « مجموعه همان ارزشها در اخلاق دیگر » تفاوت کلی دارند . عدالت در همه مجموعه ها هست اما در هر کدام رتبه ای و کیفیتی دیگر دارد . يك فضیلت در همه مجموعه های اخلاقی يك ارزش ندارد . فضیلت های مختلف را به طور مختلف میتوان به هم پیوند داد . با نشان دادن اینکه « آنچه در اخلاق عالیست » از آنچه پست است ، حتی از آنچه بد است ، سرچشمه میگیرد ، ارزشهای اخلاقی را نسبی میسازد . مثلاً از خودگذشتی میتواند تحول خود پرستی باشد ، یا کوشش برای منافع اجتماعی میتواند تحولی از کسب منافع فردی باشد . بدینسان ، مفهوم شر و اهریمن نه تنها نسبی میشود بلکه مایه بنیادی خیر و اهورامزدا میگردد . نسبی ساختن ارزشها و اخلاقها ، به هیچ وجه « بی ارزش ساختن دستگاههای اخلاقی یا ارزشهای اخلاقی نیست » . کسیکه روزگاری به يك اخلاق به عنوان تنها اخلاق حقیقی دل بسته بوده است و می انگاشته است که

به جز این دستگاه اخلاقی، اخلاقی دیگر وجود ندارد، از نسبی ساختن ارزشهای اخلاق خود، بلافاصله «بی ارزش شدن اخلاق را به طور کلی» درمی یابد. در حالیکه وارونه این انگاشت، نسبی شدن ارزشهای مختلف در اثر قبول اخلاقیهای متفاوت در کنار همدیگر و در تاریخ، میتواند انسان را در تفکر و رفتارش مداراتر و گشوده تر سازد. از اینگذشته فلسفه اخلاق میتواند در یابد که بد میتواند تحول به نیک بیابد و همانطور نیک میتواند تحول به بد بیابد، و بدینسان نه در فساد اخلاقی يك جامعه، بن بست می بیند و نه در حسن اخلاق يك فرد یا يك رهبر اخلاقی (مثلا يك امام) تضمینی برای دوام آن می یابد. اهورامزدا میتواند از اهریمن سرچشمه گرفته باشد و میتواند از سر استحاله به اهریمن بیابد. نیکی و حقیقتی که همیشه نیک یا حقیقت بماند نیست.

چگونه انسان، يك حیوان سیاسی میشود

انسان موقعی يك حیوان سیاسی میشود که همه اعمال و تفکراتش را، آگاهبودانه یا نا آگاهبودانه متوجه عامل قدرت در اجتماع سازد. وگرنه در اجتماع و سازمانهای اجتماعی زیستن به طور کلی يك انسان را سیاسی نمیسازد. اگرچه با زیستن در سازمانهای اجتماعی، انسان بالقوه سیاسی هست ولی موقعی انسان بالفعل سیاسی میشود که متوجه «روابط قدرت میان این سازمانها و افراد» شود، و اعمال و افکار خود را طبق این محاسبات قدرتی انجام دهد.

انسان موقعی در اجتماع، سیاسی میشود که پیش فرض همه اعمالش و افکارش این باشد که هر انسانی برای تنفیذ قدرتش میانددیشد و عمل میکند، و هیچ انسانی را از این سائقه قدرت طلبی مستثنی نمیسازد. دیگر از این پس برای او «انسان مقدس»، به این معنا که انسانی که با قدرت خواهی هیچ کاری ندارد، وجود ندارد. برای او حتی هر گونه قداست و روحانیتی، امکان قدرت ورزی بیشتر است.

در دنیای سیاست، هیچ کس مقدس نیست. از سوئی نیز حیوان سیاسی، قدرتخواهی را يك سائقه پلید نمیداند که پاك بودن از آن، انسان را مقدس سازد. در اجتماع زیستن، همیشه با تنفیذ اراده خود بر دیگران و تنفیذ اراده دیگران بر خود کار دارد، و عمل با این آگاهبود است که انسان را سیاسی میسازد. در هر انسانی که این آگاهبود بیافزاید، سیاسی تر میشود و سیاستمدار کسی است که این آگاهبود به اوج شدتش رسیده است. از دید انسان سیاسی، قداست و روحانیت، بزرگترین و خطرناکترین امکان قدرت ورزی است، چون قدرت می ورزد، بدون آنکه دیگری او را قدرت طلب بداند. مقدس، این انگاشت و خرافه را در مردم بوجود می آورد که او قدرت طلب نیست. قداست، همه قدرتخواهان (یعنی کل سیاست و سیاستمداران) را آلوده و ناپاك میسازد، و خود در اینکه ماوراء قدرتست، بیخبر از همه، همه قدرت را تصرف میکند. وقتی که قداست و روحانیت وارد میدان سیاست شد، زنگ خطر زده میشود، چون اعمال و افکار سیاسی همه انسانها در اجتماع را بر طبق سائقه قدرتخواهی، ناپاك میسازد و بدین سان همه را از میدان قدرت بیرون میراند، تا میدان قدرت، پس از این پاکسازی، منحصر ا در دست خودش باشد. بزرگترین قدرت پرست، با ناپاکسازی قدرت برای همه، وارد میدان سیاست میشود. هرکسی که جز من قدرت بخواهد، انسان ناپاکی است. لاحول و لا قوة الا بالله هرکسی باید فقط از من قدرتش را داشته باشد، وگرنه اهریمن است. هرکسی باید قدرت را فقط برای اجرای اهداف من یا اهداف خدای من یا اهداف تئوری و ایدئولوژی من بخواهد. دنیای سیاست را باید از قداست و روحانیت پاك ساخت تا انسان بتواند در کمال صداقتش سیاسی بشود، و آگاهبودانه قدرت بخواهد و قدرت بورزد و آگاهبودانه از قدرتهای دیگر تاءثیر بپذیرد. درسیاست، قدرت ورزیدن و زیز تاءثیر قدرت دیگران قرارگرفتن، يك رابطه معمولیست. برای انسان سیاسی، هر عملی و فکری که هر انسانی میکند، تجسم قدرتی هست. هر عمل و فکری از یکی، در دیگری نفوذ میکند و اراده دیگری را تغییر میدهد.

، و در این صورت عمل و فکر غیر سیاسی وجود ندارد . کسیکه سیاسی شد ، بدون این پیش فرض نمیتواند بیندیشد و عمل کند ، چنانکه کسیکه اقتصادی شد ، بدون این پیش فرض نمیتواند بیندیشد و عمل کند که هرکسی با هدفی اقتصادی (سود خواهی) عمل میکند و میاندیشد . سیاسی شدن ، تابع این است که انسان چقدر ایمان به وجود این سائقه در عمل دیگران دارد . هرچه ایمان بیشتر به این دارد که مردم در اعمال و افکارشان دنبال قدرت هستند ، سیاسی تر میشود و هرچه ایمان بیشتر به این دارد که مردم در اعمال و افکارشان دنبال سود مادی میروند ، اقتصادی تر میشود .

وقتی من ایمان پیدا کردم که همه در صددند که اراده مرا تغییر بدهند و بر من قدرت بورزند ، منم به نوبه خود بیشتر به فکر قدرت ورزی به دیگران میافتم . این مهم نیست که آنها در واقعیت چقدر در فکر قدرت ورزی بر من هستند ، بلکه این مهم است که من تا چه حد معتقدم که دیگران چگونه در پی قدرت ورزی بر من هستند . همینطور وقتی که معتقدم که همه در رابطه با من فقط ب فکر تاءمین منافع اقتصادیشان هستند ، انسان اقتصادی میشوم . با جابه جا شدن این اعتقاد ، من انسانی دیگر میشوم (انسان اقتصادی ، انسان سیاسی ، انسان اجتماعی ، انسان دینی ، انسان اخلاقی ،) . بستگی به « تصویری از انسانهای دیگر » ، از من انسانی دیگر میسازد . من آن چیزی میشوم که از انسانهای دیگر باور دارم . ایمان من به اینکه دیگری چگونه میاندیشد و عمل میکند ، هستی مرا تغییر میدهد . آیا برای آزاد شدن ، نباید خود را از این ایمان نجات داد ؟ بریدن از تصویر دینی انسان ، پیش فرض پیدایش انسان اقتصادی و انسان سیاسی است .

از پی صداقتی خود خجالت کشیدن

در اینکه هر انسانی ریاکار است ، شکی نیست . فقط مسئله اینست که

او تا چه اندازه میتواند به ریای خود پی ببرد ، و تا چه اندازه میتواند از ریاکاری خود خجالت بکشد و از آن درد ببرد . شاید انسان موقعی به اوج اخلاق میرسد که در همه صداقتهایش ، کشف ریا کند و از آنها درد ببرد و از ریاکاریهایش خجالت بکشد . کسیکه یقین به صداقت خود دارد ، هنوز قدرت ادراکش به اندازه ای نرسیده است که بتواند ریاکاری را کشف کند . همیشه قدرت معرفت انسان ، کمتر از قدرت ریاکاری اوست .

برای ایستادن ، نیاز به جای پائی محکم هست

انسان در آغاز ، برای اینکه محکم بایستد ، نیاز به جای پائی به اندازه « سراسر جهان » یا « کل وجود » داشت . نه برای آنکه پایش به این بزرگی بود بلکه تزلزلش بسیار زیاد بود . از این رو نیاز به متافیزیک (ماوراء الطبیعه) یا دین و ایده داشت . ولی امروزه به جایی رسیده است که برای محکم ایستادن نیاز به جایی دارد که به اندازه کف پایش باشد و این واقعیت نام دارد . وقتی که انسان بسیار متزلزل بود سطحی به اندازه جهان یا حقیقت فراگیر یا کل تاریخ لازم داشت تا روی آن محکم بایستد ، حالا به آنجا رسیده است که میتواند روی واقعیت ناچیز بایستد . تزلزل درونی انسان کاسته است و وقتی روی سطحی ناچیز میایستد احساس یقین میکند . هرچه انسان متزلزل تر است ، نیاز به سطح بیشتری دارد که بتواند روی آن خود را محکم نگهدارد . روزی نیز میرسد که بتواند روی یک نقطه بایستد و یقین داشته باشد . آنگاه نیاز به واقعیت هم نخواهد داشت . واقعیت ، چیزی شبیه متافیزیک و خدا و ایده خواهد شد .

دندانی برای چرویدن عقاید

کسیکه میخواهد با عقاید و ایدئولوژیها و ادیان و مکاتب فلسفی شروع

به اندیشیدن کند ، کسی است که میخواهد با دندان خود سنگهارا بجود . نه اینکه سنگهارا نتوان جوید ، ولی هر دندانی برای جویدن سنگها کفایت نمیکند . آنکه میخواهد شروع به اندیشیدن کند باید موادی ریز و نرم بیابد که با دندانش قابل جویدن هستند . تفاوت « يك اندیشه » با « يك عقیده و دین و ایدئولوژی و تئوری » اینست که يك اندیشه را میتوان جوید و هضم و جذب کرد ولی يك عقیده یا دین یا دستگاه فکری ، هیچگاه به تمامی قابل جویدن نیستند تا چه رسد به هضم و جذب شدن ، بویژه که برای جویدن باید با « شیر » شروع کرد . اندیشیدن هم نیاز به خوراکیهای لطیف و نرم شدنی دارد تا دندانها کم کم برویند و سفت شوند بلکه روزی قدرت جویدن و خوردن عقاید و ایدئولوژیها و ادیان و دستگاههای فکری را داشته باشند .

ایدئولوژی گروه را باز گشاید

کسیکه میخواهد ایدئولوژی و دینش را باز (گشوده) کند ، ایدئولوژی و دینش را از دست میدهد ، چون باز شدن آنچه ذاتاً بسته است ، نابود کردن آن چیزاست .

نیاز به آفرینش فکری تازه

انسان از فکر کهنه اش دست نمیکشد تا فکری تازه نداشته باشد ، ولی انسان فکری تازه خلق نمیکند تا در اثر دست کشدن از فکر کهنه ، « نیاز » به خلق فکر تازه نداشته باشد . این خلاء فکریست که به نیاز میافزاید . ولی وحشت از « بیفکری » ، سبب میشود که به جای تلاش برای خلق فکر تازه ، به فکر کهنه اش باز گردد . وقتی در يك جامعه قدرت خلافت فکری نیست نباید پنداشت که متزلزل ساختن مردم در عقایدشان سبب علاقمندی آنها به افکار تازه خواهد شد . عقاید و ایدئولوژیها ، دهه ها و سده ها از همین « وحشت از بیفکری

« و « عدم تحمل نیاز به خلق فکر تازه ، و ناتوانی در خلق آن » استفاده میبزنند و جا خوش میکنند . متزلزل انداختن در عقیده در اجتماع موقعی مفید است که قدرتهای خلاق برای آفریدن افکار تازه در همان اجتماع باشند . بازگشت دین در جهان اسلام (بویژه در ایران) برای آن بود که گروههایی ، مردم را در عقایدشان متزلزل ساختند ولی خود قدرت خلافت نداشتند .

اسیرا ف قدرت خلافت در چای قلیط

برای آنکه انسان فکر تازه ای نکند ، حاضر است که همان فکر کهنه اش را صدها بار صیقل بدهد و صدها گونه بیاراید و به آن صد ها گونه نقاب بزند . هر فکر و عقیده کهنه ای که رد شد ، پاسدارانش آنرا از نو تأویل میکنند . تأویل ، نیاز به آفرینندگی را از بین میبرد . يك دین میتواند خود را بی نهایت تأویل کند تا هیچکس از او نگسلد و نیاز به آفرینش نداشته باشد .

علمی پرونده

از آن روزی که علم برترین ارزش اجتماعی و معرفتی پیدا کرد ، هر چیزی که میخواست در جامعه اعتبار و حیثیت پیدا کند یا اعتبار و حیثیت گذشته خود را حفظ کند ، ادعای علمی بودن کرد . « علم نمائی » ، ریای تازه شد . دین ، علمی شد . فلسفه ، علمی شد . ایدئولوژی ، علمی شد . اخلاق ، علمی شد . سوسیالیسم ، علمی شد . آنچه علم نبود ، خود را علمی ساخت یا علمی نمود یا علمی شد . ولی هیچ چیزی با علمی ساختن خود و با علمی کردن خود ، علم نمیشود و از این گذشته ، علم طبیعی هم یکنوع معرفت است و دامنه صحت و ارزش آن چنانکه پنداشته میشد نامحدود نیست . این تمایل به علمی ساختن یا علمی نمودن خود ، سبب از دست دادن اصالت دین و اخلاق و

ایدئولوژی و سوسیالیسم و فلسفه شد، چون دیگر خود، ایده آل نبودند و علم ایده آل آنها شده بود.

فلسفه، قانونگذار نیست

فلسفه، تلاش برای آفرینش ارزشهای نوین است. در انتقاد از ارزشهای موجود و در متزلزل ساختن ارزشهای گذشته، میکوشد ارزشهای تازه بگذارد. علم، ارزشهای موجود و گذشته را مطالعه میکند و رابطه آنها را با یکدیگر، و رابطه هر ارزشی را با واقعیات می یابد. ولی علم، از عهده خلق ارزش بر نمی آید. دین در گذشته نا آگاهبودانه، یا ارزشهای گذشته را اصلاح میکرد یا خلق ارزش تازه میکرد، ولی با فرارسیدن تفکر فلسفی، خلق آگاهبودانه ارزشها به عهده فلسفه گذاشته شد. اینکه در سیر نهائی، تحول ارزشها در تاریخ بالاخره به قانونگذاری کشیده میشود، فیلسوف در واقع بنیادگذار قوانین است، ولو آنکه خود هیچ قانونی نگذارد و نتواند بگذارد. فیلسوف از عهده قانونگذاری بر نمی آید، چون میان «ابتکار ارزشهای تازه» تا «مشخص شدن قوانین» مربوط بدانها، فاصله ای تاریخی هست که باید پیموده شود. تنش و تضاد بزرگی در ادیان شریعتی (ادیان با قانون) در اثر همین قضیه موجود است. بنیادگذار دین، بلافاصله پس از خلق ارزشهای تازه (یا اصلاح ارزشهای گذشته) پیش از اینکه این ارزشها، در جامعه و حتی در خود او جا افتاده باشند، به وضع قوانین میپردازد و این قوانین در حقیقت، تراوش کامل آن ارزشها نیستند و معتقدین به این ادیان، سده ها و هزاره ها از این تضاد و تنش عذاب میبرند. اغلب مصلحان دینی میکوشند این تنش را بدین طرز بزدایند که آن ارزشها را نگاهدارند و قوانین را به زورتأویل و تفسیر، منطبق با آن ارزشها سازند. ارزشهای نهفته در ادیان شریعتی، عالیت و پیشرفته تر از قوانینش (شریعتش) هستند. درست همین اشتباه این

بنیادگذاران دین بوده است که کوشیده اند بلافاصله پس از خلق ارزشهای تازه، قوانین منطبق با آنها را نیز بگذارند. به همین سان افلاطون کوشید که فیلسوفش را مستقیماً قانونگذار هم بکند، و از فاصله ای که میان استقرار ارزش گذاری تا قانونگذاری هست، غافل بود. ارزشگذاری و قانونگذاری، دو پیشه متفاوت و حتی متضاد هستند. بنیادگذاران ادیان شریعتی، بیشتر ارزشگذار خوب و قانونگذار بدی بوده اند. از این گذشته تنها یک مجموعه قانون نیست که منطبق با یک ارزش هست، چه بسا قوانین مختلف، میتوانند منطبق با یک ارزش باشند. این اشتباه عظیم را نیز سوسیالیسم در دو قرن اخیر کرد که پنداشت یک نظم واحد قانونی و حقوقی اقتصادی و سیاسی هست که منطبق با ارزشهای سوسیالیسم است

زیر نظر عموم م

کسیکه همیشه خود را در انظار عموم میداند (در همه اعمال و افکار و احساسات خود، میانگارد که زیر نظر تیزبین همه هست یا خواهد بود) همیشه دروغ میگوید و دروغ میکند و دروغ میانندیشد و دروغ حس میکند. کسیکه هیچگاه زندگی خصوصی نداشته است، هیچوقت حق نداشته است، همانطور که هست، بنماید و بیندیشد و حس کند. در زیر نظر بودن، همیشه انسان را مجبور به «خود را پنهان ساختن زیر آنچه دیگران انتظار از ما دارند» میسازد. «فشار نظر» را مردم عهد باستان بهتر از ما میشناختند. همه از «نظر» میترسیدند (نه تنها از چشم بد). نظر، انسان را لغت میکند. نظر به درون انسان تجاوز میکند. نظر همه آزادبهار از انسان سلب میکند. نظر، هر حرکتی را میخشکاند. بی علت نیست که آخوندها میخواهند به همه چیز نظارت داشته باشند. بی علت نیست که مردم (ملت) میخواهند بجای آخوندها، هر چیزی را زیر نظر و در پیش نظر داشته باشند. کسی میتواند «خود باشد» و فراغت داشته باشد

که خود را هیچگاه زیر هیچ نظری نداند. مهر [میترا] با هزاران چشمش همه چیز را زیر نظر داشت. انسان موقعی آزاد است که زیر هیچ نظری نباشد. خدای بصیر و حاضر، یعنی خدائی که همه چیز انسان را زیر نظر دارد. و انسان «بی نظر»، کسی است که در فکر لغت کردن و تجاوز کردن به درون دیگری و به اعمال و افکار دیگری نیست، و شاید نظر از عهده آنچه بر نمی آید، عمل کیمیاگریست (برای کیمیاگری باید به عمق دیگری فرورفت، به عمق دیگری نظر انداخت و در این نظر، او را بدوت دلخواه او سراپا دگرگون ساخت و به سراپای او تجاوز کرد) و شاید در برابر واقعیت مهلکی که نظر داشته است، يك «نظر ایده آلی» آرزو کرده اند که انسان را آزاد میگذارد. همه در حسرت چنین نظری در جستجو بودند، چون چنین نظری نبود. نظر، تجاوزگراست و با يك نظر است که میتوان همه آزادیها را در عمق انسان از او ربود.

برای بهتر دیدن واقعیات، ایده آلهارا بدقتتر می بینیم

با پرستش ایده آله، و یا توجه شدید بدانها، انسان واقعیات را مبهم و مه آلود و حقیر می بینید، و بالاخره از آنها یا ملول میگردد یا بد آنها نفرت پیدا میکند. همینطور بر عکس، با واقعیت پرستی و توجه شدید بدانها، انسان ایده آلهارا مبهم و مه آلود و حقیر می بیند و بالاخره از دیدن آنها یا نفرت یا ملالت دارد. معرفت همیشه با ایمان و توجه به يك قطب تضاد، نفرت و ملالت از دیدن قطب دیگر دارد، یا آنکه قدرت دید و معرفتش به آن قطب میکاهد. از این رو چون ما از دو ضد، معرفت مساوی و یکنواخت نداریم، معرفت اضداد را نمیتوانیم باهم به يك طرز ترکیب کنیم (سنتز). هگل، این را بدیهی میگیرد که ما از يك جفت ضد، معرفت مساوی داریم، پس ترکیب آندو (سنتز آنها)، يك چیز میشود. درحالیکه چون ما از يك جفت ضد، معرفتهای کاملاً مختلف داریم، به سنتزهای متعدد و

مختلف میرسیم. بالاخره، افزایش معرفت دريك ضد (مثلاً واقعیت در برابر ایده آل)، سبب کاهش معرفت از دیگری میگردد. در زمان واحد، نمیتوان هم ایده آل و هم واقعیت را به يك اندازه و به يك دقت و روشنی شناخت. تفکر دیالکتیکی (هگل و مارکس و کیرگه کارد) همیشه این نقطه ضعف را دارد که انسان «از دوضد وابسته به هم» به يك اندازه معرفت ندارد و نمیتواند در يك زمان از هردو به معرفتی با کیفیت و کمیت مساوی برسد. ترکیب دو ایده متضاد با هم، نیاز به معرفت مساوی از آن دوایده متضاد دارد، ولی همیشه افزایش معرفت يك ضد، سبب کاهش معرفت ضد دیگر در همان زمان میگردد. از این رو نیز هست که ما در درازای تاریخ، از ترکیب اضداد واحد، نتایج مختلف میگیریم. يك جفت ضد در درازای زمان، سنتزهای کاملاً مختلف پدید می آورند. تفکر دیالکتیکی، موقعی میسر میگردد که ما نسبت به دوضد وابسته به هم (مانند همین واقعیت و ایده آل) به يك اندازه، وضوح معرفتی داشته باشیم. بهتر دیدن و بهتر شناختن هرچیزی، به قیمت بدتر دیدن و بدتر شناختن قطب متضادش، خریداری شده است. از این رو در دامنه هائی از زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی که آمیخته با اضداد و معرفت اضداد هستند، ما «معرفت سایه - روشن» داریم. هرچه را روشنتر میکنیم، ضدش در معرفت ما تاریکتر و نادقیقتر میشود. با معرفت دريك رویه، باید تن به کاهش معرفت در رویه دیگر که متضادش هست داد.

ما در معرفت خود دائماً دچار نوسان درمیان سایه و روشن رویه های يك پدیده هستیم. سنتز هگلی، يك سرحد خیالی معرفت هست. ما در واقعیت نمیتوانیم معرفت مساوی از اضداد يك پدیده را با هم ترکیب کنیم، چون ما این توان معرفتی را نداریم. ما همیشه میتوانیم معرفتهای نامساوی از يك پدیده را، با هم ترکیب کنیم. در هر پدیده اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی یا روانی، تلاش برای روشن ساختن يك رویه، متلازم با تاریکساختن رویه متضاد دیگر است. ما با روشن ساختن يك رویه، رویه دیگر را تاریک میسازیم

همه رویه های يك پدیده را باهم به طور مساوی نمیتوان شناخت که بتوان همه معرفت هارا باهم ترکیب کرد و معرفت کامل از آن پدیده پیدا کرد.

معرفت و نقاشیست و نه عکاسی

جدا شدن « عکاسی » از « نقاشی » ، انسان را با یکی از ابعاد خود آشنا ساخت که تا به حال به دقت آنرا نمیشناخت . در عکاسی ، انسان واقعیت را با زمینتابد ، در نقاشی ، انسان واقعیت را تاویل میکند . در واقع انسان در معرفتش کمتر عکاس است و بیشتر نقاش . و اینکه همیشه دلش میخواهد در معرفتش « آئینه » باشد (مقصودش اینست که آئینه صاف باشد تا واقعیت را همانطور که هست ، بنماید) میخواهد معرفتش ، انعکاس آئینه ای باشد برای آنست که او بیش از اندازه از واقعیات نقشه میکشد (واقعیات را نقاشی میکند) . عکاسی ، مدتها ایده آل معرفتی او بوده است ، چون در واقع ، نقاش واقعیات بوده است . او می انگاشته است که حقیقت فقط انعکاس اشیاء است و از این رو حقیقت برای او « تساوی عکس با واقعیت » بوده است . هنوز نیز این ایده آل معرفتی را نگاه داشته است و نمیتواند از آن دست بکشد .

جهان خارج و جهان درون

برای یکی ، جهان خارج ، امتداد جهان داخل است . برای دیگری ، جهان داخل ، امتداد جهان خارج است . برای آن کس ، جهان خارج ، امتداد جهان داخلست که قدرت درونیش زیاد است . برای آنکس جهان داخل ، امتداد جهان خارجست که دچار ضعف درونیست (شاید به همین علت برونسوگرایی در دوره ما رشد میکند) . جهان خارج به خودی خودش وجودی ندارد ، چون جهان خارج ، خارج از چیست ؟ جهان خارج از انسانست . ولی خارج از هرکسی ، تابع مرزیست که او دارد یا میگذارد

برای يك انسان ضعیف ، جهان خارج ، سراسر جهانست ، چون او خودش تقلیل به يك نقطه می یابد . و برای انسان نیرومند ، جهان داخل ، سراسر جهانست . خارج او هم جزو جهان داخلی اوست . اینست که «جهان خارج» برای هرکسی ابعاد مختلفی دارد . از این رو نیز کسی دم از برونسوگرایی میزند (عینیت پرست است) که خودش ، هیچ شده است

خواب و غروپست

« خفتن » در اسطوره های ایران ، آفرینش اهورامزداست و نیک است . پیش از گسترش و پیروگی مفهوم اهورامزدا ، خفتن ، همان معنای مثبت و نیک را داشته است و سپس اهورامزدا بیخبر از ماهیت وجود خود به این اندیشه ، مهر تأیید زده است . برای ما خفتن ، معنای منفی دارد . خفتن ، علامت فقدان آگاهی بود ، غفلت و بیخبری و نادانی و تاریکی و عقب ماندگی است . ارزش مثبت « خفتن » از دوره آئین مادری می آید که نیروها و امکانات در تخمه ، در نطفه ، در بذر (همه این مفاهیم در کلمه « تخم » جمع بودند) علیرغم ظاهر آرام و بیحرکتی که دارند ، در حال رستن و بالیدن و افزودن هستند و « بیداری » فقط « پدیداری » آنهاست . انسان در خفتن ، حالت تخمگی و نطفگی و بذری را می پیماید . بیداری یا پدیداری ، فقط مرحله متمم خفتن است . بیداری همان پدیداری و پیدایش وجودیست که دور از نظر پرورش یافته است و به حالتی رسیده است که میتواند به پیش انظار بیاید . این تاریکی ، سرچشمه و بنیاد هر پیدایشی است . همه چیز از تاریکی ، پیدایش می یابند . جهان ، تخم است . انسان ، تخم است (تخم کیومرث ، انسان نخستین ، به روی زمین میریزد و انسان میروید ، و از این تاریکی تخم است که انسان و آتش و آب (قدرت رویندگی) پیدایش مییابند [پیدایش نخستین جفت انسانی از زمین ، تولید مستقیم و مداوم از خود انسان . کیومرث - ممکن نیست و نیاز به زمین هست و تولید اساسی که آفرینش جفت انسانی باشد

فقط از زمین و روئیدن از آن سخن میگردد) . در داستان هوشنگ هنوز رد پای این فکر باقیمانده است که آتش از سنگ میزاید (نور و روشنائی از درون سنگ تاریک پیدایش می یابد ، وارونه ماهیت اهورامزدا که اصل همه چیزها ، روشنائی است) . وقتی با چیرگی اهورامزدا ، روشنائی اصالت پیدا میکند ، بیداری و آگاهبود و خرد ، سرچشمه وجود میگردد و طبعا خفتن ، معنای منفی پیدا میکند . ولی اهورامزدا نادانسته هنوز خفتن (خلقت از تاریکی) را تأیید میکند

تجربیات تاریخی ملتها ، برای آنها تاریک هستند

يك تجربه مستقیم و بیواسطه ، چون به شدت ما را تحت تأثیر قرار میدهد و تا بن ، ما را تکان میدهد یا به کل ما را جذب میکند یا سرپای ما را فرامیگیرد ، می انگاریم که ما چنین تجربه ای را بیش از « تجربه های غیر مستقیم و با واسطه » در می یابیم . ولی وارونه این انگاشت ، ما در همین تجربیات مستقیم و بیواسطه ، با تاریکی شدیدی روبرو هستیم . ما در واقعیات تاریخی که بزرگترین تجربیات زندگی ما هستند ، خفته ایم و در تاریکی مطلق هستیم ، با اینکه این واقعیات سرپای ما را فراگرفته اند و مانند پر کاهی به اینسو و آنسو میکشند و میرانند . درک این شدت رانش و کشش از واقعیات تاریخی در تجربیات خود ، غیر از « شناخت این واقعیات تاریخی » است . ما از بزرگترین تجربیات تاریخی که در زندگانیمان رخ میدهد ، هیچ شناختی نداریم ، درحالی که از آنها مستقیم ترین و بیواسطه ترین تجربیات خود را داریم . دانش و معرفت ، همیشه مرحله بیدار شدن است ، یعنی مرحله پدیدار و نمودار شدن آنچه در این تجربیات نهفته است . جریان تجربه کردن ، جریان آستن شدنست و معرفت ، مرحله زائیده شدن آنچه در این تجربیات ، دور از نظر ما رشد میکنند میباشد . ما هنگامی که از تجربیات مستقیم و تکان دهنده خود فاصله گرفتیم ، یعنی رابطه غیر مستقیم و با واسطه با آنها

پیدا کردیم ، تجربیاتمان برایمان پدیدار میشوند. جریان تجربه کردن و جریان شناخت تجربه ، دو جریان جدا از همند . مستقیم بودن و بیواسطه بودن بهترین تجربیات ما ، فقط نشان آنست که آن تجربیات متعلق به ما ، تجربیاتی از ماهستند که ما را در بن تکان میدهند ، ولی این تکان خوردگی شدید ، نشان آن نیست که ما آن تجربه را بهتر میشناسیم ولی ما این دو واقعیت را باهم مشتبه میسازیم . اگر ما آن تجربیات را بهتر و بیشتر میشناختیم ، شاید ما را تکان هم نداد و کمتر از آن متأثر میشدیم . آن تجربه هائی که متعلق به ماست ، ارزشمندترین تجربیات هستند ولی روشن ترین تجربیات ما نیستند. تجربیات خود را نباید فقط به یاد آورد ، بلکه « از تجربیات تاریخی خود باید بیدار شد » یعنی باید با تجربیات خود فاصله گرفت تا تاریکی که در آن تجربیات هست زدوده شود . تمام تجربیات عمیق ما ، تاریک هستند و در زدودن تاریکی از هر تجربه تاریخی هست که آن تجربه برای ما سودمند میشود و گرنه تجربیات تاریخی ما به خودی خود هیچگاه آئینه عبرت نیستند . چیزی آئینه میشود که روبروی ما قرار بگیرد (یعنی از ما فاصله پیدا کند) ، یعنی بیواسطگی و مستقیم بودن خود را از دست بدهد . زدودن تاریکی از تجربیات تاریخی ، نفی تجربیات تاریخی نیست ، بلکه زائیدن آنچیز است که در تخمه تجربیات ما پرورده شده اند . ولی از سوئی بسیاری کسانی که عقیم هستند و از بزرگترین تجربیات تاریخی نیز آستن نمیشوند و همه این تجربیات به هدر میروند و بسیاری کسانی که بچه های خود را در اثر عدم رعایت ، پیش از موعد ، ساقط میکنند . يك تجربه را نیز باید با هزار گونه رعایت پرورده . ما با تجربه کردن ، تخمه ای در خود کشته ایم که باید با شناخت در خود برویانییم تا پدیدار و روشن گردد

نه این پا آن ، بلکه کدامیک از اینها و پا آنها

دشواری تصمیم گرفتن (خواستن) ، در برگزیدن میان خوب یا بد نیست بلکه در برگزیدن یکی از معیار هاست ، پیش فرض انتخاب

میان خوب یا بد ، قبول ضمنی يك معیار هست . ما در چهار چوبه يك معیار قرار داریم ، یا به عبارت دیگر پابند به يك معیار منحصر به فرد هستیم . ولی در واقعیت ، هر تصمیمی ، تصمیم میان معیارهاست نه تصمیم در چهار چوبه يك معیار ، ولو آنکه به حسب ظاهر چنین بنماید . مسئله اساسی اینست که با يك معیار ، این کار خوبست ، با معیار دیگر ، بد است یا بی تفاوتست . یا

هر دستگاه اخلاقی ، تجسم و گسترش يك معیار ، در تعیین خوبها و بدهاست . بنا براین در هر تصمیم گیری ، مسئله پایداری در يك معیار نیست بلکه تصمیم گیری میان معیار ها ، یعنی میان « دستگاههای متفاوت اخلاقیست » . در این عمل خاص ، میخواهیم یکی از معیارها ، یکی از دستگاههای اخلاقی را میزان قرار بدهیم . ما با يك اخلاق ، نمیتوانیم زندگی بکنیم . کسانی که ادعا میکنند که فقط طبق يك معیار باید زندگی کرد (همه اعمال خود را مطابق با خوبی ساخت که آن معیار معین میکند و بر ضد بدی ساخت که آن معیار معین میکند) غالباً ریاکارند و همیشه گرفتار حس تقصیر و یا گناه . تثبیت يك اخلاق (يك معیار نیک و بد) برای همه اعمال در همه مواقع ، در زندگی واقعی نامکن است . تثبیت يك اخلاق ، و تعهد اجرای يك اخلاق در همه اعمال ، سبب میشود که هر کسی در هر عملی که پیش می آید ، با آنکه در ظاهر خود را متعهد به آن اخلاق میداند ولی در باطن ، طبق معیار اخلاقی دیگر رفتار میکند .

زیستن با معیارهای چندگانه با دستگاههای اخلاقی متفاوت ، بی اخلاقی و بد اخلاقی نیست ، به شرط آنکه ما آگاه به کاربرد اخلاق دیگر باشیم ، و يك عمل را با تظاهر به پای بندی به يك اخلاق ولی با پیروی از اخلاق دیگر در واقع ، انجام ندهیم . بنا براین در هر عملی ، مسئله انتخاب میان این و آن (در يك معیار) نیست ، بلکه مسئله انتخاب میان کداميك از اینها و آنهاست . مسئله اینکه « کدام اخلاق به طور کلی برای همیشه بهتر است ؟ » پاسخ دادنی نیست . ولو آنکه با انتخاب يك اخلاق به نام بهترین و طبعاً تنها اخلاق ، انتخاب در عمل را در تئوری آسانتر و راحت تر میکند . ولی هر تصمیم گیری

در واقعیت ، عمیق تر از آنست که هر سیستم اخلاقی یا دینی می پندارد . در هر تصمیم گیری ، مسئله اینکه در این مورد کدام سیستم اخلاقی را باید به کار برد ، مسئله بنیادی عمل است ، نه مسئله انتخاب میان نیک و بد . در يك سیستم خاص و ثابت اخلاقی . مثلاً مسئله ما این نیست که در این عمل یا اقدام ، طبق يك سیستم اخلاقی ثابت و واحد ، عدل بکنیم ، بلکه مسئله ما این است که در این عمل طبق کدام سیستم اخلاقی ، عدل بکنیم ؟ در اینجا و این موقع ، این عدل بر سایر عدالت ها (طبق سیستم های دیگر) ترجیح دارد . میان دهها گونه عدل ، انتخاب کردن ، مسئله بنیادی سیاسی و اخلاقی و اقتصادی و حقوقیست نه میان عدل و ظلم در يك سیستم خاص اخلاقی یا سیاسی یا اقتصادی یا حقوقی .

چهار دره ان : معابد میسپارند ؟

بت شکن ، میکوشد همه معابد را خراب کند تا دست دزدان از معابد و درمعابد را کوتاه کند ، ولی بت پرست میخواهد معابد را نگاه دارد ، تا بتواند با دل راحت همیشه از معابد و در معابد بدزدد . در معابد ، مردم اموال خود را بدست خدا میسپارند و به خانه هایشان باز میگردند . اینست که پاسداران معابد ، اموال خدارا بدون دغدغه خاطر به غارت میبرند . درجائی که خدا عبادت میشود ، مردم همه چیز خود را (قدرت ها و اموال و شعور خود) را میبرند و به خدا میسپارند . اینست که دزدان قدرت و اموال و عقلا و دلها هستند که پی در پی معابد برای خدا میسازند یا معابد دیگر را خراب میکنند تا معابد خود را بجای آن بسازند (همیشه معابد تازه بر خرابه های معابد گذشته ساخته میشود . مساجد روی آتشکده ها ، کلیساها روی معابد خدایان) . و هیچ دزدی ، خدا یا بت را نمی پرستد ، بلکه آنچیزی را میپرستد که مردم در آنجا به خدا یا به بت میسپارند . کسی بت شکن است که هر معبدی را خراب کند ، چون خدا ، نیاز به معبد ندارد . این دزدان قدرت و اموال و عقول هستند که نیازمند به

معابدند. در هر عبادتگاهی مردم در آغاز دل خود را به خدای خود میسپارند، و آنجا که دل انسان هست، عقل و مال او نیز هست. مساجد و معابد، با نك قدرت‌ها و اموال هستند، چون بانك دلها و خرده‌ها میباشند. معابد، موءسسه برای تمرکز اقتصاد و سیاست در دست آخوندها هست. بدون این معابد، امکان غارتگری و دزدی این دزدان از بین می‌رود. تا معابد هست، این دزدان، صندوقدار و امانتدار اموال و عقلا و دلها و قدرتهای مردم هستند. و آنكه يك معبد را خراب میکند، برای آنست که معبدی دیگر بسازد و کسیکه بتی را میشکند، برای آنست که بتی دیگر بسازد.

مفاهیم مطلق و خشونت

مفاهیم مطلق (هم در ادیان و هم در فلسفه و ایدئولوژیها) حساسیت انسان را نه تنها میکاهند، بلکه نابود میسازند. حساسیت، همیشه نتیجه «درك طیفی از هر پدیده ای، از جمله در ارزشهاست»، و آنكه يك حقیقت یا يك خدا دارد، نمیتواند درك طیفی داشته باشد. از این رو مفاهیم مطلق (از جمله مفهوم خدا، دین واحد، ایدئولوژی واحد، دستگاه فکری یا فلسفی واحد.....) انسانهارا خشن و خونسرد و سخت دل میکنند، چون لطافت و ظرافت و نرمی و مدارائی، همیشه بیان قدرت درك طیفیست. در جامعه ای که سده ها مفاهیم مطلق حکومت داشته اند، حساسیت، رشد نکرده است، و از این رو امکان پیدایش خشونت و قلدری، بسیار زیاد است. در کشورهای اسلامی، امکان پیدایش رهبران خشن و قلدر و سخت دل از هر نوعش (نه تنها دینی اش) بسیار زیاد است. عدم وجود این حساسیت طیفی در مردم، ایجاب پیدایش چنین رهبرانی را میکند. این مهم نیست که رهبر، چه اعتقادی دارد، این مهم است که جامعه در اثر فقدان قدرت درك طیفی، حساسیتش کمست، و طبعاً قلدر پسند است. کسیکه پدیده ها، انسانها و جوامع را تحت دو مقوله یا دو ضد، تقسیم بندی میکند، قلدر پسند است.

«آنكه» از حقیقت میگوید

تاکنون بحث در باره «خدا» و «حقیقت» بوده است، و از این پس باید در باره «آنكه» نیاز به خدا یا حقیقت دارد، و از «آنكه» درباره خدا میگوید و میاندیشد، سخن گفت. مفاهیم خدا و حقیقت، نیازی خاص برای ساختاری خاص از روان انسانیست. آنكه نیاز به خدا و حقیقت، و نیاز به مفهوم خدا و حقیقت دارد، مسئله اساسی تر است تا خود خدا و حقیقت. این چه نیازی از روان انسانست و این چگونه روانیست که این نیاز را دارد و آیا میتوان به این نیاز سوئی دیگر داد؟

عصا یا راهبر

من ترجیح میدهم که عصای يك كور باشم تا راهبر او. وقتی راهبر يك كور هستم، كور باید به من اعتماد کند، ولي وقتی عصای او هستم، او تنها به خود اعتماد میکند، و او با عصایش میتواند راهش را خود کورمالي کند و پشت سر بگذارد. ملت ها هیچگاه نیاز به راهبر نداشته اند بلکه به عصا، و همیشه از این نیاز سوء استفاده شده است و او را به غلط متقاعد ساخته اند که نیاز به رهبر دارند. عصای هر کسی و ملتی، تجربیاتش هست که در اختیار عقلش قرار میگیرد. يك تجربه كوچك و محکم، بهتر از صد راهبر با نبوغ و مقدس است. ملت ها باید فراگیرند که راهبرانشان نیز، چیزی غیر از عصایشان نیستند. وقتی راهبران خود را نیز تنها به مثابه عصای خود به کار برند، قدرت بینش خود را تقویت خواهند کرد. انسانی که با عصای تجربه اش کورمالي میکند، بیشتر و شدید تر حدس میزند و گمان میبرد و می آزماید و کلیه حواس خود را حساس تر میسازد. بالاخره حس بسائی آنها تبدیل به چشم تازه ای میگردد. حس بسودن جانشین بینش او میگردد.

آئینه ، همه چیز چهره مارا می نماید ، ولی این مائیم که در آئینه همه خطوط چهره خود را نمی بینیم . همانطور ، تاریخ نیز آئینه گذشته ماست ، ولی يك ملت « آنچه که در تاریخش نمودار است » نمی بیند و نمیتواند ببیند . چشم ما ، تنها آن چیزی را نمی بیند که نورش را به چشم می تاباند ، بلکه از آنها چیزی را برای دیدنش بر میگزیند که عمق روانش از او میطلبد . این نیروهای خفته در ژرف روان ما هستند که برای چشم معین میسازند که چه چیزها ثی را حق دارد ببیند و از چه چیزهایی باید چشم بپوشد و توان دیدن بیشتر را از او میگیرند . همین نیروها نیز هستند که معین میسازند که چه چیزهایی را ما حق داریم از حافظه خود به آگاهبود خود بیاوریم و چه چیزهایی را باید فراموش سازیم .

نیکی معلولم یا سوگوار پیست

در داستان سیاوش ، این نکته عالی اخلاقی نشان داده میشود که انسان با نیکی کردن هم نزد دوست و هم نزد دشمن شکست میخورد و سراسر عمر از نیکباهش رنج میبرد و عذاب میکشد ، ولی با همه این عذابها و شکست خوردگیها نباید دست از نیکی کردن کشید . نیکی ، بر عکس ایده پیروزی اهورامزدا در پایان ، هیچگاه پیروز نمیشود . کسیکه میخواهد نیک باشد ، زندگیش سوگوارانه (تراژیک) است . درك داستان سیاوش و عظمتی که در این داستان نهفته است ، موقعی ممکن میگردد که کسی آنرا با داستان ایوب در تورات مقایسه کند . نیکی علیرغم همه شکست ها و عذابها ، و با آگاهبود اینکه نیکی جز غصه و عذاب نخواهد داشت ، و بدون امید پاداش از خداوند ، نمودار عظمت اخلاقی شکفت انگیز انسانست . سیاوش اوج مفهوم و تصویر

پهلوان است . نیکی او فقط و فقط از نیرومندی خودش سرچشمه میگیرد و تابع شکست و پیروزی نیست . در این داستان ، فلسفه ای غیر از تفکرات زرتشت نهاده شده است . شکست مداوم از نیکبها ولی جسارت به دوام نیکی . نیکی عذاب آوراست ولی تو نیکی کن و هیچگاه به فکر و امید پیروزی آن نباش . سوگواری برای سیاوش ، بیان ایمان ایرانی به عظمتی از اخلاق بوده است که به مراتب فراتر از تفکرات اخلاقی زرتشت است . در تفکرات زرتشت ، انسان با کردار نیکش به اهورامزدا یاری میدهد که بر اهریمن در پایان پیروز گردد . هر چند در این ایده زرتشت ، مقام انسان در کنار اهورامزدا بی نهایت بالا برده میشود ، ولی هنوز نیکی با امید پیروزی اهورامزدا که قطعیت ، همراه است . انسان ، یقین دارد که نیکیش به پیروزی خواهد رسید . ولی در داستان سیاوش انسان یقین دارد که نیکی اش به شکست خواهد انجامید و با چنین نومیذی است که باز انسان نیکی میکند . نیکی مفهومی دیگر نزد پهلوانان شاهنامه دارد که نزد زرتشت داشته است . این داستان باید از نو فهمیده و از نو نوشته شود . یا س مطلق هم ، انسانرا از نیکی باز نمیدارد . و این بیان بزرگترین ایمانها به عظمت اخلاقی انسانست . نیکی ، فقط نمودار نیرومندی انسانست و برای اجر و پاداش و پیروزی یا برای ترس از شکست ، انجام داده نمیشود . نیکی به خاطر کمک به اهورامزدا یا جلب خوشنودی او کرده نمیشود بلکه تراوش نیرومندی شخصیت خود هست . در پهلوانان شاهنامه مفهوم دیگری از نیکی هست که نزد آخوندها و زرتشت بوده است . (زرتشت هم در آغاز يك آخوند بوده است)

چرا راهد و فقیه ، ظاهر پرست میشود ؟

« معرفت قضائی و حقوقی » ، نیاز به روشنی کامل یا به عبارت دیگر ، نیاز به تعیین حدود در جزئیات و دقائق ، و مرزبندی کامل دارد . فقط در آنچه کاملاً روشن است ، میتوان قضاوت کرد . وقتی معیارهای

عینی و ثابت و مشخص و ظاهری، وجود داشته باشند، و بتوان مطابق اعمال و اقوال و احساسات ظاهری را (مرئی را) با آن معیارها دنبال کرد. ایده آل معرفت قضائی و حقوقی ارضاء میگردد. و سپس معرفت اخلاقی، که پشتوانه حقوق و قضاوت میگردد، پیروی از همین ایده آل معرفتی میکند. ایده آل معرفت اخلاقی نیز، کم کم همان معرفت حقوقی و قضائی میگردد، و نیاز به همین گونه معیارها، متلازماً نیاز به اعمال و اقوال و احساساتی پیدا میکند که به آسانی انطباق با این معیارها بیابند. اخلاق، تابع حقوق و قضاوت میگردد. اخلاق این نقش را دارد که حقانیت به حقوق و قضاوت بدهد. اخلاق، سرچشمه حقوق و قضاوت نیست، بلکه کنیز و غلام حقوق و قضاوت شده است. ایده آل معرفت در قضاوت حقوقی، کشف و یا وضع اینگونه معیارها، و محدود ساختن معرفت به توجه به این گونه اعمال و اقوال و احساسات میگردد. فقط آنگونه از اعمال و اقوال و احساسات، اهمیت و ارزش دارند که میتوان در اثر انطباق با معیارهای مسلم و ثابت و مشخص و دقیق و روشن سنجید و توجه را باید به آنها محصور ساخت، و بقیه اعمال و اقوال و احساسات را نادیده گرفت. بدینسان اصالت اخلاق و قدرت آفرینندگی اخلاقی انسان از بین میرود. با این ظاهر پرستی قضائی و فقهی، دیده و اندام معرفتی انسان، برای در یافت دامنه هائی که وراء این قبیل اعمال و اقوال و احساسات قرار میگیرند، خرفت میگردد. در پایان کار، همین معرفت قضائی و حقوقی، ایده آل معرفت به طور کلی میگردد. همه معرفت های انسانی باید شبیه معرفت حقوقی و قضائی باشند، و اگر همانند آن نباشند، معرفتی ناقص هستند. بدینسان، اندام های معرفتی انسان به طور کلی، حساسیت و گشودگی خود را برای دامنه های دیگر معرفت، و دامنه های دیگر اعمال و اقوال و احساسات انسانی از دست میدهند. و بالاخره روزی فرامییرسد که آنگونه اعمال و احساسات و اقوال را دیگر نمیتوانند دریابند و تجربه کنند. از طرفی، دیگر نمیتوانند چنین تجربیاتی را در دستگاه معرفتی خود، وارد سازند. چون داوری

کردن (قضاوت و فقه)، استواربر ارضاء سائقه قدرخواهی انسانست (ما در قضاوت اعمال دیگران، احساس چیرگی و برتری بر آنها میکنیم، از این رو نیز رغبت مداوم به قضاوت اعمال دیگران داریم)، سائقه قدرخواهی را در ارضاء مداوم آن، می پرورد و قوی میسازد. با قویتر شدن این سائقه، لذت او از معرفتهای قضائی بیشتر میگردد. ما در غالب صحنه های زندگی، نه تنها قاضی خشک و خالی هستیم، بلکه قدرت اجراء کننده قضاوتهای اخلاقی خود نیز هستیم، و طبعا تبدیل به جلادان و زندانبانان و شکنجه گرانی میشویم که همیشه نیاز به قضاوت کردن داریم. دامنه اخلاق، تنگتر و قضائی تر میگردد. اخلاق به قضاء و فقه تقلیل می یابد. انسان از این پس هر عملی را فقط از این دیدگاه میسنجد و میشناسد که، چقدر حق دارد آنرا مجازات کند، و چقدر توانا هست که آنرا مجازات کند. قضاوتی که به مجازات نرسد، پوچ و بی معناست. این مجازاتست که قضاوت در آنجا به هدف خود میرسد. و اگر این توانائی را ندارد، از محرومیت از این توانائی، رنج و عذاب میبرد، و میکوشد که روزی فرارسد که « قضاوتهای اجراء نشده اخلاقیش » را که دهه ها رویهم انباشته، تنفیذ کند، و جبران مجازاتهائی را که حق به اجراء آنها داشته (چون قدرت قضاوت آنها را داشته) بکند، و نام این عمل را عدالت میگذارد. و چون توانائی به اینهمه مجازات کردن و کشتن و عذاب دادن ندارد، خدائی یا سازمانی مقتدر لازم دارد که به جای او این کار را به عهده بگیرد، تا هم معرفت قضائی را به کمال برساند و هم برترین جلاد و شکنجه گر جهان باشد. ظاهر پرست شدن زاهد و فقیه و قاضی، نتیجه عادت مداوم به معرفت قضائی، و تعمیم آن معرفت، به سایر معرفت ها از جمله اخلاقیست. بعکس زاهد و فقیه و قاضی، شاعر و هنرمند، رابطه دیگری با انسانها دارند. شاعر و هنرمند با گاز انبرقضاوت اخلاقی و حقوقی و دینی و ایدئولوژیکی، اعمال و اقوال و احساسات را از بسترشان پاره نمیسازند و از زندگی نمی بُرنند. از این رو، دیده شاعر و هنرمند، گاز انبر معرفت قضائی و فقهی نیست که مردم را می آزارد و به آنها آسیب

میزند. طبعا مردم نیز با اعمال و اقوال و احساسات خود، از گیره این گاز انبر میگریزند، و در خود جمع و پنهان ساخته میشوند و خود را نمی نمایند. برعکس، مردم در برابر کسیکه با دید قضاوت اخلاقی و حقوقی و دینی نمی نگرد، از هم گشوده میشوند و خود را می نمایند. این «به رو آمدن انسان»، این نمودار شدن انسان، این گشوده شدن انسان، که اوج تجربه آزادیت، نتیجه ترك قضاوت حقوقی و قضائیت که دین و اخلاق را تابع و محکوم خود ساخته است. مأموریت دائم به «نهی از منکر و امر به معروف» که در هر اخلاق و دینی هست (چه آشکارا گفته شده باشد و چه آشکارا گفته نشده باشد) انسانها را در هم می بندد. شاعر و هنرمند، در شیوه نظرشان، به مردم این فرصت را میدهند که خود را بگشایند و بنمایند و از جلوه گری خود خشنود گردند. از این رو هنرمندان میتوانند غنای حالات و احساسات انسانی را کشف کنند. تصویر فقر و ضعف و تنگی و جهل و فساد انسان، نتیجه دید قضائی و بالاخره نتیجه دید اخلاقی و دینی و ایدئولوژیکیست که معرفت قضائی، ایده آلمان هست. و تصویر غنای انسان (لبریزی و سرشاری انسان) نتیجه دید هنرمندانه و شاعرانه است. از این رو شاعر و هنرمند شدن، نه تنها برای شناخت انسان، بلکه برای آزاد سازی انسان ضروریست. انسانی که حق دارد خود را بگشاید، آزاد است. همان اندازه که زاهدان و فقها و داوران دین و اخلاق و ایدئولوژی، آزادی را در همان دید شان از انسان میگیرند، همان اندازه هنرمندان و شعراء با نظرشان، آزادی را به انسان میدهند.

از مردان مبارز

مرد مبارز، تنها با دشمن و مخالف و ضد، مبارزه نمیکند، بلکه عادت به مبارزه کردن پیدا میکند. وفضیلت و بالاخره خصلتش، مبارزه میشود و بدین سان مبارزه کردن، به خودی خود يك ارزش عالی اخلاق

برایش میشود، و مبارزه کردن ایجاب وجود يك دشمن را میکند. اگر دشمنی نباشد باید دشمنی تازه کشف یا خلق کند. از این رو پس از آنکه در مبارزه، بر دشمنان و مخالفان خود چیره شد، با دوستان و همکاران و همزمان پیشین خود مبارزه میکند. در دوستان و یاران خود، دشمنان ناشناخته کشف میکند. و بالاخره وقتی به همه آنها نیز چیره شد، با خود به عنوان دشمن مبارزه میکند و به جان خود میافتد. و بزرگترین دشمن خودش میشود و از این پس باید به خود بی نهایت کینه بتوزد. اینست که ویژگی «مبارز» را نباید در يك فرد آنقدر ستود که لذت مبارزه کردن در او، آنقدر نیرومند ساخته شود که خصلت استوارش شود. سراسر زندگی، بر عکس گفته امام حسین، مبارزه نیست. در گذشته، وقتی مردم دینی بودند، پس از جهاد صغیرشان [که مبارزه با دارندگان سایر عقاید بود، که به نام کافر و ملحد و مشرک و مرتد، تحقیر میشدند. دارندگان عقاید دیگر، دشمنانی بودند که میبایست با آنها مبارزه کرد و آنها را به ضرب شمشیر و تهدید و سلب امکانات اقتصادی و حقوق اجتماعی و سیاسی به عقیده خود آورد.] تازه به جهاد کبیرشان میپرداختند. به عبارت بهتر به خودشان، وحشتناکتر و شدیدتر از دشمن [غیر معتقدین] حمله و هجوم میبردند. در خود، خطرناکترین «بی ایمان و بی عقیده» را می یافتند، چون اگر این کار را نمیکردند، میبایستی به جان مومنان و هم عقیدگان بیافتند. خصلت جهاد با دشمنان در زمان صلح، باید در «جهاد با خود» باقی نگاه داشته شود، تا صلح و برادری دینی آسیب نبیند. ولی از آن دم که نمیتوانست «خود» را تقلیل به «بزرگترین دشمن» = بزرگترین بیدین یا ضد دین و ایمان «تقلیل بدهد، با برادران عقیدتی خود میجنگید، و تنها راه بقاء صلح اجتماعی، جهاد مداوم با اعداء عقیدتی (با معتقدان به سایر عقاید) بود. دین و ایدئولوژی، هرکسی را طعمه این غریزه میکند، تا او را برای جهاد مداوم عقیده، بسیج سازد. مبارزه عقیدتی، انسانرا بیشتر پای بند عقیده ای میساخت که برایش به مبارزه بر میخواست. مبارزه، فن پابند ساختن بیشتر و شدیدتر

است. بگذارید بکنفر برای يك چیز مبارزه کند، تا اعتقاد به آن پیدا کند. طبعاً مبارزه مداوم برای يك عقیده، او را پای بند مطلق به آن عقیده میسازد. اینست که مبارزه برای عقاید، انسانها را بیشتر اسیر عقاید میسازد. تنها مبارزه ای که حقانیت دارد، مبارزه برای آزادیست، چون این مبارزه، انسان را بیشتر پای بند آزادی میکند. در اینجا است که ویژگی منفی مبارزه، استحاله به ویژگی مثبت می یابد. به همین علت نیز بود که گفته شده بود که بزرگترین دشمن خود، خودت هستی، چون این خوداست که «آزاد از همه عقاید» است. با دست کشیدن از مبارزه با عقاید دیگر، خود، خود را از عقیده خود نیز رها میسازد و نیروی پابستگی به عقیده اش، بدون مبارزه روز بروز، در او میکا هد. برای تفکر آزاد باید از مبارزه برای عقیده خود دست برداشت و فقط برای آزادی جنگید. از این پس، «پیکار برای آزادی» به جای «جهاد برای عقیده» می نشیند. ارزش زندگی انسان به پیکاریست که او برای آزادی میکند. کسیکه برای عقیده اش میجنگد، دشمن آزادی و دشمن انسانست.

فکر روشن، انسان را تشنه تاریکی ها میسازد

هر فکر روشنی، انسان را به خود جذب نمیکند. آن فکر روشنی انسان را بیشتر به خود میکشاند که در زیرش لایه های تاریکی نهفته است. آنچه به طور معمول کاملاً روشن شده است، کشش خود را از دست میدهد. فکر روشنی که هنوز نیروی جاذبه به خود دارد، پوششی بر عمقهای تاریک است. افکاری که به طور کامل روشن شدند، سطحی و بی کشش میشوند. فکر روشنی در ما ریشه میدواند و در ژرف ما فرومی رود که خودش لمعایی از عمقست. دوره های روشنفکری، دوره هایی که عقل گرایی در جامعه گسترش می یابد، همیشه دوره های سطحی شوی است. روشن شدن همه چیزها، پس از دوره درازی که از تاریک بودن آنها گذشته است، سبب گیرائی آن

افکار میشود ولی بالاخره به بی تفاوتی و لاقیدی نسبت به آن چیزها که روشن ساخته شده است، میانجامد، و درست کم کم در نهان، تشنگی برای تاریکیها و ژرفها، در انسان میافزاید. انسان وجودیست آمیخته از سایه و روشنی، و هیچگاه روشنی خالص و تاریکی یکدست را دوست نمیدارد. ستودن روشنی [عقل، آگاهی، فلسفه، علم] از سوی روشنفکران به عنوان برترین ارزش انسانی، با وجود انسان انطباق ندارد. از این رو نیز هست که غالب روشنفکرها، مردم را به دین یا عرفان و تصوف یا اسطوره گرایی یا خرافه پرستی گرایش میدهند. جستجو، سائقه حرکت در تاریکی، و کورمالی در تاریکی است. از این جهت روشنی خواهی (که جوهر خواستن است) تشنگی جویندگی در تاریکی را، در انسان بر میانگیزد. «خواستن» همیشه متلازم با «روشنی» است. آنچه را انسان میخواهد، باید روشن باشد. «هدف»، همیشه «روشن» است. هدف را انسان میخواهد و لی نمیجوید. «راه مستقیم» نیز با هدف و روشنی و خواستن کار دارد. با بالا رفتن ارزش خواست، انسان از جستن در تاریکیها، از کورمالی، اکراه و نفرت دارد. جنبش بسوی روشنی عقل و آگاهی و علم و فلسفه، همیشه پیامدی از حرکت به سوی تاریکیهای کشنده در دین و عرفان و تصوف و اسطوره و شعر و عاطفه و احساسات را دارد.

عقل و پیروی

عقل شدن، علامت پیروشدن، نشان کمبود نیرو برای آزمودن و بازی کردن و سبکسر و سبکبال بودنست. عقل، مسئله اقتصاد نیرو در انسان هست. اساساً «جد بودن» مسئله کمبود نیرو در برابر عملیست که ضرورت دارد. چگونه با نیروی کم میتوان زیست و عمل کرد. چگونه کمبود نیروها را میتوان جبران ساخت؟ رشد عقل در انسان نتیجه کمبودهای وجودی او بوده است. برای همین خاطر، انسان همیشه در ژرفش علاقمند به دیوانگی و عشق ورزی و

ماجراجوئی و خطر جوئی و خوشباشی و خنده روئی میباشد .
 عقل ، هیچگاه بر نیرو نمی افزاید ، بلکه میخواهد با همین نیروی کم ، بیش از آن بکند که اکنون میکند . عقل ، میخواهد با کمترین نیرو و کار ، بیشترین نتیجه و محصول را بگیرد . عقل ، میکوشد همه چیز را استثمار کند . اساس اقتصاد که نتیجه کار برد عقل در طبیعت هست ، استثمار به طور کلی هست . استثمار طبیعت ، استثمار حیوان ، استثمار انسان . اقتصاد بر اساس عقل بنا شده است که جوهرش « زدودن کمبودها » است . چگونه با کمترین نیرو میتوان بیشترین نتیجه را گرفت و این جوهر استثمار است . انسان میخواهد از جهان ، بیشتر از آن بگیرد که به جهان میدهد . انسان میخواهد بر ضد عدالت رفتار کند . عقل ، بنیاد بیداد است . عقل ، در جوهرش بر ضد اخلاق و بر ضد محبت و دیوانگیست [مفهوم دیوانگی ، در اساس مثبت بوده است ، چون کاریست که نسبت به دیو پیدا میکند و دیو ، خدا بوده است ، خدائی که پس از دوره ای بد نام شده است . بنا براین دیوانگی ، عملی بوده است که ماهیت خدائی را نشان میداده است . و دیو ، کلمه ایست که به طور مطلق به خدایان دوره مادری اطلاق میشده است . و ویژگی اساسی این خدایان باروری و افزودگی و اسفندی (گستردهگی) بوده است . و این عمل دادن و سرشاری ، عملیست که بر ضد ماهیت استثمار عقلتست و از این رو آنرا بد نام و تحقیر و زشت ساخته است] . با عقلانی شدن اجتماع ، جامعه و یزگی پیری پیدا میکند . و طبعا « پیر بودن » ایده آل میشود و « پیر ساختن جوان ها » ، یکی از تقاضاهای دوره های عقلتست . حکومت عقل ، در آغاز ، حکومت پیر ها بوده است ، و با بالا رفتن ارزش عقل در اجتماع ، جوانان خود را تا میتوانند پیر میسازند تا راه به حکومت و قدرت پیدا کنند [قیافه پیری به خود میدهند ، از جمله ریش میگذارند] . در دوره های انقلاب ، که سلطه عقل (در شکل گذشته اش) میکاهد و دوره جنون و ماجراجوئی و آزمایش و عشق و سرشاری نیروهاست ، حکومت به دست جوانان می افتد . ولی به محضی که عقل در شکل تازه اش برترین ارزش

اجتماعی را یافت ، با ز حکومت به دست پیرها میافتد . خرد برای ایرانی متلازم با جوانی بوده است . از این رو سرشاری نیرو و خنده روئی و افزایش و گسترش جوئی میبایستی همیشه با خرد بیامیزد . خرد کاربرد ، خرد تخریبی ، خردیست که جسارت آزمودن و بازی کردن و تصحیح کردن دارد . آنچه ایده آل ایرانیست ، خرد به خودی خودش نیست بلکه پیوند جوانی و خرد هست ، پیوند جان و خرد است (جوان پر از جانست) . و به همین علتست که فردوسی با نخستین بیت شاهنامه جوهر فلسفه ایرانی را در يك عبارت بیان کرده است « به نام خداوند جان و خرد » . خردی که جان (زندگی در این گیتی) را می پرورد و خردی که آگنده از نیرو هست ، نه خردی که کمبود نیرو دارد و خشک و افسرده میکند (همان عقلی که حافظ از آن میپرهیزد و توبه میکند) .

شاهان و حاکمان و پادشاهان

فکر ، هرچه عمیقتر باشد ، عکس العمل اجتماعی و سیاسی آن دیرتر است . اینست که میان يك فکر عمیق و تأثیر اجتماعی آن ، فاصله زیاد زمانی هست . متفکری که آرزو دارد عکس العمل اجتماعی و سیاسی افکار خود را بلافاصله ببیند ، نمیتواند فکر عمیق بکند .

هر معقدهای در صافیت به عقیده اش ، پرونده آن عقیده میشود .

عادت به هر دینی یا به هر ایدئولوژی یا به هر فلسفه ای و جهان بینی ، برعکس انتظار ، سبب استوارتر شدن یا ریشه بیشتر دوانیدن در آن دین یا ایدئولوژی یا فلسفه نمیکرد . نقش اساسی و نخستین دین و ایدئولوژی و فلسفه ، دادن جان تازه ، از نو زائیده شدن انسان ،

رستاخیز انسان، از نو به خود آمدن یا از نو اندیشیدن میباشد، ولی درست «عادت کردن به آنها»، نفی همین تحولات عمیق و سرتاپائی و ناگهانی و رستاخیزی میباشد. عادت به هر دینی یا هر ایدئولوژی یا هر فلسفه ای، ماهیت و ساختار آن دین و ایدئولوژی و فلسفه را تغییر میدهد، و طبق ضروریات عادت، آنها را مسخ میسازد، یعنی درست همان ویژگی اساسی آنها را که جان تازه دادن، از نو زیبا ساختن، از نو زنده ساختن، از نو به خود آمدن باشد را میگیرد. «مسلمان یا مسیحی عادت»، «سوسیالیست عادت»، «ایده آلیست عادت» مسلمان دروغی و مسیحی دروغی و سوسیالیست دروغی و ایده آلیست دروغی هستند. ولی درست وارونه این واقعیت، باور دارند که مسلمان و مسیحی و سوسیالیست ایده آلیست حقیقی هستند. وقتی ما بتوانیم به آنها نشان بدهیم و آنها را متقاعد بسازیم که شما کافر واقعی هستید و نمیدانید، شما واقعیت پرست هستید ولی خود را ایده آلیست میخوانید، بزرگترین گام در تحول آنها و تحول نقش دین و ایدئولوژی و فلسفه بر داشته شده است. او با این درک کافر بودن زیر پرده مسلمان پنداشتنش، بیدین بودن در زیر نقاب دیندار پنداشتنش، واقعیت و خود پرست بودنش زیر نقاب ایده آلیست پنداشتنش، نیاز به تحول را در خود زنده میکند، و با این نیاز است که در دین یا در ایدئولوژی یا در فلسفه، از سر، قدرت تحول دهندگی، قدرت زیبا سازی، قدرت قیامت برپا کنی، قدرت از سر اندیشی را کشف میکند. تا انسان این «نیاز و عطش به تحول را ندارد»، و برعکس، نیاز به عادت و یکنواختی و استراحت و آرامش دارد، در ادیان و مکاتب فلسفی و ایدئولوژیها، نه تنها نقش اصلی آنها را نخواهد شناخت، بلکه نقشی دیگر از آنها خواهد خواست که بازی کنند، یعنی آنها را به بازی کردن یک نقش دروغین وادار خواهد کرد.

این بود که عرفای ما درک کرده بودند که تولد تازه در ایمان، از طریق «تجربه واقعی کافر بودن خود» است. یک مسلمان یا مسیحی تا این تجربه را نکند که آنطور که صلاح و تقوای دینی خود را انجام

میدهد، جز کفر نیست، غرور به این ظواهر معاملات، او را از شناخت کافر بودنش باز داشته است و امید مسلمان شدن از نو را نخواهد داشت. این «منیت از عمل» نیست که او را کافر ساخته است بلکه این «عادت به دین» است که او را کافر ساخته. او دین را نمیشناسد و نقش اساسی دینش را میپوشاند. تا دین و فلسفه و ایدئولوژی نتوانند قدرت تحول بنیادی و گوهری و سرتاپائی خود را در انسان نشان بدهند، یعنی تا نتوانند روز بروز در ما قیامت برپا کنند، نتوانند زمان تا به زمان انسانی دیگر از ما بزیایند، ما را به خودی تازه بیاورند، آنچه را ما از آن دین یا فلسفه یا ایدئولوژی داریم، چیز است بر ضد دین و فلسفه و ایدئولوژی. این دید عادت جوئی ماست. کسیکه عادتخواهست، اگر از «انقلاب کردن در خودش» که چیزی جز تغییر کلی عادات نیست، دارد، و آغاز انقلاب کردن در خود، درهم شکستن دین و فلسفه و ایدئولوژی هست که او را در عاداتش تقویت میکنند. و چون انسان حیوان عادت پرستی است، نمیتواند همیشه انقلاب و تحول در خود و در خارج از خود را بیش از مدتی کوتاه تاب بیاورد و طبعاً پس از هر تحولی بلافاصله آنچه را پاسخگوی عادتخواهیش هست از همین دین یا فلسفه یا ایدئولوژی بر میگزیند و بدینسان قدرت تحول و باززائی و نواندیشی را از آنها میگیرد و دینش را تبدیل به کفر میکند و اندیشیدنش را تبدیل به «ایستائی در یک دستگاه فکری» میسازد، یعنی نفی اندیشیدن میکند و ایده آل خواهیش را تبدیل به واقعیت پرستی و خودپرستی و فرصت طلبی میکند. عادت از دین و فلسفه و ایدئولوژی، ضد دین و ضد فلسفه و ضد ایدئولوژی میسازد. آنچه نقش اصلی اینهاست [انقلاب و تحول و تغییر] وارونه ساخته میشود و همه اینها خود در خدمت عادت پروری و سنت پروری و مناسک و شعائر و آداب ثابت درمی آیند. دین و فلسفه و ایدئولوژی در استقرار و سلطه طلبیشان، به سراغ عادت پرستی انسان میروند. هر حکومتی، استوار بر یک مشیت عادات فکری و احساسی و عقیدتی و روانیست.

مصرفات تاریخی برای آنچه ساری

در گذشته ها ، میتوان پلی به آینده زد . در گذشته ها ، بیش از گذشته ها هست . تاریخ ، توصیف گذشته ها و درك گذشته ها به خودی خود نیست ، بلکه شناخت گذشته در تاریخ برای یافتن ستونهایست که میتوان بر آنها پلی به آینده زد . ولی بر گذشته های ناستوار و سست و متزلزل نمیتوان پلی بنا کرد . اینست که همه گذشته ها و سنت ها و عادات يك ملت یا فرد ، ارزش یکنواخت ندارند . گذشته ها ، سنت ها ، افکار مانده را باید سنجید ، و آنچه را که برای ساختن پل به آینده ، سفت و استوار است ، برگزید ، و چون این پلیست که فقط در یکسو پایه دارد ، نه تنها باید به اندازه کافی محکم و سفت باشد ، بلکه باید به اندازه کافی نیز سنگین باشد که بتواند آینده را بر خود نگاه دارد .

قدر دانی از دروغگویان

هر حقیقتی ، هزار روبه (هزار چهره ، هزار جنبه ، هزار رنگ) دارد . معنای این سخن آنست که هر حقیقتی در هزار دروغ ، شکل به خود میگیرد . معنای این سخن آن نیست که ما دروغ و دروغگویان را نابود سازیم . ما حقیقت را فقط از طریق دروغها میتوانیم بشناسیم . هیچکسی حقیقت را نمیگوید ولو آنکه همه نیز صادق باشند . برای ما شناخت حقیقت فقط از طریق «شناخت دروغها» ممکن میگردد . بدون بر خورد با دروغها ، نمیتوان به شناخت حقیقت نزدیکتر شد . شناخت دروغها ، ضرورت دارند . برخورد ما فقط با دروغست . این دروغگوها هستند که ما را به حقیقت راهبری میکنند نه کسانی که ادعای داشتن حقیقت میکنند . نفرت از بر خورد با دروغها و به جد ناگرفتن دروغها ، سبب خواهد شد که راههای خود را به حقیقت ببندیم

هر دروغی ، راهیست به حقیقت . با این اصل که « هیچ کسی ، حقیقت نمیگوید و همه دروغ میگویند » بهتر میتوان زیست ، چون کمتر فریفته میشویم . هر دروغی ، حقیقت را در خود پنهان میسازد ، در خود منحرف میسازد ، در خود میشکند و کج میکند ، در خود مسخ میسازد . هر انحرافی ، هر انکساری ، هر تغییر شکلی ، اشارتیست به حقیقت . از گفتار و کردار و افکار دروغگویان آسانتر و کوتاه تر میتوان به حقیقت رسید ، و چه بسا آنانیکه حقیقت را میگویند ، سخنانشان و کردارشان و افکارشان نیاز به پیمودن هزار پیچ و خم دارد تا به حقیقت برسیم . آیا جای آن نیست که قدر دروغگویان را بشناسیم . در سخنان و کردار و افکار حقیقت گویان راههای پر پیچ و خم فراوان هست و پیمودن این راهها ، حوصله زیاد لازم دارد . ما برای راحت طلبی خود ، از پیچ و خمهای ناچیز دروغگویان می پرهیزیم به این خیال که حقیقت گوئی را بیابیم که درسختنانش بی معطلی یگراست به حقیقت خواهیم رسید و با این خوش خیالی گرفتار راههایی میشویم که بیرون آمدن از آنها در تمام عمر ممکن نمیگردد .

خوشبختی و حقیقت

انسانی که زیاد می آزماید ، زیاد اشتباه میکند و کسیکه زیاد اشتباه میکند ، زیاد درد میبرد . اگر خوشبخت بودن ، بی درد زیستن باشد ، طبعا او باید کمتر اشتباه کند و برای کمتر اشتباه کردن باید کمتر بیازماید . و برای اینکه هیچ اشتباه نکند و طبعا هیچ دردی نبرد ، باید حقیقت را داشته باشد . ما برای خوشبخت شدن ، برای داشتن همه فوائد و نداشتن هیچ دردی ، نیاز به حقیقت داریم . مفهوم خوشبخت بودن ما ، ما را به مفهوم اشتباهی از حقیقت رانده است . آیا خوشبخت بودن ، بی درد بودن است ؟ از طرفی آزمودن و کسب معرفت از راه آزمودن ، بدون درد بردن امکان ندارد . ما مفهوم دیگری از حقیقت و معرفت داریم و قتی مفهوم خود را از خوشبختی تغییر

بدهیم. خوشبخت بودن برای ما در آزمودن و اشتباه کردن و درد بردن و بالاخره پیروزشدن و شادی از این پیروزیست. ما همه شادیهایی خود را، در پیروزی بر دردهائی که از اشتباهات خود میبریم و در پیروزی بر آن اشتباهات به دست می آوریم. ما از اشتباه کردن و درد از اشتباه خود بردن نفرت نداریم و معرفتی که بدون اشتباه کردن و بدون درد بردن از آن بدست آید نمیخواهیم. این مفهوم خوشبختی ما، ما را در مفهوم حقیقت گمراه نمیسازد. ما به حقیقتی که جانشین آزمودن ما بشود، و جانشین معرفتی که از آزمودن بدست می آید بشود، نیاز نداریم. حقیقتی که ما را برای همیشه از عذاب و اشتباه کردن معاف سازد [حقیقتی که در مفهوم بهشت تجسم می یابد] جسارت ما را در آزمودن میگیرد و از ارزش معرفتی که از آزمودن به دست می آید میکاهد. مفهوم بهشت، چه در شکل آن دنیائی اش، چه در شکل این دنیائی اش، نتیجه مفهوم حقیقتی است که ما را از اشتباه کردن و درد بردن معاف میسازد. آیا هر انسانی نیاز به چنین حقیقتی دارد؟ و آیا از انسانهایی که نیاز به چنین حقیقتی دارند، نباید ترس از اشتباه کردن را گرفت؟ اشتباه کردن، برای انسان گران تمام میشود ولی ارزانتر از حقیقتی تمام میشود که ما یک عمر به آن فریفته شده ایم و خود را با آن فریفته ایم. انسان با چنین حقیقتی نیز نمیتواند خود را معاف از اشتباه کردن و درد بردن بسازد، فقط به خیال اینکه چنین حقیقتی دارد، خود را از فرا گرفتن از تجربیات خود باز میدارد و تجربیاتی را که سازگار با مفهوم حقیقت او نیست دور میریزد. يك عمر بهترین تجربیات خود را به هدر میدهد تا حقیقتی را نگاه دارد که به او وعده داده است. او را از اشتباه کردن معاف سازد. يك عمر در تجربیات خود اشتباه میکند و از هیچکدام از این اشتباهات نمی آموزد به خیال اینکه حقیقتی دارد که فارغ از اشتباهاتست. او نمیداند چه گنجی از معرفت در اشتباهاتش نهفته بوده است که مفت دور ریخته است.

اشتباهاتی که اهل تجربه میکنند

ما از يك تجربه، همیشه نتیجه ای میگیریم که بیشتر از آنچیزیست که در تجربه هست. نتیجه گرفتن از تجربه، همیشه کار عقلست و عقل در نتیجه گیری، همیشه آن تجربه را عمومی تر میسازد. اندیشه ای که کاملاً عین تجربه ما باشد، وجود ندارد. اندیشه تراویده از هر تجربه ای، همیشه دامنه دارتر از آن تجربه هست. و ما در این اندیشه هاست که گول میخوریم، چون باور داریم که عین تجربیات ما هستند. اندیشه هرچه هم نزدیک به تجربه باشد، عین تجربه نیست و ما در همین نزدیکی میان اندیشه و تجربه است که خود را به عینیت آنها باهم میفریبیم. و نتیجه آن تجربه خاص را برای تجربیات بیشتر به کار میبریم. کسیکه قدرت و سرعت عمومی سازی و کلی سازی بیشتر دارد، طبعاً نتیجه تجربه اش، دورتر از تجربه اش هست. و کسیکه قدرت کلی سازی و عمومی سازی کمتری دارد، نتیجه ای که میگیرد نزدیکتر به تجربه اش هست و طبعاً کمتر هم اشتباه میکند، چون اشتباه کردن، همیشه در آزمودن دوباره این نتیجه در باره موارد تازه رخ میدهد. و کسیکه قدرت عمومی سازی بیشتر دارد، نتیجه اش فراختر و امکانات اشتباهاتش بیشتر است. ما هیچگاه نمیتوانیم تجربه دوباره (مکرر) بکنیم. چون در تجربه اولی که کرده ایم نتیجه ای نا مساوی با تجربه خود داریم که در تجربه دوم خود از آن چیز به کار میبریم. اهل تجربه، همیشه اندیشه های خود را (نتایجی که از تجربیات خود گرفته اند) عین تجربیات خود می شمارند و این بزرگترین اشتباه آنهاست، چون نتیجه هر تجربه ای، بستگی به قدرت عقلانی هر فردی دارد و کسیکه قدرت عقلانی اش بسیار کمست از تجربه اش هیچ نمی آموزد، چون هیچ نتیجه ای نمیتواند بگیرد. و بر عکس کسیکه قدرت عقلیش فراوانست، بیش از حد نتیجه میگیرد و بیش از حد هم خود را در اشتباهات به خطر میاندازد. نتیجه يك تجربه، برای هر فردی چیز

دیگریست. از يك تجربه، دو فرد مختلف، دو نتیجه واحد نمیگیرند. به همین سان از يك تجربه واحد، دو ملت نتیجه واحد نمیگیرند.

پایان از کشف فضیلت

ریاکاران، اخلاق را خراب میکنند، بلکه معرفتش را در اجتماع مشکلتر میسازند، و وقتی معرفت هر فضیلتی برای جامعه دشوار شد، و بد بینی به اعمال اخلاقی و دینی افزود، حس اعتماد اجتماعی به همدیگر بی نهایت میکاهد. نیکی موقعی لذت اجتماعی دارد که شناخت نیکی در اعمال، آسان باشد و با دشوار شدن این شناخت (چه کسی در عمق عملش، اخلاقیست یا دینی است)، ایمان به وجود خود اخلاق یا دین میکاهد. شناخت فضیلت اخلاقی یا دینی، در اثر وجود ریاکاران در جامعه و مدعیان اخلاق و دین و ایده آل (مانند زاهد و دیندار و عابد و مفتی و شیخ و ایده آلیست های تازه) پیچیده تر و دشوارتر و موشکافانه تر میشود. در اثر این بد بینی، هر عملی که به نام دین و اخلاق و ایده آل عرضه میشود، خریدار فوری ندارد و با اعتماد سریع پرداخته نمیشود. اخلاق و دین و ایده آل، سهولت و سادگی خود را از دست داده اند. شك به اینکه آیا يك عمل اخلاقی یا دینی یا ایده آلی، عمل اخلاقی یا دینی با ایده آلی است، برای شناخت فضیلت ضرورت شده است. در حینی که در اجتماع، همه فضیلت خود را «میفروشند»، عملی که فضیلت باشد، نادر است. اخلاق و دین، پیش از اقتصاد، تبدیل به بازار شده است. (هر عملی، ارزشی دارد و هر عملی کالاییست که بیش از آن میفروشند که ارزش دارد) اعمالی که به نام فضیلت و با بسته بندی فضیلت، گران بفروش میروند، فضیلت نیست و خریداران مغبون میشوند. اینست که گرانتر بودن اعمال، دلیل وجود فضیلت بیشتر در آن نیست، بلکه دلیل آنست که عمل کننده، تا کتیک موءثرتری در فروش دارد. اینکه «دو صد گفته چون نیم کردار نیست» روی این ایمان استوار بود که در گفته، میتواند زیاد دروغ بوده باشد، ولی شناخت کردار،

ساده و فوریتست. ولی بر عکس این پنداشت، در نیم کردار میتواند صد پرده ریا باشد. اگر متفکر نیاز به شك ورزی دارد تا فکر صحیح را کشف کند، قضاوت اجتماعی در باره اعمال، نیاز به شك و بد بینی بیشتر دارد. ویژگی رندی، همین شك و بد بینی قوی در باره اعمال اخلاقی و دینی رهبران اجتماع بود، به ویژه رهبران دینی و اخلاقی و آنانی که دم از ایده آل میزنند. رند از نومیدی و سرخوردگی اش در اعتماد به فضیلت ها در این رهبران به جانی رسیده است که از یافتن فضیلت در اعمال همه مدعیان رهبری مأیوس شده است. همه فضیلت نمائیها، دام هستند و او مرغ زیرکیست که دیگر در هیچ دامی نیافتد. عمل در اخلاق و دین و ایده آل دامگذاریست. شك اخلاقی و دینی در اعمال، برای مردم ضروری تر از شك فلسفیست. شناختن يك فضیلت در اجتماع، مهمتر از شناختن يك فکر صحیح است. ما باید در اجتماع بتوانیم به همدیگر اعتماد بیشتر داشته باشیم و این کار نیاز به شك قوی در فضیلتها دارد.

آیا ایمان به ماتریالیسم، دیگر ضرورت دارد؟

انسان، سده ها، حواس خود را منفور میداشت و تحقیر و حتی طرد میکرد، و برای آنکه از سر «ایمان به حواس» داشته باشد، میبایستی «ارزش محسوسات» یعنی «آنچه را که ماده میخواند» با لایبرد، با قبول اینکه «جسم برتر از روح» است، و «ماده برتر از ایده است»، و بالاخره جسم و ماده، اصل روح و ایده هستند، از سر توانست به حواس خود ارزش بدهد. ایمان به ماتریالیسم، برای تجدید مقام و ارزش حواس، ضروری بود. ولی اینکه آیا ما تریالیسم به خودی خودش، حقیقت است، نیاز به طرح شدن نیست. البته چون ارزش محسوسات بیشتر است، پس ارزش حس، بیشتر است، استدلال ضعیفی است، ولی این استدلال ضعیف، در اثر نفوذش، نتیجه مثبت و مفید تاریخی خود را داشته است. ولی ما دیگر امروزه احتیاج به ماتریالیسم نداریم تا ایمان به حواس خود

یا خود قدرت حاکمه و خود رهبر است . او حق دارد که آزاد باشد .

ریا در دین ، انگار وجود خداست ریا در ایدئولوژی ، انگار وجود ایده آلیست

انسان برای آنکه بتواند از زندگی حد اقل بهره را داشته باشد ، باید حداقل با يك چیز ، رابطه اصیل داشته باشد . رابطه اصیل موقعیست که با يك چیز یا يك شخص « بود و نمودش یکی باشد » تا بتواند « با آن کس باشد » ، تا بایکی با هم زندگی کند ، تا پیوند و مهر با يك کس داشته باشد . در او نقطه ای باقی میماند که در آنجا به طور حداقل ، نمودش با بودش یکیست ، یعنی در اینجا پرده میان او و آن کس بر میافتد . اوج رابطه ، نفی رابطه در وحدتست . اوج رابطه وقتیست که بود با نمود یکی بشود . این رابطه موقعی اصیل است که او حد اقل با يك نفر دروغ نگوید ، با او بازی نکند ، در برابر او نقاب به خود نزند و دو رو نباشد . در مورد زاهد و فقیه و شیخ و بالاخره مومنان به خدا ، آنها در برابر يك چیز است که باید بی نقاب باشند و ریا نکنند و جلوه گری نکنند ، و آن خداست . اگر تنها در این مورد چنین رابطه ای نداشته باشند ، زندگانیهایشان فاقد هر گونه اصالتست . او هرکاری که به نام خدا و دینش میکند باید اصیل باشد ، و درست اصالت وجود او به همین تار مو بسته است . او وقتی وعظ میکند ، اگرچه وعظ در برابر مردم میکند ولی به نام خدا و برای خدا وعظ میکند . اگرچه او در برابر مردم عمل میکند ، ولی به نام خدا و برای خدا عمل میکند . بنابراین در گفتار و کردارش در برابر مردم ، باید همیشه خدا را ببیند . شاید برای مردم بتوان جلوه گری و ریا و تظاهر کرد ، ولی وعظ او را پیش از آنکه مردم بشنوند ، خدا میشنود ، و عمل او را پیش از آنکه مردم ببینند ، خدا میبیند و در پیش خداست که باید بود و نمودش یکی باشد . از این رو هست که وقتی او ریا و جلوه گری و تظاهر میکند ، در واقع نفی درك وجود خدا را در برابر

خود میکند ، و در واقع منکر وجود خدا میشود . او در ریاکاری و دورویی ، انکار وجود خدا را میکند و بالاتر از آن ، زندگی او به کل فاقد اصالت میشود . اگر خدا هست (اگر او احساس حضور و جود خدا را میکند) ریا و جلوه گری و تظاهر برای او امکان ندارد . و حالا که ریا و جلوه گری و تظاهر هست ، پس با ریا و جلوه گری و تظاهر ، وجود خدا انکار میشود و او نشان میدهد که او قدرت درك حضور خدا را در برابر خود ندارد و از دیدگاه روانشناسی این سخن این معنای را دارد که با نمودش نمیتواند به بودش راه یابد . مسئله ریا کاری و تظاهر ، برای يك مرد دینی ، غیر از مسئله ریا و تظاهر برای يك مرد اخلاقی یا برای يك هنرمند است . ریا و جلوه گری در دین معنایش اینست که خدائی نیست ، و در ایدئولوژی معنایش اینست که ایده آلی نیست . در اخلاق معنایش اینست که انسان از خودش بیگانه است ، نه تنها نمودش برای دیگری ، غیر از بودش هست ، بلکه خودش هم ، زندانی در نمودش میباشد . او فقط نمود خودش و نمود دیگران را میشناسد . اما در هنر معنایش آنست که انسان چهره های مختلف دارد ، انسان غنی است . انسان هزاران صورت دارد . انسان ، وسعت دارد . و چون انسان وجودیست که در او اخلاق و هنر و دین و سیاست به هم آمیخته اند ، در هر عملی یا گفتاری از خود ، احساسات و ادراکات متناقض دارد . از يك عمل خود همانقدر که احساس یا ادراک دینی دارد ، احساس هنری هم از آن دارد ، و طبیعتاً در حینی که از احساس گناه ریاکاریش رنج میبرد از احساس هنریش در تظاهر و دورویی لذت میبرد . همانقدر که از دید دینی از عمل ریاکاری درك تلخی گناه را دارد و همانقدر از دید سیاسی درك لذت قدرت را دارد .

در حینی که در احساس اخلاقی بیگانگی از عمل خود را درمی یابد ، در احساس هنریش از همان عمل در همان لحظه ، احساس سرشاری و توسعه خودش را درمی یابد . در نمود ، خود دیگرش را در می یابد که چهره ای دیگر از او میباشد و هیچگونه بیگانگی با او ندارد . او وقتی یگانه بود ، خود دیگرش با او بیگانه بود ولی حالا که چند گانه

هست ، هیچ خودی از او برای خود دیگرش بیگانه نیست .

اساس دپالگوئيک ، گفتگوئی اجتماعیست

حقیقت را هیچکس ، هرچه هم دانا باشد به ما نمی آموزد ، بلکه تراوش گفتگوی انسانها باهم « است . حقیقت در گفتگو (بحث) ، پیدایش می یابد . پیدایش حقیقت ، در يك جریان اجتماعی ، واقعیت می یابد ، نه آنکه نتیجه تفکر نابغه ای یا وحی به فرد برگزیده ای از خداوند ، باشد . و چون حقیقت در گفتگوی مداوم و متغیر اجتماع پیدایش می یابد ، وجودی گذرا (موقتی) و آزمایشی دارد . حقیقتی که دیروز از گفتگوی اجتماعی پیدایش یافت ، حق و قدرت آنرا ندارد که مانع پیدایش تازه حقیقت در گفتگوی تازه اجتماع گردد . از طرفی آنچه از گفتگو به عنوان حقیقت پیدایش یافته است ، باز مورد سؤال و جواب یعنی گفتگو قرار میگیرد ، و حقیقتی که تراوش گفتگو هست ، طبعا ماوراء و مافوق گفتگو قرار نمیگیرد . حقیقت ، تداخل افکار و ایده آله و تجربیات مختلف و متضاد اجتماع در همدیگراست . گفتگو ، قانع ساختن و متقاعد ساختن دیگری از فکر خویشتن نیست . گفتگو ، جذب دیگری بسوی فکر خود نیست . اگر چنین باشد ، پس از گفتگو ، هردو ، يك فکر یا عقیده خواهند داشت و فکر و عقیده دیگر ناپدید خواهد شد . يك فکر ، غلط یا باطل بوده است و فکر دیگر ، حقیقی و درست بوده است . چنین جریانی ، گفتگو نیست ، چون بدین ترتیب ، گفتار يك انسان فاقد محتویاتییست که از برخورد و تداخل با گفتار دیگری ، حقیقت پیدایش یابد . گفتگو ، استوار بر این ایمان است که گفتار هر انسانی ، واجد محتویاتی هست که تداخل همه آنها در هم ، سبب پیدایش حقیقت یا معرفت میشود . گفتگو براین اساس استوار است که هیچکسی و هیچ گروهی و هیچ حزبی و طبقه ای و قومی و ملتی و امتی به طور انحصاری حقیقت را نمیداند ، و مالك ابدی آن نیست ، و بلند گوی ابدی آن نیست ، و نماینده مداوم آن

نیست تا حقیقت را به دیگران بیاموزد (معلم حقیقت باشد) ، تا حقیقت را میان دیگران تبلیغ کند ، تا دیگران را در حقیقت هدایت و ارشاد کند ، تا حقیقت را به دیگران ، به لطافت یا زور تحمیل کند . هیچکسی و گروهی و طبقه ای و ملتی و امتی و نژادی و جنسی حق ندارد به نام حقیقت بر دیگران حکومت کند . حقیقت در میان همه و در آمیزش افکار و تجربیات همه باهمست نه ملك ویژه یکی . حقیقت با هیچکسی و هیچ گروهی و هیچ طبقه ای و هیچ ملتی و هیچ نژادی ، عینیت نمی یابد . گفتگو ، با « سؤال و جواب » ، تفاوتی دارد . در گفتگو ، هیچکدام از دو طرف ، سرچشمه حقیقت یا داننده حقیقت و معرفت نهائی نیست ، که دیگری از او فقط حقیقت را بپرسد (سؤال استفهامی کند) و او درپاسخ ، حقیقت و یا معرفت و علم را به دیگری بدهد یا بیاموزد . در گفتگو ، هم سؤال و هم جواب ، در خدمت آنست که هر دو ، فکر خود را برای دیگری بیشتر روشن و دقیق سازند . آنچه را دیگری برای من میگوید باید هم برای من و هم برای خودش روشن و واضح بشود ، نه آنکه من درسؤال خود ، بخواهم گفتار دیگری را به عنوان غلط یا باطل یا جهل یا دروغ رد کنم و یا با سؤال خود بخواهم در محتویات گفتار او شك کنم ، بلکه در سؤال خود از او ، میخواهم آن محتوایی را بیام که برای تداخل در افکار من لازمست و اندیشه مرا بارور میسازد . من در گفتار دیگری ، همیشه جزئی از جریان حقیقت یافتن هر دویمان را با هم میشناسم . گفتگو ، مانند همکاری ، « با هم یابی و باهم جوئی حقیقت » است . همانطور که در گفتار خود نیز ، جزئی دیگر از همان جریان حقیقت جوئی و حقیقت یابی را سراغ دارم ، ولو گفتارم بر ضد گفتار دیگری باشد . گفتگو ، روشی برای آنست که ما هردو ، آن جزئی را درگفتار همدیگر بیابیم و روشن و واضح سازیم که میتوانند در آمیزش باهم ، به زایمان حقیقت بکشند . همینطور خواندن يك کتاب ، یا گوش دادن به يك سخنرانی ، برای این نیست که من خود را از حقیقتی متقاعد سازم ، یا دیگری مرا به حقیقت خود بکشد ، یا دیگری ، حقیقت و معرفت خود را به من بیاموزد ، بلکه همه آن کتاب یا همه آن