

سخنرانی، يك جزء لازم برای تداخل در جریان حقیقت یابی هر دویمان هست. من تنها به سخنرانی گوش نمیدهم یا تنها كتاب را نمی خوانم، بلکه همیشه ولو در ظاهر خاموش، در خود جواب به آنها میدهم و از آنها مرتباً سؤال میکنم و خاموش باهم در گفتگوئیم.

سؤال و جواب برای همین است که هر دو در افکار یکدیگر با کورمالی و گمان بری، آهسته آهسته این اجزاء را آزاد و باز سازیم. فهمیدن سخن دیگری، نیاز به کورمالی در آن دارد. گفتار، هرچه هم برای گسینده به ظاهر روشن بنماید، برای خواننده یا شنونده، تاریکیهایی دارد و به اتهام تاریکی نباید آنها را دور ریخت و به جنگ با آن پرداخت بلکه باید در آن کورمالی کرد. همینطور، گفتار من برای خودم شاید بسیار روشن باشد ولی دیگری باید در آن کورمالی کند تا آنچه را خودم نیز نادیده گرفته ام بجوید و کشف کند. از این جاست که پیش شرط هر گفتگوئی، اینست که هر دو طرف گفتگو نمیخواهند و نمیکوشند که فکر خود را برکسی بنشانند، و یا آنکه دیگری را به قبول فکر یا عقیده خود بکشانند، و نمیکوشند تا دیگری، فکر خود را رها کند و به فکر او بیپیوندد، بلکه در «انتظار» آن هستند که از برخورد فکر خود با فکر دیگری (از پیوند درست فکر خود با فکر دیگری حتی در اختلاف و تضادشان) باهم به معرفت و حقیقت برسند، نه آنکه هریکی، نتیجه ای برای خودش جداگانه بگیرد و با نتیجه خاص خودش به خانه اش بازگردد. هیچکس در گفتگو، فکر خود را واجد کل حقیقت و علم و معرفت نمیداند، و از طرفی احتیاج ضروری به فکر دیگری، ولو متضاد با خود، دارد، تا پیوند با فکر خود بدهد، و بدون چنین پیوندهائی، حقیقت اجتماعی و سیاسی و حقوقی از مغزها برون نمی تراود. اگر من با هنر خطابه و شورانگیزی و متقاعدسازی و سحرکلام، کاری بکنم که دیگری به کل از فکر خود دست بکشد، و سراپا دل به گفتار من بدهد، آنگاه ما هر دو، يك قطب تضاد را برای تداخل افکار، و حرکت مشترك بسوی حقیقت از دست داده ایم. موقعی نیاز به آنست که یکی دست از فکر خود بکشد، که حرف یکطرف حقیقت میباشد و حرف طرف دیگر، باطل

و دروغ. ولی گفتگو در چنین فضائی که یکی فکر خود را حقیقت و فکر دیگر را باطل می پندارد، نمیتواند واقعیت بیابد. دیالکتیک، اساساً هنر جستجوی حقیقت در اجتماع باهم از راه روبرو کردن افکار متضاد و تجربیات متضاد باهمست. «امثال» و «اسطوره های» هر ملتی انباشته از افکار متضاد و تجربیات متضاد باهم همان ملتست. مسئله اینست که چگونه این تجربیات و افکار متضاد را میتوان به هم آمیخت، نه آنکه در هرفرصتی از یکی از آنها سودبرد، دیالکتیک، فن اختصاصی نیست که فقط از عهده چند نفر از نخبگان برآید، و همچنین دیالکتیک يك روش واحد و انحصاری (مانند روش هگل) ندارد، و دیالکتیک های اختصاصی که به صورت فن مخصوصی در آورده شده اند تا آنجائی معتبرند که دیالکتیک را به عنوان يك «جریان حقیقت یابی در گفتگوی اجتماعی که براساس ایمان به همه انسانها قرار دارد» نفی و طرد نکنند، و تنها روش اختصاصی و فنی دیالکتیک خود را نخواهند جایگزین دیالکتیک زنده و پویای اجتماعی کنند، تا بدین سان «ایمان به انسان و گفتگوی آنها را باهمدیگر» نابود سازند. چنین دیالکتیکی بر ضد جوهر دیالکتیک هست که همیشه تلاش اجتماعی برای دسترسی به معرفت اجتماعی و سیاسی و حقوقیست.

آیا معرفت هیچی، بهترین معرفت هاست ؟

انسان در دیدن هر چیزی با چشم خود (از راه حس بینائی) کمترین «تاس» را با آن چیز دارد (در مقایسه با سایر حواسش که تاس بیشتر با اشیاء دارند). در اثر این اختلاف، انسان می انگارد که «معرفت از طریق چشم»، معرفت خالص و پاکست، و معرفتهائی که از طریق سایر حواس فراهم میگردند، همه آلوده و ناپاکند. انسان می انگارد که معرفت عینی = معرفت چشمی، شناخت نا آمیخته با چیزهاست، شناخت از دور و با فاصله است، چشم،

معرفت از چیزی پیدا میکند، بدون آنکه از آن چیز آلوده و ناپاک ساخته شود. معرفت چشمی، اکراه و نفرت از «تاس گیری با چیزها» دارد، و از این رو میکوشد که با معرفت حواس دیگر از چیزها، آلوده و ناپاک نشود. معرفت عینی، معرفت پاک و معرفت متعالی و مقدس میشود (همین شیوه تفکر در آغاز، برای معرفت سمعی معتبر بود. از این رو، آنچه را انسان از گذشتگان میشنود، پاک و مقدس و بهترین معرفت ها بود. همانطور آواز مرغ، آواز سیمرغ، و بالاخره صدای جبرئیل و سروش، بهترین معرفتها بودند، چون اوج پاکی معرفت بودند. در دوره پدری، معرفت عینی بر معرفت سمعی، اولویت یافت)

آخرین حد ناپاکی معرفت، موقعی هست که حس برای درک، نیاز به «آخرین حد آمیزش با چیزی» داشته باشد. بدینسان «حس جنسی» و خوردن، آلوده ترین و طبعا مکروه ترین و منفورترین معرفت ها و ادراکات شدند. پاکی و ناپاکی، از بزرگترین ارزشهای انسانهای اولیه بوده اند، به طوری که «پاکی»، مفهومی مساوی با «مقدس» بوده است. از این رو نیز بوده است که مفهوم اخلاقی «نیک و یا خوب» را مساوی با «پاکی» میگرفتند. هنوز در معرفت عینی (معرفت ابژکتیو = برونسوگرا) رسوبات این خرافه باقی مانده است، حتی وقتی ما معرفت عینی را به معنای معرفت برونسوگرا میگیریم، می پنداریم که معرفتی است که اشیاء از «آنچه مربوط به شخص ماست» آلوده نمیشوند. عواطف و هیجانات و احساسات، تراویده از شخص هستند، و اینها هستند که اشیاء خارج را آلوده و ناپاک میسازند. از طرفی «آنچه شخصی است»، کثیف است و می آلود و ناپاک و چرکین میسازد. بدینسان در مفهوم «معرفت عینی = شناخت برونسوگرایی ما»، شخص و فرد و عواطف و احساسات، عوامل آلوده سازنده و ناپاک هستند، و امروزه معرفت عینی برای ما برترین ارزش را دارد و ملازما درپس آن، مکروه و منفور شدن شخص و فرد و عواطف و احساسات نهفته است، و طبعا عقل و کلیات عقلی، پاک و مقدس و نیک میشوند. این ویژگی را عقل

افلاطون و ارسطو داشتند و طبعا فلسفه حقیقی و متعالی آن فلسفه بود که خود را به آنچه پست و نزدیک و محسوس است نیالاید. فلسفه متعالی میشد و وراء زندگی و سیاست و محسوسات و شهوات و عواطف قرار میگرفت.

همعقیده با هم پرورن ، یا باهم اندیشیدن

در گذشته، برای آنکه باهم زندگی کنند میبایستی باهم یک عقیده یا ایمان به یک دین یا به خدایان مشترک قومی و ملی و نژادی داشته باشند. امروزه برای آنکه باهم زندگی کنیم، بایستی باهم بیاندیشیم. در گذشته، حاکم یا حکومت باید یک عقیده یا یک دین یا ایمان به خدای واحد یا ایمان به خدایان مشترک را به مردم آن جامعه تحمیل کند. و بالاخره میبایستی همه را با یک دستگاه تربیتی انحصاری به آن دین و عقیده بپرورد تا زندگی با همدیگر را واقعیت ببخشد. همبستگی یک جامعه در یک دین یا عقیده ممکن میگردد.

امروزه حکومت باید «سا زمان تفاهم دادن همه باهم»، «سازمان تسهیل اندیشیدن باهمدیگر» باشد و «اندیشیدن اجتماعی» را واقعیت بخشد. ولی در دوره گذر از حکومت دینی به حکومت تفاهمی [هم اندیشی]، معمولاً حکومت ایدئولوژیکی جایگزین حکومت دینی میشود یا کوشیده میشود که خود همان دین حاکم، تحول و تقلیل به «ایدئولوژی» داده شود. ایمان به یک ایدئولوژی یا یک تئوری علمی یا یک دستگاه فکری و فلسفی، جای ایمان به یک دین یا ایمان به خدایان مشترک را میگیرد. «ایمان» به یک ایدئولوژی یا یک دستگاه فکری، غیر از آنست که همه یک گونه بیندیشند. چون هیچگاه همه انسانها، با وجود شرائط واحد اقتصادی و سیاسی و تربیتی، یک گونه نخواهند اندیشید، ایمان همه به یک دستگاه فکری، بر ضد تفکر میباشد. از آنجا که یک ایدئولوژی یا یک مکتب فلسفی یا یک تئوری علمی میتواند پاسخگوی قدرت تفکر انسان باشد و نه پاسخگوی قدرت ایمان او، «ایمان به یک ایدئولوژی یا یک دستگاه فکری»

نخواهد توانست همه انسانها را ارضاء کند. در قدرت تفکر انسان، شك ورزی و عصیان، اصل اولیه هست. « قدرت ایمان »، میخواهد با یافتن يك حقیقت، در آن برای ابد بیارامد. بر عکس قدرت تفکر میخواهد يك دستگاه فکری را در برخورد با تجربیات تازه اش بیازماید و هرگاه آن دستگاه فکری از عهده درك این تجربیات بر نیامد، دستگاه فکری دیگر را به کمک میخواند. اندیشیدن در يك مكتب فلسفی یا يك تئوری علمی یا يك ایدئولوژی، غیر از « ایمان آوردن به آن مكتب فلسفی یا تئوری علمی یا ایدئولوژی » هست. ادعای اینکه همه به طور یکسان در يك ایدئولوژی یا در يك مكتب فلسفی خواهند اندیشید، یا ریاکاری یا خودفریبی در اندیشیدن است. در واقع ایمان به آن مكتب فلسفی یا ایدئولوژی باید در پیروان، احساس خود اندیشی کند بدون آنکه آنها خود بیندیشند. در این دوره گذر از حکومت دینی به حکومت تفاهمی، این دوره برزخی که هنوز ایمان و اندیشه باهم مخلوطند و طبعاً انباشته از تنش هستند، دورهایست ضروری. ایمان به يك مكتب فلسفی یا يك ایدئولوژی یا يك تئوری علمی یا « دین ایدئولوژی ساخته »، يك تناقض درونی در هر فردی ایجاد میکند. چون ایمان به اندیشه، یا اندیشه را نابود میسازد، یا ایمان را منتفی میسازد. فقط به حقیقت میتوان ایمان آورد. اندیشه، ایمان به خود را نمی پذیرد، و ایمان در خود، اندیشیدن را نمی پذیرد.

ضرورت به جای ایمان

هنگامی که « ایمان داشتن به دین » بد نام و ننگین شد، ایمان داشتن به طور کلی، بد نام و ننگین میشود. در این هنگام، انسان به آنچه ایمان دارد، اعتراف به ایمان به آن نمیکند، بلکه نشان میدهد که آن چیز، ضرورت اجتماعی یا طبیعی یا تاریخی یا علمیست. از این به بعد باید ضرورت را شناخت. انسان به آنچه ایمان دارد و از اعتراف به ایمان، ننگ دارد، آن را ضرورت خارجی می سازد، و وقتی آن چیز را ضرورت دانست، دیگر می انگارد که نیاز به ایمان ندارد. ولی

بسیاری از آنچه ما ضرورت اجتماعی و تاریخی و اقتصادی و علمی میخوانیم، ضرورت عینی نیست بلکه ضرورت درونسو است. ما « نیاز به ایمان » فراوان داریم و « این ضرورت » هست که ما آنرا استحاله به ضرورت اجتماعی و تاریخی و اخلاقی و اقتصادی میدهیم. ضرورت درونی را به ضرورت خارجی تبدیل میسازیم. ما خود را با این ضرورت های ساختگی میفریبیم. در زیر این ضرورت های ساختگی، همان ایمان دینی گذشته ما چمباته زده است.

آیا پارادوکس خرافه ایمان، به حقیقت میسرسیم ؟

بایستی بردن ناگهانی به اینکه « آنچه تا به حال حقیقت یا معرفت میدانستیم »، جز پنداشت یا موهوم یا خرافه نیست، ما اندکی نادانتر شده ایم، دانایتر به « نادانی بیشتر خود » شده ایم، اندکی بیشتر آگاه بود از نادانی خود یافته ایم. ولی با اطمینان به معرفت، و داشتن معرفت خود است که ما حقانیت قدرت ورزی بر اشیاء و افراد داریم، به عبارت بهتر، حقانیت تحمیل افکار خود را به دیگران داریم، ولی با درك اینکه حقیقت ما جز خرافه نیست، ناگهان این حقانیت به قدرت را از دست میدهیم. آگاه بود به نادانیمان، حس قدرت طلبی ما را می آزارد. بدینسان کشف خرافه در حقیقت خود، متلازم با از دست دادن « حقانیت به حاکمیت بر اشیاء و افراد » است. هر چند ما از گیر يك خرافه که تا کنون حقیقت و معرفت و علم می انگاشته ایم، آزاد میشویم، ولی به همان اندازه اطمینان و قاطعیت رفتار خود و حالت حاکمیت خود را نسبت به اشیاء و افراد از دست میدهیم. از این رو هست که تا ما با حقیقت یا علم و معرفت خود میتوانیم حاکمیت خود را تأمین کنیم و بدان حقانیت بدهیم، شك ورزی به حقیقت و علم خود، همیشه تزلزل در احساس حاکمیت و قدرت ما خواهد آورد. طبعاً شك ورزی به حقیقت یا معرفت يك گروهی و حزبی و طبقه ای و لایه ای، متلازم با تزلزل اندازی در قدرت و حاکمیت آنهاست.

همه گروهها و احزاب و طبقات و لایه ها نمیگذارند که کسی در حقیقت یا علم آنها شك بکند تا دوام حاکمیت و قدرت خود را تضمین کنند ، و بدینسان راه شك ورزی و بحث در حقایق و معارف و علوم را می بندند . حقیقت و معرفت آنها ، مقدس و متعالی میشود ، یعنی ماوراء هرگونه شکی قرار میگیرد . کسیکه به حقیقت و علم آنها شك کند یا از آن انتقاد کند ، می رنجند ، آشفته میشوند و به خشم انگیخته میشوند و هرگونه شك و انتقادی را به عنوان طعن و توهین و بی احترامی تلقی میکنند و اگر قدرت کافی داشته باشند چنین کسی را شکنجه میدهند و زندانی میکنند و میکشند . شك ورزی در حقیقت آنها ، تزلزل انداختن به احساس حقانیت خود آنها به حاکمیت و قدرت ورزیست . تنها مسئله این نیست که ما با شك و انتقاد خود به حقیقت و معرفت آنها ، از آنها حقانیت به قدرت و حاکمیت رامیگیریم ، حتی مسئله این نیست که مردم با چنین شکی به حقیقت و علم آنها ، حقانیت به حاکمیت آنها نخواهند داد ، بلکه مسئله اساسی تر آنست که خود آنها با برخورد با چنین شکی ، خود در خود احساس حقانیت به حاکمیت و قدرت ورزی به دیگران را از دست خواهند داد . برای آنکه کسی حاضر باشد شك در حقیقت و علم خود بکند ، و توانائی کشف کردن خرافه در حقیقت و علم خود را بیابد ، باید از سائقه درونی و طبیعی خود به قدرتخواهی بکاهد . ولی آنچه را بسیاری در آشکار ، انکار میکنند که تنها چیزی که نمیخواهند قدرتست ، درست همان چیز است که در واقع بدنبالش میروند . از این رو هست که هر کسی و گروهی و حزبی و طبقه ای و امتی برای کسب قدرتش ، خود را و دیگران را از آن باز میدارد که در زیر حقیقتشان و معارفشان ، خرافات و موهومات بیابند . هر خرافه ای که زدوده شود ، قدرتی در اجتماع متزلزل خواهدگشت . پس همه قدرتها در اجتماع بر ضد روشنگری مردم هستند . همه قدرتمندان و قدرتخواهان ، به نام روشنگری ، تاریخ میسازند . از کلیسا ها و مساجد گرفته تا احزاب و حکومتها همه تاریخ سازند . با آنچه حتی روشن میسازند ، بیشتر تاریخ میسازند . چیزهایی را روشن

میسازند تا چیزهای دیگر را تاریخ سازند .

از افراد آزاد به جامعه آزاد

آزادی سیاسی هنگامی پیدایش می یابد که « آزادی شخصی » که سده ها بلکه هزاره ها در اجتماع کشف شده است ، ولی درک آگاهانه آن در چند شخص معدود ، منحصر بوده است ، ناگهان از اشخاص زیادی در اجتماع ، کشف و بشدت درک شود . بنا براین وقتی در جامعه ، تعداد شخصیت ها فراوان شدند (چون وجود شخصیت از آزادی شخصی مایه میگیرد) ، آزادی سیاسی پیدایش می یابد . تقاضای آزادی سیاسی در اجتماع ، موقعی نتیجه میدهد که شخصیت های آزاد در جامعه بسیار زیاد شوند یا ارزش ایده آل شخصیت آزاد در جامعه بسیار بالا برود . از آزادی شخصی تا آزادی سیاسی ، يك گام فاصله هست ، و آزادی شخصی در ایران ، سده هابله هزاره ها کشف شده است . اساساً کلمه « دین » در زبان فارسی ، از هزاره ها پیشتر ، معنای « وجدان شخصی فردی » را میداده است . یعنی دین برای ایرانی ، مساوی با قبول آزادی وجدان بوده است . چرا و تحت چه شرائطی و با اشاعه چه افکاری ، این معنای دین تاریخ و ترك شده است و درست معنای وارونه اش را گرفته اند ؟ دین ، در زبان فارسی پیش از زرتشت ، با خلاقیت آزاد درونی شخصی کار داشته است و با زرتشت این معنا کاملاً وارونه ساخته شده است . از نو باید مفهوم دین به معنای اصیلش فهمیده شود و بنیاد شخصیت های آزاد گردد . هر شخصی ، دینی برای خودش داشته باشد . دین در هرفردی ، خلاقیت آزاد شخصی اوست . هر جا که شخصیت های آزاد فراوانند ، آزادی سیاسی ضرورت خواهد داشت و پیدایش خواهد یافت . این شخصیت ها هستند که نیاز به آزادی دارند ، وگرنه اکثریت مردم ، نیاز به رفاه و عدالت دارند ، وحاضرند برای تأمین رفاه و تساوی عادلانه محصولات ، از آزادی دست بکشند . همه نیاز مساوی

همبستگی یا زنجیرهای اجتماعی

جامعه برای پیدایشش ، بیش از آن « بستگی » تولید کرده است که به آن نیاز دارد . و این « بستگی‌های بیش از نیاز » است که روزی از طرف افراد ، به عنوان بند و قید و زنجیر درك و بالاخره از هم پاره ساخته می‌شود . مسئله اساسی در هر اجتماعی اینست که « آیا بستگی‌های اجتماعی که افراد در پیش خود می‌یا بند » برای بقاء و استحکام جامعه ضروریست یا نه ؟ و مرتباً باید در این مجموعه بستگی‌ها ، تجدید نظر کرد ، و بستگی‌های غیر ضروری را دور ریخت . شخصیت آزاد ، در از هم گسستن این بستگی‌های غیر ضروری که زنجیر به پای مردمند (و دیگر نقش همبستگی اجتماعی را بازی نمیکنند) پیدایش می‌یابد . البته خواه ناخواه این شخصیت ها در هیجان این گسستن ها ، گاه به گاه نیز بستگی‌های ضروری را نیز از هم می‌گسلند

رفتار و اخلاق

از شیوه راه رفتن هرکسی میتوان به اخلاق او پی برد . طرز راه رفتن هرکسی ، بیان اخلاق او هست . این سخن به نظر ما شگفت انگیز میباشد ، ولی کلمه فارسی « رفتار » ، نشان میدهد که در گذشته چنین ایمان و معرفتی وجود داشته است . ما دیگر دیده ای را که از « شیوه رفتن هرکسی » به کیفیت و ماهیت اخلاقی هرکسی پی ببریم ، نداریم ، ولی در گذشته ، این شیوه درك اخلاق در راه رفتن ، دید مشترک همگانی مردم بوده است . ولی هنوز نیز در شیوه راه رفتن هرکسی ، میتوان رفتار را شناخت . شیوه حرکت کردن هرکسی ، تجسم فضیلت های (هنرهای) اوست و در راه رفتن ، هیچکس

گسائیگی عقیده پیشین خود را ول کرده اند

ما به عقایدی دوباره باز میگردیم که به آنها غلبه نکرده ، پشت کرده ایم و آنها را همانطور به خود گذاشته ایم . ولی عقاید پیشین خود را نمیتوان ول کرد . ول کردن غیر از بریدن از يك عقیده است . کسیکه به عقیده پیشین خود در اجزاء وجود خود چیره نشده است ، به آنها روزی باز خواهد گشت ، چون ن عقیده ، او را ول نکرده است . اگر ما عقیده ای را ول کنیم ، دلیل نمیشود که اوهم مارا ول بکند . این قبیل افراد پس از چند دهه کشف میکنند که باز عقیده اولشان از عقاید بعدیشان بهتر است . عقیده را نمیتوان ول کرد . یا باید ما بر عقیده امان چیره شویم یا عقیده امان دست از چیرگی بر ما نمیدارد . و چون عقیده در چیرگی بر ما ، مارا در خود هضم و جذب کرده است ، ما با عقیده خود یکی هستیم و چیره شدن بر عقیده امان همیشه چیره شدن بر خودماست . بریدن از عقیده ، پاره ساختن خود از خوداست . بریدن از عقیده ، مسئله رد کردن منطقی يك دستگاه فکر ، نیست . مسئله شك کردن به يك دستگاه فکری نیست . این شك به عقیده ، شك به خود است . همانطور که نمیتوان خود را ول کرد ، نمیتوان عقیده خود را نیز ول کرد . اینکه ما دست از سر عقیده ای برداشته ایم دلیل آن نیست که آن عقیده دست از سر ما برداشته باشد . ما مالك عقیده امان نبوده ایم ، بلکه عقیده امان مالك ما بوده است . مسئله اینست که آیا او دست از مالکیت خود بر ما برداشته است ؟

فلاوت میهان گواندن و هنر گواندن

همانطور که بسیاری میتوانند بخوانند ولی ندارند کسانی که « هنر خواندن » را میدانند ، همانطور نیز بسیاری کسانی که می‌اندیشند

ولی به ندرت هستند کسانی که « هنر اندیشیدن » را میدانند .
وکسیکه هنر خواندن و اندیشیدن را میدانند ، خواندن و اندیشیدن
بیش از نخواندن و نیندیشیدن خطرناکست . در گذشته ، خواندن و
اندیشیدن ، عمومی نشده بود . نویسندگان و اندیشمندان ، برای
کسانیکه با هنر خواندن و هنر اندیشیدن آشنا بودند مینوشتند و
میانداشیدند ، ولی اکنون که همه میخوانند و میانداشند ،
نویسندگان و اندیشمندان آثارشان را برای آنانیکه هنر خواندن و
اندیشیدن میدانند ، فراهم میآورند ، و با پُر خواندن ، نمیتوان هنر
خواندن و اندیشیدن را فراگرفت . کسی که یک کتاب را درست
میخواند و درست در آن میانداشد بیش از هزار کتاب استفاده میبرد

جنگ اخلاق با دین

آنچه در کشورهای اسلامی اتفاق نیفتاده است یا آنکه اگر اتفاق
افتاده است هنوز پیروزی مسلم را به دست نیاورده است ، جنگ
« اخلاق » با « دین » است . است هنگامی بود که اخلاق ، تابع دین بود .
کسی اخلاق داشت که دیندار بود . و همه می انگاشتند که اخلاق فقط
از دین سرچشمه میگیرد . کسیکه بیدین (لامذهب) بود ، اخلاقش
فاسد بود . ولی بتدریج اخلاق ، خود را از دین رها و آزاد میسازد ، و
برای استقلال خود ، علیرغم دین و تنگنای دین و « کم اخلاقی بودن »
و « ضد اخلاقی بودن دین » میجنگد ، و نشان میدهد که اخلاق
میتواند مستقل از دین ، بهتر شکوفا بشود ، و دین از این ببعد مانع
رشد و تصفیه و اعتلاء اخلاقت . برای ایجاد حکومت بدون دین و بدون
ایدئولوژی ، باید اخلاق ، این جنگ را با دین و ایدئولوژی به پیروزی
رسانیده باشد . برعکس ساده انگاری بسیاری ، نفی دین به هیچ وجه
نفی اخلاق نیست و چه بسا بیدینان هستند که اوج شخصیت
اخلاقی دارند که هیچ زاهدی و متقی بدان نرسیده است . نفی اخلاق
دینی ، به هیچ روی نفی اخلاق نیست . ما دین را طرد میکنیم ، نه

برای آنکه به خدائی و رسولش عقیده نداریم ، بلکه برای آنکه اخلاق
دین ، فقیر و ناقص و ضعیف و تنگ و ضد اخلاقیست . آگاهبود
اخلاقی را باید در اجتماع به سطحی بالا برد که دین را به علت ضعف و
نقص اخلاقی طرد کند . ما در افکار خیام و سعدی و حافظ و
فردوسی ، طلیعه این مبارزه میان اخلاق و دین را می یابیم . مبارزه
اخلاق بر ضد دین را باید به جایی کشانید که اخلاق در اوج استقلالش
، پیروز شود . دین يك شكل عقب افتاده و نارسای اخلاق است . تکامل
اخلاق ، ما را ناچار میسازد که دین را پشت سر بگذاریم . باید نشان
داده شود که چه بسا انسانها که به اوج اخلاق انسانی میرسند با اینکه
بیدین هستند ، و چه بسا دینداران که درست در اثر همان
دینداریشان ، فاقد اخلاق هستند . (رند و اوباش و فاحشه که اخلاقی
بر تر از شیخ و قاضی و فقیه و زاهد داشتند) و باید نشان داد که
بیدینی هیچ تنگی ندارد ، ولی بی اخلاق بودن ننگ دارد . ما به جای
ادیان مختلف ، نیاز به اخلاقها (سیستم های اخلاقی) ی مختلف
داریم که ارزشهای مختلف انسانی را به طور گوناگون به هم پیوند
میدهند . ارزشهای اخلاقی ، امکانات مختلف برای پیوند یافتن با
همدیگر دارند ، و برعکس ادیان که همه در پی تأسیس « وحدت دین
در جهان » هستند ، تنوع سیستم های اخلاقی ، سبب شکوفائی
انسان میشود ، و سیستم های اخلاقی ، بر عکس ادیان ، نیاز به جهاد
با همدیگر ندارند (که علتش همان قبول وحدت حقیقت و انحصار
حقیقت در دینشان هست) و اخلاق دیگر مانند دین دیگر ، برای آنها ،
کفر نیست .

هر فردی پایه تاریخ ملت خود را در روان خود
شکوفار کند .

تاریخ هر ملتی ، در روان هر فردی از آن ملت نهفته است ، فقط

بوسیله خواندن تاریخ و تحقیق در آن، میتواند « آنچه را در روان خود دارد از سر نشخوار کند » تا این مواد که هزاره ها و سده ها ناجویده و هضم نشده و جذب نشده باقیمانده اند، هضم و جذب شوند و این نشخوار است که « آگاهبود تاریخی » خوانده میشود، وجه بسا که این نشخوار تاریخ ملت در روان، سبب حالت تهوع میگردد و درست همین اجزاء تهوع آور تاریخ ملت خوداست که باید از سر جوید و بلعید و گوارید تا انسان را بیدار سازد و این را آگاهبود تاریخی می نامند. در روان ما، در نا آگاهبود ما، اتفاقاتی از ملت ما که هزاره ها نیمه چشیده و نیمه جویده و نیمه بلعیده هنوز باقیمانده اند هستند که نیاز به چشیده شدن و جویده شدن و گواریده شدن و حتی استفراغ کردن دارند و تا آنها تماماً چشیده و جویده و گواریده و یا استفراغ کرده نشوند، روان و فکر ما آزاد نمیشوند. تاریخ هر ملتی در روان هر فردی برای نشخوار مانده است، و این ماده، نشخوار نشده از روان به روان انتقال می یابد و روز بروز این ماده، بیشتر میشود. از این رو وقتی خواندن تاریخ ملت، برای نشخوار این ماده د رونی روانی باشد، بسیار ناگوار و نامطبوع و تهوع آور است. تاریخ گذشته موقعی آئینه آینده میشود که معاصران، آنرا علیرغم حالت تهوعشان بتوانند از سر نشخوار و هضم کنند. روانشناسی را از آگاهبود تاریخی نمیتوان جداساخت. کسی روان خود را موقعی میشناسد که متلازماً و متناظراً تاریخ ملت خود را از نو در خود تجربه کند، و این با خواندن تاریخ و ایجاد حافظه تاریخی تفاوت دارد.

گسائی که پس از سیوگن هم گام میماند

بسیاری از خامان میسوزند ولی هیچگاه پخته نمیشوند. بسیاری که دل به يك هیجان میسپارند، پیش از آنکه آن هیجان را تجربه کنند، از آن هیجان میسوزند. در هیجان (در بر انگیزتگی) نمیتوان تجربه کرد، تا چه رسد به آنکه از آن تجربه، آموخت. از این رو نیز هست که

مردم از انقلابات و بحرانها که در آنها به حد کمال سوخته میشوند، تجربه ای بدست نمی آورند. اگر ما بتوانیم در يك انقلاب یا بحران بدون هیجان شرکت کنیم، خواهیم توانست تجربه ها را آن انقلاب یا بحران بیندوزیم.

چه چیزی اهمیت دارد ؟

در تاریخ، خبری میماند که اهمیت دارد. ولی پاسخ به اینکه چه چیزی اهمیت دارد ؟ و چه چیزی بیشتر اهمیت دارد، پاسخهای مختلف در زمانهای مختلف و از اشخاص مختلف دارد، و طبعاً تاریخنویس طبق تعریف و میزانی که از اهمیت دارد، وقایع یا رویه هایی از وقایع را برمیکزیند. تاریخ، همیشه وقایع برگزیده طبق میزان اجتماع یا مورخ از « اهمیت » است. ولی در حاشیه « با اهمیت ها »، همیشه نیز اخباری از بی اهمیت ها (از دیدگاه مورخ یا زمان) می آید، و تاریخنویسهای بعدی در همین کم اهمیت ها، دنبال آنچه خود مهم میشمارند، میروند.

آنچه ما در تاریخ میجوئیم و نمی یابیم، دلیل آن نیست که نبوده است یا مورخ به عمد از نوشتنش سر باز زده است، بلکه دلیل آنست که اگر هم بوده است برای مورخ یا مردم زمان، بی اهمیت بوده است. بی اهمیت های هر دوره را میان « اخبار مهم شمرده » در تاریخ یافتن، با خواندن تاریخ میسر نمیشود، بلکه باید « روش نقب زدن از بیراهه ها » را در تاریخ یاد گرفت. باید در هر تاریخی، جدول (سلسله مراتب) اهمیت هارازد تاریخنویس و نزد مردم آنزمان و آن مکان کشف کرد، و سپس این جدول را تغییر داد، و با تغییر دادن سلسله مراتب اهمیت ها، کوشید قسمتهای مربوطه را یافت و با ذره بین، بزرگ ساخت و در آن مو شکافی کرد. طبعاً آنچه برای او اهمیت داشته است، به تفصیل نوشته است و بزرگ شمرده است و آنچه برای او بی اهمیت یا کم اهمیت بوده است، کوتاه نوشته است و آنرا

ناچیز شمرده و تحقیر کرده است. با تغییر جدول اهمیت ها، آن کوتاهها را میتوان مفصل ساخت و آن مفصلهارا میتوان کوتاه ساخت.

چگونه در پیشهر اندیشی، از تجربه های اصیل گروه دور میسریم؟

درتفکر، انسان مانندکسی است که طنابی می بافتد، هرچه بیشتر میاندیشد، این طناب درازتر میگردد و طبعاً برای بیشتر بافتن، عقب تر میروود و طبعاً از مبادی فکریش دورتر میشود. این فاصله گیری از آغازهای فکر، این دورشدگی از تجربه های مایه ای، سبب میشود که «تجربه ملموس و زنده و مستقیم از این افکار یا تجربه های آغازهای» را از دست میدهد، و چه بسا پس از مدتی، از این احساس فقر و خشک شدگی و بی مایگی رنج میبرد و همه افکاری را که کرده و همه سیستمی را که ساخته است دور میریزد. منکر یک سیستم فکری یا مکتب فکری شدن، چه بسا از همین نیاز شدید به تجربه های زنده و مستقیم و ملموس یا ایده های زنده و جاندار است که در فراتر روی در سیستم فکریش، گم کرده است. او در سیستم یا مکتب فکریش، دیگر ارزش به قدرت منطقی و همبستگی و همخوانی اجزانش، نمیدهد (که درآغاز او را مسحور به خود ساخته بوده است) بلکه درست دراین جریان منطقی و دنباله گیری فکری و فراتر بافی فکری، «درک دورشدن از مبدأ» را میکند، او عطش برای تجربه مستقیم از یک ایده یا احساس مبدئی دارد که آکنده از جانست.

آزادی برای دیگر اندیشان

کسی به دیگراندیشان آزادی میدهد که خود نیز «بیندیشد»، نه آنکه خود پیرو یک دین یا ایدئولوژی باشد. آنکه خود نمی اندیشد و همه

زندگانش را بر پایه اعتقاد به یک دین یا ایدئولوژی مرتب میسازد، چگونه میتواند آزادی به کسی بدهد که طور دیگر میاندیشد؟ کسیکه خود میاندیشد، نمیداند آزادی چیست و برای آزادی، ارزش قائل نمیشود. جایی آزادی هست که همه بیندیشند، و همه زندگانی خود را بر اساس اندیشدن خود مرتب سازند.

عقل و تجربه انسان، تنها مرجع اوست

عقل و تجربه انسانی، مرجع نهائی و برترین مرجع انسانست. انسان «از آنچه هست»، آن چیز مرجع اوست. سابقاً «از ایمان به خدا» بود، از ایمان به خدا میزبست. خدا می اندیشید، او بود (زندگی میکرد). از این رو نیز مرجع او، آخوندهای دینی بودند. مرجعیت آخوند از مرجعیت رسول یا مظهر خدا مشتق میشد و مرجعیت رسول و مظهر خدا، از خدا، و خدا میاندیشید و انسان از اندیشه او خلق میشد و هدایت میشد و زندگی میکرد. با سخن دکارت که «انسان چون می اندیشد، هست»، مسئله مرجعیت خدائی و به تبع مرجعیت رسول و مظهر خدا و به تبع مرجعیت آخوندی متزلزل و سپس نسبی و محدود شد. از این پس انسان در واقعیت از اندیشه خود است که هست. از اندیشه خودش هست، که «هستی اجتماعی و هستی سیاسی و هستی حقوقی و هستی تربیتی» دارد. بنا براین نیاز به هیچ مرجعیتی جز عقل و تجربه خود ندارد. انسان میتواند با عقل و تجربه خود، باشد، و سراسر امور اجتماعی و سیاسی و تربیتی و اقتصادی خود را مرتب سازد.

ادعای اینکه «آنچه کمال هستی و کمال عقل و دانائی و کمال عدل را دارد»، مرجع است، چون میتواند به دیگران از آن وام بدهد یا ببخشد، موقعی قانع کننده بود که انسان میدانست که «کم، تحول به بیش می یابد»، «پست، تحول به عالی می یابد»، «از بد، خوب پیدایش می یابد»، «ساده، تحول به پیچیده می یابد»، «

ناقص، تحول به کمال می یابد». بنا براین پستی و سادگی و نقص اولیه عقل و نادانی اولیه انسان و بنیاد کمالات و پیشرفت‌ها و تحولات بعدی او هستند. از خود همین نواقص و ضعفها و پست ها و بدویت هاست که آن کمالات و قدرتها و علویت ها و ترقیها پیدایش می یابند، نه اینکه کسی دیگر که کامل و عالی و مقتدر و خیر کل هست اینها رابه او بدهد یا ببخشد. این علویت ها و کمالات و ترقیها در آغاز در يك دهنده و رهبر کامل و مترقی و متعالی نیست. همان عقل و تجربه ناقص و ضعیف هست که در سیر تحول، گاهی بتدریج و گاهی با جهش، عالیت و کاملتر و نیرومند تر و مستقل تر میشود و شده است. اینکه کسی دیگر و مبدئی دیگر، کمال و قدرت و علم و اخلاق را به انسان میبخشد، نتیجه این پیش فرض غلط بود که تحول يك ضد به ضدش غیر ممکن است (از ضعف، هیچگاه قدرت پدید نمیآید، از نقص هیچگاه کمال پیدایش نمی یابد). کسی دیگر ایمان به این پیش فرض غلط یا خرافه ندارد. از این رو نیز انسان، هستی (یعنی قدرت و کمال و علم و اخلاق) خود را از کسی دیگر به وام نمیگیرد. از دیگری، خلق نمیشود بلکه از خودش، درست از همان نیستی هایش (آنچه را نیستی می انگاشتند) پیدایش می یابد. جریان پیدایش از خود، به جای خلق شدن از دیگری مینشیند. انسان به کمال و علم و قدرت درخود و از خود تحول می یابد. پی به نقص و ضعف و نادانی و پستی خود و نا آگاهی خود بردن، بزرگترین امکان تحول انسان به کمال و قدرت و علم و علویت و آگاهیست. آنکه کامل خوانده میشود، بزرگترین نقصش آنست که دیگر قادر نیست پی به نقص خود ببرد. ولی اساسا مفهوم کمال (و قدرت و علم و) در وجودی معنا دارد که «نقصی و احساس نقصی» باشد. کسی که احساس درك نقص را درخود ندارد، مفهوم کمال را نمیفهمد. مفهوم کمال و نقص برای وجودی مانند انسان معنا و ارزش دارد، و برای درك وجودش، میتواند این مفاهیم را به کار برد، که همیشه میان نقص و کمال در حرکتست، نه وجودی با کمال خالص و نه وجودی با نقص خالص. این مفاهیم کمال و نقص، مفاهیم انتزاعی

و ذهنی در انسان هستند که با آنها پدیده های وجودش را مرتب میکند و میشناسد، و کاربرد آنها در وراء او بی معناست. این مفاهیم، در خارج از او وجود ندارند. و یکی از این مفاهیم بدون مفهوم متضادش در خارج، درد و وجود متضاد متجسم نمیشوند. نه کسی با علم خالص وجود دارد نه کسی با جهل خالص. همچنین نه علم خالص وجود دارد نه جهل خالص. نه حقیقت خالص وجود دارد نه باطل خالص، نه دروغ محض وجود دارد نه جهل خالص. این تضادها، مفاهیمی هستند که امکان تحولات را در وجود انسان میسر میسازند.

رابطه آگاهبودنه انسان با حکومت

بسیاری از سازمانها از جمله حکومت، تراوش نا آگاهبودنه طبیعت انسان بوده است، ولی حکومت هنگامی شکل و ماهیت خود را تغییر میدهد که انسان بیشتر با آن رابطه آگاهبودنه پیدا کند. تا هنگامیکه حکومت، تراوش نا آگاهبودنه انسان بود، وجود آنرا نسبت به قوای مافوق، به خدا و خدایان میداد و طبعا حاکمیت را از آن خدا میدانست. ولی با مطالعه تاریخی و درك تحولات سیاسی و حکومتی، و «به خود آمدن بیشتر انسان»، متوجه شد که حکومت برای انجام دادن هدفها و منافع انسانیت (یعنی انسان باید از این پس رابطه آگاهبودنه با حکومت بگیرد، چون گذاردن هدف، مسئله خواستن است که باید روشن باشد یا به عبارت دیگر در آگاهبود انجام بگیرد. وقتی هدف، نا آگاهبودنه گذاشته میشود، می پنداشتند که هدف را خدا یا سرنوشت و زمان معین کرده است) و اگر نا آگاهبودنه از او تراویده است، آن روزگار با «به خود آمدن بیشتر انسان» سپری شده است و با چنین آگاهبودنه است که حکومت در تمامیتش مسئله انسانی میشود. با آگاهبودنه شدن رابطه اش با حکومت مسائل مختلف درباره حکومت برای او طرح میشود. چرا حکومت به وجود آمده است؟ آیا حکومت اساسا باید بوده باشد؟

چرا حکومتی که خود به خود تراویده (در حالت نا آگاهبود) باید خوب و مفید باشد؟ اینکه آنچه نا آگاهبودانه از انسان تراویده ، وجودیست عرفانی و الهی و مافوق ، دیگر مشکوکست . آیا چون زبان ، ناآگاهبودانه از انسان تراویده ، پدیده ایست الهی ؟ حکومت پدیده ایست انسانی و میتوان آگاهبودانه در آن تغییراتی داد و انسان میتواند حکومتی با شکل و ماهیت دیگر بیافریند . انسان خود میتواند هدف برای حکومت بگذارد . از طرفی همچنین آنچه نا آگاهبودانه از ما روئیده و تراویده ، نباید حتما بد باشد و دور ریختنی باشد و همچنین آنچه آگاهبودانه ساخته و پرداخته میشود حتما خوب نیست . از این پس آنچه روزگاری نا آگاهبودانه از انسان تراویده در بست الهی و مقدس خوانده نمیشود ، و مفید و خوب شمرده نمیشود و یا اینکه آنچه فقط از آگاهبود برخاسته ، خوب و مفید خوانده نمیشود تا دست رد به سینه هر چه نا آگاهبودانه تراویده بزنیم . نا آگاهبود و آگاهبود هردو ، دو رویه مختلف از انسان هستند و انسان باید با هردوی آنها کار کند . انسان ، در واقع دو گونه هدف میگذارد ، یکی « هدف خواستی » ، هدفی که با عقل و اراده آگاهبودانه میگذارد ، و یکی « هدف جستن » ، هدفی که انسان در کورمالی و در تاریکی میجوید . طبعاً همانطور که « سازمانهایی از جمله حکومتی میتوان ساخت که يك هدف خواستی را واقعیت بخشد ، سازمانهایی نیز خود به خود میروید که برای رسیدن به هدفهای جستن است . ولی ما امروزه بر عکس گذشته ارزش بر تر به آگاهبود و محصولات آن میدهم طبعاً حکومتی را طالبیم که برای هدفهای معینی که خود میگذاریم ، بوده باشد . حکومت يك ساختار عقلی انسانی پیدا میکند . ولی در گذشته که مردم ارزش بر تر به نا آگاهبود میدادند و محصولات آنرا الهی و یا شیطانی میخواندند (بر خاسته از موجودات برتر و متافیزیکی میشمرند) ، حکومتی را طالب بودند که روئیده و تراویده باشد ، سنت داشته باشد و به فطرتی با زگردد ، خدائی آنرا در آغاز خلقت بادست خودش آفریده باشد . بیشترین قدمت ، نشان آن بود که کاملاً اصیل است ، کاملاً

روئیده و تراویده ، و انسان آنرا هیچ دستکاری نکرده است . آنچه ساخته میشود ، نروئیده و نتراویده است ، و طبعاً بد است . انسان نیبایستی با آگاهبود آنرا دستکاری کرده باشد ، تا اصالت رویش و تراوش را داشته باشد . ما باید با خرافاتی که از این گونه اولویت دادن های آگاهبود به نا آگاهبود یا برعکس پیدایش می یابد ، نگاهی تازه به حکومت بکنیم ، چون همه نظرات حکومتی بر پایه یکی از این دو خرافه بنا شده است . الهی ساختن محصولات نا آگاهبود ، همانقدر شومست که با تاریک ساختن نا آگاهبود ، آنرا منفور سازیم و تحقیر کنیم ، چون تاریکی برای روشنی آگاهبود ، همانقدر شوم است که اهریمن . انسان وجودیست که يك مرزش آگاهبود است و مرز دیگرش نا آگاهبود و در این میان برزخیست از نیمه آگاهبودها و نیمه ناآگاهبودها و این طیف در واقعیت به مراتب دامنه دارتر از نا آگاهبود و آگاهبود اوست . و آگاهبود و نا آگاهبود دو مرز وجودی ما نیستند بلکه هر پدیده انسانی از این دو مرز ، از نیمه آگاهبود ها و آگاهبوده ها محصور و معین ساخته میشوند .

چرا ادیان موکیر خدا هستند

کسانی منکر خدا میشوند که نمیدانند که انسان با مفهوم خدا ، راه دوستی به خود را کشف کرده است . خدایت از تو میخواهد که خودت را مانند خدایت دوست بداری . خدایت از تو میخواهد که به خودت مانند خدایت احترام بگذاری . خدایت از تو میخواهد که خودت مانند خدایت رفتار کنی . خدایت از تو میخواهد که برای خودت چون خدایندیشی . خدایت از تو میخواهد که از خودت در پایان خدا بسازی . خداپرستی ، راه خوددوستیست . اگر در ادیان راه خداپرستی را وارونه کرده اند ، و از شیوه پرستش خدا ، راه بندگی و بردگی انسان را فراهم ساخته اند ، نشان فساد و انحراف و انحطاط ادیانست . این خداست که میخواهد انسان به تصویر او باشد ، و این ادیان هستند که انسان را چون میخواهد شبیه خدا بشود ، از بهشت

بیرون میکنند. انسان در مفهوم خدا، را ههائی که به بزرگی خود میرسند. می یابد. مسئله بودن و نبودن خدا در برابر تأثیری که این مفهوم در انسان برای رسیدن به عالیتترین صورت دارد، بی ارزش است. این مهم نیست که خدا هست، این مهم است که مفهوم خدا در ذهن انسان تأثیر نیکو داشته است. ولی ادیان، مفهوم خدا را چنان مسخ ساخته اند که انسان درست حق ندارد شبیه خدا بشود. خدا، بهترین خود انسانست و این خود را باید در میان خودهای خود جست. خدای ادیان، بزرگترین آخوند هاست. هرکسی نماینده کسی است که شباهت به خودش دارد. آخوند میداند که آنکه میخواهد این خدا را نابود سازد، قصدش نا بود ساختن آخوند و طبقه آخوندیست، و به همین خاطر از وجود این خدا و رسولش دفاع میکند.

دردی که زیبایی و روشنی میشود

دردی که شاعر در اجتماع میبرد تبدیل به زیبایی آهنگ و کلمات میشود و دردی که فیلسوف میبرد، تبدیل به روشنائی و سادگی و نظم فکر میشود. خواننده ای که در لذت بردن از زیبایی آهنگ و کلمات شاعر و یا در لذت بردن از روشنائی و سادگی و نظام فکری فیلسوف، غرق میشود، سبب انحراف و دورافتادگی از اصل می شود، و آنچه از شاعر فهمیده، سوء تفاهم است. جاذبه زیبایی شعر یا جاذبه روشنائی و نظام فکر، برای آنست که خواننده به درد، نزدیک شود و نسبت به درد، حساستر گردد. از زیبایی درد، به زشتی و تلخی درد برسد، یا از روشنائی فکر به تاریکی درد کشیده بشود. در واقع هم زیبایی شعر و هم روشنائی فکر، میخواهند انسان را به آنچه از نزدیکی اش اکراه و نفرت دارد، نزدیک سازند و به شناخت درد بفریبند. انسان نمیخواهد دردش را حس بکند و بشناسد و از درد، نفرت دارد. عادت اجتماعی، انسان را در برابر بیدادگریها و اختناقها و وحشی گریها و قساوتندیا (آنچه درد می آورد)، خرفت

میکند، یعنی حساسیت مردم را در برابر این دردآوران میکاهد. همین عادت، سبب میشود که انسان با آنکه درد میبرد، ولی نمیخواهد درد را احساس کند. وقتی ناله و فغان دیگری را از درد بردن میشوند، نمیخواهد درد او را احساس کند و همدرد او بشود و یا به کمک او بشتابد. خرفتی، دیواری میان او و درد خودش و درد دیگران ایجاد میکند. او ترجیح میدهد که این خرفتی را نگاه دارد و حتی بر آن بیفزاید، تا به مبارزه با علت آن درد و یا شناسائی آن درد بپردازد. انسان نمیخواهد با درد خود روبرو شود تا چه رسد به درد دیگران. ولی هر گونه تعهد اجتماعی و طبعا هرگونه جنبش اجتماعی و سیاسی و حقوقی و پرورشی، نیاز به بالا بردن حساسیت درد در اعضای فعال اجتماع یا اکثریت مردم دارد. شاعر، در زیبایی شعرش و فیلسوف در روشنائی و سادگی فکرش میخواهند مردم را غافلگیرانه با دردشان که از آن میپرهیزند روبرو سازند. ولی تلاش برای آشناساختن مردم با دردهائی که در برابرش خرفت ساخته شده اند، همیشه شاعر و فیلسوف واقعی را تنها میسازد، چون خرفتی مردم، مردم را بر ضد عمل آنها میسازد. مردم می انگارند که شاعر و فیلسوف میخواهند آنها را به عذابی تازه گرفتار سازند، در حالیکه اکنون در خرفت شدگی خود، از عذاب بیدادها و نابسامانیها و تجاوزگریها و قساوتندیاها، آسوده اند. افزایش حساسیت مردم در شعر، و افزودن روشنائی و سادگی فکری در فلسفه، همیشه با چشیدن بیشتر تلخی درد اجتماعی همراهست. آنکه فکرش روشنتر شد، بیشتر درد میبرد. روشنفکری، اگر فخری داشته باشد، لذتی ندارد، جز لذت فخر. برای همین است که مردم از روشن ساخته شدن و از روشنفکران میترسند و نفرت دارند. تا مردم درد خود را بیشتر نشناخته اند نمیتوانند بهتر با علت آن درد مبارزه کنند. ولی شناخت بیشتر دردهای اجتماعی، نیاز به حساسیت بیشتر در برابر درد دارد. ولی انسان در جامعه، تنها يك درد ندارد، بلکه دردهای فراوان دارد، و باید طیفی از حساسیت هایش بالا برود تا بتواند همه این دردها را تشخیص بدهد. درهم آمیختگی دردها، سبب گنجی

در شناسائی درد میشود. از این رو نیز احساس درد، همیشه تاریکست. انسان نمیداند چه دردی دارد، چون همه دردها باهم آمیخته اند. و کسیکه دردش را دیگر حس نمیکند، یا کسیکه احساس ناچیزی از درد زیادش دارد، نه تنها آن درد را نادیده میگیرد بلکه برضد کسی است که میخواهد با ایجاد حساسیت بیشتر، بر امکانات دردبردن او بیفزاید. مردم دشمن شاعر و فیلسوفی هستند که از سر درد میسرایند و می اندیشند، چون میخواهند مردم را در برابر درد، حساس سازند. تکرار اصطلاحاتی که يك شاعر یا فیلسوف بکار برده است (تقلید او) برای خرفت کردن مردم است. این تکرار مداوم، آن حسی را که شاعری یا فیلسوفی ایجاد کرده، خرفت میکند. مثل تقلید سده ها از حافظ. نه تنها در تکرار این اصطلاحات مردم را خرفت میکند بلکه بیشتر از حساسیت خود شاعر میکاهد (از بهترین نمونه هایش اشعار خمینی است). درست همان کسانی که با شاعر و فیلسوف واقعی درد مشترک دارند، تفاوت حساسیت آنها در برابر درد، سبب ایجاد سوء تفاهم میان آنها، و دشمنی میان آنها میشود. برعکس گفتار عرفای ما، درد هیچگاه دوست داشتنی نیست. اینست که بالا بردن حساسیت در برابر درد، که نتیجه واقعی تفکر فلسفی و سرائیدن است، تا آنجا که سبب بیداری در برابر علت دردها میشود، قابل قبولست، ولی مردم نمیتوانند همیشه به طور یکنواخت در برابر درد هایشان حساس بمانند، چون از درد بردن آکراه و نفرت دارند و حاضر به تحمل آن نیستند. انسان ترجیح میدهد که اندکی بیشتر خرفت بشود تا همیشه با ادامه حساسیت، عذاب بکشد. در انقلابات و نهضت های اجتماعی و سیاسی و دینی و حقوقی، گاه مردم حساسیت شدیدی برای کوتاه زمانی پیدا میکنند و ناگهان تعهد اجتماعی همه میافزاید و سپس این حساسیت را از دست میدهند و لاقیدی و بی تفاوتی بیشتر میگردد. زیستن عادی و مداوم در هر اجتماعی نیاز به آستانه ای از حساسیت دارد و در زیر این آستانه باید خرفت باشد، شاعر و فیلسوف همیشه فراز این آستانه میاندیشند و میسرایند، یعنی عامل برهم زننده اجتماعند. همیشه

همه را ناراحت میکنند. ولی انسان در هر اجتماعی نیاز به آستانه ای دارد که دردهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی را از آن حد پائین تر احساس نکند. وگرنه در هیچ اجتماعی نمیشود، همه دردها را به کلی برطرف ساخت. از جمله راههای خرفت سازی مردم (کاهش حساسیت مردم در برابر درد) تقلیل همه دردهای انسانی به يك درد است (او دردی، جز درد بیدینی و یا کم دینی ندارد، دردهای او فقط از اقتصاد سرچشمه میگیرند،). او از آن پس، حساسیتش را در برابر سایر دردها از دست میدهد و در برابر يك درد، بی نهایت حساس میشود، و هر دردی را به همان يك درد بر میگرداند. از این رو نیز، دواي همان يك درد را چاره همه دردها می انگارد. در دین، اصل همه دردها، گناهست (تجاوز از امر خدا). در مارکسیسم، اصل همه دردها، مالکیت خصوصیست.

از طرفی، حساس ساختن بیش از حد مردم، همه امور انسانی را تبدیل به مسائل و مشکلات درد انگیز میکند. هیچ چیزی که انسان را شاد کند، نیست. هیچ نمیتواند بدون درد دراو تأثیر کند. هر پذیرشی برای او مساوی با درد است. لذت هم برای او درد میشود. و در چنین حساسیتی، همه نیروهای او صرف تحمل درد میشود و نمیتواند این نیروها را برای چیرگی بر مسائل به کار ببرد.

آنچه اثر میگذارد، معین میسازد

آنچه در ما تأثیر میکند، میتواند صد ها گونه تأثیر باشد. کلمه تأثیر، این صد ها امکانات را میپوشاند، و به ما فقط يك انگاشت میدهد. تأثیر از «انگیختن من» شروع میشود تا «معین ساختن من»، و از انگیزش تا تعیین کامل، طیفی دامنه دار از مدارج هست. و معمولاً هر تأثیری بر انسان، ترکیبی است از انگیزش و تعیین. هر تأثیری، تا اندازه ای انسان را میانگیزد و تا اندازه ای انسان را معین میسازد و اینکه چقدر يك تأثیر، يك انسان یا يك جامعه را می انگیزد و چقدر تعیین میکند، بسته به شخصیت انسان و آگاهبود اجتماع

نامبرده دارد. انسان میتواند با آگاهبود، يك تأثير را بپذیرد، ولی جهت تأثيرش را در خود تغییر دهد. انسان میتواند قدرت تعیین کننده را از تأثير بگیرد و آنرا تبدیل به قدرت انگیزنده سازد. این است که واقعیت ها و روابط اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و دینی، همه بر روی انسانها اثر میکنند، ولی فقط در شرائط خاصی آنها را معین میسازند. و آنچه دیروز، يك فرد یا جامعه را معین میساخت، امروز فقط او را میانگیزد. این است که تقلیل روابط (میان واقعیات با انسان) به روابط علی (آنچه انسان را معین میسازد) به کلی غلط و گمراه کننده است. همینطور تقلیل این روابط، به دو مقوله زیر بنا و رو بنا، به کلی ساده سازنده و گمراه کننده است.

لغت گره‌ن

انسان از لغت بودن میترسد، چون با پوشش های مختلفش هست، که « در جامعه هست ». هرپوششی برای او ایجاد حیثیتی در اجتماع میکند. افکار ما، عقاید ما، ایده آلهای ما، هدفهای ما، ثروت ما، زن و فرزند ما، دوست ما، اعمال ما و بالاخره لباس و کلاه و عمامه و یو نیفورم ما همه پوششهای مختلفی هستند که ایجاد اعتبار و حیثیت مختلف اجتماعی برای ما میکنند. وقتی ما از اعمال و عقاید و یا افکار کسی انتقاد میکنیم، ما او را لغت میکنیم. وقتی ما از هدف و ایده آل او انتقاد میکنیم، او را لغت میکنیم و برداشتن عمامه یا کلاه از سر کسی، نشان لغت کردن اوست. او هرچه بیشتر لغت میشود، بیشتر اعتبارات و حیثیت های اجتماعی را از دست میدهد. وقتی یونیفورمش را بر میداریم (چه یو نیفورم نظامی، چه یو نیفورم آخوندی، ...) حیثیت اجتماعی او را از او میگیریم. او در اجتماع کمتر میشود و در این کمتر شدن، اگر به لغت کردن بیشتر او ادامه دهیم، هیچ میشود. انسان، با لغت کرده شدن از يك مشتم

پوششهایش، هیچ میشود.

در چائی که همه حق دارند دروغ بگویند

جائی که يك عقیده (يك دین یا ایدئولوژی) حکومت میکند، همه در باره آنچه خود میاندیشند، دروغ میگویند و همه حق دارند در باره آن دروغ بگویند. حکومت يك حقیقت، همه را دروغگو میسازد (هر عقیده ای ایمان به آن دارد که يك حقیقت وجود دارد و آن، همان حقیقت اوست). حکومت يك حقیقت، بدینسان امکان صداقت را از همه میگیرد. همان حقیقتی که از همگان راستی میخواهد، درست خود اوست که همه را دروغگو ساخته است. آیا به همین خاطر نیست که از همه تقاضای راست گفتن میکند، چون میداند که همه را دروغگو ساخته است؟ و آیا آنچه همه را دروغگو میسازد، میتواند حقیقت باشد؟ اعتراف به يك حقیقت یعنی در باره همه چیزها جزا و دروغ گفتن.

به کوچکترین و کمترین چیزها بیشتر میتوان اعتماد کرد

وقتی عقل از التهاب و هیجان و شیفنگی درباره حقایق « عالی و عظیم و نامتناهی »، خسته و زده شد، رو به « واقعیت » می آورد. « واقعیت »، متناظر با مفهوم اتم است. مقصود از « واقعیت »، کوچکترین و پیش پا افتاده ترین و ناچیز ترین رخ داده ها و پدیده هاست. دوره ای که بی اندازه ها و بی نهایت ها و بزرگترین ها ما را به هیجان و التهاب آورند، گذشته است. به خرده ها و کمترینها و ناچیزها و پیش پا افتاده ها بیشتر میتوان اعتماد کرد. بی نهایت ها، تو خالی هستند. در بی نهایت ها، بی نهایت دروغ میتوان

گنجانید .

مقدمه ، گنجینه

مقدس کسی است که هر چه هم ربا بکند و بفریبد ، هیچکس به او بد بین نمیشود . او آنقدر قدرت فریفتن دارد که مردم قدرت بد بین شدن به او ندارند . هیچکس نمیتواند کشف کند که او میفریبد .

دین و ایدئولوژی و ایده آل هم ، وسیله میسرود

هیچ دین یا ایدئولوژی یا ایده آلی نیست که وسیله ای در خدمت غرضی دیگر ، غیر از هدفی که خود عرضه میکند ، نشود . از این رو نیز هست که هیچ دین یا ایدئولوژی یا ایده آلی خود به حکومت نمیرسد ، بلکه آن کسی یا گروهی یا طبقه ای یا لایه ای (مانند لایه آخوندها) که میتواند آنها را به عنوان وسیله ، موء ثرت بکار ببرد ، به قدرت و حکومت میرسد .

این مهم نیست که هدف اصلی دین یا ایدئولوژی یا سیستم فلسفی چیست (مثلاً برای رفع ستم از ستمدگانست ، یا برای تأمین آزادی یا رفاه و خیر عمومست ، برای رسانیدن مردم به هدف الهی است) ، بلکه این مهم است که يك فرد یا لایه یا طبقه یا ملت چگونه و تا چه اندازه میتواند برای حقانیت بخشیدن به خود ، غرض خود را در زیر آن دین یا ایدئولوژی یا ایده آل یا فلسفه بپوشاند ، و در عینیت داده شدن خود با آن دین یا ایدئولوژی یا ایده آل یا فلسفه در انظار مردم ، به قدرت برسد . اینکه چگونه میتواند دین یا ایدئولوژی یا ایده آل یا مکتب فلسفی را از وسیله شدن برای اغراض دیگر باز داشت ، هیچ شیوه تضمین شده ای در دسترس نیست . از این گذشته بهترین وسیله برای رسیدن به غرضهای شخصی و گروهی و طبقاتی و ملی ، همیشه ایده آله و بالاخره هدفهای والای انسانی یا دینی هستند . تاریخ قدرت ، تاریخ رباکاریست ، به ویژه تاریخ

قدرتهای دینی . برای آنکه در حکومت و قدرت کمتر ربا باشد ، به دین و ایدئولوژی حق حکومت کردن نمیدهند .

واقعیت هم قار پیگست

آیا آنچه را ما واقعیت میخوانیم ، مانند حقیقت ، خرافه ای بیش نیست ؟ آیا کوچکترین رخ داده ، برعکس پنداشت ما ، نا ملموس ترین و دورترین چیزها به حس ، مانند ام نیست ؟ آنچه را ما واقعیت می نامیم ، « مولکول رخ داده هاست » ، یعنی ترکیبی از هزاران رخ داده های کوچکست که برای ما نا محسوسند . درهم فشردگی این رخ داده های ناچیز و فراوانند که ما واقعیت می نامیم . برای کشف واقعیت ، ما باید آنرا از هم بشکافیم . واقعیتی که برای حس در حالت عادی ، وحدت و وضوح و ملموسیتی دارد ، با حسی مجهز تر پیچیده و نا ملموس و تاریکست . واقعیت ، کوچکترین چیز ملموس و واضح در اجتماعست . همانقدر که عقل ما از حقیقت دوراست ، حس ما از واقعیت دور میباشد . شاید هم حقیقت و هم واقعیت مولکولهای هستند که در آستانه عقل و احساس مردم در اجتماع پدیدار میشوند .

افسان پیگار و فلسفه

« تفکر فلسفی » نیاز به « انسان بیکار » دارد ، ولو آنکه هر انسان بیکاری ، فیلسوف نمیشود . تا به حال ، فکر ، متوجه « سودی » بود . کار ، با فکر ، شروع میشد . انسان با همان فکر کردنش ، کار را شروع میکرد . فکر در پی رسیدن به نتیجه در خود و یا نتیجه در عمل بود . فکر ، کار میکرد و آغاز کار بود . با فلسفه ، شیوه تفکر خاصی شروع شد . انسان از این پس فکر میکند ، بدون آنکه این فکرش را آگاهبودانه ، متوجه سودی کند . همه ایدئولوژیها که تفکر و فلسفه را

در خدمت اعتلاء و تقدیس و اخلاقی سازی منافع يك طبقه یا لایه (مانند لایه آخوندها) یا گروه قرار داده اند ، با تفکر حقیقی فلسفی کاری ندارند . در تفکر فلسفی ، فکر ، دیگر کار نمیکند . انسان در اینجا دیگر با فکرش ، کار نمیکند . انسان اگر هر روز نیز هزار فکر بکند ، او خودش را بیکار میداند ، و هیچ احساسی ندارد که فکرش ، کار میکند یا با فکرش کار میکند . مافوقش در تفکر ، احساس یکنوع بازی و تفریح و قمار و ماجراجویی دارد . حتی از باختن در افکارش ، احساس شادی میکند (ولو همه افکارش را نیز بدزدند) . در حالیکه انسان کاری ، در فکرش باید ببرد ، و اگر نبرد ، احساس شکست و یأس میکند . او در کارش باید پیروز شود . او وقتی يك فکرش را اثبات میکند ، متوقعست که فکر دیگری را ببرد و با خود کند . اثبات کردن فکر باید يك بُرد باشد . در حالیکه رابطه فلسفه با يك فکر ، رابطه انسان بیکار است ، که کار برایش دیگر مقدس نیست ، و از بیکاری ، نه تنها احساس ننگ و حقارت ندارد ، بلکه احساس شادی و امتیاز نیز دارد . روزگاری ، تفکر فلسفی در یونان این حالت را داشت . سپس روزگاری تفکر فلسفی میبایستی برای دین و سپس برای ایدئولوژی کار کند و بدینسان تناقض درونی پیدا کرد .

در دنیای ما که دنیای کار است ، کسی دیگر حالت فلسفی در برابر افکارش ندارد و از بیکاری لذت نمیبرد . بیکاری برایش یا بیماریست یا بیعاری ، نه تندرستی و لبریزی و شادی و افتخار و خنده . او مافوقش در تفکر فلسفی میخواهد ایام تعطیلات از کارش را مصرف کند تا تجدید قوا برای کار بیشتر بکند . او ایمان ندارد که چنین گونه تفکر فلسفی ماوراء سود وجود دارد . برای او فکر فقط در خدمت کار است .

ریشه محافظه کاری ما

«خود» در ما «سفت ترین و طبعا پایدار ترین چیز» است . از این رو در برخورد با تغییرات ، خود ، آسیب پذیرترین چیزاست . اگر تغییرات را به خود راه بدهد ، «خود» را از دست میدهد . در برابر تغییرات ، بحران هویت (استحاله خود) شروع میشود . وقتی خود ، در اثر این تغییرات متزلزل شد ، در آغوش گرفتن آنچه سفت ترین و سخت ترین چیز و تغییر ناپذیر میباشد ، برای نجات خود ، ضروری میشود . آنچه ما را محافظه کار میسازد ، «خود» ماست . قبول هر تغییر شدیدی ، چیزی جز از «دست دادن يك خود» و «بدست آوردن خودی دیگر» نیست . ما همیشه نگرانی ، از خودی داریم که از دست میدهیم ، و خودی را که نیافته ایم نیشناسیم . هر تغییر شدیدی در اجتماع ، ایجاب يك تولد تازه میکند . ولی ما ترجیح میدهیم که به خود قدیمی مان که با آن مأنوس بوده ایم بازگردیم تا با خودی بیگانه که هنوز نمی شناسیم ، آشناشویم و خو بگیریم . عادت کردن به خودی تازه که در ما متولد میشود ، زمان و صبر و حوصله و تحمل لازم دارد .

چماقچه ای که نیاز به گذاردن هدف دارد

کسی یا ملتی که در خودش بیش از خودش نیرو دارد ، در خودش نمی گنجد و همیشه «رانده» میشود . او احساس يك سائقه در خود میکند که او را به تعیین هدف و تفکر در باره آینده و تولید خودی دیگر می خواند . این بیش از خود بود نیست که يك انسان یا ملتی را آرام نمیگذارد . او موقعی آرام نمیگیرد که او فقط به اندازه خودش نیرو داشته باشد . در این موقع ، او خودش مساوی با خودش هست . او عین خودش هست . ولی بیش از خود بودن ، نشان آنست که انسان یا ملت در خودش ، خودی دیگر هم دارد ولو آنرا نشناسد . تولید و آفرینش آن خود است که وظیفه تاریخی اوست . وظیفه او ، «خود بودن» نیست ، بلکه وظیفه او تولید خود دیگرش هست . او باید يك خود را ببازد ، از يك خودش بیگانه شود تا خود دیگرش را ببرد و با خود دیگرش یگانه شود . وظیفه او «زیستن در حال» نیست ، بلکه «

آفریدن آینده « هست . در گذاردن يك هدفست كه اين سائقه تولیدی راه و جهت پیدا میکند . آنکه نیرو بیش از اندازه در خود دارد ، بدون هدفگذاری ، او در حال حیرت و گيجی اسیر میماند .

فصل دوم عمل

کسیکه درباره هر عملی چه از خود و چه از دیگری ، به فکر پاداش یا مجازات آن میافند ، فقط نتایج خاص و محدودی از هر عملی را از دیدگاه معیاری خاص برمیگزیند . با حصر توجه به پاداش و مجازات عمل ، نمیتوان يك عمل را در تمامیتش شناخت . قضاوتی که به هر عملی پاداش میدهد یا آنرا مجازات میکند ، قضاوتیست بر شناختی بسیار تنگ از عمل ، و نادیده گرفتن دامنه های وسیع از عمل . هر عملی نیاز به قضاوتهای گوناگون دارد ، و هر عملی نیاز به قضاوتهایی دارد که در صدد پاداش دادن و مجازات کردن آن عمل نیست . قاضی که حق تعیین پاداش یا حق تعیین مجازات دارد ، نمیتواند ارزش تاریخی یا ارزش خلاقه يك عمل را مشخص کند .

هنگامی که از گروه « یقین هیچچیز نیست »

« ایمان آوردن » ، يك قدرست . آنکه یقینش را به خود و از خود ، از دست داد ، باید « قدرت ایمان آوردن » داشته باشد تا آنرا جانشین « یقین نا بود شده » کند . آنگاه برای زندگی کردن ، قدرت ایمان آوردن ضرورتست . همانسان که عقل انسان در اثر کمبود نیروی حواس انسانی رشد کرده است ، همانسان نیز قدرت ایمان در اثر ضعف و فقدان یقین در خود رشد کرده است . چه بسا با نفرت از « ایمان به يك دین » یا نفرت از « ایمان به يك ایدئولوژی » ، نفرت به خود ایمان بطور کلی پیدا میشود . با چنین نفرتی ، انسان دیگر نمیتواند به هیچ

چیزی ایمان بیاورد . انسان دیگر نمیتواند ایمانش را تازه کند و راینگه به کسی یا چیزی یا آموزه ای یا اصلی دیگر ایمان آورد . ایمان آوردن ، نیاز به تازه شدن دارد . یا باید به چیز دیگر ایمان آورد یا باید خود همان چیز گذشته را در تغییر دادن ، تازه ساخت . با نفرت از يك ایمان ، ضرورت ایمان به طور کلی ، بجای خودش میماند ، و فقط باید ایمان را در توجه به نقطه ای دیگر تازه ساخت . مومن ، يك فکر را به طور منطقی و عقلی رد نمیکند ، بلکه از آنچه میخواهد رد کند ، ایمانش را حذف میکند . و به آنچه میخواهد اثبات کند ، ایمانش را منتقل میسازد و این تجدید ایمان ، همیشه با تشدید ایمان همراهست . و تا هنگامی که از خود انسان ، یقین نباشد ، و به خود یقین نداشته باشد ، هیچ راه گریزی جز کار بُرد ایمان ندارد . ایمان ، گیاهیست که از ضعف یقین میروید و وقتی کمبود یقین از حدی گذشت ، نیاز به « ایمان مطلق » به چیزی یا کسی یا جمعی یا رهبری و بالاخره خدائی پیدایش می یابد . نفی و رد منطقی و عقلی خدا برای کسیکه به این کمبود یقین رسیده است ، مسئله بیهوده ایست . از این پس ایمان مطلق آوردن به خدا یا رهبری یا يك عقیده یا يك اصل یا يك گروه ، ضروریست .

انسان ، فطرت ندارد

اسلام میخواهد انسان را به فطرتش باز گرداند و دین اسلام ، همان فطرتش هست و چون فطرتش هست ، حقانیت دارد که اعمال زور و قهر و اکراه بکند . « در » فطرت اکراه نیست و لی « تا رسانیدن به این فطرت و دخول - در - فطرت » زور جایز بلکه لازم است . اگر فطرتی باشد ، بازگشت به فطرت هم نیازی به اکراه ندارد . فطرتی که حق اعمال زور برای بازگشت دادن انسان میدهد ، فطرت نیست . انسان ، هیچ فطرتی ندارد و همه این مفاهیم مختلفی که از فطرت هست ، حالتیهای ساختگیست که مطلوب این فرد یا آن گروه هست . مفهوم فطرت ، وسیله ایست در دست کسیکه میخواهد عقیده یا

نظام حکومتی یا اقتصادی یا حقوقی خود را به مردم تحمیل کند . فطرت ، حالت و وضع مقدسی است که برای رسانیدن مردم به آن ، توسل به هر زوری مجاز است . انسان ، آزاد خلق شده است یعنی هیچ فطرت ثابت و مشخصی ندارد . اگر انسان عقیده ای به عنوان فطرتش داشت ، دیگر آزاد در انتخاب یا خلق عقیده یا آزاد در طرد آن عقیده نبود . از طرفی هیچگاه انسان باز نمیگردد . هر بازگشتی ، يك حرکت به پیش است ولو شکل گذشته به آن داده شود . در آغاز ، هیچ نیست . در پایان ، همه چیز هست . انسان از هیچ چیز ، همه چیز میسازد ، انسان ، از هیچ ، همه چیز میشود . از انسان ، خدا میشود .

هرگستی پر ضد ارزش های مفسیت پر ضد ارزشی است .

جائیکه از « ارزش » سخن میروند ، بازار است و در بازار کالاهای گوناگون با ارزشهای گوناگونست ، و هرکالائی آنقدر نمی ارزد که فروشنده و عرضه کننده ، میطلبد . ارزش ، بحث سنجش و نسبت است . هر چیزی در مقایسه با چیزی مشابه اش ، ارزیابی میشود . در روزگار ما پدیده های اخلاقی و دینی ، بازاری شده اند ، از این رو نیز ، ارزشی شده اند . فضیلت ها و تقواها تقلیل به ارزش یافته اند . از این پس ، ارزشهای اخلاقی یا دینی در تناسب با اخلاقیهای دیگر ، با ادیان دیگر معین میشوند و آنکه ارزشی را در دینی یا اخلاقی کمتر از آن معین میسازد که فروشنده آن اخلاق یا دین یا فلسفه معین میسازد ، بر ضد ارزش بطور کلی نیست . در بازار ، بحث از ارزشهاست . آنچه برای او بی نهایت میارزد برای من مفت است ، مفت هم يك ارزش است ، چنانکه صفر هم يك عدد است . روزیکه يك دین یا يك اخلاق و یا يك مکتب فلسفی به طور مطلق در جامعه حکومت میکرد و « بود » ، گذشته است . اکنون ، همه را با هم به يك بازار آورده اند و همه را با هم میسنجند و حتی در برابر و در کنار هم برای فروش

عرضه میکنند ، و در عرضه و تقاضا هست که ارزششان معین میگردد . آزادی در بازار ، در وجود همه عقاید و افکار مکن میگردد و قیمت هیچ عقیده و فلسفه ای و اخلاقی از آنکه حکومت میکند ، معین نمیگردد . (این در جواب سخنانی که خامنه ای - خلیفه آخوندشاه اول که خمینی باشد - که گفته است که هرکه بر ضد ارزشهای اسلامیست ، بر ضد ارزش است) . در بازار ، کسی « ن میدهد » ، بلکه همه « میفروشند » ، و آنچه به بازار رفت ، دادنی نیست ، بلکه فروختنی است . کلمه دین در زبان فارسی باستان از کلمه « دادن » مشتق شده است . دین ، دادنی بوده است . « دادن » همان معنای « آفریدن » را داشته است . دین ، با آفرینندگی هر انسانی کار داشته است و مقوله ای فراز بازار و ارزش بوده است . چگونه مقام دین پائین آمده است و به این دین پست شده ، به این « دین بازاری شده » ، به این دینی که بازار را به انحصار خود در آورده است ، افتخار هم میکنند . انسان دیگر در بازار ، انحصار معین سازی ارزشها را نمی پذیرد . اسلام هم ارزشیست که در بازار آزاد عقاید و اخلاقیها و مکاتب فلسفی تابع نوسان است و کسیکه ارزش های اسلامی را کمتر معین میسازد بر ضد ارزش نیست بلکه از حق و قدرت خودش برای تعیین ارزش بهره میجوید .

چرا ما دلیله افکار روشن هستیم ؟

در پس « آگاهی بود روشن ما » ، سوانق تاریک ما در کارند . کسیکه يك بهره از وجودش را روشن میسازد ، بهره دیگر از وجودش را تاریک میسازد . همه وجود خود را نمیتوان به طور یکنواخت روشن ساخت . ایده ها و معقولات و تئوریه ها و معرفت ها که در میدان آگاهی بود ما هستند ، همه استوار بر سوانق تاریک و زائیده از سوانق تاریک و بالاخره وسیله برای سوانق تاریک و نا معلوم ما هستند . ما « سوانق معلوم و مشخصی » در برابر « ایده ها و

معرفت ها و تئوریهای خود « نداریم ، در این صورت ، سوانق ، تاریخ و نامعلوم نبودند . روشن ساختن دامنه ای که ما معرفت خود میدانیم ، مجموعه از سوانق را تاریخ و نامعلوم میسازد و معرفت ما را در این زمینه مبهم و نادقیق میسازد و ما باید در این زمینه فقط خود را به گمان وحدس و احتمال قانع سازیم .

روشنائی آگاهبود ، برای به اشتباه انداختن ما در این سوانق است . روشنائی تئوریها و ایده ها و مفهومات ، چنان چشم را خیره میسازند که قدرت دید سوانق را دیگر ندارند . هر روشنائی ، از آستانه ای به بعد ، توانائی چشم را از دیدن ، میکاهد . ما به ایده ها و مفهومات و اندیشه ها و تئوریهای دل میبازیم که بیش از اندازه روشن هستند و از توانائی چشم ، برای دیدن تاریکیها میکاهند . چشمان ما برای رفتن به تاریکی به درد نمیخورند . در پس معقولات روشن ما ، نامعقولات تاریخ ما نهفته اند ولی چشمانی که با نور دائم کار دارند نمیتوانند بلافاصله نظر به تاریکی که در جوار روشناییها هستند بیندازند . ما با سرعت بینظیر از راه روشن ، به تونل تاریخ سوانق و عواطف ، میرویم . در پس معقولات روشن ما ، نامعقولات تاریخ ما نهفته اند . دلباختگی به روشنائی معقولات و ایده ها و افکار ما ، برای پوشانیدن سوانقیست که ما میخواهیم مبهم و مه آلوده و ناشناختنی و کم شناختنی و بالاخره تاریخ سازیم .

دین و ایدئولوژی ، سیستمهای پیچیده اند

کسیکه در « يك سیستم بسته و تمام فکری » زندگی نمیکند ، در هرگامی نیاز به ابتکار و آفریدن و از نواندیشیدن دارد . چون اغلب مردم ، ضعف خود را در ابتکار و آفریدن و نواندیشی میشناسند ، در يك سیستم بسته و تمام فکری میمانند و آنرا حقیقت مطلق و نهائی و کمال فکری میشمارند . کسیکه میخواهد جانی لم بدهد ، باید

مطمئن باشد که جواب همه مسائل را دارد . اغلب مردم ناتوانی خود را در آفرینندگی و نواندیشی ، در متعهد بود ابدی و مطلق خود نسبت به يك سیستم بسته فکری جبران میکنند . بستگی به يك سیستم بسته و تمام فکری ، با نو اندیشی و آفرینندگی متضادند . بستگی به آخرین دستگاه فکری در تاریخ ، همانقدر تضاد با نواندیشی و آفرینندگی دارد که بستگی به سیستم های فکری و عقیدتی کهنسال . نواندیشی و آفرینندگی ، همیشه با از هم شکافتن و از هم گسستن يك دستگاه فکری و عقیدتی کار دارد . دین و ایدئولوژی ، از خود و در خود باز نیست ، بلکه در از هم شکافتن و از هم گسستن ، بازمیشود . دین و ایدئولوژی را میتوان باز ساخت ولی باز نیست .

امکانات معرفت را باید از عقاید حاکم دور کرد

کمترین فرصت ها و ناچیزترین امکانات را باید برای مبادرت به بزرگترین اقدامات غنیمت شمرد . همیشه قدرتها و عقاید حاکم ، اغلب امکانات را برای پیدایش و رشد فکری نو و معرفتی تازه می بندند ، و آنچه از دیده بیدار آنها پنهان میماند ، فقط امکانات بسیار نادر و ناگهانیست . کسیکه منتظر امکان مناسب می نشیند تا به معرفتی نوین برسد باید در تاریخ زیاد انتظار بکشد . امکانات را باید از قدرتها و عقاید حاکم دزدید . عمیق ترین معرفت ها ، دزدیدنی هستند و از دید قدرت یا عقیده حاکم ، حقانیت ندارند .

این معرفتهائی که به ما همه جا عرضه میشوند ، هیچکدام دزدیدنی نیستند . معرفت دزدیدنی ، معرفتی است که کسی حق ندارد به آن دست بزند و از دیده همه پنهان ساخته شده است . برای یافتن فرصتی که بتوان از زیر چنگال عقاید و قدرتهائی که هزار چشم و ده هزار گوش دارند ، دزدید ، باید هزار و يك چشم و ده هزار و يك گوش داشت . نردبانی که مارا به معرفت و آزادی میرساند ، يك تار مو هست ، و از این تار مو هست که باید بالا رفت . میگفتند که راه

رسیدن به حقیقت تنگ و باریک و تاریک است. حقیقت مانند دزد نیمه شب میماند. راه به حقیقت، برای آن تنگ و تاریک بود، چون عقاید و افکار و قدرتهای حاکم، همه راههای به حقیقت را می بستند تا عبور به آنرا بازرسی کنند و زیر نظارت خود نگاه دارند. حقیقت، راهی بود در ضابطه حکومت و مسجد و کلیسا و حزب. راهی بود که پاسداران و قداره بندان و مفتشان، جلو او ایستاده بودند. ولی حقیقت در تصرف هیچ کسی در نمی آید و لو مقتدران (چه حکومتی و چه دینی و چه ایدئولوژیکی) آنرا در اختیار منحصر به فرد خود بدانند. از این رو این قدرتها همه بر ضد حقیقت جویان هستند. از این رو راه به حقیقت را باید مانند دزد (نهان از دید و نظارت حکومت و مسجد و کلیسا و حزب) جست. به حقیقت، در تاریکی و از راههای پر پیچ و خم و مجهول و غیر رسمی و غیر محق و غیر مجاز میشد رسید. عیاری و طراری یکی از ویژگیهای جوینده حقیقت و آزادی بود. دزد حقیقت و آزادی بودن، يك افتخار هست نه يك ننگ. شیطان هم باید دزدانه به حقیقتی راه می یافت که خداوند، دیدنش را تحریم کرده بود، و پرومتهوس، آتش را از بارگاه ابر خدای اولومپ میدزدید. هرکجا که حقیقت در تصرف قدرتیست، حقیقت دزدید نیست و از راه مستقیم و روشن و پهن و هموار، میتوان به حقیقتی رسید که حقانیت به صاحبان قدرت و آخوندها و حزب میدهد و در خدمت قدرتمندانست و چنین حقیقتی دروغست.

در مرز میان موهوم و حقیقت

ما خیال میکنیم چون حقیقت بر ضد موهوم است، پس از موهوم دور است. همانسان خیال میکنیم که حقیقت از دروغ و باطل دور است. ولی برعکس این خیال، هر چیزی نزدیک به ضدش هست و هر چیزی پیوسته با ضدش هست، وگرنه هرجا که میرفت، ضدش را با خود

نمی برد. نزدیکی حقیقت با موهوم (یا باطل و دروغ) آنقدر است که در مرزهای آن دو، آن دو را از هم نمیتوان جدا ساخت و گفت که کدامیک موهوم و کدامیک حقیقت است، کدامیک دروغ و باطل و کدامیک حقیقت است. در این مرزها، گاهی آنچه حقیقت هست، موهوم نیز هست و آنچه موهوم هست، حقیقت هم هست. فقط دور از این مرز هست که حقیقت از موهوم (از دروغ و باطل) جداساختنی و شناختنی است. انسان، دوجیز را موقعی میشناسد که از هم به اندازه کافی جداسختنی باشند. شاید زندگی انسان درست روی همین مرز میان موهوم و حقیقت یا میان دروغ و حقیقت آمدو شد میکند. در این مرزها برای قدرت معرفتی او، موهوم از حقیقت جداسختنی نیست. دور از این مرزها که با مسائل زندگی کاری ندارد. موهوم را از حقیقت، و دروغ را از باطل میشناسد و به این مرزها که نزدیک شد، دائما دروغ را با حقیقت و موهوم را با حقیقت مشتبه میسازد. معرفت انسان، دور از مرزها ممکن است.

فلسفه، رساننده من معرفت به مرز هست

وقتی معرفت ما که تا کنون به اشیاء و پدیده ها و واقعیات مشغول بود به خود مشغول میشود و میخواهد « معرفت درباره کیفیت و محدوده معرفت خود» بدست آورد، معرفت به آخرین مرزهای خود نزدیک میشود. این بازتاب شدن معرفت در معرفت، چیزی جز آن نیست که سو سماری، دمب خود را به عنوان طعمه خود فرو می بلعد، و بدینسان معرفت شروع میکند، خود، خود را بخورد و نابود سازد. معرفت، خود میکوشد خود را نیز بشناسد و مرز و ماهیت خود را معین سازد. معرفت در کجا، از بی معرفتی جدا ساختنی است. مرز میان دانائی و نادانئی کجاست؟ تا کجا من میتوانم بگویم میدانم و از کجا میتوانم بگویم نمیدانم؟ بنا براین فلسفه، بحث درباره نزدیک شدن به نقطه ایست که دانائی و نادانئی آنقدر به هم نزدیک میشوند

که باهم مشتبه ساخته میشوند. آنچه نادانی ماست برای ما شکل دانائی دارد و آنچه ما دانائی خود محسوب می‌داریم، نادانیست. مسئله این نیست که با معرفت و علم بیشتر یا معرفت و علم کامل، میتوانیم این مرز را بزداییم. مسئله اینست که انسان این مرز را هیچگاه نمیتواند از معرفتش بزداید. تا موقعی که از این مرز دور است، دانائی و نادانی خود را خوب میشناسد، ولی وقتی به این مرز نزدیک شد، جداساختن نادانی از دانائی اش کار بی نهایت دشواری میشود و چشم معرفتش در این مرز، دقیق کار نمیکند. در اینجا است که احساس میکند آنچه را تا به حال دانائی خوانده، نادانی است و بالعکس. معرفت، هرچه را روزگاری با رنج فراهم آورده، خود به دست خود نابود میسازد و همه را به عنوان نادانی و مجهول و مشکوک، رسوا میسازد. معرفت، به همه نتایجی که دور از این مرز رسیده بوده است، شک میکند و در دستش هیچ نمی ماند. من در دانائی بجائی رسیده ام که هیچ نمیدانم، شعار مرز دانائیا می شود. دانائی در مرزش، خود را نفی میکند. باید دور از این مرز ماند، تا دانا بود و عارف بود. عالم و عارف، بیخبر، دور از این مرز می ایستند و یقین به علم و معرفت خود دارند، ولی فیلسوف، همان علم و معرفت را به مرزشان میکشانند، و در این مرزها همه معلومات و معارف، همه یقین ها و ایمانها دود و بخار میشوند. این اوج معرفت در فلسفه، سبب اکراه و نفرت هر کسی از فلسفه و تفکر فلسفی میشود. در اینجا است که میان فلسفه و ایمان دینی و ایمان ایدئولوژیکی، يك موفاصله هست. چون زندگی و عمل، نیاز به چیزهایی دارد که آنها را بداند و بشناسد. از این رو از طرح سؤال « معرفت در باره معرفت » میپرهیزد، تا معرفت خود را دوست بدارد و از معرفت خود لذت ببرد و به معرفت خود افتخار داشته باشد. ولی فلسفه در این مرز معرفت، معرفت خود را تحقیر میکند. معرفت من، هیچ ارزشی ندارد یا من اساسا معرفتی ندارم. و وقتی « من » باهمه تلاشم به هیچگونه معرفتی نمیتوانم برسم و همه دانا نیهایم جز نادانی نیست، « خود » را تحقیر کرده ام، و با این تحقیر سازی، از

ایمان به خود دست میکشم. ولی فلسفه، با ایمان به خود شروع میشد (من خود میاندمش، چون خود میتوانم بیندمش. پس اندیشیدن، بر ایمان به خود استوار شده است) و با نفی ایمان به خود پایان می پذیرد. پس خود، نیاز به ایمان به « دیگری » دارد که میتواند معرفت از حقیقت داشته باشد. پایان تحولات فلسفه، نابود ساختن خود بدست خودش میباشد. فلسفه، خود کشی میکند. آیا میتوان جلو خودکشی فلسفه را گرفت؟ فلسفه یونان پیش از آمدن مسیحیت، خودکشی کرده بود. مرزها همیشه ورطه ها هستند، ولو مانند تار مو باریک باشند. در مرزها، همیشه خطر سرنگون شدن در قعرها هست. معرفت، موقعی به خود اطمینان دارد که از این مرزها و ورطه ها دور بشود.

جامعه ای که علی هستی اندیشد

طرح و بحث مسائل اجتماع موقعی به نتیجه میرسند که « تفکر علی » در اکثر افراد جامعه جا افتاده باشد. وگرنه در جامعه ای که افراد نمیتوانند علی بیندیشند، طرح و بحث مسائل اجتماعی، گفتگوی بیفایده است. چون هر مسئله ای را موقعی میتوان حل کرد که آن را معلول علتی دانست و در پی درك علتش بود، تا با دگرگون ساختن آن علت، یا با « داخل کردن علتی دیگر که بتواند نتیجه علت اول را خنثی سازد »، نمیتوان مسئله ای را حل کرد. تفکر علی، جستجوی علت، برای تغییر دادن آن بوسیله اراده انسان نیست. انسان در پی جستن علت نیروی تا آن علت را همانطور که هست بپذیرد. تفکری، تفکر علی نیست که مسائل را بشیوه ای، به اراده الهی یا به سر نوشت بر میگردداند. شناخت علت، برای تنفیذ اراده انسانست. رابطه علت با معلول، يك مقوله انسانی است برای حفظ آزادی انسان، برای چیرگی انسان بر طبیعت و تاریخ. تقسیم پدیده ها به علت و معلول، فقط نتیجه آزادخواهی انسانست. در جوامع مذهبی، که

تفکر علی هنوز تابع تفکر مذهبی است (وقتی علت اصلی هر اتفاقی را اراده خدا میداند و وقتی هر پدیده ای را به این اراده بازگردانید ، برای تغییر آن پدیده ناگزیر است که دست به دامن خدا شود و این خداست که باید مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی او را در پایان حل کند) مسئله آزادی هنوز در اصلتش قابل طرح نیست . چون شناخت علت از طرف انسان ، برای تغییر دادن اشیاء و پدیده ها ، یعنی تنفیذ آزادیش هست ، و وقتی هر پدیده ای را بلافاصله یا با واسطه به اراده خدا برگردانید ، اراده خداست که حق و قدرت تغییر اشیاء و اتفاقات را دارد ، و انسان نه حق و نه قدرت تغییر دادن آنها را دارد . فقط خداست که آزاد است . از این گذشته ، مقوله علیت که برای ممکن ساختن تنفیذ اراده انسانست ، ارزش خود را از دست میدهد .

هر دید گاهی ، هدفی از هدف نیست

در زیر هر دیدگاهی ، هدفی نهفته است . هدفست که دیدگاه را معین میسازد . هدف ، سوی دید را معین میسازد . هر چه با هدف (سوی دید) انطباق دارد ، در سوی دید قرار دارد . دیده میشود . هر پدیده ای ، در اثر دیدی در جهت ثابت ، پدیدار شده است . در پدیده ، سوی دید نهفته است . کسیکه هدفش عوض شود ، دیدگاهش تغییر میکند . این مهم نیست که خودش میدانند که هدفش تغییر کرده است یا نه . چه بسا ما از تغییر دیدگاه خود ، میتوانیم هدف خود را بشناسیم . هدف ، پنهان تر از دیدن و پدیده ها هست . با يك جهت دید است که پدیده ها ، پدیدار میشوند ، پدیده ها . پدیده ها میشوند . از این رو آنچه را ما عینی میخوانیم و در خارج می بینیم ، در اثر هدفی نهفته و لی نیرومندتر ماست که جهت دید ما را معین ساخته است . ما در جلو دیده خود ، هدفی نمی بینیم ، چون هدف ما ، در جهت دید ما حاضر و ناپدیدار است . به همین علت نیز منکر هدف در

تحقیقات و تفکرات و مطالعات خود میشویم ، چون در جهتی که می بینیم ، هدف خود را نمی بینیم . هدفمان درست در سوی دید ، ناپیداست . دیده (بیننده) ، جهت دید خود را هیچگاه نمی بیند .

چهره پستی و چهره اند پستی

وقتی چشم همیشه فقط در يك جهت ثابت ببیند و همیشه روی يك خط ثابت ببیند ، خیره شده است . او دیگر نمی بیند ، بلکه « خیره بین » شده است . دیدن ، غیر از خیره بینی است . در تفکر ، باید برهه ای از زمان ، خیره بین شد (آنچه را متد یا روش میخوانند) ، تا بهتر و بیشتر و دقیق تر دید . ولی پس از این برهه ، دیگر چشم در اثر همین ثبوت خط و جهت دیدش ، هیچ نمی بیند . می نگرد ولی نمی بیند . از این گذشته این چشم خیره بین ، ماوراء این خط و جهت ، هیچ نمی بیند . پدیده ای ، ماوراء این خط و جهت ، وجود ندارد . همانطور که خیره بین میشویم ، خیره اندیش نیز میشویم . معمولا يك دین یا ایدئولوژی یا مکتب فلسفی ، ما را در آغاز خیره بین میسازند . ما در آغاز برخورد خود با يك دین یا ایدئولوژی تازه ، بهتر و بیشتر و دقیق تر می بینیم . ولی پس از مدتی ، که خیره اندیش شدیم ، همانطور که تفکر ما فقط در يك جهت و خط میاندايشد ، چشم ما نیز فقط در همان خط و جهت می بیند . ما فقط اشیاء و یا پدیده ها یا واقعیات خاصی را از رویه های خاص و ثابت و محدودی می بینیم مثلا ما در « درد قسمتی از انسانها » خیره بین و خیره اندیش میشویم ، مثل درد رنجبران و ضعفاء . در بودائی گری ، دیده فقط در « درد انسان » خیره میشود . در مسیحیت ، دیده در گناهکاری انسان و مسئله نجات انسان از گناه ، خیره میشد .

خیره اندیشی ، ثبوت خط و جهت تفکر در يك خط و جهت برای همیشگیست . همانطور که در خیره بینی ، دیده دیگر نمی بیند ، همانطور در خیره اندیشی ، اندیشه دیگر نمی اندیشد . مینگرد و نمی

بیند . میاندیشد و میاندیشد . تفکر ، با خیره اندیشی ، توانائی تغییر خط و تغییر جهت دادن را از دست میدهد . اگر ثابت کردن تفکر در يك خط و جهت ، دشوار بود و نیاز به انضباط و ریاضت مداوم داشت ، بیرون آوردن تفکر از این خط و جهت ، که آزاد کردن تفکر باشد ، به مراتب دشوارتر است . در خیره بینی ، چشم ، توانائی تغییر خط و جهت دادن را از دست میدهد . با روش ، دیدن و با روش ، اندیشیدن ، غیر از خیره بینی و خیره اندیشی است . کسیکه با يك روش میبیند ، میداند که میتواند با روشی دیگر نیز ببیند . کسیکه با يك روش میاندیشد ، میداند که با يك روش دیگر هم میتواند بیندیشد . ولی خیره بین و خیره اندیش ، آگاهی به این توانائی خود ندارد . او دیگر این آگاهی را از دست داده است که میتواند در خطوط و جهات مختلف ببیند و بیندیشد . او دیگر خود را مجاز نمیداند که طور دیگر ببیند و بیندیشد . او دیگر قدرت آنرا ندارد که طور دیگر ببیند و بیندیشد . با روش اندیشی و باروش بینی ، ما میکوشیم که «چشم همه بین» و «فکر همه اندیش» را انضباط به دیدن و اندیشیدن همه چیزها در يك خط و جهت بدهیم ، علیرغم آنکه چشم و تفکر ، انعطاف پذیری خود را در تغییر خط و جهت دادن حفظ میکند . ما همیشه آگاه بود آنرا داریم که در يك خط و جهت خاصی ، عمدی میبینیم و میاندیشیم و هیچگاه به بن بست خیره بینی و خیره اندیشی که ندیدن و نشنیدن است ، نمی‌رسیم وقتی با يك روش ، همه چیزها را دیدیم و اندیشیدیم ، روش خود را عوض میکنیم ، تا از سر از جهتی و خطی دیگر ، همه چیزها را ببینیم و بیندیشیم . احتیاج ندارد که «دید از این روش» را رد و طرد و نفی کنیم و در انتقاد از این روش یا مکتب فلسفی یا دین یا ایدئولوژی وقت خود را تلف کنیم . ما میخواهیم ببینیم و بیاندیشیم و ماندن در يك خط و جهت ، قدرت دیدن و اندیشیدن ما را نابود می‌سازد . ما دیگر در خیره بینی و خیره اندیشی نمی‌بینیم و نمی‌اندیشیم فقط خود را بدان می‌فرا بیم که می‌بینیم و میاندیشیم . کوری میشویم که می‌پندارد می‌بیند . خیره بین و خیره اندیش نمیداند که چشم و فکرش توانائی

تغییر خط و جهت دادن را از دست داده است ، و فکر میکند که تنها يك امکان دیدن و اندیشیدن هست و همه فقط همین امکان واحد دیدن و اندیشیدن را دارند . از این رو همه موءمنان و معتقدان به حقیقت واحد ، گرفتار خیره بینی و خیره اندیشی هستند .

مهر را نباید داد لا اله الا الله قسم کرده

کسیکه «کمترین مقدار از مهر دارد» ، طبعاً میتواند فقط به «خود» مهر بورزد . دوست داشتن خود ، برای او تنها امکان دوست داشتن اوست . او خود را تنها دوست دارد چون ، دچار «کمبود مهر» است . از دیدگاه اخلاقی ، خود دوستی او ، پسندیده است . دوستی او نمیتواند فراتر از او برود . او نمیتواند دیگری را دوست داشته باشد تا چه رسد به اندازه خودش دوست داشته باشد . در جامعه ای که همه ، خود را دوست میدارند ، همه دچار کمبود مهر هستند . وقتی من مقدار ناچیزی از مهر دارم ، خواه ناخواه آنرا صرف خودم میکنم . من در این خود دوستی ، همیشه اقرار به فقر مهر در خود میکنم و از خود دوستی خود عذاب می‌برم ، از این رو نیز دوستی خود را به خود ، از همه پنهان می‌سازم . عیسی میگوید که دیگری را به اندازه خودت دوست بدار . ولی انسان ، موقعی میتواند دیگری را به طور کلی دوست بدارد که مهرش بیش از اندازه ای باشد که در خود مصرف میکند . وقتی او بیش از اندازه خودش مهر داشت ، آنگاه میتواند دیگری را دوست داشته باشد . اینکه دیگری را چقدر میتواند دوست بدارد بسته به این است که مهر اضافه بر «مهر به اندازه خود» داشته باشد . در اینجا است که «اندازه خود» ، مطرح میشود . کسیکه خودش ، وسعت زیاد دارد ، خودش ، مهر بیش از خودش دارد . مهر ، برای پروردن و افزودن خود است . خودی که کوچکست ، نیاز به مهر بیشتر دارد تا بیشتر پرورده شود و بیافزاید ولی خود بزرگ ، کمتر نیاز به مهر برای مصرف داخلش دارد و میتواند صرف دیگران کند .

طبعاً اشخاص حقیر، همیشه مهر، کمتر از آن دارند که میتوانند مصرف کنند و این مهر کم را تماماً صرف خود میکنند. آنها خود پرست ترند. پرورش خودشان نیاز به مهری دارد که در اختیار ندارند. از این رو آنها نیاز فراوان به مهر دیگران دارند. و آنهایی که خودی بزرگ دارند، کمتر نیاز به مهر دیگران دارند. خود پسا ترند و مهرشان، به دیگران سرازیر میشود. دیگران را بیشتر دوست میدارند، چون میتوانند مهرشان را میان دیگران پخش کنند. دوستشان را بیش از خود دوست دارند (سخنی را که فردوسی میگوید که دوست را باید بیش از خود دوست داشت. این سخن يك انسان نیرومند و بزرگ و پرورده و فرهمند است). این سخن، درست و آرونه حرف عیسی است که دیگری را به اندازه خودت دوست بدار که ایده آل يك مرد ضعیف (سست) میتواند همین گونه دوستی باشد. انسان حقیری که بخواهد انسان حقیر دیگری را دوست بدارد (چون انسان حقیر است که برای پرورش بابی خود، نیاز به مهر دارد) چگونه میتواند مهری را که برای خودش هم نابساست، با دیگری تقسیم بکند. اشخاصی که خودی کوچک دارند نیاز فراوان به مهر دیگران دارند تا کمبود مهر خود را به خود، جبران کنند. يك شخص بزرگ و نیرومند نیاز به مهر خود ندارد، چون مهری که دارد بیش از اندازه لازم برای خودش هست. از این رو نیز دیگری را به اندازه خود، دوست ندارد، بلکه بیش از اندازه خود دوست دارد. اگر طبق عدالت، مهرش را تقسیم میکرد باید نیمه ای را صرف خود و نیمه ای را صرف دیگری کند (آنگاه طبق گفته عیسی، مهر را عادلانه تقسیم میکرد) ولی اینکه دیگری را بیش از خود دوست میدارد، علامت آنست که دیگری، خودی کوچک دارد و مهرش در خود به خود، کمبود دارد. بهتر بود که عیسی میگفت، دیگری را آنقدر دوست بدار که خودش نمیتواند دوست بدارد. و هرچه خود او بزرگتر میشد، کمتر نیاز به مهر دیگران داشت. کسیکه به اوج پرورده گی رسید، نیاز به مهر خداهم ندارد. بهتر است که خدا مهرش را جایی دیگر صرف کند. هرکسی آنقدر که نیاز به پرورش خود دارد، نیاز به مهر دیگران دارد

. همه را نمیتوان به يك اندازه دوست داشت. خودهای کوچکتر را باید بیشتر دوست داشت. تقسیم مهر به طور مساوی و عادلانه، نابساست. مهر را نمیشود عادلانه پخش کرد. یکی را باید بیشتر و یکی را باید کمتر دوست داشت. و آنکه را ما بیشتر دوست میداریم، از این دوستی ما امتیازی نمی یابد. آیا کسیکه از دوستی ما به خود احساس امتیاز نمیکند، طالب چنین دوستی است؟ چون اغلب مردم میخواهند در دوست داشته شدن، ممتاز از دیگران بشوند غالب مردم میخواهند دوست داشته بشوند، چون مهرشان به اندازه کافی نیست تا صرف خود کنند.

انسان، هم گافر است و هم موهوم

همیشه هر جفتی از اضداد [جهل و علم، رحم و قساوت، نظم و آزادی، جسم و روح، ایده و ماده، واقعیت و خیال] موقی در ما و برای ما پیدایش می یابند و ما آنها را به عنوان ضد یکدیگر درک میکنیم، که يك جریان درونی انسان، از هم پاره و از هم جدا ساخته شود یا به عبارت بهتر در آن جریان، يك شکاف یا درز عمیق در مابین افتد. از این رو نیز انسان نمیتواند تجسم ناب یکی از این دو ضد گردد. در او هر دو ضد هست، تفاوت هر کدام از این دو ضد در آنات مختلف، اقتدارات نامساوی دارند. او هم رحیم است و هم قسی. اگر در جایی و در زمانی رحمش بر قساوتش میچربد، نشان آن نیست که قساوتمند نیست. او نمیتواند عالم بشود بدون آنکه جاهل هم باشد. او نمیتواند واقعیت پرست خالص بشود و عالم خیال یا ایده آل را به کل ترك بگوید. او نمیتواند ایده آلیست بشود، بدون آنکه ماتریالیست نباشد. او نمیتواند موهمن به چیزی بشود بدون آنکه نسبت به آن چیز کافر نباشد. آرزوی انسان اینست که بر ضد این واقعیت انسانیش، فقط یکی از این دو ضد بشود، بدون اینکه ضد مقابلش را در خود داشته باشد. خدا باشد بدون آنکه اهریمن باشد (

طبعاً خدایش هم باید جدا و غیر از اهریمن یا شیطان باشد) . او میخواهد ماتریالیست باشد بدون آنکه ایده آلیست باشد . رحیم باشد بدون آنکه قساوتمند باشد . عاشق باشد بدون آنکه کینه بورزد . مومن باشد بدون آنکه کافر باشد . حقیقت باشد بدون آنکه دروغ و باطل باشد . و برای اینکه این ایده آل را واقعیت بخشد و یکی از این جفت ضد گردد، چقدر باید خود و مردم را بفریبد ، چقدر باید واقعیت خود را نادیده بگیرد و انکار کند ، چقدر باید يك ضد از دوضد را در خود تاريك و نامعلوم و نامحسوس سازد . و درست همه این تلاش ها برای نفی و زدایش ضد دیگر ، سبب ابقاء و تقویت آن میگردد . انسان همیشه دوگانه میماند با آنکه همیشه میخواهد یگانه باشد و همیشه بر ضد دوگانگی خود میجنگد ، و همیشه خود و دیگران را در یگانه بودنش میفریبد .

اشتباه را به موقع باید شناخت

انسان حق دارد اشتباه بکند ولی قدرت تحمل او اجازه نمی دهد که اشتباه خود را دیر در یابد . اشتباه کردن ، به خودی خود مهم نیست ، ولی دیر شناختن اشتباه خود ، سبب میشود که نتایج اشتباه به اندازه ای دامنه بگیرد که تصحیح آن غیر ممکن بشود . اشتباه ، به حالت خود باقی نمی ماند بلکه نتایجش ، آن به آن گسترش می یابد . از این رو تصحیح اشتباه در دامنه محدودی از نتایجش و در زمان کوتاهی بعد از اشتباه ، امکان دارد . اغلب مردم ، اشتباهات خود را دیر میشناسند و دیگر نمیتوانند نتایج گسترده آنرا در صدها عمل و واقعه تصحیح کنند . اقرار به اشتباه خود وقتی دیر شد ، بی نتیجه است چون دیگر امکان تصحیح نیست .

حق به اشتباه کردن تا موقعی موجود است که نتایج آن محدود به شخص خود شود . با فکر اشتباه خود یا حزب خود یا گروه خود ، سراسر جامعه را به اشتباه انداختن ، حق به اشتباه کردن را از انسان

میگیرد . ما حق داریم فقط در فکر و عمل خود آن اشتباهی را بکنیم که نتایج زیان آورش همه به خود ما بازگردد . ما حق به اشتباهی از خود که نتایجش خانواده ما یا همه جامعه را گرفتار سازد ، نداریم . جامعه باید برای اشتباهات گذشتگان و رهبران و طبقه روشنفکرو حکام خود بسیار گران بپردازد ، از این رو حق دارد که نگذارد این اشتباهات فکری در جامعه واقعیت یابد . این ملت است که باید برای اشتباهات روشنفکران و رهبران و طبقه روحانی و حکومتگران خود بپردازد ، از این رو ملت حق دارد علیه اشتباهات فکری آنها ، پیش از آنکه واقعیت بیابند ، پرخاش کند . معمولاً اشتباهاتی که کاملاً خصوصی و فردی باشند بسیار نادرند . بویژه يك فکر اشتباه ، چون خصوصیت کلی بودن فکر را دارد ، همه را به اشتباه می اندازد .

روزی که خود اندیشید ، فک پرده

بسیارند کسانی که هنوز جرئت نمیکنند که بگویند : من چنین میخواهم ، من چنین میانديشم ، من چنین میکنم ، من چنین تصمیم میگیرم . تا کنون ، وظیفه و تکلیف انسان (او چه باید بکند) از جامعه ، از خدا و نمایندگان ، از رهبران و مستبدان معین میشد ، خودخواستن و خود اندیشیدن و خود کردن و خود تصمیم گرفتن ، بزرگترین ننگ شمرده میشد . اکنون که خدا و نمایندگان ، و رهبران و مستبدان و جامعه و حکومت ها حق ندارند به او بگویند که چه باید بکند ، او هنوز منتظر است که « ضرورت ها » به او بگویند که چه باید بکند ، منتظر است که تاریخ به او بگوید که چه باید بکند ، علم باید به او بگوید که او چه باید بکند . ولی آنچه ما میتوانیم از ضرورت ها بدانیم ، فقط تاویلی است از ضرورتها ، و آنچه ما میتوانیم از تاریخ بدانیم ، فقط تاویلیست از تاریخ ، و برعکس انتظار و توقع ما ، علم ، يك علم نیست ، و مائیم که پنهان از دیگران و از خود ، این تاویل خاص از ضرورت یا تاریخ یا علم را تنها ضرورت

و تنها تاریخ و تنها متد علمی و علم میسازیم تا بر دوش ما بار سنگین این ننگ نیفتد که خود میاندیشیم و خود تصمیم میگیریم و خود معین میسازیم که چه باید بکنیم.

وظیفه تازه تفکر فلسفی

تا به حال ، برای آنکه يك ملت باشیم نیاز به همعقیده بودن باهم داشتیم ، نیاز به يك دین یا ایدئولوژی یا يك مكتب فلسفی داشتیم . ولی اکنون برای آنکه يك ملت بشویم نیاز به آن داریم که با هم بتوانیم بیندیشیم . مفهوم ملت در این جریان تغییر میکند . وظیفه اجتماعی ما تغییر کرده است . وظیفه ما باهم اندیشیدنست نه « ابقاء ایمان به يك عقیده مشترك » . ملت به مفهوم جدیدش در آزادی پیدایش می یابد ، و داشتن عقیده مشترك واحد ، نفی آزادیت . توانائی يك ملت در باهم اندیشیدن ، استوار بر آزادیت . بدون آزادی هیچکس نمیتواند بیندیشد و بدون آزادی نمیتوان باهم اندیشید . توانائی باهم اندیشی ، جای « ایمان به يك دین یا ایدئولوژی » را میگیرد . از این رو تفکر فلسفی ، وظیفه « آفرینش يك ملت » را دارد . نه برای اینکه ملت پای بند « يك مكتب فلسفی » بشود ، بلکه در تفکر فلسفی ، میتوان در آزادی با هم اندیشید . تفکر فلسفی ، پابند يك مكتب فلسفی شدن نیست . تفکر فلسفی به ملت ، « آزادی اندیشیدن » و « باهم اندیشیدن در آزادی » را می آموزد ، و بدین سان از ضرورت « وجود ملت بر پایه همعقیدگی » میکاهد . از این پس آنچه ملت را به هم می پیوندد ایمان به يك دین نیست بلکه توانائی با هم اندیشی در آزادیت . قدرت پیوند دهی ، تفکر فلسفیست نه دین .

گسی خوره میخوره که خوره را هی آفر پخته

نازائی فکری سبب میشود که انسان فکری بیگانه را به فرزندی خود بپذیرد تا نازائی خود را جبران کند . مارکسیسم نه تنها در ایران بلکه در اغلب ممالك اسلامی پاسخی به این نازائی فکری بود که اسلام در سلطه ای که قرنهای بر مغزها داشته ، ایجاد کرده بود . ولی مارکسیسم از نو ، خود سبب نازائی مجدد فکری شد و تفکر را در این کشورها ، سطحی تر و خشکیده تر و بی جانتر از آن کرد که اسلام مارا دچار آن ساخته بود . از برخورد با يك فکر بیگانه میتوان آبستن به فکر خود شد . ولی با جا به جا ساختن يك مجموعه فکری بیگانه با مجموعه دیگری از افکار بیگانه در مغز و دل ، انسان عقیم ساخته میشود . اعتقاد به يك سیستم فلسفی به مراتب نازاسازنده تر از اعتقاد به يك دین یا يك ایدئولوژیست . کسیکه معتقد به يك سیستم فلسفی (ولو پیشرو و تازه) میشود ، همانقدر نمیتواند آزاد بیندیشد که آنکه معتقد به يك دین است . کسی میتواند آزاد بیندیشد که هیچگونه اعتقادی ، او را در اندیشیدن محدود نسازد . کسی آزاد میاندیشد که از هر عقیده ای ، از هر سیستم فلسفی ، از هر تئوری علمی ، به زائیدن فکر خود انگیخته شود . هر فکر و عقیده بیگانه ای ، سبب آفرینندگی خود او میشود . او در برخورد با هر غیری ، بیشتر خود میشود . خود شدن ، خود آفریدن است . او در هر تزلزل و اغتشاشی از فکر و عقیده بیگانه ای ، بیشتر یقین به آفرینندگی و نیروی زایندهگی خود پیدا میکند . برای او هر بیگانه ای فقط انگیزش به خود آمدن ، یعنی آفرینندگی او در افکار و احساسات و اعمال خودش میباشد . او مانند معتقدان به دین و ایدئولوژی ، معتقدان دیگر را نجس (ناپاک) نمیداند ، بلکه در نفی و ضد ، سرچشمه آفرینندگی خود را میشناسد . دروازه های شهر فکر او از همه سو به بیگانگان باز است ، و هیچ بیگانه ای برای ورود به شهر فکر او ، نیاز به پاسپورت و روادید و بازرسی و گمرک ندارد . برای او هیچ کسی و فرهنگی و فکری و عقیده ای ناپاک نیست ، چون او از هیچ گونه تماسی نمی هراسد . اعتقاد به نجس بودن ، همیشه بیان وحشت