

نگاه از لبه پرتگاه

عشق به هر حقیقتی و دفاع از آن، انسان را به گفتن هر دروغی
می کشاند

نگاه از لبه پرتگاه
منوچهر جمالی ژانویه ۱۹۸۵

ما به آنچه ایمان می آوریم، آنرا ممتاز میسازیم از اینروست که ما ممتازترین چیز هستیم

آنکه خود می اندیشد خود را
می آفریند

حق چاپ و ترجمه متعلق به نویسنده است

شماره	فهرست مطالب	صفحه
۱	چگونه نباید دید؟	۱۰
۲	بینش های مه آلود	۱۰
۳	قهرمانی برای مزد	۱۱
۴	عدالت اجتماعی	۱۱
۵	در پایان دالانها	۱۲
۶	گذشت از شادی خود	۱۲
۷	جامعه شناسی بر ضد فلسفه	۱۲
۸	تضاد و لطافت	۱۳
۹	چرا که قدرت، تماما به خدا نسبت داده می شد؟	۱۳
۱۰	احترام یا گریز	۱۳
۱۱	لذت رد کردن	۱۳
۱۲	آزادی از ترس	۱۴
۱۳	وقتی که ما حق خود را می گیریم	۱۵
۱۴	آیا کسی هست که خود را بپرستد؟	۱۶
۱۵	ما به آن چه ایمان می آوریم، آن را ممتاز میسازیم	۱۶
۱۶	چگونه جهان را تبدیل به زندان میکنند؟	۱۷
۱۷	به هرچه باز مانیم بت است	۱۷
۱۸	تبلی، وحدت را می آفریند	۱۷
۱۹	هیچ فکری، باطل نیست	۱۸
۲۰	به "چه" یا به "که" باید شک کرد؟	۱۸
۲۱	روحانی تر ساختن اسلام	۱۹
۲۲	ضعف منتقد و مفسر	۱۹
۲۳	برای قدرت ورزی، مردم را دوست می دارند	۱۹
۲۴	شرم بردن از تابعیت	۲۰
۲۵	شکستن پوسته تخم مرغ	۲۰
۲۶	اشتباه منصور حلاج	۲۱
۲۷	شادی از عمل یا فخر به عمل	۲۱

۲۱	معیار و عمل	۲۸
۲۱	مبارزه با دین	۲۹
۲۱	جامعه گشوده	۳۰
۲۲	نوسان میان کودکی و پیری	۳۱
۲۲	لذت از حقارت خود	۳۲
۲۳	آزادیخواه کیست؟	۳۳
۲۳	راه های راستین	۳۴
۲۳	بزرگ اغواگران	۳۵
۲۴	چرا هیچ را باید دوست داشت؟	۳۶
۲۴	نویسنده ای که بنیادی می اندیشد	۳۷
۲۵	فلسفه و تفکر	۳۸
۲۵	چرا خود را قربانی می کنیم؟	۳۹
۲۵	آن که کم می تواند، زیاد می خواهد	۴۰
۲۵	ضعفی که دیگر نمی انگیزاند	۴۱
۲۶	چگونه عقل "چاره ضعفش را می کند	۴۲
۲۶	خداوند بدون صورت	۴۳
۲۷	فلسفه چیست؟	۴۴
۲۷	مستضعف و استقلال	۴۵
۲۷	ادامه شغل مداحی	۴۶
۲۸	هدف و وسیله	۴۷
۲۸	روش بزرگ سازی خود	۴۸
۲۸	کمال، هستی را نابود می سازد	۴۹
۲۹	سرچشمه قدرت مردم، ضعف آنهاست	۵۰
۲۹	چیست که برای یک معتقد تکرار می شود؟	۵۱

۳۰	بعد از کشف خرافات	۵۲
۳۰	آن که بی نیاز است، ضعیف است	۵۳
۳۱	دفاع از حق محرومین	۵۴
۳۱	از آن هائی که ایده آلهای بزرگ دارند	۵۵
۳۱	چشمی برای فرد و چشمی برای جامعه	۵۶
۳۲	تضاد همه با هم	۵۷
۳۲	گفتن برای نگفتن	۵۸
۳۳	اتهام خود پرستی	۵۹
۳۳	رحم به خدا	۶۰
۳۳	تصویر انسان	۶۱
۳۳	قدرت ایمان و ضعف عمل	۶۲
۳۴	لذت بردن از زهر حسد	۶۳
۳۴	زندگانی بی معنا و زندگانی معنوی	۶۴
۳۴	نظائر مضاعف	۶۵
۳۵	دزد نیمه شب	۶۶
۳۵	ضعف و لذت از قدرت	۶۷
۳۵	چگونه جلو معرفت هر کسی را می توان گرفت	۶۸
۳۶	آیا ما می توانیم ببینیم؟	۶۹
۳۶	دفاع از ضعف های خود	۷۰
۳۷	آن چه را پیشینیان ما اندیشیده اند	۷۱
۳۷	موحدین مشرک	۷۲
۳۷	بی احترامی به انسان	۷۳
۳۷	فقط یک " شخص " است که " هدف " می گذارد	۷۴
۳۸	جرم ایمان نیاوردن	۷۵
۳۹	حافظه بر ضد تفکر	۷۶

۳۹	ایمان به اراده خدا	۷۷
۴۰	افکاری که چیده شده اند	۷۸
۴۰	بهترین هدف	۷۹
۴۰	بقاء یا بهزیستی	۸۰
۴۰	نجات از فکر خود	۸۱
۴۰	آن که همیشه کج می رود	۸۲
۴۰	چه می توانیم باشیم	۸۳
۴۱	اطمینان به قدرت خود	۸۴
۴۱	زباله دان	۸۵
۴۱	استبداد اخلاقی	۸۶
۴۲	زندانی مفاهیم	۸۷
۴۲	شکاف انداختن میان ذوق و فکر	۸۸
۴۳	ما خود را از دیگری می شناسیم	۸۹
۴۳	یقین بر ضد صداقت	۹۰
۴۳	دفاع از عقیده خود	۹۱
۴۳	فقدان ریزه کاری	۹۲
۴۴	از کسانی که قدرتشان متزلزل است	۹۳
۴۴	نقطه شروع دوستی	۹۴
۴۵	چرا دین همه چیز را در بر می گیرد؟	۹۵
۴۵	سوء استفاده از درد	۹۶
۴۶	تحقیر هم انواع دارد	۹۷
۴۶	پلی از روی دوزخ	۹۸
۴۶	هنوز جادو پرستیم	۹۹
۴۷	خدا روحش را در انسان دمید	۱۰۰
۴۸	دست کشیدن از خیالات	۱۰۱

۴۸	انسان تنها با نان زندگی نمی کند (مسیح)	۱۰۲
۴۸	کسانی که حقیقت را نجات می دهند	۱۰۳
۴۸	استبداد مطلق و حسد	۱۰۴
۴۹	سلب قدرت تصمیم با تعصب	۱۰۵
۴۹	احتیاج به قدرت اجتماعی	۱۰۶
۵۰	اولین عمل ما	۱۰۷
۵۱	یک مسئله یک سوال نیست	۱۰۸
۵۱	احتیاج به صورتی دیگر	۱۰۹
۵۲	جستن و جستن	۱۱۰
۵۲	کیست که اندیشه ای مثل من بنویسد؟	۱۱۱
۵۲	زندانی شدن در دیگری	۱۱۲
۵۳	چرا باید کلی بافی کرد؟	۱۱۳
۵۳	ترک تابعیت برای درک تابعیتی شدیدتر	۱۱۴
۵۴	عذابی که درد ندارد	۱۱۵
۵۴	پیروزی حقیقت بر باطل	۱۱۶
۵۵	اخلاق و فردیت	۱۱۷
۵۶	لذت از نفرت ورزی	۱۱۸
۵۶	آن که همیشه با خود است چگونه خود را بجوید؟	۱۱۹
۵۶	چگونه ضعف ما دوست داشتنی می شود؟	۱۲۰
۵۷	از کاه، کوه ساختن	۱۲۱
۵۷	قدرت و عدالت	۱۲۲
۵۸	دیدن سودهای نزدیک و آشکار	۱۲۳
۵۹	دین و سیاست	۱۲۴
۶۰	نجات دهندگان از جهل، چقدر جاهلند	۱۲۵
۶۱	علم اقتصاد در عشق	۱۲۶

۶۱	عشق و آزادی	۱۲۷
۶۲	هنر بزرگ ساختن نام	۱۲۸
۶۲	همردی با ضعف های خود	۱۲۹
۶۲	چرا وعظ اخلاقی بی نتیجه است	۱۳۰
۶۳	نو را نباید متضاد با کهنه ساخت	۱۳۱
۶۳	مارکس و رووسو	۱۳۲
۶۴	نابود سازنده ارزش های اخلاقی چه کسانی هستند؟	۱۳۳
۶۴	خطر ایده آلهای و خواستههای ما	۱۳۴
۶۵	ایده آل یا تصمیم	۱۳۵
۶۵	قدرت یک فکر	۱۳۶
۶۶	وسیله و هدف فقط دو تشبیه اند	۱۳۷
۶۶	به جای کشف حقیقت تازه	۱۳۸
۶۷	محتویات و شکل	۱۳۹
۶۷	لطف و وقار	۱۴۰
۶۷	در تفکر، هیچ جرم و مجازاتی نیست	۱۴۱
۶۸	بار دیگران را به دوش خودشان بنهید	۱۴۲
۶۸	علوم آزادی بر ضد انسانی	۱۴۳
۶۸	انسان چیست؟	۱۴۴
۶۹	به ارث گذاشتن ضرر	۱۴۵
۶۹	اهل معرفت	۱۴۶
۷۰	اهل مبارزه	۱۴۷
۷۰	حقیقت و باطل	۱۴۸
۷۰	بقای اسلام در ضعف اسلام	۱۴۹
۷۰	تزلزل انداختن به یک سیستم فکری	۱۵۰
۷۱	تحول سوسیالیسم در آینده	۱۵۱
۷۱	رفع ابهامات	۱۵۲
۷۲	دفاع از حقیقت خود	۱۵۳

۷۲	عشق و ریاضت	۱۵۴
۷۲	قدرت از خود فریبی	۱۵۵
۷۳	تضاد آزادی و اطمینان	۱۵۶
۷۴	نیکی از روی شادی	۱۵۷
۷۴	آیا آغاز، بیشترین ارزش را دارد؟	۱۵۸
۷۵	تفکر ولی نه تنها با عقل	۱۵۹
۷۵	در بی طرفی می توان تصمیم اساسی گرفت	۱۶۰
۷۶	عمق یا حرکت	۱۶۱
۷۶	آفرینش بعد از آفرینش	۱۶۲
۷۷	دوستی با مرتدین و مطرودین	۱۶۳
۷۷	صحت یا نیرو	۱۶۴
۷۷	حق برای بیشترم بودن	۱۶۵
۷۸	داوری اخلاقی، ستمگریست	۱۶۶
۷۸	ما نمی دانیم که چه قدر حق داریم	۱۶۷
۷۹	گذشته را به کنون آوردن	۱۶۸
۷۹	ستاینده	۱۶۹
۷۹	هرفکری، ناتمام است	۱۷۰
۸۰	سکون هم قدرت می خواهد	۱۷۱
۸۰	عدالت و قضاوت	۱۷۲
۸۱	غنیمت دانستن لحظه	۱۷۳
۸۲	فردی که در مقابل جامعه می ایستد	۱۷۴
۸۲	وطن تازه	۱۷۵
۸۲	مالک ماشین یا عبد ماشین	۱۷۶
۸۳	آن که تغییر عقیده نمی دهد، کافر است	۱۷۷
۸۳	فضول یا کنجکاو	۱۷۸
۸۴	اعتماد به خود یا ایمان	۱۷۹
۸۴	سوء استفاده از ضعف های خود	۱۸۰
۸۴	برای نفرت ورزی، باید عشق را مدح کرد	۱۸۱

۸۵	تفکر بدون تخیل	۱۸۲
۸۵	لذت از اسراف قوا	۱۸۳
۸۵	به چه روشی مردم مرا خواهند فهمید	۱۸۴
۸۶	نجات از جهل و ظلم و فقر	۱۸۵
۸۷	آشنائی با جنایتکاران	۱۸۶
۸۷	عشق به ایده آل	۱۸۷
۸۷	قدرتی که نمی شناسند	۱۸۸
۸۷	زندگی طبق "روش تفکر"، نه طبق "افکار"	۱۸۹
۸۸	بر ضد دیالکتیک (ضداندیشی)	۱۹۰
۸۸	افکار رد کردنی	۱۹۱
۸۸	در پیله، مرده	۱۹۲
۸۹	اشتباه ارسطو	۱۹۳
۸۹	جبر تاریخ	۱۹۴
۸۹	تأویل یا هنر پنهان ساختن خود	۱۹۵
۹۰	ایجاد خرافات تازه	۱۹۶
۹۰	از شک به ایمان	۱۹۷
۹۰	مرد عمل و فلسفه	۱۹۸
۹۱	فداکاری و ریاکاری	۱۹۹

دست و قلم شما درد نکند با این همه زحمات و کوشش هائی که مبذول میدارید

پرفسور دکتر احمد مهرداد

با در نظر داشتن سرنوشت مشترک ملتین ایران و افغانستان، شما مسئولیت بزرگی در بیداری این دو ملت دارید

خواننده افغانی: م. ابراهیم

چگونه نباید دید؟

" هنر دیدن " ، همیشه " هنر نادیده گرفتن " است. وقتی ما می خواهیم چیزی را درست و دقیق ببینیم، می کوشیم تا آن جا که ممکن است، چیزهای دیگر را که ملازم و همراه و پیوسته به آن هستند، نادیده بگیریم و نبینیم.

بنابراین بینش های ما، در اثر " ممارست طولانی در نادیده گرفتن " پدید آمده اند، و این " تمرین همیشگی " در نادیده گرفتن به جایی می رسد که ما دیگر بر حسب عادت آن چیزها را نمی بینیم، و احتیاج به تلاش برای نادیده گرفتن نداریم. آن چه را مدت ها نادیده گرفته ایم (کوشیده ایم که نبینیم) دیگر طبق عادت نمی بینیم، ولو آن که بخواهیم آنها را ببینیم. دیدن این چیزها که به سختی می کوشیده ایم نادیده بگیریم، حالا به سختی میتوانیم آنها را ببینیم. بعد از استقرار این عادت، دیدن " آن چه در گذشته نادیده گرفته ایم " ، یک عمل بی نهایت دشوار و حتی محال می گردد.

معمولاً فلسفه ها و عقاید و علوم با یک نوع " روش دیدن خاص خودشان " ، پدید می آیند، و کسی که آن فلسفه یا عقیده را پذیرفت، به آن " روش و راه دیدن " خو می گیرد. در آن روش دیدن، بسیاری چیزها را نمی توان دید اما این که بتوان یک فلسفه یا عقیده یا علمی ساخت که " همه چیزها " را بتوان دید، یک افسانه و رویای علمی انسانی خواهد ماند.

هر " روش دیدنی "، همیشه یک چیز یا مقداری از چیزها را بیشتر تحت شعاع نور قرار می دهد، و متقارناً بسیاری از چیزهای دیگر را تاریک می سازد. " روش معرفت ما " همیشه با خودش هم نور و هم تاریکی می آفریند. این مائیم که با نور معرفت خود، بسیاری پدیده ها را تاریک و پنهان می سازیم. این مائیم که با علم خود جهل می سازیم. ولی معمولاً معرفت جو نمی خواهد " مجهول سازی و جهل آوری و تاریک سازی " را نتیجه عمل خود بداند. از این رو، جهل و تاریکی را به سرچشمه دیگر نسبت می دهد و طبعاً جهان همان چیزبست که او در بینش خود و در مخروط نور افکن خود دارد. با این اعتقاد، کوچک ترین تلاشی برای " نوعی دیگر دیدن " نمی کند. کسانی که نور و معرفت می آورند برعکس تصورات خود، به همان اندازه بلکه به مراتب بیشتر تاریکی و جهل ایجاد می کنند. وقتی ما از معرفت خود صحبت می کنیم، از جهل و تاریکی و عدم معرفتی که همراه و متلازم آن است صحبت نمی کنیم چون خود نیز از آن دیگر خبری نداریم. ولی با دنیای معرفت و نور خود که به دیگران می دهیم، دنیائی از بی معرفتی و جهل و تاریکی نیز به دیگران می دهیم. ولی با همان " ایمان به معرفت خود " ، راه شناسائی این جهل و تاریکی متلازم با آن را، به کلی به روی خود و دیگران بسته ایم. هر معرفتی و نوری، جهل و تاریکی با خود می آورد که نادیدنی و ناشناختنی است.

بینش های مه آلود

ما همه چیزها را به طور یکنواخت و با هم نمی توانیم بهتر ببینیم. علاقه انسان به " بهتر " دیدن سبب می شود که پدیده را از هم پاره کند. علاقه و سائقه برای بهتر دیدن، سبب می شود که ما دید خود را در دامنه کوچکتري محدود سازیم. هر چه دامنه دید محدودتر باشد، بهتر می توان دید. کیفیت دیدن با وسعت دید، رابطه معکوس دارد. ما هر چه می خواهیم بهتر ببینیم باید کمتر باشد. " بهتر بینی " در یک دامنه محدود، سبب " ضعیف بینی و مبهم بینی و مه آلود بینی " دامنه های دیگر می گردد. اما آنچه را بهتر می توان دید، جذابیت خود را از دست می دهد، و " بینش های مبهم و مه آلود " ، جذابیت شگفت انگیزی پیدا میکنند. بدینسان " آن چه را بهتر " می بینیم، معیار اعمال و زندگانی خود قرار نمی دهیم، بلکه " آنچه را مبهم تر و مه آلود تر می بینیم "، ما را شیفته خود می سازد. مه آلوده، جاذب تر و طبعاً قدرتمندتر است، و وضوح

و صراحت و روشنی، قدرت کمتری بر ما دارد. ما ایمان به غیب و آینده را ترجیح به ایمان به واقعیات و حال می دهیم، چون جاذبیتی است که در مه آلودگی نهفته است نه شناخت آنها.

قهرمانی برای مزد

" بهترین عمل و یا یک عمل قهرمانی " ، قابل محاسبه و پرداخت نیست. عمل و بالاخره کار، فقط در دامنه محدودی محاسبه پذیر و طبعاً معامله پذیر (قابل خرید و فروش و قابل پرداخت مزد و یا پاداش) می شود. ولی هر چه عمل از این دامنه فراتر رفت، تناسبش را کم کم با مزد و پاداش از دست می دهد و غیرقابل محاسبه و طبعاً پرداخت ناپذیر می شود. به همین علت نیز هست که یک عمل قهرمانی را کسی برای " بیشترین مزد یا پاداش " نمی کند. تلاش برای محاسبه پذیر ساختن و پرداختی کردن این گونه اعمال، تشویق به افزایش این قبیل اعمال نمی کند بلکه ارزش حقیقی این اعمال را نابود می سازد. همه اعمال اخلاقی در عمقشان، اعمال قهرمانی هستند. شاید دین با پاداش دادن به اعمال، اعمالی را که هیچگاه محاسبه پذیر و طبعاً خریدنی و فروختنی نیستند، به کلی بی ارزش ساخته است. عمل قهرمانی ولو بسیار کوچک یک عمل اقتصادی نیست. و هیچ اجتماعی بر پایه اعمال محاسبه پذیر و معامله پذیر بنا نمی شود. اجتماع بر پایه هزاران هزار عمل قهرمانی ولو کوچک، ولو نامرئی که هیچگاه مزدی برای آنها پرداخت نمی شود، استوار است. کوچک ترین اعمال اخلاقی، عظمت قهرمانگری دارند، و کسی که می خواهد برای افزایش این قهرمانگریها، مزد و پاداش بپردازد، لطمه به اجتماع و اخلاق و روان و حتی اقتصاد و حقوق انسان می زند. با تفکر اقتصادی، دامنه ای از اعمال انسان را که وراء محاسبات و معاملات قرار دارد، آلوده و تحقیر می سازد. با مزد و پاداش، بر کمیت و کیفیت اعمال قهرمانی و قهرمانان نمی توان افزود.

عدالت اجتماعی

هر کسی در جامعه می کوشد تا آن جا که می تواند بیشتر از منافع جامعه سهم ببرد، و به همان اندازه بلکه بیشتر می کوشد، تا آن جا که می تواند از مضار جامعه کمتر سهم ببرد. جامعه تنها تولید منافع نمی کند بلکه تولید مضار هم می کند و برای تقسیم مضار به همان اندازه باید اندیشید که برای تقسیم منافع. ولی متأسفانه همه مبارزات سر تقسیم منافع است و کسی به تقسیم مضار، کوچکترین توجهی نمی کند. اما مضار اجتماعی نیز باید عادلانه تقسیم شود. عدالت، در شرکت صحیح مردم در تقسیم منافع، ایجاد نمی گردد، بلکه احتیاج به شرکت صحیح مردم در مضار جامعه نیز هست.

در حینی که همه، آگاهبود شدیدی در محاسبه منفعی که برای جامعه ایجاد می کنند دارند، آگاهبود بسیار ضعیفی در درک مضاری که برای جامعه ایجاد می کنند دارند. عدالت را باید از تقسیم عادلانه مضار شروع کرد نه از تقسیم عادلانه منافع.

اگر قرار می شد که هر کس به همان اندازه که از منافع جامعه بهره می برد، از مضار جامعه نیز بهره ببرد، هیچ کس در جامعه حاضر به قبول آن منافع نمی شد. مردم می کوشند که تقسیم منافع اجتماعی را از تقسیم مضارش جدا سازند. این جدا سازی مضار اجتماعی و منافع اجتماعی در تقسیم بندی، اساس ناعدالتی هاست. همه تئوری های عدالت درباره تقسیم مالکیت یا درآمد یا منافع یا تمتعات یا رفاه اجتماعی است و کوچکترین توجهی به تقسیم فقر و ضرر و بیچارگی ها و رنج ها و درد ها و الم ها و مشکلات و نقائص نمی شود. در جامعه ای که، هر کسی به فکر سود خودش هست، و مبارزه در " تقسیم رفاه و نعمت و ثروت " می کند، مضاری را که همه تولید می کنند، تقسیم نشده به جا گذارده خواهد شد و بالاخره حمل آن به دوش ضعفا و بیچارگان خواهد افتاد. منافع را با عجله تقسیم می کنند ولی تقسیم مضار، به

عهده حکومت و جامعه می ماند، و باید همه را به اکراه به قبول آن وا دارد. هر کسی که سود خود را می خواهد، هیچ وقت میل به قبول ضرر ندارد. کسانی که آگاهبود شدید از سود خود دارند، مضار جامعه را برای آنانی که آگاهبود ضعیف تری از سود و ضرر خود دارند، باقی می گذارند.

در پایان دالانها

در بعضی از روان ها (اشخاص)، برای آن که چیز جالبی ببینیم، باید دالان های دراز و سردرگم و پیچیده زیاد و ملال آوری را ببینانیم. خستگی و ملال آوری و یکنواختی و زحمت این دالانهاست که آن پدیده یا احساس روانی یا فکر را جالب می سازد. فقر روانی، سبب ساختن این دالان ها شده است. فقر روانی سبب می شود که از "ناچیزها"، اسرار مکنونه بسازند. این دالانها و دربها و دربانها و دشواری ورود، آن چیز بی ارزشی را که او مخفی ساخته است. مقدس و جالب می سازد. در همه تشریفات و مراسم و مناسک، همین دالان های روانی، ساخته شده است. ارزشمندترین چیزها که در جلوی چشم ما برهنه گذارده شده اند، ما را به خود نمی خوانند، و ما کمترین احترامی به آنها نمی گذاریم، چون ما تا از دالانها و دربها و با اجازه دربانها رد نشویم، نمی توانیم احترام به چیزی پیدا کنیم. احترام و ارزش هر چیزی برای ما بستگی به دالان های پیچیده و دربهای فراوان با قفل های فراوان و دربانهای درخیمی دارد که پیشاپیش آن قرار گرفته اند. بسیاری از چیزهای ارزشمند در جهان و انسان، هنوز در مقابل ما بی ارزش افتاده اند، چون هنوز دالان ساز و درساز و دربانچی پیدا نکرده اند. نه تنها دین ارزش این دالان بندی را کشف کرده است، بلکه فلسفه نیز با استدلالات و سیستم و دیالکتیک، به نوعی دیگر، دالان بندی می کند. یکی از بزرگ ترین استعمال کلمات و اصطلاحات، در همین نقش دالان بودنشان هست. کلمه یا اصطلاحی که در خود، دالان بندی نشده باشد، معانیش پیش پا افتاده خواهد بود و کسی به آنها اعتنائی نخواهد داشت. مهمترین نقش علمای دین و روشنفکران همین دالان زدن میان مفاهیم و معانی محدود خود در کلمات است. احترام و مرجعیت و تقدیس و اعتبار، احتیاج به دالان بندی دارد. راههای به حقیقت چیزی جز دالانهای به حقیقت نیست. وقتی راه، مستقیم شد، درازی و باریکی راه است که نقش دالان بودن را به عهده می گیرد.

گذشت از شادی خود

بهره ای از شادی خویشتن به دیگران دادن، بهتر از "شریک شدن در درد آنهاست". چه بسا افراد که می توانند هم درد دیگران شوند ولی نمی توانند همزمان آن، کسی را در شادی های خود شریک سازند.

جامعه شناسی بر ضد فلسفه

ورود جامعه شناسی در جامعه ای که فلسفه ای مستقل و زنده از درونش نروئیده، بزرگ ترین خطر برای رشد فردیت و شخصیت می باشد. هنوز بقایای نفوذ فلسفه در اروپا و آمریکا، مانع قدرت مخرب جامعه شناسی در جامعه غرب می گردد، و می تواند جامعه شناسی را بدون احساس خطر، تحمل کند. در جامعه هایی که چنین "تفکر فلسفی" ریشه ندارد، جامعه شناسی و علوم مختلف اجتماعی، بنیادی نوین برای ایجاد استبدادهای تازه خواهند بود. در جامعه های عقب افتاده، علوم اجتماعی زود تر وارد می شوند که فلسفه. از این رو روشنفکرانش با شتاب به استقبال استبداد می روند.

تضاد و لطافت

کسی که تفکر یا احساس لطیف ندارد به جای ایجاد طیف اندیشه‌ها و احساسات برای "طیف پدیده‌ها"، همیشه تضاد دو نوع پدیده‌ها را می‌بیند. همه پدیده‌ها و واقعیات را به دو قطب متضاد می‌راند. طبعاً ضد اندیشی (دیالکتیک)، لطف تفکر و احساس را می‌کاهد و انسان را خشن و وحشی می‌سازد. یکی از بزرگ‌ترین سرچشمه‌های قساوت و خشونت، ضد اندیشی است.

چرا که قدرت، تماماً به خدا نسبت داده می‌شود؟

هزاره‌ها، همه قدرت را به خدا بر می‌گردانیدند و بدین سان بحث در قدرت، بحث در علوم الهی (الهیات) می‌شد و مسئله قدرت، به طور مطلق از عالم انسانی جدا ساخته می‌گردید، و فقط در توحید و الهیات نشان داده می‌شد که همه قدرت‌ها بدون استثناء از خدا است. بدین طریق جایی دیگر، بخصوص در عالم انسانی، جای طرح و بحث و قدرت نبود. به همین علت تا قدرت، مخصوص الهیات بود، علم کشورداری (= سیاست) به وجود نیامد. و سیاست معنایش تنبیه کردن و مجازات کردن و زجر دادن بود. وقتی قدرت از انسان می‌شود و از روابط میان انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد، علم کشورداری (= سیاست) به وجود می‌آید. الهیات، برای منفک ساختن مسئله قدرت از عواطف و عقل مردم، و انتقال دائمی و یک جای آن به وراء آنها بود. الهیات، تلمبه‌ای بود که همیشه قدرت را از جامعه بیرون می‌کشید و جامعه را از قدرت می‌خشکانید. حاکمیت الهی چیزی جز تلمبه زدن قدرت‌ها از مردم نیست.

احترام یا گریز

تقلید از گذشتگان، انگیزه از احترام به گذشتگان است یا انگیزه از گریز از واقعیت‌های کنونی؟ اگر چنانچه ما از واقعیت‌های کنونی نمی‌گریختیم، گذشتگان برای ما آن قدر احترام نداشتند.

لذت رد کردن

وقتی ما یک تئوری یا یک عقیده را "همیشه" رد می‌کنیم، دیگر آن را رد نمی‌کنیم، بلکه آن را اثبات می‌نمائیم. چون آن چه را ما یکبار رد کرده‌یم، از آن رد می‌شویم (= می‌گذریم). چیزی را که ما رد کردیم، ولی باز آن را از سر رد می‌کنیم، ما هنوز در آن مانده‌ایم، یا خود را با آن رد کردن در آن فکر یا عقیده، ماندگار می‌سازیم. نفرت از یک عقیده یا فلسفه نیز می‌تواند ما را در آن عقیده یا فلسفه ماندگار سازد. "رد کردن همیشگی"، یکنوع پابستگی همیشگی است. چیزی که در آن رد می‌شود، همیشه ما را می‌انگیزد و همیشه ما را به رد کردن می‌انگیزاند و حتی به رد کردن می‌راند، و رد کردن، لذتی دارد که هیچ اثبات کردنی ندارد. و کسی که یکبار لذت رد کردن را چشید، و قدرت رد شدن (گذر کردن) دائمی از افکار تازه خود نداشت، همان عقیده‌ای را که یکبار رد کرده است، از نو رد می‌کند تا جبران دردی را بکند که از ضعف (گذر نکردن) دارد. از نو اسلام را رد می‌کند، یا از نوع کمونیسم را رد می‌کند. علت این تجدید جریان رد کردن عقیده سابقش، این است که از آن عقیده رد کرده‌اش، نمی‌تواند رد بشود (بگذرد) و هنوز علی‌رغم مخالفتش با آن عقیده به آن عقیده از اعماق بستگی جدا ناپذیر دارد. و علت عمق بستگی‌اش به آن عقیده از این روشن می‌شود

که رد کردن تازه به تازه آن، هنوز برایش لذت دارد. کسی که از عقیده اش رد شد (گذشت) دیگر از رد کردن آن عقیده لذتی نمی برد و دیگر میل و حوصله رد کردن آن عقیده را ندارد.

آزادی از ترس

یکی از بزرگ ترین آزادی ها که باید جامعه و حکومت برای افرادش تضمین کند، آزادی از ترس است. هیچ قدرتی (چه دینی، چه تربیتی، چه سیاسی، چه ایدئولوژیکی) نباید ترس آور باشد. آن چه ترس آور است، باید از دین و عقیده یا سیاست یا سازمان ها و حکومت ها حذف گردد. حتی مجازات، نباید بر پایه ترس و ترسانیدن استوار باشد. حتی خداوند حق ندارد انسان را برای ایمان نیاوردن به خود یا به پیامبرانش (یا برای ادامه ایمان) بترساند. جائیکه انسان (ولو از خدا) می ترسد، آزادی ندارد. در گذشته یک راه حل برای "آزادی از ترس" این بود که باید فقط از یک چیز ترسید. ترسیدن فقط به یک چیز منحصر ساخته می شد. "آزادی از ترس"، به معنای "تمرکز ترس" و "جابجا شدن ترس ها به یک مرکز ثقل" بود. ترس را فقط از خدا می کردند. انسان از ترس، به طور کلی آزاد نمی شد. فقط با ترسیدن انصاری از خدا، انسان از هیچ چیز دیگری جز او نمی ترسید. "نفی ترس از هر چیزی جز یک چیز"، و تمرکز سراسر ترس در او و از او، روش آزاد ساختن خود از ترس بود. مقدار ترس به جا می ماند، فقط در سراسر جهان و میان همه اشیاء جهان، پخش نمی شد. انسان از ترس از هر چیزی (به جز از ترس از خدا) آزاد می شد. انسان به همان اندازه گذشته می ترسید، ولی همان ترسش را فقط در یک نقطه که خدا باشد مصرف می کرد. ولی روان انسان قابل لوله کشی نیست که ترس را فقط از یک لوله بگذراند و متمرکز در خدا سازد. ترس، قدرت پراکندگی و پخش شونده شدیدی در سراسر وجود انسان دارد. ترس به سهولت از لوله ای که به خدا کشیده شده، می ترکد و در همه بدن و روان انسان پخش می شود. تا ترس در انسان هست، در انسان پخش خواهد شد و سراسر وجود او را فرا خواهد گرفت. ترس از خدا انسان را از ترس آزاد نساخت.

ترس از خدا، بزرگ ترین حربه برای بردگی انسان و سلب همه آزادی ها از انسان شد. انسان می خواهد به کلی از ترس آزاد بشود، نه اینکه آن را در یک نقطه ولو خدا باشد انباشته سازد، یعنی می خواهد از "خدا هم ترس نداشته باشد".

ترس از هر چیزی، ولو از خدا، ولو از خود، انسان را حقیر و ضعیف و بیمار می سازد. برای رسیدن به این هدف، دو راه وجود دارد. یا باید نفی خدا را کرد تا خدائی نباشد که قدرت و امکان ترسانیدن (انذار) انسان را داشته باشد، یا آن که باید تصویری دیگر از خدا ساخت. خدائی که نقش خود را ترسانیدن و عذاب دادن و شکنجه دادن و هلاک ساختن نمی داند. خدائی که برای امتناء از ایمان، مردم را تهدید به عذاب و شکنجه ابدی و جهنم نمی کند. عرفا بر ضد این تصویر قرآن، تصویر تازه ای از خدا کشیدند. خدا سرچشمه عشق شد و خلاقیتش بر پایه عشق بود نه بر اساس امر و مشیت (کن فیکون). این تصویر خدا، بزرگ ترین قیام اجتماعی و انسانی برای آزادی از ترس، علیه تصویر خداوند مهیب و وحشت آفرین بود، که در سراسر قرآن کلمه به کلمه و صفحه به صفحه، امتناع از ایمان را نمی تواند تحمل کند و تهدید به عذاب و شکنجه می کند، و مقصود از تکرار داستان های انبیاء گذشته، فقط تکرار همین وعده هلاک و تهدید به عذاب و شکنجه است، و برای این که جز چند نفر به نوح ایمان نمی آورند، همه بشریت را بدون کوچک ترین دغدغه نابود میسازد. وجود یک مشت انسان مومن، بر وجود همه بشریت ترجیح دارد. ایمان، حق به موجودیت می دهد. فقدان ایمان، حق به انهدام می دهد. بدینسان، ایمان، یک عمل اجباری و اکراه آمیز می شد، چون تا انسان به اسلام ایمان نیاورد، از ترس، آزاد نیست. انسان باید از ترس، آزاد باشد تا هر گونه ایمانی اساساً ارزش داشته باشد. صوفیه، تصویر خداوند عشق را کشید. ولی متأسفانه صوفیه این

معشوق و محبوب را که خدا باشد، از عشق و عاشق بی نیاز ساخت، چون نیاز را یک ضعف می پنداشت. مفهوم نیاز را از تصویر قرآنی خدا که میان خداوند مقتدر و انسان تابع و عبد پدید می آید و نشان تابعیت و محکومیت انسان از خداست، به تصویر خداوند عشق کشانید. متصوفه متوجه نبودند که نیاز میان مقتدر و ضعیف، با نیاز میان عاشق و معشوق فرق دارد. عاشق همانند عبد قرآنی، نیازی داشت که معشوق می توانست برآورده کند و بدینسان چون این نیاز یکطرفه بود، می توانست بر او حاکمیت داشته باشد. این مفهوم نیاز بیگانه از واقعیت عشق است. ولی صوفیه، این مفهوم نیاز، قرآنی را هیچگاه ترک نگفت. بدین ترتیب، خدای عشق، شباهت به سلاطین قساوتمند و خونخوار پیدا کرد که در اثر نیاز عشاق به خود، هر نوع جفا و شکنجه و رنج و بی وفائی که می خواست بدانها روا می داشت. و به عشاق، به علت همان نیاز عشاقشان، حکمروائی می کرد. رابطه عشقی، رابطه حاکمیت و تابعیت و عبودیت شد. از تصویر خداوند عشق همان تصویر قرآنی خداوند با شکل دیگر سر در آورد. عرفا متوجه نبودند که رابطه عشق، رابطه نیازی به مفهوم ضعف و تابعیت و اسارت نیست. خدائی که در عشق و از عشق خود، مرا آفرید (برای این امر نیافریده که من عبد او باشم و تابع و تسلیم او باشم) و من رابطه عاشقانه با او دارم. عشق من به او، یک قدرت من است. نیاز عشق، ضعف نیست و یکطرفه نمی باشد. نیاز عشق، ابراز قدرت است، ابراز امتیاز است. همان طور که عشق خدا به من به عنوان نیاز او یک قدرت است و یکطرفه نیست، اما قدرتی نیست که در مقابل من ایستاده باشد و جدا از من باشد و فاصله از من داشته باشد. در این جا نیاز و قدرت از هر دو طرف عین همدند. نیاز عشقی من به خدا، سبب آن نمی شود که خدا، به علت این که این نیاز را یکطرفه برآورده می کند، به من تحکم کند. این تحکم، فقط موقعی ممکن است که قدرت خدا از من جدا باشد و خدا از من فاصله داشته باشد و غیر از من باشد و نیاز به عشق من نداشته باشد. در رابطه عشقی، رابطه عبودیت بر می افتد. مفهوم نیاز در قرآن، مفهوم خاصی از نیاز است که در مورد عشق، صادق نیست. احتیاج به عشق، انسان را "روباه مزاج" نمی کند. احتیاج به عشق درست قدرت عشق و آزادی عشق است. بدینسان در اثر این مشتبه سازی مفهوم نیاز و آوردن مفهوم نیازی که میان عبد و حاکم به طور یکطرفه ایجاد می گردد عشق ورزی برای عاشق، همه اش درد و رنج و عذاب و هجر و یأس شد. همه اش بالاخره ترس و عذاب از معشوقه شد. باز مفهوم سلطان (سلطه و حکم و امر) جای عشق را گرفت. معشوق، در زیر جبهه عشقش، شاه و مالک و امیر بود. عشق که باید انسان را آزاد از ترس بسازد، ناخودآگاهانه دوباره سرچشمه ترس شد. تصوف باید مفهوم عشق را از این پلیدی که یافته پاک سازد. معشوق، حاکم و مالک و امیر و شاه نیست و نیاز عشقی، ضعف نیست و یکطرفه نیست که تابعیت و اسارت بیاورد.

تا به حال برای بدست آوردن "آزادی از ترس"، می کوشیدند که با تغییر "تصویر خدا"، وجودی را که می ترسند، یا از بین ببرند، یا تغییر قیافه به او بدهند. ولی از این پس، برای آزادی از ترس، باید تغییر صورت به خود انسان داد. انسان باید خود را به صورتی بیافریند (تصویری برای خود فراهم بیاورد) که از هیچ چیزی نترسد حتی از خدا. و این موقعی است که انسان صورتگر خود می شود.

وقتی که ما حق خود را می گیریم

هر که حقی دارد، حق دارد آن حق را بگیرد. اما وقتی حق، "گرفتنی" شد چون گرفتن، همیشه لذت مخصوص خود را دارد، انسان از آن پس برای لذت بیشتر، می گیرد تا با آن حق پیدا کند. بدینسان بدون آن که ما بخواهیم در آغاز محقیم و در پایان تجاوزگر. پیش از آن که بخواهیم حق خود را بگیریم، باید تشخیص بدهیم "بیشتر از حق خود لذت می بریم" یا از "گرفتن". چون "لذت گرفتن"، همیشه "لذت از حق" را پشت سر خود می گذارد. گرفتن حق همیشه

مبتلا به یک تضاد در درون خود است. از این روست که ما در هر حقی که می‌گیریم، بیش از آن می‌گیریم که حق ماست و ناحق همیشه از این جا شروع می‌شود، چون از آن که حق خود را می‌گیریم، حساسیت شگفت‌انگیزی دارد که ما "چه قدر بیش از حق خود" می‌گیریم. او منتظر می‌شود تا ما در "هیجان گرفتن" از این مرز حق خود رد شویم، تا آن که حق به جانب او شود و بتواند با وجدان راحت اعتراض کند. لذت "گرفتن"، درک ما را برای شناسائی مرز حق خود، تاریک می‌سازد. در همه مجازات‌های اجتماعی و حکومتی، مجرم همیشه درک این را دارد که جامعه و حکومت بیش از حق خود، در مجازات دادن تجاوز می‌کند. چون اجتماع و حکومت هم بیش از حق خود" می‌گیرند".

آیا کسی هست که خود را بپرستد؟

آن که "خودش" را نمی‌شناسد، چگونه می‌تواند "سود خودش" را بشناسد و بعد، آن سود را بخواهد؟ معمولاً خودپرستی انسان، چندان تفاوتی از خداپرستی اش ندارد" چون همان طور که خدایش را نشناخته می‌پرستد "همان طور نیز خودش را نشناخته می‌پرستد. اگر خودش را می‌شناخت و می‌پرستید" قابل تقدیر بود. همان طور در خودخواهی، کسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه می‌تواند برای آن خود بخواهد. آن چه را او در خود می‌پرستد و یا برای آن می‌خواهد، خود او نیست. بلکه "تصویریست که دیگران با عقیده اش در او ساخته اند"، و پرستیدن آن خود ضعیف و حقیر و پست است که با نام‌های خودپرستی و خودخواهی، ملعون ساخته می‌شوند.

ما به آن چه ایمان می‌آوریم، آن را ممتاز می‌سازیم

ما باید روزی چند لحظه، ایمان خود را به آن چه داده ایم باز پس بگیریم (بدون آن که به آنها شک کنیم) تا دریابیم که "محتویات و موادی" را که ما ایمان خود را به آنها می‌بخشیم، ما را ممتاز نمی‌سازند، بلکه ایمان آوردن ما به آنها، آنها را ممتاز می‌سازد. این ایمان ما، به خدا یا به دین یا به رسول یا به حقیقت یا به علم و یا به فلسفه یا به یک اصل است که خدا و دین و رسول و حقیقت و علم و فلسفه یا آن اصل را ممتاز می‌سازد، نه آن که خدا و دین و رسول و حقیقت و علم و فلسفه، در اثر این که محتویات ایمان ما شده اند، ما را ممتاز بسازند. انسان هر چه را برای ایمان آوردنش برگزید، امتیاز می‌یابد. یک دین یا حقیقت، ممتازترین و برترین چیز است چون انسان ایمان خود را به آن می‌بخشد. از این روست که هر حقیقتی می‌کوشد تا قدرت ایمان ما را به خود منحصر بسازد، و آن را نسبت به خود تغییر ناپذیر سازد، تا این امتیاز را برای همیشه داشته باشد. و وقتی ایمان آوردنش یک عمل متغیر نبود و از حرکت افتاد، به جای این که به عمل اهمیت برتر را بدهد، به محتوی و مواد ایمان اهمیت بیشتر را می‌دهد و ارزش عمل خود را فراموش می‌کند. فقط در هنگام تغییر ایمان و بکار انداختن عمل ایمان آوردن با تغییر محتویات ایمان است که در می‌یابد عمل ایمان آوردنش، امتیاز بر هر چیزی دارد. از این رو همه عقاید و فلسفه‌ها و روش‌های معرفتی میکوشند که عمل ایمان را از حرکت بیندازند تا انسان محتویات ایمان خود را تغییر ندهند. بدینسان تابعیت حقیقت و فلسفه و علم و دین از ایمان، تبدیل به تابعیت ایمان از حقیقت یا فلسفه یا دین یا علم می‌یابد. این دین یا علم یا حقیقت یا فلسفه یا یک اصل است که به او امتیاز می‌بخشد. انسان وقتی به حقیقت یا فلسفه یا دین یا یک اصل ایمان آورد، از آن محتوا، به آخرین امتیاز خود میرسد. بنابراین "جابجا ساختن ایمان یعنی بکار انداختن عمل ایمان و تغییر آن" برای همه عقاید خطرناک است. انحصار ایمان، سبب می‌شود که انسان از سرچشمه امتیاز بخشی می‌افتد و علم یا حقیقت یا دین یا فلسفه، امتیاز بخشنده به او می‌شود.

چگونه جهان را تبدیل به زندان میکنند؟

وقتی انسان به زندان می افتد، هر عملی که او میکند برای نجات یافتن از زندانست. در گذشته، جهان را برای انسان و در روانش، زندان میساختند. او در جهان از آن پس، احساس گرفتار بودن در زندان را میکرد، و بدینسان اعمالش، همه برای رستگاری از "زندان دنیا" بود. از جهان، میباید گریخت. زیستن در جهان برای نفی زندگی در جهان بود. عمل کردن در جهان، که برای زیستن در جهان است، عمل برای گریختن از آن، و نفی زندگی در جهان میشد. ایمان به آخرت و غیبت، جهان را در روان انسان تبدیل به زندان میساخت. انسان را حتماً نیابستی به زندان انداخت تا احساس بودن در زندان را بکند. میتوان روان انسان را چنان تغییر داد که در هر جایی که هست، احساس بودن در زندان را بکند. ایمان به آخرت و به غیب در روان، پهنای بی نهایت جهان را تبدیل به تنگنای زندان میکند. هیچ عملی در زندان، برای ساختن و آبادی زندان نیست، بلکه برای گریز از زندان یا نابود ساختن خود زندان است. برای اینکه جهان از سر، جای زیستن و آباد ساختن بشود، بایستی روان را از ایمان به آخرت و ایمان به غیب آزاد ساخت. آنچه جهان را زندان میسازد، در مغز و دل ماست.

به هر چه باز مانیم بت است

عرفان ما به این معرفت برجسته رسید که "از هر چه ما از حرکت بیفتیم" یا آنکه "در هر چه که ما از حرکت باز داشته شویم" و بالاخره "در هر چه که ما بمانیم، همان چیز، بت است. و این مهم نیست که این چیز در جامعه، معتبر و مقدس شمرده شود یا نه. اگر عرفان، اندیشه ای جز همین اندیشه پدید نیآورده بود، برای همین اندیشه جای ستایش داشت. این جمله، اصلیت همطراز اصول هر اکلیت.

معمولاً ما در حقایق خود باز میمانیم. همیشه حقیقت ماست که ما را از حرکت در وراء خود باز میدارد. همیشه به حقیقت خود است که ما دل میبندیم و جاویدانه با رغبت در آن منزل میکنیم. حقیقتی که ما به آن ایمان می آوریم، بت ما میشود. بت را نباید شکست، بلکه باید از بت "گذشت". شکستن بت، سبب حرکت ما نمیشود، بلکه سبب ایجاد اشتیاق ما برای ماندن و سکونت در منزل دیگر، در بتی دیگر میشود. کسیکه از حرکت لذت میبرد، در چیزی نمی ماند و از چیزی باز نمی ماند. هیچ چیزی برای او بت نمیشود حتی حقیقتش. هیچ چیزی به خودی خود، بت نیست. این بی حرکت شدن ما در چیزیست، که آن چیز را تبدیل به بت میکند. چیزی مقدس نیست این مانیم که مقدس میسازیم.

تنبلی، وحدت را می آفریند

تنبلی و راحت طلبی انسان، بزرگترین خرافات او را می آفریند. نخستین خرافه ای را که انسان می آفریند، این است که فقط "یک حقیقت" وجود دارد، و بزرگترین خرافه اش این است که فقط "یک راه" به آن حقیقت هست، و آن راه، کوتاهترین و سر راست ترین راه به آن حقیقت میباشد.

پیش از اینکه دنبال "کوتاهترین و سر راست ترین راه" بگیریم، بایستی اندکی علیرغم این تنبلی پرستی و راحت طلبی خود مبارزه کنیم، و حداقل تابع اوامر و ضروریات آن نشویم. راحت طلبی من، دنبال کوتاه ترین و تنها ترین راه می گردد ولی من از این به بعد، علی رغم این راحت طلبی و خرافاتش هستم. من از یکنواختی و یکسانی و کوتاهی این راه، ملول و پژمرده می شوم من تنوع و اختلاف و کثرت را دوست می دارم، و برای رسیدن به حقیقت واحدی که آن هم چیزی جز خرافه ای از راحت طلبی من نیست، ترجیح می دهم که از

راه های دورتر و پر پیچ و خم تر و پر تنوع تر و پرنشیب و فراز تر بروم. مدت هاست که تنبلی من، نمی تواند "حقیقت واحد" و "صراط مستقیم و سیر تکاملی و کمال واحدش" را بر من تحمیل کند راحت طلبی و تنبلی من دیگر، هدف علم را مشخص نمی سازد، بلکه "عمل به خودی خود"، هدف خودش را معین می سازد. وحدت، مدت هاست که برای من دلالت از فقر و ضعف و حق انسان می کند. من دیگر از هر وحدتی نفرت دارم، چون زائیده از فقر و ضعف و حق است. حتی انقلاب نیز به عنوان کوتاه ترین راه به هدف اجتماع، از تنبلی پرستی انسان سرچشمه می گیرد. و چه بسا که انسان با انتخاب راهی که اندکی طولانی تر از خط مستقیم انقلاب است، زودتر و با دردرس و خونریزی کمتر به هدف می رسد.

هیچ فکری، باطل نیست

هر فکری که نام "باطل" به خود گرفت، دیگر حق موجودیت ندارد. "باطل" را باید به کنار انداخت. با تهمت باطل، حق "موجودیت هر فکری" گرفته می شود. هر فکری، برای پیروز ساختن قطعی و نهائی خود، خود را "حقیقت" می خواند و افکار غیر از خود را، باطل می نامد. فکر باطل، حق به وجود ندارد. ولی هر فکری از انسان، حق به وجود دارد. فکر، دنیای آزادیست. در دنیای تفکر، کجراهه ها و بیراهه ها هست نه گمراهه ها. در دنیای تفکر، حقیقت و باطل وجود ندارد. فکری نیست که حق موجودیت و ارزش موجودیت نداشته باشد. به کسانی که نام "حقیقت" به فکر یا دین یا فلسفه یا علم خود "می دهند، باید بدبین بود، چون افکار ماوراء خود را تقلیل به "باطل" خواهند داد تا "حق وجود" را از آنها سلب سازند. کسی که فکر خود را تبدیل به حقیقت می دهد، مبارزه با فکر دیگر را، استحاله به "ضدیت وجودی" می دهد. باطل، حق به موجودیت ندارد و باید از همگان نابود ساخته بشود. نام "باطل" به هر فکری گذاشتن، بر ضد آزادی و انسانیت است. هر فکری که از انسان می زاید، با ارزش و احترام است. در دنیای تفکر، حق نامیدن هیچ فکری به باطل نیست. شومترین راه مبارزه با هر فکری آنست که ما آن را "باطل" بخوانیم. هیچ آزادی خواهی، نام باطل را بر زبان نمی آورد، چون کثیف ترین کلمه، علیه آزادی فکر انسانیت است. کسی که خود را حقیقت دار می داند هر چیزی جز حقیقت را (یعنی جز خود و امت خود را) باطل می داند، و هر باطلی، راهی غیر از نابود شدن ندارد، چون حق به وجود ندارد و تنها چیزی که حق به وجود و حاکمیت و قدرت دارد، همان حقیقت، یعنی اوست. کسی که حقیقت دارد، به دنبال انحصار تصرف قدرت است. از این رو هر فکری دیگر، برای او یک خطر است، چون هر فکری که از انسان زائیده می شود، واجد قدرت است. برای انحصار قدرت، حقیقت (یا کسی که حقیقت را دارد) باید تفکر را در انسان ها نابود سازد یا به کلی تابع خویشتن کند.

به "چه" یا به "که" باید شک کرد؟

تفکر، با شک ورزی در فکر دیگری شروع نمی شود، بلکه در شک ورزی به کسی که مرجعیت فکری و روانی و اعتقادی اوست، شروع می شود. خرد، موقعی خود می اندیشد که هیچ مرجع فکری و اخلاقی و تربیتی و حقوقی و عقلانی جز خود نشناسد. شک در "فکر دیگری"، به هدف آن است که "او" را از مرجعیت بیاندازیم. اما به فرض این که همه افکار دیگری شک ناپذیر باشند، این شک ناپذیری، به او حقانیت نمی دهند که مرجع فکری یا اخلاقی یا تربیتی ما باشد.

مسئله بنیادی شک ورزی این نیست که به "چه" باید شک کرد، بلکه این است که برای آزادی تفکر خود به "که" باید شک کرد. حساب "یک جمله یا دعوی یا اندیشه" نیست که ما به آن شک می ورزیم، بلکه به شخصی است که مرجع قدرت فکری یا عقیدتی است "که در

جامعه ما وجود دارد. ما به " این جمله یا عبارت " شک نمی کنیم که همه چیز به حس و ماده باز می گردد یا " همه چیز به ایده یا روح یا عقل باز می گردد ". ما به این شک می کنیم که آن که این جملات را می گوید در جامعه بر اذهان قدرت دارد یا نه. آن چه مانع از حرکت فکریست این قدرت می باشد نه آن عبارت. پیش از این که به بحث منطقی یک فکر پرداخت، باید از لحاظ روانی و اجتماعی، قدرت و مرجعیت یا بنیانگذار آن عقیده را منتفی ساخت، تا در ما ایجاب ترس یا احترامی نکند. پیش از شروع به شک ورزی، باید در روان خود ترس و هیبت و احترام را از هر کسی گرفت، و اعتبار و حیثیت اجتماعی و سیاسی و عقیدتی گوینده هر حقیقت یا فکری را نادیده گرفت ". هیچ کس بدون عبور از این دوزخ، نمی تواند شک کند.

روحانی تر ساختن اسلام

تصوف کوشید که اسلام را روحانی تر و درونی تر (باطنی تر) سازد با این اقدامش، آن روحانیت ناچیزی که در اسلام بود تبدیل به دود شد و تصاعد کرد، و از اسلام جز یک واقعیت سطحی تر، خشن تر، متجاوزتر، خشک تر متعصب تر، ظاهر سازانه تر باقی نماند. هر کوششی برای ایده آلی ساختن اسلام به همین نتیجه می رسد. در کنار، و در مقابل اسلام راستینی که ساخته و پرداخته می شود، اسلامی نیز بی روح تر، پرخاشگرانه تر و غیر انسانی تر و ناخداایانه تر به جا می ماند. کسانی که مغز و روح را " از " اسلام گرفته اند تا آن را متعالی سازند، سبب انحطاط و تدنی مابقی اسلام شدند و می شوند، مابقی اسلام (که همان اسلام عامه و توده ها و آخوند ها باشد) گاه و پوست خالص باقی ماند. (ما زقرآن مغز را برداشتیم - جلالدین رومی). ساختن هر اسلام راستینی، به اسلام صدمه می زند چون اسلام راستین جانشین اسلام موجود نمی شود، بلکه روح متعالی ساخته اسلام را از لاشه و بدنه اش جدا می سازند. در اثر تعالی عرفان، اسلام عامه و زاهد و شیخ به حسیض به انحطاط کشید.

ضعف منتقد و مفسر

بهتر است که انسان یک اندیشه از خود ببیند که صد نفر از آن انتقاد بکنند تا اندیشه های صد نفر دیگر را انتقاد و تأویل کند. قدرت تفسیر و تأویل و انتقاد، هنوز قدرت اندیشیدن نیست. آن که تأویل و تفسیر و انتقاد می کند، هنوز احتیاج به اندیشه دیگری دارد تا آن را تفسیر کند یا از آن انتقاد نماید و هنوز بر پای خود نمی تواند بایستد. البته میان منتقدین و مفسرین بندرت موارد استثنائی نیز هست که در انتقاد افکار دیگری افکار خود را می گویند. در مقایسه افکار خود با افکار دیگری، و نمودن ضعف افکار دیگری قدرت افکار خود را بیشتر می نمایند. مردم تا یک فکر تازه، با فکری که در ذهنشان یا در اجتماع معتبر است، مقایسه نشود، و ضعف فکر معتبر اجتماعی در مقابل فکر تازه نموده نشود، فکر تازه را نمی توانند بفهمند و ارج بدهند.

برای قدرت ورزی، مردم را دوست می دارند

در گذشته برای آن که بر مردم قدرت داشته باشند، مردم را تحقیر می کردند. امروزه برای آن که بر مردم قدرت ورزند، مردم را دوست می دارند. آن موقع برای آن که بر مردم حکومت کنند، یا خدا یا نماینده خدا می شدند. امروزه خود را از مردم و عین مردم می سازند. آن موقع، قدرت به چشم می خورد و به چشم می افتاد. امروزه، قدرت گمنام و نامرئی می شود. "دوستی

مردم " وسیله بهتری برای قدرتمندی است تا تحقیر مردم. قدرت طلبی کم کم دوستی و عشق را نیز بدنام و مظنون می سازد.

شرم بردن از تابعیت

جائی که تابعیت فردی یا ملی، ایجاب احساس افتخار کرد، آرزوی استقلال و احساس استقلال فردی یا ملی منفور و شوم می شود. برای کسی که تابعیت، افتخارش هست، یک فرد مستقل، مبعوض و منفور است. حتی در یک فکر مستقل از خودش، برای چنین فردی، منفور و مبعوض است. در چنین جامعه ای، افراد مستقل، منفورترین افراد هستند. افراد چنین جامعه ای فکر مستقل خود (یا افراد جامعه خود) را طرد و لعن و تقبیح می کنند، تا تابع فکر دیگری یا ملت یا فرهنگ دیگر باشند. مسئله بسیاری از افراد و جامعه ها، هنوز خود استقلال نیست، بلکه این مسئله است که "از تابعیت از فردی دیگر، از تقلید از ملتی دیگر از تشبه به فرهنگی دیگر شرم ببرند (از خود و در خود شرم ببرند) تابعیت از دیگری یا ملت یا حکومت دیگر، سبب شرم خودشان از خودشان بشود. اما هنوز اظهار چنین تابعیت هائی چه در صحبت هایشان چه در آثار و خاطراتشان، حماسه افتخار آمیز است. هنوز این ها احساس آن را پیدا نکرده اند که از اظهار تابعیت ها در مقابل دیگران شرم ببرند. این ها تا " شرم بردن از خودشان" فرسنگ ها فاصله دارند. ما از واقعیت استقلال خیلی دوریم.

شکستن پوسته تخم مرغ

انسان همیشه از یک طرف و با یک دید می بیند. ولی انسان می تواند از نقطه ای به نقطه دیگر برود، و از طرفی دیگر و با دیدی دیگر ببیند. هر دستگاه فکری (= اندیشگاه) جهان بینی از یک دیدگاه است. یکی از خیالات محال این است که دیدگاهی را یافت که بتوان همه طرفه و از همه دیدگاه ها دید، و اندیشگاهی ساخت که در " بر گیرنده همه دیدگاه ها " باشد. انسان فقط با تغییر دیدگاه هایش است که می تواند به جهان بینی های مختلف برسد، و تجربه ای از دیدگاه های مختلف در زمان های مختلف داشته باشد. در ضمن محدودیت یک طرفه بینی اوست که سبب حرکت او و تغییر دیدگاهش می شود. تا کسی در جهان بینی خود، هنوز احساس تنگنا نکرده است به فکر حرکت از یک دیدگاه به دیدگاه دیگر نمی افتد. ما موقعی میل به تغییر فلسفه یا عقیده یا جهان بینی خود می کنیم که آنها به ما تنگی بکنند. برای آن که یک فلسفه یا عقیده یا جهان بینی برای ما تنگ بشود، باید خویشتن، " بیش " از آن فلسفه و عقیده و جهان بینی شد. وقتی در هر احساس خود، در هر فکر خود، در هر عمل خود، در آن فلسفه یا عقیده یا جهان بینی، دیواره هائی بیابیم که نمی گذارند احساسات و افکار و اعمال ما فراتر بروند، آن گاه فلسفه و عقیده و جهان بینی ما، زندان ما خواهد شد، و خواهیم کوشید که از زندان خود بگریزیم. پیش از آن که ما فلسفه و عقیده و جهان بینی خود را از خود پر سازیم، نباید آن را ترک کنیم. چون درک تنگنا و وحشت از تنگنا قدرت های تازه ای در روان و احساسات ما بر می انگیزانند که آن فلسفه یا عقیده یا جهان بینی مثل پوسته تخم مرغ یا پوسته مار از ما فرو می ریزند. عقاید و افکاری را که ما ترک کرده ایم، پوست ها و پوسته ها نیست که از ما فرو ریخته اند. ما برای آن عقاید و افکار، خیلی بزرگ شده ایم. ما دیگر در آن افکار و عقاید نمی گنجیم. از هیچ فکر یا عقیده ای نباید گریخت بلکه با رشد و نمو باید آن را ترکانید.

اشتباه منصور حلاج

منصور نمی دانست که بزرگی این نیست که انسان، خدا بشود، بلکه بزرگی این است که انسان از خدا شدن سر بیچد. خدای شدن برای انسان، ایده آل نیست. کمال مطلق و علم مطلق و عشق مطلق و قدرت مطلق داشتن، ایده آلهائیت است که انسان دیگر از رفتن به دنبالش ننگ دارد. انسان دیگر خدا را به عنوان ایده آل خود نمی پذیرد. دیگر نه می خواهد به آن ایده آل برسد و نه می خواهد عبد و پیرو آن ایده آل باشد. کمال مطلق و علم مطلق و عشق مطلق... را یافتن، ضد انسانی می داند. خدائی که دیگر ایده آل نیست. در اثر رنج تنهائی و بی اهمیتی اش در دید انسان، به فکر انسان شدن و اجتماعی شدن می افتد.

شادی از عمل یا فخر به عمل

" شادی از عمل خود " با " فخر به عمل خود " دو پدیده مختلف و حتی متضاد است. شادی از عمل شناختن خود در عمل، و طبعاً آفرین گوئی بر آفرینندگی " خود " است، ولی " فخر به عمل خود"، عمل را اصل می سازد و خود ضمیمه و فخر عمل می گردد، و چه بسا که فخر به یک عمل نادر و استثنائی خود که امکان تکرار شدنش بسیار کم است، سبب می شود که خود فقط از آن عمل استثنائی زندگی می کند و قربانی آن عمل استثنائی اش می شود. فخر به عمل، سبب تحقیر خود می شود. کسانی که بسیار به اعمال خود فخر می کنند شخصیت های کوچکی می شوند. فقط فخر و فره آنهاست که گرد آنها مانند هاله ای آنها را بزرگ می سازد. این شخصیت ها احتیاج به هاله ای از افتخارات دارند تا اهمیت پیدا کنند، چون خودشان دیگر چیزی نیستند.

معیار و عمل

ما وقتی " خوبی به دیگری می کنیم " ، در این عمل می خواهیم " معیار خود را از خوبی " نیز به دیگری بدهیم. چون با آن معیار است که دیگری خواهد توانست به " خوبی که به او کرده ایم " ، ارزش بدهد. ولی دیگری در پذیرفتن خوبی ما به هیچ وجه رغبتی ندارد که " معیار خوبی ما " ، را نیز از ما بپذیرد. و ما همین را دلیل بر ناسپاسی و فقدان حس قدردانی دیگری می دانیم، در حالی که این ضعف و ستم خود ماست. " عمل خوب برای دیگری کردن " ، با " تبلیغ معیار اخلاقی خود " دو چیز جداگانه هستند. حق به عمل خوب، به ما حق به تنفیذ و تحمیل معیار اخلاقی خود را نمی دهد اما اغلب عقاید و احزاب این دو را با هم مخلوط می سازند، و معیارهای اخلاقی خود را در لفافه اعمال خوب خود به دیگران می دهند. ولی " قبول عمل خوب دیگری " ایجاب " قبول معیار اخلاقی " او را نمی کند.

مبارزه با دین

کسانی که بر ضد دین مبارزه می کنند، فراموش می سازند که دین بهترین کود برای رشد عقل است. " تبدیل کردن دین به کود " ، با " نابود ساختن یا تحقیر ساختن دین " فرق دارد.

جامعه گشوده

گشودگی وجود ما، نه تنها خرد ما را پذیرا می سازد، بلکه دیگران را نیز از هم می گشاید، یعنی دیگران را نیز برای پذیرش اندیشه ها و احساسات و کردار ما آماده می سازد. همان

طور سربستگی وجود ما، نه تنها خرد ما را ناپذیرا می سازد، بلکه دیگران را نیز به " بستن و فرو بستن خود " می راند، یعنی قدرت پذیرائی اندیشه ها و احساسات و کردارهای ما را از دیگران سلب می سازد. افراد گشوده، جامعه گشوده به وجود می آورند. "جامعه گشوده"، جامعه ای نیست که فقط در درون خود، افراد و گروه ها و احزاب را نسبت به هم گشوده می سازد، بلکه جامعه ایست که جامعه های دیگر خارج از خود را می گشاید. فکری که دیگری را در هم می بندد، فکر گشوده نیست. حتی یک اندیشه به خودی خود می تواند " اندیشه گشوده" یا " اندیشه سربسته" باشد.

نوسان میان کودکی و پیری

آن که همیشه گذشته را فراموش می کند، کودک می ماند و آن که همیشه گذشته را یاد دارد پیر می ماند. برای آن که هم گذشته را فراموش کرد و هم گذشته را به یاد داشت، انسان، تاریخ را به وجود می آورد. از طرفی انسان ایمان دارد که در تاریخ، گذشته را به یاد دارد و گذشته را حفظ کرده است، در حالی که با " تأویل تاریخ"، آن چه در تاریخ باید و می خواهد، مرتباً فراموش می سازد. " تأویل تاریخ"، بهترین روش فراموش ساختن تاریخ در حین نگاه داشتن تاریخ است. " آگاهبود تاریخی" دراروپا موقعی به وجود آمد که مردم، احتیاج شدید به فراموش ساختن تاریخ خود داشتند و برای برآوردن این احتیاج، روش های مختلف تأویل تاریخ را به وجود آوردند. آگاهبود تاریخی با " یاد آوری تاریخ خود پدید نمی آید، بلکه با " تأویل تاریخ خود".

تأویل تاریخی و آگاهبود تاریخی برای این است که علی رغم پیر شدن التزامی، نیروهائی مجدداً ما را به سوی کودکی بکشانند. بدین روش ما می توانیم همیشه جوان بمانیم. "آگاهبود تاریخی" که در تأویل تازه به تازه تاریخ با روش های مختلف رشد می کند، برای "همیشه جوان نگاه داشتن یک ملت" به وجود آمد.

لذت از حقارت خود

دیدن ضعف، لذت آور است. از این رو ما همه وقت خود را صرف دیدن ضعف های دیگری می کنیم (و اسم آن را انتقاد کردن می گذاریم) تا لذت بیشتر ببریم، و چون دیدن قدرتمندی ها و علویت های او نفرت انگیز است، کمتر دقت در دیدن و مطالعه آنها می کنیم. از آن جا که ما در هر جائی در آغاز، در پی یافتن امکان لذت خود هستیم، چشمان ما بلافاصله ضعف ها را می جویند و می یابند و می بینند و در آن توقف می کنند.

شناختن هر فردی، برای این مشکل نیست که علویت ها و قدرتمندی هایش در عمق او قرار دارند، بلکه برای این مشکل است که ما از دیدن علویت ها و قدرتمندی های او نفرت داریم. و برای شناختن هر فردی، باید کم کم بر این نفرت های خود غلبه کنیم (و غلبه بر نفرت ها بسیار طول می کشد و ایجاب رنج فراوان می کند که ما به سهولت حاضر نیستیم زیر چنین باری برویم) در حالی که لذت ما از ضعف دیگری، سبب کشف سریع و دید آنی ضعف های آن فرد می گردد. نفرت از شناخت و دید قدرتمندی ها و علویت های دیگران، ما را از دیدن مستقیم و بلافاصله آن باز می دارد. و چون همیشه قدرتمندی ها را " بعد از " ضعف ها می بینیم، همه آن قدرتمندی ها و علویت ها را به ضعف ها بر می گردانیم و ضعف را سرچشمه پیدایش آن قدرتمندی ها و علویت ها می دانیم.

هر چه را ما " درآغاز" و با لذت می بینیم " علت" پیدایش چیزهائی می دانیم که " بعداً" با نفرت و غلبه بر نفرت خود می توانیم ببینیم.

ولی دیدن ضعف، برای این لذت آور است که ما خود ضعیفیم، و در دیدن ضعف های دیگری تسلیتی برای احساس حقارت خود می یابیم. وقتی که به خود ثابت کردیم که دیگری، با همه امتیازات اجتماعی و سیاسی اش مثل ماست، دردی که از احساس حقارت خود داشتیم برطرف می شود. بدینسان حقارت خود را برای خود مطبوع و دوست داشتنی می سازیم. وقتی که اخلاق در جامعه نتوانست مردم را قویتر و عالی تر سازد، سیاست می کوشد تا ضعف را برای مردم لذت آور گرداند. اخلاق، سبب تمایز اخلاق می شود اما سیاست در لذت بردن از ضعف اخلاقی، همه را مساوی و شبیه هم می گرداند. هر گونه تساوی با نوعی از "لذت در ضعفی" همراه است.

آزادخواه کیست؟

اکثریت، همیشه مرهون اقلیت هایش هست، چون این اقلیت های جامعه هستند که در اثر احتیاج به آزادی، بیشتر آزادی می خواهند. آن چه را اقلیت ها با اصرار می خواهند چیز است که اکثریت هم لازم خواهد داشت، ولی فعلاً احساس لزوم آن را نمی کند. آزادی را که اکثریت کمک نمی کند تا اقلیت به آسانی بگیرد، فردا خود لازم خواهد داشت و به دشواری خواهد گرفت.

اما هر اقلیتی، با آن که بیشتر آزادی می خواهد، دلیل بر آن نیست که آزادتر می اندیشد. حتی استبداد خواهان نیز وقتی در اقلیت هستند بیشتر آزادی می خواهند. دو نفر یا دو حزب که به یک اندازه آزادی می خواهند، به یک اندازه نیز آزاد اندیش نیستند همکاری با همه آزادخواهان به صلاح آزاد اندیشان نیست. هر نوع اقلیتی در اثر احتیاج به آزادی، برای پیشرفت دادن و نافذ ساختن عقیده اش، او را در مرحله گذاری، آزادی خواه دو آتش می سازد. حتی هر چه در عقیده اش انحصار گراتر است (و طبعاً قدرت پرست تر است و در وحدت خواهی، قدرت پرستی به مرحله مطلق خود می رسد) آزادخواه تر است. آزادخواهی فقط در یک مورد قابل قبول است و آن موقعیست که شخص برای اندیشیدن آزادانه و مستقل خود و دیگران، آزادی می خواهد، نه برای رفع این احتیاج که مدتی برای تبلیغات فکر و عقیده اش لازم دارد تا به قدرت مطلوبه اش برسد. ما طرفداران آزادی خواهان نیستیم ما طرفدار آزاد اندیشان هستیم. هر کسی که آزادی می خواهد آزاداندیش نیست.

راه های راستین

راه های راست معمولاً راه ورود دارند، ولی راه خروج ندارند. چون هر راه خروجی، راه کج است. در راه راست، باید همیشه ماند. راه راست هم یکنوع زندان است. هیچ کسی از مسیر تکاملی رهائی نمی یابد.

بزرگ اغواگران

شیطان در قرآن به خدا می گوید که تو مرا اغوا کردی. البته این حرف را خدا در دهان شیطان می گذارد، چون کتاب کتابی است که خدا نوشته است. بدین وسیله شیطان حتی ابتکار خود را در اغواگری نیز از دست می دهد. چنین شیطانی به خودش هم ایمان ندارد و کسی که به خودش ایمان ندارد نمی تواند دیگران را به خود اغوا کند. اما آن چه اهمیت دارد آن است که خدا حتی به "ابتکار شیطان در اغواگری" رشک می برد. و این رشک ورزی به جایی می کشد که بزرگ ترین مکاری ها و خدعه ها و اغواگری ها (که اغوای شیطان باشد چون اگر شیطان همه را می تواند اغوا بکند پس کسی نباید بتواند او

را اغوا کند) را به خود نسبت می دهد. وقتی کسی می خواهد برتر از همه باشد، باید در دروغ و خدعه و مکر نیز به شیطان رشک ببرد. و وقتی خدا هم می تواند شیطان را اغوا کند، چرا خودش مستقیماً مشغول اغواگری نمی شود؟ ناخودآگاهانه این کار را می کند. کتابش طبق گفته خودش نه تنها مردم را هدایت می کند بلکه بسیاری را نیز به گمراهی می کشاند.

چرا هیچ را باید دوست داشت؟

این وحدت خدا نیست که به خدا عظمت، می دهد بلکه این مجموعه ای از صفرها (هیچ ها) هستند که در جلو واحد واحد، را بی نهایت عظیم می سازند. این مجموعه توده ها و عبدها و تسلیم شدگان و متواضعین و مستضعفین هستند که عظمت خدا را پدید می آورند. این صفرها و هیچ ها هستند که عظمت رهبرها، عقاید و ایدئولوژی ها را فراهم می آورند. از این رو نیز هست که خدا و رهبرها و پیشوایان، صفرها را دوست می دارند. هر چه بیشتر صفر می آفرینند، به سرعت، عظیم تر می شوند. ارزش " نیستی و صفر بودن و عبد بودن و تسلیم بودن" را خدا و رهبر می داند چیست. از این نیست ها و صفرها هست که خدایان " هستی می یابند" و هست می شوند. تا هیچ مطلق نباشد " هستی مطلق پدید نمی آید. تا ضعف مطلق نباشد قدرت مطلق (حاکمیت الهی و حاکمیت حزب و رهبر) پیدایش نمی یابد. صفر در کنار رهبر و " هیچ" در کنار " هست" و عبد در کنار خدا، از هر عددی بزرگ تر است. عظمت یک عبد و پیرو و طرفدار حزب را باید از دید خدا و رهبر و یا هیئت رهبری شناخت. عرفای ما هم " نیستی و فقر" را دوست داشتند. مسیح هم فقرای در روح را دوست داشت. کسی که قدرت می خواهد صفرها و هیچ ها را بیش از همه چیز دوست می دارد. خدا چون خود را دوست می داشت هیچ را آفرید. و کسی که نمی تواند در وراء خود مردم را تبدیل به صفر و هیچ سازد، در درون خود آن چه می تواند هیچ می سازد. ایجاد این نیستی ها در خود او، احساس عظمت به او می دهند. انسان وقتی خود را تبدیل به خلاء محض کرد، به آخرین احساس عظمت خود می رسد. هیچ قدرت دوستی، ترس از خلاء ندارد. تمرین برای تنها بودن، تمرین خلاء دوستی است. تنها درویش ها در غارهای خود زیج نمی نشسته اند بلکه قدرتمندان نیز در میان ملیون ها نفوس در تنهایی بسر می برده اند. قدرت مطلق همیشه در خلاء قرار دارد. مقتدر نمی تواند دوست داشته باشد چون دوست، کسی در کنار او، و بالاخره در این خلاء که هیچ کس دیگر نیست، کسی در مقابل اوست. از این روست که هیچ خدائی و رهبری و شاهی، دوست ندارد. خدایان، همه عشق و محبت خود را صرف " هیچ ها و نیست ها" می کنند.

نویسنده ای که بنیادی می اندیشد

نویسنده باید خود را به آن عادت بدهد که افکاری را که هفته بعد یا ماه بعد، یا سال بعد یا دهه بعد دیگر کسی نخواهد خواند، ننویسد و نیندیشد. هر چه بتواند این عادت را شامل زمان درازتری بکند، بهتر خواهد توانست " مسائل بنیادی و مهمتر" را دریابد و بشناسد. کسی که برای امروز و این هفته و این ماه و این سال می اندیشد و می نویسد، قدرت درک مسائل بنیادی و مهم را از دست می دهد.

فلسفه و تفکر

همیشه " فلسفه " باید دنبال تفکر باشد. همیشه " معلومات " باید دنبال " روش و جریان تحقیقات علمی " باشد. ولی برای غالب مردم، همیشه تفکرشان دنبال فلسفه ای بوده است و روش و تحقیقشان به " دنبال " معلوماتشان بوده است.

چرا خود را قربانی می کنیم؟

" برای آن چه " ما خود را قربانی می کنیم، قربانی " ماست " که ارزش آن را مشخص می سازد. ما در قربانی خود می خواهیم، ارزش آن چیز را به خود و به دیگران " بنمائیم ". ولی ما در قربانی کردن خود، در واقع ثابت می کنیم که آن چه ارزش دارد، مائیم و آن چیز، به خودی خود ارزش ندارد. اگر آن چیز به خودی خود ارزش داشت، ما خود را برای او قربانی نمی کردیم. اما مسئله مهم این است که ما از ارزش خود بی خبریم. و درست همین " نمودن ارزش ما به خود " چنان ضرورت پیدا می کند که ما نمی توانیم از قربانی کردن خود دست بکشیم. ما فقط در قربانی کردن خود است (خود هیچ سازی در قطعه: چرا هیچ را باید دوست داشت؟) که ارزش و اهمیت خود را در می یابیم. پس ما خود هم، بدون قربانی کردن خود، برای خود ارزشی نداریم. ما در نیست کردن و هیچ کردن و صفر کردن خود، ارزش و عظمت خود را در می یابیم. نه تنها یک قدرتمند در مقابل خود، صفر لازم دارد ما هم در درون خود و در خود احتیاج به صفر داریم.

آن که کم می تواند، زیاد می خواهد

مرد با اراده، چیزی را که نمی تواند یا نخواهد توانست، نمی خواهد ولی آن که کم می تواند و کم خواهد توانست، زیاد می خواهد، چون خواستش و ایده آتش، باید جبران ناتوانی یا کم توانی او را بکند. خواست و خواهش او تبدیل به توان او نمی شوند، بلکه خواست و خواهش او، خیال توانائی و رویای توانائی به او می دهند. در جامعه ای که رابطه خواست و توانش به هم خورد، دموکراسی قابلیت تحقق ندارد چون کسی که خود را نمی شناسد و طبعاً نمی داند چه می تواند و یا چه خواهد توانست، تصمیمات و ایده آل هایش، بیشتر یک " تسلیت روانی " است تا یک " برنامه عمل ". در دموکراسی ملت موقعی تصمیم می گیرد که بتواند.

ضعفی که دیگر نمی انگیزاند

کسی که نمی خواهد خود را به دیگران بنماید، باید به خود دروغ بگوید. انسان، می تواند طوری به خود دروغ بگوید که خود باور کند. ضعف از موقعی شروع می شود که انسان به خود دروغ می گوید و خود باور میکند، و گرنه بزرگ ترین ضعف در انسان، می تواند شدید ترین و دامنه دارترین نیروها را تولید کند یا برانگیزاند. ضعفی را که ما از دیگران و خود می پوشانیم و یا از آن خجالت می کشیم، امکانات " نیرو انگیزی " را از آن می گیریم، و ضعفی که امکان نیرو انگیزی ندارد (ضعف عقیم) ضعفی است که به روان و شأن انسان گزند وارد می آورد. ضعف های انسان با ارزشند. شمردن ضعف های ما و تحقیر ضعف های ما به هیچ کس حق رهبری نمی دهد. تحقیر ضعف های ما برای آنست که ضعف های ما را به عنوان سرچشمه های تولیدی از ما بگیرند و بر ضد ما و حق ما به کار برند. " من ضعیفم پس حق دارم " ادعائیست برای این که ضعف ما، ما را عقیم سازد.

چگونه عقل "چاره ضعفش را می کند

وقتی مسائل، پیچیده شدند، بهترین راه حل، ساده ساختن آنهاست. چون "مسائل و روابط پیچیده" را کسی نمی تواند حل بکند. عقل ما بیش از چند مسئله را نمی تواند حل بکند. از این رو نیز هست که عقل می کوشد، همه مسائل جامعه و بشریت و تاریخ را به "یک مسئله" تقلیل بدهد. نه برای این که جهان و تاریخ، فقط شامل یک مسئله است بلکه عقل، قدرت خود را موقعی در می یابد که فقط یک مسئله را حل کند. از این رو همه مسائل دنیا را تقلیل به یک مسئله می دهد. عقل هم باید خود را در قدرتش دریابد. تقلیل مسائل دنیا به یک مسئله، یا تقلیل همه علل به یک علت یا یک زیربنا (که نوع خاصی از علیت است)، گریز عقل از احساس ضعف خودش است.

خداوند بدون صورت

"از خدا، صورت نسازید"، کسانی که این حرف را زدند، می انگاشتند که از خدا وقتی مجسمه (نگار) و بت و نقش ساخته نشود، خدا، صورت ندارد. ولی خدائی را که انسان حق ندارد ترسیم و نقش کند یا بنگارد (یعنی مجسمه از آن بسازد) هنوز خدائی بی صورت نیست. هر صفتی که به خدا می دهند، یک خط یا یک رنگ در چهره اوست. مجموعه صفاتی که به خدا نسبت داده می شود، یک صورت کامل خداست. مانع شدن از مجسم کردن یا ترسیم او، نفی وجود صورت او را در یک عقیده یا دین نمی کند. به همین علت، محمد در قرآن به جای کلمه صورت کلمه "وجه" را می گذارد. خدا که نباید صورت داشته باشد، وجه پیدا کرد.

اگر انسان طبق صفاتی که از خدا دارد، صورت خدایش را می کشد، زودتر به ضعف و نقص صفات خدا یا تناقض آن صفات با هم پی می برد. انگاشتن در نگاره ها (تخیل در صورت ها) برای هر کسی ممکن است ولی اندیشیده در صفات انتزاعی، محدود به عده معدودی از افراد می گردد. گرفتن صورت از خدایان و نسبت دادن صفات انتزاعی به یک خدا سبب تمرکز یافتن و قدرتمند شدن علمای دین گردید که در دوره چند خدائی نداشتند. وقتی انسان "مفهوم خدایش" را مجسم می ساخت (به آن صورت یا صورت ها می داد) در هر صورتی که از خدا می ساخت، خدایش را در تمامیتش نمی یافت، از این رو نیز پی در پی صورتهای دیگری از خدا با نامی دیگر پدید می آورد یا به آسانی خدایانی که صفات و کیفیات دیگری از او را می نمودند که خدایان خودش نداشتند می پذیرفت. نقص هر صورتی را در صورتی از خدای دیگر چاره می کرد. ولی حالا کسی حق ندارد تصویر خدا را بکند، در حالی که همیشه در ذهن و خیال و دلش، تصویری از او دارد، و هر وقت آن تصویر، انطباق با حوائجش نداشت. ناخودآگاهانه آن را تغییر می دهد، بدون آن که متوجه بشود که صورت خدایش را تغییر داده است. قدرت تخیلش را درباره خدا، حق ندارد برونسو (عینی) بکند. آن چه می انگارد حق ندارد بنگارد. اگر می توانست بنگارد (یعنی صورتی از او بسازد) بهتر می توانست حرکت انگاره هایش (تخیلاتش) را کنترل کند. و این صفات الهی که نیمه نگاره و نیمه مفهوم انتزاعی هستند در برزخ میان انگاشتن و اندیشیدنش قرار گرفته اند، نه حق دارد درست آنها را ببیند نه حق دارد درست آنها را بیانگارد (چون تخیل باید در تصویر، عینی بشود).

"خدای بی صورت"، خدای خطرناکی است، چون هر کسی دم از خدا می زند صورتی دیگر از خدا به مردم می دهد، و در اثر منع از تجسم آن، برای مردم "نقص صورتی که او از خدا می دهد" ملموس و محسوس نیست. مردم باید خدا را ببینند و حس بکنند تا او را بشناسند، و وقتی نقص او را در آن صورت را دریافتند، آن صورت را از معبد خود دور نمی اندازند، بلکه صورتی دیگر از خود او به نام خدائی دیگر در کنار او می گذارند. خدای بی صورت،

خدائیت که در برزخ میان صورت و مفهوم انتزاعی قرار گرفته است. آن قدر انتزاعی است که قدرت انتقاد مردم را از مردم می‌گیرد و هر چه خدا انتزاعی تر است، قدرت بیشتر در دست علمای خدانشناس می‌افتد. از طرفی آن قدر صورتست که خیالات او را دائماً تحریک به ایجاد صورتی از او در ذهن خود می‌کند ولی این حق از او گرفته می‌شود که این صورتهائی را که در ذهن از او می‌پروراند تصویر کند. " معبد خدایان " بهترین جا برای محسوس ساختن خدا در صدها شکل و قیافه بود. در یک صورت از خدا نمی‌شد مفهوم کمال خدا را نمود. در حالی که مجموعه خدایان با این که بیان واقعی از کمال خدا در چهره های متعدد و متشتت بودند ولی کمال خدا که باید نموده شود، در این تشتت گم می‌شد. یا " مفهوم انتزاعی ساخته و بدون صورت خدا "، خدا، کمال خود را بدین ترتیب حفظ می‌کند که هیچگاه ملموس و محسوس نمی‌شود. کمال در کثرت گم و ناپدیدار می‌شد. وقتی خدا می‌خواست کمال خود را بنماید، در کثرت نمودهایش ناپدیدار می‌گشت. اما کمال در وحدت، به اوج انتزاعی می‌رسد که از دسترسی بشر خارج می‌گردد. کثرت خدایان و وحدت خدا، به یک نتیجه مشترک می‌رسند.

فلسفه چیست؟

فلسفه با " اندیشیدن چیزی یا چیزها " شروع نمی‌شود، بلکه با " اندیشیدن درباره آن چه می‌اندیشیم " و آن طور که می‌اندیشیم. و این موقعیت که اندیشه در خودش، موجودیت و ماهیت خودش را مسلم نمی‌گیرد. بدینسان فلسفه، شکافتگی فکر در خود است. فلسفه، عبارت بندی این " تزلزل درونی خود فکر " است. فکر علیه خود بر می‌خیزد. در تفکر فلسفی، فکر با خود ضدیت می‌کند، فکر علیه خود عصیان می‌کند، فکر بر خود شک می‌کند. فکر محصولات خود را در این جریانات، تحقیر می‌کند. قدرت حاکمیت و جذابیت را از بهترین افکاری که پدید آورده، می‌گیرد. تفکر در فلسفه، اولادی را که خود زائیده دوباره با کمال شادی فرو می‌بلعد. فلسفه ای که دندانهایش لُق و کند شد، اولادش (افکار و سیستم هایش) حاکم بر او می‌شوند. هر فکری را، پیش از آن که قدرت خود را بگستراند، نابود خواهد ساخت. تفکر فلسفی تابع فلسفه و علم و جهان بینی که آورده، نمی‌شود.

مستضعف و استقلال

اگر معنای مستقل شدن نداشتن بستگی با دیگران باشد کسی که مستقل می‌شود، از همه مجزا و بریده و تنها خواهد شد. ولی معنای مستقل بودن، این می‌باشد که ما علی‌رغم بستگی های مختلف با دیگران، تابع دیگران نشویم. معمولاً انسان ضعیف، مستقل شدن را در پاره کردن بستگی های خود از دیگران در می‌یابد.

برای مستقل شدن باید نیرومند بود تا بستگی ها، انسان را تابع نسازند. ضعیف از هر نوع بستگی می‌ترسد ولی ضمناً ناخودآگاهانه و متقارناً در پی آن بستگی است که تابعیت و عبودیت مطلق در آن تحقق بیابد. مستضعف می‌خواهد از همه پاره شود تا فقط یک معبود مطلق (یک تابعیت مطلق) پیدا کند. نفرت او از بستگی های مختلف، از عطش بی‌نهایت او برای " تابعیت " مطلق زائیده شده است. از همه به کلی بریده می‌شود تا تابع مطلق یکی باشد.

ادامه شغل مداحی

مداح های ما از کشیدن تصویر چهره روانی و شخصی ممدوحین خود در اشعارشان می‌گریختند. معمولاً چیزهائی را در او می‌ستودند که برای رفع احتیاجات خود و جامعه

لازم داشتند. مدح ها، ستایش خصوصیتی است که باید احتیاجات روانی یا مادی فردی یا جامعه آن مداح را برآورده کند. از این رو باید "اکراه و نفرت از مدح ها و مداحی ها" را کنار گذاشت و در ساختمان روانی اجتماعی آنها مطالعه کرد. در این مدح ها، خیلی از دردهای بنیادی روانی فردی و اجتماعی و ملی گفته شده است. همین احتیاج به ستودن و ریشه های روانی اجتماعی آن، روشن ساختن یک درد بنیادی روانی ملی است. چرا ما احتیاج به ستودن داریم؟ و چرا پدران ما به آن گونه می ستودند و ما امروز چگونه می ستائیم؟ و آیا تغییر نحوه ستودن، تغییری در احتیاج به ستایش گری داده است؟

ما هنوز روح و عطش مداحان گذشته خود را داریم. ما برعکس آن چه می انگاریم، خیلی شبیه به آنها هستیم. ما نیز دارای همان درد روانی هستیم که آنها بودند و خیلی از خلق و خوی ملی، چیزی جز درد های مشترک نسل های مختلف نیست.

به همین علت نیز هست که از خواندن مدح های آنها اکراه داریم، چون همان احتیاج که از بیماری گذشتگان بر می خیزد به همان شدت در خود داریم. تغییر نحوه مدیحه سرائی و تغییر اشخاص یا "آن چه مدح کرده می شود"، تغییر در عطش ما به مداحی نداده است. چه مدح خدا، چه مدح رهبر، چه مدح شاه، چه مدح حزب، چه مدح ملت، چه مدح عقیده یا ایدئولوژی، همه اش از یک بیماری و مدح روانی سرچشمه می گیرد.

هدف و وسیله

جدا ساختن هدف از وسیله در فکر (به عنوان دو مفهوم جداگانه) غیر از جدا ساختن هدف از وسیله در خود عمل انسانی است. در عمل انسانی هیچگاه هدف را از وسیله نمی توان جدا ساخت. با تلاش برای جدا ساختن هدف از وسیله در عمل، نه تنها اعمال انسان بلکه "خود انسان" را تقلیل به وسیله خواهیم داد. وقتی "انسان" برای تحقق هدف زندگانی اش (یعنی کمال) هست، انسان تقلیل به وسیله یافته است. همان طور وقتی که جامعه، یک سیر تکاملی را باید ببیماید، جامعه برای هدفش (کمالش) وجود دارد. بدینسان جامعه بیش از وسیله ای نیست. معمولاً انسان و جامعه، با جدا ساختن هدف از وسیله در مفهوم، وسیله در دست کسی یا کسانی می شود که آن هدف را می شناسند یا آن هدف را می گذارند. چون وسیله که خود، هدفش را معلوم نمی کند یا هدفش را نمی گذارد. هر جا که در فلسفه یا در دین یا در علم کوشیده می شود که هدف از وسیله جدا ساخته شود، راه استبداد هموار می گردد.

روش بزرگ سازی خود

وقتی کسی نمی تواند بر بزرگی خود بیافزاید ولی عطش در افزون طلبی دارد، دیگری را کوچک و خوار می سازد. بزرگ شدن، احتیاج به رنج و زحمت فراوان دارد. از این رو راحت طلبی افراد و احزاب و عقاید از طرفی، و علاقه به تجلیل خود از طرف دیگر، آنها را به کوچک ساختن افراد و احزاب و عقاید دیگر می راند. حالا که ما نمی توانیم بزرگ بشویم دیگری را کوچک می سازیم.

کمال، هستی را نابود می سازد

با مفهوم "سیر تکاملی" ما منکر آن می شویم که اشیاء "هستند". درست اشیاء وقتی هستند که به کمال رسیده اند. در "شدن-تحول"، هیچ چیزی "نیست". اشیاء نیستند چون هنوز "ارزش

بودن" را ندارند. فقط در "بودن" یعنی در کمال، ارزش پیدا می کنند. تا اشیاء، ارزش نهائی خود را نیافته اند، نیستند.

ما با مفهوم "سیر به سوی کمال"، ارزش هستی اشیاء را همان طور که هستند از بین می بریم، و بدینسان هستی آنها را از آنها می گیریم. دنیائی که به سوی کمال می رود نیست. مفهوم "بود در کمال"، عالم وجود را تبدیل به خیال و سایه می سازد. از این رو نیز به سیر زندگانی خود، به تاریخ خود اهمیت نداده ایم. این مفهوم کمال است که به نتیجه "این نیز بگذرد" رسیده است. اما آن چه می گذرد ارزش برای خودش و در خودش دارد. ارزش آن چه می گذرد به آن چه خواهد رسید و باید برسد نیست. تغییر و تحول، برای رسیدن به "بود نهائی"، ارزش پیدا نمی کند. حتی تحول، وقتی ارزش دارد که به سکون و تغییر ناپذیری می رسد. این نفی ارزش تغییر و تحول است. تغییر و تحول ارزشمندتر از هر کمالی است.

سرچشمه قدرت مردم، ضعف آنهاست

برای آن که از قدرت کینه ورزی و کینه توزی مردم سوءاستفاده کرد، باید آنها را ضعیف و حقیر ساخت. نفرت و کینه ورزی و کینه توزی، در کود ضعف و حقر به تندی می روید. و مردم را به سهولت می توان به احساس ضعف و حقر خودشان کشانید، تا به احساس قدرت و عظمتشان. از این رو نیز یک نهضت سیاسی و یا اجتماعی و یا دینی را بیشتر با "قدرت نفرت و کینه توزی" مردم به حرکت می اندازند. و برای استفاده از قدرت و نفرت و کینه احتیاج به آن است که ضعف و حقر مردم را به مردم "بنمایند". کسی که قدرتش از احساس ضعف و حقر مردم سرچشمه گرفته، هیچگاه "احساس قدرت و عظمت" را به آنها نخواهد داد (یعنی نخواهد گذاشت که احساسات و عقل خود را چشمه عظمت و قدرت خود دریابند) چون بدین وسیله قدرت خود را از دست خواهد داد. حتی مردم اگر احساس عظمت و قدرت بکنند، باید در او و از او، سرچشمه عظمت و قدرت خود را ببینند. یعنی قدرت و عظمتشان در آگاهبودشان، نباید از خود آنها سرچشمه گرفته باشد. و حتی در اوج احساس قدرت و عظمتشان، مردم اوج ضعف و حقر خود را در می یابند، و در آن قدرت و عظمت، فقط این ضعف و حقر خود را می پوشانند. قدرت یا عظمتشان یا از خداست، یا از رهبر و شاه است، یا از دین و ایدئولوژی شان است، ... ولی به هر صورت قدرت و عظمتشان در آگاهبودشان از خودشان سرچشمه نمی گیرد. با احساس این ضعف و حقر مردم است که می توان شدیدترین و دامنه دارترین قدرت های سیاسی و اجتماعی و دینی را بسیج ساخت. ولی مردم نمی خواهند باور کنند که ضعف های آنها نیز سرچشمه قدرت و تعالیست. از این بی خبری مردم و تحقیر ضعف آنها، مقتدرین استفاده می برند و قدرتی که از ضعف مردم برخاسته از آنها سلب می کنند و به خدا یا به خود نسبت می دهند. چون قدرت نمی تواند از ضعف بوده باشد. اما بسیار قدرت ها از ضعف ها سرچشمه می گیرند. باید ایمان به ضعف های خود داشت و برای آنها ارزش قائل شد. نگذارید میوه شیرین ضعف هایتان را کسان دیگر بچینند.

چيست که برای یک معتقد تکرار می شود؟

اعتقاد به هر چیزی سبب می شود که "تکرار آن چیز" دیگر ملالت آور نیست. انسانی که خلاقیت ندارد مجبور است که با ایمان و اعتقاد به چند چیز، همیشه آن چند چیز را بدون ملالت تکرار کند. با اعتقاد به یک فکر یا یک اصل یا یک تصویر، تکرار دائم آن فکر یا اصل یا تصویر، لذت آور می شود. ایمان، همیشه جبران فقدان قدرت خلاقیت انسان را می کند. انسانی هائی که نمی توانند بیافرینند نیاز به ایمان و اعتقاد دارند، تا از تکرار فکر و فلسفه و عقیده

خود لذت ببرند. یک معتقد وقتی کتابی می خواند، موقعی لذت می برد که همان فکر و عقیده و اصل مورد اعتقادش، در همان اصطلاحات و کلمات مانوسش دائماً تکرار بشود. ولی وقتی به افکار و اصول و عقاید دیگری برخورد، هر چه هم تنوع و سرشاری و ثروت داشته باشند، برای او ملال آور می باشد، چون صفحه به صفحه و سطر به سطر افکاری را می خواند که فکر مورد اعتقاد او در آن نیست. برای معتقد، آن چه ملال آور است، تکرار حساب می شود، نه آن چه تکرار می شود، ملالت آور باشد. تا عقاید و افکار مورد اعتقاد او در هر جایی تکرار نشود، به او لذت دست نمی دهد.

بعد از کشف خرافات

بزرگ ترین مسئله هر اجتماعی، کشف خرافات آنانی است که دارند حقیقت هستند. به فرض اینکه کسی این خرافات را کشف کند، کدام موش است که این زنگوله را به گردن گریه، ببندد؟ و دلیل گریه به این که حقیقت خالص را دارد، این است که زنگوله ای به گردنش آویزان نیست. برای معرفی هر حقیقتی که در اجتماع قدرت و اعتبار دارد، باید خرافاتش را مانند زنگوله به گردنش آویخت، تا پیش از این که در هر مسئله و صحنه ای برای تصمیم گیری حاضر شود، صدای خرافاتش را پیش از ورودش شنید. چون وقتی در صحنه ظاهر شد، هیبتش دیگر مهلت به دیدن خرافاتش نمی دهد هر چه که خرافات حقیقت گویان و حقیقت داران، خاموش و بی سروصدا هستند، بر عکس حقایقشان در بلندگو نعره می کشند.

آن که بی نیاز است، ضعیف است

حقیقت چه ارزشی دارد که ما آن را می خواهیم؟ اگر حقیقت برای ما ارزش خاصی نداشته باشد، ما آن را نمی خواهیم. حقیقت خواهی (اراده به حقیقت) از "ارزشی" که ما به حقیقت می دهیم، مشخص می شود. حقیقت، همیشه چیزی است که ما به آن بیشترین ارزش خود را می دهیم، یعنی بیشتر از هر چیزی می خواهیم.

ما آن چه را بیش از همه می خواهیم، حقیقت می سازیم تا "حق تصرف" در آن پیدا کنیم. و برای جبران این "تجاوز گری"، می گوئیم که "حقیقت ما را به سوی خود می کشاند". از "خواست خود"، "کشش حقیقت" را می سازیم. از "خواست خود به هر چیزی"، کشش آن چیز را بر خود پدید می آوریم. این ما نیستیم که به دیگری تجاوز می کنیم، این دیگری است که ما را به خود می خواند. بدینسان تجاوزگری ما، معصومیت پیدا می کند. این "آز" ما نیست، بلکه این نیاز "ما" به آن چیز است. بدین ترتیب ناخودآگاهانه نفی خواست و آز خود را می کنیم و به جای آن آگاهانه "نیاز خود را، یا کشیدگی خود را به آن چیز" می گذاریم. از "اراده ما به حقیقت"، "نیاز ما به حقیقت" می شود. آگاهانه، قدرت را از خود سلب می کنیم تا ناخودآگاهانه همان قدرت به ما داده شود.

نیاز انسانی، اظهار عجز و ضعف انسانی، نیست. نیاز انسان، کشیدگی و خواهش نیرومندان درونی به قدرت و تواناییست. ما بدین روش، خود را به عنوان سرچشمه قدرت منکر می شویم تا قدرت به ما داده شود و ما معصومانه به قدرت رسیده باشیم. سابقاً این معصوم سازی، با دانستن خدا به عنوان سرچشمه قدرت صورت می گرفت، امروزه در دموکراسی این معصومیت، با گرفتن مردم به عنوان سرچشمه قدرت صورت می گیرد. معصوم سازی خود با استحاله از (بیش خواهی، قدرت طلبی، معرفت طلبی...) به نیاز و کشیدگی، صورت می بندد. کشش و نیاز، همان قدرت ماست که به انکار خود، خود را می پوشاند پیدایش هر نیازی در انسان، پیدایش قدرت تازه ایست. همین طور بالعکس هر نیاز تازه ای قدرت های تازه ای، را در انسان بیدار و کشف می سازد.

کسی که بی نیاز است، هیچ قدرتی ندارد. بی نیازی، فخر و یا دلیل بر برتری نیست. نیاز من به دیگری، نه تنها سبب انگیزش و کشف قدرت هائی در او، برای بر آوردن آنها می شود، بلکه من از دیگری و کار دیگری و محصول دیگری و دوستی دیگری، می خواهم بر قدرت و نیروی خود بیافزایم و در پی همین افزایش هستم.

حتی محرومیت، بر این خواهش ها می افزاید و "نیرو خواهی ما" را بیشتر می کند. در محرومیت ها، خواست ها و ادعا ها و آرزوهای ما زنده اند.

کسی که از "حق خود به رفع نیاز هایش" گستاخانه سخن می گوید، از گفتن "حق خود به آرزوهایش" شرم دارد، چون کسی حق به داشتن آن ندارد. در حالی که نیازهای او، همان آرزوهای پنهان شده از دید دیگران و از دید خود او هستند.

هیچ کسی از "خواست و خواهش خود" حرف نمی زند و ترجیح می دهد که از "نیازها و ضروریات خود و دیگران" سخن بگوید در اثر همین شرم، "نفوذ اراده اش را بر حقیقت" فراموش می سازد. اراده و خواهش هایش را تابع واقعیات و "آن چه در جامعه معتبر است" یا "آن چه مرجع مقتدری در جامعه گفته" می کند اما اراده و خواهش خود را پنهانی به شکل اراده و خواست همان مرجع معتبر و واقعیات در می آورد. آن چه در نهان اراده کرده است، دیگری برای او می خواهد و او ناخواسته به اراده خود می رسد. ایده آل درونسوی او، ضرورت عینی جامعه و سیر تاریخ می گردد.

دفاع از حق محرومین

بهترین راه برای مبارزه آن است که برای گرفتن حق دیگران مبارزه کنیم حق دیگران را که گرفتیم، حق ما هم می شود. به همین علت است که محرومین و مستضعفین و کارگران و فقرا این قدر مدافع می یابند.

از آنهایی که ایده آلهای بزرگ دارند

ما باید بزرگ تر از ایده آلهای خود باشیم، چون ایده آلهای بزرگتر از ما، ما را کوچک خواهند ساخت. ما به علت بزرگی ایده آلهای خود، بزرگ نیستیم، بلکه ایده آلهای ما به علت بزرگی ما، بزرگ اند.

یک "خود کوچک" با "پیدا کردن یک" ایده آل بزرگ جبران کوچکی اش را می کند. آن ایده آل از او سرچشمه نگرفته است و وامی است، از این رو نیز با شدت از مالکیت آن ایده آل (یا تعلق به آن ایده آل) دفاع می کند. او فقط با آن ایده آل، "چیزی" هست، و بدون آن ایده آل، هیچ نیست. انسان باید بزرگی اش در خودش و از خودش باشد.

چشمی برای فرد و چشمی برای جامعه

چشمی که برای شناختن فرد انسان لازم است با چشمی که برای شناختن جامعه لازم است، فرق دارد. چشم اول، مثل ترازو نیست که باید برای هزارم میلی گرم حساسیت داشته باشد، و چشم دوم مثل ترازو نیست که باید برای تن حساسیت داشته باشد. برای چشم جامعه شناس، آن چه مربوط به یک فرد است قابل کشیدن و سنجیدن و دریافتن نیست. در قانون اساسی دو نوع باید با هم هم‌مانگ ساخته بشوند.

قوانینی که روی ترازوهای هزارم میلی گرمی حساسیت خود را نشان بدهند و قوانینی که روزی روی ترازوهای تنی نمودار می گردند. قانون اساسی باید دقیقاً مشخص کند که در چه مواردی باید از کاربرد ترازوهای تنی دست برداشت.

تضاد همه با هم

هگل می انگاشت که هر مفهومی، یک مفهوم متضاد دارد، و انگاره دیگرش این بود که از این دو مفهوم متضاد، می توان یک ترکیب (سنتز) فراهم آورد. ولی در تاریخ و انسان و جامعه، در مقابل هر فکری، چندین فکر متضاد با آن قرار می گیرند، و در مفهوم متضاد به یک ترکیب تازه نمی انجامد، بلکه می توانند به ترکیبات مختلف بکشند، و چه بسا که دو فکر متضاد، با هم ترکیب نمی شوند، چون از حالت تضاد نسبت به هم، نمی گریزند، و در ترکیب و وحدت، اعتلاء خود را در نمی یابند، و ضرورتی برای رد و نفی خود در یک وحدت نمی بینند.

و اساساً ما هنوز تضاد را در میان " دو چیز " می توانیم تصور کنیم. دو چیز است که می تواند متضاد با هم باشند. و این مفهومی بسیار ناقص و تنگ از تضاد می باشد. این شیوه تفکر، به خودی خود، یک شیوه بسیار محدود فکریست. چرا سه چیز نباید وجود داشته باشند که در زمان واحد با هم ضد باشند، و فقط در این سه گانگی، این تضاد را با هم دارند، و وقتی یک چیز را از آنها کنار بگذاریم، دیگر با هم متضاد نیستند. مفهوم تضاد ما، از یک مفهوم خاص عدد، پدید آمده است. همان طور که ما برای جمع، باید یک عدد را با عدد دیگر جمع کنیم، یعنی همه چیزها را پشت سر هم تقلیل به دو عدد بدهیم و عدد سوم را وقتی به میان می آوریم که عدد اول و دوم، تبدیل به یک عدد یافته اند، همان طور نیز تضاد را نیز دو بعدی کرده ایم. ما هنوز ریاضیاتی درست نکرده ایم که سه عدد را یکجا و همزمان در رابطه با هم قرار بدهیم و آن سه عدد را به هیچ وجه نتوان به دو عدد تقلیل داد. ما هنوز ریاضیاتمان دو بعدی است. وقتی چنین ریاضیاتی ایجاد شد مفهوم تضاد ما نیز تغییر خواهد کرد. آن گاه خواهیم توانست سه پدیده یا سه مفهوم یا فکر را فقط در همین یگانگی شان در تضاد با هم درک می کنیم، و بالاخره با مفهوم چند بعدی عدد، خواهیم توانست همه مفاهیم یا همه پدیده ها را یکجا و یکزمان در رابطه تضاد با هم بفهمیم. همه می توانند فقط با هم متضاد با هم باشند. بدون این که امکان تقلیل دادن آنها به جفت تضاد باشد. اگر یک چیز را از میانه همه جدا سازیم، دیگر امکان تضاد همگانی را با هم از دست می دهند. تضاد جفتی، فقیرترین راه ضد اندیشی است.

گفتن برای نگفتن

ما هنوز این خرافه کهن را داریم که "گفته" شامل " خبر و دانش و معنایی " است. در گفته و با گفته، چیزی گفته می شود. بر عکس این خرافه، چه بسا ما می گوئیم تا چیزی نگوئیم. چه بسا ما می گوئیم، تا چیزی غیر از آن چه در گفته است، بگوئیم. چه بسا ما می گوئیم، تا آن چه در گفته هست، مسخ کنیم. چه بسا ما می گوئیم، بلکه در جریان گفتن، معنایی و فکری صید کنیم. چه بسا ما می گوئیم تا در حین گفتن افکاری را که میخواهیم بگوئیم، نگفته فراموش کنیم. یکی از بزرگ ترین هنرهای اجتماعی و سیاسی و دینی آن است که ساعت ها با زیبا ترین کلمات، با محکم ترین استدلالات، با انگیزاننده ترین افکار، چیزی نگوئیم. مردم احتیاج به بلعیدن و نشخوار "گفته ها" دارند. انسان احتیاج مجرد به گفتن و گفته (در شنیدن) دارد تا به انتقال معنایی و افکار. از این رو نیز بسیاری از نویسندگان یک معنا را در یک جمله نمی گویند بلکه در یک کتاب می نویسند تا آن معنا در توده ای از گفته ها پخش گردد.

اتهام خود پرستی

برای آن که آزادی را منفور و نابود سازند، به کسی که خود می اندیشد، و اندیشه خود را می گوید، اتهام می بندد که خود پرست است. خود اندیشی را خود پرستی می خوانند. "اندیشه خود را داشتن" بزرگ ترین جرم و گناه می شود. ولی جائی که خودی نباشد، کسی نمی اندیشد.

رحم به خدا

رد کردن "خدای قرآنی"، رد کردن خدا نیست. چون تصویری که در قرآن از خدا شده است آن قدر "ضد خدائی و ناخدائی" است که انسان در انتقاد از این تصویر خدا، همیشه "خدائی بهتر و خداوندانه تر" می سازد. و وقتی تصویر عالی تری از خدا ساختیم، آن گاه این تصویر را ناخودآگاهانه به جای تصویر قرآنی خدا می گذاریم، و بدین ترتیب خدای تازه ما خدای قرآن را به کنار می زند، و ما می پنداریم که خداوند عالی تری که ساخته ایم، همان خدای قرآن است. اما خدای قرآن، آن حس لطیف برای درک "خدای بهتر و عالی تر" را ندارد و به نام خدای واحد، آن خدای عالی تر را طرد و تبعید می کند.

انسان همیشه در خواندن قرآن، رحم به خدای قرآنی پیدا میکند و به جای رد کردن آن می کوشد که او را خدا تر سازد (کاری را که همه سازندگان اسلام های راستین می کنند). وقتی که انسان می تواند مفهومی عالی تر از خدا داشته باشد تا مفهومی که در "دین معتبر در اجتماع" از خدا است طبعاً آن دین را خدائی نمی شمارد. توجیه دین از سرچشمه های انسانی و اجتماعی و اقتصادی، موقعی شروع می شود که تصویری خدا که "دین معتبر در جامعه" به مردم می دهد، از تصویری که مردم از خدا می سازند، حقیرتر است.

تصویر انسان

در گذشته برای ساختن تصویری از انسان، در آغاز، تصویری از خدا برای خود پدید می آوردند. تا تصویری از خدا نداشتند، نمی توانستند تصویری از انسان ترسیم کنند. اما امروزه دیگر نیازی به این بیراهه نیست. ما می توانیم تصویری از انسان، بدون تصویری از خدا بسازیم. این تصویرات شبیه تر به انسان هستند. در آن وقت قانون با تصویر خدا شروع می شد حالا قانون با تصویر انسان شروع می شود.

قدرت ایمان و ضعف عمل

ارزش هائی که ما به اعمال و اشیاء و واقعیات و نیازهای خود می دهیم، وقتی نزدیک به آنها هستند این ارزش ها، اعمال ما را رهبری می کنند و بر آنها مسلط می شوند، ولی هر چه این ارزش های عملی به "مفاهیم کلی" مانند: عدالت و خوبی و... نزدیک می شوند، تسلط و قدرت رهبری این ارزش ها از اعمال روزانه ما کمتر می شود. ارزش های عملی اخلاقی، با ساختن مفاهیم کلی از آنها، ایده آلی ساخته می شوند. با تبدیل به ایده آل، قدرت جاذبه شان بر ما می افزاید (ما را آسانتر به خود مومن می سازند) ولی قدرت تسلطشان بر واقعیت و رهبری اعمال در دقایق و جزئیات کاسته می شود عدالت و خیر و انسانیت و... ایده آلی هائی هستند که ما را به "اوج قدرت ایمانمان" می رسانند، و همزمان با آن، به حسیض قدرت و سلطه خود بر اعمال و واقعیات.

از آن جا که ما دیگر نمی توانیم بدون ایمان به این مفاهیم کلی و ایده آله زندگی کنیم ، این ضعف خود را در رهبری اعمال خود که نتیجه مستقیم آن ایده آلی ساختن و کلی ساختن است، از راه های گوناگون جبران می سازیم. مثلاً می پذیریم که انسان طبیعتاً گناهکار است مثلاً می پذیریم که ما به خودی خود آن ایده آله را با خرد خود نمی توانیم در عمل پیدا کنیم و احتیاج به رهبری، به رسولی.... داریم مثلاً می پذیریم که عمل انسانی بدون تقصیر، غیر ممکن است، پس احتیاج به یک منحنی یا شفیع داریم.

لذت بردن از زهر حسد

کسی به تو حسد می برد که تو را برتر از خود می داند. بنابراین او در حسدش تصدیق برتری تو را می کند. و آن که تجلیل ترا می کند، برتری ترا به خوبی آن که به تو حسد می ورزد نمی شناسد. حسود، با تصدیق نهائی برتری تو در حسدش، می کوشد با "ابراز حسادت" لذتی را که از این احساس برتری خواهی برد تلخ سازد.

بنابراین در حسدش هم احساس برتری به تو می دهد و در ازاء این می خواهد که آن لذت را تبدیل به تلخی و عذاب سازد. ولی موقعی می توان از حسد دیگری، لذت برد که این دو مولفه را از هم جدا ساخت. حسد را باید تا آن جایی که تأیید احساس برتری است پذیرفت، و از آن جا به بعد که ترشح زهر تلخی می کند نادیده گرفت یا آن را برای خود نامحسوس ساخت. بهترین علامت برتری یک نفر، مقدار و شدت حسد دیگران به او و نفرت هائی است که از حسدشان سرچشمه می گیرد. امروزه برای ابراز حسادت ، از شیوه انتقاد استفاده می برند. بهترین راه برخورد با حسود آن است که از زهر حسد او لذت برد.

زندگانی بی معنا و زندگانی معنوی

وقتی زندگی و جهان برای ما بی معنا است از این جهت بی معناست چون ما خلاقیت و قدرت خلاقه خود را از دست داده ایم. زندگی و جهان تا موقعی معنا دارد و آن قدر و آن طور معنا دارد که ما به آن می دهیم. نفی و نابود ساختن و رد کردن "معانثی که تا به حال به او داده شده"، علامت "بی معنا شدن" زندگی و جهان نیست و علامت این نیست که زندگانی و جهان نمی تواند معنا داشته باشد. ما برای اینکه خود در جهان زندگانی کنیم باید معنای ویژه خود را به زندگانی و جهان بدهیم، پس باید در آغاز معنائی را که دیگران داده اند، به کنار بزنیم. ولی معانثی که پیشینیان ما به زندگانی و جهان داده اند به خورد جهان فرو رفته اند. از این رو می پنداریم که جهان و زندگانی با آن عینیت دارد. معمولاً نومیدی ما از زندگی و جهان، بی معنائی آن نیست، بلکه "معنای حقیری" است که به آن داده اند. این "عبث بودن جهان" نیست که ما را مایوس می سازد، بلکه این "اوج معنائی" است که به آن داده اند و در نظر ما آن معنا بسیار حقیر و شوم می نماید. درست "زندگانی معنوی" است که در اثر حقارت معنویتش ما را مشمئز می سازد. و ایمان به این که آن معنا، عظمت دارد و اوج کمال است، ما را مشمئز می سازد.

تظاهر مضاعف

انسان وقتی "آن چه خود است"، نمی نماید، به خود فشار وارد می آورد تا خود را آن طور که می خواهد "بنمایاند". و چون در این "خود نمایاندن"، درک "تظاهر" و "بازیگری" می کند،

می کوشد تا به خود بنمایاند، که خود را می نمایاند، یعنی در مقابل خود تظاهر و بازیگری می کند تا تظاهر و بازیگری اولش را نامحسوس سازد. انسانی که به شدت خود را آن طور که می خواهد می نمایاند، به شدت، در اثر این تظاهر و بازیگری مضاعف، به "صداقت" خود ایمان دارد. و این صداقت هاست که مردم را به خود جلب می کند. آنهایی که روی صداقت خود خیلی حساس اند، کسانی هستند که "بازیگران مضاعفند".

دزد نیمه شب

مسیح می گوید که او وقتی دوباره بیاید مانند دزدان نیمه شب خواهد آمد. همه حقیقت گویان در نیمه شب می آیند، نه برای این که مردم را بیدار کنند (چون شب موقع ضروری برای خواب همه است) بلکه برای آن که عقل ها و دل های آنان را بدزدند. دزدان سرمشق خدایان شده اند. دزد، شناسنده "نابهنگامیها و ناگهانی ها" است همان طور که دزد یک فرد عادی را نابهنگام و ناگهان غافلگیر می سازد، حقیقت داران نیز جامعه و تاریخ را نابهنگام و ناگهان غافلگیر می سازند.

و این که ساعت (در قرآن) به طور ناگهانی و نابهنگام خواهد بود، همان داستان دزد نیمه شب مسیح است. از این رو نیز این "علم ساعت" نزد خداست (نزد خود دزد است). تصرف قدرت باید نابهنگام و ناگهانی، در حینی که همه در عمق بی خبری هستند، صورت بگیرد. کسی که می خواهد تمامی قدرت و قدرت مطلق را تصاحب کند، اول مردم را می خواباند، و اسم خواب را "ارشاد" و "هدایت" و "ایجاد آگاهی انقلابی" می گذارد.

ضعف و لذت از قدرت

کسی که ضعیف است، دیگران را تا می تواند می آزارد و صدمه می زند و مزاحمت میدهد و موی دماغ آنها می شود، تا درک قدرت خود را بکند آن که می تواند ایجاد موانع در میان راه دیگران بکند، ایجاد قدرت برای خویشتن می کند. آگاهانه و مرتب، مانع شدن و مختل کردن و موی دماغ شدن و از کار سودمند منحرف ساختن، مزه و لذت قدرت به افراد ضعیف میدهد. در جامعه ای که این ضعفا زیادند، هر نوع تلاشی برای اصلاح و پیشرفت باز داشته می شود، چون این ضعفا هیچ راهی برای درک قدرت خود جز بدین وسیله ندارند. پیش از اقدام به اصلاح و پیشرفت، باید برای این ضعفا که اکثریت جامعه را تشکیل می دهند، امکان دیگر برای "چشیدن قدرت" و لذت از قدرت یافت.

چگونه جلو معرفت هر کسی را می توان گرفت

ما می پنداریم که ما به آن قدر و به آن طور معرفت می رسیم که منافع داریم. منافع ما جهت و دامنه معرفتی را که به دست خواهیم آورد، مشخص می سازند. ولی در واقع منافع ما با هم هماهنگی ندارند و با هم یک جدول منظم و سازگار و واحد تشکیل نمی دهند تا بتوانند فقط "یک جهت" و یک خط میان واقعیات و ما ایجاد کنند، بلکه هر منفعتی در ما، به ما جهتی دیگر برای شناختی دیگر از واقعیات و پدیده ها می دهد، و چون این منافع ما مختلف و متضاد هستند، بینش های ما جهات مختلف و متضاد دارند. برای آن که دامنه معرفت خود را تنگ سازیم، باید منافع مختلف و متضاد خود را منظم سازیم و از آنها یک دستگاه واحد بسازیم، و اختلاف و تضاد را میان آنها برطرف کنیم.

"آگاهبود طبقاتی" مارکس، موقعی پدید می آید که این منافع در یک دستگاه، تنظیم و ترکیب شده و وحدت یافته باشند. البته چنین دستگاهی به خودی خود وجود ندارد و به خودی خود پیدایش نخواهد یافت و به خودی خود باقی نخواهد ماند. آگاهبود طبقاتی به این معنایی که مارکس گفته است یک خرافه محض است.

امکانات معرفت هر انسانی، دامنه دارتر از آگاهبود طبقاتش، یا عقیده امتی اش، یا اراده و روح ملی اش، یا آراء و نظرات حزبی اش است. و تلاش ها و مبارزات برای این است که نگذارند معرفت فرد از این دامنه تجاوز کند و او بیش از آن باشد که آن عقیده و طبقه و حزب و دین می خواهد. معمولاً نقش عقاید و مرام ها و ایدئولوژی ها همین محدود ساختن و جلوگیری از "دامنه یافتن معرفت واقعی انسان" است. معرفت انسان همیشه می تواند بیش از عقیده اش و آگاهبود طبقاتی اش و خرافات و منافع ملی اش یا افکار حزبی اش باشد. به انسان ها باید بیش از عقایدشان و ایدئولوژی هایشان اطمینان داشت.

آیا ما می توانیم ببینیم؟

ما همیشه بیشتر و سریعتر از آن چه می بینیم و می شنویم، می اندیشیم و بیشتر و سریعتر از آن چه می اندیشیم، می انگاریم (تخیل می کنیم). و بدینسان به دشواری می توانیم مشخص سازیم که واقعاً چه اندیشیده ایم و بسیار دشوارتر می توانیم مشخص سازیم که واقعاً چه دیده و چه شنیده ایم. به همین علت نیز به دشواری می توان "افکار کتابی را" که می خوانیم دقیقاً مشخص سازیم. ما یک کتاب را هیچگاه آن طور که است نمی فهمیم، بلکه آن طور که تاویل می کنیم، است. تاویل، استحاله برق آسای خواننده به اندیشه و اندیشه به انگاره (تخیل) است. ما دیگر نمی توانیم فقط و فقط "ببینیم". کسی که می خواهد فقط ببیند، باید در هر بینشی، آن چه بلافاصله می اندیشد و می انگارد، بیابد و با اراده و تمرین و ریاضت، حذف کند. مدت ها باید خود را بدان و داشت که با "دیدن" مانع اندیشیدن و انگاشتن بشویم. از "اندیشیدن خود کاری که با دیدن، شروع می شود و انگاشتن خود کاری که با دیدن و اندیشیدن شروع می شود"، باید با تمرین های متوالی و متمادی ممانعت کرد. آن موقع خواهیم توانست بهتر "ببینیم"، اما زندگانی ما با چنین چشمی، بی نهایت به خطر می افتد. چون بدون این سرعت در اندیشیدن و انگاشتن، سرعت عکس العمل ما در مقابل واقعیات در زندگی می کاهد و طبقاً زندگی در معرض خطر می افتد. مردی که اهل بینش است، درست در اثر همان قدرت بینشش، به درد زندگانی نمی خورد. خوب دیدن، به سود زندگی کردن نیست.

دفاع از ضعف های خود

کسی که از ضعف خود دفاع می کند، خود را ضعیف تر می سازد (یعنی ضعف خود را تبدیل به فخر و تقوای خود می کند) و در دفاع از ضعف خود حق برای ابقاء و تقویت آن ضعف می یابد. آن که شروع می کند از ضعف خود دفاع بکند، عقلش دیگر فرصت تفکر آزاد پیدا نخواهد کرد، چون انسان به اندازه کافی ضعف های مختلف دارد که عقل هیچگاه از زیر بار دفاع همه آنها بر نخواهد آمد و هیچگاه فرصت برای کار دیگر نخواهد داشت عقل ما منحصراً شغل وکالت از ضعف های ما را پیدا خواهد کرد.

از طرفی ما بیشتر، در پی "رفع احتیاجاتی هستیم که ضعف های ما طلب می کنند" و کمتر به فکر "رفع احتیاجاتی هستیم که قدرت های ما طالبند".

بسیاری از آن چه ما منافع خود می نامیم، در خدمت تغذیه ضعف های ما هستند نه در خدمت تغذیه قدرت های ما.

و هنگامی که ما آگاهانه دفاع از منافع خود می‌کنیم، چه بسا که ناخود آگاهانه دفاع از ضعف‌های خود می‌کنیم. با داشتن "حق دفاع از منافع خود"، حق به دوست داشتن و بقاء ضعف‌های خود پیدا می‌کنیم. ضعف‌هایی که ما از آن دفاع می‌کنیم، دوست داشتنی می‌شوند.

آن چه را پیشینیان ما اندیشیده‌اند

در تفکر، آن چه را دیگران و پیشینیان ما اندیشیده‌اند، فقط کود برای تغذیه و رشد فکر ما هستند. کودهایی را که باید روی زمین‌های شخم زده ریخت در محراب معابد نگذارید.

موحدین مشرک

برای این که از خدایان مختلف و کثیر "یک خدا بسازند"، هیچگاه خدایان را از بین نبرده‌اند تا فقط یک خدا باقی بماند، بلکه همه خدایان را تابع یک خدا ساخته‌اند، و فاصله میان این خدایان تابع را از خدای حاکم، دورتر از گذشته ساخته‌اند، و نام این خدایان را عوض کرده‌اند، و اسامی انتزاعی به آنها داده‌اند (آنها را صفات خدای واحد ساخته‌اند). سابقاً خدایان مختلف، ولی معدود و مشخص بودند. حالا در اثر توحید (خدای واحد) هر انسانی می‌تواند در ذهن و خیال و دلش از همان یک خدا، دهها خدا برای خود بسازد، بدون اینکه حس کند که این خداها که هر ساعتی در ذهن خود می‌سازد با هم فرق دارند، و کثرت خدایانی که هر کسی می‌پرستد، از مجموعه خدایان باستان به مراتب بیشتر است. خدای واحد، سرپوشی برای ساختن خدایان بی‌نهایت، در افراد و اجتماعات و گروه‌ها شده است. همه از یک خدا دم می‌زنند ولی تصاویر بی‌نهایتی از خدایان دارند.

توحید سبب توسعه بت پرستی و شرک شده است. "بت پرستی و شرک آشکار" به "بت پرستی و شرک باطنی" تبدیل گردیده است. انسان، قدرت این که یک خدا را به تنهایی بپرستد ندارد. "خدایان در معابد بت پرستان،" کمتر از "خدایان در مغز و دل مومنین به خدای واحد" هستند.

بی‌احترامی به انسان

آن که زیاد به خدا احترام می‌گذارد به انسان بی‌نهایت بی‌احترامی می‌کند. خداوند احتیاج به احترام ندارد ولی احترام برای انسان ضروری است. وقتی از آستانه خدا باز می‌گردند، همه احترام خود را مصرف کرده‌اند و انسان‌ها را از احترام بی‌بهره می‌گذارند. حتی به انسان تا آن جایی که "آیت خداست" یا "خلیفه خداست" احترام می‌گذارند، یعنی او را به خودی خود لایق احترام نمی‌دانند.

بیائید به انسان در خودمان برای خودش احترام بگذاریم، و این احترام گذاری از انسان را از خودمان شروع کنیم. احترام به خودمان، نه برای این که آیت خدا هستیم بلکه برای این که انسان هستیم.

فقط یک "شخص" است که "هدف" می‌گذارد

ما با هدف به وجود نمی‌آئیم. ما تصادفی به وجود می‌آئیم و به همین علت احتیاج به هدف داریم تا خود را لازم و ضروری سازیم. این خودمان هستیم که می‌توانیم به خود هدف بدهیم. و یا برای خودمان هدفی کشف سازیم یا هدفی بیافرینیم. تا موقعی که برای یک جامعه یا ملت

یا بالاخره برای بشریت، یک روح یا خدائی قائل بودند (روح ملت، خدای بشر) این روح یا خدا نیز به عنوان یک شخص، هدف و مقصدی برای این ملت یا بشریت معین می ساخت. قبول وجود یک هدف برای یک جامعه یا ملت یا بشریت، به طور ضمنی قبول یک روح فراگیرنده یا قدرت فراگیرنده است که آن هدف را وراء امیال و اراده افراد مشخص می سازد. در گذشته این روح یا قدرت فراگیرنده که هدف را معین می ساخت خدا بود یا روح و حالا "ضرورت سیر تکاملی تاریخ" است که ولو یک مفهوم انتزاعی می باشد ولی همان نقش را بازی می کند.

این اشتباه بزرگ فکری، در اثر تشبیه سراسر یک جامعه یا ملت یا امت یا بشریت به هیکل یک انسان می باشد. وقتی جامعه، مانند هیکل انسان در نظر گرفته شد، پس در او، روح یا خرد یا آگاهبود یا اراده واحد و حاکم و معین سازنده ای است که هدف گذار برای طبقه و جامعه و ملت و امت و بشریت است.

تشبیه روابط افراد در یک جامعه به یک هیکل انسانی، فقط یک تشبیه خالص است که بعضی نتایج آن را با نهایت احتیاط می توان در محدودیت هائی پذیرفت.

مثلاً "پیوند و مهربانی" میان افراد جامعه باید آن قدر بالا باشد که مانند اعضاء یک هیکل بشوند که دیگر افراد نباشند، بلکه همانند اجزاء آن هیکل واحد باشند. البته در تعیین هدف واحد برای یک ملت یا امت یا طبقه یا بشریت، به طور ضمنی و پنهانی، این گونه پیوند افراد و تقلیل و تحول نهائی افراد به جزئیت، فرض مسلم و بدیهی است. با قبول چنین هدف و الائی، ما ندانسته ناآگاهانه حاضر به سلب فردیت، و تقلیل خود به جزئیت در یک هیکل می شویم. خدائی که هدف همه بشر را عبودیت خود می داند، و سیر ضروری تکامل تاریخی که رسیدن به یک نظم اجتماعی را کمال یعنی هدف غائی بشریت می داند، هر دو گفتار همین تشبیه هستند و با چنین تشبیهی است که به چنین نتیجه گیری (وضع غایت و کمال واحد برای هیکل واحد جامعه بشریت) رسیده اند. ولیکن نه خداوند نه سیر تاریخ می توانند برای بشریت یا ملت یا طبقه ای هدف بگذارند. قبول چنین غایت و کمالی نفی شخصیت انسانی از او است.

جرم ایمان نیاوردن

بزرگترین ناعدالتی (ظلم) برای محمد در قرآن این است که کسی به او ایمان نیاورد. این امتناع از ایمان به او، به اندازه ای او را جریحه دار می سازد، که همه جهان و قوانین اجتماعی و بالاخره خدا و قیامت و دوزخ برای ترضیه عطش بی نهایت او، برای انتقام گیری از کسانی که او را جریحه دار ساخته اند (و به او ایمان نیاورده اند) در خدمت او قرار می گیرند. در واقع این ضعف و سستی بی نهایت زیاد ایمان خود محمد به خود اوست. کسی که در "ایمان به خود" متزلزل است، احتیاج فراوان به ایمان دیگران به خود دارد، و در اثر ابا از ایمان آوردن دیگران به او، بی نهایت آزرده و خشمگین می شود و گزند روانی می بیند و موجودیت و هویتش از بن متزلزل می گردد. از این رو است که برای ارضاء این "محرومیت که از بی ایمانی دیگران به او حاصل می شود"، یک دستگاه کامل عیار ماوراء الطبیعی (خدا و قیامت و روز حساب و دوزخ و...) را برای این انتقام گیری به کار می گیرد. کسی که به او ایمان نمی آورد، بزرگترین ظلم را مرتکب می شود، و برای رفع این ظلم، هر نوع شکنجه و عذابی باید فراهم آورده بشود، چه در قوانین اجتماعی و سیاسی این دنیا و چه در "روز حساب و آخرت". ایمان نیاوردن به او، تنها یک ظلم شخصی به محمد حساب نمی شود، بلکه یک ظلم کیهانی و وجودی و ابدی.

وقتی که انسان با ایمان نیاوردن به محمد مرتکب چنین ظلم کیهانی و وجودی و ابدی شد، مکلف و مجبور به ایمان آوردن می شود. در مقابل چنین ایمانی که در صورت ابا از آن، انسان

مرتکب بزرگترین ظلم کیهانی و وجودی و ابدی می شود، چه گریز گاهی برای انسان وجود دارد؟ انسان در آزادی و بدون اکراه به او ایمان می آورد!

حافظه بر ضد تفکر

هر فکری، قدرتیست. به یاد داشتن افکار مختلف، که بسیاری به آن افتخار دارند، وجود "قدرت های مختلف" در روان و بالاخره بر روان ماست. این افکار در روان ما و بر روان ما حکومت می کنند. چنین قدرتهائی، در مقابل اندیشه های تازه ای که خرد خود ما یافته، و قدرت بسیار ناچیزی در آغاز دارد، می ایستند، و آن را از گسترش باز می دارند. حافظه قوی، سبب ضعف خوداندیشی می شود.

ایمان به اراده خدا

وقتی من "ایمان به اراده دیگری" دارم، کاری را می کنم که دیگری تصمیم می گیرد، و "عمل" همیشه به کسی تعلق دارد که تصمیم آن را می گیرد. از این رو موفقیت هر عملی از آن خدا یا رهبر یا شاه است. آن چه را من می توانم عمل خود بدانم، همان عمل ایمان آوردن است. من در "عمل ایمان آوردن به اراده او"، حق به سهمی از موفقیت پیدا می کنم. اگر من به اراده او ایمان نیاورده بودم، پس تصمیم او در این مورد، تحقق نمی یافت. پس تصمیمات او بدون عمل ایمان آوردن من، بی ارزش و اهمیت می شود. بدین ترتیب، اراده خدا یا رهبر، که نشان حاکمیت اوست، بی ارزش ساخته می شود. برای این که این اولویت و ارجح اراده و حاکمیت خدا یا رهبر، حفظ شود، فقط یک راه چاره باقی می ماند، و آن این است که این "عمل ایمان آوردن من" نیز از خود من نیز سرچشمه نگرفته باشد، بلکه این خدا یا رهبر است که مرا به ایمان آوردن به اراده خود انگیزته یا کشانیده است. ایمان یک "هدیه" است و درست و واقعیت هدایت، همین "هدیه بودن ایمان و عقیده" است. هدایت یعنی "عمل ایمان آوردن انسان" از خود او نیست، بلکه آن هم از خدا یا رهبر است، هدیه اوست. کسی نمی تواند کسی دیگر یا خود را به ایمان آورد. و وقتی خداوند به محمد می گوید که تو هر کاری می کنی نخواهی توانست کسی را به ایمان بیاوری، مقصود همین واقعیت است. بدین سان موفقیتی که از عمل انسان در خود همان ایمان آوردن هم حاصل می شود به خدا یا رهبر نسبت داده می شود.

مسئله بنیادی، فقط مسئله شکست انسان در عملش هست. در اعمالی که انسان با شکست روبرو شد، برای چنین اعمالی است که انسان باید مجبوراً قبول مسئولیت کند. کسی که چنین تصمیماتی را گرفته، خود انسان می باشد. انسان مومن، در دوزخ شکست ها و یأس ها و ناکامیهای تلخ اعمال خود، با قدرت تصمیم گیری خود آشنا می شود. تصمیمات او، که همیشه مسبب بدبختیها و ناکامیها و شکستها هستند، تصمیم گرفتن خود را برای خود روزبروز منفورتر و مشؤوم تر می سازد. انسان با "قدرت تصمیم گیری خود" به عنوان یک عامل منفی و شر آشنا می شود. او می ترسد که خود تصمیم بگیرد، و این ترس و واهمه و وحشت از تصمیم گیری در او باقی می ماند، و صدمه به جریان تصمیم گیری مشترک اجتماعی می زند. تصمیمات مشترک اجتماعی چون از سرچشمه انسانی هستند، بدبختی و شکست و شومی ببار می آورند، فقط مشیت الهی، ما را به خیر "هدایت" می کند. کسی که می خواهد خود تصمیم بگیرد و از تصمیم گیری خودش لذت ببرد، باید ایمان به اراده خودش داشته باشد. وقتی قدرتی دیگر (چه خدا، چه جامعه، چه یک فرد مقدس و مقتدر، چه یک علم یا فلسفه) برای ما هدف یا ارزش بگذارد، عمل ما از ما نیست. عمل ما، موقعی عمل ماست که ما خود هدف و ارزش جامعه را بگذاریم. عمل و اراده از هم انفکاک ناپذیرند.

افکاری که چیده شده اند

افکار مانند میوه هائی هستند که باید به خودی خود از درخت بیفتند تا پخته و بامزه باشند، ولی اغلب متفکرین و نویسندگان، آنها را از درخت خود می چینند "افکار نوبر"، افکاریست که ما از درخت خود کنده ایم و هیچگاه نخواهند رسید.

بهترین هدف

انسان با داشتن " بهترین هدف"، " بهترین عمل را نمی کند". ولی از آن جا که انسان هیچگاه به " بهترین هدف خود" نمی رسد، عملش را در نظر خود یا دیگران آن قدر بزرگ می سازد، تا نزدیک به این بهترین هدف بشود. و از وقتی که انسان " هنر بزرگ سازی و بزرگ نمائی عمل" را برای جبران فاصله ای که عملش از هدفش دارد، یاد می گیرد، بیشتر عمل خود را بزرگ می سازد (بزرگ می نمایاند) و کمتر می کوشد تا عملش بزرگ شود. هدف باید طوری برگزیده شود که عمل بتواند بدان برسد.

بقاء یا بهزیستی

مسئله انسان تنها " بقاء زندگی" نیست بلکه " بهتر زیستن" است. جامعه و حکومت تنها برای آن نیست که فقط بقاء زندگانی مردم را تأمین کنند، بلکه برای آنست که امکان " بهتر زیستن" را فراهم آورند. این است که مفهوم " احتیاجات انسانی" از مفهوم " بقاء زندگی" استنتاج نمی شود، بلکه از مفهوم " بهتر زیستن". ولی هر فردی، مفهوم دیگری از بهتری و بهی، دارد. مسئله بنیادی اجتماع این است که حکومت باید چگونه باشد تا هر یک از افراد، طبق مفهوم خود از " بهی" بهتر زندگی کنند، نه طبق مفهوم بهتری که حکومت یا عقیده یا علم دارد.

نجات از فکر خود

برای آن که از " افکار بزرگ خود"، خود را نجات بدهیم، باید انسان بزرگتری بشویم. هر فکری در گسترشش به نقطه ای می رسد که باید خود را از آن نجات داد. ولی فکری را که من خود کشف کرده ام یا آفریده ام، دوست می دارم و ترجیح می دهم که با آن نابود شوم تا او را رها کنم یا از آن بگریزم.

آن که همیشه کج می رود

کسی که می کوشد همیشه در راه مستقیم برود و مستقیم برود، همیشه کج می رود و خودش کج است و روش رفتنش کج است و گرنه اینقدر مالیخولیای " راست رفتن" را نداشت. راه مستقیم را برای کجروان ساخته اند. احتیاج به "راه مستقیم"، در یک کجرو و کج پیدا می شود.

چه می توانیم باشیم

این که انسان نمی داند که " چه می تواند باشد"، هیچوقت خود را نمی شناسد. چون برای شناختن " آن چه هستم" باید بدانم که " چه می توانم باشم" و پاسخ این که "چه می توانم

باشم"، همیشه یک مشت آزمایش بر اساس حدس زندهای احتمالی است. آزمودن این احتمالات غالباً به اشتباه برخورد می‌کند.

ما " آن چه را که احتمال داده ایم که می‌توانیم باشیم" بعد از مدتی آزمایش، می‌بینیم که " نیستیم". با چند بار آزمایش، بر اساس این احتمال دهی‌ها، غالباً نیروهای خود را مصرف می‌کنیم، و وقتی نیروهای ما شروع به کاهش کردند، در اثر واهمه و نگرانی که " هیچ نتوانسته ایم باشیم"، آزمودن بر پایه "احتمال دادن" را کنار می‌گذاریم، و " آن چیزی می‌شویم که در اجتماع موفقیت بیشتری دارد"، یعنی آن چیزی می‌شویم که دیگران از ما می‌خواهند. بدین سان ما خود " آن چه می‌توانیم باشیم"، نمی‌شویم. و چون ما " آن چه می‌توانیم باشیم" نشده ایم، سراسر عمر نمی‌دانیم " چیستیم و کیستیم"، و هیچگاه نمی‌توانیم خود را بشناسیم. " آن چه شده ایم"، از " آن چه می‌توانستیم بشویم" بسیار دور است. ما هیچگاه " خود" نیستیم. مسئله اساسی هر انسانی این نیست که " من چیستم" بلکه این است که " من چه می‌توانم باشم". ولی من بسیاری چیزها می‌توانم باشم، و میان این بسیاری چیزهاست که باید برگزینم چه می‌خواهم باشم.

اطمینان به قدرت خود

مقتدرین روحی، نظام طبیعت و جامعه را هم آهنگ با نظام درونی فکری یا روانی خود می‌دانند، چون " اطمینان به قدرت خود دارند " که روزی نظام طبیعت و جامعه را با نظام درونی فکری یا روانی خود هم آهنگ خواهند ساخت. این اطمینان به اندازه ای زیاد است که " آن چه را باید رخ بدهد" با " آن چه که فعلاً در درون او هست " عینیت می‌دهد.

زباله دان

در جهان تفکر کسی به فکر ساختن زباله دان نبوده است، از این رو هر کسی که می‌اندیشد چون زباله دانی در دسترس ندارد، آن را در مغز دیگران می‌ریزد. و برای این که دیگران مانع از ریختن زباله های او نشوند، می‌کوشد که این زباله های خود را معطر و زیبا و چشم پسند و گیرا سازد. دور ریختن زباله نیز هنری شده است. و ما برای یافتن یک فکر خوب میباید خروارها زباله را در خود جذب کنیم. زباله های فکری، صدها برابر حجم فکر شده اند.

استبداد اخلاقی

وقتی در یک جامعه یک تصویر انسان (چه در یک فلسفه یا علم، چه به عنوان یک انسان ایده آلی و سرمشق که مثال اعلی یا اسوه حسنه یا قهرمان خوانده می‌شود) ایده آل منحصر به فرد جامعه شد، آن ایده آل، استبداد مطلق در جامعه می‌یابد. یک تصویر انسانی هم نباید در جامعه، ایده آل انحصاری باشد. وقتی یک سرمشق یا مثال اعلی یا یک تصویر انسانی در فلسفه یا ایدئولوژی حاکم در جامعه وجود دارد، آن ایده آل، روان و خرد و احساسات آن جامعه را در هم خواهد فشرد. یک استبداد اخلاقی، شومتر از یک استبداد سیاسی است. آن ایده آل اخلاقی و دینی و انسانی که ما را از چنگال استبداد سیاسی می‌رهاند شبانگاه کارد استبدادش را بر حلق ما خواهد مالید.

مفاهیم متضاد ما، زندان تفکر ما هستند. مثلاً وقتی منکر "هدف" جهان و تاریخ می شویم می پذیریم که در جهان و تاریخ رویدادها "تصادفی" هستند. اما هدف و تصادف با هم معنا دارند و بی هم هیچ معنایی ندارند. و وقتی ما منکر تصادف (عبث بودن جهان) شویم با قبول هدف و معنا از سر تصادف و عبث بودن را پذیرفته ایم. مثلاً وقتی منکر آزادی شدیم، همه رویدادها علی و ضروری و جبری هستند. اما جبر و ضرورت و علیت فقط در مقابل و با مفهوم آزادی، معنا دارند و بدون هم هیچ معنایی ندارند. مسئله اساسی این نیست که برای رفع این مشکل حد میان جبر و آزادی یا هدف یا تصادف را پیدا کنیم و طرز ترکیب و اقتراق آنها را با هم و از هم کشف کنیم و یا این که نشان بدهیم که مثلاً فقط علت یا هدف وجود دارد و تصادف و آزادی فقط زائیده از اشتباهات و فریب خود ماست. ما از مفاهیم متضاد خود، توقع بیش از اندازه داریم. خود این مفاهیم از حدی که گذشتند، پدیده ها و واقعیات را مسخ می کنند و راه فهم را به ما می بندند. نه این که جهان و تاریخ هدف دارد یا ندارد، بلکه مفهوم و هدف و تصادف یا جبر و اختیار و... مفاهیمی هستند که کاربردها محدودیت زیادی دارد. کاربرد این مفاهیم از آستانه ای به بعد، نقش واقعی این مفاهیم را منتفی می سازد. مفاهیم ما وسائلی هستند که ما برای معرفت خود ساخته ایم ولی به جای این که آنها را به عنوان وسایل به کار ببریم و حد کاربرد وسایل خود را بدانیم، اصل قرار داده ایم. ما خود را در مفاهیم خود زندانی ساخته ایم. ما جهان و تاریخ را در مفاهیم خود زندانی ساخته ایم. جهان و تاریخ و خود ما زندانی مفاهیم ما شده اند. برای درک جهان و تاریخ و خود، باید خود را از زنجیر مفاهیم خود نیز آزاد ساخت. انسان را می توان در مفاهیمش زندانی ساخت. در هم شکستن حلقه های زنجیر اسارت، آسانتر از پاره کردن حلقه های نامرئی مفاهیم، از انسان است. مسئله آزادی روز بروز مشکلتر می گردد. زنجیرهای اسارت و عبودیت روز بروز روانی تر و درونی تر می گردند. از روان و احساس، زنجیری می توان ساخت که محکم تر و سنگین تر و فشرده تر از زنجیر فولادین است.

افکار و ایده آلهائی که به ما آزادی می دهند، زنجیرهای آینده ما هستند.

شکاف انداختن میان ذوق و فکر

برای رد کردن و نفی کردن بعضی افکار و عقاید نباید دلیل آورد، بلکه باید "ذوق ها" را تغییر داد. عقیده و فکری که توافق با ذوق مردم نداشته باشد به کنار گذاشته می شود. این است که هنر، بهتر می تواند علیه عقیده و فلسفه حاکم، مبارزه کند تا فلسفه. هنر به جای تغییر دادن فکر مردم، که آگاهانه مسدود و کنترل می شود، تغییر به ذوق مردم می دهد. خدمتی را که شعرا می ما علیه اسلام کردند، بیش از خدمتی است که متفکرین ما کرده اند. جائی که استبداد عقیده، راه مبارزه فکری را بست، نقش هنر علیه استبداد عقیده شروع می شود. هنر به جای تغییر فکر مردم، تغییر ذوق مردم را می دهد. و فکر و ذوق و عقیده ای که بر ضد ذوق شد، نمیتوان با دلیل و منطق، موافق با مرام ساخت. عرفان، ذوق ما را ضد اسلام کرده است. اسلام برای رفع این تضاد، راهی جز "عرفانی ساختن و عرفانی نمودن خود" نداشت. اسلام می باید عرفان را به عنوان "روح" خود بشناسد، تا برای خودش و مردم حقانیت پیدا کند. عرفان تا رسانه شعر (هنر) را کشف نکرده بود، امکان تغییر ذوق عامه و خشکدینان را نداشت. عرفان با توسل به شعر، میان ذوق و عقیده همه مردم (چه زاهد و خشکدین و چه عوام) شکاف انداخت. حتی یک بیت از اشعار حافظ برای این شکاف اندازی کفایت می کند. ذوق مردم را نمی توان فریفت. با ذوق مردم نمی توان به جهاد رفت. خطر اسلام در ایران درست همین "ذوق" است. از پروردن "ذوق" نباید غافل شد.

ما خود را از دیگری می شناسیم

ما هنوز چشمی را نداریم که در پست ترین افراد، در جنایتکاران، در خبیثت ترین مردم، در مطرودین و ارادل، در آنهایی که در قعر گناه و جرم غوطه می خورند، قهرمانانی را که پنهانند کشف کنیم، و به صحنه اجتماع بیاوریم و همین ضعف دید ما سبب شده است که این قهرمانان اجتماعی، هنوز خود را نمی شناسند. آن چه را دید ما در آنها نمی تواند ببیند، برای خود آنها نیز نادیدنی ساخته است. هر انسانی خود را با دیده دیگران می بیند و می شناسد. هر کسی می تواند خودش را در دیگران بشناسد. اگر مقصود از "شناختن خود" این باشد که انسان خود، خود را به تنهایی بشناسد، حرفیست اشتباه. ما خود را در آئینه چشم و معرفت دیگری می توانیم ببینیم. جامعه ای فاقد بزرگان و قهرمانان و شخصیت های معتقد است که مردمش قدرت دیدن و کشف آنها را ندارند. باید بزرگی و هنر را در دیگری دید و شناخت و ستود تا رشد کند و بشکوفد.

یقین بر ضد صداقت

"سائقه ما برای داشتن یقین و اطمینان"، نیرومندتر از "سائقه ما برای صداقت و معرفت" است. از این رو نیز هست که غالباً سائقه صداقت و معرفت ما "تابع و آلت" سائقه ما برای داشتن یقین و اطمینان" می شود. کشش شدید ما به سوی یقین و اطمینان، سبب می شود که ما سائقه صداقت و معرفت خود را محدود سازیم و حتی بر ضد آن برخیزیم. برای رسیده به یقین و اطمینان، دست از صداقت و معرفت می کشیم. کسانی که از عقیده خود همیشه دفاع می کنند، معرفت و صداقت خود را برای حفظ یقین و اطمینان خود قربانی می کنند. شک ورزی به عقیده ما، موقعی شروع می شود که ما از خود و به خود اطمینان داشته باشیم (من به خود یقین دارم، پس به عقیده و فکرم شک می ورزم) کسی که به عقیده اش شک می ورزد، پیش از آن که چنین "خودی مورد اطمینان و یقین" داشته باشد، شک به عقیده اش به یأس خواهد کشید، و یأسش او را یا به عقیده سابقش باز خواهد گردانید، یا به عقیده دیگری خواهد راند. و چون از دوزخ تحمل ناپذیر شک و یأس می آید، عطشش برای یقین و اطمینان به مراتب بیشتر است، از این لحاظ بازگشت به عقیده اش یا قبول عقیده تازه اش، بی نهایت تعصب آمیز می باشد. شک ورزی، احتیاج به "خودی" نیرومند دارد تا بار آور و آفریننده باشد. شک ورزی بدون این خود نیرومند ایجاد ایمان شدید تازه، و بالاخره تعصب تازه می کند (اعتقاد به کمونیسیم و یا بازگشت به اسلام راستین، تنها امکانات موجود در جوامع اسلامیست).

دفاع از عقیده خود

کسی که همیشه از عقیده و فکر خودش دفاع کرده است هیچ چیزی را نمی شناسد، حتی عقیده و فکر خودش را.

فقدان ریزه کاری

افکار من مثل تابلوهای نقاشی هستند که با قلم موی درشت روی آن کار می کنم. از این رو نیز زیبایی در ریزه کاریهای (لطافت) آن وجود ندارد و نقطه ثقل زیبایی برای ایرانی در ریزه

کاریست. این خطوط نیرومند و ساده و برجسته و کم، و قاطع، سائقه لطیفه جو و نرم ایرانی را آزار می دهد.

از کسانیکه قدرتشان متزلزل است

آن که می خواهد به قدرت برسد، و آن که قدرتش متزلزل می باشد و می خواهد قدرتش را از تزلزل برهاند، در "انتخاب وسیله" آزادانه تر و بی وجدانتر کار می کنند تا کسی که در "جایگاه قدرت ثابت هست" از این لحاظ نیز این دو گروه، احتیاج بیشتر به تأیید اخلاق و هدفها و ایده آل دارند.

معمولاً گروهی که به قدرت می رسد و در ابتدا که قدرتش هنوز مستقر نشده و دوام نیافته، احساس تزلزل قدرت خود را دارد، از این رو در "انتخاب وسیله" هیچگونه محذور اخلاقی نمی شناسد. و برای کاربرد هر وسیله ای، توجیها ت اخلاقی و دینی و ایدئولوژیکی و انسانی می آورد.

اخلاق و ایده آل های انسانی از دو جهت برای چنین گروهی وسیله است، از طرفی برای تبلیغات و جذب مردم، و از طرفی برای مجاز ساختن کاربرد هر وسیله غیر اخلاقی و غیر انسانی.

این دو گروه، چون هنوز دستگاه قدرت را کاملاً در تصرف ندارند (تصرف کامل دستگاه قدرت موقعیست که اطمینان به "دوام تصرف" حاصل شود) می توانند اخلاق و ایده آل را در قاطعیت و جزمیتش تبلیغ کنند (چون هنوز عملی بر پایه قدرت نمی کنند که بتوان با آن اخلاق و ایده آل مقایسه کرد) تا بتوان "شکاف میان اخلاقی را که تبلیغ می کنند و عملی که انجام می دهند، باز شناخت. تا قدرت به تمامی در دسترس آنها نیست، عمل آنها هنوز از آنها شمرده نمی شود، بلکه عکس العمل اجباری در مقابل شرائط فشرنده خارجی، تأویل می گردد. از این رو در تبلیغ اخلاق (هدف ها و ایده آلهای) دستشان باز است، و آلت تمام عیار در دستشان می باشد، و بعداً که قدرت را تصرف کردند، تزلزل قدرتشان اجازه می دهد که از آن اخلاق (هدفها و ایده آلهای) به "عنوان وسیله" برای توجیه و دفاع از هر عملی که می کنند، استفاده ببرند.

کسی که می خواهد به قدرت برسد یا می خواهد قدرت موجودش را از تزلزل نجات بدهد، هدفها و ایده آلهایش نیز وسائل قدرت او می شوند، چون با تبلیغ و تأیید هدفها و ایده آلهای، همیشه قدرت مردم (یا قسمت مهمی از مردم) را از آنها می گیرد و به اختیار خود در می آورد. عینیت دادن قدرخواه یا قدرتمند با هدفها و ایده آلهای، از طرفی به او حقانیت تصرف قدرت را می دهد، و از طرفی به او حقانیت می دهد که از عینیت مردم به ایده آلهایش به عنوان وسیله استفاده ببرد. کسی که خودش را با ایده آلهایش عینیت می دهد، قدرتش را از خودش به ایده آلهایش انتقال می دهد و قدرتش را از دست می دهد. قدرت مرد ایده آل خواه، بزودی قابل تصرف است. در هیجانات انقلاب که مردم سرمست ایده آلهای خود هستند، به آسانی می توان قدرت آنها را که در ایده آلهایش متمرکز شده است از آنها سلب کرد.

نقطه شروع دوستی

کسی که می خواهد همه را جز خودش دوست بدارد، به خودش ظلم می کند، چون از دوستی که به همه می دهد، خودش را محروم می سازد.

کسی که نمی تواند خودش را دوست بدارد، نخواهد توانست هیچ کس را دوست بدارد. نقطه شروع دوستی از خود به خود است. و آن که از ما می خواهد که او را بیش از خود دوست داشته باشیم، منکر اصل دوستی می شود، چون در سرچشمه دوستی که مانیم، باید دوستی به

اوج برسد. او می خواهد که ما ریشه دوستی را در خود، از جا بکنیم دوستی ما به او، از این به بعد، در اثر نفرت شدید ما به خود، ایجاد می شود. ما از نفرت و کینه خود به خود، دوستی به او را می آفرینیم. بندرت کسی را می توان یافت که هنر خود دوستی را بداند، چون بندرت کسی یافت می شود که "خود دوستی" را به عنوان بزرگترین ایده آل انسان بستاید. ما موقعی آفریننده می شویم که بتوانیم خود را دوست بداریم. غالب مردم عقیم اند چون خود را دوست نمی دارند و چون نمی توانند خود را دوست بدانند.

چرا دین همه چیز را در بر می گیرد؟

وقتی پدیده دین، آگاهانه در انسان "کشف" شد و بوسیله پیامبران به آن شکل و عبادت داده شد، این پدیده را شامل همه چیز می پنداشتند. همانطور که وقتی پدیده اقتصاد آگاهانه "کشف" شد، و بوسیله اولین کاشفینش به آن شکل داده شد، این پدیده را شامل همه چیز پنداشتند. این سرمستی کشف و "برگردانیدن همه پدیده ها به یک پدیده و عامل"، با "کشف هر پدیده بنیادی تازه" همراه است.

ولی مدتی که از زمان این کشف گذشت، معلوم می شود که دامنه دین یا اقتصاد یا روانکاوی محدودتر از آنست که کاشفین اولیه اش در سرمستی کشف انگاشته بودند. خیلی از مسائل را که دینی گرفته بودند، طبی یا بهداشتی یا اخلاقی یا پرورشی یا حقوقی یا سیاسی یا اقتصادی است. همانطور که بشر اولیه از نقطه نظر بارآوری، همه چیزها و پدیده های دنیا را یا مذکر و یا مؤنث می شمرد و هنوز بقایای این اندیشه بدوی در زبانهای مترقی جهان نیز بجا مانده است بدون این که کسی به مؤنث بودن یا مذکر بودن واقعیات یا پدیده ها و اشیاء و ماه و خورشید دیگر ایمان داشته باشد. دین هم در آغاز تولد تاریخی اش همه چیزها و پدیده های جهان را دینی ساخت. دین به آسانی حاضر نیست که به دامنه ویژه خودش در تجربیات انسانی باز گردد. مرحله تاریخی کشف آگاهانه دین، که با دینی گرفتن همه جهان و امور و مسائل انسانی و ماوراء انسانی همراه بوده است، سربار "تجربیات دینی" شده است. تاریخ دین، ما را از آن باز می دارد که دین مجدداً به "دامنه واقعی زندگانی اش در انسان" باز گردد و جزوی از انسان باشد. همان طور، روابط اقتصادی در جهان ما نمی خواهد که بپذیرد که فقط جزوی از انسان است. همان طور که "سازمان بندی" نمی خواهد جزوی از انسان باشد.

خطر هر کشفی در عالم معرفت، همین سرمستی است که با کشفش همراه است، و در آن پدیده کشف شده، همه جهات و عوامل زندگی انسان و جهان را غرق می سازد هر کاشفی، موقعی یک پدیده را کشف می کند که خود به کلی در آن غرق بشود، یعنی همه مسائل خود و طبعاً همه مسائل انسانی در آن غرق می شوند. ولی ما دیگر احتیاج نداریم که همه امور و مسائل خود را در آن غرق کنیم. یک نفر برای کشف این معرفت، خود را فدا ساخته است و برای او این تقلیل همه مسائل در یک علت یا از یک دید یا از یک دستگاه ضروری بوده است. ولی ما می دانیم، آن چه را که او با استغراق خود کشف کرده است، فقط جزوی از زندگانی ماست ولی جزوی بسیار مهم.

سوء استفاده از درد

کسی که حس همدردی دارد، با همدردی، درد دیگران را نمی کاهد، بلکه "علاقه به داشتن همدرد"، سبب احتیاج بیشتر درد و تولید درد در دردمندان می گردد. دردمند، دردهایش را بیشتر احساس می کند و بیشتر آن را می نماید، تا همدردان بیشتر پیدا کند. بی کسی و بی دوستی و تنهایی سبب می شود که ما از درد، برای رابطه یافتن با انسان های دیگر، استفاده ببریم و چون با اتمام درد، این رابطه پایان می پذیرد، طبعاً احساس درد را در خود

ادامه می دهیم، تا رابطه همدردی باقی بماند. بدینسان درد را به عنوان یک ضرورت وجودی خود در می آوریم.

بدون احساس درد و قدرت درد انگیزی در دیگران، روابط انسانی خود را با دیگران، از دست خواهیم داد، و تنها خواهیم شد و بی کسی از هر دردی بدتر است.

تحقیر هم انواع دارد

کسی که روزی جاذبه گفتار داشته، ولی دیگر نمی تواند مردم را به خود معتقد سازد، شروع به نفرت ورزی به مردم و تحقیر مردم می کند. همان اندازه که ایمان به قدرت خود در جاذبه بر مردم، مردم را دوست داشتنتی می کند، کم کردن قدرت جاذبه و تزلزل در ایمان به این قدرت خود، مردم را منفور می سازد.

ولی آناییکه قدرت جذب مردم را نیز دارند، علی رغم دوستی اشان، اعتقاد به حقارت مردم دارند. آن چه را انسان به سهولت به دنبال خود می کشاند، حقیر و سبک و ناچیز می شود. و از طرفی آن چه را نیز انسان به دشواری مورد تأثیر قرار می دهد، دشمن می دارد و تحقیر می کند. کسی که نفوذ طلب است، آنانی را که به سهولت بدنبالش می افتند، در دوستی تحقیر می کند و آنانی را که به دشواری به خود جلب می کند، با نفرت تحقیر می کند.

پلی از روی دوزخ

کسانی هستند که برای رسیدن به مقصدی راه می افتند، ولی آنقدر خود راه، برایشان دلپسند است که در راه، مقصد را فراموش می کنند. از این رو رهبرانی که می خواهند مردم را به مقصدی خاص ببرند، از راههایی می برند که بسیار زشت و دشوار و ناآرام و خشک و مکروه باشد. چون راههای زیبا و سهل و آرام و مطبوع و دلپسند، خطر برای مقصدشان هستند. کسانی که از این راهها می روند، مقصد را فراموش می کنند و راه را بر مقصد نامعلوم ترجیح می دهند. چه بسا که "وسیله ای" را که ما برای رسیدن به هدفی برگزیده ایم، به خودی خودش آنقدر لذت بخش است که هدف آن را می پوشاند و فراموش می سازد. شاید انتخاب راه خونریزی و قساوت و تجاوز گری و انتقام کشی و درندگی تحت عنوان انقلاب برای رسیدن به خیال آباد، از همان راههای مکروه و زشت است که مردم را همیشه در "آرزوی رسیدن به مقصد" نگاه می دارد و گرنه اگر راه مطبوعی انتخاب شود، مردم دست از رسیدن به جامعه کمالی (خیال آباد) بر خواهند داشت. راه میان ما و بهشت، همیشه پلی است باریک و وحشتناک که از روی دوزخ می گذرد. هیچ رهبری، پیروان خود را از راههای مستقیم و هموار و بی خطر و دلپسند و مطبوع به هدفش نمی برد، چون در این راه همه پیروان خود را از دست خواهد داد، چون همگی، مقیم در همان راه خواهند شد و نقد را بر نسیه ترجیح خواهند داد.

هنوز جادو پرستیم

در دنیای گذشته، یکی از هدفهای دینی و اخلاقی و سیاسی این بود که "جهان را از بدیها بشویند" و معمولاً برای این شستشو خون را به کار می بردند. و بدی را با خون می شستند. (بعداً به جای خون آب و آتش را بکار بردند) خون برای آنها "قدرت جادویی داشت". خون به عنوان "عنصر شوینده و آلت شستن" بکار برده نمی شد، بلکه در خون قدرت جادو (تحول ناگهانی و یکباره و بی واسطه) بود. ما نیز هنوز همان کار را می کنیم. روانها را با افکار (به

خصوص با افکار روشن، و آگاهبود خاصی دادن) یا عقاید یا علمی میشوئیم، چون برای ما این " افکار و عقاید یا علوم " همان قدرت جادویی را دارند.

ولی همانطور که جهانی که با خون شسته می شد، کثیف تر و گندیده تر از پیش بود، این روانها که با این افکار و عقاید و علوم شسته شده اند، تیره تر و متعصب تر و تنگ تر و کوچکتر از پیش شده اند. جادو و " ایمان به جادو" باقی مانده است، فقط " شیوه و اوراد جادو" تغییر یافته است. علم و دین و فلسفه در دنیای ما همان ویژگیهای اوراد جادوگری را در دنیای باستان دارند.

اعتقاد به " معجزه " که عبارت از " تحولات ناگهانی بگتی و بدون وسائل" باشد از دوره جادوگری برای ما به ارث مانده است.

فقط در دوره بعد از جادوگری که " ادیان کتابی و ظهوری" آمد، همین اعتقاد به " تحولات ناگهانی بدون وسائل" را با " مشیت الهی" پیوند دادند و آن را معقول نماتر ساختند. البته جادوگری پیدایش ایمان تازه ای در خود انسان بود که می پنداشت با جادو، قدرت روحیش می تواند بدون وسیله مستقیماً پدیده ها را ناگهان تحول بدهد و این ایمان بزرگی به خود بود که با چسبانیدن " تحولات ناگهانی" به " مشیت الهی"، نابود ساخته شد. ادیان کتابی یا ظهوری این " ایمان به خود" را که انسان در جادوگری یافته بود، از انسان سلب ساختند ولی جادو را در شکل تازه اش که معجزه باشد نگاه داشتند. در دوره ما همین اعتقاد به تحولات ناگهانی نگاه داشته شده است ولی به جای چسبانیدن به مشیت الهی به " ضرورت و کشش اجباری تاریخ و دیالکتیک" اتصال داده می شود، و به جای سپردن به اراده جادوگر اعظم (بزرگ جادوگران = خدا) به " یک قانون و سیر ضروری غیر شخصی" واگذار می شود و بدینسان برای دنیای ما معقول نماتر می شود. ولی ما هنوز جادوپرست مانده ایم ولو منکر سرسخت آن نیز بوده باشیم.

خدا روحش را در انسان دمید

در تورات است که خدا کل روح خود را در انسان دمید. با وجودی که همین حرف در قرآن تکرار می شود ولی همان معنا را ندارد. چون این حرف با مفهوم توحید محمد جور در نمی آمد. برای اینکه این حرف را با مفهوم توحید خود سازگار سازد، گفت که مقصود از روحی که در انسان دمید، نزول روح خدا نیست بلکه " امر خدا" است.

بالاخره امتیاز انسان که داشتن روح و نفخه خدائی بود که در او دمیده شده بود، چیزی جز وجود و تحقق امر خدا در انسان نبود. و معنایش این می شد که وجود انسان تحقق " امر خدا" به عنوان برنامه زندگانش هست بدین ترتیب نتیجه این می شد که امتیاز انسان، عبودیت محض انسان در مقابل امر خداست. حتی روح خود خدا نیز چیزی جز امر نیست. محمد، متوجه نبود که روح خود چنین خدائی نیز، چیزی جز احتیاج شدید به آمریت نیست. همانطور که روح انسانش از امر ساخته شده روح خودش نیز از امر ساخته شده است. روحی که سراسرش را " عطش آمریت" فرا گرفته، و بدون امر کردن نمی تواند وجود داشته باشد و در مقابلش انسانی قرار دارد که روحش از " ماموریت" ساخته شده است.

انسان واقعی از داشتن چنین روحی ننگ دارد. شاید خدائی خداوندانه تر نیز، از چنان روحی ننگ داشته باشد. امر کردن هم احتیاجی شدید است که از ضعف بر می خیزد. به همین علت نیز هر امری با شدت دعوی " بی نیازی" می کند، تا فشار نیاز خود را نه تنها به دیگران بلکه به خود نیز بیوشاند.

دست کشیدن از خیالات

گسستن از واقعیات، آسانتر از " گسستن از یک انگاره یا ایده آل یا خیال آباد نامشخص است. چون روابط و بستگی های ما با واقعیت "، در اثر روشن و مشخص و محدود بودن واقعیت، مشخصند و می توان آنها را با دقت و معرفت یک به یک قطع کرد، ولی یک ایده آل یا خیال آباد که هر چه هم علمی ساخته شده باشد طبیعتش مبهم و مه آلود و نامشخص است، با ما بستگیهای نامشخص و نامعین و مبهم و پیچیده و در هم دارد. از این رو نیز هر چه هم که آگاهانه از ایده آنها یا خیال آباد های کهن خود دست بکشیم، " فقط بستگیهایی که ما بطور معلوم با آنها داشته ایم" قطع می کنیم، ولی دور از این بستگیها، بسیاری از آنها دست نخورده باقی می مانند. کسانی که از خیال آباد و اسطوره و ایده آل خود دست کشیده اند و حتی به مخالفت آن برخاسته اند، هنوز بستگیهای فراوانی با آنها دارند که حتی خود نیز دیگر نمی شناسند.

انسان تنها با نان زندگی نمی کند (مسیح)

به جای آن که " تسلیت روانی" به جای " نان" به مردم بدهید، نانهای خود را تلخ بپزید و تسلیتهای خود را شیرین کنید. " تسلیت شیرین" مشتریهای فراوانتری از " نان تلخ" دارد.

کسانی که حقیقت را نجات می دهند

حقیقت احتیاج به دفاع ندارد. کسی که عمری دفاع از حقیقت می کند، در ضمیر خود اقرار به "ضعف حقیقت" می کند.

" دفاع از حقیقت " همیشه " رد کردن و نفی کردن حقیقت" است، چون حقیقت، ضعف نیست که احتیاج به مدافع داشته باشد. کسی که از حقیقت دفاع می کند، بر حقیقتش سلطه خواهد یافت و آن را آلت خود قرار خواهد داد. همه مدافعین حقیقت بالاخره حاکم بر حقیقت خود می شوند. نجات دهندگان حقیقت، قربانی کنندگان حقیقت هستند.

استبداد مطلق و حسد

در جامعه استبدادی، همیشه یک فرد است که باید بزرگ باشد. و در جامعه آزادیخواه، همیشه افراد متعدد بزرگ وجود دارد.

در جامعه ای استبداد مطلق به وجود می آید که افراد کثیر بزرگ به هیچ وجه قابل تحمل نیستند. حسد مردم در این جامعه، هیچ گونه بزرگی را تحمل نمی کند. از این رو یک فرد مستبد و مطلق باید به وجود بیاید تا همه را هم سطح و هموار سازد و همه را هیچ کند. هیچ به هیچ حسد نمی برد. توحید، همیشه با " حسد شدید مردم با هم" رابطه دارد. در جامعه ای که کثرت شخصیت های برتر و بزرگتر تحمل کرده نمی شوند، باید بالاجبار یک فرد یا خدا پیدایش بیابد، تا همه را مساوی و هم سطح سازد و همه حسد ها را بدین وسیله ترضیه کند. در جامعه جز یک کس (آن مستبد) هیچ کسی نیست که انسان به او حسد ببرد. شاه و امام و رهبر مقاماتی هستند که ماوراء حسد قرار دارند. جامعه ای که در همه، حسد بسیار قویست هم دموکراسی به وجود می آید و هم مستبد. استبداد مطلق در یک شخص از طرفی و تساوی مطلق، در هیچی از طرفی دیگر.

سلب قدرت تصمیم با تعصب

مردمی که قدرت ارادی برای تصمیم‌گیری ندارند، فقط می‌توان آنها را در حالات استثنائی، با متعصب‌سازی در یک جهت به راه انداخت. "قبضه شدن مردم از یک تعصب" (چه دینی چه ایدئولوژیکی، چه قومی، چه نژادی) تصمیم‌گیری آن مردم یا ملت نیست.

قویترین و قاطع‌ترین تصمیم‌گیرها با "قبضه شدن از تعصب" فرق دارد. ایجاد تعصب مذهبی یا تعصب ایدئولوژیکی در هر موردی، با قدرت "تصمیم‌گیری" مشتبه ساخته می‌شود. وقتی مردم را در یک تعصب مذهبی یا تعصب ایدئولوژیکی غرق ساختند آن را به عنوان "تصمیم‌گیری مردم" وانمود می‌کنند.

در تصمیم‌گیری، انسان مالک خود است. ولی در تعصب، انسان، برده و اسیر آن چیز است که تعصب در آن ممکن است، و خواه ناخواه اسیر کسی است که "قدرت انگیختن این تعصب" را دارد. در دین و ایدئولوژی، انسان به سهولت متعصب ساخته می‌شود. حقیقت واحد (حقایق توحیدی) بهترین زمینه برای متعصب‌سازی انسان است. آن کسانی یا آن گروهی که با کاربرد حقیقت واحد ما (دین یا ایدئولوژی ما) ما را متعصب می‌سازند، حاکمیت و رهبری ما را در دست خواهند گرفت.

جائیکه تعصب مذهبی یا ایدئولوژیکی ما را قبضه می‌کند، قدرت تصمیم‌گیری به کلی از ما سلب می‌گردد. قاطعیت و جزمیت در این حالت، نشانه محویت کامل شخصیت ماست. ولی تصمیم‌گیری همیشه اوج بروز شخصیت انسان می‌باشد. تصمیمات سیاسی در جامعه، موقعی امکان دارد که مباحثه و مبارزه، تعصبات مذهبی و ایدئولوژیکی را بر نیانگیزاند.

احتیاج به قدرت اجتماعی

همانطور که هر فردی احتیاج به "احساس قدرت خود" دارد، هر جامعه‌ای نیز احتیاج به "احساس قدرت خود" دارد. هر فردی باید "قدرت جامعه اش" را به عنوان قدرت خودش احساس بکند، تا خود را عضو آن جامعه بشمارد. تنها با رفع احتیاجات ضروری اولیه افراد یک اجتماع، احساس ضعف و حقری که اجتماعشان به آنها می‌دهد آنها را می‌آزارد و برای آنها محرومیت تلقی می‌گردد.

هر فردی در جامعه، اضافه بر احتیاجات ضروری فردیش، احتیاج به درک قدرت اجتماعش دارد که در آن زندگی می‌کند. با وجود رفع همه احتیاجات ضروری فردی او و حتی تأمین رفاه او، تا موقعی که او احساس تعلق به آن اجتماع می‌کند، ضعف و حقرو فقر آن اجتماع برای او دردناک خواهد بود. و وقتی احساس تعلق به جامعه خودش شدید باشد، ترضیه "احساس قدرت اجتماعیش" اولویت بر "فقر و ضعف و حقرو فردیش" خواهد داشت.

فقط موقعی که احساس تعلق به اجتماع کاسته شد، رفع ضعف و حقرو فقر فردی را ترجیح خواهد داد. علاقه شدید به ترضیه منافع شخصی موقعی افراد را تصرف می‌کند که اجتماعشان قدرت ندارد و اگر دارد، افراد در او سهیم نیستند.

وقتی که فرد از قدرت ملی اش لذت برد و خود را سهیم در آن دانست (هم در ایجاد آن قدرت و هم در تمتع از آن قدرت) یک ملت متولد شده است.

مبارزه با یک ملت مقتدر دیگر، یا برتری علمی و فرهنگی بر ملل دیگر، یا انجام اقدامات برجسته مشترک ملی، یا ایجاد اقتصاد و ثروت ملی، همگی برای ترضیه همین احساس قدرت ملی است.

وقتی همه مردم بتوانند "لذت از قدرت ملی" ببرند، یک ملت به وجود آمده است. و مردم همگی بطور یکسان لذت از قدرت ملی می‌برند که آن قدرت را متعلق به خود بدانند. افراد ملت، احتیاج به درک لذت از قدرت ملی دارند. لذت از قدرت ملی باید عادلانه میان همه

تقسیم بشود تا ملت برای حفظ و بقاء و گسترش قدرتش استقامت کند و بجنگد. حتی اقتصاد و ثروت باید به عنوان " یک قدرت ملی " درک کردند و به این هدف سازمان داده شود تا همه از آن تمتع و لذت ببرند و همه آن را تولید کنند. همه قدرتها، از فرهنگ گرفته تا سیاست باید برای همه افراد ملت لذت آور و محسوس باشد.

اولین عمل ما

در دنیا گذشته، هر چه در آغاز بود، مهمترین چیز بود. آن چه در آغاز رخ داده بود، گوهر یک چیز را تشکیل می داد. از این رو نیز اسطوره های خلقت، خیلی اهمیت داشت همین طور " اولین عملی " که انسان کرده بود، عملی بود که ماهیت آن را می ساخت.

محمد در قرآن " نخستین عمل " انسان را " حمل امانت " که همان " ایمان به خدا " باشد می داند که بدین وسیله انسان امتیاز خود را نسبت به سراسر کائنات بدست می آورد، یا آن که اولین عمل انسان در صلب آدم اولیه اتفاق می افتد که هر انسانی، میثاق عبودیت و تسلیم با خدا می بندد که باز همان " عمل ایمان آوردن " است. انسان در آغاز، ایمان می آورد و این عمل روح انسان را شکل میدهد. امروزه کوشیده میشود که " نخستین ایده آلهای اجتماعی، نخستین حکومت ایده آلی، ... " به " نخستین مراحل تاریخی " باز گردانیده شود مثلاً نشان داده شود که جامعه اولیه انسانی، جامعه کمونیست بوده است. ولی محمد این عمل نخستین را از عالم واقعیت و تاریخ، به عالم ماوراء الطبیعی برده است، تا آغاز را جلوتر برده باشد. آن چه انسان را نسبت به همه کائنات به عنوان انسان، ممتاز می کند، همین بستن میثاق الستی عبودیت و تعهد به حمل امانت است که عبارتهای مختلف برای " عمل ایمان " است. اولین عمل انسان، اقرار به تابعیت و عبودیت عدم استقلال خود است. حتی اگر خدا هم در آغاز، عقل را خلق کرده باشد این عمل خداست نه عمل انسان. آن چه را انسان با همین عقل به عنوان عمل انجام می دهد، ایمان آوردنست و این ایمانست که عقل و انسان را ممتاز می سازد نه اندیشیدن. در چنین روش تفکری، اولین عمل، انسان " هیچگاه انسان را پای بند و مکلف نمی سازد. عمل دوم انسان، می تواند ممتاز تر از عمل دوم و اولش باشد.

امتیاز انسان در عملیست که فردا خواهد کرد. در اولین عملش، کمترین آزادی را داشته است و هر چه عملش، آزادتر می شود، او را ممتاز تر می سازد. عمل گذشته انسان. انسان را اسیر نمی سازد. عملی انسان را بیشتر پابند می سازد که در آزادی بیشتر صورت گرفته باشد. از این رو عملی که در آزادی کمتر رخ داده (سوگند در کمبود آزادی) عمل را در آزادی بیشتر مقید نمی سازد. گذشته و تاریخ ما که در فقدان و عدم تکامل آگاهی بود ما صورت گرفته، قراردادی نیست که ما در آگاهی گسترده تری، متعهد سازد. از این رو نیز معنای تاریخ و گذشته و سنت به کلی تغییر یافته است. عملی که " اعتقاد محض انسان به خودش " سرچشمه می گیرد، عملی است که انسان را انسان می کند، از آن رو اگر عمل اولش، ایمان به خدا بوده است، در آن موقع هنوز خود را نمی شناخته است که لذت از اعتماد به خود را برده باشد. ارزش عمل اول، مدتهاست از بین رفته. انسان به عملی ممتاز می شود که در آزادی بیشتری که از خردش تراوش می کند، صورت می گیرد. آغاز وجود ما، اوج وجود ما نیست. پیمان، موقعی تعهد ایجاد می کند که انسان خودش را در آزادی می یابد و چون این عمل بتدریج در تاریخ صورت می گیرد، تعهدات ما در گذشته، اعمال و تصمیمات ما را در آینده مقید نمی سازند. برای انسان، هر عهده با آگاهی گسترده تر انسان، از نو بسته می شود. و انقراض اعتبار دارد که آگاهی در این حالت بماند و به مجردی که دامنه اش بیشتر شد آن عهد، لغو می گردد.

یک مسئله یک سؤال نیست

یک مسئله با یک سؤال ، طرح نمی شود. یک سؤال ، موقعی طرح می شود که مسئله ای قبلاً هست. سؤال ، فقط آگاهانه ما را متوجه آن مسئله می سازد و می کوشد که آن مسئله را به عبارت بیاورد. ولی هیچ مسئله ای در زندگانی انسان، قابل عبارت بندی در یک سؤال نیست. یک مسئله زندگانی ما، باید همیشه در چندین سؤال مختلف و حتی متضاد طرح گردد ، تا اساساً آن مسئله در تمامیتش شناخته و دریافته بشود . وقتی مسئله زندگانی، فقط در یک سؤال عبارت بندی شد، صدها جوابی نیز که به آن یک سؤال داده شوند، هیچکدام جواب آن "مسئله" زندگانی و جامعه نیستند . همه این پاسخها و راه حلها، نارسا و تنگ هستند، چون خود آن مسئله باید در "سؤالهای مختلف و متضاد" جذب گردد تا مسئله در تمامیتش طرح گردد. ما احتیاج به جوابهای مختلف به یک سؤال نداریم. ما احتیاج به سؤالهای مختلف در مورد یک مسئله داریم . یک مسئله ، یک سؤال نیست.

احتیاج به صورتی دیگر

انسان ، برعکس آن چه پنداشته می شود، رابطه مستقیم با خودش ندارد . او همیشه "تصویری از خودش" دارد که آن تصویر را با خودش عینیت می دهد. برای او "تصویری که از خودش" دارد، همان خود اوست. از این رو که شکافتگی میان تصویرش از خودش را نمی شناسد . نیروها و احساسات و افکاری را که از خودش تراوش می کند، تا موقعی که انطباق با "تصویر خودش از خود" دارد ، آن نیروها و احساسات و افکار را از خودش می داند، ولی به محضی که همین نیروها و احساسات و افکار، شدت و وسعتشان از آستانه ای گذشت که او دیگر قادر نیست در "تصویر خودش" جا بدهد، و سر چشمه آن افکار و احساسات و نیروها را همین "خودی که تصویرش را دارد" بداند ، بلافاصله آن افکار و احساسات و نیروها را از صورتهای دیگر (مانند خدا یا فرشته یا دیو یا ابلیس و سروش و جبرئیل) مشتق می سازد . همه کسانی که افکار و احساسات و نیروهای درونی فوق العاده پیدا می کنند ، نیروها و احساسات و افکار خود را از مبدئی در می یابند که "با تصویر خاص" در آنها مجسم می شود. آنها "نیروها و احساسات و افکار بیش از تصویر موجود خود" را فقط با "تصویری جز خود و خارج از خود" در می یابند ، چون آن تصویر، غیر از تصویر خود از خود است ، آن وجود را نیز خارج از خود احساس می کنند، و بدین سان خود حقیقی خود را از خود (از تصویری که از خود دارند) می پوشانند.

بالعکس ، آنهایی که نیروها و احساسات و افکارشان ضعیف تر از آنست که در "تصویر خودش از خودش" می انگارند ، با همان تصویری که از خودش دارند ، خودش را می پوشانند . اساساً صورتشان، برای پوشانیدن و پنهان ساختن واقعیتشان هست نه برای نمودنش. این ها احتیاج به صورت دوم ندارند. ریا و دورویی آنها، برای آنست که با بازیگری و "عرضه کردن دائمی تصویر خود"، هم خود و هم دیگران را از توجه به "خود واقعیتشان" منحرف سازند . آنها همیشه از تصویری که از خودش دارند ، کوچکتر و ضعیف ترند. از این رو همیشه به خود و اطرافیان خودشان دورغ می گویند و از آن می ترسند که از "خود واقعی" شان تصویری برای خود بسازند.

خیلی ها همیشه پاسخ یک سؤال را در همه جا می جویند . سراسر عمر می جویند تا پاسخی برای سؤال خود پیدا کنند. بعضی ها نیز همیشه سؤالی می جویند که تازه باشد، چون یک سؤال تازه بیش از صدها پاسخ، زندگانی ما را روشن تر و شیرین تر و پر جنبش تر می سازد. همه عقاید و فلسفه ها و علوم به من پاسخ های تازه می دهند ولی من سؤال تازه می جویم. بسیاری هنوز نمی دانند که با " سؤال"، بهتر می توان زیست. تنها زندگانی، طبق یک پاسخ نمی توان کرد، بلکه می توان زندگانی طبق یک سؤال هم کرد. یک سؤال هم می تواند زندگانی فردی و اجتماعی را مرتب و منظم سازد.

کیست که اندیشه ای مثل من بنویسد؟

ما موقعی می اندیشیم که به هر اندیشه ای که برخورد می کنیم از خود می پرسیم که آیا این اندیشه را نمیتوان بهتر ساخت؟ آیا اندیشه ای برتر از آن نمی توان آفرید؟ اندیشه ای که من حق بهتر ساختن آن و برتر از آن آفریدن را ندارم، نمی خوانم، چون حق اندیشیدن را از من می گیرد. متفکری نوشته بود که " مثل این افکار مرا هیچ کس نمی تواند بیندیشد".

ولی من در اندیشیدن نمی خواهم " مثل دیگری " بیندیشم یا " امثال افکار او بیندیشم" بلکه می خواهم " بهتر از او و برتر از اندیشه های او بیندیشم و حق داشته باشم که برتر و بهتر از او بیندیشم. ولی او با همان ادعایش که " آیا کسی می تواند مثل افکارش بیندیشد" افکار خود را به عنوان " برترین افکار " گذاشته و تعیین کرده است. یعنی من هیچگاه به آن اوج نخواهم رسید، ولو هر چه در اندیشیدن هم بکوشم. پیش از شروع اندیشیدن، مرا از اندیشیدن مستقل خود مأیوس می سازند. اندیشه های او به عنوان " حد نهائی" و " سرمشق کمالی اندیشه " تلقی می گردد. ولی هر کسی که می اندیشد، نمی خواهد " مثل دیگری و افکار دیگری " بیندیشد، بلکه می خواهد بهتر از او و برتر از افکارش بیندیشد.

افکار او، معیار افکار من نخواهد شد، بلکه از این به بعد افکار من معیار سنجش او خواهد شد. من افکار او را با افکار خودم و با افکار خودم و با افکار خودم به عنوان معیار نهائی خواهم سنجید.

تا موقعی که من می خواهم مثل دیگری یا مثل افکار دیگری بیندیشم، معیار افکار من، فکر اوست، یعنی هنوز من خود نمی اندیشم.

زندانی شدن در دیگری

شناختن روان دیگران، گردش و تفریح کردن در روانهای دیگران نیست. چه بسا از روانها آن قدر تنگ هستند که امکان گردش در آن نیست، و شناختن روان بسیاری، احتیاج به صبر و استقامت و بردباری و تحمل دارد، در بسیاری از این روان ها باید مدتی مدید زندانی شد تا آنها را شناخت. کسی که روانش زندان است. لذت شناختن را تبدیل به عذاب می کند. همین عذاب است که شناسندگان انسان را از روانشناسی منصرف می سازد. بردن این عذابها در روانهای دیگران، ما را بیشتر به خود مشغول می سازد.

ما به مطالعه دیگری به " عنوان زندان" نمی پردازیم بلکه بیشتر " طرز رفتار خود را در زندان دیگری" مطالعه می کنیم.

چرا باید کلی بافی کرد؟

ما وقتی در " کلیات " مانند عدالت و خیر و آزادی و رفاه صحبت می کنیم، هیچ نمی گوئیم. در این کلیات، همه چیز را می توان جای داد. کلیات، تو خالی ولی بسیار جذاب هستند. کسی که به این کلیات گوش می کند و به آنها دل می دهد، همیشه آن معنائی را از این کلمات می فهمد که خودش آرزو دارد. بدین سان با این کلیات، بهتر می توان مردم را قانع ساخت. در کلیات، هر کسی می تواند چیزی را که می خواهد بیابد، چون در کلیات، هیچ نیست. کسانی که می خواهند پیروان زیاد داشته باشند، باید در کلیات صحبت کنند. در کلیات، همه می توانند وحدت پیدا کنند، ولی در جزئیات و منفردات و واقعیات، همه از هم جدا می شوند.

واقعیات و جزئیات همیشه به خودی خود، پر و انباشته و سفت هستند، و فضا برای خواهش و آرزوی انسان ها باز نمی گذارند. در واقعیات، جا برای خواست انسان باقی نمی ماند. انسان در تک تک واقعیات، هیچ آزادی ندارد.

بدین جهت است که انسان از واقعیات می گریزد، چون در کلیات، جا برای آزادی و خواسته های خود پیدا می کند. واقعیات، هیچگاه دوست داشتنی نیستند، چون ما را مجبور می سازند و به ما فشار وارد می آورند. معمولاً مردم در کلیات ایمان می آورند، و در جزئیات ایمان خود را از دست می دهند. برای این که مردم با برخورد به جزئیات، ایمان خود را از دست ندهند، باید به آنها یاد داد که همیشه در جزئیات، فقط کلیات را ببینند و بدین وسیله جزئیات را فراموش سازند.

جزئیات و واقعیات را باید تحقیر کرد تا قابلیت فراموش سازی پیدا کنند. تحقیر دائمی جزئیات و انحراف دادن از جزئیات، ایمان به کلیات را حفظ می کند. اما انسان به جزئیات و واقعیات، گره خورده است و آن چه را با این روش فراموش می سازد، در او فراموش نمی شود. بدین علت است که مردم، " بی ایمانی در واقعیات زندگانی خود را " می توانند با " ایمان در کلیات عقاید خود و آرمان های خود " کنار هم نگاه دارند. بدون این که این تناقض و شکافتگی، کوچکترین نارامشی در آنها ایجاد کند.

ترک تابعیت برای درک تابعیتی شدیدتر

کسی که شروع به شک می کند، اطمینانش به " خود " افزوده شده است. و وقتی کاملاً به خود اطمینان یافت، می تواند به همه چیز شک کند. شک ورزی بدون اطمینان کافی به خود، سبب " بازگشت شدید تر به ایمان سابق خود " یا " ایمان شدید تر به عقیده ای تازه " می گردد. کسی که به خودش اطمینان ندارد، شک ورزی برای او یک خطر است. کسی که استقلال روانی ندارد و شک می کند دو امکان دارد. یا تابعیتش به عقیده سابقش بیشتر خواهد شد، یا عقیده تازه ای خواهد یافت، که پابند تر به آن خواهد شد. شک ورزی، او را به تابعیت شدیدتر می راند، و این تابعیت را به شکل " جذابیت عقیده سابق " یا " جذابیت عقیده تازه " درک می کند. او به دنبال عقیده ای می رود که جذاب است و احساس نمی کند که او در پی تابعیت تازه و شدیدتری است. او عقیده گذشته اش را برای آن ترک کرده است که او را به اندازه کافی تابع نمی سازد. شک ورزی، بر اطمینان او به خودش نیفزوده است، بلکه تکیه گاه او را سست کرده است و او ناگهان احتیاج به تکیه گاه را بیشتر در می یابد. او ناگهان دنبال تکیه گاهی محکمتر می رود. شک ورزی او، او را آماده ایمان و اعتقاد محکمتر می کند. نه این که عطش آزادی او را بیشتر کند. از این روست که عقیده سابقش باید نشان بدهد که بهتر می تواند او را تابع خود سازد، و وقتی این قدرت را از خود نشان داد. او را جذب خواهد کرد، چون بهترین تکیه گاه روانی، تابعیت کامل روانی است.

احیاء تازه هر دین یا ایدئولوژی، نشان دادن این قدرت است که می تواند بیشتر از سابق، بر قلوب و ارواح و اراده ها، سلطه و حاکمیت داشته باشد. پیش از آن که در مردم احساس اطمینان به خودشان افزوده بشود، نباید شک ورزی را در جامعه ترویج کرد، چون به ضرر شک ورزان تمام خواهد شد. کسی که با " اطمینان محکم به خود" در عقیده خود شک می کند، در شک ورزیش، قدرت حاکمیتش پیداست، ولی کسی که شک می کند تا به اطمینان و یقینی برسد، در شکش، ضعف و ترس و گریز از شک نمودار می شود. او آلت و روشی را بکار می برد که از آن اکراه دارد و متنفر است.

عذابی که درد ندارد

خیلی چیزها عذاب آورند، وقتی " دیگری" آن عذاب را به ما وارد می آورد، ولی وقتی خودمان به خودمان آن عذاب را وارد می آوریم، آن قدر درد ندارد. از این رو شاید احتیاج به آن نباشد که عذاب ها را کمتر بکنیم، بلکه باید "عذاب دهندگان و شکنجه گران" را با خودمان عینیت بدهیم و بیندیشیم که عذاب دهندگان از خودمان و خود ما هستند. عذاب دهنده را باید دوست داشت تا احساس عذابی که می دهد کمتر باشد. و بالاخره این دوستی و " عینیت دادن" به جایی می رسد که عذاب، لذت بخش می شود (چنان که شعرای خود ما همیشه طالب جفای یارند).

خیلی ها روی همین منطق، خدا را دوست می دارند. خیلی ها روی همین منطق حکومتشان و حزبشان یا جامعه اشان را دوست می دارند و خیلی ها روی همین منطق خودشان را دوست می دارند، چون بیش از همه به خودشان عذاب می دهند و خیلی ها روی همین منطق، دین و ایدئولوژی و افکارشان را دوست می دارند چون بیش از همه چیز برای آنها ایجاد عذاب می کنند.

پیروزی حقیقت بر باطل

هر حقیقتی برای- پیروز شدن بر " افکار دیگر" آنها را " باطل" می خواند. کلمه " باطل"، حق موجودیت را از افکار دیگر می گیرد. فکری که با فکر دیگر صادقانه مبارزه می کند، حق به موجودیت آن می دهد. حقیقت، به هیچ فکری جز خود، حق موجودیت نمی دهد. حقیقت با هیچ فکری، صادقانه مبارزه نمی کند بلکه مبارزه اش برای " نابود ساختن افکار دیگر" است که او " حق موجودیت" اساساً برای آنها قائل نیست. کلمه حقیقت در جهان افکار بسیار خطرناک و شوم است، چون به طور ضمنی " فکر مخالفش" را باطل می شمارد و احترامی برای آن قائل نیست.

بزرگترین احترام به فکری جز فکر ما، قبول " حق موجودیت" فکر دیگریست. کسی که حق به وجود فکر دیگری نمی دهد، احترام به آن فکر نمی گذارد. این است که حقیقت به هیچ فکری جز خود احترام نمی گذارد. حقیقت، احتیاج به مبارزه با باطل را ندارد، فقط باید فکر دیگر را جزو " باطل" قلمداد کند. با باطل شمردن هر فکری، کلیه احترامات و بالاخره حق موجودیت از آن سلب می گرداند. حقیقت، با فکر دیگر مبارزه نمی کند بلکه با موهوم و خرافه و جهلی که حق موجودیت ندارد روبروست و مقصود نهائی فقط و فقط نابود ساختن آن موهوم و خرافه و جهل است. حقیقت برای مبارزه با هر فکری راهی جز این ندارد که آن را در مقوله " باطل" بگذارد. باطل خواندن یک فکر، بزرگترین بی احترامی به فکر و انسانست. جایی که کلمه باطل علی رغم افکار دیگر بکار برده می شود، آزادی فکری وجود ندارد. هر فکری که باطل خوانده شد، دیگر هر کسی حق نابود ساختن آن را دارد و هر فکری جز حقیقت، باطل است.

"تعهد وظایف اخلاقی" در اثر این است که هر انسانی در خودش به "عظمت منحصر به فرد خودش" قائل باشد. این "عظمت منحصر به فرد او"، ایجاب این اعمال اخلاقی را می‌کند. عظمت فردی او به او اجازه نمی‌دهد که طوری دیگر رفتار کند. از این روست که در اعمال اخلاقی خود، طبق قوانین "عمل و عکس العمل" رفتار نمی‌کند. (همان عمل را که برای خودت می‌پسندی با دیگران بکن" مجازات و عمل، هر عمل خوبی در جهان دیگر پاداش داده می‌شود، همه این مفاهیم استوار بر مفهوم عمل و عکس العمل است ولو در جهان دیگر صورت بگیرد) در عمل و عکس العمل، انسان خود را "برابر دیگری" می‌شمرد. بدین جهت در مقابل "عمل شخص دیگر" که "تساوی عظمت" با او دارد، عکس العملی نشان می‌دهد که مساوی یا حداقل هم ارزش (هم عظمت) با اوست. در مفهوم عمل و عکس العمل، انسان به "عظمت منحصر به فرد اخلاقی خود، و به ارزش منحصر به فرد خود" قائل نیست. ولی در عمل اخلاقی انسان "فقط" به همین عظمت غیر قابل مقایسه خود می‌نگرد. این عظمت در نوع خود فرد و بی نظیر است، و طبعاً با دیگری که با او برخورد، مقایسه نمی‌کند، چون در اثر این مقایسه، عکس العمل او در تناسب با عمل دیگری مشخص می‌شود. و وقتی که او عظمت خود را با حق‌ر دیگری بسنجد، و در اثر این تناسب، خود را موظف به انجام عملی بزرگوارانه یا با گذشت و رحم و محبت و لطف بداند، عمل اخلاقی او بی ارزش می‌شود. از این رو نیز هست که اعمال خدا از قبیل رحم به انسانها و محبت به انسانها و... همه فاقد ارج اخلاقیست، چون همیشه عظمت خود را با حق‌ر و جهل و ضعف و فقر انسان مقایسه می‌کند. در چنین اعمالی که استوار بر مقایسه عظمت خود با حق‌ر دیگریست، احساس برتری او را به خویشتن می‌کند. عمل محبت و بزرگوارانه و رحم او، "برای" ایجاد یا حفظ یک برتری وجودی یا یک امتیاز شخصی است، و طبعاً آن عمل را یک عمل غیر اخلاقی تلقی می‌کند. در هر انسانی، یک نوع عظمتی است که در دیگری نیست، و خواه ناخواه قابل مقایسه با اعمال دیگری نیست. تا انسان این عظمت مخصوص به خود را در خود کشف نکرده است، اعمال اخلاقی او نه تنها بی ریشه و بی بنیاد است بلکه ضد اخلاقیست. عمل اخلاقی من که در دیگری ایجاد "احساس برتری من را بر او در او" بکند، عمل مقایسه پذیر شده است و طبعاً ضد اخلاقیست. اعمال اخلاقی نباید تناسب وجودی و ارزشی میان دو انسان را مشخص و تثبیت سازد تا حتی سبب رقابت دو نفر در اجرای اعمال نیک و خیر بشود. جایی که برتری و حکومت بر پایه تقوا و اخلاق بنا می‌شود، ضد اخلاقی ترین اجتماع است. این طرز تفکر، فردیت اخلاقی را از انسان سلب می‌سازد. دو نفر که در کردن عمل خیر بر هم سبقت می‌جویند، تا امتیاز وجودی یا شخصی یا اخلاقی بر هم پیدا کنند، عمل اخلاقی و خیر انجام نمی‌دهند. عمل خیر و اخلاقی من، نباید سبب رشک دیگری گردد. هر کسی می‌تواند عملی بکند که دیگری قدرت و امکان انجام و تعهد چنان عملی را ندارد. این است که هر کسی باید وظایف اخلاقی را خودش کشف کند. وظایف اخلاقی، دستورات کلی و عمومی نیست. این دستورات کلی و عمومی اخلاقی، که برای همه به طور یکسان معتبر است، سبب نفی و تخریب اخلاق می‌شوند، و طبعاً سبب نفی و تخریب اخلاق عالی انسان می‌گردند، چون عمل خوب تقلیل به یک عمل مقایسه پذیر و طبعاً سبقت جوئی می‌یابد که امتیاز وجودی یا اجتماعی یا اخلاقی یا حیثیتی یا حکومتی را ایجاد می‌کند. عمل خوب هم از طرفی ایجاد حسد می‌کند و هم از طرفی ایجاد یأس و ناتوانی و سترونی در کسانی می‌کند که قادر به انجام آن اعمال در آن اوج ها نیستند. این افراد نمی‌توانند اوج های اخلاقی خود را کشف کنند یا انجام دهند.

لذت از نفرت ورزی

نفرت و کینه توزی را می توان به خودی خود لذت آور ساخت. در چنین حالتی، انسان احتیاج به امکاناتی یا اشخاصی یا گروهی دارد که او را به نفرت ورزی و کینه توزی بیانگیزاند. ترضیه کینه توزی و نفرت او، احتیاج به تثبیت و تقویت موجودیت آن فرد یا گروه یا امکان دارد. بدون این امکانات و اشخاص و گروهها، زندگانش بی لذت و معنا خواهد بود. از این رو همان نفرت و کینه توزی، سبب دوام و بقای یک رژیم یا حکومت یا مستبد می گردد. بر این اساس، قرنها نفرت ورزی به مقتدرین یا کینه توزی به آنها، نه تنها به هیچ قیام و انقلابی نکشید بلکه سبب استحکام استبداد و حکومت مطلقه نیز گردید. مردم همیشه به مقتدرین (از هر نوعی) کینه می ورزند و نفرت می ورزند، ولی نفرت و کینه توزی به تنهایی، به سرکشی و انقلاب نمی کشد. برای باز داشتن نفرت و کینه توزی از سرکشی و انقلاب و بکار بردن آن نفرت و کینه برای ابقاء و استحکام قدرت، باید نفرت و کینه توزی را برای اکثریت مردم لذت آور ساخت. بدین سان نفرت و کینه توزی، هیچگاه انباشته نمی شود تا منفجر گردد. خطر نفرت و کینه توزی موقعیست که تلخ و عذاب آور باشد و با اکراه در خود نگاه داشته شود.

آن که همیشه با خود است چگونه خود را بجوید؟

هر کسی، "خود" را بدیهی ترین چیز می شمارد. به همین علت نیز هیچ وقت به فکر "جستن خود" نمی افتد. کسی که صبح و شب با خود است، دیگر احتیاج ندارد خود را بجوید. اما وقتی کسی جداً به فکر جستن خود بیفتد (و خود را بدیهی نیانگارد) روز بروز در خواهد یافت، که آن چه یا آن که را او می خواند، چیزهای بیگانه هستند. در بر خورد با این بیگانگان، هیچ کجا خود را نخواهد یافت. آن گاه است که سرگشته و حیران خواهد شد، چون مسلم ترین چیزهایش را گم خواهد کرد. این احساس گم شدگی خود، او را به جستن خود خواهد کشانید. کسی که نمی داند خودش چیست، خود را می جوید. و از "جستن خود" تا "شناختن خود" فرسخ ها فاصله است. وقتی ما خود را یافتیم، به شناختن آن می پردازیم. ولی برای ما هنوز خود، چنان بدیهی است که "جستن خود" را یک شوخی می انگاریم و کسی که ما را به جستن خود می خواند، به نظر می رسد که ما را مسخره می کند. آن که می گفت "خودت را بشناس"، در معرفت، شتاب داشت. بهتر بود که بگوید "خودت را بجو". او می انگاشت که همه مردم خود را دارند فقط به آن نپرداخته اند تا بشناسند. همین خرافه که در این سفارش به خودشناسی هست، مانع از جستن خود می شود.

چگونه ضعف ما دوست داشتنی می شود؟

"سودجویی"، علامت "آگاهبود انسان از فقرهای خودش" هست. این "خود فقیر ماست" که سود می جوید تا از این فقر بکاهد.

وقتی فقر، فخر ساخته می شد یا ملکوت خدا برای فقیران در روح آماده می گردید، آگاهبود از فقر، سبب نفرت از آن نمی شد. ولی وقتی فقر، ننگ می شود، وقتی فقر علت پس ماندگی فرهنگی و فقدان حیثیت اجتماعی و عدم رسیدن به حقوق سیاسی (مشارکت متساوی در حکومت) می گردد، وقتی فقر به عنوان گزند به "شان انسانی" درک می گردد، آن گاه آگاهبود از فقر، انسان را می راند تا هر طوری شده این فقر را برطرف سازد و هم از آن فخر و هم از آن ملکوت صرفنظر می کند. خودپرستی، زائیده از دردیست که از "آگاهبود فقر خود" بر می خیزد. آگاهبود فقر خود، سرچشمه ایجاد قدرت انسان است. ضعف و فقر و جهل

تا موقعی شوم و مخرب و منفی است که انسان آگاه بود از آنها نداشته باشد. ضعفی را که من در خود یافتم و همیشه در آگاه بود من حاضر است، اگر هم قابل بر طرف شدن نباشد ولی قدرتهای دیگری در من خواهد آفرید که آن را ترمیم و جبران کنند.

سودجویی و خودپرستی را نباید منفور و ملعون ساخت. فقط با " فخر از فقر" یا " امید به ملکوت خدا"، قدرت خلاقه را از ضعف و فقر و جهل انسان گرفته اند. " ضعف ها و فقرها و جهل های مخفی ساخته" مسخ می شوند و به شکل سودجویی و خودپرستی در می آیند. در واقع نباید با سودجویی و خودپرستی مبارزه کرد و آنها را شوم دانست و سرزنش کرد. بلکه باید ضعف ها و فقرها و جهل ها را به عنوان امکانات " قدرت آفرینی" ستود و نمود. احساس فقر و جهل و حقار ما، قدرت محرکه در ما می شود. هر ضعفی که ما از آن آگاه شدیم بر ایمان تبدیل به " درد" می شود و درد است که ما را بیدار می سازد.

وقتی از ضعف ها و فقرها و جهل های آگاهی دائم پیدا نکنیم و از آنها شرم نداشته باشیم و آنها را پنهان سازیم، آن گاه راههایی خواهیم یافت که به ضعف ها و فقرها و جهل های خود افتخار کنیم و آنها را جزو امتیازات خود خواهیم شمرد. وقتی که آغاز به تاریک ساختن ضعف و فقر و جهل کردیم، ضعف ها و فقرها و جهل ها، مخرب و شوم می شوند و ما را عقیم می سازند. آگاه بود از ضعف های روانی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی و تربیتی و اقتصادی، زاینده بزرگترین نیروهای تاریخی هستند.

از گاه، کوه ساختن

ما وقتی فکر خود را " اندکی" تغییر میدهم و به فکر پهلوئی اش می رویم، این تغییر را برای خود بی نهایت بزرگ می کنیم، و برای بالا بردن احساس غرور خود، در درک این " جرئت به تغییر" خود مبالغه می کنیم. رفتن به فکر پهلوئی خود را، رفتن به تضاد فکر خود می کنیم. و یک حرکت تدریجی روانی خود را یک جهش و پرش در می یابیم. باید مدتی از این تغییر بگذرد تا متوجه شویم که فاصله تغییر فکر تازه ما به فکر پیشین بی نهایت کم بوده است و آن دو فکر بی نهایت به هم شبیه می باشند. ولی ما احتیاج به متضاد قلمدادن آن دو فکر داریم تا اهمیت بیشتر به تغییر فکری خود بدهیم. علت نیز این است که " تغییر دادن به فکر"، یک عمل یا سانحه بسیار نادری در ماست. بنابراین " تغییرات جزئی فکری و روانی" به صورت انقلاب، یا تولد جدید یا رستاخیز دریافته می شود.

قدرت و عدالت

یک عمل را با مقاصد بسیار مختلف می توان انجام داد. هر فردی برای توجیه عملش در اجتماع و حتی برای توجیه عملش برای خودش، یک مقصد و غایتی آشکار دارد، ولی در واقع یا ناخودآگاهانه، مقصد و غایتی دیگر را با آن عمل دنبال می کند، و برای پوشانیدن مقصد واقعی (یا ناخودآگاهانه خود)، مقصدی آشکار لازم دارد. مقصد پوشاننده (هم به خودش و هم به دیگران)، معمولاً مقصد اخلاقی و اجتماعی است. نقش این " مقصد ظاهری" آنست که مقصد باطنی را از دیده مردم و حتی از دیده خود مخفی دارد تا ناخواسته به مقصد باطنی اش برسد. تلاش برای این که این دو مقصد را تقلیل به یک مقصد بدهیم، تلاشی بیهوده است، و فقط با این حرف، خودمان را می فریبیم. انسان با همه ایمانش به ایده آلهای اخلاقی، همان انسان می ماند و حتی گاهی در اثر ایمان به ایده آلهای اخلاقی، بیشتر از حد انسانی می شود. آن چه مهم است، در نظر داشتن فاصله این دو مقصد از هم است. وقتی یک عمل، به سود جامعه و اخلاق تمام می شود که " مقصد ظاهری" نزدیکتر به موفقیت باشد، و عمل در آغاز به مقصد ظاهری (به مقصد پوشاننده) برسد.

جامعه باید همیشه روی این حساب کند که اعمال اجتماعی افراد، در آغاز، " مقاصد ظاهری" را تحقق بدهند و بعد به نتایج باطنی یا ناخودآگاه برسند.

هیچ عمل کننده ای نباید پیشاپیش بتواند فاصله این دو مقصد را مشخص سازد. اگر از عهده این کار برآید، مقصد ظاهری را طوری بر می گزیند که جلوتر به مقصد باطنی خود می رسد. مثلاً مقصد ظاهری یک گروه اجتماعی، تأمین عدالت و آزادی و رفاه اجتماعیست. ولی مقصد باطنی اش، رسیدن به قدرت است. البته تلاش این گروهها برای این هدفهای نهائی، وقتی به نفع جامعه است، که آن گروه یا حزب یا فرد پیش از رسیدن به هدف دومشان، به هدفهای اولشان برسند. چون اگر در آغاز به هدف دوم و پنهانشان که حتی از دیده خودشان نیز پنهان است (یعنی قدرت) برسند به ضرر اجتماع است. از این روست که دموکراسی می کوشد " تصرف قدرت را کوتاه و متزلزل" سازد، چون کسی که به قدرت رسید نمی خواهد قدرت را در مدتی کوتاه داشته باشد. وقتی فردی یا گروهی یا حزبی امکان " تصرف دائمی قدرت" را داشته باشند، مقصد پوشاننده (مقاصد اخلاقی و دینی و اجتماعی از عدالت گرفته تا رفاه تا آزادی) مقصد پوشاننده هیچگاه به نتیجه مطلوب نخواهد رسید.

تصرف قدرت باید کوتاه و متزلزل باشد تا هیچ گروهی و حزبی و فردی نتواند به هدف باطنی اش برسد، چون هدف باطنی همه، رسیدن به قدرت به تنهایی نیست، بلکه رسیدن به " قدرت دائمی" است. از این رو نیز " حکومت " از " دولت " جدا ساخته می شود، تا دولت، کوتاه ولی حکومت دائمی باشد. هیچ ایدئولوژی یا عقیده ای حق تصرف دائم حکومت را ندارد در حالی که می تواند تا مدتی محدود، قدرتی محدود برای اجرای بعضی مفاهیم عملی خود پیدا کند که جامعه در اجرای آن تفاهم داشته باشد. اخلاق و دین و ایدئولوژیها می کوشند که این دو هدف را تقلیل به یک هدف بدهند. داشتن دو هدف را به عنوان ریا و دورویی محکوم می سازند و با محکوم ساختن آن، تحقق آن را حداقل در عده معدودی که حکومت را در دست خواهند گرفت مسلم می دانند. در این روال فکری کسانی باید به حکومت برسند که دو هدفشان، یک هدف باشد (متقی باشند، صادق باشند).

انسان باید هدفش به تنهایی خدمت به مردم باشد. انسان باید هدفش به تنهایی عبودیت الهی باشد. خواه ناخواه هدف باطنی یا ناخودآگاه را نادیده می گیرند. و وقتی انسان (امام، رهبر) یا انسانهایی را پیدا کردند که فقط و فقط این یک هدف را داشته باشند (به عبارت دیگر متقی و عادل و عالم به دین یا به ایدئولوژی باشند) میتوانند با اطمینان خاطر، قدرت را برای " همیشه" به آنها بدهند. ولی در واقع این هدف باطنی یا ناخودآگاه، همیشه جدا از هدف ظاهریست و هیچگاه یکی با دیگری عینیت تام پیدا نخواهد کرد. انسان را همان طور که هست باید در سیاست به حساب آورد نه آن طور که می خواهد باشد یا قول می دهد باشد، یا ما ایمان داریم که خواهد بود.

دیدن سودهای نزدیک و آشکار

هیچ فکر یا فلسفه یا ایدئولوژی نیست که به طور خالص سودمند باشد. ما معمولاً چشم برای دیدن " سودهای نزدیک" و " سودهای آشکار" داریم و آن چه را سود می شماریم در واقع، بیان این مطلب است که این فکر و فلسفه و ایدئولوژی، امروز و یا فردا سودمند است. البته در همین امروز و فردا نیز فقط " جنبه های سودمندش" چنان دیده ما را به خود جذب می کنند که جنبه های مضرش را نامرئی می سازند. و خیلی چیزها و افکار هستند که سودهایشان نزدیک است ولی مضارشان دور است یعنی زمانی باید از تحقق آن بگذرد تا مضارش نمودار گردد. و دیدن مضار دور، احتیاج به آینده نگری دارد که ما در اثر نتایج نزدیک، به کلی از عهده دیدنش بر نمی آئیم. و موقعی که ما چیزی یا فکری یا ایدئولوژی را به عنوان مضر، منفور می داریم و تحقیر می کنیم، همین ضررهائی هستند که در اثر نزدیک یا آشکار بودنشان به

چشم ما می‌خورند و طبعاً ما را از دیدن منافعی که آن چیز یا فکری یا ایدئولوژی در آینده‌ای نزدیک یا دورتر خواهد داشت، باز می‌دارند. ما معمولاً افکاری را که نتایج و فوائد دور و یا پنهان دارند (که بعداً آشکار خواهند شد) نمی‌شناسیم. ولی هر فکری و ایدئولوژی هم سودمند و هم زیان آور است. و باید دریافت که در چه شرائطی و در چه مواقعی سودآور و در چه شرائطی زیان آور است. از این گذشته باید مضاری را که در آینده با خود خواهد آورد نزد خود مجسم ساخت یا متحمل دانست و منتظرش بود. هیچ فکر یا فلسفه یا علم سودآوری نیست که فردا یا پس فردا زیانهایش را نیاورد. پنهان ساختن این زیانها (که معمولاً خیلی زود نمودار می‌شوند)، سبب نخواهد شد که آن فکر یا فلسفه یا علم، در آینده نیز سودمند بماند. ما وقتی به فکری یا عقیده‌ای یا ایدئولوژی‌ای ایمان داریم، غالب قوای خود را صرف "نادیده گرفتن یا پنهان ساختن" ضررهائی می‌کنیم که فکر یا عقیده ما به بار می‌آورد ولی ما آنها را به نواقص دیگر و شرائط نامناسب و نارسائی انسانها، نسبت می‌دهیم و یک ایدئولوژی یا عقیده را بدین ترتیب قرن‌ها با خود می‌کشیم و به جامعه تحمیل می‌کنیم. خطر افکار و حقایق در همین هستند که وقتی ما به سودمندی ابدی آنها معتقدیم، وقتی که زیان آور شدند و یا زیانهای داشتند، آن زیانها را پنهان می‌سازیم (حتی از دیده خودمان) یا این که اگر جرئت بیشتر داشتیم آن افکار یا عقاید یا حقایق را یکجا دور می‌ریزیم. ما فقط در پی افکاری هستیم که به طور خالص و همیشه در همه مواقع و شرائط سودمندند (=حقیقت). چنین حقایقی وجود ندارند.

پیش از آن که از افکار یا عقیده یا حقیقت یا علمی استفاده ببریم، باید ضررهای آن را بشناسیم و یا احتمال بدهیم که بهترین افکار و حقایق و علوم ما نیز ضررهائی خواهند داشت. یک فکر یا حقیقت یا علم را برای این که ضررهائی دارد دور نمی‌ریزند و برای این که منفعت هائی دارند به آن ایمان مطلق نمی‌آورند.

دین و سیاست

جائی که رقابت های سیاسی هست، آزادی سیاسی و اساساً سیاست هست. چون جائی که رقابت سیاسی نیست اساساً سیاست وجود ندارد. جائی که رقابت های افکار و عقاید هست، آزادی افکار و عقاید هست، و جائی که رقابت افکار نیست اساساً تفکر نیست.

جائی که رقابت های اقتصادی و خلاقیت و تربیت هست، آزادی اقتصادی و خلاقیت و تربیت هست. اما رقابت هم باید قوانین و محدودیتهائی داشته باشد تا بارآور و مفید باشد و مانند هر پدیده دیگر اجتماعی، رقابت ها در صحنه های مختلف نیز مضاری با خود می‌آورند که باید از طرفی با "مهر و همکاری و تفاهم" در همان دامنه و از طرفی با ایجاد دامنه هائی از زندگانی اجتماعی که فقط همکاری و یاری و فداکاری در آن تحقق خواهد یافت، تعادلی به صحنه های رقابت آمیز اجتماعی بدهند. در ضمن، در هر صحنه ای که رقابت شدید صورت بگیرد، همه قوای انسانی را در خود مصرف خواهد ساخت و قوای که برای دامنه های دیگر لازمند مانند اسفنج به خود خواهد کشید. از این روست که "سیاسی ساختن اجتماع" یا "اقتصادی ساختن اجتماع" بسیار مضر است. چون جامعه موقعی سیاسی "ساخته می‌شود" که همه قوای افراد در رقابت های سیاسی مصرف گردد یا وقتی همه قوای انسانی فردی در رقابت های اقتصادی مصرف گردد. با مکیدن همه قوا در یک صحنه، انسان در مؤلفه های دیگر زندگانش بی نهایت فقیر می‌شود. همان طور که "دینی ساختن اجتماع" انسان را در همه جوانب دیگر زندگانی فقیر و حقیر می‌سازد.

برای از بین بردن سیاست، باید قوای افراد را از سیاست منحرف ساخت و آن قوا را در برتری جوئیهای دیگر به کلی مصرف نمود. این یکی از روشهایی بود که سلطنت و خلافت بکار می‌بردند. رقابت نباید در عالم سیاست اتفاق بیفتد، چون "با پیدایش رقابت سیاسی"،

اساساً سیاست به وجود می آید و خواه ناخواه چون سلطنت و خلافت برتری مقام سیاسی هم هست، معرض حسد و مقصد تصرف می گردد. از این رو سلطنت و خلافت (و امامت) باید رقابت سیاسی یعنی سیاست را در جامعه از بین ببرند. اگر هم آزادی سیاسی بدهند، باید کسانی را که ارزش رقابت سیاسی دارند نابود سازند. برای انحراف قوا از سیاست، راههای مختلف بود. یکی، ایجاد امکانات برتری جوئی در اعمال پهلوانی و ارتشی و جنگی است. البته باید ارزش جنگ یا ورزش و صیادی آن قدر بالا برده شود که نزد مردم (یا آنانی که مبارزه طلب و رقابت جو هستند) اولین ارزش شمرده بشود. جهاد یا جهانگیری دائمی یکی از بهترین راهها، برای انحراف سائقه برتری جوئی از سیاست است. از طرفی راه دیگر برای انحراف قوا از سیاست، ایجاد دامنه برتری جوئی و حیثیت در زهد و تقوای دینی است که همه قوای چنین افراد رقابت جو را، صرف اعمال و مناسک و آداب دینی می سازد و روز بروز باید بر این جزئیات افزوده شود تا برای رسیدن به حیثیت دینی، اجرای همه مراسم و مناسک و آداب و زهد، همه قوا را به تمامه مصرف سازد.

ولی وقتی رقابت های سیاسی شروع شد و شدت یافت، دین فقط تقلیل به ابزار علمای دین و سیاستمداران خواهد یافت. ترکیب دین و سیاست (حکومت دینی) موقعی ممکن است که امکان رقابت های سیاسی وجود نداشته باشد. وقتی که امکان و شهوت رقابت های سیاسی پیدایش یافت، باید دین را از سیاست کنار کشید تا روحانیت دین خود را نگاه دارد. وقتی راه رقابت سیاسی (رسیدن به قدرت باز شد)، سائقه قدرت جوئی، دین را تقلیل به وسیله خود خواهد داد. تنفیذ دین با قدرت، به ضرر اصالت دین است. همان طور که تنفیذ یک ایدئولوژی در اجتماع با قدرت، به ضرر آن ایدئولوژیست. اما دین و ایدئولوژی بهترین امکانات و وسائل برای رسیدن به قدرت هستند و کیست که به قدرت اغوا نشود.

نجات دهندگان از جهل، چقدر جاهلند

سوسیالیسم تنها مبارزه با فقر نمی کند بلکه با همان شدت نیز مبارزه با "فردگرایی" می کند. (آن که می خواهد از فقر نجات یابد هنوز چندان احتیاج به فردیت و آزادی ندارد و آن که می خواهد این مبارزه را هدایت کند، فردیت اعضای حزبش و مردم، محل کارش هست) برای نجات جامعه از فقر، جامعه را از افراد، فقیر می سازند.

هر مبارزه ای، دو جنبه متضاد دارد، ولی ما در هر مبارزه ای، معمولاً یک جنبه اش را فراموش می کنیم، یا نمی توانیم ببینیم.

وقتی "فقر و بیچارگی و محرومیت و ستم اقتصادی" در جامعه شدید شد، مسئله "توجه به فرد" برای ما، مسئله فرعی و تجملی و حاشیه ای می شود. اما آزادی از فقر و ستم اقتصادی، به قیمت "نفی آزادی فردی" تمام می شود. همین طور مبارزه برای نجات جامعه از جهل، جامعه را از جهتی دیگر جاهل می سازد. چون هر کسی با جهلی مبارزه می کند که در معرفتش، جهل حساب می شود.

وقتی یک حزب یا دین این "مبارزه با جهل" را رهبری می کند، "با آن چه او جهل می داند"، مبارزه میکند و طبعاً "آن چه برای معرفت او مجهول است" و "آن چه که او در آن جاهل است" به عنوان معرفت، به جامعه تحمیل می شود، و مبارزه بر ضد جهل، به ایجاد جهل تازه می کشد. وقتی در جامعه فقط یک حزب یا دین یا ایدئولوژی هست که مبارزه بر ضد جهل کند، ضررهای شدید اجتماعی و سیاسی و عقیدتی به بار خواهد آورد.

هر مبارزه ای با تأیید جوانبی از مسائل، جوانب دیگر را فرعی یا جنبی یا تابع می سازد، با آن که آنها را نادیده می گیرد. و در مبارزه علیه جهل، گروهی وجود ندارد که "معرفت به کل داشته باشد" و "سایرین غیر از این گروه جاهل باشند" تا آنها را به معرفت بکشاند.

مبارزه " با جهل همدیگر"، یک مسئله همگانیت است. همان قدر که هر گروهی با معرفتش، جهلی از دیگری را برطرف می‌سازد، جهلی را هم با خود می‌آورد و حتی نمی‌داند که آن جهل است و حتی ایمان دارد که آن جهل، معرفت است. از این رو مبارزه با جهل، منحصر به یک گروه یا عقیده یا ایدئولوژی نباید باشد. مبارزه با جهل، مبارزه معرفت‌های همه گروه‌ها با هم است. معرفت هر کسی و هر گروهی همان قدر جهل در خود و جهل در دیگران ایجاد می‌کند و این مبارزه معرفت‌ها با هم، جهل‌های متقابل را بیشتر روشن می‌سازد و آن را که ما جاهل می‌دانیم و می‌خواهیم با نیت خیر و عالی از جهلش برهانیم، معرفت‌هایی دارد که ما نمی‌شناسیم و یا ما در اثر غرور به معرفت خود، معرفت او را به عنوان جهل تحقیر می‌کنیم. بدین ترتیب، نه " عصر جاهلیت وجود دارد، نه طبقه جاهل، نه مستضعفین در روح". فقط اهل معرفت، و آنهایی که خود را روشنفکر می‌دانند و نخبه‌رویی و فکری می‌خوانند و خود را نور آسمانها و زمین می‌خوانند، نمی‌دانند چقدر و چرا جاهلند.

علم اقتصاد در عشق

روزی که انسان دریافت که با فکر می‌تواند دنیا و جامعه را تغییر بدهد، سرگرم ساختن دنیا‌های دیگری طبق عقل شد، ولی در همه این دنیاها در عذاب بوده است. انسان فراموش کرده است که با عشق هم می‌تواند دنیا و جامعه را تغییر بدهد و دنیا‌های دیگری بسازد. دنیائی را که عشق می‌سازد، برای انسان، دوست داشتنی است. از این به بعد باید " با عشق اندیشید" تا دنیا‌هایی که می‌سازیم نه تنها معقول، بلکه دوست داشتنی نیز باشند.

بهترین دنیای معقول، دنیای دوست داشتنی نیست. قدرت خلاقیت عشق باید با قدرت خلاقیت عقل با هم بیامیزد. ما فقط جهان منظم (سازمان یافته) نمی‌خواهیم بلکه " جهان دوست داشتنی" می‌خواهیم. وقتی عشق در چهارچوبه عقاید، عقیم شد، خلاقیت فقط به عقل واگذارده شد. عشق باید پابند عقاید و سیستم‌ها نباشد. عشق باید از عقاید و سیستم‌ها و ایدئولوژی‌ها و جهان بینی‌ها بگذرد. عشق همیشه از عقیده فراتر می‌رود. هیچ عقیده‌ای نمی‌تواند عشق را در خود زندانی کند. عقیده‌ای که دور عشق و برادری و دوستی دیوار می‌بندد و می‌خواهد که ما به حکم عقیده و برای عقیده، دوستی و محبت بورزیم، عشق و برادری و دوستی را عقیم می‌سازد. (معتقدی نیز که به دیگران دوستی و محبت می‌ورزد- تا- دیگران را به عقیده خود بخواند، همان قدر عشق و محبت را کثیف می‌سازد که کسی که فقط برادری میان هم عقیدگان و هم طبقه‌گان می‌طلبد). عشق، سیستم و مرز نمی‌شناسد. آگاهی‌بود طبقاتی، دیوار و سد تازه‌ای علی‌رغم عشق و محبت و برادری است. همان طور که " برادری دینی" سدی بلند بر ضد عشق و محبت و برادری بود. همه این‌ها دیوار و سدند تا موقعی که خلاقیت عشق در انسان کم است. شاید هم این دیواره‌ها و سدها برای آن است که حداقل، این عشق و محبت و دوستی ناچیز، میان هم عقیدگان و هم طبقه‌گان بماند و مصرف شود. فقر در عشق هم انسان را خسیس و بخیل می‌سازد. عشق بخیل، عشق نیست. برادری دینی یا رفاقت طبقاتی، روشی برای صرفه‌جویی در این عشق و محبت ناچیز است. حالا که نمی‌توانیم عشق بیش از این بیافرینیم، آن را مقتصدانه میان خود مصرف کنیم. به جای این که این عشق ناچیز و فقیرانه را عادلانه میان برادران دینی و رفقای طبقاتی تقسیم کنند بهتر است که به خلاقیت عشق بیاغازند.

عشق و آزادی

عشق دو نوع است. یکی می‌خواهد کاملاً دیگری را تصرف کند. و دیگری می‌خواهد کسی را بیابد که او را کاملاً تصرف کند. نارضایتی هر دو موقعی شروع می‌شود که هر دو، یا به طور ناقص و ناتمام تصرف بشوند یا به طور ناقص و ناتمام دیگری را تصرف کنند.

چه بسا تعویض یک رهبر یا تغییر یک عقیده برای این است که از عقیده یا رهبر قبلی، به طور ناقص و ناتمام، تصرف شده بودند. این ها می انگارند که جایی آزادی هست که انسان به تمامی تصرف بشود. " تابعیت " تا موقعی اکراه آمیز و منفور است که نام بدی دارد. وقتی نام تابعیت، عشق و آزادی شد، کیست که آرزوی تابعیت و تسلیم عبودیت نکند و نخواهد " طبق نظام طبیعت و یا تصمیمات حزب یا مشیت الهی " زندگی کند؟

هنر بزرگ ساختن نام

بسیاری برای رفع کوچکی خود، نام خود را بزرگ می سازند. این ها " هنر بزرگ سازی نام " را یاد گرفته اند، اما از " هنر بزرگ شدن خود " بی خبرند. و " هنر بزرگ سازی نام " بسیاری را مجبور می کند که خود را کوچک تر و ناچیز تر سازند. چون هر کسی، وقتی نام مرا می ستاید که طبق خواست و ذوق و فکر او باشم، پس افزایش نام من، کاهش خود من می شود. در پس نام های بسیار بزرگ، چه اشخاص کوچکی هستند.

همردی با ضعف های خود

حالت اغماض با ضعف های دیگران، جرأت به خود ما می دهد که ضعف های خود را نیز بیشتر آفتابی و نمایان سازیم تا دیگران هم همان اغماض را نسبت به ما نشان بدهند. ولی دیگران به ضعف های ما خواهند تاخت و آنها را مورد سرزنش و تحقیر قرار خواهند داد، چون آنها می خواهند با این تهاجم و پرخاش، ضعف های خود را بیوشانند.

چه بسا که اغماض ضعف دیگری، سبب می شود که دیگری خیال کند که ما ضعف او را ندیده ایم یا نشناخته ایم. چون اقرار به این که ما ضعف او را دیده و اغماض کرده ایم، اقرار به عظمت اخلاقی ما خواهد بود. ولی او نمی خواهد چنین عظمتی برای ما قائل بشود. از این روست که ما را نسبت به ضعف خود جاهل می شمارد یا می کوشد که ما را نسبت به ضعف خود، جاهل " بسازد " .

البته ما خود نیز به " بعضی از ضعف های خود " می تازیم و حتی به طور آشکار آنها را تقبیح و تحقیر می کنیم تا دفاع از بعضی از ضعف های دیگر خود بکنیم که آنها را دوست می داریم. کسی که بعضی از ضعف های خود را بیشتر دوست می دارد، به سایر ضعف های خود ستم می کند. اساساً ضعف های ما احتیاج بیشتر به دوستی ما دارند تا قدرتهای ما و بدین سان ما به قدرتهای خود ستم می کنیم
همردی ما با ضعف های خود ما، سبب می شود که با قدرتهای خود به اندازه کافی نپردازیم.

چرا و عظمت اخلاقی بی نتیجه است

برای این که ما دست از انجام عمل بر داریم، یا آن عمل را تحقیر می کنیم و طبعاً خود را در مقابل آن عمل، بزرگ می سازیم و چون آن عمل نسبت به بزرگی خیالی ما، کوچک است، آن عمل را ترک می کنیم. یا آن که آن عمل را بی نهایت تجلیل می کنیم و طبعاً خود را در مقابل آن عمل، بسیار خوار و ناچیز و بی ارزش و ضعیف می سازیم و ما برای انجام آن عمل شایستگی خود را از دست می دهیم.

ما همیشه اقدام به عملی می کنیم که به اندازه پنداشتی است که ما از بزرگی یا کوچکی " خود " داریم. این پنداشت ما از بزرگی یا خردی ماست که مشخص می سازد، چه اعمالی را خواهیم

کرد و چه اعمالی را نخواهیم کرد. و معمولاً "پنداشتی که ما از بزرگی یا خردی خود" داریم به دشواری می توانیم تغییر بدهیم. پنداشتهای ما مانند سنگ سختند. ما برای آن که عملی را بتوانیم انجام بدهیم که تا به حال از عهده اش بر نیامده ایم، فقط باید پنداشت خود را از خود تغییر بدهیم. ما باید تصویر دیگری از خود تهیه کنیم. خود، باید در پنداشت ما، اندکی بزرگتر یا خردتر بشود. با کوچکترین تغییر در تصویری که انسان از خود دارد، می توان او را جنایتکار یا قهرمان ساخت ما باید تصویری که از خود داری معوض کنیم تا بتوانیم اعمال بزرگتر یا بهتر یا انسانی تر انجام بدهیم. با وعظ اخلاقی درباره نیکی و پاداش یک عمل، به هیچ نتیجه ای نخواهیم رسید. ولی هدف غالب وعظهای اخلاقی، تغییر دادن این تصویر انسان در درون افراد نیست. وعظهای اخلاقی، غالباً در هر اجتماعی تصویر حقیری را که برای انسان ساخته اند، دائماً تأیید می کنند و علی رغم این تصویری که در او زنده نگاه می دارند، انجام اعمالی را به او سفارش می کنند. وعظ اخلاق علیرغم این تصویر حقیر انسان هیچ نتیجه ندارد. انسان بزرگ است که اعمال بزرگ انجام می دهد. انسان باید تصویری بزرگ از خود داشته باشد تا بزرگ باشد.

نو را نباید متضاد با کهنه ساخت

در انسان یک نوع "احتیاج به نو" پدید می آید، چون "در آن چه هست" او را دیگر کفایت نمی کند. "در آن چه هست"، متعلق به جهانی است که گذشته. "نو" او را از گذشته نجات می دهد. نو، برای او ضرورت روانی دارد. البته چنین نویی، متضاد با واقعیت موجود یا تاریخ و سنت است. سنت و تاریخ و واقعیت با چنین امر نوینی یا فکر نوینی مبارزه می کند. اما علاقه به نو، می تواند نتیجه "سائقه بازی" انسان باشد. در این نو هیچ گونه تضادی با آن چه هست یا گذشته، وجود ندارد. این نو جوئی، بازی را شیرین تر می کند. چنین فردی، فکر موجود و عقیده موجود یا رسم و لباس موجود را ترک نمی کند، چون در او نقص و ضعفی می بیند. او نو می خواهد چون ذوق بازی دارد. قبول نو، به هیچ وجه طرد حال و گذشته نیست. در چنین حالتی، تاریخ و سنت و واقعیت موجود، به نفرت از نو و کینه ورزی با نو انگیزته نمی شوند. مد، علاقه به "نوی" است که گلاویز با سنت و گذشته نباشد، یا حداقل تضاد با واقعیت موجود و تاریخ نداشته باشد. مد، لباس یا فکر یا سلیقه تازه را (با همه تضادی که با واقعیت موجود یا سنت و تاریخ نشان بدهد. مد، مبارزه نمی کند. مد، بازی می کند. به جای فکر و عقیده نو، باید فکر و عقیده مد آورد. "عقیده و فکر مد" بدون مبارزه، عقیده و فکر موجود یا گذشته را ترک می کند. مد در لباس، نماد علاقه به "مد در فکر و عقیده" نیز هست. لذت از مد ظاهری، لذت از مد درونی را نیز می آورد.

مارکس و رووسو

"آگاهبود طبقاتی" مارکس چیزی مشابه با "اراده کلی" رووسو است. انسان نه آگاهبود ملی یا طبقاتی یا امتی دارد نه اراده کلی. این آگاهبود طبقاتی یا اراده کلی، یک آگاهبود یا اراده تحمیلی است که با تربیت و تبلیغات و شستشوی مغزی باید ایجاد کرد. در این دو اصطلاح همان تشبیه یک طبقه یا ملت یا امت به "یک هیكل واحد انسانی" وجود دارد. همان طور که یک انسان، تصمیم می گیرد، پس یک

طبقه نیز به طور واحد " یک آگاهبود واحد و یکنواخت طبقاتی " دارد و یک ملت به طور واحد " یک اراده کلی " دارد. و این هر دو مفهوم، استوار بر یک تشبیه ناخودآگاهانه هستند. افکار مشترک یا منافع مشابهی را می توان در گروهی داشت، ولی نمی توان " آگاهبود واحد"، یا "اراده واحدی" در آنها به وجود آورد. پیدایش و غلبه این " آگاهبود واحد"، یک " اراده واحد" با نابود ساختن " آگاهبود واقعی فردی، و اراده واقعی فردی" همراه هست. یک اجتماع یا طبقه یا ملت نه آگاهبود دارد نه اراده.

نابود سازنده ارزش های اخلاقی چه کسانی هستند؟

ارزشی که مطلق ساخته شد (به آخرین حدش کشانیده شد) فقط یک مو با " بی ارزشی مطلق" فاصله خواهد داشت. بهترین راه برای بی ارزش ساختن یا نفی ارزش های اخلاقی و دینی و سیاسی و اجتماعی، آنست که در یک ارزشی اغراق کرد و آن را به آخرین حد اعلایش کشانید. معمولاً همیشه خود مؤمنین به یک عقیده یا به یک ایده آل یا به یک اصل و اخلاق، همین کار را می کنند. با مطلق ساختن عقیده یا ایده آل یا اصل و اخلاق خود (در اثر رقابت در همان ارزش ها)، آن عقیده با ایده آل یا اصل و اخلاق را خود به دست و عمل و فکر خود بی ارزش می سازند. اوج هر مذهبی، ناخودآگاهانه اوج لامذهبی است. همیشه هر معتقدی در اوج دادن به ایمان و ایده آتش، عقیده اش را رد و نفی و انکار می کند. بهترین منکران دین با هر عقیده ای از دامان همان عقیده از بهترین معتقدین به همان دین و ایدئولوژی بسیج می شوند.

خطر ایده آلهای و خواستههای ما

از " آن چه جذب می کند" برای دامگذاری استفاده می کند. سخنی که جذب نکند، گفته نمی شود. سخن، نمود من نیست بلکه جذب دیگر نیست پس هر گوینده ای، دنبال چیزهاییست که جاذب اند، تا گفته های خود را جاذب سازد. مردم آن چه را من می نمایم، نمی بینند. دیده مردم به آن چه کشیده می شود، می افتند.

معمولاً بهترین ایده آلهای و خواستهها و احتیاجات انسان (مثلاً آزادی، عدالت، رفاه، آرامش ...) چیزهایی هستند که همه می خواهند و چیزهایی هستند که همه را به خود جذب می کنند. دامگذاری در سخن، برای یک قدرت طلب، یک تلاش ناخودآگاهانه و غریزی است. او جاذب ترین سخنان را می یابد و می گوید. از این رو نیز شامه تیزی برای آن چه جاذب است دارد. آن چه را همه انسان ها و خلق می خواهند، جاذبند. او همیشه چیزی می گوید که دیگران می خواهند. و آن که ما را به خود می کشد، بر ما قدرت دارد. این قدرت از او نیست. قدرت جاذبه او، قدرت خواستهها و ایده آلهای ماست. او با گفتن و مقدس ساختن خواستهها و ایده آلهای ما، قدرت خواستهها و ایده آلهای ما را تصرف می کند و از ما سلب می کند. او " قدرت خواستهها و ایده آلهای ما را از خواستهها و ایده آلهای ما می گیرد، و برای ما فقط " احتیاجات" باقی می گذارد که تابعیت محض است.

خواستهها و ایده آلهای ما تنها احتیاجات ما نیستند بلکه همچنین قدرت های ما هستند. کسی که دم از خواستهها و ایده آلهای ما می زند، قدرت آنها را جذب می کند و لاشه احتیاجات را برای ما می گذارد. خواستهها و ایده آلهای ما، تبدیل به زنجیرهای بردگی و بندگی ما می گردد. خواستهها و ایده آلهای ما خطرهای ما هستند. کسی که زبان دل ماست، افسار خلق ما نیز هست.

ایده آل یا تصمیم

وقتی ما تصمیم می‌گیریم، ما خود نیروئی هستیم که "آن چه را می‌خواهیم" به جلو می‌رانیم. ولی ایده آل نیروئی است که ما را به سوی محتویاتش می‌کشاند. وقتی ما به نیروی اراده خود و استقامت آن اطمینان نداریم، از همان "خواستۀ خود"، "ایده آلی" می‌سازیم (یا ایده آلی می‌یابیم که شامل آن خواسته ما باشد) تا ما را با قدرت بکشاند. تصمیم‌گیری، همیشه در معرض تجدید نظر و تجدید تصمیم قرار دارد. و طبعاً گاه به قطع شدن و گاه به تأخیر تلاشها می‌کشد، ولی با ایده آل، "دوام خواست" بدون این نوسانات تصمیم‌گیریها، تأمین می‌شود. کسی که نمی‌تواند تصمیم محکم بگیرد و قدرت استقامت در تصمیمات خود ندارد، احتیاج به ایده آل دارد تا ضعف تصمیم‌گیریهای خود را جبران کند. آمدن دموکراسی و فقدان قدرت تصمیم‌گیری مردم، سبب شد که ایده آلهای جایگزین تصمیم‌گیری و ضعف مردم شد. ایده آل، آزادی تجدید نظر را از بین می‌برد و انسان را یکپارچه می‌سازد و همه قوا را در خدمت آن می‌گذارد. برای این کار، ایده آل، خود را با "خواست عمیق یا فطری یا وجودی" ما، یا "آن چه خود ما ذاتاً می‌خواهد" تطبیق می‌دهد تا ما را از گمراهی‌ها و تصمیم‌گیریها و تجدید نظرها برهاند. آن چه را ما در موقعیت‌های مختلف می‌خواهیم، این‌ها هیچکدام آن خواست حقیقی و درونی و ابدی و فطری ما نیستند. بدین سان، ایده آل ما، عمل تصمیم‌گیری ما را از این پس بی‌ارزش و بی‌اهمیت می‌سازد، مگر این که این تصمیم‌گیریها در خدمت آن ایده آل باشند. ما در تصمیم‌گیریهای خود، با مسائل جوهری و بنیادی و حیاتی خود سروکار نداریم. خواسته‌های حقیقی ما، وراء این تصمیمات گذران ما قرار دارند. بدین ترتیب، ایده آل، ضروری و جبری می‌شود و وراء و برتر از اختیار ما می‌شود. ما با ایده آل خود به میل خود حق تصمیم‌گیری را از خود می‌گیریم.

قدرت یک فکر

قدرت یک فکر، تنها در آن نیست که ثروتی از افکار دیگر را با خود می‌آورد، بلکه همچنین در آن است که ما را از ثروتی از افکار دیگر، محروم می‌سازد. ما چنان سرمست افکاری که به ما داده، هستیم، که کمبود و فقر خود را، از افکاری که ما را از آن محروم ساخته، در نمی‌یابیم. قدرت یک فکر این است که حتی جا برای درک چنین محرومیتی نیز نمی‌گذارد. روزی ما آن فکر را خواهیم شناخت که "دامنه محرومیت‌های خود" را از افکار دیگر، درک کنیم. جهل این است که ما احساس چنین محرومیتی را نمی‌کنیم. هر حقیقتی و معرفتی، به ما این جهل را هدیه می‌دهد. این فکر، هیچگاه نمی‌گذارد که ما به درک این محرومیت برسیم. چون همان قدر که قدرت دارد، ثروتی از افکار به ما بدهد، همان قدر نیز قدرت دارد که، ثروتی از افکار و تجربیات و امکان درک این افکار و تجربیات را برای همیشه از ما بگیرد. ما باید از "قدرت هر فکری" که داریم بترسیم. به خصوص از قدرت فکری که دوست می‌داریم. یک فکر، یک جمله منطقی و صرف و نحوی (دستوری) نیست که حاوی چند کلمه و چند مفهوم باشد و ما قدرت منطقی یا دستوری داریم که اگر خواستیم آن را تجزیه و تحلیل کنیم و قدرت آن را داریم که خواستیم آن را نادیده بگیریم. یک فکر، سرچشمه قدرتیست که وقتی ما را فرا گرفت، از آن پس به ما حق می‌دهد آن قدر بفهمیم که او می‌خواهد و به ما حق نمی‌دهد که آن چه را او نمی‌خواهد بفهمیم. ما آن فکر را نمی‌فهمیم، بلکه آن فکر به ما امکانات خاص فهمیدن و تجربه کردن می‌دهد.

وسیله و هدف فقط دو تشبیه اند

یکی از اشتباهات ما این است که عقیده داریم که ارزش عمل، به هدفی است که دارد. عملی که به نیت "بهترین هدف" انجام داده شد، بهترین عمل است. ولی راهها و وسایل رسیدن به یک هدف، متعدد است. با چنین فکری، در انتخاب راهها و وسایل، آزاد می شویم. اصل، فقط هدف است و اصل است که فقط ارزش دارد. راه و وسیله، ارزش عمل را مشخص نمی سازند. بر عکس این خرافه، که تنها به هدف اهمیت می دهد، و وسایل و راهها را فرع و علی السویه می داند، ارزش عمل، از هدف و موفقیت در رسیدن به آن هدف نیست، بلکه از کیفیت انتخاب راه و انتخاب وسایل و شیوه اجراء خود عمل هست. عملهایی هستند که به موفقیت (یعنی به هدف) نرسیده اند ولی در اثر طرز اجراء و کیفیت عمل و کیفیت انتخاب وسایل و روش، بینهایت ارزش دارد و ممتازند. از این روست که شکستهایی در زندگانی و اجتماع هستند که از موفقیت ها و پیروزیها با ارزشترند.

انتخاب هدف، آسانتر از انتخاب راه و وسیله است. به کار بردن تشبیهات "راه" و "مقصد" در مورد عمل انسانی، نه تنها روشنگر می باشد بلکه تاریک سازنده و گمراه کننده نیز می باشد. چون راه و وسیله فقط نقش گمراه کننده (میانجی) را دارد که هیچ رابطه درونی و تأثیری در خود مقصد ندارد. ساخت مقصد "مقصد" از کثافت آلوده نمی شود. راه، دلال و نردبان است. ما وقتی به معشوقه رسیدیم، دلال و واسطه را ول و فراموش می کنیم. ما وقتی به بام و قله رسیدیم، نردبان را ول می کنیم و به قول بودا قایقی یا پاره چوبهایی که ما را به ساحل مقصود رسانید، وقتی به مقصد رسیدیم دیگر بر دوش خود نمی کشیم.

این تفکرات اشتباه، همه زائیده از دو چیز است، یکی اصل قرار دادن هدف، و دیگری "تشبیه راه و مقصد" به خودی خود، و عدم تأثیر راه در مقصد در اثر همین تشبیه، وسیله را از هدف، و راه را از مقصد، جدا و منتزع می سازد. ولی عمل، مقارناً وسیله و هدف را در خود دارد. "آن طور که یک عملی را می کنیم و آن وسیله را که انتخاب می کنیم" نه تنها "رسیدن به هدف" را معین می سازد، بلکه در ماهیت هدف تأثیر دارد و چه بسا که وسایل و راهها، به کلی ماهیت هدف را دیگر گونه می سازند. وسیله و راه، ما را که کننده ایم، تغییر و تحول می دهند، و به فرضی که به هدفش که هیچگاه از وسیله اش متأثر نمی شود رسیده ایم، ما خودمان تغییر کرده ایم. اگر هدف ما از وسایل و راه هدف متأثر نشده اند ولی "ما" از وسایل و راههای انتخاب شده، متأثر شده ایم و تغییر یافته ایم. و با تغییر ما، آن هدف (که فعلاً به آن رسیده ایم) دیگر در واقع، هدف کنونی ما نیست. خود تغییر یافته ما، هدفی دیگر دارد، ولو از آن آگاه نباشیم و منکر آن بشویم. هدفی که ما فعلاً به آن رسیده ایم متعلق به "خود سابق ماست" نه به خود کنونی ما. برای این که جشن پیروزی داشته باشیم و خود را تأیید بکنیم، هدف کنونی خود را می پوشانیم و هدف گذشته خود را که مدتهاست نسبت به آن بی وفا شده ایم، تجلیل می کنیم. هدف، همیشه آخرین نقطه راه هست. ما با هدف خود، کمتر زندگی می کنیم تا با "راه به هدف خود". ما طبق آن تشبیه، مدت بیشتر عمر خود را در راه و با وسایل می گذرانیم، و چون هدف را اصل قرار داده ایم، این راه را ملالت آور و خوار می شماریم و می خواهیم زودتر از آن بگذریم. و این شتاب ورزی در راه، ارزش زندگی و عمل را نابود می سازد، چون زندگانی ما بیشتر راه هست تا مقصد. به کار بردن یک تشبیه غلط، موجب هزاران هزار قساوت و بیچارگی و عذاب شده است.

به جای کشف حقیقت تازه

چه قدر قوای فکری و روانی که برای تأویل یک حقیقت مقدس کهنه، دور ریخته شده اند که اگر برای کشف حقایق تازه به کار برده می شدند، فرهنگ ما امروز نیرومندتر و آزادتر بود.

چه قدر انسان ها، خود را کم دوست می دارند! از کشف حقایق تازه ای که خود می توانند بکنند، دست می کشند و به تأویل و تفسیر حقیقت دیگری می پردازند. در تفسیر و تأویل کردن حقیقت دیگری، خود را فدا می کنند و این فداکاری همیشه به آنها یک افتخار اخلاقی می دهد. کسی که حقیقت تازه ای کشف می کند، خودش را دوست می دارد و تأیید می کند و کسی که حقیقت دیگری را تأویل می کند، از خودش می گذرد. آن چه سبب افتخار اوست، آن حقیقت نیست بلکه صرف و فدای قوای خود در تأویل آنست (یعنی از خود گذشتن است).

محتویات و شکل

یکی، آن قدر محتویات فکری و عاطفی داشت که دیگر احتیاج به عبارت بندی و شکل را احساس نمی کرد. دیگری، آن قدر زیبا می نوشت که دیگر احتیاج به محتویات نداشت. یکی ضرورت شکل را نمیفهمید و دیگری ضرورت محتوی را.

لطافت و وقار

ضعف ما، لطافت و وقار را به وجود می آورد. و چون ضعف برای ما می تواند فقط سرچشمه زشتی ها و پستی ها باشد، لطافت و وقار را به قدرت نسبت می دهیم و ارزش و اهمیت ضعف را برای خود تاریک می سازیم. روان در ضعفش، بهترین لطیفه های ذوقی و فکری و عاطفی را پدید می آورد. برای پرورش ریزه کاری ها و مینیاتورهای فکری و عاطفی، و روانی باید از ضعف ها استفاده جست. ضعف ها، "قوای ناچیز و کم دامنه" هستند. با قدرت های بزرگ و سیل آسا فکری و روانی و عاطفی هیچگاه نمی توان به ریزه کاری ها و لطافت کاری و ظریفه کاری های فکری و عاطفی و ذوقی پرداخت. کسی که با کاربرد ضعف های خود در این مینیاتورسازی فکری و روانی و هنری و عاطفی آشناست، از افکار و عواطف سیل آسا و مقتدر و نیرومند نفرت دارد. بالاخره ضعف های فکری و روانی، در درنگ و احتیاط و آهستگی و مدارائی و شکیبائی و حوصله و تحمل، بهترین تقوای انسانی را پدید می آورند.

در تفکر، هیچ جرم و مجازاتی نیست

وقتی به ما می گویند که می توانی آزادانه بیندیشی، ولی هر گاه علیه این فکر بیندیشی (علیه خدا یا طبیعت یا تاریخ یا جامعه) جرم کرده ای، همان آزادی اندیشه را که به اسم به ما داده اند در واقع از ما گرفته اند. کسی آزادی اندیشه را واقعاً می پذیرد که هیچ گونه اندیشه ای را جرم نمی داند، ولو آن که بر ضد مقدسات و حقایق او باشد.

هیچ قدرتی نیست که ما را، برای آن که طور دیگر می اندیشیم (یا خواهیم اندیشید) مجازات بدهد. اگر چنین قدرتی وجود داشت (ولو در وجدان و در ضمیر ناخودآگاه ما) آزادی تفکر، ادعای بی معنایی بود. در اندیشیدن، هیچ کیفری نیست. اگر در اندیشیدن، کیفر داده می شد، آزادی از اندیشیدن رخت بر می بست.

برای "رفع آزادی اندیشیدن در درون انسان" است که جامعه یا خدا یا حکومت، داشتن افکاری را سرزنش می کنند یا لعن می کنند و یا کیفر می دهند، تا در درون انسان، آزادی اندیشیدن را از بین ببرند. وجدان انسان را علیه تفکر بسیج می سازند. وجدان ما را دشمن آزادی تفکر می سازند. کوچک ترین اندیشه ای که از افکار معتبر اجتماعی یا مذهبی یا حکومتی منحرف شد، بلا فاصله در خود، احساس تلخی و عذاب و شکنجه میکند. اندیشیدن خارج از خط مشی معتبر اجتماعی یا مذهبی یا حکومتی، همیشه تلخی آور می شود. آزادی اندیشه داده شده است

ولی اندیشیدن آزاد، شادی نمی آورد و ذوق را تلخ‌گین می‌کند. هر اندیشیدنی باید شادی را باشد.

وجود سرزنش‌ها و لعنت‌ها و تهدیدها به عذاب اخروی و شکنجه و زندان دنیوی، اندیشیدن را در درون انسان، آمیخته با احساسات جرم و گناه و کیفر می‌کند. به طوری که انسان ناخودآگاهانه، فکری را نمی‌اندیشد، چون وجدان جرم بودنش انگیزه می‌شود. و فکری را می‌اندیشد، چون انتظار پاداش و اجر در او می‌افزاید. با کشانیدن مفهوم گناه و جرم و جنایت و مجازات به جهان تفکر، تفکر را آلوده کرده و آزادی را در درون تفکر نابود ساخته‌اند. در تفکر، ولو ضد مقدس‌ترین و محترم‌ترین حقایق ما باشد، هیچ جرم و مجازاتی نیست. کسی که فکری را که مطابق عقیده‌اش نیست در جامعه تحقیر می‌کند، خیانت به آزادی می‌کند، چون تحقیر یک فکر، بزرگ‌ترین جنایت علیه فکر انسانیست.

بار دیگران را به دوش خودشان بنهید

بار دیگران را نباید به دوش خود گرفت، بلکه باید دیگران را نیرومند ساخت تا بار خود را ببرند. از این روست که نباید به جای دیگران و برای دیگران، درد کشید. بلکه دیگران باید آن قدر نیرومند شوند که بتوانند درد خود را، خود تحمل کنند، بدون آن که از پای در آیند، یا بیمار و نابود شوند. اما کسانی که با ضعیفان و محرومان همدردی می‌کنند، بار همدردی خود را به دوش محرومان و ضعیفان می‌گذارند. این همدردان چه قدر بارها که با همدردی خود به دیگران می‌بخشند. از جمله آن، فکر یا عقیده‌ای که سبب همدردی آنها با محرومان و ضعیفان شده است. این همدردی‌ها، به جای باری را که از دوش محرومان و ضعیفان بر می‌دارد، باری را بر دوش آنها می‌گذارد که به مراتب از باری که نمی‌توانستند ببرند، سنگین‌تر است.

علوم آزادی بر ضد انسانی

علوم انسانی (علوم اجتماعی و...) نابود سازنده آزادی انسان هستند. باید علوم انسانی را فرا گرفت تا راه نجات انسان‌ها از آنها را کشف کرد. یاد گرفتن و کشف علوم انسانی، نه برای انطباق دادن خود با آنها، بلکه برای کشف راههای گریز از آن و راه‌های سرکشی علیه آنها است. علوم انسانی و اجتماعی و اقتصادی یا جای دین را می‌گیرند یا مددکار و دستیار دین می‌شوند. آن که و آن چه ما را می‌شناسد بر ضد آزادی ماست. ما باید همیشه چیزهایی در خود بیافرینیم که علوم ما در ما نمی‌شناسند. تا امکان قدرت یابی آنها را بر خود از بین ببریم. علم ما بر ضد آزادی ماست. همان‌طور که هر روز بر علم خود می‌افزائیم باید خود را ثروتمند تر و وسیع‌تر سازیم تا علم ما همیشه کمتر از "خود" ما باشد. ما باید همیشه بیش از علم خود بشویم. ضدیت با علم نه برای نفرت از علم. ضدیت با علم برای "بیشتر شدن خود از علم".

انسان چیست؟

انسان چون "وجود گشوده" است، همیشه یک "مسئله" می‌ماند. چه بسا پاسخی هائی که به "انسان چیست؟" داده شده، این وجود گشوده را سر بسته می‌سازند در مقابل این که "انسان چیست؟" نمی‌توان یک پاسخ برای همیشه داد. هر پاسخی (هر تصویری از انسان) به این سؤال، موقتی است. نتیجه این پاسخ نباید این باشد که این سؤال را منتفی سازد. چون منتفی ساختن این سؤال همان نابود ساختن انسان به عنوان "وجود گشوده" است. هیچ پاسخی به این

سؤال که " انسان چیست؟ " سؤال را منتفی نمی سازد. هر تصویری که از انسان کشیده می شود (یعنی هر پاسخی) فقط آزمایشی است در پاسخ این که " انسان چیست؟" و هر تصویری، می خواهد تنها پاسخ این سؤال باشد، یعنی می خواهد گشودگی را از انسان بگیرد. هر فلسفه ای، هر دینی، هر جهان بینی، هر علمی، تصویری آشکار یا پنهانی از انسان دارد یعنی انسان را به عنوان وجودی سر بسته در نظر می گیرد. هر حکومتی بر پایه تصویری از انسان ساخته شده است و طبعاً هیچ دینی، هیچ فلسفه ای، هیچ حکومتی، هیچ عملی نمی گذارد که انسان گشوده بماند. و اگر هم همه این ها اعتراف کنند که انسان همیشه یک سؤال می ماند، می خواهند حق انحصاری داشته باشند که در هر موقعیتی پاسخ بدهند که انسان چیست.

به ارث گذاشتن ضرر

منافعی که در جامعه تولید می شود زود تقسیم و مصرف می شود، ولی ضررهائی که در جامعه تولید میشود تقسیم نمی شود و چاره آنها ساخته نمی شود. از این روست که هر نسلی ضررهای اجتماعی خود را برای نسل های بعدی به ارث می گذارد. جامعه ای که برای فرزندان و نوادگان خود استبداد سیاسی یا عقیدتی را به ارث می گذارد، به وارثان خود ظلم می کند. هر گونه استبدادی را که ما در جامعه خود از بین نبردیم، برای فرزندان خود به ارث خواهیم گذاشت. آموزش و پرورش، وسائل دوام استبداد عقیدتی و سیاسی نیز در جامعه هستند. آموزش و پرورش نباید آلت حاکمیت هیچ عقیده یا دین یا ایدئولوژی بشود.

اهل معرفت

انسان در معرفت به جایی می رسد که در آن چه می گوید، بیش از حقیقتی که آگاهانه در آن بیان می کند، دروغ و انحراف و کژی و مسخ شدگی و اشتباه و کژی و دروغ و انحراف نباشد. ولی اهل معرفت این فاجعه را آگاهانه به خود می خرند. با آن که دروغ و انحراف و کژی و مسخ شدگی و اشتباه را آگاهانه در می یابند، ولی امکان آن را ندارند که آنها را از حقیقت پاره کنند و جدا سازند.

کسانی که گفتار خود را حقیقت خالص می انگارند، هنوز قادر نیستند دروغ ها و انحراف ها و اشتباهات و مسخ شدگی هائی که با حقیقتشان به طور جدا ناپذیری ترکیب شده اند، ببینند. حقیقت، هیچ گاه از دروغ و اشتباه و انحراف و کژی، جدا شدنی نیست. با هیچ صافی نمی توان حقیقت را از دروغ و کژی جدا ساخت. هر چه منافذ صافی نیز ریز باشد به همان اندازه که حقیقت از آن می گذرد، دروغ و کژی و اشتباه نیز از آن خواهد گذشت. لطیف ترین حقایق با لطیف ترین دروغ ها و انحراف ها و کژی ها ترکیب شده اند. اساساً حقیقتی بدون دروغ نمی توان گفت. کسانی که حقایق خود را از دروغ ها و اشتباهات و انحرافاتش جدا می سازند، دامنه معرفت و تجربیات خود را تنگ می سازند. دشواری شناخت حقیقت، به واسطه همین بستگی انفکاک ناپذیر است. مرز میان حقیقت و دروغ، یک خط نیست. از این گذشته در معرفت، حقیقت و دروغ، صحیح و غلط، سودمند و زیان آور، اصطلاحاتی برای درک واقعیات هستند و آن چه دروغ نامیده می شود برای درک واقعیات همان قدر لازم است که آن چه حقیقت خوانده می شود. برای معرفت بیشتر از هر واقعیتی، از کژی ها و اشتباهات و انحرافات همان قدر باید استفاده برد که از حقایق، هنوز صافی برای خالص ساختن حقیقت، ساخته نشده است.

اهل مبارزه

کسی که اهل مبارزه است همیشه چیزی را پیدا می کند که حق و امکان مبارزه به او بدهد. مبارزه جو، به حقیقت بیش از همه احتیاج دارد. او خودش را آگاهانه با حقیقتش عینیت می دهد تا ناخودآگاهانه آن را به عنوان آلت دستش به کار نبرد، تا بدین وسیله هیچ گونه عذاب وجدانی نداشته باشد.

برای آن که حقیقت را با خیال راحت به عنوان آلت دست به کار برد، باید آگاهانه خود را با آن عینیت داد. از این رو نیز هست که ارتکاب هر جنایتی، احتیاج آنها را به عینیت دادن آگاهانه خود با حقیقت بیشتر می سازد. ارتکاب هر جنایتی، ایمان به اسلام یا کمونیزم را شدید تر می سازد. هیچ دارنده حقیقتی نیست که آگاهانه حقیقت را به عنوان آلت دستش دریابد. او آگاهانه فقط عینیت خود را با حقیقت در می یابد. از این روست که دارنده حقیقت می تواند به نهایت قساوت مندی و بی رحمی برسد، چون وقتی حقیقت ناخودآگاهانه آلت دست شد، تحمل قدرت، هیچ گونه حدی را نمی شناسد. قدرت را نمی توان به دست دارندگان حقیقت داد. قدرت وقتی به حقیقت داران سپرده شد، هیچ وقت نمی توان او را از آنها باز پس گرفت. حقیقت، قدرت را به کسی باز نمی گرداند.

حقیقت و باطل

یک فکر (یا مجموعه ای از افکار) را نباید آن قدر تجلیل کرد که "حقیقت" بشود، و فکر دیگر (یا مجموعه ای از افکار مقابل آن را) نباید آن قدر تحقیر کرد که "باطل و دروغ" بشود.

بقای اسلام در ضعف اسلام

یک عقیده موقعی باقی می ماند و دوام می آورد که بتوان هر فکری از آن بیرون کشید. از یک اسلام، میتوان هزاران هزار "اسلام راستین" ساخت. این انعطاف پذیری بی نهایت عقیده است که علت بقاء و پیروزی آن عقیده می شود. و گرنه وقتی یک عقیده، مکتبی شد یعنی فقط یک نوع قابلیت تفسیر یا تأویل داشت، با وجود قدرت و قابلیت که در مرحله اول از خود نشان می دهد، باعث نابودی آن می شود. اگر هدف، بقای اسلام است، باید ارزش بیشتری به انعطاف پذیری آن نشان داد. این ضعف اسلام است که سبب بقای آن خواهد شد. هر جا اسلام به عنوان یک مکتب، قدرت یافت، زود ورشکست خواهد شد.

تزلزل انداختن به یک سیستم فکری

جمله هائی هستند که "یک سیستم فکری" را در تمامیتش متزلزل و حتی نفی می سازند. کسی که قدرت اندیشیدن (یعنی گسترانیدن اندیشه) را ندارد، می انگارد که علیه "یک سیستم فکری" باید یک کتاب یا کتابها نوشت.

برای کسی که می اندیشد، یک جمله نیز برای تزلزل دادن به یک سیستم فکری کفایت می کند. چون یک سیستم فکری، اساساً چیزی جز گسترش یک یا چند فکر با هم نیست. ما موقعی یک سیستم فکری را فهمیده ایم که آن چند جمله را دریافته ایم. سراسر گسترش آن چند جمله، برای فهمیدن عمیق همان چند جمله است. و کسی که قدرت اندیشیدن دارد، نه تنها می تواند یک سیستم فکری را که می خواند "تقلیل به چند جمله" بدهد، بلکه به همان اندازه می تواند یک یا چند جمله را استحاله به یک سیستم فکری بدهد.

اما این " قدرت استحاله یک جمله به یک سیستم فکری"، ارزش و اهمیت آن جمله را بیشتر نمی سازد، فقط وسعت ناپیدای آن جمله را می نماید. ولی کسی که نمی تواند بیندیشد، در یک سیستم فلسفی، همیشه " محو و مات این قدرت استحاله یک جمله به یک سیستم فکری" می شود. ولی برای آن که قدرت اندیشیدن دارد، مبهوت چنین قدرتی نمی شود، و طبعاً یک سیستم فکری، برایش در چند جمله ذوب می شود و با یک جمله، نفی یا متزلزل می شود. این که یک جمله، علیه یک سیستم فکری قد می افرازد، نقص نیست، این " کمی قدرت اندیشیدن" است که نقص است.

تحول سوسیالیسم در آینده

هدف صنعت این است که " با کمترین کار، بیشترین نتیجه" را به دست آورد. یعنی مقدار کار با مزد رابطه ندارد. روز بروز با ترقی صنعت، رابطه کار با نتیجه اش به هم می خورد. جامعه باید خود را آماده سازد که در دنیای آینده، کار بی نهایت کم خواهد شد. عده معدودی باید کار بکنند و اکثریت باید از آن زندگی کند. بنابراین مسئله اساسی، تقسیم عادلانه محصولات و نتایج نیست (که طبق اندازه کار افراد بی معنا خواهد بود) بلکه مسئله اساسی دنیای آینده این خواهد بود که " مردم چه بکنند؟ و چگونه مردم را بدون کار، سرگرم و راضی و شاد ساخت و آنها را مؤمن به این کرد که خوب زیستن هم، ایجاد حق به مزد گرفتن می کند. کسی که خوب می زید، حق دارد مزد بگیرد. (کار نکردن، ایجاد شرم و احساس ناحقی نمی کند.)

در دنیای گذشته اقلیتی که کار نمی کرد، نتایج و محصولات اجتماعی را میان خود تقسیم می کرد. آنها حق به این نتایج داشتند، چون طبقه ممتاز بودند، چون آقا بودند. اما در دنیای صنعتی آینده، اکثریتی که کار نمی کنند باید تولیدات اجتماعی را میان خود تقسیم کنند و چون اکثریت دارند به عنوان دموکراسی می توانند اقلیت را استثمار کنند. اما آن چه این اکثریت لازم دارد، همان گونه حقانیتی است که در گذشته طبقه اشراف و حکام و گروه ممتاز داشتند. اکثریت باید امتیازی برای خود قائل بشود. تا به حال، حقانیت این اکثریت آن بود که رفاه و تمتع و مزد آنها حقیقت که از کار آنها ایجاد می گردد. و چون مزد طبق کار بود، موادی که رویش کار میشد، ارزشی نداشت (یعنی حق داشتند از کشورهای فقیر مواد را با وجدان راحت بزدند. آن چه را کاپیتالیسم می کرد، مارکسیسم به آن حقانیت داد). حالا این " احساس حقانیتش" در تنگنا قرار گرفته است.

مسئله اکثریت در کشورهای صنعتی اینست که: چگونه بدون حقانیت، از رفاه و تمتع برخوردار شوند. تمتع هم موقعی بیشتر لذت می بخشد که انسان حق را به جانب خودش بداند. دوره تقدیس کار، گذشته است. حق تمتع بردن و استفاده از رفاه را باید بر پایه دیگری غیر از کار قرار داد. به همین علت نیز هست که در کشورهای پیشرفته سوسیالیسم مسئله اش پوشانیدن رابطه " کار و مزد" و بالاخره نفی " کار و مزد" است. سوسیالیسم، بیشتر مسئله تأمین " حق اکثریت به بیکاری و تمتع از بیکاری یا حقانیت کافی" است. مسئله اساسی از این به بعد اینست که بیکاری، افتخار است و بیکار بیشترین حق را به تقسیم عادلانه تولیدات دارد.

رفع ابهامات

هر فکری دامنه روشنی دارد. ولی دور آن را مه آلودگی و ابهام فرا گرفته است. اما مه آلودگی و ابهام در آن فکر، ما را بیشتر جلب می کند. چشم ما از دامنه روشن فکر به زودی می گذرد و شیفته قسمت های مه آلود آن می گردد. به جای آن که درباره " محدوده ای که آن فکر روشن است" بیندیشیم و این دامنه را بهتر ببینیم، بلافاصله به دامنه های مه آلود و مبهم

آن می پردازیم. ما می انگاریم که وقتی این دامنه ها را روشن ساختیم، آن فکر را بهتر خواهیم فهمید. ولی درست وقتی این دامنه ها را روشن تر بسازیم (بتوانیم روشن تر بسازم) آن فکر را رد و نفی خواهیم کرد. و یا فراموش خواهیم ساخت. هر فکری، در دامنه محدودش قابل قبول است.

یک فکر، در آغاز به آسانی پذیرفته می شود، چون فقط قسمتی از آن روشن ساخته شده است. ارزش هر فکری، به همان محدوده ایست که آن فکر روشن می باشد. برای همین است که باید آن دامنه را فقط روشن نگاه داشت (و سایر قسمت هایش را تاریک ساخت) تا قابل قبول بماند. ما اگر می خواهیم با فکری زیست بکنیم هیچ گاه نباید دامنه های مبهم و مه آلود آن را روشن سازیم.

فکری که همه دامنه هایش روشن شوند، ما آن فکر را دور خواهیم انداخت. این مه آلودگی ها هستند که بقا و دوام آن فکر را تأمین کرده اند.

دفاع از حقیقت خود

عشق به حقیقت و دفاع از آن، انسان را به گفتن هر دروغی می کشاند. عشق به هر چیزی، حاضر به ارتکاب هر جنایتی هست. برای آن که آن جنایت بدون عذاب و جدایی تکرار شود، حقیقت، آن جنایت را تبدیل به "بهترین و بزرگترین عمل" می کند. نام جنایت را، قربانی دیگری یا فدا ساختن خود می نهند. درست عاشق، فقط وقتی ارتکاب جنایت می کند (دیگری را قربانی می کند یا خود را فدا می سازد) وجدان آرام و عالی دارد. هر کتابی که مقدس شد، تفسیرات و تأویلاتش، جنایات فکری هستند. با دورغ از حقیقت دفاع کردن، بزرگترین جنایت است ولی کسی که این جنایت را می کند خود را برای حقیقت قربانی می سازد.

عشق و ریاضت

کسی که می خواهد عشق بورزد، احتیاج به ریاضت کشیدن نیز دارد. قوائی که عشق می خواهد از خود برون بریزد، باید جای دیگر، قطره قطره و با مشقت گرد آورد. بسیاری قوای خود را برای آن صرفه جوئی می کنند تا فرصت آن را گیر بیاورند که یکجا و یکباره همه آن قوا را مصرف کنند. یک لحظه احساس ثروت و جودی، به زیستن همه عمر در فقر و مذلت می ارزد. عشق به هر چیزی، فرصت این لحظه را می دهد، تا انسان سراسر قوا و هستی و عواطف خود را یکجا فرو ریزد. انسان می تواند فقر روانی و ضعف روحی خود را در سراسر عمر تحمل کند به شرط آن که امید چنین لحظه ای را داشته باشد. چقدر این "لحظات ثروتمند و سرشار انسانی و این آنها" برای انسان گرانبها هستند.

قدرت از خود فریبی

هیچ انسانی بر ضد خود فریبی نیست. انسان فقط "در آن چه خود را میفریبد"، نمی خواهد بداند که خود را فریفته است. اگر انسان نمی توانست خود را بفریبد، غالب لذت هائی را که از دنیا و در دنیا می برد، نمی برد. و بزرگترین لذت هر انسانی احساس قدرت خود اوست. همه امیدهای ما استوار بر خود فریبی هستند و از این رو به ما قدرت می دهند. کسی که امید دارد، قدرت دارد. طبقات ضعیف و محروم امیدوارند، از این رو نیز قدرتمندند، فقط این قدرت امیدشان را دیگران، از آنها سلب می کنند، چون ضعفا و محرومین نمی دانند که امید، قدرت است. خود را فریفتن از دیدگاه "خودی که می فریبد" یک قدرت است و از دیدگاه "خودی که

فریفته شده"، یک ضعف است. و انسانی که از قدرت لذت می برد، خودش را همیشه با "خود فریبنده اش" عینیت می دهد و در ورشکستگی و یأس و محرومیت، هر انسانی خود را با "خود فریفته شده اش" عینیت می دهد و می انگارد که "کسی یا گروهی دیگر جز او" او را فریفته اند و ایمان دارد که خود فریفتن چیز شومی است و او چون این کار، شومست، هرگز خود را نمی فریبد.

خود فریفتن، شوم نیست بلکه خود را با "خود فریفته شده، عینیت دادن، شومست، چون ایجاد احساس ضعف می کند. این من هستم که خود را فریفته ام.

اگرچه آن چه خود را فریفته ام، غلط بوده است ولی این که می توانم خود را بفرییم، قدرت من حساب می شود. "خود فریفته شده" برای اجرای هر عملی، مؤثرتر و شجاع تر و قاطع تر و مقاوم تر است. انسان باید برای هر عملی، خودی دیگری از خود را بفریبد تا بتواند تصمیمات خود را اجراء سازد. کسی که هیچ گاه نمیتواند خود را بفریبد، از چنین قدرتی محروم خواهد ماند. و بالاخره کسی که می خواهد دیگری را طوری بفریبد که دیگری نداند که فریفته شده است، باید در آغاز خود را طوری بفریبد که خود نیز نداند که خود را می فریبد. آن که دیگری را می فریبد، قدرت دیگری را تصاحب می کند. امید دادن، همیشه بهترین راه فریفتن است. هر انسانی در آغاز با امید، خود را می فریبد و بعد که شیفته امید خود شد آن گاه دیگری را نیز با آن امید میفریبد. کسی که همیشه می تواند مردم را امیدوار نگه دارد بر مردم حکومت خواهد کرد. مسئله حاکمیت، مسئله "تحقق امیدهای مردم" نیست، بلکه مسئله "امیدوار نگاه داشتن همیشگی مردم" است. با تحقق هر امیدی، حق به قدرت بر مردم از بین می رود. بالاخره علت اصلی این که ما خود را نمی توانیم بشناسیم آنست که دائماً صادقانه خود را می فرییم. شناختن خود، در واقع مبارزه دائم بر ضد خود فریبی است یعنی بر ضد احساس قدرت ماست. خود شناختن، نفی قدرت خود است. ما نمی توانیم دست از خود فریبی بکشیم چون در خود فریبی، احساس قدرت می کنیم.

تضاد آزادی و اطمینان

آزادی احتیاج به وسعت و گشادگی دارد و اطمینان، احتیاج به تنگی و بستگی. آزادی و اطمینان دو سائقه متضاد باهمند. مردم معمولاً اطمینان را بر آزادی ترجیح می دهند. مردم به طور مداوم اطمینان می خواهند و گاه گاه آزادی.

آن چه را مردم امروزه از کلمه و شعار آزادی می خواهند، همان "اطمینان بیشتر" است. از کلمه "استقلال" نیز "در خود خزیدن و در خود ماندن و خود را بستن" می فهمند. برای مستقل بودن در "عقیده و ایدئولوژی خود" خود را زندانی می کنند و دیوار دور خود می کشند. آزادی، احتیاج به "گشودگی خود" دارد و هر مؤمنی یک "خود بسته" می خواهد. مردم، اطمینان سیاسی و اقتصادی و اجتماعی حقوقی می جویند نه آزادی. ولی برای کسب آن اطمینان، فریاد آزادی بر می آورند، و طبعاً آزادی را با اطمینان مشتبه می سازند. در اثر این مشتبه سازی اطمینان و آزادی به خود، کسی یا حزبی نیز می آید و به او "اطمینان" می دهد ولی "آزادی" را از او می گیرد. از این رو کسانی که فریاد آزادی خواهی می زنند باید برای خود روشن سازند که چه قدر با این کلمه، خود را می فریبد و چه قدر "اطمینان خواهی" خود را به نام "آزادی" جا می زنند. خواستن اطمینان، شرم ندارد. تنگی و سربستگی هم یک ضرورت انسانیست. با تحقیر این ضعف انسانی (تنگی و بستن خود را خواستن)، ما سائقه اطمینان خواهی را از دست نمی دهیم بلکه در زیر پوشش "آزادی" آن را خواهیم خواست و آزادی را نیز کثیف خواهیم ساخت. از طرفی "خودگشائی" را باید لذت آور و شادی آفرین ساخت تا انسان بدنبال "خود گشوده" برود. ما هنوز از "بستن خود" بیشتر لذت می بریم. هنوز از "گشودن خود" میترسیم، چون می انگاریم که با گشودن خود، خود را از دست

خواهیم داد. کسی که خود را با عقیده اش می بندد، آزادی سیاسی را در جامعه نابود خواهد می سازد.

نیکی از روی شادی

نیکی کردن را باید با شادی همراه ساخت تا " نیاز به شادی"، ایجاب نیاز به نیکوکاری بکند. ما نیاز به نیکوکاری داریم، چون نیاز به شادی داریم. در چنین وضعی، ما نیکی خواهیم کرد چون منتظر تشکر یا پاداشی هستیم، چون احتیاج به تشکر نیز احتیاج به یک نوع پاداش روانیست. همچنین ما نیکی نخواهیم کرد تا در جامعه ناممان بلند آوازه شود. بلکه ما نیکی می کنیم، چون نیکی کردن ما را شاد می سازد و شادی را اصل زندگانی می شماریم. هر عمل نیکی که انسان را در ژرفش شاد نسازد و این شادی به تنهایی برای او کفایت نکند، عمل نیک نیست.

ادیان و اخلاق های مختلف که اعمال نیک را با هدف های دیگر جز این شادی اصیل درونی و برونی پیوند می دهند، خود بر ضد علو اخلاق و نیکی هستند.

این اخلاق ها و عقاید سبب شده اند که ما فرسخ ها از " نیکی شادی زا" فاصله گرفته ایم. " نیکی برای پاداش اخروی" یا " نیکی برای نام"، هیچ کدام مقدمه برای رسیدن به " نیکی شادی زا" نیستند، بلکه در اثر این که نیکی را تابع پاداش یا دیدار خدا یا شهرت و قدرت ساخته اند، آلوده و خوار ساخته اند. نیکوکاری برای پاداش (اعتلاء بخشیدن این پاداش مهم نیست، چه کسی با آن بخواهد به بهشت برسد، چه کسی با آن بخواهد به لقای خدا برسد یا به شهرت، همه پاداش اند) استفاده از فقر انسان است. با پاداش باید این فقر، ترضیه بشود یا تسلیت بیابد. از این رو همه توجیهات، سبب تأیید فقر انسانی می گردد و در این که می خواهد این فقر را برطرف سازد یا ترضیه کند، به همان اندازه تأیید و تقویت می کند. به همین علت نیز هست که در نیکوکاری های خود، در باطن تجربه تازه از فقر خود می کنیم و طبعاً در آن نیکوکاری، بخل ما انگیزه می شود و طبعاً ایجاب اکراه از عمل نیکمان می کند. بعد از نیکوکاری، از کرده خود پشیمان می شویم و مدت ها همین پشیمانی از نیکی، آن نیکوئی را کدر و تاریک و غم انگیز می سازد. از همان کودکی، برای یک عمل نیک، همه باید شادی بکنند نه آن که او را بستايند یا پاداش بدهند تا حس شادی با نیکوکاری ترکیب بشود. تا همانند شادی، تأیید زندگی باشد. ما در نیکی نباید احساس آن را داشته باشیم که قوای خود را مصرف و خرج کرده ایم.

آیا آغاز، بیشترین ارزش را دارد؟

در جهان گذشت، احترام هر کسی به تبارش (یعنی سرچشمه اش) بود. از این رو بود که شجره نامه هر کسی باید معلوم باشد، تا احترام به او گذاشته شود. این روال تفکر به این نتیجه و اصل کلی کشیده شد که " ارزش هر چیزی"، از " سرچشمه"، از " سرآغاز" و از " شیوه خلقت" و " شیوه تگونش" شناخته می شود.

در داستان های خلقت و تگون دنیا و انسان، معمولاً پاسخ به " ترتیب ارزش ها" و " مراتب احترامات" داده می شد. آن چه در آغاز آفریده می شد، بیشترین احترام یا ارزش را داشت. و اساساً علم تاریخ، در آغاز برای مشخص ساختن این آغازها و سرچشمه ها بود تا احترامات نسبی چیزها و افراد و سازمان ها و نهاد ها و ارزش ها معین گردد. یعنی در واقع علم اخلاق یا " علم کمکی به اخلاق" بود. بدین سان، تاریخ علم مستقلی نبود. امروز هم اگر ما احترام به یک فرد برای تبار و نژادش نگذاریم، ولی میل داریم که ارزش هر " چیزی" را از تبارش و سرآغازش و نقطه شروعش، معلوم سازیم. برای آن که بیشترین ارزش را به چیزی بدهیم، آن

را "علت العلل" یا "زیربنا" یا "سائقه و اصل اول" یا "پیش اندیشه و پیش مفهوم و پیش فرض" می‌کنیم.

در هر تئوری، آغاز ساختن یک اصل یا فکر یا ایده یا عامل یا نقش، برای ترضیه همین عادت کهنسال انسانی است نه یک آزمایش بی طرف علمی. یک تئوری علمی نیز، می‌خواهد ارزش گذاری کند. سابقاً برای این کار، یک "داستان خلقت" می‌ساختند، حالا یک تئوری می‌سازند. و نفی این داستان‌های خلقت، در واقع نفی و رد و طرد آن آغازها و سرچشمه‌ها و بالاخره نفی "مراتب ارزش‌ها" بود. همیشه نفی یک خدا، "نفی تصویری از خدا" و طبعاً نفی "مراتب ارزش‌هایی" بود. تغییر خدا، تغییر مراتب ارزش‌ها بود.

ما باید بالاخره این خرافه را از مغز خود بیرون رانیم و بدانیم که "آن چه در آغاز قرار دارد، بیشترین ارزش را ندارد" و بالاخره "آن چه در آغاز است، چیز است که ما یا پدران ما در آغاز نهاده‌اند".

با درک این مفهوم، نه کسی خدائی خواهد ساخت نه "زیر بنائی و علت اولائی، نه اولین جامعه‌ای، نه اولین قهرمانی، نه اولین ارزشی، نه اولین علمی، نه اولین انسانی". آغازها دیگر برای ما حکومت نمی‌کنند. ما ضرورت را از تاریخ می‌گیریم. و مائیم که تاریخ را برای ایجاد ضرورت و ایجاد ارزش آفریده بودیم.

تفکر ولی نه تنها با عقل

متفکری که فقط با عقلش می‌اندیشد، فقط با عقلا سروکار دارد و مخاطبش فقط هوشمندان و خردمندانند. و متفکری که با "سراسر وجودش" می‌اندیشد، با "همه مردم" سروکار دارد، چون مردم چیزی را می‌فهمند که "سراسر وجودشان" آن را دریابد نه تنها عقلشان، و حتی عقلشان آن چیز را، بعد از آن که مابقی وجودشان دریافت، می‌فهمد. فکر، موقعی زنده است که از "سراسر وجود متفکر" تراوش کرده است. مردم پیش از آن که فکری را با عقل بفهمند با سراسر وجود خود "در می‌یابند". وقتی مردم را مورد خطاب قرار می‌دهید، عقل آنها را مخاطب نسازید، بلکه تمام وجود آنها را. هنوز آنها سلامت خود را حفظ کرده‌اند و عقلشان از مابقی وجودشان پاره نشده است. در یک متفکر، عقل از مابقی وجود پاره شده است. دریافتن، بهتر از فهمیدن است. ما بسیاری از افکار غربی‌ها را می‌فهمیم ولی هیچ‌گاه آنها را در نیافته‌ایم و بالاتر از آن هنوز آنها را "نیافته‌ایم".

خواجeh عبدالله انصاری تفاوت "دریافتن" و "یافتن" را می‌دانست و ما هنوز افتخارمان به فهمیدن است.

در بی طرفی می‌توان تصمیم اساسی گرفت

ما در تفکر باید بی طرف باشیم و در عمل با طرف. چون عمل، احتیاج به تصمیم دارد، و برای تصمیم‌گیری باید "برای یک طرف"، تصمیم گرفت (چه این طرف، در واقعیت موجود باشد، چه ما خود در ذهن و خیال وضعی مس‌سازیم که بعداً وضعی برای طرفداری خواهد شد). و تصمیم‌گیری، همیشه واقعیات و بالاخره جهان را به دو پاره می‌کند، و وقتی جهان را به دو پاره کرد، دیگر قدرت تفکر خود را از بین می‌برد، چون سراسر واقعیات، از صافی "یکطرفگی" گذشته، و ما فقط "با واقعیات یکطرفه شده" روبرو هستیم. بدین سان تا در تفکر خالص می‌مانیم، به دامنه عمل نمی‌رسیم، و وقتی به عمل پرداختیم و خواستیم "فکری را که در تفکر به دست آورده‌ایم" در عمل تحقق بدهیم، قدرت تفکر را از خود می‌گیریم. از هر عملی باید گاه به گاه با فشار، خود را به تفکر باز گردانیم، یعنی بر روح طرفداری خود چیره بشویم و بیطرف گردیم.

تصمیمات عملی، تفکر را نابود می سازد. ما تا بیطرف نشویم نمی توانیم طرفداری خود را تغییر بدهیم. دست کشیدن از طرفداری و بیطرف شدن، قدرت بی اندازه می خواهد و تصمیمات اساسی را در "بیطرفی" میتوان گرفت، چون طرفدار، تصمیم اساسی اش را گرفته است. یا طرف کسی یا چیزی یا دینی را گرفتن، مهمترین تصمیم گرفته شده است، و بعد از آن، راه تصمیم گیری اساسی، بسته می شود و وقتی یک تصمیم اساسی گرفته شد دیگر نمی توان فکر کرد. تفکر و تصمیم گرفتن در تضاد با هم قرار می گیرند.

عمق یا حرکت

" جنبش دوستی " با " عمق دوستی " متضادند. وقتی ما به عمق یک فکر برخورد می کنیم، سنگین ساخته می شویم، سنگین می شویم. عمق هر فکری، ما را مجبور به " حرکت آهسته " می کند. ولی ما در دوره ای زندگی می کنیم که حرکت و تغییر و پیشرفت، لذت به خودی خودش دارد. از این روست که ما عمق افکار و واقعیات و افراد را نادیده می گیریم تا زودتر پیش برویم. برای ما حرکت، لذیذتر از عمق است. در خواندن و برخورد با افراد و واقعیات؛ از صفحه به صفحه یا از واقعه به واقعه، از عمل به عمل می گذریم و سر می خوریم، و لذت این حرکت، ما را سطحی بار می آورد. ما ترجیح می دهیم که چیزی بخوانیم که آن را تند خواهیم خواند. ما ترجیح می دهیم که با افرادی دوست بشویم که بتوانیم زود از آن چه می گویند و می کنند و احساساتی که نشان می دهند رد بشویم و احتیاجی به ماندن در احساساتشان و افکارشان و اعمالشان نباشد یعنی اعمال و افکار و احساساتشان از ما تقاضای تعمق نکند. کسی که در اعمال و افکار و احساسش از ما "ماندن" و " آهستگی" و " تعمق" می خواهد، انسان بسیار بی شرمیست که چنین تقاضایی دارد و ما را از حرکت باز می دارد. بزرگ ترین محرومیت انسان ها اینست که مشاهده می کنند که عمق احساساتشان و افکارشان و اعمالشان از دیگران دریافته نمی شود. هر برخوردی، هر عملی برای دیگران، هر فکری برای دیگران، هر عاطفه ای برای دیگران، تلخی این محرومیت را دارد. دریافتن عمق هر عملی و هر فکری و هر احساسی، احترام گذاشتن به انسان است. ما در تند گذشتن از اعمال و افکار و احساسات دیگران به آنها، آن به آن توهین میکنیم و سلب احترام از انسان می کنیم. " دوستی حرکت و تغییر و پیشرفت" در دنیای ما، انسان ها را بی ارزش ساخته است. ما دیگر وقت ماندن و ایستادن و توقف در دیگری، در عمل دیگری، در احساسات دیگری و در فکر دیگری را نداریم.

آفرینش بعد از آفرینش

در تورات هست که خدا انسان را به " صورت خودش " ساخت (و در قرآن، انسان به " بهترین صورت " ساخته می شود چون خدا، خود صورت ندارد) ولی هم آن " صورت خود خدا" و هم آن "بهترین صورت"، فقط " یک صورت" بودند، ولی انسان وجودیست که به یک صورت نیست. انسان وجودیست که از صورتی به صورت دیگر در می آید و حتی در یک لحظه، او چندین صورت در خود دارد.

این ضرورت تغییر دادن صورت (که همان فطرتش می باشد) در هر فردی با دیگری فرق دارد. از این رو انسانی که نتواند صورتگر خود باشد. ولو آن که اولین صورت را خدا یا جامعه یا عقیده به ما داده باشد، دگرگونی آن صورت به صورت بعدی، باید به عهده قدرت صورتگری هر فردی گذاشته شود. انسان را همیشه در آغاز به صورتی می سازند، ولی انسان همیشه آن صورت را تغییر می دهد و همیشه صورت دوم انسان، صورت خود اوست.

صورت اول، ساخته جامعه یا خدا (دستگاه دینی یا دستگاه ایدئولوژیکی یا دستگاه علمی) یا حکومت است. انسان با تغییری که به این صورت اول می دهد، "خود" می شود. انسان، همیشه آن چه را "بهترین صورت خود" یا "صورت خدا" در او می نامند، تغییر می دهد تا تصویر خود را کشف کند. انسان "آگاهبود طبقاتی یا ملی یا امتی یا قومی یا نژادی" را که به او داده اند تغییر می دهد، تا آگاهبود خود را بیابد. آگاهبود طبقاتی یا ملی یا نژادی یا امتی، تصویر خودش نیست. این آگاهبودها، چیزی جز همان صورت ها نیست که خود آگاهانه تر شده اند. انسان در نفی "فطرت الهی و اجتماعی و طبقاتی"، کشف فطرت خود را می کند، یعنی خود را می آفریند. اول او را یا خدا یا جامعه یا طبقه یا حکومت می آفریند، بعداً او خود را علی رغم آنها "وا می آفریند" و خود می شود. صورت خدا یا جامعه یا طبقه برای او کافی نیست. او نمی خواهد به "صورت خدا" یا به "بهترین صورت خدا" یا به صورت جامعه یا طبقه (آگاهبود طبقاتی) یا حکومت باشد. او می خواهد به صورت خود باشد. به صورتی که خودش می آفریند. بهترین صورت ها نیز او را از خود آفرینی باز نمی دارند. بهترین چیز، همان صورتگریست نه بهترین صورت.

دوستی با مرتدین و مطرودین

با مطرودین و مرتدین اجتماع و دین باید دوستی کرد تا استبداد اجتماع و یا دین را درهم شکست. جامعه ای که اعضاء خود را از خود طرد و رد می کند از ضعف های خود می ترسد. ولی جامعه و عقیده برای جذب مطرودین و مرتدین باید خود را تغییر بدهد، نه آن که آنها را از خود دور بریزد. جامعه در مرتدین و مطرودین خود، متوجه اغفال خود از تغییرات ضروری درونی خود می شود، و هر وقت که توانست مرتدین و مطرودین خود را با تفاهم به دامن خود بکشد، ضرورت این تغییرات را در خود شناخته و تغییر داده است. ولی با طرد و رد اعضاء، هر جامعه ای و عقیده ای، امکانات تغییر را از خود می گیرد، و خود را از تغییر محروم می سازد.

صحت یا نیرو

اندیشه ای که به دیگران نیرو نمی بخشد نباید اندیشید، و اندیشه ای که به ما نیرو نمی دهد، نباید خواند، و اندیشه ای نیرو می دهد که ما را بارآور و زاینده می سازد. معیار شناخت اندیشه، صحتش نیست بلکه نیرویش هست. اندیشه ای که همیشه نیرو می دهد، همیشه می ماند، ولو اشتباه باشد، ولو همیشه رد کرده بشود.

حق برای بیشرم بودن

"ایمان به هر حقیقتی" همان طور که ایجاد "شرم بی نهایت" در مقابل خود می کند، "حق به بی شرمی در مقابل سایر چیزها" به ما می دهد، که ما در گذشته از آنها شرم داشتیم و "شرم بی نهایت و مطلق در برابر آن حقیقت" که ما را از نگرستن به آن و طبعاً شناختن آن باز می دارد، ما را نسبت به امور و افکار دیگر بی نهایت گستاخ و بی شرم می سازد و همان طور که شرم بی اندازه، دیده را تاریک می سازد، گستاخی و بی شرمی نیز دیده را تاریک می سازد.

از این روست که وقتی ما از نامداری و خشونت و قساوت با امور و افکار و افرادی شرم داریم، باید حقیقتی را بیابیم و به آن ایمان آوریم که درباره آن امور و افکار و افراد، احساس

شرمندگی را از ما بزداید. ایمان به آن حقیقت، نه تنها ما را از شرمگین شدن در آن اعمال باز می‌دارد، بلکه آن اعمال را از بزرگ‌ترین افتخارات ما می‌سازد. آن وقت قساوت و خشونت و خونریزی و بی‌ادبی در مقابل این افراد و گروه‌ها و عقاید و افکار برای ما افتخار هم می‌شود. هر عملی که در "دامنه حقیقت" قرار گرفت، بدون شرم می‌توان آن را انجام داد. هر حقیقت مطلق، انسان را در نامدارا بودن و قسی بودن، بیشتر می‌سازد. حقیقت هر چه را در خارج از خود گذاشت، قدرت شرمندگی را در آن منطقه از ما می‌گیرد. برای این که انسان عملی را با قاطعیت انجام دهد، باید در کردن آن عمل، یا بی‌نهایت شرم داشته باشد یا بی‌نهایت بی‌شرم باشد. و ایمان به هر حقیقتی، همان طور که در داخل حقیقت، بی‌نهایت شرم ایجاد می‌کند در خارج از حقیقت بی‌نهایت بی‌شرمی پدید می‌آورد. کسی که تنها از حقیقت شرم می‌برد، از هیچ‌کسی و هیچ‌چیزی و هیچ عملی، شرم نخواهد برد. در جهان چیزی و کسی و فکری نیست که احتیاج به مقداری شرم نداشته باشد و در جهان چیزی و کسی و فکری نیست که لیاقت "بی‌نهایت شرم" را داشته باشد.

داوری اخلاقی، ستمگریست

بزرگ‌ترین بی‌عدالتی آن است که ما با میزانی که خود را می‌سنجیم و داوری می‌کنیم دیگری را بسنجیم و داوری کنیم. هر کسی را با میزانی دیگر باید داوری کرد. ما حق داوری دیگری را موقعی داریم که قدرت داوری دیگری را داشته باشیم. ولی قدرت داوری دیگری را نداریم، چون "میزان مربوط به او" را به آسانی نمی‌توانیم کشف کنیم. داوری همه مردم با یک معیار، بزرگ‌ترین بی‌عدالتی اخلاقی است. عدالت در حقوق، امکان‌پذیر است اما در اخلاق محال، می‌باشد. "داوری‌های اخلاقی"، همه بیدادگریست. ولی هر اخلاقی و دینی و ایدئولوژی به ما این حقانیت را می‌دهد که بیداد بکنیم. برای لذت بردن از ستمکاری و آزردن و عذاب دادن دیگران، از عقیده‌ای که در دل به آن پابند هم نیستیم، استفاده می‌بریم. تا موقعی که هر عقیده‌ای امکان ستم کردن و تجاوز به دیگری می‌دهد، طرفدار خواهد داشت.

ما نمی‌دانیم که چه قدر حق داریم

انسان بیش از آن که خود حق دارد، حق به جانب خود می‌دهد. انسان، حقوق خود را، بیش از آن چه دارد، می‌داند و حقوق دیگری را کمتر از آن چه حق دارد، حساب می‌کند. و درست انسان همیشه حق به جانب خود می‌دهد، چون مشکوک است که چه قدر حق دارد، و نشناختن و ابهام در دامنه حق خود، سبب می‌شود که همیشه حق به جانب خود بدهد، تا در اثر "نادانی از حق خود" بدون حق نماند.

من همه حق‌ها را به خود نسبت می‌دهم تا معارضی نباشد، و آن قدر در این معارضات، عقب می‌نشینم که دیگری، با قدرت، ادعای حق خود را می‌کند (نه برای این که دیگری حق دارد و می‌داند که چه حقی دارد). رابطه حقوقی میان من و دیگری، در اثر کورمالی و مبارزه و کشمکش دائمی، بر پایه نشناختن حقوق خود و دیگری ایجاد می‌گردد. هر کدام بیش از آن می‌خواهیم که حق داریم، و هر دو نمی‌دانیم که چه قدر حق داریم، و در این کشمکش می‌کوشیم بلکه حقوق خود را "بشناسیم". مبارزات حقوقی، در مرحله اول، برای تأمین "حقوق شناخته شده و معین خود" نیست، بلکه درست برای همین "کشف و شناختن حقوق خود" است. در مبارزات حقوقی، حقوق ما باید کشف گردد. از این رو احتیاج به آزمایش‌های فراوان داریم، چون هیچ‌کدام "دامنه حقوق خود" را نمی‌شناسند. از این رو نیز با تعصب و سرسختی زیادی "به آن چه حقوق خود می‌دانند" می‌چسبند، چون دقیقاً دامنه حقوق خود را نمی‌شناسند.

گذشته را به کنون آوردن

انسان میان دو کشش به سوی گذشته و به سوی آینده قرار دارد. از این رو او باید قدرت داشته باشد که " خود را در کنون" استوار نگاه بدارد. در " حال"، خود را پایدار نگاه دارد. وقتی که توانست خود را در کنون استوار نگاه دارد، آن گاه می تواند به گذشته و آینده بپردازد. چون او خواهد توانست که گذشته را به حال بیاورد، و یا خواهد توانست که آینده را به حال بیاورد. ولی آن که در حال (کنون) استوار نیست، به جای این که گذشته را به کنون بیاورد، کنون خود را به گذشته یا آینده خواهد برد. گذشته یا آینده را باید در حال (کنون) به خود نزدیک ساخت. کسی که در حال، استوار و پابرجا نیست، وقتی به مطالعه تاریخ می پردازد، خود و حال را به گذشته می برد و در گذشته گم می شود. همچنین کسی که در حال، پا بر جا نیست، وقتی شیفته ایده آلی می شود، هم خود و هم حال را در آینده گم می سازد.

ستاینده

وقتی من خصوصیتی را در انسانی می ستایم، او را نمی ستایم. یعنی من در ستایشم می کوشم که دیگری را به خدمت معیار خودم در آورم. من در ستایش آن خصوصیت، حاکمیت برای معیار خودم ایجاد می کنم. در ستایش آن خصوصیت، در واقع معیار خود و بالاخره خود را می ستایم. ستایش، ارزش ستوده را نمی نماید بلکه ارزش ستاینده را می نماید. ما او را " بیش از آن چه هست" می ستایم، تا او را بیشتر به تحقق منافع خود یا انطباق بیشتر به معیار خود بکشانیم. هیچ مدحی، مدح ممدوح نیست بلکه مدح مداح است. پس چرا خدایان این قدر عاشق ستایش خود هستند؟ انسان حتی وقتی خدا یا رهبری را می ستاید، خود را می ستاید. آن که ستوده می شود. به صورت ستاینده در می آید از این روست که خدایان و رهبران این قدر شبیه ستاینندگان خود هستند.

هر فکری، ناتمام است

هر فکری، ناتمام است و می کوشد که در فکر دیگر، تمام شود. از این رو نیز تفکر، انتهای پذیر نیست. یک دستگاه فکری، ایده آلی است که بر ضد این حرکت ذاتی فکری، انتها برای تفکرات پیدا کند، و به همین علت، تفکر در حالت طبیعی اش، در هیچ دستگاه فلسفی یا عقیدتی یا علمی نمی گنجد.

گشودگی هر فکری، نتیجه ناتمام بودنش هست. ناتمامی هر فکری، نه تنها ایجاب نقص آن فکر را می کند بلکه به همان اندازه ایجاب " گشودگی فکر" را می کند. احساس ناتمامی هر فکری، گشودگی به آن فکر می دهد. یک دستگاه حکومتی ناتمام یا یک نظم اجتماعی ناتمام است که یک دستگاه گشوده است. هر فکری یا دستگاه فکری یا عقیدتی یا علمی یا هر دستگاه حکومتی یا هر نظم اجتماعی و حقوقی که پنداشته می شود، ناگشوده است.

"احساس ناتمامیت فکر"، هم سبب بیرون آمدن از آن فکری می شود و هم ترس از حرکت همیشگی، "ایده ال تمامیت" را می آورد. انسان می خواهد فکری کامل و تمام داشته باشد تا دیگر حرکت نکند. هر فکری می خواهد که حتی المقدور در خود، خود را تمامیت بدهد و اگر نتوانست برضد این حرکت ذاتی خود، خود را در خود ببندد، در پی آن است که در فکر بعدی، خود را به تمامیت برساند. درحالی که فکر بعدی، باز خود "احساس ناتمامیت" را می آورد. اما این سرازیر شدن در ورطه بی نهایت در حرکت فکر، وحشتناک است. برای آن که این حرکت از فکری به فکری را، متوقف سازیم، باید کاری کنیم که جنبش در افکار، شکل دایره

(یا شکل بسته) پیدا کند، تاجنیش از یک فکر به فکر دیگر، به بی نهایت نکشد، بلکه باز به افکار سابق باز گردند. از این رو "حرکت تفکر" در یک یا چند دایره صورت می گیرد، و معمولاً مردم که از رفتن به بی نهایت واهمه دارند، می کوشند وقتی نتوانستند در همان فکر اولشان برای همیشه بمانند و بچرخند، از فکر اول و دومشان یک حلقه بسته بسازند (یک سنتز ایجاد کنند). تلاش هر فیلسوفی این است که میان مجموعه ای از افکار، دایره هائی بسته بسازد. بدین سان خود و خواننده همیشه در چند دایره سر بسته چرخ می زنند. ولی در این "حرکت های دایره ای سر بسته"، عطش ناتمامیت فکر را نمی توانند برای تحرک آزادانه خود به کار ببرند، بلکه "عطش ناتمامیت هر فکری"، آنها را شبیه شتر عصارخانه می سازد و دائماً به دور خود چرخ می زنند و برای آن که چرخ زدن آنها را گنج نسازد بالاخره چشم خود را می بندد. در هر سیستم فکری، عطش ناتمامیت را در یک حرکت دایره وار می اندازند. انسان همیشه در افکارش حرکت می کند، اما همیشه در یک مشت افکار ثابتی چرخ می زند. بدین سان ارزش حرکت را از تفکر می گیرند.

سکون هم قدرت می خواهد

شاید انگاشته شود که انسان قدرت خود را فقط در حرکت درک می کند. ما می انگاریم کسی که خود را به حرکت در می آورد (یا وقتی دیگری را به جنبش می اندازد، یا در جامعه ایجاد نهضت می کند) قدرتمند است. ولی بسیاری از ما نمی توانیم خود را "در حرکت فکری یا روانی یا عاطفی"، یعنی در "تغییرات و تحولات خود"، احساس بکنیم و بنمائیم. بسیاری قدرت خود را در "ثابت ساختن یک فکر یا عاطفه در خود" (یا ثابت ساختن خود در یک فکر یا عاطفه یا حالت یعنی در "ساکن ماندن") در می یابند. بسیاری از افراد یا جامعه ها تا می توانند به یک فکر یا عقیده یا حالت روانی می چسبند، یا آن که خویشتن را در آن میخکوب می سازند، تا به خود و دیگران نشان بدهند که قدرتمندند. درجا ماندن هم، ایجاد احساس قدرت می کند. لذت آور است. سکون هم یک چیز بدیهی نیست که به خودی خود موجود باشد. انسان یا جامعه باید خود را در چیزی یا چیزی را در خود، ثابت و ساکن بسازد و این قدرت می خواهد از این رو می توان با "سکون ساختن مردم در یک عقیده یا خرافه" نیز به آنها احساس قدرت داد و بدین سان رهبر آنها شد. چون رهبری به کسی تعلق می گیرد که "احساس قدرت به مردم" بدهد، درست قدرت را از مردم می گیرند ولی احساس قدرت به آنها می دهند. ضعف به "احساس قدرت" تنها هم قانع می شود و حتی از آن سرمست می گردد شرکت در قدرت با شرکت در "احساس قدرت" با هم تفاوت دارد. جامعه ای می توان ساخت که مردم شریک در احساس قدرت هستند ولی شریک در قدرت و حکومت نیستند.

عدالت و قضاوت

تصمیم گیری، همیشه احتیاج به "دیدن از یک دیدگاه و یا از یک سو" دارد. بینش از یک دیدگاه یا بینش یک سویه است که به مفهوم "ارزش" می رسد. ما وقتی یک سویه و از یک دیدگاه می بینیم، به "ارزش" و طبعاً به "معنا" می رسیم و با داشتن ارزش و معنا، "تصمیم گیری برای انجام عملی" امکان پذیر می گردد، از این لحاظ، ارزش و معنا، اساساً در عالم "یک سونگری و تک دیدگاهی" واقعیت دارند. جائی که ما یک سویه می بینیم می توانیم به ارزش و معنا برسیم. این سو دادن به واقعیات و پدیده ها، همان ارزش دادن و معنا بخشیدن به واقعیات و پدیده هاست. با دیدن، ما فقط یک شیئی را نمی بینیم بلکه یک شیئی را تغییر جهت می دهیم، هر دیدی، سوئی دارد و طبعاً به آن چه می بیند، سو می دهد و این سوئی "شیئی سو گرفته" و "واقعیت سو گرفته"، همان ارزش و

معنای واقعیت و پدیده است. ولی ما اگر از همه دیدگاه‌ها و از همه سوی‌ها به یک واقعیت بنگریم، هیچ تصمیمی نمی‌توانیم بگیریم، چون با دیدن از همه سوی‌ها و از همه دیدگاه‌ها، به یک واقعیت در زمان واحد، سوهای مختلف (ارزش‌ها و معنی‌های مختلف) می‌دهیم و طبعاً یک واقعیت، در آن حد نمی‌تواند در چندین سو قرار بگیرد (یعنی چندین ارزش و معنا به طور متقارن داشته باشد) بلکه هر واقعیتی در اثر رانده شدن به این سوه‌ها، بی‌ارزش و بی‌معنا می‌شود. جمع و ترکیب دو ارزش یا دو معنای متضاد، یا مخالف با هم، واقعیت را پرارزش‌تر و پر معناتر نمی‌کند، بلکه می‌تواند کاهش شدید ارزش و معنا باشد، عملاً همه "ارزش‌دهی‌ها و معنا بخشی‌ها (دید تمامی، دیدی از همه سو) همدیگر را خنثی و طبعاً همدیگر را بی‌ارزش و بی‌معنا، یعنی به یک سو می‌سازند. و عمل، همیشه سو دادن به یک واقعیت است. تصمیم، اجرای یک معنا یا یک ارزش، یعنی انعکاس سوی ذهنی (درونسو) در واقعیت است. از این نقطه نظر، "معرفت همه سویه = معرفت فراگیر"، قادر به عمل و تصمیم‌گیری نیست. مفهوم عدالت، بر پایه محاسبه و تعادل همه اعمال از همه دیدگاه‌هاست. برای این که عدالت را در یک مسئله (یا واقعیت) برقرار سازیم باید حداقل، معرفت از دو دیدگاه دو طرف معامله را داشته باشیم. بدین سان بر پایه عدالت، هیچ کسی یا هیچ گروهی نمی‌تواند عمل کند، چون عمل احتیاج به یک دیدگاه دارد، در حالی که عدالت در حداقل اش احتیاج به دو دیدگاه و ارزش‌یابی از دو دیدگاه در زمان واحد دارد. تفکر در عدالت، احتیاج به دیدن از دو دیدگاه و دو سویه مختلف یا متضاد و طبعاً داشتن دو ارزش و دو معنای متضاد، دارد. ولی عمل طبق دو ارزش و دو معنای متضاد غیر ممکن است.

بدین سان عادلانه می‌توان قضاوت کرد، اما عادلانه نمی‌توان عمل کرد. عدالت، ایده آل معرفت است، نه ایده آل عمل و تصمیم‌گیری. کسی که عمل می‌کند، معرفتش را تنگ و محدود و یک سویه می‌سازد و کسی که داور می‌کند، معرفتش را می‌گشاید و همه سویه می‌سازد. عامل، همیشه تنگ بین و عادل همیشه گشاده بین است. قضاوت عینی (برونسو) و عدالت موقعی ممکن است که همه ارزش‌ها و معناها در نظر گرفته شوند و همه ارزش‌ها و معناها محترم شمرده شوند، و چون همه ارزش‌ها و معناها را یک قاضی نمی‌تواند در نظر خود جمع و تفریق و مقایسه کند، مجبور می‌شود، همه ارزش‌ها و معناها را تا می‌تواند کنار بگذارد یا با همدیگر خنثی سازد و بالاخره چنان که به نفع اجتماع یا حکومت است تصمیم بگیرد، چون هر تصمیم‌گیری حتی در عدالت نیز احتیاج به یک سویه‌نگری دارد. قاضی تا معرفتش را تنگ و یک سو نسازد، نمی‌تواند تصمیم بگیرد. طبعاً قضاوتش همیشه ناعادلانه است.

غنیمت دانستن لحظه

هر چه که مال ما نیست و احساس آن را داریم که از ما بیگانه است، آن را چپاول می‌کنیم. از این روست که باید احساس آن را داشته باشیم که جهان از ما و خانه ماست و زندگی در تمامیتش از ماست. با چنین احساسی است که نه جهان و طبیعت را خواهیم چابید و نه "تمتع گرفتن از زندگانی" را چپاول خواهیم دانست. دیگر "هر گونه امکان شادکامی" را در زندگی مانند "غنیمت" تلقی نخواهیم کرد. مفهوم "حیات اخروی"، جهان و زندگی را با ما بیگانه می‌سازد و یا این که جهان و زندگی ما را به دو پاره می‌کند و یکی را حقیقی و دیگری را سایه و پست می‌شمارد. بدین وسیله احساس "مالکیت جهان" و تعلق ما به جهان را از ما سلب می‌کند، و سائقه "استثمار طبیعت" و میل به غلبه بر آن، نتیجه تزلزل رابطه اطمینان ما با جهان است.

ما باید احساس آن را داشته باشیم که جهان، متعلق به ما و خانه ماست تا این روابط تجاوز گرانه را نسبت به آن از دست بدهیم. "غنیمت دانستن لحظه، برای گرفتن بیشترین تمتع از

آن" که در رباعیات خیام توصیه می شود، نتیجه مستقیم این احساس بیگانگی ما از زندگانی و جهان خود ماست. همان طور سابقه چپاول گری و تجاوز و استثمار دیگری، در اثر این است که انسان های دیگر را از خود بیگانه می دانیم. احساس بیگانگی و غربت، سائقه تجاوز گری را بر می انگیزاند. برای آن که مردم به طور متقابل نکوشند تا همدیگر را تابع سازند یا استثمار کنند باید بر مهر میان آنها افزود. کیفیت پیوند های روانی و عاطفی و فرهنگی میان مردم را باید بالا برد تا سائقه تجاوز به یکدیگر یا چپاول همدیگر کاسته شود.

فردی که در مقابل جامعه می ایستد

جامعه هیچ گاه نمی گذارد که "یک فرد" به تنهایی در مقابلش بایستد، چون رو به رو شدن جامعه با یک فرد، اهمیت و عظمت و حیثیت بی اندازه به آن فرد خواهد داد. جامعه ای که با یک فرد رو به رو شد، اگر این رویارویی دوام بیاورد، از آن فرد شکست خواهد خورد. تا فردیت "در درون" جامعه قرار دارد و افراد در مقابل هم می ایستند، یا این که فرد در مقابل یک گروه یا اتحادیه یا حزبی می ایستد، خطری برای جامعه در تمامیتش نیست، بلکه "در" جامعه بزرگ می شود و از جامعه است (متعلق به جامعه است). اما وقتی جامعه، یک فرد را به مقابله با خود راند، یا باید آن فرد را نابود سازد، یا جامعه متعلق به آن فرد خواهد شد، و آن فرد، صورت خود را به آن جامعه خواهد داد.

وطن تازه

تفکرات من، "وطن تازه" برای ماندن مغزها در آن نیستند، بلکه راه برای حرکت تفکر، و شاید به عبارت بهتر، "بیراهه های مختلف" برای تفکر ماجراجویانه و آزماینده است. کسی که "وطن فکری و روانی و عاطفی" می جوید، از تفکرات من اکراه و نفرت خواهد داشت.

مالک ماشین یا عبد ماشین

"احساس مالکیت و غلبه بر آلت"، احساس بدیهی و مسلم نیست. معمولاً انگاشته می شود که وقتی انسان، "آلت های" خود را آفرید، با همان کشف یا خلقش، احساس مالکیت نسبت به آنها را به طور بدیهی دارد. این نتیجه گیری بسیار اشتباهیست. وقتی با کاربرد آلت، ما به قدرت بیشتری رسیدیم، احساس برتری آلت را بر خود می کنیم، و قدرت خود را نتیجه آن آلت می دانیم، نه نتیجه خود.

بدین سان آلت ما، مالک می شود. ما خود را تابع آلت های خود "می یابیم"، ولو آن که برعکس آن نیز بگوئیم و یا ببندیشیم. ما به طور خودآگاهانه، آلت را تابع و محکوم خود حساب می کنیم و به طور ناخودآگاهانه خود را تابع آن "در می یابیم".

برای ایجاد "احساس مالکیت ناخودآگاهانه و آگاهانه نسبت به آلت ها" و "احساس این که ما آقای آلت ها و ماشین های خود" هستیم، احتیاج به ریاضت های فکری و روانی داریم و به سختی آن را می پذیریم و به سختی به آن ایمان می آوریم (چون ناخودآگاهانه ما آنها را مالک و حاکم بر خود در می یابیم).

از این نقطه نظر نیز هست که ما به سهولت باور می کنیم که آلات و روابط آلات ما، ما را معین می سازند. یا این که افکار و روابط افکار ما، ما را معین سازند (افکار هم آلات ما هستند. چه روابط تولیدی صنعتی ما را معین سازند، چه سیستم های فکری و عقیدتی که روابط افکار هستند ما را معین سازند هیچ فرقی ندارد، هر دو آلات انسان هستند).

آلات ما (چه ماشین ها و چه افکار و ایده ها) نه تنها همیشه ما را معین ساخته اند، بلکه همیشه "آقا و حاکم" ما نیز بوده اند، برای این که ما نمیتوانیم این احساس را در خود پدید آوریم که خویشتن مالک و حاکم آنها هستیم.

"مالکیت حقوقی آلت ها و ماشین ها و افکار"، ایجاد احساس روانی "مالکیت انسان ها به آلت ها و ماشین های" را نمی کند. چه بسا چیز ها و آلت ها که از نقطه نظر حقوقی در قباله من و متعلق به من هستند، ولی از لحاظ روانی، من تابع و اسیر و محکوم آنها هستم. ما همان قدر که تابع و اسیر ماشین ها و صنعت خود هستیم همان قدر نیز تابع و اسیر فلسفه ها و عقاید خود هستیم و بوده ایم.

آن که تغییر عقیده نمی دهد، کافر است

اسلام می گوید که تغییر عقیده، کفر و معصیت و طغیان است. چون انسان در فطرتش مسلمان آفریده شده، و فقط باید در همین عقیده اش بماند. ولی ما اطمینان داریم که تغییر عقیده، آزادی بخش و علت پیشرفت انسان است.

تغییرات، که برای یک مسلمان در اثر کفر بودنش، عذاب آور بود، لذت آور و شادی زا شده است. و هیچ تغییری، همانند تغییر عقیده، لذت آور نیست چون تغییر عقیده، هسته آزادیست. جایی انسان اوج آزادی خود را درک می کند که تغییر عقیده می دهد.

قرن ها مردم دفاع از عقیده اشان می کردند تا عقیده اشان همان طور که هست به جا باقی بماند، تا مبادا مجبور به تغییر عقیده خود بشوند و بدین سان دچار کفر و معصیت و طغیان گردند و با شکنجه و عذاب درونی رو به رو گردند. تغییر عقیده (یعنی احساس آزادی) عذاب آور و تلخ بود. حالا دیگر این تلخی از تغییر رفته است و تغییر دادن، لذت آور شده است. از این رو نیز روز به روز افکار تازه به بازار افکار و عقاید می آیند، تا مردم در عقیده ای که دارند، بیش از آن چه لازم است، باقی نمانند. و مردم اطمینان یافتند که در فطرت انسان، فقط "آزادی و تغییر" است. از این لحاظ نیز "ثبات ابدی در یک عقیده"، کفر و معصیت و طغیان شده است، چون کسی که در یک عقیده سنتی حاکم بر اجتماعش، که او را بدون خواستش به آن پرورده اند، بزرگ شده است، هیچ گاه در عمرش از بزرگ ترین حق به آزادیش که تغییر عقیده باشد، استفاده نمی برد. کسی که آزاد است ولی هیچ گاه نمی خواهد از آزادیش استفاده ببرد. آزادیش را تحقق بدهد، بدین سان نسبت به فطرتش که آزادیست (تغییر می باشد) کفران می کند. کسی که تغییر عقیده نمی دهد، کافر است.

فضول یا کنجکاو

معمولاً مردم در اجتماع فضول هستند تا کنجکاو. از این رو نیز هست که با وجود میل شدید به فضولی، هیچ گاه به معرفتی از انسان نمی رسند. چون مقصد اصلی فضولی، شناختن دیگری نیست بلکه تنفیذ قدرت او در دیگرست. در فضولی، ما لذت از قدرت ورزی خود می بریم. تا فضولی به کنجکاوای اعتلاء نیابد، سائقه معرفت خواهی، رشد نمی کند. البته در خالص ترین کنجکاوای ها، رسوباتی از فضولی باقی می ماند. این علاقه شدید به فضولی برای آن در جامعه تولید می شود که همه، همدیگر را تا آن جا که می توانند کنترل کنند، و همدیگر را بترسانند، و از اعمال و حرکاتی که مطلوب عقیده یا حکومت نیست باز دارند (حکم به این که جاسوسی از هم نکنید، فقط یک نوع تشریفات است). در جامعه ای که همه فضولند، ترس، حکمروانی میکند. هر اخلاق و دینی، برای تحقق و تنفیذ و تحمیل معیارهای خود، مردم را به فضول بودن وادار می کند و امر به معروف و نهی از منکر بدون این فضولی مداوم و شدید، غیر ممکن است. بدین سان "سائقه کنجکاوای طبیعی انسان" منحط و آلوده و بیمار ساخته

می شود. از طرفی سائقه معرفتی انسان، آلت استبداد و تحمیل اخلاق و دین و ایدئولوژی می گردد و از طرفی در اثر این فضولی متداول که جزو عادت جامعه می شود، هر کسی در خود می خزد و دیوار دور خود می کشد. بدین سان فرد از جامعه بریده و تجزیه می گردد یا با تظاهر و زهد فروشی و بازیگری اخلاقی در مقابل ترسی که از فضول ها دارد، فضائی امن و مطمئن در درون خود می سازد. فضولی برای اخلاق و دین هم ننگ است. امر به معروف و نهی از منکر، این ننگ را برای مؤمن افتخار می سازد.

اعتماد به خود یا ایمان

انسان وقتی اعتماد خود را به خود از دست داد، یا آن که وقتی اعتماد به خود برایش کافی نبود، به کسی دیگر (به عقیده ای، به دینی، به فلسفه ای، به اصلی) ایمان می آورد تا این "فقدان یا کمبود اعتماد" را به خود، جبران کند.

اما هر ایمانی، می خواهد جای "اعتماد خود به خود" را بگیرد. چون کوچک ترین ذره ای که از اعتماد به خود باقی بماند، آن ایمان، ناقص خواهد ماند. اما یک جو "اعتماد به خود" از یک خروار ایمان به هر چیزی، بیشتر ارزش دارد. ارزش ایمان را آن قدر در جامعه بالا برده اند که "اعتماد کردن به خود"، شوم و شر شمرده می شود. ما از اعتماد کردن به خود یا شرم داریم یا آن را گناه می دانیم. بالاخره ایمان، اعتماد به خود را تبدیل به گناه می کند.

سوء استفاده از ضعف های خود

بسیاری خود را از روزی ضعیف می سازند که در می یابند که از ضعف خود، بیشتر می توان استفاده برد تا از نیروی خود. ما با نیروی خود، در مقابل دیگران و جامعه می ایستیم. ما با نیروی خود، بر پای خود می ایستیم. اما با ضعف خود، به جامعه و دیگران تکیه می کنیم و با جامعه و با دیگران می شویم و طبعاً آن چه را دیگران می خواهند و می کنند، می خواهیم و می کنیم. و جامعه و دیگران نیز همین را می خواهند و از همین نیز راضی می شوند و از چنین رضایتی، ما به حیثیت و اعتبار اجتماعی و منفعت خویشتن می رسیم. بدین سان "ضعیف ساختن خود"، برنامه روزانه و ایده آل همیشگی ما می شود، و چون همه مردم به "ضعیف ساختن خود" مشغول می شوند، ضعیف ساختن خود را به عنوان یک عمل نیک می ستایند.

برای نفرت ورزی، باید عشق را مدح کرد

مقتدرین برای آن که "حق به کردن عملی" پیدا کنند، می گذارند تا آن عمل قبلاً ستوده شود. مدح او به آن عمل، حق به اجرای آن عمل را به او می دهد. بالاخره مقتدرینی هستند که برای یافتن "حق به انجام عملی"، می گذارند تا "ضد آن عمل" ستوده بشود. رحم ستوده می شود، تا قهر کرده بشود. عشق ستوده می شود، تا نفرت و کینه توزی کرده شود، آزادی ستوده می شود تا استبداد کرده بشود. مشورت ستوده می شود تا خودکامی صورت بگیرد. مدح آن رحم یا آن عشق یا آن آزادی، به او حق قهرورزی یا نفرت ورزی یا استبداد می دهد. همچنین برای حق به انحصارگرائی باید مدح کثرتمندی را کرد.

تفکر بدون تخیل

تخیل را نمی توان از تفکر جدا ساخت. برای بهتر اندیشیدن، احتیاج به تخیل نیرومندتر هست. این قدرت منطقی ما نیست که دو فکر را با هم پیوند می دهد، بلکه این قدرت تخیل ما هست که پیوند های مختلف از آن دو فکر پدید می آورد، ولی منطق ما فقط یکی از آن میانه بر می گزیند. خلاقیت با تخیل است ولی انتخاب با عمل. ما با روش و منطق اندیشیدن، به آفرینندگی فکری نمی رسیم. تفکر خلاق، آمیخته با تخیل خلاق است، و گر نه با روش و منطق تنها اندیشیدن، خود را عقیم خواهیم ساخت. تفکر خلاق در واقع یک هنر خلاقانه است. عمق تفکر، هنر است.

لذت از اسراف قوا

عشق و التهاب خود را نباید گذاشت که به "یک فکر" یا "یک دستگاه فکری" متوجه شود. با چنین عشق و التهابی، ما همه قوای خود را در آن فکر یا آن دستگاه فکری یا عقیدتی اسراف خواهیم کرد. عشق و التهاب، موقعی در جهان فکر مفید واقع می شود که متوجه "حرکت در افکار" و "خلاقیت افکار گشوده" شود، چون به اندازه هر فکری همان قدر قوه مصرف خواهد کرد که برای آن فکر لازم است و وقتی آن فکر، دیگر نتواند جذب قوه بکند، قوه ما بیهوده به اسراف نمی رود بلکه به فکر بعدی سرازیر می شود. اسراف قوا، سبب حرکت از فکری به فکر دیگر، از فلسفه ای به فلسفه ای دیگر می گردد. قوا در هیچ فکری اسراف نمی شود. بلکه زیادی قوه سبب حرکت فکری می شود. ولی وقتی عشق و التهاب ما جز یک فکر یا دستگاه فکری و عقیدتی نداشت، همه قوای خود را در همان تنگنا، بیش از حد لازم مصرف می کند و بیهوده به هدر می دهد. هیچ عقیده و دین و ایده آل و ایدئولوژی نیست که در آن اسراف قوای انسانی نشده باشد. سرشاری قوا برای حرکت فکریست تا وقتی در یک ایده یا عقیده یا ایده آل، نیرو به اندازه کافی مصرف شود نوبت حرکت به ایده و عقیده و ایده آل بعدی برسد. اما عشق و التهاب انسانی، احتیاج به "معشوقه واحدی" دارد، و به همین علت، اگر هم چنین معشوقه واحدی نباشد، معشوقه ای می سازد تا قوای خود را در آن بیهوده به هدر بدهد و به حد اسراف خرج کند. عشق و التهاب ما دنبال یک عقیده یا دین یا ایده آل یا فلسفه یا یک اصل می رود تا با لذت، احساس اسراف قوای خود را بکند. جایی که انسان سرفه جوئی قوای خود را می کند و طبق حساب و اندازه آن را خرج می کند، لذت از قدرت خود نمی برد. انسان همیشه قدرت خود را در التهابات و عشق های خود در می یابد. جایی که عقلش به حداقل ممکن می رسد احساس قدرتش به اوج می رسد. از این اصل در نهضت ها و انقلابات استفاده می برند.

به چه روشی مردم مرا خواهند فهمید

برای آن که مردم "من" را بهتر بفهمند، نباید "خود" را بهتر بنمایم، بلکه باید "خود" را فراموش سازم، چون مردم هم به اندازه من خودپرستند. و خودپرست همیشه خود را می فهمد و هر چیز دیگری را موقعی می فهمد که در رابطه با منفعت خودش قرار بگیرد. بدین سان مردم فقط آن چه از خودشان و درباره خودشان و منفعت خودشان است، می فهمند. این که من می خواهم مردم "من" را بفهمند، یک نوع گستاخی و بیشرمی است. موقعی مردم مرا خواهند فهمید که از آن چه مردم می خواهند، حرف بزنم، نه از آن چه خودم می خواهم و یا خودم می اندیشم یا از آن چه خودم هستم و احساس می کنم، تقاضای این که مردم من را بفهمند، یک "حق" من بر مردم نیست، بلکه خودپرستی من است. دو خودپرست در مقابل هم قرار گرفته اند

ولی مردم به مراتب قوی تر از من و خودپرست تر از من هستند. برای آن که حق به این پیدا کنم که مردم مرا بفهمند، باید از حقیقت بگویم و حقیقت بگویم. از این روست که هر چه می اندیشم، حقیقت است و مردم وقتی مرا نمی فهمند، حق مرا پایمال می سازند و خشم من به مردم در اثر همین گوش فرا ندادن آنها به حقیقت است. بدین روش، راه این که مردم "مرا" بفهمند کشف می شود. من، حقیقت می شوم و یا اگر اندکی تواضع داشته باشم، حقیقت، من می شود، یا من تجلیگاه و نماینده حقیقت می شود.

نجات از جهل و ظلم و فقر

کسی که دم از "نجات از جهل و ظلم و کفر و فقر" می زند، یا آن که خود را منجی (نجات دهنده) می انگارد یا این که عقیده به نجات دهنده ای دارد که فقط به وسیله او این نجات تحقق خواهد یافت. تصویر نجات، همیشه زائیده ضروریات روانی یک نجات دهنده است. یک نجات دهنده است که احتیاج به "نجات دادن" دارد. بنابراین باید کسی یا کسانی یا جامعه ای بوده باشند یا پدید آورنده بشوند که او بتواند نقشش را ایفا کند. نجات دهندگان و خیر خواهان اگر چنانچه محرومین و مستضعفین و فقیران را پیدا نکنند در عذاب خواهند افتاد، چون نخواهند توانست نقش خود را که ضرورت روانی و وجودی آنهاست بازی کنند. و این نیاز نجات دهندگان و خیر خواهان، شدیدتر و عذاب آورتر از نیاز محرومین و مستضعفین و فقیران به عدل و علم و رفاه است. برای ایجاد امکان ترضیه خیرخواهی و رستگار سازی و رهائی بخشی خود، هر خیر خواهی و نجات دهنده ای باید کسانی و بالاخره جامعه ای را پدید آورد که "احتیاج ضروری" به آن خیر و نجات داشته باشد و در درونش همیشه ضرورت برای نجات و خیر را آگاهانه دریابد. کسی که می خواهد مردم را از جهل و ظلم و فقر نجات بدهد، همیشه محتاج وجود مردمیست که در خود و جامعه خود چیزهایی را به عنوان جهل و گناه و ظلم و فقر دریابند و آگاهانه احتیاج به نجات از این ها داشته باشند. بدین سان هر نجات دهنده و خیر خواهی، نه تنها به یاری و رهائی نیازمندان به نجات می شتابد، بلکه این "نیاز به نجات" و مفهومی خاص از جهل و ظلم و فقر را به عنوان جهل و ظلم و فقر به طور کلی تلقی می کند و ایجاد احساس عذاب و شکنجه از این مفهوم جهل و ظلم و فقر در آنها می کند، تا خود بتواند به عنوان منجی و خیر خواه، نقش خود را ایفاء کند. برای منجی و خیر خواه مردم شدن باید بسیاری از ظلم ها و جهل ها و فقرها را ایجاد کرد و مردم را با آنها عذاب و شکنجه داد، تا فریاد کمک خواهی از این منجی و خیر خواه بلند گردد. و البته اگر چنانچه مردم از همین جهل و ظلم و فقر نیز نجات بیابند، دیگر احتیاج به نجات دهنده و خیر خواه نخواهد داشت. ولی هیچ منجی و خیر خواهی نمی خواهد منجی و خیر خواه موقتی و تصادفی باشد، بلکه می خواهد منجی و خیر خواه ابدی باشد، پس احتیاج به وجود و خلق دائمی جهل و ظلم و فقر است. پس همیشه مردم باید احساس این عذاب از جهل و ظلم و فقر را داشته باشند. از این رو داشتن نقش دائمی نجات دهندگی، ایجاب "نقش دائمی تولید جهل و ظلم و فقر" را نیز می کند، تا همیشه احتیاج به نجات دهنده بوده باشد. همه باید مشغول تولید جهل و ظلم و فقر بشوند تا منجی و خیر خواه بتواند نقش والای خود را انجام بدهد. ولی معمولاً نجات دهندگان و خیر خواهان چنان سائقه شدید برای انجام این نقش خود دارند که اگر از این کار باز بمانند، احساس فوق العاده شکنجه و عذاب خواهند کرد. از این رو نیز خودشان دستگاه ها و روش های تولید جهل و ظلم و فقر را می سازند، یا به کار می اندازند تا ضرورت وجودشان به همه معلوم گردد. کسی که "همیشه" مردم را از جهل و ظلم و فقر نجات می دهد، هیچ گاه مردم را نجات نمی دهد. احتیاج به نجات را در جامعه باید از بین برد تا احتیاج به نجات دهندگان و خیر خواهان پیدا نشود.

آشنائی با جنایتکاران

برای تشریح و توصیف "جانی ترین و کثیف ترین و پست ترین فرد"، تنها بیان همه امیال و اغراض کثیف و پست و زشت و حقیر او، کفایت نمی کند. ولو آن که این امیال و اغراض و اعمال، سراسر سطح وجود او را پوشانیده باشد. ما احتیاج به ایده آل ها، به عظمت ها، به پاکی ها، به نیکوئی هائی داریم که حتی در وجود او از دید خود او نیز پنهان هستند. شاید هم او به این جنایت و کثافت و پستی کشیده شده، چون آنها را در وجود خود کشف نکرده است یا آن که آن ایده آل ها و عظمت ها و پاکی ها چنان علوی داشته اند که همه اخلاق اجتماع در نظر آنها چنان پست و حقیر و ضد اخلاقی نمودار شده اند که او را در خشم از آنها، به این جنایت وا داشته اند. اخلاق و ایده آل مقدسی که بر جامعه حکومت می کند اگر حقیرتر و تنگ تر از اخلاق و ایده آلیست که در مغز ما پدید آمده، همان تقدیس آن ایده آل و اخلاق، ما را به جنایت می کشاند. تقصیر این جنایت به عهده حکومت آن اخلاق و ایده آل مقدس است که دیگر حق حاکمیت ندارد ولی هنوز حکومت می کند و ایده آل های بزرگ تری، تقدیس را از آن سلب کرده اند. ولی آن اخلاق و ایده آل می خواهد به زور، تقدیس خود را در اذهان و قلوب نگاه دارد، و این جنایت به اخلاق است.

عشق به ایده آل

هر ایده آلی احتیاج به عشق دارد. به ایده آل باید عشق ورزید. برای ایجاد چنین عشقی، مجبوریم که نفرت و کینه به "واقعیات" پیدا کنیم. آن قدر که واقعیات به خودی خود منفور هستند، برای "عشق به ایده آل" کفایت نمی کند. ایده آل، عشق ایده آلی می خواهد. بنابراین باید نفرت و کینه ورزی به واقعیات را نیز به آخرین اوجش رسانید. در اثر این افزایش نفرت و کینه ورزی به واقعیات، زمانی می رسد که طرفداران ایده آل ها، از دیدن واقعیات، کور می شوند. نفرت و کینه ورزی به واقعیات را نباید آن قدر افزود که امکان معرفت آنها از بین برود، ولی چنین عملی برای ما خیانت به ایده آل مان تلقی می شود. از این رو برای نجات از این مخمصه، ایده آل خود را با علم و معرفت عینیت می دهیم. ایده آل ما تبدیل به علم واقعی و معرفت حقیقی می شود. همیشه کوری، با ایمان به علم و معرفت خود همراه است. "ایمان به داشتن علم و معرفت" متلازم با "کوری" است.

قدرتی که نمی شناسند

انسانی که قدرت آن را دارد که "آن طور که نیست خود را بنمایاند"، قدرت آن را نیز دارد که "آن طور خود را می نمایاند، خود را بیافریند"، "آن طور که می نمایاند، بشود". تنها، رابطه از "هست" به "نمود" نیست، بلکه رابطه از "نمود" به "هست" نیز است. نمود نیز می تواند هست بشود. ولی ما این قدرت خود را نمی شناسیم و به آن ایمان نداریم. آفریدن همیشه از نمود شروع می شود.

"زندگی طبق "روش تفکر"، نه طبق "افکار"

تابعیت از یک "روش تفکر"، ارجعیت به تابعیت از یک "دستگاه فکری یا علمی" دارد. یک فکر آزاد، روش تفکر خود را نیز خود می آفریند. اولین مسئله هر متفکر آزادی این است که من با چه روشی بیندیشم؟ مسئله "انسان تابع" این است که "من طبق چه اندیشه هائی باید

زندگی کنم؟". طبق یک روش تفکر هم می توان زندگی کرد. آن که طبق اندیشه هائی زندگی و عمل می کند، "روش تفکر"، مسئله ای نیست که برای او طرح گردد. واقعیات زندگانی به ما فشار وارد می آورند تا با سرعت روی هر مسئله ای تصمیم بگیریم، از این رو ترجیح می دهیم که با شتاب یک یا چند اندیشه برگزینیم تا با آن بتوانیم به موقع تصمیم بگیریم. بدین سان می انگاریم که اگر بخواهیم روی همه این واقعیات و مسائل با تفکر تصمیم بگیریم، باید دست روی دست بگذاریم و مدتها صبر کنیم. سرعت تفکر ما هماهنگ با سرعت جریانات زندگی نیست و به مراتب آهسته تر است. به این علت "انتخاب چند فکر موجود و حاضر از دیگران" را بر "تفکر" خود ترجیح می دهیم. همین طور اگر جرئت به تفکر کردیم، می انگاریم که انتخاب "روش تفکری" را که دیگری حاضر و آماده کرده است، آسان تر و عملی تر است. سرعت تصمیمات خود را که در اثر انتخاب عجولانه یک دستگاه اندیشه یا یک روش تفکر تضمین می کنیم، بسیار گران تمام می شوند. از این گذشته وقتی تفکر به راه افتاد. به همان اندازه که عمل پیش می آید خواهیم توانست بیانیشیم. حتی سرعت اندیشیدن می تواند به مراتب تندتر از سرعت عمل باشد. کسی که می اندیشد میتواند برای عمل آینده خود و عمل آینده دیگران نیز پیشاپیش به طور ذخیره بیندیشد.

بر ضد دیالکتیک (ضداندیشی)

کسی که عادت کرده است پدیده ها را از یک دیدگاه ببیند، دم از تضاد افکار می زند. کسی که می تواند دیدگاه های خود را تغییر بدهد (آگاهبود های مختلف داشته باشد) نمی داند تضاد چیست. دو فکر متضاد را نباید با هم ترکیب کرد و یکی ساخت، بلکه باید کوشید تا هر فکری را از دیدگاه خودش دید، تا آن چه تضاد خوانده می شود رفع و نفی گردد و ارزشمند شمرده شود. احتیاج به ترکیب و وحدت (= سنتز) تضاد نیست، بلکه احتیاج به " دید متحرکیست" که می تواند از دو دیدگاه ببیند و هر دو بینش را تحمل کند. نفی و رد دو تضاد در یک وحدت، نفی دو بینش در یک بینش، و طبعاً از بین بردن ثروت بینش های انسانی و امکان حرکت دید است. برای دیدن نه تنها باید از یک دیدگاه بهتر یا دقیق تر دید، بلکه باید تغییر خود دیدگاه را داد. کسی که همیشه از یک دیدگاه می بیند، بسیار محدود و بسیار کم می بیند. تحمل یک فکر دیگر، موقعی میسر می گردد که ما بتوانیم برای لحظه ای هم که باشد تغییر دیدگاه بدهیم.

افکار رد کردنی

متفکر بزرگ، هیچ فکری را رد نمی کند، چون او می تواند هر فکری را بجد و بلعد و هضم و جذب کند. کسی، فکر دیگران را رد می کند که قادر به جویدن و بلعیدن و هضم و جذب کردن آن نیست. این ضعف قدرت دستگاه گوارشی یک نفر است که افکاری را، افکار رد کردنی می خواند. به جای رد کردن افکار، باید بر قدرت دستگاه گوارشی خود افزود. کسی که فکری را نمی تواند هضم کند، سوء هاضمه پیدا می کند. به خصوص باید فک و دندان های قوی برای جویدن افکار داشت. بسیاری از افکار تا از هم شکسته و شکافته و خورد نشوند، قابل هضم نمی شوند.

در پیله ،مرده

متفکر، یک عمر با افکارش دور خودش پیله می بافتد، و وقتی پیله تمام شد و دستگاه فکریش حاضر شد، آن گاه آن را سوراخ می کند تا از آن بگریزد. ولی وقتی پیله خود را از هم

می شکافد، دیگر کرم نیست، بلکه پروانه است. ولی بسیاری از متفکرین دست از سوراخ کردن پيله خود (دستگاه فکری خود) بر می دارند و در پيله خود به شکل کرم می میرند تا سیستم فکری یا عقیدتی ایشان برای مردم با ارزش و مفید باشد، چون از پيله سوراخ شده نمی توان ابریشم ساخت و آن را به کار برد. انسان باید از پروانه شدن (تحول به پروانه) و آزاد شدن خود دست بکشد تا افکارش برای جامعه مفید باشد. میان "آزادی خود و تحول فکر و روان خود" و "منفعت جامعه" یکی را برگزید.

می خواهیم لباس ابریشمین بر تن دیگران بشویم یا پروانه برای خود.

اشتباه ارسطو

ارسطو برای این که از افلاطون رهائی یابد، حقیقت را بیشتر از افلاطون دوست داشت، ولی هنوز در دسر "بستگی با حقیقت" را نمی دانست، و اگر می دانست "که؟" یا "چه؟" را می باید بیشتر دوست بدارد تا از دست "دوستی حقیقت" رهائی یابد؟ از این گذشته، پیش از آن که حقیقت را بیش از افلاطون دوست بدارد، می باید حقیقت را از افلاطون جدا سازد، و کسی که حقیقت را از استادش (یا از رهبر و رسول و مظهرش) جدا و متفاوت ساخته، از استاد و رهبر و رسولش رهائی یافته است و احتیاج به آن نیست که حقیقت را بیشتر از استاد یا رهبر یا رسولش دوست بدارد.

جبر تاریخ

این "احساس اکراه ما از انجام یک عمل" است که مفهوم "جبر" را به وجود می آورد. ما وقتی "عملی" را که مکروه ماست انجام می دهیم خود را "مجبور" می انگاریم و چون "احساس مجبور بودن" داریم، پس می انگاریم که باید "جبر کننده ای" و "عاملی" باشد که "ما را مجبور سازد". اگر این احساس اکراه که در اثر وجود سائقه آزادی پدید می آید، نبود، هیچ عاملی و علتی چه تاریخی و چه اجتماعی ما را مجبور نمی ساخت. و درست همین "احساس مجبور بودن" است که سائقه آزادی خواهی ما را بر می انگیزاند، تا از زیر جبر بگریزیم یا غلبه بر آن جبر بکنیم (این اکراه را رفع سازیم) و اگر نتوانستیم از آن جبر بگریزیم یا بر آن غلبه کنیم، در پی آن می رویم تا آن "اکراه درونی" را استحاله به "رضایت و تسلیت درونی" بدهیم. آن وقت می کوشیم تا خود را با طبیعت یا تاریخ یا عادات و قوانین اجتماع و یا با مشیت خدا انطباق بدهیم، و طبق طبیعت یا جبر تاریخ یا عادات و قوانین اجتماع یا مشیت خدا عمل کنیم. در انطباق ها چه قدر اکراه ها نهفته است!

تأویل یا هنر پنهان ساختن خود

ما وقتی می خواهیم افکار و آراء خود را پنهان کنیم، آن را در افکار و کلمات و اصطلاحات شخص دیگری که در جامعه اعتباری دارد، پنهان می سازیم و این فن "تأویل" است. انسان در همه عمر یاد می گیرد که افکار و آراء خود را در "اصطلاحات معتبر"، "در افکار مقدس دیگری" بگوید. این پنهان سازی افکار خود به اندازه ای جریانی عادی شده است که نه تنها کسی از آن احساس شرم ندارد، بلکه احساس افتخار هم از آن می کند. ما همیشه افکار خود را در زیر کلمات و اصطلاحات و جملات مقدس یا معتبر پنهان می سازیم. زبان، برای پوشانیدن افکار خود است. بهترین پناهگاه افکار هر شخصی، آیات کتاب مقدسش است.

بسیاری عقیده خود را ترک نمی کنند چون با "شیوه های پنهان سازی افکار خود" در زیر اصطلاحات مقدس عقیده خود، آشنا و زبردستند.

ایجاد خرافات تازه

خرافات را نمی توان زدود و به جای خرافات، فکر گذاشت. به جای "خرافه موجودی" باید خرافه تازه تری گذاشت یا به همان خرافه کهن، معنای تازه ای بخشید (آن را عقلی ساخت)... یک فکر، طبیعتاً "قدرت جاذبه" ندارد. و با استدلال منطقی نمی توان یک فکر را جاذب ساخت. و مردم موقعی به چیزی اعتقاد پیدا می کنند که مجذوب چیزی بشوند. ایجاد طرفداران و پیروان، احتیاج به "خرافات جاذب" دارد. این خرافه است که با عواطف و احساسات ژرف و ناخودآگاه انسانی سر و کار دارد. خرافه کهن، از آن لحاظ ترک می شود، چون دیگر "به اندازه کافی نمی کشد"، نه برای این که "معقول" نیست. از این رو نیز مسئله، مسئله زدودن خرافات نیست بلکه "ایجاد خرافات کشنده" است. خرافه ای که ما را به خود جذب می کند، احتیاج به روشنی خود، یعنی معقول بودن، چندان ندارد. از این رو نیز هست که روشنفکران، استدلالیات خود را "جاذب تر" می سازند نه "منطقی تر". هنر و ادب، برای جاذب تر ساختن است. افکاری که جاذب ساخته میشوند تبدیل به خرافات تازه میگردند. رهائی از چنین فکری نیز، با منطق و استدلال و روشن گرائی عقلی غیر ممکن است.

از شک به ایمان

برای آن که حقیقتی تازه کشف بکنیم، باید قدرت آن را داشته باشیم که بر حقیقتی که داریم و می پرستیم شک کنیم. و شک به حقیقت، با این شروع نمی شود که ما به "سنجش عقلی و دامنه صحت منطقی حقیقت خود" بپردازیم، بلکه با این شروع می شود که از "ایمان به حقیقت خود" دست بکشیم، چون با داشتن ایمان به حقیقت خود، نخواهیم توانست به سنجش عقلی و مقدار صحت منطقی آن بپردازیم.

تا ایمان به حقیقت برقرار است، عقل نخواهد توانست آن حقیقت را بسنجد. شک موقعی بارآور می شود که ایمان نباشد. جایی که ایمان است، با شک ورزی بر شدت ایمان خواهیم افزود. نه تنها از تعلق ایمان به دین، حقیقت پدید می آید. بلکه از "تعلق ایمان به علم و به فلسفه" نیز با حقیقت رو به رو می شویم. وقتی ما به علم یا به فلسفه ایمان آوردیم دیگر علم و فلسفه نابود ساخته می شوند.

مرد عمل و فلسفه

مرد عمل، احتیاج به معیارهای ثابت و واحدهای تغییر ناپذیر دارد. او در افکار و ایده آل ها، دنبال معیارها و واحدهای تغییر ناپذیر و بحث ناپذیر می گردد. سائقه عمل او، ایجاد نفرت و کینه به شک ورزی و "اندیشیدن در معیارها و واحدها" که اصل فلسفه است می کند. چون هر گونه شک، فاصله او را از عمل دور می سازد و عطش او برای عمل، او را از دوام تفکر در معیارها و واحدهای خود بیزار می سازد. مرد عمل، فلسفه را به عنوان آلت برای "توجیه اعمال و مقاصدش برای دیگران" و هم چنین "رفع عذاب و جدائی خودش" لازم دارد. فلسفه برای مرد عمل "آئین حرکت فکری و روانی" نیست، بلکه "تولید کننده ها معیارها و واحدهای ثابت برای رهبری عمل" است. و وقتی چنین معیارهای ثابت و واحدهای تغییر ناپذیر تولید شده، دیگر این نقش از فلسفه سلب می گردد.

فداکاری و ریاکاری

کسی که هدف های بزرگ می آورد و مردم را به آنها بر می انگیزاند، احتیاج به "التهابات شدید مردم" دارد، تا مردم خود را برای تحقق آن هدف ها قربانی کنند. چنین هدف هائی با قوای عادی مردم غیر قابل تحقق می باشد. پس "التهابات"، به صورت یک تقوای مداوم انسانی و اجتماعی تبلیغ می شوند. مردم همیشه باید عاشق ایده آل های خود باشند، همیشه در التهابات ایمانی و رضاء و تسلیم باشند، ولی از آن جائی که مردم همیشه نمی توانند در چنین التهاباتی باشند و نمی توانند چنین قوای خارق العاده را همیشه بسیج سازند، همه مردم مجبور به ظاهر سازی و زهد نمائی و تقوا فروشی و ریاکاری و قهرمان بازی می شوند.

از یک طرف، جامعه همیشه مشتمل بر قلیلی از این قربانیان و فداکاران و اکثریتی از ریاکاران می شوند و بالاخره طبق حرکت تاریخی، گاهی روحیه فداکاری و شهادت سراسر چنین جامعه را فرا می گیرد و بلافاصله بعد از آن، مرحله طولانی ظاهر سازی و زهد نمائی و ریاکاری جانشین آن می شود. این ظاهر سازی و ریاکاری و واقع بینی (!) ضعف و تقصیر انسان ها نیست، همان طور که آن روحیه قربانی و فداکاری، عظمت و علویت انسان ها نمی باشد. بلکه آن هدف های بسیار بزرگ، مردم را از حالت طبیعی اشان خارج می سازد. انسان ها هم در اوجشان و هم در قعرشان از خود بیگانه می شوند. آن آیات کوتاه تاریخی که انباشته از فداکاری ها و خود گذشتگی هاست سبب پیدایش مراحل طولانی از ضعف و پستی و ریاکاری و دورویی و منفعت پرستی و خودپرستی در انسان ها می گردد، و یا آن که وجود یک اقلیت فداکار و پاک در اجتماع با وجود یک اکثریت ظاهر ساز و ریاکار و منفعت پرست خریداری می شود.

کم کم زمان آن رسیده است که گوش به این بنیانگذاران "هدف های بزرگ الهی" و کمالات نهائی تاریخی "ندهیم".

پانزدهم ژانویه ۱۹۸۵

پایان

درفش کاویانی



<https://derafsh-kavivani.com/>
<https://the-derafsh-kavivani.com/>