

در کعبه زا سرا رحقیقت خبری نیست
این زمزمه از خانه خما ربلند است
"صائب"

اندیشه هایی که آبتن هستند

منوچهر جمالی

آثاری که بعداً زا نقلاب از منوچهر جمالی منتشر شده‌اند:

- ۱- جدا سازی سیاست از دین
- ۲- سلطنت - ا ما مت - جمهوریت
- ۳- نعش‌ها سنگین هستند
- ۴- مژده به آنا نیکه بهترین سخنان را می‌گویند
- ۵- ملت تصمیم می‌گیرد
- ۶- بیراهه‌های اندیشه
- ۷- از همه‌واز هیچ
- ۸- نگاه ازلیه پر تگا
- ۹- حکومتبدون ایدئولوژی (جلد اول)
- ۱۰- کورمالی
- ۱۱- دیگربودن و دیگرشدن
- ۱۲- از حقیقت با یدگریخت + آزادی و همبستگی
- ۱۳- آتشی که شعله خواهد کشید
- ۱۴- خودزائی، نیرومندیست
- ۱۵- درجستجوی سیمرغ
- ۱۶- سیمرغ گسترده‌پر
- ۱۷- آزادی، حق انتقاداً زا سلام است
- ۱۸- اندیشه‌هایی که آبتن هستند

صفحه

فهرست مطالب

- ۱- از خود فلسفه خود خجالت کشیدن
- ۲- گرفتن، فقر نیست. نیا فریدن، فقر است
- ۳- رد کردن یک تئوری، لذت دارد، ولی
- ۴- هرجا معاوای، ستمکراست
- ۵- ازیک جرم هم میتوان به بزرگترین فکر، آبستن شد
- ۶- چرا سراسرتاریخ، مقدمه عصر ماست؟
- ۷- آیا علم، بر ضد هنر زندگی کردن بهتر است؟
- ۸- حکومت و نفی آفرینشندگی از مردم
- ۹- سوائمقما، نیاز به اخلاق دارند
- ۱۰- فلسفه، برای خیا مچه بود؟
- ۱۱- چرا می خواهیم قهرمان بشویم؟
- ۱۲- آیا یاد تاریخی، در دتا ریخی است؟
- ۱۳- شکاف میان اخلاق و سعادت رانمی توان زدود
- ۱۴- خرد، ترازو هست نه معیار
- ۱۵- هم معتقد و هم متکر بودن
- ۱۶- خواستن، برترین ارزش نیست
- ۱۷- هنوز پیکار، کار ممتاز است
- ۱۸- چه رابطه‌ای با معرفت داریم؟
- ۱۹- آتش، فقط رنگ سرخ است
- ۲۰- آیا میتوان زندگی را دراز کرد؟
- ۲۱- آیا فرود را میتوان برای جامعه قربانی کرد؟
- ۲۲- عاشق ایده‌آل
- ۲۳- انسان دوستی، نیاز به قربانی کردن انسان‌ها دارد

بیاد خواهر مهربانم

جمیله

که در سوم ماه زوئن ۱۹۸۸ از زندگی را در غربت
بدرو دگفت

از کمک‌ها و خودگذشتگی‌های فراموش ناشدنشی اش
همیشه سپاه زارم

- ۲۴- چگونه علم، وسیله بردن انسان میشود ۲۴
 ۲۸- آنگشت روی زخم گذاشت ۲۵
 ۲۹- دلال روشنی ۲۶
 ۲۹- کا سبی روشنگری ۲۷
 ۲۹- احترام به کسی که فوق فهم ما سخن گفته است ۲۸
 ۳۱- راه راست ۲۹
 ۳۱- پیروزی و محرومیت هردو با هم ۳۰
 ۳۲- نورها و معرفت ها ۳۱
 ۳۴- کتاب خدا ۳۲
 ۳۵- عادل نمیتواند دوست بدارد ۳۳
 ۳۶- جا معادی که سرچشمها اخلاق نیست نیاز به رهبر دارد ۳۴
 ۳۷- حسده گل و شعر ۳۵
 ۳۶- آنکه میخواهد بزرگتر بشود ۳۶
 ۳۸- چرا نمیتوانیم قاضی اعمال خود باشیم ۳۷
 ۳۹- شاعریا حسابگر ۳۸
 ۴۰- برای هر کار بیزیگی، خیال لازماست ۳۹
 ۴۰- خرافه صداقت ۴۰
 ۴۱- منفعت مقدس ۴۱
 ۴۲- نکته و نقطه ۴۲
 ۴۳- ایده‌آل، مقصد حرکت نیست ۴۳
 ۴۴- دور ویگی ایده‌آل ۴۴
 ۴۹- چه کسی میتواند یک فکر را رد کند ۴۵
 ۵۰- قدرت روش شدن نهقدر روش کردن ۴۶
 ۵۱- روشنگر، برضورش گری ۴۷
 ۶۱- واقعیت و ایده‌آل، هر دونشا نکمودند ۴۸
 ۶۲- دیدن، نیاز به وقاحت دارد ۴۹
 ۵۰- انتقاد، نتیجه وارونه میدهد ۵۰
 ۵۱- پیش از آنکه به خود غصیری بدھید ۵۱
 ۵۲- فلاسفه تابه حال دنیا را فهمیده اند حالا باید ۵۲
 ۵۳- نفرت از تاریخ خود ۵۳
 ۵۴- از جنگ طبقاتی به جنگ ملت های فقیر با ۵۴
 ۵۵- شیخی به زن فاحشه گفتا مستی(خیام) ۵۵
 ۶۰- نقطه تقاطع ایده‌آل و واقعیت ۵۶
 ۶۴- ایستگاه ابدی اندیشیدن ۵۷
 ۶۶- در دما، مارا به کینه ورزی می راند، نه به شناخت ۶۸
 ۶۷- اراده ای که همه خواست هایش، تصادف است ۶۷
 ۶۹- متفا دساختن و مشابه ساختن ۶۹
 ۷۰- به فکری که ما می خندیم، نیاز به رددکردن ندارد ۷۰
 ۷۲- آنها را ببخشید، چون نمیدانند که چه میکنند ۷۲

- ۶۴- رابطه زندگی و حقیقت ۶۴
 ۶۴- بیدا رکردن ملت ۶۴
 ۶۵- آنچه را مابه حقیقت میگیریم، حقیقت نیست ۶۵
 ۶۶- آیا برای عدالت با بیدا یجا دتفاصل کرد؟ ۶۶
 ۶۷- عمل بدون تصوری یا عمل فقط برپا یه تصوری ۶۷
 ۶۸- واقعیت، شرایط ۶۸
 ۶۹- چرا زرتشت هنگام زاید شدن، می خندید ۶۹
 ۷۰- دانائی ها، توانائی هاست ۷۰
 ۷۱- چرا من میخواهم جهان و جامعه و تاریخ را ۷۱
 ۷۲- درجات اعتقاد ۷۲
 ۷۲- پیدا یش هرای میانی نیاز به شکی دارد ۷۲
 ۷۴- آیا موزگاری هست که به ما آزادی بیا موزاند؟ ۷۴
 ۷۵- انکار روایده‌آل های خالص ۷۵
 ۷۶- چگونه غرب به آزادی از عقیده رسید؟ ۷۶
 ۷۷- اخلاق برای زندگی یا زندگی برای اخلاق؟ ۷۷
 ۷۸- آزادی عقايدتاً آزادی از عقیده ۷۸
 ۷۹- کی ارتشد، بهترین وسیله برای نابود ساختن ۷۹
 ۸۰- تفاوت میان واقعیت پرست و واقعیت شناس ۸۰
 ۸۱- خلاه تصمیمات مدا و مدرجاً معمه برای جامعه ۸۱
 ۸۲- ترس از مرگ ۸۲
 ۸۳- کمونیسم ایده‌آل هر دینی است ۸۳
 ۸۴- آیا شرکت در جنگ، وظیفه همگانی است؟ ۸۴
 ۸۵- دموکراسی جامعه یست که مردم با هم تجربه میکنند ۸۵
 ۸۶- خیروخواه مستبد ۸۶
 ۸۷- از "نا بود ساختن حکومت" تا به پیدا یش "ابر حکومت" ۸۷
 ۸۸- آزادی، مفهوم وطن را تغییر میدهد ۸۸
 ۸۹- تساوی فقرباً نیکی ۸۹
 ۹۹- آیا ت قرآن، سرچشمه‌اندیشه‌های آزاد بوده‌اند ۹۹
 ۱۰۰- سیاست سازی همه‌دا منه‌های زندگی ۱۰۰
 ۱۰۱- ریشه‌گردن یا ریشه‌کنندن ۱۰۱
 ۱۰۲- در هر اصطلاحی درسیاست، دو معنا و مقصود هست ۱۰۲
 ۱۰۳- چرا با ید حقیقت را داشت؟ ۱۰۳
 ۱۰۴- معا بیبی که سرما یه داری و سوسیا لیسم در آن ۱۰۴
 ۱۰۵- هرگونه بیگانه شدنی از خود، آغاز شناختن خود را ۱۰۵
 ۱۰۶- پیروزی در شومیدی، عاقل را دیوانه میکند ۱۰۶
 ۱۰۷- آیا موقتن علم طبیعی و فنی واقع‌نمایی، انسان ۱۰۷
 ۱۰۸- آیا حقاً نیت یک نظام سیاسی از حقیقت مشتق میشود؟ ۱۰۸
 ۱۰۹- ما گاهی آزادی خواهیم و گاهی تساوی خواه ۱۰۹
 ۱۱۰- جستن در تاریکی - خواستن در روشنائی ۱۱۰
 ۱۱۱- آزادی صنعتی غیر از آزادی اقتصادیست ۱۱۱
 ۱۱۲- آیا را ببخشید، چون نمیدانند که چه میکنند ۱۱۲
 ۱۱۳- ۱۱۳

از خودو فلسفه خود خجالت کشیدن

فیلسوف از ایمان آوردن دیگران به فلسفه اش می گریزد. چون هرکسی با ایمان آوردن به دستگاه فلسفی او، قدرت تفکر مستقل خود را از دست میدهد، و نقش فیلسوف، انگیختن قدرت تفکر مستقل دیگریست، واينکه دیگری به جای انگیخته شدن به تفکر مستقل خود، به ایمان آوردن به فلسفه او انگیخته شده است، سبب آن می شود که از فلسفه خودش و آزاد خجالت می کشد. تفکریک فیلسوف واقعی، دیگری را به ایمان آوردن به فلسفه اول، اغوانمی کند، بلکه بهاندیشیدن مستقل می انگیزد.

فلسفه یک فیلسوف واقعی، هیچ پیروندا رد. کسی که پیروان زیاددا رد، باید از فلسفه خودواز خود خجالت بکشد. فخریک فیلسوف این نیست که کسی به او یا فکرا و ایمان آورده است. فخریک فیلسوف به آنست که کسی از او و فکرا و به استقلال فکری و تجربی خود رسیده است.

- ۱۱۲- آیا ایمان به یک ایده آل نتیجه ساده با وری است؟ ... ۱۳۴
 ۱۱۳- ایرانی، همیشه رندها قی خواندماند ۱۳۶
 ۱۱۴- بر ضد مالکیت خصوصی ۱۳۷
 ۱۱۵- تجربه مستقیم و بی واسطه ۱۳۹
 ۱۱۶- ما بیش از آن "قدرت دیدن" داریم که حق دیدن" داریم .. ۱۴۰
 ۱۱۷- آیا آنچه زیباست ما می پسندیم؟ ۱۴۱
 ۱۱۸- انسان موجودیست لذت پرست ۱۴۴
 ۱۱۹- مظلوم با تبدیل خودیه آلت، میخواهد بقدرت برسد ۱۴۶
 ۱۲۰- چرا از خودمی پرسیم که "چرا زندگی میکنیم؟" ۱۴۸
 ۱۲۱- حقیقت ساده است، چونکه ساده میسازد ۱۵۱
 ۱۲۲- چرا ما طرفداری از جا معه و خلق و یا اکثریت میکنیم ۱۵۲
 ۱۲۳- ایمان به بقا عمل یا ایمان به بقا روح ۱۵۴
 ۱۲۴- هرکسی درجا معه با یدم لک باشد ۱۵۶
 ۱۲۵- آیا ماتریا لیسم با ید جانشین ایده آل لیسم بشود؟ ۱۵۹
 ۱۲۶- چه هنگامی میتوان استدلال منطقی را پذیرفت؟ ۱۶۰
 ۱۲۷- خیا مبرض حکومت آخوندی ۱۶۰
 ۱۲۸- "خواستن" در ریاضت کشیدن تبدیل به ۱۶۲
 ۱۲۹- بدون قدرت، همه معصوم هستند ۱۶۳
 ۱۳۰- ما تفکر خود را با شاهنا مه با یدا غازکنیم ۱۶۴
 ۱۳۱- پا کی ایده آل ها و آلو دگی واقعیات ۱۶۴
 ۱۳۲- چرا ما به دروغ بیشتر از حقیقت علاقه داریم؟ ۱۶۵
 ۱۳۳- این مظلومان هستند که جهنمرخا هندسا خت ۱۶۶
 ۱۳۴- از نوبای دخود را بجوشیم ۱۶۷
 ۱۳۵- مساوی همنا مساوی ۱۶۷
 ۱۳۶- حق انتخاب سیاسی نتیجه معرفتی است که فقط از ۱۶۸
 ۱۳۷- پدیدآمدن سالاری در بلاهای سخت ۱۶۹
 ۱۳۸- کلمه برای شاعروف فیلسوف ۱۷۰
 ۱۳۹- وظیفه اول هرایدہ آلیست ۱۷۱
 ۱۴۰- آنچه را مادرتا ریخ علت میخوانیم ۱۷۲
 ۱۴۱- بنیاد دزندگی، چندرسویه بینی است ۱۷۴
 ۱۴۲- رای اکثریت، قانون نیست ۱۷۵
 ۱۴۳- هرایدہ یا ایده آلی، چندلایه از نتا بیج دارد ۱۷۶
 ۱۴۴- جنگ هفتاد و دو ملت ۱۷۷
 ۱۴۵- چرا عاشق واقعیت های رشت میشویم؟ ۱۷۸
 ۱۴۶- چه هنگامی ماطبق عادت عمل میکنیم ۱۷۹
 ۱۴۷- چرا انسان معصوم، هیچ اشتباہی نمی کند ۱۸۰
 ۱۴۸- مثل زدن ۱۸۱
 ۱۴۹- خدمتی را که دروغگویان به حقیقت کرده اند! ۱۸۲
 ۱۵۰- همعقیده شدن با مردم یا همفکری با مردم ۱۸۳
 ۱۵۱- التهاب به ریشه کن کردن شر ۱۸۴
 ۱۵۲- ۱۸۵
 ۱۵۳- ۱۸۶

دا منه کاربردش ، با ربردوش عقل است . ولی یک ایدئولوژی ، انسان را همیشه به عینیت دادن با خودش اغوا میکند . انسان با ایدئولوژی و دینش را بطره با یک وسیله ندارد (ولی عقل با یک تئوریش ، با یک وسیله کارداده) انسان ، یک ایدئولوژی و دین را نمی توان در بکند ، چون وسیله اونیست که آنرا کنار بگذارد ، بلکه با آن به هم می روید و در هم ریشه می دوانند . از این رو با یدبا عذا ب وتلخی خود را آزان پاره کند . جدا شدن زا ایدئولوژی و دین بر عکس جدا شدن عقل از تئوری ، انسان را جریحه دار میکند . بنا براین مسئله آنست که چگونه میتوان یک ایدئولوژی یا دین را تبدیل به یک تئوری کرد .

چگونه میتوان نیم نسبت به ایدئولوژی یا دین خودها ن را بطره را داشته باشیم که عقل با تئوریش دارد ؟ رابطه ای که یک دانشمند با تئوریش دارد ، رابطه انسانها دیگر با همان تئوری نیست . همان تئوری برای آنها یک ایدئولوژی یا دین تلقی میشود . یک تئوری تا موقعی علم است که ما با آن را بطره علمی داریم یعنی تئوری فقط برای ما وسیله است و ما به آسانی و حتی بالذات نسبت به آن شک می ورزیم و هیچگاه خود را با آن عینیت نمی دهیم و همیشه از آن فاصله داریم . ولی همان تئوری ، دیگر علم نیست ، وقتی برای مردم حکم ایدئولوژی یافت . مردم در آن تئوری ، یک وسیله نمی بینند بلکه در تلاشند که خود را با آن عینیت بدهند . ازا این روگستان ازا این تئوری که تبدیل به ایدئولوژی شده ، برای آنها بسیار در دنیا ک وعذا ب آوراست . عقل نسبت به یک تئوری ، شد می ورزد ، انسان نسبت به ایدئولوژیش ، یا سپیدا میکند . شک ورزیدن علامت قدرت شک ورزشنه نسبت به تئوری است ولی یا س ، بیان ضعف و بیچارگی پیرو و در تزلزل ایدئولوژی اش هست .

جان و دل را از ایدئولوژی با ید پاره کردنی عقل از تئوریش ، آزادوفا رغ است . برای عقل ، هیچ مانعی ندارد که یک تئوری به جای تئوری دیگر بنهد ولی برای یک مؤمن به ایدئولوژی و دین به جای ایدئولوژی و دینش (که تنها حقیقت جهان است) هیچ چیز دیگر نیست که بگذارد . حقیقت برای او ، بدیل ندارد که به جایش گذاشتند و دنیا ایس هست که اورا از هرگونه تفکری فلنج میسا زد . با از دست دادن حقیقت ، او از تفکر ، ما یوس میشود . در حالی که عقل درجا بجا کردن یک تئوری با تئوری دیگر ، به تفکر گستاخ تر میشود .

این نشان فقرا نسان نیست که چیزی از دیگری بگیرد . این نشان فقریک ملت نیست که فکری از ملت و فرهنگ دیگر بگیرد . این نشان فقرا و هست که از چیزی و فکری که گرفته است ، نتوانند چیزهای دیگر بیان فریند که میتوانند باز به دیگری و ملت دیگر بدند و بخشد . از شرق یا غرب گرفتن ، ننگ نیست . فقدان قدرت آفرینندگی از گرفته ها و واکرده ها ، فقرا است . تا فقر ، ننگ نشود ، فقر به خودی خود سبب نرا حتی وعدا ب نمیشود . ننگ ، یک مسئله و مغیار اجتماعی است .

وقتی درجا مעה فقیر بودن ، ننگ شد ، فقر ، عذا ب میشود . مسئله آن است که " چگونه فقیری " درجا معاون ننگ میشود . درجا معاوی که فقط " فقر مالی و مادی " ، ننگ باشد ، مردم ، تن به هر جنا بیت و خیانتی خواهند داد اما این ننگ را خود رفع کنند . اغلب مردم از خود فقر مالی و مادی در دنی بند ، بلکه از " ننگ فقر مالی و مادی " عذا ب می کشند .

ننگین ساختن " فقر فکری " دراجتماع ، سبب دزدی افکار از دیگران میگردد . با ید " عقیم بودن فکر " ننگین ساخته بشود تا آفریدن فکری " از سر و شنگ بگیرد . راهنمای از فقر فکری ، و امکردن افکار یا سرقت افکار از دیگران یا از فرهنگ های دیگر نیست ، بلکه قدرت آفریدن فکریست . تفکر آفرینندگاه از هر چه از شرق و غرب می گیرد . همه چیزهای که امکنیست ، امکنیست . آفریدن تازه میگردد . همینطور فقر اقتضا دی را با قدرت آفرینندگی صنعتی واقع تما دی و هنری میتوان بر طرف ساخت . احساس فقراز " فقدان قدرت تولید " مهم است نه از " نداشتن شروت " .

ردکردن یک تئوری ، لذت دارد ، ولی گستن از یک ایدئولوژی و دین عذاب

یک تئوری ، انسان را همیشه به ردکردن اغوا میکند . عقل با ردکردن یک تئوری هست که از قدرت خود لذت می برد . در هر جا معاوی که عقل اساس زندگی شد ، هر روز دستگاه فکری دیگری ساخته میشود ، چون عقل در ردکردن هر دستگاه فکری ، قدرت خود را می آزماید و از آن لذت می برد . یک تئوری ، همیشه " وسیله " عقل است و هر وسیله ای ، محدودیت در کاربرد داده را در هر وسیله ای ، و رای

انسان آنقدر آگاه بودا جتما عی (طبقاتی یا ملی یا قومی یا امتی) دارد که عمل یا فکریا احساس خودرا ، عمل آن اجتماع (طبقه یا امت یا ملت یا قوم) بداند. آن فکریا عملی که من میکنم، فکر و عمل جا معهدها ملت یا طبقه یا امت من است. آن عاطفه و نیازی که من دارم، عاطفه و نیاز جا معهدها ملت یا طبقه یا امت من است .

از طرفی انسان آنقدر آگاه بودفردي داردکه عمل یا فکریا احساس خودرا فقط عمل و احساس و فکر خود بداند. با این آگاه بودفرديست که مسئله مجازات (تفکر حقوقی غالباً) بر تفکر جزائی بنا شده است (را میتوان ساده و آسان ساخت. همیشه برای هر عیبی و نقیصی میتوان علتی معین و گناهکاری مشخص و معلوم یافت. وقتی که جرم، یک چیزفردي شد، و فرد هست که با ید مجازات بشود و درد بکشد، از آنجا که هر جرمی در اجتماع، همیشه رویه مشترکی دارد و در این رویه مشترکش قابل انفکاک نیست و نمیتوان آنرا انفرادی ساخت، طبعاً فرد در مجازات شدن، بیش از تنا سب با جرم خود مجازات میشود. یک فرد، در مجازات شدن جرمش، از همدردی که متلازم با "هم جرمی" اجتماعی است، پاره و تنها میشود. با گناهکار شمرده شدن و عذاب انتقادی برای آن جرم (که قسمت اعظم مشترک با همه اجتماع است (دیدن، به خود می آید، و بی اندازه متوجه فرد بیت خود میشود، و خود را به عنوان وجودی جدا از اجتماع عور مقابله اجتماع درمی یابد .

مجازات هرجرمی، انسان را از جا معهدها میسازد، وجودی میسازدکه در "برابر اجتماع" قرار دارد. خودها ن تصوروا انتظار مجازات، فرد را از جا معهدها پاره میکند و در بر جا معهدها میمهد.

بدین سان در هر مجازاتی که انسان میشود، انسان را آگاه بودا جتما عی دور ترواز جا معهدها پاره ترمیشود، و با دردی که بیش از اندازه جرمش میکشد (هر مجازاتی، بیش از جرم فردیست) (بلطفاً صلها احساس ستمگربودن اجتماع در او بیدار میشود. مجازات هرجرمی این را محسوس میسازدکه جا معه، عدالت ندارد. و همین احساس بی عدالت بودن جا معه، اورا به فکر "انتقام از جامعه" می اندازد. حالکه من با یدبیه عنوان فرد، کفاره برای جرم اجتماع بدhem، پس حق دارم به فکر خود مجا شم و همه لذتها و سودها را برای فرد خود مبخوا هم . اگر من با یدبیرای جرم همه اجتماع عور دبیرم، پس منفعت های اجتماع نیز همه اش

می توانند در خدمت لذت من در بیان یند. وقتی جا معه در مقابل من ناعداً لتی روا داشت چرا من در مقابل اجتماع، ستمگرنباشم. پس من حق دارم به ضرر همه اجتماع در فکر خودم ولذت خودم و سود خودم باشم، هما نظر که جا معه در برابر من، تنها به فکر خودش ولذت خودش و سود خودش هست .

در هر مجا زاتی در جا معه، نا عدالتی هست، چون هیچ جرم فردی نیست که از "یک نقص اجتماع" سرچشم نگرفته باشدوا نگیخته شده باشد .

با چیره شدن تفکر جزائی (حقوق جزائی - حقوق که در گذشته اساساً) استوار بیرون حقوق جزائی بود (آگاه بودا جتما عی در انسان کا ستہ میشود .

یک جرم فردی هم، متعلق به اجتماع است. سهم فردی یک جرم، هرچه هم زیاد باشد نسبت به سهم اجتماعی آن جرم، همیشه ناچیز است. جامعه همیشه در مجازات یک جرم، نقص خویشتن را وراء خود قرار میدهد، و دریک فرد یا یک گروه یا یک اقلیتی عینی میسازد، و دردی را که خود با ید از آن نقص ببرد، از دوش خود دور می اندزاد و برسد و آن فرد یا گروه یا اقلیت می افکند. جا معه طاقت تحمل در دنقصل ها و عیب های خود را ندارد، و این در در را با ید افراد و گروه های مجرم یا اقلیت ها به خود بخشنده. همه مجازات شوندگان قربانی ستمگری های جا معه میشوند .

از یک جرم هم میتوان به بزرگترین فکر، آبستن شد

ا مروزه غالب مردم می انگارند که روش اندیشیدن، روش ساختن اندیشه است. ولی وارونهاین انگاشت، انسان از هر چیزی به اندیشه آبستن میشود و اندیشه ای که اولی زاید با همه روشی اش حتی برای خودش هم شگفت انگیز و تاریک و معماهی است .

خيال اینکه اندیشه، ساختن است (ترکیب کردنی است - نتیجه گرفتنی است - جمع کردنی است و میان نگین گرفتنی است) (را بطره ما را با تجربه ها به هم میزنند. ما با یدت تجربه ای را بجوئیم که ما را به اندیشه ای آبستن میکند. با جمع کردن تجربه های بیشتر، نمیتوان اندیشه های عمیق تر ساخت، یا از آنها اندیشه ای عمیق استخراج کرد .

پرخورد بینیا دی با یک تجربه است که میتوانند مارا به اندیشه ای بسیار عمیق و شدید آبستن کنند که با جمع هزاران تجربه نمیتوان به آن رسید. بسیاری از

همه اعصار است .

ما یک واقعه کنونی را هم از دیده زرتشت می بینیم، هم از دیده داریوش، هم از دیده مانی، هم از دیده انسیروان هم از دیده مزدک و هم از دیده عبیدزاکانی و هم از دیده عطا روهما زدیدشا ه عبا . احساس تاریخی، در هر واقعه ای از زندگی ما غنائی می یابد که انسانی که فاقد این احساس است، از آن محروم میماند .

و واقعه زندگانی خود را فقط از چشم خودش یا دوره خودش می بیند . احساس تاریخی، دیدن با هزا ران چشم است . انسانی که فقط بادوچشم خودش می بیند، هزا ربا رکور است . انسان با هزا رچشم می بیند و با هزار گوش میشنود چون انسان وجودیست تاریخی، حس تاریخی را وجود می دارد . ما در بسیاری از فلسفه ها و در علم، وجودیت تاریخ ساخته میشویم .

آیا علم، بر ضد هترزنده ای کردن بهتر است؟

در علم، با یده هزار تجربه را جمع کرد . با یده هزار "تجربه جمع شدنی" کرد . هر تجربه ای، جمع شدنی با تجربه دیگر نیست . "تجربه های جمع شدنی"، همه تجربه های انسانی و نمودار "همه واقعیت ها" نیستند . کسی که میتواند "تجربه های جمع شدنی" بکند، ویژگی های روانی خاصی پیدا میکند . اولیک نوع تنگ نظری و خشک طبیعی پیدا میکند، دارای یک نوع پرکار و پشت کار مورچه وار میشود . وطبعاً (به تدریج فاقد عطفه های شدید و هیجان انگیز) میشود (طبعش خشک میشود، تری خا طررا از دست میدهد) . برای بهتر زیستن، نیاز به ویژگی های دیگری هست . انسان با یدبتوانندگاه یک تجربه عمیق و شدید داشته باشد . حجم تجربیات و دامنه واقعیات متناظر با آن، برای تجربه ای اهمیت ندارد، بلکه "عمق و شدت یک تجربه" . تجربه یک واقعیت یکباره و آنی و فرار ای و در اثربرخوردو تجربه عمیق و شدید یک واقعیت (چه اجتماعی، چه سیاسی، چه هنری، چه جنسی، چه دینی، چه یک ایده‌آل) هست که به سرا سرزندگانی گذشته اش و به سرا سر آینده اش، معنا یا ارزشی دیگر می دهد . با این تجربه ناگهانی و استثنائی و عمیق و شدید هست که اعمال و افکار و احساسات شناگهان جهاتی یا جهتی دیگر پیدا میکنند . اور پی یا فتن واقعیاتی نمیرود که تجربه با آنها را میتوان با هم جمع کرد و از جمع کردن آنها، به علم رسید . علم فقط با همین واقعیات جمع شدنی و تجربه متناظر با آن کاردارد . ولی

افراد، به اندازه کافی تجربیات جمع میکنند، ولی ویژگی آبستن شدن از یک تجربه را ندارند . در اثر عادت به جمیع زدن و محسنه تجربیات با هم، قدرت آبستن شدن از تجربه ای ناگهانی واستثنائی و تصادفی را از دست داده اند .

چرا سر استاریخ، مقدمه عصر ماست؟

کسی که در یک عصر زندگی میکند، و سرا سرتا ریخ گذشته را با معیار آن عصر می بیند، احساس تاریخی ندارد . کسی که سرا سرتا ریخ گذشته را، محتویاتی ناخالص تراز شیوه های فکری و فرهنگی و اجتماعی و سیاسی حاکم بر عصر خودش میداند، احساس تاریخی ندارد . کسی که میتواند تجربه ای و تهای فکری و احساسی و اخلاقی و هنری عصرهای مختلف را از هم باز شناسد و احساس کند و همه این تفاوت دیدگاه ها را علیرغم بریدگی اشان از هم دیگر در خود به هم بینا میزد، احساس تاریخی دارد . کسی که با چشم های گوناگون همه این اعصار، را می بیند و حس میکند، بدون اینکه معاشر فکری و احساسی و اخلاقی و فرهنگی یک عصر را بر عصر دیگر، برتری دهد، ولی این شیوه های احساسی و فکری و اخلاقی و فرهنگی را با همه تضاد شان در خود جمع میکند و شخصیت و احده خود را حفظ میکند، احساس تاریخی دارد .

کسی که احساس تاریخی ندارد، سرا سرتا ریخ را به عنوان "مقدمه" و "فجر" و "پیش درآمد" و "مراحل پیشین آما دگی برای دوره خودش" درک میکند . با احساس تاریخی است که سرا سرتا ریخ ما، به یکاندازه در ما زنده میشود . همه دوره های مختلف در تفاوت شان و در طیف کثیر تحولات شان ولی هم از شبا همکناره هم دیگر و آمیخته با هم دیگر در ما نمودار میشوند .

ما با احساس تاریخی، دوره های مختلف تاریخ جا معد خود را به شکل اینجا وجود فردی خود باز میشنا سیم . هر فردی، تجسم غنائی تاریخ ملتش در کثرت فرهنگی و فکری و سیاسی و دینی و فلسفی و اخلاقی اش هست . تاریخ، یا دکردن از گذشته ها نیست . تاریخ، زیستن با دیدگاه های

ا و در پی یافتن واقعیتی میروود که تجربه استثنائی آن چنان تکان دهنده است، و چنان در عمق وجوداً وجذب میشود که تمایز وجود اورا تجول میدهد. بنا براین "شناخت علمی" براساس صفات خاص از انسان قرار دارد و "اراده بهبودیست" بر شناختی دیگر که صفات متفاوت با علم را در انسان به وجود می‌ورد. واين دوگونه صفات، چنان با هم مختلفند که چه بسا آنکه در پی "شناخت علمی" میروود، از عهده تجربه واقعیت‌ها دیگر برنمی‌آيد و یا کسی که از عهده تجربه‌ایین واقعیت‌ها گهگاه و تکان دهنده وجودی بر می‌آيد، برای شناخت علمی ناتوان میشود. روش شناخت علمی، انسان را دقیق و پرکار و خشک میسازد ولی انسان را برای برخوردها "تجربه‌های ناگهانی عمیق و شدید" که برای تحول بنیادی زندگی لازمت، ناتوان می‌سازد، ولی بهتر زیستن نیاز به این گونه تجربه‌ها دارد. این است که آنکه میخواهد "علمی زندگی کند" یا میخواهد که "جا مده، علمی زندگی کند" (طبق یک تئوری علمی، یا قوانین علمی زندگی می‌کند)، و سیاست و اقتصاد حقوق، به‌تمامی علمی بشود، به یقین زندگی انسان را بهتر نخواهد کرد.

"شناخت علمی" تطابق با زندگی ندارد. زندگی، براساس تجربیات بیشتر و مختلف ترقرا ردارد که علم، تئوریهای علمی فقط پیوند "تجربیات جمع‌کردنی انسان و اجتماع" هستند. تجربیات استثنائی و ناگهانی و یکباره و تصادفی که اساساً "پیوندنا پذیرند".

"تجربیات عمیق تاریخی" نیز از جمله همین تجربیات هستند. این است که از تاریخ نمیتوان علم به معنای "علوم طبیعی" ساخت.

حکومت و نفی آفرینندگی از مردم

برجا مدهای میتوان حکومت کرد که قدرت آفرینندگی را از مردمش زدوده باشد. چون کسی که می‌آفریند، احتراز به هیچ مرجع قدرتی نمی‌گذارد. علمای دینی یا حزبی که براساس یک علم یا فلسفه یا ایدئولوژی حکومت می‌کنند و یا میخواهند حکومت کنند، قدرت آفرینندگی را دردازند. این منه‌ها این از وجود انسانی در اجتماع از حرکت با زمینه رندوسکوبی می‌کنند. تا هنگامی که فقط مانع تحرک قدرت آفرینندگی دریک یا چند دارندگانی هستند، در اثر همین مانع تحرک قدرت آفرینندگی دریک یا چند دارندگانی هستند، بر عکس انتظارشان، سبب تحرک قدرت آفرینندگی در

دا منه‌های دیگرا ززنگی می‌گردند. این است که "استبداد نسبی" میتواند درست در اثر محرومیت از آزادی دریک دارمنه، سبب شکوفائی و آفرینندگی شدید در دارمنه‌های دیگر زنگی گردد. چنان‌که در دوره‌های از استبداد نسبی، آفرینندگی هنری بسیار می‌افزاید.

خطرموقعي جوهريست که دين يا ايديولوژي "شامل همه زنگي بشود" و همه‌گير با شدو يا بشود. در آغا زسلطه يك دين يا ايديولوژي همه‌گير، چون سازمانهای آن دين و ايديولوژي، چيوه برهمه دارمنه‌های زنگي نیستند، همین استبداد نسبی اشان، سبب آفرینندگی علمی و هنری و فكري می‌گردد (مثل خلاقيت فرهنگي دوره اوليه اسلام‌کهنتيجه آزادی و عقل دوستي و علم دوستي اسلام‌نويست بلکه نتيجه توانائي محدوداً سلام به استبداد نسبی و ايجاد محرومیت دریک دارمنه است) وقتی يك ايديولوژي و حقیقت همه‌گير، سازمانهای همه‌گير بسا زدن موقع می‌کوشند که انسان را در تمامیت‌ش "مخلوق" يا "معلول صرف" خوب‌بکند. آن موقع است که آن دين يا ايديولوژي (آن دين را در تما می‌شناسند) مخالوقیت، بیان "فقدان مطلق خلاقیت" است. مخلوق و خلق، هر کاری میتواند بکنجز خلق کردن. و بر مخلوق است که میتوان حاکمیت مطلق یا ولايت کرد. دموکراسی موقعی امكان دارد که جامعه از نوآفرینندگان شود. انسانی که مخلوق یا معلول است، نمیتواند آزادباشدو بایا فریند. همانطور که یادئولوژی انسان تازه خلق می‌کند (نوین بودن این انسان، مهم نیست، این مهم است که خلق شده است) علمهم انسان را معلول صرف می‌کند. در علم و در ايديولوژي و در دين عوا ملى بر ضد آزادی و آفرینندگی انسان هست. آنچه بر ضد آفرینندگی انسان هست، میتوانند نگیزه آفرینندگی باشد. آنچه انسان می‌آفریند (از علم و دین و ايديولوژی) بر ضد قدرت آفرینندگی او بر می‌خیزند. انسان همیشه دشمن وجود خود را می‌آفریند. هروسیله‌ای، هر ما شینی، هر معرفتی، هر اثرهایی که انسان می‌آفریند، می‌خواهد انسان را از آفرینندگی بازدارند. ولی عشق حقیقی انسان به آن وسیله، به آن ما شین، به آن معرفت، به آن اثرهایی نیست بلکه ا و "عشق به آفرینندگی اش" دارد. "عشق به آفریده و محمول خود" اور از عشق به آفرینندگی اش بازمی‌ارد. حکومت و سازمانهای سیاسی و اقتصادی حقوقی و دینی نیز آفریده‌های انسان هستند. عشق انسان از محصولات و آفریده‌ها یش با یادباز به

سوائقي ما، نيا زبه اخلاق دارندفلسفه، برای خیا مچه بود؟

خیا م فلسفه را تفکر در با ره آنکه "من کی هستم؟" میداند، یا به عبارت دیگر، اندیشیدن دراین که "من که هستم؟" فلسفه است. مسئله فلسفه این نیست که من هستم یا نیستم "شک درهستی اش" ، مسئله اشنیست، شک دراین که "که هست؟" ، چه شخصی هست؟ ، مسئله اش نیست. فلسفه، یک سؤال وجودی" نیست، بلکه "یک سؤال انسانی، یک سؤال شخصیت انسانی" هست . "بودن" مسئله نیست، بلکه "که بودن؟" برای انسان، مسئله است. فلسفه، مسئله عطش برای یافتن فردیت خودیا تحقق دادن به فردیت خود است.

مسئله فلسفه، این نیست که انسان به طور کلی چیست، بلکه فلسفه یک تفکر زنده فردیست برای یا فتن و واقعیت بخشیدن خود. فلسفه یک دستگاه نیست که یک تصویر کلی انسان به ما بدهد، بلکه فلسفی اندیشیدن، راه کشف کردن هر فردی برای خودش هست. هر کس با یاد فیلسوف بشودتا بیا بدکه او کی هست؟ و کسی که می گوید من کی هستم) (من کیم؟ درست همان کسی است که در میان دوهزا رکوزه (دوهزا را مکان فردیت در انسانیت، دوهزا رکی) سرگردان نیست که کدا مازآنها، خودا وست.

او با دانستن "یک تصویر انسان" در اسلام (در دین وایدئولوژی) هنوز پاسخ مسئله اش را که اونکی هست، ندارد. انسان موقعی خود می شود، که خود را در فردیت بیا بد و برای کشف خود را نیز فردیت، با یاد فلسفی اندیشید. فلسفی اندیشیدن، وظیفه هر کسی هست. هر کسی میتواند خود را در سرگردانی کشف کند و هیچ کس خودش نیست. او در کارگاه وجودش میان دوهزا رکوزه گویای خموش سرگردان ایستاده است و می پرسد که خیا مکوست؟

با سؤال من که هستم؟ و تلاش برای پاسخ یا فتن به آن، دوره سرگردانی اش آغاز می شود. "من" میتواند "بسیار کس ها" با شدو چندان آسان نمیتواند آنکه را بیا بدکه او هست یا اومی باشد.

فلسفه برای یک ملت نیز چیزی جزیا فتن هویت فردی خودش در میان هزا ران امکاناتش نیست. یک ملت همیشه دراین که "که هست؟" می اندیشد و محصول این اندیشه مدا و مشن، نمودا رهويت است. ملتی که برای کشف خودش، نمی اندیشید، فلسفه ندارد. و فلسفه آلمان و انگلیس و یا فرانسه و یا عرب و یا اسرائیل، فلسفه ایران نیست. و فلسفه یک ملت، وارد کردنی و وام کردنی

انسان برای "ایجا دحقانیت برای تلاش سوائقي" ، اخلاق خود را میسا زدیا اخلاق خود را می یابد. ما اخلاقی را که استوار بر اصل فدا کاریست، برای حقانیت دادن به خود پرستی و منفعت پرستی اما ن لازم داریم. آن چیزهایی که حقانیت به سوائق ما میدهنند، انتباق و عینیت با سوائق ما ندارند. ما محبت و انسان دوستی و خدمت به خلق را برای حقانیت دادن به تجاوز خواهی وقدرت طلبی و منفعت پرستی خود لازم داریم. ما اخلاق را برای حقانیت دادن به سوائقی در خود لازم داریم که اخلاقی رفتار نمی کنند. در درون جامعه نمیتوان آشکارا، حیله و تجاوز و زودزدی و قساوت و ستم کرد. از طرفی دیگر خود انسان با "دیدا جتما عی" یا با دیدا اخلاق اجتماعی خودش را می بیند، یعنی حیله گری و تجاوز خواهی و قساوت و ستم و روزی سوائق خود را نمی تواند مستقیماً ببیند و تحمل کند. انسان، دیگر خودش را نمی تواند بر همه ببیند. انسان حتی برای آنکه خودش و سوائق خودش را تحمل کند و بآنها همانگ زندگی کند، نیاز به نقاوب زدن به سوائق خودش برای خودش دارد و در درست عینیت دادن تجاوز خواهی و منفعت پرستی و خود پرستی اش با فدا کاری و محبت از بزرگترین نقاوبهاست. با این نقاوب است (عینیت اهریمن با اهورا مزدا، شیطان با خدا) که هر بدی را که میکند، به عنوان نیکی می بیند، هرقسا و تی را که میکنده شکل رحم می بیند و هر عمل خود پرستا نمکه می بیند به شکل فدا کاری می بیند. مسئله این است که اهورامزدان میدانند و نمیتوانند بداند که اهریمن است. الله نمیدانند و نمیتوانند که شیطان است.

فدا کار نمیداند که خود پرست است. رحیم نمیداند که قساوت و ستم است. عادل نمیداند که ظالم است. آنکه بر ضد خود پرستی مبارزه میکند، همین فدا کار است. آنکه بر ضد نفرت می جنگد همین عاشق و محبت است و آنکه بر ضد ظالم قدما فرا خته همین عادل و دادخواه است.

ایده‌آل و هدف خودلازم‌داریم (همیشه‌شادی از اسراف قوا بردن) بر ضد ویژگیها
ئیست که ما برای زیستن با هدف و ایده‌آل خودلازم‌داریم. آنچه تا به حال
فوق العاده بوده است حا لابا یدچیزی کا ملا" عادی بشود و دیگر "جذابیت و سحر
فوق العاده و خارق العاده بودن" را ندارد که انجیزه تولید قوا در ما می‌شود.
انسان در عادت، طبق منطق تنبلی کار میکند (کمک ریکن وزیاده‌نتیجه بگیر)
برای آنکه درای ایده‌آل بمناسبت نیم و با ایده‌آل زندگی کنیم قهرمان گری باشد
یک "کار عادی" و روزانه ما بشود. مداوم قهرمان باشیم ولی قهرمان گری هیچ
سحر و جذا بیت فوق العاده بودن نداشته باشد، یعنی ما با عادت، فوق العاده
و خارق العاده باشیم و باین متناقض با روان انسان است.

آیا یادتا ریخی، در دتا ریخی است؟

نظریه‌افلاطون از "یا دکردن" آن بودکه یاد، نقش آن است که روح به فکر
موجودیت سا بقش، یعنی روزگاری که هنوز گرفتا رزندا ن جسم نشده بوده
است، می‌افتد. بنا بر این نظر، روح وقتی به حالت سا بقش بازگشت، دیگر
دست ازیا دکردن برمیدارد. یا دکردن، در دوری و جدا شدگی از اصل است.
همین نظر نیز نزد عرفای ما رواج داشت، وطبعاً "با پیوستن جان به جان" (یا انسان به خدا) و وحدت با او، جریان یا دکردن پایان می‌پدیرفت، و
طبعاً "یا دکردن در انسان ایجا حرکتی بود برای بازگشت به اصل و حل و محو
شدن در اصل". در وصال با معشوق، کسی دیگر از معشوق یا دنمی کند.
یاد، دردی است از لذت و مال گمشده، وبا رسیدن مجدد وصال، این درد،
دیگر نیست، با انتقال یا فتن این اندیشه به دامنه تاریخ، وظیفه تاریخی
وتاریخ، آن می‌شود که انسان به "مبدء تاریخ اجتماع" به "عصر با عظمت
بین‌المللی" ملتش یا قومش یا فرهنگش و یا امتش" بازگردد، وبا آن عینیت
بیا بد، ودر آن همیشه بماند.

ملت دریا دکردن از تاریخ، در دا زگمشدن عظمت گذشته‌اش میکشد و هدفش را
در آن می‌یابد که این در در را با "تجدید همان عظمت گمشده" چاره کند. پس
یادکردن تاریخی، هم‌هدف هست و هم‌یک درد و حسرت و نومیدی.
چون از طرفی، هر کسی به گذشته‌اش حسرت می‌خورد که اکنونش یا سآور و تیوه
و در دنیا است. وا زطرفی دیگر، کسی به گذشته‌اش متوجه می‌شود که این به

نیست بلکه "جریان اندیشه‌یدن خود ملت درباره امکانات هویت خودش
و سرگردانی درایین جستجو هست".

چرا می‌خواهیم قهرمان بشویم؟

ما وقتی هدفی (ایده‌آلی، کمالی) را بر می‌گزینیم که بزرگتر از خود ماست،
به فکر قهرمان شدن می‌افتیم. چون با قهرمان گری (با صرف نیروی بیش
از آن اندازه که ما در تصرف خود را داریم یا می‌انگاریم که داریم) هست که
میتوان به آن هدف رسید.

ولی مسئله انسان، فقط "رسیدن به یک هدف" نیست. ما به بسیاری از هدفها
میتوانیم در قهرمان گری برسیم ولی بیش از لحظه‌ای کوتاه نمیتوانیم با
آن هدف باشیم.

"ماندن با آن هدف" و "زیستن همیشگی با آن ایده‌آل و کمال و غایت"،
قهرمان گری مداوم لازم خواهد داشت. قوائی که ما برای قهرمان گری خرج
میکنیم، چون بیش از تولید عادی در وجود ما است، ایجاب زمان دراز برای
تجدید خود میکند. ولی ما در این خیال خامه‌ستیم که فقط در راه رسیدن به
هدف، قهرمان گری لازم است و لحظه‌ای که به ایده‌آل و غایت خود رسیدیم، دیگر
نیازی به قهرمان گری نداریم.

تصویر "راه و سفر و به شهر مقصود رسیدن" ما را به اشتباه می‌اندازد. ایده‌آل
اخلاقی و اجتماعی و سیاسی، "رسیدن به شهر مقصود" نیست. ایده‌آل، مقام‌جای
اقامت و آسودگی و بی حرکتی واستراحت (نیست).

"در هدف ماندن" و "با ایده‌آل زیستن" و "در شهر و جا معاذه ایده‌آلی زیستن"
قهرمان نگری همیشگی لازم دارد. از طرفی تحملی قهرمان نگری به خود، فقط
در زمان کوتاهی امکان دارد. با ایده‌آل نمیتوان همیشه در زیر فشار مداوم
قهرمان نگری زیست. چنین فشار مدامی، ایده‌آل را منفور می‌سازد. با ایده‌آل
هم پس از رسیدن به آن، با ایده‌آل بسط طبیعی داشت. یعنی قوائی که در ما
تولید می‌شود با ایده‌آل اندازه بیا فزاید، که ما به طور عادی و مداوم شیر روی
قهرمانی در خود تولید کنیم. با این روش است که قهرمانان ن نمی‌توانند با
ایده‌آل خود، در شهر و جا معاذه ایده‌آلی خود، زندگی کنند، با آنکه قهرمان نگری
موقع در مبارزات به ایده‌آل خود رسیده‌اند. ویژگیهای که ما برای رسیدن به

ولی ایمان به تناقض نهائی آنها با همندارد. انسان با خوبی‌هایش اندکی دیرترولی به طور حتمی سعادتمندوپیروز می‌شود، ولی اگرایم ان به تناقض میان اخلاق و سعادت یافت، یا به فکرا یجا داجتمای نوین می‌افتد که این تناقض میان اخلاق و سعادت رفع گردد (اخلاقی دیگر جایگزین این اخلاق میکند و مفهوم سعادت را عوض میکند) یا به فکرتا مین زندگی ملکوتی و بهشتی و آسمانی می‌افتد، که در آنجا همه‌انگی کامل میان اخلاق و سعادت هست. هر کسی طبق فضیلت از سعادت بهره ور می‌شود. وقتی که امید به تغییر اجتماع و طبعاً^۱ مید به کاش شکاف میان اخلاق و سعادت نداشت، ایمان به سعادت اخروی و بقای روح می‌افزایدیا به کلی نسبت به زندگی ما یوس و بدین می‌شود. کسانی که آرزوی ازبین بردن کامل شکاف میان اخلاق و سعادت را دارند، آرزوی خا می‌دارند. ولی از سوئی دیگر هیچ جا معهای با "ایمان مردم به تناقض میان اخلاق و سعادت" به عدالت و همبستگی و آزادی اجتماعی نخواهد رسید. و انصارا مید به رفع این تناقض در ملکوت و بهشت یاد راجمeh نخواهد رسید. ما را از آن با زخواه دیداشت که در با ره کا هش این شکاف در آیده‌آلی آینده، ما را از آن با زخواه دیداشت که در با ره کا هش این شکاف در جا معه واقعی خود بین دیشیم و بکوشیم. ایجا دوخت میان اخلاق و سعادت (درجا معه به اندازه فضیلت، سعادتمند بودن) درجا معه محال است، ولی با کاستن شکاف میان اخلاق و سعادت، زندگی را میتوان تحمل کرد و از آن بهره بردا.

خرد، ترازو هست نه معیار

تفاوت "معیار" با "ترازو"^۲ نست که نقش ترازو، سنجیدن دوچیز با هم است بدون آنکه به یکی از این دوچیز، برتری بدهد و یکی را معیار قرار دهد. با ترازو، دوچیز دریک ویژگی مشترکشان با هم سنجیده می‌شوند (مقایسه می‌شود)، و از سوئی ویژگی‌های دیگر که در این دوچیز هستند ولی مشترک در آنها نیستند، تحقیر نمی‌گرددند و یا ندانیده گرفته نمی‌شوند. ولی معیار، برتری دادن بیک ویژگی، و تحقیر و ندانیده گرفتن ویژگی‌های دیگر و "اصل سنجش قرار دادن یک و احده رهای ویژگی" است. بنا بر این خردبا یدترازو باشد، نه معیار. انسان با خردش، ترازوی همه چیزهاست، نه آنکه با خردش، معیار همه چیزها باشد. انسان میتواند "معیار رهای گوناگون" برگزیند و با خردش و حواسش

آینده‌ای پرا میدوروشن و خرمندارد. مطالعه‌تا ریخ ملت وجا معه خود، با اتخاذ چنین روشنی یا دکردنی، جستن شخص استثنائی (قهرمانی) و یا یافتن دوره‌ای کوتاه در پنهانه در ازتا ریخ است که بتواند در دروحت و نومیدی را تغذیه کند. یا فتن شخصیتی نادر و بزرگ در گذشته برای آنکه ما دیگرایم ان و میدی به بیدا یش کسی هما نندا و درحال ندازیم یا جستن دوره‌ای که آنقدر شادی و رفاه و پیروزی خختی بو ده است که از حسرت بودن به آن بیشترین دردوشوق رامیتوان داشت، سبب می‌شود که سرا سرتا ریخ ما، جز چند لکه روشن و کوچک، همه تبدیل به صفحات سیاه می‌شود. این شیوه یا دکردن، شیوه یا دکردن تاریخی نیست. ما این شیوه یا دکردن را با یدرها سازیم تا تاریخ ما با ارزشتر و پرمعنات‌رو غنی ترو جالب تر گردد. وما به جای "ایمان به آینده خود و خود" نبا ید "درد و شوق تاریخی" خود را رضاء کنیم.

شکاف میان اخلاق و سعادت را نمی‌توان زدود

انسان همیشه در زندگانی اش با مسئله "شکاف میان اخلاق و سعادت" روبرو می‌باشد. اوردمی یا بدکه زندگی طبق اخلاق (طبق انسانیت و داد و مهر و نیک خواهی)، به طور قطعی و حتمی، سعادت اجتماعی اور اتضميین نمی‌کند. گاه‌گاه این شکاف، میکاهدوگاه گاه این شکاف، تبدیل به تناقض و پارگی کامل می‌شود. گاهی از یک عمل نیکش، نتیجه‌ای که انتظارش را میکشد می‌برد و گاه نتیجه‌وارونه‌آن را و غالباً^۳ انسان تجربه می‌کند که انسان اخلاقی (با فضیلت و مهروداد) درست بر عکس انتظاری که از عکس العمل جا معه در برابر اعمال نیکو با یدداشت، تیره بخت و ناکام و مودر عذا ب زندگی می‌کند. در هر حال اگر برای او تناقض کامل میان اخلاق و سعادت نیست، به یقین رابطه ضروری و علی‌وقطعی میان اخلاق با سعادت اجتماعی نیست. هر عمل خوبی، به سعادت اجتماعی نمی‌کشد، و رابطه میان اخلاق و سعادت، نامعلوم است. گاه اعمال اخلاقی، سعادت یا موفقيت آشکارای اجتماعی می‌آورد و گاه شکست و تیره بختی می‌آورد. اگرچنانچه انسان ایمان پیدا کنده عمل اخلاقی، علیرغم شکست و تیره بختی یا بی نتیجه ماندن موقعتش با لآخره روزی نتیجه مثبت میدهد، با آنکه از شکاف موقتی میان اخلاق و سعادت رنج می‌برد،

لذت می بردند.

خواستن، برترین ارزش نیست

هنگامی که انسان به "خواستن" بیشترین ارزش را میدهد، آنگاه اعمال خود را نتیجه خواسته‌ای خود میداند و متوجه شده نتیجه خواسته‌ای و نیست، نتیجه خواسته‌ای دیگران یا شخصی دیگر (خدا) یا قدرتی دیگر (زمان) و سرنوشت (میداند).

هر عملی ازا و هرا تفاوتی که بدها و برمی خورد، "خواسته شده" باشد. ولی مسئله ما این نیست که همه چیزها نتیجه خواست خود را بشوند یا نتیجه خواستیک "خدا" خواهند بشدند. در اثر همین ارزش مطلقی که انسان به خواستن داد، چون دیدکه همه چیزها نتیجه خواست خود را و نیست و نمی‌تواند نتیجه خواست انسان‌ها را دیگر بآشد، به مفهوم و تصویر خدا و زمان (سرنوشت) رسید. ما با یدا یما ن بیا و ریکم که خواستن و هدف‌گذاشتی، برترین ارزش نیست.

مفهوم خدا و زمان نتیجه‌ایین گونه‌ها را داد به خواستن است. با ایمان به خواستن به عنوان بزرگترین ارزش، زندگانی و جهان و تاریخ، اثبات شده‌ای محرومیت‌ها و تقمیرها می‌گردد. و در اثر "برترین ارزش را به خواستن دادن" است که جهان به دوپا ره تقسیم‌می‌گردد: هدف - و - وسیله. با لآخره همه جهان و تاریخ وجا مخدوسرا سرزندگانی فردا نسان و سیله‌ای می‌شوند برای هدفی که ورای آنها قرار دارد و بدو به طور مرموزی این هدف در آنها گذاشده شده است تا نقش آلت بودن را با کمال دقت اجراء کنند. "علت" هم را بطریقی است که امکان‌وسیله‌شدن هر چیزی را در دسترس خواهند می‌گذاشت.

علت به خودی خود معنا نیست. این انسان است که با دانستن را بطریقی (را بطریق علت با معلول) می‌تواند هر جا که این رابطه را شناخت (یا توانست یک جریان را در مقوله علت و معلول جدا از هم پاره کند) آنرا وسیله‌رسیدن به خواست خود قرار دهد. کشف روابط علی، فقط برای "وسیله" ساختن چیزها، برای تحقیق‌دان خواست انسان است.

وسایرا مکانات معرفتی و تجربی اش نمی‌تواند "همه ویژگی‌های اشیاء" را درک کند. انسان می‌تواند ویژگی‌های مختلفی را که خردش و حواس‌شوارگانهای معرفتی اش در می‌یابد سنجش هستند (مقایسه پذیرند) می‌تواند با هم بسنجد. بدون آنکه حق داشته باشد یک معيار (یک ویژگی) و واحد دلخواه آن را (را، یک ویژگی خاص را ویژگی انحصاری و ممتاز سازد. تفاوت عقل و اخلاق همین تفاوت ترازو و معيار را است).

دین و اخلاق می‌خواهند یک ویژگی انسان را معيار را زند، خدا را "گذارنده معيار" بشنا سندولی عقل، اساساً "ترازو های گوناگون برای ویژگی های گوناگون دارند می‌تواند با معيارهای مختلف کار کند. انسان در تضمیماتش، معيار می‌گذارد، و عقل ترازویست که با آن معيار، مقایسه می‌کند.

هم معتقد و هم متفکر بودن

بعضی‌ها "عقیده عمومی" را با "تفکر خود" با هم می‌بینند، بدین شکل که تفکر خود را در اثرا ینکه هیچ‌گاه به نهایتی نمیرسد که بتوان آن را معین و مشخص ساخت و پایان داد و نتیجه را تصرف کردو تضمیم قطعی و نهائی با یقین گرفت، تحریر می‌کنند و تلاش فکری خود را عیث می‌شمارند، و باز به "عقیده عمومی"، به دین و مذهب و ایدئولوژی مردم بر می‌گردند تا در آنجا استراحت و زندگی کنند. تفکرشان، برای لوگر دیست، و عقیده‌اشان برای جدی زیستن. این هم یک نوع تسامح در زندگانی می‌باشد. در چنین جوای می‌باشد، تاکسی تفکر خود را مهم‌شتماً رو بده بازی بگیرد و فقط آن را تفریح و مشغولیات تلقی کند، حق به تفکر دارد.

تفکر، آن داست ولی حق به جدگرفتن آن نیست. "به جدگرفتن یک فکر"، آنست که انسان بخواهد خود را معاشر با آن فکر زندگی کنند. بدین ترتیب آزادی به تفکر داده می‌شود به شرط آنکه فقط یک بازی و تفریح و مشغولیات باشد. وقتی در زندگی نوبت به جدمیرسد، با یافتن آزاد را در مامانند جامه و رژیمی از تن خود در بیا ورد و کنار بگذارد، در زندگانی همچنین در کلاس‌های طبق آن رفتار و عمل می‌کنند و در سراسعات تفریح زندگی همچنین در کلاس‌های بحث‌داشگاه (حق لذت بردن از تفکرات آزادانه خود را دارد. بسیاری از موءمنان و معتقدان و پیروان ایدئولوژیها، بدین گونه‌ها زادی تفکر

مسئله، جایگزین شدن یک پیکار با پیکار دیگر است، وقتی جنگ میان اسا و باشد، سپاهی بودن (نظامی گری) حق امتیاز میدهد، وقتی جنگ میان طبقات، محور فکرشد، مبارزه گران طبقاتی، حق امتیاز دارند و وقتی جنگ عقیدتی، مرکز توجه شد، مجاہدین عقیدتی، حق امتیاز زدرا جا معهداً رندورفتند به جهاد عقیدتی، برای ثواش نیست بلکه برای این امتیازات است. مهم ساختن یک نوع پیکار (مثلاً طبقاتی، یا ملی یا عقیدتی) همیشه متلازم با امتیاز خواهی یک گروه است برای سلب امتیاز از گروهی دیگر که براساس "اولویت دادن به پیکاری دیگر" به دست آوردند، میباشد.

چه رابطه‌ای با معرفت داریم؟

آنکه میخواهد به معرفت عشق بورزد، اوج معرفتش، "معرفت عشق" است. آنکه میخواهد مالک معرفت شود، اوج معرفتش، "معرفت قدرت" است. برای سیاست با ید "مالک معرفت" شد، یعنی در پی معرفتی رفت که میتوان برآن چیرگی یافت.

درست "شیوه را بده ما با معرفت" است که ما هیبت معرفت ما را معین میسازد. کسی که میخواهد به معرفتش ایمان داشته باشد، اوج معرفتش، "معرفت ایمان" میشود.

را بده میان ما با معرفت، یا عشق است یا ایمان است و یا قدرت. عرفاء، را بده عاشقانه با معرفت داشتند. دینداران (اهل شریعت) را بده ایمانی با معرفت داشتند (در پی معرفتی میرفتنکده سائمه ایمانی اشان را ارضاء کنند) سیاست متمد روسوسیا لیست و سرما یه دار، را بده قدرتی با معرفت داشتند یعنی در پی معرفتی هستندکه سائمه قدرت خواهی اشان را ارضاء کنند. ما از این روابط، کذا مرا انتخاب می کنیم؟ وقتی که ویژگیهای مشتب و منفی هر کذا ما زاین روابط را در نظر بگیریم، انتخاب کردن میان آنها کارسیا ر مشکلی میشود. ولی غالب مردم فرست انتخاب را بده خود را با معرفت ندارند. اگر ما کان چنین انتخابی را داشتند، همیشه در تردید باقی میمانند، چون علم به ویژگیهای منفی هر کذا ما زاین روابط، ما را از دلیستگی نا ب مایه کی از آنها بازمیدارد.

درگذشته، بقای یک جا معد، در پیکار همیشگی برای دفاع از موجودیت آن جا معد ممکن بود. از این رونیز هر کسی که برای بقای جا معد می جنگید، عضو جا معد بود، وطبعاً هر کسی که برای بقای جا معد نمی جنگید، عضو جا معد نبود و با یادا زجا معد بزرگتر شد، دریک جا معد کوچک، همه در جنگ شرکت میکنند ولی هر چه جا معد بزرگتر شد، قسمتی محدود تر از مردم در جنگ شریکند، ولی همان فکر با اندکی تحول در جا معد بزرگتر، حفظ میشود.

آن کسانی که در پیکارها شرکت میکنند، حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بیشتر دارند، و آنایکه در جنگ شرکت نمی کنند، حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی کمتر دارند.

این ارزش، هنوز با همه تحولاتش (مسخ شدگی در اشکال دیگری که بخود گرفته) در جوامع باقی مانده است. یک حزب مبارز، برای ارزش استوار است که آن کسی که با آن سازمان در مبارزات همکاری میکند، حق حاکمیت دارد، و در آینده با رسیدن آن سازمان به قدرت، از حقوق ممتا زسیا سی و اجتماعی و اقتصادی برخوردار رخواهد شد.

پس حقوق ممتا زسیا سی و اجتماعی و اقتصادی من، نتیجه هم رزمی من است. هنوز هم "پیکار" ارزش ممتا زتری نسبت به کار (کارخالی اقتصادی) دارد. در واقع پیکار، کار ممتا زو "برکار" است. سپاهی و مجا هد (جههای برای عقیده دینی یا طبقاتی یا حزبی) و مبارز، برکار رگروپیشه و رو بار زرگان بروتی دارد. فقط در دوام بخشیدن به صلح است که میتوان به اصل "آنکه کار اقتصادی میکند، عضواً جتماً عاست"، امتیاز بخشد. ولی "هر اس همیشگی از خطرو موجودیت یک جا معد یا یک طبقه یا یک امت یا یک ملت"، بلافاصله، پیکار را تبدیل به کار ممتا زمیکند. هر که میخواهد در جا معد ممتا ز بشود، با یاری پیکار باشد، با یاری مرسپا هی باشد، با یاری در جنگ طبقاتی شرکت کند، با یاری مبارزات سیاسی همکار شود و با یاری دلیل های خاص مبارزه هدرا داشته باشد. هنوز نیز پیکار را اشکال مختلفی که غیر از جنگ معمولی به بخود گرفته است، معملاً را امتیاز جتماً عاست. پیکار را اقتصادی، یا درسیا است، یا در رقابت های هنری، یا در بخورد میان عقايد (مدعیان حقیقت) یا در روزش یا حتی میان فدای کاران یا در میدان تقوای دینی و فضیلت های اخلاقی، معیار تغییفات میگردد.

آیا میتوان زندگی را در ازترکرد؟

آنچه ما "پیش از مرگ" داریم، بزرگترین دارایی ماست. با تفکر در مرگ،
با یادا رزش زندگانی با لاتربرود، چرا فاصله ما تا مرگ، هر روز کوتاه‌تر
میگردد؟ فاصله ما تا مرگ برای این کوتاه‌تر نمی‌شود که بردهای از زمانش
می‌گذرد و با زنمی گردد اما حسناً کوتاه‌شدن عمر، سرچشم‌های دیگردارد.
خواستهای ما هرچه بیشتر گردد و هرچه واقعیت بخشیدن به آنها به تاخیر افتاد،
فرصت و نیرو برای واقعیت دادن به آنها کمتر می‌گردد. ازاًین رومحرومیت و
حدس اینکه با افزایش خواستهای شما بتوجهی مانند خواستهای بی اندازه
اما کنایات محرومیت بیشتر خواهد شد زمان موجود در اختیار رکوتا هتر می‌گردد.
پس هرچه ما خواستهای خود را بکاهیم یا خواستهای به آنها ندازه داشته باشیم
(و به جای آنکه زندگی را بخواهیم، زندگی را به جوئیم) این فاصله تا مرگ،
در ازتروسیک تروشیرین ترمیگردد و هر لحظه به آندازه خودش سرش را است.
ما در ازربیشتر و بی اندازه خواستن، هر لحظه را کوتاه و فرا رسانده ایم ولی با
کا هش خواستن و به آندازه خواستن، با لحظه در ازتروآهسته ترمیگردد.

آیا فردرای میتوان برای جامعه قربانی کرد؟

درک "را بطه جا معده با فرد" با مفهوم "هدف و وسیله" به‌کلی غلط است اگر
جا معده، هدف گرفته شود (خیرجا معده، کمال جا معده، سودجا معده، وجودجا معده
هدف باشد) فرد به عنوان وسیله باشد تحقیر و قربانی گردد. واگر به عکس فرد،
هدف گرفته شود (سعادت فرد، سودفرد، نبوغ فرد)، جا معده باشد تحقیر و قربانی
گردد. درک را بطه جا معده با فرد با دو مقوله "هدف و وسیله" چه‌ا زطرف نوا بسغ
وقهرمانان و انبیاء و رهبران (که خود را هدف جهان و تاریخ و خلقت میدانند)
چه‌ا زطرف جا معده و مردم و خلق و توده و طبقه و ملت و قوم، سبب بزرگترین بلاهای
تاریخ شده است. هدف و وسیله دو مفهوم متلازم همند که با یادبا احتیاط در "علوم
انسانی" بکار ببرده شود. اگر افراد را از جا معده، و یا جا معدراً از افراد بتوان از
هم پا ره و جدا ساخت. آنگاه این دو مفهوم (هدف و وسیله) را می‌شده کا ربت.
ولی فرد و جا معده قابل اتفاک از هم نمی‌ستند. همانقدر که قراردادن فرد به
عنوان هدف غلط است، قرنها در اثر کاربردا این دو مفهوم که فقط بردو چیز

انتقاد عمیق، فاصله‌گرفتن از چیزیست که ما مدتی با آن عینیت یافته
بودیم (آخرین حد نزدیکی را با آن داشته بودیم). مثلاً "کسی که دیندا رنبوده
است نمی‌تواند انتقاد عمیق از دین بکند. هر چیزی، حرا رتی داردو ما هرچه
به آن نزدیکتر شویم، ما را داغ‌تر می‌کند و با لآخره ما را به هیجان می‌آورد و در
نزدیکی مطلق ما را می‌سوزاند و ذوب می‌کند (و در خود محل می‌کند). آنچه که ما
را به هیجان می‌انگیزد اگرگا می‌به آن نزدیکتر شویم ما را خواهد سوزانید.
زندگانی کردن یعنی با حرارت اشیاء و افراد و اتفاقات تماش داشتن،
یعنی رابطه انتقال حرارت اشیاء به انسان.

ولی انتقاد، ایجا ب می‌کند که انسان آنقدر فاصله بگیرد که حرارت اشیاء در
او اش نکند. آن گاه انسان فقط رنگ اشیاء و واقعیات، منظره اشیاء و شکل
وسیمای افرا دو به عبارت دقیق تر تصویر و مفهوم اشیاء را می‌بیند و می‌شود.
انتقاد، دیگر تجربه‌ای از حرارت اشیاء و اتفاقات و اعمال با حرارت ندارد.
از این رو هست که در دیدن هر منظره و رنگ و چهره‌ای، میتوان "دیدگا" ههای
مختلف "داشت. فاصله، اما کان دیدگا ههای مختلف میدهد. کسی که فاصله
می‌گیرد میتواند رویه‌های مختلف یک واقعه، یک انسان، یک فکروا حساس را
ببیند، ولی التهاب و هیجان و سوختگی از مسائل و وقایع، فقط یکنوع است.
انسان با یک چیز فقط یکنوع وحدت دارد.

کسی که "سرمست از یک فکر" است، نمی‌تواند دیدگاه‌های مختلف از آن فکر
داشته باشد. برای انتقاد کردن، با یاد آنچه ما را ملتهب می‌سازد و در وجود
ما آتش می‌اندازد، آنقدر فاصله بگیریم که به جای درک حرارت، فقط رنگ
وسیما و منظره‌ای از آن را ببینیم. انتقاد، دیدن سردوسردی دیدن است.
در انتقاد، حتی آتش، فقط رنگ سرخ است. ولی کسی واقعاً انتقاد می‌کند
که مدتی از یک چیز سوخته است و حا لانیا زبه مرهم "سردی دیدنش" دارد.

بینش سرد، سوختگی‌های ایمان و عقیده اورا تداوی می‌کند. پس آنها ظی که
هیچگاه از هیچ فکری نسوخته‌اند، چرا آنقدر انتقاد می‌کنند؟! یا این دید
عینی در جهان، حکایت از "سوختگی‌های دراز مدت از اعتقادات به ادیان و
ایدئولوژیها" نمی‌کند؟! و آیا کسی که هنوز به حدکافی از ایمان و عقیده
نسوخته، میتواند به دید عینی برسد؟

انسان دوستی، نیاز به قربانی کردن انسان ها دارد

دوست داشتن هم یک نیروست. انسان با یدا بین نیرو را داشته باشد تا به "اندازه ای که از این نیرو دارد" ، دیگران را دوست بدادر و خواهد که بیش از آن اندازه دوست بدارد. "دوست داشتن بیش از آن داشتگی" ، خطرناک است. با این نیرو که در هر انسان محدود است، نمی تواند همه دنیا، یا همه وجود و همه بشر را دوست بدارد. وقتی این نیرو را میان نزدیکان خود پخش میکند، از دوران با ید دریغ بدارد، واگر میان دوران پخش میکند، با ید از نزدیکان خود دریغ بدارد. ولی اگرچنان چه نزدیکیان خود را "بیش از آن داشه ای که نیرو دارد، دوست بدارد، به دوران، به همان آن داشتگی" نفرت خواهد داشت، واگر دوران را "بیش از آن داشه ای که نیرو دارد" دوست دارد، به نزدیکان خود به همان آن داشتگی نفرت خواهد داشت.

وکیکه نیروی محدود مهرش را میان یک کل (کل بشر، مردم، خلق، توده، امت، ملت، طبقه) تقسیم میکند، این نیرو به هیچکس نمیرسد. این عمل مثل آنست که کسی بخواهد قطره را میان دریا پخش کند. از این روابط بینهاست نیروی مهر را در خود بسیج سازد و با لآخره در خود خلق کند. از این رو برای یافتن نیروی دوست داشتن یک ملت، یک امت، یک طبقه، یک قوم بزرگ، با یادداشت گری و نفرت ورزی به افراد و گروهها و ملتها و امتها و طبقات دیگرا این نیرو را بسیج سازد.

مهری را که برای تقسیم در طبقه بزرگ خود، ملت بزرگ خود، امت بزرگ خود لازم دارد، از کینه ای که باشد هر چه بیشتر به طبقات و ملل و امم دیگرمی ورد، بسیج و خلق می نماید. این است که از کسانی که از مهر به مردم و خلق توده و طبقه و ملت و بشر دمی زنندگان یافت نمیشود، چون برای ایجاد چنین مهری، احتیاج به نفرت ورزی بسیار را درند و بسیاری را با ید قربانی این نفرت خود کنند تا آن مهر را فراهم آورند.

انسان با ید آن آن داشه مهر بورزد که نیروی مهر و رزیدن دارد و "مهری آن داشه و رزیدن" (چه در شکل عشق به خدا یا عشق به یک فرد انسانی، خدا یا یک فرد را بی اندیزه دوست داشتن و چه در شکل پخش مهر در یک کل بی نهایت وسیع ما نند ملت و امت و طبقه و...) ایده آلی است که ایجاب بزرگترین بی رحمیها و خونریزیها و نفرتها را می کند. همه نیروها ای انسانی، آن داشه را رند حتی

جدا از همیگرقا بل تنفیز نمیکند، چه بسا جا معهدهار ابرای اغراض افراد (را هبران و قهرمانان و نوابغ و جهانگیران) قربانی کرده اند و با زحالدر اش کاربرد همین مفاهم، افراد ابرای جامعه (برای بشریت، طبقه، ملت، خلق، نژاد، امت) (قربانی میکنند. افراد ابرای جامعه، وجا معهدهار افراد قابل جدا شدن از همیگرنسی ندارند. این دو بدون ارتباط با هم، هیچ معنائی ندازند. نه جا معهدهار اند و میتوانند وسیله برای یک فرد به عنوان هدف باشد نه یک فرد هم هر چه کوچک و جانی و مجرم باشد میتوانند وسیله برای جامعه به عنوان هدف باشد. هرگونه مجاہاتی براساس تقسیم بندی جامعه و فرد بر مبنای هدف و وسیله، با ید لغو و منتفی گردد. هرگونه عدالتی براساس تقسیم بندی جامعه و فرد بر مبنای هدف و وسیله، ظلم است.

عاشق ایده آل

ما آنقدر عاشق ایده آل های خود هستیم که در دیدن آنها کوریم و طبعاً نمیتوانیم آنها را بشنا سیم.

ایده آل های ما، تنها آن چیزهاست را که ما منتظر هستیم با خودنمی آورند، بلکه خیلی چیزها نیز بر عکس انتظارات ما با خود می آورند. شاید برای شناختن ایده آلهای خود باید از آن داشتگی از عشق پر حراست خود نسبت به آنها دست کشید. ولی در واقع این عشق نیست که چشم معرفت مارا کورمیسا زد تا اگر آن را بکار گیریم، بر معرفت ما باید فزاید، بلکه این کوری در یک چیز است که مکان عشق و رزیدن ما به آن را میدهد و عشق ورزی سبب دوا و موت شدید آن کوری میشود و با نفی عشق ورزی، از آن شدت کوری کاسته میشود ولی با زمان کورمیمایم. و درست بسیاری از افراد که از عشق به ایده آل شان در اش ریاه س (بر خورد بانتا یچ بر رضادا نتظار شان از آنها) دست کشیدند، هنوز کورند. نو میدی آنها از ایده آل شان سبب معرفت بیشتر آنها به ایده آل شان نمیشود، بلکه سبب نفی و گریزشان از ایده آل شان یا سبب لا قیدی نسبت به ایده آل شان میشود. بی طرفی علمی و تحقیقاتی غیر از لا قیدی به یک چیز است. ولی نفرت ولا قیدی هم مانند عشق، براساس کوریست.

مصیبت با رش کم کم در اروپا در مسخ شدگی محیط زیست نمودا رمیشود) و در هر حال نه تنها کسی یا حکومتی یا حزبی ما نتشع نمیشبلکه آیده‌آل هم‌شمرده میشد. ولی امتداداً یعنی اصل در دنیای انسان، فاجعه‌آمیز و پر از نیت قضاط میباشد. علم که پا سخگوی حاکمیت خواست انسان بر طبیعت است، حالاً وسیله حاکمیت خواست یک انسان یا گروهی از انسانها برخواست انسانی دیگر و گروهی دیگر میگردد.

هر انسانی هرجا ممکن است به فکرگسترش قدرت خود را شر "علم به روابط علی میان انسان‌ها" می‌افتد، ولی همه انسان‌ها و همه جوامع به یک اندازه وارد بدها بین علوم نیستند، و به یک اندازه از این علوم استفاده نمی‌کنند، و با لاترازا این‌ها، همه انسان‌ها و همه جوامع دریک زمان، علم به این روابط علی پیدا نمی‌کنند"؛ و در علم، قدرت را تنها کسی ندارد که میداند، بلکه آنکه "زودتر و بیش تراز دیگری" میدانند، چون قدرتی را که در اثره‌های میان "پیش‌دانی" تصرف میکند، به دشواری میتوان از اوضاع گرفت. برای همین اصل همیشه "پیش‌دانی و پیش‌بینی" یعنی نبوت، پیوند جداناً پذیر با حاکمیت و قدرت داشته است. سیاست‌مندان را واقعی، کسی است که در اثر پیش‌بینی و پیش‌دانی در تصرف قدرت پیش‌دستی میکند. نبوت و اخترشناصی و فال‌گیری از ضروریات سیاست بوده است، چون با پیش‌بینی است (حدس زدن آینده است) که میتوان جلوتر قدرت را تصرف کرد.

ولی "حقانیت قدرت ورزی" به انسان‌ها به وسیله علم "نتیجه مستقیم و مسلم" داشتن حقانیت به قدرت ورزی بر طبیعت به وسیله علم "است و همزمان با هم‌پیدایش می‌یابند ویکی را از دیگری نمیتوان جدا ساخت. ولی با شروع قدرت ورزی به انسانها وجود امعاً است که اعتراض به حقانیت این قدرت ورزی آغاز میشود.

انسان، "علم طبیعت" را میخواهد و سیاست "علم به انسان" و اجتماع و سیاست و اقتصاد و حقوق و روان‌انسانی "را می‌خواهد" و می‌خواهد، ولی حاکمیت و برتری انسان بر انسان، با یک ملت بر ملت دیگر، یا یک طبقه بر طبقه دیگر، یا یک لایه بر لایه‌های دیگریک اجتماع را نمی‌خواهد" و میان این دو گونه حقانیت تفاوت میگذارد. چرا ماقصر داریم با علم به طبیعت به طبیعت حکومت کنیم و حق داریم با علم به انسان نوچا معه و یک طبقه و توده و عاوه، بر آنها حکومت کنیم؟ اگر داشتن روابط علی دریک جا به ما چنین حقانیتی میدهد چرا جای دیگر این

مهر و بیش از اندازه نیروی خود خواستن، (حتی بهترین تیکیداری اندازه خواستن) زیان آور است. خوبی هم‌که خوب ترشد (بی اندازه شدبیش از اندازه شد) بد میشود. مهر هم‌که عشق شد، کینه را به وجود می‌آورد. هرایدۀ آلسی، بی اندازه است.

پکونه علم، وسیله برگدگی انسان میشود

علم، شناختن روابط علی هست. این "خواست" هست که در پی کشف "روابط علی" در همه چیزها هست. ما در طبیعت کاوش نمی‌کنیم که طبیعت را بفهمیم، بلکه در طبیعت کاوش میکنیم که بر طبیعت غلبه کنیم. یا فتن روابط علی، یا فتن روابط است که میتوان با آن بهتر "خواست" را داشتن این روابط است که ما هرچه میخواهیم میکنیم. بنا بر این علم در اشتوجه به روابط علی، و انانه می‌آورد.

روابط علی برترین امکان را به "نفوذ خواست" میدهد. گسترش علم، متلازم با گسترش قدرت انسان است. انسان در پی علم هر چیزیست، چون در پی گسترش آخرین حد قدرت خود ببره چیزیست، وازا این روفقط توجه به کشف روابط علی همه چیزها دارد.

خط را بره علم با قدرت (دانائی، توائی، توائی) است (موقعی نمودا رمیشود که "علم انسان" و "علم جا معا" و "علم سیاست" و "علم اقتصاد" و "علم حقوق" مطرح میشود، چون علم انسان، وسیله اعمال قدرت را بر انسان به دست انسان میدهد. با علم انسان، میتوان بر انسان حکومت کرد و برا و قدرت ورزید.

(خواست اورا تغییر دادیما مکانات خواستن را در را و کاست یا ازا او گرفت) علم به جا معا، علم به سیاست (روابط قدرتی افراد و گروهها)، علم به اقتصاد علم به حقوق، وسیله به دست هر کسی، هر گروهی، هر حزبی میدهد، و اورا متوجه روابط قدرتی بر انسانها میسازد و سبب میشود که انسان بکوشیده طور احصاری بر اساس همین روابط زندگی کند. واین یک خط را جمعه آمیز علم است.

تقلیل زندگی به روابط علمی میان انسانها، به روابطی که همه در صدد استفاده از آنها برای قدرت ورزیدن به هم‌دیگرند، محروم کردن انسان از تما میت زندگانی اش هست. انسان، بیش از مجموعه روابط قدرتی اش هست. "ورزیدن قدرت به طبیعت" برای انسان، حقانیت داشت (که نتايج

حقانیت را ندهد؟ و آیا میشود باندادن این حقانیت، یک فردیا لایه (مانند علماء دینیا روشنفکران) یا طبقه اقتضایی یا یک ملت را از چنین قدرت ورزی بازداشت؟

پس تساوی افراد در اجتماع و عدالت اجتماعی میان طبقات و استقلال ملت‌ها موقعی حاصل میشود که اختلاف دانش میان افراد و طبقات و ملتها ازبین برود، و مکان وصول به "هردانشی" و "هرگونه ابتکار فکری و کاوشه" بدون هرگونه مانعی برای همه مقدور باشد.

با گذاردن علم در دسترس ملت عقب افتاده، امت عقب افتاده، طبقه عقب افتاده، انسان عقب افتاده (که در واقع در اشیدیرتریا فتن علم به روابط علی، از رسیدن به موقع به قدرت، عقب افتاده است) میتوان اندکی از قدرتهای ممل پا ام یا طبقه یا انسان پیشرفت‌کاست، ولی این "دیرتر رسیدن به علم" فقط با "داشتن ابتکار را خترا و تحقیقات علمی" رفع میگردد (نه تنها با کسب معلومات موجود نزد ممل پیشرفت‌یا طبقه پیشرفت‌ه...) و با کسب معلومات نمیتوان از جا مدهای عقب افتاده (طبقه عقب افتاده، لایه عقب افتاده مثل عوام مقلدین مذهبی، ملت عقب افتاده، امت عقب افتاده، انسان عقب افتاده) (به آسانی "جا مدهای طبقه یا ملت مبتکر و آفرینشده" ساخت). در دموکراسی، قدرت انسان مطرح است و برای این قدرت، "علم به روابط علی" لازم است. آنکه یا آن گروه‌چیزی را زودتر از دیگر بداند، زودتر به قدرت میرسد.

یک ملت دموکرات در داخل جا مدها شبا اصل تساوی حقوق شهروندان، یک حداقل تساوی قدرتهای اعضاء جا مده "را در رواحیت می‌پذیرد (همه افراد و لایه‌ها و طبقات به یک اندازه به علم و به مکانات ابتکار علمی و فکری دسترسی دارند) و تحقق میدهد ولی میان جا مده خود و جو مع دیگر این تساوی را در رواحیت نمی‌پذیرد. برتری قدرت ابتکاری و تحقیقی و ابتداع فکری هر ملتی، بنبای دبرتری و امتیاز سیاسی و اقتضایی و حقوقی و تربیتی او میشود.

ابتکارات و تحقیقات علمی و فکری، ملک هیچ کسی و لایه‌ای و طبقه‌ای و ملتی "نماید" باشد تا بتوان از برتری و امتیاز قدرتهای سیاسی و اقتصادی و حقوقی هر ملتی یا هر لایه‌ای یا هر طبقه‌ای جلوگیری کرد (از بین بردن قوانین حفظ حق اختراع و اکتساف (هما نطور که لایه‌عا مهدر مقابله لایه

آخوند با حق درک و تبیین و تفسیر کتاب مقدس، امتیازات و قدرت لایه‌آخوندی را نا بود می‌سازد هما نطور طبقه‌کارگر با تصرف امکانات آموزش علمی و ابتكارات علمی و فکری است که می‌توانند مانع قدرت ورزی طبقه‌سرما یهدا را بشود. یک ملت با یهدا "مبتکر علمی و فکری" بشود تا استقلال خود را بدست آورد، چون کسی استقلال را در کدها این قدرت علمی اوكتمرا زملت‌های دیگر نیست. مسئله آزادی، مسئله رقابت کردن همه انسانها در یک جا مده، همه جوامع و ملل میان هم، طبقات با هم، امت‌ها با هم، به رسیدن زودتر به علم علی است. کسی در واقع آزادتر است که زودتر به علم میرسد، و کسی که زودتر به علم رسید زودتر به قدرت میرسد، و آزادی‌های دیگر را (ملت دیگر، امت دیگر، طبقه دیگر، انسان دیگر، ...) به نفع آزادی خود می‌کند.

آنکه ادعای میکنند که علمی می‌توان ساخت یا یافت که "وسیله برای تصرف قدرت" نیاشد، خیال‌بافی می‌کنند. البته کوشیده می‌شود که در یک جا مده، یک لایه (دانشمندان و محققان) "نقش ابتکار و تحقیقات و تفکر" را به عهده بگیرند که هیچ‌گونه میلی به استفاده از "پیش‌دانی‌های خودشان برای کسب قدرت" نداشته باشد (محقق، به کلی سیاسی نباشد، یعنی غرض استفاده قدرتی از دانش خود را نداشته باشد) (تا اینکه این لایه، در اختیار رمحض "بسط قدرت آن ملت و طبقه یا امت" قرار بگیرند). تا آنکه حکومت یا طبقه‌سرما یهدا را یا حزب حق مطلق استفاده کا مل قدرتی از تحقیقات و ابتکارات آنها داشته باشد. وقتی یک ملتی به تنها ای حق و اسکان استفاده از تحقیقات دانشمندان خود را، برتری قدرت اقتضای و سیاسی و حقوقی خود را حفظ می‌کند، و طبعاً ملتی که چنین لایه مبتکر و محقق ندارد، ضعیف و فقیر و محکوم و مقهور است، و با داشتن حق استقلال و حاکمیت، این ضعف و فقر و محکومیت بر طرف نمی‌شود. "علم به انسان" یا "علم به جا مده انسانی" همیشه تنقض ذاتی اش را دارد. چون علم، کشف را با طبی است خاص برای تنفيذ خواست و حاکمیت انسان، و طبعاً "علم به انسان" نفی وزدا یش حاکمیت از انسان به وسیله انسان است. هما نطور علم به جا مده (جا مده‌شناصی) (وسیله برای زدودن آزادی از جا مده است. این تنقض را، نه با نادیده گرفتن و ناچیز شمردن آن می‌توان حل کرد، نه با کوشش برای رفع این تنقض در تغییر ما هیت به علم دادن، یا یهدا آن ساختن علم (درست کردن علم بی قدرت یا لایه علمائی که هیچ گونه علاقه به قدرت ورزی ندازندگانی چنین دانشمندانی را یهدا آن و سرمشق قرار

دلال روشنی

کسیکه میخوا هدروشنگر با شدو دیگران را با نورش روشن کند، با ید خودش بسوزد و نور بشود، نه آنکه چرا غی از دیگران وام کند. تا نور، نور خودمانیست، ما روشنگر نیستیم، بلکه دلال روشنی هستیم. ما در فکرها و از فکرهای خود نسوخته ایم تا روشن فکر باشیم.

کاسبی روشنگری

آنکه میخوا هدفکر مردم را روشن کند تا موفقیت اجتماعی و سیاسی به دست آورد، نقش روشنگری را تابع "منافع سیاسی واقعیت اجتماعی" میکند. اور واقع فکر مردم را آن اندازه و به آن شیوه روشن میکند "که مفید برای موفقیتش هست، و آن اندازه و آن طور روشن نمی کند که زیان آور برای موفقیتش هست".

روشنگری همیک نوع کاسبی شده است. روشن کردن فکر مردم، از اندازه ای اگر بگذرد برای مردم عذاب دارد. مردم از روشنگران خود در آغاز انتقاد می کنند چون از آنها عذاب میکشند و سپس آنها بابت میسازند و آنها را می پرسند. مردم هر کسی را شهید ساخت سپس از مقدسان میسازد، تا بدین شیوه هر کسی "عذاب کنونی را که از مردم با ید ببرد" برای "مشهوریت و قداست پس از مرگش" بپذیرد.

احترام به کسی که فوق فهم ما سخن گفته است

احترام و فهم با هم را بطردا رند. بسیاری از مردم احترام به کسی میگذارند که سخنا ش را نمی فهمند و تقصیر نفهمیدن را به خود میدهند (تحقیر دادن) چون کم فهمند، چون قدرت معرفتی اشان ناچیز است). آنچه را اولمی گوید و من نمی فهمم، من مقصرم.

این احساس تقصیر خود را زنفهمیدن قرآن یا آثار ما را کس و هگل... سبب احترام گذاشتند به آنها میشود. برای آثاری از قبیل انجیل و قرآن که در واقطع خیلی آسان برای فهم هستند ولی فهم مستقیم آنها سبب اعتراض و شک و تعنه

قرار دادند. انسان وجا معهورا هی جزا بین ندارد که با آگاهی بودادا شما زاین تناقض، زندگی کند، و راههای را که "علم بر انسان" سبب اسارت انسانها میگردد، کشف و کنترل و خنثی کند.

انگشت روی زخم گذاشت

انتقاد، نشان دادن زخم اجتماعی، زخم حکومت، زخم حزب، زخم دین، زخم یک طبقه نیست. انتقاد، گذاشت آنگشت روی زخم است. زخم هایی هستند که با نشان دادن، هیچکس نمی بیند. فقط با یاد آنگشت روی آن زخم گذاشت تا زخم، شناخته بشود. ولی با گذاشت آنگشت روی زخم، زخم، درد میکند. این است که هر انتقادی، در دنیا ک است. انتقادی که در دنیا ورد، نمیشود کرد. کسیکه همدرد همها است، نمی تواند از هیچکسی انتقاد کند. چون انسان همدرد، نمیتواند خود را، انسان در آواره بزیباشد.

انتقاد، "شناخت خود را درد" است. در انتقاد، در درآغاز شناخت، نمیتوان جدا ساخت. هر کس یا جمع یا طبقه یا حزب یا جامعه ای پذیرا برای انتقاد هست که با وردا رکه ای مکان دسترسی به معرفتهاشی فقط با قبول درد و تحمل درد ممکن است. خود را بدون درد نمیتوان شناخت. و ما بسیاری از زخمهای خود را موقعی میشناسیم که دیگران آنگشت روی آن بگذارند. یک رهبر، یک طبقه، یک حزب، یک ملت و یک امت بدون قبول در دادن انتقاد نمیتوانند خود را بشناسد. با لآخره خود شناختی (شناخت هیئت فردی و جمیعی خود) زخم شناصی است. ولی داشتن قدرت و امتیاز زو حیثیت، سبب آن میشود که قدرت تحمل درد، میکارد، و با لآخره آنکه قدرت مطلق دارد (چه یک فرد، چه یک رهبر، چه خدا، چه حکومت، چه یک حزب، چه یک طبقه و چه خلق) نمیتوانند در انتقاد را تحمل کند. آنکه قدرت مطلق دارد، بی درد است، و بزرگترین شناخت های انسانی و اجتماعی و سیاسی و دینی، با درد و زدرا دمکن است.

راه راست

درجهان واقعیت، هیچ راه راستی نیست، ازاین رو "راه راست" فریبنده ترین راه هاست، وحقیقت، همیشه راه راست است. بدین علت این حقیقت هست که فریبنده ترین چیزهاست، ولی همه راه های دیگر را دروغ می نامد، چون خودبزرگترین دروغ است.

پیروزی و محرومیت هردو با هم

انسان بر عکس آنچه می پندارد، از یک بدی که در آن هست، به یک خوبی که در آینده هست، نمی رود. بلکه انسان از "یک نوع خوبی که در آن زندگی میکند" به "یک نوع خوبی دیگر که به آن امیدوار است" می‌رود. بسیاری از خوبی ها را با همنمیتوانداشت. همه خوبیها در زندگی نمیتوان با هم جمع کرد.

همهایده آلها را نمیتوان با هم آمیخت وبا هم وحدت داد. ایده آلها نیز با هم متفاوت دوحتی متناقضند. نزدیک شدن به یک خوبی وایده آل، سبب دور شدن از خوبی وایده آل دیگر میگردد. ولی وقتی سراسر تلاش ما متوجه واقعیت بخشیدن بهایده آل دیگراست، ما متوجه ارزش آنچه در دست داریم نمیشویم. با رسیدن بهایده آل و خوبی دیگراست که ناگهان در اثر مقایسه،

بهایدا رزش آنچه از دست داده ایم" می‌افتیم.

ناگهان احساس حسرت نسبت بهایده آل گذشته (به حالت گذشته) به شکل یک گونه احساس محرومیتی ما را فرا میگیرد. در تغییرات اجتماعی و انقلابات، همیشه لذت احساس پیروزی آنچه بdest می آوریم بلطفاً صلیب ایده آل خسرو میت و حسرت آنچه از دست میدهیم، با هم می آمیزند. همه خوبیها و ایده آلها و آرزوها را نمیتوان با همداشت. ایده آلها و خوبیها نیز با هم متفاوت دوحتی متناقضند.

آزادی وتساوی واستقلال ونظم وعدالت ورفاه وسعادت و آرا مش همه ایده آلها ظی هستند که در زرتشان با هم متفاوتند، و آمیختن نسبی آنها با هم دیگر، یک هنراست نه یک امر بدیهی. یک خوبی وایده آل، به طور خودکار، خوبی وایده آل دیگر را نمی آورد. آزادی به طور خودکار، عدالت اجتماعی را نمی آوردو هما نظور تحقق عدالت اجتماعی به طور خودکار،

میگردد، قائل به بطن های نا مفهوم و مشکل فهم میشوند، تا این احساس تقصیر از نفهمی را در مردم را یجا دکنند.

در واقع کسی که به چنین را بطری میان فهم خود را حترا م، خوگرفت، به آنکه سخن را می فهمد، احترا من خواهد گذاشت، چون فهمیدن خود را نشان قدرت خود و مفهوم بودن دیگری را نشان ضعف دیگری میشمارد. من سخن اورامی فهم، پس من بر ترازا و هستم. همه کسانی را که من می فهمم، پست تو رو ضعیف تراز من هستند. و برای اینکه به برتری و امتیاز خود را یمان داشته باشم باید ایمان داشته با شم که دیگری نمی تواند چیزی بگوید که از حدود فهم من خارج است بلکه هر چه میگوید به آسانی فهمیدنی است. ازاین روزونی به سخنان دیگران نمی دهم. به خصوص وقتی برای خدا یا یک شخص واحدی (مثلًا" مارکس یا متفکری دیگر چنین احترا می قائلم، همین منحصر ساختن احترا م، سبب بی احترا می به سخنان دیگران میگردد. چنین کسی برای احترا م گذاشت به کسی، با یاد همیشه در سخن او، یک بطن، محتوا و معنای مجھول و دسترس ناپذیر، قائل بشود. این سخن هفت بطن یا هفتاد بطن، هفتاد لایه معنا دارد که فهم من قاصر از رسیدن به آنست. ازاین رو برای حفظ احترا م همیشگی به او، سخنان اورا تبدیل به "اسرار مکنونه" و "حکمت های بالغه" و "ریق محتموم" میکند.

کلمات او، همیشه وراء فهم ما، معانی دیگردارد. این گونه را بطری "احترا م" با فهم "با یاد از بین برودت" درجا مده ما به انسانها که حروفها یشان را می فهمیم، احترا م قائل بشویم. همین را بطری غلط میان احترا م و فهم، سبب میشود که، برای کسی که احترا م قائل نیستیم، می انگاریم که همه سخنانش رامی فهمیم. و همین سهل انگاری، سبب میشود که اعتماد و توجه کامل به سخنان ا ونمی کنیم. بدین سان نه تنها اغلب نوابغ را درجا مده خود به موقع نمی شناسیم (چون در زمان زندگی شان حاضر به احترا م گذاشت به آنها نیستیم) بلکه احترا م به افکار مردم هم نمی گذاریم، چون به سخنان متعالی خدای اینیادگزار یاد شولوژی خود به طور انصاری احترا م قائلیم. را بطری ما میان احترا م و فهم با یاد تغییر بکند.

معرفت واحدونها ئی و انحصاریست، ما را از جریان مداوم روشنگری بازمیدارد. برای دیدن، ما همیشه نیاز به "از تودیدن"، نیاز به "از نوبه نور دیگردیدن"، نیاز به از نوبه از نو" با معرفتی دیگردیدن" داریم. نیاز به از نو، از تئوری دیگر، از ایدئولوژی دیگر، از فلسفه‌ای دیگر، از این دیگردیدن داریم. با یک نوریا با یک معرفت همیشه دیدن، انسان را کوروچا هل و دروغگو می‌سازد.

"نور مطلق و واحد" وجودندا رد، روشنگر، کسی نیست که فقط با یک نور، همه چیزرا روشن می‌سازد و بدان ایمان دارد که این نورش، نور واحد مطلق و نهائی است، یا که بدان ایمان دارد که معرفتش (تئوریش، فلسفه‌اش، دینش، جهان بینی‌اش) معرفت واحده مطلق و نهائی است. چنین ایمانی، او را تاریک‌گر و دروغگوچا هل می‌سازد، با آنکه یقین تما مبه روشگربودن و حقیقی بودن عالم بودن انحصاری خوددارد.

"معرفت" وجودندا رد. انسان، معرفت‌ها دارد. نور، وجودندا رد. ما نورها داریم. ما با نورها می‌بینیم. آنکه امروز روشنگراست، اگر فردا با همان معرفت امروزش ببیند، تاریک ساز است. کسی فکر روش دارد که هر روز با "نوری دیگر" = با معرفتی دیگر" می‌بیند. دیدن، همیشه با "تغییر دیدن" ممکن می‌گردد.

تغییر دیدن، تغییر دادن نوریست که با آن دیده می‌شود و تغییر دادن دیدگاهی است که از آن دیده می‌شود. حتی با یک نور هم می‌توان از هزاران دیدگا را دید. ولی ما همیشه از یک دیدگاه خاص و با یک نور خاص و واحدی است که می‌بینیم و این کوری است. ما در یک لحظه نمی‌توانیم با همه نورها و از همه دیدگاه‌ها ببینیم. شناختن، نیاز به تغییر دیدگاه و تغییر نور دارد. دیدگاهی که از آن بتوان "کل واقعیت" را دید، و نوری که با آن بتوان "کل واقعیت" را روشن ساخت وجودندا رد. سیر در معرفت‌هاست (سیر در عقايد و فکار و تاریخ تفکر انسانی است) که انسان را به واقعیت نزدیکتر می‌سازد. هیچ معرفتی را نمی‌توان به عنوان باطل و شرک و کفر و ناقص و جهل و آگاه بودگا ذب و خرافه دورانداخت.

درجهان انسانی "دوره‌جا هلیت" وجودندا شته است، دوره "پیش از علم"، دوره پیش از حقیقت، وجودندا شته است. این "انحصاری ساختن معرفت" ما بـه تنها معرفت انسانی است. که دوره‌جا هلیت و دوره پیش از علم و ... ایجاد می‌کند. ایمان به "انحصاری بودن معرفت‌ما"، نشان ناتوانی ما در دیدن

آزادی را نمی‌آورد. آزادی و عدالت اجتماعی با هم به طور خودکار، سعادت را نمی‌آورند. آمیختن هر کدام را یده‌آلها و خوبیها با هم فقط با تلاشی مداوم، و با استنکار از مداوم، و قبول و تحمل شکست‌های مداوم، ممکن می‌گردد. برای اینکه ایده‌آلها با همتضا دند، انسان از داشتن ایده‌آل نباشد است بکشد. در گذشته "ایده‌آل رفاه" را با "ایده‌آل عدالت"، یا ایده‌آل آزادی را با ایده‌آل تساوی نمی‌شد با هم می‌خواهد. رفاه را می‌شده فقط برای یک اقلیت ممکن ساخت. ولی با پیدایش صنعت و تولید توده و راقتما دی امکان آمیزش ایده‌آل رفاه، با ایده‌آل عدالت فراهم شد.

هما نظر بـا کشف و اختراق از مانهای دموکراسی (صنعت سازمان بندی) امکان آمیزش ایده‌آل آزادی با ایده‌آل تساوی فراهم شد. ولی هنوز امکان آمیزش همه‌این ایده‌آلها (رفاه و آزادی و داد و سلطنت و نظم) با ایده‌آل سعادت فراهم نشده است.

نورها و معرفت‌ها

اشتباه ما این است که وقتی از "معرفت" سخن می‌گوئیم به طور بدیهی به "وحدت معرفت" (قائلیم، بدون آنکه از آن آگاه باشیم، برای معرفت، فقط یک معرفت)! است، یعنی فقط "یک نور" وجود دارد. بـنا بر این روشنگری (تـنـوـیرـاـفـکـار) برآسـاسـ اـینـ خـراـفـهـ بـدـیـهـیـ مـسـلـمـ، مـعـنـیـلـیـشـ اـیـنـ مـیـشـوـدـ کـهـ ماـ هـرـ چـهـ رـاـ باـ اـینـ نـورـ وـاحـدـ، روـشـ سـاـخـتـیـمـ، ماـ هـیـتـ آـنـ چـیـزـ رـاـ فـهـمـیدـهـ اـیـمـ. ولـیـ ماـ یـکـ مـعـرـفـتـ "نـدـاـ رـیـمـ"ـ ماـ مـعـرـفـتـ هـاـ دـارـیـمـ یـاـ اـمـکـانـ دـاشـتـنـ وـکـشـ مـعـرـفـتـ هـارـاـ دـارـیـمـ، بـدـینـ تـرـتـیـبـ ماـ نـورـهـایـ مـخـلـفـ دـاـ رـیـمـ وـمـاـ باـ نـورـهـایـ مـخـلـفـ مـیـتـوـانـیـمـ وـاقـعـیـاتـ وـزـنـدـگـیـ وـاعـالـ رـاـ روـشـ کـنـیـمـ. وـآنـچـهـ رـاـ باـ یـکـ گـونـهـ نـورـ، روـشـ سـاخـتـهـ اـیـمـ، باـ هـامـانـ نـورـخـاصـ، تـارـیـکـیـ وـدـرـوغـ وـجـهـلـ خـاصـنـیـزـاـ يـجـاـمـیـکـنـیـمـ.

روشنگری، روشن کردن یک واقعیت با یک نور نیست بلکه روشنگری، همیشه مسئله دیدن با نور دیگراست. روشنگری، مسئله تغییریک معرفت به معرفت دیگراست. آنچه با معرفت پیشین، جهل و دروغ و تاریکی بود، با نوری دیگر، علم و راستی و روشنی می‌شود ولی به همان سان آنچه در معرفت پیشین، علم و راستی و روشنی بود، می‌تواند جهل و دروغ و تاریکی بشود. ایمان به اینکه این "معرفت تازه" که ما با آن همه واقعیات و تاریخ و زندگی را روشن می‌کنیم،

واستثنائی وناگهانی است میداندکه چنین تجربیاتی محور زندگانی اوست وقتی جا معده این تجربیاتی را که عمومی و عامی نیست تحقیق میکند، مجبور میشود که آنها را به خدا نسبت بدهد تا هم برای خودش و هم برای جامعه اش اعتبار واحترا مپیدا کند. این خرافه جا معدکه تجربیات استثنائی ونا دروناگهان فردی ارزش واعتبا رندارد، دارندگان این تجربیات را مجبور به نسبت دادن آنها به خدائی میکنند.

عادل نمیتوانند دوست بدآرد

آنکه دیگری را دوست میدارد به شرط آنکه دیگری هم ورا دوست بدارد، نمیدانند دوستی چیست، بودوستی را با دادوستیا زرگانی واقعه ای مشتبه میسازد. دوستی، همیشه بیان "بی نیازی در سرشاری" است، هرو جودی، رویه ای سرشا رولبریزدارد، که "می دهد بی آنکه در هوای گرفتن باشد" واز همین داد، شا دی میکند. این است که مفهوم "خدای عشق" با مفهوم "خدای خواهند" = خدای مشیتی و اراده کنند، فرق دارد. خدای عشق هرگز نمیتواند خدای آمر خواهند باد، چون، از دیگری خواستن "از دیگری گرفتن" و شادی از گرفتن وستاندن است. دوستی، همیشه بیان روید آفرینندۀ انسان است (دادن = آفریدن = مهروزیدن = شا دی در دادن، و دادن را مشروط به استاندن نکردن). این است که مفهوم خدای "دادگر" با مفهوم "خدای عادل" فرق کلی دارد. دادگر، مهروزندۀ هم هست و دادنش را (دهش را) مشروط به ستاندن نمی کند.

آفرینندۀ که همان دادگراست، هیچ چیزی را به شرط پس گرفتن، نمی آفریند. (نه به شرط پس دادن دوستی، نه به شرط اطاعت و عبادت کردن و تابعیت، نه به شرط آنکه من چون ترا با عشق آفریدم با یدم را بشناسی یا میخواهم تامرا بشناسی) خدائی که به شرط میخواهد مرا دوست بدارد، یا انسانی که به شرط میخواهد مرا دوست بدارد، نمیدانند دوستی چیست، تا چه رسیدهای ینکه بتواند دوست بدارد.

پیدا یش "مفهوم دوستی به شرط پس گرفتن چیزی"، نشان از دست دادن سرشا ری وجودیست.

"دوستی" در وا قعیت برای انسان هنگامی ممکن میشود که انسان بتواند

از دیدگاه های دیگر و با نورهای دیگر است. آنکه ما جزا زسیر در معرفت هاست، یک حقیقت و معرفت دارد. روشنگری این نیست که ما دیگری را از سرعت به "دیدن با یک معرفت تازه" بدھیم بلکه به دیگری شیوه دیدن در تغییر دیدن را بیا موزیم. همیشه با یدبان نوری دیگر را زدیدگا هی دیگر دید، تابتوان دید.

همیشه با یک نور دیدن و از یک دیدگاه دیدن، کوری می آورد. همان فلسفه و دین و جهان بینی و تئوری که در آغاز ما را بینا ساخته است، سپس کور میسازد. همان فلسفه و دین و جهان بینی و تئوری که در آغاز را قعیت را روش میساخت، سپس تاریک میسازد.

کتاب خدا

قرآن، کتاب خدا نیست، بلکه کتاب محمد است که ایمان به آن دارد که خدا به او دیکته کرده است و صداقت تا مدراین اقرار دارد که این خدا هست که به او کلام خود را می گوید.

ولی نه از این صداقت تا ما و، ونه از ایمان محمد به این که خدا به وسیله جبرئیل، کلامش را به او دیکته کرده است و نه از ایمان صدها میلیون افراد به این که سخن محمد صحیح است، این نتیجه منطقی را میتوان گرفت که قرآن کتاب خدا است، و همچنین نمیتوان نتیجه گرفت که خدائی هست و اگر چنان نچه خدائی باشد آیا او این قدر را زش به نوشتن کتابی یا دیکته کردن کتابی میدهد را بظاهر کتابی را با انسانها برترین رابطه میشما ردوایا ا و با رابطه کتابی خود بیانها قناعت میکند.

مسئله اساسی این است که چرا محمد کتاب خود (افکار خود) را به خدا نسبت میدهد؟ صحت این سخن، چندان اهمیتی ندارد. بلکه این سوال مهم است که چرا به طور کلی انسان نیاز به آن دارد که افکاری یا اعمالی یا احساساتی از خود را به خدا نسبت بدهد و آن خدا بشمارد. چرا انسان اگر اعمال و افکار یا احساساتی را به خدا نسبت ندهد برای آن احتمال مواضعی قائل نیست.

جا معبدها عمال و افکار را حساسات استثنائی ونا دروبی نظیر و ناگهانی انسان ها احتمال می کند از دوباره ای آن هیچ اعتباری قائل نیست. ولی انسانی که مبدع چنین اعمال لوا افکار را حساسات و با لآخره تجربیات نادر

حدا قل گا ه به گا ه عملی بکنده که در آن "بیشتر آن" بهدیگران میدهد که از دیگران "می گیرد" ، و دراین بیشتر دادن، احسان آنرا ندارد که او مبغون شده است و از این کار پیشمان نمی شود. چنین عمل دوستانتهای "بر ضد فهم" عدالت و اقتضا داشت. ا و در "عمل مهری" ، عملی نا عادلانه و غیر اقتضایی می کنند و ایده آن رشیت ها که انسان به آندازه توانائی اش عمل بکند می کنند! و لی به آندازه نیاز بردازد (بگیرد) بیان این مفهوم است که انسان "همه" اعمالش را تبدیل به عمل مهری ، یعنی عمل نا عادلانه و غیر اقتضا دی بکند.

ولی آنکه دنبال عدالت اجتماعی می رود ، نمیتوانند دوست بدآرد (عمل مهری بکند) چون در هر عمل مهری (در عمل خود بیشتر دادن و کمتر گرفتن) انسان عادل ، احسان ستم دیدگی و مبغون شدگی و فریب خوردن و پیشمانی خواهد داشت . از این گذشته ، انسان نمی تواند "همه اعمالش" را تبدیل به "اعمال مهری" بکند همان طور که نمیتوانند وقتی "همه اعمالش را برمیزان عدالت و اقتضا دو سیاست "صورت میدهد ، جامعه داده باشد . همبستگی اجتماعی ، ایجاب آن را می کنده که اعمال غیر اقتضا دی و غیر سیاسی و غیر عادلتی هم بکند ، یعنی اعمالی بکنده در آن بیشتر بدهدو کمتر بگیردواز این اعمال شاد باشد . همبستگی اجتماعی ، نیاز به اعمالی دارد که انسان بدون مزد بکند و حتی مزدش را از خدا در آخرت چند برا برخواهد یا مزدش را در شهرت پس از مرگش از جامعه هم نخواهد . چون تصور چنین مزدی ، بیان ناتوانی اشان در انجام دادن عمل مهری (عمل غیر اقتضا دی) است .

جا معهای که سرچشمها خلاق نیست نیاز به رهبردارد

کسی به اوج بلوغ اخلاقی میرسد که بتواند برخودش حکومت کند . همچنین جامعه ای که بتواند برخودش حکومت کند (خودش برای خودش تصمیم بگیرد و تصمیمش را اجرا کند) جامعه ایست که به اوج بلوغ اخلاقی رسیده است .

هما نظر که اوج اخلاق فردی ، حکومت خود برخود است (نه من بر دیگری حکومت می کنم ، و نه دیگری بر من حکومت می کند) وقتی "دیگری" براو حکومت کند ، بیان "فقدان قدرت اخلاقی اوست" ، همانسان وقتی یک رهبر بر جامعه ای

حکومت می کند ، نشان میدهد که آن جامعه ، فاقد قدرت اخلاقی است از این رو یک نفر آزاد دویک جامعه زاد ، حاکم و رهبر را به عنوان تجسم بی اخلاقی و مثال اعلی فساد در می یابد) آن جامعه ، سرچشمها خلاق و فضیلت نیست بلکه سرچشمها خلاق و فضیلت ، آن رهبر ، آن دیکتا تور ، آن امام و آن شاه است . پایه دموکراسی ، یمان همه افراد جامعه به این میباشد که خود جامعه سرچشمها خلاق است (نه قدرتی ما وراء و مافوق جامعه وجود آزاد جامعه) .

دموکراسی ، ایده آن فردی اخلاق و ایده آن اجتماعی اخلاق را یکی میداند . هم فرد باید حاکم بر خود باید شد و هم جامعه (به مثابه دیک و حدت) باید حاکم بر خود باید شد تا با اوج اخلاق برسد . و دموکراسی ، اوج اخلاق اجتماعی است و هنگامی که جامعه ، خود ، حکومت برسوائیق و میال و ممتاز و خشم و هیجانات و احساسات خود را از دست بدده (درا نقلابات و بحرانها و اعتنایات) آنگاه فاقد قدرت اخلاقی می شود . وقتی که اخلاق فقط وظیفه فردی انسان بود و فقط فرد می باشد اخلاقی باشد ، پنداشته می شد که جامعه در تما می تشد و حدت شد ، قا در بین اخلاقی بودن نیست ، از این رو ، از طرفی نیاز به یک رهبر و دیکتا تور و اما موشا هدایت که سرچشمها خلاق و فضیلت با شد و از طرفی اخلاق را وظیفه افراد میدانست .

مسئله اینکه "اقدامات مشترک اجتماعی" همیک وظیفه اخلاقی جامعه در حدت شد هست ، مطرح نبود . ولی دموکراسی برای این مفهوم بنا شده است که اقدامات مشترک اجتماعی (اقدامات حکومتی) با یاد اخلاقی باشد . جامعه میتواند سرچشمها خلاق در اقدامات مشترک اجتماعی اش با شد و با این مفهوم ، نیاز به رهبر (دیکتا تور و اما موشا و خلیفه) از بین میروند . اخلاق تنها کار وظیفه فرد نیست بلکه جامعه نیز با یاد اخلاقی تصمیم بگیرد و رفتار کند . همه اقدامات مشترک اجتماعی (حکومتی و اقتضا دی و نظر می و حقوقی) با یاد اخلاقی باشد . و سرچشمها این اخلاق ، خود جامعه است . دموکراسی ، گسترش اخلاق فردی به اخلاق اجتماعی است .

جامعه ، حق ندازد و غیر اخلاقی رفتار کند . حکومت که نهایت اینده تما سیاست اجتماعی است ، حق ندازد و غیر اخلاقی باشد (چه در درون اجتماع ، چه در بین اقوام نسبت به سایر اجتماعات) . تا اخلاق یک وظیفه فردی بود ، جامعه میتوانست و حق داشت غیر اخلاقی رفتار کند (اگر نمی کرد ، بیان عظمت او و شمرده می شد) ولی جامعه حق ندارد ، در اقدامات مشترک اجتماعی غیر اخلاقی و غذا خلاقی

در خود زندگی کنیم و با خود زندگی کنیم با ید "خودقا ضی" را بیرون بیندازیم.

چون هیچکسی در محکمه وزندا ن، زندگی نمی کند. و دادن شغل قضاوت به خدا،
دادن ننگ آمیزترین کارها به خدا بود، چون این کار فخر هیچ انسانی نبود.
وقتی این خدای قاضی خود را خدای همه جهان وزندگی ساخت، همه جهان و
زندگی را تقلیل به محکمه وزندا ن و جهنم داد.

شا عریا حسا بگر

انسانی که همیشه در با ره سودها خودش می اندیشد، حسا بگر ما هریست.
انسان با حساب کردن آنچه به سودا وست و جمع کردن آنچه سودمند است،
نمی تواند بهتر زندگی کند. "بهتر زیستن" یک هنراست. برای زیستن (شکل
دادن به زندگی) با پیده هنر مندو شا عربود. زیستن، شکل دادن (صورت دادن)
به زندگی به عنوان یک شعریا اثر هنریست.

زندگی انسان یک هنر صورتگریست. از زندگی با یدیک کوزه صورت زیبا
آفرید. زندگی یک شعرو اثر هنریست نه محاسبات اقتداء سودها. از طرفی
شا عروه نه مندی که میتواند یک شعر زیبا بگوید و یک اثر زیبا پدید آورد ولی
به دشواری میتواند از زندگانی اش یک شعریا اثر هنری بسازد، برای جبران
نا توانی اش در زندگی، شعر می گوید و نقاشی میکند.

زیستن، به خودی خود شعرو هنر و موسیقی و نقش است نه حسا بگری سودها.
ما امروزه همه حسا بگرسودها یمان هستیم و بعضی نیز شا عرویا هنر مندی هستیم
که برای جبران نا توانی ها یمان در زندگی، شعر زیبا و اثر هنری زیبا خارج
از خود ما ن خلق میکنیم ولی هیچ کدام نمی توانیم از زندگی خود یک اثر
هنری و یک شعر زیبا بسازیم و به همین جهت به یک شعرو اثر هنری زیبا راشک
می برمی. و حتی اشتیاق ما برای رسیدن به سعادت، بیان فقدان این توانائی
"زیبا ساختن زندگانی اما ن" میباشد.

ایده آل انسان در آغاز، "خدای صورتگر" بودنده "خدای اخلاقی" و نه "خدای
حسابگریه" خدا یا ن صورتگر (هنر مندو شا عر) همه احاطه به خدا ای اخلاق و خدا
حسابگر (قاضی و تاجر و حقوق دادن) یا فتند. روی همین اصل بود که حتی مفهوم
خدای صورتگر نیز تبدیل به "خدای صانع" شد. "خدای هنرمند"، "خدای مکانیک"
شد.

رفتا رکند. طبقه، امت، نژاد، قوم، ملت، حزب، لایه، هیچ کدام حق به عمل غیر
اخلاقی نداشد. زوروا کراهیک عمل غیر اخلاقی وضد اخلاقی است. حاکمیت
هر طبقه ای بر طبقه ای دیگر، حاکمیت هرا متی (جا معد هم عقیدگان) برآ منت
دیگر، حاکمیت هر ملتی بر ملتی دیگر، حاکمیت هر حزبی بر حزب دیگر، ضد
اخلاقی و ضد موقراصی است.
دموکراسی، روابط میان ملل واقوا مواحذاب وام و مطبقات را اخلاقی میکند.
دموکراسی، اخلاق را تبدیل به حقوق میکند.

حسد به گل و شعر

وقتی انسان حق نداشت از خدا شکایت کند، از خاری که گل داشت شکایت
میکرد و وقتی انسان از آنکه مستبد است می ترسد و انتقاد کند، از شعر انتقاد
میکند و همین شکایت از خاری که با گلست، و انتقاد از عیبی که در شعر است
با همه انحراف درجه بشد، شکایت از خدا و انتقاد از مستبد بود.
وهنگا می انسان از خدا، نفرت پنهانی داشت، گل را آشکارا دوست میداشت
وهنگا می انسان به مستبد کینه پنهانی می ورزید، آشکارا به شعر زیبا مهر
می ورزید. از این روش دا مستبد گل و شعر حسود بودند و هستند.

آنکه میخواهد بزرگتر بشود

کسیکه میخواهد بزرگتر از آن بشود که میتواند باشد، به مفهوم خدا میرسد،
و با ایمان به مفهوم خدا، کوچکتر از آن می باشد و بگشود که نمی خواهد باشد.

چرا نمیتوانیم قاضی اعمال خود باشیم

من نمی توانم قاضی خود باشم، چون نمی توانم همیشه به عنوان متهم در
زندگی ام که سرا سرش تبدیل به محکمه ابدی شده است، از خود در هر عمل و فکر
واحاسی که میکنم دفاع کنم. و همیشه خود را مجرم بدانم و همیشه تعیین مجازات
برای جرم های خود بگنم و همیشه خود را برای آن جرمها مجازات کنم. آنکه
قاضی خود میشود، زندگی اش را تبدیل به "محکمه وزندا ن" میکند. برای آنکه

برخورد میکند، با غرض و عمد طور دیگرمی نمایند. انسان صادق، هنرمند این است که نمی خواهد طور دیگر بنماید. ولی "آلت معرفت هر انسانی به طور کلی "چها و بخواهد و چه نخواهد، هر پرتوی را که در خودمی پذیرد (هر پرتوی که به او برخورد میکند) در خودمی شکند. اگر با خواستن (عمد و غرض)، مسیر اشدهای تجربیات خود را در آلت معرفت خود بیشتر منحرف می‌سازد، دلیل آن نیست که حقیقت را به ما آن طور که هست "ارائه میدهد، بلکه انسان صادق به عمد و غرض تغییری در اشدهای آن تجربه در خود نداشته است ولی اشخاصی هستند که "بی عمد و غرض"، اشدهای تجربیات خود را بیشتر از دیگران، در خود کج می‌سازند و آنچه را با صادقت به ما ارائه میدهد، کج ترو منحرف تراز آنها نیست که صادقت نداشته. قدرت کج سازی اندام معرفتی آنها "به خودی خود بی نهایت زیاد است. صادقت مطلق هم‌ضمانی برای منحرف‌سازی تجربیات در اندازه معرفتی یک انسان نمی‌گردد.

منفعت مقدس

ایدئولوژی، عینیت دادن منفعت خود (منفعت فردی خود، منفعت گروهی خود...) با حقیقت است. هر کسی یا گروهی، منفعت خود را غالباً ناگاهبودانه به حقیقت استحاله میدهد، وقتی از حقیقت دفاع میکند (برای حقیقت، جهاز میکند) درواقع از منفعت خود دفاع میکند (یا برای منفعت خود میجنگد) و انتقا داشت منفعت او و همان نندان تقدماً از حقیقت اوحرا میشود چون منفعت او هما نندحقیقت، مقدس و متعالی میگردد. ازاین پس هیچکسی با "منفعت عریان" اور بروت‌نمیشود. این عینیت دادن منفعت خود با حقیقت (چه این خود یک فرد باشد، چه یک گروه باشد، چه یک طبقه یا قومیا ملت یا نژاد باشد، چه یک لایه ما نندآخوندهای روش‌نگران باشد) همیشه در خود متناقض است، چون یک جزء (ولو) کثیرت هم باشد) از اجتماع، مساوی با کل اجتماع (همه اجتماع) قرار داده میشود همیشه با یدمیان اکثریت و عموم تفاوت گذاشت. و اکثریت همیشه بدان اغوا میشود که با حذف اقلیت (یا با خفه کردن اقلیت، یا نا دیده گیری آن)، منفعت یک فرد یا گروه عین منفعت عموم شمرده میشود، و تنها این "منفعت عموم" است که مقدس است و این منفعت عموم است که حقیقت شمرده میشود. با این عینیت دهی، آنچه مقدس نیست، با یدمقدس

همه جیزهای در تاریکی، بزرگ میشوند و در روشنایی کوچک میگردند. برای آنکه فردی را بزرگ ساخت، با یادا و را به تاریکی برد و برای کوچک ساختن فردی، با یادا و را در روشنایی قرارداد. قهرمانان و خدا یا ن، آفریده دوره‌های تاریک انسان یا قادر تاریک سازنده انسان هستند. خدا و قهرمان در تاریکی بودکه بزرگ شدو وقتی که روشنی به خدا افتاد، نه تنها کوچک شد بلکه هیچ و نا پدیدگردید (بی صورت شد، غیب شد). حتی انسان خودش تا برای خودش ساختن خود بآش، سربازمیزند.

برای کار بزرگ انجام دادن با یادتتخیل و قدرت رؤه یا داشت تا آن کاری را که میخواهیم بکنیم در آذهان مردم بزرگ سازیم. در تخيیل و رؤه یا مردم است که با یادیک کار، یک امید، یک شخص، یک خدا را بزرگ ساخت. عقل، در روش کردن، هر فردی، هر امیدی، هر کاری را کوچک می‌سازد. ازاین روانسازی دهد. انسانی که انجام کارهای بزرگ و میدهای بزرگ را دوست میدارد با عقل و حساب را بخطه خوبی ندارد. مردان تاریخی، مردان رؤه‌یا و تخيیل هستند. و خدا آزان روزی کدنور آسمانها وزمین شد، و همه چیزرا روش ساخت، همه چیزرا جز خودش، کوچک وبی مقدار و بی ارزش ساخت وازان روزه‌یا هیچ دیگر نیا فرید و خودش در آسمان غیب شدوبی صورت شد. آفرینش همها ز تاریکی پدید آمده بود و همچنین روش‌نگر، همه چیزرا با روش ساختن، حقیر و بی ارزش می‌سازد. آفریدن، تاریکی خیال و رؤه‌یا لازم دارد. شناختن و آفریدن با هم متضادند. شناختن با نور و آفریدن با تاریکی کار دارد. روش‌نگری، راه بزرگ شدن را می‌بندد و آن نیکه میخواهند بزرگ شوند بر ضد روش‌نگری است.

خرافه صادقت

ما اطمینان داریم که اگر انسان صادق به حقیقتی برخورد کند، حقیقت را همان سان که تجربه کرده است به ما خواهد نمود و حقیقت را به عمد مسخ نخواهد کرد و با غرض نخواهد پوشانید. همه انسانهای غیر صادق، با آنچه

سا خته بشود بدين سان آنچه را ميتوان آزان انتقاد کرد، و آنچه را ميتوان درباره آن بحث در خود آن شک کرد، و آنچه را نسبت به آن ميتوان اعتراض کرد، مقدس ميشود، يعني دیگر نميتوان درباره آن بحث کردو زان انتقاد نمود و نميتوان حق اعتراض به آن داشت. اکثریت هم، جزء عموم است ولو آنکه "جزء بسیار بزرگی از عموم" ای باشد. و میان "منفعت اکثریت" با "منفعت عموم" بايد فاوت قائل شده‌همه منافع اکثریت در همه اوقات و در همه شرایط عین منفعت عموم نیست و فقط در شرائط خاصی است که ما حق داریم منفعت اکثریت را مساوی با منفعت عموم بگیریم و تا این شرایط رعایت نشود، منفعت اکثریت، جزئی از منفعت عموم است و حق به مقدس شمرده و ساخته شدن ندارد. در این همین تفاوت میان اکثریت و عموم است که ميتوان از اکثریت هم انتقاد کردو به آن اعتراض نمود درباره منافع بحث کرد.

واين تناقض را هرگروهي بدين گونه حل ميکنده "گروه خود" را عموم (کل) ميسا زد، يعني يا گروههای دیگران را بود ميسا زد و گروههای دیگر را تابع و محکوم منافع خود ميسا زد.

وفشاء کردن هر حقیقتی، نشان دادن این تناقض منفعت هرگروهی با حقیقتی که براي پيش مبارزه ميکنند، میباشد. هرگروهی منفعت خود را در زیر حقیقتی که می نمايد، هم به خود وهم به دیگران می پوشاند. چه باشه هرگروهی نه آشکارا درباره منفعت خود سخن میگوید و نه آشکارا از پیوندمیان منفعت و حقیقت آگاه است. او در آگاه بودش از رابطه میان منفعت و حقیقت با خبر نیست و در تجلیل و تقدیس و تعالی حقیقت، آگاه بودا ز منفعتش را می پوشاند و تاریک میسا زد. مسئله ايدئولوژی، عینیت دادن "عمومیت و قداست حقیقت" با "خصوصیت منافع یک گروه، یک طبقه، یک قوم، یک لایه" است. این تحول دادن "منافع خصوصی خود" به "حقیقت عمومی و مقدس"، کاریک فرد و حزب و گروه و لایه و ملت و طبقه و قوم و ملت مخصوص نیست، بلکه کارهمه انسان هاو گروههاست. هر فردی و گروهی با تحول دادن منافع خود به حقیقت، منافع افراد و گروههای دیگر را (طبقات دیگر، ملل دیگر، امم دیگر...) کذب و باطل و حقیر و شر و منفور میسا زد. تا هر فردی و گروهی منفعت خود را عینیت با حقیقت نداده است، منفعتش برای خودش نيز حقانیت ندارد. وقتی برای خود مسلم شده منفعت او عین حقیقت است، دیگر نیاز به شرم نداشت منفعت خود را از خود دیگران بپوشاند. اواز این پس آشکارا در پی منفعت خود میروند و به

پرستیدن منفعت خود، افتخار میکنند.
انتقاد از هرایدئولوژی، نشان دادن همین را بطيه "منفعت خصوصی" هرگروهی با "حقیقت" هست. بلنتقاد دنشان دادن عدم عینیت این منفعت خصوصی با حقیقت هست. انتقاد از هرایدئولوژی هرگروهی، افشاء این واقعیت به آن گروه است که منفعت تو، حقیقت نیست.

از این رو هر کسی که به یک ایدئولوژی حمله میکند و از آن انتقاد میکند، از طرف آن گروه متهم به "دشمنی و ضدیت با حقیقت" میشود، درحالی که مسئله، ضدیت با آن حقیقت نیست بلکه شک در تساوی آن منفعت خصوصی با حقیقت عمومی و مقدس است.

قبول یک حقیقت عمومی و مقدس، این معنی را میدهد که همه، جزآن گروه (جزآن طبقه، جزآن لایه، جزآن قوم...) از این تساوی با منفعت خصوصی آگاهی ندا ردو فقط متوجه عمومیت و قداست آن حقیقت هستند. آن حقیقت، چشم مردم (آگاه بود مردم) را از درک این منافع خصوصی گروه که با حقیقت عینیت یافت، بازمیدارد.

از طرفی آن گروه و لایه و طبقه، منفعت خصوصی خود را نمیتوانندیا نمی خواهد بنما یدواشکارا دنبال کند حتی و جدا ن اجتماعی خود همین گروه، او را از نشان دادن منفعت خصوصی خود بازمیدارد، حتی این آگاهی از این عینیت دهی، میتوانند موجب ناراحتی و عذاب و جدا ن او گردد.

او در آگاه بودش، فقط حقیقت را دنبال میکند و لذت از پیروی و قدرت حقیقت می برد و نمی خواهد نمیتوانند آشکارا بدند که در پی حفظ منافع هست.

هما نظر که یک گروه، منفعت خصوصی خود را با حقیقت برای خود دیگران (یا حداقل برای دیگران) می پوشاند با همان حقیقت، منفعت خصوصی گروههای دیگر را برای خود آنها تحقیر میکند و به نام منفعت پرست، شیوه و منفور میسا زدیا میکوشد که منافع خود را فرا موش سازند و نداشته باشند. از این گذشته هر حقیقتی تنها منفعت خصوصی یک گروه را به طور انحصاری نمی پوشاند و تنها به منفعت خصوصی یک گروه حقانیت نمی دهد.

هر حقیقتی، بر عکس ایمان و انتظار گروهی که می انگارند آن حقیقت فقط حقانیت به منفعت او میدهد، میتوانند منافع خصوصی گروه دیگران را بپوشاند. هر قدرت طلبی، میتوانند با هر حقیقتی، به منفعت خصوصی خود حقانیت بدهد و آنرا بپوشاند. اینها ایدئولوژی کارگران و ادیان برای پشتیبانی از محرومیان

و ضعفه نمی توانند مانع از آن بشوند که حقیقتها ن آلت دست مقتدران گردد.

نکته و نقطه

آنچه سلطه و حکومت دارد، همه جا و همه وقت خود را نشان میدهد. ا و در همه جا و در همه وقت، خود را تکرا میکند. قدرت اگر درجا شی و در نقطه ای نباشد، ایجا دا حس ا عجز و ضعف درا و میکند. قدرت، خود را در کشت، در پرساختن، در همیشگی (دوا مدادن) در مکان وزمان نشان میدهد. قدرت، نمیگذارد، هیچ سوراخی، هیچ نقطه ای، هیچ لحظه ای، هیچ کلمه ای و معنایی بی او بماند، جائی، خالی ازا و باشد. این است که در مقابل قدرت، "نا در"، "نکته"، لحظه (آن)، نکته (گفته کوتاهی با یک معنا)، ارج بی اندازه پیدا میکند.

فکری که بر ضد قدرت دینی یا سیاسی یا اجتماعی است، هیچگاه نمی تواند خود را در یک دستگاه منسجم (دستگاهی که فقط انباسته ازا وست) عرضه کند. فکری که در مقابل حکومت دینی و سیاسی و اجتماعی سرمیکشد، از آن استفاده می برد، خود را در "نکته" می نماید، از تدریت استفاده میکند. در اجتماعی که حق عرضه مدار و مبه مرداده شده است، زن، از غمزه و چشمک و "درزلباس" و "چاک پیرا هن" ... استفاده می برد. در تدریت و آن و نکته و لطیفه و لبخند در مقابل قدرت که دوا مدار دستگاهی (فکری و سازمانی و دوا متأریخی) است قد می افزاد.

غزلهای حافظ و عطا روما شب وربا عیات خیا مرابا یادا زدیده مین نکته گوشی، از همین ضربه زنی ناگهانی و نادر و آنی درک کرد. تفکر در گسترش و انسجام دستگاهی اش نمیتواند در مقابل تفکر حاکم (دین یا ایدئولوژی حاکم) باشد. این است که از قدرتهاشی که در آن و در نکته و درنا درونا به نگام نهفته است، در مقابل دوا مودستگاه و کشت و انباع و تکرار (تبليغات مدام) چه در اذان و وضع دینی، چه در تبلیغات حزبی - سیاسی (به کار می برد).

تلاش برای سیستم سازی از افق را حافظ یا عطا ریا خیا میا صائب، نشان عدم درک قدرتیست که در نکته گوشی، در لطیفه و نا دره گوشی، در قطعه اندیشه موجود است. دوا موجستردگی (در همه افق را روگفته ها به یکسان بودن و خود را نمودن و فراگیری، از لحظه و نقطه و نکته و نا دره برویگی و درز، می ترسد و آسیب می بینند) اینکه چرا شعراء در بی "افق را برپیده و نا در" می گشتنند، دا نسته یاندا نسته

در تلاش آزادی بر ضد قدرتهاشی بودند که حق به دوا موفراگیری و انسجام و گسترش (اش باع همه جاها و همه زمانها و همه کلمات) داشتند.

تفکر واقعی در زمان و مکانی که یک فکر به طور مطلق حکومت میکنند، در همان نکات و نا دره گوشیها، در افق را برپیده (قطعه)، در ربا عیات، در طنزها و متلکها هست نه در دستگاه های فلسفی و تئولوژیکی و ایدئولوژیکی. قدرت، به خودی خودش دستگاه دو دوا موفراگیری و وحدت و تمرکز و انصمار است، ازاین رو، هیچ دستگاه فکری را که طبعاً در خود فراگیری دو دوا موانسجا و وحدت دار ردد مقابله خودنمی پذیرد.

ما امروزه با ارزش بی اندازه ای که به دستگاه گسترش و همخوانی (انسجام) میدهیم، با نظر تحقیر و بی اعتمادی و یا کمبهاشی، از نکات و قطعات و نا دره گوشیها می گذریم و نمیتوانیم قدرتی را که درنا درونکته و آن، نهفته بوده است درک کنیم.

برای ما این نکات با یاد استحاله به یک دستگاه فکری بیا بندتا ارزش پیدا کنند. بدین سان ما ما هیت اعتراضی و طغیانی را ازاین افکار حذف می کنیم. این رند عطا روح افظ، این دیوانه عطا راست که لحظه و نکته و لطیفه و قطعه را در همین ما هیت اعتراضی و طغیانی اش می شناسد و درمی یا بدو بیتی مانند پیر ما گفت خطاب بر قلم صنع نرفت

آفرین بزننظر پاک خطاب پوشش باد

که در نهایت لطفت و در یک نکته ناگهانی و در یک لحظه غیرمنتظره، در یک قطعه فکری، همه تئوری "کمال خلقت و خالق" را واژگون ساخته است.

از ویژگیهای اساسی "رندبی" همین قدرت دریافت لحظه و نکته و لطیفه و قطعه وطنزی و یک فکرنا به نگاه موناگاه است که هنوز خصیصه هرا یوانی است این فکر اعتراضی و طغیانی با لطفت یک لبخند، سرا سر "جدد دستگاه قدرت" را درونفی میکند.

از این رو "افق را دستگاهی" این شعراء با افق را برپیده آنها، با غزلیات و یا ربا عیات آنها تفاوت دارد. آنچه را چنین کسی در ربا عیات جداگانه غزلش یا مثلاً "خیا مدر ربا عیا تش می گوید، با آنچه را در مثنویها و رسالات یا سخن را نیها و عظها می گوید فرق دارد. در آنچه دستگاهی است، رعا بست دستگاه فکری حاکم را می کند. در یک بیت، در یک قطعه دریک لطیفه و فکر برپیده، در یک عمل ناگهانی و نا به نگاه میتوان گستاخ و دیوانه و معتبرض و طاغی بود

مردم به نما یشگری، به دروغگوئی، به ریاکاری است. توبا یدخود را آن سان بنمایی که نمیتوانی باشی. ازاین روحکومت رسمی هرا یدهآلی (وطبعاً) حکومتی که برپا یه فضیلت اخلاقی خاصی بنا میشود (حکومت تروراست، وطبعاً) حکومتی است که بهنا مایدهآل وفضیلت، ریا و دروغ و فسا دو تظا هروحیله گری و فرست طلبی ایجا دمیکند. شها دت به عینیت خودبا آن ایدهآل یا فضیلت یا فکر، با زبان و یا درا عمال ظا هری (آنچه را که اسلام میخواهد) بزرگترین ترورا نسان وجا معده به زیستن در دروغ و غوریا یاهست. حاکمیت اسلام، یا سلطه هرگونه ایدهآلی و یا هر دستگاه اخلاقی، دستگاه تولید منافق میباشد. اگر تطا بق ایدهآل با عمل، حقیقت باشد، حقیقت بزرگترین دروغ است. اگر تطا بق با واقعیت، حقیقت است، حقیقت، خیال محل و افسانه ساختگی است.

ما در تلاش به سوی یک ایدهآل، نمی خواهیم به آن ایدهآل بررسیم (یکی با آن ایدهآل یا ایده بشویم). این ناتوانی و تقصیر و ضعف و گناه انسان نیست که نمی تواند با ایده یا با ایدهآل ش عینیت بیا بد. ولزومی نیست که انسان به یک ایده یا ایدهآل برسد. یک ایده یا ایدهآل هدفی نیست که ما با یدبه آن بررسیم و با آن یکی شویم، بلکه ایده یا ایدهآل، برای گستن از موضوع موجود، برای یافتن قدرت برای ترک حالت موجود است (مثلاً) ایدهآل سوسیالیسم و آنا رشیسم برای گستن از سیستم رسمیا یهدا ری است (نه برای رسیدن به) ایدهآلی که از پیش معین و ثابت شده "وطبعاً" با حرکت به سوی آن ایدهآل و با رسیدن به آن ایدهآل، نفی آزادی از انسان میشود.

آن ایده یا ایدهآل به ما کمک میکند و نیر و میدهد که ازا نین حالت و وضع موجود، جدا بشویم، آنرا نقد بکنیم، با آن فاصله پیدا کنیم، در آن حل و غرق نشویم، ولی آن ایدهآل اگر قرار را بشتابدیل به "یک وضع موجود دیگر" بشود، آزادی را از ما در آینده می گیرد. ما حتمنا نبا یدبه آن ایدهآل بررسیم، بلکه هر ایدهآلی فقط "یک جهت حرکت" به ما میدهدن "مقدhydrکت".

"ما در حین حرکت در آن سو" به موضوعی وحالتی تازه میرسیم و با رسیدن باین موضوع وحالت تازه است که ایدهآلی دیگر، در رابطه با آن وضع وحالت، و در عکس العمل با آن موضوع وحالت، پیدا یش می یا بد.

هرا یدهآلی، پس از آنکه نقش "گستن ما را ازوضع موجود" بازی کرد، و جهتی به حرکت ما، و نیرویی برای حرکت به ما داد، نقش مشبتش را به پایان رسانیده است. ایدهآل پیش از آنکه ما به هدفش بررسیم، دیگر نیروی جهت

ولی دریک رساله، دریک کتاب، دریک سخن رانی، عقل درگستریش، در انسجامش، ضرورت تائید و با لآخره مصالحه با قدرت مطلق حاکم را میشناسد. حتی گریز زدن ناگهانی و از موضوع خارج شدن ولی نیمه تمام این سخن را گذاشتند و بدون نتیجه گیری به موضوع اصلی بازگشتن، که در منشی جلال الدین رومی از آن بسیه گیری میشود، توسل به همین منطق "نکته و قطعه و آن" وقدرت نهفتگه در آنست.

همه سرکشی ها از قدرت حاکم در دین و سیاست و اجتماع، در همین نکات جسته گریخته و "نیمه گفته ما نده" است. کنا ر پریدن، جشن و گریختن و ناگهان سخن را پیش از رسیدن به نتیجه خطرناک بریدن و آنرا فرا موش ساختن و باز به گفتگوی معتبر و با رونق و رسمی روزبا روزگشتن، همه ترا و ش منطق "ضربه زنی فکری" است. مسئله متزلزل ساختن و شکاف اندادختن دریک ضربه است. اهربیم در بند هش (داستان آفرینش ایرانی) همین ویژگی "زنش ناگهانی و فرورفتن آنی در زرف، و شکاف اندادختن و با لآخره آفرینندگی در اشره میم زدن (زنش) را دارد.

این "ناگهانی زدن اهربیم" دربرابر منطق دوا و ابدیت و گسترش و فراگیری اهورا مزدا میباشد. ویژگی هنر، همین نیروی اهربیمی "بیگانه و ناگاهه زدن" است.

ایدهآل، مقدhydrکت نیست

طبق هیچ ایدهآلی نمیتوان زیست. هیچ ایدهآلی قابل عینیت دادن با واقعیت (عمل) نیست. ولی، تجسم یک ایدهآل در زندگی، معیار حقیقت شمرده میشود، یعنی ایدهآل با یه جسم بشود، یا جسم با یه ایدهآل بشود تا حقیقت پیدا یش یا بد، چون این عینیت، قابل تحقق نیست، و چون جرئت بدا ن نیست که اقرار به این "ناتوانی عینیت دادن ایدهآل با واقعیت" کرده شود، ریا و دروغ (نما یشگری ایدهآل در خودیا درجا معا) ضرورت حتمی همه ایدهآل ها و اخلاق هاو سیاست ها و ادیان میباشد. ترس از اقرار به عدم امكان عینیت دادن میان ایدهآل و واقعیت (یا عمل)، سبب میشود که از همه بیشتر نما یشگری عینیت دادن خودبا ایدهآل، خواسته شود. بدین سان هرا ایدهآلی و فضیلتی، برترین ترور (وحشت آفرینی) برای مجبور ساختن

با بازگردا نیدن تقصیر و گناهونا توانی وضعف به رژیمی یابه هیئت حاکمه‌ای و طبقه‌ای یا به انسانی، میکوشندتا ایده‌آل خود را از سرنجات بدهند. بدین ترتیب هیچگاه "ما هیت تاریخی یک ایده‌آل" رادرسمی یا بنندو میکوشند آن ایده‌آل را اورای محدوده تاریخی اش برای قرنها زنده‌نگاه دارند. آنگاه آن ایده‌آل، دده‌ها و سده‌ها بر انسانها و جوامع بارغشت یا اکراه استبدادی ورزدو مردم با ریا کاری و دروغگوئی که ضرورت استبداد آن ایده‌آل است، خومیگیرند و میکوشند آن ایده‌آل را در خود "نمایش بدهند".

دوره‌یگی ایده‌آل

وقتی مردم یا روشنفکران مجذوب ایده‌آل‌های شدند، چشم‌شان برای دیدن آنچه ممکن است "کورمیشود، یعنی فاقد شاخصه‌های استمداری میشوند، ولی بر عکس وقتی فاقد ایده‌آل بودند، برایشان هیچ "ا مکانی در آینده، برای جا معنے نیست و از آینده مأیوس و بدبینسان لایابی و لاقیدویا فرمت طلب" میشوند. از این رومیان "مستی از ایده‌آل" و "فرمت طلبی ولاابالی گری" فقط یک موافله هست.

چه کسی میتواند یک فکر را رد کند

هر کسی نمیتواند یک فکر را رد کند. وقتی ما فکری را "داریم" میتوانیم آنرا رد کنیم، ولی وقتی بر عکس آن فکر را دارد (یعنی ما در تصرف آن فکر هستیم، وقتی ما از آن فکر کشیده میشویم، وقتی ما در ایده‌ای حل و غرق شده‌ایم، یا به عبارت دیگر عینیت با آن فکریا ایده‌یا فته‌ایم، همان طور که انسان با دین یا با ایدئولوژی عینیت می‌یابد، آن فکرهست که ما را رد میکند، ما را نفی و طرد و تبعید میکند. آن فکرهست که میتواند هستی مارا از ما سلب کند، چون ما موقعی هستیم که عینیت با آن داریم و اگر ما با آن فکر عینیت نیا بیم، هیچ هستیم (وترس از هیچ بودن، ما را به عینیت دادن خود با یک ایده میتراند). از این رو خطر از دست دادن عینیت با یک ایده (بگذین یا با ایدئولوژی) همیشه خطر از دست دادن هویت انسانی است که موه من به یک عقیده، عقیده‌اش را ندارد، بلکه عقیده‌اش و حقیقتش اورا دارد، اورا در

دان حرکت دادن به ملاراندا را زاین رود روضعی وحالتی ماندگار میشیم. ایده‌آل پس از پایان دادن این نقش‌های خود، انسان وجا معدرا به وضع وحالت دیگری میرساند که در آن ماندگار میشود (نه به هدف). از این روا ایده‌آل دیگری (یا همان ایده‌آل با تغییر معنا و محتویات) لازم است تا یاری به گستین از وضع موجود بدهد و نیروی حرکت وجهت حرکت به انسان وجا معبده‌دهد. ولی مؤمن به هر ایده‌آلی، این واقعیت ایده‌آل را به جد نمی‌گیرد، وازا ایده‌آل وایده‌اش ببیش از آن میخواهد که ایده‌آل وایده‌اش میتواند موء من به هر ایده‌آلی وایده‌ای، میخواهد به آن ایده‌آل وایده برسد، آن ایده‌آل را تجسم بدهد، یعنی آن ایده‌آل در خودش و درجا معه، با یده‌هنوزی به ایده‌آل خود نرسیده، ترک آن ایده‌آل را بکند. ایده‌آلی و ایده‌ای که به انسان وجا معمدیگر حرکت و تپیرونی دهد، نقش منفی بازی میکند. نما یشگری یک ایده‌آل موقعی شروع میشود که ایده‌آل دیگر قدرت جهت دادن حرکت دادن به مردم را ندارد.

ایده‌آل، نقش، عینیت دادن انسان وجا معه با خودش نیست، بلکه تکان دادن انسان وجا معه دروضع موجود، و دادن قدرت انتقاداً دوشک و عصیان نسبت به وضع موجود، و گستین از آن، و یا فتن سوی حرکت دروراء آن هست. بمحمضی که این نقش‌های مثبت را به پایان رسانید، نقش منفی ایده‌آل شروع میشود، چون میکوشد انسان وجا معه را دریک وضع معینی ثابت و ماندگار راسازد. ایده‌آل، نقش وارونه آنچه را تا به حال بازی کرده "بازی میکند. تامقوعی که در غرب، لیبرالیسم ایده‌آلی در استبداد سلطنتی و مذهبی بود، نقش مثبت ایده‌آل را بازی میکرد، همانطور و وقتی سوسیالیسم در مقابله سرمهای داری نقش مثبت ایده‌آل را بازی میکند، ارزش دارد، ولی به محضی که این نقش را به پایان رسانید، و در پی شبوت یک وضع یا حالت درجا معبده بود، نقش منفی ایده‌آل را بازی میکند. اکنون جنبش محیط زیست در برابر سرمهای داری و سوسیالیسم ایده‌آلی را گذاشت که حدود منفی ایده‌آل‌های آنها را مشخص می‌سازد. ولی طرفداران هر ایده‌آلی، پس از زور و دراین حالت منفی ایده‌آل، میکوشند وضع موجودی را که به آن رسیده‌اند، با آن ایده‌آل، غیر منطبق بدانند، و آن رژیم را "خائن به آن ایده‌آل" بشمارند، بلکه با این تکنیک، آن ایده‌آل را از سر زنده و انگیزندگانند.

وتجربیات مرا روش سازد، از بزرگترین تجربه‌های فرهنگی انسان است. فکر دیگری هم میتواند تجربه مرا روش سازد. روشی و حقیقت فقط در تصرف من نیست. این که فردی خاص، گروهی خاص (لایه‌ای خاص - طبقه‌ای خاص، نژادی خاص، امتی خاص) سرچشممند گردد نور و حقیقت است، نتیجه ناتوانی آن فرد یا گروه در پذیرفتن و درک روشی‌های دیگران است. کسی و گروهی که (قومی که، طبقه‌ای که، ملتی که) همه را جذب خود تریک و جا هل و دروغگو و فاسد و کار فروظاً لم میداند، قدرت درک و پذیرفتن روشی‌های دیگر، معارف دیگر، حقایق دیگر، اخلاق‌های دیگر، را از دست داده است.

آنکه خود را عین نور مطلق میداند، به طور مطلق نمیتوانند نورهای دیگران را درک کنند تا چه رسیده‌آنکه آنها را بپذیرد. کسی که قدرت روش ساختن همه جهان و همه افراد را دارد، خود نمیتواند زروشنی هیچکس، از هیچ چشم روشنایی دیگر، بهره بگیرد. ولی قدرت روش شدن، غیر از قدرت روش سازیست. بسیاری از کسانی که روش نگرند، نمیتوانند روش بشوند. با یادآوری موقت که چگونه فکر خود را با نور دستگاههای فکری دیگر روش سازیم و از آن روشی لذت ببریم، ولی آنچه ما و فکر ما را روش می‌سازد، با روش ساختن، محدوده فکر ما را باید محدود نماید، عیب وضع و حذف کرما را برای ما پدیدا رمی‌سازد، ازاین روش شدن، دردآور و عدا بخش است.

ولی ما علاقه به روش نگری دیگران را دریم چون با نمودن عیب وضع و حذف کری دیگران، دیگران را عذاب میدهیم و عذاب دادن دیگران برای ما لذت بخش است. ازاین روهست که حقیقت هر کسی و گروهی، نور منحصربه فرد جهان است. هیچکسی و گروهی از روش شدن، لذت نمی‌برد.

روشنگر، بر ضد روش گری

آنکه میخواهد من را روش سازد بزودی متوجه میشود که روش کردن من، دانا کردن من است و دانا کردن من، توانا کردن من هم در مقابل دیگران وهم در مقابل خودش هست. روش ساختن دیگران، در آغاز کار خدا (الله)، نور آسمانها و زمین است (بوده است و سپس این کار به دوش علماء دین و مقتدران وقدرت خواهان و روش نگران افتاده است).

ولی روش نگری جا معه، قدرتمند ساختن جا معه در مقابل هر قدر تمندی است.

تصرف دارد. این است که مسئله استحاله فکر (فکر، داشتنی است) (به حقیقت که انسان را دارد) واست الحاله حقیقت به فکر، مسئله اساسی است. کسی که دیروز فکری را داشته است از همان فکر را مروز، حقیقت شده است که او را دارد. پاسخ به این سوال که آیا این مائیم که یک فکر را دریم یا آن فکر است که ما را دارد، بسیار دشوار است. چون بسیاری از افراد کاری را که ما می‌انگاریم داریم، درواقع آن افکار، ما را دارند، یعنی حقیقت شده‌اند. تفکر موقعی واقعیت می‌باشد که ما واقعاً یک فکر را داشته باشیم نه آنکه درواقع آن فکر ما را قبضه کرده باشد.

برای رد کردن یک فکر، با یاددا آغاز مالک آن شدوا آن را تصرف کردن آنکه ملک او بود و در تصرف و قبضه ای بود. ما حقیقت خود را هیچگاه نمی‌توانیم رد بکنیم. ولی وقتی ما یک فکر را داشتیم، احتیاج به دورانداختنش نداریم تا از دست اونجات پیدا کنیم. هرچه ملک ما است، با همان رابطه مالکیت، ما در بنده‌گرفتا را و هستیم که با دورانداختنش از گیرش رهائی یا بیم. هرچه ملک ماست، وسیله‌ماست، شیئی است، واقعیت است، برونو شست، بسیار دور از ماست، بسیار پست تراز ماست و هیچگونه خطی نیست که ما را قبضه و تصرف کنده‌ایا به خود جذب کند. فکری که در ملک ما است با رد کردن، دورانداخته نمی‌شود، با رد کردن، تبدیل به باطل و کفرو شرک نمی‌شود.

با رد کردن فقط ما یک ویژگی از مالکیت خود را نسبت به آن فکر، ابزار میداریم ولی ما همه افراد را که رد کرده‌ایم ملک و مال خود را نمیدانیم. بدینسان ما محدودیت تفکرات خود را در برخوردا نسان با یک تئوری یا با یک حقیقت (ایدئولوژی و دین) در می‌یابیم. رابطه مردم درجا معد بایک فکر، رابطه مالکیت خالص نیست.

قدرت روش شدن نه قدرت روش کردن

هر کسی با عقیده خود، با حقیقت و معیا رواصل خود، در انتقاد کردن فکر دیگری، دیگری و فکرش را روش می‌کند، از حقیقت خود به دیگری نور می‌افکند، بدین سان همه روش نگرانند. ولی با آنکه ما قدرت روش کردن فکر دیگری را داریم، قدرت روش شدن خود فکر خود را با حقیقت و فکر دیگری نداریم. این تجربه که دستگاه فکری دیگری، حقیقت دیگری، معیار دیگری نیز میتواند افکار

آیا هیچ قدرتمندی و یا قدرت خواهی (آنکه میخواهد قدرتمند موجود را بیان دارد) وجود جایش را بگیرد و از این رو بیشتر در صدد روشنگری مردم برمی آید تا مردم را در مقابله مقتدر موجود و قدرتمند روشون سازد (میخواهد هر قریب مقتدر ترا خود در برابر خود را بگیرد؟) از این رو نه آنکه قدرت دارند و نه آنکه به هوا را رسیدن به قدرت در آینده هستند (معمول آنکه میخواهد در آینده به قدرت برسد) یا هرگونه قدرتی را منفور میسازند یا نفرت و رزی به قدرت موجود را میزند (میخواهد باشد) را اختن مردم، آسیب به موجودیت یا امكانات خود بزند.

روشنگری جا مده، قدرتمند ساختن جا مده است. آیا یک سیاستمدار یا یک حزب سیاسی یا یک عالم دینی یا یک روشنگر میخواهد جا مده را علیرغم مرجعیت و قدرت خود، مقتدر سازد آنها را سچشممه قدرت کند؟ مردم میخواهند روشن بشوند، چون میدانند که با روشن شدن، مقتدر میشوند و همه آنکه قدرتمند هستند (چه دینی، چه سیاسی، چه اقتصادی، چه ایدئولوژیکی، چه...) برضبیداری مردمند.

تبليغات یک فكري دستگاه فكري را کردن، یا تلقين کردن یک ايدئولوژی و دین و فلسفة به مردم، روشن کردن و بیدار کردن مردم نیست. هر دستگاه فكري یا فلسفه یا عقیدتی، در بر هر چهار خاص در تاریخ، روشنگر است و بیدار میسازد، ولی با مذاق و مويکنوخت شدن، با عادی شدن، با رسمي شدن، قدرت خوابا ننده، قدرت ضا بطه (کنترل سازی) و قدرت راهبری کننده (عماکش جا مده کور) میشود. این تغيير دادن معرفت، تغيير دادن شيوه تفکر، تغيير دادن دستگاه فكري، تغيير دادن ديدگاه است که جا مده را روشن و بیدار میسازد.

در يك معرفت و شيوه تفکر و يا دستگاه فكري مانند، انسان را در تاریکی خواب میکند. وجا مده ای که در تفکر خود، خود را تغيير ميدهد، جا مقتدران از هرگونه اش (چه دینی، چه سیاسی، چه اقتصادی) تنگ میشود. برای هرگونه قدرت ورزی، با يدمدم را در فکر شان، يا قسمتی از فکر شان، غيرمتغيير ساخت. با يدمدم را خواهند بود و كور کرد. قدرت ورزی، تياز به كور کردن، تاریک کردن، خواب کردن دارد.

بحث روشنگری را نمیتوان از محاسبات قدرت جدا ساخت. درجا مده ای که روشنگری، کار حکومت (یا لایه عقیدتی حاکم) میشود، جا مده در يك معرفت و

شيوه ديدوفکر، به خواب خواهد رفت. هر قدر تمندی و قدرت خواهی (آنکه میکوشد) جای مقتدر موجود را بگیرد (به شيوه ای برضه روشنگری تلاش میکند). و آنکه برضه قدرت موجود، احتیاج به مردم برای رسانیدن خود به قدرت دارد، و با يديزير پرچم خلق دوستی و خير خواهی اجتماعی و کارگری و ملي راه بيفتد، به شيوه ای دیگر برضه روشنگری است.

مسئله اساسی آن نیست که اوه را روش میکند، مسئله اساسی آن است که او چه را بدون توجه مردم، تاریک میسازد. ایجا دچه تعصبات و خرافات وجهالتهای تازه میکند که به نا معلم و حقیقت و معرفت، مقدس ساخته میشود. با هرگونه روشناشی، تاریکی ایجا دمیگردد. آنچه ما را درجایی و درجهتی روش میسارد، درجایی و جهتی تاریک میسازد. معرفتی که ما را از همه جهات و در همه جا روش بسازد، فقط یک خیال خام است.

هر نوری که به چیزی می تا بد، قسمتی از آن چیز را روش و قسمتی از آن چیز را تاریک میسازد.

انتقاد، نتیجه و رونه میدهد

هرا يده ای که در تاریخ نمودا رشد، امكانات چندگانه گسترش دارد. آنکه آن ایده را (مثلث) ایده وحدت خدا را، یا ایده همبستگی اجتماعی را (دربره ای خاص از تاریخ و درجا معدای خاص، عبارت بندی میکند و میگسترد)، با آنکه فلسفه یا دین، خود را "تنها گسترده حقیقی آن ایده" میداند، ولی آن ایده، بيش از آن دین خاص یا آن فلسفه خاص یا آن ایدئولوژی خاص است.

منتقدی که از این مكتب فلسفی یا دین و مذهب خاص یا ایدئولوژی، انتقاد میکند و به حق تنگی ها و محدودیت ها و نواقص و ناسازگاری های منطقی و سنتی های آن "ایده را در آن شکل "نشان میدهد و افساء میسازد، میپندارد که "خود آن ایده را" ریشه کن و منتفی میسازد. معتقد همان اشتباه را میکند که معتقد به آن ایده میکند. معتقد، آن ایده را در آن شکل "همانند معتقد به آن دین و ایدئولوژی یا فلسفه، تنها نما یnde آن ایده می پندارد.

ولی بر عکس انتظار معتقد، انتقاد ای و سبب میشود که معتقد و مؤمن به آن ایده در آن شکل "متوجه آن مشکلات بشود، و مستقی و تنگی و محدودیت و نقصی را در شکلی که آن ایده در آن مذهب یا آن مكتب فلسفی" گرفته دریا بد، و با

پیش از آنکه به خود تغییری بدهید

انسان با دادن بعضی تغییرات به خود، خانواده خود را ازدست میدهد، با دادن بعضی تغییرات دیگر به خود، دوستان خود را یکی پس از دیگری از دست میدهد و با لآخره با دادن بعضی تغییرات دیگر به خود، حزب خود یا قوم خود یا ملت خود یا طبقه خود را امت خود را ازدست میدهد.

ولی انسان آنقدر به خود تغییر میدهد که "قدرت تحمل این بردگی" از خانواده خود یا از دوستان خود، یا از حزب و قوم و ملت و طبقه و امت خود "را دارد.

و هر کسی که قدرت تحمل برای بی خانواده شدن، بی دوست شدن، بی حزب شدن، بی طبقه و ملت و امت شدن را ندارد، به خود هیچ تغییری نمی دهد. تغییر دادن به خود، همیشه در دیکنونع پاره شدن، تنها شدن، و بی لانه و بی وطن شدن را دارد. آنها ؎ی که حاضر به تغییر را دن خود نیستند خانواده و دوستان و حزب و قوم و ملت و امت و طبقه خود را نگاه میدارند و آنرا که به خود تغییر میدهد را ز خود میرانند. پیش از آنکه هر انسانی به خود تغییر بدهد باید "مسئله تحمل درد آوارگی و تنها ؎ی و پارگی، را برای خود طرح کند.

فلسفه تابه حال دنیا را فهمیده اند
حالا با یاد آن را تغییر بدهند!

کسی که میخواهد دنیا و مردمش را تغییر بدهد باید مردم دنیا را با قساوت عذا ب بدھد و آنها را در جهنم بسوزاند و آب کند. آنکه تغییر میدهد، از قدرتش لذت می برد و آنکه تغییر را ده میشود، درا شراکرا و مقاومت شد در برابر تغییری که طبق یک مکتب فلسفی یا یک دین و ایدئولوژیست، عذا ب ورنج می بیند. ولی لذت تغییر را دن جا معه و تاریخ و جهان، بعضی از افراد او گروه هم ارا چنان به نشئه می آورده که عذا ب جهنه را که برای دیگران فرا هم می سازند حتی نمی توانند حساس کنند و به خود حقانیت این سخت دلی و بی رحمی و قهر ورزی را بدھند. هیچ کسی و فلسفه ای و دینی و ایدئولوژی، حق تغییر دادن مردم را ندارد، این حق مسلم و طبیعی هر کسی است که خود، خودش را آنطور که میخواهد تغییر بدهد و اگر نخواهد تغییر ندهد. حق تغییر را دن خود، یکی

دریافت این نقش، بر عکس انتظار منتقد، به هیچ وجه آن ایده را ترک نمی کند، بلکه میکوشد از نو، همان ایده را در شکلی دیگر بگسترد، که حتی المقدور دارای این نواقص و تنگی ها و محدودیت ها و ناسازگاری های منطقی نباشد.

بدینسان معتقد و مومن بده آن ایده در آن شکل خاص آن ایده را در شکلی دیگر از زنا حیاء میکند. آن خدا با صورتی دیگرا زن و متولد میشود، آن فلسفه در دستگاهی دیگرا زسرعیا را بتندی میشود، انتقاد با افشاء نواقص و محدودیت ها و ناسازگاری های آن ایده "در شکلی که خود را نماینده احصاری آن ایده می داند"، آن ایده را به "تجدید عبارت بندی و شکل گیری" می کشاند، نه آنکه آن ایده را به کلی معدوم و مغلوب سازد. ازاین روکار انتقاد با پیدا یش دوباره آن ایده در شکل عبارت بندی تازه اش، از نشوروع میگردد. یک ایده میتواند بدها شکل خود را بگسترد و در هر شکلی نیز غلط ها و محدودیت ها و نواقص دیگردارد.

همان سان که معتقد، خود را در "عینیت دادن آن ایده در یک شکل خاص" ، با تما میت ایده "می فریبد، همان سان نیز معتقد گرفتا ره مین مشتبه سازی و خود فریبی هست، و می پندازد که با انتقاد اداش، کار آن ایده را یکباره برای همیشه ساخته است و دعوی آن را دار که سیمرغ را کشته است، خدارا کشته است، آن ایده را تا بود ساخته است، آن بت را شکسته است، ولی از خاکستر سیمرغ، با زیمرغی از زنبرمی خیزد، و خدا وندی دیگربا زا ز جسد ملیب زده اش به آسمان میروند و ایده ای که معدوم شده است، با زا زن خلق می گردد.

انتقاد، هر ایده ای را در توجه دادن به نواقصی که در یک شکل دارد، به خود بازمیگرداند، تا از سر نیروی آفرینندگی خود را در شکلی دیگر بنماید.

این است که انتقاد ادا ز هر دینی، سبب پیدا یش دینی و مذهبی دیگر، یا احیاء همان دین در شکلی دیگر میگردد. انتقاد ادا ز یک شکل سوسیا لیسم، سبب پیدا یش نهضت سوسیا لیسم و جشن شکلی دیگر میگردد. انتقاد ادا ت از یک شکل آزادی، سبب پیدا یش نهضت آزادی در شکلی دیگر میگردد. مردن در ایده، فقط پوست انداختن است. ایده، ما هیئت رستاخیزی دارد.

ایده، در یک شکل می میرد و همان ایده در شکلی دیگر را ایده میشود. انتقاد، تنها نقش جلادی بازی نمی کند بلکه خود دن استه، پدر تولید ایده در شکل تازه اش هست، با آنکه حاضر ب شد به پدری خود اقرار کند، و تنگ و شفتر از پدر بودن خود داشته باشد.

از حقوق بنيادين آزاد است، وکسيکه (وفلسفه‌اي وديني واديشولزوي علمي که) ميكوشدانسان را طبق خواست خودتغیير بدده، بهدا منه آزاد انسان تجا وزمي کند.

فلسفه‌تا آنگاه ميكوشندنها وانسان را بفهمند، به حق آزاد انسان برای تغييردادن خودجا وزنمی کنندولی از آن روزکه به فكرتغیيردادن دنيا می‌افتندجهنمی از قساوت وعدا ب وبی رحمی واستبداد ميسازند.

نفرت از تاریخ خود

گذشته ما وتا ریخش هنگا می‌ازماست که دربا ره آن می‌اندیشیم و سراپا به آن توجه‌داریم. گذشته‌خودوتا ریخش را وقتی فراموش می‌کنیم و نفرت از اندیشیدن دربا ره آن و توجه‌به آن داریم، ازما نیست، واندیشیدن همیشه نیا ز به "فا صله‌گرفتن" و "بیگانه‌شدن" دارد. ولی ماحتی وقتی از خودمان فاصله می‌گیریم و به خودمان به چشم بیگانه می‌نگریم، از آن نفرت پیدا می‌کنیم. و درست گذشته ما وتا ریخش، همین "خوددورشده، خودفا صله‌گرفته‌از ما" است. ولی هرگونه خودشنا سی (نه تنها خودرا به عنوان فردشنا ختن، بلکه جامعه و ملت و قومها مت و طبقه خودرا شناختن) نیاز به همین شناخت تاریخ گذشته خود، به همین خودگسترده‌شده ولی فاصله‌دار از خود" دارد.

انسان چها زدیدگاه فردی، چها زدیدگاه تعلق گروه‌اش، نهی خواهد به سهوالت خودرا با "خودگذشته‌اش" عینیت بدده، می‌خواهدا زگذشته‌اش بربیده و گسته شده باشد، از گذشته‌اش ره‌آشده باشد. ولی همین فراموش سازی و نفرت و بی‌اعتنائی و "اجتناب از شناختن آن"، "نشان آن است که هنوز "خودگذشته‌اش" (اسلامیش، سوسیالیستیش، مسیحیتیش، ایرانیتیش...) درا وزنده و نیر و مند هست همان سان که یک فرد دراجتناب از عینیت دادن خودکنوی اش باتاریخ گذشته‌اش، نفرت از شناختن خودش دارد، همان سان یک ملت و قوم و طبقه و امت، دراجتناب از عینیت دادن خودبا تاریخ گذشته‌اش، نفرت به "تاریخ واقعی خودش و گروهش" دارد، و همین نفرت شدید به تاریخ واقعی اش هست که او را و میداردتا تاریخ مطلوبی از گذشته‌اش (ازا متش، ازملش، از طبقه‌اش...) بنویسد.

از جنگ طبقاتی به جنگ ملت‌هاى فقیرهاى سرمایه‌دار

درکشورهای غربی، مسئله‌اختلف طبقات اقتضا دی در مرحله صنعتی با جنگ طبقاتی حل شدویا را حل شدن گام به گام شر را یافت. آنقدر" صلح طبقاتی" برقرار می‌شود که از جنگ طبقاتی دست بکشند، و هنگامی طبقه‌پائین از جنگ طبقاتی دست می‌کشند که به آندازه کافی از محصولات تولیدی و شرطت بهره مند بشود و گذشته‌ا زار رضاء نیازها یش رفاه نیزت‌تامین گردد. جنگ طبقاتی بر عکس تفکر ما رکس، نیاز به نابودی یک طبقه‌ندا ردو جنگ طبقاتی می‌توانندیک شکل حقوقی و مدنی و دموکراتیک داشته باشند و همیشه در این چهارچوبه تجدید گردد و مجددا" قرار داد تمدید صلح بسته شود.

طبقه‌پائین و کارگران زرای تمدید صلح پس از حالت تهدیدگرفتن (دراعتراضات) و جنگهای مجازو محدود و موقدت با طبقه سرمایه‌دار، توانسته است به مراتب بهترین‌ندگانی مرتفع‌داشتند باشد تا جوا مع تک طبقه‌ای.

مسئله بنيادی اقتضا دی جهانی از این پس، جنگ ملت‌هاى فقیر در برابر ملت‌هاى سرمایه‌دار است. ملت‌هاى سرمایه‌دار صنعتی برای حفظ "صلح جامعه جهانی" با یاری ملت‌هاى فقیر مالیات بپردازند. همان نظرورکه صلح اجتماعی در داخل هر کشور سرمایه‌دار رصنتی، با پرداختن مالیات تصاعدی بر درآمد محل شدنی بود، در "جا معاوضه و احده‌شی" موقعی صلح برقرار می‌شود که ملت‌هاى سرمایه‌دار صنعتی، طبق مالیات تصاعدی بر درآمد محلی اشان، به صندوق بین‌المللی برای پخش عادلانه میان ملل فقیر بپردازند. جنگ ملت‌هاى سرمایه‌دار رصنتی سرمایه‌دار، در آینده‌جای "جنگ طبقاتی در درون جامعه‌های سرمایه‌دار رصنتی" را خواهد گرفت که مسئله‌خانه کشورهای سرمایه‌داری بود که در آن دو طبقه اجتماعی بر سر "ثروت فراوان و تولیدبیش از حد ملی اشان" نزا داشتند.

ملت‌هاى فقیر باید متحداشوند و جنبش سوسیال لیسم با یاری جبهه را از میان طبقات درون جامعه‌ای خود (که نه ثروت فراوان دارند) نه تولید محصولات بیش از نیاز به جبهه‌ای که میان کشورهای فقیر در برابر برکشورهای سرمایه‌داری منتقل سازد.

ملتهاى فقیر، بدون گرفتن مداوم چنین مالیات تصاعدی از درآمد ملت‌هاى سرمایه‌دار، هیچگاه نخواهند توانست مسائل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی

و آموزشی خود را حل کنند، وحدت جا معه بشری، ایجا ب صلح اجتماعی واقعی واقعی میان ملل فقیر و ممل سرما یه دار میکند. تا ملت های سرما یه دار این مالیات تعاونی بردرآ مخدود را به ملت های فقیر نپردازند، حقوق بشر، حقوقی امتیازی برای جوا مع سرما یه دار خواهد بود. کمکهای اقتصادی به ملل فقیر یا وام دادن به آنها حکم همان "اعمال خیریه" را دارد که جنبه اخلاقی و دینی صرف دارد. "تکلیف حقوقی". این تکلیف حقوقی ملل سرمایه دار است که برای انسانی ساختن وضع اقتصادی و زندگانی و اجتماعی به ملل فقیر بپردازند. "تعهد دلخواه اخلاقی آنها".

شیخی به زن فاحشه گفت ا مسی (خیا م)

هرچه که در انسان دیگر، گروه دیگر، سبز یا طبقه یا ملت دیگر، ترا یا گروه ترا نا راحت میسا زد، درست همان صفت خودت (وصفت گروه و حزب و طبقه) ملت و امت خودت (هست. در ربا عی خیا م که شیخ فاحشه را سرزنش به آن میکند که و "هر لحظه به دا مدیگری پا بست هست"، وازاین "دلبستگی آن بس آن" فاحشه نا راحت میشود، درست صفت اصلی خودش میباشد. و عیوب فاحشه بودن که "تغییر دلبستگی در هر لحظه باشد"، بیان "فاحشه بودن خودشیخ" است.

در مقابل ایده آل ایمان (ایمان، دلبستگی مداوم است) که شیخ می باید و می خواهد تجسم آن باشد، بر عکس میلش، امکان تغییر دادن دلبستگی اش می افزاید. او که میخواهد تجسم دوا مدلبستگی با شدت زلزل دائم و تغییر مدار و مدلبستگی است. این است که "شیخ بودن و فاحشه بودن" آزمهم جدا نا پدیراند. شیخ فقط در ظاهريک موافقاً شده اراد. فقط، تفاوت فاحشه با شیخ در آنست که، فاحشها بین تغییر آن به آن دلبستگی خود را پنهان نمی سازد. ازاين روبروگترین اصل اخلاق را که صداقت باشد (آنچه هستي)، بنما (مرا عات میکند. در حالی که شیخ علیرغم فاحشه اش (زلزل بسیگی ها) یش به اغراض و منافع دیگر جذدا و دین) همیشه تظاهرها و ایمان میکند.

یعنی بر ضد بزرگترین اصل اخلاق که صداقت باشد را میکند. و انتقا دفای فاحشها زشیخ آن نیست که توطیق شرع رفتار رسمی کنی بلکه آنست که توصاصدق نیستی. عدم صداقت، سراسر زلزل (زندگی طبق شریعت) را از ارزش می اندازد. البته نه تنها شیخ، بلکه هرایده آلیستی (موء من به هرگونه

ایده آلی) گرفتا رهمن مسئله شیخ هست، یعنی آنچه در دیگران (اموام) مل مل وا حزاب و طبقات دیگر) اور انا راحت و خشمگین میسا زدو آنرا رسوا میکند و افشاء میسا زد، بیان "فاحشه خودش هست"، فقط این فحشا خودش را یا نمیتواند ببیند، یا در این افشاگری رسوا سازی فحشا دیگری میخواهد پنهان سازد. ولی آنانی که در جا معبده "صداقت فاحشه" را رزش اخلاقی بدده، بسیار نا درند. به چشم نگین و تحقیر به فاحشه نگریستن، و به چشم احترام به شیخ و ایده آلیست نگریستن، بیان آنست که جا مده، صداقت را به عنوان بزرگترین ارزش اخلاقی نمی شناسدیا ارج نمی گذارد.

اینکه ما نمیتوانیم (جا مده نمیتواند) میان آنچه ما می نمائیم و آنچه در واقع هستیم، تفاوت بگذا ردوازه هم با زشناسد، نشان آنست که حساسیت و تفکر اخلاقی ما یا جا مده بسیار نا چیزونا پروردده و خام است.

مسئله اساسی تفکرا خلاقی همین بی بردن به شکاف میان نمودن و بودن در مراجع دینی و سیاسی و اجتماعی و فکری (دارندگان همه گونه حیثیت های اجتماعی بدون استثناء) است.

تفکرا خلاقی در هر کسی موقعی شروع میشود که به همه اعمال نیک و بزرگ و ستوده خود دودیگران، بدبین و مشکوک شود. ما نبا یافریب اعمال نیک و بزرگ و ستوده و معتبر و موقوفیت آمیز خود دودیگران را بخوریم. تشخیص و تمايز دور ویگی (نفاق و ریا) (در دیگران، کاریک و اعظ اخلاقی است و تشخیص و تمايز دور ویگی در خود و گروه خود (ملت و طبقه) و امت و حزب خود) کاریک مت فکرا خلاقی است. درک این دور ویه بودن هر عمل خود و گروه خود، هر فکر خود و گروه خود، هر احساس خود و گروه خود، سبب میشود که انسان نه وعظ اخلاق به دیگران بکند نه به قضاوت کردن اخلاقی اعمال دیگران (امربه معروف و نهی از مترکون) خود را محظوظ مجا زبداند.

آنکه واعظ اخلاق است (مانند شیخ)، قدرت و جسارت شناختن دور ویگی اعمال و احساسات و افکار خود را نداردیا بتدریج از دست داده است. اوبا وردادرد که مؤمن به آن خدا و دین است در حالی که کافرو منافق و شرک و مرتد است.

اوبا وردادرد که شیخ است (مرجع دین است) (در حالی که فاحشه است، و ناراحتی فحشا خود را (یا پوشاندن فحشا خود را) در ملامت کردن شدید فاحشها بر از میدارد. توجه ا و به فاحشه و نفرت و افشاگری او از فاحشه (از کافر، از مرتد، از ملحد، ...) از سرما یه دار و ... در واقع گریز و نفرت از فحشا خودش

هست.

این است که میکوشندتا میتواندا عمال و وا قعیت زندگانی رهبر و سرمشق خودرا با ایده‌آل، عینیت بدنه‌دیعنی زندگا می‌اورا ایده‌آلی و افسانه‌ای سازند، وا قعیت تاریخی اورا استحالم به اسطوره بدهند. نا دیده‌گیری بسیاری از اعمال و وا قعیات زندگانی رهبرخود، برای نجات دادن تساوی ایده‌آل با وا قعیت ضروریست.

هر هبری، با نا دیده‌گیریها زیادی از مؤمنان، ایده‌آلی و افسانه‌ای و اسطوره‌ای ساخته می‌شود. وجود حقیقت دریک نقطه ممکن است و با نفی این نقطه، انسان هستی خودرا متزلزل می‌سازد. از این رو هست که وجود حقیقت بستگی به قبول یک نقطه دارد که در آن وا قعیت با ایده‌آل با هم منطبقند. این است که شک به این عینیت در مسیح یا در محمدیا در لئین یا ... طرد و ردونفی حقیقت است.

شک به اعمال محمد، مهمتر از شک به وجود خدا است. شک به شیوه زندگی لئین، مهمتر از شک به کمونیسم است. ایده‌آل و وا قعیت با یک مودریک نقطه به هم بسته شده اند و حقیقت در همین نقطه است. خدا وجهان در نقطه محمد بهم متصلند. خدا وجهان در نقطه مسیح به هم متصلند. عظمت و اهمیت و امتیاز مطلق این افراد، برخطر پارگی مطلق ایده‌آل ازوا قعیت استوار است که بایافتن "حدا قل پیوند آنها دریک نقطه" نجات می‌باشد.

وا قعیت و ایده‌آل، هردو نشان کمبودند

فرد ره‌چیزی انسان را عاشق افراط و تفریط در آن چیز می‌کند. کسی که "کمبود زندگی" داردیا در لحظه‌ای به سوگواری شدید می‌پردازدیا لحظه‌ای دیگر میکوشد خود را در "بهشت تمنع ولذت و عیش" کم کند، یا نفرت از فکر کردن داردو برضاء فرینندگی فکریست (یعنی میکوشد فقط با ایمان به خدا و رهبر یا یک آموزه وایدئولوژی و فلسفه‌ای زندگی کند) یا آن قدر در باره ره‌چیزی می‌اندیشید که اندیشیدن به خودی خودش اورا ارزیستن و عمل کردن بازمیدارد. همه‌اضداد، بیان انواع مختلف کمبود را نسان می‌باشد. هر کمبودی، اضداد مخصوص را پدید می‌آورد. همان کمبودی که "اشتیاق به بهشت و جاه بهشتی" را پدید می‌آورد همان کمبود "وحشت از دوزخ، وعادت به وا قعیت دوزخ را درجا مده" پدید می‌آورد. و گریزا زدوزخ اجتماعی موقعی میسر نمی‌شود که به بهشت برویم، بلکه وقته که این "کمبود" را در خود رفع کنیم، و با رفع این کمبود است که هم عشق به بهشت و هم وا قعیت دوزخی اجتماعی هردو با هم زدوده

نقطه تقاطع ایده‌آل و وا قعیت

هرا دیده یا ایده‌آلی، فقط دریک "نقطه‌اوجی" قابل تجسم است. ایده‌یا ایده‌آل فقط در "نمونه‌های نادر و کم‌نظری، وا قعیت می‌باشد. بنا بر این، در این افراد معدود است که "حقیقت" نمودار می‌شود (حقیقت، تساوی ایده‌یا ایده‌آل با وا قعیت) به همین جهت نیز "وا قعیت بخشیدن به ایده‌آل یا ایده"، ایجا دا متیا زمی کند. چون تجسم بخشیدن به ایده‌آل، ضمناً نت وجود دادن به حقیقت است. عینیت دادن ایده‌آل با وا قعیت، در همه‌جا و در همه وقت و از همه میسر نیست، بلکه فقط در "نمونه‌های معدودی" امکان دارد.

از این حقانیت (حقیقت یا بی‌اهردی) یا هرا خلاق یا هرا یدئولوژی در وجود همین نمونه‌های معدود، همین مثال‌های اعلی، همین سرمشق‌ها است.

این است که شیخ (علم‌دینی) برای مردم، یک فرد عادی دیندا رشمرده نمی‌شود بلکه اور شیخ، کسی را می‌جوید که تساوی با دین دارد، درا و هست که دین، تساوی با وا قعیت و زندگی و عمل پیدا می‌کند. بدین سان خرده‌گیری از شیخ، یا طنز زدن به شیخ و عملش در واقع متوجه خود دین است.

"منافق بودن شیخ"، تجربه "منافق بودن خود دین یا خود ایده‌آل" است. یک ایده یا ایده‌آل با ید حداقل دریک نمونه، دریک مثال اعلی، دریک سرمشق (اسوه‌حسنی) تجسم یا بدنا حقانیت پیدا کند، تا حقیقت بیا بد.

شک به وجود چنین سرمشقی، شک و بدینی به شیخ، چون شیخ یا رهبر یا سرمشق ایده‌آل است "تجسم عینیت دین یا ایده‌آل با وا قعیت" است، شک نسبت به خود دین یا ایمان به منافق بودن شیخ، ایمان به بی حقیقت بودن دین است. دین یا ایده‌آل، در هیچ کجا حتی دریک نمونه هم وا قعیت نیافتد است.

معمولان "هر هبری برای مردم، خا من همین عینیت یک ایده‌آل با وا قعیت است، و شک به این عینیت می‌باشد آن ایده‌آل و وا قعیت زندگی آن رهبر و سرمشق، طرد ور خود آن ایده‌آل است. نفی خدا و ایده‌آل برای مردم این قدر مضطرب سازنده و خشم آور نیست که نفی این نقطه که ایده‌آل با وا قعیت عینیت می‌باشد.

ما نمی توانند در این نگاه به آن چیز (به آن فکر، به آن شخص، به آن نهاد) از نگاه بگذرند و به آن چیزبرستند.

واين "قدرت عبور قوای معرفتی در نگاهه" همان چیزیست که مقدسان و مقدسات آن را "وقاحت" می تا مند. دیدن هر چیز مقدسی در اعماق نیاز به "وقاحت" دارد. شاید بتوان گفت که هر چیزی به نسبتی درجا معده مقدس است. و هر کسی که قوای معرفتش را بدون داشتن حالت تقدیس "به کار می آندازد، و قیح است. قداست، یک چیز مطلقی نیست و تنها به دین و فکر و حقیقت دینی و مراجع دینی اختصاص ندارد. هرگونه مرجعیتی درجا معده نیاز به قداستی نسبی دارد و به همان اندازه که جا معده نسبت به او حالت قداست دارد، به همان اندازه کمتر میتوانند دروغگوئی و ریایا پیش را کشف کند. این است که هر کسی که میخواهد مرجعیتی داشته باشد، به جای آنکه کمتر دروغ بگوید و کمتر ریا بکند میکوشد تا مردم بیشتر به این حالت قداست خود نسبت به او بیفزاید. هر کس که برای جا معده قداست نسبی یافتد، معنا پیش آن نیست که او به همان اندازه دروغگو ریا کارهست، بلکه او تا به آن اندازه میتوانند بدون مراحت دروغ بگوید ریا بکند. یا به عبارت دیگر، ازا این به بعد این قدر "اعتبار دروغگوئی ریایا کاری درجا معه" داردو اگر دروغ بگوید ریایا تالیف قدر بکند، کسی در مرجعیت اوشکی نمی کند. فقط در قداست مطلق (که بیشتر نزد مراجع دینی و رهبران کاریسماتیک پیدا پیش می یابد) است که او اعتبار دروغگوئی بی نهایت ریایا کاری بی اندازه را داردو اگر هر دو رغبی بگوید ریایائی که بکند جا معده شکی در مرجعیت اوضیح نمی کند. ولی همین اعتبار ریا که جا معه با حالت قداستش به کسی یا نهادی یا حرفي میدهد، اغوا به دروغگوئی ریایا کاری میکند.

اینکه همه شعرای ما با چشم تیزبین خودنا ظرد غل کاری و ریای علماء دینی هستند، نشان میدهد که جا معه به جز شعراء، تا به این اندازه حالت قداست نسبت به این علماء دارده که تا به این حد میتوانند دغله ریایا بکنند بدون آنکه خدشای در مرجعیت آنها ایجا د بشود. همه این افشاگریهای شعراء در درازای سده ها تغییری در این حالت قداست که مردم نسبت به علماء دین داشته اند نداده است. بدین سان میتوان ارزش نفوذی را که در انتقاد دوافشاء گری، روشن فکران در آینده در مردم خواهند داشت، شناخت.

میشوند. همینطور مسئله انسان، رسیدن به آیده آل نیست، بلکه هم واقعیتش وهم ایده آلش، هر دو نمودا رکمبو دی خاص درا و هستند.

رسیدن به آیده آل، تائیدوا بقای همان کمبود است که وا قعیت پرستی و درست هم درا و ج تحقیق ایده آلش و هم درا و ج تائیدوا قعیتش، بیش از حد آن کمبود را دارد.

دیدن، نیاز به وقاحت دارد

هر کسی درجا معده آنقدر بیشتر مرجعیت (مرجعیت سیاسی، مرجعیت دینی یا ایدئولوژیکی، مرجعیت اجتماعی) دارد که مردم کمتر حق و قدرت کشف و افشاء دروغگوئیها ریایا کاری پیش را دارد. "ایمان به تقدیس یک نفر"، غالباً نتیجه فقدان محض حق و قدرت کشف و افشاء دروغگوئی ریایا کاری در آن فرد است.

همین که در ما عوامل روانی خاصی مارا از هرگونه تلاش برای کشف دروغگوئی ریایا کاری درکسی با زمیدارند و چنین تلاشی را برای قوای معرفتی ما تحريم می کنند، او برای ما مقدس میشود. داشتن حق قانونی یا عقلی برای چنین اكتشافی، به ما "قدرت روانی این اكتشاف" را نمی دهد. یا درجا معده ما با افشاء دروغگوئیها ریایا کاریها و، به نتیجه ای نمی رسیم، چون نا با وری مردم (یعنی همین با زداشتگی روانی مردم) از اكتشاف دروغ و ریایا (او) مانع از پذیرش این پرده در ریایا است. هر انسانی و فکر ریایا چیزی که برای انسانی "قدس شد" از آن لحظه به بعد، همه قوای معرفتی او بپردازد کشف دروغ و ریایا و نقص، در آن انسان یا فکر ریایا چیز میشوند. در آنچه مقدس است، اما مکان وجود دروغ و ریایا و نقص نیست. قداست، یک مقوله انسانی است

انسان در اش رو حشمت از فریب نیاز به وجودی یا فکری یا نهادی یا فردی مقدس دارد یا نیاز به حقیقت دارد، حقیقت یک فکر مقدس شده است.

ارتقاء به مقام مرجعیت درجا معه، همان ارتقاء به مقام قداست در جامعه است. قوای معرفتی ما در هر جا شی (روی هر فردی یا روی هر فکری یا روحی هر نهادی) آنقدر نافذ است که قداستش کمتر است. ما در جا شی بیشتر و بهتر و رفته از می بینیم که کمتر برای ما مقدس باشد، و در جا شی که قداست مطلق است، هیچ نمیتوانیم ببینیم. ما با چشم با زیان می نگریم ولی سراسر قوای معرفتی

ما در آندیشیدن، در یک حرکت تماشدنی قرار میگیریم. آندیشیدن، پایان ندارد، هیچ اندیشه‌ای تمام نیست. هر آندیشه‌ای، ناقص است و نیاز به "قرا ترا ندیشیدن" دارد.

آنچه من در با ره اشیاء و اتفاقات و پدیده‌ها و انسان‌ها (که چه هستند و چگونه هستند و چرا هستند) می‌اندیشیم، هیچ کاه به پایان نمی‌رسد، ولوا نکمال آزوی من آن باشد که آن را به پایان برسانم. با این آرزو من میخواهم با آندیشیدن بر رضدا هیئت آندیشیدن باشم.

آندیشیدن اندیشه‌ای که این پدیده چه هست، هنوز بده پایان نرسیده، آندیشیدن با ز همان سؤال را (این پدیده چه هست؟) از سر تکرا رمیکند. آن آندیشه (که پاسخ به این پدیده چه هست میباشد) در بستر جریان مداوم آندیشیدن قرار دارد.

آنندیشیدن به خودی خودهیچگاه نمی‌ایستد. عمل و ضرورت عمل است که حرکت آندیشیدن را در آیستگاهها ئی برای مدتی متوقف میسازد. آنچه را ما "یک آندیشه" می‌نامیم، درواقع "یک آیستگاه آندیشیدن" است. همه مکاتب فلسفی و عقایدوادیان و جهان‌بینی‌ها، آیستگاه‌های آندیشیدن هستند. وقتی جریان آندیشیدن، جائی ایستاد، در آن وقت است که آنچه را در پایه پدیده‌ای می‌اندیشید، عین آن پدیده میداند، یعنی به تساوی آندیشه‌خود با وجودیا واقعیت قائل میشود (معرفت و علم عین وجودیا واقعیت است) ولی وقتی خاطره جریان آندیشیدن هنوز زنده است، و "ترمز ضرورت عمل را برای آیستگاه کردن آندیشیدن" درک میکند، آگاه بود آن را در کدها و در بررهای از زمان، یک آندیشه را با یددار عمل به حقیقت بگیرد، آندیشه‌یادانش و یا قضاوت خود را عین واقعیت و هستی بداند، و نگذارد که جریان آندیشیدن در این برهه (با شک و یا عصیان و...) به این "آندیشه مساوی با هستی" یعنی "به آنچه را حقیقت گرفته" آسیب بزند.

و در این برهه در عمل پیروز مندراست، اگرکه "آندیشه‌ای را که آگاه بودانه به حقیقت گرفته است" فراموش کند، وایمان بیاورد که آندیشه‌ها و، قضاوت او، معرفت او، حقیقت هست (عین وجودیا واقعیت است). با این ایمان، دیگر منتظر از سر آندیشیدن، و بکنار گذاشت "آنچه به حقیقت

گرفته" نمیشود، و انتظار را میداین را که میتواند در با ره واقعیات طوری دیگر بینندیشید، ندارد.

تا موقعی که "آندیشه‌ای را به حقیقت میگیرد"، ضرورت نسبی عمل را برای تبدیل جریان مداوم آندیشیدن به "آیستگاه هادان به حرکت آندیشیدن" دریک مکتب فلسفی، دریک دین، دریک جهان‌بینی، دریک معرفت) درمی‌یابد. توقف و حرکت (هم‌یستائی و همپویائی) هردو برای تفکر لازمند، تا هر فکری در عمل و تجربه‌خود را بیا زما بدو بگسترد و بنما بدو تصحیح کند و پس از آزادی ازوا قعیت، با زبه واقعیت با زگردد. حدا علای ایستائی یک آندیشه‌یامعرفت در آنست که ما به آن ایمان آوریم. آنچه را تا به حال به حقیقت گرفته بودیم، ازا این پس برای ما "حقیقت هست".

"علم و معرفت و قضاؤت و آندیشه" که تا به حال دریک جریان آندیشیدن و تغییر درک میشد (جدا ناپذیر بودن یک آندیشه‌ای تاریخ آندیشیدن، از روان آندیشیدن) مطلقاً ازا این بستر خارج ساخته میشود و مستقل ساخته میشود.

"آیستگاه هادان آگاه بودا نه به یک آندیشه‌یاداوری یا معرفت" برای گسترش آندیشیدن و به کار بستن آزمودن محدوده صحت و اشتباه آن، تبدیل به "ما ندگاه دائمی تفکر" میگردد و آن آندیشه را فقط با یدوا قعیت بخشید و در آن آندیشه، نه اشتباهی و نه حدی است و تنها آندیشه‌آخرين آندیشه هست. انسان دریک آیستگاه آندیشیدن خود، برای ابدما ندگار میشود و آنرا "آیستگاه آخر" میشمارد. ایمان، ارزش مثبت خود را از دست میدهد و ارزشی منفی و عالمی ضد پیشرفت و مخرب معرفت و ضدا آندیشیدن میگردد.

ما وقتی آندیشه‌ای را به حقیقت میگیریم، معرفت و علم و قضاؤت و آندیشه خود را به عنوان "یک آیستگاه آندیشیدن" درمی‌یابیم. ایمان تا همین "به حقیقت گرفتن آندیشه است" مثبت است ولی هر ایمانی دچار این سرنوشت میشود که "معرفت و علم و قضاؤت و آندیشه خود را به عنوان آخرين آیستگاه آندیشیدن" میداند و درمی‌یابد.

تزلزل در ایمان موقعی شروع میشود که به "حقیقت بودن آندیشه‌یاد علم یا معرفت یا قضاؤت خود، شک کند".

در آندیشیدن، هر آندیشه را میتوان به حقیقت گرفت، ولی آنچه را انسان در آندیشیدن به حقیقت میگیرد، حقیقت نیست. یعنی آندیشیدن مساوی با واقعیت و زندگی نیست، ولی میتوان هر آندیشه‌ای را مساوی با واقعیت و

زندگی گرفت و تازمانی طبق آن عمل کرد، و مهلت به عمل و تجربه دادتا به اندیشه‌جهتی دیگر بدهد.

اندیشیدن در تلاش میخواهد (آرزو دارد) که همیشه مساوی با اوقاع و زندگی باشد، ولی این خواهش آرزووا نیا نداشت. آوارگی دائمی در تفکر سبب میشود که اسطوره حقیقت (یا فتن فکری و فلسفه‌ای و دینی) که مساوی با اوقاع و وجود زندگی است (پیدا نیشید) باشد. ولی ما وقتی به چنین حقیقتی بررسیم، دیگر نه تنها نیاز به آن داشتیم (و حیرت و آوارگی همیشگی) نداریم، بلکه اندیشیدن، ضرورت وجودی خود را از دست میدهد و تفکر، چیز زائدی میشود. و درست درهای اینها، عقل و تفکر در آنها بیشتر نیست. این چیز زاده خالل گرومزا جم دریا فته میشود. هیچ مؤمنی (به هر دینی و فلسفه‌ای و معرفتی علمی و...) در آنچه برای اوضاع حقیقت هست، نمیتواند بیندیشد. و با شک کردن در حقیقت (تساوی اندیشه با اوقاع) آوارگی و سرگردانی و پریشا نی اندیشیدن پایان ناپذیر شروع میشود. گریز به حقیقت، سبب نجات میلیونها افراد از عذاب آوارگی در اندیشیدن است.

در دما، ما را به کینه ورزی می‌راند،
نه به شناخت علت درد

آنکه درد می‌برد، در پی یا فتن علت دردش نمی‌رود بلکه در پی "انتقام گرفتن دردش" هست. بهترین مرهم تسبیح بخش درد، انتقام است. درد برای انسان، علت ندارد بلکه سرچشمهاش "شخص هست که با اراده شرور زیدن، این دردرا ایجا دکرده است، و درایجا داین درد، گناه کرده است و با یادآوا و انتقام گرفته شود".

اینکه در دما میتواند به مبدئی بازگردد که "شخصی نیست و روی بد خواهی نیست، وا ساسا" روی خواست نیست "نیاز به تغییر کلی" "مفهوم ما از درد" دارد. عکس اعمال ما در مقابل دردگالها "عاطفی است نه عقلی". هر دردی بلطفاً مله درما "احساس کینه ورزی" را برمی‌انگیزد، و وقتی زیرکش احساس کینه ورزی قرار گرفتیم، در پی "کسی یا گروهی" می‌بریم که این کینه خود را نسبت به احوالی کنیم، نه در پی شناخت "علت درد". جدا ساختن احساس درد از احساس کینه ورزی و نفرت، نخستین گام در راه شناخت علت هر دردی است.

غالباً آنچه سرچشم‌های درد داشت، به آسانی شناختنی نیست و میتواند "مجموعه‌ای از علت‌ها" بوده باشد که سبب پخش توجه ما در جهات پراکنده می‌شود، و خود همین گم‌شدن دریافت علت و بی نیتیه ما ندن تعقیب علت، سبب افزایش درد می‌گردد.

ولی احساس کینه ورزی و نفرت به سرعت متصرکزد ریک جهت می‌گردد، و بدهین سان با توجه‌دادن و متصرکزساختن کینه و نفرت به یک فردیا یک گروه (یک ملت، یک طبقه، یک امت، یک حزب ...) در دست‌گیری می‌شود. امکان انتقام‌گیری روش می‌گردد و همیشه "امید به انتقام کشیدن"، "امید به نجات از درد" است. از این روه‌دردی در تلازم با احساس کینه ورزی، ما را از شناختن علت در دور می‌سازد. ما در پی فرد یا گروه‌گناه کاری می‌رویم که با بدآزار انتقام بگیریم و "سرچشم‌گناه یعنی شر" را قطع کنیم. نه در پی علت آن درد، و معمولاً "متوجه‌ساختن جا معده به گناه کاران و مجرمان" گروه‌گناه بست کار و ظالم و گناه‌گار "مسئله" منحرف ساختن جا معده از شناخت علت در دشان هست.

اراده‌ای که همه خواسته‌ایش، تصادف است

"هر چیزی، معلوم همه چیز است". همه، علت یک چیزند. شاید این صحیح ترین شناخت انسانی باشد، ولی به همان سان گیج کننده تریستن و مضطرب سازنده ترین شناخت است. با چنین شناختی، انسان در واقع هیچ نمیداند، و دست به هیچ کاری نمیتوانند بزنند، و هیچ چیزی را نمیتوانند مسئول سازد. وقتی دست همه در کار است (همه علت هستند، همه مسئول هستند) پس هیچکس را نمیتوان مسئول یا مقصرياً علت (خلق، زیربنا، اصل) دانست. با چنین شناختی، انسان در همه چیزگم می‌شود رشته‌ای زدتش خارج می‌شود و نمیداند که یا با چه روبرو بشود. این است که فکر "همه علت بودن" را باشد ترک بکند، چون این فکر اورا به بن بست می‌کشد و به کل سرگردان و گیج و بی سامان و بی هدف و بی معنا می‌کند. ولی در مقابل این فکر که "همه علت یک چیزند"، بلطفاً صله فکر متقاضی پیدایش می‌یابد که "هیچ چیزی علت یک چیز نیست".

اوست . همه این چراها به بن بستهای میکشده‌اند که ن دست غیب با حکمت بالغه تعریف و تعیین نا پذیر و معماً ای اش، انسان را نجات میدهد . در واقع این "حکمت بالغه" سررشه همه تصادفات و همه جهان و تاریخ و جامعه است . یک شخص مقتدر با تولید مدار و "تصادفات بی‌نهایت" علت یا اصل همه جهان و تاریخ وجا معده‌هاست . "اراده تصادفات زای ابدی یک فرد" سرچشم وحدت جهان و تاریخ وجوداً مع است .

اگرچنانچه همین ایده، حالت استثنائی و انحصاری اش را در یک فرد از دارد . بددهد، و عمومی بیان شود، سبب پیدایش نهضت تازه، درجا معه انسانی میگردد . بدینسان همان ایده در شکل عمومی بیان می‌شود که "اراده‌های تصادفات زای همه افراد انسانی سرچشم‌های تاریخ وجا معه و سیاست و اقتصاد و هنرهاست . وا یمان بدهاراده‌های بی‌نهایت تصادفات زای مدار و ما فرادجا معه‌نیز برای کسب آخرین خدا طمیناً به اصل "حکمت بالغه" میرسد . در پس همه این اراده‌های تصادفات زای (یعنی آزاد)، یک حکمت بالغه معماً ای است که همه خواستهای پریشان و گیج کننده را با هم‌هم‌هنگ می‌سازد . این مفهوم "هم‌آهنجی" فطري همه خواستهای درجا معه "همان اندازه‌تاریک و بفرنج و رازآلوده" هست که "حکمت بالغه" با لآخره "انسانی که خدا می‌شود"، همان ویژگی‌های خدارا حفظ می‌گردد . این "پیوندیابی تصادفات با اراده مطلق آزاد شخصی" سبب نجات اواز حیرت و گم‌شدنی و اضطراب می‌شود، چون جهان همه‌اش برواسان "تصادفات پی در پی و تنا مربوط به هم" درک می‌شود که "با آنکه این تصادفات به هم‌گر نا مربوط نند" همه "محصول یک اراده‌اندیا از یک اراده شخص مقتدر است .

متضا دساختن و مشابه ساختن

موقعی طرفداری، سهل و آسان می‌شود که "از آنچه طرفداری می‌شود" با انسان قابل جدا ساختن از چیزهای دیگریا چیزی دیگر باشد . بنابراین برای آسان ساختن طرفداری، باید فکر خود را با فکر دیگری متضا دساخت، فکر خود را ضد فکر دیگری ساخت . (به شکل دو ضدهم دیگر در آورد) ، آنچه وازان طرفداری می‌کند

قطب متضا دآن چیزیست که "وازان طرفداری نمی‌کند" .

از این رو، برای خاطر طرفداران هست که "نزدیکترین و شبیه‌ترین چیزها به هم، به شکل قطب اضداد، نمایش داده می‌شوند . همیشه فرقه‌بندي و مذهب سازیها در یک دین با همه‌شباحت و نزدیکیها بیشان (ما نند شیعه و سنتی یا میان اسلام‌های راستین نوین) در مقابل هم‌گر خود را به شکل اضداد هم‌گیر

بلکه فقط یک تصادف، یک حادثه، علت این چیز است . وا ذقبولاً یعنی فکر که "علت هر چیزی فقط یک تصادف است"، تا قبول "وجود خدا یا خدا یا ن" فقط یک موفاصله است، چون "خواستهای یک قدرتمند که قدرت بی‌نهایت دارد" همه‌اش دلخواهی و آزادی یعنی در واقع "تصادف محض" است .

او طبق یک قانون یا اصل یا معیاری نمی‌خواهد . اگرچنین گونه میخواست، در آن صورت خواستش آزاد نمی‌شد، بلکه خواستش مغلوب یا تابع یا مشتق بود . بنابراین خواست اوبا یدت تصادفی محض باشد و راء هرنوع تابعیتی یا معلولیتی یا اشتراق پذیراً مطلقی باشد . آزاد، یعنی فارغ از تابعیت و معلولیت و اشتراق پذیری از اصلی است و برای انسان، تصادف محض است .

بدین ترتیب از دیدگاه روانی، ایده "هر چیزی مغلوب همه‌چیزا است" به خودی خود باید "اراده خدا، اصل هر چیزی است" میرسد . وجود و راه آزاد خدا و انسان را از سرگردانی و گیجی و اضطراب درمی‌آورد . با لآخره همه‌چیزهای اتفاقات به "یک اراده آزاد مطلق" (یعنی به یک "مرکز تولید محض تصادفات" بازمی‌گردد . این "پیوندیابی تصادفات با اراده مطلق آزاد شخصی" سبب نجات او از حیرت و گم‌شدنی و اضطراب می‌شود، چون جهان همه‌اش برواسان "تصادفات پی در پی و تنا مربوط به هم" درک می‌شود که "با آنکه این تصادفات به هم‌گر نا مربوط نند" همه "محصول یک اراده‌اندیا از یک اراده شخص مقتدر است .

قبول این که "جهان و تاریخ و زندگی که مجموعه تصادفات گیج کنده" و حساب نا پذیر و کنترل نا پذیر است نتیجه اراده یک شخص بی‌نهایت مقتدر است "سبب مشودکه انسان تا اندازه‌ای از سرگردانی و گم‌شدنی و اضطرابش نجات یابد .

با قبول این اندیشه است که مسئله اساسی انسان از این پس "یافتن روابط این تصادفات در جهان و در تاریخ و درجا معه میان هم‌گر" نیست، بلکه مسئله اساسی او، "یافتن پیوندیابی تصادفات به اراده واحد خدا است" . او و میخواهده بفهمده که چرا یا چگونه خدا این خواستهای گوناگون و متضاد و تنا مربوط به هم را دارد؟ راه حل نهائی این مسئله با زگردازیدن همه‌اش این تصادفات (جهان و تاریخ وجا معه، مجموعه یکدست تصادفات است) (به "حکمت بالغه"

خودودیگران با زمینشان سد بجهد گرفتند همیشه اعلان آنچه "به حقیقت گرفته ایم" به آنچه حقیقت است "میباشد و خنده دیدن همیشه تقلیل آنچه حقیقت است" به آنچه "به حقیقت گرفته شده است". مانیا زندگانی ریسم که یک تئوری یا معرفت را درکنیم، ما فقط نظر را به نقطه ای در آن میاندازیم که خنده آور است، و با یک لبخند و یا نیشخند، همه آن چه حقیقت است، متزلزل و منتفی میشود. ردکردن یک معرفت (آنچه برای کسی حقیقت است) کاریست جدی. کسی که رد میکند، آنچه را رد میکند آن را بهشیوه ای به جدمیگیرد، یعنی به آن نمیتوانند بخندند. و تا موقعی که به آن نمیتوانند بخندند، اعتبارش را علیرغم "تلash برای رد کردن" حفظ خواهد کرد.

چیزی را که نمیتوان به آن خنده دید، انسانی نیست. چیزی انسانی است که میتوان به آن خنده دید. بسیاری میانگارند به چیزی که نمیتوان خنده دید، خدائی است، حقیقت است، ضرورت است، ما فوق طبیعت است، واقعیت است. بدینسان حقیقت و ضرورت و واقعیت، ما فوق الطبیعت و غیرا نسانی و ضدانسانی میشوند.

مسئله ما این است که هر چیز خنده دیدنی را تا چه اندازه با یه جد گرفت و در کجا و تا چه مدتی نباشد بآن خنده دیدن بتوان به آن اعتبار انسانی بخشید. و به بسیاری ز چیزها که ما در رجای و مدتی جد گرفته ایم (جلو خنده دیدن به آنرا گرفته ایم) با یاد از سر به آن خنده دیدن از سر انسانی شود، تا از سر انسانی بودن آن به آگاهی بود آید، تا اعتباً فوق انسانی را که به آن داده ایم، از سر آن با ز پس گیریم. آنکه خنده آور بودن یک فکر را نشان میدهد، نیاز به رد کردن آن ندارد، چون رد کردن، هنوز نشان به جد گرفتن یا به جدبودن یک فکر است، و چه بسا که رد کردن، نشان "بیش از حد به جد گرفتن یک فکر یا پدیده" است. ما چه بسا افکار را رد نمی کنیم تا آن را به جد نگیریم. یک لبخند، نیرومندتر از یک رویه است که اثبات شده از استدلالات منطقی است".

می نما یندو درک میکنند. همینطور تشعب دریک ایدئولوژی و حزب، در انتساب به جای درک مشا بهت و مجا ورت، درک تفا خود را با همیگر میکنند. اگرچنانچه طرفداران آن دوفکر که در اثرا خلافی ناچیزا زهم جدا شده اند، نزدیکی و شباهت آن دوفکر را ببینند، آنگاه تعصب و غیرت و حرارت طرفداری میکاهد. از این رو هست که عقايد و ادیان و احزاب و ایدئولوژیها را باید حتی المقدور به شکل "جفت اضداد" برای طرفداران هر دو عقیده یاد و مذهب یا ... نمودا رساخت.

این تمايل و تلاش برای "ضدسازی خود را عقايد و ادیان و مکاتب فلسفی دیگر" دچار ضرورت میشود که هر دین یا فلسفه یا حزب و ایدئولوژی را به حرکتی وارونه میراند. آنچه در عقیده ای یا فلسفه ای یا دینی نیروی کشن بر مردم دارد، سبب میشود که عقیده یا فلسفه یا دین دیگر آنرا بخودنسبت بدھدیا همان محتویات را از خود بشمردیا خود را بهشیوه ای تفسیرو با لآخره تاء و یل کنده آن محتویات را از خود استخراج کند. بدین سان تلاش "مشا به سازی و طبعاً" مشتبه سازی "در هر عقیده یا فلسفه یا دینی به همان قدرت در کارا است که تلاش "ضدسازی" و هر چه خود را مشا به همیگر میسا زند، با ییدبر "قدرت مواز" ماست کشی خود "بیفرا یندتا" نما یش ضدیت خود را با دیگری "حفظ کنند، چون برای مردم تمايز آنها از همیگر روز بروز مشکل تروا نتخاب میان آنها دشوارتر میگردد و بلاقیدی و بی تفاوتی مردم میافزاید.

به فکری که ما می خنديم، نیاز به رد کردن ندارد

کسانی که از حقیقت دم میزندند، حقیقت را چیزی میدانند که به آن هیچگاه نباشد و نمیتوان خنده دید. اما ما به هر چیزی میتوانیم بخنديم، پس برای ماهیج حقیقتی نیست. برای آنکه می خنده، هر حقیقتی، به حقیقت گرفته شده است و هر کسی (به ویژه صاحب نهمه قدرت) (میانگار) آنچه را به حقیقت گرفته است، "حقیقت هست". آن چه را من به حقیقت گرفته ام، فقط برای خودم معتبر میدانم، و از همین جا حق به تحمیل آن به اکرا به همه پیدا میکنم. آنچه حقیقت "هست"، متوجه وزا است. آنکه می خنده، این مشتبه سازی "حقیقت بودن" را با "به حقیقت گرفتن" در می یا بدو سرچشمه قدرت را در همین مشتبه سازی

مسیح، آنها ئی که اورا تعقیب میکردد و عذاب میدادند، می بخشید، چون آنها نمی دانستندکه چه میکنند". مردم را با یدبخشید، چون نمیدانندکه چه میکنند. این سخن آن قدر مورد پسند خود مردم واقع شده که خود را نیز می بخشد و با بخشیدن خود مهرتا ئید بدين ادعا میزندکه نمیدانندچه میکنند. عفو خودکه "میرا ساختن از جرم و استباه" است، دانسته یا ندانسته همیشه متلازم سا "دانداختن جرم به دوش رهبری یا گروهی واقعیت و طبقه ای یا حکومتی و حزبی" هست. ولی "خود را عفو کردن" و "به خود رحم کردن" در واقعیت چیزی جز تحریر کردن خود و نا بود ساختن خود نیست.

بر عکس پنداشت مسیح، "عمل آنکه نمیدانندکه چه میکند" هم قابل عفو کردن نیست، چون "دانستن در ارتکاب جرم" مهم نیست، بلکه "اما مکان دانستن او" مهم است.

آنکه اماکن دانستن دارد، ولواین اماکن بسیار ناچیز باشد، ولی مبادرت به جرم کند، اورا نمیتوان بخشید، وطبعاً "خودا وهم نمیتواند شتباه و مسئولیت خود را نداشته باشند" بگیرد و خودویا عمل خود را عفو کند. ماکسی رامی توانیم ببخشیم که "هیچگونه اماکن دانستن نداشته باشد" ولی قبول چنین چیزی درباره هر کسی، نفی حیثیت انسانی ازاوهست.

ما اورا بزرگوارانه "بخشیده ایم" ولی همزمان با این عفو، اورا از "حیّز انسانیت" برون انداده ایم. این عمل اخلاقی ماکه "عفو کردن" باشد، برای اوبسیارگران تما میشود. کسی که هیچ اماکن دانستن ندارد، کس(شخص)، نیست بلکه "شیئی" است. در واقع ما اورا با "شیئی گرفتن و شیئی ساختن" هست که عفو کرده ایم (چه این را بدانیم چه ندانیم). ما با این عمل اخلاقی خودکه "عفو کردن" و "باشد" بزرگترین عمل فدا خلاقی را که "تحیر او به شیئی باشد" انجام داده ایم. یک عمل اخلاقی خود را با عملی دیگر که بی نهایت ضد اخلاقی است (که تقلیل شخصی به شیئی باشد) و دو عمل جدا نا پذیرا زهمند، می ستائیم و به آن افتخار میکنیم. مسیح و مسئولناش به این عمل خود افتخار میکردند. حتی وقتی "خود عمل خود" را می بخشم، بهنا بود ساختن خود به دست خود (از شخص، شیئی ساختن، همیشه نا بود کردن شخص هست، در واقع عینی کردن شخص، انسان را با دید علمی یعنی عینی دیدن، نا بود کردن شخص است)

چهره و حقائق نیت اخلاقی میدهیم.

هر انسانی، اماکن شناختن دارد، وابن که به تحریک رهبری، ندانسته عملی را میکند، قابل عفو کردن نیست. مسیح در همین سخن میخواست جرم را به دوش رهبران مذهبی یهود بیندازد و دشمن مردم ببرد. دراینجا فقط عمل بزرگوارانه اخلاقی "عفو کردن" نمودا رمیشد، ولی محمد در قرآن از همین مقدمه که پیروان هر عقیده ای ما نند مسیحیان و یهودیان جاهلهند و نمیدانند، تنها به این نتیجه اخلاقی کفاایت نمیکند (که مسیح بدان کفایت میکرد) بلکه نتیجه سیاسی و حقوقی و جزائی میگیرد. اگر مردم را برای ندانستن باشد، روحانیان کفر و شرک و ارتداد (یعنی رهبران عقا یددیگر) را باید ندانند. بود ساخت (چنانکه خمینی بلافاصله پس از زور و دش دست به کشتن یا ندانستن رهبران شیخی و بیهائی و مسیحی واقعیت های سیاسی در ایران زد).

همین سخن که نتیجه اخلاقی اش چنان بزرگوارانه می نمود، نتیجه سیاسی و حقوقی و جزائی اش چنین وحشیانه و قساوتمندانه و ضارب است. از طرفی "عفو کردن" مردم برای آنکه نمیدانندکه چه میکنند "سبب میشود که مردم هیچگاه هدست از دا من رهبران شان برند و از دن. چون مردم، حق به عفو شدن دارند. این که "نمیدانندچه میکنند" از طرفی جرم را به دوش رهبران قدیم می انداده از طرفی ضرورت پیدا یش رهبران تازه را می نماید.

آنکه نمیدانندچه میکند، تا به حال "بد" رهبری شده است، "حالا بید" خوب، رهبری بشود" پس با همان سخنی که رهبران گذشته طرد می شوند، رهبران تازه که خود را نا مزدا بین مقام میکنند، به خود حق نیت می بخشد. مسئله بازگشت معرفت به مردم و طبعاً "با زگشت همه مسئولیت به خود مردم، مسئله آنست که مردم میتوانند بدانندکه چه میکنند و با یستی راه را به کسانی و سما زمانه ای و نهاده ای که آنها را ندان میسازند بینند، نه آنکه لذت از بخشیده شدن خود ببرند و مهرتا ئید به "جهالت ابدی" خود بینند. لذت از این عفو و تائید این سخن که "هیچگاه نمیدانندکه چه میکنند" و آنکه هبود دروغین دارند، مسئله تقلیل به "تعویض رهبران" می یابد. ضرورت تبدیل رهبران گذشته برهبران تازه، مسئله اساسی میگردد که "ضرورت به خود آمدن و خود سرشمه دانائی شدن و مبارزه کردن مداوم بانا داشتار و جریان ندان سازی که هیچگاه پایان نمی پذیرد". تعویض رهبران، همیشه تعویض یک نوع دانستن با نوعی دیگر

ازیندانستن است . برای آنکه انسان بداندچه میکند ، خودش باشدیداندکه چه میکند . عمل هر شخص از معرفت خود آن شخص جدا ناپذیر است ، یعنی باشد دست از رهبری کشد .

چون در پیروی از هرگونه رهبری ، به شیوه‌ای "عمل" از "معرفت" و "عامل" از "عارف" از همگسته می‌شوند . درواقع ، رهبر ، میداند ، و پیرو ، بدون نیاز به داشتن ، میکنند . با تعویض رهبر (با پیروی از رهبری تازه) با زانسان و جا مده خودش نخواهد داشت که چه میکند ، بلکه رهبرش خواهد داشت که پیروش چه میکند ، و چه باشد بکند . اجرا (عمل) و تفکر (نه معلومات و علم) با پدره رشته درجا مده باهم وحدت پیدا کند . و گرنه این "الت اجراء" هست که ماعفو میکنیم (یا عفوکرده می‌شود) . با عفوکردن ، نه تنها گناه و جرم کسی ناچیز ساخته می‌شود بلکه خودا و در همان "الت اجراء" خواندنش "نا بودسا خته می‌شود . حتی ما (چه به عنوان فرد ، چه به عنوان جا مده) وقتی گناه واشتباه و جرم خود را نادیده میگیریم ، خود را نابود می‌سازیم . بهتر است که ما جرم یا اشتباه و یا گناه خود را پذیریم تا متوجه بشویم که یا دگرفتن از اشتباه و عدم مبارزه درت مجده جرم فقط موقعي ممکن است که خود ، سرچشم معرفت خود بشویم . کسیکه خود نمیداند و جرم واشتباه میکند ، نه اشتباهش از اوت و نه جرمش از اوت . از این رونیر یک اقلیت دراجتماع ، به حکومت ، به حزب بر می‌گرداند ، و به خود حق میدهد که جرم واشتباه را به دوش دیگری بیندازد . ولی تازمانی که دیگری (رهبر) حکومت حزب طبقه دیگر ، ملت دیگر ، یک اقلیت ... مسئول جرم واشتباه ماست ، ما خود را به عنوان سرچشم معرفت خود در عمل کشف نخواهیم کرد . پیرو و مقلدو طرفداری که از امکان داشتنش استفاده نکرده است ، بزرگترین جرم را کرده است . کسیکه منکر "سرچشم معرفت بودن خود" می‌شود ، بزرگترین گناه و جرم را میکند .

این سخن مسیح که مردم نمی‌دانندچه میکنند ، درواقع شامل این فکر است که رهبرانشان آنها را "نادان میسا زند" . مردم ، نادان نیستند بلکه نادان ساخته می‌شوند و این نادان سازان (آنها ئی که آگاه بود کا ذب به مردم میدهن) هستند که غیرقا بل عفو هستند و درواقع با یاد آنها را چندین برا بر مجازات کرد (چندین برا بر مسئول شناخت - درواقع باقا بل عفو بودن مردم مابه مسئولیت مطلق رهبر قائل می‌شویم) . ولی اگر همه (چه ستمگرچه ستم کش ، چه رهبر و چه

پیرو) نمیدانند چه میکنند ، پس "همه" را با یدعفوکرد ، بدین سان دست تجا وزگری ستمگران و راهبران بازگذاشته می‌شود ، و هر کسی با دل راحت و بدون دغدغه و جدا ن میتواند ستمگرها سازد . واگر مردم را برای آنکه نمیدانندچه میکنند میتوان غفوکرده همان اندازه ، میتوان قائل شدکه راهبرانشان نیز نمیدانندچه می‌اندیشند و چه میکنند و آنها را نیز با همان استدلال میتوان غفوکرد .

مسیح و محمد هردو به یک مسئله اساسی پاسخ نمی‌دهند که چگونه راهبران و علماء و ... مردم را نادان میسا زند؟ مسئله هردوی آنها فقط تعویض "شیئی" یا شخص مورد ایمان مردم" است .

ولی کسی میتواند من را نادان سازد که من به او "ایمان" داشته باشم . علت این که مردم را رهبرانشان و علمایشان و روشنگران میتوانند نادان بسازند ، همان "ایمان آوردن" مردم به راهبرانشان هست . اگر مردم به آنها تا اندازه ای و درحدوده ای بدبین بودند ، و به افکارشان و حقایقشان تا اندازه ای شک می‌ورزیدند ، به یقین نادان ساخته نمی‌شوند . شک نکردن و ایمان مطلق آوردن ، جرم غیرقا بل عفو هر طرفدا روپیر و معلولیست . کسیکه میخواهد بداند که خودچه میکند ، با یاده انداده کافی به گفته و کرده و آن دیشه رهبر خودش را کندوازایما نش به اوتا اندازه ای بکاهد ، تا ضرورت "جوشیدن" معرفت را در خودش "دریا بد" .

وقتی کسی میگوید که "مردم نمیدانندچه میکنند" ، معنای واقعی این است که رهبران موجودیا پیشین مردم ، مردم را تا به حال نادان ساخته اند ، ولی من که رهبر آینده آنها خواهیم شد ، آنها را نادان میسا زم . وقتی ما رهبر آنها شدیم ، آنها خواهند داشت که چه بکنند . درواقع ، امردم را گناه کار و مجرم نمی‌سازد ، بلکه رهبران موجود و گذشته را ، تا مردم را در همان حالت شان که هستند (با همان قدرت و شیوه ایمان مطلقی که به رهبردا رنده همان حالت بی شکی اشان در مقابله عقايد و افکار آنها) به خود جذب کنند . آنها باید فقط نسبت به رهبران موجود و گذشته اشان بدبین و شکاک شوند که آن حالت را نسبت به هر رهبری و افکار و عقایدش تغییر بدهند .

ولی همانکه مردم را نادان میسا زد ، فقط به چیزی دانادان میسا زد که مفید به قدرت و حیثیت و متفععت است . پس در داناسازیش ، مقداری نادان سازی هست ، چون مردم نباشد آنچه را به قدر تمندی یا ارتقاء حیثیت و یا ازدیاد متفععت او

انتقال دهیم با یدگفت که این حقیقت و عقیده وایده‌آل است که با بدبرای زندگی، قربانی ساخته شود. همه آنها ئی که زندگانی اشان را برای عقیده اشان یا برای حقیقت وایده‌آل شان فدا ساخته‌اند، فخری ندارند (شهادت برای حقیقت وایده‌آل و عقیده‌که درواقع شهادت دادن به تقدم حقیقت و عقیده و ایده‌آل بزرگتری ایست، فخرنیست بلکه فخرشها دت دادن به تقدم زندگی بر حقیقت و عقیده وایده‌آل است) (بلکه بزرگترین آسیب را نیز به زندگی خود و دیگران زده‌اند، که خود سرچشم‌همه ارزش‌ها و معنا هاست. آنکه ادعا می‌کند که "زندگی، جهاد برای عقیده‌است"، فکرا شتاب‌هی ندارد، بلکه بیما را است، چون زندگی می‌خواهد بزید و برترين ارزش را در همان زیستن میداند. بیما ری، زندگی کردن را برای اوعذا ب مطلق ساخته است، واين بیماری به جائی رسیده است که می‌پندا رده‌انجاتی جز "رها کردن خود زندگی" یا "نابود ساختن خود زندگی" ندارد. با رها ساختن خود زدست این زندگی که فقط عذاب محض است (سرچشم، عذاب است، سرچشم‌نهفی همه ارزش‌ها و معنا هاست) او می‌خواهد بیهده "زندگانی دیگر" درجا معدای دیگر که در آن هیچ‌گاه نبینی بیما ری عذا بآوری نخواهد داشت.

ولی "بیما ری" هم برای زیستن است. بیما ری، "احتلال نامرئی در زندگانی فردی و جتماعی" را می‌نماید، تا به موقع آنرا رفع کردو بیشتر و بهتر نمی‌زیست. شهادت طلبی، علامت پیدا یش "بیما ری مرگ" است، بیما رئی که فقط با مردن و خود را نابود ساختن چاره‌می‌پذیرد. کسیکه مردم را خواهان شهادت می‌کند، مردم را دچار "بیما ری مرگ" می‌کند. عزاداری حسین درایران، شیوع دادن "بیما ری مرگ" است.

بیدار کردن ملت

مردم نخواهید بود که درانتظار بیدار رشدنشا ن نشست. آنکه می‌خواهد خود نیزتا زه ترو نیر و مند تربیدا رمی‌شود. خften، همیشه تجدید نیروهست. "ختن" در اسطوره‌های ایران از بزرگترین نعمت‌های خدا یا ن و از بزرگترین ارزش‌های انسانی بود. مردم تخفته‌اند بلکه مردم را هزاره‌هاست که خواهان نیده‌اند ولی هنوز نیز می‌خواهانند، و درست همان کسانی که وظیفه خود را بیدار ساختن ملت و بشریت میدانند، ملت یا بشریت را نیز می‌خواهانند.

یا ری میدهد، بدآنند. آنکه مردم را نادان می‌سازد که دانستن به ضرر حیثیت و منفعت و قدرت و رهبری او و هست، نه به هرجیزی. از این روجربان داناسازی و نادان سازی (داندن یک نوع آگاهی هبودوا یجاد یک نوع ناآگاهی هبود) از هم‌جدا ناپذیرند. پس به هر نوع دانشی باید شک کرد. در هر دانشی، جریان نادان سازی و ناآگاهی هبودسازی، از جریان داناسازی و آگاهی هبودسازی پوشیده می‌شود. در هر آگاهی هبودساختنی، ایجا دنوعی بی ارادگی و بی می‌شود. با ایجا دهرا را دهه‌ای وجهتی در اراده، ایجا دنوعی بی ارادگی و بی تفاوتی و نادیده‌گیری (وطبعاً قسا و تمندی) می‌شود. کشف "اما نادان سازی" در هر دانشی (در هرایدئولوژی، در هر معرفتی، در هر تئوری) با این سؤال شروع می‌شود که هر دانشی تا کجا مارادان می‌سازد و از کجا به ما آگاهی هبود میدهد و از کجا به بعد آگاهی هبود ما را مبهم و تاریک می‌سازد؟ هر معرفتی، جهل مخصوص به خودش را دارد. من پس از آموختن هر معرفتی، در پی کشف جهله می‌روم، و هیچ معرفتی را برای آنکه جهل هم می‌آورد، دور نمی‌ریزم و تحقیر نمی‌کنم، و آنکه علم بدون جهل دارد، خودش را نادان ساخته است و مردم را نادان می‌سازد.

رابطه زندگی و حقیقت

اینکه گفته می‌شود، زندگی، جهاد برای عقیده است، معنای واقعی اش این است که: زندگی به خودی خودش ارزشی ندارد فقط از حقیقت، یا از عقیده و یا از ایده‌آلی، ارزش را می‌گیرد، و چون انسان به آسانی حقیقت و عقیده و ایده‌آل را ازدست میدهد (عقیده و حقیقت وایده‌آلش متزلزل است)، و دیگران با اندختن بشک در آن یا عرضه حقیقت و عقده دیگری، حقیقت و ایده‌آلش را ازدست می‌کنند (با یادگیری "حفظ حقیقت یا عقیده وایده‌آلش" بجنگدتا با "حفظ حقیقت یا عقیده یا ایده‌آلش"، "حفظ ارزش زندگی" را بکند). ولی درواقع رابطه زندگی با حقیقت (یا با عقیده یا با ایده و وایده‌آل) را واژگونه ساخته‌اند. این زندگی هست که به حقیقت، به عقیده بهداشیده، ارزش و معنا میدهد، نه آنکه حقیقت و عقیده وایده‌آل به زندگی، ارزش و معنا بدهند. واگر منطقی را که حقیقت وایده‌آل و عقیده دارند و بخود حق میدهند، همه چیز را برای خود قربانی سازند به "تقدیم زندگی بر حقیقت و ایده‌آل و عقیده"

آنچه را ما به حقیقت میگیریم، حقیقت نیست

میان "رددکدن، باطل ساختن، زشت ساختن" و "انتقاد کردن" تفاوت زیاد است. هر کسی، فکرش را به حقیقت گرفته است، ولی با وردا ردمی پندا رده است. حقیقت هست. کسی که فکرش را حقیقت میداند (فکرش بروایش حقیقت است) و آگاه بود آنکه فکرش را به حقیقت گرفته است از دست داده است، میتواند فقط عقاید و یاری‌لوزیها و سیستم‌های فلسفی دیگر را در باطل و زشت کنداما نمی‌تواند از آنها انتقاد کند. و هر انتقادی را که دیگری از فکراو (که برایش حقیقت است) میکند، به عنوان رددکدن حقیقت خود، باطل ساختن حقیقت خود، زشت ساختن حقیقت خود را می‌داند. از آنچه حقیقت هست هیچ وقت نمیتوان ونباید انتقاد کرد و هیچکس حق انتقاد از آن را ندارد، بشرط آنکه ما به یقین بدانیم که آن حقیقت است. ولی "شیوه‌های که انسان یقین پیدا میکند" به اندازه‌ای نسبی و محدود است، که ادعای اینکه "کسی از چیزی یقین دارد"، چندان کمکی به آنچه ادعا میکنده حقیقت هست "نمی‌کند". آنچه برای هر کسی حقیقت است (آنرا به یقین حقیقت میداند)، میتوان تنها پذیرفت که آن را به حقیقت گرفته است، و هر کسی حق را رده چیزی را به حقیقت بگیرد.

مسئله اساسی هر انسانی آنست که آگاه بود "از آنچه به حقیقت گرفته است" و تفاوت آن از آنچه حقیقت هست "داشته باشد. وقتی من معتقد‌نم که "فکری که دارم حقیقت است"، یعنی آن فکر برای همه بیرون از من، معتبراست، آنچه حقیقت است، با یادا ز همه پذیرفته شود و ضرورت دارد که همه به آن عمل کنند. آنچه را من به حقیقت گرفته‌ام، فقط برای من معتبر است و آنهم به همان اندازه و در همان محدوده که آن را به حقیقت گرفته‌ام، نه برای دیگری و نه در رای آن محدوده. ازاین رویه محضی که آگاه بود آنچه را به حقیقت گرفته‌ام از دست رفت و احساس آن در من پیداشد که آن فکر، حقیقت هست، بلکه م Leone را بسطه من با مردم و جا معده و آنچه می‌اندیشنده عوض می‌شود. این مهم‌نیست که من تحمیل واکره عقیده و حقیقت را نپذیرم، این مهم است که "من میدانم که فکر حقیقت است" و همین آگاه بود است که نتايج ضروری خود را خواهد دردرازی تاریخ میدهد. آنچه حقیقت است، برای همه معتبر و ضروری است. نپذیرفتن و سربا زدن و اجراء نکردن آن، گناه است.

رسیدن به هرگونه قدرتی (چه به قدرتی دینی و یادی‌لوزیکی، چه به قدرت سیاسی، چه به قدرت اقتصادی و نظم‌آمی) همیشه همراه با یک نوع "شیوه خوابانیدن مردم" است. قدرت که همیشه "حق نفوذ بیشتر اراده خود را گروه و حزب و طبقه خود را شد" متلازم با "بی اراده ساختن یا نا آگاه بود ساختن" یا "کم اراده ساختن، و کم آگاه بود ساختن یا به عبارت دیگر خواهای نیدن مدام دیگردارد. تو موقعی میتوانی بیشتر به من تحمیل اراده بکنی که من کمتر اراده بکنم یا اساساً "بی اراده بشوم یا کمتر آگاه باشم یا اساساً" نا آگاه باشم.

بیدار ساختن ملت، یعنی ملت اراده بیشتر و آگاه بود به آن اراده و اماکن تنفسی‌دان اراده را پیدا کند. بیدار ساختن ملت، دادن معلومات یا افکار خشک و خالی خاصی به ملت نیست.

بیدار ساختن ملت، با زداشت خواهای نیدگان از خواهای نیدگان ملت به انواع خواهایها است. خواهای نیدگان، ملت را به زور نمی‌خواهای نیدگان بدلکه با لالائی می‌خواهای نیدگان.

هر کسی که به فکر سیاست می‌افتد، خواهای نا خواه در دنیا ای قدرت، محاسبه میکند و در دنیا ای قدرت هر چه دیگری (یا در ملت) اراده بیشتر و آگاه بود از اراده اش و میل به تنفيذا را داده اش (تصمیم‌گیری در سیاست و حکومت) بیشتر بشود، اما کان قدرت سیاست متمد را مقتدر می‌کند، پس میل به بیدار ساختن ملت ندارد. مسئله اساسی، خفتن ملت نیست بلکه خواهای نیدگان مدام ملت است و بدین ترتیب مسئله اساسی آنست که آنکه مردم را بیدار می‌سازد، چرا آنها را بیدار می‌سازد و چگونه بیدار می‌سازد و تا چه اندازه بیدار می‌سازد. و مسئله اساسی با لآخره آنست که انسان یک نوع خواب ندارد، انسان صدها نوع خواب و شیوه خفتان دارد و هر شیوه بیدار می‌سازد و هر شیوه خواهای نیدگانی است. رهبران دینی و یادی‌لوزیکی و سیاسی و اجتماعی چه بسا مردم را از "یک خواب" بیدار می‌سازند تا آنها را نوعی دیگر خواب باشند. هر قدرتی بر اساس "شیوه‌ای از لالائی" استوار است، و همان طور که انسان وجا مעה صدها نوع خواب دارد، صدها نوع شیوه لالائی وجود دارد. و کسانی که در فکر "بیدار ساختن" ملت "هستند" با هنر بیدار ساختن، هنر خواهای نیدگان را نیز باید می‌گیرند و کسی که قدرت بیدار ساختن را در همیشه اغوا بدان می‌شود که از قدرت خوابانیدن خود نیز استفاده ببرد، و ملتی که زیبا دخواب و بیدار ساخته می‌شود، هیچ‌گاه نه می‌خواهد دونه بیدار می‌شود و نه تجدیدقova میکند و نه از بیدار ری اش بهم.

آیا برای عدالت باید اینجا دتعادل کرد؟

از مفهومی که بسیاری از "عدالت" دارندتا مفهوم "تعادل" چندان فاصله نیست و چه بسا که عدالت با تعادل عینیت داده میشود، وایجا دتعادل در جامع به سهولت از سوئی به "ثبت و سکون و پایداری اجتماع" میکشد. از سوئی به "مشخص شدن و روشن شدن همه قوای موجود در اجتماع" میکشدواز سوئی به "ساده سازی کثرت نیروها، طبقات، احزاب، گروهها ولایه‌های اجتماع" میکشد، تا بدین وسائل مسئله تعادل دادن میان آنها، حل شدنی باشد. میهموتاریک بودن، یا ناشخص بودن قوا و طبقات ولایه‌ها یا تاریک بودن قوا، یا حرکت و تغییر اجتماعی و عوامل مختلف (که هم‌سبب مبهم و تاریک شدن و هم‌سبب ناشخص شدن و تاریک شدن آنها میگردد) برای حل مسئله "تعادل نهائی و مطلق" خطرناکند.

کوتاه‌ترین و آسانترین راه تعادل نهائی و مطلق، "تساوی و همگونگی" است. نفی هرگونه اختلاف میان افراد و گروهها ولایه‌ها و طبقات و احزاب ساده‌ترین امکان پیدا یش تعادل را به وجود می‌آورد. "نفی طبقات"، "نفی ولایه‌ها"، "نفی عقاید و فلسفه‌ها" (یا به عبارت دیگریک طبقه‌سازی، یک لایه‌سازی، یک عقیده، یک دین، یک فلسفه، یک علم‌سازی) سبب ساده‌ساختن مسئله تعادل در جامعه میگردد. با لآخره حل مسئله عدالت به اینجا دتعادل همیشگی درجا معمه و با لآخره به ثبوت و سکون و تغییرناپذیری مطلق اجتماعی واقتماد و تربیت و ایجاد قوانین ابدی می‌کشد.

ولی حل مسئله عدالت در "تغییرناپذیری و پویایی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فکری" چرا ای جزان ندارد که بپذیرد که قوای اجتماعی و سیاسی و فکری واقتمادی ایجاب تاریکی ها و مجهولات و "نا مشخص شوندگی ها" میکند، و پیچیدگی و ناهمگونگی و عدمتساوی از کثرت قوت کشیدن‌های اجتماعی، از کثرت کارها و مشاغل جدا ناپذیر است. حل مسئله عدالت، در تلاش برای "پیدا یش یک تعادل مطلق و نهائی" درجا مده آزاد و تغییرناپذیر فقط آزادی امکان پذیر باشد. حل مسئله عدالت درجا مده آزاد و تغییرناپذیر فقط درایجاد "تعادل های نسبی" ممکن است. برای تحقق دادن عدالت درجا مده، از تعادلی نسبی به تعادل نسبی دیگر با یدرفت. یکبار برای همیشه نمیتوان جامعه پویا را متعادل ساخته و هرگز نمیتوان یک حالت ثابت و استوار را داد درجا مده

احترام‌نگذاشتند به آن، گناه است. این است که مسئله‌ایین نیست که یک عقیده و دین و فلسفه‌ای، تحمیل عقیده و اکراه را در آموزه‌ها بیش نمی‌پذیرد و حتی مردم را به مهرومدارای وعظ میکند بلکه گرفتاری از همان حقیقت دانستن خودش سرچشم میگیرد و تحمیل و اکراه، نتیجه مستقیم‌همان اعتقاد است که عقیده من، فلسفه من، علم من، حقیقت هست و آن آموزه‌ها درباره "مدادائی و شکیبائی و مهر"، جزب‌هایه وظا هرسا زئی بیش نخواهد بود. میان آنچه را هرکسی به حقیقت گرفته است و آنچه حقیقت هست، هزاران فرسخ فاصله هست ولوا نکه هرکسی به آسانی میان آنها عینیت میدارد. استفاده در درجا مده وقتی شروع میشود که هرکسی تا اندازه‌ای بپذیرد که "آنچه برای او حقیقت هست" در واقع و خود به حقیقت گرفته است، و میتواند آن را به حقیقت نگیرد و چیزی دیگری را به جای آن به حقیقت بگیرد و کسی دیگر نیز همان حق را در ادکه اگر خواست چیزی را به حقیقت بگیرد. با داشتن این حالت و اعتقاد که هرکسی فکر خود را به حقیقت گرفته است، هرکسی میتواند از فکر دیگری، از عقیده دیگری، از دین دیگری انتقاد کند. در انتقاد کردن، استثناء نیست. در انتقاد کردن، چیزی ما وراء آن قرار نمیگیرد. هیچ مرجعیتی و هیچ حقیقتی ما فوق انتقاد و مستثنی از انتقاد نیست. با استثناء قائل شدن فوق انتقاد دگذاشتند آن، حق انتقاد به کل سلب میشود. از لحظه‌ای که قائل شدیم که "آنچه را به حقیقت گرفته ایم، حقیقت هست" آن فکر، استثنائی میشود و ما فوق انتقاد قرار میگیرد و برای همه به طور مطلق ضروری و معتبر میگردد، و اگر هم در مرحله اول با تشویق و ترغیب و محبت، دیگران را به آنچه حقیقت هست میخواهیم، روزی ویژگی تحمیل و اکراه که در ما هیئت حقیقت نهفتند است، خواهنا خواه نمودار خواهد شد. من موقعی حق به انتقاد کردن از فکر دیگری در موحال استقاده از فکر او دارم که آگاه باشم که فکر خود (عقیده خود، دین خود، علم خود، ایدئولوژی خود) را به حقیقت گرفته ام، و دیگری موقعی انتقاد را از فکر خود انتقاد میشما رده که فکر خود را به حقیقت گرفته است و گرنه در انتقاد من، با طل سازی و دروغ سازی و تحقیر آنچه حقیقت هست، می‌بیند. من برای او کسی هستم که آنچه را حقیقت هست، میخواهمن بودسا زم و وظیفه او و هست که حقیقت را بربرا طل که من با شفاقت سازد. درجا مدهای انتقاد ممکن است که همه افکار شان را آگاه نه به حقیقت گرفته اند. درجا مدهای که برای همه افکار شان، حقیقت هست، درجه‌های دماد و می‌همندو زندگانیشان، جهادی برای عقیده اشان هست.

آزاد، که جا معد مسئله‌آفرین (یعنی تولیدتاریکی و مجھولات و نامشخص میکند) است مستقر کرد.

"بی طبقه سازی جا معد" ، یا "بی لایه‌سازی جا معد" ، یا "ساده‌سازی و همگونه سازی جا معد و طبعاً" روش و معقول سازی همه‌قوادرجا معد" و یا "مشخص‌کردن همه‌عملت‌های موثر درجا معد و تاریخ، و تعیین تاشیرثا بت آنها و تعیین جهت تاشیر آنها" همه‌درپنهان درپی ایجاد "عدالت در ثبوت ابدیش" هستند و طبعاً "درپی ایجاد" یک جا معد آخراً زمانی - در انتهای تاریخ و تغییرات هستند.

"تعادل" درجا معد انسانها، همیشه‌ایجا دکردنی است، یعنی موجودنیست. هر تعادلی، ساختگی است. و همیشه قوائی که این تعادل ساختگی را بهم میزند، درجا معد به طور خودجوش، درکارند.

ایجاد هر تعادلی از نشو، همیشه‌نیاز به شناخت تازه‌ای از قوای سیاسی و اقتصادی و تربیتی و فکری دارد و همیشه‌نیاز به باستکار و آفرینندگی فکری و عملی برای یافتن "اماکن انتظامی تعادل" و ایجاد آن تعادل هست. مفهوم رگانیسم اجتماعی یا دستگاه اجتماعی را فقط میتوان در یک حال موجود تعاونی بدل نمی‌سازد. اجتماع برای جا معد بکاربرد، و درست با این مفهوم (رگانیسم اجتماعی) یا دستگاه اجتماعی (همه‌قوای جوشانی که درجا معد درحال متزلزل ساختن و برهمنزدن و تغییردادن این تعادل نسبی و این عدالت نسبی هستند، نه تنها نادیده‌گرفته میشوند و تغییر میگردند، بلکه با این مفهوم حقاً نیت به سرکوبی هم‌این قواباً زورداده میشود).

سرکوب ساختن "قوای ضد تعادل نسبی موجود" به مقدس ساختن وابدی ساختن و مطلق ساختن یک مفهوم عدالت و تعادل می‌کشد.

عمل بدو تئوری یا عمل فقط برپا به تئوری

اینکه ادعای میشود که بدون تئوری نمیتوان عمل کرده‌مان قدر غلط است که ادعای میشود میتوان بدون تئوری، عمل کرد (ادعای اینکه در عمل، نیاز به هیچ تئوری نیست) . هر عملی، غنی تراز هر تئوری هست که آن را تفسیر میکند، و درست به علت همین غنا و کثرت و چندرویگی اش هست که نیاز به یک تئوری هست تا درا شرسا ده سازی، یک رویه‌سازی، و شکل دهی به آن با چند خط برجسته و درست، بتوان به طور موقت و گذرا امكان شناختن عمل را پیدا کرد.

هر تئوری، درست درا شرهمان عدم انتباش در بسیاری از جهات با عمل و واقعیت، یعنی اشتباها تش، ما را با یک عمل یا با یک واقعیت آشنا می‌سازد. هر تئوری باید در تلاش انتباق دادن خود با عمل، در حدها بش، در اشتباها تش، در اینها ما تش، در شکست خوردگیها بش، این غنای عمل و واقعیت، و این ناکافی بودن آن تئوری، و تئوری به طور کلی نمیشود. اگر عملی را نمیتوان سبب نفی ضرورت آن تئوری، و تئوری به طور کلی نمیشود. اگر عملی را نمیتوان فقط بریک تئوری پایه‌گذاشت، بدون تئوری هم نمیتوان عمل کردو هر عملی نسبت به تئوری اش ناقص است (در هر عمل، احساس گناه پدیده‌می‌آید) و هر تئوری نسبت به عمل فقیر است (هر تئوری، ایجاب تئوری دیگر میکند). به هر عمل واقعیتی باکترتی از تئوریها، فلسفه‌ها با یابرخورد کرد.

واقعیت، شراست

هر کسی یک جهان یا جا معد ایده‌آلی می‌سازد (بهشت یا جامعه عدل رویائی.. آنگاه تفاوت "جا معد واقعی" با آن "جا معد ایده‌آلی" را نتیجه فعالیت یک عامل یا علتی می‌داند. این عامل ویا علت است که سبب پیدا بش این تفاوت شده است، و انسان را از جا معد ایده‌آلی اش دور ساخته است. این عامل شوم یا علت شراست که هنوز مانع رسیدن جا معد واقعی به جامعه ایده‌آلی است. فقط به شرط اینکه این عامل یا علت زدوده شود یا به کل رفع و منتفی گردد، جا معد ما با زهمان "جا معد بجهشی" خواهد بدبود، ولی با دقت بیشتر میتوان دید که درست آنچه عامل شوم و علت شرخوانده میشود، همان "واقعیت" است، که او نمی‌پسندد و منفورش میدارد. ا و "واقعیت" را عامل مختل سازنده "بهشت و دنیا" ایده‌آلی و جا معد مطلوب رویائی خود" میداند. اوندانسته میکوشند

که با نفی و حذف "واقعیت"، به بهشت یا به شهر و جا معرفه روایائی خود" واقعیت بخشید" . ا و "واقعیت" را با نا مشر، طرد میکند و "واقعیت بخشیدن" "به روایاء وا یده‌آل خود، درست قبول شروعاً مل منفور و مکروه دیگریست . مثلاً" عبور از بهشت به تاریخ در مسیحیت و اسلام با گناه ممکن میشود (گناه کردن، درست عمل طبق واقعیت کردن است) انسان درا شرسکشی دربرا برا مرخدا از بهشت تبعید میشود . درواقع "سرکشی دربرا برا مرخدا" عبارت بندی دینی یک "واقعیت بنیادی انسانی" است که میتوان بدون و امکرم اصلاحات دینی آن را عبارت بندی کرد . این واقعیت بنیادی آنست که "انسان همیشه چیزی میخواهد که نباشد" .

این مسئله که این "باید" را که "معین میسا زد (خدا یا رهبر جا معه یا حکومت یا عرف و عادت یا ...) مسئله نست که "قدرت تعیین کردن با یدها را به چه مرجعی باید داد" . دین میگوید این "باید" را خدا معین میسا زد . ولی این سوال اساساً "برهمان" واقعیت انسانی "قرا ردا رده انسان بیش از اندازه میخواهد" که به عبارت دیگر "انسان چیزی میخواهد که نباشد" . چون بحث "اندازه خواستن" ، بحث "تعیین خدا خواستن" "یعنی" تعیین بایدها" است بحث خدا اندازه همیشه بحث "اندازه گذاز = معین سازنده اندازه یعنی مرجغیت" است و بیش از اندازه خواستن انسان بحث "ضد مرجع بودن انسان" است . درست همین واقعیت انسانی با جا به جا کردن نقطه شغل سوال، شر ساخته میشود و کوشیده میشود که حذف گردد . این "واقعیت انسانی" هنگامی حذف میشود که "انسان فقط آنچه را بخواهد" یا پیا مبرش یا اولوا لمرش میخواهد، یا "انسان فقط آنچه را بخواهد" یا رهبری حکومتش یا حزب میخواهد" یا "انسان آنچه را بخواهد" ضرورت سیرتا ریخت میخواهد" ... ولی با همه پاسخ ها، مسئله واقعیت انسانی که "انسان وجودیست که همیشه بیش از اندازه میخواهد، تا دیده گرفته میشود و قبول آن و دیدن آن در نظر گرفتن آن، شر" ساخته میشود . و درست همین واقعیت انسانی (که وجودیست که بیش از اندازه میخواهد) نه تنها جنبه منفی دارد بلکه جنبه مشتبه همداد است . "بیش از اندازه خواستن" را ازوا قعیت انسانی نمیتوان حذف کرد . تعیین اندازه خواست انسان ها "به وسیله خدا یا حکومت یا رهبر، دست به واقعیت انسانی که "بیش از همان اندازه تعیین شده میخواهد" میزند، با شرعاً "بیش از اندازه خواستن" واقعیت انسانی شرعاً ساخته میشود .

هما نظور که در اسلام و مسیحیت "انسان با خواست بیش از آنچه خدا میخواهد" از بهشت وارد تاریخ میشود در تفکرات ما رکس، عبور از جامعه نخستین ایده‌آلی کمونیسم (که همانجا معهده بیشتر نخستین است) به تاریخ با گناه "داشتن مالکیت خصوصی" ممکن میگردد . مالکیت خصوصی، سبب طرد و تبعید انسان از جا معهای ده‌آلی است و با مالکیت خصوصی از خود بیگانگی و جنگ طبقات شروع میشود و طبعاً "بانفی آن میتوان دوباره به جا معهای ده‌آلی رسید" . ولی درست همین واقعیت انسانی است که "بیش از آنی با شدکه هست" ، "بیش از آن داشته باشد که دارد" ، بالاترا ز آن بروید که جا دارد . درواقع همان سؤال پیشین هست که شکل دیگری به خود میگیرد (انسان چیزی میخواهد که نباشد) . انسان میخواهد بیشتر برای خود داشته باشد و درست همین را نباید بخواهد . خواست داشتن برای خود، شر است . انسان همیشه بروز مردمی و قدرتی است که میخواهد خواست اورا معین سازد . بحث "به اندازه خواستن" همیشه بحث "مرجع تعیین کیفیت و کمیت خواست" است . همیشه بحث "اندازه گذار" زیر مفهوم "اندازه" پنهان ساخته میشود، و مفهوم اندازه، مفهومی بدیهی و روش شمرده میشود . مثلاً در مورد تفکرات ما رکس، آنچه بدیهی و روشن و مسلم شمرده میشود آنست که انسان طبیعتاً میخواهد هر چیزی را برای جامعه در وحدت شن داشته باشد . خواست اینکه همه با هم همه چیزرا مشترکاً "داشته باشد" - یا در وحدت داشته باشد . خواست اصلی انسان است . این، اندازه اصلی خواست انسان است . ا و طبعاً" میخواهد هر چیزی را با هم مشترک داشته باشد . و چون اشتراک استوار بر مفهوم "افراد مستقل" است "که با هم شریک میشوند، بر ضد مفهوم "تفصیل ناپذیری هر چیزیست" ، "باید گفت که ا و طبعاً" (یعنی به طور بدیهی و روشن و مسلم) میخواهد هر چیزی را در وحدت با جموع داشته باشد . فردر وحدت اجتماعی، حل وجذب شده است . ولی با "خواستن" و طبعاً "با بیش از اندازه خواستن" این را بطره "وحدت فردیا جا معه" به کلی متزلزل میشود . همبستگی فردیا جا معه، با خواستن، مسئله میشود . با پیدا یش خواست در انسان "پیوند وحدت فردیا جا معه" به کلی منتفی میشود . تعلق فردیا جا معه میتوانند بسیار رزیا دباشد، اما "وحدت فردیا جا معه" فقط در موارد استثنائی خترو بحران و جنگ امکان تحقق دارد . دراین موقع است که هیچکس بفکر منفعت خودش نیست بلکه همه در تما موجودشا ن به فکر موجودیست کل (جا معه یا ملت یا قوم یا امت یا طبقه) هستند ولی کا هش خترو بحران این

وسياسي و اخلاقی طبقات و را از بين برده شده است. درجا معدها ئی که مالکیت خصوصی از لحاظ حقوقی علیرغم اضطرارا جتماعی و اقتصادي با زور سرنیزه تا مین میشود، همه سرما يهها به جوا معنی که فاقد اضطرارا جتماعی و اجتماعی واقعه است، انتقال داده میشود. ولی "دائمسا ختن مالکیت عمومی درجا معه" معنا یش آنست که مردم همیشه رفتار و احساس و تفکری داشته با شندکه در حالت اضطراردا شته است.

چرا زرتشت هنگام زائیده شدن ، می خنده

این اسطوره که زرتشت هنگام زائیده شدن ، می خنده، بیان دادن "برترین ارزش به زندگی درجهان" میان ایرانیان است . "زنگی را با خنده آغاز کردن" بیان رابطه مثبت ایرانی با زندگی درجهان است . بزرگترین متکروپیا مبرا پیرانی، "نخستین مرد" ، "انسانی که نمونه هرانسانی یا سرمشق هرانسانی" است ، زندگانی اش را با خنده و شادی آغاز کرده است . زائیده شدن، به جهان آمدن، به خود آمدن، آغاز شادی است . درا بن اسطوره نفی واقعیت نمیشود که هر کوکی در حال ولادت، گریه میکند، بلکه نشان میدهد که برترین اصل و آرمان ایرانی، تاثید زندگی درجهان است . ایرانی پیا مبری می خواست که زندگانی اش با شادی و خنده شروع شود و با شادی بزید و با شادی بمیرد . آغاز "درا سطوره همیشه بیان "دوان" است . آنچه در آغاز زبوده است، همیشه هست و همیشه با یدیا شد . نخستین انسان "نخستین انسان نمونه" که آغاز با شادی است این اصل را میگذارد که "دوا مشادی زندگی با یدتا مین گردد" . زندگی همه انسانها با یدشادی مدام باشد .

"به جهان آمدن" ، "به خود آمدن" ، "تبغیدشدن از بیهشت" ، فروافتادن از آسمان خدای، سقوط از جهان معصومیت به جهان گناه، ترک شادی برای همیشه و گرفتا رنج ابدی شدن درتن و جهان (ماشندادستان خلت آدم و حوار و تورات و قرآن) نیست، بلکه بزرگترین آغاز شادی است . به جهان ما دی آمدن، به خود آمدن، شادی کردن و آغاز شادی دیست که در سراسر زندگی با یددوا مش تضمین گردد . این مهم نیست که زرتشت در واقعیت، هنگام زائیده شدن گریه کرده باشد، ولی این مهم است که ایرانی با وردادردکه زندگی بزرگترین انسان

"وحدت اجتماعی" (که افراد به کل در جمع حل و جذب میشوند، دروا قمع سمه خود را فدای جمع میکنند، یا همه حاضرند که خود را فدای همه کنند) نیز میکاهد و با زمیان فرد و جا معه، "روابط" برقرار میگردد . بنا براین "خواست همه چیز را برای همه خواستن، خواست مالکیت وحدتی عمومی" ، خواستی است که در این برهه های خطر و بحران و تنگناهای شدید، در انسان حالت بدیهی و مسلم و روشن دارد . در آخرین خطر و بحران و ضطراب اجتماعی، مالکیت خصوصی (خواست داشتن برای خود، برای فرد) بی معنا و محتوا میشود .

مسئله این میشود که "جا معه" ، "قوم" ، "ملت" ، "طبقة" همه چیز را از دست میدهد، مسئله موجودیت کل جا معه و ملت و قوم و امت و طبقه مطرح است ، همه اعضاء آن جا معه، فقط یک چیز میخواهند و فقط یک چیز با یدیخواه دادن این خطر و بحران و مصیبت و "تهدید وجودی" است . ولی با رفع این "حال استثنائی اضطراری" که خواست اوبه کل از "ضرورت وجودی" و وحشت سقوط در ورطه نیستی" معین شده بود، یعنی منتفی شده بود . (چون او خواستش را تابع محض ضرورت ابقاء جا معه یا طبقه یا ملت کرده بود) باز به واقعیت طبیعی اش بازمیگردد .

ما رکس "خواست انسان را، به خصوص خواست انسان های را که در اثر محرومیت اقتصادی و سیاسی و حقوقی در شرف نیستی بودند، خواست طبیعی انسان میشمارد . "برای خود خواستن = مالکیت خصوصی" که در چنین برهه های، بزرگترین کنای است به همه مواقع تعیین میشود . در موقع جنگ و اضطرار شدید عمومی همه چیز مال جا معه است به همین علت در موقع جنگ و قحطی و اضطرابات شدید که هستی جا معه در معرض خطر است، جا معه حق تصرف درا موال هر کسی دارد (مالکیت خصوصی یا کاسته یا به کل منتفی میشود) در موقع اضطرار شدید اجتماعی، مالکیت خصوصی موقتاً" رفع و نفی میشود و هر کسی حق به رفع نیازهای بنیادی خود را دید . بنا براین اگر جا معه تا مین نیازهای همه مردم را به طور تساوی نکند، تجاوز به مال هیچ کسی، دزدی تلقی نمیشود . موقعی انسان حق به دزدی ندارد که نیازهای بنیادیش اورا "به خطر نیستی" تهدید نکنند . در موقع اضطرار شدیداً جتماعی، همه مالکیت ها به تصرف جا معه یعنی به تصرف عموم درمی آید . مالکیت خصوصی درجا معهای حق به وجود دارد که همه امکانات اضطرار اجتماعی و همه گونه خطر تهدید موجودیت اقتصادی و حقوقی

نیست . ما حق نداریم برای ممتا زسا ختن دانای خود و گروه خود ، از دانای دیگری جهالت و ظلمت و دروغ بسازیم . صحیح تر آنست که بگوئیم دانای ها ، تو نای دانای هاست . ولی آیا ارزش دانای باشد "تو ناساختن و تو نای بخشیدنش" باشد ؟ آیا دانای ها که انسان را تو ناساخته اند سبب سعادت انسان شده اند ؟ آیا انسان با تو نای هایش کسب میکند ، جهان وجا معهوزندگی را ویران نمی سازد ؟ آیا آن دانای که نقشی غیور از "تو ناساختن" انسان دارد ، وجود ندارد ؟ واگراییده آل "تو ناسازی در اشدا نای" یک ایده آل مخصوص انسانی است چرا انسان ، خدا یش و ابا دادن دانای بی نهایت ، به تو نای بی نهایت می رساند و توها بهاین حد تجسم محض یک شهوت انسانی میکند ؟

چرا من میخواهم جهان وجا معه و تاریخ را تغییر بدhem؟

فهمیدن هرچیزی از دوراه ممکن است . یا آنکه با یید آن چیز را تغییر داد و با تغییر دادن آن فهمید ، یا آنکه آن چیز را تغییر بدند و ما در سیر تغییریا فتن خود را آن چیز ، آن چیز را می فهمیم . انسان برای آنکه چیز را بفهمد ، یا با یدا و آن چیز را تغییر بدند ، یا با یید آن چیز ، ممکن میگردد . فهمیدن ، در تغییر دادن چیزی یا در تغییریا فتن از آن چیز ، ممکن میگردد . و معمولاً این دونوع فهم ، از همان فکاک ناپذیرند . هم از یک چیز باشد تغییر یا فتن از چیزی "به" تغییر دادن به آن چیز ، کیفیت و کمیت فهم ما نسبت به آن چیز فرق میکند . هما نقدر که ما دنیا وجا معه و تاریخ و یک ایده یا ایده آل را نمی توانیم بفهمیم بدون آنکه آنها را به گونه ای تغییر بدیم ، همان قدر نیز ما دنیا وجا معه و تاریخ و یک ایده و یا ایده آل را نمی توانیم بفهمیم ، بدون آنکه آنها به گونه ای ما را تغییر بدند . مثلاً "ما یک ایده یا ایده آل را موقعی درست می فهمیم هنگامی که هم ما آن را تغییر بدیم و هم آن ایده و یا ایده آل را تغییر بدند . بنا برای نما یک ایده یا ایده آل را بدون آنکه خود تغییر بدیم ، نمی فهمیم . و هر کسی و گروهی و حزبی به هر ایده یا ایده آلی تغییری دیگر میدهد . از این رو یک ایده و یا ایده آل

ایرانی ، زندگی انسان نمونه ، با شادی آغاز شده است و هر چه در آغاز شده است "حق به" "دارد . این مهم است که ایرانی با وردادر که "دین" با یید شادی آور باشد و دین آئین شادی ، آئین زیستن شاد در جهان "است چنانکه زندگی بنیادگذار دین ایرانی ، با خنده و شادی شروع شده است .

دانای ها ، تو نای هاست

میگویند دادن ، تو نای است . یعنی آنکه میدانند بدرآ نکه نمیدانند حکومت میکند ، آنکه راست برآ نکه دروغ میگوید و دوریا میکند حکومت میکند . پس با یید در پی آن رفت که "دانای دیگران" را نای دانی و تاریکی و دروغ خواند . از این رو نیز هست که چون من و گروه من (ملت من ، طبقه من ، امت من ، حزب من) با یید تو نای باشد ، بدین سان هیچ دانای ، غیر از دانای من و دانای گروه من ، دانای و روشنایی و راستی و آگاه بود را سین نیست . آنچه را گروهها و احزاب و ملل و امام و طبقات دیگر دانای میخوانند ، جهل و کذب و ظلمت است . دانای فقط یک دانای است و آنهم در تصرف انحصاری من و گروه من یا رهبر من و فلسفه من و دین من و علم من است . از این گذشته "تجربه و عقل" را که در دسترس همگان است ، بنا ید به عنوان برترین سرچشم معرفت پذیرفت ، چون آنگاه ، همه مردم بدون استثناء (همه امت ها چه مومن باشندچه کافرو مشرک ، همه طبقات چه سرمایه دار باشندچه کارگر ، همه نژادها) سرچشم قدرت میشوندو حقاً نیت به قدرت پیدا میکند . معرفت با ییدا زنقطه ای سرچشم بگیرد که در دسترس همگان نباشد . حتی "ساختن تئوریها و مختلف از مجموعه تجربیات" کاری نیست که همه بدون استثناء به آن حق داشته باشند . نه تنها وقتی "وحی و مظہرالله" سرچشم معرفت شد ، قدرت از همه گرفته میشود ، بلکه وقتی درک و تفسیر تجربیات محول به "درک یک تئوری یا دستگاه فلسفی" شدبا زقدرت از همگان سلب میگردد . وقتی همه تجربیات را با یید فقط با یک تئوری علمی یا با یک دستگاه فلسفی تفسیر کرد ، قدرت درحال انحصاری شدن و متمرکز شدن است . شعار "دانای" ، تو نای است "برپایه این خرافه قرار دار که فقط "یک دانای" "جو شود" را دو طبعاً "دانای نیز ما نند دانای با یید متمرکز در یک جا (در یک دانایه ، در یک گروه خاص از دانای) باشد . ولی بر عکس این خرافه ، دانای هم یکی

را همه عین همدیگر نمی فهمند چون به یک شیوه نیز آن ایده و یا ایده‌آل تغییر نمی باشد. از طرفی تغییر یا فتن از چیزی و تغییر دادن به چیزی، همیشه با مسئله "درد" متعلق است. هر چیزی "حدی در تحمل تغییر یا بی" دارد، واژاً یعنی حدکه بیشتر تغییر یافت، درد می برد. مانع توانیم بدون اندازه و بدون توقف، دنیا و جا معدو یا تاریخ و یا ایده و ایده‌آل را تغییر بدهیم، همانطور که مانع توانیم بدون اندازه و بدون توقف از جا معدو تاریخ و دنیا و ایده و ایده‌آل ها تغییر بیا بیم، بدون آنکه با مسئله "درد" رو برویم. کسیکه تغییر میدهد، اوج احسان قدرت را در دواز قدرتش بی نهایت لذت میبرد. ولی در تغییر دادن، بدون مراحت احتیاط حد تغییر یا بی، ایجا در درد برای تغییر باید میکند. و آنکه از چیزی دیگر تغییر می یابد در درد بردن، احساس ضعف و عجز میکند. دنیا ائم را که انسان میخواهد طبق ایده‌ای یا ایده‌آل تغییر بدهد، عذا ب میدهد، همانطور که شرائط اقتصادی و سیاستی و اجتماعی و فکری که مرا تغییر میدهند، به من عذاب میدهند. و همین "حسا سیت در مقابله با انداره تغییر" که آستا نه درد هر فردیا اجتماعی را معین میسازد، در زمانهای مختلف و در شرائط مختلف با همتفاوت دارد.

همانطور که دنیا را به طور خالقی (بدون درد بردن) بدون تغییر یا فتن شدید خودا زدنیا یا از تاریخ یا از ایده (نمیتوان فهمید، همانطور نیز دنیا را بدون تغییر دادن بیش از اندازه، نمیتوان فهمید).

فهمیدن همیشه میل به عذا ب دادن و عذا ب بردن دارد. درست وقتی که دنیا و جا معدو تاریخ و ایده و ایده‌آل بیش از وسیع تحمل و طاقت ما از مطالب تغییر میشوند، فهم ما از دنیا و تاریخ و جا معدو و ایده و ایده‌آل شروع میشود. تا ما امکان تحمل و طاقت تغییرات را داریم، در بازه دنیا و جا معدو تاریخ و ایده و ایده‌آل نمی اندیشیم و درست به آنها نمی پردازیم.

بدین سان ایده‌ها و ایده‌آل‌های (فلسفه‌ها، نظرات، جهان‌بینی‌ها، ایدئولوژیها) که از چنین گونه فهمی از دنیا و تاریخ اثیده شده‌اند، خواه ناخواه فرای تحمل و طاقت تغییر یا بی مردم هستند، و خواه ناخواه موج عذا ب و درد و اضطراب ونا راحتی هستند. از این رو هست که فهمیدن و فهمیده شدن، همیشه با درد و با قساوت همراه است. تغییر دادن بالذات قدرت و قساوت همراه است و تغییر یا فتن با درد از عجز و ضعف.

هر فکری را که من از فهم دنیا و جا معدو تاریخ (در درد کشیدن از مسائل اجتماعی

و سیاست و تاریخ و اقتصاد) به دست می آورم، چه بخواهیم چنخواهیم بادرد فهمیده خواهد شد. کسیکه میخواهد آنرا بفهمدو باشد آنرا بفهمد، از آن درد خواهد برد، چون آن فکر میخواهد و را تغییر بدهد و تغییر یافتن، بدون درد و احساس عجز و ضعف ممکن نیست. ما فکری را که بدون درد می بوده ایم، فکریست که به ما دست نمیزند و ما را به همان حالت میگذارد که بوده ایم. التهاب یک طرفه برای "تغییر دادن دنیا و جا معدو تاریخ" (مثلًا "برای روش فکران یا علماء دین...") برای بسیاری گریز از همین تغییر یافتن از ایده و ایده‌آل خودشان هست (همیشه طبقه ولایه تغییر دهنده مثل علماء دین و روش فکران و روش سای احراز ایدئولوژیکی را که روزا هدومنا فاق اند چون رنگ و لعاب تغییر را ایده‌آل و ایده خود را به خود میدهند، بدون آنکه از آن تغییر یاری بند. چون چنین تغییر یافتن برای آنها احساس عجز و ضعف میکند) آنها همه جهان و جا معدو تاریخ را بانها بیت قساوت تغییر میدهند، تا خودبی تغییر باقی بمانند، تا خودشان هیچ درد و عذا بی را از تغییر نبرند. همانطور نیز کسیکه از درد بردن مردم، آزرده میشود (همدردی با درد مردم، اورا می‌آزاد) برای آنکه مردم هیچ دردی نبرند، هیچ‌گاه بتدبیل فکری و ایده‌آلی نمی روکد که از مردم تغییر دادن به خودشان را بخواهد. اور مردم را در عادات و رسوم و عقایدشان با قی میگذاشد. تغییر دادن دنیا و جا معدو تاریخ، نیاز به "لذت بردن از قساوت ورزی" دارد. کسیکه میخواهد دنیا را تغییر بدهد، احساس همدردی اش با مردم بی نهایت می کند. همین فکری جبرا ن این فقدان همدردی است که بطور انتزاعی، همدردی با مردم را ایده‌آل خود میسازد و همیشه سینه برای محرومیت و درد و بیچارگی و مستمکشی وضع مردم میزند.

عنوان وسیله حکومتگری از دست طبقه آخوند به دست حکومت منتقل می‌شود. به همین علت نیز هست که شاگردان همه مدارس دنیا در مقابله با موزنده و هر سیستم آموزشی حالت طفیان دارند، ولوبای صدھا شیوه، این برده‌سازی را به مذاق‌ها شیرین سازند.

چه دستگاه آموزشی و قدرت و حق آموزش در دست علماء دین و مسجد و کلیسا باشد، چه در دست حکومت باشد، چه در دست طبقه سرماهیدا رباشد، چه در دست طبقه کارگریا حزب کمونیست باشد، آزادی علم و آزادی آموزش پیدا یافته نمی‌یابد. آموزش همیشه داشتی است که محتویات و ساختمنش وسیله‌ای بقای تا بعیتی در برآ بر حاکمیتی است. آزادی آموزش و آزادی داشت و داشت آزاد، ایده‌آلیست که هنوز شکل به خود نگرفته است. آموزگاری که به گونه‌ای بیاموزد که شاگردانش تابع معلم و تابع علم و نشوند، ایده‌آلی بود که سفر از طبقه بدن بال آن میرفت.

برای سقراط، آموزگار باید بشهیوه‌ای بیا موزاندو چیزی بیا موزاند که شاگرد، هم‌از آن آموزگار روحه "آزاد" نجه می‌آموزد = علم، معرفت یا حقیقت "آزاد" شود. در واقع فلسفه چیزی جز چنین داشتی و شیوه آموزشی نیست. آزادین رو شود. فلسفه بروضه علم و بروضه معلم، بروضه "حکومت معلم" و "معلم حاکم"، بروضه "مسجد" یا کلیسا یا طبقه روحانی که دارای علم و حقیقت واحد است و بروضه مسجد یا کلیسا یا طبقه روحانی که حق اتحاد را دارد می‌باشد. فلسفه بروضه حکومتی است که "تجسم علم یا حقیقت واحد" است و بروضه حکومتی است که حق و قدرت تعلیم‌چنین علمی و حقیقتی را دارد.

افکار و ایده‌آل‌های خالص

همه افکار عالی و ایده‌آل‌های شریف انسانی، تا خالص پیدا یافته می‌یابند. از میان خروارها سنگ، با یادا بین الماس‌های ظریف را استخراج کرد. ولی وقتی ما به تاریخ گذشته مرا جده می‌کنیم در پی آن هستیم که این افکار و ایده‌آل‌ها را در خلوص و در انبساطگی ببینیم. چون ما این افکار و ایده‌آل‌ها را در خلوصان می‌شنا سیم، در نگرش به صفحات تاریخ برای ماجشمگیر نیستند. یک فکر عالی که امروزه را یگان و بی هیچگونه زحمتی در دسترس عقول ما گذاشته می‌شود، نتیجه تلاش چندین متفسک و عارف و نابغه دینی و سیاستمدار

"اعتقاد یافتن به فکر دیگری" بداست، و اعتقد یافتن به فکر خود، بدتر است، و با لاغری اعتقد یافتن به فکر خود به تا مفکر خدا یا ایده‌تا ریخ و اصل طبیعت و حقیقت، بدترین است. انسان همیشه با بدترین شروع میکند و یا کمترین بدخشم می‌کند.

پیدا یافته هرایمانی نیاز به شکی دارد

انسان به خودش شک میکنند تا به خدا ایمان آورده باشد. ایمان به عکس انسان به خدا شک میکنند تا به خودش ایمان آورد. پیدا یافته هرایمانی نیاز به شکی دارد. بدون آنکه در آغاز به چیزی شک بکنیم، ایمانی در پی آن به وجود نمی‌آید. از این روابطی از ایمان‌ها با قیمت بسیار کران خردواری شده است. برای پیدا کردن ایمان به خود با یادداشت آغاز شک به خدا، یا شک به خلق (به طبقه خود)، به ملت خود، به جا معهود خود... کرد. و برای ایمان آوردن به خدا یا به خلق یا به طبقه خود یا به ملت و نژاد خود با یاده انداده کافی به خودشک کرد.

آنکه آغاز به شک میکند، بدون آنکه در فکران باشد، ایمانی را که در اثر آن شک نا آغاز هبودا نه تولید می‌شود به چه مصرف خواهد رسانید و متوجه چه امری و هدفی و کسی خواهد داشت، شک‌کیش بسیار رخطرناک است. "شک کردن به چیزی" چندان مهم نیست بلکه مسئله مهم‌تر آنست که در فکر ایمانی با شیم که در نهاد را شرهمین جریان شک ورزی آزاد می‌شود و هنوز مصرف و جهت ندارد.

آیا آموزگاری هست که به ما آزادی بیا موزاند؟

نه تنها خدا میخواست به انسان علم بیا موزاند تا بدين وسیله بر او حکومت کند، بلکه هر رهبری، هر حکومتی، هر حزبی میخواهد معلم مردم باشد. "آموزش"، همیشه وسیله حکومت کردن بوده است.

گرفتن حق و قدرت تعلیم‌آزمایش دین و سازمانهای دینی، نفی "امکان حکومتگری طبقه علماء دینی و سازمانهای دینی" است، ولی تصرف آموزش از طرف حکومت (با آنکه ما را آزقید حکومت آخوند آزاد می‌سازد) سبب پیدا یافته آزادی علم و آزادی تعلیم- آزادی آموزش "نخواهد شد، بلکه آموزش به

چگونه غرب به آزادی از عقیده رسید؟

هم آزادی عقايد و هم آزادی از عقیده (از يك دين، از يك ايدئولوژي...) هنگا می ايجا دنمیشود که همه مردم يك اجتماع، "يمان به آزادی عقیده" داشته با شند، بلکه هنگا می ايجا دنمیشود که تنها "شرط عضويت آن اجتماع" مفید بودن باشد. کسی عضو جا مده ما هست که اعمال و افکار و گفتار ش مفید برای جا مده هست. با سلطه يك عقیده (چه دين، چه ايدئولوژي) بر يك اجتماع، فرد موقعی عضو تما مجا مجه شمرده میشود (عضوی که از همه مزا يا حقوق شهر و ند بودن بطور مساوي میتواند استفاده ببرد) که هم عقیده با دستگاه حاكمه يا با اکثریت هست. ولی وقتی هم عقیده با دستگاه حاكمه يا با اکثریت مردم نیست، عضود رجه دوم جا مده است، ولو آنکه درقا نون نوشته شده، بما وحق مساوي داده شده باشد. با سلطه فکر اقتصادي و صنعتی بر جا مده (به عنوان برترین معیار زندگی)، فرد موقعی عضو کامل جا مده هست که "کار ما دی مفید برای جامعه" بکند. ازا ين رو به جا "تعلیم و تربیت دینی" يا مذهبی "درجا مده" ، "تعلیم و تربیت حرفة آموزی اقتصادي" می نشیند. در "جا مجه توحیدی عقیدتی" برای عضو کامل جا مده شدن، با يددرا ن مذهب يا ايدئولوژی تربیت شد و تعلیم یافت. بر عکس درجا مجه تما معیار را قتصادي صنعتی با يدبیرای عضو کامل جا مجه شدن، در حرفة ای که مفید برای روا بط تولیدی اقتصادي صنعتی است آ موزش و پرورش یافت. داشتن عقیده (دين و ايدئولوژي) يا ايدئولوژی) يا ادا شتنش اولویت اقتصادي ندارد و کاریست فردی و خصوصی که جا مجه اقتصادي صنعتی مهم نمی گیرد.

با تحويل "جا مجه عقیدتی" به "جا مجه اقتصادي صنعتی" آ موزش و پرورش از دست طبقه آخوند (مسجدیا کلیسا يا کنیسه) در می آید، و در دست طبقه سرما يه داریا در دست حزب کمونیست يا سوسیالیست قرار میگیرد. انسانی که از استبداد عقیدتی گذشته آزاد شده است، تبدیل به "آلت موردا استفاده برای جا مجه" ، برای طبقه، برای ملت "میگردد. اولویت فکر اقتصادي صنعتی در جامعه، انسان را خواهنا خواه تبدیل به "آلت" می کند. واگرچنان نجه این آلت، مفید نباشد کا ملا" بی ارزش است و چون انسان وجود یست که آگاه بودا ز خود را رد و قتی آگاه بود آنرا دارد که "آلت مفید یست" "فرخی بر مفید بودن خود دار دولی وقتی آگاه بود آنرا دارد که آلت نا مفید یست" "احساس حقوق و ضعف و بی ارزشی میکند.

از ين رو بیکاری درا ين گونه جوا مع "حال" روانی مطرودیت از جا مجه" را

بوده است که ما با منقاد و ذره بین با یددرمیا ن توده اعمال و افکار شان آنرا بیا بیم و بیرون بکشیم. وقتی مولانا جلال الدین میگوید
ماز قرآن مغزرا برداشتیم کاه را بهر خسرا ن بگذاشتیم
متوجه همین توده نا خالص تجربیات و تلاشها دینی و عرفانی محمد و رکه های نازک ارزشمندی از جوهر دین است که در میا ن آن توده با کاظم بر عقلی جلال الدین میتوان یافت. خالص سازی پدیده ها و افکار عالی چه دنبی چه فلسفی چه اخلاقی چه تربیتی چه هنری، فقط از میا ن توده های نا خالص تجربیات و اندیشدن ها ممکن است. گرفتاری همدا یده آلها و افکار عالی و ارزشها اخلاقی همین هنر خالص ساختن آنها است.

یک تجربه دینی خالص، یک فکر فلسفی عالی، یک ارزش اخلاقی انسانی، در میا ن انبوهی از تفاله هاست که انسان از آن می ترسد که دور بریزد (مبادا آن نکریا فلسفه یا تجربه را گم بکند) و آن شرم میکند که آنها را نگاهدارد. بسیاری به جای آن "مغزا صیل تجربه دینی"، همه آن توده تجربیات را هنوز پس از هزاره ها دین میدانند. بسیاری به جای آن فکر عالی فلسفی، همه آن انبوه تجربیات فکری را هنوز پس از هزاره ها فلسفه میدانند. بسیاری بجای آن ارزش بلند اخلاقی همه آن توده ارزش ها را اخلاق میشمارند. دین، هنر، اخلاق، فلسفه، سیاست، فرهنگ... همه نا خالص پیدا یش یا فته اند. آنچه در تورات و انجلیل و قرآن و ودا... هست بدهی نیست. آنچه در آثار عطاء را جلال الدین و سنائی... هست، عرفان نیست. در هر خلاقیتی توده های عظیم از سنگ و خاکستر و داده زده نا تشخاشان خارج میشود. همه انجلیل یا قرآن یا تورات را به عنوان تجربیات خالص و صیل دینی تلقی کردن، همان قدر غلط است که همه آثار عطاء را مولانا را به عنوان تجربیات صیل عرفانی تلقی کنیم یا همه آثار را فلاطون و هگل و کیرکه گارد... همه نا رشیم شده به همان آندازه که در این دو قرن درباره سوسیالیسم تجربیات و ارزشها خالص دینی میتوان یافت، میتوان ارزشها خالص سیاسی و اخلاقی و اجتماعی یافت.

می آورد . و بیکاری از جا معهادنتما دی بزرگترین جرم و جنا بیت تلقی شمرده میشود . در حالیکه درجا معهادنتمتی، عقیده و فکر دیگرداشت (دیگراندیشی) بزرگترین جرم و جنا بیت تلقی میشود . با "ایدئولوژیسا ختن اقتصاد صنعتی" (درما رکسیسم) هم بیکاری و هم دیگراندیشی هردو با هم و بدون هم، بزرگترین جرم و جنا بیت شمرده میشود .

تفکرتولیدی اقتصاد صنعتی، فقط یک نوع رابطه پیوندی رادرخود میشناسد . هر کس موقعی ارزش دارد که از دیدگاه اقتصاد صنعتی، سودمند برای جامعه باشد . وقتی سودآور نیست، از عضویت کامل جامعه طرد میشود، ولوا و به "ارودگاه کار" فرستاد شودیا با "کمک بنگاه های خیر یهی حکومت" به زیستن ادامه دهد . جامعه مسجدی یا کلیسا ئی گذشته تبدیل به "جامعه کارخانه ای یا جامعه ای مشا به یک شرکت با زرگانی یا مشا به شرکت بیمه برای همه کارگران" میشود .

ولی کسی که صبح و شب با یدبیندی شدکه برای جامعه اش سودمند باشدتا عضوان جامعه با شدوا آن و اهمه دارده اگر به انداده کافی، یا آن طور که جامعه منتظر است، سودمند نباشد، از عضویت طرد میشودیا نا دیده گرفته میشود، خواهان ناخواه تغییر حالت میدهد . آگاه بودالت بودن مداوم خود "برای انسان غیرقابل تحمل است و سبب اعтраض و سرکشی اونسبت به جامعه و حکومت و دستگاه اقتصادی میگردد . جامعه ای، حکومتی، دستگاه اقتصادی که اورا لخت خود ساخته است با یدا لت او بشودتا جبوران این آگاه بودالت بودن او" را بکند .

بدین سان تفکرا و با یک ضربه تغییر جهت میدهاداصل اوناگاه این میشود که جامعه، دستگاه اقتصادی، حکومت با ید برای من سودمند باشد . جامعه و دستگاه اقتصادی و حکومت با یدا لت من بشوند تا از گیر "احساس آلت شدگی، شیئی شدگی، برونو شدگی" رهائی یا بم . و درا این جامعه که با لآخره همه پنهان یا آشکار به فکر سودخود افتاده اند، با ید قدرتی و مرجعی پیدا یش یا بدکه تخصصش آنست که "به فکر سوده هم" است وقتی همه مردم و گروهها و طبقات فقط به سود خود می اندیشند (یعنی درواقع هیچکس به فکر سود اجتنما عنیست، این مهم نیست که همه نیز به زبان یا در تئوری، سودا اجتنما عرا بر توین سودیدا نند) واقعیت اجتنما عی وسیا سی ایجا ب پیدا یش "قدرتی بسیا رشدید و فراگیر" میکنده وظیفه اش "اندیشیدن به سوده هم" است میباشد . وقتی هرکسی و گروهی و طبقه ای به فکر سودخودش هست، مرکزی و مرجعی نیز باشد وجود داشته باشد که به فکر سوده همگانی است (چه این قدرت، حکومت باشد چه حزب

سوسیالیستی با شدجه یک سازمان نظارتی) . در گذشته خدا، این شغل را داشت . تا مین سود همگانی را به حداوا میگذاشتند . به شاهش به امامش، به خلیفه اش، به ولایت امرش (حالیا به تاریخ و جریان ضروری تاریخ این شغل واگذشت) میشودیا به حکومت یا به سازمان حزبی یا به یک دیکتا تور چون هر کسی از آن اعتراض میکنده به سود دیگران بیندیشید . به سود دیگران اندیشیدن و بسود دیگران کار رکردن، آگاه بودالت بودن را در را وایجا دمیکند و آلت شدن هر انسان نلی "شافت و حیثیت انسانی" است . مقوله سودمندی در اقتصاد صنعتی یا انسان را آلت اجتماع میسا زدیا جامعه را آلت انسان . جامعه و دستگاه اقتصادی و حکومتی، انسان را شیئی و طبعاً حقیر میسا زدوا انسان از آن سربا زمیزندکه به فکر جامعه و حکومت باشد . مفید بودن انسان برای جامعه، را هی جز تقلیل انسان نیمه آلت و شیئی ندا ردکه درواقع بزرگترین "عمل ضدا خلاقی" است . انسان موقعی برای جامعه و حکومت و دستگاه اقتصادی مفید است (یکارزش اخلاقی) که خودش آلت شود، یعنی احساس آن کنده آنچه میکند و آنچه جامعه و دستگاه اقتصادی و حکومت ازا و میخوا هد بزرگترین عمل ضدا خلاقی است . و درک این تنقض اخلاق اقتصاد صنعتی است که سبب پیدا یش حکومت های دیکتا توری میشود .

اخلاق برای زندگی یا زندگی برای اخلاق؟

مسئله بنیادی هر اخلاقی این است که آن دستگاه اخلاقی برای بهتر زیستن است یا زیستن برای اخلاقی تربودن (تخلق به آن معیارهای اخلاقی)؟ اگر آن دستگاه اخلاقی برای زندگانی کردن است پس زندگانی، معیار اصلی است . آنگاه زندگانی، هیچگاه دریک دستگاه اخلاقی نخوا هد گنجید و طبعاً تفکر اخلاقی همیشه به دنبال زندگانی خوا هدرفت و زندگانی همیشه در بی نجات خود از تنگناهای دستگاه های اخلاقی خوا هد بود . عمل طبق هر دستگاه اخلاقی، دارای رویه هایی بر ضد زندگانی خوا هد بود شا دی انطباق یا فتن هر عملی با ایدهآل های آن دستگاه اخلاقی با عذاب ضدیت آن عمل (در رویه هایی) بروزد زندگانی هم را خوا هد بود .

اگر زندگانی برای اخلاقی بودن است (تخلق به معیارهای یک دستگاه اخلاقی)، طبعاً آن دستگاه اخلاقی، معیارا صلی استوزندگانی همیشه "کمبودا خلاقی"

آخرین علم است، حق آفریدن را از همه انسانها سلب میکند. آزادی بدون حق آفریدن، حرفیست تواخالی. تا انسان حق آفریدن نداشته باشد، آزاد نیست.

کی ارتش، بهترین وسیله برای نا بود ساختن دموکراسی میشود؟

ارتش در یک ملتی هنگامی حق نیت به موجودیت دارد که هیچگاه برضد ملتش بجنگد و اسلحه‌اش را برضد ملتش بده کارنبرد. واين موقعی است که فرمان بريش قانوناً مشروط به اعتراف و سرپیچی و پنهان‌بیرفت فرمان داشته باشد. واين هنگامی ممکن است که ا فقط سوگند به ملت بخورد، یعنی "حد اعلی وفا" داریش "به ملت باشد. سوگند خوردن به هر دینی یا به هرایدئولوژی یا به هر خدائی یا به هر رهبری یا شاهی یا حزبی، قبول ارجحیت وفا داری به آن دین و ایدئولوژی و خدا و رهبر و شاه و حزب بروفا داری به ملت است.

هر وقت که میان "خواست ملت" با "هدفهای آن دین" یا "ایدئولوژی" یا با "مشیت آن خدا و نماینده‌اش" "یا با" "تصمیمات آن رهبر و شاه و حکومت" اختلاف وتنشی ایجاد شد، اولویت وفا داری سبب میشود که ارتش، با آنکه از ملت پسیج شده است، برضد ملت بجنگد.

ارتش ملی موقعي به وجود می‌آید که برترین وفا داریش به اسلام یا به سلطنت و رهبریا به یک ایدئولوژی (چه سوسیالیستی، چه فاشیستی، ...) نباشد بلکه در مرحله اول به ملت باشد.

با مجاہدین اسلام، با ارتش شاهنشاهی، با ارتش خلقی (معتقد به ایدئولوژی ما رکسیسم لینینیسم) میتوان آزادی تصمیم‌گیری از ملت و حق اعتراف و انقلاب را از ملت سلب کرد.

انقلاب و اعتراف، تنها یک نوع انقلاب و اعتراف نیست. از هر انقلابی نیز ما نندهر چیز مقدس دیگری به نام ملت سوء استفاده بر علیه ملت میشود. این است که هیچ انقلابی، آخرین انقلاب نیست که با آن "حق انقلاب بعدی" از مردم گرفته شود. نه "حقیقت خاتم"، نه "انقلاب خاتم" وجوددارد. حق به انقلاب کردن با یک انقلاب از ملت سلب نمیشود. هیچ انقلابی، آخرین انقلاب نیست.

خواهد داشت. هیچگا هنخوا هدشده "اخلاقی" "زیست" "زنگانی، همیشه عذا ب مقصربودن، گناهکار بودن" را خواهد دکشید. زندگی هیچگاه استش به ایده‌آل‌های هیچ اخلاقی نمیرسدواین "کمبودا خلاقی" در آگاه بودانسان همان اندازه که کشن برای تلاش بیشترایجاد میکندهما ن اندازه به زندگی در محرومیت از وصول، آسیب میزند.

عذا بی که انسان در "ماندن همیشگی در زندان یک دستگاه اخلاقی" دارد شاید کمتر از عذا بی باشد که انسان در گریزاز دستگاه‌های اخلاقی پی در پی میکشد. ماندن همیشگی در یک زندان، و گریختن همیشگی از زندانهای متفاوت، هر دو عذا ب آورند، ولی در گریختن از زندانهای اخلاقی (از دستگاه‌های متفاوت اخلاقی) انسان هنوز میدرسیدن به آزادی را دارد.

آزادی عقایدتا آزادی از عقیده

آزادی عقاید، آزادی برای داشتن یک عقیده میان عقاید موجود است و هنوز آزادی برای بی عقیده بودن و عقیده نداشتن نیست. وقتی بتواتر آزادی دادنکه عقیده‌ای داشته باشی هنوز آزادی برای نداشتن عقیده به تو نداده‌اند.

اوج آزادی عقاید، آزادی از عقیده است. عقاید موجود در اجتماع هیچ کدام انتخاب کردنی نیستند پس من حق دارم و رای عقاید بروم، قبول مفهوم (ورای کفرو دین، و رای خوب و بد قبول)" آمکان انتخاب و رای عقاید خود" است.

مسئله آزادی، تنها آزادی انتخاب میان آنچه موجود است نیست، بلکه آزادی آفریدن عقیده و فلسفه و ایدئولوژی و دینی هست که در "طیف موجود انتخاب شدنی ها" نیست. در آفریدن من آن چیزی را انتخاب میکنم که نیست. در آفریدن من راهی را می‌سازم که هیچ‌کدام از راههای موجود نیست. من حزبی و سازمانی را می‌افرینم که جزو حزاب موجود نیست. در انتخاب حق آفریدن دین و فلسفه و مذهب و ایدئولوژی هست (مذهب به فرقه‌ای از دین اطلاق میشود).

همیشه آفریدن نیاز به آزادی از عقاید دارد. با داشتن آزادی عقاید، حق آفریدن فکری و دینی و سیاسی داده نشده است. جائی که "حق آفریدن فکر و سیاست و عقیده و دین و فلسفه و جهان بینی نیست"، آزادی نیست. کسی که می‌گوید فلسفه من آخرین فلسفه است، دین من آخرین دین است علم من

وضدیک انقلاب شدن، ضدا نقلاب بودن نیست. تعیین تعدادا نقلاب هابعهده ملت است.

درا رتشی که فرمان، محدودیت قانونی و حقوقی نا مبرده را ندارد، ورود در آن ارتش خیا بت به ملت است، چون سربازبا چنین سوگندی، خود را به عنوان آلت در دسترس فرماندها نش (چهارتشی چه حزبی چه مذهبی باشد) میگارد. هرسربازی فقط آن موقع فرمان را می پذیرد و فرمان می برد که چه آشکار و چه پنهان، آن فرمان بر ضد ملت و خواستش نباشد. از این رو هرسربازی در "پذیرفتن فرمان" مسئول است.

هرسربازی برای هر فرمانی که اجراء میکند میتواند برای آنکه چرا آن فرمان را پذیرفته است به محکمه ملت کشیده شود. اطاعت مطلق، ضدا نسانی است.

پذیرش هیچ فرمانی برای انسان بدون شرط و محدودیت نیست. آنکه چنین فرمانی را می پذیرد، از خود نفی حق انسانیت میکند.

با سوگنداین که "من هیچ انسانی را نخواهم کشت" بینیا دهمه ارتشهای بر چیده میشود. واین همان "دین مردمی" است که ایرج درشا هنام به عنوان "بینیاد حکومت و سیاست ایران" به آن اقرار میکند.

سوگندیه این که "من با هیچ انسانی نخواهم جنگید و سلاح بر نخواهم داشت" که به عبارت دیگر "من جان مردم را نخواهم آزرد"، دین مردمیست.

به قول حافظ:

مباش در پی آزارو، هر چه خواهی کن

که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست
در دین مردمی، فقط یک گناه وجود دارد آن "آزردی مردم" است، از هر امتی و نژادی و مسلکی و حزبی و طبقه ای و ملتی که میخواهند باشند.
آنکه جان انسان را مقدس میشماید، حق آزردن آن را ندارد.

تفاوت میان واقعیت پرست و واقعیت شناس

در کلمه "واقعیت گرائی" دو مفهوم مختلف و متفاوت هم میخته و مشتبه ساخته میشود. نزد بعضی متفکرین این اختلاط سبب میشود که گاهی به یک معنا و گاهی به معنای متفاوت به کار برده میشود. واقعیت گرائی هم معنای واقعیت پرستی میدهد و هم معنای واقعیت شناسی و این دو معنا نه تنها با هم

مختلفند بلکه با هم متفاوت میباشد. آنکه واقعیت پرست است، انتباط ای فتن با شرائط اجتماعی یا شرائط اقتصادی یا سیاسی یا عوامل تاریخی (یا سیرتا ریخی) را واقعیت گرائی واعلانه و علمی و حکمت آمیز میخواند. ولی میل به انتباط دادن خود با شرائط اجتماعية یا اقتصادی یا سیاسی یا سیرتا ریخی، حکایت از آن هبود ضعف ما در مقابل احساس قدرت بی نهایت زیاد آن شرائط وعوا مل میکند. عقل واقعیت پرست را هزاره ضعف را در برابر قدرت بیش از حد، تسلیم و تابعیت وسا زگار شدن میداند. پذیرفتن ضرورت، اوج آزادیست. ولی عقل واقعیت شناس، راه چاره ضعف را، قوی شدن میداند تا رابطه خود را با همان شرائط وعوا مل وارونه سازد.

"شناخت ضرورت" سبب میشود که شرائط اجتماعية- سیاسی- اقتصادی- تاریخی تسلیم و تابع او وسا زگار با و میشوند، واقعیات، تسلیم و میشوند. شناخت ضرورت، راه تغییردادن واقعیات، یعنی راه قدرت یا فتن پر واقعیات اقتصادی- سیاسی- تاریخی است. آنکه میخواهند نیا وجا معه و تا ریخ را تغییر بدهد، رابطه دیگری با واقعیت دارد با آنکه میخواهند نیا وجا معه تا ریخ را بفهمد. آنکه تاریخ وجا معه واقعیات دو سیاست را می شناسد، میکوشد تابع واقعیات میشود، آنکه تاریخ واقعیات دو سیاست را می شناسد، میکوشد این واقعیات را تغییر بدهد، میکوشد تا بر قدرتی در برابر واقعیات بشود. بر عکس کسی که تسلیم و تابع واقعیت میشود، واقعیت برای اوابتسرقدرت است. هر دوی این موضع گیریها، واقعیت گرائی هستند.

ولی معمولاً "در مفهوم واقعیت گرائی، اقرار به وجود واقعیتی میشود که ما در دین بر قدرت خود را بی نهایت ضعیف می انگاریم چه اجتماع، چه تاریخ، چه اقتصاد، چه سیاست، واقعیاتی هستند که با یاد آنها را فهمیده تا راه تسلیم شدن، راه تابعیت و اطاعت از آنها را بهتر شناخت. و هر جا که سخن از واقعیت وانده میشود، مقصود آن دگری روانی و آنکه هبود برای پذیرش سلطنت آن و دادن حق انتی به این حاکمیت و ایجاد در غبت در تابعیت است. ولی عقل تنباه دین معاو واقعیت گرایی نیست. این بعدها قعیت پرستی واقعیت گرائی است. عقل میتواند حالت کا ملا" متفاوت و دیگری با واقعیت داشته باشد. در این حالت عقل "تلاش فهمیدن برای تابعیت و قبول ضرورت" را زهای میکند و تلاش اندیشیدن و شناختن را برای "حاکمیت یا فتن بررو ای واقعیت" شروع میکند. انسان با شناختن و اندیشیدن واقعیت میتواند "رای بسطه ضعف خود را در برابر

پذیرفتن واقعیت، مقدمه غلبه بر واقعیت است و در اوج غلبه بر هر واقعیت با زفهم از واقعیت، اعتبا روازش خود را پیدا می کنند و تا کسی واقعیت را نفهمیده باشد خواهد بود آنرا تغییر بدهد. و آنکسی که واقعیت را تغییر داده است واقعیتی تازه و بیگانه و قدر تمدن پدید آورده است که بازی زبده فهمیدن دارد.

خلاصه تصمیمات مداوم در جا معه برای جامعه

همان طور که یک انسان به عنوان "شخص واحد" تا موقعی "هست" که در همه مورش لحظه به لحظه تصمیم میگیرد، همان طور یک جا معه به عنوان یک وحدت زنده (جا معه ای که هویتی و سرنوشتی و تاریخی دارد) تا موقعی هست (وجود دارد) که آن جا معه بتوانند در همه مورش، لحظه به لحظه تصمیم قاطع و روش بگیرد، چون بدون این تصمیم گیری دائمی نمیتواند "یک جا معه" بوده باشد، خلاصه تصمیمات مداوم در جا معه، بزرگترین عذاب اجتماعی است، چون در این موقع است که هستی و هویت جا معه به خطرافتد است.

بزرگترین نیاز هر جا معه ای، پرکردن این خلاصه است. هر جا معه ای حتی ناگاه بودا نه در دادین اخلاق را تمازگذاشت و خواست با تلخی در می یابد و این بزرگترین نیاز هر جا معه است. تا جا معه "به شیوه تفاهمی" نتواند با سرعت ضروری" تصمیمات روش و قاعده را پی در پی بگیرد (که فقط در پیدا یافش سازمانها و شیوه های تفاهمی دموکراسی امکان دارد) فشار این خلاصه، درک و خطر از دست دادن هویت و هستی اش سبب می شود که تن به حکومت یک سردار نظامی، یک شاه، یک رهبر، یک مستبد یا دیکتاتور بوده، چون حتی "یک تصمیم بد"، بهتر از "بی تصمیمی" و "احساس عجز در تصمیم گیری است". جا معه ای که در وحدت نمیتواند تصمیم بگیرد، با شدت احساس عجز و محرومیت از قدرت تصمیم گرفتند. هر مستبدی، مردم را از آن بازمیدارد که شیوه تفاهمی و سازمان تفاهمی برای اخذ تصمیم بیان بند، تابدین روش ضرورتی و حقانیتی برای موجودیت خویشتن ایجاد کند. وقتی مردم را شرتشت و اختلاف عاجز از آنند که با هم تصمیمات مشترک بگیرند چرا که جزا این نمی یابند که تصمیمات هر مستبد یا راهبریا شاهی حزبی را بپذیرند تا حداقل این خلاصه پر شود. اگر ملت یا طبقه یا گروه خودش مستقیماً نتواند (درا شرفقدان سازمان تفاهمن

قدرت واقعیت "استحاله به" را ببطه قدرت خود را بضعف واقعیت "بدهد". با آنکه بودت این بعیت خود را زقدرت واقعیت، میکوشد آن قدرت را تابع و تسلیم خود سازد. اندیشیدن و شناختن هرگونه رابطه ای (رابطه علیت وزیر بنا و رو بنا و فونکسیون یک کل بودن) به هدف این قدرت خود را بضعف واقعیات است، به هدف تغییر دادن واقعیات (اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، تاریخی، دینی) است. فهمیدن هر واقعیتی، دریافت چگونگی تابعیت از قدرت است که ما تصرف در آن را خارج از قدرت خود میدانیم. ولی شناختن هر واقعیتی، تغییر دادن را بخطه تابعیت خود را برآن شرائط و روابط و عوامل و رسیدن به حاکمیت در برآ برآن شرائط و روابط و عوامل است، از "دنیا و تاریخ و جامعه را فهمیدن" تا "دنیا و تاریخ و جامعه را شناختن" فاصله زیاد داشت. از این رو با یادمیان" واقعیت پرستی" واقعیت شناسی" تفاوت قائل شد با آنکه در هر دو حالت انسان واقعیت گرا است. انسان فرصت طلب، واقعیت پرست است و نه واقعیت شناس و نه واقعیت اندیش. انسان فرصت طلب واقعیت را میگیرد و خود را میتواند تغییر میدهد تا انتباق با واقعیت پیدا کند. انسان واقعیت شناس، واقعیت را می‌اندیشدو آنرا نقدر تغییر میدهد تا انتباق با او بیا بد. اندیشیدن، تنفيذقدرت انسان در واقعیات است. فهمیدن، پذیرفتن قدرت واقعیات در رغبت است.

درگذشته اندیشیدن، بیشتر معنای فهمیدن و پرسیدن واقعیت و تسلیم شدن به واقعیت و کنار آمدن با واقعیت را داشت. در دنیا ای ما، اندیشیدن، شناختن واقعیت برای تغییر دادن آن شده است ولی فهمیدن و اندیشیدن دور ویه مختلف عقل انسانی است. ما همی فهمی و همی اندیشیم. همان واقعیتی را که دیر و پرسیده ایم امروز تغییر میدهیم و برآن حکومت می کنیم. اینکه عقل این هر دورویه را دارد هیچ عیبی نیست ولی اینکه ما به اصطلاح واقعیت گرایی، این دور ویه را از هم بازنگشانیم و گاهی واقعیت گرایی را واقعیت پرستی و گاهی واقعیت گرایی را واقعیت اندیشی بدانیم عیب بزرگی است. گاهی عقل انسان را برای آنکه در اندیشیدن واقعیات را تغییر میدهد است. گاهی عقل انسان را برای آنکه در فهمیدن، با واقعیات کنار می آمده است ننگین سازیم و علیرغم تحریر آن در این تابعیت، همان عقلی که جهان را با یاد تغییر میدهد "تابعیت از سیر ضروری تاریخ" بستانیم ایجا دیک هرج و مر ج فکریست. هر واقعیتی را با یاد فهمیدن آنرا شناخت.

و شیوه تفا هم سریع (تصمیمات مداوم) و مبادرت میکوشید که "مرکز تصمیمگیری مدام" خارج از خود بیا بد، چنین خلائی، کسانی و گروههای ای و احزابی (و حتی حکومتها) خارجی را بگردانند که این خلا را پر کنند، چون آن جا معهدهایی نمیتوانند این خلا را در خود تحمل کنند. عدم توافق ایک جا معده یا ملت برای شرکت همه در تصمیمگیری مشترک ملی که سبب قبول "مرکز تصمیمگیری مدام" در خارج از خود میشود مسئله "شرکت در تصمیمگیری" است حال به قبول تصمیمات آن قدرت خارجی: رهبر، شاه، مستبد، سردار رنظامی "می یابد. جامعه و ملت "حق شراکت در تصمیمگیری" را با "حق قبول یا رد تصمیم" تعویض میکند. بدین سان اگر آن مرکز تصمیمگیری به طور مداوم تصمیمات روش و قاطع نگیرد و به طور مداوم این تصمیمات او و با رغبت یا عدم اکراه پذیرفته نشود" بلطفاً ملته این خلا را همه مردم درجا مده درک میکنند. این است که در حکومت سلطنتی نیز این "حداقل حقانیت" که "پذیرش تصمیمات او با رغبت از طرف ملت باشد" شرط موجودیت و دوام سلطنت است. استبداد در سلطنت یا در هرگونه رهبری هنگام شروع میشود که به این حداقل حقانیت نیز پای بندنباشد، ولی هیچ سلطنتی بدون این حداقل حقانیت که پذیرش تصمیمات او بار غبت (یا عدم اکراه) از طرف ملت باشد، نمیتوانند دوا مبای وردوبا پشت پا زدن به این حداقل حقانیت، با یوزوربه کاربرد. حکومت موقعی استبدادی میشود که این حداقل حقانیت را رعایت نکند. شرکت مساوی همه در تصمیمگیری که ایده‌آل دموکراسی است (حداکثر دموکراسی) در جوا مع بزرگ، حدنا رسیدنی استه "حکومت دموکراسی" موقعی معنا پیدا میکنده مشخص شود تا چقدر دموکراسی در آن واقعیت یافته است. چون "حداقل دموکراسی" شبا هت به حکومت سلطنتی دارد که همان پذیرش تصمیمات با رغبت یا عدم اکراه از طرف ملت باشد، با سازمانهای دموکراسی نیز میتوان حداکثرا استبداد را واقعیت بخشد.

آنکه خود را با ملت عینیت میدهد، خود به جای ملت و برای ملت تصمیم میگیرد و آنکه با تصمیماً تش موافق نیست (اکراه در پذیرش تصمیمات او دارد) جزو ملت نیست. حتی این عینیت دادن خواست خود بیا ملت اورا به جائی می کشا ندکه ملت اگر تصمیم اورا نپذیرفت، حق ملت بودن را ازا وسلب کند. ایمان یک حکومت و یک حزب و یا یک گروه و یا یک فرد (رهبر، رئیس حزب، شاه...) به اینکه خواست ملت با خواست اوعینیت دارد سبب میشود که هم ملت را از

شرکت در تصمیمگیری با زدا ردوه و قعی به رغبت ملت در پذیرش تصمیمات خود نگذارد. خواست هیچ حکومتی و هیچ حزبی و هیچ گروهی و هیچ فردی عینیت با خواست ملت ندارد. این عینیت فقط در مواردی خاص در بحرانها و اضطرارات شدیداً جتماً عی و سیاسی واقعه ای برای مدتی بسیار کوتاه ممکن است پدیدآید. هر حکومتی و دیکتا توری و رهبری بنا دموکراسی (حداکثر دموکراسی) موقعاً است که در اثر شرکت مساوی همه در تصمیمگیری، خواست حکومت عینیت با خواست ملت دارد)، حقانیت برای عدم رعایت حداقل دموکراسی که اظهار رغبت مردم در پذیرش تصمیمات باشد، پیدا میکند. من که مظہر حداکثر دموکراسی هستم نیاز به حداقل دموکراسی ندارم.

بدین سان سلطنت ایده‌آلی، واقعیت بخشی به حداقل دموکراسی است. ملتی که حق دارد تصمیمات شاه و رهبری سردا رنظامی را پذیرد (و این خود پله‌ای از آزادی سیاسی است) (میکوشیده تدریج "حق شرکت در تصمیمگیری" پیدا کند. خود به جای شاه و رهبر و سردا رنظامی تصمیم بگیرد. ولی "بیشترین رغبت ملت به پذیرفتن تصمیمات یک رهبری سا مجلس شورا یا یک شاه" دلیل بر عینیت خواست ملت با خواست آن رهبری مجلس یا حزب یا شاه نیست. هیچگاه دخواست (اراده) تبدیل یک خواست (اراده) نمیشود. از این رو دموکراسی واقعیت بخشیدن سازمانها و شیوه‌ها ثیست که همه ملت حداقل شرکت در تصمیمگیریها ببنیادی را داشته باشد. حق پذیرفتن یک حکم، حق دادن حکم نیست و دموکراسی حق شرکت در دادن حکم است. ملتی که حکما را با نهایت رغبت می‌پذیرد هنوز حاکمیت ندارد.

ترس از مرگ

انسان چون میخواهد بیشتر و بهتر بزید از مرگ میترسد. ولی اگر احساس میکرده وقت فرا رسیدن مرگش به انداده کافی و خوب زیسته است، از مرگ نمیترسید.

"خواست بیشتر و بهتر زندگی"، پایان زندگی (مرگ) را ترسناک میکند. ولی انسان هرچه بیشتر و بهتر زندگی بکند، به خواستش برای زیستن بیشتر و بهتر می‌افزاید و مرگ هر روز ترسناکتر میشود. تنها وقتی که انسان ایمان بیاورد که پس از مرگ "برای ابدیت در بیشتر خواهد زیست" (بیشترین و بهترین

زندگی را خواهد داشت (تروش از مرگ ناپدید میشود، بدین سان ضرورت ایمان به بقای روح و بهشت "به وجود می آید، انسان هیچگاه دست از خواستش و طبعاً از بی اندازه خواهیش نمی کشد و ترجیح میدهد که با خلق خرافه روح جا ویدو بهشت وایمان بدان، بی اندازه خواهیش را ارضاء کند "خواستن آگاه بودا نه زندگی" است که موجب ترس از پایان یا فتن زندگی در مرگ میشود.

کمونیسم ایده‌آل هردینی است

عدالت موقعی درجا معهده حدا علاوه قیمت می یابد که انسانها، حدا علای فردیت بر سند (اعضاء جا معهده آخرين حدا مکان پذیرا ز هم جدشوند) وهمچنین "آنچه میان مردم با یدت تقسیم شود" ، به حدا علای خودقابل تقسیم شدن باشد تا بتوان از آن، سهمی به طور دقیق و روشن به هر کسی به عنوان حقش داد. و گرنه، چه انسان کمتر فردشدنی باشد (کمتر خود مستقل بشود) هنوزاً و مشخص نیست، و آنچه درجا معهده باید تقسیم بشود، کمتر به طور دقیق و روشن تقسیم شدنی باشد، آنچه را با یدبه هرفردی، سهمداد "دقیقاً" قبل مشخص ساختن نیست و طبعاً هیچکس از سهمین درا شر همین دو گونه ا بها مومناً ولodگی را ارضی نخواهد بود. شاید هر جا معهده برای واقعیت دادن به عدالت از چیزهایی که ساده تر تقسیم شدنی است شروع کند، ولی عدالت واقعی درست در "تقسیم پذیری چیزها ثیست که به دشواری تقسیم پذیرند". شاید تقسیم زمین از جمله ساده ترین چیزها به نظر آید. در محدوده یک روستا، ساختار زمین پیرا منش حدا قل تفاوت را با همدارد (حتی این هم مسئله بزرگ است) ولی دریک مملکت وسیع، ساختار زمین تفاوت فراوان دارد و همین تقسیم عادلانه زمین ایجا داشکال میکند. آنچه در تحقیق دادن عدالت، بزرگترین مسئله استه "مشخص شدن انسان ها" است که وقتی به حدا علای فردیت بر سند، خود میشوند. معنای این سخن آنست که افراد از "کالبدوا حدا جتماً عی" به کل بریده و پاره شوند. در این آخرین حد بریدگی است که انسان، فرد مستقل.

ولی با "فردشدن بیشتر = میل به فردیت بیشتر" ، با خودشدن شدیدتر، رشگ و آزاد فرا دنیست به هم دیگرمی افزایید. انسان هرچه از دیگران بریده ترشود،

پر "خواستش" می افزاید و آژش (بیشتر خواهی اش) بیشتر میشود، و نسبت به آنچه دیگری داردیا بهره می برد (نسبت به سهم دیگری) رشگ می برد و طبعاً انسان هرچه همبستگی اش با دیگران بیشتر شود، از آژور شگش میکا هد.

درجا معهده توحیدی (درجا معهده ای که وحدت هست، یعنی همبستگی میان مردم به حدا علای خود رسیده است) (رشگ و آزنیست، البته به موازات فردیت نیز نیست، چون اوج همبستگی، حل شدن اراده فردی در جمع و در کل است. طبعاً هرچه به اوج همبستگی در وحدت نزدیک میشود را اراده فردی و ایتکار فردی نیز میکا هد. ایده‌آل همه ادیان همین "حدا علای همبستگی اجتماعی" و یا "حد اعلای همبستگی وجودی" است که در دوره بنیادگذاری هردینی (حوالیون به دور مسیح، صحابه به دور محمد ...) واقعیت می یابد. نما داین حدا علای همبستگی (که میان Kommunikation و Kommunikation، Kultur و Kultur همراهان ایده‌آل همبستگی رامیکند. در فلسفه یاسپر اصطلاح Kommunikation میان تلاش برای رسیدن به این اوج همبستگی است همچنین اصطلاح "صabit" میان صوفیه بیان همین تلاش برای اوج همبستگی است (در مسیحیت همان عشاء ربائی است که مسیح نان و شراب میان حواریونش تقسیم میکند و میگوید هر که از این نان و شراب بخورد هم جسم و هم خون من میشود، یعنی همه جا معهده مسیحی در سر از بین اعضائی از بین مسیح هستند. نماد این حدا علای همبستگی در اسلام آنست که نطفه همه بشربت تازمان آخ در کمر آدم هنگام بستن میثاق واحد بـاللهـ حاضرند، و نمای این حدا علای همبستگی در عرفان ما همان "وحدت وجود" است (وحدت اجتماع انسانی کماست و نیاز به وحدت با کل وجود است)، همه قطره های یک دریا هستند.

نهضت کمونیست (ایده کمونیسم) همیشه در این ایده‌آل دینی نهفت است. ورقابت نهضت اخیر کمونیست (کمونیست سیاسی و اقتصادی) در برای برآ دیان، رقا بتدور قیب بر سر انصاری ساختن یک ایده و ایده‌آل به خود و تردیدیگری از تصرف و یا شرکت در آنست. از این رونیز هست که کمونیسم نمیتواند در مقابل دین کوچکترین تسامحی داشته باشد، چون دین، بزرگترین شریک ورقیب شاست. فقط با یاد این مفزو جوهر ایده‌آل دینی را که در اثر مصالحت با اقتضای زمانها پوشیده است، از سر بر سیج ساخت، فراموش شود که اغلب جنبش های سوسیا لیستی و کمونیستی درا روپا ریشه های دینی در مسیحیت داشتند. کمونیسم سیاسی و اقتصادی (که خود را دنیوی و مادی ساخته است) چون در این

هست نه اشتراک مالکیت . در واقع در زیر مفهوم اشتراک مالکیت ، وحدت مالکیت نهفته است که اساساً به "نفی مالکیت" می کشد . هم‌در هرچیزی مشترکند ، چون آن چیز "تملک پذیر" نیست . ایده‌آل "مالکیت عمومی " به "نفی مالکیت عمومی " و نفی مالکیت به طور کلی می‌کشند که در واقع یک ایده دینی است . دنیا ، ملک هیچ انسانی نیست . دنیا ، ملک خداست ، فورمولی است که فقط معنای منفی دارد ، فقط برای نفی حق مالکیت و قدرت مالکیت از همه انسان‌ها است . چون خدا ، مفهومی انتزاعی و متعالی و دسترسی ناپذیر است ، مالکیت خدا ، مفهومی حقوقی و قانونی واقعیتی نمی‌تواند شده باشد ، چون با پذیرفتن یک انسان به عنوان نماينده خدا یا رسول و مظہرو ما مخدعاً ، مفهوم "نفی مالکیت از انسانها" به جای ایجاد آزادی و ایجاد جامعه وحدتی (که باید بدون سلسله مراتب باشد) ایجاب وجود انسانی یا حکومتی یا حزبی را می‌کند که به نا منما یینده خدا ، حق و قدرت مطلق مالکیت پیدا می‌کند . هیچ انسانی حق و قدرت مالکیت ندارد به استثناء یک انسان که رهبر است یا یک حکومت یا حزب که بازمآهیت انسانی دارد . فورمول ، دنیا ملک خداست ، برای نفی هرگونه تبعیض و استثنائی میان همه انسان‌ها است .

بنا بر این مستثنی کردن یک انسان به نا مرهبر ، رسول ، امام ، یا یک حکومت یا حزب یا گروه انسانی با قراردادن او "ما فوق همه انسانها" صورت می‌بنند که در واقع نفی "ایده‌جا مفعه وحدتی" را می‌کند . در جامعه وحدتی هیچ قدرتی و انسانی و گروهی و حکومتی و سازمانی ما فوق انسانها (که حق و قدرت مالکیت به طور استثنائی داشته باشد) وجود ندارد . خدا ، احتیاج به مالکیت و قدرت ندارد . چون آنکه می‌افریند ، بی نیاز از حق مالکیت و وزیری قدرت به آفریده اش هست . حق مالکیت و قدرت ورزی ، همیشه بیان نیاز و کمبود است کسی که میخواهد حق مالکیت مطلق و حق قدرت ورزی مطلق داشته باشد نیاز بی نهایت و کمبود مطلق دارد . آنکه سرش را زبود (هستی) است ، نه نیاز به مالکیت و نه نیاز به قدرت دارد . در واقع با ایده کمونیسم ، مسئله عدالت (تقسیم - پخش کردن) و مالکیت و فردیت به کلی زدوده می‌شود . جامعه کمونیست احتیاج به عدالت و مالکیت و قدرت و فردیت ندارد . جنبش سوسياليستی ، جنبش بودکه در دنیا صنعتی - اقتصادی برای واقعیت دادن به عدالت و رشد و اثبات فردیت و تقسیم قدرت و مالکیت از زهایده‌آل دینی کمونیستی به

ایده‌آل با دین شریک ورقیب است میخواهد دین را نابودسا زد تا خود جا نشین اش شود ، هما نظر دین میخواهد کمونیسم را نابودسا زد تا مالکیت انتصاراتی این ایده‌آل را داشته باشد ، چون در واقع هر دو جامعه توحیدی (وحدت اجتماعی) میخواهند طبعاً هر دو نمی‌توانند "شرک" را بپذیرند . پنهان ساختن ایده‌آل همبستگی توحیدی در داده اقتصادی در هر دینی ، فقط "صالحه موقتی با اقتضا شرائط زمانی و تاریخی" بوده و هست . با وجوداًین صالحه باشرا ظهر زمانی و مسکوت گذاشتن ایده‌آل همبستگی توحیدی در داده اقتصاد ، دین همیشه کوشیده است که "حدا علای همبستگی توحیدی را که کمونیسم روحانی واخلاقی" باشد ، علیرغم آن صالحه ظاهري ، حفظ کند . "برا دری دینی" ، "یک خون و جسم با مسیح بودن" (در مسامع شاء ربانی Kommunion)، نطفه‌های آدم‌هنگا ممیثاق با خدا بودن ، چیزی جز کمونیسم روحانی واخلاقی و ایمانی نیست .

این برا دری روحانی واخلاقی و ایمانی ، تنها نباشد مرهم برای درد بریدگی تمایزات اقتصادی - سیاسی باشد بلکه میتواند زسرد را منشه سیاست و اقتصاد حقوق گسترش یابد .

کمونیسم مسئله عدالت اجتماعی را از راه "اعتلا همبستگی به جدوختش" میخواهد حل کند ، ولی در واقع مسئله عدالت اجتماعی با "ایجاد جامعه وحدتی" منتفی می‌شود . حل مسئله عدالت در واقعیت بخشیدن به آن نیست بلکه در نظر مسئله عدالت به خودی خودش هست . جامعه کمونیست ، احتیاج به عدالت ندارد ، چون امکان پیدا نیش مسئله عدالت در آن نیست .

درجامعه وحدتی (بسی طبقه) - بدون سلسله مراتب در همه داده اقتصادی - سیاسی - دینی - آموزشی ، بدون حکومت (که هر عضوی بدون ملاحظات فردیش (مزدگرفتن) ، بدون موقع ستد شدن) تا در توانش هست نه تنها کار می‌کند بلکه هر عملی را می‌کند و هنگا مبار آوردن نیازها یش ، ملاحظه خواسته‌ای خود را نمی‌کند ، بلکه ضرورت جامعه را در نظر می‌گیرد ، نیاز به عدالت (نیاز به تقسیم کردن دقیق و روشن) نیست . از طرفی دیگر در این جامعه بایجاد وحدت مالکیت " (نها اشتراک مالکیت - چون اشتراک ، مفهومی از فردیت و جدا پذیری آنچه تقسیم می‌شود ، پیش فرض هست که متناقض با جامعه کمونیستی است) ، آنچه مالکیت پذیر است ، تقسیم ناپذیر می‌شود . هیچ چیزی نمی‌تواند مال کسی باشد ، چون هیچ چیزی تقسیم پذیر نیست . در هرچیزی وحدت مالکیت

ملت هیچگا هدرجنگ و دفاع شرکت نمی کرد و خود را و جدا نا" موظف نمیدانست که سپا هی بشود . ملت هیچگا هدرجنگ میتش نمی جنگید . ولی با دموکرا سی هست که ملت در تما میتش می جنگد . ازا ين رو با پیدا يش ايده دموکرا سی ، "وظیفه شرکت همه در جنگ " وظیفه استثناء نا پذیر همها عضاء ملت میگردد . وظیفه شرکت همه در جنگ ، انکاک نا پذیرا ز " حق شرکت همه در سیاست = حق شرکت همه در قدرت = حق شرکت همه در هبری و حاکمیت و مشورت " است . در کشورها ئی که مردم هنوز " ایده دموکرا سی " را در تما میتش جذب نکرده اند ، از نتیجه دومی که ایده دموکرا سی میدهد (شرکت در جنگ و دفاع ، وظیفه همگانی است) (سوء استفاده میشود . همه جا معهده عنوان يك ارتشن " خواهناخواه نیاز به " یک سردا رنظامی ملی " دارده همه عضاء ملت به عنوان سرباز (نه به عنوان شهر وند) ازا و اطاعت مطلق میکنند . همه مردم در واقع تقلیل به سربازی می یابند بدون آنکه شهر وند باشد . هما نگونه يك حزب مبارزه را رزکه مفهوم دشمنی اش ، ضدیت و دشمنی مطلق است ، ااعضا يش ، عضویت سیاسی در آن حزب ندارند ، بلکه در واقع " سرباز آن حزب هستند " و رهبر شان ، رهبر سیاسی نیست بلکه رهبر شان حکم " سردا رنظامی " دارده همه با يدا زا و طاعت بدون چون و چرا داشت . يك حزب سیاسی ، تقلیل به يك " ارتشن طبقاتی " ، " ارتشن دینی " یا فته است و بعنوان " سربا ز حزب " می جنگد نه آنکه به عنوان " عضو حزب سیاسی " با مخالفین مبارزه سیاسی کند .

بدین سان با سوء استفاده ازا يده دموکرا سی (واولویت دادن نتیجه دوم - همه با يددردفاع شرکت كنند - برنتیجه اول - همه در حاکمیت و نظرارت شریکند) همه جا دیکتا توری میسا زند ، یا احذا سیاسی را استحاله به " احزاب نظامی " میدهند و مبارزه را میان طبقات " استحاله به جنگ " میان طبقات می یابد .

دیکتا تورها و سردا ران نظا می از " وظیفه شرکت همه در جنگ و دفاع " به عنوان يك وظیفه قانونی استفاده میبرند ، بدون آنکه " حق شرکت همه در حاکمیت و قدرت و رهبری " را معتبر و نافذ بشمارند . با معتبر ساختن " وظیفه همگانی به سربا زشن " (که يك نتیجه جنبی دموکرا سی است و بدون نتیجه اصلی اش که حق حاکمیت و نظرارت همه با شده هیچ ارزشی و اعتباری ندارد) ناگهان افسران ارتشن فرصت شگفت آوری برای ربودن قدرتی دارند که میبا یستی فقط به " نظام میسا سی " تعلق داشته باشد . خطراید دموکرا سی ، همین " ارتشن

تدریج زائیده شد و با آنکه ازا ایده آل زائیده شده است ، ما هیتی جزا ندارد . درا شره مین آ میختگی آغاز ش ، غالباً جنبش سوسیا لیستی (همبه عمدو همبه طور غیر عمدى) با جنبش کمونیستی مشتبه ساخته میشود . دوره ای که آن دواز همبا زنا شناختنی بوده اند گذشته است . ولی تئوریها و تفکراتی که این بسختی میتوانند خود را ازا برها ند . مارکس با قراردادن سوسیا لیسم به شکل پله پیشین کمونیسم ، سوسیا لیسم را تحریر کردوا با استقلال انداحت ، چون سوسیا لیسم به " مرحله خالص گذروموقت " تبدیل شد که هدفش و اصالتش تحقق کمونیسم است ، و خودش هدف واقعی و اصلی نیست ، بلکه وسیله رسیدن به هدفی ما وراء خودش است . بدین سان مارکس بزرگترین آسیب را به جنبش مستقل سوسیا لیسم زد . سوسیا لیسم و بزرگی های دینی را که در کمونیسم (در مارکسیسم با لاخن) هست و ازا هیچگا ه جدا پذیر نیست از خود زد و داده است . نفی خدا ، هنوز نفی و بزرگیها دینی " ازیک آ موزه نیست . دین ، بیش از آن قرار به موجودیت خدا و بقای روح " است . دین بدون خدا هم هست . چنانکه موسی دین بدون روح " پدیدآورده است ، دین بدون خدا هم میتوان اندیشید (بودائی یک نمونه با رزا نهست) . مفهوم تنگی از دین ، مارا از درک پدیده دین باز میدارد . دین تنها نجه خود را دین می خواند . چه بسا آنکه خود را ضد دین هم میخواند ، دین است .

آیا شرکت در جنگ ، وظیفه همگانی است ؟

هیچ پدیده ای در جا معده در خلوص نمودا رنمیشود . دموکرا سی نیز ازا ين قضیه مستثنی نیست . متلازم با آنکه در دموکرا سی همه مردم شریک در قدرت میشوند (همه سیاسی میشوند ، همه وارد در سیاست میشوند ، همه ناظر و حاکم بر امور خود میگردند) همزمان با آن همه مردم " وظیفه دفاع از خود ، دفاع از جامعه خود " را به عهده میگیرند ، یعنی ملت در تما میتش يك ارتشن میشود . دموکرا سی ، نه تنها سیاسی سازی تما ملت است ، بلکه متلازم و همزمان با آن ، ارتشن سازی تما ملت نیز میباشد . ولی سیاست و ارتشن دوگونه نظام متناقض با هم دارند . ضروریات ارتشن ایجاب نظا می دیگر در ارتشن میکند که در سیاست پیش از پیدا یش دموکرا سی ، جنگ و دفاع ، حرفة جمع خاص بود ، ازا ين رو همه

دموکراسی جامعه ایست که مردم با هم تجربه میکنند

دموکراسی جامعه ایست که بربنیا دتجربه انسانی، بنا شده است. جامعه با هم تجربه میکنند و با هم طبعاً اشتباه میکنند و با هم اشتباها خود را تصحیح میکند. پیش فرض چنین جامعه ای "قدرت تفاهم با هم" و "قدرت تحمل درد با هم" است. برای دموکراسی "قدرت تفاهم اجتماعی" و "قدرت تحمل اجتماعی" درد با برخورده است. اشتباها ات اجتماعی "با یدبسیا ربیا فراید به ویژه که جامعه در آغاز پیدا یش دموکراسی که هنوز قدرت تفاهم اجتماعی ناچیز است اشتباها بیشتر و دارند.

از این رو آنچه را اکثریت جامعه در رأی گیری می پذیرد، حقیقت نیست (سخن آخر که همیشه صحیح و مقدس بماند) و حقیقت با رأی اکثریت تغییر ناپذیر نمیشود، بلکه اکثریت جامعه با چنین تواافقی می پذیرد که حاضر است با هم، فکری را بیا زما ید و دردی که از اشتباها تشن خواهد داشت "همه جامعه" تحمل خواهد کرد و "همه جامعه" حق تصحیح آنرا خواهد داشت، اکثریت جامعه، به جای خدا نمی نشیند و نمیشود که منادی حقیقت باشد.

و چون "همه" با یددتحمل دردی را بگذرانند که اکثریت رأی به آزمودن آن فکر داده است، هرفردی حق دارد برعکس و بفرض اکثریت میدهد، و چون او هم انسانست میداند که روزی هم اکثریت حاضر آزمودن رأی او خواهد شد، و رأی او نیز همانقدر احتمال خطای اراده همانقدر قدرت تحمل برای آن خطای لازم خواهد بود که برای اشتباها کنونی.

تفکرا جتما عی درا شر "تجربه دسته جمعی" و "اشتباه کردن دسته جمعی" و "با هم در فکر پیش گیری از تکرار آن اشتباه بودن" رشد میکند. تاریخ یک ملت، تاریخ اشتباها تیست که ملت در قرون دراز تحمل کرده است و یا داتاریخی، داغ دردها تیست که جایش در اوضاع مانده است و تفکر در همین تاریخ دردهای مشترک، فلسفه انتقادی سیاسی و اجتماعی حقوقی است. ملته که تاریخ را نادیده میگیرد، نمیتواند به داشتن سیاست - اجتماعی - حقوقی - فلسفی برسد. تفکرا جتما عی، اندیشیدن به عذاب دردها تیست که یک ملت از اشتباها تشکیده است. تفکرا حتما عی بر اساس تجربه اجتماعی و اشتباه اجتماعی به ملت حق میدهد که نظاهمای تازه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و حقوقی را

ساختم همه ملت "است که ایجا ب" رهبری نظامی همه ملت "را میکند که مطلقاً" متناقض با ایده "رهبری سیاسی ملت" است.

از این رود رجوا می که ایده دموکراسی ریشه عمیق در روان مردم نداشته است، دیکتا توریها نظر می، جای رهبری سیاسی و حاکمیت ملی را میگیرد. وقتی همه ملت به تما می ارتشد، همه جامعه تبدیل به "وسیله جنگ" در دست یک سردار نظامی میگردد. دموکراسی با واقعیت یا بی یک نتیجه اش (وظیفه شرکت در جنگ، همگانی است) (ونا دیده گیری از واقعیت یا فتن نتیجه دیگرش (همه مردم حق شرکت در قدرت و رهبری و نظر رت و مشورت برای نظر رت نه مشورت برای اجراء دارند) استحاله به دیکتا توری نظر می یا دیکتا توری حزبی (نه دیکتا توری طبقاتی) می یا بد در ملتی که حق شرکت همه در قدرت و حاکمیت و نظر رت و مشورت برای نظر رت و حاکمیت "نیست"، مردم با یادا ز شرکت در خدمت نظام به عنوان یک وظیفه عمومی سرپیچی کنند.

دیکتا توریها نظر می و حزبی فقط از یک نتیجه جنبی دموکراسی که به سودشان هست بیشترین سوء استفاده را به نا مدمودکراسی بر ضد دموکراسی میکنند و بقدونی دست می یا بندکه هیچگاه در تاریخ سا بقدونداشته است یا بسیار نادر بوده است.

از دموکراسی نیز پیش از آنکه بتوان استفاده کرد، سوء استفاده میشود. از هرایدهای وایده‌آلی که در جامعه پیدا یش می یا بد پیش از آنکه استفاده شود، سوء استفاده میشود. هرایدهای وایده‌آلی نتایج و معانی مختلف و متعدد را زنایج و معانی جنبی و فرعی آنها بیش از نتایج و معانی اصلی استفاده میشود. و برتری دادن نتیجه جنبی بر نتیجه اصلی، درست سبب تحقق ضدان ایده وایده‌آل میگردد. از یک دموکراسی، دیکتاتوری مشتق میشود. از هرایدهای وایده‌آلی نباشد که به خودی خود "جه نتایجی میدهند" بلکه مواطن آن بودکه "جه نتایجی از آن میگیرند" و نتایجی که از آن ایده و یا وایده‌آل می گیرند در خود آن ایده یا وایده‌آل هست. فقط پیش از گرفتن نتایج مختلف و متعدد، تغییر ما هیت به آن ایده یا وایده‌آل میدهد.

و هیچ ایده وایده‌آلی نیست که فقط یک نتیجه و معنا داشته باشد که اطمینان مطلق داشت که راهی جزدادن آن نتیجه و جزگرفتن آن نتیجه نیست.

بیا زما یدو تصحیح یا طرد کنند . بدین سان هیچ نظا می و شکلی، نظا مو شکل آخیر اقتصادی یا اجتماعی یا سیاسی یا حقوقی نیست . مسئله بنیادی دموکراسی، تناقضی است که درایده دموکراسی هست ، چون از سوئی جامعه با ید "قدرت فراوان برای تحمل درداشتباها ت خود" را داشته باشد و از سوئی دموکراسی "میل عمومی را به تمتع از رفاه" با لامیبرد . و درست افزایش شدید این میل (با پیدایش حنبش های سوسیالیستی) سبب میشود که "قدرت تحمل درد" بی نهایت کاسته میشود . رفاه خواهی ، اکراه از تحمل شتباهات اجتماعی و اقتصادی وسیاسی دارد . و همین اکراه و نفرت از استبا ه کردن ، سبب سپردن مسئولیت و قدرت به حکومت یا دیکتا توریا یک رهبر میگردد .

خیرخواه مستبد

کسیکه خیرخواه ملت است با خیرخواهی خود ، حق به استبداد پیدانمیکند . بر عکس ، آنکه مستبد شد ، دیگر خیرخواه ملت نیست . بزرگترین خیره رملتی آنست که آزادبا شدو آزاد بیندیشد .

هیچ کسی حق ندارد هیچ خیری را ولوبرتین خیر باشد به زور به مردم تحمیل کند . حتی مردم برترین خیری را که به زور به آنها تحمیل میشود ، منفور میدارند و تحقیر میکنند و آن خیر را نیز پا یمال میکنند تا با زبه آزادی خود برسند . تحمیل خیر به آنها ، آنها را دشمن خود آن خیر میکند ، چون مردم آزادی را برتر از هر خیری میدانند . برای انسان ، خیر ، قابل جدا ساختن از آزادی نیست .

آن نیکه درجا مעה برای رسیدن به خیر خود ، حاضر به قبول یک مستبد بر جا مעה هستند ، می انگارند که مردم با رانده شدن زوری به خیر ، به هدف شان خواهند رسید ، و مسئله آزادی برایشان فرا موش خواهد شد . ولی برای انسان همیشه آزادی بر خیر و لولیت دارد . هیچ اخلاقی را (هیچ مفهوم نیک و بدی را) بدون پیش فرض آزادی نمیتوان بنا کرد . نیکی همیشه استوار برآزادیست . دیگر ملت ها حاضر نیستند دیکتا تورها و حکومت ها و احزاب و اما مها و خلفاء خیرخواه خود را بپذیرند .

آنکه خیر را میخواهد با ید مرآ آزاد بگذاشت از خود را خود انتخاب کنم . او از کجا میداند که آنچه را و خیر من میداندهما ن چیزیست که من خیر خود میدانم ،

و همیشه آنچه را و خیر ملت میداند ، بر عکس ایما نش خیر خودش هست . هرچیز خواهی نیز در خیری که برای دیگری میخواهد خیر خودش پیش از خیر دیگری و بیش از خیر دیگری تضمین شده است . بی علت نیست که ا و خیر خواه دیگران شده است .

حتی هیچ دین و ایدئولوژی و تئوری علمی ، خیر ملت را معین نمی سازد ، تعیین خیر را از قدرت اختیار نمیتوان جدا ساخت . کسی و دینی و ایدئولوژی و تئوری که خیر را میخواهد باین خواستن ، خیر را معین میسازد ، از من سلب اختیار میکند . "دانش او و به خیر من" حق به ا و برای تعیین خیر من نمیدهد ، حق به ا و برای نفی آزادی من نمی دهد . دانش مطلق هر مرجعی ، نفی آزادی از انسان نمی کند . هر داشتی با ید در خدمت آزادی انسان قرار گیرد .

از "نا بود ساختن حکومت" تا به پیدایش "ابر حکومت"

قدرت وقتی شکل مشخص و مرئی و تعریف شده به خود گرفت (مثلًا "در حکومت و قانون اساسی اش ، هر قانون اساسی اگر اندازه های قدرت را تعریف نکند و مشخص و مرئی نسازد ، قانون اساسی نیست) محدود میشود . معمولاً "آنکه قدرتی بیشتر از آن میخواهد که دراین شکل خاص (مثلًا "در شکل حکومت) هست ، راه های متفاوت برای رسیدن به هدف میروند . حتماً این "قدرت خواهی بیشتر" نباشد آگاه هبودا نه باشد ، بلکه میتوانند کاملاً ناگاه هبودا نه باشد .

آنکه قدرت بی نهایت بیشتر از شکل موجود قدرت میخواهد ، حتی منکرایین خواست قدرت در خود میشود . از جمله راه هایی که برای رسیدن به "قدرت بیشتر از آنچه در حکومت" میتوان داشت آنست که اساساً طالب "نفی حکومت" میشود . ایده آل دموکراسی و آنارشیسم ، نفی حکومت است . برای انسان ، کسی و مرجعی نباشد حکومت کند . با این سخن حق نهایت بمناسبت از "حکومت" به هو شکلی ، می یابد ، ولی اور در حینی که حکومت را می زدایان گفت میکنند و نا بود میسا زد ، ایجا دشکلی نا مشخص و نا مرئی و تعریف نهایت از قدرت میکنند که به مراتب وسیع ترویزرف تراز حکومت است . بنا بر این آنکه دموکراسی میخواهد با آنکه از یک سو نفی حکومت (کا هش حکومت) را میخواهد از سوئی دیگر بسوی

"حکومت در آخرین حدش "شکل حکومت رانگا همیدارد، فقط بی نهایت به حقا نیتش وطبعاً به قدرتش وسعت میدهد .
تا به حال جنبش‌های سوسیالیسم در تلاش دموکراتیکشان برای نفی حکومت، یا شکل "ابر حکومتی" به خود گرفته‌اند یا شکل ما وراء حکومتی (در نظرارت هیئت حزبی) و دشمنی با حکومت، فقط سبب گسترش قدرتشان و پنهان و ساختن قدرتشان شده است . و با این ابر حکومتی شدن وما وراء حکومتی شدن، و نفی حکومت در ظاهر خود، حقا نیت هر نوع اعتراض و انقلابی را در مقابل این قدرت که دیگرنا مکومت ندارد، از مردم گرفته‌اند . پیدا یش دموکراسی با جذابیت ایده‌آل "نفی حکومتش" سبب پیدا یش انواع ابر حکومت‌ها و ماوراء حکومتها شده است و خواهد شد . حکومت محومیشود ما ابر حکومت یا ما وراء حکومت با قدرت بینها یت بیشترجا یش می نشیند .

آزادی، مفهوم وطن را تغییر میدهد

با آمدن مفهوم آزادی، یک آزادی به انسان داده می‌شود که اغلب کمتر در با راه آن آگاه بودانه می‌اندیشند . و آن آزادی جشن و انتخاب وطن استه آزادی جشن و انتخاب جا معهود ملت است . ما ازا ین پس متعلق به وطن یا ملتی یا جا معهای نیستیم که در آن زاده شده ایم و در آن بزرگ شده‌ایم . ما برای رسیدن به خود، حق داریم وطن و ملت (یا جا معه) خود را انتخاب کنیم و بجوئیم و با لاغرها گرنیما فتیم بیا فرینیم . در گذشته هر کسی متعلق به جامعه‌ای بودکه در آن متولد شده بود و اگر جا معه مقیم در وطنی بودا و هم متعلق به آن وطن بود . ما ازا ین پس به طور بدیهی و مسلم متعلق به جا معهای نیستیم که در آن پیدا یش یا فته‌ایم بلکه آزادی به ما این حق را میدهد که متعلق به جا معهای وطنی با شیم که می‌جوئیم و بر می‌گزینیم و می‌فرینیم . از این رو دو حق تازه ازا ین آزادی مشتق می‌شودیکی آنکه ما حق داریم جا معهای بیا فرینیم و دیگر آنکه وطن و ملت خود را برگزینیم (وطن و جا معه خود را آزاد نمتر کنیم) . برای آنکه جا معه وطن ما مانع از هجرت و ترک تعلق ما بشودیا یده را حق آزادی هجرت، حق وطن و ملت تازه گزیدن "به ما حق تغییردادن وطن و ملت را بدھدت آنچه را جائی دیگرمی جوئیم و میخواهیم برگزینیم، در همانجا که هستیم به آن برسیم .

ایجاد "ابر حکومت یا قدرت ما وراء حکومت" کشیده یا رانده می‌شود . او با تلاش برای نفی و کا هش حکومت، قدرت ماوراء حکومتی (متا حکومت Meta-State) می‌کند . با گسترش تبلیغات ضد حکومت به عنوان ایده‌آل دموکراسی، قدرت ما وراء حکومتی خود را بنیاد می‌گذارد . ایده‌های رهبر و پیشوای هیئت نظارت ایدئولوژیکی حزبی "ونظرات دینی و شرعی" (چه در شکل فردی، چه در شکل هیئتی - بر عکس تجربه ایده‌خمینی که ولایت یک فقیه را در رأس نیز به وجود بیا یدکه می‌توانند ولایت گروهی فقهای به شکل یک هیئت در رأس نیز به وجود بیا یدکه البته به مفهوم جمهوریت نزدیکتر است (همه ایده‌های "ابر حکومتی" و "قدرت ما وراء حکومتی" و یا ما فوق حکومتی) هستند . هما نظرور که رهبر و پیشوای، قدرت ما وراء حکومتی هست هما نظرور نیز "چه مرجع نظرات ایدئولوژیکی چه مرجع نظرات دینی" ، قدرت ما وراء ما فوق حکومتی است و در واقع هیچ‌کدام از آنها در آنون اساسی نمی‌گنجند . اساساً قدرت ما فوق حکومتی و ما وراء حکومتی، قانون اساسی ندارد .

حکومت می‌تواند موجودیت‌ش را با این قدرت ما وراء حکومتی ادا ممدهد (چه در رژیم‌های سوسیالیستی، در رژیم‌های دینی) بدون آنکه در مقابل آن قدرت ما وراء حکومتی (ما نند حزب یا دستگاه ولایت دینی) موجودیت واقعی داشته باشد، چون با تقلیل حکومت به "آل خالص" "در دست" "قدرت ماوراء حکومتی" در واقع، حکومت نا بود ساخته شده است .

تلاش برای نفی حکومت در دموکراسی، به نفی حکومت می‌کشد، ولی همزمان با آن به "ایجاد قدرت ما وراء حکومتی" می‌انجامد که در اثرنا مشخص بسودن و ناپدید بودن و تعریف ناشدنی بودنش، جا معه حقا نیت و مکان نیستادگی و مبارزه با آن راندارد .

بدین سان رژیم آخوندی اسلامی در ایران یک شکل "قدرت ماوراء حکومتی" است که اصطلاح "ولایت، کا ملا" این معنا را میرساند، چون این اصطلاح واقعیت قدرت را در بی‌نها یت بودنش می‌پوشاند .

زیر کلمه ولایت (دوستی)، قدرت نا محدود و تعریف نا شدنی پنهان است . قدرت مطلقه، با شکل زیبای دوستی نمودا رمی‌شود . همینطور کمونیسم و آن رشیم با نفی حکومت، شکل "قدرت ما وراء حکومتی" پیدا می‌کند . هیئت نظارت ایدئولوژیکی حزبی، پیدا یش همین قدرت ما وراء حکومتی است . شکل دیگر نفی حکومت، استحاله حکومت به "ابر حکومت" است . این شکل

جا معه ووطن خودنیست بلکه استفاده از حق قراردا دیش در برابر حکومت است . از روزی که تب آزادی جهان را فراگرفته است ، میل به مهاجرت به همه سرایت کرده است . کسانی که در زادگاه شان نیز میما نند ، دچار همین میل بهمها جرت هستند ولی بهنا چار بده درونشان ، به رؤیاها شان ، به خیال آبادها پیشان هجرت میکنند و نسبت به سیاست لاقیدوبی اعتناء میشوند . عدم مداخله در سیاست و عدم مشا رکت در احزا به یک نقش اخلاقی افرادنیست بلکه یک نقش جوهری حکومتی است . وقتی اکثریت مردم یک ملت نسبت بسیاست بیتفاوت میشوند ، حکومت حقا نیتش را از دست داده است

با سلطه مفهوم آزادی در دلها ، کسانی که زادگاه شان را ترک میکنند امیدوارند که روزی "بهشت آزادی" را در جائی بیا بند . اینها نهراه بازگشت به زادگاه خود را دارند (چون توانائی تحمل هجرت به درون خود و لاقیدی را از دست داده اند) نهان مکان رسیدن به "بهشت آزادی" که می جویندو هیچ کجانمی یابند . برای اینها هم هجرت به خارج وهم قاتم در وطن ، دوگونه دوزخ است . اینها نه وطن وجا معه خود را ونه هجرتگاه خود را میتوانند انتخاب کنند . کسیکه آزادی می جوید ، ماندن در هرجائی ، چه در وطن چه در هجرت گاه ، نیاز به درک قدرت تغییردا دن دارد . هجرت به کشورهای متعدد آمریکا روزی این احساس قدرت تغییردهی را به مهاجر میداده مدتیهاست که دیگران این احساس را به مهاجر نمی دهد و درست در هجرت به کشورهای بیگانه و عدم قدرت تفاهم و عدم امکانات نفوذ کافی در جا معتاده ، مهاجر به مرابت شدیدتر احساس ضعف خود را میکند . مهاجر آزادی در اثر عادت نمیتوانند در جائی بماند ، بلکه در جائی میتوانند ماندگاه خود آزادیش (یعنی میل به تغییردا دنش) ارضاء گردد .

از این رو "وطن گزیدن" تغییر معنا داده است . ماندن در وطن عادی خود ملازم با داشتن قدرت مقاومت در برابر برکسانی و گروهها شیوه ای حزابی و حکومتهای است که ضد تغییرند ، یا به عبارت بهتر بر ضد تغییراتی هستند که انسان میخواهد . کسیکه این قدرت مقاومت را در وطن عادتی خود ندارد ، یا با یاد شخص لاقیدوبی تفاوتی بشود یا خود را کاملاً سازگار با جا معه و حکومت سازد و یا با لآخره برآساں "عادت خالقی" زندگی کنندگه مساوی با ترک آزادیست چون آزادی همیشه عنصر "ضد عادت زیستن" را دارد .

به عاداً چسبیدن وعا دا را پرستیدن (چه رسم ، چه عقیده و افکار عادتی و

ولی وطنی و ملتی که این حق را به مانداد ، مرا مجبور به هجرت میسازد . هجرت برای حل این مشکل است که انسان در پی جشن وطن و جامعه دلخواهش هست و درجا معهاد و وطن حق این تغییر شکل را ندارد . با صرف نظر کردن از هجرت به خارج از جا معه ، اونا چار است که هجرت به درونش بکند و خود را در تنهای ساختن از جا معه و وطن ، دور و جدا سازد . کتابه گیری و عزلت نشان آن است که از ما حق تغییر وطن وجا معه را گرفته اند . "ترک تا بعیت از حکومت" ، ترک تا بعیت از حکومت ، ترک تا بعیت از وطن . انسان تعلق از جا معه و وطن نیست . انسان تعلق از جا معه و وطن پاره نکرده است ، چون حاضر به تابعیت از حکومت فعلی آن جا معه و کشور نیست .

هر حکومتی خود را عینیت با آن جا معه میدهد ولی در واقع هیچ حکومتی هرچه هم به مردم نزدیک باشد عینیت کامل با مردم ندارد . تابع حکومت فرانسه یا آلمان یا آمریکا شدن ، فرانسوی شدن یا آلمانی و آمریکائی شدن نیست . انسان میتواند وحق دارد در صورت وجود حکومت مستبد را یاران تابع حکومتی دیگر بشود ولی ایرانی بمانند و متعلق به وطنش وجا معه اش باشد .

با رستن این حکومت مستبد و آمدن حکومتی آزاد ، نیاز به این تابعیت از حکومتی دیگر رفع میشود . تقصیر ترک تابعیت ، آزاد و نیست بلکه از حکومت مستبد است . هیچ کسی حق ندارد و را از این ترک تابعیت ملامت کند ، بلکه با یاد آمدن حکومت مستبد را ملامت کنند که اورا مجبور به ترک وطن و جامعه اش ساخته است . پس از اینکه حکومتی آزاد جای این حکومت مستبد را گرفت ، او "حق جبران خسارات مالی و معنوی این اجبار به هجرت" را از حکومت تازه دارد . "خسارات معنوی در غربت زیستن با وجود همه رفاههای مالی که میتواند در خارج (در تابعیت از حکومت خارجی) داشته باشد ، قالب چشم پوشی نیست .

در داد منه آزادی وطن جائی نیست که انسان فقط حق ماندن در آنجا را دارد ، بلکه جائیست که حق تغییر دادن آنرا دارد . آزادی را بطره انسان را با وطن (زادگاهش ، یا محل اقامتش) و با حکومت تغییر میدهد . در آزادی ، وطن زادگاه انسان نیست ، بلکه جائیست که انسان اوج آزادیش را میتواند واقعیت ببخشد ، یعنی جائیست که امکان حداکثر تغییر آن را دارد . آزادی ، همین حق تغییر دادن است . جا معهای که طبق اراده مردمش حق تغییر دادن ندارد ، آزاد نیست . با آمدن آزادی ، را بطره هر انسانی با حکومت در هرجامهای را بطره قرار داده است . استبداد ، لغو قرار داد است و بالغ قرار داد ، هر انسانی حق قطعی با را بطره با حکومت خود را داده این حق انفكاك از حکومت ، گستن از

سنتی، چهایدئولوژی عادتی) درجه‌هایی که سائمه آزادی انگیخته شده است، نشانه انسان ترسوه است. جائی که آزادی آمد، عادت (عادت به رسوم، عادت به دین، عادت به یک نوع حکومت، عادت به یک نوع نظم اقتصادی، تربیتی) ارزش گذشته اش را از دست میدهد و خود را به عادت چسبانیدن، نشانه ترسو بودن است.

چنین شخصی، برای حفظ عادت، از این پس با یادعا دات را "پرستد"؛ عادت، بت میشود. با پیدا یش آزادی، ماندن در عادت، نیاز به پرستش عادت، نیاز به مقدس ساختن عادت دارد.

تساوی فقربا نیکی

یکی از تساوی هایی که دوره مতضا دارد، تساوی فقربا نیکی، یا شاوای ضعف با نیکی است. یک معنای این تساوی آن است که، آنکه فقیر یا ضعیف است، پاک است، معصوم است، و هر چه میکند و میگوید، نیک است. فقراء و ضعفا حق به ملکوت و بهشت دارند اکثر اهل جنت جهله هستند (احادیث اسلامی). کودکان و فقراء در روح وارد ملکوت خدا میشوند. ضعاف حق به ما لکیت زمین دارند (قرآن). بدین ترتیب هر که فقیر و ضعیف است، در این همان ففر و ضعف (ضعف عقیده اش، ضعف روحیش) حق نیت به هر عملی پیدا میکند. فقیر و ضعیف نمیتواند بدی و ظلم و ناپاکی بکند. فقیر و ضعیف، فرشته ولی یک معنای دیگر همین تساوی، که کاملاً "نتیجه معکوس میدهد، آن است که فقیر و ضعیف باشد همیشه فقیر و ضعیف بماند، تا این معصومیت رانگاه دارد، تا همیشه نیک باشد، تا همیشه آنچه میکند نیک باشد. بدینسان فقیر و ضعیف، حق نیت خود را به بهره بردن از رفاه و شرورت وقدرت از دست میدهد، چون شرورت وقدرت و داشت وقدرت روحی و فکری، طبق همین تساوی (که به او آنقدر حق میداد و را اعتله میداد و اعمالش را پاک میساخت) انسان را فاسد و ناپاک و ستمگر و بدآخلاق میسازد. از این تساوی، برای ضعفاء و فقراء و جهله و فقرای در روح، حق نیت به اعتراض و مبارزه و جنگ با قدرتمندان و علماء و شرورتمندان استخراج میشود، ولی همان ضعفاء و فقراء و جهله و وقتی مقتدر و شرورتمند "میشوند"، بدوفا سدوبی خلاق و ستمگر میشوند. ضعیف و

فقیر با همین تساوی که بردقدرتمندو شرورتمند حق مبارزه می‌یابد، راه خود را به رسیدن به قدرت و شرورت می‌بندد. برای ضعیف و فقیر، مقتدر شدن و شروقند شدن، بدم است. از این رووقتی فقیر و ضعیف، مقتدر و شرورتمند، همیشه وجوداً معدب دارد و دومیل به بدبندن و فاسدشدن پیدا میکند چون همان منطقی که به احقا نیت مبارزه میدارد، همان منطق شرورت وقدرت را مساوی با فساد و ستم و بدی میدارد و را ناگزیر به فاسدشدن و ستم ورزیدن و بدی کردن میکند و در اوج شرورت وقدرت شن همیشه شوک پاکی روزگار فقر و ضعف درا وزنده است. منطق اینکه سرما یهدا ری، اهربیمنی است، فقررا فخر جا معموسیا لیستی میکند. از این روهمان طور که فقر و ضعف مساوی با نیکی نیست، شرورت وقدرت عین شرنیست.

این فرض کاملاً "غلط که فقر و ضعف عین نیکی است، نتیجه کاملاً" غلط را داده است که شرورت وقدرت عین شراست. فقرا و ضعفا نه تنها با این ایده، داشتن شرورت وقدرت را برای شرورتمندان و قدرتمندان جهنم عذا بآورا خلاقی کرده اند، بلکه راه خود را نیز به شرورتمندان و قدرتمندان بسته اند. آنکه فقررا برای خودش فخر ساخته است، نه تنها برای دیگری شرورت را نشگاه آور ساخته است بلکه برای خودش نیز شرورت وقدرت را ننگ آور ساخته.

مسئله اساسی آنست که چگونه شرورت وقدرت امکان استحاله به فساد و ظلم و شردار و چگونه میتوان راها این استحاله را بست. و گرنه شرورت وقدرت به طور کلی عین فساد و ظلم و ناپاکی نیست. از این گذشته، فقر و ضعف هم همیشه عین پاکی و دادونیکی نیست. فقر و ضعف به مراتب بیشتر از شرورت وقدرت، امکان عینیت با شرور فساد و ناپاکی و حیله و رزی و حقرداً رد. و چه ساکسانیکه شرورتمندان و قدرتمندانه اند" اخلاق دوره فقر و ضعف شان "را با خوبیه این دوره حمل کرده اند و بآنکه شرورتمندانه اند ولی امکانات بروز کامل اخلاق دوره فقر شان را دارند و بآنکه قدرتمندانه اند ولی امکانات بروز کامل اخلاق دوره ضعف شان را دارند. در ظاهر شرورتمندانه اند ولی در واقع فقیرند. در ظاهر قدرتمندانه اند ولی در واقع ضعیفند. اغلب شرورتمندان و قدرتمندان تابع اخلاق دور فقر و ضعف شان هستند و خود را به سهولت از آن نمیتوانندنجات بدنهند و آنچه در شرورتمندان و قدرتمندان مورد انتقاد را میگیرد، درست همین "اخلاق دوره فقر و ضعف شان هست" که دیگر بدان نیازند از خالق دیگری باشد.

میسا زد . سیاست و مبارزات قدرتی با پیدار محدوده‌ای خاص از زندگی صورت بینندتا انسان در تما میتش تقلیل به بازی قدرت و تنش های قدرت شاید .

ریشه کردن یا ریشه کنند

فلسفه برای این نیست که ما در یک دستگاه فلسفی یا دینی یا تئوری علمی ریشه کنیم بلکه فلسفه برای آنست که ما ریشه های هر دستگاه فلسفی یا دینی یا تئوری علمی را بجوئیم و بیا بیم ، چه بسا با پیدا چیزها ئی را از ریشه کنند تا ریشهاش را یافت . ما در یا دگرفتن و فهمیدن، ریشه می کنیم و در ان دیشیدن فلسفی ریشه می کنیم . ولی با ریشه های یک دستگاه فلسفی یا یک دین یا تئوری علمی را از خود در خود کنند است که میتوان جا برای کاشتن بیژرهای تازه یافت . این ریشه ها همه وجود ما را پُرساخته اند . ولی کنند ریشه در خود ، چه بسا همان کنند ریشه خود است . فلسفه کار در دنیا کی است .

در هر اصطلاحی درسیاست ، دو معنا و مقصود هست

وجود ابها مات فرا وان درجا معه ، جو را آما ده برای ان فجا رمیکند . ابهام آن دو رویگی در معانی و مقاصدهست که اکثریت آن معانی و مقاصد دوگانه را در هر اصطلاحی با هم مشتبه میسا زند . ذر حال یک رهبران و سیاستمداران و علمای دین و روش فکران در درون شان یک رویدرا میگیرند ولی مردم رویه دیگر (معنا و مقصود دیگر) را تنها معنا و مقصداً اصطلاحات وایده ها وایده آله ا و شعارها میشمارند . سیاستمداران رورهبر دینی و فکری میدانند که مردم را این اصطلاح وایده وایده آل و شعار معنا و مقصود پسندش را خواهد گرفته از علم به این ابهام است که سیاستمداران و رهبران دین و حزب و فکر از هر اصطلاحی و ایده وایده آل و شعاری استفاده می برند و با جلب اکثریت آراء و به دست آوردن پیروزی ، میگوشند که معنا و مقصود مردم را که مطلوب اصلی آنها بوده است جایگزین معنا و مقصود چشمگیر و دل پسند اول سازند . این جانشین ساختن ناگهانی یا تدریجی معنا و مقصود و به جای معنا و مقصداً اول ، ناگهان سبب روش شدن ابها میباشد .

همیشه روش شدن یک ابهام ، متلازمان درک یائی از فریب خور دگی است که بلاقاً صله سبب کنار نهادن شرم و احترا مدر مقابله رهبران دینی و سیاسی و فکری

جانشین آن سازند ولی از عهده این جا به جا سازی برنمی آیند .

آیات قرآن ، سرچشمه اندیشه های آزاد بوده اند

آیات و اصطلاحات واشارات قرآن ، جای بست نشستن آزاداندیشان و اندیشه های آزاد بوده است . کفر و بدعت و شرک والحدیمتوانند خود را فقط با بستن شستن در معابد مقدس که مردم می پرستند نجات بدنهند . وقتی کفر و بدعت والحاد جای دیگر برای زیستن نمی یا بد ، چاره ای جزآن ندارد که رخت خود را به خانه مقدس ایمان بکشد . ولی پس از روزگاری همان آیات و اصطلاحات واشارات را جایگاه سرچشمه اندیشه های آزاد میشمارند و از یاد میبرند که این اندیشه های آزاد از ترس تعقیب و شکنجه دهه ها و سده ها در این آیات و اصطلاحات واشارات بست نشسته بوده اند آزاداندیشان و اندیشه های آزاد ، نباشد بیش از حد در پناه گذاشتند .

سیاست همه دا منه های زندگی

دنیای سیاست ، دنیای برخورد قدرتها و طبعاً جایگاه تنش ها است نه مکان آرامش و فرا غت و سعادت . ازاین رویا یدا زیاسی سازی همه دامنه های زندگی پسرهیزید . درواقع "جهاد" همان گسترش مبارزه قدرت در "سرا سرزندگی = همه دا منه های زندگی" یک انسان است .

سیاست همه دا منه های زندگی ، سبب نفرت و اکراه از سیاست ، وبا لاغره موجب کناره گیری کامل از آن میگردد . سرا سرزندگی (همه دا منه های زندگی) جای تنش و مبارزه و زد و خورد و رویا روئی نیست .

مبارزه سیاستی ، محدود به یک یا چند دا منه مشخص زندگی میگردد . بر عکس ، جهاد ، سرا سرشنون زندگی را فرا میگیرد . در جهاد ، سرا پای زندگی ، سیاست شده است ، سرا پای زندگی ، تنش قدرت شده است و انسان در تما میتش سربا زبسیج شده است . زندگانی که جهاد برای عقیده و دین وایده لولوژی شد ، برای همیشه و در همه دا منه ها یش دست از آرا مش و فرا غت و سعادت میکشد . چون جها داعطیل بردا رنیست و جبهه خاصی نمی شناسد ، و هو وقت که با شناخت ضعف شدیک جبهه دست از مبارزه کشید سرا سرقوا یش را در جبهه های دیگر بسیج

انسانی هیچگاه به علوم طبیعی تقلیل نمی‌یابند.

چرا با ید حقیقت را دانست؟

کسیکه حقیقت را میداند، میتواند سا نسور کند، و آنچه را بر ضد قدرت و بقا یش هست با دقت سرکوبی کند و نگذا دریشه بدواند. و گرنه کسی که حقیقت را نمیداند، ندانسته میگذارد افکاری وعوا ملی رشد کنند و گستردگی شوند که روزی زیرآب قدرت اوراخوا هندرزد. "دانستن حقیقت" بهترین وسیله برای کنترل همه دشمنان خود است.

کسیکه حقیقت را نمیداند، قدرت سا نسورش محدود است و حتی همان سا نسور کردنش در اثر همین نادانی، کمک به رشد افکاری وعوا ملی میکند که مخرب قدرتش هستند. چون هیچ قدرت حاکمی نیست که تما محقیقت را بداند، هر سا نسوری هرچه هم شدید و فراگیر باشد، مانع از فروپاشیدن قدرت اونخوا هد شد.

همه حکومت‌ها و مقندران و سازمانهای مقندر، می‌خواهند حقیقت را بدانند، نه برای آنکه طبق حقیقت رفتار روزنگاری کنند، بلکه برای آنکه بهترین وسیله کنترل مخالفان خود را داشته باشند. از این رو دانستن حقیقت، توانانی هست. مسئله اساسی کنترل و سا نسور آنست که دیگری "کمتر بتواند حقیقت را وسیله‌گشتن قدرت خود" سازد. اما مسئله این نیست که کدامیک از ما بیشتر منطبق با حقیقت رفتار خواهیم کرد و خواهیم زیست.

هر کسی و گروهی که حقیقت را میداند، بیشتر به آن میل میکند که از حقیقت تا میتواند استفاده ببرد، یعنی حقیقت را وسیله خود ساز و کمتر میل بداند و رده که طبق حقیقت زندگی کنده بسیار دشوار و وعداً بآوراست.

آنکه حقیقت را میداند، میتواند بر حقیقت غلبه کند. آنکه حقیقت را میداند، میتواند با حقیقت بر هر چیزی غلبه کند. کسیکه مرد خطرناکی میشود چون میتواند با حقیقت بر هر چیزی غلبه کند. حقیقت را میداند، به ندرت میتوانند از "اغوای داثم به وسیله خود ساختن حقیقت" بپرهیزد. دانستن حقیقت، انسان را داشمایند. آن اغوا میکند که حقیقت را وسیله کند. دانستن همیشه تو انت نستن است به خصوص "دانستن حقیقت" که برترین راه توانستن است و اساساً دانستن چون توانستن هم هست هر دانسته‌ای، مارا اغوا بدان میکند که از آن استفاده ببریم و آنرا وسیله خود سازیم.

میشود تا با قهقهه‌زی آن ابها مرا بر طرف سازد. احیاء نهضت شیعه و اسلام در ایران نتیجه‌دادن دو معنای متفاوت دیده اسلام و اصطلاحاتش وایجا دا بها مدرانها بود. بازیک طرف خمینی واعوانش، اسلام را به معنای واقعی واصلیش در همان اوج ارتقا عیاش می‌فهمیدند و از طرفی سازندگان اسلام را سنتی آن را به معانی لیبرالیسم یا سوسیالیسم یا آن رشیسم و یا دموکراسی تا ویل میکردند. خمینی از اسلام و اصطلاحات وایده‌ها بیش در همین ابها می‌که یا فتبه‌بود استفاده برد.

آنهاشی که در نهضت مشروطیت ایران شرکت کرده بودند، ابها می‌دراسلام و اصطلاحات وایده‌ها بیش نداشتند. قرآن را خوب میشنادند و میدانند که دموکراسی و سوسیالیسم و لیبرالیسم و آن رشیسم کاملاً "بیگانه از قرآن" است. ولی سازندگان اسلامهای را سنتی که در این انقلاب شرکت کردند، امکان خطرناک این ابها مرا آفریدند. ربودن قدرت به وسیله خمینی، در اثر همین ابها مدرجا راه اسلام، امکان پذیرش. ربودن قدرت در جایی که فجر را بده دموکراسی سرمیزند، در اثر تولیداً بها مات درا اصطلاحات وایده‌ها وایده‌آلها و شعارهای سیاسی و اجتماعی و دینی ممکن میگردد. بزرگترین وظیفه فلسفه از سقراط به بعد، تلاش برای رفع ابها ما زهرا اصطلاحی وایده‌ای وایده‌آلی هست تا راه سوء استفاده به قدرتمندان و مراجع دینی و سیاسی و اجتماعی بسته شود. این است که همه قدرتمندان و مراجع دینی و سیاسی و اجتماعی بر ضرورش ساختن اصطلاحات و گرفتن ابها ما زایده‌ها وایده‌آلها و شان دادن آنکه در بیهترین ایده‌ها وایده‌آلها حداً قل دو معنا و دو مقصد متفاوت در کنار هم و چه سا پیچیده در هم قرار دارندی باشد. همه دیکتاتورها و رهبران دینی و غیر دینی از راه همین گونه‌ای باید مکراتیک می‌ریایند. در هر اصطلاحی وایده‌ای وایده‌آلی دو معنا و دو مقصد مختلف و حتی متفاوت هست که یکی بسیار رچشمگیر و جالب است و دیگری سخت پنهان و منفور که مردم آن را ندانیده میگیرند. با اینا م به سخن یک رهبر سیاسی و دینی و اجتماعی و حزبی، نمیتوان به این حقانیت به تصرف تما میت قدرت را داد، چون او میتواند پس از ربودن قدرت، درست همان معنا و مقصد دوش را بگیرد. اصطلاح وایده وایده‌آلی که فقط یک معنا و یک مقصد داشته باشد هنوز آفریده نشده است. جائی که آزادی انسان مطرح است هر اصطلاحی وایده‌ای وایده‌آلی آبستن به معانی و مقاصد مختلف و متعدد و متفاوت است. از این رو هست که علی‌عو

معا بیی که سرما یهدا ری و
سوسیالیسم در آن شویک هستند

میان "سرما یهدا ری" و "تولیدا قتصادی" - صنعتی انبوههوار "با ید فرق گذاشت، ما برای "جهاد" با سرما یهدا ری، نیاز به "اهریمن سازی" سرما یهدا ری نداریم. با این اهریمن سازی هست که ما همه ویژگیهای "تولیدا قتصادی" صنعتی تودههوار" و "اقتصادی سازی جا مهد در تما میش" را نیز به حساب سرما یهدا ری میگذاریم.

سرما یهدا ری و سوسیا لیسم هردو به طور مساوی ازویژگیهای تولیدا قتصادی - صنعتی تودههوار رنضیب میبرند و هردو با معا یب آن گل اویزند و خود را نمیتوانند از معا یب آن رها سازند.

با زدودن سرما یهدا ری نیز، تا تولیدا قتصادی - صنعتی انبوههوار به جای خود بیانیست، بسیاری از معا بیی با قی میما ندکه ما در اثرا هریمن سازی سرما یهدا ری، نتیجه خالص سرما یهدا نستیم. با گسترش افکار مارکس، مبارزه با معا یب سرما یهدا ری، تبدیل به "جهان دبرضدر سرما یهدا ری" شدو سرما یهدا ری و سوسیا لیسم به عنوان قطب های آشتی نا پذیر متضاد در روبروی هم قرار گرفتند، و دشمنی، مفهوم ضدیت گرفت، و سرما یهدا ری استحاله به اهریمن، و سوسیا لیسم استحاله به اهورا مزادا یافت و سوسیا لیسم موقعی تحقق می یافتد که ما نندا هورا مزادا، اهریمن را به کل نا بودسا زدوجای آن بنشینند. با نا بودسا زی سرما یهدا ری، "کل معا یب = شر" نیزنا بودخواهد شد. ولی "تولیدا قتصادی" - صنعتی تودههوار" ویژگیهای منفی و مثبتی دارد که با سرما یهدا ری و یا سوسیا لیسم بعضی این ویژگیها را میتوان کا هشداد و بعضی این ویژگیها را تقویت کرد و هرویژگیهای دور ویه منفی و مثبت دارد. وهیچ ویژگی وجودندا رده که کاملاً "منفی و یا کاملاً" مثبت باشد. سوسیالیستها با اهریمن سازی سرما یهدا ری، قا در به دیدن بسیاری ازویژگیهای تولید صنعتی - اقتصادی انبوههوار رنبووندکه جدا نا پذیر از آن است و خواه وناخواه با "افزا یشن محسن در بعضی از این ویژگیها" ، "طبعاً" معا یب در بعضی دیگر از این ویژگیها نیر و مندتر خواهد شد". ایجا د" یک رژیم اقتصادی معصوم" (خالی از عیب و خالی از نفی) فقط نتیجه تصور خرا فه آ میز (اهریمن سازی سرما یهدا ری)" است. ولی اهورا مزادا هم پس از آنکه اهریمن را از خود جدا

ساخت و رو بروی خود قرار داد، دیده دون اهربیمن نمیتواند با واقعیات جهان روبرو شود و با قیامت جهان را بیا فریند. ساختن یک رژیم اقتصادی معصوم و با لآخره "یک نظام اجتماعی معصوم" یک خیال و روئیای اهورا مزادائی است که جوابگوی "شرسازی عیوب نظام موجوداً جتماً عی واقعی واقعی" است. عیوب و نواقص هیچ نظامی به ما حق آثار نمی دهد که آن نظام را تجسم شریعی اهربیمن بدآن نیم. همان نظر نیز معا یب بونوا قص سوسیا لیسم به هیچوجه به ما این حق را نمیداند. و انسان، هرگز نخواهد توانست نظامی بی عیب و معصوم و اهورا مزادائی بسازد. واگر فرا راست انسان این نظام موسیا لیسم را بسازد، عیب و نقص از ضروریات آنست و برای مبارزه با سرما یهدا رینیا زیه اهربیمن سازی آن نیست. خدائی سازی سوسیا لیسم هم، سوسیا لیسم را ضد انسانی میکند.

هرگونه بیگانه شدنی از خود، آغاز شناختن خودا زنواست

شکافتگی که دوتا شدن خود، دو خودشدن (از خود بیگانگی)، جدا شدن یک خودا زخود دیگر با شده میشه با آگاهی بودتازه ای از خود هم را هست. کسیکه تجربه "بیگانه شدن از خود" را ندارد، از خود آگاه نمیشود (آگاه بودا زخود ندارد). کسیکه شکافتگی درونی خود (از خود بیگانگی) را به طور زرف تجربه نکرده، واز خود نفی کند، یا نادیده گیرد، یا به خودش و اگذا ردو فرا موش سازد، از یک تجربه تازه از خود محروم میشود. آگاه بودا زشکافتگی خود، آگاه بودا زخودی تازه است که میخواهد متنولد بشود. خودی تازه وواحد (وحدتی تازه در خود) در برابر آن شکافتگی دشگی (ایجا دا حساس بیگانگی از خود)، آن دوتا شدگی (به قول داستانهای ایرانی، ارته شدگی) با شدتی تازه پیدا یش می یابد.

هرگونه خواستی، انسان را از هم می شکافد، ولی این شکاف خوردگی سبب آن نمیشود که انسان دیگر نخواهد، بلکه هرگونه خواستی از خود که گذشت (بی اندازه شد) ایجا ب شکاف میکند. ولی انسان معمولاً "بی اندازه گزی هر خواستی" را در دردشکاف خوردگی (از خود بیگانه شدگی) احساس میکند و در این درد است که مرز خواست را تجربه میکند. و مرز هر خواستی، مرزانسان، اندازه انسان است. با چنین تجربه ای انسان یک مرز خود را میشناشد.

آیا آموختن علوم طبیعی و فنی واقتصادی،
انسان را روشنگر می‌سازد؟

یا دگرفتن علوم طبیعی و فنی واقتصادی، انسان را به طور حتم بیدار و روشن نمی‌سازد. بیدارشدن یا روش شدن به مرابت بیشتر از پرداختن به علوم طبیعی و فنی واقتصادی است. انسان میتواند متخصص در علوم طبیعی یا فنی یا اقتصادی بشود ولی مرجع خواب و تاریک بماند.

تحقیقات و روش تحقیقات علوم طبیعی و فنی واقتصادی و همچنین روش رسیدن به اختراحت فنی در مرحله‌ای که برای برخرافات مهمنشان گیر قرار می‌گرفت و این خرافات مانع آن تحقیقات می‌شدند، مجبور به مبارزه با این خرافات بودند و همین نیاز به مبارزه با خرافات، یک محقق علوم طبیعی و فنی واقتصادی را روشنگر و روشنگر می‌ساخت. ولی با گذشت این مرحله، خرافات در این اثناء توانسته اند خود را به شیوه‌ای سازگار با نتایج این تحقیقات سازند و قیافه‌های علمی و تحقیقاتی به خود بگیرند.

روشنگری و روش شوی و روش فکری، همیشه جریان از هم دریدن و از هم شکافتن و متزلزل ساختن افکار و عقایدیست که بی خبر از ما بر ما حکومت می‌کنند، و روبرو شدن با آنها، جسارت و خطر جوئی و قباحت (پاره کردن پرده‌ای از شرم که این عقايد را فکار به عنوان قداست و اعتبا را جتماً عی به روی خود می‌کشند) می‌طلبند، روشنگری که این جسارت و قباحت و خطر جوئی را خستودندار و دیگری را به آن نمی‌انگیزند، نمیدانند اساساً "روشنی" چیست.

آیا حقانیت یک نظام سیاسی
از حقیقت مشتق می‌شود؟

مسئله یک حکومت یا نظام سیاسی تنها آن نیست که حقانیت به قدرت داشته باشد یا نه، بلکه مسئله اساسی آن است که هر قدرتی باشد "حقانیت محدود" داشته باشد. هر کسی یا گروهی یا سازمانی میتواند درجا معدان اندازه قدرت داشته

خود، در یک مرزش، مشخص و تجربه می‌شود. تعریف شدن، همیشه یا فتن و تجربه کردن یک مرزتاذه است. با هر خواستنی، مسئله اندازه انسان، آگاه بودانه طرح می‌شود، و اندازه هر خواستی، اندازه انسان است و اندازه انسان، حد انسان و تعریف انسان است.

ولی هر خواستی، در بیش خواستن، میکوشد بر "توانائی انسان بیافزاید"، ولی این "بیش توانی" متناظر و موازن با بیش خواهی نمی‌افزاید، و ناگهان توانستن از فرا تر روى امتنا عمی ورزد، و آنجاست که حداخواستن شروع به نمودارشدن می‌کند. ولی بیش خواهی با "تحریک مجدد = از توانگی زی" میکوشد بر "توانائی انسان بیافزاید" و توان انسان را زیرفشا و قرار میدهد. در زیرفشا رخواستن، چه بسا انسان بیشتر "میتواند". همین فشار "بیش خواهی" سبب می‌شود که انسان همه قوای خود را بسیج سازد، و در همین حد بسیج سازی تما مقوای است که انسان خود را درک می‌کند.

ولی ما دوست نداریم که در حداخود (در خودی که همیشه در حال بسیج است) بما نیم، ما تنبیل ترور احت طلب ترا آزانیم که بخواهیم "خود" باشیم، بخواهیم در مرزهای خود بایم، طبق تعریف خود بایم، طبق معیار خود بایم. ما همیشه بسیار کمتر از خودیم، بسیار کمتر از معبا رخدیدم، و همیشه کمتر از اندازه خودیم. و این شناخت خود، در جریان بی اندازه خواهیما، زندگانی عادی را برای ما عذاب آوردمی‌سازد. از این پس، ما دردمی بریم که چرا هیچ‌گاه خود نیستیم، چرا خود را گم کرده‌ایم. واقعیت، با درک خود، با درک اندازه خود، شکاف یا فته است و تحمل این گونه‌ای خود بیگانگی است که سراسر عمر همراه ماست.

پیروزی در نومیدی، عاقل رادیوانه می‌کند

فقط دیوانگان در جنگ یا مبارزه‌ای شرکت می‌کنند که از همان آغاز هیچ گونه‌ای میدی به پیروزی نمی‌یابند. ولی همیشه بدست آوردن یک پیروزی که هیچ‌گاه نمیدی (طبق محا سبات عقلی) بدان نموده است، بسیار ری از عاقلان را دیوانه می‌کنند و با این پیروزی می‌اندیشند که در جنگ و مبارزه بعدی نیز پیروز خواهند چونکه هیچ‌گاه نمیدی (طبق محا سبات عقلی) به پیروزی آن ندارد.

با شدکه حقا نیت دارد . ولی حقا نیت برپا یه هر حقیقتی که باشد ، چون حقیقت بی نهایت و مطلق است ، به هر حزبی یا حکومتی یا رهبری یا سازمانی "حقا نیت بی نهایت ، حقا نیت بی اندازه "خواهد داد .

اگر حقا نیت فقط از حقیقت مشتق میشود ، و حقیقت به خودی خودبینهاست است ، پس در هر حقا نیتی ، بزرگترین خطر ، که اینجاقدرت بینهاست باشد نهفته است . از این رو نیز هست که از هر حکومتی و رژیمی و حزبی و طبقه ای که میخواهندقدرتش را بگیرند ، نشان میدهد که "ا و به کل فاقد حقیقت هست " .

دادن حقا نیت برپا یه حقیقت خطرناک است ، چون همدرم موقع دادن آن وهم در موقع پس گرفتن آن ، عالانه رفتار نرمی کند . ما از کسی که تصمیم گرفته ایم حقا نیت را پس بگیریم ، میگوئیم هیچ حقیقتی ندارد و وقتی میخواهیم به کسی حقا نیت به قدرت بدھیم میگوئیم و دارای حقیقت است و بدینسان با این حرف به ا و "حقا نیت به قدرت بی اندازه "میدھیم . همدرپس گرفتن حقا نیت از گروهی ، با یددانست که و هنوز نیز حقیقتی داردو با دادن حقانیت به گروهی با یددانست که و نیز کمبودی در حقیقت دارد .

ما با ید "حقا نیت محدود" به گروهی و سازمانی و حکومتی و حزبی که خواستیم بدهیم و با قبول اینکه حقا نیت ا و نتیجه حقیقتی هست بلانا صله حقا نیت بی نهایت به قدرت پیدا میکند . آیا حقا نیت محدود را میتوان با حقیقت به هم پیوندداد ؟

ما گاهی آزادیخواهیم و گاهی تساوی خواه

آنکه گرفتنا را استبداد عقیده و استبداد حکومت است ، بیشتر نیاز به آزادی داردو آزادی را برتساوی ترجیح میدهد ، چون در مقابله هر قدرت مستبد و مطلقی ، همه مساوی در هیچند همه مساوی هستند ولی آزادی ندارند . ولی در آزادی ، همه متفاوت میشوند و در تفاوت ، مردم را برابر گردند و درنا برابری زیاد ، آزادی به خطرمندی افتاده و نا بود میشود . برای رفع خطرنا بودی آزادی ، نیاز به تساوی شدید میشود . در این هنگام است که همه تساوی را بسر آزادی اولویت میدهند ولی با نزدیک شدن به تساوی ، همه آزادی را از دست میدهد . وقتی همه مساوی هستند ، هیچکس آزادی نیست . بدینسان با زیانه آزادیخواهی انسان انگیخته میشود .

سائقه رقا بت درانسان میخواهد در جستن برتری بر دیگری (که شاید فعل اپیش ازا وست) نا برا بربا دیگری باشد . سائقه رشگ درانسان میخواهد کسی را که برتر ازا و هست مساوی یا کمتر از خود سازد ، بفرض آنکه نخواهد او را نابود سازد ، چون با نابود ساختن دیگریست که دیگری به حداقل کمتری وابه حد اکثر برتری میرسد . رشگ به سهولت نابودی طرف را می خواهد چون حداکثر برتری در نابودی طرف حاصل میشود .

رشگ ورقا بت دوسائقه همزا دو پیوسته بهم وقا قبل استحاله بهمند . چون همان انسانی که با یکی احسان رقا بت میکنند رها ن لحظه با دیگری احسان و شگ میکند . همان کسی که با یک نفر در ویژگیها ئی رقا بت میکند ، به ویژگیهای دیگر شگ می ورزد . آنجائی که در مقايسه با دیگری به اندازه کافی قدرت دارد ، رقا بت را برحصا دت ترجیح میدهد و آنجائی که در مقايسه با دیگری احسان ضعف میکند ، حسادت را بر رقا بت ترجیح میدهد . آنجائی که انسان میتواند رقا بت کند ، خواهان آزادیست و آنجائی که ضعف پیشا پیش نویدی شکست در رقا بت را می آورد ، حسدی ورزد و خواهان تساویست ، چون شرم ازان دارد که میل با طنش را به هیچ سازی رقیب ابرازدارد . در هر تساوی خواهی ، بذر هیچ خواهی نهفته است .

در هر تساوی خواهی ، نویدی از ضعف خود در برابر قدرت دیگری و سائقه حسد نهفته است . این است که ما گاهی آزادی خواهیم و گاهی تساوی خواهی (طرفدار عدالت اجتماعی و اقتصادی) و وقتی تساوی خواهی ، شدیدتر ازا آزادی خواهی ماست ، کمتر به خود وقوای خود داده داریم .

آزادی خواهی هنگامی درجا معدرو اوج دارد که اکثریت مردم قدرت رقا بت در خود سراغ دارند و هنگامی آزادی خواهی درجا معهوبی رونق است (و حتی مورد بی اعتمانی و لاقیدی قرار داده میشود) که اکثریت مردم خود را ناتوان از رقا بت با ملل دیگر ، با افرادی ، طبقاتی ، گروههای میدانند . و مشتبه سازی "عدالت" با "تساوی خواهی" ، سبب انحراف حل مسئله عدالت میگردد ، چون مسئله عدالت با مساوی ساختن همه حل نمی گردد . اگر همه به یکاندازه سزاوارند ، مسئله عدالت اساساً منتفی میشود . چون عدالت دادن به هر کسی به اندازه سزاواریش هست . یعنی عدالت به طور ضمنی اختلاف سزاواری را می پذیرد . ولی در تساوی با یدم نکراین اختلاف شدوا بین اختلاف ، نتیجه آزادیست . پس عدالت حل مسائل انسانی در آمیزش دواصل تساوی و آزادی باهم است .

همه جها نبشه يك علت، به يك خواست، به يك اصل با زگرددتا همه جهان روش
با شد. کسيكه "مي خواهد" از جستجو نفرت دارد، اذکور مالي اکراه دارد.
دوضدي کما زهم جدا نا پديرندونه وحدت ناب پيدا مي کنندونه در تناقض به
كل از هم پاره ميشوند، هميشه دورويگي و آميختگي و "تاربيکي - روشنی" وابهام
را حفظ ميکنند، بر ضد جها ن "خواستها و خواستنها و خواهندگان" هستند.
در واقعيات زندگي که غالباً دورويه و سايگون و آميخته هستند انسان هميشه
با گمان راه ميرود، هميشه با کور مالي مي جويند لذت از جستن مي بسرد و
خواستن برایش برترین گناه است. سنتزدوفد، هميشه روشنن ساختن دو
ضديست که با هم آميخته و مبهم و دورويه اند. سنتز، راهگريزا زجستجو است.
گريزا زجستجو به خواست است. کسی که دوضدرابا هم دريک وحدت مرتفع ميسازد،
ديگرتاب تحمل کور مالي و "زيستن ميان روشنی و تاربيکي" را ندارد و مي خواهد
"خواست" را جا يگزين جستجو کند. روش (متدها) شيمه از خواست و برای
خواستن است. آنکه مي جويد، روش ندارد. روش برای غلبه و حکومت، يك
ايده، يك فكر، يك اصل بر همه پديدها است نه برای جستجو در ميان پديدها.

آزادي صنعتي غير آزادي اقتصاديست

آزادي با آمدن صنعت، معناي تئنگ و خطرناک پيدا کرد. آزاديد صنعت
ما موقعی زچيزی آزاديم که برآن غلبه بکنیم. ما موقعی برچيزی سلطه داریم
که آنرا با تکرا ربي نهايت تولید کنیم، چون وقتی چيزی در محیط ما هست و
برای زندگی، ضروريست، با فقدان یا کمبودش، مقهور و اسیر آن ميشویم.
نيا زا قتصادي يا هرنريا زديگري همين کمبود يا فقدان، ما را سیرو مقهور خود ميسازد.
زنگدي ما ضرورت دارد واین کمبود وای فقدان، ما را سیرو مقهور خود ميسازد.
ولی اگر بتوانيم آن چيز را طبق دلخواه تجدید تولید کنیم (تولیدش بنهایت
قابل تکرا رباشد) آزان آزاد ميشویم. این است که کالاهای تولید شده صنعتی
به ما این احساس آزادی خاص را میدهد. آنکه میتوانند نیازها بيش را طبق
دلخواه از سرتولید کند، آزاد است. اگر کلمه "کالا" را برای آنچه طبق محاسبات
وارده قابل تکرا ر تولید است، به کار بپریم، ما وقتی در کار آزادی می کنیم
که هر چيزی کا لابا شد خواراک و پوشاك و استراحت و ارضاء جنسی و افکار همه
کا لابا شند. هرنیازی که در مقابله کا لاهست، ما در آنجا آزادی داریم.

عدالتی که مسئله آزادی را حذف کنندیا نا دیده بگیردیا کم بھاء بدھد عدالت
نیست.

جست در تاربيکي - خواستن در روشانائي

دوضديها زهم جدا شدنی هستند، و همچنین با غلبه بر دوضدميتوان از دوضد
يک وحدت ناب ساخت. هما نظرور که يک ضدراميتوان علت پيدا يش ضد دیگر
خواند، هما نظرور ميتوان يک ضدراغيرقا بل اشتقاء از ضد دیگر دانست (نيکي
مشتق از بدي نیست. داد، مغلول ستم نیست، اهريم، ازا هورا مزا است خراج
نشده است،) هما نظرور که دوضدرانميتوان به يک وحدت تقليل يا عتلاء
داد، هما ن طور نميتوان بدون وحدت، اضا داد است، هوا روشى در اخلاق
ميتواندا زضدش پيدا يش يا بد. هما ن سان که نيكى از بدي، دادا زست، مهر
از كين پيدا يش مي یا بند، بر عکس ميتوانند بدی از نيكى، ستم زداد، كين از
مهر، ... پيدا يش يا بد.

هما نظرور تا اهورا مزا واهريم، وا هورا مزا نميتوان يک وحدت خالص ساخت،
هما نظرور تا اهورا مزا واهريم با هريم، وحدت نداشته باشند، نا مفهوم و
نیکی از بدي (يا بر عکس آن) مانع واقعيت اين پيدا يش نیست. اينکه برای
ما فقط قابل تصور است که آنچه روشى و نيكى و داد است (آنچه اهريم است)
است) ازا هورا مزا است و آنچه تاربيکي و بدی و ستم است (آنچه اهريم است)
از هريم است، دليل آن است که ما با پاره ساختن مطلق اضا دا زهم دیگر،
زنگي وجهان و اخلاق را ميتوانيم بسي نهايت ساده و روش و مفهوم (يعنى
معقول) (بسازيم، برای ما سده هاست که روشى و سادگي و معقول بودن، برترین
ارزش داشت.

نفترت ما از سايده، آن آميختگي و دورويگي وابها، از جستجو كردن و کور مالي
در تاربيکي نمي گذا ردوا قعيت تحول کين از مهر و مهر از کين (يا تحول داد
از ستم و ستم زداد، تحول اهورا مزا به اهريم واهريم به اهورا مزا ..)
بپذيريم، ما از جستجو و کور مالي در تاربيکي ها وابها و در مآلودگي ها،
در دورويگي ها، در آميخته ها مي گريزيم، خواستن، فقط روشى را دوست
دارد. خواستن، ايده واضح وواحدرا دوست دارد. خواستن، دوست ميدارد که

این احسا س خاص آزادی صنعتی - ما شینی، با آزادی اقتصادی و با آزادی سیاسی فرق دارد. آزادی اقتصادی موقعی هست که ما از "اسارت روابط تولیدا قتصادی" خود را برها نیم موقعی که روابط تولیدا قتصادی درکنترل ما در بیان یندو آنها فکروا حسا س و آگاه بودوزندگی ما را معین نسازند، بلکه بر عکس، ما آنها را معین سازیم یا بتوانیم آنها را تغییر بدیم، آزادی اقتصادی خواهیم داشت. بنا بر این دریک جا معمه میتوان به آزادی صنعتی رسید در حالی که آزادی اقتصادی دوربود. درواقع کاپیتالیسم و سوسیالیسم هردو میخواهند آزادی صنعتی ما را تأمین کنند ولی اسارت اقتصادی، رابه شکل یک واقعیت ضروری و انmodمیکنند.

روابط تولیدی اقتصادی در هر دور زیم ما را معین میسازند یعنی آزادی اقتصادی برای انسان محل است. ولی آزادی اقتصادی نتیجه اوج تحولات آزادی سیاسی ما خواهد بود. ما با تعیین سیاست (حاکمیت سیاسی) میخواهیم روابط تولید اقتصادی را خود معین سازیم و تغییر بدیم. داشت به علت وزیر بنا، مکان تغییردا در علت وزیر بنا به وسیله و آلت است. در میل به صنعتی سازی، عشق به آزادی صنعتی چنان مردم را فرا میگیرد که فراموش میکنند که با تولید صنعتی به آخرین حدا سارت اقتصادی گرفتار میشوند (باتولید صنعتی-تابعیت مطلق انسان از اقتصاد واقعیت می یابد) و با افزایش آزادی سیاسی است که باید از این اسارت مطلق اقتصادی خود را برها نند. دموکراسی برای تحقق آزادی اقتصادیست. مسئله اصلی، نفی حاکمیت "روابط تولید اقتصاد ماسیونی" است نه نفی حاکمیت سرمایه داری و نه نفی حاکمیت "کاپیتا لیسم حکومتی" و نه نفی حاکمیت حزب سوسیالیستی.

آیا ایمان به یک آزاده‌آل نتیجه ساده‌با وری است؟

ایمان به هر آزاده‌آلی در آغاز با آن قدر ساده‌با وری توان است که سوء استفاده از آن آزاده‌آل، حتمی است. زمان پیدا یش آزاده‌آل‌های بزرگ، زمان ساده‌با ورشدن اجتماع عوزمان فریبندگان و فریب خوردگی‌های بزرگ است. هر ساده‌با وری را میتوان با آزاده‌آل‌ش فریفت. مسئله‌این است که آیا میتوان ایمان به آزاده‌آل داشت بدون آنکه دچار ساده‌با وری باشد؟ برای

آنکه انسان از آزاده‌آلش دست نکشید با یادداز ساده‌با وری رهایی یا بسده‌چون پس از سوء استفاده از آزاده‌آلش (با فریفت) او (به جای آنکه تقصیر را به دوش ساده‌با وری خوب بیندازد، تقصیر را آزاده‌آل خود دیگر از ایمان به آزاده‌آل خود میداند. آنکه سخت با ورودی‌ربا و راست به هر کس به عنوان "واقعیت بخشندۀ بیان" آیمان نمی‌آورد، وایمان به آزاده‌آلش را آیمان به "واقعیت بخشندۀ به آزاده‌آلش" جدا می‌سازد. از طرفی واقعیات (که از جمله خود همان واقعیت بخشندۀ به آزاده‌آل نیز هست) (غالباً) پیچیده‌تر از آن هستند که بسهولت و مستقیم بتوان آزاده‌آل را واقعیت بخشید. آیمان به "معجزه‌گری بیان" در واقعیت یا فتن سهل و مستقیم و بلافاصله، ساده‌با وری است. غالباً آزاده‌آل‌ها که همه ساده‌با ندره‌هنجا موقوعیت بخشی، در پیچیدگی واقعیات گم و بوسیله و نفی می‌شوند. واقعیات در اثر پیچیدگی‌ها بیش از آنقدر را بشرط می‌سازند که در پا یان، آزاده‌آل روش، در تاریکی واقعیات ناپدید می‌شود. آنکه مردم را می‌فریبد، منکرا آزاده‌آل نمی‌شود، بلکه با ادعای اینکه واقعیت بخشندۀ به آزاده‌آلست، آزاده‌آل را در پیچیدگی‌ها واقعیات واقعیت بخش منتفی می‌سازد.

غالب فریبندگان مردم، واقعیت دهنده‌گان به آزاده‌آل‌ها هستند، به منکران آزاده‌آل‌ها.

اگر ما بتوانیم واقعیات را "ساده‌سازیم"، میتوانیم مسئله "رابطه‌آزاده‌آل با واقعیت" را حل کنیم چون با ساده‌سازی واقعیت، مسئله عینیت آزاده‌آل با واقعیت را میتوان به سهولت کنترل کرد، ولی واقعیات راهگزنشیت وان ساده‌ساخت.

غنا و چندرویگی هر واقعیتی تقلیل پذیرنیست، فقط میتوان در زیر لفافه‌ها وقیافه‌های مصنوعی ساده، غنا و چندرویگی واقعیت را پوشانید و پنهان ساخت. عینیت دادن آزاده‌آل‌ها که در ما هیتشان ساده‌اند (از این رو نیز بی نهایت جذاب هستند) با واقعیات که در طبیعتشان پیچیده و شرودمندو انباسته‌ای خود را هستند همیشه خطرناک است. تحقیق داده‌ای آزاده‌آل‌ها به وسیله "ساده‌سازی واقعیات انسانی و تاریخی و اجتماعی"، اجتناب ج به استبداد و قهر و تحمل گری دارد، چون ساده‌سازی واقعیات فقط در سرکوبی واقعیات ممکن است. هر آزاده‌آلی وسیله‌ای در دست دیکتا توری برای سرکوب واقعیات وریا و دروغگوئی است. واقعیات سرکوفته، واقعیات

پنهان شده‌ای هستند که بسیا رقوی شده‌اند و منتظر یافتن منفذی هستند که ناگاه منفجر شوند. در تحقق ایده‌آل با یدموا ظب بود کم در خم و پیچ دالانها واقعیات اجتماعی و سیاسی و حقوقی گم و منتفی نشوند. ساده با وری انسان در اثر "ایمان او بده ساده سازی واقعیات" ممکن می‌گردد. انسانی که صبح تا شا مدر پیچیدگی واقعیات سر در گم و پریشان و گیج است، به سهولت به کسی یا عقیده‌ای یا فلسفه‌ای یا دینی یا تئوری ایمان می‌آورد که ادعای مکنند واقعیات را می‌توان ساده ساخت، وایمان او بده آیده‌آل نیز برای آنست که می‌انگاردا یده‌آل چون خود ساده است قدرت آن را دارد که می‌تواند با یک ضربه واقعیات را ساده و روشن سازد.

ایده‌آل، ساده است ولی این معجزه‌ازا وساخته نیست که واقعیات را ساده سازد و دوا یده‌آل با پیچیده ساختن خود، جذابیت خود را برای انسان ازدست میدهد.

ایرانی، همیشه رندباقی خواندنما ند

بزرگترین آفرینش روان و فکرایرانی، مفهوم "رسد" است که قرنها تجسم آزادی در بردا بر دین و علمای دین و حکومت و حکومتگران و هرگونه مسلکی بوده است. رند، فردیست که آنقدر انتعطاف فکری دارد که هیچکس و هیچ مرجع و مرکز قدرتی نمی‌تواند ملک فکروا حساس و یاروان ا بشود و برا و قدرت یا بدوا و را به چنگ آورد. رند، کسی است که نمی‌توان اورادر تگنای مقوله هیچ عقیده‌ای و مسلکی و سیستمی گنجانید و لوانکه بزبان هر عقیده و مسلک و سیستمی سخن بگوید.

رند، شک ورز، لطیفه گو و لطیفه ان دیش، طنزگو، جسور، حیله و روزگار نگو و گریز پا ولی مقاوم و استوار، مستقل و مسخره گر قدرت طلبان سیاسی و دینی و تحقیر کننده قدرت و مقتدران میباشد و این عناصر را چنان با هم می‌مزد که برای تعریف شیوه مبارزه ا و با هرگونه استبدادی، نمی‌توان یک فورمول کلی پیدا کرد، چون مبارزه با استبداد، هیچکا هفورمول ندارد، چون استبداد، هزارگونه است و هزار چهره دارد.

ایرانی قرنها است که در مکتب فکری عطا روح افظ سرا پا رند شده است. رند، سرهیچکس کلاه نمی‌گزارد، ولی هیچکس نیز (از جمله آخوند و روحانی) و اهل

بر ضد مالکیت خصوصی

نخستین قدرتی که همیشه بر ضد وجود ما لکیت خصوصی بوده است هر حاکم (رهبر، شاه، امام، دیکتا تور....) یا هر حکومتی بوده است. هر حاکمی یا هر حکومتی چون میخواهد همه قدرتها را در دست خود متمرکز سازد، ما لکیت واقعی چیزهای اساسی راحق خود میداند. در واقع هر حاکمیا هر حکومتی گفته یانان گفته به طورها می‌وعنا بیتی و مشروط. حق محدود ما لکیت یک چیز یا چیزهایی را به اعضاء جامعه میدهد، ولی هر وقتی بخواهد و هر وقت آنها را داشته باشد (چه طبق فرمان، چه طبق قانون) این حق را مجدداً از همه یا از افرادی و گروهی با زپس می‌گیرد یا این حق را محدودتر می‌سازد.

تفاوت وضع ما لکیت محدود و مشروط و موقعت در دوره‌های گذشته و حال آنست که در گذشته ما لکیت محدود، طبق فرمان شاه یا مستبدیا اما می‌باشد طور کلی بود و حال ما لکیت محدود، طبق قانون حکومت هست. حکومت دیگر حق ندارد بد لخواهش طبق فرمان از یک فردیا یک گروه این محدودیت ما لکیت و امی

وعنا یتی را سلب کنندیا تغییر بد هدبلاکه طبق قانونی میکنده شا مل عصوم میشود.

غلب سلاطین قرنها بر ضد همین مالکیت خصوصی اصلی، حاکمیت خود را استوار کرده بودند.

وقتی خدا، حق انحصاری مالکیت جهان و زمین را دارد، این تصویر است که در واقع وضع مالکیت خصوصی را معین میسازد، طبق همین سرمشق، سلطان یا رهبریا مام (در تکرار شیعه) یا سردا رنظامی حق انحصاری مالکیت را در واقع خواهد داشت. بنا براین سلب مالکیت خصوصی از افراد نه چیز تازه است و نهاین معنا را میدهد که ازا ین پس بلافاصله "جا معده در تما میتش" مالک امیل همه چیزها خواهد بود.

"مالکیت حکومت" یا "مالکیت حزب به جای حکومت"، "مالکیت مردم در تما میتش" نیست. این مشتبه سازی، اکثریت مردم را می فریبد. اگر مالکیت خصوصی به فرض امال لتش (در مالکیت خصوصی حکومت و حزب و رهبری) تحت هیچ عنوانی نتوانند خاله شوند، ولوا ین عنوان حقوقی مالکیت یا قدرت راهنمداشته باشد، مالک و مقتدر را واقعی است که تحت شعار "نهفی مالکیت خصوصی" و "نهفی قدرت خصوصی" بدان دسترسی می یابد.

"شرسا ختن مالکیت خصوصی" که همان اهربیمنی ساختن مالکیت خصوصی است، سبب فریبدان تازه ملت‌ها و طبقه کارگروه دوست داران ایده‌آل میشود. مسئله اساسی مالکیت خصوصی این نیست که با یدنفی شود و چگونه نفی شود بلکه مسئله مشکل تروپر پیچ و خمتران است که در واقع "به که؟ داده شود" آنکه در تئوری به جا معده طبقه یا ملت یا خدا یا اما مداده شود. با گمنام و بی چهره و پنهان ساختن مالک واقعی در زیر تنقا بهای جا معده و طبقه و ملت و خدا و اما مو حکومت، قدرتهاشی شدید تر و دارند از تو فراگیرتری بر ما حکومت خواهند کرد.

تجربه مستقیم و بی واسطه

درک مستقیم و بی واسطه اشیاء و اسطه‌ها شیاء و اسطه‌ها را واقعیات و احساسات و افراد دیگر، یک آرزوی انسان است، چون در واقع، انسان همیشه غیرمستقیم و بی واسطه (حدا قل) و اسطه‌های زبان و مفاهم و توصا ویر (همه آنها را تجربه می‌کنندیا حسن

از اینگذشته با نسبت دادن مالکیت یا قدرت به "یک مفهوم انتزا عی" غالباً گمنام ساختن مالکیت و قدرت است، نه نفی مالکیت و قدرت. نسبت دادن مالکیت یا قدرت به یک وجود مشخص و معین و واقعی (Concrete) ملموس و محسوس و کنترل شدنی است ولی با نسبت دادن مالکیت یا قدرت به یک مفهوم انتزا عی (خدا، مردم، ملت، طبقه کارگر) مالکیت و قدرت به دست کسانی یا گروهی می‌افتد که به نام آن مفهوم انتزا عی و به عنوان "عینیت خود" با آن وحدت انتزا عی حق کا مل تصرف را داردند. نسبت دادن مالکیت و قدرت

صداقت آن نیست که فقط محدوده‌ای را که می‌بینند و می‌نمایند، بنمایند، بلکه تلاش برای آنست که "فرا ترا ز آنچه معرفتش به‌ها و حق و توانائی دیدن میدهد" ببینند و بینما ید. درواقع هر معرفتی با قدرت دیدی که میدهد، بطور ضمنی "حق دیدی" میدهد. انسان درواقع آنقدر که "حق دیدن" اجازه دیدن "دارد، قدرت دیدن دارد. این مهم‌نیست که انسان معمولاً آگاه بودا ز حق دیدن (اجازه اینکه چقدر حق دارد) ببیند (خود در دین وايدئولوژی و فلسفه و جهان بینی اش ندارد. ولی عمیق ترساختن صداقت آنست که ما برای خسود این پرسش را طرح کنیم که: آیا ما با یقدرت دیدن خود را تابع "حق دیدنی" بکنیم که معرفت ما (دین ما، ایدئولوژی، جهان بینی ما، فلسفه ما، علم ما) به ما میدهد؟ صداقت بنیادی از ما میخواهد که "حق دیدن" ما تابع هیچ مرجعی نیست و ما بیش از آن میتوانیم ببینیم که همه معرفت ما (دین‌ها، فلسفه‌ها، جهان‌بینی‌ها، تئوریهای علمی) به ما حق میدهد. قدرت دیدما میتواند از هرگونه معرفتی بگذردو هر حقی را که به ما داده شده است، لغو و نامعتبر سازد.

آیا آنچه زیباست ما می‌پسندیم؟

پسندیدن و "حس شناخت زیبائی" با هم فرق دارند. غالباً ما این دورا با هم مشتبه می‌سازیم. حس هنری، همین حس شناخت زیبائی است ته تو انسانی پسندیدن. هنر، جستجوی زیبائی است. پسندیدن با "زیبائی قالبی" و به موازتش با "فن هنری یا صنعت هنری" کار دارد. وقتی حس پسندما بر حسن شناخت زیبائی (حس هنری) ما چیره شد، فقط آنچه را می‌پسندد، زیبای شناخت آنگاه هنر، تقلیل به "صنعت‌های هنری یا فنون هنری" می‌یابد. صنعت‌ها یا فنون هنری، نظام درستهای از نسبت‌اندازه‌ها، از نسبت‌اندازه‌های ثابت شده و معین شده و تغییرنا پذیرند. این "نظام هنریست" که در مردم غالباً معیار رتنا آگاه بودانه پسندیدن می‌شود و میان ادباء و فلسفه‌میان را آگاه بودانه پسندیدن میگردد. خطره‌تر و حس شناخت زیبائی، همین نفی هنر در فن هنری و صنعت هنری است. زیبائی، جستجوی زندگی است و درست در فن هنری و صنعت هنری، تناوب اندازه‌ها با هم معین و تشبیت میگردند و در واقع می‌خشکند و سنگ می‌شوند. جستجوی زندگی، تقلیل به "ساختن ما شین" می‌یابد" صورت در هنر "که زنده و متغیر و متحرك است تقلیل به "قالب خشکیده و غیر متتحرك

می‌کند و می‌فهمد. ولی این آرزوی "مستقیم‌وبی" واسطه تجربه کردن "سبب می‌شود که انسان گام به گام تلاش کند تا آنچه را میان او، و واقعیات و افکار و روابط واشیه" است کشف کند و از میان برداشد. ولی میان ما و اشیاء دیگر افراد، افکار را حساسات خود (بیش ترا ز آن واسطه هست که ما می‌انگاریم. همیشه آنچه میان ما وشیئی" واسطه است، خود را با ما عینیت میدهد و میان را با خودی کی می‌شمریم. ما به دشواری می‌توانیم این واسطه‌ها را کشف و درک کنیم، چون آنها "جدا از ما، جدا از خود" نیستند. اشتیاق شدیدما به درک مستقیم‌وبی واسطه سبب می‌شود که با کشف هر واسطه‌ای، آنرا آخرین ویا تنها واسطه می‌انگاریم و با داشتن آگاه بودا ز آن، یا با زدودن آنها، می‌انگاریم که ازا ین پس‌تجربیات و ادراکات ما مستقیم‌وبی واسطه است. مانه‌از واقعیت، نه از خود، نه از خدا، نه از یاده، نه از محسوس، معرفت و تجربه مستقیم‌داریم. آنچه را مانکن تجربه یا دریافت یا احساس مستقیم "می‌گیریم"، تجربه یا دریافت یا احساس مستقیم "نیست".

ما بیش از آن "قدرت دیدن" داریم که "حق دیدن" داریم

مبارزه با هر دینی موقعی جدیست که فضیلت‌های اخلاقی که در آن دین طرح می‌گردد، جدتاً ز آن گرفته شود که آن دین گرفته است. مفا هیم‌صداقت، عدالت‌محبت، برادرانی، حیثیت انسانی را عمیق تراز دین گرفتن و به آن عمومیت بیشتر دادن است که بزرگترین مبارزه با دین است. چنین مبارزه‌ای بزرگترین آسیب را به هر دینی می‌زند، نه انکار روا واقعیت دین و نه مسخره کردن خرافات دینی و نه بحث‌های متأفیزیکی و تئولوژیکی. همین که ما نشان میدهیم که با یاددا دق تر، عالتر، مهر با نترو انسانی تراز آنچه یک دین میخواهد بود، پایه‌های هر دینی متزلزل می‌شود.

اساساً "عمیق ترساختن مفهوم" صداقت "در هر معرفتی، آن معرفت را متزلزل می‌سازد. حدمداقت است که موجودیت یک معرفت را تضمین می‌کند. انگلی بیشتر از آن مادق شدن که آن معرفت اجازه میدهد، سبب نفی آن معرفت می‌گردد. کسیکه میخواهد بیش از آن حدی صادق باشد که معرفت‌شی به‌ها و اجازه میدهد، معرفت خود را با دست خود ویران خواهد ساخت.

وغير متغير نظم وفن هنری تقليل به صنعت هنری ونظم هنری می یا بد . با پسندیدن برطبق صنایع هنری یا برطبق نظام موجود هنری، هنر در اصل لتش که پیوندبا زندگی دارد منتفی میشود . بدینسان همیشه حس شناخت زیبائی، یا هنر اصیل، بر ضد صنعت ونظم وفن هنری در هر دا منهای (در شعر و موسیقی و نثر و رقص و آواز و معمای برمی خیزد . هنر می کوشد، "زیبائی" را برضد "پسند مردم و پسند نخبگان" ، بر ضد صنعت های هنری دریا بدوکش کندوازنو بنماید . این دورويگی "زیبائی" که واقعیت هنر را مشخص میسازد در کلمه "زیبائی" در فارسی موجود است . کلمه زیبائی در زبان فارسی دارای دو معنی و دو بُعد هست که نمودا را قعیت زیبائی و هنراست .

یک معنای زیبائی (زی + با) جستجوی زندگی و "با زندگی بودن = زنده بودن" است چون زی همان زیستن میباشد و معنای دیگری زیبائی با مفهوم اندازه کاردا رده چون زی نیز به معنای "محدوده" به کار برده شده است : در زی فلان کس در آمدن . و کلمه اندازه در اصل، معنای "با همت اختن و باهم جنبیدن" دو حرکت متفاوت و مختلف است "این است که زیبائی موافق با زندگی" دورويگی و دوتائی بودن اندازه را با خوددارد . اندازه که پیونددو حرکت مختلف و متفاوت را از دیرای زندگی است ، در تنا سب شابت و سنگشده یافتن، به زودی تبدیل به قالب خشگ ، به تناظر ما شینی می یابد . دادکه یک معنا یش قانون است ، با ابدی و تغییرنا پذیرشدن ، پیوند را با زندگی از دست میدهد .

چون اندازه ، درواقع پیونددو حرکت مختلف و متفاوت دارد . اندازه ب زندگی کاردارد . اندازه با جان کاردارد .

هر اندازه ای که با یه مؤید زندگی و جان با شدبه سهولت تبدیل به پوسته و قالب وما شین ونظم می یابد . این است که هنر روزیبائی درواقع "فریاد کمبود کا هش زندگی درایدئولوژیها ، در ادیان ، در تئوریها ، در نظم های سیاسی و اقتصادی و حقوقی و مذهبی و تربیتی و ارشاد است" ، زیبائی ، شوق و هیجان و مستی برای افزايش و آفرینش زندگی و عصیان علیه "خشگیدن و سنگ شدن اندازه ها و تنا سبها و معیارها در همدادا منهای زندگی است . جائی که اندازه تقلیل به قالب و پوسته ونظم تغییرنا پذیر و معیارهایی با تنا سب تغییرنا پذیریا فت ، همه چیز با یه ما شینی شود ، همه چیز با یه بیمیرد . هنر و حس شناخت زیبائی قیام علیه همین مرگ آوران است . در هر چیزی که اندازه و تنا سب اندازه ها هست (درسیاست ، در اخلاق ، در دین ، در تربیت ،

درا رتش ، در هنر) خطر تقلیل یا فتن به ما شین ، خط مردن هست . مردن جریا نیست که از آندا زه جدا نا پذیرست وزیبائی نفی همین جریا ن است که به ظا هر میخواهد زندگی را بهتر سازد و زندگی آرامش و نظام و رفاه ببخشد .

هنر در "نا پسند سازی" ، در گزیدن کلمات و تما و بروترکیبا تی که "مکروه پسند" ماست ، یا "جا معداً نرا نمی پسند" ، پیوند خود را با زندگی دوباره استوار میسازد . هنر با ضدیت با آنچه پسندیده است و "حس پسند مردم" یا "نخبگان" باز زیبائی را کشف میکند .

حتی وقتی "سادگی و روشنی" بیان "نیز به عنوان" "یک نظم و صنعت" ، قالبی شود ، سطحی شود ، به ظا هرنما ئی و ظا هرسا زی بکشد ، به هنر جلا دادن و برآق سازی بکشد "اصل سادگی و روشنی ووضوح" "که در آغاز ، با ترک زوا شدو حواشی و فروع و زیورهای آویخته به اصل ، جنبشی با زگشتی به زندگی است ، خود به نوبت قالب و سطح و پوسته ای میشود که دوباره ما را از پیوند با زندگی ، با محتوی باز میدارد . زندگی را ساده میسازد . کثیر و شرود را از پدیده هامیگیرد . در این هنگام است که هنر در اصل سادگی و روشنی ، "خا مبودن" و "بدویت" را در می باید وا زسا دگی و روشنی ووضوح نفرت پیدا میکند ، و پختگی و فرهنگ نیاز به لذت از پیچیدگی ها ، لذت از فرورفتمن در تاریکی ها ، در معماها ، در اشکالات ، در شک و بدینی به ساده ها و بدینهایا و روشنی ها و در لذت از تازگی کاریهای یک فکروا حساس و عاطفه دارد .

خطوط برجسته و کم و ساده که با یک نظر به چشم می افتد بیان اصل سادگی ووضوح و روشنی هستند . اصل سادگی ووضوح و روشنی ، با احساس یقین و اطمینان در آغاز کاردارد . این احساس یقین و اطمینانی است که در نخستین بروخوردیه واقعیات ، در نخستین تجربیات خود با نخستین کشف ها ، از خود راضی و سرمست و مغزور به خود و معرفت خود شده است . هنگامی که این نخستین بروخوردیه به واقعیات ، این نخستین تجربیات و کشف ها دیگر مرا را راضی نساختند و از هم شکاف برداشتند ، به نو میدینهایا و تزلزل ها و ناکا میها کشیده میشوند ، بدینی به این یقین ها ، و شک نسبت به معرفت های ما حاصل میشود . سائقه اطمینان و یقین جوئی ، زندگی را در گوشه هایی که دیر دسترسی پذیرند ، در معماها و پیچیدگیها و نا زک کاریهایا و ریزه کاریهایا ، در پشت پرده ها ، در اسرار ، در بواطن ، در تا ویل هامی جوید ، در آنچه بر ضد پسند خلق است ، زیبائی را می جوید .

لذت بردن از هنر، لذت بردن از زمان، لذت بردن از فلسفه و افکار، همانند لذت بردن از زن و خوراک و جامه است که در آغاز حرکتی از "خود" به "هنر"، از "خود"، به دین، از خود به فکر و فلسفه، از خود به زن یا خوراک یا جامه است. این لذت به آسانی استحلاه به حرکتی "از همه چیز به خود" و با لآخره بت ساختن لذت (در این مرحله لذت کا ملا" استزا عی میشود) میشود.

دراین مرحله هر چیزی که در "خود" حل شدنی باشد، لذید میگردد. در آغاز، در لذت جوشی، اصل، حل شدن در "موضوع لذت" است. ولی هرگونه لذتی، میتواند به سرعت و نا آگاه بودا نه تغییر جهت بدهد. انسان در آغاز از آن چیزی لذت میبرد که به او اماکن تغییر دادن خود را میدهد تا در موضوع لذت به کل حل شود و عنگا میکنند خود را در موضوع لذتش (در زن، در خوراک، در جامه، در فلسفه، در دین، در هنر...) به کل حل کنند بلطفاً صله موضوع لذت را تغییر میدهد. از این رو هست که در لذت همیشه یکنون یا این عمیقی نهفت است و در اثر این یا این عمیقی است که نیاز به جا به جا شدن و تعویض موضوع لذت دارد.

پی در پی بازن. دیگرا رضا جنسی میکنند و با زاشتها تغییر زن دادن دارد. پی در پی با غذا دیگرا رضا کام میکند، پی در پی تغییر میدهد. یا بجای لذت از زن، به لذت از جامه، به جای لذت از جامه به لذت از هنر، بجای لذت از هنر به لذت از دین میپردازد. ابتدا دادن به موضوع لذت تغییری ذر مکانیسم لذت نمی دهد. لذت بردن در این یا این، نا آرا و ممتلئن و بی قرار است و تغییر موضوع لذت بنشان آنست که هنوز آن چیزی را نیافته است که بتواند "خود" را کاملاً در آن حل و نفی کند. اوقاتی از زیبائی، سیرشد، از زشتی لذت میبرد. وقتی ازلطفت و همدردی سیرشدا زخشونت و قساوت لذت میبرد. وبا لآخره وقتی از "تغییرات مداوم لذت بردن" سیرشد، از ریاست، لذت اوست، ولی اواز همین ریاست هم لذت میبرد. "نفی لذت بردن" هم، نوعی لذت میشود، نفی زیبائی، نفی اخلاق، نفی دین، نفی فلسفه، نفی ایده‌آل، وبا لآخره نفی لذت، نوعی لذت میشود. به جای لذت بردن از شرود و فرزندوزن و خوراک و مقام، لذت بردن از آختر و خدا یا لذت بردن از هنر و فرهنگ را گذاشت، انسان را از برگی لذت بری نجات نمی دهد و قوانین

لذت همان قدر که در با ره مال و فرزندوزن و خوراک و مقام اعتبا ردارند، همان اندازه در با ره آختر و خدا و اخلاق و هنر و فرهنگ اعتبا رخود را دارند. وقتی مردم لذت پرست هستند، برای جلب مردم با یادی دین و خدا و اخلاق و فلسفه و هنر را نیز لذیذ ساخت و حتی لذیذ تراز لذتهاي عادي ساخت.

تحقیر لذت هاي عادي (از قبيل مال و فرزندوزن و خوراک و مقام) برای تجلیل لذت هاي غير عاديست نه برای انکار و نفي لذت، و معمولاً بهترین راه نفي يك دين يا ايده‌لوژي يا فلسفه يا اخلاق، درست با زگشت به لذت هاي ظیست كه آنها به عنوان لذت هاي عادي خوا رشمرده بودند. معمولاً يك دين داروا يده آليست هر روز با توجه نا آگاه بودا نه به لذت هاي عادي شن، دينش وايده آلس را نفي ورد ميکند، چون آن لذت هاي عالي و غير عادي برایش کفايت نمي کنند، بلکه ضرورت لذت هاي عادي را بيشتر تائيده ميکنند.

انسان موقعی از تغيير موضوع لذت دست ميکشده یا به کل خسته شده است یا آنکه چيزی را یا فته یا برگزیده است که ميتواند خود را به تما می‌دران حل کند. در واقع لذت جوشی، نشان ضعف انسان است که با حل شدن در چيزی دیگر، اين ضعف مرتفع خواهد شد. ولی لذت جوشی ميتواند ناگهان استحلاه به حرکت وا رونه یا بد. انسان به هر چيزی که بتواند آنقدر تغيير بدهد که در او (در خود) حل شود، از آن لذت می‌برد. اوقاتی هر انسانی را که با وبرخورد ميکند بتواند چنان تغيير بدهد که فقط آنچه را بخواهد که اومی خواهد آنگاه اورا در خود حل کرده است.

لذت از تبلیغ فکر و عقیده و دین خود، در واقع يك چنین احساس موهمی به مبلغین و دعوتگران و ناشران افکار و عقايد ميدهد. اين احساس، موهوم است، چون در واقع اين فکر و عقیده و دین از خود و سرچشممند گرفته است، ولی از آنجا که از خود را با آن فلسفه یا دين یا ايده‌لوژي عينت ميدهد، اين "انگاشت" درا و جای واقعیت "بیشتر مقتدر شدن خود" را ميگيرد. تغيير دادن جا معه و جهان برای حل کردن همه آنها در خود و در راه خودش یاد رفکر خودش، ايجا دبزركترین لذت را می‌كنند و اين لذت بردن به اندازه‌اي شدید است که دردهای که تحميل اين تغيير در دیگران و در مردم یا جا دمیکند، برای او محسوس نیست. اوج اين لذت برای هر کسی آنست که هر چيز، جهان، بشریت درا و (در خودا) و حل و نفی شود. جهان و جامعه انسانی با وعيت یابد. همه

تابع مغض اراده‌ها و بشوند. همه تابع یا هم عقیده مغض او شوند. و یا سُرْفی نیز که دراین لذت هست و آزان جدا ناپذیر است سبب می‌شود که احساس همدردی او می‌کند. هدوباً تشیدی دقتاً در تحمیل تغییر به دیگران (به جای معه) به جهان، به طبیعت، به حیوانات (میکوشد بیشتر لذت ببرد. مسئله اساسی این است که اگر همه جهان، همه بشریت نیز عینیت با اراده، با فکر، با اینده‌آل او پیدا کنند، واژلذت بردن نجات نمی‌یابد، چون خود سائقه لذت پردن ایجاب دائم تغییر موضوع لذت‌یا ایجاب تغییر جهت در حرکت لذت می‌کند. این دو گونه لذت که یکی هنگامی است که انسان می‌خواهد جهان وجا معه و تاریخ را در خود محل کند (لذت جوئی خودپرستانه) و دیگری هنگامی است که انسان می‌خواهد خود را درجا معه و بشریت و جهان حل کند (لذت جوئی وحدتی) لذت جوئی از خودگذرانه (به هم استحاله می‌یابد) می‌کند. این دو گونه لذت که یکی هنگامی است که انسان می‌خواهد جهان وجا معه و خاص از زندگی و دیگری در دامنه‌ای دیگرا زندگی واقعیت می‌یابد.

مثلاً لذت جوئی خودپرستانه در دامنه صنعت (اقتصاد صنعتی) و سیاست واقعیت می‌یابد. لذت جوئی وحدتی (از خودگذرانه) در دین یا اخلاق و همبستگی‌ها ای جتماعی واقعیت می‌یابد. مثلاً "مسئله سوسیالیسم و کمونیسم آنست که انسان در دامنه زندگی اقتصادیش (اقتصاد دمتعتی شده) به جای لذت جوئی خودپرستانه لذت جوئی وحدتی (از خودگذرانه) داشته باشد. همچنین مسئله دین های فراگیر (دینی که همه مسائل انسانی را دربرمی‌گیرد) نیز گسترش لذت وحدتی در همه دامنه‌های زندگی است، ولی انسان این هر دو گونه لذت را می‌برد و مسئله لذت، نفی یک گونه لذت نیست بلکه حل مسئله چگونگی استحاله متداوماً زیک لذت به لذت دیگراست چون ماندن در یک نوع لذت، نفی لذت است.

مظلوم با تبدیل خود به آلت،
می‌خواهد به قدرت برسد

هر شکستی، تنها نتیجه حیله و رزی و ستمگری دیگری نیست، بلکه تابع ضعف و کمبود خود آن کس یا گروه نیز هست که شکست می‌خورد. ولی آن کسی یا گروهی که شکست می‌خورد، با توجه زیاده حیله و ظلم برند، و بزرگ ساختن بی‌اندازه آن حیله و ظلم، خود را نسبت به ضعف و کمبود خلاصی یا علمی سیاسی خودش کور

می‌سازد و حتی منکر چنین ضعف و کمبودی می‌شود و حتی همان ضعف و کمبود را به مقاومت اخلاقی واجتماعی اعتلاه میدهد.

فلسفه مظلومیت بر همین اساس قرار داد که از طرفی حیله و ظلم و فساد طرف (برنده) را آن اندازه بزرگ سازد و از طرفی شکست و بدختی خود را بی‌نها بیت بزرگ کنند و باعدها نی و تاریخی به آن بدهد. ولی با "بی‌نها بیت سازی فسا دو ظلم ظالم"، "خواهنا خواه خودش تجسم" معصومیت خالق "میگردد". احساس مظلومیت و احساس قربانی شدن (فدا شدن) با این احساس معصوم شدن و معصوم بودن خود (وطبعاً) ممتا زشن بی‌نها بیت خود (واهريم من سازی مخالفان و شر ساختن "علل شکست" متأذماً است. ایجا دا احساس مظلومیت برای "رها ساختن خودا زباره رگونه تقصیر" و "نها دن کلیه تقصیرات به دوش مخالف" و "اهريم ساختن مخالف" و "شرساختن همدفضل و ویژگی‌های ای وست".

درواقع با مظلوم سازی خود، حقانیت شدیدترین تجاوز را به مخالفان پیدا می‌کند که معدوم سازی صرف دشمن باشد و با همین عمل، بزرگترین تجاوز را به مخالفان شروع کرده است. ایجا دا احساس قربانی بودن، "نه تنها احساس قربانی بودن برای هدفی، خدائی، ایده‌آلی است، که در واقع به او اعتلاه میدهد، بلکه متأذماً" احساس قربانی شدن - از کسی و گروهی وقدرتی است" همیشه با ایجا دا احساس قربانی بودن، بلطفاً صله‌ها احساس مظلومیت، یعنی مظلوم شدن در مقابل قدرتی (فردی، طبقه‌ای، ملتی، گروهی) که ظالم است، و همه تقصیرات و شرها ازا و سرچشمه می‌گیرد، پیدایش می‌یابد.

از این رو هست که در تعزیه کریلا، با آسیب‌زدن به خود، بلطفاً صله‌ها این احساس شدید قربانی بودن و متأذماً آن "احساس مظلوم بودن" را کسی یا گروهی یا قدرتی "پیدای رمی‌شود. فقط این "ظالم گمنا می‌باشد" نا می‌باشد شناخته" باید نا میده و مشخص و پیدای رشود.

ولی همان اندازه که این احساس مظلومیت، ایجا دا احساس امتیاز و ایجاد حق تجاوز گری و تهاجم "می‌کند" (که برای هر فرد ضعیفی بسیار لذت بخش است) ناگاه بودانها و را تبدیل به شیئی و آلت نیز می‌کند، و یا به عبارت بهتر و را از شخص تقلیل به آلت" میدهد. قربانی، "همیشه شیئی" هست که ارزش آن فقط در آلت شدن برای امری بنیادی و عالی است که در آن امر، همه را زده‌ها نهاده شده است یا به عبارت دیگر سرچشمه ارزشها است.

قربانی، فقط "علویت آن امر" را در آگاهی بود خود در می‌باشد که قیمت‌تواند

دقیق وروشن به چنین سئوالی که دو جزئیش اسا سا"قا بل دانستن نیست (بلکه ما به حدس و احتمال در با ره آنها با یدکفا یت کنیم) با خود میتواند به پاسخهای فراوان برسد. و درست درا بن جانیزرو بروبا یائس بعدی میشویم.

در واقع مسئله‌امی این نیست که ما پا سخ به "چرا زندگی میکنیم" را بایم "بلکه مسئله‌امی این است که دریا بیم چرا این مسئله را طرح میکنیم و چه موقعی این مسئله در زندگی طرح میشود، اسا" مسئله چرا زندگی میکنم، مسئله‌ایست که در شکافتگی و پارگی انسان از جهان، از جا معده و با لآخره از خودش پیدا شی می‌یابد. تا از جهان، از جا معه، از خود پا ره و شکافته نشده‌ایم این سئوال را اسا" طرح نمی‌کنیم. ازا این رونیزبا رفع شکافتگی (با یگانه‌شدن با جهان، با وجود، با طبیعت، با جا معه، با خود) این سئوال به خودی خود بسی ارزش میشود و اعتماد را خود را از دست میدهد و از نظر آگاه بود (محومیگردد). پس در پشت سئوال چرا زندگی میکنم، در واقع، ایده‌آل یکنوع وحدتی هست. اساس کار، دادن پا سخ و یافتمن پا سخ به این چرانیست، بلکه ما این قدر چرا خواهیم کرد تا خود را بیگانه از جهان، بیگانه از جا معه، بیگانه از طبیعت، بیگانه از وجود، بیگانه از خود را حساس می‌کنیم و وقتی یا یکی از آنها یکی شدیم، این سئوال دیگر برای ما وجود نخواهد داشت.

سئوال چرا زندگی میکنم، و دوا ماین سئوال و داغ بودن این سئوال، نشان احساس شدیداً زهم پارگی و از هم‌شکافتگی انسان از جهان، از طبیعت، از جامعه از خود است و در عمل نیاز به پا سخ (به معنا) ندارد، و اگر ما هزاران پا سخ هم به آن بدهیم، با زحل نخواهد داشد، چون سئوال اسا" حل شدنی نیست، بلکه رفع شدنی است.

مسئله رفع کردن سئوال "چرا زندگی میکنم؟" با سئوال "چگونه زندگی میکنم؟" است. ما با ید به شیوه‌ای زندگی بکنیم که به شکلی به‌آین وحدت با جهان یا وحدت با طبیعت یا وحدت با جا معده یا وحدت با وجودیا وحدت با خود نزدیک بشویم تا از شر سئوال "چرا زندگی" را حت بشویم. سئوال چرا زیستن همیشه بدون توقف ما را اعاذه خواهد داد و دوزندگی را تبدیل به دوزخ خواهد ساخت. پرداختن به فلسفه‌ها و ادیان و جهان بینی‌ها و ایدئولوژیها و علوم ما را ارضا نخواهند کرد و ما همیشه آواره و گیج و مایوس خواهیم بود، و کاهش ترا این عذاب در آنست که ما در پی آن با شیم که "چگونه با ید زیست کنیم" که با وجودیا با طبیعت یا با جا معده و با لآخره یا با خود نزدیک و یگانه بشویم. تا

برترین ارزش را به او بدهد ولی به کل غافل از آنست که "خود، شیئی محفوظ شده است". با اميد مطلق به اینکه در قربانی شدن، آن سرچشمها را رزش، به یقین اورا از شیئی شدنش، نجات خواهد داد، شیئی بودن خود را تحمل میکند.

چرا از خود می‌پرسیم که "چرا زندگی میکنیم؟"

انسان تا سئوال "چرا زندگی میکنم؟" را از خود نکرده است، آرام و خوشبخت و راضی است. همه‌نا رضا یتی ها و نا آرا می‌ها و تیره بختی ها از هنگامی آغاز میشود که انسان علامت چرا در برآ بر زندگی خود میگذرد. جستجوی پا سخ به اینکه چرا زندگی میکنم؟ را به اماکن صدها پا سخ باز میکند، و انسان در میان همه‌این اماکن ایجاد میکند؟ را به اماکن صدها پا سخ به چرا، معنائی از زندگی است (سطحی و توخالی مینما یندوانسان را ارضاء نمی‌کنند و انسان همیشه معنائی ژرفتر می‌جوید که در همه پا سخ ها نمی‌یابد و در واقع در سنجدیدن همه‌این معنائی به یاوس میرسد و در این یائس است که با اینکه همه‌این پاسخ‌ها (معنائی)، پاسخهای ارضاء کننده نیستند، نتیجه میگیریم که پس زندگانی بی معنا و بی مقصد و عیث است. وقتی می‌بینیم که تا به حال همه معنائی که ادیان و فلسفه‌ها و جهان بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها به زندگانی داده‌اند، نمی‌تواند معنای زندگی باشد اطمینان به آن را از دست میدهیم که خود میخواهیم به زندگی را کشف کنیم یا معنائی که این سئوال که چرا زندگی میکنیم؟ در واقع این سئوال است که چراماد جهان

به وجود آمده‌ایم؟ چرا ما در جهان هستیم؟ (یا بقول خیا من کیستم؟) و این مسئله بدهانش به دو گل باز میگردد. یکی اینکه "کل وجود ما" چیست؟ دوم آنکه "کل جهان چیست؟" و دانستن این دو گل غیر ممکن است. نهایا میتوانیم تا ریخ زندگی خود را که هنوز به پایان نرسانیده‌ایم، دریک کل، دریک تعریف، جمع بندی کنیم و نه ما میتوانیم را در کلیتش که جز بمنای بی نهایت، تا ریخ تحول بی نهایتی نیزدا ردد رک یا تعریف کنیم. پا سخ به اینکه چرا ما به وجود آمده‌ایم با دانستن این دو گل ممکن میشود ولی قطعی نیست، چون پس از دانستن آنها، ما خواهیم توانست مسئله روابط این دو را طرح کنیم (را بطيه‌یک بی نهایت بزرگ با یک کوچک بی نهایت) و پا سخ

از جهان یا از طبیعت یا از جا ممکن از وجودیا از طبقه‌وازاً مت بوده است .
و عمل "هر حرکتی به سوی آزادی خود به آزادی از خود می‌کشد، فقط این شکل
آزادی از خود می‌تواند شکل‌های مختلف بگیرد .

حقیقت ساده است، چونکه ساده می‌سازد

حقیقت، همه چیزها را ساده می‌سازد، و ما را بدان مؤمن می‌سازد که همه
چیزها ساده‌اند . "ساده ساختن" تا مسئله‌مسئله معرفت ذهنی است . (همه چیزها
و پدیده‌ها با یددریک تئوری یا سیستم‌ساده ساخته شوند .) همه مشتق از یک
ایده یا اصلیاً علت ساخته شوند) موقعی ممکن است که چشم ما را از دیدن
پیچیدگیها و کثرت و چندرویگی واقعیات کورسازد .

"ساده ساختن" تا مسئله معرفت عینی است، موقعی ممکن است که انسان در
عمل آنچه را که حاضر نیست طبق سادگی حقیقت رفتار کند، با پرخاش و زور
و قدرت، قطع و حذف و سرکوب می‌کند . این است که هر حقیقتی همانسان را تا
حدی کورمیسا زدودر محدوده‌ای زور و زورخا شگر . ولی درست همین حقیقت
ما را مؤمن می‌سازد که حقیقت "روشنائی و بینش" است و حقیقت از همه می‌خواهد
که اورا در آزادی صرف بپذیرش دیعني کوچکترین نیازی به زور و زور و تحمیل
خودندا ردوهیچگونه اکراهی در پذیرفتنش نیست . بدین ترتیب هر حقیقتی
دودروغ می‌گویدیکی آنکه روشنائی و بینش است درحالی که همه را کسر
می‌سازد و دیگر آنکه همه اورا در آزادی می‌پذیرند در حالیکه با قدرت و زور
خود را به همه تحمیل می‌کند . ولی انسان چون نمی‌تواند بدون ساده ساختن
بداند و عمل کند، بنا براین هر داشتی و عملی نیاز به کوری و زور و زوری دارد
بنا براین نیاز به این ایمان دارد که حقیقت، روشنائی و آزادیست . و هر
حقیقتی پیش از آنکه کسی را کور و زور و زبرکندا و را مؤمن به آنکه روشنائی
و آزادیست ساخته است .

حداقل، آناتی "از یگانه شدن با خود، یا یگانه شدن با جا ممکن، یگانه شدن
با بشریت، یا یگانه شدن با طبیعت و یا یگانه شدن با وجود را در عمق خود
تجربه کنیم، تا نشاطی و خاطره‌ای که این آنات با خود می‌آورند و در مار
تا مدتی به جای می‌گذرند، این عذاب را که از پرسش چرا زندگی می‌کنیم تولید
می‌شود، می‌گا هند .

و درست‌هادا شتن سوال چرا زندگی؟ برای همین تجربه تلخی عذاب بشست (در
این سوال، در دشکافتگی نمودار می‌شود) نه برای آنکه ما در برابر این سوال
لا قید و بی‌اعتناء بشویم، نه برای اینکه بر قدرت تحمل خود را یعنی عذاب
بی‌فزا نیم، بلکه برای اینکه بی‌شtero و بی‌شtra این سوال "چگونه زیستیم" را
برای خود طرح کنیم .

هروجا بی در برابر "چرا زندگی می‌کنم؟" یک "معنا" است . ولی مسئله چرا
زندگی می‌کنیم با یافتن معناهی برای آن یا دادن معناهی و ارزشی به آن،
حل نمی‌شود . در یاکس "از یا فتن پاسخ به این سوال است که ما در می‌یابیم
که این سوال را با یاری در فرع کنیم نه حل . سوال اینکه آیا زندگی معنای‌اهدافی
یا ارزشی دارد یا ندارد یا زندگی هبود زدوده شود و راه زدودن آن با حل مسئله
"چگونه زیستیم" است . چگونه ما با یاری در فرع کنیم که با وجودیا با جهان، یا با
طبیعت، یا با جا ممکن، یا با خودیکا نه شویم .

ولی اساساً "خودشدن" چیزی جزپاره شدن و شکافتن نسبی از جهان، از طبیعت،
از وجود، از جا ممکن، و با لآخره از خود نیست . پیدا شی خود، متلازم و همزمان با
سؤال "چرا زندگی می‌کنم؟" می‌باشد و تنها با "بی خودشدن" است که این سوال
از سرما دست می‌کشد (بی خودشدن در وجود - یا بی خودشدن در جا ممکن یا در طبقه
یا در ملت یا در قوم - یا بی خودشدن در طبیعت - یا بی خودشدن در خود) . آیا
عشق انسان به مستی و نشیه والتها با از همان آغاز پیدا یش، از همان آغاز
"به خود" مدنیش "برای" "به تأخیر انداختن" جستجوی پاسخ به سوال چرا زندگی
می‌کنم؟" نبوده است؟

ما در دروزخ خودشدن با زشوق با زگشت به بجهشت بی خودی (در جامعه، در طبقه
در ملت و در بشریت، در طبیعت، در وجود) داریم . ما در تلاش آزادی (خودشدن)
با زالتها ب برای "از آزادا خودشدن" می‌یابیم .

آن سوال "چرا زندگی می‌کنم؟" موقعی به وجود نیا مده است که "خودشدن" ،
هنوز عذاب آور بوده است، خودشدن همیشه در آغاز درک جریان بیگانه شدن

ایمان به بقای عمل یا ایمان به بقای روح

"ایمان به بقای عمل" غیراز "ایمان به بقای شخص یا بقای روح" هست.
هر عملی از ما، با آنکه "قیافه خود" را از دست میدهد، (هیچکسی نمیداند که به کجا مشخص باز میگردد) ولی درجا معهدها قی میماند. هر عملی ازما، دردیگران تا شیر میکند، و آنچه دیگران ازاین پس میکنند زیرتا شیر همین عمل خواهد بود، ولوآنکه بستگی اعمال خود را با عمل ماندا نند و متوجه نشوند که اعمالشان به شیوه‌ای امتداد عمل ماست. اعمال مادر اعمال آنها فرا موش میشود ولی درا عمال آنها با قی میماند. شخص ما به صورت نقطه‌ای که اشعه‌ها و سلسله تا شیرات اعمال ما را، در همه‌ها فرا دجا مده بینما ید، قابل تشخیص و تعیین نیست. اعمال هر کسی از درون صافی فراموشی میگذرند ولی شخص درین صافی با قی میماند. جا مده، اعمال هر کسی را در خودمی بلعد، ولی ازا شخا صی که این اعمال را کرده‌اند پاره و جدا می‌سازد. با وجودا ینکه اعضاء هر جامعه‌ای نمیتوانند مشخص کنند که اعمالشان به "کدام" اشخاصی "باز میگردد، ولی جا مده، حامل ابدی همه اعمال افرادجا مده در سراسرتا ریخ هست. جا مده نمیتواند هیچ عملی را که درجا مده از یکی سرزده است، تا بودسا زد با آنکه شخص اورا فرا موش میکند. یعنی "بقای عمل" هست، ولی "بقای شخص در تاریخ" فقط در محدوده بسیار تنگی برای محدودی از قهرمانان و نوابغ میسر میگردد. آن همتا شیرات اعمال و افکاریک مردتا ریخی را نمیتوان دقیقاً "دبیال کرد".
"بقای شخص او" و "در" همه اعمال و افکار او" میسر نیست. بلکه در بعضی از افکار و اعمال اجتماع "قیافه شبح آسا وسا یه گون او" با قی میماند. ازاين رودر هر عضوی از جا مده "اشباح همه مردان بزرگ و قهرمانان و نوابغ تاریخی اجتماعش" سرگردان و آواره هست، با آنکه خودش نیز نشاند. در هر کدا ما زما اشباح فردوسی و سعدی و حافظ و خیام و عین القضا و عطاء روه همچنین مظفر الدین شاه و شاه عباس و نادر و یعقوب لیث و افشار و مانی و مزدک وزرتشت سرگردان و زنده‌اند. ولی این اندیشه، بیان همان "ایمان به بقای عمل" است، فقط در این جا سلسله به هم پیوسته بعضی از اعمال و افکار را میتوان در طی قرون با همه‌ها مات و بریدگیها یش به اشخاصی محدود، پیوندداد. برای دوام هر اجتماعی، هر فردی در اجتماع باشد "ایمان به بقای عملش"

اینکه مردم (جا مده، خلق، اکثریت ...) یکی را دیوانه‌یا بی اخلاق یا لامذهب یا فاسداست، بلکه ثابت نمیشود که آن شخص دیوانه، بی اخلاق، لامذهب یا فاسداست، بلکه ثابت نمیشود که آنچه را مردم (جا مده، اکثریت، خلق ...) عقل و اخلاق و مذهب و صلاح میدانند تفا دبا آن چیزی دارد که آن فرد، عقل و اخلاق و مذهب و صلاح میداند. ولی چون اکثریت مردم وجا مده قدرت بیشتردا رند، ما برای برخورداد ری از قدرت خلق و یا اکثریت معتقد که آنچه را آنها عقل و اخلاق و مذهب و صلاح میدانند، ترجیح میدهیم. در حالیکه این نتیجه‌گیری به کل غلط است.

اکثریت و خلق وجا مده هم میتوانندی عقل و بی اخلاق ولامذهب و فاسدا شد، و بی قلی و بی اخلاقی ولامذهبی و فسا دخودرا عقل و اخلاق و مذهب و صلاح بداند. درست آنکسی را که مردم بی عقل ولامذهب و فاسدو بی اخلاق میدانند، میخواهد با مفهومی که از عقل و مذهب و صلاح و اخلاق دار دجا مده و جهان را تغییر بدهد، ما با اتها ماتی از قبیل بی عقل ولامذهب و بی اخلاق و فاسدا ز حیثیت و اعتبار و احترا موشرافت می‌اندازیم، تا قادر تغییر دادن اخلاق و عقل و مذهب مردم را نداشته باشد.

چرا مردم به خود حق بدنه که یک نفر را، دیوانه ولامذهب و بی اخلاق بخوانند و بدانند، ولی یک فرد فدا دین حق با شدکه با دعوی فسا دو دیوانگی و بی اخلاقی ولامذهبی، جا مده ای را که خود را صالح و عاقل و اخلاقی و دیندا رمیداندبا مفا هیم تا زهای از عقل و مذهب و صلاح و اخلاق دار دتغییر بدهد. مردم هم میتوانند بی عقل و بی اخلاق و بی دین با شندور حلالیکه خود را عاقل و اخلاقی ویندا رمیشند.

زنان ساخته نشده است، در محکمه تاریخ، اغلب آن‌انوی که سیر تاریخ را مشخص ساخته‌اند، غائبند و هیچ‌گاه نمی‌توان آنها را در چنین محکمه‌ای مسئول ساخت. فقدان "آگاهی بودن" و منداختن جتماً عی و تاریخی "زمینه پیدا یش مفهوم "روح" واپیمان به بقای روح می‌شود. ازاین پس انسان عمل نمی‌کندتا در تاریخ باقی بماند، بلکه عمل و فکروا حساس می‌کندتا وراء جا معه، وراء واقعیت، وراء تاریخ، ووراء زمان باقی بماند. در روح، همه‌نتایج اعمال او با او و ازاوهستند و فقط سودیا زیان به خودا و میرسا شند. این ایده‌مالکیت مطلق اعمال خود "در روح، تا ثیری متفاوت با" ایمان به بقای عمل "در جا معه و تاریخ وزمان دارد. با ایمان به مفهوم روح از هر عمل و فکروا حساسی، آن قسمتی که تاثیرات ما وراء تاریخی و ما وراء زمان و مکانی دارد، اهمیت اساسی دارد.

هرکسی درجا مده باید مالک باشد

انسان با احساس مالکیت یک چیز، پای بند (دلبسته) آن چیز می‌شود و با همه‌قوایش در باره آن می‌اندیشد و بده آن می‌پردازد و آنرا می‌پرورد و نگاه میدارد، درواقع تا هنگامی که انسان در صدد حفظ مالکیت خود یک چیز است، یعنی واهمه‌زان دارد که در اثرنا بودی یا کاهش آن چیز، مالکیتش را از دست بددهد، خواست مالکیت، اورابه‌اندیشیدن در باره‌ای باقی و افزایش آن چیز می‌گمارد. بنا براین واهمه‌از دست دادن مالکیت یک چیز، سبب می‌شود که، بیانگاه‌داری و پرورش خود آن چیز پردازد، یا به شرائط اجتماعی و سیاسی واقعیت‌مند و نظری و نظری و این چیز با یدم موجود باشند تا هم آن چیز باقی بماند و همراه با بطریق مالکیت اول آن چیز باقی بماند. ولی بمحضی که انسان "این واهمه‌از دست دادن مالکیت را نسبت به چیزی" نداشت، به آن چیز و شرائط حفظ آن چیز نمی‌اندیشد و قوایش را صرف پرورش و افزایش آن نمی‌کند، پس خواست مالکیت، و ترس و نگرانی از تزلزل رابطه مالکیت یا انعدام و تقطیع شیئی هست که قوای انسان را به‌اندیشیدن به خود آن چیز و شرائط محیط به آن چیز می‌گمارد.

داشته باشد و این ایمان، از هرگونه وعظ اخلاقی و دینی مهم‌تر است. "نماد" در تفکرات گذشته‌ایران همین "ایمان به بقای عمل" بود. تا هنگامی که آگاهی بودا جتماً عی "در هر فردی نیرو منداشت، ایمان به بقای عمل برای او، انگیزه به اعمال مشتبه و با راست و لی با ضعیف شدن آگاهی بودا جتماً عی، به فکر "بقای شخص خود در مفهوم روح" می‌افتد. فرد در مفهوم بقای روح، وراء اجتماع، وراء واقعیات تاریخی، وراء زمان و وراء مکان، باقی می‌ماند. "ایمان به بقای شخص در تاریخ" با نتیجه مفهوم "ایمان به بقای عمل با امکان پیوند اعمال در سیر زمان است".

"روح" مفهومیست که بیان این ایمان به بقای فردیت انسانی را وراء اجتماع و وراء زمان و مکان و تاریخ می‌کند.

وقتی انسان از آگاهی بودا جتماً عی اش دیگر لذت نمی‌برد، می‌انگارد که همه اعمال و افکار را حساسات خود را در جا می‌گذارد "هنوز عملی ازواجا در نشده در فاصله‌ای بسیار کوتاه از زمان، تا شیرش در نفر بعدی، گمنا شده است. نفر بعدی که من به‌آ و برخوردم می‌کنم، مثل یک صافی می‌مایند که "عمل و فکر و احساس" مرا از خود عبور میدهد، ولی "مرا به عنوان شخص" مثل تفاله‌ای از عمل و فکروا حساس سه‌م‌جا می‌کند و دور می‌ریزد. سراسرا عضاء جا معه، صافی برای جدا کردن "عمل و فکروا حساس" از "اشخاص" هستند. ازاين روا اعمال و افکار و احساسات همه اعضاء جا معه "بدون شخصیت‌های آنها" متعلق به جا معه و تاریخ است. هر شخصی نزد خود و تنها با خود می‌مایند، و می‌انگارد که اعمال و افکار و احساسات را از دست میدهد. اعمالش و افکارش در جا معه، "بی خودا" و "کم می‌شوند، وا و دیگر نمی‌توانند به طور زنده حساس کنند که اعمال و افکار را حساسات او، با آنکه ازا و پاره وجودا و دور و گمنا شده‌اند، با آنکه نمی‌توان آنها را به شخص او بازگردانید، ولی هنوز باقی و مؤثرند، و امی‌شوند آنهاست، با آنکه هیچ‌کس نمی‌تواند اورا مسئول سازد.

این احساس مسئول بودن نسبت به اعمال و افکار را حساساتی که هیچ‌کس و هیچ مرتعی نمی‌توانند حقوق ندارد و را مسئول سازد، اساس آگاهی بودا جتماً عی است. همچنین این مسئولیت تاریخی هرکسی است، بدون آنکه هیچ محکمه‌ای تاریخی و هیچ تاریخی بتوانند حقوق داشته باشند و را مسئول سازد. محکمه تاریخ فقط می‌توانند مردان برگزیده تاریخی را در محدوده‌ای مسئول اعمال و افکارشان بکنند، ولی تاریخ تنها از اعمال و افکار را حساسات این مردان و

اين حقوقها ، احساس تعلق خود را به وطن و ملتش ب تدریج از دست میدهد .
نخستین حقی که به هر فردی درجا معرفه طور ضروری و قطعی داده می شود ، "حق زیستن است " . هر کسی درجا معرفه حق دارد زندگی بکند ، یعنی جا معرفه زیستن او را تضمین می کند . جا معرفه باید "جان هر انسانی را بدون هیچ گونه تبعیضی به طور مساوی حفظ کند " ، چنان فرد کار بکند ، چه کار رنگی . حفظ جان هر فردی در جا معرفه ، وظیفه بینیا دی جا معرفه است ، حفظ جان ، تنها معنای "حفظ پلیسی وا منیتی " ندارد ، بلکه معنای مثبت بیولوژیکی (زیست شناسی) دارد .
جا معرفه ، نگاهدا رجا ن همه اعضای بیش بدون تفاوت گذا ری در عقیده وجنس و

قومیت و طبقه هست .

تضمين حداقل زیست بیولوژیکی ، حقی است که هر فردی بر جا معرفه وطنش دارد و جا معرفه نمی تواند از جراء این حق سربا ززند . کسی که درجا معرفه کار رسمی کند ، حق زیستن و حق حفظ جانش را از دست نمی دهد . کسی که درجا معرفه کار رسمی کند ، ا و مجرم نیست بلکه این جا معرفه است که نتوانسته است درا و احساس همبستگی ا جتمعا عی دارا پرورش بدده .

"علاقه به کار" ، بیان آنست که هر انسانی در کار ، از همبستگی های اجتماعی اش لذت می برد ، و نفرت از کار ، بیان آنست که هر انسانی در کار ، از یارگی ا جتمعا عی اش عذاب می کشد . جا معرفه ای که انسانی را "مجبور به کار کردن" می سازد (چه برای گرفتن مزد ، چه برای هرگونه مجازات دیگری) ، چه برای تربیت تحملی ، چه برای سازگار ساختن اکراه آ میزا و با جا معرفه (همبستگی در آن جا معرفه میان انسانها اختلال پیدا کرده است . کاری که لذت همبستگی ا جتمعا عی نمی آورد ، بزرگترین مجازات است ، ولو بیشترین مزد نیز برای آن پرداخته شود . کاری که هدفش تنها گرفتن مزدیا حفظ منافع شخصی و خصوصی خود است ، بزرگترین عنصر خود را ، که لذت از همبستگی ا جتمعا عی است ، از داده است . بدین سان از طرفی باید همه اعضاء جا معرفه مالک باشد ، از طرفی نیزا زکاری که به مالکیت میرسند ، لذت همبستگی ا جتمعا بیرون داد ، و کوشش برای رسیدن به مالکیت سبب تقلیل همبستگی ا جتمعا عی یا قطع همبستگی های ا جتمعا عی نگردد .

انسان هنگامی خانه ای دارد ، و ترس و واهمه در خرابی آن خانه ، یا سلب مالکیت ازا و ، درا شرزور ورزی همسایه یا بیگانه دارد ، به تعمیر آن خانه می اندیشد ، و به نوع حکومت و قوانینی می اندیشد که با یهدا شنتا او بتواند را بطری مالکیت خود را نسبت به آن خانه حفظ کند ، و کسی به عنف و جبر آن خانه یا با غایا کارخانه را ازا و نگیرد .
از این رو همها عضاء جا معرفه باید مالک با شنتا احساس نیرومندان را داشته با شنکه " وطن " ، ملک آنهاست و متعلق به آنهاست و همین حق مالکیت خود را میتواند در سیاست و قانونگذاری و ارتقای حقوق تئوریز کند .

ولی وقتی انسان درجا معرفه وطنش ، هیچ ندارد (مالک رکران مهاجر به شهرها ، یا مالک دسر ما یهدا رانی که سرما یهدا ملی خود را بخارج از وطن خود منتقل ساخته اند) نه از دست دادن چیزی و اهمه و نگرانی دارند تا درباره حفظ و تعمیر و افزایش آن بینندیشند ، و نه از زور ورزی همسایه و بیگانه می ترسند تا درباره حکومت و قوانین و ارتقا و زدالتها و ملت های بیگانه ، و نه از گروهها و طبقات ولایه های داخل جا معرفه خود .

انسان درجا معرفای وطن دارد که در آن جا چیزی دارد که صبح و شب در " احساس مالکیت " نگران میباشد .

هر کسی با یهدا خطا زدست دادن ملکش " را به طور محسوس و ملموس و مستقیم درک کند ، و خواست نیرومندان مالکیت را حفظ کند ، تا درباره جا معرفه وطن و حکومت و قوانین آن بینندیشند . آنکه فاقد ملکی بودوا احساس مالکیت و ملک دنیا را تحریر کردو شو شمرد ، و یا مالکیت درجا معرفه شکلی به خود گرفت که اوا این احساس و مستقیم و ملموس و زنده مالکیت را از دست داد ، و یا اطمینان اجتماعی آنقدر رشد کرده " و همه از دست دادن مالکیت " را نداشت ، درباره سیاست و حکومت و قوانین و اجتماع و وطنش نخواهد ندیشید .

کارگری که درجا معرفا ش ، هیچ ندارد ، و آنچه داردهما ن قوا بیش هست که با آن میتواند " هر جا بخواهد برو دتا بتواند سد جوع کند " ، وطن و جا معرفه و ملت ندارد .
ولی وقتی او درجا معرفا ش " حق کارکردن دارد = حق بهداشت کاری دارد " به آن جا معرفه می اندیشد . هر " حقی " که به عضوی از جا معرفه داده می شود ، بر مالکیت او درجا معرفه می افزاید . " حق آزادی بیان " و " حق آزادی تشکیل سازمان " ، بر دلیل هستگی فرد بجهة جا معرفه می افزاید و جا معرفه وطن از آن اومیشود ولی بدون

ما تریا لیسم‌ها نقدر "تئوری تراوش‌کرده‌از فکر" است که ایده‌آلیسم، ما تریا لیسم‌تئوری هست که معکوس تئوری ایده‌آلیسم هست، ولی همانقدر فکروا یده می‌میند که ایده‌آلیسم می‌باشد. در مقابل یک تئوری ایده‌آلیسم، یک تئوری ما تریا لیسم لازم و ضروریست. ما تریا لیسم یک ایده را بجای ایده دیگر می‌گذارد، نه ماده را به جای ایده. تفاوت این دو ایده آنست که در یکی فکر ما از ماده به ایده می‌روند و در ایده دیگری، فکر ما از ایده به ماده می‌رود. آزادشدن از ایده‌آلیسم، موقعی ممکن است که ما هم از ایده‌آلیسم و هم از ما تریا لیسم آزاد شویم. همانطور آزادشدن از ما تریا لیسم هنگامی ممکن است که ما متقارناً از هردو آزادگردیم.

مسئله‌اساسی تفکر، جانشین کردن ما تریا لیسم به جای ایده‌آلیسم نیست، بلکه دومولفه‌جا ناپذیر، دوچرخه‌کتمانی دولی متمم یکدیگر تفکر می‌باشد.

همان اندازه‌که "اولویت دادن ماده به ایده" بعضی از مسائل انسانی را بهتر روشن می‌سازد، همان اندازه "اولویت دادن ایده به ماده" بعضی دیگر از مسائل انسانی و اجتماعی و تاریخی و اقتصادی و سیاسی را روشن می‌سازد، و هیچ اندیشمندی به خاطر ما تریا لیسم در بعضی از امور را زیاده‌آلیسم در سایر امور چشم‌نمی‌پوشد و یا به طور مداوم کسیکه می‌خواهد بطور مداوم "ایده را به ماده اولویت بدهد" یا به طور مداوم "ما ماده را به ایده اولویت بدهد" نیمی از مسائل انسان و جامعه و تاریخ واقع‌داشته باشد. ما تریا لیسم و ایده‌آلیسم وجهت متفاوت ولی متمم‌به‌حرکت فکر است. سؤال اینکه تفکر از ماده شروع می‌شود یا ایده (از حس شروع می‌شود یا از عقل) مشابه سؤال آنست که مرغ از تخم یا تخم از مرغ، افکارهگل و مارکس دومولفه متمم و ضروری تفکرند. افکار مارکس، افکارهگل را با وارونه کردن اولویت ایده به ماده، نفی و رد و تردیمی کند، بلکه نشان میدهد که تفکرهگل نیاز به متممی درجهت معکوس دارد. دامنه‌های مختلف معرفت انسانی به دوگونه اولویت نیاز دارد. هر ترجیح دادنی، یک نوع حرکت و متلازماً یک نوع ناعادالتی به وجود می‌آورد که در "تبديل ترجیح" حرکت متضاد پدیدمی‌آید و در تلاش برای تعادل، با زیان ناعادالتی می‌انجامد.

در تاریخ تفکرانسانی یک جفت اضداد (ما نندما تریا لیسم و ایده‌آلیسم) با هم زنده و فعلندوباهم جای خود را به یافتن دیگر از اضداد بهم میدهند. هر جفتی از اضداد، یک اعتبار رثا بست مدار و مدر آگاهی‌بودن انسانی و اجتماعی ندارد. یکبار، جفت اضداد (زن و مرد)، یکبار رجفت اضداد (اوهرا مزدا و اهریمن)، گاهی جفت اضداد "خیال و واقعیت"، گاهی جفت اضداد (ایمان و کفر) گاهی جفت اضداد (ماده و ایده) معتبر است. در دنیای تفکر ایرانی پیش از مانی، ماده با روح و ایده متفاوت نبود. هم‌ماده و هم‌روحی و ایده‌ای وجود داشتند که مخلوق اهریمن بودند و هم‌ماده و هم‌روحی و ایده‌ای وجود داشتند که مخلوق اهورامزدا بودند و نیک بودند و وجهان آمیخته‌ای از ماده و اندیشه‌ها هورا مزدایی و ماده و اندیشه‌ها هریمنی بود.

چه هنگامی می‌توان استدلال منطقی را پدیرفت؟

گفتن حقیقت، با جسارت و خطرجوشی و وقاحت ممکن است نه تنها با استدلال منطقی دربرابر فکری که بردهای درجا معاشر مسلط است، نیاز به جسارت و خطر جویی و وقاحت است. استدلال منطقی دربرخورد میان "دوفکربوار در قدرت" که هردو به یک اندازه پذیرا و گشوده هستند، ارزش دارد، و گرن "استدلال و منطق"، خود را به سهولت تابع قدرت حاکمه یا "قدرت غیررسمی" که اماکن رسیدن به حاکمیت در آینده دارد" می‌کند و خدمتکار آن می‌شود و آن چیزی را با عقل و منطق اثبات می‌کنند که این دو گونه قدرت از اموی خواهند.

خیا مبرضد حکومت آخوندی

یکی از شیوه‌های کارآبرای رسیدن به حکومت و قدرت، ایجاد وحشت فردی پس از مرگ است. انسان در واقع از مرگ‌نمی هراسد بلکه "از عذاب ابدی پس از مرگ" می‌هوسد. کسیکه زندگانی روزانه‌اش با عذاب و اضطراب و عدم اطمینان آمیخته است، با اینکه پس از مرگ هم به طرزی همیشه زنده خواهد بود، در سراسر آن زندگی نیز همیشه در عذاب خواهد بود، به بزرگترین وحشت‌ها و یا هاگرفتا رمی‌شود. انسان از مرگ به خودی حودش نمی‌هوسد، بلکه با ایجاد اینکه این به ابدیت روح فردی، از اماکن عذاب ابدی

آن می هرآشد . عذا بهای زندگی با مرگ تما شمیشود ، بلکه تازه با مرگ برای اعمال همین زندگی کوتاه ، با یدتا ابديت عذا بکشید (شیوه عدالت خدا !) آنگاه پس از اینجا دایمان به وجود چنین امكان عذا بی نهایتی اگر میخواهی از این وحشت و یا کس رها ئی یا بی ، با یدا زاین مظہرو منجی و رسول وبالآخره از این خلیفه و ما موآخوندو "نما ینده نما ینده خدا " طاعت محض کنی . اطاعت مطلق از اوهست که سبب زدودن آن وحشت و یا کس میگردد .

از این رواج "هراس از مرگ "که در واقع همان "هراس زندگی ابدی در عذاب پس از مرگ است " ، یک مسئله کاملاً سیاسی و حکومتی است . رسیدن به سعادت اخروی و ملکوتی وبهشتی ، فقط بیان مثبتی از واقعیت منفی همین "وحشت و یا کس از زندگانی ابدی خیالی پس از مرگ " است . "تشکیل محکمه قضا ئی برای قضاوت در باره سرا سرجزئیات زندگی "پس از مرگ ، و معتبر بسودن مجازاتهای این قضاوت برای ابديت ، که بر ضد مفهوم عدالت است ، برآورد تشیدی بی نهایت این وحشت و یا س است . ولی کسانی که میخواهند به قدرت و حکومت بر سند در اینجا دایمان و تا چندان پای بندمیزان عدالت نیستند . این به "محکمه قیامت "و مفهوم "خداوندی عنوان قاضی " ، افزاینده وحشت و یا س به حدنهایی هست .

مردم در این دنیا ، با یدبه فکر چاره برای گریز از این "وحشت و یا کس ابدی" باشند . هنگامی که در زندگی ، این وحشت از زندگی بدی پس از مرگ انسان را فرا گرفت ، مسئله بنیادی او ، رفع نیازهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و تربیتی خودش یا تامین رفاه زندگی کنونی اش نیست ، بلکه یافتن راه رهائی از این وحشت زندگی پس از مرگ است ، و درست آخوندی که خود ، همین وحشت در زندگی پس از مرگ را اینجا میکند ، راهنمای تعریم را از این وحشت دارد . با اطاعت از کلام خدا (که و خود کلید فهم و تفسیرش را در دوری معنا و محتوای واقعی اش تضمیم میکیرد) یعنی با تابعیت از آخوند ، و یا سازمان آخوندی میتوان به سعادت اخروی رسید ، به عبارت واقعی ترمیتون ازو وحشت از زندگی ابدی پس از مرگ ، در زندگی کنونی نجات یافت .

درست ما در این جا به ارزش و اهمیت اشعار خیام میتوانیم ببریم . ا و با شک ورزی به مفهوم و تعاویر "زندگی پس از مرگ " ، و بی ارزش ساختن بهشت نسیهای ، و شک ورزی به مفهوم "خداوند قاضی " و حصر توجه به زندگی درست کردن در این دنیا ، با همین وحشت و یا سی که دستگاه دین و آخوند برای حاکمیت

"خواستن" در ریاضت کشیدن تبدیل به "هنرخواستن" میشود

برای هر اقدا مبزرگی با یدنیروهای خود را در خودا نباشد ، یعنی نیروهای خود را از اینکه آزادا نه جاری باشند ، بازداشت . بسیاری از خواستهای انسان (ایده‌آل‌های او) بیشتر از نیروهای او و هستند . ا و بدون ریاضت نمیتواند به ایده‌آل‌های خود برسد . ریاضت ، این سدکردن نیروها ثیست که اگر آزادا شده شوند ، هیچگاه برای اقدامات بزرگ و قهرمانی و تاریخی انباشته نمیشوند . کسیکه میخواهد یک کار بزرگ کند ، با یدنیروهایش را با ریاضت ، انباشته کند . همینطور ملتی که میخواهد یک اقدام بزرگ تاریخی بکند ، با یدنیروهای و ریاضت کشیدن با یدبه دلخواه و تصمیم‌گیری خود ملت باشد ، نه با جبریا تلقین یک رهبر و هیئت رهبری . "اراده یک ملت یا یک فرد" در اثر همین ریاضت کشیدن به وجود می‌آید . کسی میتواند "بخواهد" که ریاضت کشیده استه آزادی همیشه "هنرخواستن" است نه "خواستن" . کسیکه میخواهد و هنرخواستن "هنرخواستن" را در ریاضت یا دنگرفته است ، اسیر خواستهای متلون و متغیرش هست که هیچگاه امکان واقعیت یا فتن ندارند . ا و هر لحظه‌ای چیزی دیگری میخواهد ولی هیچگاه به هیچ یک از خواسته‌ها یش نمی‌رسد . به یک خواسته خود با ید در ریاضت رسید ، تا آزان خواسته خود در ریاضت دادن به آن ، آزاد شد . ولی انسان میخواهد بدون تحمل عذاب ریاضت ، به ایده‌آل خود برسد . انسان همتلب و راحتی خواه است و همایدہ‌آل پرست .

بدون قدرت، همه معصوم هستند

برای آنکه کسی کارنا حقی (ستم، بی قا نونی، ...) نکنده با ید قدرت را ازاو گرفت. سلب قدرت از هر ستمگری، نفی امکان هرگونه نا حق کردن ازاوه است، ولی قدرت دادن به هر مظلومی یا ضعیفی، یا آنکه تا به حال فاقد قدرت بوده است و با نداشتن قدرت هیچگونه حقی ازا و سرنزد است و بدین سان ساقه رفتارنا حقی ندارد، دادن امکانات نا حق کردن به او ممیباشد. بدون قدرت همه معصوم هستند. هر کسی تا چه اندازه طبق حق رفتار میکند، در تصرف قدرت معلوم میشود.

عدم سوء ساقه و حتی ساقه نیکوکاری در مدتی که ضعیف و مظلوم و یا فاقد قدرت بوده است، کافی برای سپردن قدرت به او نیست. ازا بن روکم کم با ید قدرت به هر کسی دادن کم نیز و رازمود و آنقدر قدرت به هر کسی باید داد که بتوان ازا و باز پس گرفت.

کسی که قدرتش را عینیت با حق و حقیقت میدهد، نمیتوان هیچگا ه قدرت را از او پس گرفت. برای گرفتن قدرت از کسی یا گروهی که قدرت خود را عینیت با حق یا حقیقت میدهد راهی جزا نقلاب نیست. برای آنکه نیاز به این نقلاب نباشد باید آنقدر قدرت داد که بتوان باز پس گرفت و با ید آن قدر قدرت برای خود نگاهداشت که قدرت داده را بتوان پس گرفت، چون هیچ کس قدرتی را که گرفته به سهولت پس نمی دهد. ملت حق ندازده مقدرت خود را حتی به بهترین نما یندگان خود بدند و همیشه پیش از دادن قدرت با ید فکر پس گرفتن آن با شدو آنقدر قدرت برای خود نگاهدازد که بتواند بی انقلاب پس بگیرد. عینیت دادن هر رژیمی یا حزبی با ملت، نفی همه قدرت از ملت است.

ما تفکر خود را با شا هنا مه با ید آغاز کنیم

ما از کمبودهزا رسال تفکر عمیق در راه شا هنا مه رنج می برمیم. بنیاد گذاری انساندوستی (مردمی) در ایران بدون تفکر عمیق در شا هنا مه ممکن نیسته آن میشودهزا رسال بی فکری در داستانهای سوگ آور و پهلوانی شاهنامه را جبرا ن کرد؟

تفکر در راه شا هنا مه شروع نشده، و هنوز قدرت شروع شدن آن نیست، چون

قدرت چیره شدن بر مفا هیم اسلامی نبوده و نیست. ازا بن روت فکر در شا هنا مه، همیشه خطرناک بوده است. تفکر در راه شا هنا مه بلافاصله مسئله حکومت ملی و مردمی ایران را برینیا دویژگیها شی خاص از اخلاق مطرح میکند، یعنی تفکر سیاسی خاصی را بر می انگیزد که با مفهوم نظا مسیاسی حقوقی اسلامی، و با مفهوم اخلاق در اسلام در تضا داشت. ایده‌آل‌های اخلاقی شا هنا مه در تضا داشت ایده‌آل‌های اخلاقی اسلام هست.

"تصویر انسان" در شا هنا مه بر ضد تصویر انسان در قرآن هست. در پس تصاویر پهلوانهای داستانی شا هنا مه، همه نیروهای عاطفی و فرهنگی و سیاسی و اخلاقی برای رستاخیز ملی علیه دین اسلام حاضر بسیج هستند. این نیروها در ژرف تاریک این تصاویر و پیش از این تضاد رشد و چهره به خود گرفتن هستند. کیست که با تفکرات بنیاد دیش بتواند این پرده را از چهره آنها کنار بزند؟

پاکی ایده‌آل‌ها و آن‌لودگی واقعیات

سحر و کشن ایده‌آل‌ها سبب میشود که واقعیات در نظر مانا پاک و حقییر میشوند. در مبارزه با واقعیات موجود، این "خوارشماری" و ناپاک انگاری آنها "سبب میشود که ما جرئت و جسارت برخورد با آنها را پیدا کنیم". نجس بودن (ناپاکی) واقعیات به ما حقانیت و قساوت کافی به نا بودساختن آنها میدهد خوا رشماری آنها، سبب نادیده گرفتن قدرت واقعیات میشود. تا هنگامی که با واقعیات مبارزه میکنیم این نجس (ناپاک) شمساری و خوارشماری مفید هستند ولی ارزشمنی که ما به خود همان ایده‌آل‌ها میخواهیم واقعیت بدھیم میان ما و واقعیت تنفسی شدید پیدا می آید.

در مبارزه با واقعیات، تماس با واقعیت ما را کثیف و پست میساخت. عینیت ما با ایده‌آل، واقعیت را حقیر و کثیف ساخته بود. در حالی که هنوز همان حالت نسبت به واقعیت باقی است، ولی ایده‌آل موقعي به قدرت میرسد که واقعیت بیا بد. بدین سان هرایده‌آلیستی در واقعیت بخشیدن به ایده‌آلش، همیشه احساس کثیف شدن و حقیر شدن ایده‌آلش را میکند. ایده‌آل‌های ما، نه تنها واقعیات خاصی را ناپاک و خوارش استهاند، نه تنها واقعیات گذشته و موجود را که با آن مبارزه میکنند نجس و حقیر ساخته اند بلکه "واقعیات را به طور کلی" نجس و حقیر ساخته اند. بدین شیوه ایده‌آلها را خود را به واقعیت یابی

می بندند. ایده‌آلها میتوانند مبارز خوبی با واقعیات با شنود ولی هیچگاه نمی توانند واقعیات بشوند. واقعیت یا فتن ایده‌آل، کثیف شدن و حقیر شدن ایده‌آل است. ما برای تغییر دادن واقعیات، نیاز به نجس سازی و حقیر سازی واقعیات نداریم. نقش ایده‌آل، تغییریک واقعیت به واقعیت دیگر است، ولی ایده‌آلی که واقعیت را نجس و حقیر می‌سازد، خود را برای همیشه از واقعیت پاره وجوداً می‌خواهد تغییر واقعیت دهد، با یافتن از واقعیت تما‌س بگیرد. ما با یافته‌رضا یعنی ویژگی هرا ایده‌آلی مبارزه کنیم. هیچ واقعیتی نجس و حقیر نیست. وقتی واقعیت نجس و حقیر ساخته شد، ایده‌آل بی‌نهایت پاک و بی‌نهایت عالی ساخته می‌شود و در آینه جریان راه بازگشت خود را به واقعیت قطع می‌کند.

"نجس‌آختن"، از زرفترین سوائیقی است که در انسان ازدهه‌ها هزار سال پیش ریشه دوانیده و امروزه هنوز ناکا هبودانه چیره بر روابط با اشیاء و افراد و گروه‌ها است. هیچ واقعیتی نجس نیست و ایده‌آل هم‌نجس نمی‌سازد. ایده‌آلی که واقعیت را نجس ساخت خودکشی می‌کند و نسبت به واقعیت همیشه پرخاشگر و زورزور است.

چرا ما به دروغ بیشتر از حقیقت علاقه‌داریم؟

"دروغ‌جلب و هیجان انگیز"، انسان را بیشتر و بهتر از "حقیقت ملال آور و خسته‌کننده" متقدم می‌سازد. انسان از ملالت و بی‌حالی و افسردگی رنج می‌برد، به ویژه که اغلب دامنه‌های زندگی، در اثر محاسبه پذیرشدن و حسابگریها خشگ و بی‌صفا و بی‌لطف و ماشینی شده است. از این روزهای زندگانی مابیشتر نیاز به دروغ هیجان انگیز و جلب پیدا کرده است. مانیا زبه‌کسانی داریم که آفرینندگی در دروغ‌گوشی دارند. حقیقت در دوره‌های برای زندگانی لازم و مفید بود که خود زندگانی انباسته از خطروما جرا بود. آنگاه، هر انسانی در حقیقت‌ش می‌غنواده را ممی‌گرفت.

جا معده در پی حقیقت می‌گشت تا در آن فارغ از هر خطروی، آرامش داشته باشد. در آن روزگار، خطروما جرا، در زندگی چیزی عادی و روزانه بود و هر کسی هر لحظه درانتظار رویداد تما‌دف حساب نداشته‌ای و خطروی بود. اکنون سرا سرزندگانی مردم، حساب شده است، حتی در آینده هم خطروخبری

این مظلومان هستند که جهنم را خواهند ساخت

مسیح و حسین آنقدر عذاب نکشیدند که پیروان آنها از یاد آن عذاب، عذاب می‌برند. یا دازعداًب، عذاب انگیز ترا خود عذاب اصلی ساخته شده است. انسان در عذاب کشیدن بیشتر، در شدیدتر ساختن عذاب دریاده وریش، تخيیل عذاب دادن بیشتر و بهتر را در خود تقویت می‌کند. وقتی کسی نمی‌تواند دیگری را عذاب بدهد، درسوگواری (یا دآوری عذاب و تشید عذاب در آن یا دآوری) تخيیل خود را با دادن شیوه‌های مختلف عذاب به خود، گسترش میدهد، تا روزی فرا رسکهای مکان و قدرت عذاب دادن به دیگران را داشته باشد.

مظلومیت، کلاس آن دگی برای ظالم شدن بهتر در آینده است. جهانی را که این مظلومان خواهند ساخت همان جهنم است.

تکرا ریا دازعداًب و تشید عذاب دریاد، به مظلوم درس عدالت نمی‌آموزد بلکه ظالمی برای آینده می‌سازد که ظالم ترا زکسی است که دیر و زیبه او یار هبیر او یا خانواده و گروه او وظلم کرده است. طرفداری از عدالت را با طرفداری از مظلومان نباشد.

ما همه "خودخواهیم" نه "خودجو". کسیکه همیشه خودش را خواسته است، هیچکله خودش را نجسته است. و آنکه خودش را نجسته است، هیچگاها میدیا فتن خودش را ندارد. جستن، همیشه کورمالی در تاریکیها و در دلانهای پرپیچ و خمودر دوریگیها و چندرویگیها، درا بهما مات وحدسیات و گمانه است.

ولی آنکه خودش را "میخواهد"، را هی جزاین ندارد که خودرا طبق تصویری یا تعریفی یا اصلی "بسازد".

"ایدهآل ما از انسان" همیشه از ما می خواهد که خودرا طبق آن "بسازیم". به خود، درساختن بر سیم نه آنکه به خود در جشن بر سیم خود، روش جشن ندارد بلکه "فن ساختن دارد".

هم مساوی همنا مساوی

ایما نبهر حقیقتی (هر دینی، هرایدئولوژی)، یک واقعیت دور رویه است، ایما نبهر حقیقتی هم با یدمؤمن به آن را ممتاز زدیگران سازدهم بروایر با سایر مومنان آن حقیقت سازد. ولی وقتی همگی اعضاء جامعه مؤمن به حقیقتی واحد شدند، آنگاه غیری درجا معباداً قی نمی ماند که مؤمن نسبت به او احساس امتیاز کنندوا رضا "امتیاز کنند" از طلبی و نابرابری خواهی بیش از هر چیزی را نوکر و خادم خلق میخواند. برای احساس فخربربرگ‌ها، به کوچکترین ها تواضع میکنند. فخر جوئی و امتیاز طلبی و بروتی خواهی بیش از هر چیزی دیالکتیکی می‌اندیشد. این است که با یاد زبرادران و برابران و متواضعان و خدامان خلق و اهمه داشت.

حق انتخاب سیاسی نتیجه معرفتی است که فقط از آزمودن یاد میگیرد

مفهوم انتخاب سیاسی برپا یه مفهوم "آزمایش کردن و تصحیح اشتباه" در معرفت کاردارد. مردم با انتخاب یک رژیم سیاسی - حقوقی - تربیتی - اقتصادی، یا با انتخاب یک حزب یا یک دولت و حتی یک حکومت (یک نظام سیاسی) آن رژیم و آن حزب و آن دولت و آن حکومت و نظارت مرامی آزمایند، و در جریان تجربیات شان با آن رژیم و حزب و دولت و حکومت، درمی‌یابند که انتخاب

یکی با همین فلسفه، قدرت خود را توجیه میکند، دیگری با همین فلسفه، از فخر به فقرش (از امتیازی که درایما ندارد) همه امتیازات دیگر را (از جمله

پدیدآمدن سالاری در بلاهای سخت

در دیرden، میتوان دو نتیجه مختلف داشته باشد که ترکیب آنها باهم، ویژگی روانی و شخصیت غالب رهبران سیاسی هست که توانسته اند بنیادگذارنظامهای سیاسی بشوند. ۱- در دردبردن وعدا بکشیدن و دریا فتن ایکه هیچ هم دردی نیست، حس بدبینی به هر کسی و هر گروهی و هرسازمانی پیدا میکند، واپس حس بدبینی به جائی میرسد که اعتمادش از هر کسی و هر گروهی و سازمانی قطع میشود. دراوج این حس بدبینی، انسان هرگز میل به شکایت از هیچ چیزی و به هیچ کسی ندارد چون در شکایت کردن (از آنجا که شکایت از کسی)، همیشه شکایت به کسی است (همیشه به گونه‌ای انتظار هم دردی یا رحم یا یاری یاحداقل توجه هست و طبعاً در هر شکایتی، در رُرفش خوش بینی وجود دارد). ولی بادرد بردن، انسان در بدبینی به جائی میرسد که "قطع امیدا ز هر گونه هم دردی در دنیا" میکند و خود را کاملاً "تنها و بی کس می یابد.

ممولاً " توکل به خدا " علامت بدبینی به همه چیز و همه کس و هرسازمانی در دنیا است. کسی که به هر کسی و هر چیزی و هرسازمانی بدبین است با توکل به خدا اقرار به او و بدبینی اش میکند.

۲- نتیجه دویم در دیرden، آنست که انسان به جای آموختن شیوه تحمل در دنیا کنار آمدن با درد، یا شیوه سازگاری را ختن خود را درد، در هر دردی، تمرین سلط برخود حکومت را نی برخود میکند. اور برخورد را درد، نمی آموزد که تا میتوانند از میل ها و خواهش ها بیش چشم بپوشد، و نمی آموزد که بهتر است اساساً خواهد، بلکه علی‌رغم درد، می آموزد چگونه بخواهد در درد، هتر خواستن را فرا میگیرد. هتر خواستن این است که چگونه یک یا چند چیز محدود دولی عالی خواست، و از پخش خواستن پرهیزید، و همه نیروها را در همان یک یا چند چیز محدود متمرکز ساخت و تداوم بدان داد، و چگونه در برخورد را درد را، ازا این خواست دست نکشید.

با ترکیب این دو نتیجه در دیرden (۱- بدبینی مطلق به همه ۲- یافتن حکومت برخواست خود) انسانی بسیار میکشد که میتواند به آسانی بر مردم حکومت کند. چون در بدبینی مطلق به همه افراد و گروهها و سازمانها از شیوه تفاهم بر دیگران می پرهیزد و میکوشد که رابطه خود را با دیگران تقلیل به حاکمیت (امروز) تبعیت (اطاعت) بدهد. در حاکمیت برخواستهای خود، هما نقدر که

پیشین ایشان چه اندازه اشتباه بوده است و حق به تصحیح آن تصمیم دارند و میتوانند از نوآزمایشی کا ملا" تا زه بکنند. رأی اکثریت، تصدیق یک حقیقت یا انتخاب یک حقیقت در برابر برق باطل نیست، بلکه آزمودن یک امکان سیاسی است که همه نتا یجش را نمی شناود و میتوانند پیش بینی کند. یک فرد را به عنوان رهبریا رئیس دولت می آزمايد، یک دولت یا احزاب رامیازماید، یک نظام حکومت را می آزمايد، یک قانون اساسی را می آزمايد، و در عمل انتخاب بعدی (که بلاقاً ملهم با شناخت اشتباه حق به تکرار آن دارد). هر ملتی حق به تجدید و تکرار انتخابات دارد و دوقتی اشتباه خود را در انتخاب حزب یا دولت یا حکومت یا رهبر شناخت. فاصله میان دو انتخاب، از سرعت معرفت ملت نسبت به اشتباه هش معین میگردد که از یک فاصله زمانی معین شده در قانون اساسی یا هر گونه مقررات دیگر، وقتی ملت پی به اشتباه خود برد، حق دارد از سردر را ره نوع نظام حکومت یا دولت یا حزب یا رهبر سیاسی تصمیم بگیرد (بتوازن نظر و معرفت و رأی خود را تصحیح کند). با انتخاب کردن درسیاست، "معرفت نهایی خود را در کشف یا درک حقیقت مطلق" بیان نمیکند. درسیاست، انتخاب کردن، ترجیح دادن موقت "این" بر "آن" است. در دین و ایدئولوژی قبول مطلق همیشگی "این"، و تردید مطلق همیشگی "همه جزا این".

حق انتخاب سیاسی استوار بر مفهوم معرفتی است که در آزمون و اشتباه کردن وقدرت تصحیح اشتباه را داشتن، بدست می آید. انتخاب سیاسی بر معرفت دینی یا معرفت ایدئولوژیکی که با مفهوم "شناخت حقیقت عینی در آن دین یا ایدئولوژی" کار دارد، استوار نیست. کسی که یک حزب سیاسی، یک رهبر سیاسی، یک سیستم فکری سیاسی، انتخاب میکند، نسبت به آن حزب یا رهبریا سیستم فکری، حق وقدرت آزمودن و اشتباه کردن و اعتراف به شناخت اشتباه بدون هیچ واجهه و تصحیح اشتباه دارد. این که ملت در یک انتخاب سیاسی اشتباه خود و تصمیم گیری مجدد آن را نداشتند باشد، فریفتند مردم با دادن حق انتخابات به آنهاست.

تما ویرومفا هیم ما نندبیوانی که طبق تغییر محیط تغییر رنگ میدهد، تغییر معنا میدهد. یک کلمه در حرکت در جملات، قوس قزحی رنگ وزیبا در معانی گونا گونش میشود. یک کلمه، در هر جمله‌ای رنگی دیگر رجا ذبه‌ای دیگر دارد. یک کلمه در شعر و نویسنده‌گی، طیف و غنا پیدا میکند.

حتی تکرار کلمه، زیبا است و ملالت آور نیست بر عکس در فلسفه، تکرار کلمه، ملالت آور و خسته کننده است. به ویژه کسی که عادت به شعروآثار نویسنده‌گان

دا ردبا ید برضادین ملال و خستگی اش مبارزه کند. تفکر فلسفی، همین "استقامت در یک معنای کلمه" و "مبارزه با جا ذبه رنگ رنگی و قوس و قزحی هر کلمه‌ای است". در حال لیکه یک کلمه شاعرانه، هم‌شا عر و هم‌خوا ننده‌اش را به نشئه تغییر حالت در طیف معنای یک کلمه می‌کشد، همان کلمه فلسفی، همفیلسوف و هم‌خوا ننده‌اش را به بیداری و ریاضت و غلبه مداد و بم بر ملالت می‌کشد.

یک کلمه در شعر میتواند تا ویلات گونا گون و حتی متفاوت پیدا کند و چند رویکی و چند تائی یک کلمه، جا ذبیت و فسونگری دارد. شاعر و نویسنده برای ثابت و واحدنگا هدایتشن یکم معنا در یک کلمه مبارزه‌نمی‌کند بلکه خود را رها می‌سازد تا ازاین حال به حال شدن هر کلمه‌ای لذت ببرد و لی فیلسوف در ثابت و واحد نگاه داشتن یک معنا در یک کلمه، ریاضت می‌کشد و غلبه برای این "الذت برقی از تغییر حالت" میکند.

از این رو "یک دستگاه فلسفی" از اشیریک نویسنده یا شاعر ساختن، کاریست نا صحیح. یک قطعه از تفکر فلسفی که میتواند در یک بیت یا جمله و تجسم یابد، نباید با قطعه‌ای از تفکر فلسفی که در بیت دیگر بیان شده، جمع و ترکیب کرد و ازان دویک دستگاه فلسفی ساخت. به ویژه آثاری که ترکیبی از شعر و فلسفه (یا فکر) است، هر کلمه‌ای میتواند رچند سطحی و وحدت معنا داشته باشد ولی ناگهان به طورنا محسوسی از یک معنا به معنای دیگر بلطف زدن استحاله یا بد. اغلب کتب مقدسه دینی (تورات - وداها - قرآن - گاتا) (دارای این ویژگی هستند) هم‌شعر و سرو دند و هم‌فکر و فلسفه. ازاين کتابها میتوان "سیستم‌های فلسفی" مختلف و حتی متفاوت بپیرون کشید. ازان دیدگاه‌ای که این کتابها قابل ردکردن به معنای فلسفی و منطقی نیستند، چون این کتابها، بخودی خودشان یک دستگاه فکری خالص یا فلسفی نیستند. یک فلسفه یا یک دستگاه فکری را چون هر کلمه‌ای یک معنا دارد (و کلمه در آن قابل استحاله نیست)

حاضر به قسا و تمندی به خودش هست (به خودش هرگونه قسا و تی را روا میدارد) حاضر به هرگونه قسا و تی به دیگران برای تنفیذ اراده‌اش هست. کسیکه در پیمودن مرا حل تیره بختی و عذا ب به چنین حدی از بدبینی رسید و تو نست تمرين حاکمیت برخواست خود بکنده سخن رودکی درباره ا و تحقق می یا بد:

اندر بلای سخت پدید آرد فضل و بزرگواری و سالاری البته در بلای سخت امکان پیدا یش سالاری بدون فضیلت و بزرگواری و هم با فضیلت و بزرگواری هست ولی غالباً بدون فضیلت و بزرگواری است و چنین پیوندی (سالاری با فضیلت و بزرگواری) بسیار نادر است. شاید ترکیب اندیشه حکومتگری با "بدبینی نسبت به انسان" و "طبعاً" بدبینی نسبت به مردم" (صفیر گرفتن مردم، مردم را متاجا و زخواهان تهدی و با لآخره گرگ پنداشت، یا جا هل و ظالم و کافر داشتن، یا دارای آگاهی و بودکاذب دانست) نتیجه همین بنیادگاری حکومت‌ها از مودانی بوده باشد که در آغاز زندگانی خودا زجهنم عذا ب و در دگذشته اند.

کلمه برای شاعر و فیلسوف

یک کلمه برای یک شاعر یا نویسنده همان کلمه برای یک فیلسوف نیست. برای یک نویسنده یا شاعر، یک کلمه در متن یک جمله (با مجموعه‌ای از تصاویر و مفا هیم) معنایی دارد که در متن دیگر و در پیوستگی با مجموعه‌ای از تصاویر و مفا هیم دیگرنه تنها آن معنا را ندارد بلکه معنای دیگر دارد. یک کلمه برای شاعر یا نویسنده در اثناء عبور از یک جمله به هرگونه تغییر معنا میدهد ولواین استحاله معنا نیز بسیار طریق و نا محسوس باشد. ولی یک فیلسوف می‌کوشد که معنای یک کلمه را در همه جملات و در پیوندیا فتن با همه مفاهیم دیگر ثابت و واحد نگاه دارد. قدرت کلمه یک فیلسوف، همین "ثبت و وحدت معنا" هست.

یک کلمه به معنایی که گرفته شد، در انتقال در جملات، علیرغم فشاری که تصاویر و مفا هیم دیگر در هر جمله تازه به آن وارد ساخته می‌شود، علیرغم نوساناتی که به دور آن معنای واحد و ثابت می‌کند، پا یاد رمی‌مایند. در حال لیکه برای یک شاعر یا نویسنده یک کلمه در انتقال از جمله‌ای به جمله‌ای دیگر در اش رجا ذبه

آنچه را مادرتا ریخ علت میخوانیم

سرشا ری وکثرت واختلاف قوائی که سیل آسا در هم فرومیریزند و در هم تداخل میکنند و با لاخره با هم مسیرتا ریخ را به وجود می آورند، ایجاب تاریکی میکنند. روشنی، همیشه علامت آنست که قوائی که در هم تداخل میکنند و بمه مهیگر با فته میشوند "بسیار محدود" و در اثرا خلاف کافی از هم دیگر، قابل تفکیک هستند و سرعت و شدت برخوردو تداخل و تحول در هم دیگر شان کم است. در بر هدهای از تاریخ، تاریخ مسیری روشن پیدا میکند (یا به عبارت بهتر، مسیرتا ریخ رومی آیدوگرنده در الانهای پر پیچ و خم پوشیده از نظر حرکت میکند) که قوائی که موثرند محدودند و قابل تفکیک از هم تداخل و سرعت و شدت برخورداشان ناچیز است. ولی در زمانهای که سرنوشت های بزرگ تاریخی پیدا شی می یابند معمولاً "قوائی که جریان تاریخ را میسازند، فراوانتر، سهمگین‌تر، پرشتاب‌تر، نیرومندتر و غیر قابل تفکیک از هم دیگرند تا بتوانند آن را داشت که روشنی خود را حفظ کنند.

"روشن ساختن تاریخ" در تقلیل دادن جنبش واقعی تاریخ به یک یا چند علت یا عامل مشخص ممکن میگردد و میل به روشن سازی تاریخ بیان آنست که ما "از تجربیات اصیل تاریخی خود" می گریزیم. "تا ریخی اندیشیدن"، بر ضد "تجربه واقعی تاریخی" است. اندیشیدن، نیاز به روشن ساختن، یعنی نیاز به ساده ساختن، نیاز به تقلیل علل و قوادار. هرواقعه تاریخی، نقطه گره مجھول میشوند. کلمه "سرنوشت وزمان" بیان همین "کیج کنندگی و نامفهوم مانی و ناگشودنی بودن این گره" میباشد. هرواقعه ای گرهی کور است که روشن ساختنی نیست. در تاریخ نمیشود اندیشید. تاریخ، فهمیدنی نیست. "تا ریخی اندیشیدن" یا "اندیشیدن تاریخی" آنست که انسان با ترکیب چند "مفہوم وایده محدود و مشخص در ذهن، مسیری ساختگی فراهم آورده تا اندازه ای شباهت با "میان بُرمیسر پرشیب و فرازو پرنسان واقعی تاریخی" داشته باشد. اگر کسی از حرکات و نوسانهای ریختا ریخ صرف نظر کند، آن مسیری که باقی میماند با مسیری که از ترکیب آن مفاہیم وایده های محدود و مشخص فراهم آورده میشود میتواند شباهت داشته باشد.

میتوان رد کرد چون معانی کلمات شان ثابت و واحد است، ولی هر چه شعر در آثار بیشر هست، کلمه قا بلیت بیشتر در استحلاط دارد. هر کلمه ای را که بخواهید برای رد کردن در یک معنا ثابت سازید، مؤمن یا ملّا باتردستی نااگاه بودانه از همان کلمه، معنای دیگر ش رادر می یا بدوان استدلال منطقی را بی اثر میسازد.

وظیفه اول هرایده آلیست

اگر ما بتوانیم واقعیات را ساده بسازیم، ایده‌آل‌های ما تحقق خواهند پذیرفت. ازاین رویا ایمان به هرایده‌آلی، ساده سازی یک یا چند واقعیت اجتماعی و انسانی یا همه واقعیات، وظیفه اول آن ایده‌آلیست میشود. ولی هیچ واقعیتی را نمیتوان ساده ساخت بلکه میتوان در زیر نقاپی ساده، شکل ساده‌به‌آن پوشانید. مسئله‌این میشود که واقعیات تا چه اندازه و تاچه زمانی در پوسته ساده و یکرنگ بـما نند و آنرا تحمل کنند. در واقع هرایده‌آلی، مدت زمانی واقعیاتی را در پوسته‌ای که به دور آن هامیکشد، زندانی میکند. برای یک ایده‌آلیست، جهان، ساده ساخته شده است، جهان، زندانی ساخته شده است، همه اشیاء به قیافه های خود نقاپهای ساده زده اند. برای هرایده‌آلیستی دیده افکندن زیر این پوسته های نازک سادگی که غنای واقعیت رامی پوشد (پیوند سادگی و پوشندگی و پنهان سازی) نفرت انگیز و وحشت آور است. برای او زیرجا مهرواقعیتی، کثافت اکراه و رومشمیز سازنده‌ای هست. برای او کثرت واختلاف نفرت انگیز و کثیف است.

دیگر ندارد . تصمیم‌هایی " ترجیح دادن گذرای بینش یک سوبه بینش سوهای دیگر " (اولویت دادن یک رویه واقعیت به رویه‌های دیگرواقعیت) در یک وضع است . چون طبعاً مانیا زبه بینش سوهای دیگر (و محا سبه کرده بارویه‌های دیگرواقعیت) نیزدا ریم ، ترجیح دادن در تصمیم‌گیری ، یک نوع احساس اجبار بهنا دیده‌گیری بینش‌های دیگروتحقیر رویه‌های دیگرواقعیت را با خود می‌آورد . سائقه‌اصیل زندگی ما از آن اکراهدا رده‌با چنین ترجیح دادنی رویه‌های دیگرواقعیت وسویه‌های دیگربینش را خواربشا ردونا دیده‌گیرد . ولی با ضرورت موقعیت اجتماعی و تاریخی بدون چنین ترجیح دادنی نمیتوان برخورد .

از چندسوبینی ، سبب میشود که همه بینش‌های انسان ، نیمه‌تمام موتنا تمام و طبعاً مبهم و سایه روش است . معمولاً " حکمت عالمیانه " (حکمت مردم) که در امثال آنها عبارت بندی میشود ، برای هر وضعی در زندگی ، بینش‌های مختلف و حتی متفا دعرضه میکند .

این امثال از دیدگاهیک دستگاه فلسفی یا فکری به جدگرفته نمیشود ، و سطحی و عامیانه پنداشته میشود . دستگاه‌های فلسفی یا فکری این تناقضات واختلافات را نتیجه غیر علمی بودن یا عدم انسجام فکری عالم میداند . ولی این ادعا نیز خرافه " دستگاه اندیشه " در فلسفه و تفکر به طور کلی است . در امثال ، بینش‌های مختلف چندسویه که بنیا در زندگانی اجتماعی هستند ، چهره به خود میگیرند .

زیستن در هر وضعی از زندگی انسانی ، نیا زبه دید چندسویه دارد . بر عکس ، بینش یک سویه را بر می‌گزیند و یک رویه واقعیت زندگی را از زندگی متنزع می‌سازد ، و هم‌مان با همین انتزاع آن بینش را اعتله میدهد (گرفتن زندگی و گشتن ولی اعتله بخشی به مرده) . در انتزاع ، این مقطع را از سایر مقاطع زندگی قطع میکند و مستقل می‌سازد . آنگاه این بینش یک سویه را تنها مقاطع دیگر را تابع آن مقطع می‌سازد . آنگاه این بینش حقیقی در برای بررسی بینش‌ها (دروغ و باطل ساختن همه بینش‌های دیگر) میداند . حقیقی ساختن یک بینش (هر بینشی که معتقد به وحدت معرفت است نیا زده‌ان عمل دارد) متلازماً با طل و دروغ ساختن سایر بینش‌ها است . یک ایده‌آل ، همیشه یک خواست بُریده از سایر خواستها و خواهشها و سوابق و عواطف ، واعتله بخشی به آن (وطبعاً تحریر دیگران) است . با یک سوگیری

ما با ترکیب این مفا هیم وایده‌های محدود آنرا با خط سیر واقعی تاریخ به هما نطباق میدهیم و همینکه تطا بقی کلی با همداشته باشد ، میگوئیم با این مفا هیم وایده‌ها میتوان تاریخ را روش ساخت . نا معلم و قدرت تاریخی به این مفا هیم وایده‌ها دادن (یا آنها را متناظر با علل وقدرتهاشی دانستن) کاملاً " اشتباه است . اگرچنانچه شبا هتی میان این خط سیر ساخته در ذهن با ترکیب مفاهیم وایده‌ها ، و خط سیر تاریخ بوده باشد ، دلیل آن نیست که قوائی وعلی که انتباط با این مفا هیم وایده‌ها دارند ، تاریخ را معین ساخته اند ، بلکه ما با ترکیب این مفا هیم وایده‌ها مسیر تاریک تاریخ را برای خود مفهوم میسازیم . ازا این روهمه تفکرات تاریخی این دو قرن چیزی جزاً ما یشهای ساختگی ذهنی نمی باشند که هیچکدا مدریبا ره درون مسیر دالانهای پوشیده تاریخ بما چیزی ارائه نمی دهند ، با آنکه با شبا هتی که هر کدا مبا قسمتی زدالانهای پوشیده تاریخ دارند ، مسیر تاریخ را در رویه خارجی اش مفهوم میسا زند . از این روجمع و تفریق این مفا هیم وایده‌ها ، با علل واقعی تاریخی هیچ عینیتی ندارند . ولی ماحق داریم که همیشه با جمع و تفریق مفاهیم وایده‌های محدود و مشخص و متما یز خود ، مسیرهای ذهنی بسا زیم که شبا هتی با خط سیر تاریخ داشته باشد تا ریخت را برای اندیشه ما ، روش ساخته بشود . البتہ باید در نظرداشته باشیم که مسیر تاریخ چه بسا دالانهای از چشم پوشیده در زیسر زمین هستند و آنچه را م خط سیر تاریخی میخوانیم ، از بنه هم پیوستن ذهنی " نقطه‌های روش تاریخ " پیدا یش یا فته اند و با آن دالانها سرپوشیده کاری ندارند ، و این نقطه‌های روش " تاریخ ، درست برای آن روش هستند که قوای مؤثر در آن ها بسیار محدود و معدود و کم نیرو بوده اند .

بنیا در زندگی ، چندسویه بینی است

بنیا در زندگی ، چندسویه بینی است . ما در هر وضعی و واقعه‌ای با یاد از چند سوبنگریم و ببینیم تا بتوانیم زندگی کنیم . " فشار به تصمیم گیری " در هر وضعی ، نتیجه همین بینش چندسویه واقعیت چندرویه است از همین رو نیز تصمیم گیری همیشه روی اکراه و در تنگ افتادگی میان فشاری که همین بینش چندسویه پدیده می‌آورد ، صورت میگیرد . بینش هرسوئی به ما چیزی میدهد که بینش سوی

لینش و سپس "دریک سو ما ندن" در آن و پا یدار ما ندن دریک سو (طردهمہ رویه‌های دیگر) را قعیت، نا بودگرفتن و نا بودساختن رویه‌های دیگر واقعیت)، اندیشه‌ها سخت و سنگ می‌شود (دگم = اندیشه‌های سفت و سنگ شد، بینش‌هائی که دیگر نمی‌تواند خود را از یکسویی نجات دهد و جزیک سودیدن را بزرگترین کناه می‌شما رند). التهاب برای ناب بودن اندیشه، همین نتیجه یکسویی بینی و سپس گرفتاری ابدی در همین بینش یک سویه است که ادیدازسوی دیگر را بزرگترین جنا بیت میداند. درست دراوج این اعتله هست که نفی زندگی می‌شود. اعتله زندگی دریک ایده‌آل، همیشه متلازم و همزمان با نفی زندگی است. یکسویه بینی در آغاز، متنا طربا انتخاب یک رویه ازواجاً قعیت است و در عمل این یکسویه بینی نه تنها به نادیده‌گیری ساپررویه‌های واقعیت می‌کشد بلکه به نا بودسازی ساپررویه‌های واقعیت می‌انجامد و طبعاً "نا بودسازی همه رویه‌های واقعیت جزیک رویه"، "نا بودسازی واقعیت است.

اندیشه "شها دت و قربانی"، ضرورت جدا نا پذیراً زهر" ایده‌آلی است. هرچه این یکسویی فراتر می‌رود، این بریدگی ارزندگی (انتزاع) بیشتر وازوئی بینش ساده تر و روشن تر و ازوئی دیگر را قعیت زندگی در اثربارگی، و در دش شدیدتر می‌گردد، و انسان در تکنائی ارزندگی اش می‌زید (در رویه‌ای ازواجاً قعیت زندگی زندانی می‌شود) و در واقع "کمتر می‌زید"، "کمبود می‌شود"، زندگی، غنا یش را از دست میدهد، و برای رفع این کمبود و تحریر زندگی و تنگ افتادگی، تشریفات و آئین ورسوم و مناسکی می‌سازد که این بینش انتزاعی را تجلیل می‌کند و اعتله می‌بخشد. آداب پرا بُهت و پرهیمنه با یدگای کمبود و تنگی و حقارت زندگی را پرکند.

فلسفه، دریک سو بینی، می‌تواند تا بی نهایت، یک فکر را بگسترد. دریک اندیشه، هیچ نکته‌ای، ناگسترده یا ناگشوده، تا خورده، چین خوردده باقی نمی‌ماند. فلسفه دریک سو بینی و یک سوگستری تا بی نهایت را می‌گذراند. ولی این روشنی همیشه با پوچی متلازم است. آنچه را به طور مطلق روشن ساخته طور مطلق خالی وسطی می‌شود. این است که خطر و شناسی همیشه سطحی گرایی وسطی شدگی، توحالی (تنهی) شدگی، پوج و بیهوده شدگی است.

با دنباله‌گیری یک فکر (که همان انسجام در گسترش باشد) دراوج منطقی بودن، یک فکر را روشن تر شدن، گام به گام پوج تروبی معنا ترمیگردد. همین روشنایی و یکسوگستری، سبب زودشکنی و ردکردنی بودن آسان یک دستگاه

فلسفی می‌باشد. فلسفه (و تفکر منطقی به طور کلی) دریک سو بینی، چیزهای را رویه‌های را، مقاطعی را دقیق تر، مشخص تر، معلوم‌تر می‌بیند، و هرچه دقت و تشخیص و تمايز یز و علم دراین رویه‌یا مقطع بیشتر می‌شود، دقت و تشخیص و تمايز درساپررویه‌ها و مقاطع کمتر می‌گردد، و بتدریج ساپررویه‌ها و مقاطع نادیده گرفته می‌شوند و با لآخره نا بود می‌شوند. ولی همین یکسویه بینی مخفی فلسفی، ایده‌آل جا معیت (فراگیری = دستگاهی که همه رویه‌ها و مقاطع چیزهای را دربرمی‌گیرد) را برای رفع نقیصه‌ذا تی اش پدیدمی‌آورد. دین‌های کتابی که از حالت خلوص دینی خارج شده‌اند و با تفکر فلسفی واجتمعاً آمیخته شده‌اند، بر عکس حالت نخستین اشان که همه سوابین هستند (دین‌های جوا مع اولیه پیش از پیدا یش تک خدا تی) در اثر همین نقیصه‌ذا تی یکسویه بینی اشان، همه دعوی جا معیت دارند و می‌کوشند که به هر ترتیبی شده‌فراغیر باشد.

دین و شعر در حالت خالصان (تا هنگامی که تفکر فلسفه برآنها غالب نشده است) هما نند حکمت عالمی نه چندسویه بینند و به همین علت نیز کشت خدایان ضرورت ذاتی همین چندسویه بینی است. در هر خدا تی رویه‌ای دیگر از زندگی چهاره به خود می‌گیرد. به همین علت نیز یک دستگاه فلسفی نمی‌تواند جا یگزین یک اسطوره یا دین در حالت خلوص بشود. این غنای اسطوره‌ها (دین‌های نخستین) متأذم با ابهام و تاریکی و پر تائی (پرازتا و چین خودگی بودن) است. ازا این روا مکانات شگفت انگیزتا ویل دارند چون بینش‌های مختلف دارانها نهفته‌اند.

درا این چندسویه بینی، چون چشم به همه سوی نگرد، در هیچ طرفی تابه‌پایان نمی‌بیند. بینش‌ها همه‌آمیخته از روشنی و تاریکی، آمیخته‌ها ز محکمات و متشابهات، آمیخته‌ها ز تتصا ویر و مفا هیماست. همه بینش‌ها یاشان ناگسترد، ناگشوده، تا خورد، چین داراست. به عبارت دینی، بیانشان انبلاشتها ز معناست، هفتاد بطن دارد، کنتر مخفی است، رحیق مختار است. بینش‌های مختلف شان در اثر همین ناگستردگی و ناگشودگی، کوتاه و موجزاً است. این کوتاهی و ایجاز و ناگشودگی و تا خوردگی، یک نوع سهوالت و سادگی شگفت انگیزی در ظاهر دارد که بسیار پرکشش و سحرانگیز است. خط آنها موقعی پدیدار می‌شود که انسان بخواهد آنها را بگسترده بگشايد، یعنی بخواهد تفسیری تا ویلکند، بخواهد از آنها دستگاه فکری و علمی بسازد، بخواهد آنها فلسفه بسازد، بخواهد دین یا اسطوره را تبدیل به یک دستگاه فلسفی یا یک دستگاه فکری بسازد.

درجا معاہدای که فقط یک دستگاه فلسفی حاکم بر مغزوروا ن وعوطف هست ، فلسفه نیست ، و بزودی حرکت بازگشتی به دین یا اسطوره یا شعر آغاز میشود . جا معاہدای با فلسفه زیست میکنند که روان اعضاء آن ، جایگاه برخورد دستگاه های مختلف و متضاد فلسفی با شدو توانائی تحمل آفریننده این برخوردها را داشته باشد ، و گرنه ضرورت چندسویه بینی برای زندگی ، انسان هارا با زبه گونه ای تجربه دینی و حکمت عالمیانه وا سطوره و شعر باز میگرداند .

رأی اکثریت، قانون نیست

قانون تنها نتیجه "رأی اکثریت یک ملت" نیست بلکه با ید آن رائی از اکثریت قانون شمرده شود که بتوان آنرا در مورد "همه اعضا" ملت بدون استثناء "اجرا کرد" ، یعنی قانون باید "انسانی" باشد . هر رائی از اکثریت موقعی قانون است که شا مل "حقوق انسانی" باشد . رائی که اکثریت بگیرد که اقلیت های سیاسی یا مذهبی یا فلسفی یا دینی یا قومی یا زبانی یا نابودیا سرکوب یا متروک دنده بشهروندان درجه دوم تقلیل یا بنده ، قانون نیست ، با آنکه سرچشمهاش ، رأی اکثریت مردم است . آن رائی از اکثریت قانون میشود که شرافت و حیثیت انسانی "همه اعضا" "اجتماع را رعایت و پا سداری و تنتفیذ کند . اکثریتی که همه گونه اقلیت ها را آشکاریا پنهان مجبوریه مهاجرت از کشور میکند ، قا دربیا یجا ددموکراسی نیست . اکثریت با یدا یمان به حقوق انسانی داشته باشد تا آرائش ارش قانون پیدا کند . اکثریت بدون این ایمان ، یک دیکتا تور است و آنکه دیکتا توری خو را می پذیرد ، با یددیکتا توری دیگری را به خودروا دارد . اکثریتی که تنها برای حفظ امتیازات و منافع خویشن رای میدهد ، آن ماده برای ایجاد دموکراسی نیست . این مشروط بودن رای اکثریت به انسانی بودن محتویات سبب میشود که وقتی سازمانی (حزبی یا حکومتی یا دیکتا توری) بنام اکثریت قدرت را براید ، نتوانند غیر انسانی (نا مردمی) تصمیم بگیرد و خواسته ای خود را به نا مردم بپر خدمد به کار ندازد . خواست مردم ، همیشه مردمی است و اکثر تصمیم به نا مردم گرفته شود که نا مردمی باشد ، از مردم نیست .

آنگاه این چندسویگی و چندرویگی ، هر کدام به طور جدا گانه به تفسیرو تاویل دیگر میرسد ، هر کدام مدستگاهی دیگرا ز فکر با فلسفه میشود که هر تفسیرو تاویل یا مدستگاه فلسفه ای از رویه ای ، در تضاد با رویه های دیگر قرار میگیرد . همیشه پس از آنکه تلاش برای تعمیق در دین ، به پراکندگی و فرقه گرائی و مذهب سازی در هر دینی کشید ، جنبش های "با زگشتی به سادگی نخستین ، به امالت دین" برای گریز از این اختلافات و اضدادا یجا دوختند و میگردند . با زگشت به سادگی نخستین (به دوره اولیه مسیحیت یا اسلامیا) در واقع چیزی جزا این نیست که پیروان به همان مفاہی و عبارات کوتاه و ساده و موجز قناعت کنند و عمیق تر شدن در آن ها را (فلسفی اندیشیدن یا بیشتر چون و کوتاهی عبارات ، موقعی ممکن است که انسان زدا منهای هر آندیشیدن فراتر شرود . در این تنگنای اندیشه ، همه بینش های نهفته در آن دین یا اسطوره با هم جمعند و هنوز تضادها و اختلافات شان نمودار و محسوس نیست ، و در جا معه وحدت کلمه هست . تا جا معه معتقدان (امت) این تنگنای بینش را دارد و میتوانند داشته باشد ، دین و اسطوره میتوانند اراده کنند . بینش های مختلف شکل یک بینش دارد . بینش هایش هم آهنگند . تعدد و کثرت خدا یا ن دریونان یا مصر یا ایران به همه رویه های زندگی انسان پاسخ میدادند و همه رویه ها را اراده میگردند . در روان انسان در این تنگنای اندیشه و بینش با کثرت بینش هایش هیچگونه از هم کشیدگی یا تنش نیست . ولی وقتی جا معاہدای افق ترک بینش و آندیشه را ترک کرد ، فلسفه هست که میتوانند انسان و جا معاہدای اراده کنند .

آنگاه فلسفه هنگامی و ظیفه اش را بر می آورد که مدستگاه های متفاوت فلسفی ، که هر کدام بینا نگر و نما یnde رویه ای از زندگی و سوئی از بینش هستند ، بطور زندگانه پیدا یش یا بندو موثر باشد . بدون پیدا یش و تأثیرزنده و عمیق دستگاه های متفاوت فلسفی ، زندگانی اجتماعی در بسیاری از رویه هایش محروم خواهد ماند . ولی با تاثیر فعال و عمیق دستگاه های متفاوت فلسفی که بینا نگر چندسویگی معرفتند ، تضاد این بینش های گونا گون فلسفی ، روان هر انسانی را در کشش و کشاش و تنش نگاه خواهند داشت که در هنگام مسلط دین و اسطوره در جا معدن بود . "گشودگی روانی" ، فقط با "قدرت تحمل کشش های روانی حاصل از برخورد باین شهای متفاوت مختلف " امکان پذیر است .

هایده‌یا ایده‌آلی، چندلایه ازنتایج دارد

خیلی از ایده‌ها و ایده‌آل‌ها نخستین نتایج منطقی یا عقلی که میدهند غیرا نخستاً بیج است که سپس دروازه‌یت میدهند، و این نتایج دست دوم یا واقعی هست که آن نتایج عقلی و منطقی نخستین را به کنا رمی‌زنند یا فقط وسیله‌وتابع خود می‌سازد.

لایه‌های مختلف یک ایده‌یا ایده‌آل میتوانند مختلف و متضاد باشند. بر عکس پنداشت همه‌گرفتن نتایج دست دوم و ترجیح نتایج لایه‌های دیگر بر تایجی که در آغاز به چشم می‌خورند، سوء استفاده از آن ایده‌یا ایده‌آل نیست. ازاًین رو، خطرات واقعی یک ایده‌یا ایده‌آل را، که با جاذبه‌عقلی اش مارا در آغاز مسحور خود می‌سازد، با یدبده‌موقع شناخت. از سوئی نیز هیچکس یک ایده‌یا ایده‌آل را برای آنکه لایه‌های مختلف و متضاد دارد، دورنمی‌اندازد. هیچ ایده‌وایده‌آلی نمیتوان یافت که لایه‌هایی نداشته باشد. هر ایده‌وایده‌آلی نتایج بیشتری از آن دارند که در آغاز ما با تلاش عقلی امان بیرون می‌کشیم و همیشه ازاًین نتایج دوم (لایه‌دوم نتایج) است که نباشد غافلگیر شد. آن‌نی از طریق هرایده‌یا ایده‌آلی نمیتوانند قدرت را تصرف کنند که زودتر نمیتوانند نتایج لایه‌دوم آن‌ایده‌آل را حبس بزنند و کشف کنند.

جنگ هفتاد و دو ملت

هفتاد و دو ملت به نا مدانستن حقیقت و برای نگهبانی حقیقت آسیبه با هم می‌جنگند، ولی در واقع چون همه حقیقت را نمیدانند با هم می‌جنگند (بنابراین حفظ شیرازی) همه‌جهادها برای حقیقت، باطل است. اگر همه حقیقت را میدانستند، به نا مدانستن حقیقت و برای حقیقت با هم نمی‌جنگیدند. جنگ، علامت آنست که همه‌این انگاشت غلط را رندکه حقیقت را میدانند. جهاد، برپایه‌این انگاشت غلط هم‌از دانستن حقیقت است. هیچکس حقیقت را نمیداند ولی هرکسی می‌پندارد که حقیقت را میداند و همه جزاً حقیقت را نمیدانند. کسی‌که به نا مدانستن حقیقت با دیگران جهاد می‌کند، دانستن حقیقت دفاع می‌کند، با این پیکار، نه حقیقت را بهتر خواهد داشت، و نه به دیگران

درا این جهاد حقیقت را خواهد م وقت، و نه حقیقت، چون او برای پیش می‌جنگد برای قدردانی، خود را در اختیار خواهد گذاشت (با جهاد برای حقیقت، کسی حق به ما لکیت حقیقت پیدا نخواهد کرد و حقیقت از آن اونخواهد) ولی از سوئی همه‌این مجا‌هدا ن در این جنگشان معدوز نند، چون نمیدانند که حقیقت را نمیدانند، و چون نمیدانند که حقیقت، دانستنی نیست (اگر حقیقت، دانستنی بود می‌شود حقیقت را تصریف کردو به عنوان وسیله‌خود به کار برزو برحقیقت غلبه کرد) و چون می‌انگارند که برای حقیقتی که میدانند، و هیچ ملتی جزملت اونمیداند (یا هیچ گروهی و قول و امتی جزگروه و حزب و امت اونمیداند) می‌جنگند. انسان به "دانش خودا ز حقیقت" نباشد زیادا اعتماد کند، تا همه‌جهات پایان پذیرند. انسانی که نمیتواند به یقین حقیقت را بدند، به چه حقیقی و دلیلی وبهای و بناهای، به نام حقیقت و برای حقیقت جهاد کند؟ ندانستن حقیقت و اعتراف به آن، نه تنها عیوب نیست بلکه فخر هم‌است چون این فخر نیست که انسان با دانش به حقیقت، مالک حقیقت شود و حقیقت را اسیرو مغلوب خود سازد. ولی این با ورغلط را داشتن که "ما حقیقت را میدانیم"، عیوب است. واين با ورغلط را داشتن که چون ماحقیقت را میدانیم، و اگر ما به کمک شنستا بیم، دشمنانش که حقیقت را نمیدانند (درا ثرندانستن، دشمنش هستند) آنرا نا بود خواهند ساخت و آسیب خواهند دارند، عیوب تراست. هیچ حقیقتی، نبا زیبه‌کمک داننده‌اش نداند و بده حقیقت، هیچ قدرتی نمیتواند آسیب بزند. ما حق به دفاع از چیزی داریم که از آن ماست.

ولی حقیقت، ملک هیچ کسی و گروهی و ملتی‌ها می‌توانند و نیزه‌ای و جنسی بیست. و دانستن هرچیزی، وسیله‌تصرف و مالکیت آنست. دانش هرچیزی، توانائی بر آن چیز و از آن چیز است. آنکه میخواهد حقیقت را بداند، بزرگترین توهین را به حقیقت می‌کند. هر کسی که برای حقیقت و بدها محقیقت جهاد می‌کند، برای "پنداشتن" می‌جنگد، هیچ کسی جهاد برای حقیقت نمی‌کند، همه‌جهاد برای پنداشتن می‌کنند. هیچ می‌که حریق جنگ را شعله و رنگا همیدارد، افسانه‌است. ولی چرا انسان به افسانه‌های خود ندانستن حقیقت می‌دهد؟ نکند حقیقت‌های ما جزا افسانه‌های بیش نباشد! آیا افسانه‌های ما آن اندازه کم رزشند که باید بجهات آنها حقیقت بگذرانیم یا آنها را بنا محقیقت اعتله بدھیم و شا پیدزیستن با افسانه‌ها، زندگانی بهتری از زیستن با حقیقت باشد!

از این روقدرت کشف اشتباه در افکار را عمال و تجربیات، را هرسیدن به معرفت آن افکار را عمال و تجربیات است. معرفت تاریخ افکار و فلسفه هاو ادیان و ایدئولوژیها، از راه کشف اشتباها تا آن افکار و فلسفه ها و ادیان و ایدئولوژیها ممکن میگردد.

ولی در هر فکری و عملی و تجربه ای اشتباها ت کافی برای کشف کردن هست و هر معرفتی، همه آن اشتباها را نمی شناسد. ما با معرفت های خودنمیخواهیم اعمال و افکار بی اشتباه بکنیم بلکه اعمال و افکار کما اشتباه تروم معرفتی که از درک اشتباها ت افکار را عمال انسانی سرچشمه نگرفته، به دردانسان نمی خورد.

مثال زدن

برای آنکه مردم یک ایده را بفهمند بایدیک مثل آورده. ولی مردم از آن مثل فقط یک رویه ایده را می فهمند. آن مثل، یک رویه از ایده را در فهم، روش نمیسازد، ولی به همان اندازه رویه های دیگر آن را تاریک میسازد. از این روپس از هر مثل زدنی، با یدن شان داکده آن مثل، چقدر از همان ایده را مبهم و تاریک ساخته است. ولی آن مثل به اندازه ای آن ایده را در تاریک رویه روش نمیسازد که انسان تاریک سازیها یش را فرا موش میکند. آنانی که با مثل، ایده های خود را برای مردم میگویند، روشنا ئی سخنا نشان، تاریکی ایده های یشان را پنهان می کنند. دهه و سده ها لازم است که کسی این تاریکی را در پس روشنا ئی ها کشف کند.

خدمتی را که دروغگویان به حقیقت کرده اند!

کسی که دروغ میگوید فاصله و اختلاف میان ظاهر و باطن را بهتر می شناسد و اساساً معتقد است که در پس هر ظاهری، با طنی هست که غیر از ظاهر است، و فکر میکند که حقیقت همیشه در باطن هست. چون دروغگو هست که خود حقیقت را میداند و دیگران، بنا بر این، این دروغگویان هستند که ایمان به باطن و عمق و معنا را آورده اند، چون خود نه تنها به ظاهر و چهره و نمود خود (به گفته و عمل و حساس خود) ایمان ندارند، بلکه به ظاهر و چهره و نمود هیچ کس ایمان ندارند. ظاهر و نمود و چهره، دروغگو و فریبند است. بدین سان دروغگوها به

اینکه چقدر ما را با ایده آله فریفتند، ازشدت عشق مابه واقعیت گرانی معلوم میشود، زشتی واقعیت برای ما جاذبه بیشتر از زیبا ترین ایده آل را پیدا میکند. درست همین جاست که واقعیت گرانی «خود تبدیل به ایده آل تازه شده است. وازاین پس با واقعیات و واقعیات پرستی ما را به همان اندازه میفریبند که با ایده آله. شاید برای نجات از فریب خوردن، تبا یدعا شق شد ولی بدون عشق به چیزی انسانی نمیتواند همه قوای خفته خود را بسیج سازد.

چه هنگامی مطبق عادت عمل میکنیم

انسان وقتی عمیق تراز معمول می اندیشدنا گهان همه اعمال خود را ناعلانه می باد، و برای آنکه نا عدالتی های خود را در اعمال نبیند بفرک آن می افتد که باز همان گونه بیندیشده معمولاً می اندیشد و چون نمیتواند باز از نو همان سان بیندیشده معمولاً می اندیشد، همان سان عمل میکند که میکرد، ولی دیگر در با راه اعمال خود نمی اندیشد. از این پس طبق عادت عمل میکند. و آنکه طبق عادت عمل میکند مسئله عدالت و نا عدالتی عمل خود را ندارد.

چرا انسان معموم، هیچ اشتباهی نمی کند

دریافتمن هر اشتباهی، یک گام به جلو در معرفت است. طبعاً کسی که هیچ اشتباهی در عمل وزندگانی اش نیافته است، به هیچ معرفتی شیز نرسیده است. هیچ معرفتی ندارد. هر معرفتی، مجموعه اشتباها است دریافتمن شده است. این مهم نیست که ما چقدر اشتباه میکنیم بلکه این مهم است که ما چقدر از اشتباها خود را در می بیم. معرفت، همیشه معرفت آنست که اشتباهی را دریافتمن تا دوباره نکنیم. کسی که یک اشتباه را دوباره میکند، آن اشتباه را در نیافته است (به معرفت آن اشتباه نرسیده است). طبعاً کسی که هیچ اشتباهی نمی کند، با یده هم اشتباها را کرده باشد و با یه معرفت همه آنها را در اشاره عال اشتباهش بدست آورده باشد یا آنکه شیوه آموختن از اشتباها دیگران را فراگرفته باشد. دیگران اشتباه می کنند و به معرفت آن اشتباه می رد.

که خواهنا خواه جسارت بی اندازه میخواهد چون به منفور شدن نزد مردم میکشد. بیدا رکدن و روشنگری مردم چیزی جزا ستحاله "مردم معتقد" به "مردم متفکر" نیست. و گرشه عقیده تازه‌ای را جایگزین عقیده پیشین مردم ساخت، مردم را نهروشن و نه بیدا رمی‌سازد بلکه از "خواب به یک عادت" به "خواب در عادت دیگر" میکشاند. و در اعتقاد این مهم‌نیست که مردم معتقد بدیک‌دین یامذهب‌اند یا معتقد به یک دستگاه فلسفی یا معتقد به یک تئوری علمی. از هر اعتقادی تا تکریک دنیا فاصله‌هست.

التهاب به ریشه‌کن کردن شر

انسان اگر بدا ندکه شرچیست و میتوان آن را از ریشه‌کند، با التهاب و اشتیا قبیه آن می‌پردازد. اینجا داین تصویر در اذهان، که شرفلان چیزیا فلان گروه و حزب و طبقه و ملت یا فلان علت است و با یک همت میتوان آنرا برای همیشه از ریشه‌کندها زشتر آن خلاص شد، همه مردم را مشتاًقاً نه به میدان می‌کشد. وقتی در یک جنگ یا مبارزه مردم امیدوا رندکه با این جنگ و مبارزه یا انقلاب، با لاخره ریشه "شر" (به هر نا می‌که خوانده شود) فرق ندارد، اهربیمن، طاغوت، سرچشم‌هه معاً یب و فسادها، مالکیت خصوصی، استبداد،...) از بن کنده خواهد شد، همه‌دا و طلبانه و با نشاط و سرمستی به میدان می‌شتابند. ولی با دوا مجنگ یا مبارزه یا انقلاب، مردم آهسته‌آهسته درمی‌یا بندکه تنها با آنکه آنچه‌می‌جنگند و مبارزه می‌کنند، ریشه‌شرکنده‌خوا هدش و سرچشم‌هه شردار آنجای خصوصی و محدود، در آن گروه و فرد و طبقه و ملت خصوصی و محدود نیست بلکه در همه مسئله‌ای هردو بیندیشند، و این کار نیاز به آن دارد که انسان، مردم را از "دا منه اعتقاد این" به "دا منه تفکر" بکشاند، و گرنه مردم به عقیده‌اشان عادت دارند و آنچه انسان بیشتر عادت دارد که اندیشیدواگرهم می‌اندیشیدواگرهم ولی اندیشیدن واقعی، همیشه با ترک عادت (به ویژه ترک عادت از افکاری و اعتقادی) شروع می‌شود، و مردم از ترک عادت اکراه دارند. بنا برای این مردم اندیشیدن، چیزی جزفشا را وردان مردم به ترک عادت فکری‌شان نیست

همه چیزها عمق و معنا و باطن داده‌اند، حتی به چیزهای مقدس هفت یا هفتاد باطن داده‌اند. عمق این بدین معنی چه اندازه‌است که برای رسیدن به حقیقت باید از هفتاد دروغ ولی دروغ‌گویه آنچه پس از عبور از هفتاد دروغ نیز برسد، با زبدبین و مشکوک خواهد بود. با لآخره دروغ‌گو خودهم حقیقت را نمیداند، چون آنچه را احقيقیت میدانند، ظاهرباطنی دیگراست. هرظا هری، دروغست و انسان "به هرچه میرسد" ظاهرباطنی را که شناخت با زظا هری می‌شود دروغ می‌گردد. همه معرفت‌هایی که انسان بدان میرسد، ظاهرباطن است.

بدین سان دروغ‌گویان، اینما ن ما را به نمودها ازین بردند. ولی دروغ‌گو نمیداندکه در هر نمودی بیش از آن هست که میخواهند بنما یند. در هر گفته دروغی از دروغ‌گو نیز راستی هست که نخواسته و ندانسته، گفته است. دروغ‌گو با "خواست پوشانیدن" نمیتواند آنچه را از او می‌تراء و دبپوشاند. هیچ کافری نمیتواند حقیقت را بپوشاند. حقیقت حتی از دروغ هم لبریز می‌شود. هیچ ظاهرباطن در آن نباشد. هیچ باطلی نیست که حقیقت در آن نمودار نشود. پا رگی و شکاف میان ظاهرباطن، شکل و معنا، خرافه‌ایست که دروغ‌گویان دارند. بدون این خرافه جسارت به دروغ گفتن نمی‌کنند.

همعقیده‌شدن با مردم‌یا همفکری با مردم

مفکری با مردم این نیست که انسان، عقیده مردم را بپذیرد. این، سازگار ساختن تفکر خود با مردم است که در واقع تنبلی فکریست. انسانی که میخواهد از گرفتاری تفکر را هیچ یا بد، هم‌عقیده مردم می‌شود. دموکراسی، همفکرشنده با مردم است نه هم‌عقیده‌شدن با آنها. همفکری با مردم آنست که با مردم درباره مسئله‌ای هردو بیندیشند، و این کار نیاز به آن دارد که انسان، مردم را از "دا منه اعتقاد این" به "دا منه تفکر" بکشاند، و گرنه مردم به عقیده‌اشان عادت دارند و آنچه انسان بیشتر عادت دارد که اندیشیدواگرهم می‌اندیشیدواگرهم ولی اندیشیدن واقعی، همیشه با ترک عادت (به ویژه ترک عادت از افکاری و اعتقادی) شروع می‌شود، و مردم از ترک عادت اکراه دارند. بنا برای این مردم اندیشیدن، چیزی جزفشا را وردان مردم به ترک عادت فکری‌شان نیست

و با ریشه کن کردن یکباره آن، میتوان همیشه آن نجات یافت، همه مردم را به جها دو مبارزه و انقلاپ بسیج میسازد. این مفهوم خرافه‌ای میزوبدیو و کودکانه از شر، سبب شکست همه مبارزات مردم و فریب خوردگی و یا کسنهای مردم از مبارزات و گریزا زمبارزات مخصوصاً ختن حزبی یا گروهی که تازه به قدرت میرساند، میشود. میان اهورا مزدا و اهريم، میان خیروشنر شکاف عبورنا کردندی نیست. دو حزب، دو ملت، دو امت، دو طبقه که یکی خیر و دیگری شریا یکی اهورا مزدا و دیگری اهريم باشد، نیست. مبارزه با شر، بسیار دقیق تر و لطیف تر و ظرفی تراز آنست که بتوان با "راندن آن به یک نقطه" حل کرد، و مهمتر از آن، مبارزه با شر، همیشگی است و هیچ اهورا مزدا ای نیست که استحاله به اهريم نباشد و هیچ اهريمی نیست که نتواند استحاله به اهورا مزدا بیا بد. و شروا اهريم و ابلیس، گریز پا تروننا معلوم ساختنی تراز آنست که بتوان آنرا با یک علت و یک گروه و یک فرد عینیت داد. مبارزه با شر کردن خوبست ولی تفکر در با ره آن که شر کجا هست و چگونه تغییر جا و گروه میدهد بهتر است. و درست آنکه مبارزه با شرمیکند (با اهريم، با طاغوت، با سرچشمده فساد)، خود را مخصوص میسا زد و با مخصوص ساختن خود، بزرگترین امکان تحول به شر را پیدا میکند. شر همیشه در زیر پرده عصمت تولید مثل میکند. هنوز در اجتماعات مبارزات با شر، بر مفهوم کودکانه و بدی از شر استوار است.

۱۹۸۸ مبر آنوا