

دفتر پنجم

جستارهایی پیرامون دیگری و دیگربودگی

آذر ۱۳۹۴ برابر با نوامبر ۲۰۱۵

شورای دبیران:

شیریندخت دقیقیان

رامین جهاننگلو

اسفندیار طبری

www.falsafeh.com

فهرست نوشتارها

۴	گفتار آغازین
۵	من، دیگری و بیگانه (اسفندیار طبری)
۱۵	«ما» و «آن‌ها»: نگرشی بر فرآیند پیدایش عقیدتی و فقهی «ما» و «دیگران» (حسن فرشتیان)
۳۴	گفت‌وگو با امانوئل لویناس (رامین جهانگللو)
۴۷	اخلاق به مثابه فلسفه نخست و نقد هستی‌شناسی از دیدگاه امانوئل لویناس (آرش عفتی)
۶۶	ترس از دیگری: نگاهی ساختاری به ترس و اضطراب از دیگری (سیامک ظریفکار)
۸۷	من و تو: تأثیرپذیری‌ها و نقدها (شیریندخت دقیقیان)
۱۰۷	من و تو (مارتین بوبر - ترجمه شیریندخت دقیقیان)
۱۲۴	تأمل‌هایی پیرامون کتاب: انقلاب‌های سکولار و ضدانقلاب‌های مذهبی (علیرضا بهتویی)
۱۳۲	حضور دیگری و بیگانه‌نمایی در موسیقی کلاسیک (پیمان اخلاقی)
۱۴۱	هتروتویی‌ها: سخنرانی میشل فوکو (برگردان از امیر طبری)
۱۴۷	ساختار و عملکرد یک گفتگوی سقراطی (لو مارینوف - برگردان: آزیتا رضوان)
۱۵۳	اروپا باید در هم بشکند: گفتگو با فیلسوف ایتالیایی، جورجو آگامبن (برگردان از امیر طبری)
۱۶۰	معرفی کتاب

به ایوان می روم و انگشتانم را

بر پوست کشیده شب می کشم

چراغ های رابطه تاریکند

چراغ های رابطه تاریکند...

(فروغ فرخزاد)

دنیای انسانی را در غیبت رابطه آیا می توان بازشناخت؟... اگر به تاریکی چراغ های رابطه، من از تو تنها می ماند... اگر بیخانمانی، هیچستان انسان می گردد... اگر چهره دیگری ظلمت نشین می شود... اگر گفتگو به چاه فراموشی درمی افتد... اگر انسان گرگ انسان می شود... و اگر عقل چنان به کسوف می رود که دیگر نمی توان شعر گفت...

دفتر پنجم گاهنامه فلسفی خرمگس با تمرکز بر مفهوم "دیگربودگی" و مناسبت و رابطه با "دیگری" به خوانندگان گرامی تقدیم می شود. با سپاس گرم از پژوهشگران و مترجمان همراه با دفتر حاضر.

"من، دیگری و بیگانه" به قلم اسفندیار طبری، گشاینده مبحث دیگری و دیگربودگی در این دفتر بوده، با مروری بر آراء فیلسوفان مدرن و پسامدرن، مفاهیم یادشده و سپس، "میهمان" و "دشمن" را بررسی می کند.

حسن فرشتیان در «ما» و «آن ها»، نگرشی بر فرآیند پیدایش عقیدتی و فقهی مفاهیم «ما» و «دیگران» در دین اسلام و تشیع داشته، افق تفسیری نوینی را در این زمینه مطرح می سازد.

در دفتر حاضر، گفتگوی رامین جهاننگلو با امانوئل لویناس را می خوانیم که دو سال پیش از درگذشت این فیلسوف در پاریس انجام شد.

آرش عفتی در مقاله ای پیرامون فلسفه اخلاق همچون فلسفه اول از دیدگاه امانوئل لویناس، ضمن شرحی بر موضوع پدیدارشناسی و از جمله پدیدارشناسی ادموند هوسرل، به جایگاه بحث لویناس در تاریخ فلسفه و نقد او بر هستی شناسی مارتین هایدگر می پردازد.

سیامک ظریفکار از دید روانکاوی و روانشناسی جمعی به پدیده ترس از دیگری و نظریه های مربوط به آن پرداخته، نگاهی به مسائل جامعه ایران دارد.

شیریندخت دقیقیان در جستاری با عنوان "من و تو: تأثیر پذیری ها و نقدها"، به بررسی تأثیر مفاهیم کانت و هگل، بر من و تو (۱۹۲۲) اثر مارتین بوبر با بازگرد به متون هر سه این فیلسوفان می پردازد. سپس نقدهای وارده به این اثر را مرور کرده، به پیوست این جستار، ترجمه فارسی فصل اول من و تو را ارائه می دهد.

بررسی کتاب این دفتر به قلم علیرضا بهتویی، پیرامون اثر جدید مایکل والزر، فیلسوف آمریکایی خواهد بود که در پایان، اشاره هایی به جامعه ایران دارد. یادآور شویم که مصاحبه اختصاصی خرمگس با مایکل والزر و مقاله ای در شرح نظریه نقد اجتماعی این فیلسوف در دفتر چهارم، پیرامون سکولاریزم، منتشر شده و در تارنمای خرمگس قابل دسترسی همگان است.

نوشتاری از پیمان اخلاقی به حضور «دیگری» در قالب آهنگساز بیگانه یا عناصر موسیقایی بیگانه نما و نقش آنها در غنی سازی موسیقی کلاسیک می پردازد.

در بخش ترجمه متون کلیدی برای مبحث "دیگری"، گزیده هایی از متون فلسفی در ارتباط با مفهوم "دیگری" برای نخستین بار به زبان فارسی ارائه شده اند: مقاله ای از میشل فوکو پیرامون هتروتوپي به ترجمه امیر طبری؛ مقاله ای از فیلسوف کانادایی معاصر، لو مارینوف، پیرامون قواعد عملی سامان دادن به یک گفتگوی سقراطی به ترجمه آریتا رضوان؛ و مصاحبه ای با جورجو آگامبن در مورد بحران اروپا به ترجمه امیر طبری.

در بخش معرفی کتاب، خبر انتشار برگردان جدیدی از نیچه را می خوانیم.

از محققان و مترجمان فلسفه و رشته های همجوار دعوت می شود که در دفتر ششم گاهنامه خرمگس مشارکت ورزند.

موضوع مرکزی دفتر ششم، "دموکراسی" خواهد بود و از مقاله های مستقل از این موضوع نیز استقبال می گردد. پیشاپیش از خوانندگان برای معرفی خرمگس در رسانه ها و شبکه های اجتماعی سپاسگزاریم.

شورای دبیران

۲۱ نوامبر ۲۰۱۵

من، دیگری و بیگانه (اسفندیار طبری)



اندیشه دربارهٔ «دیگری» و «بیگانه» همواره ذهن فیلسوفان را به خود مشغول ساخته است. تجربهٔ دیگری با آموزش زبان در کودکی آغاز می‌شود. در این روند، کودک می‌آموزد که چگونه خود را به دیگری تفهیم کند. بیگانگی با دیگری در تجربهٔ اجتماعی رخ می‌دهد و متفاوت است. دگربودگی، یک تجربهٔ اجتماعی کلی و اساس و پایه برای شناخت «من» است. بدون دیگری نمی‌توان از «خود» سخن به میان آورد، زیرا «من» یا «خود» نتیجهٔ تمایز از دیگری است. اما بیگانگی آن گاه موضوعیت می‌یابد که در دگربودگی دیگری اختلال ایجاد شود: رابطه با «دیگری» از نظمی برخوردار است که نباید در آن اختلال شود، در غیر این صورت به گونه‌ای که خواهیم دید، اختلال در «نظمی» است که من در آن به سر می‌برم.

دمکریت، فیلسوف یونانی قرن چهارم پیش از میلاد، در دو مقوله از «دیگری» به عنوان «بیگانه» سخن می‌گوید: «بیگانه در حضور من» و «من در بیگانگی». در مقولهٔ نخست از نظر دمکریت تنها آنگاه می‌توان به بیگانه پرداخت که به شناختی از خود رسیده باشیم.¹ اما چگونه می‌توان به شناختی از خود نایل شویم آنگاه که بیگانه را نشناسیم؟ در مقولهٔ دوم چنین شناختی ممکن می‌شود: زندگی در بیگانگی به ما می‌آموزد که باید متواضع زیست، آنگاه که از امکانات رایج برخوردار نیستیم.² به عبارت دیگر آنگاه که «من» به عنوان «دیگری»، بیگانه می‌شوم، امکان شناخت بیگانه را می‌یابیم.

اپیکتت فیلسوف رواقی که خود، برده‌ای یونانی زبان بود نزد رومیان در قرن اول میلادی، از یک دیدگاه اخلاقی به مفهوم «دیگری» می‌پردازد: برخی امور در قدرت من هستند، و برخی نیستند. آنچه که خود آفریده ایم در قلمرو قدرت ما می‌باشند، مانند انگیزه، شهوت و میل؛ و آنچه که ما نیافریده ایم، همانند جسم، ثروت، جاه و مقام در حیطه قدرت ما نمی‌باشند. آنچه که در حیطهٔ قدرت ما است، طبیعت آزادانه دارد، اما آنچه که در حیطهٔ قدرت ما نیست، محدود، ضعیف و وابسته می‌باشد.³ بر این پایه اپیکتت به این نتیجهٔ اخلاقی می‌رسد: وقتی آنچه را که کاملاً وابسته به طبیعت است و آفریدهٔ تو نیست، از آن خود بدانی

¹ Demokrit: 1901, S. 78.

² Demokrit, 1901, S. 109.

³ Epiktet: 1998, S. 5726ff.

و آنچه که در حیطة قدرت تو است، از آن دیگری، با مشکلات و موانع برخورد خواهی کرد.⁴ این تفسیر اپیکتت تا اندازه ای همخوانی دارد با تفسیر پست مدرن امروزی از من و دیگری که قدرت و دامنة نفوذ مرز بین من و دیگری را تعیین می کند. اما ارسطو در اخلاق نیکوماخوس از یک دیدگاه سیاسی به دیگری و بیگانه می نگرد. برای او دوستی در یک جامعه از اهمیت زیادی برخوردار است. اما دوستی نه بین آنان که متفاوت هستند، بلکه میان افراد همانند، ممکن است. مفهوم دوستی نزد ارسطو یک بافت سیاسی دارد، زیرا دوستی از نظر او بر اساس تصمیم آزادانه برای یک زندگی تحت یک حکومت است. در این رابطه احتیاجی به رابطه شخصی بین "من" و "دیگری" نیست.

دیگری

اندیشه پیرامون فلسفه "دیگری" را می توان با این مقوله آغاز کرد که از چه دیدگاهی به "من" نگریسته می شود: "من" به عنوان یک "سوژه" کانتی که در ارتباط با خود است؛ یا من به عنوان یک "دازاین"⁵ هایدگری که در کلیت خود وجود دارد و در ارتباط با دیگران قرار می گیرد. در مفهوم نخست، این خرد، فهم و احساسات است که به طور تحلیلی بررسی می شوند تا بتوان به مرز و حد شناخت نائل گشت؛ آنگونه که کانت در نقد خرد ناب به آن رسید. در نگرش دوم آن گونه که به ویژه در فلسفه پسا ساختاری⁶ فوکو⁷ تحقق یافته به نقش قواعد و دیسکورس هایی⁸ پرداخته می شود، که بر "من" تاثیر می گذارند: در عرصه تئوریک، "آگاهی" و در عرصه عملی، "قدرت".

دیسکورس از نظر فوکو یک سلسله گفتارها و کردارهای قاعده مند است. در چنین مفهومی، بر خلاف کانت، سوژه، رابطه درونی را با خرد خود از دست می دهد و دیسکورس همچون یک پارادایم خارج از سوژه، نقش اصلی را می یابد. در این صورت باید به دنبال ارزیابی ساختارهای قدرت در درون آن دیسکورس بود. به عبارت بهتر، "دیگری" در مفهوم دیسکورس یا نظم دیگر مطرح می شود. برخلاف فوکو، در فلسفه اخلاق کانت، سوژه به دو منظور می تواند و باید (باید اخلاقی) متکی به خود یعنی اوتونوم باشد: خودتعیینی و خود قانونگذاری⁹. در مفهوم نخست، سوژه به "دیگری" نیاز ندارد، زیرا از اراده آزاد برخوردار است. اما این چنین اراده ای بدین مفهوم نیست که هر چه بخواهد، انجام دهد، بلکه باید آن اراده، تابع قوانینی اخلاقی باشد، که خود نیز برقرار کرده است - که در اینجا به مفهوم دوم یعنی "خود قانون گذاری" می رسیم. در "خود قانون گذاری"، سوژه به دیگران نیاز دارد، زیرا این قوانین باید در چهارچوب دستور مطلق کانتی باشند، که بر اساس آن، ماکزیم تعیین شده، همچون یک قانون کلی برای دیگران نیز معتبر باشد. پاسخ به این پرسش از نظر این دستور مطلق که آیا دروغ بگویم یا نه، این است که تصور اینکه همه انسان ها دروغ بگویند نمی تواند یک هنجار قابل قبول برای من باشد. تصور "دیگری" برای کانت از این منظر اهمیت کلیدی دارد، زیرا اخلاق بدون تصور "دیگری" هیچ معنا و مفهومی نمی تواند داشته باشد. اما همزمان مفهوم دیگری در فلسفه کانت محو می شود آنجا که همه سوژه ها به عنوان حاملان خرد در نظر گرفته شوند، زیرا این خرد خصلتی واحد دارد و اگر تمامی انسان ها خردمندان بر اساس دستور مطلق عمل کنند، نمی توانند خصلت بیگانه ای نسبت به یکدیگر داشته باشند و خردی دیگر هم که از اصول و پرنسپ خرد جهانی به دور باشد، نمی تواند وجود داشته باشد. دستور مطلق کانتی یک اخلاق وظیفه مند و در قلمرو متافیزیک می باشد و از آنجا که وابسته به اهداف فردی نیست، مطلق می شود. کانت

⁴ Epiktet, 1998, 57267ff.

⁵ Dasein

⁶ Post Strukturalism

⁷ Michel Foucault

⁸ Diskurs

⁹ Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung

در اثر خود از دو دستور دیگر یاد می‌کند: دستور تکنیکی و دستور پراگماتیکی که هر دو به دلیل وابستگی به هدف تعیین شده، جنبه پیش فرضی و نسبی دارند و در حوزه فیزیکی و رفتار عملی و روزمره انسانی می‌باشند. دستور تکنیکی همچون دستور اخلاقی جنبه هنجاری دارد و می‌تواند از یک شرایط به شرایط دیگر منتقل شود. به طور مثال دستور العمل استفاده از یک دستگاه الکترونیکی که در نوع خود برای همه دستگاه‌های دیگر نیز به کار می‌رود. تفاوت بین دستور تکنیکی و اخلاقی در این جا است که دستور اخلاقی جنبه مطلق دارد، یعنی فاقد هرگونه شرط یا پیش شرط است، اما درست بودن دستور تکنیکی وابسته به شرط و شروط خاصی است که در چهارچوب آن دستور کاری خاصی مطرح می‌شود. به همین دلیل، دستور تکنیکی در بافت کانتی مسئله ساز^{۱۰} می‌شود. دستور پراگماتیکی وابسته به شرایط ویژه است و به همین دلیل، فاقد جنبه کلی است و نمی‌تواند به شرایط دیگر منتقل شود و جنبه «ادعایی»^{۱۱} می‌یابد. به همین دلیل کنش پراگماتیکی نمی‌تواند همچون کنش اخلاقی یا تکنیکی از یک هنجار کلی نتیجه شود و برای آن نیاز به قدرت قضاوت است، که بحث پیرامون آن از موضوع این نوشته خارج است.

برای فوکو اما دو فاکتور دانایی و قدرت در دو عرصه تئوری و عمل هستند که به تنش و رقابت و حتی دشمنی بین دیسکورس‌ها می‌انجامند و سوژه راهی جز دنباله روی از این دیسکورس‌ها را ندارد. اما فوکو در ادامه فلسفه خود در جلد سوم حقیقت و جنسیت^{۱۲} به دنبال همان راه کانتی برای نجات سوژه از این دشواره دیسکورس‌ها می‌رود؛ با این تفاوت که او به دنبال اخلاق وظیفه مدار کانتی، که بر اساس خرد است، نمی‌رود، بلکه سوژه او از نسخه اخلاق فضیلت محور در فلسفه باستان بهره می‌جوید.

از دیدگاه شناختی، بیگانه آن کسی است که قابل فهم نیست و آنچه که قابل درک نباشد، تهدیدی برای نظم فکری "من" به شمار می‌رود. اگر نظمی که در آن به سر می‌برم یک نظم بسته و کمتر در رابطه متقابل با نظم‌های دیگر باشد، درک دیگری نیز دشوارتر می‌شود تا اندازه‌ای که دیوار بزرگی بین "من" و دیگری ایجاد می‌گردد که می‌تواند به جنگ و ستیز بینجامد. ادموند هوسرل "دیگری" را در ترکیب متفاوتی بیان می‌کند: بیگانه - من. دیگری برای هوسرل "اولین بیگانه در خود است"^{۱۳}. بیگانه پدیده‌ای است که هوسرل بیشتر در درون "من" جستجو می‌کند: "ما در جهانی زندگی می‌کنیم که مورد اعتماد است و برای ما از طریق مشاهده محقق می‌شود. در دنیای دیگر، فرهنگ‌ها و انسان‌هایی برای ما بیگانه می‌نمایند. اما بیگانگی یعنی در دسترس بودن آنچه که در حقیقت در بافت غیر قابل درک، دست نیافتنی است."^{۱۴}

از گفته هوسرل چنین برمی‌آید که چیزی در بافت دست نیافتنی اش در دسترس ما می‌شود و غیرقابل درک بودن آن، نشان می‌دهد که بیگانگی، ویژگی اشیاء یا اشخاص خارج از دنیای موجود نیست، بلکه یک منظر و دیدگاه نسبت به جهان است، که در آن افق به ما برمی‌خورد. این دیدگاه می‌تواند امروز با توجه به "بیگانه ستیزی" در میان مردم دنیا از اهمیت فراوانی برخوردار باشد، زیرا به دیگری به عنوان بیگانه خصلتی پدیدار شناسانه می‌دهد. مقوله سازی مفهوم بیگانه در فلسفه هوسرل بین دو ماکزیم است: بیگانه به عنوان ناآشنا (ایگنوم)^{۱۵} و بیگانه به عنوان دیگری (الیود)^{۱۶}. بیگانه کسی است که برای دیگری غیرقابل دسترس و نامتعلق می‌شود. اما بیگانه بر ورای سمانتیک [نشانه شناسی] و سینتاکتیک [محور جانشینی زبان]،

¹⁰ *problematisch*

¹¹ *assertorisch*

¹² *Foucault, M.: 1989*

¹³ *Husserl, E.: 1940*

¹⁴ *Lienkamp, CH.: 1994, S. 150-166*

¹⁵ *ignotum*

¹⁶ *aliud*

“تجربه بیگانه” است. هوسرل در پدیدار شناسی خود امکان بیگانه شدن تجربه را اساساً به زیر پرسش می برد. بیگانگی در یک بافت “میان ذهنی فراسویانه” قابل درک می شود، زیرا دیگران نیز بخشی از این دنیای بازسازی شده هستند و همچون من حامل آن می باشند. پس، پرسش این نیست که چه چیز بیگانه است؟ بلکه باید پرسید: چگونه چیزها بیگانه می شوند؟ هوسرل به دنبال یک فلسفه دیگری نیست بلکه از طریق مفهوم بیگانه اساس فلسفه فنومنولوژی خود را پایه ریزی می کند. بیگانگی، ویژگی نیست بلکه رابطه ای است که یک طرف آن من هستم. به این دلایل، بیگانه در نهایت به من مربوط می شود. این روند به جدایی بین بیگانه- من و خود- من می انجامد. “تجربه بیگانه” برای من اکنونیتی می آورد که من خود در آن فعال هستم. لویناس در اثر خود، زمان و دیگری^{۱۷} تعیین نبود دیگری را به حضور دیگری در چنین بافتی پیوند می دهد. به این دلیل بیگانه در “معنی” دیگری که بیگانه است، موضوعیت می یابد. “آلتر ایگو”^{۱۸} آن من دیگری است که در آن درب امکاناتی گشوده است که برای من به طور همزمان باز نیستند.



برای لویناس “من”، یک من از نظر اخلاقی خنثی و بی طرف نیست، بلکه “من” از همان آغاز از طریق یک نوع “اتوس”^{۱۹} مشخص می شود، هر چند که در آغاز از نظر اخلاقی رفتاری منفی دارد. “من” از چیزها به تنهایی لذت می برد. اما میل لذات درونی در مقابل میل تصور قرار می گیرد. در تصور، این دیگری است که مهم می گردد و به گفته لویناس به “ایکوس”^{۲۰} و مفهوم خانه می رسیم. خانه هم مرا از دنیای بیرون حفاظت می کند و هم مرا به دنیای بیرون می کشاند. ورود به خانه ورود به دنیای من است. خروج از آن ورود به دنیای اتوس یا دیگری است.

در این رابطه فوکو به مفهوم هتروتوپی در مقابل اوتوپی می رسد:

“من رؤیای دانشی را در سر دارم - با تاکید می گویم: دانش - دانشی که موضوع کار و بررسی آن همین مکان های گوناگون باشند. یعنی مکان های دیگر، که نفی واقعی یا اسطوره ای مکان هایی هستند که ما در آن زیست می کنیم. چنین دانشی به اوتوپی ها نمی پردازد، بلکه پژوهنده هتروتوپی هاست. چرا که ما باید این مفهوم اوتوپی را واقعاً برای چیزهای بدون مکان به کار بریم، اما هتروتوپی ها مکان هایی موجود هستند. در نتیجه، این دانش بنام هتروتوپولوژی نامیده شده و می شود. در اینجا ما یلم این دانش تازه بنیاد را بطور مشخص مطرح کنم.”^{۲۱}

^{۱۷} *Levinas: 1984*

^{۱۸} *Alter ego*

^{۱۹} *Ethos*

^{۲۰} *oikos*

^{۲۱} فوکو: ۱۹۶۶

خانه یک مکان محدودی است که مرا در لذات خود تنها می گذارد و همزمان مرکزی برای مهمان نوازی می شود و دیگری را می پذیرد. لویناس این را "وجود اکونومیک"^{۲۲} می نامد.

"من" برای لویناس در آغاز کسی است که وجودی اکونومیک دارد، تا آنجا که با "دیگری" برخورد نکند. برخورد "من" با "چهره"، از "من" "من دیگری" می سازد و این دیگری آن کسی است که مرا به دلیل بیگانگی اش ناآرام می سازد. لویناس برخورد چهره ها را به "اپیفانی"^{۲۳} تعبیر می کند: بر وجود اکونومیک به طور ناگهانی چیزی پدیدار می شود که تعلق به دنیایی که من ساخته ام ندارد. اپیفانی چهره، تنها یک مشاهده متقابل نیست، بلکه یک رویداد زبانی است: "چهره سخن می گوید. تظاهر چهره اولین سخن است... یک گشایش و رای گشایشی دیگر"^{۲۴}؛ رابطه با چهره موضوع شناخت نیست. جنبه ترانسندنز چهره، همزمان عدم حضور در این جهانی است که وارد می شود. بیگانگی ای که آزادی است، همینطور آزادی ای که بدبختی است. آزادی خود را به عنوان بیگانه نشان می دهد. از نظر لویناس، رابطه اخلاقی با دیگری از نظر اخلاقی یک رابطه نامتقارن است، زیرا در رابطه با مسئولیت، یک نوع انفعال در من وجود دارد. چنین تمایلی نه به مفهوم "آری" و "نه" در مقابل پذیرش مسئولیت، بلکه صرفاً انفعال و بی کنشی است. با حضور دیگری "من" در رابطه با مسئولیت فعال می شود. اما این احساس مسئولیت با حضور "سومی" دچار اختلال می گردد. با حضور تنها من و دیگری همه چیز بسیار ساده می بود. این حضور سومی است که روابط را پیچیده می سازد. سومی آن دیگر دیگری یا دیگری دیگری و غیره است. در ارتباط با مسئولیت دیگری با سومی، "من" دخالت مستقیمی ندارد. اما به محض اینکه بیش از دو نفر مطرح می شوند، عدالت ضروری می شود. از آنجا که عدالت برای همه ما موجودیت می یابد، یک رابطه متقارن بین ما ایجاد می گردد.

من و دیگری در پسامدرن

شاید بتوان گفت که پسامدرن با شکل گیری عنصری بینابینی میان "من" و "دیگری" شکل گرفته است که در مفاهیم "میان ذهنی" یا "میان فرهنگی" بیان می شود. گرایش پسا مدرن، برخلاف دوران مدرنیته سوژه را، برخلاف آنچه نزد کانت عنوان شده، به طور مستقیم مسئول نمی داند، بلکه آنچه که میان سوژه ها هست، یعنی رابطه متقابل بین سوژه ها را برای رویدادها پایه قرار می دهد. چنین عنصر بینابینی شاید تا حدی به دیسکورس فوکو شباهت داشته باشد، اما اختلاف عمده در این است که دیسکورس فوکو تابع آگاهی در عرصه تئوری و قدرت در عرصه عمل است، اما میان ذهنی همچون یک قانون یا قاعده، خود اعمال قدرت می کند و تابع دیسکورس قدرت نیست. به همین دلیل چنین عنصر میان ذهنی نزد هابرماس تبدیل به یک شکل گفتمانی برای رسیدن به توافقی اخلاقی می شود یا برای لومان در یک تئوری سیستمی به محو کامل سوژه می انجامد.

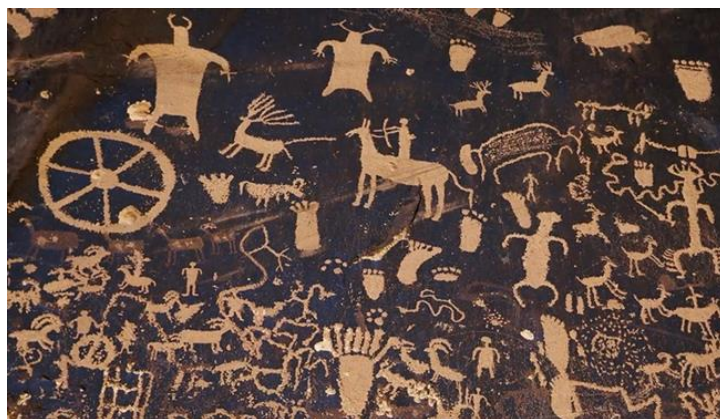
از سوی دیگر میان ذهنی نه دیگری و نه من و نه سومی است، بلکه یک رسانه می شود برای ناظری که ورای من و دیگری به سومی این امکان را می دهد که به عنوان میانجی بی طرف وساطت کند. در این میان، عنصر بیگانه، موجودیت مکانی خود را نه در دیگری و نه در من نمی یابد و به عنوان موجودی نامرئی همه جا حضور پیدامی کند، ولی هیچ جا یافت نمی شود. چنین پدیده ای به ویژه در دنیای اینترنت به عنوان رسانه ای که عنصر میان ذهنی را گسترش می دهد، عملاً نقش تشدیدکننده دارد: اینترنت نه من است و نه دیگری و نه سومی، بلکه رسانه ای است که همه در آن محو می شوند ولی هر کسی خود را در شبکه میان ذهنی بازمی یابد. بیگانه آن نیرو یا کسی می شود که در نظم شبکه ای اختلال ایجاد کند. "من" در دیگری ذوب

²² *Ökonomische Existenz*

²³ *Epiphanie* [به معنای آشکارگی نیرویی فرانسایی]

²⁴ *Levinas: 1983, S. 221*

می شود، ولی ترس از بیگانه ای که از نظر مکانی وجود ندارد، ولی در زمان هر لحظه امکان وجود آن می رود، افزایش می یابد. چنین ذوب شدنی، اوتونومی، «فردی» مرا که در فلسفه کانتی در قالب «خودتعیین کنندگی» و «خود قانونگذاری» فورموله شده بود، بی محتوا می سازد و هترونومی جای آن را می گیرد.^{۲۵} در اوتونومی باید من خودم فکر کنم، اما در هترونومی این عنصر میان ذهنی است که برای من می اندیشد. کافی است که به نتایج بسنده کنم، یا به عبارتی بهتر در سطح قضایا بمانم تا اینکه به عمق یک قضیه بپردازم. من آنگاه می توانم به این هترونومی یک بار مثبت بدهم که در کنار آن، به اوتونومی خود به عنوان یک سوژه نیز در قالب شخص سوم، نه من و نه دیگری، ببیند. باید بتوان بین اوتونومی و هترونومی یک حد وسطی یافت، که به «من» به عنوان سوژه میان ذهنی که شاید تابع یک دیسکورس فوکویی باشد - در کنار تمامی وابستگی های پرهیزناپذیر - یک استقلال نسبی بدهد. ادامه این بحث مربوط به اوتونومی و هترونومی از موضوع این نوشته خارج بوده، به نوشته ای دیگر واگذار می شود.



چگونه دیگری بیگانه می شود؟

بیگانه آن دیگری است که نه تنها به نظم و یا به گفته فوکو به دیسکورس ما تعلق ندارد، بلکه تهدیدی برای این نظم نیز به شمار می رود. بیگانه ای که نظم ما را تهدید نمی کند، تبدیل به مهمان می شود. یک فرهنگ مهمان نواز فرهنگی است که در اولین برخورد در دیگری به عنوان بیگانه، تهدیدی برای نظم خود نمی بیند. بیگانه دشمن می شود، در صورتی که او یک تهدید جدی به شمار برود. اما دشمن با حریف فرق دارد: دشمن هم خارج از نظم ماست و هم از نظر «من» علیه آن عمل می کند. اما حریف در رقابت با نظم من است و در عین حال که نظم مرا به رسمیت می شناسد، به دنبال برتری نظم خود است. «من» علیه دشمن می جنگد، حتی با این هدف که او را نابود کند. اما هیچ گاه به دنبال نابودی حریف نیست، زیرا در غیر این صورت، یعنی در نبود حریف، برتری و درستی نظم «من»، مفهوم خود را از دست می دهد.

^{۲۵} پرسش کانتی «من چه باید کنم» می تواند در سه بافت کاملاً متفاوت مطرح شود: «من چه وظیفه ای دارم»، که پاسخ آن اخلاقی است و اعتبار جهانی دارد. «چه توصیه ای را باید دنبال کنم» که پرسشی پراگماتیستی است که وابسته به خوشبختی فردی و ذکاوت می شود. چه کاری باید کنم»، که پرسشی تکنیکی است مثلاً اینکه یک میز یا صندلی را چگونه بسازم. با توجه به پروسه فردگرایی در دوران ما پاسخ به پرسش دوم کانتی «چه باید کنم»، از اهمیت بیشتری نسبت به پرسش اول قرار می گیرد، بدون اینکه از ارزش و صحت پرسش اول کاسته شود.



اگر «بیگانه شبکه ای» مکان ندارد و تنها در یک مؤلفه زمانی هر لحظه امکان اختلال و تهدید را دارد، «بیگانه مکانی»، بیگانه ای است که وقتی با تعلق های فرهنگی و شکل رفتار خود وارد مکان ما شود، موجب تهدید ما می گردد. صحبت از «سیل» پناهندگان می شود. به گفته فوکو بیگانه در قالب فاجعه طبیعی به نام «سیل» یا «طوفان»، دیسکورس خاص خود را می یابد که او را نه تنها از دیسکورس و نظم ما جدامی کند، بلکه با این مفاهیم، عظمت این تهدید بیان می شود. این گونه بیگانگی ناشی از دو دنیای تجربی یکسره متفاوت می باشد. آنجا که تجربه های زندگی دیگری برای من قابل ترجمه نباشند، تجربیات من هم برای دیگری غیرقابل ترجمه می شود. تجربه زندگی دیگری، تجربه زندگی مرا که فرهنگ مرا ساخته، مورد تهدید قرار می دهد. عنصر میان ذهنی در این عرصه وجود ندارد. دیسکورس فوکویی جایی برای دیسکورس هابرماسی باقی نمی گذارد. چگونه می توان بر چنین چالشی غلبه کرد؟ والدنفلس در این رابطه از «پاتوس بیگانه» سخن می گوید: نمی توان به درک یا تصور تجربه بیگانه پرداخت، زیرا حضور او ناگهانی است و به اراده من نیست. همچون رنج و درد که ناگهان هجوم می آورد. نمی توان به آموزش رنج رسید، بلکه می توان از رنج آموخت. همین گونه نمی توان به آموزش تجربه بیگانه رسید، بلکه حضور تجربه بیگانه به من در طول زمان می آموزد. تجربه بیگانه به بیگانگی تجربه می انجامد که همچون یک بیماری مسری در قالب عشق، نفرت و رنج شعله ور می شود.^{۲۶}

از نظر جولیا کریستوا، به رسمیت شناختن دیگری تنها تجلی برتری خود است. بیگانه را نمی توان در جامعه پذیرفت یا اینتگریت کرد، زیرا جوامع مدرن بر اساس تفاوت و نه یکسانی می باشند. بنا به تئوری فروید همین که با بیگانه آشنا می شویم، یعنی ما نسبت به خود بیگانه هستیم و این آگاهی به ما انگیزه و استواری در زندگی می دهد. کریستوا معتقد است که از طریق این «آگاهی بر بیگانگی» حقوق بشر نیز یک اعتبار کلی می یابد. آنجا که همه از جمله «من» بیگانه باشند، بیگانه ای نمی تواند وجود داشته باشد. اینکه بگوییم «من همچون دیگری نیستم» یک نوع اعلام دوستی است، زیرا بدین گونه بیگانه بودن خویش را اعلام می شود.^{۲۷} می توان این نظریه را با گفته یکی از مشهورترین کمترین های آلمانی در زمان جنگ جهانی دوم به نام کارل والننتین^{۲۸} در باره «بیگانه» تکمیل نمود: «بیگانه بیگانه ای است تنها در بیگانگی».

سیلا بن حبیب معتقد است که حکومت های ملی در نتیجه روند جهانی شدن، اهمیت خود را از دست می دهند. به موازات، اختلافات قومی و فرهنگی داخلی افزایش می یابد. در این رابطه او ضروری می داند که به مسئله هویت و اختلاف ها توجه بیشتری شود. از نظر او «اخلاق دیسکورسی» راه نجات است. حذف بیگانه با اصول دمکراسی همخوان نیست. در دمکراسی

²⁶ Waldenfels, B.: 2013, S. 16-84

²⁷ Kristeva, J.: 1990

²⁸ Karl Valentin

باید تمامی هویت ها و ملیت ها به رسمیت شناخته شوند. به رسمیت شناسی اختلافات فرهنگی پایه حکومت شهروندی فراملی است.^{۲۹}

بیگانه چگونه دشمن می شود؟

دیدیم که چگونه دیگری بیگانه می شود. اما چگونه بیگانه دشمن می شود؟ بیگانه دشمن می شود آنگاه که توجه من نه به آنچه که گفته می شود، بلکه به آن کس که می گوید، معطوف باشد. بر این اساس هر آنچه او می گوید در یک چهارچوب بیگانه است و دیواری ضخیم ایجاد می گردد.



رابطه بین "من"، "دیگری"، "بیگانه" و "دشمن" همیشه یک رابطه متقارن یا سیمتریک نیست، بلکه می تواند نامتقارن باشد. متقارن آن گاه است، که به همان اندازه که من برای دیگری، بیگانه یا دشمن هستم، دیگری هم برای من، بیگانه و دشمن باشد. در رابطه نامتقارن اما چنین نیست. برای مثال یک اپوزیسیون در قالب فرد یا حزب سیاسی، برای رژیمی که به آن تعلقی ندارد، می تواند آلترناتیو باشد. «آلترناتیو» یعنی آن «دیگری» که بیگانه نیست و درعین حال، تعلق بومی یا ملی دارد. مثلاً اپوزیسیون کشوری دیگر نمی تواند برای رژیم کشور دیگری آلترناتیو باشد، زیرا یک دیگری است فاقد آن تعلق بومی یا ملی. اما برای این رژیم حاکم می تواند اپوزیسیون بومی یا ملی به عنوان نیرویی که از نظم دیگر هواداری می کند، به اندازه ای تهدید کننده باشد، که به عنوان دشمن ارزیابی شود. اما هر رابطه نامتقارنی در طول زمان کشش به تقارن دارد. اگر رژیم حاکم یا اپوزیسیون از دشمنی خود دست بردارد، در دیگری به دنبال عنصر بیگانه نباشد و در رابطه متقابل قرارگیرد، به همان اندازه نیز اپوزیسیون دشمن خود را در رژیم حاکم، متبلور می بیند.

ژاک دریدا در فلسفه سیاسی خود به تفاوت ها می پردازد: در تفاوت با دیگری است که دوستی و دشمنی شکل می گیرد. اما نه به این معنا که مانند بافتی که کارل اشمیت مشخص می کند [وجود دوست و دشمن اساس جامعه سیاسی است]، صرفاً به تفاوت ها بنگریم. دموکراسی برای دریدا جایی است که همگی به شکل همانندی کاملاً متفاوت می باشند. چنین تفاوتی اجباراً بین دوست و دشمن نیست، بلکه بین دوست و دوست نیز موجود است که به تکامل همزیستی دموکراتیک می انجامد: "اگر بخواهیم همچون اشمیت تمامی سیاست را به کد دوست-دشمن کاهش دهیم، مفهوم سیاسی در دنیای ما یک مفهوم تهاجمی صرف خواهد بود و همواره جنگ و خشونت پایه و اساس آن است. اما خودآگاهی دموکراتیک در دوران ما نشان می

²⁹ Benhabib, S.: 2008

دهد، که سیاست تنها یک کد ندارد و می تواند در خدمت صلح و همزیستی اجتماعی نیز باشد.^{۳۰} دریدا به درستی تئوری سیاسی اشمیت را فاجعه بزرگی می داند که پایه تئوریک رژیم ناسیونال-سوسیالیستی بوده است.^{۳۱}

مهمان

مهمان یک شکل انتقالی بین "دیگری" و "بیگانه" است. من که در نظم خود زندگی می کنم و به آن پایبند هستم، از دیگری متعلق به نظم دیگر استقبال می کنم و نظم خود را در معرض نمایش می گذارم. انتظار من از مهمان، احترام و به رسمیت شناختن به نظم من است. اگر چنین نشود تبدیل به بیگانه ای با نظم غیرقابل دسترس برای من می گردد. در حالت تقارنی که به آن اشاره شد، نظم من نیز برای او غیرقابل درک و دسترسی می شود که می تواند به دشمنی نیز بینجامد. در زبان لاتین، مفاهیم بیگانه، مهمان و دشمن با واژه های یکسانی^{۳۲} بیان می شوند، که دلالت بر مفهوم انتقالی مهمان دارد. به این دلیل از نظر گئورگ زیمل^{۳۳} مهمان یک شکل انتقالی در هر دو نظم است: از یک سو نظمی که به آن تعلق دارد و از سوی دیگر نظمی که در آن است ولی به آن تعلق ندارد. در فارسی سخن از مهمان ناخوانده است، که از این دیدگاه، مهمانی می شود که ظاهراً یک بیگانه و تهدیدی برای نظم میزبان قلمداد می گردد. زیمل بیگانه را کسی می داند که امروز می آید و فردا می رود. چنین بیگانه ای مانند مهمانی می شود که حضور او در یک نظم به دلیل حضور محدود او از نظر زمانی قابل تحمل می گردد. از این رو بیگانه آن گونه که والدنفلس نیز می گوید، یک پدیده "فرانظم" است. بیگانگی یعنی آن نظمی که به نظم "ما" تعلق ندارد. به این منظور بیگانه باید به عنوان کسی نگریسته شود که ما پاسخگوی او باشیم و نه این که او به ما پاسخ دهد. اندیشه نو نه در من و نه در دیگری بلکه بین این دو پا به عرصه وجود می گذارد. باید این فضای "بینابینی" را شناخت.^{۳۴}

فهرست منابع

Benhabib, S.: 2008, *Die Rechte der Anderen*, Suhrkamp

Demokrit, *Fragmente*, deutsche Übersetzung von Hermann Diels von 1901, Bd. 2.

Derrida, J.: 2002, *Politik der Freundschaft*, Suhrkamp

Epiktet, *Handbuch der stoischen Moral*, S. 18 in *Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie*, S. 5726ff. Berlin, 1998, von Frank-Peter Hansen

Foucault, M.: 1989, *Die Sorge um sich*, suhrkamp

Foucault, M.: 1997, *Die Ordnung des Diskurses*, Fischer

فوکو: ۱۹۶۶ دو سخنرانی از میشل فوکو در رادیو فرانسه، خرمگس، دفتر پنجم، ترجمه امیر طبری

Husserl, E.: 1940, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*, hrg. M. Farber, Cambridge.

³⁰ خرمگس، دفتر سوم: ۲۰۱۴، *مفهوم امر سیاسی*، نوشته کارل اشمیت

³¹ Derrida, J.: 2002

³² *Hostis / Hospes*

³³ *Georg Simmel*

³⁴ *Waldenfels, B.: 2013, Topographie des Fremden*, suhrkamp

Kant, I.: 2007, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, suhrkamp.

Kristeva, J.: 1990, Fremde sind wir uns selbst, suhrkamp

Levinas: 1983, Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg.

Levinas: 1984, Die Zeit und der Andere, Hamburg

Lienkamp, CH.: 1994, Der / die / das Andere bzw. Fremde im Sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart, in: JCSW 35.

Waldenfels, B.: 2013, Topographie des Fremden, suhrkamp

«ما» و «آن‌ها»

نگرشی بر فرآیند پیدایش عقیدتی و فقهی «ما» و «دیگران» (حسن فرشتیان³⁵)

چکیده

در آغاز، «من» بود. در فرآیند بده و بستان و تعامل با «من» های دیگر، اشتراکات و افتراقاتِ وی با «آن‌ها»، نمایان شد. هنگامی که در این روند، «من» با «من» های همدل، هم مسیر و همراه شد، تبدیل به «ما» گردید. در جهان دین باوران این روند همسویی در چارچوب پیوند مذهبی انجام شد. آن گاه دین باوران، یک «ما» (امت) تشکیل دادند. «ما»، دو کارکرد داشت: «اجتماع» و «تمایز».

«ما» یک اجتماع شدیم. سپس روند جدایی آغاز شد، در این جدایی ها، «ما» شعبه-شعبه شدیم. پس از چالش های خونین میان «ما» و «آن‌ها»، در آخرالزمان، باری دیگر، «ما» خواهیم شد. نوید به آن دوران، تلاش برای «ما» شدن را مشروعیت می بخشد و «انتظار» تحقق وعده آن بارگاه امن و آمان، شور و هیجان و امید را زنده نگاه می دارد. «منتظر»، منفعلانه به انتظار نمی نشیند، بلکه برای به پیشواز رفتن و به سوی «ما» شدن، گامی و قدمی بر می دارد.

پیشگفتار

در این یادداشت، رابطه «من» با «دیگران»، از دیدگاه باور مذهبی عمومی رایج در بین جامعه طبقه متوسط شیعیان مطرح می شود. در این باور، داستان از یک «آبر من» آغاز می شود. در آغاز او بود و دیگر هیچ. پس از داستان آفرینش، در ابتدا، انسان ها «من» بودند، در روندی باورمندانه و همدلانه، «من» ها بسوی «ما» شدن گام برداشتند. بخش اول این نوشتار به فرآیند «ما» شدن «من» ها می پردازد. پس از «ما» شدن «من» ها، «ما» در برابر «آن‌ها» قرار گرفت. بخش دوم، به طبقه بندی «ما» و «آن‌ها» اختصاص دارد. این طبقه بندی در تعریف سنتی خویش، روند جدایی ها و نزاع ها را دامن زده است و با فاصله گرفتن خویش از مفهوم اولیه مذهب، به شکل کنونی خویش در آمده است. تعریف و رابطه «ما» و «آن‌ها» نیازمند بازخوانی است. این بازخوانی ها در بخش سوم مطالعه خواهد شد. در باور مذهبی، نهایت تاریخ، بازگشت بسوی یگانگی خواهد بود. آخرالزمان، نوید به همزیستی مصالحه آمیز و بی نزاع انسان هاست. انسان ها در آخرالزمان هم مسیر و همراه خواهند شد. پس از آن، دوران بازگشت «همگان» بسوی مبداء آغازین است. بخش پایانی این نوشتار به تبیین این بازگشت نهایی، خواهد پرداخت.

بخش اول - فرآیند «ما» شدن «من»

در آغاز، «من» بود. در دیدگاه خدا باوران، حکایت، قبل از «من»، از یک «آبر من» آغاز می شود. آن «آبر من»، به صورت گنج پنهانی بود که انسان را آفرید تا شناخته شود، خودش گفته است: «گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند».³⁶ به عبارتی دیگر «پری رو تاب مستوری نداشت».

³⁵ حسن فرشتیان، پژوهشگر دینی با تحصیلات اجتهاد از قم، در فرانسه علاوه بر دکترای حقوق، دکترای مطالعات سیاسی گرفت و ضمن اشتغال به وکالت دادگستری در پاریس، کتب و مقالات متعددی به فارسی و فرانسه در سه حوزه پژوهش های دینی و مطالعات حقوقی و سیاسی، منتشر کرده و از نویسندگان همراه گاهنامه فلسفی خرمگس است.

انسان (این من کوچک)، جانشین و نماینده او (آن من بزرگ) بر روی زمین شد. آن گاه نوبت خودنمایی «من» های زمینی فرارسید. و از آن پس، حکایت «من» (من زمینی) آغاز شد. «من» هبوط کرد. در این هبوط، در فرآیند بده و بستان و تعامل با «من» های دیگر، اشتراکات و افتراقات وی با «من» های دیگر، نمایان شد. هنگامی که «من» در این روند، با «من» های همدل و همسو، همراه شد، تبدیل به «ما» گردید. «ما»، تشکیل یک مجموعه «Ensemble» می دهد.

کارکرد اولیه دین و مذهب، این بوده است که مجموعه ای از «من» ها را گرد هم بیاورد و «ما» ایجاد کند. واژه لاتین مذهب «Religion» از ریشه لاتین «Relegere - Religio» می آید، که به معنای «Relier» یعنی به هم گره خوردن و با هم یکی شدن است. هرچند از جهت ریشه های ترمینولوژی آن از دیرباز بحث و گفتگو بوده است و برخی بر این عقیده بودند که مذهب برای پیوند میان انسان و خداست و برخی دیگر، مذهب را عامل پیوند میان دینداران می دانسته اند، اما شاخصه بارز مذهب، عامل پیوند بودن آن بوده است. ولی در عمل و در واقعیت خارجی، مذهب دو کارکرد پیدا می کند، افرادی را گرد هم می آورد و افرادی را از هم متمایز و جدا می سازد. مذهب، هم افراد را با همدیگر «جمع» می کند و هم از یکدیگر «جدا» می سازد. به عبارتی دیگر، مذهب، افرادی را با یکدیگر «جمع» می کند و افرادی را نیز از یکدیگر «جدا» می سازد.

«ما» با هم، مجموعه مشترک می شوند و تبدیل به یک طائفه و گروهی با مشترکات فرهنگی یا عقیدتی با سنن مشترک «Communauté» می شوند. در فرهنگ اسلامی، در سطح کلان، «ما» تبدیل به «امت» می شوند. در برابر «ما»، «آن ها» و «دیگران» «Les Autres» نیز وجود عینی و مشخصی پیدا می کنند.

«ما» بایستی تعریفی از خودش ارائه بدهد که همه افراد «ما» را زیر چتری جمع کند و از سویی دیگر مرزهایی را با دیگران تبیین و تعریف کند، زیرا بر مبنای این تعاریف، دیگران «آن ها» هستند و «آن ها» از «ما» نیستند. پس از این مرزبندی ها، چگونگی رفتار «ما» با «آن ها» نیز مشخص می شود.

هنگامی که «من» در این روند، تبدیل به «ما» می شود، «ما» به شکل یک «واحد» «Entité» درمی آید که هویت «Identité» خویش و آداب و مناسبات خویش را در درون خویش تبیین و تعریف می کند. این آداب و مناسبات، در مجموعه هویت های سیاسی- اجتماعی، به شکل «هنجار و ناهنجار» جلوه می کند. این آداب و رفتار، در مجموعه هویت های فرهنگی، به شکل «اخلاق و آداب» «Mœurs» بروز پیدا می کند. در مجموعه های صنفی، این آداب، آئین نامه یا ادب حرفه ای «Déontologie» نامیده می شود. در مجموعه هویت های دینی، این آداب، به شکل «شریعت» و یا «فقه»، تبیین می شود. «شریعت» از جهت لغوی به معنای آبشخور و یا راهی است که انسان را به جایگاهی می رساند که بدون طناب به آب دسترسی دارد و از آن می نوشد: «مورد الماء الّذی یستقی منه بلا رشاء». «مذهب» نیز راه است و «راه» را نشان می دهد.

مسلمانان در نمازهای پنجگانه روزانه، در سیر و سفری معنوی، در حال پیمودن «راه» و «مسیر» هستند. از «من» خویش به «کلان من» سفر می کنند و به معراج می روند. پایان هر نماز، بازگشت نمازگزار از معراج و از سفر آسمانی به زمین خاکی است. مسلمان به هنگام بازگشت از سفر، «سلام» می کند. نمازگزار در پایان هر نماز، با سلام های سه گانه، به این دنیا بازمی گردد.

سلام اول، سلام به حلقه وصل میان نمازگزار و «أَبَر من»، یعنی سلام به پیامبر خداست: «السلام علیک یا ایها النبی و رحمة الله و برکاته». سلام دوم، سلام «من» به «ما» و همذات پنداری با «من» های دیگری است که «ما» را تشکیل می دهند:

³⁶ در حدیثی آمده است که داوود از خداوند پرسید: «یا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قال: كُنْتُ كَنزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ» یعنی: پروردگارا! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: «گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند».

«سلام بر ما و سلام بر بندگان شایسته خدا»، «السلام علينا و علی عبادالله الصالحین». سلام سوم، سلام به «شما» است، سلام به همگان است: «السلام علیکم و رحمۃ الله و برکاته». در این سلام ها، «من»، خویش را تنها احساس نمی کند، بلکه به سیر و سفری میان خویش و خدای خویش، و «ما» و «آن ها» می پردازد و برای «همگان» آرزوی سلامت و رحمت و امنیت و برکت می کند.

بخش دوم - طبقه بندی «ما» و «آن ها»

این طبقه بندی ها در آغاز، از بحث های عقیدتی شروع می شود و متکلمین و متألهین در علم «کلام»، عهده دار تبیین این مرزهای عقیدتی می شوند. این مرزهای کلامی در سطح نخبگان تبیین می شود و بسیاری از توده ها، شناخت مشخص و دقیقی از آن مرزها ندارند، فقط کلیاتی از این تعاریف را شناخته، و نگاهی کلی به «خوب» و «بد» ها پیدا می کنند.

سپس، نوبت به فقها و مرزبانان «شریعت» می رسد تا بر مبنای مرزهای تعریف شده در علم «کلام»، آداب و مقررات، باید و نبایدهای فقهی، و حرام و حلال های شرعی را از دیدگاه «فقه» برای توده های مقلد تبیین کنند.

«ما» برای برجسته کردن خویش، به تبیین مرزهای کلامی و فقهی خویش می پردازد. برای تبیین این مرزها، مرزهای جدیدی را در اندرون مرز کلان تعریف می کند. «ما» در درون خود، خردتر و ریزتر می شود و «خُرده ما» شکل می گیرد. این «خُرده ما»ها نیاز به بازتعریف خویش دارند. «خُرده ما» در هویت های فرهنگی، تبدیل به «خُرده فرهنگ»هایی می شوند که تعاریفشان هرچقدر دقیق تر و ریزتر و جزیی تر و مشخص تر می شود، دایره و حلقه شان نیز به همان نسبت کوچک تر می شود و مرزهایشان نیز محدودتر می شود.

کسانی که تا دیروز در «کلان ما» جزیی از «ما» محسوب می شدند، در بازخوانش «خُرده ما»، دیگر از «ما» محسوب نمی شوند بلکه از «آن ها» و از «دیگران» به حساب می آیند. در ذیل به این طبقه بندی ها و خُرده خردشدن ها، اشاراتی خواهیم داشت.

در ابتدا، از دیدگاه علم «کلام» نگاهی به این صف بندی ها، می افکنیم و سپس فرامین «شرع» را اجمالا یادآوری می کنیم. در این نوشتار، به مرزهای مشهوری توجه داریم که عامه شیعیان، با آن ها مواجه هستند. به عبارتی دیگر، از منظر طبقه متوسط کلامی و اعتقادی شیعه، به این مبحث نگرسته می شود.

در بحث فقهی، جهت پرهیز از اطاله سخن، فقط دو مسأله فقهی که مربوط به «قتل و مبارزه و کشتن» کفار و «طهارت و نجاست» آنان است را به عنوان نموداری حامل پیامی ویژه مورد بررسی قرار می دهیم. حکم پاک و ناپاک دانستن «آن ها»، معنایی ژرف در بطن خویش دارد و تاثیری عمیق در تبیین رفتار «ما» با «آن ها» دارد. با توجه به این که رجوع مردم در مسائل فقهی روزمره به رساله های «توضیح المسائل» مراجع است، در این نوشتار، تلاش می شود به همان رساله ها ارجاع داده شود و از بحث های فقهی تخصصی پرهیز شود، زیرا در مقام تجزیه و تحلیل عمومی رفتار دینداران در مواجهه با دیگران هستیم.

پیشاپیش، یادآوری این نکته خالی از لطف نیست که در جریان تقسیم بندی های رایج «ما» و «آن ها»، زخم های زیادی بر پیکر اجتماع زده شده است. زخم های روحی و جسمی ناشی از این برداشت ها و این تفاسیر، جبران ناپذیر است و همچنان قربانی می گیرد. یادآوری این زخم ها، به عنوان گامی برای کاهش دردها و رنج ها، ضرورت اجتناب ناپذیر طرح صورت مساله

است. هرچند این بخش، ممکن است «نیش» و «نمک پاشی بر دل زخمی»، تلقی شود و خواننده، پرسش باباطاهر را تکرار کند که:

«ته که نوشم نه‌ای نیشم چرایی - ته که یارم نه‌ای پیشم چرایی»

ته که مرهم نه‌ای بر داغ ریشم - نمک پاش دل ریشم چرایی»؛

اما شناخت درد می تواند، اولین گام برای درمان باشد. در ادامه نوشتار، این استدلال های رایج، به نقد کشیده خواهد شد و تلاش خواهد شد مرهمی بر زخم های تاریخی بر پیکر «انسان» باشد.

بند اول - «ما» دین باوران و «آن ها» دین ناباوران

در اولین تقسیم بندی عقیدتی - دینی، «ما» دین باوران، در برابر «آن ها» یعنی دین ناباوران، قرار می گیرند.

الف - در علم کلام:

«ما» مؤمن هستیم و «آن ها» کافر هستند. «ما» حاملان حقیقت و سعادت هستیم و «آن ها» در کفر و ضلالت خویش غوطه ور هستند. «آن ها» دشمنان «ما» و «خدای ما» هستند. سعادت ابدی، برای ماست. «آن ها» در این دنیا در ضلالت و گمراهی خویش بسر می برند و در آخرت، از عذاب جهنم برخوردار هستند.

ب - در فقه و شریعت:

به دلیل آنکه، «آن ها» دشمنان «ما» و «خدای ما» هستند باید به جنگ با «آن ها» رفت. خونشان مباح و مالشان حلال است. قرآن به مسلمانان دستور می دهد «هر کجا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید»، «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ» (بقره، ۱۹۱). در این آیه نه تنها به مسلمانان «اجازه» داده شده که کفار را به قتل برسانند بلکه «دستور» داده شده آن ها را به قتل برسانند. سپس دستور داده شده که با آن ها بجنگید تا فتنه تمام شود و دین، مخصوص خدا گردد، یعنی دین ناباوران نابود شوند و دین خدا غلبه و سلطه پیدا کند: «با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد، و دین، مخصوص خدا شود...»، «وَأَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ...» (بقره، آیه ۱۹۸).

در آیه ای دیگر دستور داده شده است که کافرانی که نزدیک شما هستند و به آن ها دسترسی دارید را بکشید، آن ها بایستی شاهد شدت عمل شما باشند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که به شما نزدیکند کارزار کنید و باید که در شما درستی و سختی بیابند...»، «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً...» (توبه، آیه ۱۲۳).

در قرآن، به نجاست و ناپاکی «آن ها» تصریح شده است. به همین دلیل، پس از فتح مکه به دست مسلمانان، به مسلمانان دستور داده شده است که مکه را پاک سازی کنند و نه تنها از ورود «آن ها» به مسجدالحرام، بلکه از نزدیک شدن «آن ها» به آن مکان مقدس جلوگیری به عمل آورند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید بدرستی که مشرکان ناپاکند پس نباید از سال آینده به مسجدالحرام نزدیک شوند...»، «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا...» (توبه، آیه ۲۸).

بنابر این، «آن ها» ناپاک و نجس هستند، از «آن ها» بایستی اجتناب کرد. مراد به «آن ها» باید حداقل باشد. با «آن ها» نباید ازدواج کرد، نه از «آن ها» می توان زنی را به همسری برگزید و نه زنی را به همسری «آن ها» داد.

اکثر مراجع تقلید در رساله های توضیح المسائل، هنگام شمارش نجاسات، «کافر» را یکی از نجاسات شمرده اند (لطف الله صافی گلپایگانی، حسین نوری همدانی، محمدتقی بهجت، سید روح الله خمینی، حسین وحید خراسانی، سیدعلی سیستانی، سید ابوالقاسم خویی، ناصر مکارم شیرازی).^{۳۷}

هرچند بیشتر فقها، کفار را نجس می دانند، ولی تعریف واحدی از کفار ندارند. با تعریفی که از کافر در مسائل بعدی ارائه می دهند، متوجه می شویم که برخی از مراجع، منظورشان از کافر، منکر خدا و پیامبر است. برخی مرادشان بی دینان است و برخی، اهل کتاب (یهود و نصاری و مجوس) را نیز کافر می پندارند و در نتیجه مشمول حکم نجاست می دانند. اما همه فقیهانی که کافر را نجس می دانند، در کافر بودن، منکران خدا و رسالت پیامبر، اتفاق نظر دارند. تعریف مشهور از کافر در رساله ها، با اندکی تغییرات عبارتی، به شرح ذیل است: «کافر یعنی کسی که منکر خدا است، یا برای خدا شریک قرار میدهد، یا رسالت حضرت خاتم الانبیاء محمد بن عبد الله ص را قبول ندارد، نجس است. و نیز کسی که یکی از ضروریات دین مبین اسلام را منکر شود، چنانچه بدان آن چیز ضروری دین است، نجس می باشد، و اگر نداند احتیاط واجب باید از او اجتناب کرد».^{۳۸}

بند دوم - «ما» مسلمانان و «آن ها» اهل کتاب

در گروه دین باوران، «ما» مسلمانان، در برابر «آن ها» اهل کتاب، قرار می گیریم.

الف - در علم کلام:

«آن ها» دشمنان «ما» هستند ولی دشمنان «خدای ما» نیستند. «آن ها» هرچند در ایمان به خدا با «ما» هم عقیده هستند و در اصل نبوت نیز هم فکر هستند ولی در شخص نبوت، راهمان جدا می شود زیرا آن ها پیامبر «ما» را به نبوت نمی شناسند. به دلیل ایمان «آن ها» به خدا و به یکی از فرستادگان خدا و به یکی از کتب آسمانی، «اهل کتاب» نامیده می شوند. در تعبیرات فقها، گاهی کفار بر دو دسته تقسیم می شوند: اهل کتاب و غیر اهل کتاب. در برخی موارد نیز، «اهل کتاب»، «اهل ذمه» نامیده می شوند. این نامگذاری از جهت وضعیت رابطه آنان با مسلمانان صدر اسلام بود. آنان با مسلمانان پیمان و معاهده ای می بستند که در مقابل پرداخت مالیاتی (جزیه)، تحت حمایت جامعه اسلامی بوده و متعهد می شدند که با کفار و مشرکان و دشمنان مسلمانان، همکاری نکنند.

ب - در فقه و شریعت:

قرآن دستور داده است که «آن ها» (اهل کتاب) را نیز بکشید، مگر این که تسلیم شما شوند و مالیات جزیه بپردازند. به هنگام گرفتن این مالیات، با خوار کردن و ذلیل و تحقیر کردن «آن ها»، از آنان مالیات بگیرید. یعنی نه تنها از آنان مالیات بگیرید

^{۳۷} لطف الله صافی گلپایگانی، مساله ۸۴. حسین نوری همدانی، مساله ۸۳. محمدتقی بهجت، قبل از مساله ۱۱۰. سید روح الله خمینی، مساله ۸۳. حسین وحید خراسانی، مساله ۸۴. سیدعلی سیستانی، توضیح المسائل منتشره در سال ۱۴۱۳ هجری قمری، مساله ۸۴. سید ابوالقاسم خویی، مساله ۸۴. ناصر مکارم شیرازی، مساله ۸۸. آیت الله منتظری، هرچند «کافر» را از نجاسات می شمارد، ولی با این عبارت «کافر - بنا بر مشهور»، گویا قصد دارد این مساله را نه از جانب خودش، بلکه از جانب مشهور فقها نقل کند. بعدا خواهیم دید که نظر ایشان با سایرین متفاوت است. حسینعلی منتظری، مساله ۵۷.

^{۳۸} لطف الله صافی گلپایگانی، مساله ۱۰۷. حسین نوری همدانی، مساله ۱۰۶. محمدتقی بهجت، مساله ۱۱۰. سید روح الله خمینی، مساله ۱۰۶. حسین وحید خراسانی، مساله ۱۰۷. سیدعلی سیستانی، مساله ۱۰۷. ۱۴۱۳ منتشره در سال ۱۴۱۳ هجری قمری. سید ابوالقاسم خویی، مساله ۱۰۷. ناصر مکارم شیرازی، مساله ۱۱۵. میرزا جواد تبریزی، مساله ۱۰۷. حسینعلی منتظری، مساله ۷۹ (احتیاط واجب).

بلکه برای گرفتن مالیات، «آن‌ها» را مجبور کنید، با آنان بجنگید و آنان را بکشید تا مالیات بدهند و هنگام اخذ مالیات، آن‌ها را تحقیر کرده و خوار سازید: «با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی‌آورند و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده‌اند حرام نمی‌دارند و متدین به دین حق نمی‌گردند کارزار کنید تا با خواری به دست خود جزیه دهند».^{۳۹}

در فقه، آن‌ها «اهل ذمه» نیز نامیده شده، به دلیل پیمان و معاهده آنان و پرداخت جزیه، آنان تحت حمایت جامعه اسلامی می‌باشند. با «آن‌ها» می‌توان پیمان صلح و عدم مقابله بست. اگر با «آن‌ها» پیمان صلح بسته شد، نبایستی به جنگ با آنها رفت، مگر آن که پیمان شکنی کنند.

اهل کتاب، اگر پیمان صلح بستند و مالیات مربوطه را پرداختند، در این صورت، هرچند مال و جان آن‌ها در امان است، ولی آنها نیز مثل سایر کفار، ناپاک و نجس هستند، از آنها بایستی اجتناب کرد. مراد به آنها باید حداقل باشد. حتی المقدور با آنها نباید ازدواج کرد، هرچند می‌توان زنی از آنها را به همسری برگزید، ولی نبایستی، زنی را به همسری آنها داد.

بنابر تعریف مشهوری که از کفار در بند اول نقل کردیم، «اهل کتاب» نیز کافر هستند، زیرا رسالت پیامبر اسلام را قبول ندارند. اما به دلیل تفاوتی که در احکام، میان اهل کتاب و سایر کفار وجود دارد، نظر فقهی نیز در مورد آنان متفاوت است. با توجه به اینکه برخی از فقها، اهل کتاب را پاک می‌دانند، فقهایی که آن‌ها را نجس می‌دانند، گاهی به صراحت و تاکید، حکم نجاست آن‌ها را بیان می‌کنند. به عنوان نمونه می‌توان به تصریحات ذیل اشاره کرد که به صراحت، اهل کتاب را نجس اعلام می‌کند: «اما اهل کتاب (یعنی یهود و نصاری) که پیغمبری حضرت خاتم الانبیاء محمد بن عبد الله ص را قبول ندارند نیز بنابر مشهور نجس میباشند، و این قول موافق احتیاط است، پس اجتناب از آنها نیز لازم است» (سید ابوالقاسم خویی، مساله ۱۰۷). «کافر یعنی کسی که خدا، یا پیامبر اسلام ص را قبول ندارد، یا برای خدا شریکی قرار می‌دهد بنابر احتیاط نجس است، هرچند به یکی از ادیان آسمانی، مانند آیین یهود و نصاری ایمان داشته باشد» (ناصرمکارم شیرازی، مساله ۱۱۳).

بند سوم - «ما» شیعیان و «آن‌ها» سنیان

هنگامی که به اندرون جامعه مسلمانان باز می‌گردیم، «ما» شیعیان، خود را در برابر «آن‌ها» یعنی در برابر «سنی‌ها» می‌بینیم.

الف- در علم کلام:

«آن‌ها» مسلمان هستند بنابر این، دشمنان «ما» و خدا و پیامبر ما نیستند، بلکه هم عقیدگان و هم باورمندان با ما هستند. نقطه جدایی ما، ولایت و امامت است. «آن‌ها»، یا دشمنان اولیاء خدا هستند، و یا حداقل این است که برای اولیاء خدا، جایگاه مشخص شده را به رسمیت نمی‌شناسند. «آن‌ها» و رهبران‌شان، غاصب جایگاه امامان ما هستند.

ب- در فقه و شریعت:

«آن‌ها» مسلمانان منحرف هستند، هرچند اعمال دینی آن‌ها، به دلیل نداشتن ولایت و محبت اهل بیت بی ارزش است، ولی «اسلام» آن‌ها پذیرفته شده است. ما آن‌ها را مسلمان می‌دانیم لذا به جنگ با «آن‌ها» نمی‌رویم.

^{۳۹} «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»، توبه، ۲۹.

آن‌ها در طول تاریخ، حق خلافت علی، و فدک فاطمه زهرا را غصب کردند، و امام سوم ما و اصحابش را در کربلا به شهادت رسانیدند، سایر ائمه ما تا امام یازدهم توسط آنان و خلفایشان به شهادت رسانیده شدند. امام دوازدهم «ما»، به دلیل نگرانی از «آن‌ها»، به پس پرده غیبت رفته است.

نبرد نهایی «ما» با «آن‌ها» در «آخرالزمان» خواهد بود. انتقام خون شهیدان کربلا را از بازماندگان آن‌ها خواهیم ستاند. وقتی امام غایب ما از پس پرده غیبت بازگردد، نه تنها جایگاه غصب شده خویش را از حاکمان ستمگر بازخواهد ستاند، بلکه انتقام خون اجداد شهیدش را نیز از فرزندان و ذریه قاتلان آن‌ها خواهد گرفت. در متون شیعی، امام زمان، «منتقم» (انتقام گیرنده) معرفی شده و «تارالله» (خونخواهی از خون بناحق ریخته شده) خوانده شده است. در روایات و ادعیه، آمده است که امام زمان پس از ظهورش، انتقام خون شهیدان کربلا را از نسل‌های بعدی قاتلان امام حسین می‌گیرد.^{۴۰} در دعای ندبه خطاب به امام زمان، می‌خوانیم که «کجاست خواننده خون پیامبران و فرزندان پیامبران؟ کجاست خواننده خون کشته کربلا؟»، «أین الطالب بذخول الأنبياء وأبناء الأنبياء، أين الطالب بدم المقتول بكرُبلاء».

بند چهارم - «ما» شیعیان دوازده امامی و «آن‌ها» سایر شیعیان و سایر فرقه‌ها

در درون جامعه شیعی، «ما» شیعیان دوازده امامی، در برابر خویش، با «آن‌ها» (سایر شیعیان)، مواجه هستیم. آن‌ها شیعیان زیدیه، علویه، اسماعیلیه، هفت امامی، خوارج و غیره بوده، از گروه ما شیعیان اثناعشری نیستند، هرچند شیعه محسوب شوند.

الف - در علم کلام:

خدا و پیامبر «آن‌ها» با «ما» مشترک است. لذا «آن‌ها» دشمنان ما و خدا و پیامبر و جانشینان پیامبر (ائمه و اولیاء) نیستند. ولی راه «آن‌ها» در مقطعی از راه «ما» جدا می‌شود. بستگی به نوع مذهب «آن‌ها»، آنان طبقه بندی می‌شوند. برخی از آن‌ها «غالی» هستند و در مورد جایگاه امامان زیاد روی کرده و شأنی خدایی یا شبه خدایی برای امامان قائل هستند. برخی دیگر «متوقفه» هستند و در جایی از تاریخ ولایت ما توقف کرده و از آن پس با ما همراهی نمی‌کنند. برخی دیگر، جایگاه ولایت و امامت تعدادی از امامان دوازده گانه ما را پذیرفته اند و بقیه را رد می‌کنند.

ب - در فقه و شریعت:

از جهت فقهی، گروههای مسلمان غیر شیعه، و یا سایر مذاهب و فرقه‌های شیعیان، به گروههای مختلفی تقسیم می‌شوند که حکم یکسانی ندارند. لذا تعمیم و شمول حکمی کلی برای «غیرشیعیان» ممکن نیست. به عبارتی دیگر، این احکام، به اهل تسنن در برابر تشیع توجه ندارد، بلکه به فرقه‌های مختلف بر مبنای باور کلامی آنان به امامان شیعه توجه می‌کند. بسیاری از اهل تسنن از برخی فرقه‌های منتسب به شیعه، به تشیع نزدیک تر هستند، در حالی که به عنوان نمونه می‌توان یادآوری کرد که برخی شیعیان که غالی (غلو کننده نسبت به امام شیعه) هستند، دشمنی تشیع دوازده امامی با آنان بیشتر و شدیدتر است.

^{۴۰} ر. ک. فرشتیان، حسن، غیبت امام؛ پیش درآمدی بر سکولاریسم اجباری، نشریه خرمگس، دفتر چهارم، اسفند ۱۳۹۳ برابر با مارس

اکثر فقها، مسلمانانی که دشمن یکی از دوازده امام باشند با به یکی از دوازده امام دشنام بدهند را نجس می دانند، یعنی دو گروه را هم زمان نجس می دانند، گروه اول، آنانی که دشمن یکی از دوازده امام باشند و گروه دوم آنانی که به یکی از ائمه دشنام بدهند: «اگر مسلمانی به یکی از دوازده امام علیهم السلام دشنام دهد، یا به آنان دشمنی داشته باشد، نجس است».^{۴۱}

برخی از فقها، دشنام دهندگان به دوازده امام را زمانی نجس می دانند که دشنام دادن آن ها از روی دشمنی باشد. یعنی دشمنان ائمه، اگر به ائمه دشنام ندهند، و دشنام دهندگانی که دشنام دادن آن ها ناشی از دشمنی نباشد، را نجس نمی دانند: «شخصی که به یکی از دوازده امام علیهم السلام از روی دشمنی دشنام دهد، نجس است».^{۴۲} برخی از مراجع تقلید، حکم فوق را از دوازده امام به چهارده معصوم سرایت می دهند: «شخصی که به یکی از چهارده معصوم از روی دشمنی دشنام دهد، نجس است».^{۴۳}

برخی از فقها، «غلات» را نجس می دانند و غلات را چنین تعریف می کنند: «یعنی کسانی که یکی از ائمه را خدا می خوانند یا می گویند خدا در او حلول کرده است».^{۴۴} گروهی از مراجع، برخی از «خوارج» را نیز «ناصبی» و در نتیجه، نجس می پندارند: «خوارج دو نوع هستند، گروهی از آنان که نسبت به اهل بیت اظهار دشمنی می نمایند، جزء ناصبی ها به حساب می آیند و نجس هستند و گروه دیگر دشمنی با اهل بیت ندارند - هرچند به جهت پیروی از احکام فقهی خوارج، از آنان شمرده می شوند - اما پاک می باشند».^{۴۵}

بند پنجم - «ما» شیعیان دوازده امامی باورمند به ... «آنها» شیعیان دوازده امامی ناباورمند به ...

«ما» شیعیان دوازده امامی باورمند به «...» هستیم، «آن ها» شیعیان دوازده امامی ناباورمند به «...» هستند.

در پاراگراف فوق، به جای این سه نقطه «...»، می توان باورهای مختلف کلامی، اعتقادی، فلسفی و فقهی را جای داد که موجبات نزاع های شدید در درون شیعیان دوازده امامی شده و می شود. این طبقه بندی، می تواند تا بی نهایت خرد و خردتر شود. تفکیک و انشقاق بر مبنای گوناگونی در امتداد تاریخ تشیع وجود داشته و دارد. تفکیک بر مبنای «اصولی» و یا «اخباری» بودن، «فلسفی» بودن و یا «تفکیکی» بودن، «مقلد کدام مرجع تقلید» بودن، پیرو کدام «نحله فکری و عقیدتی تشیع» بودن، پیروی «اسلام سیاسی» یا «اسلام غیر سیاسی» بودن، پیروی و یا عدم پیروی از «ولایت فقیه»، و...

^{۴۱} لطف الله صافی گلپایگانی، مسأله ۱۱۱، حسین نوری همدانی، مسأله ۱۱۰. محمدتقی بهجت ۱۱۴. سید روح الله خمینی، مسأله ۱۱۰. یوسف صانعی، مسأله ۱۰۸.

^{۴۲} میرزا جواد تبریزی، مسأله ۱۱۱. سیدعلی سیستانی، مسأله ۱۱۱. سید ابوالقاسم خویی، مسأله ۱۱۱.

^{۴۳} حسین وحید خراسانی، مسأله ۱۱۱. سیدعلی سیستانی، توضیح المسائل جامع، مساله ۱۲۴. مکارم، مسأله ۱۱۹ (ناسزا گوید یا عداوت داشته باشد). آیت الله حسینعلی منتظری نیز همین رأی را دارد با این تفاوت که اولاً فتوا به احتیاط واجب به نجاست آن ها می دهد و ثانیاً نجاست این گروه را یک نجاست فرهنگی می داند. منتظری، مساله ۸۲ و ۸۶.

^{۴۴} حسین نوری همدانی، مسأله ۱۱۰. سیدعلی سیستانی، توضیح المسائل جامع، مساله ۱۲۴. سیدعلی سیستانی، مسأله ۱۰۷، ۱۴۱۳ منتشره در سال ۱۴۱۳ هجری قمری (و نواصب). ناصر مکارم شیرازی، مسأله ۱۲۰. حسین وحید خراسانی، مساله ۱۰۷. سید ابوالقاسم خویی، مساله ۱۰۷ (و نواصب). میرزا جواد تبریزی، مساله ۱۰۷.

^{۴۵} سیدعلی سیستانی، توضیح المسائل جامع، مساله ۱۲۴. خوارج - یعنی کسانی که بر امام معصوم خروج کنند. حسین وحید خراسانی، مساله ۱۰۷. حکم به نجاست خوارج و نواصب، سید ابوالقاسم خویی، مساله ۱۰۷. حکم به نجاست خوارج و نواصب، میرزا جواد تبریزی، مساله ۱۰۷.

این مرزبندی ها، هم در علم کلام، صورت گرفته و می گیرد، و هم در فقه و شریعت، نتایج خویش را بروز داده و می دهد. جریانات سیاسی نیز در این جبهه بندی ها نقش مهمی را ایفا کرده و می کنند. از همان ابتدای اسلام، در پیدایش جریان جبریه و معتزله، ردّ پای قدرت سیاسی از هواداری و موافقت با یک جریان، تا سرکوب و مخالفت با جریان دیگر مشهود بود. در مرزبندی های بعدی نیز نقش قدرت سیاسی بدون تردید بسیار اهمیت داشت.

در این طبقه بندی نیز نزاع های سختی در گرفته است. مسلمانان به ارتداد و تکفیر یکدیگر پرداختند. برخی، برخی دیگر را ناپاک و نجس دانسته اند. در برخی برهه ها، این اصطکاک ها سبب جواز قتل یکدیگر شد و فتواهایی صادر شد و سرهایی به دار رفت.

نحله های فلسفی نیز از این مرزبندی ها در امان نبودند. تا جاییکه فقیهان سنتی فتوای به نجاست برخی از جریانات فلسفی، مثل «معتقدان به وحدت وجود» دادند.^{۴۶}

در اختلافات سیاسی - عقیدتی، برخی موافقان ولایت فقیه، اتهامات عجیبی به مخالفان ولایت فقیه نسبت دادند، از جمله این که گفته اند: «آنها که شعار مرگ بر اصل ولایت فقیه سردادند، نطفه هایشان حرام و خراب بوده است».^{۴۷}

بخش سوم - بازخوانی «ما» و «آن ها»

بدون تردید رفتار ما با «آن ها» ناشی از تعریف هاست. به نظر می رسد مهمترین کاری که بایستی انجام شود، بازخوانی تعریف هاست. در این بازخوانی، تعاریف «ما» و تعاریف «آن ها»، دوباره به روز می شود. هنگامی که تعاریف، تغییر کرد، «رابطه ها» نیز، نتیجتاً بازخوانی خواهد شد و بر مبنای تعاریف جدید، جایگاه های جدید پدید می آید. در این جایگاه ها، کنش ها و واکنش ها نیز متفاوت خواهد شد.

بند اول - بازخوانی تعریف «ما» و «آن ها»: بحث کلامی

برای درک صحیح تر و شناخت مناسب تر و به روزتر از «آن ها»، بایستی تعاریف سنتی فوق بازخوانی شود. در این بازخوانی، مشاهده خواهیم کرد که راه های رسیدن به خدا و به حقیقت جهان هستی، متعدد است. فقط «ما» نیستیم که حامل حقیقت هستیم. و معلوم نیست که همه «دیگران» حامل ضلالت مطلق باشند. نقل شده است که «راه های بسوی خدا رفتن، به تعداد نفوس خلایق است»، «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق». یعنی هر فردی ممکن است از راه و مسیر خاص خویش به خدا برسد. راه های رستگاری نیز متفاوت است. نگاه عارفان، نگرشی رها شده از قید و بندهای تفاسیر رایج و رسمی از شریعت بود.

^{۴۶} کسانی که عقیده به وحدت وجود دارند یعنی می گویند در عالم هستی یک وجود بیش نیست و آن خداست و همه موجودات عین خدا هستند و کسانی که معتقدند خدا در انسان، یا موجود دیگری حلول کرده و با آن یکی شده، یا خدا را جسم بدانند احتیاط واجب، اجتناب از آنهاست». مکارم، مسأله ۱۲۱.

^{۴۷} ر. ک. به گزارش خبرنگار خبرگزاری رسا، که می نویسد: «آیت الله روح الله قهری، مؤسس و متولی مدرسه علمیه امام مهدی (عج) تهران شامگاه جمعه سیزدهم دی ماه در همایش «این عمار» که با هدف بزرگداشت یوم الله نهم دی در مسجد امام حسن مجتبی (ع) واقع در محله مشیریه تهران برگزار شد، به تحلیل و بررسی مسأله بصیرت و فتنه پرداخت». سایت:

در بند دوم همین بخش و به هنگام بازخوانی تعریف و تبیین «رفتار» ما با آن ها، به بازخوانی این مفاهیم از دیدگاه فقهی و شرعی، بازخواهیم گشت. اما در این بند، به نگرشی دیگر از بطن نگرش های درون دینی، یعنی نگرش عارفانه، می پردازیم زیرا این نگرش می تواند ما را به برداشتی متفاوت از برداشت فقهی رایج موجود سوق دهد که به مفهوم اولیه محتوای پیام نزدیکتر، و با آن همدلانه تر باشد.

مولوی، «حقیقت و رستگاری» را به نور خورشید تشبیه می کند که از درون هر خانه ای، هر شخصی، خورشید را به گونه ای و از زاویه ای خاص می بیند، ولی اگر روزی، دیوار این خانه ها برداشته شود، همگان خواهند دید که یک خورشید واحد بیشتر نیست. خورشید یکی است اما زاویه دید هر فردی متفاوت است، اگر دیوارها (حجاب ها) برداشته شود، همگان با یک خورشید مواجه خواهند شد^{۴۸}:

«مؤمنان معدود لیک ایمان یکی
جسمشان معدود لیکن جان یکی...
جان گرگان و سگان هر یک جداست
متحد جانهای شیران خداست...
هم چو آن یک نور خورشید سما
صد بود نسبت به صحن خانهها
لیک یک باشد همه انوارشان
چونک برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانهها را قاعده
مؤمنان مانند نفس واحده...
زان همه جنگند این اصحاب ما
جنگ کس نشنید اندر انبیا
زانک نور انبیا خورشید بود
نور حس ما چراغ و شمع و دود»^{۴۹}.

به قول حافظ، همگان طالب یارند و همه عبادتگاه ها، خانه عشق است، چه فرقی می کند که آن معبدها، مسجد باشد یا کلیسا و کنیسه.

«عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت
که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت

⁴⁸ Ferechtian Hassan (co-auteur), *Dialogues interreligieux pour le bien de notre humanité: L'autre*, L'Harmattan, 255 pages, Paris, 2008.

⁴⁹ مولوی، مثنوی دفتر چهارم.

من اگر نیکم و گر بد، تو برو خود را باش

هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است، چه مسجد چه کنشت» (حافظ).

از این منظر، بسیاری از «آن‌ها»، مثل ما طالب عشقند و جستجوگر حقیقت. حتا راه گم‌کردگان نیز بسان ما در جستجوی حقیقت هستند و در مقصد نهایی، پی‌سیمرغ حقیقت. با این نگرش، نگاه ما به بسیاری از «آن‌ها» تغییر پیدا خواهد کرد. بسیاری از «آن‌ها» اگر چه هم مسلک ما نیستند، ولی در مقصد نهایی به جستجوی حقیقتی می‌اندیشند که ما نیز بدان امیدواریم. پیامبر اگر چه به پیروی از قرآن، «مؤمنان» را برادر یکدیگر خطاب می‌کرد، (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ)، ولی مردم را صرفنظر از دین و ایمانشان، بسان «دندان‌های شانه» برابر می‌دانست^{۵۰}. پیامبر، رابطه انسان‌ها را با هم دوستانه می‌دانست و توضیح می‌داد که «انسان‌ها، بسان جسمی واحد هستند، از درد یک عضو، اعضای دیگر به تب و بیخوابی مبتلا می‌شوند و در درد و رنج وی، همدلی و مشارکت می‌کنند.»^{۵۱}

مضمون همین حدیث را، سعدی در گلستان، چنین بازگو می‌کند:

«بنی آدم اعضای یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار

دگر عضوها را نماند قرار»

امام علی در نامه به فرماندار منصوبش، مالک اشتر، ضمن سفارش وی به مهربانی و محبت به رعیت، می‌گوید «رعیت، دو گروه هستند یا برادران دینی تو هستند یا آفریده‌های بسان تو»^{۵۲}. بر مبنای این تقسیم‌بندی، ما «آن‌ها» بی‌ی که از برادران دینی ما نیستند را آفریده‌هایی بسان خودمان می‌دانیم که اگر چه هم مسلک ما نیستند ولی بسان ما، آفریده‌ی خدای واحدی هستند.

بند دوم - بازخوانش رفتار «ما» با «آن‌ها»: بحث فقهی

اگر تعاریف «ما» از «آن‌ها» بازخوانی شود، بدون تردید نگاه «ما» به «آن‌ها» تغییر پیدا خواهد کرد.

در بازخوانی آیاتی از قرآن که در فوق برای کشتن کفار مورد استناد قرار داده شد، درمی‌یابیم که به دلایل متعددی، برداشت و نتیجه‌گیری فوق از آن آیات در تفسیر فوق ناصحیح است.

^{۵۰} «الناس كأسنان المشط سواء» من لایحضره الفقیه ج ۴، ص ۳۷۹، ش ۵۷۹۸.

^{۵۱} «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَ تَعَاطُفِهِمْ وَ تَرَاحُمِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ؛ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَ الْخَمِي»، میزان الحکمه، ج 1، حدیث ۱۵۰۴.

^{۵۲} «... وَ اشْعُرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَ اللُّطْفَ بِهِمْ، وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ، وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ...»، نهج البلاغه، نامه ۵۳، خطاب به مالک اشتر.

اولا آیات فوق، دعوت به کشتار کافران نیست، بلکه دعوت به «کارزار» با آن هاست، زیرا معنای «فَاتِلُوا» در این آیات، نه کشتن بلکه کارزار است. لذا در آیه ای که می گوید «فَاتِلُوا الَّذِينَ... حَتَّى يَعْطُوا الْجِزْيَةَ...»، نمی گوید آن ها را بکشید تا مالیات دهند بلکه می گوید با آن ها کارزار کنید تا مالیات بدهند (توبه، ۲۹).

ثانیا، منظور از «کافران» در آیات مورد استناد سوره بقره (۱۹۱ و ۱۹۳)، کافران اعتقادی نیست بلکه دشمنان سیاسی مسلمانان است که از کفار و مشرکین بودند و در نبرد با هم قرار داشتند. برای روشن شدن مفهوم این آیات، لازم است که آیات قبل و بعد این آیه را بازخوانی کنیم:

«با کسانی که با شما جنگ می کنند، در راه خدا بجنگید و تعدی نکنید زیرا خدا تعدی کنندگان را دوست ندارد» (بقره ۱۹۰).^{۴۳} «و هر کجا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید، و همان گونه که شما را بیرون راندند، آنان را بیرون برانید، فتنه از قتل بدتر است، در کنار مسجد الحرام با آنان جنگ نکنید، مگر آنکه با شما در آن جا به جنگ درآیند، پس اگر با شما جنگیدند، آنان را بکشید، که کیفر کافران چنین است» (بقره، ۱۹۱).^{۴۴} «و اگر باز ایستادند، البته خدا آمرزنده مهربان است» (بقره، ۱۹۲).^{۴۵} «با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد، و دین، مخصوص خدا شود. پس اگر دست برداشتند، تجاوز جز بر ستمکاران روا نیست» (بقره، ۱۹۳).^{۴۶} «این ماه حرام در برابر آن ماه حرام است و شکستن حرمت ها قصاص دارد. پس هر کس بر شما تعدی کرد همان گونه که بر شما تعدی کرده بر او تعدی کنید و از خدا پروا بدارید و بدانید که خدا با تقوای پیشگان است» (بقره، ۱۹۴).^{۴۷} «و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت میفکنید و نیکی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد» (بقره، ۱۹۵).^{۴۸}

چنانچه مشاهده شد در آیات فوق، دعوت به کارزار با کافران شده است. سخن از جنگ به میان آمده است و مسلمانان دعوت به جنگ با آنان شده اند، اما همزمان، تصریح شده است که این دعوت به جنگ، در صورتی است که آنان بخواهند با شما بجنگند، لذا در ادامه آیه آمده است که اگر آنان دست از جنگ کشیدند بدانید خداوند آمرزنده و مهربان است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، با نقل این آیات، توضیح می دهد که این آیات یکجا و در خصوص مشرکین مکه نازل شده است.^{۴۹} وی سپس معنای «قتال» را در این آیات توضیح می دهد: «قتال به معنای آن است که شخصی قصد کشتن کسی را

^{۴۳} «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»، بقره، ۱۹۰.
^{۴۴} «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ»، بقره، ۱۹۱.

^{۴۵} «فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»، بقره، ۱۹۲.

^{۴۶} «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»، بقره، ۱۹۳.

^{۴۷} «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنَ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَغْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره، ۱۹۴).

^{۴۸} «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»، بقره، ۱۹۵.

^{۴۹} «سباق آیات شریفه دلالت دارد بر اینکه همه یکباره و با هم نازل شده و اینکه همه یک غرض را ایفا می کنند، و آن عبارت است از فرمان جنگ برای اولین بار با مشرکین مکه، و اینکه می گوئیم بخصوص مشرکین مکه از اینجا می گوئیم که در این آیات به ایشان تعریض شده، که مؤمنین را از مکه بیرون کردند، و نیز متعرض مساله فتنه و امر قصاص است، و نیز نهی می فرماید از اینکه این جنگ را پیرامون مسجد الحرام انجام دهند، مگر اینکه مشرکین در آنجا جنگ را آغاز کنند و همه اینها اموری است مربوط به مشرکین مکه». علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ سوره بقره.

بکند، که او قصد کشتن وی را دارد». با این نگرش، قتال در این آیات و آیات مشابه نه به معنای «کشتن»، بلکه به مفهوم «کارزار» است.

در ادامه تفسیر آیات فوق، علامه طباطبایی پرسشی را مطرح می کند که همچنان پرسش امروز ما و پرسش این نوشتار ماست: «آیا قرآن، بشر را به خونریزی و کشورگشائی دعوت کرده؟». در پاسخ به این پرسش، علامه به آیاتی دیگر از قرآن اشاره می کند که مسلمانان را دعوت به ترک قتال و کارزار نکردن با کفار نموده است، از جمله آیات سوره کافرون که در پایان سوره آمده است «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (برای شما دین خودتان و برای من دین من)، همان مفهومی که در محاوره عامیانه «عیسا به دین خود، موسی به دین خود» تعبیر می شود. یا آیاتی که پیامبر را دعوت به صبر و خویشتن داری در برابر کفار می نماید.^{۶۰} یا آیاتی که دعوت به گذشت و اغماض نسبت به اهل کتاب دارد.^{۶۱} وی سپس توضیح می دهد که در ابتدای بعثت، تا مدتی پیامبر دعوت به ترک قتال شده بود اما پس از هجوم کفار مکه، در واقعه بدر و اُمثال آن، پیامبر مامور به قتال شد.^{۶۲}

علامه طباطبایی پس از دسته بندی آیات قتال، نتیجه گیری می کند که این آیات، دعوت به کارزار و نبردی «دفاعی» بوده است نه «تهاجمی». این نبرد، گاهی با مشرکین مکه بوده است که با پیامبر جنگ می کرده اند و گاهی با اهل کتابی که پیمان شکنی کرده و با دشمنان سیاسی مسلمانان (مشرکین) هم پیمان شده بودند. به تعبیر علامه طباطبایی، آنان «مشرک پنهان»^{۶۳} بودند، یعنی به ظاهر در گروه اهل کتاب قرار داشتند ولی در واقع از مشرکین یا از هم پیمانان با مشرکین بودند.

^{۶۰} «فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ» سوره ق، آیه ۳۹. «فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ» سوره طه، آیه ۱۳۰. «إِصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ» سوره ص، آیه ۱۷. «وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ»، مزمل، آیه ۱۰.

^{۶۱} «بسیاری از اهل کتاب پس از اینکه حق برایشان آشکار شد از روی حسدی که در وجودشان بود آرزو می کردند که شما را بعد از ایمانتان کافر گردانند پس عفو کنید و درگذرید تا خدا فرمان خویش را بیاورد که خدا بر هر کاری تواناست»، «وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَصُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، بقره، آیه ۱۰۹.

^{۶۲} «آیا قرآن بشر را به خونریزی و کشورگشائی دعوت کرده؟ و یا از فرمان جهادش هدف دیگری دارد؟ در قرآن کریم به آیاتی بر می خوریم که مسلمانان را به ترک قتال و تحمل هر آزار و اذیتی در راه خدا دعوت کرده، از آن جمله فرموده: (قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون، و لا انتم اعبدون ما اعبد). و نیز فرموده: (فاصبر علی ما یقولون)... بعد از آنکه مدتها مسلمین را سفارش می کرد تا با کفار مماشات کنند، و در برابر آزار و اذیتشان صبر و حوصله به خرج دهند، آیاتی دیگر نازل شد و مسلمین را امر به قتال با آنان نمود، که بعضی از آنها در اینجا از نظر خواننده می گذرد: دسته های مختلف آیات قرآنی راجع به جهاد و قتال و مراتب و مراحل آن: (اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا، و ان الله علی نصرهم لقدیر، الذین خرجوا من دیارهم بغير حق، الا ان یقولوا ربنا الله) و ممکن است بگوئیم آیه شریفه در باره دفاعی نازل شده است، که در واقعه بدر و امثال آن مأمور بدان شده اند. و هم چنین آیه شریفه: (و قاتلوهم حتی لا یتکون فتنه...) و نیز آیه شریفه: (و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم، و لا تعتدوا، ان الله لا یحب المعتدین). دسته دیگر آیاتی است که در باره قتال با اهل کتاب نازل شده مانند آیه: (قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر، و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله، و لا یدینون دین الحق من الالذین و اتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیه عن یدوهم صاغرون). دسته دیگر آیات قتال با عموم مشرکین است، که غیر از اهل کتابند، مانند آیه شریفه: (قاتلوا المشرکین حیث وجدتموهم) و آیه: (قاتلوا المشرکین کافه کما یقاتلونکم کافه). دسته دیگر آیاتی است که دستور می دهد با عموم کفار چه مشرک و چه اهل کتاب قتال کنید، مانند آیه: (قاتلوا الذین یلونکم من الکفار، ولیجدوا فیکم غلظه). علامه طباطبایی، همان.

^{۶۳} «در خود این آیات سخن از شرک در لفافه به میان آمده، می فرماید: که اهل کتاب به خدا و رسولش ایمان ندارند، و به دین حق نمی گروند، پس معلوم می شود هر چند به خیال خود دارای دین توحید هستند، و لیکن در حقیقت مشرکند، و شرک خود را پنهان می

برای توضیح مطلب فوق، لازم به یادآوری است واژه «مشرکین» در این تعابیر، بیش از آن که به نگرش اعتقادی «آن‌ها» توجه داشته باشد، به رویکرد سیاسی و اجتماعی آنان اطلاق می‌شده است. کسانی که از طاغوت‌های زمان خویش پیروی می‌کردند و در خدمت استبداد و فساد حاکم در آمده بودند، کافر و مشرک تلقی می‌شدند. مؤمنان، خدای واحد داشتند، و خدا «ولی» آنان بود. در حالی که آن‌هایی که پیرو و همراه طاغوت بودند، افرادی تلقی می‌شدند که چند «ولی» داشتند و کافر نامیده می‌شدند. پیروی از آن طاغوت‌ها، «شرک» تلقی می‌شد، هرچند از جهت اعتقادی، به خدای واحدی باور داشته بودند. لذا در علم کلام، در برابر شرک اعتقادی، «توحید نظری» مطرح می‌شد و نقطه مقابل شرک در عمل و پیروی از طاغوت‌های چندگانه، «توحید عملی» بود. توحید نظری، شناخت و باور به خدای یگانه بود و توحید عملی، پیروی عملی و همراهی واقعی با خدای یگانه بود. شرک نیز، بر همین منوال، می‌توانست اعتقادی بوده و یا عملی باشد. در آیه الکرسی، به همین مضمون توحید عملی و شرک عملی تصریح شده است: «خداوند، ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند، آنها را از تاریکی‌ها، به سوی روشنایی و نور به در می‌برد. آن‌هایی که کافر شدند، اولیای آنها طاغوت‌ها هستند، که آنها را از روشنایی، به سوی تاریکی‌ها به در می‌برند، آنها اهل آتش اند و در آن جاودانه خواهند ماند».^{۶۴}

برخی از آیات قتال تصریح دارد که اجازه قتال وقتی داده شده است که مسلمانان مورد ستم واقع شده باشند، به عبارتی دیگر، ابتدا مسلمانان مورد ستم قرار گرفته و از خانه و کاشانه خویش بناحق آواره شده بودند، آنگاه به آنان اجازه کارزار، یعنی اجازه دفاع از خویش داده شده است: «به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده اجازه جهاد داده شده است چرا که مورد ظلم قرار گرفته‌اند...» همان کسانی که بناحق از خانه‌هایشان بیرون رانده شدند آنها گناهی نداشتند جز اینکه می‌گفتند پروردگار ما خداست...».^{۶۵}

در مورد آیه مورد استناد برای نجاست کفار (توبه، ۲۸)، باید یادآوری کنیم که از این آیه، نمی‌توان بر نجس بودن مشرکان به مفهوم فقهی، استناد کرد. زیرا واژه «نَجَس» با واژه «نَجِس» تفاوت دارد. «نَجِس» به معنای ناپاکی است، ولی «نَجَس» به معنای مصدری و وصفی است. منظور آیه این نیست که کافران ناپاک هستند بلکه منظور این است که آن‌ها حامل نجاست هستند.^{۶۶}

در تفسیر این آیه، در مجمع البیان از قول قتاده، توضیح داده شده است که «خدا بدان دلیل آنان را ناپاک خوانده است که آنان نه غسل جنابت می‌کنند و نه وضو می‌گیرند، و بدان دلیل که ورودِ جُنُب به مسجد حرام است، از ورود آنان به مسجد الحرام جلوگیری می‌شود». یعنی ناپاکی آن‌ها ناشی از ناپاکی عارضی است نه این که آن‌ها ذاتاً ناپاک باشند، بلکه آنان حامل ناپاکی هستند.

دارند... در آیه زیر می‌بینیم که بعضی از ایمان‌ها را شرک می‌داند، و می‌فرماید: و ما یومن بالله الا و هم مشرکون». علامه طباطبایی، همان.

⁶⁴ «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»، بقره، آیه 257.

⁶⁵ «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ* الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ...»، حج ۳۹ و ۴۰.

⁶⁶ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید حقیقت این است که مشرکان ناپاکند پس نباید از سال آینده به مسجد الحرام نزدیک شوند و اگر از فقر بیمناکید پس به زودی خدا اگر بخواهد شما را به فضل خویش بی‌نیاز می‌گرداند که خدا دانای حکیم است». «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»، توبه، ۲۸.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق، فهم این مطلب را به فهم عرفی مومنین واگذار کرده است که چون مسجدالحرام پاک و منزه است، و مشرکین ناپاک و غیر منزه هستند، بایستی مانع ورود آن‌ها به مسجدالحرام شد، در نتیجه نمی توان از این آیه، نجاست کفار را استنباط کرد.^{۶۷} در تفسیر نمونه نیز با اشاره به تفاوت «نَجَس» با «نَجِس»، تصریح شده است که از این آیه، نمی توان بر ناپاک بودن مشرکان به مفهوم فقهی، استفاده کرد.^{۶۸}

در برابر فتاوایی مبتنی بر نجاست کفار که در استدلال فوق مورد استناد قرار گرفته بود، فقیهان دیگری نظر متفاوتی ابراز داشتند. در برابر فتوای مبتنی بر ناپاکی و نجاست کفار، می توان حداقل از پنج نظریه دیگر یادآوری کرد که فقیهانی به این نظریات فتوا داده اند. در ذیل، اشاره ای اجمالی به این نظریات در رساله های توضیح المسائل سایر فقیهان می کنیم:

الف- برخی از فقیهان، هنگام حکم دادن به نجاسات کفار، «اهل کتاب» را استثنا کرده اند و آن‌ها را پاک دانسته اند (میرزا جواد تبریزی، حسین وحید خراسانی).^{۶۹}

ب- برخی از فقیهان، «کفار غیر مُعاند» را استثنا کرده اند و آن‌ها را پاک دانسته اند (صانعی).^{۷۰}

^{۶۷} «و نهی از ورود مشرکین به مسجد الحرام بحسب فهم عرفی امر به مؤمنین است، به اینکه نگذارند مشرکین داخل مسجد شوند. و از اینکه حکم مورد آیه تعلیل شده به اینکه چون مشرکین نجسند، معلوم می شود که یک نوع پلیدی برای مشرکین و نوعی طهارت و نزاهت برای مسجد الحرام اعتبار کرده، و این اعتبار هر چه باشد غیر از مساله اجتناب از ملاقات کفار است با رطوبت» (المیزان).

^{۶۸} «آیا این آیه دلیل بر نجس بودن مشرکان به همان مفهوم فقهی است یا نه؟ در میان فقهاء و مفسران گفتگو است و برای تحقیق معنی آیه لازم است روی کلمه ((نجس)) قبلاً بررسی شود. ((نجس)) بر وزن (هوس) معنی مصدری دارد، و به عنوان تاءکید و مبالغه به معنی وصفی نیز به کار می رود. ((راغب)) در کتاب ((مفردات)) درباره معنی این کلمه می گوید: ((نجاست و نجس)) به معنی هر گونه پلیدی است و آن بر دو گونه است، یک نوع پلیدی حسی، و دیگری پلیدی باطنی است. و ((طبرسی)) در ((مجمع البیان)) می گوید: به هر چیزی که طبع انسان از آن متنفر است ((نجس)) گفته می شود. به همین دلیل این واژه در موارد زیادی به کار می رود که مفهوم آن یعنی نجاست و آلودگی ظاهری وجود ندارد، مثلاً دردهائی را که دیر درمان می پذیرد، عرب نجس می گوید، اشخاص پست و شرور با این کلمه توصیف می شوند، پیری و فرسودگی بدن را نیز نجس می نامند. و از اینجا روشن می شود که با توجه به آیه فوق به تنهائی نمی توان قضاوت کرد که اطلاق کلمه ((نجس)) بر مشرکان به این خاطر است که جسم آنها آلوده است، همانند آلوده بودن خون و بول و شراب و یا اینکه به خاطر عقیده بت پرستی یک نوع آلودگی درونی دارند. و به این ترتیب برای اثبات نجاست کفار به این آیه نمیتوان استدلال کرد، بلکه باید دلائل دیگری را جستجو کنیم» (تفسیر نمونه).

^{۶۹} برخی از مراجع، در مساله فوق و به هنگام نام بردن از نجاسات، به شکل کلی از واژه «کافر» استفاده نکرده اند بلکه آن را مقید به قیدی نموده اند. برخی مقید کرده اند به «کافر که از طایفه یهود و نصاری و مجوس نباشد (میرزا جواد تبریزی، مساله ۸۴). «اما اهل کتاب (یعنی یهود و نصاری و مجوس) که پیغمبری حضرت خاتم الانبیاء محمد بن عبد الله (ع) را قبول ندارند، نیز بنا بر مشهور نجس می باشند و این قول موافق احتیاط مستحب است و لکن بنا بر اظهار این طوائف پاکند» میرزا جواد تبریزی، مساله ۱۰۷. «اما اهل کتاب - یعنی یهود و نصاری - اقوی طهارت آنها است هر چند احوط اجتناب است». حسین وحید خراسانی، مساله ۱۰۷. آیت الله سیستانی در رساله های جدید الانتشار حکم به طهارت اهل کتاب داده اند: «اما اهل کتاب (یعنی یهود و نصاری و مجوس) که پیغمبری حضرت خاتم الانبیاء محمد ابن عبد الله صلی الله علیه وآله را قبول ندارند نیز بنا بر مشهور نجس می باشند ولی حکم به طهارت آنان دور نیست اگر چه اجتناب از آنها بهتر است». سیدعلی سیستانی، مساله ۱۰۷، ۱۴۱۳منتشره در سال ۱۴۱۳ هجری قمری. تمام بدن کافر غیر اهل کتاب، حتی مو و ناخن و رطوبت های او نجس است و اما اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان) پاک می باشند. سیستانی، توضیح المسائل جامع، مساله ۱۲۱. «لازم به ذکر است که حکم پاک یا نجس بودن مرتد یعنی کسی که از اسلام خارج شده، حکم همان گروهی است که مرتد به آن وارد شده، پس اگر فرد مرتد، کافر کتابی گردد، پاک است و چنانچه کافر غیر کتابی شود، نجس می گردد». سیستانی، توضیح المسائل جامع، مساله ۱۲۱. «اما اهل کتاب - یعنی یهود و نصاری و مجوس - محکوم به طهارت اند». سیستانی، توضیح المسائل، ۱۳۹۳ با تجدید نظر و اضافات، مساله ۱۰۳.

^{۷۰} برخی از فقهاء، کافری که ناپاک است را مقید کرده اند به «کافر معاند دینی» (یوسف صانعی، مساله ۸۱). «کافر» یعنی کسی که منکر خداست، یا برای خدا شریک قرار می دهد، یا پیامبری حضرت خاتم الانبیاء محمد بن عبدالله (ص) را قبول ندارد، یا در یکی از آنها شک

ج- برخی از فقیهان، نجاست کفار را «نجاستی عارضی» قلمداد کرده و در صورتی که کفار با نجاست بیرونی (مثل خوک و شراب) آلودگی نداشته باشند، آنان را از جهت ذاتی پاک دانسته اند.^{۷۱}

د- برخی از فقیهان، نجاست کفار را «نجاستی روحی و معنوی» قلمداد کرده و کفار را از جهت جسمانی پاک دانسته اند.^{۷۲}

ه- برخی از فقیهان، مطلق «انسان» و همه انسان ها را صرفنظر از اعتقادات آنان، از جهت جسمانی پاک دانسته اند.^{۷۳}
در مورد طهارت و یا نجاست سایر فرقه های اسلامی، برخی از فقها به پاک بودن همه فرقه های اسلامی، به جز دشمنان ائمه فتوا داده اند.^{۷۴}

اصرار فقیهان بر ناپاکی دشمنان ائمه، بیش از آن که یک حکم فقهی باشد یک حکم سیاسی- اعتقادی است. زیرا اولاً در کتاب و سنت پیامبر هیچگونه سندی برای آن وجود ندارد. بر خلاف، نجاست کفار که در نزد برخی فقها مستند به آیه قرآن («إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»، توبه، ۲۸) است، نجاست دشمنان ائمه مستند به هیچ آیه ای از قرآن یا سنت پیامبر نیست. ثانیاً این یک فتوا در «جهان اسلام» نیست، بلکه فتوایی در نزد فقهای «اهل تشیع» است زیرا سایر فرقه های غیر شیعه، هیچگاه به چنین حکمی فتوا نداده اند. ثالثاً حتا در نزد شیعیان اولیه چنین حکمی وجود نداشته است. بعدها که شیعه به عنوان یک جریان اعتراضی اقلیت در جهان اسلام شکل گرفت و منشورهای خویش را تدوین کرد، برای تمایز خویش و برای ابراز انزجار از دشمنان ائمه، چنین حکمی را صادر کرد.

چنانچه مشاهده شد، یکی از ریشه های فتوا به نجاست کفار، به دلیل نجاست عارضی و ناشی از تماس آن ها با سایر نجاسات (خون، شراب و...) بود. دلیل دیگر این فتوا، تحریم سیاسی کفار برای اجتناب از آنان و کاهش ارتباط با آنان بود. برخی نیز،

دارد، و کفار معاند مطلقاً نجسند، اما غیر معاندان از آنها-که عامه کفار می باشند- اظهار، عدم نجاست آنان است، بلکه عامه کفار، حتی حربی آنان که بخاطر اسلام و اعتقاد مسلمانان با آنان نمی جنگند، بلکه برای جهات دیگری می جنگند، معاند دینی نمی باشند و محکوم به نجاست نیستند. در پاورقی این مسأله، معاند را تعریف کرده اند: معاند، یعنی کسی که می داند اسلام بر حق است و در عین حال انکار می کند، و یا شک در حقانیت دارد، ولی از روی دشمنی، عمداً تحقیق نمی کند و اسلام را انکار می کند، خلاصه، معاند کسی است که کُفرش «عن وجود» باشد. صانعی، مسأله ۱۰۴.

^{۷۱} «کفاری که مانند یهود و نصاری اهل کتاب می باشند، ذاتاً پاک می باشند و تا هنگامی که علم به ملاقات بدن آنها با یکی از نجاسات که ذکر شد و میشود حاصل نشده است، اجتناب لازم نیست». حسین نوری همدانی، مسأله ۱۰۶. مسأله ۸۱- اهل کتاب مانند یهود و نصاری اگر از نجاساتی همچون مشروبات الکلی، گوشت خوک و مانند آن پرهیز کنند، پاک بودن آنان بعید نیست. منتظری، مسأله ۸۱.

^{۷۲} «پاره ای از مسائل و فروع نجاست کافر جنبه احتیاطی دارد و بر فرض نجاست، حکمت نجاست او با دیگر نجاست ها تفاوت دارد، و در حقیقت نجاست کافر یک دستور فرهنگی و سیاسی برای پرهیز از معاشرت و تحت تاثیر واقع شدن و آلودگی اندیشه ها و سلطه کفار بر مسلمانان می باشد»، منتظری، مسأله ۸۶. «اهل کتاب ذاتاً نجس نیستند، ولی اگر یقین کردیم که دستشان با رطوبت با سگ یا خوک یا شراب مثلاً تماس داشته و بعد با رطوبت به چیزی تماس گرفته اند آن چیز نجس است؛ ولی با شک، حکم نجاست بار نمی شود و تفحص هم لازم نیست، بلکه اگر موجب وسواس شود پرهیز از وسواس لازم است». منتظری، استفتانات، سایت ایشان:

<https://amontazeri.com/book/estefta/volume-3/37>

^{۷۳} برخی از مراجع، در شمارش نجاسات، «کافر» را ذکر نکرده اند بلکه در مسأله ای مستقل، به وضعیت وی پرداخته اند و وی را پاک دانسته اند «کافر از نظر جسمی پاک است و اگر از چیزهایی که از نظر شرع اسلام نجس می باشند، اجتناب کند دارای نجاست عارضی نیز نمی باشد ولی از نظر روحی و معنوی پلید است» محمد ابراهیم جناتی، مسأله ۱۱۵. «غیر مسلمانان از هر نوع و قسمی که باشند (اهل کتاب، مشرکین و ملحدین) ذاتاً و از نظر جسمی و بدنی پاک هستند و اگر از چیزهایی که در نظر مسلمانان نجس می باشند، اجتناب کنند، نجاست عرضی هم ندارند». محمد ابراهیم جناتی، فتاوی منتخب در سایت ایشان:

<http://jannaati.com/far/index.php?page=6>

^{۷۴} «تمام فرقه های اسلامی پاکند، مگر آنها که با ائمه معصومین عداوت و دشمنی دارند و خوارج و غلات، یعنی غلوکنندگان در حق ائمه» (مکارم، مسأله ۱۲۲).

نجاست آن‌ها را به معنای ناپاکی روحی و معنوی اعتقادات آنان می‌دانستند. بنابر این، حکم دادن به نجاست آنان، از پشتوانه ضعیفی برخوردار است. لذا می‌توان نتیجه گرفت که انسان بما هو انسان، مطلقاً پاک است.

بخش چهارم - بازگشت «ما» و «آن‌ها» به سوی «آبر من»

«ما» در انشقاق‌ها و تجزیه‌های خویش، همچنان به پیش می‌رود: امت پیامبر، هفتاد و دو ملت می‌شوند، و هر ملتی باز هفتاد و دو نحله می‌شوند و....

مهندس مهدی بازرگان، در تحلیلی راجع به انقلاب ایران، از دانش فنی و دانشگاهی خویش بهره می‌برد تا نقد خویش از کارکرد رهبران را به زبانی علمی بیان کند. وی گام‌های اولیه و حرکت اولیه انقلاب را حرکت رو به مرکز می‌داند (*Centripète*) که همه در تلاش برای وحدت بودند، اما پس از پیروزی، حرکت دوم آغاز می‌شود که حرکتی است فرار از وحدت و گریز از مرکز (*Centrifuge*).^{۷۵}

با وام گرفتن این دو اصطلاح، می‌توان حرکت «ما» را در امتداد تاریخی‌اش، حرکتی دوگانه دانست، که برای تبیین مرزهایش، گریز از مرکز داشت و دارد (*Centrifuge*). ولی در سرانجام تاریخ، حرکتی رو به مرکز خواهد داشت (*Centripète*).

موعود آخرالزمان، «سوشیانت»^{۷۶} زرتشتیان، «ماشیح» یهودیان، «مسیح» مسیحیان و «مهدی» مسلمانان، خواهد آمد. به تعبیر ابن میمون، باور به بازگشت موعود «ماشیح»، یکی از اصول سیزده گانه ایمان یهودیان است.^{۷۷} بنابر تصریح تورات، این حادثه زمانی محقق خواهد شد که «پراکندگی قوت قوم مقدس به انجام رسد، آنگاه همه این امور به اتمام خواهد رسید».^{۷۸} در انجیل، مسیحیان دعوت شده اند که هر لحظه مشتاقانه در انتظار آن بازگشت باشند.^{۷۹} اگر در نخستین هبوط «من»، «من» زمینی شد و تکه تکه گردید، در آن بازگشت ملکوتی، ملکوت آن «آبر من»، «من»‌های زمینی را آسمانی خواهد کرد.^{۸۰} شاید این «من»‌ها زمانی که از آن ذرّ کمیاب خرد، بهره وافر خویش را برده باشند، آسمانی بشوند. «خرد مطلق» بر روح بشریت حاکم خواهد شد و «روح مطلق»، نمایشگر «یگانگی» این و آن خواهد شد.

در باور اعتقادی شیعیان، در آخرالزمان، به وحدت «ما»، بازگشت می‌شود. مهدی موعود شیعیان خواهد آمد. سنیان نیز «مهدی» خویش را در وجود او جستجو خواهند کرد. عیسا مسیح نیز باز می‌گردد و در نماز خویش به وی اقتدا می‌کند. و

^{۷۵} بازرگان مهدی، انقلاب ایران در دو حرکت، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶.

^{۷۶} زرتشتیان در انتظار آن رهایی بخش، «سوشینت» یا «سوشیانت» هستند که در دین زرتشت یا مزدیسنا، منجی نهایی زمین بشمار می‌رود.

^{۷۷} ر.ک. دقیقیان، شرحی بر دلالت الحائین، ج ۱، ص ۲۷۷.

^{۷۸} «۱ و در آن زمان میکائیل، امیر عظیمی که برای پسران قوم تو ایستاده است، خواهد برخاست و چنان زمان تنگی خواهد شد که از حیثی که امتی به وجود آمده است تا امروز نبوده، و در آن زمان هر یک از قوم تو که در دفتر مکتوب یافت شود رستگار خواهد شد. ۲ و بسیاری از آنانی که در خاک زمین خوابیده‌اند بیدار خواهند شد، اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت خجالت و حقارت جاودانی. ۷ و آن مرد ملبس به کتان را که بالای آبهای نهر ایستاده بود شنیدیم که دست راست و دست چپ خود را بسوی آسمان برافراشته، به حی ابدی قسم خورد که برای زمانی و دو زمان و نصف زمان خواهد بود و چون پراکندگی قوت قوم مقدس به انجام رسد، آنگاه همه این امور به اتمام خواهد رسید». تورات، کتاب دانیال نبی، فصل ۱۲، بند ۱ و ۲ و ۷.

^{۷۹} «و شما مانند کسانی باشید که انتظار آقای خود را می‌کشند که چه وقت از عروسی مراجعت کند تا هروقت آید و در را بکوبد، بی‌درنگ برای او بازکنند». لوقا، فصل ۱۶ ش ۳۶.

^{۸۰} «ملکوت تو بیاید. اراده تو چنانکه در آسمان است، بر زمین نیز حاکم شود». متی، فصل ۶ ش ۱۰.

خضر، آن سبز سبزیپوش، آن شاهد تاریخی همه پست و بلایی های فرزندان ابراهیم، که در درازای زیستن خویش، رمز و راز حلقه های عرفانی را در مخزن سینه پُر آسرار خویش حفظ کرده بود، به جشن آخرالزمان جلوه ای معنوی و عرفانی می بخشد. «تاریخ» و سمبل های تاریخی، همگی در نماز خویش به آن «امام» اقتدا خواهند کرد. امام و همراهان، همگی به قبله واحده «کعبه»، بنای یادگار ابراهیم، پدر ادیان توحیدی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) نماز می گذارند. تفرقه ادیان به وحدت می رسد. خدای واحد، پیامبرانی متکثر فرستاد. در روند هبوط، تکثر پیام آوران خدای واحد، و در نتیجه تکثر ناجی ها، امری اجتناب ناپذیر و لازمه تکثر شرایط اقلیمی - فرهنگی و تاریخی متفاوت بشریتی بود که هبوط کرده بود. اما ایمان های متعدد، پیام آوران متعدد، ناجی های متعدد، همگی خدای واحدی داشتند. در روند صعود، خرد انسان کامل، بازگشتی به آن یگانگی «توحید» خواهد داشت.

در روایات اسلامی، وعده داده شده است که در آخرالزمان، انسان ها به یگانگی اولیه باز می گردند، جیب ها یکی می شود، جیب من و جیب ما و جیب آن ها، یکی می شود. از امام صادق نقل شده است که هنگام قیام امام قائم، «هر نیازمندی دست می برد و از جیب برادر ایمانی اش به مقدار نیاز برمی دارد و برادرش او را منع نمی کند». امام علی توصیف می کند که «هنگامی که قائم ما قیام کند، کینه از دل های بندگان برود». در حدیثی دیگر از امام صادق آمده است که امام پس از ظهورش، «عقل ها و خردها را رشد داده، و آن ها را به کمال می رساند».^{۸۱}

رشد عقل و خرد بشریت، سبب این «یکی شدن ها» می شود. یکی شدن قبله و یکی شدن امام، نشانه «وحدت امور آن دنیایی»، و یکی شدن جیب ها، نمایانگر «وحدت امور این دنیایی» است. به آخرین لحظه ها نزدیک می شویم. در «افق» آخرالزمان، تیرگی شب با روشنایی روز پیوند می خورد. باری دیگر، این دنیا با آن دنیا هم افق می شود.

«ما»، با همه تفاوت های میان «من» هایش، با همه تلخ و شیرینی هایش، با همه نیک و بد هایش، سرانجام به سوی آن «آبر من» باز می گردد: «ما از آن خداییم و به سوی او باز می گردیم»، «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶).

«رگ رگست این آب شیرین و آب شور

در خلایق می رود تا نفخ صور...

جزوها را رویها سوی گلست

بلبلان را عشق با روی گلست...

آنچ از دریا به دریا می رود

از همانجا کامد آنجا می رود

از سر که سیلهای تیزرو

وز تن ما جان عشق آمیز رو».^{۸۲}

نتیجه:

^{۸۱} «لَذَهَبَتِ الشَّخَاءُ، مِنْ قُلُوبِ الْعِبَادِ»، «إِذَا قَامَ قَائِمُنَا وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْعِبَادِ فَجَمَعَ بِهِ عُقُولَهُمْ وَ أَكْمَلَ بِهِ أَخْلَاقَهُمْ».

^{۸۲} مولوی، مثنوی دفتر اول.

«من» در روند تعامل خویش با «من» های دیگر، «ما» شد. «ما» در برابر «آن ها» مرزبندی و جبهه بندی کرد. در آن مرزبندی های اولیه، فاصله ها پُررنگ شد تا هویت ها برجسته شود. اقلیت ها در نبرد مرگ و زندگی، چاره را در پرهیز از اختلاط با «دیگران» می دیدند، لذا خود را حامل حقیقت مطلق و «آن ها» را در گمراهی مطلق می دیدند. در فرهنگ انتظار شیعه، «آخرالزمان» دوران بازگشت به وحدت است. خرد بشریت رشد کرده، به تکامل می رسد، و خرد جمعی رو به سوی رستگاری گام بر می دارد. امتی که در انتظار مصلح است خود باید صالح باشد. آن شخصی که انتظار می کشد، باید گامی به جلو بردارد و به پیشواز و استقبال موعود منتظر برود. تفسیرها و تعبیرهای کلامی و فقهی جداکننده انسان ها، باید به سود پیشوایی از آن دوران مورد انتظار، بازخوانی شود. در آن صورت اگر «سیمرغ» جستجوگر به «کوه قاف» نزدیک شود، «رستگاری» را در خویشتن خردمند خویش، خواهد یافت. کعبه و بتخانه، در اقلیم های متکثر و متفاوت، بهانه هایی بوده اند برای رسیدن ها. وقتی لحظه های ناب وصال نزدیک شود، سیمرغ دانایی و خردمندی و رازدانی، رازهای پنهان حقیقت خویش را بازخواهد یافت، اما پیش از آن، مرغ های خسته و فرسوده را توانایی ادامه راه نیست، همت های بلند و خردهای جستجوگر کمال، به پیشواز نماد انسان کامل خواهند رفت، و آنگاه ندا سر خواهند داد که «در هوس خیال او، همچو خیال گشته ام»^{۸۳}. در روند این همدلی های خردمندانه و در جستجوی اکسیرهای درمانگرانه، بدون تردید، عشق و محبت به دیگری، آوازی است که «من» ها را به سوی یکدیگر فرا می خواند:

«هر نفس آواز عشق، می رسد از چپ و راست

ما به فلک می رویم، عزم تماشا که راست

ما به فلک بوده ایم، یار ملک بوده ایم

باز همان جا رویم، جمله که آن شهر ماست

خود ز فلک برتریم، وز ملک افزونتریم

زین دو چرا نگذیریم، منزل ما کبریاست»^{۸۴}

⁸³ دیوان شمس، غزل ۱۴۰۳.

⁸⁴ دیوان شمس، غزل ۴۶۳.

گفت‌وگو با امانوئل لویناس (رامین جهانگللو)



اشاره

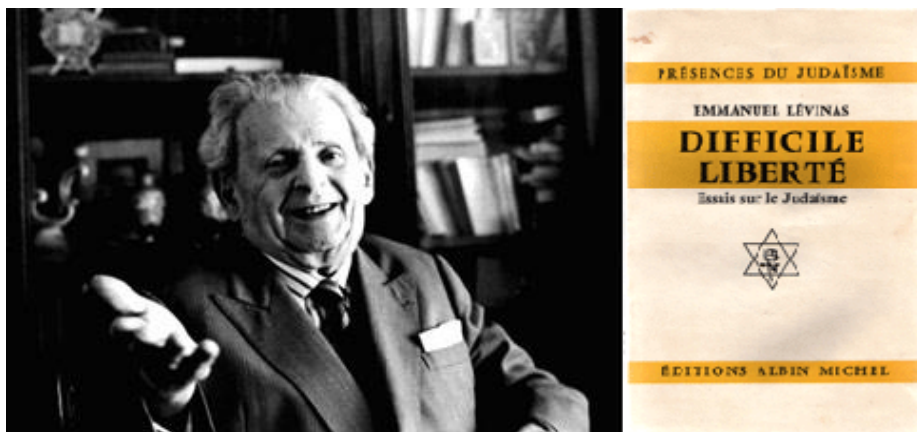
رامین جهانگللو

نخستین بار، امانوئل لویناس را در سال ۱۹۷۷ در دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه سوربون دیدم. در آن زمان، لویناس هنوز بازنشسته نشده بود و پاره‌ای از وقت خود را صرف تدریس فلسفه می‌کرد. در ۷۲ سالگی از سلامت جسمی و روحی کاملی برخوردار بود؛ ذهنی بیدار داشت و کلامی جذاب. محفل گرم و پرفسای او دانشجویان را تحت تأثیر قرار می‌داد و کمتر شنونده‌ای بود که یک بار در کلاس درس او حضور یابد و نخواهد باز در جلساتش شرکت کند. بسیار اتفاق می‌افتاد که بدون رجوع به متن یا دستنوشتی به مدت یک ساعت و نیم درباره‌ی فلسفه‌ی هوسرل و هایدگر صحبت می‌کرد و پس از ختم درس با ملایمت و روی گشاده و دوستانه به پرسش‌ها پاسخ می‌داد و در آن ایام، من تازه دانشجوی سال اول فلسفه بودم. ولی علاقه و کنجکاوی و شهرت لویناس موجب شد که به کلاس‌های درس او بروم؛ هرچند که درس‌ها در حد دوره‌ی کارشناسی ارشد بود. البته با هیچ یک از آثار لویناس آشنایی نداشتیم و درک مفاهیمی که او در بیان نگرش فلسفی خود به کار می‌برد، برایم دشوار بود. ولی بعدها رفته رفته با آثار او آشنا شدم و فرصت یافتیم تا از ژرفا و ویژگی و اصالت اندیشه او در پژوهش‌های فلسفی، بهره‌مند شوم. ۱۷ سال از دور و نزدیک، آثار و افکار لویناس را دنبال کردم. ولی سعادت دیدار و گفت‌وگوی با وی هیچ گاه برایم میسر نشد، تا در ژوئن ۱۹۹۴ در سفری به پاریس، سرانجام با او از نزدیک آشنا شدم. لویناس از من خواست که به خانه‌اش در محله‌ی شانزدهم پاریس بروم. او مرا با گرمی تمام پذیرفت و به مدت دو ساعت با حوصله به پرسش‌های گوناگون من پاسخ داد. در خلال این گفت‌وگو تمام مدت، همسر سالخورده لویناس نیز در کنار او حضور داشت و گهگاه در میان بحث با احساس تمام نکاتی را به گفته‌ها می‌افزود که در این مصاحبه نیامده است؛ آنها را به دلایل شخصی حذف کرده‌ام.

امانوئل لویناس یکی از بزرگترین و مهمترین فیلسوفان امروز فرانسه است. او در بخش آخر کتاب خود تحت عنوان *آزادی دشوار* *Liberté Difficile* می‌نویسد: "زندگینامه‌ی من با احساس و خاطره‌ی جنایات نازی شکل گرفته است". به همین دلیل لویناس از جمله نادرترین فیلسوفان اروپایی است که خشونت بی حد و مرز رژیم‌های توتالیتر قرن بیستمی را از نزدیک مشاهده کرده است. ارزش و اهمیت اندیشه‌ی لویناس را در ماهیت چند گانه‌ی تفکر فلسفی او می‌توان یافت. از نظر تمدنی، لویناس در

میان دو فرهنگ مهم قرار می‌گیرد؛ از یک سو فرهنگ یهودی که از دوران کودکی تحت تأثیر آن بوده است و از سوی دیگر، فرهنگ یونانی- مسیحی که آن را به عنوان وطن عقلی خود برگزیده است. اما اندیشه‌ی لویناس فراتر از این دو فرهنگ گام می‌نهد. او از درون فرهنگ یهودی به ارزش‌های فلسفی عقلگرایی نظر می‌اندازد و در برخورد با فرهنگ یونانی- مسیحی غرب، سرسختانه با چنان اندیشه‌ی فلسفی مقابله می‌کند که می‌کوشد با تکیه بر تأملات و تفکرات فلاسفه‌ی یونان قرن پنجم قبل از میلاد مسیح، مبانی فلسفه‌ی هستی را تبیین کند. بدین گونه، لویناس را نمی‌توان به منزله‌ی "فیلسوف هستی" به معنای عام کلمه معرفی کرد، زیرا خود را اندیشمندی می‌داند که در مورد "هستی برای دیگری" می‌اندیشد. هدف لویناس از اندیشه‌ی فلسفی، نه شناخت هستی است و نه شناخت فاعل شناسنده (*Sujet Connaissant*) که خود را به عنوان سوژه‌ای قدرتمند، پایه و اساس کلیه شناخت‌های جهان می‌داند. شکی نیست که مهم برای لویناس، تفکر درباره‌ی "حضور دیگری" در زندگی این سوژه است. زیرا به گفته‌ی او، "دیگری" مانع زندانی شدن سوژه در درون ذهنیت خویش می‌شود. به همین جهت، لویناس در میان فیلسوفانی که در جست و جوی هستی بی‌نام و نشان هستند- یعنی به دنبال آنچه که لویناس آن را *Il y a* با "موجودیت بدون موجود" می‌نامد- از رنسانس و نوزایی سوژه‌ای سخن می‌گوید که در قبال گناه‌ها، اشتباهات و حتی مرگ "دیگری" مسئول است. "دیگری" از دیدگاه لویناس، کسی است که همیشه بیرون از "من" و فراسوی "من" قرار می‌گیرد. در اندیشه‌ی لویناس زبان، محل دیدار "من" و "دیگری" است. لویناس می‌نویسد: "امکان گفت‌وشنود میان "من" و "تو" بدین خاطر است که "تو" مطلقاً با "من" متفاوت است". "من" در گفت‌وشنود با "دیگری" باید از حاکمیت ذهنی خود بکاهد و به دیگری و برای دیگری پاسخ دهد. ولی چه چیزی موجب رفتن "من" به سوی "دیگری" می‌شود؟ از نظر لویناس آنچه که "من" را به سوی "دیگری" جلب می‌کند، خواستن متافیزیکی جهان نامریی است؛ خواستی که در جستجوی "بی‌نهایت" در دیگری است. "بی‌نهایت" به گفته‌ی لویناس در شکل خواستنی پدیدار می‌شود که با کشیده شدن به سوی "دیگری" امکان می‌یابد. ژاک دریدا در کتاب خود نوشته و تفاوت (*Ecriture et Difference*) در این باره می‌نویسد: "حرکت خواستن، تنها در "نه" گفتن به خواسته امکان پذیر است". به عبارت دیگر، از گفت‌وشنود میان "من" و "دیگری" هیچ گونه هم‌نهادی به دست نمی‌آید، زیرا خواستن "دیگری" و مسئولیت در قبال او هیچ پایانی ندارد و کفه‌ی ترازو همیشه به نفع "دیگری" پایین می‌رود. پس، از دیدگاه لویناس رابطه میان سوژه و "دیگری" همواره رابطه‌ای نابرابر است، زیرا مسئولیت "من" در قبال "دیگری" هیچگاه به معنای مسئولیت "دیگری" در قبال "من" نیست. از این رو، رفتن "من" به سوی "دیگری"، فقط به دلیل خواست متافیزیکی "من" در یافتن "بی‌نهایت" است. اما چه چیزی موجب ایجاد این خواست در سوژه‌ای می‌شود که خود را محور اصلی و شناسنده‌ی واقعی جهان می‌شمارد؟ لویناس جواب این سؤال را در رابطه انسان با مرگ می‌بیند. او در یکی از مهمترین آثار خود تحت عنوان زمان و دیگری می‌نویسد: "مرگ پیام آور واقعه‌ای است که سوژه، چیرگی و تسلطی بر آن ندارد؛ واقعه‌ای که در ارتباط با آن، سوژه دیگر سوژه نیست." به عبارت دیگر، مرگ تنها واقعه‌ای از زندگی بشری است که آگاهی فرد در آن شرکت مستقیم ندارد، زیرا زمانی که مرگ هست، من نیستم و زمانی که من هستم، مرگ وجود خارجی ندارد. پس مرگ امری است غیر قابل پیش‌بینی که در آن سوژه از سرنوشت خود بی‌خبر است. در اینجا به هسته‌ی اصلی فلسفه لویناس می‌رسیم که در این جمله خلاصه می‌شود: "آینده‌ای که مرگ به ما می‌دهد، آینده‌ی واقعه، هنوز تبدیل به زمان نشده است. این آینده به هیچ کس تعلق نمی‌گیرد و هیچ فردی قادر به انگاشتن آن نیست. پس برای اینکه این آینده عنصری از زمان شود، باید با زمان حال ارتباط برقرار کند... و حضور آینده در زمان حال فقط از طریق رودررویی با "دیگری" امکان پذیر است". همان طور که از نام کتاب و از محتوای این متن پیداست، برای لویناس برخلاف هایدگر، مفهوم زمان، حقیقت مطلق خود را نه در ارتباط با مرگ، بلکه در رابطه با "دیگری" می‌یابد. از این رو از دیدگاه لویناس، اخلاق و رابطه میان "من"

و "دیگری" بر موضوع هستی‌شناسی اولویت دارد. لویناس با تکیه بر پدیدارشناسی چهره‌ی انسانی می‌کوشد تا با فرارفتن از هستی‌شناسی هایدگری به مفهوم مسئولیت، یعنی محور اصلی رابطه‌ی میان "من" و "دیگری" دست یابد. از دیدگاه لویناس "مسئولیت نسبت به دیگری" مهمترین ضرورت اخلاقی است که همیشه به عنوان رابطه‌ای یک طرفه و نا برابر عمل می‌کند. به عبارت دیگر، "من" مسئول "دیگری" هستم، ولی در قبال مسئولیت خود در برابر دیگری، نباید از او نیز انتظاری داشته باشم. همچنین از آنجا که "دیگری" حضور همیشگی دارد و به عبارتی، حتی پیش از تولد "من" وجود داشته، پس به گفته‌ی لویناس مسئولیت نسبت به دیگری "از آغاز نیز دیرینه‌تر است" و از گذشته‌ی کهن به ما به ارث رسیده است. بدین سان در دیدگاه لویناس "مسئولیت نسبت به دیگری" پایه و اساس تمامی بنیادهاست و فراسوی جوهر سوژه قرار می‌گیرد. اضافه کنیم که برای لویناس دیدار با "دیگری" به واسطه‌ی دیدار با چهره‌ی او میسر می‌شود و این خود، دیداری است با "بی‌نهایت". لویناس در اینجا با رجوع به اندیشه‌ی دکارتی (تأملات، به ویژه بخش سوم) در باب اولویت ایده‌ی "بی‌نهایت" بر ایده‌ی "متناهی" سخن می‌گوید و به همین سبب نیز در مخالفت مستقیم با خودشناسی (*Egologie*) هوسرلی قرار می‌گیرد. هوسرل با معنای‌ای که تقلیل‌پذیر به یک نمودار نباشد، مخالف است. ولی برای لویناس "بودن برای دیگری" خود، یک نوع امر التفاتی (*Intentionalité*) غیر قابل بازنمایی است. به همین جهت از دیدگاه لویناس در رودرویی دو انسان، یعنی اخلاق، نیازی به هیچ‌گونه مبنای هستی‌شناختی نیست. همچنین لویناس برخلاف هایدگر که اجتماعی بودن (*Socialité*) را تنها رابطه با "منیت" (*Jemeinigkeit*) سوژه به مثابه هستی‌حضوری (*Dasein*) در نظر می‌گیرد، اولویت را در اندیشه‌ی فلسفی خود، به مفهوم "دیگری" و موضوع "حق دیگری برای زیستن" می‌دهد. از این رو به قول لویناس، اخلاق بر هستی‌شناسی الویت دارد، زیرا رابطه‌ی "من" و "دیگری" به رابطه‌ی هستی‌حضوری (*Dasein*) و هستی (*Sein*) تقلیل نمی‌یابد. از دیدگاه او مسئول بودن نسبت به "دیگری" به منزله‌ی کاهش و تقلیل ارزش ذهنی سوژه نیست، بلکه بدین معناست که "من" خود را جایگزین "دیگری" می‌کند و مسئولیت دردها، گناه‌ها و رفتار نیک و بد او را به عهده می‌گیرد. لویناس در اینجا اصل جایگزینی (*Substitution*) را نوعی تابعیت (*Subjectum*) تعریف می‌کند و می‌نویسد: "خود" تابع است. او زیر بار جهان قرار می‌گیرد، زیرا مسئول همه چیز است". به نظر لویناس زمانی که "خود"، جایگزین "دیگری" می‌شود، نقشی از پیش تعیین شده را ایفا نمی‌کند، بلکه با "نیکی" (*Bonté*) ذاتی خود با شرّ و خشونت مبارزه می‌کند که از هستی نیز کهنه‌تر است. به قول لویناس در مقابل چهره‌ی "دیگری" در "من" دو احساس متضاد ایجاد می‌شود؛ احساس خشونت (کشتن دیگری) و احساس نیکی (مسئول بودن نسبت به دیگری). ولی چهره‌ی "دیگری" این حکم و قانون را به یاد "من" می‌اندازد و ایده‌ی "بی‌نهایت" را در من زنده می‌کند که: "تو مرتکب قتل نخواهی شد"، به عبارت دیگر، "بی‌نهایت"، "من" را به سوی تعالی فرا می‌خواند و این تعالی در مسئولیت "من" نسبت به "دیگری" خلاصه می‌شود. به همین علت لویناس رودرویی "من" و "دیگری" را تجلی الهی (*Epiphanie*) می‌شناسد و با سنت فلسفی‌ای که از افلاطون تا هگل، "دیگری" را به "منیت" سوژه تقلیل داده است، صریحاً مخالفت خو را ابراز می‌دارد. لویناس در کتاب خود به نام تمامیت و بی‌نهایت (*Totalité et Infini*)، این نظام‌های فلسفی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و فلسفه‌ی خود را "معرفت عشق در خدمت عشق" می‌نامد و به گفته‌ی لویناس "فقط ایده‌ی "بی‌نهایت"، عشق را ممکن می‌سازد" و "بی‌نهایت"، کلام خداوند است، پدیدار در چهره‌ی دیگری بی‌شک، لویناس یکی از نمایندگان بارز فلسفه‌ی قرن بیستم "اروپاست"، ولی اندیشه‌ی فلسفی او مبارزه و پیکار اخلاقی است، علیه جنایات و فجایعی که در این قرن به نام آزادی، انقلاب، هویت ملی و ایدئولوژی صورت گرفته است. لویناس، فیلسوف صلح و عدم خشونت است و این اندیشه از دیدگاه او بدون در نظر گرفتن "دیگری" و احترام به هستی او قابل اجرا نیست.



• شما در سال ۱۹۰۶ در لیتوانی به دنیا آمده‌اید، از دوران کودکی تان در لیتوانی چه خاطراتی دارید؟

من در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمدم که در آن برای فلسفه و علم، ارزش بسیار قائل بودند. پدرم در کونو (*Kovono*) کتابفروشی داشت؛ به این خاطر است که همیشه با کتاب زندگی کرده‌ام. با اینکه ما در لیتوانی زندگی می‌کردیم، من در محیط فرهنگی روسی بزرگ شدم. چون در آن دوران، زبان روشنفکران، روسی بود؛ لیتوانیایی، زبان مردم بود. یهودیان غالباً با فرزندان روس صحبت می‌کردند. اولین خاطره‌ی مهم من جشن سیصدمین سال خاندان رومانف در سال ۱۹۱۳ است. در آن موقع شش ساله بودم. هنوز خیابان‌های شهرمان را که پوشیده از پرچم‌های سلطنتی بود به یاد می‌آورم. دومین خاطره‌ی مهم من از این دوران، شروع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ بود. ما لیتوانی را ترک کرده بودیم که برویم در خارکف- در اوکراین- زندگی کنیم. شش ماه طول کشید تا به خارکوف رسیدیم، چون در جریان سفر در شهرهای دیگری هم توقف کردیم. در خارکف به یک مدرسه‌ی روسی رفتیم. آنجا بود که برای اولین بار، عظمت ادبیات و فکر روسیه را احساس کردم.

• کدام یک از نویسندگان روسیه در این هنگام، تأثیر بیشتری بر شما گذاشت؟

خوب در ده سالگی، انسان هم تحت تأثیر فرهنگ عامیانه قرار دارد، هم ادبیات رسمی و هم کتاب‌های تاریخ. من با اینکه یهودی بودم. در محیط قصه‌های روسی بزرگ شدم. اما نویسندگان بزرگ روسیه مثل پوشکین، تولستوی و تورگنیف را هم می‌ستودم. بنابراین من مثل یک کودک عادی روسی بزرگ شدم.

• چند سال بعد، انقلاب بلشویکی روی داد و شما مجدداً به لیتوانی بازگشتید؟

وقتی انقلاب شروع شد، ما مجبور شدیم اوکراین را ترک کنیم و به زادگاهم در لیتوانی برگردیم. در آنجا بود که تحصیلات متوسطه‌ام را در یک آموزشگاه یهودی روسی زبان تمام کردم. در آن دوران در لیتوانی مدارس یهودی روسی زبان وجود داشت. بنابراین امتحان نهایی من معادل دیپلم فرانسه بود و دولت، آن را به رسمیت می‌شناخت. وانگهی به خاطر دارم که ما امتحاناتمان را با حضور نماینده‌ی حکومت لیتوانی گذراندیم.

• اما آیا گسترش انقلاب بلشویکی با اینکه بچه بودید، بر شما تأثیری داشت؟

موقع شروع انقلاب روسیه، در فوریه ۱۹۱۷ من خیلی جوان بودم؛ سال بعدش بود که به دبیرستان رفتیم. پدر و مادرم که یهودیانی بورژوا بودند از انقلاب خیلی می‌ترسیدند. به نظر آنها رهبران بلشویک، دیوانه بودند و این مسئله که بسیاری از رهبران انقلاب، یهودی بودند، تغییری در قضاوت آنها نمی‌داد. اما من شیفته‌ی آن بودم. به عنوان یک جوان نمی‌توانستم

نسبت به کشش‌های این انقلاب بی‌اعتنا باشم. احساس می‌کردم در لحظه بزرگی از تاریخ بشریت زندگی می‌کنم. با این همه عملاً درگیر این انقلاب به عنوان مبارز سیاسی نشدم، اما آنچه را که در اطرافم می‌گذشت بسیار هیجان‌انگیز می‌یافتم. تا روزی که در ژوئیه ۱۹۲۰ پدر و مادرم تصمیم گرفتند به لیتوانی بازگردند. من خوشحال نبودم؛ احساس می‌کردم به هیاهوی تاریخ، پشت می‌کنم. اما برایم قابل قبول نبود که در مقام کودکی یهودی به خانواده و آموزش‌هایم خیانت کنم. به همین خاطر به زندگی با پدر و مادرم در لیتوانی از سال ۱۹۲۰ تا ۱۹۲۳ ادامه دادم.

- **به آموزش‌هایتان برگردیم. آیا کتاب مقدس نقشی اساسی در پرورش شما به عنوان یک یهودی بازی کرد؟**

از کودکیم همیشه کتاب مقدس وجود داشت. همیشه کتاب مقدس بخشی از آموزش من بود. از ۶ سالگی، پدر و مادرم مرا به کلاس‌های درس عبری توراتی فرستادند. به همین خاطر از هنگام ورود به دبیرستان، عبری را می‌خواندم و می‌توانستم متون یهودی را ترجمه کنم. اما در آن ایام، تفاسیر کتاب مقدس را به ما آموزش نمی‌دادند. بعدها بود که من به اهمیت این تفاسیر در فهم کتاب مقدس پی بردم.

- **آیا در آن ایام، آثار فلاسفه یهودی را نیز می‌خواندید؟**

در دبیرستان، فلسفه درس نمی‌دادند، اما رفته رفته خودم به فلسفه علاقمند شدم. ممکن است به نظر شما عجیب برسد، اما فلسفی فکر کردن را با نویسندگان روسی - همچون داستایوفسکی، تولستوی و تورگنیف - یاد گرفتم. رمان روسی، پر از پرسش‌های فلسفی درباره‌ی معنای زندگی و تشویش متافیزیکی است.

- **پس از اینکه دیپلم‌تان را در لیتوانی گرفتید، در سال ۱۹۲۳ به فرانسه آمدید و وارد دانشگاه استراسبورگ شدید، چرا استراسبورگ را انتخاب کردید؟**

پدر و مادرم آنجا را برای من انتخاب کردند. می‌دانید که در آن ایام، استراسبورگ شهری درجه دو بود؛ نه خیلی بزرگ بود، نه خیلی کوچک. وانگهی در اسراسبورگ، فرهنگ آلمان جای مهمی داشت، چون مردم، آلمانی صحبت می‌کردند. پدر و مادرم استراسبورگ را انتخاب کردند، چون نزدیکترین شهر به لیتوانی بود.

- **وقتی به استراسبورگ رفتید، فرانسه می‌دانستید؟**

نه، تقریباً نه. اما قبل از اینکه تحصیلات فلسفه را شروع کنم فرانسه خواندم. کمی هم لاتین کار کردم.

- **در دانشگاه استراسبورگ با پرفسور موریس پرادین (*Pradines*) و بلوندل (*Blondel*) آشنا شدید.**

بلوندل استادی بسیار برجسته بود و فوق‌العاده سعه صدر داشت. آرای او به نظریه دورکهایم بسیار نزدیک بود. به فرهنگ روسیه بسیار دل بسته بود؛ همچنان که این دل بستگی را به تمام فرهنگ‌ها داشت. بلوندل با این که یهودی نبود، اما به تفاسیر کتاب مقدس بسیار اهمیت می‌داد. البته موریس پرادین هم بود که استاد بزرگ فلسفه عمومی بود. او روانشناسی و فلسفه جدید را خوب می‌دانست. پرادین نظریه لوی برول (*Levy Bruhl*) را می‌گرفت و از دیدگاهی تعقل‌گرایانه تفسیر می‌کرد.

- **در آن ایام چه فضایی بر دانشگاه استراسبورگ حاکم بود؟**

محیطی آکنده از آرامش و رواداری. می‌توانم به شما بگویم که به عنوان یک یهودی، هیچ استاد یا دانشجویی مزاحم من نشد. حتی استادی داشتم که راستگرای مسیحی فعال بود؛ کسی به نام کارترتون. مسلماً در آن روزگار، به خاطر موقعیت سیاسی حاکم بر اروپا دانشجویان بسیار سیاسی‌تر از امروز بودند. تقریباً همه‌ی همکلاسی‌هایم به چپ، گرایش داشتند. دانشجویان زیادی دارای گرایش چپ مسیحی بودند.

- **در دانشگاه استراسبورگ آثار چه کسانی را بیشتر می‌خواندید؟**

در آن ایام، فلسفه جدید، فلسفه برگسون بود. همه از برگسون و مفهوم "دیرش" (*Durée*) او صحبت می‌کردند. من هم تحت تأثیر فلسفه برگسون و به خصوص تصور او از مفهوم "زمان" بودم. وانگهی من هنوز هم گاهگاهی برگسون را می‌خوانم و هنوز هم فکر می‌کنم که بدون فلسفه برگسون، فلسفه معاصر، هیچ معنایی ندارد.

- **پس از اینکه لیسانس فلسفه را گرفتید کار رساله دکترا را شروع کردید و این گونه بود که ادموند هوسرل را کشف کردید.**

خانم جوانی به نام گابریل فایفر (*Pfeiffer*) که در "موسسه مطالعات فلسفی استراسبورگ" کار می‌کرد، به من توصیه کرد برای کارم در زمینه‌ی نظریه "ادراک" کتاب جستارهای منطقی هوسرل را بخوانم. این کتاب بسیار دشوار بود، اما دریچه‌ی تازه‌ای به سوی تفکر فلسفی به روی من گشود. این فکر که نگاهی که بر چیزی قرار می‌گیرد، همانا نگاهی است که این چیز آن را می‌پوشاند و نیز این فکر که عبور از شی به قصد و از قصد به هر آنچه که این قصد در مقام افق تفکر را در بر می‌گیرد، تفکر حقیقی پدیدارشناسی است، به نظر من امکانات بسیار زیادی در خود داشت. به این علت بود که با هوسرل رابطه برقرار کردم و در سال ۱۹۲۹ برای دیدنش و حضور در کلاس‌هایش به فرایبورگ رفتم. اقامت در فرایبورگ، تماس مستقیم با هوسرل را برایم ممکن می‌ساخت.

- **هوسرل چه نوع آدمی بود؟ چه خصوصیتی داشت؟ از فضای حاکم بر کلاس‌های او چه خاطره‌ای دارید؟**

هوسرل از نظر کار تدریس در دانشگاه؛ آدمی بسیار سنتی بود، اما به موضوع‌های بسیار نو می‌پرداخت. مسلماً هوسرل تصور کسی را القا می‌کرد که وظیفه فلسفی‌اش را به انجام رسانده است؛ هرچند اظهار می‌کرد که ما هنوز در ابتدای مطالعات پدیدارشناختی قرار داریم و هنوز کارها و بررسی‌های فلسفی دیگری باید صورت گیرد تا این وظیفه به انجام رسد. به این خاطر گفت‌وگو با هوسرل، دشوار بود، چون او سؤال شما را با یک سخنرانی در زمینه‌ی سیستم فکری خود پاسخ می‌داد. پس هیچ چیز غیرمنتظره‌ای وجود نداشت؛ تصور می‌کردید که پاسخ سؤال را پیش از طرح آن می‌دانید، چون پاسخ در جریان رشد و بسط فکر هوسرل درج شده بود.

- **حال از هایدگر صحبت کنیم. شما به خاطر هوسرل به فرایبورگ آمدید، اما هایدگر را کشف کردید.**

من هوسرل را با تمام احترامی که برای او داشتم، خیلی زود رها کردم و به دنبال هایدگر رفتم. اما من تنها کسی نبودم که این گذار را انجام داد. هایدگر در همان دانشکده‌ای درس می‌داد که هوسرل حضور داشت، اما افراد بیشتری به کلاس او می‌رفتند تا به کلاس هوسرل. همه به آملی تئاتری که هایدگر در آنجا کلاسش را برپا می‌کرد هجوم می‌بردند. این برای هوسرل وحشتناک بود. این وضع تا حدودی مرا به یاد رابطه شوپنهاور و هگل در دانشگاه برلین می‌اندازد. بیشتر دانشجویان در کلاس هگل حاضر می‌شدند و شوپنهاور می‌ماند و چند دانشجویی که از خارج دانشگاه می‌آمدند. باز هم یادم می‌آید که برای حضور در کلاس هایدگر می‌بایستی از صبح برای کلاس بعد از ظهر، جا گرفت. کلاس‌های هایدگر

بسیار درخشان بود. فکر او دقیق بود و به خوبی صورت‌بندی شده بود. او به شیوه‌ای نبوغ آسا و استادانه تحلیل پدیدارشناختی هوسرل را به کار می‌گرفت. به این ترتیب هر درس برای ما چیزی تازه داشت. نمی‌توانم به شما بگویم تا چه حد تحلیل‌های هایدگر از هستی (*l'être*) و هستنده (*l'étant*) و نیز تفاوت هستی‌شناختی معروف او را که در کتاب هستی و زمان (*Sein and Zeit*) می‌یابیم، مرا شگفت‌زده می‌کرد.

- **و از هایدگر چه خاطره‌ای دارید؟ او را شخصاً می‌شناختید؟**

هیچ گاه شخصاً با او آشنا نشدم. هیچ گاه خارج از سمینارهایش با او روابط دوستانه نداشتم. می‌دانید که هایدگر شخصی بسیار جاه‌طلب بود و به خاطر ضدسامی بودنش چندان نیز مورد اعتماد نبود، اما با استادان و دانشجویان یهودی رابطه‌ای بسیار درست داشت. درخشندگی او بسیار چشمگیر و شدید بود. برای من نیز بسیار بارآور بود.

- **ولی شما هم از هایدگر خیلی تأثیر پذیرفتید.**

بله، بسیار. هستی و زمان تأثیر زیادی بر من گذارد. احساس می‌کردم که با هایدگر دری به روی همه چیز بر من گشوده می‌شود. از هایدگر قدرتی ساطع می‌شد که همه‌ی ما را مقهور می‌کرد. باید به شما بگویم که ما همگی مفتون و مجذوب هایدگر بودیم. او طوری صحبت می‌کرد که هیچ کس پیش از او صحبت نکرده بود.

- **امروز شما هنوز هم به همان اندازه شیفته‌ی هایدگر هستید؟**

صمیمانه به شما بگویم، برایم دشوار است شیفته‌ی یک ناسیونال سوسیالیست باشم. اما نبوغ فکری و فلسفی هایدگر انکار ناپذیر است. من این را احساس کرده‌ام و همواره احساس می‌کنم. این نیرومندترین تأثیر بوده است که در زندگی پذیرفته‌ام. خیال می‌کنم که در همان ایامی که هایدگر را شناختم - یعنی ۱۹۲۰ - ۱۹۳۰ او نازی بود، اما چندان صحبتش را نمی‌کرد. فراموش نکنیم که در شرایط تاریخی نازیسم، هایدگر باور داشت که میهنش بار سرنوشت "هستی" را بر دوش دارد. مسلم این است که به هر صورت هایدگر مدتی به هیتلر اعتقاد داشت. شاید او در وجود هیتلر امید به جهانی تازه را می‌دید. به هر تقدیر برایم دشوار است این چیزها را فراموش کنم.

- **به عقیده‌ی شما کنونی بودن هایدگر در چیست؟**

مشکل می‌توان گفت: تصور می‌کنم آنچه از هایدگر باقی می‌ماند، تشخیص این اصل است که نوع انسان، محل ظهور و ایجاد حادثه فلسفی است. به عقیده‌ی هایدگر، حادثه فلسفی، همانا به بنیان "هستی" تعلق دارد. تمام فلسفه از هایدگر به بعد، بر مبنای این ساختار "هستی" شکوفا شده است. به نظر هایدگر مسأله اصل و منشاء در انسان به مثابه‌ی هستنده یافت می‌شود. اما هستی انسان به مثابه‌ی هستنده، دقیقاً عبارت است از فهمیدن "هستی". بدون هیچ تردیدی فلسفه هایدگر محصول تازه‌ی فکر یونانی و رادیکالیزه کردن مجدد پرسش فلسفی است.

- **اما آیا شما خودتان را فیلسوفی هایدگری می‌دانید؟**

هایدگری نه، اما بلاخره هایدگر مسائلی را طرح می‌کند که من هم آن‌ها را می‌پذیرم. این معنایی که مفهوم "هستی" در فلسفه هایدگر دارد به عقیده‌ی من خیلی مهم است. به علاوه، هایدگر بخشی از زندگی فلسفی من است. او بر من تأثیر زیادی گذارده است و من نمی‌توانم این تأثیر را انکار کنم. من هنوز هم، هر بار که کتاب هستی و زمان او را می‌خوانم، احساس می‌کنم تحت جذب و افسون او قرار دارم.

- شما در جایی نوشته‌اید که هایدگر به من آموخت، هستی را به صورت طنینی زبانی ادراک کنم.

آه، شما این جمله را به خاطر سپرده‌اید، کاملاً درست است؛ می‌دانید که "هستی" قبل از هر چیز یک فعل است. با این همه در این ساخت دستوری مفهوم اساسی‌تر انسان وارد می‌شود. از رهگذر مفهوم "هستی"، انسان، دیگر تظاهر صرف روانشناسی حیوانی نیست. چون اگر انسان وجود نداشت، مفهوم "هستی" هم وجود نداشت.

- به خاطراتتان باز گردیم. می‌توانید از برخورد ارنست کاسیرر و مارتین هایدگر در داؤس (*Davos*) در سال ۱۹۲۱ صحبت کنید؟ شما شاهد این برخورد بودید.

نوعی گردهمایی بود درباره‌ی کانت و پدیدارشناسی. علاوه بر هایدگر و کاسیرر، فیلسوف فرانسوی ژان کاوایس (*Cavaillés*) هم بود که بعدها نازی‌ها او را به عنوان عضو نهضت مقاومت تیرباران کردند. من برای شرکت در این گردهمایی، بورسی از استراسبورگ - دریافت کردم. هنوز چیزهای مهمی از این برخورد، به خصوص ملاقات رودروی هایدگر و کاسیرر به خاطر دارم. کاسیرر از تفسیر هایدگری کانت سخن گفت و هایدگر نظریاتش را درباره‌ی کانت بیان کرد. کاسیرر تا حدودی نماینده‌ی سنت کلاسیک و اشرافی محیط دانشگاهی آلمانی بود. او همیشه کمی فاصله دار و ساکت بود. حال آنکه هایدگر به واقع مظهر اتحاد فیلسوف و میهن بود. هایدگر را در لباس اسکی و کلاه کوهنوردی به یاد می‌آورم که هر روز برای راهپیمایی به کوه می‌رفت. او خیلی ورزشکار بود، در حالی که کاسیرر خیلی آرام بود و تقریباً حالت اشراف مآبانه داشت. خاطره‌ی دیگرم نمایشی است که با دانشجویان و استادان از برخورد هایدگر و کاسیرر به صحنه آوردیم. پرفسور بولنو نقش هایدگر را بازی می‌کرد و من نقش کاسیرر را. مرا به خاطر موهایم انتخاب کرده بودند که به موهای کاسیرر خیلی شباهت داشت البته به موهایم مقدار زیادی پودر سفید زدند.

- حالا از ادامه‌ی راهتان و دوران جنگ جهانی دوم صحبت کنیم.

پس از اتمام رساله‌ام، رفته و در پاریس ساکن شدم. مرا به مدیریت "دانشسرای یهودی شرق" (*École Normale Israélite Orientale*) منصوب کردند که برای مدارس مشرق زمین معلم تربیت می‌کرد. شروع به نوشتن هم کردم. یکی از نوشته‌های فلسفی‌ام در این ایام گریز (*De l'évasion*) نام داشت. موضوع این کار، پیش‌بینی پیدایش ایدئولوژی هیتلری بود که تدریجاً به همه جا گسترش می‌یافت. وقتی امروز این متن را دوباره می‌خوانم، تمام سنگینی آن یأسی را احساس می‌کنم که در آن ایام در برابر آن حوادث تاریخی که در آلمان روی داد، احساس می‌کردم. چهار سال پس از نوشتن این متن در سال ۱۹۳۹، خودم را در قلب این حوادث می‌دیدم. به عنوان مترجم روسی و آلمانی به خدمت ارتش فرانسه درآمدم. پس از شکست فرانسه در سال ۱۹۳۹ در شهر رن به زندان افتادم و به آلمان منتقل شدم...

- شما به عنوان زندانی یهودی مسئله‌ای نداشتید؟

من وضعیت بسیار خاصی داشتم. چون آلمانی‌ها می‌دانستند که یهودی هستم، اما اونیفورم ارتش فرانسه مرا از مرگ در بازداشتگاه اسرا نجات داد. سربازان یهودی را از سربازان فرانسوی جدا نگه می‌داشتند اما با این همه از مقررات کنوانسیون ژنو بهره مند می‌شدیم.

- دوران اسارت را چگونه گذراندید؟

من در اردوگاهی در هانور بودم. آنها ما را به خاطر اینکه یهودی بودیم آزار نمی‌دادند، اما تمام روز ناچار بودیم در جنگل کار کنیم.

- **وقت برای مطالعه هم داشتید؟**

مثل بقیه زندانی‌ها فقط حق دریافت بسته و نامه داشتیم. کتاب هم به دستم می‌رسید، البته نمی‌دانم از کجا و از چه کسی. حتی در این دوران اسارت، فرصت بازخوانی هایدگر را نیز داشتم. هگل و پروست و روسو نیز خواندم. وضعیتی ایده‌آل نبود، اما قابل تحمل بود. به هر تقدیر وقتی را تلف نکردم. می‌دانید که جنگ و زندان موقعیت‌هایی هستند که در آن‌ها مسائل هستی‌شناختی انسان به عنوان ضرورتی اخلاقی مطرح می‌شود.

- **حال که صحبت از اخلاق پیش آمد، احساس شما در آن زمان در مورد سفاکی نازی‌ها در اردوگاه‌های اسرا چه بود؟**

در زندان، هیچ چیز از این‌ها را نمی‌دانستیم. بعدها بود که فهمیدیم. قابل تصور نبود، حتی برای اسرای جنگی. تفاوت میان ما سربازان یهودی محبوس در زندان آلمانی‌ها و یهودیانی که به کوره‌های آدم‌سوزی در آشویتس فرستاده شدند، این بود که هر چند با ما بد رفتاری می‌کردند، اما به عنوان سرباز، قوانین بین‌المللی از ما حمایت می‌کرد. حال آنکه آن‌ها را به چشم حیوان می‌نگریستند و هیچ کس از آنها حمایت نمی‌کرد. با این همه، آشویتس همواره دشنامی است به وجدان کل بشریت.

- **نخستین کتابی که در آن آرای خاص خودتان را توضیح می‌دهید، کار کوچکی است به نام *از وجود تا موجود De L'existence à L'existant* که در زمان جنگ و در زندان نوشتید.**

بله، درست است؛ تألیف این کتاب را در اردوگاهی که زندانی بودیم شروع کردم و بعدها در پاریس منتشرش کردم. تصور می‌کنم آنچه در این کتاب اهمیت دارد، توصیف مسأله هستی در بی‌نامی است. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود آن چیزی است که "وجود دارد" (*il y a*) می‌خوانمش. وقتی از "وجود دارد" صحبت می‌کنیم، منظورم جنبه‌ی غیرشخصی هستی است. باید متوجه باشیم که بی‌نامی و بی‌تفاوتی مفهوم "وجود دارد" را با بخشندگی مفهوم "*es gibt*" هایدگر یکی نگیریم. چون در "*es gibt*" فعل آلمانی "*geben*" وجود دارد که به معنای "دادن" است. در نظر هایدگر "*es gibt*" رحمتی است منتشر. حال آنکه مفهوم "وجود دارد" از نوعی بی‌معنایی (*non-sense*) بی‌نام و غیرشخصی نشأت می‌گیرد. باید "وجود دارد" را همان طور بفهمیم که وقتی عبارت "روز است" را بر زبان می‌آوریم. در این جمله، مفهوم بخشندگی وجود ندارد. این تجربه‌ی هولناک، غیر شخصی سازی است؛ وحشتی است کامل در برابر هستی.

- **با این همه، در پشت این وسوسه‌ی بی‌نامی و وحشت از هستی بی‌نام، شما برای اولین مرتبه در آثارتان مسأله "دیگری" را طرح می‌کنید.**

درست است. خروج واقعی از مفهوم "وجود دارد" در "بودن برای دیگری" نهفته است. بی‌معنایی هستی تنها در قبول مسئولیت برای دیگری خاتمه می‌یابد. "من" تنها هنگامی از قید "وجود دارد" رها می‌شود که رابطه‌ای بی‌غرضانه و بی‌نظرانه با دیگری پیدا کند. "دیگری" یعنی خروج از خود. هر آنچه که بعدها نوشتم، ریشه‌اش در این اندیشه‌ی "بودن برای دیگری" نهفته است که در این کتاب، مورد بحث قرار می‌گیرد.

- موضوع "دیگری" را در کتاب دیگری از شما، به نام *زمان و دیگری* نیز می‌بینیم که مجموعه چهار سخنرانی شما است در "مدرسه‌ی فلسفه‌ی" ژان وال. می‌توانید راجع به این اثر صحبت کنید؟

من با ژان وال بسیار دوست بودم و عقیده داشتم فیلسوف بزرگی است. ژان وال این مدرسه را در کنار سوربن تأسیس کرده بود تا به فیلسوفان غیردانشگاهی فرصت دهد حرف خود را بزنند. او از من خواست چند سخنرانی درباره‌ی موضوع‌های کار و تفکر فلسفی‌ام ایراد کنم. من موضوع زمان به مثابه دریچه‌ای بر "دیگری" را انتخاب کردم و کوشیدم نشان دهم که زمان حاصل فعل یک "من" منفرد و منزوی نیست، بلکه زائیده‌ی رابطه‌ی فرد است با دیگری. کتاب می‌کوشد مسأله‌ی زمان را نه در قالب تجربه‌ی صرف امتداد ببیند، بلکه آن را به چشم رابطه با "غیر" نگاه کند.

- پس به عقیده شما اجتماعیت (*Socialité*) خروج از خود است برای مشاهده‌ی دیگری، آیا مفهوم "مسئولیت" در اینجا وارد کار می‌شود؟

مسئول بودن یعنی بی تفاوت نبودن نسبت به دیگری. پیش از آن هوسرل مسئولیت برای حقیقت را مطرح می‌کرد. در نظر من مسئولیت برای حقیقت، بدون مسئولیت برای دیگری وجود ندارد. رابطه‌ی میان-فردی (*intersubjectivité*) تنها در اخلاق به معنای مسئولیت وجود دارد. به عبارت دیگر، امر فردی تنها به شکل رابطه‌ی میان-فردی وجود دارد. ذهنیت (*subjectivité*)، وجود برای خود نیست، بلکه وجود برای دیگری است.

- اما مسئولیت دیگری در برابر من چیست؟

مسئولیت دیگری نسبت به من به خودش مربوط است. رابطه‌ی متقابل وجود ندارد. دیگری قبل از من مطرح است. من هستم که برای دیگری وجود دارم. مسئولیت من همواره بیشتر از مسئولیت همه‌ی دیگران است. همان طور که داستایوفسکی در *برادران کارامازوف* می‌گوید: "ما همگی در برابر همه مسئول همه چیز و همه کس هستیم و من بیشتر از دیگران".

- در نظر شما میان مفهوم "مسئولیت" و موضوع "چهره" رابطه‌ای وجود دارد. چگونه می‌توان این راهیابی به چهره را ضرورتی اخلاقی دانست؟

دیگری چهره است، و چهره، معنای خاص و ویژه‌ی اوست. به این دلیل است که بهترین شیوه‌ی برخورد با دیگری از طریق چهره‌ی اوست. دیگری را از روبرو نگاه کردن، چهره‌اش را تماشا کردن، همانا ممکن ساختن عدم تنهایی رابطه‌ی اخلاقی است. چهره، آن چیزی است که در معنایش آمده است: "تو هرگز نخواهی کشت" و تمام رابطه‌ی اخلاقی تحت حاکمیت این عدم امکان کشتن قرار دارد. در نخستین تجلی چهره‌ی دیگری این فرمان تورات وجود دارد: "تو هرگز نخواهی کشت". چهره نیز فرمانی است برای برعهده گرفتن مسئولیت دیگری و تنها نگذاردن او.

- در نظر شما چهره ویژگی "تقدّس" را نیز داراست. این مفهوم "تقدّس" چگونه به فلسفه "غیر" شما راه یافته است؟

فکر می‌کنم که رابطه‌ی میان انسان‌ها تنها در "تقدّس" وجود برای دیگری قرار دارد. در چهره تقدّسی هست، اما مخصوصاً در رفتاری که به مثابه جهت اخلاقی با چهره‌ی دیگری می‌شود نیز تقدّس وجود دارد. در راهیابی به چهره مسلماً راهیابی

به اندیشه‌ی تقدس نیز وجود دارد. مسئولیت فرد انسان در برابر دیگری ضامن تقدس تکلیف اوست در برخورد با چهره‌ی عریان و غریب دیگری.

- **وینگنشتاین می‌گوید که "چهره، روح تن است." در این باره چه فکر می‌کنید؟**

به عقیده‌ی من فرمول وینگنشتاین عاری از هرگونه اخلاق است. مسلم این است که چهره در پیچه‌ای است به دیگری، کشف انسانیت ماست در برخورد با دیگری. بشر یعنی این امکان تقدس. در هستی "دیگری را مقدم بر غم خود دانستن" تقدسی نهفته است. مقصود من از چهره‌ی دیگری، مسئولیت من است در برابر او و این همان بحث عدالت است.

- **مقصود شما از عدالت چیست؟**

مقصود من از عدالت، توقع قضاوتی است که دیگری را یکتا و یگانه ببیند. عادل بودن یعنی حُسن و کمال را در دیگری بدون توجه به منافع خود کشف کردن، یعنی بر مبنای حقیقت قضاوت کردن و با آنکه مورد قضاوت قرار می‌گیرد به عشق رفتار کردن. به عبارت دیگر، عادل بودن یعنی کاستن از فاصله‌ای که عدالت را از احسان جدا می‌سازد.

- **فکر می‌کنید که جوامع غربی، جوامع عادل‌ی هستند؟**

آنچه مسلم است این است که جوامع غربی جوامعی لیبرال هستند، اما نیاز به جوامع باز هم بهتری هست. برای اینکه وجود عدالت در جامعه‌ای لیبرال، به خودی خود محرز نیست. باید لاینقطع جنبش‌هایی را در درون این جوامع پدید آورد که موجب این احساس شوند که عدالت هنوز عادل نیست. شاید حتی مزیت دموکراسی نیز در همین است، چون ریشه‌های دموکراسی در نوعی عذاب وجدان نسبت به عدالت وجود دارد. دموکراسی می‌داند که کاملاً عادل نیست و به همین خاطر دست به دامان خیرخواهی می‌شود و اگر فراموش کند که می‌توند عادلتر باشد، آنگاه این خطر وجود دارد که به صورت نظامی توتالیتر درآید و در این حالت، دیگری را به عنوان موجودی یکتا و یگانه و فردی زنده نابود می‌کند و خود را در جهان تنظیم شده و هدایت شده و... غرق می‌کند.

- **در جایی دیده‌ام که در این مورد از کتاب واسیلی گروسمان (Grosman) - زندگی و سرنوشت - نقل قول می‌کنید.**

گروسمان را بسیار تحسین می‌کنم. او رمان نویس بزرگی است که بحران‌های عمده‌ی قرن ما را با دقت زیر نظر دارد. گروسمان شاهد بزرگترین بحران معنوی اروپای مدرن است. گروسمان به ما نشان می‌دهد چگونه اندیشه‌ای سخاوتمند مثل سوسیالیسم - که به رسمیت شناختن دیگری است و نظامی است مبتنی بر احسان - به مجرد آنکه به صورت مکتب سیاسی، سازمان و سیستم عقلی درمی‌آید، بدل به نظام هولناک استالینی می‌شود. آنچه را که گروسمان نشان می‌دهد ناامیدی محضی است که از نظام هولناک استالینیسم نتیجه می‌شود. با این همه از خواندن این کتاب چیز مثبتی به دست می‌آید و آن نیروی خیرخواهی‌های کوچک است؛ آن خیرخواهی‌هایی که در شکل کارهای مجزا و منفرد ظاهر می‌شوند، میان دو فرد صورت می‌گیرد و در درون هیچ نظامی قرار ندارد. مانند آن صحنه‌ی پایان کتاب که در آن زنی، در میان جمعیت برانگیخته علیه سربازی آلمانی، آخرین قطعه‌ی نانش را به او می‌دهد. بالاخره این هم نوعی مراجعه به اخلاق است بدون تشبث به نظامی اخلاقی.

- **این همان اندیشه‌ای است که شما در کتاب تمامیت و بی‌نهایت دوباره به آن می‌پردازید.**

من این کتاب را پیش از خواندن زندگی و سرنوشت گروسمان نوشتم. اما فکر "خیرخواهی" به صورتی که در کتاب گروسمان مطرح می‌شود در کتاب من نیز وجود دارد. آنچه را کوشیده‌ام در این کتاب روشن کنم، آن است که تاریخ فلسفه را نمی‌توان به کلیتی تقلیل داد که در آن آگاهی به خود، همان آگاهی به کل باشد. من به مخالفت با این اندیشه برخاسته‌ام که می‌توان در نهایت، تمام تجربه‌ها را در معرفتی واحد و در فکری مطلق، یگانه ساخت و کلیت بخشید و کوشیده‌ام راه دیگری باز کنم برای رسیدن به معنای بی‌نهایت.

- این همان چیزی است که "ترکیب ناپذیر" (*non-synthesizable*) می‌خوانیدش.

دقیقاً. آنچه را "ترکیب ناپذیر" می‌خوانیم، رابطه اخلاقی میان انسان‌هاست؛ رودرویی میان دو فرد که به یک ترکیب منتهی نمی‌شود. ذهنیت (*subjectivité*) حقیقی انسان ترکیب پذیر نیست. لایب نیتش این را تشخیص ناپذیر می‌خواند، یعنی افراد می‌توانند جمع باشند بی آنکه به تمامیتی متعلق باشند.

- به این ترتیب، شما از فلسفه‌های تمامیت جدا می‌شوید.

در این کتاب، سعی می‌کنم نشان دهم که اقتضای اخلاقی، اجباراً مستلزم ضرورت وجود شناختی نیست. باید فهمید که اخلاق نوعی فلسفه اولی است، چون ماهیتی مقدماتی دارد. اخلاق در بالای تفکری مجرد قرار نمی‌گیرد. در اخلاق به مثابه مسئولیت است که هسته‌ی مرکزی ذهنیت انسان قرار دارد.

- و در این اقتضای اخلاقی در برابر دیگری یک "بی‌نهایت" وجود دارد. این "بی‌نهایت" چگونه خود را به ما نشان می‌دهد؟

ما در برخورد با چهره‌ی دیگری با "بی‌نهایت" مواجه می‌شویم. چهره، نشانه‌ی بی‌نهایت است. وقتی مسئولیتی را که در برابر چهره‌ی دیگری برعهده داریم، بشناسیم، بی‌نهایت سر برمی‌آورد. به عبارت دیگر، فردی که در برخورد با دیگری می‌گوید "من هستم" بر بی‌نهایت، شهادت می‌دهد. در درستی و صداقت این شهادت است که بی‌نهایتی که برونی است، بدل به بی‌نهایتی درونی می‌شود.

- اما آیا دستیابی به بی‌نهایت برای همه کس یکسان است؟ آیا هر فردی می‌تواند از رهگذر عمل اخلاقی شاهد بی‌نهایت گردد؟

اخلاق، حقیقتی است مشترک در میان همه‌ی افراد. هر کس این اقتضای اخلاقی را تنها می‌تواند در خودش بیابد. این اقتضای اخلاقی در وحدتش قابل مبادله است و پیش از هر چیز فکر کردن به بودن برای دیگری است در حادثه تقدسی ممکن.

- اما آیا این مسئولیت را ما در چهره‌ی هر فردی می‌خوانیم. حتی در چهره‌ی یک جلاذ؟

نباید واژه‌ی "چهره" را به معنایی محدود گرفت. باید در این مورد دقیق بود. منظور من از "چهره" دهان، بینی یا رنگ چشم‌ها نیست. چهره، ولایت بدون بافت است. چهره معناست در بیرون از شخصیت یک شخص، چهره امکانی است برای فرد بشر تا در وحدتش معنا یابد. هر دیگری واحد و یگانه است. او در یگانگی خود از نوع بشر و کثرت بشری مستقل است. هر بار که من به چهره‌ی این دیگری نگاه می‌کنم، مسئول آن هستم. نظام تقدس وجود برای دیگری است. اگر من تاکید را بر شخصیت فلان یا بهمان فرد می‌گذارم، همه چیز در این نظام اصلاح می‌گردد. تقدس ممکن وجود ندارد، اگر هستی

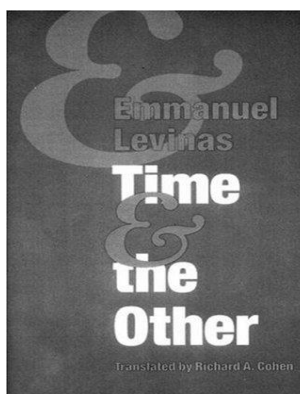
خود را دلیل و ریشه‌ی هستی خودش بداند. این مرا به یاد جمله‌ای از پاسکال می‌اندازد که همیشه نقل می‌کنم و در سر لوحه کتابم، به نام *به گونه‌ای دیگر از هستی یا در ورای ماهیت آورده‌ام*: "جای من در آفتاب، این است سرآغاز و تصویر غصب تمام کره ارض."

- برای ختم این گفت‌وگو مایلم آخرین سؤال را از شما بپرسم. وقت زیادی نداشتیم که از علاقه شما به مطالعات یهودی صحبت کنیم، اما همه می‌دانند که شما در این زمینه هم در فرانسه و هم در خارج بناگزیمر مرجع شناخته می‌شوید...

این را قبلاً هم به من گفته‌اند. اما صمیمانه بگویم من کارم را در جهت تجدید یهودیت نمی‌بینم. به این دلیل که من آیات تلمود را در تحلیل‌های فلسفی‌ام نقل می‌کنم، نمی‌توان مرا مجدد یهودیت دانست.

- با این همه شما کتاب مقدس را بسیار می‌خوانید.

همیشه گفته‌ام که اروپا یعنی کتاب مقدس و یونان. نمی‌توان فکر غربی را بدون کتاب مقدس فهمید. کتاب مقدس به ما می‌آموزد که باید همسایه‌ی خود را مثل خود دوست داشت و فرد از هنگامی آغاز می‌شود که با دیگری رابطه پیدا کند. اگر کتاب مقدس، کتابی مهم است، به این معنا است.



- آیا شما خود را متفکری مذهبی می‌دانید؟

مذهب به فلسفه شباهت ندارد. پایه‌های مذهب بر حقایقی استوار است که یک بار برای همیشه نازل شده‌اند. فلسفه این طور نیست؛ کسی به عنوان فیلسوف به دین عمل نمی‌کند، بلکه در مقام فرد مومنی که کار فلسفه نیز می‌کند، اعمال دینی را انجام می‌دهد. به این دلیل است که من هیچگاه نخواسته‌ام سنت فلسفی غرب را بر کلام توراتی منطبق نمایم. هیچگاه نبوده است که سنت تفکر غربی حق حیات نداشته باشد؛ صرفاً به این خاطر که من تجربه توراتی را به چشم تجربه بنیادین بشریت می‌نگرم. اگر این دو سنت در من و در تفکر من، خود را موافق یکدیگر یافته‌اند، بی تردید به خاطر تجارب من در زندگی است.

- آقای لویناس متشکر از این که وقت گرانبهایتان را در اختیار من گذاشتید.

اخلاق به مثابه فلسفه نخست و نقد هستی‌شناسی

از دیدگاه امانوئل لویناس (آرش عفتی)



فشرده: مباحثی که لویناس مطرح می‌کند ابعاد بسیار وسیعی در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، اخلاق، الهیات، سیاست و سایر مباحث مرتبط با فلسفه دارد و دارای پیچیدگی و ظرافت فراوانی است. شرح کامل فلسفه لویناس در همگی جنبه‌های آن نه موضوع این نوشته است و نه اساساً چنین امکانی در اندازه و حوصله این نوشته وجود دارد. موضوع این نوشته محدود به معرفی نحوه ورود لویناس به نقد اونتالوژی و مفهوم اخلاق به مثابه فلسفه اول است. در همین جهت معرفی کوتاه از موضوع پدیدارشناسی، جایگاه بحث و مسئله لویناس در تاریخ فلسفه و شرح مختصری از اونتالوژی مارتین هایدگر با تکیه بر تفسیر لویناس از آن ضروری است.

امانوئل لویناس

امانوئل لویناس^{۸۵} در سال ۱۹۰۶ در خانواده‌ای یهودی در لیتوانی متولد شد. در ۱۹۲۳ برای تحصیل فلسفه به فرانسه مهاجرت کرد و در دانشگاه استراسبورگ در کنار فلسفه به تحصیل روانشناسی و جامعه‌شناسی نیز پرداخت. در سال ۱۹۲۸، در میانه تحصیل خود، در دانشگاه فرایبورگ آلمان به مدت یک سال در کلاس‌های هوسرل^{۸۶} و هایدگر^{۸۷} شرکت کرد. آشنایی لویناس با این دو فیلسوف و جریان پدیدارشناسی^{۸۸} سرنوشت کار فلسفی وی را رقم زد. در بازگشت به فرانسه، در ۱۹۳۰ پایان‌نامه فلسفه خود را در باب "نظریه ادراک در پدیدارشناسی هوسرل" نوشت. بین سالهای ۱۹۳۰ تا ۱۹۳۹ عمده فعالیت لویناس انتشار ترجمه و شرح پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر سپری شد. آثار لویناس در آن دوران که به هدف معرفی پدیدارشناسی در فرانسه آن روز نوشته شده بود، امروز به زبان‌های دیگر ترجمه شده و در بین آثار مهم لویناس و در زمره بهترین شرح‌ها و تفسیرهای پدیدارشناسی هوسرل و هایدگر شناخته می‌شود. در ۱۹۳۹ همزمان با دریافت شهروندی فرانسه با شروع جنگ

^{۸۵} Immanuel Levinas

^{۸۶} Edmund Husserl (1859-1938)

^{۸۷} Martin Heidegger

^{۸۸} Phenomenology

جهانی دوم در ارتش فرانسه نام نویسی کرد و به عنوان افسر ارتش به جنگ اعزام شد. در ۱۹۴۰ به اسارت نیروهای آلمان نازی درآمد و به مدت پنج سال را در اردوگاه کار اجباری ویژه افسران نیروهای متفقین گذراند. در همان سال مطلع شد که اعضای خانواده او در لیتوانی به دست نازی ها به قتل رسیده اند. مصائبی که لویناس به واسطه جنگ جهانی دوم شخصا تجربه کرد توجه او را بحران اخلاقی در اروپا و ارتباط آن با جایگاه اخلاق در سنت فلسفی غرب جلب کرد. بعد از جنگ جهانی دوم و بازگشت به فرانسه تا دهه ۵۰ میلادی عمده کار لویناس با تمرکز بر روی تفسیر متون دینی یهودی به ویژه کتاب تلمود صرف شد. در دهه های پنجاه و شست میلادی، لویناس با تمرکز مجدد بر روی فلسفه غرب، نظریات مستقل خود در فلسفه را ارائه داد. موضوع اصلی کار فلسفی لویناس در این دوران نقد سنت فلسفه غرب و اونتالوژی^{۸۹} به عنوان فلسفه اول در تاریخ فلسفه غرب از زاویه اخلاق است. به ویژه اونتالوژی مارتین هایدگر موضوع نقد کارهای اصلی لویناس در این دوران است. مهمترین اثر هایدگر در این دوران که منتج به اعطای درجه دکتری در فلسفه برای او شد، و مرجع اصلی این نوشته نیز خواهد بود، کتاب "تمامیت و نامتناهی"^{۹۰} در سال ۱۹۶۱ منتشر شد که مورد توجه بسیار قرار گرفت. در ۱۹۷۴ دومین اثر مهم خود "دیگری هستی یا فراتر از ذات"^{۹۱} را منتشر کرد، هر چند در این فاصله تعداد زیادی اثر در قالب کتاب و مقاله نیز از وی چاپ شده بود. در ۱۹۷۶ در دانشگاه سوربن پاریس در سمت استادی فلسفه بازنشسته شد اما که تا ۱۹۸۰ همچنان به تدریس ادامه داد. لویناس در ۱۹۹۵ در پاریس از دنیا رفت.

لویناس به عنوان فیلسوف اخلاق و دیگری شناخته می شود. اگرچه لویناس مبدع مفهوم دیگری و توجه به دیگری نیست و خود تحت تاثیر آثار مارتین بوبر^{۹۲} و فرانز روزنویگ^{۹۳} است که پیش از وی مسئله دیگری را مطرح کرده بودند، اما لویناس با قراردادن دیگری در مرکز فلسفه خود و پیش بردن آن تا قلب مسئله متافیزیک و فلسفه، چنانچه شرح آن در این نوشته خواهد رفت، بعد جدیدی به این بحث افزود که در آثار فیلسوفان پیش از آن غایب است. به علاوه اخلاق در فلسفه لویناس به عنوان امری هنجاری مورد توجه نیست و موضوع فلسفه اخلاق برای لویناس، ارائه دستورات و احکام اخلاقی نیست. بلکه لویناس در پی آن است که اخلاق را که در دوران باستان به عنوان فلسفه عملی شناخته میشد، و در دوران مدرن در ذیل و حاشیه معرفت شناسی قرار گرفته بود با رویکردی که موضوع این نوشته خواهد بود در مرکز فلسفه قرار دهد. اگرچه عمده کار فلسفی لویناس در نقد اونتالوژی به ویژه پدیدارشناسی هایدگر است، اما باید توجه داشت که همچنان باید روش فلسفی لویناس را در سنت پدیدارشناسی فهمید و لویناس را به عنوان یک فیلسوف پدیدارشناس تاثیرگذار در این سنت شناخت.

مباحثی که لویناس مطرح می کند ابعاد بسیار وسیعی در معرفت شناسی، هستی شناسی، اخلاق، الهیات، سیاست و سایر مباحث مرتبط با فلسفه دارد و دارای پیچیدگی و ظرافت فراوانی است. شرح کامل فلسفه لویناس در همگی جنبه های آن نه موضوع این نوشته است و نه اساسا چنین امکانی در اندازه و حوصله این نوشته وجود دارد. موضوع این نوشته محدود به معرفی نحوه ورود لویناس به نقد اونتالوژی و مفهوم اخلاق به مثابه فلسفه اول است. در همین جهت معرفی کوتاه از موضوع پدیدارشناسی، جایگاه بحث و مسئله لویناس در تاریخ فلسفه و شرح مختصری از اونتالوژی مارتین هایدگر با تکیه بر تفسیر لویناس از آن ضروریست.

⁸⁹ *Ontology*

⁹⁰ *Totality and Infinity*

⁹¹ *Otherwise than Being or beyond essence*

⁹² *Martin Buber (1878-1965)*

⁹³ *Franz Rosenweig (1886-1929)*

پدیدارشناسی جنبشی فلسفی است که در ابتدای قرن بیستم توسط ریاضیدان و فیلسوف آلمانی ادmond هوسرل پایه گذاری شد. هر چند ریشه های پدیدارشناسی را میتوان در فلسفه های پیشین به ویژه آثار امانوئل کانت^{۹۴} و هگل^{۹۵} جستجو کرد، اما به شکل مشخص، ادmond هوسرل در یکی از آثار خود به نام پژوهش های فلسفی^{۹۶}، که سرآغاز جنبش پدیدارشناسی شناخته میشود، در مقدمه جلد دوم، پدیدارشناسی را به عنوان شیوه پژوهش فلسفی معرفی میکند که تمرکز آن تحلیل ماهیت تجربه انسان از پدیده هایی است که به شکل شهودی و درونی بر او آشکار میشود. هوسرل بین تحلیل تجربه پدیدارها و پیش فرض گرفتن دست یابی به حقیقت به واسطه تجربه عملی^{۹۷}، آن گونه که در سنت تجربه گرایی پیش از او متداول بوده تفاوت میگذارد. به عبارت ساده، برای هوسرل موضوع پدیدارشناسی تحلیل چستی و چگونگی تجربه دریافت پدیده هاست. هوسرل در دوره های بعدی کار فلسفی خود، پدیدارشناسی را نه تنها به عنوان یک شیوه پژوهش فلسفی، بلکه به مثابه فلسفه به شکل عام معرفی میکند و فلسفه را اساسا پدیدارشناسی میداند.

هر چند میتوان مشخصه هایی را برای جریان پدیدارشناسی نام برد، اما به طور کلی، جریان پدیدارشناسی متشکل از آثار فیلسوفان متنوعی در قرن بیستم است که طیف وسیعی از نظرات و شیوه های فلسفی را در زمینه های مختلف فلسفه ارائه داده اند. از مشهورترین فیلسوفان پدیدارشناس بعد از هوسرل میتوان از مارتین هایدگر، ژان پل سارتر^{۹۸}، موریس مرلو پونتی^{۹۹}، هانس گنورگ گادامر^{۱۰۰}، هانا آرنت، و ژاک دریدا^{۱۰۱} و بسیاری دیگر نام برد.

به شکل بسیار کلی میتوان گفت تلاش پدیدارشناسی بازگرداندن فلسفه به زندگی انسان به مثابه فاعل شناسنده جهان و فهم و تحلیل چستی و چگونگی تجربه او از جهان نیست که در آن زندگی میکند، به دور از پیش فرضهای رایج در تاریخ فلسفه و سنت متافیزیک، پیش فرضهای الهیاتی، روانشناسانه، و حتی پیش فرضهایی که علوم طبیعی در دوران مدرن بر تحلیل و درک این تجربه تحمیل کرده اند. به عبارت ساده، بازگشت به تجربه ناب از خود چیزها که با توجه کردن به طریقه ای که چیزها خود را بر آگاهی انسان آشکار می سازند، پیش از تاثیر گذاری هر گونه پیش فرضی بر چگونگی این آشکارگی در آگاهی، تاکید دارد.

یکی از مفاهیم کلیدی پدیدارشناسی "اپوخه"^{۱۰۲} یا "در براکت گذاشتن"^{۱۰۳} است. اپوخه اصطلاحی است که شکاکین دوران باستان به کار میبردند، به این معنی که در مورد موضوعی تناقض آمیز که استدلال ها و دلایل از دو موضع متفاوت هیچ کدام امکان غلبه بر دیگری را نداشتند، از قضاوت و حکم دادن در پذیرش یا رد هر کدام از دو موضع اجتناب میکردند. هوسرل این مفهوم را از شکاکین دوران باستان وام میگیرد تا بر شکاکیتی که بر سر راه پدیدارشناسی است فائق آید. در بازگشت به تجربه ناب از خود چیزها به مثابه پدیدارها، سوالی که در برابر پدیدارشناسی قرار میگیرد آن است که آیا پدیدارهایی که بر فاعل شناسنده آشکار می شوند در جهان خارج مرجعی قابل اثبات دارند یا خیر. در پدیدارشناسی، با در براکت قرار دادن این سوال،

⁹⁴ Immanuel Kant (1724-1804)

⁹⁵ Georg Wilhelm Fredrich Hegel (1770-1831)

⁹⁶ *Philosophical Investigations/ Philosophische Untersuchungen*

⁹⁷ *Empiricism*

⁹⁸ Jean Paul Sartre

⁹⁹ Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)

¹⁰⁰ Hans Georg Gadamer (1900-2002)

¹⁰¹ Jacques Derrida (1930-2004)

¹⁰² *Epoche*

¹⁰³ *Bracketing*

یا همان اپوخه کردن، از تایید یا رد مرجع خارجی تجربه اجتناب میشود تا امکان تمرکز بر تحلیل تجربه به شکل ناب و ادامه فلسفه پردازی بر پایه این تجربه برقرار بماند.^{۱۰۴}

متافیزیک و مسئله استعلا^{۱۰۵}

سنت متافیزیک غرب با صورتبندی افلاطون از دوگانگی جهان پدیدارها^{۱۰۶} یعنی موجودات جزئی در حال دگرگونی، و جهان امور پایدار در تمایت خود، که افلاطون از آن به عنوان جهان مُثُل^{۱۰۷} نام میبرد آغاز میگردد. چستی و رابطه این دو جهان و امکان یا عدم امکان و نیز چگونگی شناخت آنچه در پس پشت جهان پدیدارهاست همواره مسائل بنیادین متافیزیک بوده اند.^{۱۰۸}

فراتر رفتن از جهان پدیدارها استعلا نامیده میشود. امکان دست یافتن به امر استعلایی، مسئله ای دشوار و متناقض است. اگر امر استعلایی در جهان پدیدارها جلوه کند، که در سنت متافیزیک حلول^{۱۰۹} نامیده میشود، استعلایی بودن خود را نفی میکند و به جهان پدیدارها تعلق میگیرد، و اما اگر در جهان پدیدارها جلوه نکند، امکان شناخت و سخن گفتن از آن وجود ندارد. آنچه که در این نگرش، حلول امر استعلایی در جهان پدیدارها را متناقض میسازد، عنصر زمان است. در فلسفه افلاطونی، زمان عامل دگرگونی و سرانجام پژمردگی و از هم پاشیدگی پدیدارهاست، و اما در جهان مُثُل زمان راه ندارد و پایداری آنچه در جهان مثل است از همین جهت است. پدیدارها در سیطره زمان قرار دارند. امر استعلایی تنها در صورتی امکان وارد شدن در جهان پدیدارها را دارد که به شیوه ای در این سیطره قرار گیرد. اما هر چه در سیطره زمان درآید محکوم به دگرگونیت. زمان مشکلی اساسی بر سر راه امکان حلول امر استعلایی در جهان پدیدارهاست.^{۱۱۰}

مسئله دشوار دیگر بر سر راه سنت متافیزیک، مسئله ذات^{۱۱۱} و موجودیت^{۱۱۲} است. متافیزیک غربی با جستجوی کیفیات^{۱۱۳} موجودات جزئی و طبقه بندی سلسه مراتبی موجودات با توجه به کیفیات آنها، و بالا رفتن از این نردبان سلسه مراتبی برای رسیدن از جزء به کل، در پی یافتن پاسخی به چستی کیفیت آنچیزی که در همه موجودات جزئی مشترک است تا از این راه به ذات هستی دست یابد. چنین رویکردی منتج به الگویی سلسه مراتبی میشود که از کلیت ذات هستی تا گونه های هستی و در نهایت موجودات جزئی را در برمیگیرد. اما سوالی که در برابر این الگو قرار میگیرد، اصل موجودیت موجودات است. طبق این الگو، موجودات برای وجود داشتن باید درون خود، ذات هستی را دارا باشند، حال آنکه ذات هستی در این الگو کلی ترین امر و محاط بر همه موجودات جزئی است، پس چگونه موجودی جزئی حاوی آن چیزی است که در کلی ترین شکل، محیط بر اوست.^{۱۱۴}

¹⁰⁴ Moran, 2000

¹⁰⁵ Transcendence

¹⁰⁶ Phenomenal World

¹⁰⁷ Ideal World

¹⁰⁸ Klun, 2007

¹⁰⁹ Immanence

¹¹⁰ Klun, 2007

¹¹¹ Essence

¹¹² Existence

¹¹³ Attributes

¹¹⁴ Levisan, 1996

شناخت هستی، از ارسطو تا دوران مدرن

ارسطو در فصل نخست کتاب *متافیزیک*، از فلسفه به عنوان شریفترین علم نام میبرد که موضوع آن شناخت هستی به ماهو (هستی به مثابه هستی) است. علمی که به واسطه موضوعش اونتالوژی^{۱۱۵} (هستی شناسی) نام گرفت. اونتالوژی تا زمان دکارت به عنوان فلسفه نخست شناخته می شد. با ظهور دکارت و طرح سوال از چگونگی و امکان شناخت و اطمینان یابی از صدق و صحت آنچه به فراچنگ شناخت در میآید، معرفت شناسی (اپیستمولوژی)^{۱۱۶} جای اونتالوژی را به مثابه فلسفه نخست گرفت. چرا که پیش از شناخت هستی، خود امر شناخت موضوع محوری فلسفه قرار گرفت. هستی مشتمل بر آن چیزهایی شد که قابل شناخت بودند و در پی آن، مسائل متافیزیک از جمله مسئله استعلا در ذیل معرفت شناسی به شکل جدیدی صورتبندی شد.

در معرفت شناسی دوران مدرن، فاعل شناسنده جهان سوژه^{۱۱۷} نام گرفت. مسئله متافیزیک، به صورت چپستی حقیقت امور جهان خارج از ذهن سوژه و مسئله استعلا به صورت چگونگی خروج سوژه به مثابه جوهر اندیشنده از فضای درونی خود و دست یافتن به اشیا در جهان خارج از خود و کسب شناخت تعریف شد.^{۱۱۸} دکارت برای حل این مسئله راه حلی ارائه کرد که در آن سوژه لزومی برای خروج از خود ندارد. ابژه^{۱۱۹} ها، یعنی آنچه مورد شناخت سوژه واقع می شود، درون فضای سوژه تعبیه شده اند. تطابق این ابژه های ذهنی، یعنی آنچه که مورد شناخت سوژه قرار میگیرد، با اشیا دنیای بیرون از سوژه توسط خداوند تضمین شده است. در نتیجه سوژه، ابژه خود را برای شناخت درون خود دارد. این رویکرد محل اتکای ایده آلیسم^{۱۲۰} شد.^{۱۲۱}

اما همراه با صورتبندی جدید متافیزیک و استعلا در معرفت شناسی، مسائل زمان، ذات و موجودیت نیز با صورتی بازتعریف شده در برابر متافیزیک قرار گرفتند. سوژه، به عنوان جوهر اندیشنده، زمانمند است. به این معنی که همواره در حال گذر از بستر اکنون است.^{۱۲۲} اما اگر سوژه زمانمند است آیا میتوان اساساً از "جوهر"ی اندیشنده سخن گفت؟ به عبارت دیگر چگونه یکپارچگی سوژه در گذر زمان که مستلزم دگرگونی است، محفوظ می ماند؟ اگر یکپارچگی سوژه محل سوال باشد، هر گونه شناخت توسط سوژه نیز محل سوال خواهد بود. و در نهایت، زندگی، به معنی موجودیتی آگاهانه نیز مورد سوال قرار خواهد گرفت. توضیح امکان شناخت توسط سوژه در امتداد یک حیات آگاهانه بدون از دست رفتن یکپارچگی، مشکل اساسی در برابر ایده آلیسم شد. مسئله ای که فیلسوفان ایده آلیسم از لایپ نیتز^{۱۲۳} تا نوکانتی ها به اشکال گوناگون سعی در حل آن داشته اند.^{۱۲۴}

هایدگر و بازگشت به هستی شناسی

*Ontology*¹¹⁵ در زبان یونانی آن به معنای هستی است. ارسطو موضوع فلسفه را شناخت آن به عنوان آن تعریف میکند

¹¹⁶ *Epistemology*

¹¹⁷ *Subject*

¹¹⁸ *Levisan, 1996*

¹¹⁹ *Object*

¹²⁰ *Idealism*

¹²¹ *Klun, 2007*

¹²² *Subject...subsists as an eternally present substratum, (Levisan, 1996)*

¹²³ *Gottfried Wilhelm von Leibniz (1664- 1716)*

¹²⁴ *Klun, 2007*

هر چند که بنیان گذار پدیدارشناسی، ادموند هوسرل بود، اما در قرن بیستم، پدیدارشناسی بیشتر با نام مارتین هایدگر که خود از شاگردان نزدیک هوسرل بود شناخته شد. هایدگر به عنوان دستیار هوسرل در دانشگاه فرایبورگ مشغول به تحقیق و تدریس در پدیدارشناسی شد، اما مدتی بعد با رویکردی متفاوت از هوسرل راه خود را در پدیدارشناسی از هوسرل جدا کرد. لویناس در مدتی که در فرایبورگ بود بسیار تحت تاثیر هایدگر قرار گرفت؛ به شکلی که در بازگشت به پاریس مقاله ای در شرح و تفسیر پدیدارشناسی هایدگر نوشت و در آن با تمجید از رویکرد اصیل و نوآورانه هایدگر در پدیدارشناسی از وی به عنوان یکی از نقاط اوج پدیدارشناسی نام برد. بعد از تجربیات جنگ جهانی، نقد هستی شناسی مارتین هایدگر یکی از موضوعات اصلی کار فلسفی لویناس شد. با این توضیح، برای فهم فلسفه لویناس، شناخت فلسفه مارتین هایدگر ناگزیر است. به علاوه، لویناس در روش پژوهش فلسفی و بحث، حتی در نقد هایدگر، همچنان بسیار تحت تاثیر هایدگر است. به تعبیری، نقد لویناس بر هایدگر را میتوان در ادامه فلسفه هایدگر و بسط و فرارفتن از پدیدارشناسی هایدگر دانست و نه رد و به کنار نهادن فلسفه هایدگر. آنچه که در این نوشته مبنای شرح مختصری از فلسفه هایدگر قرار گرفته، مقاله ای است از لویناس به نام "مارتین هایدگر و هستی شناسی"^{۱۲۵} (۱۹۳۰). باید توجه داشت که لویناس یکی از مفسران و شارحان فلسفه هایدگر بوده، و ممکن است تفسیر لویناس از هایدگر مورد توافق همه مفسران هایدگر نباشد. به ویژه که هایدگر بعد از این مقاله لویناس تا دهه ها به کار فلسفی خود ادامه داد و کتابها و مقالات پر شماری را منتشر کرد. با این وجود، با توجه به موضوع این نوشته که وارد شدن به فلسفه اخلاق لویناس است، فارغ از میزان توافق بر سر دقت و درستی تفسیر لویناس از هایدگر، آنچه اهمیت دارد درک تفسیر لویناس از فلسفه هایدگر به منظور وارد شدن به فلسفه لویناس است.

شناخت در فلسفه هایدگر

در گام اول برای حل مسئله شناخت، هایدگر وامدار کشف ماهیت آگاهی^{۱۲۶} توسط هوسرل است. بر اساس فلسفه هوسرل، آگاهی انسان همواره آگاهی از چیزی است. ماهیت آگاهی به سمت و سوی چیزی بودن است. نباید پنداشت که در ابتدا آگاهی به خودی خود موجود است و سپس به سمت چیزی معطوف میشود، بلکه ماهیت آگاهی، عطف به فرای وجود خود بودن، است. به عبارت دیگر، آگاهی همواره به روی جهان خارج از خود گشوده است و ابژه های آگاهی، در این گشودگی خود را در به آن می نمایند.

مسئله معرفت شناسی در سنت متافیزیک آن است که انسان به عنوان سوژه، یعنی فاعل شناسنده، چگونه از چیستی اشیائی که او را احاطه کرده آگاهی و شناخت می یابد. هایدگر به عنوان یک فیلسوف پدیدارشناس، متوجه است که آنچه از اشیاء به آگاهی سوژه وارد میشود در خلال تجربه او از آن اشیاء ممکن است. توجه هایدگر به این مسئله جذب می شود که در کاربرد و تماس با این ابزار است که دازاین امکان شناخت اشیا را دارد. به عبارت هایدگر، اشیاء به مثابه ابزار در دست حاضر هستند^{۱۲۷} و این تجربه اصیل انسان از ارتباط با اشیاء است. اما کاربری ابزار، ساختاری اشاره وار دارد، به این معنی که هر شیئی در شبکه ای از تعاملات و کاربردها با اشیای دیگر برای انسان معنا پیدا میکند. از یک سو هر شیئی به مثابه ابزاری برای استفاده و منظوری در دسترس انسان است، مثلا کفش برای پوشیدن، ساعت مچی برای نشان دادن زمان و غیره. از سوی دیگر، هر شیئی به عناصری پیش از تولید خود اشاره دارد و طبیعت منبعی است برای ساخت این عناصر. جنگل منبعی است برای چوب، کوه

¹²⁵ *Martin Heidegger and Ontology*

¹²⁶ *Consciousness*

¹²⁷ *Ready at hand/Zuhanden*

منبعی برای سنگ، باد منبعی برای دمیدن در بادبان کشتی، رودخانه خروشان منبعی برای به حرکت درآوردن توربین آبی. و در نهایت معنای همه این مجموعه با اشاره به "کسی" کامل میشود. همه تولیدات راجع است به انسان به عنوان مصرف کننده در قالب زندگی خود با دیگر انسانها. این کلیت شبکه ای از مرجع ها که دازاین خود را در آن حاضر میبیند به وجود مفرد و مجرد هر شیئی درون این شبکه معنا میدهد.

تفاوت سوژه و اشیا در کیفیت، ماهیت، مادی یا غیر مادی بودن، ممتد یا محدود بودن، فعال یا منفعل بودن نیست. تفاوت سوژه با اشیا آن است که اساساً تنها سوژه دارای موجودیت^{۱۲۸} است. به این معنی که سوژه خود را در جهان می یابد و به وجود خود، یا به تعبیر هایدگر، به در-جهان-بودگی خود و به "آنجا-بودن" خود آگاه است. سوژه به واسطه موجودیت خود زمانمند است. در این نگاه، زمان مانند دالانی نیست که سوژه در آن به پیش برود و یا آنگونه که علم فیزیک، زمان را تعریف میکند، نسبتی بین تغییر فاصله حرکت به سرعت نیست. زمان کیفیت یا مقوله ای از هستی نیست. زمان همان فهم هستی است. زمان پدیده ای نیست که باید فرای آن رفت تا به کُنه هستی پی برد، آنگونه که سنت متافیزیک به آن نگاه میکند. زمانمندی، یا همان فهم هستی، صفتی ذاتی برای انسان نیست، بلکه نحوه وجود آدمی است. با این تعبیر، ذات انسان، همان موجودیت اوست. به عبارت دیگر، از نظر هایدگر، تناقض بین موجودیت انسان و امکان دربرداشتن ذات هستی، ناشی از خطای نگاه سنت متافیزیک به این مقوله است. موجودیت انسان طریقه هستی اوست، و طریقه هستی او جدا از زمانمندی او نیست. به همین تعبیر هایدگر از "آنجا بودن" یا دازاین^{۱۲۹} در آلمانی برای نامیدن این طریقه هستی استفاده میکند.

از آنجا که مسئله زمان و شناخت برای هایدگر در حوزه اونتالوژی مطرح میشود، مفهوم گشودگی آگاهی به فرای خود، به گشودگی موجودیت دازاین در برابر هستی تعمیم می یابد. اما هستی چگونه در گشودگی به فراچنگ آگاهی دازاین در می آید؟ از نظر هایدگر کشف این فرایند از یک تحلیل نظری معرفت شناسانه قابل دستیابی نیست. بلکه لازمه آن تحلیل وجودی دازاین از در-جهان-بودگی^{۱۳۰} اوست. به این ترتیب آنچه برای دکارت به عنوان یک مسئله معرفت شناسی مطرح شده، برای هایدگر جنبه اونتالوژی پیدا میکند.

این کلیت اونتالوژیک که هایدگر به آن اشاره دارد، تفاوت اساسی با کلیت هستی نزد ایده آلیسم دارد. کلیت هستی در نگاه ایده آلیسم متشکل است از کلیت مجموعه ای از اشیا به علاوه روح یا آگاهی سوژه. اما نزد هایدگر دازاین در میانه مرجع های به هم پیوسته از کاربرد اشیا به فهم هستی در وجود خود دست میابد. به این معنا، این درک هستی برای دازاین نه یک معنا یا تصویر از پیش تعریف شده، بلکه یک رخداد است که به واسطه وجود خود با آن رو به رو میشود.

همانطور که پیشتر گفته شد، استعلا در سنت متافیزیک در دوگانگی سوژه-ابژه، سوژه با ترک خود، به شناخت جوهر ابژه نایل میشود. فرایندی که از نظر هایدگر، سنت متافیزیک در توضیح و تبیین چگونگی آن ناتوان بوده است. نزد هایدگر، دوگانگی سوژه-ابژه با موجودیت دازاین در این شبکه اشیا و معانی آنها و درک هستی به مثابه یک رخداد وجودی ناپدید میگردد. دازاین خود را در حالتی میابد که در میانه شبکه ای از اشیا و مرجعها "واقع" شده است. به این تعبیر، موجودیت دازاین همواره در زمانه ای با شبکه ای از مفاهیم و معانی و اشیا مرتبط با آن واقع میشود. هایدگر این واقع شدن را "پرتاب شدگی"^{۱۳۱} دازاین مینامد. این پرتاب شدگی، دازاین را در موقعیتی قرار می دهد که با امکانهای مختص به جهانی که در آن پرتاب شده، مواجه

¹²⁸ *Existence*

¹²⁹ *Dasein*

¹³⁰ *Being-in-the-world/In-der-Welt-Sein*

¹³¹ *Thrownness/ Geworfenheit*

مشود. دازاین در این مواجهه با امکانهایی که آنها را درک میکند، خود را همواره به سوی آنها "به پیش می افکند"^{۱۳۲}. دازاین همواره به فراروی خود متوجه بوده، در تلاشی وجودی برای محقق کردن امکانهای فراروی خود است. به پیش افکنی دازاین را نباید به معنی بررسی، برنامه ریزی و انتخاب راه های پیش رو دانست. بلکه این به پیش افکنی، مشخصه وجودی دازاین است. همانطور که پیش از این در مورد روی آوردگی آگاهی گفته شد که این گونه نیست که ابتدا آگاهی وجود داشته باشد و سپس به سوی موضوع شناخت خود روی بیاورد بلکه روی آوردگی در ذات آگاهی و مشخصه آگاهی است، به طور مشابه، به پیش افکنی مشخصه ساختاری دازاین است.

از نظر هایدگر، این به-پیش-افکنی دازاین در دو سطح متفاوت ممکن است. پیش-افکنی زمانی دارای اصالت است که در ارتباط با درک دازاین از محدودیت وجود خود و مواجهه با امکان نیستی اتفاق بیفتد. در مواجهه با نیستی، دازاین همواره در حال فرا افکندن امکان های وجودی خود در موجودیت خود است. اما از آنجا که دازاین در میانه اشیا به مثابه ابزار و شبکه ای از مرجعهای ابزاری واقع شده، خود را در میانه ابزار، یا به عبارتی، به واسطه ابزار و اشیا در جهان به پیش می افکند. هایدگر از این نوع به پیش افکنی دازاین با عبارت "سقوط"^{۱۳۳} نام میبرد. در این سقوط، در این غفلت، دازاین دچار روزمرگی است. در این روزمرگی دازاین خود را تنها در ارتباط با کاربری اشیا پیرامون خود درک میکند. درک خود در مواجهه با دیگران در چنین پس زمینه ای در قالب نقش اجتماعی و حرفه ای و استفاده مشترک از اشیا و ابزار شکل می گیرد. هموجودی^{۱۳۴} با دیگران به اشتراک مکانی^{۱۳۵} با آنها تقلیل پیدا میکند. در این پس زمینه، دیگران به شکل متفاوت از اشیا شناخته نمیشوند، و وجود شخصی دیگر به عنوان "کسی مانند همه"^{۱۳۶} شناخته میشود. روزمرگی و غرقه شدن در لفاظی و پرگویی، ویژگیهای سقوط هستند. اما نباید تصور کرد که در سقوط، ارتباط دازاین به کلی با به پیش افکنی اصیل خود قطع شده است. اما آن به پیش افکنی اصیل در پشت ابزار مورد غفلت قرار می گیرد. به تفسیر لویناس از هایدگر، سقوط یکی از امکانهایی است که دازاین دراصالت خود به پیش افکنده است. از همین جهت، دازاین در این سقوط، که حالت معمول اوست، همواره حسی از گناه دارد. ندای وجدان^{۱۳۷} پاسخی است به این حس گناه. ندایی که خود از جنس سکوت است و در میانه سقوط در روزمرگی و پرگویی، دازاین را به وجود اصیل خود در ارتباط با هستی و مواجهه با امکان نیستی فرامیخواند.

در تحلیل نهایی دازاین، در-جهان-بودگی، (در جهان) پرتاب شدگی، و به-پیش-افکنی، نه صفات گوناگون و یا دسته بندی سلسه مراتبی کیفیات دازاین، بلکه طرق موجودیت دازاین هستند. در این تحلیل نهایی دو نکته حائز اهمیت است. نکته اول پاسخ به این پرسش است که چه عنصری این طرق مختلف وجودی، دازاین را به هم پیوند میدهد. یا به عبارت دیگر، شیوه درک دازاین از طریقه های موجودیت خود و یکپارچگی این موجودیت چیست. دلهره^{۱۳۸} طریقه درک دازاین از خود و طریقه های موجودیت خود است. لویناس برای روشن شدن معنای دلهره به معنای خاصی که در فلسفه هایدگر مورد نظر است، تمایز دلهره (به این معنای مشخص) را با سایر احساسات بشری تحلیل میکند. سایر احساسات، معطوف به کسی یا برای چیزی است. برای مثال ترس کسی از چیزی. اما در دلهره، ابژه دلهره برای دازاین نامتعیین است. چنانچه که لویناس تشریح میکند، این نامتعیین بودن موضوع دلهره جنبه سلبی ندارد. این عدم تعین، موجب بی تفاوتی دازاین نسبت به اشیایی میشود که به مثابه

¹³² *Project in draft/ Entwurf*

¹³³ *Fall/ Verfallen*

¹³⁴ *Co-existence*

¹³⁵ *Common-place*

¹³⁶ *The one/ Das Man*

¹³⁷ *Call of Conscience*

¹³⁸ *Anguish/Angst*

ابزار در دسترس دازاین است. عدم تعین دلهره، بی‌اهمیتی و بی‌معنایی اشیا را برای دازاین روشن میکند. به زبان هایدگر، موجب وارستگی^{۱۳۹} از اشیا میشود. اما این به معنای جدا کردن دازاین از جهان و از در-جهان-بودگی خود نیست. به عکس، دلهره و وارستگی از اشیا، دازاین را به جهان بازمیگرداند. به جهانی که دیگر نه مجموعه‌ای از اشیا و شبکه‌ای از مرجعها و کاربردهای آنها، بلکه همان ممکن بودن هستی در آینه خود (دازاین) است. به این تعبیر دازاین با وارستگی از اشیا به موجودیت اصیل خود باز میگردد. دازاین که به وجود اصیل خود بازگشته نسبت به خود احساس مراقبت^{۱۴۰} دارد. اینک ابژه دلهره که تا اینجا نامتعین بود به فهم دازاین درمی‌آید. آنچه دازاین برای آن دلهره دارد، مراقبت از وجود اصیل خود است. دازاین وجود خود را در مخاطره میبیند. از این جهت مراقب وجود خود است. این در مخاطره بودن، امری نیست که بر آگاهی دازاین اضافه شود. بلکه این در مخاطره بودن و مراقبت کردن از وجود خود، نحوه‌ای است که دازاین در آن به وجود خود آگاهی دارد. دلهره برای مراقبت از وجود اصیل خود، عنصری است که سایر طرق دیگر موجودیت او (در-جهان-بودگی، پرتاب شدگی، به پیش افکنی) را کلیت میبخشد. نباید تصور کرد دلهره طریقه‌های موجودیت دازاین را ترکیب میکند و با این ترکیب کلیت وجودی او را شکل میدهد. بلکه در این دلهره دازاین با اندیشیدن به طریقه‌های موجودیت خود، کلیت وجودی خود را درمی‌یابد.

نکته دوم، درک مفهوم زمان از تحلیل وجودی دازاین است. در سنت متافیزیک، اشیا، برای درک جوهر آنها به صورت ابژه‌های مستقل و بدون ارتباط با زمان، پیش روی سوژه حاضر شده، مورد مطالعه قرار میگیرند. اما در پدیدارشناسی هایدگر، اشیا در شبکه‌ای از کاربردها و مرجعها برای دازاین پدیدار میشوند. رابطه دازاین با اشیا و پدیدار شدن آنها در این شبکه کاربرد و مرجع، زمانمند است. به عبارتی، زمان مندرج و مستتر در ارتباط دازاین با پدیدارهاست. طریقه‌های موجودیت دازاین، در جهان بودگی، به پیش افکنی، و پرتاب شدگی، و در نهایت دلهره که همان طریقه فهم وجود دازاین است، همگی زمانمند هستند. زمان مانند ریلی نیست که دازاین بر روی آن در یک جهت حرکت کند، بلکه زمان جوهر طریقه‌های موجودیت دازاین است. زمان جوهر افق گشوده معانی به پیش رو دازاین است. زمان، تحقق یافتن امکانهای وجودی دازاین است که دازاین به پیش می‌افکند. از نظر هایدگر، هستی مستقل از زمان یک تناقض است. بنابراین، هر گونه تلاشی از نوع تلاش سنت متافیزیک که توسط افلاطون صورت بندی شده است، برای فرا رفتن از زمان برای دست یافتن به جوهر اشیا، تلاشی عبث و نتیجه عدم درک زمانمندی هستی است. به تعبیر هایدگر، حتی معنای استعلا (به معنی فرا رفتن از زمان) و دست یافتن به ذات بی‌زمان اشیا، خود نیازمند درک معنای زمان است، درکی که از تجربه زمانمند موجودیت دازاین در جهان سرچشمه میگیرد. به طور خلاصه، معنای ذات بی‌زمان اشیا، خود امری زمانمند است که در افق معنایی دازاین پدیدار میشود.

باید تاکید کرد که هایدگر واژه استعلا را در فلسفه خود به معنای متفاوتی حفظ میکند. همانطور که قبلاً گفته شد در فلسفه هایدگر، استعلا درک هستی به واسطه درک اصیل موجودیت خود توسط دازاین است. این استعلا، خود در هستی زمانمند دازاین رخ میدهد.

در پایان این بخش باید به یک جنبه مهم زمانمندی دازاین در فلسفه هایدگر توجه کرد که در درک نقد لویناس به هستی‌شناسی هایدگر بسیار حائز اهمیت است. زمانمندی دازاین، در مواجهه با مرگ و نیستی امری متناهی است. این متناهی بودن تنها وجهی سلبی ندارد. تناهی، افق معنایی دازاین را کرانمند میکند. بدون کرانمندی، این افق به درک دازاین در نمی‌آید.

¹³⁹ *Releasment/ Gellassenheit*

¹⁴⁰ *Care/Sorge*

چنانچه در شرح فلسفه هایدگر ذکر شد، دازاین امکانات خود را در جهان به پیش می افکند و اشیاء برای دازاین با کاربردشان در شبکه ای از مرجعها در این پیش-افکنی معنا می یابند و این چنین، دوگانگی سوژه و ابژه ملغی میشود. اما اگر شیئی در این فرایند به دلیلی کاربری خود را ازدست بدهد، به ناگاه از این فرایند خارج شده در برابر سوژه به مثابه ابژه ای قرار میگیرد، یا به عبارت هایدگر آنچه که در کاربری خود برای دازاین حاضر در دست بوده، بدل به شیئی حاضر در پیش روی دست^{۱۴۲} می شود. در دیدگاه هایدگر، چنین ابژه ای برای دازاین تهی از معنای اصیل خود، که همان کاربری آن است، میگردد تا زمانی که دوباره کاربری خود را بازیابد. مثال معروف هایدگر چکش است. اگر به دلیلی چکش کاربری خود را از دست بدهد، برای مثال دسته آن بشکند، معنای چکش بودن را از دست میدهد و به ناگاه به مثابه یک شیئی در برابر سوژه نمایان میشود. در این حالت سوژه به بررسی و تحلیل نظری آن میپردازد تا ایراد آن را برطرف کند و دوباره آن را به چکش بودن خود بازگرداند. در این اثنا، چکش از معنای خود تهی شده است چرا که آنچه در دنیای دازاین به چکش معنا میدهد کاربری آن در خدمت فرایند به-پیش-افکنی دازاین است. از نظر هایدگر به این گونه جهان بودن جهان برای دازاین هویدا میشود. اما لویناس به اینکه حوزه کاربردها خاستگاه اصلی معانی در جهان باشند، مشکوک است.

پیش از پرداختن به تحلیل و نقد لویناس از اونتالوژی هایدگر، لازم است به معنای ایگو^{۱۴۳}، که مورد استفاده لویناس در اشاره به وجودی که در معرض آگاهی در جهان قرار خواهد گرفت و تفاوت آن با مفاهیم سوژه و دازاین توجه کرد. ایگو موجودی مجرد و منفرد از جهان است، پیش از آنکه با اشیایی که خواهان کسب شناخت از آنهاست رو به رو شود. ایگو در لحظه مواجهه با شیئی که مورد آگاهی او قرار گیرد، بدل به سوژه می شود و آنچه مورد آگاهی او مواقع میشود بدل به ابژه می شود. به علاوه، ایگو هنوز تبدیل به "من" نشده. "من" نتیجه آگاهی سوژه از خود است. به عبارت دیگر، "من" نتیجه فرایندی است که سوژه بدل به ابژه خود می شود. همچنین، ایگو بر خلاف دازاین هایدگر، هنوز وارد رابطه کاربری با اشیا نشده است. این همان معنایی است که دکارت در آغاز شکاکیت خود مورد نظر دارد.

لویناس تحلیل به-پیش-افکنی هایدگر را مورد پرسش قرار میدهد. آنچه که موضوع به-پیش افکنی دازاین است اهداف اوست در برآوردن آنچه که دازاین کمبود آن را در خود درمیابد. در تفسیر لویناس از هایدگر، نتیجه مطلوب این به-پیش-افکنی برآورده شدن این کمبودهاست که حاصل آن لذت است. این لذت، پایان معنا برای هر آنچه‌ای است که دازاین را در پیش افکنی خود تا حصول آن هدف همراهی کرده است. در این فرایند دازاین از کمبودهای خود به لذت خود رسیده. عزیمتی که در پایان آن، هر نوع معنا در حوزه کاربری در از دست خواهد رفت^{۱۴۴}.

از نظر هایدگر، دازاین پس از آنکه جهان بودن جهان را دریافت و خود را در میانه آن دید با تامل و وارستگی از اشیا به واسطه دلهره وجودی خود به ارتباط خود با هستی و وجود اصیل خود آگاه میشود. اما از نظر لویناس در این عزیمت از خود به خود،

¹⁴¹ *Spontaneity*

این واژه در برخی متون به خود انگیختگی نیز ترجمه شده. مراد از بدهات آزادی در این متن فی البداهه بودن آزادی برای ایگو است که به واسطه حضور دیگری مورد چالش قرار نگرفته و نتیجتاً مفهوم "خود" در برابر دیگری نیز برای ایگو شناخته شده نیست. بدهات در این متن نباید با مفهوم *Evident* در پدیدارشناسی که آن هم در برخی متون فارسی به بدهات به معنای آشکار و بدیهی بودن ترجمه شده اشتباه شود

¹⁴² *Present at Hand/ Vorhandenheit*

¹⁴³ *Ego*

¹⁴⁴ *Levinas, 1969, P 94.*

آنچه مورد توجه دازاین است مصرف و تسلط است و در این فرایند امکان گشودن راهی برای تامل، وارستگی از اشیا و پی بردن به وجود اصیل خود نیست.

لویناس تحلیل هایدگر را میپذیرد مبنی بر این که در آن زمان که اشیا در میانه کاربری به علتی از کاربری خود باز می ایستند، در برابر سوژه به شکل ابژه قرار میگیرند؛ یا به عبارت دیگر، سوژه را متوجه خود میکند و این نقطه آغازین اپیستمولوژی است. اما لویناس یک گام این تحلیل را فراتر میبرد. در این هنگامه، شیئی که از کاربری خود در دست سوژه بازایستاده، به مثابه مانعیست برای سوژه در راه برآورده کردن نیاز های خود و درنهایت در برابر برخوردار شدن او از لذت. ابزار خارج شده از کاربری با بدل شدن به شیئی پیش روی سوژه، بدهت آزادی او را در برآوردن نیازهای خود و کسب لذت به پرسش میگیرند. به گفته لویناس، در دوران مدرن، نه تنها پرسش از این "بدهت آزادی" مغفول مانده، بلکه از هرگونه محدودیت و ممانعت از این بدهت، به عنوان تراژدی یاد میشود و پیچیده ترین مسئله در فلسفه سیاسی مدرن چگونگی امکان تضمین بدهت آزادی سوژه به گونه ای است که مانع بدهت آزادی دیگری نشود.^{۱۴۵}

به این ترتیب، از نظر لویناس، فلسفه دوران مدرن، در لحظه مواجهه سوژه با ابژه که نقطه آغازین شناخت در اپیستمولوژی است، همه توجه خود را معطوف به نظریه پردازی در باب چگونگی این شناخت کرده است. اما آنچه در پس اپیستمولوژی مورد توجه قرار نگرفته و در واقع اپیستمولوژی آنرا پیش فرض خود قرار داده، به چالش کشیده شدن بدهت آزادی عمل سوژه است که اساسا همین ممانعت از بدهت آزادی ایگو، او را به مثابه سوژه در جهان قرار میدهد. اپیستمولوژی بدون این چالش اساسا امکانپذیر نیست.

اگرچه اشیا در مواقعی موقتا با ممانعت از تحقق اراده آزاد سوژه بدهت آزادی او را به چالش میکشند، اما در نهایت سوژه با تغییر موقعیت اشیا آنها را دوباره به شبکه کاربری آنها باز میگرداند و دوباره در مسیر برآوردن نیازهای خود قرار میدهد و دوباره رابطه سوژه-ابژه که طی یک فرایند اپیستمولوژیک ایجاد شده بود، محو میگردد. در این مسیر ایگو برای برآوردن نیازهای خود هر آنچه را طلب میکند با قراردادن آن در شبکه ای از ابزار که در جهت رفع نیاز های او عمل میکنند، به درون جهان خود میکشد. با این توضیح، سوژه بدل به ایگو می شود، و جهان ایگو از نظر لویناس بدل به "تمامیت"^{۱۴۶} می شود. تمامیتی که ایگو درون آن محبوس است و هرآنچه را که به چنگ او درآید در این تمامیت همراه خود محبوس میکند. نقد لویناس به هستی شناسی هایدگر در همین نکته است. از نظر لویناس، دازاین هایدگر در این تمامیت نه تنها راهی به وارستگی از اشیا و ابزار و اندیشیدن به وجود اصیل خود ندارد، بلکه حتی به مثابه سوژه امکان شناخت اشیا در این جهان را هم ندارد. در هستی شناسی هایدگر اشیا حقیقت خود را در کاربری خود بر دازاین آشکار میکنند. چکش، چکش بودن خود را در کاربری خود آشکار میکنند. اما لویناس با معطوف کردن تحلیل خود از کاربری اشیا به مثابه ابزار برآورده سازی نیازها و در نتیجه نهایی تمامیت بخشی به جهان دازاین، این کاربری را نه آشکارگی، بلکه پوشیدگی آنها میداند. آشکارگی در تمامیت جهان دازاین رخ نمیدهد. در تمامیت همه چیز برای او پوشیده میماند.

اما آنگاه که ایگو در تمامیت خود با دیگری رو به رو میشود، اتفاق جدیدی میافتد. اشیا گاهی با خروج از کاربری خود، تمامیت ایگو را موقتا به چالش میکشند اما در نهایت ایگو یا آنها را به درون تمامیت خود میکشد یا آنها را از جهان خود به کنار

¹⁴⁵ *Levinas, 1969, P 82.*

¹⁴⁶ *Totality*

میگذارد. اما دیگری به درون تمامیت ایگو کشیده نمی شود. دیگری با "چهره"^{۱۴۷} خود در تمامیت جهان ایگو رخنه ایجاد میکند. چهره واژه ای کلیدی در فلسفه لویناس است: "چهره، شیوه ای است که دیگری در آن خود را ارائه میکند و در این ارائه، از تصور من از دیگری فراتر می رود"^{۱۴۸}. به عبارتی ساده تر، چهره چگونگی اعلام حضور دیگری در پیش روی ایگو است. معنای چهره از دید لویناس ارائه دیگری از خود نیست، بلکه چهره شیوه و چگونگی این اعلام حضور است. چرا که در هر لحظه ایگو از دیگری تصویری میسازد که این تصور در حافظه ایگو در تمامیت جهان ایگو به عنوان یک تصور تثبیت شده غرق می شود، اما دیگری در هر لحظه در حال شکستن آن تصور تثبیت شده در حافظه ایگو است، بنابراین چهره، در هر لحظه مواجهه، آن تصور را می شکند و از تصور و حافظه ایگو فراتر میرود. به این ترتیب دیگری با چهره خود، تمامیت جهان ایگو را به چالش میکشد. وجود چهره دیگری برای جهان ایگو، یک "دیگریت"^{۱۴۹} مطلق است چرا که هیچ گاه به تصاحب او در نمی آید. حتی آن زمان که جسم دیگری در انقیاد و اسارت ایگو درآید، ایگو در مواجهه با چهره او با دیگریت مطلق او رو به رو میشود. این دیگری در عمل خود و در زبان خود تفسیری از جهان مشترک با ایگو ارائه میدهد که متفاوت از جهان ایگو در تمامیت خود است. حضور دیگری، بدهت آزادی اراده ایگو را مورد پرسش قرار میدهد. این پرسش بر خلاف شیئی باایستاده از کاربری خود، امکان تغییر، تعمیر و تصاحب شدن و کشیده شدن به تمامیت جهان ایگو را ندارد. دیگری، به شکل مطلق در برابر بدهت اراده ایگو مقاومت میکند. در اینجا باید به تفاوت مفهوم دیگری در فلسفه لویناس یا مفهوم دیگری در معرفت شناسی هوسرل توجه کرد. از نظر هوسرل، قوام یافتن دیگری در جهان ایگو، از خلال آگاهی یافتن ایگو به وجودی همچون خود او در جهان است. در فلسفه هوسرل، دیگری همان "خویشتنی دیگر" اما از نظر لویناس دیگری از نتیجه بسط آگاهی سوژه از خود نیست، به عکس، قوام یافتن درک سوژه از خود در مواجهه با دیگری امکانپذیر است. به این تعبیر از نظر لویناس دیگری، "دیگریت مطلق" است به این معنی که دیگری بسط مفهوم خویشتن ایگو در جهان بیرونی نیست.^{۱۵۰}

پیش از این گفتیم از نظر لویناس، شرط لازم برای امکان داشتن هر گونه شناخت، به چالش کشیده شدن بدهت آزادی ایگو است که او را به مثابه سوژه در جهان قرار میدهد. به این ترتیب، حضور و وجود دیگری، تنها امکان تحقق این به چالش کشیده شدن است چرا که ایگو امکان به درون کشیدن دیگری را ندارد. اما ایگو، امکان حذف دیگری را دارد. چه این حذف به شکل از بین بردن دیگری باشد، و چه روی برگرداندن از دیگری باشد، به عبارت دیگر، به هر شیوه ای که ایگو پاسخگوی سوال دیگری از بدهت آزادی خود نباشد. اما در صورت عدم پاسخگویی ایگو به این پرسش، در صورت حذف دیگری به هر شکل، ایگو، امکان حضور خود به مثابه سوژه در جهان را از دست داده، به تمامیت و همسانی جهان خود بر میگردد و هرگونه امکان شناخت برای او از دست میرود. در فلسفه لویناس، پاسخگو بودن ایگو به پرسش دیگری از بدهت آزادی اراده خود، همان اخلاق است. سوآلی که همچنان بی پاسخ مانده آن است که رابطه اخلاق و معرفت شناسی چیست و اخلاق چگونه امکان شناخت جهان پدیدارها را ممکن میسازد. چنانکه اشاره شد، لویناس در امتداد سنت پدیدارشناسی هوسرل قائل به بازگشت به خود چیزها و اجازه دادن به اشیا برای نشان دادن حقیقت خود است. و چنانکه در مرور فلسفه هایدگر شرح داده شد، هایدگر با عبور از دوگانگی سوژه و ابژه قائل به آن است که حقیقت اشیا در کاربری آنها در دست دازاین بر دازاین نمایان میشود، به تعبیر هایدگر در این کاربری اشیا حجاب از حقیقت آنها برداشته میشود. اما برای لویناس، آنچه هایدگر کشف حجاب از حقیقت اشیا می داند، حقیقتی است که ایگو در جهت برآوردن نیازهای خود آنرا به درون تمامیت خود کشیده با همسان سازی حقیقت با خود

¹⁴⁷ Face

¹⁴⁸ (Levinas, *Totality and infinity; an essay on exteriority*, 1969), P 50

¹⁴⁹ Alterity

¹⁵⁰ Khun, 2007

در واقع آنرا می پوشاند. آنچه حقیقت جهان اشیا را آشکار می سازد، نه کاربری صرف آنها، بلکه مواجهه ایگو با کاربری ها، تفسیرها و تعبیرهای متنوع و متفاوت از آنهاست که در جهان بین الذهانی^{۱۵۱} در مواجهه ایگو با دیگری شکل گرفته است. حقیقت اشیا از به پرسش کشیده شدن درک ایگو از اشیا توسط تعبیر و تفسیر متفاوت دیگری از آنها امکان هویدایی دارد. بازگشت به خود چیزها تنها در این جهان بین الذهانی با حضور دیگری میسر است. زیرا تنها در چنین جهانی ایگو امکان درکی متفاوت از معنی اشیا در تمامیت و همسانی جهان درونی خود دارد. اما رابطه ایگو با اشیا تنها با مواجهه با تفسیر متفاوت دیگری از اشیا ختم نمیشود. دیگری، به واسطه زبان و گفتگو، تفسیر ایگو از اشیا را به پرسش میگیرد. جهان بین الذهانی در این پرسشگری و پاسخگویی در مواجهه با دیگری امکان می یابد.

در اینجا، به پاسخ لویناس به مسئله اساسی فلسفه یعنی چیستی و چگونگی استعلا می‌رسیم، یعنی فراتر رفتن از پدیدارهایی که برای ایگو در جهان درونی او جلوه کرده اند. ایگو در مواجهه با دیگری، در گفتگو با دیگری، از جهان خود فراتر میرود و به جهان مشترک بین خود و دیگری وارد میشود. در این جهان امکان کشف حقیقت جهان فراتر از آنچه درون تجربه حسی فردی خود دارد را پیدا میکند.

با این توضیح، اخلاق در مرکز فلسفه شناخت و معرفت شناسی قرار دارد. نقد لویناس به معرفت شناسی مدرن و هستی شناسی به معنای کنار گذاشتن آنها نیست. همچنین اخلاق به مثابه فلسفه اول به معنای موعظه ای جهت توجه بیشتر به اخلاق به مثابه علم هنجارها و ارزش ها نیز نیست. اخلاق فلسفه اول است از این جهت که هر گونه معرفت شناسی و هستی شناسی با آن امکان آغازیدن دارد. از نظر لویناس موضوع فلسفه اخلاق، چگونگی مواجهه با دیگری است که نقطه آغازین هر گونه معرفت شناسی و هستی شناسی به شمار می رود.

مسئله متافیزیک، دیگری و نامتناهی

چنانچه در ابتدای این نوشته اشاره شد، چیستی آنچه در پشت جهان پدیدارهاست، مسئله اساسی متافیزیک بوده و مساله استعلا، پرسش از امکان و چگونگی فرا رفتن از جهان پدیدارها و شناخت حقیقت متافیزیکی است. آنطور که شرح داده شد، از نظر لویناس استعلا در مواجهه با دیگری و پرسش دیگری از درک ایگو از جهان و رویارویی با درک و تفسیر متفاوت دیگری از جهان میسر می شود. اما این استعلا به کدام حقیقت متافیزیکی دست پیدا میکند؟ درک چگونگی رویارویی لویناس با این پرسش نشان میدهد که لویناس در سنت پدیدارشناسی تا چه میزانی یک فیلسوف رادیکالی است. لویناس روش کاوش فلسفی پدیدارشناسانه را تا اساسی ترین مسئله فلسفه به پیش میبرد. لویناس این سؤال اساسی متافیزیک، یعنی چیستی و چگونگی آنچه در پشت جهان پدیدارهاست را در بראکت قرار میدهد^{۱۵۲}. با در بראکت قرار دادن این مساله، آنچه که در تجربه ایگو از مواجهه با مسئله متافیزیک باقی میماند "میل" ایگو به دست یافتن به حقیقتی فراتر از آنچه است که با تکیه بر حسیات خود از جهان پدیدارها دریافت میکند. این میل که لویناس آنرا "میل متافیزیکی"^{۱۵۳} مینامد نقطه شروع تحلیل پدیدارشناسانه ایگو در ارتباطش با مسئله متافیزیک است. سؤالی که در ابتدای این تحلیل عنوان میکند آن است که وجه تمایز میل متافیزیکی با میلیهای دیگر در کجاست. وجه تمایزی که باید با دقت در تجربه ایگو از آن شناخته شود. به طور عمومی، آنچه

¹⁵¹ *Inter-subjective*

¹⁵³ *Metaphysical Desire*

¹⁵² توضیح معنای در بראکت قرار دادن در بخش معرفی پدیدارشناسی

که میل ایگو بر آن قرار میگیرد، در نتیجه نیاز او در رفع کمبودی چیزی است و در دراستای این میل، ایگو تلاش میکند تا آنچه را برای رفع این کمبود نیاز دارد به چنگ خود درآورد و از آن خود کند و در نهایت آن را در تمامیت و همسانی خود حل کند. اما ایگو در میل متافیزیکی، میلی که رو به جای دیگر، چیز دیگر، رو به دیگری دارد، ابژه خود را نمیباید^{۱۵۴}. این میل نه تنها ابژه ای ندارد، بلکه برای ایگو معلوم نیست که این میل ناشی از کدامین نیاز است. به طور خلاصه، میل متافیزیکی، میلی است که نه به نیازی پاسخ میدهد و نه در جهان پدیده ها چیزی را می یابد که آن را به چنگ خود درآورد. میل متافیزیکی، میلی است ارضاناشدنی^{۱۵۵}. از نظر لویناس، میل متافیزیکی دریچه گشودگی ایگو به سوی بیرون از تمامیت و همسانی جهان درونی ایگوست و میلی در جستجوی دیگریت است. دیگریتی که هیچگاه به تمامیت و همسانی جهان درونی ایگو جذب نمی شود. ازین جهت میل متافیزیکی، ایگو را به وادی نامتناهی^{۱۵۶} میرسد. نامتناهی، از نظر لویناس، یک مفهوم و یک تعریف نیست. ایگو در وجود متناهی خود نمیتواند تعریفی از نامتناهی داشته باشد. نامتناهی، تجربه ایگو است در جستجوی دیگریت در جهان خارج از تمامیت خود. بنابراین، جهان درونی ایگو جهان تمامیت است. جهان یکپارچگی و همسانی است، و میل متافیزیکی لبریز شدن از تمامیت وجود خود.^{۱۵۷}

اما مسئله متافیزیک، میل متافیزیکی و نامتناهی چه جایگاهی در دستگاه فلسفی لویناس دارد؟ به بیان دیگر، چه ضرورتی لویناس را متوجه میل متافیزیکی و نامتناهی میکند؟ در بخش پیشین توضیح داده شد که اخلاق به مثابه فلسفه اول، در مرکز معرفت شناسی لویناس قرار میگیرد. به این معنی که ایگو برای داشتن هر گونه شناختی از خود و جهان باید در فضای بین الادهانی پاسخگوی پرسش دیگری از بدهات آزادی خود باشد و همچنین در رویارویی با تعبیر و تفسیر دیگری از امور جهان قرار بگیرد. همچنین اشاره شد که پاسخگویی به پرسش دیگری از بدهات آزادی ایگو و حذف نکردن دیگری برای لویناس همان اخلاق است و چنانچه که ایگو دیگری را به هر شکلی حذف کند، درون تمامیت جهان همسان خویش امکان هر گونه شناختی را از دست می دهد. اما چه امری مانع حذف دیگری در برابر ایگو است؟ به بیان دیگر، آن ندای درونی که ایگو را به اخلاق، یا حذف نکردن دیگری، فرا میخواند چیست؟ چه چیزی مانع ایگو برای بازگشت به دنیای درونی خویش است؟ پاسخ لویناس به این پرسش وجود میل متافیزیکی است. میل لبریز شدن از تمامیت جهان درون خویش. میلی که ایگو را به سوی نامتناهی فرا میبرد. به بیان لویناس، "آگاهی اخلاقی (هیچگاه) ارضا نمی شود، و همواره یک میل باقی میماند"^{۱۵۸} میلی که در ارتباط با نامتناهی است. اما بازتاب این میل متافیزیکی در پهنه نامتناهی در چهره دیگری نمایان می شود. در مقام استعاره، همچون موج نوری که در پهنه ای تاریک در حرکت است و اما موج نور به خودی خود قابلیت رویت ندارد. اما به محض برخورد به شیء، بازتاب آن در چشم ناظر قابل دیدن است. چهره دیگری، بازتاب میل متافیزیکی در فرا رفتن از خود و کشف دیگریت در جهان خارج است. با این تعبیر، دیگری، جلوه گری میل متافیزیکی در جستجوی امر نامتناهی است.

چنانچه در بخش پیشین گفته شد، دیگری با مقاومت کردن در برابر اراده آزاد ایگو و به پرسش گرفتن تفسیر ایگو از جهان امکان شناخت را مهیا میکند. اما پیش از آن، پیش از پرسش و مقاومتی که آگاهی ایگو را به کنش درآورد، چهره دیگری در برابر ایگو مقاومتی اخلاقی میکند. این مقاومت اخلاقی چیست. در بیان لویناس، مقاومت اخلاقی همان حضور دیگری است که

¹⁵⁴ (Levinas, *Totality and infinity; an essay on exteriority*, 1969), P 33

¹⁵⁵ *Ibid*, P34

¹⁵⁶ *Infinity*

¹⁵⁷ (Levinas, *Philosophy and the Idea of Infinity*, 1987), P56

¹⁵⁸ (Levinas, *Philosophy and the Idea of Infinity*, 1987), P 58

در چهره اش نمایان میشود. حضوری که به بیان لویناس مقاومتی بدون مقاومت است^{۱۵۹}، به این معنی که صرف حضور دیگری، بر هم زنده همسانی جهان درونی ایگو است. به تعبیر لویناس چهره دیگری، در نگاه خود مقاومتی از نوع بیان دارد پیش از آنکه سخنی بگوید. چهره دیگری میگوید "مرا نکش". این تعبیر لویناس علاوه بر اینکه مصداق عینی به ویژه در تجربه لویناس در دوران جنگ جهانی و رویارویی با اردوگاههای مرگ نازی دارد، از منظر فلسفی، استعاره ای است به معنی فراخواندن ایگو در عدم نفی و انکار چهره دیگری، و در واقع عدم نفی و انکار میل متافیزیکی به سمت و سوی نامتناهی. چنین تجربه ای برای ایگو، همان تجربه ندای وجدان است. به این ترتیب اخلاق، به معنای ندای وجدان در حذف نکردن دیگری در رویارویی با وی، لازمه امکان وجود اخلاق به مثابه فلسفه اول و در پی آن امکان هر گونه معرفت شناسی و وجود شناسی است.

تفاوت تعبیر لویناس و هایدگر از ندای وجدان قابل توجه است. هایدگر ندای وجدان را در نتیجه دلهره دازاین از وجود اصیل خود در ارتباط با هستی خود می داند که او را از زندگی روزمره و غرقه شدن در حرافی و شعار که او را تبدیل به ضمیری گنگ، یعنی کسی مثل همه، کرده، فرا میخواند تا به ارتباط خود با هستی بیندیشد. نزد لویناس، ندای وجدان، همان مقاومت میل متافیزیکی در جستجوی نامتناهی است که در برابر اراده آزاد ایگو در نفی دیگری و بازگشتن به دنیای درون خود ایستادگی میکند و او را به بازشناسایی دیگری فرا میخواند. نزد هایدگر، ندای وجدان، آنکه را فرا میخواند، متوجه خود میکند. اما ندای وجدان نزد لویناس مقاومت در برابر بازگشت به خود است. با این همه باید توجه داشت، برای هر دو فیلسوف، ندای وجدان وجودی ضروری برای ممکن شدن استعلا است و آنکه را ندای وجدان فرا میخواند به سوی استعلا رهنمود می کند. اما نکته در اینجا است که چنانچه در توضیح فلسفه هایدگر گفته شد، هایدگر در پی عبور از دوگانگی استعلا و حلول است و اساسا استعلا نزد هایدگر اندیشیدن به حقیقت هستی در وجود زمانمند دازاین است. اما لویناس استعلا را نزدیکتر به معنای رایج آن در سنت متافیزیک، فرای زمانمندی و تاریخمندی ایگو طلب میکند.

به طور خلاصه، لویناس با رجوع به مسئله بنیادی متافیزیک، و در برکت گذاشتن هر گونه پیش فرضی در پاسخ به مسئله متافیزیک، با تحلیل تجربه میل متافیزیکی نشان میدهد که چگونه اخلاق نه تنها با مسئله متافیزیک پیوند میخورد، بلکه هرگونه پاسخ به مسئله متافیزیک تنها در گذر از تحلیل مواجهه با دیگری به عنوان نمایانگر امر نامتناهی ممکن است. این نتیجه با تعبیر لویناس از اخلاق به مثابه فلسفه اول در هماهنگی قرار میگیرد.

مسئله زمان نزد هایدگر و لویناس

در فلسفه هایدگر با رهنمود شدن انسان از دوگانگی سوژه-ابژه و تبیین چگونگی قوام یافتن درک دازاین از جهان به واسطه در-جهان-بودگی و پیش-افکنی او، هستی دازاین زمانمند و تاریخمند میشود. افق معنایی گشوده در برابر دازاین، رابطه ای با امر نامتناهی فراتر از زمانمندی و تاریخمندی او ندارد. هستی دازاین همواره یک هستی متناهی در رویارویی با نیستی است و امکانات دازاین که آنها را به پیش می افکند در کرانه ای واقع میشود که موقعیت تاریخی او امکان آن را می دهد. نزد هایدگر تلاش برای فراتر رفتن از زمان و تاریخ امری متناقض با زمانمندی هستی دازاین و ناشی از خطای سنت متافیزیک در درک مسئله هستی و زمان است. در نظر هایدگر، هستی همواره حضور است و زمان او زمان حاضر است. استعلا از نظر هایدگر نه فراتر رفتن از زمان و دست یابی به حقیقتی بی زمان، بلکه اندیشیدن دازاین به معنای هستی و رابطه با هستی در زمانمندی

¹⁵⁹ Ibid, p 55

خود است. در استعلای هایدگری، معنا در هستی زمانمند دازاین حلول میکند. نتیجه فلسفه هایدگر در اخلاق آن خواهد بود که وجود مبنای قضاوت اخلاقی خارج از زمان و تاریخ برای اعمال انسان ممکن نخواهد بود. هر حکم اخلاقی قوام یافته در موقعیت تاریخی مشخصی است و ادعای فرا تاریخ بودن هر حکم اخلاقی، ادعایی گزافه است. حقیقت و معنای اخلاقی، اموری زمانمند و تاریخی هستند که در هستی کرانمند دازاین حلول میکنند.^{۱۶۰}

چنین نتیجه ای برای لویناس قابل پذیرش نیست. تحلیل میل متافیزیکی و جستجوی امر نامتناهی فرای وجود زمانمند و تاریخمند انسان در فلسفه لویناس، عنصر کلیدی است. امر نامتناهی که در چهره دیگری تبلور می یابد، او را با حقیقتی فراتر از تاریخ روبه رو می کند. چگونگی رویارویی با دیگری برای لویناس معیاری است برای قضاوت اخلاقی فراتر از تاریخ. از این جهت استعلا به همان معنا که در سنت متافیزیک فهمیده میشود نزد لویناس دارای اهمیت است. از طرف دیگر، لویناس در این موضع با هایدگر همراه است که سنت متافیزیک توانایی حل تناقض میان استعلا و مسئله زمان را نداشته است. همچنین لویناس اصل زمانمندی هستی دازاین که توسط هایدگر تبیین شده را میپذیرد، اما در نظر لویناس، دازاین در چنین درکی از هستی، در تمامیت و همسانی جهان درونی خود قادر به درک حقیقت اخلاقی فراتر از زمانمندی جهان درونی خود نیست، که البته چنانچه اشاره شد، چنین تمنایی برای هایدگر بی معنی است. از همین جهت، لویناس در پی احیای مفهوم زمان است تا معیار حقیقت اخلاقی را در فرای آن بیابد. در این صورت معیار اخلاقی به امری نسبی که با شرایط زمانی و تاریخی میتواند متغیر باشد فرو کاسته نمیشود، و حکم و قضاوت اخلاقی فراتر از زمان و تاریخ امکانپذیر خواهد شد.

گفته شد که نزد ارسطو و به شکل عمومی در فلسفه یونان باستان، زمان مرتبط با تغییر و حرکت درک شده است. برای لویناس به عنوان یک فیلسوف پدیدارشناس، تغییری که مفهوم درک زمان برای فاعل تجربه گر باشد، باید آگاهی او را از پدیداری جهان به شکلی رادیکال دگرگون کند. به عبارت دیگر، باید جهان به تمامیت درآمده و همسانی که برای آگاهی فاعل تجربه گر، به طور مشخص دازاین هایدگر، قوام یافته را به کلی دگرگون کند. از نظر لویناس، عامل این دگرگونی بنیادین باید از جایی خارج از این جهان همگون دازاین وجود داشته باشد. این عامل خارجی، دیگریت مطلق دیگری است. آن زمان که این دیگریت به درون آگاهی سوژه وارد می شود، بُعد جدیدی در آگاهی سوژه می آفریند که همان بُعد اخلاقی هستی اوست. بُعدی که در رابطه سوژه با هستی، یعنی اونتالوژی، نادیده گرفته شده است.^{۱۶۱} ورود دیگری به جهان ایگو، اصالت حضور ایگو در جهان خویش را میشکند، به این معنا که بعد جدیدی از زمان به آگاهی سوژه درمی آید. گفته شد که نزد هایدگر، زمان حال تنها زمان اصیل برای دازاین است. اما با ورود دیگری، سوژه متوجه می شود که پیش از آنکه آگاهی او از جهان قوام یابد، در خارج از آگاهی او از جهان، دیگری حضور داشته است. با این تعبیر، نزد لویناس، دیگری گذشته مطلق است. اما ورود دیگری به آگاهی سوژه و حضور او در این آگاهی، به معنی جا گرفتن پیوسته "دیگریت درون همگنی جهان" اوست. چنین تعبیری، طبقات شدیدی در مفهوم سوژه بودن سوژه و آگاهی او از خود دارد. پیش از آنکه سوژه از "من" سخن بگوید، دیگری "من" بودن سوژه را قوام بخشیده است. "من" پاسخی است به پرسش دیگری از هستی سوژه. به این تعبیر، بُعد اخلاقی همواره در هر نوع آگاهی سوژه از خود و از جهان حضور دارد. به این ترتیب، لویناس راهی میگذراید برای پاسخ دادن به تناقضی که سنت متافیزیک همواره در حل آن ناتوان بوده است، یعنی تناقض زمانمندی و امکان استعلا به معنای فرا رفتن از جهان پدیده ها. لویناس با هایدگر همنظر است که وجود انسان، زمانمند و تاریخمند است، و همچنین حضور او در این جهان محدود است و امکانات او نیز که در این جهان به پیش می افکند محدود است، اما مسئولیت او نسبت به دیگری نامتناهی است و فراتر از

¹⁶⁰ *Klun, 2007*

¹⁶¹ *(Levinas, The Ego and the Totality, 1987)*

زمانمندی و تاریخمندی اوست. استعلا در بُعد اخلاقی وجود انسان میسر است، در حقیقت اخلاقی که در پاسخگویی و مسئولیت انسان نسبت به دیگری وجود دارد. حقیقت اخلاقی که معیاری است که خود فراتر از زمان و تاریخ قرار دارد، اما معیاری است برای حکم و قضاوت اخلاقی در مورد اعمال انسانی در زمان و تاریخ.

نتیجه سیاسی و اجتماعی فلسفه لویناس و نقد اونتالوژی

در ماه اوت سال ۱۹۴۲ با حمله آلمان نازی به شهر استالینگراد و تصرف آن، جنگ جهانی دوم به اوج خود رسید. تسلیم ارتش ششم آلمان در فوریه ۱۹۴۳ در پی پاتک ارتش سرخ شوروی و محاصره ارتش ششم آلمان نازی در شهر استالینگراد نقطه عطفی در جریان جنگی بود که تا پیش از آن با پیشروی ارتش آلمان در همه جبهه ها همراه بود. در پی این شکست، گوبلز، وزیر تبلیغات نازی ها، در هجدهم آگوست ۱۹۴۳، یعنی دو هفته پس از تسلیم ارتش ششم آلمان، سخنرانی پر شوری ایراد کرد که به سخنرانی "جنگ تام" مشهور شد. هدف گوبلز از ایراد این سخنرانی، علاوه بر تهییج ارتش و مردم آلمان در پی اولین شکست مهم در جنگ جهانی، قانع کردن هیتلر به این امر بود که مدیریت کامل نظام اقتصادی آلمان را در اختیار او قرار دهد تا بیش از پیش همه امکانات و منابع کشور را در خدمت جنگ بسیج کند. گوبلز در قسمتهایی از سخنرانی خود میگوید:

"جنگ تام نیاز این ساعت ماست. ما باید به روش [زندگی] بورژوازی پایان دهیم... امروز جنگ تام مسئله همه ملت ما شده است و هیچ کس هیچ عذری برای شانه خالی کردن از آن ندارد... امروز تمامی ملت آماده به دوش کشیدن هر باری، هر چه هم سنگین، هستند تا به پیروزی نهایی دست یابند... مسئله امروز ما آزاد کردن همه سربازانمان [از وظایف جانبی] برای حضور در خط مقدم جبهه، و آزاد کردن همه کارگرانمان [از سایر صنایع] برای حضور در صنعت تسلیحاتی است، حتی اگر به قیمت از دست دادن کیفیت زندگی اجتماعی ما تمام شود... جنگ تام تنها راه برای پایان بخشیدن [به جنگ] است... انگلیسی ها میگویند که ملت آلمان حاضر به پذیرش سیاست جنگ تام نیست، بلکه خواهان تسلیم است... من امروز از شما میپرسم: آیا شما آماده جنگی تمام عیار تر و شدیدتر از هر زمان دیگر هستید؟"

لویناس در پیشگفتار کتاب "تمامیت و نامتناهی" فهم جنگ را لازمه فهم اخلاق میداند، چرا که جنگ نقطه مقابل اخلاق است. مشخصه هر جنگی، تام بودن آن است. به این معنی که در جنگ هیچ کس از تمامیت آن مصون نخواهد ماند. حقیقت آن است که علیرغم آنچه قراردادهای و کنوانسیون ها مایل به دست یابی به آن هستند، زندگی همگان به درون تمامیت جنگ کشیده خواهد شد.

اما چرا لویناس پیشگفتار کتاب فلسفی خود را با تحلیل جنگ آغاز میکند؟ در نظر لویناس، به تمامیت در آوردن، نفی دیگریت، و درنهایت جنگ، ویژگیهای فلسفه غرب هستند. اونتالوژی یا همان هستی شناسی، به دنبال شناخت "هستی به مثابه هستی" (وجود به ماهو)، به طور مختصر، از پی به چنگ آوردن چیستی هستی در یک تمامیت است؛ تمامیتی که چیزی نباید خارج از خود باقی بگذارد. مسئله مرکزی در تاریخ متافیزیک غرب، چنانچه شرح آن رفت، از زمان سقراط تا هایدگر، همواره شناخت کلیتی در پس پشت جزئیات امور جهان بوده است. هر چند هایدگر با نقد سنت متافیزیک غرب تعبیری متفاوت از هستی ارائه داد، تعبیری که انسان را در رابطه ای عملگرا^{۱۶۲} با جهان و در رابطه ای زمانمند با هستی قرار میدهد، اما در هستی شناسی هایدگر، هستی برای دازاین جدا از اندیشیدن به هستی نیست و از نظر لویناس این اندیشیدن همچنان اندیشیدن با خود است،

بدون آنکه دیگری نقشی اثرگذار در آن داشته باشد. در هستی‌شناسی، "دیگری" به مثابه امری خارج از تمامیت هستی غایب است. در سنت متافیزیک غرب، آنچه امور و اشیای جزئی را در جهان به یکدیگر پیوند میدهد، ارتباط هر یک از آنها در جزئیتشان با امری کلی به مثابه یک "ایده" کلی^{۱۶۳}، یک مفهوم کلی^{۱۶۴} به عنوان امری ثالث و فراتر از جزئیت آنها است که هر موجود جزئی آنرا درون خود می‌یابد، و نه در مواجهه با یکدیگر به مثابه "دیگری". به عبارت دیگر، اونتالوژی دیگری را نه در مواجهه مستقیم بلکه از خلال امر کلی که همه افراد را با هم پیوند میدهد تعریف میکند و هر فرد تنها در خود باید به آن امر کلی پیوند دهنده افراد و اجزا دست بیابد. در فلسفه سقراط که توسط افلاطون نقل شده شناخت، به یاد آوردن آن چیز است که از پیش در من موجود است. به تعبیر لویناس، در چنین تئوری شناختی، منبع حقیقت درون انسان است و انسان درون خود یک جوهر همسان خودبسنده است. در نتیجه، فلسفه غرب، تماماً "خودشناسی"^{۱۶۵} بوده است. بنابراین تلاش اونتالوژی مبنی بوده است بر تبدیل هر "غیریت" به "یکسانی"^{۱۶۶}.

اما رابطه جنگ‌ها با اونتالوژی به چگونه که در سنت فلسفه غرب وجود داشته چیست؟ قرن بیستم زمانه رویارویی انواع ایدئولوژی‌هایی بود که هر کدام ریشه در دورانی از تحولات اندیشه غرب داشته‌اند. ناسیونالیسم، نازیسم، فاشیسم، کمونیسم و غیره که لویناس شخصاً تجربه مصائب تولید شده توسط این ایدئولوژی‌ها را لمس کرده است. همگی این ایدئولوژی‌ها، با همه تفاوت‌هایشان در ایده‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و رویارویی بر سر تصاحب قدرت، در یک چیز مشترک بوده‌اند. همه ایدئولوژی‌ها در پی ارائه روایتی از وجود آدمی در نظام هستی هستند که هیچ جنبه‌ای از زندگی و هستی او را خارج از آن روایت نمی‌گذارد. همگی ایدئولوژی‌ها به دنبال تعریف و تصاحب "تمامیت" وجود آدمی هستند. هیچ کدام از ایدئولوژی‌ها توان پذیرش دیگریت دیگری، خارج از تمامیت روایت خود را ندارند. دیگریت دیگری ناچار باید درون تمامیت روایت ایدئولوژیک، در همسانی درون ایدئولوژی جذب و ناپدید شود. ابزار این فرایند، خشونت است. لویناس می‌نویسد: "...خشونت (تنها) ضربه زدن و نابود کردن افراد نیست، خشونت تداوم (هویت) انسانها را نابود میکند، آنها را مجبور می‌سازد نقشه‌هایی را بازی کنند که در آن نقش‌ها دیگر خود را نمی‌شناسند؛ مجبورشان خواهد کرد که نه فقط به همه تعهدات خود، بلکه به وجود خویش نیز خیانت کنند، و دست به اعمالی بزنند که از اساس هر عملی را ناممکن کنند."^{۱۶۷}

ایدئولوژی‌ها در پی جلوگیری از هر گونه "گفتگو" به وسیله "گفته" خود هستند. گفتگو فرصتی است که دیگری روایت و تفسیر متفاوت خود را ارائه میدهد و بداهت روایت گفته شده را به پرسش می‌گیرد. اما ایدئولوژی‌ها در پی تثبیت شعار^{۱۶۸} هستند. ایدئولوژی‌ها با شعار، امکان قوام یافتن فضای بین‌الذهانی را نابود میکنند. در شعار، هیچ فرصتی برای گفتگو، برای به پرسش گرفتن و برای پاسخ گفتن وجود ندارد. ایدئولوژی‌ها با حذف دیگریت دیگری، اخلاق را ناممکن میکنند. و از همین جهت، ایدئولوژی‌ها راه به شناخت هیچ حقیقتی ندارند.

مهر ماه ۱۳۹۴

منابع

-
- ¹⁶³ *General Idea*
¹⁶⁴ *General Concept*
¹⁶⁵ *Egology*
¹⁶⁶ *Levinas, 1969*
¹⁶⁷ *Ibid, P 21*
¹⁶⁸ *Rhetoric*

Klun, B. (2007). Transcendence and Time: Levinas's Criticism of Heidegger. Gregorianum, Vol. 88, No. 3, 587-603.

Levinas, I. (1969). Totality and Infinity; an essay on exteriority. (A. Lingis, Trans.) Pittsburg: Duquesne University Press 1969.

Levinas, I. (1987). Philosophy and the Idea of Infinity. In Collected philosophical papers of Immanuel Levinas (A. Lingis, Trans.). Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Levinas, I. (1987). The Ego and the Totality. In I. Levinas, Collected Philosophical Papers (A. Lingis, Trans.). Dordrecht: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.

Levisan, I. (1996). Martin Heidegger and Ontology. Diacritics, Vol. 26, No. 1, 11-32.

Moran, D. (2000). Introduction to Phenomenology. New York: Routledge.

سایر آثاری که برای این نوشته مرد مطالعه قرار گرفت:

Avram, W. (1996). On the Priority of 'Ethics' in the Work of Levinas. The Journal of Religious Ethics, Vol. 24, No. 2, 261-284.

Casey, T. G. (2003). Lévinas' Idea of the Infinite and the Priority of the Other. Gregorianum, Vol. 84, No. 2, 383-417.

GILLESPIE, M. A. (1989). TEMPORALITY AND HISTORY IN THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER. Revue Internationale de Philosophie, Vol. 43, No. 168, 33-51

Levinas, I. (1987). Freedom and Command. In Collected of Philosophic Papers of Immanuel Levinas (A. Lingis, Trans., pp. 15-25). Dordrecht: MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS.

ترس از دیگری:

نگاهی ساختاری به ترس و اضطراب از دیگری (سیامک ظریفکار^{۱۶۹})



فشرده: ترس و اضطراب یکی از بنیادی‌ترین پدیده‌های حیاتی انسانی است. از آنجا که انسان به گونه‌ای نارس و وابسته به دنیا می‌آید، وابستگی نیز جزئی از هستی او را رقم می‌زند. او از بدو حیات به یک دیگری اول بیرونی یعنی مادر و بعد پدر (حامیان اولیه) وابسته است و با شکل‌گیری دستگاه زبانی، بگونه‌ای نمادین تا آخر زندگیش به آن دیگری‌های اولیه وابسته می‌ماند. دو پارگی دستگاه روانی و سوژه‌ی فاعل (من در معنای روانکاوانه)، انسان سخنگو و تمنامند را که در جستجوی التیام حاصله از زخم عدم توانمندی در تصاحب مادر و پدر و یکی شدن با آنهاست، به سوی یک جایگزینی از طریق همانندسازی و همذات‌پنداری با دیگرانی دیگر در نظام شهروندی می‌کشاند. این دوپارگی و شکاف در کلیتش انسان را پیوسته با یک غیریت و دیگربودگی در هستی درگیر می‌کند. از این رو او دائماً اضطراب و ترسی را یدک می‌کشد. این فرآیندهای گوناگون اجتماعی شدن (گفتمانهای متفاوت) است که شدت و ضعف این ترس‌ها و اضطرابها را تعیین می‌کنند. بدون شناخت ساختاری و کارکرد ترس و اضطراب، شکل‌گیری و سازمان‌دهی هر چه مناسب‌تر و سالم‌تر نهادهای مختلف اجتماعی در جهت فروکاستن اضطراب آدمی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

به باور نگارنده این مقاله، جامعه ایران در طول تاریخ و بنا به موقعیت جغرافیایی ویژه‌اش بعنوان گذرگاه سه قاره، و اتفاقات زیاد ناگواری که برایش رخ داده، دچار آسیب‌های عمیق روانی (تراوما) شده است که هنوز بسیاری از آنها را نتوانسته است التیام بخشد. شکاف هویتی ناشی از تسلط فرهنگ اعراب مسلمان و زخم‌های حاصله از هجوم مغولها از دوران گذشته و افول قدرت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در دوران قاجار و بحران انقلاب پنجاه و هفت و درگیری در جنگی هشت ساله و تحریمهای مختلف از دوران کنونی و در آخر بهم ریختگی توازن هویت من-ما-جهانی ایرانیان از پی جدال نگاه جمع محوری با فرد محوری و فرآیند شکل‌گیری قویتر فردیت، ترس و اضطرابهایی به دنبال داشته که هنوز نیازمند شناخت بهتر و چند وجهی در سایه همکاری علوم مختلف انسانی و اجتماعی است. از طرفی دیگر همزیستی فرهنگهای متنوع ایرانی با زبانهای مختلف کماکان دارای بحرانهای جدی هستند که اضطرابهای خاص خودشان را به وجود آورده است و نیاز به تحقیق‌های میدانی و نظری فراوان دارد. باشد تا این مقاله حرقه‌ای در مطالعات مربوط به ترس و اضطراب جامعه و روان ایرانی باشد.

¹⁶⁹ سیامک ظریفکار، دکترای روانشناسی اجتماعی است با گرایش روانکاوی و هنر از دانشگاه هانوفر آلمان؛ روان‌درمانگر؛ مدرس میانی نظری روانکاوی و روان‌درمانی در ایران؛ عکاسی و کارگردانی فیلم کوتاه - اولین فیلم کوتاه: در دامن خیابان، بچه‌های خیابانی افغان در ایران؛ دومین فیلم کوتاه: اقلیت - اکثریت، فیلمی سمبولیک درباره مهاجرین.

بحث ترس و اضطراب از دیگری، بحثی بسیار پیچیده و کلیدی است و این نوشته قادر نخواهد بود به تمام ابعاد آن بپردازد، بخصوص آنچه که مربوط به جنبه عصب شناسی و هورمونی آن می شود، علی رغم اهمیتشان. در اینجا بیشتر، تلاش بر این است که نگاهی ساختاری به پدیده ترس و اضطراب از دیگری و به ویژه کارکرد آن در سطح جامعه و نظام شهروندی بیندازیم. انسان این موجود سخنگو و تمنامند از دیرباز برای بقایش در جدالی دائمی با خطرات درونی و بیرونی بسر می برده و می برد و خواهد برد. خطرات بیرونی بیشتر شامل حیوانات درنده، سوانح طبیعی همچون رعد و برق، توفان، سیل، زلزله، سرما و گرمای بیش از اندازه و نیز انسانهای عضو گروههای خودی و بیگانگان می باشند. خطرات درونی اما شامل احساسات و هیجانات آبی ناخوشایند و بیماریهای جسمی ناشناس می شوند. با نگاهی به تاریخ بشر، جنگهای و نیز تلاطم های فردی و اجتماعی به راحتی در می یابیم که چگونه ترس و اضطراب در تمامی بخشهای زندگی بشر سایه انداخته است. عامل های بیرونی و درونی بر هم تاثیرات بسزایی داشته که نبایستی جدای از یکدیگر بررسی شوند.

همانطور که از عنوان مقاله پیداست، ما در اینجا با دو پدیده اساسی "ترس (اضطراب)" و "دیگری" نزد دستگاه روانی انسان و گروهها و جوامع تشکیل دهنده انسانی سر و کار داریم. در اینجا لازم به یادآوری است که ترس را می توان پدیده ای عمومی تر یا مشخص تر و در معنای رایج آلانی آن یعنی فورشت^{۱۷۰} بکار برد و اضطراب را به عنوان ترسی عمدتاً نامعلوم و پیچیده در معنای رایج آلانی آن یعنی آنگست^{۱۷۱} در نظر گرفت. پس لازم است تعریفی اجمالی از هر دوی این پدیده ها بدهیم و بعد به گونه ای مفصل تر به رابطه این دو با یکدیگر و اهمیت آن در حیات اجتماعی- فرهنگی انسانها بپردازیم. تلاش این مقاله بر این است که با به کارگیری ابزاری نگاهی روانکاوانه از منظر فروید- لاکان و تا حدودی جامعه شناسانه از منظر نوربرت الیاس^{۱۷۲} جامعه شناس آلانی، پرتو نوری بر پدیده ترس و اضطراب از دیگری بیاندازد. انتخاب ابزارهای نامبرده هیچگونه دلیلی برای برتری آنها نسبت به دیگر ابزارها نیست، چرا که علوم مختلف تنها در سایه همکاری با یکدیگر، بهتر می توانند پرده از رازهای حیات آدمی بردارند.

به جرأت می توان ترس را حیاتی ترین تجربه اولیه بشری در فرآیند تکاملش نامید که تقریباً در تمام طول زندگی او را همراهی می کند. ترس و اضطراب به عنوان یکی از هیجانات عاطفی اولیه^{۱۷۳} در مرز تن و روان جای دارند؛ ریشه در آناتومی، فیزیولوژیک و بیوننتیک بدن دارد و زبان بیان اولین فعالیت های احساسی روان می باشد. غلبه بر ترس و اضطراب و تبدیل آنها، نه تنها یکی از بزرگترین تولیدکنندگان انگیزه برای تکامل فردی و تمدن به شمار می رود، بلکه یکی از بزرگترین عامل های بازدارنده وی نیز به شمار می رود و انسانها و فرهنگ ها نسبت به انواع آن متفاوت برخورد می کنند. روانکاو از نادرترین شاخه های علم است که برای ترس و اضطراب و رابطه اش با رانش حیات و رانش خشونت (مرگ) نقشی کلیدی قائل است. در حال حاضر اطلاعات علمی ما درباره وضعیت احساسی انسان در کل دوران بارداری مادر ناچیز است؛ دورانی که شناخت هر چه بهترش، شاید به بعضی از ابهامات حول ترس و اضطراب پاسخ مناسب تری دهد. شاید بتوان تولد نوزاد را در ورودش به دنیای وابستگی ها به عنوان اولین اضطراب نامید. نوزاد با خروجش از دنیای امن رحم مادر و ورودش به دنیای بیگانه بیرون، سراپا وابسته به مادر و افراد سرپرست است. وابستگی نوزاد به تغذیه و پیامد آن، عشق به مادر و یا افراد جایگزین، سرآغاز اضطراب

¹⁷⁰ Furcht

¹⁷¹ Angst

¹⁷² Norbert Elias (1897-1990)

¹⁷³ Uraffekte

جدایی است، چیزی که زیگموند فروید^{۱۷۴} از آن به عنوان "اضطراب اولیه"^{۱۷۵} یاد می کند. ترس به عنوان یک هشدار، نقش یک حامی را در قبال تهدیدات بیرونی و تلاطم های غریزی بازی می کند. چنانچه ترس از حد متعارف خود خارج شود و بیش از حد لازم تداوم داشته باشد، به گونه ایی که عکس العمل احساسی و رفتاری ما را مختل کند، به بیماری تبدیل می شود. بیماری های ناشی از اضطراب، طبق آمار سازمان بهداشت جهانی، از رایج ترین بیماریهای روان-تنی می باشند که عوامل مختلف درونی و بیرونی در پیدایش آنها نقش بازی می کنند. بر اساس مشاهدات خانوادگی و تحقیق بر روی دوقلوها، از قرار معلوم عوامل ژنتیکی زیادی برای ترس و اضطراب در نظر گرفته می شوند. صرف نظر از آن، نیز شایان ذکر است که تنها بخشی از اطلاعات ژنتیکی ما ثابت هستند و تقریباً نیمی از آنها متغیر می باشند. از روابط خانوادگی، نظام آموزشی و در کل شرایط سیاسی-اجتماعی-اقتصادی-جغرافیایی می توان به عنوان عوامل بیرونی یا اکتسابی نام برد. مهم این نکته است که عوامل محیطی و بیرونی به همراه عوامل ژنتیکی و درونی در شکل گیری ترس و اضطراب و شدت و ضعف بروز آن موثر هستند.

روانپزشکی، اضطراب را از دیرباز بعنوان یکی از رایج ترین نشانه های آشفتگی روانی می شناسد. توصیف های روانپزشکانه از اضطراب، اغلب به پدیده های روانی همچون نگرانی و ناآرامی و نیز به پدیده های جسمانی همچون تنگی نفس، ضربان تند قلب، گرفتگی عضلات، خستگی، سرگیجه، تعلق و لرز مربوط می شود.

روانپزشکی نیز بین حالت عمومی اضطراب که در نزد آنها اغلب ترسی شناور حاکم است و "حمله های وحشتی"^{۱۷۶} (پانیک) با وقوع اضطراب های حاد دوره ایی، تمایز قائل است. در زبان عامیانه اغلب حالت اضطراب، ترس و وحشت به گونه ایی هم معنی به کار می روند. فروید، پدر روانکاوی، اما اینها را از هم متمایز می کند. به باور فروید، اضطراب همیشه معطوف به حالتی است و در ارتباط با توقعی قرار دارد و آینده محور است و نامعلوم و بدون ابژه. بر خلاف آن، ترس متمرکز بر ابژه ایی مشخص مثل یک حیوان یا آدم خطرناک می باشد. فروید این نوع ترس را "اضطراب واقعی"^{۱۷۷} نام گذاری می کند، اضطرابی که در تضاد با "اضطراب نروزی"^{۱۷۸} قرار دارد. وحشت اما خطر را برجسته می کند. در هنگام بروز یک وضعیت خطرناک ناگهانی، اساسن ما فرصت دریافت آمادگی ترس را پیدا نمی کنیم و به همین دلیل دچار وحشت می شویم. فروید این حالت وحشت را کامل غیر مفید می داند، چرا که در آن لحظه تقریباً امکان هیچ عکس العملی موجود نیست و حال آنکه از دید وی، اضطراب نقش یک حامی را در مقابل وحشت بازی می کند. فروید، دو تئوری در مورد اضطراب دارد. در دوره اول که به سالهای ۱۸۸۱ تا ۱۹۲۵ مربوط می شود، فروید بر این باور است، که "اضطراب نروزی" تنها یک تبدیل (ترانسفورماسیون) رانش جنسی ای می باشد که به گونه ایی مناسب جاری نشده است (من در اینجا به خاطر راحت تر تلفظ کردن این اصطلاح در زبان فارسی، واژه نروز را انتخاب کرده ام، چرا که در آلمانی می گوئیم نوپروز، در فرانسه نوز و در انگلیسی نوروسیس). از سال ۱۹۲۶ به بعد، فروید تئوری اولش را کنار می گذارد و اضطراب را به عنوان عکس العملی در مقابل یک "موقعیت تراومایی"^{۱۷۹} در نظر می گیرد؛ موقعیتی که در آن به خاطر انباشت تحریکی که امکان درست تخلیه شدن را ندارد، نوعی ناتوانی تجربه می شود. موقعیت های خطری همچون تولد، فقدان (از دست دادن) مادر بعنوان ابژه، فقدان عشق ابژه و بیش از همه اختگی (کستراسیون) و فالوس، بر موقعیت های تراومایی مقدم هستند. فروید در اثرش "منع، عارضه و اضطراب"^{۱۸۰} (۱۹۲۸) میان "اضطراب

¹⁷⁴ Sigmund Freud (1856-1939)

¹⁷⁵ Urangst

¹⁷⁶ Panikattacken

¹⁷⁷ Realangst

¹⁷⁸ Neurotische Angst

¹⁷⁹ Traumatische Situation

¹⁸⁰ Hemmung, Symptom und Angst (1928)

خودکار¹⁸¹، یعنی هنگامیکه اضطراب مستقیماً بعنوان پیامد یک موقعیت تراومایی بوجود می‌آید و "اضطراب به عنوان علامت خطر"¹⁸²، یعنی هنگامیکه اضطراب فعالانه توسط "من"¹⁸³ به عنوان هشدار در مقابل یک موقعیت خطر از پیش حدس زده شده تولید می‌شود، تمایز قایل است.¹⁸⁴ در تئوری دوم فروید یعنی "اضطراب بمثابة یک علامت خطر"، اضطراب به عنوان هشدار در برابر خطری از قبل پیش بینی شده در نظر گرفته می‌شود. فروید این مهم را به عنوان پیش فرض سرکوب و دیگر مکانیسم‌های دفاعی قلمداد می‌کند.

این تئوری در واقع ریشه در سه حوزه دستگاه روانی یعنی "نهاد (او)-من-ابرم"¹⁸⁵ دارد. من نقش یک دستگاه رابط را میان درخواست‌های نهاد (او) و ابرمن و واقعیت بازی می‌کند و علاوه بر آن جایگاه بلاواسطه ی اضطراب است. اضطراب واقعی، عکس‌العملی است نسبت به دریافت یک خطر تهدید کننده ی بیرونی که آسیبی از آن انتظار می‌رود. در اکثر مواقع یک عکس‌العمل خودکار فرار رخ می‌دهد که به عنوان رانشی از برای حفظ بقاء شناخته می‌شود. در اینجا می‌توان از ترس صحبت کرد. ظهور و میزان این ترس به تجربه و دانش ما وابسته است. این را به وضوح می‌توان در افراد جوامع بدوی مشاهده کرد. انسانهای جوامع بدوی، شاید از یک آسمان خراش و یا یک ماشین ترسی مرگبار داشته باشند، اما در مقابل یک اسلحه ی روبرویشان هیچ عکس‌العملی نشان ندهند.

زمانی که من با نهاد وارد درگیری و بحران شود، "اضطراب نهادی"¹⁸⁶ به وجود می‌آید. این درگیری از طریق فشار انعطاف ناپذیر نهاد در ارضای رانش شکل می‌گیرد. چنانچه نهاد از مطالبه خود چشم‌پوشی نکند، اختلالی در توازن درونی رخ می‌دهد و اضطراب به وجود می‌آید. فروید این را "اضطراب نروزی یا روان‌پریشانه"¹⁸⁷ می‌نامد.



من، خطر ناشی از نهاد را به اشتباه به عنوان یک تهدید بیرونی دریافت می‌کند و تلاشش بر این است که از طریق سرکوب از آن فرار کند. چنانچه این تلاش من ناموفق باشد، نهاد بر ارضای رانش پافشاری می‌کند و از اینرو حرکتی خلاف روال عادی تخلیه انرژی لیبیدو رخ می‌دهد که به شکل سرکوب یا دفاعی دائمی نمایان می‌شود. پی‌آمد آن، ظهور دردهای روان‌پریشانه است. در واقع بیماری حاصله، پی‌آمد درگیری من و نهاد نیست، بلکه بیشتر نتیجه کمبود اقدامات لازم من در غلبه بر اضطراب است. "اضطراب ابرمن" یا "اضطراب وجدانی"¹⁸⁸ حاصل درگیری و بحران میان من و ابرمن است. این درگیری

¹⁸¹ Automatische Angst

¹⁸² Angstsignal

¹⁸³ Ich

¹⁸⁴ Vgl. Laplanche, J. / Pontalis, J.-B.; Das Vokabular der Psychoanalyse: 1994, S. 64-49

¹⁸⁵ Es-Ich-Überich

¹⁸⁶ Es-Angst

¹⁸⁷ Neurotische Angst

¹⁸⁸ Überich-Angst

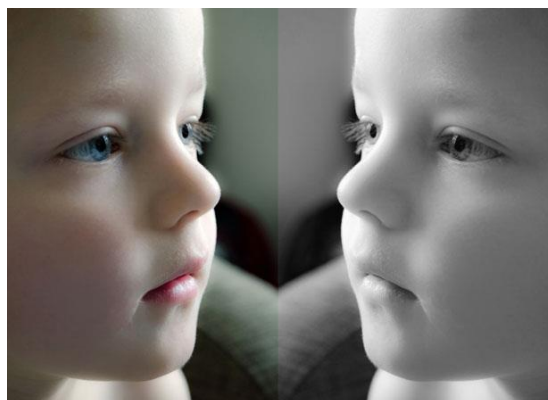
زمانی بوجود می آید که ابرمن مخالفت هایی را علیه بعضی از آرزوهای رانش، که من هم مایل است آنها را انجام دهد، ابراز می کند. در اینجا اضطراب از جریمه به وجود می آید که توسط من به عنوان احساس گناه یا شرم تجربه می شود. در اینجا لزوم به یاد آوری است که کشف بزرگ فروید یعنی حضور چیزی به نام ضمیر ناآگاه در دستگاه روانی بشر، خود حکایت از یک شکاف عمیق در این دستگاه دارد.

به همین دلیل، ژک لکان^{۱۸۹}، روانپزشک و روانکاو فرانسوی به تبعیت از فروید، سوژه فاعل را دوپاره قلمداد کرد. این شکاف و دوپارگی نشان از اضطرابی بنیادین در انسان دارد.

ژک لکان، کسی که فروید را به گونه ای جدید بازخوانی می کند، قبل از جنگ جهانی دوم در نوشته هایش اضطراب را در وهله اول با تهدید قطعه قطعه شدن مرتبط می سازد. به تعبیری دیگر با قطعه شدنی که سوژه فاعل در "مرحله آینه"^{۱۹۰} (۶ تا ۱۸ ماهگی) با آن روبرو و درگیر است. برای درک بهتر پدیده اضطراب، آن گونه که ژک لکان بعدها نشان می دهد، شناخت مرحله آینه، که یکی از مراحل بسیار مهم در شکل گیری دستگاه روانی، شکاف در ضمیر ناآگاه، بارز شدن حضور دیگری یا غیر و رابطه آن با لیبیدو و فالوس است، ضروریست. لکان (کتاب) سمینار دهم (۱۹۶۲-۱۹۶۳) خود را به بحث پیرامون اضطراب اختصاص می دهد. اما چرا مرحله آینه از اهمیت ویژه ای برخوردار است؟ همانطور که می دانیم، آینه از دیرباز تأثیری جادویی و پر راز و رمز بر انسانها از فرهنگ های مختلف داشته است. ما آن را نه تنها در زندگی روزمره می بینیم، بلکه در افسانه ها، اسطوره ها و همینطور نهفته در ممنوعیت تصاویر نیز مشاهده می کنیم. پیترویدمر در اثرش و در رابطه با آینه ی نهفته در ممنوعیت تصاویر، زیرکانه می گوید:

"از طرفی (حداقل در فرهنگ مسیحیت) می گویند: تو نباید از خدا تصویری بسازی و از طرفی دیگر گفته می شود، که انسان تصویر مشابه خداست"^{۱۹۱}. لازم به یاد آوری است که منظور از آینه، آن آینه ی مسطحی که ما خومان را در آن مشاهده می کنیم، نیست. سطح هر نوع آبی نیز بسان یک آینه است، همچنین چهره آنکه مقابل ما ایستاده یا حتی چشمی و مردمک آن. همانطور که می دانیم در اشعار کلاسیک فارسی، آینه هم زیاد به کار رفته و هم تشبیهات متفاوتی برای آن وجود دارد.

آنچه در ماهیت آینه در همه فرهنگها آشکار است، کارکرد تغییر دادن واقعیت در بازتابش آن است. دست راست بلند می شود و دست چپ در آینه نمایان می شود. به مین دلیل هم، آینه در اسطوره ها و افسانه ها و داستانها نقشی جادویی پیدا کرده است. آینه اساسن با نما یا ظاهر سر و کار دارد و ظاهر چیزی است که عمدتن تغییر شکل می دهد.



¹⁸⁹ Jaques Lacan (1901-1981)

¹⁹⁰ Spiegelstadium

¹⁹¹ Widmer, Peter; Angst - Erläuterungen zu Lacans Seminar X: 2004, S. 12

نگاهی بیاندازیم به واژه ی ایمیح^{۱۹۲} انگلیسی، که به ظاهر، تصویر و یا شمایل ترجمه می شود. ایمیح از طرفی تصویری است برای دیگران که بر اساس آن برداشت مشخصی می کنند، از طرفی دیگر همزمان از چیزی که بر آن متمرکز شده، منحرف می کند. به زبانی دیگر به واقعیتی پنهان اشاره دارد. شاید بتوان گفت که آینه در واقع با سه عنصر تصویر، واقعیت و امر واقع سر و کار دارد. آنچه اسطوره ها و بر اساس آنها روانکاوی فروید (به گونه ای غیرمستقیم) و به ویژه لکان (مستقیم) به ما می آموزند، این است که انواع کامل متفاوتی از آینه نمایی خود (انعکاس تصویر خود) وجود دارد. تصویر خود را در چشمان آن دیگری که در مقابل من است، دیدن، با آنچه در سطح آب منعکس می شود، متفاوت است و همین طور با آنچه در چهار چوب زبانی همچون یک اسطوره. پس در واقع ما برای ورود به مرحله آینه نیازی به یک آینه واقعی نداریم. این مرحله زمانی آغاز می شود که چهره یک انسان دیگری حضور داشته باشد. از دید پیتر ویدمر، "واژه ی مرحله ی آینه که از دو اسم تشکیل شده است، به واسطه ی لغت مرحله، یک دو معنایی خاصی در خود حمل می کند. در اینجا می توان دو لحظه ژنتیکی و ساختاری را از هم متمایز کرد. بخش ژنتیکی این مرحله با شکل گیری انسان مشخص می شود که در آن آینه نقش بزرگی را ایفا می کند. این بخش ژنتیکی در مجموعه ای ساختارمند تعبیه شده است. این مجموعه ساختارمند را به مثابه ی یک زمین فوتبال یا یک زمین تنیس در نظر بگیرید، که در آنها همه چیز به دو نیم تقسیم شده است. در فوتبال، حتی زمان هم به دو نیم تقسیم شده است. آنها در وهله اول تمامیتی را بنا می کنند - بینشی مهم از برای فهم بهتر مرحله آینه، چرا که این نیمه را سراسر توهم فرا گرفته! آنکه مقابل من است، نمی گذارد که به تصویر (آینه نمای) من تقلیل یابد، حتی هنگامی که من می خواهم در او تصویر قرینه ام را ببینم. در استادیوم ها این توپ است که بین نیمه ها تفاوت ایجاد می کند، حول اوست که اتفاق می چرخد. ورزش هایی هم هستند که در آنها زمینی که در آن رقابت رخ می دهد، آینه نمایی نیست، مثل ورزش های دومیدانی که در مسیری دورانی حرکت می شود. لازم به یادآوری است که در تمام مراسم ورزشهای شناخته شده کماکان یک آینه مقعر در بازی است، چونکه صحنه نمایش دور یا انحنایی را می سازد و رقابت در مرکز رخداد است"^{۱۹۳}.

مرحله آینه نزد لکان همان گونه که خودش (۱۹۵۱) می گوید، از دو جنبه ارزش دارد: اول ارزش تاریخی آن است، بخاطر اینکه نقطه عطفی در تکامل ذهنی - روانی کودک به حساب می آید، دوم اینکه علامت مشخصه رابطه آشکار لیبودی با تصویر بدن است.^{۱۹۴} مرحله آینه در نزد لکان به مرور زمان تا ۱۹۵۶ ارزش تاریخی خود را از دست می دهد و به ارزشی ساختاری تبدیل می شود. از دید لکان، مرحله آینه طبیعت پر بحران رابطه دو جنبه را پی ریزی می کند^{۱۹۵}

مرحله آینه در واقع شکل گیری من (ایگو) را از طریق فرآیند همذات پنداری (هماندسازی یا انطباق هویتی) با تصویر آینه ای خود توصیف می کند. کلید فهم این پدیده ریشه در نارس بودن نوزاد انسان دارد. آنگونه که رولف نمیتز (و نیز دیلن اوانس) می گوید، لکان با تکیه بر آراء فروید (درماندگی حرکتی) معتقد است که "کودک در شش ماه اول در رابطه با سیستم عصبی و مایعات بدنش، از لحاظ فیزیولوژیکی هنوز ناقص است. این نقص به کمبودی در هماهنگی دستگاه حرکتی و تعادل منجر می شود که خود عاملی است از برای پیدایش درماندگی اولیه کودک، هم در رابطه ی اعضای بدنش با یکدیگر و هم در ارتباط با دیگران (هم سالن، شهروندان، ...). این درماندگی خود را در تنش رانشی نشان می دهد و بعدها در بزرگسالی، در فانتزیهای اندام قطعه قطعه شده. کودک تنش روانی حاصله از ناهمخوانی را از طریق تسلط بر بدنش در قالب یک تصویر بدنی

¹⁹² image

¹⁹³ Widmer, Peter; Angst - Erläuterungen zu Lacans Seminar X: 2004, S. 13

¹⁹⁴ Evans, Dylan; Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse: 2002, S. 278

¹⁹⁵ Evans, Dylan; Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse: 2002, S. 278
Verkennung: méconnaissance

پیش بینی شده حل می کند. به همین دلیل کودک تصویر بدن خود را با وجد و شادمانی می پذیرد و آن گونه که فروید می گوید، بدن خود را به عنوان ابژه عشقی در نظر می گیرد.

تصویر بدنی که سر تا پا هیجان است، بر کودک یک تاثیر شکل دهنده دارد: کودک خود را با آن همانند سازی می کند¹⁹⁶ کودک در واقع جهت غلبه بر اضطراب ناشی از درماندگی دست به ترفندی فریبنده می زند و خود را با تصویر اندامی واحد همانندسازی هویتی می کند. پس در واقع آنچه که مرحله آینه به ما نشان می دهد، این است که من (اگو) محصول یک تشخیص غلط¹⁹⁷ است و به همین دلیل دچار حالتی پارانوئیا گونه می شود. این نوع پارانوئیا را لکان، آنگونه که کرامت موللی ترجمه می کند، "معرفت مقرون به پارانوئیا" می نامد. این حالت پارانوئیا گونه دارای تظاهراتی بیمارگونه همچون: وحسادت، جنون محبوبیت یا توهامات پارانوئیک که بنا بر آنها فرد پیوسته مترصد خواهد بود که مبدا مورد آزار و اذیت یا تحت تعقیب قرار نگیرد¹⁹⁸، می باشد. همزمان در این مرحله است که سوژه فاعل دچار از خود بیگانگی می شود. سوژه فاعل (من کودک) در این مرحله وارد نظام خیالی می شود. نکته مهم دیگر این است که نظام خیالی ما که در مرحله آینه شکل می گیرد، جایگاه فانتزیهای خود بزرگ بینی و قادر مطلق بودن ناریسیستی (خودشیفتگانه) است. با توجه به شکافی که در مرحله آینه بر سوژه فاعل (من) وارد می شود، ما در این مرحله با دو من سروکار پیدا می کنیم. منی که خود را به مثابه یک دیگری تجربه می کند و بعدها به یک من اجتماعی تبدیل می شود و یک من دیگری که هویتی ثانوی ایجاد می کند و خصلتی ناریسیستی دارد. این خصوصیت ناریسیستی، حالت یک من ایده آل پیدا می کند که ما را به گونه ای جادویی و خیالی از واقعیت ناکامل بودن و کمبود و ناتوانیمان دور می کند. بر خلاف ایده آل من که نقش یک الگو را بازی می کند و بالقوه می تواند ما را به سمت یک هستی نمادین سوق دهد. مرحله آینه، آن گونه که دیلن اوانس از لکان می گوید، نیز یک بعد نمادین مهمی داراست در قالب شخص بزرگسالی (مادر یا پدر - دیگری بزرگ) که کودک را نگه می دارد یا حمل می کند.¹⁹⁹

سوژه فاعل (من کودک) دمی بعد از آنکه تماشا و انطباق هویت خود با تصویر کاملش را جشن می گیرد، بلافاصله سر بر می گرداند و با نگاه خندان و چموشش گویی از دیگری بزرگ حامیش، می خواهد که تصویرش را تأیید کند. در اینجا نگاه تأیید کننده و نوازشگرانه و خندان مادر (و یا پدر) بسیار مهم است. من کودک مجبور است شکافی را که در وحدت و یکی بودگی با مادر بوجود آمده، با طنز و نمایشی فریبکارانه تحمل کند و پشت سر بگذارد و گرنه تراومای حاصله او را از پای در خواهد آورد و اجازه نخواهد داد تا او این واقعیت تلخ جدایی از مادر را بپذیرد و خود را آماده کند، تا با انطباق هویتی با دیگران هم سن و سال و هم بازی و غیره، بتواند وارد گفتمان های جدید اجتماعی شود و به استقلال نسبی تر خود دست یابد. انطباق هویت، انطباق تصویر خویش با تصویر دیگری مورد نظر خویش است. برای درک بهتر مکانیسم پیچیده همذات پنداری (انطباق هویت)، همان گونه که کرامت موللی از زبان لکان می گوید، بایستی بدانیم که این فرآیند دارای سه رکن اساسی است: "۱. تصویری که فرد از خویش خویش دارد ۲. تصویری که فرد از شخص مورد تقلید دارد، ۳. مورد یا مطلوب انطباق. مثلن کودکی را در نظر بگیریم که به علت حسادت به برادر بزرگتر خود مایل به تصاحب اسباب بازی اوست. در این مثال کودک عنصر اولی، برادر عنصر دومی و شیء مورد نظر مطلوب او را تشکیل می دهد. جهت اصلی حسادت در اینجا میل کودک است

¹⁹⁶ Niemetz, Rolf; <http://lacan-entziffern.de/spiegelstadium/das-spiegelstadium-im-spiegel-des-anderen/>

¹⁹⁷ Verkenning; méconnaissance

¹⁹⁸ موللی، کرامت؛ مبانی روان کاوی فروید-لکان، ۴۸۳۱، ص ۳۵۱

¹⁹⁹ Evans, Dylan; Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse: 2002, S. 279

به احراز مقام برادر، بدین معنی که می خواهد میان تصویری که از خودش دارد و تصویر برادر مطابقت ایجاد کرده و با آن انطباق حاصل کند²⁰⁰. نکته دیگری که در اینجا حائز اهمیت است، مکانیسم پدیده ای به اسم "ترانزیتیویسم" است که یک نوع "مکانیسم تقلیدی ابتدایی" به شمار می رود و نزد حیوانات نیز مشاهده می شود. کودک برای رسیدن به همذات پنداری بایستی از این مرحله گذر کند. بقول موللی، از آنجایی که تصویر حالتی مطلق پیدا می کند و کودک کاملن در آن جذب شده و خود را بجای دیگری می پندارد، "تعکس" ماهیت ترانزیتیویسم را رقم می زند. بدین معنی که جای "فاعل و مفعول" یا "ظالم و مظلوم" پیوسته با یکدیگر عوض می شود. به همین دلیل نظام خیالی دستگاه روانی آدمی "متکی بر ثنویت" است²⁰¹. ثنویت، رابطه ای دوگانه و گاه معکوسی است که میان سوژه فاعل و دیگری همنوع برقرار می شود. همان گونه که پیشتر نیز عنوان کردیم، حالت پارانوایگونه کودک در این مرحله، آن گونه که لکان مطرح می کند، ماهیتی خصمانه و مرگبار را میان من (سوژه فاعل) و دیگری کوچک شکل می دهد. حالتی که ما با آن در دستگاه نمادینمان بخاطر حضور نام پدر و قانون و ممنوعیت ما (در رابطه میان من و مطلوب تمنا) و رهاییمان از خطر نهفته در ثنویت خیالی، درگیر نیستیم. در اینجا نبایستی فراموش کرد که این خصوصیت خصمانه و مرگبار "در واقع فرافکنی رابطه پرخاشگرانه ای"²⁰² است که سوژه فاعل (من) با خود دارد. پدیده نارسیسم به ما می آموزد که این خصومت می تواند معکوس وار گریبان گیر سوژه فاعل شود و حالتی خودآزارگونه پیدا کند. این حالت ثنویت را در آخر این نوشتار در قسمت رفتار توده گرایانه افراد در جوامع کمتر رشد یافته مثل ایران مشاهده خواهیم کرد. در مرحله آینه، با توجه به ساختار ضمیر ناآگاه و کارکرد زبان، ما اما با پدیده ای پیچیده تر نیز روبرو هستیم و آن تحریف آنچه غیر قابل رویت یا بیان است، می باشد. ابژه مولد خواهش را که به چهار ابژه روانکاوی یعنی سینه، مدفوع، نگاه و آوا (صدا) تقسیم می شود، به عنوان هسته غیر قابل آینه نمایی، بایستی با ابژه های خیالی و فانتاسم وار در ارتباط قرار داد تا به درک بهتری از موضوع نائل شد. همانطور که می دانیم، در گفتار میان فرستنده و گیرنده تنها مهم این نیست که ما چه چیزی می گوییم، بلکه مهم این است که برای چه اصلن چیزی می گوییم. از دید لکان، توهمات مربوط به قطعه قطعه شدن در واقع خیلی بعد از مرحله آینه و در ارتباط با آلت تناسلی (پنیس) بوجود می آیند. چیزی که منجر به شکل گیری اضطراب از کستراسیون (اختگی) می شود.²⁰³ لکان اضطراب را نیز در ارتباط با ترس کودک از بلعیده شدن توسط مادر خود می بیند. این نگرش لکانی، به قول دیلن اوانس²⁰⁴، طعمی کلینی (ملنی کلین²⁰⁵، روانکاو اتریشی-بریتانیایی) و اهمیت بسزایی در تئوری اضطراب وی دارد که از نگاه فرویدی متمایز می شود. هنگامی که فروید معتقد است، یکی از دلیل اضطراب جدایی از مادر است، لکان برعکس فروید اضطراب را ناشی از کمبود یک چنین جدایی می داند. لکان بعدها، اضطراب را اغلب در ارتباط با مفهوم امر واقع بکار می برد، امری تراوماگونه که تن به نمادپردازی نمی دهد و از این رو فاقد هر گونه دست یابی است. این امر واقع ابژه ای ذاتی است که دیگر ابژه ای نیست، بلکه چیزی است که در روبرویی با آن تمام واژه ها و چارچوبها ناتوان هستند. به زبانی دیگر، امر واقع یک "ابژه اضطراب" تمام عیار است.

²⁰⁰ موللی، کرامت؛ مبانی روان کاوی فروید-لکان، ۴۸۳۱، ص ۴۵۱

²⁰¹ موللی، کرامت؛ مبانی روان کاوی فروید-لکان، ۴۸۳۱، ص ۵۵۱

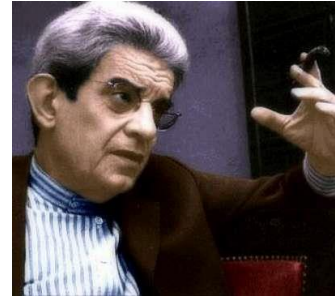
²⁰² موللی، کرامت؛ مبانی روان کاوی فروید-لکان، ۴۸۳۱، ص ۵۵۱

²⁰³ Lacan, Jaques (1988); Les complexes familiaux dans la formation de l'individu.

Essai d'analyse d'une fonction en psychologie, Paris: 1984, S. 44

²⁰⁴ Evans, Dylan; Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse: 2002, S. 41

²⁰⁵ Melanie Klein



ژاک لکان

لکان (۱۹۵۶)، آن گونه که دیلن اوانس مطرح می کند، اضطراب را با امر واقع متصل می کند، اما آنرا نیز در نظام خیالی جای می دهد و در تقابل با گناهی می گذارد که جایگاهش در نظام نمادین است. لازم به یاد آوری است که سه امر نمادین، خیالی و واقع^{۲۰۶} در روانکاوی لکانی برای شناخت دستگاه روانی همان اهمیتی را دارند که من، ابرمن و او (نهاد) در نزد فروید. بدون شناخت این سه امر و پدیده، ورود به روانکاوی فروید و لکان و شناخت آنها امکان پذیر نمی باشد. از دید لکان: «واضطراب، همان گونه که می دانیم، همیشه با یک کمبود مرتبط است با یک رابطه دوجانبه ای که در شرف کمرنگ شدن و جدا شدن از چیز دیگری است؛ چیزی که بیمار بدون سرگیجگی نمی تواند خود را به آن واگذارد»^{۲۰۷}.

لکان در سمینار چهارم - "رابطه ابژه" یا "رابطه موضوعی"^{۲۰۸} (۱۹۵۷ - ۱۹۵۶) - تئوری اضطرابش را در ارتباط با موضوع فوبیا گسترش می دهد. او مشخص می کند که اضطراب همان خطر رادیکالی است که سوژه فاعل به هر قیمتی می خواهد از آن پرهیز کند. صورتبندیهای مختلف ذهنی که در روانکاوی ظاهر می شوند و از فوبیا تا فتیش گرای (شیئی گرای) - بت وارگی) را در بر می گیرند، هدفی جز محافظت از این اضطراب ندارند. اضطراب در تمام اشکال نروتنیک وجود دارد، اما به ویژه در فوبیا در آشکارترین حالت خود ظاهر می شود. تمام تلاش فوبیا بر این است که ترس را جایگزین اضطراب کند، چرا که ترس معطوف به ابژه خاصی است و به همین دلیل می تواند نمادگونه پردازش شود، اما اضطراب وحشتناک است، چونکه به ابژه خاصی مربوط نمی شود و تنها دور یک غیاب می چرخد و فاقد نمادینه شدن است.^{۲۰۹} لکان در بازنگری مورد تحلیلی فروید از هانس کوچک به این نتیجه می رسد که اضطراب زمانی شکل می گیرد، که سوژه فاعل میان مثلث پیش اودیپالی خیالی و ساختار چهار وجهی (چهارگانه) اودیپالی در سیلن باشد. آنگونه که اوانس توضیح می دهد، از دید لکان، اضطراب در نزد هانس زمانی شکل می گیرد که او تفاوت میان اینکه برای چه مورد عشق ورزی مادر واقع می شود (جایگاه فالوسی خیالی وی) و اینکه او واقعن چه چیزی را می تواند به مادر ارائه کند (عضو واقعی و بی اهمیت وی)، می تواند تخمین بزند. اضطراب در نقطه ای رخ می دهد که سوژه در لحظه ای تردیدآمیز گرفتار شده است. از سویی نمی داند دیگر کجاست و از سویی دیگر خود را رو در رو با آینده ای می بیند که خودش را هرگز نمی تواند دوباره بباید.^{۲۱۰} هانس می توانست توسط فالوس نمادین یعنی دخالت پدر واقعی هشدار دهنده و به تبع آن پذیرش ناتوانی خویش از اضطراب رها شود، چیزیکه اما رخ نمی دهد. پدر آنجا

²⁰⁶ Das Symbolische, das Imaginäre, das Reale

²⁰⁷ Lacan, Jaques (1956b); Fetshism: the symbolic, the imaginary and the real (Gemeinsam mit W. Granoff), in M. Balint (Hg.), Perversions: Psychodynamics and Therapy, New York: Random House, London: Tavistock, pp. 265-76

²⁰⁸ Objektbeziehung

²⁰⁹ Evans, Dylan; Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse: 2002, S. 42

²¹⁰ Evans, Dylan; Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse: 2002, S. 42

ضعیف عمل می کند و یا شکست می خورد که هانس را از مادر جدا نمی کند و از اینرو هانس بجای فقدان دخالت پدر، یک فوبیا ساخته و جایگزین می کند. در اینجا می بینیم که بر خلاف دیدگاه فروید، این جدایی از مادر نیست که عامل پیدایش اضطراب می شود، بلکه ناتوانی و شکست پدر در جداکردن کودک از مادر است. از این مهم می توان نتیجه گرفت که کسترسیون فرسنگها دورتر از آنی است که دلیل اصلی پیدایش اضطراب باشد، بلکه بیشتر عاملی است که سوژه را از دست اضطراب نجات می دهد. لکان در سمینار هشتم یعنی "انتقال"^{۲۱۱} (۱۹۶۱ - ۱۹۶۰) بر رابطه اضطراب و تمنا^{۲۱۲} تأکید می کند و معتقد است که چنانچه کمبود ابژه حس شود، اضطراب امکانی است برای تجربه کردن تمنا. از سوی دیگر تمنا وسیله ای است برای مقابله با اضطراب، چرا که تحمل تمنا راحت تر از اضطراب است. علاوه بر آن، لکان معتقد است که ریشه اضطراب الزامن همیشه در خود سوژه نهفته نیست، بلکه گاه از طریق دیگری بیرونی منتقل می شود. دقیقاً مثل زمانی که در دسته ایی از حیوانات، اضطراب از حیوانی به حیوان دیگر منتقل می شود. آن گونه که دیلن اوانس از زبان لکان نقل می کند: "اضطراب به مثابه یک زنگ خطر، یعنی اینکه می تواند از طرف دیگری بیاید".^{۲۱۳} از این جهت روانکاو می بایستی از بروز اضطراب خویش در حین آنالیز پرهیز کند. این پیش شرطی است که روانکاو بایستی بتواند برآورده کند، چرا که او تمنای خود را داراست و به آن "تمنای روانکاو"^{۲۱۴} گفته می شود. لکان در سمینار دهم نشان می دهد که اضطراب یک "افکت" (هیجان عاطفی آنی) است و نه یک احساس. اضافه بر آن، اضطراب از دید لکان تنها افکتی است که گول نمی زند و فراسوی هر شکی قرار دارد. آنجایی که فروید بین ترس (که منوط به ابژه مشخصی است) و اضطراب (که منوط به هیچ ابژه خاصی نیست) تفاوت قایل می شود، لکان اما اضطراب را بدون ابژه نمی بیند. این به ابژه ایی مربوط می شود که از جنس دیگریست و نمی تواند همانند ابژه های دیگر نمادین شود. این ابژه همان دیگری خیالی یا ابژه کوچک (با حرف کوچک آ)^{۲۱۵} لکانی است، "ابژه پایه ای تمنا"²¹⁶، ابژه ی مولد خواهش یا مطلوب مادر. اضطراب زمانی ظاهر می شود که در جایگاه این ابژه چیزی نمایان شود. از طرفی دیگر، اضطراب زمانی بوجود می آید که سوژه با تمنای دیگری (بزرگ) رودرو شود و نداند که چه ابژه ایی برای تمنای دیگری است. در همان سمینار، لکان اضطراب را در ارتباط با مفهوم "کمبود (فقدان)"²¹⁷ قرار می دهد. هر تمنایی از کمبودی به وجود می آید و هر اضطرابی زمانی که این کمبود نباشد، شکل می گیرد. به تعبیری دیگر، آنگونه که دیلن اوانس، لکان را می خواند، اضطراب فقدان کمبود است. اضطراب غیاب یا کمبود پستان نیست، بلکه حضور دربرگیرنده اش است. درست امکان پذیری این غیاب است که ما را از اضطراب می رهاوند. "اقدام به نوشت" ^{۲۱۸} و "راهرویی که عمل نوشت از آن می گذرد"^{۲۱۹} آخرین مکانیسم های دفاعی علیه اضطراب هستند.^{۲۲۰} همانطور که پیش از این هم مطرح کردیم، اضطراب با مرحله آینه نیز در ارتباط است. حتی در هنگام تجربه آرام یک نگاه در تصویر آینه ای خود، این تصویر می تواند برای یک لحظه تغییر کند و بیگانه بنماید. اینجاست که لکان اضطراب را با مفهوم غریب-آشنا یا آشنا-غریب فرویدی^{۲۲۱} مرتبط می سازد. لکان در سمینار اضطراب (۶۳-۱۹۶۲) خود را با تئوری دوم فروید (اضطراب به عنوان یک علامت خطر) مشغول می کند حال آنکه

²¹¹ Übertragung

²¹² Begehren

²¹³ Evans, Dylan; Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse: 2002, S. 43

²¹⁴ Das Begehren des Analytik

²¹⁵ Das Urojekt des Begehrens

²¹⁶ Das Urojekt des Begehrens

²¹⁷ Mangel

²¹⁸ Acting out

²¹⁹ passage à l'acte

²²⁰ Evans, Dylan; Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse: 2002, S. 44

²²¹ das Unheimliche

(۱۹۷۴-۷۵) در سمینار بیست و دوم^{۲۲۲} به تئوری اول فروید (اضطراب بمثابه لیبیدوی تبدیل شده) برمی گردد. در اینجا او معتقد است که اضطراب همان چیزی است که در بدن وجود دارد، هنگامی که بدن توسط لذت فالوسی احاطه می شود. در اینجا لازم به یادآوری است که تغییر نظریات در مراحل مختلف نزد هر دو روانکاو یعنی فروید و لکان به معنای نفی نظریات دوره های قبل نیست. قبل از ورود به جایگاه دیگری، مختصری در مورد تعریف دیگری در روانکاو فروید و لکان عنوان می کنیم. به قول حسن مکارمی، روانکاو لکانی: "یکی از عمده ترین عناصر ساختاری و زیر بنایی در هر فرهنگ، شکل گیری و نقش من و رابطه این من با دیگری چون انسان سخنگو و آرزومند است. توجه به پیدایش، رشد، تغییرشکل و تکامل این رابطه چون من و دیگری در سه بعد می تواند مورد توجه قرار گیرد. پیدایش انسان در بستر نماد پردازی اش با زاویه دید یک میلیون ساله اش، نگاه انسان شناسانه، پیدایش روابط اجتماعی از خانواده، تا قبیله و اسکان یابی و شهر نشینی تا انسان پس از اختراع و بنیان گذاری اصول حقوق بشر، نگاهی جامعه شناسانه و در نهایت شکل گیری روان هر انسان و نقش من و دیگری در این شکل گیری، نگاهی از زاویه روانشناختی. در همین سومین بعد است که می توان پرسش را بیشتر شکافت و در نگاه روانکاوانه به این رابطه پرداخت. بی گمان پژوهشگران و همکاران به زوایای دیگر روانشناختی چون، روانشناسی، روانپزشکی، روانپزشکی قومی ... در این مورد خواهند پرداخت"^{۲۲۳}. از دید روانکاو، تن به عنوان اولین دیگری قلمداد می شود. تنی که تازه از بدو پیدایش مرحله آینه که شرح آن در بالا رفت، به معنای واقعی، جدای از مادر و به عنوان یک بیگانه تجربه می شود، بیگانه ایی اما آشنا. کودک پس از این آگاهی بر حضور تن خود بمثابه اولین دیگری، به دیگر بودگی مادر و پدر نیز آگاه می شود و با کمک آنها (و به ویژه پدر) از مادر و پدر جدا می شود و با آنها و دیگری های دیگر همچون خواهر، برادر، همسالان و بعدها حتی با آنان که زبان دیگری دارند، ارتباط مستقل تری (حالت ایده آلیش) برقرار می کند و جایگاه خود را در گفتمان های دیگر نظام های مختلف پیچیده اجتماعی تثبیت و تثبیت تر می کند. این تعامل با دیگری (ها) به قول حسن مکارمی "ساختار انسان شهروند را بنیان می گذارد"^{۲۲۴} و هر چه جوامع و فرهنگهای تشکیل دهنده شهروندان توازن بیشتری میان هویت من، هویت ما و هویت دیگری برقرار کنند، از سلامت بیشتری برخوردار خواهند بود. لکان دیگری را از سنت فرویدی به عاریه می گیرد و تحت تاثیر سمینارهای فیلسوف روس-فرانسوی الکساندر کوجه درباره هگل آنرا با دیگری هگلی ادغام می کند. و در نهایت به دو دیگری می رسد: دیگری کوچک و دیگری بزرگ. لکان معتقد است که بین ایندو بایستی تفاوت قائل شد و بر اهمیت جایگاه این دو در فرآیند عملی روانکاو تأکید می کند و می گوید که روانکاو در گفتمان روانکاو بایستی در جایگاه دیگری بزرگ بنشیند. از دید لکان دیگری کوچک، یک دیگری واقعی نیست، بلکه تنها آینه نما یا پردازش تصویری من است. این دیگری یا غیر، همزمان همزاد (شبیبه) تصویر آینه ایی است. دیگری کوچک متعلق به دستگاه یا امر خیالی، یکی از سه دستگاه یا امور روانی انسان (امر خیال، امر نمادین و امر واقع) در نزد لکان است. دیگری بزرگ، اما نماد یک دیگری کامل متفاوت است. این دیگری بزرگ آن دیگری کوچک توهم را تبدیل می کند. آن گونه که لکان می گوید، این دیگری بزرگ به امر نمادین یا ساحت رمز و اشارت تعلق دارد. مادر اولین دیگری بزرگ است که در ضمیر ناآگاه دستگاه روانی جای می گیرد. لازم به یادآوری است که لکان اساسن در سمینارهایش مرزبندی مشخصی بین دیگری کوچک و دیگری بزرگ نمی کند. بعدها اشاره ای مفصل تر به این مساله خواهیم کرد.

در اینجا ذکر چند نکته لازم است. اول اینکه لکان با خوانش خود از فروید در مورد کارکرد ضمیر ناآگاه (به ویژه مبحث ابرمن) و نیز مشاهدات خودش بخصوص در نوشته های اول و سمینار دومش نشان می دهد که: "ضمیر ناآگاه سوژه، جایگاه گفتمان

²²² RSI

²²³ <http://anthropology.ir/node/28699>

²²⁴ <http://anthropology.ir/node/28699>

(دیسکورس) دیگری است.^{۲۲۵} بدون درک این اصل پایه ای در ساختار روان-تنی، فهم کارکرد اضطراب از دیگری سخت تر بنظر خواهد آمد. از آنجایی که پدیده های ناآگاه بر گفتمانی بنا شده اند که در چرخش هستند، می توانیم چنین در نظر بگیریم که در واقع دیگری، منی است در جایگاه دیگری. لکان معتقد است که ضمیر ناآگاه، گفت آن چیز است که معنایش را نمی فهمیم. او خود را در اشکال مختلف وسواس های تکرار، در سمپتومها (عوارض) و در انتقال^{۲۲۶} (قلبی) نشان می دهد. آنگونه که رولف نمیتز^{۲۲۷} از زبان لکان می گوید، ضمیر ناآگاه دیسکورس دیگریست، اما نه آن دیگری که با آن در یک ارتباط خیالی قرار داریم و نیز نه آن دیگری که تصویر بدن خود را بر رویش می اندازیم (فرافکنی می کنیم)، به گونه ایی که او تصویر مشابه خودمان می شود: به یک رقیب من، به یک ایده ال من، به یک برده (بنده) من. در ضمیر ناآگاه شبکه ایی از ارتباطات میان فرستنده ها و گیرنده های مختلف شکل می گیرد؛ شبکه ای از روابط بینا سوژه ای.

ضمیر ناآگاه، آن گونه که رولف نمیتز باز از زبان لکان در سمینار دومش می گوید، گفتگوی جمیع اطرافیان ماست که ما حلقه ای از حلقه هایش هستیم. گفتگوی پدری است که خطا می کند و ما محکوم و مجبور به بازتولید آن هستیم، چرا که تنها یادگار اوست و ما با آن عجین هستیم؛ گفتگوی جمیع اعضای خانواده، فرقه، قوم و ملت و نیمی از کره خاکی.

— ضمیر ناآگاه گفتگوی چرخنده ای است که درست در مرز معنا و نامعناست و به همین دلیل مشکل ساز.

این گفتگو از اعماق گذشته می آید و گفتگوی جمیع دیگرانی را در بر می گیرد که مدتهاست مرده اند. لکان گفتگوی جمیع این دیگران را "دیسکورس جهانی"^{۲۲۸} می نامد.^{۲۲۹} لازم به توضیح است که از دید لکان، در اینجا گفتگوی صرف آنها منظور نیست، بلکه منظور گفتگویی است که از طریق آن، آنها نظام نمادین را با سوژه فاعل مرتبط می سازند تا مثلث امور ممنوعه را به رسمیت بشناسند یا حکمی را به اجرا بگذارند. در این راستا لکان در سمینار دومش شرح حال بیماری را گزارش می دهد که تشنج نوشتاری داشت (هنگام نوشتن چهار تشنج می شد). پدر بیمار به دزدی محکوم شده بود و ضمیر نا آگاهش حکایت از قانونی در اسلام می کرد، مبنی بر اینکه: دست سارق می بایستی قطع شود.^{۲۳۰} لکان "ضمیر ناآگاه دیسکورس دیگری است" را به عنوان گفتاری می بیند که در آن بر قانون اصرار ورزیده می شود، در صورتی که این گفتار فهمیده نمی شود، نتیجه اش این است که سرکوب می شود و در سمپتوم (عارضه) جای می گیرد. رولف نمیتز بر اساس نگاه شان هومر^{۲۳۱} جمله لکان را چنین ترجمه می کند: "ضمیر ناآگاه بخشی از نظام نمادین است که من نمی توانم آنرا در خود همانندسازی"^{۲۳۲} کنم. از دید لکان در سمینار دوم، "ضمیر ناآگاه گفتمان دیگری است" یعنی گفتار دیگری که مرا با نظام نمادین مرتبط می سازد، گفتاری که اما نمی فهمم، که سرکوب می کنم، مرا تعیین می کند، خود را در اشکال رویاها، ضعف ها و سمپتوم ها باز تولید می کند؛ هیچ سرکوبی بدون تکرار و بازگشت سرکوب شونده وجود ندارد. در نزد فرزند مرد دزد، قانون سرکوب شده در قالب تشنج

²²⁵ Schriften I, S. 104 f. / Seminar 2, Miller/Metzger, S. 118 f.

²²⁶ Übertragung anderen

²²⁷ Nemitz, Rolf; <http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-/#easy-footnote-13>

²²⁸ Universaler Diskurs

²²⁹ Nemitz, Rolf; <http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-anderen/#easy-footnote->

²³⁰ Nemitz, Rolf; <http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-anderen/#easy-footnote-13>

²³¹ Sean Homer

²³² Nemitz, Rolf; <http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-anderen/#easy-footnote-13>

نوشتاری باز می گردد. با این سمپتوم، قانون در "ماسه گوشت" نوشته شده است، چون او (پسر) از فهمیدن قانون خودداری کرده است، یقین دستش قطع شده است. او تنها یک بار باز نمی گردد، بازگشت دائم تکرار می شود. گفتمان دیگری توسط – سوژه فاعل پذیرفته می شود و در شکل وسواس تکرار جاری می شود.²³³

ضمیر ناآگاه بعنوان گفتمان دیگری، مرا تعیین می کند، اما من با آن یکی نمی شوم.

آن گونه که لکان در بخش "کارکرد و میدان"²³⁴ از نوشته های اولش مطرح می کند، ضمیر ناآگاه به عنوان گفتمان دیگری معماگونه است. او برای من در مرز میان معنا و نامعنا قرار دارد. امر نمادین برای من فضایی را جهت ایجاد فاصله با گفتمان دیگری باز می کند و آن سوال است: "چیزی که مرا به عنوان سوژه فاعل می سازد، سوال من است"²³⁵.

لکان در به کارگیری فرمول بندیهای نهایی اش مصرانه به آراء فروید پل می زند. "ضمیر ناآگاه جایگاه گفتمان دیگری است"، در واقع بازسازی واژه ابرمن فرویدی است. در نزد فروید، ابرمن از فرمان ها و ممنوعیات تشکیل شده است. همان گونه که فروید توضیح می دهد، ابرمن، من را نقد و یا توبیخ می کند. او مخاطبی دارد که با آن ارتباط برقرار می کند. در نزد فروید، ابرمن تنها از ممنوعیات والدین تشکیل نشده است، بلکه از ممنوعیاتی که در طی چندین نسل منتقل شده اند⁶⁸.²³⁶ از دید لکان، برای فروید هم ابرمن گفتاری است متشکل از یک شبکه سخنوران. در نزد لکان اساسی ترین ابراز در حوزه روانکاوانه، وسواس تکرار است. تکرار در قالب سمپتوم نمایان می شود و در فرآیند روانکاوی بصورت انتقال (قلبی) ظاهر می شود. برای ضمیر ناآگاه نمادپردازی اساسی است: یک گردونه نمادین، یک گردونه از نمادها وجود دارد. این گردونه نمادین در یک گروه از نمایندگان (عاملهای) انسانی رخ می دهد و برای سوژه فاعل، بیرونی است. به زبانی دیگر، گردونه نمادین که ضمیر ناآگاه در آن ظاهر می شود، گردونه دیگری است. این گردونه نمادین دیگری، گفتمان دیگری است. این گفتمان توسط نمایندگان این گردونه صراحت نقل می شود؛ همچون لطیفه ای از سخنگویی به سخنگویی دیگر منتقل می شود.

حال یک گام به جلوتر رویم و دیگری را بیشتر بشکافیم. بر اساس خوانش حسن مکاری از فروید و لکان: "زیگموند فروید با کشف حضور جایی در ساختار روان ما، چون خاطرات تلنبار شده از کودکی ما به سرپرستی عقده ادیپ، برای نخستین بار، آنهم به گونه ای قابل لس، انسان را دوباره نشان داد. و در دو مدل پردازی خود از روان انسان، هر بار روان آدمی را به سه پاره تقسیم کرد. از همین جا، دیگری شکل و تعریف و هویت دیگری یافت. لکان، در نظریه خود، در مقابل سوژه خواهشمند، نماد – پرداز و خیال آفرین، دو دیگری قرار داد و این دو را در طول حیات آدمی متغیر دانست. دیگری کوچک و دیگری بزرگ.

دیگری کوچک نخستین که همراه با اشراف کودک بر حضور خود در هستی، هم با اختگی نمادین و همزمان با حضور در مرحله آیینی گی شکل گرفته به عمل تولید خواهش فردی تبدیل می شود. دیگری کوچکی که پس از آن در کوچه و مدرسه به تدریج شکل می گیرد، دیگری همزاد بنامیمش. و نهایت دیگری شهروند، دیگری در واقعیت حضور زندگی هر روزه. دیگری همسایه، همکار، هم محله، همشهری، همزبان، هم میهن، هم کیش. و یا دیگری چون دیگری دور، ناشناس، بیگانه، خارجی، دشمن... و اما دیگری بزرگ که شکل گیری کامل نمادین داشته و به نوعی مجموعه دال های ماست که در زنجیره ای نظام یافته اند، چون مبنای نظام مولد حافظه ما در رابطه با واقعیت. این دیگری بزرگ نیز در مرحله نخست، پاسخ دهنده درخواست

²³³ Nemitz, Rolf; <http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-anderen/> #easy-footnote-13

²³⁴ Funktion und Feld

²³⁵ Nemitz, Rolf; <http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-anderen/> #easy-footnote-13

²³⁶ Freud, Sigmund; Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933). In: Studienausgabe, Bd. I,

نمادین اولیه ماست و سپس و به تدریج به زنجیره دال های ما تبدیل شده که به سخن می آید و ناخود آگاه را می سازد. این نگاه نظری به دیگری، نقش عمده فرهنگ و زبان، زبان مادری و چند سال نخست تربیت کودک تا شکل گیری ناخودآگاه او را - در رسیدن به شهروندی چون نگاه به دیگری چون منی در موقعیت دیگر می سازد²³⁷

دیگری بزرگ یا دیگری نمادین، کل نظام نمادین نیست، بلکه نظام نمادینی در یک کارکرد مشخص است: بعنوان فرستنده ای که در مقابل سوژه ها از قانون خبر می دهد. از طرفی ارتباط از طریق گفتمان یا دیسکورس برقرار می شود. هر دیسکورس را بایستی به عنوان یک فرآیند اجتماعی شدن (سوسیالیزاسیون) در نظر گرفت. دیگری بزرگ، مرتبط بودن نظام نمادین با سوژه است، جایی که ارتباط از طریق گفتمان برقرار می شود. چنین کارکردی می تواند توسط افراد مشخصی عملی شود. لکان چنین انسانی را بعنوان دیگری بزرگ بیرونی قلمداد می کند. لازم به یادآوری است که چنین لقبی، انسان در تمامیتش را در بر نمی گیرد، بلکه تنها بخشی از آنرا می پوشاند: بخشی که کارکرد اعتبار بخشیدن به نظام نمادین را در می یابد. یک و یا همان فرد می تواند در رابطه با سوژه ای مشخص بعنوان دیگری کوچک خیالی (ایماژینر) و هم بعنوان دیگری بزرگ نمادین عمل کند، حتی همزمان در قالب هر دو. دیگری بزرگ تنها تا آنجا یک نظام نمادین به مثابه فرستنده است که بین دیگری بزرگ و سوژه، پای اختلالی درمیان باشد. دیگری بزرگ دستگاهی است که در مقابل سوژه، نظام نمادین را معتبر می کند، اما تنها تا آنجایی که دیسکورسش برای سوژه معنایی تولید نمی کند. و مغایرت شدید دیگری بزرگ در این است که تنها راه ورود سوژه به دیسکورس دیگری بزرگ، تکرار است. این در واقع کنسپت اولیه دیگری کوچک و بزرگ نمادین است. در سال ۱۹۵۵ لکان تعریف دیگری از دیگری بزرگ ارائه می دهد. دیگری بزرگ نه به مثابه فرستنده، بلکه به مثابه گیرنده چنین تعریف می شود: "دیگری بزرگ به عنوان جایگاه گفتار²³⁸ آن گونه که رلف نمیتز می گوید، لکان دیگری بزرگ نمادین را در پایان سمینار دومش وارد می کند.

هر گاه پیش از آن، لکان چنین می نویسد که "ضمیر ناآگاه گفتمان دیگری کوچک است"، منظورش همیشه و صرفن دیگری کوچک نمادین است؛ کماکان آن دیگری است که بعدها با حرف بزرگ (آ)²³⁹ نوشته می شود.

به تعبیری دیگر و قابل فهم تر در زبان لکان اساسن ما با سه دیگری سر و کار داریم. دیگری اول، ابژه مولد خواهش (مطلوب مادر) است که تا آخر عمر بر زندگی انسان سایه می اندازد. دیگری دوم، دیگری نمادین است که به مجموعه دالها و شکل گیری زبان و ارکان آن برمی گردد. سومین دیگری، انسانهای دیگر اطراف ما را تشکیل می دهد.

حال بر اساس آنچه تا کنون به صورت ساختاری بررسی کرده ایم، از خود می پرسیم: در مناسبات خانوادگی و بینا شهروندی و بینا فرهنگی در چه مواقعی اضطراب از دیگری ظاهر می شود و انواع احتمالی آن چیست؟ اضطراب از دیگری، چه از نوع خیالی و توهم زایش باشد و چه از نوع دیگری بیرونی بعنوان یک شهروند و یا یک بیگانه از فرهنگی دیگر، می تواند خود ویرانگر، دیگر-ویرانگر و یا از نوع ترکیبی خود-دیگر-ویرانگر باشد.

ما بطور مشخص در چند فوبیا از بیش از بیست فوبیای شناخته شده، یعنی در فوبیای ارتباطی²⁴⁰. اضطرابهای جنسی و اجتماعی، آگورافوبی²⁴¹. اضطراب از مکانهای عمومی، آنتروفوبی²⁴². اضطراب از انسانها و سنوفوبی²⁴³.

²³⁷ <http://anthropology.ir/node/28699>

²³⁸ Nemitz, Rolf; [http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-](http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-anderen/#easy-footnote-13)

[anderer/ #easy-footnote-13](http://lacan-entziffern.de/anderer/das-unbewusste-ist-der-diskurs-des-anderen/#easy-footnote-13)

اضطراب از غریبه ها، با دیگری سر و کار داریم. از طرفی دیگر نیز در بیماریها و اختلالات روانی، عمدتاً در سه حوزه افسردگی، اسکیزوفرنی و وسواسها، بخشی از اضطراب بصورت مشخص با دیگری سر و کار دارد، صرفنظر از یک اضطراب کلی از یک دیگر بودگی یا غیریتی پنهان و همیشه حاضر در کل زندگی. در اینجا ما با این فوبیها و اختلالات روانی در سطح بالینی کاری نداریم، بلکه تا آنجا که به کارکردهای اجتماعی در نظام شهروندی و جهانی آن هم در بستر فرهنگ ایرانی مربوط می شوند، به آنها می پردازیم.

نزاع های خانوادگی، درگیری های خیابانی، شکنجه و اعدام در نظام های سیاسی و اجتماعی بسته و به ویژه در نظام های توتالیتر و خودکامه، جنگهای قومی، نژادی، درون و بینا کشوری و به تبع آنها فرار جنگ زدگان و مهاجرت آنها به کشورهای دیگر و برخوردهای متفاوت کشورهای میزبان، همه و همه حکایت از ترس و اضطراب های انسانی می کنند.

و از آنجایی که خشونت (ناشی از ترس و اضطراب) پدیده ای است که ریشه در ساختار ژنتیکی و روانی انسان دارد و عوامل بیرونی می توانند آن را تشدید کنند، به قول زیگموند فروید این وظیفه فعالیت های فرهنگی و آموزشی است که لحظه ایی غفلت نکنند و دائم بر روی آن کار کنند.

نوربرت الیاس جامعه شناس آلمانی معتقد است که انسان (بویژه در جوامع پیشرفته تر) در فرآیند تمدن از کنترل بیرونی دیگری و دیگران به کنترل بیشتر درونی خود کشیده شده است. آنچه در رابطه هر فرد با دیگران حائز اهمیت است، پیچیده بودن این رابطه است. الیاس فرآیند دمکراسی را نیز در گرو پیچیدگی فیگوراسیونها می داند و معتقد است که اینها مسیر یک دستی را طی نمی کنند و فراز و فرود زیادی دارند. به مین دلیل بایستی همیشه هوشیار بود، چرا که خطر بازگشت وجود دارد. از دید الیاس توازن میان هویت من و ما از اهمیت ویژه ای برخوردار است²⁴⁴، زیرا که اگر بین هویت من و ما در گروه های انسانی این توازن برقرار نشود، خشونت به اشکال مختلف خود را نشان می دهد. خشونتی که ناشی از افزایش ترس و اضطراب است و خود نیز به بازتولید ترس و اضطرابهای بیشتر و احتمالاً جدیدتر می پردازد. از دید نوربرت الیاس جوامع انسانی به جوامع کم تر تحول یافته و بیشتر تحول یافته تقسیم می شوند. هر چه جامعه تکثرگراتر، فرد محورتر و نقش های اجتماعی متنوع تر و زنجیره های وابستگی ها کوتاه تر اما وسیع تر باشد، آن جامعه را می توان پیچیده تر نامید. در این جوامع توازن هویت من-ما به سمت هویت من و یا فردی تر می چربد. حال آنکه در ایران و جوامع شبیه ایران، این توازن به سمت هویت ما سنگینی می کند. این هویت ما اما هویتی نسبت آشفته بنظر می رسد و بر خلاف هویت شفاف تر من در جوامع صنعتی تر و تحول یافته تر که طی یک پروسه طولنی و با تقویت نهادهای مدنی و نظام شهروندی قوام یافته تر است، دارای ساختاری به جرأت آسیب دیده است. اگر بخواهیم این نگاه الیاس را در روانکاوی جستجو کنیم به این نکته بر می خوریم که توازن دیگری ها در نظام شهروندی از اهمیت والیی برخوردار می شود. الگوهای اولیه رابطه فرد با دیگری خیالی و نمادین در خانواده شکل می گیرد و در رابطه با دیگری و دیگران در ورود به دیسکورس های ثانویه مختلف مدرسه، کوچه، دانشگاه و غیره شدت و ضعف پیدا می کند.

فروید در "روانشناسی توده ها و تحلیل من" و به ویژه در "قسمت دو توده ی مصنوعی: کلیسا و ارتش" بر دست کم گرفته شدن همذات پنداری با رهبر تأکید می کند. در اینجا فروید معتقد است که روابط افراد حول دو محور اساسی می چرخند: یکی محور افقی است که به رابطه افراد تشکیل دهنده توده یا گروه برمی گردد و اساس آنرا "پیوندهای احساسی" بین افراد

²⁴⁰ Kommunikationsphobie

²⁴¹ Agoraphobie

²⁴² Anthropobie

²⁴³ Xenophobie

²⁴⁴ Elias, Norbert; The Society of Individuals, 2001, S. 156f

گروه (روان جمعی) تشکیل می دهد. پیوندهای احساسی مهم ترین مکانیسم های دفاعی هستند. فقدان یا از دست دادن آنها تغییراتی را در سیستم دفاعی فرد به وجود می آورد که منجر به تولید اضطراب می شود. در توده ها اضطراب، غیرمستقیم به عنوان یک ابزار پیوندی عمل می کند، به گونه ایی که افراد را بالاچار به سمت یک همذات پنداری مشترک سوق می دهد، ضمن اینکه بالقوه نیز عاملی برای فروپاشی توده محسوب می شود. دومی محور عمودی است که رابطه بین افراد گروه با رهبرشان را مشخص می کند که از قدرت تلقینی بالایی همچون تلقینی که میان هیپنوتیز کننده و هیپنوتیز شونده وجود دارد، برخوردار است. در نزد توده، ترس واقعی افراد به دروغ نفی می شود که این خود باعث رشد وحشتناک اضطراب سرکوب شده می شود. از خصوصیات توده محوری و رفتارهای توده ایی این است که کلیه توانمندیهای یادگرفته شده ذهنی، احساسی و شناختی در فرآیند اجتماعی شدن و کارکردشان، مختل شده و بصورت سرکوب های غیر ساختاری و رشد اضطراب و آمادگی از برای خشونت، ظاهر می شوند. افراد تشکیل دهنده گروه یا توده باورشان بر این است که به یک اندازه مورد محبت و عشق رهبر واقع می شوند. میل بازگشت به دوران اولیه اجتماعی شدن و بازسازی خیالی و توهم گونه وحدت سه گانه مقدس خانوادگی مادر-فرزند-پدر در آنها بسیار قوی عمل می کند. خیالت اولیه و معشوش توسط احساسات غیر قابل کنترل تقویت و غالب می شوند و سمبولهای دروغین، دریافت های آسیب دیده موجود را تثبیت می کنند. تبلیغ و شعار در واقع بر اساس این کارکرد روان تاثیر می گذارند. افراد تشکیل دهنده گروه یا توده اطاعتی کور کورانه را از رهبر در پیش می گیرند و خشم و نفرتی پنهان و گاه آشکار نسبت به افراد غیر عضو گروه خودی را حمل می کنند، چرا که غیر خودی ها را دائم تهدیدی از برای انسجام توده می دانند. با خلل در جایگاه مقدس رهبر و قطع پیوندهای احساسی و نیز فروپاشی توده، افراد گروه دچار اضطرابی بزرگ شده و تکیه گاه هویتی خود را متزلزل و از دست رفته قلمداد می کنند و دچار انزوا و حس ترد شدگی می شوند²⁴⁵ از آنجایی که روابط افراد یک توده میان یکدیگر و حول محور افقی دارای ساختاری لیبیدویی و همراه با پیوندهای قوی احساسی است، فروید بروز پانیک و اضطراب در چنین توده هایی را بسیار مسری می داند و این گونه وصف می کند: "اضطراب فرد یا از طریق افزایش خطر و یا از طریق باز گذاشت پیوندهای احساسی (اشغالهای لیبیدویی) بوجود می آیند؛ باز گذاشت پیوندهای احساسی، اضطراب نروتیکی تولید می کند. پانیک نیز همینطور از طریق افزایش خطر تهدید کننده ی همگانی و یا از طریق قطع شدن پیوندهای احساسی بین افراد تشکیل دهنده توده بوجود می آید، و این مورد آخر شبیه اضطراب نروتیکی است"²⁴⁶ این پدیده بیشتر در جوامع بسته تر و هنوز زیاد صنعتی نشده دیده می شود. از دید فروید انسانها تنها از طریق تجربه جدایی های بیشمار دردآور و تلاشهای سخت است که می توانند به افراد مستقل تر تبدیل شوند. با این وجود اما همیشه مقداری اشتیاق لذت بخش بدون مرز بودن در بدنی (بدنهای) دیگر می ماند. نگه داشت حالت و ضرب آهنگی مشترک از طریق بدن و آوا، بنیادی ترین وسیله اتصال و هدایت است که از طریق آن، اضطراب و خشونت نشانه رفته به سمت یکدیگر، تبدیل و هدایت می شوند و آنها را می توان در رفتارهای جمعی جشن های بزرگ، رقص های گروهی و غیره مشاهده کرد. برای درک بهتر توازن هویت من-ما، آنگونه که بهروز علیخانی از زبان الیاس مطرح می کند، در نظر گرفت همزمانی چگونگی فرآیند شکل گیری و تحول ساختار قدرت و دولت از حالت ما قبل ملی و ساده تر به دولت های ملی، صنعتی تر و پیچیده تر مهم است: "به عنوان نمونه، در جوامع ملی اروپای غربی، در جریان گذار دولت های فئودالی به دولت های صنعتی ملی، رفته رفته شاهد شکل گیری طبقات جدید کارگری و بورژوازی بودیم. در جریان این گذار، طبقات ماقبل ملی اشرافی و جنگاوری به مرور زمان نقش تعیین کننده خود را از دست دادند. همچنین در جریان تغییر ساختار اجتماعی این جوامع، که با تغییر ساختار قدرت همراه بود، دامنه ی تصمیم گیری و عمل انسانها و گروههای انسانی نیز تغییر نمود. نهادها و سازمان های غیر شخصی تری به تدریج جای گروهها و واحدهای شخصی تری به تدریج جای گروه ها و واحدهای شخصی تر سابق را

²⁴⁵ Freud, Sigmund; Massenpsychologie und Ich-Analyse, 1999, S. 101-108

²⁴⁶ Freud, Sigmund; Massenpsychologie und Ich-Analyse, 1999, S. 105f

گرفتند. در چنین جوامعی نمادهایی مانند پرچم، سرود ملی و زبان مشترک رفته رفته در برابر نمادهای شخصی تر و ملموس تر جوامع اشرافی-فئودالی به ابژه های مشترک همذات پنداری انسانها تبدیل شدند. در واقع فرآیند تغییرات موازنه ی هویتی یکی از فرآیندهای همپای تمایز یافتگی²⁴⁷ و پیچیده شدن نقش های اجتماعی و درهم پیچیدگی و طولانی تر شدن زنجیره های وابستگی انسانی بود و خود این فرآیند هم با فرآیند انحصار خشونت و مالیات در دست دولت پیوند تنگاتنگ داشت. در جریان این تحولات، با افزایش دامنه ی تصمیم گیری انسانها، من-هویت (هویت من) در جهت دادن به تنظیم رفتار فردی رفته رفته نقش پر رنگ تری بازی کرد. به سخن دیگر، در جریان گذار به دولت های ملی شاهد تغییراتی در الگوهای احساسی- رفتاری انسانها هستیم که تغییرات موازنه ی هویتی و رشد فردگرایی فقط جنبه ای از آنها و با هم در پیوند تنگاتنگ هستند²⁴⁸.

در اینجا شاید بتوان از نهادهای کوچک و بزرگ آموزشی و مدنی بعنوان یک محور سوم دیاگنوال_در راستای برقراری هر چه بیشتر توازن در هویت من- ما و حتی یک هویت امروزی جهانی در نظر گرفت. آنجا که گفتمان (دیسکورس) خانواده و دولت به مثابه قدرت سیاسی دچار ضعف ها، انحرافات و کاستی هایی می شوند، محور سوم می تواند نقش تکمیلی و اصلاحی خود را به خوبی ایفا کند. کار فرهنگی که فروید نیز در "ناخوشایندی در تمدن" به نقش آن به مثابه واسطی میان رانش جنسی- حیاتی (لیبیدو، اروس) و رانش خشونت-مرگ (تاناتوس) می پردازد، به محور سوم دیاگنوال مربوط می شود. لازم به یادآوری است که جایگاه مهم مناسبات اقتصادی و طبقاتی را نیز به ویژه در چهار چوب کنترل قانونمند سیستم مالیاتی و تقسیم هر چه مناسب تر سرمایه در میان اقشار مختلف اجتماعی، در توازن هویت من-ما نباید نادیده گرفت. به زبانی دیگر وظیفه تمام نهادهای میانجی (محور دیاگنوال) کاهش اضطرابها و ترس های افراد تشکیل دهنده نظام شهروندی است. در جوامع پیشرفته تر و پیچیده تر، قانون مداری نقش بسیار مهمی را بازی می کند. نهادهای اجرایی در تمام عرصه ها موظفند که همه افراد را به یک چشم نگاه کنند و آنچه قانون حامی تمامی افراد با عقاید مختلف می گوید، به نیازهای شهروندی و حقوقی آنها رسیدگی کنند. این قانون مداری در جوامع کمتر پیشرفته، کماکان اسیر نگاه رابطه کهنتر و مهمتری است، جایی که احساسات و روابط خویشاوندی و قومی بیشتر حاکم است تا قانونی یکسان برای همه. از آموزه های روانکاوی و مشاهدات مراحل رشد کودک، بخوبی نیاز تکیه دادن کودک به والدین قوی (به ویژه پدر) و به تبع آن غرق شدن در لذت یکی شدن با این ویژگی خاص قادر مطلق بودن از طریق اطاعت و فرمانبرداری از آنها، دیده می شود. این خصوصیت کودک در مراحل اولیه نه تنها لازم، بلکه مفید هم می باشد. اما چنانکه گذاری از این حالت اولیه در جهت کسب مرحله به مرحله ی استقلال صورت نگیرد، کودک کماکان وابسته، مضطرب و عاجز از برقراری ارتباطات سالم با دیگر شهروندان می ماند. حال ببینیم هراس و اضطراب انسان ایرانی از دیگری های شهروند هم ملیت و دیگری های بیگانه چیست و چگونه عمل می کند.

همان گونه که فروید در "پیوست جدید درس گفتارهای مقدمه روانکاوی"²⁴⁹ مطرح می کند، من بایستی به خواسته های سه سرور (آقا) تن در دهد: جهان پیرامون، رانش و ابرمن. این سه سرور با حضور همزمانی خویش، خواسته های متفاوت و متناقضشان را به من تحمیل می کنند و او را در تنگنا می گذارند. در واقع من دامن خود را از سه ناحیه ی مختلف (خطرناک) تحت فشار می بیند که در صورت فشرده شدن آنها با تولید اضطراب عکس العمل نشان می دهد. ابرمن (پدر، مادر، والدین، قانون نمادین) که از طریق امر و نهی و ممنوعیت و مجاز کردن، رابطه خود را با کودک مشخص می کند، عمدتاً در سه شمایل متفاوت می تواند ظاهر شود: (۱) جبار و خشن، (۲) ضعیف و ناتوان و (۳) قوی، حامی و رؤف. پس با توجه به حضور

²⁴⁷ differentiation

²⁴⁸ Ali Khani, Behrouz; Globalization and Iranian Identity, Iran Nameh, 26: 3-4, 2011, S. 102-103

²⁴⁹ Freud, Sigmund; Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1933)

سه جانبه اهرمهای فشار، در اینجا ابرمن قوی، حامی و رئوف مقداری از فشار را کم کرده و اضطراب کودک را در مقابل دو اهرم دیگر کاهش داده و او را ایمن تر می کند. جهان پیرامون نیز از طریق سنتها و عرف های به ارث برده اش و نیز نهادهای اجرایی و مدنی و ساختار قدرت و نظام سیاسی اش در دو شکل عمده ی متکثر و متمدانه تر و یا تک بعدی، توتالیتر و سرکوب گرانه اش می تواند به ایفای نقش بپردازد. تبعن این دو حالت مطلق نیستند و رده بندیهای متفاوتی دارند. هر چه جامعه ای تکثرگراتر و ساختار قدرتش چند بعدی تر باشد، افراد و طبقات و گروههای مختلف با سلیق متفاوت بهتر می توانند به نیازهای خودشان در سایه قانونی حامی پاسخ دهند و به رشد و پرورش خود بپردازند. در این جوامع فاصله بین بالقوه ها و بالفعل های شهروندان کمتر است و به همین دلیل نارضایتی و اضطراب و ناتوانی به حداقل می رسد. در اینصورت خشونت نیز (حداقل در بین شهروندان چنین جوامعی و در درون مرزهای ملی خودشان) به حداقل می رسد، چیزی که ما در جوامع غربی پیشرفته تر همچون آلان، سوئیس، کشورهای اسکاندیناوی، اتریش، انگلستان و غیره شاهد آن هستیم. در این کشورها فاصله میان دولت و ملت کمتر است و این دو اسیر نگاه رادیکال خصمانه نسبت به هم نیستند. حتی در رابطه جنسیت ها ما با روابط شفاف تری روبرو هستیم. نگاهی به تاریخ ایران از دیر باز و بویژه از زمان مشروطه به این طرف، حاکی از آن است که ما در کل با جامعه ای نسبت بسته و با ساختاری کمتر پیشرفته و گرفتار در هویت ما، سنت های بعضی تک بعدی و پالیش نشده و توتالیتر سر و کار داریم. با توجه به اینکه سه بعد زمانی یعنی گذشته، حال و آینده در روانکاوی یک سیر متوالی خطی و مستقیمی را طی نمی کند، هر چند که در پروسه روانکاوی بر آشنایی با گذشته ای که ایستا نیست و دائم در حال حرکت و تغییر است تأکید می شود، در اینجا آگاهانه مثالهایی آورده می شوند که شاید از لحاظ زمانی دارای یک توالی مشخصی نباشند. به عنوان نمونه جلال آل احمد در اثر معروفش "غرب زدگی"، متأثر از یک نوع تربیت مذهبی بسته و تا حدودی تعالیم احمد فرید، اضطراب خود و طبقه ای را که نمایندگی می کرد، نسبت به غرب و دست آوردهایش لو می دهد و خشم و تنفر خود را به ویژه متوجه طبقه ای از جامعه ایران دوران پهلوی می کند که به باور او کورکورانه تن به آن دست آوردهای غربی می دادند. ما در اینجا با آل احمد سیاسی کار داریم و نه آل احمد ادبی. او راه خروج و رهایی را تنها در "بازگشت به خویشتن" می دید، خویشتنی که اما ایده آل او بود. بخشی از آنچه که آل احمد در اثرش می آورد، به یقین درست است، اما تنها بخشی از آن. آنچه او درباره سیاست های استعمارگرانه ی کشورهایی همچون انگلیس، فرانسه و آمریکا می گوید، نیمی از واقعیت این دولتها و ملتها را نشان می دهد و دغدغه او بجاست. اما نیم دیگری از دست آوردهای مثبت غرب از دید او پنهان می ماند و به همین دلیل با یک ناتوانی از تجزیه و تحلیل مناسب روبرو می شود. مشکل دیگر آل احمد، ناتوانی او در بکارگیری آن بخش درست نگاهش بود. او که همچون بسیاری از هم نسلانش (شامل چپهای آن دوره نیز می شود) اسیر تربیت فرامنی جبار، سخت مذهبی و توتالیتر بود، نمی توانست یک فاصله احساسی با موضوع مورد تحقیقش ایجاد کند. به همین دلیل هم اضطرابش را در پشت خشم و نفرتش از (غرب و) غرب زدگان و با القابی که برای آنها انتخاب کرده بود، مخفی می کند. "آدم غربزده هرهری مذهب است، به هیچ چیز اعتقاد ندارد، اما به هیچ چیز هم بی اعتقاد نیست. یک آدم اسقاطی است، نان به نرخ روز خور و همه چیز برایش علی السویه است. ... آدم غرب زده شخصیت ندارد. چیزیست بی اصالت. ... آدم غرب زده قرتی است. زن صفت (افمینه) است. به خودش خیلی می رسد به سر و پزش خیلی ور می رود. حتی گاهی زیر ابرو بر می دارد به کفش و لباس و خانه اش خیلی اهمیت می دهد"^{۲۵}، اینها بخشی از خصوصیات هستند که او برای غرب زدگان بکار می برد. او از اینکه مرد ایرانی خصوصیات زنانگی پیدا کند، مذهبش را دیگر جدی نگیرد و به خانه و زیبایی ظاهرش برسد، سخت مضطرب است. او زن ایرانی را که در راه پیدا کردن و تقویت حق تعیین سرنوشت بر بدن خویش است، محکوم می کند؛ آنها را به اصالت و ریشه های سنتی خود فرا می خواند. نگاه علی شریعتی نیز همراه با اضطراب است. او در

کتاب "زن" از بازگشت به ارزشهای بد شناخته شده دیرین صحبت می کند، هر چند که او در کل انتقاد شدیدی به معممین داشت که ددرسهایی جدی نیز برایش بوجود آورد. او زن ایرانی مسلمان را در معرض دو خطر بی بند و باری غربی و اسلام تحریف شده می دید.

در اینجا لازم به یادآوری است که قصد، محکوم کردن و یا نفی مذهب نیست، بلکه آن نوع مذهبی است که همچون ایدئولوژی های توتالیتر تن به تکثرگرایی ندهد. او که خود سالها در پاریس زندگی کرده بود و زن فرانسوی اروپایی را از نزدیک مشاهده کرده بود، نتوانسته بود ببیند که زن اروپایی همانی است که خود را نشان می دهد و طیف های وسیعی را در بر می گیرد و روی پنهانی ندارد. آیا این تربیت آسیب دیده ی ایرانی نبود که حکایت از رابطه ای مخدوش میان ابرمن ایرانی و فرزندانش می کرد؟ ابرمنی که می بایست در سایه یک محیط پیرامونی امن، فرزندانش را مستقل بپروراند و از اضطرابهای اولیه رها سازد. و به جای کمک به او در کشف بدن فردی خود و نوآوریهایش، هراسناک و وابسته و اسیر دنیای خیالی کودکانه نگه دارد که نه نیازهای خودش و جایگاهش را بشناسد و نه نیازهای دیگری مقابلش، چه در پهنه خانوادگی و چه در گستره ی اجتماعی و شهروندی و کماکان در دوران پیش اودیپالی بماند و عاجز از پذیرش فالوس نمادین و نام پدر در پذیرش کمبود خویش شود و در وحدتی خیالی با قادری مطلق غرق شود و دست به تخریب خود و دیگری و دنیای اطرافش بزند. ابرمنی که در طول تاریخ ایرانی دست به پسرکشی می زند و سیاوشها، سهراب ها و اسفندیارهای خود را قربانی می کند که چیزی جز روی دیگر سکه یعنی پدرکشی اساطیر یونان نیست. به همین دلیل، هم انسان جوامع پیشرفته تر (چون انگلیس، ایتالیا، فرانسه، آلمان، آمریکا با شدتهای متفاوت) و هم جوامع کمتر رشد یافته اسیر نگاههای نارسیستی ویژه خود هستند. انسان اروپایی پیشرفته تر توانسته است در درون نظام ها و مرزهای خود پیشرفتی حاصل کند و متمدانه تر رفتار کند و به حقوق انسانی و شهروندی بیشتر احترام بگذارد، اما خارج از مرزهای خود کماکان سیاستهای بخشن غلط منفعت طلبانه مخربی را دنبال می کند که دست آوردهای مثبت خود را خدشه دار کرده و هزینه های سنگینی را برای بسیاری از کشورهای کمتر توسعه یافته در بر داشته است. بحرانهای کنونی جهانی بویژه بعد از فاجعه یازده سپتامبر و ظهور ماشین جدیدی از تولید وحشت و اضطراب، ظهور القاعده، طالبان، جنگ افغانستان، عراق، لیبی و در حال حاضر داعش و بحران سوریه بی ارتباط با دوره ای جدید از نظم جهانی پس از فروپاشی جنگ سرد (و شاید دورتر، دوران استعماری، پسا استعماری، جنگهای جهانی اول و دوم) نیستند که در اینجا مجال پرداخت به آنها نیست.

همان گونه که در دو مثال فوق می بینیم و نیز در مثالهای دیگر ذیل خواهیم دید، ما در فرهنگ ایرانی با یک مشکل بزرگ هویتی (گفتمان خانواده) و به تبع آن حضور اضطرابی شدید و نیز ضعف شدید گفتمان های مختلف آموزشی، حزبی، اقتصادی و مدنی روبرو بوده ایم و کماکان هستیم. صادق هدایت، به ویژه در اثر معروفش "بوف کور"، اضطراب حاکم بر گفتمان رابطه عاشقانه میان مرد و زن ایرانی را (به ویژه در نزد مرد ایرانی) خواه آگاهانه و خواه ناخودآگاه بخوبی به تصویر می کشد. البته این تنها یکی از ابعاد بوف کور است. فراموش نکنیم که هاله ای از اضطراب همیشه بر گرد رابطه عاشقانه میان مرد و زن (عاشق و معشوق)، بنا به ساختارش، وجود دارد. اضطراب مرد ناشی از ترس از دست دادن آرزومندی جنسی خویش (تمنای غیر) است و اضطراب زن به آن بر می گردد که نکند دیگر جذابیتی نداشته باشد و مورد علقه عاشق (غیر) واقع نشود. هدایت، ناتوانی انسان ایرانی را در شناخت این اضطراب و گذار از آن را در فقدان دیالوگ مناسب میان راوی و همسرش و نیز بحران رابطه پدر و مادر را از طریق خلق فضاهای تکراری نشان می دهد. او از آن پرده برمی دارد که چگونه انسان ایرانی در گفتمان عاشقانه اش اسیر وسواس تکرار و پناه بردن به دنیای خیالی و ناتوان از برقراری ارتباطی خلق است و ثمره ایی جز محو و نابودی خود و دیگری در انتظارش نیست. راوی مرتب به پیرمرد خنزر پنزری تبدیل می شود و برعکس، و زن اثری به زن لکاته و تکراری ابدی در این گردونه شیطنانی وسواس. ما در بوف کور شاهد بحران عظیم هویتی و گفتمان جنسیتی در ایران هستیم. مگر نه اینکه از

دید روانکاوی و به قول کرامت موللی: "نخستین پایه ی هر جامعه مبتنی بر قوانین حاکم بر روابط جنسی افراد است. لذا جنسیت، یعنی میل یا امتناع جنسی در رابطه ای درون ذاتی با قانون است"²⁵¹ (بر اساس قانون جهان شمول منع زنا با محارم). ویلهلم رایش شاگرد فروید، که راهش را بعدها از روانکاوی جدا و اورگون تراپی را پایه گذاری می کند، جایگاه ویژه ای برای عشق همراه با سکس قائل است و کتابی تحت عنوان "کارکرد ارگاسم" ارائه می دهد. او معتقد است که اختلال در کارکرد سکسوالیته و اورگاسم، سیستم وجتاتیو انسان را سخت تحت تاثیر قرار می دهد و مختل می کند. رایش در اثر معروفش "روانشناسی توده ایی (اجتماعی) فاشیسم"²⁵² به شکل جالبی، بین کمبود و ضعف دانش جنسی و اضطرابها و خشونت های اجتماعی ارتباط برقرار می کند.

هر چند که بحران جنسیتی و گفتمان عاشقانه ایرانی، با فراز و فرودهایش، از نوع دو قطبی سیاه و سفیدش گذر کرده و تحولات مثبت تری در آن رخ داده، بویژه بعد از نوعی انقلاب جنسی در میان نسل جدید از دوران ریاست جمهوری محمد خاتمی به این طرف، اما کماکان بخاطر حضور مشکلاتی ساختاری، خالی از بحران نیست. بحران رابطه عاشقانه زن و مرد ایرانی (فضای غالب)، هر دو دیگری را در اسارت خویش می خواهد، که این اسارت در نزد مرد ایرانی غالبتر است و خشونت خود را آشکارتر بروز می دهد و در نزد زن ایرانی، بخاطر شکل گیری یک مکانیسم دفاعی ناهنجار، این اسارت به گونه ای پنهان (یا پنهان تر) ظاهر می شود که در نهایت منجر به بازتولید شکست و ناتوانی خروج هر دو از یک گردونه شیطانی می شود. به همین دلیل، هم در حوزه سیاسی-اجتماعی-شهروندی و هم در حوزه عاشقانه فردی تر، یا حذف رادیکال و خشن صورت می گیرد و یا کشمکش شکنجه وار و فرسایشی و طولانی مدت. واقعیت دیگر در جامعه ایران امروزی این است که فضای غالب اضطراب و ترس کم رنگ تر شده است.

خانواده ها آگاه تر شده اند و ابرمن ایرانی به جنبه شناختی و رابطه سالم تر خود با فرزندانش واقف تر شده است و بیشتر تلاشش بر این است که نقش حامی مهربانتری را به عهده بگیرد. در سطح اجتماعی نیز نهادهای روان پژوهی بیشتر شده و نهادهای آموزشی خلاقانه تر عمل می کنند. با تغییر و تحول بیشتر در امنیت اقتصادی و سیاسی- فرهنگی، از حجم اضطراب های اولیه بیشتر کاسته خواهد شد. در این صورت است که امید آن می رود، جامعه ایرانی به سمت تکثرگرایی بیشتری حرکت کند، البته چنانچه شجاعانه ضعف ها و کمبودهایش را بپذیرد و در جستجوی استراتژیهای خلق جدیدتری از برای برقراری دیالوگ میان اقشار مختلف اجتماعی و قدرت سیاسی اش باشد.

حال نگاهی کنیم به دو مثال دیگر در بدنه ی قدرت و عملکرد اضطراب در نزد آنها. با نگاهی اجمالی به اقدامات شاه پس از سود حاصله از درآمد هنگفت نفتی و نیز مصاحبه های وی در چند سال قبل از انقلاب با خبرنگاران اروپایی، متوجه چند نکته می شویم. شاه با توجه به موقعیت ژئوپولیتیک ایران در گستره تاریخی طولانی اش که گذرگاه سه قاره بوده و بویژه از زمان سلطنت قاجار به این طرف، مدام مورد تهاجم همسایه شمالی (روسیه) و نیروهای استعماری واقع شده بود، تمام قوایش را بکار می بندد تا با خرید جدیدترین سلاحهای آمریکایی و روسی، بر این اضطراب و ترس بخشن بجای خود و مردمش غلبه کرده و از مرزهای کشور محافظت کند. در این راستا ایران تبدیل به یکی از قدرتهای منطقه می شود. فراموش نکنیم که شاه تبعید پدر را نیز در دوران جنگ جهانی دوم تجربه کرده بود و بخوبی می دانست که اگر ایران از قدرت نظامی و سیاسی قوی برخوردار می بود، شاید به راحتی بازیچه دست برندگان جنگ نمی شد. شاه در واقع اضطراب و نگرانی خود را از مرزهای بیرونی پشت مدرن ترین سلاحهای جنگی پنهان می کرد.

²⁵¹ موللی، کرامت؛ مبانی روان کاوی فروید-لکان، ۴۸۳۱، ص ۹۱

²⁵² Reich, Wilhelm; Massenpsychologie des Faschismus

از طرف دیگر، اروپا و آمریکا در راستای افزایش بحران جنگ سرد، هزینه اجناس صادراتی خود را افزایش داده بودند و شاه به تبع حرکت آنها، مجبور شده بود قیمت نفت را افزایش دهد. صرف نظر از افزایش بهای نفت، شاه از بلندپروازیهایش در مورد بی نیاز ساخت ایران و کل منطقه خاورمیانه از غرب و شرق براحتی در سخنرانی های مختلفش صحبت می کرد، غافل از اینکه اینها غرب را مضطرب می ساخت و آنها را به فکر چاره وا می داشت. شاه بسیاری از نگرانیها و اضطرابهای نهفته در سووال خبرنگاران را در نمی یافت، آنگاه که خبرنگاری می پرسد که آیا شاه ایران با افزایش قیمت نفت، می خواهد که غربی ها از سرما بمیرند و او در جواب میگوید، به هیچ وجه، بلکه غربی ها بایستی بیشتر کار کنند و زحمت بکشند و قیمت اجناس صادراتی خود را پایین بیاورند و خبرنگار با طعنه می پرسد که آیا وقت آن رسیده است که چشم سیاهان به چشم آبی ها درس بدهند؟ شاه هیچکدام از این دغدغه ها و اضطرابهای غربی ها را در نیافت و یا اگر یافت، جدی نگرفت، چرا که خود را شکست ناپذیر می دید، همان فریبی که کودک در دوران آینه به خود می دهد و خویشتن را با والدین شکست ناپذیر و قادر مطلقش همانندسازی می کند تا اضطراب خود را دور بزند و تحمل کند. او می بایستی در صدد چاره ای جدی بر می آمد و احزاب مختلف را تقویت می کرد و ترس ها و نگرانیهای اروپای غربی را بیشتر مطالعه می کرد، اما چنان دچار خود بزرگ بینی شده بود که از نقاط ضعف داخلی و خارجی و نقطه آشیل و چشم اسفندیارش ضربه ای جبران ناپذیر خورد. این آسیب شناسی یک واقعیت تلخ است و به هیچ وجه به معنای نفی دستاوردهای آن دوران نیست. تنها، آگاهی از اضطراب خود کافی نیست، بلکه اضطراب دیگری را هم بایستی بتوان دید و بدرستی تخمین زد، چیزی که انسان ایرانی هنوز بخوبی یاد نگرفته است.

در دوران بعد از انقلاب، اضطرابها شدیدتر می شوند. شرق و غرب، هر دو دشمنان بزرگ قلمداد می شوند. دست اندرکاران نظام پهلوی خطر محسوب می شوند و با حذف رادیکال آنها از طریق اعدام، به گمان اضطراب کاهش پیدا می کند. سفارت آمریکا به اشتباه تسخیر می شود و هزینه بسیار سنگینی را تا به امروز برای ایران به دنبال می آورد.

بخش وسیعی از طبقه حاکم معممین، نسبت به گروههای سیاسی شریک در انقلاب مضمون می شود و آنها را بصورت رادیکال سرکوب می کند. بخشی از نیروهای سرکوب شده، دست به قیام مسلحانه می زند و در صدد انتقام بر می آید. همان گونه که شاهد بودیم شیوع اضطراب غیر قابل کنترل می شود، بویژه با درگیر شدن ایران در جنگ با عراق.

همه نیروها ناتوان از پیدا کردن راههای خروجی مناسبی از بن بست اضطرابهای روز افزون، به حماقتهای خود ادامه می دهند. ذکر این مثالها، ما را به این رهنمون می کند که نقش اضطراب و کارکرد ساختاری آنرا جدی تر بگیریم و با ایجاد فاصله احساسی هر چه بیشتر به تجزیه و تحلیل های خردمندانه تری بپردازیم، تا بلکه وارد عرصه جدیدتری از زندگی سالم تر شهروندی و بینا فرهنگی شویم. در جامعه امروز ایران، تحقیقات میدانی زیادی لازم است که بایستی به هر شکلی تقویت شوند. خطر همیشه در کمین است و هوشیاری هر چه بیشتر جهت آماده سازی خود از برای مقابله مناسب با این خطرات ضروری است تا اشتباهات گذشته تکرار نشوند و ما را در اضطرابی دائمی فلج کننده نگاه ندارند.

دیگری بیگانه غالب به سان پرده ای می ماند که بسیاری از تصورات ما بر آن تابیده و نمایش داده می شوند - و درست تصوراتی که ناخوشایند هستند. این فرافکنی در ما اضطرابی خاص تولید می کند و اضطرابهای اولیه ما را نیز شدت می بخشد. اینجا سوال این است که آیا بخاطر پرهیز از این اضطرابها، بایستی خود را از بیگانگان دور نگه داریم تا آسیبی نبینیم؟ بخشی از این نگرانی و ترس و اضطراب همان گونه که پیش از این مطرح کردیم، طبیعی است. تحقیقات و تجربیات بالینی و میدانی (بویژه در حوزه روان پژوهی و روان درمانی بینا فرهنگی) و مشاهدات اجتماعی نشان داده است که در پرتو آموزش های

صحیح، همزیستی فرهنگهای مختلف در کنار یکدیگر، ما را خلق تر، صلح جوتر و حتی باهوش تر می کند و باعث گسترش افق های سالم تر در زندگی مشترک شهروندان می شود.

یکی از راههای بالینی مقابله با اضطرابهای ناشی از اختلال در مرآده با دیگری درون و بیرون، صرف نظر از روانکاوی و روان درمانی های رایج، روان درمانی فرا یا بینافرهنگی^{۲۵۳} است که عناصر فرهنگ های بیگانه را وارد زندگی بیمار می کند. در این راستا امروزه در کشورهای پیشرفته و صنعتی همچون آلمان، بویژه بخاطر مهاجرت روز افزون مهاجرین از سراسر کشورهای بحران زده اقتصادی یا سیاسی و یا جنگی، گرایش جدیدی به اسم روانکاوی فرا یا بینا فرهنگی^{۲۵۴} در حال رشد است. امروزه بهتر است نگاه بدبینانه را کنار بگذاریم و در تعاملی خلاق و چند بعدی و جهانی شرکت کنیم تا بلکه ترسها و اضطراب هایمان نیز کمتر شوند.

²⁵³ Transkulturelle Psychotherapie

²⁵⁴ Transkulturelle Psychoanalyse

من و تو: تأثیرپذیری‌ها و نقدها

(شیریندخت دقیقیان)

فشرده: این نوشتار، در دو فصل اصلی، تأثیر مفاهیم کانت و هگل، بر من و تو (۱۹۲۲) اثر مارتین بوبر را با بازگرد به متون این فیلسوفان بررسی کرده، سپس به نقدهای وارده به این اثر می‌پردازد. به پیوست، ترجمه فارسی فصل اول من و تو به خوانندگان تقدیم می‌شود.

مارتین بوبر اصولاً فیلسوف گسست‌های تند و جنجالی نیست.

در متن من و تو به آسانی در نمی‌یابیم که بوبر با کدام دستگاه فکری یا فیلسوف، همسو یا مخالف است. اما با دقت و کاوش در مفاهیم، واژگان و روش‌شناسی‌های او می‌بینیم که به طور جدی مفاهیم فیلسوفان پیش از خود، به ویژه کانت و هگل را به کار برده، بازمی‌نگرد یا راه خود را از آنها جدا می‌کند. سبک قطعه‌نویسی و نثر گاه ادبی و شاعرانه من و تو نباید این پیشداوری را پدید آورد که جوهر متن بوبر، چیزی جز فلسفیدن است.

فصل اول: تأثیرها

مفاهیم کانت در من و تو

بوبر تأثیر عمیق خواندن تمهیدات^{۲۵۵} اثر کانت در چهارده سالگی را سرآغاز دلبستگی پرشور خود به فلسفه می‌داند. او در آثارش، پیدا و پنهان با مفاهیم کانتی از دیدگاه پذیرش، بازبینی و نقد گفتگو دارد.^{۲۵۶}

در طول زندگی فکری خود با کانت در ادامه پروژه انسان‌شناسی فلسفی او هم‌جهت بود. پیش از روی کار آمدن حزب نازی و پاکسازی او به عنوان یهودی، کرسی انسان‌شناسی فلسفی در دانشگاه فرانکفورت را داشت. در سال ۱۹۳۸ سخنرانی افتتاحیه خود به عنوان استاد فلسفه اجتماعی در دانشگاه عبری اورشلیم را با عنوان "انسان چیست" آغاز کرد. می‌دانیم که این پرسش، یکی از چهار پرسش کانت از فلسفه است: "من چه می‌توانم بدانم؟"، "چه کار باید بکنم؟"، "به چه امید می‌توانم داشته باشم؟" و پرسش جامع "انسان چیست؟" متن سخنرانی بوبر در میان انسان و انسان^{۲۵۷} آمده است. بوبر در فلسفه گفتگو و

²⁵⁵ *prolegomena* نام یکی از آثار کانت - در واژه به معنای مقدمه‌ای انتقادی یا تشریحی بر یک کتاب یا یک موضوع.

²⁵⁶ در گاهنامه فلسفی خرمگس، دفتر سوم، در "باز یافت یک دیالوگ پنهان" به بررسی گفتگویی پنهان میان انگاره‌های خیر و شر بوبر با اثر کانت به نام پیرامون شر ریشه دار پرداخته‌ام که از تکرار آن خودداری می‌شود.

²⁵⁷ *Between Man and Man*

دیدار خود، کوشید با افزودن بعد وجودی به اخلاق، جهان شمولیت اخلاق کانتی را که با نیچه سخت لرزان شده بود، اعتباری دوباره ببخشد.

نویسندگان دانشنامه فلسفی استانفورد نیز پیرامون تأثیر کانت بر بوبر، جوانب دیگری را شرح داده، به تلاش او برای پل زدن میان کانت و نیچه از دریچه ای دیگر نگریسته اند:

"او در آثار کانت به پاسخی قانع کننده برای پرسش پیرامون زمان دست یافت. اگر زمان و مکان شکل های ناب ادراک هستند، پس اشیاء آن گونه که بر ما پدیدار می شوند به فنومن ها²⁵⁸ تعلق دارند و نه به اشیاء-در-خود [فی نفسه] یا نومن ها²⁵⁹. پس زمان مربوط می شود به چگونگی تجربه ما، نه فقط از اشیاء، بلکه همچنین از انسان ها. اگر تجربه ما از دیگران به ویژه از افراد انسانی، آنها را ابژه تجربه بسازد، پس ما الزاماً دیگران را به محدوده شناخت خود از پدیدارها فرومی کاهیم؛ به بیان دیگر، به آنچه بوبر بعدها مناسبت من-آن خواهد نامید. اما کانت همچنین راه هایی را برای سخن گفتن معنادار از امور نومنال ذکر می کند که با این همه در محدوده عقل نظری نیستند. عقل عملی، یعنی دستور مطلق²⁶⁰ ما را وامی دارد که افراد را همچون هدف هایی در خود ببینیم و نه ابزارهایی برای رسیدن به یک هدف. این گونه ای تعهد مطلق را به میان می آورد. داوری غایت شناسانه²⁶¹ (زیباشناختی) که در نقد سوم کانت گسترش می یابد²⁶² امکان پیش زمینه عقلانی برای بازنمایی را می دهد. مفاهیم کانت در زمینه های اخلاق و زیباشناسی در کنار یکدیگر با این مفهوم بوبر همصدایی دارند که پدیدار یا فنومن همواره دروازه ای برای امر فی نفسه یا نومن است، همان گونه که نمی توان با امر نومنال جز از راه پدیدار عینی رویارو شد. به این ترتیب، بوبر کوشید متافیزیک²⁶³ و مفاهیم اخلاقی کانتی را در مناسبتی بیواسطه تر با امور، آن گونه که بر ما پدیدار می شوند و ما برای خود بازنمایی می کنیم، قرار دهد تا با مفهوم پردازی واقعیت از نوع بیواسطگی نیچه ای، همخوان باشد. از این رو بوبر تقدم را به سویه دیونیسوسی زندگی با خاص بودگی، بیواسطگی و فردیت آن می دهد و دنیای آپولونی صورت²⁶⁴، اندازه و تجرید را وابسته به "آن" می داند. هر دو سویه برای تجربه انسانی از این رو نقش اساسی دارند که تعامل های ما با دیگری در طبیعت، با انسان های دیگر و توی الهی را نقش می زنند."²⁶⁵

این نظر نویسندگان دانشنامه را با بازگرد به متن من و تو بهتر می توان بازشکافت. در بخش زیر می بینیم که بوبر، خودآگاهی باواسطه - به تعبیر هگل آزموده، اندیشیده یا تحقق یافته- در ارتباط با پدیداری چون "درخت" را با برخورد بیواسطه یا به بیان نیچه، دیونیسوسی، به چالش می گیرد:

"درختی را تماشای کنم.

"می توانم آنرا چون تصویری بپذیرم: ستونی افراشته در سیلانی از نور یا لکه هایی سبز در لطافت زمینی به رنگ آبی نقره ای.

"می توانم آن را مانند یک جنبش حس کنم: رگ هایی جاری دورادور مغزساقه ای پرتوان و تلاشگر که ریشه ها را می مکد؛ تنفس برگ ها؛ بشمار بده و بستان با زمین و هوا؛ و رشدی که در تاریکی درون خود دارد.

²⁵⁸ *Phenomena*: آن چه در دنیای عین بر حواس ما پدیدار می شود

²⁵⁹ *Noumena*: آن چه از راه فکر و دنیای ذهن برای ما مطرح است و پدیداری در دنیای اعیان ندارد

²⁶⁰ *categorical imperative*

²⁶¹ *teleological (aesthetic) judgment*

^{262/262} منظور نقد قوه حکم (داوری) است

²⁶³ متافیزیک کانتی یا استعلایی در گسست از متافیزیک جزم گرای دکارت و پیروان او تعریف می شود. جزم یا دگما امور بدیهی انگاشته، ولی اثبات نشده ای را می گویند که پایه استدلال برای امور دیگر قرار می گیرند. متافیزیک کانتی، جزم ها را کنار می گذارد.

²⁶⁴ فرم در مفهوم افلاتونی آن

²⁶⁵ *Stanford Encyclopedia of Philosophy. Martin Buber, Part tow*

"می توانم آن را چون موجودی از یک نوع ببینم با گوشه چشمی به ساختار و روش زندگی آن. می توانم از یگانگی و صورت خاص آن چنان یکسره درگذرم که همچون بیان یک قانون بینمیش- قانون هایی که بر اساس آنها پیوسته، تقابلی از نیروها در کار است؛ قواعد ترکیب و تجزیه عناصر. می توانم آن را به یک عدد، یک رابطه ناب میان اعداد، فروکاسته، جاودانه سازم. در تمام این حالت ها، درخت، موضوع شناخت [آبژه] من و دارای مکان، برد زمانی، نوع و شرایط خود می ماند. "ولی اگر بخت یار باشد، شاید درختی را تماشاکنم که غرق در رابطه ای با آن شده ام؛ آن گاه دیگر درخت، یک "آن" نخواهد بود. نیروی رابطه ای انحصاری مرا فراگرفته است"²⁶⁷.

همچنین، در بخش زیر بوبر رابطه انسانی در ساحت "تو" را فاقد شناخت پیشینی و از این رو بنا به تقسیم بندی کانت، امری متعلق به رده نومن ها می داند؛ چنان چه کانت نومن ها را تنها در قلمرو عقل عملی قابل بررسی می داند. بوبر همچنین، تفاوت میان تجربه و دیدار را این گونه بیان می کند:

"رابطه با "تو" از پیش برنامه ریزی شده نیست. هیچ امر مفهومی میان من و تو دخالت نمی کند. نه هیچ شناخت پیشینی و نه هیچ تخیلی؛ حافظه هم هنگام چرخش از جزءنگری به کلیت نگری، متحول می شود. هیچ هدفی بین من و تو حایل نیست؛ نه هیچ طمعکاری یا نقشه ای از پیش. خواستن نیز وقتی از رؤیا به پدیداری می رسد، متحول می شود. هر ابزار، یک مانع است. تنها زمانی که همه وسیله ها درهم بشکنند، دیدارها دست می دهند".

تأثیر دیگر کانت بر مفهوم شیئی شدگی و برخورد ابزاری با دیگری را با بازگرد به متن من و تو، مختصری می شکافیم. خودآگاهی من-تو بوبری، می تواند طنین دگرگونه ای از ایده ال کانت در دستورمطلق دوم باشد. دو "دستورمطلق" (categorical imperative) از این قرارند (به نقل از سجش عقل عملی)²⁶⁷:

"دستورمطلق اول: براساس پندی عمل کن که بخواهی همه افراد خردمند، همان را دنبال کنند، چنان چه گویی قاعده ای جهانشمول است"²⁶⁸.

[چهار فرمول بندی برای این دستورمطلق]

۱- فرمول قانون طبیعت: چنان عمل کن که گویی پند زیربنای عمل تو قرار است از راه اراده تو به قانون جهانشمول طبیعت تبدیل شود.

۲- فرمول برای خود هدف: چنان عمل کن که با بشریت، خواه شخص خود و خواه فرد دیگر، هرگز نه مانند یک وسیله، بلکه همواره و همزمان، همچون یک هدف رفتار کنی.

۳- فرمول برای خودسروری: چنان عمل کن که خواست تو بتواند همزمان، براساس پندهای زیربنایی خود، پایه گذار قانون جهانشمول باشد.

۴- فرمول قلمرو سروری هدف ها: چنان عمل کن که گویی از راه پندهای زیربنایی خود، عضو قانونگذار قلمرو سروری هدف ها هستی.

²⁶⁶ Buber, Martin.: 1970, p 57

²⁶⁷ از رامین جهاننگلو که پدیدارشناسی روح هگل را برای بار دوم، همگام با درسگفتارهای ایشان مطالعه کردم، سپاسگزارم. این مجموعه ارزشمند را می توان در سایت انجمن فلسفی آگورا دنبال کرد: http://www.agorapf.org/hegel_1 ضمن احترام و قدردانی از همه مترجمان آثار کانت و هگل، به ویژه زنده یاد دکتر محمود عبادیان که بخت حضور در کلاس های هگل ایشان را داشته ام، از آنجا که نگارنده در غربت به هیچ یک از ترجمه های فارسی آثار کانت و هگل دسترسی نداشته ام، ترجمه شخصی خود از این بخش ها را ارائه داده ام.

²⁶⁸ Kant, Immanuel.: 2012, p 30

دستور مطلق دوم: هرگز با انسان دیگر به گونه ای رفتار نکن که گویی ابزاری برای رسیدن به یک هدف است". آنچه کانت رفتار با انسان دیگر همچون یک ابزار می داند، در من و تو، مناسبت من-آن دانسته می شود. کانت در سنجش عقل عملی می نویسد:

"در سامان هدف ها انسان (و با او همه موجودات عقلانی) فی نفسه یک هدف است، یعنی هرگز نباید از سوی هیچ کس (حتی خدا) همچون ابزاری استفاده شود، بی آنکه همزمان یک هدف باشد و این که بنابر این، بشریت در وجود شخص ما حتی برای خود ما مقدس خواهد بود ..."^{۲۶۹}

بوبر "تو" را موجودی منحصر به فرد دانسته و رابطه میان من-تو را انحصاری و دو به دو. به بیان دیگر، مناسبت من-تو، همزمان-هدف - بودن "کانتی را ترجمانی وجودی می بخشد:

"وقتی با یک انسان، همچون "تو"یی برای "من" رویارو می شوم و با او دواژگان زیربنایی من-تو را می گویم، دیگر او یک ابژه در میان ابژه ها و متشکل از ابژه ها نیست. این انسان، اوی مذکر و اوی مؤنث نیست که درون مقوله اوهایی مذکر و مؤنث دیگر و مانند نقطه ای در فضا و زمان محدود شود؛ همچنین یک وضعیت قابل تجربه و توصیف یا دسته ای اتفاقی از صفات دارای نام نیست. او بی همسایه و بی همسان، "تو" است و افلاک را پر می کند. نه چون هیچ چیز دیگری وجود ندارد، بلکه به این دلیل که هر چیز دیگری، در روشنایی او زیست دارد".

کانت مناسبت با دیگری را در قلمرو "تعهد" و "وظیفه" تعریف می کند، اما چنان چه می بینیم، بوبر همان دیدگاه کانتی را به فضایی وجودی کشانده، به آن سوبه ای حیاتی، زندگی بخش و محافظت گر می دهد. حال و هوای رمانتیک و بیان شاعرانه بوبر بیشتر تلاشی تب آلود است برای یافتن بستر مناسب با "شدت و حدت"^{۲۷۰} در این برخورد وجودی که اتفاقاً نمونه وار فیلسوفان اگزیستانسیالیست می باشد؛ برای نمونه:

"تا زمانی که افلاک "تو" برفراز "من" گسترده، تندبادهای علیت به پای من رام و گرداب نابودی، مهار می گردد".

"آن" برای ابد، سنگ است و "تو" برای ابد، پروانه".

نکته دیگر در بازخوانی تطبیقی دو فیلسوف این که بوبر، مقدس بودن انسان نزد کانت را بیانی بینانسانی بخشده، می گوید ما انسان دیگری را که برای ما "تو" است، تجربه نمی کنیم، بلکه با او در "ساحت دواژگان مقدس من-تو"، به رابطه می ایستیم. تجربه که از تجربه فراتر نرود، نشان از دسترس ناپذیری "تو" دارد. فرد ناتوان از گفتن "تو"، دیگری را به قلمرو اشیاء می راند. انسان با "تو" به دیدار می رسد، ولی "آن" را تجربه می کند:

"کسی که "تو" می گوید، چیزی چون شیئی را در نظر ندارد. زیرا هر جا یک شیئی باشد، شیئی دیگری نیز هست؛ هر "آنی" هم مرز دیگر "آن" ها است؛ "آن" تنها به دلیل همجواری با دیگر اشیاء، یک "آن" است. ولی آنجا که "تو" گفته می شود، هیچ شیئی ای نیست. "تو" هیچ کرانه ای ندارد. هر کس می گوید "تو"، دارای هیچ شیئی نیست؛ هیچ ندارد. ولی، او در رابطه می ایستد".

²⁶⁹ Kant, *Immanuel.*: 2005, p.168

²⁷⁰ رابرت جی. اولسون در مقدمه ای بر *اگزیستانسیالیسم این مکتب را فلسفه شدت و حدت نامیده است*. نگاه کنید به: Olson, Robert G.: 1962, p19

می توان گفت که کانت و بوهر در زمینه مقدس بودن انسان، به دلیل پس زمینه های مسیحی و یهودی خود، جمله تورات را در نظر دارند: "تو باید مقدس باشی زیرا من خداوند، خدای تو مقدس هستم" ²⁷¹؛ نیز نقل قول از همین عبارت در انجیل: "زیرا مکتوب است که تو باید مقدس باشی چون من مقدس هستم" ²⁷². اما هر دو در پی دور کردن تقدس انسان از طرح عبودیت دینی هستند: کانت در پی بازتعریف "مقدس بودن انسان" با مؤلفه های اخلاق و خودسروری است و بوهر خودسروری اخلاقی را در فضای مفاهیم اگزیستانسیل جستجو می کند.

در اینجا از ترکیب "ساحتِ دوواژگان مقدس من-تو" به بازتعریف بوهر از مناسبت انسان با خدا یا به بیان او "دیگری استعلایی" می رسیم که به ادعای نوشتار حاضر، زیر نفوذ کانت شکل گرفته است.

بنا به فلسفه دیدار و گفتگو در شاهراه دیدار با دیگری همچون تو است که به دیدار با خدا یا توی استعلایی می رسیم. اینک می پرسیم که این دیدگاه بوهر، چگونه به طرح اخلاقی عملی کانت ارتباط دارد؟

چنان چه می دانیم کانت، عقل نظری یا عقل محض را حیطه ای مناسب برای پرداختن به مفهوم خدا ندانست. زیرا عقل محض وابسته به حکم های پیشینی اثبات شده توسط حس و تجربه است. ما نمی توانیم شناخت از هیچ چیزی خارج از قلمرو حس/تجربه و بیرون از طرح مکان/زمان/نظم علیت داشته باشیم. باید پدیدار یا فنومنی باشد تا در قلمرو عقل نظری بررسی شود. پس شناخت نظری از مفاهیم خدا، روح و جاودانگی آن امکان پذیر نیست، زیرا نه فنومن، بلکه نومن هستند. اما کانت بر آن است که ما می توانیم به امر فراحسی و ورائی تجربه فکر کنیم. عقل بدون تجربه، فاقد محکی برای رد برخی پیش فرض ها است، ولی قوه عقل در صورت انسجام ایده های عقلانی که نقش تنظیم گر دارند، می تواند به ترها و آنتی ترهایی در مورد امر فراحسی برسد.

کانت برای اندیشیدن به موضوع یا گزاره ای مربوط به امر فراحسی و استعلایی، چه راه حلی دارد؟ از دید او چنین اندیشیدنی از راه رشته ارتباط آن امر فراحسی و استعلایی با امری در طبیعت و شرایط مادی است. در ارتباط با خدا، خیر اعلی آن چیزی است که در قلمرو طبیعت، قابل اندیشیدن است. برای کانت، شناخت تنها در زمینه اموری ممکن است که واقعیت آنها را می توان مشخص کرد. هر گونه فکر کردن به یک امر، تنها مشروط به امکان منطقی آن است و این که ناقض خود نباشد. با این حال، برای کانت، شناخت با اندیشیدن فرق دارد. شناخت، امکان واقعیت داشتن موضوع مورد اندیشه ما در قلمرو شرایط مادی را بررسی می کند. شناخت، ورائی محدوده تجربه ممکن از کار می افتد. کانت استدلال می کند که اندیشیدن به خدا ممکن است، ولی داشتن شناخت نظری از آن ناممکن. او در فصل "دیالک تیک استعلایی" ²⁷³ می گوید که هیچ نوع از استدلال های موجود کیهان شناختی، غایت شناختی و آفرینش شناختی به اثبات وجود خدا نمی رسند. از سوی دیگر، نمی توان عقیده شخصی ²⁷⁴ هم در مورد آن داشت، زیرا آن نیز به معنای پذیرفتن یک نظر در اثر سبک سنگین کردن عقلانی است. اینک کانت با رد عدم امکان شناخت یا داشتن نظر شخصی در مورد خدا، ایمان را راه سوم و معتبری می یابد، زیرا طبیعت ایمان به کلی متفاوت از شناخت و عقیده است. ایمان زمین خود را نه در تأمل عقلانی بلکه در زندگی عملی ما می یابد. ²⁷⁵ از نظر کانت، شناخت وابسته به اختیار آزاد انسان نیست و انسان لازم نیست برای داشتن یا یافتن شناخت از نیروی اختیار آزاد استفاده کند. اما ایمان از آنجا که در حیطه عملی و پیاده شدنی در زندگی است، یکسره با اختیار آزاد ارتباط دارد.

²⁷¹ Give the following instructions to the entire community of Israel. You must be holy because I, the Lord your God, am holy. Leviticus 19:2

²⁷² for it is written: "Be holy, because I am holy." 1 Peter 1:16

²⁷³ Transcendental Dialectic's Ideal of Reason

²⁷⁴ opinion

²⁷⁵ در زمینه نظریه های مربوط به ایمان

اینجا اخلاق همچون قلمرو کاربرد اختیار آزاد در جهت برقراری خیر اعلی به میان می آید. اخلاق از دید کانت تنها مسیری است که بازمی ماند برای ارتباط ایمانی با خدا از رهگذر عمل انسانی. در سنجش عقل عملی استدلال می شود که خیر اعلی موضوعی برای ایمان ماست، زیرا خیر اعلی "یک حکم پیشینی"²⁷⁶ لازم برای اراده ما بوده، پیوندی ناگسستنی با قانون اخلاق دارد. کانت در سنجش عقل عملی از سوی دیگر می گوید که "اخلاق، ناگزیر به سمت دین هدایت می کند، زیرا پایبندی به دین، ایجاد تعهد به اخلاق می کند"²⁷⁷. این برخورد کانت با ایمان کمتر مورد استناد فیلسوفان مدرن قرار گرفته است. کانت به گونه ای بدفهمی شده که گویا او با ملاک عقل، ایمان را از همان اول کنار می گذارد. از جمله هم در میان مخالفان دین و هم خود الهیون، کانت این شهرت نادرست را پیدا کرده که مخالف ایمان بوده، اما در دهه های اخیر این موضوع مورد توجه بیشتر قرار گرفته²⁷⁸ و این شهرت، یک "بدفهمی رایج" دانسته شده است.²⁷⁹

برای کانت در قلمرو عقل عملی و اخلاق است که خدا معنای خود را در ارتباط با مفهوم خیر اعلی بازمی یابد. خدا از دید او غیرقابل فهم یا تعریف و در وهم نیامدنی است؛ هر چه شناخت انسان از دنیای مادی افزایش یابد فرق نمی کند. از دید کانت آنچه ما از خدا می توانیم بفهمیم، تنها وجود یک خیر اعلی در جهان است. از سویی دیگر، وجود خیر اعلی در جهان، انسان را در جایگاه فاعلیت اخلاقی می نشاند. از این رو برای کانت، بحث پیرامون خدا تنها در حیطة اخلاق که عقل عملی محض است، امکان می یابد. انسان در قلمرو اخلاق که قلمرو خیر اعلی می باشد، با اتکا به ایمان می تواند در مورد خدا بیندیشد. کانت در فصل پنجم *سنجش عقل عملی* با عنوان "نامیرایی روح همچون اصل مسلم عقل محض"²⁸⁰، چنین می نویسد:

"تحقق خیر اعلی در جهان، موضوع ضروری اراده ای ناظر بر قانون اخلاق است. پس در اینجا ملاک برقراری قانون اخلاق، شرایط ناظر بر خیر اعلی است... با این حال، تطابق کامل اراده با قانون اخلاق، تقدس و کمالی است که هیچ موجود عقلانی در دنیای محسوسات در هیچ نقطه از موجودیت خود قادر به دستیابی به آن نیست، اما چون در هر حال در عمل، ضروری است، تنها با یک پیشروی کامل به سوی آن تطابق، قابل دستیابی است. و بنابر اصول عقل عملی محض لازم است تا این پیشروی عملی را دستور کار اراده خود بدانیم. اما این پیشروی بی پایان تنها با پیش فرض گونه ای موجودیت و شخصیتی از همان موجود عقلانی ممکن است که تا بینهایت تداوم یابد(که به آن نامیرایی روح می گویند). بنابراین، خیر اعلی از نظر عملی تنها با پیش فرض نامیرایی روح ممکن است. پس این امر که پیوند جدانشدنی با قانون اخلاق دارد، یک اصل مسلم عقل عملی محض است. زیرا قانون اخلاق بدون داشتن یک غایت/ موضوع به این معنا است که قانونی غیرعقلانی و قابل نادیده گرفتن است، به ویژه وقتی در تضاد با دسترسی به خوشبختی باشد، زیرا بنیان جهانشمول کرامت انسان را حذف می کند و از این رو ما برای خود باید غایتی قائل باشیم. تنها غایت ممکن برای انسان (همچون موجودات عقلانی فانی) همانا خیر اعلی است(کمال اخلاقی فرد و خوشبختی پس از آن). به این ترتیب، اراده تعیین شده توسط قانون اخلاق، بنا به ضرورت، دستیابی به خیر اعلی در دنیا همچون موضوع آن اراده را هدف خود قرار می دهد. کمال اخلاقی استاندارد است و خوشبختی بنا به درجه این کمال، قابل انتظار. مفهوم خیر اعلی به عنوان موضوع، فرد را به سوی کمال اخلاقی فرامی خواند. من به دنبال خیر اعلی هستم (زیرا اخلاق، سرمشق عملی من است)، ولی این

²⁷⁶ *a priori*

²⁷⁷ *Kant, Immanuel.: 2005, p166*

²⁷⁸ به ویژه والتر کافمن، فیلسوف آمریکایی قرن بیستم، بحث مهمی در مورد ایمان دارد که نگارنده در مقاله ای به نام "عناصر شناخت شناسی در دلالت الحائرین از دریچه مدل والتر کافمن در تعریف دین" به آن پرداخته ام: پاییز ۲۰۱۳ دفتر اول گاهنامه فلسفی خرمگس

²⁷⁹ *Stanford Encyclopedia of Philosophy: Kant's Philosophy of Religion-2004*

²⁸⁰ *The Immortality of the Soul as a Postulate of Pure Practical Reason*

خیر اعلیٰ به این معنا است که من باید دارای فضیلت باشم تا به خوشبختی برسم و از آنجا که نمی توانم در این زندگی به آن د

رجه از فضیلت مندی برسم، باید نتیجه بگیرم که من در جریان یک پیشروی هستم که پس از مرگ ادامه می یابد. به بیان دیگر ما در حالی که می خواهیم بگوییم به دنبال دستیابی به خوشبختی هستیم، همچون موجوداتی عقلانی باید بگوییم که در پی تحقق خیر اعلیٰ می باشیم که خوشبختی را به دنبال می آورد، اما تنها در تناسب با درجه کمال های اخلاقی".²⁸¹

کانت فهم خدا را تنها از راه واسطه خیر اعلیٰ که در جهان مادی استقرار می یابد، ممکن دانسته، می نویسد:

"خیر اعلیٰ تنها در صورتی در دنیا ممکن می شود که علت اعلائی برای طبیعت قائل شویم که اصل علیت را مطابق وضعیت اخلاقی پیش می برد. اینک موجودی که قادر به کنش هایی همخوان با بازنمایی های قوانین است، موجودی هوشمند (عقلانی) است و علیت صادر شده از چنین موجودی بر اساس این بازنمایی قانون، همانا اراده اوست. پس علت اعلائی طبیعت که فرض آن برای خیر اعلیٰ ضروری می باشد، موجودی است که خود، علت العلل (در نتیجه، آغازگر) طبیعت از راه فهم و اراده است، یعنی خدا. بنابراین، مسلم دانستن فرض استقرار یک خیر اعلیٰ (برای دنیایی ایده ال) همزمان می شود با مسلم دانستن خیری برترین و اصلی، یعنی وجود داشتن خدا. اینک وظیفه ما است که خیر اعلیٰ را جاری سازیم، یعنی نه تنها با پیش فرض قراردادن امکان این خیر اعلیٰ، بلکه همچنین، با ضرورتی در ارتباط با وظیفه همچون نیازی به اجرای آن که چون این خیر اعلیٰ تنها با شرط وجود خدا ممکن می شود، به گونه ای جدایی ناپذیر، فرض این وجود را با وظیفه پیوند می دهد، یعنی از نظر اخلاقی نتیجه گیری وجود داشتن خدا حتمی می شود"²⁸²

پس از نقل دیدگاه های کانت، ببینیم چگونه طرح او، الهام بخش بوبر می شود تا در من و تو نظریه ای را بسط دهد که ارنست بلوخ آن را "انقلاب کوپرنیکی در خداشناسی فلسفی" می نامد. بلوخ، استاد فلسفه و مارکسیست ارتودوکسی بود از متقدمان مکتب فرانکفورت که بر روی والتر بنیامین و آدورنو تأثیر داشت. بلوخ با وجود این جهان بینی، از راه فلسفه امید خود در کتاب *مبانی امید*²⁸³ در سیستم های الهیاتی و عرفانی و به ویژه به دلیل پیشینه یهودی خود در یهودیت به تأمل پرداخت. این میان، بوبر با وجود فاصله بسیار با جهان بینی بلوخ، توجه او را جلب کرد.

در اینجا استدلال را با پاسخ به این دو پرسش پی می گیریم: به چه اعتبار می توان انقلاب در خداشناسی فلسفی را به بوبر نسبت داد و چگونه می توان تأثیر کانت را بر آن نشان داد؟

کوپرنیک مرکزیت خورشید در منظومه شمسی را جایگزین مرکزیت زمین کرد. کانت نیز که انقلاب کوپرنیکی در فلسفه به شمار می رود، فاعل اندیشنده یا سوژه را در مرکز جهان انسانی قرارداد. بوبر همصدا با کانت می گوید که انسان نمی تواند از خدا سخن بگوید، بلکه تنها می تواند با او دیدار کند و دیدار با او فقط با بازیابی "توی الهی" پشت هر توی انسانی ممکن است. بوبر با عرفان سنتی و خواهان محو انسان در خدا مخالف بوده، چنین نگرشی را دور از جوهر مناسبت من-تو میان انسان و خدا می بیند. دیدار با خدا در دیدار و گفتگو با انسان دیگر است که دست می دهد. بوبر با الهام از حسیدیزم²⁸⁴ و تفسیر سفر پیدایش که می گوید "انسان را به صورت و شباهت خود بیافرینیم"، جرعه ای الهی در هر انسان قائل می شود. ارتباط و پیوستن این جرعه ها با یکدیگر در جهت خیر الهی، خدا را به "سکونت" در دنیای فیزیکی فرامی خواند. خشونت و قساوت

²⁸¹ Kant, Immanuel.: 2005, p160

²⁸² Kant, Immanuel.: 2005, p161-162

²⁸³ Principles of Hope

²⁸⁴ جنبشی در یهودیت اروپایی و بر پایه تلفیق عقل گرایی تلمودی با حکمت خودتحقق گر قبلا

انسان در حق انسان از دید بوبر به کسوف خدا^{۲۸۵} می انجامد. یکی از منابع اصلی حسیدیزم به نام کتاب *تانیلا* [واژه آرامی به معنای تدریس و تدقیق و هم ریشه با واژه عربی تانی]، ساکن ساختن تجلی الهی در دنیا را غایت آفرینش انسان می داند. واژه های عبری "شاخون" به معنای "سکنی گزیدن" و "شخینا" - به معنای تجلی نیروی الهی در همین دنیا - از اصطلاح های تورات هستند که در تلمود و سپس توسط موسی بن مایمون تدقیق شده اند. در فلسفه یهودی توسط ابن مایمون این ایده بیان شده که ما از خدا هیچ نمی دانیم، مگر آن چه از او در این جهان در قالب کارهای او که خیر برترین هستند، پدیدار می شود. از دید ابن مایمون افلاک و دورترین اجرام آسمانی نیز اگر به شناخت انسان درآیند، همچنان پرده ای هستند که راه شناخت ما از آفریدگار را سد می کنند. در حقیقت، ابن مایمون اولین فیلسوفی است که پیش از روشنگری، مانند کانت، ادله کیهان شناختی، هستی شناختی و غایت شناختی/علیتی برای اثبات وجود خدا را به دلیل ارجاع آنها به دنیای مادی، همچنان ادله ناکامل می داند. ابن مایمون در *دلالت الحائرين* [راهنمای سرگشتگان] الهیات سلبی^{۲۸۶} را گسترش داد که بر اساس آن، تنها می توان دانست که خدا چه نیست و آن چه از خدا می دانیم تنها در قالب کارهای او یا خیر برترین جاری در دنیای ما تعریف شدنی است. مجری این خیر برتر، انسان است که باید "کمال اخلاقی" را هدف خود قرار دهد. تز ابن مایمون برای الهیات سلبی یا منفی بیش از آن نزد فیلسوفان شهرت دارد که به کانت و بوبر نرسیده باشد.

بوبر با استفاده از کل این مجموعه فکری، انسان در طرح دیدار با دیگری را به مرکزیت فلسفه الهیاتی جدیدی تبدیل کرد. خدا به پشت "ابراهیم سنگین" بازگشت و این انسان است ایستاده در مرکز دنیای خود که در "دیدار" با انسان دیگر همچون یک "تو" و نه یک "آن"، نور خدا را به جهان فرامی خواند. بوبر این ایده را نیز از مفهومی توراتی می گیرد که در فلسفه الهیاتی یهود و حکمت قبالی قرن اول تا سوم میلادی در تلمود و زوهر ثبت شده است: مفهوم "هیستر پانیم"^{۲۸۷} به زبان عبری به معنای پوشاندن چهره ها. یعنی خدا "چهره های" خود را می پوشاند تا انسان را در دنیا با اختیار آزاد خود تنها بگذارد. می توان این دیدگاه را نطفه فرض فاعلیت اخلاقی انسان، قرن ها پیش از کانت و بوبر دانست. باید افزود که این بوبر و نه امانوئل لویناس بود که بار اول اصطلاح توراتی "چهره" را در قالب فلسفه مدرن بیان کرد و لویناس این مفهوم را گسترش داد.

بوبر به پی ریزی گونه ای دیدگاه اخلاقی/وجودی/خودتحقق گر می پردازد که بر پایه ای فلسفی قرار داشته، به جای شناخت خدا، انسان طرح دیدار و گفتگو را در مرکز خود قرار می دهد. انسان بوبری نه خواهان فنای خود در خدا، بلکه در پی آن است که در شاهراه دیدار با دیگری و در طرحی همین جهانی به "دیدار" با خدا برسد. در متنی که پیش رو داریم، بوبر موجودات جهان هستی، از جمله گیاهان و جانوران را نیز گونه ای "تو" می داند. او در آثار دیگر خود بنا به سفر پیدایش که می گوید آدم در باغ عدن گذاشته شد تا در آن کار کند و از آن نگهداری نماید^{۲۸۸}، مناسبت انسان با محیط زیست را نیز در این طرح می گنجاند.

چنان چه دیدیم، کانت نیز انسان را همچون فاعل اخلاقی در مرکز نشانده، از انسان می خواهد که با دیگری بر مبنای وظیفه اخلاقی برخاسته از خیر اعلی رفتار کند؛ با چنان پند زیربنایی یا ماکسیمی که راضی باشد دیگران همان گونه با او رفتار نمایند. پس رفتار اخلاقی با دیگری در فلسفه کانت، نزد بوبر به ترجمانی وجودی و جاندار می رسد: دیدار و رابطه. بوبر می خواهد

^{۲۸۵} نام یکی از آثار او به نام *The Eclipse of God*

^{۲۸۶} *Negative Theology*

^{۲۸۷} در سفر تشنیه ۱۷:۳۱ و مزامیر داوود ۸:۳۰

^{۲۸۸} پیدایش ۱۵:۲

انسان با کلیت وجود خود، در رابطه با یک "تو" بایستد. تنها در این نوع مناسبت، انسان دیگر شیئی و به قول کانت ابزار پنداشته نمی شود.

از سوی دیگر، برای کانت، اصل خودسروری و خودقانونگزاری یا اتونومی مفهومی کلیدی است، یعنی هر انسان، دستور مطلق اخلاق را چنان درونی نماید که خود آنرا به خویشتن ابلاغ کند و نه آنکه به اجبار قانون یا هر نهاد و اقتدار دیگر به آن گردن بنهد که در آن صورت، دیگرسروری یا هترونومی است. بوبر در *نگاره های خیر و شر*، ترجمان وجودی این اصل کانتی را در قالب وجودی "کنش با روح یکسره شده در جهت خیر" بیان داشته، بر آن است که کنش شرارت هیچ گاه با روح یکسره انجام نمی شود و آشوب و بی تصمیمی فقط زاینده دروغ و شر است.^{۲۸۹}

در واقع، بذر این دیدگاه بوبر همین جا در متن من و تو کاشته می شود، جایی که می نویسد:

"تجربه های انسان بدوی از دیدار به ندرت، یک شادمانی اهلی شده بود؛ اما حتی خشونت با موجود رویارو در واقعیت، بهتر است از دغدغه ای شبح وار برای اعداد بی چهره! از آن اولی، راهی جدامی شود که به خدا می رسد^{۲۹۰}؛ از دومی، تنها می توان به سوی هیچ بودگی رفت."

و:

"تا وقتی عشق "کور" است - یعنی تا یک هستی را در کلیت خود نمی بیند - هنوز به راستی زیر تأثیر واژه زیربنایی رابطه نیست. نفرت به دلیل طبیعت خود، کور می ماند. فقط می توان از یک بخش انسان دیگر نفرت داشت. هر کس کلیت کسی را ببیند و او را پس بزند، دیگر زیر سلطه نفرت به شمار نمی رود؛ بلکه دچار محدودیت انسانی در ادای "تو" است. برای آدم ها اتفاق می افتد که کسی با آنها رویارو می شود، ولی ناتوانند از برخورد براساس آن واژه زیربنایی که نیازمند تأیید موجود رویارو است. آن گاه، باید یا دیگری را پس بزنند یا خود را: برقراری رابطه در برابر این مانع، نسبی بودن خود را بازمی شناسد؛ نسبیتی که تنها با برداشتن مانع، رفع می شود. او که نفرت می ورزد، به رابطه نزدیکتر است تا آنان که هیچ عشق و نفرتی ندارند."

این ایده در سال های بعد در اثر دیگر او به نام *نگاره های خیر و شر* به بن مایه "رستگاری شر" تبدیل خواهد شد:

"معنای نهایی بازنمایی ما این است که کنش شر نیز در گام نخست، از بی تصمیمی برمی خیزد. ولی منظور ما از تصمیم نه گونه ای تصمیم نیمه کاره یا شبه تصمیم، بلکه تصمیم روح یکسره شده است. تصمیمی نیمه کاره و بی تأثیر بر روی نیروهای مخالف خود، در معنای موردنظر ما، نمی تواند تصمیم نامیده شود. زیرا در تصمیم نیمه کاره، بالاترین نیروهای روح، یعنی ذات حقیقی و سازنده فرد درگیر، پس نشسته، بی قدرت می شوند، ولی همچنان، در طغیان روح می درخشند. شر را نمی توان با روحی مصمم به اجرا درآورد. تنها خیر است که با روح کامل و یکسره انجام می شود. کنش خیر زمانی رقم می خورد که جذبۀ والاترین نیروهای روح بر همه نیروهای دیگر غلبه کرده، از مسیری آشناک به شکوه تصمیم می رسد. شر نبود جهت است. هر کنش در قالب شر و پیامد آن، به سلطه، بلعیدن، اجبار، فریب، استثمار، تحقیر، شکنجه و ویرانی هر چه در مسیر خود، می انجامد. خیر یک جهت یگانه است و آن چه در آن انجام می شود. اقدام به عمل در جهت خیر با روحی یکسره و مصمم انجام می شود، به گونه ای که همه قدرت و هیجان ممکن در شر نیز در آن نمودمی یابد^{۲۹۱}.

²⁸⁹ بوبر: *نگاره های خیر و شر*. دفتر سوم خرمگس

²⁹⁰ این مفهومی است که بوبر در آثار بعدی خود گسترش می دهد و از آن با نام "رستگاری شر" یاد می کند. نگاه کنید به: بوبر، مارتین: ۲۰۱۴. "نگاره های خیر و شر". ترجمه شیریندخت دقیقیان. دفتر سوم خرمگس.

²⁹¹ همان جا، ص ۱۳۰.

به این ترتیب، بوبر برخلاف الهیات سنتی، نه در پی رستگاری انسان، بلکه در پی رستگاری انگیزش شر انسان و تبدیل نیروی آن به نیروی خیر در روحی یکسره شده جهت خیر است. این مفهوم، همخوانی بسیار با دیدگاه کانت در زمینه شر ریشه دار یا *radical evil* دارد که جزئیات آن را در برگردان فارسی *پیرامون شر ریشه دار* کانت در دفتر سوم خرمگس می یابید.^{۲۹۲}

کانت نیز با رستگاری آنجهانی انسان هیچ کاری ندارد و انسان را در طرح اجرای خیر اعلی بر اساس دستور مطلق اخلاق می گذارد. اما موضوع اخلاق همانا مناسبات انسانی است. پس، هم کانت و هم بوبر هریک به گونه ای، مناسبت انسانی را در مرکز خداشناسی فلسفی می گذارند.

باید افزود که هرچند بوبر در این زمینه از کانت تأیید می گیرد، ولی اصل ایده رستگاری شر را از حسیدیزم بیرون کشیده است. یکی از حکایت های حسیدیک که بوبر در مجموعه حکایت های حسیدیم نقل کرده، فکرت "رستگاری شر" را این گونه بیان می کند:

"حکیم شهر بردیچف روزی در خیابان به مردی بسیار مقتدر ولی معروف به شرارت برخورد، به او گفت: حضرت آقا من به شما غبطه می خورم! وقتی شما به راه خیر برگردید، تمام نقص های شما به اشعه نور تبدیل خواهد شد و همچون پرتویی عظیم خواهید درخشید. من برای آن سیل نور شما، به شما غبطه می خورم!"^{۲۹۳}

مفاهیم هگل در من و تو

تأثیر هگل بر بوبر در متن من و تو چشمگیر است.

کانت انسان را همچون سوژه و فاعل اخلاقی، مرکزیت می بخشد. هگل انسان را نه یک فرد منفرد، که در طرحی جمعی و تاریخی دیده، خودآگاهی میان-سوژه ای یا بینادهنی را در مرکز پدیدارشناسی خود قرار می دهد. این خودآگاهی، باواسطه یا *mediated* بوده، طی فرایندی دیالک تیکی و در بستری تاریخی از آگاهی به آزادی خود شکل می گیرد. هگل فرایند ترفیع خودآگاهی سوژه تک به خودآگاهی میان سوژه ای را بررسی می کند. برخلاف دکارت، موضوع او انسان محدود به خود نیست. خود انسانی به دلیل اجتماعی بودن، تنها از راه فرایندی میان-سوژه ای به خودپایندی می رسد.

از مفاهیم مرکزی پدیدارشناسی هگل، "بازشناسی" است که پیش از هگل به نوعی از سوی کانت در قالب گرایش به ارزش یافتن در نظر دیگران^{۲۹۴} در فصل مشهوری از کتاب دین در محدوده های عقل صرف به نام *پیرامون شر ریشه دار* مطرح شده بود. هگل بازشناسی را بسط داده، در دو گستره فضای خصوصی و عمومی مطرح می کند. برای او خود انسانی، یک خود میان-سوژه ای است که نیاز به بازشناسی از سوی دیگری دارد. خود و دیگری در فرایند بازشناسی میان-سوژه ای، "خودسرور" یا اتونوموس باقی می مانند، اما پس از طی مراحل که نفی، خودگم کردگی و سلطه و خودبازی را دربردارد.

هگل پیرامون خودآگاهی میان-سوژه ای در ابتدای فصل "سروری و بندگی"^{۲۹۵} در پدیدارشناسی روح می نویسد:

²⁹² کانت، ایمانوئل: ۲۰۱۴. *پیرامون شر ریشه دار*. ترجمه شیربندخت دقیقیان. دفتر سوم خرمگس.

²⁹³ Buber, Martin.: 1991, p 219

²⁹⁴ Kant, Immanuel.: 1960, p 22

²⁹⁵ Lordship and Servage

"خودآگاهی، در خود و برای خود وجود دارد، تنها از این رو که برای یک خودآگاهی دیگر وجود دارد؛ یعنی فقط از راه تأیید یا بازشناسی. این مفهوم، وحدت آن در کثرت و بشمار تحقق آن در خودآگاهی، سویه های متعدد دارد و شامل عناصری با دلالت های گوناگون است"²⁹⁶.

پس از این، هگل زیر عنوان "خودآگاهی دولایه" دیالک تیک سه مرحله ای منفیت/ ترفیع/ حفظ را در مورد خود انسانی در برابر دیگری و طی فرایند شکل گیری خودآگاهی میان-سوژه ای به کار می بندد:

"خودآگاهی، یک خودآگاهی دیگر را در برابر خود داشته، از خود خارج شده است. این معنایی دوگانه دارد. نخست، خود خویشتن را گم کرده، زیرا خود را چون موجودی دیگر بازمی یابد. دوم، در اینجا دیگری را نفی کرده، زیرا دیگری را همچون واقعیتی خودپاینده ندیده، بلکه خود خویشتن را در دیگری می بیند. باید این دیگری خود را هم نفی کند. چنین کاری نفی معنای دوگانه اول است و بنابراین، معنای دوگانه دومی به شمار می رود. ابتدا باید به نفی موجود مستقل دیگر بپردازد تا این گونه نسبت به خود همچون موجودی حقیقی اطمینان بیابد. سپس خودآگاهی خویشتن را نفی می کند، زیرا این دیگری، به خودآگاهی او تبدیل شده است. این نفی دوگانه دیگر بودگی، همزمان، بازگشتی دومعنایی به خودآگاهی خویشتن است. زیرا اول با یک عقبگرد، خود را بازیافته، دوباره با لغو دیگر بودگی خود، مساوی با خود می شود؛ ولی در مرحله دوم همچنین، خودآگاهی از دیگر بودگی خود را برمی گرداند، زیرا با آگاهی از هستی دیگری، هستی خود را در دیگری محو کرده، پس، دیگری را دوباره آزاد می کند"²⁹⁷.

با بازگرد به فصل اول من و تو می توان نشان داد که بوبر به طور جدی با مفاهیم دیگر پدیدارشناسی هگلی مانند تحقق یافتگی، بازشناسی، خودآگاهی بین سوژه ای، واسطه مندی، کلیت، پدیداری و روح کار می کند یا گفتگو دارد.

نخستین نشان از تأثیر هگل بر من و تو را در همان اولین سطر متن شاهد هستیم: دیدیم که ابتدای فصل "سروری و بندگی" در پدیدارشناسی روح هگل زیر عنوان "خودآگاهی دولایه" آغاز می شود. من و تو به گونه ای آشکار در دیالوگ با این متن هگل، با مفهوم دولایه بودن خودآگاهی انسان در دنیا آغاز می شود؛ البته با تعبیر خاص بوبری:

"دنیا برای انسان دولایه است، بر اساس برخورد دولایه او.
"برخورد انسان دولایه است بر این اساس که کدام دوواژگان زیربنایی²⁹⁸ را ادامه می کند.
"واژگان زیربنایی، نه تک واژه، بلکه جفت واژگانی هستند.
"یکی از دوواژگان زیربنایی، من- تو²⁹⁹ است.
"دیگری، من- آن؛ ولی اگر اوی مذکر یا اوی مؤنث جای "آن" را بگیرد، دوواژگان، تغییر نمی کند.
"پس، من انسان نیز، دولایه است.

زیرا من دوواژگان زیربنایی من-تو، متفاوت است با من در دوواژگان من-آن.
دوواژگان های زیربنایی دال بر چیزی خارج از خود نیستند؛ بلکه هنگام داشتن، حالتی از وجود را بنیاد می نهند.

"دوواژگان زیربنایی با هستی انسان بیان می شوند.
"وقتی کسی می گوید "تو"، من جفت واژگانی من-تو نیز ادامه می شود.
"وقتی کسی می گوید "آن"، من جفت واژگانی من-آن نیز ادامه می شود.

²⁹⁶ Hegel, G. W. Fredrich.: 1977, p 111

²⁹⁷ *ibid*

²⁹⁸ *Two basic words*

²⁹⁹ *I-Thou*

³⁰⁰ *I-It*

"دوازگان زیربنایی من-تو تنها با تمامیت هستی یک انسان می توانند بیان شوند.
"دوازگان زیربنایی من-آن هرگز نمی توانند با تمامیت هستی یک انسان اداگردند

به این ترتیب، بوبر از ابتدا می گوید که دستگاه او میان-سوژه ای بوده، چنان چه خواهیم دید، یکی از مفاهیم مرکزی آن مانند هگل، "بازشناسی" ^{۳۰۱} است.

بوبر در زمینه تحقق باواسطه یا اندیشیده یک پدیدار تا آنجا با هگل موافق است که این پدیدار، شیئی باشد و با آن در قالب مناسبت من-آن رویارو شویم. از دید بوبر تمامی این سویه های آپولونی از جمله محاسبه، اندازه گیری و تجزیه و تحلیل، در مورد شیئی یا آن کاربرد دارند. اما آنجا که خودآگاهی من-تو به میان می آید، انسان دیگر که پدیدار شده، "تو" بیواسطه برای "من" است.

بوبر، عشق همچون امری دیونیسوسی را نیز از این دریچه می بیند:

"احساس ها آن چیزی هستند که فرد "دارد"؛ عشق اما اتفاق می افتد. احساس ها در انسان ساکن هستند، ولی انسان در عشق خود سکونت می گزیند ^{۳۰۲}. این نه یک بیان استعاری، بلکه یک حقیقت است. عشق، یک "آن" را هدف خود قرار نداده، "تو" را چون یک شیئی و عین ^{۳۰۳} نمی بیند. عشق، میان "من" و "تو" برقراری شود. هر کس این را نداند و با هستی خود به آن نرسد، عشق را نمی شناسد؛ حتی اگر احساس های زیسته، تجربه ها، شادی ها و بیانگری های عاطفی خود را به عشق نسبت دهد. عشق، نیرویی کیهانی است. برای کسانی که در آن می ایستند و می نگرند، آدم ها از دل تنیدگی ^{۳۰۴} خود با اشتغالات ^{۳۰۵} برمی خیزند و خوب و شرور، دانا و نادان و زیبا و زشت یکی پس از دیگری تحقق یافته، به یک تو برای آنها تبدیل می شوند؛ این یعنی ورود خودخواسته به یک دیدار انحصاری. رابطه انحصاری ^{۳۰۶} دوباره و دوباره به گونه ای معجزه آسا بازتولید می شود - و این چنین، فرد می تواند کنش کرده، یاری دهد، درمان کند، بیاموزاند، برخیزاند و برهاند. عشق، مسئولیت یک "من" برای یک "تو" است..."

بوبر در زمینه ای دیگر، بی سر و صدا اما قاطعانه از هگل دور می شود: هنگامی که پیشینه مناسبت من-تو یا "رابطه" را نه در فرایند تاریخ، بلکه پشت ابرهای پیشاتاریخ جستجو می کند. او با تکیه بر پیشینه های علمی خود در انسان شناسی، اسطوره شناسی و روانشناسی، این نظر غافلگیرکننده را پیش می کشد که "در ابتدا رابطه است". باید افزود که بوبر در دوره دکترای فلسفه، روانشناسی را نیز در وین، برلین و زوریخ فراگرفته، در لایپزیگ و برلین به روانشناسی قومی کارل ستامپف و رویکرد ویلهلم دیلتای به علوم انسانی جلب شده، در جلسات انجمن فرهنگ اخلاقی (*Gesellschaft für ethische Kultur*) در لایپزیگ شرکت می کرد. از این رو گریز او در من و تو به انسان بدوی و پیشاتاریخ بيمورد نیست.

"در ابتدا رابطه است" تنها یک جمله شاعرانه یا طنینی بیلیکال نیست. بوبر می گوید که پیش از شکل گیری زبان و پیش از برآمد هر گونه من، ابتدا "رابطه" شکل گرفت و تنها از رهگذر رابطه با یک "تو" بود که "من"، متبلور شده، از آستانه زبان و تاریخ گذشت. او اینجا راه خود را از هگل جدا می کند. از دید هگل، ابتدا من/سوژه هست و در برخورد با دیگری به خودآگاهی میان-سوژه ای می رسد و طی فرایندی تاریخمند، تحقق می یابد. "در ابتدا رابطه است" یعنی: پشت ابرهای

³⁰¹ recognition

³⁰² dwell

³⁰³ محتوا - content

³⁰⁴ entanglement

³⁰⁵ busy-ness

³⁰⁶ exclusive

پیشاتاریخ و قبل از شکل گیری زبان، انسان بدوی ابتدا با پدیداری "تو" در رویارویی های بیواسطه و تنانی رویارو شده و سپس به "من" رسیده است. این رویارویی می تواند با انسان دیگر، هستی های جانوری یا اجزاء طبیعت باشد. ولی فرق نمی کند، چون انسان بدوی هنوز پیوندی کیهانی با کلیت جهان پیرامون خود دارد. مثال پیشاتاریخ و پیشازبان بوبر، ارتباط انسان بدوی با ماه آسمان است:

"می توان فرض کرد که رابطه ها، مفاهیم و نیز معنای افراد و اشیاء به تدریج از دل مفاهیم روندها و مراحل رابطه متبلور شده اند. حس مندی های ابتدایی و بیدارگر روح، همچنین، محرک های "انسان طبیعی"، از دل روندهای رابطه برخاسته اند؛ یعنی از حس زنده رویارویی و از مرحله های رابطه با فرد رویارو. او در مورد ماهی که هر شب می بیند، چندان نمی اندیشد، مگر وقتی ماه، تنانه به او نزدیک می شود: در خواب یا بیداری او را با حرکت هایش طلسم و لمس کرده، حالی بد یا دلنشین به او می دهد. آنچه این "انسان طبیعی" با خود نگه می دارد، نه مفهوم دیداری قرصی نورانی و متحرک و یا موجودی شیطانی در ارتباط با آن، بلکه ابتدا تنها تجسمی از کنش ماه مانند یک محرک بر روی تن او است. تصویر ماه متحرک به کندی بسیار، سرانجام متبلور می شود. تنها پس از آن، در حافظه ناخودآگاه و جذب شده هر شب، مفهوم عاملی پشت این تحریک سوسو می گیرد. تنها پس از این، امکان دارد "تو" - که ابتدا موضوع تجربه نبوده و به سادگی دوام آورده - به شیء و اوی مذكر یا مؤنث تبدیل شود".

باید یادآور شد که هرچند بوبر سرآغاز رابطه را در پیشاتاریخ جستجو کرده، اما بدان معنا نیست که او در آثار دیگر خود به فرآیند هگلی خودآگاهی تاریخی توجه نمی کند. دیدگاه او در برخی آثار دیگر، به ویژه در پیرامون یهودیت^{۳۰۷}، گزیده ای از مقاله های او پیرامون تاریخ یهودیان، کل گرا/تاریخی و یادآور هگل است.

در میان محققان معاصر تنها به تازگی تأثیر هگل بر بوبر و به ویژه پیرامون مفهوم بازشناسی در فلسفه دیالوگ از سوئی و مفهوم هگلی آن در پدیدارشناسی روح از سوی دیگر مورد مطالعه قرار گرفته است.

چارلز بینگهام که در کتاب *مکتب بازشناسی*^{۳۰۸}، مجموعه ای از دیدگاه فیلسوفان پیرامون بازشناسی^{۳۰۹}، در فصلی کوتاه به تأثیر بازشناسی هگلی بر بوبر پرداخته، به توجه مبسوط بوبر به این پرسش هگل می پردازد که: چگونه می توانم دیگری را به رسمیت بشناسم، در حالی که او مستقل از من است؟^{۳۱۰} همخوانی بوبر با هگل در این ایده است که تأیید دیگری به انحراف خواهدرفت اگر من بخواهم دیگری را به تصویر خودم فروکاهم و سپس او را تأییدکنم.^{۳۱۱} بازشناسی واقعی یعنی دیدن دیگری آن گونه که او هست. بوبر با هگل موافق است که من در رویارویی با دیگری، همان من نمی ماند و خودآگاهی جدیدی در ارتباط با فرد دیگر گسترش می دهد.

بینگهام در مورد اختلاف بوبر با هگل در زمینه حل دشواره ارتباط با دیگری می نویسد:

³⁰⁷ *On Judaism*

³⁰⁸ *Bingham, Charles Wayne.: 2001, p 19-20*

³⁰⁹ *School of Recognition*

³¹⁰ *ibid, p17*

³¹¹ *ibid, p 18*

"راه حل بوبر برای تأیید دیگری مستقل، متفاوت با هگل است. از نظر بوبر، من الزاماً نباید ابتدا وارد جدلی برای سلطه بر دیگری بشوم تا بعد او را رهاسازم. بلکه می توانم از این جدال پرهیز کرده، برای تهیه مقدمات تأیید او پیش دستی کنم".^{۳۱۲}

بینگهام استدلال می کند که از دید بوبر:

"من نه تنها توانایی شناخت شناسی برای درک دیگری از نگرگاه خود را دارم، بلکه همچنین، ظرفیت هستی شناختی آن را دارم که بگذارم دیگری مرا غافلگیر ساخته، خود را همچون فردی منحصر به فرد که من به واقع نمی شناسم به اثبات برساند. از این رو راه حل بوبر عاقلانه تر و عملی تر از راه حل هگل مبنی بر نفی دیگری و سلطه بر او در مراحل فرایند دیالکتیکی بازشناسی و رسیدن به خودآگاهی میان سوژه ای است"^{۳۱۳}.

اشاره بینگهام را باید به فرایندی دانست که هگل در فصل "سروری و بندگی" در پدیدارشناسی روح با استفاده از مناسبت رابینسون کروزوئه با فرد بومی یا "جمعه"، بررسی می کند: در دیالک تیک سروری و بندگی، ارباب نیز که قصد سلطه بر بنده را دارد، سرآخر برای تأیید خود به بنده نیازمند است. ولی بوبر به دنبال رابطه در بیرون از مناسبت سلطه است.

محقق دیگر، استفان هادسون، توافق بوبر با هگل و نیز تفاوت های میان این دو را حاصل مطالعه جدی فوئرباخ توسط بوبر در زمان دانشجویی نزد ف. یودل^{۳۱۴} - ویراستار آثار فوئرباخ در دانشگاه وین - می داند. فوئرباخ خود زیر تأثیر درس های هگل در دانشگاه برلین بود. هادسون به نوشته ای از بوبر اشاره می کند که هگل را به حد کافی انسان گرا ندانسته، فوئرباخ را جایگزین بهتری برای او می داند. هادسون در این مقاله که در نشریه فلسفی "مینروا" به انتشار رسیده، ضمن پذیرفتن وجوه اختلاف میان این دو فیلسوف، ارتباط بازشناسی متقابل هگلی با فلسفه دیالوگ را نشان داده، با استفاده از متن من و تومی نویسد:

"این خصلت مناسبت من-تو [بیناسوژه ای بودن] به درستی بازشناسی متقابل هگل را به یاد می آورد. بوبر به ما می گوید که "انسان از راه یک تو، من می شود". همان گونه که برای هگل تنها از راه بازشناسی متقابل می توان به یک خودآگاهی مستقل تبدیل شد، برای بوبر نیز یک خودآگاهی تنها وقتی می تواند کامل تر شود که با دیگری دیدار کند. به بیان دیگر، "من برای شؤند"^{۳۱۵} به یک تو نیاز دارد؛ چون من می شوم، می گویم تو" از جمله های من و تو. بوبر این فرایند را چنین توصیف می کند: ابتدا اشیاء با ما رویاروی می شوند و بعد ما به شکل ناکاملی از وجود شریک دائمی خود، یعنی "من" باخبر می شویم. این خودآگاهی آغازین و ناکامل در جستجوی یک تو به نقطه انحلال نزدیک و نزدیک تر شده تا یک روز، پیوندها گسسته می شوند و "من" با خود پیوندگسسته اش برای یک لحظه مانند یک "تو" رویارو شده، مالک خود می گردد و از آن پس با خودآگاهی کامل وارد رابطه ها می شود. این فرایند بسیار شبیه فرایند هگلی خوددیگری سازی^{۳۱۶} یا گم کردن خود در دیدار با دیگری است. در این فراشد، چنان چه دیدیم، هر خودآگاهی، سرانجام استقلال و آزادی دیگری را همزمان با بازگشت به خود همچون خودی کامل تر به رسمیت می شناسد. بوبر مانند هگل، آزادی را در پیوند با بازشناسی در مناسبت من-تو می داند و این گونه به آزادی اشاره می کند: من در دوواژگان بنیادی من-تو همچو یک شخص پدیدار و همچون یک فاعل اندیشنده نسبت به خود آگاه می شود... نزد هگل هر خودآگاهی، آزادی خودآگاهی دیگر را بازمی شناسد و از راه این بازشناسی متقابل است که به آزادی خود دست می یابد... اما تفاوت مهمی نیز وجود دارد. بوبر می نویسد که در نوزادی انسان ها شکل ناخودآگاهی از مناسبت من-تو

³¹² *ibid*, p 19

³¹³ Hudson, Stephen.: 2010

³¹⁴ F. Jodl

³¹⁵ *becoming*

³¹⁶ *self-othering*

وجود دارد که از نظر زمانی اول می آید، در حالی که برای هگل، بازشناسی متقابل تنها در مراحل بعدی گسترش خودآگاه فرد دست می دهد. فریدمن برای خلاصه کردن نظر بوهر در مورد مناسبت در دوران نوزادی انسان می نویسد: "در رشد عملی شخص انسان، مناسبت من-تو در واقع پیش از مناسبت من-آن رخ می دهد". ولی وقتی خودآگاهی انسان رشد کرده، به حس جدایی یا فاصله از دنیا دست می یابد، شروع به شکل دهی به یک خودآگاهی منحصر به فرد می کند. برای بوهر فاصله که هنگام رشد خودآگاهی انسان شکل می گیرد، شرط امکان مناسبت خودآگاه با دیگران است، خواه در مناسبت من-آن محض و خواه در من-تو. پس از فاصله گیری از این من-تو اولیه، پویامندی مناسبت بینا-انسانی [نزد بوهر] به بازشناسی هگلی نزدیک تر می شود.³¹⁷

تمامیت [کلیت]³¹⁸، مفهوم هگلی دیگری در من و تو است که اینجا با استفاده از متن بررسی می کنیم. برای هگل، کلیت پدیدار اهمیت دارد و اجزاء چون در فرایندی پیوسته در حال دگرگونی هستند، برای شناخت، اهمیت درجه دوم دارند. انسان، کلیتی است که در فرایندی درون تاریخ و در رویارویی با سوژه ای دیگر به خودآگاهی آزادی می رسد.

بوهر، کلیت انسان بودگی را امری هستی شناختی و وجودی می داند که در دیدار انسان با دیگری تعریف می شود. دیدار انسانی از پیشاتاریخ تا در طول تاریخ قابل ردیابی است. دیدار آن کلیتی است که جایگاه اجزاء درگیر را تعریف می کند: "تو" بودن و "من" شدن، وابسته به کلیت دیدار است. از سوی دیگر، دیدار برخلاف تجربه، کلیت انسان را درگیر می سازد. همچنان که عشق، کلیت معشوق همچون یک توی منحصر به فرد را در نظر دارد. وقتی مناسبت، من-آن می شود دیگر می توان اجزاء و کیفیت های گوناگون دیگری، مانند "رنگ مو یا گفتار یا صفت مهربانی" و غیره را تفکیک کرد، ولی تا عشق هست، تمامیت معشوق را می بینیم و بس. این نکته ای است که بسیاری از آثار ادبی جهان و ایران به گونه های مختلف بیان کرده اند، از جمله جامی در "لیلی و مجنون" عشق هر یک از آن دو دلداده به تمامیت وجود دیگری را بازنمایی می کند، زیرا نه وجود دشمنی قبیله ای و نه معیارهای سنتی، هیچ یک بر عشق لیلی و مجنون کارگر نیستند. مثال معکوس آن، داستان "کنیزک و زرگر" مولوی است که طی آن عشق با رنگ پریدگی و تکیدگی زرگر از سر زن عاشق می پرد و مولوی آنرا "عشق از سر رنگ" می نامد که همان تفکیک معشوق به اجزاء است. نسخه شکسپیری عشق میان رومیو و ژولیت صرفنظر از تعلق دو دلداده به دو خاندان متخاصم، شکل می گیرد. ابزارشدگی و "آن" شدگی است که مادام بواری و آنا کارنیا را به خودکشی می کشاند.

بوهر در آثار بعدی از جمله میان *انسان و انسان*، کلیت انسان را از جنبه ای دیگر مطرح کرد: تفاوت کلیت انسان در عصر باخانی و عصر بیخانمانی. از دید بوهر، انسان شناسی فلسفی در عصر باخانی، کل گرا و کیهانی بوده، از بنیاد با جهان و محیط انسانی ارتباط داشته است. در من و تو نیز هنگام اندیشیدن به انسان بدوی در رویارویی با پدیدارها از اصطلاح "پیوستگی کیهانی" استفاده می کند. این، مقدمه ای برای شکل گیری مفهومی است که بعدها از این گفته معروف بوهر سردر می آورد: "من می توانم کنار خانه پدری بایستم و با این حال، در کلیت جهان شرکت داشته باشم". از دید او کلیت انسان بودگی در عصر بیخانمانی انسان، محدود به فرد مجزا شده است. بیخانمانی، عنصر مهم نقد بوهر بر تکنولوژی نیز هست. از جمله پژوهشگرانی که در سال های اخیر به مفهوم بوهری بیخانمانی توجه کرده اند، دنیس ویس، استاد آمریکایی فلسفه است که در مقاله ای با عنوان "بیخانمانی در عصر تکنولوژی پیشرفته" به بوهر بازمی گردد:

³¹⁷ Hudson, Stephen.: 2010, p7

³¹⁸ Totality

"بوبر میان عصر باخانمانی و عصر بیخانمانی انسان، فرق می گذارد؛ انسان در عصر باخانمانی در دنیا همچون یک خانه زندگی می کند. در عصر بیخانمانی، انسان در دنیا همچون صحرایی باز زندگی می کند و گاه حتی چهارچوبه ای برای چادر زدن ندارد".^{۳۱۹}

باید افزود که پیش از بوبر، اصطلاح "بیخانمانی از نوع استعلایی"^{۳۲۰} از سوی جورج لوکاچ در سال ۱۹۲۰ در تئوری رمان و هنگام تشریح خواست اضطراری حس در خانه بودن مطرح شد. مفاهیم "خانه"، "در خانه بودن" "سکنی گزیدن" و "بیخانمانی" از سوی فیلسوفانی چون هوسرل، هایدگر، لویناس و دریدا نیز به کار رفته است.

کلیت رابطه نزد بوبر و تقدم رابطه بر "من" که فیلسوف با جمله "در آغاز رابطه است" جامی اندازد، هر چند برخلاف هگل تقدم را به تاریخیت نمی دهد، اما به گونه ای ناسازوار، وجه دیگری از تأثیر هگل بر بوبر در زمینه کلیت گرایبی و تقدم کل بر جزء را نمایان می سازد.

امانوئل لویناس که در دو زمینه گرایش به کانت و استفاده از آموزه های یهودیت با بوبر اشتراک دارد، او را به دلیل الویت دادن به کلیت و درجه دوم ساختن اخلاق، نقد می کند. هر دو این نقدها به هگل نیز وارد شده است. رابرت آر. ویلیامز، در *اخلاق بازشناسی هگل*، ضمن شرح مفهوم بازشناسی نزد هگل و فیلسوفان زیر تأثیر او می نویسد:

"لویناس معتقد است بوبر فلسفه دیالوگ را پی ریخته، بن مایه بینانسانی را گسترش داده و از فلسفه کلاسیک سوپراکتیویته گسسته است. رابطه نمی تواند رویدادی ذهنی دانسته شود، زیرا من، تو را بازنمایی نمی کند، بلکه با او دیدار می نماید. دیدار من-تو نه در ذهن، که در قلمرو هستی انجام می شود. بنابراین، فلسفه دیالوگ، پساتافیزیک و پساتاندیشنال^{۳۲۱} است. از سوی دیگر، لویناس بوبر را به این دلیل نقد کرده که بیش از حد، نزدیک به فلسفه کلاسیک سوپراکتیویته باقی می ماند، ولی وقتی می نویسد "در ابتدا رابطه است"، قصد او گسست با این دیدگاه است که فردهای انسانی، اتم هایی بی ارتباط با یکدیگر و در خود کامل هستند. اما لویناس در این گونه الویت دادن به رابطه محتاط است، زیرا می تواند به این معنا باشد که نه تنها رابطه مقدم است بر طرفین رابطه، بلکه فرض رابطه همچون یک کلیت ممکن است به لغو خود طرفین رابطه بینجامد. به بیان دیگر، الویت دادن به رابطه می تواند نسخه دیگری باشد از تقدم کلیت^{۳۲۲} بر اجزاء آن. کلیت یا هولیسیم اینجا ممکن است الویت اخلاق را منتفی کند. از دید لویناس این همان چیزی است که برای هگل، هایدگر و سنت غرب اتفاق می افتد".^{۳۲۳}

بوبر را نمی توان فیلسوف اخلاق نامید، از همین رو او را با فلسفه دیالوگ و دیدار می شناسیم. اما تردیدی نیست که افزون بر پی ریزی فلسفه دیالوگ، جهش او به سوی اهمیت دادن به مناسبات انسانی، زمینه ساز و همجهت با بازآمد اخلاق نزد فیلسوفان نیمه دوم قرن بیستم، از جمله لویناس، بوده است.

در فصل دوم به نقدهای فیلسوفان معاصر و پس از بوبر بر من و تو می پردازیم.

فصل دوم: نقدها

³¹⁹ Weiss, Dennis M.: 2004, pp 18-19

³²⁰ *transcendental homelessness*

³²¹ *post foundational*

³²² *totality*

³²³ William, Robert R.: 1998, pp 408-409

واکنش خوانندگان، منتقدان و فیلسوفان به کار بوبر طی چند دهه، طیف رنگارنگی را تشکیل می دهد.

جوانترهای زمان او با من و تو که از مناسبات انسانی، گفتگو، دیدار و رابطه می گفت، ارتباط گرفتند، بی که به درستی بدانند این کتاب در سال ۱۹۲۲، یعنی در مرز انتقال از جامعه جمهوری وایمار، هشدار و گونه ای پیش آگاهی از سربرآوردن توتالیتریسم نازی بود. نظامی که به آن هیچ "تو" راه نداشت و هیچ "من" در آن دوام نمی آورد.

۱۵ سال بعد از نگارش کتاب، در سال ۱۳۳۷ زمانی که دگردیسی جامعه آلمان زیر تسلط نازی ها دستکم برای روشنفکران جهان آشکار شده بود، من و تو با اولین ترجمه به زبان انگلیسی توسط رونالد گرگور اسمیت^{۳۲۴} در آمریکا منتشر شد. ترجمه دومی توسط والتر کافمن در دهه هفتاد به چاپ رسید.

من و تو نقدهای تندی را برانگیخت. برخی نقدها مفهومی و برخی دیگر، متوجه سبک نگارش بوبر بودند. نگارش این اثر به سبک قطعه نویسی پیوسته بود که تازگی نداشت و پیشتر توسط کی یر کگارد، نیچه و به گونه ای، ویتگنشتاین و بنیامین به کار رفته بود. نقدها همچنین به یکدست نبودن سبک و بیان شاعرانه پراکنده و نیمه کاره این کتاب پرداختند. مترجمان بوبر در همه زبان ها - از جمله مترجم فارسی آن در متن حاضر- با دشواری هایی در همین زمینه روبه رو بوده اند. برای نمونه، در یک پاراگراف واحد، لحن و سبک ادبی، تمثیلی و تشبیهی در کنار نوشتاری فلسفی یا علمی قرار دارد. در حالی که بوبر به دلخواه میان این شیوه های بیانی در حرکت است، مترجم باید لحن و طنین های گوناگون را در زبان مقصد بازتاب دهد.

والتر کافمن، مترجم و شارح بوبر در آمریکا و از فیلسوفان مهم آمریکایی که نقش بزرگی در شناساندن و شرح بوبر داشت، کوبنده ترین انتقاد را به سبک نگارش من و تو دارد. کافمن، نثر بوبر در من و تو را یک "شکست" می داند که کل کتاب را نیز به شکست کشانده است^{۳۲۵}. به ویژه آنکه بوبر مست از به قول خودش هجوم خلاقیت و حس شهودی هنگام نگارش، حاضر به هیچ گونه بازنگری، دوباره خوانی و خودانتقادگری - که وجه مشخصه فیلسوفان متودیک است - نشد. فیلسوف در سال های بعد و پس از نگارش کارهای متودیک خود مانند میان انسان و انسان، پشیمان از این برخورد به مواردی اشاره کرد که در صورت بازنویسی به گونه ای دیگر پردازش می کرد، از جمله حذف مثال های مربوط به اثر هنری یا مناسبت من-تو با اشیاء و جانوران و گیاهان و به جای آنها تمرکز بر توی انسانی.

دل بستگی بوبر به سبک نگارش نیچه ای بیش از هر اثر دیگر او در من و تو کار دست فیلسوف داد، زیرا ایده های بوبر تدقیق بیشتر و نوشتاری نظام مندتر از نیچه می طلبیدند. بوبر این تجربه عبرت آموز را در کارهای متودیک از جمله تدوین تئوری هرمنوتیک ترجمه خود به کارگرفت. کافمن این دومی را از بزرگترین دستاوردهای او می داند. بوبر پس از چندین سال کار پیگیر، در دهه شصت از سوی ادیبان و متفکران آلمانی از جمله هرمان هسه برای برگردان آلمانی کتاب مقدس، ستایش شد و جایزه گوته را از آن خود ساخت.

نقدهای دیگری، لحن بوبر را مورد حمله قرار دادند. کافمن همصدا با فرانتس کافکا، والتر بنیامین و تئودور آدورنو، "لحن پیامبرانه" در نثر من و تو را نابجا دانست. به سختی می توان شخصیت خاکسار بوبر را که در زندگی خود کمترین جاه طلبی شغلی و فردی داشت، مدعی پیامبرانگی دانست. این نوشتار او است که گاه بنا به موضوع، طنین چنین گفت زرتشت و گاه شباهت به نثر انبیاء یهود را پیدامی کند. ولی، این پرسش می ماند که چرا چنین انتقادهایی به لحن خوشیفته نیچه وارد نشد که گاه در حد بیماری خودستا بود و ادعای پیامبری از نوع انتی کرایست داشت؟

³²⁴ Ronald Gregor Smith

³²⁵ Kuffmann, Walter.: 1980, pp 258-259

از جمله نقدهای متأله به بوبر، نقد روزنویگ، متأله یهودی معاصر با بوبر بود که او را درگیر یک دوانگاری غیرواقعی دانست. فیلسوف تحلیلی، استیون کتر در دهه هشتاد قرن بیستم نقد تندی به بوبر نوشت، ولی در دهه اول قرن کنونی برخی از برچسب ها به بوبر از جمله اطاعت گرایی دینی را پس گرفت و انتقادها را تعدیل کرد.

نقد مفهومی مهمی از سوی امانوئل لویناس به بوبر وارد شد. لویناس که خود، در زمینه های بسیاری از جمله مفهوم چهره و مقدس بودن انسان، متأثر از بوبر بود، او را به دلیل تقدم بخشیدن به هستی شناسی به جای اخلاق و نیز کلیت گرایی، نقد کرد؛ که شرح آن پیشتر رفت.

والتر کافمن در جلد دوم کشف ذهن، نقدی بر دوانگاری مطلق در تز خودآگاهی دولایه نزد بوبر دارد. کافمن منتقد است که بوبر تمام برخوردهای انسانی را فقط در دوقطبی آشتی ناپذیر من-تو و من-آن می گنجاند، حال آنکه در واقعیت زندگی انسانی، حالت های بینابینی بیشماری وجود دارند. کافمن نمونه برخورد خود با والدین یک دانشجو را مثال می زند که انسان هایی هستند در گفتگویی معین و محدود با او، ولی هیچ شکلی از شیئی انگاری در میان نیست. این ارتباط، گذرا بوده، عمق معینی دارد که الزاماً به عمق دیدار مورد نظر بوبر نیست؛ اما بوبر خواهد گفت که با پایان گرفتن گفتگو، مناسبت با این والدین از من-تو به من-آن تبدیل می گردد. افزون بر این، از دید کافمن، متن بوبر دچار دوانگاری اغراق شده ای است که فقط اگر نویسنده هنگام نوشتن، یکسره مجذوب لحظه های الهام و مکاشفه نشده و دستکم یک بار به بازبینی متن می پرداخت، از چنین خطایی پرهیزی می کرد. با دقت در متن می بینیم که بوبر نیز میان دو گونه خودآگاهی، وجود حالت های بینابینی و دوگانه بسیاری را یادآور می شود، اما این نکته را به اندازه کافی نمی شکافد.

پس از پایان جنگ دوم جهانی، ادیبان و فیلسوفان آلمانی بوبر را مورد بازخوانی و توجه دوباره قرار دادند. از جمله در ۱۹۵۱ جایزه گوته در شهر هامبورگ به بوبر اهدا شد. در سال ۱۹۵۸ جایزه ای در فرانکفورت گرفت. جایزه اراسموس در ۱۹۶۳ در آمستردام هلند به او تعلق گرفت. در دهه شصت با پیشقدمی والتر کافمن، بوبر در بدنه فلسفه اگزیستانسیالیسم خداباور رسمیت یافت. موریس فریدمن، فیلسوف و روانپزشک آمریکایی با نوشتن شرح های مفصل و ترجمه چندین اثر فیلسوف، نظریه های دیالوگ و دیدار بوبر را وارد پژوهش های روانشناسی در آمریکا کرد که حاصل آن مکتب گفتگودرمانی است. بوبر در دهه های پس از نگارش من و تو، مراحل دیالوگ را بر اساس نتیجه گیری های اولیه این کتاب گسترش داد.^{۳۲۶}

• مرحله نخست گفتگو/دیدار، فرایند جذب یا *inclusion* دیگری است از راه شنیدن و تاب خوردن با او در نوسان هایش و استفاده از تخیل برای درک تجربه زیسته او؛ گونه ای درونی کردن دیگری. اما برای تحقق دیدار در مفهوم بوبری، این مرحله هنوز کافی نیست.

• مرحله دوم گفتگو/دیدار، حضوردهی *making present* است. من تو را به گونه ای حس می کنم که این میان، مناسبتی منحصر به فرد شکل می گیرد. بوبر آن را نه یک مقوله روانشناختی صرف، بلکه از چشم انداز هستی شناسی می بیند. در این مرحله، حضور و آمادگی من و دیگری همچون دو هستی تأییدشده برای یکدیگر، مسلم می شود.

• در مرحله سوم گفتگو/دیدار یا فرایند اطمینان یابی *confirmation* [تأیید در مفهوم به رسمیت شناسی]، ارزش دیگری به عنوان یک طرف گفتگو پذیرفته می شود. پذیرش یک "تو" منحصر به فرد، به معنای تأیید دیدگاه او نیست. شاید لازم باشد که "من" با نظر "تو" درباره موضوع گفتگو به شدت مخالفت کنم. ولی تو را همچون دارنده یک عقیده مخالف، می پذیرم. اطمینان یابی در اثر اعتماد، ارتباط و توجه متقابل شکل می گیرد. بوبر در اهمیت برقراری رابطه در من و تو بر آن است که اگر فرد در تجربه زیست خود، تجربه پیشینی رابطه نداشته و اگر این تجربه را به دست نیورد و "تو"ی درونی خود را در طرف مقابل تشخیص ندهد، از درون می شکند.

موریس فریدمن می نویسد:

" هر چند مناسبت من - تو به طور مستقل توسط دیگران حتی پیش از بوبر کشف شده بود، ولی او است که به آن فرم کلاسیک بخشید. این بوبر بود که تفاوت میان مناسبت من-تو و من-آن را تدقیق و به صورت روش مند و منسجم، واشکافت. فیلسوف متأله آلمانی، کارل هایم^{۳۲۷}، این تفاوت میان مناسبت من-تو و من-آن را یکی از تعیین کننده ترین کشف های زمان ما دانسته است."^{۳۲۸}

آثار بوبر در بیشتر جوامع دنیا خوانده شدند. ایده های بوبری در آمریکای دهه های شصت تا هشتاد در کانون جنبش های حقوق مدنی، ضد جنگ، ضد اعدام^{۳۲۹}، گفتگوی ادیان و نیز پژوهش های علوم انسانی، نقش الهام بخش داشته اند. جنبش شالوم اخشاو (صلح، همین حالا) و هنرمندان آوانگارد در اسرائیل، تاکید بوبر بر گفتگو و درک متقابل میان فلسطینیان و اسرائیلی ها را به جای اعمال مناسبت قدرت دنبال کردند.

ایده دیالوگ از بوبر به رشته های گوناگون نظری و کاربردی، مانند مدیریت، روانشناسی، تعلیم و تربیت، روانشناسی کودک و گفتگوی بین ادیان راه یافته، موضوع تحقیق های نظری و میدانی شد. امروزه پژوهشگران و متفکران ادیانی چون مسیحیت، اسلام، بوداییزم، بهائیت و یهودیت با مفاهیم فلسفه گفتگو و دیدار کار می کنند.

من و تو شاید از نادر آثاری باشد که ابتدا باید انتقادهای بلند به آن را شنید تا سپس، متن در سکوت تأمل فردی خوانده شود.

لس انجلس

سپتامبر ۲۰۱۵

فهرست منابع

Bingham, Charles Wayne.:2001. *Schools of Recognition: Identity Politics and Classroom Practices*. Rawman Publishers. Maryland

Buber, Martin.: 1970. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. Charles Scribner's Sons, New York

Buber, Martin.: 1991. *Tales of the Hasidim*. Schocken Books, New York

Buber, Martin.: 1952. *Images of Good and Evil*. Charles Scribner's Sons, New York

بوبر، مارتین.: ۲۰۱۴. انگاره های خیر و شر. ترجمه شیریندخت دقیقیان. دفتر سوم خرمگس:

دقیقیان، شیریندخت.: ۲۰۱۳. عناصر شناخت شناسی در *دلالت الحائرين* از دریچه مدل والتر کافمن در تعریف دین. دفتر اول

گاهنامه فلسفی خرمگس: www.falsafeh.com

³²⁷ *Karl Heim*

³²⁸ *Friedman, Maurice.: 1960, p 164*

³²⁹ بوبر مخالف اعدام آیشمن بود و در نامه ای به رییس جمهور وقت اسرائیل پیشنهاد کرد که آیشمن برای کار در مسکونی کردن صحرای نگو به کارگماشته شود.

دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۴. بازیافت یک دیالوگ پنهان: مارتین بوبر و ایمانوئل کانت - پیرامون شر ریشه دار، دفتر سوم
گاهنامه فلسفی خرمگس: www.falsafeh.com

Hegel G. W. F.: 1977. Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay. Oxford University Press

Hudson, Stephen.: 2010. Intersubjectivity of Mutual Recognition and the I-Thou: a Comparative Analysis of Hegel and Buber. Minerva - An Internet Journal of Philosophy 14

Kant, Immanuel.: 2010. The Critique of Practical Reason. Translated by Thomas Kingsmill Abbott, The Electronic Classics Series. E-book:

<http://kantwesley.com/Kant/CritiqueOfPracticalReason.pdf>

Kant, Immanuel.: 1960. Religion within the Limits of Reason Alone. Translated by Theodore Green & Hoyt H. Hudson. Harper & Brothers, New York

کانت، ایمانوئل: ۲۰۱۴. پیرامون شر بنیادی. ترجمه شیریندخت دقیقیان. دفتر سوم خرمگس

Kaufmann, Walter.: 1992. Discovering the Mind. Vol 2. Transaction Publishers, New York

Olson, Robert G.: 1962. An Introduction to Existentialism. Dover Publications, Inc., New York

Stanford Encyclopedia of Philosophy: Kant's Philosophy of Religion- 2004:

<http://plato.stanford.edu/entries/kant-religion/>

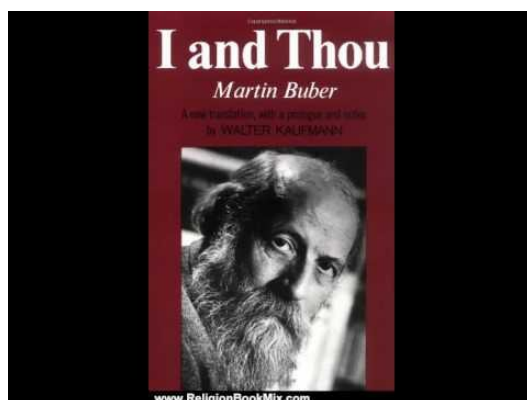
Stanford Encyclopedia of Philosophy: 2004. Martin Buber:

<http://plato.stanford.edu/entries/buber/#PhiInf>

<http://plato.stanford.edu/entries/buber/#PhiInf>

Weiss, Dennis M.: 2004. Homelessness in the High Tech Age, York College of Pennsylvania York, PA <http://goose.ycp.edu/~dweiss>

Williams, Robert R.: 1998. Hegel's Ethics of Recognition. University of California Press



من و تو مارتین بوبر

فصل اول

ترجمه فارسی از متن انگلیسی برگردان والتر کافمن از زبان آلمانی با مشخصات کتابشناسی زیر:

Buber, Martin.: I and Thou. Translated by Walter Kauffmann. Touchstone, New York, 1970

در مواردی ترجمه Ronald George Smith از متن آلمانی ترجیح داده شد:

Buber, Martin.: I and Thou. Translated by Ronald George Smith. Edinburgh, T&T Clark, 1937

دنیا برای انسان دولایه است، بر اساس برخورد دولایه او.

برخورد انسان، دولایه است بر این اساس که کدام دوواژگان زیربنایی^{۳۳۰} را ادامی کند.

واژگان زیربنایی، نه تک واژه، بلکه جفت واژگانی هستند.

یکی از دوواژگان زیربنایی، من- تو^{۳۳۱} است.

دیگری، من- آن^{۳۳۲}؛ ولی اگر اوی مذکر یا اوی مؤنث جای "آن" را بگیرد، دوواژگان، تغییر نمی کند.

پس، من انسان نیز، دولایه است.

زیرا من دوواژگان زیربنایی من-تو، متفاوت است با من در دوواژگان من-آن.

³³⁰ Two basic words

³³¹ I-Thou

³³² I-It

دوواژگان های زیربنایی دال بر چیزی خارج از خود نیستند؛ بلکه هنگام اداشدن، حالتی از وجود را بنیاد می نهند.

دوواژگان زیربنایی با هستی انسان بیان می شوند.

وقتی کسی می گوید "تو"، من جفتِ واژگانی من-تو نیز ادای می شود.

وقتی کسی می گوید "آن"، من جفتِ واژگانی من-آن نیز ادای می شود.

دوواژگان زیربنایی من-تو تنها با تمامیتِ هستی یک انسان می توانند بیان شوند.

دوواژگان زیربنایی من-آن هرگز نمی توانند با تمامیتِ هستی یک انسان اداگردند.

"من" به خودیِ خود وجود ندارد، بلکه تنها "من" دوواژگان زیربنایی من-تو و من-آن وجود دارد. وقتی یک انسان می گوید: "من"، منظور او یکی از این دو است.

من مورد نظر او، وقتی می گوید "من"، حاضر است. وقتی می گوید "تو" یا "آن"، من یکی از دو جفتِ واژگان زیربنایی نیز، حاضر است.

من بودن و من گفتن، یکی هستند. من گفتن، اداکردن یکی از دوواژگان زیربنایی است.

آن که یکی از دوواژگان زیربنایی را بیان می کند، وارد دنیا شده، در آن می ایستد.

زندگی یک انسان تنها در فضای فعل های هدفمند موجودیت نداشته و تنها از کنش بر روی ابژه ها^{۳۳۳} تشکیل نمی شود.

چیزی را می بینم. چیزی را حس می کنم. چیزی را تخیل می کنم. چیزی را می خواهم. چیزی را ادراک می کنم. به چیزی می اندیشم. زندگی یک انسان تنها از این امور و همسان آنها تشکیل نمی شود.

همه اینها و امور همسان، زیربنای قلمروی "آن" هستند.

ولی قلمروی "تو"، زیربنای دیگری دارد.

کسی که "تو" می گوید، چیزی همچون شیئی را در نظر ندارد. زیرا هر جا یک شیئی باشد، شیئی دیگری نیز هست؛ هر "آنی" هم مرز دیگر "آن" ها است؛ "آن" تنها به دلیل همجواری با دیگر اشیاء، یک "آن" است. ولی آنجا که "تو" گفته می شود، هیچ شیئی ای نیست. "تو" هیچ کرانه ای ندارد.

هر کس می گوید "تو"، دارای هیچ شیئی نیست؛ هیچ ندارد. ولی، او در رابطه می ایستد.

به ما گفته شده که انسان، دنیای خود را تجربه می کند. این به چه معنا است؟

انسان در سطح بیرونی امور سیر نموده، آنها را تجربه کرده، با شناختی از شرایط بازمی‌گردد: یک تجربه. انسان اشیاء را تجربه می‌کند.

اما تجربه‌ها به تنهایی، دنیا را بر انسان نمی‌گشایند.

زیرا آن چه تجربه‌ها به او می‌دهند، دنیایی است از "آن" و "آن" و "آن"؛ از اوی مذکر و اوی مؤنث و اوی مؤنث و آن.

من یک شیئی را تجربه می‌کنم.

و این همه، تغییری نمی‌کند با افزودن تجربه‌های "درونی" به تجربه‌های "بیرونی" جهت تشخیصی گذرا که برخاسته از میل سوزان انسان به تراشیدن تیزی‌های راز مرگ است. ابژه‌های تجربه شده در درون، مانند ابژه‌های بیرون، اشیایی هستند در میان اشیاء.

من یک شیئی را تجربه می‌کنم.

و این همه، تغییری نمی‌کند با افزودن تجربه‌های "رازآمیز" به تجربه‌های "پدیداری"، هر قدر هم به معرفتی بیابیم که بخشی "اسرارآمیز" را در اشیاء بازمی‌شناسد که برای اولین شناسنده نگهداری شده و کلید را در اختیار دارد. وای بر اسرارآمیزی بدون اسرار! امان از انباشتن دانستنی‌ها! آن، آن، آن.

آنان که تجربه می‌کنند، در دنیا مشارکت ندارند. زیرا تجربه "درون آنها" است و نه میان آنان و دنیا.

دنیا در تجربه شرکت نمی‌کند. دنیا می‌گذارد تجربه شود، ولی بی تفاوت می‌ماند، زیرا مشارکتی ندارد و اتفاقی برایش نمی‌افتد.

دنیا را تجربه کردن، متعلق به دوواژگان زیربنایی من-آن است.

دوواژگان زیربنایی من-تو، دنیای رابطه را برقراری سازد.

فضاهایی هستند که از آنها دنیای رابطه سربرمی‌کند.

اولین: زندگی با طبیعت. اینجا رابطه در تاریکی نوسان داشته، پایین سطح زبان انسانی باقی می‌ماند. موجودات از میان ما می‌گذرند، ولی نمی‌توانند پیش ما بیایند و "تو"یی که به آنها می‌گوییم، در همان آستانه زبان درمی‌ماند.

دومی: زندگی با انسان‌ها. اینجا رابطه آشکار است و وارد زبان می‌شود. ما می‌توانیم "تو" را رد و بدل کنیم.

سومی: زندگی با هستنده‌های معنوی [روحانی]^{۳۳۴}: اینجا رابطه پس‌ابر پنهان شده، ولی خود را آشکار می‌سازد؛ محروم است، ولی زبان را خلق می‌کند. هیچ "تو"یی نمی‌شنویم، اما همچنان، احساس مورد خطاب بودن داریم؛ پاسخ می‌دهیم از راه خلاقیت، اندیشیدن و کنش کردن: ما ناتوان از به زبان آوردن "تو"، از راه هستی خود، دوواژگان زیربنایی را ادامی کنیم.

³³⁴ بوبر جلوتر آشکار می‌کند که نمونه مورد نظر او فرم اثر هنری است.

ولی چگونه می توانیم آن چه خارج از زبان را به دنیای واژگان زیربنایی وارد کنیم؟

هر جا از رهگذر آنچه بر ما حضور می یابد، به پَرِ جامه^{۳۳۵} "تو"ی ابدی چشم می دوزیم: ما در هر یک، نَفَسِ^{۳۳۶} از "تو"ی ابدی را می یابیم. ما با هر "تو" گفتن، توی ابدی^{۳۳۷} را خطاب قرار می دهیم؛ هر جا به روش خاص آن.

درختی را تماشامی کنم.

می توانم آنرا چون تصویری بپذیرم: ستونی افراشته در سیلانی از نور یا لکه هایی سبز در لطافت زمینی به رنگ آبی نقره ای. می توانم آن را مانند یک جنبش حس کنم: رگ هایی جاری دورادور مغزساقه ای پرتوان و تلاشگر که ریشه ها را می مکد؛ تنفس برگ ها؛ بیشمار بده و بستان با زمین و هوا؛ و رشدی که در تاریکی درون خود دارد.

می توانم آن را چون موجودی از یک نوع ببینم با گوشه چشمی به ساختار و روش زندگی آن.

می توانم از یگانگی و صورت خاص آن چنان یکسره درگذرم که همچون بیان یک قانون ببینمش - قانون هایی که بر اساس آنها پیوسته، تقابلی از نیروها در کار است؛ قواعد ترکیب و تجزیه عناصر.

می توانم آن را به یک عدد، یک رابطه ناب میان اعداد، فروکاسته، جاودانه سازم.

در تمام این حالت ها، درخت، موضوع شناخت [بژه] من و دارای مکان، برد زمانی، نوع و شرایط خود می ماند.

ولی اگر بخت یار باشد، شاید درختی را تماشاکنم که غرق در رابطه ای با آن شده ام؛ آن گاه دیگر درخت، یک "آن" نخواهد بود. نیروی رابطه ای انحصاری مرا فراگرفته است.

این [رابطه انحصاری] مرا وادار به برگزشتن از هیچ یک از حالات دیگر مشاهده نمی کند. هیچ نیست که من برای مشاهده نباید ببینم و هیچ شناختی را نباید پس بزنم. بلکه همه چیز در میان است: تصویر و جنبش، نوع و موجود، قانون و عدد؛ باهم و درهم تنیده.

هر چه مال درخت، درمیان است: صورت و سازوکار، رنگ ها و مواد، مناسبات آن با عناصر و ستارگان - همگی در کلیت درخت. درخت یک تأثیر یا بازی تخیل من و سویه ای از یک حالت نیست؛ درخت، تنانه^{۳۳۸} با من رویارو می شود و مانند من که با آن رفتاری دارم، با من رفتاری دارد - فقط متفاوت.

پس آیا درخت مانند ما دارای خودآگاهی است؟ من هیچ تجربه ای از آن خودآگاهی ندارم. ولی آیا با این فکر که خود، این تجربه را فراخوانده ام، باید دوباره امر یکپارچه را تفکیک پذیر سازم؟ آن چه دیدار می کنم نه روح یک درخت و نه روح اساطیری طبیعت، بلکه خود درخت است.

³³⁵ والتر کافمن، مترجم انگلیسی این متن، اشاره به "پَرِ جامه" را برگرفته از مکاشفه یسعیاہ نبی ۶:۱ می داند.

³³⁶ اینجا به نظر مترجم فارسی، اشاره بوبر به این ایده توراتی در سفر پیدایش است که خدا همه چیز را با ادای کلمه و "گفتن" آفرید، جز انسان را که با نَفَسِ خود آفرید.

³³⁷ *the eternal You*

³³⁸ *bodily*

وقتی با یک انسان، همچون "تو" بی برای "من" رویارو می شوم و با او دوواژگان زیربنایی من-تو را می گویم، دیگر او یک ابژه در میان ابژه ها و متشکل از ابژه ها نیست.

این انسان، اوی مذکر و اوی مؤنث نیست که درون مقوله اوهای مذکر و مؤنث دیگر و مانند نقطه ای در فضا و زمان محدودشود؛ همچنین یک وضعیت قابل تجربه و توصیف یا دسته ای اتفاقی از صفات دارای نام نیست. او بی همسایه و بی همسان، "تو" است و افلاک را پرمی کند. نه چون هیچ چیز دیگری وجود ندارد، بلکه به این دلیل که هر چیز دیگر، در روشنایی او زیست می کند.

حتی همان گونه که یک ملودی موسیقی فقط مجموعی از پرده ها نیست، یا شعر تنها از جمع واژه ها و مجسمه تنها از خطوط تشکیل نمی شود - زیرا باید بیرون کشید و جداکرد تا وحدت به کثرت بدل شود - در مورد انسانی که به او "تو" می گویم نیز چنین است. می توانم رنگ مو یا گفتار یا صفت مهربانی او را از او جدا کنم؛ آزادم هر بار چنین کنم؛ ولی بیدرنگ او دیگر "تو" نخواهد بود.

ولی همان گونه که برای نمونه، نیایش جزئی از زمان نیست، بلکه زمان جزئی از نیایش است و قربانی دادن در مکان انجام نمی شود، بلکه مکان، بخشی از قربانی کردن است - و هر کس این مناسبت را معکوس سازد، واقعیت را زیرپا می گذارد- من هر زمان و هر جا انسانی را نمی یابیم که او را "تو" را بخوانم. می توانم او را جزئی از زمان و مکان بدانم، ولی هر بار چنین کنم، او بیدرنگ برای من یک اوی مذکر یا یک اوی مؤنث و "آن" می شود و دیگر "تو" نمی ماند.

تا زمانی که افلاک "تو" برفراز "من" گسترده، تندبادهای علیت به پای من رام و گرداب نابودی، مهارمی گردد.

من انسانی را که به او "تو" می گویم، تجربه نمی کنم. بلکه با او در ساحت واژه زیربنایی مقدس، به رابطه می ایستم. تنها با خروج از این وضعیت، او را دوباره مورد تجربه قرار می دهم. تجربه، همانا دسترس ناپذیر بودن "تو" است.

رابطه می تواند برقرارشود حتی اگر کسی که به او "تو" می گویم، در تجربه خود مرا نشنود. "تو" در قیاس با "آن"، کنش های بیشتری داشته، رویدادهای بیشتری برایش اتفاق می افتد. هیچ فریبی چنین راه درازی را دوام نمی آورد؛ اینجا گهواره زندگی واقعی است.

خاستگاه اولیه هنر چنین بوده که انسان به فرمی برمی خورد که می خواهد از راه او به یک اثر تبدیل شود. نه نگاره خیالی روح او، بلکه چیزی که به روح، پدیدار شده، نیروی خلاق آن را می طلبد. شرط این وضعیت، کنش از راه کلیت و تمام روح است: اگر او به فرم پدیدار شده دل بسته، واژه زیربنایی را بیان کند، آن گاه، نیروی خلاقه رها و اثر، خلق می شود.

این کنش با یک فداکاری و یک خطر همراه است. فداکاری است، زیرا بیشمار امکان برای بازنمایی فرم، کنار می روند؛ هر چیز دیگری که تا لحظه ای پیش، آزادانه در چشم انداز تخیل فرد چرخ می زد، باید نابود شود؛ هیچ یک به درون اثر راه نمی یابد. انحصاری بودن مطلق یک رویارویی از این دست، همین را می طلبد. خطر است، زیرا "تو" تنها با تمام وجود فرد می تواند اداشود؛ هر کس به آن متعهد می شود، هیچ بخشی از خویشتن را برای خود نگه نمی دارد؛ اثر، برخلاف یک درخت یا انسان، این اجازه را به من نمی دهد که به دنبال آسودن در دنیای "آن" باشم؛ قطعاً اگر من سرسپرده به اثر نباشم، اثر یا خود می شکند یا مرا درهم می شکند.

فرمی را که با من رویاروی می شود، نمی توانم تجربه یا توصیف کنم؛ تنها می توانم آن را تحقق بخشم. و با این همه، آن را می بینم، درخشان، در شکوه دیدار و بس روشنتر از وضوح کامل دنیای تجربه؛ نه مانند یک شیئی در میان ابژه های "درونی" و نه نگاره ای از "تخیل"، بلکه همچون چیزی که حضور دارد. فرم پس از آزمون ابژکتیویته دیگر فقط "آنجا نیست"، بلکه حضور دارد و چه چیز می تواند معادل حضور باشد؟ این یک رابطه تعاملی است: همان گونه که روی آن عمل می کنم، روی من عمل می کند.

چنین اثری یک آفرینندگی است. اختراع، یافتن است. صورت بخشیدن یعنی انکشاف. با تحقق بخشیدن، حجاب برمی دارم. من فرم را به سوی دنیای "آن"، راهنمایی می کنم. اثر خلق شده، یک شیئی است در میان اشیاء و می تواند همچون جمعی از کیفیت ها، تجربه و توصیف شود. ولی تماشاگر دریافتگر، اکنون و زمانی دیگر، می تواند تنانه مورد رویارویی قرارگیرد.

- پس ما از "تو" چه چیز را تجربه می کنیم؟

- هیچ. زیرا کسی "تو" را تجربه نمی کند.

- پس ما از "تو" چه می دانیم؟

- فقط کلیت را. زیرا دیگر از جزئیات، شناختی نداریم.

"تو"یی که با روح گشاده با "من" دیدار کند، از راه جستجو یافت نمی شود. اما این که واژه زیربنایی را با تو بیان کنم، کنشی برخاسته از تمامی هستی من و کنش ذاتی من است.

"تو" با "من" دیدار می کند. ولی "من" با او وارد رابطه ای مستقیم می شوم. پس رابطه، انتخاب است و گزینش؛ همزمان، کنشگر و کنش پذیر: کنش با کلیت هستی به انفعال پهلومی زند، زیرا پایان بخش همه کنش های جزئی و نیز هر گونه کنشی می شود که همواره ناچار به اجراهای محدود است.

دوواژگان زیربنایی من-تو تنها با کلیت هستی یک فرد می تواند اداشود. تمرکز بر و همجوشی با کلیت یک هستی دیگر، هرگز توسط "من" تحقق نمی یابد و بدون "من" نیز هیچ گاه محقق نمی گردد. "من" برای تحقق، به یک "تو" نیاز دارم؛ وقتی "من" می شوم، می گویم: "تو".

زندگی واقعی، دیدار است.

رابطه با "تو" از پیش برنامه ریزی شده نیست. هیچ امر مفهومی میان من و تو دخالت نمی کند. نه هیچ شناخت پیشینی و نه هیچ تخیلی؛ حافظه هم هنگام چرخش از جزءنگری به کلیت نگری، متحول می شود. هیچ هدفی بین من و تو حایل نیست؛ نه هیچ طمعکاری یا نقشه ای از پیش. خواستن نیز وقتی از رؤیا به پدیداری می رسد، متحول می شود. هر ابزار، یک مانع است. تنها زمانی که همه وسیله ها درهم بشکنند، دیدارها دست می دهند.

در برابر بی واسطگی رابطه، هر امر واسطه ای، قابل چشم پوشی می شود. فرق هم نمی کند اگر "تو" برای "من" های دیگر، یک "آن" باشد (یعنی موضوع تجربه کلی)، یا تنها در نتیجه کنش من، چنان شود. زیرا مرز واقعی، حتی اگر شناور و در

نوسان، میان تجربه و ناتجربه کشیده نمی شود، یا میان دانسته و ندانسته و یا بین دنیای وجود و دنیای ارزش؛ بلکه مرز، بین قلمروهای "تو" و "آن" است: بین حضور و شیء.

زمان حال، نه آن نقطه ای که در ذهن خود برای پایان زمان سپری شده تعیین می کنیم و فقط پدیداری پایان یک لحظه ثابت است، بلکه زمان حال واقعی و سیراب، فقط در صورتی وجود دارد که حضور تحقق یافته، دیدار و رابطه در میان باشد. تنها وقتی "تو" حاضر شود، حضور، هستی می یابد.

"من" دوواژگان زیربنایی من-آن، یعنی منی که تنانه با یک "تو" رویاروی نشده، در محاصره "اشیاء" متعدد بوده، تنها گذشته دارد و نه حال. به بیان دیگر: همان حد که فرد با اشیاء مورد تجربه و استفاده سروکار دارد، همان قدر در گذشته زندگی می کند و لحظه او بی حضور است. او هیچ جز اشیاء ندارد - حضور، گریزنده نیست که بگذرد، بلکه با ما رویاروی شده، انتظار می کشد و دوام می آورد. ولی، شیئی نه یک دیرش^{۳۳۹}، بلکه ایستایی، توقف، درجاذدن، سخت شدگی، مقاومت و نبود رابطه و حضور است.

هر چه ذاتمند است، در زمان حال زندگی دارد و اشیاء در گذشته زیست می کنند.

این دولایگی ذاتی از راه برانگیختن "دنیایی از ایده" همچون عنصر سومی که شاید آنرا استعلا بخشد، برگزشتنی نیست. زیرا منظور، تنها انسان واقعی است: تو و من، زندگی و دنیای ما، و نه هیچ من در خود^{۳۴۰} و یا هیچ هستی در خود^{۳۴۱}. حال آنکه برای یک انسان تحقق یافته، مرز واقعی، دنیای ایده ها را نیز دربر می گیرد.

بی شک، برخی انسان ها که در دنیای اشیاء به تجربه و استفاده می پردازند، برای خود، از یک ایده کمی کلبه ای ساخته اند که در برابر ترس های هیچ شدگی به آن پناه برده، می آسایند. در آستانه آن، جامه روزهای پلشت هفته را از تن بر گرفته، به درون لباس های تمیز فرورفته، با غور در هستی اولیه یا یک ایده آل - آنچه باید باشد - احساس بهبود و از اعلام آن به همه خشنودی کسب می کنند.

ولی آن بشریت شیئی محور که برخی تجسم و تبلیغ می کنند، هیچ وجه مشترکی ندارد با بشریت تنانگی یافته ای که در بطن آن، یک انسان می تواند تو را بیان کند. اصیل ترین افسانه تنها یک بت است و والاترین احساس افسانه ای، یک فقر. ایده ها با فاصله ای کم از سرهای ما چرخ زده، دیگر در آنها ساکن نمی شوند: ایده ها میان ما پرسه زده، ما را زیر پامی گذارند. آن که واژه زیربنایی را ناگفته می گذارد، ترحم انگیز است. ولی آن که ایده ها را به یک تجرید یا رمز ورود فرومی کاهد، چنان چه گویی اسم خود را به زبان می آورد، انزجار برمی انگیزد.

این امر که رابطه مستقیم همراه است با کنش هایی بر امر رویارو، در سه مثال آشکاری شود. کنش ذاتی هنر، فرایندی را پدیدمی آورد که طی آن، فرم به اثر هنری تبدیل می شود. در یک دیدار آنچه با من رویاروی می شود، تکمیل گردیده، وارد

³³⁹ به معنای زمان یک فرایند و شوندگی *Duration*

³⁴⁰ *I-in-itself*

³⁴¹ *Being-in-itself*

دنیای اشیاء می شود تا هنوز به دردی خورد و "آن" باشد، ولی همچنین، بینهایت بار دیگر قادر به تبدیل به "تو" بشود: مسحورگر و الهام بخش، جسم بگیرد در فوران حضور بی مکان و بی زمان و به ساحل وجود پیوسته فراروید.

عنصر کنش در رابطه با یک توی انسانی، روشنی کمتری دارد. اغلب، احساس به عنوان کنش اساسی برقرارکننده رابطه مستقیم دانسته می شود و بدفهمی همین جا رخ می دهد. احساس ها همراه هستند با عشق و امر متافیزیکی در عشق^{۳۴۲}، ولی عشق را تشکیل نمی دهند. احساس های همراه با عشق نیز می توانند بسیار متفاوت باشند. احساس عیسی مسیح به فرد تسخیرشده، متفاوت است با احساس او به یکی از حواریون محبوب خود؛ ولی عشق، یکی است. احساس ها آن چیزی هستند که فرد "دارد"؛ عشق اما اتفاق می افتد. احساس ها در انسان ساکن هستند، ولی انسان در عشق خود سکونت می گزیند^{۳۴۳}. این نه یک بیان استعاری، بلکه یک حقیقت است. عشق، یک "آن" را هدف خود قرار نداده، "تو" را چون یک شیئی و عین^{۳۴۴} نمی بیند. عشق، میان "من" و "تو" برقراری شود. هر کس این را نداند و با هستی خود به آن نرسد، عشق را نمی شناسد؛ حتی اگر احساس های زیسته، تجربه ها، شادی ها و بیانگری های عاطفی خود را به عشق نسبت دهد. عشق، نیرویی کیهانی است. برای کسانی که در آن می ایستند و می نگرند، آدم ها از دل تنیدگی^{۳۴۵} خود با اشتغالات^{۳۴۶} برمی خیزند و خوب و شرور، دانا و نادان و زیبا و زشت یکی پس از دیگری تحقق یافته، به توی آنها تبدیل می شوند؛ این یعنی ورود خودخواسته به یک دیدار انحصاری.^{۳۴۷} دوباره و دوباره به گونه ای معجزه آسا بازتولیدی شود – و این چنین، فرد می تواند عمل کرده، یاری دهد، درمان کند، بیاموزاند، برخیزاند و برهاند. عشق، مسئولیت یک "من" برای یک "تو" است: در آن عنصری هست که در هیچ احساس دیگر نیست: برابری همه عاشق ها از کوچکترین تا بزرگترین؛ از آن که در پناه امن دلبندی زندگی دارد، تا او که زندگی خود را دیری است به صلیب دنیا کوبیده و قادر به آن امر سترگ و تن دادن به خطرش است: دوست داشتن انسان.

بگذاریم معنای کنش در سومین مثال، یعنی موجودات و مشاهده ما از آنها اسرارآمیز بماند. به اعجاز ساده زندگی و هدف آفرینش باور داشته باش تا معنای انتظار، هشیاری و چشم به راهی و "سرک کشیدن مخلوق" را دریابی. این میانه، هر واژه یک کذب از کار درمی آید. اما چون به هستنده هایی بنگری که پیرامون تو زیست دارند، به سوی هر یک بروی، در هر حال به هستی می رسی.

رابطه به معنای دوطرفه بودن است. توی من، روی من کنش می کند، چنان چه من، روی او. شاگردانمان به ما درس می دهند و کاری که انجام می دهیم ما را می سازد. "شرور" چون با دوواژگان زیربنایی مقدس [من-تو] لمس شود، به وحی می رسد^{۳۴۸}. چه اندازه از کودکان و جانوران می آموزیم! ما با مشارکت رازآمیز خود، در سیلان های کیهانی تأثیرهای متقابل، زیست می کنیم.

³⁴² توضیح مترجم فارسی: باید توجه داشت که "امر متافیزیکی در عشق" اینجا به معنای اندیشیدن به سویه هایی از عشق است که پدیدار یا فنومن نیستند، بلکه در رده نومن ها یا مفاهیم انتزاعی قابل اندیشیدن می باشند که قلمرو متافیزیک را تشکیل می دهند.

³⁴³ dwell

³⁴⁴ محتوا - content

³⁴⁵ entanglement

³⁴⁶ busy-ness

³⁴⁷ exclusive

³⁴⁸ توضیح مترجم فارسی: بوبر در انگاره های خیر و شر، شر را زاده "نبود رابطه" می داند و از راه ارتباط گیری، شر را قابل رستگاری و

افتادن به مسیر خیر. نگاه کنید به:

- چنان از عشق سخن می رانی که گویی تنها رابطه میان انسان ها است. چرا عشق را چون یک نمونه نمی دانی، وقتی نفرت نیز وجود دارد؟

- تا وقتی عشق، "کور" است- یعنی تا یک هستی را در کلیت خود نمی بیند - هنوز به راستی زیر تأثیر واژه زیربنایی رابطه نیست. نفرت به دلیل طبیعت خود، کور می ماند. فقط می توان از یک بخش انسان دیگر نفرت داشت. هر کس کلیت کسی را ببیند و او را پس بزند، دیگر زیر سلطه نفرت به شمار نمی رود، بلکه دچار محدودیت انسانی در ادای "تو" است. برای آدم ها اتفاق می افتد که کسی با آنها رویارو می شود، ولی ناتوانند از برخورد براساس آن واژه زیربنایی که نیازمند تأیید موجود رویارو است. آن گاه، باید یا دیگری را پس بزنند یا خود را: برقراری رابطه در برابر این مانع، نسبی بودن خود را بازمی شناسد؛ نسبیتی که تنها با برداشتن مانع، رفع می شود. او که نفرت می ورزد، به رابطه نزدیکتر است تا آنان که هیچ عشق و نفرتی ندارند.

اما این بزرگترین ملال سرنوشت ما است که هر "تو" باید سرانجام در دنیای ما به یک "آن" تبدیل شود. این تو هر قدر هم منحصرأ در رابطه ای مستقیم حاضر باشد، تا رابطه به پایان برسد یا ابزاری شود، به "تو" تبدیل می گردد؛ به یک شیئی در میان اشیاء؛ شاید اصیل ترین آنها، اما همچنان یکی از اشیاء با اندازه و مرز خود. تحقق اثرهنری به قیمت از دست رفتن اکنونیت آن رخ می دهد. مشاهده ناب، هرگز چندان دوام نمی آورد؛ آن هستنده طبیعت که تنها خود را در راز رویارویی دو به دو پدیدار کرد، دوباره قابل توصیف، تحلیل و رده بندی می شود: نقطه ای که در آن، نظام های چندلایه قوانین، به هم می رسند. حتی عشق در رابطه به طور مستقیم دوام نمی آورد؛ باقی می ماند، ولی تنها در جابجایی متناوب تحقق و بالقوگی. انسانی که تا این لحظه یگانه و خالی از هر کیفیت بود- نه در دسترس، بلکه حاضر؛ نه قابل تجربه، بلکه لمس شدنی- بار دیگر تبدیل شده به یک اوی مذکر یا مؤنث؛ مجموعه ای از کیفیت ها و یک انرژی شکل یافته. اینک دوباره می توانم، رنگ مو، کلام و حال مهربانی اش را از او جداکنم؛ ولی در این صورت، او دیگر "تو"ی "من" نیست و نمی تواند باشد. هر "تو" در دنیا به دلیل طبیعت خود، بارها محکوم به تبدیل به شیئی یا دستکم ورود به شیئی بودگی است. به زبان اشیاء: هر چیز در دنیا - پیش یا پس از تبدیل به یک شیئی- به چشم برخی "من" ها، "تو"ی آنها است. ولی زبان اشیاء تنها به گوشه ای از زندگی واقعی راه دارد.

"آن" برای ابد، سنگ است و "تو" برای ابد، پروانه. فقط این حالت ها همیشه چنین وضوحی نداشته، اغلب، رویدادهای درهم بافته و تنیده در میان هستند با بالا و پایین های دوگانه.

در ابتدا رابطه است.

گفتار انسان های بدوی را در نظر بگیرید، یعنی کسانی که از نظر اشیاء فقیر بوده، زندگی را در فضای کوچک کنش هایی با حضور نیرومند می گذرانند. هسته زبان آنها، یعنی جمله-واژه^{۳۴۹} یا فرم های پیشادستوری بدوی که سرانجام به کثرت انواع واژه ها انجامیدند، اغلب به کلیت رابطه نظر دارند. ما می گوئیم "بسیار دوردست"؛ ولی فردی از قبیله زولو جمله-واژه ای دارد به این معنا: "آنجا که کسی فریادمی زند: مادر، من گم شده ام". فرد اهل فوجی با این جمله-واژه هفت قسمتی از خرد تحلیلی ما برمی گذرد: "آنها به هم نگاه می کنند و هر یک منتظر دیگری است تا پیشنهاد انجام کاری را بدهد که هر دو می

دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۳ دفتر سوم خرمگس؛ بوبر، مارتین: ۲۰۱۳ دفتر سوم خرمگس.

خواهند، ولی خیال ندارند آنرا انجام بدهند". انسان ها در این کلیت گرای، بی که هنوز به استقلال کامل و شکل گرفته نام ها و عنوان ها رسیده باشند، در آرامش به سر می برند. برای آنها امر مهم، نه این فرآورده های تفکر و تحلیل نام ها و عنوان ها، بلکه یگانگی ناب اولیه و رابطه زیسته است.

احوالپرسی ما با طرف دیدار خود، همراه است با آرزوی سلامتی یا تأکید بر رفاقت و یا سپردن آنان به خدا. ولی این فرمول های فرسوده بس غیرمستقیم هستند در قیاس با احوالپرسی سرزنده، تنانه و رابطه مدار یک کافر^{۳۵۰} که می گوید: "می بینمت!" و یا نسخه آمریکایی خنده دار، ولی والای احوالپرسی: "مرا ببوی!"^{۳۵۱}

می توان فرض کرد که رابطه ها، مفاهیم و نیز معنای افراد و اشیاء به تدریج از دل مفاهیم روندها و مراحل رابطه متبلور شده اند. حس مندی های ابتدایی و بیدارگر روح، همچنین، محرک های "انسان طبیعی" از دل روندهای رابطه برخاسته اند؛ یعنی از حس زنده رویارویی و از مرحله های رابطه با فرد رویارو. او در مورد ماهی که هر شب می بیند، چندان نمی اندیشد، مگر وقتی ماه، تنانه به او نزدیک می شود: در خواب یا بیداری او را با حرکت هایش طلسم و لمس کرده، حالی بد یا دلنشین به او می دهد. آنچه این "انسان طبیعی" با خود نگه می دارد، نه مفهوم دیداری قرصی نورانی و متحرک و یا موجودی شیطانی در ارتباط با آن، بلکه ابتدا تنها تجسمی از کنش ماه مانند یک محرک بر روی تن او است. تصویر ماه متحرک به کندی بسیار، سرانجام متبلور می شود. تنها پس از آن، در حافظه ناخودآگاه و جذب شده هر شب، مفهوم عاملی پشت این تحریک سوسو می گیرد. تنها پس از این، امکان دارد "تو" - که ابتدا موضوع تجربه نبوده و به سادگی دوام آورده - به شیء و اوی مذكر یا مؤنث تبدیل شود.

خصلت رابطه مند اولیه در برابر پدیداری همه هستندند ها مدت ها دوام آورد و مؤثر ماند. این نکته به ما در فهم عنصری روحانی در زندگی بدوی کمک می کند که در پژوهش های اخیر بسیار از آن سخن رفته، ولی تفسیر مناسب نشده: نیروی اسرارآمیزی که با مفهوم های گوناگون در ایمان دینی و علم بسیاری از مردمان بدوی یافت شده (و هر دو در این نقطه هنوز یکی هستند)، مانند مانا^{۳۵۲} یا اورندا^{۳۵۳}. این سرخشی به اهمیت اولیه برهنه و حتی دینامیس^{۳۵۴} و خاریس^{۳۵۵} در پاپیروس های جادویی یا نامه های رسولان مسیحی نیز هست. خصلت رابطه مند به دلیل مقوله بندی های ما که حق مفاهیم بدوی را ادانمی کنند، نیرویی فوق حساس یا فوق طبیعی تصور شده است. مرزهای دنیای انسان بدوی از راه تجربه های تنانی او ترسیم می شوند که در آنها دیدار با مردگان، بس "طبیعی" می نماید. از دید او هیچ گونه فهم استوار بر وجود امرغیرحسی، معنا ندارد. پدیداری هایی که برای او حکم "نیروی رازآمیز" دارند، همگی فرایندهای پایه ای رابطه هستند: یعنی تنها روندهایی که او اصولاً به آنها فکرمی کند، زیرا تن او را تحریک کرده، تأثیری برانگیزاننده بر او به جا می گذارند. ماه و مرده ای

³⁵⁰ *Kaffir*

توضیح مترجم فارسی: این واژه در آفریقای جنوبی دوران آپارتاید، به صورت تحقیرآمیز به سیاهپوستان گفته می شد. در اصل، پرتقالی ها در دوران استعمار از برده های سیاهپوست غیرمسلمان با این واژه یاد می کردند که شکل دگرگونه واژه کافر بوده است.

³⁵¹ توضیح مترجم فارسی: اشاره بوبر باید به سرخپوستان آمریکا یا بومیان آمریکای لاتین باشد، زیرا در زبان انگلیسی آمریکای شمالی چنین ترکیبی برای احوالپرسی وجود ندارد؛ مثال قرینه کافر قاعدتا باید از فرهنگ های ابتدایی تر باشد.

³⁵² *Mana* نیروی جادویی در باورهای ابتدایی -

³⁵³ *Orenda* نیروی جادویی در هر شیء در باورهای ابتدایی -

³⁵⁴ *Dinamis-Energiea* بالقوه-برخلاف

³⁵⁵ توضیح مترجم فارسی: *charis* همان *grace* به معنی مهربانی و خوبی

که شب‌ها با درد یا شهوت او همنشین می‌شوند، این قدرت را دارند. همچنین است آفتابی که او را می‌سوزاند؛ جانور وحشی که برایش زوزه می‌کشد؛ رئیس قبیله که با نگاهش به او فرمان می‌دهد؛ و جادوگر قبیله که آوایش وجود او را سرشار از قدرت شکار می‌کند. مانا فعال و مؤثر است و از ماه "شخص شده" ^{۳۵۶} در آسمان، "تو"ی خون‌فشانی می‌سازد که با تبدیل تأثیر محرک به تأثیر شیئی، حافظه‌ای به جا می‌گذارد؛ هر چند مانا خود همواره تنها در یک فاعل، نمودار می‌شود. داشتن آن - مثلاً در یک سنگ جادویی - همان تأثیرها را در ما برمی‌انگیزد. "دنیا"ی انسان بدوی از این رو اعجاز‌آمیز نیست که این نوع قدرت انسانی، تنها نسخه‌ای از قدرتی کلی و سرچشمه هر کنش مؤثر می‌باشد. علیت در چنین دنیایی یک زنجیره به هم پیوسته نیست؛ بلکه نیرویی است که آذرخش می‌شود، می‌کوبد و چون برق آسمان و سیل ناپیوسته‌ی گدازه آتشفشانی، قدرت دارد. مانا یک تجرید ابتدایی است؛ شاید بدوی تر از مثلاً اعداد ولی نه متافیزیکی تر از آن. حافظه با آموزش دادن به خود، مجموعه‌ای از رخدادهای مهم رابطه‌ای و تغییرهای ناگهانی در انسان بدوی را فراهم می‌سازد. مهم‌ترین عنصر برای رانه ^{۳۵۷} حفظ خود و قابل توجه‌ترین برای رانه شناخت - یعنی آنچه فعال و مؤثر است - به روشنی برآمده، مستقل می‌شود. ولی در همان حال، امر کم‌اهمیت تر - آنچه به اشتراک گذاشته نمی‌شود - یعنی "تو"ی دستخوش تغییر در تجربه‌ها، پس‌نشسته، در حافظه انسان انزوا یافته، به آرامی به شیئی تبدیل و تدریجی تر در گروه‌ها و انواع، طبقه‌بندی می‌گردد. ولی عنصر سوم، به خشونت جدا شده و گاه ترسناک تر از مرده و ماه، هر چه پدیدارتر می‌شود تا سرانجام، شریک دیگر و همواره ثابت، رخ می‌نماید: "من".

رانه ^{۳۵۸} اولیه حفظ "خود" بیشتر از هیچ رانه دیگری با خودآگاهی من بودن همراه نیست. آنچه می‌خواهد رشد کند، من نیست، بلکه تنی است که هنوز هیچ گونه منی نمی‌شناسد. این نه من، بلکه تن است که می‌خواهد اشیاء، ابزارها و بازیچه‌ها را بسازد و "نوآور" باشد. حتی در کارکرد بدوی شناخت، نمی‌توان هیچ گونه "می‌شناسم، پس هستم" ^{۳۵۹} و حتی نسخه ساده لوحانه تر آن را یافت؛ همچنین، هیچ مفهومی، هر قدر کودکانه از فاعل تجربه گر را. تنها وقتی انسان‌های بدوی باهم رویاروی می‌شوند، واژگان حیاتی زندگی بدوی یعنی: من-در کنش - تو ^{۳۶۰} و تو-در کنش - من ^{۳۶۱} از هم جدا می‌شوند، صفت فاعلی، عینیت و بازنمایی یافته و "من" با قدرت یک عامل ^{۳۶۲} خیزش می‌کند.

در تاریخ ذهن بدوی، تفاوت اساسی میان دو واژگان‌های زیربنایی در این نکته آشکار می‌شود: حتی در رخداد رابطه مند اولیه، انسان بدوی، دوواژگان زیربنایی من-تو را چنان طبیعی ادامی کند که گویی هنوز بی‌شکل بوده، خود را همچون یک من باز نمی‌شناسد. در حالی که دوواژگان زیربنایی من-آن تنها پس از همین بازشناسی و پیوندگسستگی "من"، ممکن شد. دوواژگان اول [من-تو] به من و تو تقسیم شد؛ هر چند در ابتدا جمع جبری آنها نبود و پیش از هر گونه "من" وجود داشت. دوواژگان دوم [من-آن] از جمع "من" و "آن" پدید آمد و "من"، پیشتر شکل گرفته بود.

³⁵⁶ moon person

³⁵⁷ drive

³⁵⁸ drive

³⁵⁹ cognosco ergo sum

توضیح مترجم فارسی: در اینجا بوبر در مقابل *cogito ergo sum* دکارتی به معنای "می‌اندیشم، پس هستم" این گزاره یعنی *cognosco ergo sum* را می‌آورد تا نشان دهد که سوژه مورد نظر او به پیروی از پدیدارشناسی هگلی، تنها جنبه ذهنی ندارد و شناخت پدیدارها مطرح است.

³⁶⁰ I-Acting-You

³⁶¹ You-Acting-I

³⁶² element

رخدادِ رابطه مندِ بدوی به برکت انحصاری بودن، "من" را در خود گنجانده، زیرا به دلیل طبیعت خود، تنها دو شریک دارد: انسان و آنچه رویاروی او؛ هر دو در تحقق کامل. به این ترتیب، دنیا به یک سامانِ دوگانه تبدیل می شود. این جا انسان، آغاز به حس کیهانی و تراژیک "من" می کند، بی که هنوز آنرا بفهمد.

از سوی دیگر، هنوز "من" واردِ واقعیتِ طبیعی نشده تا راه را برای دوواژگان من-آن و تجربه "من" بگشاید. واقعیتِ طبیعی، همان تمایز تن انسان همچون حامل حس پذیری ها از پیرامون خود است. جسم در این جزءبودگی^{۳۶۳} می آموزد که خود را بشناسد و تفکیک کند، ولی این تمایز، در مجموعه ای باقی می ماند که در آن اشیاء کنار یکدیگرند و بنابر این، نمی تواند خصلت آشکارای من-مانندی به خود بگیرد.

ولی به محض آنکه "من" رابطه به میان آمده، پس از پیوندگسستگی وجود یافته، خود را مادیت و کارکرد بخشده و وارد واقعیتِ طبیعیِ تمایزِ تن از پیرامون می شود، آن گاه من-مانندی را در آن بیدار می کند. تنها اینک است که "من-کنش" خودآگاه پدید می آید: اولین فرم دوواژگان زیربنایی من-آن و اولین تجربه توسط یک من. "من" به میان آمده، موجودیت خود را همچون حامل حس پذیری ها، و محیط پیرامون را همچون موضوع آن حس پذیری ها برقراری کند. البته این فرایند به شکلی بدوی و نه شناختی رخ می دهد؛ ولی به محض آنکه جمله "من درخت را می بینم" گونه ای بیان شود که دیگر نه بازگوی رابطه میان یک من انسانی و یک توی درخت، بلکه بازگوی ادراک شیئی درخت توسط خودآگاهی انسانی باشد، آن گاه، حایلی اساسی میان فاعل شناسنده و موضوع شناسایی [سوژه و ابژه] برپا می شود؛ دوواژگان زیربنایی من-آن یا همانا کلام دنیای جدایی، ادا شده است.

- پس تقدیر ملال ما در پیشاتاریخ شکل گرفت؟

- درواقع، هرچه زندگی خودآگاه انسان در پیشاتاریخ رشد کرد، این نیز گسترش یافت. زیرا در زندگی خودآگاه، موجود کیهانی به موجود انسان شونده تبدیل می گردد. روح^{۳۶۴} در زمان، همچون حاصل و حتی محصول درجه دوم طبیعت ظاهری می شود، ولی این روح است که طبیعت را در بی زمانی می پیچد.

از تقابل دوواژگان های زیربنایی، با نام های بسیاری در دوران ها و دنیاها یاد شده است؛ ولی این تقابل با حقیقت بی نام خود در ذات آفرینش حضور دارد.

- پس از این همه، آیا هنوز به گونه ای باغ بهشت در دوران بدویت انسان باورداری؟

- حتی اگر هم به جهنم می مانست - که اگر می شد در حافظه تاریخی خود به آن بازگردیم، بی تردید پر بود از خشونت، وحشت، رنج و شقاوت - اما غیرواقعی نبود.

تجربه های انسان بدوی از دیدار به ندرت، یک شادمانی اهلی شده بود؛ اما حتی خشونت با موجود رویارو در واقعیت، بهتر است از دغدغه ای شبیح وار برای اعداد بی چهره! از آن اولی، راهی جدایی شود که به خدا می رسد^{۳۶۵}؛ از دومی، تنها می توان به سوی هیچ بودگی رفت.

³⁶³ particularity

³⁶⁴ توضیح مترجم فارسی: به نظر می آید که اینجا منظور بوهر "روح" به معنای روان نیست؛ بلکه این واژه را در مفهوم هگلی آن به کار می برد که خودآگاهی تحقق یافته و آزموده از آزادی در تاریخ است.

حتی اگر درک کامل زندگی انسان بدوی ممکن بود، ما را قادر به چیزی بیش از یک بازنمایی استعاری از زندگی انسان اولیه نمی ساخت. از این رو بررسی انسان بدوی تنها نگاه هایی گذرا به ترتیب رخ دادن دواژگان های زیربنایی در اختیار ما می گذارد. اطلاعات کامل تر را از کودک به دست می آوریم.

در نمونه کودک، روشن می گردد که چگونه واقعیت روح انسان از یک واقعیت طبیعی سرچشمه می گیرد: واقعیت دواژگان زیربنایی من-تو از به هم پیوستن طبیعی؛ و واقعیت دواژگان زیربنایی من-آن از گسستگی طبیعی.

زندگی جنینی کودک، یک پیوستگی طبیعی، جاری شدن به سوی یکدیگر و ارتباط متقابل تنانه است. افق زندگی موجود در حال رشد، در افق زندگی موجود حامل، ثبت هست و نیست. زیرا زهدانی که در آن سکونت دارد، تنها زهدان مادر انسانی او نیست. این پیوستگی به اندازه ای کیهانی است که درک ما از آن، به رمزگشایی نیمه کاره سنگ نبشته ای بدوی می ماند. چنان چه بنا بر یک اسطوره یهودی، انسان در زهدان مادر کیهانی، جهان را می شناسد، ولی پس از تولد فراموش می کند. و آن وحدت همچون تصویر نهانی یک آرزو درون ما می ماند. ولی این آرزو را نمی توان تمنایی برای بازگشت دانست، مانند برخی که روح را پارازیت طبیعت دانسته، با هوش اشتباه می گیرند؛ حال آنکه روح، هر چند دستخوش بیماری های بسیار، همچنان شکوفه طبیعت است. این آرزوی نهانی را باید تمنای وحدت کیهانی از سوی هستنده ای دانست که با "تو"ی حقیقی خود به مرحله روح وارد شده است.

هر نوزاد انسان مانند همه موجودات رشدیابنده، در زهدان مادر کیهانی، یعنی دنیای اولیه نامتمایز ولی شکل گرفته، آرامش دارد. او خود را از آنجا می گسلد تا همچون یک شخص، وارد زندگی شود. تنها در ساعت های تاریکی که از این گسستگی بیرون می لغزیم (که شب ها به هر فرد سالم دست می دهد) [خواب]، بار دیگر به او [مادر کیهانی] نزدیک می شویم. اما این گسستگی مانند بریدن از جسم مادر، ناگهانی و فاجعه بار نیست. کودک انسان، زمانی این موهبت را می یابد که پیوستگی طبیعی با دنیایی که از زیر پای او کشیده می شود را جایگزین پیوستگی روحانی بکند: یک رابطه. او از تاریکی خیره آشوب، به خنکا و نور آفرینش گام می نهد، بی که همان دم آنرا تصاحب کند، بلکه باید برخاسته، آنرا به واقعیت خود بدل سازد. او دنیای خود را با دیدن، شنیدن، حس کردن و شکل دادن به چنگ می آورد. در دیدار است که آفرینش، شکل مندی خود را پدیدار می سازد و نه در حس های پس زده ای که از دیدار با هستی رویارو، سرباز می زنند. آنچه به عنوان شیء پیرامون انسان جاافتاده، توسط او در دوران رشد به چنگ آمده و تسخیر می شود. هیچ چیز، از امر تجربه نشده، خود را پدیدار نمی سازد، مگر در جریان نیروی متقابل رویارویی. کودک، مانند انسان بدوی میان خواب تا خواب (بخش بزرگی از بیداری او هنوز خواب است)، در برق و ضدبرق دیدار، زندگی می کند.

درونی بودن اشتیاق برای رابطه حتی در دورترین و تاریک ترین مراحل نوزادی آشکار است. پیش از آنکه هر چیز مشخصی بتواند ادراک شود، نگاه های تار نوزاد، در فضای نامعلوم به دنبال چیزهای نامشخص می گردد؛ و گاه وقتی اصلاً هم گرسنه نیست، آشکارا دست هایش در فضای خالی، بی هدف به جستجوی دیدار با چیزی نامعلوم هستند. هر کس می خواهد، این را امری حیوانی بداند، ولی، به فهم ما کمکی نمی کند. زیرا درست همان نگاه ها سرانجام پس از بارها آزمون، روی قالبی قرمز و

³⁰⁵ توضیح مترجم فارسی: این مفهومی است که بوبر در آثار بعدی خود گسترش می دهد و از آن با نام "رستگاری شر" یاد می کند. نگاه کنید به:

دقیقیان، شیریندخت: ۲۰۱۴ - دفتر سوم خرمگس: بازیابی یک دیالوگ پنهان؛ و ترجمه فارسی متن کامل: *انگاره های خیر و شر* از مارتین بوبر.

پرنقش و نگار آرام گرفته، تکان نمی خورند تا آن که روح رنگ قرمز پدیدار شود. این فرایند، در تماس با عروسک خرس پشمالو قطعیت حسی می یابد و کودک سرانجام، همراه با مهر و به گونه ای فراموش نشدنی، تن کامل دیگری را فهم می کند: در هر دو حالت، نه تجربه یک شیئی، بلکه تماس با موجودی زنده و فعال رویارو مطرح است، حتی اگر تنها در "تخیل" باشد. (ولی این تخیل به هیچ رو شکلی از همه-روحي^{۳۶۶} نیست؛ بلکه رانه ای است در خدمت تبدیل هر چیز به یک تو؛ رانه ای برای همه-رابطه ای^{۳۶۷} که اگر برای رویارویی، موجود زنده و فعالی نیابد مگر تصویر یا نمادی از آن، فعالیت زنده را از تمامیت وجود خود کودک تأمین می کند). صداهای کوتاه، همچنان حس مند و پیگیر، آن قدر در فضای تهی می پیچند که روزی، نامحسوس، به گفتگو تبدیل می شوند. گفتگو با چه؟ شاید با یک کتری در حال جوش، ولی در هر حال یک گفتگو. برای او که دنیای خود را می سازد، رفتار بازتابی^{۳۶۸}، حکم ابزار مهمی را دارد. این گونه نیست که کودک ابتدا یک شیئی را ببیند و بعد، وارد نوعی رابطه با آن بشود. بلکه تمنای رابطه مقدم است؛ مانند دو دستی که پیشتر قلاب شده اند تا موجود رویاروی ما در آن لانه کند. رابطه با آن که پیشدستی بی‌کلامی برای "تو" گفتن است، پس از آن می آید. پیدایش مفهوم شیئی، محصولی بعدی است که به دنبال گسست از دیدارهای کیهانی و جدایی جفت های پیوسته، گسترش می یابد- مانند پیدایش "من". در ابتدا رابطه است - همچون مقوله ای از بودن؛ مانند آمادگی داشتن؛ چون قالبی خواهان پرشدن؛ مانند مدلی از روح؛ عنصر پیشینی اذهنی^{۳۶۹} [رابطه: توی درونی].

در رابطه ای که زیست می کنیم، توی درونی در قالب توی دیدار تحقق می یابد. پذیراشدن توی دیدار چون موجودی رویارو و خاص که در نهایت می تواند با دواژگان زیربنایی خطاب شود، برخاسته از داشتن یک شناخت پیشینی^{۳۷۰} از رابطه است.

در رانه ارتباط گیری (در اصل، نیروی محرک ارتباط لمسی و دیداری با موجود دیگر)، توی درون، خیلی زود چنان برآمد می کند که تلاش برای همجواری و "مهرورزی" را ناگزیر می سازد. اما این رانه تعیین کننده رانه اختراع نیز هست که دیرتر سرمی زند (رانه ساختن چیزها از راه ترکیب و آنجا که ممکن نباشد، از راه پیاده یا قطعه کردن). به این ترتیب، محصول این فرایند، "شخصی" گردیده، یک "گفتگو" آغاز می شود. رشد روحی کودک ارتباط تنگاتنگ دارد با این تمنا برای یک "تو" و نیز با کامیابی ها و ناکامی های آن، بازی تجربه های او و جدیت تراژیکی که هنگام از دست دادن "تو" حس می کند. هر گونه درک واقعی از این پدیده ها با تلاش برای فروکاستن آنها به فضاهای تنگ تر به خطر می افتد. این درک تنها وقتی گسترش می یابد که هنگام مشاهده و بررسی، سرچشمه کیهانی- فزائیکیهانی آنها را یادآور شویم. باید فراتر رویم به آن دنیای اولیه تفکیک نشده و همچنان بیشکل که از آن فرد جسم مند به دنیا آمده، سربرآورده ولی هنوز آن موجود تنانه و تحقق یافته ای نشده که باید به تدریج از راه ورود به رابطه ها تکامل یابد.

انسان از راه یک "تو" به "من" تبدیل می شود. آنچه با ما رویارو می شود، می آید و محومی گردد؛ رخدادهای رابطه ای شکل می گیرند و می پراکنند؛ و از راه این دگرگونی ها، هر بار بیشتر، خودآگاهی شریک همیشه یعنی خودآگاهی "من"، متبلور می شود. قطعاً برای مدت طولانی این خودآگاهی در حال و هوای رابطه با "تو" می گیری کند که هر چه بیشتر هدف گرفته می شود، ولی هنوز یک "تو" نیست. اما این خودآگاهی به نقطه تلاشی نزدیک و نزدیکتر می شود تا آنکه روزی پیوندها

³⁶⁶ pan-psychism

³⁶⁷ pan-relation

³⁶⁸ reflexive

³⁶⁹ a priori

³⁷⁰ a priori

می گسلند و "من" با خود پیوندگسسته اش مانند یک "تو" رویاروی گشته، سپس، خویش را باز یافته، این بار با خود آگاهی کامل "من"، وارد رابطه ها می شود.

تنها در این هنگام است که دوواژگان زیربنایی دوم [من-آن] شکل می گیرد. زیرا با آن که "تو"ی رابطه هر چه بیشتر رنگ باخت، ولی هرگز به یک "آن" برای یک "من" تبدیل نشد - یعنی به موضوعی برای ادراک و تجربه ای پیوندگسسته که بعدها خواهد شد - بلکه گویی یک "آن" در خود " ۳۷۱" بوده؛ چیزی که پیشتر پدیدار نشده و منتظر رخداد رابطه ای جدید بوده است. سپس، "تن" که به "شخص" فراروییده، همچون حامل حس پذیری ها و مجری رانه های آن، از محیط خود متمایز شد. این تمایز فقط از آن رو ممکن شد که تن، خود را همجوار شیء دیده، در این وضعیت راه خود را باز یافت. اما این هنوز جدایی مطلق من و شیئی نبود. اینک دیگر، من پیوندگسسته، دگرگون گشته و از سرشاری ذاتی خود به نقطه ای کارکردی - یعنی شیئی مورد تجربه و استفاده - فروکاهیده است. این گونه "من" به سوی همه "آن" های در خود" رفته، بر آنها چیره شده، به آنها می پیوندد تا دوواژگان دیگر را شکل دهد. او که به "من" دست یافته، دوواژگان من-آن را بیان می کند. او به یک وضعیت در برابر اشیاء رسیده، ولی با آنها در سیری متقابل، رویارو نمی شود؛ از ذره بین دقیق برای آزمودن اجزاء استفاده می کند و یا تلسکوپ دوربین به کار می برد تا آنها را همچون فقط یک صحنه سامان دهد. در مشاهده خود، آنها را بی هیچ احساس خاصی [انحصاری] پس زده، یا بی هیچ احساس کلی پذیرا می شود، زیرا احساس خاص تنها در رابطه به دست می آید و احساس کلی تنها از رابطه آغاز می شود. اینجا است که او اشیاء را مجموعی از کیفیت ها می بیند. کیفیت هایی که بی تردید، پس از هر دیدار در حافظه او مانده اند، یادآور "تو" می گردند. اما اینک به فکر او می رسد که اشیاء از کیفیت های خود ساخته شده اند. او در تصویر حافظه اش از رابطه - خواب گونه، دیداری یا مفهومی، بسته به سرشت فرد - هسته ای را که در "تو" با قدرت پدیدار شده، به ذاتی بسط می دهد که همه کیفیت ها را دربر می گیرد. او تازه امور را در پیش زمینه ای از مکان-زمان-علیت می گذارد؛ تازه، اشیاء، هر یک مکان و جایگاه مشخص، اندازه مندی و طبیعت مشروط خود را می یابند.

"تو" نیز در مکان پدیدار می شود، ولی تنها در یک رویارویی انحصاری که هر چیز دیگر فقط می تواند پیش زمینه وقوع آن باشد و نه محدوده و اندازه آن. "تو" در زمان پدیدار می شود، ولی درون روندی که در خود کامل می شود و در آن زندگی می کند؛ نه مانند یک قطعه و جزئی از توالی پیوسته و سامانمند، بلکه در دیرشی که بعد حدث ناب آن تنها در خود، تعریف شدنی است. "تو" همزمان، هم کنشگر و هم کنش پذیر پدیدار می شود، ولی نه در یک زنجیره علیت؛ بلکه در ارتباط متقابل با من همچون آغاز و انجام رخداد. بخشی از حقیقت پایه ای در دنیای انسانی این است که تنها "آن" قابل سامان یابی است. ابژه ها فقط وقتی دیگر "تو"ی ما نبوده، برای ما به "آن" تبدیل می گردند، قابل ساماندهی می شوند. "تو" هیچ سامانه نظم دهنده ای نمی شناسد.

ولی حال که تا اینجا پیش رفته ایم، باید به روی دوم این حقیقت پایه ای توجه کنیم که بدون آن، این روی اول، غیرقابل فهم می ماند: یک دنیای سامانمند با سامان دنیا یکی نیست. لحظه های سکوت عمیقی هستند که طی آنها به حضور کامل سامان دنیا چشم می دوزی. سپس ناگهان در لحظه ناپذیری آن، نوایی شنیده می شود که اما دنیای سامان یافته، نت تمیزناپذیر آن است. این لحظه های تکرارشونده، فرارترین هستند و هیچ عینیتی را تضمین نمی کنند. اما نیروی آنها به آفرینش و شناخت انسان هجوم برده، با تابشی نیرومند در دنیای سامان یافته نفوذ کرده، دوباره و دوباره آنرا سیال می سازد. همین فرایند در تاریخ فرد و تاریخ نوع بشر رخ می دهد.

دنیا برای انسان دولایه است، بر اساس برخورد دولایه او.

او هستی پیرامون خود را همچون اشیاء کامل یا هستنده هایی شیئی گونه ادراک می کند؛ و رخدادهای پیرامون را همچون فرایندهای کامل و کنش هایی در قالب فرایند؛ اشیاء از کیفیت ها و فرایندها از لحظات تشکیل شده اند؛ اشیاء در محور مکانی و رویدادها در محور زمانی گزارش می شوند - اشیاء و فرایندهای همپیوند با اشیاء و فرایندهای دیگری که قابل اندازه گیری و مقایسه با دیگر اشیاء هستند. انسان، دنیایی نظم یافته و پیوندگسسته را ادراک می کند. این دنیا به نوعی قابل اعتماد است؛ چگالش و دیرش دارد؛ پدیداری آن قابل نظارت است. می توان آنرا بارها به چنگ آورده، با دیدگان بسته بازشمرد و سپس با چشم گشوده بازآزمود. این دنیا همان جا نزدیک پوست تو است اگر این گونه به آن فکر کنی؛ و یا اگر ترجیح بدهی، در ذهن تو سکونت دارد: موضوع شناسایی [بژه] تو است و اگر بخواهی چنین می ماند - و اساساً با بیرون و درون تو بیگانه می ماند. آنرا درک می کنی و همچون "حقیقت" خود می پذیری. دنیای اشیاء می گذارد آنرا با خود ببری، ولی خود را در اختیارت نمی گذارد. تنها درباره آن است که می توانی به تفاهمی با دیگران برسی؛ و هر چند برای هر کس شکل متفاوتی می گیرد، ولی آماده است که یک ابژه معمولی برای تو باشد. در چنین دنیایی اما نمی توانی با دیگران دیدار کنی. بدون آن نمی توانی زنده بمانی؛ ثبات آن، تو را محافظت می کند؛ ولی اگر قرار باشد در دنیای اشیاء بمیری، در نیستی مدفون می شوی.

حالت دیگر این است: انسان با هستنده ها در فرایند شونده³⁷² آنها، همچون چیزی رویارو شونده، دیداری کند - همواره چون یک هستنده تک و همه چیز فقط در جایگاه هستنده. آنچه آنجا هستی دارد، خود را به او در رخداد می نمایاند و هر چه آنجا رخ می دهد، همچون هستی به او پدیداری شود؛ آنچه اتفاق می افتد، برای او در جایگاه یک هستنده رخ می دهد. هیچ چیز دیگر، جز این هستنده تک، حاضر نیست، و این حضوری کیهانی است. اندازه گیری و مقایسه محو شده اند. به تو بستگی دارد که چقدر از امور غیرقابل اندازه گیری برایت به واقعیت تبدیل بشوند. این دیدارها خود را گونه ای سامان نمی دهند که به یک دنیا تبدیل شوند، با این حال، هر یک برای تو نشانه ای از سامان دنیا است. آنها هیچ پیوندی با یکدیگر ندارند، ولی هر یک پیوندت با دنیا را تضمین می کند. دنیایی که این گونه بر تو پدیداری شود، قابل اعتماد نیست، زیرا همیشه پدیداری نوشونده دارد و از ظاهر، به فهم آن نمی رسی. ناپایدار است، زیرا هر چه در آن، امور دیگر را دگرگون می سازد؛ دیرش ندارد، چون وقتی می آید که فراخوانده نشده و حتی به محض دستیازی به آن، محو می شود. نظارت پذیر نیست: اگر بکوشی آنرا نظارت پذیر سازی، از دستش می دهی. می آید - می آید به تو برسد - و اگر به تو دسترس نیابد و یا حتی با تو دیدار نکند، محومی شود. ولی باز، دگرگونه برمی گردد. خارج از تو نیست و در ژرفنای درونت می چرخد. اگر آن را "روح روح من" بدان، چندان بیراه نگفته ای. ولی نباید آنرا به جای روح بگذاری که در آن صورت ویرانش می کنی. این دنیای دیدارها، زمان حال تو است و تنها با داشتن آن، می توان یک زمان حال داشت. می توانی آنرا به یک شیئی برای خود تبدیل کرده، تجربه و استفاده اش کنی. اما اگر هر بار چنین بکنی، دیگر، هیچ زمان حالی نخواهی داشت. میان تو و این دنیای دیدارها، رابطه متقابل بخشنده ای وجود دارد: "تو" خطابش می کنی و خود را به آن می بخشی؛ او می گوید "تو" و خود را به تو می بخشد. نمی توانی با دیگران به فهمی از آن برسی؛ با آن تنها هستی؛ ولی به تو می آموزد با دیگران دیدار کرده، در چنین دیدارهایی در جایگاه خود بمانی. دنیای دیدارها با لطف رخ دادن ها و دلتنگی سپری شدن هایش، به سوی "تو" می بردت که در آن، خطوط رابطه، هر چند موازی، اما، به یکدیگر می رسند. این دنیای دیدارها نه به بقای تو، بلکه به یک نظر، چشم دوختنت به لایتنهای کمک می کند.

دنیای "آن" در مکان و زمان ایستا می ماند.

³⁷² شدن - becoming

دنیای "تو" در مکان و زمان ایستا نمی ماند.

وقتی که رخداد رابطه از دور خارج می شود، "تو"ی فرد به یک "آن" تبدیل می شود.

فرد "آن" شده می تواند با ورود به رابطه یک "تو" بشود.

دو امتیاز اولیه دنیای "آن" از این قرارند: ما را متقاعد می کند تا دنیای "آن" را دنیایی مناسب برای زندگی و آسوده زیستن بدانیم و حتی همه گونه محرک، هیجان، فعالیت و شناخت به ما می دهد. در گستره زمان نظم یافته استفاده ها [دنیای "آن"]، لحظه های "تو" همچون پرده های تغزلی شگفت انگیز و تک صحنه های هنرمندانه پدیدار می شوند. اما لحظه های "تو"، فریبنده و جادووار، ما را در خطر، به سوی سرردها سوق داده، ساختار شکل گرفته را سست ساخته، پشت سر خود، بیشتر تردید به جا می گذارند تا خشنودی. لحظه های "تو" امنیت ما را به هم می ریزند؛ سراسر اسرارآمیزند و بحرانی. از آنجا که باید در هر حال به "دنیا" [دنیای آن] بازگشت، چرا از همان اول در آن نماند؟ چرا هر چه رویارو را به نظم نکشید و به حالت اولیه شیئی بودگی بازگرداند؟ وقتی کسی نتواند به پدر، همسر و دوست خود، "تو" بگوید، چرا نگوید "تو" و در همان حال، منظورش "آن" نباشد؟ از این گذشته، بیان "تو" از راه تارهای صوتی حنجره، به هیچ رو به معنای ادای دواژگان زیربنایی شگفت انگیز نیست. حتی زمزمه کردن یک "تو"ی عاشقانه توسط روح، اگر واقعاً منظوری جز تجربه و استفاده درمیان نباشد، چندان مخاطره ای دربر ندارد.

فرد نمی تواند در زمان حال ناب زیست کند: اگر زمان حال، تند و یکباره نمی گذشت، ما را نابود می کرد. ولی در گذشته ناب، می توان زیست. در واقع، یک زندگی فقط در زمان گذشته می تواند سامان یابد. فقط باید هر لحظه را پر از تجربه و استفاده کردن ساخت تا از سوختن بازایستد.

و با تمام هیبت حقیقت، بشنو: بشر بدون گذشته زیست نتواند. ولی هر که تنها با گذشته زندگی کند، انسان نیست.

پایان فصل اول

تأمل‌هایی پیرامون کتاب:

انقلاب‌های سکولار و ضدانقلاب‌های مذهبی: پارادوکس جنبش‌های آزادبخش ملی

اثر اخیر مایکل والزر (علیرضا بهتویی)



علیرضا بهتویی ۳۷۳

مایکل ایگناتیف به درستی در بررسی کتاب خود در نیویورکر می‌نویسد که خواندن کارهای مایکل والزر^{۳۷۴} همیشه لذت‌بخش است، حتی زمانی که با محتوی آن موافق نباشی. این موفقیت در نگارش، شاید به این دلیل باشد که والزر همان طور که خودش

³⁷³ علیرضا بهتویی دکتر در جامعه‌شناسی، محقق و مدرس در دانشگاه استکهلم و سودر تورن در سوئد است. حوزه پژوهش‌های او، شبکه‌های اجتماعی، سرمایه اجتماعی و سازمان‌های جامعه مدنی است.

³⁷⁴ بیوگرافی مایکل والزر به نقل از دفتر چهارم خرمگس: مایکل والزر، فیلسوف و نظریه پرداز سیاسی آمریکایی، متولد ۱۹۳۵ ساکن نیوجرسی، در حال حاضر، پروفیسور امریتوس در پرینستون است و طی دهه‌ها از دبیران نشریه روشنفکری *Dissent* بوده که از زمان دانشجویی با آن همکاری داشته است. او در سال جاری خود را بازنشسته کرده و به همکاری با دیسنت از طریق بررسی مطالب رسیده ادامه می‌دهد. والزر ضمن داشتن پیوندهایی با سنت نیومارکسیستی آمریکایی از دوران جوانی، فیلسوفی مدافع لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی با تاکید بر مفهوم عدالت است. او همچنین به دلیل خاستگاه یهودی خود، نوشته‌ها و سخنرانی‌های متعددی پیرامون مفهوم عدالت و انتقاد اجتماعی نزد انبیاء یهود، بررسی نمونه خروج از مصر همچون انگاره تحول‌های انقلابی تاریخ و نیز سیاست و سکولاریزم در کشور اسرائیل امروز دارد. از جمله سخنرانی‌های والزر در شبکه یوتیوب با این عنوان یافت می‌شود:

“The Paradox of National Liberation”

برای مطالب بیشتر در مورد آراء این فیلسوف و نیز مصاحبه اختصاصی با مایکل والزر نگاه کنید به دفتر چهارم خرمگس در نشانی:
http://www.falsafeh.com/kharmagas4/kharmagas_No4.pdf

می‌گوید: "برای من مشکل است که بیش از چند جمله استدلال‌های انتزاعی بنویسم، ترجیح می‌دهم که پیرامون موردهای مشخص قلم بزنم".

والزر در کتاب *پارادوکس جنبش‌های آزادیبخش ملی*، سرنوشت سه جنبش رهایی‌بخش ملی در هند، الجزایر و اسرائیل را بررسی می‌کند. سوال اصلی کتاب این است که چرا بیش از چند دهه پس از پیروزی این جنبش‌ها، اوپوزیسیون مذهبی آن‌ها (هندویسم، اسلام و یهودیت بنیادگرا) به عامل قدرتمند سیاسی علیه دولت الجزایر و در مورد هند و اسرائیل شریک در حکومت شده است؟ کدام عوامل باعث شدند که اندیشه‌ها و آرمان‌های این جنبش‌ها در مقابل سنت‌گرایان و بنیادگرایان مذهبی رنگ ببازد؟ چرا روند مدرن‌سازی و دموکراسی در این جوامع آن گونه که رهبران نخستین این جنبش‌ها آرزو داشتند، پیش نرفت؟

کتاب با نقل قولی از آلبرت ممی آغاز می‌شود که می‌نویسد: مردم در جهان سوم تنها از ستم عوامل بیرونی (استعمار و مستبدین حاکم) رنج نمی‌برند، نتیجه منطقی این ستم، درونی شدن این فشار و تعدی در روان آدم‌ها است، که تظاهر آن انفعال، بی‌ارادگی، سکون و رخوت عمیق مردمان تحت سلطه است. مقاومت‌های گاهی گذاری آن‌ها چنان وحشیانه سرکوب شده که دیگر تنها به غر زدن، مسخره کردن و تجاهل بسنده می‌کنند، به یک تسلیم طلبی قضا و قدری روی می‌آورند، از فعالیت‌های سیاسی پرهیز می‌کنند ("این کارها مال از ما بهتران است")، به مسائل فامیلی و محلی اکتفا می‌کنند و امور "مهم تر" را به بالا دستی‌ها می‌سپارند.

بیهوده نبود که مهاتما گاندی می‌گفت برای استقلال هند ما باید مردم را برای رهایی و قبول مسئولیت تربیت کنیم. آموزش مردمانی که سال‌های طولانی تحت ستم بوده‌اند باید قبل از آزادی شروع شود، و بعد از آن هم ادامه یابد. ما نه تنها باید برای به کف آوردن برابری سیاسی در مقابل انگلیس‌ها تلاش کنیم، بلکه باید مردم هند را از قید سال‌ها استبداد که فرهنگ انفعال، نگاه کردن به بالا و عدم باور به خود از مظاهر آن است، رها کنیم. این جاست که نبرد میان سنت‌گراها و رهبران جنبش‌های رهایی‌بخش آغاز می‌شود. مذهب سنتی در این میانه نقش جدی بازی می‌کنند، زیرا که "آن دنیا باوری" ترا در مقابل همه مشکلات روزمره در لحظه و در این دنیا، آرام و منفعل می‌کند.

رهبران این جنبش‌ها (بن بلا، بن گوریون و نهرو)، که از سوی مخالفان سنتی‌شان به "غرب‌زدگی" متهم بودند، منادیان مدرنیسم، رشد اقتصادی و تحول اجتماعی و در پی آغازی نو، سیاست نوین، و فرهنگی تازه و ساختن انسان نوین در کشور بودند. آن‌ها بهترین دستاوردهای ممالک پیشرفته (از دموکراسی تا عدالت اجتماعی، از برابری مرد و زن تا هم زیستی انواع قومیت‌ها، مذاهب و زبان‌ها) را برای مردم شان آرزو می‌کردند. آن‌ها می‌خواستند، سنت‌های خوب دوران روشنگری در اروپا و آخرین پیشرفت‌های علمی را در ممالک خویش به کار بگیرند. لکن رهبران پر شوق جنبش رهایی‌بخش در مواجهه با مردمی که موضوع این تحولات بودند، آن‌ها را بی‌میل و گاه حتا وحشت‌زده در مقابل این رفورم‌ها دیدند.

واقعیت آن است که این اندیشه‌های مدرن و پروژه‌های بزرگ برای مردم آشنا نبودند. در طرف مقابل، مخالفان سنتی آن‌ها معبد، کنیسه و مسجد را (که مکان‌های گردهمایی سال‌های دراز این مردم بود)، و فرهنگ پدسالارانه و استبدادی ریشه‌دوانده تا اعماق ذهن این مردم را داشتند.



آن چه به مرور زمان اتفاق افتاد این بود که شارحان هندویسیسم ستیزگر، یهودیت بنیادگرا و اسلام سنتی در این کشورها خود را در ایدئولوژی، سیاست و امر نظامی نوسازی کردند (در مقابله با مدرنیسم خود را مدرن کردند)؛ با مردم با زبان آشنای گذشته شان ارتباط گرفتند و در دنیایی که به سرعت در حال تغییر بود، با آن‌ها احساس ثبات و تعلق عرضه کردند. از طرف مقابل (رهبران جنبش‌های رهایی‌بخش طرفدار مدرنیسم)، یک "آن‌های" نفرت‌انگیز ساختند که مسئول تمام مشکلات بعد از استقلال بود. انگ غرب‌زده، کمونیست بی‌خدا و مرتد را بر پیشانی آن‌ها کوبیدند (به یاد بیاوریم که گاندی توسط یکی از طرفداران این افراطی‌های هندویسیست ترور شد).

فرهنگ پس از استقلال هم لاغرتر و نحیف‌تر از آن بود که توسط نسل جوان بازتولید شود. بعد از چند نسل، قهرمان‌های جنبش‌های رهایی‌بخش جذابیت و افسانه‌وار بودن خود را از دست دادند، جوان‌ها یا به سوی فرهنگ جذاب پاپ غربی رفتند یا جلب مخالفان سنتی - مذهبی شدند.

نکته مهم دیگر آن بود که رهبران جنبش‌های رهایی‌بخش، قدرت سنت و مذهب سنتی را دست کم گرفته بودند. نهر و برای مثال گمان می‌کرد که با پیشرفت کشور، هندویسیسم سنتی زوال می‌یابد و اجتماعات مذهبی‌شان آینده‌ای ندارد. آن‌ها در این باور البته تنها نبودند.

نادیده نباید گرفت که نهر و دوستانش در حزب کنگره، یک برنامه آموزش وسیع برای معرفی قانون اساسی تازه هند به راه انداختند. اما همان طور که پائو لوفریه (*Paulo Freire*) در کتاب "آموزش ستمدیدگان" می‌گوید، این آموزش‌ها بیشتر از نوع تک‌گویی (*monolog*) معلم‌ها بود و نه گفتگو (*dialog*) میان آموزگار و مردم تحت سلطه و تکیه به تجارب خود آن‌ها. نهر و و یارانش هم‌چنین اصلاحات گسترده‌ای نظیر برابری کاست‌ها، آزادی ازدواج بین کاست‌های مختلف، حمایت از اقلیت‌های مذهبی، فسخ قوانین ضد آزادی زنان، و منع چند همسری را هم پیش بردند. اما اصلاحات از بالا (*top-down*) تنها اثرات معین و جزئی دارد و از آن‌جا که نزد مردم جا نیافتاده است، به سرعت می‌تواند به نقطه اول بازگردد و یا روی کاغذ بماند. سؤال اکنون این است که آیا آلترناتیوی در مقابل آموزش‌ها و اصلاحات نهر و وجود داشت که مؤثرتر و ماندگارتر باشد؟

آیا آلترناتیوی وجود دارد؟

آمارتیا سن (*Amartya Sen*)، اقتصاددان و برنده جایزه نوبل مدعی است که وقتی شما از ایده دموکراسی و احترام به تعدد مذاهب دفاع می‌کنید، اگر استناد به این امر کنید که چنین ایده‌هایی در تفکر باستانی هند ریشه دارد، آنگاه این ایده‌ها قدرت معنوی بسیار قوی‌تری خواهند داشت. به گمان او، "بسیاری از این ایده‌ها به‌طور واقعی در گذشته هم وجود داشته، بیان شده و

بخشی از میراث مشترک فرهنگی ماست. درست است که با بهگزینی (*selectivity*) تنها بر بخش‌هایی از این سنت تاکید می‌شود و بخش‌های دیگر به دست فراموشی سپرده شده است، اما وظیفه ما احیای مجدد این اندیشه‌های انسانی در سنت‌های ملی ما است."

مایکل والزر در این رابطه می‌نویسد: "شاید گمان بر این باشد که بهترین استدلال‌ها برای برابری حقوقی زنان و یا دموکراسی پایبند به تعدد احزاب و آزادی اندیشه، خصلت سکولار و فلسفی دارند. اما فلسفه در این جا حرف آخر را نمی‌زند. بهترین استدلال‌های اخلاقی و سیاسی آن‌هایی هستند که از درون (و یا در ارتباط با) فرهنگ آن مردمی که باید به این استدلال‌ها باور کنند، بیرون آمده باشد". درگیر شدن و وارد بحث و گفتگو شدن با آن فرهنگ، راهی است که منتقدین امروزین نپرو پیشنهاد می‌کنند. به گمان آن‌ها، "سکولاریسم غربی در بحث و گفتگوی سیاسی با مسیحیت پروتستان بود که برآمد کرد، به همین ترتیب هم ما باید با درگیر شدن و گفتگو با هندویسم، سکولاریسم ویژه خودمان (و هم‌چنین دموکراسی، عدالت و فمینیسم خودمان) را بسازیم."

والزر به نوشته‌های اوما نارایان (*Uma Narayan*) فمینیست و استاد دانشگاه استناد می‌کند که می‌نویسد: در وهله نخست به یاد بیاوریم که فمینیسم، پیش از غرب، در هند قرن نوزده شروع شد. ثانیاً، ما به طور منطقی می‌توانیم و باید استدلال کنیم که فمینیسم هندی ریشه در تجارب ما و در فرهنگ ما دارد، همان گونه که مخالفین ما استدلال می‌کنند که دشمنی آن‌ها با برابر حقوقی زنان ریشه در جامعه پیچیده و در حال تغییر ما دارد.

والزر بر آن است که آزادی انسان‌ها و پیشرفت در ساختن یک جامعه انسانی، یک پروسه در حال شدن و تکرار شدن است. این امر، در یک آن برای همه مردم دنیا و به یک شکل اتفاق نمی‌افتاد، بلکه در حال تکرار دوباره و دوباره به اشکال گوناگون است (به یاد بیاوریم که هر مبارزه امروزی، کپیبرداری از آن چه در گذشته اتفاق افتاده نیست). بی شبهه، فمینیست‌های هندی از تجارب مبارزان رهایی زنان در غرب سود می‌برند ولی آن‌ها باید تجارب ویژه خودشان را بکنند و در گفتگو و مذاکره با خواهران هندی خود، شیوه‌های نوین و منطبق با شرایط هند را به کار بگیرند. چنین فمینیسمی در ارتباط تنگاتنگ با گفتمان‌های جا افتاده در فرهنگ ملی هر کشور و البته سنت‌های مذهبی آن شکل می‌گیرد و پخته می‌شود. از یاد نبریم که وقتی از آزادی‌سازی سخن می‌گوییم، باید به گروه مشخصی از انسان‌ها فکر کنیم که یک تاریخ مشترک دارند و نه یک "مردم انتزاعی" و بدون سنت‌ها، زبان، مذهب و تاریخ مشترک. نارایان (*Narayan*) می‌نویسد: "این خطرناک است که فمینیست‌ها به نام آزادی زنان، تمامیت مذهب و سنن مذهبی را زیر سوال ببرند. واقعیت آن است که مذهب ظرفیت‌های بسیار وسیع‌تر و بزرگ‌تر از آن چیزی دارد که بنیادگرایان ادعا می‌کنند. ما باید در مواجهه با زن‌ستیزی با استناد بر متون مذهبی، روی تفسیرهای انسانی و مترقی مذهب تأکید کنیم."

چنین برخوردی، به معنای سر خم کردن در مقابل حریف قوی و وا دادن نیست. این امر احترام به التزام مردم به سنن و فرهنگ ملی و مذهبی آن‌هاست. چنین التزامی، هویت این انسان‌ها را شکل می‌دهد و راهنمای درک واقعیت‌های اجتماعی در زندگی روزمره آن‌هاست.

تاکید باید کرد که گفتگو و احترامی که نارایان از آن یاد می‌کند، یک احترام صادقانه و غم‌خوارانه با این مردان و زنان است و نه یک تمهید حیل‌گرانه و تاکتیکی برای فریب دادن آن‌ها. دلایل واقع‌بینانه و دوراندیشانه سیاسی هم پشت این گفتگوی احترام‌آمیز وجود دارد. نارایان می‌نویسد، اگر این کار را نکنیم صدای ترقی‌خواهی و برابر حقوقی، (که دخالتش در شکل دادن گفتمان ملی تعیین‌کننده است) به حاشیه رانده می‌شود. به علاوه، ما فمینیست‌ها به مثابه شهروندان کشورمان، باید شریک

سرنوشت زنان هم‌وطن خویش باشیم، باید صدای آن‌ها را بشنویم و این صداها را منعکس کنیم. به این ترتیب با درگیر شدن و گفتگو با فرهنگ و سنت ویژه ملت‌مان و تاریخ آن، قادر خواهیم بود که مدرنیسم، سکولاریزم و فمینیسم ویژه خودمان را تولید کنیم. این تفکر درست نقطه مقابل اندیشه اولین رهبران جنبش‌های رهایی‌بخش است که گمان داشتند باید مدرنیسمی جهانی و بدون کمترین تاثیر از فرهنگ، مذهب و سنت‌های ملی کشورشان بسازند. مارکسیست‌ها در این رابطه رادیکال‌تر هم بودند، آن‌ها به دنبال رهایی توده‌ها از قید و بند هرگونه مذهب، ملیت و سنت و ساختن جامعه‌ای در توازنی خودانگیخته بودند. اگر به منتقدان نهر و باور کنیم، آن‌گاه مدرنیسم و رهایی سکولار، در گفتگو، بحث و مذاکره با سنت‌ها، فرهنگ و مذهب هر جامعه شکل می‌گیرد که محصول نهایی آن الزاماً شبیه به جوامع دیگر نیست. به اعتقاد آن‌ها نمی‌توان و نباید، جهان‌بینی‌های سنتی را نفی، ممنوع و تحریم کرد، باید با آن‌ها وارد گفتگو و بحث شد. این در حالی است که نهر و گوش‌هایش را بر صدای سنت‌های مذهبی که بخش تعیین‌کننده‌ای از تمدن هند بسته بود. او چشم‌هایش را بر زندگی احساسی مردم (که مذهب در آن نقش مؤثری دارد) هم بسته بود. هنر و ادبیات هند از این سرچشمه فراوان آب خورده است.



هژمونی

والزر می‌نویسد، سوالی که امروز در مقابل آزادی خواهان دموکرات قرار گرفته این است که: چگونه پروژه مدرن‌سازی، پیشرفت، دموکراسی و رهایی ملی را به موضوع مرکزی زندگی ملت خویش تبدیل کنیم؟ چگونه می‌توانیم این پروژه را (برخلاف گذشته) بازگشت ناپذیر، ماندگار و تفکر برتر (در رقابت با سایر اندیشه‌ها) در جامعه خودمان تبدیل کنیم؟ کدام اشتباهات و موانع در گذشته نگذاشت که دموکراسی مدرن باز تولید شود؟

نکته اول آن است که به موضوع زمان توجه کنیم. برای مثال تلاش‌های پرزیدنت الشاذلی بن جدید در الجزایر سال‌های پایانی دهه هشتاد میلادی برای مذاکره با جبهه نجات اسلامی (ISF) بی نتیجه ماند، زیرا رهبران جبهه در آن دوره بر این باور بودند که پیروزی نهایی نزدیک است و مذاکره معنایی ندارد. همین گفتگو و مذاکره در سال‌های دهه شصت میلادی ممکن بود ولی رهبران وقت الجزایر در آن زمان علاقه‌ای به چنین گفتگویی نداشتند، جای کمی به مسلمان‌های طرفدار جنبش رهایی‌بخش در رهبری تخصیص دادند و اعتنایی به عقاید اسلامی نکردند.

نکته دوم آن که اندیشه جنبش رهایی‌بخش ملی نمی‌تواند تنها با مذاکره و بحث با رقیبان سنتی بر آن‌ها پیروز شود و در درازمدت برتری و تفوق ماندگار داشته باشد. با استناد به اندیشه‌های آنتونیو گرامشی، والزر می‌نویسد، پیش‌فرض این برتری - تفوق (هژمونی) آن است که علایق و تمایلات مردمی را هم که باید این برتری و تفوق را بپذیرند به حساب آورد. چنین توجهی به علایق و تمایلات مردم البته متضمن در نظر داشتن یک موازنه و تعادل است. معنای این موازنه همانا قربانی کردن و گذشت هاست. البته قانون جهان‌شمولی هم برای این موازنه وجود ندارد. جان کلام آن است که گروهی که در پی برتری اندیشه

دموکراسی و مدرنیسم (پس از برنده شدن در مسابقه با اندیشه‌های سنتی و مخالف) است، باید هدفش "برتری توافقی و سازش‌کارانه" باشد، که در آن بخشی از قدرت و حتی بخشی از اصول و پرنسپ‌های نیروی موفق در مسابقه (هژمون) هم قربانی می‌شود. محصول این روند، همان گونه که در هر مذاکره و توافقی رسم است، نوع متفاوتی از آزادی، نوع متفاوتی از دموکراسی و ترتیب متفاوتی از سکولاریزم خواهد بود.

والزر ادامه می‌دهد: "بر خلاف عقیده سکولارهای رادیکال، من بر آن نیستم که استقرار آزادی، مدرنیسم و دموکراسی الزاماً به معنای جایگزین شدن تام و تمام مذهب با اندیشه عقلانی و علمی مدرن است. برقراری چنین نظامی بی شبهه در گرو برخی اصلاحات مذهبی است، اما در عین حال برخی اصلاحات در اندیشه طرفداران مدرن آزادی و دموکراسی هم ضروری است."

در مورد یهودی‌های بنیادگرا، والزر می‌نویسد: آدمی می‌تواند منتقد رادیکال سنت‌های منفی این مذهب باشد، لکن در عین حال باید ارزش مذهب را برای مردمی که به آن معتقد هستند هم به حساب آورد. وقتی ملتزم به این "به حساب آوردن" باشی، آن گاه التزام به یاد گرفتن چیزهایی از دنیای طرف مقابلت هم خواهی داشت. وقتی می‌گوییم این برداشت‌های سنتی از مذهب را نباید تنها نفی کرد، معنایش این نیست که آن‌ها را بپذیری. معنایش در واقع درگیر شدن و گفتگوی روشنفکرانه، عقلانی و خردمندانه با آن‌ها است.

به گفته والزر، برخی از رهبران جنبش‌های رهایی‌بخش، مثل نهرو، سال‌های طولانی از وطن و مردم آن دور بودند. آن‌ها که اکنون در پی گفتگوی انتقادی روشنفکرانه با سنت‌ها هستند این فرصت را دارند که راه خانه را به درستی تشخیص دهند، به آرزو و آمال مردمانی که از سال‌های طولانی از درگیر بودن با قطب‌بندی‌های رادیکال، تقسیم‌بندی‌های سیاه - سفید و نفی - احیای مذهب خسته شده‌اند، توجه نموده، بکوشند تا فضایی در میان این دو قطب اشغال کنند تا بتوانند موفق به ایجاد فرهنگی پر مایه‌تر و دموکراتیک‌تر شوند. رهایی ملی، مثل هر مبارزه دیگر یک پروسه طولانی است، نبردهای پیاپی است و نه یک مبارزه در یک زمان معین. آن مبارزه ممکن است دهه‌ها به طول بیانجامد. باید به گفتگو و مذاکره با سنت‌های ملی ادامه داد، در عین حالی که باید با همه گونه انفعال و جور و ستم سنتی هم سرسختانه مبارزه کرد.



کتاب والزر را که به زمین می‌گذاری:

کتاب را که به زمین می‌گذاری، از خودت سوال می‌کنی: آیا روشنفکران سکولار ایرانی، درگیر چنین گفتگو و مذاکره‌ای با سنت‌ها و مذهب در کشور خودشان بوده‌اند؟ آیا شرکت در مسابقه برای "برتری توافقی و سازش‌کارانه"، در فرهنگ این گروه هنوز هم قبیح و زشت تلقی نمی‌شود؟ آیا آمادگی برای این درگیر شدن، گفتگو و مذاکره وجود دارد؟

تصور من آن است که روشنفکران دینی و اصلاح طلبان مذهبی تا کنون گام‌های بزرگ‌تری در این مسیر بر داشته‌اند. آن‌ها امر گفتگو، بحث و مذاکره با سنت و مذهب در کشور را جدی گرفته‌اند. با انرژی و تلاش فراوان هم درصحنه نظری و هم در پهنه سیاست روز، در مسابقه برای برتری بر تفسیر تندرو، داغ و درفشی، و طالبانی-داعشی از اسلام شرکت مؤثر دارند.

در جای دیگری پیش تر هم در این زمینه نوشته‌ام که روشنفکران غیر مذهبی ایرانی هم در سال‌های شصت و هفتاد میلادی، مثل همفکران‌شان در کشورهای دیگر، به اهمیت مذهب در "نقد حوزه عمومی" باور نداشتند و حتی خواهان حذف آن از این حوزه بودند. بدتر از این گروه، آن‌هایی بودند که معنای سکولاریزم را به اشتباه، دشمنی با مذهب و مذهبی‌ها می‌فهمیدند. در آن سو، عمده متفکران و مبارزان اسلامی هم با بدبینی و گاه نفرت به هر اندیشه غیر مذهبی می‌نگریستند.

از پیشرفت‌های بزرگ سی سال گذشته در ایران، به گمان من، تغییر در هر دو سوی ماجرا است. بسیاری از متفکران با شعور اسلامی فهمیدند که وقتی یک روایت معین از اسلام سکان‌دار امر حکومت شود، دیگر اندیشه‌ها را از پهنه "نقد حوزه عمومی" حذف کند و حتا به قتل و آوارگی آن‌ها کمر ببندد، چه آسیب‌هایی به مذهب و جامعه وارد می‌کند. آنها به این نتیجه عقلانی-انسانی رسیده‌اند که مذهب به مثابه یکی از نهادهای "جامعه مدنی" باید در امر "نقد حوزه عمومی" و هدایت جامعه حاضر باشد، اما نه به مثابه تنها نیروی حاضر و به قیمت حذف دیگران. به گمان آن‌ها، اگر اصلتی در یک اندیشه وجود دارد، باید در رقابت سالم و آزاد با دیگران برای کسب رای بیشتر از مردم در یک مسابقه با دیگر اندیشه‌ها وارد شود. آن‌ها هم پس از چشیدن طعم تلخ حذف، پی برده‌اند که حذف نیرو و اندیشه رقیب، روندی پایان ناپذیر است. استالین ابتدا تروتسکی و یارانش را حذف کرد، بعدتر کامنف و زینوویف و گروه پیرامون آن‌ها را به اعتراف وادار کرد و به جوجه اعدام سپرد، سپس نوبت بوخارین و پیرامونینش رسید... و این قافله را سر ایستادن نبود.

روشنفکران دینی و اصلاح طلبان مذهبی در ایران امروز در حال گفتگوی روزمره و فعال با طرفداران اندیشه تندروی "حذف همه به جز من" هستند. نامه اخیرمصطفی تاجزاده به حجت‌الاسلام سروش محلاتی یکی از بهترین اسناد چنین گفتگوهایی است. تاجزاده علمداران اسلام آمرانه و زوری و استقلال بدون آزادی را با پرچم‌داران "اسلام رحمانی و مدنی و استقلال همراه با آزادی" مقایسه می‌کند و به درستی می‌نویسد که در لحظه اکنون جامعه ایران، "دوگانه های اسلام داغ و درفشی - داعشی در مقابل اسلام رحمانی، و اسلام آمرانه در مقابل اسلام مدنی، دوگانه ی اسلام در مقابل سکولاریسم را به محاق برده است".



دیرزمانی است که موسیقی، با وجود طبیعت انتزاعی و مبهم خود به ویژه در مقایسه با هنرهای ادبی و تجسمی، بستری امن برای ارضای همزمان کشش و ترس از ناشناخته ها فراهم آورده است.^{۳۷۶} در این راستا، تأثرات میان- فرهنگی به مخاطب اجازه می دهند که به شیوه ای بی خطر دنیایی دور از دسترس را به گونه ای نزدیک لمس کند. این تأثرات در ساده ترین شکل خود

• پیمان اخلاقی آهنگساز، پیانیست، آموزنده و تحلیلگر موسیقی است. از جمله آثار او می توان به *مرزهای تنهایی* برای ویولن و پیانو، همچون *ستاره ای در دل سحابی* برای تکنواز پیانو و *کوارتت زهی: سراب یک پژواک اشاره کرد*. او دارای مدارک لیسانس و فوق لیسانس در رشته آهنگسازی است.

³⁷⁵ Akhlaghi, Payman: *A Brief Discussion of the Role of the Other and Exoticism in Classical Music*; an Original Essay in Persian for *The Kharmagas "Gadfly" Journal*.

³⁷⁶ بخشی از این نوشتار حاصل برداشتی آزاد از جستاری از من نوشته سال ۲۰۰۶ و با عنوان زیر است:

Akhlaghi, Payman: *Franz Liszt and the Case of the Other; Toward a Study of Aspects of Exoticism in Western Classical Music Tradition*, 2006, Graduate Paper.

آن جستار و چند نوشته دیگر به زبان انگلیسی پیرامون موسیقی را در سایت Scribd.com/PAComposer در یک مجموعه گردآورده و در دسترس همگان قرار داده ام. آنجا به ویژه می توانید به نوشتارهایی پیرامون چکامه برای پیانو از برامس بر اساس شعر «ادوارد»، موومان «بدرود» از ترانه زمین اثر مالر، پیروی ماهزده اثر شوئنبرگ، تهلیلیم اثر استیو رایچ، و نیز نوشتاری با عنوان *آه های خاکستری می: دیدار صدا و سلولوید* درباره موسیقی فیلم، که در نوشتار حاضر به آنها اشاره شده است، مراجعه کنید.

توضیحی دیگر آن که چند منبع اصلی در نوشتار پیشینم به زبان انگلیسی ذکر شده اند. در جستار حاضر، به ویژه در بخش های تازه آن، برای پژوهش برخی از جزییات همچون تاریخ ها و غیره از اینترنت بهره برده ام که از این میان به چند مرجع سودمند اشاره می کنم. تز اصلی و مسئولیت بیشتر نتیجه گیری ها همچنان بر دوش من است:

- *Wikipedia.org*, October 2015: Several entries, including on Mozart, Beethoven, Liszt, Saint-Saëns, Schoenberg, Janissary music, etc.
- *IMSLP.org*, October 2015: Scores or texts, including some of those by Beethoven, Mozart and Liszt, pertinent to the discussion.
- *YouTube.com*: Provided speedy access to some performance and video excerpts.

مشکل از واردات نشانه‌ها یا پذیرش هنرمندان بیگانه‌اند و اما در شکل عمیق‌تر خود، به دگرگونی‌های عمده در زبان و سبک رایج و حتی تغییرات بنیادی در روح زمان منجر می‌شوند و چه بسا با تأثیر بر نگرش هنرمندان، شاهرودهای تاریخ هنر را غنا و جهتی تازه می‌بخشند. چنین امکانی در عین حال، تعهد آهنگساز را در قبال پیشرفت هنر خود و به ویژه آن سنتی که خود را متعلق به آن می‌داند به چالش می‌کشد چرا که همزمان با تغذیه نیروی آفرینشگرش، بر دغدغه او نسبت به اصالت آفرینش هنری اش می‌افزاید.

آسان شدن سفر در چند سده اخیر، و بهبود تصاعدی سرعت، گستره و شیوه‌های پخش آثار موسیقی در سراسر جهان از اوایل قرن بیستم به این سو، حضور «دیگری» را در فرهنگ میزبان، از راه حضور آهنگسازان غیر بومی یا صرف اقتباس عناصر موسیقایی بیگانه چند برابر کرده‌اند. اما علیرغم چنین پیشرفت تکان‌دهنده‌ای حتی در عصر اینترنت، همواره باید نقش فرد هنرمند را به عنوان مرکز پردازش تمام تأثرات درونی و بیرونی که به میوه نهایی منجر می‌شوند به خاطر داشته باشیم.

«بیگانه‌نمایی»³⁷⁷ به مثابه تداعی فضا، زمان یا فرهنگی دور یا حتی خیالی، ساده‌ترین شکل حضور «دیگری» در موسیقی است. آهنگساز بسته به شناختش از دنیایی دیگر، نشانه‌هایی را به کار می‌گیرد که فضایی نامأنوس و شگفت را در مخاطب القاء می‌کنند. گاه نشانه‌هایی که آهنگساز بومی از آن بهره برده است آن اندازه نامتعارف می‌نمایند که حتی در صورت تفاوت با واقعیت موسیقایی آن فرهنگ دور، یا خیالی بودن آن فرهنگ مانند موجودات فضایی، مخاطب بومی را اغنا کنند؛ و گاه صرف حضور هنرمند بیگانه و رایه آثاری با طعم قومی او در محیطی نو آن اندازه تازه است که با کمترین زحمتی مخاطب را راضی کند. اما بعید است تنها حضور عناصر بیگانه اثر موسیقی را از حد رنگ و بویی جدید و نونمایی سطحی فراتر ببرد. آثار ماندگار با عناصر بیگانه آنگاه پدیده آمده‌اند که چنین تازگی‌هایی با یاری نبوغ، شناخت، صداقت، اصالت روان و مهارت فنی آهنگسازان، با تاروپود زبان موسیقی آنان و ساختار اثر از ریشه عجین شده‌اند. در بهترین شکل خود، شاهرود عظیم و بی‌قیاس موسیقی کلاسیک در دل فرهنگ موسیقی جهان از ورود چنین نهرهای بیگانه‌ای همواره غنا یافته است و بسیاری از جهش‌های ناگهانی در جریان روان آن حاصل همین فرآیند بوده‌اند.

موتزارت و بتهوون جدا از آن که هریک دیرزمانی در مکانی بیگانه می‌زیستند، در شماری از آثار بزرگ خود از شخصیت و سازبندی موسیقی نظامی عثمانی³⁷⁸ بهره بردند. داستان اپرای *آدمربایی از حرمسرا*³⁷⁹ در ترکیه قدیم رخ می‌دهد و از این رو استفاده موتزارت در اورتور این اپرا از میزان دوضربی و مؤکد مارش، و بهره‌گیری بارز از فلوت کوچک، ابوا، مثلث، سنج و طبل بزرگ در سازبندی آن، به مثابه ترجمان هم‌نواز محلی ترکی به ارکستر غربی، بی‌تردید عامدانه و بس به جا می‌نماید. هم او به گونه‌ای استادانه در موومان سوم از *سونات پیانو در لا ماژور*، ک. ۳۳۱، موسوم به «مارش ترک»، این سبک موسیقی را با استفاده از میزان دوضربی، جمله بندی چهار- میزانی آشکارا متقارن، و تأکیدهای مزین در سوپرانو و باس، حتی در غیاب ارکستر به برجستگی منتقل می‌کند؛ هرچند گفتنی است که احتمال دارد این موومان برای بهره‌گیری از کوبی‌های پیانویی مجهز به «پدال ترکی» نگاشته شده باشد. بتهوون نیز در اثری برای صحنه با عنوان *خرابه‌های آتن* — و نیز در بازآفرینی آن با عنوان *تقدیس خانه*³⁸⁰ — که داستانش با تنش میان یونان و ترکیه قدیم ارتباط می‌یافت، از «مارش ترک» با میزان دوتایی،

³⁷⁷ Exoticism.

³⁷⁸ Janissary Music موسیقی مهتری؛ موسیقی قدیم ارتش عثمانی.

³⁷⁹ Mozart, Wolfgang Amadeus: *Die Entführung aus dem Serail* or *The Abduction from the Seraglio*.

³⁸⁰ Beethoven, Ludwig van: *The Ruins of Athens, Op. 113*; *Die Weihe der Hauses* or *The Consecration of the House, Op. 124*.

NB: Except for a fresh new overture (Op. 124), little difference is reported between the earlier work (Op. 113) and its reincarnation about a decade later. Some correction is necessary. Contrary to some earlier assertion in my original paper, which were likely based on the information available to me at the

تأکیده‌های مزین و سازبندی نزدیک به موتزارت سود می‌جوید. همچنین وی این سبک را به مثابه زنگ تفریحی در واریاسیون مارشی در 6/8 با واژگان «شاد، همچون اجرام آسمانی...» از موومان آخر سمفونی نهم دوباره می‌آزماید، و پس از این دعوت، منظره شکوهمند مارش قهرمانانه بشر را در انتزاع فوگی سازی و خالص نمایش و پرورش می‌دهد.

من بر آنم که «همسرایی درویشان» از همان *خرابه‌های آتن* — و تقدیس *خانه* — نمونه‌ای گویا از آن است که چگونه حتی صرف بیگانه‌نمایی می‌تواند نبوغ هنرمندی راستین را چنان برانگیزد که کاری بسیار متفاوت از دیگر آثارش و از جهاتی بس پیشرو بیافریند، هر چند که احتمالاً بتهوون خود اهمیت چندانی برایش قائل نبود. اینجا ابیاتی کوتاه با اشاره به عناصری از فرهنگ اسلامی همچون نام محمد، کعبه، دو نیم کردن ماه و ظاهراً داستان عروج، نشان از برداشت دور و ساده‌نویسنده اصلی یعنی آگوست فون کوتزبو از فرهنگ شرق دارند. اما موسیقی حاصله، با فضای مصورش، از نظر بافت و انرژی، هیجان ریتمیک، هارمونی و سازبندی، به دید من تا دهه‌ها بعد و موومان «روز خشم» از رکوییم اثر جوزپه وردی همانند ندارد و حتی فضای همسرایی آغازین *کارمینا بورانا* اثر کارل اورف را بسی زود نوید می‌دهد.

بتهوون اما با *اورتور/گمونت* برای نمایشنامه‌ای از گوته که در اسپانیا رخ می‌دهد نشان می‌دهد که می‌تواند نشانگان بیگانه‌نما را به گونه‌ای ارگانیک و همگون در بافت سبک خود نیز به کار برد. در اینجا به ویژه این موتیفی با ریتم «ساراباند»، رقصی در اصل اسپانیایی و تند در 3/4 است که موقعیت داستان را به ایجاز تعیین می‌کند بی آن که به همگونی بستر موومان خدشه وارد کند یا نگاه را از روند دراماتیک آن بریاید.



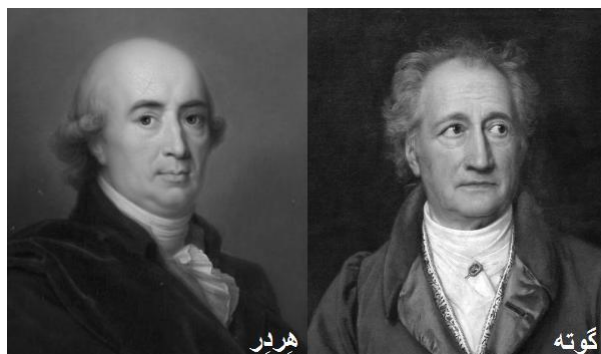
چنین توجهی به فرهنگهای دور از سوی آهنگسازان آن زمان، در بستری ورای موسیقی آن دوران و با یادآوری آثاری ادبی همچون *آوای مردمان در ترانه هایشان*، که گردایه‌ای از اشعار اقوام گوناگون در برگردان آلمانی آنها و به همت هردر بود،^{۳۸۱} و یا *دیوان غربی - شرقی* اثر گوته بهتر درک می‌شود. گستره تأثیر این جریان را می‌توان در لحن دکلمه وار و خشونت آشکار *چکامه در ر مینور، اپوس ۱۰، شماره ۱*، ساخته ۱۸۵۶ یوهانس برامس به خوبی لمس کرد.^{۳۸۲} این اثر برای تکنواز پیانو، چنانکه آهنگساز تصریح کرده است، بر پایه برگردان آلمانی شعری کهن از اسکاتلند با عنوان «ادوارد» آفریده شده است که چند دهه پیش از آن در همان گردایه هردر گنجانده شده بود. بسی پس از آن و در پایان سده بیستم، پروژه «ارکستر دیوان» به همت دانیل بارن - بویم و ادوارد سعید و به هدف همکاری و نزدیکی بیشتر موسیقیدانان جوان خاورمیانه بنیاد گذاشته شد. این

time (cf. Endnote 2), Carl Meisl's role in revising the original text by August von Kotzebue appears to have been minimal and possibly unwelcome by Beethoven. (Cf. Wikipedia.org, October 2015, for updates.)

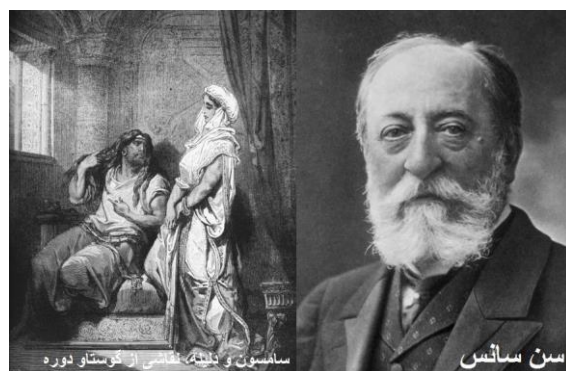
³⁸¹ Herder, Johann Gottfried: *Stimmen der Völker in Liedern*.

³⁸² واژه چکامه را با سازش در برابر *Ballade* آورده‌ام که در مجموع به اشعار روایتی و حماسی یا آثاری سازی با چنین پسزمینه یا شخصیت دراماتیکی اطلاق می‌شود. جدا از اثر مذکور از برامس، به ویژه چهار *بالاد برای تکنواز پیانو* از شوپن از زمره مهم ترین آثار در این ژانر هستند.

پروژه همزمان دو بُعد هنری و اجتماعی رابطه «دیگری» با «من» و «جمع» را در نظر دارد و به درستی از عنوان اثر گوته برای تأکید بر ماهیت همجوش و بین‌المللی خود بهره جسته است.



صحنه «رقص میگساری» از اپرای سامسون و دلیده اثر کامیل سن - سانس نمونه چشمگیری از بیگانه‌نمایی با صحت بالای مردم‌شناسانه پیش از پیدایش ضبط صدا، همراه با پختگی فنی و به زبان بالغ یک آهنگساز است. در اینجا هنرمند برای القای فضای کهن داستانی از *تورات*، از مَدی متقارن، متشکل از دو دانگِ دوم افزوده با پیوند گسسته یک پرده ای و شامل دو محسوس بالا و پایین رونده، بهره می برد. می توان دید که این مُد که نزدیک به یقین تا آن زمان در موسیقی کلاسیک ظاهر نشده است نزدیک به (یا همان) «چهارگاه» امروزی است که بر سیستم دوازده نیم پرده مساوی منطبق شده باشد. بر این باورم که موفقیت این موومان بازتاب حضور این آهنگساز فرانسوی به ویژه در الجزیره و مصر است و نشان از امکان آشنایی مستقیم او با مدهای خاورمیانه دارد. پس از چند دهه، گوستاو مالر در پی آشنایی با موسیقی خاور دور از راه نمونه‌هایی ضبط شده، اثر سمفونیک خود با عنوان *ترانه زمین*^{۳۸۳} را می آفریند. او در این اثر به ابیاتی آلمانی که از اشعاری ژاپنی اقتباس شده اند، با بهره گیری از مدهای پنج - نتی (موومانهای نخست تا سوم) و بافتی ظریف و ملهم از موسیقی درباری ژاپن (موومان پایانی با عنوان «بدرود»^{۳۸۴}) روح می بخشد. در مقایسه با این دو، *بازار ایرانی* (۱۹۲۰) اثر به خاطر ماندنی آلبرت کیتلی^{۳۸۵} آهنگساز شناخته شده انگلیسی، نمونه ای نه‌چندان موفق از بیگانه‌نمایی را پیش رو می‌گذارد، چرا که شخصیت همسرایی و به ویژه مُد پنج - نتی آن هیچ گونه همخوانی با موسیقی ایرانی لاقلاً چنانکه من می‌شناسم ندارد، هرچند که این تمهید احتمالاً برای تداعی فضایی دور در مخاطب آن زمان اروپا کافی بوده است.



تا اینجا از وارد کردن عناصر بیگانه در اثر موسیقی توسط آهنگسازان بومی گفتیم. اما حضور نوابغ مهاجر یا در تبعید شاید تأثیری بسیار عمیق تر بر سیر موسیقی داشته است. فردریک شوپن، آهنگساز و پیانیست بزرگ لهستانی، بیشتر عمر کوتاهش

³⁸³ *Das Lied von der Erde.*

³⁸⁴ *Der Abschied.*

³⁸⁵ Ketèlby, Albert William: *In a Persian Market.*

را در کنار تبعیدیان کشور خود در فرانسه گذراند. نه تنها کارهایش برای ارکستر بزرگ همچون دو کنسرتوی پیانو یا کنسرتوی کوتاه کراکویاک، بلکه به ویژه گزیده‌ای از *مازورکها* و *پولونیزهای*^{۳۸۶} او برای تکنواز پیانو را در نظر آورید. خواهید دید که چگونه عناصر فولکلور متعلق به فرهنگی در حاشیه آن دوران، در دستان هنرمندی که از کودکی بر تاریخ شاهرود موسیقی و آخرین تکنیک های آهنگسازی و نوازندگی زمان خود تسلط یافته بود، به آفرینش آثاری به غایت نوین و اصیل منجر شدند. اغراق نیست که بگوییم شوپن یک تنه، موسیقی کلاسیک را از غنای ملودیک، ریتم و زبان هارمونیک گرفته تا ساختار، فرم و مهارتهای نوازندگی، از بنیاد توان و مسیری نو بخشید.



فرانتز لیست، هنرمندی با پیشینه مجار که از کودکی در وین و پاریس موسیقی آموخت، نمونه دیگری از تأثیر تکان دهنده و دیرپای «دیگری» بر جوانب مختلف شاهرود موسیقی کلاسیک را پیش رو می گذارد. از گزیده ای از آثار نخستینش برای پیانو چنین بر می آید که با وجود چالش های دشوار اجرایی، از نظر هارمونی و ساختار محافظه کارانه اند و بیشتر نشان از مرزشکنی های بی سابقه در فن نوازندگی و نیز به باور من، تلاش او برای جذب کردن و جذب شدن در سنت دیرپای موسیقی کلاسیک دارند. اما با گذر زمان، آزادی های ریتمیک و صدادهی شاخص گزیده ای از *رایسودی های مجار*، ساختار شکنی او در *سونات در سی مینور*، آفرینش ژانری پربار و تخیل آمیز با عنوان «شعر سمفونیک»، و رشد هارمونیک که بی تردید از کروماتیسیم می گذرد و در *ابراهای خاکستری* و در *قایق اندوهناک 1 و 2* ابهام آینده پلی - تونالیسم و اتونالیسم را نوید می دهد، نشان از تکانی به موسیقی کلاسیک دارد که بعید است می توانست به تنهایی از بستر شاهرود آن برخیزد.^{۳۸۷}

با این پیشینه، شگفت نیست که بلا بارتوک، آهنگساز مجارستانی و یکی از بزرگترین چهره های مدرنیسم، با مهارتی کم همتا، سالهای جوانی خود را به گردآوری موسیقی مردمی آن فرهنگ صرف کند و از آن سو، نمونه های شاخصی از دوران مدرن همچون *اپرای قلعه ریش-آبی*^{۳۸۸}، *کنسرتو پیانوی شماره 1* با هیجان بی پروایش، یا *کوارتت های زهی* را با ژرفای ممتازشان بیافریند و بخش مهمی از تنه موسیقی کلاسیک را به خود اختصاص دهد. او در این گرایش به همکار بزرگش ایگور استراوینسکی نزدیک است که هنگام اقامت در فرانسه، از نغمه های محلی موطن خود روسیه به گونه ای فردی و اصیل بهره می برد و یکی از تکان دهنده ترین آثار تاریخ موسیقی یعنی *باله پرستش بهار* را می آفریند.^{۳۸۹}

³⁸⁶ Chopin, Frédéric: *Mazurkas and Polonaises* for solo piano.

³⁸⁷ Liszt, Franz: *Mazeppa* for solo piano; *Hungarian Rhapsodies*, e.g. Nos. 2 & 6; *Sonata for Piano in B Minor*; *Les Préludes* from his Symphonic Poems; shorter pieces for piano from his late period, e.g. *Nuages gris* and *La Lugubre Gondola*, Nos. 1 & 2.

³⁸⁸ Bartók, Béla: *The Bluebeard's Castle*; *Piano Concerto No. 1*; *Six String Quartets*.

³⁸⁹ Stravinsky, Igor: *Le Sacre du printemps* or *The Rite of Spring*.



آرنولد شوئنبرگ^{۳۹۰} اما نشان می دهد که هنرمند می تواند در کشور خودش و در میان هم‌تایانش هم غریبه باشد. مسیر رشد زبان عمیق و فردی این آهنگساز اطریشی از دل هارمونی تونال *ترانه های کاباره* بر می خیزد و از کروماتیسیم حاد مشهود در شب دگرذیسی و پلتاس و ملیسانده، از پلی- فونی پویا و انبوه سمفونی مجلسی شماره یک، از آتونالیسم آزاد اپرای *انتظار* و تکنیک «آواز - سخن»^{۳۹۱} او در *پیروی ماهرده* می گذرد و به آثار دودکافونیک یا دوازده - نتی دیرترش از *والس، اپوس ۲۳*، شماره ۵ تا *واریاسیونها برای ارکستر* و سپس *فانتزی برای ویولن و پیانو* می رسد. این تحول بزرگ که بخش بزرگی از آن تنها ظرف دو دهه صورت گرفت بسیار سریع تر از آن بود که با مخاطب عمومی دوران خود و حتی بسیاری از موسیقیدانان باتجربه ارتباط کافی بگیرد. او که به درستی خود را ادامه طبیعی تحول موسیقی اطریشی - آلمانی به ویژه از باخ به این سو می دانست، ادامه این رشد را در گوشه هایی بکر و نامتعارف جست که چنان که خود در *متن کوارتت زهی شماره ۲* آورد و لئونارد برنستاین تصریح می کند، «هوای سیاره ای دیگر» را داشتند.^{۳۹۲}

بر آنم که موسیقی شوئنبرگ چنان صادقانه از بطن سالهای ۱۹۰۰ به بعد برخاسته است که می توان تاریخ پرتنش اروپای آن زمان را از آن پیش گویی کرد، نکته ای که مثلاً در مورد آثار ریچارد اشتراوس چندان صدق نمی کند. هم او در *انتظار، پیروی ماهرده*، موسیقی متن برای یک فیلم (صامت خیالی) یا *سروده ای برای ناپلئون* نشان می دهد^{۳۹۳} که چگونه عنصری غیرموسیقیایی همچون متنی اسرارآمیز، شعر یا تصویری چه بسا خیالی، می تواند بهانه ای برای تخیل آهنگساز شود تا دنیای موسیقی آشکارا نوینی به زبان خودش بیافریند؛ هم از این رو، این آهنگساز مدرن به واسطه بهره گیری از روایتی فراموسیقیایی در تعریف یا تصریح فرم، به سنت موسیقی رومانتیک نیز تعلق می یابد. بدیهی است که نتیجه چنین انگیزش هایی بس گوناگون است و بستگی به فردیت هنرمند دارد. می توان تصور کرد که اگر شوئنبرگ *پرلود برای بعد/ظهر یک دیو*^{۳۹۴} را با الهام از شعر مالارمه می نوشت، نوآوری هایش بسیار متفاوت از نوآوری های دبوسی در فرم، هارمونی و رنگ صدا می بود؛

³⁹⁰ Schoenberg, Arnold: *Cabaret Songs; Verklärte Nacht or Transfigured Night; Pelleas und Melisande; Kammer-symphonie or Chamber Symphony No. 1 (Op. 9); String Quartet, No. 2; Erwartung or Expectation; Pierrot Lunaire; "Walzer" from Fünf Klavierstücke, Op. 23, No. 5; Variations for Orchestra, Op. 31; Phantasy for Violin and Piano, Op. 47.*

³⁹¹ Sprechstimme: آواز- سخن؛ شیوه ای از آوازخوانی که به سخن گفتن نزدیک تر است و به ویژه ملهم از دکلمه شعر به گونه ای اغراق شده است. آواز- سخن، با آوانگاری تقریبی و انعطاف پذیر ارتفاع نتها، یکی از ویژگی های اصلی *پیروی ماهرده* و از نوآوری های مهم شوئنبرگ است.

³⁹² به فیلم سخنرانی لئونارد برنستاین در هاروارد، تحت عنوان *پرسش بی پاسخ، بخش «بحران در قرن بیستم»*، در قالب «رشته سخنرانی های کرسی نورتون پیرامون شعر (نظریه ادبی)» مراجعه کنید:

Bernstein, Leonard: *The Unanswered Question, The Twentieth Century Crisis; From Six Talks at Harvard; 1973*, video.

³⁹³ Schoenberg, Arnold: . *Accompanying Music to an (Imaginary) Film Scene; the opera Moses und Aron; Ode to Napoleon Buonaparte.*

³⁹⁴ Debussy, Claude: *Prélude à l'après-midi d'un faune; the opera Pelléas et Mélisande.*

همانگونه که در عمل، اقتباس سمفونیک او از نمایشنامه پلتاس و ملیسانده اثر موریس مترلینک با اقتباس اپراتیک دبوسی از همان داستان فرسنگها فاصله دارد.

با توجه به ذهنیت بارز در متن اپرای موسی و هارون می توان افزود که شوئنبرگ، شاید چنانکه دیگران گفته اند، تنهایی هنرمند متعهد را در قیاس با تنهایی موسی بر کوه، از زاویه ایده و فرم، یا محتوا و شکل، می نگرد و نیاز به ترجمان اندیشه‌ای خالص در قالبی فهمیدنی و مؤثر برای دیگران را، که کمابیش سازش را ضروری می سازد، احساس می کند؛ وظیفه ای که در این داستان بر دوش هارون مردمی و سخنور به عنوان واسطه موسی با مردم جای دارد. پیدا است که هنرمندی چنان مستقل و آثارش نمونه غایی «دیگری» را در ابعاد گوناگون اما در شکل خالص این مفهوم پیش رو می گذارد، انزوایی انتزاعی که در مورد شوئنبرگ، با هویت یهودی و مهاجرت اجباری اش تشدید می شود. هم با الهام از راز استقلال هنری، ذهنی و شخصیتی این آهنگساز پرنفوذ، یادآور می شوم که بهتر است همواره چه در آموزش یا آفرینش، مراقب بود که تأکید بر اهمیت تاریخی و علاقه یا شیفتگی نسبت به ژرفای موسیقی او به نقض غرض و تقلید تهی - از-اصالت یا ایدئولوژیک از سبک و زبان این هنرمند منجر نشود.

به هر سو، آشکار است که آشنایی با موسیقی سرزمین ها و دوران های گوناگون از آغاز قرن بیستم تاکنون رشدی بی سابقه و روزافزون داشته است و آهنگسازان پُراموخته و پیشرو در روند شاهرود موسیقی همچنان از آن بهره می برند. استراوینسکی با پیشتازی مرسومش، در باله پولچینلا به اقتباسی زیبا از موسیقی سده های پیشین برگشت، حال آن که در باله آگون، سیستم مدرن دوازده - نتی شوئنبرگ را البته به زبان خویش به کار برد.^{۳۹۵} البیوه مسیان، یکی از شاخص ترین آهنگسازان مدرن، از گردایه ارزشمند خود از آواز پرندگان در کاتالوگ پرندگان و برخی آثار دیگرش به گونه ای انتزاعی بهره جست؛ بارها درک خود از مسیحیت را به موسیقی ترجمه کرد؛ از مفاهیم و مهارتهای ریتم در سنت موسیقی هند الهام گرفت؛ و برداشتش از فلسفه اساطیری هندوستان را در سمفونی تورانگالایلا با دنیای خاصش ارائه کرد.^{۳۹۶} از آن سو، زبان موسیقی یانیس زناکیس، از هنرجویان او، از دانشی کمیاب در معماری و ریاضیات و چنانکه از ابتدا عنوان آثارش می نمایند، از پیشینه مشهود یونانی اش آبیاری شد.^{۳۹۷}

آهنگسازان آمریکایی در این میان به ویژه باز و کنجکاو می نمایند. جرج گرشوین در راپسودی در بلو (آبی) و اپرای پُریگی و پس، موسیقی جاز و سیاهپوستان آمریکا را به دنیای موسیقی کلاسیک آورد. آرون کوپلند، آهنگسازی با گستره وسیع سبک و زبان، از سویی با استفاده از نغمه های فرقه شیگر در بهار آپالاجی با هارمونی و سازبندی مثبت و شفافش، شخصیت موسیقی جدی آمریکایی را تعریف کرد؛ و از سوی دیگر، با ریتم و سازبندی با طعمی محلی، فضای سالن مکزیکی را آفرید. آلن هووانس^{۳۹۸} جدا از تکیه درازمدت بر پیشینه ارمنی خود، از برگردان انگلیسی رباعیات عمر خیام در اثری به همین نام سود جست و از هنرهای تصویری ژاپن در فانتزی براساس چوب - چاپ های ژاپنی الهام گرفت. جان کیچ با خلاقیت شیطنت آمیزش، درک خود از فلسفه خاور دور «ذن»، عنصر تصادف، عدم قطعیت و آزادی تخیل در اجرا را به شکل های گوناگون، همچون سکوت ۴ دقیقه و ۳۳ ثانیه یا اغتشاش جذاب و تکان دهنده باور به خودمان ابراز می کند، اثری که طی آن کار کلاسیک ضبط شده ای مانند موومان آخر سمفونی نهم از دوورژاک با سازهای زنده «خط خطی» می شود!^{۳۹۹} لو هریسون به سازبندی موسیقی اندونزی موسوم به «گاملان» و همجوشی رنگ ممتاز این همنازی با سازبندی کلاسیک روی آورد. استیو

³⁹⁵ Stravinsky, Igor: *Pulcinella; Agon*.

³⁹⁶ Messiaen, Olivier: *Catalogue d'oiseaux; Quatuor pour la fin du temps; Turangalila-Symphonic*.

³⁹⁷ Xenakis, Iannis: For example, *Achorripsis*, which employs stochastic principles.

³⁹⁸ Hovhaness, Alan: *The Rubaiyat (of Omar Khayyam); Fantasy on Japanese Woodprints*.

³⁹⁹ Cage, John: *4'33"; Credo in Us*.

رایج در *درامینگ* (کوبی *نوازی*)، با دقت بومی شناسانه بسیار بالا، درکش از سریالیسم و تکنیک شخصی خود موسوم به «تکثر»⁴⁰⁰ را با فنون موسیقی کوبی آفریقا پیوند داد؛ و هم او در *تهلیلم* با الهام از شیوه آوای نیایش یهودیان، بافت و فضایی بسیار نوین آفرید. فیلیپ گلاس به گفته خود، از نگرش سنت موسیقی هندوستان به ریتم بر مبنای ضربان تک واحدی (در مقایسه با مفهوم میزان در موسیقی غرب) در پرورش زبان مینیمالیست شناخته شده خود تأثیر گرفت.

نمی توان از «دیگری و بیگانه نمایی» گفت و به موسیقی فیلم اشاره نکرد. از ابتدای پیدایش سینما، موسیقی در فیلم نقش فزاینده ای به موازات رشد هنر فیلم داشته است. موسیقی خوب فیلم از دل تصویر و داستان می روید و معنای فیلم را اگر نه تعریف که تصریح و تعمیق می کند و در اوج خود، با کشاکش های کنترپوان صدا - تصویر، سطح بالاتری از معنا را پدید می آورد. فیلم در مقایسه با هنرهای صحنه همچون باله و تئاتر امکان تحرک بیشتری دارد و می تواند فضاها و زمان هایی هر چه دورتر و بیشتر را تصویر کند. طبیعی است که این فرصت یگانه آهنگسازان فیلم را ترغیب کند تا در پی زبانی مناسب فیلم، از عناصر بیگانه نما بهره بجویند.

برنارد هرمن دلهره حضور موجودی فضایی را در *روزی که زمین ایستاد* با صدای اسرارآمیز «ترمین»، که احتمالاً نخستین ساز الکترونیکی بود، تصویر می کند؛ حال آن که المر برنستاین از آن ساز برای تشدید دلهره ضربت آخر در ده فرمان بهره می برد. موریس ژار با نوای ساز «بالالایکا» همزمان روسیه دکتر ژیبوگو و عناصر تغزلی داستان را رنگ می بخشد. هم او خاورمیانه لارنس عربستان و محمد، پیامبر خدا را همچون سن سانس پیش از خود، با تأکید بر فاصله دوم افزوده روح می دهد. جری گلد-اسمیت نیز به تناسب داستان مومیایی، بر فاصله دوم افزوده تکیه می کند، به کوبی ها برای *سپاره میمونها* و آفریقای کانگو مجال بیشتری می دهد، و جنگلهای سبز و انبوه جنگجوی سیزدهم را با طنین بم سازهای بادی مسی عمق می بخشد، که یادآور بانگ شیپورهای شاخی اولیه همچون «شوفار» و «هورن آلپ» است. جان ویلیامز با تأکیدی استادانه بر عناصر هارمونیک و ملودیک، فضای بی پایان *جنگهای ستاره ای* را با فانفاری برای ارکستر بزرگ پر می کند و سپس هر شخصیت این رشته فیلم را، همچون اپرایی از واگنر، با موتیف خاص خود پیوند می دهد. نخستین نغمه دایناسورهای *جوراسیک پارک*، این موجودات دور و دست نیافتنی، نه از ترس که از زیبایی و مهر اشباع شده است. سازبندی رنگارنگ *خاطرات یک گیشا* به ویژه شناخت این آهنگساز آمریکایی را از فضای دراماتیک و تصویری و نیز موسیقی ژاپن می رساند. اندوه هولوکاست در *لیست شیندلر*، اما، جایی برای رنگین کمان نمی گذارد و در عوض، آهنگساز به ژرفای سازهای زهی، خشم و دلهره فریاد همسرایان، و مواد موسیقایی محلی از جمله برگرفته از موسیقی (یهودیان) اروپا روی می آورد.

این نوشتار را با یادی از شوخی هوشمندانه و ساده ای از سینمای ایران ساخته علی حاتمی و با موسیقی مرتضی حنانه پایان می برم. در *جعفرخان از فرنگ برگشته*، کمی مانده به دقیقه شانزدهم، به محض آن که شخصیت اصلی پس از سالها بر خاک کشورش دوباره پا می گذارد، هویت مغشوش و مضحک و بیگانگی متظاهران او با ایجازی موسیقایی القاء می شود: نغمه *اورتور* کارمین اثر ژرژ بیزه که با ساز «تار» اجرا شده است.⁴⁰¹ این پراتنز موسیقایی زودگذر محور اصلی داستان را که پرداختی تودرتو

⁴⁰⁰ Phasing «تکثر» برابر پیشنهادی و توصیفی من برای «فیزینگ» است که از تکنیک های شاخص بخشی از موسیقی استیو رایچ (Steve Reich) آهنگساز آمریکایی معاصر می باشد. در این فرآیند، یک ایده موسیقایی همزمان در چند صدا تقلید می شود که به تدریج از همپایی خارج می شوند. این ناهمپایی فزاینده می تواند مانند آثار الکترونیکی او برای نوار صوتی به گونه ای پیوسته رخ دهد یا همچون اثرش برای پیانو به همین نام، پله ای و ناپیوسته باشد.

⁴⁰¹ به احتمال قوی «تار» یا شاید به احتمال بسیار ضعیف تر ساز «بانجو» باشد. افسوس که آگاهی ندارم مسئول این گزینش (از دید من) به جا، علی حاتمی کارگردان فیلم بوده است یا مرتضی حنانه آهنگساز آن؛ و این که آیا این تنظیمی از خود استاد حنانه است که در فیلم گنجانده شده است.

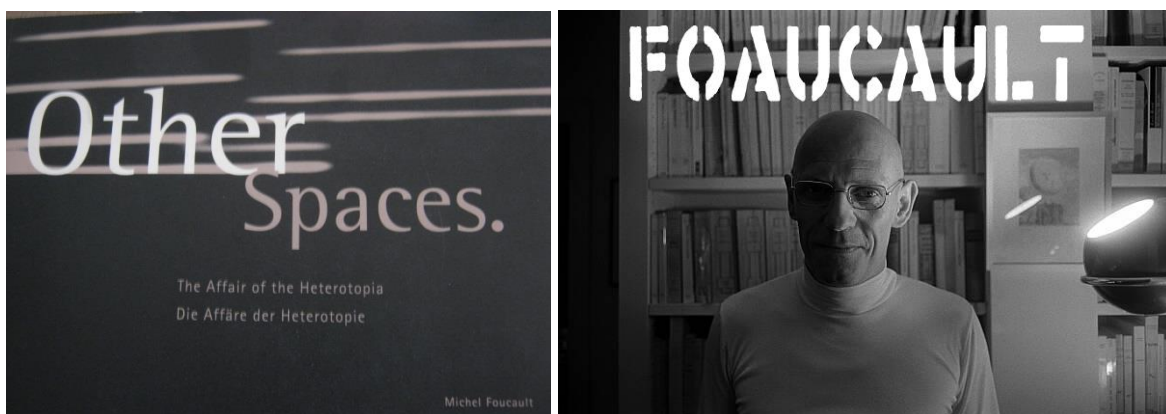
از مفهوم «دیگری»، چه واقعی یا توهمی، و چالشِ هویت در دل بیگانگی است، به خوبی منتقل می‌کند. این که تنها بیان نغمه ای آشنا توسط سازی نامتعارف، یعنی همنشینیِ عامدانه نچسب و سطحی دو دنیای موسیقایی دور از هم، چنین تأثیر خنده داری آفریده است، گویای توان معنایی و عاطفی منحصر به فردِ موسیقی در فیلم و تمایز ذاتی یا اکتسابی نشانگان آشنا و بیگانه در موسیقی است. اینجا نیز می‌توان همچون دیگر نمونه های موسیقی فیلم، با تمرین «حذف و جایگزینی موسیقی متن»، درک هر چه بیشتری از نقش مهم موسیقی در برآوردن خواستهٔ فیلمساز در این صحنه حاصل کرد.

سخنرانی ميشل فوكو در راديو فرانسه،

برنامه *Culture française*

زمان پخش: ۷ دسامبر ۱۹۶۶ - انتشارات سوركامپ آلمان

برگردان از زبان آلمانی: امير طبري ۴۰۲



سرزمين هايي وجود دارند بدون جا و مكان و تاريخ و بدون گاه شماری. شهرها، سياره ها، قاره ها، كهكشان هايي كه بر روي هيچ نقشه اي نيستند و در هيچ جايي يافت نمي شوند و آن هم به اين دليل ساده كه به مكاني تعلق ندارند. اين شهرها، قاره ها و سياره ها، به عبارتي، در سر و مغز انسان ها به وجود مي آيند و در واقع، در فاصله ميان واژه ها، در لايه هاي دروني روايت ها و يا در فضاي بي مكان خيال ها و در جاي خالي قلب ها و در يك كلام: در حال و هوای اوتوپي ها.

با اين حال به گمانم، در تمام جامعه ها اوتوپي هايي وجود دارند، كه دارای مكان مشخص، واقعي و قابل يافتن بر روي نقشه هستند و همچنين حضور زماني آنها را مي توان به دقت اندازه گرفت، به طوري كه در تقويم روزانه هم ثبت شدي اند.

به احتمال زياد هر گروه انساني به مرور زمان و با گسترش فعاليت هایش از همان فضا و مكان زيست خود كه در آن جاي گرفته و واقعن زندگي و كار مي كند، جا و مكان هايي را به عنوان اوتوپي جدا مي كند: لحظه بدیل (جايگزيني و يا درآميختگي واقعيت و تخيل *des moments uchroniques*).

و بدین گونه ادامه می دهیم. ما در يك فضاي خالي و خنثا زندگي نمی كنيم. زندگي، مرگ و عشق ورزشي ما روي يك تکه كاغذ چهارگوش روي نمی دهد. ما در فضايي زندگي می كنيم، می ميريم و عشق می ورزيم كه با نظم ساختماني خود به مكان هاي متعددی تقسيم شده است با مناطقی تاریک و روشن، در طبقه های مختلف، با پله ها، برآمدگی و فرورفتگی ها و راه های سخت و دشوار و هم چنین بخش هايي مشبك كه به آساني قابل عبورند. گذرگاه هايي چون خيابان ها، خط های راه آهن و

¹⁰² امير طبري پزشک متخصص بيهوشي، پژوهشگر در فلسفه اخلاق پزشکی است كه از او ترجمه ها و نوشته هاي مختلفی منتشر شده

قطارهای زیرزمینی هم وجود دارند و هم چنین استراحت گاه هایی چون قهوه خانه، سینما، ساحل دریا و هتل ها. و سرانجام خانه های بسته و خصوصی نیز برای آرمیدن. در میان این همه مکان های گوناگون، جاهایی هم وجود دارند که با مناطق دیگر کاملن تفاوت داشته و برخلاف آنها هستند و حتا به گونه ای آنها را پاک و یا خنثا نموده، جایگزین و حتا محو می کنند.

کودکان این ضد فضا (*contre-espace*) و گوشه و کناره های اوتوپیا را به خوبی می شناسند. منظورم همان باغ و بوستان است، اتاق کوچک زیر شیروانی و یا چادر سرخپوستی در آن اتاق است یا همان تخت خواب پدر و مادر- در بعد از ظهر پنجشنبه- که بر روی آن با شنا در میان لحاف و پتو می توان دریا را کشف کرد. تخت خواب اما آسمان هم هست، چرا که بر آن می توان بالا و پایین پرید. و جنگل است، که می شود خود را در آن پنهان نمود. و شب است، که می توان با به سر کشیدن ملافه تبدیل به روح شد. و سرانجام بازگشت پدر و مادر و هیجان تنبیه از سوی آنهاست.

در واقع فقط کودکان اختراع گر این ضدفضاها نیستند، زیرا به عقیده من کودکان هرگز چیزی را اختراع نمی کنند. بزرگسالان بچه ها را اختراع نموده و اسرار شگفت انگیز خود را در گوش آنها زمزمه می کنند و بعد هم از دست آنها دچار تعجب می شوند، گویی کودکان به آنها یاد می دهند. جامعه بزرگسالان خیلی پیشتر از کودکان ضد فضاهای خود، این محله ها و جاهای واقعی آن سوی تمام مکان ها را اختراع کرده است. از آن جمله اند بوستان ها، گورستان ها، دیوانه خانه ها، روسپی خانه ها، زندان ها، دهکده های کلوب مدیترانه (برای خوش گذرانی) و خیلی چیزهای دیگر.

من رؤیای دانشی را در سر دارم - با تاکید می گویم: دانش - دانشی که موضوع کار و بررسی آن همین مکان های گوناگون باشند. یعنی مکان های دیگر، که نفی واقعی یا اسطوره ای مکان هایی هستند که ما در آن زیست می کنیم. چنین دانشی به اتوپیی^{۴۰۳} ها نمی پردازد، بلکه پژوهنده هتروتوپیی هاست. چرا که ما باید این مفهوم اتوپیی را واقعن برای چیزهای بدون مکان بکار بریم، اما هتروتوپیی ها مکان هایی موجود هستند. در نتیجه، این دانش به نام هتروتوپولوژی نامیده شده و می شود. در اینجا مایلیم این دانش تازه بنیاد را بطور مشخص مطرح کنم.

نخستین اصل هتروتوپولوژی: به احتمال زیاد هیچ جامعه ای وجود ندارد که هتروتوپیی یا هتروتوپیی های خود را نیافریند. در اینجا بدون تردید با امری ثابت در تمامی گروه های انسانی روبرو هستیم. در واقعیت اما این هتروتوپیی ها می توانند شکل های بس گوناگونی داشته باشند و البته هم که چنین تغییر و تنوعی را دارند. شاید در تمام تاریخ جهان و بر روی کره زمین هیچ هتروتوپیی وجود نداشته باشد که ثابت و از تغییر مصون بوده باشد. ممکن است بتوان جوامع را بر اساس هتروتوپیی هایی که آنها ترجیح داده و یا اختراع کرده اند تقسیم بندی نمود. در چنین صورتی جوامعی که ابتدایی خوانده می شوند به مکان های مقدس و یا ممنوعه ای که هنوز هم وجود دارند، علاقه و توجه داشته اند. معمولن این گونه مکان ها برای کسانی که در شرایط بحران های بیولوژیکی خود بوده اند نیز در نظر گرفته می شدند. برای مثال، خانه های ویژه برای نوجوانان در مرحله بلوغ، زنان در زمان قاعده گی و یا در دوره زایمان. چنین هتروتوپیی هایی را اکنون در جامعه ما به سختی بتوان یافت. اما حتا تا سده نوزدهم این وظیفه بر دوش نظام وظیفه و مدارس استثنائی برای جوانان بود. نخستین تمایلات سکسی مردان می بایست نه در خانواده، بلکه در جای دیگری ابراز شوند. و من از خود می پرسم که شاید ماه عسل برای زنان جوان نقش هتروتوپیی و در همان حال هتروکرونی را بر عهده دارد (*Heterochronie*).



پاره گی پرده بکارت زن جوان نباید در همان خانه ای روی دهد که او در آن متولد شده و یا رشد یافته است، بلکه در یک ناکجا.

چنین هتروتوپی های بیولوژیکی و بحرانی البته به مرور زمان و بتدریج از میان رفته اند و هتروتوپی های دیگری جانشین آنها شده اند. تمامی مکان هایی که جامعه را در جای خود نگه می دارند و آن ساحل هایی که جامعه را دور تا دور در بر گرفته اند، بیشتر برای انسان ها به وجود آمده اند، انسان هایی که به طور متوسط و یا در رابطه با هنجارهای ضرور رفتارهای متفاوت خود را دارند. می توان به آسایشگاه های روانی، به زندان ها و هم چنین خانه سالمندان فکر کرد.

بیکاری در یک چنین جامعه پر مشغله ای چون جامعه ما یک انحراف رفتاری است. انحرافی که باید دلیل بیولوژیک داشته باشد، به ویژه اگر سالمندان دچار آن باشند. آنها در چنین موقعیتی آن اندازه نجیب و بزرگواری نیستند، هرگاه در سه هفته اول دوره بازنشستگی خود دچار سکت قلبی نشده و میدان زندگی را ترک نکنند.

دومین اصل دانش هتروتوپولوژی: هر جامعه ای در درازنای تاریخ خود می تواند هتروتوپی های ساخته و پرداخته خویش را لغو نموده و یا هتروتوپی های جدیدی را بیافریند. چنین است که کشورهای اروپایی از حدود دو دهه در تلاشند روسپی خانه ها را از میان بردارند، ولی نه چندان موفقیت آمیز، چرا که به جای روسپی خانه های قدیم، استفاده از تلفن در این زمینه شبکه بس گسترده تری را در بر می گیرد. برعکس آن گورستان است، که بنابر دریافت امروزی ما آشکارترین نمونه یک هتروتوپی را به نمایش می گذارد (گورستان بطور مطلق یک مکان دیگر است). گورستان به هیچ وجه چنین نقشی را همیشه در فرهنگ غرب نداشته است. تا دوران آغازین سده هژدهم گورستان در مرکز شهر قرار داشت و درست در کنار کلیسا قلب شهر را تشکیل می داد، ولی هرگز معنی شادمانی و نشاط نداشت. سرنوشت مشترک مردگان، به جز در موارد خیلی کم، چنین بود که آنها را بدون توجه به جسد هر مرده ای، در گور جمعی می انداختند. تعجب آور این بود که درست با رشد فرهنگ آته ایستی، که از اواخر سده هژدهم پا گرفته بود، استخوان مردگان معنای فردگرایانه به خود گرفت و هر کسی حق برخورداری از تابوت شخصی کوچک خود را یافت. از سوی دیگر، تمامی این استخوان ها، تابوت ها، مقبره ها و گورستان ها را از شهر بیرون برده و در حاشیه آن جای دادند و دلیل آن هم خطر بیماری های واگیردار و یا در هر حال امکان سرایت مرگ مردگان بود. البته تمام این ماجرا در سده نوزدهم و در دوران امپراتوری دوم به وقوع پیوست. تازه در دوران ناپلئون سوم بود که گورستان های پاریس به بیرون از شهر منتقل شدند. در اینجا اشاره من به گورستان قربانیان بیماری سل است - یعنی یک هتروتوپی خیلی مشخص و آشکار. من به گورستان زیبای مانتون می اندیشم که مسلولین بیشمار در آن جای گرفته اند، آنها برای مرگ و دفن خود به آنجا آمده بودند - یک هتروتوپی دیگر.

هتروتوپی ها بطور معمول در یک جا و در همان محل دربرگیرنده فضاهای پرشماری هستند، فضاهایی که در واقع با هم ناسازگارند. نمونه ای از آن تئاتر است که سلسله ای از مکان هایی را بر صحنه خود به نمایش می گذارد که با یکدیگر کاملن بیگانه اند. و سینما یک سالن بزرگ مستطیل است که در آخر آن بر پرده ای دو بعدی یک فضای سه بعدی پرتو افکن می شود. البته کهن ترین نمونه هتروتوپی یک باغ یا بوستان است. آفریده ای کهن سال که بی تردید در شرق معنایی جادویی داشته است. بوستان سنتی پارس ها یک مستطیلی بود که به چهار بخش تقسیم می شد - به نشانه چهار عنصر سازنده جهان.

در وسط بوستان که محل تقاطع این چهار بود، مکانی مقدس وجود داشت: یک چشمه و یا یک معبد. پیرامون این مرکز و دور تا دور آن با کمال مهارت دنیایی از گیاهان ترتیب داده شده بود. با این نظر داشت که فرش های شرقی در اصل تصویرگر این بوستان ها و گلستان ها بوده اند، اهمیت افسانه ای قالیچه های پرند و پرواز آنها در جهان قابل فهم می شوند. فرش ها در معنای سراسر خود همان باغ های زمستانی کنونی اند. بوستان یک فرش است، که بر روی آن تمامی جهان به کمال سمبلیک خود می رسد، و در همان حال یک باغ است، که توان حرکت در فضا را دارد. آیا آنچه را که راوی هزار و یک شب شرح داد، پارک بود یا فرش؟ ما می بینیم که تمام زیبایی های جهان در این آینه جمع شده اند. بوستان از دوران باستان یک مکانی برای اوتوپیی است. این احساس که رمان و داستان ها را می توان در بوستان ها جای داد، به این دلیل است که رمان بی تردید از نهاد بوستان بوجود آمده است. رمان نویسی یک فعالیت باغبانی است.

به نظر می رسد هتروتوپیی ها اغلب در رابطه با شکستگی های ویژه زمانی قرار دارند. اگر چنین بگوییم، آن ویژگی ها با هتروتوپیی ها خویشاوند هستند. در این صورت، گورستان مکان آن زمانی است که دیگر جاری نیست. می توان کاملن بطور کلی گفت در جامعه ای هم چون جامعه ما، هتروتوپیی هایی وجود دارند که آنها را می توان هتروتوپیی های زمان نامید، زیرا آنها چیزهایی را برای ابدیت اندوخته اند. نمونه هایی از آنها موزه ها و کتاب خانه ها هستند. در سده هفدهم و هژدهم موزه ها و کتاب خانه ها جاهای ویژه و نا آشنایی بودند و هر یک سلیقه خودشان را بیان می کردند. ایده جمع آوری چیزها و در همان حال توقف زمان و یا حتی همه چیز را بی انتها به یک مکان ویژه سپردن؛ ایده آفرینش بایگانی عمومی یک فرهنگ؛ خواست گرد آوردن همه زمان ها، همه دوران ها، همه فرم ها و سلیقه ها در یک مکان؛ ایده ساخت فضایی برای تمام زمان ها و گویی این فضا خود می تواند همواره خارج از زمان باشد؛ چنین ایده ای بطور کامل مدرن است. موزه و کتاب خانه هتروتوپیی های ویژه و عجیب فرهنگ ما هستند.

هتروتوپیی هایی هم وجود دارند که در طرز و گونه پیوستگی خود با زمان، نگاه به ابدیت ندارند، بلکه در جشن و چگونگی برگزاری آن با زمان پیوند می گیرند: هتروتوپیی هایی با گرایش موقت و نه برای همیشه.

تئاتر قطعن به این گروه تعلق دارد و هم چنین "شهر بازی سیار"، این مکان شگفت انگیز حاشیه شهر که گهگاه هم در مرکز شهر، دو یا سه بار در سال بر پا می شود، با دکه ها و غرفه های مختلف، با مشت زن ها و ماربدوشان و فالگیرهایش. پدیده ای جدید در تاریخ فرهنگ ما دهکده هایی هستند برای گذراندن تعطیلات. فکر من به روستاهای پلییزی در سواحل دریای مدیترانه پر می کشد، جایی که به شهرنشینان ما پیشنهاد سه هفته تعطیلات در برهنگی کامل را می دهند.

کلبه های ساخته شده از نی در جزیره جریه تونس هم دارای برخی نسبت ها و ارتباط ها با کتاب خانه ها و موزه ها هستند، چرا که مربوط به هتروتوپیی های ابدی می شوند. افراد را به آنجا دعوت می کنند تا در کهن ترین سنت های بشری شرکت نمایند، امری که در همان حال نفی کننده هر کتاب خانه و موزه ای هم هست، چرا که از این راه خواهان جمع آوری زمان نیستند، بلکه بر خلاف آن، می خواهند زمان را محو کنند تا به آن برهنگی نخستین و بی گناهی هبوط یا فروافتادن انسان از پردیس بازگردند. در میان هتروتوپیی های جشن، یعنی هتروتوپیی های موقتی، جشن های شبانه در روسپی خانه ها هم بوده و هستند که از ساعت شش بعداز ظهر آغاز می شوند، چنانچه در رمان (*Die Dirne Elisa*) شرح داده شده است.

هتروتوپیی های دیگری وجود دارند که مربوط به جشن نیستند، بلکه با انتقال و گذار، با دگرگونی، با دردسر و مشکلات تولید مثل ارتباط دارند. در سده نوزدهم دبیرستان ها و پادگان ها می باید از کودکان بزرگسالان را می ساختند، از روستایی ها شهروندان را، از ساده ها و بی سوادان افراد روشن گری شده را. امروزه می شود در این رابطه از زندان نام برد.

به عنوان پنجمین و آخرین اصل هتروتوپولوژی مایلم از این واقعیت یاد کنم که هتروتوپیی ها همواره دارای سیستمی از باز و بسته شدن هستند که آنها را از محیط اطراف جدا می کند. ورود به هتروتوپیی ها مانند ورود به آسیاب نیست، بلکه فرد یا مجبور به ورود می شود (البته این امر برای زندان صادق است)، یا اینکه فرد باید آیین پاکسازی و مراسم لازم برای ورود به آنرا آموخته باشد. حتا هتروتوپیی هایی وجود دارند که به گونه نیمه مذهبی- نیمه بهداشتی فقط در خدمت پاک سازی هستند مانند حمام مسلمانان و یا پاکسازی در حمام سونای اسکاندیناوی که به ظاهر فقط امری بهداشتی هستند، ولی بار شدید مذهبی و طبیعت باورانه دارند. گونه ای از هتروتوپیی ها خود را بطور کامل در برابر دنیای خارج بسته اند ولی در همان حال کاملن باز هستند. هر کسی اجازه ورود به آنجا را دارد، ولی فرد پس از ورود به آن متوجه وهم و فریب خوردگی خود می شود و در می یابد که به هیچ جا وارد نشده است. این هتروتوپیی یک محل باز است ولی ما را همیشه در بیرون خود نگه می دارد. نمونه آن در خانه های آمریکای جنوبی سده هجدهم بود که در کنار خود و در واقع پیش از درب ورودی، اتاقک کوچکی وجود داشت که از بیرون بطور مستقیم در دسترس بود و برای مهمانان در حال سفر در نظر گرفته شده بود. هر کسی می توانست در هر زمانی به آن اتاق آمده و پس از خواب و استراحت شبانه یا انجام هر گونه امور مربوط به خود آنجا را در روز بعد ترک کند، بدون اینکه از سوی کسی دیده و یا شناخته شود. از آنجا که هیچ راه ورودی از این اتاق به خانه واقعی وجود نداشت، آن مهمان مسافر هم نمی توانسته پا به درون خانه بگذارد. اتاقک بطور کامل یک هتروتوپیی برونمی بود. می توان آنرا با مدل آمریکایی مقایسه نمود که فرد در سفر با خودرو و با معشوقه خود به آنجا می رفت، جایی مخفی برای ارضای پنهانی تمایلات جنسی غیرقانونی.

سرانجام هتروتوپیی هایی وجود دارند که به ظاهر باز هستند، اما امکان ورود را فقط کسانی دارند که از پیش آنرا کسب کرده باشند. آنجا از دید یک فرد بازترین جاست و دسترسی به آن ساده ترین کار می نماید، ولی واقعیت این است که آنجا سرشار از راز و رمز است. دست کم آراگون یک بار به خانه لذت یا روسپی خانه وارد شده بود:

"هنوز که هنوز است من بدون داشتن اندازه ای از هیجان یک بچه مدرسه ای وارد آنجا نمی شوم و از آستانه آن، با قابلیت تحریک پذیری ویژه اش، عبور نمی کنم. در آنجا طمع ورزی انتزاعی بزرگی را دنبال می کنم که گهگاه در برخی از صورت هایی که عشق من بودند خود را نشان می دهد. گونه ای از شوق و تمنا در وجودم می گسترند. من در هیچ لحظه ای به جنبه اجتماعی آن مکان فکر نمی کنم. بیان جدی مفهوم خانه لذت (*maison de tolérance*) ناممکن است."

در اینجا ما بدون تردید با وجود واقعی هتروتوپیی روبرو می شویم. آنها تمام فضاهای دیگر را بر دو گونه به پرسش می گیرند:

یا مانند آراگون در خانه لذت، وهم و خیالی را می آفرینند تا از تمامی واقعیت های دیگر به عنوان وهم و خیال پرده بردارند، یا بطور واقعی یک فضای واقعی دیگری را می آفرینند تا برخلاف بی نظمی مغشوش فضای ما یک نظم کاملی را نمایش دهند.

کلونی ها در زمان های مشخص و پیش از همه در سده هژدهم چنین کارکردی داشتند. البته که کلونی ها استفاده اقتصادی داشتند، اما ارزش های خیالی را هم به آن می چسباندند، ارزش هایی که وجود خود را مدیون هتروتوپیی ها هستند. انجمن های پیوریتن انگلستان در سده هفدهم و هجدهم تلاش کردند در آمریکا جامعه ای به طور مطلق تکامل یافته بنیان گذاری کنند.

در پایان سده نوزدهم تا آغاز سده بیستم، مارشال *Lyautey* و جانشین های او رؤیای حاکمیت نظامی و جامعه ای با نظم ارتشی را برای کلونی های فرانسه در سر می پروراندند. حیرت برانگیزترین نمونه، تلاش یسوعیان در پاراگوئه است. آنها دست به ساختن کلونی بزرگی زدند که در آن تمامی زندگی تنظیم شده بود و کمونیسمی تمام عیار حکومت می کرد، زمین و دام به همه تعلق داشتند. هر کسی فقط اجازه داشتن باغ کوچکی را داشت. خانه ها در دو خیابانی بنا شده بودند که در یک تقاطع نود درجه به هم می رسیدند. بر پیشانی دهکده کلیسا قرار داشت، در یک سمت مدرسه و در سمتی دیگر زندان واقع شده بود.

یسوعیان زندگی ساکنین کلونی را از شب تا صبح و از صبح تا شب با دقت تنظیم کرده بودند. در ساعت پنج صبح ناقوس دهکده به صدا در می آمد و آغاز کار را اعلام می کرد، هنگام ظهر مردان و زنانی را که در مزارع کار می کردند به دهکده فرا می خواندند و در ساعت شش بعد از ظهر وقت صرفه جمعی شام بود. در نیمه های شب "زنگ همسران" به صدا می آمد، زیرا یسوعیان خواهان افزایش تولید مثل در کلونی بودند: نواختن آرام زنگ برای رشد جمعیت.

کلونی هم این قوانین را اجرا می کرد. جمعیت بومی آمریکای جنوبی از ۱۳۰۰۰۰ نفر در آغاز کلونی سازی یسوعیان تا اواسط سده هجدهم به ۴۰۰۰۰۰ نفر رسید. در اینجا ما نمونه جامعه ای در خود بسته کامل را می بینیم که هیچ گونه ارتباطی با بقیه دنیا نداشته است، به جز بازرگانی و پذیرش بیشتر باورمندان یسوعی. در این کلونی ما یک هتروتوپی داریم، که به اندازه ای کافی ابتدایی است تا بتواند و بخواهد امکان یک توهم و خیال فریبنده ای را ممکن سازد. در لذت خانه، اما بر خلاف آن، یک هتروتوپی را داریم که به اندازه ای نرم و هوشمند است که بخواهد و بتواند تنها با کمک وهم و خیال واقعیت را نابود کند.

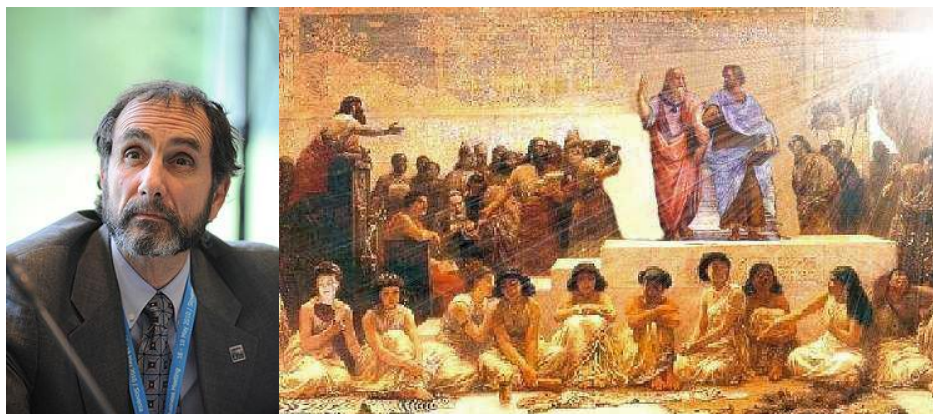
و با توجه به اینکه کشتی ها، کشتی های بزرگ در سده نوزدهم، قطعه ای فضای شناور هستند. یعنی مکان هایی بدون مکان، تنها متکی به خود، در خود بسته و در همان حال رها در دریای بی انتها، که از بندری به بندری دیگر، از یک پست نگهبانی به پستی دیگر، از این لذت خانه به آن لذت خانه تا رسیدن به یک کلونی برای به چنگ آوردن گران بهاترین چیزهایی که آن باغ ها و مزرعه های گفته شده عرضه می کنند. بنابراین اهمیت کشتی برای تمدن ما، دست کم از سده شانزدهم به این سو، روشن تر می شود؛ کشتی نه تنها یک ابزار برای تکامل اقتصادی، بلکه هم چنین بزرگترین انبار فانتزی بوده است. کشتی هتروتوپی با بالاترین درجه تکامل ممکنه است (*par excellence*). تمدن های فاقد کشتی چونان کودکانی هستند که تخت خواب والدین برای بازی خود ندارند، پس رؤیاهایشان خشک می شود و در آنجا جاسوسی و خبرچینی به جای ماجراجویی قرار می گیرد و به جای جنگجویان دریایی، پلیس های بد.

ساختار و عملکرد یک گفتگوی سقراطی

(لو مارینوف ۴۰۴ - برگردان: آریتا رضوان ۴۰۵)

برگردان از متن انگلیسی:

The Structure and Function of a Socratic Dialogue



۱. گفتگوی سقراطی چیست؟

گفتگوی سقراطی روشی است که طی آن، گروهی کوچک (۵ تا ۱۵ نفره) که توسط یک تسهیل گر هدایت می شوند، به پاسخ دقیقی به یک سوال عمومی و فراگیر می رسند؛ به عنوان مثال "خوشبختی چیست؟"، "صداقت چیست؟"، "آیا تقابل، ثمره ای می تواند داشته باشد؟". گفتگوی سقراطی را نباید با روش سقراطی یا منطق سقراطی که در نوشته های افلاطون به آن پرداخته شده، اشتباه گرفت. در منطق سقراطی، سقراط اغلب به مردم کمک می کرد تا تناقضات در تعاریف خود از موارد عام را کشف کنند. در مقابل، گفتگوی سقراطی به یک گروه کمک می کند تا در مورد یک امر به کشف آنچه که هست بپردازند، و نه آنچه که نیست.

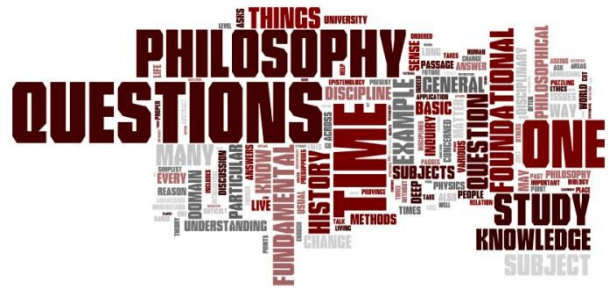
۲. روش گفتگو

روش گفتگوی سقراطی هم مانند هدفش پاداش دهنده است. این روش گروه تصمیم گیرنده را درگیر اجماع می کند، که مشخصاً برخلاف بسیاری از دیگر روش های عملکردی می باشد. نخست آنکه، چون گفتگوی سقراطی نه مناظره و نه نوع دیگری از رقابت است، برنده یا بازنده ای ندارد. گروه به عنوان یک کل در رسیدن به نتیجه گفتگو، و در زمان اختصاص داده

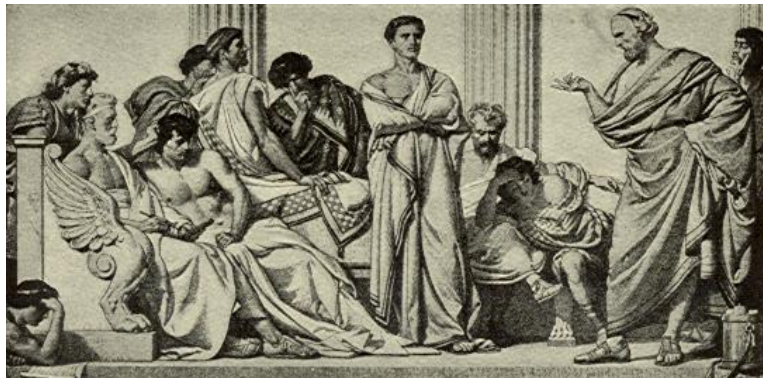
404 لو مارینوف، فیلسوف و نویسنده کانادایی است که در حال حاضر استاد فلسفه در کالج شهر نیویورک و همچنین مؤسس و مدیر انجمن پزشکان فلسفی آمریکا است. از معروفترین کتابهای او «افلاطون به جای پروزاک» است و در این کتاب ادعا می کند که می توان فلسفه را به عنوان یک راهنمای هنر زندگی به کار گرفت و از فلسفه می توان همچون «پروزاک» یا دارویی علیه افسردگی استفاده کرد.

405 آریتا رضوان، دارای مدرک مهندسی معماری از دانشگاه تهران و دکترای برنامه ریزی و توسعه از دانشگاه یو اس سی آمریکا است.

شده، موفق می شود یا شکست می خورد. هر مرحله از این فرآیند با اجماع به دست می آید. بنابراین هر سوال مربوط، شک، آگاهی، مشاهده، و یا اعتراض ارائه شده از طرف یکی از شرکت کنندگان توسط گروه به عنوان یک کل و تا زمانی که همه از شور و مشورت راضی شوند، بررسی می شود.



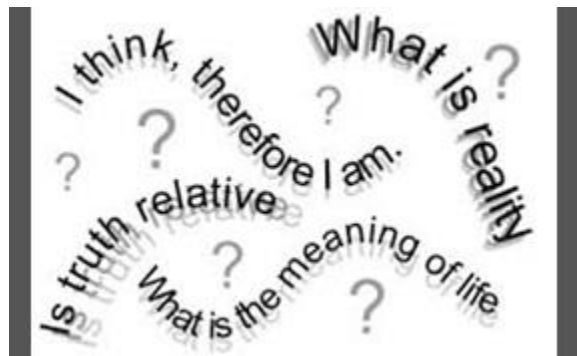
روش تصمیم گیری با اجماع به وضوح در مقابل سایر روشهای تصمیم گیری گروهی قرار می گیرد، که شکست هایشان برای همه کسانی که از عیوب خود رنج می برند، روشن است. یک مباحثه ممکن است در خدمت تمرین حاضرجوابی، بذله گویی، مهارت بلاغی و قدرت متقاعدکنندگی باشد، اما مناظره کنندگان در رقابتی درگیر می شوند که برنده ممکن است از موضع زبان آوری دفاع کرده باشد. یک صندوق رای ممکن است در خدمت سنجش آرای اکثریت باشد، اما رای دهندگان به ندرت به مسائل مخاطره آمیز نزدیک می شوند. سلسله مراتب قدرت در خدمت انتقال دستورات قرار می گیرد، ولی معمولاً نمی توان این دستورات را مورد پرسش قرار داد و یا در مورد آنها بحث کرد. آفت جان زندگی آکادمیک و سیاسی قطعاً کمیته ها هستند، گروهی که برای تصمیم گیری شکل می گیرند، در حالی که به شدت کاراکتری متفرق، رنجش آور، زد و بندی، یا ناسازگار و یا آلوده به مصالحه های ناپاک دارند. جای تعجب نیست که روشهای تصمیم گیری گروهی بیش از پیمان آفرینی، نفاق آفرینند، به جای اتحاد، تفرقه افکنند. حقیقت قربانی مصلحت اندیشی می شود، اجماع به ضرورت زمان حاصل می شود. چنین روشهایی خدشه دار و مستعد ایجاد نارضایتی هستند. در مقابل، گفتگوی سقراطی اختلاف را پیش بینی می کند و آن را به اجماع بدل می کند.



روش اجماع، ناخالصی را از گفتگوی سقراطی جدامی کند. فضیلت هایی چون تحمل و صبر و توجه، اندیشه و مدنیت پیروز می شوند. همچنین فرصت برای احساساتی که در گروههای بزرگتر و پویا، بالا و پایین شود، رشد و افول کنند، وجود دارد. زمانی که شرکت کنندگان در روند یک گفت و گوی سقراطی درگیر می شوند، به تدریج در می یابند که این گفتگو نه یک مناظره است، نه انتخابات، نه یک سلسله مراتب فرماندهی، و نه یک جلسه کمیته. این یک جستجوی همیارانه است برای یافتن یک

حقیقت عمومی، که اگر امکان پذیر باشد، توسط این گروه کشف خواهد شد. نزدیکترین روش معادل به این روش، شور و مشورت هیئت منصفه است. هیات منصفه نیز برای رسیدن به اجماع تلاش می کنند و به بحث آزاد می پردازند. اعضای هیئت منصفه باید راضی شوند و بر شک معقول، قبل از بیان عقیده راسخ خود غلبه یابند؛ همچنین که شرکت کنندگان در یک گفت و گو سقراطی، قبل از بیان یک تعریف جمعی.

با این حال تفاوت‌های آشکاری نیز وجود دارد. هیچ شخصی در گفتگوی سقراطی مورد محاکمه قرار نمی گیرد، در عوض، یک حقیقت غیر شخصی موضوع جستجو است. شرکت کنندگان توسط قوانین کاملاً متفاوتی به هم مرتبطند، نه قواعد حقوقی، بلکه قواعد یک گفتمان منطقی. گروه به خودی خود شواهد را ارائه می دهند، تصمیم می گیرند هر مدرکی چه اهمیتی دارد، و تمام شواهد خود را از درون تولید و تفحص خواهند کرد. در حالی که هیئت منصفه منفعلانه برای یک محاکمه تعیین می شوند و سپس حکم خود را اعلام می کنند، در گفت و گو سقراطی گروه فعالانه معادل حاکمه و حکم را تولید می کنند. گفت و گو سقراطی خودکفاست.



در یک گفت و گو سقراطی سه سطح (یا مرتبه) گفتمان وجود دارد: اول، بیان گفتگو به خودی خود؛ دوم، استراتژی جهت و شکل گفت و گو در آغاز. سوم، متادialog در مورد قوانین حاکم بر گفت و گو. تسهیل گر هیچ نقش موثری در گفتمان واقعی سطح اول بازی نمی کند؛ او به سادگی اقدامات هر مرحله را با توجه به ساختار تجویز شده (بخش بعد را ببینید)، یادداشت برداری می کند. تسهیل گر نقش حداقلی در سطح دوم استراتژی گفتمان ایفا می کند؛ اما ممکن است (اگر از او خواسته شود) پیشنهاداتی در مورد استراتژی های موفق ارائه دهد. تسهیل گر نقش مهمی در سطح سوم، متادialog، بازی می کند. توضیح متادialogی در هر زمان، توسط هر یک از اعضای گروه می تواند درخواست شود هر گاه که به دنبال روشن شدن یک قانون یا ماده حاکم بر گفت و گو به عنوان یک کل باشد. تسهیل گر مسئول پاسخ گویی به سوالات متادialogی است. همچنین اگر به قضاوت تسهیل گر برخی از مسایل نیاز به روشنگری دارند، ممکن است متادialog را در هر زمان آغاز کند. بنابراین تسهیل گر گفتگوی سقراطی مانند رهبر یک ارکستر است: هیچ صدای صریح و روشنی در ارکستر ندارد، اما نقشی و رای صدا در رهبری آن دارد.



۳. ساختار گفتگو

گفت و گوی سقراطی ساختار بسیار خاص و متقارنی دارد که می شود آن را به یک ساعت شنی تشبیه کرد. در بالا و پایین بیشترین و در میان کمترین پهنا را دارد. ابتدا در بالا، گفتگو با یک سوال عمومی مورد نظر آغاز می شود (به عنوان مثال "صداقت چیست"). سپس از هر یک از اعضای گروه خواسته می شود که به طور خلاصه یک مثال از تجربیات خود را که عمومیت سوال را متبلور یا مجسم می کند، بیان کنند. گروه می تواند آزادانه مثال هر فرد را مورد سوال قرار دهد تا به درک بهتری از آن تجربه خاص برسد. نمونه ها باید تجربه شخصی باشند؛ در گذشته نزدیک اتفاق افتاده باشند؛ بیش از حد احساسی نباشند؛ و تا حد امکان ساده باشند. حتی ساده ترین مثال می تواند به پیچیدگی قابل توجهی در یک گفت و گوی تحلیلی منجر شود.

سپس گروه یکی از نمونه ها را به عنوان محور گفت و گو انتخاب می کند. نمونه انتخابی مانند وسیله نقلیه برای فرآیند گفتگو به کار گرفته می شود. پس از آن شخصی که نمونه انتخاب شده را ارائه داده است به ذکر جزئیات آن، تا حد ممکن می پردازد و سوالات گروه را که به دنبال درک جزئیات نمونه به اندازه لازم اند، در هر مرحله پاسخ می دهد. تسهیل گر، پاسخ های روشنگرانه به نمونه انتخابی را در هر مرحله یادداشت برداری می کند، به طوری که گروه "تاریخ" مکتوبی داشته باشد که به طور مداوم بتواند به آن رجوع کند.

گروه پس از آن باید دقیقاً تعیین کند که کجا در این نمونه، پاسخ آن سوال اولیه نهفته است. به عنوان مثال، اگر سوال درباره "صداقت" است، گروه باید تعیین کند که مفهوم صداقت در کجای این مثال نهفته است. در چه مرحله یا مراحل اتفاق می افتد؟ بین و یا در میان کدام مراحل رخ می دهد؟ و الی آخر.

به دنبال آن، گروه باید بر سر یک تعریف از صداقت تصمیم بگیرد که به اندازه کافی چیزی را که در این مثال حدود و ثغور آن را تعیین کرده اند، توصیف کند. اجماع بر سر این تعریف، گروه را به میانه باریک ساعت شنی می رساند. کلیت موضوع بررسی در حال حاضر شکل گرفته است. این نقطه عطف ساختار مفهومی (و تقریباً اواسط ساختار زمانی) گفت و گو است.

از اینجا گفت و گو شروع به گسترش می کند. تعریف به دست آمده مجدداً برای هر یک از نمونه های دیگر، که به تفصیل شرح داده نشده اما خلاصه و نوشته شده اند، به کار می رود. اگر تعریف واقعا عمومیت داشته باشد برای هر مثال کارآمد است. اگر نه، پس باید آن را بر این اساس جرح و تعدیل کرد.

در مرحله نهایی، به سمت پایین ساعت شنی، گروه نمونه های مغایر را ارائه و تلاش خواهد کرد تا تعریف به دست آمده را تضعیف یا مخدوش نماید. جرح و تعدیلات مجددی در صورت لزوم صورت خواهد گرفت؛ اگر نه، پس این گروه در تلاش خود موفق شده است.



۴. چگونگی آماده شدن برای یک گفت و شنود

لازم نیست شما یک فیلسوف بوده، یا مدارک فلسفی داشته باشید تا در یک گفت و گو سقراطی شرکت کنید. پیش فرض جذاب این گفت و گو آن است که حقایق عمومی بر تجارب خاص استوارند. هدف این گفت و گو رسیدن از جزء به کل است. هرگز ارجاعی به ادبیات فلسفی داده نمی شود، و نه نیازی به آن وجود دارد. سوال انتخاب شده نه با استناد به افکار افلاطون و یا نیچه، بلکه با بحث در مورد تجارب اعضای گروه پاسخ داده خواهد شد. همه ما دارای تجربی هستیم و همه ما می توانیم برای خود فکر کنیم. رجوع به آثار منتشر شده در یک گفت و گو سقراطی قابل قبول نیست؛ تنها ارجاع به تجربه شخصی مشخص به حساب می آید و کافی است. در قلمرو هنرهای فلسفی نتیجه تجربیات جمعی می تواند حقایق بیشتری را به دست آورد و بنابراین عمومیت بیشتری نسبت به تعمق عقل فردی، هر چقدر هم که جایگاه بزرگی داشته باشد، دارد. گفت و گو یک سمفونی است، نه یک تک نوازی. بنابراین بهترین آمادگی، بازکردن ذهن است و یک مثال خوب (اگر سوال از قبل معلوم است).

سوال:

سوالات به شکل "X چیست؟" بهتر کار می کنند. بنابراین "صداقت چیست؟"، "شادی چیست؟"، "آزادی چیست؟"، و یا "عدالت چیست؟" انتخاب های خوبی برای یک گفت و گو سقراطی می باشد. گروه بهتر است سوال خود را در صورت امکان از قبل آماده کنند، و یا در صورت لزوم با تسهیل گر مشاوره کنند.

مثال:

وقتی سوال انتخاب شد، هر یک از اعضای گروه باید به مثالی از زندگی خود فکر کنند که مظهر عمومیت سوال را داشته باشد یا این عمومیت در آن نهفته باشد. باز هم تاکید می کنم، یک مثال موفق خصوصیات زیر را باید داشته باشد. باید در گذشته نزدیک رخ داده باشد؛ شاخ و برگهای اضافی آن باید حذف شده باشد. نباید بیش از حد احساسی باشد - در غیر این صورت

ممکن است گفتمان منطقی را به مخاطره اندازد. باید تا حد امکان ساده و مختصر باشد. باید یک مثال شخصی باشد و فرد مایل باشد به سوالات گروه درباره جزئیات آن پاسخ دهد. شرکت کنندگان بهتر است به نمونه های خود از قبل فکر کنند.



مقررات عمومی:

در حالی که تسهیل گر مسئول هدایت گروه در زمان گفت و گو است، از شرکت کنندگان خواسته می شود تا قوانین زیر را رعایت کرده، تجربه با ارزشی به دست آورند.

۱. شک و تردید خود را بیان کنید.

۲. به دیگران توجه کنید.

۳. از تک گویی خودداری کنید.

۴. بدون پیش فرض سوال خود را بپرسید.

۵. به آثار منتشر شده ارجاع ندهید.

۶. برای اجماع تلاش کنید.

معیارهای یک مثال خوب:

۱. باید تجربه اول شخص باشد.

۲. باید در زمان نزدیک اتفاق افتاده باشد.

۳. نباید بیش از حد احساسی باشد.

۴. باید مختصر باشد.

۵. باید ساده باشد.

۶. فرد ارائه کننده باید مایل به پاسخ به سوالات گروه باشد.

اروپا باید در هم بشکند: گفتگو با فیلسوف ایتالیایی،

جورجو آگامبن (برگردان از امیر طبری ۴۰۶)



مصاحبه به نقل از:

نشریه آلمانی تسایت

۲۷ اوت ۲۰۱۵



تسایت: شما با انتقاد از اروپا به عنوان یک اتحادیه صرفن اقتصادی مورد خشم و ناراحتی قرار گرفته بودید، ولی در این میان به نظر می آید گویی شما حق داشته اید: بحران یونان فقط بر سر پول بحث در گرفته بود. درام یونانی را چگونه داوری می کنید، آیا اروپا دو پاره می شود؟

جورجو آگامبن: اروپا، آن گونه که در آرزوی من است، تنها هنگامی می تواند وجود داشته باشد که اروپای واقعی موجود در هم شکسته شود. از همین رو یونان، حتا با این ناامیدی تلخ از رهبری سیاسی خودش، می توانست یک نقش تعیین کننده ایفا نماید. شما از شکاف سخن گفتید: البته که اگر یونان واقعی اتحادیه اروپا را ترک می کرد، اروپای حقیقی در آن می بود و نه

در بروکسل، یعنی جایی که - ظاهرن اکثریت اروپایی ها نمی دانند- هر تصمیمی توسط کمیسیون هایی گرفته می شود که نیمی از اعضای هر یک از آنها را نمایندگان صنایع بزرگ شاخه های اقتصادی مربوطه تشکیل می دهند.

در مرتبه نخست می باید دربرابر این دروغ ایستاد که گویا قرارداد میان حکومت ها، که به عنوان قانون اساسی عرضه می شود، تنها اروپای قابل تصور است و این لابی نهادینه بدون آینده که تیره ترین دین، یعنی دین پول، را تجویز می کند، وارث محق روح اروپاست.

تسایت: آیا پدیداری بحران آن هم در آتن، برای شما معنای سمبولیک دارد؟ احتمالان هایدگر می گفت که در آتن یک " راه اروپایی" به پایان می رسد. چه معنی ژرف تری در پس این بحران نهفته است؟

آگامبن: اینکه معنای بحران از چارچوب اقتصادی بیرون می زند، قابل چشم پوشی نیست. با فروکاستن و محدودیت آن به جنبه های اقتصادی، دچار خطر از دست دادن آنچه می شویم که ضروری است. چرا که پرسش اصلی چنین است: در پس سرکردگی گلوبال پارادایم اقتصادی چه چیزی نهفته است؟ علت های پایه ای دگرگونی های سیاست توسط اقتصاد کدامند؟

ما گریبان گیر مشکلی هستیم که در آن سوی منافع ویژه سرمایه دار و بانکدار یک امر تعیین کننده ای نه فقط تاریخ اروپا، که نوع بشر را رقم می زند. اتفاق ضعف سنت های مارکسیستی در همین است که در تجزیه و تحلیل های اقتصادی توقف کرده است. قدرت های تاریخی - سیاست، دین، هنر و فلسفه- که تاریخ غرب را هدایت کرده اند، دست کم از جنگ جهانی اول به این سو، در جایگاهی نیستند که خلق های اروپا را برای هدف های مشخص بسیج کنند. آری، مفهوم "خلق" هم معنای خود را باخته است و مردمانی که به جای آن آمده اند، کوچکترین خواست و نیتی برای عهده گرفتن یک نقش تاریخی هر چند تغییر یافته ای را ندارند. و این شاید خوب باشد، اگر به نقش خلق هایی بیاندیشیم که در سده نوزدهم و بیستم برای ایشان در نظر گرفته شده بود. سرکردگی اقتصادی امروزی بر چنین زمینه ای قرار دارد. در کمبود وظیفه و نقش تاریخی است که تأمین زندگی بیولوژیک بالاترین و آخرین وظیفه سیاست شناخته شده است. به نظر می رسد که پارادایم سرکردگی اقتصادی در همراهی با چیزی است که میشل فوکو آن را بیوپولیتیک عادی نامیده است: تأمین زندگی به عنوان وظیفه برجسته سیاسی. البته زندگی به خودی خود مفهومی تهی است که می تواند، آن گونه "آیوان ایلک" (فیلسوف اتریشی- آمریکایی *Ivan Illich*) نشان داد، هم دربرگیرنده یک اسپرم و هم یک فرد، یک سگ یا یک زنبور، یک جنین و یا یک یاخته باشد. از همین رو اقتصاد یا به هیچ جا راه نمی برد و یا مانند تاریخ تمامیت گرایان سده بیستم و ایدیولوژی حاکم کنونی مبنی بر نامحدود بودن رشد اقتصادی، نابودکننده همان زندگی است که در تصور دارد.

تسایت: اگر درست باشد که اقتصاد راه به نیستی برده و هیچ استفاده ای ندارد، آیا نباید جهت فکر را کاملن چرخاند و از خود پرسید، بحران اقتصادی تا چه اندازه به بحران فکری و متافیزیکی بر می گردد، دست کم به بحرانی در فرهنگ اروپایی؟

آگامبن: من نگفتم که اقتصاد هیچ فایده ای ندارد. کاملن برعکس: اقتصاد کاملن پرفایده است، خدمت محض و استفاده خالص است. زندگی انسان با آن وارد میدان ابزار و چیزهای مورد استفاده شده است. اقتصاد در پیوستگی با تکنیک، جانشین برده ها، یعنی ابزار جاندار دوران باستان شد. می خواهم بگویم که اقتصاد به خودی خود نه چیزی می داند و نه توانایی تصمیم دارد که برای چه می باید خدمت کند. همین گونه هم هست در رابطه با بحرانی که درباره اش این همه صحبت می شود. به یادآوریم که واژه یونانی بحران (*crisis*) به معنی داوری، حکم و تصمیم است. بحران در سنت پزشکی آن گاهی است که پزشک در برابر تصمیم مرگ و زندگی برای یک بیمار قرار می گیرد، در یزدان شناسی منظور رستاخیز است، امروزه بحران موجود و روزمره شده ادامه دار است و تصمیم گیری نهایی را به تعویق می اندازد. چنان است که بنده تبدیل به ارباب شده باشد و نداند به چه

کار آید، مگر به افزایش بی حد و مرز خدمات و ابراز بندگی. وضعیت پارادوکس یک ابزاری است که باید تصمیم بگیرد به چه کار می آید و در همان حال به خودش خدمت کند. والتر بنیامین، که از کاپیتالیسم به عنوان دین یاد کرد، می دانست که در این "خدمت" لازم و حتمی امری دینی نهفته است. در یونان می خواهند به نام خدمات شبه دینی به انسان ها حکم چگونه زندگی کردن را بدهند. تا اینجا می توان گفت که بحران فقط اقتصادی نیست. اهمیت فلسفه - من این واژه را به متافیزیک ترجیح می دهم- در این است که خود را با انسان شدن انسان درگیر و مشغول می کند. پیدایش، تکامل و انسان شدن حیوان، امری پایان یافته در زمان های گذشته نیست؛ بلکه رویدادی است که بدون وقفه ادامه دارد، روندی ناتمام، که در آن انسان شدن یا نشدن و انسان ماندن یا نماندن و یا تکرار آن مشخص می شود. تفکر در مرتبه نخست، یادآوری این روند و تکرار آن است. موضوع بر سر بود و نبود انسانیت انسان است، یعنی چیزی که اقتصاد دان و متخصص امور مالی تصویری از آن ندارند.

تسایت: آیا همه این نشانه ها می توانند تهدیدگر شکست و یا زوال دنیای آشنای غرب و آغاز دوران پایانی آن باشند؟

آگامبن: می گویم غرب در موقعیت تعیین کننده ای قرار دارد و به نظر می رسد نیروهایی که تاریخ آن را رقم زده اند به پایان خود رسیده اند، ولی نمی گویم که آنها مرده اند. تصورهای آشنا مربوط به این موضوع باید به ضد خود برگردانده شوند. چیزی واقع دارای فوریت و اکنونیت می شود که منسوخ شده باشد. چرا که در این حالت تمام حقیقت خود را نشان می دهد. ممکن است سیاست، دین، هنر و فلسفه به پایان تکامل تاریخی خود رسیده باشند، اما تا هنگامی که ما از کلیت تاریخ آنها زندگی نو را می آفرینیم، آنها نمرده اند. ما در یک دوران پسا تاریخی، که چیزی نتواند و نباید در آن روی دهد، زندگی نمی کنیم. ما در دورانی هستیم که همه چیز امکان روی دادن دارد، حتا بازخوانی تمامی امکانات تاریخی غرب هم مطرح است.

نوع بشر نه تنها آینده خود را بی حس و رمق می بیند؛ آینده ای که چیزی برای عرضه ندارد، بلکه می تواند بر کلیت گذشته خود نظر افکند تا از آنچه بوده، استفاده جدیدی نماید یا زندگی نوینی را در آن بیابد. با توجه به منافع نیروهای حاکم، که گذشته را در موزه انبار کرده و میراث معنوی آنرا زدوده اند. هر تلاشی برای ارتباط زنده با گذشته ها یک حرکت انقلابی است. بر این اساس همراه میشل فوکو عقیده دارم که دیرینه شناسی - بر خلاف پژوهش های آینده، که مطابق تعریف در خدمت قدرت است - پیش از هر چیزی یک عمل سیاسی است. آینده اروپا گذشته آن است - البته به این شرط که در تراز و مقام بالای او باشد.

تسایت: فلسفه غرب، یعنی فلسفه ای که معتقد به پیشرفت و تکامل است، به طور معمول خواهان عبور و چیره گی بر گذشته است. ما خود را نسبت به گذشتگان برتر می دانیم، چراکه از شرایط وحشتناک گذشته رهایی یافته ایم؛ برده داری، تمامیت گرای، نژاد پرستی، اروپا محوری، خودکامگی، کار کودکان، ستم به زنان و بسیاری دیگر. برای مثال من در سده های پیشین به سختی می توانستم امکان گفتگو با شما را داشته باشم. به چه گنج فراموش شده ای در گذشته فکر می کنید، که آینده اروپا را در گذشته اش بدانیم؟

آگامبن: در اینجا یک سوء تفاهم جدی وجود دارد. آنچه رابطه زنده با گذشته می نامم، فقط تا آنجا برایم جالب و مهم است که بتواند دسترسی به زمان حال را ممکن سازد. میشل فوکو یک بار چنین گفت که بررسی های تاریخی او تنها و تنها سایه هایی هستند که پرسشگری های تئوریک زمان حال او بر گذشته می افکنند. من این دیدگاه را کاملن تأیید می کنم. ما هرگز زمان حال را درک و دریافت نمی کنیم، زیرا همیشه از ما فرار می کند. برای همین است که همگاهی و معاصر بودن سخت ترین امر است. همان طور که نیچه می دانست، فقط ناهمگاه، حقیقتن، همگاه است. شما حتمن تزه های والتر بنیامین را می شناسید، مبنی بر اینکه زمان حال یک نقطه جداگانه در زنجیره ای از زمان نیست، بلکه در پیکربندی با یک آن یا لحظه ای در گذشته است. در نتیجه، رابطه با گذشته فقط یک مشکل فردی - روانی به شمار نمی رود و در همان حال مشکلی جمعی -

سیاسی نیز هست. هر تصمیمی دربارهٔ زمان حال، چه در زندگی فردی و یا جمعی، رابطه‌ای، به عنوان یک پیش شرط، با یک لحظه مشخص در گذشته دارد و باید با آن درآمیخته و هماهنگ شود. بدون چنین پیکربندی، هیچ دسترسی به اکنون یا زمان حال وجود ندارد. زمان حال نفوذ ناپذیر و دور از دسترس می ماند، زیرا او، همچون خود ما، تلاش در باور به پایداری و دوام گفتمان قدرت دارد، به مجموعه‌ای از اعداد و فاکت‌ها فروکاسته شده، باید بدون انکار پذیرفته شود.

از این رو بر آنم که تنها دیرینه‌شناسی است که امکان دسترسی ما به حال را فراهم می کند، زیرا دیرینه‌شناسی جریان حال را پیگیری نموده و سایه‌های افکننده شده از سوی حال بر گذشته را دنبال می کند.

تسایت: تا اندازه‌ای پیچیده است: آن گذشته‌ای که باید به ما زندگی دوباره بدهد، خودش هنوز وجود ندارد؟

آگامبن: وقتی من از گذشته صحبت می کنم، منظورم نه یک سرچشمه بی زمان است و نه چیزی که یک بار برای همیشه اتفاق افتاده باشد و به عنوان پیامد رویدادهای انکار ناپذیر جمع آوری و در آرشیو نگهداری شود. آنچه من تحت عنوان گذشته درک می کنم، بیشتر آن چیزی است که هنوز در قبل است و باید از تصویر تاریخ حاکم کنده و ربوده شود تا بتواند بر خود جامعه عمل بپوشد. به این دلیل خود را با تبارشناسی وضعیت اضطراری مشغول کردم تا آنچه را پیرامون من روی می دهد درک کنم؛ قوانین رهبانی را بررسی کردم، چرا که به نظرم امکان پراتیک سیاسی در حال پا گرفتن را مطرح می کند. در ضمن، باید اعتراف کنم، من به هیچ وجه موافق این گفته شما نیستم که فلسفه غربی همان فلسفه معتقد و مؤمن به پیشرفت است. هیچ فیلسوف جدی را نمی شناسم که خود را پیشرفته و پیشرفت یافته قلمداد کرده باشد. هر تاریخ دان آگاهی می داند که ایدئولوژی مترقی چیزی جز یکی از دو طرف نیست - بخوان دست چپی‌ها و ایدئولوژی کاپیتالیستی - که همچنان شاهد نبرد جانکاه آنها هستیم. سقوط مرگ آور کاپیتالیسم به دنبال خواست بس خنده دار و در همان حال وحشت آور اوست: ایدهٔ رشد بی نهایت روند تولید.

تسایت: بیایم این فکر که آینده اروپا در گذشته اش قرار دارد را با تکیه بر نمونهٔ زندگی راهبه‌ها مشخص تر کنیم. آیا طرز و گونه زندگی فرانسویان ما می تواند مدلی برای اروپای خسته باشد؟ آیا راه حل در ایدهٔ ریاضت مسیحی نهفته است؟

آگامبن: برای اینکه یک بار دیگر گفته باشم، موضوع بر سر بازگشت به ایده آل‌های فرقه مذهبی فرانسویان ما نیست، بلکه نگاه و استفاده جدید از آنهاست. علاقه من به راهبه‌گری و رهبانیت از اینجا به وجود آمده که تعداد نه چندان کمی از انسان‌هایی که به ثروتمندترین و تحصیل کرده‌ترین لایه‌های جامعه تعلق داشتند، همچون بازیل قیصریه، بندیکت نورسیا، بنیان‌گذار فرقه بندیکتی و همچنین بعدها فرانسویان، از جامعه‌ای که در آن زندگی می کردند بیرون رفتند تا یک همزیستی گروهی یا به عقیده من، یک سیاست رادیکال دیگری را پی ریزی کنند. و این با فساد و انحطاط امپراتوری روم همزمان بود. قابل توجه است که آنها در صدد ایجاد رفورم و اصلاح در نظام حکومتی جامعه خودشان برنیامدند. یعنی تصاحب قدرت به منظور دگرگونی جامعه در اندیشه آنان نبود، آنها به سادگی از آن جامعه روی برگرداندند.

تسایت: مانند کسانی که امروزه شهر را ترک کرده و در دهات سبزی می کارند.....

آگامبن: در اینجا یک همگونی با وضعیت کنونی می بینم. ما عادت کرده ایم دگرگونی‌های سیاسی رادیکال را نتیجهٔ یک انقلاب کمابیش خشونت آمیز بدانیم: یک سوژه نوین سیاسی، که از دورهٔ انقلاب فرانسه آنرا نیروی مشروعیت دهنده و بنیان‌گذار می نامیم که نظم حقوقی - سیاسی موجود را شکسته و گونهٔ دیگری را حاکم می سازد. دیگر زمان آن رسیده است که این مدل کهنه را کنار بگذاریم و در میدان دید به چیزی بنگریم که آن را می توان باطل کننده و یا لغو کننده قدرت نامید. یعنی نیرویی که در کنه و ذات خود قدرت بنیان‌گذار را نمی تواند بپذیرد. قدرت شکل دهنده و بنیان‌گذار به دنبال انقلاب، شورش

و مطابق قانون اساسی خود، حقوق جدیدی را حاکم می کند. برای قدرت باطل کننده، اما، باید کاملن استراتژی دیگری را درک کرد، که توضیح و تعیین بیشتر آن بر عهده سیاست آینده است. چنانچه قدرت تنها از طریق نیروی بنیان گزار و خواهان قانون اساسی جدید براندازی شود، به ناچار و بر پایه دیالکتیک نومیدکننده بی سرانجام میان قانون گزار و تابع قانون، واضع حقوق و آنها که موظف به تبعیت از آن هستند، در شکل های دیگری تکرار می شود.

تسایت: بنابراین بهتر است استراتژی خروج و فرار از مدرنیته را توصیه نمود؟

آگامبن: در واقع بر این باورم که مدل نبرد و ستیز، نیروی تخیل سیاسی مدرن را فلج کرده است. راه خروج را باید جایگزین آن مدل کرد و به نظرم این امر به ویژه در یونان روشن تر شده است. سیریزا می بایست تسلیم شود، چرا که وارد یک نبرد نا امیدکننده شده بود و تنها راه قابل عبور را ترک کرده بود: خروج از اروپا. البته این برای موجودیت فردی هم اعتبار دارد. کافکا به طور خستگی ناپذیری تکرار می کرد: در جستجوی ستیز نباش، بلکه راه گریز را بیاب. مدل (دکتر) فاوستی ستیز و مدل کاپیتالیستی افزایش تولید، آشکارا نزدیکی تنگاتنگی با هم دارند. بیش از هر چیزی علاقه من به پدیده رهبانیت برای انتخاب فرم زندگی، یعنی یک سیاستی که بر پایه فرار و بیرون رفتن است. سلطنت و پادشاهی ها در هم شکستند، ولی رهبانیت بر جا ماند و سنت آن ادامه یافت و برای ما نگهداری شد؛ امری که نهادهای حکومتی، مدرسه ها و دانشگاه های اروپایی، که مرتب در حال کمتر و کوچکتر شدن هستند، از عهده آن بر نمی آیند. می بینم که چنین چیزی به سوی ما می آید و طبیعی است که زمان لازم دارد. البته این مدل امروزه هم با حالتی کمابیش باز از سوی جوانان بکار می رود. بیش از سیصد انجمن از این دست فقط در ایتالیا وجود دارد. شما خواهید گفت که رهبانیت به دلیل ایمان و باورهای خود موفق شد، یعنی چیزی که امروزه دیگر وجود ندارد. این همان است که می باید منظور هایدگر بوده باشد، هنگامی که او در گفتگو با اشپیگل همان جمله اشتباه فهمیده شده را گفت: "فقط یک خدا می تواند ما را نجات دهد". اصلن ایمان و باور یعنی چه؟ هیچ تردیدی نیست که امروزه هیچ انسان با هوشی آمادگی بیشتری برای باور به نهادها، از جمله کلیسا، و ارزش های موجود ندارد، به ویژه که ارزش ها به یورو فروکاسته می شوند. واژه یونانی "باور"، *πίστις* که در عهد جدید به کار می رود، در اصل به معنی "وام" است و پول هم چیزی جز عنوانی برای وام نیست. این عنوان، به ویژه از زمان نیکسون که وابستگی دلار به طلا را لغو کرد، بر هیچ استوار است. دمکراسی های اروپایی که خود را لاییک می نامند، بر باوری خالی تکیه دارند: آنچه که با واژه ای به ظاهر شایسته، اروپا می نامند، قرار گرفته بر هیچ است. البته که وام ارائه شده بر پایه هیچ، نمی تواند عمر همیشگی و پایداری داشته باشد. علاقه من به فرانسویسکن ها نه چندان برای فقرگرایی آنها، بلکه به دلیل مهمتر دانستن و برتری دادن به کاربرد چیزها و نه مالکیت آنهاست. مفهوم کاربرد در کتاب اخیر من (کاربرد بدن، *L'uso dei corpi*) در مرکز توجه قرار گرفته و درصدد یافتن شکلی از زندگی برآمده ام که نه بر اساس عمل و مالکیت، که بر پایه استفاده یا کاربرد باشد، که البته باز هم وظیفه ای است که باید سیاست آینده از پس آن برآید.

تسایت: شما چند سال پیش با این پیشنهاد به میدان آمدید که چیزی را در زندگی سیاسی اروپا دوباره به یادها آورید، که آلکساندر کوزو (*Kojève*) فیلسوف فرانسوی "امپراتوری لاتینی" نامیده و در پس آن یک ایده ژئوفیلوسوفی مردم و اندیشه های مدیترانه ای نهفته است که برای پاول والر، آلبر کامو و خیلی های دیگر الهام آور بوده است. آنچه شما در مورد فرم نوین چنان زندگی می گوئید که بر مالکیت استوار نیست، برای من یادآور اتوبی مدیترانه ای است که در آن حد ننگه داشتن و تعادل در مرکز توجه بود. آیا تفکر مدیترانه ای راهی است که برای اروپا جستجو می شود؟ و یا تلاش برای کناره گیری از این جامعه، فقط رویایی است برای شاعران و چند گروه و انجمن در حاشیه؟

آگامبن: می فهمم چه می خواهید بگویید، ولی مایلم از فرمول بندی هایی چون "تفکر مدیترانه ای" که برایم مبهم است، دوری کنم. در علم زبان شناسی هرگاه ریشه یک واژه هندواروپایی - یا آنطور که در آلمان می گویند، ایندوگرمان - را نتوان به روشنی توضیح داد، معمولن به ریشه مدیترانه ای آن اشاره می کنند. البته به جای آن می بایست از علامت مجهول یکس استفاده کرد، چرا که آگاهی چندانی از آن زبان در دسترس نیست. آنچه را بدون ابهام می توان گفت، این است که به دلیل های هر چند پیچیده ولی قابل درک تاریخی، شیوه تولید سرمایه داری که پس از انقلاب صنعتی پا گرفت، در حوزه مدیترانه با مانع و مقاومت هایی روبه رو شد. در آنجا پدیده ای وجود داشت که "آیوان ایلیک" آنرا منطبقاً تولید بومی نامیده است، یعنی جایی که کالاها از بازار خریداری نشده، بلکه همچنان توسط خود خانواده ها تهیه و تولید می شوند.

البته وابستگی یکایک افراد به بازار، پیش شرط سرمایه داری است. اینکه امروزه چیزی نیست که نتوان در بازار خرید، موضوعی آشکار است و برای پرداختن به پرسش شما: ادامه موجودیت تولید بومی وابسته به ایده و باورهایی است که هر چند در شمال اروپا هیچ گاه از بین نرفته اند، ولی در جنوب مدت زمان بیشتری همه گیر بوده اند. من ترجیح می دهم از "شیوه های زندگی" صحبت کنم، چرا که مطابق عقیده رایج، تشخیص تفاوت میان ثنوری و پراکسیس هر چه باشد، آسان نیست. برای معنا بخشی به فرمول بندی هایی چون "تفکر مدیترانه ای" و "امپراتوری لاتینی" باید فهرستی از این ایده ها، رفتار و "شیوه های زندگی" را تهیه نمود. آیوان ایلیک بس هوشمندانه ای با این پدیده برخورد کرده است. شوربختانه چپ در سنت های خود فقط با جنبه های حقوقی (حقوق بشر) و اقتصادی (نیروی کار، تولید) مشغول بوده و هرگز شیوه های زندگی را در میدان دید خود نداشته است. پس عجیب نیست که چپ با استفاده کامل از مفهوم های پایه ای سرمایه داری همواره و در همه زمینه ها نسبت به سرمایه داری در فرودستی و حقارت مانده است. برای همین است که در جدیدترین کتاب خود در کنار مفهوم کاربرد و استفاده از چیزها، بر مفهوم دومی تاکید کرده ام:

"بی شغلی" - و نه بیکاری - (*Geschäftslosigkeit, désœuvrement*).

در کتابم از "*inoperosita*" سخن می گویم، که نه معنی بطلت و هیچ کاری و نه معنای فراغت و استراحت کردن را می رساند، بلکه منظوم گونه ویژه ای از فعالیت است که آثار ناشی از اقتصاد، حقوق، بیولوژی و غیره را خنثی نموده، گونه ی نوینی از کاربرد را کشف کند. ارسطو پرسش بسیار با اهمیتی را مطرح کرده است: آیا اثری، فعالیتی، وجود دارد که انسان نه به عنوان کفش دوز، معمار، نقاش و غیره، بلکه به عنوان خودش تعیین شود؟ آیا انسان در ذات خود بی کار و بدون فعالیت تعیین شده برای او نیست؟ من این پرسش را همیشه جدی گرفته ام. انسان موجودی است بدون یک اثر شخصی، زیرا هیچ رسالت ویژه ای ندارد: او هستی ممکنات است، تنها یک توانمندی شدنی و بودپذیر.

آنچه واقع انسانی است، فعالیت و کنشی است که برای چیزها، از طریق خنثا سازی آنها، امکان استفاده دوباره و یا جدیدی را فراهم می کند. مثال کوبنده ای که در نظر دارم، شعر و شاعری است. آیا شعر آن کنش زبانی نیست که برخلاف کنش های زبانی دیگر، کارکرد ارتباطی زبان را خنثا و هیچ سویه می کند تا به آن کاربرد نوینی ببخشد، که آنرا همان شعرگویی می نامیم؟ نمونه دیگر، برگزاری جشن است، که نمی توان آنرا، برخلاف آنچه در جامعه کاپیتالیستی است، به وقفه ای در جریان کار فروکاست، چراکه در جشن، بیش از هر چیزی، عادت به انجام امور را به گونه دیگری شکل می دهیم که به معنی بی اثر سازی آنها در مراسم جشن است: خوردن برای جذب مواد غذایی لازم نیست و پوشیدنی ها هم به خاطر حفظ ما از سرما نیستند و با مبادله چیزها، قصد خرید و فروش نداریم. من بر اینم که وجود گونه های متفاوت "بی شغلی" به اندازه تولید برای جامعه مهم و لازم هستند. با کمال تاسف، مارکس خود را فقط با بررسی و مطالعات در زمینه چگونگی تولید مشغول کرد و متوجه پدیده "بی شغلی" نبود. این یک جنبه گرایشی نشانی از بن بست های اندیشه اوست که به ویژه در رابطه با تعریف

کنش انسانی در جامعه بی طبقه نمایان می شود. می توان درباره این دیدگاه مارکس گفت، که جامعه بی طبقه در یک وضعیت بی شغلی همین جا و هم اکنون حاضر است. به پرسش شما بر می گردم: چنان چه می بینید، پرسش مربوط به مرکز و حاشیه ها پاسخ خود را گرفته است. مهم اینجاست که یک جامعه نسبت به این حضور چگونه رفتار می کند. آنچه شعر گویی برای اندوخته های زبانی و جشن برای بهره وری انجام می دهند، باید سیاست و فلسفه، از طریق خنثا سازی کنش های اقتصادی و بیولوژیک، برای توانایی عمل فعال شوند تا توانایی های پیکر انسان و راه های نو و تازه کاربرد آنرا نمایان سازند.

تساوت: بنابراین فلسفه روی برگرداندن و بی شغلی شما راهی برای برون رفت از بحران کنونی است. پس باید راه "راینر ماریا ریلکه" (شاعر و نغمه سرای آلمانی زبان) را ادامه دهیم: «تو باید زندگی خودت را تغییر دهی». آیا ما می باید در شیوه زندگی خود بطور رادیکال تجدید نظر کنیم؟

آگامبن: موضوع بر سر این نیست که ما به سادگی نوع و طرز زندگی خود را به گونه دیگری درآوریم. همه موجودات زنده تابع یک نوع زندگی هستند، اما همه نوع های زندگی را نمی توان شیوه زندگی دانست. منظور من از شیوه زندگی یک زندگی بهتر یا واقعی تر از همین زندگی خودمان نیست: شیوه زندگی همان بی شغلی است که در خود هستی و بودن زندگی جای دارد و هویت اجتماعی، داده های حقوقی، اقتصادی و حتا جسمی را لغو می کند تا آنها را مورد استفاده و کاربرد جدیدی قرار دهد. برای داشتن رسالت همین رویکرد اعتبار دارد: دریافت رسالت داشتن شاید خوب باشد، احساس رسالت نویسنده، معماری یا هر چیز خواستنی دیگر، اما رسالت حقیقی در نفی هرگونه رسالتی است و آن نیرویی است که درون رسالت تأثیر می گذارد، آنرا به پرسش می گیرد و به رسالت اجازه حقیقت یابی می دهد. پولوس رسول در نامه نخست به قرنطیان (بخشی از عهد جدید در انجیل) این نیاز درونی را با فرمول "انگار نه چنین *als-ob-nicht*" بیان می کند: کسی که همسر دارد، چنان رفتار کند که انگار ندارد. کسی که شیون می کند، انگاری نمی کند. کسی که شاد است، انگار که شاد نیست... زندگی در قالب این فرمول یعنی لغو تمامی ویژگی های حقوقی و اجتماعی، بدون جایگزینی با چیزی دیگر. بر چنین زمینه ای، شیوه زندگی لغو تمامی شرایط اجتماعی است که در آن به سر می بریم، که به معنی انکار این شرایط نیست، بلکه استفاده از آنهاست. پولوس می نویسد: اگر تو در لحظه رسالت، یک برده باشی، نباید غمگین شوی و اگر هم می توانی آزاد باشی، از بردگی خود استفاده کن. به باور من، این برای زندگی هم اعتبار دارد، زندگی در جستجوی فرم و شیوه خود است، شیوه ای که دیگر نتواند از آن جدا شود...

معرفی کتاب

برگردان از: کوروش احتشام

ویلهلم فردریش نیچه

زرتشت چنین فرمود



به نقل از تارنمای منا نشر:

"کتاب «زرتشت چنین فرمود» نوشته «فردریش نیچه» نگاهی به گوهر آدمیت دارد که گویای حال همگان و برای همه افراد نوشته شده است. این کتاب بسیاری از بزرگان را مجذوب معنا و نثر خود ساخته است. «کوروش احتشام» مترجم این کتاب کوشیده است تا حاصل پژوهش‌های خود در زمینه اتیمولوژی و زبان پژوهی و ترجمه به زبان پارسی را با خوانندگان در میان بگذارد. رسیدن به معنای فلسفی زبان و انتقال آن معنا با واژه‌های مناسب در عبارت‌های پارسی، ترجمه‌ای سلیس و روان ایجاد کرده که هم نیرومندی و ظرفیت زبانی ایرانی را نشان می‌دهد و هم خواننده را مشتاق به کتاب خوانی خواهد کرد. مترجم به ترجمه تحت الفظی کتاب اکتفا ننموده و سعی داشته زبان را با تمام ظرفیتش بکار ببرد، زیرا از اهمیت ثبت تاریخ واژه‌ها آگاهی دارد. مترجم این کتاب علاوه بر ترجمه این اثر نیچه به تفسیر مفصل بند بند آن نیز پرداخته است. در فصل دیگری از این کتاب به ارتباط و تاثیر پذیری نیچه از مشاهیر بزرگ تاریخ به تفصیل اشاره شده است. این کتاب از سوی نشر منتشران اندیشه در ۴۴۰ صفحه و با شمارگان ۱۰۰۰ جلد در بازار نشر عرضه شد."

پایان دفتر پنجم

از شما دعوت می‌کنیم که در فوروم تارنمای خرمگس، پرسش‌های خود را با نویسندگان، مترجمان و شورای دبیران در میان گذاشته، با دیگر کاربران به گفتگو بپردازید:

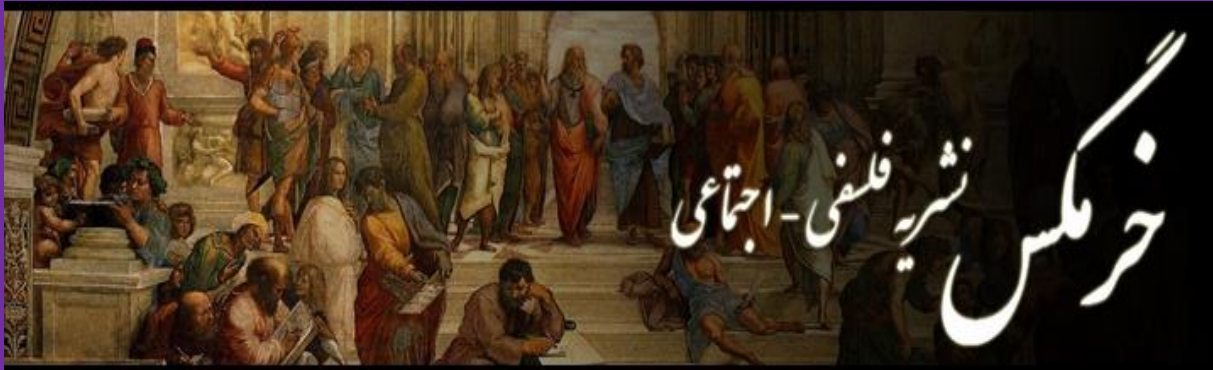
www.falsafeh.com

از فیس بوک خرمگس بازدید نمایید. ایمیل تماس برای ارسال مقاله‌ها و دیدگاه‌ها:

kharmagas@falsafeh.com

پیشاپیش از شما برای ارسال خرمگس به دوستان و شبکه‌های اجتماعی سپاسگزاریم.

موضوع دفتر ششم: دموکراسی



Gadfly: Persian Journal of Philosophy

Editors:
Esfandiar Tabari
Ramin Jahanbegloo
Shirin D. Daghighian

Fall 2015
Issue No. 5

www.falsafeh.com

Table of Contents:

- I, the Other, and the Stranger: Esfandiar Tabari
- „Us“ and „Them“ in Islamic Fiqh - A New Horizon of Interpretation: Hassan Ferechtian
- Ramin Jahanbegloo: Dialogue with Emmanuel Lévinas - 1994
- Ethics As the First Philosophy - Lévinas' Criticism of Ontology: Arash Effati
- Fear of the Other: Siamak Zarifkar
- I and Thou* - Inspirations and Criticism: Shirin D. Daghighian
- I and thou*. Martin Buber. Chapter one. Persian Translation: Shirin D. Daghighian
- Book Review - On Michael Walzer's *Paradox of Liberation*: Alireza Behtoui
- On the Role of the Other and Exoticism in Classical Music: Payman Akhlaghi
- Utopias and Heterotopias: Michel Foucault. Persian Translation: Amir Tabari
- The Structure and Function of a Socratic Dialogue: Lou Marinoff. Translation: Azita Rezvan
- Conversation with Giorgio Agamben. Persian Translation: Amir Tabari