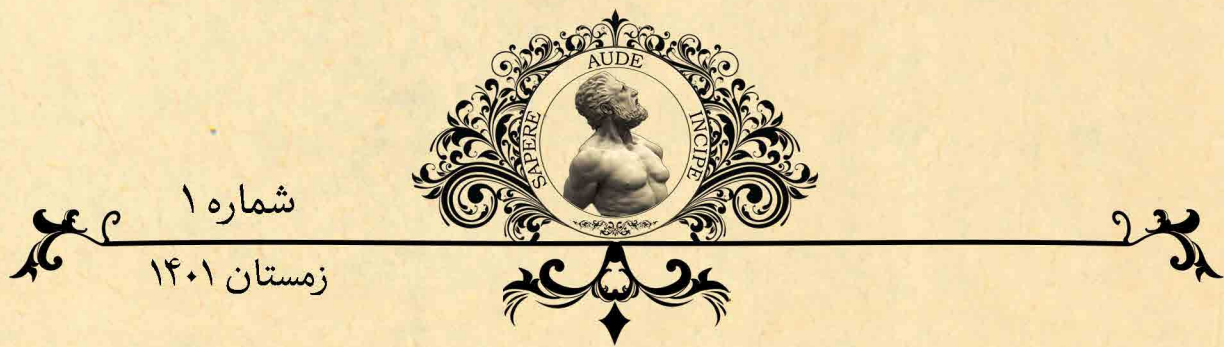


ناهستی آباد:

جستاری فلسفی در باب «ما» و «نهاد ایرانی»

مهرداد امیدپور





مقاله‌ها و جستارهای فلسفی

عنوان:

ناهستی آباد:

جستاری فلسفی در باب «ما» و «نهاد ایرانی»

نویسنده:

مهرداد امیدپور



~
Für Philipp
~



چیست آن سرزمین میان اُشس و دُشس، آن سرزمین تابناک هُنیرس^۱، پیوسته در هر دو سو گرفتار انیرانیان^۲؟

^۱ «اُشس» و «دُشس»: شرق و غرب. در خرده اوستا یعنی شرقی که به هند و غربی که به نینوا می‌رسد. «هُنیرس»: ایرانیان باستان عالم را به هفت بخش با نام‌های ارزه، سوه، فره‌ددفش، ویده‌دفش، و عروبرشن، و عروج‌شن و هُنیرس، تقسیم کرده بودند که قسمت میانی را هُنیرس می‌نامیدند و با این اسم همواره صفت «بامی» را نیز می‌آوردند، یعنی تابناک، که در میان دیگر بخش‌های عالم مکانی بزرگتر و زیباتر بود. خرده اوستا، موبد اردشیر آذرگ‌شسب، با ترجمه و تفسیر، چاپ چهارم، آبان ۱۳۵۸، چاپ راستی: صص ۲-۱۰۰

^۲ انیرانیان: یونانیان باستان از واژه بربر برای تمایز یونانی در نسبت با غیر یونانی بهره می‌گرفتند که تا پیش از حمله خشایارشا در بردارنده معنای منفی نبود و به هر کس که زبان یونانی نمی‌دانست و سخن گفتنش قابل فهم نبود لفظ بربر اطلاق می‌کردند. این تمایز میان خود و غیر خود در نزد اعراب نیز همچون یونانیان با دوگانگی عرب و عجم برقرار است. عده‌ای برآنند تا بگویند عجم از ریشه جم یعنی جمشید می‌آید که بیشتر ناظر بر ایرانیان است، اما از این منظر در اشتباه‌اند. ریشه جم یعنی «آزمودن» و اعراب کسانی را که لهجه نامفهومی دارند، عجمه می‌نامند. یهودیان نیز با دوگانگی‌های دیگری این تمایز را برقرار می‌کردند، از جمله یهودی و غیر یهودی (Goi) یا به عبری גוי که لغتاً به معنی ملت یا قوم است. البته ایشان نشانه‌های دیگری را برای این تمایز برقرار کرده بودند، مانند ختنه شده یا نشده از آن‌رو که در تفاوت با دیگر اقوام اولاد خود را ختنه می‌کردند، این تمایز را برنهادند که بارها در عهد عتیق بدان اشاره شده است. اگرچه با ظهور مسیحیان و خاصه مسلمانان این تمایز نیز به نوعی رنگ باخت. ایرانیان اما برخلاف این هر سه از کلمه انیران بهره می‌بردند که به معنای ضد یا علیه ایرانی است و نه غیر ایرانی. این کلمه در اوستا برای توصیف تورانیان یعنی دشمنان ایرانیان بکار رفته است و شاهنشاه شاپور اول ساسانی نیز در کتیبه کعبه زرتشت (Res Gestae Divi Saporis) بعد از غلبه بر رومیان و در پی تصرف چندین شهر در شامات خود را شاهنشاه ایران و انیران (من مزدیسن، بغ شاپور، شاهنشاه ایران و انیران)، یعنی حتی اقوامی که روزگاری علیه ایرانیان بودند، نامیده است. بنابراین، انیران نه غیر ایرانی یا همه کسانی که ایرانی نیستند، بلکه معنای ضد ایرانی می‌دهد.



- ای آنکه «نیستی» گو چه کیستی؟

- پنهانی‌ام در نهان، گر نباشم در میان، نتوان که از «هستی» گریخت

طرح

جُستار فلسفی حاضر حاصل تأملاتی است که من در طول بیش از سه سال حضور در دانشگاه هومبولت برلین و دانشگاه گوته فرانکفورت، به عنوان محقق، در کنار دیگر پژوهش‌هایم در فلسفه حقوق بدان دست یافتم و اکنون در دسترس خوانندگان محترم قرار گرفته است. این جُستار فلسفی کوشیده «ما» و «نهاد ایرانی» را از دالان خرد عبور دهد و آن را دارای چنان استواری و روشنایی گرداند تا بروزی بقاعده درک و دریافت گردد. موضوع این جُستار فلسفی البته این نیست که توضیحی از «خود» یا وضع آگاهی ما در تاریخ عرضه کند، زیرا در فقدان تأملات خردی در باب «ما»ی ایرانی در تاریخ، تصویری از «خود» نمی‌توان داشت، بلکه بیشتر تلاش کرده است منطقی را از دل تاریخ کشف و آن را عرضه کند که «نهاد ایرانی» بتواند بر بنیاد چنین کشفی بخردانه راست و استوار گردد. بنابراین، نقش متافیزیک یا تأملات خردی در اینجا تدوین و توضیح آگاهی «خود» یا «نهاد ایرانی» در تاریخ نیست، اما قوام‌دهنده و سازنده آن است. هرگونه متافیزیکی که زین پس بخواهد بنا گردد، لاجرم باید دستی در تغییر وضع تاریخی ما نیز داشته باشد، زیرا بنای آغازینی است که «خود» و «آگاهی» بر آن سوار می‌گردد، آغازین نه بدان معنا که طرحی نو دراندازد، چه اینکه هر طرحی پس از آن و در ارجاع به آن نو خوانده شود. بنیان نهادن متافیزیکی در آغاز بایستی نهاد ساخت‌وساز در آن موجود باشد و اگر توضیحی می‌دهد توضیح آنچیزی باشد که اکنون در حال ساخت است. وانگهی، ایرانیان از آن گونه‌های نادر در میان دیگر ملل در عالم هستند که سخت بتوان تعریفی از چیستی و کیستی آنان بدست داد. همین، عامل بیشتر نابسامانی‌ها و نگون‌بختی است که تاریخاً برایشان رفته و کماکان می‌رود. درک و دریافت چیستی چنین «نهاد»ی از دشوارترین کارها بود و جز از درگاه خرد میسر نمی‌شد. زیرا او همچون «آتش» است که هم می‌رویاند و هم می‌سوزاند. او «هستی» را به «نیستی» بدل می‌کند از اینرو ذات و غایتش «نیستی» است. ابرستارگان سوزان که هیچ را هم می‌سوزانند، خود در نهایت به ظلمتی مضاعف یعنی به سیاه‌چاله‌ای تبدیل می‌شوند. از یک سو، آتش است همچون نور که حیات می‌بخشد، از سویی دیگر، ذاتش نیستی و ظلمات است. نهادش رو بسوی «نیستی» است، اما می‌نمایاند که برای «هستی» است. او هم «هست» و هم «نیست». «هستیدن» در نیستی و «نیستیدن» در هستی کار و بار اوست.





I. فونداسیون

«خود» هنگامی در قامت «مفهوم» ظاهر می‌شود که شاکله آن را خرد شکل دهد. نظام خرد ساختمان تشکیل‌دهنده «خود» است. خرد نه چیزی فراتر از «خود» است و نه در رأس آن قرار دارد، بلکه خرد همان چارچوبی است که ملاط «خود» در آن می‌ماسد. برای درک بخردانه از «خود» می‌توان به سه دسته کلی اشاره نمود، یعنی: ۱- خود همچون بدن ۲- خود همچون آگاهی و ۳- خود همچون خودآگاه.

۱- خود همچون بدن: چنین خودی بی‌واسطه و شهودی است، یعنی خود همچون بدن که به طرز یکسانی منتشر و هنوز دوپارگی در آن رخ نداده آنگونه که در عالم «من کیستم؟» خویش را پدیدار کند. این «خود» بیشتر در هیئت میل و نیاز نمایان می‌گردد و میل نیز چیزی نیست جز یکسانی خود با بدن. بدن که خودی تماماً میل و نیاز است بسوی چیزها خیز برمی‌دارد، یعنی آن هنگام که او چیزی می‌خواهد بسمت کسب آن می‌رود. زمان یا هنگامه‌ای میان خواست او و خیزش بسمت دریافتنش وجود ندارد، چون مادامیکه خواست در او زاده گردد از آن‌رو که خود او با بدن یکی است، بی‌هیچ درنگی بسوی او می‌جهد و همین جهیدن برآمده از میل در بدن رشد نامیده می‌شود. زیرا رشد یک رویشی طبیعی است که از ارتباط بدن با محیطی که از آن تغذیه می‌کند، حاصل می‌گردد. به بیان دیگر، خود در این مرحله همان بدن است و بدن چیزی نیست جز رشد و نمو یا بهتر نشو است، زیرا بدن از روی طبیعت به دنبال نشو و نماست و اساس این نشو و نما میل است. قوای حسی در بدن قوایی هستند پیوسته در طلب دریافت و تشنه تغذیه. این طلب و تشنگی را تقلا می‌نامیم. وجوه چنین خودی را بیشتر در هیئت آگاهی دنبال خواهیم کرد.

۲- خود همچون آگاهی: در این مرحله، خود دوپاره است، زیرا اکنون او می‌تواند تفاوتی میان خود همچون آگاهی و خود همچون بدن ایجاد نماید، تفاوتی که از درون آن منی پاره‌پاره زاده می‌گردد. منی که بی‌واسطه با بدن نیست، بلکه از طریق همین دوپارگیست که او معنا می‌یابد. اصلاً او خود دوپاره است و فراتر، او همه چیز را دوپاره می‌گرداند و می‌بیند، حتی آن میل که در مرحله آغازین ویژگی بدن بود، اکنون او نیز دوپاره می‌شود و به هیئتی دیگر ورود پیدا می‌کند، یعنی به هیئت آگاهی که می‌توان آن را اراده نامید. بنابراین، خواست دوپاره گشته، پاره‌ای از آن در بدن همچون میل و پاره‌ای از آن در آگاهی همچون اراده. این خواست دوپاره گاه بمثابه آگاهی خود را ظاهر می‌سازد، همان شئونی که توانایی تسلط بر بدن را دارد و بر آن فرمان می‌راند، و گاه خود را بمثابه بدن که همان میل است. میل ربط و وثیقی به انرژی دارد، اما اراده به انرژی وابسته نیست. اراده چیز است که در فقدان انرژی حاضر است. همان‌طور که یاکوب بومه و بعدها شلینگ بدرستی به آن پی بردند، اراده نوعی اشتیاق (Sehnsucht)^۱ است، اشتیاقی که خود نیروی مادی‌ای نیست،

1. F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängen Gegenstände, mit einem Essay von Walter Schulz Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, Suhrkamp Verlag Frankfurt a. M. 1975: S 54.





بلکه می‌تواند شرط امکان هر نیرویی باشد. مکان اشتیاق در «نیستی» است و از دل او برمی‌آید، زیرا که همه زایش‌ها زایش از ظلمات به نور است^۱، آنجایی که «نیستی» می‌خواهد چیزی بشود (کن در کن فیکون یا fiat به لاتینی یعنی let it be یا ساده be [باش]). اشتیاق در «نیستی» اراده‌ای معطوف به «شدن» دارد، اما اگر پرسیده شود به چه چیزی دقیقاً؟ اهمیتی ندارد، چون منظور تنها صرفاً «شدن» چیزی یا هر چیزیست. این «اراده معطوف به چیزی شدن» برای شلینگ همان خواست یا خواستن (Wollen) نیز است، یعنی صرفاً چیزی را خواستن که شدن. شلینگ این خواستن را منشأ هستی (Ursein) می‌نامد^۲؛ بنابراین، اراده و خواستن در نزد او یکی و یکسان (das Nämliche) است. غرض از توضیح معنای اراده در نزد شلینگ تنها این است که اراده پیش از «شدن»، یعنی پیش از هر قوه و نیرویی، موجود است و اوست که شرط امکان پدیداری همه قواست. در راستای چنین تعریفی از اراده، پوبلیوس اویدیوس ناسو که در کنار هوراس و ویرژیل از شاعران نامی روم باستان بود، اراده را اینگونه به تصویر می‌کشد:

Ut desint vires tamen est laudanda voluntas^۳
Auch wenn die Kräfte fehlen, ist dennoch der Wille zu loben

آنگاه که ضعف آید و نیرو برود مرارده را ستایشش چون نرود^۴

اما یکی و یکسان بودن اراده و خواستن در نزد شلینگ برای توصیف پدیداری عالم بکار رفته است و نظریه بحث خودمان در تمییز دادن این هردو، خواست یا آن هیئتی از خواست همچون «میل» از «اراده» جداست، بطوریکه اولی متعلق به بدن و دومی متعلق به آگاهی است. تنها عنصر مشترک میان میل و اراده، خیزش و جهیدن بی‌درنگ به سمت چیزی است. باری، قوای حسی از آنرو که از روی طبیعت خود نشو و نما می‌یابند ضرورتاً نیازمند پرورش نیستند، اما بالعکس، قوای مربوط به پاره آگاهی، اگرچه به تجربه خودبخود تناور می‌شوند، اما باعث نمی‌شود او آن تسلطی را بیابد که بتواند بدن و نیازهایش را به کنترل درآورد. بنابراین، در این مرحله، گاه این پاره بر آن پاره و گاه آن پاره بر این پاره برتری می‌یابد. معمولاً پاره آگاهی، اگر ورزیده گردد، وظیفه کنترل بدن را برعهده دارد، یعنی کنترل از نشو و نما طبیعی و بی‌اختیار بدن. «خود همچون بدن» اختیار و اراده ندارد، زیرا او صرف میل و نیاز است. چیرگی پاره آگاهی بر پاره بدن همان وضع «عادلانه‌ای» بود که افلاطون از آن به «خویشنداری» یاد می‌کرد. در برابر، «ناعادلانه» وضعی است که در آن لذت، درد، خشم، حسادت و ترس، همان اموری که بناگاه و نه از روی اراده در ما پدیدار می‌شوند، بر پاره دیگری یعنی آگاهی همچون اراده، برتری یافته‌اند. انسان خویشندار انسانی است که پاره آگاهی‌اش همچون اراده بر پاره دیگرش یعنی بدن همچون میل تسلط و برتری دارد. بایسته است به این نکته مهم در اینجا اشاره شود که چنین اصلی تنها برای تهذیب و تذکیه

1. Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht. S 55.

2. Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. S 46

3. Publius Ovidius Naso, Epistulae ex Ponto (Briefe aus der Verbannung) III, Brief IV (an Rufinus), S 79.

۴. این ترجمه که به صورت شعر آورده شده در زبان فارسی از نظر معنی تاحدودی سست می‌نماید. از آنرو که معنی آشکارا و بدون هیچ آرایه ادبی آورده شده و نه بدین خاطر که هیچ معنی ندارد. مصرع اول آن با کمی دستکاری از سعدی شیرازی است:

وقت آن است که ضعف آید و نیرو برود قدرت از منطق شیرین سخنگو برود





نفس بکار نمی آید، بلکه دقیقه‌ای بسیار حیاتی در فلسفه حقوق است. تصور کنید که کسی در نتیجه چیرگی خشم یک نفر را به قتل می‌رساند؛ افلاطون قتل را که در نتیجه خشم در وضعی ناعادلانه رخ داده، امری غیرارادی در کلیت خود می‌داند. او در کتاب نهم از قوانین دو نمونه از نتایج چنین جرمی را برمی‌شمارد: نخست، کسی که در لحظه ارتکاب جرم و در نتیجه خشم، فردی را به قتل می‌رساند و دوم، کسی که با فروبردن خشم خود از ارتکاب جرم در همان لحظه صرف نظر می‌کند و با نیت و طرحی بعدها نقشه خود را عملی می‌سازد (premeditation). افلاطون مورد نخست را غیر عمد (involuntary) و مورد دوم را عمد (voluntary) می‌نامد که اولی در نسبت با دومی از مجازات سبک‌تری برخوردار است.^۱ اما هیچ یک از این هر دو از روی اراده نیست، زیرا اگر اراده می‌بود و فرد خویش‌تنداری از خود نشان می‌داد، اصلاً نمی‌بایست خشم، همان وضع ناعادلانه، موجبات چنین قتلی را فراهم آورد. برای همین بود که او پیوسته تکرار می‌کرد: «همه انسان‌ها، در تمامی شئون، بی‌اراده شرور هستند»^۲ یا «همه انسان‌ها، در تمامی شئون، بی‌اراده عمل ناعادلانه‌ای را مرتکب می‌شوند». تازه در عصر جدید، برخی از نظام‌های حقوقی، به طور خاص در کشورهای اسکاندیناوی، نسبتی میان فقدان اختیار^۳ و پدیداری جرم برقرار کردند که از نتایج آن رد مجازات بمثابه تنبیه است. باری، در خویش‌تنداری همچون خود-بر-خود-تسلط یافته باید روشن گردد که خود نخست همان پاره‌ای است که آگاهی نامیده می‌شود که بر خود دوم (بدن) مسلط است. اما هیچ نمی‌توان اطمینان داشت که پاره آگاهی بر پاره بدن همواره غلبه دارد، تنها و تنها اگر قوه آن در برابر بدن ورزیده گردد. وظیفه او بیشتر کنترل از نشو و نمای طبیعی و بی‌اختیار بدن است. متقابلاً، بدن بر نشو و نمای خود کنترل ندارد، مثلاً اگر به خود بدن این امر واگذار شود، پیوسته می‌خورد و می‌نوشد و اگر به کنترل درنیاید، چاق می‌شود، اما بالعکس، طبیعت بدن این نیست که لاغر شود، زیرا او همواره بسوی نشو و نما می‌رود. لاغری اگر نه از روی ناچاری، یعنی در نبود غذا و خوراک، عملی کاملاً برآمده از آگاهی است، یعنی پاره آگاهی بر گرده پاره بدن سوار است و جلوی نشر آن را می‌گیرد. این یکی از دقایقی است که آدمی را از دیگر حیوانات متمایز می‌گرداند، چون هیچ حیوانی با وجود غذا و خوراک لاغر نمی‌شود، یعنی او فاقد پاره‌ای است که ما آگاهی می‌نامیم. آن انسان چاق و فربه، اگرچه آگاهی دارد، اما بدن را به حال خود وا گذاشته است. مثال دیگر در این مورد زیبایی است. پاره بدن آگاه نیست و هیچ درکی از «زیبا» ندارد، اما این پاره آگاهی است که بدن را بسمت «زیبا» سوق می‌دهد، امری که در نزد دیگر حیوانات وجود ندارد. در مرحله سوم، یعنی «خود همچون خود آگاه»، در اینبار بیشتر صحبت خواهیم کرد. پاره آگاهی از این جهت که قوه اندیشیدن است، نه تنها به بدن می‌اندیشد، بلکه به خود یعنی پاره آگاهی نیز می‌اندیشد، مانند اندیشیدن به اندیشه، دیدن به دیده، و یا شنیدن به شنیده، یا مهم‌تر، او از این نظر که هستی‌اش در گرو همین دویارگی است خود امری پیوسته دویاره است.

1. Plato, Complete Works: ed, with Introduction and Notes, by J. M. Cooper, Associate Ed: D. S. Hutchinson: Hackett Publishing Company Indianapolis/Cambridge: 1997. Laws: 863e. 864a. 867b.

2. Ibid, 860d.

۳. در متون حقوقی فارسی از «اراده» به «اختیار» تعبیر می‌شود و از آن‌رو که اینجا بحث حقوقی است، «اختیار» را جایگزین «اراده» کردیم. اگرچه در حقوق کیفری مباحث متعددی در تعریف اختیار همچون اراده، قصد، رضا یا آزادی در انتخاب وجود دارد، اما اختیار در نزد افلاطون یعنی اراده و اراده یعنی خویش‌تنداری.





یکی از درگاه‌های مهم در این مرحله بحث صیانت نفس است، یعنی این دقیقه که صیانت نفس و حفظ خود از کدامین این هر دو پاره تنقیح می‌گردد. گفتیم که کارکرد بدن نشو و نما است از روی میل بی‌اختیار خود و نظر به فقدان اراده‌اش. بدن از آنرو که حس لامسه دارد، درد و لذت را به طور طبیعی همچون هر حیوان دیگری درک و دریافت می‌کند، و از اینرو به طرز غریزی از درد گریزان و رو بسوی لذت دارد. لذت بر دو گونه است: جذبی و دفعی. مثلاً خوراک، شنیدن آوای خوش (موسیقی)، و خواب اموری جذبی هستند که ادراک حسی ما آنان را دریافت می‌کنند، اما نوع دیگر، یعنی دفعی، مانند لذت جنسی که انرژی را از درون به بیرون صادر می‌کند. هر دو نوع لذت نسبتی با انرژی دارند و هستی هر موجودی بالکل به انرژی بسته است. هر بدنی نیز به نسبت ظرفیت خود دارای سرحدی است که قدر و اندازه انرژی دریافتی را معین می‌کند. هرچه ظرفیت او از انرژی تهی‌تر، تقلای او برای کسب لذت بیشتر و بالعکس. افلاطون در رساله پروتاگوراس، هم لذت و هم درد را به تنهایی و بروزی نسبی می‌سنجد. مثلاً لذت را اگر در دو سوی کفه ترازو قرار دهیم، لذت بیشتر بر لذت کمتر ارجحیت دارد و در برابر، درد کمتر نسبت به درد بیشتر رجحان دارد.^۲ این همان چیز است که بعدها بنیاد فلسفه فایده‌گرایی را تشکیل داد؛ یعنی کوشش در حداکثرسازی لذت و حداقل‌سازی درد. اما نکته اینجاست که اگر لذت بیش از گنجایش فرد باشد، معمولاً به ضد خود تبدیل می‌شود یا دستکم تقلایی برای کسب آن دیده نمی‌شود. از سوی دیگر، درد می‌تواند در فقدان لذت، یعنی انرژی برای سوخت‌وساز، تعریف شود، اما حد آن بواقع دوباره به ظرفیت و گنجایش فرد بسته است. با این وجود، به یقین می‌توان اطمینان داشت که هر اندازه درد بیشتر، لذت از پی آن نیز بیشتر خواهد بود و هرچه درد کمتر، لذت از پی آن کمتر؛ مثلاً در گرسنگی شدید خوردن غذا لذت بسیار بیشتری در نسبت با سیری یا بی‌اشتهایی دارد. فراتر، لذت اگر مداوم گردد آهسته آهسته از شدت و دلپذیری آن کاسته می‌شود و این بدین خاطر است که دیگر دردی وجود ندارد تا لذت معنایی دهد. در هر عمل لذت‌بخشی، همواره آغاز دلپذیرترین و میانه دلپذیرتر از پایان است. پایه لذت بیشتر را درد بیشتر تشکیل می‌دهد. به سخن دیگر، لذت بیشتر هیچگاه بدست نمی‌آید آن هنگام که ما در وضعیت درد بیشتر قرار نداریم یا بهتر، آغاز لذت بیشتر در پایان درد بیشتر قرار دارد. لذت فقدان درد نیست، بلکه از میان بردن پیوسته درد است. لذت یک رابطه‌ای میان کمیت و کیفیت است. هرچقدر لذت فراوان و شمارش بیشتر باشد از شدت یا کیفیت آن کاسته می‌شود و هرچقدر کمتر، شدت یا کیفیت آن بیشتر است. درد اما امری است ضروری برای حفظ جان، زیرا اگر بدن ما دردی را درک نکند، توانایی

۱. حس لامسه یا Taßsinn به آلمانی یکی از حواس پنجگانه است که ارسطو در کتاب خود درباره نفس (De anima) آن را در کنار دیگر ادراک در مرتبه دوم از مراتب سه‌گانه نفس می‌آورد که در میان تمامی حیوانات مشترک است (422b-423a). او در جدال با افلاطون و پیشینیانش در تعریف نفس، آن را دارای مراتبی می‌داند که به ترتیب عبارت‌اند از: قوه رشدونمو (Ernährungsvermögen)، قوه درک (Wahrnehmungsvermögen) و روح یا عقل (Geist). مرتبه نخست گیاهان را نیز دربردارد، آنگونه که ارسطو آنان را نیز دارای نفس می‌شمرد از آنرو که با رشد و تکثیر خود، حرکت و جنبش را می‌توان در آنان دید، یعنی سه مرحله رشد، بلوغ و تلف یا ناپدیدشدن. مرتبه دوم ویژگی تمامی حیوانات است. او به تفصیل در این بخش به انواع ادراک و نحوه کارکردشان می‌پردازد. روح یا عقل نیز در مرتبه اعلی قرار می‌گیرد که مشخصه آدمی است. با این وجود، او یکی از مشخصات عقل یعنی تصور را (Vorstellung) و ویژگی حیوانات دیگر هم می‌داند (428a). تصور از دیده می‌آید، اما با قوه درک یکی نیست، چون تصاویر ذهنی در خواب هم پدیدار می‌شوند. او با دانش هم یکی نیست، چون می‌تواند نادرست باشد. بنابراین، تصور حالتی از نظریه گمان (Meinen oder Vermuten) است از آنرو که داخل در درستی و نادرستی است. گمان هم با اطمینان (Zutrauen) مرتبط است، چون بدون اطمینان ممکن نیست به چیزی که آشکارا مشکوک شده گمان برد. در نزد حیوانات این اطمینان وجود ندارد، اما تصور که از دیده می‌آید چرا. بنابراین، با هر گمان، اطمینانی گره خورده است، با اطمینان، متقاعدبودن و با متقاعدبودن، فهم (Verstand) (428a). او از دو قوه دیگر یعنی جنبش و تقلا نام می‌برد، اما نباید به اشتباه آنان را چیزی جدای از این مراتب سه‌گانه دانست. در بخش آخر، او با درانداختن بحثی درباره تقلا و برقراری نسبت آن با حس لامسه، کوشش می‌کند تا چنین حسی را بنیاد تمامی مباحث مربوط به نفس بداند (435b). Aristoteles, Werke in Deutscher Übersetzung, Heraus. von Ernst Grumach, Bd. 13, Buch II: Über die Seele, Übersetzt von Willy Theiler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt: 1959.

2. Plato, Protagoras: 356.





حفظ اندام‌های خود را ندارد؛ مثلاً بریدن دست با چاقو اگر بدون درد همراه باشد، ممکن است مانع چنین عملی نشویم و به خود صدمه وارد سازیم. بنیادِ صیانت نفس بر همین داشتن درکی از درد و کسب لذت بنا گشته و آن واکنش طبیعی است که از بدن صادر می‌شود، زیرا بدن از آنروکه موجودی زنده است، در زنده بودن خود، چه از جهت کسب انرژی (لذت) و چه از جهت حفظ اندام‌ها (درد)، بدان نیاز دارد. اما همین امر یعنی صیانت نفس در پاره آگاهی به جاودانگی بدل می‌شود. جاودانگی صورتِ برین صیانت نفس است، به همان سان که اراده صورتِ برین میل بود. صیانت نفس آن واکنش غریزی برآمده از بدن است، زیرا بدن از آنروکه «هست» و تا هنگامی که انرژی دارد، به هستی و زندگانی ادامه می‌دهد. بدن هر موجودی از آنروکه «هست» پیوسته به «هستیدن» ادامه می‌دهد، تا آن هنگام که انرژی برای نشو و نما داشته باشد. بنابراین، پیری و فرسودگی چیزی نیست جز فقدان انرژی برای نشو و نمای بدن. در پاره آگاهی، جاودانگی که همان صورتِ برین صیانت نفس است از آنروکه به انرژی وابسته نیست در ابدیت فرو می‌رود. یعنی همان پاره از آنروکه «هست» میل دارد که همواره «باشد». او «هستیدن» را به باشیدن تبدیل می‌کند، یعنی هستی حاضر را پیوسته به آینده متصل می‌کند. «هستیدن» (حاضر) به «باشیدن» (وجود + ابدیت یعنی وجود در-همواره-بودن خود). باشیدن صورتِ آینده «هستیدن» است، به بیان دیگر، در بدن Dasein یا هستی‌اش روزی به پایان می‌رسد، چون به انرژی وابسته است، اما در پاره آگاهی Dasein یا باشندگی‌اش همواره Da...sein است. یعنی این Da پیوسته خواهان این است که در sein باشد. در پاره آگاهی، Dasein باید Immer-da-sein خوانده شود، یعنی همواره-آنجا-بودن. همین همواره-آنجا-بودن پاره آگاهی یکی از گرانیگاه‌های حیاتی ورود به مسئله خداست؛ زیرا خدا چیزی نیست جز همواره-آنجا-بودن پاره آگاهی.

خدا و مسئله خدا و اینکه حقیقت او در چیست جز از طریق جاودانگی قابل حل نیست.^۱ گفتیم که پاره آگاهی از آنروکه مایل است همواره باشد، نیازمند این است ویژگی همواره-آنجا-بودن خویش را حفظ کند و نتیجتاً خدا را، آن جاودان را، از روی طبیعت خویش برمی‌نهد. اگر بدن با وصل و اتصال به انرژی به حیات ادامه می‌دهد، پاره آگاهی با اتصال به خدا، همان مکانیسم درونی که گریزی از آن نیست، یعنی ابدیت، به حیات ادامه می‌دهد. بدینسان، اساس دین چیزی نیست جز بازتولید عینی مکانیسم درونی پاره آگاهی.

۱. «خدا» در دو جا به طور عمده خود را پدیدار می‌کند. نخست، او احساس درونی در بشر بخصوص در مواقع خوف و خطر است (ذهنی). دوم، او همچون خالق عالم (عینی)، مورد اخیر یعنی «خدا همچون خالق» ما را وارد همان تعارضات عقلی می‌کند که کانت پیشتر به آن پرداخته بود. حتی این نظر که «همه عالم خداست» باز مشکلی از بشر در فهم او از خدا حل نمی‌کند. زیرا خدا همچون عنصری بی تفاوت بنشسته در همه موجودات می‌ماند (همه‌خداپنداری). انسان خدا را خالق جهان می‌داند از آنروکه بی تفاوت نباشد، یعنی خدا هنگامی خداست که آگاهی و فعلی داشته باشد. اینکه خدا همان مهبانگ و در پی آن خودِ عالم است چه دردی از بشر در فهم او دو می‌کند؟ و اگر خدا عنصر بی تفاوت بنشسته در همه چیز است، پس دیگر دین معنایی نمی‌تواند داشته باشد، چون خدا در دین دارای آگاهی و فعل است. دین برای بشر صرفاً گذرگاهی است که او خدا را از خلال آن آگاه و فاعل برمی‌نهد. یعنی اگر دین هم نباشد، بشر او را در درون خود آگاه و فاعل می‌یابد. ادیان منشأ واحدی ندارند و همچون ظهور و پیدایشی اند بدون اینکه آنان را بتوان به یک جایی منتسب کرد. مثلاً میوه سیب بر روی زمین؛ همه سبب‌های روی زمین را نمی‌توان در سلسله‌ای به هم متصل کرد تا به یک درخت سیب آن آغاز همه سبب‌ها رسید. به بیان دیگر، سیب همچون یک نوع میوه در سراسر زمین پراکنده به ظهور رسیده که نمی‌توان منطقاً ثابت کرد همه سبب‌ها از یک درخت سیب همچون پدیدآورنده همه آنان آمده است. اما پرسش اینجاست چرا دین در همه جا یافت می‌شود؟ پاسخ را نباید در خود دین خاصه، بلکه در خواستِ بشر و معنایی که او از خدا مراد می‌کند، جست. این درک و دریافت ما را به مورد اول می‌رساند، چون خدا دارای هیئت درونی نیز است و از اینرو کماکان بر قوت خود باقی است. در اینجا کوشش شده است، چپستی و چرایی چنین احساس درونی به نمایش دربیاید.

۲. برنهادن به معنی روی چیزی نهادن، گذاشتن یا وضع کردن (setzen) است. اما در این متن همواره «برنهادن» معادل همان «نهادن» یا «وضع کردن» آمده است.





برای نمونه در قرآن، اُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ^۱ یا اُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا^۲ - اهالی جهنم و یا اهالی بهشت در آن جاودان اند - این جاودانگی هیچ معنایی نمی تواند داشته باشد جز اینکه آدمی حتی اگر قرار است در جهنم حضوری داشته باشد، حضور او بایستی ابدی و در آن جاودانه باشد. این نکته ای است که بسیاری در بحث خدا و پدیداری ادیان آن را نادیده می گیرند، بدین معنا که خدا برآمده از حالتی از پاره آگاهی آدمی است که خواهان این است همیشه برجای (Dasein) بماند. غایت دین آن اطمینان بخشی به انسان است که او تحت هر شرایطی جاودانه خواهد ماند و این ذات ادیان است که بی آن اصلاً و بواقع معنایی نخواهند داشت. در مسیحیت نیز که دیانتی مبتنی بر ایمان صرف است، چیزی جز رستگاری و نجات از مرگ و نیستی نیست. پُلُس قدیس در نامه به رومیان این امر را بخوبی و روشنایی توضیح داده است، با تفاوتی که او میان قانون (The Law) و ایمان برنهاد. اشاره او به قانون همان عهد عتیق است که مومنان یهودی برای هر امر و در هر شئونی از شئونات زندگی بر طبق قواعد و هنجارهای آن عمل می کنند. از همین روی، او به اجتماع مومنان مسیحی در رُم توصیه می کند که پیرو قانون نباشند، چون به تجربه دریافته شده که آدمی نمی تواند همواره و پیوسته مطابق با آن عمل کند و از پیامدهای آن تولید گناه است.^۳ گناه ناشی از شکستن قانون حالتی است که ما را پیوسته در وجدانی معذب گرفتار می کند و در این اضطراب برآمده از گناه، آدمی همواره در این اندیشه است که چگونه چنین گناهی را جبران کند تا مورد عقوبت خداوندی قرار نگیرد. از پیامدهای شگرف آن این است که مومن تا لحظه ای که مرگ فرا می رسد نه تنها گرفتار وجدانی سراسر معذب است، همچنین مشغول جبران مکافات چنین اعمال خلاف قانونیست که تمام زندگی او را متأثر از خود می سازد. دودیدگرایانکه، پس از مرگ از آنرو که دیگر قانونی وجود ندارد، گناهی نیز منطقاً و تبعاً وجود نخواهد داشت و مومن همراه با این هر دو نیز می میرد. او قائلان به قانون را اهالی جسم (Flesh) می نامد^۴، زیرا که غایت جسم، همچون هر امر مادی دیگر، مرگ و نابودی است و مومنان مسیحی از آنرو که پیرو قانون نیستند و پاکی و صفای دل را (Righteousness) بجای آن می نشانند، یعنی حالتی که در هر کاری پروردگار را در نظر داشتن، از مرگ حقیقی رهایی و نجات می یابند^۵ و آنان پیروان روح اند (Spirit) در برابر پیروان جسم. شوربختانه این تفاوت میان قانون/ایمان و جسم/روح را بسیاری حمل بر دوگانگی این جهانی و آن جهانی دانسته اند که بُنیادَن بر کجی فهم و درک استوار گشته. ادیان هندی نیز همچون هندوئیسم، بودیسم و سیکسیسم به طریق دیگری به جاودانگی نظر دارند. آنان شکلی از جهان بینی اورفئوسی اند که به نوزایش آدمی در شکل انسان یا حیوان در چرخه های دیگری از زندگی معتقدند و برای همین در چنین آموزه هایی کُشتن و خوردن گوشت تقریباً ممنوع است.

۱. بقره: آیات ۳۹، ۸۱، ۲۱۷، ۲۵۷، ۲۷۵؛ آل عمران: ۱۱۶؛ الاعراف: ۳۶؛ یونس: ۲۷.

۲. بقره آیه ۸۲.

3. The New American Bible, Trans. From the Original languages with Critical Use of All Ancient Sources, World Catholic Press 2011. Letter to the Romans, Chapter 3: Answers to Objections, 20 for through the Law comes consciousness of sin.

4. Ibid, Chapter 8: The Flesh and the Spirit, 6 the concern of the flesh is death, but the concern of the spirit is life and peace.

5. Ibid, Chapter 1: God's Power for Salvation, 17 The one who is righteous by faith will live.





همین تکرارشوندگی حیات کافی است تا نظرایشان را به جاودانگی مشخص کنیم. آدمی پیوسته و بی توجه به شکل و نوع آن دوباره به sein (هستی) ورود پیدا می کند، یعنی حتی در ادیان غیرابراهیمی همواره- آنجا- بودن جزو لاینفک چنین ادیانی است. با نظریه این چرخش، پرسش اساسی از چنین ادیانی می تواند این باشد که آن نخستین هیئتی از هیئات هستی من در این چرخه عالم دقیقاً کجا و به چه نحوی بوده که سرنوشت مابقی بازحضورهای من در عالم را معین کرده است؟ شاید بتوان گفت که در دایره و یا هر چیزی شبیه به تکرار و چرخش، شروع آنجاست که آغاز و عمل آنجاست. بنابراین، یک باورمند با کارما (Karma) یعنی با «عمل» در حضور کنونی اش، سرنوشت دیگر اشکال حضور خود در چرخه های بعدی را رغم می زند یا منطقاً سرنوشت او در حضور کنونی اش در جهان از نتایج اعمال وی در حیات های پیشین بوده است. اگرچه از این امر نباید جبرگرایی را استنباط کرد و در آن فرو غلطید، زیرا کارما به لحاظ لغوی به معنای «عمل» است و همین «عمل» است که نقشی در تعیین سرنوشت آدمی دارد؛ یعنی در تکرار و چرخش آغاز آنجاست که «عمل» آنجاست. کوتاه اینکه، گنه دین و خدا را نباید در اخلاقیات جست، خاصه اینکه برخی فیلسوفان همچون کانت با مفصل بندی منطقی ای از قاعده طلایی اخلاق همچون دستور اخلاقی (kategorischer Imperativ)، یعنی «تنها مطابق قاعده ای عمل کن که بواسطه آن می توانی هم هنگام بخواهی او یک قانون عام گردد»، سازوکاری غیردینی برای اخلاق بنا کرده اند. اما پرواضح است که مسئله خدا اگر صرف او به اخلاق ربطی داشته باشد کماکان لاینحل باقی خواهد ماند. هابز نیز در اثر خود لویاتان اگرچه به نوعی به این اصل بنیادین، یعنی یکی و یکسان بودن خدا با جاودانگی که او صیانت نفس می خواند، نزدیک شده بود، اما عمق اندیشه او به اینجا راه نیافت که خدا را همان همواره- آنجا- بودن پاره آگاهی بنامد. او می نویسد:

This is the Generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God to which we owe under the Immortall God, our peace and defence².

«این خلف همان لویاتان بزرگ است یا بلکم (خاضعانه تر گفته آید)، آن خدای میرایی که ما تحت خدای نامیرا، صلح و دفاع خود را مدیون او هستیم».

در اینجا هابز «خدای میرا» را در توصیف دولت بکار می برد، همان لویاتانی که افراد در پیمانی میان خود از ترس یکدیگر و برای حفظ جان خویش به او تن در می دهند، اما او با هشیاری «خدای نامیرا» را همان صیانت نفس می دانست یا همان ترسی که افراد را مجبور به بستن چنین پیمان و ایجاد دولتی مخوف می کند تا افراد تحت چنین پیمانی دست کم بتوانند به حیات خود ادامه دهند.

1. Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, Band IV, GMS, BA 52: "Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde".

2. Thomas Hobbes, Leviathan, Ed. C.B. MacPherson, London 1985. The second Part of Common-Wealth, Chapter XVII of the Causes, Generation, and Definition of a Common-Wealth.





یکی از مشتقات جاودانگی امید است. امید را امکان چیزی گفته‌اند، یعنی آدمی به چیزی امید می‌بندد که امکان تحقق آن وجود داشته باشد و نه چیزی که رخ دادن آن میسر نیست. یا امید را حالتی گفته‌اند که ممکن است رخ دهد یا ندهد، چون قطعی نیست. یا بر طبق گفته کانت، امید رو بسوی سعادت فرد دارد. این تعاریف از امید اما ذات آن را روشن نمی‌سازد، زیرا بیشتر به کارکردهای آن مربوط است. ذات امید به همان ویژگی همواره-آنجا-بودن برمی‌گردد. به بیان دیگر، آدمی (امیدوار) به چیزی امید می‌بندد که قرار است در آینده رخ دهد و امیدوار بایستی در آن آینده حضور داشته باشد تا امید بسته متعلق به او گردد. اگر امید بسته را همچون یک باشنده (محول شده به آینده) در نظر آوریم، امیدوار نیز در پی آن لاجرم به آینده محول خواهد شد تا آن را بچنگ آورد، زیرا امید بسته برای امیدوار و متعلق به اوست. طبیعت امید بنابراین از جنس باشندگی است:

بدین امید به سر شد دریغ عمر عزیز که آنچه در دلم است از درم فراز آید

امید بسته بر آمد ولی چه فایده زانک امید نیست که عمر گذشته باز آید^۱

فرا تر، امید لحظه‌ای متولد می‌گردد که دیگر به نوعی هیچ راهی گشوده نیست یا همه راه‌ها به بن بست خورده‌اند یا پدیداری چیزها ممتنع است. امید خود زاده ناممکن‌هاست:

مرا وصال نباید همان امید خوش است نه هر که رفت رسید و نه هر که کشت درود^۲

اینکه امری ناممکن است اما امیدوار به این ناممکن دل بسته، همان حالتی است که از مکانیسم منطقی پاره آگاهی ناشی می‌شود، یعنی این میل همواره-آنجا-بودن. «باشندگی» همانطور که توضیحی از آن رفت به معنای پیوسته-به-آینده-موکول-کردن است. امید می‌تواند دریافتن لحظه در آینده نیز باشد که ما از آن به انتظار تعبیر می‌کنیم. زیرا انتظار چیزی نیست جز لحظه را دریافتن، همان لحظه‌ای که در آینده است. در انتظار اما، لحظه کنونی و حاضر به نوعی ناخوش و هر آنچه مربوط به آینده است خوش. از طرف دیگر، (فرد) منتظر از زمان، یعنی فاصله مابین اکنون و آینده، حس خوبی ندارد، زیرا او پیوسته در انتظار خوب و خوشی است که در لحظه کنونی رخ نمی‌دهد و از آنرو که حس ناخوشایندی نسبت به زمان دارد، زمان در نزد او نیز گند می‌گذرد. اگر بخواهیم این امر را دقیق‌تر مورد بررسی قرار دهیم باید بگوییم که منتظر از آنرو که دریافتی ندارد و از نادر یافتی خود لذتی نمی‌برد در وضعیت درد و رنج قرار دارد و در وضعیت درد، زمان حضور دارد. زیرا در لذت و خوشی زمان وجود ندارد و یا بهتر از آنرو که زمان سرعت بالایی دارد به نوعی اصلاً وجود ندارد. اما در درد زمان گند است یا بهتر از آنرو که گند است زمان وجود دارد. اینکه چرا در لذت زمان وجود ندارد، بدین سبب است که در لذت آدمی در فعالیت و پیوسته مشغول است و آن هنگام که مشغول است حواس یا آگاهی ندارد، یعنی به گذر زمان آگاهی ندارد، مانند خواب که در آن چون آگاهی نیست زمانی نیز نیست. اما در درد، آگاهی در بالاترین وضع خود قرار دارد، زیرا درد یادآوری مکرر و مداومی است که زمان در آن حالتی تشدید دارد. در این معنا، یعنی رابطه بین آگاهی و زمان،

۱. سعدی

۲. سنایی





زمان می‌تواند هم به معنی حدفاصل میان درک چیزها و خود چیزها باشد. یعنی هرچقدر درک یک چیز زودتر از خود چیز برسد، زمان طولانی‌تر و هرچقدر درک چیز با خود چیز همراه باشد زمان سریعتر، یا بهتر اصلاً زمانی وجود ندارد. در جهان مدرن، نسبت چیزهایی که درکشان زودتر از خود چیزهاست رو به کاستی است و بالعکس در چنین عالمی که رشد چیزهای گوناگون و متنوع روبه‌فزونی است و آدمی فرصتی ندارد تا به چیزهایی بیندیشد (درک) که هنوز رخ نداده‌اند، خود چیزها با درکشان همراه هستند و این را می‌توان اشتغال می‌نامید که کارکرد آن چیزی نیست جز گشتن زمان. برای همین است که در دوران مدرن، با اشتغال مداوم به چیزها زمان نیز برای آدمی سریعتر می‌گذرد. و اما انتظار آنجا که علیه زمان است در حالت معکوس باشندگی است، یعنی آوردن و کشیدن آینده به لحظه حاضر. دوباره، انتظار در امید خوب و خوش است، اما از آنرو که خوب و خوش در آینده است و نه در اکنون هم‌هنگام ناخوش است و دلیل آن زمان است و نه خوب و خوش در انتظار. در برابر امید، بیم قرار دارد که انتظار از بد و شر است. در بیم آدمی پیوسته در صدد فرار از آینده است. بیم در پی این نیست که آینده به اکنون برسد. اما چون بیم خود نوعی از انتظار است، آدمی حس خوشایندی از زمان ندارد. در امید، انتظار مثبت است، اما در بیم منفی. در اینکه این هر دو علیه زمان هستند، مشترک‌اند. به تجربه می‌توان دریافت که زمان در بیم در نسبت با زمان در امید سریعتر می‌گذرد و این بدین خاطر است که آنکس که از زمان می‌گریزد به او فکر نمی‌کند و این بسیار به حالت زمانی که آدمی شاد و خوش است، نزدیک است. به بیان دقیق‌تر، در بیم از آنرو که زمان سریع می‌گذرد همواره عنصر منفی نزدیک است. فارغ از ارتباط بیم و امید با زمان، این هر دو پیوسته نسبتی با دو عنصر مثبت و منفی برقرار می‌کنند. مثلاً در امید، عنصر منفی حاضر و موجود است که منافع شخص را در خطر قرار داده است. از اینرو امیدوار با نظر به امید بسته در صدد رفع عنصر منفی است. در مقابل، همانطور که هگل بدرستی به آن اشاره کرده بود، در بیم عنصر مثبت حضور دارد، اما عنصر منفی حاضر در بیم می‌رود آن نفع شخصی را در معرض خطر دهد که همین موجبات ترس و بیم فرد را فراهم می‌کند.¹

کوتاه اینکه، پاره آگاهی نظریه همواره-آنجا-بودن دارد و از آنرو که به انرژی بسته نیست، تحلیل نیز نمی‌رود. منظور نسبت پاره آگاهی با بدن است که در طول زمان از فرط نشو و نما رو به فرسودگی می‌رود. همین عاملی است که به آگاهی اجازه می‌دهد تا از مرگ بهراسد، زیرا اگر او همچون بدن رو به فرسودگی و تحلیل می‌رفت و حتی میل به خاموشی داشت (خواب)، مرگ دیگر راز آلود و ترسناک نمی‌بود. بدن از مرگ واهمه ندارد، زیرا او خود میرایی است. مرگ یعنی نامیرا را میرا کردن، بی‌زمانی را زمانمند کردن، نامحدود را محدود کردن، باقی را فانی کردن، و از ادامه باز ایستادن. بدن نامیرایی نیست که میرا شود، بلکه این آگاهی است که نامیرایی‌اش با بدن میرا می‌شود. «خود همچون بدن» مرگ است، زیرا مرگ نه برای او، بلکه خود اوست. در برابر، مرگ

1. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I Bd(13), Suhrkamp Verlag Frankfurt in zwanzig Bänden, 1971: S 53. Bei der Furcht z. B. ist eine Existenz vorhanden, für welche das Subjekt Interesse hat, zugleich aber das Negative nahen sieht, das diese Existenz zu zerstören droht, und nun beides, dies Interesse und jenes Negative, als widersprechende Affektion seiner Subjektivität unmittelbar in sich findet.





برای آگاهی است، چون خود او نیست. مرگ هم برای آگاهی است و هم پیوسته با اوست. این سخن اپیکور «هنگامی که مرگ آنجاست، من نیستم و هنگامی که من هستم، مرگ آنجا نیست» معنایی نمی‌تواند داشته باشد، چون مرگ همواره آنجا و با آگاهی است. فراتر، برای آگاهی که نظر به همواره-آنجا-بودن دارد خود این «من نیستم» مسئله است. ترس از «من نیستم» یا مرگ را (death) نباید با ترس از مُردن (dying) اشتباه گرفت. اولی متعلق به آگاهی و دومی متعلق به بدن است. از اولی حسرت، بی‌معنایی، پوچی و دلتنگی و از دومی درد منتج می‌شود. به هر حال، مرگ تنها جایی است که پاره آگاهی نمی‌تواند بر پاره بدن چیره گردد. حال که پاره آگاهی توانا به چنین کاری نیست، منطقاً جاودانگی و نامیرایی اش را در بیرون از خود وضع می‌کند تا وابستگی اش به پاره بدن، ذات او را در خطر «مرگ و نیستی» قرار ندهد. اما این وضع جاودانگی در بیرون از خود (خدا) تنها بر امید متکی است، همان هیئتی از هیئات جاودانگی. از درون امید، امکان زاده می‌شود و از درون امکان، هستی و نیستی یا بودن و نبودن. از آنرو که پاره آگاهی دل در گرو هستی و بودن دارد، او را انتخاب می‌کند. در پی این انتخاب باور زاده می‌شود. باور او را آرام می‌کند. آرامش و اطمینان بعد از آن خلجان درونی و ترس از «نیستی» اکنون به یقین تبدیل می‌شود. یقین اما «هستی» و حقیقت نیست، بلکه یقین از-آن-خود-کردن «هستی» و حقیقت است. او از دل یک انتخاب بین هستی و نیستی برآمده است. «نیستی» در اینجا متضاد «هستی» یا یقین است. «نیستی» یا میرایی همان بدن است. از دل این نیستی «شک» زاده می‌شود. شک «نیستی» همچون «نفی» است. شک، نفی یا متضاد «یقین» است. او از یقین جدایی ناپذیر است. همان «نیستی-میرایی» یعنی بدن که در برابر «هستی-نامیرایی» یعنی آگاهی است. این زایش «شک» با یقین در اینجا همان نفی جاودانگی به سود مرگ است. اکنون شک آنجاست و حضوری دارد. او شک را می‌بیند و چون حضور دارد، نمی‌تواند او را انکار کند. شک یا «نیستی» در اینجا اکنون خود به «هستی» تبدیل می‌شود. از آنرو که پاره آگاهی دل در گرو «هستی» دارد، دوباره «هستی» را برمی‌گزیند. اما «هستی» در اینجا «نیستی» است، یعنی شک. بنابراین، او دوباره دست به انتخابی دیگر زده است. در پی این انتخاب او باور دارد که ناباور است. یعنی باور دارد که «نیست» و میراست. باور دارد که صرفاً بدن است. ناباوری او را آرام می‌کند. دگر باره او قراری می‌گیرد. اکنون یقین ناشی از این سکون «نیستی» نام دارد. اما یقین در اینجا «نیستی و حقیقت» نیست، بلکه از-آن-خود-کردن «نیستی» و حقیقت است. این دوپارگی و پیوسته پاره پاره کردن ذات پاره آگاهی است.

۳ - خود همچون خود آگاه: گفتیم که «خود» در مرحله نخست در وحدتی بسر می‌برد، این وحدت چیزی جز بدن که مشخصه آن نشو و نماست، نیست. در مرحله دوم که آگاهی نامیده شد، «خود» دوباره گشته، یعنی هیئتی به بدن اضافه شده است که تفاوت معناداری با بدن دارد. اما، در مرحله سوم بنظر می‌رسد که «خود» از دوپارگی بدرآمده و دگر بار وحدتی می‌یابد که این وحدت، یعنی یگانگی بدن و آگاهی عامل درونی ندارد، چه اینکه به دیگری مربوط است. بدون «دیگری»





من وحدتی نمی‌یابد، زیرا او کماکان در آن دوپارگی بسر خواهد بُرد. از آنرو که «دیگری» به ظهور رسیده، من دوپاره نیاز دارد برای عرضه خود، یعنی جایی که «هستی» او معنا می‌یابد، تعریفی یکدست از خود ارائه دهد، یعنی بگوید: من هستم. وحدت و یگانگی که «هست» در «هستم» دارد همچون برجای (Dasein) خود را در من نیز عیان می‌کند. به عبارت دیگر، مادامی می‌توان خود را همچون یک «هست» بر نهاد و برقرار کرد که خود یگانه و وحدتی یابد، یعنی از آن دوپارگی خارج شود. «من هستم» هیچوقت به ظهور و پدیداری نمی‌رسد مادامیکه «دیگری» نیست. بنابراین، «من هستم» در خفا و به طرز رمزآلودی می‌خواهد بگوید که «من [نیز] هستم». زیرا من بدون «دیگری» همواره مشغول آن مکانیسم درونیست، همان دوپارگی که پیشتر در او وجود داشت، یعنی او پیوسته در یک نسبتی میان بدن و آگاهی است. یک انسان تنها و در تنهایی هیچگاه به وحدت و یگانگی دست نمی‌یابد. او پیوسته پاره پاره است. تنها با ظهور «دیگری» است که دوپارگی‌اش از میان می‌رود و می‌تواند خود را دوباره وحدتی دهد و ازینرو «هست» گردد. آن خود و منی که همزمان با «هستیدن» ظاهر می‌شود، همچون «هست» (یک) از وحدتی برخوردار است، یعنی در اینجا نمی‌توان من را از «هست» جدا انگاشت. عامل من همچون «یک» یعنی هستیدن من «دیگری» است. این آن «دیگری» است که موجبات بر نهادن من همچون من را فراهم می‌آورد. به طرز منطقی، من با «دیگری» بر نهاده می‌شود. برای مثال، این عدد ۲ است که موجبات ظهور عدد ۱ را همچون عدد ۱ فراهم می‌کند. تصور کنید که جنگ جهانی در سال ۱۹۱۴م. رخ داده است، مادامیکه جنگ جهانی «دیگری» رخ نداده باشد، ما هیچوقت جنگ جهانی پیشین را جنگ جهانی اول نمی‌نامیم. به بیان بهتر، تاهنگامی که جنگ جهانی دوم رخ نداده باشد ما اولین را اول نمی‌نامیم. منطقاً این جنگ جهانی دوم است که جنگ جهانی اول را همچون اول وضع می‌کند. یعنی جنگ جهانی دوم اگرچه بعد از جنگ جهانی اول رخ داده و به ظهور رسیده است، اما در حساب باید او را علت نامیدن جنگ جهانی اول بنامیم. فرض کنید حتی اگر ما پیش از جنگ جهانی دوم بوده باشیم و هنوز جنگ جهانی دوم رخ نداده باشد، برای بر نهادن جنگ جهانی ۱۹۱۴م. همچون جنگ جهانی اول، ما جنگ جهانی دیگری (دوم) را منطقاً فرض خواهیم گرفت تا بتوانیم جنگ جهانی ۱۹۱۴م. را همچون اول بر نهیم. یعنی بگوییم: «در آینده جنگ جهانی دوم و سومی هم خواهیم داشت و این تازه جنگ جهانی اول بود». با همین قیاس، می‌توان در باب دیگری و من بحث را به پیش برد. در این مرحله، یکی از مباحث مهم که برای بیش از دو سده ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است، بحث برسمیت‌شناختن (Anerkennung) است. از نخستین فیلسوفانی که به این مهم نظر پیدا کردند، می‌توان به فیشته و هگل، فیلسوفان ایده‌آلیست آلمانی، اشاره کرد. فیلسوف اخیر یعنی هگل، در این باب بخصوص در آغازه‌های بخش خودآگاهی در پدیدارشناسی روح، برسمیت‌شناختن را از درگاهی می‌دید که دو آگاهی بقصد برسمیت‌شناختن و ارج نهادن از سوی دیگری وارد نبرد خونینی تا سرحد مرگ می‌شوند که لاجرم یکی از آنان از ترس از کف دادن جان خویش خدایگانی و سروری دیگری را می‌پذیرد و خود همچون بنده‌ای در پیشگاه او بکار مشغول و بفرامین خدایگان گردن می‌نهد. پرواضح است که





چنین درک و معنایی از برسمیت شناختن تنها در وضع انقلابی و شورش می تواند کارگرافتد، ولی در مناسبات میان افراد بخصوص در عصر ما برسمیت شناختن سزاوار معنای دیگری غیر از نبرد است. برسمیت شناختن اگر میان افراد و میان دو آگاهی است، یک نوع «در نظر گرفتن» دیگری است؛ یعنی برسمیت شناختن از طریق جذب و احترام و نه نبرد معنا می دهد و نوعی از «دوستی» است. برای نمونه، در رابطه میان افراد، در هر دو شئون زندگی، یعنی مجازی و واقعی، آدمی از طرق گوناگون بدنبال کشاندن و جلب نظر افراد بسوی خود بقصد کسب اعتبار و تایید خویش است تا از این طریق برسمیت شناخته شود. حتی انسان عصر حاضر، آن هنگام که جشن و رویداد خوشایندی در حال رخ دادن است و در عوض اینکه خود را در آن لحظه بیابد و از آن لذت ببرد، میل دارد تا با ثبت آن لحظه و تمرکز بر چنین ثبت و ضبطی آن را با دیگران به اشتراک بگذارد و بواسطه جلب و تایید دیگران تازه او از لذتی برخوردار گردد. معلم اول به این نکته پی برده بود که مطبوع ترین و لذتبخش ترین لذت ها در لحظه و نه در آینده و یا در گذشته بدست می آید. اما انسان امروزی لذت را به آینده موکول می کند، زیرا او در لحظه، اگر خود را در رویداد لذتبخشی بیابد، پیوسته مشغول و درگیر ثبت آن لحظه برای «دیگران» است و خود را بواقع در لحظه فراموش می کند. البته انسان وقتی در جای دل انگیز است و لحظه ای زیبا را تجربه می کند، این حس طبیعی در او پدید می آید که چه خوب بود دوستان و آشنایان نیز این صحنه را می دیدند یا در آنجا حضور داشتند، یعنی لذت او بتمامی برآورده نمی شود آن هنگام که «دیگری» در آنجا نیست. اکنون که بمدد تکنولوژی می توان چنین صحنه هایی را ثبت و ضبط کرد، این خود به اصل اولیه تبدیل شده است، یعنی این امر که دیگران و تایید و اعتبارشان بر خویشان خود فرد ارجحیت دارد. یا بهتر، او دیگر اصلاً، در وهله اول، من یا خودی ندارد تا لذت را بی واسطه از طریق خویش دریابد. این «دیگری» است که همچون اصل اولیه من او را برمی نهد و تازه این من می تواند از طریق «دیگری» لذت را دریابد.

در مرحله دوم، یعنی «خود همچون آگاهی»، گفته بودیم که زیبایی برآمده از پاره آگاهی است که بدن را بسمت زیبا سوق می دهد، آنچیزی که بدن نسبت به آن بی تفاوت است. اما زیبایی بیشتر بحثی میان من و «دیگری» است، آنجایی که من همچون یک تصویر کلی در نزد «دیگری» ظاهر شود. در زیبایی، غایت برسمیت شناختن من در نزد «دیگری» است، همان برسمیت شناختنی که از راه مطبوعی در «دیگری» حاصل می گردد. زیبا اصل مطلق و عامی است میان من و «دیگری»، اما زیبایی از فردی به فرد دیگری می تواند نسبی باشد. زیبایی برای خود غایت نیست، زیرا او حالتی انعکاسی دارد، یعنی باید به «دیگری» گذر کند و هموزیبایی را معنادار می کند. زیبایی برای انسان تنها و در تنهایی معنایی نمی تواند داشته باشد، اما این دیگران و بهتر برسمیت شناخته شدن از سوی ایشان همان چیز است که زیبایی بسوی آن در حرکت است. ارسطو بخوبی اشاره کرده بود که چیزهایی مانند لذت و سلامتی اگرچه در خود می توانند غایت باشند، اما ما سلامتی را برای این هم می خواهیم که به انجام کارهای دیگری توانا باشیم و این هر دو خود بسوی غایتی مهمتر و اصلی عامتر در حرکت هستند، آن غایتی که ما از آن به سعادت نام می بریم و فراتر از سعادت غایتی دیگر و اصلی عامتر به دیده نمی آید.





بنابراین، ما در جستجوی سلامتی و لذت هستیم تا به سعادت برسیم، اما در جستجوی سعادت حرف بی‌معنایی است، زیرا جستجو خود برای چیز دیگری است و بالاتر از سعادت چیز دیگری نیست.^۱ زیبایی نیز تحت همین قاعده قرار دارد که غایت آن امر دیگری است و آن برسمیت شناختن است. به بیان دیگر، ما در جستجوی زیبایی هستیم تا برسمیت شناخته شویم و نه بدنبال برسمیت شناخته شدن برای برسمیت شناخته شدن. زیبایی پیشتر امری طبیعی و بدور از اختیار آدمی بود، اما اکنون چنین نیست، بدین خاطر که ما با توانایی که در تغییر ذات چیزها پیدا کرده‌ایم دخل و تصرفی نیز در زیبا یافته‌ایم. اما این پرسش پیش می‌آید که چرا همه بسوی زیبا در حرکت‌اند؟ چرا انسان‌ها پیوسته و همواره به آینه‌ها خیره می‌شوند؟ چرا آدمی هر جا که انعکاسی از خود ببیند، از شیشه ماشین در خیابان تا درو پنجره، نمی‌تواند لحظه‌ای روی برگرداند و بی‌اهمیت و بی‌آنکه خود را برانداز کند از کنار آن بگذرد؟ گفتیم که زیبایی «من» را در کلیت خود همچون یک تصویر عرضه می‌کند، اما این را نیز گفتیم که من و هستی من امری با واسطه است، یعنی این آن «دیگری» است که موجبات ظهور چنین منی را فراهم می‌کند. به آینه نگریستن همان حالتی است که «من» و «دیگری» در یک آن حضور دارند. این حضور «دیگری» در آینه بیشتر به حضور «دیگری» در زیبا شبیه است، یعنی مادامیکه به آینه می‌نگریم از آنرو به «زیبا» و زیبایی خود نظر داریم که به «دیگری» نظر داریم. خود آینه «من» را اگرچه در خود منعکس می‌کند، اما بیننده که خود همان «من» است، در هیئت «دیگری» ظاهر می‌شود. به بیان دقیق‌تر، به خود نگریستن در آینه همان نگریستن «دیگری» به خود توست و این نه از خود آینه، بلکه از زیبای حاضر در آینه برمی‌آید. زیبای حاضر در آینه همان گذرگاهی است که «دیگری» از طریق آن ظهور و بروز می‌یابد تا «من» را برنهد. زیبای حاضر در آینه همان عیاری است که به محض نگریستن به آینه، خویش را عیان و آشکار می‌کند، یعنی با برانداز کردن خود در آینه، فاصله و نسبت میان زیبایی خود و آن زیبایی که باید باشد را دریافت می‌کند؛ آنچه که او را بایستی تا در نزد دیگران مقبول افتد و این حد را خود او می‌داند، زیرا او، همانطور که در بالا اشاره شد، خود در جایگاه «دیگری» نیز است.

یکی دیگر از مشتقات رابطه من و «دیگری» بحث دوستی و عشق است. اینطور که از مناسبات انسانی پیداست عشق حالتی شدیدتر از دوستی است، اما یکی و یکسان نیست. بنظر می‌رسد که دوستی شرطی و عشق لاشرط است. منظور از اینکه دوستی شرطی است، این واقعیت است که در دوستی خود دوستی شرط دوستی است. ما همواره با کسانی دوست می‌شویم که آنها نیز متقابلاً با ما دوست یا رفتار دوستانه‌ای با ما دارند، یعنی نمی‌توان با کسی دوست شد، آن هنگام که دیگری رفتار دوستانه‌ای با ما ندارد یا با ما دشمن است. اما، در عشق خود عشق شرط عشق نیست. زیرا که عشق فعالیت و حس شدیدی است که از جانب عاشق به معشوق صادر می‌شود، حتی اگر از معشوق رفتاری متقابل سرزنند. وقتی سخن از معشوق

1. Aristoteles, Werke in Deutscher Übersetzung, Begründet von Ernst Grumach, Fortgeführt von Hellmut Flasher Heraus. von Christof Rapp, Bd. 6, Nikomachische Ethik. Übersetzt, Eingeleitet u. Kommentiert von Dorteia Frede, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2020. Buch X: 1176b.





می‌کنیم به این نظر داریم که او در نسبت با عاشق معمولاً فعالیت کمتری دارد یا اصلاً ندارد. اگر معشوق همان حالت شدید را نسبت به عاشق داشته باشد دیگر خود عاشق است، یعنی رابطه‌ای است که دو طرف هم در جایگاه عاشق و هم در جایگاه معشوق قرار می‌گیرند. اما به رابطه یک طرفه عاشق و معشوق برگردیم. عاشق در عشق خود فعالیت دارد و به نوعی از چنین فعالیت‌هایی یعنی تولید عشق لذت می‌برد، زیرا همانطور که ارسطو نیز اشاره کرده بود، آدمی از تولید خود همواره خشنود و راضی است،^۱ چون او پیوسته در حال تولید است، یعنی در لحظه حاضر برمی‌برد و لذت در لحظه حاضر اعلی‌ترین آن است. در برابر معشوق است که تولید و فرآورده عاشق را دریافت می‌کند، اما چون به محض دریافتی، عشق عاشق به گذشته تبدیل می‌شود، لذت کمتری در بازپس دادن عشق می‌بیند،^۲ بمانند طلبکار و بدهکار آن هنگام که بدهکار در بازپرداخت بدهی خود لذت کمتری می‌بیند، زیرا او آن را بیشتر دریافت و خرج کرده است.^۳ عاشق میل دارد عشق به خود او دوباره برگردد، برای همین است که او در اینجا شباهتی به طلبکار دارد، زیرا این هر دو منتظرند تا عمل آنان به خود آنان برگردد. اما این نوع نگاه از عمق چندانی برخوردار نیست و نمی‌تواند ذات آن را دریابد. بیایید در نظر بگیریم که آنچه آدمی بدان عمل می‌کند (Actio) خود معلولی است در نسبت با علت. اما این دقیقاً به چه معناست؟ پیش از «عمل» و «کنش» یعنی قبل از Act در نهاد آدمی اینگونه است که چنین عملی واکنشی (Reactio) در پی دارد یا برای واکنشی است، یعنی اطمینان از اینکه این عمل با پاسخ و واکنشی روبرو خواهد شد و اتفاقاً همین واکنش است که او را مجاب می‌کند تا اقدامی نماید. تصور کنید که من می‌خواهم به ثریا پیامی بدهم، پیش از آنکه من اقدام به چنین کاری کنم در پس‌پشت ذهن من این آگاهی نهفته است که به پیام من پاسخ داده خواهد شد. یعنی اگر من قدر متقن بدانم که هیچ واکنش یا پاسخی در برابر پیام من وجود نخواهد داشت، من از اساس و در آغاز اقدام به پیام دادن نخواهم کرد. یا نمونه دیگر، هر روز صبح که از خواب بیدار می‌شویم یکی از کارهایی که طبق عادت انجام می‌دهیم نگرستن به آینه است، اما ما مطمئن هستیم که اگر چنین عملی، یعنی رفتن و نگرستن به آینه، از ما سر بزنند ما حتماً با واکنشی، یعنی دیدن خود در آینه، مواجه خواهیم شد. اگر بدانیم که خود را نخواهیم دید این عمل را انجام نخواهیم داد. بدینسان، اگر چه گفته‌اند «هر کنشی واکنشی را در پی دارد» اما حقیقت امر این است که آن واکنش است که علت کنش من است. این اوست که مرا به حرکت وامی‌دارد. هر کنشی از آنرو همچون کنش خود را پدیدار و محقق می‌کند که غایت او یعنی واکنش خود علت پدیداری اوست. علت را نمی‌توان در آغاز جست. علت بیشتر عامل حرکت آغازنده است. یعنی این نکته که چرا آغاز از اساس آغازیده؟ آغاز خود یعنی حرکت و جنبش، اما علت حرکت و جنبش همواره خود نامتحرک است.

1. Aristoteles, Ebenda, 1168a: Das Werk ist aber in gewisser Weise die Verwirklichung des Herstellers. Er liebt also sein Werk, weil er auch sein Sein liebt.

2. Ebenda, 1168a: Für den Empfänger liegt dagegen im Geber nichts Schönes, sondern allenfalls etwas Nützliches; das ist aber weniger angenehm und Liebenswert. Angenehm ist nämlich bei Gegenwärtigem das Tätigsein, bei Zukünftigem die Erwartung, bei Vergangenen die Erinnerung. Am angenehmsten und im höchsten Maße Liebenswert ist aber das, was zum Tätigsein gehört.

3. Aristoteles, 1167b.





او حرکت نمی‌کند، بلکه چیزها را به حرکت وامی‌دارد. این اصل در دستگاه ارسطویی محرک نامتحرک (unbewegter Beweger) نامیده می‌شود.^۱ مثل «خوب» (das Gute) که خود حرکت نمی‌کند، اما عامل حرکت آدمی بسوی خویش است. او آنجاست، اما همه بسوی او در حرکت‌اند. زیرا آدمی پیوسته بدنبال چیز است که برای او مطبوع و لذتبخش باشد و حتی اگر عمل ناشایستی از او سر بزنند آن را با نیت خوبی دنبال می‌کند. هگل نیز متأثر از ارسطو دولت را غایت-در-خود مطلق نامتحرک (absoluter unbewegter Selbstzweck) می‌داندست^۲ و منظور او این بود که دولت آنجاست، اما این اوست که هم علت حرکت و هم غایت هراجماعی است. آغاز از فرد و آزادی او است، اما علت این آغازیدن در خود فرد نیست، بلکه در دولت است. چون فرد با عبور از دالانی همچون خانواده و جامعه مدنی در نهایت به دولت می‌رسد و همین غایت، یعنی رسیدن به دولت، خود علت آغازیدن آزادی فردی در آغاز است. این را با یک مثال فیزیولوژیکی هم می‌توان قابل فهم کرد. در پی عمل لقاح، اسپرم در یک حرکتی است تا به تخمک برسد. تخمک در رحم ثابت است و در حرکت نیست^۳، اما همو علت حرکت اسپرم بسوی خویش است و از آنرو که علت حرکت و جنبش اسپرم بسوی خویش است، غایت او نیز است. با این مقدمات می‌توان گفت که عاشق در همان آغاز بدین خاطر تولید عشق می‌کند که از جانب معشوق انتظار همان عشقی را دارد که به او برگردانده شود. یعنی عشق معشوق به عاشق همان علت آغازیدن تولید عشق عاشق است.^۴ از طرفی، معشوق پیوسته در حال دریافت فرآورده عشق عاشق است و چیزی را دریافت می‌کند که خود تولید نمی‌کند، یعنی احتیاجی ندارد تا عملی انجام دهد تا در نهایت به خود او بازگردد. این همان چیز است که در میان عامه مردم نسبت به عشق شهره است که «محبت زیادی او را فراری می‌دهد» و منظور از فرار در اینجا حالتی منفعل در عشق است که دیگر تمایلی به ابراز و تولید عشق نیست. از سوی دیگر، یکی از دشواری‌های برقراری نسبتی میان طلبکار و عاشق به بدهکار و معشوق در این نهفته است که اگرچه بدهکار می‌خواهد سربه تن طلبکار نباشد ولی طلبکار می‌خواهد که بدهکار زنده بماند تا بدهی خود را بازپرداخت کند، اما معشوق چنین نگرشی به عاشق ندارد، زیرا که او به محبت و عشق عاشق وابسته است. بالعکس، عاشق به عشق معشوق وابسته نیست، چون او تقریباً چیزی را دریافت نمی‌کند. می‌توان حتی گامی فراتر نهاد و گفت که عاشق حتی به معشوق که امری بیرونی است وابسته نیست، بلکه در عاشق، معشوق معمولاً بحالتی درونی تبدیل می‌شود که با ابژه بیرونی متفاوت است. بنابراین، عاشق نه به عشق معشوق و نه به معشوق وابسته نیست، اما معشوق به عشق و عامل همین عشق یعنی عاشق وابسته است از آنرو که دریافتی دارد و از آن تغذیه می‌کند.

1. Complete works of Aristotle, Metaphysics, Ed. Jonathan Barnes, volume two, Princeton University Press, 1984: 1072a.

بدلیل آماده نبودن ترجمه کتاب متافیزیک ارسطو در مجموعه بی نظیر آثار ارسطو به آلمانی به ترجمه انگلیسی این اثر ارجاع داده‌ایم.

2. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bd (7), § 258.

۳. منظور از نامتحرک بودن تخمک در رحم مرحله بعد از تخمک گذاری است، یعنی در فاز لوتئال.

۴. ارسطو معشوق را علت می‌داندست، زیرا که او حرکت می‌دهد، منظور به عاشق است، بدون اینکه حرکت کند (Met, VII, 1072b). در برابر، ما عشق معشوق به عاشق را علت آغاز می‌دانیم.





همین امر در دیالکتیک عشق منجر به یک انقلاب و واژگونی می‌شود که در آن جای عاشق و معشوق بناگاه عوض می‌شود و آن هنگامی است که عاشق به هر دلیلی که می‌تواند بسیار باشد، مثل سرخوردگی از نادریافتی عشق معشوق، اتمام انرژی برای تولید عشق، و یا یافتن فرد دیگری، دست از تولید و ابراز عشق به معشوق می‌کشد و آن لحظه که او از چنین عملی باز می‌ایستد، معشوق که سرمست از دریافت مداوم عشق بود و اکنون بدان وابسته است، از توقف چنین مخدری در حالتی ناآرام و بی‌قرار قرار می‌گیرد. آن آرامش و لذت مدام از مصرف تولید عشق اکنون تبدیل به خلجانی گشته که دیگر او را وانمی‌گذارد و اینبار این معشوق است که در پی عاشق می‌دود. از پیامدهای چنین انقلابی در عشق، ویرانی معشوق و دگرگونی او در عالم است که توضیح آن نیازمند رساله‌ای جداست.

دیدیم که در دسته نخست، «خود» در جهان خویش قرار دارد و گمان می‌کند که او در کانون حوادث است. یعنی در چنین مرحله‌ای او در جهان نیست، بلکه بیشتر جهان -در- اوست، بمانند کودکی که هم‌هنگام با رشد خویش جهان نیز در نزد او تناور می‌شود. او به خود بی‌واسطه متصل است، این اتصال نه مفهومی، بلکه «شهودی» است. در هیئت دوم، «خود» دوپاره گشته، پاره‌ای را آگاهی و پاره‌ای را بدن تشکیل می‌دهد. از یک طرف، میل و صیانت نفس در پاره بدن و از طرف دیگر، اراده و جاودانگی در پاره آگاهی. در این مرحله، منطقاً «بحران» از دغدغه‌های «خود» است، زیرا او هم‌گریزی درمی‌یابد که خطری او را فراگرفته و هم از جنبه آگاهی در اندیشه‌رهایی است، یعنی رهایی از مرگ ابدی. در منزل سوم، «خود» وحدت خویش را همچون یک «من هستم» از طریق «دیگری» باز می‌یابد و آگاهی او به خود، همچون یک کل، بواسطه ظهور و بروز «دیگری» است.

II. پیکر و سازه

ایران زمین آن هنگام که با «بحران»ی مواجه شده آن «بحران» هم‌هنگام همان «غیر»ی بوده است که بناگاه سررسیده. ایرانیان مردمانی‌اند که «بحران» آنان همان «غیر» و «غیر» همان «بحران» آنان بوده است. ایشان به دو ساحت، یعنی آگاهی و خودآگاهی، در یک زمان ورود پیدا کردند، بی‌آنکه به شیوه‌ای طبیعی چنین منازلی را طی کنند. چنین ورودی بمانند خفته‌ای در خواب است که با شبیخونی شبانه از فرط حیرت و سرگستگی نه به خویش آگاه تواند بود و نه می‌داند حمله‌ور کیست. اسکندر، عرب مسلمان، مغول و تجدد «اغیاری» بودند که به شکل «بحران» رخ نمودند. از حیرت این شبیخون، متفکرین به هنگام عرضه معنایی از «خود»، یا «غیر»ی از اغیار را «خود» واقعی پنداشتند، و یا ملقمه نامیمونی از آنان. «بازگشت به خویشتن» شریعتی چیزی نبود جز ترکیبی از عرب مسلمان با ایدئولوژی مارکسیستی. اینک اما در ایران، برخی در صدد هستند نظامی از اندیشه را عرضه کنند که همه «اغیار» را دربرگیرد. البته کوشش آنان تاکنون نتیجه نداده و نظامشان به کشکول شیخ‌بهای بیشتر شبیه است؛ همان کشکولی که هم‌عصر او ملاصدرا در فلسفه قرینه آن را عرضه کرده بود. ایرانیان از آن‌رو که در یک زمان به دو ساحت، یعنی آگاهی و خودآگاهی، هم‌هنگام ورود پیدا کردند نه مفهومی از «خود» بدست دادند و نه توانستند «خود» را از طریق «غیر» برنهند.





اما آنان منفعل نبودند و بازنیستادند. آنان همواره کوشیدند تا با تهی کردن غیر از درون از این وادی حیرت عبور نمایند. حال که نمی دانم کیستم، این کیستی را از «غیر» که اکنون هجوم آورده می گیرم. اغیاری که به این ناحیه از عالم ورودی داشته اند در اینجا خویش را «در خود و برای خود» نمی یابند. او میل دارد تا «خود» را از «غیر» بگیرد و او را از خود بی خود کند، همان ذاتی که «غیر» با آن خود را تعریف می کند، چون او بهره ای از «خود» ندارد. برای نمونه، شیعه نه از-آن-خود کردن اسلام، چون خودی وجود ندارد تا چیزها را از-آن-خود بتوان کرد، بلکه شیعه یعنی نه-مسلمان/غیر-شدن. تشیع محصول تهی کردن «خود» از «غیر/اسلام» است. بدین سبب که «غیر» ی آمده چیزی «هست»، اما از آن نظر که «غیر» دیگر از «خود» خالی گشته، چیزی «نیست». این خصوصیت ایران زمین که هم هنگام چیزی از شما هست، اما خودتان نیستید، گرانش ایجاد می کند، همچون سیاه چاله که چیزها را می بلعد، اما در ناهستی آبادی. فراتر، آگاهی و خودآگاهی هریک منازلی اند که باید طی گردد و طی کردن یعنی «زمان». ساکنان ایران زمین که در یک زمان به این هر دو ورود پیدا کرده اند، درکی از زمان و تاریخ ندارند، هر چند که تاریخ بر آنان گذشته باشد. به بیان دیگر، حتی گذشته نیز همچون گذشته بر «ما» معلوم نیست، بدین قرار است که «ما» پیوسته در «اکنونیتی» گرفتاریم که به محک آن نمی توان گذشته و آینده اش را معین کرد. این بی زمانی و بی خودی ناهستی آبادی است که بیشتر به آن خواهیم پرداخت. تغییر غایت «خود» در «غیر» بسمت چیزی یا کیفیتی نیست، وانگهی نه-غیر-شدن غایت چنین عملی است. این همان منطقی است که پس از اسکندر، اسلام و مغول رخ داده و دیری است که تجدد نیز با چنین مکانیسمی حل و رفع گردد. این اصل نه-غیر-شدن را ما اصل تمایز و تفاوت می نامیم که جلوتر ابعاد آن را بیشتر نمایش خواهیم داد، اما پیش از آن با مروری بسیار کوتاه چنین اصلی را در تاریخ ایران زمین با برشمردن رخدادهایی به شکل انضمامی نشان می دهیم.

آن دسته از اقوامی که بعدها از جنوب اوراسیا به سرزمین های جنوبی تری یعنی به فلات ایران و شبه قاره هند مهاجرت کردند، در سنن و آداب و رسوم خود دریگانگی بسر می بردند که آن را می توان به میتولوژی هندی-ایرانی تعبیر کرد، اما با ورود دسته هایی از ایشان به فلات ایران می رفت تا نخستین دگرگونی در ایشان پدیدار گردد، بطوریکه خدایان خیر (Deus) بناگاه به خدایان شرور و موجوداتی بدسگال بدل شدند که در نزد ما ایرانیان به دیوان شهره اند. با وجود چنین دگرگونی در نزد ما، هیچ دانسته نیست که در پی چنین تحولی، کردار فردی و اجتماعی ایرانیان چه تغییراتی به خود دیده تا بتوان آن را موضوع تطور تاریخ قرار داد. منظور آن دگرگونی هایی است که اگرچه در گذشته های دور رخ داده اند، اما می توان روح آنان را در عصر جدید و در حیات اجتماعی امروزمین ما به عینه مشاهده، لمس و درک نمود. تازه با ظهور خدای زنی همچون میتراست که فلات ایران زمین از شبه قاره هند متمایز می گردد. میترا همان خدای زنی که گاو را برای ما قربانی کرد و تا ابد ما را از هندیان متفاوت ساخت، نخستین رخداد (Begebenheit) در تاریخ ایران زمین است که تغییرات عینی را در احوالات اجتماعی ما پدید آورد، بگونه ای که ما در تفاوتی آشکار با شبه قاره هند نه گاو دیگر از مقدساتمان بشمار می رود و نه چنین امر تقدس یافته ای را می توان در سطح اجتماع و در مناسک مذهبی یافت.





رخداد بعدی در فلات ایران ظهور زرتشت است. او با «مطلق کردن خدا» توانست آن را از حوزه visible (دیدار و انواع) به حوزه intelligible (فهم و وحدت) منتقل و با این عمل، صورتکان را، آن حالاتی که خدایان یا به تعبیر او دیوان در آن ظاهر می‌شدند، از میان بردارد. خدایی یگانه و یکتا که ذره‌ای از ذرات نور خود را (فَرَوَهر و در علم فیزیک کوانتومی فوتون) به انسان نیک سیرت عطا می‌گرداند تا روان او را در ظلمات به نوری مسلح گرداند و او را از سرگستگی برهاند. اهورامزدا، سردار جان و خرد، همچون یک چیز (ein Ding) نمایان و بدین گونه همه‌خداینداری (Pantheismus) نخست از او آغازیده گردید. اوست اَبَرِه و نَدِه و پَر و نَدَا، یعنی اوست که «از چیزی بیرون نیست» و «با همه پیوند دارد». اینکه اکنون در هیچ جشن و مناسکی در ایران زمین صورتی از خدا یا خدایان به دیده نمی‌آید و تجسم او در نزد ما امری ممکن نیست، همه به تحولی برمی‌گردد که اشوزرتشت بنیاد آن را بنا نهاد. رخداد دیگر، ورود اسلام به ایران بود که با برداشتن نظام طبقاتی - کاستی دگرگونی دیگری در نسبت با شبه قاره هند ایجاد کرد، همان نظامی که ایشان را تا عصر کنونی به خود مشغول کرده بود. نظم کاستی یعنی نظامی استوار بر معنای خام عدالت که سرنوشت آدمی را از بدو تولد معین و جایگاه آدمی را بی‌آنکه بر طبق میل و خواست خود باشد در عالم مشخص می‌کرد. بر اساس همان نظم داده‌شده بود که ما انوشیروان را دادگر می‌نامیدیم، همو که با ارجاع به چنین نظامی مانع ورود فرزند کفشگری از اهالی صنعت به طبقه دبیران می‌شد. برخی چنین نظامی را در شمار نظم افلاطونی در پوئیتی‌به حساب می‌آورند، اما افلاطون اجتماع خود را بر نهاد آموزش و پرورش استوار گردانیده بود، آنجایی که «حق هر کس نسبت به توانایی و صلاحیتش و نه بیشتر»^۲ تأدیه می‌شد، یعنی تازه پس از سنجیدن عیار افراد و نه بر طبق جایگاهشان (Status) که از پیش با تولد معین گشته. اگرچه با حمله اعراب مسلمان و تسلط ایشان، ایرانیان نتوانستند گریزی بیابند که از زیر یوغ آنان به شکل عینی رهایی یابند، اما از یک سو، با تجدید زبان پهلوی در شکلی جدید (فارسی) و از سوی دیگر، با نهضت شعوبیه و توسل به شیعیگری از اعراب مسلمان متمایز گردیدند که تجسم این هر دو رخداد را در شاهنامه فردوسی و در ظهور صفویان بتمامی می‌توان دید. تجدد غربی همچون «غیر»ی دیگر در هیئت یک رخداد نیز ما را در حدود دو سده است که با انواع انقلابات، شورش‌ها، کودتاها و تحولات فکری گوناگون درگیر کرده است. مطابق با همان اصل تفاوت و تمایز و در مواجهه با چنین «غیر»ی، معدودی با بازگشت به دامن اهورامزدا، برخی در پناه شیعیگری و عده‌ای بسوی غرب تافته و اخیراً گروهی نیز یافت شده‌اند که «خود» ایرانی را ترکیبی از این هر سه پنداشته‌اند.

غایت اصل تمایز و تفاوت در اینجا رو به نیستی است. برای فهم این موضوع، می‌توان با توضیحی مختصری از نظام متافیزیکی افلاطون در رساله سوفیست رابطه مابین نیستی و اصل تمایز را روشن نمود. افلاطون در این رساله بدنبال بدست دادن تعریفی از هستی (Being) و نیستی (Nothing) است، بطوریکه او اولی را «چیزی که هست» (that which is) و دومی را «چیزی که نیست» (that which is not) می‌نامد. «چیزی که هست» به معنای این است که «یک» چیز است و وجود دارد،

۱. خرده اوستا، بخش صد و یک نام خداوند، ص ۱۴.

2. Plato, Republic, IV 433_a. Das Seinige tun, nicht vielerlei zu treiben.





اما «چیزی که نیست» یعنی چیزی که وجود ندارد یا «نیستی»^۱. او ادامه می‌دهد: کسی که نظربه «نیستی» دارد، نه حتی می‌تواند به آن بیندیشد و نه می‌تواند آن را بر سخن براند. چون اندیشیدن به «نیستی» خود را همچون «چیزی» آشکار می‌کند که خود در تناقض با «نیستی» است. فراتر، آنکس که در «نیستی» نیز تشکیکی وارد سازد، از آنرو که نمی‌تواند «نیستی» را در سخن و اندیشه همچون «یک» برنهد، خود را از پیش نقض کرده است.^۲ چگونه می‌تواند «چیزی» باشد ولی وجود نداشته باشد؟ مادامیکه ما از «چیزی» سخن می‌گوییم، اشاره ما به «یک» یا «چیزی» است، اما نمی‌تواند این «چیزی» نباشد، یعنی «نیستی» نمی‌تواند خودش «چیزی» باشد که نیست. او در نهایت به این نتیجه می‌رسد که هستی «یک» و «چیزی» است، در برابر «نیستی» یعنی «یک چیز» نیست.^۳ «چیزی که هست» بحثی است در باب هستی و همواره یک چیز است، اما «نیستی» یعنی نه-آن-یک-چیز. به بیان دیگر، «نیستی» یعنی بی‌نهایتی از چیزهاست که آن یک چیز نیست. مثلاً کتاب «that which is» است، یعنی یک چیز است و وجود دارد، اما «that which is not» یعنی چیزی که کتاب نیست و این خود شامل بی‌نهایتی از چیزهاست؛ مانند لپتاپ، گوشی، شارژر، و غیره. آنچیزی که نیستی را از هستی متفاوت می‌کند، همان اصل تمایز است. اصل تمایز را می‌توان نه فقط در هستی، بلکه در خود «نیستی» نیز یافت^۴، آنجایی که «چیزی که نیست» همان آن-چیزی-که-هست-نیست است یا «چیزی که نیست» همان غیر-از-چیزی-که-هست است. «دیگری» یا «غیر» برای ایرانیان همان «چیزی که هست» یا that which is است و «ما»ی ایرانی همان «چیزی که نیست» یعنی آن-چیزی-که-هست-نیست است. اصل تمایز تنها به این مربوط نمی‌شود که «ما»ی ایرانی را تنها در نه-غیر-شدن تعریف کند، بلکه فراتر، «نیستی» همانطور که توضیحی از آن رفت یعنی بی‌نهایتی از چیزها که صرف آن یک چیز نیست. به بیان دیگر، «ما»ی ایرانی غربی است، اما غربی صرف نیست، او مسلمان است، اما مسلمان صرف نیست، او اهورایی است، اما اهورایی صرف نیست. این همه-چیز-بودن و هم‌هنگام هیچ-چیز-نبودن یگانه حقیقت مای ایرانی است:

از ایران وز ترک وز تازیان نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان و نه ترک و نه تازی بود سخن‌ها به کردار بازی بود

نه دهقان و نه ترک و نه تازی در شعر فردوسی این حقیقت برین را آشکار می‌کند که او هم دهقان است و هم ترک و هم تازی، اما خاصه هیچ یک از اینان نیز نیست. یک ایرانی می‌تواند در شکل‌های گوناگونی خود را ظاهر سازد، به این معنا که او هم می‌تواند در هیئت یک اهورایی درآید، هم در مراسم اربعین حسینی شرکت کند، هم سال نو میلادی را برگزار و از رهگذر آن با درخت کریسمس عکس یادگاری بگیرد، هم تا پاسی از شب در شبِ بلند یلدا وقت را با خانواده و دوستان بسر کند.

1. Plato, Sophist, 237_{d,e}

2. 238_{b,c,d}.

3. 256_{d,e}.

4. 257_{a,b}.





اما همو به تجربه نشان داده که دل‌بند هیچ یک از اینان نیست تا از خلال آن معنایی استوار از خود بدست دهد تا در آن معنا آگاهی و انضباطی نهفته باشد. پیوستگی فرهنگی و حفظ آداب و رسوم را در نزد هندیان می‌توان به عینه مشاهده کرد که با گذشت طوفان‌های سهمگینی همچون حملات خانمان سوز محمود غزنوی، مغولان و استعمار بیش از دو سده از سوی بریتانیا، کماکان برقرار و استوار است. این پیوستگی فرهنگی را ما نمی‌توانیم در ایران زمین بیابیم، چون اینجا سرزمین میانه‌ای^۱ است که مردمان آن هر لحظه و در هر مناسبتی «به شکل بت عیار» به گونه‌ای پدیدار می‌شوند. انقلاب اسلامی سال ۵۷ چیزی نبود جز حرکت گریز از مرکز ملتی که نمی‌خواست تحت اهورایی و غربی صرف تعریف شود. جالب اینکه اکنون با تسلط و چیرگی بیش از چهار دهه شیعیگری و بدست دادن تعریفی از «ما»ی ایرانی تحت لوای اسلام شیعی، همان مردمان در خیزش خود علیه حاکمیت شیعی با شعار «زن، زندگی، آزادی» زیر شانه را خالی کرده و آن را چنان بر زمین کوفته‌اند که صدای چنین ضربتی نه تنها عالم را در نور دیده، بلکه لرزه بر اندام دیگر حاکمان سنی مسلمان نیز انداخته است. نشانه‌های چنین برانداختنی می‌توانست از پیش نیز آشکارا به دیده آید، آنجایی که ایرانیان با تهی کردن خود شیعی از درون و تبدیل ایام محرم به کارناوال‌هایی با سورات و باب کردن بدعت جشن عروسی در آن، می‌رفتند تا چنین «غیر»ی را دگر باره در تاریخ از خود بی‌خود کنند. آنان که شیعه را رُکنی از ارکان خود ایرانی می‌پندارند، اکنون به مدد چنین خیزش و شورشی، کَشکول فلسفی‌شان از هم گسسته و توگویی آن همه «گنج زیر دامن» به یکباره ناپدید گشت و کوشش‌اش نیز برباد برفت. «غیر» در «نهاد ایرانی» تنها در هیئت یک بیگانه ظاهر نمی‌شود، بلکه هر آنچه که او را تحت یک «خود» معینی در آورد خود بخود در نزد وی بیگانه و «غیر» می‌شود و پیوسته بدنبال راهی است که یا او را از درون تهی و از خود بی‌خود کند یا از در تمایز با آن درآید. این برانداختن تنها مختص به اکنون و امروز نیست. آیا هیچ به ذهن «ما»ی ایرانی خطور می‌کند که تنها در سده‌هایی نه چندان دور قاطبه پدران ما بر طریق اهل سنت بوده‌اند؟ یا فراتر، کردار فردی و اجتماعی مردمان کنونی ایران زمین را هیچ شایسته نیست از نظم پارسی پیش از اسلام و از دیانت اهورایی قیاس گرفت. آن نظم پیشین که جزئیاتی از آداب و رسوم آن را تنها و به شکل محدود در نزد تاریخ‌نگاران یونانی می‌توان یافت، اگر از دیدگان گذرانده شود، در کلیت خود هیچ سنخیتی با احوالات اخلاف آنان ندارد و بازگشت به چنین نظمی از اساس ممکن نیست. عناصری که چندی است متفکرین به دنبال راهی برای آشتی میان آنان هستند و آنان را بخشی از هویت ایرانی می‌شمارند از آنرو که همچون باری اضافی بر دوش ملت سنگینی می‌کند، از قرار معلوم امکان افتادن نیز دارند. امکان (Möglichkeit)، یعنی آن برکشیدن و برانداختن «خود»ها در تاریخ ایران زمین و امتناع (Unmöglichkeit) یعنی از-آن-خود-کردن همان «خود»ها. امکان داخل در هستی و نیستی است و او را باید در بی‌تفاوتی‌اش در نسبت با این هر دو معنا کرد. برای این منظور در اینجا به اختصار با آوردن فقره‌ای از هستی و زمان توضیحی از معنای امکان و دازاین در نزد هایدگرا ارائه می‌دهیم:

۱. همچون سائورون در رمان معروف ارباب حلقه‌های جان رونالد رول تالکین که ارباب سرزمین میانه است و هر زمان به گونه‌ای پدیدار می‌شود از آنرو که ذاتش «نیستی» است.





Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es ist und in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins. Darin liegt aber für die ontologische Interpretation dieses Seienden die Anweisung, die Problematik seines Seins aus der Existenzialität seiner Existenz zu entwickeln. Das kann jedoch nicht heißen, das Dasein aus einer konkreten möglichen Idee von Existenz konstruieren. Das Dasein soll [...] gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden. Diese Indifferenz der Alltäglichkeit des Daseins ist nicht nichts, sondern ein positiver phänomenaler Charakter dieses Seienden. Aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück ist alles Existieren, wie es ist. Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins Durchschnittlichkeit¹.

دازاین همچون موجود همواره از امکانی که هست و به نحوی در هستی‌اش می‌فهمد، خود را معین می‌کند. این معنای صوری حالت وجودی دازاین است. در اینجا اما برای تفسیر هستی‌شناسی این موجود تعلیمی نهفته است تا دشواره هستی‌اش را از وجودیت وجودش بسط دهد. با این حال، این نمی‌تواند به معنای بنا گشتن دازاین بر یک ایده ممکن انضمامی از وجود باشد. [...] دازاین را نباید در تفاوت هستیدن معین تفسیر کرد، بلکه باید ابتدا و اغلب در بی تفاوتی‌اش عیان گردد. این بی تفاوتی روزمرگی دازاین هیچ نیست، بلکه یک ویژگی پدیداری مثبت این موجود است. از این شیوه هستی و در بازگشت به آن، هر هستیدن همانگونه هست که هست. ما این بی تفاوتی روزمره دازاین را معمول و متعارف می‌نامیم.

نخستین چیزی که باید به آن اشاره شود نزاع هایدگر با ارسطو بر سر معنای هستی است که معلم اول در کتاب متافیزیک، هستی را (Sein) در کلیت خود صرفاً یک مفهومی می‌دانست که موجودات در زی آن از این منظر که موجودند قابل طرح می‌گردند و خود هستی در کلیت خود دارای معانی گوناگونی است، اما آن هستی بمتابه جوهر و نه عرض (qua Being) موضوع فلسفی اولی است. در پی این درک از هستی، ارسطو با در انداختن primär Sein یعنی آن هیئت اولیه از هستی که او آن را جوهر می‌نامید، بحث اصلی خود با کتاب هفتم (Zeta) از متافیزیک را آغاز کرد. primär Sein در نزد ارسطو آن حالتی است که جوهر یک شی را مشخص و معین می‌کند، یعنی مشخصاً در پاسخ به چستی چیز است (Was-ist-das)^۲. در ادامه او با ترسیم دشواری‌های مباحث مربوط به جوهر کوشش می‌کند تا راهی مطمئن دریافتن پاسخ به چستی چیزی بیابد. مثلاً وقتی که ما به جوهر شی‌ای اشاره داریم، معمولاً به ماده و نه فرم آن نظر می‌کنیم از آنرو که اگر صورت آن از بین برود، آنچیزی که در نهایت باقی می‌ماند، ماده است که بنیاد اولیه هستی آن شی را دربردارد. اینکه ماده، جوهر شی را تشکیل دهد البته مشکلات دیگری را به همراه دارد؛ یعنی شاید ماده یک شی با ماده شی دیگری باشد و این امر عام در هر دو شی نمی‌تواند آن جنبه خاصیت شی را برساند. وقتی پرسیده می‌شود این چیست؟ در پاسخ می‌گوییم: پنجره یا این، و این غیر از دیوار، فرش و غیره است. بنابراین، جوهر به نوعی به امر خاص نیز اشاره دارد. از اینرو، عبارت معروف ارسطو τὸ τί ἦν εἶναι بیشتر ناظر بر همان هستی متعلق به شی تکین است. در نهایت، ارسطو primär Sein را که

1. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Sein und Zeit, Band 2, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967: S 43.

2. Aristotle, Metaphysics, 1028_a.





چیزی جز جمع بین صورت و ماده نیست، در چهار شکل مورد بررسی قرار می‌دهد؛ یعنی جنس، ذات، بنیاد (Substratum) و عامیت^۱ که از بحث ما در اینجا خارج است. اما آنچیزی که برای هایدگر در نقد ارسطو اهمیت دارد، همین بحث از primär Sein است که او آن را داخل در بحث چیستی (Was) نمی‌داند^۲، بلکه بصرف هستی بی‌توجه به هر نوع کیفیتی که او دارد، یعنی صرف برجای (Dasein) بودن از آنرو که در جایی قرار دارد. به بیان دیگر، مهم این نیست که او اینطور یا آنطور (so oder so) است، بلکه او در هر امکانی، یعنی یا اینطور و یا آنطور همواره وجود دارد. او در فقره بالا گفته بود که دازاین را در بی‌تفاوتی‌اش باید درک و دریافت کرد، یعنی همان امکانی که اینطور در تفاوت با آنطور نیست و بی‌تفاوتی او نیز در همینجاست. البته او با گریزی بسیار کوتاه به شلینگ در صدد تمایز چنین بی‌تفاوتی در نسبت با اصل بی‌تفاوت اوست، همان اصلی که تهی است و رو بسوی نیستی دارد و همین هایدگر را بر آن داشت تا در فقره بالا متذکر شود که بی‌تفاوتی دازاین هیچ نیست، بلکه از جنبه مثبتی برخوردار است (ما اصل بی‌تفاوت شلینگ را جلوتر توضیح داده‌ایم). این جنبه مثبت در نزد هایدگر به مباحث رساله سوفیست افلاطون برمی‌گردد، که از قضا خود او فقره‌ای از آن را در آغاز کتاب هستی و زمان آورده بود. همانطور که در بالا توضیحی از آن رفت، افلاطون نظریه این نکته مهم دارد که هستی همان «چیزی که هست» است، «نیستی» اما در تفاوت «چیزی که هست» خود را نمایان می‌کند. به بیان دیگر، خود «نیستی» نیز دارای هستی است، اما او غیر از آن «چیزی که هست» است. بنابراین، «نیستی» همچون «هستی» خود دارای موجودیتی است و از اینرو اگر ما امکان را همزمان چیزی بودن و نبودن بنامیم، تنقیح آن این است که در هر دو حالت، دازاین یا برجای برقرار است. این همان معنای امکانی است که هایدگر از آن سخن به میان می‌آورد. با این مقدمه می‌توان گفت که یک ایرانی امکانی است در بی‌تفاوتی محض و مهم نیست که او اینطور (تو بخوان مسلمان) یا آنطور (تو بخوان متجدد) باشد، زیرا که این هر دو، دست کم در این مثال، یعنی اینطور و آنطور همچون کیفیت و چیزی در نزد یک ایرانی بمثابة امکان از ذات و جوهری برخوردار نیستند. در برابر، امتناع آن حالتی است که «خود» مشخص و معینی با «نهاد ایرانی» یکی و یکسان گرفته شود تا از رهگذر این او آگاهی و انطباطی بیابد. چنین «خود»ی از آنرو که خاصه (als solches) یک «خود» است، خود بخود در «نهاد ایرانی» به «غیر» تبدیل می‌شود. سپس، در یک حرکت دیالکتیکی ناشی از عشق و نفرت یا نزدیکی و دوری نسبت به «غیر» او را نیز از درون تهی می‌کند، آنگونه که «غیر» خود تبدیل به «امکان» می‌شود، یعنی او خود را در نزد ما حاضر می‌بیند و هم‌هنگام نمی‌بیند. تمدن غربی و تجدد همچون یک «خود» معین در چنین افتان و خیزانی ناشی از عشق و نفرت، وصل و فصل و نزدیکی و دوری به عنصر بی‌تفاوتی در «نهاد ایرانی» مبدل شده، بگونه‌ای که نه تنها یک ایرانی هم غربی است و هم نیست، بلکه از سوی دیگر، غرب همچون یک «خود» در «نهاد ایرانی» هم پیداست و هم ناپیدا.

1. Ibid, 1028_p.

2. Heidegger, Ebenda, S 12. Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz. Und weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat, ist der Titel Dasein als reiner Seinsausdruck zur Bezeichnung dieses Seienden gewählt.





او از آنروکه «خود»ی ندارد اجازه نمی‌دهد هر «خود»ی خاصه بر او چیره گردد. همین منطق که این بار خود را آشکارا در واقعیت بیرونی عیان کرده است، می‌رود تا شیعیگری را همچون یک «غیر» اینبار در حالتی نفرت‌گونه در یک فصل و دوری به تصویر کشد تا از خلال آن هم «نهاد ایرانی» نسبت به او و هم او نسبت به «نهاد ایرانی» همچون امکانی از هستی و نیستی و دربی تفاوتی محض درک و دریافت شوند.

او «خود» یا «من»ی ندارد. یعنی مادامیکه «غیر/دیگری» نیست، او نمی‌تواند بگوید: من هستم. این «دیگری» است که «من» را همچون «من» برمی‌نهد. اکنون دیگری وارد می‌شود. او دیگری را برسمیت می‌شناسد و نسبتی از روی عشق با او برقرار می‌کند^۱ و در این عشق با او یکی و یکسان می‌شود، یعنی مایل است از «نیستی» به «هستی» گذر کند و از آنرو «خود» معینی بیابد. اما با پیمودن دوره‌ای از سکون و آرامش، ناامیدی و سرخوردگی (*Enttäuschung*) او را فرامی‌گیرد، یعنی او درمی‌یابد که چنین «خود»ی آنی نبوده است که او خواهانش بود. از منظری دیگر، او صرفاً «میل» است. گفتیم که او هم‌هنگام به مرحله «خود همچون آگاهی» و «خود همچون خودآگاه» ورودی یافته. او همچون بدن که صرف میل است و «خود» معینی ندارد به «خود»ها چنگ می‌زند و چون «خود» در اینجا خویش را در هیئت «دیگری» پدیدار می‌کند، همزمان به هیئت خودآگاهی نیز داخل می‌شود. او سراسر میل است و نیاز، آن‌هنگام که طلب و تشنگی‌اش رفع شد از تقلا کردن بازمی‌ایستد. یا بهتر، طلبیده از آنروکه بسوی خوگرفتن و عادت (*Gewohnheit*) پیش می‌رود، دیگر آن لذتی را برای طالب ندارد که در آغاز داشت. در این معنا، ناامیدی و سرخوردگی را نباید چیزی برآمده از امید و انتظاری دانست که طالب از طلبیده مراد کرده بود. بلکه طلبیده برای طالب از آنروکه غایتش خوگرفتن و عادت است، همین ذاتش را در نزد او نمایان می‌کند. طالب از آنرو طلبیده را طالب است که مندرج در تحت «نو» است. یعنی این ذات لذت و طلب است که از روی طبع خویش پیوسته بسوی «نو» در حرکت است. اما هر «نو»یی مادامیکه طلبیده گردد دیگر داخل در «نو» نیست. برای طالب طلبیده همان «خود» است که او را طالب است، زیرا که طالب میل دارد تا با طلبیده یکی و یکسان شود و طلبیده خود طالب گردد. هنگامی که طالب طلبیده شد و طلبیده طالب، او به هیئت آگاهی و خودآگاهی ورودی می‌یابد. در هیئت آگاهی، او در جستجوی جاودانگی است و از آنروکه با طلبیده یکی است، خدای او را همچون خدای خویش برمی‌گزیند. اما این برگزیدن برای او تنها امری صوری است، یعنی مکان خدا تنها در عقایدست که جایی دارد و در کردار و رفتار، خدا و آموزه‌اش به او راهی ندارد. شمار خدایانی که او در تاریخ از دیدگان خود گذرانده بسیار است، اما با وجود همه این صورتکان که به شکل دیگری در تاریخ ظاهر شده‌اند، تنها به یک خدای حقیقی باور دارد. خدای ایرانی خدایی با او و برای میل اوست. خدایی که در هیئت سرنوشت (*Schicksal*) خویش را آشکار می‌کند. چنین خدایی قرار است سرنوشت او را رقم زند، اما نه آن سرنوشتی که از پیش برای او معین کرده است، بلکه سرنوشتی که در هر لحظه و در هر مکان خدایش بایستی میل او را در تعیین آن جلب کند. اگر او آنچیزی را که بدان میل دارد بواسطه خدایش برآورده نیابد، باکی ندارد تا از او با دشنام و بدگویی

۱. نسبتی از روی عشق با هر «خود»ی: انقلاب مشروطه همان نسبتی از روی عشق با غرب بود و انقلاب اسلامی همان نسبتی از روی عشق با شیعیگری.





یاد کند. یا بالعکس، آن هنگام که چنین خدایی بروفق میلش عمل می کند نسبت به او عاشق ترین است. نذر کردن چیزی نیست جز توافق با خدایش که اگر «میلش» را محقق کند او نیز بقولی که بدو داده وفادار خواهد ماند. چه نذرهای که ادا نگشته و چه نذرهای که از پیش محقق کرده تا خدای خویش را مرعوب خواسته اش گرداند. او حتی اگر در هیئت آگاهی و خودآگاهی ورود پیدا کند، سراسر میل و خواست باقی می ماند و خدایگان را، آن صورتکان در تاریخ^۱ نیز با میل خود یکی و یکسان می گرداند^۲.

در اخلاق نیز او عالم را همچون چرخ گردونی میان خویش و «دیگری» می بیند که اعمال این هر دو را در یک انعکاسی به آنان بازمی تاباند. قاعده اخلاقی چرخ گردون همچون قاعده طلایی و دستور اخلاق کانتی ناظر بر مناسبات اخلاقی است، بگونه ای که عالم و کائنات را دارای هوشمندی اخلاقی می داند که کردار آدمیان را اعم از خوب یا بد به خود آنان بازمی گرداند. اگر مکان دستور اخلاق کانتی در وجدان آدمی است که خود را همچون وظیفه (Pflicht) نشان می دهد، مکان چرخ گردون در بیرون از او و در هوشمندی بالاتر از او یعنی عالم قرار دارد. فراتر، ضمانت اجرای دستور اخلاق کانتی یک سلسله پیامدهایی برآمده از مکانیسم منطقی عقل است؛ مثلاً کسی پیش از آنکه به مال دیگری دستبردی زند، طبق این قاعده اخلاقی، بایستی دریابد که اگر چنین عملی همچون یک قانون عام برای دیگران نیز ساری و جاری باشد، یعنی دیگری نیز بتواند به مال او دستدرازی کند، منطقاً و خود بخود ناشایستگی این عمل آشکار می گردد از آنرو که دیگر نظم اجتماعی سامانی نخواهد یافت تا از این طریق همزیستی میان آنان ممکن گردد. در برابر، در قاعده چرخ گردون ضمانت اجرایی چنین اصلی نه در پیامد منطقی اعمال، بلکه از پیامد قطعی اعمال برمی خیزد. اینکه عمل تو در نهایت بواسطه هوشمندی برتر از تو به خود تو بازمی گردد در نسبت با دستور اخلاق کانتی از ضمانت اجرایی بالاتری، برای ممانعت از چنین عمل ناشایستی، برخوردار است. زیرا امکان تحقق دستور اخلاق کانتی همواره درونی و به وجدان آدمی بسته است، اما بالعکس، قاعده چرخ گردون همواره به واقعیت بیرونی وابسته است. غایت قواعد اخلاقی عموماً شخصی است، به این معنا که از بازگشت اعمال ناشایست به خود فرد که موجبات ضرر و خطری را فراهم می کند، به نحوی جلوگیری به عمل می آورد. چه در دستور اخلاق کانتی و چه در اصل چرخ گردون، غایت، حفظ فرد از ضرر و خطر است. مثلاً اگر فردی طبق دستور اخلاق کانتی دزدی نمی کند، بدین خاطر است که از پیامد منطقی چنین عملی، یعنی خود دزدی همچون یک قانون عام مشروع، دوری می کند، تنها به این دلیل که در دزدی، همچون یک قانون عام مشروع، مال و جان خود او نیز در خطر خواهد بود. یا در قاعده اخلاقی چرخ گردون، عمل ناشایست دزدی در بزنگاهی گریبان خود دزد را نیز خواهد گرفت.

۱. اهورامزدا، عیسی نصرانی و الله.

۲. جالب اینکه یکی از علل تغییر کیش ایرانیان زرتشتی به دیانت عیسوی پیش از اسلام، بخشش گناهان بواسطه چنین دیانتی بود. دیانت زرتشتی از آنرو که در آموزه های خود به هیچ شفاعتی کردن نمی نهاد، سخت بر راستی و درستی اصرار می ورزید، مردم نیز آهسته آهسته به ستوه آمده و برای رهایی خود به دامان عیسی قدیس پناهنده می شدند. همین فوج فوج پیوستن ایرانیان به مسیحیت، موبد موبدان آدریاد مهراسفندان در عهد شاهنشاه شاپور دوم ساسانی را بر آن داشت تا در حین جمع آوری و تدوین متون اوستا، خاصه خرده اوستا، بخشی به نام «پنت» را جداگانه جعل و در آخر به آن اضافه کند تا بلکه با خواندن چنین دعایی امکانی برای استغفار از گناهان فراهم آید. «پنت» از واژه اوستایی Paitita مشتق شده و به معنی توبه، انابه و استغفار از گناهان است و در درگذشت یک نفر زرتشتی نمازی به همین نام بر او خوانده می شود (خرده اوستا، ص ۱۶۴ و ۱۸۲). همین بخشش گناهان و شفاعت بود که بعدها نقش مهمی در گرویدن ایرانیان به مذهب تشیع ایفا کرد. زیرا که تشیع چیزی نیست جز توسل (یعنی این توسل است که تشیع خود را با آن از مذهب تسنن متمایز می کند) و غایت توسل چیزی نیست جز بخشش و آمرزش. آنکس که پیوسته در پی بخشش است، خویشتندار نیست و آنکس که خویشتندار نیست، سراسر «میل» است.





بنابراین، ترس از دریافت ضرر و خطر بنیاد این هر دو اصل اخلاقی را شکل می‌دهد. اینکه گفتیم دستور اخلاق کانتی در نسبت با چرخ گردون از ضمانت اجرایی کمتری برخوردار است، از اینروست که در لحظه ارتکاب عمل ناشایست، پیامد منطقی دستور اخلاقی در عمل آنگونه ملموس نیست که کسی را از آن بازدارد. یعنی، در عمل، هیچوقت عمل ناشایست کسی موجب نمی‌شود که دیگران نیز، بر طبق همان پیامد منطقی، دست به چنین عمل متقابلی زنند تا از این طریق، آن عمل ناشایست، همچون یک قانون عام مشروع، ضرر و خطری را به فرد خطاکار در لحظه وارد سازد. ترس ناشی از پدیداری چیزی در نظر به مراتب کمتر از پدیداری چیزی در عمل است و از آنرو که بنیاد اخلاق ترس از ضرر و خطر است، اصل چرخ گردون در این خصوص موثرتر خود را نشان می‌دهد. فراتر، در چرخ گردون، آن عمل که قرار است به نوعی به خود فرد بازگردد، تنها در شکل و شمایل همان عمل پیشین باز نمی‌گردد، بلکه در نزد باورمند می‌تواند در هیئات گوناگونی ظاهر شود؛ مثلاً کسی که دزدی می‌کند معلوم نیست که با همان عمل دزدی مجازات شود و پادافره آن را ببیند، بلکه شاید عزیزی را بناگاه از دست دهد یا در جایی ضرر مالی ببیند. اگرچه هیچ دانسته نیست که چگونه می‌توان قدر و مقدار و تناسبی میان اعمال ناشایست آدمی و بازگشت آن از سوی چرخ گردون یافت، اما هسته آن را به یقین کلیتی همچون درد و مجازات تشکیل می‌دهد. درد و رنج در اینجا همان نقشی را بازی می‌کند که پول در معاملات. پول در معاملات بیشتر ابزاری برای ترازوی ارزش تبادلات بر طبق عیار برابر است. در درد و رنج همچون یک کل نیز میزان مکافات ناشی از عمل ناشایست به نوعی برابر می‌شود. از آنجایی که گفتیم غایت این هر دو اصول اخلاقی، در مورد درد و رنج، جلوگیری از ضرر و دفع خطر از فرد است، همین مکانیسم در مورد خوبی نیز صادق است؛ برای نمونه و بر اساس قاعده اخلاقی چرخ گردون، «تو نیکویی کن و درد جله انداز» به معنای بازگشت عمل شایسته به خود فرد است. یک مورد دیگر که شایسته اشاره است نقش «دیگری» در قاعده اخلاقی چرخ گردون است، بطوریکه چرخ گردون انعکاسی از میزان احوالات شخصی است که در معرض عمل ناشایست قرار گرفته که ما از آن به «آه» نام می‌بریم:

تیر آه ما ز گردون بگذرد حافظ خموش رحم کن بر جان خود پرهیز کن از تیر ما

در اینجا حافظ به درستی «آه» را به تیری تشبیه کرده است که برای رسیدن به چرخ گردون باید از شدت و سرعتی برخوردار باشد تا کارگرافتد. اما آنچه‌ی که «آه» را شدت و سرعت می‌دهد خود عمل ناشایست نیست، بلکه احساس فرد از عمل ناشایست «دیگری» است. اینطور پیداست که در قاعده اخلاقی چرخ گردون اعمال ناشایستی که از شدت و حدت کمتری برخوردار هستند از آنرو که متقابلاً «آه» برآمده از آن خفیفتر است و «تیر» آن به چرخ گردون نمی‌رسد، پاسخی نیز از جانب چرخ گردون نمی‌یابد. به بیان دیگر، این قاعده اخلاقی چرخ گردون برای اعمال خرد و کوچک پاسخی ندارد.

در مرحله خود آگاهی، گفتیم که برسمیت شناختن را بایستی از درگاه «در نظر گرفتن» نگریست که حالتی از جذب و توجه یا بهتر «دوستی» است. «نهاد ایرانی» برسمیت شناختن میان خود را از طریق تعارف درک و دریافت می‌کند. اگرچه تعارف در معنای عامیانه نوعی احترام گذاشتن است، اما تعارف وضعی است که در آن شخص امکانی می‌یابد تا بواسطه آن از آزادی عملی در تحقق «میل» خود برخوردار شود.





طبق تعریفی که در بالا از امکان کردیم، یعنی دارا بودن هستی و نیستی در خود، تعارف خود یک امکان است. برای مثال، اگر کسی به شما غذایی را تعارف می کند به این دلیل است که در آن موقعیت امکان خوردن یا نخوردن را برای شما فراهم کند تا شما مطابق با «میل» خود عمل کنید. بالعکس، اگر کسی از خوردن غذا سرباززند آن نیز مندرج در تحت تعارف است، یعنی تعارفکننده به دعوتشده در صورت چنین عملی می گوید: تعارف می کنید؟ گفتیم تعارفکننده در اینجا به خود «میل» نظر دارد و می داند دعوتشده مثل هر انسان دیگری «میل» دارد و او را دعوت به همین «میل» می کند، اما خود تعارفکننده از آنرو که عمل تعارف را در آغاز انجام داده، آن را به بیرون پرتاب کرده است و همچون آوایی در کوهستان به خود او دوباره برمی گردد. کارکرد این رفت و برگشت تعارف همچون آوای در کوهستان چیزی نیست جز برملا کردن «میل» بدون انگ بی شرمی. اگر تعارف تعارفکننده به خود او برنگردد، یعنی اگر احترام آغازین تحت لوای تعارف همچون یک احترام به خود او بازنگردد، این عمل در نزد تعارفکننده صورت خوشی ندارد. در اینجا شرم زاده می شود. شرم چیزی همچون از-خود-بیرون-رونده و از درون دیگری به خود بازگشته است. تعارف که همان اشاره به «میل» در کلیت خود است، در مرحله اول، از تعارفکننده صادر و در نزد دیگری ساکن می شود، اگر دیگری چنین تعارفی را به خود تعارفکننده برگرداند، آنجاست که می گوئیم شرمی هست، بالعکس اگر دیگری تعارف را به تعارفکننده برگرداند، می گوئیم شرمی نیست. این امر در مورد دعوتشده نیز صادق است. مثلاً کسی به شما تعارف می کند و شما تعارف را به او برمی گردانید، اگر تعارف دوباره به شما برنگردد، یعنی تعارفکننده برای بار دوم به شما تعارف نکند در نزد شما او شرم ندارد، اما اگر تعارف دوباره به خود شما بازگردانده شود، در نزد شما او شرم دارد. همین مکانیسم احترام و شرم متقابل است که تعارف را به امر این چنینی تبدیل کرده است. بنابراین، تعارف در یک تعریف جامع رابطه ای مابین میل، احترام و شرم است. آنکس که «میل» ندارد اما تعارف می کند، که در عرف عموم می توان آن را «تعارف الکی یا تو خالی» نامید، در صدد دوری از انگ بی شرمی است. آنکس که «میل» دارد و تعارف می کند، داخل در احترام (برسمیت شناختن) است.

مقصود از چنین توضیحی در اینجا از تعارف صرفاً آشکارگی مکانیسم منطقی و چیستی آن است و نه تأیید و تکذیب آن. کار فلسفه همانطور که هگل تحت نام دانش به آن اشاره کرده بود، نخست نمایش «هستی» موضوع و سپس پدیداری «چیستی» آن است.¹ نسبت «هستی» و «چیستی» اما آغاز فلسفه است. در بالا نزاع هایدگر با ارسطو بر سر «هستی» و «چیستی» را به اجمال توضیح دادیم و گفتیم که ارسطو بر این باور بود که «هستی» را نمی توان از «چیستی» جدا انگاشت، یعنی «هستی» پیوسته «هستی» چیز تکین است، ولی در نزد هایدگر «هستی» مقدم بر «چیستی» است. بدین سبب است که او بی توجه به چیز تکین یا «چیستی» چیزی در صدد در انداختن پرسش از معنای هستی است. اما اگر بتوانیم در کنار پرسش از معنای هستی، پرسش از معنای نیستی را نیز در افکنیم، شاید معلوم شود که این هر دوی «هستی» و «چیستی» نسبتی با هم دارند و درهم تنیده اند.

1. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik I Bd(13), S 40-41. Bei dem Gegenstande jeder Wissenschaft kommt zuz nächst zweierlei in Betracht: erstens, daß ein solcher Gegenstand ist, und zweitens, was er ist.





اگر از کسی پرسیده شود چرا «هست» در عوض اینکه «نیست»؟ شنونده فوراً پاسخ خواهد داد: چي؟ حتی اگر این پرسش همچون یک کل خود را در اینجا پدیدار کند، یعنی پرسیده شود چرا [سراسر] «هست» در عوض اینکه «نیست»؟ یا چرا [هستی] «هست» در عوض اینکه «نیست»؟ این مورد آخر اینگونه نیز می‌تواند طرح گردد: چرا [عالم] «هست» در عوض اینکه «نیست»؟ در اینجا «سراسر»، «هستی» و «عالم» همگی خود را همچون «یک» عرضه می‌کنند و همین «یک» با «چیزی» یکی است. به بیان دیگر، نمی‌توان «هست» را از «هستی» که خود همچون «یک» و «چیزیست» جدا انگاشت. اما آیا می‌توان پرسش را به گونه‌ای دیگرگون طرح کرد و پرسید: چرا «نیست» در عوض اینکه «هست»؟ در پاسخ باز هم خواهد آمد: چي؟ بیا این پرسش را در کلیت خود مانند نمونه بالا طرح کنیم. چرا [سراسر] «نیست» در عوض اینکه «هست»؟ چرا [هستی] «نیست» در عوض اینکه «هست»؟ و چرا [عالم] «نیست» در عوض اینکه «هست»؟ نتیجه یکی و یکسان است، زیرا «نیستی» نیز خود به «یک» و «چیزی» نظر دارد. اما آیا می‌توان پرسید چرا هیچ «هست» در عوض اینکه «نیست»؟ یا بالعکس، چرا هیچ «نیست» در عوض اینکه «هست»؟ طرح این دو سوال اخیر بنظر از اساس نشان از گسسته خردی‌ست، تنها و تنها به این دلیل که «هیچ» را نمی‌توان تحت «یک» و «چیزی» در نظر آورد. هستی حتی در سراسرش همواره چیز است. اینکه هستی خود چیز است ظاهراً مشکلات لاینحل دیگری را در پیش روی ما قرار می‌دهد. اگر هستی خود چیز است، آنچیزی که او خود را با آن متمایز می‌نماید، چیست؟ چون هر بحثی از «چیزی» کردن لاجرم گفتاری در خاصیت و منفرد بودن آن نیز است. یا اگر به شیوهٔ ارسطویی بدان نظری بیفکنیم «هستی» که قرار است چیزی باشد و از خلال آن خود را همچون خاص و تکین بر نهد، چیست صورتش؟ شگفتی در این است که اکنون می‌توان به عینه جدایی میان «هستی» و «چیستی» را در همین ارتباط دید و ملاحظه کرد. آن هنگام که می‌گوییم هستی خود چیز است، ما خودِ هستی را همچون «هستی» برمی‌نهیم، اما هم‌هنگام خاص و منفرد بودن «این چیز» ما را از «هستی» جدا می‌کند و بسوی «چیستی» می‌کشد. اساس علم همین چیستی چیزی را عیان کردن همچون مجهولی را معلوم کردن است. برای همین است که از کشف در علم سخن می‌گوییم. و این بدان معناست که چیزی پیشتر بوده که ما بدان آگاه نبودیم و اکنون نزد آگاهی آشکار گشته است. بنظر این آشکارگی مجهول، یعنی این معلوم کردن مجهول، در هستی‌شناسی معنایی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا که مجهول در نهان خود «هستی» را از پیش داراست، اما کیفیت و «چیستی» آن معلوم نیست. اینکه چیز است اما چیستی آن معلوم نیست آغاز علم است. علم پیوسته هستی را پیش-می‌نهد (-voraus setzt)، همان مجهولی که برای علم در خفا و پوشیدگی است. در علم مجهول همان هستی‌ست و معلوم چیستی. برای مثال، وجود مادهٔ تاریک (Dunkle Materie) برای فیزیک‌دانان و اخترشناسان امری پذیرفته شده است، اما چیستی و کیفیتش معلوم نیست. درک و دریافت این چیستی و کیفیت (ذره) خود موضوع علمی مستقل است. وانگهی، خود همین «چیزیست» بر دو گونه است: نخست، چیزی «هست» و دوم چیزی «است». در زبان آلمانی و مشابه آن در دیگر زبان‌های اروپایی ist به هر دوی «است» و «هست» در زبان فارسی اطلاق می‌شود. اما در زبان فارسی، اگرچه «است»





فعل سوم شخص مفرد مضارع از مصدر «بودن» است، اما از منظری با «هست» متفاوت است. پیداست که فعل «هست» برای اینکه معنایی دهد نیازمند چیستی یا کیفیتی نیست: مثلاً «دیوار هست»، یعنی صرفاً دیوار وجود دارد، اما نمی‌توان گفت «دیوار است». این فعل اسنادی «است» اگر می‌خواهد معنایی دهد باید مسندی را به مسند الیه نسبت دهد، یعنی بگوید «دیوار سفید است». «است» در اینجا صرفاً یک رابط ساده نیست که محمولی را به موضوع ربط دهد، بلکه «است» همان آشکارگی چیستی «هستی» بضرورت وجود خویش است. فراتر، «است» بصرف حضور و قرار «هستی» بسنده نمی‌کند، چون پیوسته «هستیدن» را به شیوه و نوعی بند می‌کند، یعنی به چگونگی‌اش. «گل در گلدان است» به معنای این نیست که گل در گلدان وجود دارد، بلکه به معنای این است که درک و دریافت «هستی» گل به شیوه و نوعی بسته است، اینکه هستیدن چگونه هستیدنی است. «گل در گلدان است» یعنی گل در باغچه نیست. وقتی در باغچه نیست و در گلدان است، یعنی هستیدن، معین است آنگونه که «هستیدن» درو با گلدان درک و دریافت می‌شود. بدینسان، «است» در هر دوی احکام تحلیلی و ترکیبی حالتی از «هست» است که در آن هستی و چیستی درهم تنیده‌اند. فلسفه در معنای حقیقی خود، همچون یک علم، یعنی امور را بر همین «است» درک و دریافت کردن. این درک و دریافت را ما آستشناسی می‌نامیم. یعنی برملا کردن هستی و چیستی چیزی، چیزی نیست جز آن چیز را بر آستنبیادش برقرار کردن و نمایش دادن.

همانطور که در بالا به برخی از هیئات «میل» در «نهاد ایرانی» همچون آستنبیادش اشاره کردیم، می‌توان آن را در زبان فارسی نیز روشن کرد. پیش از اینکه به بحث زبان فارسی بپردازیم، شایسته است مروری بر معنای لوگوس داشته باشیم. لوگوس را قدمای ما به نطق ترجمه کرده‌اند تا از خلال آن به درهم تنیدگی زبان با عقل اشاره‌ای کرده باشند. «انسان حیوان ناطقی است» به معنای این است که او نه تنها از قوه عقل برخوردار است، بلکه توانایی سخن نیز دارد. هایدگر در تحلیل خود از لوگوس نهایتاً آن را یک رابطه و نسبتی میان عقل و زبان می‌داند^۱. اما برخلاف او اگر دقیق‌تر شویم معنای حقیقی لوگوس را نه در نزد افلاطون یا ارسطو، بلکه در نزد هراکلیتوس می‌توان بخوبی یافت. فیلسوف شهیر ایونی را بیشتر با نظریه وحدت اضدادش می‌شناسند که عالم را دائماً در حال دگرگونی می‌دید و شناخت را نیز جز از درگاه حرکت دیالکتیکی و متضادگونه میسر نمی‌دانست. دوگانگی‌هایی مانند شب و روز، سیاهی و روشنایی و سردی و گرمی که مدام در پی هم می‌آیند و می‌روند. آن هنگام که برقی در آسمان چشم را می‌رباید هم‌هنگام با روشنایی چنین برقی تاریکی و ظلمات شب نیز بر ما عیان می‌گردد که این هر دو بدون یکدیگر درک و دریافت نمی‌شوند. یا آن مثال معروف او panta rhei (همه چیز در جریان است) یا «هرکس در همان رودخانه پانهد، پیوسته آبی تازه بسوی او جاری است»:

Wer in denselben Fluss hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu.

اما در پس‌پشت همه این دگرگونی‌ها و شدن‌ها او چیزی را بدون تغییر می‌دید که به آن لوگوس می‌گفت، یا بهتر او آن وحدتی را که در اضداد جلوه می‌کرد، لوگوس می‌نامید. لوگوس در اینجا

1. Heidegger, Ebenda, S 34. [E]rhält λόγος die Bedeutung von Beziehung und Verhältnis.





بیشتر به نظم زیرین عالم اشاره دارد، همان چیزی که در آموزه زرتشتی اِشه نامیده می‌شود. این کلمه در آموزه زرتشتی به معنای درستی و راستی است.^۱ اِشه یا ارته در خرده اوستا با عبارت اشم وهی قطعه‌ای است در فضیلت (توبخوان ارته) که زرتشتیان آن را در دعاها و خود عموماً از بر هستند. دیانت زرتشتی پیوسته به اِشه یا اشوئی به معنی پاکی و پارسایی و راستی و درستی نظر دارد و اشوا اساساً کسی است که اخلاق و کردارش از هر حیث آراسته و منزّه باشد. اشوزرتشت یعنی زرتشت منزّه و ماه اردیبهشت که از مشتقات اِشه وهشته است یکی از فرشتگان اهورامزدا و به معنی اشوئی بهترین است.^۲ اِشه به معنای درستی و نظم راستین در عالم است، اما مادامیکه خود را همچون «درست» برمی‌نهد، هم‌هنگام برابر نهاد خود یعنی دروغ یا دروغ را نیز وضع می‌کند. این پدیداری ضروری برابر نهاد، در آغاز دوگانه نسبت به هم دیگرگونی را برمی‌نهد، اما اگر نیک اندیشه گردد، «یگانه» ای است که بضرورت در پدیدار خود را دیگرگون می‌نمایاند. ما این معنا از لوگوس را در رساله مجزای دیگر که یکی از مباحث آن نسبت اخلاق با حق در فلسفه حقوق است، بیشتر پی خواهیم گرفت. در آن رساله، کوشش شده است تا بر پایه کشف چیستی «نهاد ایرانی» در این جستار فلسفی، نظریه حقوقی ممتازی برای او تدوین و ارائه گردد. با این حال، برای درک بهتر معنای لوگوس می‌توان پرتویی بر اصل بی تفاوت شلینگ نیز افکند تا با توضیح مختصری از چنین اصلی به فهم لوگوس همچون «یگانه» ای با دو پدیدار دیگرگون نزدیکتر شد. پیش از آن شایسته است تا اشاره‌ای هر چند کوتاه به یاکوب بومه، عارف و فیلسوف آلمانی، داشته باشیم به این دلیل که شلینگ در در انداختن اصل بی تفاوت به او نظر داشته است. اندیشه یاکوب بومه (۱۵۷۵-۱۶۲۴م) ربط وثیقی به جنگ‌های مذهبی سی ساله در اروپا بخصوص شهریارنشین‌های آلمان داشت که با مشاهده گسستگی بین امت مسیحی و ظهور انواع فرقه مسیحی، از لوتریسم تا کالونیسم، به این نتیجه رسید که این فرقه همگی در تجلی روح القدس همچون حروفی (Buchstaben) هستند که هر کدام تنها بخشی از آنچه عیسی ربانی حامل آن بود را آشکار می‌کنند و او برای گریز از چنین فرقی از روح (Geist) سخن به میان آورد. روح همان مطلق است که نه تنها بنیاد تمامی این فرقه را تشکیل می‌دهد، بلکه از اساس این روح است که ذیل تمامی این فرقه جاری و ساری است و این حروف هریک تنها بخشی از آن را متجلی و عرضه می‌کنند. همچنین او در رساله خود، شفق یا سپیده دم در طلوع (Aurora oder Morgenröte im Aufgang)، خدا را دلیل یا اصل محرکی می‌دانست که خود نیازمند دلیل و بنیادی نیست و اوست که با «نیستی» ابدی موجبات یک آغاز ابدی را همچون یک جستجو فراهم می‌کند. زیرا که «نیستی» یک جستجوی بسمت چیزیست. او از «نیستی» چیزی می‌آفریند، یعنی تنها از درون خویشتن خویش همچون یک اراده ناب. پس او جستجوی در «نیستی» است و از درون خود آن اراده معطوف به چیزی شدن را برمی‌نهد. و اراده همان روحیست همچون اندیشه که در جستجویی است.^۳ در جای دیگری او خدا را اینگونه تعریف می‌کند:

۱. خرده اوستا، ص ۱.

۲. همان، ص ۶۴.

3. Jakob Böhme, Leben und werk, Ernst-Heinz Lemper, Union Verlag Berlin, 1975: S 152.





Gott hat alle Dinge aus nichts gemacht, und dasselbe Nichts ist er selber¹.

«خدا همه چیز را از هیچ آفرید، و او خود همان نیستی است».

توضیح این «نستی» و بسیاری چیزهای دیگر در نزد او، همچون معنای کلمه، خیر و شر، تثلیث در وحدت و یگانگی، یک بحث طولانی است که در اینجا ممکن نیست، اما همین ایده «نستی» و خدا همچون «نستی» در اندیشه بومه بود که در فلسفه شلینگ کارگرافتاد. برای توضیح اصل بی تفاوت و «نستی» در نزد شلینگ نیازمند تفسیر یک چنین گزاره‌ای هستیم: **جسم آبی است**. در اینجا جسم موضوع است و آبی محمول. اما آیا خود آبی چیزی جدا از جسم است؟ یا بالعکس، آیا جسم بدون هیچ رنگی می‌تواند به دیده آید؟ گفتیم که ارسطو در بخش دوم رساله درباره نفس به تفصیل به انواع ادراک و کارکردهایشان می‌پردازد. همو وقتی به مبحث دیده و دیدن می‌رسد به این نکته اشاره می‌کند که چشم ما همواره نور را از طریق رنگ‌ها درک و دریافت می‌کند و از درک نور به طور مستقیم عاجز است. خود رنگ‌ها نیز جز از طریق شفافیت (Durchsichtigkeit) یعنی از طریق هوا، جسم و آب به دیده نمی‌آیند^۲. بنابراین، امری برای دیده قابل دیدن است که خود را از طریق این هر سه نمایان کند. حال، پرسش اینجاست که آیا این هر دو جسم و آبی دو چیز جدا از هم هستند یا نه؟ بر طبق گزاره بالا، آیا دومی صرفاً حمل بر موضوع شده است یا خود وجودی مستقل دارد؟ شلینگ اما راه متفاوتی می‌رود و می‌گوید: بیایید جسم را چیزی در نظر بگیریم، چیزی که از هر نوع کیفیتی خالی و تهی گشته و تنها بمثابة یک چیز تهی خود را نشان می‌دهد و متقابلاً همین نوع نگاه را می‌توانیم به آبی داشته باشیم که او نیز چیز نیست، اما خالی از هرگونه ویژگی. اکنون ما با دو چیز که از هر نوع کیفیتی خالی شده و بروهستیم که تنها امر مشترک میان آن دو همان چیز (Etwas) است. بنابراین، این چیز تهی (leeres Etwas) نه تنها در جسم بلکه حتی در آبی نیز مستتر است. هر دوی جسم و آبی این امر را مشترکاً دربردارند، یعنی همان چیز، که در نسبت با این دو نیز بی تفاوت است، یعنی از آنرو که خالی از هر کیفیتی است، بی تفاوت است. این چیز تهی که می‌توان آن را قیاسی از همان «نستی» گرفت، در میان تمام موجودات عالم مشترک است. فرمولی که او تحت این نظر بداند دست یافته، بدین گونه است که اگر ما چیز را همان A در نظر بگیریم که در اینجا همان خداست، مخرج این A همه آن چیزهاییست که در پی او آمده (خلقت) یا همه آن چیزهاییست که او را همچون یک چیز تهی ذیل اصل بی تفاوت در خود دارند^۳:

$$\frac{A}{a} = \frac{A}{b}, \frac{A}{c}, \dots$$

1. De Signatura Rerum: 6:8.

آثار یاکوب بومه را می‌توان در وبسایت انجمن بین‌المللی یاکوب بومه و همچنین به صورت پراکنده در اینترنت یافت:

<https://www.jacob-boehme.org/index.php>

<http://12koerbe.de/lapsitexillis/aurora.htm#Morgenr%C3%B6te>

2. Aristoteles, Über die Seele, 418b-419b.

3. Schelling, Philosophische Untersuchungen, S 40.

برای تفسیر معنای اصل بی تفاوت شلینگ با جزئیات بیشتر مراجعه کنید به:

M. Heidegger, Gesamtausgabe, Abteilung II, Vorlesung 1919-1944, Band 42, Schelling: Von Wesen der Menschen Freiheit (1809), Max Niemeyer Verlag Tübingen (1967).





بدینسان، در گزارهٔ جسم آبی است، ما با یک چیز روبرو هستیم که گاه خود را همچون جسم و گاه خود را همچون آبی بر ما پدیدار می‌کند. فراتر، در آغاز بخش نخست این جستار ما گفتیم که اراده و خواستن در نزد شلینگ یکی و یکسان است و از این منظر هم می‌توان یکی و یکسانی را لوگوس نامید. خواست همچون لوگوس «یگانه» ای است که در پدیدار به دو گونهٔ دیگرگون خود را آشکار می‌کند، یعنی خواست همچون میل در پارهٔ بدن و خواست همچون اراده در پارهٔ آگاهی. با این مقدمه، لوگوس چیز را در پدیدار با دو گونهٔ نسبت به هم دیگرگون^۱ برمی‌نهد. عقل همان زبان و زبان همان عقل است. عقل درون ذاتی است که حالتی از بیرون به درون دارد، اما زبان بیرون ذاتی است که حالتی از درون به بیرون دارد. عقل را نباید در اینجا به معنای کانتی گرفت، بلکه بیشتر بیانگر نظام منطقی ای است که افراد بر اساس آن رفتار و کردار خود را جهت می‌دهند.

با این وصف، اگر دو نمونهٔ زبان فارسی و آلمانی را با هم مقایسه کنیم، در خواهیم یافت که زبان آلمانی زبانی ست صریح، رُک و راست (so direkt)، بگونه‌ای که تمایزی میان نیت و مقصود گوینده با ظاهر سخن نمی‌توان یافت. گوینده همان چیزی را از گفته خود مراد می‌کند که در چینش کلمات در جمله مستتر است. از همین روی، ارزش‌های آلمانی نیز به صداقت، اخلاص و راستی (Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit usw.) نظر دارند. در برابر، زبان فارسی که زبان بیان حالات و احوالات زندگی است، در مقابل زبان آلمانی که بیشتر زبان فن و صنعت است، زبانی است مبهم، پراز کنایه، دارای ایهام و اهل غلو. زبان فارسی برخلاف زبان آلمانی خود را در تفاوتی آشکار میان نیت گوینده و ظاهر سخن می‌یابد. یعنی ظاهر سخن در اغلب موارد با نیت گوینده فاصله بسیار دارد. این یکی از درگاه‌هایی است که زبان فارسی را از اعلی‌ترین زبان‌های عالم قرار داده تا دستی در تولید شعر و ادبیات پیدا کند. اگر نیت و مقصود را نکته فرض کنیم که گوینده با سخن خود به آن نظر دارد، در زبان آلمانی مستقیم به سراغ خود نکته و مقصود می‌رویم، اما در زبان فارسی از راه‌های دیگرگون و غیرمستقیم برای اشاره به نکته بهره می‌گیریم. سراسر است به سراغ خود نکته و مقصود رفتن یک مسیری را می‌طلبد، اما خلاف آن یعنی به نکته غیرمستقیم اشاره کردن شمار بی‌نهایتی از مسیرها. نکته را گفتن بی‌آنکه بدان اشاره‌ای مستقیم شود بنظر از دشوارترین کارهاست، آن‌طور که ادعا می‌شود. در مقابل، زبان آلمانی را به کسی تشبیه کرده‌اند که هنگام اسب‌سواری بتواند تیر را به وسط سیل زند. یعنی ایشان مدعی‌اند که از دشوارترین کارها بیان نکته در سراسر استی و صراحت خویش است. داور راسترین^۲ حکم به درستی این هر دو ادعا می‌دهد. یکی در ادبیات دستی دارد و دیگری در فلسفه. گفتیم که زبان آلمانی از آن‌رو که رو بسوی صراحت دارد، ارزش‌های خود را نیز منطقاً همچون درستی و راستی برمی‌نهد.

۱. دیگرگون هم می‌تواند معنای متفاوت دهد و هم معنای متضاد و مخالف.

۲. داور راسترین پیوسته به عدالت مطلق نظر دارد. «حق هر کس را به اهلش تأدیه کردن» (gib jedem das Seine) صرفاً نسبتی میان افراد نیست، بلکه میان چیزها نیز است (Aristoteles, NE:1131_{a,b}). این همان چیزی است که کانت در نقد ارسطو دریافت. او صرفاً این قاعدهٔ عدلی را در نسبت میان افراد بکار بسته بود تا از خلال آن آزادی برابر میان آنان را تنقیح کند:

Gib jedem das Seine würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann niemanden etwas geben, was er schon hat (Kant, die Metaphysik der Sitten, AB 43-44).

اما عدالت یعنی نابرابر را با نابرابر و برابر را با برابر سنجیدن. یک ثروتمند از آن‌رو که در ثروت با دیگران نابرابر است، نظر به نابرابری در تمامی شئون دیگر دارد. یک آزادمرد از آن‌رو که در آزادی با دیگران برابر است، پیوسته خواهان برابری در شئون دیگرست (مارکس). این عدالت نسبی است (Aristotle, Politics: 1280_a) که عامی مردمان دچار آن هستند، حتی اگر فیلسوف باشند.





در برابر، زبان فارسی بگونه‌ای است که در آغاز یک «دورویی» (Heuchelei) در آن نهفته است. از آن نظر که در اغلب موارد نیت گوینده با ظاهر سخن یکی و یکسان نیست و این دقیقاً خلاف اصل صداقت است، آنجا که باطن و ظاهر در یک راستاست. «دورویی» در زبان فارسی نیز خود را در کردار و نظام عقل ایرانی نشان می‌دهد، تاجایی که ایرانیان دست کم میان خود به مردمان «دورو» شهره‌اند. اما در این نمی‌توان متوقف ماند و باید در جستجوی منطق آن رفت. «دورویی» همواره ارتباطی با دروغ دارد. غایت دروغ صیانت از صلاح فرد و نفع شخصی است. دروغ یعنی دیگران را از حقیقت امور دور نگاه داشتن، یا بهتر حقیقت را در خفا نهان کردن بطوریکه دیگران بدان دسترسی نداشته باشند، زیرا که اگر حقیقت عیان گردد، صلاح، خیر و نفع شخص در معرض خطر قرار می‌گیرد. بنابراین، دروغ مکانیسم طبیعی صیانت از صلاح فرد است. آنچیزی که پیوسته نیاز دارد تا از او مراقبت گردد و با هر حیلتي به دنبال تحقق خود است، چیزی نیست جز میل ناب. میل از آنجایی که خویشتندار نیست و بسوی چیزها خودبخود می‌جهد و به آنان چنگ می‌زند، به خود آگاهی ندارد («خود» معینی ندارد) تا تحت آن بر خود افساری زند و از خطا پرهیز کند. خطا در اینجا اشاره به اخلاقی دارد که درست را از نادرست، باید را از نباید تمییز می‌دهد. بنابراین، او، یعنی میل ناب، دائماً به دنبال برطرف کردن نیاز است و اغلب اعمالش در نزد دیگران برمدار نادرست می‌چرخد. حال که او پیوسته در خطا خود را می‌یابد با دروغ در برابر واکنش احتمالی دیگران از خود محافظت می‌کند. بنابراین، دروغ حافظ میل شخص است. در بخش «خود همچون آگاهی» اشاره کردیم که خویشتنداری به معنای چیرگی پاره آگاهی بر پاره بدن است، یعنی چیرگی اراده بر میل. در این معنا، راستی و درستی را می‌توان حافظ اراده دانست و دروغ را حافظ میل. اراده همواره ربطی وثیقی به «درست» دارد، چون بدون اراده که وظیفه صیانت از «درست» را داراست هر بحث اخلاقی از آنرو که به باید و نباید مربوط است، خودبخود از معنا تهی خواهد شد. این اراده است که اخلاق، خویش را با و برای آن محقق می‌کند و این میل است که دروغ، خویش را با و برای آن پدیدار می‌کند. اراده و اخلاق به پاره آگاهی مربوط‌اند، اما میل و دروغ به پاره بدن. دروغ همان غلط است، اما برخاسته از زبان که ارگانی از بدن است. با این نتایج، «دورویی» را می‌توان حالتی دانست که در آن فرد شرایطی را فراهم می‌کند که در تحت آن شرایط نه تنها هر لحظه امکان فرارش میسر باشد، چون نمی‌تواند مسئولیتی بپذیرد از آنرو که فاقد وجدان است، بلکه در این مسیر و با آن، میل و نفع شخصی خود را نیز پیوسته دنبال کند. این فقدان وجدان همان چیز است که قاعده طلایی و دستور اخلاق کانتی ممکن نیست بر آن سوار گردد و از همین روست که او به قاعده اخلاقی چرخ گردون پناه می‌برد، زیرا «میلش» جز بواسطه هوشمندی برتر از او به کنترل در نمی‌آید. روی دیگر «دورویی» ترسویی و بُزدلی است. بُزدل کسی است که میل شخصی و حفظ خویش را بر هر چیزی ترجیح می‌دهد. متضاد آن انسان شجاعی است که مخالف حفظ خویش به هر قیمتی است. اما در دیالکتیک شجاع دل و بُزدل یک امر ثابت است و آن اینکه این هر دو به «خود» اهمیت می‌دهند. در اینجا باید معلوم گردد آن «خود»ی که شجاع دل در صدد حفظ آن است بیشتر به پاره آگاهی برمی‌گردد، یعنی دفاع از معنای خود همچون





یک «خود» معین، و آن «خود»ی که بُزدل در صدد تأمین آن است بیشتر به «میل» و پاره بدن مربوط است. در دیالکتیک شجاع دل و بُزدل، اتفاق شگرفی می‌تواند رخ دهد و آن اینکه بُزدل که تنها بفکر نفع شخصی است، همواره این نفع شخصی را در خفا دنبال می‌کند، برای همین او «دورو»ست، اما اگر در تنگنایی قرار گیرد، یعنی اگر او در موقعیتی قرار گیرد که راهی جز دفاع از ذات خود یعنی همان «میل» نداشته باشد، آشکارا برای آن تا سرحد مرگ همچون یک شجاع دل می‌جنگد. زیرا که او با «میل» یکی و یکسان است و اگر «میل» در تنگنا قرار گیرد حیات و ممات او در تنگنا قرار گرفته است و صیانت از آن همان واکنش غریزی و طبیعی است که از او صادر می‌شود. فراتر، او که اکنون دلیرانه از «میل» خود دفاع می‌کند و چون تنها از «میل» دفاع می‌کند، در آغاز بنظر گستاخ و بی‌پروا می‌آید. بی‌ادبی نیز از نتایج چنین گستاخی است. بی‌ادبی و گستاخی در زبان فارسی یعنی با صراحت و سراسستی چیزی را خواستن و گفتن، یا «میل» را که در خفاست آشکار کردن.

این همان چیزیست که اکنون در ایران زمین در حال رخ دادن است. جای تعجب ندارد که زنان شجاع دل پرچمدار این جوش و خروش‌اند. آنان تاریخاً و پیوسته با یک انتخاب و تصمیم مواجه بوده‌اند. از تاریخ هردوت نقل است که مردان ایرانی زنان را در پستوی خانه‌ها مخفی نگاه می‌داشتند تا از گزند مردان غریبه (تو بخوان بیگانه، تو بخوان همسایه، تو بخوان فامیل) بدور باشند. این دوری و مراقبت که تا عصر کنونی ادامه داشته و دارد، چنان فضای سنگینی بر زن ایرانی تحمیل می‌کرد که او براحتی و آشکارا نمی‌توانست نیازهای خود را برآورده سازد. خاصه وقتی که او به مردی دل می‌بست کار برای او سنگینتر بود. مرد که در فضای آزادتری عمل می‌کرد همواره از زن نیز می‌خواست که با وی همراه شود، اما زن در یک دوگانگی میان میل و عقاید بود، دوگانگی میان پاره بدن و پاره آگاهی. از یک طرف، عقایدی همچون دین، خدا، آبرو، غیرت و خانواده و از طرف دیگر، میل، عشق و آن خواست. این دوگانگی و این دوراهی او را همواره بر سر تصمیمی قرار داده بود. عقایدی که داشت او نبود، او اما تنها «میل» بود. بدینسان، برای حفظ خویش دلیرانه بانگی برآورد. این بانگ عالم را در نوردید. با چنین بانگی، استبُنیاد خود را که همان «میل» بود بر نهاد. او به خویشتن خویش بازگشت. او دیگر دروغ نیست. او با خود یکی است. او اکنون خود راستی است. او با نامش یکی است: او ایران است.

فرانکفورت، بیست و یکم ژانویه ۲۰۲۳

