۱۲ داستان کوتاه

آسو

نامیرایی

به کوشش ایرج قانونی

دفترهای آسو ۱۲

نامیرایی

به کوشش

ایرج قانونی

نشر آسو

www.aasoo.org

عنوان فارسی:

نامیرایی

به کوشش ایرج قانونی

عنوان انگلیسی:

Human Immortality

طرح جلد: کیوان مهجور

چاپ نخست، مهر ۱۳۹۹ (سپتامبر ۲۰۲۰)

لس‌آنجلس

۱۸۲ صفحه

Email: editor@aasoo.org

نمایه: مرگ، اندیشه مرگ، نامیرایی، جاودانگی، سقراط، زیمل، هایدگر، یاسپرس، سعدی

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی کتاب محفوظ است.

استفاده‌ی تجاری از این اثر ممنوع است.

بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است.

فهرست

آفتابی در میان سایه‌ای | ایرج قانونی | ۷
حکمتِ سقراطی | گرِت متیوز | برگردان: مزدا بابک | ۲۳
غریزه‌ی جاودانگی | ناتالی امونز | برگردان: مزدا بابک | ۳۱
اهمیت فرهنگی مرگ در متافیزیک زندگی در نزد گئورگ زیمل | اندریا استیتی و دیگران| برگردان: شهناز مسمی‌پرست |۴۵
روح چیست اگر چهره‌ی نیکوتر ما نیست؟ | جان کاتینگهام | برگردان: افسانه دادگر | ۶۱
جاودانگی و هراس از مرگ | جک شِرفکین | برگردان: مزدا بابک | ۶۷
توجه می‌کنم، پس هستم | کارولین دایسی جنینگز | برگردان: افسانه دادگر | ۷۷
حضور زنده | گئورگ زیمل |برگردان از آلمانی: شهناز مسمی‌پرست |۹۳

اثر حضور زنده، پیش‌گفتار بر چاپ جدید کتاب «انتزاع و همدلی: درآمدی بر روان‌شناسی سبک | ویلهلم وُرینگر | برگردان: شهناز مسمی‌پرست | ۹۷
نامیرایی در نزد برگسون | لری مک‌گراث | برگردان: شهناز مسمی‌پرست | ۱۰۵
مرگ، ایمان، هایدگر و یاسپرس | فیلیز پیچ | برگردان: مزدا بابک | ۱۱۱
از میانِ خود برخاستگان | محمود صباحی | ۱۲۱
تابلوی مرگ سقراط | تورج قانونی | ۱۳۱
رساله‌ی فایدون، و تمرینِ مرگ | تورج قانونی | ۱۴۱
نامیرایی، و تکنیک نوشتن | ایرج قانونی | ۱۴۷
زندگی و نجوای مرگ | ایرج قانونی | ۱۶۱
سعدی، و مرگ در وداع | ایرج قانونی | ۱۷۳

آفتابی در میان سایه‌ای

ایرج قانونی

زیمل در آخرین اثر و در حقیقت وصیتنامه‌ی فکری خود، **نگاه (به) زندگی**،[1] بیان می‌کند که مسئله‌بودنِ مرگ و مسائلی که بر اثر آن به وجود می‌آید (پروبلماتیک مرگ)، و نامیرایی هرگز ارتباطی واحد با واقعیتی به اسم «روح» ندارد، بلکه این رابطه برحسب فردیتِ این روح متفاوت می‌شود، به عبارت دیگر تا روح روحِ که باشد، نامیرایی معنای دیگری دارد، *از آدم به آدم معنای نامیرایی متفاوت است*. زیمل می‌گوید «گوته یک وقت گفت که هرچند او تردیدی درباره‌ی نامیرایی ما (انسان‌ها) ندارد، اما همه‌ی ما نیز یک جور نامیرا نیستیم - حتی جلالت زندگی پسین ما بسته به آن است که چه اندازه بزرگ باشیم. به اعتباری این اندیشه پرتویی بر مفهوم‌های به راستی متضادی که به ذهن می‌رسد می‌افکند که، چیرگیِ روح بر مرگ به اندازه‌ی قدرت روح است، یا آنکه هرچه روح مهم‌تر و جایگزین‌ناپذیرتر باشد نیستی‌اش تصورناپذیرتر است.» مرگْ نیست‌کننده و به دست فراموشی‌سپارنده است اما نه آن را که روحی بزرگ است و جایگزینی برای آن نمی‌توان تصور کرد.

1. Georg Simmel, *The View of Life*, The University of Chicago Press, 2010, p.82.

دست‌کم وعده‌ی یک زندگی عالی و ممتاز فکری و معنوی چیرگی بر میرایی است. *نامیرایی به اندازه‌ی قدرت روح آدمی است.* می‌توان با نوع خاصی از زندگی، زندگی را نامیرا کرد.

گر بیفروزیش رقص شعله‌اش در هر کران پیداست ور نه خاموش است و خاموشی گناه ماست

«*همه‌ی ما یک جور نامیرا نیستیم.*» بی‌شک، گوته کسی چون سقراط را برخوردار از بالاترین مرتبه‌ی نامیرایی می‌دانست.

کاهنه‌ی معبد دِلفی[1] گفته بود، «هیچ کس داناتر از سقراط نیست.» سقراط این را در جلسه‌ی محاکمه‌ی خود در دفاع از خود رو می‌کند، مدت‌ها آن را پنهان کرده بود به طوری که شاهد اول ماجرا دیگر مرده بود و تنها برادرش زنده بود. او خوب *می‌داند* که این تعریفِ از خود بر حضار گران می‌آید، دانایی‌اش از اینجا شروع می‌شود، پس در آن مناقشه می‌کند، زهر آن را می‌گیرد. دانایی مدت‌ها سکوت می‌کند دانایی تعیین می‌کند زمان سخن گفتن کی است و دانایی تعیین می‌کند که تدبیر (استراتژی) سخن گفتن چگونه باشد، و مثل همیشه دانایی بیش از کمّ و اندازه‌ی سخن، کیفیت و چگونگیِ سخن را تعیین می‌کند. آنگاه دانایی می‌گذارد تا چگونگی سخن اندازه‌ی سخن را تعیین کند. پس همان‌طور که در مقاله‌ی «حکمت سقراطی» می‌خوانیم، که نظرات او درباره‌ی مرگ در آن، سنجیده و منظم، صورت‌بندی و نقد می‌شود، سقراط اقرار می‌کند که *چیز باارزشی نمی‌داند.* او این تعریفِ از خود را به این

---

۱. شهری در یونان قدیم، در دامنه‌ی پارناس، در عرصه‌ای وسیع که در آنجا برای آپولون معبدی بنا کرده بودند و در آنجا این خدا (آپولون) از دهان پیثی (Pythie) پیشگویی می‌کرد (فرهنگ معین). ظاهراً مردم از سراسر یونان برای نظرخواهی از پیثی یا پیتی کاهنه‌ی معبد دلفی به آنجا می‌رفتند. این کاهنان از بین زنان دهقان به نحوی که بر کسی معلوم نبود انتخاب می‌شدند.

برمی‌گرداند که داناییِ او فقط در *دانستن یک چیز* است و آن این است که برخلاف دیگران می‌داند که نمی‌داند.

سقراط بعد از تثبیت مقام خاص خود در دانایی، که چیزی جز دانایی به نادانی نیست، در جلسه‌ی دفاعیه‌ی خود درباره‌ی مرگ سخن می‌گوید. و چون می‌گوید «اگر قرار باشد ادعا کنم که از هر کس در همه چیز داناترم آن در این خواهد بود که چون شناختی از چیزها در عالم ارواح ندارم پس تصور نمی‌کنم که شناختی دارم. (ر.ک. به مقاله‌ی «حکمت سقراطی»، تأمل ۱) پس هر چه در باب مرگ می‌گوید از باب علم نیست از باب تمثیل و تشبیه است که مفید یقین علمی نیست بلکه زبان اشارت است و مفید احتمال است نه بیشتر. ما هم در این دفتر بیش از این نخواهیم گفت و نمی‌توانیم گفت. تمثیل سقراط از آن رو که تشبیه است، برخلاف تصور نویسنده‌ی مقاله، اشکالی ندارد و نباید از همه‌ی جهات صدق کند، یک وجه شَبَه نیز کافی است. این تمثیل از مَثَل‌های رایج است که «خواب برادر مرگ است یا النُّومُ اَخُ الموت» به عبارت دیگر سقراط برای تقریب اذهان عموم می‌خواهد تنها بگوید، مرگ شبیه چیست نه اینکه چیست! و الا مرگ تنها مرگ است، چون تنها مورد ناهوشیاری برگشت‌ناپذیر است. به عبارت دیگر، مرگ از هر نظر تنها به خود شبیه است نه چیز دیگری، چنانکه خواب نیز از هر لحاظ فقط به خود شبیه است.

اما آیا به راستی همه‌ی آن چیزی که سقراط می‌دانست هیچ نبود! مگر این دانش او نبود که در قالب پرسش از دیگران ظاهر می‌شد و نادانی آن‌ها را به رغم دعوی دانش نشان می‌داد؟ دانش پریشان می‌کرد نه بی‌دانشی، و هیچ! دانستنِ او، و نه ندانستن‌اش، ولوله در شهر انداخته بود که یونانیان در معبد دلفی از کاهنه پرسیدند، آیا از سقراط، *و نه هیچ کس دیگر*، داناتر هست؟ و او از زبان آپولون گفت: نه. اگر این

دانش در نزد او نبود اصلاً طرح این پرسش در معبد از زبان همشهریانش ممکن نبود، چرا آنها باید چنین سؤالی بپرسند؟ چه چیزی جز دانش آنها را مشوش کرده بود که در پی پاسخ و آرامش به معبد دلفی روی آورده بودند! اما سقراط می‌گوید هیچ چیزِ باارزشی نمی‌داند. این پاسخ در عین حال معارضه با علمِ غیب است، علمِ کاهنه، آن هم معارضه‌ای که در جلسه‌ی محاکمه ابراز می‌شود که خودْ محکمهٔ معارضه با سقراط است. به رخ کشیدن قدرتِ ستیزه‌گری در ستیزه‌ای دیگر، ستیزه حتی با خود، در به آسانی نپذیرفتن تعریفِ از خود، به ستیزه‌گران و داوران دادگاه. سقراط همه‌ی این جزئیاتِ دانش را که به مدد آن با همشهریان و غیب‌گویان به معارضه برمی‌خاست در خدمت یک کل می‌دانست و مؤدّی به یک حکم. همه جزئیات دانش باید با هم هماهنگ باشند و بین آنها تعارض و تناقضی نباشد و به راستی معلوم او شده باشند تا هم به او توانِ خیره‌کننده‌ی رویارویی در هر گفتگویی را دهند و هم یک‌صدا فریاد برآرند که همه‌ی این دانایی‌ها یک دانایی بیش نیستند و آن این است: من تنها کسی هستم که می‌دانم چیزی نمی‌دانم. جزئیات می‌میرند و باید بمیرند تا دانش حقیقی، دانشِ به یک چیز، سربرآرد.[1] این مرتبه‌ی ***مرگِ*** دانش‌های جزئی و به آزادی رسیدن از آنهاست. برای همین آن گواهی کاهنه را برای چنین روزی و بحث درباره‌ی مرگ نگاه می‌دارد و *نسبتِ دانایی به نادانی را، همچون جفتِ هم بودنِ این دو*، همچون یک مقوله (و قابل کاربرد در سطح عمومی‌تری) در ارتباط با مرگ درمیان می‌نهد. این در عین حال آغازِ راه دانایی است نه پایان آن، چه، اگر او نه از یک لحاظ بلکه از هر لحاظ دانا می‌بود در پایانِ راه دانایی می‌بود. اما در آپولوژی و در *دفاع از* ***زندگی*** پرثمر خود، این آغاز با پایانِ زندگی یا

۱. ر.ک. به **نیچه**ی هایدگر جلد ۳، ترجمه‌ی ایرج قانونی، نشر آگه، ۱۳۹۹، صص ۹ به بعد، مقدمه‌ی مترجم.

مرگ نسبت می‌یابد، چون *پیشتر نسبت درونی پیدا کرده است*، چنانکه زندگی با مرگ را چنین نسبتی است.
در بخش اول دفتر حاضر که اختصاص به ترجمه‌ها دارد این مقالات آمده است:
۱- «حکمت سقراطی» که به تفصیل در بالا به آن پرداختیم.
۲- در مقاله‌ی «غریزه‌ی جاودانگی»، از زبان نویسنده می‌خوانیم «وقتی هشت سالم بود از مادرم پرسیدم: "وقتی بمیرم کجا می‌روم؟" اگرچه مادرم به هیچ دینی وابسته نبود، مرا مطمئن کرد که همه‌ی بچه‌ها به بهشت می‌روند چون بی‌گناه هستند. می‌توانم حس کنم *گفتن اینکه مردم بعد از اینکه مردند به هیچ جایی نمی‌روند - و آن‌ها فقط مرده‌اند* - می‌تواند حتی برای والدینِ باتجربه چالشی ایجاد کند.» در این مقاله می‌خوانیم که نویسنده‌ی پژوهشگرش بعد از آزمون دو دسته از کودکان در دو فرهنگ متفاوت به این نتیجه می‌رسد که «بینش شهودی دیرینه‌ی ما از آنچه که بخش اصلی شخص انسانی را تشکیل می‌دهد ... مبنای اعتقاد به زندگی جاودانه است. اگرچه در معرض دین قرار گرفتن می‌تواند این بینش شهودی را توضیح دهد، همانطور که به طور قطع در مورد اعتقاد به زندگی پس از مرگ چنین می‌کند، ولی *اعتقاد به حیات جاودانه وابسته به این نیست که در معرض آموزش‌های دینی تأییدکننده‌ی این باورها قرار گیریم.*»
۳- در مقاله‌ی «اهمیت مرگ در متافیزیک زندگی در نزد گئورگ زیمل» می‌خوانیم که زیمل بین موجود زنده و غیرزنده برحسب صورت و فرم آنها فرق می‌گذارد، «فرمی که موجودات غیرزنده را تعریف می‌کند از بیرون از آن‌ها تعیین می‌شود» حال آنکه بدنِ زنده «فرمش را از درونِ خود تولید می‌کند». در حقیقت غیرزنده را شکل می‌دهند، اما زنده خودْ شکل می‌گیرد. پس زندگی توانایی بر تعیین کردن است. چنانکه بدن زنده

مرزهای مکانی خود را تعیین می‌کند، در عین آنکه این کار را درون مرزهای زمانمند می‌کند. در این میان مرگ تعیین‌کننده‌ی غایی است. زیمل می‌نویسد: «مرگ فقط در ساعتِ مردنْ زندگی ما را محدود نمی‌کند (یعنی فرم نمی‌دهد)، بلکه مرگ حیثِ فرمال (شکلیِ) زندگی است که تمام محتواهای آن را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد: محدود شدن کل زندگی به وسیله‌ی مرگ بر هر یک از محتواها و لحظه‌های آن از پیش تأثیر می‌گذارد؛ کیفیت و فرم هر یک از آن محتواها و لحظه‌ها جور دیگری می‌بود اگر می‌توانست به فراسوی این حد و مرز درونی و ذاتی دست یابد.» به عبارت دیگر کل زندگی ما در تمام محتواهای آن در زیر سایه‌ی مرگ است.

۴- در «روح چیست اگر چهره ی نیکوتر ما نیست؟»، آمده است «جنبه‌های زیادی از تجربه‌ی انسانی وجود دارد که آن‌ها را نمی‌توان با واژه‌شناسی پژوهش‌های علمی که مبتنی بر کمیت و غیرشخصی بودن‌اند درک کرد. مفهوم روح ممکن است جزئی از زبان علم نباشد؛ اما ما آن‌چه را در شعر، داستان و گفتگوی روزمره از اصطلاح "روح" مراد می‌شود بلافاصله تشخیص می‌دهیم و به آن پاسخ می‌دهیم از این حیث که این اصطلاح ما را متوجه تجربه‌های خاص نیرومند و دگرگون‌کننده‌ای می‌کند که به زندگی ما معنا می‌دهد. چنین تجربه‌هایی همانا شادی و شعفی است برخاسته از عشق به انسانی دیگر، یا همان وجد و سرور است آن‌گاه که در برابر زیبایی یک اثر هنری یا موسیقایی بزرگ دل از دست می‌دهیم، یا، مثل آن‌چه در شعر ویلیام وُردزوُرث «صومعه‌ی تینترن» (۱۷۹۸) می‌یابیم، "حالت آرام و دلپذیر"ی است که در آن خود را با جهان طبیعی اطراف‌مان یکی احساس می‌کنیم» و نیز «جست‌وجوی راه‌هایی برای بیان شوق و اشتیاق به معنایی ژرف‌تر در زندگی‌مان جزئی نازدودنی از سرشت ماست، خواه خود را مؤمن

مذهبی بدانیم خواه نه ... چیزی درون ما وجود دارد که همیشه در حال پیش رفتن و دست یافتن به فراسوست ...» چگونه می‌توان این ویژگی خود را نادیده گرفت!

۵- در «جاودانگی و هراس از مرگ»، با گلچینی از افکار و کلمات قصار در باب مرگ روبروییم مثل این شعر فیلیپ لارکین در نقد اپیکور که ترس از مرگ را بی‌معنا می‌دانست:

«حرف غلط‌اندازی [حرف اپیکور] که می‌گوید هیچ موجود عاقلی
نمی‌تواند از چیزی که احساسش نمی‌کند بترسد، درنمی‌یابد
که آنچه از آن می‌ترسیم این است - نه دیدی، نه صدایی،
نه تماسی یا مزه‌ای یا بویی، نه چیزی برای اندیشیدن،
نه چیزی که بشود دوست داشت یا با آن الفتی،
بی‌حسی و ناهشیاری‌ای که کسی را از آن رهایی نیست.»

به عبارت دیگر ترس از مرگ نیست که وجود ما را فرامی‌گیرد بلکه آن ترس از نیستی محض است، چنانکه شاعر وصف آن را می‌کند.

و باز در آنجا می‌خوانیم: «از مرگ می‌ترسیم ولی ممکن است زندگی بدون آن حتی مخوف‌تر باشد. آیا جاودانگی باعث عطش دوباره‌ی ما برای فانی بودن نمی‌شود؟ فانی بودن ممکن است چنان با زندگی آمیخته باشد که اگر آن را از ما بگیرند دیگر نتوانیم انسان باشیم.»

۶-در مقاله‌ی «توجه می‌کنم، پس هستم» در همان آغاز آمده است که در علم معاصر درباره‌ی ذهن «مفهوم خودِ ذاتی یا حقیقی یا خود به مثابه‌ی یک جوهر، جدا از تجربه‌ی محض خود (self)، محبوبیتی ندارد.»، زیرا بدیهی است که چنین چیزی ترجمه‌ی مدرن لفظ غیرعلمیِ «نفس» است و غیرعلمی از آن رو که علم نمی‌تواند به نفس، به مجردات بپردازد، نفس ممکن نیست موضوع تجربه‌ی علمی قرار گیرد و این بی‌شک جز محدودیت علم نیست. به هر روی، از نظر نویسنده

«این موضع ناموجه است». نویسنده به پژوهشی درباره‌ی توجه استناد می‌کند که «به خودی فراسوی تجربه، با نیروها و ویژگی‌های خاص خودش، اشاره دارد.»
متأسفانه امروزه در علوم شناختی که به «خود» می‌پردازند تصور خودی ذاتی را کهنه و از مُد افتاده می‌دانند. اما آن‌چه در این علوم نمی‌یابیم «توجیهی از خود (self) با نیروهای مستقل است، که مسئول هدایتِ توجه و برطرف کردن تضادهای اراده باشد.» عادت ما در این علوم بر این شده است که «خود» را کنار بزنیم و مغز را مؤثر حقیقی در، مثلاً، تصمیم‌گیری‌های دشوار بدانیم نه «خود» را.
«اکثر افراد بر آن‌اند که قدرت پیش‌بینیِ علم جهانی را فاش می‌سازد که می‌تواند توسط قوانین درک شود. هنگامی که در پیش‌بینی اشتباه می‌کنیم، علتش این است که هنوز قانون درست را کشف نکرده‌ایم. جهان‌بینی کهنه و از مُدافتاده می‌گوید که این قوانین باید به قلمرو فیزیک ذرات امتیاز ویژه‌ای دهد، به طوری که تمام رویدادهای رخ داده در سطح کلان - سطحی که جهان را در آن تجربه می‌کنیم - به نحوی مطلوب از طریق رویدادهایی در سطح ذرات توضیح داده شود. از این منظر، حتی اگر نتوانیم توجیهی از تجربه‌ی آگاهانه‌ی خود بر حسب الکترون‌ها ارائه دهیم، تجربه‌ی ما به ناچار محدود و منحصر به حرکت الکترون‌ها می‌شود.» اما اشکال این منظر این است که ما در آن به جبر می‌رسیم. نویسنده به این مشکل اشاره می‌کند:
«فعالیت در سطح ذرات نهایتاً جبری است: حرکت الکترون‌ها که تجربه‌ی آگاهانه‌ی ما را درست در لحظه‌ی حاضر توضیح می‌دهد با بررسی حرکت الکترون‌ها در لحظه‌ای پیش معلوم می‌شود، و حرکت الکترون‌های لحظه‌ای پیش با بررسی حرکت الکترون‌های لحظه‌ای پیش‌تر و همین‌طور ... تا برسد به حرکت الکترون‌ها در آغاز کیهان.

هیچ دلیلی برای عدمِ قطعیت در این منظر، و نیز برای اثرات مقیاس وجود ندارد. جایی برای خودمداری یا اراده‌ی آزاد (یا، دست‌کم، نوعی طرز فکر درباره‌ی اراده‌ی آزاد) وجود ندارد زیرا تمام رویدادهای فیزیکیِ ذره‌ای توسط رویدادهای فیزیکیِ ذره‌ایِ پیش‌تر از آن تعیین شده‌اند.» و سرانجام از جهان‌بینی دیگری می‌گوید که، «در حال ظهور است که بر پویاییِ غیرخطی و سیستم‌های پیچیده تأکید می‌کند. اهمیت این جهان‌بینی این است که فرض‌های تقلیل‌گرایی و جبرگرایی در سطح ذرات را به کناری می‌نهد. به همین منوال، دانشمندان عصب‌شناس این بحث را آغاز کرده‌اند که نیروی علّی مغز را نمی‌توان به فعالیت مغز در مقیاس کوچک تقلیل داد. این امر مجالی برای ظهور خودِ (self) ذاتی و جوهری فراهم می‌کند، با نیروها و ویژگی‌های خاص خودش، جدا از نیروها و ویژگی‌های خاص تک‌تک عصب‌ها یا مجموعه‌های عصب‌ها.»

۷- در نوشته‌ای کوتاه از زیمل که با عنوان «حضور زنده» در این دفتر آمده است، زیمل می‌گوید که «فرد آدمی ... آنجا که حس بینایی و بساوایی ما مرزهای او را نشان می‌دهد پایان نمی‌یابد» به عبارت دیگر، آدمی را می‌توان دید شنید لمس کرد بوئید، اما آدمی همین نیست بیش از این است، دیوار، سبزه و چمن و بلبل و جسم و جز آن نیست، بیش از آن است که تنها به حواس پنجگانه‌ی ما در بیاید و مرزهای وجودی‌اش را این حواس بپیماید و دریابد. او شخص است و حضور زنده‌ای دارد. اما دقیقاً چون این حضور را این حواس درنمی‌یابند قابل اثبات نیست. زیمل نیز به آن اقرار دارد. کانت در مقدمه‌ی دوم خود بر **نقد عقل محض** دو عبارت کلیدی دارد: «تمام معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود» و دومی، «*اما این ثابت نمی‌کند که تمام معرفت ما حاصل تجربه باشد*» ما را معرفت بیشتری نیز هست. زیمل از چیزی می‌گوید که تجربه‌پذیر و به وفاق همگان رسیدنی نیست. اما این «اطمینان»

اوست که از روش درک شهودی او می‌آید. در حقیقت زیمل در این یادداشت از گسترش شخص به بیش از مرزهای محسوس به حواس می‌گوید چیزی که می‌توانیم آن را به «فیضانِ» شخص تعبیر کنیم. آدمی را فیضانی است، پرتویی است که به نظر او «همان قدر به شخص او تعلق دارد یا او را قوام می‌بخشد که ویژگی‌های مرئی و ملموس بدن به او تعلق دارد.» او مثال اشعه‌های ماوراء بنفش و مادون قرمز را می‌زند که هست و جزو طیف رنگ است اما محسوس به حواس نیست. البته که مثال زدن اثبات کردن نیست، روشن کردن است. او هم از همان آغاز اثبات کردن را ممکن ندانسته است. فیضان آدمی را تنها می‌توان شهود کرد.

۸- در یادداشتی که با عنوان «اثر حضور زنده» در این دفتر آمده است در حقیقت تجربه‌ای بیان می‌شود از نویسنده‌ای که از خاطره‌ی بازدید خود از موزه‌ای در عهد دانشجویی و زمان نگارش تز دکترایش می‌گوید. می‌نویسد در حالی که سرگرم تماشای موزه بوده است ناگهان در باز می‌شود و دو بازدیدکننده‌ی دیگر هم وارد می‌شوند «با کمال تعجب متوجه می‌شوم که یکی از آن‌ها را می‌شناسم! او گئورگ زیمل فیلسوف برلینی است.»

دید شخصی فاضلی پرمایه‌ای آفتابی در میان سایه‌ای

او از تجربه‌ی شهودِ این فیضان در حضور شخصی معنوی و هجوم ایده‌ها برای نگارش رساله دکترایش می‌نویسد ساعاتی را که

«در مجاورت با زیمل گذراندم، در مجاورتی که فقط عبارت از فضا و حال و هوایی بود که با حضور او ایجاد شده بود، به‌ناگهان و به طرزی انفجاری زایش جهانی از ایده‌ها را برای من به همراه آورد که سپس در تز من راه پیدا کردند و برای نخستین بار نام مرا بر سر زبان‌ها انداخت.»

«اگر این به‌هم‌پیوستگی‌های رازآمیز را امروز یادآوری می‌کنم و اگر این اشتیاق را حس می‌کنم که دیگران را قادر سازم تا آن‌ها را با عطف به گذشته احساس کنند، برای خدایی قربانی می‌کنم که به او از اعماق قلب معتقدم، **خدای ناشناخته‌ی** تصادف.

«نیرومندتر از هر چیزی زادن است، و پرتو نوری که با کودک نوزاد برخورد می‌کند ..."»

۹- در «نامیرایی در نزد برگسون» که گزارش دو نشریه‌ی دانشگاهی قدیمی در سال ۱۹۱۳ است، زمان بازدید برگسون از آمریکا به دعوت دانشگاه کلمبیا، می‌خوانیم که:

پرفسور برگسون می‌گوید که «شما نمی‌توانید نامیرایی را اثبات کنید، اما برای آن‌که در اعتقاد به آن موجه باشید مجبور نیستید آن را اثبات کنید. در حقیقت، بار اثبات آن بر دوش شکاک است.»

«اگر هر چیزی در ذهن (روح) همتایش را در مغز داشت، بقای شخصیت انسانی به احتمال زیاد غیرممکن بود، اما اگر ذهن فراتر از مغز رود، و اگر مغز فقط آن بخشی از زندگی ذهنی (روح) را منعکس کند که به عمل مربوط است، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که بقا (نامیرایی)، اگر چه یقینی نیست، دست‌کم محتمل است.»

«و به عقیده‌ی او اگر ما آگاهی، ژرفای غایی هستی، را محدود به قلمرو مغز کنیم، نامیرایی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما کل فلسفه‌ی پرفسور برگسون مغز را در جایی پایین‌تر از اراده، پایین‌تر از تماس آگاهانه و آزاد با این سیلان روحِ جاری، می‌نهد. و او مسلماً با این کار می‌گوید که احتمال روشن و مشخصی وجود دارد که فردیت پس از مرگ مغز همچنان وجود داشته باشد.»

۱۰- در «مرگ، ایمان، هایدگر و یاسپرس» دو متفکر اگزیستانسیالیسم به اجمال معرفی می‌شوند. « اگرچه تحلیل هایدگر گسستی تمام‌عیار از

دیدگاه سنتی را نشان می‌دهد، بعضی از مفاهیم او به تصورات دینی اشاره می‌کند، برای نمونه «سقوط (هبوط)»، «پرتاب‌شدگی»، «تقصیر» و غیره ... به گفته‌ی هایدگر هستیِ نوع انسان می‌تواند بر مبنای پدیدارشناسیِ محض بیان شود بدون رجوع به یک خدا یا مفهوم نامیرایی.»

«یاسپرس بین دو معنیِ مرگ تمایز قائل می‌شود. مرگ یا به صورت توقف هستی به مثابه واقعیتی عینی فهمیده می‌شود یا به صورت وضعیت خاص مرزی. به زبان ساده، واقعیت مرگ با مرگ به عنوان وضعیتی مرزی بسیار متفاوت است. مواجهه‌ی فرد با مرگ خود یک وضعیت خاص مرزی است و این مواجهه شخصی است.»

بخش دوم این دفتر اختصاص به جستارهای زیر دارد:

۱- عنوان مقاله‌ی محمود صباحی «از میان خود برخاستگان»، عبارت دینی متناظر با آن، از میان گورها برخاستگان در روز رستاخیز، را تداعی می‌کند و به مقابله با آن می‌رود تا رستاخیزی این‌جهانی را به جای آن بنشاند، تا زندگی را پیش آورد و مرگ را پس براند؛ و نیز فراتر از آن، «*تو خودْ حجابِ خودیْ حافظ از میان برخیز*! -- خورشیدِ حقیقت همان خودی است از میانِ خود هم‌چون یک مانع یا حجاب برخاسته». ادعای او این است که «میرایی همان نامیرایی است»! اما چگونه چنین چیزی ممکن است! او بر آن است که اگر به جای مرگْ زندگی را ملاک قرار دهیم به این حکم می‌رسیم. «بدون مرگ دست یافتن به زندگی ناممکن» است. نامیرایی عقیده‌ای قدیمی است میرایی امروزی است مدرن‌ها دیگر کمتر به نامیرایی عقیده دارند و اساساً آن را تحت تأثیر عقاید مارکسیستی خرافی و مربوط به عهد عتیق می‌دانند اما نویسنده ناسازه‌ای را در اینجا نشان می‌دهد. از نظر او نامیرایی همان «مطلقاً مدرن بودنِ» رمبوی شاعر است. از آن رو که برای مطلقاً مدرن بودن

باید به مرگِ کهنه‌ها و فرسوده‌ها در خود تن داد. پس نامیرایی در ذاتِ مدرن بودن خانه کرده است. *مدرن مرگ‌ها به خود دیده است که مدرن شده است، که نامیرا شده است*. باید اقرار کرد که با این حساب، امر مدرن در صیرورت و شدن همعنان نامیرایی است، یعنی نامیراییْ نامیرایی است از آن رو که ***می‌شود***، از آن رو که میرایی را در خود منحل می‌کند. «نامیراییْ شدن یا فراشدن است، نه ماندن در وضعی دگرگون‌ناشونده»، «میرایی و نامیرایی از هم جدایی‌ناپذیرند».

۲- تورج قانونی در مقاله‌ی «تابلوی مرگ سقراط» در تفسیر تابلوی رنگ روغنی ژاک لویی داوید می‌نویسد: «بنا به اندیشه‌های شرقی سقراط موحد بود. آنچه از منظر سقراط باوری درست است از منظر جامعه نادرست است. هیئت جامعه و نمایندگان آن بر اساس آنچه آن را درست و نادرست می‌دانند قوانین را وضع می‌کنند. سقراط باور خود را درست می‌داند و هیئت جامعه قوانین خود را. درستی در برابر درستی می‌ایستد. اعتقاد به باوری درست از منظر سقراط و باوری درست از منظر جامعه. درستی باور سقراط در تقابل با باور یونانیان بت‌پرست بود. این دو قابل جمع نیست بقای یکی نفی دیگری است. همه‌ی اقوال به یک اندازه درست نیستند اگر همه‌ی اقوال به یک اندازه درست باشند درستی از میان می‌رود. به حکم عقل درستی آنجا معنا دارد که بتواند نادرستی را نفی کند. اما در مورد سقراط اگر شد به استدلال و اگر نشد به جبر، چنانکه چنین کردند. چون دیدند که با او راه به استدلال ندارند او را به حکم قانون، که سقراط به آن سخت پایبند بود، مجازات کردند.»

۳- هم او در «رساله‌ی فایدون، و تمرین مرگ» که معرفی این رساله و بیان نظرات افلاطون در باب نامیرایی است می‌نویسد: سقراط در این رساله برخلاف آپولوژی، رساله‌ی دفاعیه سقراط در دادگاه، در محیطی

دوستانه حقیقت را بر دوستانش و نه دشمنانش بر زبان می‌راند «بیان حقیقت مستعد فضایی دوستانه است. حقیقت در میان منکران بال نمی‌گشاید بلکه مخفی می‌ماند. سقراط در آپولوژی در میان منکران از خود دفاع می‌کند و در فایدون در میان مشتاقان ادعای خود را مستدل می‌کند. این دو فرق می‌کند. آنچه در دفاعیه جای طرح نداشت و مخفی ماند در اینجا اثبات می‌شود. رساله‌ی فایدون اثبات مدعای سقراط مبنی بر وجود روح است اما روحی نه از جنس سایه آنگونه که هومر بر آن بود و مقبول عام، بلکه روحی از جنس وجود که هستی دارد، سایه نیست، و می‌تواند حیات داشته باشد و منشأ اثر باشد. روحی که از جنس سایه است و با عدم فرقی ندارد باعث می‌شود که زندگی دنیوی به جد گرفته شود و حال آنکه بقای روحی که سقراط به آن عقیده داشت هم در تقابل با باور عموم بود هم جدیت زندگی دنیوی را به چالش می‌کشید.»

۴- در «نامیرایی و تکنیک نوشتن» از شیوه‌های گوناگون برخورد زبانی با نامیرایی سخن رفته است نخست در مورد مرگ راسل و ابتکار منوچهر بزرگمهر، سپس از ناسزاگویی سارتر به مرگ در مرگ کامو سخن رفته است. او این مرگ را مثل هر مرگی نشانه‌ی «پوچی حیات» می‌گیرد و این را به معنی «نفی ابلهانه‌ی انسان». سپس به پیامد تکنیک نوشتن یوال نوح هراری اشاره می‌شود، به شگردهای او: «نوشتن و ننوشتن، و دائماً از نوشته‌ی خود چیزهایی را حذف کردن و به یک اشاره سایه‌ی چیز دیگری را احضار کردن، در حقیقت نوشتن و کم نوشتن و پس نشستن، فن پرسیدن و بیشتر نپرسیدن و تعمق نکردن و پی نگرفتن و زود از این شاخ به آن شاخ پریدن.»

۵- در «زندگی و نجوایِ مرگ» آمده است: «زیمل به پرسش مونتین که می‌پرسید: "*آیا چیزی هست که با پیری شما سالخورده نگردد*؟" چنین

پاسخ می‌دهد: آری چیزهایی هست، چیزهایی که می‌تواند خودْ شکل متمایزی از زندگی را درونِ زندگی میرای من بسازد و به وضوح می‌بینم تابع قانون سالخوردگی طبیعی نیست و به سوی مرگ نمی‌رود. دو زندگی در من است، یک زندگی‌ای که سالخوردگی در آن مشهود است و رو به فناست و دیگری زندگی‌ای که سالخوردگی و فنا را به عرصه‌ی آن راه نیست، زندگی‌ای پایان‌ناپذیر. حتی پایان‌ناپذیرتر از پایان‌ناپذیری‌ای که مردمان فهمیده‌اند. نامیرا به معنی حقیقی کلمه. من هم سالخورده می‌شوم و هم جوان. هم به سمت مرگ می‌روم و هم از آن دور می‌شوم.»
۶- در «سعدی، و مرگ در وداع» به نوعی مرگ پرداخته می‌شود که سعدی به آن در شعر زیبای خود «در رفتن جان از بدن گویند هر نوعی سخن من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود» اشاره می‌کند به «احتمالاً مُردن» و وضعیت پارادوکسی‌ای که او می‌آفریند. در آنجا توضیح داده‌ام که ما در وداع با چگونه مرگی مواجه می‌شویم، و چگونه در حالی که می‌میریم، نمی‌میریم و زندگی نمی‌میرد. این کار تنها با واشکافی آن وضعیت پارادوکسی ممکن است.

حکمتِ سقراطی

گرِت متیوز[1]
برگردان: مزدا بابک

سقراط در یکی از مشهورترین بخش‌های «آپولوژی» گفته‌ی کاهن معبد دِلفی را چنین نقل می‌کند که هیچ‌کس داناتر از سقراط نیست. سقراط خود مدعی است که در ابتدا از این گفته حیرت‌زده شده است چون از نظر خودش او هیچ‌چیزِ باارزشی نمی‌داند. (عین الفاظ: هیچ چیزِ «خوب و باارزش»ی؛ آپولوژی، 21d) ولی او سرانجام راهی می‌یابد تا دانایی و حکمتی را که کاهن به او نسبت می‌دهد با ادعای خود تطبیق دهد، که او را دانایِ قابل ذکری نیست. او با شوخ‌طبعی و نقیضه‌گوییِ دلپذیری قضاوت کاهن را به سویی که می‌خواهد، می‌گرداند و آن را به این صورت تفسیر می‌کند که این سخن که کسی داناتر از او نیست تأیید این تمیز و تشخیص است که، در بین آتنی‌ها شاید تنها او، دست‌کم این دانایی را دارد که فکر نمی‌کند چیزهایی را که نمی‌داند، می‌داند.

---

۱. گرت بی. متیوز استاد فلسفه در دانشگاه ماساچوست است. آن‌چه خواندید برگردان بخش مربوط به سقراط از این نوشته با عنوان اصلیِ زیر است:
Gareth B. Matthews, ‘Death in Socrates, Plato and Aristotle’, in Ben Bradley, Fred Feldman and Jens Johansson (eds.) (2012), The Oxford Handbook of Philosophy of Death, Oxford University Press.

این خود حاکی از آن است که سقراط دست‌کم آنقدر حکمت دارد که به تأملات او در مورد مرگ در انتهای آپولوژی بینجامد. در اولین مرحله‌ی محاکمه سقراط چنین گفته بود:

تأمل ۱. ای نیک‌مردان، ترس از مرگ جز این نیست که آدمی خود را دانا بداند در حالی که نیست، و بپندارد که می‌داند آن‌چه را که نمی‌داند. آیا ممکن نیست که مرگ بزرگ‌ترین موهبت‌ها برای آدمی باشد؟ هیچ‌کس نمی‌داند ولی همه چنان از آن می‌ترسند که گویا می‌دانند که آن بزرگ‌ترینِ بلایا است. بی‌شک هیچ جهلی نکوهیده‌تر از این نیست که کسی بر آن باشد که چیزی را که نمی‌داند می‌داند. ای نیک‌مردان شاید فرق من با اکثر مردم در اینجا و از این حیث است، و اگر قرار باشد ادعا کنم که از هر کس در همه‌چیز داناترم آن در این خواهد بود که چون شناختی از چیزها در عالم ارواح ندارم پس تصور نمی‌کنم که شناختی دارم. (آپولوژی، 29ab)

از جمله اتهامات سقراط نخست این است که جوانان را فاسد می‌کند، و بعد از اینکه او به مرگ محکوم می‌شود به این پرسش باز می‌گردد که ما در مورد مرگ چه می‌توانیم بدانیم:

تأمل ۲. چه بسا ممکن است آن‌چه برای من اتفاق افتاده چیز خوبی باشد، و آنان که مرگ را بلا و مصیبت می‌دانند یقیناً در اشتباه‌اند. برای این ادعا دلیل قانع کننده‌ای دارم. (p.188) زیرا اگر من در شرف انجام کار نادرستی بودم غیرممکن بود که نشانه‌ی راهنمای معمولِ من مرا از آن کار باز ندارد.

سقراط همین جا توضیح داده بود که هرگاه می‌خواست کار نادرستی انجام دهد نشانه‌ی الهی با او مخالفت می‌کرد. استدلال او در تأمل ۲ به نظر می‌رسد این است، اگر آن دسته از اعمالِ او که منجر به محکومیت وی به مرگ شد بد بودند نشانه‌ی الهی او را از این امر آگاه

می‌کرد. اما از آنجایی که آن نشانه چنین نکرد، کارهایی که او انجام داد و به گرفتن حکم مرگ انجامید نباید امور بدی بوده باشد. تلویحاً مرگ به خودی خود چیز بدی نیست. حتی می‌تواند چیز خوبی باشد.
با وجود این، سقراط موضوع را همین جا رها نمی‌کند. به عبارتی دیگر، او گمان نمی‌کند مرگ چیز بدی باشد، تنها به این دلیل که نشانه‌ی الهی او را آگاه نکرده بود اعمال‌اش به مرگ می‌انجامد. در عوض، برای توجیه آن نتیجه‌گیری استدلال مستقلی مطرح می‌کند. سقراط این‌گونه ادامه می‌دهد:
تأمل۳ . بیایید این را هم در نظر بگیریم که امید بسیاری وجود دارد که مرگ نعمت باشد زیرا از این دو حال خارج نیست: یا مردگان هیچ‌اند و درکی از هیچ چیز ندارند. یا همان‌طور که به ما گفته‌اند مرگ عبارت از تغییر است و جابه‌جایی روح از اینجا به جایی دیگر.(40c)

مرگ به مانند خوابی بی رؤیا

تا اینجا احتمالات جدا و بی‌ارتباط باهمی که سقراط پیشنهاد می‌کند ممکن است به نظر خسته‌کننده برسد: یا مردگان چیزی نیستند یا مرگ تغییر مکان روح فرد است. ولی باید به روشی که این دو احتمالِ به ظاهر کامل و بی‌نقص را ارائه می‌دهد بدگمان بود. او از این احتمال که مرگ «درکی از هیچ چیز نداشتن» است شروع می‌کند. این را او با خوابی بی‌رؤیا مقایسه می‌کند:
تأمل ۴. اگر مرگ فقدان کامل ادراک است، همچون خوابی بی‌رؤیا، پس آن را امتیاز بزرگی است. چه، فکر می‌کنم اگر کسی مجبور شود شبی را که به راحتی خوابیده و رؤیایی ندیده است کنار سایر شب‌ها و روزهای زندگی‌اش بگذارد و ببیند که روزها و شب‌های بهتر و لذت‌بخش‌تر از آن شب برای او چند بوده است، نه تنها یک شخص عادی بلکه پادشاهی

بزرگ نیز شمارش آنها را در مقایسه با روزها و شب‌های دیگر آسان خواهد یافت.(40cd)

همانطور که بی‌شک سقراط متوجه است، در اینکه مرگ به عنوان توقف نهاییِ تجربه‌ی آگاهانه ابداً مانند شبی بی‌رؤیا نیست بصیرت مهمی وجود دارد. ساده کنیم، مرگ به وضوح چیزی نیست که کسی از آن بیدار شود. بنابراین، این تمثیل درست نیست و ما را راضی نمی‌کند.

سقراط در پاسخ می‌تواند بگوید که وقتی به خواب می‌رویم نمی‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که آیا از خواب بیدار می‌شویم یا نه، البته در صدق این تردیدی نیست. با این حال، وقتی او از قضات می‌خواهد شب‌های خواب‌های بی‌رؤیا را با شب‌های خواب‌های آشفته از رؤیاها، که شاید بعضی از آنها کابوس باشد، مقایسه کنند، (در واقع) از آنها می‌خواهد دوره‌های محدودی از زمان را، که هر کدام سرانجام به هوشیاری می‌انجامد، با مدت زمان نامحدودی از ناهوشیاری مطلق (مرگ) مقایسه کنند. «شبِ» خوابی ابدی با شبِ خوابی بی‌رؤیا حداقل از جنبه‌ای مهم اساساً متفاوت‌اند: در اولی، بازگشتی به هوشیاری وجود ندارد. این تفاوتِ مهم کافی است که این تمثیل را به قدر کافی رضایت‌بخش نشان ندهد.

سقراط اضافه می‌کند:

تأمل ۵ .... در آن صورت تمام ابدیت چیزی بیش از یک شب تنها به نظر نمی‌آید.(40d)

اما این توضیح هم آرامش و رضایت چندانی نمی‌دهد. بیماری که برای مدتی، شاید سال‌های زیادی، در کُماست چه بسا بگوید: «آن تنها یک شب به نظر می‌رسید.» با این‌حال، دورنمای به اغما رفتن برای مدتی طولانی به خودی خود ترسناک است. اما از موضوع دور نشویم،

مواجهه با وضعیت یک کُمای طولانی که فرد نهایتاً بهبود می‌یابد باز هم کمتر ترسناک است تا به «خواب رفتنِ» ابدی.

مرگ به مانند تغییر مکان

امکان دیگری که سقراط درنظر می‌گیرد، مرگ به مانند جابه‌جایی روح، احتمالاً به اندازه‌ی نیستی هولناک نیست. سقراط نظرش را در مورد این احتمال به این نحو بسط می‌دهد:

تأمل ۶ . از طرف دیگر، اگر مرگ از اینجا به جایی دیگر رفتن است، و آن‌چه درباره‌ی آن گفته شده درست باشد و همه‌ی مردگان در آنجا به‌سر می‌برند، چه موهبتی بزرگ‌تر از این، ای قضات محترم؟ آیا این تغییرِ کمی است اگر هرکسی که به سرزمین مردگان وارد شود از دست کسانی که خود را اینجا قاضی می‌نامند گریخته باشد و آن قضات راستینی را ببیند که گفته می‌شود آنجا بر مسند قضاوت نشسته‌اند، مینوس و رادامانتوس و ایاکوس و تریپتولموس و سایر نیمه‌خدایان که در زندگی‌شان شرافتمند و درستکار بودند؟ افزون بر این، هر کدام از شما چه می‌دهد تا همدم اورفئوس و موسس، هسیود و هومر شود؟ اگر این درست باشد من حاضرم بارها بمیرم. (40e-41a)

این احتمال که مرگ جابه‌جایی روح به جایی دیگر است از جاذبه‌ی اسطوره‌شناسیِ یونانی نشأت گرفته است. «اگر آن‌چه به ما گفته شده است درست باشد.» همین طور خواهد بود. اما فرض کنید «آن‌چه به ما گفته شده است» درست نباشد. فرض کنید این جابه‌جایی سفری به دوزخ باشد، یا به جایی که به ویرانی بی‌حدی ختم می‌شود. در آن صورت چه؟

سقراط حدس می‌زند در مکان جدیدِ خود ممکن است با آژاکس و دیگر قهرمانان جنگ ملاقات کند. سپس می‌افزاید:

تأمل ۷. از همه مهم‌تر می‌توانم در آنجا وقتم را به آزمودن و امتحان کردن آدم‌ها بگذرانم، همانطور که اینجا چنین می‌کنم، برای یافتن کسانی از میان آنان که دانایند، و کسانی که فکر می‌کنند دانایند ولی نیستند.(41b)

ولی بازهم، صرفِ احتمال اینکه مرگ جابه‌جایی روح از جایی به جایی دیگر است ضمانت نمی‌کند که احتمال آن برود، چه رسد به یقین، که این جابه‌جایی فرصتی شود برای انجام آن‌چه کسی دوست دارد در این دنیا انجام دهد که برای سقراط آزمون فیلسوفانه‌ی آدم‌هاست.

نتیجه

آخرین کلمات سقراط در محکمه‌اش بنا بر آن چه در «آپولوژی» آمده چنین است:

تأمل ۸. اکنون زمان جدا شدن فرارسیده است، من به سوی مرگ می‌روم، شما به سوی زندگی. اینکه کدام یک از ما خوش‌اقبال‌تر است جز خدا کسی نمی‌داند.(42a)

بر اساس «آپولوژی» چه نتیجه‌ای می‌توانیم از منظر سقراط درباره‌ی مرگ بگیریم؟

مطابق این اثر، سقراط فکر می‌کند که، نخست، ما نمی‌دانیم که مرگ برای کسی که می‌میرد خوب است یا بد. دوم، نکوهیده‌ترین جهل آن است که فکر کنیم آن‌چه را که نمی‌دانیم، می‌دانیم. از آنجایی که نمی‌دانیم بعد از مرگ چه چیزی، اگر اصلاً چیزی باشد، در انتظار ماست پس این جهل شایان سرزنش است که گمان کنیم می‌دانیم که مرگ برای کسی که می‌میرد خوب است یا بد.

سوم، به دلیلی سقراط می‌پندارد که ممکن است مرگ برای او چیز خوبی باشد و چه بسا، به معنای وسیع لفظ، برای دیگران هم. به این دلیل

که نشانه‌ی الهی هرگز او را از انجام اعمالی باز نداشت که به محاکمه، محکومیت و مرگ او انجامید.
چهارم، بحث سقراط این است که مرگ برای کسی که می‌میرد یا فراموشی است یا جابه‌جایی روح به جایی دیگر. سقراط بدیل اول را به گونه‌ای بیان می‌کند که بنا به گفته‌ی او باید به مرگ خوش‌آمد بگوییم همانطور که آسایشِ شبی بی‌رؤیا را خوش داریم. طبق بحثی که کردم، عدم شباهت بین فراموشی ابدی با شبی بی‌رؤیا تمثیلِ ظاهراً رضایت‌بخشِ سقراط را بی‌وجه می‌کند. روش خاصی که سقراط بدیل دوم را بیان می‌کند، یعنی جابه‌جایی روح به جایی دیگر، آن را برایش جذاب می‌کند زیرا همانطور که معنی جابه‌جا شدن از جایی به جایی دیگر را توضیح می‌دهد این جابه‌جایی فرصتی می‌شود برای ملاقات قهرمانان و ادامه‌ی فلسفه‌ورزی. مشکل این است که تقریر بدیل دوم به آن نحو که ذکر شد جدایی و گسستی را ناقص می‌گذارد که بحث خود را با آن شروع کردیم. متأسفانه راه‌های بسیار دیگری وجود دارد که در آنها می‌توان مرگ را به عنوان جابه‌جایی روح به جایی دیگر تعبیر کرد؛ بعضی از آنها منتهی به فرصتی برای ملاقات با قهرمانان مورد نظرِ فرد یا توفیق به فلسفه‌ورزی بی‌پایان نمی‌شود. (اینکه ملاقات با قهرمان مورد نظر سرانجام ممکن است خسته‌کننده باشد یا فلسفه‌ورزیِ بی‌پایان ممکن است روزی جذابیت خود را حتی برای سقراط از دست بدهد، از جمله مواردی است که به آنها نپرداخته‌ام.)

غریزه‌ی جاودانگی

ناتالی امونز[۱]
برگردان: مزدا بابک

ما این احساس قوی را داریم که مرگ فقط نوعی انتقال است، و نه پایان. چرا نمی‌توانیم جهانی را بدون خود تصور کنیم؟

پس از مرگِ انسان‌ها چه اتفاق می‌افتد؟ آیا مردگان به مثابه‌ی ارواح تا ابد زندگی می‌کنند؟ آیا آنهایی که یکدیگر را دوست دارند دوباره در بهشت به یکدیگر می‌پیوندند؟ یا اینکه خاطرات، احساسات، افکار، آرزوها، اهداف و اولویت‌های شخصی، همراه با عملکرد مغز، در لحظه‌ی مرگ، متوقف می‌شوند؟

از دانشمندانِ الهیات گرفته تا زیست‌شناسی همه تلاش کرده‌اند که با بررسی دقیق شواهدِ گوناگون به این پرسش پاسخ دهند: آنها به متون دینی، کنکاش‌های فلسفی، و اخیراً بیشتر، آناتومیِ جسمانی و زیست‌شناسیِ مرگ نظر کرده‌اند. اما برای بیشتر آدم‌ها در اکثر فرهنگ‌ها پاسخ به این پرسش‌ها چنین بررسی موشکافانه‌ای لازم ندارد.

---

۱. ناتالی امونز پژوهشگر دوره‌ی پسادکترا در دانشکده‌ی علوم روان‌شناختی و مغز در دانشگاه بوستون است. آن‌چه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلیِ زیر است:
Natalie Emmons, Immortality instinct, Aeon, 31 July 2015.

هر چند شواهد علمی پذیرفته‌شده امکان زندگی جاودانه را انکار می‌کند اما به نظر می‌رسد که مردم در سراسر دنیا مجبورند که مرگ را گذار از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر بپندارند و نه یک پایان.
این روش یگانه و رایج تفکر انسانی - که در فرهنگ‌ها و مذاهب دیده شده است - اخیراً توجه روانشناسانِ رشدِ شناختی از جمله مرا به خود جلب کرده است. آن‌چه از بررسی حدسیات کودکان، حدسیاتی که کسی به آنها نیاموخته است، یافته‌ام این است که آن بخشی از خود (self) که کانون اصلی تصورات ما درباره‌ی زندگیِ جاودانی است، توانایی ما در احساس و میل است، و نه عقل و هوش.
این کشف اخیر در پرتو یافته‌های دیرین‌شناسی و باستان‌شناسی‌ای قابل توجه است که به ما می‌گوید اعتقاد به زندگی جاودانه به ده‌ها هزار سال پیش برمی‌گردد. برخی از قدیمی‌ترین شواهد مورد استناد نشان می‌دهد که انسان نوین یک‌صد هزار سالِ پیش، مدت‌ها قبل از آغاز تمدن، مردگانش را در غارهای سرزمین باستانی بنی‌اسرائیل عمداً با استخوان حیوانات و مهره‌های صدفی دفن می‌کرد. باستان‌شناسان آیین خاکسپاری‌های کهن را بروز و ظهور نگرانی در مورد مرده‌ای که به احتمال زیاد از دنیای مادی فراتر می‌رفت تفسیر می‌کنند.
وقتی که تدفین‌های عمدی در میان پسرعموهای نئاندرتال ما کشف شد، برداشت کلیشه‌ای از آنها به عنوان جانوران وحشی بی‌عقلی که فاقد اندیشه‌ی نمادین پیچیده‌ای بودند به طور جدی مورد تردید قرار گرفت. به این دلیل که بروز و ظهور چنین نگرانی‌ای برای مردگان حاکی از ارزش قائل شدن برای اعضای گروه اجتماعی و نیز قابلیت شناختی برای تشخیص اعضای گروه حتی بعد از مرگ آنهاست. تدفین‌های عمدی، گویای سطحی از همدردی است که ظاهراً بخش مهمی از وجود

ماست: وقتی چنین چیزی را در گونه‌های دیگر می‌یابیم، نمی‌توانیم از اینکه خود را به آنها نزدیک و شبیه بدانیم اجتناب کنیم.
اولین اثر ثبت‌شده از اعتقاد به زندگی پس از مرگ حدود چهار هزار سال پیش در متونِ محفوظ مانده از مصر و سومر باستان پیدا شد. همانطور که کار نگارش رونق یافت، گردآوری متون مذهبی که باورهای متفاوت فرهنگی در مورد سرنوشت انسان را پس از مرگ مستند ساخته‌اند گسترش یافت: کتاب باستانی «**مردگان مصری**» به تشریح عملیات خاک‌سپاری برای اطمینان از گذاری آرام و بی‌دغدغه به زندگی پس از مرگ می‌پردازد؛ **بهاگاواد گیتای** هند باستان دایره‌ای از زندگی - مرگ - تولدِ دوباره را همراه با دستورات اخلاقی‌ای توصیف می‌کند که اگر اجرا شوند نهایتاً به رهایی از این دایره منجر می‌شوند. هر چند ما اغلب بر جزئیاتی از زندگیِ پس از مرگ که از دینی به دین دیگر متفاوت است تمرکز می‌کنیم اما این مفهوم اصلی که آدم‌ها به گونه‌ای به حیات جاودانه‌ی خود ادامه می‌دهند ادیان را به هم پیوند می‌دهد و حاکی از چیزی یگانه و در خور مطالعه در مورد ذهن آدمی است.
من در آرکانزاس بزرگ شده‌ام، بخشی از ایالات متحده که به شدت مذهبی است. بنابراین، همیشه از اهمیت و غلبه‌ی باورهای زندگی پس از مرگ آگاه بودم. در ایام کودکی و نوجوانی به طور منظم در معرض سخنرانی و تعلیمات و اعمال مذهبی‌ای قرار داشتم که پیرامون نجات یافتن به واسطه‌ی پیروی از عیسی، و اهمیت آن برای رستگاری ابدیِ شخص، بود. با این حال، من از یک خانواده‌ی نسبتاً سکولار آمده بودم و این، به همراه شکاکیتی که دارم، به این معناست که هرگز به دینی اعتقاد نداشتم. با وجود این، اعتراف می‌کنم که با بعضی از اندیشه‌های مذهبی، مانند این اندیشه که همه‌ی ما غایتی داریم، همدلی دارم. وقتی به عنوان یک نوجوان هدف زندگی خود را جست‌وجو

می‌کردم کنجکاو شدم که چرا مردمان زیادی برای تسلی و پاسخ‌ها به دین رجوع می‌کنند.
زمانی که تحصیل روان‌شناسی را در دانشگاه آرکانزاس شروع کردم، متوجه شدم که باورها و اعمال دینی می‌توانند از منظری شناختی مطالعه شوند، و شروع کردم به مطالعه‌ی آثار دانشمندانی که درباره‌ی ریشه‌های دین در الگوهای روزمره‌ی اندیشه تحقیق می‌کردند. برای مثال، استوارت گاتری، انسان‌شناسی از دانشگاه فوردهم در نیویورک، می‌گفت که می‌توان بخش عمده‌ای از دین را بر اساس تمایل طبیعی ما به نسبت دادن ویژگی‌های انسانی به چیزهای غیرانسانی توضیح داد، پدیده‌ای که انسان‌انگاری (anthropomorphism) خوانده می‌شود. ما چهره‌هایی را در ابرها می‌بینیم و ممکن است عیسی را در نان خود ببینیم: این واقعیت که اصلاً کسی را می‌بینم حاکی از آن است که ذهن انسان عملاً حتی در مبهم‌ترین شرایط در جست‌وجوی واسطه‌ها و نماینده‌هاست.
وقتی نوبت به توضیح این مطلب می‌رسد که چرا به زندگی پس از مرگ اعتقاد داریم، نظریه‌ی روان‌شناسی رایج امروزی، نظریه‌ی مدیریت ترس است - این تصور که اعتقاد به جاودانگی می‌تواند پریشانیِ روانیِ فرد را که مرتبط با آگاهی او از تهدید مرگ است کاهش دهد. هر چند این استدلال دارای جاذبه‌ی بینشی شهودی است و می‌تواند دلیلی مبنی بر این شمرده شود که مردم چنین سرسپرده‌ی باورهای خود به زندگی پس از مرگ‌اند اما نمی‌تواند همه‌چیز را توضیح دهد.
تحقیقِ مشاور دوره‌ی کارشناسی من، جِسی برینگ (Jesse Bering)، روان‌شناسی که اکنون استاد دانشگاه اوتاگو در نیوزیلند است، به رفع کاستی‌های آن کمک کرد. او در مقاله‌ای که در **نشریه‌ی شناخت و فرهنگ** در سال ۲۰۰۲ منتشر شد، گفت که برخلاف آن‌چه نظریه‌ی

مدیریت ترس پیش‌بینی می‌کند، ترس بزرگسالان از مرگ ارتباطی به اعتقادات آنها درباره‌ی جاودانگی ندارد: حتی بزرگسالانی که مدعی بودند از مرگ نمی‌ترسند مایل بودند بپذیرند که جنبه‌های خاصی از شخص، به‌ویژه جنبه‌های ذهنی او، بعد از مرگ به حیات خود ادامه می‌دهند.
این امر بدین معنی بود که باید در وهله‌ی اول توضیح دیگری برای اعتقاد مردم به حیات ابدی وجود داشته باشد. برینگ و همکارانش نگاه خود را به جایگزینی دوختند که روان‌شناسان آن را «دوگانگی شهودیِ ذهن-بدن» می‌نامند. این تمایل شناختی برای جدا کردن ذهن از بدن به خوبی توسط روان‌شناسان رشد مستند شده بود. برای فهم اینکه دوگانگی شهودیِ ذهن-بدن می‌تواند توضیح بهتری برای باورهای زندگی پس از مرگ بدهد برینگ و همکار نویسنده‌اش دیوید بیورکلند (David Bjorklund)، روان‌شناس دانشگاه آتلانتیک در فلوریدا، مطالعه‌ای روی بچه‌های بین سه تا دوازده ساله انجام دادند تا درک شهودیِ آنها را در مورد زندگیِ ابدی بکاوند. این مطالعه عمداً گروهی از کودکان بسیار کم‌سن و سال را شامل می‌شد که هرگز در معرض اظهارات دینی چندانی نبوده‌اند، تا ببینند که آیا کوچک‌ترین تصوری دارند که بخشی از یک فرد بعد از مرگ زنده می‌ماند یا نه.
این تجربه شامل یک نمایش عروسکی بود با دو شخصیت: موش قهوه‌ای و آقای تمساح. بعد از شنیدن جزئیاتی در مورد زندگی موش قهوه‌ای، مانند اینکه او گم شده بود و روز خیلی بدی داشت، شرکت‌کنندگان دیدند که موش قهوه‌ای توسط آقای تمساح کشته و خورده شد. بعد از نمایش از کودکان پرسیدند حالا که موش قهوه‌ای مرده است کدام یک از توانایی‌های ذهنی و بدنی او هنوز کار می‌کند. پژوهشگران دریافتند که کودکان حتی در سنین بسیار پایین، تمایل دارند بگویند که موش مرده قوای ذهنی‌اش، از جمله توانایی بر تجربه کردن

غم و غصه و شناخت چیزها، را حفظ می‌کند اما دیگر حالات جسمانی و بدنی، از جمله نیاز به خوردن و نوشیدن، را ندارد. همانطور که پژوهشگران در سال ۲۰۰۴ در نشریه‌ی **روان‌شناسی رشد** گزارش دادند، این امر با دوگانگی شهودیِ ذهن-بدن سازگاری داشت و تأیید می‌کرد که کودکان در مورد ذهن و بدن بعد از رخ دادن مرگ استدلال متفاوتی ارائه می‌کنند: تنها ذهن بود که آنها تمایل به نامیرایی‌اش داشتند. آنها دریافتند که کودکانِ کوچک‌تر **بیشتر** از کودکانِ بزرگ‌تر زندگی ابدی را تأیید می‌کردند.

با این حال، این آخرین یافته یک سال بعد توسط پاول هریس، روان‌شناس دانشگاه هاروارد، و مارتا خیمِنز (Marta Giménez)، پژوهشگر دانشگاه ملی آموزش از راه دور در اسپانیا، مورد تردید قرار گرفت. آنها با انتشار نتایج مطالعه بر روی کودکان هفت تا نه ساله در **نشریه‌ی شناخت و فرهنگ** اعلام کردند که اعتقاد به جاودانگی با زمان *قوی‌تر می‌شود* و نه ضعیف‌تر. مفاهیم دینی مانند «بهشت» و «روح» در پاسخ‌های کودکان در هر سنی متداول بود، امری که نشان می‌داد حتی کوچک‌ترین کودکان هم تحت تأثیر تصورات مذهبی قرار داشته‌اند.

تصور اینکه کودکان باید *یاد بگیرند* که به حیات ابدی اعتقاد داشته باشند به دلایلی پذیرفتنی به نظر می‌رسید. برای مثال، سخت است که دقیقاً بدانیم از چه وقتی کودکان برای اولین بار در معرض اندیشه‌های مذهبی در مورد زندگی پس از مرگ قرار گرفته‌اند چون چنین عقایدی به طور وسیعی در رسانه‌های مخصوص کودکان نفوذ دارد و مورد گفتگوست (به کارتون‌های کَسپر و اسکوبی-دوو فکر کنید). علاوه بر آن، دهه‌ها تحقیق نشان داده است که والدین تمایل ندارند در مورد قطعیت مرگ با فرزندانشان صحبت کنند. در عوض، آنها در کل

توضیحاتی می‌دهند که فکر می‌کنند آرامش‌دهنده‌تر و مناسب‌تر است، توضیحاتی که ماهیت‌شان اغلب مذهبی است.
به گذشته که فکر می‌کنم، به خاطر می‌آورم که وقتی هشت ساله بودم از مادرم پرسیدم: «وقتی بمیرم کجا می‌روم؟» هر چند مادرم به هیچ دینی وابسته نبود اما به من اطمینان داد که همه‌ی بچه‌ها به بهشت می‌روند چون بی‌گناه هستند. می‌توانم حس کنم گفتن اینکه مردم بعد از مرگ به هیچ جایی نمی‌روند - و فقط مرده‌اند - می‌تواند حتی برای والدین باتجربه مشکل‌آفرین باشد.
تفاوت موجود میان تحقیقات به این معنی بود که باید به پرسش‌های پیچیده‌ای پاسخ داد. مخصوصاً: آیا نفوذ و تأثیر فرهنگ عاملی ضروری برای اعتقاد به زندگی ابدی بود یا اینکه احساس نامیرایی چنان قدرتمند و شهودی است که از فرهنگ فراتر می‌رود و، در عوض، جزء جدایی‌ناپذیری از مغز و ذهن انسان است؟ این تحقیقی بود که در سال ۲۰۰۷ وقتی دانشجوی دکترا در مؤسسه‌ی شناخت و فرهنگ در دانشگاه کوئینز در بِلفاست بودم زیر نظر برینگ شروع کردم.
برای ارزیابی اینکه آیا کودکان نسبت به وجود زندگیِ ابدی از احساسی عمیقاً ریشه‌دار برخوردارند بی‌آنکه آن را آموخته باشند مجبور بودم که رویکردی نوین و تجربی بیابم. راه‌حل من پیدا کردن راهی برای آزمون بینش‌های شهودی کودکان در مورد چشم‌انداز زندگیِ ابدی بود که به طور کلی از موضوع مرگ دوری می‌جست. بعد از بررسی و نامه‌نگاری بسیار با برینگ، به این نتیجه رسیدم که ممکن است پرسش از کودکان در مورد زمان پیش از لقاح طبیعی موضوع را حل کند. این دوره که به «زندگی پیشین» (prelife) شناخته می‌شود مورد توجه ادیانی مثل آیین هندو است که در آنها مفهوم تناسخ وجود دارد. به هر حال، عقاید مذهبی تفسیرشده درباره‌ی زندگی پیشین بسیار گسترده است. به این

ترتیب، مفهوم زندگی پیشین به خوبی نقطه‌ی مقابل زندگی پسین (afterlife) را معرفی می‌کند بدون همه‌ی آن امکانات فرهنگی که می‌توانند استدلال کودکان را شکل دهند.

بعد از بررسی دقیق چینش‌های متفاوت فرهنگی برای راهبری تحقیق‌ام، اکوادور را انتخاب کردم زیرا شانس مطالعه‌ی دو گروه فرهنگی متمایز را فراهم می‌کرد که عاری از باورهای مذهبی زندگیِ پیشین بودند: یک گروه شهری و یک گروه بومیِ روستایی. دو گروه در زبان - اسپانیایی - مشترک بودند اما در اکثر دیگر جلوه‌ها متفاوت بودند. برای مثال، بچه‌های شهرنشین اکوادوری از شهری نزدیک کیتو به پایتخت می‌آمدند که عمدتاً اسپانیایی‌تبار-آمریندیَن‌تبار و کاتولیک بودند. ایمان کاتولیک صریحاً امکان حیات پیش از لقاح را مردود می‌داند.

کودکان روستایی از بومیان شُوِر (Shuar) در حوضه‌ی آمازون اکوادور بودند. شُوِرها شیوه‌های سنتیِ زندگی خود را به شکل شکارچیان و باغبانانی که در گروه‌های کوچک در جنگل بارانی آمازون می‌زیستند تا اندازه‌ی زیادی حفظ کرده بودند. جمعیتی که با آنها کار می‌کردم، مثل اکثر گروه‌های بومی اکوادور، متأثر از تلاش‌های مبلغان مسیحی بودند. بهترین شکل توصیف مذهب آنها این است که بگوییم آمیزه‌ای است از آیین پروتستان تبشیری و باورهای سنتی، از جمله جادوگری. به هر حال، شُوِرها، مانند اکوادوری‌های شهرنشین، باورهای مذهبی تأییدکننده‌ی زندگی پیش از لقاح نداشتند. یافتن شباهت‌هایی در نظام‌های باور شهودی در میان چنین فرهنگ‌های به شدت متفاوتی ممکن است به درستی چیزی در مورد ویژگی‌های کلیِ ذهن آدمی به ما بگوید.

بعداز اینکه به کیتو رفتم تا تحقیق‌ام را شروع کنم، متوجه دشواری‌های این کار شدم، که شامل وفق دادن خودم با غذاهای محلی و هنجارهای

فرهنگی از جمله این واقعیت بود که زنان در اکوادور نسبت به مردان معمولاً منزلت اجتماعی پایین‌تری دارند. همچنین مجبور بودم که در زبان اسپانیایی مهارت پیدا کنم، امری که نیازمند شش ماه کلاس فشرده‌ی زبان در پنج روز هفته بود. نخستین روزهایم در اکوادور آکنده از احساسات بود، از تنهایی و دوری از خانواده و دوستانم گرفته تا بُهت و حیرت از حضور در چنین کشور زیبایی.

با این حال، همه‌چیز با گذشت زمان بهتر شد و به زودی شروع به جمع‌آوری اطلاعات کردم. در جایی نه چندان دور از کیتو در مدارس محلی کار می‌کردم و روابط خوبی با معلمان و مدیران ایجاد کردم. بعد از شرح اهداف تحقیق‌ام برنامه‌ای طرح کردیم تا آن را در مدارس پیش ببریم.

الگوی اصلی روشی را دنبال می‌کرد که بِرینگ و بیورکلند از آن استفاده کرده بودند. به هر حال، برای اینکه کار را ملموس‌تر و قابل‌فهم‌تر کنیم، از کودکان پرسش‌هایی در مورد توانایی‌هایشان در دوران زندگیِ پیشین پرسیدیم، به جای اینکه از آنها در مورد توانایی‌های دیگران در آن دوره بپرسیم. به هر کودکی سه تصویر نشان داده شد که کودک و مادرش را در گذشته به تصویر کشیده بود: اولین تصویر کودک را در دوران نوزادی نشان می‌داد، دومی زمانی را نشان می‌داد که مادر کودک را حامله بوده است، و سومی مادر کودک را نشان می‌داد پیش از اینکه او را حامله باشد (زندگی پیشین).

با حرکت تدریجی به گذشته از میان هر دوره‌ی زمانی، به بچه‌ها گفته می‌شد که هر تصویر چه چیزی را بیان می‌کند. وقتی به آخرین تصویر رسیدیم، به آنها گفتیم: «این مادر توست پیش از اینکه تو را حامله باشد، یعنی پیش از اینکه تو در شکم مادرت باشی.» اینجا زمانی بود که کودکان حین نگاه کردن به این تصویر به پرسش‌هایی درباره‌ی

عملکردهای ذهنی و بدنی زندگی پیشین خود پاسخ دادند. طی دوره‌ای چند هفته‌ای از بیش از ۲۰۰ کودک شهری در سنین ۵ تا ۱۲ سال پرسش کردم.

بعد از اینکه بیشتر مصاحبه‌ها را با کودکان شهری انجام دادم به روستای دورافتاده‌ی شُوِر در آمازون سفر کردم و نزد خانواده‌ای که خانه‌ی آن‌ها از تخته‌های کوبیده‌شده‌ی چوبی بود اقامت کردم. هر روز با آنها غذا خوردم، غذاهایی از برنج آب‌پز، موز پخته شده و یوکا، و با سایر روستاییان، از جمله با کودکان، ارتباط متقابل برقرار کردم. با کمک اعضای اجتماع محلی توانستم با همه‌ی کودکان روستا که در محدوده‌ی سنی مناسب بودند، کمی کمتر از ۸۰ نفر، مصاحبه کنم.

هر چند کودکان شُوِر کمی بیشتر از کودکان شهری محتاط و کم‌حرف بودند اما در فهم سؤالات کمترین مشکلی نداشتند. وقتی که مصاحبه‌ها کامل شد، خداحافظی کردم و به کیتو بازگشتم تا چند مصاحبه‌ی باقی‌مانده با بچه‌های شهری را تمام کنم و آماده‌ی بازگشت به بِلفاست شوم. بعداز گذراندن حدود یک سال در اکوادور، تحقیق و ملاقات با مردمی حیرت‌انگیز، ترک آنجا برایم سخت بود.

مدتی زمان برد تا دوباره به زندگی و رسوم اجتماعی در بِلفاست عادت کنم اما به کار چسبیدم و چند ماه بعدی را به رونویسی، ترجمه و کدگذاری جواب‌های کودکان گذراندم. سرانجام لحظه‌ی حقیقت فرا رسید. آیا قضیه این بود که کودکان این دو فرهنگِ به شدت متفاوت، هر چند هرگز در معرض اعتقاد مذهبی به زندگی پیشین قرار نگرفته‌اند به این عقیده دارند که جزئی از آنها پیش از تولد به نحو ازلی وجود داشته است؟

این تحقیق به طور چشمگیری نشان داد که آنها به چنین چیزی اعتقاد دارند. یعنی، کودکان هر دو فرهنگ مصرانه تمایل داشتند که اینگونه

قضاوت کنند که احساسات و امیال‌شان - نه هوش و حالات بدنی‌شان - در دوران پیش از حاملگی دست‌نخورده مانده است. و بیشتر از آن، این بینش شهودی که احساسات و امیال شخص پایدار است حتی وقتی کودکان بزرگ‌تر می‌شوند، هر چند کودکان بزرگ‌تر در کل می‌گفتند که قابلیت‌هایشان در زندگی پیشین کمتر بوده است.

این نتایج که سال گذشته همراه با دبرا کِلِمِن (Deborah Kelemen)، روان‌شناس دانشگاه بوستون، در نشریه‌ی **رشد کودک** منتشر کردم، به ما می‌گوید که کودکان تلاش می‌کنند زمانی را تصور کنند که در آن احساس نمی‌کردند یا میلی نداشتند. یافتن این الگو از ابتدای رشد و در میان کودکان بومی و شهری این برداشت را قویاً تقویت می‌کند که بینش شهودی دیرینه‌ی ما درباره‌ی آن‌چه بخش اصلی شخصیت انسانی را تشکیل می‌دهد - قابلیت ما برای تجربه‌ی احساسات و امیال - مبنای اعتقاد به زندگی جاودانه است. هر چند در معرض دین قرار گرفتن می‌تواند این بینش شهودی را توضیح دهد، همانطور که به طور قطع در مورد اعتقاد به زندگی پس از مرگ چنین می‌کند، اما اعتقاد به حیات جاودانه وابسته به این نیست که در معرض آموزش‌های دینی تأییدکننده‌ی این باورها قرار گیریم.

یافته‌ی مهم دیگر این کار پژوهشی، علاوه بر نشان دادن اینکه باور به جاودانگی از طریق یادگیری به دست نیامده است، این است که کودکان فکر نمی‌کردند که پیش از لقاح هوش داشته‌اند. این امر نشان می‌دهد که کودکان تنها به دوگانگی شهودی ذهن-بدن برای تصمیم‌گیری و قضاوت‌هایشان تکیه نمی‌کنند. بلکه از همان ابتدا به جلوه‌های متفاوت ذهن حساس هستند و تنها احساسات و امیال را بخش اصلی و ذاتیِ فرد انسانی می‌دانند؛ این ویژگی‌ها، و نه هوش محض، چیزهایی

است که انسان‌ها آنها را به طرزی شهودی چنان بنیادی می‌انگارند که تصور می‌شود پیش از وجود ما بر روی زمین وجود داشته‌اند.
تصورات شهودی که کودکان در مورد احساسات و امیال به عنوان چیزهایی جدا از هوش دارند، دیرزمانی است که به صورت استعاره‌های فرهنگی عمل کرده‌اند. ارسطو فیلسوف یونانی استدلال می‌کرد که آدمی دارای «نفسی شهوانی» است که احساسات، امیال و حساسیت‌ها را دربرمی‌گیرد و نیز دارای «نفسی عقلانی» است که شامل استدلال و هوش است. او تصدیق می‌کرد که در حالی که نفس شهوانی از همان ابتدا وجود دارد عقلانیت تنها بعداً در حین رشد پدیدار می‌شود. بعدها زیگموند فرویدِ روان‌کاو به طور مشابهی دو نیروی رقیب در ناخودآگاه را توضیح می‌دهد: «نهاد» (id)، که شامل خود و تمایلات ابتدایی ماست و از شیرخوارگی وجود دارد، و «منِ برتر» (superego) که توانایی‌های عقلانی و قابل کنترل ما را که از حضور در اجتماع به دست می‌آید نشان می‌دهد.
جدا کردن این دو عنصر متفاوت ذهن در سراسر تاریخ و دین تکرار می‌شود و به این حس نهانی ما متوسل می‌شود که آن‌چه ما را انسان جلوه می‌دهد فقط هوش ما نیست. در واقع، بنیادی‌ترین و همیشه‌حاضرترین جزءِ هستیِ ما عقل‌گرایی نیست بلکه توانایی ما بر احساس کردن و خواستن است. در حالی که ما با قدرت سعی می‌کنیم که احساسات خود را از شناخت عقلانی خود جدا کنیم، روان‌شناسان مدت زیادی است می‌دانند که این غیرممکن است. بخش بزرگی از استدلال کردن و تصمیم‌گیری ما توسط «غرایز طبیعی» تعیین می‌شود. ما نه تنها از این موضوع آگاه‌ایم بلکه از دیگران انتظار داریم که کلاً این ویژگی‌ها را داشته باشند و آنها را رهنمونِ خود کنند.

این انتظارات بخشی از آن چیزی است که روان‌شناسان به آن تعقل اجتماعی می‌گویند و به ما کمک می‌کند که راه‌مان را در جهان اجتماعیِ خود باز کنیم. تعقل اجتماعی بخشی چنان نیرومند از روان‌شناسیِ ماست که حذف آن را تقریباً غیرممکن می‌یابیم؛ و به ما کمک می‌کند که توضیح دهیم چرا وقتی کسی از عزیزان‌مان می‌میرد ناگزیر به فکر کردن درباره‌ی آن شخص همچون کسی که به نوعی باقی مانده است ادامه می‌دهیم. چه با فراهم کردن مراسم خاکسپاریِ شایسته، چه بازدید از مقبره‌ی آنها یا گذاشتن هدایایی برای آنها نشان می‌دهیم که هنوز برای ما مهم هستند و با کسانی که در مرگ از ما پیشی گرفته‌اند احساس پیوند و نزدیکی داریم.

در حالی که بینش شهودی کودکان درباره‌ی زندگی پیشین به ما می‌گوید که اعتقاد به زندگیِ ابدی احتمالاً بخشی از روان‌شناسیِ انسانی ماست که تا حد زیادی غیراکتسابی است و با یادگیری به دست نیامده است، مشارکت در مناسک مذهبی به طور یقین می‌تواند این باورها را پرورش دهد و تقویت کند. این امر وقتی بیش از پیش آشکار می‌شود که به باورهای زندگی پس از مرگ نگاه کنیم که در همه‌ی فرهنگ‌ها وجود دارند. پژوهش اخیر من با آنیکو سبِستِنی (Anikó Sebestény)، انسان‌شناس دانشگاه پاریس در نانتِر، نشان می‌دهد که مناسک روزانه‌ی نیایش اجداد نزد هندوهای جزیره‌ی بالی باور آن‌ها را مبنی بر اینکه مردگان گستره‌ای از توانایی‌های ذهنی دارند تقویت می‌کند. در واقع، باورهای زندگی پس از مرگ هندوهای جزیره‌ی بالی بسیار قوی‌تر است از آنچه در غرب، آسیای شرقی (چین) و جوامع کوچک سنتی یافت شده است. همچنین غسل تعمید مذهبی اعتقاد به زندگی پیشین را تقویت می‌کند، چیزی که من در بررسی زندگی مورمون‌ها به دست آوردم، که کلیسایشان داستان آفرینش پرطول و تفصیلی را به آن‌ها

آموزش می‌دهد که در آن افراد پیش از آنکه روی زمین متولد شوند با پدر آسمانی خود زندگی می‌کنند.
دین یک پدیده‌ی پیچیده‌ی انسانی است و ما تازه شروع کرده‌ایم بفهمیم که چگونه و چرا وجود دارد. یافته‌های جدید در مورد اعتقاد به جاودانگی پرتویی بر تعامل پویا میان روان‌شناسیِ بنیادیِ انسانی و فرهنگ در شکل‌گیری باورهای مذهبی می‌افکند. به نظر می‌رسد که هر چند شهود ما خوراک لازم برای اعتقاد نهانی به زندگی ابدی را فراهم می‌کند اما این فرهنگ است که آن اعتقاد را به شکل‌های گوناگون حفظ می‌کند و به آن تنوع جهان‌شناسی دینی‌ای را می‌بخشد که در سراسر جهان دیده می‌شود.

اهمیت فرهنگی مرگ در متافیزیک زندگی در نزد گئورگ زیمل[1]

اندریا استیتی و دیگران
برگردان: شهناز مسمی‌پرست

مقدمه: مرگ همچون هرزنامه؟

در نهادهای بزرگی مثل دانشگاه‌ها دریافت ایمیل‌هایی که اطلاعیه‌ی مرگ یکی از اعضا باشد امری مرسوم و عادی است. اغلب، اطلاعیه‌های مرگ در وسط یک روز کاری شلوغ به ما می‌رسد، هنگامی که باشتاب مشغول تایپ کردن یادداشت‌هایی برای کلاسی بعدی خود هستیم، یا مشغول کار روزانه‌ی پاسخ دادن به ایمیل‌هایی هستیم که نباید بیش از این پاسخ به آنها را به تعویق بیندازیم. چه بسا در لحظاتی نادر، در حالتی از پارسایی، کار خود را برای لحظه‌ای متوقف کنیم و برای شخص متوفی دعایی بخوانیم

---

۱. بخش اعظم این مقاله ترجمه‌ی مقاله‌ی اندریا استیتی با مشخصات زیر است:
Staiti, A. (2017). The Moral Significance of Death in Georg Simmel's Metaphysics of Life. *Simmel Studies*, *21* (1), 73–88. https://doi.org/10.7202/1041337ar
که با ترجمه‌ی بخش کوچکی از مقاله‌ی زیر تکمیل شده است:
Daniel Silver, Monica Lee, Robert Moore, The View of Life: A Simmelian Reading of Simmel's "Testament". Simmel Studies, Jg. 17, 2/2007: 262-290

یا از او یادی کنیم. با این همه، اغلب اوقات واکنش ما به اطلاعیه‌های فوت بی‌شباهت به واکنش ما به هرزنامه‌ها نیست: پس از حذف آن‌ها فوراً به سر کار پیشین خود برمی‌گردیم.

اگر، دست‌کم به معنایی کلی، صندوق پستی ما استعاره‌ای از زندگی واقعی ما باشد، می‌توان گفت، به معنایی، دریافت اطلاعیه‌های فوت استعاره‌ای برای طرز نگاه ما به مرگ واقعی خودمان است. در واقع، صندوق پستی ما پر از چیزهایی است که زندگی ما را پر می‌کند و نگاه می‌دارد (اثر بعدی ما، مکاتبات ما با دوستان قدیم و آشنایان، تقویم به‌روزشده‌ی کارهای مربوط به فرزندان‌مان، و ...). اطلاعیه‌های فوت به این تمامیتِ کمابیش همبسته‌ی نگرانی‌ها و مشغولیت‌های زیسته به مثابه‌ی چیزی اساساً بیگانه یورش می‌برد. برای لحظه‌ای مزاحم مشغله‌های ما می‌شود، تا آنکه لحظه‌ای بعد به فراموشی سپرده شود. به همین قیاس، مرگ را می‌توان رویدادی ناخوانده تلقی کرد که، به عبارتی، از بیرون به دیدار زندگی می‌آید، و فقط با یک حمله به جریان مدام زندگی پایان می‌دهد. با این حساب، مرگ اساساً به همان نحو با زندگی بیگانه است که اطلاعیه‌های فوت اساساً با کارها و روابط الکترونیکی ما بیگانه است. به زبان طنز بگوییم، مرگ خود ما شبیه اطلاعیه‌ی فوتی است که دیگر نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم.

گئورگ زیمل فیلسوف (۱۹۱۸-۱۸۵۸) اثر بنیادین خود را به نام **نگاه (به) زندگی** (*Lebensauschauung*) که کمی پیش از مرگ خود در ۱۹۱۸ منتشر کرد به کاوش در مسائل متافیزیکی درباره‌ی زندگی اختصاص داد. به مسئله‌ی همیشگی درباره‌ی معنای مرگ در فصل سوم کتاب، **مرگ و نامیرایی**، پرداخته شده است. در این فصل زیمل تلاش می‌کند تا به جای تصور مرگ به عنوان چیزی اساساً بیگانه با زندگی شقّ دیگری را مطرح کند. اگر مرگ صرفاً رویدادی باشد که زندگی را «از بیرون» پایان دهد، می‌توان گفت که مرگ برای زندگی اساساً بی‌معناست؛ هیچ رابطه‌ی ذاتی با زندگی

ندارد؛ فقط همچون تصادفی در زندگی رخ می‌دهد، هر چند تصادفی ناگزیر. بر عکس، به نظر می‌رسد که مسئله‌ی بدیهیِ به ظاهر موجه درباره‌ی معنای مرگ نیازمند نگرش متفاوتی است برای آنکه پاسخی **محصّل و معیّن (پوزیتیو)** در وهله‌ی نخست امکان‌پذیر باشد. پرسیدن درباره‌ی معنای مرگ به چه معناست؟ این چه نوع پرسشی است؟ از منظر زیمل، پرسش درباره‌ی معنای مرگ تحقیق فلسفی را به سوی تعیین رابطه‌ی **محصّل و معیّن** مرگ با زندگی معطوف می‌کند. پاسخ دادن به پرسش فلسفی درباره‌ی معنای مرگ یعنی مرگ را از آغاز چیزی اساساً درونی در زندگی دانستن. یعنی گفتن داستانی متافیزیکی که در آن مرگ همانا نِمسیس (الهه‌ی انتقام) نیست بلکه **شاکله‌ی** زندگی است. در این مقاله، استدلال خواهم کرد که داستان متافیزیکیِ زیمل درباره‌ی مرگ اهمیت **فرهنگی** (*moral*) مرگ را برای زندگی روشن می‌کند. کلمه‌ی (*moral*) را به معنای ریشه‌شناختیِ آن در نظر می‌گیرم که به **آداب و رسوم و فرهنگ** (*mores*) ما مربوط می‌شود. زیمل نشان می‌دهد که مرگ کارکرد شکل‌دهنده‌ی بنیادی نسبت به تمام کارها و مناسک گوناگونی دارد که زندگی ما را با کل فراگیر فرهنگ پر می‌کند. در حالی که تمام فرم‌های فرهنگی که دوره‌ای یا گروهی اجتماعی را تعریف می‌کنند اتفاقی‌اند و تحت فشارهای زندگی در معرض تغییرند، در فلسفه‌ی زیمل مرگ فرم تمامِ فرم‌ها را می‌سازد، یعنی فرم یگانه‌ای که ضرورت ذاتی دارد و جریان زندگی هرگز نمی‌تواند آن را از اتفاق پاره کند.

متافیزیک زندگی در نزد زیمل

هاینریش ریکرت، دوست مادام‌العمر و منتقد صادق زیمل، آخرین اثر زیمل یعنی **نگاه (به) زندگی** [*Lebensanschauung*] را «احتمالاً زیرکانه‌ترین

تلاشی که تاکنون برای دفاع از مفهوم زندگی به مثابه‌ی اصل غایی هر فلسفه‌ای صورت گرفته است» توصیف می‌کند. (ریکرت، ۱۹۲۰: ۶۸)
زیمل زندگی را چگونه می‌بیند و او به چه معنا آن را اصل غایی هر فلسفه‌ای می‌داند؟ زیمل در فصل نخست **نگاه (به) زندگی** نوآوری اصلی‌اش را اظهار می‌کند. کلید فهم نگاه زندگی «سرشت فرارونده»ی آن است. بحث کوتاه زیمل درباره‌ی جایگاه حدود و مرزها در زندگی انسانی آغازگر و برانگیزنده‌ی این روایت است. زندگی ما همیشه میان حدی بالا و حدی پایین، میان چپ و راست، بیش‌تر و کم‌تر، بهتر و بدتر، تنگ‌تر و گشادتر، قوی‌تر و ضعیف‌تر قرار دارد. از آنجا که ما همیشه میان حدود و مرزها و به مثابه‌ی آنها وجود داریم، فراتر رفتن از حدها یک امر ناگزیر است. به مجرد اینکه خود را بر حسب حد و مرز خاصی تعریف و تعیین کردیم، پیشاپیش شرایطی را ایجاد کرده‌ایم که بر طبق آنها می‌توانیم خود را در حال گام زدن در آن سوی مرز تصور کنیم. اینکه خود را «اهل شیکاگو» و نه «نیویورکی» تعریف می‌کنیم بی‌درنگ این را برای ما امکان‌پذیر می‌کند که وضعیتی فراسوی این تقسیمات را، از قبیل «آمریکایی» یا «موجود انسانی» تصور کنیم. این وضعیت‌های تصورشده تعاریف تازه‌ای از خود (self)، و مرزهای تازه‌ای برای برگذشتن از آنها، می‌آفرینند. مرزها قطعی نیستند. همان‌طور که زیمل مثال می‌زند که چگونه تجربه‌ی روزانه تغییر یافته است از این طریق که اختراع میکروسکوپ و تلسکوپ نخست مفهوم مجزای انسان‌مدارانه‌ای از واقعیت حسی را همچون «آن‌چه مال ماست» تعریف می‌کند، و سپس به ما امکان می‌دهد که در آن واقعیت زندگی کنیم تو گویی از بیرون به آن نگاه می‌کنیم؛ برای مثال، طلوع خورشید را هم برآمدن آفتاب (از داخل یا این سوی مرز) و هم در عین حال حاصل چرخش زمین (از بیرون یا از آن سوی مرز) بدانیم. این حرکتِ ناآرام است که چیزی را «حیاتمند» تعریف می‌کند. برعکس، گفتن اینکه چیزی که توانایی فراتر رفتن از حدومرزهایش

را دارد درون آن حدومرزها گیر افتاده است شیوه‌ی دیگری برای گفتن آن است که آن چیز مرده است یا در حال مرگ است.
بحث مرزها و گذشتن از مرز به مثابه‌ی خصیصه‌ی مقوّم حیاتمندی - زندگی به مثابه‌ی «رسیدن به فراسوی خویش» - صحنه را برای چیزی آماده می‌کند که به عقیده‌ی زیمل بینش ژرف‌تری در ساختار اصلی دیالکتیکی خود زندگی است: زندگی «زندگی-بیشتر» [more-life] و «بیش-از-زندگی» [more-than-life] است. زندگی به مثابه‌ی «زندگی-بیشتر» دارای جنبه‌ای خلاق، جاری و مدام است، دائماً در حال آفریدن، افزودن، و شدت بخشیدن به امکانات بالقوه و انرژی‌هاست، نه فقط برای آنکه خویش را حفظ کند بلکه برای آنکه خویش را **ارتقا** دهد. زندگی به مثابه‌ی «بیش-از زندگی» فرم‌هایی عینی، مشخص و انضمامی (فرم‌های هنر، سیاست، دین، اقتصاد، اخلاق و ...) را بیرون می‌دهد، این فرم‌ها از سیلان زندگی جدا می‌شوند و خصایص پایداری می‌یابند (مانندن به دنیا آمدن فرزند و بلوغ و جدا شدنش از پدر و مادر) که انرژی زندگی را تو گویی از بالا جهت می‌دهند و هدایت می‌کنند، و بنابراین، ضرورتاً، متمایل به خالی شدن، مردن و بی‌جان شدن‌اند. بنابراین، زندگی آن چیزی است که فقط تنشی دائمی میان ضرورت یک فرم و ضرورت شکستن فرم و فراتر رفتن و تجاوز کردن از هر فرم معلومی است. همان‌طور که زیمل می‌گوید: «زندگی بدینسان دچار این تناقض است که فقط در فرم‌ها می‌تواند جا بگیرد و بنشیند و با این همه نمی‌تواند در فرم‌ها جا بگیرد و بنشیند، زندگی هر فرمی را که خلق کرده است پس می‌زند و نابود می‌کند. زندگی به سبب بی‌قراری و ناآرامی ذاتی‌اش دائماً با مصنوعات خود مبارزه می‌کند. مصنوعاتی که ثبات یافته‌اند و با زندگی جلو نمی‌روند. این فرایند خود را به مثابه‌ی جابه‌جایی فرمی کهنه با فرمی نو آشکار می‌کند. این تغییر دائمی در محتوای فرهنگ، حتی در محتوای کل سبک‌های فرهنگی، نشانه‌ی باروریِ نامتناهی زندگی

است؛ در عین حال، علامتِ تناقض عمیق میان سیلان ابدی زندگی و اعتبار و اصالت عینیِ فرم‌هاست که زندگی از رهگذر آن‌ها ادامه می‌یابد، دائماً میان مرگ و آغاز دوباره - میان آغاز دوباره و مرگ - حرکت می‌کند».

موجودات زنده به مثابه‌ی موجودات میرا

در بخش آغازین فصل سوم **نگاه (به) زندگی** [*Lebensanschauung*]، **مرگ و نامیرایی**، زیمل تمایزی را میان موجودات زنده و غیرزنده بر مبنای فرم‌های مخصوص‌شان مطرح می‌کند. هر چند «فرمی که موجودات غیرزنده را تعریف می‌کند از بیرون از آن‌ها تعیین می‌شود»، بدن زنده «فرم‌اش را از درون خود تولید می‌کند؛ وقتی که انرژی‌های فرم‌دهنده‌ی درونی‌اش به آخرین حدشان رسیدند رشدش متوقف می‌شود، و این انرژی‌ها پیوسته نحوه‌ی خاص حد و اندازه‌اش را تعریف می‌کنند». زیمل به **مرزهایی** فکر می‌کند که بخشی از واقعیت را که چیزی در آن وجود دارد محدود می‌کند. برای اجسام مادیِ بی‌جان مرزهایشان با تکه‌ای از فضای با ماده پرشده‌ای تلاقی می‌کند که آنها را از اجسام دیگر جدا می‌کند. به طور خلاصه، یک جسم غیرزنده درست همان‌جایی پایان می‌یابد که جسم غیرزنده‌ی دیگری آغاز می‌شود.

در مقابل، موجودات زنده بر اثر مجموعه‌ای از حدود و مرزهایی محدود می‌شوند که از خود ذات‌شان نشئت می‌گیرد. مسیر رشد و تحول آنها از الگویی پیروی می‌کند که صرفاً از بیرون توسط موجودات زنده‌ی دیگری تحمیل نمی‌شود بلکه از منطقی درونی پیروی می‌کند. مرز نهاییِ محدودکننده‌ی قلمرو هستیِ موجود زنده مرگ آن است. تصور حد یا مرزی که احاطه می‌کند، و از این رو شکلی قطعی به هستیِ موجود زنده می‌دهد بر این اساس شامل بُعدی زمانی است که به نظر می‌رسد در تعریف مرزهای موجودات غیرزنده مفقود است. موجودات زنده علاوه بر

مرزهای مکانی که بدن‌شان آن را تعیین می‌کند درون مرزهای زمانمندی وجود دارند که مرگ‌شان آن را تعیین می‌کند.

به منظور اثبات این دعاوی زیمل ارجاعات فراوانی به زیست‌شناسیِ عصر خود می‌کند. او به پدیده‌های پیری و تحلیل سلولی به مثابه‌ی شواهدی اشاره می‌کند که بر اساس آن مرگ، از آغازِ رشد، زندگی را همراهی می‌کند. چیزی به عنوان دوره‌ای از زندگی که خصیصه‌ی آن فقط و فقط جذب شدن و رشد باشد و دوره‌ی متعاقبی از زندگی که خصیصه‌اش فقط و فقط تجزیه و نزدیک شدن به مرگ باشد وجود ندارد.

> در حالی که متابولیسم ماده‌ی زندگی متشکل از جذب و تجزیه است، و رشد مستلزم غلبه‌ی جذب بر تجزیه است، ما پیشاپیش جذبِ قطعاً در حال کاهشی را مدت کوتاهی بعد از تولد مشاهده می‌کنیم. به عبارت دیگر، هر چند جذب برای آن که رشد ظاهری را ایجاد کند کافی است، با این همه باز هم در طول دوره‌ی رشد شدت‌اش به تدریج کم می‌شود، و رنگینه‌ی سلول (مخصوصاً در دستگاه اعصاب مرکزی) که تغییر مخصوص سالمندی دانسته می‌شود پیشاپیش در آغاز جوانی شروع می‌شود. (Simmel, 2011: 64)

زیمل احتمالاً نظریه‌های «استهلاک» معاصر درباره‌ی پیری (که بر طبق آن‌ها پیری ناشی از عوامل آسیب‌زای بیرونی است) را رد می‌کرد و با علاقه به نظریه‌های پیری مبتنی بر ژنتیک نگاه می‌کرد، که بر طبق آن‌ها پویایی‌های زیست‌شناختی که نهایتاً به مرگ فیزیکی می‌انجامند در خود بافت هستیِ اندام‌وار ما ساخته شده است.

از اشارات زیمل به زیست‌شناسی به خاطر وارد کردن عوامل تجربی به روایت متافیزیکی‌اش، از این رو به قولی یکی کردن دو بُعد تحقیق که باید

دست‌بالا در راستای مسیرهای مجزا هدایت شود، انتقاد شده است. برای مثال، هایدگر زیمل را سرزنش می‌کند که نتوانسته است تحقیق‌اش را در دستگاه مطلقاً «هستی‌شناختی» به انجام رساند. (Heidegger, 2010 [1927]: 239) از نظر هایدگر، حقایق زیست‌شناختی صرفاً «مربوط به موجودات»اند و بنابراین آکنده از پیش‌فرض‌ها یا مسلَّمات هستی‌شناختی (مربوط به شناخت موجودات) هستند که یک فلسفه‌ی حقیقتاً بنیادی نمی‌تواند به سادگی به آن‌ها تکیه کند. با این همه، از منظر زیمل تأیید شواهد زیست‌شناختی کلید حل بحث اوست. همان‌طور که در بخش بعدی توضیح خواهم داد، فهم او از مرگ ریشه در فهم فراگیرتر او از رابطه‌ی میان فرم و محتواهای زندگی دارد. این امر اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد که زیمل توانسته است متافیزیک زندگی را در فرم زیست‌شناختیِ نهایی (یعنی مرگ) بنا نهد، چه، مرگ به همان اندازه تصادفی نیست که فرم‌هایی که زندگی در بافت فرهنگ به خود می‌گیرد تصادفی‌اند. در این جا این بخش را با نقل‌قولی که منظر زیمل را جمع‌بندی می‌کند پایان خواهم برد:

> [شواهد زیست‌شناختی] معنای مرگ را که فرم‌دهنده است، بیش از همیشه، روشن می‌کند. مرگ فقط در ساعت مردن زندگی ما را محدود نمی‌کند (یعنی فرم نمی‌دهد)، بلکه مرگ حیثِ فرمال (شکلیِ) زندگی است که تمام محتواهای آن را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد: محدود شدن کل زندگی به وسیله‌ی مرگ بر هر یک از محتواها و لحظه‌های آن از پیش تأثیر می‌گذارد؛ کیفیت و فرم هر یک از آن محتواها و لحظه‌ها جور دیگری می‌بود اگر می‌توانست به فراسوی این حد و مرز درونی و ذاتی دست یابد. (Simmel, 2011: 65)

موجودات میرا به مثابه‌ی موجودات فرم‌گرفته

مفهوم فرم شاید تعیین‌کننده‌ترین مفهوم در فلسفه‌ی زیمل است. این مفهوم را می‌توان در قلمرو فرهنگ به آسانی روشن کرد؛ با این همه، تلاش فکری فوق‌العاده‌ای لازم است تا بتوان معنای متافیزیکیِ فراگیری را که زیمل به آن نسبت می‌دهد درک کرد. اگر زندگی فرد انسانی را در کل به مثابه‌ی کلیتِ انرژی‌های جسمی و روحی آن فرد تعریف کنیم، دشوار نیست که بفهمیم چنین انرژی‌هایی همیشه ضرورتاً در چهارچوب فرمی اجتماعی یا فرهنگی تحقق پیدا می‌کنند. اگر سعی کنیم که ماده‌ی روانیِ خامی (امیال و احساسات و انگیزه‌های مختلف علمی، عملی، هنری، دینی، عشقی، سیاسی، اجتماعی و ...) را که محتوای زندگی ما از آنها تشکیل می‌شود تصور کنیم، آنگاه این ماده همیشه در فرم‌هایی از زندگی هدایت می‌شود و شکل می‌گیرد که فرهنگ زمانه‌ی ما در دسترس ما قرار می‌دهد: فرم علم، هنر، دین، عشق، سیاست و غیره. مقدار بسیار زیادی از احساسات، ادراکات، امیال، استنباطات منطقی و حتی محرک‌های فیزیکی که خودهای ما را تشکیل می‌دهند شکل متمایزی را به خود می‌گیرد که ما آن را فردیتِ خود در زمینه‌ای از فرم‌های معلوم اجتماعی و فرهنگی می‌نامیم: ازدواج، حرفه و شغل، وابستگی مذهبی، و غیره. احتمالاًبخش اعظم زندگی یک شوالیه‌ی قرون‌وسطایی از همان «ماده‌ی روانیِ خامی» تشکیل می‌شود که زندگی مثلاً یک دانشگاهیِ معاصر. مقدار کمابیش مشابهی از احساسات، ادراکات، محرک‌های فیزیکی، امیال و غیره قالب زندگیِ روانیِ شوالیه‌ی قرون‌وسطایی را ساخته است. بااین‌همه، فرم **زندگی**‌ای که آن ماده‌ی خام زندگی شوالیه در آن وجود داشت دیگر در دسترس ما نیست. ماده‌ی زندگی‌های ما در فرم‌های فرهنگیِ متفاوتی نشانده می‌شود که در دسترس شوالیه‌ی قرون‌وسطایی نبوده است.

با وجود این، شاکله‌ی فرم/ماده (محتوا) به فراسوی قلمرو فرهنگ امتداد می‌یابد. برای مثال، می‌توانیم ادراک را فرم روحی خاصی تلقی کنیم که توده‌ای از ماده‌ی حسی، که در غیر این صورت آشفته می‌بود، در آن به صورت تجربه‌ای معنادار بافته می‌شود. احساس معینی مثلاً «عشق» یا «نفرت» فرمی است که در آن آرایه‌ای از حالات احساسی که دوره‌ی خاصی از زندگی را پر می‌کند، و در غیر این صورت حالاتی متزلزل می‌بودند، ثبات و اهمیتی نسبی می‌یابد. برای نمونه، ملاحظه کنید که توده‌ی ماده‌ی احساسیِ خامی که به صورت فرم «عشق به شریک زندگی‌مان» فشرده و خلاصه می‌شود چقدر انبوه و بی‌نهایت گوناگون است. این فهرست را می‌توان ادامه داد اما این چند مثال باید برای فهم فراگیرندگیِ مفهوم زیمل از فرم کافی باشد. از نظر زیمل، ذات متافیزیکیِ زندگی دقیقاً عبارت از جریان یافتنِ ناگزیر آن در فرم‌هایی است که ساخت خود زندگی است. زندگی در آن فرم‌ها وجود دارد، سرانجام آنها را می‌شکافد و پاره می‌کند و دوباره فرم‌های جدیدی می‌آفریند.

در پرتو این ملاحظات، مرگ باید ازلی‌ترین و اساساً غیرقابل‌تغییرترین فرمی باشد که زندگی به آن فرم وجود دارد، نوعی «**پیشینی** (*a priori*) تمام و کمال» (Jankélévitch 1925, 251):

> ما نقشه‌ها و کنش‌ها، وظایف و روابط بینِ‌فردی خود را از آغاز در حدومرزهایی متناسب با زندگیِ محدودشده با مرگ (البته معلوم است که نه با بررسی آگاهانه بلکه به طور غریزی و سنتی) نگاه می‌داریم. ولی نحوه‌ای که این محدود شدن یا فرم گرفتن زندگی روی می‌دهد - هم به مثابه‌ی یک کل و هم در جزئیات‌اش - با این امر تعیین می‌شود که، هر چند ما کاملاً مطمئن‌ایم که در نهایت

«روی می‌دهد»، با این همه درباره‌ی «زمانِ» روی دادن آن کاملاً نامطمئن‌ایم. (Simmel, 2011: 66)

برای فهم معنای فرم‌دهنده‌ی مرگ برای زندگی به مثابه‌ی یک کل می‌توان آن را با معنای فرم‌دهنده‌ی خواب برای آن‌چه به آن روز می‌گوییم و تحت انقیاد زندگی است قیاس کرد. نقشه‌ها، وظایف، اعمال و روابط میان افراد از آغاز متناسب با روزی است که به واسطه‌ی خواب محدود می‌شود. ما نمی‌توانیم به طور جدی تصمیم بگیریم که **جنگ و صلح** را در یک روز بخوانیم زیرا تداوم عمل ما به‌ناچار با وادار شدن به خواب از هم گسیخته خواهد شد. حتی هنگامی که «شب‌زنده‌داری» می‌کنیم صرفاً حدودی را که زندگی ما از طریق خواب بر ما تحمیل کرده بازتر می‌کنیم ولی به هیچ‌وجه بر آنها فائق نمی‌آییم.

همین موقعیت در مقیاس بزرگ‌تری در مورد مرگ حکم‌فرماست. جریان متوسط زندگی آدمی با حد و مرزهای زمانمندی که مرگ آن را تحمیل می‌کند شکل می‌گیرد. در نقل‌قول بالا زیمل توجه ما را به دو عاملی جلب می‌کند که قدرت مرگ را در شکل دادن به زندگی نشان می‌دهد: «روی دادنِ» آن و «زمان روی دادنِ» آن. آدمی کاملاً مطمئن است **که** خواهد مرد اما درباره‌ی **زمانِ** مردن‌اش کاملاً نامطمئن است. زیمل خاطرنشان می‌کند که اگر ما روز دقیق مرگ خود را می‌دانستیم (سناریویی که اسطوره‌شناسی‌های باستانی اغلب آن را اجرا می‌کردند) «زندگی [...] احتمالاً برای بیشتر مردم تحت فشار غیرقابل‌تحملی قرار می‌گرفت». یا شاید، همان‌طور که او نظر یکی از دوستانش را نقل می‌کند، احساس قدرتمندیِ شدیدی می‌کردیم و قادر بودیم به نحوی هدفمندتر و واقع‌گرایانه‌تر از معمول زندگی کنیم. در واقع، عملاً غیرقابل‌تصور است که زندگی چگونه به نظر می‌آمد اگر موضع حدوسطیِ ما درباره‌ی شناخت مرگ تغییر داده می‌شد. می‌توانیم مخلوقاتی مانند کوتوله‌های تالکین یا

فرشته‌های رانده‌شده‌ی میلتون را تصور کنیم که در مورد اینکه **آیا** خواهند مرد و، در این صورت، **چه زمانی** خواهند مرد تردید دارند. تصور شکل عمومی زندگی چنین مخلوقاتی، اگر ناممکن نباشد، بسیار دشوار است. برای مثال، به نظر می‌رسد که کوتوله‌های تالکین می‌دانند که تا ابد زنده خواهند بود اگر زندگی‌شان با خشونت از آنها گرفته نشود. آیا ترجیحاً آن‌ها مخلوقاتی مضطرب، بدگمان و کج‌خیال نخواهند شد که زندگی پایان‌ناپذیرشان را صرف افکار وسواس‌گونه در این‌باره کنند که چه چیزی می‌تواند آنها را بکشد؟ آیا آنها زمانی جان‌شان از زندگی به لب خواهد رسید و در فکر خودکشی یا مرگی به‌یادماندنی خواهند افتاد؟ گفتن چنین چیزی دشوار است. به همین قیاس، تصور کردن شکل زندگی مخلوقاتی که مطلقاً نامیرا باشند غیرممکن است. با وجود این، اگر از روی کنجکاوی مقوله‌بندی زیمل را پی بگیریم، مخمصه‌ای که نامیرایان در آن می‌افتند به نحوی گیج‌کننده و معماوار عین مخمصه‌ای است که آدم‌هایی که روز مرگ‌شان را دقیقاً می‌دانند در آن می‌افتند. هم نامیرایان و هم آدم‌های «پیشگو» (آدم‌هایی که زمان مرگ‌شان را می‌دانند) از روی دادن (یا ندادن) و زمان روی دادن (یا اصلاً روی ندادن) مرگ‌شان کاملاً مطمئن‌اند. اینکه نحوه‌ی زندگی این دو گروه به این ترتیب مشابه یکدیگر باشد یا در تضاد منطقی با هم باشد مسئله‌ای است که ما ذاتاً قادر به پاسخ به آن نیستیم.

مرگ چونان آزادکننده‌ی زندگی

زیمل یک کارکرد دیگر شکل‌دهنده‌ی زندگی را به مرگ نسبت می‌دهد. مرگ زندگی را رهایی می‌بخشد؛ مرگ زندگی را از مخمصه‌ای که غیر از این راه گریزی ندارد، از گرفتاری با محتواهایی که زندگی در آن‌ها پدیدار می‌شود، رهایی می‌دهد. تمایز کارکردیِ فرم و محتوا (ماده) را که در فوق به طور خلاصه توضیح داده شد در نظر آورید. ما می‌توانیم هستی خود را فرمی

بنامیم که انواع گوناگونی از محتواها را در بر می‌گیرد، به عبارتی تمام موقعیت‌ها، ایدئال‌ها و وظایف و تعهداتی که در طول مسیر زندگیِ خود وقت را صرف آنها می‌کنیم. از سوی دیگر، هنگامی که زندگی خود را صرف این محتواها می‌کنیم تمایز آشکاری میان زندگی خود به معنی دقیق کلمه و محتوای معلومی که زندگی خود را صرف آن می‌کنیم وجود ندارد. در این لحظه، که مشغول نوشتن این مقاله هستم، من به معنایی این وضعیت خاص **هستم**، من کاملاً در آن جذب شده‌ام و زندگی‌ام با آن منطبق شده است. از سوی دیگر، در هر وضعیت معلومی ما احساسی مبهم و اغلب ناآگاهانه داریم که زندگی‌مان از وضعیتی پیشین به آن وضعیت سفر کرده است و به زودی از آن به سوی وضعیت جدیدی سفر خواهد کرد. هنگامی که در وضعیتی معلوم غرق می‌شویم، با وجود این «تأثری از وزشِ زندگی [*Lebensbewegtheit*] که به نحو مبهمی دست می‌دهد»، یا جنبش خودانگیخته‌ی زندگی، که با هیچ محتوای معلومی تحلیل نمی‌رود باقی می‌ماند. ما احساس تمایزی میان زندگی خود به معنای دقیق کلمه و وضعیت‌ها، ارزش‌ها، نقشه‌ها و برنامه‌ها (در یک کلمه: محتواها)یی داریم که زندگی خود را صرف آنها می‌کنیم. زیمل فرضیه‌ی ذیل را برای تبیین دوگانگی فرم (متحرک) و محتوای زندگی ارائه می‌دهد:

> با وجود این، این جدایی، [...] فقط به این علت به نظر من امکان‌پذیر می‌شود که حامل آن، فرایند آن، در معرض مرگ و نابودی است. اگر ما تا ابد زنده بودیم، زندگی قاعدتاً به نحو غیرقابل‌تشخیصی با ارزش‌ها و محتواها یکی‌شده می‌ماند، و اصلاً هیچ انگیزه یا تمایلی وجود نمی‌داشت که این ارزش‌ها و محتواها را خارج از فرم یگانه‌ای تصور کنیم که آنها را در آن فرم می‌شناسیم و بی‌نهایت بار آنها را تجربه می‌کنیم. ولی در واقع ما می‌میریم

> و بدین‌سان زندگی را چیزی تصادفی، چیزی زودگذر، چیزی که، می‌توان گفت، همچنین می‌تواند جور دیگری باشد تجربه می‌کنیم. (Simmel, 2011:71)

برای مثال، شخصی را در نظر بگیرید که زندگی‌اش را وقف ایدئال و آرمان خاصی مثلاً عدالت اجتماعی کرده است. آن آرمان، به تعبیر زیمل، با زندگی آن شخص ممزوج و یکی شده است. قاعدتاً آن آرمان از ویژگی‌های بسیار خاص و منحصربه‌فرد شخصیت او پدیدار شده است، جنبش متمایز پیدایش ایدئال عدالت اجتماعی را که به صورتی مبالغه‌آمیز درون تاریخ انسانی روی داد به طریقی در سطح فردی تکرار کردن. با وجود این، شخصی که زندگی‌اش را وقف ایدئالی کرده است احساسی خواهد داشت از حدوث یا امکان خاص هستی‌اش در مقابل اعتبار ابدی (بی‌زمان) آن ایدئال. حتی اگر آن ایدئال، به عبارتی، با کُنه ژرفای هستیِ خودِ او یکی باشد سرشت تخیل ما قادر است آن ایدئال را جدا و مستقل از خود ما ببیند. زیمل بر آن است که در اینجا میرایی است که تمایز میان فرایند زندگی و محتواهای زندگی را عملی می‌کند از این طریق که موجبات این امر را میسر می‌سازد که این محتواها را چیزی جدا از زندگی‌ای که منشأ آنهاست تصور کنیم. من، یعنی این فرد، خواهم مرد اما ایدئال عدالت اجتماعی به زندگی ادامه خواهد داد.

مرگ از طریق جدا کردن محتواهای زندگی از فرایند زندگی همچنین مبنایی را برای باز هم جدایی دیگری وضع می‌کند، که در روایت متافیزیکی زیمل در خاستگاه مفهوم نامیرایی است: جدایی میان حدوث یا پیشامد زندگی و **اگوی** (یا منِ) ما، که در آرزوی نامیرایی است. از نظر زیمل، اگو (یا من) همچون ساختار مجزایی از درون حرکت پویای زندگی به مثابه‌ی چیزی که معلول عدم تحقق امیال ماست ظاهر می‌شود:

> اگر آرزوهای ما همیشه کاملاً برآورده می‌شدند، عمل اراده کردن با تحقق‌اش محو می‌شد و عمل اراده کردن جدیدی، با محتوای جدید، آغاز می‌شد - رابطه‌ی فرایند درونی با واقعیت کاملاً به پایان می‌رسید، و من (اگو) از این درگیری فرایند درونی با واقعیتی که آن را قدم به قدم همراهی می‌کند ظهور نمی‌کرد. هر چند این ظهور هنگامی روی می‌دهد که اراده پس از تماس‌اش با واقعیت باز هم به جا می‌ماند زیرا واقعیت اراده را آرام نمی‌کند [...] (Simmel, 2011:72)

در تجربه‌ی مکرر گسستی که میان میل نامتناهی ما و تحقق ناقص آن توسط زندگی وجود دارد، اگو (من) خود را از فرایند زندگی و محتواهای تصادفی‌اش رهایی می‌بخشد. اگو (من) خودش را به مثابه‌ی چیزی فراتر تجربه می‌کند، چیزی در برابر امکاناتی که زندگی به آن عرضه می‌کند، امکاناتی که سرانجام تحقق نمی‌یابند:

> تصور جاودانگی در اینجا وارد می‌شود. درست همان‌طور که (در موردی که در شرح فوق درباره‌ی آن بحث شد) مرگ امکان از هم پاشیدن زندگی را می‌دهد به طوری که، این امکان را میسر می‌سازد که محتواهای زندگی به عبارتی، برای ابد آزاد شوند، به همان ترتیب هم اکنون، در طرف دیگرِ خطِ مرزی، مرگ به مجموعه‌ی تجربه‌هایی با محتواهای خاص پایان می‌دهد بدون آن که بدین وسیله خواستِ من (اگو) را برای به کمال رساندن خود [*sich vollenden*] برای ابد یا وجود داشتنِ بیش از این - همتای آن ابدیت یا بی‌زمانی محتواها - نابود کند. جاودانگی، در آرزوی بسیاری از آدم‌های عمیق، به این

> معنی است که من (اگو) می‌تواند از حدوث محتواهای جزئی به طور کامل بگریزد یا خلاصی یابد. (Simmel, 2011: 74)

بنابراین، مرگ درون خود وعده‌ی تجربه‌ی «محض» کیستیِ واقعی ما را مخفی می‌کند، به عبارتی حالتی را که اگوی ما سرانجام در آن حالت از وضعیت‌های اتفاقیِ زندگی جدا می‌شود، زندگی‌ای که اگو کارمایه‌ی خود را به پای آن ریخته و جذبِ آن شده است. بر طبق روایت زیمل، تحقق آرزوی مرتبط با تصور نامیرایی در جهانی دیگر بالکل متفاوت است با طولانی شدن محضِ زندگی زمینیِ ما در جهانی از نوعی دیگر، این کجا و آن کجا! به یک معنا، اندیشه‌ی نامیرایی تصور مبهمی است درباره‌ی امکان‌پذیری فرم اساساً بدیعِ فراتررفتن-از-خویش، یک «بیش-از-زندگی» که به یک ایدئال ابدی دیگری (مثل عدالت) منتهی نمی‌شود بلکه به مرکز و ژرفای مطلق نفس ما می‌انجامد که غیر از بازیِ نامتناهی محتواهای زندگی و فرم‌هایی است که ما ذاتاً و اساساً در آن‌ها اسیر و گرفتاریم. مقصود زیمل نظرپردازی کردن درباره‌ی آن‌چه عملاً پس از درگذشتنِ ما روی می‌دهد نیست، بلکه توضیح دادن محتوای اندیشه‌ای است که اعماق زوایای روح انسانی را به خود مشغول می‌کند و در قلمروهای وسیعی از فرهنگ انسانی قد علم می‌کند.

کتابنامه

Heidegger M. (2010). *Being and Time*. Albany: SUNY Press.

Jankélévitch V. (1925). “Georg Simmel, philosophe de la vie”, in: *Revue de métaphysique et de morale*, 32/2, pp. 213-257.

Rickert H. (1920). *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Simmel, Georg (2011). *The View of Life: Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms.* Chicago: University of Chicago Press.

روح چیست اگر چهره‌ی نیکوتر ما نیست؟

جان کاتینگهام[۱]
برگردان: افسانه دادگر

چه فایده اگر همه‌ی جهان را ببری اما روح خود را ببازی؟ امروزه نسبت به ۵۰ سال پیش، چه بسا عده‌ی بسیار کمتری بتوانند آوای «کتاب مقدس» را که در این سخن بازتاب یافته است تشخیص دهند. اما حکمت این سخن همچون مسئله‌ای ضروری به قوت خود باقی است. ممکن است دیگر به درستی ندانیم که منظور از روح چیست اما به چشم دل درمی‌یابیم که منظور از روحِ خود را باختن چیست - گونه‌ای ره‌گم‌کردگی و فروپاشی معنوی در آنجا که هر آن‌چه درست است و نیکو از خاطر ما می‌گریزد، و ما می‌مانیم و یک زندگی برباد رفته به طمع سودایی خام، در نمایشی بی‌حقیقت.

---

۱. جان کاتینگهام استاد بازنشسته‌ی فلسفه در دانشگاه ریدینگ، استاد فلسفه‌ی دین در دانشگاه روهامپتن در لندن، و عضو افتخاری هیئت مدیران سنت جانز کالج در دانشگاه آکسفورد است. کتاب اخیر او در جست‌وجوی روح (۲۰۲۰) است. آن‌چه می‌خوانید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلیِ زیر است:
John Cottingham, 'What is the soul if not a better version of ourselves?' Aeon, 11 March 2020.

سابقاً این تصور وجود داشت که علم و فناوری ما را از جهان بهره‌مند کرده است. اما اکنون به نظر می‌رسد که امکان آن را برای ما فراهم کرده‌اند که جهان را نابود کنیم. خطا در خود شناخت علمی نیست - شناختی که از جمله عالی‌ترین دستاوردهای بشریت است - بلکه در حرص و کوته‌فکری ما هنگام بهره‌برداری از آن شناخت است. خطر واقعی این است که ممکن است سرانجام به بدترین وضعیت محتمل برسیم - جهان را از دست داده باشیم، و روح خود را هم باخته باشیم.
اما روح چیست؟ تمایل علمی مدرن صرف‌نظر کردن از تصورات ظاهراً اسرارآمیز یا «وهمناک» مانند روح و نفس است، و به جای آن خود را در کل و به طور کامل جزئی از جهان طبیعی دانستن است، جزئی که بر اثر همان فرایندهای فیزیکی، شیمیایی و زیست‌شناختی‌ای وجود دارد و عمل می‌کند که در هر جای دیگر محیط زیست آن‌ها را می‌یابیم.
لازم نیست که ارزش دیدگاه علمی را انکار کنیم. اما جنبه‌های زیادی از تجربه‌ی انسانی وجود دارد که آن‌ها را نمی‌توان با واژه‌شناسی پژوهش‌های علمی که مبتنی بر کمیت و غیرشخصی بودن‌اند درک کرد. مفهوم روح ممکن است جزئی از زبان علم نباشد؛ اما ما آن‌چه را در شعر، داستان و گفتگوی روزمره از اصطلاح «روح» مراد می‌شود بلافاصله تشخیص می‌دهیم و به آن پاسخ می‌دهیم از این حیث که این اصطلاح ما را متوجه تجربه‌های خاص نیرومند و دگرگون‌کننده‌ای می‌کند که به زندگی ما معنا می‌دهد. چنین تجربه‌هایی همانا شادی و شعفی است برخاسته از عشق به انسانی دیگر، یا همان وجد و سرور است آن‌گاه که در برابر زیبایی یک اثر هنری یا موسیقایی بزرگ دل از دست می‌دهیم، یا، مثل آن‌چه در شعر ویلیام وُردزُورث «صومعه‌ی تینترن» (۱۷۹۸) می‌یابیم، «حالت آرام و دلپذیر»ی است که در آن خود را با جهان طبیعی اطراف‌مان یکی احساس می‌کنیم.

چنین تجربه‌های گرانبهایی وابسته به حساسیت‌های شخصیتِ انسانی‌ای است که حاضر نیستیم به هیچ قیمتی آن‌ها را از دست بدهیم. هنگامی که از اصطلاح «روح» برای اشاره به آن‌ها استفاده می‌کنیم، لازم نیست خود را موجودات غیرمادی شبح‌مانندی تصور کنیم. به جای آن می‌توانیم تصور کنیم «روح» اشاره به مجموعه‌ای از خصایصی است - خصیصه‌ی شناخت، آگاهی از احساس و تأمل - که می‌تواند وابسته به فرایندهای زیست‌شناختی‌ای باشد که زیربنای آن‌ها را تشکیل می‌دهد، و با وجود این ما را قادر می‌کند وارد جهانی از معنا و ارزش شویم که از سرشت زیست‌شناختی ما فراتر می‌رود.

ورود به این جهان نیازمند ویژگی‌های مشخصاً انسانیِ اندیشه و عقلانیت است. اما ما عقول مجردِ منقطع از جهان فیزیکی نیستیم، که از فاصله‌ای معین درباره‌ی آن بیندیشیم و آن را دستکاری و کنترل کنیم. برای فهم آن‌چه ما را به انسانی در حد کمال تبدیل می‌کند، لازم است به غنا و ژرفای واکنش‌های عاطفی‌ای توجه کنیم که ما را به جهان متصل می‌کند. هماهنگ کردن زندگی عاطفی‌مان با طرح‌ها و اهدافی که به نحوی عقلانی برمی‌گزینیم جزئی حیاتی و اساسی از التیام و انسجام روح انسانی است.

لیون کاس، نویسنده‌ی آمریکایی، در کتاب بسیار تأثیرگذارش **روح گرسنه** (۱۹۹۴) می‌گوید که تمام فعالیت‌های انسانی ما، حتی فعالیت‌های ظاهراً عادی، مثل جمع شدن دور میز برای غذا خوردن، می‌توانند نقش خود را به طور کلی در «کامل شدن سرشت ما» ایفا کنند. کریستوفر دِی، معمار علاقمند به شناخت محیط زیست، در کتاب اخیرش **مکان‌های روح** (ویراست سوم، ۲۰۱۴) از نیاز انسان‌ها به زندگی، و طراحی و ساختن سکونت‌گاه‌هایشان، به نحوی که با شکل

و ضرب‌آهنگ جهان طبیعی هماهنگ باشد، و عمیق‌ترین نیازها و اشواق ما را پرورش دهد، سخن می‌گوید.
زبان «روح» که در اینجا و بسیاری از زمینه‌های دیگر، نو و کهن، به آن برمی‌خوریم در نهایت از شوق انسانی به فراتر رفتن (به ماورا) سخن می‌گوید. متعلَق (ابژه‌ی) این شوق و اشتیاق با زبان انتزاعیِ آموزه‌ی الهیاتی یا نظریه‌ی فلسفی به خوبی درک نمی‌شود. بهترین نحوه‌ی رویکرد به آن از طریق عمل (پراکسیس) است، یعنی اینکه چگونه آن نظریه عملی می‌شود. اعمال و مناسک روحانی سنتی - اعمال غالباً ساده‌ی دعا و نیایش و عهد و پیمانی که در آیین‌های گذار مثلاً به هنگام تولد و مرگ عزیزی، یا مناسکی مثل حلقه به دست کردنِ یکدیگر یافت می‌شود - محمل نیرومندی را برای بیان چنین شور و شوقی فراهم می‌کند. بخشی از قدرت و طنین آن‌ها این است که در چند سطح عمل می‌کنند، و به لایه‌هایی از واکنش اخلاقی، عاطفی و روحانی دست می‌یابند که ژرف‌تر از آنی است که با عقلِ تنها می‌توان به آن‌ها دست یافت.
جست‌وجوی راه‌هایی برای بیان شوق و اشتیاق به معنایی ژرف‌تر در زندگی‌مان جزئی نازدودنی از سرشت ماست، خواه خود را مؤمن مذهبی بدانیم خواه نه. اگر راضی به این بودیم که زندگی خود را تماماً در محدوده‌ی مجموعه‌ای ثابت و مسلم و تردیدناپذیری از عوامل بسازیم و نظم دهیم، آنگاه دیگر حقیقتاً انسان نبودیم. چیزی درون ما وجود دارد که همیشه در حال پیش رفتن و دست یافتن به فراسوست، چیزی که از خرسند ماندن به امور عادی زندگی روزمره‌ی ما که بر پایه‌ی سودمداری است امتناع می‌ورزد و در حسرت چیزی هنوز-به-دست-نیامده است که التیام و کمال خواهد آورد.
به‌ویژه، ایده‌ی روح متکی بر جست‌وجوی ما برای هویت یا خودیابی است. فیلسوف فرانسوی رنه دکارت در سال ۱۶۳۷ از «این من، که

می‌توان گفت روحی است که به واسطه‌ی آن من آنچیزی هستم که هستم» سخن می‌گوید. در ادامه می‌گوید که این روح چیزی تماماً غیرجسمانی است، اما امروزه افراد بسیار کمی وجود دارند، که با توجه به دانش جدید ما از مغز و کارکردهایش، بخواهند در این مورد پیرو عقیده‌ی او باشند. ولی حتی اگر توضیح دکارت درباره‌ی غیرمادی بودن روح را انکار کنیم، هر یک از ما معنایی عمیق از «این من» داریم، این خودی که مرا آن‌چه هستم می‌کند. ما همه به کار تلاش برای فهم «روح» به این معنا مشغول‌ایم.

اما این خود ژرف که در صدد فهم آن هستیم، و می‌خواهیم آن را درون خود به رشد و بلوغ برسانیم و رشد و بلوغش را در وجود دیگران تشویق کنیم، پدیده‌ای بسته یا ایستا نیست. هر یک از ما در سفری برای رشد و یادگیری است، تا به جایی برسیم که بهترین چیزی باشیم که می‌توانیم بشویم. بنابراین، اصطلاح «روح» فقط توصیفی نیست، بلکه آن چیزی است که فلاسفه گاه «هنجاری» می‌نامند: سخن گفتن از «روح» نه فقط ما را به شیوه‌ای که از قضا در حال حاضر هستیم متوجه می‌کند بلکه به خودِ بهتری نیز راه می‌برد که توانایی تبدیل شدن به آن را داریم. وقتی می‌گوییم که ما را روحی است بعضاً می‌گوییم که اساساً، به‌رغم تمام عیب و نقص‌هایمان، رغبت ما آدمیان به نیکی است. ما شوق آن داریم که بر اتلاف و بیهودگی‌ای که می‌تواند به آسانیِ تمام ما را به زیر کشد فائق آییم و، در اعمال و تجربه‌های انسانی دگرگون‌کننده‌ای که آن‌ها را «روحانی یا معنوی» می‌نامیم، گوشه‌ی چشمی داریم به چیزی با ارزش و اهمیتی ماورایی، که ما را به پیش می‌راند. در پاسخ به این ندا و درخواست درونی، معطوف به آن می‌شویم که خودِ حقیقی‌مان را، خودی را که مقدر است آن باشیم، تحقق بخشیم. این است مرتبه‌ای

که جست‌وجوی روح به آن می‌انجامد؛ و این مرتبه‌ای است که، اگر حیات انسانی را معنایی باشد، آن معنا را باید در آنجا جُست.

جاودانگی و هراس از مرگ

جک شِرِفکین[۱]
برگردان: مزدا بابک

«می‌دانید، این بسیار عجیب است. فانی بودن اساسی‌ترین تجربه‌ی انسان است در حالی که او هنوز نتواسته آن را بپذیرد، بفهمد و متناسب با آن رفتار کند. انسان نمی‌داند چگونه فانی باشد.» - میلان کوندرا، ***جاودانگی***

ما از مرگ می‌هراسیم. نمی‌خواهیم بمیریم. از فانی بودن‌مان بیزاریم و نمی‌خواهیم ما را از آن آگاه کنند. همه‌ی افکار مربوط به مرگ را سرکوب می‌کنیم و چنان زندگی می‌کنیم که گویا فرصت نامحدودی در اختیار داریم.

از نظر سنت آگوستین، ترس از مرگ زندگی شادمانه را ناممکن می‌کند. شادمانیِ حقیقی به جاودانگی نیاز دارد. «زندگی حقیقی آن است که هم‌زمان دائمی و شاد باشد،» و «از آنجایی که همه‌ی انسان‌ها می‌خواهند مسرور باشند، جاودانگی را نیز خواهند خواست به شرط

---

۱. جک شِرِفکین نویسنده و کتابدار بخش پژوهش عمومی در کتابخانه‌ی نیویورک است. آن‌چه خواندید برگردان این نوشته‌ی او با عنوان اصلیِ زیر است:
Jack Sherefkin, ‘Immortality and the Fear of Death’, New York Public Library, 4 February 2016.

آنکه بدانند چه می‌خواهند زیرا در غیر این‌صورت نمی‌توانند شادمان باشند.»[1]

در غیاب اعتقاد مذهبی به جاودانگی، انکار، شایع‌ترین راه درمان ترس از مرگ است. به گفته‌ی پاسکال، «از برای شادکامی چاره‌ای نیست جز آنکه او خود را جاودانه کند؛ اما، چنانچه نتواند، به خاطرش می‌رسد که خود را از اندیشیدن به مرگ دور نگاه دارد.»[2] و این چیزی است که سرگرمی و مشغولیت موجب آن است. «سرگرمی... تمام آن چیزی است که بشر توانسته برای شاد کردن خود پیدا کند. و کسانی که آدمی را به‌خاطر صرف یک روز کامل برای تعقیب و شکار خرگوش صحرائی نابخرد می‌دانند...به‌دشواری طبیعت ما را درک می‌کنند. خرگوش صحرائی به تنهایی ما را از مواجهه با مرگ و فاجعه محفوظ نمی‌دارد بلکه این تعقیب و گریز است که حواس‌مان را پرت می‌کند و ما را از اندیشه‌ی مرگ و فاجعه دور می‌دارد.»[3]

دلایلی علیه ترس از مرگ

اما راه‌های دیگری برای مبارزه با هراس از مرگ وجود دارد. همه‌ی مکاتب فکری باستان، اپیکوری‌ها، شک‌گرایان، و رواقیون ترس از مرگ را غیرعقلانی می‌پنداشتند و برای مقابله با آن دلایلی به‌کار می‌بردند. فلسفه برای آنان در درجه‌ی اول جنبه‌ی درمانی داشت، درمانی برای رنج‌ها. «فلسفه امراض انسان را معالجه می‌کند، امراضی

1. Arendt, Hannah, Love and Saint Augustine. Chicago: University of Chicago Press, 1996, 10- 11.
2. Pascal, Blaise, and T. S. Eliot. Pascal's Pensées. New York: E.P. Dutton, 1958, 169.
3. Ibid. 139.

که از اعتقادات غلط شکل گرفته‌اند. نقش دلایل و مباحث فلسفه برای روح همچون نقش نسخه‌ی پزشک برای جسم است.»[1]
ولی دلیل و برهان می‌تواند چه تأثیری بر احساسات ما، به‌ویژه بر احساس نیرومندی همچون ترس از مرگ، داشته باشد؟ این تصور اشتباه است که همه‌ی احساسات ما فقط شوق و شورهای کورکورانه‌ای است که تحت تأثیر آن‌چه فکر می‌کنیم یا اعتقاد داریم قرار ندارد. خشم را در نظر بگیرید. مردم بی‌دلیل خشمگین نمی‌شوند. من عصبانی هستم چون اعتقاد دارم در موردی خطایی مرتکب شده‌ام. اگر دریابم که در این مورد اشتباه فکر می‌کردم عصبانیت‌ام فروکش می‌کند. به همین ترتیب، فیلسوفان یونانی فکر می‌کردند هراس از مرگ ناشی از اعتقادات غلطی است که دلیل عقلانی می‌تواند آن را از میان ببرد.
از منظر اپیکور، از بین بردنِ هراس از مرگ، به قصد داشتن یک زندگی شاد، می‌تواند از طریق فهم درست مرگ محقق شود. دلیل اصلی اپیکور برای مقابله با این ترس دلیل «نبود ضرر و آسیب» است. اگر مرگ بد و زیان‌بار است پس باید کسی باشد که برای او بد و زیان‌بار باشد. اما مرگ نمی‌تواند برای زندگان بد باشد چون آنها زنده هستند، و نمی‌تواند برای مردگان بد باشد چون آنها وجود ندارند. «وقتی ما زنده‌ایم مرگ هنوز حضور ندارد، و وقتی مرگ رخ داده است ما دیگر نیستیم.» از آنجایی که مرگ نه مردگان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نه زندگان را، نباید از آن بترسیم. «بنابراین، مرگ برای ما وجود خارجی

1. Nussbaum, Martha, The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics, Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1994, 14.

ندارد»[1] (باید در نظر داشته باشیم که اپیکور در مورد مرگ صحبت می‌کند و نه لحظات مردن. مردن تجربه‌پذیر است ولی مرگ چنین نیست.)

اما مانند بسیاری، فیلیپ لارکینِ شاعر دلیل اپیکور را قانع‌کننده نمی‌داند:

«حرف غلط‌اندازی که می‌گوید هیچ موجود عاقلی
نمی‌تواند از چیزی که احساسش نمی‌کند بترسد، درنمی‌یابد
که آن‌چه از آن می‌ترسیم این است - نه دیدی، نه صدایی،
نه تماسی یا مزه‌ای یا بویی، نه چیزی برای اندیشیدن،
نه چیزی که بتوان دوست داشت یا با آن الفتی،
بی‌حسی و ناهشیاری‌ای که کسی را از آن رهایی نیست.»[2]

استدلال قوی‌تری که اپیکوریان علیه ترس از مرگ استفاده می‌کنند «تقارن» است. که احتمالاً اولین بار توسط لوکرتیوس، شاگرد رومی اپیکور، به کار رفته است. لوکرتیوس چنین استدلال می‌کند: از آنجایی که در مورد نیستیِ گذشته‌ی خود، یعنی زمان پیش از تولدمان وحشتی نداریم، غیرمنطقی است که در مورد نیستی آینده‌ی خود، یعنی زمان بعد از مرگ‌مان احساس وحشت داشته باشیم، از آن روی که هر دوی اینها یکی هستند. یا آنگونه که سِنِکا بیان کرد: «آیا کسی را که برای زنده نبودن در هزار سال پیش از خود گریه می‌کند به طور کامل احمق تصور نمی‌کنید؟ و آیا کسی که برای زنده نبودن در هزار سال

1. Epicurus, “Letter to Menoeceus.” In The Epicurus Reader: selected writings and testimonia translated and edited, with notes, by Brad Inwood and L.P. Gerson; introduction by D.S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett, c1994, 125.
2. Larkin, Philip, and Anthony Thwaite. “Aubade.” In Philip Larkin: Collected Poems. London: Faber, 1988, 208.

دیگر گریه می‌کند به اندازه‌ی او احمق نیست؟ هر دوی اینها یکی است؛ شما نخواهید بود و نبودید. هیچ یک از این دو بازه‌ی زمانی به شما تعلق ندارد.»[1]

نسخه‌هایی از استدلالِ تقارن توسط سیسرو، پلوتارک، سنکا، شوپنهاور و هیوم مطرح شده است. هیوم استدلال لوکرتیوس را به بازوِل، زندگی‌نامه‌نویس دکتر جانسون، که در بستر مرگ با هیوم مصاحبه می‌کرد بازمی‌گوید. «از او پرسیدم آیا هرگز فکر نیستی و نابودی سبب اضطراب او نشده است. گفت نه اصلاً؛ همانطور که این تصور باعث اضطراب‌ام نیست که [زمانی] نبوده‌ام، چنانکه لوکرتیوس می‌گوید.»[2]

جهانی بدون مرگ

اگر عمیق‌ترین خواسته‌ی ما برآورده می‌شد و جاودانه می‌شدیم آیا تحقق چنین چیزی برای ما رحمت بود یا نقمت؟ از مرگ می‌ترسیم اما ممکن است که زندگی بدون آن حتی مخوف‌تر باشد. آیا جاودانگی باعث عطش دوباره‌ی ما برای فانی بودن نمی‌شود؟ فانی بودن ممکن است چنان با زندگی آمیخته باشد که اگر آن را از ما بگیرند دیگر نتوانیم انسان باشیم.

جهانی بدون مرگ شبیه چیست؟ چون تجربه‌ای از جاودانگی نداریم فقط می‌توانیم آن را تصور کنیم. نخست آنکه، اگر فقط تولد بود و مرگی نبود، جهان به سرعت غیرقابل‌سکونت و زندگی می‌شد. مردم

1. Seneca (trans. R.M. Gummere). “On Taking One’s Own Life.” In Epistulae Morales II (Cambridge: Harvard University Press, 1953), p. 175.
2. Boswell, James, and John Wain. The Journals of James Boswell, 1762-1795. New Haven: Yale University Press, 1991, 249.

مجبور می‌شدند که تولید مثل را متوقف کنند و جهان جایی کهنه و فاقد تازگی و عاری از پویایی می‌شد.
ما در یک زندگی طولانی یا حتی زندگی جاودانه چه می‌کردیم. می‌توانستیم چند شغل یا چند همسر داشته باشیم، و علایق بیشتری را دنبال کنیم، به طور خلاصه، از هر چیز مقداری بیشتر. ولی زمانِ بیشتر شبیه زمانِ بی‌انتها نیست. آیا هیچ فعالیتی هست که بتوانیم انجام آن را نه برای مدتی طولانی بلکه برای مدتی بی‌انتها تصور کنیم؟ آیا اگر بتوانیم تا ابد زندگی کنیم تمام علاقه‌مان را به زندگی از دست نمی‌دهیم؟ «میلیون‌ها نفر مشتاقانه جاودانگی را می‌جویند در حالی که نمی‌دانند در یک بعد از ظهر بارانی با خود چه کنند.»[1]
چنانچه زمان بی‌انتها باشد در انجام هیچ‌چیز جبری نیست. اگر زمانی بی‌پایان در اختیار ما باشد فکر اتلاف وقت بی‌معنی می‌شود. محدود بودن زمان ما، اینکه روزهای ما شمارش می‌شوند انگیزه‌ی نهایی فعالیت کردن است. این همان داستان قدیمیِ کسی است که شش ماه به او فرصت زندگی می‌دهند و او ناگهان سعی می‌کند که یک عمر زندگی را در زمانی که برایش مانده فشرده کند. مرگ اجبار و الزام می‌آفریند.
خورخه لوئیس بورخس جاودانگی را در داستان کوتاهش «نامیرایی» تصور می‌کند، که در آن افسری از ارتش رُم در جستجوی رودی است که آبش جاودانگی می‌بخشد. او آن رود و در ساحل دوردست‌اش شهر نامیرایان را پیدا می‌کند. در طرف مقابل ساکنین برهنه و چروکیده که در گودال‌های کم‌عمقِ شنی لم داده‌اند، وجود دارند که به گوشت مار

1. Ertz, Susan. Anger in the Sky. New York, London, Harper & brothers [c1943].

بسنده کرده و بی‌توجه به همه چیز نه کاری انجام می‌دهند و نه چیزی می‌خواهند.

او از آب رودخانه می‌نوشد و جاودانه می‌شود. قرن‌ها می‌گذرد. سرانجام آن نامیرایان پس از گذشت ده قرن تصمیم می‌گیرند پراکنده شوند و رودی را بیابند که آبش میرایی آنها را باز گرداند. بورخس «تصویر طعنه‌آمیز آینه‌واری از داستان **هبوط** ارائه می‌دهد که در آن نوع انسان از سرزمین جاودانه‌ی شادمانه‌اش به سرزمینِ درد و مرگ تبعید می‌شود. نامیرایان برای یافتن رود مرگ به راه می‌افتند رودی که آنها را از بار و سنگینی جاودانگی می‌رهاند و دوباره زندگی آنها را از طریق فانی کردن ایشان معنادار می‌کند.»[1] بورخس به این نتیجه می‌رسد که «مرگ...انسان را ارزشمند می‌کند...هر عملی که او انجام می‌دهد ممکن است آخرین کار او باشد... در میان فناپذیران ارج هرچیزی ارج چیزی است جبران‌ناپذیر و پرمخاطره.»[2]

برنارد ویلیامز در مقاله‌ی مشهور خود، **مورد ماکروپولوس**، استدلال می‌کند که خوب است ما جاودانه نیستیم زیرا زندگیِ بدون مرگ بی‌معنی است. زندگی با در اختیار داشتن زمانِ نامحدودِ خسته‌کننده تحمل‌ناپذیر می‌شود. (البته به عقیده‌ی بسیاری، زندگی‌ای که به مرگ منتهی می‌شود فاقد معناست، اینکه بدون وعده‌ی جاودانگی در زندگیِ پس از مرگ، زندگی چیز عبثی خواهد بود.)

وقتی ویلیامز می‌نویسد که میرایی خوب است، نمی‌گوید که نباید از مرگ ترسید. «ممکن است درست باشد...که مرگ...به زندگی معنی

1. Stewart, Jon. “Borges on Immortality.” In Philosophy and Literature, Volume 17, Number 2, October 1993, 299.
2. Borges, Jorge Luis, James East Irby, André Maurois, and Donald A. Yates. Labyrinths: Selected Stories & Other Writings. New York: New Directions Pub. Corp, 1962, 155.

داده است و اینکه مرگ چیزی است که باید از آن ترسید.»[1] مردن وقتی که مرگ، برای مثال، رنج بزرگی را به پایان می‌رساند خوب است، و خوب است که زندگی ما بیش از حد طولانی نیست، ولی مرگ وقتی خیلی زود فرا می‌رسد بد است چون تمام توانایی‌های نهفته‌ی یک زندگی را از میان می‌برد.

ارزش میرایی

از نظر لئون کاس، متخصص اخلاق زیست‌شناسی، برخی فضایل مهم از میرایی ما نشئت می‌گیرند. «آیا زندگی بدون محدودیت‌های میرایی می‌تواند مهم و پر معنی باشد؟ آیا محدودیتِ فرصتِ ما بستری مناسب برای جدی گرفتنِ زندگی و با شور و شوق سپری کردن آن نیست؟»[2] اگر آن‌چه برای ما مهم‌ترین چیز است از میرایی و پایان‌پذیریِ ما جداشدنی نباشد چه؟ اگر جاودانه بودیم چگونه می‌توانستیم شجاع و شرافتمند باشیم یا هر فضیلت دیگری را داشته باشیم که خطر و تهدید مرگ را در پی دارد؟ خدایان هومری، که تا ابد جوان و زیبا هستند، زندگی پوچ و بی‌مایه‌ای را می‌گذرانند.

اودیسیوس در سفر بازگشت به شهرش توسط کالیپسوی زیبا و همیشه جوان دربند می‌افتد. او پیشنهاد زندگی جاودانه‌ی این الهه را در قبال ماندن با او رد می‌کند، تنها می‌خواهد که نزد همسرِ میرا و فناپذیر خود پنه‌لوپه باز گردد. همانطور که مارتا نوسبام متذکر می‌شود، «او زندگیِ انسانی را انتخاب می‌کند، و ازدواج با زنی که...پیر

1. Williams, Bernard. “The Makropulos case: reflections on the tedium of immortality.” In The Metaphysics of death / edited, with an introduction, by John Martin Fischer. 73.
2. Kass, Leon. Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs. New York: Free Press, 1985, 309.

می‌شود و خواهد مرد...او نه فقط خطر و سختی را برمی‌گزیند بلکه حتمی بودنِ مرگ را نیز...»[1]

پذیرش میرایی ما

اپیکور استدلال می‌کند که «فهم درست اینکه مرگ برای ما وجود خارجی ندارد میرایی زندگی را فرح‌بخش می‌کند، نه از آن رو که دامنه‌ی نامحدودی از زمان را به آن می‌افزاید بلکه چون شوق بسیار به جاودانگی را از میان می‌برد.»[2] حرف من این است که تمایل شدیدمان به جاودانگی را چه بسا از دست بدهیم یا کم کنیم اما نه با از میان بردن ترس از مرگ، حتی اگر ممکن باشد بلکه با فهم اینکه جاودانگی به خستگی و بیزاری و بی‌معنایی ژرف منتهی می‌شود. ما همچنان از مرگ نفرت داریم و از آن می‌هراسیم ولی چنین فهمی ما را برای پذیرش وضعیت میرایی خود آماده می‌کند و به طبع کمتر این زندگی را باطل می‌دانیم یا در جستجوی راهی برای فرار از آن می‌گردیم.

از نظر صاحب مزامیر، با پذیرش میرایی خود راهی به سوی حکمت انتخاب کرده‌ایم. «ما را تعلیم ده تا ایام خود را بشماریم تا جوهر حکمت را به دست آوریم.»[3] یا به زبان مونتنی، «کل حکمت و حجتی

1. Nussbaum, Martha Craven. “Transcending Humanity.” Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature. New York: Oxford University Press, 1990, 365.
2. Epicurus, Letter to Menoeceus from Epicurus, The Extant Remains, translated by Cyril Bailey (Oxford: The Clarendon Press, 1926). 124b 1-3.
3. Ps. 90:12 ESV (English Standard Version).

که در جهان است در نهایت در این خلاصه می‌شود که به ما بیاموزد از مردن نهراسیم.»[1]

1. Montaigne, Michel de, and M. A. Screech. “To Philosophize Is to Learn How to Die.” In The Essays of Michel de Montaigne. London: Allen Lane, 1991, 89.

توجه می‌کنم، پس هستم

کارولین دایسی جنینگز[۱]
برگردان: افسانه دادگر

شما دارای فکر، احساس و میل یا خواست هستید. گذشته‌ی خود را به یاد می‌آورید و آینده‌ی خود را تخیل و تصور می‌کنید. گاه تلاش فوق‌العاده‌ای می‌کنید، و گاه خرسندید که فقط آسوده باشید و استراحت کنید. همه‌ی این چیزها راجع به شما درست است. اما آیا شما وجود دارید؟ آیا حس شما از خود (self) وهم است، یا چیزی در جهان وجود دارد که می‌توان به آن اشاره کرد و گفت: «آه، بله - **آن شما**ید»؟ اگر با علم معاصر درباره‌ی ذهن آشنا باشید، احتمالاً می‌دانید که مفهوم خودِ ذاتی یا حقیقی یا خود به مثابه‌ی یک جوهر، جدا از تجربه‌ی محض خود (self)، محبوبیتی ندارد. اما این موضع ناموجه است. پژوهش درباره‌ی توجه به خودی فراسوی تجربه، با نیروها و ویژگی‌های خاص خودش، اشاره دارد.

---

۱. کارولین دایسی جنینگز استادیار فلسفه و علوم شناختی در دانشگاه کالیفرنیا در مِرسِد است. آن‌چه خواندید برگردان این نوشته با عنوان اصلیِ زیر است:
Carolyn Dicey Jenings, 'I attend, therefore I am', *Aeon*, 10 July 2017.

خُب توجه چیست؟ توجه چیزی است که برای تحت‌الشعاع قرار دادن اصوات و مناظر مزاحم و حواس‌پرت‌کننده از آن استفاده می‌کنید تا بتوانید فکر خود را بر امور لازم متمرکز کنید. در همین لحظه شما توجه خود را برای خواندن این مطلب به کار می‌برید. توجه چیزی است که می‌توانید آن را کنترل و حفظ کنید اما در عین حال قویاً تحت تأثیر جهان دور و برِ شما، که شما را تشویق می‌کند تا فکر خود را بر محرک‌های تازه و متفاوتی متمرکز کنید، قرار می‌گیرد. گاه تشویق شدن به تغییر کانون توجه می‌تواند خوب باشد - برای مثال، خوب است که وقتی دوچرخه‌ای با سرعت زیاد در پیاده‌رو به سمت شما می‌آید نگاه خود را از روی تلفن همراه‌تان بردارید تا دوچرخه را ببینید. اما ترغیب شما به این کار می‌تواند در عین حال مانع شود که کار خود را تمام کنید، مثلاً هنگامی که در چرخه‌ی کلیک کردن‌های بی‌فکر و پوچ گرفتار شده‌اید. ممکن است نیروی توجه خود را چیزی تصور کنید که برای کنترل کانون توجه‌تان به کار می‌برید تا شما را از شرّ مزاحم‌ها خلاص کند و توجه‌تان را به طرف کانون مطلوب‌تان جلب کند.

همین نیروی توجه - آن‌چه در زندگی روزمره به کار می‌برید تا حواس خود را مشغول کاری نگه دارید - آن چیزی است که در لحظات تضاد به نحوی کلی‌تر به شما کمک می‌کند - لحظاتی که میان دو گزینه (یا بیشتر) گیر افتاده‌اید، دو گزینه‌ای که هر دو برای شما خوشایند است، و مانده‌اید که کدام را برگزینید. رابرت کِین فیلسوف شیوه‌ای برای سخن گفتن از این لحظات تعیین‌کننده‌ی زندگی دارد: آن‌ها «اعمال خودشکل‌دهنده» (self-forming actions) هستند. تصور کین این است که وقتی خود را حقیقی‌تر از همیشه بیان می‌کنیم که خواست‌مان تقسیم می‌شود. در چنین لحظاتی، می‌توانیم

یکی از دو راه را برویم ولی یک راه را می‌رویم، و با انجام این کار کمک می‌کنیم تا خصیصه‌ای از خودمان را جا بیندازیم - خصیصه‌ای که با مسیر انتخاب‌شده هم‌سوست.
تصور کنید که در جست‌وجوی کار و شغل دو پیشنهاد کار دریافت می‌کنید، که فقط یکی از آن دو در حوزه‌ی کاریِ کنونیِ شماست. کاری که در حوزه‌ی شماست ایمنی و شرایط مناسبی دارد اما حس می‌کنید که به کاری که حوزه‌ی جدیدی دارد علاقه‌ی بیشتری دارید. کار در حوزه‌ی جدید ریسک بیشتری دارد، تضمین کمتر و شرایط پرچالش‌تری دارد اما امیدوارید که در آینده به فرصت‌های بهتری بینجامد. چه باید کرد؟
از نظر کین، تلاش برای انتخاب میان این دو نیمه‌ی خودتان - نیمه‌ای که به امنیت مربوط است و نیمه‌ای که میل به تغییر دارد - تضادی را در مغز ایجاد می‌کند که فقط به وسیله‌ی ترکیبی از عدم‌قطعیت کوآنتومی (در سطح ذرات) و تقویت آشوب ممکن است حل شود. در حالی که این امر ممکن است بر حسب ظاهر ناموجه و غیرقابل‌قبول به نظر رسد، سازوکار پیشنهادی کِین بشتوانه‌ای از شواهد دارد. نتیجه‌ی آن عملی خودشکل‌دهنده از دو حیث است. ما با گذاشتن تلاش‌هایمان در پسِ هر یک از دو نتیجه‌ی متضاد و به زور برطرف کردن آن، برای شکل دادن به عمل مسئول‌ایم، نتیجه هر چه باشد. و نتیجه به ما کمک می‌کند تا آینده‌ی خود را بسازیم، از این حیث که یکی از دو انگیزش تاکنون متضاد را میسر می‌کند.هر چند کِین آشکارا ذکری از توجه نمی‌کند، روشن است که توجه جزئی اساسی از این تصویر است. هنگامی که با گزینه‌هایی متضاد مواجه‌ایم، به نوبت به آن‌ها توجه می‌کنیم. شما توجه خود را از امنیتی که یک شغل دارد به هیجانی که دیگری دارد

معطوف می‌کنید. گاه توجه کمک می‌کند تا نتیجه تعیین شود، مثل هنگامی که توجه خود را بیشتر به یکی از این دو، ایمنی یا هیجان، معطوف می‌کنیم. در دیگر اوقات توجه ما شرایطی را برای عدم‌قطعیت ایجاد می‌کند، مثل وقتی که با سعی بسیار هر دو گزینه را حفظ می‌کنیم. در هر یک از دو حالت، توجه نقشی تعیین‌کننده و اساسی ایفا می‌کند.

آیا بدون تمام سعیِ این **توجه**، اعمال خودشکل‌دهنده باز هم روی می‌دهند؟ چه می‌شود اگر این دو گزینه - دو نیمه‌ی ما - صرفاً به تنهایی برای پیروزی رقابت می‌کردند؟ آیا ممکن است این، صرف‌نظر از اینکه این تضاد چگونه رفع شود، یک عمل خودشکل‌دهنده باشد؟ اجازه دهید این را، به پیروی از شعر رابرت فراست «جاده‌ی ناپیموده» (۱۹۱۶)، **نگرانی فراستی** (Frostian Concern) بنامیم. در این شعر، فراست در جنگلی با دو راه که «در واقع تقریباً یکی» به نظر می‌رسند روبه‌رو می‌شود، و یکی را برای رفتن برمی‌گزیند، در حالی که پیش‌بینی می‌کند که در آینده خواهد گفت:

دو جاده در جنگلی از هم دور می‌شدند، و من
آن راهی را در پیش گرفتم که کمتر کسی از آن می‌رفت،
و تمام تفاوت همین بود.

نگرانیِ فراستی این است که آن راه دیگر می‌توانست درست به همان اندازه «همه‌ی آن تفاوت را ایجاد» کرده باشد. در آن مورد، خودِ (self) آینده‌ی فراست تفاوت دیگری را در آن راه‌ها برای موجه ساختن انتخابش به یاد می‌آورْد، و آن در داستان زندگی‌اش درهم‌تنیده‌شده می‌بود. از این منظر، همّ و غمِّ توجه برای شکل دادن به خود (self) لازم نیست - انتخاب‌های ما می‌تواند تماماً تعیین‌شده

باشد، یا تماماً تصادفی، و همچنان خودی با روایتی تبیین‌کننده شکل گیرد.

این اعتراض موجهی است، و متناسب با مسیری از استدلال است که امروزه در علم شناختی محبوب است: نه فقط چنین است که برای شکل گرفتنِ خود (self) نیازی به توجه نیست بلکه خودِ واقعی اصلاً وجود ندارد. تا آنجا که خود وجود دارد، صرفاً جزئی از داستانی است که به خودمان و دیگران می‌گوییم. همان‌طور که آنیل سِت، دانشمند عصب‌شناس، می‌گوید: «من (خودم) را پیش‌بینی می‌کنم، بنابراین هستم.» ما، موجودات زیست‌شناختی و دارای ذهن، مفهوم یک خودی (a self) را وضع می‌کنیم زیرا این بهترین شیوه‌ی تبیین کردن جنبه‌های خاصی از رفتارمان به خودمان و دیگران است. هنگامی که شما چیزی را اتفاق با ضربه‌ای می‌اندازید، چه بسا، مثلاً، بگویید: «من این کار را نکردم، تصادفی بود.» در چنین مواردی، داشتن مفهوم «من» مفید است تا بتوانید حرکت‌های ناخواسته‌ی بدن خود را از حرکت‌های آگاهانه‌ی بدن‌تان متمایز کنید. «من» این کار را کردم، بدنم آن کار را کرد.

به مجرد اینکه استفاده از این مفهوم را آغاز کردید، از وضع کردن یک خود کامل و تام‌وتمام، با ترجیحات و تمایلات، خیلی دور نیستید. اما این بدین معنی نیست که واقعاً چیزی ذاتی و جوهری وجود دارد که تمام این رویدادها را توجیه می‌کند - کافی است که در هر مورد نیتی، هدفی، وجود داشته باشد، و بتوانید تشخیص دهید و اظهار کنید که کدام رفتارها با آن هدف مرتبط است، بی‌آنکه خاستگاهی بعدی برای این اهداف و رفتارها وجود داشته باشد. شاید «من این کار را نکردم، تصادفی بود» فقط صورت کوتاه‌شده‌ای برای

این است: «نیتی یا عمدی برای انجام دادن آن کار وجود نداشته است، آن تصادف بود.»
به دنبال چنین ملاحظاتی، دانیل دِنِت فیلسوف چنین مطرح می‌کند که خود صرفاً «مرکز جاذبه‌ی روایی» (centre of narrative gravity) است - درست همان‌طور که مرکز جاذبه در شیئی فیزیکی جزیی از آن شیء نیست بلکه مفهومی سودمند است که آن را به کار می‌بریم تا رابطه‌ی میان آن شیء و محیطش را بفهمیم، مرکز جاذبه‌ی روایی در وجود ما نیز جزئی از بدن ما، روحی درون وجود ما، نیست بلکه مفهومی سودمند است که آن را به کار می‌بریم تا از رابطه‌ی میان بدن‌مان، که با اهداف و نیات خودش کامل می‌شود، و محیط‌مان سردرآوریم. بنابراین، شما، **شما**، نوعی ساخت هستید، البته ساختی سودمند. نظر دنت درباره‌ی خود (self) کمابیش بدین نحو پیش می‌رود.
و فقط دنت نیست که چنین می‌گوید. این تصور که خودی ذاتی و جوهری وجود دارد کهنه و از مُد افتاده است. هنگامی که دانشمندان علوم شناختی می‌خواهند توجیهی تجربی از خود ارائه دهند، آن فقط توجیهی از **حس** ما از خود است - این‌که چرا تصور می‌کنیم خودی داریم. آن‌چه نمی‌یابیم توجیهی از خود (self) با نیروهای مستقل است، که مسئول هدایتِ توجه و برطرف کردن تضادهای اراده باشد.
دلایل بسیاری برای این امر وجود دارد. یکی این است که بسیاری از دانشمندان تصور می‌کنند که شواهدی وجود دارد که حامی این امر به حساب می‌آید که تجربه‌ی ما در کل پدیداری فرعی است - چیزی است که بر مغز ما تأثیری ندارد بلکه تحت تأثیر آن است. از این منظر، هنگامی که، برای مثال، تصمیم‌گیری سختی را تجربه می‌کنید

آن تصمیم پیشاپیش توسط مغز شما گرفته شده است، و تجربه‌ی ما سایه‌ای محض از آن تصمیم است. بنابراین، برای همان موقعیت‌هایی که فکر می‌کنیم خود (self) در آنها بیشترین فعالیت را دارد - در اخذ تصمیمات دشوار - همه‌چیز در واقع از پیش توسط مغز انجام می‌شود.

در حمایت از این دیدگاه، معمولاً به آزمایشات مغز بنیامین لیبّت در دهه‌ی ۱۹۸۰ استناد می‌کنند، یا به کتاب دانیل وِگنِر به نام «**توهم اراده‌ی آگاه**» (۲۰۰۲). با این همه، این یافته‌ها نشان نمی‌دهند که تجربه‌ی ما پدیداری فرعی است.

آزمایش‌های لیبت نشان می‌دهند که می‌توانیم انتخاب شرکت‌کننده را برای خم کردن مچ یا انگشتش در زمانی خاص از طریق کنترل مغزی پیش‌بینی کنیم، پیش از آنکه شرکت‌کننده ادعا کند که چنین انتخابی کرده است. اما لیبت و دیگران متوجه شده‌اند که شرکت‌کننده قادر است فکرش را حتی پس از آنکه پیش‌بینی انجام گرفت تغییر دهد، که در این مورد هیچ چیزی خم نمی‌شود. بنابراین، معقول نیست که تصور کنیم پیش‌بینی ما مبتنی بر تصمیمی نهایی است که توسط مغز انجام می‌گیرد و خارج از کنترل شرکت‌کننده است. (اینکه انتخاب زمانی که در آن مچ یا انگشت‌مان را خم می‌کنیم به حد کافی مشابه نوعی تصمیم‌گیری دشوار هست یا نه مسئله‌ی دیگری است.)

کتاب وگنر فقط نشان می‌دهد که شرکت‌کنندگان در معرض خطاها یا توهمات اراده‌اند. برای مثال، در جلسه‌ی احضار ارواح که از صفحه‌ی حروف و اعداد استفاده می‌شود شرکت‌کنندگان گاه نفوذشان را بر آن ابزار بیش از حد تصور می‌کنند، در حالی که در واقع آن ابزار توسط شخص دیگری حرکت داده می‌شود. اما نشان

دادن توهمات یا خطاهای اراده به معنای نشان دادن غیبت یا عدم وجود اراده نیست. این را با خطای ادراکی ماه مقایسه کنید: ماه را وقتی که در افق است بسیار بزرگ‌تر تصور می‌کنیم تا وقتی که دورتر در آسمان شب است - اما چنین نتیجه نمی‌گیریم که ماه وجود ندارد صرفاً به این علت که اندازه‌اش را در موارد خاصی بیش از حد تخمین می‌زنیم.

پس چرا چنین است؟

خاستگاه نهایی این گرایش نوعی جهان‌بینی کهنه و از مُدافتاده است. اکثر افراد بر آن‌اند که قدرت پیش‌بینیِ علم جهانی را فاش می‌سازد که می‌تواند توسط قوانین درک شود. هنگامی که در پیش‌بینی اشتباه می‌کنیم، علتش این است که هنوز قانون درست را کشف نکرده‌ایم. جهان‌بینی کهنه و از مُدافتاده می‌گوید که این قوانین باید به قلمرو فیزیک ذرات امتیاز ویژه‌ای دهد، به طوری که تمام رویدادهای رخ داده در سطح کلان - سطحی که جهان را در آن تجربه می‌کنیم - به نحوی مطلوب از طریق رویدادهایی در سطح ذرات توضیح داده شود. از این منظر، حتی اگر نتوانیم توجیهی از تجربه‌ی آگاهانه‌ی خود بر حسب الکترون‌ها ارائه دهیم، تجربه‌ی ما به ناچار محدود و منحصر به حرکت الکترون‌ها می‌شود.

علاوه بر این، فعالیت در سطح ذرات نهایتاً جبری است: حرکت الکترون‌ها که تجربه‌ی آگاهانه‌ی ما را درست در لحظه‌ی حال توضیح می‌دهد با بررسی حرکت الکترون‌ها در لحظه‌ای پیش معلوم می‌شود، و حرکت الکترون‌های لحظه‌ای پیش با بررسی حرکت الکترون‌های لحظه‌ای پیش‌تر و همین‌طور ... تا برسد به حرکت الکترون‌ها در آغاز کیهان. هیچ دلیلی برای عدمِ قطعیت در این منظر، و نیز برای اثرات مقیاس وجود ندارد. جایی برای خودمداری یا اراده‌ی آزاد (یا،

دست‌کم، نوعی طرز فکر درباره‌ی اراده‌ی آزاد) وجود ندارد زیرا تمام رویدادهای فیزیکیِ ذره‌ای توسط رویدادهای فیزیکیِ ذره‌ایِ پیش‌تر از آن تعیین شده‌اند.

با وجود این، اکنون جهان‌بینی دیگری در حال ظهور است که بر پویاییِ غیرخطی و سیستم‌های پیچیده تأکید می‌کند. اهمیت این جهان‌بینی این است که فرض‌های تقلیل‌گرایی و جبرگرایی در سطح ذرات را به کناری می‌نهد. به همین منوال، دانشمندان عصب‌شناس این بحث را آغاز کرده‌اند که نیروی علّی مغز را نمی‌توان به فعالیت مغز در مقیاس کوچک تقلیل داد. این امر مجالی برای ظهور خودِ (self) ذاتی و جوهری فراهم می‌کند، با نیروها و ویژگی‌های خاص خودش، جدا از نیروها و ویژگی‌های خاص تک‌تک عصب‌ها یا مجموعه‌های عصب‌ها. (توجه داشته باشید که این امر که آیا این حقیقتاً نیرویی علّی است یا نیروی دیگری، از قبیل آن‌چه کارل گیلِت فیلسوف تعیّن کلان‌کاربرد - machretic determination - می‌نامد، پرسشی پیچیده است که در اینجا به آن پاسخ نخواهم داد.) بنابراین، خودِ ذاتی و جوهری چیست؟ بدیهی است که برای خودی ذاتی بودن باید ویژگی‌هایی قابل‌شناسایی، جدا از دیگران، داشت - منظور از خود، درست چنین چیزی است. اما این ویژگی‌های قابل شناسایی چیست‌اند؟ نظر رایج این است که خود را همان بدن تصور کنیم زیرا بدن شخص (چنان که انتظار می‌رود) جدا از بدن‌های دیگر است. اما این تصور به مثابه‌ی توجیهی کامل از خود به کار نمی‌آید زیرا بسیاری از رفتارهای بدنی به خود (self) تعلق ندارد (برای مثال، تصادف‌ها و واکنش‌های غیرارادی). در چنین مواردی، **نیت** (intention) برای شناسایی نقشِ خود به کار می‌رود. بنابراین، توجیه بهتری از خود آن را بر حسب نیاتش - علایق، اهداف، امیال

و نیازهایش - تعریف می‌کند. این نیات برای خود دارای اهمیت کانونی‌اند.
تا اینجا، دنت احتمالاً سرش را به علامت موافقت تکان می‌دهد - ما همه مسلماً علایق، اهداف، امیال و نیازهایی داریم. جزء بحث‌انگیز و موردمناقشه این است: به نظر من، مجموعه‌ی علایق، اهداف، امیال و نیازهای ما شأنی دارد مستقل از هم شالوده‌های میکروفیزیکی‌اش و هم گذشته‌ی میکروفیزیکی‌اش. این ایده از مشاهده‌ی رفتار انسانی نشئت می‌گیرد. تقریباً هر کسی تجربه‌ی سخن گفتن با کسی را که واکنش نشان می‌دهد اما «واقعاً گوش نمی‌کند» دارد. ما به آسانی رفتاری را که خودبه‌خودی است، مثل واکنش گفتاری بازتابی، از رفتاری که کنترل می‌شود تمیز می‌دهیم. تفاوت میان این شکل‌های رفتار آن است که رفتار کنترل‌شده طیف وسیع‌تری از علایق را به حساب می‌آورد. بنابراین، تفاوتی وجود دارد میان مجموعه‌ی صرف علایق، که یکی از آنها در هر زمان واحدی بارز و غالب است، و مجموعه‌ای از علایق که به نحو انعطاف‌پذیری تعیین می‌کند که کدام علاقه بارز و غالب است. در مورد آخر، ذاتی یا جوهری حضور دارد که در مورد قبلی حضور ندارد - مجموعه‌ی کامل علایق.
این فهم از خود (self) می‌تواند توجیهی برای فرایند توجه فراهم کند. همان‌طور که پیشتر گفتم، توجه هم از طریق کاری که اکنون مشغول انجام آن هستید و هم به وسیله‌ی محرک‌های جدیدی که چه بسا ظاهر شوند شکل می‌گیرد. «توجه بالا-پایین» حاکی از توانایی شما برای هدایت کردن و حفظ کانون توجه بر طبق اهداف و علایق کنونی‌تان است، در حالی که «توجه زیر-رو» کانون توجه شما را به محرک‌های جدید و متفاوت هدایت می‌کند. توجه بالا-پایینِ شما

ممکن است به شما کمک کند تا توجه خود را به این مقاله معطوف کنید، در حالی که توجه زیر-روی شما ممکن است شما را برانگیزد که توجه خود را به گفتگویی در نزدیکی‌تان معطوف کنید. در علوم شناختی، اینها فرایندهای مجزای در حال تعامل تلقی می‌شوند. بنابراین، چه چیزی توانایی شما را در برقراری تعادل میان این نیروها توجیه می‌کند؟ چگونه می‌توانید بر کار خود متمرکز بمانید و در برابر کشش محرک‌های جدید و مورد علاقه، از قبیل گفتگویی در نزدیکی‌تان، مقاومت ورزید. به نظر من، تعیین اینکه چه وقت بر کار فعلی خود متمرکز می‌مانید، و چه وقت کانون توجه خود را به محرکی جدید معطوف می‌کنید در صورتی به بهترین نحو تبیین می‌شود که با خودی ذاتی هدایت شود. علت آن است که خودِ ذاتی بیش از هدایت کار فعلی، موجب وحدت کلِ مجموعه‌ی کاملِ علایق اندام واره است. بنابراین، خودِ ذاتی به بهترین وجه قادر خواهد بود که کار فعلی را با دیگر علایق بالقوه تعادل و توازن بخشد.

به این علت است که، به جای آنکه تصور کنیم رفتارمان را علایق‌مان تعیین کرده است، و علایق‌مان را آمیزه‌ای از ژن‌ها و محیط تعیین کرده است، من آن را این گونه می‌بینم: رفتار ما را خود (self) تعیین می‌کند، یا کل مجموعه‌ی کامل علایقی که با هم عمل می‌کنند، بی‌آنکه این مجموعه را تک‌تک علایق ما یا مجموعِ صرفِ تک‌تکِ آن علایق تعیین کند. به عبارت دیگر، فقط عشق شما به غذای ژاپنی، شعر یا گل سوسن نیست که شما را یک خود (self) می‌کند - مجموع این علایق و دیگر علایق، که همه در حال عمل با یکدیگر برای هدایت رفتار شماست، شما را یک خود (self) می‌کند.

به طور خاص باید گفت مجموعه‌ای از علایق در لحظه‌ای تبدیل به نوعی خودِ ذاتی می‌شود که کنترل علایق تشکیل‌دهنده‌اش را به دست

گیرد. نیاز به چنین کنترلی از محدودیت‌هایی می‌آید که مجموعه با آنها مواجه می‌شود و اجزای تشکیل‌دهنده‌اش با آنها مواجه نمی‌شوند - رقابت برای منابعی که در میان اجزای تشکیل‌دهنده مشترک‌اند. راه‌حل این رقابت توجه است. بنابراین، از نظر من، خود (self) با نخستین عملِ توجه، یا نخستین باری که توجه یک علاقه را بر دیگری ترجیح بدهد، به عرصه‌ی هستی می‌آید. این وضعیت زمانی روی خواهد داد که علایق متنوعی داشته باشیم که دو تا یا تعداد بیشتری از آنها در تضاد باشند. در همان لحظه‌ای که توجه چنین تضادی را برطرف کند، خود (self) متولد می‌شود.

لازم نیست این منظر از خودِ ذاتی به دام «مغلطه‌ی کوتوله یا سیر قهقرایی» بیفتد، که در آن ما برای تبیین پدیده‌ای در آغاز کوتوله‌ای را معرفی می‌کنیم، و سپس باید این را نیز با معرفی کوتوله‌ی جدیدی تبیین کنیم، و همینطور. بلکه، فهم من از خودی ذاتی همانا پدیدار **نوظهوری** است که از حیث فیزیکی تحقق‌یافته است - آن از اجزایی ساخته می‌شود اما خاصیتی دارد که فراتر از جمع اجزایش است، از این حیث که تا حدی قدرت یا کنترل بر اجزایش دارد. این قدرت چه بسا صرفاً افزایش نفوذ بعضی از اجزا (مثلاً اهداف یا علایق) به بهای بقیه، برای مطابقت با نیازها و ظرفیت‌های کل، باشد.

به علاوه، این خودِ ذاتی می‌تواند وجود داشته باشد حتی اگر **تجربه‌ی** ما از خود (self) یک ساخت باشد. چه بسا نتوانیم بی‌واسطه خودِ ذاتی را تجربه کنیم، همان‌طور که جس پرینز فیلسوف می‌گوید. در این صورت، تجربه‌ی ما از خود (self) می‌تواند عملاً مدلی از خود (self) باشد که ما بر مبنای آن‌چه به عنوان نقش آن مطرح می‌کنیم، ساخته‌ایم. مایکل گراتسیانو، دانشمند عصب‌شناس، می‌گوید که تمام تجربه‌های ما وابسته به مدلی در مغز است. در این صورت،

انتظار داریم که تجربه‌ی ما از خود (self) وابسته به چنان مدلی باشد، حتی اگر خود (self) بیش از مدلی محض باشد. و، مثل تمام مدل‌ها، تجربه‌ی ما از خود (self) چه بسا گاه اشتباه کند، و به توهمات یا خطاهای کنترلی که وگنر و دیگران تشخیص داده‌اند بینجامد. (تبیین دیگر این خطاها آن است که از خطاهایی در داوری، و نه تجربه، نشئت می‌گیرند. به عبارتی، مقصر شاید توانایی ما در توضیح دادن دقیق تجربه‌ی خاص خودمان، و نه خودِ تجربه‌ی ما، باشد.)

مهم این‌که، این منظر از خود (self) یک جنبه از اعمال خودشکل‌دهنده را که با خودهای صرفاً ساخته‌شده تبیین‌نشده باقی می‌ماند توجیه می‌کند. به یاد بیاورید که اعمال خودشکل‌دهنده هم به وسیله‌ی خود (self) شکل می‌گیرند و هم به خود (self) شکل می‌دهند. نگرانیِ فراستی به ما امکان می‌دهد که بفهمیم چگونه عاملان بعداً اعمال‌شان را برای خودشان از طریق ساختن روایتی تبیین می‌کنند، و چگونه خود (self) می‌تواند چیزی بیش از مرکز آن روایت نباشد. بنابراین، این امر نشان می‌دهد که چگونه اعمال خودشکل‌دهنده می‌توانند سرانجام «خود» را بدون وجود خودی ذاتی شکل دهند. اما این منظر از خود (self) این ادعای کِین را توجیه نمی‌کند که خود (self) است که این تضاد را در وهله‌ی اول از طریق تلاش موجب می‌شود - از نظر کِین، خود (self) از طریق توجه کردنِ با زحمت و تلاش به دو گزینه‌ی متضاد در زمان واحد است که فضایی برای عدم‌تعیّن فراهم می‌کند. ممکن است این خطا باشد که توجه ما در چنین موضوعاتی (دست‌کم تا حدی) بسته به ماست، بلکه ما گزینه‌ی دیگری، به تصور من گزینه‌ی بهتری، داریم: این خطا

نیست زیرا توجه توسط خودی ذاتی (دست‌کم تا حدی) کنترل می‌شود.
بااین‌همه، دیدگاه من ملزم به ایده‌ی کِین نیست که می‌گوید خود فقط در صورتی وجود دارد که در این اعمال خودشکل‌دهنده‌ی نامتعیّن سهمی داشته باشد. در تصویر من، که چه بسا به تصویر تیموتی اوکانر فیلسوف نزدیک‌تر باشد، خود (self) در لحظه‌ای خلق می‌شود که توجه برای بار نخست فعال شود، صرف‌نظر از اینکه آن لحظه از رهگذر فرایندهای متعیّن یا نامتعیّن پدید آمده باشد. آن‌چه فضایی برای خود (self) فراهم می‌آورد عدم‌قطعیت نیست. بلکه، خود (self) شأنی دارد مستقل از ذرات میکروفیزیکی، هم در گذشته و هم در حال، زیرا جوهری یا هستی نوظهوری است که دارای نیروهایی فراتر از اجزایش است، و بنابراین، نمی‌توان آن را به آن اجزاء تقلیل داد. علاوه بر این، خود (self) دارای شأنی است مستقل از دیگر اشیای در سطح کلان زیرا وابسته به گروه‌بندی ذرات میکروفیزیکیِ از حیث فیزیکی به‌هم‌پیوسته و مربوط است، و آن گروه‌بندی منحصر به آن موجود زنده است.
من با تفکر درباره‌ی رفتار گله‌ای به این دیدگاه رسیدم - که توجه به سبب تعامل میان علایق ما و خاستگاه‌هایی که آن علایق به مثابه‌ی یک کل دارند. به عبارتی، تعامل میان علایق، اهداف، امیال و نیازهای ما بسیار شبیه به پرندگانی است که در یک دسته با هم تعامل دارند. با وجود این، پرندگان با محیط مشترک میان آن دسته هم (مثل وزش تند باد)، که محدودیت‌های خاصی را برای آن دسته به مثابه‌ی یک کل فراهم می‌کند، تعامل دارند. تعاملات گله با محیطش می‌تواند الگوهای زیبایی بیافریند، که آنان که به این نوع پرواز دسته‌جمعی پرندگان ناظرند آن را «مورموریشن»

(murmurations) [صدای ریز گله‌ی پرندگان که شکلی را در حال پرواز در آسمان می‌سازند] می‌نامند. به همین قیاس، تعامل میان علایق ما و منشأ مشترک این علایق می‌تواند به الگوهای واقعیِ مشهود بینجامد. این الگوها ارتقای برخی از علایق را به بهای علایق دیگر نشان می‌دهند. یعنی، علایق ما، به مثابه‌ی یک گروه، به تغییراتی در علایق ما، به مثابه‌ی اعضای آن گروه، می‌انجامد.

این همه در مغز چگونه ممکن است عمل کند؟ یک احتمال این است که متکی بر پدیداری بسیار مشابه انطباق مترونوم‌هاست. اگر چند مترونوم را روی میزی بگذارید، و آنها را در جاهای مختلف میز به کار بیندازید، نهایتاً آن‌ها با هم منطبق می‌شوند. علتش این است که مترونوم‌ها همه روی یک میز واحد قرار دارند، که نوسانات مختلف در آن بر هم اضافه می‌شوند (به عبارتی، نیروهایی که در جهات متضادند یکدیگر را خنثی می‌کنند، برخلاف نیروهایی که در یک جهت واحدند و بر هم اضافه می‌شوند)، و این روی‌هم‌رفته به فشاری کلی در جهتی خاص در زمانی خاص می‌انجامد. برای عصب‌ها، این ممکن است یک میدان الکترومغناطیسی مشترک باشد، که، به جای میزی مشترک که انطباق را میسر می‌سازد، به پرده‌های مغزی و جمجمه متصل است. در این مورد، میدان الکترومغناطیسی خاستگاهی است که در میان عصب‌ها مشترک است، و الگوهای انطباق درون آن میدان بازتاب تقسیم این خاستگاه برمبنای کل مجموعه‌ی عصب‌هاست.

این فقط یک روایت «چگونه چنین چیزی ممکن است» از خودِ ذاتی است، و در طول زمان ممکن است معلوم شود که با تعقل یا با شواهد تجربی نمی‌خواند. بااین‌همه، در حال حاضر، هیچ دلیل یا شاهدی نمی‌یابم که مخالف این روایت را بگوید. علاوه بر این،

خودی ذاتی، آن‌گونه که در اینجا شرح داده شد، کمک می‌کند تا از ویژگی‌های خاص توجه، که در فوق به آن پرداختیم، سردرآوریم. از این رو، دلیلی نمی‌بینم که وجود خود ذاتی را رد کنم.
اما توجه داشته باشید که، در تصویر من، خود (self) فقط همان‌قدر قدرتمند است که نیروهای توجه آن. هر چند این ممکن است برای برخی تصوری آزاردهنده باشد اما به نظر من مرجح بر از دست دادن خود (self) به طور کلی است. و اکنون، به گفته‌ی گِلِن استراسون، نوبت حرکت شماست ...

حضور زنده

گئورگ زیمل[1]
برگردان از آلمانی: شهناز مسمی‌پرست

... وقتی در مجاورت جسمانی یک انسان قرار می‌گیریم، نیز، وقتی وارد یک حلقه‌ی اجتماعی یا گردهم‌آیی می‌شویم، کم و بیش آگاهانه، حال و هوا و فضای کاملاً معینی را [در اطراف شخص] احساس می‌کنیم، یعنی پژواکِ حال و هوای یک زندگی، زندگی‌ای فراسوی مرزهای ملموسِ شخص زنده، را که بر فراز آن جاری است.*...

---

۱. قطعه‌ای از مقاله‌ی

Die historische Formung (1917)

گئورگ زیمل (۱۹۱۸-۱۸۵۸) یکی از اصیل‌ترین و خلاق‌ترین متفکران اوایل قرن بیستم در آلمان است. آثار او را اخیراً انتشارات زورکامپ آلمان در ۲۴ مجلد قطور گرد آورده است. بیشتر آثار او به صورت مقاله و در زمینه‌های فلسفی، زیبایی‌شناختی و جامعه‌شناختی است. از معروف‌ترین آثار او «فلسفه‌ی پول» است که به فارسی ترجمه و منتشر شده است: **فلسفه‌ی پول**، گئورگ زیمل، ترجمه‌ی شهناز مسمی‌پرست، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، چاپ سوم ۱۳۹۹

توضیح زیمل در زیرنویس:

* من - طبعاً بدون اینکه قابل اثبات باشد - اطمینان دارم که فرد آدمی، همان‌طور که پیشتر گفتم، آنجا که حس بینایی و بساواییِ ما مرزهای او را نشان می‌دهد پایان نمی‌یابد بلکه فراسوی این مرزها آن ساحتی قرار دارد که می‌توان آن را واقعی یا نوعی از فیضان پنداشت که وسعت و امتدادش با هیچ فرضیه‌ای قابل‌اثبات نیست، و دقیقاً همان‌قدر به *شخص* او تعلق دارد یا او را قوام می‌بخشد که ویژگی‌های مرئی و ملموس بدن به او تعلق دارد. شخص انسانی همان‌طور با این ساحت پیوند دارد که اشعه‌ی مادون قرمز و ماورای بنفش، که ما رؤیتشان نمی‌کنیم، با رنگ‌های طیف مربوط‌اند، بی‌آنکه از این بابت اثر و نفوذ آنها را بتوان انکار کرد. ما این اثر خاص را، که با متنوع‌ترین نشانه‌ها تحقق می‌یابد، در مجاورت جسمانیِ یک انسان احساس می‌کنیم ولی منشأ و علت موجه و کافی آن در جنبه‌های ظاهری او که از طریق «پنج حس» دریافتنی است یافت نمی‌شود. و من نمی‌توانم این ساحت خاص را به هیچ نحو دیگری توضیح بدهم مگر از طریق فرو رفتن در این میدان تأثیر فرامادی، که آدمی آن را با خود این سو و آن سو می‌برد. اما این ابداً به معنای چیزی رازآمیز نیست بلکه چیزی است که اصولاً در محدوده‌ی تجربه‌ی ممکن ماست، و در محدوده‌ی روش‌شناسی شناختی ما که به شیوه‌های دیگری هم

معتبر است قرار می‌گیرد. فقط اصلاح و تکامل این روش‌شناسی ضروری است.[۱]

این عنصری که هستیِ فردی ما را در هر زندگی واقعیِ اجتماعی‌ای شکل می‌دهد، از دید من به طور خارق‌العاده‌ای مهم به نظر می‌رسد - پدیده‌ی معماگونه‌ی منزلت، بیزاری و همدلی میان انسان‌ها که ابداً قابلِ تبیین عقلانی نیست، آن احساسی که به همه‌ی ما دست می‌دهد و ما را از جنبه‌ای مسحورِ وجودِ محضِ انسان دیگری می‌کند و بسیاری از پدیده‌های دیگر، همچنین در فرایندهای تاریخی هم غالباً عاملِ تعیین‌کننده، به این عنصرِ شکل‌دهنده برمی‌گردد -، بنابراین معلوم است که بیان این ساحتِ شخصی بیشتر از سنّت و بازسازی می‌گریزد (با سنّت و بازسازی قابل تأیید و اثبات نیست) تا کیفیاتی از شخص که از طریق «پنج حس» دریافتنی و قابل‌فهم است و از این رو دارای یک مفهوم زبانی است. به هر حال، این ساحت شخصی احتمالاً با این کیفیاتی که با حواس قابل دریافت است، و به همراه هم کلیت شخص را می‌سازند، به نحوی مرتبط است، البته هنوز هیچ فرضیه‌ای نمی‌تواند نحوه‌ی این ارتباط را توضیح دهد. این ارتباط به گونه‌ای است که گاه بارقه‌ای از این ساحت هستیِ گسترده‌تر از طریق بقایایِ جان به در برده‌ی حیات آدمی - گفتار او، اعمال او، توصیفی از ظاهر

۱. روش‌شناسی‌ای که زیمل در آثار جامعه‌شناختی و فلسفی خود به کار می‌برد ترکیبی از دو روش تجربی علمی و روش شهودی پدیدارشناختی (علم تجربی و علم ایده‌تیک هوسرل) است. او هر دوی این روش‌ها را برای شناخت معتبر می‌داند. (م.)

او - بر ما اثر می‌گذارد. نقاش بزرگ پرتره به قطعی‌ترین وجهِ ممکن توفیق می‌یابد که آن بارقه را در پیوند با ظاهرِ مرئی ثبت کند؛ بالاتر از همه ما در برابر پرتره‌های رامبرانت که در حد کمال‌اند مسحور و مفتون میدان برون‌ایستایی یا اگزیستانس [و در اینجا، از خود برون‌تراویدن. (م.)][1] شخص می‌شویم، میدانی که از حیث صوری و فیزیکی قابل احساس و ادراک است. شعاع این میدان نه برخوردار از وضوح محض شخص است و نه برخوردار از هیچ خصیصه‌ی روحی‌ای که از این وضوح خوانده می‌شود، و جز این دیگر تنها حضور زنده‌ی خودِ شخص به ما اجازه می‌دهد که آن میدان را احساس کنیم.

1. Existenz

اثر حضور زنده

پیش‌گفتار بر چاپ جدید کتاب «انتزاع و همدلی: درآمدی بر روان‌شناسی سبک»[1]
ویلهلم وُرینگر
برگردان: شهناز مسمی‌پرست

چهل سال از تکوین این اثر گذشته است. چهل سالی که در طی آن، نیاز بی‌وقفه به چاپ‌های جدید این اثر، نیروی تأثیربرانگیز مداومش را اثبات کرده است.
مسلماً خبر دارم از این‌که چقدر چاپ این رساله‌ی دکترای یک دانشجوی جوان و ناشناخته بر زندگی شخصی و حیات معنوی یک عصر کامل مؤثر بوده است. بسیار فراتر از مرزهای تخصصی و ملی. این اثر به «اسم شب» برای صورت‌بندی حوزه‌ی کاملی از مسائل مهم این عصر تبدیل شد.
با نگاهی بی‌طرفانه به گذشته، کاملاً آگاه‌ام از اینکه تأثیر شگرفی که این نخستین اثر از آن بهره برد باید با برقراری پیوندی که برای خودم

1. Wilhelm Worringer, Abstraction and Empathy: A Contribution to the Psychology of Style, Elephant Paperbacks.

کاملاً غیرمنتظره بود تبیین شود: پیوند دادنِ تمایل شخصی‌ام به مسائلی خاص به این واقعیت که کل عصر به از نو جهت دادنِ بنیادین به معیارهای ارزش زیبایی‌شناختی‌اش گرایش داشت. اینکه زمانه تا این حد برای چنین عرضه‌ای آماده بوده است دلیل روشنی دارد، و آن این است که نظریه‌های آن عصر که فقط به تفسیر تاریخی می‌پرداخت بی‌درنگ طوری پس و پیش شد که به جنبش‌های معاصر در تضاد هنری ربط بیابد. بنابراین، در آن دوره، من، بی‌آنکه بدانم، واسطه‌ی ضروریات عصر بوده‌ام. قطب‌نمای غریزه‌ی من به جهتی اشاره داشت که روح زمانه به نحوی محتوم برای آن مقدر کرده بود.

نیازی نیست بگویم که از نظر من، پس از چهار دهه تحولات زندگی، این نخستین اثرم دیرزمانی است که صرفاً به موضوع ارزیابی و یادآوری گذشته‌ی تاریخی بدل شده است. از این رو، اقبال من به دعوت دوستانه‌ی ناشر قدیمی‌ام برای آنکه، با ویراستی جدید، یک بار دیگر این کتاب توسط نسل پس از جنگ امروزی مورد بحث و مطالعه قرار گیرد، کاملاً بی‌طرفانه است. فقط به عنوان یکی از افراد حیّ و حاضر در تاریخ معاصر است که می‌خواهم بدانم آیا این کتاب هنوز به راستی چیزی برای گفتن به محقق امروزی دارد یا نه. پرسش‌ام از خوانندگان این است.

در عهد پیری ما اهل تأمل و تفکر می‌شویم. این امر نیازی را که در این زمانِ بازانتشار این اثر جوانی‌ام احساس می‌کنم و به آن گردن می‌نهم روشن می‌کند و امیدوارم آن را توجیه کند، نیاز به زنده کردن توجه خواننده‌ی جدید به آن با بیان حال و هوای خاطرات شخصی خود از رویدادهای عجیب و غریبی که شاهد بوده‌ام، یعنی اتفاقاتی که ظاهراً اتفاق است و اغلب ضروری پنداشته می‌شود، خود در

ماجرای آفرینش این رساله و برداشتن گام نخست برای نگارش آن مؤثر بوده است، و اکنون جزء جدایی‌ناپذیر نخستین خاطره‌ی من در ورود به عرصه‌ی مجاهدت روحی و معنوی است. آن رویدادها مهر تأییدی بر درک و دریافت من به عنوان روزنامه‌نگاری می‌زند که در آن زمان پایش به آن رویدادها کشیده شد، درک و دریافتی که بعدها به آن رسیدم و پیشاپیش به آن اشاره کردم.

خاطراتم را آغاز می‌کنم. در بازدیدی از پاریس به قصد مطالعه و بررسی، وظیفه پای دانشجوی جوان تاریخ هنر را، که هنوز آن بلوغ و پختگی را نداشت که بتواند موضوعی برای رساله‌ی دکترایش انتخاب کند، به موزه‌ی تروکادِرو کشاند. پیش از نیمروزی خاکستری‌رنگ و خالی از هر حال و هوای عاطفی. هیچ‌کس در موزه نیست. تنها صدای گام‌های من در تالارهای بزرگ و خالی از هر بازدیدکننده‌ای شنیده می‌شود، و هیچ صدای دیگری نیست. هیچ نیروی برانگیزنده‌ای از یادمان‌های تاریخی، بازآفرینی‌های بی‌روح هنر تجسمی از تندیس‌های کلیسای جامع قرون وسطی، در فضا منتشر نیست. سرم را با نگاه کردن به «آستر پرده» گرم می‌کنم. نه چیز دیگری. نگاه ناشکیبای من مرتباً به ساعت دیواری برمی‌گردد.

آنگاه ... یک وقفه! دری از دور باز می‌شود، دو بازدیدکننده‌ی دیگر وارد می‌شوند. همین‌طور که نزدیک‌تر می‌آیند با کمال تعجب متوجه می‌شوم که یکی از آنها را می‌شناسم! او گئورگ زیمل فیلسوف برلینی است. من فقط آشنایی مختصری با او دارم که به سال‌ها پیش به ترمی درسی در برلین برمی‌گردد. در این دوره در دو تا از سخنرانی‌های او «بی‌دعوت وارد شدم». چه، نام او در آن زمان در دهان تمام دوستانم که دارای علایق فکری بودند، می‌چرخید. از آنجا که با فلسفه‌ی او آشنا نبودم، تمام آن‌چه از این دو ساعت در ذهنم باقی

مانده است، نفوذ شدید شخصیت روحی و فکری اوست، که نحوه‌ی سخنرانی‌اش با چنان وضوح چشمگیری آن را القا می‌کرد.
خُب حالا علاوه بر قدم‌های خودم، صدای گام‌های زیمل و همراه او نیز که از کنار تندیس‌ها می‌گذرند طنین‌انداز می‌شود. از گفتگوی آنها فقط بازتابی نامفهوم به گوش من می‌رسد.
چرا من این موقعیت را با جزئیات بازگو می‌کنم؟ چه چیز جالب و به‌یادماندنی‌ای در مورد آن وجود دارد؟ اینکه این ساعات متعاقبی که در سالن‌های موزه‌ی تروکادرو در مجاورت با زیمل گذراندم، در مجاورتی که فقط عبارت از فضا و حال و هوایی بود که با حضور او ایجاد شده بود، ناگهان و به طرزی انفجاری زایش جهانی از ایده‌ها را برای من به همراه آورد که سپس به پایان‌نامه‌ام راه پیدا کردند و برای نخستین بار نام مرا بر سر زبان‌ها انداختند. اما این کافی نیست! دلیل من برای برجسته کردن این برخورد تصادفی، پیامد حقیقتاً معجزه‌آسا و باورنکردنی آن است. دلیلش را پیش می‌اندازم: سال‌ها گذشت...و یک روز، از میان همه، این گئورگ زیمل بود که نخستین کسی بود که با پیامی خودانگیخته از اینکه از مطالعه‌ی اتفاقِ افکار و اندیشه‌های من به شگفتی آمده بود خبر می‌داد.
به هر حال، برگردیم به رشته‌ی زمانی رویدادها. من آن حالت سرمستیِ روحی را باز نخواهم گفت، آن ساعاتِ آبستنیِ فکری. نیز از آن درد ناگهانی و شدیدی که پس از آن دیدار، آفرینشِ آن نوشتار را همراهی کرد سخن نخواهم گفت. همین قدر کافی است که بگویم آن‌چه در آن موقع نوشتم یک روز هم مرا مستحق اخذ درجه‌ی دکترا کرد!
اما من در مورد الزام تأسف‌انگیز به چاپ رساله‌ی دکترا، که در آن زمان اجباری بود، چه باید می‌کردم؟ مسئله‌ی هزینه! من این شانس

را داشتم که برادرم که در کار انتشارات بود یک دستگاه کوچک چاپ در اختیار داشت. با این دستگاه تعداد مقررشده‌ای از رساله‌ی دکترایم را که اجباری بود چاپ کردیم و تعدادی هم اضافه همه بسیار ارزان. سپس این تعداد اضافه را بر حسب تصادف برای اشخاصی فرستادم که گمان می‌بردم ممکن است علاقه‌ای شخصی یا صرفاً موضوعی به آن، و درک و فهمی از این مقاله داشته باشند. یکی از این نسخه‌ها به پاول اِرنست شاعر رسید. در مورد او گمان من در هر دو جنبه درست بود: او هم علاقه‌ی شخصی به این اثر داشت، چون او را در سفر به ایتالیا ملاقات کرده بودم، و هم به موضوع کتاب علاقه‌مند بود چون از اثر معروف او در حوزه‌ی نظریه‌ی هنر خبر داشتم.

با ارسال این نسخه، حلقه‌ی نخست در زنجیره‌ای از پیشامدهایی پیش‌بینی‌نشده افتاد. چه شد؟ پاول ارنست متوجه نشد که آن‌چه او در دست دارد فقط یک پایان‌نامه‌ی تکثیرشده است، و نه اثری منتشرشده برای توزیع عمومی. او که قویاً تحت تأثیر مضامین رساله قرار گرفته بود نشست و نقدی بر آن نوشت و برای نشریه‌ی ادواری **هنر و هنرمند** [*Kunst und Künstler*] فرستاد، با چنان اصطلاحاتی که به ناگزیر بیشترین توجه ممکن را به جریان ایده‌های من جلب می‌کرد. کتاب‌فروش‌هایی، که بلافاصله سفارشاتی برای خرید کتاب دریافت کردند، در فهرست کتب منتشرشده‌ی جدید بیهوده جست‌وجو می‌کردند: این اثر منتشرشده‌ی جدید هیچ‌کجا یافت نمی‌شد. خود من هم درخواست‌هایی شخصی دریافت کردم. از جمله‌ی آن‌ها راینهارد پیپر، ناشر جوان اهل مونیخ بودکه چند سال قبل‌تر یک «سالنمای مونیخ» منتشر کرده بود و نوشته‌ای هم از من در آن بود. طبعاً این امر فرصتی فراهم کرد که برداشت غلطی

که به واسطه‌ی آن پاول ارنست نقدش را نوشته بود برطرف شود؛ نتیجه‌اش پیشنهاد پیپر برای به عهده گرفتن انتشار رساله بود.
آیا خواننده حالا می‌فهمد که چرا، وقتی به گذشته به چهل سالی که فاصله افتاده می‌نگرم، احساس می‌کنم که باید این داستان را به تفصیل نقل کنم؟ احساس می‌کنم که باید آن را به مناسبت ویراستی جدید، پس از دو جنگ جهانی، از رساله‌ای که دیری است تاریخی گشته و احتمالاً بیشتر از هر پایان‌نامه‌ی دکترای دیگری تا کنون چاپ شده است نقل کنم؟ آیا این قابل ذکر نیست که این توفیق به سبب بدفهمی محض و بنابراین تصادفی ظاهری بوده است؟ و کل زندگی من چه مسیر متفاوتی پیدا می‌کرد اگر این تصادف خداخواسته و به موقع نبود؟ زیرا هرگز توانایی‌هایم را به حد کافی جدی نمی‌گرفتم که حرفه‌ای دانشگاهی را در پیش بگیرم. فقط توفیق سریعی که در پی انتشار نخستین اثرم رخ داد شجاعت لازم را برای انجام این کار به من داد. بدون آن بدفهمی، خودِ این اثر با بی‌توجهی مواجه می‌شد و جایش فقط در زیرزمین کتابخانه‌های دانشگاهی بود.
به هر حال، در خاتمه باید به آن معجزه‌ای برگردم که، از بین همه‌ی پیشامدها، پایدارترین تأثیر را بر من داشت و پیشتر به آن اشاره کردم. پنداری تصادفی بیش نبود اما ترفند پیش‌پاافتاده‌ی بدفهمی هیچ نقشی در آن نداشت.
شاید خواننده به یاد بیاورد که آن ساعت در موزه‌ی تروکادرو با تقارن تصادفی‌اش با ملاقات زیمل برای من چه معنایی داشت. پس برای او اصلاً مشکلی نبود که هیجان و کنجکاوی مرا بفهمد هنگامی که، دست‌کم دو سال بعد (اثر من در آن زمان زیر چاپ بود اما هنوز منتشر نشده بود)، یک روز نامه‌ای را در دست داشتم که نام فرستنده‌ی آن گئورگ زیمل بود. با شتاب آن را باز کردم ... چه

می‌گوید؟ اینکه مردی با شهرت زیمل در اروپا مرا همتای روحی و معنوی خود خطاب کرده و این را بدیهی پنداشته است! و پیام او چیست؟ او با قدرت تصدیق و موافقتش مرا مات و مبهوت می‌کند! همان گئورگ زیملی که در تنهایی و خلوت موزه‌ی تروکادرو در آن ساعت حیاتی با من سهیم بود، بدون هیچ ارتباطی مگر آن حال و هوای متمایزی که برای هر دوی ما ناشناخته بود. اکنون این اوست که شاید قابله‌ی مرموز و ناآگاه به هنگام زایش الهام من بوده است، و در عین حال نخستین کسی است که به رساله‌ای واکنش نشان می‌دهد که بذرش در آن ساعت و آن دیدار کاشته شد! این یک تصادف بود که موجب شد او اثرم را در چنان مرحله‌ای ابتدایی بخواند: پاول ارنست، که از دوستان نزدیک او بود ، احساس کرده بود که باید فوراً کشفش را با او در میان بگذارد و نسخه‌اش را برای زیمل فرستاده بود. نتیجه‌اش این بود که زیمل، پس از خواندن کتاب، آن نامه‌ی هیجان‌انگیز را نوشته بود، نامه‌ای که تأثیرش بر مؤلف جوانِ از همه‌جا بی‌خبر این بود، و باید این می‌بود، که پلی بسازد، هم رازآمیز و هم معنادار، بر شادترین ساعت لقاح و زایش اندیشه. تصادف یا ضرورت؟ من بعدها با زیمل از نزدیک آشنا شدم، و بارها و بارها با هم درباره‌ی مدیریت صحنه‌ی رازگونه‌ای که تقدیر از طریق آن این پیوند را میان ما ایجاد کرده بود سخن گفتیم، پیوندی که باید حاکی از فضایی روحی و معنوی بوده باشد.

اگر این به‌هم‌پیوستگی‌های رازآمیز را امروز یادآوری می‌کنم و اگر این اشتیاق را حس می‌کنم که دیگران را قادر سازم تا آنها را با عطف به گذشته احساس کنند، برای خدایی قربانی می‌کنم که به او از اعماق قلب معتقدم، **خدای ناشناخته‌ی** تصادف.

« نیرومندتر از هر چیزی زادن است، و پرتو نوری که با کودک نوزاد برخورد می‌کند ...»

شهر هاله (زاله) در آلمان
مه ۱۹۴۸

نامیرایی در نزد برگسون

برگردان: شهناز مسمی‌پرست

کمبریج سنتینل، مجلد دهم، شماره‌ی ۲۲، ۲۹ مارس ۱۹۱۳

پرفسور برگسون می‌گوید که «شما نمی‌توانید نامیرایی را اثبات کنید اما برای اینکه در اعتقاد به آن موجه باشید مجبور نیستید آن را اثبات کنید. در حقیقت، بار اثبات آن بر دوش شکاک است.» بخش دیگری از گفته‌ی او این است که «هیچ‌کس نمی‌تواند ثابت کند که چیزی هیچگاه به انتها نمی‌رسد؛ چنین تلاشی پوچ و بیهوده است. اما اگر بتوانیم ثابت کنیم که نقش مغز این است که توجه ذهن (روح) را به ماده معطوف کند و نیز تا کنون بخش بزرگ‌تر زندگی ذهنی (روح) مستقل از مغز بوده است، آنگاه احتمال بقا را ثابت کرده‌ایم؛ و این به عهده‌ی کسانی است که به آن اعتقاد ندارند که ثابت کنند بر حق هستند، نه به عهده‌ی ما که ثابت کنیم آنها بر خطا هستند.» این جملاتی که گزارش شد بخشی از سخنرانی‌های فیلسوف محبوب فرانسه است که در دانشگاه کلمبیا راجع به «نیروی روح و آزادی» ایراد شد. بسیاری او را تواناترین فرد زنده در فلسفه‌ی امروز اروپا می‌دانند. پرفسور برگسون، که روش فکری‌اش استدلال و تعقل شهودی است، و نه استدلال انتزاعی، سپس درباره‌ی حق اعتقاد به نامیرایی چنین اظهار نظر می‌کند: «اگر هر چیزی در ذهن (روح) همتایش را در مغز داشت، بقای شخصیت انسانی به احتمال زیاد غیرممکن بود اما اگر ذهن فراتر از مغز برود، و اگر مغز فقط آن بخشی از زندگی ذهنی (روح) را

منعکس کند که به عمل مربوط است، آنگاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که بقا (نامیرایی)، اگر چه یقینی نیست، دست‌کم محتمل است. و نه فقط چنین بقایی محتمل است بلکه به نحو هرچه قطعی‌تری اثبات‌شدنی است. علم می‌تواند نمونه‌های هر چه جدیدتری از واقعیت‌های ذهنی را نشان دهد که همتا یا بدیلی در مغز ندارند.»

***

کلمبیا دیلی اسپکتیتر، مجلد ۵۶، شماره‌ی ۱۰۴، ۱۹ فوریه‌ی ۱۹۱۳

دیروز بعدازظهر، پرفسور آنری برگسون آخرین سخنرانی عمومی‌اش را در سالن ۳۰۹ هِیومِیر (Havemeyer) ایراد کرد. موضوع سخنرانی او تحول نظریه‌ی روح‌گرایی و اراده‌ی آزاد بود که در سخنرانی‌های قبلی به آنها پرداخته شده بود. حرکت و سیلان روح، که با هستیِ مادی تضاد پیدا می‌کند، و به واسطه‌ی تأثیرات محدودکننده‌ی مفاهیم ذهنی با مقاومت روبه‌رو می‌شود، ناگزیر به منصه‌ی ظهور می‌رسد. بنابراین زندگی «شاق» می‌شود، زندگی تلاشی برای آفریدن خویش به‌رغم این دشواری‌ها می‌شود. پرفسور برگسون سپس در ادامه به این موضوع می‌پردازد که نیروی آزاد روحی برای چه غایتی می‌تواند به کار رود. از کجا می‌آید، و به چه سویی می‌رود؟ تا آنجا که غایت و هدف این حرکت و سیلان روحی مورد نظر است، نمی‌توان با واژگان مفهومی آن را بیان کرد اما تمایلاتش یا برخی از این تمایلات را می‌توان با مشاهده و بررسی تعیین کرد. چگونه می‌توان غایت حرکتی خلاق را به وسیله‌ی ذهنی که کارکردش صورت‌بندیِ مفاهیم محدود است درک و تعریف کرد؟ کاملاً غیرممکن است. اما بعضی از تمایلاتش را می‌توانیم صورت‌بندی کنیم، و یکی از این‌ها جدا شدن آن به صورت آن چیزی است که می‌توان «زندگی فردی» و «زندگی اجتماعی یا جمعی» نامید. در اینجا تقریباً جابه‌جاشدن یا پارادوکسی را می‌یابیم زیرا زندگی اجتماعی است که فرد را می‌پرورد و نیز وابسته به فعالیت

موفقیت‌آمیز فرد است. همکاری جمعیِ سلول‌ها در هر موجود زنده‌ای این را نشان می‌دهد. در حالی که از سوی دیگر به نظر می‌رسد که فرد نمی‌تواند مستقل از زندگی اجتماعی وجود داشته باشد. و حتی زندگی اجتماعی دارای وحدتی است، دارای فردیتی جمعی است. پس به نظر می‌رسد که تمایل عمومی شامل هر دو است، هم یک جدایی، و هم تلاش بعدی برای وحدت، شاید با تأکید بیشتر بر تمایل به سوی وحدت، زیرا این تمایل در این رشته دنبال می‌شود.

به هنگام پرداختن به فرد، پرفسور برگسون به مسئله‌ی نامیرایی روح اشاره می‌کند، و به عقیده‌ی او اگر ما آگاهی، ژرفای غایی هستی، را محدود به قلمرو مغز کنیم، نامیرایی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما کل فلسفه‌ی پرفسور برگسون مغز را در جایی پایین‌تر از اراده، پایین‌تر از تماس آگاهانه و آزاد با این سیلان روح جاری، می‌نهد. و او مسلماً با این کار می‌گوید که احتمال روشن و مشخصی وجود دارد که فردیت پس از مرگ مغز همچنان وجود داشته باشد.[1]

***

لری مک‌گراث[2]

پرفسور آنری برگسون در فوریه‌ی ۱۹۱۳ به دعوت دانشگاه کلمبیا برای مدت سه هفته به آمریکا می‌رود. روزنامه‌ها آمدن او و سخنرانی‌های عمومی

---

۱. ممکن است بگویند زمانی که برگسون چنین می‌گفت، بیش از صد سال پیش، علوم مربوط به مغز و اعصاب بسیار ابتدایی بوده و امروز با تحقیقات جدید اظهارات برگسون دیگر اعتباری ندارد. اما چنین نیست و آگاهی و یاد و ارتباطش با مغز هنوز در علوم معاصر محل بحث و بررسی است. [م]

۲. برگرفته از :

Larry McGrath, *Bergson Comes to America*, Journal of the History of Ideas, October 2013, Vol. 74, No. 4 (October 2013), pp. 599-620, University of Pennsylvania Press.

را خبر می‌دهند. او شش سخنرانی با عنوان «معنویت و آزادی» [spirituality and liberty] ایراد می‌کند. هر چند او خواسته بود که سالن کوچکی را برای سخنرانی به او بدهند، زیرا اگر بخواهد تلاش زیادی برای هر چه بلندتر صحبت کردن به خرج دهد دیگر کلماتش به وضوح شنیده نخواهد شد، اما دانشگاه کلمبیا سالن بزرگی را به سخنرانی او اختصاص داد که ۵۰۰ نفر در آن حضور پیدا کرده بودند. برگسون سخنرانی‌اش را مستقیماً با دوگانگی فلسفی‌اش آغاز کرد. هدف او آن بود که رابطه‌ی متافیزیک را با علم با توجه به سابقه‌ی بسط و گسترش ناگهانی علم فیزیک و غلبه‌ی الگوی ریاضیات در فلسفه معین کند. برگسون برای اینکه فضایی مستقل برای متافیزیک دست و پا کند حوزه‌ی علم را با تمرکز بر توانایی محدود آن بر درک سرشتِ اراده‌ی آزاد به چالش می‌کشد. این امر مقتضی بنا نهادن آگاهی در خواست و نه در عقل است: «اراده می‌تواند اندیشه بیافریند اما اندیشه نمی‌تواند اراده بیافریند.» سخنرانی دوم برگسون درباره‌ی اراده به مثابه‌ی قوه‌ی آفرینش، به مثابه‌ی موضوع اصلی فلسفه است. اگر آگاهی نوعی جوهر روحی انتزاعی نیست بلکه جنبه‌ای عینی از فعالیت ارادی است، پس مفاهیم مکانیکیِ علم نمی‌تواند آن را به فرایندهای جسمانی تقلیل دهد. اراده‌ی آزاد از چنگ علوم می‌گریزد. همان‌طور که روزنامه‌نگاری در بین حضار بازگو کرده است، «علم همه چیز را از بیرون بررسی می‌کند، حال آنکه فلسفه همه چیز را از درون بررسی می‌کند.» سخنرانی سوم تا پنجم را برگسون به نقائص روایت‌هایی فیزیکی اختصاص می‌دهد که اراده‌ی آزاد را به فرایندهای مغزی تقلیل می‌دهند. هدف او این بود که ثابت کند که، از یک سو، علم «اگر به درستی فهمیده شود، اجازه‌ی بی‌اعتبار کردن حسِ بی‌واسطه‌ی خودانگیختگیِ زندگی را نمی‌دهد؛ از سوی دیگر، درک شهودیِ زندگی یافته‌های واقعیت‌بنیاد علوم را تکمیل می‌کند، اما آنها را بی‌اعتبار نمی‌کند. نتیجه تقسیم کار جدیدی

است مبنی بر روایتی از آزادی که تجدید عهدی میان متافیزیک و علم، درک شهودی و آزمایش کردن را برقرار می‌کند. اما برگسون در سخنرانی ششم از پروژه‌ی پنج سخنرانی نخستش فراتر می‌رود، و آن را به نامیراییِ یاد (memory) اختصاص می‌دهد.

مرگ، ایمان، هایدگر و یاسپرس

فیلیز پیچ[1]
برگردان: مزدا بابک

فیلیز پیچ توضیح می‌دهد که دو تن از بزرگترین اندیشمندان اگزیستانسیالیسم در مورد مرگ چگونه فکر می‌کردند: مارتین هایدگر و کارل یاسپرس.

فیلسوفانی که در مورد مرگ بحث قابل‌فهمی کرده باشند بسیار اندک‌اند. آنان که به آن پرداخته‌اند دیدگاه‌هایشان را بیشتر درباره‌ی **آگاهی** از مرگ مطرح کرده‌اند. در واقع، تنها اطلاعی که در مورد مرگ داریم همگانی بودن این واقعه‌ی اجتناب‌ناپذیر است. همه می‌دانیم که خواهیم مرد، و دیر یا زود بیشتر ما با واقعیت میرایی خود مواجه می‌شویم. بگذارید به نگرش‌های متغیری که در طول زمان به مرگ شده نگاهی بیندازیم و سپس به معنی

---

۱. فیلیز پیچ مدرس فلسفه است. آن‌چه می‌خوانید برگردان این نوشته با عنوان اصلیِ زیر است:

Filiz Peach, '[Death, Faith & Existentialism]', *Philosophy Now*, Issue 27, 2000.

مرگ از دو دیدگاه اگزیستانسیال یا وجودی روی آوریم: دیدگاه‌های مارتین هایدگر و کارل یاسپرس.

می‌خواهم چند کلمه، هر چند مختصر و ساده، درباره‌ی دیدگاه دینی در مورد معنی مرگ بگویم که عموماً پذیرفته شده است. این کار امکان مقایسه‌ای بجا را با دیدگاه‌های هایدگر و یاسپرس در اختیار ما می‌گذارد. طبق این عقیده مرگِ فرد پایان او نیست زیرا روح نامیرا تلقی می‌شود. برای مثال، در دوره‌ی قرون وسطی روح صورتِ بدن قلمداد می‌شد و هر دو برخوردار از وحدتی طبیعی تصور می‌شدند. این وحدت با فرارسیدن مرگ فرومی‌پاشد زمانی که بدن زوال می‌پذیرد، در حالی که روح به حیات خود به شکلی از اشکال ادامه می‌دهد. تعدادی از مهم‌ترین اصول راجع به این دیدگاه مشترک دینی، گو آنکه به هیچ وجه قبول عام جهانی نیافته است، عبارت‌اند از:

- هستی انسان نامتناهی است به این معنا که زندگی پس از مرگ هم از لحاظ جسمی و هم روحی ادامه می‌یابد، با این حال نه به صورت روحی از بدن جداشده .
- آن‌چه بعد از مرگ برای ما پیش می‌آید از «بودن در این جهان»، در اینجا و اکنون، ارزش‌اش بیشتر است.
- اعتقاد به رستاخیز و داوری خداوند ارتباط نزدیکی با اهمیت اعمال فرد در طول حیات‌اش دارد. بعد از مرگ درباره‌ی زندگی فرد داوری می‌شود، به اعمال خوب پاداش و به اعمال بد کیفر داده می‌شود.
- بعد از مرگ دو گونه زندگی وجود دارد، زندگیِ توأم با آرامش و صفا در بهشت یا زندگیِ توأم با درد و رنج در دوزخ.

در غرب با رشد شناخت علمی، به طور مشخص از قرن هفدهم به این سو، علاقه‌ی فکری بشر به سوی علم و فناوری سوق پیدا کرد. خالق،

خلقت جهان و جایگاه مرکزی انسان که الهیات مدعی آن بود مورد تردید قرار گرفت و ایمان مذهبی رو به زوال گذاشت. سستی اعتقادات دینی طرز تلقّی انسان را در ارتباط با مرگ و معنی آن تغییر داد. همزمان که انسان بیشتر سرگرم سویه‌ی مادی جهان شد تمرکز فزاینده‌ای بر زندگیِ «اینجا و اکنون» پیدا کرد، اما به بهای از دست دادن معنویت.
طبق رویکرد پدیدارشناختی-وجودی (اگزیستانسیال) به مرگ، در-جهان-بودن انسان، بیگانگی او از خود و پذیرش متناهی بودن‌اش هنگام مواجهه با مرگ از دغدغه‌های اولیه‌ی فلسفی شده است.

تحلیل هایدگر از مرگ

حال نظر هایدگر در مورد مرگ را بررسی کنیم. جالب است بدانیم که مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) با الگوهای سنتیِ مذهبی پرورش و آموزش یافته بود و با این حال به نظر می‌رسد که این الگوها در **هستی و زمان** مردودند. در واقع، در این اثر ارجاع صریحی به خداوند وجود ندارد. هر چند تحلیل هایدگر گسستی تمام‌عیار از دیدگاه سنتی را نشان می‌دهد، بعضی از مفاهیم او به تصورات دینی اشاره می‌کند، برای نمونه «هبوط»، «پرتاب‌شدگی»، «تقصیر» و غیره. هایدگر در تحقیق هستی‌شناختی در **هستی و زمان** مفهوم جدیدی به معنی مرگ می‌دهد. می‌پرسد برای هر موجودی بودن چه معنی می‌دهد و از «**دازاین**» (واژگان او برای هستی انسان) تحلیلی اگزیستانسیال [تحلیلی که به بیان تعیّنات وجودی انسان می‌پردازد، مثل مشخصه‌ی در-جهان-بودن او، یا به‌سوی-مرگ-بودنِ او] به دست می‌دهد. به گفته‌ی هایدگر، هستیِ نوع انسان می‌تواند بر مبنای پدیدارشناسیِ محض بیان شود بدون رجوع به یک خدا یا مفهوم نامیرایی.
تحلیل هایدگر از مرگ به چگونگی احساس آدم‌ها هنگام مردن و به مرگ به عنوان رویدادی زیست‌شناختی نمی‌پردازد. تمرکز آن بر معنی

اگزیستانسیالی است که مرگِ مسلّم «هنوز-فرانرسیده» برای زندگی بشر دارد، یعنی برای در-جهان-بودنِ **دازاین**. برای هایدگر فهم پدیده‌ی مرگ در گرو فهمِ هستیِ **دازاین** به عنوان یک کل است. اگر **دازاین** از نظر اگزیستانسیالی یا وجودی همچون یک امکان فهمیده شود، آن وقت روشن می‌شود که هستیِ اصیلِ دازاین در کلیت‌اش «هستی-به‌سوی-مرگ» است. **دازاین** در مواجهه با مرگ می‌فهمد که بودن یعنی چه. این روندِ بازتابی هسته‌ی اصلی تحلیل هایدگر از مرگ است. هایدگر به منظور روشن کردن نظرات‌اش در مورد مفهوم اگزیستانسیالِ مرگ، دو شکل از هستی را از هم متمایز می‌کند: هستی اصیل و هستی غیراصیل.

در نحوه‌ی هر روزه‌ی بودن، **دازاین** پدیده‌ی مرگ را مانند واقعه‌ای تفسیر می‌کند که همواره در جهان رخ می‌دهد. آن «واقعه‌ای» است که برای دیگران روی می‌دهد. توضیح کلی این است که «یکی از این روزها سرانجام کسی هم خواهد مُرد؛ ولی در این لحظه هیچ ربطی به ما ندارد.» مردن ناشناخته باقی می‌ماند و دخلی به «من» ندارد.

روبه‌رو شدن با مرگِ خود از بنیاد با نگرانِ مرگ دیگران بودن متفاوت است. مرگِ من پایانِ امکانات من، از هم پاشیدن کامل و انتهای جهان من است. ترس از مرگِ خودم از ترس از زوال خودم به عنوان موجود انسانی نشئت می‌گیرد. این سبب اضطراب بسیار من می‌شود. چه بسا قادر به رویارویی با مرگ دیگران باشم ولی در عمل ممکن است پذیرش مرگ خود را غیر ممکن بیابم. هایدگر می‌گوید **دازاین** نمی‌تواند مرگ خود را تجربه کند. مادامی که **دازاین** وجود دارد، کامل نیست، یعنی هنوز بخشی از امکانات آن تحقق نیافته است. به هرحال اگر **دازاین** بمیرد آن‌گاه «دیگر-آنجا» نیست.

پس چگونه **دازاین** بر حالت سقوط غلبه می‌کند و خود را تا اصالت بالا می‌کشد؟ پاسخ هایدگر به این پرسش این است: از طریق «هستی-به

سوی-مرگ». هایدگر می‌گوید فراآمدن تا مرتبه‌ی اصالت از طریق یک حالت خاص ذهنی قابل دسترسی است: **ترس‌آگاهی**[1]. ترس‌آگاهی حال و روحیه‌ای‌ست که **دازاین** را قادر می‌کند اول از همه از خود بگریزد و سپس برای مواجهه با خود دوباره بازگردد. به منظور حصول چنین چیزی، فرد مجبور است از شکل روزمره‌ی غیراصیل هستیِ خود فراتر رود. هایدگر بیان می‌کند که ترس‌آگاهی برای **دازاین** ضروری است تا بتواند آزادی اگزیستانسیال و امکانات خود را درک کند. مرگ از منظر اگزیستانسیال بامعنی است وقتی کسی وجود خود را در نورِ هستی درک کند، نه اینکه آن را فقط حادثه‌ای این جهانی در نظر گیرد که روزی اتفاق می‌افتد. به گفته‌ی هایدگر این تحلیل ما را قادر می‌کند از متناهی بودنِ خود درکی داشته باشیم، و این آگاهی وجود اصیل را ممکن می‌سازد. هایدگر توضیحی در مورد خودِ مرگ نمی‌دهد ولی نوعی پدیدارشناسی از رابطه‌ی ما با مرگ طرح می‌کند. فلسفه‌ی او متفکرانه اما تیره است. روایت او از مرگ نحوه‌ای از هستی را به تصویر می‌کشد که خالی از امید است و اغلب از این بابت به او انتقاد کرده‌اند.

فهم یاسپرس از مرگ

با نگاه به تلقی یاسپرس از مرگ درمی‌یابیم که با دیدگاه هایدگر کاملاً متفاوت است. اول از همه، برخلاف هایدگر، کارل یاسپرس (۱۹۶۹-۱۸۸۳) یک ساختار هستی‌شناسی را بر نوع انسان تحمیل نمی‌کند. دوم، گسست او از دیدگاه سنتی چندان بنیادی نیست. یاسپرس امکانی برای **اگزیستانس** [برون‌ایستایی] پیشنهاد می‌کند که به تدریج به **فرارَوی (استعلا)**، به واقعیت غایی، بدل می‌شود. این نه ضرورتاً نامیرایی شخصی را طرح می‌کند و نه حاکی از نابودی کامل است. هر چند دیدگاه‌های یاسپرس در مورد مرگ

1. Angst

دینی تلقی نمی‌شود اما مفاهیم مسلم اگزیستانسیال مانند اگزیستانس، **فرارَوی (استعلا)**، و هستی ما را به یاد مفاهیم دینی ولی در ذیل اصطلاح‌شناسی متفاوتی می‌اندازد.

ممکن است توصیف مختصری از اصطلاحات کلیدی فلسفه‌ی یاسپرس مفید باشد، به عبارت دیگر **دازاین** و **اگزیستانس**. به گفته‌ی یاسپرس **دازاین** شکلی از هستی است که خود را به صورت خودِ تجربی با بُعدی این جهانی نشان می‌دهد. **دازاین** بخشی از جهان است ولی به صورت شیئ مجزا قابل فهم نیست. اما **اگزیستانس** خودِ حقیقی، غیرعینی و آزاد است که از زمان فراتر می‌رود. از آن روی که آن موجودی عینی نیست در دسترس بررسی تجربی و عملی نیست. از آنجایی که هستی اصیل را به سختی می‌توان به دست آورد، و آدمی اغلب به هستیِ تجربی خود باز می‌گردد، **اگزیستانس** بیشتر به عنوان یک امکان باقی می‌ماند. **دازاین** یاسپرس با **دازاین** هایدگر که نمی‌تواند از متناهی بودن خود فراتر رود کاملاً متفاوت است.

به منظور فهم دیدگاه‌های یاسپرس در مورد مرگ اول باید در نظر بگیریم که مطابق گفته‌ی او ما همیشه در وضعیت‌هایی هستیم. این شرطی ناگزیر از هستی آدمی است. دوم، چهار «وضعیت مرزی و محدودکننده»ی عمده وجود دارد (آن وضعیت‌هایی که حس امنیت ما و اساس هستی ما را تهدید می‌کند) که مهم‌ترین آنها مرگ است زیرا دلالت بر پایان و انتهای «بودنِ-در-جهانِ» آدمی می‌کند. یاسپرس بین دو معنیِ مرگ تمایز قائل می‌شود. مرگ یا به صورت توقف هستی به مثابه‌ی واقعیتی عینی فهمیده می‌شود یا به صورت وضعیت خاص مرزی. به زبان ساده، واقعیت مرگ با مرگ به عنوان وضعیتی مرزی بسیار متفاوت است. مواجهه‌ی فرد با مرگ خود یک وضعیت خاص مرزی است و این مواجهه شخصی است زیرا **اگزیستانس**، خود را قانع کرده که **دازاین** - اساس هستی تجربی‌اش،

یعنی هستی جسمانی‌اش - این‌جهانی و گذراست و مجبور به پایان یافتن است. خودِ **اگزیستانس**، برخلاف پایانِ هستیِ تجربی یک فرد، در معرض مرگ نیست. ما به عنوان **اگزیستانس** متوجه اهمیت مرگ هستیم و این که چگونه به آن مربوط‌ایم. می‌دانیم که باید با نیستی مواجه شویم زیرا بازگشتی برای **دازاین** نیست و ما مجبوریم آن را بپذیریم.

ما به مثابه‌ی اگزیستانس، متناهی بودن **دازاین** را از طریق حضور دائمی مرگِ بالقوه و واقعیت عینی و ضرورت آن می‌فهمیم. ما می‌دانیم که باید با متانت به پیشباز مرگ برویم و آن را بپذیریم. یاسپرس می‌گوید وضعیت مرزی مرگ حکایت از آن دارد که هر چه ما به مثابه‌ی **اگزیستانسِ** ممکن در زندگی و هستی خود انجام می‌دهیم باید «با در نظر گرفتن مرگ» باشد. زندگی به نوعی روند مدام یادگیری مردن است.

به گفته‌ی یاسپرس زمانی که مرگ فرد عزیزی اتفاق می‌افتد، زندگی برای کسی که بازمانده است به هستیِ در این جهان تنها بودن تبدیل می‌شود. درد و اندوهی که حس می‌کنیم ما را به ناامیدی می‌کشاند و ممکن است ما را تا وضعیت مرزی مرگ پیش براند. هر چند مرگ کسی را که دوست می‌داشتیم از حیث پدیداری از میان می‌برد [و دیگر پدیداری به اسم دوست محبوب ما وجود خارجی ندارد]، ارتباط اگزیستانسیال [و مربوط به عالم وجود ما با او] محفوظ می‌ماند، آن ابدی است.

یاسپرس تا آنجا ادامه می‌دهد که می‌گوید آدمیان گریزناپذیریِ مرگ خود در آینده و مفهومِ نبودن را درک می‌کنند. انسان می‌اندیشد مادامی که زنده است نمی‌تواند مرگ خود را تجربه کند، و زمانی که دیگر زنده نیست باز هم نمی‌تواند آن را تجربه کند - یک استدلال معمولی اپیکوری! بنابراین، تجربه‌ی مرگِ خود غیرممکن می‌نماید. در نتیجه، او مرگ را اسباب نگرانی نمی‌داند. او **اگزیستانسِ** ممکن خود را نادیده می‌گیرد و به فعالیت‌های دنیوی خود می‌چسبد. به گونه‌ای دیگر، **دازاین** ممکن است به طور کلی

هستی روزمره‌ی خود را نادیده بگیرد و در درون ساحت نیست‌انگارانه یا رازآلود خود پنهان شود. این راه دیگری برای اجتناب از وضعیت‌های مرزی یا محدودکننده است. بنابراین، اگر انسان نتواند با مرگ به نحو اگزیستانسیال و وجودی مواجه شود یا خودش را با امور دنیوی مشغول می‌کند یا به ساحتی رازآلود پناه می‌برد.

مشکلات جاودانگی

عقیده‌ی رایج این است که هستی بعد از مرگ به اشکال دیگر ادامه می‌یابد. این باور معمولاً با ایمان مذهبی یا تجارب شخصیِ «مربوط به روان» مرتبط است. فرد می‌تواند از طریق اعتقاد خود از وحشت مواجهه با مرگ رهایی یابد. یاسپرس می‌اندیشد که هرگونه ادامه یافتنِ دنیویِ **دازاین** بیهوده است. می‌گوید در این وضعیت [نامیرایی] «وحشت از نیستی» زایل می‌شود و «مردن حقیقی» پایان می‌یابد. این در عوض آدمی را از جست‌وجوی خودِ حقیقی‌اش باز می‌دارد. به نظرم مشکلاتی اینجاست که باید مورد توجه قرار گیرد. اول، یاسپرس فرض را بر این می‌گیرد که هر اعتقادی در مورد نامیرایی بی‌اساس و نادرست است. در واقع، هیچ سند قانع‌کننده‌ای - علمی یا غیرعلمی - وجود ندارد که بعد از مرگ نوعی از هستی وجود داشته باشد. این اعتقاد بر پایه‌ی ایمان است. بر همین منوال بعضی از عقاید یاسپرس هم مانند **اگزیستانس**، فرارَوی (استعلا) و هستی بر اساس ایمان است، ایمان فلسفی، به هر حال ایمان. بعضی از مفاهیم یاسپرس توصیف‌پذیر و اثبات‌کردنی نیستند و در مورد بعضی می‌شود گفت غیرقابل‌فهم‌اند. با این حال، او کل فلسفه‌اش را بر این مفاهیم بنا نهاد و با تمام وجود به آن‌ها معتقد بود. از لحاظ نظری پایه‌های اعتقاد او با پایه‌های اعتقاد کسانی که به نامیرایی معتقدند تفاوت چندانی ندارد. تنها تمایز آنها این است که یاسپرس مسئله‌ی خود را خیلی بهتر و منظم‌تر بیان می‌کند.

دوم، بنا به گفته‌ی یاسپرس «اعتقاد بی‌اساس» به نامیرایی انسان را از جست‌وجوی خودِ حقیقی‌اش باز می‌دارد. به نظر من اعتقاد نوع انسان هر چه باشد وحشت تجربه‌ی مرگ را درمی‌یابد. هر قدر که آنها به نامیرایی اعتقاد داشته باشند، وقتی که دیر یا زود رو در روی مرگ قرار می‌گیرند ممکن است هنوز احساس یأس و ناامیدی کنند. هیچ اعتقادی نمی‌تواند تضمینی به فرد بدهد که در مواجهه با مرگ حس راحتی یا به عبارتی حس «معافیت از مرگ» کند.

علاوه بر این، برای نوع انسان غیرممکن نیست که خودِ حقیقی‌اش را جست‌وجو کند و در چارچوب نظام باورهای خاص خویش عملاً فراتر از هستی فیزیکی خود برود، می‌خواهد این نظام الهی باشد یا فلسفی. برای مثال، صوفی‌ها نیازی به وضعیت‌های محدودکننده برای فرا رفتن از هستیِ این‌جهانی‌شان و یکی شدن با کل، مثلاً خداوند، ندارند. آنها می‌توانند با ارتقاء به مراحل بالاترِ خودآگاهی و محو شدنِ در آن هستی خودِ حقیقی‌شان را در خویش بیابند. معنی مرگ برای صوفی بازگشت خودآگاهی به تمامیت جهانی و یکی شدن با خداست. بدن مادی با مرگ می‌پوسد و تجزیه می‌شود ولی خودآگاهی فرد در این واقعیت غایی جذب می‌شود و به سرچشمه‌ی اصلی‌اش که نامتناهی و ابدی‌ست باز می‌گردد. این مفهوم چندان تفاوتی با ادغام شدن **اگزیستانس** یاسپرس در فرارَوی (استعلا)، همان واقعیت غایی، ندارد.

می‌بینیم که دیدگاه اگزیستانسیال درباره‌ی مرگ در قرن بیستم به طور چشمگیری از دیدگاه سنتی متفاوت است. با این حال، در تحلیل‌های هم هایدگر و هم یاسپرس نشانه‌ای از مفاهیم دینی وجود دارد. مفاهیمی مثل اگزیستانسیال مانند هبوط، ندایِ خودآگاهی، تقصیر، فرارَوی (استعلا)، هستی و **اگزیستانس** در پوشش سکولار به مفاهیم الهیاتی اشاره می‌کنند. بنا بر دیدگاه سنتی، مرگ دلالت بر پایانِ هستی ما دارد که بر آن اساس

داوری خواهد شد و امکان شکل والاتری از هستی به آن بستگی دارد. این نکته‌ی مهم را هایدگر و یاسپرس هر دو اتخاذ کرده‌اند. هایدگر در مورد هر امکان فراتر رفتن از تناهی **دازاین** سکوت کرده است؛ در جهان بودن ذاتیِ آدمیان است و هستی اصیلِ درونِ جهان مورد تأکید قرار گرفته است. با وجود این، یاسپرس مفهوم فراتر رفتن از مرگ را بسط می‌دهد، نه به عنوان شخص یا **دازاین** بلکه به صورت **اگزیستانس**. در تصور من این یک سازگاری ماوراء جهانی با دیدگاه سنتی در مورد مرگ است.

با توجه به معنی مرگ از منظرهای مختلف، این تصور معقول است که معنی مرگ مطابق با جهان‌بینی آدم‌ها همچنان صور گوناگون به خود خواهد گرفت. اکنون در مورد امکان زندگی بعد از مرگ شکّاکیت عمومی وجود دارد. به نظر نمی‌رسد که امروزه مفاهیم پاداش و عِقاب توسط خداوند برای گروه انبوهی از آدم‌ها قابل قبول باشد. می‌دانیم که همه‌ی ما باید بمیریم ولی مطمئن نیستیم که حق با دانشمندان معاصر باشد که بر آن‌اند خودآگاهیِ ما ناگزیر با مرگ بدن متوقف می‌شود. می‌دانیم که مفاهیم فیزیک تغییر کرده است. در یک سو، ممکن است اعتقاد داشته باشیم ولی نتوانیم این را ثابت کنیم که دانشمندان اطلاعات کافی در مورد طبیعت چیزها دارند برای آنکه ادعا کنند امکان بقا به شکلی وجود ندارد. از سوی دیگر، ممکن است متقاعد شده باشیم، ولی به همین ترتیب نتوانیم ثابت کنیم، که پدیده‌هایی خاص دالّ بر آن‌اند که بقا ممکن است. عقیده‌ی مبتنی بر بقا آرامش و اطمینان خاطر عمومی و فراگیر برقرار می‌کند ولی از آنجایی که آگاهی از امور غایی تنها از طریق استدلال به دست نمی‌آید، چنین اعتقادی، همانطور که یاسپرس به احتمال زیاد اولین کسی است که با آن موافق است، باید بر اساس ایمان بنا شود.

از میانِ خود برخاستگان

محمود صباحی

نامیرایی، میرایی است!

برخلافِ آن نگرشِ هگلیانیِ حاکم بر اذهانِ آکادمیکْ مدرن‌بودن تابعِ زمان یا مکان نیست و از این‌رو، محدود به دانش یا برهه‌ای خاص از تاریخ هم نمی‌شود. مدرن‌بودنْ خصلتِ هستی است؛ زیرا هستی یک شَوَند یا دگردیسیِ دائم است اما این ذهن است که اغلب از مدارِ این شَوَند و دگردیسی یا به بیانِ عرفا از مدارِ این «خلقِ مدام» برون می‌افتد و در چاله‌ای از چاله‌ها یا سیاه‌چاله‌هایِ هستی گیر می‌کند و به جزمیت دچار می‌آید. در این حالتْ انسان از زندگی به مثابه یک رودِ جاری و هر دم نو شونده دور می‌افتد و بدین‌وسیله از خود در مقامِ یک شَوَند یا فراشد بیگانه می‌شود.

این موضوعْ زمانی دریافته خواهد شد که کتاب‌هایِ کلاسیک و کهن بدونِ پیش‌داوری مطالعه شوند؛ آن‌ها این راز را بر ما آشکار می‌کنند که امرِ نوین جز بازگشتِ امرِ کهن نیست که اینک چونان چیزی نو، چونان فصلی تازه یا اندیشه‌ایِ ناسفته خود را بر ما ظاهر می‌کند؛ امری که بازگشتِ خود را در مقامِ امرِ مدرن یا آفرینشِ تازه یا معاصر بودگی جشن می‌گیرد و بدین‌وسیله از خود در مقامِ گذشته یا امرِ کهنه فرامی‌رود.

میرایی همان نامیرایی است، اما برایِ دریافتِ این موضوع باید پیش‌تر آموخته باشیم که نه خود، بل زندگی را معیارِ سنجش قرار دهیم. هم‌چنان که نامیرایی را در گروِ میرایی باز می‌یابیم وقتی که درمی‌یابیم بدون مرگْ دست یافتن به زندگی ناممکن خواهد بود؛ چنان که سنایی می‌گوید: «بمیر ای دوست پیش از مرگْ اگر می زندگی خواهی»! - اما این سخنِ رمبوی شاعر هم از نگرِ من به همین نامیراییِ برآمده از دلِ میرایی اشاره می‌کند: «باید مطلقاً مدرن بود»! - زیرا نامیرایی و مدرن‌بودن مفاهیمی هم‌زمان‌اند که از شرکت جُستن در مُردن‌هایی برمی‌آیند که پیش از مرگِ طبیعی باید در انسان روی دهند؛ عبورکردن‌ها و درگذشتن‌هایی که زندگی را به یک فراشد یا فرایند تبدیل می‌کنند و این همان به تعبیر *رمبو* مطلقاً مدرن بودن یا زندگی خواهیِ سنایی است.

آن‌چه باید عمیقاً درک شود این است: میرایی و نامیرایی از هم جدایی ناپذیرند و هم‌چون هر دو سویه‌یِ «نوارِ موبیوس»[1] در بزن‌گاهی به یک‌دیگر تبدیل می‌شوند و هیچ یک بدونِ آن دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد اما در نهایتْ خصلتِ این نوارِ موبیوس چونان نمادی از زندگی، همانا نامیرایی یا جاودانه در گردش بودن است؛ امری که در آن قدیمْ هم‌بازِ جدید یا وحدتْ هم‌بازِ کثرت است.

شکرخندِ نامیرایی!

از خود می‌پرسم: آیا این میرایِ من در راستایِ نامیرایی است یا در راستایِ میرایی؟ آیا در مسیرِ نامیرایی گام برمی‌دارم یا میرایی؟ - فروشدِ منْ فراشدِ من است یا فروشدی است که به فروشدهایِ دیگر می‌انجامد؟

نشانه‌ای به دست می‌دهم: لبخند! آری لبخند نشانه‌یِ حرکت به سویِ نامیرایی است یا نشانه‌یِ مردنی است که نیرویِ نامیرایی را تأمین می‌کند، زیرا

[1] نوارِ موبیوس (Möbius strip) یا نواری با یک رویه که دو لبه‌یِ آن برهم قرار گرفته اما یکی از لبه‌ها پیش از اتصالْ نیم دور چرخانده شده است. نوارِ موبیوس مثالی از رویه‌ای جهت‌ناپذیر است که در آن هر نقطه در همان حال که درون است، برون نیز هست.

نامیرایی شدن یا فراشدن است، نه ماندن در وضعی دگرگون‌ناشونده. از همین‌رو، آن نگره‌یِ داروینی که رانه‌یِ هستی را *صیانتِ نفس* درمی‌یابد، با حقیقت زندگی در مقامِ نامیرایی چندان راست نمی‌آید. در یک کلام: نامیرایی تنها ماندن در وضعی یک‌سان یا حفظ وضعِ موجود نیست، بل فرارفتن از آن است و این فرارفتن همان لحظه‌ای است که خنده‌یِ خشنودی را بر لبانْ نمایان خواهد کرد؛ چنان‌که بودا - آن به بودهی (=روشنی) رسیده - همیشه خنده‌ای بر لبان‌اش نمایان است.

آن‌جا که مرگْ گسستن از زندگی است و چیزی جز ناکامی یا بدکامی نیست، در اندوه و زاری یا پرخاش‌گری و خشونت خود را ابراز می‌کند، اما برخلافْ وقتی که میرایی سویه‌یِ دیگرِ نامیرایی است، به سانِ یک خرسندیِ عمیق خود را در یک شکرخند یا لبخند ظاهر خواهد کرد. از همین‌رو، می‌توانیم بگوییم که اندوه و افسردگی و حتی وانمودِ به آن - چنان که در آن آیین‌هایِ سوگواری رایج است - نشانه‌یِ این است که انسان از مدارِ نامیرایی زندگی برون افتاده و از این‌رو، کژ می‌اندیشد یا کوژ احساس می‌کند و خلاصه ناخشنود و ناآرام و ناهموار است.

در ادبیاتِ کهن حقیقت را به نور ممثول می‌کردند، اما بگذارید ما آن را به خنده ممثول کنیم؛ زیرا آن که سهمی در نامیرایی زندگی دارد و زندگی‌اش شکوفاست، می‌خندد یا به زبانِ شمس «خوش» است اما آن که تنها به زنده‌مانی مشغول مانده، ملول و مکدر است؛ چراکه رابطه‌اش از نامیرایی و دقیق‌تر، از خودش، گسسته است.

این خصلت را به نظام‌هایِ سیاسی هم می‌توان گسترش داد؛ و بیش‌ازهمه به نظام‌هایِ مستبدی که با بستنِ همه‌یِ راه‌هایِ مشارکتِ خلاقِ اجتماعی، انسان‌ها را در تنگنایِ معاش یا زحمتِ ناگزیرِ زندگی به گروگان می‌گیرند تا از روح‌مندیِ آن‌ها که همانا آزادیِ آن‌هاست، پیش‌گیری کرده باشند. انسان‌ها تحتِ انقیادِ این نظام‌ها به اجسادِ متحرکی فرومی‌کاهند که از

مشارکت در جشنِ نامیرایی یا فراشد یا مرگ پیش از مرگِ خود، محروم مانده‌اند و همین خودْ این مردم را به آیین‌ها و نمایش‌هایِ اجتماعیِ سوگْ علاقه‌مند خواهد کرد؛ زیرا ضمیرِ ناآگاه با این «علاقه» یا گرایشْ خود را زبان‌مند می‌کند تا بل به آستانه‌یِ آگاهی درآید و از خود یا از سوگِ خود یا از درخودفروماندگیِ خود رهایی یابد و از خود فرارود.
بی‌سبب نیست که واژه‌یِ روح بیش از هر چیزِ دیگر به معنایِ نشاط و سرخوشی و شادابی است، چرا که روح همان نامیرایی است که از آن بهره‌مند می‌توان شد اما نظام‌هایِ سلطه‌گر این بهره‌مندی را ناممکن می‌سازند؛ چندان که مردم به گونه‌ای بی‌روحی یا فسرده‌جانی مبتلا می‌شوند. اما همین مردم، برای آن که بتوانند این کاستگیِ روح یا افسردگیِ مفرطِ تحمیل شده را تاب بیاورند نه تنها به سوگ‌نمایی، بل به خوش‌نمایی یا خوش‌باشی هم روی خواهند آورد؛ به شادخواری‌هایی که آن‌ها را از یک شادمانیِ راستین و زندگی‌بخش دورتر خواهد کشاند.

مامایِ نامیرا!

وقتی سقراط از نقشِ مامایِ خود و حتی وقتی که از «آن‌جا» سخن می‌گفت، هرگز آن را از این جهان منفک نمی‌کرد، زیرا آن‌جابودن همان این‌جا بودن است و این بدین‌معناست که آن ناشَوَند سویه‌یِ دیگر همین شَوَند است اما به‌تدریج سوءتفاهمی رخ داد؛ سوءتفاهمی که بر آن بود نامیرایی باید مستقل از این میرایی باشد و این سوءتفاهم سپس از آن‌جایی فراگسترد که در رده‌بندیِ آثارِ ارسطو کتابِ از پسِ کتابِ *فیزیک* یا *طبیعت*، *متافیزیک* یا *مابعدالطبیعه* (Metaphysica) نامیده شد، اما دیگر هیچ‌کس جلودارِ این فهمِ شایعه‌وار نبود که در این کتاب از جهانِ دیگری سخن به میان می‌آید.

اجازه دهید به سقراطِ قابله بازگردیم؛ به آن کسی که می‌گفت من مامایِ حقیقت هستم؛ حقیقتی که خود نامِ دیگرِ نامیرایی است؛ همان چیزی که به رغمِ همه‌یِ آن دگرشدها جاودانه «همان» می‌ماند و عنصرِ وحدتِ همه‌یِ آن کثرت‌هایِ بی‌شمار است. من می‌خواهم این مامایِ سقراط را به کلِ زندگی بسط بدهم و ادعا کنم که مامایی رازِ مانایی و دگرشدِ هستی است و واژگانِ آفرینش یا زایشْ نام‌هایِ دیگرِ این مامایی‌اند.

این را جامعه‌شناسیِ هنر نیز این‌گونه درک می‌کند: آفرینشِ هنری یک تولیدِ جمعی است، اما هنرمند در نقشِ «ماما» آن را از زهدانِ جامعه بیرون می‌کشد. بنابراین، آن‌چه در این میان روی می‌دهد یا ساخته و آفریده می‌شود در مالکیتِ هیچ‌کس نیست، زیرا دستاوردِ یک کنش‌گریِ همگانی است؛ برساخته یا برآمده‌ای از همه و هیچ‌کس، و برایِ همه و هیچ‌کس! - وقتی از این منظر به زندگیِ خود بنگریم، چنین درخواهیم یافت که ما حتی مالکِ زندگیِ خود نیز نیستیم، اگرچه مسئولیتِ آن را باید بر عهده بگیریم، چنان که گویی مسئولیتِ نوزادی رها شده بر کوی و برزن را بر عهده گرفته‌ایم!

نامیرایی، یا دقیق‌تر، بهره‌مندی از این نامیرایی در میرایانْ خودْ برآیند یک گفت‌وگو یا یک ذکر یا اندیشه یا یک برهم‌کنشِ توقف‌ناپذیر است که کل شیء را در معرضِ آن مرگی قرار می‌دهد که حالات و اشکال را مدام درهم می‌شکند تا نامیرایی آن‌ها را امکان‌پذیر کند: دری که به درهای دیگر گشوده می‌شود؛ راهی که به راه‌هایِ هنوز ناشناخته می‌برد؛ زندگی‌ای که به بی‌نهایت زندگیِ دیگر زندگی می‌بخشد. این فرایند را من با توجه به فهمِ سقراطیِ خود در واژه‌یِ مامایی گنجانده‌ام: نویسنده ماماست؛ انسان ماماست؛ مادر ماماست؛ زهدان یا قضیب ماماست. خلاصه این مامایی است که عمل می‌کند هرجا که برگی می‌افتد یا علفی می‌روید. این خصلتِ مامایی را در واژگانِ *درمیان‌بودگی*، *بینامتن‌بودگی* و *باب‌بودگی* هم می‌توان تشخیص داد؛ در این که هر زمینه یا زمانه پلی است: انسان پلی است؛ حیوان پلی است؛ پدر

پلی است؛ مادر پلی است - و این خصلتِ پل‌بودن را به سانِ خصلتِ مامایی، می‌توان به کلِ زندگی گسترش داد و حتی عشق را نامِ دیگر این پل یا مامایی تعبیر کرد؛ چنان که افلاطون در رساله‌یِ ضیافت به آن پرداخته و اروس را چونان پلی طرح انداخته که میرایی و نامیرایی را به هم می‌پیونداند؛ آن فانی را به فناناپذیر!

کلِ عوالم در ظلِ همین عالم![1]

معنا به مثابه حقیقت همان امرِ نامیراست که در زبان و تنها در زبان است که جهان را دگرگون می‌کند و سرآغازِ هر انقلابِ راستینی می‌شود. بر همین پایه، آثارِ باب نه تنها یک اعاده‌یِ گسترده‌یِ معنایی، بل انقلابی در قلمروِ زبان باید به شمار آیند: برآمدگاهِ تحولی نمادین و بنیادین که به آغازگاهِ عصری نوین بدل می‌شود. در آثارِ بابْ واژگانِ از معنا تهی‌شده معنایِ خود را بازمی‌یابند و بیش‌ازهمه با تفسیرِ دگرسانِ بهشت، برزخ، دوزخ و قیامت در *کتابِ بیان* قدرتِ آفرینش‌گریِ باب خود را به اوج می‌رساند؛ آفرینشی که همانا دمیدنِ روح در کالبدِ کلماتی مُرده است.

این انقلابِ بابی بر این بُن برآمد تا زمین کرامت از دست رفته‌یِ خود را بازیابد؛ کرامتی که از سویِ روحانیون به «آن‌جا»یِ موهومِ دیگری ارجاع داده شده بود، در همان حالی که خود با ولعِ بسیار به لفت و لیسِ «این‌جا» مشغول بودند. آری، باب این حقه‌یِ تاریخی را با آفریدنِ مفاهیمِ نو از دستِ آنان بیرون کشید و همین خودْ آیا نباید آن‌ها را به دشمنِ خونی باب بدل می‌کرد، چندان که زمینه‌یِ اعدامِ او را در عنفوانِ جوانی‌اش فرآهم آورند؟ - او کلمات را از چنگالِ فقیهان و متشرعان به درآورد و آن‌ها را رستگار کرد؛ کلماتی که به افزارِ ارعاب و عذاب مردم بدل شده بودند؛ به افزارِ

[1] و کل عوالم در ظل همین عالم متحقق می‌شود و در همین عالمِ ظاهر است نزد اولوالافئده... (**بیانِ فارسی**، الباب الثامن من الواحد الثانی)

واداشتن آن‌ها به اطاعت از کسانی که جز در اندیشه‌یِ یغمایِ زمین نبوده و نیستند. او با تفسیرهایِ نابه‌هنگامِ خود از فرازِ آن سوءتفاهمی برجهید که دستورِ زبان در ذهنِ هر انسانی آن را ایجاد خواهد کرد، اگر که از اندیشیدن ناتوان باشد یا از آن امتناع کند.

باب آن گاه که به ملاحسین گفت: «آیا من همانی نیستم که در پی‌اش می‌گردی»، به او و هم‌زمان به ما آموخت: وقتی که از نامیرا سخن به میان می‌آید، بدین‌معنا نیست که چونان امری بیگانه با این جهان است؛ بل بدین معناست که انسان می‌تواند از این جان یا جامعه یا جهانی که به سان یک زبان مُرده یا تنِ بی‌روح بر دوش‌اش سنگینی می‌کند، با آفریدنِ زبان یا ذهنیتی نو فرا رود و آن را پسِ پشت بگذارد؛ چنان که خودِ او کرد.

انسان میراست، اما او می‌تواند در زبان و به واسطه‌یِ زبان به نامیرایی به مثابه یک منشِ والا دست‌یازد؛ به منشی که منشِ خدایان و منشِ کودکان است؛ به منش کسانی که به رغمِ آگاهی از میرایِ خویش، به ارزش‌هایِ نامیرایِ زندگی آری می‌گویند و به جایِ اراده به تقلب و تسلط، به آفرینش و دهشْ اراده می‌کنند؛ به خلقِ مدام؛ به عملِ لله!

باب همه‌یِ آن نمادهایِ دینی را چنان تفسیر کرد که از ساحتِ یک واقعیتِ موهومِ هراس‌آور و رعب‌افکن به ساحتِ نمادین بازگشتند و از آن قفسِ معنایِ خود رهیدند. از همین‌رو، دوزخْ دیگر نه آن آتشِ ترسناک و ترساننده، بل آن حماقتی بود که در جامه‌یِ دین‌داری به کشتنِ بابی‌ها دست دراز کرد به این امید واهی که در آن جهانِ واپسین مزدِ قساوت‌اش را خواهد گرفت. - و برزخ؟ و برزخ به چه تعبیر شد؟ - آه! بله! به آن خلوت یا فاصله یا گامه‌ای که در آن جان به سانِ شیری زرین‌یال بر بندهایِ بندگی‌هایِ خود هجوم می‌برد و آن‌ها را می‌گسلد و خود را آزاد می‌کند تا با شکفتنِ هستیِ ناشکفته‌اش به بهشتِ خود درآید؛ به بهشتِ نمادینِ

ارزش‌هایی که دستِ میرایی به آن‌ها نخواهد رسید؛ به آن بهشتی که همانا کودک شدنِ جان به زبانِ نمادینِ *زرتشت* است.
این همه به این معناست: انسانِ بابی باید بیش‌ازهمه خود را از آن دوزخی برهاند که آتش‌اش را جُز خشک‌اندیشی و خُرداندیشی برنمی‌افروزد؛ همان عصبیتی که انسان را در عُسرتی عقلی به بند می‌کشاند و او را از روح‌مندی بازمی‌دارد. صریح‌تر بگویم: انسانِ بابی یا انسانی که به مثابه زبان و ظهوری نو خود را آشکار می‌کند، باید بر آن وضعی چیره آید که برساخته‌یِ سیطره‌یِ آمران و نابخردانی است که جامه‌یِ علم و فقه و روحانیت بر تن کرده‌اند. او باید از چنبرِ آن برهه‌یِ تاریخی‌ای برجهد که زندگیِ او را در دوزخِ کین و حقد و حسد، و رقابت و عداوت می‌سوزاند و تباه می‌کند. - پس اگر قیامتِ باب آن ساعتِ خروج از این دوزخ نیست، پس چیست؟ آن ساعتِ نه گفتن به بندگیِ کسانی که با وعده‌هایِ آسمانی بر بالایِ منبرها و با نشان دادنِ ریشِ آن نامیرا در میانِ ابرها به چپاولِ هر آن‌چه زمینی مشغول‌اند؟

از میانِ خود برخاستگان!

وقتی که مَن‌یُظْهِرُهُ‌اللّه به چند نام در مقامِ خورشیدهایِ حقیقت اشاره می‌کرد، مرادش این نبود که فقط آن‌ها از نورِ حقیقت آکنده شده‌اند. او تنها نام‌هایی نمادین را برگزیده بود تا تکثر و تفاوت و پراکندگیِ جهانیِ خورشیدهایِ حقیقت را آموزش دهد. او می‌خواست نورِ حقیقت را از تنگنایِ تاریخِ یک منطقه یا یک قاره یا یک فرهنگ به درآورد و جهانی و کلی‌بودنِ حقیقت را به کسانی بیاموزد که در مغاکِ تیره‌یِ این پندارِ ناروا افتاده بودند یا افتاده‌اند که حقیقت یا آن امرِ نامیرا تنها در انحصارِ آن‌هاست و دیگران از آن بهری نبرده‌اند. باری، این پیامِ پیام‌هایِ آن پیام‌آورِ آکنده و آمده از نور بود: جلوه گاهِ رخِ او دیده‌یِ منْ تنها نیست / ماه و خورشیدْ همینْ آینه می‌گردانند!

حقیقت در مقامِ امرِ نامیرا مالکیت‌ناپذیر است و حتی به مالکیتِ خورشیدِ حقیقت نیز درنمی‌آید، اما خورشیدِ حقیقت این آمادگی را یافته یا می‌یابد تا امرِ نامیرا یا حقیقتْ خود را در او رخشان کند و از طریقِ او در مقامِ آینه جهان را از نورِ خود بیاکند؛ نوری که تمثیلِ آگاهیدن از ارزش‌هایِ راستین و باژگون‌ناشده است.

این حالت یا کیفیت را حافظ هم بدین‌گونه بیان می‌کند: *تو خودْ حجابِ خودیْ حافظ از میان برخیز!* - و خورشیدِ حقیقت همان خودی است از میانِ خود هم‌چون یک مانع یا حجاب برخاسته و از همین‌رو، جلوه‌گاه یا مظهر یا خورشید یا مَن‌یُظْهِرُهُ‌اللّه شده است. به بیانِ دیگر، میرزا حسین‌علی نوری به این دلیلِ بنیادی که به عنوانِ «شخص» یا «من» یا «حجاب» از میانِ خود برخاسته مَن‌یُظْهِرُهُ‌اللّه شده است. او دیگر نه من، بل او شده و این او بر زبان‌اش هم‌چون کلام جاری می‌شود یا هم‌چون نور می‌درخشد و این مقامی برون از دست‌رس یا انحصاری نیست، بل هر انسانِ دیگر هم می‌تواند بدان نائل شود، «فیضِ روح القدس ار باز مدد فرماید»! - اما این فیضْ تنها زمانی مدد خواهد کرد که آدمی از میانِ خود برخاسته و جلوه‌گاهِ او شده باشد: آینه‌ای نه کژ و کوژ، قُقنوسی از خاکِ خود برخاسته و آن موشی که خودْ کوهی توانَد زاد.

خورشیدهایِ حقیقتْ مظاهر یا مناظرِ امرِ نامیرای‌اند؛ کسانی که آن نورِ ممثول در دلِ آن‌ها دمیده و در کلامِ آن‌ها به بیان درآمده تا جان و جهان از خود فراتر روند. در یک کلام: برآمدنِ مَن‌یُظْهِرُهُ‌اللّه یا هر خورشیدِ دیگرِ حقیقت نه برآمدنِ شخص، بل برآمدنِ زمانه‌ای طُرفه است؛ زمانه‌ای که از خود به تنگ آمده و می‌خواهد از خود فرارود: زمانه‌ای که چون آغازه و آموزه‌ای نوین یا چون طرحی تازه بر دل و زبانِ هر یک از این خورشیدهایِ زبان‌مند یا نمادین «فَیَضان» می‌یابد تا به نیرویِ خوروش و خروشان آن از خود به مثابه *روزگارِ سپری‌شده‌یِ مردمِ سال‌خورده* درگذرد؛ روزگارِ مردمی

که نارواییِ و نادانی، خواری و خشونت یا به بیانِ دیگر، فرتوتی و فرسودگی و فسادْ آن را در خود گرفته و به نگر می‌آید که راه برون‌شدی از آن نیست.
یک بارِ دیگر -
وقتی به ابراهیم، موسی، زرتشت، کریشنا، بودا، عیسی، محمد، باب و بهاءالله به مثابه مظاهرِ ظهور اشاره می‌شود، این «اشاره» را باید یک بیانِ استعاری در نظر آورد؛ و اگر کسی این بیانِ فراگُشایِ استعاری / اعتقادی را به یک بیانِ فروبسته‌یِ اعتقادی تقلیل دهد، یعنی وجه استعاریِ این اعتقاد را کنار بگذارد، بلادرنگ به مغاکِ تیره‌یِ نظمِ کهن سقوط خواهد کرد؛ به اندرونِ آن جهانی که بر پایه‌یِ تعصب یا دقیق‌تر بر پایه‌یِ تملکِ حقیقت بنا نهاده شده است. این نام‌ها، نام‌هایی استعاری یا نمادین‌اند که به مظاهرِ ظهور به مثابه فرهنگ‌ها و تمدن‌هایِ متکثر و نیز به انسان‌هایی اشاره می‌کنند که چه‌بسا بی‌نام و نشان‌اند، اما به سببِ دلِ به‌سامان یا خلوصِ قلبیِ خودْ مظهری از مظاهرِ ظهورند، بی‌آن‌که خود از آن آگاهی داشته باشند. در یک کلام: همه‌یِ هستنده‌ها مظهرِ ظهورند، چرا که هستی‌یافته‌اند اما تفاوت‌شان در شدّتِ این هستی‌یافتگی یا هستومندی یا مظهرِ ظهوربودگی است. - این شدّت اگر از آستانه‌ای معین فراتر رود به زبان درخواهد آمد یا به بیانِ *کتابِ اقدس* به «قلمِ وحی» بدل خواهد شد؛ به کسی که خود را در مقامِ مظهرِ ظهور گزارش می‌کند، اما همین «گزارشْ» هم‌زمان او را به مقامِ آموزگارِ بزرگِ آموزه‌هایی برمی‌کشاند که در غوغایِ زندگیِ روزمره فرو هشته یا به کژی اندر شده‌اند.
این هستیِ شدت‌یافته یا این زبانِ گشوده یا این هستیِ از خود بر شده، می‌آموزاند: «عالم‌بین باشید و خودبین مباشید»، چرا که او خود بر فرازِ افقِ بسته‌یِ زمانه‌اش، از بازترین پنجره و از شش جهت در کارِ تماشایِ عالم است - و زین‌رو، این حقیقت را درمی‌یابد - و با ما نیز در میان می‌گذارد - که عدالتِ درونِ مرزها و عدالتِ برونِ مرزها به هم پیوسته‌اند!

تابلوی مرگ سقراط

تورج قانونی

در تابلوی برخورد سقراط با مرگ، اثری از تاریکی مرگ نیست مگر در چهره‌ی مشایعت‌کنندگان سقراط در سفر آخرت، که درمانده و سر در گریبان‌اند و روی برتافته از مرکز تابلو که غرق در نور است. مرکزی که سقراط بر تخت نشسته است و کوچک‌ترین اثری از تاریکی و اضطراب در چهره‌اش نیست. برخلاف، هر دو دستش در کار است و در نور و روشنایی غوطه‌ور است، و در حالی که با دست راست می‌رود که جام زهر را بگیرد هنوز نگرفته با دست چپ به بالا و آسمان اشاره می‌کند. *پیش از آنکه بمیرد می‌داند که به کجا می‌رود، می‌داند که این پایان همه چیز نیست*. تابلو به نورِ یقین سقراط به نامیرایی‌اش روشن است.

تابلوی رنگ روغنی مرگ سقراط اثر ژاک لوی داوید یکی از زیباترین تابلوهایی است که آخرین لحظات زندگی سقراط را نشان می‌دهد.

این تابلوی مرگ سقراط است. آتن سقراط را به سبب انکار خدایان محکوم کرده است. کسنوفانس پیش از سقراط به سنت‌های دینی یونان حمله کرده بود؛ او خدایانِ آدمی‌شکل و آدمی‌رفتار را شایسته پرستش نمی‌دانست و به این سبب بود که می‌گفت اگر مورچه‌ها می‌توانستند برای خود خدایی ترسیم کنند آن را با شاخ‌های بزرگ و عظیم‌الجثه تصور

می‌کردند. اما سقراط به این بسنده نکرد اتهام حقیقی سقراط این بود که خدای جدید آورده است و جوانان را منحرف می‌کند. آتن می‌توانست انکار خدایانش را قبول کند، باور به آن را شخصی تلقی کند و افراد را در قبول آن مختار بداند ولی نمی‌توانست هم انکار را تاب آورد و هم خدای جدید را، که خیل جوانان به آن راغب بود، بپذیرد.

سقراط در این تابلو حدوداً هفتاد سال دارد با اندامی کشیده و عضلانی، مطابق با سنت یونانی. یونانیان به همان اندازه که به خصایص ارزشمند شخصی بها می‌دادند با برجسته کردن عضلات در پیکرتراشی، در کنار زیبایی و تناسب اندام از زیبایی روح سخن می‌گفتند و در پی هماهنگی کامل هیکل جسمانی و روح آدمی بودند.

یونانی‌ها بر خلاف ما جسم را *در تقابل با* روح نمی‌دیدند، *بین روح و جسم تفاوت ذاتی قائل نبودند*. روح را از گوهری خاص که متمایز از عالم ماده باشد و به عالم مجردات تعلق داشته باشد نمی‌شمردند. روح را در عرض اشیاء دیگر تلقی می‌کردند نه ورای آن. از ظاهرْ حکم به باطن می‌کردند آنچه در سیما می‌دیدند به سیرت نسبت می‌دادند، صورت زیبا را نشان از سیرت زیبا می‌دانستند. از منظرشان زشتی و زیبایی ظاهر از سیرت می‌گفت. هر چه در این می‌دیدند به آن نسبت می‌دادند. اما وقتی با سقراط مواجه می‌شدند متحیر می‌شدند. سیمای زشت سقراط آن‌ها را به خطا می‌انداخت. تنها مجاورت با او بود که گوهر درونش را نشان می‌داد. سقراط در میان شهر از میدانی به میدانی گذر می‌کرد. با گفتگو سطحی‌گرایی را به چالش می‌کشید. متذکر می‌شد که حقیقت و معنا همواره چنان نیست که به چشم می‌آید یا به نظر می‌رسد.

سقراط زشت بود، با سری طاس، صورتی گرد و بزرگ، بینی عقابی و چشمانی گودرفته. در این تابلو زشتی او از نظر پنهان شده است و در عوض درونِ او در بیرون ترسیم شده است. در اینجا ما با هیکل عضلانی سقراط

و پیکری تماماً درخشان و عریان روبرو هستیم. بخشی از صورت در سایه است. تصویرگر به سیرت و روح زیبای سقراط ناظر است و تا آنجا که توانسته زشتی صورت را با پرنورکردن و برجسته‌ترکردن پیکر که نمادی از روح سقراط است از نظر دور داشته است. این مرکز تابلو است که می‌درخشد و بر پیکر برهنه‌ی سقراط پرتو دانایی می‌افکند. بدن دیگر حجاب روح نیست، هیکلی است با روح یکی شده و روح او را راه می‌برد. روح زیبا بر پیکری زیبا نقش بسته است. صورت آرام سقراط و پهنای این پیکر که نماد سلطه روحی زیباست، زشتی ظاهری سقراط را از نظرها محو کرده است. چهره‌های شاخص این تابلو نخست سقراط است و دو مرد که بر کرسی نشسته‌اند و نقاش در زیر آنها نام خود را امضاء کرده است که حاکی از تعلق خاطر نقاش به این دو است. داوید به‌طور مشخص هیچ‌یک از این دو را مشخص نکرده است ولی با توجه به رسالات سقراطی افلاطون می‌توان حدس زد کسی که رودرروی سقراط نشسته است و دستی بر زانوی سقراط دارد کریتون است که از سایر شاگردان سقراط مسن‌تر است. بعضی بر این باور هستند که داوید در اینجا به سقراط به عنوان نماد الگوی اخلاقی خود، یعنی مقاومت در برابر هوس چنگ می‌زند. اما با توجه به رساله‌ی کریتونِ افلاطون، می‌توان از واقعیت یعنی از شرط لازم الگوی اخلاقی گفت. دستی که بر زانوی سقراط است و به آن چنگ زده است و او را می‌فشارد خود را به سقراط نیازمند می‌بیند، خواهان وجود سقراط، این الگوی اخلاقی، است. پایداری دانایی را در وجود سقراط می‌بیند کسی که اساس راستی را در فضیلت و فضیلت را در نهاد انسان می‌دید. پیشنهاد فرار از زندان را او به سقراط می‌دهد و حاضر است آنانی را تطمیع کند که طالب مرگ سقراط‌اند. اقدام او برای افلاطون چنان باارزش است که یکی از رسالات خود را به او اختصاص می‌دهد و نام کریتون را ماندگار می‌کند. اما مردی که از نظر سنی به سقراط نزدیک است و پشت

به این دو دارد افلاطون است و این اوست که سقراط را بر کرسی حکمت می‌نشاند و او را جاودانه می‌کند. این روایت به واقعیت نزدیک‌تر است. یکی در پی جان و حفظ آن بود و دیگری در پی آرمان‌های سقراط و ثبت آن. یکی منفعت دانایی را در انفاق مال دید و دیگری در انفاق نام. یکی چنگ می‌زند و با تقدیر زمان مقاومت می‌کند، چشم در چشم سقراط دارد، گوش به او سپرده است و سخن با او «در لحظه‌ی منجمدِ مجاورِ» دالانِ زمان، که در سمت چپ تابلو ترسیم شده است، می‌گوید و دیگری پشت به این دو در مجاورت دالان زمان قرار دارد و غرق اندیشه و بازسازی فکر سقراط و یکی‌شدن با اوست.

داوید لحظه‌ی مرگ سقراط را در مجاور دالان زمان، که گزنتیپ از آن گذر کرده و به تاریخ پیوسته، از گزند زمان حفظ می‌کند. در این تابلو سقراط از دالان زمان گذر کرده و نقاش او را جدا از تفاوت‌های قومی و فرهنگی و زبانی به نحوی که همگان او را بشناسند نقش کرده و زمان را در لحظه‌ای منجمد کرده است. رویدادها محکوم زمان هستند اما اگر بتوانند در حافظه‌ی تاریخ بمانند و به مثابه‌ی امر آرمانی اثر گذارند، نه مقهور زمان می‌شوند و نه کهنه و فرسوده می‌گردند. داوید در این تصویر بزرگ‌ترین رویداد سقراط را ضبط کرده است، پای‌بند بودن به آرمان در عمل که تنها با به مخاطره انداختن جان است که می‌توان عقل محتاط و مشکوک را به حقیقت معطوف کرد.

دست‌ها در این تابلو قابل‌توجه است. بالاتر از همه‌ی دست‌ها، دستی که به آسمان بر افراشته شده است، دستی که جام زهر می‌دهد و دستی که می‌گیرد. دستی که صورتی را می‌پوشاند یا بر دیوار تکیه می‌زند و تکیه‌گاهی برای جان رنجوری می‌یابد، و دستی که بر زانو است و ترغیب به نشستن و بودن می‌کند و دستانی که روی هم قرار گرفته است و غرق تفکر است.

آسمانی که در این تصویر سقراط به آن اشاره می‌کند آیا از سنخ زمین است و هر دو از یک قانون پیروی می‌کنند که به حکم عقل باید به آن تمکین کرد؟ آیا این اشاره حاکی از تمکین سقراط از این قانون است؛ تبعیت از فرمان لوگوس (قانون جهان، عقل حاکم بر آن) که بر همه چیز حکم می‌راند، و فرمان می‌دهد و تقدیر سقراط را مشخص می‌کند و دست دیگر را به جام زهر سوق می‌دهد و سقراط در نگاهش به کریتون از این فرمان و تقدیر خود می‌گوید؟ می‌توان تقابل ظاهری دستی را که به آسمان اشاره می‌کند و دستی را که بر جام زهر است نمادی از آموزه‌ی سقراطی دانست یعنی تعهد به آرمان در عمل و تبعیت کردن از قانون. قانونی که ریشه در آسمان دارد، منشأ پدیدارها و ناپدیدارها را در لوگوس می‌بیند. سقراط گوش به لوگوس (قانونگذار الهی و روح جهان) سپرده است چه که لوگوس سازنده‌ی سخن درست و مظهر درستی و خوبی و نظم و هماهنگی است. روحش هم‌سنخ با لوگوس و هم‌نوا با اوست[1]. مطابق قوانین الهی زندگی می‌کند. سخنِ درست می‌گوید زیرا سخنِ درست می‌شنود و به شایستگی از قانون مدینه تبعیت می‌کند. تمکین از قانون را درست و عدم اطاعت از آن را نادرست می‌داند و در عمل نشان می‌دهد *درستی اساس فضائل و نادرستی اساس رذائل است*. می‌دانست بنیاد هیچ انسانی با بدی سرشته نشده است و هیچ‌کس دانسته و از روی اراده مرتکب بدی نمی‌شود. در این تابلو دستی که به آسمان اشاره دارد، جانی که هم‌نوا با لوگوس و متعهد به آرمان خویش است دست دیگر را به جام زهر سوق می‌دهد. تعهد به آرمان و درستیِ تبعیت از قانون به نادرستی ظلم ترجیح داده می‌شود. جان در عمل تسلیم باوری درست می‌شود، نه حفظ خویش. بنا به اندیشه‌های شرقی سقراط موحد بود. آنچه از منظر سقراط باوری درست است از منظر جامعه نادرست است. هیئت جامعه و نمایندگان آن بر اساس آنچه آن را درست و نادرست می‌دانند قوانین را وضع می‌کنند.

سقراط باور خود را درست می‌داند و هیئت جامعه قوانین خود را. درستی در برابر درستی می‌ایستد. اعتقاد به باوری درست از منظر سقراط و باوری درست از منظر جامعه. درستی باور سقراط در تقابل با باور یونانیانِ بت‌پرست بود. این دو قابل جمع نیست بقای یکی نفی دیگری است. همه‌ی اقوال به یک اندازه درست نیستند اگر همه‌ی اقوال به یک اندازه درست باشند درستی از میان می‌رود. به حکم عقل درستی آنجا معنا دارد که بتواند نادرستی را نفی کند. اما در مورد سقراط اگر شد به استدلال و اگر نشد به جبر، چنانکه چنین کردند. چون دیدند که با او راه به استدلال ندارند او را به حکم قانون، که سقراط به آن سخت پایبند بود، مجازات کردند. سقراط مجبور می‌شود بهائی گزاف بپردازد تا هیئت جامعه دریابد درستی دیگری وجود دارد گرانبهاتر از جان که تابع خواست و وضع هیئت جامعه نیست. قوانین بعد از وضع اجرا می‌شوند اما باور درست سقراط به یکتاپرستی وضع نمی‌شود تنها باور می‌شود و باور باقی می‌ماند. این درستی به گونه‌ای است که یا باید آن را باور کرد و یا انکار، وضع آن نه از جانب هیئت جامعه است و نه انسان، سقراط تابع آن است نه واضع آن و می‌دانست که باور به آن بنا به عقل مصلحت‌اندیش به معنی از دست دادن همه‌چیز و انکار آن حفظ همه‌چیز است.

این دو دست با نگاهی دیگر اشاره به باوری دیگر دارد. از دید بیننده چه بسا در تقابل با هم باشد. دستی که رو به آسمان دارد به اصل و مبدأ باز می‌گردد نشان از باور سقراط به *وجود روح و جاودانگی آن* دارد که افلاطون در رساله‌ی دفاعیه‌ی سقراط به آن اشاره کرده است و دستی دیگر رو به سوی زهر دارد رو به سوی مرگ و نیستی و نگاه بی‌تفاوت سقراط به جام زهر، حاکی از بی‌اعتنایی او به جهان هستی. سقراط در این تابلو با دستی که برافراشته شده است گویی با هیکلی ایستاده با کریتون سخن می‌گوید. این هیکل باصلابت با زاویه‌ی چرخش دست به داخل که به آسمان اشاره

می‌کند، که زاویه‌ی خاص هندسی با سر سقراط دارد و در تقابل با هیکل‌های خمیده که نشان از تزلزل دارد، ایستاده است. زاویه‌ی چرخش دست سقراط و انگشت اشاره به بیرون نیست تا در طلبِ خواستِ قدرتِ دیگری باشد همانگونه که کودکان هنگام اجازه گرفتن از معلم می‌کنند بلکه چرخشِ دستی است به داخل که با قامت کشیده‌ی سقراط یکی شده و از قدرت و خواستِ تزلزل‌ناپذیرِ اراده‌ای می‌گوید که قیام کرده، چیزی را به دست آورده و اراده‌ی دست دیگر را به دست دارد. در این تابلو اراده، در نماد دست، قیام کرده است. این اراده در برابر کریتون ایستاده است. اراده مادامی که خواسته‌ای نداشته باشد و به چیزی تعلق نگیرد در خفا می‌ماند. خواستِ اراده، اراده را آشکار می‌کند، فعلیت می‌بخشد و آن را از خفا به منصه‌ی ظهور می‌رساند. در این تابلو آسمان امر، آسمان حقیقت و معنای هستی خواسته شده است، این خواسته در گرو خواسته‌ی دست دیگر است تا به آنچه برگزیده و به اختیار باور کرده است، دست یابد. دستِ ایمان و اطمینان و باور به حیات دیگر، فرمان می‌راند و دست دیگر بی‌اضطراب، تشویش و واهمه فرمان می‌برد. دستی به خواست دست دیگر، به اشتیاقِ مؤانست با حقیقت، از بالا بر جام زهر مشرف است نه از زیر. این بالاترین تنش تابلو است، حاکی از اراده‌ی او برای گرفتن و تصاحب کردن جام است. اما در این تابلو جام زهر را دستی می‌دهد و دستی می‌گیرد، دستی فرمان می‌راند و دستی فرمان می‌برد. جلاد به رنگ قرمز، نماد اراده‌ی هیئت جامعه است این دست می‌دهد و سقراط با جامه‌ی سفید، نماد پاکی است این دست می‌گیرد. دستی با جامه‌ی سفید که نشان از پاکی سقراط دارد از بالا بر جام مشرف است مرگ را می‌پذیرد و باز باید گفت این دست اشاره‌ای لطیف به مرگی دارد که سقراط در آن نقش داشت. اشاره‌ای لطیف به مرگ خودخواسته‌ی سقراط. سقراط در دادگاه مختار بود به جای مرگ مجازات دیگری، تبعید، را برای خود رقم زند. دادگاه در

پایان رأی‌گیری نخست خود با اختلاف سه رأی او را به مرگ محکوم کرده بود و حال از سقراط می‌خواست مجازاتی برای خود معین کند تا دادگاه در باره‌ی آن به شور نشیند و سقراط در برابر این پیشنهاد چنین پاسخ می‌دهد «به خاطر این رفتار سزاوار چیست‌ام؟ ای آتنیان، اگر لازم باشد به مقتضای لیاقتم مزدی دهید سزاوار پاداشم، پاداشی که در خور من تواند بود ای آتنیان چیزی سزاوارتر از این نیست که در پروتانیون (بنایی که پنجاه تن از سناتورهای آتن در آن انجمن می‌کنند و معاش آن‌ها تأمین است) معاش او تأمین گردد»[۲] او نه مجازات بلکه پاداشی برای خود می‌خواهد. پاداشی برای آنچه کرده است این پاسخ در نظر دادگاه توهین تلقی می‌شود و با اکثریت آرا به مرگ محکوم می‌گردد.

این تابلو از چپ به راست و از راست به چپ قابل‌خواندن است سمت راست عاطفه حاکم است و تصاویر منحنی و خمیده با چهره‌های مبهوت و آشفته از سلطه‌ی احساسات می‌گوید، هر چه به مرکز نزدیک‌تر می‌شویم عواطف بی‌رنگ‌تر می‌شود و در فیگور سقراط با صلابت به آرامش منتهی می‌شود. آرامش سقراط در تضاد با چهره‌های مبهوت و آشفته است. یکی مترصد مرگ است و آرام و دیگری نظاره‌گر آن، مطمئن از وجود خود ولی آشفته. آشفتگی و پریشانی حاصل احساسات است و آرامش چهره‌ی سقراط نشان از عقل. احساسات در لحظه شکل می‌گیرند و غالباً با گذر زمان کم‌رنگ می‌شوند. در اینجا سقراط احساسات را مطیع عقل کرده است، آزمون عقلگرایی، سلطه یافتن بر امیال و احساسات است. نقاش روی این تضاد متوقف شده و بیننده را در تقابل چهره‌های آشفته و صورتی مصمم و روحی آرام و مترصد مرگ قرار داده است. مرکز تابلو را با توجه به سمت چپ آن بهتر می‌توان درک کرد. سمت چپْ افلاطون است. به سن به سقراط نزدیک است و حال آنکه در واقع بسیار جوان بود که سقراط جام زهر نوشید، پشت به سقراط دارد، در بحر تفکر است، او را

نمی‌بیند، این نشان از عدم حضورش در زندان است که نقاش به آن ناظر است و کهولت سنش نشان از سنین مؤانست با سقراط است. از طرف دیگر نور از سمت چپ به تابلو می‌تابد که می‌توان آن را نمادی از حاکمیت عقل دانست عقل است که نور می‌تاباند و روشن می‌کند، از پشت سر افلاطون است که می‌تابد. سقراط در مرکز نشسته است عقل و احساسات در اینجا وحدت یافته است پیکر سقراط در مرکز بسیار درخشان و پررنگ است سمت راست تابلو مردی پشت به سقراط کرده است دستانش به روی آسمان بلند است شاید شکوه می‌کند و مردی دیگر خم شده است و صورت خود را میان دستانش پنهان کرده است اینجا احساسات حاکم است و عواطف فرمان می‌راند. در این میان مردی مشتاق رام‌کردن امیال و احساسات به دست عقل است در برابر سقراط که به این ایدئال نائل شده است، بر کرسی نشسته است و در تلاش است همچون سقراط با به زیر کشیدن امیال به آنجا رسد که اگر بداند بد چیست مرتکب بد نشود. او کریتون است که به سقراط به مثابه آرمان اخلاق خود می‌نگرد. افلاطونی که در جوانی شاگرد سقراط بود در این تابلو تقریباً هم سن سقراط است. در رسالات افلاطون بازتاب تأثیر سقراط انکارناپذیر است. در این تابلو شنل سفید سقراط و افلاطون و نزدیک‌بودن سن افلاطون به سقراط را می‌توان نشان از حضور سقراط در روح و فکر افلاطون دانست. بنا به تعبیر بعضی از محققین، این نشان از تأثیر وجودی سقراط بر افلاطون است. با این حال اگر افلاطون نبود سقراط اینگونه نبود که هست. می‌توان اثر پذیرفت و اثر گذاشت. افلاطون تنها کسی است که با تأثیری که از سقراط پذیرفت امکان گفتگو با سقراط را برای اصحاب فلسفه فراهم کرده است. این تابلوی زیبا حضور همواره زنده‌ی سقراط را در وجود افلاطون تا دوران پیری نشان می‌دهد گویی فکر سقراط افلاطون را از پای انداخته است از این روی بر کرسی نشسته است به او

نمی‌نگرد بر خلاف شاگردانش که به او غالباً می‌نگرند او گوش می‌سپارد. در تمامی رسالاتش به سقراط گوش سپرده است. سقراط بنا به گزارش افلاطون شنونده‌ی لوگوس است و افلاطون شنونده‌ی سقراط. اما افلاطون هرچه بر سن می‌افزاید از سقراط دورتر می‌شود و در آخرین اثرش، **قوانین**، سقراط حضور ندارد دیالوگی شکل نمی‌گیرد و شاید به این سبب است که افلاطون در این اثر به تصور حاکمی مستبد و دادگاه‌های تفتیش عقاید راه می‌برد!؟

حافظه‌ی تاریخ وقایع خوب و بد را به خاطر خواهد داشت. آتن سقراط را به مرگ محکوم کرد تا از گزند زبانش مصون شود حال با روح پرسشگرش چه کند؟ پیش از این در بین مردم می‌گشت، نادانی آنان را با پرسش‌های پیاپی خود عیان می‌کرد توجه آنان را، به هر بهایی حتی با جریحه‌دارکردن احساسات آنان با نیشخند خود، به معنا جلب می‌کرد. حال با پرسش‌های فرزندان خود از سقراط چه کند، اینکه که بود و چه گفت و چرا به مرگ محکوم شد؟ در پی چه بود که زندگی در نظرش بی‌بها شد؟ مگر می‌توان در پی حفظ جان نبود و زندگی را بی‌معنا شمرد؟ آن چیست که می‌توان با آزادگی جان خود به آن تسلیم کرد؟ این پرسش‌ها که ناظر به معناست، معنایی که سقراط در پی آن بود و از دیگران می‌خواست، حال در آتن از میدانی به میدانی همچون سقراط گذر می‌کند و اذهان را به تأمل وامی‌دارد و در عمل نشان می‌دهد آتن توانست سقراط را از پا در آورد ولی نتوانست به او بدی کند، روحش را تباه کند.

منابع:

۱. سقراط افلاطون کیست؟ دکتر رضا داوری اردکانی و پری سوسهابی
۲. سقراط ژان برن صفحه ۴۸

رساله‌ی فایدون، و تمرینِ مرگ

تورج قانونی

افلاطون فایدون را انتخاب می‌کند تا به مسئله‌ی روح بپردازد. فایدون کیست؟ زمانی آتن و الیس که زادگاه فایدون است به جنگ پرداختند. آتن پیروز می‌شود و فایدون زیباروی در این جنگ به عنوان برده در میدان برده‌داری آتن به فروش می‌رسد. این میدان برده‌فروشی زمانی دیگر شاهد افلاطون خواهد بود که در آنجا به عنوان برده ایستاده است و منتظر خریدار است. سقراط فایدون را در این میدان می‌خرد و آزاد می‌کند چنانکه افلاطون را مشتاقانش خریدند و آزاد کردند و افلاطون بعدها با نگارش مکالمات سقراطی قرن‌ها خوانندگان خود را خرید و در بند دیالکتیک و جدل سقراطی و مسحور خود کرد و آنگاه آزاد کرد. میدان برده‌فروشان محل گذر اصحاب فلسفه است. شاید از همین رو بردگی و آزادی در کتاب آنها این همه بازتاب یافته است. چه، آنها این را با گوشت و پوست خود تجربه کرده‌اند و تحلیل آن دیگر صِرفِ پرداختن به مفاهیم انتزاعی و یک جور سرگرمی نیست.

افلاطون در این رساله به بیان مناسبت روح و تن و اثبات نامیرایی می‌پردازد. خودِ فایدون نماد روحی است در بند، دورافتاده از موطنِ خود و مشتاق بازگشت به آن. سقراط در پی رهایی روح فایدون است، با این تصور که تن زندانِ روح است، «این جهان زندان و ما زندانیان.» اما خروج از آن را بی‌اذن خدایان درست نمی‌داند! به عبارت دیگر افلاطون جوازِ «حفره کن زندان

و خود را وا رهان» صادر نمی‌کند. آدمی به اذن خود اسیر تن نشده است که حال بتواند به اذن خود آن را رها کند.

پیام سقراط، آخرین آموزه‌اش، در میان دوستانش این است: می‌توان تن خویش را به خواست اراده از بندگی نجات داد اگر بتوان از عالم ماده گسست. اما تنها وقتی می‌توان گسست که بتوان حقیقت را رؤیت کرد. اگر بتوان آنچه را در جان است چراغ راه قرار داد آنگاه می‌توان حقیقت را رؤیت کرد و به آزادی خود دست یافت. اما رهایی از آخرین اسارت، گذشتن از جان، نه به دست خویش است و نه به دست دیگری. روح رساله‌ی فایدون این است: مرگ را به ساحت انسان راهی نیست، تنها انسان است که نمی‌میرد. سخن اپیکور را که می‌گوید «از چه روی از مرگ بترسم اگر من هستم مرگ نیست و اگر مرگ هست من نیستم» می‌توان به این معنا گرفت: روح من هستی‌ای است که آن را نیستی در پی نیست و اگر بتوان تمرین مرگ کرد می‌توان اضطراب را از خود زدود و به این ترتیب انتقادی را که بر قول اپیکور وارد است منتفی دانست و سقراط را آموزگار این تمرین دانست.

رساله‌ی فایدون به دوره‌ی کمال افلاطون تعلق دارد. در این سال‌ها سقراط و اندیشه‌ی او دغدغه‌ی افلاطون بوده است. کاری که در آپولوژی ناتمام مانده بود در اینجا تمام می‌شود. اگر در آنجا وجود منکران و دشمنان، سقراط را واداشت محتاط باشد و به گونه‌ای سخن بگوید تا بذر تردید را در دل آنان بکارد و در نهایت بگوید «اکنون وقت آن است که من به سوی مرگ بشتابم و شما به سوی زندگی ولی اینکه کدامیک از ما راهی نیکو در پیش دارد، جز خدا کسی نمی‌داند» حال در فایدون با قاطعیت سخن می‌گوید. سقراط باور خود را در حضور دوستانش و نه منکرانش مستدل می‌کند، در میان کسانی که با آنان پیوند معنوی دارد و می‌داند که با او مجادله نمی‌کنند جز زمانی که بخواهند به باوری درست راه یابند و به گفتگو اشتیاق و مشارکت داشته باشند. بیان حقیقت مستعد فضایی

دوستانه است. حقیقت در میان منکران بال نمی‌گشاید بلکه مخفی می‌ماند. سقراط در آپولوژی در میان منکران از خود دفاع می‌کند و در فایدون در میان مشتاقان ادعای خود را مستدل می‌کند. این دو فرق می‌کند. آنچه در دفاعیه جای طرح نداشت و مخفی ماند در اینجا اثبات می‌شود. رساله فایدون اثبات مدعای سقراط مبنی بر وجود روح است اما روحی نه از جنس سایه آنگونه که هومر بر آن بود و مقبول عام، بلکه روحی از جنس وجود که هستی دارد، سایه نیست، و می‌تواند حیات داشته باشد و منشأ اثر باشد. روحی که از جنس سایه است و با عدم فرقی ندارد باعث می‌شود که زندگی دنیوی به جد گرفته شود و حال آنکه بقای روحی که سقراط به آن عقیده داشت هم در تقابل با باور عموم بود هم جدیت زندگی دنیوی را به چالش می‌کشید. در این رساله ایده‌ی سقراط به دست افلاطون پرورده شده، باور حقیقی سقراط با پردازش و افزوده‌های افلاطون ادغام شده است.

کاری‌ترین ضربه بر پیکر کهنه و فرسوده‌ی باورهای خرافی آتن منوط به آخرین مخاطره و گذشتن از جان است و این آخرین تیر ترکش، عین حکمت است، چه حکیم، چنانکه افلاطون در این رساله می‌گوید، در پی رضایت روح است نه حفظ جان. این معادله را عکس کنید به جای آن کسی را بنشانید که نه در اندیشه‌ی رضایت روح که در اندیشه‌ی حفظ جان است، دیگر حکیمی در صحنه نیست، با این ملاک افلاطونی باید گفت بعضی از بزرگ‌ترین فیلسوفان سده بیستم دیگر حکیم نیستند نهایت فیلسوف‌اند، و اگر بین آنها و آنچه نیک و عادلانه است فاصله است از اینجاست. به عبارت دیگر سنجه‌ی نهایی تمیزِ فیلسوف از حکیم مرگ است. حکیم محابای جان برای گفتن حقیقت ندارد هیچ مستبدی نمی‌تواند زبان او را به لکنت دچار کند، زیرا مرگش نه به دست خویش بلکه به دست خداوند است از این روی بی‌باک و بی‌پرده سخن می‌گوید. با آنکه

ذات فلسفه تردید است، و سقراط با گفتن اینکه تنها می‌دانم که نمی‌دانم در حقیقت ما را از ذات فلسفه آگاه می‌کند، اما در رویارویی با مرگ تردید راه ندارد. شاید چون در آن لحظه فلسفه کنار می‌رود و چیز والاتری بر جای آن می‌نشیند به نام حکمت.

می‌گویند انسان حیوان خندان است. گرچه این سخن ناظر به انفعالات است اما انسان تنها موجودی است که می‌تواند بر مصیبت خود بخندد. از این روی او را گریان نمی‌نامند زیرا می‌تواند بر آن چیره شود، با نگاه به خیر و زیبایی و معنا که رو به سوی آن دارد در انتظار راحت باشد. افلاطون در فایدون می‌گوید «خدایان خواستند خصومت مابین رنج و راحت را به صلح و دوستی تبدیل کنند، و چون این دو امتناع ورزیدند پاهایشان را در یک زنجیر کردند، از این روی هرگاه یکی می‌آید دیگری از پس می‌رسد.» آدمی موجودی زمانمند است هر چه بر او می‌رود زمانی می‌پاید. رنج و راحت نیز چنین است. آدمی به تبع رنجی که می‌کشد در انتظار راحت است، ولی باید افزود: آنگاه که به راحتی دست می‌یابد فراموشی و غفلت از راه می‌رسد و آنگاه که رنج می‌کشد درماندگی حضور دارد. افلاطون از این اسطوره بهره می‌برد و رأی فیلسوفان یونانی را با باور عموم وفق می‌دهد، و امور متضاد را ناشی از یکدیگر می‌شمرد. در فرایند استدلال خود در رساله‌ی فایدون از امور محسوس شروع می‌کند و همان‌طور که سرعت و کندی را به عنوان امور متضاد به امر واحدی مثل حرکت نسبت می‌دهد و کوچکی و بزرگی را به مقدار، زندگی و مرگ را دو وجه امر واحدی می‌شمرد و به روح نسبت می‌دهد. روحی هست که از زندگی به مرگ و از مرگ به زندگی می‌آید همان‌طور که خواب و بیداری قابل تبدیل به هم هستند مرگ و زندگی نیز چنین‌اند و اگر این فرایند دو طرفه و دایره‌وار نباشد و به خط مستقیم باشد روزی آنان که خوابند دیگر بیدار نمی‌شوند و آنچه تحلیل رفته است دگربار ترکیب نمی‌شود و فرایند زندگی و شدن متوقف می‌شود و همه‌ی

اشیاء یکسان می‌شوند و بر یک حال باقی می‌مانند. سقراط در این استدلال حرکت ادواری عالم وجود را به نفس انسان تعمیم می‌دهد و بازگشت نفس را همچون رویدادهای تکراری قلمداد می‌کند. اما اگر بتوان به باور سقراط تمرین مرگ کرد برای تطهیر روح به بازگشت نفس نیازی نیست. فلسفه‌ی سقراط تمرینِ مرگ است. او برای نامیرایی انسان دلیل دیگری ارائه می‌دهد. این دلیل در پیوند با حقیقت است بر خلاف دلیل پیش که در پیوند با طبیعت بود. در اینجا، سقراط از دانایی شروع می‌کند می‌پرسد آیا ممکن است آنچه را می‌دانیم ندانیم؟ اگر چنین نیست دانایی همواره با ماست پس همه چیز را می‌دانیم و به هر پرسشی پاسخ می‌دهیم، چرا که با دانایی متولد شده‌ایم. ولی اگر چنین نیست و می‌دانیم چنین نیست، پس دانایی همواره با ما نیست. ما می‌آموزیم و آموختن جز به یادآوردن نیست. اگر همه چیز را بدانیم طلبِ مطلوب بی‌وجه است تحصیل حاصل است، و اگر هیچ چیز را ندانیم در طلب چه چیزی می‌خواهیم باشیم. پس لازم است از مطلوب خود شناختی داشته باشیم تا بتوانیم در طلبش باشیم این امر لازم می‌آورد روح پیش از تن وجود داشته باشد و از پیش صورت اشیاء را دیده باشد، رؤیت تجربی تنها یادآوری است. فیلسوف حقیقی در طی زندگی خود باید تمرین مرگ کند تا به دور از تن و مقتضیات عالم ماده و حواس ظاهری به ایده یا حقیقتی راه یابد که *از پیش آن را دیده است* و حواس راهی به آن ندارد. اشیاء تجربی در گذر زمان در بستر تغییر قرار می‌گیرند دچار کون و فساد می‌شوند ولی روح که منشأ شناسائی است در پس این تغییرات ثبات را می‌بیند و به ایده (عالم مُثُل) نسبت می‌دهد. آنچه که در جهان پیشین دیده است، یعنی صورت حقیقی اشیاء، به یک نوع و یک حال باقی است، و در گذر زمان نه کهنه می‌شود و نه با تجزیه و تحلیل شیء از میان می‌رود. صورتِ حقیقی حیوان یا میز یا هر شیء دیگر همواره در نظرش ثابت است، حال در جهان خارج هر تغییری می‌خواهد شامل

آن بشود. نظریه‌ی یادآوری افلاطون با تمرین مرگ در پیوند است چنانچه بتوانیم از عالم ماده بگذریم، و الا لازم است همچون ارسطو حقیقت اشیاء را درون آن‌ها بجوییم، و آنگاه در پی توجیه ثبات در دل تغییر برآییم. ممارست با مرگ در پیوند با دیالوگ سقراط است. دیالوگ سقراطی به مخاطب و فهم او ناظر است، معطوف به شخص است، مخاطب را به تعریف وا می‌دارد، با ذکر مشکلات و ابهامات تعریف از تعریفی به تعریفی گذر می‌کند، از فرضی به فرضی، به این ترتیب پیش می‌رود و رفع اباطیل و اوهام می‌کند اما نتیجه را مستقیم بیان نمی‌کند، تنها بذر آن را می‌کارد. افلاطون در رساله‌ی فایدون عنصر سقراطی دیالوگ را کنار می‌گذارد (یعنی به نتیجه نزدیک شدن بدون تصریح به آن) از این رو، در بیان مطالب به تردید میدان نمی‌دهد و جایی برای شک و شبهه نمی‌گذارد که اصلاً مطرح شود. نتیجه را صریحاً اثبات می‌کند: انسان باقی است مرگی در میان نیست پس اندیشه از مرگ چیست؟ از این روی به کبس (یک از شاگردان سقراط) چنین می‌گوید: «به اوئنوس چنین بگو اگر خردمند است هر چه زودتر به دنبال من [به عالم بعد] بیاید» و چون سیمیاس را متعجب می‌بیند می‌گوید: «اگر فیلسوف راستین باشد با کمال اشتیاق این راه را در پیش خواهد گرفت.»

فیلسوف راستین (حکیم) را از مرگ هراسی نیست. یک بار از خود، از آنچه دیده است و شنیده است و آموخته است می‌میرد تا حقیقت را به نور خویش بیابد، و بار دیگر از آنچه غیر از حقیقت است می‌میرد، و جز حقیقت نمی‌بیند. تمرینِ مرگ او این است. اما در پاسخ این پرسش افلاطون که کدامین مرگ؟ باید گفت مرگی شاه‌وار نه مرگ بر صلیب. مرگ مسیح پیروزی روح بر مرگ است و مرگ فیلسوف پیروزی فکر و استدلال بر مرگ.

نامیرایی، و تکنیک نوشتن

ایرج قانونی

وقتی برتراند راسل مُرد در ایران برای گزاره‌ای که می‌خواست خبر این مرگ را بدهد اتفاق عجیبی افتاد. در مورد کسی که کتاب «**چرا مسیحی نیستم**» را نوشته بود باید چه می‌نوشتند؟ او جان به جان‌آفرین تسلیم کرد! این یعنی او اکنون به نزد دادار بی‌همتاست. اما این نظر کسانی است که به جان‌آفرین اعتقاد دارند و او نداشت، که مسیحی نبود. اگر این طور می‌نوشتند خبر مرگ او را برخلاف نظر او داده بودند. مخالفت با او بلافاصله پس از مرگ او، صورت خوشی نداشت. مرگ فقط مرگ نیست *مرگ همواره بیش از هر چیز تلقی از مرگ است*. آشکارا دو جور مرگ داریم، *مرگی که پس از مرگ دارد* و *مرگی که پس از مرگ ندارد*، گاو می‌میرد و تمام! اما راسل این نبود، او اگر فیلسوف اعظمِ زمانه‌ی خود نبود، که نبود، دست‌کم یکی از بزرگان و به قول قدما یکی از اساطین [ستون‌های] فلسفه‌ی معاصر بود. هاضمه‌ی خِرد ایرانی نمی‌پذیرفت که بدون اینکه بگویند او نامیراست، مرده است. بدون اینکه حساب او را از گاو جدا کنند، بدون اینکه با اعلام خبر مرگ او همزمان گفته باشند: «مرده آن است که نامش به نکویی نبرند» و راسل نیک‌نام است و نمی‌میرد. پس او باید به مرگی که

«بعد از مرگ» دارد مرده باشد. اما اگر این را می‌گفتند زیرجلی و در غیاب فیلسوف نظر او را رد کرده بودند که معتقد به چنین مرگی نبود و تا نفَسِ اخیر حیات، مرگ خودش و حضرت گاو را یکی می‌گرفت، بی‌هیچ تفاوتی، و مخالفت علنی با این نظر او، چوب به مرده زدن بود که در فرهنگ ایرانی ناپسند است. به هر حال نظر فیلسوف محترم است؛ و او با آنکه دیگر نبود هنوز فیلسوف بود! پس باید چه می‌نوشتند تا بدن فیلسوف در گور نلرزد! آیا باید می‌نوشتند او جانش را *به خودش* تسلیم کرد نه به جان‌آفرین؟ چون مسلم بود که به ما تسلیم نکرده بود و جز ما هم که دیگر کسی در جهان نیست! تصمیم‌گیری در این باره دشوار بود. منوچهر بزرگمهر که کتاب‌هایی فلسفی از او ترجمه کرده بود ابتکار جالبی به خرج داد و نوشت:

برتراند راسل مُرد و به عالمی رفت که به آن اعتقاد نداشت یا به عالمی که به آن اعتقاد داشت!

این بامعنی‌ترین گزاره‌های ممکن در این مورد است. هیچ راهی را تحمیل نمی‌کند راسل مُرد و بدون اینکه از او بپرسند برخلاف عقایدش او را به عالم بعد بردند که به آن عقیده نداشت، تصور آدم در سنین پایین (او در ۱۹۷۰ از این عالم رفت) این است که پس او را خِرکش کردند! یا رفت به جهان خاک. این دومی خیلی دردناک است. چون جهان خاک یعنی هیچ، یعنی هیچ شد، کسی که عالم و آدم را به هم می‌دوخت هیچ شود، اتفاق ناگواری است!

ده سال قبل از این تاریخ (در ۱۹۶۰) سارتر در نوشته‌ی خود که پس از مرگ آلبر کامو در حادثه‌ی رانندگی، و به یاد او می‌نویسد می‌گوید «کامو در بیست سالگی بر اثر بیماری و دردی که ناگهان به او رو آورد و زندگی‌اش را به هم ریخت پوچی حیات را کشف کرد، و **پوچی حیات** یعنی **نفی ابلهانه‌ی انسان،** کامو با این کشف و در این کشف ساخته

شد.»[1] «نفی ابلهانه‌ی انسان» در پوچی حیات! ناسزاگویی به مرگ تکنیک خوبی است اما کارساز نیست. می‌توان به مرگ دشنام داد، خوار و خفیفش کرد اما مرگ را نمی‌توان کُشت. مرگ همیشه زنده است. آن، تا جان در بدن داریم، با تمام مهابتش سر راه ماست. در اینجا این تصادف رانندگی «نفی ابلهانه» خوانده می‌شود، عجیب است حوادث، برخورد دو رشته علت و معلول کور است که ما از آن به تصادف یاد می‌کنیم؛ ابلهانه یا غیرابلهانه ندارد! سارتر خوب می‌داند کامو را نمی‌توان نفی کرد، چه ابلهانه چه غیرابلهانه، او در حقیقت در اینجا درباره‌ی انسان و مرگ او به طور کلی سخن می‌گوید نه کامو. این ارزش‌گذاری تنها نشانه‌ی به هم ریختن اعصاب و لق شدن زبان فیلسوف و عدم خویشتنداری او در برابر مرگ است، آن هم از ناحیه‌ی کسی که مدعی معنی کردن همه چیز است. این گزاره را می‌توان از جمله پوچ‌ترین گزاره‌های معاصر درباره‌ی مرگ دانست، بعداً سارتر آن را چنانکه خواهیم گفت تکمیل می‌کند. سارتر با مرگ و نابهنگامِ مرگ دوستی روبرو شده است، که مدت‌ها بود دیگر زیاد هم با هم دوست نبودند. هشت سال پیش از این که بین آنها شکرآب شده بود در نامه‌ای به کامو نوشته بود، «*دلم برای دوستیمان تنگ شده است، دوستی‌ای که آسان به دست نیامده بود . . . چیزهای بسیاری ما را به هم پیوند می‌دهد و چیزهایی اندک ما را از هم جدا می‌کند اما همین کم نیز هنوز بسیار است. دوستی* در سر هوای تمامیت‌خواهی دارد. یا تماماً باید توافق داشت یا یک‌سره از هم گسست.»[2] چه بسیار

---

۱. سارتر (ترجمه‌ی ابوالحسن نجفی). **نگاه نو** ویژه‌نامه‌ی دوم، سال بیستم، آلبرکامو، ص. ۹۱

2. .Jean-Paul Sartre, *Situations,* tr. By Benita Eisler. Pub, George Braziller, 1965, P. 71.

دوستانی که خود را در این عبارت‌ها پیدا نمی‌کنند! راستش *مرگِ بهنگام نداریم*، مرگ‌ها یا نابهنگام‌اند یا دیرهنگام. مرگِ عزیزان و دوستان همیشه نابهنگام است. این چیزی است که مرگ را بیش از همیشه توجیه‌ناپذیر می‌کند. او پس از اینکه کشف پوچی حیات یعنی نفی ابلهانه‌ی زندگی را به پای کامو می‌نویسد می‌گوید: «...فقط نخستین آثار اوست که حقیقت زندگی‌اش را بازگو می‌کند، زیرا این بیمارِ شفایافته اکنون به دست مرگ نامنتظری که از جای دیگر آمده است نابود می‌شود. پوچی اینک آن سؤالی است که دیگر هیچ کس از او نمی‌پرسد و دیگر او از کسی نمی‌پرسد. این سکوت دیگر حتی سکوت نیست، اصلاً و مطلقاً دیگر هیچ چیز نیست.»[1] کامو مُرد به همین راحتی. سارتر هیچ حرفی ندارد بزند، چه حرفی مانده بزند؟ هیچ. هر حرفی عبث (ابسورد و پوچ) است. تصور ما، و حتماً سارتر نیز، این است که کامو کتاب دارد پس در کتاب‌هایش زنده است اما بسیارند که می‌میرند و کتاب ندارند یا ندرتاً کتاب دارند و کتاب‌هایشان قبل از مرگِ خود آنها می‌میرد، آنها چه؟ سارتر می‌داند که کامو نامیراست، در آفرینش‌هایش نامیراست اما انبوهِ خلق، یا، به تعبیر قدما، اَخلاطِ [جمع خِلط، با همه سویه‌های خوارکننده‌ی امروزیِ این لفظ در پزشکی] اَنام، چه؟ هیچ پاسخی ندارد جز سکوت. وقتی مرگ «پس از مرگ» نداشت انتهای جهان خواهد بود آخر خطِ همه‌ی امکانات نه یک امکان از امکان‌ها.

موریس بلانشو معتقد بود که *مرگ محور همه‌ی نوشته‌های او و مرکز هر نوشتاری است*. راست می‌گوید ما در هر نوشته‌ی خود از پیشِ مرگ و هیچ شدن می‌گریزیم حتی اگر مثل یووال نوح هراری درباره‌ی چگونگی چیرگی بر مرگ بنویسیم و به دانش تکیه کنیم. هر نویسنده‌ای

---

۱. همانجا. ترجمه ابوالحسن نجفی.

می‌نویسد تا چیزی از خود به یادگار بگذارد حتی اگر خاطراتی از دیگران را ثبت می‌کند می‌داند که دیگری از ممرّ او ماندگار می‌شود. اما حتی در این مورد نیز سائقه‌ی نامیرایی مرکز اصلی نوشتار اوست چنانکه بلانشو متذکر شده است. شاید در مورد نوشته‌ی نویسندگان امروزیِ گریزان از پیشِ مرگ، بهتر آن است که با تعدیل این حکم بگوییم مرکز همه‌ی نوشته‌ها و از جمله این دست از نوشته‌ها مرگ است که آشکارا نویسندگان در آنها از مرگ می‌گریزند تا درباره‌اش سخن نگویند و به آن نیندیشند.

یووال نوح هراری در مقاله‌ی خود «آیا ویروس کرونا نگرش ما را به مرگ تغییر خواهد داد»، تز خود را به وضوح از زبان دنیای مدرن بیان می‌کند که، «دنیای مدرن مبتنی بر این باور است که *انسان‌ها می‌توانند مرگ را بفریبند و بر آن غلبه کنند*[1]» راستی چه شود اگر *مرگ یعنی طبیعت* را بتوان فریفت! سپس می‌نویسد، «برای دانشمندان، مرگ حکمی الهی نیست، صرفاً مشکلی فنی است. انسان‌ها به فرمان خدا نمی‌میرند بلکه به علت نوعی نقص فنی از دنیا می‌روند. قلب از جاری کردن خون باز می‌ایستد و الخ» اینجا در صدور این احکام شتابزده و موردپسند عموم هیچ فرصتی برای عالم الهیات نیست که پاسخ دهد، «نه این و نه آن بلکه هم این و هم آن، هر دو.» بدیهی است که این دوتایی کاذب است. می‌توان گفت «مرگ هم حکمی الهی است و هم مشکل فنی. فرمان الهی از راه طبیعت. اشکالش چیست؟ چه کسی گفته است که این فرمان باید معجزآسا و از راه غیرطبیعی اجرا شود. مگر آدم نمی‌تواند به دستش فرمان دهد که این کن یا آن کن. طبیعت مگر چیست جز دست خدا» هراری همانجا اطمینان می‌دهد، «دانشمندان عقیده دارند که هر مشکل فنی‌ای راه‌حلی فنی دارد. برای

۱. ایرانیک از من است، برای تأکید، نه از نویسنده.

غلبه بر مرگ لازم نیست منتظر رجعت مسیح بمانیم»! *طرح دعاوی پزشکی*، و پای مسیح را پیش کشیدن! در حقیقت یورش به الهیات در زخمی‌ترین و سست‌ترین و، به قهرِ روزگار، فراموش‌شده‌ترین بخش‌های آن، همه با یک چرخش نوک قلم، تکنیکی ظریف در کار نگارش، نوشتن و ننوشتن، و دائماً از نوشته‌ی خود چیزهایی را حذف کردن و به یک اشاره سایه‌ی چیز دیگری را احضار کردن، در حقیقت نوشتن و کم نوشتن و پس نشستن، فن پرسیدن و بیشتر نپرسیدن و تعمق نکردن و پی نگرفتن و زود از این شاخ به آن شاخ پریدن؛ و در اینجا بیان مدعیات مشکوک و خرافی‌ترین آنها درباره‌ی مسیح و به طبع بازگشت مسیح، که او کوران و کران و شلان را درمان می‌کرد [البته این اشاره‌ی او مدلول‌های دیگر هم دارد که جای حرف دارد] و لابد عقیده بر این است که این بار نیز خواهد کرد! او به ما دل می‌دهد که آزمایشگاه محل حل و فصل قضیه‌ی مرگ است و این دیگر «حیطه‌ی تخصص کشیش‌ها و متألهین سیاه‌جامه» نیست. حال دانشمندان سپیدجامه آن را حل می‌کنند. سپیدی جای سیاهی را گرفته است. اشاره به تضاد علم و دین با متضادترین رنگ‌ها یعنی سیاه و سفید. او با چالاکی در چند جمله‌ی معترضه و فرعی - نوع نوشتنی خاص روزنامه‌نگاران - به این تضاد اشاره‌ای گذرا و **نالازم** می‌کند و می‌گذرد. حال آنکه دیری است چنین است و عموماً برای بیماریِ مرگ به سراغ پزشکان و آزمایشگاه می‌روند نه کشیشان و کلیسا، سال‌های سال است.

او سپس این رشته را پی می‌گیرد که میانگین سن آدمی بر اثر پیشرفت‌های پزشکی بیشتر شده است. چه کسی منکر است؟ هیچ کس! و باز مرگ سر جای خود است اما کمی دیرتر. بعد می‌رود سراغ ایدئولوژی‌های گوناگون سوسیالیسم و لیبرالیسم و فمینیسم، که کاری

به زندگی پس از مرگ ندارند و گشتن آثار مارکس برای آن بی‌فایده است. البته دلیلش روشن است، موضوع آنها اصلاً چنین چیزی نیست. اما در این میان ناگهان اعلان می‌کند که تنها ایدئولوژی مدرنی که مرگ برایش اهمیت دارد ناسیونالیسم است. «ناسیونالیسم در هنگام درماندگی و غلبه‌ی احساسات، وعده می‌دهد که هر که در راه کشور جانش را فدا کند تا ابد در یاد ملت زنده خواهد ماند. اما این وعده آن قدر مبهم است که حتی اکثر ناسیونالیست‌ها هم واقعاً از آن سردرنمی‌آورند. چطور می‌توان واقعاً در یاد ملت "زنده" ماند؟ پس از مرگ چطور می‌توان فهمید که آیا مردم ما را به یاد می‌آورند یا نه؟» پرسش‌های سنگینی را جلوی روی ناسیونالیسم می‌گذارد. اما مثل اینکه ناسیونالیسم یک گرایش سیاسی است، و نه ماوراء فیزیکی یا دینی؛ و مرگ و زندگی پس از مرگ مثل هر گرایش سیاسی دیگر در آن موضوعیت ندارد! از این گذشته ناسیونالیسم معادل دولت و کشور نیست اما هر کشور و دولتی در جهان چه افرادش ناسیونالیست (بد یا خوب) باشند چه ناسیونالیست نباشند، در مواقع خطر به این حربه و ریتوریک و بلاغت زبانی متوسل می‌شود این اختصاص به ایدئولوژی خاصی ندارد، مارکسیست‌ها همین طورند.

در اینجا، هراری برای اینکه ایده‌ی ماندگاری در «یاد ملت» را مخدوش کند به طنز روی می‌کند. روزی «از وودی آلن پرسیدند که آیا امیدوار است که تا ابد در یاد سینمادوستان زنده بماند، و او پاسخ گفت "ترجیح می‌دهم که در آپارتمانم زنده بمانم."» به عبارت دیگر، از وودی آلن می‌پرسند دوست داری تا «ابد» در یادها زنده بمانی و او که گویا سؤال را نفهمیده می‌گوید دوست دارم در آپارتمانم زنده بمانم، غافل از اینکه کسی جلوی این نوع زنده‌ماندنِ طبیعی او را نگرفته است! از او درباره‌ی خلود و ماندگاری می‌پرسند و او چنان‌که

عادت معاصران است به روی خود نمی‌آورد که هنر را انتخاب کرده و کوشش تمام عمرش خلق کارهای ماندگار بوده و خوب می‌داند که چند سال دیگر در آپارتمانش خواهد مرد ولی مادام که فیلم‌هایش را ببینند او می‌ماند. تکنیک وودی آلن در برخورد با مرگ همان تکنیک هراری است. او اتفاقاً خیلی هم به فکر مرگ است، چون به فکر نامیرایی است. این از سر خود واکردن روزنامه‌نگارهاست تا باز با همین شوخ‌چشمی‌ها و دقیقاً به سبب آنها در ذهن آنها بماند چنانکه مانده است در این جواب نغز خود، که هراری از آن یاد می‌کند. در حقیقت *وودی آلن یادمان می‌سازد، یادمان زبانی*، تا هراری و هر کس دیگری از آن استفاده کند، یادمانی با خود در ستیز که فقط او را و نه کس دیگری را یاد می‌کند، و این تکنیک زبانی و سرعت انتقال همانا نامیرایی را اختیار کردن است. چه پاسخی بهتر از این او را در یاد سینمادوستان ماندگار می‌کرد، آیا جملاتی پیچیده و نامفهوم درباره‌ی هنر هفتم یا آفرینش یا نظریه‌ی هنر؟ حتماً نه. فقط همین جمله‌ی هنری و خلاقانه. جمله‌ای از هر لحاظ انکارگر و شگفت آنکه بیش از هر چیز انکارگرِ معنایی که می‌خواهد برساند. جمله‌ای که در حالی که انکار می‌کند اثبات می‌کند، آن قدر ظریف که کمتر کسی متوجه ضدیت آن با معنایی است که می‌خواهد افاده کند. زیرا خود این جمله و نمایش ظاهریِ گزینش دیگر به بهترین نحو ممکن از وودی آلن در یاد سینمادوستان محافظت می‌کند. اینها همه تکنیک‌هایی است برای نامیرایی و بقا.

اما این تکنیکی است که در اینجا در مورد هراری بد کار می‌کند زیرا نقضِ غرضِ خود نویسنده را می‌کند که می‌خواهد سپاه دانش را به میدان جنگ با ویروس بفرستد و کوشش او در این مقاله این است، بدون اینکه حساب این را بکند که با کشتگان متخصص این جنگ این

معامله نتوان! راستی اگر پزشکان و پرستاران همان پاسخ وودی آلن را به ما بدهند که ترجیح می‌دهند در آپارتمان خود زنده بمانند تا کاری بکنند که در یادها زنده بمانند، و نیز بگویند این ناسیونالیسم است که آنها را به سوی مرگ سوق می‌دهد و آنها این ناسیونالیسم خبیث را قبول ندارند ما چه کنیم، در برابر این منطق استوار، که بنایش را این دو نویسنده گذاشته‌اند و بسیاری هم با آنها موافق‌اند؟ در این صورت چه پاداشی می‌توان به آنها و خانواده‌ی آنها داد؟ چرا باید راضی شوند برای کسی که همنوع آنهاست و درست به همین دلیل با آنها برابر است جان خود را کف دست بگیرند، به جای آنکه آن را حفظ کنند تا برای عرصه‌هایی که خونین نیست اما در عوض همیشگی است زنده باشند، هم زندگیشان را بکنند و هم خدمت، چرا باید از آنها هم خدمت خواست و هم آمادگی برای جان باختن؟ آیا می‌توان اصل اخلاق کانتی را پیش کشید و گفت که انسان خود غایت است و «به خاطر چیز دیگری» نباید در بین باشد، همین که در راه انسان به مثابه غایت فدا شده‌اید به هدف خود [کدام هدف!] رسیده‌اید و دیگر به زنده بودن در «**یاد ملت**»، مبهم‌ترین و مشکوک‌ترین چیزها، دل خوش نباشید چون «نمی‌توان فهمید که مردم آنها را به یاد می‌آورند یا نه»! تازه به یاد بیاورند «یاد» کجا، زنده ماندن در آپارتمانِ خود کجا! تردید هراری درست است اما تردید جدی‌تر آن است که این «یاد» به من نمی‌رسد اما زنده بودن در آپارتمانِ خودم به من می‌رسد و من اکنون در سایه آن آرمیده‌ام! مگر یادکردِ این مردم چه ارزشی دارد؟ آنها بارها و بارها از ستمگران هم به حرمت یاد کرده‌اند، مجسمه‌ی استالین خونریز را مگر همین مردم برپا نداشتند و سال‌های سال یادش را گرامی نداشتند! سکه‌ی «یاد» سکه‌ی ناسره‌ی بی‌ارزشی است مگر

اینکه به خودِ من برسد چه در این جهان یا جهانی که راسل به آن اعتقادی نداشت اما بردندش و از اعتقادش نپرسیدند!
به هر روی، من اگر جای آن پزشکان و پرستاران بودم قدم از قدم برنمی‌داشتم. هیچ دلیل عقلی‌ای وجود ندارد که جان من کم‌بهاتر از بیماران است. حساب و کتاب‌های قدیمی مثل این که، جان **یک** پزشک در مقابل جان **صدها** بیمار است اینجا کار نمی‌کند و بیشتر نیرنگی ریاضی است، گونه‌ای محاسبه‌ی کِیْف و چگونگی با کمّ و عدد است. متخصصی که بعد از این هم همیشه می‌تواند جان صدها نفر را نجات دهد بدون اینکه خود تلف شود، بمیرد تا عامی زنده بماند، آیا این دو از این حیث هم‌ارزند؟ ارزش کیفی را با عدد اندازه‌گیری کردن! در اینجا جمع عددی بستن برای ناچیز کردن جان یک نفر در مقابل جان صدها نفر نیرنگی است که اجتماع می‌زند تا متخصصان را خوار و جانشان را ناقابل کند تا به هدف خود برسد. اما باید این را خاطرنشان کرد که این همه وقتی درست است که فقط یک نوع مرگ وجود داشته باشد، مرگی که «پس از مرگ» نداشته باشد، و همه بمیریم و چون راسل به جهانی برویم که به آن اعتقاد داریم یعنی جهان خاک. در این حال ناگزیر به چنین ترفندهایی مبادرت می‌کنیم تا در عین انکار عالمِ «پس از مرگ» کسانی را به سوی مرگ بفرستیم. به دلیل وجود پرسش‌هایی از این دست شاید بهتر باشد فعلاً دست نگه داریم، و برخلاف نظر هراری، از دولت‌ها نخواهیم بیش از این از بودجه‌ی دپارتمان‌های فلسفه بکاهند و بر بودجه‌ی دانشکده‌های پزشکی بیفزایند، به جای این کار آنها می‌توانند از بودجه‌های نظامی خود بکاهند.
این مرگ‌گریزی در جهان ما منحصر به کار اهل نظر نیست، عمومی‌تر از آن است و در عمل سازوکاری پیچیده دارد. از دوستی ساکن یکی از

شهرهای بندری کوچک جنوب ایران در ایام «کرونایی» پرسیدم با دستکش و ماسک بیرون می‌رود گفت، نه! ماسک بزنم خفه می‌شوم دستکش هم به درد نمی‌خورد! در یک کلام: او *این چیزها را قبول نداشت*. دوستی که خدا را خیلی قبول دارد و توکل را. پرسیدم چند نفر در آنجا مبتلا شده‌اند. آمار دقیق داشت: «سی نفر»! چند نفر مرده‌اند؟ باز آمار دقیق داشت. «سه نفر»! خب آیا آنها را دیده بود؟ حتماً، نه. از متوفیات کسی را می‌شناخت؟ قطعاً نه. مثل همه‌ی ما. مرگ نادیدنی است فقط به ما *بنا به آمار*، و نه مشاهداتِ میدانی برای همه‌ی ما، می‌گویند *که مرگ در راه است*! ما فقط شنیده‌ایم کسانی *که **ندیده‌ایم*** مرده‌اند و کسانی که باز نمی‌شناسیم و *ندیده‌ایم* و به طور معمول در بین آشنایان ما نیستند مبتلا شده‌اند. آمار این را می‌گوید آمار انتزاعی، اعداد اعتباری!

ما اجساد مرده‌ها و گورها را ندیده‌ایم این چیزها را رسانه‌های جهان نشان نمی‌دهند رسانه‌ها از گورستان می‌ترسند خبرنگاران و دوربین‌های خود را به آنجا نمی‌فرستند. سی چهل هزار نفر از کرونا *در انگلستان، در جایی دور*، و بیشتر از آن *در جاهای دورتر* [صد هزار نفر در آمریکا] *مرده‌اند در محله‌ی ما* که نمرده‌اند، ما که به چشم ندیده‌ایم! مرگ محسوس نیست، آمار بدون گورستان بدون موکبِ هراس‌انگیزِ مرگ انتزاعی بیش نیست. خبرگزاری‌ها از نشان دادن مناظر ترسناک صحنه‌های تدفین مرده‌های بدون تشیع کنندگان بسیار اِبا دارند همان طور که فیلم‌های نشنال ژئوگرافی صحنه‌ی دریدن حیوانات به دست درندگان را سانسور می‌کند ما دیگر مثل سابق نمی‌بینیم که پلنگ سر آهوی دشت را به دهان بَرَد و او را بدَرد و خام خام بخورد. آشکارا صحنه‌ی مرگ حیوان و خوردن او هر چه کوتاه‌تر می‌شود، چون بی‌رحمی است صحنه‌هایی دل‌آشوب است حتی بدآموزی دارد. زندگی

را بر ما بیش از اندازه ناگوار می‌کند. آمار قدرت این را ندارد که هم تذکر بدهد و هم بترساند این قدرت فقط در گورستان است. مرگِ در غربت در انتظار قربانیان کرونا است. در شهر خود بی سر و صدا حتی یک جوری مخفیانه دفن می‌شوند تصویری هم در دست نیست. بنا به گواهیِ آمار مرگ در ناکجاآباد است نه در دور و بر ما. ما نبودنِ کسی را نمی‌توانیم نشان دهیم. از «نبودن» مستندسازی نمی‌توان کرد. دوربین فقط می‌تواند نشان دهد، آن هم «بودن» را. چگونه می‌توان غیاب را نشان داد. آمار هر چه می‌خواهد بگوید. دوربین حتی اگر بخواهد غیاب را نشان دهد باز چاره‌ای ندارد که «بودن» و «حضور» را نشان دهد. چون مرگ نادیدنی است، و «مرده» که یگانه حاملِ چهره‌ی مرگ است فوراً دفن می‌شود. روی زمین تنها محل زندگی و زیستِ حاضران است. کسی که دیگر دیده نمی‌شود و حضور ندارد در آن جایی ندارد جایش در اعماق زمین است تا چشم ما فقط زنده‌ها و کسانی را ببیند که حضور دارند. حقیقتش این است که ما از مرگ و مرده فرار می‌کنیم. همان طور که نویسندگان دنیای سکولار ما. به هر روی، نیستی ابژه و موضوع نمایش نیست. هر نمایشی نمایش دادنِ هستی است، نه نیستی. از زمان باستان یک تقسیم‌بندی کهن و اساطیری جهانی وجود داشته است، جهان زبرین و جهان زیرین، که جهان مردگان بوده است. در جهان پیش از مدرن ما خیام، که غربیان به خوبی با رباعیات او آشنایند، با تکنیک خاص هنری خود به آن تقسیم‌بندی و در اصل به مرگ اشاره می‌کند، بدون اینکه از مرگ نام برده باشد.

این سبزه که امروز تماشاگه توست
فردا همه از خاک تو برخواهد رست

دو جور بنگر هم به سبزه بنگر هم به خودت، که برآمدگاه سبزه خواهی شد، و نه دیگر نظرکننده به سبزه. پس اگر امروز می‌نگری *بیشتر* بنگر، *فراتر* بنگر. به هستی و نیستی هر دو بنگر. چه، زندگی نگاه کردن و آگاهی و از خود آگاهی و از پیش آگاهی است. هم ببین و هم دیده نشدنِ خودت را ببین. دو نگاه، نگاهِ فراپیشِ خودنگرِ معمول و نگاهِ فراتربین و پیش‌بین. نخست دیدنِ سبزه از آن رو که سبزه است و حکایت زندگی، و دیگر دیدن آن به مثابه نشانه، نشانه‌ی نیستی و مرگِ خودِ بیننده. به عبارت دیگر، فقط سبزه را نبین این را گاو هم می‌بیند نشانه‌ها را نیز ببین و بخوان. آنچه می‌بینی (زندگی) نشانه‌ی آن چیزی است که باید ببینی (مرگ). گاو مرگ را نمی‌بیند اما تو باید ببینی. از پیش ببینی. چیزی عوض نمی‌شود جز تفسیر، جز مفسّر. جز معنا. سبزه را دو معناست. آن هم سبزه است و هم نشانه، نشانه‌ی جابجایی و گذار. جهان دو جهان است جهان روی زمین و محل تماشا، و جهان غایب از نظر و زیرزمین. اکنون که به سبزه‌ها می‌نگری پیشاپیش به خاک مزار خود نیز نگریسته‌ای، به شرط از پیش آگاهی. آنکه امروز ناظر است و می‌تواند ببیند یا نبیند فردا تنها خاک او نظرگاه دیگران است بدون اینکه کسی بداند و حتی اهمیت بدهد که این کیست. مرگ بی‌ارج می‌کند یکسان می‌کند، چون تمام می‌کند. *بنگر که بر تو چه خواهد رفت*. تنبه و تذکرِ به نیستی اثر پیش‌آگاهی است. در جهان مدرن ما همچنان آگاهی بزرگ‌ترین ارزش‌هاست. این سبزه غیاب را نشان نمی‌دهد *غیاب را ما باید تصور و تخیل کنیم. غیاب نشان‌دادنی نیست، چون نیستی است*. سخن خیام این است، به مرگ بنگر، از رهگذر زندگی، به آن بنگر، آن گاه که به سبزه می‌نگری به جابجایی عظیم در لایه‌ی زیرین بنگر. واقعیت در جریان است بدون اینکه در این صحنه‌ی تماشا آب از آب تکان بخورد و این سبزه چیز دیگری

شود، سبزه همان سبزه خواهد ماند اما تو حذف می‌شوی، بیننده از میان می‌رود، موضوع تماشا می‌ماند. خیام غیرمستقیم به مرگ اشاره می‌کند. اگر زندگی واقعیت است اشارتش نیز واقعیت است و گریز از نگاه مرگ خود نوعی فاصله گرفتن از جهان واقعیت و دلالت‌هایش است و البته که آزمایشگاه‌ها صحنه‌ی برخورد با دلالت‌ها و اشارت‌هایی از این دست نیست اما شعر و فلسفه هست. پس همه‌ی بودجه‌ها را به آزمایشگاه اختصاص دادن، چنانکه تاکنون کم و بیش چنین بوده است، خود را محروم کردن از خدمات شاعران و فیلسوفان و نویسندگان یعنی کسانی است که کارشان کشف معنا و بیان خلاقانه و هنری آن در جهان بی‌روح مادی ماست.

زندگی و نجوایِ مرگ

ایرج قانونی

گئورگ زیمل می‌نویسد:

*«من در خود یک زندگی‌ای احساس می‌کنم که مرا به سوی مرگ می‌کشاند - در هر لحظه و با هر درونمایه‌ای به پایان خواهد رسید. **و زندگی دیگری در خود احساس می‌کنم که رو به سوی مرگ ندارد.** نمی دانم کدامیک حامل خصایص حقیقی زندگی، فرایند و تقدیر آن است - فقط می‌دانم که مرگ شامل حال معنای این زندگی (دوم) نمی‌شود. این زندگی دوگانه به دو شکل مرئی است: در قالبِ زندگی نوع انسان که در من جاری است و در آن اَخلاف من تا ابد تکثیر و منتشر می‌شوند؛ و در قالب مفهومِ اندیشهٔ حاصل شده [برای من] که فارغ از زمان است - در جهانی که بر اثر حضور نیک و بدِ اخلاقِ ما در آن اندیشه [جای] بهتر یا بدتری می‌شود . **تأثیراتی** که هستیِ ما و کارهای ما در پس خود در جهان به جا می‌گذارد، که انتشار آن را توقفی نیست، به مثابه شکل سومی به ظهور می‌رسد. اما این سه شکل کاملا حاکی از*

آن زندگیِ دوگانه نیست - همان طور که نامیرایی - آن گونه که عامه آن را فهمیده‌اند - نیست.»[1]

اندیشه‌ها پژواک نیک و بد ما در جهان‌اند، خوبی‌ها و بدی‌های ما را نشان می‌دهند، مستقل از آنها نیستند. زندگیِ اندیشه و حتی زندگی‌ای که اندیشه رقم می‌زند رو به سوی مرگ نیست. حتی اطلاق نامیرایی، آن گونه که عامه آن را فهمیده‌اند، برای آن کم است. زندگی‌ای که او در خود احساس می‌کند چیزی جز زندگیِ اندیشه‌ها و قابلیت پایان‌ناپذیرِ انسانی برای اندیشیدن که دخلی به سالخوردگی ندارد، و نیز تعلق خاطر داشتن به معنا، نیست. او از اینجا و در خودش به این احساس رسیده است.

در حقیقت زیمل به پرسش مونتین که می‌پرسید: «*آیا چیزی هست که با پیری شما سالخورده نگردد*؟» چنین پاسخ می‌دهد: آری چیزهایی هست، چیزهایی که می‌تواند خودْ شکل متمایزی از زندگی را درونِ زندگی میرای من بسازد و به وضوح می‌بینم تابع قانون سالخوردگی طبیعی نیست و به سوی مرگ نمی‌رود. دو زندگی در من است، یک زندگی‌ای که سالخوردگی در آن مشهود است و رو به فناست و دیگری زندگی‌ای که سالخوردگی و فنا را به عرصه‌ی آن راه نیست، زندگی‌ای پایان‌ناپذیر. حتی پایان‌ناپذیرتر از پایان‌ناپذیری‌ای که مردمان فهمیده‌اند. نامیرا به معنی حقیقی کلمه. من هم سالخورده می‌شوم و هم جوان. هم به سمت مرگ می‌روم و هم از آن دور می‌شوم. او می‌بیند هر قدر هم پیر شود عواطف و احساسات و افکار و جریان اندیشه‌اش را سالخوردگی نیست. به خوبی می‌توان درک کرد که او به سبب تضادی آشکار این دو زندگی را از هم تمیز می‌دهد. چه، ما تماما سالخورده نمی‌شویم،

1. Georg Simmel, *The view of life*, Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms, The University of Chicago Press, p. 163.

شعور پیر نمی‌شود اما سر و گوش و چشم و دست و پای پیر می‌شوند. اندیشه تابناک‌تر می‌شود و فهم و ادراکات هر چه بیشتر بالا می‌گیرد و باریک‌تر می‌شود. ولو هر دو بمیرند این دومی از خود ردّ و نشان‌ها به جا می‌گذارد، ***«تأثیراتی*** *که هستی ما و کارهای ما در پس خود در جهان به جا می‌گذارد که انتشار آن را توقفی نیست»*. آن رود خروشانِ زندگی درونی، آن *دینامیسم و پویایی حیات و افکار عالیه*، که به وضوح در خود مشاهده می‌کند، بیش از آنکه رو به مرگ باشد رو به زندگی است. همزمان دو سویه را در خود دیدن.

یکی از این دو زندگی زندگی نسل‌هاست: «*زندگیِ نوع انسان که در من جاری است و در آن اخلاف من تا ابد تکثیر و منتشر می‌شوند*». این رودْ رودِ زندگی است اما در عین حال همان رودی است که مرگ را زمزمه می‌کند در حالی که چون جاری است زندگی است. مرگ و زندگی پا به پای هم. در حقیقت آن رودِ دیگر که زندگی فکری اوست و در جهت مخالف درحرکت است یعنی گام به گام به او طراوتِ زندگی می‌بخشد بدون اینکه چیزی از او بکاهد توانایِ شنیدنِ این زمزمه را به او، و به هر انسان معنوی دیگری، داده است. شنیدن این زمزمه بسیار حیاتی است اما در همگان **آگاهی** چون رودی در جهت مخالف در حرکت نیست تا این زمزمه را بشنود. اما این رودِ جاری فقط در ما جاری نیست بیرون از ما نیز جاری است و صدایش شنیدنی است همچون رودی متصل و مربوط به ما. از همین رو خردمندان کوشیده‌اند صدای پای رفتن آن رود را به مردمان تذکر دهند:

«*رفتن اَب ندایی است از برای اِبن که . . تو هم خواهی رفت*»[1]

---

۱. عبارت بالا کوتاه شدهٔ این عبارت است: «رفتن آب ندایی است از برای ابن و او را اِخبار می‌نماید که تو هم خواهی رفت.» بهاءالله، لوح رئیس

«رفتن» را توقفی نیست. رفتن همواره خبر از رفتنِ دیگر می‌دهد. *«رفتن» می‌رود اما پیغام می‌گذارد و می‌رود*. پیغامِ رفتن ساده است. «رفتن» بازخواهد گشت و دوباره خواهد بُرد، و با این کار خود را به مثابه چیزی جاری، چون زندگیْ جاری، جا خواهد انداخت، و نشان خواهد داد که این زندگی است که مرگ را بر دوش خود حمل می‌کند و *مرگ را زنده نگاه می‌دارد* و می‌گذارد تا آن ببَرد. چه، رفتنْ زندگی است، بُردنْ زندگی است، پیغام گذاشتن و اثری از خود به‌جا گذاشتن زندگی است. مرگ اگر کاری می‌کند و ما را از مرز، از نقطهٔ پایان، عبور می‌دهد این کار را به قوت آنچه هست می‌کند و نه به نیروی آنچه نیست، و نیستی. نیست‌کننده هستی است. رفتنِ آب (پدر) همواره بدون اطلاعِ قبلی، ما را غافل‌گیر می‌کند و با این کار به ما دربارهٔ رفتنِ بعدی، رفتنِ اِبن (پسر) خبر می‌دهد. از این پس اِبن می‌داند که می‌رود. سوژهٔ مرگِ بعدی این راز را می‌داند، از رفتن خود خبر می‌گیرد، دیگر بی‌اطلاع نیست، در موردِ او غافلگیری معنا ندارد. این علم و اطلاعی وجودی (اگزیستانسیال) است، که بر اعماق وجودِ فرزند حَک می‌شود و در همانجا خواندنی است.

به نظر هایدگر در ابتدای بند ۴۷ *هستی و زمان*، به زبان ساده، از آنجا که ما (یعنی دازاین) با مرگ خود به تمامیت خود دست پیدا می‌کنیم و دیگر ***آنجا*** (در جهان) نیستیم [*دازاین یعنی در جایی از این جهان حضور داشتن*] به تعبیر او به مقام «نه- دیگر-آنجا-بودن» می‌رسیم[1]، و از درک این گذار، گذار مرگ، و تجربه کردن آن بازمی‌ایستیم و محروم از فهمیدن آن می‌شویم. چون نیستیم که بفهمیم. در حقیقت این همان استدلال قدیمی اپیکور است که، آنجا که ما هستیم مرگ

۱. مرگ *نیز «بودن» است*، اما نه-دیگر-در- این-جهان. مرگ در جایی از جهان بودنِ ما را نفی می‌کند.

نیست و آنجا که مرگ است ما نیستیم. به عبارت دیگر ما در مرگِ خود حضور نداریم و آن را آگاهانه تجربه نمی‌کنیم. چون چنین است فقط یک گزینه می‌ماند که ما را از مرگ آگاه می‌کند و آن هم مرگ دیگری است. از این رو *هایدگر مرگ دیگران را تأثیرگذاراتر می‌داند*. مرگ پدر از این حیث تأثیرگذارتر است در مرگ او ندایی است درباره‌ی تکرارِ مرگ، در مرگ پسر، تکرار ماتم در *یک خانواده*. در حقیقت عبارت مورد بحث ما بیش از آن می‌گوید که هایدگر. آنچه بیشترین تأثیر را دارد مرگ نزدیک‌ترین خویشان و کسی است که هستی ما مستقیماً بر اثر هستی او بوده است. مرگ پدر ندایی است، پیامی است فاقد صوت، که فقط به گوش پسر می‌رسد نه دیگران. از ممرّ اوست که مرگ با ما تک‌گویی می‌کند، یک‌طرفه سخن می‌گوید، با ما، با فرزند (چه پسر و چه دخترِ آن پدر)، *نجوا می‌کند و برای ما پیغام خصوصی می‌گذارد*. این نجوایی با آینده‌ی ما و درباره‌ی آینده‌ی ماست. فرزند باید پژواک این ندای بی‌صدا را، که در هیچ گوشی طنین‌انداز نیست، در خود بشنود.

بحث در اینجا بر سر نمادها و نشانه‌هاست والا در عالم واقع چه بسیار که فرزندان پیشتر بمیرند، گوینده‌ی این قول به خوبی از این حقیقت آگاه است[1]. رفتنِ پدر **نشانه‌ی** آن است که پسر می‌رود، فرزند می‌رود، از هر دو جنس. در این عبارت، پدر نُماد باروری است. نشانی از پیش از تولدِ ما حاضر در عالم. علاقهٔ ما به شنیدن سرگذشتِ پدر پیش از تولدِ ما علاقهٔ ما به پدر و نیز خودمان، هر دو، است ما این حضور را می‌جوییم، حضورِ «که هنوز من نبودم که تو [ای زندگی] در دلم نشستی». در این سرگذشت دو نفر حضور دارند، پدر، و ما. یا به

۱. پسر خود او در ۲۲ سالگی بر اثر یک سانحه، و سقوط از بام، پیش از او از این عالم رفت.

عبارت دیگر، ما، و پدر، که ردّ و نشان ما را با خود و با سرگذشت خود دارد. علاقه‌ی ما به خودمان پیش از حضور خودمان که به پدر و علاقه‌ی ما به سرگذشتِ پیش از تولد ما تعمیم می‌یابد؛ و ما این را خوب درک می‌کنیم. به عبارت دیگر پیامی از آن می‌فهیم. پیامی از قبل از تولد خود و تا اندازه‌ای راجع به خود. تا آنجا که پسر در پدر است از زبان پدر درباره‌ی خودش، خودش پیش از تولدش، می‌شنود. این پیام برخلاف پیام مرگ، پیام تولد و آغاز زندگی است.

درگذشتِ پدیدآورنده از پیش، خبر و **ندایی** است بر درگذشتِ پدیدآمده. مرگِ دیگری، مرگ پدر، پیشاپیشْ مرگ من است و به استقبالِ مرگِ من می‌رود، *پدر در مرگ و زندگیِ پیشتاز است*. **نشانِ مرگ**، نشانی که پدر در همه‌ی عمر با خود حمل می‌کرد و خود از پدر خویش ستانده بود، آخرین نشان و نشانِ نشان‌ها و معنی‌کننده‌ی نشان‌های دیگری است، که پسر از پدر گرفته است.

پسر کو ندارد نشان از پدر
تو بیگانه خوانش مخوانش پسر[1]

رویداد مرگ در جنب و جوفِ **ژنتیکِ** من، با نزدیک‌ترین سرگذشت و تقدیر ژنتیکی. مرگِ بدن پیش‌آگهیِ مرگ فرزندانِ این بدن. از حکم تقدیرِ بدن‌ها نمی‌توان سرپیچید. خویشاوندان در آینده‌ی بدنِ خود به

---

۱. «*رفتن آب ندایی است از برای اِبن و او را اِخبار می‌نماید که تو هم خواهی رفت*». در این عبارت نزدیکی و شباهتی بامعنی بین «آب» و «اِبن» است. لفظ حکایت‌ها دارد از خویشاوندی. آب، در ظاهرِ ظاهر هم در ابن است. اِبن در دو گام نخست و حروف اولین خود همان آب است و تنها در گام سوم با حرفی اضافه از آن پیش افتاده است. پسر تکرار پدر است و در عین حال از پدر پیش. اما نخست در ذیلِ پدر است. چه، در همان گام ابتدا الفِ مفتوح در «آب» به الفِ مکسور در «اِبن» بدل می‌شود. پسر در ذیل پدر است. او از آنجا آمده است.

هم می‌رسند. مرگِ پدر، مرگِ بنیان‌گذارِ زندگی است. زندگی در همه‌ی سویه‌های خود باروری و آفرینشگری است. حال، آنکه بارور کرده می‌رود، تو هم، که ثمره‌ی آن باروری هستی. بساط زندگی درهم پیچیده می‌شود و *نشان‌ها در مرگ‌ها و با مرگ‌ها گم می‌شود*. پدر در باروری و با باروری زندگی را به مادر می‌سپرد و *مادر زندگی را می‌زاید و آن را می‌پاید*. و *در هر بذرافشانی زندگی و مرگ با هم کِشته می‌شود*. مرگِ مادر فاقد چنین پیغامی است. مادر ضد مرگ است. نگاهبانِ هستی است. پدر می‌تواند زندگی را تنها یک بار عطا کند و برای همیشه از فرزند جدا شود اما مادر نه. او، آنجا که سخن بر سر نمادها و نشانه‌هاست حافظ زندگی است. مادر یعنی تمامیتِ زندگی و تمامیتِ زندگی فراتر از آن است که پیغام مرگ بگذارد. او زندگیِ ما را ترک نمی‌کند که پیغام بگذارد، برای پیغام گذاشتن باید زندگی را یک بار ترک کنی. از همین رو پای او اینجا وسط نیست. شأنِ مادر اعلا و اَجَلّ از آن است که پیغامِ مرگ بگذارد.

نشانِ مرگ، آخرین یادگارِ پدر برای فرزند؛ که به زندگی معنا می‌دهد، آن را از زنجیره‌ی تکرارِ بیهوده می‌رهاند. معنای زندگی را محصَّل (positive) و تمام می‌کند. نشانِ مرگ ماتَرَکِ پدر و ارثیه‌ای بر باد نرفتنی، حاکی از این که «*تو هم خواهی رفت*». این نجوایی است که فرزند باید آن را در همین زندگیِ محدود خود بشنود. پس نیکی کن نیکی! چون «تو خواهی رفت». نیز دست خود را از ظلم کوتاه کن. این عبارت یک اندرز عارفانه نیست که از گنجینه‌ی ادب پارسی به درآمده باشد تا خاطر خوانندگان را خوش کند، بلکه نخست سویه‌ای سیاسی داشته است و آن سویه معنای ضمنی دیگری را بر آن بار می‌کند. در متن واقعیت اجتماعی و سیاسیِ زمانه و *رو به سوی قدرت* به زبان آمده است و ابتدا حاوی پیامی سیاسی بوده است. نخست محمد

امین عالی پاشا، صدراعظم عثمانی در سده‌ی نوزدهم مخاطبِ این نامه است، نویسنده به او می‌گوید «*شراره‌ی ظلم و اعتساف تو جمیع را احاطه نموده*» و بعد از شرح برخی از ستم‌های او که شامل حال اطفال و مادران بیگناه هم می‌شود قاعده‌ای عقلی را متذکر می‌شود «*... در هر شیء اثری مشهود و احدی انکار آثار اشیاء ننموده مگر جاهلی که بالمرّه از عقل و درایت محروم باشد* [دقیقاً یعنی مخاطب نامه و سلطان عثمانی و وزیر اعظمش به نمایندگی از طرف همه‌ی ستمگران]» هر چیز و از جمله این ظلم تو اثری دارد اما نه اثری که مهارش به دست تو است، بلکه به دست ظلمِ تو است که آنجا ایستاده و در کار است. اثری که بر ضد تو خواهد بود. می‌شود ظلم کرد و منافعی را عاید خود کرد اما نمی‌توان اثرِ ضدیتِ با خویش را از آن زائل کرد و دایره‌ی ستم را محدود به جلب منافعِ خود کرد. ستم عواقبی دارد که به ناتوانیِ ستمگر می‌انجامد به از دست رفتنِ زمام امور از کفِ او. نویسنده در ادامه‌ی نامه‌ی خود اصلِ سیاستِ حکومتِ عثمانی را بیان می‌کند «*در کل لیالی و ایام در* ***مکر جدید*** *مشغول‌اند.*» حکومت کردنِ با نیرنگ، و اداره‌ی کشور با تجدید مکر به عوضِ طرح و سامان آبادانی جدید، حکومت یعنی خاموش کردن شعله‌ی عقل عامه و به خواب کردن مردمان، اصل اساسی فرمانروایی در کشورهای استبدادی. او در همین نامه است که می‌نویسد «*اگرچه دنیا محل فریب و خدعه است ولکن جمیع ناس را در کل حین به فنا اِخبار می‌نماید همین رفتن اَب ندائی است از برای اِبن و او را اِخبار می‌دهد که تو هم خواهی رفت.*» هرچند *دنیا* محل دوری از حقیقت است، و با آدمی راست نیست اما در نوید میراییِ خود دادن راست است. پس نشانه‌ی مرگ می‌تواند دلیل باشد، دلیلی عقلانی بر ترک مخاصمه با بشریت و گسستن رشتهٔ ستمگری. مرگ با زبان مرگِ پدر به پسر ندا

می‌کند که به زودی دست تو از قدرت بریده خواهد شد پس پیشاپیش دست خود را از ظلم کوتاه کن. پس‌زمینهٔ تاریخیِ متن چیزی را که بیرون از متن است به داخل آن می‌کشد:

«*رفتن اَب ندایی است از برای اِبن که . . تو هم خواهی رفت*»، و *ستمگر می‌رود*، نمی‌ماند. یک معنای ضمنی این هشدار در این مقام و با توجه به نخستین مخاطبِ آن این است: *ستمگران را چاره مرگ است*. شاخ آنها را مرگ می‌شکند. اما مرگ طبیعی. نه به شورش و طغیان و به دست مظلومان، بلکه به قانون طبیعت. این *رفتنِ بیدادگر رفتنِ بیداد است، بیدادگرْ پدرِ بیداد است، رفتنِ پدر نشانه‌ی آن است که پسر می‌رود*؛ مرگ حرف می‌زند، با صمیمیتی خاص و بی‌نظیر، مخصوصا با ستمگر، که کسی را یارای راست سخن گفتنِ با او نیست. این ندا را آوایی نیست چنانکه دیگران بشنوند نوعی پیام دادن بی‌صدا و سخن گفتنِ درگوشی است که پسر می‌شنود، نجوایی است با پسر.

مرگ رشته‌ی مکر و نیرنگ را می‌بُرد. مرگ راستگوی بی‌همتای جهانِ پر مکر ماست. مرگ در زندگی نشانه‌ای راست است. *مرگ سیاسی سخن نمی‌گوید*. با ما به راستی سخن می‌گوید. مرگ اصلاً ترک سیاست، و ترک هر گونه سیاستِ زندگی است. از جمله سیاست مال‌اندزی به ظلم و زور.

«*کاش اهل دنیا که زخارف اندوخته‌اند . . . می‌دانستند که آن کنز به که خواهد رسید!*»

نویسنده به عالی پاشا اطمینان می‌دهد که این را فقط خدا می‌داند. به راستی هم هیچ تضمینی نیست. سیاستِ فرصت‌طلبی دارایی‌ها را بدل به کنز کرده است، و لازمه‌ی این سیاست امکان شناخت فرصت‌هاست، امکانی که با مرگ از دست می‌رود. فرصت‌طلبی پیشاپیش فرصت‌شناسی است. بعد از مرگ هم فرصت‌ها هست اما

چه بسا دیگر به مراد ما نمی‌آید و نمی‌رود. عالی پاشاها خوب می‌دانند که سیاستِ انبوه کردن هر چه بیشتر دارایی حفظ آن را تضمین نمی‌کند، چون باز تمام دارایی به دست فرصت‌ها خواهد افتاد. گوینده عالی پاشای زمانه را به شنیدنِ ندای مرگ دعوت می‌کند. اما گوش او سنگین است چه بسا ناخودآگاه مغلوب منطق اپیکور است که *تا من هستم مرگ نیست و چون مرگ آید من نیستم*، منطقی که باعث شد دریدا در اثر خود *سردرگمی‌ها* (Apories) بپرسد *آیا مرگِ من ممکن است؟* که باید بر اساس منطق اپیکور نخست آن را ناممکن خواند. عالی پاشا نمی‌تواند ندای مرگ خود را از زبان جسدِ پدرش بشنود. پس گوینده به او از دارایی محسوسش می‌گوید از زبانِ فرصت‌ها و سیاستِ فرصت‌ها و منطقِ این سیاست. این تنها زبانی است که مال‌اندوخته به ستمکاری آن را خوب می‌فهمد. مرگ نادیدنی است اما زخارفْ دیدنی است. این هشدار به طور ضمنی هشداری است به اینکه پس از آنکه دارایی اصلی یعنی «عمر» از دست رفت، دارایی فرعی که به تبَعِ آن است یعنی زخارف دنیا نیز ضامن خود را از دست می‌دهد، ضامنِ فرصت‌شناس خود را. آینده را هیچ ضمانی نیست این را عالی پاشاها خوب می‌فهمند چون از آغاز نیز به همین دلیل زخارف اندوخته بودند. مخصوصاً اگر بدانیم که عالی پاشا که بالاترین منصب و بهترین فرصت را برای مال‌اندوزی در امپراطوری عثمانی داشت دستکم پنج بار منصبِ خود را از دست داد و دوباره به کار گماشته شد. ندای مرگِ پدر را می‌توان ناشنیده گرفت اما برای آن زر و سیم‌ها و سندها، یعنی علت اصلی ستمکاری هیچ تضمینی نیست. پول قدرت است و خود حامی است اما نه پولِ به ظلم گردآمده، آنجا که دادخواهان همه جا در پی تواند. پول قدرت است اما نه چنین زر مغشوشی!

ستمکار می‌رود بی‌سیم و زر می‌رود، اما اثرِ ستم بر بدن‌ها و جان‌های آسیب‌دیده می‌ماند و بیرحمانه ستمکار را از فراز زمان به چالش می‌طلبد. با این همه آیا پایان کار همین است، ستمکار برود و از چنگ عدالت بگریزد! آیا می‌توان ظلم کرد و از خود و مظلومان درامان ماند؟ چرا که نه! اما اگر از پس امروز بُوَد فردایی، چه! *پیامی که* در جهانِ ما *میرایی انسان به اسم واقع‌گرایی و حتی علم به ستمگر می‌دهد پیامِ ضدانسانیِ بدی است، پیام رهایی از پرداخت هر هزینه‌ای است.* او زده و بُرده و خورده و کشته است و در پایان با همه برابر است! مرگ یکسان‌ساز است. مگر مرگ یعنی پایانِ همه چیز معنای دیگری جز این یکسان شدنِ ستمگر و ستمدیده در فرجام جهان دارد! آسیب‌های بی‌عدالتی را تنها ستمدیدگان باید بر تن و جان خود هموار کنند. چه از این بهتر! تاوانی که ستمکار می‌دهد جز در اسم و به اسم نیست، این بدنامی و خوش‌نامی پس از مرگ مگر چه اهمیتی دارد اگر پایان کار همین باشد. پس به ستم هر چه بیشتر گرد آور! سکه‌هایت را تا در این جهانی نقد کن. اما پیام نامیرایی چیز دیگری است. اگر بعد از مرگی درکار نباشد، ستمگر بعد از مرگ خود، تنها با یک چالش ادبی و «از فراز زمان»، چنانکه گفتیم، روبروست، که خودش هم در آن حضور ندارد. هیاهوی نبردی که ادبیات بر ضد او به راه می‌اندازد پشیزی ارزش ندارد، حتی از نظر تربیتی. به ویژه که، هرگز نظامات جزایی توانایی مجازات ستمگران بزرگ را نداشته است. ادبیات و به همراه آن حقوق بشر فقط می‌تواند بر روی کاغذ ببرد نه بیشتر. نبرد با ظالم باید بیش از نبرد ادبی باشد تا بازدارنده باشد و جنبه‌ی تربیتی داشته باشد. اگر ظلم کردی و رفتی و جستی *تناقضی را ساخته‌ای که حل آن دشوار است.*

شاعری گفته است: «کشتی از خشکی می‌آید، دریا یک حدس است.» رود جاری زندگی ما نیز چه بسا به دریا بریزد این تنها یک حدس است اما حدسی که عاری از آن تناقض است.

سعدی، و مرگ در وداع

ایرج قانونی

در رفتن جان از بدن گویند هر نوعی سخن
من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود

محک خوردنِ آنچه شنیده‌ایم و خود به حقیقت رسیدن. مستقیم دیدن و تجربه کردن به عوض شنیدن. نه با چشمی که می‌بیند در آن بیرون جانان با کاروان می‌رود، بلکه با چشم درون که می‌بیند نادیدنی و جان می‌رود. در رساله‌ی فایدون (Phedo)، افلاطون به این چشم اشاره می‌کند:

«*به راستی بر ما ثابت شد که اگر ما اصلا به دنبال شناخت حقیقی* (pure) *هستیم، باید تن را رها کنیم و اشیاء را در خودِ آنها* [چنانکه هستند یا حقیقت اشیاء] *و تنها با* ***چشم جان یا نفس*** (with the soul by itself) *بنگریم. به نظر می‌رسد که ما احتمالاً، تنها در آن هنگام، که مرده‌ایم، به این آرزوی خود و آن چیزی می‌رسیم که ادعا می‌کنیم دوستار آن هستیم، یعنی حکمت، به حکم استدلال خود، نه آن‌گاه که زنده‌ایم.*» [1] (66e)

1. Plato, *Complete Works*, Ed. John M. Cooper, Hackett Publishing Company, p. 58.

با چشم جان دیدن و در آستانه‌ی شناخت حقیقی ایستادن و ***آغاز حکمت***. کسی که می‌تواند با چشم جان و نه صرفاً چشم ظاهر ببیند در شرف دست یافتن به حکمت است. «*احتمالاً*» وقتی ما مُرده‌ایم به این قابلیت دست پیدا می‌کنیم، چه، تا زنده‌ایم چشمِ ظاهر و *بدن* نمی‌گذارد جز با آن ببینیم. سعدی یک گام پیش‌تر می‌گذارد و این احتمال را در زندگی مطرح می‌کند و با این شعر وضعیت پارادوکسی (متناقض‌نمای) بغرنجی را پیش می‌کشد، و نشان می‌دهد که تا چه اندازه به جوهر حکمت رسیده است و بر آن به مثابه خاستگاه شعر و فلسفه، آنجا که فیلسوفان شاعرند و شاعران راستین فیلسوف، چه دستی دارد و چرا جایگاهش را در قرون جدید کسی نتوانسته است اشغال کند[1]. آن معما یا وضعیت پارادوکسی وضعیتِ ***احتمالاً مُردن*** *است*، شعر او درباره‌ی این مُردنِ احتمالی است. احتمالا مُردن، مقتضیِ احتمالا زنده بودن است، هم مُردن و هم زنده بودن، زنده بودن برای دیدنِ مُردن و زندهْ مُردنِ خود را دیدن، اما چگونه؟

من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود

رفتنِ جان از بدن را دیدن، به چشمِ خود دیدن. خود را دیدن که از *بدنِ* خود جدا می‌شود. خود از خود گسستن را تجربه کردن. تجربه‌ای سخت‌تر از تجربه‌ی محتوم و بازگو نشدنیِ مرگ، *تجربه‌ی وداع*. امکانِ با خود بودن تا مرز زندگی و آن سوی زندگی و همچنان با خود بودن تا فراتر از آن، و عبور از مرز و نقطه‌ی پایان، و دوباره بازگشتن و از این تجربه‌ی خود، تجربه‌ای ناممکن، با دیگران سخن گفتن. چگونه ممکن است! سعدی چه می‌گوید؟ مرز اصولاً یعنی عبورممنوع. مگر این مرز

---

۱. برای نمونه‌ی دیگری از بحث در باب این توانایی او در فلسفی شعر گفتن ر.ک. به مقاله‌ی از «*دست و زبان که برآید*» از نگارنده در لینک زیر:
https://www.zeitoons.com/16176

پرده‌ی صماخ گوش باشد، *مرزی برای عبور دادن*، مرزی اساساً متعارض، مانعی نه برای *جلوگیری*، که برای *رساندن*! چه، امواجِ صوت باید به آن برسد و آن را به ارتعاش آورد و این لرزش به گوش میانی و درونی برسد تا ما بشنویم، و هرآینه نباشد یا بخشی از آن پاره باشد یعنی مرز ناقص باشد اخلال ایجاد شود. پرده‌ی گوش مرزی برای عبور کردن. دیواری که اگر نباشد صدا عبور نمی‌کند. یک استثناء. اما مرزِ زندگی غیر از این است اگر رفتی، برگشتی در کار نیست. این مرزی حقیقی است. مطایبه‌ای در کار نیست. پرده‌ی صماخِ گوش مطایبه‌ی مرز است، مرزی باخودمتناقض. برای آن است که صداها را عبور دهد، در عین آنکه مرز است و مانع. اما مرزِ مرگ و زندگی جز این است. «*من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود*» اگر هم ممکن باشد بازگشتی در کار نیست تا تجربه‌ی خود را برای دیگران بازگو کنیم! سعدی با این مرز و نقطه‌ی پایان مطایبه کرده است. مثل اینکه آن را یک جوری پرده‌ی صماخ گوش گرفته است، نه مرزیْ مرز بین دو دنیا، که مرزی برای رفت و آمد، مرزی آزاد. به راستی آیا ما در حین مُردن با خودیم و می‌بینیم که جان از بدن‌مان خارج می‌شود و ما از مرز می‌گذریم، یعنی مائیم و مرگ، و عبور هشیار خود از مرز! بعد *چه کسی* این تجربه‌ی خود را *در چه عالمی* برای دیگران بازگو می‌کند؟ آن کس که جان داده و دیگر نیست، مگر نشانی می‌ماند از تاک و تاک‌نشان!

آنکه در کاروان است و می‌رود نه معشوقه که «جان» اوست. آنکه بجا مانده «بدن» اوست، *بدن بی‌روحِ* او. گویی بیرون از خود ایستاده‌ایم و واپسین دَمِ حیات خود را می‌بینیم که می‌رود و باز می‌گردد، **خودِ** ما که در کاروان است و با معشوقه است و حاضر است بی‌من و بی‌تنِ من برود. «*چون میروی بی‌من مَرو ای جانِ جان بی‌تن مَرو*» (مولوی) کاروان مرا با خود می‌برد بدون اینکه مرا، **کاملاً**، با خود برده باشد. رفتنِ کس

دیگری و نه به راستی خودِ ما، همچون رفتنِ خودِ ما. *کس دیگری خودِ ماست*، این اندازه به ما نزدیک و با ما یکی. یگانگی‌ای که به عشق میسر است، قاعده‌ای که در سطح بالاتر و کل انسان و برای یگانگی جامعه هم کار می‌کند، همه جا یگانگی تنها به محبت ممکن است. کسی که درد و رنج دیگران بی‌قرارش می‌کند هم‌اکنون نیز این یگانگی را تجربه می‌کند، و به حکم سعدی بشاید «که نامش نهند آدمی.» اقتضای انسانیت یگانه احساس کردن خود با همه‌ی انسان‌ها به ویژه در رنج است. رنج پیوند می‌دهد و یگانه می‌سازد، و مگر کرونا جز این را به ما نشان داده است و پیغامی عظیم‌تر از این را به ما مخابره کرده است! کرونا از *شواهد تجربیِ* علمیِ انکارناپذیر این گزاره است،گزاره‌ی «سراپرده‌ی یگانگی بلند شد، به چشم بیگانگان یکدیگر را مبینید.» [1]

در این شعر *تجربه در برابر عقیده* است. و خود در مقام شاهدِ «*دیدم* که جانم می‌رود» آن را برای دیگران نقل می‌کنیم! من شنیده بودم که در باب رفتن جان از بدن چه می‌گویند اما این بار «دیدم که جانم می‌رود»، نه آناً و یکباره، که ذره ذره در حال رفتن. این چیز دیگری بود. این کجا آن شنیده‌ها کجا! آری این مُردن است اما مُردن از عشق. شاید حق با شلینگ است که تعالی روح را کم‌تر از عشق می‌داند. هایدگر در درس‌گفتارهای خود درباره‌ی او عقیده‌ای قدیمی را یادآوری می‌کند که ***روح*** از آن رو که وحدت است [و حتی وحدت‌بخش] ***نَفخه*** *است*. وحدت همان یگانگی است، پس حق داریم بگوییم عالم انسانی ما با بلند شدن «سراپرده‌ی یگانگی»روح یا نفخه یا نفحه‌ای جدید می‌یابد. از آن رو که بنا به استدلال این فیلسوفان روح وحدت است و وحدت‌بخش. هایدگر می‌پرسد، چه نفخه‌ای؟ و پاسخ می‌دهد نفخه‌ی عشق. روح «ها کردن» و دمیدنِ عشق است. دریدا که این بحث را در اثر خود *درباره‌ی*

---

۱. بهاءالله، لوح مقصود، در طرح ایده جهانی‌اش.

روح، هایدگر و این مسئله[1] پیش می‌کشد می‌پرسد «چگونه می‌توانیم آنچه را بالاتر از روح است و این گونه محرکِ روح است، آن را تنفس می‌کند و بیرون می‌دهد امر بس متعالی بخوانیم؟» در حقیقت این لطیفه‌ای است که شلینگ به آن اشاره می‌کند:

«... حتی روح **متعالی‌ترین** چیز نیست؛ آن فقط روح است، [روحی] که نَفَسِ عشق است. در حقیقت این عشق است که **متعالی‌ترین** چیز است. آن چیزی است که پیش از آنکه بنیاد و موجود (در جدایی‌اشان از هم) حاضر باشند حاضر بود اما باز نه با نام عشق ...» (همانجا)

نه بحث بر سر این است که کدام اصل است و کدام نه و نه بحث بر سر آن است که یکی متعالی است و دیگری نه، بلکه بحث بر سر این است که کدام یک متعالی‌ترین چیز است؟ روح یا عشق. راستی هم چگونه ممکن است بدون عشقْ روحْ متعالی‌تر باشد. روحِ بشرِ جهانیِ کنونی از همین رو متعالی نیست و به غرور و خودپرستی و ستیزه، و ناگزیر به ستم آلوده است که آن را عشقِ نوع انسان نیست. روحی که نفخه‌ی عشق نیست چگونه روحی است! شاید روحِ انسانِ ستیزه‌گر و رقیب انسانِ دیگرِ امروزی، انسانی جویای سعادت فقط خودش و به همان اندازه دور از چنین سعادتی، سعادتی که حتی اگر محقق شود سعادت انسان تنهاست و در حقیقت جز سعادتی تهی نمی‌تواند باشد. سعادت دیو و دَدی تنها، که به حکم سعدی «از محنت دیگران بی‌غم» است. گزیری از این نیست که این انسان دوباره ساخته و سرشته شود اما این بار از گِلِ عشق. این عشق است که روح را متعالی می‌کند. این عشق است که مرگ در وداع را رقم زده است. تنها روح و جانی که در آتش است می‌تواند چنین تجربه‌ای داشته باشد. مرده‌ای که هنوز زنده است و *لحظه‌ی مرگ خود را گزارش می‌کند* و با این کار معمایی می‌سازد

---

۱. نشر ثالث. چاپ سوم. ترجمه ایرج قانونی. ص ۱۲۸.

و تناقضی ظاهری را عیان می‌کند. اینجا روح جز نَفَس مهر و دَمِ عشق نیست و سرنوشت آن را عشق رقم می‌زند نه خود؛ با افکندن رشته‌ای بر گردن روح که او را «می‌کِشد آنجا که خاطرخواه اوست»، به آن سوی مرز زندگی و باز برمی‌گرداند، در هر دم و آنی او را می‌کُشد و باز زنده می‌گرداند. آنگاه که روح از مِنخَرین خود عشق را فرو می‌دهد حیات می‌یابد و در بازدم این عشق را بیرون می‌دهد و باز فرو می‌دهد و حیات جدید خود را در این دم و بازدم‌ها تضمین می‌کند. در شعر سعدی، روحِ عاشق در این تقلای خود برای مرگ و زندگی از سرگذشت خود در کامِ عشق و به کام عشق می‌گوید و از تجربهٔ عجیبِ «*من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود*» و با این همه، باز زنده بودن.

نَفَسِ عشق، به تعبیر شلینگی از روح، و در حقیقت روح ما یا دل و جان ما در وداع به شماره می‌افتد و چون با «***حکمِ محکمِ فراق***»[1]، حکمی تخلف‌ناپذیر و مُبرم، سینه به سینه می‌شود و کاری از پیش نمی‌برد تسلیم می‌شود واپس می‌نشیند و مویه‌های جدایی سر می‌دهد. در آن حال آدمی در غرقاب است.

بگذار تا بگرییم چون ابر در بهاران
کز سنگ ناله خیزد روز وداع یاران

در بهار، در *زمان خاص*، آسمان اشک‌بار است و *زمانِ* وداع زمانِ گریستن است، زمان پیش‌کشیدنِ فصل‌ها و به بهار رسیدن، به بهارانی که آن را بهاری نیست. روزِ وداعْ خود از خود به تنهایی چیزی ندارد، *اکنون*، زمان حاضر، فقط آنچه که هست نیست، بلکه بیش از آن *به عنوان آنچه که بوده است هست*، اکنونْ همزمان گذشته‌ی اکنون است، و بیش از آن آینده‌ی اکنون و روزِ نیامده است، روزی که وصال سپری و فراق قطعی شده است. روز وداع خود از خود به تنهایی چیزی

۱. تعبیر بهاءالله در لوح مقصود، از فراق.

ندارد، هر چه دارد از گذشته و این آینده دارد. اینها روز وداع را چنان دربرمی‌گیرند و سرشار از خود می‌سازند که دیگر جایی برای خودِ آن باقی نمی‌ماند. *روز وداع تنها نیست، با آنکه روز تنها شدن ماست!*

سعدی در شعر خود صدای مکان را در روز وداع به گوش ما می‌رساند. در آن روز مکان ناله می‌کند. زمان و مکان می‌دانند که این «حکم» است، *نه حکمی که ما کرده‌ایم، حکمی که زمانه کرده است و از جایی بیرون از دست‌های ما آمده است*. از جایی که ما نمی‌توانیم ببینیم اما هست که حکم کرده است، که ***او باید برود، چاره نیست***. سنگ‌های سخت نفوذناپذیر و نماد ضرورت با دیدن حکمِ *محکمِ فراق* در دست روزهای زندگی و ضرورت برگشت‌ناپذیر آن در آخرین دیدار حالت عادی ندارند و از خودبی‌خودند و ناله می‌کنند، ناله‌ای که تنها وداع‌کنندگان می‌شنوند. به تعبیر سعدی در **تئاتر وداع** و صحنه‌ی نمایشی که در این شعر ترتیب می‌دهد روز وداع روز *رسیدن* آسمان و زمین به یکدیگر است، در حضور ما که برعکس *از هم جدا می‌شویم*، در همان روزِ «من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود»، روزی که مُردن خود را می‌بینیم. ناله‌ی زمین و گریه‌ی آسمان، همانا به سوی زمین آمدنِ آسمان و به سوی آسمان رفتنِ زمین، یا، *به سوی هم رفتنِ این هر دو* و کوتاه شدن سقف آسمان و *کوچک شدن دنیای* وداع‌کنندگان، همه در تصور ما، است. آنچه در تئاترِ روز واپسین می‌گذرد خاطرات دیدارهای گذشته است که بر سنگ‌ها و این در و دیوار حک شده است (مکان)، و می‌رود که دیگر تکرار نشود (زمان).

سعدی در اینجا صرفاً مبالغه‌ای شاعرانه نکرده است منطق این شعر به عقیده‌ای کهن اشاره دارد که ردّ و نشان آن را در رساله‌ی گرگیاسِ (۵۰۸)[1] افلاطون می‌توان یافت: خردمندان خوب می‌دانند که از جمله

1. . Plato, *Complete Works*, p852.

چیزهایی که آسمان و زمین و انسان‌ها و خدایان را *به هم می‌رساند و با هم گرد می‌آورد*[1] مهر و دوستی است و نیکی. او خویشتن‌داری و عدالت را نیز بر این دو می‌افزاید تا بگوید که این نشانِ وجود نظمی جهانی است نه بی‌نظمی[2]. این صفات همه در ارتباطی درونی با هم‌اند. مگر بدون نیکی دوستی ممکن است، و از آن سو وقتی از نیکی گفتی خواهی نخواهی رعایت عدالت را هم منظور داشته‌ای و عدالت بدون خویشتن‌داری چگونه ممکن است! خدا و عالم و آدم را این زنجیره‌ی به‌هم‌بستگی نگاه داشته است. با این حساب وداع به چنین نظمِ درون‌جهانی‌ای اشاره دارد. در آن روز نه منِ تنها که نظم عالم را فتور افتاده است که خلاف هم‌بستگی‌ها که پایه‌ی آن است رشته‌ی مهر مرا می‌گسلد و *من به چشم خود می‌بینم که جانم (با کاروان، و همزمان از بدنم به در) می‌رود*، و نیز این معنا که، *این جدایی عادلانه نیست*. همواره وداع با نیکان سخت است نه هرکس، به ویژه آنجا که پای عشق در میان است. جدایی از نیکِی نیکان از پیامدهای وداع است. نیکی متوقف می‌شود و تنها خاطره‌اش با ما می‌ماند.

سعدی به روزگاران مهری نشسته بر دل
بیرون نمی‌توان کرد الا به روزگاران

در دل این مهر نیکی است و خاطره‌ی نیکی‌ها که قلب را می‌فشارد. ما وقتی کسی را دوست داریم نیکی‌های او را که متوجه ما بوده است گرامی می‌داریم.

---

۱. قرآن یک گام پیش‌تر می‌نهد و به وحدت آغازینی اشاره کرده و اعلام می‌کند که «آسمان‌ها و زمین هر دو به هم پیوسته بودند و ما آن دو را از هم جدا ساختیم»، سوره‌ی انبیا آیه ۳۰.

۲. در این هم تردیدی نیست و حتی از بدیهیات است که این صفات مطابق قرآن، که سعدی اِشراف مثال‌زدنی‌ای به آن داشت، باعث رسیدن انسان به خدا می‌شود.

پس، در تئاترِ وداعِ سعدی افلاطون هم حضور دارد، پشت صحنه او را می‌توان دید. در وداع تب و تاب درون بر فضایِ بیرون مسلط می‌شود و آن را درونی و با خود یکی می‌کند، درست آن‌گاه که حضور نیروی برتری را می‌بیند که مقهور آن است و حکم محکم فراق در دست اوست و نمی‌توان آن را پاره کرد اما همواره گشودگی جهان بیرون از گشودگی درون و خاطر عاطر [عطرآگین] و طربناک ما بوده است و حال چون این بسته است و غمین آن بیرون بسته است.

«*من خود به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود*» از مرگی می‌گوید که در آن بازگشتِ به زندگی است، به دلیل روایتش از مرگِ خود، با فعل گذشته، به دیگران. اما این بازگشتِ ناممکن در شعر سعدی چیزی جز *آرزوی* چیرگی زندگی بر مرگ نیست، آرزوی رستاخیز. *عاقبتْ زندگی بر مرگ پیروز است*. چه پیداست که، فقط در صورت چیره شدنِ بر مرگ *می‌توان بازگشت*. حتی اگر «*به چشم خویشتن دیدم که جانم می‌رود*» درست در همان حال می‌خواهم به زندگی بازگردم و قصه‌ی جان دادن خود را با دیگران در میان بگذارم. این امکان تصویرگری و معناسازی است که بدون آن زندگی مفهوم خود را از دست می‌دهد، نیز امکان بازتصویرگری (representation) و انتشار و پراکندن معنا در همه‌ی جهان همان دوبل و مضاعف کردن زندگی است، به لطف مُردنِ احتمالی در معمای شعر. سعدی در ضمن بیان تجربه‌ای محال از آرزوی دیرین انسان می‌گوید. اما در اینجا از منظر او تنها زندگی، و نه مرگ، است که در عشق و با عشق چیره است. زنده همان کسی است که با رگ و پی و استخوان خود این عشق را احساس کرده است:

من مانده‌ام مهجور از او بیچاره و رنجور از او
گویی که نیشی دور از او در استخوانم می‌رود

این نیرو از کجا می‌آید که قادر است با مفهوم زندگی بازی کند معنای آن را در درون آن دچار تنش کند و ارتقا بخشد و در رنجوری و حتی مرگْ زندگی را بخواهد؟ از عشق. از آنجا که عشق یعنی زندگی و زندگی متضاد مرگ است. «*عاشق* ***صادق*** *را حیات در وصال است و موت در فراق. از صد هزار جان درگذرد و به کوی جانان شتابد*» (کلمات مکنونه فارسی، بهاءالله) پس مُردن و بازگشتن امکان دارد، برای عاشق صادق امکان دارد و اساساً عشق حقیقی، نه هالیوودی و بین دو پیکر زیبای مثالی، جز این نیست. عاشق از صد هزار جان می‌گذرد و می‌تواند بارها و بارها بمیرد، و باز زنده شود. تب و تاب عشق در این احتمالاً مُردن و احتمالاً زنده بودن، هم مُردن و هم زنده بودن است. قمار عاشق با خودِ زندگی است. یک جور به بازی گرفتن مرز و نقطه‌ی پایان است، آن را همان پرده‌ی صماخِ گوش فرض کردن. او در این بازی نه بین مرگ و زندگی، که در خودِ زندگی رفت و آمد می‌کند. در عین حال، او می‌داند که می‌میرد مثل هر انسانی، اما یک چیز دیگر هم می‌داند، آن‌گاه که به خود و درون روشن خود و آن «**متعالی‌ترین** چیزها» یعنی عشق نظر می‌کند، همه‌ی وجود و شعورش به او گواهی می‌دهد که زندگی تابناک‌تری در انتظار اوست، بی‌شک می‌میرد اما می‌داند در زندگی و به زندگی، نه در مرگ و به سوی نیستی محض!

آسو