



KETABZ.COM
کتابز - مرجع نسخه چاپی

عبدالسارتر

هستی و نیستی



ژان پل سارتر

L'ÊTRE ET LE NEANT

هستی و نیستی

پدیدۀ شناسی عالم هستی

ترجمۀ

عمایت‌الله شکیباپور

مقدمه

فهم فلسفه سارتر بادشوار نویسی‌های او در بادی امر کار مشکلی است زیرا سارتر نیز مانند سایر فلاسفه همزمان خود فلسفه پیشین را در خود هضم کرده و از مجموع آنچه دیده و شنیده بود، ضمن اینکه برای خود نظریه خاصی داشت فلسفه جدیدی بنام هستی‌و نیستی بوجود آورده که بنا به عقیده او اساس تمام مقوله‌های عالم هستی است.

فلسفه سارتر در بسیاری از جهات از نظر کلی با آنچه هگل در پدیده‌شناسی خود تفسیر کرده بی‌شابهت نیست و حتی در بعضی از قسمت‌ها قدمی فراتر گذاشته و کلیات هستی را بطور مجرد تجزیه و تحلیل نموده است.

کانت می‌گفت مقولات مقدم بر تجزیه‌اند ولی تجربه همان جهان است زیرا او هر چیز را از دیدگاه ذهنی تجزیه می‌کرد اما سارتر از مقولات عینی بیان هستی را آغاز کرده و از راه ذهنی به نتیجه می‌رسد و بنا به عقیده او کلیات عینی رهبر و راهنمای مقولات ذهنی است زیرا تا چیزی دیده نشود و لمس نگردد امور ذهنی در آن راه نخواهد داشت؛ او می‌گوید اگر هستی را مبداء کاوش قرار دهیم معنی آن این است که هستی خود از چیز دیگر استنتاج شده که نام آنرا نیستی

میگویند .

نیستی همان هستی است، نیستی چیزی است مانند هستی یا ضد هستی و تمام اشیاء جهان با ضد خود رابطه دارند و اگر این رابطه موجود نباشد هستی و نیستی مفهوم نخواهد داشت .

سارتر در ضمن يك بيان كامل پس از اثبات هستی و نیستی و رابطه‌ای که بین آنان وجود دارد بدکرد تمام مقولات عالم هستی پرداخته و عواطف انسانی را مانند وجدان و عشق و نفرت و هوس و سایر تضادهای درونی و تعارض نفسانی را در جاهای مخصوص بطوری آشکار و مستدل و محکم شرح داده است که در فلسفه او روح کانت و هگل بطور توأم مشاهده میشود .

سارتر برای انسان دو هستی قائل شده یکی هستی برای خود و دیگری هستی برای دیگری و این هستی دوم را جزء جدا نشدنی هستی برای خود میدانند و معتقد است که هر انسان زنده با هستی دیگری که در وجود او فعالیت دارد زندگی می‌کند و رابطه بین این دو هستی يك هستی دیگر بنام هستی در دروید، خود است که عمل هر دو را انجام میدهد . اگر چه دشوار نویسی سارتر در بعضی قسمتها فهم مطالب را مشکل میسازد اما در فلسفه قواعدی موجود است که خواننده بخوبی میتواند با آنها دشواری سهولت تمام درک کند آن هستی و نیستی را که سارتر توضیح میدهد شامل تمام مقولات مجرد عالم هستی است و مقولات هستی به معنای وسیع شامل مقولات فرعی چونی و چندی و اندازه است و هر کدام از این مقولات را بجزئی و کلی یا مجرد و مشخص تقسیم بکند و غرض از استنتاج او ساختن و پدیدار ساختن تمام نهفته‌های عالم

هستی است .

سارتر در این کتاب درباره مقولات وجدان و عشق و نفرت و میل و هوس مطلب را بجائی کشانده است که هر کدام در جای خود يك بحث كامل فلسفی میداند سارتر سعی کرده است در انتخاب واژه‌های مخصوص که هر يك دارای دو معنی متفاوت است سلیقه بخرج بدهد و بطور مثال هوس را از اشتیاق و عشق را از دوستی و هوس را از شهوت جدا ساخته و در هر يك از مقولات بطور مستقل بحث نموده بطوری که بعد از مطالعه آن خواننده میتواند مفهوم هر يك از واژه‌ها را بطور جداگانه درك کند. در ترجمه این کتاب سعی و همت وافر بگر رفته است که مفاهیم مختلف را بطوریکه نویسنده درك و استنباط کرده بفارسی برگردانده شود و اگر سهو و اشتباهی در هر يك از واژه‌ها شده باشد امید است از آن چشم‌پوشی شود تا در چاپ‌های آینده باصلاح آن پردازیم .

امید است این خدمت ناچیز در نظر ارزگذااران علم و ادب مطبوع واقع شود تا بتوانیم در آینده نزدیک به ترجمه جلد دوم آن که نتیجه و خاتمه این بحث فلسفی است توفیق حاصل نمائیم .

مترجم

شاهکار
ژان پل سارتر

هستی و نیستی

پدیده شناسی و مسائل عالم هستی

ترجمه
عنایت‌اله شکیبا پور
لیسانس ادبیات



حق چاپ دائم برای ناشر محفوظ است

مقدمه

در پژوهش هستی

هستی عبارت از چیست؟

دانش ما برای هر چیز عبارت از مفاهیمی است که بر آن اطلاق میشود اما فرض وجود چیزی که درباره آن هیچ آگاهی نداریم یا نتوانیم نسبت به آن آگاهی بدست آوریم کار بیهوده‌ای است، حتی اگر وجود هم داشته باشد برای ما مفهومی ندارد، یعنی اگر بگوئیم این کتاب است و درباره شکل و رنگ و اندازه آن مطالبی بگوئیم اینها عبارت از مفاهیم درباره هر چیز است.

اما هستی يك مفهوم کلی است یعنی باید چیزی وجود داشته باشد. هستی آن مطلق باشد تا بتوانم درباره آن قضاوت کنیم و نام آنرا هستی بگذاریم.

ما از کجا آمده و بکجا منتهی می شویم هستی ما از چه وقت آغاز شده و در چه زمان بانتهای خواهد رسید؟

آیا هستی ما در زمان است که زندگی می کنیم یا قبل از اینکه بدنیا بیائیم هستی ما وجود داشته و در صورتی که قبل از هستی ما يك هستی دیگر بنام نیستی یا چیزی مانند هستی امکان پذیر بوده، قبل از آن و در ماورای آن و زمانی که تصورش برای ما امکان پذیر نیست چه

چیز بنام هستی وجود داشته که باید آنرا پایدار دانست .

پایدار بودن هستی مفهوم خاص است پس اگر نیستی مقدم برای هستی باشد که خود نیز وابسته بک هستی دیگر و پایان آن با يك نیستی توأم خواهد بود .

فرض کنیم که هستی و نیستی توأم باشند و در آن واحد با هم بوجود بیایند اما وجه امتیاز آن دو برچه اساس و مفهوم بساید استوار باشد .

آن هستی برای چه بوجود آمده و چه کاری از او ساخته است که نیستی فاقد آن میباشد و یا برعکس نیستی دارای چه امتیازی است که در هستی وجود ندارد .

هستی برای آن بوجود آمده است که نیستی را نفی کند و آغاز خود را انتهای نیستی بداند .

هر دو مفهوم یکی است و این همانند سازی برای آن است که هستی را در وجود نیستی و هستی را وابسته به نیستی بدانیم، فرض کنیم جهان وجود نداشت و سیارات و میلیونها منظومه شمسی بوجود نیامد و بهمان نسبت انسان و موجودات و کائنات هم هستی پیدا نمی کردند . پاسخ میدهیم در آن حال نیستی صرف بود .

پس نیستی هم برای خود هستی داشت زیرا چون هستی نبود و جهان بوجود نیامد چیزی بوجود میامد که نام آنرا نیستی گذاشته ایم .

در آن حال که هستی نیستی صرف بود چه می شد ؟

من و شما نبودیم سیارات هم وجود نداشت، ما وجود نداشتیم

که درباره هستی یا نیستی فکر کنیم .

پس در آن حال يك چیزی مافوق نیستی بوجود میآید که آن نفی ، صرف بود .

پس ماورای نیستی نفی بود اما حال که اینطور نیست هستی و نیستی باهم وجود دارند و درهم پایان پذیر اند اما باید بدانیم کدام بر دیگری مقدم است .

آیا نیستی درپیش است یا هستی که بدنبال آن نیستی است . پایان پذیر چیزی است که حدی دارد ، یعنی وقتی چیزی حدی داشته باشد لازم میآید که آنطرف حد يك چیز دیگر باشد ، و الزاماً باید حد فاصل بین دو چیز باشد پس پایان پذیر بودن یعنی محدود بودن به چیز دیگر ، یعنی در این طرف يك چیز داریم و در طرف دیگر يك چیز دیگر ، پس چیزی که دارای يك کیفیت بود نسبت داشتن این چون باقی است پس نمیتواند نافی خودش باشد .

اما پایان ناپذیر چیز دیگر است .

يك چیز ، چیز دیگر می شود . و آن چیز سوم و بطور نامنتها هر کدام چیز دیگر میشوند اما هر کدام در نفس خود يك چیز واحداند که با چیز دیگر تفاوت دارند .

هستی و نیستی هم در مقابل هم دو کلام مترادف و پشت سرهم و در عین حال مخالف یکدیگرند در حالیکه اینطور نیست زیرا نیستی در وجود هستی قرار دارد و اگر هستی نباشد نیستی بوجود نمیآید .

برای اینکه نیستی را بشناسیم ابتدا باید بدانیم هستی کدام است باید بگوئیم هستی وجود دارد برای اینکه من میگویم هستم ، دوم

اینکه هستی در نفس خود وجود دارد بدلیل اینکه تا چیزی نباشد هستی وجود پیدا نمی‌کند سوم اینکه هستی همان نیست که وجود دارد.

هستی آن است که آنرا لمس می‌کنیم و شکل و اندازه‌اش را می‌بینیم اما ممکن است این هستی به نیستی تبدیل شود ولی وقتی که گفتیم فلان چیز وجود دارد این هستی مطلق است و آن هستی زمانی است. این سه عامل موقتی پدیده هستی است که بوسیله آن می‌توانیم درباره هستی حکم کنیم.

در حال حاضر برای ما غیر ممکن است از این بیان دورتر برویم زیرا در همین تصور ساده يك مشت پرشها پیش می‌آید که تمام آن بدون پاسخ است.

ابتدا باید پرسیم معنای این سه عامل که برای هستی قائل شده‌ایم چیست؟

چه دلیلی داریم که این سه عاملی بایکدیگر ارتباط دارند؟ در حالیکه وجود یا هستی مطلق از این سه عامل ترکیب یافته باشد وجود برای خود چه معنا پیدا میکند، فلسفه امروز آنچه را که در ظاهر می‌بیند بالمس میکند و یا دارای فعالیت است هستی مطلق نمیداند زیرا در بین این پدیده‌ها مقداری دوگانگی یافت میشود که پاسخ درست نمیلهد بنابراین درصدد برآمدند که این چندگونگی را به یگانگی نسبت بدهند ولی این بار هم دچار اشکال جدید شدند.

هستی برای خود چون تنها بخود استوار است واحد بایگانه‌است و مقصود از یگانه این است که چیزی مخصوص خودش باشد و هرگونه رابطه را با چیز دیگر طرد کند یعنی وقتی هستی برای خود وجود

داشت قائم بذات خودش است و بانیستی بیگانگی دارد.

هستی در وجود خودش یگانه است اما با خارج خود چون با چیز دیگر ضد است بیگانگی دارد.

وقتی که ما خارج چیزی را می بینیم بآن نام هستی می دهیم زیرا داخل و خارج آن یکی است و هر دو یک چیز است و با هم ناهمسانی ندارد اما این چیز در مقابل دیگری چون حدی دارد بالطبع دارای ناهمسانی خواهد بود زیرا آن چیز دیگر است.

اصالت حق بین این دو چیز ناهمسانی را درک کرده و گفته است آنها با هم وحدت موضوع ندارند ولی در مقابل آنسن رئالیسم میگوید این ناهمسانی وجود ندارد زیرا هر دو برای خود یک پدیده اند وحدت موضوع دارند.

با این مقوله های ساده بسر منزل هستی رسیدیم یعنی دانستیم هستی عبارت از چیزی است که در تحت سه قانون اصلی شناخته میشود اما در بین راه بیک بن بست عظیم رسیدیم زیرا موفق نشدیم رابطه بین هستی و نیستی را بدانیم و دلیلش آن بود که راه را عوضی رفته بودیم.

دکارت هم در موقعی که میخواست رابطه بین روح و جسم را کشف کند باین مشکل بزرگ دچار شد زیرا بین روح و جسم مرز مشخصی وجود نداشت.

بنابراین چون راه عملی بدست نیاورد ناچار توصیه کرد رابطه آنرا بین اعمال فکر و تصور جستجو نمایند شاید نظر او در مورد شناختن اعمال تن و روان درست بود اما رابطه رموزی که بین هستی و نیستی وجود دارد غیر از آن است که درباره تن و روان وجود دارد.

فلسفه امروز سعی کرده است که وجود و هستی را يك موضوع کلی بداند اما اولین راه در برابر میلیونها بیگانه قرار گرفت که با هم دوتائی داشتند .

— آیا تا کنون موفق شده‌اند وحدت ایجاد کنند ؟

تردیدى نیست در حله اول از اینکه توانسته است برای هر مفهوم يك وجود بیرونی و درونی قائل شود همین بیگانگی وحدت را نابود ساخت پس وجود یا هستی نه جنبه خارجی دارد و نه داخلی ، هر چه هست همان است که می بینیم .

اما اگر این دوتائی را که در هستی مشاهده میکنیم نفی نمائیم به مشکل دیگر بر میخوریم و آن دوتائی دارای قدرت و عمل است .
ما میدانیم هر موجودی دارای عمل است و آن عمل دارای قدرتی است و قدرت باعث میشود که عملی از او سر بزند پس هر موجود دارای دو اصل ثابت عمل و قدرت است :

آیا اگر موفق شدیم هر گونه فعالیت عمل را از هستی بگیریم دلیل آن است که از هستی او جلوگیری کرده ایم؟ البته که خیر زیرا در عین اینکه همه چیز را از او گرفته ایم باز هم يك دوتائی دیگر پیش می آید که یکی پایان وجودی و دیگری بی نهایت است .

هستی در حقیقت خود نابود شدنی نیست زیرا ناپسود شدن آن وابسته باین است که در آن تغییری داده شود ، اگر انسان است خساک میشود و اگر خاک است دو مرتبه بصورت انسان در می آید، پس در هر دو صورت دارای دو هستی است .

تبدیل کنند یعنی اگر هزاران پدیده نیست شود این نیستی نشان میدهد که پدیده اول امکان هستی نداشته و این کلام مهملی است و با اینکه بگوئیم پدیده هستی ما از وقتی هستی مگیرد که بآن صفت عینی داده ایم و این عینی چیزی است که با چشم دیده میشود و با دست لمس میگردد اما میتواند در بی نهایت هر چیز قرار گیرد یعنی چیزی چیز دیگر شود و آن چیز بیک چیز دیگر، بی نهایت تبدیل شود.

پس هر چه هستی دارد وجودش وابسته بخودش است و چیزی در هستی او موجود نیست و خودش واحد وجود خودش است.

این هستی را می توانیم هستی زمانی بنامیم زیرا در حال وجود دارد اما در گذشته وجود نداشته و در آینده هم اگر وجود پیدا کند هستی او غیر از هستی زمانی زمان حال است.

باز هم می گوئیم هستی اول را که در عالم هستی زمانی بدست آورده ایم همان است که خود را نشان داده است آیا او همان هستی است که وجود داشته است؟

برای پاسخ این سؤال طریقه دیگر را پیش میگیریم بطور مثال در یک چیز بخصوص میتوان همیشه و در هر حال صفات و امتیازاتی چند مانند رنگ و بو و یا اندازه را در نظر بگیریم پس از آن لحظه میتوانیم آن چیز را با این امتیازات و چگونگی شناسیم و بگوئیم شکل آن و رنگ و اندازه آن یا بوی آن اینطور است.

اما در آن حال باصل آن توجه نداریم فقط میدانیم همان چیزی است که شناخته ایم و آن برای ما هستی دارد زیرا آنرا دیده ایم و از پدیده دیگر تمیز داده ایم و بآن نام هستی میدهیم پس هستی برای ما چیزی است

که خود را بیان‌شان می‌دهد و چون شناختن آنرا باین حد محدود ساخته‌ایم خواهیم گفت هرچه که خود را نشان بدهد آن يك مفهوم هستی است شاید پیروان متافیزیک بگویند هر پدیده با شناختن باید توأم باشد و اگر شناخته نشود هستی پیدا نمی‌کند اما اگر برای شناختن يك پدیده لازم بفکر کردن باشد و درباره آن باید بیندیشیم و در معنا ادراک چیزی را بکنیم نام آنرا نمی‌توان هستی گذاشت زیرا ممکن است فکر ما درست نباشد و مجموع آن در نیستی فرو برود.

از راه دیگر می‌توانیم هستی را بشناسیم.

وجدان

ایلیاتیان می‌گفتند که حقیقت قابل دوگانگی نیست و هرچه هست حقیقت دارد و دوگانگی برای حقیقت چیز موهومی است و حقیقت را هم نمی‌توان با چشم دید یا لمس کرد بلکه حقیقت یگانه‌ای است که با عقل و وجدان آنرا می‌شناسیم، هر چیز وجدان خودش است و با وجدان دیگر متفاوت است اما حقیقت وجدان هر چیز را می‌شناسد و درباره آن حکم می‌کنند و نام هستی بآن می‌دهند.

فلسفه گفته است که وجدان يك پدیده شناخته شده است، اگر ما شکل میزی را شناختیم این وجدان میز است بنابراین برای هر يك از پدیده‌های جهان يك وجدان بکار می‌رود که آنرا وجدان چیز می‌گویند.

هوسرل گفته است هر وجدان، وجدان يك چیز است و این بدان معنی است که تا چیزی نباشد وجدان آن چیز هستی پیدا نمی‌کند.

از طرف دیگر شرایط اصلی و کافی برای اینکه يك وجدان

هشیار وجدان يك جبر باشد این است که وجدان مخصوص شناختن

چیزی باشد.

این یکی از شرایط اصلی است، اگر وجدان من هشیار نبود و نمی توانست میزی را که در برابرم قرار دارد بشناسم و پس آن وجدان آگاه نیست زیرا وقتی که وجدان قادر بشناختن اجسام عینی نباشد نه برای خود و نه برای چیز دیگر نمی تواند وجدان باشد.

باز بمطلب اول برمیگردیم، هر وجدان، وجدان یک چیزی است و این تعریف برای وجدان می تواند از دو جهت بیگانه و ناهمسان باشد. این ناهمسانی از کجاست؟

آنها بدو صورت تعریف می کنیم، با اینکه از این بیان مقصود ما آن است که این وجدان نمایشگر و بوجود آورنده موجود و موضوع خودش است یا اینکه باین مفهوم است که وجدان آن چیز در ژرفنای هستی خودش با آن پدیده مورد نظر رابطه دارد.

این بیان را توضیح می دهیم.

گاهی ممکن است درباره یک شخص یا چیز غایب فکر کنیم اما این شخص یا چیز غایب در ذهن ما حاضر است زیرا آنها در جای دیگر دیده ایم، پس این وجدان کاملاً عینی است و لسی میدانیم این موضوع عینی از جای خود خارج نشده است تا در ذهن من حاضر شود.

اگر بگوئیم این عامل ذهنی مربوط بوجدان ما است پس باید وجود داشته باشد زیرا بدون هستی در وجدان من وارد نمی شود.

بنابراین اگر بگوئیم وجدان انسان وجدان هر چیزی است این

بدان معنی است که رابطه آنها وجدان بوجود آورده است، باین معنی که وجدان قادر است چیزی را هم که وجود نداشته باشد خلق کند، اما

آن چیزی که وجود ندارد باز هم دارای هستی است که رابطه اش با مفهوم عینی قطع شده است و در هر حال همین وجدان یکی از دلایل عالم هستی است .

می گویند خواسته وجدان دلیل آن نیست که این خواسته باید حتماً رضایت بخش باشد ولی این ابراز در برابر نظریه هوسرل که آنرا عامل قصد میداند ارزش خود را از دست میدهد اما گفتن این موضوع که همه چیز وابسته به وجدان خودش است بآن مفهوم است که هیچ موجود در خارج از این وجدان وجود نخواهد داشت.

۲- هستی در خود

هر هستی دارای يك کیفیت است و يك کمیت و این دو حالت از هم جدا است، ما سابقاً گفتیم که هستی محض در نبستی فرو نمیرود و همیشه هست و اینگونه هستی را که به نبستی تبدیل نمی شود هستی محض گوئیم و این کیفیت هستی است از طرف دیگر هر چیز دارای يك کیفیت مخصوص است مثلاً جوهر گوگرد جوهر سوزنده ای است و کیفیت آن سوزاندن است و اگر این کیفیت از بین برود دیگر جوهر گوگرد نیست و چیز دیگر است و اگر آنرا بچیز دیگر تغییر دهیم کیفیت آن عوض میشود .

اما کمیت چیز دیگر است ممکن است چیزی از این جوهر گوگرد کم شود ولی کیفیت آن تغییر نمیدهد و باز هم يك قطره آن جوهر گوگرد است و میسوزاند .

پس کمیت در هستی هر چیز بی اثر است و نمی تواند در کیفیت آن مؤثر باشد و آنرا تغییر دهد .

اکنون این هستی ها را در برابر وجدان قرار میدهم و در باره هستی که آنرا توصیف کردیم تغییرات تازه ای قائل میشویم .

گفتیم که وجدان ما آشکار کننده و نشان دهنده هستی ها است .

و هستی ها در اساسی و اصل خود در برابر وجدان ما ظاهر میشوند .

اما از طرف دیگر باید بدانیم امتیاز هستی هر چیزی باین است که خودش به تنهایی نمی تواند خود را نشان بدهد بلکه باید وجدان ما مانند يك واسطه حقیقت آنرا ظاهر سازد، سنگ سنگ است و خودش نمی تواند بگوید من سنگ هستم مگر اینکه وجدان من سنگ را خلق کند و باز هم برای ما ثابت است که وجدان ما نمی تواند حقیقت يك هستی را انکار کند یعنی نمی تواند سنگ را خوب و خوب را سنگ بداند، هیچ چیز در این جهان یافت نمی شود که وجود خود را ثابت کند مگر اینکه وجدان او را بشناسد، معهذاً وجدان يك کار بالاتر میتواند انجام دهد یعنی از شناختن هستی او گذشته مفهوم و معنای هستی را هم بشناسد.

این همان قدرتی است که آنرا میتوانیم علم هستی بنامیم. معنی و مفهوم هستی يك موجود در حالیکه خود را به وجدان عرضه میدارد عبارت از پدیده هستی است تا این مفهوم در خودش دارای هستی است و میتواند در خود فعالیت نشان بدهد و در همین جا است که دلیل پیروان اسکولاستیک جامه حقیقت می پوشد زیرا آنها می گفتند هر چیزی که از خود اثری نشان بدهد میتواند در فرضیه هستی وارد شود، زیرا در این حال است که بآن نام هستی می دهیم و مثال جوهر گوگرد در اینجا آشکار میشود که چون دارای کیفیت و کمیت است نام هستی باو خواهیم داد.

ما قبلاً نیز اشاره کردیم که پدیده بودن معنی هستی را نمیدهد اما در حال میتواند هستی را ایجاد کند و در حالیکه وجدان ما آنرا درلا کند هستی نامیده میشود و این هستی باید دارای دو شرط مهم باشد.

۱- چیزی را که وجدان ما درک میکند باید وجود داشته باشد این وجود دارای هستی برای خودش است یعنی انسان برای خودش هستی دارد اما سنگ برای خودش هستی ندارد و هستی او برای دیگری است و وجدان باید آنرا درک کند تا هستی آن ثابت شود پس یکی از دلایل آن هستی برای خودش است.

۲- گاهی ممکن است چندی و چونی هستی برای ما موقتی باشد چیزهایی که در وجدان ما داخل میشود علامات و آثاری دارند که از هم تشخیص داده نمی‌شوند از این جهت است که گفته‌اند که در هستی دو ناحیه مشخص دیده میشود و عبارت دیگر هستی دارای دوریسه است اول يك معنى چونی و چندی و دوم نا یکسانی چونی و چندی، باین معنی که هستی در نفس خود و مطابق با خود پیوسته به خود و دگرگونی ناپذیر است و نوع دوم آن از چونی و چندی پدید میاید بطوریکه دگرگونی آن در خودش است و این صورت دوگانه در تمام هستی‌ها یافت میشود و معلوم است که وجدان ما در آن واحد نمی‌تواند رابطه آن را با هستی تشخیص بدهد از طرف دیگر میدانیم که حالت چندی و چونی هستی را وجدان نمی‌تواند از هم تمیز بدهد بنا بر این ما که ناظر این جهان هستیم همه چیز را می‌بینیم هستی ظاهر آن را تشخیص میدهم اما هستی در خود از نظر ما کاملاً پوشیده است و جوهر گوگرد را با آب صاف و حالت واحد مشاهده می‌کنیم و هستی هر دو را در وجدان خود جا میدهم در حالیکه هر کدام در آن واحد در وجدان ما وارد نخواهد شد.

اگر هستی در خودش وجود دارد میدانیم که از خودش خارج

نمی‌شود اما میدانیم که هست و از نقطه نظر فکر و وجدان ما همیشه وجود دارد .

پس باید بگوئیم .

هستی هست ، هستی در خودش است ، هستی همان است که هست .

این سه قانون کلی است که پدیده هستی بانکای آن برای ما وجود پیدا می‌کند .

فعلا برای ما مشکل است که درباره هستی جلوتر از این برویم پس هستی در خودش قرار دارد و آنچه را که وجدان ما تشخیص میدهد همان است که هست ولی در حال حاضر برای ما مقدور نیست که درباره روابط موجود بین این سه حالت گفتگو کنیم ، هزاران سؤال در این مورد بدون پاسخ خواهد ماند .

مثلا می‌پرسیم آیا مفهوم حقیقی این دو نوع هستی یعنی یکسانی و نا یکسانی چیست ؟

بچه دلیل این دو نوع هستی بهم وابسته‌اند .

معنای هستی در حساب که دو مفهوم از آن استنتاج میشود چه خواهد بود ؟

اگر پیروان اصالت حقیقت و رئالیست ها قادر نشوند روابطی را که این دو نوع پدیده با هم دارند بدست بیاورند چه نتیجه از این بحث گرفته میشود و چگونه ممکن است یک هستی که برای خودش پدیده دارد میتواند بصورت چیزی قبل از پدیده در آید .

برای پاسخ دادن باین سئوالات است که این کتاب نوشته

شده و در فصل‌های آینده این مسائل یکی بعد از دیگری شناخته
میشود.

برای اینکه به پرسش‌ها پاسخ بدهیم بسايد بعد از هستی نیستی
را بشناسیم زیرا بطوریکه گفتیم هستی در نیستی جای دارد و نیستی هم
همان هستی است که تغییر شکل یافته است .
اینک به بحث نیستی پردازیم .

قسمت اول

۱ - مسئله نیستی

اساس نیستی در کجا است؟

نیستی را در يك حدود معين شناختيم اما بيك بن بست بزرگ رسيديم زيرا موفق نشديم رابطه بين دو ناحيه نیستی یعنی هستی برای خود و نیستی در خود را در يابيم اين ناتوانی بدان سبب بود که راه درست را انتخاب نکرديم اما در اینجا برای اینکه بدانيم نیستی از کجا آغاز ميشود بایستی در آنچه که گفتيم تجديد نظر نمائيم .

ابتدا مسئله هستی را پيش کشيديم ، سپس درحاليکه باین مسئله بازگشت کردیم بنوبه خود هستی را آزمایش نمودیم بعد از این آزمایش دانستيم اگر نیستی وجود نداشته باشد هیچ سوالی قابل طرح نیست زیرا وقتی از کسی چیزی میپرسيم يك نفر سوال می کند و دیگری پاسخ میدهد ممکن است يك سوال مثبت و دیگری منفی باشد باین صورت باید گفت که هستی و نیستی همیشه در برابر هم قرار دارند و وجود یکی وابسته بدیگری است اما رابطه آنها در کجا است .

بطوریکه در سابق هم اشاره کردیم دکارت هم وقتی به مسئله

رابطه حدفاصل بین روان و تن رسید مصادف با همین اشکال شد و بسا توصیه کرد که این رابطه را در هم بستگی عامل تفکر و تصور باید جستجو نمود یعنی از راه فکر و تصور باین رابطه راه پیدا کرد.

البته این اندرز درستی است اما ما نمی‌توانیم در این مسئله از فکر ذکاوت پیروی نمائیم زیرا نمی‌خواهیم عامل تصور را بطوری که او توصیف نموده مورد استفاده قرار دهیم ولی چیزی که در اینجا برای ما مهم است این است که ما نمی‌خواهیم در اینجا این دو موضوع را از هم جدا کرده و بعد در صدد یافتن رابطه آن باشیم و اگر هم چنین رابطه ذهنی وجود داشته باشد يك مسئله کلی است.

لایورث میگوید مجرد چیزی است که حالت مجزا شده آنرا بررسی می‌کنیم بعد بیکدیگر آنرا ربط می‌دهیم، هوسرل هم دارای این عقیده است، در نظر او رنگ قرمز يك مفهوم مجرد است زیرا رنگ قرمز نمی‌تواند بدون صورت یا جسم پدید شود و از این نقطه نظر وجدان هم يك پدیده مجرد است برای اینکه وجدان در نفس خود یکی از حقایق عالم هستی است و بطور متقابل میتواند مجرد را از مشخص تمیز بدهد، هستی و نیستی هم چون از هم جدا می‌شوند هر دو میتوانند مجرد باشند زیرا هیچکدام قائم بذات خود نیستند ولی وقتی آن دورا بهم میافزائیم از حالت مجرد خارج میشوند و بصورت مشخص در می‌آیند.

پس مشخص مجموع نیستی است که وجدان در بعضی از اوقات آنرا تشخیص می‌دهد، انسان در این جهان نوع مشخص است نه مجرد و هد کگارد و هگل نیز او را موجودی در این جهان شناخته و کانت هم با شرایط امکان این حقیقت را ثابت کرده است.

بنابراین روابط موجود بین هستی و نیستی رابطه‌ای است که از وجود آنها حاصل شده و مخصوص هستی هر چیز است پس اگر انسان را در این جهان جامع بدانیم وابستگی او به این جهان بطریق ذیل مشخص میشود.

۱- رابطه انسان و جهان کدام است.

۲- اگر این رابطه بین آنها امکان پذیر باشد انسان و جهان بس چه صورت درمیآیند؟

بطور مسلم هر دو پرسش بهم وابسته است و نمی‌توانیم بطور جداگانه هر کدام را پاسخ بدهیم اما اگر هر یک از حالات انسان را مربوط باین جهان بدانیم بطور آشکار رابطه بین آنها نیز روشن میشود یعنی انسان برای جهان بوجود آمده و جهان هم برای انسان تکوین شده است اما ما نمی‌خواهیم برای وابستگی انسان به جهان یکی از حالات او را بررسی کنیم زیرا حالات انسان در این جهان بسیار است و کیفیات گوناگون از انسان در این جهان خواهیم یافت که سرانجام ما را بر چشمه رابطه انسان با جهان رهبری می‌کند اما بهتر است در بین حالات انسان در برابر جهان یکی را بعنوان راهنما انتخاب کنیم تا بتواند ما را بمسئله هستی و نیستی رهبری کند.

مقوله را از نظر عکس بررسی می‌کنیم: این مردی که من هستم اگر در این لحظه بطوری که هست بنظر بیاورم می‌بینم که او در مقابل نیستی بحال سؤال درمی‌آید.

در همان لحظه‌ای که من می‌پرسم: آیا کیفیتی وجود دارد که

بتواند رابطه انسان را با جهان آشکار سازد؟

من سؤال می کنم و این سؤال هم کاملا عینی است زیرا این اهمیت ندارد که سؤال کننده خودم باشم یا خواننده ای که کتاب مرا می خواند، اما از طرف دیگر هم نباید کاملا این سؤال عینی و با کلمات باشد و در هر حال از این پرسش چه نتیجه می گیریم .

در هر پرسش بطور قطع در برابر کسی قرار می گیریم که از او سؤال می شود، پس هر پرسش فرض يك نفر است که سؤال می کند و کسی که از او پرسش میشود حتمی است، البته این حالت رابطه ابتدائی انسان با هستی خودش نیست اما تا اندازه ای حدود این رابطه را تعیین میکند . از آن گذشته ما از کسی که او را مورد پرسش قرار میدهم چیزی می پرسیم و همین پرسش هستی او را نشان میدهد .

وقتی که من کسی را مورد پرسش قرار میدهم بدیهی است که از او انتظار جوابی دارم که درباره هستی خود بمن چیزی بگوید و پاسخی را که او بمن خواهد داد و اگر هیچ چیز هم نباشد دلیل هستی او است .

پاسخ او یا ، بلی ، است یا ، خیر .

وجود همین دو امکان کاملا عینی و مخالف یکدیگر است که مسئله نیستی و نفی خود بخود طرح میشود .

البته ممکن است سئوالاتی طرح شود که جواب منفی در ظاهر نداشته باشد ، مانند این سئوالی که طرح شده بود ؟

این حالت چه چیز بمانشان می دهد؟ ولی در عمل مشاهده می شود که ممکن است پاسخ بدهند هیچ ، یا هیچکس یا هرگز و پاسخ هائی مانند آن .

با این ترتیب وقتی که من می‌پرسم .
 آیا شرایطی وجود دارد که بتواند روابط انسان را با جهان آشکار
 کند ؟

من فکر میکنم که ممکن است يك چنین پاسخ منفی داده شود:
 خیر.. يك چنین کیفیتی وجود ندارد.
 این بدان معنی است که ما قبول داریم در برابر فرضیه عدم امکان
 وجود چنین کیفیتی قرار گیریم.

شاید کسانی باشند که وجود عینی نیستی را انکار کنند منم پاسخ
 میدهیم که در حالت ذهنی هم غیر ممکن است در این آزمایش تنها نتیجه‌ای
 که برای ما حاصل شد این است که نیستی همیشه در مقابل هستی یا لااقل
 در کنار هستی قرار دارد و هر سؤال مثبت دارای پاسخ منفی و یا اثبات
 در مقابل منفی است .

ما از قدم اول بدنبال هستی رفته بودیم اما در برابر يك مشت
 سئوالات واقع شدیم که در جوار نیستی قرار داشت و در حالیکه فکر
 می‌کردیم به نتیجه اصلی خود رسیده‌ایم ناگهان خود را در مقابل نیستی
 یافتیم اما در ضمن آن این امکان برای ما پیش آمد که پدیده دیگری را
 بنام ، نبودن هستی در خارج خودمان ولی در درون خودمان بشناسیم .
 پس يك فرضیه جدید بنام ، نبودن هستی برای ما بوجود آمد و
 مسئله را برای ما مشکلتر ساخت زیرا در این کیفیت نه اینکه باید رابطه
 انسان را با هستی برای خود بررسی نمائیم بلکه بایستی روابط عدم
 هستی‌ها را با هم رسیدگی کنیم ، اکنون باید دید بچه نتیجه میرسیم .

۲- حالت نفی

بما ایراد خواهند گرفت که هستی برای خود یعنی کسی که هست و برای خودش هستی مطلق دارد پاسخ منفی درباره خودش نمی تواند بدهد یعنی وقتی، «پیر» روی صندلی اطاق نشسته دارای هستی برای خودش است و دیگر نمی تواند خود را نفی کند یا علم هستی خود را نشان بدهد. فرض کنیم که من فکر می کنم یک هزار و پانصد فرانک در کیف دستی خودم دارم اما وقتی کیف را باز میکنم بیش از هزار و سیصد فرانک نیست.

بمن می گویند این بدان معنی نخواهد بود که آزمایش بمن عدم هستی چند فرانک کسری را نشان داده بلکه فقط سیزده اسکناس صد فرانکی را شمرده ام.

نفی بطور مطلق در اینجا وجود ندارد و فقط تفاوتی بین نتیجه اولی و ثانوی دیده میشود با این ترتیب در این مرحله نفی دارای حالت نتیجه ای است که از سوال خود گرفته ام.

اما نیستی ریشه اش در قضاوت منفی است و این حالتی است که در تمام مسائل شبیه بآن صدق می کند و در این مورد می گوئیم آقای ابکس وجود ندارد.

این تئوری ما را بکجا میرساند؟ در برابر آن مشاهده خواهیم کرد که هستی برای خود کاملاً دارای اثبات است و در وجود آن بهیچ وجه حالت نفی ندارد.

از طرف دیگر این قضاوت منفی بعنوان يك عمل ذهنی کاملاً شباهت بقضاوت مثبت دارد، کانت هم در گفتار خود عمل قضاوت منفی را در ردیف قضاوت اثبات قرار داده است یعنی در هر دو حالت يك مفهوم هم نهاد از دو فرضیه می سازد و می گوید آنکه در حقیقت هست و آنکه نیست هر دو در عمل دارای يك حقیقت واحداند باین معنی که گردیدن هر چیز عبارت از هستی به نیستی است ولی نیستی همان هستی است ولی بطوری است که دیگر تغییر نمی کند که آنرا بتوانیم نیستی مطلق بنامیم و بهمین سبب دیگر چیزی جدا از هستی و ضد نیستی در آن قرار نمی گیرد زیرا دیگر ضد هستی نیست بلکه بانیستی یکی است پس نفی در انتهای عمل قضاوت بدون هستی در نیستی خواهد بود.

اما این نفی و نیستی که تصورش را کردیم وقتی میتواند وجود داشته باشد که هستی نباشد از طرف دیگر میدانیم که نیستی را نمی توان در خارج هستی ادراک کرد، پس باید نیستی در وجود هستی باشد.

بعبارت دیگر اگر نیستی نه در خارج هستی و نه از وقتی که هستی وجود پیدا می کند نتواند ادراک شود و اگر در حالیکه ضد هستی است نمیتواند از خود نیرو نشان بدهد پس می پرسیم هستی از کجا می آید؟ اگر مسئله را از نزدیک بررسی کنیم باید ابتدا شناخت که ما نمی توانیم به نیستی صفت ظاهر شدن یا نیست شدن بدهیم زیرا گذشته از اینکه فعل نیست شدن رابه نیستی بدان جهت داده ایم که آخرین اثر هستی را از او

بگیریم باید بدانیم که این فقط برای آن است که فقط هستی است که می تواند نابود شود یعنی حقیقت نیستی مخصوص هستی است پس نتیجه آن می شود که نیستی وجود ندارد .

اما ممکن است مسئله را باین طریق طرح کرد : نفی مانند سایر فرضیه های علمی از نیستی ریشه می گیرد و با برخلاف آن این نیستی است که از ریشه حقیقت آب می خورد و ساختمان آن از نفی بوجود آمده است. باین توصیف مسئله ما را بجائی کشاند که در حالات انسانی به جستجو پردازیم و طرح سؤال و جواب ما را بجائی کشاند که دانستیم هستی و نیستی همیشه روبروی هم قرار گرفته اند ابتدا اینکه قابل قبول نیست که بگوئیم نفی یکی از حالات قضاوت انسانی است، درست است که نفی را از روی سؤال و جواب و قضاوت بوجود می آوریم اما نمی توان آنرا قضاوت کامل دانست ، من می توانم بانگاه یا با حرکت و یا سؤال و جواب کسی را مورد پرسش قراردهم و در آن حال در مقابل دیگری وضع بخصوصی بخود می گیرم و همین رابطه ساده يك رابطه هستی است یعنی قضاوت يك نقش کمکی بازی می کند زیرا اگر ما بخواهیم با قضاوت تنها نیستی را مجسم نمائیم نیستی برای هستی يك حالت اضافی خواهد شد که گاهی ممکن است وجود داشته و زمانی بر حسب قضاوت از بین برود در حالیکه ما می دانیم نیستی وابسته هستی و لازم و ملزوم یکدیگر اند، در هر جا که صحبت بر سر اثبات باشد نفی در مقابل آن قرار دارد .

وقتی که من می گویم دوست من پیر اینجا نیست این در ظاهر امر نفی است و با این کلام پیر را نفی کرده ام در حالیکه این نیستی جای هستی را نگرفته زیرا پیر در حال حاضر اگر اینجا نیست در جای دیگر و

در منزل خودش هستی دارد پس این نیستی بر حسب زمان و مکان نمیتواند نیستی مطلق باشد.

پس نیستی از کجا میآید و چگونه با هستی مربوط میشود؟ البته اکنون زود است که ما بتوانیم مفهوم حقیقی و ذاتی نیستی را بدانیم اما لازم است بعضی توضیحات در اطراف آن داده شود. ماهیقدر می‌دانیم که بین هستی و نیستی را بطنه‌ای وجود دارد مثل اینکه میگوئیم بیر اینجا است یا اینجا نیست و بین این هست و نیست چیزی واسطه است و از طرف دیگر این وسوسه در ما حاصل می‌شود که هستی و ضد نیستی دو عامل کامل کننده حقیقت بشمار می‌روند مانند اینکه تاریکی و روشنائی نشانه‌ای از حقیقت است.

هگل درباره نیستی مطالبی در منطق خود جای داده که در حقیقت روابط هستی و ضد هستی را نشان می‌دهد و آنرا از اعمال فکر انسانی می‌داند.

اومی گوید فکر را بطوری که تعریف می‌کنند يك فکر خالص و ساده نیست زیرا هر چیز در نهانخانه ذهن ما باقی می‌ماند و بعد ناپدید می‌گردد ولی ماندن آن در ذهن برای این است که یکوقت جلوه‌گری آغاز کند که آنرا سایر دانشمندان ضمیر یا ضمیر ناخود آگاه گفته‌اند اما این فکر حالت بالقوه دارد نه بالفعل یعنی عملی از او سرنمیزند اما یکوقت آثاری از آن ظاهر میگردد باین جهت خاصیت کلی دارد ولی ما نمی‌توانیم آنچه را که در نهانخانه ضمیر مانده به نیستی نسبت دهیم زیرا وجود دارد و نسبت نیستی و هستی نیز بر مبنای همین فکر است که بطور بالقوه در نهانخانه ذهن ما جای دارد و حافظه یکی از آثار آن است که

از عالم نیستی قدم بدنمای هستی گذاشته، پس همان چیزی را که ما نفی می‌دانستیم وجود داشت و از این رو باید بگوئیم همیشه نیستی در هستی وجود دارد.

تمام عواملی را که ما به هستی نسبت میدیم مانند همان اندیشه که در نهانخانه ذهن مانیت شده وجود دارد و یکروز حقیقت خود را نشان خواهد داد .

اما هگل در اینجا از یک نکته مهم غافل مانده یعنی اومی خواهد با این نظریه هستی و نیستی را دو چیز ناقص بداند که هر وقت بیکدیگر مربوط شدند مفهوم کامل خواهد شد .

باید به هگل یاد آور شد که، سن و هاملن نیز مطالبی در این باره گفته و اندیشه او را تکمیل کرده‌اند .

ما باید بگوئیم که هر چیز درجه پائین تر وابسته بدرجه بالاتر است، مثل اینکه یک مفهوم مجرد برای روشن شدن محتاج مفهوم مشخص است، رنگه پارچه مجرد است و باید جسم پارچه آنرا مشخص سازد و الا بدون وجود پارچه رنگه آن مشخص نمی‌شود .

از نظر هگل حقیقی ترین مفهوم مشخص هستی کامل است و این حالت مجرد از یک جمله مجردات بوجود آمده است بنابراین اگر ما هستی را از اساس خودش جدا سازیم آنهم در جای خود مجرد خواهد شد و این معلوم و روشن است که هستی وابسته باصل خودش است، تمام موجودات در حقیقت وجود دارند اما هستی آنها عبارت از این است که اصل و اساس خود را هویدا سازند پس نیستی ماورای اساس است و می‌توان آنرا باین ترتیب توصیف کرد .

هستی فرضیه اساس را پیش می آورد و با اینکه اصل و مبدأ به نسبت هستی خود را باید نشان بدهد پس لااقل اساس باید ریشه حقیقی داشته باشد اما همه میگویند هستی مافوق اساس است و هر هستی خواه ناخواه باید باصل خودش راجع شود.

هگل در منطق خود مینویسد از این نظر هستی خالص يك نوع مجرد خالص است بنابراین نفی مطلق نیز که بلاواسطه هستی است همان عدم هستی بشمار می آید. با این تعریف نیستی يك مفهوم یگانه برای خودش نمیتواند باشد او هم وابسته هستی است و لااقل در درون هستی قرارداد و در نتیجه هستی مطلق و نیستی مطلق يك چیز واحد می شوند. اما از طرف دیگر هم می توان گفت که باهم تفاوت دارند اما چون این دگرگونی يك دگرگونی مشخص نیست پس هستی و ضد هستی هم حکم واحد دارند و با این توصیف می توان گفت هیچ چیز در آسمان و زمین یافت نمی شود که خودشان هستی و نیستی را باهم نداشته باشند. مفهوم هگل در اینجا بسیار درهم و پیچیده است و آنچه را که ما در این رساله می نویسم نتیجه کلی مطالبی است که هگل در قالب تشبیهات دیرفهم گفته است.

فقط کافی است در اینجا گفته شود که هستی در نظر هگل معنای وجود مطلق را می دهد، هستی در اساس خود فرورفته که ریشه اصلی آن بشمار می آید.

تمام ثوری هگل بر این اساس قرارداد که بایستی برای یافتن مفهوم نیستی از مجردات شروع کرد تا بتوان هستی مشخص را بدست

اما بادلائل زیاد نشان دادیم که هستی به نسبت يك پدیدۀ آن مجردی نیست که در برابر مشخص قرار گرفته است هستی دارای ساختمانی مانند سایر چیزها نیست، بلکه هستی یکی از شرایط زمان و مکان است و اون مانند اساسی است که خواص تمام پدیدۀها روی آن فعالیت دارد. از طرف دیگر نیز قابل قبول نیست که هستی چیزها باید شامل آن باشد که اساس خود را نشان بدهد.

اینطور معلوم است که از نظر هگل هرگونه اثبات پایه اش بر نفی و انکار است (من شك میکنم پس نیستم مربوط به فرضیه دکارت) اما لازمه این فکر آن است که هرچیز را که در دست دارند انکار کنند هگل مفهوم هستی را به پایان پذیر و پایان ناپذیر تقسیم می کند و می گوید يك چیز، چیز دیگر می شود و تا بی نهایت این حالت ادامه دارد در حالیکه مسئله پایان ناپذیر هگل بسیار ابهام آمیز است باین معنی که گاهی از هستی چیزی خارج می شود تا چیز دیگر شود و زمانی در اثر يك حرکت بیرونی این هستی به چیز دیگر تبدیل می شود این کافی نیست که بگوئیم هستی همان است که هست بلکه باید توضیح داد چگونه در حالیکه هستی همان است که هست میتواند غیر از آن نباشد اما می توان گفت که هستی ناوقتی که اینطور است بشکل دیگر در نمی آید.

اما مهم تر از همه مسئله ای است که هگل روی آن تکیه کرده و می گوید هستی و نیستی در حالیکه وابسته به یکدیگر هستند دو گونگی بوجود می آورند و اختلاف آنها از نظر اینکه مجرد هستند بسیار محسوس است هستی را در جهت مخالف نیستی قرار دادن مانند اینکه جزء را در برابر کل قرار می دهند مانند این است که بین آنها يك تقارن منطقی وجود

دارد .

با این فرضیه دو چیز مخالف مانند دو مفهوم نزدیک بهم جدا از یکدیگر بوجود می آید اما این فرضیه مانند صفتی است که یک طرفش را قبول کنیم و طرف دیگر مورد انکار ما باشد .

اما ما میگوئیم که هستی و ضد هستی نباید دارای یک مفهوم باشند برای اینکه ضد هستی یک مفهوم ذهنی است و تنها صفتی که بآن داده می شود این است که آنرا یک نوع دیگرگونی انکار شده بدانیم یعنی وقتی نام هستی می آوریم همان هستی را در جای دیگر انکار نمائیم چیزی که هگل را واداشته است که هستی را وارد نیستی کند این است که همیشه برای تفسیر و تعریف هستی از نیستی آغاز می کند، این خود یک مطلبی است که در جای خود قابل قبول است برای اینکه خواسته است در این بیان یک چیز منفی را تعریف کند زیرا او با پیروی از نظر اسپینوزا گفته است هستی همان نیستی است زیرا اگر من در هستی آنچه که در او هست انکار کنم این خود یک نوع اثبات ضمنی است که در او وجود دارد و نیز معلوم است که اگر هر چه را در هستی وجود دارد انکار نمایند نمی توانند ثابت کنند که او نبوده است مثل این است که بگویند این چنین یا چنان است بنابراین نفی و انکار قادر نیست در هسته مرکزی یک نیستی وارد شود مگر اینکه آن نیستی مطلق باشد، برخلاف آن ضد هستی یک نوع نفی و انکاری است که غلظت کامل هستی را هدف قرار میدهد .

وقتی هگل می نویسد، هستی و نیستی هر دو از مفاهیم مجرد

نیستند و چیزی غیر از نیستی ندارند فراموش می‌کند اگر بچیزی نام
 خلاء بگذارند لااقل باید از یک چیزی تهی باشد پس می‌شود گفت که
 هستی از آنچه در خودش باید باشد تهی است اما ضد هستی تهی از هستی
 است و بطور خلاصه آنچه را که باید بفرسنگ یاد آور شد این است
 که هستی وجود دارد و نیستی وجود ندارد.

با این توصیف هستی نمی‌تواند تکیه هیچ نوع دوگانگی باشد و
 نیستی هم از راه منطق مقدم بر آن است زیرا فرض بر این است که همان
 صفت منفی یک چیز اضافه‌ای است که به نیستی داده شده است.

این بدان معنی نیست که ما بایستی از قرار دادن هستی و ضد هستی
 در یک سطح خودداری نمائیم ولی قصد ما این است که نبایستی نیستی
 را در ورطه‌ای قرار دهیم که هستی از آنجا خارج شده است.

استفاده‌ای که ما از مفهوم نیستی می‌کنیم همیشه فرض هستی را
 مستحکم می‌کند.

از طرف دیگر هنگامی که از کسی درباره حوادث مشخص زندگی
 شخصی او چیزی می‌پرسیم او بطور معمولی پاسخ می‌دهد: من هیچ چیز
 نمی‌دانم... و این کلمه، هیچ، شامل مجموع اعمالی است که بر اساس
 آن سؤال شده است.

سقا ط هم با جمله معروف خود که گفته بود: (من می‌دانم که
 چیزی نمی‌دانم) با گفتن کلمه، هیچ مجموع هستی را که بفکرش رسیده
 بود معرفی می‌کند.

اگر ما با نظردقت به حادث بودن توجه نمائیم توجه می‌کنیم که

دنیائی بوده و یا قبل از اینکه جهان بوجود آمده جهانی وجود داشته یا در سابق بوده و بعد از بین رفته پس همین کلمات قبل و بعد دلیل اثبات هستی است.

چیزی را که امروز انکار می‌کنیم، ما که در هستی قرار داریم دلیل این است که يك هستی قبل از ما وجود داشته است .

نفی و انکار در اینجا دلیل وجود چیزی است که ریشه آن در جای دیگر است .

اگر ما از این خلاء ابتدائی صفت خالی بودن را حذف کنیم پس ثابت می‌شود که در قبل آن چیزی وجود داشته که در زمان بعد تبدیل به نیستی شده است .

با این توصیف اگر تمام ثنوری اسپینوزا، راواژگون سازیم میتوانیم بگوئیم که تمام نفی و انکار اثبات بوده است و این معنی میدهد که هستی مقدم بر نیستی بوده و آنرا از بین برده است .

با این دلیل مطمئن می‌شویم که نه فقط هستی روی نیستی حضور ضمنی داشته بلکه بواسطه هستی است که نیستی وجود خود را مشخص می‌سازد و این همان مطلبی است که بر زبان می‌آوریم: هستی نیستی را در بر گرفته است.

این معنی می‌دهد که هستی برای درك خود احتیاجی به نیستی ندارد و بدون اینکه با نیستی کاری داشته باشیم می‌توانیم هستی را بدست آوریم .

اما از طرف دیگر در حالی که نیستی وجود ندارد پس باید يك

وجود عارضی داشته باشد یعنی وجود او وابسته به هستی است و نیستی خودش در حدود وجود هستی استنباط می شود و از بین رفتن هستی باعث حکومت و قدرت عدم هستی نمی شود پس هرگونه عدم هستی بر اساس هستی قرار دارد.

۳- مفهوم پدیدشناسی نیستی

مسلم است که از راه دیگر می‌توانیم مسئله هستی و نیستی را بررسی کنیم، در مرحله اول در هر کدام دو تر کیب لازم از حقیقت می‌یابیم بدون اینکه ناچار باشیم هستی را وارد نیستی کنیم و مانند هگل مفهوم هستی را در نیستی جستجو کنیم و یا اینکه از نظر قدرت نیستی را بشناسیم بهتر است این مقوله را از استناج هگل تعریف کنیم ابتدا اینکه هستی و ضد هستی از مجردات خالی نباید باشند، همدگوار در اثر مهم خود از اسلوب سؤال و جواب درباره هستی استفاده می‌کند و میگوید اتفاقاً حالات مختلفی در حقیقت انسان دیده میشود دلیل آشکاری برای هستی است زیرا این کیفیات فعالیت‌های زیاد دارند که یکی از آنها را بعنوان پدیده نیستی می‌توانیم بنام اضطراب یادآور شویم همدگوار، هم در حالیکه بعضی امکانات مشخص در نیستی گمان میکرد مانند هگل دچار اشتباه نمی‌شد او مانند هگل تصور نمیکند که نیستی هم مانند هستی دارای وجود است حتی وجود مجرد را هم در نیستی قائل نبود می‌گفت نیستی وجود ندارد و خودش باعث نیستی خودش است میدانند که از نظر همدگوار، هستی حقیقت انسانی از نظر انسان در جهان توصیف میشود و جهان یک کمپلکس هم نهاد حقایق آنی است در حالیکه هر یک از این

عناصر دیگری را مشخص می‌سازند و انسان یکی از اجزاء این جهان وسیع است.

این بدان معنی است که حقیقت انسانی در هستی جهان مشخص می‌شود و اگر جهان هم از بین برود باز هم هستی انسان در نیستی جهان ثابت است.

در این بحث سئوالات زیاد پیش می‌آید و هستی جهان بحوبی می‌تواند حقیقت نیستی انسان را نشان بدهد اما در این حال می‌پرسیم جهان از کجا آمده است؟

برای چه بجای اینکه بگوئیم جهان وجود دارد نمی‌توانیم بگوئیم که از ابتدا هیچ بود است، پس این هیچ چه بوده که حقیقت انسانی را بوجود آورده است.

پس اگر جهان هیچ بوده باز هم ثابت می‌شود که نیستی هستی را محاصره کرده است.

۴- اساس و ریشه نیستی

در اینجا ضروری بنظر می‌رسد که نظری بگذشته بکنیم و آنچه را که گفته‌ایم يك بار دیگر مرور نمائیم .

ابتدا مسئله نیستی را طرح کردیم سپس بدون اینکه روی این موضوع تکیه کنیم یعنی پس از بررسی حالات مختلف انسان‌هستی انسان را مورد پرسش قرار دادیم و در این عمل دانستیم که اگر نفی و انکار وجود نداشت دیگر لازم نبود سوال و جوابی طرح شود اما وقتی این نفی و انکار را از نزدیک بررسی نمودیم این پژوهش ما را بسوی مفهوم دیگری کشاند که نیستی اساس و ریشه تمام هستی‌ها است اما در ضمن آن متوجه شدیم که نیستی نمی‌تواند در خارج هستی وجود داشته باشد حتی بصورت مجرد یا تکمیل‌کننده هم امکان پذیر نیست ، پس باید نیستی در قالب هستی باشد بدلیل آنکه دیدیم برای ما ممکن است این مفهوم را از مسئله نفی و انکار استخراج نمائیم .

اما از طرف دیگر برای ما مسلم است که این نیستی که در تمام عوامل جهان تجلی دارد و در واقع اگر چه نام او نیستی است اما برای خودش هستی دارد ، نمی‌تواند هستی را بطور بالفعل بوجود بیاورد یعنی مفهوم هستی که اثبات کامل است نمی‌تواند مانند یکی از اجزاء

لازم در ساختمان نیستی وجود داشته باشد حتی نمی توان گفت که ممکن است بطور عارضی در آن وجود دارد پس بهیچوجه رابطه ای با هستی نخواهد داشت .

از این مقوله سؤال زیر طرح میشود:

پس اگر نیستی نمی تواند نه در خارج هستی و نه از آغاز هستی وجود پیدا کند و اگر از طرف دیگر درحالیکه ضد هستی است دارای آن قدرتی نیست که خودش را نابود سازد پس این نیستی از کجا و چگونه حاصل میشود؟

اگر بخواهند مسئله را از نزدیک بررسی کنیم بایستی بطور یقین بدانیم که نمی توانیم حتی بطور ضمنی حالت و خاصیت نابود کردن به نیستی بدهیم زیرا با وجود اینکه فعل نیست شدن یا نیست کردن برای آن است که کمترین اثر هستی را از او بگیریم معهذاً باید اعتراف نمود که فقط هستی است که می تواند خود را نابود نماید زیرا بهر طریق که باشد آن چیزی می تواند نیست شود که خودش وجود داشته باشد پس صفت نیست شدن مخصوص هستی است نه نیستی، و اگر از نیستی صحبت می کنیم برای آن است که حالت هستی دارد یا لاقلاً یک نیستی استعاری است و این مطلبی است که در سابق بآن اشاره کرده ایم.

پس از این نظر باید گفت که نیستی هم نیستی صرف نیست برای اینکه یکوقت وجود داشته، نیستی نمی تواند خود را نیست کند زیرا نیستی بخودی خود نیست شده است .

باقی می ماند از اینکه بگوئیم هستی باید وجود داشته باشد و این

هستی نه مجرد است نه صفت ولی دارای کیفیت نیست شدن است و این

کیفیت حالت دیگر شدن یادگر گونی نیستی است پس هستی یا نیستی یادگر گون شدن رابطه دارد برای اینکه نیستی مخصوص هستی و هستی وابسته نیستی است.

اما این وابستگی بطوری نیست که در حال بودن نیستی را در خود قبول کند، مثل این است که بگوئیم در دریا نباشد اما غرق شود زیرا اگر کسی در دریا باشد ممکن است غرق شود اما اگر وابسته هستی است این وابستگی شرایطی دارد و در حال هستی اگر نیستی بطرف او بیاید نیستی هم معدوم خواهد شد ولی آن نیستی که بسویله هستی بوجود می آید خودش نمی تواند نیستی ایجاد کند مانند سبب و علت سوفطائی ها که بدون از بین بردن علت معلول را ایجاد می کند.

این گفتار قابل قبول نیست اگر بگوئیم موجودی که اثبات محض است در خارج خود يك نیستی را خلق کند که با آن رابطه داشته و خودش هم هستی داشته باشد زیرا چنین موجودی خلق نشده است که بتواند در حال موجود بودن بسوی ضد هستی گرایش کند اما برخلاف آن ممکن است، سلولها که در بدن ما می میرند و نیست میشوند از خودشان سلولهای زنده ایجاد کنند .

پس آن موجودی که از نیستی پیدا شده باید نیستی را در خودش از بین ببرد یعنی امکان دارد چیزی که خودش هستی دارد بتواند نیستی را بوجود بیاورد در حالیکه خودش هستی مطلق است.

اما آن هستی که از نیستی پیدا شده مفهومی است مشخص که در اوبحث از هستی و نیستی است پس آنچه که از نیستی پیدا شده نیستی مجرد است و این نیستی نه تنها دارای هیچ عملی نیست بلکه خودش

بوجود آورنده هستی است اما این عمل بوجود آوردن هم از خودش نیست بلکه در کیفیت نیست شدن و هست شدن وجود دارد. در اینصورت باید بدانیم این دو مفهوم در کجا باهم رابطه دارند؟ برای دانستن این موضوع بیک آزمایش ساده میپردازیم.

همه میدانند که هر سؤال در اصل وریشه اش امکان پاسخ منفی دارد یعنی در پاسخ هر سؤال باید امکاناتی وجود داشته باشد و چون امکان نیستی در هستی وجود دارد پس پاسخ منفی از آن استتاج می شود.

خواهیم گفت نیستی بیک علت امکان هستی پیدا کرده ولی علت باید حقیقی و مطلق باشد تا بتواند معلول مطلق را بوجود بیاورد مثل اینکه من اول نبودم اما نزدیکی دو نفر سبب مطلق هست شدن من بود یعنی معلول هر سبب از یک معلول مثبت بوجود می آید و تا هر دو مثبت نباشند رابطه ای بین آنها برقرار نخواهد شد و این مثل آن است که بگوئیم اگر کسی در دریا نباشد غرق نمیشود پس معلوم است که سبب منفی باعث ایجاد معلول مثبت نخواهد بود، بنابراین چیزی که میخواهد هستی پیدا کند نباید کوچکترین اثری از نیستی در آن باشد و از طرف دیگر نیز اشاره کردیم که هستی را باید بیک هستی دیگر ایجاد کند مانند مثال هستی در جهان که با هستی خود هستی دیگری را بوجود می آورد. معهذا در این جهان و در دنیای هستی با اینکه همه چیز موجود است و برای خود هستی دارد بیک نسبت حالات نیستی و تعارض هم در آن یافت میشود یعنی همه چیز در ابتدا وجود داشته و روز به روز نیستی رفته و مجدداً بیک هستی دیگر از نیستی بوجود آمده و با قانون تسلسل بطرف بی نهایت پیش رفته است ولی این تسلسل بدان معنی است که نیستی بطور مجرد

وجود ندارد زیرا نیستی خود موجب هستی و هستی نابود کننده خودش است و از لحاظ قیاس منطقی هرگز نیستی در حال هستی وجود نخواهد داشت .

اما این مطالعات میتواند راهنمای ما برای تمام نیستی ها باشد و بدون تردید نیستی ها هم برای خود حقایق روشن و قابل فهم دارند . بطور مثال : مسافت برای ما چیز است که باید کوشش در آن بکار رود تا این مسافت پیموده شود و عبارت دیگر این کوشش شامل حرکت ماست که مسافت را از نیستی به هستی تبدیل میکند ، در حالیکه میدانیم قبل از حرکت ما این مسافت در حال نیستی وجود داشته است ، بنابراین هر حقیقت مسلم برای خود وضع خاصی دارد و تمام اینها به هستی انسان مربوط میشود .

هر گونه عمل یا طرحی که در نظر گرفته شود حاکی از حقیقت هستی است و هر یک از نیستی ها به مفهوم واحد یکی از شرایط هستی رابطه بین هستی و نیستی است .

انسان يك انسان دیگر را هستی میدهد و چون انسان وابسته باین جهان است حقیقت مطلق او همانست که موجودی مانند خود را بوجود بیاورد ، با این حال باین انسان قدرت داده نشده است که چیزی را بطور مطلق نه منجر نابود کند اما این امکان برای او موجود است که چیزی را از نیستی به هستی باز گرداند .

دکارت بعد از سوفسطائی ها علاوه بر این بانسان صفت دیگری داده که آن عبارت از آزادی مطلق است ، اما این آزادی در اینجا غیر از يك واژه ساده نیست و اگر بخواهیم بیش از این توضیح بدهیم باید بگوئیم آیا این آزادی عبارت از چیست ؟ یعنی کسبیکه نیستی را

با خودش باین جهان آورده از این آزادی ناچه حد میتواند استفاده کند .

در اینجا فرصت آنرا نداریم که بطور کامل درباره مفهوم آزادی که آنهم به آزادی مطلق و مجرد تقسیم میشود بحث کنیم اما بطوریکه برای ما ثابت شده آزادی از امتیازات روان انسانی نیست در موقع خود که بحث تجزیه و تحلیل روان رسیدیم این موضوع را در جای خود بیان خواهیم کرد .

اما چیزی را که در این مقوله می خواهیم تفسیر نمایم هستی انسان است و این هستی هم بطوریکه که با آزادی توأم است ، باین معنی که آزادی واسطه هستی خواهد شد و تا وقتی که نیستی وارد آن نشده این آزادی از او سلب نخواهد شد .

از طرف دیگر رابطه هستی انسان با اساس و منشاء خود بطوریکه در اشیاء و اجسام مشاهده میشود در انسان صدق نمیکند در حالیکه آزادی در انسان جلوتر از هستی او قرار گرفته و اساس انسانی نیز با آزادی بوجود آمده است .

این مسئله کاملاً مربوط به هستی برای خود است ، زیرا انسان برای خود هستی دارد ، خود را می شناسد و به هستی خود پی می برد اما يك سنگگ یا يك چوب برای خود هستی ندارد ، هستی او برای ماست ، بنابراین در فلسفه هستی اجسام را هستی برای دیگری نام نهاده اند .

بنابراین چیزی را که ما آزادی می نامیم وابسته هستی و حقیقت انسانی است و در هر جا که نام هستی برده می شود آزادی نیز همراه او است یعنی هستی همان آزادی است که می تواند بوسیله آن خود را از ضد هستی

جدا سازد.

حقیقت انسان قابل انکار نیست و مذهب شك بهتر از اثبات این مطلب را ثابت می‌کند، یعنی وقتی می‌گویند اگر بوجود خود شك کنیم پس هستی خود را ثابت کرده‌ام و این مطلبی بود که دکارت آنرا اساس مذهب خود قرارداد.

هنگل هم مطلبی در حدود آن گفته است که آزادی روان تاحدی است که بتواند تخیل کند پس اگر با این تخیل مطلبی را نفی کند خود بخود آنرا ثابت کرده است.

این یکی از شرایط فلسفه معاصر است و پیروان این فلسفه وجدان انسانی را یک نوع آزادی و رهائی از قید و بند دانسته است ولی هوسرل نیز در بحث قصد و نیت آزادی انسان را توصیف می‌کند.

معهذا آزادی وجدان را نمی‌توانیم آزادی مطلق انسان بدانیم بنابراین لازم است مفهوم آزادی را در هستی انسان کمی وسیع‌تر بیان کنیم.

گفتیم و تکرار کردیم که نیستی دارای امتیازی است که فیر از هستی چیز دیگر ایجاد نمی‌کند و اگر انسان در لابلای نیروهای محرکه نسل بشریت قرار گرفته بدان جهت است که غیر از هستی چیز دیگر از او بوجود نمی‌آید.

اگر انسان بخواهد درباره این نیروی محرکه پرسش بکند باید بداند که از مجموع این قوای محرکه خودش بوجود آمده است نفسی خود را در خارج از خودش قرار دهد، از طرف دیگر هم میدانیم که به حقیقت انسانی این قدرت داده نشده است که حتی بطور موقت هم باشد.

بتواند توده‌های هستی خود را نابود سازد و تنها کاری که از او ساخته است دگرگون ساختن مفهوم رابطه‌ای است که با هستی خواهد داشت برای حقیقت انسانی خارج ساختن يك هستی از قلمرو هستی عبارت از این است که خود را به نسبت این هستی خارج از قلمرو هستی بگذارد در این حالت است که حقیقت از هستی دور میشود زیرا در خارج از قلمرو هستی قرار گرفته، و دیگر هستی روی این حقیقت اثری ندارد و در این صورت بماورای هستی کشانده شده است.

این امکان برای حقیقت انسانی که بتواند نیستی را در خود از بین ببرد امتیاز مخصوص انسان است که دکارت بعد از سوفاطیسی‌ها بآن نام آزادی داده است.

اما در اینجا آزادی غیر از يك کلام چیز دیگر نیست، و اگر ما بخواهیم بطور عمیق در این مسئله وارد شویم پاسخی برای آن نمی‌یابیم اما ممکن است از خود اینطور سؤال کنیم:

اگر اینطور باشد که نیستی همراه انسان باین جهان می‌آید در این صورت آزادی برای او چه مفهومی خواهد داشت؟ پاسخ این سؤال هم که برای ما روشن شده است چیزی که در ابتدا آشکار بنظر میرسد این است که حقیقت انسانی هرگز از جهان قطع نمی‌شود، یعنی هستی همیشه وابسته جهان است (حنی در سؤال و جواب و حالات شك و تردید و مذهب شك) اما گاهی بخود فرو میرود و در این حال از خودش جدا می‌شود.

این مسئله‌ای که دکارت هم بآن توجه داشته و مذهب شك خود را روی آزادی وجدان ساخته بنا بر ما یاد میدهد که می‌توانیم امکان هر گونه تغییر

قضایوت را بخود بدهم و بهمین نظر است که هگل آنرا آزادی روان میدانند و این آزادی در شرایطی است که روح انسان در حال تفکر درمی آید و از نفی استفاده می کند.

و از آن گذشته این تئوری یکی از سلولهای فلسفه معاصر است که در وجدان انسانی حالتی شبیه به گریز از خود و فرورفتن در خود تشخیص می دهند.

با وصف این حال يك چنین آزادی را نمی توان جزء ساختمان اولیه وجدان دانست زیرا در این وضع و حال و مسائل فنی را در اختیار نداریم و حالت سؤال و جواب هم مانند حالت شك یکی از کیفیات غریزی انسان است و این نظریه ثابت می کند که هستی انسان ابتدا به مفهوم هستی شناخته شده ولی گاهی بر اثر يك عقب نشینی بسوی نیستی از خود بی خود میشود و در خوربشتن میگریزد و آن در حالتی است که از عالم هستی بسرحد نیستی رفته است و این حالت بنظر ما رابطه ای است که انسان در عمل کرد زمان با خود پیدا می کند و آنرا ما یکی از شرایط نیستی نامیده ایم.

در این تئوری قصد ما این است در حالیکه وجدان را بیک حالت سببی تشبیه می کنیم در ضمن آن یقین داریم که وقتی انسان بخود فرو رفت و بدنمای نیستی قدم گذاشت در آن حالت است که به نیستی کامل خود رسیده و حقیقت نیستی را چنانکه باید شناخته است، فرض کنیم که پیر، دوست من در اطاقی نشسته و يك جلد کتاب در برابرش قرار داده و مشغول ورق زدن و خواندن آن است.

اما لحظه بعد پیر، در آنجا نیست و این فاصله زمانی باز هم حقیقت
 او را نشان میدهد و وجدان ما او را در عالم هستی می بیند.
 اکنون که پیر در اطاق نیست میز و صندلی و کتابی که او در مقابل
 داشت وجود دارد اما آنها حقیقت دوست من نیستند زیرا پیر که خودش
 هستی داشت از آنجا رفته و يك مشت اجسام که تعلق با او داشته در جای
 خود باقی مانده است.

دوست من غایب است، این کتاب همان است که پیر ورق میزد و
 میزی که رو بروی آن نشسته بود حکایت از حقیقت او میکند اما هستی او در
 نیستی فرورفته و چیزی که باقی مانده وجدان من است که نیستی پیر را
 بطور مجرد زنده می کند و این اجسام حکایت از هستی چیزی می کنند
 که اجزاء آن بطور مجرد در نیستی فرورفته اند.

این تصور که از او باقی مانده هستی کامل پیر است یعنی يك عمس
 روانی مشخص و مثبت است.

اکنون می خواهیم درباره این مفهوم مشخص قضاوت کنیم. اگر
 بگوئیم نیست تصویر او زنده است و هستی دارد و اگر او را هستی
 مطلق بدانیم میدانیم که در آن حال وجود ندارد، پس ناچاریم آنرا
 يك امر ذهنی بدانیم زیرا تصویر قابل ادراک نیست و در صورت عینی
 بودن ناچار وجود پیر را انکار خواهیم کرد ولی در هر دو حال چه ذهنی
 باشد یا عینی آن هستی که در نیستی فرورفته هستی مطلق است.

این تئوری مشهورترین مسئله توصیف تصویر حقیقی است که
 روانشناسان آنرا اساس هستی می دانند.

بطوریکه دیده می شود حالت تداعی معانی اصل را از بین نمی برد

ولی در هر حال نیستی را به هستی می‌کشاند یعنی حالت قهقرای وجدان است که حقیقت، هستی را از راه ذهنی مسلم میدارد.

پس تصویر هم در نفس خود حالت نابودکننده دارد باین معنی چیزی را که در خارج یا جای دیگر هستی دارد و بصورت تصویر در میآورد و اگر هم وجود نداشته باشد میتواند آنرا تصور کند.

تصویر در خودش هستی مضاعف را جای میدهد، او یکدفعه حالت معنی دارد باین معنی چیزی را که وجود ندارد در قالب اجسام زنده می‌کند و در حال دیگر نابودکننده خودش است که نمی‌تواند چیزی بوجود بیاورد شاید بعضی‌ها بخواهند ما ایراد بگیرند که ما خودمان هم بآن اعتراض توجهی داشته‌ایم و آن عبارت از این است که می‌پرسیم:

اگر واقعا وجدان ما همیشه يك وجدان نابودکننده است یعنی در نیستی فرو میرود و هستی را به نیستی تعبیر می‌کند پس باید بگوئیم که وجدان ما همیشه حالت معنی دارد و مفاهیم مثبت را هم ممکن است بطور منفی توصیف کند پس اگر اینطور است و وجدان همیشه بيك چیز منفی توجه دارد آن وجدان آزاد که میتواند حقایق اشیاء را درك کند در کجاست؟ زیرا بطور مستقیم میدانیم که وجدان انسان در هر جاییکه باشد بگذشته و آینده فکر می‌کند یعنی می‌تواند گذشته را ببیند و آینده را نیز درك کند.

اگر تجزیه و تحلیل این مسئله ما را فریب نداده باشد باید بگوئیم که برای انسان در حالیکه هستی دارد، حالتی موجود است که میتواند گذشته و آینده خود را بطور مشخص اما از طریق مجرد ادراك کند بنابراین درباره آن میتوانیم پاسخ بدهیم که در حالت هیچلق است که

انسان میتواند وجدان آزاد داشته باشد و با اگر ساده تر بگوئیم خواهیم گفت که هیجان يك روش و حالت آزاد است و میتواند همه چیز را درك کند .

کر کگارد هم هیجان را یکی از حالات وجدان آزاد می داند و همدگارد که نمیدانم تا چه حد تحت تأثیر افکار کر کگارد قرار گرفته برخلاف او هیجان را یکی از حالات هستی میداند اما این دو نوع تعریف هم بنظر ما مخالف یکدیگر هستند زیرا هر دوی آنها بطور ضمنی در یکدیگر قرار دارند (۱)

باید تا اندازه ای به کر کگارد حق داد ، هیجان از ترس حاصل میشود بدلیل اینکه ترس مخصوص انسان است و اضطراب هم خواه ناخواه زائیده ترس است که بطور مثال سرگیجه وقتی از هیجان بوجود میاید که من از سقوط در يك پرتگاه احساس ترس میکنم .

يك حادثه در حالی میتواند ترس را تحريك کند در صورتیکه احساس کنم واقعه ای ممکن است وضع و حاله خارجی زندگی مرا دگرگون سازد و از این جهت هستی منم در آن حال هیجان را که عامل اصلی است بر علیه من وامبدارد .

فعالیت و مقدمات نیروی توپخانه گاه ممکن است ترس را در سرباز ایجاد کند اما اضطراب و هیجان او هنگامی است که بتواند حوادث آینده را پیش بینی کند ، یا اینکه از خود می پرسد آیا خواهم توانست تا آخر مقاومت نمایم .

بهمان نسبت سربازی که برای شرکت در جنگ احضار شده در بعضی موارد ممکن است در اثر تخیل مرك احساس ترس کند اما بیشتر اوقات این تخیل بصورت ترس در میآید یعنی میترسد که ترس بر

او مستولی شود و پس از احساس ترس وقتی وضع خطرناک برای او مسلم شد اضطراب و هیجان در او راه خواهد یافت .

غالب اوقات شرایط خطرناک یا تهدید آمیز باعث ترس میشود اگر در مقابل مردی مسلح واقع شدیم و بدانیم که او می خواهد تیر خالی کند ابتدا میترسیم و پس از اینکه ترس ما را فرا گرفت هیجان آغاز میشود و این حالات تنفس های درونی کیفیتی است بین ترس و اضطراب ، کسی که ضربه ای بر او وارد شده یا اموالش از دست رفته وار لحاظ فقر و تنگدستی احساس ترس میکند ، وساعتی بعد درحالیکه دستها را بدنند می گزد مضطرب میشود ، این حالت يك نوع واکنش درونی است که اختیار را از دست انسان می گیرد و با نهایت یأس و نومیدی بخود می گوید .

چه باید بکنم ؟ راستی چه باید کرد ؟

پس مرحله اول ترس و مرحله دوم اضطراب است که بدنبال هم می آیند ، زیرا ترس حالتی غیر انعکاسی و اضطراب کاملا انعکاسی است ، یعنی پس از اینکه ترس به متنها درجه خود رسید هیجان آغاز می گردد .

اما در برابر این حالت وضع دیگری موجود است که اضطراب بطور ناگهان وبدون دخالت ترس پیش می آید .

اگر بطور مثال مأموریتی را بمن واگذار کنند که لیاقت وشهامت انجام آنرا ندارم ممکن است از این تصور که قادر بانجام آن نخواهیم بود دچار اضطراب و نگرانی شوم بدون اینکه کوچکترین عارضه ترس درمن بوجود آمده باشد .

اما ممکن است درحالی‌که برای انجام این کار می‌روم در بین راه بخود بگویم از راه نزدیکتر خواهم رفت و از دوست خود کمک می‌گیرم و با هزاران امثال این چیزها ترس را از خود دور سازم، این امکانات تا اندازه‌ای می‌تواند کار را برای من آسان کند و ترس را در مقابل خود شکست بدهم.

شاید این تصورات اساس و پایه‌ای هم نداشته باشد ولی در هر حال برای من مانند امکاناتی است که هستی خود را در مقابل ترس با اضطراب حفظ نمایم، در همان حال امکانات مخالف آن هم امکان‌پذیر است، یعنی ممکن است در راه رفتن متوجه سنگها یا گودالهای جاده نشوم و از راه بی احتیاطی در پرتگاه سقوط نمایم.

این امکانات را چه کسی برای من فراهم میکند؟ بدیهی است غیر از خودم کسی نیست این من هستم که بخود نوید پیروزی میدهم و بلزهم گناه خودم است که از روی بی احتیاطی در گودالی سقوط میکنم ولی اگر من از این امکانات بخوبی میتوانستم استفاده نمایم دیگر مورد نداشت که اضطراب بر من چیره شود.

پس در این مورد اضطراب از وقتی آغاز میشود که من نخواستم از امکانات خود استفاده نمایم.

فرض کنیم که من در یک راه باریک قرار گرفته‌ام که بدون داشتن حائل و مانع ممکن است در پرتگاه سقوط نمایم پرتگاه بمن الهام می‌کند که از سقوط خودداری نمایم و در آن حال خطر مرگ را برای من مجسم می‌سازد.

اما بعضی شرایط ممکن است تهدید مرگ را برای من تخفیف

بدهد، مثلا در فکر خود راه میدهم که میتوانیم از روی سنگ خود را بلغزانم و بجای افتادن در پرتگاه بطرف دیگر پرت شوم و یا اینکه ممکن است بفکرم برسد که اگر خاک نرم از زیر پایم رد شود سقوط خواهم کرد در هر حال، در برابر این اندیشه‌های گوناگون نیروی تازه‌ای بخود تلقین میکنم یعنی امکانات را برای خود آسان کرده‌ام.

اما ناگهان خاک نرم از زیر پایم می‌لغزد و ناگهان ترس بوجود می‌آید مسلط میشود، اگرچه هنوز خطر برای من قطعی نشده اما در هر حال ترس مرا فرا می‌گیرد با این حال بخود خواهم گفت:

در حال سقوط احتیاط را از دست نخواهم داد، تاجائی که ممکن است خود را در کنار پرتگاه نگاه خواهم داشت و با تلاش زیاد سعی میکنم امکانات خطر را از خود دور سازم.

این شرایط امکاناتی است که در اختیار خودم است و این امکانات تاجائی امکان‌پذیر است که ترس را از خود میرانم، اما معلوم است که این شرایط بمن تعلق ندارد و سبب خارجی هم در آن دخالت داشته است همه‌گونه امکانات امکان‌پذیر است، امکانات مخالف (مانند اینکه باید دقت کنم، بدوم یا راه دیگر بیابم) و امکانات دیگر (مانند اینکه بروم و خودم را در پرتگاه بیندازم و راحت شوم) هر دو برای من ضروری است، هر نوع فکر و نقشه درست یا نادرست بمغزم راه خواهد یافت.

اما اگر از قبول امکانات واقعی خودداری نمایم دلیل ترس خودم است، این من هستم که ترس را وارد کردن امکانات واقعی برای خودم خلق کرده‌ام و اگر ارتباط خود را باین امکانات قطع نمی‌کردم هرگز اضطراب در من راه نمی‌یافت.

حال اگر بر خلاف تمام این شرایط بخواهم اضطراب و سرگیجه را از خود دور سازم بایستی از تمام امکانات (یعنی غریزه صیانت نفس و دور کردن ترس‌های گذشته) استفاده نمایم، باید اختیار نفس را بدست بگیرم، ترس بخود راه ندهم تا از اضطراب رها شدم اما اگر مضطرب شدم بدلیل آن است که انگیزه‌ها را امکان پذیر نمیدانم و این بدان معنی است در حالیکه تصمیم گرفته‌ام اختیار نفس داشته باشم و خطر را از خود دور سازم امکانات برای من کافی نبوده است.

بنابراین خود را برای سقوط آماده ساختم، یعنی بسوخت و اضطراب خود ایمان دارم و با اضطراب خود ایمان دارم و اضطراب و وحشت بقدری در من رسوخ یافته که بی اختیار در اختیار جبر قرار گرفته‌ام.

از جهت دیگر میتوان گفت که این وحشت يك نوع عدم تصمیم است که در اثر بی احتیاطی و عدم استفاده از امکانات بوجود می‌آید اما اگر در هر حال خود آگاهی باشد استفاده از هر گونه امکانات امکان پذیر است.

قبلا اشاره کردیم خود آگاهی وجدان جزء هستی است پس اگر خود آگاهی باشد میدانیم که نباید بترسیم یا خود را در اختیار تحویل اضطراب آمیز بگذاریم.

پس نتیجه تمام این گفتگوها بر این است که وقتی امکان در نظر بگیریم دلیل آن است که امکان برای ما امکان پذیر است و چون امکان توانست اضطراب را عقب بزنند بی تصمیمی جای خود را به خود آگاهی میدهد.

مسئله حال و آینده در اضطراب و ترس بسیار موثر است و وقتی در زمان حال هستیم بامید آینده ترس را از خود دور می‌سازیم همان‌زمان که در کنار پرتگاه ایستاده بودم تلاش من بر این بود که خود را با آینده برسانم ، پس در هر حال بین آینده ما و هستی زمان حال رابطه‌ای باید وجود داشته باشد ولی وقتی که در آستانه این رابطه قرار می‌گیریم یک نوع حالت هستی در خود احساس می‌کنم زیرا فکر می‌کنم نابود می‌شوم پس همان نیستم که بعدها خواهم بود.

خودم در آن حال میدانم که در آینده نیستم اما اگر بتوانم اضطراب را از خود دور سازم با آینده می‌روسم ، پس من خود را برای رسیدن با آینده آماده می‌سازم و همین امید آینده است که مرا امیدارد از مقابل خطر بگذرم و از امکانات خود برای رسیدن با آینده استفاده نمایم .

در آستانه همین رابطه است که نیستی در من راه یافته ولی میدانم که من همان نیستم که بعدها خواهم بود.

همیشه اینطور است که در خلال وحشت‌های سخت با آینده فکر می‌کنیم و با تصور آینده اضطراب را از خود می‌رانیم یعنی وحشت برای ما به نیستی می‌رود .

در اینجا اضطراب را می‌توانیم بشکل دیگر هم تعریف کنیم و بگوئیم رفتی هستی داریم با آینده میانندیشیم و گاهی در خلال این اندیشه از فکر و تصور ضد نیستی دچار اضطراب می‌شویم و آنرا یک نوع اضطراب تخیلی می‌نامیم اما در همه حال چه در زمان حال باشیم یا با آینده فکر کنیم امکانات زیاد برای از بین بردن اضطراب در اختیار ما است و اگر ترس

را سبب اضطراب بدانیم معلول آن را امکانات از بین می برد .
 پس اگر می توانستیم با اختیار کامل و با استفاده از امکانات اضطراب
 را از خود دور سازیم دلیل وجود ترس نیز بخودی خود نسا بود شده یعنی
 خود آنرا دور کرده ایم .

مثالی را که آوردیم بما نشان داد که اضطراب در برابر آینده بچه
 معنی است اما یک نوع اضطراب دیگر وجود دارد که آنرا می توانیم
 اضطراب در برابر گذشته بنامیم و آن حالت قمار بازی است که آزادانه و از
 روی صداقت تصمیم می گیرد که دیگر بازی نکند اما وقتی که دو مرتبه
 جلومیز قمار واقع میشود بطور ناگهان احساس می کند که تصمیم او
 فروریخته است یعنی اضطراب گذشته امکانات را از او می گیرد .

وقتی که شخص خود را در برابر قمار می بیند احساس می کند
 تمایل برای بازی با تصمیم گذشته در برابر هم قرار گرفته و بنای کشمکش
 میگذارند، این کشمکش های درونی همیشه در مافعالیت دارد، گاهی
 می خواهیم کاری را انجام دهیم اما با توجه به عواقب آن از این تصمیم باز
 می مانیم و بلافاصله کشمکش سخت در نهاد ما و در احساسات مادر میگیرد
 و گاهی با وجود اینکه هنوز اثری از تصمیم گذشته باقی است انسان را
 بسوی آن کار می کشاند .

این حالت بیشتر از اوقات برای ما پیش می آید و در آن حال عقل
 و احساس با هم نبرد می کنند تا اینکه یکی از آنها مغلوب و دیگری پیروز
 شود .

کشمکش های درونی بهر شکل و صورت که باشد برای انسان
 عذاب آور و بالا اقل او را متزلزل می سازد و لسی گاهی برای اینکه تصمیم

بگیریم و احساس خود را شکست بدهیم برای خود دلیل میتراشیم یعنی نبرد درونی در ما آغاز میشود ، اما در همان حال تصمیم اولیه باقی است و با خود پیمان بسته ایم دیگر دست بیازی نزنیم و چه بسا اتفاق می افتد که بازی کننده وقتی جلومیز قمار قرار می گیرد تصمیم اولیه جلوراهش را می گیرد و با او اندرزمبدهد که پیمانش را بیاد بیاورد و تصمیم میگیرد به عهد و پیمان خود استوار باشد، اما چون در آن حال ، حالت هیجان و اضطراب باو دست داده لحظه ای چند تصمیم خود را از یاد میبرد، یعنی اینکه هنوز روی تصمیم خود باقی است، حالت هیجان و ناهنجاری این تصمیم را سست کرده، اما باز هم به تصمیم خود امیدوار است و بآن ایمان دارد و نمی خواهد متزلزل گردد .

او در آن حال شخصیت خود را در بحران اضطراب عظیمی مشاهده می کند و خودش میدانند اگر این کار را تکرار کند، چون بخودش وعده داده است که دیگر از سر نگیرد با ارتکاب این گناه شخصیت خود را خورد کرده است، اما سعی دارد از برابر این هیجان فرار کند، و می فهمد که تصمیم او مانند شب گذشته نیست، پایه اش سست شده و نمی تواند وظیفه اش را انجام دهد.

آنچه را که قمار باز در آن لحظه بفکرش میرسد این است که مشاهده میکند تصمیم او مانند سابق محکم و استوار نیست و مانند یک خلاء هستی او را از خودش جدا کرده است .

با خود میگوید

من دلم میخواست که دیگر بازی نکنم ، و تا جایی که ممکن

بود بین بازی و خودم مانع ایجاد کرده بودم ، پس برای چه در این

لحظه یا لحظه‌ای که در برابر میز قمار ایستاده‌ام ، تصمیم اولیه که در من بوجود آمده بود نمی‌تواند کمکم کند .

من این قسمت را می‌دانم همانطور که بازی کردن در من امکان دارد پس باید امکان بازی نکردن را هم در خودم خلق کنم .

اکنون هم که در برابر میز قمار ایستاده‌ام مانند شب گذشته سعی می‌کنم با این وسوسه مقاومت کنم ، و پس از اینکه مدتی چند چشمانم رابه میز قمار دوختم و خود را در چهار دیواری تصمیم محصور ساختم با اضطراب تمام می‌بینم که هیچ چیز نمی‌تواند مرا از بازی کردن باز دارد ، این اضطراب شخصیت من است ، زیرا بدون اینکه چیزی در من زیاد و کم شده باشد حالت وسوسه مرا بسوی بازی می‌کشاند و گذشته را از یادم میبرد ، مثل اینکه در گذشته محو و نا بود شده‌ام .

بعضی‌ها اعتراض می‌کنند و میگویند این اضطراب و ناراحتی ناشی از بی‌تصمیمی است ، اما نباید کاملاً اینطور باشد ، زیرا همین بازی کردن مجدد هم يك نوع تصمیم است و همین تصمیم اضطراب آینده است که دو مرتبه مرا بسوی بازی کشانده است .

ناچاریم برای تجزیه و تحلیل این اعتراض بگوئیم که نباید این اضطراب را دلیل آزاد بودن خودمان بدانیم زیرا آزاد بودن یا آزادی داشتن عبارت از این نیست که آزادانه خود را بدست اضطراب تسلیم نمائیم ، از جهت دیگر یکی از علائم آزادی آرامش خیال است نه اضطراب و اگر در حال انجام کاری مضطرب شدیم دلیل آن است که آزادی و آرامش خود را از دست داده‌ایم .

در این گفتار آزادی عبارت از چیست ؟

خواست و آزادی يك مفهوم کلی است و هنگامی که توانست کاری را انجام دهد که با خودش سازگار باشد آنرا خواست یا آزادی مطلق نامند، خواست در صورتی می تواند ناکامی را چاره کند که چیزی را هدف مطلق خود قرار دهد ، اگر اعمال انسانی با حق و قاعده اخلاق موافق باشد می توان آنرا آزادی دانست اما وقتی که قمار بازسوی کاری مخالف اخلاق می رود نمی توان آنرا آزادی دانست بلکه حالت هیجانی است که وجود او را نابود کرده است ، و از این قرار است که خواست و آزادی را کلی گویند زیرا باید تمام شرایط اخلاقی و حقوقی در آن جمع باشد ، البته قانونی که از حق بر حاسته قانونی است که از خود خواست بوجود آمده و حکمت آن نیز برای آن است که دارای جنبه عینی است و نتیجه اش رامی بیند، و اگر کاری برخلاف قانون باشد نمیتوان آنرا آزادی دانست.

در نهاد ما يك حالت اخلاقی بنام وجدان آزاد بودن وجود دارد و همین وجدان آزاد است که در برابر عمل غیر اخلاقی دچار اضطراب میشود ، پس اضطراب حاکی از بهم زدن قانون اخلاق و متزلزل ساختن بنای آزادی است .

بعضی ها می گویند که گاهی اضطراب بمعنی نادانی است و اگر چه انگیزه آن از نظر ما پوشیده است لا اقل می دانیم که چون برخلاف اخلاق بخود آزادی داده ایم پس همان اضطراب بمعنی نادانی یعنی نداشتن مقررات اخلاقی است این قبیل آزادیهای مخالف اخلاق در حال اضطراب برای ما پیش می آید بدلیل آنکه نتوانسته ایم بین علت و معلول تفاوت

بگذاریم .

خواست و آزادی من بآن علت نیست که انگیزه مطلق عمل خود را نمیدانم اما از این جهت است که نداشتن این سبب مرا از مرز اخلاقی دور نگاه داشته و با اینکه می بینیم در برابر میز قمار مضطرب می شویم باید بدانیم که این اضطراب ناشی از بهم زدن قانون آزادی است و البته معلوم است کسی که ناخود آگاهانه کاری را صورت دهد این کار برای او آزادی خود کار است که با آزادی اخلاقی فرق زیاد دارد.

مسئله قابل دقت این است آن آزادی عمل که در خلال اضطراب در من ظاهر میشود اثر اضطراب و اجبار است نه آزادی کلی اخلاقی، و او است که مرا وامیدارد که برای حفظ رضایت این آزادی غیر قانونی از اضطراب قرار بکنم .

آنچه مسلم بنظر میرسد این است آن آزادی که از اضطراب بوجود می آید آزادی اخلاقی نیست بلکه يك نوع چیز ساخته و پرداخته اضطراب است .

وقتی که ما نشان میدادیم امکانات ما زاینده اضطراب است برای آن بود که تمام اینها از نهاد ما برمیخیزد و نهاد ما هنگامی که دچار اضطراب شد بهمان نسبت که آزادی اخلاقی را از بین میبرد آزادی جبری را در ما تقویت خواهد کرد.

قمار بازی که مجدداً در برابر میز قمار قرار گرفته و می خواهد درباره وضع جدید خود تصمیم بگیرد بایستی دو مرتبه نهاد خود را که باعث تصمیم اولیه او بود بکار وادارد، و این نهاد با هر چه که سابق بر او گذشته اساس حقیقت انسانی بشمار می آید و از آنجا است که آزادی

اخلاقی بصورت يك تصميم جدی ظاهر میگردد، واضطرابی که بصورت فعالیت آزادی غیر اخلاقی در برابر نهاد ظاهر شده نشان میدهد که انسان همیشه بوسیله يك خلاء و نیستی از اساس وریشه حقیقت خود جدا میشود.

بنابگفته هگل اصل انسانی همان است که در ابتدا وجود داشته و عبارت دیگر همان است که همیشه درباره آن می گوئیم ، همان است که نیست.

اما عمل انسان همیشه درمورای این اصل قرار دارد ، و انسان به وسیله آن عمل خود را نشان میدهد.

اما باید تذکر داد که اساس انسانی همان حقیقتی است که از خود ظاهر میسازد و از همین جا است که اضطراب انسانی دروقتی که میخواهد آنچه را که درخودش وجود دارد نشان بدهد ظاهر می گردد .

درحالت اضطراب ، آزادی اخلاقی انسان در برابر خودش دچار هیجان میشود، ولی بعضی ها می گویند که خواست و آزادی چه اخلاقی باشد یا جبری، یکی از ساختمانهای اصلی وجود انسان است و اگر اضطراب آثاری را از آن نشان میدهد باز هم مانند يك چیز ثابت در فعالیت های عاطفی ما باقی میماند .

اما نباید اینطور باشد زیرا این سؤال پیش میآید در این صورت برای چه همیشه حالت اضطراب در ما وجود ندارد پس باین معنی آزادی هم در وجود ما باید نادر و کمیاب باشد .

باید در ابتدا باین نکته توجه داشت که وضع حال انسان و حوادث زندگی ، همان عواملی را که ما جزء امکانات خود میدانیم همیشه بر

اثر اضطراب در وجود ما بفعالیت و امیداردزیرا بسیاری از واکنش‌های وجود ما هیچ رابطه‌ای با اصل اضطراب ندارد.

درواقع اضطراب عبارت از شناختن یکی از امکانات است یعنی وقتی در خطر بودیم و امکاناتی را در نظر گرفتیم خواه ناخواه حالت اضطراب و هیجان برای ما ظاهر میشود، و این بدان معنی نیست که هر وقت وجدان انسان از اصل خود جدا شد اختیار و آزادی را از دست میدهد، بلکه بدان مفهوم است که چون من از آینده خود خبر ندارم هر نوع پیش آمد خواه ناخواه مرا مضطرب میسازد و وجدان هم در این حال سعی می‌کند او را با آینده مربوط سازد، اما گاهی این امکانات بطوری است که بطور ناخود آگاه دچار اضطراب میشود.

حالت انسانی بطوری است که همیشه خود را با مسئله زمان مربوط میدانند، حال را میبینند، درباره آینده فکر می‌کند و انتظار دارد برای خلاصی از چنگال این همه اضطرابها خود را با آینده برساند و این حالت اضطراب و ناهنجاری یک نوع ترمس و بیم است و مانند کسی است که همیشه میترسد نتواند بوعده‌گاه برسد و با این حال یک سلسله فعالیت‌های مرموز او را بسوئی میکشاند و با امکانات نزدیک میسازد.

وقتی سیگاری را آتش میزنیم، میدانیم امکان آتش گرفتن سیگار در این عمل وجود دارد و از آن جهت است که میل سیگار کشیدن در ما تقویت میشود، و همان عامل است که قلم را بدست من میدهد تا چیزی بنویسم، در این لحظه امکان برای من حاصل شده است زیرا می‌خواهم این کار را انجام دهم، و قلم را روی کاغذ می‌آورم و هرچه بفکرم میرسد مینویسم، تمام این عوامل برای آن است که خود را از اضطراب زمان

حال رها ساخته بسوی آینده‌ای نامعلوم کشیده شوم. اضطراب از نظر دیگر يك نوع حالت انعکاسی است باین معنی که باید آنرا يك نوع تخیل بازگشت کننده نامید، زیرا با اینکه وجدان آگاه همه چیز را خودش تصور میکند معینا حالت اضداد دنیای خارج در او تجلی دارد و بمحض اینکه من بتوانم از گرفتاریها و دگرگونیهای دنیا که مرا در بند نگاهداشته رها سازم و آگاهانه فکر کنم و بسبب عبارت ساده خود آگاه باشم، امکانات را برای خودمی آفرینم و اعمال و افعال را به نفع خودم آسان میسازم.

اما در این میان يك عامل دیگر بنام حالت جبر یا تصمیم خودکار در کار است که اختیار آن در دست من نیست اما میتواند خودکارانه اضطراب را عقب بزند و در آنوقت است که آزادی اخلاقی مانند يك انگیزه انعکاسی در غیاب اضطراب و هیجان با قضاوت درست مشکلات را نابود میسازد.

اما طرفداران اختیار این نظر را نمی پذیرند و میگویند در حالیکه انسان مجبور نباشد و از اختیار خود استفاده نماید ناگزیر فرار از برابر اضطراب در حکم ناتوانی محض است زیرا اختیار يك غریزه نیرومندی است که میتواند اضطراب را در هر حال خنثی نماید.

در هر يك از حالات تخیل، اضطراب مانند یکی از انگیزه‌های وجدان انعکاسی است، اما بعضی اوقات هم پیش میآید که میتوانیم در برابر اضطراب شرایطی قائل شویم و جریان وضع بطوری است مثل اینکه تمام عوامل مخصوص ما از مقابل اضطراب می‌گریزد و در آن حال که اضطراب را بخارج راندیم اعمال ما بطوری است که امکانات را زیر

نظر می‌گیرد، زیرا در آن حال دیگر اضطراب وجود ندارد که راه توسل به امکان را مسنود سازد، و بآسانی علت و معلول هر چیز را تشخیص می‌دهیم و گذشته و آینده هم برای ما حکم واحد دارد و اگر هم اضطراب راهی پیدا کند اثرش را در خود از بین می‌بریم.

اینها مسائل اصلی است که بوسیله آن میتوانیم اضطراب را از خود دور سازیم و اختیار را بدست بگیریم و در نتیجه آن از آزادی عمل خود استفاده نمائیم.

آیا خواهیم توانست باین کنشها اضطراب را از خود دور سازیم؟ مسلم است که از بین بردن اضطراب برای ما زیناد آسان نیست، برای اینکه نهاد ما برای بوجود آوردن اضطراب ساخته شده است و همیشه با انواع دلهره‌ها روبرو هستیم و چنانچه بخواهیم اضطراب و هیجان خود را رپوش کنیم موفق نمی‌شویم و خواه ناخواه در همان حالی که می‌خواهیم از امکانات خود بهره‌مند شویم اعمال ما را فلج می‌سازد.

معهدا کار باین سهولت انجام نمی‌شود و باید در پایان این مقال اضافه کنم که يك عامل دیگر در شکست دادن اضطراب خود نمائی میکند که میتوانیم نام آن را ایمان بگذاریم.

در سخت‌ترین مراحل زندگی، حتی در زمانی که اراده و تصمیم هم از کار باز می‌ماند ایمان و عقیده راسخ، و عبارت دیگر از بین بردن تزلزل و ناباوری بطور ناگهان میرسد و ما را از ورطه بلا تکلیفی نجات میدهد و این مسئله‌ای است که در فصل آینده درباره آن گفتگو خواهیم کرد.

تفسیر ما در این مرحله پایان رسید، باین معنی که آزمایش مسئله

نیستی ما را بجاهای دورتری کشاند، و در تجزیه و تحلیل آن بیک سلسله حالات و کیفیات انسانی رسیدیم که اضطراب و هیجان یکی از آنها بود، اما در حین عمل مشاهده کردیم که برای شناختن اعمال و افعال نیستی محتاج بوسیله یا انگیزه‌ای شدیم که می‌تواند حقیقت امر را روشن کند. از این تفسیرات دانستیم که تمام این انگیزه‌ها ساخته و پرداخته وجدان ما است و باین وسیله می‌توانستیم در نیستی و هستی خود تضاد کنیم، اما اگر در این وجدان خود آگاه مسئله‌ای بنام بی‌ایمانی با تزلزل خاطر رخنه کند انسان در مقابل دنیای خارج چه نقشی خواهد داشت؟

فصل دوم

۱- بی‌ایمانی و دروغ

انسان فقط موجودی نیست که باید با هزاران اضداد و نابسامانیها روبرو شود بلکه هستی او دارای کیفیتی است که در برابر خودش هم در حالت نفی و اضداد دارد و در این مقام کاملا مانند قهرمانی است که باید با دو جبهه جنگ کند و در حین اینکه دگرگونیهای خارج را دفع می‌کند با اضداد درونی خویش حالت دفاعی دارد.

در پیش اشاره کردیم که وجدان انسان پدیده‌ای است که هستی او را ثابت میکند و این پدیده برخلاف آنچه که تفسیر شده انگیزه‌ای است که آگاهانه می‌اندیشد و اضداد را با آگاهی تمام می‌شناسد.

اما انسان در عین این خود آگاهی حالتی از نفی در خودش دارد، باین معنی که همه چیز را مخالف میل خود می‌داند و با هزاران تعارض می‌جنگد و خود را نیز نفی می‌کند و کاملا شبیه موجودی است که یک هستی دیگر در درون او جای گرفته بطوریکه ساده‌ترین امکانات را برای او مشکل می‌سازد.

پس انسان ماده جاننداری است که در چنگال عوامل طبیعت اسیر شده و در دنیائی از اسارت و زورگوئی دست و پا می‌زنند، مثل این است

که وجودش را البریز از نفی ساخته اند مانند يك زندانی دست و پابسته‌ای که از نگاهبان خود اجازه عبور می‌خواهد و نگاهبان باو می‌گوید : خیر اما خودش هم ناچار است بهمه چیز خیر، بگوید:

خیر این نمی‌شود . خیر این خوب نیست، خیر نباید اینطور باشد، و این خیرها راپشت سر هم برای خود می‌سازد و با آن دست و پنجه نرم می‌کند .

حالت او بطوری رنج آور است که خود را مسخره میکند و با مسخره‌گی هم باور نمی‌کند این کار عملی شود .

او برای نفی کردن اثبات می‌کند و دومرتبه برای اثبات به نفی می‌پردازد.

او يك جسم مثبت را می‌سازد اما با ایمان تمام در نفی و نیستی آن میکوشد و با این روش در حالیکه در نفی و اضداد فرورفته خودش هم همه چیز را نفی میکند و بخود می‌گوید انسان برای آن آفریده شده است که همه چیز را انکار کند ولی در خود آن قدرت را نمی‌بیند که نفس خود را نیز انکار کند.

مسائلی که در پیرامون این بحث قرار می‌گیرد بسیار زیاد و گوناگون است ولی ماسعی میکنیم قسمتهای مهم آنرا یاد آور شویم.

حالت بی‌ایمانی چیست؟

برای اثبات این موضوع میتوان حالت تصمیم شخصی را در نظر گرفت که در حالیکه خودش حقیقت انسانی است و آزادی کامل دارد، همه چیز را در خارج نفی می‌کند سپس آنرا بدرون خود بر میگرداند.

این حالت را در روانشناسی بی‌ایمانی گویند.

گاهی از اوقات حالت بی‌ایمانی و تزلزل را بدروغ تشبیه میکنند یعنی کسی که دارای حالت بی‌ایمانی و تزلزل است این حالت بدان میماند که ناخود آگاهانه بخود دروغ می‌گوید .

در ابتدای امر می‌پذیریم که بی‌ایمانی حالت دروغ گفتن بخود باشد اما در ضمن آن باید دانست که این نوع دروغ‌گوئی ناخود آگاهانه از دروغ‌گوئی مطلق کاملاً متفاوت است.

دروغ يك حالت منفی است اما این نفی بطور کامل مربوط بوجدان نیست یعنی حالت خود آگاهی ندارد زیرا هدف وجدان جاهای بالاتر و برتر است و اساس دروغ مطلق از آنجا شناخته میشود که شخص دروغگو سعی می‌کند حقیقت را از دیگری پنهان دارد.

اما انسان درباره چیزی که نمیداند دروغ نمی‌گوید و اگر کسی درباره چیزی اشتباه کرده و حقیقت آن برای او روشن نشده در صورتیکه چیزی خلاف واقع بگوید دروغ نگفته است، اساس دروغ از آنجا آغاز میشود که شخص دروغگو کاملاً حقیقت را بداند ولی می‌خواهد آنرا مخفی سازد، بنابراین ایدآل دروغگو وجدان زشتی است که بخودش حقیقت را می‌گوید یعنی حقیقت موضوع را می‌شناسد اما در ظاهر آنرا انکار میکند و در آن حال که این دروغ از زبانش خارج می‌شود عملاً حقیقت را برای خودش هم انکار میکند.

پس این حالت نفی مضاعف دارای مقام بالاتری است باین معنی که حقیقت برای خودش هم وجود نخواهد داشت و قدم اول او باین نتیجه رسیده است حقیقتی را که برای او روشن بوده در وجدان خود تاریخ ساخته است، و با این توصیف میتوان گفت که عقیده اصلی دروغگو

برای خودش مثبت است یعنی در قضاوت نسبت به خود حالت اثبات گرفته است.

با این تفسیر کتمان‌پذیر نیست که دروغگو سعی دارد خودش را فریب بدهد و کوششی هم برای مخفی ساختن این عقیده بخرج نمیدهد و اصرار ندارد که روی وجدان خود را پوشاند اما در موردی که عزم میکند دروغ را بشکل راست جلوه دهد میگوید درست است من قصد نداشتم شما را فریب بدهم قسم میخورم چنین قصدی نداشته‌ام.

بدون تردید در این واکنش اخلاقی او آلت دست يك نفی کامل قرار گرفته اما حرکات و کیفیات ظاهرش بطوری است که نشان می‌دهد حالت نفی بر قلبش وارد نشده است .

شاید بیشتر از اوقات شخص دروغگو اسیر و قربانی دروغ و خدعه خودش است و پیوسته بخود اطمینان میدهد که راست گفته و خود را فریب نداده است.

اما این دروغها اگرچه در ظاهر فریب دادن خسود یادگیری است نتیجه دیگری دارد که آن حالتی بین دروغ و بسی ایمانی است ، پس دروغگوئی حالتی است که انسان را از مرحله نفی حقیقت به بی ایمانی و تزلزل میکشاند.

اما هگل و هدمگار ، دروغ را بطریق دیگر تفسیر میکنند و آنرا یکی از پدیده‌های طبیعی انسان میدانند.

آنها می‌گویند دروغگو برای آن دروغ میگوید که خود را از دیگری جدا میداند ، یعنی چیزی را که برای خود میخواهد غیر از آن

است که برای دیگران خواسته است ، بنابراین شگفت نیست اگر بگوئیم دروغ صفتی است که در وجود دروغگو مانند يك حالت ثابت تمرکز یافته و مانند يك غریزه حیوانی از او جدا شدنی نیست مانند غریزه شهوت و گرسنگی که ناخودآگاه حیوان را بسوی جنس ماده یا غذای خوردنی می کشاند ، عادت می کند که خود را از حقیقت دور سازد و در حالت دروغ و حدان او گواهی میدهد که این مطلب حقیقت صرف است ، درحالی که اثری از حقیقت در آن وجود ندارد ، اما او از این حالت اضداد بِنفع خود و ضرر دیگری استفاده می کند .

اما در مورد بی ایمانی و نزلزل اینطور نیست بشرط اینکه بی ایمانی بطوریکه تذکر دادیم عبارت از دروغ گفتن بخود باشد مسلم است کسی که حالت بی ایمانی دارد ، سعی میکند که موضوع نامطلوبی را بپوشاند و یا این که موضوع ناهنجاری را بصورت اشتباه جلوه دهد .

باو می گویند اگر روی اسب خودت را محکم نگاهداری سقوط نخواهی کرد ، اما او باین حرف ایمان ندارد بلکه مطمئن است از روی اسب خواهد افتاد ، بخود دروغ می گوید که نمی ترسم و از اسب سقوط نخواهم کرد اما وجدانش باو وسوسه می کند که خواهی افتاد .

می گویند که شخص بی ایمان دارای حالت مضاعف فریب دهنده و فریب خورنده نیست یعنی چه فریب بخورد یا فریب بدهد برای او مساوی است زیرا ایمان ندارد یعنی هم خود را فریب میدهد و هم دیگران را و هر دو حال يك ایمان کامل دارد که آن بی ایمانی است

این بیان را بشکل دیگر توصیف می‌کنیم .

بطوریکه گفتم بی‌ایمانی نفس دروغگوئی بخودش است زیرا برای کسی که در بی‌ایمانی فرورفته کارش این است که حقیقت ناهنجاری را بپوشاند و یا اینکه يك اشتباه مطبوع را صورت حقیقت بدهد .

پس شخص بی‌ایمان در ظاهر دارای ساختمان دروغ است ، فقط تنها مسئله‌ای که همه چیز را تغییر میدهد این است که در بی‌ایمانی حقیقت را از خود می‌پوشانم بنابراین حالت مضاعف فریب دهنده و فریب خورده در اینجا مطرح نیست بلکه آدم بی‌ایمان سعی می‌کند بخود بقبولاند که درست فکر کرده است و در آن حال قهراً تحت تأثیر بی‌ایمانی قرار گرفته ، یعنی بی‌ایمانی را بخود تلقین می‌کند .

از این بحث نتیجه میشود بکسی که دروغ می‌گویند و کسی که خودش دروغ می‌گوید در حالت بی‌ایمانی هر دو یکی هستند یعنی بخودش دروغ می‌گوید و این خودش است که دروغ خود را می‌پذیرد ، ولی من در حالیکه در نقش دروغگو هستم میدانم که روی حقیقت ماسک کشیده‌ام و در حالی هم که در نقش فریب‌خورده هستم باز هم بطور عمد حقیقت را از خود پنهان ساخته‌ام .

کسی که تحت تأثیر بی‌ایمانی خود واقع میشود بایستی به بی‌ایمانی خود آگاه باشد زیرا خود آگاهی وجدان دلیل این است که به هستی آگاه است ، بنابراین در زندگی ما همیشه این حوادث در کار است ولی وقتی بی‌ایمانی و تزلزل داشتیم ، بخود دروغ می‌گوئیم ، دیگران را فریب میدهیم و با اینکه خودمان میدانیم زندگی ما با دروغ و فریب

گذشته این فریب کاری را با حقیقت محض برای خود راه زندگی می‌شماریم .

اما این دروغ‌ها و فریب‌ها دارای نتیجه بدی برای خودمان است زیرا چون با دروغ و فریب آلوده شده‌ایم حقیقت هر چیز از نظرمان دور میشود و مسائل مثبت چندان در وجدان ما راه ندارد .

بنابراین تمام بی‌ایمانی‌ها و تزلزل خاطر ناشی از دروغ‌ها و فریب‌های خودمان بوده و چون همیشه خود را فریب داده‌ایم بهمه چیز بی‌ایمان میشویم .

روانشناسان ضمیر ناخودآگاه را مرکز بی‌ایمانی میدانند زیرا آنها بقدری دروغ گفته و خود و دیگران را فریب داده‌اند که بی‌ایمانی مانند يك نتیجه مستقیم در ناخودآگاه آنان انباشته شده است .

کسی که در حال بی‌ایمانی زندگی خود را گذرانده از این روش رنج نمی‌کشد و ارزش ایمان خود را نمیداند و زندگی او اگر چه با حقارت و ناهنجاری روبرو است اما سعی نمیکند که ریشه این بی‌ایمانی را خشک کند .

در پس‌یکانالیز فرضیه‌ای موجود است که نام آنرا سانور یا نیروی باز دارنده گذاشته‌اند و این نیرو مانند مرکز گم‌رکات سرحدات وجدان است ، همانطور که مامورین گم‌رک برای جلوگیری از ورود کالای قاچاق ایستاده‌اند در امور روانی ما نیز بوسیله سانور کارهای فریب دهنده و فریب خورده را بازرسی می‌کند .

کسی که دروغ می‌گوید نه برای خودش و نه برای دیگری هستی

ندارد ، مانند این میز که برای خودش نه حقیقت است و نه غیر حقیقی
 اما در هر حال وجود دارد و وجود او هستی حقیقی است .
 در وجود ما غرائز زیاد موجود است ، مانند خواب ، شهوت ،
 گرسنگی و امثال اینها که هر کدام در جای خود فعالیت دارند غریزه‌ای
 که دیگری را فریب میدهد ، غریزه دیگری آنچه را که می‌بیند و
 می‌شنود فریب می‌بخشد ، اما این سانسور یا گم‌رک خانه دستگاره‌روانی ،
 کالا های وارده را بازرسی می‌کند و جنس های قاچاق را می‌گیرد و
 نمیگذارد وارد انبار وجدان شود و در برابر آن جنس های مجاز یعنی
 آنچه که با موازین اخلاقی سازش دارد در انبار وجدان ناخسود آگاه
 ذخیره میکند .

اکنون که از این سانسور صحبت کردیم باید بگوئیم وقتی گول
 زننده مطلبی خلاف حقیقت می‌گوید اگر شخص گول خورنده آنرا
 پذیرفت یعنی سانسور او نتوانست این کالای قاچاق را تشخیص بدهد
 آن دروغ مانند يك اثر حقیقی در وجدانش ذخیره میشود و چون دروغ
 را بجای راست پذیرفته نیروی دفاعی او کم شده و نسبت به همه چیز بی‌ایمان
 میشود ، دروغ خود را راست می‌پندارد ، و حرف راست دیگران را
 بدروغ نسبت میدهد و در نتیجه خودش جای فریب دهنده را گرفته و سعی
 می‌کند حقایق را از مردم بپوشاند .

پسیکانالیزم در مورد بیماران همین معامله را انجام میدهد، یعنی
 او در جستجوی عقده‌هائی است که روان بیمار را فرسوده ساخته و با
 اسلوب مخصوص سعی می‌کند آنچه را که بیمار در وجدان خود انباشته

از سرحد سانسور خارج سازد .

بهمین دلیل است که چون بیدار دروغ‌ها را بجای حرف راست در وجدان خود انباشته دیگر معنی و مفهوم حالات و رفتار خود را نمیداند زیرا نهاد او در آن حال در اختیار خاطرات خسته کننده‌ای است که بطور ناخود آگاه آنها را جمع آوری کرده است .

فروید ذخیره‌های وجدانی را بدو قسمت کرده است و از آن نتیجه می‌گیرد که میتوانیم بکوقت بخود بگوئیم من هستم و بار دیگر بگوئیم نیستیم یعنی هستی ندارم .

در حالی میتوانم بگویم من وجود و هستی دارم که آگاه باشم یعنی حقیقت هر چیز را در وجدان خود تشخیص بدهم .

بطور مثال حالتی در من پیش میاید که می‌خواهم چیزی را از ویتترین مغازه بدم ، با این واکنش مدتی نبردمیکنم ، و بالاخره در این کشمکش شکست می‌خورم و دست بدمی میزنم ، در این حال با حالت خود آگاهی دزدی میکنم .

اما در مرحله دیگر ممکن است باین حقایق خود آگاهی نداشته باشم و بجای اینکه در برابر خود تسلیم شوم اصل موضوع را تحت مطالعه قرار میدهم ، مثلا بخود می‌گویم کتابی را که می‌خواهم از ویتترین مغازه بدم قیمت آن خیلی کمتر از عمل دزدی من است و ارزش ندارد که برای این کتاب بی ارزش ده ... بدمی بزنم .

در وجود ما حالتی متمرکز است که گاهی بطور خود کارانه خود را مجازات می‌کنیم و قهراً از عمل غیر اخلاقی دوری می‌جوئیم ، شاید

این غریزه یا حالت مربوط به عقده ادیپ باشد که از دوران کودکی در ما ذخیره شده و در اثر محبت و علاقه‌ای که بخود داریم حقایق را برای خود روشن می‌کنیم و از گفتن دروغ یادزدی بکنار می‌رویم .

پسیکانالیزها می‌گویند این حالت ناخود آگاهی ما است که گاهی ما را بسوی کشف حقیقت هدایت می‌کند و در آن حال هستی دیگر که در ما وجود دارد و ما آنرا بنام هستی دیگری می‌نامیم ، و در وجود ما فعالیت می‌کند ، بحرکت در آمده و بین ناخود آگاه و وجدان ما پیامی خیزد .
من که هستی دارم فقط بواسطه وجود این هستی دیگری که در وجود من است خود را می‌شناسم ، او است که مرا هوشیار می‌سازد و بعبارت دیگر در برابر هستی دیگری بانهاد خود رابطه پیدامی‌کنم .

این حالت طبیعی انسانی است که گاهی در اوقات خودش روانکاو وجودش میشود ، و در خود فرو میرود و در اثر تماس با دنیای خارج کاری را که نباید انجام شود از خود دور می‌سازد .

اما پسیکانالیز از این حادثه نتیجه دیگری می‌گیرد و می‌گوید کسی که دارای احساس بی‌ایمانی بود دلیل آن است که دروغ‌ها و فریب‌ها را در خود راه داده و بخود دروغ گفته و خود را فریب داده و اکنون که با دروغ و فریب آلوده شده بی‌ایمانی نسبت به همه چیز در وجدان او راه یافته است .

تئوری پسیکانالیز آنقدرها هم ساده و آسان بنظر نمی‌رسد ، فریود مسئله‌ای را وارد بحث کرده که محتاج توضیح و تفسیر بیشتر است ، او می‌گوید نهاد ما مرکز فعالیت های روانی و عقده ادیپ است که از محبت

مادر سرچشمه می‌گیرد و دروغ و فریب هم یکی از مظاهر عقده ادیب است که انسان در اثر محبت داشتن بخود ناچار دروغ می‌گوید و حقیقت را پنهان می‌کند تا برتری خود را بدیگری نشان بدهد و غریزه با حالت دیگری بنام، فرا خود، که بادیهای خارج رابطه دارد و مربوط باعمال اخلاقی است، اما سانسور بین خود و فرا خود همیشه فعالیت باز دارنده دارد بطوریکه اگر تنش‌های غریزی تکثیر شود نهاد از سانسور کمک می‌گیرد.

فریود علاوه بر اینها نیروی دیگری را بنام مقاومت فرض می‌کند و این حالتی است که بیمار برای پنهان داشتن حقیقت از خود نشان میدهد.

این مقاومتها حالت عینی دارند، یعنی بیمار بی اعتمادی نشان میدهد، افزایش راز خودداری می‌کند، از خسوابها و رویاهای خود افسانه‌ها می‌سازد و گاهی از اوقات هم بطور آشکار در برابر اعمال تحلیلی شانه خالی میکند لازم است بدانیم چه قسمتی از وجود او مقاومت میکند؟

البته نباید نهاد انسانی باشد که مرکز تمام فعالیت های روانی او است و پزشک هم چون در برابر واکنش های روانی بیمار قرار گرفته قهراً بمقصد نهائی نخواهد رسید پس هر چه هست باید در ناخود آگاه او جستجو نمود اما از طرف دیگر میدانیم که نباید مرکز بی ایمانی در ناخود آگاه باشد زیرا آنجا مرکز فراموش خانه سالهای گذشته است و از آن گذشته این مرکز خود آگاهی است که با تمام دگرگونی های

خارج مبارزه میکند .

اکنون اگر ما این بحث روانی را کنار بگذاریم باید بگوئیم بفرض اینکه این مقاومت در ناخود آگاه وجود داشته باشد پس باید او بداند چه چیزها در وجدان ناخود آگاه انباشته شده زیرا مامور گمراه کاملاً میدانند چقدر جنس قاچاق در انبار موجود است اگر عمل سانسور واقعاً دانستن این موضوع باشد پس میتواند در موقع مقتضی یکی را انتخاب کند و برای نفع یا ضرر مدتی بکار ببرد پس اگر سانسور خود آگاه باشد قادر خواهد بود هر يك از قسمت های آنرا که در ناخود آگاه پنهان شده آشکار سازد ، و شاید هم عامل سانسور با تمام تنش های درونی امور جنسی مانند گرسنگی و تشنگی یا خواب مربوط باشد و هر وقت بخواهد آنرا در وجدان نشان میدهد ، اما گاهی هم ممکن است دست از مراقبت بکشد یعنی یکوقت فریب می خورد و زمانی فریب میدهد ، اما چگونه ممکن است سانسور بدون شناختن ذخیره های وجدانی از آن استفاده نماید؟

وقتی که دروغ میگوئیم و حقیقت را از کسی میپوشانیم اگر سانسور این دروغ را می شناسد چگونه آنرا می پذیرد و اگر نمی شناسد پس عمل سانسور بر چه پایه است ؟ آیا ممکن است چیزی را بداند که از ماهیت آن بی خبر باشد ؟

الن می گفت دانستن عبارت از چیزی است که انسان بآن آگاه است ، بنابراین مقاومت بیمار در برابر سانسور مقاومت در برابر چیزهایی است که در انبار خود آگاه او انباشته شده و او انقدر مقاومت می کند تا خاطرات خود را شکست بدهد و وقتی در برابر آن شکست

خورد همه چیز را ازدست میدهد .

پس برای ما روشن شد که سانسور هم يك عامل خود آگاهانه است ولی آیا عمل خود آگاهانه او تا چه مقدار است ؟

پاسخ این سوال زیاد آسان نیست مگر اینکه بگوئیم ذخائر وجدانی ما همیشه خود آگاه است، اگر دروغ میگوئیم با فریب می‌دهیم و با فریب میخوریم این اعمال کاملاً خود آگاهانه است و در این صورت چه میتوان گفت جز اینکه بگوئیم این سانسور که فروید آنرا فرض کرده همان ایمان ما باشد زیرا همین ایمان است که اگر وجود داشت دروغ و فریب را در خود نمی‌پذیرفت، روانکوی در اینجا درباره سانسور چیزی برای ما آشکار نکرده جز اینکه باید بگوئیم که باید بی‌ایمانی را از خود دور سازیم تا وجدان بتواند وظیفه‌اش را انجام دهد، و عبارت دیگر پیش وجدانی خود آگاه و ناخود آگاه يك وجدان نیکو کار یا وجدان ناهنجار وجود دارد و هم اوست که ما را گاهی بسوی عمل خوب یا بد می‌کشاند اما اگر هم بوسیله سانسور وجدان خود آگاه را از ناخود آگاه جدا سازیم باز هم روانکاو نمیتواند بطور آشکار عمل هر کدام را جداگانه تفسیر کند زیرا او در همان حال غریزه هستی را پیش می‌کشد که مانند يك عامل نابینا ما را بسوی وجدان ناخود آگاه می‌کشند و در آن حال است که میدانیم چه گفتیم در حالیکه سانسور بانیروی بازدارنده برای جلوگیری از آن کاری انجام نمیدهد .

فروید در کتاب زنان بیمار می‌نویسد :

هر بار که پژوهش‌های خود را وسیع تر می‌ساختم میدیدم که

حالت بیماری برای او خود آگاه است .

از آن گذشته مطالبی که درباره بیماری این زن می‌نویسد نشانه‌ای از يك نوع بی‌ایمانی روانی بود که فروید و پیروان او نمی‌توانستند آنرا بنام بی‌ایمانی تشخیص بدهند و غالب این بیماران از کسانی بودند که خاطره بدی از شب زفاف و اعمال جنسی خود داشتند بطوریکه ناراحتی‌های شدید باعث می‌شده که از درك لذت جنسی بازمانند.

این خاطره‌ها در نهاد زنان میماند و اگرچه در ظاهر اثری از آن نیست اما در حرکات و اعمال خود آثاری از خود نشان میدادند که دلیل خود آگاهی وجدان آنها بود یکی از شوهران به‌پزشك خود گفته بود که در اثر بعضی ناراحتی‌های جنسی زنش از اعمال جنسی دوری می‌کرد اما در عین حال حرکاتی از او سر میزد که نشانه محرومیت از اعمال جنسی بود و حاضر نمی‌شد آنچه را که در وجدان دارد اعتراف نماید.

دکتر استکل در بعضی بیماران جنسی اعترافات شنیده که در جای خود دارای اهمیت است، این زنان که از رابطه جنسی محروم بودند حرکاتی از خود نشان میدادند که کاملاً غیر عادی بود مثل اینکه قبل از عمل جنسی خود را کاملاً برهنه می‌کردند و خود را بشوهر می‌چسباندند و باولع و حرص مخصوص که کاملاً غیر عادی بود قبل از عمل جنسی تظاهرات جنسی نشان میدادند.

بعضی از آنها در حال عمل جنسی چون خاطره بسیار بدی از شب زفاف داشتند روی خود را از مرد برمیگرداندند و بفکر کارهای روزانه عمل جنسی را از خاطر می‌بردند.

البته ما در اینجا قصد نداریم از پسیکانالیز صحبت کنیم زیرا از يك طرف توضیح درباره ناخودآگاه که کاملاً با بحث روان‌جدائی

دارد نمی تواند اعمالی را که مادر نظر داریم نشان بدهد، و از طرف دیگر انسان در وجود خود هزاران حالات و کیفیات ناهنجار دارد که به بی ایمانی ما مربوط است و بایستی جداگانه توضیح شود زیرا ریشه این بی ایمانی در وجدان ما است و در قسمت های بعد درباره آن گفتگو خواهیم کرد.

۲ - حالات بی‌ایمانی

برای اینکه از این تنگناها شویم لازم است روش بی‌ایمانی را از نزدیک مورد مطالعه قرار داده و از آن يك تجسم کامل تشکیل دهیم .

این تعریف میتواند نمایان تر و روش بی‌ایمانی و تاثیرات آنرا در زندگی ما نشان بدهد و پس از توضیح این مطلب برای ما آسان خواهد بود که بتوانیم بسؤال اول خود پاسخ بدهیم:

اگر انسان ایمان نداشته باشد هستی او بچه صورت در می‌آید؟

بطور مثال زنی را در نظر می‌گیریم که خود را برای نخستین وعده‌گاه عشقی آماده می‌سازد .

او میداند ، قصد و نیت مردی که او را باین وعده‌گاه خواسته چگونه است ، و هم چنین آگاه است که در این مورد باید بهر صورت که باشد تصمیم بگیرد اما نمیخواهد این مطلب را احساس کند ، و اندیشه او متوجه عملی است که در حال انجام دادن آن است .

او نمی‌خواهد امکانات زمان را در نظر بگیرد و فکر کند بعد از انجام این عمل چه خواهد شد ، بلکه فقط ناظر زمان حال است او در

ضمن این عمل در خود این شایستگی را نمی بیند که معنای جملائی را که آن مرد باو نوشته و اظهار کرده است ، اگر بدانی چقدر ترا هیپرستم ، درک کند اما همین کلمات ساده و بی پایه او را خلع اسلحه کرده و آنچه را که می شنود همان را احساس می کند و برای خود مدرک درست و قابل قبول میداند .

مردی که با او طرف گفتگو است بنظرش مردی صادق و محترم است و مانند اینکه این میز را می بیند و رنگ آنرا تشخیص میدهد این مطلب هم برای او ساده و روشن است صفاتی را که در این شخص شناخته برای او درست و صادقانه است و در زمان حال و آینده آنرا برای خود بکنواخت و همسان میداند .

آنچه را که در آینده اش قرارداد در نظرش مبهم است اما در عین حال نسبت به مقصدی که درپیش گرفته حساس است ولی در همان حال از احساس عمل شهوانی خود که او را نساخود آگاه می کشاند ناراحت و نگران است ، ولی نمی خواهد فکر کند که این عمل مخالف احترام و ناهنجار شخصیت او است .

برای رضایت خاطر خود محتاج باحساسی است که مربوط بشخصیت خودش است ، زیرا خود را آزاد میداند و می خواهد از این خواست و آزادی بطور کامل استفاده نماید .

روشن است که این احساس کاملاً باید از میل و هوس اوریشه بگیرد ، یعنی در فکر این باشد که میخواهد بدن خود را وسیله کسب لذت قرار دهد .

اما در این حال خواهان آن نیست که اشتیاق و هوس را به مفهوم

حقیقی خود بگیرد، حتی نامی برای آن انتخاب نمی‌کند، فقط آنرا تا مقداری می‌شناسد که او را بسوی چیزی کشانده که مطابق میل و دلخواه خودش است.

در این حال معشوقی دستش را می‌گیرد، و این عمل که از طرف عاشق سر میزند بطور ناگهان وضع را تغییر می‌دهد و تصمیمی ناگهانی در او می‌آفریند، و آن تصمیم عبارت از این است که دستش را رها کند.

این عمل شامل خودآگاهی و پیمان شکنی با خودش است، خواست پایان پذیر است یعنی ممکن است در حالت تضاد وجدانش عوض شود، خواست مقصودی را در برابر خویش می‌نهد که باید بآن برسد و اگر این مقصود نیکی باشد پایان ناپذیر است، اما اگر احساس کند که نیکی در او نیست پایان پذیر میشود، زیرا کسی که خواست داشت نیکی را مجاز میداند و هنوز وجود عینی نیافته تابندی آن آشکار شود، تناقض از آنجا آشکار میشود که خواست عینی و ذهنی با هم تلاقی نمایند و اگر ذهن آنرا رد کرد تناقض حاصل میشود اما او در آن حال در جریان خواست عینی است و در ذهنش چیزی خطور نکرده، اما ناگهان چیزی بذهنش میرسد، یعنی تناقضی حاصل میشود و اگر دستش را بکشد تناقضی پیش آمده که در نتیجه آن، این هم آهنگی ثابت قطع شده و در آن واحد حالتی از شرم و حیا وجودش را فراموش می‌گیرد و در همان لحظه تصمیم قد علم میکند و ناچار باید از آنجا فرار کند بعد از آن میدانید که چه واقع خواهد شد؟

زن جوان دستش را رها میکند، اما احساس نمی‌کند که این

دست را رها کرده است.

احساس نمیکنند ، برای اینکه در آن حال فکرش در جای خود تمرکز ندارد ، و در عالم خیال مخاطب خود را بجاهای دور میکشاند با او از زندگی بطور کلی درباره زندگی حرف میزند ، و خود را در حالت اصلی خویش با او نشان میدهد .

در این حال است که روح و جسم از هم جدا شده است ، دستش بیحال و بیحرکت در دست گرم و پراز اشتیاق او مانده ، از دنیای واقعی بی خبر است و مقاومتی ندارد .

انسانی است خیالی که در برابرش ایستاده است ، می گوئیم این زن در حال بی ایمانی است اما در ضمن آن می بینیم که برای خود نگهداری در حالت بی ایمانی مشغول دست و پا زدن است .

او شخصیت خود را از دست داده ، و غیر از ظاهر چیزی را نمی بیند ، یعنی در شخصیت خود فرورفته است ، معهذاً بخود نوید میدهد ، از عشق خود لذت میبرد اما بطوری که لذت برای او مفهوم واقعی را که باید داشته باشد ندادد .

در حالیکه در یک دنیا از احلام دست و پا میزند و شخصیت خود را نمی شناسد ، بخود تلقین میکند که در جلد هستی و شخصیت خود قرار ندارد ، زیرا در آن حال تمام امکانات از نظرش دور شده و غیر از چیزی که می بیند کیفیت دیگر احساس نمیکنند .

در این حالات یگانگی بی ایمانی دارای چه وحدتی است ؟

این بی ایمانی مجرد است یا مشخص ؟ زیرا اگر مجرد باشد درست نیست چه بی ایمانی از عوامل زیاد بوجود آمده و اگر هم مشخص باشد باید دید کدام مجرد این بی ایمانی را بوجود آورده است هنر بزرگی

است اگر کسی بتواند مفاهیم یگانه را در یکجا جمع کند و از آن يك واحد انسانی بسازد یعنی بتواند از آنها يك مفهوم واحد بسازد .
 ما خوب میدانیم که تمام مفاهیم اضداد یکدیگرند در برابر حد محبت و در برابر عشق نفرت است که از جمع این اضداد مفهوم واحدی بوجود میآید اما وقتی بی ایمانی بجان آمد این اضداد بهم برخورد میکنند ، اگر در عشق بی ایمانی بوده و حالت تردید در آن راه داشت تبدیل به نفرت میشود .

محبت هم با بی ایمانی به حسد تبدیل میگردد ، زیرا این برای ما مسلم است در هر چیز که شك و تردید وارد شد جنبه مثبت را منفی و منفی را مثبت می سازد ، مثل اینکه وقتی من در خود شك کردم خواهی نخواهی به هستی خود واقف میشوم .

ژاک شاردون گفته بود : عشق حقیقی چیزی بالاتر از عشق است و با این کلام وحدتی بین عشق زمان حال و حسادتی که از عشق برمیخیزد قائل میشود و هر دورا در يك حال قرار میدهد .

یکی می گفت : من برای خودم بزرگتر از آن هستم که باید باشم ، در اینجا هم يك نوع بی ایمانی نسبت به خودش است و خود را در يك حدود معین محدود میسازد .

اما اگر بگویند . او همانطور که باید باشد نیست ، در اینجا نه حس خود خواهی دارد و مانند آدمی بی ایمان جلوه می کند .

پس برای نشان دادن خودمان لازم نیست که صداقت کامل داشته باشیم ولی آیا ممکن است انسان بطور کلی همانطور که هست باشد .
 اگر صداقت و صفای روح يك ارزش عمومی است همیشه

میتواند بخورد بگوید .

باید همانطور که هستم خود را نشان بدهم او با این سیستم میتواند خود را خوب بشناساند و هستی خود را ثابت کند .

اما اگر اجبار داشته باشیم که آنچه را که هستیم نشان بدهیم در این حال چه عملی انجام داده ایم ؟

این پسرک گارسون کافه را در نظر بگیریم ، او حرکاتی چالاک و زرننگ دارد ، کمی يك دنده و تند خوی است و با قدمهای سریع و آتشین بطرف مشتریها میآید و با حالتی گرم و چسبنده در برابرشان تعظیم میکند ، صدا و چشمهایش حاکی از علاقمندی مفرط است که میخواهد خدمتی انجام دهد ، و در حال راه رفتن وضع يك انسان مصمم و با اراده را بخود میگیرد و سینی غذا را با احترامی خالصانه جلو میآورد و با تعادل و هم آهنگی موزون آنرا روی میز قرار میدهد و در آن حال دست و بازوانش بسیار آرام و نوازش کننده است .

البته رفتار و کردار او مانند يك بازی یا تمرین است ، او سعی میکند حرکات خود را مانند يك مکانیسم که یکی بدیگری فرمان میدهد بهم مربوط سازد ، شکلك های قدرت و آهنگ صدایش هم حالت مکانیکی دارد باین معنی که بخود حالت و حرکات تند و بسرآسا میدهد .

او بازی میکند و تفریح میکند ، اما بازی او برای چیست ، اما اگر با دقت و توجه نگاه کنید می بینید که او واقعاً میخواهد يك گارسون و وظیفه شناس باشد .

در این قسمت مسئله قابل توجهی بچشم نمیخورد ، بازی برای

او در نفس عمل يك نوع كوشش و خرد آمادگی است ، كودك برای اینکه بدنش را بشناسد با اعضای بدن خود بازی می کند گارسون كافه هم با خودش بیازی عمل مشغول است ، و سعی دارد خود را نشان بدهد .

این اعمال در همه کس یکسان است ، يك بازرگان هم برای شناساندن خود کارهایی انجام میدهد ، و با يك مشت تشریفات آنچه را که هست می نمایاند و مردم هم از آنها میخواهند که این کارها را انجام دهند ، هر کدام برای خود کاری دارند ، فروشنده بمنظور انجام کارها تن خود را میرقصاند و شرایط زندگانی را بکار می بندد و بالاخره هر کس مطابق شغل و حرفه ای که دارد خود را مینمایاند تمام اینها شرایط هستی است که انسان خود را چنانکه هست نشان دهد یعنی تن و نفس خویش را در چهار چوب اعمال و رفتار زندانی میسازد . مثل این است که ، همیشه از این میترسیم که از جلد و پوست خود خارج شویم اما اندرون يك گارسون كافه مخصوص همان گارسون كافه نیست ، ظاهرش يك گارسون است ولی در نقش او يك انسان معمولی است ، یعنی حالت او غیر از این مرکب و آن شیشه ای است که در باطن هم همان است .

گارسون كافه برخلاف آن مرکب واقعا آدم خود ساخته ای است او میداند که هر روز صبح زود ساعت پنج باید از خواب بیدار شود و قبل از باز شدن كافه ، اطاقها و راهروها را نظافت کند و ظروف را در سر جای خود قرار دهد ، او بوظایفی که باو تحمیل کرده اند آشنا است ، و بحقوق و انعامی که باید بگیرد و حقوق سندیکای خود

آشنا است .

اما تمام این مفاهیم و قضاوت‌ها او را وامیدارد که بهتر از آن باشد که هست ، او امکانات خود را انجام میدهد و حقوق دیگران را مراعات میکند .

پس هر کس باید سعی کند همان باشد که هست ، یعنی ابتدا من باید فکر کنم که هستم ولی همانطور که هستم خود را نشان بدهم .
اما من که برای شما این مطالب را مینویسم هر چه کوشش کنم که مانند گارسون کافه باشم از عهده آن برنمیآیم زیرا او کسی دیگر است و من همین هستم که خودم می‌بینم .

باین معنی هستی متعین آنگونه هستی است که قطعاً نیست و ناپدید میشود و چیز دیگر و هستی دیگر نخواهد شد و حال اینکه اگر این هستی هیچگونه تعیین نداشت یعنی حالت گردیدن نداشت و چیز دیگر نمی‌شد ، هستی محض بود و هستی محض بطور قطع در هستی ناپدید میگردد ، اینگونه تعیین که با هستی یکی است و از آن جدا نتواند شد کیفیت است و کیفیت یا کمیت چیزی نیست که در هر دو هستی یکی باشد ممکن است کیفیت یکی ترسو و دیگری پردل باشد اما در هستی با هم توافق داشته باشند .

آنچه را که درباره خود می‌گوییم کیفیتی است که در من وجود دارد و ذات متعین خودم هستم و حالت گردیدن ندارم یعنی چیز دیگر نمی‌شوم و این ذات مثالی من است ، اما به مفهوم خاص همان گارسون کافه هستم و هستی من با او یکی است و اگر سعی میکنم مانند او باشم در مقام هستی اشتراک داریم اما از لحاظ کیفیت من کسی دیگر هستم

و نمیتوانم او باشم و شرایط عمومی و کیفیت من و او اجازه نمیدهد که من همان او باشم .

ناطق خوب کسی است که برای حرف زدن تمرین میکند ، شاگرد دقیق و ساعی که میخواهد زرنگ باشد ، چشمانش را به معلم میدوزد و گوشه‌هایش را برای شنیدن سخنان معلم گشوده بخود فشار میدهد و دقت میکند اما در آخر می‌بینید که نتوانسته است کیفیت خود را عوض کند و این نقش را تا آخر برساند .

اگر من همیشه از روح و جسم خود جدا باشم و از اعمال خویش دوری کنم از هستی خودم دور شده‌ام .

والری میگوید من نمیتوانم بگویم که هم در اینجا هستم و هم نیستم ، زیرا اینجا بودن من پابان ناپذیر است و در نیستی فرو نمی‌رود اما هستی من به نیستی تبدیل میشود .

بآن معنی که میگویند این کبریت روی میز است ، وجود کبریت بطور اعم ثابت است و وجود متعین دارد ، اما اگر بگویم که من در اینجا نه ایستاده‌ام و نه نشسته ، معنی آن اینست که وجود خود را گم کرده‌ام ، در حالیکه اینطور نیست بدلیل اینکه میگویم در هر حال باشد وجود دارم .

با يك روش دیگر هستی را ثابت میکنم : میگویم من غصه دارم این حزن و اندوه که بخود نسبت میدهم غیر از وجود خودم است زیرا آنهم برای خود هستی دارد معه‌ذا هستی من برای خودم و هستی او برای دیگر یعنی برای من است .

هستی برای خود آنست که برای خود باشد و هستی خود را

احساس کند اما هستی برای دیگری آن است که هستی خود را نمی‌شناسد و هستی او برای دیگری است مانند این حزن و اندوه که در من است از آن گذشته مگر اندوهگین بودن خودش غیر از یک حالت میتواند چیز دیگر باشد؟

آیا در آن حال که من اندوهگین هستم وجدان من برای خود من حالتی ندارد؟

پس محزون بودن دلیل آن نیست که خودم را محزون کرده‌ام بلکه حالتی است که در من افزوده شده است میگویند این حرف درست نیست، اما من میگویم کاملاً مطابق واقع است زیرا وقتی که من اندوه را بخود راه میدهم این هستی جدید را پذیرفته‌ام.

این مهم نیست که آنرا چگونه پذیرفته‌ام، مهم این است وجدانی که این اندوه را می‌پذیرد و تحت تأثیر آن قرار میگیرد اندوهگین است.

البته که نمی‌شود هستی وجدانی را اینطور توصیف کرد زیرا محزون شدن حالت کاملی نیست که من بخود میدهم و مثل این نباید باشد که من کتابم را بدوستم میدهم، زیرا من دارای آن کیفیت نیستم که هرگونه هستی را بخود بدهم، حزن و اندوه یک چیز مجرد است نه مشخص و آنچه مجرد بود جزء هستی من نمی‌ماند.

اگر خود را اندوهگین میسازم باید بتوانم این حزن و اندوه را در وجود خودم احساس کنم، زیرا نمیتوانم ببدن خود جهش بدهم ولی از جا حرکت میکنم بدون اینکه این اندوه را هم باخودم عمل کنم. پس اگر من خود را اندوهگین میسازم هستی خودم ساخته اندوه

نیست، وجودم هستی دیگر و اندوه چیز دیگر است و برای خود هستی محض دارد و هر وقت خود را از زیر تأثیر اندوه در آوردم حزن و اندوه از من دور میشود، زیرا او برای خودش هستی دیگری دارد.

میگویند وجدان من چه مجرد باشد یا شخص، موضوع و حالتی آگاهانه است، اما چگونه امکان پذیر است که من ماهیت این اندوه را در وجدان خود تمیز بنهیم یا آنرا از وجدان خود جدا سازم؟ مگر هر دو وجود واحد ندارند؟

این قسمت را میدانم که وجدان من برای خودش هستی دارد هستی او هم متعین است نه دارای کیفیت است که بچیز دیگر تبدیل شود، اما باید دانست بطوریکه، هوسرل، آنرا تفسیر کرده، وجدان من برای دیگری تاریک و ناآگاه است زیرا بطوریکه من آنرا احساس میکنم دیگری در آن راه ندارد.

این وجدان برای من حاکی کیفیت حالات من است و برای دیگری هرگز حالت آگاهی ندارد.

وقتی، پیر، بمن نگاه می کند، بدون تردید میدانم که او ناظر من است، چشمانش که یکی از مظاهر طبیعت است بروی بدنم خیره شده (بدنم هم یکی از مظاهر طبیعت است) این تنها عمل عینی است که میگویم هستی دارد اما آن دیگری که بمن مینگرد در وجدان من راهی ندارد.

من در آن حال دارای احساس هستم، آگاهانه رنج میکشم، و هر چه تلاش کنم و استدعا نمایم این نگاه از من سلب نخواهد شد اما او را در خارج خود احساس میکنم و وجدان او غیر از وجدان من است باین معنی که وجدان دیگری برای من مانند ضد هستی و مثل این است

که برای من وجود ندارد.

پس وجدان دیگری اگر وجود دارد برای من مثل این است که وجود ندارد.

پس هر يك از هستی‌ها برای خودش دارای هستی است و نیستی او برای خودش است نه دیگری، و در هر کیفیت هم که باشد مانند او نخواهد شد.

در این شرایط مسئله صداقت دارای چه مفهومی است؟ در حالیکه میدانیم انجام آن بسیار مشکل و ساختمان آن با آنچه که در وجدان گفتیم متفاوت است.

باید گفت صادق بودن عبارت از این است که آنچه هستیم باشیم، پس این فرضیه پیش می‌آید که آنچه باید باشم نیستم.

جمله کافه هم در اینجا که می‌گفت (چون باید این کار را بکنی پس شایستگی آنرا داری) کمی ابهام آمیز است، بنابراین بهتر است بگوئیم که، من میتوانم صادق باشم، و این تنها وظیفه‌ای است که صداقت بمن حکم می‌کند.

از طرف دیگر ساختمان این جمله که می‌گوید (نبودن آنچه که هست) هم کار را برای گردیدن و بدست آوردن آن مشکل می‌سازد پس نتیجه میشود که نمیتوانیم آنسجه که باید باشم این علم امکان از نظر وجدان چندان بعید نیست بلکه ظن قوی بر آن است که عدم امکان از امتیازات اصلی وجدان بشمار می‌آید زیرا همیشه می‌بینیم که وجدان ما در این موارد زیاد ثابت نمی‌ماند برای اینکه ناتوانی مانع از این است که وجدان خود را همیشه در برابر حقایق آماده نگاه داریم.

پس چگونه میتوانیم دیگری را سرزنش نمائیم که نتوانسته است صادق باشد و چگونه حق داریم از این صداقت بهره بگیریم در حالیکه دیده میشود انجام آن در هر مرحله که باشد خالی از اشکال نخواهد بود. چقدر مشکل است که حتی در سخن گفتن با آزمایشهای وجدانی کوشش و تلاش صداقت را نادیده انگاریم زیرا خودمان می دانیم این کوشش ها از وجدان ما است و ناهنجاری در برابر وجدان حس خودخواهی ما را آزرده می سازد.

وقتی کوشش میکنم که آنچه هستم باشم این حالت صداقت آمیز است زیرا نمی خواهم بخود دروغ بگویم اما هیجان حس خودخواهی سنی می کند تصمیم مرا عوض کند و این وجدان است که به کمک ما میرسد و نمیگذارد تسلیم خودخواهی شویم.

برای چه چنین باید باشد، بطور یقین علت هر چیزی باید در خودش وجود داشته باشد بنظر ما علت اساسی همان بی ایمانی نسبت بخودمان است که ما را و امیدارد از فرمان وجدان سرپیچی کنیم.

آیا ممکن است در آن حال کیفیت تازه ای بنام شرم و حیا در ما وجود داشته باشد ولی نباید فراموش کنیم که این قبیل حالات و تمایلات اگر هم بوجود بیاید در نتیجه تماس دائمی ما با دنیای خارج است، یعنی بخود دروغ میگوئیم و خویشتن را کمتر از آنچه باید باشیم نشان میدهیم و در نتیجه آن حالانی مانند شرم یا ترس برای ما بوجود می آید.

اگر کسی بطور عمد خود را از آنچه که هست کنار بکشد بدان علت است که نسبت بگذشته خویش نیز بدین بوده و در زمان حال خود را در گذشته میدانند و همه چیز را بزرگتر از خود می شمارد در حالیکه این

نسبت ناموزون در عالم حقیقت وجود ندارد دلیل این انگیزه آن است که همان مرد در حالیکه می‌خواهد بخورد و دیگریان صادق باشد سعی میکند در برابر دیگری که میخواهد خود را چنانکه هست بشناسد او را خلع اسلحه کرده و با رقابت ناشیانه خود را برتر از وی میداند.

در دادگاه‌های جنائی چه بسا واقع میشود مردی که واقعا گناهکار است با قدرت نفس خود را بیگناه جلوه میدهد ولی او را و امیدارند که به تفصیر خود اعتراف کند یعنی خود را غیر از آنچه که هست نشان بدهد، پس در این مورد صداقت غیر از آن نیست که شخص خود را تسلیم بی‌ایمانی کند، دلیلش آنست که ما نشان دادیم بی‌ایمانی عبارت از این است که انسان خود را بطوری بسازد که در حقیقت آن نیست و چیز دیگری است.

يك مرد یا زن منحرف جنسی یعنی کسی که با هم جنس خود دفع شهوت میکند، در حالیکه از کار خود لذت میبرد نسبت با حساس خویش، که خلاف قوانین قراردادی است بدبین و ناراحت است و خودش میداند که عمل او وابسته بی‌ایمانی است و این شخص در حالیکه میداند احساس و تمایزش خلاف مقررات است و در ضمن اینکه اعمال خویش را اعتراف میکند، حاضر نیست خود را منحرف بداند ولی بهر حال خود را جدا از دیگران قرار میدهد و او در حقیقت نمونه زن یا مرد بی‌ایمانی است که همه چیز را ناهنجار و برخلاف آنچه که هست مشاهده می‌کند.

نمیدانم شما کدام يك از این دو نفر را صادق میدانید آیا کسی که همه چیز را راست می‌گوید صادق است یا کسی که اگر دروغ هم بگوید اعتراف کند که دروغ گفته است ؟

خواهید گفت هر دو صادق‌اند منتها یکی از جهت اثبات و دیگری از طریق نفی صداقت نشان میدهد .

شخص منحرف هم‌جنس، گناه خود را می‌شناسد اما با تمام قوای خود در برابر اشتباه‌خوردکننده‌ای که اشتباهات اعمال برای او سرنوشت ساخته بسختی مبارزه میکند.

او خود را آدمی نورمال و طبیعی مانند سایرین نمیداند و هر وقت که این مسئله را نزد خود طرح میکند ، میدانند عملی برخلاف سنت عموم مرتکب شده اما او از نظر روانی يك بیمار خیالی است که بضرر خود کاری انجام میدهد اما نمیتواند از عمل خود دست بکشد، زیرا آنرا مطابق میل و احساس خود تشخیص داده و شاید سنت‌دیگران را ناهنجار یا لاقبل از بی‌ایمانی میدانند.

چرا این فکر رامی کند؟ وجه انگیزه او را و امیدارد که حقیقت محض انسانی را بیوشاند، شاید برای او حقیقت همان است و در هر حال که باشد او خود را بی‌ایمان نمیداند و همیشه بخود میگوید من همان هستم که باید باشم.

این حالت نه از جهالت است نه از عدم ایمان ، کودکی که کار ناهنجار میکند بکار خود ایمان دارد و اگر باین کار ایمان نداشت ، کاری مخالف عقل و منطق انجام نمیداد، پس نادانی هم یکی از حالات صداقت است در حالیکه شخص بی‌ایمان هر چه انجام دهد از روی تردید و دودلی است، و از هر کار چه مثبت باشد یا منفی ، چون بآن ایمان ندارد برای آن ارزش قائل نیست .

اما وضع يك مرد صادق غیر از اینها است ، او حقیقت انسانی را

میشناسد و میتواند در موقع مقتضی هر چیز را به نفع خود تمام کند، و از این حق برای آرام ساختن میل و هوس خویش استفاده می نماید.

صداقت کامل و ثابت مانند کوشش و تلاش ثابتی است که می خواهد باین وسیله هستی خود را ثابت کند، انسان در اثر عملی که با آن خود را موضوع خویش قرار میدهد بخود آزادی می بخشد، و اگر کسی بخواهد صورت حساب کاملی از آنچه که هست تهیه کند باید ابتدا خویش را انکار کرده و در دایره ای قرار گیرد مثل کسی که واقعا می خواهد آزاد و پاک باشد، اما شخص بی ایمان خود را از تمام چیزها کنار می کشد و از خودش نیز در حال گریز است.

پس باید صداقت را چنانکه هست تعریف کنیم.

ابتدا باید بگوئیم که مقصد نهایی صداقت و بی ایمانی با هم اختلاف زیاد ندارند و چون موضوع صداقت در پیش است، صدقت يك مرد شریک با صداقت مردی که بخود ایمان ندارد بیک معنی است، برای اینکه مرد راستگو سعی می کند هر آنچه که هست خود را نشان بدهد نه دیگری را، و مرد شریک هم همین عمل را انجام میدهد و بخودش دروغ نمیگوید، پس در همین جا است که میتوان گفت اگر کسی بخواهد کاملا صادق و راستگو باشد ناچار قدمی در جاده بی ایمانی گذاشته است. از این نقطه نظر مقصد نهایی مرد صادق و کسی که نسبت به هر چیز بی ایمان است یکی است.

البته يك نوع صداقت نیست که مربوط بگذشته است و مقصود ما در اینجا این نوع صداقت نیست.

اگر من بگویم دارای خوبی یا بدی یا سستی هستم صداقت بخرج

داده‌ام و این نوع صداقت امکان پذیر است اما مقصود ما صداقتی است که در حال حاضر انجام میشود اگر من اعتراف نمایم که چنین قصدی را در گذشته داشتم یا باین کار لذت بردم، بدان معنی است که در حال سقوط در گذشته بخودم يك هستی داده‌ام .

اما مقصد ما در اینجا صداقتی است که در زمان حال نسبت بخودش کاری انجام میدهد.

ولی هدف این نوع صداقت چیست ؟

البته میتوانیم بگوئیم مقصد صداقت در اینجا آن است که سعی کنیم آنچه هستیم باشیم یا بتوانیم این حالت را با هستی خود تطبیق بدهیم، بنابراین صداقت کامل منعکس ساختن هستی انسان است ، باین معنی مانند کسی که مقابل آئینه قرار گرفته و خود را تماشا می کند، پس اگر قصد صداقت در میان باشد انسان بخوبی میتواند مثل اینکه برابر آئینه واقع شده آنچه را که در خودش دارد نشان بدهد و معلوم است که صداقت وقتی مانند آئینه شد نمیتواند انسان را طوری بسازد که غیر از خودش باشد .

چه کسی است که در این جهان در حالت صداقت نتواند از خود راضی باشد، صداقت جوهر آرامی است که روح و جسم را لذت میبخشد و بهمان نسبت بهر چیز تردید می کند .

مرد صادق آرامش وجدان دارد و مطمئن است که خود را بطوری که هست نشان داده و در برابر وجدان خود که آئینه تمام نمای هستی او است احساس شرم نمیکند .

اما شخص بی ایمان می خواهد که من آنچه هستم نباشم ، باین

معنی که تفاوت آشکاری همیشه وجود دارد که ضد هستی را از حقیقت هستی جدا می کند ، اما شخص بی ایمان باین کفایت نمیکند که فقط صفات و کیفیات مرا که مالک آن هستم از دستم بگیرد، و نخواهد که هستی مرا ببیند ، اما تلاش دارد که مرا غیر از آنچه هستم نشان بدهد. او درحالیکه من هیچ جرأت و جسارت ندارم مرا گستاخ می نامد، و در حقیقت ضروری بنظر میرسد که در این مقام من گستاخ نباشم یعنی در نفی خویش تلاش نمایم ، در غیر اینصورت شخص بی ایمان تشخیص داده نمی شود.

گاهی از اوقات مستی و بیحالی در برابر بی ایمانی مفید واقع میشود یعنی سعی نمیکنیم که خود را غیر از آنچه که هستیم و بی ایمان می خواهد مرا آنطور بسازد، نشان بدهم.

با این تفسیرات بنظر چنین میرسد که گاهی از اوقات درحالیکه بی ایمانی امکان پذیر شود بایستی صداقت هم بصورت بی ایمانی در آید و شرایط امکانات بی ایمانی همان است که حقیقت انسانی در هستی خودش تبدیل بچیزی شود که غیر از آن بوده است.

این حالات و کیفیات در مثال های مختلف که از نظر گذشت تفاوت بی ایمانی را با صداقت نشان میدهد.

۳- ایمان به بی‌ایمانی

در گفتار گذشته نشان دادیم که شرایط مسلم بی‌ایمانی وابسته به انسان و از آن جهت است که در بعضی موارد شخص خود را غیر از آنچه که هست نشان می‌دهد، ولی در جریان این بحث به بن‌بست تازه‌ای رسیدیم که نتیجه آن چنین بود که موفق نشدیم بین بی‌ایمانی و دروغ تفاوت قائل شویم و آنچه را که درباره بی‌ایمانی از نظر گذرانندیم مسائلی بود که شخص دروغگو میتواند آنرا برای فریب دادن مخاطب خود بکاربرد، پس مسئله اصلی و حقیقی بی‌ایمانی از آنجا ناشی میشود که شخص بی‌ایمان بآنچه که فکر می‌کند ایمان دارد.

این بی‌ایمانی نه دروغ زشت است و نه حقیقت، و اگر حقیقت هم امکان اساسی شمرده شود این حقیقت نمی‌تواند غیر از آنچه که باید باشد تجلی نماید.

ولی اگر بخواهند ایمان را یک نوع دل‌بستگی شخص بموضوع بدانند وقتی آن موضوع مشخص نباشد در این صورت بی‌ایمانی هم حالت ایمان پیدا می‌کند زیرا بچیزی دل‌بستگی پیدا کرده که حقیقت ندارد اما او با ایمان کامل آنرا حقیقت میداند، بنابراین مسئله اصلی بی‌ایمانی یک مسئله ایمان خواهد شد.

چگونه ممکن است بی‌ایمانی به مفاهیمی اطلاق شود که شخص آنرا از روی جبر بصورت حقیقت در می‌آورد و بآن ایمان پیدا می‌کند. پس باید یاد آور شد که بسی‌ایمانی چیزی است که انسان به آن ایمان دارد، وقتی که من بیک چیز اطمینان داشته باشم بفرض اینکه آن مسئله دارای حقیقت نباشد بی‌ایمان نبوده‌ام زیرا بچیزی ایمان داشته‌ام که برای من حقیقت دارد.

در حال بی‌ایمانی به‌مراه آن حقیقتی ظاهر میشود و آن عبارت از اسلوبی از فکر کردن نسبت بیک چیز واحد است و چه بسیار مسائل در این جهان برای ما ظاهر میشوند که حقیقت ندارند اما با آنها بیک ایمان کامل داریم.

من خیال می‌کنم که دوستم، پیر نسبت بمن محبت دارد، و این موضوع را با ایمان کامل می‌پذیرم و دیگر لازم نیست که دلیل دیگر برای اثبات آن داشته باشم.

این حالت در مرحله‌ای است که مرا بسر منزل اعتماد می‌کشاند و تصمیم می‌گیرم که آنچه می‌گویم بپذیرم و در این تصمیم تا به آخر باقی بمانم و مانند کسی که اطمینان کامل دارد این راه را تا به آخر می‌پیماید. اگر من گمان می‌برم که دوستم، پیر، مرا دوست دارد، این بدان معنی است که محبت و دوستی او بنظرم مانند مفهوم تمام کارها برای من آشکار است.

من باین چیز ایمان دارم، بدان معنی است که خود را تمام و کمال تسلیم اعتماد خودم کرده‌ام و تصمیم دارم این حرف را باور کنم، آنچه

را که من در اینجا بنام ایمان تعریف می‌کنم آن چیزی است که هگل آنرا انعکاس مستقیم می‌نامد و هگل پس از آن یادآور میشود که انعکاس مستقیم يك نوع تصور است و ایمان وقتی بصورت ایمان بخود در آید بشکل ناباوری تغییر ماهیت خواهد داد.

اگر من گمان می‌کنم که دوستم، پیر مرا دوست دارد، این بدان معنی است که دوستی او بمفهوم اعمالش برای من ظاهر شده، پس ایمان يك وجدان خاص از مفهوم اعمال پیر است، اما اگر من میدانم که ایمان دارم همان ایمان مانند يك تصمیم و اختیار معین در نظرم مجسم است، بدون اینکه عامل خارجی یا عارضی داشته باشد.

این همان کلامی است که گاهی از اوقات از روی صداقت بر زبانم جاری میشود و می‌گویم.

خدایا من بتو ایمان دارم، و بهمان نسبت درباره دوست خود نیز خواهم گفت: او دوست من است.

با این تفصیل باور کردن عبارت از دانستن این است که ایمان

دارم.

اما این ایمان نیز دارای شرایطی است، اگر وجدان ماقبول کند که بدوست خود ایمان داشته‌ایم معلوم است که ایمان داریم زیرا اگر غیر از این باشد وجدان ما که يك صحنه پاک و چون آئینه بدن نمای وجود ما است هر گاه چیزی برخلاف شرایط وجودی در او وارد شود آنرا پس می‌زنند و بما تلقین می‌کند که در تشخیص آن اشتباه کرده‌ایم.

اما در ضمن این گفتگو باید اذعان کنیم که تمام ایمان‌ها يك ایمان

کامل وبدون خدشه نباید باشد.

اگر من بجرأت و جسارت خود ایمان نداشته باشم، در حالیکه میدانم در هر چیز جرأت و شهامت دارم، این ناپاوری یا عدم توانائی در ایمان دلیل نداشتن جرأت نیست و همین مسئله در نفس امر ثابت میکند که بی ایمانی کامل بایمان نمیرسد، اما وقتی بخود تلقین نمایم چیزی را که وجدانم باور کرده رد نموده‌ام این خود دلیل عدم ایمان است.

ایمان کامل از شك و تردید میگریزد

اگر چیزی ایمان نداشته باشیم در این بی ایمانی عواملی مانند دروغ صرف با کیفیت‌های فریب دهنده وجود ندارد ولی همان عمل بی ایمانی ابتدائی فرار از حقایق و بخود دروغ گفتن و خویش را فریب دادن است، و اتفاقاً همین گریز از حقیقت ناشی از بی ایمانی است.

ایمان کامل هم از مفاهیم ناهنجار و مخالف حقیقت می‌گریزد، بی ایمانی معایب و خطاها را برای ما بزرگ جلوه میدهد، و گاه ممکن است از برابر حقایق مسلم که وجدان آنرا پذیرفته است فرار کند.

آنچه را که ما داریم از ایمان ما است، و اگر این ایمان از بین برود، ناپاوری جای آنرا میگیرد و ناپاوری هم مانند زهر کشنده‌ای است که ایمان را مسموم و جرأت و جسارت و سایر عواطف را که با آن رابطه دارند نابود می‌کند.

اگر بی ایمانی امکان پذیر باشد بدلیل آن است که با سهولت مسئله هستی ما را تحت تهدید قرار داده، و در این حال است که وجدان در هستی خود بما اعلام می‌کند که با نزدیک شدن به بی ایمانی هستی خود

را از دست داده‌ایم از این بحث می‌توانیم نتیجه بگیریم که وجدان راهنمای زندگی ما است و همین وجدان است که حقیقت هستی ما را ثابت می‌کند، و اگرچه نمی‌توانیم آنرا هم نهاد تمام هستی خود بدانیم ولی لااقل مانند يك هسته مرکزی است که پایه هستی را دربر گرفته است.

فصل چهارم

۱- ساختمان اصلی هستی برای خود

در فصل پیش دیدیم که حالت منفی ما را بسوی آزادی مطلق و آزادی ما را بسوی ایمان و وجدان کشاند، و ضمناً توجه نمودیم که در این مراحل وجدان انسانی مانند يك آئینه حقیقت‌نمای کامل از شرایط امکانات برای هستی و صداقت و احساس بی‌ایمانی است.

اکنون لازم است دو موضوع مهم را که از ذکر آن خودداری کرده و با اشاره مختصر از آن گذشته بودیم تجزیه تحلیل نمائیم، و آن عبارت از این است که میخواهیم هستی برای خود را بشناسیم، یعنی به: هستی خود و به چیزی که ما را هستی می‌دهد نزدیک شویم. دکارت می‌گفت: من شك میکنم، پس دلیل این است که فکر می‌کنم و هستم.

اما او هم مرتکب اشتباه دیگری شده، یعنی اعمال نفس و بدن را از هم جدا نکرده است.

اکنون برای اینکه معنی هستی خود را بدانیم باید وجدان خود را چنانکه هست بشناسیم.

ابتدا باید بدانیم که هستی با وجود متفاوت است، وقتی نام

وجود را می‌بریم این وجود جزئی از کائنات است یعنی به همه چیزهای دیگر اطلاق می‌شود و این وجود هستی صرف نیست و قائم بر وجود دیگری است، اما هستی قائم بر ذات است و اگر هم در نیستی فرو میرود باز هم آن نیستی برای خود چیزی مستقل است و با تعریف دیگر می‌توانیم بگوئیم اگر فلان چیز هست باید بدانیم آن چیز که هست چه چیز است، اما وقتی گفتیم وجود دارد این جزئی از کائنات است و چیزی است که دیده می‌شود و به هستی مطلق آن حکم می‌کنیم.

ایلیانیان هم می‌گفتند: حقیقت یکی است و دوگانگی ندارد، آن نیستی است که در هستی وجود دارد ولی هستی یگانه است و چیزی که یگانه شد هستی مطلق نام دارد.

پس اکنون که هستی را دانستیم باید بدانیم هستی برای خود، عبارت از چیست؟

این کلام برای ما آشکار است، زیرا میدانیم هستی برای خودش است و هستی برای خود پایان نا پذیر است بدلیل اینکه آن چیز همیشه برای خودش هست و اما يك قطعه سنگ یا چوب برای خودش هست نیست و وجودی ندارد و وجود او برای دیگری است، پس هستی در برابر خود يك هستی بر روی دیگری دارد و هستی برای خود پایان نا پذیر اما هستی برای دیگری (۱) پایان پذیر است و در برابر دیگری نیست می‌شود. از طرف دیگر هست یا بودن برای خودش چیزی هست که شکل دارد، صورت دارد، رنگ و رو دارد و اگر این خصوصیات را از او حذف کنیم نیست می‌شود و در فلسفه قدیم این هستی برای خود را صورت نامیده بودند.

وقتی میگوئیم آن مبزهست ، پس هست مطلق بی هیچ تفسیر همان هست است، گفتن هستی و نیستی يك چیزاند و در یکدیگر گذر می کنند، و آنچه که هست برای خودش است که آنرا هستی برای خود گوئیم ، و در برابر آن هستی در برابر دیگری قرار دارد که آنهم برای خود هستی است.

هگل هم هستی را اینطور بیان می کرد که همیشه در درون نیستی گذر می کند و نیست می شود .

پس هستی دارای سه اصل میشود یکی جنس و دومی فصل و سومی نوع، و هر سه باهم برابراند، هستی همان جنس یا صورت است که میتوانیم بآن دست بزنیم و هستی را در آن بوجود بیاوریم ، اما گردیدن یعنی هستی به نیستی رفتن این نوع خاص هستی است که میتواند یکوقت هستی باشد و بعد به نوع نیستی در آید و آنهم دو نوع است يك نوع آن خاص شمرده میشود و آن يك نوع وجودی است که نفی محسوس را در آغوش دارد یعنی بانیستی آمیخته است و وقتی هستی را بانیستی بیامیزیم اندیشه هست به نیست شدن یا گردیدن برای ما حاصل میشود، پس این نیستی که از هستی بوجود آمده فصل نامیده میشود.

پس هستی نخستین مقوله و نیستی دوم مقوله و گردیدن یعنی از هست به نیست شدن مقوله سوم میشود .

این هستی را در برابر دیگری هم میتوانیم بشناسیم ، در آن صورت میگوئیم هستی برای خود، در برابر هستی برای دیگری که آنهم برای خود هستی دارد، در اینجا هم دو مقوله دیگر پیش می آید

که آنرا هستی برای خود و هستی برای دیگری یعنی هستی در برابر دیگران می‌نامیم.

اما باید دانست که هستی و نیستی از دیدگاه منطق تبدیل پذیر اندنه از دیدگاه زمانی، بدلیل اینکه وقتی می‌خواهیم اندیشه محض چونی يك هستی را در ذهن بیاوریم باید عنصر مکان و زمان را از آن جدا کنیم، و چون خواستیم اندیشه محض گردیدن يك چیزی را در ذهن نزدیک سازیم عنصر زمانی آن از بین میرود.

اما از طرف دیگر يك چیز برای خود چیزی است و چیز دیگر هم برای خودش چیزی است معین، میز برای خود چیزی است و صندلی هم چیز دیگر است، ولی در عین حال هر دو بطور کلی چیز هستند، باین ترتیب ممکن است يك چیز، چیز دیگر شود که آنرا در این صورت دگرگونی گوئیم.

اما هستی هم برای خود يك چیز یگانه است، زیرا برای خود وجود دارد و رابطه خود را با چیز دیگر قطع می‌کند، بنابراین خودش از هر جهت قائم با لذات است.

اکنون که این مقدمات را دانستیم، درباره هستی برای خود و رابطه‌ای که در درون خود با خودش دارد بحث می‌کنیم.

این هستی در ذات خودش دارای هستی است و با هستی درون خود مربوط است، مثل اینکه يك صندلی در صورت ظاهر هستی دارد و با درون خود که آنرا هستی درون خود^۱ مینامیم رابطه دارد.

پس این هستی دارای دو مقوله میشود. یکی هستی برای خود،

یعنی صورت او، که آنرا می‌بینیم، يك هستی در درون خود که آنرا تشکیل داده است و میتوانیم آنرا با این فورمول بیان کنیم:

هستی همان است که هست، و در هستی درون او ممکن نیست ذره‌ای یافت شود که با هستی برای خود جدائی داشته باشد و از طرف دیگر در يك چنین هستی دو تائی یافت نمی‌شود یعنی از هم جدا نمیشوند. نقش هستی برای خود و هستی در درون خود یکی است و با هم وحدت دارند، و این همان است که وقتی می‌خواهیم غلظت يك چیز را تعریف کنیم بجای غیر منتها میرسد، زیرا هر دو درهم ادغام میشوند و بطور کلی نام آنرا هستی می‌گذاریم و در يك مکان معین برای آن هستی قائل میشویم.

وقتی می‌گوئیم A همان A است، باین معنی است که A تحت قانون يك تراکم بسی نهایت غلظت وجود دارد، یعنی ذرات آن بطور بی نهایت بهم فشرده و تشکیل جسم A را داده‌اند.

یکگانگی هم مفهوم محدود وحدت است، پس لازم نمی‌شود که هستی درون خود وحدت مجموع ذرات خود را نداشته باشد زیرا او وحدت هر چیز در بی نهایت خودش مستحیل است، پس هستی درون خود، در خودش وجود دارد و ضروری نیست که برای آن کیفیت دیگر قائل شویم و در این هستی که از هستی برای خود و هستی در درون خود تشکیل شده، کوچکترین منفذی یافت نمی‌شود که نیستی در آن نفوذ نماید.

اما تجسم این قبیل هستی در وجدان باین سهولت صورت نخواهد گرفت، زیرا وجدان يك نوع هستی مجرد است و نمی‌تواند هستی را در صورت عینی در خود خودش را مانند هستی يك چیز مشخص

توصیف کند .

من در حالت عینی میتوانم بگویم که این میز است و چیز دیگر نمیتواند باشد و تا وقتی که هست نیستی مطلق در آن راه ندارد اما چون آنرا بصورت ذهنی در می‌آورم تجسم کامل آن مانند يك مقوله عینی امکان پذیر نیست .

گاهی گفته‌اند نگاه بازتاب‌کننده عمل وجدان را که روی آن قرار دارد خنثی می‌سازد ، و هوسرل هم اعتراف میکند که عمل ، دیده شدن برای هر يك از هستی‌های ذاتی غیر از دیگر گونی موضوع عینی چیز دیگر نمی‌تواند باشد و در آن حال است که چندی و چونی هستی‌ها ظاهر میشود ولی گمان ما بر این است که در فصل سابق شرایط اولیه حالت انعکاسی را توضیح داده و گفته‌ایم که این حالت همیشه در ماورای انعکاسی قرار دارد و درباره هیچ موضوع عینی قابل عمل نیست .

بنابراین وقتی بدانیم که گمان ما يك حالت هشیارانه وجدان است چون از وجدان برخاسته گمان صرف است ، زیرا در آن حال دیگر از حالت عینی خارج شده و بصورت ذهنی در آمده است .

پس میتوانیم برای اثبات هستی بگوئیم که گمان هم اگر چه ذهنی است يك نوع هستی وجدان گمان است و در هر حالی که باشیم میتوانیم بگوئیم که وجدان گمان همان مقوله گمان است ، بنابراین گمان هستی در درون خود برای ما ثابت میشود .

توجه کنیم که مفهوم هستی در درون خود ، که ما آنرا برای اثبات هستی بوجود آوردیم يك موضوع عینی و کاملاً غیر حقیقی است و مثال آن مانند وقتی است که از خواب بر میخیزیم ، در آن حال که بین خواب

و بیداری هستیم از هستی خود خبری نداریم، زیرا نه خواب هستیم نه بیدار، اما هستی در درون ما فعالیت می‌کند و لحظه بعد جای خود را به هستی برای خود می‌دهد، و در آن حال احساس می‌کنیم که از عالم نیستی به هستی آمده‌ایم.

بنابراین بطور مثال خود هم که موضوع ذهنی است يك حالت خاص برای هستی در درون خود دارد، این مفهوم از لحاظ طبیعی يك نوع حالت انعکاسی است که از مجموع آن هستی بوجود می‌آید، و در این حالت رابطه‌ای از موضوع با خودش پیدا می‌کند و این رابطه در نقس امر يك نوع دوتائی است که می‌گوئیم برای هستی خود و هستی در درون خود اما از طرف دیگر خود نمی‌تواند هستی را نه در حالیکه فاعلیت دارد و نه در حالیکه کامل‌کننده هستی است باشد.

اگر، من، خود را معین می‌کنم برای این است که محققاً در دنبال هستی ظاهر می‌شود، اما آن هستی مطلق نیست زیرا موضوع بدون رابطه با خودش نمیتواند هستی در درون را نشان بدهد.

پس در عمل، خود نمیتواند ماده يك موجود حقیقی تلقی شود، موضوع هم خود نمی‌شود و از نظر دیگر هم نمی‌تواند که نباشد برای اینکه خود، خودش نمایشگر عین موضوع است پس، خود، يك فاصله خیالی در موضوع به نسبت خودش ایجاد می‌کند، و این حالتی است که ما آن را حضور در خود می‌نامیم.

قانون بودن در هستی خود، اساس هستی است یعنی خودش در مقابل خودش است.

این حضور در خود، راگاهی از اوقات عینیت و ذات هستی نامیده‌اند

فلاسفه آنرا منتهی درجه هستی شناخته‌اند.

این صندلی را که می‌بینم، حضور او عین حقیقت و اساس هستی کامل است.

حضور هستی در خود، مجموع صورت و کیفیت هستی است و تطابق یکسانی بودن حقیقی‌ترین مقوله هستی است زیرا در این تطابق جای هیچ نوع خاصیت منفی دیده نمی‌شود و نفی و نیستی در آن راه ندارد بدون تردید اصل وریشه یکسانی می‌تواند اصل غیر هستی موضوع را ثابت کند.

هگل، هم در این خصوص می‌گوید نایکسانی از یکسانی بطریق ذیل ممکن است جدا شود.

یکسانی پیوستگی ذات با خویشتن است، اما نایکسانی دارای سه مرحله است که مرحله اول آن مخالف است، مخالف را چندگونگی نیز می‌نامند، یعنی چیزهایی که از هم متفاوت‌اند و وابسته بیکدیگر نیستند، مانند میز و فرش که باهم وابستگی ندارند و در یکدیگر اثر ناپذیراند، البته میز با فرش در اصل فرق دارد و متفاوت است ولی میان آنها هیچ گونه تضادی وجود ندارد و این حالت را مخالف مطلق گویند.

تاریکی و روشنایی ضد یکدیگراند زیرا یکی منفی و دیگری مثبت است (البته نسبت بهم) اما این تقابل با مخالف فرن دارد زیرا همانند نیستند و در یکدیگر اثر ناپذیراند، اما هر کدام برای حقیقت چیزی است که در نفس خویش ثابت است.

سگ و گربه باهم ناهمانندی نوع دارند ولی در عین حال از نظر

يك مقوله هستی هماننداند.

پس اگر دو چیز باهم مخالف باشد نسبت بهم رابطه دارند مانند میز و فرش که در موضوع هستی مشترک اند اما در مقابل چیز دیگر خاص خودش است.

فایکسانی بصورت مثبت و منفی و سرد و گرم و روشنائی و تاریکی درمیابند.

يك موجود در حالیکه هست میتواند چیز دیگر شود که نیست است، اما این نفی مانند سایر چیزها از نیستی می آید، لکن نمی تواند دیالکتیک هستی خودش باشد.

آن موجودی که همان است که باید باشد، بایستی بتواند چیزی بشود که آن نبوده است، اما ابتدا این نفی مانند سایر چیزهای منفی، از درون هستی و حقیقت آن بوجود آمده و نه اینکه هستی خودش باشد، و از آن گذشته این اصل نمی تواند رابطه هستی را با خارج از بین ببرد، زیرا بطور تحقیق رابطه هر چیز را با آنچه که وجود ندارد ثابت می کند. بارها اشاره کردیم که هستی در نیستی وجود دارد و در یکدیگر گذر می کنند، یعنی آنچه که هست نیست میشود و وقتی همه چیز را از او برداشتیم همان هستی است که تبدیل به نیستی شده، پس نیستی مسئله ای برای هستی است، و آنرا حادثه بزرگ هستی می شمارند باین معنی که در چیزی وارد میشود نیست شود و قبل از اینهم که هستی داشت همیشه در نیستی نفوذ می کرد.

پس موجودی که در خود هست وقتی از هستی خود جدا شده هیچ هستی دیگر نمی تواند آنرا بوجود بیاورد نیستی در حالیکه نیست است نمیتواند بوسیله هستی وارد نیستی شود، شایند در حقیقت انسان از این قانون مستثنی باشد یعنی تا وقتی که هست نیستی را در خود راه نمی دهد.

۲- واقعیت هستی

هستی نیستی هر کدام در نفس خود دارای يك کیفیت مخصوص هستند ، نیستی در حالیکه نفی صرف است نمی تواند وارد هستی شود مگر اینکه هستی در آن نفوذ کند ، وبدون شك باید از طرف هستی مطلق نیستی بیاید ، نیستی تا وقتی هست بانیستی رابطه دارداما از او جدا است. معهذا هستی برای خود وجود دارد وباینکه میداند هستی دراو نفوذ می کند همان است که از ابتدا بوده است هستی در قالب حوادث هم هستی خود را ثابت می کند ، وقتی که من می گویم فیلیپ دوم وجود داشته ودوست من، پیر، وجود دارد همین مقوله ها دلیل هستی است. آنچه که هستی دارد این هستی واقعیت مطلق است ، مانند خدا که هستی وواقعیت مطلق است وبهمین دلیل است که می گوئیم هستی برای خود وجود دارد واگر این هستی برای نبودن باشد پس او خودش چیزی است که می تواند سبب چیز دیگر شود.

تا وقتی که ، پیر در پاریس است و، اسمیت يك کارگراهل برلن در سال ۱۸۷۰ بود هر دو وجود داشتند.

اوتا وقتی که در جهان است باید نام هستی داشته باشد وتازمانی که این درخت واین دیوار وتمام چیزهای دنیا وجود دارند نام هستی

بآنان اطلاق میشود.

این طریق هستی را تصور کردن يك هستی کامل است دکارت هستی را طور دیگر نقل کرده و گفته است وقتی که من بهمه چیز شك میکنم دلیل آن است که نیستم و تا من نباشم این فکر از مغز من خطور نمی کند.

او بین هستی و چیز دیگر که آنرا ضد هستی گذاشته تفاوت زیاد قائل است و ما در جای دیگر نیز اشاره کردیم که وجود داشتن فناپذیر است در صورتیکه بودن ممکن است نیست شود و همین وجود داشتن یکی از چند برهان وجود خدا است.

اگر واقعاً عقیده اسکولاستیک را بکنار بزنیم این چه معنی دارد که می گویند:

هستی از مفهوم خود چه نتیجه میگیرد زیرا اگر چیزی هست نباید ناقص باشد بنابراین اگر فرض کنیم يك موجود کامل در برابر هستی ناقصی قرار گرفته است پس مفهوم برای ما چه معنی خواهد داشت.

پس اگر انسان را هستی کامل بدانیم هستی سایر موجودات در برابر او هستی ناقص است زیرا انسان میتواند برای خود و دیگران هستی داشته باشد اما سنگ و چوب فقط هستی او برای دیگران است و ذات هستی کامل در او وجود نخواهد داشت.

يك موجود که اساس هستی خودش است آیا بین آنچه که هست و آنچه که نشان میدهد چه تفاوتی موجود است؟ زیرا چیزی که واقعیت دارد جدائی بین او و آنچه که باید باشد نخواهد داشت.

دکارت گفته است من شك می کنم، پس هستم، می پرسیم چه هستیم؟

يك هستی که در اساس خود ساختم جای ندارد و تا وقتی که هست نمیتواند چیزی دیگر باشد بوجه دیگر هستی او تفسیر نمیشود.

باز هم میپریم چگونه میتوانیم در بیگانگی چیزی که هستی خود را نشان میدهد نفوذ نمائیم؟

یا چگونه هستی برای خود که یافتن نیست در هستی خودش نیز میتواند هستی پیدا کند.

پاسخ این سؤال در پرسش خودش است:

اگر واقعاً نیستی در اساس هستی است پس تا وقتی که در هستی خود باقی است نمی تواند وارد هستی شود ولی همین وجود داشتن يك نوع هستی ضمنی است که دلیل هستی خودش است ولی تا وقتی هستی باقی است او در حال خود باقی خواهد ماند.

اما عکس این تصور هم صدق می کند و میتوانیم بگوئیم، اگر هستی واقعاً در اساس نیستی قرار دارد تا وقتی که در نفس خود دارای کیفیت نیستی است در آن حال است ولی این دلیل آن نیست که خودش اساس وجود خودش است.

برای پی ریزی هستی خود باید در فاصله خویش وجود داشته باشد و این خود یکی از دلایل نیستی خودش است.

خلاصه کلام اینکه هر نوع فکر که برای هستی بمنزما برسد و بخواهیم آنرا اساس هستی قرار دهیم علیرغم خودش باین موضوع منتهی میشود که میتواند موجودی را بسازد که تا وقتی در خودش است هستی او موقتی است و نمیتواند اساس نیستی خودش باشد.

فلسفه سبب که خداوند معلول آن قرار می گیرد در واقع يك اصل

نابود کننده است یعنی آن سببی که خداوند را بوجود آورده برای سایر موجودات کیفیت نابود کننده دارد یعنی هر سبب معلول را بوجود می‌آورد که انگیزه فنای آن در خودش است و این رابطه بایستی بین تمام موجودات برقرار باشد.

اگر پدری سبب بوجود آمدن فرزند است، این معلول سبب را از بین میبرد تا خودش چیز دیگر شده و خود را نابود سازد. این رابطه ضروری امکان هستی است، یعنی هر هستی که وجود پیدا کند مقدم بر نیستی خود و امکان نیستی دیگر است.

این امکان یا فاعلی است که خود را بوجود می‌آورد، یا مفعولی است که وجودش وابسته به هستی دیگر است بنابراین امکان وقتی ممکن است بصورت امکان در آید که تصور ما آنرا خلق کند، زیرا بطوریکه اشاره کردیم امکان قبل از هستی قرار دارد، یعنی باید امکان باشد تا چیزی هستی پیدا کند.

امکان وقتی خارجی است به نسبت هستی که نیستی او امکان پذیر باشد زیرا نیستی هر چیز وابسته يك اصل واحد است.

اما در جای دیگر اشاره کردیم که مسئله امکان بدو وجه امکان پذیر است، ابتدا از راه ذهنی برای ما حاصل میشود (ممکن است دوستان، پیرمرده باشد)

این بدان معنی است که من از سر نوشت، پیربی اطلاع هستم و در اینصورت امکان آن در حالتی که يك شاهد بامکان آن گواهی بدهد درست است و این امکان در خارج او قرار خواهد داشت.

ممکن است امکان قبل از هستی بوجود بیاید یعنی مردی زن بگیرد

تا امکان بوجود آمدن فرزند تولید شود، یا درختی را بکاریم تا امکان میوه آن بوجود بیاید و معلوم است که این امکان با عمل همراه است، و او که این امکان را بما میدهد اما در نفس خودش امکان هستی نیست.

اما یکوقت هم ممکن است امکان بصورت هستی حقیقی درآید، زیرا از یک طرف میدانیم که امکان باید با خودش همگونه و از هر نوع تضاد برکنار باشد تا بصورت امکان درآید.

ممکن است کیفیات خارج هم یک چیز ممکن را محال گردانند، مانند اینکه بگوئیم لوئی چهاردهم شاعر شود، البته در عمل ممکن نیست لوئی ۱۴ سلطنت را رها کرده و شاعر شود، اما این امکان در وجود او باقی است که از سلطنت خسته شده بشعر و شاعری بپردازد یعنی از جنبه درونی امکان پذیر خواهد بود، امر درونی اگر جدا از امور دیگر باشد امکان پذیر است، یعنی ممکن است لوئی ۱۴ شاعر شود ولی امر بیرونی بدین سان محتمل است، زیرا چون هستی دارد موجود است و ضرورت ایجاب میکند که ممکن شود.

در اینصورت از لحاظ خارجی وقتی چیزی بچیز دیگر تکیه داده شود ممکن میشود، باین معنی اگر لوئی ۱۴ از سلطنت خسته شود شاعر شدنش امکان پذیر است، ولی ضرورت هستی او نمیتواند از امکان بوجود بیاید.

پس با این قرار خدا اگر وجود داشته باشد امکان محض است. نمیدانم عقیده ایلایان تا چه اندازه درست است، آنها میگویند محسوسات نمی‌تواند حقیقت محض باشد زیرا هستی حقیقت واحد است و چندگانگی نمی‌تواند حقیقت محض شود، پس هستی حقیقی را با چشم

و گوش نمیتوان دید یا شنید بلکه هستی چیزی است که با عقل دیده شود، پس چندگانگی در عالم محسوسات حقیقت ندارد.

البته آنها نمیگویند که جهان خارج وجود ندارد ولی این کلام بدان معنی است که جهان خارج از هستی حقیقت نیست، زیرا هر چه در بنای خارج است غیر از نمایش چیزی نباید باشد، پس هستی حقیقت دارد اما لازم نیست وجود داشته باشد.

با این ترتیب هستی تا وقتی در خودش است و خودش میتواند خود را نابود کند حقیقت محض است، زیرا او اگر هست وجود دارد و اگر هم نیست این هستی است که در نیستی فرورفته است.

پس استنتاج ما درست است و باز هم میتواند حقیقت داشته باشد، دلیل حقیقت هم در خودش است، زیرا اگر محسوس نیست اما عقل آنرا درک میکند.

عقل بما حکم میکند خدا وجود دارد پس حقیقت هم در او است و دلیل حقیقت همان وجود داشتن است.

هر چه وجود داشت هستی او دلیل حقیقت آن است و آن نیستی است که حقیقت آن مشهود نیست.

۳- هستی برای خود و هستی ممتاز

مطالعه در حقیقت انسانی از هستی او آغاز میشود ، اما (من فکر می کنم) دکارت يك نوع هستی زمانی است باین معنی در آن لحظه ای که فکر می کنم هستم اما ممکن است ساعت دیگر یا روز دیگر این حقیقت وجود نداشته باشد.

آیا چگونه ممکن است که ما بدانیم این هستی زمان حال در زمان آینده هم وجود خواهد داشت ، و اگر حقیقت انسانی واقعا از کلمه من فکر میکنم محدود شود بنا بر این يك چنین حقیقت متعلق به هستی زمانی است وبدون تردید در نظر دکارت هم ارزش حقیقت زمانی را داشته زیرا این هستی دلیل نیست بودن در آینده را درخود نخواهد داشت و بایستی عمل دیگری همراه آن باشد تا بتواند این هستی را از زمان حال به آینده و از آینده به آینده دورتر ببرد.

بفرض اینکه این تئوری درست باشد آیا میتوان هستی زمان حال را يك هستی کامل دانست؟ و فرضیه هم برای خود تعهدی ایجاد نکرده است که این نیستی مربوط بزمان گذشته یا آینده باشد.

هدگار هم بانظریه، من فکر می کنم، موافق بوده ولی خواسته است آنها مانند يك دام فریبنده بکار ببرد و چیزی را که بآن اضافه کرده

این بوده است که امکان نیست بودن در زمان آینده را به آن افزوده، ولی بطوریکه اشاره کردیم امکان اگر در خارج موضوع باشد نمی توان آنرا امکان نامید.

از طرف دیگر میدانیم که زمان دارای حقیقت هستی نیست زیرا اگر چیزی در حال باشد زمان آنرا با خود می برد و بعد از نابودی زمان معلوم نیست آن هستی وجود داشته باشد.

امکان من نمی تواند امکان باشد مگر اینکه بگوئیم وجدان ما بسوی آن می رود، پس اگر اینطور باشد تمام موضوع هستی و امکانات هستی را باید از راه وجدان قضاوت کنیم و معلوم نیست که قضاوت وجدان ما تا چه حدی بتواند این امکان را در نظر بگیرد،

پس باین نتیجه میرسیم که باید از خود پرسید چه دلیلی دارد که هستی حال در زمان آینده هم هستی داشته باشد.

این پاسخ را در مبحث زمان خواهیم داد، زیرا زمان يك واحد فناپذیر است و هر يك از لحظه ها در لحظه دیگر نابود شده و در حال نیستی به زمان هستی میروند، بنابراین زمان فناپذیر هستی زمان حال را نیز در خود حمل کرده و بعد از نیست شدن زمان هستی برای خود، در جای خویش چه در زمان حال یا آینده باقی میماند.

ما خوب میدانیم که هستی برای خود نالحظه ای که هستی خود را از دست نداده نیستی را در خود نمی پذیرد، و این بدان معنی است که نیستی از همه جهت با هستی همسانی ندارد، هستی برای خود چیزی است که تا وقتی که نیستی در او نفوذ نکرده روابط خود را با هستی درون خود و با دنیای خارج حفظ می کند، بنابراین زمان هم چون يك واحد

فنانا پذیراست نیستی را درخود نمی‌پذیرد و اگر لحظه اول گذشت دلیل آن نیست که آن لحظه در نیستی فرورود بلکه این لحظه بلحظه بعد افزوده شده و هستی را نیز درخودش حفظ می‌کند.

اما بودن و نبودن خود دارای مفهوم جداگانه‌ای است نیست شدن و نبودن طریقه‌های مختلف دارد و بسیاری از نیست‌ها نمی‌توانند به هست تبدیل شوند.

اگر بطور مثال سن می‌گوییم این مرکب دان پرنده نیست، از این بیان چنین حاصل میشود که مرکب دان و پرنده هر دو حالتی دارند که در حالیکه همسان یکدیگر نیستند در نفس خود بحالت منفی نزدیک نمی‌شوند حالت منفی یک رابطه بیرونی است که فقط درباره حقایق انسانی برقرار میشود، و از طرف دیگر یک نوع حالت منفی است که رابطه‌ای بین آنچه که انکار می‌کنند و از آنچه که آنرا نفی کرده‌اند بوجود می‌آورد حالت منفی دارای کیفیات گوناگون است، یکوقت می‌گوئیم مرکب دان پرنده نیست، برای ما روشن است که مرکب دان پرنده نمی‌شود، زیرا از لحاظ ترکیب و جنس و نوع و فصل باهم تفاوت دارند، اما در عین حال نسبت بیکدیگر حالت منفی دارند و این نفی در خارج آنها قرار دارد و آن موضوع نقصان است، یعنی وقتی حقیقت یک چیز نسبت به چیز دیگر نقصان داشت دلیل آن نیست که هستی آن از بین رفته، زیرا آنکه کامل است در برابر آنچه که ناقص است هر دو وجود دارند اما بین آنها یک حالت نفی دیده میشود که این نفی در درون هستی جای گرفته است.

بطور مثال وقتی می‌گوئیم ماه تمام نیست، یعنی قرص ماه هنوز

بحالت بدر در نیامده باین معنی است که نیمه‌ای از ماه ظاهر شده و نیمه دیگر آن بعد از این ظاهر میشود و من این حالت نقص را در قرص ماه از نظر ماه تمام که هزار بار آنرا دیده‌ام قضاوت میکنم و می‌گویم قرص ماه تمام نشده و تا چند روز دیگر کامل میشود، ولی در هر حال یقین دارم که از حقیقت هستی ماه چیزی کم نشده برای اینکه این نقص از حقیقت کامل ماه حکایت میکند .

بنابر این انسان هم يك حقیقت مطلق است و گاهی واقع میشود که این حقیقت مطلق بصورت ناقص در آید ، مانند هلال ماه که حقیقت کامل قرص ماه است و چیزی که حال ندارد چند روز دیگر آنرا کامل میکند پس میتوانم بگویم چیزی را که وجود ندارد و در نیستی فرورفته، میتواند چیزی را که وجود دارد کامل کند این نقص در وجود هستی است و تمام موجودات دارای این نقص هستند که کامل میشوند.

پس حقیقت انسان هم خودش باید نقص خودش باشد زیرا نقصان مخصوص نیستی است و يك روز هستی ناقص را کامل می‌کند، و بعبارت دیگر هستی ناقص را يك نیستی ناقص کامل خواهد کرد.

پس اگر فرض کنیم که حقیقت انسان دارای نقص باشد، یعنی نقص بوسیله او بدنیا می‌آید خودش هم بالطبع ناقص خواهد بود ، زیرا نقصان در این جهان از يك چیز ناقص بوجود می‌آید و وجدان کسی باعث نقص او نمی‌شود ، و به مفهوم دیگر چنانچه هستی ناقص یا ناقص کننده باشد پس باید يك هستی دیگر بیاید و آنرا کامل کند .

بنابر آنچه گفته شد حقیقت انسان وجود ناقص باشد وجود میل و هوس میتواند این نقصان را ثابت کند چگونه ممکن است وجود میل و

وهوس که يك مسئله روانی است بچه دلیل میتواند نقص حقیقت انسان را کامل کند .

يك موجود انسانی در حالیکه می خواهد همان باشد که هست نمی تواند بپذیرد که میل وهوس باید او را کامل کند.

میل وهوس تا يك حد معین میتواند بعنوان نقص، کامل کننده حقیقت انسانی باشد اما هرگز مانند هلال ماه که قسمتی از ماه کامل است کامل کننده انسان نمی تواند باشد.

يك انسان در وجود خود کامل است و اگر بعضی نواقص در آن دیده میشود میل وهوس یا گرسنگی و تشنگی در بعضی از اوقات او را کامل می کند، اما يك هستی روانی که برای خود هستی کامل است دارای آن خاصیت نیست که بتوانیم آنرا از هر جهت کامل کننده انسان بدانیم.

بطور مثال گرسنگی یا تشنگی را در نظر می گیریم که در جای خود يك نوع هوس است، اما باید توجه داشت که تشنگی نباید بطور کامل يك پدیده عضوی یا احتیاج آب برای بدن تلقی شود، زیرا بدن وقتی محروم از آب شد بعضی پدیده های مثبت از خود ظاهر می سازد بساین معنی که در اثر فقدان مایع کافی در مجاری خون باعث بوجود آمدن ناراحتی های دیگر میشود.

مجموع این ناراحتی ها حالت اثباتی عضو بدن است یعنی اعضای بدن در نتیجه نداشتن آب، یا بخار شدن آب بدن دچار فشار خون یا ناراحتی های دیگر میشود پس همین عمل تشنگی که هر چند در ظاهر امر نباید آن را میل وهوس نامید در نفس امر باعث نواقص زیاد در بدن میشود و از این جهت است که میتوانیم بگوئیم میل وهوس هم اگر چه

يك مسئله روانی است نتیجه آن باعث نقصان عالم هستی است ، و اگرچه در ظاهر بین امور روانی و فیزیولوژی بدن رابطه‌ای برقرار نیست اما اعمال هر کدام در جای خود می‌توانند ناقص بدن را کامل کند. در نتیجه هستی تشنگی که يك امر روانی است و از هوس سرچشمه می‌گیرد باعث هستی انسان است و هر يك از این عوامل اندام مختلف بدن را دچار نقص خواهد ساخت .

اما تشنگی در نفس امر يك نوع هوس است زیرا دیگری که حالت تشنگی مرا می‌بیند آنرا هوس میدانند در حالیکه این هوس ضابطاتی فراهم می‌سازد و با از بین رفتن آن کامل کننده بدن ما است.

نقصان را از يك نظر میتوان با فاهمانندی تشبیه کرد، یعنی اگر هر چیز در نفس خودش همان باشد با چیز دیگر رابطه نمی‌پذیرد ، و لسی ممکن است در خارج بایکدیگر رابطه داشته باشند مانند رابطه‌ای که بین فرش و رنگ آمیزی آن موجود است.

این نوع روابطه خارجی را ناهمانندی گویند و در ماهیت آن دو چیز همانندی نیست اما بوسیله رابطه باهم حالت ناهمانندی پیدامیکنند. رابطه میان دو چیز ضد هم جزء این ضدها است و چون این چیزهای مخالف در یکدیگر اثر ناپذیراند ، و کیفیت واحد نمی‌پذیرند، مخالف و ناهمانند باهم ممکن است رابطه خارجی داشته باشند.

پس نقص هم یکنوع ناهمانندی از کل است ، هلال ماه بر حسب ظاهر ناهمانند است و يك رابطه خارجی آن دورا بهم پیوند می‌دهد و همانند میسازد .

آیا این رابطه بین ناقص و اصل هستی چگونه است؟

البته رابطه ساده نیست، اگر آنچه که بنام ناقص می نامیم در حالت فقدان خودش حاضر و در قلب هستی موجود باشد پس معلوم است هستی و نقص در مجموع خود وحدت دارند، اما چیزی که خودش وجود ناقص است نمیتواند جز اینکه پیوسته کل شود وحدت پیدا کند.

با این ترتیب نقص در اعمال کل ظاهر میشود ولی در هر حال نقص و هستی کامل دارای خاصیت مخصوصی هستند که در یکدیگر حل میشوند تا بصورت کامل در آیند .

هستی برای خود اساس، خود است و از نیستی بوجود آمده و تا وقتی که هستی دارد کیفیت هستی بر او اطلاق می گردد و درست است که گفته اند هستی و حقیقت انسان دارای اصل و پایه نیستی است و آنچه را که انکار کند و در خود نیست نماید همان هستی، خود، مطلق است، و چون اصل و منشأ او از نیستی سر کیب یافته ، خودش هم نیست کننده هستی خود خواهد بود.

مسئله امکان در این هستی چه نقشی دارد ؟

ما در فصل های گذشته درباره امکان برای هستی صحبت کرده و گفته ایم امکان چیزی است که باید در هستی وجود داشته باشد. اگر قبول کنیم که در حقیقت امکان باید با هستی بجهان بیاید ، پس این امکان در نفس هستی وجود دارد ، ولی گاهی هم این امکان برای هستی از خارج می آید آنهم بوسیله يك هستی دیگر که خودش واجد امکان باشد.

امکان متوقف شدن حرکت يك توپ بوسیله چینه های قالی متعلق به توپ نیست که روی قالی می غلطد، و این امکان در قالی هم نباید باشد،

بلکه این امکان فقط در وضع قالی و توپ است که رابطه بین آنها آنرا بوجود آورده است .

اما این شرط نه از خودش است و نه از خارج برای او آمده، فقط این امکان باید در وضع عینی آن دو جسم در تماس بایکدیگر حاصل گردد .

نیستی هم امکان هستی و هستی نیز دارای امکان نیستی است اما این امکان در وجود آنها نیست و روابط موجود این امکان را حاصل میکند و هر یک در هستیها بواسطه امکان مخصوص خودش مشخص میشوند، و بطور خلاصه در همان لحظه ای که به هستی خود واقف میشوم و میدانم هستم که باید باشم این امکان را! درباره رابطه خود بادیدگران احساس می کنم .

دکارت وقتی ، تواید شك هستی خود را ثابت می کرد همین شك را جزء امکان هستی قرار میداد ، زیرا شك فقط در مورد امکان پیش می آید و آنرا يك امکان مشهود تلقی می کنند .

میل و هوس کیفیت وابسته بانسان است و انسان خواه ناخواه باین هوس پیوند ناگسستنی دارد، آنچه را که میل و هوس میخواهد آن است که يك خلاء را در وجود خود پرمیکند، بنابراین هوس هم یکی از امکانات انسان است تا بوسیله آن بتواند نقص خود را تمام کند .

امکان وجدان تشنگی، عبارت از وجدان نوشیدن است، بنابراین در تمام فعالیت های بدن چه عینی باشد یا ذهنی ، در هر لحظه امکاناتی وجود دارد که در نفس خود امکان نیست اما بوسیله رابطه بین آنها به صورت يك امکان در می آید .

امکان یکی از امتیازات نقص در هستی است زیرا هر نقص در وجود خودش امکان تکامل دارد، مثل اینکه هلال ماه امکان بدر شدن و بدر امکان هلال شدن دارد.

پس هر چه که خاصیت گردیدن دارد یعنی میتواند از يك چیز دیگر تبدیل شود امکان در آن وجود دارد.

وقتی به گیلان آب مینگریم امکان تشنه شدن داریم یعنی رابطه بین اشیاء امکان را بوجود می آورد، اما این امکانات هم در حالتی است که دو چیز از حیث ماهیت ضدهم نباشند، مثل اینکه امکان گردیدن میز به سنگ محال است و دو چیز ضدهم فاقد امکان گردیدن هستند.

۴- خود در برابر هستی

خود عبارت از چیست؟ در پیش گفتیم هستی کلی است و منفی آن نیستی میشود یعنی هستی وقتی حالت گردیدن پیدا می کند تبدیل به نیستی میشود، پس نیستی جزئی از کلی هستی است.

خود صورت معقول است یعنی خود را میتوان اندیشه محض نامید باین معنی که هستی صورت کلی از هستی برای خود است و خود همان است که باندیشه ما نزدیک میشود.

وقتی که میگوییم من هستم، این «من» اندیشه محض است و وجدان من که خود را تصور می کند نمیتواند آنرا نشان بدهد زیرا خود در حال اینکه اندیشه محض است جزء هستی بشمار می آید.

خود چیزی است که در هستی وجود دارد و این در زمان حال و گذشته و آینده یکسان است، زیرا وقتی می گوئیم خود گفتیم، این خود در هر زمان می تواند باشد.

هستی را اگر مرکز حساب کنیم خود که حقیقتی از هستی است در ضمن هستی جای خواهد گرفت.

نمی‌توانیم بگوئیم وجدان ما وجود، خود، است زیرا خود شامل تمام هستی ما است در حالیکه وجدان قسمتی از هستی بشمار می‌آید. باین معنی اشتباه خود را مرکز وجدان میدانند، درست است که می‌گویند، من، اما این من، هستی کامل وجدان نیست وجود، من در هستی بالقوه موجود است یعنی هستی من که از هستی برای خود و هستی در درون خود ساخته شده مجموع آن خود را تشکیل می‌دهد که بطور بالقوه، من، را ثابت می‌کند.

با این تعریف باید بدانیم که فقط خود، اندیشه محض است و در وجدان ما جای ندارد، شاید خود، دلیل حرکت بی-نهایت اندیشه ما است که بازتاب آن در خودمان است.

از گفتار خود اینطور نتیجه می‌گیریم که کیفیت مسئله منفی و بی‌ایمانی ما را بشناختن هستی خودمان هدایت نمود و هستی هم ما را بجائی کشاند که وجود مطلق آن در هستی برای خود و در هستی در درون خود با وجدان شناخته شد و از مجموع این دو نوع کیفیت هستی کلام، خود نمایشگر هستی ما است که نه در وجدان قرار دارد و نه در هستی بلکه يك اندیشه محض است که حقیقت انسانی را ثابت می‌کند.

این هستی خود، برتری ما را نسبت به خودمان و جهان خارج ارائه می‌دهد و امکان هست بودن در ما مسجل میشود و امکان را هم شناختیم که بر حسب زمان و مکان و شرایط بیرونی و درونی قرار گرفته بود.

اما این هستی در زمان و مکان دارای شرایطی است که ابتدا باید زمان را بدانیم قادر باره آن قضاوت کنیم.

پس باید مسئله زمان هم تجزیه تحلیل شود.

فصل پنجم

۱ - پدیده زمان‌های سه‌گانه

زمان یعنی (حال - گذشته و آینده) سازمان مخصوصی است که از سه عامل زمان یعنی حال و گذشته و آینده ، ساخته شده و مانند يك نقطه مرکزی نقطه ثقل در حال و آینده و گذشته قرار دارد که همه آنها از لحظات پیوسته بهم ساخته میشوند ، و اگرچه این لحظات که رویهم انباشته شده از یکدیگر جدا هستند اما هر کدام برای خود استقلال زمانی دارند ، و با این حال چون حلقه های زنجیر بهم پیوسته و پشت سرهم سازمان زمان را بوجود میاورند .

همه چیز در این جهان کلیت دارد و از اجزاء کوچک یا بزرگ ساخته میشوند اما وجود مکان شرط پدیدار شدن چیزهای بیرونی برای ما است .

این میز یا صندلی را کمی بینیم هر کدام برای خود مکان مخصوص دارند و در حالت ذهن هم میتوانم این را تصور کنم شناسائی مکان مقدم بر تجربه است و از روی تجربه مکان هر چیز را حتمس میزنیم .

پس اگر زمان و مکان کلیت نداشته باشند قابل فهم و ادراک نخواهد بود، یعنی باید يك ميز در يك مکان و در زمان معین باشد تا مسئله

مکان پیش بیاید .

زمان و مکان تنها عنصر احساس و تجربه هستند و برای خود کلیت دارند .

اما باید دانست که تمام مفاهیم خالص غیر حسی بشکل احکام منطقی برای ما حاصل میشوند .

کلیت‌ها چندی دارند و چونی یعنی یا کلی است یا جزئی و از نظر کیفیت یا ایجاب است یا سلب و از نظر نسبت بین آنها یا قطعی است یا فرضی و از جهت ما یا تحقق‌ی است یا احتمالی .
اینها صفات کلیت‌اند که گاهی بنابه عقده کاشف سه کثرت و وحدت تقسیم میشوند .

زمان کلی است و مجرمات آن لحظه‌ها و ساعات است ، از لحاظ ایجاب و سلب میتوانند در این زمان باشند یا زمان دیگر که آنرا حالت چونی زمان گویند .

دو زمان نسبت به هم یا قطعی است یا فرضی ، یعنی در زمان حال هستیم یا فرضاً ممکن است در زمان گذشته یا آینده قرار گیریم و لحظات آن که وقت زمان را تسکیل داده و از هم پیوستن این لحظات وحدت زمان حاصل میشود .

بناظر دقیق می‌بینم که از گذشته هیچ اثری نیست و آینده هم هنوز واقع نشده و زمان حال هم از کثرت لحظات پشت سر هم ساخته شده ، اما این کثرت برای ما هیچ وجود خارجی ندارند ، ممکن است در ذهن ما چیزی خطور کند اما بطور عینی دیده نمی‌شود .

این لحظات حدودی از تقسیمات بی‌نهایت هستند که مانند نقطه ،

طول و عرض وضخامت ندارند و دیده نمی شوند .

با این بیان لحظات پشت سر هم یکی بعد از دیگری نابود میشوند بعضی درهم فناپذیراند و بعد دوبله میشوند برای اینکه زمان را که حال یا اکنون می نامیم روبه آینده برود ، یعنی درحالیکه در آینده فرورفته و نابود شده اند ولی در همان زمان هم که در حال ، قرار دارد روبه نیستی میرود .

تنه راه تجزیه و تحلیل زمان این است که آنرا بطور مجموع از نظر اینکه لحظات آن بر یکدیگر مسلط اند تحت نظر میگیریم .
این تنها مسئله ای است که هرگز از نظر دور نمی شود ، با این حال چون مسئله زمان بسیار غامض و پیچیده است باید هر کدام را بطور جداگانه مطالعه نمائیم .

۱ - گذشته

برای گذشته يك فرضیه درهم بنا کرده‌اند که بجای اینکه مسئله را روشن کند آنرا تاریکتر میسازد ، اما برای حل این مسئله میتوانیم يك سوال طرح کنیم و بگوئیم :

هستی گذشته چگونه تشکیل شده است ؟

يك احساس خوب و نظریه کامل در این خصوص میدهد .

میگویند گذشته وجود ندارد و از این نقطه نظر سعی دارند انسان

را وابسته بزمان حال بدانند .

این فرضیه مطلق يك مسئله دیگر پیش می‌آورد که می‌گوید .

با این فرض که گذشته وجود ندارد ، یعنی بفرض اینکه گذشته

در نیستی فرورفته تردیدی نیست ، اما در حالیکه می‌بینیم خاطره بوجود

آن ادامه میدهد ، پس باید گذشته بزمان حال تبدیل شده باشد ، و

بعبارت دیگر از این خاطره نقشی در تارهای مغزی ما بجا گذاشته

است .

با این وصف همه چیز بدون واسطه تبدیل بزمان حال میشود .

بدن انسان، ادراک و احساس عمل گذشته را مانند نقشی در تارهای وجود

ما حاضر تلقی می‌کند .

این اثر غیر از عمل چیزی نیست زیرا این اثر تا وقتی که بصورت خاطره است هستی مطلق ندارد ، فقط آثاری را از عمل گذشته در خاطره ما باقی گذاشته است .

اما مسائل روانی باین پرسشها پاسخ میدهند و آن عبارت از انگیزه پیدایش مسئله خاطرات در وجدان است .

در این حال از خود می پرسیم اگر همه چیز در زمان حال باشد پس حالت انفعالی بازتاب خاطره در مغز ما چه معنی دارد یعنی چه واقع میشود که وجدان ما چیزی را که گذشته است در حال تصور بیاد می آورد؟ پس این واقعه در زمان گذشته بوده و اگر بزمان حال ارتباط داشت محتاج به یادآوری نبود .

در جای دیگر یاد آور شدیم که وسیله ای برای ادراک یا تشخیص تخیل نداریم ، اما بسیاری از دانشمندان اصرار دارند که از تخیل یا تصویر گذشته چیز زنده ای بسازند .

کانت هم همین نظر را میداد و میگفت : در هر مرحله بعدی آنچه که در مرحله قبلی نهفته بوده است آشکار میشود یعنی هر چه در زمان پیش بالقوه بوده بصورت بالفعل تجدید میشود او می گوید ارزش مقوله بعدی از مرحله پیش بالاتر است .

اگر فرض این باشد که اثر بالقوه زمان گذشته بصورت بالفعل در آید مسئله امکان هم دارای اثر مخصوصی است یعنی بچه دلیل ممکن است این امکان در حوادث گذشته وجود داشته و در آینده بصورت بالفعل در آید .

آیا خاطره مادارای چه امکاناتی است که بتواند تمام حوادث

گذشته را در مغز ما ثبت کند ، زیرا ما بخوبی میدانیم نه ناتوانی نیروی
خاطره و نه نقص دستگاه مغزی و نه خلاف گوئی هائی که ادراك نشان
میدهد باعث این نیست که قادر نباشیم خاطرات گذشته را بزمان حال
تبدیل نمائیم ، بلکه این از امتیازات سازمان دستگاه مغزی ما است که
نمی‌تواند در آن واحد تصویر و خاطره گذشته را بطوریکه واقع شده
مانند يك واقعت جلو چشم ما ظاهر سازد .

بنابر این هیچ راهی نداریم که زمان حال را بگذشته اتصال
دهیم ، وجدان انسان نیز باحاطه زیاد و در دستگاه روانی مغز بزحمت
میتواند وجود حقیقی گذشته را از خود دور نماید .

با این حال وجدان دارای امتیازی است که از هستی گذشته طرح
جدیدی میسازد که آنرا خاطره گذشته مینامند . فلسفه برسمون این
موضوع را بطریق دیگر تفسیر نموده و گفته است که گذشته از بین نمیرود
و همیشه وجود دارد . ممکن است عملی نداشته باشد اما در جای خود
باقی است زیرا حوادث گذشته بالقوه در آن می‌ماند و گاه و بیگاه آثاری
در زمان حال خواهد داشت .

با این تعریف وجود گذشته برای ما زنده میشود و میتوانیم بگوئیم
که لحظات آن چند برابر شده و دنباله آن بزمان حال می‌پیوندد ، ولی
در اینجا ثابت نمی‌شود که گذشته در حالیکه وجود دارد ، یعنی آثار او
بالقوه موجود است چگونه بزمان حال مربوط خواهد شد .

اگر بنا به عقیده ، برسمون (۱) گذشته برای ما جزء ناخود آگاه
است ، و هرگاه ناخود آگاه عبارت از تصور باشد چگونه ممکن است

در وجدان آگاه ماثبت شود.

این بالقوه بودن گذشته دارای نیروی مخصوصی است؟ پس این نیرو باید حاضر باشد زیرا باید در زمان حال مؤثر شود، و در این صورت آیا میتوان گفت که در وجدان مانیروی انعکاسی وجود داشته باشد که بتواند گذشته را درخود منعکس سازد؟

اگرهم بنا بگفته برگسون گذشته وجود دارد و چون نمی‌توانیم عملاً بآن هستی بدهیم پس ناچار گذشته برای او حکم نیستی را خواهد داشت.

اکنون چه گذشته بنابه عقیده برگسون که میگوید وجود دارد هستی داشته باشد وجه به عقیده دکارت وجود نداشته باشد اگر رابطه آن بازمان حال بدست نیاید هیچگونه ارزش مثالی نخواهد داشت. اگر از طرف دیگر زمان حال را مانند دنیای حاضر در نظر بگیریم، بنا بر این گذشته خود بخود در حالی بین زمان حال و گذشته قرار خواهد گرفت.

بما میگویند که ماهم همزمان سایر موجودات مانند این میز و این صندلی بوجود آمده‌ایم، اما معنی زمان را برای ما توضیح نداده‌اند و اگر انسان خودش را بین سایر موجودات عالم هستی قرار دهد نمی‌تواند بین آنچه که هیچ وجود ندارد با آنچه که اکنون هم موجود نیست تمیز بدهد مع هذا میگویند آنچه که وجود ندارد یکوقت وجود داشته، درحالیکه چیزی که اصلاً وجود نداشته نمی‌تواند با آنچه که هست رابطه داشته باشد.

این درست است، اما قانون بودن در یک لحظه یا بین لحظات

بطوریکه اشاره کردیم در این کلمات آشکار است!

هستی وجود دارد، آن هستی که قابل لمس است مثبت است، و آنچه که اصلاً وجود نداشته با آن نمی‌تواند قابل مقایسه باشد. اما این هستی که وجود دارد يك روز وجودش نابود میشود و مانند چیزی میشود که نبوده یا اساساً وجود نداشته و دیگر کاری از او ساخته نیست.

اما وقتی که وجود داشت هیچ عامل منفی در او نفوذ نمی‌کند با این تعریف گذشته هم میتواند تحت این قانون وجود داشته باشد، منتها رابطه آن بازمان حال قطع شده است پس انسان نمی‌تواند گذشته‌اش را از یاد ببرد و همین خاطره يك نوع رابطه مطلق است باین معنی که گذشته مانند يك تخیل در زمان حال لغزیده است.

اگر نظریه دکارت و برگسون بعقب رانده شد برای این است که هر کدام دارای نواقصی بودند.

این دو فیلسوف چه از نظر اینکه گذشته را در نیستی فرو برده یا بآن موجودیت داده‌اند هستی و نیستی در برابر هم بحال نسبی قرار می‌گیرند و در معنا آنها از زمان حال جدا ساخته‌اند، ولی در هر حال ضمن نظریات خود باین گذشته موجودیت داده‌اند.

اکنون این مطلب را بایک مثال روشن می‌کنیم.

من مینویسم که پل در سال ۱۹۲۰ شاگرد مدرسه دارالفنون

بود.

چه کسی در آنجا بود؟

– البته پل اما کدام پل؟

— آن پسر جوان سال ۱۹۲۰ .

اما کلمه ، بودن ، که برای پل قائل میشویم که در سال ۱۹۲۰ در مدرسه دارالفنون بوده ، با این پل که اکنون دیلمه شده متفاوت است ، زیرا این پل در حال حاضر است تا وقتی که او در دارالفنون است می گوئیم او هست ، اگر این پل است که بصورت گذشته در آمده و شاگرد مدرسه دارالفنون بود ، بنابراین تمام روابط او با زمان حال قطع شده است .

اگر میخواهیم که عمل یادآوری پل باسانی انجام شود ، بایستی در این فرضیه يك موجود جامع را در نظر گرفت که توانسته است از زمان حال حرکت کرده و با گذشته تماس پیدا کند .

اما اگر این فرضیه ریشه نداشته باشد اجتماع آن دو با هم غیر ممکن است ، و اگر چنین فرضیه این را نداشته باشیم باید گذشته را در حال تنهایی خود رها کنیم .

در این حال چه نتیجه بدست خواهد آمد؟

نتیجه این میشود که بگوئیم آن کسی که در سال ۱۹۲۰ شاگرد مدرسه دارالفنون بود همان پل است که امروز وجود دارد ، این همان او است که بعد از اینکه گفتند شاگرد مدرسه دارالفنون بود حالا می گویند او شاگرد قدیم دارالفنون است اما این فرضیه هم مشکل را حل نمیکند اگر فرض کنیم که هیچ چیز جریان زمان حال را اشغال نمیکند و لحظاتی که میگذرد غیر از اینکه برای خودش باشد کاری برای زمان حال صورت نمیدهد ، پس باید گذشته برای خودش وجود داشته و چون

در زمانی بود که برای خودش هستی داشت ، اکنون که از زمان حال جدا شده باید بتواند بگذشت زمان کمک کند و باهمکاری زمان تغییری در خود بدهد .

اکنون به بحث اول خود برمی گردیم .

اگر فرضیه اگزستانسیالیسم ، چیزی بنام گذشته وارد زمان حال نمی شود ، و اگر گذشته دیروز من کاملاً و در بست در زمان حال من واقع نشده پس امید ما از تشخیص زمان حال و گذشته کاملاً قطع میشود .

اگر هم من میگویم که پل شاگرد مدرسه دارالفنون بود او همان پل است که در حال حاضر وجود دارد ، اما آن پسر جوانی نیست که وارد مدرسه دارالفنون شده بود ، بنابراین تا وقتی که آنجا است میگوئیم ، هست ، و در حقیقت وقتی هم بسن سی سالگی رسید میگوئیم بوده است . یعنی او زمان گذشته و زمان حال را بطرف زمان حال فعلی آورده است .

ممکن است بما ایراد بگیرند که ما اصل مسئله را رها کرده و بیک مثال توسل جسته و می خواهیم بگوئیم آن کسی که در سابق بوده است هنوز هم وجود دارد .

اکنون مثال دیگر بیاوریم .

بطور مثال درباره پیر که مرده است میتوانم بگویم :

او موسیقی را دوست داشت .

در این مثال فاعل جمله ما مانند صفتی که باور داده ایم گذشته است

و دیگر اکنون آن پیر که حالا وجود دارد نمی‌تواند از زمان گذشته بحال نفوذ کند .

ما قبول داریم که عشق بموسیقی برای پیر نگذشته است و پیر همیشه معاصر این ذوق و سلیقه بود که متعلق باو داشت ، و در نتیجه شخصیت زنده‌اش تجدید حیات برای او پیدا نکرده است ، و بالاخره در اینجا آنچه که گذشته همان پیر است که موسیقی را دوست داشت . اکنون سؤال اول خود را طرح کنیم و بگوئیم : این پیر گذشته در چه موردی گذشته است .

البته نباید به نسبت يك زمان حال عمومی باشد که اثبات هستی او است ، بنابراین ، گذشته زمان حال من است . و در نفس امر ، پیر برای من و من برای او بوده‌ام .

محقق است که هستی پیر برای من تردیدی ندارد و این وجود مربوط بزمان حال بود .

با این توصیف اشیاء مشخص از بین رفته تا وقتی که مربوط بگذشته‌اند ، گذشته يك تجدید حیات بشمار می‌آید .

بنا بگفته ، هالروکس وحشت‌ناکترین مسئله مرگ این است که مرگ تبدیل به سرنوشت میشود ، و از این مقوله احساس می‌کنیم که مرگ هستی برای خود را به هستی برای دیگری تغییر ماهیت میدهد .

من تنها مشغول مرگ پیر هستم ، پس مردگان که نمی‌توانند وارد گذشته مشخص کسی که تجدید حیات پیدا می‌کند بشوند ، پس در گذشته نیستند ، اما هم خودشان وهم گذشته شان نابود شده است .

پس زندگان هستند که دارای گذشته‌اند ، همین حالا مایک چیز ،
 یایک اجتماع یایک آلت را مثال آوردم آیا این مثال ما درست بود ؟
 آیا بایستی اساساً گذشته‌ای را بتمام موجودات از بین رفته نسبت
 دهیم یا بیک دسته از آنها ؟

این موضوع به‌سختی قابل تشخیص است ، و اگر مسئله را از
 نزدیک آزمایش کرده و بگوئیم هر کدام دارای یک گذشته هستند ، آیا
 این کلام کاملاً درست است ؟

زیرا بطور قطع نمی‌توانیم مانند اینکه یک اتوموبیل یایک اسب
 را صاحب می‌شویم گذشته را مالک شویم ، باین معنی که گذشته نمی‌تواند
 بمالکیت یک انسان زمان حال درآید درحالیکه این گذشته در خارج او
 واقع شده است و مثل اینکه من میتوانم پشت سر قلم خود نویس خود
 قرار گیرم اما باید بمفهوم مالکیت یک کلام دیگر افزود زیرا این قبیل
 مالکیت کاملاً ناقص است .

این رابطه خارج گودال عمیقی بین گذشته و حال ایجاد میکند
 که در مواردی مخصوص مانند دو عنصر ضد یکدیگر اند که باهم ارتباط
 نخواهند داشت .

بنابر این گذشته اگر بزمان حال مربوط باشد باید در آن نفوذ
 کند ، اما نمی‌تواند در آن واقع شود .

زمان گذشته میتواند زمان حال را پیش‌بینی کند اما قادر نیست
 خودش زمان حال بشود ، پس همین زمان حال است که از گذشته توصیف
 می‌کند .

اگر هم بخواهند رابطه گذشته و حال را بررسی کنند و این بررسی را از زمان گذشته آغاز نمایند ، نمی توان بین آن دو یک رابطه درونی قائل شد .

شوالیه ، برای ما مثالی میزند و میگوید بیماران مبتلا به همیستری هم در آزمایش تخیلی نمی توانستند از گذشته خود حرفی بزنند ، او میگوید دو میخ دردست داریم ، یکی از آن میخها تازه ساخته شده و بمصرف نرسیده ، و دیگری کج شده و بعد بوسیله چکش آنرا راست کرده اند ، ولی هر دو آنها ظاهر مشابهی دارند ، معهذا در اولین مرتبه میخ اولی راست و بدون زحمت وارد تخته میشود ، اما دومی دو مرتبه یا بار سوم کج خواهد شد .

این عمل گذشته است .

در اینجا عمل گذشته را چگونه میتوان دید ؟

ظاهر حال این میخها باهم شباهت دارند ، اما ساختمان مولو کولی زمان حال آنان با هم متفاوت است ، باین معنی که حالت مولو کولی زمان حال معلول حوادث زمان گذشته است ، ولی برای انسان این امکان وجود ندارد که بتواند در حالیکه گذشته در جای خود مانده است از يك لحظه بلحظه دیگر . برود ، فقط ممکن است در روابط فیزیکی دو لحظه گذشته و حال را بتواند حدس بزند یا در آن نفوذ نماید .

يك ضرب المثل مشهور بین مردم متداول است که میگویند :

آیا این شخص قبل از مردن خوشبخت بوده است یا بدبخت ؟

مارکو کس در این باره مطلبی باین مضمون گفته است:
 انسان چه خوشبخت باشد چه بدبخت ، در هر حال مرگ ، زندگی
 او را تبدیل بسرنوشت می کند و بسوی گذشته می رود و در آن حال است
 که باو ثابت میشود گذشته ای وجود داشته و این گذشته در زمان حال و
 آینده اش مربوط خواهد شد باین حال برای شخص مؤمن بسیار آشکار
 است ، یعنی وقتی با وحشت تمام احساس میکند که در حال مردن
 کارهای او تمام شده و غیر از آخرین برگ بازی چیزی برای او باقی
 نمانده است بگذشته فکر می کنید و می بینید اعمال گذشته در تمام لحظات
 زندگی او نقش بزرگی داشته است اما در حال مرگ انسان بخود فرو
 می رود و در اندیشه محو میشود و برگزیده خود تأسف می خورد.
 در حال مرگ دیگر کسی نیست که از ما دفاع کند و همه ما را بحال
 خودمان و امید دارند و با خود فکر می کنیم از ابتدا چه بوده ایم اما دیگر
 فرصت آنرا نداریم که چه باید باشیم .

پشیمانی هم آخرین برگی است که برای ما باقی مانده و بوسیله
 آن در گذشته خود فرو میرویم و در آن حال مرگ با آنچه که بر ما گذشته
 ستیزه می کنیم .

بنابراین گذشته مجموع برنامه زندگی آینده ما است و وجدان
 ما را از جاحرکت میدهد زیرا همان گذشته است که در هستی ما نفوذ یافته
 و اعمال زمان حال را تشکیل میدهد و تا وقتی که نمرده ایم از گذشته
 خود چیزی نمیدانیم یعنی گذشته را بیاد نمیآوریم و به هویت و
 شخصیت خود آشنا نمی شویم اما به محض اینکه در آستانه مرگ قرار

گرفتم احساس هر گونه کینه و نفرت که در وجدان ما انباشته شده بود از ما دور میشود ، برای اینکه انسان در آن حال بگذشته اش ملحق شده است اما تاروژی که زنده است دستخوش هر گونه احساس قرار می گیرد و این حال تا وقتی باقی است که در این جهان هستی دارد .

این درست نیست که بگوئیم کینه و نفرت از گذشته با او آمده است زیرا اگر اینطور بود انسان می بایست بعد از مرگ هم کینه و نفرت را با خود همراه ببرد بلکه باید گفت این عاطفه انفعالی در هر زمان که باشد از برخورد او با مردم و از آزادی مطلق که با او داده شده تراوش می کند و چون رابطه اش با گذشته قطع شده بنابه میل و دلخواه خویش کینه روزی می کند .

من گذشته خودم هستم ، اگر اینطور نبود گذشته ام دیگر وجود نداشت اما چون رابطه ام با گذشته قطع شده در زمان حال فرو رفته ام .

پس من کسی هستم که بوسیله من گذشته ام با این جهان میاید اما من بوجود آن واقف نیستم یعنی در گذشته ام زندگی نمیکنم .

اگر بشکل دیگر بگوئیم باید گفت گذشته من طوری نیست که در وجود من باشد و مرا بشناساند این برای آن نیست که چون من در این جهان هستم جای گذشته ام را گرفته ام ، اما برای آن است که من گذشته خودم هستم که بامن باین جهان آمده اما رابطه ام با او قطع شده است این گذشته دارای همان کیفیتی است که من در این جهان هستی دارم اما از لحاظ امکاناتی که برای من وجود دارد گذشته ام بامن متفاوت است .

امکانی که من در هستی دارم يك نوع امکان مشخصی است و البته درجه آن بر حسب زمان و مکان فرق می کند ، اما گذشته ام بر خلاف من همان است که هست و هیچ امکاناتی برای خود ندارد .

من وجود دارم ، ولی هستی من دلیل آن نیست که برای هستی خود امکان داشته ام ، من آنچه هستم همان است که امکان داشته است .

می خواهم بگویم درست است که من گذشته خودم هستم اما این هستی من دارای هیچ امکان برای خودم نبوده است یعنی این امکان بمن داده نشده بود که خود را به هستی بیاورم و یا قدرت آنرا نداشته ام که اصلا هستی پیدا نکنم .

زیرا اگر غیر از این بود دارای مسئولیت میشدم و یا اقل قدرت آنرا داشتم که غیر از اینکه حالا هستم باشم .

بعدها خواهیم دید که چگونه ما میتوانیم امکانات خود را تغییر دهیم ، زیرا بطوریکه اشاره شد این امکانات برای ما بطوری است که میتوانیم مفهوم گذشته را تغییر دهیم زیرا این گذشته هم بنوبه خود يك زمان حال در زمان گذشته بوده و با آینده ام ارتباط داشته است ، اما در حال حاضر گذشته من بشکلی است که نه میتوانم چیزی از آن کم کنم یا بآن بیفزایم بعبارت دیگر گذشته ای که من در آن قرار داشتم همان است که هست ، او مانند يك وجدان گذشته مانند سایر چیز های این جهان است ، و رابطه هستی من با زمان گذشته يك رابطه وجدانی و معنوی

است یعنی شامل شناسائی نفس خودم است اما از طرف دیگر من گذشته‌ام نیستم ، نباید باشم زیرا در آن وقت من در گذشته‌ام بودم اما اکنون از آن خارج شده‌ام در این جهان دارای عواطف گوناگون هستم ، کینه این و آن را در دل دارم و این حالت از روز اول سرپای مسرا احاطه کرده است .

اکنون می‌پرسیم احساس نفرت از کجا میاید ؟ آیا این نفرت و کینه در من است که هستی دارم یا مخصوص وقتی است که در گذشته بودم .

فلسفه قدیم در این مورد بحث زیاد کرده و در این باره می‌گوید : انسان موجود شگفتی است ، چه بسیار مسائل را تحت دقت قرار میدهد اما وقتی به حقیقت آن بررید خواهد دید که آنچه تاکنون فکر می‌کرده اشتباه بوده است .

هگل هم از این برهان استفاده می‌کرد .

هر چه که ما بخواهیم انجام دهیم یا بگوئیم وقتی کسه خود را واحد آن میدانیم متوجه میشویم که ندانسته عامل آن بوده‌ایم .

بخود می‌گوئیم نباید دیگری را رنجاند و سعی می‌کنیم عبورت شیرین و دلچسب بگوئیم ، بعد متوجه میشویم که خودمان همین کارها را ناخود آگاه انجام میدادیم ، مثلا دو دوست که باهم قهر کرده بودند بین آنها سازش میدادیم و بمردم نصیحت می‌کردیم کسه با یکدیگر مهربان باشند .

این فلسفه را از نزدیک مطالعه می‌کنیم و می‌بینیم هر چه درباره خود گفته و قضاوت کرده‌ایم تمام یا قسمتی از آن اشتباه بوده است زیرا از وقتی باین جهان آمدیم تغییر کردیم و غیر از آن هستیم که باید باشیم و بعبارت دیگر چیز دیگر شده‌ایم.

باید پرسید چگونه عوض شده‌ایم؟

اگر از این عوض شدن مقصود ما آن باشد غیر از آن هستیم که در گذشته بودیم این نسبت درستی نیست زیرا ما خودمان اعتراف کردیم که زمان حال از گذشته ترکیب یافته و باید زمان حال و آینده هم از همان جنس باشد و این مثل آن است که صفت یا نسبت خوبی یا بدی بیک چیز بدهیم بعد آن صفت را از او سلب نمائیم.

یک شکرچی اگر در نقطه‌ای مخصوص پرنده‌ای را نشان کند و تیرش بخطا برود دلیل آن است که پرنده در همان نقطه‌ای نبوده که او را نشان کرده بود ولی اگر کمی بالاتر یا پائین تر پرنده را نشان کند تیر او به هدف اثابت می‌کند اگر پرنده در آنجا نیست بدلیل آن است که در جای دیگر قرار دارد و بالاخره اگر آنجا نباشد در جای دیگر خواهد بود، و اگر بگوئیم که تیر در نقطه AB قرار گرفته پس باید گفت حرکت عبارت خواهد شد از اینکه جای سکون را گرفته است.

بهمان میزان اگر بگوئیم لحظات پایان‌ناپذیری وجود دارد که در زمان حال اثری از آن نیست و در همان نقطه‌ای قرار ندارد که من در آن بودم و من هم در آنوقت در جایی بودم که حال در آن نیستم این فرضیه یک نوع تسلسل بی‌نهایت بوجود می‌آورد که بی‌شبهت ناسفه چراغ سحرآمیز نخواهد بود اگر من در آن لحظه قرار ندارم دلیل آن نیست که

بین تخیل و عمل من فاصله‌ای ایجاد شده بلکه برای آن است من که حالا اینجا هستم دیگر در گذشته وجود ندارم و هستی من نیز غیر از آن است که در گذشته بوده است بطور خلاصه باین دلیل نیست که تغییر زمان دادن یا گردیدن در اینجا بمعنی آن باشد که در ماهیت من تغییری داده شده هستی من در زمان حال غیر از هستی زمان گذشته است، زیرا مادر سابق اشاره کردیم که گردیدن عبارت از این است که چیزی چیز دیگر شود اما در مورد زمان این حقیقت صدق نمی‌کند یعنی اگر من از گذشته بزمان حال آمده‌ام درست است که از لحاظ زمان صفت گردیدن بخود داده‌ام اما در ماهیت من تغییری داده نشده و گردیدن شامل وجود من نمی‌شود اما اگر واقعاً گردیدن بآن معنی باشد وقتی از زمان گذشته بحال می‌ایم باید ماهیت من تغییر کرده باشد، در صورتیکه اینطور نیست صفات من همان است که بوده است درباره حرکت جوهری بحث‌های زیاد شده و لی آیا امروز توانسته‌اند ثابت کنند کسی که از گذشته بزمان حال یا آینده می‌آید مجموع هستی خود را چنانکه در اول بوده همراه آورده است؟

اگر من در زمان حال بطور کلی از نظر کیفیت همان نیستم که در گذشته بودم، پس باید در کلیت وجود من جوهری فناکننده موجود باشد که در هستی با خود آورده‌ام هیچ رابطه‌ای بانستی خود نداشتم یا لااقل صفت گردیدن در من وجود داشت و چون بزمان حال می‌آمدم چیز دیگر می‌شدم.

پس با ذکر تمام این مسائل تا وقتی که من گذشته خودم هستم باید این قدرت در من موجود باشد که از گذشته‌ام جدا شوم و همین ضرورت

بودن در گذشته است که اساس امکانات اعمال من است و الزام می کند که در زمان حال هم در گذشته باشم و اگر اینطور نبود من در يك لحظه نمی توانستم هم در اینجا باشم و هم در آنجا و این امر غیر از راه تخیل و وجدان مستحیل بنظر میرسد.

برای حقیقت انسان فقط وجود گذشته است که در درون او فعالیت دارد زیرا اینطور قرار داده شده است که همان باشد که در گذشته بوده است، بنابراین با هستی برای خود است که گذشته با ما دنیا می آید و باز هم باین دلیل که همین کلمه، من هستیم در زیر حجاب، من نیستیم قرار گرفته است (وقتی شك کردم)

این کلام چه معنی دارد: بود

ابتدا می بینیم که، بود يك فعل متعدی است یعنی وقتی من می گویم، پل خسته است، میدانیم هم پل وهم خستگی از عوامل هستی است.

اما وقتی می گوئیم، پل خسته بود، معنی فعل (بود در گذشته) توجه ما را جلب می کند.

پل در زمان حال، اکنون مسئولیت خواهد داشت که این خستگی را در زمان گذشته هم داشته باشد، و اگر این خستگی را با هستی خود تحمل نمی کرد فراموشی هم در این حالت وجود نداشت و نبودن جای آنرا می گرفت و دیگر لازم نبود خستگی وجود پیدا کند.

پس موجود زمان حال اساس هستی گذشته خودش است و همین

اساس هستی است که کلمه (بود) را بوجود می آورد باز هم می پرسیم

چگونه ممکن است زمان حال ما گذشته باشد؟

همین کلمه (بود) رابطه بین زمان حال و گذشته من است باین معنی که در زمان حال نه کاملاً در گذشته‌ام و نه در زمان حال قرار دارم. این مطالعات بمای فهماند که مذهب شك قدیم تا چه حد نادرست بوده، زیرا آنها در این مورد اصرار می‌ورزیدند و میگفتند اگر من اینجا نباشم دلیل آن است که هستم زیرا از گفتن من هستم یا نیستم نمی‌تواند کلیت داشته باشد و مسئله گذشته زمان حال را ثابت کند، ولی بطور کلی این درست نیست که بگوئیم من دیگر وجود ندارم زیرا وقتی که کسی این کلام را می‌گوید قطعی است که وجود دارد از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم که گذشته يك هستی برای خود است که در وجدان زمان حال ما فرورفته است.

از طرف دیگر ثابت نمودیم که گذشته یکی از قوانین هستی و وابسته این جهان است.

در اینجا است که میتوانیم فلسفه هگل را دریابیم و بیاد بیاوریم که او می‌گفت: اساس و اصل من در گذشته است و این قانون زندگی بشمار می‌آید زیرا دکارت هم ثابت کرده بود من که حالا هستم دلیل آن است که در گذشته بوده‌ام اما با اینوصف نمیدانیم که چگونه ممکن است يك حادثه مشخص هستی برای خود بتواند بصورت گذشته در آید و چگونه يك هستی برای خود، که گذشته‌اش بوده در برابر يك هستی برای خود دیگر گذشته او بشمار خواهد آمد.

ما این قسمت را میدانیم که گذر کردن بگذشته لازم‌اش يك نوع

تغییر هستی است.

آیا این تغییر چگونه است؟

برای داشتن آن ابتدا باید رابطه بین هستی برای خود زمان حال
با اصل بودن را بدست آورد.

پس ما که می خواهیم این رابطه را بدانیم لازم است زمان حال
را هم بشناسیم.

۲- زمان حال چگونه است؟

زمان حال برخلاف گذشته که يك هستی درون خود وازما جدا است، هستی کامل یعنی هستی برای خود است ، یعنی این هستی برای خود است و خود را می شناسد و دارای امتیاز کامل هستی است، از این نظر آنرا هستی برای خود تصور می کنند که می گویند او موجود حاضر و در زمان حال و ناهنجار آینده ای است که نیامده و برخلاف گذشته ای است که وجود ندارد و در هستی درون خودش است .

معهدا يك تجزیه کاملتر میتواند زمان حال را از آنچه که وابسته باو نیست رها سازد ، یعنی از گذشته و آینده لرزان غیر از يك لحظه بی نهایت در او چیزی یافت نمی شود ، و همانطور که هوسرل در رساله معروف (درس درباره وجدان اندرونی زمان) گفته است زمان دارای تقسیمات بی نهایتی است که به نیستی منتهی میشود و از آنجا هستی آغاز می گردد و این نظریه ما را بجائی می کشاند که هر وقت در حقیقت انسانی فرو میرویم سرانجام به نقطه انتهای هستی ونیستی میرسیم .

ابتدا باید دید معنای کامل زمان حال چیست ؟

این بدیهی و روشن است چیزی که در زمان حال وجود دارد در تمام موجودات این کیفیت صادق است.

وقتی سرباز یا دانش آموزی را حاضر و غایب می‌کنند از جا بلند میشود و می‌گوید، حاضر اما این حاضر با شخص غایب و چیزی که گذشته اختلاف دارد، بنابراین مفهوم زمان حال حاضر است اکنون می‌پرسیم زمان حال از چه نظر حاضر است؟ و چه چیزی را زمان حال گفتند و آیا با گفتن این کلام میتوانیم حاضر، زمان حال را از نظر کیفیت بشناسیم.

زمان حال من دارای کیفیت حاضر است، حاضر برای چه؟ حاضر برای این میز یا اطاق که در برابرم حاضر است.

برخلاف آن وجدان من آیا برای من حاضر است و برای آن وجدان که حاضر نیست چه وضعی دارد؟

اگر اینطور بود زمان حال يك رابطه مشترك با حاضر بودن داشت اما خیلی آسان است که می‌بینیم اینطور نیست، چیزی که حاضر است يك رابطه درونی با کسی که در زمان حال است و با کسانی که در این زمان قرار دارند خواهد داشت.

حاضر بودن در آنجا بدان معنی است که در خارج خودش وجود دارد و کسی که می‌تواند در برابر آن چیز حاضر باشد در هستی خود هم باید اینطور باشد و او هم بادیگری دارای آن رابطه خواهد بود.

من نمی‌توانم در برابر این صندلی حاضر باشم مگر اینکه با آن يك رابطه مغزی داشته باشم، پس زمان چیزی است که قطعاً با هستی در حاضر باشد.

این میز تا وقتی در برابر این صندلی حاضر شمرده میشود که مقررات هستی هر دو کامل و حضور او را ایجاب کند.

آیا هستی برای خود چگونگی می‌تواند حاضر باشد.

پاسخ آن ساده و روشن است: تمام هستیهای برای خود که در وجدان خودشان حاضر باشند حاضر میشوند یعنی حضور در برابر هر کس یا هر چیز زمان حال است زیرا این دنیا همه چیز را در حال هستی دارد و آنچه که از نظر ما میگذرد به نسبت خودمان که آنرا مشاهده می‌کنیم حاضر تلقی میشود، اما اگر بتواند سهولت تمام چیزی بشود که آن هستی را نداشته است آنرا زمان حال نمیگویند.

بودن در اینجا مشخص می‌سازد که همه چیز بطور کامل و مجموع برای او وجود دارد، موجودات از لحاظ طبیعی باید در برابر هم حاضر باشند و هستی برای خود آنها را بهم مربوط می‌سازد تا وقتی که چیزی هستی برای خود نداشته باشد نمی‌توان گفت که آن وجود دارد یا از هم جدا است پس هر چه را که ما حاضر می‌نامیم دارای جسم و هستی برای خود هستند و تا زمانی که باین حال باقی است و این شرایط در او جمع باشد حاضر نامیده میشود.

پس هر چه حاضر است از هستی برای خود مشخص میشوند اکنون که دانستیم زمان حال کدام است و بچه دلیل زمان حال حاضر تلقی میشود، پس حاضر بودن چیست؟

مشاهده کردیم که فقط اشتراك بین دو هستی نمیتواند مانند يك رابطه خارجی بین آن دو باشد، زیرا يك عامل سوم لازم است تا بتواند آن اشتراك را حاصل کند و این عامل سوم وجه اشتراك بین اشیاء و جهان ما است و این هستی برای خود، است که این اشتراك را برقرار می‌سازد. پس نتیجه میگیریم که هستی برای خود در هستی حاضر است.

آیا معنی این کلام چیست ؟

میدانید که هستی برای خود موجودی است که شاهد هستی خودش است و این مثالها نشان میدهد که هستی تا وقتی که در درون خودش است حاضر است و شاهد اصلی او همان اشتراکی است که بین موجودات برقرار است.

چیزی که هستی دارد خودش هستی خویش را نشان میدهد، پس هر نوع هستی برای خود در وجود خویش زنده است و باید مانند چیز دیگری باشد که با او وجه اشتراک دارد.

اشتراک بین موجودات بطوریکه بعدها خواهیم دید یک موضوع حقیقی است برای اینکه چیزی که دارای هستی بود در خودش وجود رابطه خواهد داشت.

با این تفصیل دانستیم که هر موجود دارای دو جنبه یا دو عنصر جدا از هم است که یکی هستی برای خود و دیگری حقیقت معنوی او است که در تمام کیفیات با نیستی برای خود برابر است.

آیا اگر بگویند ضد هستی زمان حال و هستی برای خود ضد یکدیگر اند این کلام بچه معنی است.

برای پاسخ این سؤال باید بدانیم هستی برای خود چیست و چه رابطه‌ای با هستی دارد.

ما قبلاً اشاره کردیم که هستی برای خود چیزی است که هستی خود را احساس می‌کند و میداند که هست و رابطه‌اش با هستی محض همان آگاهی خودش است پس تا وقتی که هستی برای خود وجود دارد عملاً از آنچه که در گذشته وجود داشته جدا است، مانند اینکه می‌گوئیم

حالا ساعت نه است و این زمان در نفس خود دارای هستی است که از گذشته جدا شده است و بدون تردید پشت سر آن گذشته و مقابلش آینده قرار دارد و تا وقتی که در زمان حال حاضر است مانند گذشته نیست و چیزی است که نمی تواند آینده باشد.

پس زمان حال خود بخود ما را بسوی آینده می کشاند.

۳- آینده

ابتدا باید بدانیم که هستی در خود تا وقتی که هست نمی‌تواند آینده باشد یا قسمتی از آینده را در خود حفظ کند.

قرص ماه در بر تمام آینده نیست، وقتی که من قرص ماه را نگاه میکنم همان است که می‌بینم، اونه در گذشته است و نه در آینده، در ذرات خودش قرص ماه همان است که می‌بینم و هیچ حالتی بسوی آینده ندارد؛ او هستی کامل در زمان حال است اما آینده‌ای در آن وجود دارد که در زمان حال دیده نمی‌شود.

اما در حقیقت آینده بودن عبارت از چیست؟ و چگونه يك موجود میتواند آینده داشته باشد.

ابتدا باید از این فکر صرف نظر کرد که آینده واقعا مانند يك چیز حاضر وجود داشته باشد.

در حقیقت انسانی است که آینده باین جهان می‌آید یعنی این ما هستیم که برای خود آینده می‌سازیم.

بطوریکه اشاره کردیم این قسمت ماه همان است که ما می‌بینیم و هیچ قدرتی در آن وجود ندارد، او عمل کامل است و در آن اثری از آینده غیر از يك گذشته یافت نمی‌شود و اگر آینده‌ای در آن باشد در حقیقت او

است که از گذشته جدا شده است.

اگر ما مانند لاپلاس بخواهیم با تصور قانونی جبر حالتی از آینده در موجودات فرض کنیم پس باید این کیفیت آینده یک نوع حالت دگرگونی در موجودات است و اگر آینده در افق جهان وجود داشته باشد بدون تردید باید در قالب یک هستی باشد که آینده در او وجود دارد، باین معنی که کیفیتی است که برای او خواهد آمد، باین معنی که هر موجود باین جهان آمده تا هستی داشته باشد و آینده در هستی او برقرار است.

پس در حقیقت آینده داشتن عبارت از چیست ؟

و چگونه یک موجود میتواند آینده داشته باشد؟

اما آینده بصورت زمان حال نیست.

ابتدا اینکه خیلی بندرت ممکن است بصورت زمان حال در آید. و بطوریکه، همدگام می‌گفت وقتی هم وجود داشت نمیتوانست آینده باشد.

می‌گویند این مجموع زمان حال حالتی از آینده در خود دارد اما این کلام غیر مفهوم است، و اگر هم چنین کیفیتی در آن وجود میداشت باز هم می‌بایست زمان حال باشد، و با این فرض مسئله آینده ناقص‌تر میشود و با اینکه ممکن است زمان حال در آینده باشد و در این حال هم آن هستی دارای آینده‌ای خواهد بود.

اگر هم هستی برای خود در آینده خودش محدود بود چگونه میتواند بصورت آینده در آید.

اگر فرض کنند زمان حال در زمان حال وجود دارد پس معلوم است که از آن خارج نخواهد شد.

از طرف دیگر نمیتوانیم آینده را زمان حال بدانیم که هرگز از آن حال خارج نخواهد شد، هر زمان حال در هستی خودش محکوم باین است که آینده بشود، بنابراین آینده مربوط بزمانی است که پشت سر هم واقع شود.

بیاد بیاوریم که هر چیز در زمان حال ثابت نیست و همیشه در حال فرار بسوی آینده است، زمان حال در جای خود نمی‌ماند برای اینکه بسوی آینده یعنی حالتی غیر از آن زمان حال فرار می‌کند.

آینده در وجود هر گونه هستی موجود است، این حالت روزی در گذشته و روز دیگر در زمان حال و بعد از آن از هستی خود جدا شده بسوی آینده میرود.

وقتی در زمان حال هستم همیشه از آینده می‌پرسیم، برای اینکه این آینده که من در انتظارش هستم کاملاً حالت امکان زمان حال خودم است که میتواند چیز دیگری بشود با این تعریف زمان آینده کاملاً با گذشته مخالف است زمان گذشته يك نوع هستی منعی است که من خارج از آن هستم، اما يك نوع هستی است که امکان ندارد من آن باشم، و این همان حالت است که می‌گوئیم:

همیشه گذشته در پشت سر ما است.

آینده که من باید بآن برسم، در هستی خود بطوری است که من میتوانم آن باشم، و این بدان معنی است که زمان آینده تابع مفهوم هستی برای خودم است که در زمان حال است و میتواند آینده بشود.

بنابراین گردیدن بسوی آینده در امکان هر هستی است وقتی چیزی را می‌نویسیم و آنچه که روی کاغذ نوشته میشود مثل این است که بساید

نوشته شود و من آگاهی دارم که چه باید بنویسم، کلماتی که بنظرم میرسد مفهوم آینده دارند، بنابراین هرچه بفکرم میرسد در آینده قرار دارد آینده همیشه برای هر هستی حاضر و آماده است و هرچه در زمان حال است آینده است.

این بدان معنی است که من بخود امکان این را میدهم که از هستی زمان حال و گذشته بطرف آینده بروم.

اما زمان آینده بطور مطلق در زمان حال جای دارد و در آن چیزی است که منتظر شدن و گردیدن چیز دیگر است.

وقتی میگویم من خوشبخت خواهم شد بدیهی است که این فکر در نهاد من است و در وجود من حضور دارد در حالیکه گذشته اش را بدنبال خود می کشاند و همین گذشته است که در آینده بخود نسوید خوشبختی میدهد.

بنابر این من آینده خودم هستم و هنگامیکه می خواهم بسوی نقطه ای بروم که خودم هم نمیدانم بطور خود آگاه خود را بسوی آینده می کشانم، برای این است که می خواهم بچیزی برسم یعنی چیزی که بدست آوردن آن مرا بصورتی که هستم درمی آورد.

پس آنچه را که هستی برای خود در وجود خودش دارد یک نوع امکان بسوی آینده است.

آینده، نقطه ایده آل و فشرده لحظات بی نهایتی است که در گذشته وجود داشته و دارای امکان آینده شدن دارد، و همین پیوستگی ها است که وقتی با هم جمع شدند هستی برای خود را در آینده تشکیل میدهد.

پس هستی برای خود در هر واحد اسامی دیگر گونی ها است که باید

روزی بصورت آینده در آید.

اکنون که کیفیت آینده را دانستید باید بگوئیم این آینده که بعدها من باید بآن صورت در آیم عبارت از امکان من در زمان حال است که باید باین صورت در آید.

با این مفهوم آینده کاملاً با گذشته اخلاف دارد، زیرا گذشته‌حالی است که من در خارج از خود هستم .

بطور مثال بودن من يك امکان است، و امکان این را دارم بروم و یکی از دوستانم را که مدتی است ندیده‌ام ببینم .

امکانات کوچکی مانند اتومبیل یا هواپیما در اختیار من است اما امکانات دیگر را باید خودم بوجود بیاورم.

ممکن است مشکلاتی در راه امکانات من بوجود بیاید، اما در هر حال چه این دشواریها وجود نداشته باشد یا داشته باشد ، من که باید بسوی آینده بروم و دوستم را به بینم این کار انجام خواهد شد .

این امکان وابسته به لحظاتی است که زمان را تشکیل میدهد و زمان است که میتواند حال را بآینده تبدیل کند.

۲- مکانیک زمان چگونه است

فئومونولوژی ما درباره زمانهای سه گانه (گذشته - حال- آینده) در این مورد اجازه میدهد که مسئله زمان را از نقطه نظریك سازمان کلی تحت آزمایش قراردهم اما این مطالعه جدید باید از دو نقطه نظر بررسی شود .

لحظات زمان از نظر کلی بی نهایت است یعنی بی نهایت لحظهها پشت سرهم واقع میشوند و هر لحظه جانشین لحظه دیگر میشود. جانشین شدن لحظات هم بنوبه خود ترتیبی دارند باین معنی که هر لحظه بعد بوسیله لحظه قبل مشخص میشود، بنابراین هزاران و میلیونها لحظه قبل و بعد وجود پیدا میکند و میلیونها قبل و بعد میلیونها زمان را بطور خودکار و بی آنکه کسی یا چیزی در آن دخالت داشته باشد بوجود می آورد اکنون باید دید لحظات قبل و بعد در زمان چه تأثیری دارند. اتفاقاً همین لحظات قبل و بعد است که بصورت آمار زمانی درمیآیند و مفهومات قبل و بعد میتوانند زمانهایی از خود بسازند که در حد خود بی نهایت است .

اگر من گوشی تلفن را برمیدارم همان لحظه که گوشی از جای خود حرکت میکند يك لحظه قبل است و بعد نبال آن لحظات دیگری

بوجود می‌آیند که هر کدام نسبت به لحظه بعدی، قبل و لحظه‌ای که بدنال قبل می‌آید برای خود لحظه بعدی و از نظر لحظه بعد از آن قبل شمرده میشود یعنی هر لحظه هم میتواند قبل باشد هم بعد، اما زمان را نباید فقط از لحاظ این تسلسل دانست زیرا در ضمن اینکه این لحظات قبل و بعد پشت سرهم می‌آیند يك عمل جانشین عمل دیگر میشود، یعنی عملی را که لحظه قبل انجام داده گذشته است و برای لحظه بعد این عمل بمنزله زمان حال و عمل بعدی آینده و پس از آن آینده دوری را نشان می‌دهد.

این مسئله دوم است که بعد از شناختن زمانهای گذشته و حال و آینده بایستی بنام دینامیک زمان مورد مطالعه قرار گیرد و بدون تردید تحت قانون دینامیک زمان اسرار ناشناخته زمان و عملی را که در آن انجام میشود خود بخود باید تحت مطالعه دقیق قرار گیرد.

اما بهتر است برای شناختن زمان باین نتیجه رسید که آمار زمانی از جهت خود دارای قانونی است که کانت آنرا (قانون و ترتیب زمان) نام گذاشته و از طرف دیگر دینامیک جریان مادی زمان بنا به عقیده کانت با گذشت زمان مربوط میشود پس بهتر است برای شناختن زمان این ترتیب و جریان را که پشت سرهم واقع میشوند مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.

ترتیب لحظات قبل و بعد در ابتدا دارای کیفیت بی‌نهایت است، پس پشت سرهم قرار گرفتن لحظات يك دوره اعمال مکانیکی خواهد شد که هر کدام برای خود دارای مفهوم خاص است و لسی برای فهم موضوع لازم است لحظات قبل و بعد را هر کدام بطور جداگانه مطالعه کنیم.

پس میتوان گفت زمان است که مرا بطور مثال از تحقق یافتن میل و هوسهای گوناگون خودم جدا می کند و اگر، من ناچار باشم که با انتظار انجام عملی باشم که شروع کرده ام باید بدون نریدید نتیجه آن در لحظه بعد واقع شود و در لحظه بعد ممکن است حوادث تازه ای در بر داشته باشد .

این قسمت را هم میدانم که بدون جانشین شدن لحظات پشت سر هم ، لحظه بعد فرا نخواهد رسید و اگر این لحظه بعد فرا برسد، من همان خواهم شد که در لحظه قبل خواسته ام، و اگر این لحظه ها و گذشت زمانی نبود بین من فاصله ایجاد نمی شد، یعنی بین من که اکنون هستم با آن، من که در لحظه بعد خواهد بود فاصله ای وجود نداشت و بهمین ترتیب بین مرحله عمل و خواب من فاصله بوجود نمی آید .

پس بر اساس همین کیفیت جدا شدن زمان است که شعر او نویسنده گان روی آن تکیه کرده اند یعنی روی يك فكر، مجاز است که عمل دینامیک زمانی بوجود می آید بهمین دلیل است که تمام اکنون ها باید از قدیم بوجود آمده باشند و بعبارت ساده تر باید گفت:

زمان لحظات را میخراشد، می شکافد و از هم جدا می شوند و فرار می کنند، و باز هم در اثر این جدا شدن است که جدا کننده (در حالیکه انسان را از رنج و مشقتی که باید باو برسد) رها می سازد .

پادشاه به دون رودريك گفته بود: بگذار زمان بگذرد، او راست گفته بود، چون دون رودريك می خواست انتقام پدرش را بکشد اگر مهلت میداد که زمان بگذرد ، قطعاً از رنج کشتن پسر معشوقه و محروم شدن از معشوقه رهایی می یافت .

وقتی که انسان می بیند بحکم اجبار ناچار است از هزاران لحظه قبل و بعد بگذرد غیر از تسلیم چاره ای ندارد و مجبور است در برابر گذشت زمان قرار گرفته و بین اعمال او فاصله ایجاد شود .

چیزهای ثابت هم تحت این قانون قرار دارند ، این میز که در جای خود ثابت و برقرار مانده در لحظه ای که من جای خود را تغییر میدهم در گذشت زمان فاصله او هم با من تغییر می کند .

زمان مرا از خودم جدا می کند ، یعنی از آنچه که بوده ام و از آنچه که می خواهم بشوم ، و با آنچه که می خواهم عمل کنم مرا تغییر میدهد و حالت گردیدن در من ایجاد میشود، و این زمان است که از نظر عمل فاصله را ایجاد میکند .

بطور مثال در فاصله نیم ساعت در این شهر هستم و ساعت دیگر در شهر دیگر و با اینکه سه ساعت زمان لازم است تا من عملی را انجام دهم از این مفهوم نتیجه میشود که از این لحظات پی در پی انسانها و تمام موجودات روی زمین در اثر گذشتن يك لحظه قبل و بعد پشت سر هم از بین میروند یا در کیفیت آنها تغییر حاصل میشود .

در بهار درختان شکفته میشوند، برگ و شکوفه میدهند و پس از آن شکوفه ها ریخته تبدیل بمیوه میشود و بعد از گذشت زمان میوه ها نیز از بین رفته، برگها میریزند و تغییر کیفیت میدهد و این درخت دارای آن کیفیتی نیست که در اول بهار داشته و کیفیت دوران خزان همان نیست که در بهار آینده خواهد داشت .

انسان هم اگر چه در ظاهر همان انسان سال گذشته، است اما در کیفیت او تغییر حاصل شده و همان انسان سال گذشته یا چند سال پیش

نخواهد بود.

واحد این لحظات کوچک و اتم زمانی لحظه است که در بعضی لحظات در زمان قبل و بعد در لحظات دیگر قرار میگیرد بدون اینکه لحظات قبل و بعد در نهاد آن اثری باقی گذاشته باشد لحظات تمام شدنی نیست و در عین حال نمی تواند دارای زمان باشد زیرا، لازمه زمان جانشین شدن است ولی وقتی بصورت زمان در آید یکی جانشین دیگری میشود و ممکن است دنیائی در اثر این جانشین شدن ها رویهم ریخته و یانابرد گردد و یا دنیائی در يك لحظه کوچک نیست شود، دکارت هم آنرا برای خود مسئله مهمی میدانست و می خواست بداند که چگونه ممکن است يك لحظه وارد لحظه دیگر می شود، زیرا ما خودمان می دانیم که لحظه ها رویهم قرار می گیرند در حالیکه هر کدام از دیگری جداست و رابطه ای با هم ندارند.

پروست (۱) هم سؤال میکند چگونه ممکن است هستی خودش از يك لحظه بلحظه دیگر نقل مکان کند و چه میشود بعد از گذراندن يك شب، فردا باز همان شخص خودم هستم و کسی دیگر نمی شوم.

پیروان مکتب تجربه (۲) پس از اینکه ثابت ماندن، من، را در انسان رد کردند سعی نمودند واحد دیگری بموازات لحظات زندگی روانی در وجود آدمی خلق کنند.

با این ترتیب وقتی بطور جداگانه قدرت تجزیه کننده زمان را بررسی کنیم ناچاریم اعتراف کنیم موضوع وجود داشتن در يك لحظه حقی برای ما ایجاب نمیکند که باید لحظه دیگر هم این هستی با تمام

جزئیات آن باقی بماند و بسوی آینده برود یعنی وقتی از يك لحظه بلحظه دیگر میرویم نمی توانیم همان باشیم که بطور کامل در لحظه قبل بوده ایم. بنابراین مسئله تازه ای بوجود میآید که کیفیتی در وجود ما هست که در حال ثابت ماندن حالت دگرگونی را پذیرفته ایم.

معهدانمی توان گفت که حرکت و زمان شامل يك مشت جدائی های لحظات از هم باشد و برای اینکه این موضوع روشن شود لازم است مسئله قبل و بعدها را بیشتر آزمایش کنیم.

می گوئیم نقطه A بعد از B است و با گفتن این کلام يك رابطه منظم بین A و B قائل شده ایم و تحت این قانون و ترتیب يك نوع وحدت بین آن دو بوجود میآید و چون بین آن دو غیر از این رابطه چیزی نیست پس لازم است که بهم مربوط شوند و از طرف دیگر فکر ما میتواند این کار را انجام دهد یعنی از توجه بیکی بسوی دیگری رفته و بر طبق قانون جانشین شدن از روی فکر بآن دو وحدت می دهد یعنی آنها را بهم پیوسته میسازد و اگر هم بگوئیم زمان عبارت از جدائی لحظه ها نسبت بیکدیگر است لاکل این جدائی دارای کیفیت مخصوصی است و مثل این است که بگوئیم چیزی را ما تقسیم کرده بیکدیگر ربط میدهیم.

می گویند این درست است اما این رابطه پیوند دهنده باید يك نوع رابطه خارجی باشد.

هنگامی که طرفداران تداعی معانی می خواستند ثابت کنند که خاطرات انسان بوسیله يك عامل خارجی بهم پیوند داده می شود آیا همین رابطه همان مسئله قبل و بعد زمان نبود که بیکدیگر پیوسته بودند و خاصیت تداعی معانی را بوجود آوردند.

فرض کنیم ازدیدن دریا دوست خود را بیاد آوریم و دریا برای ما وسیله تداعی معانی شدیس همین دریا بک رابطه خارجی بود که لحظه‌های قبل و بعد را بهم مربوط ساخت گانت (۱) هم همین مطلب را می خواست بگوید و اومی گفت که باید آزمایش یگانگی داشته باشد و بوسیله آن یگانگی زمانهای مختلف در حالت تداعی معانی روش میشود .

البته اینطور است اما اکنون کمی دقیق تر تئوری حالت تداعی معانی را بررسی کنیم.

هریک از خاطرات روانی در نفس خود همان است که هست و در زمان حال باسانی از هم جدا میشوند و هیچ اثری از آینده در آن وجود ندارد و هیچ اثری از نقص هم در او مشاهده نمی شود .

هوم (۱) این آزمایش را بنام یک قانون کلی عرضه کرد و گفت: میتوان یک خاطره قوی یا ضعیف را مورد بررسی قرارداد و خواهند دید که در آن خاطره چیزی غیر از خودش وجود ندارد بطوریکه تمام روابط قبلی و بعدی آن غیر محسوس خواهد بود.

فرض کنیم که واحد زمانی A در وجود خودش هستی دارد و یک واحد زمانی B نیز در مقابل آن است که قبل تر از اولی واقع شده و مانند او هستی داشته باشد یعنی برای خود یک واحد مشخص باشد.

ابتدا باید توجه داشت که این یگانگی و وحدت که در خودش است آن دورا و امیدارد بدون اینکه از هم جدا باشند برای خود موجودیت زمانی داشته باشند.

در این شرایط می پرسند چگونه ممکن است حالت A قدیم تر از

حالت B باشند؟

در وحله اول هیچ لازم نیست فکر کنیم و بگوئیم که آنها از لحاظ حالت وجودی نسبت بهم قدیم یا جدید هستند اما در نظر داریم که از لحاظ لحظات درباره قدیم و جدید بودن آنها حکم کنیم زیرا در ابتدا لحظات را بطور فرض برای آنها بجای حالت قرار دادیم.

از طرف دیگر ثابت است قدمت A روی B وابسته بوضع و حالت A (لحظه یا حالت بفرض) نسبت B بطوری است که باهم ناسازگاری دارند یعنی اگر A قدیم تر از B باشد پس بواسطه B است که A هم دارای این صفت و کیفیت میشود پس در غیر اینصورت نه نفوذ B و نه نابودی آن به تنهایی در لحظه خودش نمی تواند جدا از A برای خود صفت و کیفیت خاص داشته باشد یعنی لحظه قبل به نسبت لحظه B صفت قبل ندارد و اگر لحظه B نباشد لحظه A نمی تواند صفت مقدم داشته باشد.

بطور خلاصه اگر نقطه A باید مقدم از B باشد بنابراین بایستی در هستی B هم حالتی برای آینده باشد و متقابلاً B اگر باید نسبت به A عقب تر باشد لازم است بدنبال خودش A را بکشد تا صفت بعدی در او بماند و این رابطه بطور کلی یک رابطه خارجی است و اگر یکی از آنها نابود شود دیگری خاصیت خود را بکلی از دست خواهد بود.

باقی میماند مطلب دیگری که امکان این لحظه قبل و بعد نمیتواند وجود پیدا کند مگر اینکه کسی این رابطه را برقرار سازد.

در اینصورت می توانیم بگوئیم کسی که در نقطه A واقع شده بطرف نقطه B میرود و با این ترتیب سکون خود را از دست میدهد

یعنی وقتی از نقطه A حرکت میکند تا زمانی که به نقطه B برسد لحظات قبل وبعد جانشین یکدیگر شده زمانی را بوجود میاورند که بحالت حرکت است بنا بر این نقطه A مقدم بر نقطه B خواهد بود.

این همان مطلبی است که دکارت و کانت هم مشترك القول بودند و بنا به عقیده آنها واحد حرکت عبارت از لحظاتی است که یکی بعد از دیگری میآیند و از مجموع آن لحظات واحد حرکت ساخته میشود. هر دو معتقدند که زمان از تقسیم لحظاتی بوجود میآید که پشت سرهم قرار گرفته باشند.

دکارت و کانت (۱) نظر خود را دقیقتر ساخته و گفته اند وحدت زمان يك سلسله واحدهای دقایق است پس اگر وحدت زمان بوجود آید، باید در مقابل آن يك وحدت غیر زمانی باشد که بتواند وحدت زمان را ایجاد کند، یعنی در حالیکه ما میدانیم سکون مقابل حرکت است، پس حرکت در مقابل سکون شناخته میشود، بنابراین واحد زمانی هم که يك واحد حرکت است در برابر يك واحد غیر زمانی باید شناخته شود که آن خدا است که در مقابل حرکت زمان ساکن است که میتوان آنرا واحد ماورای زمان نامید.

خداوند و عالم خلقت از نظر دکارت واحدهای پشت سرهم و مسئله (من فکر میکنم) و واحدهای زمانی در نظر کانت اساس فلسفه بشمار میآید با این تفاوت که در نظر اولی یعنی دکارت زمان بواسطه محتویات مادی خود که بوجود آمده اند مشخص میشوند و آن محتویات را عبارت از لحظه های پشت سرهم میداند، اما کانت می گوید از مفهوم زمان است که

ما حرکت را در مقابل سکون میشناسیم.

در هر حال باید يك واحد غیر زمانی (مانند خدا) یا اینکه (من فکر میکنم) باشد تا بتواند واحد غیر زمانی را بواحد زمانی تبدیل کند و موجودات هم يك رابطه خارجی و مادی غیر زمانی و زمانی است پس آن موجود غیر زمانی هم در آینده است و هم در زمان گذشته (زیرا برای اوزمان مطرح نیست) اما میتواند لحظات را بوجود بیاورد تا زمان تشکیل شود و با این نظر وجود غیر زمانی او شامل لحظات بی انتهائی خواهد شد تا بتواند زمانی را ایجاد کند و اگر کیفیت غیر زمانی را برای او حفظ کنیم زمان برای ما يك رابطه خیالی خواهد شد.

اگر زمان يك موضوع حقیقی است پس خداهم باید مانند ما در زمان باشد و خداهم در آنجا در آینده و دیروز در گذشته قرار دارد تا بتواند روابط بین لحظات را بوجود بیاورد، زیرا اگر خدا را محرك اولیه بدانیم این محرك باید محركهای دیگر را حرکت بدهد و باید محرك اولیه وجود داشته باشد تا حرکت بین لحظهها ایجاد شود.

بنابراین اگر خداوند را يك محرك غیر زمانی بدانیم پس او باعث بی نهایت زمانها خواهد شد زیرا محرك اولیه است اما تمام مفهومات زمانی و غیر زمانی يك استنتاج کلی است که هیچ رابطه ای با هستی در خود نخواهد داشت و اگر حد او را يك واحد ماورای زمانی بدانیم دیسگر او مانند ما نخواهد شد که صبر کند تا قند آب شود تا آب شدن آنرا به بیند زیرا او در ماورای زمان قرار دارد.

پس در صورتی که خداوند در ماورای زمان قرار گرفته خودش در بی نهایت است و باید رابطه اش با انسان باشد که پایان پذیر است اما

خودش پایان نخواهد داشت.

نظام عالم وابسته بیک نظام نا-فهوم و معقول ابدی است بنا بر گفته کانت مذهب شك هیوم او را از خواب جزئیات بیدار کرده ولی میان مذهب شك هیوم و مکانیک نیوتون تناقض مشهود است و رابطه علت و معلولی که نتایج آن به عظمت فواصل سیارات و جاذبه میان آنها منجر میشود در نظر فیلسوف انگلیسی عادت است که نیروی تیخل ما بآن خو گرفته و هیچ پایه اساسی در ماوراء احساس ندارد کانت می نویسد که حالت طفیلی و متعارفی ما برای درک اشتباه که زمان هم یکی از آنهاست مستلزم آن است که این اشتباه متکی بر اصل علت و بطور کلی تابع شرایط قطعی باشند.

مکان و زمان تنها صور قبل و بعد ولی بیجان هستند و کارشان فقط ممکن ساختن اندازه گیری و تعیین محل است برای آنکه در زمان و مکان چیزی ظاهر شود لازم است غبار تأثرات که این صورتها را پر ساخته بوسیله ضمیر خود آگاه ما جمع آوری گردد، ولی آن جمع آوری هنوز معرفت چیز را نمی سازد، بلکه فکر باید این تأثرات را بسازد و آنها را از خود بداند.

این اتحاد عملی از اعمال عقل و فهم است و منظور از آن رابطه روانشناسی نیست که از تجربه بدست می آید بلکه بصیرتی است ماوراء تجربه (transcendent) که خود شرط هر تجربه و چون (ن فکر میکنم) مقدم بر معرفت هر چیز میباشد.

وحدت (سن) جهانی و کلی که در همه ما بر طریق واحد و غیر قابل مقاومت مشغول فعالیت است شالوده انتظامی است که در اشتباه

مشاهده می‌کنیم، عمل و صلاحیت نهائی فکر آن است که شرط امکان اشتباه می‌باشد.

دکارت هنگامیکه تمام علم‌الیقین خود را روی (من فکر میکنم) بنا مینهد منحصرأ تصورات روشن ذهن را صاحب حقیقت میدانست و در پی اثبات این مطلب بود که وجود و روش يك عمل ابتکاری است و تنها عقل است که انتظام را برقرار می‌سازد.

نقادی کانت درباره این معرفت با محدود ساختن قلمرو آن بیشتر متوجه ارزش سازندگی آن میشود. باین نتیجه میرسیم که بخود هستی نمیتوان دسترسی پیدا کرد ولی ساختمان اساسی نمودها در تحت فرمان فعالیت متحد‌کننده ذهنی است که شرایط خود را بر آنها تحمیل میکند. پس ثابت است که کانت با این نقادی عقلی زمان را تا وقتی که باین حال است يك واحد فرض می‌کرد زیرا محقق بود که زمان از واحد غیرزمانی و محرك اولیه جدا شده است.

يك حالت بالقوه داریم و می‌گوئیم در این واحد اگر چه پدیده‌ای ندارد اما در آن قابلیت و استعداد حرکت و گردیدن و چیزی به چیزی شدن هست مثل اینکه تشو و نمای گیاه يك حرکت بالقوه دارد اما اگر جسمی از يك جا بجای دیگر حرکت کند آنرا حرکت بالفعل مینامیم زیرا حرکت بالقوه در آن وجود ندارد و حرکت آن بالفعل است. بنا به عقیده کانت زمان دارای حرکت بالقوه است و اگر چه ما حرکت آنرا نمی‌بینیم اما میدانیم حرکت بالقوه در او وجود دارد و لحظات در حالت بالقوه یکی بعد از دیگری جانشین هم میشوند.

اما این عمل جانشینی که حالت بالقوه دارد عبارت از چیست که

بصورت جانشین شدن درمیآید و از جانشین شدن لحظات واحد زمانی حاصل میشود و این حالت بالقوه بچه چیز و بچه کسی تعلق دارد و اگر حالت جانشین شدن لحظات نباشد چگونه ممکن است يك واحد غیر زمانی تبدیل بو احد زمانی شود .

در اینجا حتی تصور وحدت دادن واحدهای زمانی غیر قابل درک بنظر میرسد، ما ابتدا فرض کردیم دو وجود زمانی جدا از هم هستند و وقتی جانشین یکدیگر شدند واحد زمانی بدست میآید .

چگونه ممکن است در عالم تصور این دو لحظه را بهم وحدت داد؟ آیا این یگانگی حقیقی است یا بالقوه پس هر واحدی ابتدا خارج از خودش است و پس از اینکه واحد قبل به بعد اضافه شد یگانگی واحد زمان را بوجود می آورد .

نباید فراموش کنیم که مسئله، قبل و بعد، زمانی از هم جدا هستند، حال اگر زمان يك سلسله لحظات مداوم و پشت سر هم فرض شده اند که در عین حال از هم جدا قرار دارند پس بشکل دیگر میتوانیم فرض دکارت را طرح کنیم و بگوئیم :

پس آن نیروئی که لحظات را بهم متصل میسازد از کجا است ؟ بدون تردید هیچ عامل و وسیله ای در دست نداریم که بگوئیم آن عوامل رویهم قرار گرفته و لحظات را بهم می پیوندند کانت میگوید:
بدلیل اینکه من این خطر امیکشم که خطر است بوجود آید و بوجود آمدن آن در يك وحدت زمانی است .

پس چه کسی هست که زمان را مانند اینکه من این خط را رسم می کنم با خود میکشد .

پس این کَشش محصول عملی است که انجام میشود و غیر از عمل نمیتواند چیز دیگر باشد.

تفسیری را که پوانتکاره در این مورد کرده بسیار درست است، اومی گوید: يك سری A و B و C وقتی میتواند امتدادی را تشکیل بدهد که بتوانیم بنویسیم:

$$د = ج + الف \quad و \quad ج = ب . \quad و \quad ب = الف$$

این تفسیر از آن نظر درست است که بنظر ما موجودی را تجسم میکند که وجود دارد در حالیکه وجود خارجی در آن محسوس نیست و آنچه را که هست نباید آن باشد.

الف = ب هم يك نوع امتداد دو نقطه است، در این حال الف هم معادل ب است و هم نیست و اگر بگوئیم ب مساوی الف و مساوی ج است، چون در ظاهر امر الف مساوی ب نیست و در نفس امر هم نمیتواند مساوی باشد.

گفتیم کدام نیرو است که لحظات را بهم میپوندد، ابتدا باید بدانیم از چه چیز حاصل میشود.

ما میدانیم که کل در برابر جزء قرار دارد یعنی از نظر ظاهر همسانند ولی باهم رابطه ای دارند و بهمان سیاق بین اجزاء كوچك نیز قهراً این رابطه برقرار است یعنی يك نوع بهم پیوستگی دارند.

اما از طرف دیگر میدانیم هر گونه باگونه دیگر حالت منفی دارند و همین حالت منفی است که مثبت را بطرف خود میکشاند و عبارت دیگر هر باز تاب بخود بازتاب به دیگری هم باید باشد ولی بازتاب به خود حالت یگانگی یا مثبت و بازتاب بدیگری حالت منفی یا

نایکسانی خواهد داشت پس رابطه‌ای که بین یگانگی و چندگانگی پیدا میشود آنرا میتوانیم نیرو بنامیم.

باید گفت که در مسئله زمان نیز این حالت یگانگی و چندگانگی و بازتاب بخود و بدگری برقرار است هر لحظه برای خود هستی دارد ولی نسبت بلحظه بعدی دارای حالت بازتاب بدیگری است ، پس چه واقع میشود که لحظه الف وارد لحظه ب میشود؟

هیچ پاسخی نداریم جز اینکه بگوئیم بازتاب لحظه قبل بازتاب لحظه بعد را بطرف خود میکشاند.

چگونه است که این لحظات پشت سرهم قرار گرفته تمام شدنی نیست و در نقطه‌ای متوقف نمیگردد.

پاسخ آن درمباحث قبل گفته شده زیرا اگر لحظات نسبت بهم واقع نشوند زمان حاصل نمیشود و اگر در جایی متوقف شود ناچار حرکت زمان تبدیل بسکون خواهد شد و سکون هم در عالم طبیعت نمیتواند مفهوم داشته باشد و این حرکات چون بحالت بالقوه در لحظات وجود دارد ضرورت نخواهد داشت که عامل دیگر در آن دخالت نماید.

در مسئله زمان دو عامل مهم لازم و ملزوم یکدیگر اند یکی موضوع حرکت و دوم مسئله پشت سرهم بودن لحظات است ، یعنی وقتی قصد حرکت به نقطه‌ای داریم حرکات پشت سرهم واقع میشود که برگسوں آنرا مدت (dûrée) گذاشته است و او هم این مدت را عبارت از تعدد لحظات میدانند و از اجتماع این دو عامل مسئله زمان خود بخود ایجاد میگردد و بطوریکه قبلا نیز اشاره کردیم این لحظه‌های قبل و بعد بطور بینهایت پشت سرهم ادامه خواهند داشت .

این برای مامسلم است بطوریکه قبلانیز اشاره کردیم که قبل و بعد زیاد برای ما مفهوم نیست اما میدانیم که برطبق قانون کل و جزء این لحظات باهم رابطه درونی دارند یعنی در لحظه بعد، قبل وجود دارد و قبل هم بطور متقابل تا بی نهایت این رابطه را حفظ خواهد کرد، بعبارت دیگر زمان قبل قابل درك نمیشود مگر اینکه گفته شود لحظه قبل مقدم بر بعد است و بعد بدنبال قبل خواهد آمد.

این یکی از عقاید، لایپ نیتز، است که میگوید تغییر و تحول در نفس خودش ثابت است.

اگر ما درعالم تصور گروهی از چیزها را در اذراف زمان ثابت و بدون حرکت بدانیم، بنابراین حرکت از چیزهایی بوجود میآید که در آن تغییر داده شود.

این یکی از قوانین حرکت است که دگرگون شدن حالت کیفی وچندی اشیاء را تغییر میدهد.

بدون دگرگون شدن حرکتی بوجود نمیآید برای اینکه زمان هم نمیتواند مانند سایر مقولات ثابت بماند و اگر ثابت شد اساساً زمان و حرکت حاصل نمیشود.

اما این مفهوم خود دارای اشتباهات بسیار است.

ابتدا اینکه وجود يك عامل ثابت در حالیکه نیروئی برای دگرگون ساختن آن وارد نشود ایجاد حرکت نمیکند مگر اینکه کسی وجود داشته باشد که آن جسم ثابت را از جای خود حرکت داده و تبدیل بسحرکت نماید.

بطور خلاصه در هر واحد ثابت لازم است تغییری داده شود یعنی

باید يك چیز ثابت باشد تا در اثر وجود آمدن نیرو در آن تغییر بدهد و سکون را به حرکت تبدیل کند.

زمان هم یکی از مباحث سکون و حرکت است و اگر هر لحظه را ثابت بدانیم تا حرکت در آن ایجاد نشود زمان بوجود نمی آید.

بطور مثال زمان حال نمیتواند بگذشته تبدیل شود مگر اینکه ابتدا لحظه قبل يك هستی باشد که به لحظه بعد تغییر یابد.

پس هر يك از لحظات با حرکت بالقوه در لحظه دیگر فرو میروند یعنی قبل وارد بعد شده و بعد مانند قبل در لحظه بعد میشود.

مسئله گردیدن زمانی یکی از حالات دگرگونیها است، زیرا يك گذشته اگر گذشته زمان حال نباشد گذشته تلقی نمیشود و بایستی لحظه بعد و زمان حال این گذشته باشد.

گذشته زمان حال که دگرگونی گذشته را در خود پذیرفته، گذشته يك گذشته دیگر میشود که آنرا ماضی بعید گویند.

این بدیهی است که گذشته و زمان حال، حالت همجنسی دارند زیرا هر دو از لحظات قبل و بعد تشکیل شده اند.

هدف ما از يك چیز ثابت چیست ؟

آیا جز این است که میخواهیم بگوئیم آن چیز مخالف حرکت است ؟

پس اگر چیزی ناهنجار چیز دیگر باشد در حالت ناهنجاری بشکل دومی در خواهد آمد.

ثابت چیزی است که باید به حرکت تبدیل شود، تمام موجودات جهان در حالیکه ثابت اند میتوانند تغییر و تحول را در خود بپذیرند.

پس این حرکت بطور بالقوه در سکون وجود دارد، اما نباید گفت که در اینجا ثابت و متحرك با یکدیگر نسبت ندارند يك پدیده دارای هستی برای خود است، چه در حال خودش و چه نسبت به چیز دیگر دارای این کیفیت است.

اما بنظر ما برای ثابت کردن متحرك لازم نیست که آنرا در مقابل سکون قرار دهیم، چیزی که متحرك است این حرکت در نفس او وجود دارد زیرا چیزی که حرکت میکند در جای خود قرار نمی گیرد اما آنچه که هستی برای خود ندارد و هستی برای دیگری است سکون محض است.

آیا این تغییر از کجا حاصل میشود.

از لحاظ عملی بهتر است بگوئیم چیزی که قبول حرکت می کند حالت گذشته دارد و وضع ثابت خود را به حرکت تغییر میدهد زیرا اگر حرکت نداشت هیچ گذشته نمی توانست بصورت حال در آید، بنابراین هر گونه تغییر و حرکت در نفس خود مطلق است و قابلیت دارد که بخود تغییر ماهیت بدهد تا خود را بسرحد کمال برساند یعنی آنچه را که در زمان گذشته واقع شده در زمان حال و آینده بشکل دیگر جلوه بدهد این رابطه جای خود را بصورت حرکت در چیز ثابت میدهد، بنابراین مسئله مدت در جریان تغییر و حرکت خود بخود بوجود خواهد آمد، یعنی فاصله را که گذشته تبدیل بزمان حال و بعد بس آینده میشود در این اصطلاح مدت نامیده اند.

اگر بما بگویند تغییر و تبدیل زمان گذشته بزمان حال که بدنمال

آن يك زمان حال ديگر بوجود می آيد مطلق است يا مجرد يعنی جسم در هستی خود هم قابل تغيير است خواهيم گفت اين يك نوع حرکت جوهری است که در اساس و پايه تابع همان قانون گذشت زمان است.

فرض کنيم که ما در سال ۱۹۲۷ در پاریس بوده ايم و در سال ۱۹۳۷ در لندن اقامت داريم ، در ظاهر امر زمان تغيير یافته اما هستی ما در حال ثابت باقی مانده در حالیکه اينطور نيست هستی ما هم بالقوه تغيير یافته است .

اين مسائل بقدری دقيق است که در قالب کلمات ساده گفتن آن زياد ساده بنظر نمی رسد ، اما حکمای يونان و روم قدیم علاوه بر حرکت ظاهری يك نوع حرکت جوهری را تفسير کرده اند باين معنی که هر جسم نیز از لحاظ هستی درونی قابل تغيير است.

برای چه زمان حال يک دفعه گذشته میشود ؟ و اين زمان حال جديد از کجا خارج شده است ؟ از کجا می آيد و آمدن او برای چیست ؟ بنظر ما اين ديگر گونی از ضروریات موجود است و در هر حال که باشد بايد تغيير کند يا بخود تغيير ماهيت بدهد و اين تغيير ماهيت بطور کلی شامل شکل ظاهر و باطن آن است يعنی هم مشخص است و هم مجرد ، و کارش اين است که زمان گذشته در زمان حال فرورفته و زمان حال ديگر جای آنرا بگيرد و بعد بسوی آینده برود .

اما در اينجا دو مسئله پيش می آيد که بايد تجزيه و تحليل شود زمان حال نمی تواند بشکل و ماهيت گذشته در آيد مگر اينکه خودش نیز جای لحظه قبل را بگيرد و بعد بصورت لحظه بعد در آيد .

اما يك پديده ديگر حاصل میشود و آن عبارت از ظهور زمان حال

جدیدی است که خودش برای زمان حال دیگری گذشته است و به همین ترتیب سلسله مراتب گذشته‌های دیگر را بجای زمان حال میسازد.

پس هیچیک از این گذشته‌ها و زمان حال‌ها در نفس خود اصالت ندارند، زیرا از زمان گذشته زمان حال وقتی در جای خود زمان حال بوده و اکنون که از گذشته خارج شده نسبت بگذشته اولی جلوتر است و آن دیگری بصورت ماضی بعید در آمده است.

وقتی من وارد شدم تورفته بودی .

جمله بسیار ساده‌ای است وقتی که من وارد شدم در زمان گذشته بود اما عزیمت تو که در آنوقت در زمان حال بود اکنون برای من زمان بعید شده است در جریان این دگرگونی‌ها زمان حال، زمان حال آن گذشته است اما حال، گذشته آن زمان گذشته است این نشان میدهد که در درجه اول هم جنس مجموعه گذشته‌هائی است که از آن خارج شده است.

رابطه بین زمان گذشته و ماضی بعید يك نوع رابطه‌ای است که هستی برای خود دارد و شامل تمام گذشته‌هائی است که در زمان خود زمان حال بوده‌اند.

اما آینده با اینکه از تغییر وضع گذشته بوجود آمده میتواند همیشه بصورت آینده بماند یعنی خارج از هستی گذشته است و نسبت بزمان حال در هر وقت باشد آینده است، اما گاهی ممکن است آینده، يك گذشته یا مستقل بعید شود و بازمان حال تازه دو نوع رابطه دارد یعنی با تفاوت اینکه ممکن است آینده‌ای نزدیک یا دور باشد.

در حالت اول زمان حال به نسبت گذشته آینده است مثل اینکه

آنچه من انتظار داشتم این است.

اما از طرف دیگر زمان حال گذشته خودش به نسبت زمان آینده، بعید این گذشته است.

در حالتی که اگر آینده دور باشد به نسبت زمان حال جدید، آینده است، اما اگر زمان حال خودش بوجود بیاید چون از مستقبل شدن محروم است و امکان خود را از دست میدهد در این حالت مستقل بعید به نسبت زمان حال جدید حالت امکان ساده بخود میگیرد.

اکنون درباره دیگر گونی‌های هستی زمان حال را بگذشته و یا ورود او را در یک زمان حال جدید بررسی کنیم.

این کاملاً بدیهی است که وقتی زمان حال بوجود آمد، زمان حال گذشته نسبت باین زمان حال قبل از این گذشته، زمان گذشته قبل است و همین تسلسل بطور بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. اکنون به بحث حرکت جوهری پردازیم.

۲- حرکت ظاهری و حرکت جوهری

همتی برای خود میتواند حرکت جسم را ببیند یا آنرا از جای خود حرکت بدهد و سکون را تبدیل به حرکت نماید، این حالت را حرکت اصلی و ظاهری اجسام گویند اما در حال دیگر بدون اینکه خودمان دخالت کنیم میتوانیم از راه احساس زمان رادر حال حرکت مشاهده کنیم و خودمان رادر برابر آن بصورت يك واحد متحرك مجسم سازیم و مدت را بشناسیم .

در این حالت است که میگویند حرکت را از راه تخیل و فکر احساس کرده ایم و این کاملاً مثل آن میماند که من با هشپاری وجدان چون کسی که حرکت چیزی را میبیند و از زیر نظر میگذراند در عالم حال آنرا ادراک کند.

چه تفاوتی بین حرکت ظاهری و این حرکت روانی مسوجود است که در خیال من وارد میشود .

این توجه خود بخود ما را بمسئله دیگر میکشاند، زیرا همین آگاهی از حرکت زمان شامل کنش وجدانی است که خود بخود حرکت را تشکیل می دهد .

این حالت تخیل است که حرکت زمانی را بصورت حرکت

روانی در می‌آورد و تمام اصول موضوعه این نوع حرکت زمانی مربوط به حالت انعکاسی وجدان است.

قبل از اینکه از خود پرسیم چگونه ممکن است حرکت زمانی روانی در حالت انعکاسی بوجود می‌آید بایستی باین سوال پاسخ دهیم: چگونه ممکن است حالت تخیل برای موجودی حاصل شود و بتواند از گذشته خود یاد کند؟

بنا به عقیده دکارت و هوسرل، تخیل عبارت از يك امتیاز فطری انسان است زیرا می‌تواند در آن واحد وجدان خود را برای درك حوادث حال و آینده آماده سازد، ذهن انسان نهان خانه ادراکات ما است و در صورت تذکار حالت تخیل بوجود می‌آید، این حالت صورت کلی دارد و هر اثر تازه‌ای که به نفس القا شود تحت مفهوم کلی ظاهر می‌شود.

آیا می‌توان گفت شخصی که میخواهد بگذشته فکر کند بگذشته رفته است؟ و آیا گذشته چیزی است که در وجدان مظاهر شود و تخیل انسان که برای خود هستی درون دارد قادر است بسهر کجا لازم است برود؟

اما باید قبلا حالت انعکاسی را بدانیم تا بتوانیم باین پرسش‌ها پاسخ بدهیم.

تخیل يك نوع انعکاس بطرف درون خودمان است و چون تمام حالات ما ساخته و پرداخته يك سلسله واکنش‌ها و انعکاسهای درونی است، پس تخیل چون يك وجدان تازه است که بطور ناگهانی در درون ما بنای فعالیت را میگذارد.

اما علاوه بر اینکه برای ما ممکن نیست حرکت ناگهانی تخیل

را توصیف نمائیم بهمان نسبت مشکل است که وحدت و یگانگی مطلق آنرا با وجدان در حال تخیل بشناسیم، در حالیکه میدانیم حالت تخیل واحدی است که میتواند اعتماد ما را بخود جلب کند اما حقیقت امر این است که نمیتوان واحد انعکاسی را بصورت يك مفهوم در آورد، زیرا بطور قطع هستی ما بطوری ساخته شده است که برای زندگی کردن محتاج بدرك شدن نیستیم و رابطه اولیه آن با تخیل مانند رابطه یکسان کننده انسان باحالات تفکر نیست.

اگر يك موجود زنده لایق آن باشد که موجود فکوری باشد پس باید در مشاهده اصالت حقیقت بتواند رابطه ای بین دو موجود برقرار سازد، در اینصورت همان مشکل پیروان اصالت حقیقت برای ما پیش می آید و از خود باید بپرسیم :

چگونه ممکن است دو عامل جدا از هم و مستقل بتوانند رابطه ای را بین خود برقرار سازند که ما نام آنرا شناسائی میگذاریم اگر ابتدا حالت تخیل را مانند يك وجدان خودکار در نظر بیاوریم هرگز نخواهیم توانست آنرا با وجدان انعکاسی خود پیوند بدهیم.

همیشه این عوامل جدا از هم هستند و اگر فرض محال وجدان انعکاسی میتواند همان وجدان تخیل باشد پس ممکن بود بین آنها رابطه ای در حالت درونی برقرار شود و در این صورت میتوانستیم تصور کنیم که حالت تخیل در خودش تنها است و شاید حالت تصویری از واکنش های انعکاسی داشته باشد و در اینصورت باز هم دردنیای تصویر ایده آل دست و

پا میزدیم و بخود می گفتیم :

وجدان انعکاسی دارای امتیاز مخصوصی است که میتواند چیزی را بطور وضوح بداند، اما برای همیشه اینطور نیست یعنی تخیل ما که از حالت انعکاسی سریع تر است از راه رابطه بسیار ضعیف، با حالت انعکاسی مربوط بود، و از این جهت است که گاهی وجدان انعکاسی کار وجدان تخیل را انجام میدهد.

تخیل يك نیروی عظیم فطری و خود کار است که گاهی از اوقات در مسیر راه خود از حالات انعکاسی کمک میگیرد و این دو عامل مرموز هر کدام جداگانه کاری را بر عهده دارند.

بطوریکه دیدیم حالت انعکاسی با تخیل عمل جداگانه دارد و مثل این است که يك نیستی بین آنها جدائی میاندازد و در واقع پدیده تخیل يك نوع نیستی هستی برای خود است که از خارج برای او نیاید بلکه هر چه هست در هستی او است.

آیا این حالت نیستی از کجا می آید؟ وانگیزه آن چیست و وقتی هستی برای خود در خودش ظهور میکند، يك نوع تفرقه در وجود آدمی احساس میشود، باین معنی که هستی در خارج سرگردان شده و در سه زمان گذشته و حال و آینده دست و پا میزند، او در آن حال خارج از خودش است و کاملاً از هستی خویش دور است و می خواهد هستی خود را در یکی از سه زمان در حالات انعکاسی جستجو نماید و خودش به صورت انعکاسی در آمده و منعکس می گردد.

در این کشمکش و گیرودار تصادمی سخت بین هستی و وجدان در میگیرد.

بنابر این حالت تخیل يك نوع امکان ثابت و برقرار هستی است

که برای برپا داشتن هستی خود دست و پامی کند .

در حالت تخیل، هستی برای خود که خارج از خودش رفته سعی می‌کند بوجود خویش بازگردد، و این گذشتن دوم او برای تشکیل هستی خودش است ، او هستی را در این می‌بیند که در خودش باشد و از تخیل فرار کند.

اگر واقعاً چنین واقع میشد که این حالت دوتائی یعنی تخیل و انعکاس بطور مجموع در وجود کسی در یک جا جمع می‌شد با چشمان خود میتوانست آنچه را که در حقیقت هست به بیند و نستی خود را هم احساس کند .

پس لازم است با توجه خاص این یگانگی در ما بوجود بیاید تا بدانیم که همیشه اعمال ناتمامی در وجود ما انجام میشود که در آن رو به نستی از خود می‌رویم و این حالت همیشه در ما جریان دارد که سعی داریم از خود جدا شویم و هستی خود را از دست بدهیم سپس دو مرتبه با همان تلاش بوجود خود بازگشت کنیم .

این حالت تلاش روزانه ما است که بطور متناوب در ما ایجاد میشود ، یعنی گاهی خودمان هستیم و زمانی چنان از خود خارج میشویم و در زمانهای سه‌گانه بحالت سرگردانی میمانیم که هیچ چیز جز وجدان ما نمی‌تواند ما را دو مرتبه بدرون خودمان بازگرداند.

بنابراین در خود بودن مانند جسمی که در خودش است این کاری است که هستی تخیل برای ما انجام میدهد .

پس اگر بپرسند تخیل عبارت از چیست خواهیم گفت:

وقتی که انسان میخواهد بدرون خود برود تا خوبشتر را چنانکه

هست بشناسد و چون گریز پائی که مورد تعقیب واقع شده بسوی درون خویش می گریزد و این گریزهای پی در پی در زمان گذشته و حال بیک تصادم شدید منتهی می گردد که نام آنرا تخیل گذاشته ایم.

در حقیقت موجودی که خود را گم کرده خودش است که میخواهد خود را دریابد و اگر به هستی خود بازگشت نمود پیروز شده است یعنی هستی برای خود پیدا می کند.

با این ترتیب حالت تخیل یا کوششی که انسان میخواهد خود را به هستی خویش برساند منتهی ببازگشت هستی میگردد.

موجودی که میخواهد در هستی خود وجود خویش را پایه گذاری کند بایستی که در اساس نیستی خود فرو برود و از اینجا است که گفته بودیم هر نوع هستی از نیستی ظاهر میشود.

پس مجموع وجود انسانی از همبستگی خود نیست کننده بوجود می آید و در همان حال برگشت انسان بدرون خود فاصله یا مدتی را بین کسی که بر میگردد و چیزی که برای آن بازگشت میکند حاصل میکند و همین بازگشت بخود است که نیستی را در تخیل برقرار میسازد.

از این رو میتوان گفت حالت تخیل یک نوع امکان ثابت هستی است زیرا این نیرو را حالت انعکاسی بوجود می آورد کافی است از اینکه هستی انعکاسی برای خودش مانند شاهد انعکاس یافته باشد تا هستی بتواند این حالت انعکاس را بپذیرد.

اما این تصور برای ما پیش می آید که ممکن است دو نوع تخیل برای ما حاصل شود و آنهم باین شرط است که بخواهیم انگیزه تخیلی را از نظر روابط آن بازمان مورد توجه قرار دهیم

بنابر این تخیل ممکن است بتواند پاك يا ناپاك باشد حالت تخیل پاك وساده که حالتی از حضور هستی در خودش است آن نوع تخیل اصلی بشمار می آید که همیشه در نهاد ما حاضر و آماده است و در واقع همان است که سازمان فکری ما را تشکیل میدهد .

اما حالت تخیل ناپاك يا دسیسه ساز که بعدها از آن صحبت خواهیم کرد شامل تخیل پاك اصلی ما است با این تفاوت که از حالت تخیل قدمی فراتر گذاشته و بجای دور میرود و با شهوات و خواسته های خارج از قلمرو وجدان آلوده می گردد .

پس اعمال و حقوق تخیل پاك ما کدامها هستند ، در حقیقت آن نوع تخیل اصلی است که حالت انعکاسی را به تخیل تبدیل میکند و همه چیز را مطابق واقع در وجدان می سپارد ولی اگر از دسترس وجدان خارج شود دیگر اختیار آن بدست ما نیست و تا وقتی که در حالت تخیل عادی است میتواند برای ما مفید واقع شود .

در واقع اینطور هم باید باشد وجدان انعکاسی خود را در اختیار ناسامانی های خارج نمیگذارد .

از این نظر میتوان گفت از آنجائیکه تخیل خود يك نوع آگاهی وجدان است پس باید دارای حالت مثبت باشد و در اینصورت آنرا وجدان تخیل کامل گوئیم .

برای اینکه وجدان کامل انعکاسی در خارج هم دیده شود و حالت بازتاب بتواند با کمک او وظیفه اش را انجام دهد بایستی که حالت انعکاسی هرگز به تخیل تبدیل شود و این کیفیت يك نوع حالتی است که شخص در برابر هستی دیگری احساس میکند .

حالت انعکاس يك نوع خود آگاهی است و در آن تردیدی نمیتوان داشت ، او دارای حالت اثبات است و وجدان تخیلی را هشیار میسازد، ولی با وجود حالت اثبات ، بطوریکه بعدها خواهیم دید مشروط بحالت نفی است.

اگر من درباره چیزی ، ثابت رای میدهم دلیل آن است که بطور مطلق انکار میکنم که خودم آن چیز هستم، یعنی در هر قضاوت اثبات حالت نفی خواهی نخواهی از جهت دیگر موجود است.

شناختن عبارت از این است که خود را چیز دیگری شناخته ایم اگر من بگویم ، پل دوست من است ، ثابت میشود که من پل نیستم یعنی خودم را در برابر او نفی کرده ام بنا بر این قطعی است که حالت انمکاسی ناچار است که خود را چیز دیگری یعنی مانند حالت تخیل بسازد برای اینکه هستی او برای تخیل است.

حالت اثبات او در بین راه متوقف میماند زیرا حالت نفی خود بخود نمی تواند بطور کامل حاصل شود ، پس او بطور قطع از حالت تخیل جدا نمی شود و نمی تواند شامل آن باشد .

اما از طرف دیگر اگر حالت انعکاسی همان تخیل باشد و اگر این وحدت هستی حقوق و وظایف تخیل را محدود میسازد پس باید اضافه کرد که هستی حالت تخیل شامل گذشته و آینده خودش است.

با این تعریف نمی توان تردید داشت که حالت بازتاب با اینکه تحت تأثیر تخیل همیشه از حدود خود تجاوز میکنند، و گاهی مانند این است که اصلا وجود ندارد، باز هم دارای اختیارات کاملی است .

با این توصیف پژوهش حالت تخیل دکارت در هستی انسان

نمی‌تواند در لحظات بی‌نهایت محدود گردد و این مطلبی است که می‌توان از آن نتیجه گرفت که فکر انسان بمنزله عملی است که گذشته را در اختیار دارد و بسوی آینده می‌رود .

من شك می‌کنم، پس من هستم .

این کلام دکارت است، اما اگر آنرا بخواهند در يك لحظه محدود سازند از این شك چه چیز باقی میماند؟

شاید يك قضاوت کوتاه که آنهم از یکدیگر جدا است ولی جدا کردن قضاوت از یکدیگر مفهوم شك را نخواهد داشت، برای خودش يك ساختمانی است .

برای اینکه شك در حال خود باقی باشد پس باید این تعلیق از غیر کافی بودن دلایل اثبات و نفی بوجود بیاید و این چیزی است که در گذشته بیرون خواهد رفت .

خود را در حالت شك نشان دادن و شك کردن در چیزی ، عبارت از این است که انسان خود را در هستی قبل از خود ببیند و بگذشته می‌رود . امپینوزا همه چیز را معین و مشخص میدانست و می‌گفت هر تخیل در حکم نفی است یعنی وقتی منزلی را بزرگ تشخیص دادیم صفت کوچک بودن را از آن نفی کرده‌ایم، گفتن اینکه چیزی سیاه رنگ است نوعی نفی کردن است یعنی اتفاق سایر رنگ آن را از او نفی کرده‌ایم .

اما کلمات برخلاف احوالات معکوس را فرض می‌کرد و می‌گفت هر نفی در حکم اثبات است، انکار باینکه چیزی فلان مقوله نیست همان چیز برای خودش میشود و آنرا از سایر چیزها جدا می‌کند .

و اثبات صندلی نفی میز است ، بنابراین هرگز صندلی میز نمیشود زیرا هرگونه صفت را غیر از صندلی بودن از آن نفی کرده ایم .

بنابراین مذهب نفی کانت مذهب اثبات است وقتی چیزی را از بعضی صفات نفی کرد کیفیت‌های نهفته آن چیز را ثابت کرده است . نقادی کانت، پیش از مذهب شك هیوم و ریشه‌دارتر از آن تمایل نفی و انکار است، زیرا با تکیه بر نیروهای مقوله عقل ، مساعی عقل را منکر میشود .

تمام کار فلسفه کانت آنست که علائم و نشانه‌های این عمل خود بخودی مطلق را جستجو کند .

پس بنا بگفته‌ها و هر مفهوم منفی به عین ذات مثبت تعلق دارد جنس و نوع هم وسیله‌ای برای اثبات است ، وقتی گفتیم انسان غیر از حیوان است نوع آنرا نفی کرده ایم و انسان را از حیوان جدا کرده و در حالت اثبات انسان ثابت میماند و فصل درست همان چیزی است که با نفی کردن چیزی را از چیز دیگر جدا می‌کند .

بنابراین در حالت تخیل هم همین قانون نفی چیز دیگر را ثابت می‌کند .

اگر بطوریکه دیدیم حالت انعکاسی عبارت از هستی خودمان است که سعی می‌کند مجموع هستی خود را بشناسد همین عمل اثبات آن است که پرده از روی حقایق وجود خود بر میداریم و چون هستی برای خود در زمان و مکان در حال حرکت است پس نتیجه میشود که:

اولا - حالت انعکاسی چون نشانه‌ای از هستی برای خود است بایستی وابسته بزمان باشد یعنی در زمان سیر میکند و خودش هم گذشته یا

آینده خودش است زیرا در حالت تخیل بگذشته و آینده خود میرود .
 دوم - اینکه حالت یقینی خود را تا حدود امکان یعنی در حالیکه
 می‌گویند، من هستم ، تا زمان گذشته که بودم جلو میبرد یعنی در دو زمان
 گذشته و حال این حالت انعکاسی میتواند فعالیت کند.
 وقتی که سک بصدای زنگ عامل اصلی را از یاد برده و بیاد می‌آورد
 که بلند شدن صدای زنگ علامت غذا خوردن است در آن حال بگذشته
 رفته و زمان حال و آینده خود را از روی این حالت پایه‌گذاری میکند .
 حالت انعکاسی در حالیکه کیفیت تخیل را در یک لحظه بخصوص
 ندارد خودش هم نمی‌تواند وابسته بآن لحظه باشد این بدان معنی نیست
 که حالت بازتاب آینده تخیلی خود را بآینده و یا با گذشته اش گذشته
 تخیلی را بشناسد بلکه برعکس بوسیله گذشته و آینده است که حالت
 انعکاسی تبدیل به تخیل میشود.

در حقیقت آینده بازتاب مجمرع امکانات مخصوصی است که
 بازتاب در اختیار دارد و میتواند بگذشته و آینده فکر کند وقتی که من
 می‌گویم ، می‌خوانم ، یا شک میکنم یا امیدوار هستم و امثال اینها، با این
 عمل من از مرز زمان حال گذشته و بگذشته تجاوز کرده‌ام و در این حقیقت
 مرتکب سهواً اشتباه نشده‌ام ، انعکاس مطلق در چیزی شک نمی‌کند زیرا
 او در آن حال گذشته را مانند یک تخیل وجدانی در نظر دارد ، و اگر از
 طرف دیگر در شرایط انعکاسی دچار اشتباهات زیاد شوم احساسات و
 افکار گذشته که در حافظه‌ام ذخیره شده بمن کمک می‌کند و در آن حال
 دیگر من در گذشته نیستم اما گذشته‌ام را بزمان حال آورده‌ام و در این حال
 که حافظه قدم بمیدان می‌گذارد دیگر سروکاری با حالت بازتاب نداریم .
 بنابراین آنچه که گذشت حالت تخیل خود آگاهی سه بعدی است

یعنی وجدان من طول زمان گذشته را تا زمان آینده طی کرده است و برای او گذشته و زمان حال تخیلی هستی دارند و اگرچه در خارج او هستند اما در درون او جای می گیرند زیرا در حال تخیل انسان میتواند بگذشته دور فکر کند و آنچه راهم که نابود شده و نیستی بین آن فاصله انداخته درک می کند .

برای او جریان مدت مانند زمان حاضر است و تخیل پاک بطوری که دیدیم دارای چنان قدرتی است که از امکانات استفاده میکند ، از زمان حال و گذشته پرده بر میدارد و هستی برای خود زمان را در جای خود تشخیص میدهد یعنی میداند این مربوط بگذشته است یا حال ، یا از گذشته آمده یا در زمان حال قرار دارد اما مدت از لحاظ شرایط روانی که شب و روز با آن سروکار داریم کاملاً مخالف مدت زمانی است، و در واقع بافته‌های مشخصی از واحدهای روانی است که مانند لحظه‌های زمانی پشت سرهم فرار دارند.

بطور مثال همین حالت نشاط و مسرت شکل مخصوصی است که غالباً بعد از حزن و اندوه فرا میرسد و یا ممکن است بر آن مقدم باشد. در اینجا برخلاف شرایط زمانی کیفیت‌ها و حالات و اعمال انسانی است که روابط لحظه‌های قبل و بعد را برقرار میسازد و همین واحدهای روانی خودمان است که مدت را برای ما بوجود می آورد با این توصیف وجدان انعکاسی ، يك انسان در برابر جهان، در هستی روزانه او در مقابل موضوعات روانی بوجود می آید ، یعنی آنچه را که عمل می کنیم یا بآن میاندیشیم برای ما حالات زمانی پیش می آورد و همان حالات مانند لحظات یکی بعد از دیگری برای ما واقع میشود.

همیشه از مسرتی که داشته یا در زمان حال وابسته بآن است صحبت می‌کند و می‌گوید چقدر از این پیش آمد خوشحالم مثل اینکه برای آن ساخته شده بودم.

اینها دیگر برای ما حقایق مسلم است و مربوط باین نیست که باید اعمال و کیفیات مخصوص آنرا بوجود آورد بلکه حقیقت آنهاست که روان ما را بخود مشغول میدارد.

این حالات را باید نتیجه اعمال خودکار وجدان خودمان بدانیم و حالت آن نیز از روابط بین ما و دیگران حاصل میشود مانند حس حسادت و کینه و تلقین و پیکاریا حيله و تزویر و امثال آنها .

معهدنا نمی‌توان گفت که يك هستی غیر انعکاسی با غیر تخیلی بتواند عین این حالات و کیفیات باشد ، یعنی هستی خودمان در خودمان قادر نیست این عواطف را بوجود بیاورد زیرا کمتر اتفاق می‌افتد که شخص با خودش کینه و حسادت و دشمنی داشته باشد بلکه ایجاد این حالات وابسته به هستی دیگری و تماس باندنیای خارج است ، زیرا اگر امکان پذیر باشد که هستی برای خود هستی برای گذشته باشد غیر معقول و محال است که بخواهیم نشاط و مسرت ما تبدیل به حزن و اندوه گردد ، و برای ما مسلم است چیزی که حزن و اندوه را بوجود می‌آورد وابسته با عملی نیست که مسرت ایجاد کند اگر ما از مرگ دوست خود اندوهگین میشویم ممکن نیست مرگ دوست باعث مسرت ما بشود ، هر يك از این حالات و احدهای وابسته بخود دارند.

روانشناسان يك توصیف غیر عادی از این مسئله میکنند و میگویند که اعمال روانی وابسته بیکدیگر اند مثل اینکه بعد از يك سکوت طولانی

اگر کسی صدای رعد و برق بشنود در برابر هر گونه وحشت همان حالت دلهره را خواهد داشت .

این کاملاً درست است اما نتوانسته‌اند این نسبت را در لحظات زمانی برقرار سازند زیرا اگر در حالت عادی ناظر گذشت زمان هستیم این کیفیت بر اثر جانشین شدن لحظه‌ها است اما در حالت روانی اینطور نیست و پس از گذشت زمان آثار اعمال روانی بشکلی از بین می‌رود و چون مدت نشاط و مسرت سپری شد جای خود را بچیز دیگری دهد و آثاری از حالت و کیفیت لحظه قبل باقی نمی‌ماند .

انسان در گذشت زمان ساعات و دقائق را پشت سر هم می‌گذارد ، از یاد آوری گذشته سنگین می‌شود و فقط يك خاطره‌ای از گذشته برای او باقی می‌ماند، بنابراین کیفیات و صفات و حالات برای خود هستی همیشگی ندارند زیرا مسرت و نشاط امروز در فردا وجود ندارد و حزن و اندوه دیروز در امروز آثاری از خود بجا نخواهد گذاشت ، فقط خاطراتی سبک و درونی خواهند داشت و چون لحظه‌ها جانشین یکدیگر شوند بخارج از خودش تراوش نمی‌کند.

بنابر آنچه که گفته شد ما در مقابل دو نوع زمان قرار می‌گیریم، یکی زمان اصلی که خودمان آنرا می‌بینیم و در مسیر آن قرار داریم و دیگری حرکت درونی و روانی که بازمان ظاهری متباین است و آنرا باید يك زمان غیر عینی و ذهنی نامید و آن عبارت از حالتی است که در درون ما منعکس می‌شود ، مانند اینکه من سعی می‌کنم کسی مرا دوست بدارد یعنی عشق و محبت خود را در وجود دیگری جای دهم.

اما حرکت و زمان غیر مطیع و روانی، او نمیتواند خود را بوجود

بیاورد زیرا او غیر از يك سلسله اعمال پشت سر هم نباید باشد و از آن گذشته حرکات روانی در حالات انعکاسی ما بی تأثیر است بلکه تخیل ما است که باید پرده از روی اعمال روانی برداشته یا آنرا بوجود بیاورد .

تخیل واحدی است که خود حالت سازندگی دارد یعنی تخیل پاك اصلی ما را در اختیار می گیرد و تغییرات خارج را در هر حال درك می کند .

در اینجا است که می توانیم بین تخیل پاك و نا پاك تفاوت بگذاریم زیرا همین تخیلات ناپاك است که بعد از سیر و گردش در دنیای خارج جانسین اعمال روانی یا چیزهائی را که مربوط به اعمال روان است فراهم میسازد و آنچه که در زندگی روزانه ما بیشتر عرض اندام می کند همان تخیلات ناپاك است که گاهی از اوقات با تخیلات پاك ما همراه میشود .

بطوریکه دیدیم ، تخیل انعکاسی يك نوع مقوله ای است که در آن هستی برای خود میتواند خود را چنانکه هست بشناسد بنابراین حالت تخیل عبارت است از خواسته ها و افکار بوالهوسانه نیست بلکه آن چیزی است که در خودش وجود دارد و دارای کیفیت مخصوصی است که وقتی بجای تخیل درآمد خود را از بین میبرد تا چیز تازه ای از خود بسازد .

با این مفهوم تخیل انعکاسی تا وقتی که در حالت تخیل است از هستی خود خارج شده و در دنیای خارج به فعالیت می پردازد و با وجدان خویش رابطه خود را ادامه میدهد ، اما حالت انعکاسی ناپاك

که در واقع اولین حرکت و جنبش دستگاه تخیل بشمار میرود بجاهای دورتر میرود و هم اوست که در بازگشت به وجدان حرص و حسادت و کینه و امثال آنرا همراه میآورد در واقع حالت انعکاسی ناپاک بک کوشش اضافی هستی برای خود است برای اینکه خود را مشخص دیگر نشان میدهد در حالیکه در خودش بجا مانده است و در آن حال علاوه بر اینکه نمی تواند شخص دیگر شود بمنزله سایه ای از خودش است و همین سایه اضافی است که روانشناسان آنرا بنام اعمال روانی یاد کرده اند .

بنابراین اعمال روانی انسان سایه تخیلات ما است که ما را بصورت های مختلف در میآورد .

یگانگی و وحدت این هستی های بالقوه که در نتیجه حالات انعکاسی ناپاک بوجود میآید بطور مجموع زندگی روانی انسان نامیده میشود، زیرا این امکانات بطور بالقوه در تخیلات وجود دارد بطوریکه میدانیم تخیلات درست و پاک ما بک نوع شناسائی های محدود است ولی وقتی با اعمال روانی همراه باشد بصورت بک مشت شناسائی های وسیع انعکاسی در میآید

با این ترتیب در هر بک از اعمال روانی ما خصوصیات از تخیلات حقیقی وجود دارد که گاهی از اوقات از اعمال وجدانی تجاوز میکند .

بنا بر این لازم است بطور اختصار نهاد خود را که منبع تمام دگرگونی هاست بشناسیم

نهاد ما مرکز اعمال روانی است^۴ نهاد چیزی است که از زمان

تولد به آن رسیده‌ایم و شامل غریزه‌ای است که اساس بدنی دارد و در باره بر آوردن خواسته‌های نهاد در باره محیط خود کسب آگاهی می‌کنیم تا بتوانیم نیازمندیهای خود را بهتر بر آوریم اما يك حادثه دیگر در میان است باین معنی که نهاد زیر نفوذ جهان خارجی که اطراف ما را فرا گرفته يك قسمت از نهاد تحول خاصی پیدا کرده و سازمان جدیدی بوجود آورده است که بین نهاد و جهان خارج واسطه است و آن را در اینجا می‌توانیم خود بنامیم نهاد ما که همیشه در طلب لذت است و می‌خواهد نیاز خود را بر آورد خود بر خلاف آن با واقعیت سروکار دارد و کارش اینست که واقع را آزمایش کند

غیر از خود يك مقوله دیگر در کار است که آنرا فراخود مینامیم در تماس با خارج وجدان اخلاقی ما گاهی از اوقات دخالت می‌کند که آنرا فراخود (۱) مینامیم

فرا خود تحت تعلیمات پدر و مادر بوجود می‌آید باین معنی که خود بین خواسته‌های نهاد و اوامر اخلاقی فراخود قرار می‌گیرد نهاد که بد و خوب را نمیداند و هر وقت گرسنه میشود نان میخواهد و چون کسی را دوست دارد برای بدست آوردن آن زحمت میکشد خود عرض اندام میکند زیرا اوبا واقعیت سروکار دارد و فراخود که مرکز تمایلات اخلاقی است جلو نهاد را می‌گیرد

بنابراین همیشه بین نهاد و خود و فراخود یا وجدان نبردی شدید در میان است زمانی نهاد شکست می‌خورد و زمان دیگر خود واسطه میشود و فراخود از روی مبانی اخلاقی واکنش‌های نهاد را

سرکوب میکنند اکنون که این سه عامل مهم را شناختیم در اعمال دینامیک آن توجه می‌کنیم

بوسیله اعمال روانی که در نهاد ما متمرکز است خود و حالات و صفات و اعمال آنرا می‌شناسیم، خود که گاهی ما آنرا من و زمانی (شخصیت من) می‌نامیم شخصیت ما را آشکار می‌سازد و واحدهای روانی خود را عرضه می‌دارند

در جای دیگر نیز اشاره کردیم تا وقتی که خود در کار است ما عامل کاری هستیم و مانند یک موجود ارادی با امکانات سروکار داریم، در بد و خوب کارها قضاوت می‌کنیم و ارزش هر کار را می‌سنجیم و خود را مسئول میدانیم.

صفات و کیفیات، خود نماینده مجموع امکانات و دیگر گونیه‌های بالقوه ما بشمار می‌آید و تشکیل‌دهنده اخلاق و عادات ما است، حسادت کردن، کینه داشتن یا دوست داشتن مجموع حالات و عاداتی است که خود برای ما فراهم می‌سازد.

اما در مقابل این صفات یک چیز دیگر هست که مربوط بسوابق زندگی ما از دوران کودکی است که آنرا عادت می‌نامیم.

من می‌توانم زرنک باشم و با اینکه قادر هستم عواملی بسوجود بیاورم تا پیروز شوم و با اینکه ممکن است در جریان زندگی با بسیاری از عادات و زیاده روی در امور جنسی خود را بیمار کنم.

اینها و امثال آن است که نهاد من آنرا خواسته ولی بدون دخالت خود جزء عادات من قرار گرفته است حالات انسان بطور کلی با آنچه که صفات و استعداد نامیده میشود متفاوت است زیرا صفات

آدمی ممکن است مبنای بعضی اعمال شود مانند عشق و نفرت و حسادت که جزء اعمال ما قرار دارند .

بک بیماری که کوچکترین رابطه با اعمال روانشناسی داشته باشد حالت نامیده میشود و بهمان کیفیت اخلاق و صفاتی که بادیهای خارج وابستگی دارند تا وقتی که من در برابر آنها قرار دارم حالت است ، مثل اینکه ممکن است گاهی از اوقات اگر بی آبرو شویم یا ما را از شهر خودمان تبعید کنند یا درکاری پیروز شویم چون از طرف خودمان اقدامی نشده و عمل در آن دخالت نداشته جزء حالات شمرده شود اگر من امروز خشمگین شدم ممکن است فردا آثاری از آن در حالت من باقی بماند .

اما برخلاف آن پس از اینکه عملی از دوست من پیر، سرزد احساسی که در نتیجه اعمال او در من بوجود آمد در این حال خشم و غضب من حقیقت دیگر پیدا می کند و دست بکاری میزنم که مخالف فکر و ایده ال من است .

این حالت جزء اعمال خارج من است .

صفات مشخص کاملاً مانند حالات و روش های اخلاقی است که او را می شناساند .

این حالات ممکن است ناگهانی و موقتی باشد، مثل اینکه گاهی میگوئیم حالم بهم خورد نمیدانم چه بر سرم آمده است .

با این حال بعضی چیزها واسطه بین صفات باحالات انسان است، بطور مثال نفرت و بدبینی (پوز و مشهور به یورگو) در برابر ناپلئون یا اینکه یکی از اعمال انفعالی بین او و ناپلئون شمرده میشد این حالات

سازنده شخصیت، بپهروزو، بود، یعنی ممکن است بگوئیم هر کس دارای يك نوع حالات انفعالی است که گاهی خشمناک و زمسانی پر از نشاط میشود اما باز هم امکان پذیر است که بعضی حالات و صفات جزء سازمان اصلی يك فرد باشد.

در نتیجه اعمال و افعالی که از ما سر میزند هر يك از آنها شخصیت ما را ظاهر میسازد، بطور مثال عصبانیت و غیر عادی بودن يك بوکسور را نمی توان حالت نامید بلکه آن يك نوع عمل است زیرا او در حال طبیعی خارج از حالت عادی نیست اما این حالات که جزء اعمال او قرار دارد شخصیت خویش را ظاهر میسازد.

اعمالی که دانشمندان برای کشف حقایق از خود بروز میدهند، کارهایی که هنرپیشه نشان میدهد و افعال و برنامه‌هایی که برای راه انداختن يك صحنه تراژدی انجام میشود جزء این حالات و اعمال، قرار دارند و در تمام این کیفیات عمل مانند يك مقدمه روانی رابطه بین هستی برای خود و دنیای خارج است، بدلیل اینکه اگر عمل هنرپیشه‌گی یا طرفداران راه انداختن برنامه‌های انتخاباتی را بمن و شما رجوع کنند شاید ما قادر بانجام آن نباشیم و ممکن است حالت يك هنرپیشه را دارا باشیم اما عمل آن از عهده ما خارج باشد.

دوم - اعمال روانی را بطور کلی میتوانیم بیکدسته از کارهای مخصوص نسبت بدهیم که یکی از آنها اعمال هستی انسان در برابر حسابالات بازتاب است.

در مواردی که حالت غیر انعکاسی داریم یعنی تخیل مادر اعمال دخالت ندارد هستی ما از امکانات خود استفاده می کند و چون این

امکانات در دسترس ما قرار دارد محتاج باین نیست که از تخیل خود کمک بگیریم ، مانند اینکه وقتی راه می‌رویم به تخیل محتاج نیستیم و از امکاناتی که برای راه رفتن در اختیار ما گذاشته شده برای راه رفتن بکار می‌بریم .

اما در مورد حالات روانی اینطور نیست وقتی کسی خشمناک است در قیافه برافروخته رقیب خود صفات و حالات عینی مشاهده می‌کند و ما را وامیدارد که بدن خود را آلت دفاع قرار دهیم و قبل از اینکه کاری انجام دهد مشت را بطرف او حواله می‌کنیم و چه بسا دیده‌ایم که کسی حالتی از خود نشان می‌دهد که درک می‌کنیم می‌خواهد سیلی بزند و اگر مقاومت نکنیم سیلی را خواهیم خورد .

اینها اعمالی است که از حالات روانی بروز می‌کند در این مرحله بدن ما مانند یک مدیوم یا واسطه انتقال فکری بوسیله بدن است که می‌توانیم تا اندازه‌ای پتانسیل یا قوه مقاومت حالات را تشخیص دهیم تخیل انعکاسی در این موارد مانند یک حقیقت مشخص در این اعمال و افعال نقش مهمی دارند و در این حال است که بدن انسان مانند یک آلت بالآخره از راه وجدان تخیل حالت خود را به عمل تبدیل می‌کند .

برای من غیر ممکن است که در عین حال هم وجدان دوست خود پیر را داشته باشم هم نسبت باو وفادار باشم او اگر بمن دشنام داده نمی‌توانم مانند او باشم و در مقابل آن دوستی خود را هم از او دریغ نمی‌کنم .

این دو خواسته بواسطه هستی مخصوصی که در من است از هم جدا هستند و این هستی که مخصوص من است نمی‌گذارد که مانند او

باشم و بدوست خود دشنام بدهم ، پس حالت او تبدیل به عمل شده در حالیکه من همان بودم که هستم .

اما اعمال روانی، منحصر باین اعمال نیست و بطوریکه میدانیم از حالات روانی ما اعمال و مقدماتی بوجود میآید که با احساس انفعالی ما رابطه دارند و تعداد آنان بقدری زیاد است که باید گفت هر کدام از آنها ممکن است مربوط به بسیاری از اعمال روانی باشند .

چگونه احساس حسادت بوجود میآید ؟ و از این احساس چه اعمالی ممکن است ظاهر شود و چه باعث میشود هوس انسان وقتی با عشق همراه شد عشق بتواند اعمالی انجام دهد که دو مرتبه بصورت يك هوس خالص در نیاید و چگونه ممکن است خوشی و نشاط احتیاج ما را خلق کند و عشق چگونه حسادت را میسازد که بعدها عشق را از بین خواهد برد و باز هم چه واقع میشود که وقتی عشق توانست خود را از دام هوسرها سازد قادر است محبت خالص را بوجود بیاورد و پروست این حالات را اعمال شیمیائی روان میدانند که از کم و زیاد شدن يك چیز دیگر ساخته میشود مانند اینکه از کم کردن يك مولکول نمک يك ماده دیگر بنیست میآید .

در هر حال هر چه باشد این کیفیات در ردیف يك سلسله اعمال مکانیکی روانی قرار دارند که از هر کدام از آنها در حالیکه يك حالت و صفت تازه هستند اعمالی صادر میشود و یا واسطه امکانات تخیل ما، این واحدها هر کدام عملی جداگانه انجام میدهند .

بنابر این در يك مفهوم کلی میتوانیم تخیل را بطور کاملتری تعریف

کنیم و بگوئیم يك تخيل اصلی یا حضوری و دوم تخيل فرعی یا اختراعی است .

تخيل اصلی و حضوری درباره اموری است که سابقاً در ذهن عارض شده یعنی بی آنکه ذهن در آن تصرف کند کارهائی از خود ظاهر میسازد .

اما تخيل فرعی یا اختراعی آن است که معانی یا ترکیبات بدیع را در ذهن بوجود میآورد، این ترکیب همواره يك حالت دیده نمیشوند گاهی بی دخالت عقل و اراده و تنها بفرمان دل و مطابق خواهش نفس صورت میگیرد .

در این حال تخيل فرعی و اختراعی حالت تخيل انفعالی دارد مانند اینکه کودکان يك اسب چوبی را اسب حقیقی میدانند ، البته گاهی هم عقل در آن دخالت دارد اما ماده و ترکیبات ذهن را حافظه و تخيل اصلی و حضوری فراهم میسازد ، بعبارت دیگر اختراع و ابتکار ذهن در اجزا و مواد آن دخالت ندارد چه این قبیل مسائل قبلاً باید ادراک شده باشند بلکه در کیفیت ترکیب آن است و ذهن برای شناختن و پرداختن ترکیبات تازه خود دارای روش اصلی و فرعی است .

روش اصلی عبارت از تفصیل و ترکیب محسوسات و معقولات مجزا و مستقل از یکدیگر در ذهن جای دارند .

معلوماتی که شخص در زندگانی و در ضمن اعمال طبیعی خودش فرا میگیرد مجموعههائی است که از احساسات و صور متعدد و مخالف بدست میآید ، چنانکه مثلاً هزاران حس در عین اینکه يك واحد ذهنی بشمار میروند در واقع مرکب هستند و از اجزاء کثیری که بر طبق اصل

کلی مجاورت بایکدیگر حاصل می‌شوند ملازمت دارند .

بنابراین ذهن باید موادی را که برای ترکیبات تازه خود لازم دارد از مجموعه‌های مذکور یعنی از معلومات قبلی استخراج کند و بعبارت دیگر باید قالب هر يك از واحدهای نفسانی را درهم شکند و آن مجموعه را متلاشی سازد و اجزائی را که مورد احتیاج میدانند بکاربرد .
بنابراین نقشی که ذهن در تخیل فرعی یا اختراعی تعقیب میکند مرکب از دو مرحله است .

یکی تفصیل یعنی تجزیه و تحلیل واحدهای نفسانی ، برای اینکه مواد اولیه از آنها گرفته شود ، و دیگر ترکیب یعنی پیوستگی دادن اجزاء و مواد اختیار شده توجهی است که صورت تازه بوجود آید .

باین ترتیب وجدان تخیلی (اعم از اصلی و فرعی) يك نوع وجدان دوربین است که مواد آن در ذهن او ترکیب شده و در مدت یا دوره روانی در وجدان ما جای دارد .

این حرکت زمانی روانی مانند جهش خودرو در وجدان در حالت بالقوه است و جریان حوادث در آن متحرك است ولی تخیل آن را در خود ضبط می‌کند زمان ذهنی و تخیلی غیر از جمع شدن اشیاء و واحدهای متحرك چیزی نیست اما تفاوت آن بانوع تخیل اصلی در این است که تخیل اختراعی، زمانها و اشیاء متحرك را که در زمان قرار دارند میبیند اما تخیل اصلی خارج را مشاهده میکند .

کار وجدان تخیلی رابطه با گذشته و آینده است و بمحض اینکه وجدان تخیل اختراعی شروع بکار میکند حوادث گذشته و آینده را در ذهن می‌پذیرد .

بیک معنی وجود آن کاملاً خیالی است و بمفهوم دیگر جامع تمام نیروی ذهنی ما است که ما را در دید چیزها هدایت میکند و زمان گذشته و آینده را مجسم میسازد .

بنابر آنچه گفته شد میتوان استنباط کرد که خاطره‌های انعکاسی در وجدان نیز دارای حقیقت زمانی است و همانطور که زمان از جانشین شدن لحظه‌های پی‌درپی حاصل میشود در خاطره انعکاسی این واحد زمانی یک مدت تغییر میکند و خاطره انعکاسی با کمک تخیل میتواند بگذشته برود و با همان سرعت بزمان حال بازگشت نماید این نوع حرکت زمانی که در خاطره ایجاد میشود مانند جهش‌هایی است که بوجدان میشود و مانند حرکت زمانی حرکت خاطره نیز بالقوه جلو میرود.

بنابراین حرکت زمانی روانی مجموعه‌ای از اشیاء مربوط بزمان است که در وجدان در حال حرکت است.

فصل ششم - هستی برای دیگری (۱)

۱- وجود هستی دیگری

بطوریکه در سابق اشاره کردیم هستی برای خود مطلق است یعنی او هستی خود را میدانند و درباره هستی خود قضاوت میکنند و خود را می‌شناسند و در این هستی نهاد و خود و فراخود هر سه عامل مشترک هستی برای خود را بوجود می‌آورند.

پس هستی برای خود حقیقت انسان است و خود را می‌شناسد اما سنگ یا چوب نمی‌توانند هستی برای خود داشته باشند زیرا هستی خود را نمی‌شناسند و هستی آنان برای دیگری است و این انسان است که هستی او را می‌شناسد.

پس در مقابل هستی برای خود یک هستی دیگر بنام هستی برای دیگری وجود دارد که باید از آن بحث کنیم.

حقیقت انسانی از روی رفتار و کردار و هستی او که بنام (خود و فراخود) بیان گردید شناخته شد، و پس از دنبال کردن این رشته ثابت نمودیم که حقیقت انسان در وجود خودش است آیا دیگر چیزی نباید بدانیم؟ بدون اینکه از بحث فعالیت‌های انعکاسی خارج شویم یک عدد واحد های دیگر در وجود خود پی می‌بریم که هر کدام در هستی خودشان استقلال

وجودی دارند و بطور مجموع هستی ما را تشکیل میدهند.

این ساختمان اصلی شامل وجود من است و درباره خودم است که فکر میکنم، ولی درحالیکه بخود میاندیشم در وجود خود یک هستی دیگر می‌یابیم که وابسته بوجود من است درحالیکه از من جدا است. بطور مثال در وجود خودمان مسئله شرمساری را بررسی می‌کنیم و میدانیم که این حالت مربوط بامور وجدانی است و سازمان آن کاملاً با آنچه که شرح دادیم همسانی دارد و بطور مستقیم با نیروی تخیل ما وابسته است.

از آن گذشته ساختمانش مثل خودمان است و چون کسی است که از چیزی خجالت می‌کشد و آنکه شرم می‌کند خودم هستم که در وجود خودم تمرکز دارد.

من شرم دارم از اینکه اینطور هستم، پس شرمساری یک نوع واکنش درونی است که مرا با خودم مربوط می‌سازد.

من بوسیله شرمساری منظره‌ای از خودم را یافته‌ام و معجزاً با اینکه میدانم ممکن است بعضی کمپلکس‌های وجدانی از شرم خودم بوجود بیاید که همه آن مربوط بخودم است با این حال نمی‌توانم بپذیرم که شرمساری من اصولاً از تخیلات من ریشه گرفته باشد.

در حقیقت آنچه را که انسان در حال تنهایی از حالت شرم احساس می‌کند دارای حالت مخصوصی است مثل این است که در آن حال در برابر کسی دیگر احساس شرم کرده است.

یک عمل ناشیانه از من سر زده، که در نفس عمل بسیار زشت بوده این عمل بمن چسبیده و نه میتوانم درباره اش قضاوت کنم و نه اینکه

خود را سرزنش نمایم ، فقط میدانم این عمل وابسته به نفس خودم است اما ناگهان سرم را بلند میکنم ، کسی آنجا است که بمن می نگرد ، و در آن حالت است که زشتی عمل برای من احساس میشود و حالت شرم در من ظاهر می گردد .

آن کیست که بمن می نگرد ؟ آن دیگری است که خودم هستم بدیهی است که شرمساری من در اینجا يك امر انعکاسی یا حالت تخیل نیست ، زیرا حضور شخص دیگری در وجدانم ، بفرض اینکه بشکل يك پاسخ باشد با حالت انعکاس همسانی ندارد در میدان عمل تخیل من ، غیر از يك وجدان که مال من است ، چیزی یا کسی یافت نمی شود ، بنا بر این ، آن دیگری واسطه بین من و خودم است .

من از خود شرمنده ام ، همانطور که بدیگری نگاه میکنم از خود شرم دارم و بر اثر ظهور آن دیگری ، شروع میکنم با خودم يك خود کنم مثل اینکه با کسی سروکار دارم ، زیرا من در آن حال مانند موضوعی هستم که در برابر دیگری ظاهر شده ام ، و معهذ این موضوع ظاهر شده در برابر دیگری ، مثل يك تصویر بی جان در روح دیگری نیست .

این تصور قابل انطباق با دیگری نمی شود و نمیتواند مرا هم لمس کند ، و من هم قادر نیستم در برابر احساس او دلخوری نمایم و مانند اینکه در برابر آئینه واقع شده ام و زشتی صورت خود را می بینم ، در آن حال احساس حقارت میکنم .

شرمساری مانند آئینه بدن نما است و در آن حال احساس می کنم همانطور که هستم آن دیگری مرا می بیند و بمن چشم دوخته است در اینجا بحث بر سر حقشناسی از آنچه که من برای خودم هستم یا آنچه

که باید برای دیگری باشم نیست ، مثل این است که من برای هستی خودم و وجود عنصری خودم ، معادل آنچه که باید برای دیگری باشم قرار گرفته‌ام.

ابتدا اینکه هیچ نوع تعادل و همبستگی بین من و او وجود ندارد ، زیرا از لحاظ شرایط روانی شاید خلاف یکدیگر باشیم اما شرمساری مانند رعشه‌ای که سراپایم را فرا گرفته ، بدون اینکه من آمادگی قبلی داشته باشم مرا رنج میدهد .

با این حال یک چنین مقایسه بین من و او درست نیست و آن دیگری هم نتوانسته است بگوید من کیستم ، برای اینکه هوبت خودش هم بر من نامعلوم است ، اما او برای من شخصیت تازه‌ای ساخته است که باید صفات دیگری داشته باشد .

اما بایستی ما باهم رابطه‌ای داشته باشیم یعنی اگر من بد باشم پس او هم که در من جای دارد باید صفات بد داشته باشد و از آن گذشته این موجود خیالی - زیرا فکر میکنم باید خیالی باشد- نتوانسته است در هستی من نفوذ نماید و یا بمعنی دیگر او کسی نبوده است که قبل از من وارد وجودم شده اما من بعد از او خود را شناخته‌ام .

اما این موجود جدید که در نظر دیگری ظاهر میشود نمی‌تواند در وجود دیگری منزل کند ، او در وجود من است و من مشول او هستم یعنی در برابر او مشولیت دارم .

این حالت شرم از کجا بوجود آمده؟ مگر ممکن است کسی از خودش شرم کند ، پس این شرم در برابر دیگری باید باشد و هستی آن دو هم از یکدیگر جدا نیست .

با این حال من ازدیگری شرم دارم برای اینکه می خواهم هستی خویش را در اختیار داشته باشم .

قبل از اینکه دیگری در وجود من راه پیدا کند من دارای یک هستی مطلق بودم اما اکنون که وجود دیگری را در خود احساس کرده ام از خود میپرسم کدام یک از ما دو نفر در هستی خودمان صاحب قدرت خواهیم بود ؟ او یا من ؟

انسان اینطور ساخته شده اگر احساس کند دیگری در وجود او راه یافته با او بیگانه خواهد شد یعنی حس می کند که بیگانه ای در درونش راه یافته و می خواهد اعمالش را کنترل کند .

در هر حال لازم است این دیگری را بشناسیم و برای حل این موضوع ضرورت دارد که بدو سوال پاسخ بدهیم :
ابتدا بدانیم این دیگری کیست و دوم اینکه رابطه من در وجود خودم با دیگری چگونه خواهد بود ؟

۲- ساختمان اصلی خودتنهائی

بسیار تعجب آور است که مسئله ، دیگری هرگز توجه پیروان حقیقت را بخود جلب نکرده و با توجه باینکه رئالیست ها همه چیز را بخود نسبت میدهند پس باید مسئله دیگری را هم بخود نسبت داده باشند .

درواقع هم همینطور است در قلب حقیقت چه چیزی راست تر از موضوع ، دیگری میتواند وجود داشته باشد ، زیرا دیگری يك اصل مطلق و متفکری است که اساس آن مانند ، من است و نمی توان مانند ماده اولیه از بین برود در حالیکه من ساختمان اولیه او را در خودم احساس می کنم .

با این حال در موردی که رئالیست ها سعی دارند از راه عمل با عماق این هستی مطلق پی ببرند در فکر این نبوده اند که اعمال مشترکی را بین آن دو تشخیص بدهند ، اما باید گفت که با واسطه اعمال و روابط دنیای خارج است که ارتباط بین این دو مشهور می شود در حالیکه باید بدانیم بواسطه عوامل خارجی است که بین این دو وجدان (یعنی من و دیگری) همیشه رابطه ای برقرار است بین وجدان من و دیگری ، بدنم مانند یکی از پدیده های جهان ، با بدن آن دیگری رابطه بسیار ضروری برقرار می سازد

با این ترتیب روان دیگری از روان من جدا است، یعنی همان فاصله‌ای که بین روح و بدنم قرار دارد بعد همین فاصله بین بدن من و دیگری برقرار خواهد بود.

اگر روانها بوسیله تن‌هایشان از هم جدا باشند مانند این مرکب‌دان که از این کتاب ناهمسانی دارند با یکدیگر باید ناهمسان باشند، باین معنی که نمیتوان در آن واحد حضور هیچکدام از آنها را درک کرد.

و اگر برخلاف آن روبرو بودن مستقیم روان من و بدون دیگری را بپذیرند دیگر لازم نیست که حجم یک بدن بتواند مرا از روان خودم جدا کند، و اگر رئالیست‌ها حضورش خصیصه مرا در وجدان امری قطعی میدانند این دلیل را نمی‌توان برای حقیقت روان دیگری اقامه نمود، زیرا به-اعتراف خودش، این روان شخصاً با آنچه که در روان من باقی است رابطه‌ای ندارد.

در فلسفه‌های قدیم هیچکدام اشاره‌ای بوجود، دیگری نکرده‌اند، ولی اگر بخواهند با کلمات ساده سرگرم شوند باید بحقیقت اعتراف نمود که رئالیست‌ها هم زیاد بوجود، دیگری تکیه نکرده‌اند، اما فلسفه جدید بانظری عمیق‌تر باین مسئله می‌نگرد و تعجب آور نیست اگر بگوئیم که اعتقاد بر این است که بدن دیگری برای ما ثابت است و همین بدن دلیل بزرگی برای وجود دیگری است.

این مسئله مسلم است که بدن انسان نماینده حقیقت کامل هستی انسان است و اگر راست است که در نظر رئالیست‌ها، و پیروان روح و تن، شناختن روان آدمی از شناسائی روان دیگری است بنا بر این شناختن این بدن بسیار آسان‌تر از شناسائی روان دیگری است حقیقت مطلب

این است که رئالیست‌ها باین مسائل توجه زیاد ندارند و نمی‌خواهند وجود دیگری را يك امر مسلم و تردید ناپذیر بدانند.

میگویند بدن انسان مانند موضوعی است که هستی او حقیقت مطلق است، اکنون برای این بدن فرضیه‌ای ساخته‌اند باین مفهوم که يك وجدان دیگر مانند وجدان خودم در این هستی قائل میشوند که دارای پرتو و بازتاب‌های هیجان‌انگیز است مانند وقتی که احساس شرم میکنیم بازتاب آن بطرف همان وجدان دیگری است مثل اینکه کسی دیگر در وجود من ناظر اعمال بد و خوب من است

اساس این فرضیه از کجا است؟

بما میگویند که این از حالت فطری خودمان است که گاهی این احساس را می‌کنیم وزمانی هم آزمایش‌های زندگی يك چنین حقیقت را برای ما روشن می‌سازد، بطور مثال وقتی که سیلی بصورت ما می‌زنند مثل این است که از کسی دیگر غیر خودمان خجالت می‌کشیم و ناچار برای دفاع در برابر دیگری فریاد می‌کشیم این آزمایشها وجود دیگری را در ما مسلم میدارد اما نمی‌تواند ثابت کند که آن دیگری مانند خودمان جسم داشته است و اگر فرض کنیم حیوانات مانند ماشین خودکار باشند پس برای چه انسان هم که مانند آنها در کوچه راه میرود دارای این امتیاز نباشد و چه دلیل در دست داریم که فرضیه اصلی پیروان اصالت انسان رفتار معقول نباشد.

برتراند راسل فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی ابتدا نظرش مبتنی بر منهدب اصالت عقل Rationalism بود ولی بعدها در این نظر تغییر کلی داد و بسوی اصالت عمل (پروگماتیسم) یا اصالت رفتار

متماثل گردید و در کتاب تخیل ذهنی صریحاً اعلام داشت که خود آگاهی را ضعف ممیزه ذهن نمی داند و این رفتار انسان است که میتواند از روی عمل حالت خود را نشان بدهد .

بطور مثال اگر من قیافه رنگ پریده‌ای را نگاه کنم ممکن است بنظرم برسد که این پریدگی رنگ در اثر يك نوع تشنج و ناراحتی عضله‌ای یا لاقل بسبب واکنش‌های عصبی باشد که در نتیجه اعمال و رفتار حادث میشود پس تمام این واکنش‌ها مربوط بیک سلسله واکنش‌های شرطی است که خصوصیات آدمی را نشان میدهد .

اما عده زیادی از روانشناسان بخود اطمینان داده‌اند که وجود هستی دیگری در انسان تردید ناپذیر است و ثمره ساختمان اصلی هستی او بشمار می‌آید و بسیاری از اعمال و افعال ما نشان میدهد که رابطه‌ای با حالت شرطی ندارد و هستی دیگری در وجود او اعمال و رفتارش را کنترل می کند .

دزد و جنایتکاری که شب برای دزدی و ارتکاب جنایت میرود در حین ارتکاب عمل مردود میشود و دیگری که با وجدانش رابطه دارد او را از این کار منع می کنند و چه بسا اوقات این دو موجود خیالی در باطن او با هم يك و دو می کنند تا سرانجام یکی از آنها دیگری را مغلوب سازد .

اما در عمل بایستی این عقاید را بدور انداخت و گفت اگر وجود دیگری در هستی ما وابسته باطلاعاتی است که از آن داریم و اگر هم پذیرفتن این اصل برای ما دشوار است پس بهتر است بگوئیم که این از وظایف تخیل نقادها است که وجود او را ثابت میکند و ما

با تخیل خود میتوانیم بدرجه و میزان این حقیقت پی ببریم و بخود
قبولانیم که تا چه حد این مسئله باید حقیقت داشته باشد .

پیروان اصالت حقیقت که همیشه سعی دارند برای اثبات حقیقت
مسائل را عریان نشان بدهند و ازخارج مطالعه نمایندوقتی بمسئله این
هگل مثالی میرسند آنرا درردیف مسائل ایده‌یستی قرار میدهند اما
درهرحال بخود تلقین می‌کنند که وجود دیگری درهستی انسان‌یک امر
حتمی است واگر وجودنداشت اعمال و افعال ما درهر لحظه تحت کنترل
و رسیدگی قرار نمی‌گرفت .

اگر فرض کنیم که بدن یک موجود حقیقی باشد که بوسیله اصل
وریشه دستگاه تفکر اعمالی انجام می‌دهد پس هستی دیگری نیز بمنزله
نیروی کمکی او است ومخصوصاً تئوریهای گوناگون پیروان سبولیست
و اصالت فرد این نظریه را تا اندازه‌ای تأیید می‌کند اما آنها با اینکه
برای اصالت فرد وجود دیگری را دلیل می‌آورند حاضر نیستند برای
اثبات یا انکوائ آن وارد مبارزه شوند .

رتالیست‌ها که سعی دارند حقیقت‌گوئی کنند در این زمینه ما را
بصحنه‌های ایده‌یستی می‌کشاند ومیگویند حال که اصرار داریم بپذیریم
که هستی دیگری با هگل مثالی در وجود من است وازاعمال و افعال
روزانه هستی او ثابت شده است پس برای ما ضروری است که هستی
اورا بهتر بشناسیم تا بدانیم اعمال و افعال این هستی از کجا سرچشمه
گرفته است

معهذا در این مسئله کافحت حاضر نیست با ما کمک کند زیرا او
درحالیکه سرگرم فراهم کردن دلائل اعمال عینی است که درتمام افراد

یکسان است در این گفتگوها نخواستن است اشاره ای باین موضوع بکند اومی گوید شخص اصل مطلق هستی خودش است و مانند اسپینوزا حاضر نیست تعدد و چندی هستی را پیش بکشد، او در شخص واحد صحبت می کند و تمام اعمال و رفتار او را مربوط بشخص خود و هستی خودش میدانند، و اگر گاهی در بعضی جاها صحبت از شخص دوم بمیان آورده دلایل او در این زمینه اصولی نبوده و برای رد اعتراض دیگران مطالبی ساده اظهار کرده است.

او طرفدارانش میگویند که مسئله دیگری از مباحث خیالی است و اگر هم این دیگری ها وجود داشته باشند شباهتی بین آنان وجود من بنظر برسد، این تصور کامل غیر مفهوم است و در مرحله ثانی ممکن است تصور کرد که اگر این امکان قابل قبول باشد این امکان نه از نظر کلی است بلکه می شود گفت افراد در ساختمان اصلی با هم تفاوت دارند و اگر انسان را موضوع فرض کنیم پس امکان دارد که يك موضوع فیزیکی یا ریاضی یا زشت و زیبا بوجود بیاید و بگوئیم این انسان دارای شرایط فیزیکی و دیگری دارای شرایط ریاضی است، یکی ممکن است زیبا باشد و دیگری زشت و سومی آدم خیالی و چهارمی احساساتی باشد و این دلیل آن نیست که در وجود افراد يك هستی دیگری وجود داشته باشد.

اما این ایراد کاملاً نامعقول است زیرا آنها می خواهند يك مسئله اساسی را در زیر سرپوش چندی و چونی ببوشانند.

اگر من بگویم این میز سیاه رنگ است یا جنس و نوع آن از صندلی جدا است در اینجا حکم به چندی و چونی او کرده ام در این مقایسه میز را از صندلی جدا کرده و رنگ آنرا مشخص ساخته ام و این

مقوله رابط ای با هستی برای خود و دیگری نخواهد داشت بنابراین اگر این دیگری‌ها وجود دارد وهستی آنها مانند هستی من است مسئله هستی دیگری در نظر کانت و طرفدارانش وارد مبحث کیفی شده و ما هم میتوانیم این سؤال را طرح کنیم وبگوئیم آیا این دگرگونی کیفی که شما برای هستی‌ها فکر کرده ایدخیالی است یادلیل قطعی برای آن دارید؟ اما وقتی که من در اعمال روزانه وجود دیگری رادر خودم احساس می‌کنم هستی او کیفی نیست یعنی نمی‌خواهم بگویم اوزشت است یا زیبا ، فیزیکی است یا ریاضی، اما می‌گویم که او با من حرف میزند و اعمال مرا کنترل می‌کند ، هنگامی که اندوهگین یا خشمگین می‌شوم او مانند يك پدیده مطلق بر علیه من قیام میکند، و افکارم را تحت اختیار می‌گیرد ومثل این است آنچه که از خاطرم میگذرد متعلق باواست ودر حقیقت آن چیزی را که در هستی دیگری می‌یابم آن نیست که در خودم وجود دارد، ومخصوصاً هر کس که بخوهد میتواند این حالات را در خودش بطور مشخص احساس نماید.

اما وقتی در آزمایشهای روزانه وجود دیگری را هدف قرار میدهم درواقع يك حقیقت قابل لمس نیست وحتی نمیدانم چه چیز هدف من قرار گرفته واین عواطف وهیجانات روزانه از کجاسرچشمه میگیرد اما برای من مسلم است که با شخصی دیگر در برخورد این عواطف سروکار دارم ، مثل اینکه هنگامی که تنها میمانم درحالیکه سرپایاستاده‌ام با کسی دیگر حرف میزنم، پس او کیست که بامن گفتگو می‌کند ویابامن مخالفت میورزد ، که گاهی وارد مباحثه و يك‌ودو شده از یکدیگر قهر می‌کنیم وزمانی من او را وساعتی بعد او مرا مورد تهمت قرار میدهد.

گاهی از اوقات هم دیده میشود که آن هستی دیگری با هیکل مثالی فعالیت‌های خود را در بعضی اعمال دست و پا ظاهر ساخته و بصورت شكلك در قیافه ما عرض اندام میکند، و این فعل و انفعالاتها با كلك عامل تشکیل دهنده حالتی جدید در ما بوجود می‌آورد که میتوانیم یکی از آنها را بطور مثال انگیزه خشم بدانیم.

همین عارضه خشم در نتیجه مخالف و تعارض آن دیگری است که دست رد بسینه خواسته‌ها و پذیرفته‌های من گذاشته و با این عارضه جدید ستیزگی را آغاز میکند.

آن دیگری مانند يك واحد جامع و هم‌نهاد آزمایشها و بسنزله يك اراده و نه مانند يك احساس و شهوت دستگاه آزمایش مرا بوجود می‌آورد.

این تحرك یا فعالیت هیچ رابطه‌ای با احساس و عواطف من نخواهد داشت اما شامل سازمان و سعی از آزمایشهای من است که بوسیله يك شخص دیگر نه من فراهم میشود.

در آزمایشهای روزانه احساس می‌کنیم که آن دیگری خود را بر ما ظاهر نمی‌سازد مگر اینکه می‌خواهد ستیزه‌گری کند و غالب اوقات در عمل مشاهده کرده‌ایم که حالت خشم ما با انگیزه‌ها و عواطف شدیدتری ظاهر میشود، مانند این است که باشخص دوم خود یا با کسی که با اعمال مامواقت نداشتند رو برو میشویم، باین معنی که آن دیگری سبب و انگیزه‌ای برای طغیان این حالات بر علیه ما مینماید.

آیا میتوانیم سبب و انگیزه‌ای برای این پدیده‌ها قائل شویم؟ اتفاقاً این پرسش حالات نامفهوم دیگری را در فلسفه کانت بطور جداگانه

برای ما تفسیر میکنند، حقیقت هم همین است همیشه علت و معلول هر چیزی در خودش وجود دارد.

برای توضیح این مطلب باید بگوئیم خشم و غضب خودش يك موضوع و پدیده مستقل است و اثری که از این خشم در خود احساس میکنم يك موضوع و پدیده دیگری است .

آیا بین این دو رابطه سببی موجود است ؟

البته که باید در این پدیده علت و معلول وجود داشته باشد زیرا امتیاز هر پدیده این است که علت و معلول در آن جمع باشد .

پس سرخی رنگ چهره پل در اثر این خشم معلول خشم او است این کلامی است که همیشه روی آن تکیه میکنیم و می گوئیم صورت پل از اثر خشم سرخ شده است.

اما وجود سبب دارای مفهومی نخواهد بود مگر اینکه يك پدیده را در آزمایش واحد بهم ربط بدهد و از این رابطه عمل یا آزمایش بوجود بیاید .

آیا ممکن است این عامل سببی واسطه دو عمل جدا از هم واقع شود ؟ علیت در نظر کانت کلی و مطلق است ، اگر یخ زدگی معلول سرما باشد یعنی اگر چیزی دلیل دیگر باشد اولاً باید معلول بلافاصله بدنبال علت باشد مانند اینکه یخ زدگی کاملاً بدنبال سرما است و ثانیاً این توالی از روی ضرورت باشد یعنی علت دیگر باعث از بین رفتن آن نشود، مثلاً اگر بعد از سرما آفتاب شود دیگر معلول یخ زدگی امکان پذیر نیست، پس چیز دیگر نباید دخالت در علت کند ، مثلاً اگر کسی در نوك يك تخته ایستاده باشد و آنرا تکان دهد در صورتی طرف دیگر تکان می خورد

که در وسط این تخته ستون یا پایه‌ای نباشد تا اثر علت را نابود سازد. اما از طرف دیگر نمیدانیم برای چه باید معلول در پی علت باشد یعنی بچه دلیل هر علت لازمه‌اش داشتن يك معلول است اما وقتی مقدمه يك مطلب درست باشد مؤخره و نتیجه آن نیز درست درمی آید، ولی بسیاری از چیزها یافت میشود که دلیل و معلول آن برای ما نامفهوم است؛ مثلاً می‌پرسیم چرا باید جهان اینطور باشد؟ و چون دلیل آنرا نمیدانیم بدان علت است که تمام صغری و کبری‌ها نمیتوانند باهم رابطه داشته باشند اما مطلبی که ما پیش کشیده بودیم دارای نتیجه دیگری است.

علیت کانت شامل یگانگی لحظات زمان من با زمان آن دیگری است و در اینجا است که از خود می‌پرسیم اگر وجود آن دیگری در من ثابت است بچه دلیل ثابت میشود که زمان من با زمان دیگری یکی باشد و چه رابطه‌ای از لحاظ زمانی ممکن است بین اعمالی که من انجام میدهم با اعمالی که آن دیگری از آن استفاده میکند وجود داشته باشد؟

شاید تنها رابطه موجود این باشد که اعمال هر دو در يك زمان واقع میشود؟ یا اگر این نباشد مسئله جانشینی لحظات این همسانی را بوجود نمیآورد.

اما چگونه ممکن است لحظه‌ای که مربوط بزمان من است با لحظه‌ای که برای دیگری در همان حال واقع شده قابل انطباق باشد.

ما به یقین میدانیم که لحظات من و او با هم یکسان است یعنی در همان لحظه‌ای که عمل ناروا انجام میدهم وجدان دیگری مرا مورد ملامت قرار میدهد، اما در نظر کانت عمومیت زمانها بمنزله عمومیت دادن آن مفهوم است، باین معنی که هر گردش زمان بایستی دارای ساختمان

مشخص باشد و شرایط امکانات يك عمل زمانی برای تمام زمانها یگانه است .

اگر من امروز عمل بدی انجام دهم دلیل آن است که در هر زمان که امکانات آن فراهم شود با همان شرایط زمان تکرار شود.

با این تفصیل بنا بر آنچه گذشت میتوان گفت که موضوع اعتقاد دیگری در هستی انسان نه‌ایده‌آلیستی است و نه قابل لمس و در حدود شناسائی ما است ، ما از روی اعمال و افعال خودمان آنرا يك موضوع حقیقی میدانیم ولی با این حال نمیتوانم رابطه حقیقی او را با هستی خودم درك کنم ، من آنرا برای خودم يك موضوع اساسی میدانم و معیناً موضوع فکر من است که آنرا از روی اعمال و افعال خود بوجود آورده‌ام .

بنابراین برای پیروان اصالت حقیقت دوره باقی است یا اینکه بطور کلی خود را از قید مفهوم هستی دیگری رها سازد و ثابت کند که غیر ممکن است هستی دیگری بتواند اعمال مرا کنترل کند یا اینکه بتواند بطور کامل وجود، دیگری، را با ثبات برساند باین معنی که بتواند يك رابطه مستقیم و حقیقی در ما و راء آنچه تصور میشود بین وجدان من و دیگری برقرار سازد .

یکی از مباحث مهم در این مقوله خودتنهایی است ، یعنی انسان ممکن است فکر کند که هستی او همان است که شناخته و در خارج از او هیچ چیز وجود ندارد و با این نظریه از شرکت دیگری در کارهای زندگی خویش خودداری می‌کند و می‌گوید: هیچکس مانند خودم نیست که بتواند مرا بشناسد و اگر من با دیگری زندگی میکنم بزندگی ما در درون خودم

است و دنیای خارج در درون من، و در جایی که قلمرو رابطه من است راه ندارد.

این خود يك حقیقت کلی است و هر فلسفه بما می آموزد که حقیقت یکی است و کثرت همان وحدت است.

پیروان قدیم وحدت وجود نیز همین عقیده را پیروی می کردند و می گفتند کثرت با مخالف خود وحدت یکی است، یعنی کثرت از وحدت بوجود می آید پس کثرت هم از وحدت حاصل میشود.

اگر فرض کنیم که خدای یگانه وحدت است پس هر وحدت پایان ناپذیر است و پایان ناپذیر میتواند جهان موجودات را که پایان پذیر است بوجود بیاورد.

بنابر این اگر هستی خود را وحدت و پایان ناپذیر فرض کنیم پس این وحدت میتواند آن دیگری را که پایان پذیر است و گاهی در وجود من پیدا میشود خلق کند پس اگر ما خودمان را خود تنها بدانیم و فکر کنیم در خارج از ما هیچ چیز وجود ندارد این وحدت لازمه اش خلق يك هستی دیگری است که پایان پذیر باشد بيك تفسیر دیگر میتوانیم وجود دیگری را در خودمان ثابت کنیم و آن پدیده صورت و ماده است.

ما میدانیم که هر پدیده از ماده و صورت بوجود می آید یعنی ماده قسمتی از صورت و صورت نیز پاره ای از ماده است پس ماده و صورت مانند صورت و معنی میشوند و این صورت و معنی با اینکه از هم جدا هستند با یکدیگر رابطه دارند و از اینجا اصل پیوستگی بوجود می آید پس اگر هستی ما صورت باشد آن دیگری معنی خواهد شد که بهم پیوستگی خواهند داشت و یکی کار دیگری را تمام می کند، اگر من

اندوهگین یا شاد می‌شوم در صورتی که آثار برافروختگی ظاهر می‌گردد اما همان اندوه در وجدان من باقی است که با رنگ صورتی رابطه نخواهد داشت.

بامفهوم دیگر میتوان مسئله کل و جزء را هم در هستی برای خود و هستی برای دیگری وارد ساخت هستی برای خود کل است و آن دیگری جزء وجود ما است که با هستی رابطه خواهد داشت پیوستگی دارای خاصیت بازتاب است و از این جهت جزء بطرف کل و کل بسوی جزء و یا صورت بطرف معنی و معنی بسوی صورت کشیده میشود و با هم پیوستگی دارند:

در اساس مسئله وجود هستی برای خود، فرضیه اساسی دیگری امکان‌پذیر است، بنابراین، این دیگری يك هستی دیگری است یعنی خودم هستم که نمی‌توانم خودم باشم.

در اینجا همان قانون هستی و نیستی برقرار میشود یعنی برای اثبات هستی به نیستی توسل جستیم و همان نیستی است که هستی را بوجود آورده است.

در این بحث بنا بر فرضیه ایده‌لیست‌ها که در قلمرو حقیقت قرار دارد، دیگری آن کسی است که نمی‌تواند، از من باشد و من هم از او نخواهم بود و بمعنای دیگر همین کلام، نبودن، يك نوع نیستی را بوجود می‌آورد که عامل اصلی جدائی بین من و دیگری است.

بین آن دیگری و من يك هستی و جدائی مجرد موجود است، مثل اینکه کانت گفته است، من شك می‌کنم پس وجود دارم.

البته این نیستی اصل و ریشه‌اش را از من نمی‌تواند بگیرد اما

ممکن است که بین من و دیگری رابطه باشد مانند اینکه وقتی میگوئیم او، غایب است ، همین غیبت بین من و کسی که نبوده است رابطه ایجاد می کند.

در حقیقت با این توصیف میتوان گفت که هستی دیگری در نظرم مانند يك جسم جداگانه ظاهر میشود و این جسم بجای اینکه يك جسم حقیقی باشد حقیقتی از وجدان است و رابطه ای که این دورا از هم جدا یا بیکدیگر وصل می کند يك رابطه فرضی است که در بسیاری از چیزها وجود دارد .

وقتی من می گویم این میز صندلی نیست مانند این است که گفته ام من پل نیستم ، ابتدا اینکه اگر گفتم این میز صندلی نیست یا من پل نیستم صفت صندلی بودن را از میز حذف کرده و هستی میز را ثابت کرده ام ، و این معلوم است که وقتی حالت و صفتی را از یک چیز برداشتم بآن چیز يك موجودیت خاص داده ایم بنابراین هنگامی که می گویم ، من آن دیگری نیستم با گفتن این کلام بهر دو یعنی من و دیگری يك موجودیت خاص داده و من را غیر از دیگری و دیگری را غیر از من شناختم .

باهمین نسبت جدائی و جدا نها در حالیکه قابل نسبت دادن باجسام باشد در عین حال بین وجدانهای گوناگون طبعاً فاصله ای ایجاد میشود، یعنی بطور قطع وقتی مفهوم نیستی داده شد خود بخود فاصله ایجاد می کند.

این فرضیه يك نتیجه کلی حاصل می کند، اگر در حقیقت من باید به نسبت هستی ، دیگری هستی داشته باشم یعنی هستی من وابسته به

هستی او است، بنابراین هستی من بطور مطلق وجود نخواهد داشت و او برای من صورت و من معنی او خواهم شد و از آن گذشته اگر دیگری قادر نباشد هستی خود را در وجود من ثابت کند پس باید او برای من موضوع باشد و از این مطالب نتیجه می‌شود که من باید با هستی، دیگری، یگانه باشم یعنی من کسی هستم که هستی من تشکیل دهنده و بوجود آورنده دیگری است در این حال، دیگری برای من مانند تصویری خواهد شد و اگر تمام آن تئوری شناسائی که برای خود و دیگری ساخته‌ام بخواهد مفهوم این تصور، راهم رد کند پس باید يك شاهد خارج از من، بتواند آن تصویر را بیک پدیده حقیقی تشبیه کند.

این شاهد خارجی بفرض اینکه وجود داشته باشد نمی‌تواند به نسبت خارج در برابر من و دیگری قرار گیرد در غیر این صورت او هر دوی ما را بصورت تصویر خواهد دید لایپ‌نیتز هم برای اثبات وحدت خداوند از این نظریه استفاده می‌کرد و می‌گفت چون او پایان ناپذیر است پایان پذیر از او بوجود می‌آید و هرگز پایان ناپذیر پایان پذیر نمی‌شود و با مفهوم دیگر می‌توان گفت پایان ناپذیر به لحاظ آنکه پایان پذیر را بوجود می‌آورد از ذات خود خارج بشود اما از لحاظ این پایان پذیر با پایان ناپذیر دیگری است چون از او خارج شده پس از ذات خود خارج نمی‌شود و همیشه در ذات خود باقی میماند.

بنابراین لایپ‌نیتز هم برای اثبات خداوند از بحث پایان ناپذیر منفی استفاده می‌کرد و این یکی از بحث‌های مهم عالم خلقت است. خداوند هم من است و هم من نیست، در صورتی است که من پایان پذیر هستم و چون او پایان ناپذیر است پس نمی‌تواند من باشد، یعنی

چون او امر خلق کرده نمی‌تواند مانند من باشد و بهمین نسبت ممکن است که او من باشد زیرا بدون واسطه شامل حقیقت من می‌شود و در موردی که می‌گویم او نمی‌تواند من باشد، پایان ناپذیری او ثابت است. تصویر خلقت در این فلسفه متمرکز است زیرا در عمل خلقت آنچه را که خلق می‌کنم تا آخرش را می‌بینم، چیزی را که خلق می‌کنم خودم هستم.

در بحث پایان ناپذیر اشاره کردیم که پایان پذیر از پایان ناپذیر بوجود آمده اما باین مفهوم که خداوند با مخلوق خود یکی است در ظاهر امر تولید اشکال می‌کند.

اگر خداوند، من یادگیری باشد پس چه کسی باقی میماند که هستی مرا تضمین کند؟ و اگر عالم خلقت باز هم باید ادامه داشته باشد، من همیشه بین يك هستی مشخص و هستی خداوند سرگردان خواهم ماند. اگر عمل خلقت يك امر اصلی و بسی انتها است و هرگاه من در عالم خلقت برابر خدا ایستاده‌ام هیچ چیز مرا در برابر خداوند نمیتواند تضمین کند زیرا او در این حال با يك رابطه خارجی با من مربوط خواهد شد، مانند پیکر نگاری که در برابر پیکر تراشیده خود مانده است در این شرایط مفهوم خدا، در حالیکه موضوع یعنی درونی را برای ما آشکار می‌سازد، یعنی مانند امکان وجود بین وجدانها است، و کاملاً غیر کافی بودن او آشکار خواهد شد.

خداوند برای تضمین هستی دیگری نه ضرورت است و نه کافی و از آن گذشته وجود خدا مانند واسطه‌ای بین من و دیگری است که فرضیه رابطه درونی دیگری را با من اثبات می‌کند، و از آنجائیکه خداوند

دارای صفت ممتاز روانی است مانند اصل وریشه هستی دیگری خواهد بود و چون باید واسطه بین من و دیگری باشد پس هستی دیگری در من صدق میکند.

چون خدا یکی است پس وحدت از آن اوست و این وحدت وجود تنهایی در من نباید باشد، یعنی اگر وجود دیگری را از من حذف کنند منم مانند خدا یگانه خواهم شد و این معقول نیست.

۳- هوسرل - هگل - هِدِگِر^۱

اینطور بنظر میرسد که فلسفه قرن نوزدهم ویستم نتوانسته است خود را از چنگال مسئله خود تنهایی رها سازد ولی در عین این تصور اعتراف نموده است که انسان از دو هستی من و دیگری ساخته شده که مانند دو جوهر مستقل از یکدیگر جدائی دارند و در حقیقت هر نوع اتحاد و یگانگی برای این دو جوهر مجزا موضوع محال بنظر میرسد.

بهین جهت است که تئوری فلسفه جدید سعی می کند که در آستانه وجدانها رابطه ای با هستی دیگری پیدا کند که آنرا آفریننده هستی انسان میدانند.

وقتی هوسرل ، در رساله (تخیلات در علم منطق) خود مسئله خود تنهایی را رد میکند ، بتصورش میرسد که توانسته است با عقیده هستی برای دیگری یکی از شرایط لازم هستی را ثابت کند ، ولی باید فلسفه او را در نظر گرفت تا بتوان به مفهوم واقعی آن پی برد.

از نظر هوسرل دنیا بطوری که خود را نشان میدهد دنیائی است ماورای آنچه که می بینیم، و هستی برای دیگری مانند سایر مظاهر مشخص نمی تواند باشد اما در هر حال مانند یکی از واحدهای ثابت وجود

۱- Husserl - Hegel - Hødegger

انسان است.

اگر من در حالی که تنها یا بادیگری هستم این میز و این درخت را مورد دقت قرار میدهم در آن حال هستی دیگری چون يك قشر مفهوم و بامعنی ناظر احوال من است و این تنها من نیستم که به میز یا درخت نگاه میکنم و از طرف دیگر چون نهاد روانی ما هم با خودمان بدنیا آمده پس او هم جزء این جهان است و برای خود پدیده‌ای است و هستی دیگری برای تشکیل نهاد من باید وجود داشته باشد و بدون هستی او هستی منم امکان پذیر نیست.

اگر من باید نسبت به هستی دوست خود پل یا کسی دیگر شك داشته باشم، تا وقتی که این هستی در اساس در خارج خودم قرار دارد پس باید نسبت به هستی مشخص خودم هم شك داشته باشم و هیچ امتیازی برای هستی من وجود ندارد و اگر روزی این هستی از بین برود هستی دیگری هم ملازم او است و با او از بین خواهد رفت.

با این ترتیب از نظر کانت هر موضوع اگر با محمول خود رابطه نداشته باشد در اعمال من ارزش خود را از دست میدهد.

هگل در این مورد يك خوش بینی مطلق نشان داده است، در نظر او حقیقت مطلق، حقیقت هر چیزی است و او برای اثبات هستی دیگری حقایق همه چیز را بطور مجموع مطلق میداند.

وقتی هگل می گوید: تمام وجدانها در حالیکه وحدت دارند بنا بر این از هم جدا هستند، با این بیان همه چیز را مشترك میداند و حاضر نیست بوجود رابطه بین وجدانها قائل شود و با این نظریه سعی کرده است که وجود دیگری را مانند يك صفت و انگیزه عقلی بداند که گاهی از

اوقات در موارد بسیار استثنائی اثری از وجود خود ظاهر ميسازد اگر واقعاً بطوریکه قبلاً اشاره کردیم هستی و جدان ما چیزی است که از حیز شناسائی ما خارج است در اینصورت ما نمی‌توانیم خود را بسوی يك شناسائی ما خارج بکشانیم تا بتوانیم بطور متعادل وجود خود و دیگری را احساس کنیم.

این نظریات تا اندازه‌ای ما را بسوی فلسفه‌های قدیم کلاسیک می‌کشاند، برای ما غیر ممکن است بطوریکه در فلسفه قدیم فرض میکردند پدیده‌های آلی و قابل لمس دارای کثرت هستی باشند یعنی يك چوب یا آهن همان است که هست، ممکن است ذرات آن از لحاظ کمی و کیفی دارای چندی باشد یعنی از ذرات بسیار تشکیل شوند ولی آیا این ذرات وابسته بهم وقتی به ملت‌های خود برسند باز هم قابل تجزیه می‌شوند یا یگانگی دارند.

در صورت ظاهر می‌گوئیم ممکن است يك جسم از صد یا بیشتر ذرات جدا شدنی از هم درست شوند ولی هر يك از ذرات باز هم قابل تقسیم شدن هستند و ماده از صورت آنها جدا میشود.

دلیل آن آشکار است یعنی اگر فرض کنیم يك خط از ۱۷ ذره جدا شدنی تشکیل شود چون خط در هندسه قابل نصف شدن است ۱۶ ذره آن در دو طرف قرار می‌گیرد و ذره هفدهم نیز باید از هم جدا شود تا این خط نصف شود.

بنابراین جسم خود تنها وجود ندارد و کثرت قبول میکند و همین کثرت یا جدا شدن از هم دلیل خود تنها نبودن جسم است و انسان هم که یکی از آن موجودیت است خود تنها نیست و لابد باید دو هستی یکی

برای خود و دیگری برای دیگری داشته باشد .

پس هگل هم سعی می کند هستی دیگری را وارد هستی سازد ، او می گوید من هستم ، یعنی موجود خودم هستم که نمیتواند فقط برای خودش بلکه باید برای دیگری باشد، پس این دیگری در قلب من جای دارد ، و هرگز ممکن نیست شك بوجود بیاید فکر اینکه من شك كنم زیرا وجدان خودم تا وقتی حقیقی است که بتواند انعکاس صدای خود را بشنود و این انعکاس باید در هستی دیگری باشد و چون مسئله شك هم يك وجدان ضمنی دارد که برای خودش هستی خواهد داشت، پس هستی دیگری مرا بکوشش و امیدارد که نسبت باو شك كنم و با این ترتیب خود تنهایی وجود نخواهد داشت .

اکنون که از فلسفه هوسرل خود را بسر منزل هگل رساندیم برای مایک پیشرفت کامل بدست آمده است.

ابتدا اینکه نفی که هستی دیگری را بوجود می آورد مستقیم و درونی و مشترك است، دوم اینکه هر وجدان را با عمای هستی خود فرو میبرد، پس در هستی خودم است که باید هستی دیگری را فرض کنم و بدون تردید هستی برای دیگری مانند يك شرط اصلی و ضروری هستی برای خودم است.

آیا این فلسفه مارا راضی نگاه خواهد داشت؟

اما هگل این هستی را در وجدان تفسیر میکنند.

او می گوید که باید هستی برای خود و هستی برای دیگری را باهم بررسی کرد و در وجدان خود بطور قطع اثری از هستی دیگری خواهیم دید.

هگل هم در عین اینکه نمی‌خواهد خود را از قلمرو ایدئالیستها خارج سازد در پاسخ سؤال آنها که می‌گویند: هستی دیگری چگونه می‌تواند برای ما موضوع باشد پاسخ می‌دهد: اگر در حقیقت برای من يك خود وجود دارد که دیگری در برابر آن باید موضوع باشد، پس بهمان نسبت باید يك هستی دیگری باشد تا اینکه خود هم در برابر او موضوع واقع شود.

در اینجا شناسائی میزان هستی است و هگل سعی ندارد از اینکه در برابر هستی يك هستی دیگری که خارج از موضوع باشد بسازد.

ابتدا اینکه وقتی من می‌گویم، من هستم، این خود یکی از دلایل یگانگی است اما این یگانگی در نفس خود باید کثرت باشد مانند اینکه وقتی از يك منبع نوری بتابد بدون شك این نور باید نقطه‌ای را هدف قرار دهد و چون تخیل ما حالت انعکاسی دارد پس هدف این انعکاس هستی دیگری است.

اگر خود تنهایی باید بطور کلی رد شود، بطوریکه در پیش گفته شد هوسرل هستی انسان را از روی شناسائی قرار داده ولی هگل بر خلاف او شناسائی‌ها را از هستی جدا کرده و هر کدام را بطور یگانه مورد تفسیر قرار می‌دهد، ولی هم چنین دانستیم با اینکه نظریه هگل دارای ابهام و تاریکی بود معیناً برای آن دلایلی آورد که قابل قبول بود، اما همدگر نیز بنوبه خود از این نظریه يك نتیجه کلی گرفته است.

۱- ابتدا اینکه رابطه حقایق انسانی باید يك حقیقت هستی باشد باین معنی که وقتی بین من و دیگری رابطه برقرار شد دلیل هستی من و دیگری است. دوم اینکه این رابطه دلیل وجود حقیقت انسانی است.

در نظر هگل این رابطه و پیوستگی بین من و دیگری تابع همان قوانین صورت و معنی است، بطوریکه گفتیم صورت و ماده از هم جدا و اثر ناپذیراند یعنی نه صورت در ماده و ماده در صورت اثر ندارد ولی صورت و معنی با اینکه باهم متجانس نیستند همان بکدیگر اند، رنگ سیاه این میز همان حقیقت میز است و این دو مقوله است که هگل آنها پیوستگی می‌نامد.

اگر من در حالی که تنها هستم و در ظاهر امر حقیقت خود تنهائی دارم اما مانند صورت و معنی پیوسته هستم، با خود گفتگو می‌کنم و از خودم که غیر از خودم است جواب می‌گیرم، يك و دومی کنم و گاهی خودم و زمانی او را مغلوب می‌کنم.

بنابر آنچه گفته شد می‌توانیم مبحث هستی و نیستی و هستی برای خود و دیگری را بشرح زیر خلاصه کنیم:

در فصل پیش هستی را بطور مطلق شناختیم و در ضمن آن گفته شد که در هستی سه حالت مشخص چونی و چندی و اندازه مشاهده میشود. هستی به نیستی تبدیل پذیر است و در برابر آن نیز نیستی میتواند به هستی تبدیل گردد و این حالت را اگر دیدن هستی به نیستی یا نیستی به هستی وابسته میدانیم زیرا اگر این دو با هم ناهمسانی نداشته باشند مسئله گردیدن و هست به نیست شدن از بین میرود.

هر هستی برای خود مستقل و متعین است یعنی يك چیز نمی‌تواند چیز دیگر شود و با این تفسیر وقتی گفتیم این يك چیز است و آن چیز دیگر برای هر کدام يك نوع چونی و کیفیت قائل شدیم مثل اینکه آتش دارای کیفیت سوزاندن و آب کیفیت خاموش کردن دارد اما این چونی در هر

يك از هستی‌ها ممکن است دارای خاصیت حضر باشد مثل اینکه میتوانیم بگوئیم خالك خالك است و این کیفیت در او حضراست و به چیز دیگر تبدیل نمی‌شود اما در آب این حضر وجود ندارد زیرا چونی و کیفیت آب در اثر حرارت تبدیل به بخار می‌شود و این حالت را در اینجا دگرگونی گویند ، باین معنی که چیزی پایان نساپذیر است که به چیز دیگر تبدیل نشود در خلاف آن پایان‌پذیری و حالت دگرگونی دارد، پس چونی و کیفیت در حد معنی خود موجب حضر است .

از طرف دیگر باید بدانیم اگر چیزی در هستی خویش بوسیله چیز دیگر معین شود میتوان آنرا پایان‌پذیر حقیقی بنامیم اما اگر بوسیله خودش معین شود پایان‌ناپذیر حقیقی خواهد بود .

پس از این بیان نتیجه می‌گیریم که هر چیزی که برای خود هستی معین و مستقل داشت هستی برای خود نام دارد و هستی برای خود چنانکه در سابق اشاره کردیم هستی پایان‌ناپذیر است .

اما هستی برای خود چون تنها بخود استوار است آنرا واحد یا یگانه گوئیم مانند انسان نسبت بخودش ، و یگانه آن است که برای خودش وجود دارد و آن وجود تنهایی انسان بمعنای اعم است .

از طرف دیگر میدانیم رابطه هستی برای خود يك رابطه منفی است زیرا در این حال انسان هستی هر چیز دیگر را جز خودش نفی می‌کند ولی در عین حال این رابطه یا خود رابطه با دیگری است که خودش است پس در زمانی که انسان برای خود هستی داشت و با هستی دیگری در خود رابطه پیدا کرد از حالت خود تنهایی بمعنی اعم خارج میشود و بسیار می‌گردد یعنی در عین خود تنهایی بمعنی اعم مفهوم

چندگانگی پیدا می‌کند که در اصل همان یگانگی است. بسیار بهمان اندازه یگانه است که چندگانه هم نمیتواند یگانه شود یعنی انسان از لحاظ کلی یگانه است ولی در هستی برای خود و دیگری چندگانه میشود اما چون هستی دیگری غیر از خودش نیست و باهم رابطه منفی دارند و هرچیز غیر از خودشان را نفی می‌کنند پس این دوگانگی عین یگانگی است و هگل معتقد است که این دوگانگی یگانگی در اثر دفع و کشش بهم یگانه میشوند.

اکنون که این مقوله را تفسیر نمودیم برای اینکه دفع و کشش بین هستی برای خود و دیگری را بدانیم یکی از مقوله‌های هستی یعنی نگاه را تفسیر می‌کنیم.

۴- نگاه Regard

نگاه، هم يك پدیده یا نمایش است.
اما قبل از اینکه درباره نگاه گفتگو کنیم چند کلامی درباره پدیده^۱
یا مفهوم صحبت می‌داریم.

خوب است پدیده را از نظر هگل تعریف کنیم.
آنچه هستی دارد برای خود يك پدیده یا نمایشی از عالم خلقت
است، پس هر چه نمودار یا پیداست همان حقیقت است، آنچه را که
حواس پنج‌گانه ما احساس می‌کند هر کدام در جای خود يك حقیقت و
نمود است، حتی آنچه در خارج از حواس باشد و در ذهن ما بگذرد
باز هم برای خود چیزی است و مفهوم يك حقیقت است وقتی من می‌گویم
تب دارم، ممکن است شما این تب را در بدن من ببینید اما از گرمی
بدن من حقیقت تب برای خود آشکار میشود و آنرا میتوانیم يك پدیده
مستقل بنامیم، پس تمام مفاهیم ما چه حسی باشد یا ذهنی هر کدام در جای
خود يك پدیده بشمار می‌آیند.

دانش ما شامل مفاهیم گوناگون است که هر کدام برای خود لفظ
مفهومی دارند، کتاب و قلم، سنگ و گچ، آسمان و زمین و حتی بدی و

۱ - Phenomene پدیده یا نمود.

خوبی، حسادت و عشق، اندوه و شادی در جای خود مفهومی دارند و پدیده يك چیز یا يك حالت است.

پدیده از ماده و صورت بوجود می آید، اما هگل از نظر پدیده بین صورت و معنی یا ماده و صورت تفاوت نمیگذارد، اگر ما بگوئیم این کلام خوب است، کلام يك چیزی است که از فکر آدمی خارج شده و خوب بودن آنهم از نظر معنی است ولی آن دو باهم يك مفهوم کلی دارند که رویهم پدیده، کلام خوب را فراهم می آورد.

ماده بدون صورت و صورت خالی از ماده باهم تأثیری ندارند، اگر چه هر دو از هم جدا میشوند ممکن است پیوند آنها درونی باشد، ولی در مورد صورت و معنی هر دو در یکدیگر رخنه دارند، اما در هر حال هیچ چیز بعنوان ماده بی صورت وجود ندارد، این قطعه سنگ از ماده سنگ است و صورت آن نشان میدهد که ماده آن سنگ است و از چوب نیست منتها بطوریکه در پیش گفتیم بعضی از آنها باهم و در هم پیوستگی بیرونی دارند مانند رنگ سیاه هر دو دسته باهم پیوستگی درونی دارند مانند ماده و صورت سنگ.

پس همه چیز دارای يك مفهوم است که نمایش یا نموداری از عالم خلقت بشمار میرود، وجود هستی و نیستی و هستی برای خود و دیگری هر کدام دارای ذات هستی و مفهوم خاص هستند.
نگاه هم یکی از مفاهیم حقیقت است.

این زن که او را می بینم بطرف من می آید، مردی که در کوچه راه میرود، این بینوایی که صدای ناله و فریاد او از پنجره اطاق بگوش میرسد، تمام اینها برای من هر کدام موضوع يك چیزی است و در هستی

آن نباید تردید داشته باشم.

آیا ممکن است یکی از این چیزها که در برابر چشمانم حضور دارند همانطور که من آنها را می بینم ، هستی دیگری یا ذات مثالی منم آنها را بطور عینی مشاهده کند؟

قبلا باین موضوع اشاره کردیم که اگر رابطه عینی و رابطه اصلی بین من و دیگری است معینا وجود ذات مثالی در نظرم ابهام آمیز است پس من نمی توانم درباره يك چیز ابهام آمیز نظر کلی بدهم و بگویم او هم مانند من میتواند پدیده ها را از راه عینی مشاهده کند.

ولی اگر چه در ظاهر امر رابطه برای من ابهام آمیز است اما صدائی را که می شنوم از لحاظ کلی برای من مفهوم است زیرا صدائی بگوشم میرسد اما نمی دانم صدای مردی است که جلو می آید یا این صدا در دستگاه ضبط صوت ضبط شده است

اما از طرف دیگر برای من مسلم است که مردی را می بینم بطرف من جلو می آید پس حکم می کنم این صدا از طرف او است.

این بدان معنی است که توجه بدیگری مانند موضوع است و از حدود مسلمات خارج نمی شود و بسبب همین مسلم بودن وجود دیگری را در نزدیکی خود احساس میکنم و عینی بودن او امری خارج از خودم هدایت میکند تئوریهای کلاسیک حق داشته اند که تصور کنند هر يك از اعضای قابل لمس انسان ما را بسوی يك مفهوم دیگر متوجه میسازد و وقتی بآن چیز رسیدیم آن چیز اساس چیز دیگر است .

اما اشتباه آنان در این بود که فکر می کردند این انتقال حاکی از يك چیز جدا و يك آگاهی مجهولی بود که در ماورای آن چیزی قرار

داشت که برای ما ناشناس مانده بود.

بفرض اینکه مفهوم آنها درست باشد زیرا در این جهان بسیاری از چیزها یافت میشود که در امکان شناسائی ما قرار ندارد، اما وقتی که من می‌گویم صورت آن مرد را می‌بینم که بطرف من می‌آید این يك حقیقت است و لازم نیست که مرا بجایهای ناشناخته بکشاند.

این انتقال نظر است نه انتقال فکر، زیرا عمل دیدن در آن انجام میشود و کسی را که با چشم می‌بینم برای من حقیقت محض است.

من در يك باغ عمومی هستم، در نزدیکی من يك چمن مشاهده میشود و در امتداد این چمن يك صندلی گذاشته‌اند مردی از جلو این صندلی یا نیمکت میگردد، من این مرد را می‌بینم، او را مانند يك چیز یا يك موضوع و بالاخره مانند يك انسان مشاهده میکنم.

این کلام چه معنی دارد؟ اگر می‌گوییم يك انسان است مقصود از این کلام چیست؟

اگر فکر میکردم که او غیر از يك عروسک چیز دیگر نیست، اطلاق این کلام او را از گروه چیزهایی که در مفرز گذشته یا بنهنم وارد گردیده بود خارج میساخت، پس این فکر در ذهنم خطور نکرده و حقیقت محض در خاطر ام جای دارد و او را در دو یاسه متری نیمکت تشخیص میدهم و احساس می‌کنم که راه میرود و پاهایش در روی زمین است و هزاران مفهوم بنظم نخواهد رسید بنا بر این رابطه او با سایر چیزها کاملاً جنبه نظری دارد یعنی بدون اینکه روابط سایر چیزها را با خودشان از بین ببرم یا تغییری در آن بنهم میتوانم او را بنا بدلمخواه خود از نظر محو نمایم.

بطور خلاصه هیچ رابطه‌ای بین او و سایر مقولانی که بنظم رسیده

است وجود ندارد .

ادراك كردن اوبجای يك انسان یا بر عكس آن عبارت از ایسن است که رابطه ای را بین او و سایر چیزها برقرار سازم تا بتوانم بطور مستقیم او را از دیگر چیزها تمیز بدهم و یا بعبارت ساده تر ثبت كردن شكل چیزهائی در ذهن است که میتواند این يك چیز را بطور خصوصی از سایر چیزها فرق بگذارد .

البته چمن هم در فاصله دو متری او قرار گرفته اما با این حال با او مربوط است یعنی چمن برای خود چیزی و آن انسان چیز دیگر است اما همین وجود ناهمسانی بین آن دو موجب میشود که انسان را از چمن فرق بدهم و اگر چه از لحاظ فاصله و نوع و فصل با یکدیگر تفاوت دارند اما بین آنها از لحاظ فاصله وجه اشتراکی موجود است و چون ادراك خود را وسیع تر کنم انسان و چمن بهم مخلوط میشوند یعنی فاصله بین آنها محو شده و چمن و نیمکت و انسان را در آن واحد از نظر میگذرانم .

اگر رابطه ای بین چمن و انسان وجود داشته باشد رابطه اصلی نخواهد بود زیرا انسان و چمن از لحاظ نوع و جنس با هم رابطه ندارند، بلکه ضد یکدیگر، ناهمسانی بین آنها روشن است و با این حال يك رابطه خصوصی از لحاظ اینکه هر دو برای خود يك مفهوم خاص دارند بین آن دو موجود است .

این رابطه های ذهنی در نفس امر برای ما چه کاری انجام میدهد؟

هیچ و همه چیز .

ابتدا اینکه این رابطه انسان را از سایر چیزها جدا میکنند، و در

عالم خیال میگویم آنها از هم جدا هستند ولی در عین حال میدانم رابطه ای

که بین آن مرد و سایر اشیاء وجود دارد يك رابطه اصلی و اساسی مانند رابطه و پیوستگی من با ذات مثالی خودم نیست، بدلیل آنکه این رابطه بمن می‌فهماند که او يك انسان است و سایر چیزها پدیده‌های روی زمین هستند و از آن گذشته این رابطه بمنزله موضوع شناسایی اشیاء است، مثل اینکه در همان حال میتوانم بخود بگویم که این مرد چمن رامی بیند و باوجود اینکه تابلوی روی چوب عبوراز چمن را غدن کرده است، او خود را آماده ساخته و بدون اجازه و برخلاف مقررات از روی چمن عبور میکند.

بالاخره وجود این رابطه مسلم بودن آنرا مشخص و ثابت میکند و برای من مسلم میشود کسی که در آنجا راه میرود يك انسان است نه دو نفر، و در آن لحظه‌ای که من او را مشاهده میکنم او هم چمن رامی بیند و ممکن است او در آن حالت بچیزهایی فکر کند که هیچ رابطه‌ای با خودش و چمن ندارد و شاید هم برخلاف تمام این مسائل کور و نابینا باشد و هیچ چیز را نه بیند.

معهدا این رابطه بین (چیز و انسان و یا موضوع و چمن) دارای مفهوم مخصوصی است، ممکن است مفهوم کلی هم نباشد ولی در هر حال برای من مسلم است که او در این جهان موضوعی است که در امکان شناسایی من قرار دارد وقتی میگویم پل نگاهی بساعتش انداخت یا ژان به پنجره نظر افکند، این يك مطلب و رابطه آن نیز عینی است اما زود از نظرم میگذرد و فقط این قسمت را میدانم که پل موضوع مستقیم این رابطه است.

در هر حال آن دیگری که برابرم ایستاده برای من موضوع است

و تعلق بفاصله‌ای دارد که در نظر گرفته‌ام ، آن مرد آنجا است، در بیست متری من ، پشتش را بمن کرده و تا وقتی که اینطور است باز هم در فاصله بیست متری چمن و شش متری مجسمه وسط باغ است.

مثل این میماند که از یک سوراخ و منفذ باریک خود را بمن نشان میدهد و خود را از آن سوراخ بطرف من می کشاند.

در اطراف او بسیاری چیزها دیده میشود ، نیمکت و چمن و تابلو و چمن در پیرامون او قرار دارند ، این دسته چیزها در جای خود باقی نمیمانند، چمن به نسبت او یک حالتی است و این چمن سبز مقابل نظر آن دیگری است و در این حال همان حالت و رنگ سبزش رابطه‌ای بین موضوع و آن شخص قرار می گیرند، رنگ سبز چمن متوجه آن مرد است و من که ناظر این صحنه هستم رابطه بین چمن و آن مرد را بطور عینی مشاهده میکنم، اما نمی توانم رنگ سبزی چمن را مانند اینکه آن دو هم را می بینند مشاهده کنم، و ناگهان در این حال چیزی بنظرم رسیده که سایر صحنه‌های جهان را از نظرم محو ساخته، همه چیز هسی دارا تمام آنها در اثر پیدایش یک چیز جدید از نظرم محو شده است.

مردی را می بینم که در حال کتاب خواندن مشغول قدم زدن است همه چیز بالقوه در او وجود دارد ، یعنی هم میتواند راه برود و هم کتاب بخواند و هم تماشا کند گوشه‌های او چیزی نمی‌شوند، چشمانش بجز خواندن کتاب جایی را نمی بیند.

بن او و کتاب ، رابطه‌ای وجود دارد شبیه همان رابطه‌ای که آن مرد گردش کننده با چمن داشت اما این بار رابطه‌اش مخصوص خودش است و در خود فرو میرود.

بنابراین هر وقت از من سؤال کنند خواهم گفت مردی رادیده‌ام که مشغول کتاب خواندن است، مانند اینکه می‌گویم این سنگ را میبینم یا قطره باران را مشاهده میکنم .

در اینجا خواندن کتاب برای او مانند يك صفت و امتیاز است که با آن شناخته میشود .

معهدا تمام این مثالهای مختلف نمی‌تواند این مسئله را از خاطر ما دور سازد که در همه حال آن دیگری برای من يك موضوع است یعنی سروکار ما با مفاهیم عینی است و درست مانند نظریه هوسرل است که کلمه شخص غایب را در این مورد برای موضوع در نظر گرفته شده بکار میبرد، بدون اینکه او توجه کند که مسئله ذات مثالی نه اینکه تنها نمیتواند شبیه شخص غایب باشد بلکه حالتی است که ما در بعضی اوقات چون بخود فرو می‌رویم مثل این است که با وجدان خود سروکار داریم و وجدان با ما حرف می‌زند و يك دو میکند اما شخص غایب که در برابرمان نیست نمی‌تواند خصوصیات او مانند ذات مثالی باشد .

پس تمام این مباحث منتهی بمسئله اصلی میشود که چون من دارای هستی خودم هستم یکی از چیزها یا موضوعی برای این جهان بشمار می‌روم و میتوانم حضور ذات مثالی را که او هم برای خودش موضوعی از این جهان است در هستی خودم احساس کنم، زیرا همانطور که آن دیگری، برای من موضوع است پس منم باید برای شناختن او مانند يك موضوع مسلم باشم.

این موضوع ثابت میکند که دنیای برای شناختن دیگری موضوع است، مثل اینکه نگاه دیگری بعد از اینکه بر روی چمن یا اشیاء مجاور

افکننده شد نگاه او برای من يك موضوع است و با این تفاوت که اگر من هم برای او موضوع نبودم (مانند آن چمن و درخت) البته او هم نمی‌توانست نگاهش را بطرف من بیندازد و از آن گذشته اگر اینطور نبود عینی بودن من برای خودم ثابت نمی‌شد زیرا بالاخره من کسی هستم مانند دیگران که سایر موجودات هم مانند من هستند.

هرنگاهی که که بطرف من متوجه میشود، فعالیت آن همراه با اعمالی است که در دایره ادراک ما احساس میشود.

اما برخلاف آنچه که تصور میشود دارای هیچ حدود معین نیست بی‌تردید چیزی که بیش از عمه در عمل نگاه کردن فعالیت دارد، همان عمل ثابتی است که دو حلقه چشم دستگاه بینائی انجام میدهد و نقطه اتکای آن دو حلقه چشمانی است که از مرکز بصری، این نگاه را خارج میسازد و تقریباً مانند برخورد وسایش دو برك خشك باشیبه برافراشته شدن آهنگ صدائی است که در سکوت محض بگوش میرسد بطور مثال کسانی که در بین درختان يك بیشه انبوه راه میروند احساس میکنند که در برابر برخورد يك نگاه ثابت قرار گرفته اند، در آن حال که انسان فکر میکند دو چشم بسوی او خیره شده مانند این است که روشنی خیره کننده‌ای در وجدانش راه یافته است.

مثل این است که در پشت درختان کسی کمین او ایستاده و با شاخه‌های درختان نکان می‌خورد و در آن حال احساس می‌کنیم کسی بما نگاه می‌کند.

اما این مسلم بودن موضوع برای يك لحظه مخصوص نیست در تمام اوقات این احساس در فعالیت دارد و خیال می‌کنیم کسی بما مینگرد

و با نگاههای خود ما را دنبال می کند .

بارها آزمایش کرده ایم که وقتی در جای ساکت و بیصدا ایستاده ایم کسی در نزد ما نیست اما تنها نیستیم مثل این است که با کسی حرف میزنیم و گفتگوی محرمانه داریم و حتی نگاههای دیگری را در خود احساس می کنیم .

دنیای سکوت عالمی اسرار آمیز است ، دنیائی است پرازدهام و چون صحنه ای است که میلیونها افراد ناشناس در آن آمد و رفت دارند . انسان در عالم سکوت مسائلی مشکل را برای خود حل میکند ، مطالبی را که جرأت اظهار کردن آنرا ندارد با خود می گوید و از خودش جواب می گیرد ، راز و نیاز می کند ، زبان گله و شکایت می گشاید ، خود را سرزنش می کند و مجلس مشاوره ای برای خود تشکیل میدهد . در آن حال رابطه او با هستی دیگری یا ذات مثالی بقدری نزدیک است مثل اینکه دو نفر روبروی هم نشسته مشکلات یکدیگر را حل می کنند .

نگاه هم در حال سکوت دارای چنین امتیازی است این نگاهها چشمی را در نظرمان مجسم میسازد زیرا در حالت نگاه فقط ناظر دو چشمان حساس هستیم که ما را در اختیار خود گرفته و معهذاً آنرا تکیه گاه خود قرار میدهیم این نگاهها فقط متعلق یکسانی نیست که در پشت برگه های درختان واقع شده اند بلکه در هر حال که حالت خود آگاه داشته باشیم چشمان زیاد از هر طرف بما دوخته میشود و خود را در معرض نگاههای مختلف خواهیم دید .

در این حالات نگاه انسان نه حاکی از صفت چیزی است که بآن

مینگردند و نه صحنه‌ای از تمامیت اشیاء بشمار میرود، آنچه را که میبینند همان است که هست نه باصفت آن‌کار دارند نه خوبی و بدی را در نظر دارند، بلکه در آن حال نگاه انسان‌حالتی است که در عالم خیال و تصور بموجودات و اشیاء هستی میدهد و در هر حال که باشد تمام اشیاء را مانند دو چشم خیره شده می‌بیند.

اگر من نگاهی را که بسویم خیره شده در خود بگیرم دیگر موضوع چشمان از بین میرود و موضوع تبدیل بحالت وجدانی شده و مانند يك حالت خودآگاه در خود فرو می‌روم و آثار آنرا در ذهن خود جای میدهم. در حال نگاه کردن نیست که شما آن چشمان رازش را زیبا میبینید یا رنگ چشمان را تشخیص میدید زیرا در آن حال که شما بار مینگرید این نگاه چشمان او را می‌پوشاند و مثل این می‌ماند که پرده‌ای سیاه روی آن کشیده شده بلکه در آن حال که دارای مدت بسیار کوتاهی است حالتی اسرار آمیز در شما بوجود آمده و ذات مثالی نیز در آن مداخله می‌کند و در آن حالت بخود فرورفتگی است که میتواند ذهنی یا زیبایی صاحب نگاه ادراک کند.

این حالت شبیه عالم رؤیا است و من در این خصوص در کتاب دنیای تصور بمطالعی اشاره کردم که بسیار قابل توجه بود (۱) و روی این موضوع تکیه کردم که ما نمی‌توانیم در حال نگاه کردن هم به بینیم و هم تصور کنیم و لازم است که چشمان ما برای نگاه کردن بکار رود یا برای ادراک کردن از چشمان خود استفاده نمائیم، پس باید در اینجا بصراحت بگوئیم که ما نمی‌توانیم در عین حال هم اینکه همه چیز

را در این جهان ادراک کنیم و هم چشمانی را که بر روی ما خیره شده ببینم برای اینکه ممکن است فهمیدن عبارت از نگاه کردن باشد ولی دریافت نگاه دیگری اجازه نمیدهد که اشیاء را چنانکه هستند به بینم و وقتی که دیگری ما را نگاه می کند برای مایک نوع آگاهی یافت میشود که مخصوص آن نقطه است .

نگاهی که از اثر فعالیت چشم حاصل میشود بهر حال و کیفیت که باشد چیزی را بدرون من میفرستد، آنچه را که من از شنیدن بهم سائیدگی و خش خش برگ درخت در پشت سر خود احساس میکنم ، در اثر آن نیست که پشت درختها ایستاده ، بلکه دلیل آن است که من همیشه از بدن خود میترسم و از همه چیز احتیاط میکنم و نمی توانم از جایی که هستم و بدون دفاع مانده ام خود را رها سازم زیرا میدانم بدون اینکه من چیزی به بینم دیگری بمن نگاه می کند.

با این توصیف نگاه واسطه ای است که مرا بخودم پیوند میدهد، مثل اینکه چیزی از خودم وارد وجودم شده است آیا این واسطه چگونه است و معنی، دیده شدن ، برای من چیست ؟

فرض کنیم که در اثر حسادت یا برای نفع شخصی گوش خود را بدرمی چسبانم یا از سوراخ کلید بدرون اطاق نگاه میکنم .

در آن حال تنها هستم فقط وجدانم همراه من است یعنی در آنوقت نفس خودم وجودی ندارد که در وجدان جای بگیرد و هیچ چیز باعث نشده است که بتواند عمل مرا توجیه کند، چیزی را احساس نمیکنم اما دنبال چیزی هستم که خودم نمیدانم و حالت وانگیزه ای مخصوص مرا و ادار باین کار میکند، همینقدر میدانم پشت این در چیزی است که باید

آنرا بشناسم و لازم است صحبتی را که در آنجہ رد و بدل میشود بشنوم، در ب، اطاق، و قفل در مرا بطرف خود می کشانند .

بنابر این آنچه را که باید عمل شود انجام میدهم، وجدان با اعمالم همراه شده و وجدان بصورت عمل در آمده است هم وجدان و هم عمل باهم متفق شده و میخواهند کاری را انجام دهند، قفل و در برای من هم وسیله است و هم مانع، و مثل این است که هر دو خودشان را در اختیار من گذاشته اند و بمن الهام می کنند که جلو بروم و کسی بمن نگاه نمیکند و وجدانم وابسته به عمل من و در حکم عمل خودم است و هر دو خود را آماده ساخته اند که مرا بمقصود برسانند، حالات و رفتارم و هر چه در من وجود دارد بکار افتاده اند که با توسل باین دو وسیله (قفل و در) خود را بمقصد برسانم و انگیزه آن نیز بطور ناخود آگاه در من بوجود آمده است .

هر علت معلولی را بوجود می آورد اما در اینجا این تربیت بهم خورده و معلول پیشقدم علت شده است یعنی علت غائی که همان شنیدن صدا است موجب حرکت من میشود، نتیجه عمل باعث وسیله شده و وسیله هم در اینجا برای خودشان وجود ندارند و خارج از نتیجه قرار گرفته است و مجموع این مسائل برای من اسکاناتی بوجود آورده و مرا و امیدارد که از در و قفل برای انجام عمل خود استفاده نمایم .

يك مسئله دیگر در اینجا باید مورد توجه واقع شود شاید من خیال می کنم که احساس حسادت مرا واداشته است که بگفتگوهای پشت در گوش بدهم در حالی که اینطور نیست در حالیکه میدانم در پشت این در کسانی صحبت می کنند حس حسادت من تحریک شده .

اما حسادت هم در اینجا عامل اصلی شمرده نمیشود زیرا خودم میدانم اگر صدائی از پشت در نمی شنیدم خود را برای انجام این عمل آماده نمیکردم و بعبارت دیگر بیشتر از اوقات موضوعات عینی و چیزهایی که با چشم دیده میشوند باعث تحریک احساس حسادت برای انسان می شود .

در این حال ناگهان صدائی از راهرو میشنوم ، این صدا مرا متوقف میسازد زیرا احساس می کنم که کسی بمن نگه میکنند این کیست که بمن می نگرد ؟

خودم هستم ، یعنی بطور ناگهان با خودم تصادف میکنم و بلافاصله تغییر بزرگی در شخصیت من داده میشود و آن هستی دیگری که در من وجود دارد مرا بخود می آورد و از عالم نیستی خارج میشوم بسخود می آیم یعنی به محض اینکه وجدانم بیدار میشود و آن دیگری را هشیار میسازد بخود می آیم و همین ورود ناگهانی در خود است که انسان در آن حال بخود می گوید:

من خود را می بینم ، برای اینکه میدانم مرا می بیند و غیر از این چیز دیگر نباید باشد .

این وضع را کمی روشن تر تحقیق کنیم : به محض اینکه احساس میکنیم هستی ما تنها مانده یقین داریم که وجدان غیر انعکاسی نمیتواند برای خود را به (خود) بدهد زیرا خود همیشه در اختیار وجدان است زیرا وجدان غیر انعکاسی يك وجدان جهان بینی است و (خود) برای وجدان بمنزله یکی از اشیاء وابسته بجهان است و این نقش است که باید وجدان آبر را ایفا کند و در اینجا خود مانند يك نهاد کامل در وجدان

انعکاسی فعالیت دارد، منتهی باین ترتیب است که همیشه وجدان انعکاسی نهاد ما را بجای يك موضوع بکار میبرد.

وجدان غیرانعکاسی اشخاص را مانند يك موضوع دریافت نمیکند بلکه شخص تا وقتی میتواند در وجدان دریافت شود که خودش موضوع برای ذات مثالی باشد و این عبارت بدان معنی است که هر وقت من بتوانم از درون خود خارج شوم حالت خود آگاهی پیدا می کنم نه اینکه در آن حال که در نیستی درون خود فرو رفته ام خود آگاهی دارم و خود-آگاهی من موقعی است که از درون خود خارج شده ام.

من وقتی در خودم هستم که در هستی دیگری نفوذ کرده ام، ولی در اینجا نباید تصور کرد که مقصود ما این است که موضوع عبارت از دیگری است و هستی موجود در وجدان یکی از ساختمانهای دوم یا مفهومی از دیگری است، در اینجا دیگری یا ذات مثالی موضوع نیست و نمی تواند موضوع باشد، مگر اینکه نهاد ما از موضوع شدن برای دیگری خارج شود.

با این تفصیل مقصود ما نیست که هستی دیگری را يك موضوع و هستی خود را نیز برای خودمان موضوع بدانیم و از طرف دیگر هم نمی توانم هستی را چیزی خارج از خود بدانم در هر حال این هستی بوسیله يك نیستی که قدرت تمیز آنرا ندارم از من جدا شد، زیرا در هر حال که می خواهم آنرا احساس بکنم مثل این است که از من جدا شده است این هستی در من است خودم آنرا میدانم و همیشه بآن وابسته هستم در حالیکه آنرا نمی شناسیم، مثل اینکه در حالت مختلف و هر مساری با احساس غرور و امثال آن، این هستی را احساس می کنم زیرا میدانم اگر

هستی نداشته باشم قادر نیستم شرمساری یا غرور را احساس کنم. شرمساری یا غرور است که نگاه دیگری را در خودم آشکارا میسازد. بطوریکه در ابتدای این فصل اشاره کردیم احساس شرمساری حالت شرمندگی نسبت بخود است، و من در آن حال خوب درک میکنم که چون دیگری در وجود خودم بمن نگاه میکند از این جهت احساس شرم میکنم.

من نمی‌توانم احساس شرم داشته باشم مگر اینکه با آزادی تمام بتوانم برای خودم موضوع باشم، پس شرمساری و احساس مسرت و غرور و امثال آن در ردیف واکنشهای خودکار و اصلی هستی من است که بوسیله آنها هستی دیگر را در خود احساس می‌کنم.

پس این هستی که من دارم وابسته به هستی دیگری است که با مشارکت هم هستی مرا بوجود می‌آورد زیرا هر وقت در حسالت نگاه هستم نگاه دیگری سراپای هستی مرا فرا گرفته و درودیوار و قفل و تمام هستی‌های عینی که من در قلب آنان واقع شده‌ام همه آنها بروی هستی دیگری نظاره می‌کنند بنابراین هستی من برای دیگری است و تمام اشیاء خارج مراقب من و دیگری است و نگاه دیگری بمن در برابر دنیای خارج هستی میدهد.

اکنون می‌پرسیم آیا این هستی که من دارم یکی از واکنشهای درونی مانند شرمساری میتواند هستی مرا نشان بدهد آیا بین من و احساس شرمساری چه رابطه‌ای میتواند وجود داشته باشد.

ابتدا اینکه میدانم با این رابطه هستی من مشخص میشود هیچ لحظه نمیگذرد که بتوانم وجود این هستی را انکار کنم، زیرا شرمساری

بهرتر من گواه هستی من است.

اما بی ایمانی و تزلزل هم يك نوع اعتراف به هستی است زیرا آنها مانند کوشش و مجاهدتی است که میخواهم از هستی خود دور شوم اما نکته دیگر که باید بآن توجه داشت این است که ماهستی خود را وابسته به هستی دیگری در خودمان دانستیم بطوریکه آن هستی مانند هستی ما است اما این هستی مانند يك نوع حالات انعکاسی است که نمی تواند برای من هستی عینی داشته باشد و فقط گاهی از اوقات که محتاج بآن هستم خود را نشان میدهد و تا وقتی که هستی داریم در وجود ما زنده است و در اثر هستی او است که همیشه با خود نبرد میکنیم و بخود میگوئیم او بما نگاه می کند و مراقب اعمال ما است ، پس بهتر است این پول را بصاحبش رد کنم و در آن حال خود را موظف میدانم که بفرمان هستی در خود خواسته او را انجام دهم و همین حالت کیفی است که هستی دیگری را در من ثابت میکند.

ضرورت ایجاب می کند که من در بین سایر مردم و در برابر عوامل خارج زندگی کنم.

این شرط اول هستی من است در حالی که او هم در این جهان با اعمال من شرکت دارد و اعمال و افعال او وابسته بضروریات خارج از هستی من است.

من از وجود دیگری برای خود يك کیفیت ممتاز میسازم و آنچه را که از اخلاق و صفات در برابر سایرین از خود ظاهر میسازم امتیاز و کیفیتی است که از ذات مثالی خود گرفته و بنام خودم اظهار میدارم.

با این تفصیل بپایان بحث خود رسیدیم و دانستیم که وجود

دیگری با ذات مثالی علاوه بر اینکه با استفاده از آن میتوانیم خود را ارائه دهیم مانند يك هستی ثابت در وجود ما قرار دارد. نگاهی که دیگران بمن می‌کردند، نگاهی که از دنیای خارج بما دوخته می‌شد، احساسی که از خشم و غرور و سایر عواطف در ما بوجود می‌آمد گذشته از اینکه وجدان در آن دخالت داشت نمایشگر هستی تمثال دوم من بود.

یا بمفهوم ساده‌تر میتوان گفت هستی يك نوع تعیین است که دارای کیفیت مخصوص است و اگر این تعیین یا کیفیت از میان برود یعنی در نیستی محض نابود شود، پس کیفیت يك چیز اگر در او مثبت باشد خاصیت آن از سایر چیزها جدا میشود مثل اینکه انسان کیفیت او حرف زدن است و اگر این کیفیت را از او سلب کنیم کیفیت هستی او انسان نمی‌شود و آنرا هستی برای خود گویند ولی کیفیت در جهت منفی باین معنی است که خاصیت يك چیز را از او سلب کنیم پس این نوع هستی ارتباط با چیز دیگر دارد که آنرا میتوان هستی برای دیگری نامید.

هنگامی که من حرف می‌زنم کیفیت هستی با خودم است اما آنکه در درون من است دارای این کیفیت حرف زدن بمفهوم خاص نیست و حالت نفی دارد و ممکن است در حال سکوت با من حرف بزنند که گفتگوی او با تکلم کردن من فرق دارد پس هستی او منفی برای دیگری است.

برای این حالت میتوانیم يك آزمایش را در نظر بگیریم هرچکس در این جهان نیست که لااقل چندبار در خود احساس حالتی ناشی از گناه یا غیر عادی نداشته باشد، شاید بعضی‌ها بگویند که این تحول و دگرگونی ناگهانی ناشی از این است که ما بدون سابقه در مسیر يك شناسائی و

خود آگاهی جدیدی واقع می‌شویم درحالی‌که این دگرگونی حالتی مثبت است و بطوری درما تأثیر دارد که حدود امکان را از دست مامی گیرد یعنی نمیتوانیم از پیشروی آن جلوگیری کنیم و مثل این است که کسی در وجود ما نفوذ کرده و درحالی‌که از هستی من نیست اما در هستی من جای دارد و در خارج از اختیار من است و مرا و امهدارد که در حالت جدید خود فرو بروم و از خود بیروم برای چه احساس گناه می‌کنم و ساعتی چند مانند دورقیب مخالف باهم يك و دو می‌کنند، یکی می‌گوید نه من گناهکار نیستم و دیگری که باز هم خودم هستم پاسخ منفی میدهد و خود را شامات می‌کند تا سرانجام یکی از این دو تسلیم شود.

در برابر تأثیر نگاه دیگری دست و پاسبیز نم و خود را در خطر میبینم و در آن حال نمیدانم کیستم و جای خود را در جهان از دست میدهم .
در این حال است که دخالت هستی دیگری را در نگاهی که بمن می‌کند احساس می‌کنم.

البته میدانم که هستی دیگری در من دارای امتیاز عینی نیست و اگر او حالت عینی داشت دیگر نگاه او در من دارای چنین تأثیری نبود. اما از طرف دیگر دیدیم به محض اینکه تحت تأثیر نگاه دیگری واقع می‌شویم چشمان دیگری از حالت موضوع خارج میشود .
پس اگر من مورد نگاه واقع شوم در آن حال آگاه می‌شوم که خودم موضوع هستم و اگر موضوع نبودم مورد نگاه واقع نمی‌شدم اما این آگاهی در صورتی است که هستی دیگری ثابت بماند.

در برابر این مطلب خواهند گفت مگر شما نمی‌گویید که نگاه کردن دیگری بمن دلیل این است که من خودم باید موضوع باشم پس با این

کیفیت من در هستی خود تنها می‌شوم زیرا فقط خودم هستم که کیفیت موضوع را دارم.

اما باید باین نکات توجه داشت که اولاً عینی یا موضوع بودن من همان نیست که هگل گفته است (من هستم پس وجود دارم) زیرا باید توجه داشت که واحد بودن من که يك موضوع هستی برای خود و هستی برای دیگری است غیر از آن هستی واحدی است که من برای خود دارم باین جهت باید بگویم که موضوع بودن من دارای يك نوع نفی ضمنی است و هنگامی که من می‌گویم هستی برای خودم هستم هستی برای دیگری را از خود سلب کرده و در معنا در حال موضوع بودن دارای دو هستی خواهم شد و از آن گذشته دیگری که خود را بطور موضوع بوجود آورده برای من نیست بلکه برای خودش است ، و عبارت دیگر هستی او برای آن نیست که من خودم را بشناسم زیرا من برای خودم دارای هستی مطلق هستم.

در مورد هستی برای دیگری بقدر کافی بحث کردیم و مثل این است که می‌توانیم باین مقال خاتمه دهیم ، زیرا ما در ضمن این بحث ثابت کردیم که هستی دیگری در برابر موضوع بودن من مانند يك حالت وجدانی می‌تواند وجود داشته باشد و در ضمن آن نیز دانستیم که رابطه من با هستی دیگری از ضروریات هستی من بشمار می‌رود، پس هستی دیگری بدو شکل می‌تواند برای ما وجود داشته باشد.

اگر من هستی آنرا بطور آشکار و مسلم احساس می‌کنم باز هم دلیلی برای من وجود دارد که هستی او حالتی ابهام آمیز دارد و اگر هم آنرا می‌شناسم و برای او زندگی می‌کنم ، باید او برای من موضوع باشد.

اما هیچیک از این دو حال دلیل ثابت ندارد، بنابراین میتوانیم در همین نقطه به بحث خود خاتمه دهیم و بگوئیم پس اگر هستی برای من موضوع است و من هم باید برای او موضوع باشم اعمال آنها بی تردید بایستی در من صورت گیرد.

پس بدن من چیست؟ و بدن دیگری کدام است؟

بخش دوم

تن انسان

مسئله تن انسان و رابطه آن با روان گاهی از اوقات باین دلیل ابهام آمیز جلوه میکند بسبب اینکه همیشه عادت کرده ایم بدن انسان را مانند چیزی مستقل تعریف کنیم که دارای قوانین و شرایط مخصوصی است و بواسطه اینکه در خارج دارای ابعاد است مشخص میشود و لسی وجدان یا روان را بنام یکی از عوامل فطری انسان شناخته ایم که شرایط آن مخصوص خودش است.

تن چیز واحدی است که از آن برای زندگی استفاده می کنیم ، تن و روان بنام چندگانگی و یگانگی اتحادی بواسطه با هم دارند و با این حال از لحاظ عمل از یکدیگر جدا میشوند.

بنابر این رابطه تن و روح نوعی به خود پیوستگی منفی است زیرا تا آنجائیکه باهم رابطه دارند و در اعمال یکدیگر موثراند رابطه با خود دارند و از نظر اینکه اعمالشان جدا از هم است بر ضد یکدیگر کارهایی دارند .

اعمال تن را میدانیم و هنگامی که بهصال روان میرسیم و در وجود مطلق او فرو میرویم ناچاریم باو چند نوع حالات انعکاسی بدهیم و سعی

داریم کیفیات روان را با بعضی موجودات زنده که از گروهی اعصاب ساخته شده‌اند یگانگی قائل شویم باین معنی که در بعضی از موجودات خواص و حالاتی در نظر گرفته شده که با مثلی اعصاب و مغز و نمودهای گوناگون چون مغز و غده‌ها و امعاء و احشاء با همکاری هم موادی گوناگون مانند اکسیژن یا کربن یا ازت یا امثال آن این گوشت و پوست را بنام يك عامل روانی اداره می‌کنند:

ایچ کار بسیار مشکلی است و اشکال آن بیشتر از این جهت است که در نظر داریم وجدان یا روان را با این خصوصیات به جسم و بدن دیگری ملحق سازیم اما این تن را که توصیف نمودیم بطوریکه باید بمن تعلق داشته باشد وابسته بمن نیست، زیرا من هرگز مغز و سلسله اعصاب خود را ندیده‌ام نخواهم دید و اگر هم غیر از این مغز و اعصاب چیزهای دیگری در آن وجود دارند آنها را هم نمیتوانم ببینم.

اما من که يك انسان واقعی هستم این مفاهیم را غیر از مواقعی که بدن يك انسان مرده را کالبد شکافی میکنند و یا در صفحات کتابهای بیولوژی ذکر می‌آیند در جای دیگر بمن اجازه نمی‌دهند که محتویات واقعی مغز خود را ببینم.

از این مطالعات تنها نتیجه‌ای که برای من حاصل می‌شود این است که بدن من بطوری ساخته شده است که نمونه‌انرا فقط در روی میز سالونهای لابراتوار می‌بینم و یا عکس آنها در کتابها بمن نشان میدهند شاید بمن بگویند پزشکی که در حال بیماری مرا پرستاری می‌کنند و جراحاتی که در بدنم به اعمال جراحی دست می‌زنند آنها بقدری که لازم است این موضوع را میدانند و آنچه را که می‌گویند برای من کافی خواهد بود.

من حرفی ندارم و نمیخواهم بگویم که خدای نسکرده صاحب قلب و معده یا مغز نیستم اما لازم است دانسته‌های ما اگر بطور خلاصه هم باشد برای ما و اطلاعاتی که به آن نیاز داریم مفید باشد.

پزشکان برای خود وظیفه‌ای دارند اما ضرورت ايجاب می‌کند که این بدن دردنیای خارج هم مانند یکی از واحدهای علمی بررسی شود .

بارها برای ما اتفاق افتاده است که در زیر میکروسکوپ یا رادیوسکوپی بدن خود عکس شریان و جریان خون را به بینیم، اما در آنوقت ما خارج از مردم بودیم و دیدن اجزای بدن در زیر دستگاه رادیو-سکوپی برای ما ارزش واقعی رانداشت.

تردیدي ندارم که میتوانم به بینم چگونه دستهای خودم بدن و پاهایم را لمس میکند ، این خیلی ساده است اما چه وقت واقع شده است وقتی چشمان يك بیننده برای دیدن چیزی خیره شده در همانحال بتواند چشمان خود را ببیند .

برای من مسلم است که در آن حال من خودم به نسبت چشمانم که نگاه میکند يك موجود بیگانه بودم ، یعنی هر آن خود را مانند يك اندام بینایی تلقی می‌کنم ولی هرگز نتوانسته‌ام چشمان خودم را به بینم .

خیلی چیزها در این جهان یافت میشود ، اینهم چیزی بین چیزها است ، مثلاً نگاه کنید من می‌بینم که دستهایم میتواند اشیاء را لمس کند اما هرگز نتوانسته‌ام عمل لمس کردن را مشاهده کنم .

لمس کردن و عمل لمس کردن دو چیز است که از هم جدا و باهم دوگانگی دارند .

از این جهت است که می‌گویند بسیاری چیزها در این جهان بحقیقت واقعی خود نمیرسند، زیرا در آن حالی که چیزی را برمیدارم دستم سنگینی آن چیز را احساس میکند و زبری یا تری آنرا می‌فهمد، اما هرگز نمی‌تواند خودش را بشناسد .

پس همانطور که نمی‌توانم دستم را به بینم یا عمل لمس آنرا تماشا کنم این حرکت و احساس را هم در حقیقت و واقعیت خودش نمی‌بینم .^{۹۰}

وقتی پزشک دست بیماری را می‌گیرد و آزمایش میکند، در حالی که نیم‌خیز روی تخت خودم نشسته‌ام و عمل او را می‌بینم، یعنی از جهت کیفیت و جنس بین اعضای بدن پزشک و عضو من که پزشک آنرا آزمایش می‌کند تفاوتی وجود ندارد .

ممکن است از لحاظ ساختمان با یکدیگر تفاوت داشته باشند ، اما در حقیقت ناهنجاری و ناهمانندی بین آنها وجود ندارد . بدون تردید وقتی که من پایم را با دست خودم لمس میکنم ، احساس می‌کنم که پایم لمس شده است اما این نمودار دارای مفهوم مضاعفی است که باید جدا از هم مورد مطالعه قرار گیرند .

می‌خواهم بگویم دو نوع مفهوم مختلف ممکن است در جهان یافت شود :

یکی لمس کردن و مورد لمس واقع شدن و دیگری احساس کردن که بدنم لمس شده یا آنرا لمس می‌کنند .

این دو نوع نمودار است که باهم يك معنی دارند و هر دو را بنام احساس تلقی می‌نمایند در حالیکه لمس کردن عمل بدن است و احساس کردن

به‌روان تعلق دارد .

این دونوع حقیقت در حقیقت از یکدیگر امتیاز دارند و هر دو دارای دو کیفیت ناهمانند و ضد-یکدیگر میباشند .

وقتی من پایم را لمس میکنم یا آنرا می‌بینم و در حدود امکان آنقدر پایم را تکان میدهم که بتوانم شلوارم را بپوشم ، یا سواری را روی زخم پایم به‌بندم .

تمام این اعمال در وحله‌اول امکان بالقوه است که در اختیار دارم یعنی حرکت دست و پا در این کارها بمن کمک میکند و مثل این است که در هر یک از نقاط بدن نیروی مخصوصی یافت میشود که در حدود امکان اما خارج از خودم کاری انجام میدهد .

دانشمندان گاهی از اوقات مطالبی را پیش می‌کشند که خودشان از پاسخ دادن بآن عاجزاند یکی از آن پرسش‌ها این است .

چگونه ممکن است اجسامی را که واژگون قرار دارند در شبکه چشم‌ماراست و مستقیم جلوه می‌کنند .

میدانید فلاسفه در این مورد چه پاسخ داده‌اند ؟

این مسئله مهمی نیست . یک جسم به نسبت سایر موجودات جهان واژگون دیده می‌شود ، اگر کسی بگوید تمام اشیاء جهان واژگون است این حرف بدان معنی است زیرا اگر همه چیز را واژگون به‌بینیم لابد این واژگونی باید به نسبت سایر چیزها باشد یعنی چیزهای دیگر راست باشد تا این جسم نسبت بآن واژگون دیده شود .

اما مطلب مهم اصل و ریشه آن است یعنی هر دو مسئله غلط طرح

شده است .

این مثل آن میماند که بگوئیم چشم ما همه چیز را اولژگون ببیند یا ممکن است تمام چیزها در این جهان واژگون باشد و تصویر واژگون آن در شبکه چشم ما راست نقش می بندد و با این فرضیه پس چیزهایی که در این جهان راست هستند تصویر آن باید واژگون و عکس آن بر عکس دیده شود .

لین دو فرض هر دو غلط است زیرا اگر اینطور باشد پس وجدان ما که يك عامل دیدنی است چگونه ممکن است باشک چشم که يك عضو فیزیکی است اشیاء خارج را بر عکس ببیند ، پس رابطه ای را که من بین چشم فیزیکی و موضوع خارج بوجود میآورم از روابط بسیار حقیقی است و اگر شبکه چشم فیزیکی دچار اشتباه شود جسمی را واژگون ببیند وجدان من که يك عامل معنوی و حقیقی است این اشتباه را مرتکب نمی شود زیرا رابطه ای که همیشه بین جسم و روح برقرار است با کمک حالت تفکر که خود يك نیروی آگاهانه است و از فاصله دور هم میتواند همه چیز را درست تشخیص بدهد ، و مبداء این نیرو نیز وابسته مرکز روح من است که اشیاء را خوب می شناسد نباید دچار این اشتباهات شود .

پس اگر ما بخواهیم بطور تحقیق در اطراف اصل اشیاء و کیفیت اعمال جسم تفکر کنیم بایستی جریان تخیل را بگذاشتیم . داریم بطور یکه با حقیقت هستی خارج رابطه داشته باشد .

در این فرضیه باید گفته شود وجود جسمی ما که وابسته به قدرت

روان است تا وقتی که مربوط به جسم است امکان دارد اجسام را

وارونه ببیند اما وقتی از مرکز روان خارج میشود یعنی از زمانی که

وابسته به وجدان ماست آنرا مطابق واقع خواهد دید .

در اینجا عمل مربوط به جسم و روح در کیفیت دوگانگی وارد شد این يك شمع است و عدسی چشم مانیز مرکز تشعشع است تصویر واژگون در صحنه شبکه وارد می شود ولی در مورد شبکه چشم دارای يك سیستم فیزیکی است یعنی آنجا صحنه نمایش تصاویر است و هر دو در برابر شمع که آنهم فیزیکی است همسان میشوند .

پس ما نقطه نظر فیزیکی یعنی نقطه نظر خارج خود را اختیار کردیم تا بتوانیم مسئله را بررسی نمائیم و در معنی يك چشم مرده را در نظر آوردیم که در برابر يك جهان قابل دیدن قرار گرفته و می خواهد دیدنی های جهان را ببیند پس برای چه تعجب آور است اگر بگوئیم در مقابل این عضو فیزیکی وجدان ما که يك عامل درونی مطلق است با چشم ما همکاری بکند ؟

بنابراین روابطی را که من بین يك بدن دیگری و جسم خارجی برقرار میسازیم روابط کاملاً حقیقی است و هستی مرا ثابت می کند و چنین بنظر میرسد که همیشه بین ما و اشیاء خارجی روابطی برقرار است که شناسائی انسان در واقعیت آن حکم می کند .

اگر هم بخواهیم درباره ماهیت تن آدمی فکر کنیم بایستی در فکر و تخیل خود تریبی برقرار سازیم کما با هستی خودمان مطابقت داشته باشد .

نباید مانند همیشه حقیقت عالم هستی را دچار اشتباه سازیم یعنی بایستی تن آدمی را تا وقتی که يك هستی برای خودش و هستی برای دیگری است مورد آزمایش قرار دهیم تا با این نظریه مفهوم غلط و

نادرست (واژگون دیدن) اشیاء از بین برود و در فکر خودمان رسوخ بدهیم این دو عامل بدن در حالیکه از لحاظ هستی باهم جدا هستند با یکدیگر روابط بسیار نزدیک دارند .

پس بدن کامل ما هستی کامل ما است و با وجود وجدان تکامل آن برقرار میشود ، البته ممکن است تن و روح باهم یکی نباشند اما چون در اعمال یکدیگر همکاری دارند یگانه هستند و در برابر آن هستی برای دیگری هم يك بدن کامل است .

دیگر لازم نیست برای رابطه دادن بآنها محتاج به عامل روانی باشیم زیرا در این فرضیه بدن ما بطور کامل بصورت يك جسم روانی در میاید بنابراین در نظر داریم این دونوع جسم را که از مجموع آن تن آدمی تشکیل میشود مطالعه نمائیم .

۱ - جسم مانند روان

در مرحله اول اینطور بنظر میرسد که توصیف ما کاملاً برخلاف عقیده دکارت جلوه میکند ، دکارت در این مورد گفته است :

اتفاقاً شناختن روان خیلی آسان تر از جسم است ،
او با گفتن این کلام خواسته است امتیاز کاملی بین اعمال روان و جسم قائل شود زیرا هر کدام از این دو عنصر جسم و روان ، امتیازاتی مخصوص به خود دارند و از لحاظ عمل و کیفیت دوگانگی پیدا می کنند .

غیر از اینهم نباید باشد زیرا تخیل عامل زنده ای است و بخوبی میتواند اعمال وجدان را در هر لحظه نشان بدهد .

بی تردید این تئوری بما می نمایاند که در عین حال بین جسم و روان باید رابطه بسیار نزدیک وجود داشته باشد مانند احساس درد که یکی از عوارض فیزیکی بشمار می آید ، ناراحتی و شادی و غم و غصه و امثال آن هر کدام بوسیله اعمال فیزیکی دست و پا و جسم ظاهر میشوند ، اگر گریه می کنیم در عین اینکه احساس تائر داریم قطرات اشک از چشمان جاری می گردد ، خبر مرگ کسان خود را می شنویم قلب ما با اشکال فیزیکی فشرده میشود پس هر یک از اعمال جسمی بدون اینکه جسمی باشند با واسط روانی به جسم وابستگی دارند .

با این حال تمام اعمال فیزیکی را نمی‌توان مربوط به روان دانست، بعضی اعمال بطور آشکار اثری از روان دارند و اگر غیر از این باشد نمی‌توان هر عملی را که از ما سر میزند ریشه‌اش را در روان جستجو کرد.

وقتی که درد می‌کشیم دست و پای ما هم احساس درد می‌کند، ممکن است قسمتی از آن شکسته و مجروح باشد اما در همان حال با آرامش تمام می‌خندیم و وجدان ما هم در آن حال در جای خود کار میکند، و در حال خندیدن و درد کشیدن با دنیای خارج تماس دارد، در حالیکه در ضمن درد کشیدن این درد بدنای خارج وابسته نیست.

پس رابطه بین جسم و روان از کجا آغاز میشود؟ وقتی می‌گوئیم جسم ما با دنیای خارج تماس دارد وجدان هم در آن حال در باره موجودیت خارج خود آگاهی دارد ولی باید توجه داشت که در آن حال جهان خارج در مقابل وجدان ما بشکل ذرات بی‌نهایت فشرده است که همه با هم رابطه مشترك دارند و بدیهی است که هر يك از این ذرات از نقطه نظر من شکل مخصوصی بخود می‌گیرند.

این گیلانس درست چپ کوزه آب قرار گرفته اما در نظر هل که به هردو نگاه می‌کند ممکن است کمی عقب‌تر یا بالاتر باشد، در طرف راست با چپ او.

اما اگر بگوئیم وجدان ما هم همین حال را دارد یعنی در بالای سر ما ایستاده و بموجودات خارج می‌نگرد و در نظر او گیلانس آب هم در طرف راست و هم طرف چپ یا عقب کوزه جای دارد، این نظریه درباره وجدان درست نیست.

اگر بطور مثال پایه میز ، گلها و طراحی قالی را از نظر من مخفی نماید این دلیل عدم استعداد یا نقص قوای باصره من نیست، بلکه باین دلیل است که آن قالی درحالیکه نمیتواند خود را بپوشاند در فاصله‌ای قرار گرفته که يك جسم مشخص دیگر حائل آن بسوده و هیچ رابطه‌ای بین میز که جلو او واقع شده و گل‌های قالی وجود ندارد و مربوط بمربوطی وجودیت زمان و مکان هم نیست که میز جایی را اشغال کرده باشد و اگر هستی مشخص چیز دیگر نبود موضوع فاصله هم مانند چندی و چونی روابط مشترکی نمی‌توانست پیدا کند .

پس بطور کلی هر يك از موجودات و هستیهای روی زمین هر کدام در هستی خود جهت مخصوصی دارند ، پس دنیائی با هستی وجود دارد و این جهان بدون اینکه هر يك از آنها برای خود جهت مخصوصی داشته یا در مکانی جا گرفته باشند وجود ندارند، هر چیز جایی دارد و در آن لحظه یا بطرف راست است یا چپ و تمام این جهات به نسبت من که در نقطه‌ای ایستاده‌ام مشخص میشوند ، باین معنی اگر من در شمال اطاق باشم میز در طرف جنوب من است و اگر در سمت راست میز قرار گیرم میز در طرف چپ من واقع میشود و جهت معین هر يك از هستی‌ها به نسبت من که در راست یا چپ قرار گیرم مشخص می‌گردند .

ایده‌الیم ، در این مورد اصرار می‌ورزد که رابطه بین اشیاء این جهان را بوجود می‌آورد، اما وقتی تمام موجودات زمین را بنا بر تئوری نیوتون در نظر بگیریم این روابط بصورت مشترك و متقابل درمی‌آیند و در این صورت همه چیز بطور مجرد شامل اعمال و واکنشها خواهند شد یعنی اگر قرار باشد همه چیز جاذب و مجذوب یکدیگر باشند و تحت

تأثیر جاذبه عمومی قرار گیرند پس اعمال هر يك از مواد جهان کیفیتی غیر از جاذبه نخواهند داشت، و چون همه چیز جهان به نسبت انسان شناخته میشود اگر این نسبتها وجود نداشت، يك جهان خالی، یابیه مفهوم دیگر يك جهان بدون انسان داشتیم و همه چیز ضد یکدیگر بود، زیرا بر حسب حقیقت انسانی است که جهان شناخته شده است.

اما پیشرفت علوم امروزی تئوری عینی بودن هستیها را بدور انداخته و آنچه را که شخصی مانند بورگلی Broglie آزمایش نامیده کاملاً در نفس امر يك رابطه یگانه پرستی است که شخص ناظر وجود و عدم خود را در مقابل آن از دست میدهد.

اگر من با چشم غیر مسلح سپس با كمك ميكروسكوب حرکت جسمی را بطرف جسم دیگر مورد وقت قرار میدهم، در هر لحظه بسیار کوتاه حرکت آن جسم بنظر من سریع تر جلوه میکند، زیرا با وجود اینکه جسم در حال حرکت بیشتر از مقدار معین بآن جسمی که بطرف او میرود جلونرفته ولی در هر حال در همان لحظه کوتاه فاصله بیشتری را پیموده است.

پس مفهوم سرعت، در صورتیکه باندازه لازم سرعت را بجسم در حال حرکت نداده باشد معنا پیدا نمی کند.

اما این ما هستیم که اندازها را به نسبت سرعت خردمان در نظر می گیریم، بنابراین مفهوم سرعت يك اندازه قراردادی است که برای خودمان فرض کرده ایم با این نظر تمام سرعتهای جهان نسبی است و هر چیز باید به نسبت دیگر سنجیده شود.

تئوری نسبی عبارت از چیست؟ اگر يك ناظر در برابر چیزی

قرار گیرد با هیچ آزمایش نمی‌تواند مشخص کند که این دستگاه راکت است یا چیز دیگری است که حرکت میکند این شناسائی برای انسان بطور کامل امکان‌پذیر نیست و از نظر اصالت حقیقت شناسائی عبارت از چیزی است که خود را بطوریکه هست بمانشان بدهد.

مذهب نسبت در علوم امروز ثابت میکند که هستی انسان و جهان بر حسب نسبت است و اصل و حقیقت هستی آنها رابطه‌ای است که با هم دارند از این کلام نتیجه میشود که رابطه ابتدائی شامل حقیقت انسان و جهان است.

ظاهر شدن وزندگی کردن در این جهان عبارت از پیمودن فاصله‌ای است که من با اشیاء جهان دارم، پس تمام چیزها در نفس خود شامل یک هستی خواهند بود که در فواصل مختلف قرار دارند بنابراین من در برابر موجودات برای خود هستی دارم و رابطه‌ای بین من و آنها موجود است که بوسیله این رابطه با همه چیز مربوط میشوم.

نقطه نظر اصلی هستی‌ها یک تضاد کامل است، یعنی همه چیز در این جهان ضد یکدیگر است و نسبت یکدیگر ناهمسانی دارند.

همسانی پیوستگی ذات با خویشتن است و لسی این پیوستگی با خود دارای جنبه منفی است یعنی بر اثر آن ذات خویش را نفی میکند، هر یک از چیزها از حیث شکل و رنگ و کیفیت همان است که او را شناخته‌ایم پس لازم است که موضوع آن از مجهول جدا باشد، بدین جهت است که میتوانیم بگوئیم تمام همسانها نابکسان یکدیگر اند.

پس شناسائی و همسانی یا شناسائی قراردادی است یعنی باید بگوئیم چیز شناخته شده نمی‌تواند شناسائی کامل باشد زیرا آن چیز از

لحاظ موضوع خودش مشخص میشود و موضوع آن نیز به نسبت غیر مشخص بودن و رابطه مشترک آن خود بخود از بین میرود.

بنابراین شناسائی از نقطه نظر چیزی است که بهمان نحو هستی دارد و حقیقت انسان هم همان هستی او است، یعنی وقتی می گوئیم او در روی هندلی نشسته حقیقت او همان است که گفته ایم و هر چیزی را بر حسب مکانی که اشغال کرده است تشخیص میدهیم و این خود یکی از ضروریات عالم هستی است اما باید این موضوع را کمی گسترش داد.

این ضرورت بین دو رابطه احتمالی قرار دارد:

از یک طرف در حقیقت اگر لازم است که من بساین شکل وجود داشته باشم، پس مسلم است که من هستم زیرا پایه و اساس وجود خودم هستم، و از طرف دیگر اگر لازم است از این نقطه نظر یا بجهت دیگر وجود داشته باشم لازمه اش این است که قطعاً در اینجا باشم یا در آنجا نباشم، یعنی اگر کسی در دریا باشد غرق میشود اما ممکن نیست که در دریا نباشد و غرق شود و همین فرضیه احتمالی يك نوع بودن مضاعف است که بر روی هم ایجاب را میسازد که آنرا اساسی هستی مینامیم.

مادر فصل سابق تذکر دادیم که هستی محض یا متعین يك هستی کامل یا هستی برای خود است و این هستی دارای کیفیت احتمالی است یعنی هر لحظه ممکن است تبدیل به نیستی شود، پس هستی برای خود همیشه در معرض احتمال نیستی است و بدون اینکه بتواند نیستی را از بین ببرد در وجود اوزندگی میکند و بسا این حال همیشه بسا نیستی نبرد میکند و او را از خود میراند و بواسطه وجود نیستی است که خود را مستول هستی خود میداند و جهان را در برابر خود غیر حقیقی میداند.

این جسم از چه چیزها ترکیب میشود ؟
 از ذراتی بی‌نهایت کوچک که از هم جدا شدند نیستند در حالیکه
 میلیاردها ذره جدا شدند در یک ذره کوچک قرار دارند و هستی درونی
 این ذرات بنا به عقیده فلاسفه شرق هیولسی و باصطلاح امروز هسته
 مرکزی یک اتم بهم پیوسته را تشکیل میدهند بدون اینکه یکدیگر را
 بشناسند یعنی همه در وجود خود بیک نیستی محض فرورفته‌اند این نیستی
 یک‌هستی را بنام جسم بوجود آورده که در عین اینکه هستی دارد، از نیستی
 بوجود آمده اما این هستی نیز بطوری است که ذرات کوچک یکدیگر
 را نمی‌شناسند اما در خودشان هستی ذاتی یافته‌اند.

اینها مطالبی است که درباره هستی خود میدانیم اما اگر شناسایی
 خود را با معرفت اساس احساس پیوند دهیم بهتر از این می‌توانیم خود
 را بشناسیم.

مسئله شناسایی احساس از زمانی برای ما ارزش یافته که خود را
 در بین هزاران و میلیونها اشیاء و موجودات این جهان یافته‌ایم زیرا از
 همان زمان دانستیم که شناختن اشیاء بدن کمک احساس برای ما امکان
 پذیر نبوده است.

در فصل گذشته توجه نمودیم که هستی دیگری دارای چشمانی
 بود که اعمال درون ما را میدید، این حقیقتی بود که برای ما مسلم شد.
 کالبد شکافان نیز تا اندازه‌ای باین حقیقت نزدیک شده‌اند، باین
 معنی که وقتی کالبد شکافی میکردند ذرات کوچک را بهم پیوسته دیدند
 و این هم بستگی آنان را تا بمرکز شبکه چشم رساند، در آنجا هم هزاران
 و میلیونها سلول بهم پیوسته وجود داشت که هر کدام کاری را انجام میدهد.

در مرور زمان آلات و وسایل علمی بیشتر شد و هر چه دایره دانش وسعت می‌یافت تحقیقات آنان نیز بجای باریک‌تر رسید و نتیجه تحقیقات علمی آنان بطوری بود که بما گفتند در مرکز این کانون پراز سلول دسته‌ای از اعصاب و یاخته‌ها از مرکز شبکه چشم بمغز و از آنجا در تمام بدن پراکنده شده‌اند.

با کمک میکروسکوپ اعصاب مردگان و اجساد بیجان موشکافی شده و دانسته‌اند که هر یک از این رشته‌ها مسیر مخصوصی دارند که با وظایف و اعمال دسته دیگر جدا است.

مجموع این شناسائیهادر یک محفظه بسیار کوچک که ما آنرا حفره چشم نامیده‌ایم تمرکز دارد یعنی با کمک چشمان است که میتوانیم همه چیز را ببینیم و روابط اشیاء را در برابرهم تشخیص بدهیم وبدون اینکه نیاز بآن باشد که چیزی را لمس نمائیم با دیدن و احساس کردن حقایق اشیاء را تاجائی که ممکن است بدست می‌آوریم.

اینها و امثال آن مقوله‌های مطلق است که با چشم دیده میشود و در ضمن آن میدانیم که اعصاب و یاخته‌ها از مرکز مغز جدا شده و باعث بکار افتادن اعضای دیگر بدن میشوند.

اما در ضمن این شناسائی‌ها بیک موضوع اصلی و اساسی برخورد نمودیم که نمایشگر حقیقت انسانی بشمار می‌آید.

یکی نیروی محرکه این اجزاء و دیگری مسئله تجسم احساس یا فعل و انفعال اعصاب ما است که بطور آزاد و مستقل دستگاهی باین عظمت را بحرکت درمی‌آورند.

مبدأ این حرکات از کجا است؟

نیروی محرکه يك موضوع فیزیکیوشیمی یا همانند جریان الکتریسته‌ای است که از عوامل مهم مکانیک و افعال شیمیائی بدن بشمار می‌آید که ما خودمان اعمال آنرا میدانیم.

ولی از طرف دیگر یقین داریم که این فعل و انفعالات بر اثر روابطی است که ذرات کوچک سلولهای زنده بایکدیگر دارند و علوم امروزی بقدری پیش رفته است که تا اندازه‌ای توانسته است مکانیک هر کدام را کشف کند و در ضمن آن بهصراحت تمام باین معرفت رسیده‌اند که روابط موجود بین ذرات اگر چه پایه و اساس الکتریکی و شیمیائی دارند اما وابسته بیک سلسله عوامل عینی است در این آزمایش قهرآ خود را در برابر دو عامل مخالف هم و در عین حال وابسته بهم مشاهده خواهیم کرد ، از يك طرف هستی خود انسان و از جانب دیگر نیروهای خودکار احساس و واکنشهای آزاد عینی که بطور خودکار در درون ما فعالیت دارند.

هستی انسان شامل يك مقوله فیزیکیوشیمی است که با جریان نیروی الکتریکی و عامل مکانیک بدن کارهایی مخصوص بخود انجام میدهند .

اما احساس عبارت از چیست؟

احساس اولین مرحله آگاهی روان است و پیوند ذهن به عین پیوند مستقیم است، اما وجود عین برای آگاهی وجدان امر اکتشافی نیست ، این نوع ادراک را آگاهی حسی نام گذاشته‌اند.

احساس برای ما يك مسئله نامعقول است زیرا چیزی نیست که با چشم دیده شود یا لمس گردد و یا لاقط رابطه آن تشخیص داده شود گاهی از اوقات در لباس تخمیل بر ما ظاهر میشود، کسی که بخوابد احساس

را آزمایش کند چیزی از آن ادراک نمیکنند نه در خود انسان و نه در دیگری، این آزمایش امکان پذیر نیست.

آنچه که در خارج قرارداد برای ما آزمایش عینی است ولی روابطی که از خارج با درون خود برقرار میسازیم بوسیله احساس یا آگاهی جنسی حل و فصل میشود.

احساس دارای ضرورتی است و آن ضرورت هستی ما است یعنی باید در این جهان باشیم تا احساس بوجود بیاید.

از طرف دیگر ادراک حسی محتاج باین نیست که یکی از اعضای بدن واسطه آن شود فقط وقتی با دنیای خارج رابطه برقرار شد احساس خود بخود ظاهر می گردد.

پس برای شناختن احساس سه راه بیشتر نداریم.

ابد آلیستها مرحله اول آگاهی حسی را همان ادراک حسی میدانند

که انسان وجود هستی دیگری را در خود احساس میکند.

دوم اینکه ممکن است در آستانه احساس تمام حقایق نابود شود

اما احساسی که بطور ناگهان واقع شود فقط برای خودمان است و تغییر ناگهانی خود را احساس می کنیم یا بعبارت دیگر فقط ما را نسبت به خودمان هشیار میسازد، مثل اینکه چیز تازه ای وارد هستی ما شده است.

سوم احساس خود آگاه آنگونه احساسی است که ما را با دنیای

خارج مربوط میسازد اما ممکن است تمام آنها در اساس حقایق اشیاء

واقع نشوند و گاهی هم بما اجازه نمیدهد که با سازمان درون خود مربوط

شویم و آنرا در این حالت میتوان یک نوع رابطه با هستی خود دانست.

در هر حال بوسیله یکی از سه کیفیت وجدانی است که میتوانیم به

هستی دیگری در خودمان پی ببریم ، احساس شناسائی هستی دوم دلیل کافی بر فعالیت ادراک حسی ما است زیرا بخوبی میدانیم که احساس غیر از يك عمل ذهنی چیز دیگر نمی تواند باشد و آنچه که مربوط بذهن است احساس آنرا فرا میگیرد منتها گاهی از اوقات ممکن است وجود عوامل غیرذهنی مانند چیزهای دیدنی با لمس کردن در احساس ما مانند يك رابطه عینی موثر باشد.

اما اگر حساسیت غیر از يك کلام ساده چیزی نباشد معنی حقیقی و مطلق احساس چه میشود ؟

همه میدانند که هرگز نمی توانیم در خودمان این تأثیر و حالت را که بنام احساس نامیده ایم احساس کنند زیرا احساس چیزی نیست که قابل لمس یا دیدنی باشد، این برای من مسلم است که غیر از رنگ سبز این کاغذ یا برگ را نمی توانم دریافت کنم و هرگز احساس سبزی چیزی قابل دریافت نیست و هوسرل این نوع احساس را احساس موضوعی نام گذاشته است ولی در هر حال معنی احساس مقام خود را از دست نمیدهد.

اکنون می پرسیم آیا ممکن است احساسی وجود داشته باشد که دارای اثر حساسیت نباشد ؟

پاسخ آن آسان است ، ابتدا اینکه در همه جا هست و معهدا چیزی نیست که مانند دیدن و لمس کردن قابل دریافت باشد .

این مرکب‌دان که روی میز است برای من چیزی است و معهدا این چشم من است که آنرا بمن نشان میدهد و اگر چشم نبود یا شنوائی وجود نداشت بسیاری از چیزهای جهان برای من ، چیزی نمی شدند و

این بدان معنی است که حاضر بودن آن قابل دیدن است و من خودم هم می‌دانم که او برای من قابل دیدن است یعنی آگاهی دیدن دارم. اما در عین حال که بینائی من باعث شناسائی مرکب‌دان است در بسیاری از مواقع بینائی بشناسائی من کمک نمی‌کند، یعنی من در همه جا دارای شناسائی دیدن نیستم و حتی تفکر و حالت انعکاسی ما هم این شناسائی را در همه جا برای ما فراهم نمی‌سازد، فقط آگاهی انعکاسی آگاهی مرکب‌دان را بمن می‌دهد و در این شناسائی هیچ نوع فعالیت احساسی وجود ندارد.

در اینجا است که باید فورمول مشهور، اتموست گنت را بیاد آورد که گفته است.

چشم ، خودش را نمی‌تواند ببیند.

پس در حقیقت قابل قبول است که يك سازمان عضوی دیگر ، یا یکی از عوامل دستگاه بینائی مانند چشم سوم وجود داشته باشد که بتواند چشمان ما را در حال دیدن ببیند.

من نمیتوانم دستم را در حال لمس شدن هم ببینم و هم لمس شدن او را تماشا کنم اما میتوانم با کمک احساس این عمل را انجام دهم و احساس من در آن حال مانند چشم سوم و چشم موضوهی است.

البته من نمیتوانم چشمانم را در حال دیدن ببینم و قادر نیستم لمس شدن دستم را ببینم ، با این تفسیر احساس آدمی تا وقتی که در مرحله بینائی است قابل دریافت نیست زیرا دیدن اشیاء غیر از احساس کردن آنها است.

از طرف دیگر اگر من در وجدانم دارای يك نوع بینائی انعکاسی

باشم پس میتوانم وجدانم را هم يك طوری بینم یعنی آنرا مانند سایر چیزهای جهان بینم، و بالاخره اگر من بتوانم تمام اعضای حساسه‌ام را بینم و لمس کنم، تمام اشیاء جهان بدون احساس برای من قابل رویت است پس در اینصورت عضوینائی و شنوائی در مقابل احساس چه کوره است؟

از طرف دیگر وقتی سیستم قرار گرفتن اشیاء را در روی زمین مورد توجه قرار میدهم می بینم که تمام اشیاء این جهان شکل واحد ندارد یعنی هر يك از اشیاء جهان برای خود وضع خاصی و جهت معینی دارند اکنون برای اینکه مسئله برای ما حل شود باید بدانیم جهات یابی اشیاء چه مفهومی خواهند داشت.

تمام اشیاء که در این جهان وجود دارند با روابط خارجی نسبت بهم شناخته میشوند، شناختن اشیاء تابع يك میدان مخصوص و معین مشاهده در برابر هم هستند رابطه اشیاء بایکدیگر الزامی است و بعبارت دیگر اگر وجود يك میدان معین برای دیدن باشند امر الزامی شمرده میشود یعنی هر چیز باید در فاصله معین قرار گیرد تا بتوانم آنرا بینم و صدائی را هم که باید بشنوم در يك فاصله معین امکان پذیر است.

بطور مثال سکوت میدان معینی برای شنیدن صداها است، اما رابطه اصلی با يك چیز با چیز دیگر، دو حال دارد یکی رابطه انتخابی و دیگر رابطه قراردادی است.

رابطه انتخابی وقتی است که هستی آن دارای جنبه منفی باشد: من باین فنجان یا مرکب‌دان نگاه میکنم این رابطه انتخابی است که در میدان دیده مشاهده من قرار گرفته است.

رابطه قراردادی وقتی است که بواسطه وجود يك چیز دیگر حقیقت آن چیز یا قسمتی از آن از نظر من پوشیده بماند.

لازم است که این کتاب در طرف چپ یا راست من ظاهر شود ، اما احتمال دارد که در طرف چپ من باشد در هر حال من آزادم که باین کتاب روی میز یا به میز که کتاب روی آن قرار دارد نگاه کنم .

همین احتمال بین ضرورت و آزادی است که آنرا احساس مینمایم و آنهم در صورتی است که این میز یا کتاب در میدان دید من واقع شده باشد و بتوانم آنرا در برابر چیزهای دیگر تشخیص بدهم .

اما از طرف دیگر اگر راست است که تمام اشیاء جهان هر کدام برای خود جهت مخصوصی دارند و همه چیز نمیتواند باهم در نظر ما ظاهر شود و باز هم اگر راست است که تمام اشیاء جهت و شکل واحد ندارند و هر کدام يك شکل مخصوص و جای معینی دارند ، پس تمام قوانین مربوط بدیدن اشیاء نباید ذهنی و خیالی باشند بلکه تمام اشیاء که بوسیله چشمان یا دستگاه شنوایی من دیده و شنیده میشوند کاملاً حالت عینی دارند .

اگر این مرکب دران قسمتی از میز را از نظر من میپوشاند این ندیدن بعلت نقص قوای حسی ما نیست بلکه ندیدن قسمتی از هر چیز تابع قرار گرفتن اشیاء و کم و زیاد شدن روشنایی است .

اگر چیزی در چشم من کوچک یا بزرگ دیده میشود نباید گفت که شخص بیننده دچار اشتباه یا نقص با صره شده است بلکه ندیدن یا کوچک و بزرگ دیدن اشیاء تابع قوانین جهت یابی یا دور و نزدیکی میدان دید انسان است .

پس باقوانین عینی مراکز عینی قابل مشاهده است.

وقتی چشم من در بک میدان دید معین بتواند چیزی را ببیند تمام اشیاء که در این شرایط قرار دارند دیده میشوند و این برای اثبات است که میدان دید یکی ازقوانین مسلم دیدن اشیاء است.

بنابراین احساس ما در عالم خالی امکان‌پذیر نیست. یعنی اگر ما را در بک جهان خالی بدون اشیاء بگذارند علاوه بر اینکه چیزی را نمی‌بینیم برای هیچ چیز احساس نخواهیم داشت، پس باید اشیاء در این جهان وجود داشته باشند تا من بتوانم همه چیز را ببینم و احساس کنم ولی در عین حال من همیشه همه چیز را می‌بینم و دیدن اشیاء برای من بک امر عینی است و احتیاج ندارم که با مورد زنی اشیاء را ببینم.

اگر من چشمانم را ببندم تا چیزی را ببینم هرگز ممکن نیست امر عینی را به احساس تبدیل کنم .

پلکهای چشم هم مانند سایر اشیاء برای خود چیزی است و اگر چشمانم را ببندم پلکهای چشم میتواند رابطه مرا با دنیای خارج قطع کند .

اگر من چشمانم را ببندم البته نمی‌توانم اشیاء اطاق را ببینم اما در آن حال پلکهای چشمانم را خواهم دید مانند این است که وقتی دستکشهایم را روی قالی می‌گذارم البته گلهای قالی را نمی‌بینم اما در هر حال دستکش را خواهم دید .

و این برای من مسلم است عواملی که باید یکی از حس‌ها را تحت تأثیر قرار دهد در ناحیه آن چیز ظاهر میگردد ، من رنگ زرد را می‌بینم برای اینکه چشم را زرد کرده‌ام یعنی عینک زرد بچشم گذاشته‌ام

در هر دو حال دلیل این پدیده در تغییرات ذهنی و غیر محسوس احساس نیست بلکه در رابطه ذهنی بین اشیاء جهان خارج است و در هر دو حالت ما همیشه از لابلای چیزی، چیز دیگر را می بینیم و در این صورت حقیقت با صره من همیشه موضوع عینی است.

اگر بیک طریقه یا از راه دیگر مرکز انعکاسی با صره ام خراب شده باشد و این خرابی به نسبت زیاد شدن عوامل خارج به نسبت توانین دید است، در این حال هم اشیاء دیدنی یک دفعه از نظر ما محو نمی شوند آنها برای من وجود دارند، اما در آن حال مرکز انعکاسی خود را از دست داده اند.

این مسائل را میتوانیم کمی عمومیت دهیم باین ترتیب که باید بگوئیم بدن ما تنها مرکزی نیست که از مدتها پیش گفته اند فقط باید مرکز استقرار حواس پنجگانه باشد زیرا علاوه بر این پنج حس بدن ما آلت و مقصدی برای اعمال خارج است، اما از طرف دیگر هم غیر ممکن است که بتوانیم احساس را از عمل جدا سازیم مگر اینکه از روی قوانین قراردادی روانشناسی اینطور تعریف کنیم.

هریک از احساس ما در عین اینکه احساس است یعنی چیزی میبیند یا بومی کند یا لمس می کند، همراه این احساس یک سلسله اعمال جداگانه قرارداد مانند اینکه بعد از دیدن گریه می کنیم یا می خندیم یا از بوی خوش دست خود را بلند می کنیم و یا بعد از لمس در اثر لرزش اعصاب ما تحریک میشود.

تردیدی نداریم که حقیقت هیچ چیز چه عینی باشد یا ذهنی برای ما آشکار نیست و چون مسئله فورمول عمل پیش می آید تازه بمشکلات

تازه‌ای برمیخوریم، یعنی هنگامیکه من این قلم را بدست می‌گیرم و آنرا در مرکب فرو میبرم عملی ساده انجام میدهم اما اگر پل را که در همان لحظه صندلی خود را بهمیز نزدیک می‌کند می‌بینم او هم عملی انجام داده است در اینجا ممکن است مرتکب يك اشتباه بزرگ بشویم یعنی با این فرض میخواهم عملی را که مربوط بمن است با عمل دیگری مقایسه کنم و در حقیقت تنها عملی که میتوانم احساس کنم این است در همان زمان که عمل خودم انجام میشود عمل او را نیز تشخیص میدهم من حرکت او را می‌بینم و در همان حال قصدش را هم احساس میکنم، عمل او عبارت از این است که صندلی خود را بهمیز نزدیک میکند برای اینکه کنار میز بنشیند و نامه‌ای را که گفته بنویسد، بنابراین تمام اعمال و حرکات صندلی و جابجاشدن آن شخص در نظر من شامل بعضی وسائل برای انجام کار است، اینها وسیله انجام مقصد است، پس بدن آن شخص در اینجا بجای افزار و آلت وسیله کار است البته مانند افزار آلات نیست که آلت دیگری را بسازد اما يك نوع وسیله است که میتوان آنرا آلت ماشینی نام گذارد.

اگر نقشی را که بدنم به نسبت عمل خودم انجام میدهد مقیاس بگیرم، بدن من نسبت به بدن دیگری مانند افزار ساده‌ای است که بمیل خود کاری را انجام میدهد، و دیگری باید افزار جداگانه‌ای را برای عمل خود مورد استفاده قرار دهد.

با این فورمول میتوانیم نقش مستقیم روان را در بدن خود که عملی مشابه آن انجام میدهد تجزیه و تحلیل کنیم باین معنی که روان ما در بدن خودمان مانند يك آلت و وسیله کار است و مرادف آن احساس هم

بهمین طریق باید تجزیه تحلیل شود.

وقتی صدائی را می شنویم این احساس تنها است ، بلافاصله روان و مغز ما بکفر می افتد و هر کدام مانند يك افزار گاری انجام میدهد ، یکی تشخیص میدهد صدای زنگ است و مغز حکم می کند چه نوع زنگ است ، بدن ما از جا حرکت می کند ، تا صاحب صدا را بشناسد و اگر این وسیله ها نباشد هیچ کاری انجام نمیشود .

قبلا تذکر دادیم که با همین اسلوب هستی دیگری از اعضای بدن من برای دیدن استفاده می کرد و این اشکال برای منم وجود داشت باین معنی که بوسیله احساس خودم دنیای خارج و چیزهای حسی را می بینم بنابراین تمام اعمال عینی ما باید پایه ذهنی داشته باشد .

سازمان عمل دارای استخوان بندی تمام اعمال مشابه آن است ، اگر من در بدن دیگری نفوذ میکنم از بدن او مانند آلت استفاده میکنم ، درحالی که در آن اثنا بدن خودم مانند يك آلت نیست ، پس برای نفوذ در بدن دیگری محتاج بيك آلت هستم که آن بدن من است و همچنین برای مشاهده کردن عضو دیگری ، احتیاج باعضای حساس خودم دارم و اگر بدن خود را در تصویر بدن دیگری درك میکنم او برای من در این جهان يك وسیله است که بمنزله کلید و سایر افزار بکفر میرود .

بنابراین جهان مجموع از وسائلی است که با آن اعمال انسانی انجام میشود و مفهوم عمل در این جهان شامل آلات و افزار است که یکی بدیگری کمک می کند و این رشته مانند سلسله زنجیر تا درجه بی نهایت اعمال جهان را تشکیل میدهد ، درحالی که در تمام این جریان بدن انسان مانند افزار بکفر رفته و هر کدام کلید دیگری و آن دیگری برای حل دیگری

اعمال را انجام میدهد .

جهان و آنچه در او است لازم و ملزوم یکدیگر اند، آن چیزی که علت است برای دیگری معلول میشود و معلول هم بنوبه خود علت چیز دیگر است.

علت و معلول ، کنش و واکنش است ، ضربه‌ای بدر میزنیم ، این علت یا کنش است ، صدائی که برمیخیزد معلول یا واکنش است . هر چیز در این جهان هم علت است و هم معلول ، ضربه به در حیات اثر می‌کند و در مقابل آن چیزی که ضربه روی آن می‌خورد بهمان اندازه اثر پذیر است .

اگر گرما یخ را آب می‌کند پس گرما کارگر و یخ کار پذیر است و رابطه بین آنها همان علت و معلول است ، پس اگر طبیعت یخ آب‌شدنی نبود گرما هم کارگر نمی‌شد پس وجود یخ هم قسمتی از علت است.

اگر يك کشور بواسطه اختلال در وضع زراعت و صنعت بدبخت شود پس علت بدبختی همان کمی زراعت است که با بدبختی ملت وابسته است ، پس تمام اعمال بدن ما نیز مجموعه‌ای از علت و معلول یا کنش و واکنش است دیدن يك چیز علت و دیده شدن معلول است و هر دو وابسته بهم هستند و در یکدیگر حل و فصل میشوند .

آنچه در این جهان وسیله عینی است مانند بدن ما آلت و افزار است که بهم کمک میکنند و تا وقتی که این علت و معلول یا این کنش و واکنش بهم پیوسته اند اعمال هم در جهان پشت سر هم بطور متواتر امور جهان را میگردانند پیچ زیرچکش میرود و چکش بوسیله بازوی انسان اعمال را پشت سر هم به ثمر میرساند .

برای اعمال انسان مثالهای زیاد یافت میشود، مثلاً وقتی من این گیللاس مشروب را برمیدارم و بدهان خود نزدیک میکنم فقط کوشش و تلاش این کار را انجام نمیدهد قصد هم در آن راه دارد که آنها هم يك نوع کنش است و سنگینی گیللاس نیز باعث ایجاد کوشش است، باین معنی که مقاومت گیللاس با کمپلکس افزاز دست و پای انسان وارد کار میشوند. ماشولارد در این مورد اظهار نظر میکند اگرچه علم فیزیک روی اصول علمی ضریب به نسبت مقاومتهای بین اجسام يك تئوری ساخته اما زیاد این موضوع در سخن ما که بدن را علت و عمل را معلول میدانیم صدق نمیکند، زیرا اجسام برای خود هر کدام وزن مخصوص دارند و کوششی که برای حرکت دادن این اجسام بکار میرود به نسبت سنگینی یا به عبارت دیگر مقاومتی است که این اجسام از خود نشان میدهند.

در مفهوم، عمل، احساس و عمل با هم ملحق میشوند و حالت یگانگی دارند اما باید دید وقتی من دستم را بلند میکنم تا چیزی را بردارم این احساس است یا عمل؟ شاید هر دو با هم باشند یا یکی جدا از دیگری.

اما کدام است؟ اگر احساس باشد برای لمس کردن آتش که میدانم دستم را میوزاند اساساً دستم را حرکت نمیدهم پس احساس نمیتواند باشد در مرحله دوم اکثر عمل باشد این عمل از کسی برخاسته، آیا احساس در آن راه ندارد؟ پس اگر احساس راه نداشته باشد چه چیز باعث حرکت دادن دست است.

پس باید بگوئیم هم احساس است و هم عمل، یعنی وقتی احساس بکار افتاد دستم را بلند میکنم مانند يك کنش که بدنبال خود واکنش

خواهد داشت و در مورد لمس کردن آتش همان احساس است که جلوگیری می کند .

از طرف دیگر برای من ثابت است تا وقتی هشیاری نباشد وجدان من آگاه نیست و بهمان نظر احساس بکار نمیآفتد .

پس بدن من مرکز ساختمان یا ساخت و ساز هشیارانه وجدان من است با این تعاریف احساس و عمل ملحق شده و بصورت يك مقدمه واحد در میآیند ، کانت می گوید آدمی منفعل یا کارپذیر است و دانش خود را از محسوسات و منابع خارج دریافت میکند ، هر احساس بیرونی در زمان و مکان جای دارد و احساسات درونی مانند عواطف و تصورات در زمان واقع است ولی در مکان واقع نمی شود پس بطور کلی زمان صورت کلی احساس درونی است و زمان و مکان صورت کلی احساس بیرون است ، عواطف ما دارای زمان است اما احساس بیرونی در زمان و مکان واقع است .

چشمانم دردمی کند ، و با این حال بایستی امشب قرائت این رساله فلسفی را تمام کنم ، پس مجبورم بخوانم .

موضوع وجدان من کتاب است و در اطراف کتاب حقایق مفهومی را احساس میکنم ، در این مرحله بدن من کاری انجام نمیدهد فقط مکانی برای گذرگاه حالت وجدانی است .

در حال خواندن کلمات یکی بعد از دیگری پشت هم میآیند یعنی من خودم این کلمات را در زیر زبان میبلغزانم و خود را وامیدارم که با وجود درد چشم کتاب را تمام کنم .

در همان حال وجدانم در حال حرکت است و در حالی که میدانم وجدانم

در حرکت است چشمانم نیز در حال حرکت است و مرا بهیچان و امیدارد و کلمات را یکی بعد از دیگری می‌بلعد.

البته برابر من غیر ممکن است که حرکت چشمان و جنبش وجدانم را به بینم و بطور خود کار بخواندن ادامه بدهم .

اضافه کنیم که این درد چشم در روی اشیاء نیز ترسیم است، باین معنی که کلمات بزحمت و احساس درد از روی کتاب برمیخیزد و وجدانم در آن حال با احساس درد رابطه‌ای ندارد.

آیا مرگز این درد در کجا است ؟ در چشمانم است ؟ در بدنم است یا در وجدان من راه یافته است ؟

در هیچ جا غیر در اینکه بگوئیم در احساس ما جای دارد و این احساس ما است که درد را درک می‌کند، اما وجدان ما که با درد رابطه ندارد ما را وادار بخواندن کتاب میکند پس در هر مقوله چه از نظر عینی یا ذهنی آنچه میتواند بدن ما را بکار وادارد احساس ما است .

باین موضوع اشاره کنیم که هر چه بیشتر در مطالعه کتاب فرو برویم با این حال در همان اثنا برای دنیای خارج زنده‌ایم یعنی احساس ما در دنیای خارج هم کار میکند .

مطالعه کتاب برای من عملی است که در همان حال دنیای خارج را هم برای من نگاه میدارد و اگر من در مطالعه کتاب فرو بروم از دنیا جدا نشده‌ام .

این مسئله هم بدان معنی نیست که در حال خواندن کتاب نسبت به دنیای خارج هشیاری کمتری دارم اما دلیل آن است که این هشیاری اساس احساس است .

در وقت مطالعه رنگها و حرکاتی را که در پیرامون من دور میزنند

لذت‌دور نمیدارم ، صداها را مطابق معمول می‌شنوم ، رنگها را می‌بینم فقط ممکن است مطالعه کتاب احساس مرا محدود نماید .

موازی با این حالت ، بدنم نیز تحت تأثیر دنیای خارج است ، یعنی در تمامیت جهان تمرکز دارد و در این حال دنیای خارج اساس هستی من است .

پس بدن من درحالی‌که قسمتی از وجدان (وجدان در اینجا بمعنی هوشیاری است) را صرف مطالعه ساخته است باز هم برای دنیای خارج چیزی وجود دارد و در واقع مثل این است که تمامیت جهان مانند تمامیت وجود خودم است و چیزهای خارج را بطور معین می‌فهمد و اگر در همان اثنا چیزی از دنیای خارج جدا شد و باز هم در تمامیت بدن من تأثیر دارد و بهمان نسبت وجدان من يك بدن هوشیار را در اختیار دارد که در عین حال به هستی خود واقف است .

کتاب مطالعه میشود و احتمال دارد که در همین اثنا سایر صداها را بشنوم یعنی بدنم در حال فرورفتن در مطالعه کاملاً هوشیار است و چشمان هم در ضمن اینکه کار میکنند تمام بدنم را فرا گرفته است .

بطور یقین در این نوع هستی چشمان بمنزله عضو شنوایی نیست که هستی دیگری را می‌بیند اما بجای عضو فعال شامل پنج احساس است که تمام بدنم را هشیار می‌سازد چشمانم در حال دیدن می‌شوند و آنهم بشرطی است که در آن اثنا وجدانم يك وجدان کامل برای دنیای خارج است .

پس در حقیقت هشیار بودن عبارت از هشیاری نسبت بدنیای خارج است و در این حال دنیا و بدنم هر دو نسبت به خودم هشیار است و ضمناً میتوان گفت که این نوع هشیاری کامل جهان است که هشیاری برای هر چیز است

و هر چه که وجدان در نفس و عمل خود قوی زیادت‌تر باشد هشیاری عمومی کاملتر صورت می‌گیرد .

اما در این حال آگاهی محض عرض اندام می‌کند، آنچه‌رامی بینیم در جایی آرمیده است و آنچه بر ذهن معلوم شود استقلال عین است عین بیگانه از من است که از هستی من بهره می‌گیرد و آگاهی محض در مرحله اول آگاهی حسی و دو مرحله آگاهی ادراک و سوم آگاهی هوش است که عقل آنرا تمیز میدهد .

آگاهی حسی مجرد و مطلق است اما وقتی رابطه‌اش با دنیای خارج برقرار شد با آگاهی ادراک تبدیل می‌گردد و هوش و عقل آنرا به تکامل میرساند پس يك آگاهی مجرد یا سه مرحله مطلق میشود در آن لحظه‌ای که مشغول خواندن هستم بدنم هشیار است و این آگاهی حسی است در آن حال بدنم در حال عادی مشغول فعالیت است .

مثلاً در جلو پنجره یا پشت میزی نشسته‌ام و در آن حال اگر انگشت دست چپم درد بگیرد این درد اگر چه درد انگشت است اما تمام بدن نیز نسبت باین درد هشیار است و هر گاه در این حال کتاب را برگردانم درد انگشتم از یاد نمی‌رود و وجدانم نیز برای خواندن کتاب آمادگی خود را از دست نمیدهد اما باید دانست که درد انگشت با درد چشم در حال خواندن با هم قضاوت‌های زیاد دارند و یکی از اختلافات مهم همین است که درد چشم ممکن است مانع خواندن کتاب شود اما درد انگشت مانع خواندن کتاب نیست، زیرا اولی عضو وابسته خواندن و دومی عضو وابسته بدان است و اگر وجدان از آن غافل شود میتواند عمل حیاتی خود را ادامه بدهد .

اما ناگهان از خواندن باز میمانم، در این حال وجدانم بطور کامل

متوجه درد شده و آنرا هشیارانه حس میکند این بدان معنی است که در این حال کاملاً متوجه وجدان هشیاری یا وجدان باصره‌ام که يك نوع وجدان انعکاسی است شده‌ام و با این ترتیب عمل وجدان تخیلی البته در موقع دردها بوسیله وجدان انعکاسی بیدار شده است .

باید یاد آور شد که درباره تخیل چه گفته‌ایم .

خیال‌شناسانی عالم هستی است ، ذهن شکلی را برای خود میسازد، ذهن از نهانخانه و مرکز آگراندیسمان خود صورتها و تذکارهای مختلفی میسازد که آنرا حالت تخیل گویند، بهر صورت هر خیر تازه‌ای که بدن وارد شود در نهانخانه تخیل ضبط میشود، پس هر چیزی که برای ما خاصیت کلی دارد تخیل است و چون از راه توالی و تکرار این یادآوری انجام گرفت به حافظه سپرده میشود .

فرض کنید شما لندن و خیابانهای آنرا دیده‌اید از لندن و خیابانهای آن برای خودتان شکلی میسازید که ممکن است با حقیقت نزدیک باشد اما تخیل حسی چیزی را برای خود میسازد و هنگامی که بلند سفر کردیم آنچه را که تخیل کرده‌ایم با آنچه که می‌بینیم تطبیق میدهیم و بیخاطر خود می‌سپاریم و چندی بعد اگر این تخیل تکرار شود نیروی تذکاری و حافظه کاری انجام داده است .

پس تخیل يك حالت هشیاری کاملی است و در حقیقت يك نوع هشیاری لبریز شده از خودش است که حالت عینی و ذاتی دارد و برای بکار انداختن فکر فاصله‌ای بسیار دراز را طی میکند جنبش اول تخیل برای زنده کردن حقیقت هشیاری درد است که آنرا بصورت يك موضوع درد ، یعنی دردی که در يك موضوع تخیل کرده در می‌آورد .

بعبارت ساده تر عمل تخیل يك نوع همدستی هشیاری با فکر در برابر تجسم دادن دردهای روانی است .

موضوع روانی که در بین عوارض درد خود را نشان می دهد حاکی از شخصیت من است، مثلاً اگر کسی در برابر صحنه زندگی بینوائی احساس ترحم کند و در بکشد با شخصی که از جاری کردن خون در حلمات بی اعتنائی احساس میکند متفاوت است .

مشخصات درد در شخصیت هر کس بشکل مخصوصی ظاهر میگردد و ممکن است دارای بعضی عوارض دیگر باشد ، یکی از عوارض آن همان هشیاری یا هشیار ساختن وجدان است و تا وقتی که وجدان هشیار است درد بجای خود میماند ، از طرف دیگر این درد تا وقتی که بوسیله وجدان محسوس است دارای خاصیت درونی و جبری و شدت وضعف است و این شدت وضعف در امور روانی اثر زیاد دارد، باین معنی که پسیبیده و وابسته بعوامل روانی است .

از آن گذشته دارای وحدت زمانی است زیرا خارج از وجدان است و برای خودش دارای گذشته و آینده است .

اما این یگانگی زمان هم در نفس خود بصورت های مختلف و جدا از هم در میاید گاهی در نتیجه آن هشیاری وجدان شدید حاصل میشود و زمانی هم تخیل در آن موثر است و آنرا ضعیف و ناتوان میسازد زیرا نیروی تخیل بقدری وسیع است که خود داری و مقاومت را مضاعف میسازد و در هر موقع وزمان بر حسب حالات روحی دارای آهنگ و ریتم مخصوصی است و در بسیاری از افراد در نتیجه مقاومت زیاد از غریزه یا عادت کمک می گیرد و در نتیجه ممکن است دردی شدید را آرام و بی اثر نماید .

عادت دارای اثر عجیبی است که برای بیماران مانند دوست ناهنجار همیشگی است ، وقتی درد میاید چون بانروی تخیل با انواع دردها عادت کرده بخود میگوید :

همان همیشگی آمد .

این همان دردی است که دیروز بعد از ظهر داشتیم و با این روش تخیل و عادت مانند رئیس و معاون لحظات و دقائق بحران هارا باهم جمع میکند و درد در روی بیمار مانند رشته ای ناگسستی بهم پیوسته میشود ، معهذا این تسلسل درد دارای امتیاز مخصوص است و چیزی را هم بوجود نمیآورد که حتی وقتی که وجدان او هشیار نباشد در درون او فعالیت کند ، مانند فقرت که هشیارانه ممکن است مدتها در ناخود آگاه کسی مدفون شده باشد انسان موجود ممتاز و سنگینی است وقتی در برابر کوچکترین درد قرار میگیرد آنها برای خود گرامی میداند ، اما زودبآن عادت میکند یعنی کنش و واکنش درد خود بخود عادت را بوجود میآورد ، مانند زخمی که در بدن بوجود آمده در روز اول سوزش دارد اما چند روز بعد روی آن پوسته ضخیمی بسته شده و درد را احساس نمیکند در حالیکه درد از بین نرفته اما عادت ، درد را نامحسوس ساخته است .

در برابر مرگ فرزند شیون و ناله می کند و سرش را بسنگ میکوبد و قصد خودکشی دارد ، اما یکسال بعد در حالیکه آن درد و سوزش قلب هنوز وجود دارد دردی محسوس در درون او همچنان دست و پا میزند زیرا بصورت عادت در آمده و احساس کمتر است و حالت هشیاری برای دردم خاموش شده است ، این حالت کار را بجائی میرساند که سخت ترین

درد برای او آسان شده انتظار بیماری را می کشد و میداند که با قدرت و اراده آنرا استقبال خواهد کرد :

از این جهت است که گفته اند انسان ضعیف ترین موجود است و سر سخت ترین سنگهای خارا را تحمل میکند .

بکوقت کوهی را از جا بلند میکند اما زمان دیگر بنا بگفته روشفو گوئد يك قطره آب ، يا يك بخار ناچيز اورا بسوی مرگی می کشاند.

این بدان معنی نیست که من در اینجا بیماری را بعنوان علت برای درد انتخاب کرده ام ولی در عین حال بیماری علت هر يك از دردها است و چون در جای دیگر گفتیم علت و معلول يك چیز اند و درهم می آمیزند زیرا يك چیز نتیجه چیز دیگر است که از آن ساخته شده پس بیماری و درهم يك چیز واحد است ، مانند اینکه در نوت موسیقی برای يك ملودی ضروری شمرده میشود، بنابراین خودش در عین حال يك ملودی کامل و درد کامل است با این تفاوت ماده ای که درد را ایجاد میکند مانند نوت موسیقی نیست که ملودی را بوجود آورده است .

ابتدا اینکه انسان برای درد کشیدن آفریده شده و دردهای او با سرمنزل وجدانش زیاد فاصله ندارد و در حال وجدان انعکاسی و حالت ذهنی نیز همان احساس را دارد .

از طرف دیگر درد چیزی است که خارج از وجدان قرار گرفته در حالیکه با وجود انسان بکفتم فاصله ندارد درد در وجود آدمی جای می گیرد و در او نفوذ میکند تا شخص را کاملاً در اختیار خود بگیرد.

در این وضع و حال بدن انسان در چه کیفیتی است ؟

در سابق دیدیم که در برابر هشیاری تخیل درد از مشخصات بدن بود باین معنی که در حالت تخیل درد خود بخود بوجود می‌آید و نابود میشود اما در برابر حالت انعکاسی یعنی قبل از اینکه وجدان در آن دخالت کند بدن حالت هشیاری ندارد ، پس هشیاری انعکاسی وجدان هشیاری درد است .

بدون تردید که ما با این تعریف و توصیف درد جسمانی را بطور مثال ذکر کردیم در حالیکه هزاران دردها و احساسات احتمالی در حوضه احتمالات زندگی ما وجود دارد که قابل شمارش نیست، و عموماً هنگامی که هیچ نوع درد یا احساس درد یا ناروایی وجود ندارد و در حالت عادی واقع شده ایم، هستی برای خود وجودمان را بخارج احتمالات میاندازد و چیزهایی برای خود بنام ناراحتی و ناهنجاری می‌سازد، مثلاً میگوئیم آه چقدر هوا بد است، حوصله‌ام سر آمده، باران طوفان کرده، این مرد مرا دوست ندارد ، دختر همسایه صدای رادیوی خود را بلند کرده ، این لباس بمن نمی‌آید و هزاران از این احتمالات که هر کدام يك نوع درد و شکنجه تخیلی است.

پس حساسیت و تحت تأثیر واقع شدن مادردهای نامحسوس است که رنگ و بوندارند و فقط مانند تخیلات آزارکننده بدن ما را بیچ و تاب میدهد.

این تصادمات ابدی و پیوسته که هستی خودمان آنرا بوجود می‌آورد برای خودشان حالت بالقول دارند و برای هر يك از اشخاص دسته‌ای از آن شاخص ذوق و سلیقه و طرز زندگی آنها است .

همیشه وجدان ما در کار است و از هزاران چیز نفرت پیدا می‌کنیم و مثل این است که برای رهایی خود در جستجوی دردها و خوشی‌ها هستیم، اما به محض اینکه درد یا خوشی در ما تمرکز می‌یابد برای ما هزاران احساس گوناگون بوجود می‌آید پس انسان در هر حال که باشد وابسته با احساس خودش است و بدن او واسطه‌ای برای انواع تخیل است.

۲- بدن انسان در برابر هستی دیگری

ما تا اینجا بدن انسان را از لحاظ خودمان بررسی کردیم و در این بحث بدن من همان است که آنرا تجسم کردم و نباید هم غیز از این باشد در حالیکه در نفس امر یک چیز دیگر یا یک هستی دیگر در برابر بدن ما وجود دارد، یعنی انسان در حالیکه برای خودش وجود دارد هستی او برای دیگری هم هستی برای دیگری است.

باید در این هستی دوم هم مطالعه کنیم یعنی باید بدانیم بدن مادر برابر دیگری چه حالت دارد و هستی دیگری در برابر من چه عملی انجام میدهد.

در پیش گفتیم که سازمان هستی برای دیگری با هستی من حالت یگانه دارد، اما رابطه آن چگونه است؟

در پیش ارائه دادیم که بدن انسان همان نیست که گاهی از اوقات یک هستی دیگر در آن فعالیت می کند و اگر در حقیقت رابطه اساسی هستی من در برابر هستی دیگری به نسبت رابطه ای که بدن من با بدن دیگری دارد خود بخود از بین برود پس رابطه ای که من با دیگری خواهم داشت یک رابطه کاملاً خارجی است، زیرا اگر من بخوام وجود خودم را

ثابت کنم باید خود را در برابر هستی دیگری موضوع قرار دهم ، و آن دیگری نیز در هستی خودش بایستی نسبت بمن برتری داشته باشد.

باین معنی که دیگری ابتدا بمنزله اشیاء مانند يك آلت تلقی میشود و مرا هم در خارج خودش چون يك آلت یا چیز دیگر خواهد شناخت و تا وقتی که وجودش بتواند پدیده های خارج را نشان بدهد بدن من عبارت از يك جسم خواهد بود .

برای این موضوع مثالی می آوریم:

پل وارد اطاق من میشود اما ورود او سازمان اصلی مرا نسبت باو تغییر نمیدهد، این دیگر مسئله احتمال نیست ، چیزی خارج از من است و خارج از مرا بمن نشان میدهد .

دری را که بطرف خود می کشد ، حضور يك انسان را مانند آن صندلی که برای نشستن جا بجا میکند و سایر چیزها حضور او را مسلم میدارد ولی وقتی هم که غایب بود اشیاء خارج معرف او بودند .

این صندلی که روی آن می نشست، این قلمی که بدست میگرفت ، کتابهای که روی میز قرار داشت ، آثاری از هستی او است و البته من هم برای او وجود داشتم ، او با من حرف میزد ، اما دیروز هم که او نبود بهمین طریق در برابر او وجود داشتم و دیروز هم که این یادداشت را بمن رساند و ضمن آن از آمدنش بمن خبر میداد باز هم برای او وجود داشتم .

با این حال بین دیروز و امروز يك چیزی حائل شده و آن عبارت از این است که زمان ما را از هم جدا کرده بود اما اکنون هم که نیست او را می بینم ، لمس میکنم یعنی احساس من او را لمس میکند .

این حرف چه معنی دارد؟

ما گفتیم که هستی دیگری مانند یکی از چیزها، دردنیای هستی من است و این تصور بما می‌نمایاند که هستی او در جای دیگر است، البته هستی دیگری در همه جا حاضر است.

این سالون که منتظرم او وارد آن شود، این صندلی و میز و همه چیز هستی او را ثابت می‌کند، این صندلی همان است که او روی آن می‌نشست، این پنجره همان است که روشنایی از پشت آن ظاهر میشد و من میتوانستم اشیاء خارج را ببینم.

پس او اکنون در این جا نیست، در جای دیگر است یعنی در حال حاضر غایب است.

از طرف دیگر دیدیم که نبودن یا غیبت سازمانی برای هستی او در آنجا است، وقتی پل اینجا نباشد، آنجا است در آنجا حاضر است اما در این جا غایب است پس این غیبت از نبودن او در اینجا بوجود می‌آید.

غایب بودن در جای دیگر دردنیای من است و این غیبت در ضمه‌یر من حاضر است، به محض اینکه من نامه‌ای از دوست خود که مقیم آفریقا است دریافت میکنم وجود او در جای دیگر بوسیله نشانه‌های این نامه برای من مشخص شده است و میدانم اگر او در اینجا نیست در جای دیگر است بدن او را میبینم و بهمین طریق وقتی نامه معشوق به عاشق میرسد هستی او بوسیله این نامه احساسش را تحریک میکند تمام بدن معشوقه در این مناظره مانند یک چیز غایب حاضر است ولی هستی او در جای دیگر است و تا وقتی که در جای دیگر است به نسبت چیزهایی که از او باقی مانده حاضر و آماده است.

فقط ملاقات با پل نیست که وجود احتمالی او را ثابت میکند ولی غیب او در حال حاضر نیز دلیل احتمال وجود او است بنا بر این همین حقیقت هستی بطور ضمنی در تمام اشیاء وجود دارد، پس وجود دیگری وابسته به تمام اشیاء است و وجود یا عدم او در اینجا برای من بی تفاوت است یعنی حضور و غیبت هر دو یگانه است و چیزی را برای من تغییر نمیدهد.

باز هم میپرسیم این سخنان بچه معنی است ؟

ابتدا اینکه حقیقت دیگری یعنی احتمال هستی دیگری در حالت ضمنی در زمان حال وجود دارد مثل اینکه بطور ضمنی در اشیاء و نشانه‌های دنیای خارج اثری از آن دیده میشود.

این حقیقت هستی مطلق چیزی است که وجود دارد، او کسی است که همیشه حیات دارد، ورود او در این سالون بطور کامل هستی ذاتی او را ثابت می‌کند، او از حالت احتمال خارج شده و بسوی امکان هستی شخص خود نزدیک شده است و او همان کسی است که وجودش را درک میکنم و برای من قابل انکار نیست و هیچ چیز نمی‌تواند بین احتمال وجود او و وجدان من حائل شود هستی دیگری برای من حقیقت مطلق است که در نهاد من هستی او وجود دارد.

او دارای دو حقیقت مشخص است، او اینجا است و میتواند جای دیگر هم باشد و تمام چیزها مانند وسیله‌ای برای اثبات حقیقت او است و هر وقت بخواهد میتواند خود را در هر جا ظاهر و هویدا سازد .

همیشه در وجود ما و در هستی خودمان یک هستی دیگر وجود دارد که مانند آن شخص دیگری که او را میبینم و حضور و غیاب او را تشخیص

میدهم هستی دیگری در وجودش هم حاضر است تا وقتی وجدانم هشیار است او غایب است در حالیکه وجدان نا هشیار از حرکت بازمانده است بنابراین هستی دیگری يك هستی ممتاز من است که همیشه و در همه جا حقیقت مرا ثابت می کند. بدن من واسطه ای بین خودم و هستی دیگری است .

نبایستی پرسید که چگونه بدن دیگری میتواند ابتدا بدن برای من وبعد بدن دیگری باشد و بادیهای خارج مربوط شود زیرا هستی دیگری ما فرضیه بدن مشخص نشده است او يك هستی در درون هستی من است پس نباید گفت که بدن من در ابتدا و بدن دیگری بعد از آن است ولی بدن من يك چیز عینی است که حرکت او وابسته به هستی دیگری است ، مانند اینکه بگوئیم روح در بدن ما است و بدن ما را بکار و امیدارد .

بدن من جسم من است و اعمال من از هستی دیگری است از این توضیحات نتیجه میگیریم که بدن با هستی دیگری در هستی ما ، عنصر کاملی برای مشخص ساختن خودمان است .

این بدان معنی است که میتوانم او را ببینم و در وجود خودم احساس کنم و با او حرف بزنم و از او پاسخ بگیرم، در مشکلات زندگی با او مشورت نمایم و گاهی من او را و زمانی او مرا راهنمایی میکند.

سؤال آن خیلی آشکار است ، بدن پل دوست من فقط برای اینکه دستش را دراز کرده و فنجان آب را برداشته برای من مشخص نیست ، زیرا يك چنین فرض بآن معنی است که جسم مرده ای را بجای جسم زنده فرض کرده ایم بلکه میتوان حرکت دست او را يك هستی مضاعف برای دست و فنجان فرض کرد که با این عمل هستی خود را ثابت کرده است

وهستی دیگری هم در وجود من بر همین مثال است که با حرکات خود هستی خویش را در من ثابت می کند.

پس بدن انسان تمامیت روابطی است که نسبت بدنای خارج مشخص است و باین معنی هستی او فقط مشخص باین نیست که میتواند هوا را استنشاق کند یا فنجان آب را بنوشد بلکه هستی بدن شامل تمامیت چیزهائی است که در او وجود دارد و میتواند با کمک هستی، برای دیگری با دنیای خارج مربوط شود.

يك سنگ یا قطعه آهن دارای چنین هستی نیست زیرا رابطه ای بدنای خارج ندارد و هستی او برای خودش است و برای من که در خارج او قرار دارم دارای هستی مطلق است، من میتوانم برای دیگری هستی داشته باشم و دیگری هم برای من دارای هستی باشد اما يك قطعه سنگ فقط برای خودش است و هستی او برای من است، اما با من رابطه ندارد و محتاج این رابطه هم نیست زیرا هستی مطلق مخصوص انسان است .

انسان چون دارای عمل است، این عمل او را از هستی سنگ یا چوب جدا میسازد.

زندگی انسان مجموع مفاهیمی است که او را از سایر اشیاء جدا ساخته و با آن رابطه دارد .

در اینجا يك مسئله مهم قابل توجه است که بارها آنرا تکرار کرده ایم: بدن یا هستی دیگری همیشه در بدن و هستی من است مثل اینکه روح همیشه وابسته به جسم است.

این بدان معنی است که حقیقتی بین من و دیگری وجود دارد اما

در اینجا نباید اشتباه کرد که امکان حرکت دادن دست دلیل وجود هستی دیگری است زیرا این حرکات مربوط بمن است و به هستی دیگری رابطه ندارد ولی در سایر حالات وجدانی ، هستی دیگری در امور زندگی ما دخالت می کند.

اکنون به بحث دیگر پردازیم.

۳- مقیاس سوم اثبات برای هستی

من وجود دارم ، این اولین مقیاس هستی است، بدن من بوسیله دیگری شناخته شده و مورد استفاده او است ، این مقیاس دوم هستی است، اما درحالیکه من برای دیگری وجود دارم، دیگری خود را مانند عامل بمن نشان میدهد درحالیکه من برای او يك معمول هستم .

بطوریکه دیدیم این اولین رابطه اساسی من با دیگری است پس من همانطور که برای خودم وجود دارم برای دیگری هم وجود خواهم داشت و بعبارت دیگر در برابر دیگری بنام يك انسان شناخته شده‌ام .
این سومین مقیاس هستی وجود من است و باید آنرا کمی بیشتر از این مطالعه کنیم .

هستی دارای سه مقوله است (۱) هستی برای خود (۲) ذات (۳) صورت معقول و همه این سه پایه در برابر نیستی قرار دارند مقولات اصلی آن شامل چونی و چندی و اندازه است و این سه مقوله است که عین آن در هستی برای دیگر مشخص است ، چونی و چندی هر چه باشد همان است که در چونی و چندی هستی دیگری موجود است در برابر نگاه دیگری من به هستی خود واقف میشوم و چندی و چونی خود را می‌شناسم زیرا تا من چیزی نباشم نگاه او بطرف من خیره نمیشود، پس من برای وجود

خودم ، هستی مطلق هستم .

این من که برای خودم هستی دارم نمیتواند به تنهایی خود را بشناسد زیرا هیچ چیز در این جهان به تنهایی هستی مطلق ندارد . اگر تمام جهان پرازسنگ بود و غیر از سنگ چیزی یافت نمی شد مفهوم سنگ بوجود نمی آید زیرا مفهوم سنگ نسبت به آهن یا چوب یا چیز دیگر مشخص میشود و اگر چیز دیگر نباشد هیچ چیز حقیقت ندارد .

اگر من تنها باشم هستی عنصری خودم را نمی شناسم و بسا زمان هستی خود نیز پی نخواهم برد ، زیرا بطوریکه گفتیم همه چیز در این جهان به نسبت است ، خط راست به نسبت خط کج راست است و اگر خط کج وجود نداشت راست نمی توانست مشخص شود و بهمان نسبت وقتی او بمن میگوید تو هستی، منم باو خواهم گفت :

تو هستی .

درواقع من بوسیله دیگری در وجود خودم تماس یافته ام و عبارت دیگر من در برابر دیگری میتوانم مسئولیت داشته باشم و هرگاه دیگری نباشد مسئولیت بوجود نمی آید.

با این فلسفه مطلق بر خوردن من با دیگری نه از لحاظ برتری یکی از ما دونفر بدیگری است ، فقط برای این است که میدانم برای دیگری وجود دارم و درحالیکه این هشیاری در من وجود دارد که خود را در برابر او مشخص میدانم .

یقین برای من حاصل است که منم مانند او از میلیاردها موجوداتی هستم که در دنیا پراکنده شده اند.

همین تماس با دیگری دلیل کامل هستی خودم است اما مانند

شخصیت جدائی هستیم که برای دیگری ساخته شده‌ام.

پس وجود من فقط باین مفهوم نیست که وجود دارم بلکه این هستی برای خودش مطلق است و میتواند دیگری را هم مشخص سازد و مرا از درون خود بخارج پرتاب کند .

اساس هستی بدن من برای رابطه با دنیای خارج است که سر رشته آن در هستی من جای دارد.

پس بدن من مانند نقطه اتکالی هستی خودم است هر چه را که من احساس کنم هستی دیگری نیز در آن مشترك است چه چیز میتواند این دو هستی را بهم مربوط سازد؟

غیر از احساس عامل دیگری نیست ، احساس ، مرا بسوی او میکشاند و دیگری را در وجود خودم احساس میکنم و می گویم:
او آنجا است .

دیگری هم مرا و میلیونها مانند مرا مانند این میز و صندلی می بیند و دنیائی از این هستیها بوجود می آیند .

اگر کسی از شره ماری سرخ شود یا احساس ناراحتی کند این احساس برای آن است که در برابر دیگری قرار گرفته و در آن حال يك وجدان آگاه در خودش بوجود می آید مثل اینکه وجودش مال خودش نیست و بدیگری تعلق دارد و این حالت عارضی که در اثر نابامانی بدنش بوجود آمده حالت روحی او را بشکل يك بیمار نمایش میدهد بطور عادی میگویند او آدم محجوب و خجالتی است ، اما این حالت اگر تن خودش تنها بود بوجود نمی آمد پس باید در برابر دیگری واقع شده باشد تا بتواند احساس شرم کند.

اگر من خودم تنها باشم در برابر خودم ناراحت نمی‌شویم و کاملاً ثابت است تا هستی دیگری نباشد شرم بوجود نمی‌آید.

از طرف دیگر سعی میکنم در برابر دیگری عرض اندام کنم و او را تحت تسلط خویش در آورم و او را مانند يك آلت یا چیز قابل لمس مورد استفاده قرار دهم زیرا او هم در این جهان بعنوان يك وسیله یا موضوع بکار میرود.

من بدان جهت در برابر او قرار گرفته‌ام که حقیقت خود را در مقابل خویش ثابت کنم، زیرا برای من مسلم است که همه چیز در این جهان به نسبت است، کوچک در مقابل بزرگ و ضعیف در برابر قوی و نیستی در مقابل هستی قرار گرفته‌اند، پس انسان هم در مقابل دیگری در هر حال که باشد هستی خود را حفظ میکند.

مثل این است که دیگری برای ما وظیفه‌ای را انجام میدهد که ما خودمان در مقابل خویش توانایی آنرا نداریم و بطور کلی می‌توانیم بگوئیم اگر توانستیم دیگری را در خودمان ببینیم و با او تماس بگیریم دلیل آن است که خودمان وجود داریم و خود را شناخته‌ایم.

اما قسمت مهم کیفیت (بدن ما برای دیگران) ما را از انجام خدمت در برابر دیگری باز میدارد، باین معنی که همیشه میل داریم که وجود و هستی خود را بوسیله حرف زدن ثابت کنیم پس رابطه شفاهی هستی ما را در برابر دیگری مشخص می‌سازد و همین کلمات است که گاه و بیگاه میتواند ما را بطوریکه هستیم نشان بدهد و نشانه‌ای از هستی دیگری را در وجود ما ظاهر سازد.



پس در حالیکه فکر میکنم بدن من برای هستی دیگری است و بهمان نسبت که دیگری ملازم من است ضرورت ایجاب میکند که من دیگری را بطور کامل در حالت ذهنی بودن بصورت عینی بشناسم ، یعنی ابتدا باید در ذهن خود او را تصور کنم تا بصورت موضوع عینی در آید .

شباهت هم نمی تواند موضوع ذهنی را به عینی نزدیک کند زیرا هیچ چیز در این جهان شبیه چیز دیگر خلق نشده بلکه اضداد زیاد عالم را فرا گرفته ولی از طرف دیگر این اضداد باید وجود داشته باشد تا وسیله مشابه و یک نواخت بتواند این اضداد را بهم نزدیک کند و آن وسیله مشابه عبارت از زبان است که میتواند سازمان بدن مرا برای دیگری توضیح بدهد.

برای اینکه دیگری تا آنجا به هستی من معرفت دارد که از طریق زبان مرا بشناسد ، پس باید هستی این دو (من و دیگری) یک چیز واحد توصل جوید .

در قلمرو وجدان تخیلی این دو باهم نزدیک میشوند و قشر محکم وجدانی هنگامیکه قلمرو هستی را در اختیار گرفت با کمک عوامل روانی یکدیگر را خواهد شناخت .

تخیل بطوریکه دیدیم از دنیای حقیقت ما را بسوی دنیای وهم می کشاند و همین حالت است که ما آنها عوامل روانی میناسیم .
حالات و کیفیاتی که در خود داریم و آنها را برای شناختن دیگری

بکار می‌بریم خود بخود قشر تازه‌ای بنام عوامل روانی ایجاد میکند و بطور خلاصه تا وقتی که ما از راه تخیل از عارضه درد رنج میکشیم بوسیله همان تخیل برای خودمان و با همکاری تخیل موضوعی را در وجود خود خلق می‌کنیم اما بمحض اینکه خود را شناختیم یعنی در الهام عینی به حقیقت خود واقف شدیم وجود دیگری را هم خواهیم شناخت .

در بحث احساس درد همین نکته برای ما روشن شد و در سابق دیدیم که چگونه حالت تخیل در حالی که درد می‌کشد برای خودش درد را بوجود می‌آورد یعنی حالت انعکاسی فکر خودش ایجاد درد می‌کند اما در همین مقدمه توقف نمودیم زیرا در آن زمان آنچه را که لازم بود نگفته بودیم اما اکنون میتوانیم بحث خود را دنبال کنیم.

دردی را که من تحمل میکنم باید آنرا در هستی خودش مورد مطالعه قرار داد یعنی ببینیم این درد در برابر دیگری دارای چه حالتی است .

در این حال مسلم است که درد خود را می‌شناسم اما زمان در این احساس بسیار موثر است بعبارت دیگر هر چه زمان میگذرد ممکن است درد فراموش شود ولی تفکر در جای خود درد را بصورتی دیگر تغییر ماهیت میدهد.

در پزشکی ثابت کرده‌اند که بسیاری از دردها دارای ریشه روانی است مثل اینکه زخم معده یا بیماری زوده‌اثر تحریکات عصبی تحت تأثیر تخیل زیاد بوجود می‌آید، کسانی که زیاد عصبانی میشوند یا مشاغل عصبی و تحریک آمیز دارند غالباً بدردهای معده و روده گرفتارند .

پس تخیل يك عامل مهم برای ایجاد دردهای جسمانی است و این تخیل همیشه با مبارزه هستی دیگری دامنه‌اش وسیع میشود. بیماران عشقی مسلول میشوند و همیشه در حالت نبرد و ستیزگی بسر میبرند و هستی دیگری مانند يك دشمن خانگی آنها را بدست افکار ناملایم می‌سپارد و عاقبت آنها کارشان بدیوانگی میکشد. اما اگر تنها بودند و هستی دیگری در آنها وجود نداشت قهراً نمی‌بایستی سارزه درونی پیش می‌آمد. هگل در این باره گفته است وجدان انسان گاهی مرکز تاخت و تاز نفرتها است و کسانی که خود را اسیر تجاوزات نفس خود قرار میدهند بیش از دیگران رنج می‌کشند.

۴- روابط کیفی با دیگران

آنچه تا کنون اشاره کردیم روابط اساسی ما را در برابر دیگران آشکار ساخت و این رابطه بما اجازه داد که مقیاس سه گانه بدن را در برابر دیگری بشناسیم.

این رابطه شامل تن با تن بود و با اینکه نسبت اصلی با دیگری اولین رابطه بشمار می آمد به این حقیقت نزدیک شدیم که شناسائی طبیعت بدن یکی از لوازم اولیه شناختن رابطه من با دیگری است.

این روابط شامل اعمالی بود که ما در برابر هستی دیگری داشتیم و نه اینکه تن من به تنهایی باید وسیله رابطه ام با هستی دیگری قرار گیرد بلکه باید دانست که این روابط دارای چه حدودی است که باید در جای خود مشخص شود.

گذشته از اعمالی که هر يك از افراد برای شناساندن خود در برابر دیگری دارند بین دو نفر حالات و کیفیاتی وجود دارد که باید در مرحله اول تا جایی که ممکن است تجزیه و تحلیل شود.

اعمال ما شامل کنشها و واکنشهای گوناگون است و هر کدام از لحاظ کمی و کیفی باهم تفاوت دارند.

اینک لازم است بشرح هر يك از کیفیات بپردازیم و نشان بدهیم که هر يك از افراد چگونه با این حالات کیفی خود را در برابر دیگری مشخص میسازند

۱- اولین کیفیت در مقابل دیگری

عشق- زبان - خود آرائی

آنچه برای من قابل ارزش است و دیگری هم از آن استفاده میکند در حالیکه من کوشش میکنم خود را از تحت تسلط دیگری خارج سازم، دیگری هم برای رها ساختن خود از تسلط من دست و پا می کند ، در حالیکه سعی میکنم دیگری را اسیر خود سازم ، دیگری هم در فکر اسیر ساختن من است و در هر حال این مبارزه پی گیر بین من با خودم و بعبارت دیگر بین هستی من با هستی دیگری همیشه برقرار است.

هدف ما در اینجا تفسیر روابط عارضی بین دو نفر نیست ، اما قصد ما این است که بشرح روابط متقابل و تحركهای پی در پی درون خود پردازیم .

بنابراین آنچه که ما در این فصل نشان میدهم شامل حالاتی است که در کیفیات تعارضی برای ما حاصل میشود از این مقوله باید درک کنیم که تعارض مفهوم اصلی روابط ما با دیگران است.

تعارض بچه معنی است.

ما میدانیم یکسانی پیوستگی ذات با خویشتن است و لسی این پیوستگی نفی است و بر اثر آن میتواند ذات خویش را نفی کند.

در برابر آن مخالف يك نوع چندگونگی است یعنی هر جا که چند چیز از یکدیگر متفاوت باشد بی آنکه اجتماع آن ناممکن شود مخالف بوجود می آید.

بطور مثال عقل با دیوانگی فرق دارد ولی بین آنها تضاد وجود ندارد بلکه باهم تفاوت دارند اما در جاییکه مخالف هر چیز میتواندست باهر چیز رابطه داشته باشد یعنی ممکن بود عقل با دیوانگی از يك نظر مربوط باشد اما بعضی اوقات نایکسانی بصورت مثبت و منفی ظاهر میشوند که بایکدیگر نمی توانند هیچ رابطه ای داشته باشند مانند روشنائی و تاریکی یا شرق و غرب که کاملاً ضد یکدیگر اند.

درو وجود انسان نیز این نایکسانها زیاد است و در حالات روحی گریه و خنده، غم و شادی، عشق و نفرت حالات تعارض روانی بشمار میروند و این تعارض های گوناگون در همه حال در هستی انسان فعالیت دارد.

اگر ما اولین نمایش وجود دیگری را که عبارت از نگاه است در نظر بگیریم باید بدانیم که در حالت نگاه تنها چیزی که وجود ما را در مقابل دیگری مشخص میسازد همان مقاومتی است که در ظاهر خود سازی و مالکیت نفس در برابر هم داریم.

من تحت مالکیت و تسلط دیگری قرار گرفته ام، نگاه دیگری حالت مرا تغییر میدهد، مرا از جای خود تکان میدهد و مرا بطوریکه هستم مشخص میسازد، او را بطوری می بینم که نمیتوانم خود را آنطور ببینم، دیگری در این نگاه رازی را از من میپوشاند و نمیخواهد که من شخصیت خود را ببینم، او از يك طرف بوجود من هستی میدهد اما از

طرف دیگر مالك من میشود و این ملکیت چیزی نیست جز اینکه، بدانند که مرا به ملکیت خود در آورده است من در حالیکه میخواهم خود را بشناسم میدانم که او آگاهانه مرا به ملکیت خود گرفته است و در این حالت هشیاری این حقیقت برای من کشف شده است که او با نگاه خود صاحب وجود من شده است.

من در آن حال در برابر او با وجود اینکه خود را باختام حاضر نیستم شخصیت خود را از دست بدهم و یا هستی خود نشان میدهم که غیر از او هستم و شخصیت من با او جدا است و در هر حال در حالیکه در معرض نگاه او قرار گرفته‌ام سعی دارم وحدت شخصیت خود را حفظ نمایم و آزادی خود را محترم بشمارم .

بنابراین شرط لازم برای انطباق خودم یا دیگری این است که وجود او را در خودم افسار کنم و بگویم که من غیر از او هستم و همین واکنش اخلاقی يك نوع تعارض کلی است ، زیرا در حالیکه من خود را برای دیگری موضوع میدانم دیگری هم مرا برای خودش موضوع میدانند و سعی میکنند خود را به من شبیه سازد اما من برای ایجاد شخصیت خود چاره‌ای ندارم جز اینکه دیگری را انکار کنم تا آزادی خود را بدست بیاورم این ایده‌ال غیر قابل تصور تا وقتی که در شخصیت من نفوذ دارد و مرا در مقابل دیگری ممتاز میسازد هیچ شباهتی بوجود عشق بین من و دیگری نخواهد داشت زیرا عشق هم خودش يك نوع واکنش است ، یعنی شامل مجموع فعالیت‌هایی است که اعضای بدنم برای بهبود حال من انجام میدهد.

بنابراین عشق اولین وسیله‌ای است که میتوانم در مقابل دیگری

مشخص یا از او جدا سازد .

این موضوع سرمنشاء رابطه من با دیگری است و از این جهت است که نباید عشق را در نفس خود يك نوع تعارض دانست .
 ماقبل اشاره کرده بودیم که آزادی دیگری اسامی آزادی من است، و هر چه را که او دارد من آنرا مخصوص خود میدانم، برای اینکه هستی من هم وابسته بوجود دیگری است ولی در عین حال چون بخودم عشق دارم و با آزادی و شخصیت خود علاقمندم ، خود را در مقابل دیگری مواجه باخطر میدانم ، یعنی در این آزادی مواجه باخطر هستم این آزادی است که وجود مرا ساخته و برای بدست آوردن آن بخود هستی داده‌ام و همین آزادی که مرا اسیر خود ساخته مرا اوامیدارد که خود را از دیگری جدا سازم و تا این حد دانسته‌ام که هستی خود را وقتی قابل ارزش میدانم که بتوانم این آزادی را بدست بیاورم .

این موضوع یکی از مباحث بزرگ روانشناسی است که برای اثبات آن دلایل زیاد آورده‌اند .

برای روشن شدن این موضوع ابتدا از خود می‌پرسیم برای چه عاشق سعی می‌کند معشوق او را دوست بدارد ؟

اگر عشق فقط برای تملك فیزیکی بود در بسیاری از موارد رضای آن کار بسیار ساده‌ای بنظر میرسد .

پروست Proust قهرمانی از عشق ساخته و در آن توصیف میکند که عاشق معشوقه‌اش را در تملك گرفته و برای اینکه او را به بیند و همیشه در اختیارش باشد و با وسائل مادی بطرف خود بکشانند بسیار بخود زحمت میدهد بدیهی است که در این کار توفیق نخواهد یافت و اضافه بر آن برای

خود غم و غصه فر او ان خواهد یافت، زیرا روح عاشق از معشوق جدا است و بهمین جهت توجه ندارد که عاشق او در چه حال است و حتی در موقع خواب بفکر او است اما نتیجه‌ای نمی‌گیرد .

در این عمل عاشق می‌خواهد که با عشق خود وجدان او را اسیر خویش سازد .

برای چه ؟

این حالت تملك عبارت از چیست؟ آیا عشق چیزی است که بتواند

تملك ایجاد کند ؟

در صورتیکه من میدانم دیگری وجود مرانفی کرده چراسمی میکنم

اورا بخود اختصاص دهم؟

اما قبل از اینکه باین سخنان پاسخ بدهیم بگوئیم تملك انواع

مختلف دارد .

وقتی که ما می‌خواهیم چیزی را صاحب شویم بدون تردید باید

آزادی دیگری را سلب نمائیم زیرا اثبات يك مقوله لازمه اش نفی

مقوله دیگر است، یا اگر گفتیم این سبب سرخ نیست درست است که رنگ

سرخ را از آن سلب کرده‌ایم اما در مقابل این نفی يك اثبات وجود دارد

زیرا اگر سبب سرخ نباشد دلیل آن نیست که برنگ دیگر سفید یا زرد

نباشد پس در عین اینکه سرخی را از آن نفی کرده‌ایم سفیدی یا زردی

در آن اثبات شده است .

در این مقوله هم صاحب شدن يك چیز حالت اثبات است و لازمه

این اثبات نفی دیگری یعنی سلب آزادی از دیگری است .

اما این تملك هم همیشه با اعمال زور و قدرت هم امکان پذیر

نخواهد بود، زیرا مرد ستمکار عشق را مسخره میکند و بجای عشق که حالت ملایم و صفای قلب است از ایجاد ترس درد دیگری استفاده میکند و اگر بخواهد زبردستان او را دوست بدارند از راه سیاست است نه عشق حقیقی، و اگر بمنظور جلب منافع بازرگانی قصد دارد دیگری را اسیر خود سازد انجام مقصود خود نظر او را جلب می کند در حالیکه کسی اگر بخواهد واقعا او را دوست بدارند قصد اسیر کردن دیگری را نخواهد داشت و نمیخواهد خود را موضوع يك عشق میکانیکی قرار دهد.

او نمیخواهد يك عشق خود کار را برای تحقیر خود بسازد، گاهی هم پیش میاید که وقتی با سارت کشیده شد عشق و عاشقی بخودی خود از بین میرود مانند سوغلیهای سلاطین جبار قدیم در حال اسارت و سیله قضای شهوت آنها میشوند اما عشق بمفهوم کلی بین آن دو ایجاد نمی شود، زیرا از مقصدی که در نظر گرفته شده تجاوز کرده اند و عشق چون صفای خالص است حالت اسارت این صفا را از بین میبرد و نباید عشق وجود داشته باشد اگر معشوق در برابر عاشق بی خیال و سناده باشد، در این صورت هم عشق عاشق تبدیل به نیستی میشود.

در هر حال عاشق نمیخواهد معشوق خود را مانند سایر چیزهائی که مالک میشوند او را تملك نماید، این نوع تملك يك نوع حاستروانی مخصوصی است، او میخواهد با آزادی تمام آزادی را در آغوش بگیرد و هنگامیکه تملك پیش آمد عشق همه چیز را نفی می کند اما از طرف دیگر عاشق نمیتواند در برابر کسی که سهل الوصول باشد هوس خود را ارضا نماید، زیرا عشق زائیده کشمکش هائی است که بدون وجود هوس عشق او ارضا نمی شود در حالیکه اگر معشوقه بانهایت صفا و درستی و فاداری خود را

در برابر عاشق هویدا سازد پیروز شده است .

چه کسی است که حاضر شود از معشوقه خود بشنود که باو میگوید من ترا دوست دارم برای اینکه ناچارم و وظیفه بمن حکم می کند ترا دوست بدارم ، آری من ترا برای خودم دوست دارم .

اگر عشق را بخواهید در برابر انجام وظیفه قرار دهید قهراً با این عمل نفی ماهیت کرده اید و دیگر نسام آنرا نمیتوان عشق گذاشت عاشق همیشه اینطور است در حال تماس و آغوش گیری و در حال مستی و از خود گذشتگی معشوقه را سوگند میدهد و اصرار میورزد زیرا میخواهد که بدون هیچ مانعی و با آزادی تمام او را دوست بدارد و تقاضا دارد که این آزادی بطور آزاد باشد، او میخواهد که آزادی دیگری نفی شود و بصورت يك عشق کامل در مقابل او درآید .

این حالت عاشق صادق است که همیشه آرزو مند است آن آزادی را در اسارت خود بگیرد و چون دیوانگان بخود فرو برود و همه چیز مال او باشد .

بنابراین عشق برای عاشق يك نوع اسارت است که آزادی خود و دیگری را در آن نابود میسازد و با این تغییر عاشق در هر حال که باشد طالب آزادی معشوقه اش نیست بدلیل آنکه عشق چیزی نیست که بتواند با آزادی طرفین احترام قائل شود تماس و آغوش گیری خود يك نوع اسارت بلا شرط است و از این اسارت لذت میبرد و هر چه در عشق نصیب او شود برای او لذت بخش است و بعبارت دیگریك نوع اسارت لذت بخشی است که همه خواهان آن هستند .

در عشق، عاشق میخواهد برای معشوق خود دنیای کامل او باشد،

باین معنی که دنیا را مال خود و خود را سمبول عشق برای جهان میدانند .

او چیزی از این دنیا است که سایر موجودات در اطراف او قرار گرفته و قبول میکند که خود را موضوع جهان بداند .
او در ظاهر حال نمیخواهد آزادی دیگری را به نفع خود سلب کند اما در مقابل آن برای خود شخصیت مخصوصی قائل است مثل اینکه در سرحد بین عشق و آزادی قرار گرفته است .

پس اگر کسی بخواهد دیگری دوستش بدارد ، این خواهش و خواسته خودش يك نوع خودخواهی برای نفس خودش است و برای خود چنین امتیازی قائل است که باید دیگران او را دوست بدانند آزادی و استقلال خود را در راه عشق و محبت او که آنرا به نفع خود گرفته تباہ سازد .

پس درست است که بعضی ها گفته اند عشق يك نوع خودخواهی است ، یا لاقلاً از احساس خودخواهی بوجود میاید اما از طرف دیگر اگر این نتیجه برای عاشق حاصل شود و بتواند در دل دیگری نفوذ کند ، در قلب او جای مطمئن و آرامی برای خود ساخته است و بهمان جهت است که گاهی عاشق با اطمینان تمام میگوید .

خدا میداند که من برای او چه هستم؟ خدا گواه است که او چگونه درباره من فکرمی کند .

این بدان معنی است که خدا میداند او چگونه به من هستی میبخشد و من هم چنان تحت تأثیر وجود او قرار گرفته ام که میترسم يك روز از این راه برگشته و او را از خود جدا سازم ، اما عشق چیزی بالاتر از آن دارد

یعنی کسی که میخواهد دیگری دوستش بدارد بسا این منظور است که میخواهد خود را بسا لاتراز آنچه که هست معرفی کند و در برابر دیگری شخصیت خود را حفظ نماید .

همیشه اینطور است کسانی که خواسته اند مورد محبت دیگران واقع شوند این خواسته يك نوع برتری خواهی و امتیاز یکی بدیگری است ، و اگر معشوق باو خیانت کند برتری خود را بساین طریق نشان میدهد که درباره خودش فدا کاری می کند، گاهی هم خود را بدست مرگ می سپارد تا از این اسارت نجات یابد، این عمل هم يك نوع خودخواهی جاهلانه است که نمیخواهد معشوق عشقی را که باو تعلق داشته در اختیار دیگری بگذارد ، پس بطور کلی عشق پیوند در خودخواهی خیانتکارانه است .

در اینجا مثالی را که هگل درباره اسارت ارائه میدهد در مورد عاشق صدق میکند .

آثار و اماراتی که هگل برای اسیر خود ساخته همان کیفیتی است که عاشق میخواهد در برابر معشوق نشان بدهد ، اما به عقیده ما هگل در اینجا يك مقوله مجرد را با مطلق مقایسه نموده که هیچ شباهتی بهم ندارند آذیر ا بنا به عقیده هگل سعی می کند آزادی اسیر را مخصوص خودش گرداند در حالیکه عاشق در قدم اول خواستار آزادی معشوق است ، یعنی اگر من باید مورد محبت معشوق واقع شوم بایستی با آزادی و طیب خاطر بعنوان معشوق انتخاب شوم و اگر این آزادی نباشد معشوق شدن اجباری در حکم اسارت است ، در حالیکه در اسارت مطلق خواهی نخواهی آزادی اسیر سلب شده و تن با اسارت میدهد .

ممشوقه يك فرد انتخاب شده برای عاشق است و این انتخاب نباید
مشروط به چیزی باشد و الا با اسارت یکسان است .

من نرا دوست دارم برای اینکه بطور آزاد تعهد دوستی ترا پذیرفته‌ام
و نمی خواهم این آزادی از من سلب شود، من ترا بجهت وفاداری
نسبت بخودم دوست دارم .

با این بیان عاشق از ممشوق پیمان میخواهد و حاضر نیست این پیمان
را فسخ کند، او میخواهد با آزادی تمام مورد محبت واقع شده و تقاضا
دارد که این آزادی مانند نفس آزادی کاملاً آزاد باشد و می خواهد که در عین
حال آزادی دیگری هم تبدیل به عشق بشود، و این حالت نباید مخصوص
اول حادثه باشد بلکه در هر لحظه که بخواید این حقیقت متعلق با او است و
می خواهد این آزادی در اسارت خودش در آید و بخودش بازگشت نماید
همانطور که در حالت دیوانگی یا رویا انسان همه چیز را برای خودش
میخواهد و خویش را اسیر احساسات خود میسازد .

اما باید توجه داشت که ما نمی خواهیم در حالت عشق يك نوع
حالت جبری عشق آمیز در هستی دیگری باشد و حتی این چنین آزادی
نباید خارج از دسترس انسان باشد ولی يك نوع آزادی ساده و بدون قید
و شرطی است که خودش نقش حالات جبری عشقی را بازی میکند
و خود را بازی می گیرد عاشق برای خودش نمیخواهد انگیزه این
دگرگونی آزادی واقع شود بلکه خود را آلت دست عشق قرار میدهد.
در عشق، عاشق میخواهد برای ممشوق يك دنیای کامل باشد باین
معنی که خود را از دنیا کنار میکشد با او دنیا را مسمول خود قرار میدهد و
این خود مقوله ای است که همه کس را بسوی خود جلب می کند .

عاشق بخود میگوید اگر من بخوام مورد محبت واقع شوم باید او مرا از بین دیگران انتخاب کند و در قانون عشق هم همین حکم را می کند و معشوقه فرد ممتاز انتخاب شده عاشق است ولی این انتخاب نباید شروط یا احتمال باشد .

اما از طرف دیگر گاهی اوقات عاشق از اینکه می بیند معشوق او را از بین مردم انتخاب کرده دچار وسواس میشود و بخود می گوید آیا معشوق چه امتیازی در من یافته که مرا نسبت بدیگران برتر میداند و اگر بر فرض محال من در این شهر نبودم و در دسترس او قرار نمی گرفتم امکان داشت این امتیاز را در بین دیگران انتخاب کند و از این جهت است که گفته اند عشق غیر از دیوانگی چیزی نیست و معشوق پایه و اساسی برای عشق خود نخواهد داشت .

این فکر قلب عاشق را میخراشد و بخود میگوید پس عشق او عشقی از بین دیگران است که عاشق بر حسب اتفاق او را بین دیگران انتخاب کرده است .

پس با این ترتیب عشق در این جهان مانند موضوعی خواهد بود و هر کس میتواند در صورت امکان از آن استفاده نماید .

پس تمام این حرفها دروغ است و غیر از کلمات تو خالی چیزی نخواهد بود و عاشق به معشوق خود می گوید ما برای هم ساخته شده بودیم ، یا اینکه این جمله را بکار میبرد .

ما یک روح هستیم که درد و قالب واقع شده ایم .

او میداند ، ساخته شدن کسی برای دیگری ، باید بر آن اساسی باشد که کسی شخص دیگر را انتخاب کرده باشد و این انتخاب مخصوص

خدا است مثل اینکه خداوند خلق را برای خود انتخاب کرده است اما انتخاب خداوند مطلق است و با مجردات سروکار ندارد .

پس بنا بر این قانون آنچه را که عاشق آرزو مند است معشوق است که این انتخاب را برای او خلق کرده است این است حالاتی که عاشق دارد و عشق برای او مانند معامله‌ای است که اساس زندگی خود را روی آن قرار داده است و این نقشه خواهی نخواهی کیفیت تعارض را برای او بوجود می‌آورد و معشوق عاشق را مانند يك، آلت ریگری، بین سایرین انتخاب میکند باین معنی که او را مانند يك چیز وابسته باین جهان و وسیله‌ای ممتاز برای خود می‌گزیند .

عاشق هم در این میان وظایفی دارد و باید بتواند معشوق را فریب بدهد یا فریفته خود سازد ولی در هر حال سعی دارد عشق خود را وسیله این فریب کاری قرار دهد در حالت فریب من سعی نمی‌کنم که آنچه را که درد دارم و از ذهنم می‌گذرد در اختیار دیگری بگذارم .

بانگاه خود او را تحت تأثیر قرار میدهم و باین نگاه عمیق مانون ذهنی او را واژگون می‌سازم و سعی می‌کنم با تأثیر این نگاه او را بصورت خود در آورم .

پس فریب دادن یا فریفته ساختن عبارت از این است که دیگری را طوری شیفته خود سازم که اوقادری نباشد آنچه را که در قلب من است حس بزند و یا نگاه‌هایی که بین ما رد و بدل میشود هر کدام نسبت با استعداد خود دیگری را در اختیار خویش می‌گیرد .

شاید بیاد داشته باشید که درباره نگاه خیلی چیزها گفته‌ایم نگاه دنیائی از مفاهیم و مقولات زندگی است و شاید آنچه را که نیرومندترین

مردان یا زور آزمائی قادر بانجام آن نباشند يك نگاه ميتواند اين كار را انجام دهد .

نگاه يکي، بدیگری جدا کردن چیزی از دیگری و وارد کردن چیزی در وجدان دیگری است .

نگاه عاشق هم اندوهگین است وهم مانند افزاری است که چیزی را میسازد و از آن استفاده میکند، با خنجر قلبی را می شکافد و بانگاه این عمل را بدون خونریزی انجام میدهند ، با کلمات کسی را می فریند و جیب او را خالی می کنند اما نگاه دريك لحظه کوتاه قوای ذهنی او را چنان واژگون میسازد که هر چه را در اختیار دارد باو تسلیم میکند، نگاه صادر کودک را میفریبد و از گریستن باز میدارد ، بانگاه معشوق را میترساند و آزادی را از او سلب میکند ، در نگاه نفی ماده میشود و دیگری چنان تحت تأثیر قوای مغناطیسی قرار میگیرد که خود را می باز و نفیس ترین ذخائر زندگی را بدون دستمزد و عوض تسلیم اومی کند .

نگاه دلها را میلرزاند، امید را بنا امید و ناامیدی را تبدیل بامید میکند، جریان برق بطور کج و راست مسیر طولانی خود را طی کرده و با يك جرقه خاموش می گردد ، نگاه هم چون جریان برق سراپای انسان را میسوزاند و جرقه آن قلب را از جریان باز میدارد .

نگاه فریب کار بانگاه محبت آمیز هر دو نگاه است و از نیروی باصره بيك صورت، جرقه تولید می کند، اما نگاه فریب کارانه بسیار کوتاه و نگاه محبت آمیز طولانی است، در حالت اول چون مسیر آن کوتاه است مانند اینکه نیروی برقی به منبع انرژی نزدیکتر است و جدانرا بهم میریزد اما نگاه محبت آمیز بسیار طولانی است و از منبع انرژی دور است و بهمان

نسبت اثر خراب کننده ندارد و قلب را محفوظ میسازد.

اما افسون‌گری با فریب کاری از چند جهت متفاوت است افسون بطوریکه در جای دیگر نیز ذکر خواهیم کرد حالت وجدان منحرفی است که شکل خود را در برابر دیگری کوچک می‌کند، یعنی طوری احساس را از او می‌گیرد که تعادل خود را از دست می‌دهد و بعبارت ساده‌تر احساسش فریب می‌خورد، اما فریفته ساختن باعث بیداری وجدان دیگری است بطوریکه عشق خود را مانند موضوع وسیله قرار می‌دهد.

از فریفته ساختن من سعی میکنم برای خود در مقابل او شخصیت تازه‌ای بسازم. و خود را بطوریکه لازم است با او بشناسانم و در آن حال عمل خود را با احساس خویش تطبیق میدهم، وابسته او میشوم و چنان این حالت در او نفوذ دارد که بی اختیار در نگاه‌ها و اعمال روانی دست و پا میزند.

حالت فریب بطوری است که خود را مانند نیروی کامل در برابر او جلوه میدهم، بمیزانی که او مرا چنانکه خودم می‌خواهم مرا خواهد دید، اعمال من در این میان دارای دو وجه کامل است، اعمال در آن حال گذشته از اینکه نمی‌تواند ذهنی و غیر عینی باشد اما چنان عمیق است که حالتی از حسی بودن مخفیانه تلقی میشود یعنی وانمود نمیکنم که درباره او قصد بدی دارم و او هم نگاه مرا با مسرت و دلخوشی تمام می‌پذیرد.

در این میان زبان هم نقشی بزرگ بازی می‌کند و بما میگویند که تمام این پیشرفت‌ها کار زبان است، ما این ادعا را تکذیب نمیکنیم و می‌گوئیم تأثیرات زبان شاید بیشتر و نافذتر از نگاهی است که در دیگری اثر داشته است.

زبان يك واحد اضافی برای رابطه بادیدگری نیست بلکه زبان بمنزله يك انسان ساخته شده با انسان دوم است که رابطه بین من و دیدگری را فراهم میسازد و بسیاری از مسائل روانی و فیزیولوژی را زبان میتواند حل و فصل کند .

چیزی را که نگاه نتواند تقریر کند زبان ترجمان نگاه ، ساکت و ناگویا است و میتواند تمام امور ذهنی مسا را بصورت واحدهای عینی جلوه گر سازد .

دردنیائی که با هزاران موضوع سروکار داریم زبان مانند واسطه ای است که واحدهای مختلف را بهم پیوند میدهد، حرکات و اعمال مانیز در جای خود مانند يك زبان گویا است ، گاهی اجبار بسخن گفتن نداریم و چیزی نمبگوئیم اما امکانات ما را دنیای خارج در ضمن انجام بعضی اعمال بمنزله زبان کاری مهم صورت میدهد و آنچه را که در دل داریم یا در ذهن ما میگذرد با حرکات گویا بدیگران ابراز میداریم ، از اینجا است که در این باب هدگر گفته است .

من آنچه را که میگویم هستم

بوسیله زبان با هستی دیگری که در وجود ما حکومت دارد مربوط میشویم، او را تو، خطاب می کنیم و از او جواب می گیریم .

در حقیقت زبان يك غریزه ذاتی در کیفیت انسان نیست و هم چنین نمی تواند از اختراعات نیروی ذهنی ما باشد بلکه زبان یکی از شرایط انسانی است ، او وسیله ای است که هستی برای خود را تبدیل به هستی در برابر دیدگری می کند و ما را بسوی بعضی امکانات خودمان می کشاند و آنطور که باید باشیم برای دیدگری میسازد .

وقتی دیگری در برابر من ظاهر میشود همانطور که باو نگاه میکنم نگاه ترجمان زبانی است که در هستی من وجود دارد زبان وسیله‌ای برای افسونگری است وقتی میخواهم با این زبان دیگری را یعنی خود را افسون کنیم چشمان خود را می‌بندیم ، یعنی دیگر در اینجا از نگاه کلری ساخته نیست و با اشتغال حواس کامل خود را به هستی برای دیگری عرضه میداریم.

مادر آن حال نمیدانیم اعمال و حرکات ما در این هستی چه تأثیر دارد زیرا در آن حال بطوری بخود آزادی داده‌ایم که حرکات و اعمال برای ما هیچ مفهومی ندارد جز اینکه قصد ما این است در دیگری نفوذ نمائیم و با این ترتیب مفهوم تمام حالات خود را از دست میدهم و خودمان هم نمیدانیم که آیا آنچه را که میگوئیم برای خودمان هم دارای مفهوم واقعی نیست.

در آن حال قصد می‌کنم در هستی خود چیزی را ببخوانم و با کمک زبان بخود نوید میدهم که اسرار دل خود را کشف کنم، اما این گفتگو هرگز زبان افسونگرانه نیست ، افسونگری دارای شکل دیگری است و باطن مرا بشکل دیگر جلوه میدهد باین معنی که زبان احساس پاک انسان را بطوری که هست آشکار میسازد ولی افسونگری هستی دیگری را برخلاف آنچه که هست بخارج می‌کشاند و خلاصه تمام این گفتگوها چنان است که بوسیله زبان احساس پاک ما ظاهر میشود در حالیکه افسونگری برخلاف آن چیزی را غیر از آنکه هستم نشان میدهد زیرا در آن حال در نمایشگاه وجدان وجود خود را بکلی از دست داده‌ام و هر یک از

حرکات که از من سر میزند و هر کلامی که از دهانم خارج می‌گردد آزمایش مختصری است که می‌خواهم در بهم زدن احساس دیگری بدست بیاورم در آن حال که من تحت تأثیر و تلقین و افسون دیگری واقع شده‌ام مانند این است که روان من گرفتار بیماری خیالی شده و با کلمات نارسای خود فکرم را دزدیده و آثاری از خود بجا می‌گذارد.

فکر انسان باید آزاد باشد اما چون بر اثر تلقین افسونگری مسموم شده آزادی و قدرت خود را از دست می‌دهد.

در آن لحظه من برای دیگری مانند یک موضوع خواهم بود، یعنی همانطور که در ابتدا بودم افسونگری چنان مرا دگرگون ساخته که زبان قادر نیست اثر این افسون را از بین ببرد.

با این توصیف میتوان گفت که زبان علاوه بر آنکه رابطه بین دو نفر است دارای اثر سحر آمیز است که هیچ انگیزه و آلت مانند زبان نمیتواند افسونگری کند.

با این حال باید در نظر داشت که افسونگری اگر بتواند بسک موجود افسون شده از خود بسازد نمیتواند در نفس خود باعث بوجود آمدن عشق یا لاقیل نگاهداری عشق بشود.

در حال افسونگری نشانه‌ای از عشق وجود ندارد، زیرا بطوریکه همدگر گفته عشق وابسته بوجدان پاک و صفای دل است در حالیکه افسونگری وجدان را آلوده میسازد.

پس در چه حالی ممکن است معشوق بتواند بنوبه خود نقش یک عاشق پاکباز را بازی کند؟

پاسخ آن ساده است ، وقتی خود را درحالتی می‌بیند که باید معشوق واقع شود با افسونگری ممکن نیست بتواند عشق پاک بوجود بیاورد زیرا عشق چیزی نیست که بوسیله افسونگری یا ازراه اجبار و خودبخود مانند يك عامل عارضی بوجود بیاید .

اگر عشق دارن آن قدرتی است که بتواند معشوق را مخصوص خودش گرداند یا فریفته‌اش سازد این کیفیت فقط در شرایطی است که برای او شخصیت قائل شده و ازسلب آزادی او خودداری کند، پس عشق واقعی وقتی ممکن است در قلب معشوق بوجود بیاید که يك کشش یا تمایل صادقانه نیز در دیگری وجود داشته باشد و در مقابل آن معشوق هم باین شرط میتواند بسوی عاشق کشیده شود که علاوه بر تمایل عینی یعنی لذت بدن از بدن، بطور ذهنی حالت جنبش و تحریک روانی از دیگری در قلب خود احساس کند .

بهمین جهت است که غالب عشاق پاکدل روح معشوق را می‌خواهند نه تنش را، و تا این احساس پاک بوجود نیاید عشق حقیقی تکوین نمیشود و تنها وسیله برای دوست داشتن دیگری همانست که معشوق با آزادی کامل و بدون اینکه آزادی شخصی او سلب شود روان دیگری را دوست بدارد .

این تعارض جدید از کجا حاصل میشود ؟

عشق يك صحنه تعارض است ، هر عاشق تا وقتی که می‌خواهد دیگری دوستش بدارد قهرأ این عشق حالتی از اسارت یعنی همه چیز خود را در اختیار معشوق گذاشته و هر دو طرف حالت آزادی خود را از

دست می‌دهند و آنچه را که یکی از دیگری می‌خواهد، دیگری هم بهمان نسبت خواستار اسارت اوست. عشقی که با این صحنه «اسارت طرفین» بوجود بیاید دارای هیچ نوع تمنای هوس انگیز نیست، اما بسیار کمیاب است که عشقی بدون آنودگی وجود داشته باشد و بهر صورت که باشد عاشق و معشوق شخصیت خود را از دست می‌دهند و اسارت را بانهایت گستاخی بخود می‌پذیرند.

اما حالت اسارت نیز دارای انواع مختلف است، البته ممکن است عاشق اسیر خواسته خودش باشد و حتی در وقتی که از معشوق درخواست می‌کند دوستش بدارد، خواستن بدرستی یکنوع اسارت طلبیدنی است، اما از طرفی دیگر همین عشق یکنوع آزادیت، آزادی از غم ورنج و آزادی از هزاران مناعت و ناملازمات است و بطور کلی آزادی مطلق است که خود بخود، بدون هیچ احساس بسوی او کشیده میشود و در ظاهر امر سعی میکند آزادی دیگری را مراعات کند.

در سابق تذکر دادیم که انسان دارای دو هستی است، هستی برای خود و هستی برای دیگری و نیز تذکر دادیم که انسان دارای این دو هستی است زیرا هستی خود را می‌شناسد و هستی دیگری نیز هستی اوست، در حالیکه سنگ یا چوب اگر برای خود هستی دارد، هستی او برای دیگریست و خودش از این هستی واقف نیست، پس انسان که با دو مهمان ناشناس در وجود خود زندگی میکند همیشه هستی او با هستی دیگری در نبرد است در مورد عشق نیز باید با همکاری این دو هستی معامله کنند و از آنجاست که می‌بینیم عشاق در مورد عشق با هستی خود مشاوره

می‌کنند تا بتوانند خود را بشناسند در شناختن خود تنها وسیله شناختن دیگریست .

عاشق و معشوق هر کدام می‌خواهند برای دیگری موضوع باشند برای اینکه وقتی یکی برای دیگری موضوع واقع شد قهراً آزادی او را سلب میکند، اما عشق واقعی که بتوصیف آن پرداختیم دارای حالت اضداد نیست و تعارض وقتی ممکن است بین عاشق و معشوق بوجود بیاید که یکی به حریم آزادی دیگری تجاوز نماید .

این غریزه عمومی است هر کس میخواهد دیگری هم بدون قید و شرط او را دوست بدارد، بنابراین روابط عاشقانه یک سیستم تحریک وجدان است که هر یک از طرفین خیال تملک دیگری را در سر می‌پروراند اگر دوستی نباشد باز هم اسارت صرف است زیرا در آن حال که عشق وجود نداشته باشد اسیر نفرت خود خواهد شد که بالطبع آزادی خویش را از دست میدهد در ظاهر امر عاشق و معشوق از هم جدا هستند، موضوع بدن هر دو جداگانه است اما عشق رابطه‌ای بین این دو تن ایجاد میکند و با تلقین به نفس عشق را در خودش می‌آفریند از طرف دیگر عشق یک نوع کوشش بین اضداد است که هر کدام برای نیستی دیگری قیام میکنند. من تمنا دارم که دیگری مرا دوست بدارد و تمام نیروی خود را برای بدست آوردن این ایدآل بمصرف میدهم و دیگری هم اگر مرا دوست بدارد او هم در فکر تملک من است می‌خواستم او برای وجود من امتیازی قائل شود به محض اینکه عشق او را در خود می‌پذیرفتم مرا وسیله لذت خود قرار میداد ، بنابراین مسئله شخصیت من در نظر او بی اعتبار

می ماند .

تمام عشاق دارای این حالت اند، حقیقت معشوق را از یاده ببرند و در برابر آن شخصیت خود را حفظ می کنند و با لاقل این اندیشه از خاطر هر دو خواهد گذشت که اگر دیگری را تملک نماید آزادی خود را حفظ کرده است .

پس این کشمکش ها يك نوع تعارض بین اضداد است و کاملاً شباهت بمیدان جنگ خواهد داشت که هر يك دو صفت متخاصم با اسلحه و مهمات و تجهیزات کامل سنگر دشمن را تصرف می کند .

با این توضیحات میتوان سه نوع عامل برای از بین بردن و نابود شدن عشق وجود داشته باشد.

با این تفصیل دانستیم که عشق غیر از فریب کاری چیزی نیست و در مرحله اول يك حالت فریب و جهش خودکارانه بسوی دیگری است زیرا دوست داشتن عبارت از خواستن دوست داشتن است، من می خواهم دیگری مرا دوست بدارد در حالی که او نمیتواند اما دوست داشتن عبارت از خواستن است و به همین علت است که بدون در نظر گرفتن این اصل برای جلب دوستی دیگری متوسل بفریب کاری می شویم ، البته این حالت نه از جهت عدم قابلیت معشوق است اما برای آن است که الهام صادقانه بخود تلقین نکرده است، چنین عشقی که روی فریب کاری و لفت نفس است دوام نخواهد داشت .

در مرحله دوم در هر شرایط ممکن است دیگری هوشیار شود و در هر لحظه امکان پذیر است متوجه شود که وسیله لذت دیگری واقع شده

است، غالباً این نوع فریب کاریها در مورد جهش عشقهای سوزان است، مانند قطعه هیزم خشکی که شعله ور شده و پس از لحظه ای تبدیل بخواکستر میشود.

در مرحله سوم ممکن است عشق بطور مطلق حالت نسبی داشته باشد، اما عاشق این نسبت را نمی پسندد و معشوق تنها کسی باشد که او را دوست میدارد و چون این مسئله امکان پذیر نیست خود را در مقابل او کوچک و حقیر می شمارد و احساس حقارت نیز مانند یک تعارض وجدانی پایه های عشق را متزلزل خواهد ساخت این نوع عشقها یک نوع حس خود-خواهی یا لذت طلبی است که در روانشناسی آنرا، ماسوشیسم گویند (۱) اما این ماسوشیسم با سادیسم از چند جهت متفاوت است سادیسم بطوری که بعدها بدکر آن خواهیم پرداخت مایل به شکنجه دادن دیگری است، اما ماسوشیسم که بوجود آورنده آن لئون پولد ساخر ماسوش می باشد عبارت از حالتی است که عاشق خود را در برابر معشوق مقصر میدانند و میخواهد از راه رابطه جنسی خود را شکنجه بدهد و غیر از راه رابطه جنسی قادر نیست از هیچ طریق خود را ساکت کند.

زن هوسباز با آغوش گیری کاذب (زن بازن) بخود شکنجه میدهد تا آتش شهوت خود را بخواباند، مردان نیز از روی میل واراده مفعول واقع میشوند تا دفع شهوت نمایند و گاهی حالت ماسوشیسم بجائی میرسد که در حین ارتکاب عمل بدن خود را بدنان میگیرند و تا خون جاری نشود ساکت نخواهند شد.

در این مرحله آخری است که عاشق بطور کلی موجودیت خود را نفی میکند ، در اینجا نه اینکه عاشق نمیخواهد آزادی خود را سلب کند بلکه خود را کاملاً در کاری که انجام میدهد آزاد میداند .

ماسوشیسم مانند سادیسم خود محکوم کردن است ، من از این جهت گناهکارم بدلیل اینکه خودم را موضوع هوس خود قرار میدهم ، در برابر خودم گناهکارم چونکه بطور مطلق خود را در اختیار هوس قرار داده‌ام، در برابر دیگری گناهکارم از جهت اینکه او را وامیدارم مرتکب گناه شود یعنی اراده خود و دیگری را پایمال ساخته‌ام.

ماسوشیسم نه تنها کیفیت افسون کردن دیگری است بلکه خود را هم افسون میکند .

ماسوشیسم گذشته از هر چیز یک نوع تعارض سخت و بیماری روانی است ، چه بسا دیده شده است که بیمار ماسوشیسم در : ابر معشوق دو زانو زده و خود را بامسخره آمیزترین وضعی حقیر میسازد تا دیگری از او کسب لذت کند ، او محکوم است همیشه خود را حقیر سازد تا بلذت کاذب برسد .

او خود را در هر حال بمنزله وسیله با آلتی ناچیز میسازد و در واقع حقیرتر از آن چیزی نیست که بزنی پول میدهد تا باو شلاق بزند و مانند آلت بیجانیه مورد استفاده قرار گیرد اگر داستان زندگی ساخرماسوش را خوانده باشید خواهید دید که او بنوکران خود پول میداد تا او را کتک بزنند و دشنام بدهند و حقیرترین اعمال را با او بجا بیاورند و بازانان رفتاری می کرد که اگر چه آنها رنج می کشیدند اواز آن لذت میبرد .

ما نمی توانیم مدعی شویم که ماسوشیسم یک عیب و خطا یا یک

حالت تعارض در برابر عشق باشد ، زیرا اگر بخواهیم وارد بحث سازمان اصلی عیب و خطا بشویم این خود داستان بسیار طولانی است، فقط کافی است از اینکه بگوئیم که ماسوشیسم يك نوع کوشش و تلاش نخستگی ناپذیر و تقریباً همیشگی است که سعی می کند خود را در برابر دیگری در حقیرترین وضع قرار دهد و از آن لنت ببرد.

۴- حالت دوم در برابر دیگری

بی‌اعتنائی- اشتیاق- هوس- نفرت- سادسیم

اولین مصادم انسان با دیگری ممکن است موجبات يك تعارض و برخورد دیگری را فراهم سازد ولی باید دانست که در هر يك از موارد تعارضهای موجود نتیجه يك واکنش اساسی در برابر دیگری است و کاملاً مثل این است که این واکنشها ساخته و پرداخته ساختمان بدن انسان است .

بنابراین در هر مورد که در برابر يك عدم امکان واقع می‌شویم قهرأ قادر نخواهیم بود با وجدان دیگری خود را هم آهنگ سازیم و این عدم توافقی موجبات هر نوع برخورد در ادروان ما فراهم می‌سازد و بهمین جهت است که در همان حال احساس ناراحتی می‌کنیم یعنی وجدان ما گرفتار واکنش میشود .

ممکن است هر يك از نگاههای ما برای یکی از طرفین حالت تعارض یا واکنش ایجاد کند، پس مفهوم تعارض بطور ساده عبارت از این است که هر کدام سعی میکنند برای بدست آوردن آزادی خود خویشتن را از تسلط دیگری رها سازد البته در همان لحظه‌ای که این حال تعارض بجوای من پیش می‌آید دیگری هم بطور متقابل دچار این واکنش شده

و بهر صورت که باشد یکی از ما بایستی موضوع تعارض برای دیگری واقع شویم .

ما میخواهیم در این فصل سرگذشت در هم و نامعلوم این برخوردهای اتفاقی را که در زندگی ما در هر لحظه باقیافه‌ای منفور ظاهر میشود تجزیه و تحلیل کنیم .

بطور مثال در آن لحظه کوتاهی که این حال برای من پیش می‌آید اولین واکنش من اینست که نگاه خود را مانند لوله اسلحه‌ای که بطرف دشمن گرفته شده خیره سازم ، یعنی به محض اینکه من بانگاه او مصادف میشوم، این نگاه خود بخود محو میشود، اما اثر آن بقدری عمیق است که بانگاه خود او را بمالکیت خود در آورده‌ام .

تعارض‌ها ، و واکنشهای اتفاقی مانند جرعه برق در زندگی ما بسیار است ، زود می‌آیند و بسرعت می‌روند ، هر نگاه دارای اثریست که از يك تعارض مخصوص برمیخیزد و نتیجه آن در افراد مختلف گوناگون است، نداشتن توانایی و اراده محکم اخذ تصمیم یکی از ناکامیهاست و گاه و الانسهای مثبت و منفی بهم برمیخورند و بزرگترین واکنش در برابر مانع اینست که سعی میکنیم آنچه در مقابل ما قرار گرفته از پیش برداریم یا از کنار آن بگذریم .

گاهی هم نگاه يك نوع واکنش بدون خودمان است و با این نگاه سعی میکنیم نیشها و جراحات ددونی خود را درمان کنیم اما اگر این نگاه در همان حال بسوی دیگری خیره شود و او در برابر این نگاه آنقدر محکم و خشک بماند که نگاه خود را از او برگردانیم این حالت را يك نوع لاقیدی گویند که شخص برای سرکوب کردن تعارض

درونی، خود را بدست خونسردی و استقامت میسپارد .
 اینهم یکی از حالات نایبانی درونی در برابر دیگری است اما
 این اصطلاح نایبانی نباید ما را دچار اشتباه کند زیرا این نوع نایبانی
 رابطه‌ای بانایبانی چشم ندارد و مانند حالتی است که بسیاری از افراد
 در مقابل انواع تعارضها و ناکامیها در مقابل دیگری بخود میدهند.

من در مقابل دیگری آنقدر خونسرد و بی‌اعتنا میمانم که اونگاه
 خود را از من بگریزد زیرا نمیتواند بانگاه خود که از اعماق وجدان
 برخاسته در وجود من آن تعارض را پیش بیاورد که استقامت خود را از
 دست بدهم گاهی ممکن است که بطور ناخود آگاه روی وجدان خود را
 بپوشانیم یعنی با کیفیت خود خواهی در درون خود دست و پامیزیم .

در جریان زندگی این حالت باشکال گوناگون در ما دیده میشود ،
 در کوچه راه میرویم ، بسیاری از چیزها را می‌بینیم که هر کدام در جای
 خود چیزی هستند و میتوانند در موقع لزوم توجه ما را بسوی خود
 جلب کنند اما در آن حال ما از جلو آنها باحالتی بی‌اعتنا میگذریم مثل
 اینکه هیچ چیز ندیده‌ایم و بقدری بخود فرورفته‌ایم که نگاه کردن اثری
 در ما باقی نمیگذارد، در حال راه رفتن بدیگران تنه میزنیم اما مثل این
 است که بدیواری تنه زده‌ایم ، از آنها خود را میگریزانیم مثل اینکه از
 يك مارگزنده فاصله گرفته‌ایم، حتی بفکرمان نمیرسد که نگاههای دیگران
 بسوی ما دوخته شده است ، شاید بابعضی‌ها آشنائی داشته باشیم اما
 این شناسائی در ما تأثیر ندارد و هیچگونه تغییرات در ما اثری ندارد .

شاید بعضی‌ها بگویند که این حالت گاهی از اوقات در نتیجه تأثیر
 خارج از اندازه دیگری برای انسان پیش می‌آید، اما همیشه اینطور نباید

باشد زیرا در آنحال که انسان حالت بی‌اعتنائی بخود می‌گیرد می‌کند شخصیت خود را حفظ کند، اما زمانی که من در حالت بی‌اعتنائی خون سرد هستم آن هوشیاری وجدان در من وجود ندارد که نگاه و توجه دیگری را نسبت بخودم احساس نمایم، من در یک حالت کاملاً نشسته قرار گرفته‌ام که در روانشناسی آنرا حالت حجب و شرمساری می‌گویند. شاید بعضی بی‌اعتنائی‌ها یا خون‌سردیها در اثر حجب و شرمساری باشد اما هیچوقت شرمساری بصورت بی‌اعتنائی ظاهر نمیگردد.

من حالت آرامی دارم و از طرف خودم هیچ نوع ناراحتی احساس نمیکنم زیرا از خودم خارج نشده‌ام و خود را هم بیمار و ناتوان نمی‌بینم این حالت که ما آنرا به ناپینائی وجدان تغییر کرده‌ایم ممکن است مدتها در انسان وجود داشته باشد و گاهی از اوقات هم در تمام مدت زندگی بعضی از افراد دیده میشود، آنها کسانی هستند که خشک و بی‌احساس بجهان آمده و همه چیز را عینی قضاوت می‌کنند و عوامل خارج را در وجدان خود راه نمیدهند و شاید موجوداتی در جهان یافت شوند که غیر از موارد بسیار نادر و تا وقت مرگ وجود خود را در برابر دیگری تشخیص نداده باشند، ولی در هر حال که باشند بفرض اینکه همیشه در خود فرو بروند و ندمعها احساس میکنند که نسبت بدیگری چیزی کم دارند و شاید هم بی‌ایمانی کامل بیشتر باعث شود که این افراد قادر نشوند از حالی که هستند خارج شوند و از طرف دیگر گاهی هم دیده شده است که این نوع ناپینائی وجدان بصیرت ظاهری را نیز ناتوان ساخته است. این حالت علاوه بر اینکه احساس پیروزی را از شخص میگیرد قدرت و توانائی او را در برابر مخاطرات زندگی نیز از بین خواهد

برد .

توجه و هوشیاری عامل بزرگی برای پیروزی است ، هوشیاری وجدان شخص را مجهز می کند که خود را از تسلط هرگونه تعارض مصون بدارد .

وقتی که من بینم دیگری بمن نگاه میکند و با حرکات مرا در زیر نظر دارد طبعاً بجمع و جور کردن خویش میردام و اضطراراً کمبود خود را جبران میکنم ، هر انسان سعی میکند در وجود خودش زندگی کند و وجدان خویش راهوشیار سازد ، گاهی ممکن است خونسردی یا بی اعتنائی مرا از خطری که در پیش دارم برهاند ، این حالات در همه کس یکسان نیست و شخصیت او میتواند بعضی عوامل را تغییر بدهد .

بی اعتنائی یا بی قیدی از لحاظ انگیزه ابتدائی و نتیجه نهائی متفاوت است ، بی قیدی عدم احساس نسبت به واقعیت است ، شخص در برابر دیگری در حالی بی قید است که آزادی و شخصیت خود را ممتاز تر از او میداند و نتیجه آنها بضرر خودش است ، زیرا ممکن است با عمل متقابل روبرو شود اما بی اعتنائی با احساس همراه است و از وجدان هوشیار برمیخیزد و کار او تعمدی است زیرا در حال هشیاری برای ابراز شخصیت نسبت بدیگران بی اعتنا میماند و نتیجه آن پیوند و احساس مشترک بین ، من و دیگری است و ما را بیشتر بهم نزدیک میسازد و در حالیکه آزادی خود را در اختیار دارم آزادی دیگری را سرکوب میکنم و تمام این حالات با هوشیاری تمام انجام میشود در حالیکه آدم بی قید بدون اینکه خود بداند و در کاری که میکند هوشیار باشد در برابر هر چیزی بی قید است و بد و خوب را از هم تمیز نمیدهد .

در هر حال این بی‌اعتنائی و خون‌سردی چه باین صورت باشد یا بصورت بی‌قیدی حالت اضطراب انگیز وجدان است و در برابر نگاه دیگری هر چه بی‌اعتنا باشد یا حالت بی‌قیدی نشان دهد مانند این است که چیزی را از او گرفته یا وجدانش را تملک کرده‌اند .

اما توجه کردن بر خلاف آن معلول انگیزه درونی ما است بطوری که عمل آنرا میتوان از پنج‌نظر مورد دقت قرارداد، اول از نظر سازگاری اعصاب گیرنده که بتواند عوامل خارجی را چنانکه هست بخود بگیرد یعنی وقتی چشمی بمانگاه می‌کند اعصاب گیرنده مانگاه را از او گرفته و چشم بر جای خود میماند ، دوم از نظر سازگاری بدنی که میتواند با محیط خارج هم‌آهنگ شود، سوم از نظر تنش عضلانی و چهارم از نظر سازگاری دستگاه اعصاب مرکزی و پنجم از نظر وسعت میدان ادراک ، باین معنی در توجهی که بدیدن مربوط است نه تنها چشمان بلکه عضلات صورت و گردن و بدن حالت آمادگی پیدا میکند و میدان ادراک نیز در آن تأثیر بسزایی خواهد داشت.

این کار زیاد عجیب نیست وقتی سنگ صدائی را می‌شنود گوشهای خود را تیز میکند و انسان هم گوشهای خود را تکان میدهد و تمام هستی او در آن حال در میدان ادراک مشغول دست‌وپازدن است.

بسیاری از روانشناسان تمام این حالات و کنشها را گرچه بوسیله چشم و دست و پا انجام میشود مربوط بامور جنسی میدانند و هرگونه کنش و حالتی که در آدمی دیده شود بایستی ریشه آنرا در امور جنسی جستجو نمود مثل اینکه گرسنگی یا تشنگی هم چون پایه‌اش بر هوس قرار دارد آنرا یکی از نتایج مهم امور جنسی فرض کرده‌اند :

اما چون ساختمان مختلف انواع موجودات مانند پستانداران یا نشخوارکنندگان با توجه بساختمان مخصوص جنسی در قلمرو وجدان باهم تفاوت دارد باین جهت حالات و کیفیات آنان نیز بایستی متفاوت باشد همانطور که اعضای تناسلی یکی از امتیازات مخصوص هر یک از موجودات است بهمان نسبت تمایلات هر کدام که بامور جنسی مربوط میشود در زندگی روانی آنان کیفیات گوناگون خواهند داشت، باین معنی که یک پزشک فیزیولوژ، نمیتواند درباره تمام انواع موجودات در این باره قضاوت کلی بکند .

یکی از کیفیات وجود ما که دارای ریشه جنسی است هوس و اشتیاق است که گاهی اراوقات در ما ظاهر میشود .

شاید تعجب آور باشد از اینکه در مورد تفسیر حالات و کیفیات ابتدائی انسان که رابطه‌ای بین هستی من و دیگری است واحد وجدانی رایش می کشیم که بایستی آنرا جزء فعالیت‌های روانی قرارداد ، ولی ما بارها گفته‌ایم که تن آدمی وسیله‌ای برای فعالیت‌های روانی است و آنچه که بوسیله دست و پا و چشمان و اعضای بدن از ما ظاهر میشود ریشه‌اش در فعالیت‌های روانی است .

از نظر بسیاری از روانکوان ، میل و هوس از اعمال وجدانی است و بایستی به نسبت طبیعت ظاهر ما آثاری را از خود نشان بدهد و تمام این حالات و رفتار بطوریکه فروید و همکاران او تفسیر نموده‌اند از ریشه جنسی آب می‌خورد اما چون حیوان و انسان بر حسب طبقه بندی پستاندار و نشخوارکننده دارای دستگاه تناسلی مخصوص هستند بهمان نسبت حالات و کیفیات جنسی آنها هم باید متفاوت باشد .

بنابر این غرائز مختلف موجودات وابسته به دیگر گونیهای فعالیت روانی آنها است.

معهذا این دلایل اطمینان بخش نیست و شاید این موضوع یکی از امتیازات مخصوص انسان باشد که بین جنس نر و ماده فرق گذاشته باشند و این اختلاف تابع اصولی است و چاره‌ای نداریم جز اینکه هر کدام را بطور جداگانه بررسی نمائیم و از نظر کلی میتوان گفت هر يك از افراد که دارای بدن کامل باشند بایستی از لحاظ روانی نیز امتیازات مخصوص داشته باشند.

وقتی باین نتیجه میرسیم اگر اینطور است و هر کدام سازمان جداگانه‌ای دارند پس بایستی از لحاظ احساس و میل و هوس و سایر امتیازات تفاوت کلی در آنها دیده شود.

چه اینطور باشد یا خیر، در هر حال اینطور استنباط میشود که مسئله هوس پرشهای زیاد پیش می‌آورد.

میگویند که انسان يك موجود جنسی است برای اینکه میل و هوش حقیقی دارد و اگر برخلاف این بود چطور؟

اگر جنس غیر از يك آلت و وسیله نبود چه نتیجه بدست می‌آمد؟ اگر انسان آلت جنسی نداشت خودش در دنیا تنها میماند و محتاج باین نبود که بادیگران تماس داشته باشد، زیرا در آنوقت خواسته و هوس بوجود نمی‌آمد، عشق و محبت وجود نداشت و مرد وزن مجبور نبودند یکدیگر را دوست بدارند و تولید مثل کنند، در آن زمان دنیائی تنها بوجود می‌آمد که هر کس برای خودش زندگی می‌کرد، حسادت و نفرت هم وجود خارجی نداشت و امور جهان با همکلی یکدیگر و از روی يك

وجدان مخصوص به نتیجه کلی نمیرسید، آن روز هر کدام برای خود خدائی می‌شدند که در فضای بی‌نهایت جهان برای خودشان زندگی می‌کردند.

اما حال که اینطور نیست کودکان قبل از اینکه بسن بلوغ برسند در اولین مراحل دوران زندگی با امور جنسی سر و کار دارند، خواهجه‌ها هم از میل و هوس برخوردارند و حتی پیرمردان نیز بمیل و هوس فکر می‌کنند و بعبارت دیگر امور جنسی از ابتدای تولد در ما بوجود می‌آید و تا وقت مرگ همراه ما است و هرگز ممکن نیست بفرض اینکه آلت تناسلی زن یا مرد از کار بازماند عوارض آن یعنی هوی و هوس از بین برود و همه چیز در ما کشته شود.

پس موضوع امور جنسی را میتوان اینطور توصیف کرد :

امور جنسی يك حادثه دائمی وابسته به هستی انسان است که هستی او را برای دنیای خارج می‌سازد، این هستی و بقای جهان است که امور جنسی را برای ادامه جهان لازم دارد از نظر اینکه ما یکی از اعضای وابسته این جهان هستم سکسی بودن عبارت از سکس داشتن در برابر دیگری است که او هم بنوبه خود همین نقش را برای ما بازی می‌کند.

همانطور که اعضای بدن ما هر کدام وظایفی دارند یعنی دست کار میکند و پا راه می‌رود و دهان برای خوردن و دندان بمنظور جویدن و معده برای نگاهداری غذا و کبد و خون جهت هضم غذا بکار می‌روند، آلت تناسلی هم با تمام فعالیت‌های وابسته بآن عهده‌دار کارهایی است من نسبت بیک موجود انسانی هوس دارم، او را می‌خواهم و تا وقتی که او هست و من در این جهان وابسته با او هستم او، يك دیگری، برای من

است و منتهم برای او دیگری هستم، او را دوست دارم .

این یکی از نمایهای هوس و تمایل انسان است.

عمل اصلی این موضوع را علم هستی می‌تواند تفسیر کند و در این مقوله است که می‌توانیم بگوئیم امور جنسی یکی در برابر دیگری بچه حالت است ؟

بنابراین موجود جنسی کسی (با توجه بسازمانی که به بدن انسان داده‌ایم) یا چیزی است که می‌تواند در حالت جنسی بودن در برابر دیگری هستی پیدا کند.

در حالیکه آن دیگری نیز در حالت جنسی در مقابل من قرار دارد این بدان مفهوم نیست که وجود این دو برای اعمال جنسی خلق شده بلکه بدان مفهوم است که فعالیت‌های جنسی برای بقای هر دو ضروری است .

پس عادات و اخلاق هر يك از موجودات تابع شرایط جنسی آنها است ، آن دیگری از آنجهت در برابر من يك موجود سکی است که من جنس مخالف او یا همجنس او هستم و هر دو در تمایلات جنسی با یکدیگر اشتراك حقوق داریم .

پس هر نوع عارضه یا فعالیتی که از او ظاهر شود من نام آنرا هوس یا تمایل موجود زنده می‌گذارم و بمناسبت تمایل داشتن بدیگری و استفاده کردن از هوس او است که من حکم میکنم او يك موجود سکی است ، و همین هوس و تمایل من است که نشان میدهد در برابر او يك موجود سکی هستم .

اما اکنون باید بدانیم سکی چیست و هوس که از سکی حاصل

میشود چگونه است؟

می‌پرسیم هوس چیست؟

ابتدا باید بدانیم هوس از کجا بوجود می‌آید .

هوس با میل بسیار متفاوت است ، ممکن است بسیاری از هوسها میل باشد اما همیشه میل بصورت هوس در نمی‌آید همیشه میل بصورت میل شهوانی در نمی‌آید بلکه گاهی از اوقات میل برای تسکین درد است بنابراین میتوانیم بگوئیم اگر میل برای خواهش‌های نفسانی باشد باید آنرا هوس نامید .

هنوز برای ما مشخص نیست که انسان چگونه میتواند از حسال طبیعی خارج شده و نسبت بیک چیز هوس پیدا کند هنوز ما نمیدانیم آیا این میل و هوس که برای تصاحب بیک زن در ما بوجود می‌آید با میل و هوس که بیک چیز عادی پیدا میکنیم یکی است یا ریشه جداگانه دارد ؟ پس باید میل و هوس را از چیزی که حاصل میشود بررسی نمود و اگر هم بگویم هوس عبارت از مالکیت چیزی است که نسبت بان هوس داریم در مورد سایر مسائل نیز این مالکیت صدق میکند و از طرف دیگر اگر زنی را دوست بداریم فقط از لحاظ این است که او را صاحب شویم این مالکیت بمعنای آن مالکیت نخواهد بود که مثلا خانه باملکی را صاحب شده‌ایم زیرا اگر زنی را صاحب شدیم این مالکیت بر جای نخواهد ماند ؟

پس هوس باید چیزی باشد که می‌خواهیم بطور موقت آنرا بدست بیاوریم و بعد از دست بدهیم و با این فرض هوس تابع زمان و مکان است و تخیل ما میتواند آنرا بوجود آورده و بعد بدست فراموشی بسپارد ،

یعنی وقتی خیال کردیم کسی را دوست داریم هوس بوجود آمده و اگر آن چیزی که هوس ما را تحریک کرده از بین برود دیگر هوس باقی نمی ماند. پس چیزی که به نسبت زمان و مکان از مالکیت ما خارج شد و اثری از آن باقی نماند نمیتواند برای ما هوس دائمی باشد، زیرا ما خودمان میدانیم هوس در مفهیم اول يك نوع تخیل است.

در فکر ما خطور میکند که این زن را دوست داریم میخواهیم يك چیز دست پیدا کنیم، پس چیزی که از تخیل بوجود آمد نمیتواند برای ما چیزی باشد که برای همیشه باقی بماند.

این اشتباه بزرگی است که فکرمی کنند عمل جنسی میتواند هوس را از بین ببرد و این مثل آن است که بگوئیم که وقتی از زنی که او را دوست داریم کام گرفتیم دیگر هیچگونه هوس نسبت با او نداریم و این غیر ممکن است.

پس باید به هوس يك چیز دیگر اضافه کنیم و بگوئیم هر نوع میل و هوس دارای انتهائی است که ابتدا آن از ریشه جنسی آب خورده و ما را تحریک میکند و بسوی آن چیز دوست داشتنی میکشاند و اگر رفیع شهرت هم بشود چون ریشه اش وابسته با مور جنسی است هرگز ممکن نیست از بین برود پس میتوان گفت میل و هوس هم مانند غریزه ای است مثل هزاران غریزه که ریشه اش فیزیکی است بدلیل اینکه وقتی زنی را دیدیم عضو تناسلی ما از جا حرکت میکند یا اگر چیزی را خواستیم و نسبت با آن هوس داشتیم تغییراتی در بدن و رنگ و رو و حرکات ما داده میشود.

با این حال نمی توانیم بگوئیم که هوس در نفس خود در کم و زیاد

شدن نیروی جنسی مؤثر نخواهد بود مثل اینکه وقتی هوس در کودکان یا جوانان بیدار میشود که هیچ معنی عشق را ندانسته اند زود از بین میرود زیرا هوس آنها هنوز کیفیت جنسی بخود نگرفته و کاملاً کودکانه است . از آن گذشته تمام هوسها میل و هوسهای عاشقانه نیست بسا اقل نمی توانیم بگوئیم هر جا هوس پیدا شد عشق هم وجود داشته است زیرا میل و هوس در افراد مختلف و در اجتماعات گوناگون متفاوت است و چه بسیار از کودکان هوس دارند و شاید دست باعمال جنسی هم میزنند اما هنوز عشق بمعنای واقعی در آن وجود ندارد .

ممکن است گاهی میل و هوس با عمل همراه باشد اما این عمل بهد از پیدایش هوس از خارج باومیرسد و در واقع يك نوع وسیله ای است که هوس را تحریک میکند .

بسیاری از روانشناسان در این باره اظهار نظر کرده و ثابت نموده اند که تمام میل و هوسها باید زیشه عاشقانه داشته باشد و آنها میگویند بیشتر از اوقات میل و هوس از خواسته های بدن است، در این مسئله تردیدی نیست زیرا اعضای بدن است که هوس چیزی را می کند در گرسنگی همدهان و معده عامل اصلی برای خوردن است ، این بدن ما است که احساس ناراحتی می کند ، اگر بازوی برهنه زن یا سینه اش را به بینیم بدن ما تحریک میشود اما معلوم است که بیازو و یا سینه احتیاجی نداریم بلکه تمام اعضای بدن ما بطور ناگهان تغییر وضع بخود میدهد، ممکن است تمام بدن در آن حال از خاطر برود اما در آن لحظه بازوی برهنه آلت تحریک بدن من است و در این لحظه بازوی او بافرش و قالی یا صندلی که از آن استفاده میکنیم فرق دارند ، هر دو اجسام بی جان هستند اما بازوی

برهنه حکم يك انسان کامل را دارد در حالیکه فرش و صندلی کوچکترین اثری در ما نخواهد داشت .

در بدن ما واحدهای مختلفی وجود دارند که هر کدام در جای خود هوس ما را تحریک می‌کنند .

بنابراین نگاه کردن بیک زن یا تماشای گل یا ائانه اطلاق هر کدام وسائلی هستند که هوس و میل ما را برای دیدن یا لغت بردن از آن تحریک می‌کند و بدون اینکه در این تحریکات اثری از ریشه جنسی وجود داشته باشد از هر چیز لذت می‌بریم و دست و باز اعضای بدن را برای درک لغت بکار و امیداریم .

آیا در این میان وجدان ما چه عملی انجام میدهد؟ آیا وجدان هم در تحریک اعضای بدن ماموثر است و یا بدن ما وجدان را تحریک میکند؟

باید بگوئیم هیچکدام، زیرا وجدان در آن حال در اطراف چیزی که هوس ما را تحریک کرده دور میزند یعنی بما تعلیم هشیاری میدهد . و احساس میکند که ما چیزی را دوست داریم ، فقط او بما کمک می‌کند و با هشیار ساختن ماکاری می‌کند تا بتوانیم از چیزی که دیده‌ایم لذت ببریم .

البته ممکن است در برابر زنی که خوابیده هوس ما بیدار شود اما این در صورتی است که خواب او وجدان ما را تحریک نماید ، بنابراین وجدان همیشه در آستانه بدن هشیار قرار دارد و کار خود را صورت میدهد .

اکنون بر سر این مطلب می‌رسیم و می‌برسیم وقتی هوس ایجاد شد

هوس از آن چه چیزی می خواهد؟

البته ، نمیخواهیم باین سؤال پاسخ بدهیم مگر اینکه ابتدا پیرسیم
میل از کجا بوجود میاید ؟

بدون تردید کسی که میل میکند آن شخص من هستم و هوس یکی
از امتیازات عینی شخصیت من است که بوسیله امور ذهنی هوس را
بوجود میاورد .

پس هوس حالت هشیارانه من است زیرا نمی تواند غیر از کیفیت
وجدانی چیز دیگر باشد ، با این حال ممکن نیست که وجدان
هوس زای من ناشناخته بچیزی که هوس آن را کرده مراجعه کند یعنی
ممکن نیست وقتی هوس گرسنگی کردیم بجای نسان چوب بخوریم یا
بجای زن درختی را در آغوش بگیریم یعنی وجدان ما بقدری هشیار
است که موضوع هوس خود را خوب می شناسد ،

همانطور که اهل تصوف میگویند هر علت تابع معلول خودش
است ، وقتی که انسان خود را برای میل و هوس آماده ساخت موضوع
هوس مانند معلول خود بخود بوجود میاید و ما از آن لذت میبریم .

بطوریکه دیدیم هر نوع وجدان یا هشیاری دارای رابطه مخصوص
بخودش است و در مورد هر نوع وجدان رابطه ها مختلف است ، بطور
مثال اگر احساس درد کنیم این وجدان اگرچه هوشیار است اما باحالتی
که از دیدن يك چیز محظوظ میشویم بایستی دارای حالت جداگانه
باشد .

مردی که بچیزی میل میکند بدن خود را برای پذیرش آن آماده
ساخته و از بدست آوردن بدن یا جسم دیگری لذت میبرد و این حالت بدون

سابقه قلبی در بدن ما بوجود میاید بدون اینکه کسی ما را وادار سازد یا ضرورت ایجاد کند و در واقع هوس انسان بهر صورت که باشد يك غریزه واقعی است که بطور ، خود آگاه تحریک میشود ، در حالت گرسنگی کسی نیست که باو یاد آور شود که باید گرسنه باشد یا زن زیبایی را در آغوش بکشد بلکه این فمالت پنهانی بطور مدام و خودکارانه سراسر وجود ما را احاطه کرده و هر يك از قسمت های بدن ما در هر لحظه بر حسب زمان و مکان چیزی را می خواهد و برای بدست آوردن آن خود کارانه تحریک میشود اما باید باین موضوع نیز توجه داشت که اگر میل و هوس دارای ریشه جنسی است از لحاظ عوارض خارج و کیفیات درونی با آرزو کردن و حسرت کشیدن بسیار مقاومت است .

هوس ساخته و پرداخته هیجان و ناراحتی درون و بیرون ما است و همین هیجان و ناراحتی از امتیازات مخصوص هوس است .

همیشه می گویند يك آب موج دارو يك آب ساکت و آرام ، يك نگاه منقلب و تکان دهنده و يك نگاه روشن و آرام و غیره .

البته آب موج دار همیشه آب است و ماهیت اصلی خود را از دست نمیدهد اما این آب آرامش خود را در اثر ورود و يك چیز اضافی از دست داده و اگر انگشت خود را در آن فرو میبریم امواج زیاد آنرا تکان میدهد . پس اگر وجدان هوشیاز منقلب و نا آرام است کاملاً از این نظر با آب تشابه دارد و در اینجاست میتوان میل و هوس جنسی را با يك میل و هوس دیگر مانند گرسنگی شبیه سازیم .

گرسنگی هم مانند یکی از هوسها بدن ما را منقلب میسازد ، معده ما ترشح می کند و دست و پاهای ما میلرزد و هستی ما در آن لحظه بسوی

خاطره گرسنگی متوجه میشود و این خاطره مانند انگشتی که در آب فرو برده ایم وجدان آرام ما را تکان میدهد، در حالت میل و هوس جنسی نیز شبیه این حالات بوجود میآید و خاطره زنی که بطرف او میل کرده ایم اعضای بدن ما را تحریک می کند (آلت تناسلی از جا حرکت میکند، اعصاب زیرپستان بحرکت میآیند، جریان خون تغییر می یابد و حرارت بدن نیز زیاد میشود) و در این حال است که بدن ما حالت آمادگی هوس را بیدار می کند.

در اینجا همه کس میدانند که بین هوس گرسنگی و هوس جنسی کدوال عظیمی فاصله است و در اینجا میتوانیم يك فورمول کامل برای نشان دادن آرزو و هوس بکار ببریم زیرا در وضع ظاهر میل و هوس با آرزو بایستی تفاوت زیاد داشته باشد.

آرزو کردن و حسرت کشیدن از امیال خود خواسته ای است که وجدان آدمی در آن دخالت دارد و هنگامیکه وجدان ما هشیار است از روی علم یقین آرزوی بدست آوردن چیزی را می کنیم و اگر از داشتن آن محروم شویم حسرت می کشیم، اما میل و هوس انسان را بصورت يك حالت فطری و غریزی و بدون قصد قلبی و خودکارانه و امید دارد.

میل و هوس بطوریکه دیدیم يك نوع ناراحتی و تشویش است و مثال آب صاف و آب نا آرام و بهم خورده برای تجسم حالت هوس بسیار مناسب است اکنون میتوانیم حالت میل جنسی را با این فورمول تعریف کنیم.

عشقبازی کردن با يك زن زیبا وقتی که میل و آرزوی ما بیدار شده شبیه همان حالتی است که در حال عطش شدید لیوان آبی را سر

می کشیم ، و خودمان میدانیم که در آن وضع و حال در هر دو مورد چه حالت نا آرام و تحریک آمیزی داریم .

پس ممکن نیست که انسان زنی را دوست بدارد بدون اینکه در حالت هوس نباشد و در آن حال هوس سراپای آدمی را فرا گرفته است ، و در واقع من همدست هوس خودم هستم و یا اینکه هوس در همکاری با من همکاری کرده است .

در آن حال وجدان آدمی در تلاطم و هیجان سختی است و مثل این است که آدمی بسوی حالتی از بیهوشی کشیده شده و اصطلاحاً میگوئیم که درد ریای هوس غرق شده ایم .

شاید در مورد گرسنگی هم همین حال را داشته باشیم اما گرسنگی به نسبت زمان تخفیف پیدا میکند ولی هوس جنسی وقتی هم بمقصود برسد باز حرارت و هیجان او در جای خود باقی است ، ناتوان ترین هوس جنسی ما را از خود بیخود میسازد بحدیکه عرق سراپای وجودمان را فرامیگیرد ، آدمی نمیتواند خود را از آن دور سازد .

در حال گرسنگی ممکن است بچیز دیگر فکر کنیم ، اما در مورد هوس جنسی مثل این است که فکر ما مختل شده و بقیه از موضوع هوس بچیز دیگر نمی اندیشیم .

مانند این است که میگوئیم هوس جنسی عبارت از رضایت در تسلیم شدن به هوس است ، در آن حال وجدان ما سنگین شده و ما را بسوی حالت سستی شبیه بخواب و رویا می کشاند .

هر کس میتواند این حالت را در دیگری مشاهده کند ، در حالی که اگر دیگری گرمته باشد تشخیص آن برای ما آسان نیست .

کسی که در بند هوس جنسی گرفتار شده آرامش خود را بطسور ناگهان ازدست داده و حالتی وحشتزده و پراز تشویش بخود میگیرد، چشمانش ثابت و بیحرکت و بعضی اوقات لرزان و سست میشود و در عین حال آرامش بسیار سنگینی سراپای وجودش را احاطه میکند و در غالب اشخاص این حالت بقدری شدید است مثل اینکه در خواب عمیقی فرو رفته اند .

بدن انسان در آن حال در پیچ و تاب سختی است ، احساس رنج و درد می کند ، اعصابش کشیده شده و ضربان قلب و وجودش رامیلرزانند . معهذاتمام این تفسیرات در مورد پیدایش هوس ناقص است و صورت کلی ندارد یعنی این تعاریف فقط میتواند بما بگوید که هوس دارای چه عوارضی است و چه اعمالی از خود ظاهر میسازد .

اما اگر درست باشد که هوس یلثو وجدان هوشیار است که بصورت حرکات بدن ظاهر می شود تا بدن دیگری را صاحب شود پس مفهوم واقعی هوس در این مورد چه خواهد بود؟ یعنی برای چه وجدان تلاش میکند ، بالااقل اینطور نشان میدهد که حالات بدن را بطوریکه هست ارائه دهد و در این عمل چه نتیجه ای میگیرد؟

اگر بگوئیم که هوس بدان جهت بدن مرا حرکت میدهد تا بتوانم بدن دیگری را صاحب شوم پس این سؤال خیلی آسان است و باید بگوئیم هوسی است برای لذت بردن و غیر از لذت منظوری در آن نیست و در این حرکات بدن هر کس مانند وسیله ای برای کسب لذت است .

پس هر وقت که بدن را آغوش گیری بدن دیگر از جا حرکت میکند فقط برای کسب لذت است و عبارت دیگر بدن علت است و

هوس سلول، و چون علت و معلول باهم رابطه دارند و از یکدیگر جدا نمیتوانند باشند در هر دو عمل يك نتیجه گرفته میشود .

بنابر این هوس عبارت از هوس بدام انداختن و صاحب شدن دیگری است .

از نظر دیگر هوس عبارت از تلاش و کوشش است مانند اینکه او را برهنه میکنند، تلاش بخرج میدهد، اینکه کاملاً او را در اختیار خود بگیرد ، پس نوازشهای عاشقانه هم که در اثر تحریک بوجود آمده از احساس انسان نیست بلکه رابطه مستقیمی است که بوسیله آن دو موجود را بهم نزدیک سازد.

نوازش هم اگرچه در ظاهر مالش اصطکاک دوتن بیکدیگر است اما در واقع آن دوتن بصورت واحد درمی آیند و اینهم کاری است که فقط از عهده هوس برمی آید ، بنابر این نوازشها هم يك نوع تشریفات اضافی است که باید عشق را بوجود بیاورد.

باقی میماند که بدانیم علت و انگیزه این هوس چیست ؟

اگر آنچه را که از پیش درباره هوس ذکر نمودیم خلاصه کنیم در پاسخ این سؤال میتوان گفت که بنا به توضیحات سابق هوس برای وجدان نایستی مانند آتشی باشد که يك قطعه آن را در کوره حدادی سرخ می کنیم بلکه باید گفت که وجدان آفریننده هوس است، پس اگر اینطور باشد برای این کار دلیل و انگیزه‌ای لازم نیست من نسبت بیک چیز یا شخص معین هوس مخصوص ندارم زیرا هر چه را که ببینم یا در دسترس من قرار گیرد نسبت بآن خواه ناخواه هوس و رغبت خواهم داشت ولی بطوریکه در فصل سابق اشاره کردیم علت هر چیز مربوط بگذشته است

یعنی در گذشته چیزی واقع شود تا در زمان حال معلول آن ظاهر گردد پس هر وقت که وجدان در خود فرورفت ارزش خود را می‌یابد و برای ایجاد هوس آمادگی پیدا میکند پس در اینصورت بین انتخاب علت هوس و مفهوم بوجود آمدن آن در هر يك از سه زمان نباید تفاوتی وجود داشته باشد و هر وقت که وجدان هوشیار شد موجبات هوس میتواند او را تحريك کند و معلول را بوجود بیاورد و این هوسها بهر صورت و شکل که باشند مانند هیجانان و حالات تعارض هر کدام مفهومی دارند معلول را خلق می‌کنند.

این تفسیر برای ما کامل نیست مگر اینکه بپرسیم برای چه وجدان در حالیکه هوس عرض اندام میکند خود را کنار میکشد با روی از او برمیگرداند.

با دوسه مثال میتوانیم باین سؤال پاسخ بدهیم :

در مرحله اول باید توجه داشت که وجدان هوسباز نمیتواند يك چیز مخصوص را در این دنیای وسیع برای القاع هوس خود پیدا کند و اگر تمام زنان زیبا را باو بدهند در کره ماه بگستجوی هوس خواهد رفت یا بعبارت دیگر نمیتوان چیزی را که انسان میخواهد مانند يك چیز، یا يك عنصر در این جهان انتخاب کند که باخواسته‌های او مربوط باشد .

پس هوس بطور کلی یکی از حالات هیجان انگیز انسان است و از طرف دیگر نیز میدانیم که هیجان عبارت از بدست آوردن يك جسم متحرك در جهان ساکن نیست اما چیزی است که میتواند قلمرو وجدان را بهم زده و با اینکه روابط ما را با دنیای خارج قطع نماید، پس هوس

هم بهمان میزان یکی از تغییرات کلی نهاد انسانی است زیرا در آن حال نهاد موجودیت خود را در مقابل هوس در بحرانی شدید مشاهده میکند. بنابراین در هر لحظه برای ما دنیائی از هوسهای گوناگون بوجود می آید و هنگامی که تعادل نهاد انسان در اثر پایکوبیهای هوس بهم خورده دنیائی از هوس بهر شکل و صورت و باقیافه های عبوس و شیرین خود را بما عرضه میدارد و چون وجدان در این تحول جای خود را خالی کرده بدن را آلت فرار میدهد و میدان وسیعی را می پیماید.

بنابر آنچه که گفته شد بدن ما کانون يك سلسله واکنش های پی در پی و فنا ناپذیری است که هر يك از واحدهای آن مانند يك کارخانه عظیم هوس بازی در آن واحد يك سلسله میل و هوس را می سازد که تمام آن دردستگاه جنسی تهیه میشود و تا این عوامل دست بدست هم بدهند و واکنش های داخلی جنسی نباشند هوس خود بخود نمی تواند بوجود بیاید.

یکی از واکنش های مدام جنسی نعوظ و تحریک آلت جنسی مرد است و تا عواملی در اثر رابطه باخارج در مراکز جنسی وجود نداشته باشد این تحریک که یکی از نشانه های هوس است بوجود نمی آید البته در ظاهر امر چیزی مهمی نیست ، بدنی یا بدن دیگر تماس پیدا می کند و پس از لحظه ای آرام میشود، این ظاهر امر است، اما از طرف دیگر میدانیم که این حالت و تحریک يك عمل ارادی نیست ، یعنی تا موجباتی فراهم نشود عمل نعوظ که وابسته بوجودان جنسی است انجام نخواهد شد یا بعبارت دیگر آلت تناسلی وسیله ای نیست که مانند دست و پا حرکت کند، یعنی اگر چیزی را بخواهیم از بین برداریم دست ما با اراده خودمان حرکت میکند، اما تحریک و نعوظ آلت جنسی مانند حرکت دست در

اختیار ما قرار ندارد بلکه باید بعضی عوامل حیاتی دخالت کند که آنها هم بنوبه خود ارادی نیستند ولی از مجموع فعل و انفعالات جنسی به صورت تحریک درمی آید.

پس برای اثبات است که هیچیک از اعضای بدن ما دارای خاصیت آلت جنسی نیست زیرا اگر همه چیز آن با اختیار ما باشد این یکی بطور استثنا از اراده یا وجدان ما فرمانبرداری نمیکند، پس هوس زائیده یک سلسله واکنشهای مثبت و منفی جنسی است که باید یک وسیله خارج یا بطور ساده هستی من با هستی دیگری رابطه پیدا کند.

با اینکه در ظاهر امر وارد شدن آلت تناسلی مرد در آلت تناسلی زن یکی از اعمال خلاقه هوس است و این قدرت و نیروی نامعلوم باید چنین عملی را انجام دهد معهذ در صورت ظاهر این بدن ما است که یاری میکند، عقب و جلو میرود و خود را بدست هیجان می سپارد، دست و پا با این عمل همراهی میکند و کاملاً مانند منبع برق الکتریسیته است که یک مشت آهن و افزار آنرا بحرکت می آورد تا کاری صورت دهد و عبارت دیگر اعمال ناپیدای امور جنسی بصورت دست و پا و حرکت بدن جان میگیرد و کاری را که خودش نمی تواند انجام دهد بوسیله بدن به نتیجه میرساند.

این منبع انرژی در کجا است؟

بدون تردید در هیچ جا غیر از اینکه هیجان و التهاب باید آنرا فراهم کند و همین التهاب و هیجان است که حرکت بدن را تبدیل به انرژی هوس میکند.

اما از طرف دیگر با اینکه نمی توان این اعمال را از ناحیه وجدان دانست زیرا بطوریکه گفتیم وجدان در مقابل هوس کاری صورت نمیدهد

اما همان وجدان هوشیار در این عمل چیزی را بوجود می آورد که نام آنرا لذت میگذاریم.

لذت چیست؟

لذت هم مانند درد بسیار شدید است با این تفاوت که لذت و خوشی نابود کننده هوس است زیرا پس از اینکه از عمل خود لذت برد و انرژی هوس تخلیه گردید، نخواه ناخواه تحریک رو بآرامش میگذارد و هوس جای خود را به چیز دیگر میدهد، در حالیکه درد اینطور نیست و اعصاب را تحریک میکند و وجدان مادر حالت درد دچار تشویش و نگرانی میشود. واقعیت در این است که لذت بدان جهت نابود کننده هوس است زیرا بعد از کسب لذت حالت هشیاری مخصوصی در وجدان ایجاد میشود که ما آن را میتوانیم آرامش لذت بخش بنامیم، و در این حال انسان از حال مستی خارج شده هوس را عقب میزند و خود را چنانکه بوده است می شناسد.

مثال زنده آن در اوقاتی است که وقتی هوس تحریک شد زشت و زیبا اثر خود را از دست میدهد و اگر یک خدمتکار کثیف و زشت رو هم باشد او را در آغوش می کشد و از عمل خود همان لذت را میبرد، اما پس از اینکه هوس جنسی خود را آرامش داد حالت هوشیاری در او تحریک شده و شاید از عملی که انجام داده خود را سرزنش می کند و با خود میگوید :

این من بودم که او را در آغوش کشیدم؟

عکس این تصور هم صادق است، یعنی اگر بگوییم هوس از واکنشهای درونی بوجود می آید راست گفته ایم، ولی این تصور تا وقتی

درست است که هوس بتواند چیزی را که از آن لذت میبرد تملک نماید
و البته بعد از کسب لذت باز بحالت عذی درمیآید.

بطوریکه گفتیم هوس با يك سلسله ناراحتیها واضطرابها همراه
است، وقتی زنی را که موضوع هوس است درمقابل خود دیدیم هوس
ما که از سر چشمه امور جنسی تحریک شده و معلول موضوع هوس است
دچار اختلال می گردد و اگر این هوس بشدت خود برسد بطوریکه قادر
نباشیم جلو آنرا بگیریم حالت دیگری را در ما بوجود می آورد که نام
آنرا سادیسیم میگذاریم.



سادیسیم يك نوع رنج یا هیجان خشک و لجاجت آمیز است و
آنرا باینجهت رنج لجاجت آمیز مینامیم که چون یکی از حالات افراطی
نهاد شمرده میشود که بدون اینکه بداند چه میکند خود را در گیرودار
يك مشت واکتشفای بسیار تند و زننده می بیند و در آن حال اعمالش سخت
و لجاجت آمیز است و بدون اینکه هوشیار باشد و بداند چه مقصدی را
پیش گرفته در چنان حالت سخت بحرانی است که میخواهد هیجان خود
را بصورت يك هوس افسار گسیخته خالی کند، سادیسیم اعمال خود را در
اختیار و اکتشفای ناهوشیارانه میگذارد و مثل این است که تلاش میکند
از وجود خود بگریزد و خود را در برابر دیگری برتر و بالاتر و ممتازتر
سازد.

اواز ناراحتی و هیجان واضطراب خویش بشدت تمام وحشت
دارد، هرگونه نوازش و محبت را برای خود تحقیر آمیز و سرکوب

کننده میداند و مثل این است که نمیداند چه میخواهد و از شناختن حقیقت خودش هم بیزار است.

در این حالات بحرانی، سادیسیم چون بیمار ناهشیاری است که اختیار بدنش را از دست داده است.

حالت او تقریباً يك نوع هوس شدید است، این هوس بقدری برای او جانخراش است که میخواهد برتری هر چیز را در برابر خود و از گون سازد، سادیسیم در آنچه میخواهد اصرار میورزد و میخواهد دیگری را در تصاحب خود بگیرد و او را در نتیجه قدرت خویش خورد کند در این حال قوای جنسی نهادش را بهم ریخته و از آن حد هم تجاوز کرده بطوریکه تملك دیگری از آرزوهای مرموز او است و از قبول هوس و میل دیگری امتناع میورزد و در همان حال از وجود خویش فرار میکند و در هر حال میخواهد مالك همه چیز باشد اما چون در تمام هوسهای خود پیروز نمی شود و قادر نیست هوس خود را که در حال طغیان قرار گرفته اقناع کند کوشش و تقلای او بمصرف این میرسد که از دیگری مانند يك آلت بی جان استفاده نماید.

سادیسیم دارای قدرتی جنون آسا و گستاخ آمیز است بطوریکه دیگری را خلع اسلحه میکند و در حالیکه در صدد است از بدن دیگری يك آلت بیجان بسازد، حاضر نیست بدن خود را در اختیار لذت او بگذارد و از رنج کشیدن و پایکوبی معشوق لذتی رامیبرد که عاشق از وصال معشوقه بهره مند میشود، سادیسیم از وجود خویش يك هستی و عنصر دیگر میسازد که هگل آنرا در اصطلاح خود وقاحت می نامد.

وقاحت باین معنی که در برابر دیگری موجودی است سرخورده

درحالیکه در اساس موضوع نباید اینطور باشد و تمام سرخوردگان را نمیتوان بطوردریست و قیح و هرزه شمرد.

اگر نام وقاحت آوردیم باید آنرا در برابر لطف و آرامش تجزیه و تحلیل نمائیم .

درحالت لطف و نرمی بدن انسان در آرامش کامل است او قبل از هر چیز برتری خود را در برابر دیگری زیاد میبرد و بعبارت دیگر حالت لطف و نرمی را میتوان چنین تفسیر نمود که میخواهد با آرامش خود از راه مثبت نه منفی آزادی دیگری را تملک نماید .

بر گسبون مسئله لطف و نرمی را بطور دیگر تفسیر نموده و میگوید درحالت لطف و نرمی بدن انسان مانند آلت و وسیله ای است که صفای قلب خود را نشان میدهد و بمعنای دیگر لطف و نرمی مشخص و خلاف آن وقاحت و تندگی مجرد است :

هگل همیشه برای نمایاندن اعمال انسانی واژه مجرد و مشخص را بکار میبرد و برای توضیح این دو واژه میگوید هستی چون فارق از هر چیز است پس مجرد تر از همه چیز است زیرا هیچ چیز غیر از هستی در آن وجود ندارد اما نیستی چون از هستی به نیستی آمده و در آن تغییری داده شده شامل فرق نیستی از هستی است پس هستی و نیستی چون از هم جدا شوند هر دو مجرد اند و نمی توانند قائم بذات خود باشند و وقتی آنها را بهم سیافزائیم مشخص میشوند.

مثلا این خانه مجرد است اما وقتی بزرگی و طول و عرض را در باره آن قائل شویم مشخص میشود .

لطف و نرمی هم در نفس وجود مجرد است اما وقتی آنرا در مقابل وقاحت قرار دهیم دو چیز هستند که از هم جدا شده‌اند و در این حال نرمی در برابر وقاحت مشخص است عمل لطف و نرمی تا وقتی که بدن را مانند يك وسیله بکار میبرد مجرد از هر چیز است و هستی بدن را ظاهر میسازد پس همه چیز هم میتواند مجرد باشد و هم مشخص، یعنی تا وقتی برای خودش است مجرد از هر چیز است اما در برابر چیز دیگر از آن مشخص میشود .

دست برای برداشتن چیزی است و هستی خود را برای برداشتن اشیاء نشان میدهد در این حالت مجرد از هر چیز است زیرا چیز دیگر در عمل او اشتراك ندارد اما در برابر بدن مشخص است زیرا در این حال دست برای خود کاری می‌کند و چشمان عمل دیگر را انجام میدهد .
قیافه مطبوع و آرام يك تصور عینی و مجرد است که میخواهد خود را چنانکه هست نشان بدهد بنابراین بوسیله لطف و نرمی اعمال مجردی دارد .

برخلاف آن حالت سادیسیم در برابر لطف و نرمی مقوله مشخص است زیرا سعی می‌کند لطف و نرمی را از بین ببرد تا از عمل خود يك هستی دیگری بوجود بیاورد .

وقتی کسی حالت سادیسیم داشته باشد تمام لطف و نرمی خود را که بالقوه در او موجود بوده از بین میبرد وی بالجمله تبدیل بمرارت و سختی میشود .

سادیسیم بدن را با سمارت میکشد و هستی برای خود در برابر هستی برای دیگری تبدیل بزشتی و وقاحت میسازد و در حالیکه تن آدمی

را باسارت کشیده و لطف و نرمی را از بین برده آدمی را تبدیل بکوهی آتش میسازد که هم خود و هم هستی دیگری را میسوزاند .

در مورد عشق دیدیم که عشق نمیخواهد آزادی را از بین ببرد اما تا وقتی که آزادی وجود دارد و وجود عشق بی آنکه آزادی را نابود سازد آنرا باسارت میکشد ، بهمین نسبت سادیسم هم در حالیکه تعهد ندارد که آزادی را از دستش بگیری اما با حرکات و حالات خود دیگری را شکنجه میدهد .

جلاد هم بطور ارادی دارای یک نوع حالت سادیسم است و در وقت کشتن محکوم از عمل خود لذت میبرد و اگر چه در آنحال متهم رنج می کشد برای اینکه میدانند باید کشته شود اما جلاد در حال انجام عمل آزادی خود را دو اسارت این لذت منفی قرار داده است .

این قانون کلی است که تمام کارهای ما اسارت مجرد است ، کار کردن برای زندگی ، دوست داشتن پدر و مادر ، کمک و همراهی بدیگران و سایر عواطف انسان ، اسیر ساختن آزادی است مثل اینکه اسارت لازمه زندگی ما است و باید در هر حال اسیر چیزی باشیم تا آزادی خود را بدست بیاوریم .

من اسیر محبت او هستم اما خود را آزاد میدانم ، او اسیر اعمال نفرت انگیز خودش است و با آزادی تمام بدیگری بد می کند ، پس تمام اعمال بگونه سادیسم ارادی است .

اما سادیسم بمفهوم کلی در تمام مدت عمل با آزادی می جنگد ، یعنی در حالیکه میخواهد آزادی را از دیگری بگیرد و او را باسارت بکشد افراط در این اسارت کار را بجائی میرساند تا خودش را نیز نابود

سازد .

گاهی هم سادیسیم از اسارت دیگران نتیجه معکوس میگیرد و با قدرتی که در اختیار دارد ممکن است در برابر نگاه تحقیر آمیز دیگری که بانگاه آتشین قدرتش را درهم شکسته بزاندورمی آید .

در این جهان همه چیز دارای انتها و پایانی برای آغاز يك هستی دیگری است .

سادیسیم کسی است که ازرنج دادن بدیگری و از شکنجه کشیدن اولدت میبرد و در آن حال با آزادی تمام از اینکه می بیند بالاجابت خود دچار نگرانی و تشویش شده احساس لذتی نامعقول میکند یعنی برای او لذت عبارت از شکنجه دیگری است بطوریکه برخلاف معمول خنده و شادی دیگری او را شکنجه میدهد و نمی خواهد با چشمان خود آرامش و لطف دیگری را مشاهده نماید .

برای سادیسیم همه چیز معکوس است ، لذت او در شکنجه و شکنجه اش در لذت دیگری است .

هیچکس مانند فالکنر نتوانسته است ، بطوریکه در کتاب معروف (روشنائی ماه اوت) شان داده حالت سادیسیم را در واقعیت خود مجسم سازد .

کریسمس سیاه پوست از نمونه های يك سادیسیم سرکوب شده است او در حالیکه بزمین افتاده بود از جای خود حرکتی نداشت ، اما با آتش نگاه خود تماشاچیان را زیر تسلط خود گرفته بود ، نگاهش در يك نقطه ثابت مانده و دست و پای خود را در حال جان کندن حرکت میداد معهدا نمی توانست نگاه تحقیر آمیز خود را از روی آنان منحرف

سازد ، قطرات نخون از کنار لبانش می چکید و در آن حال جان کندن چنان قه قه خنده میزد که گوئی با هریک از خنده های خود تازیانه ای بر دیگران میزند .

سادیسم در نگاه تحقیر آمیز خود یکدنبادشنام و ناسزا نثار دیگران می کند و در حالیکه خودش گرفتار سخت ترین هیجان های عصبی است از رنج دیگران لذت می برد ، او با نگاه خود قدرت و اراده را از دیگری می گیرد و خشم و عصبان و داد و فریاد و حتی خنده های عصبی دیگری بدنش را از شوق میلرزاند و مانند این است که هریک از حرکات تماشاچی چون يك شوک الکتریکی بدنش را از وجود شادی تکان میدهد .

زنان نژیائی دیده شده اند که در حالت سادیسم برهنه میشوند و بدن عربان خود را بدن مرد عاشق و شهوانی میمانند اعصابش را تحریک می کنند، اما هرگز ممکن نیست در برابر سخت ترین مقاومتها تسلیم شوند زیرا لذت آنها در وقتی است که، اعصاب تحریک شده دیگری را در آستانه تا امیدی نگاه دارند مانند تشنه ای که فرسنگها راه پیموده و عرق ریزان بکنار چشمه آب رسیده اما باو اجازه نمیدهند که يك قطره از آب را بلبهای سوخته خویش برساند .



ما قصد آنرا نداشتیم که با گفتن این مطالب اضافی مسئله جنسی حالات و کیفیات انسانی را در برابر دیگری از یاد ببریم زیرا در ابتدا قصد ما این بود که فقط به تفسیر حالات روانی انسان پردازیم زیرا مسئله جنسی خود دارای داستان بسیار طولانی است که با این بحث مختصر

شناخته نمی شود .

بهبوبی دانستیم که حالات جنسی يك نوع واکنش در برابر دیگری است اما مطلب مهم که باید در اینجا گفته شود این است که هیچک از این واکنش‌ها ساختگی یا اتفاقی نیست بلکه واکنش جزء خصایص اولیه انسان است و کسی که دارای کنش‌های جنسی نباشد از مایه حیات محروم است و شرایط زندگی فیزیولوژی و روانی او وابسته بهمین کنش‌های پی در پی جنسی است .

تا وقتی که بدن انسان باقی و در برابر هستی دیگری قرارداد این کنش‌ها لازم و ملزوم هستی آنها است ، همیشه میل و هوس داریم ، با عشق زندگی میکنیم و از نفرت لذت میبریم ، گوئی عواطف انسانی سرچشمه حیات جاودانی است .

ساختمان فیزیولوژی بدن بطور قراردادی اعمال را بما نشان داده تا هستی خود را ثابت کند و میتواند گفت هستی برای خود در برابر هستی دیگری عبارت از کنش جنسی است و این هستی‌ها وقتی در برابر هم قرار گرفتند اعمال جنسی بالقوه بصورت بالفعل درمیآیند .

گرسنگی ، تشنگی ، عشق ، هوس ، کینه ، حسادت ، وقاحت سادیسیم ، گریه‌ها و خنده‌ها دست و پا زدن‌ها و تمام خواسته‌های فیزیکی و روانی و اعمالی که با واسطه این دو عامل در برابر هم بروز و ظهور دارند بطور کلی در ذات مجرد خود وابسته بزندگی انسان است .

البته نباید اصرار داشت که تمام حالات و کیفیات در برابر هستی دیگری زاید امور جنسی باشد و اگر از نظر کلی روی آن اشاره کردیم برای دوهلف اصلی بود :

ابتدا اینکه این حالات و کنش‌ها اساس وجود انسان است و تمام عقده‌ها و کمپلکس‌های انسانی یکی بعد از دیگری فقط برای بارور ساختن عشق و هوس انسانی است که واحد سومی بنام نفرت در برابر آن قرار گرفته است و در باره این موضوع بعدها صحبت خواهم کرد .

انسان دارای حالات گوناگون است که هر کدام در جای خود بطور مجرد قرار دارند و توصیف هر کدام مانند نفرت و رقابت و کشمکش یا تحرك و امثال آن کار آسانی نیست زیرا هر واحد از يك جهت بادیگری رابطه دارد، از جهت دیگر واحد جداگانه‌ای است ولی هر يك در سازمان اصلی خود با امور جنسی رابطه خواهند داشت این کیفیت نه فقط بدان جهت است که غرائز جنسی در هستی ما وجود دارد بلکه برای آن است که با کمک و پشتیبانی هر يك از واحدها اعمالی از ما سر میزند که لازمه زندگی فردی و اجتماعی است .

در اینجا فرصت آن نیست که برای شما بعضی از حالات انسان را مانند ترحم یا تحسین یا آرزو و بدبینی و حق شناسی و امثال آنرا چنانکه باید تفسیر نمایم زیرا هر يك از این واحدها در سازمان اصلی عشق و هوس وجود دارند و هر يك از ما در آزمایشهای زندگی بارها در برابر این کیفیات و تعارضی‌های گوناگون واقع می‌شویم و میدانیم که هر کدام از آنها چه نقش بزرگی در زندگی انسان دارند .

این مطلب بدان معنی نیست که هر يك از این واحدها از عوارض جنسی است و برای خود استقلالی ندارند اما باید دانست که مسئله جنسی در اساس هر کدام قرار گرفته و گاه و بیگاه باعث تعارضی‌های گوناگون میشوند که ما میتوانیم بطور کلی نام آنرا عوارض نامطلوب جنسی بگذاریم

ودر روانشناسی و روان پزشکی این عوارض را مقدمه یکی از بیماریهای روانی میدانند .

این حالات و کیفیات مدتها میتوانند در پرده فراموشی مانند یکی از عادات در نهاد ما باقی بماند و استعداد بدن ما بطوری است که قدرت دارد هر يك از تعارض های مختلف را بصورت عادت و غریزه ذاتی تا مدت های مدید نگاه دارد ، مثل اینکه خنده های زیاد یا عشق های افراط گسیخته و هوس های نابجا که گاهی بصورت سادیسزم در میاید در بسیاری از اشخاص مانند يك حالت عادی و طبیعی است اما همین حالات عادی پس از اینکه شدت یافت در بعضی طبیعت ها موجبات انواع بیماریهای روانی را فراهم میسازد .

اما آنچه که بطور مشخص در زندگی افراد مورد توجه واقع میشود رابطه ای است که افراد عادی با هستی دیگری دارند و در ضمن این روابط مرموز است که کنش های جنسی مانند هوس و عشق و سادیسزم عوارض بسیار شدیدی از خود ظاهر میسازند .

باید بدانیم که هر يك از این کنش ها در وجود ما اصلی است و آنچه را که تا بحال گفتیم برای آن بود که نشان بدهیم هر کدام از آنها با دیگری رابطه دارید و این روابط نیز دارای شرایطی است که در افراد مختلف یکسان نخواهد بود مثل اینکه دیدیسم عشق با خودش برخورد دارد و هوس بعد از نابودی عشق با وجهه دیگر ظاهر میشود تا بنوبه خود بتواند يك عشق دیگری را پایه گذاری کند و تمام این شرایط در برابر هستی دیگری يك نوع حالت ارتجاعی ضمنی دارید که برای خود موجود تازه ای میسازند باین معنی که وقتی يك هوس از بین رفت از لانه خود هوس

تازه‌ای بوجود می‌آورد که چیز دیگری را هدف قرار می‌دهد .

اگر خوب ملاحظه کنیم در هر لحظه کوتاه که فاصله زیادی با هم ندارند در برابر هزاران هوس ناشناس قرار می‌گیریم که با وجود اینکه از هوس گذشته سودی نبرده‌ایم باز هم خود را برای استقبال هوس تازه آماده می‌سازیم .

حالت ما در این گیرودارهای عجیب مانند اسیری است که دست و پایش را بسته و چون یک توپ فوتبال او را با ضربه‌ای سخت بطرفی پرتاب می‌کنند .

شاید این تصور پیش بیاید که هستی ما فاقد آزادی است و هر چه پیش بیاید غیر از تسلیم و رضا چاره‌ای نداریم، ممکن است در ظاهر امر اینطور باشد ، اما در باطن امر اراده ما نیز در برابر دیگری دارای موجودیت خاصی است .

تا وقتی که من هستی دارم در برابر آزادی دیگری حدودی را مراعات میکنم ، من خودم هستی این حدود هستم و هر یک از اعمال من حاکی از مراعات این آزادی است .

بطور مثال نیکوکاری و صدقه دادن یکی از حالات ارادی من است و کسی مرا مجبور نمی‌کند ، و مرا و ادار نمی‌سازد که این راه با دیگری رابطه برقرار سازم .

برقرار ساختن آزادی بین خود و دیگری ، او را هم وا میدارد که خواهی نخواهی آزادی خود را حفظ کند، این یکی از اصول مسلم زندگی انسان است ، اگر شما کودکی را با لطف و نرمی بطرف خود بکشانید با عمل خود او را و ادار باطاعت کرده‌اید ، پس بکار بردن اراده ضامن

احترام آزادی دیگری است و باین فلسفه احترام گذاشتن با آزادی دیگری حفظ و نگاهداری آزادی شخص بشمار میاید و اگر این قانون مراعات نشود هر يك از اعمال ما بمنزله تجاوز بحقوق و آزادی دیگران است . ما در این جهان در برابر هستی دیگری قرار داریم ، ظهور و بروز ما کاملاً آزاد و محدود بحدودی است و هیچ چیز نمی تواند این وضع را تغییر بدهد و اگر دیگری در این جهان نبود و ما بطور واحد زندگی می کردیم این اعمال حتی آزادی شخصی نیز مفهوم خود را از دست میداد .

موضوع گناه و تقصیر کاری از همین مقایسه بوجود میاید یعنی اگر من مرتکب گناهی بشوم این گناه در برابر دیگری است و اگر دیگری وجود نداشت من گناهکار نبودم .

ابتدا باین دلیل گناهکارم که در برابر نگاهش احساس گناه میکنم کتاب مقدس مینویسد وقتی که آدم مرتکب گناه شد خود را برهنه یافت زیرا هستی دیگری که در وجود او تمرکز داشت احساس گناه می کرد و باز هم گناهکارم که با او نگاه میکنم و با نگاه خود برهنه گی او را از نظر میگذرانم پس هر يك از اعمال ما در حین آزادی گناه صرف است و دیگری بگناه من نمی نگرد و من گناه او را نظاره میکنم من با گناه اولی بسدنبال آمده ام و در این جهان دیگری هم مانند من زندگی میکند و روابط ما بهر صورت که باشد در هر لحظه هر کدام مرتکب گناهان کبیره میشویم .

اما این گناه همراه با ناتوانی ما باین جهان آمده و این ناتوانی در هر لحظه گناهان مرا بیشتر میکند و هر چه که من بخواهم از آزادی دیگری دفاع کنم کوشش های من دیگری را هم بسرحد گناه میکشاند و

از طرف دیگر قدرت دفاع او هرچه بیشتر باشد باز هم او را آلوده گناه میسازم .

هریک از اعمال من وسیله برای از تکاب گناه او است و گناه او را کم نمیکنند .

پس در وجود خودم در برابر هستی ؛ و گناهکارم و صرفاً ظهور من در این جهان خودش وسیله ای است که او از گناهان من استفاده کند . کسی که برای خود هستی دارد سعی میکند ارزش خود را در برابر دیگری ثابت کند و نابودی و مرگ دیگری را وابسته به برتری خود میداند ، این حالتی است که آنرا نفرت گویند .

نفرت حالتی حاکی از تصمیم جدی است او حاضر نیست هستی دیگری را بپذیرد زیرا هستی او را باعث نیستی خود میداند ، اومی خواهد برای خود آزادی کامل قائل شود و خود را از قید هستی او رها سازد و این مثل آن میماند در حالی که ما در این جهان هستیم و وجود دنیای دیگری را رد می کنیم .

نفرت حالتی از استقلال شخصی است که خود را در جهان مستقل میداند .

يك هستی که نفرت را در خود جای میدهد می پذیرد که هستی مال خودش است ، و این فکر در مغزش رسوخ میکند که وجود او نباید مورد استفاده دیگری واقع شود و حاضر است که به هستی خود نیستی بدهد تا اینکه هستی او برای هستی دیگری باشد .

کسی که نفرت دارد نمی خواهد وسیله قرار گیرد و نفرت را مانند يك اصل مطلق برای آزادی خود در برابر دیگری تغییر میکند .

از این جهت است که در لحظات اول نفرت موضوع نفرت شده در نظرش حقیر است و خود را در آن حال مافوق همه چیز میداند و بخود می‌گوید .

چیزی را که در دیگری مورد نفرت من است فقط قیافه او نیست بلکه هستی او بطور کلی از نظر برتر بودن نسبت بمن مورد نفرت من است و از این نظر نفرت گاهی از اوقات يك نوع شناسائی آزادی برای دیگری است اما این شناسائی کاملاً منفی و مجرد است ، نفرت فقط دیگری را وسیله میداند و آن وسیله را هدف قرار میدهد او می‌خواهد این وسیله را از بین ببرد با احساس برتری او را بکلی نابود گرداند .

این احساس کوچک بینی برای او يك احساس ساده است اما احساس هر چه باشد يك احساس عینی است و جنبه روانی ندارد یعنی آنچه را که می بیند بدش میاید و اگر از نظرش محو شود نفرت هم از بین خواهد رفت .

مقوله دوم این حکایت حساکی از این مطلب است که وقتی کسی احساس نفرت داشت این احساس نسبت به همه کس و همه چیز است و بطور کلی مرگ و نیستی دیگران را طالب است ، باین معنی آن دیگری را که من از او نفرت دارم نماینده و سمبول هزاران فرد دیگر مانند او است ، بنابراین نقشه من نابودی او بمنزله نابودی دیگری و هستی دادن به هستی خودم است .

در حالت نفرت این احساس برای ما پیش میاید که در اسارت حقیقی دیگری واقع شده ایم ، در حالیکه اسیر نفس خودمان هستیم و با نفس خود نبرد میکنیم .

نفرتی را که دیگری بشخص دیگر دارد در نظر من بسیار حقیر است
 با این حال مرا نگران میسازد و سعی دارم آنرا از بین ببرم زیرا با وجود
 اینکه من هدف آن قرار نگرفته‌ام میدانم که در اصل بمن مربوط است و
 نتیجه آن بسوی من است .

نفرت همیشه قابل نفرت است زیرا متنفر شدن از نفرت معادل
 شناسائی اضطراب آمیز آزادی دیگری است اما نفرت بنوبه خود يك
 نوع تعارض است، هدف اولیه آن در حقیقت نابودی دیگری است و در آن
 حال هیچ فکری ندارید جز اینکه جان دیگری را بگیری و هستی او را
 به نیستی تبدیل نمائید با این معنی که می‌خواهد آزادی مطلق را که مخصوص
 خودش است بدست بیاورد .

در حالت نفرت این تداعی برای ما حاصل است که کنش از خود
 بیگانگی برای من يك اسارت حقیقی است که باعث آن وجود نفرت
 نسبت بدیگری است .

فشار و افسردگی خود يك نوع اسارت است زیرا در آن حال از
 خودم متنفرم و در اسارت نفس خود قرار گرفته‌ام و بطور کلی نفرت
 احساس و کیفیت آلوده‌ای است که در همه حال کوشش می‌کنیم هستی
 دیگری را تهدید نمائیم .

نفرتی را که یکی نسبت بدیگری دارد منم آنرا مورد نفرت قرار
 میدهم زیرا نفرت با او برای من اضطراب‌انگیز است و سعی میکنم آنرا
 از خود دور سازم زیرا با وجود اینکه من هدف آن قرار نگرفته‌ام میدانم
 که سرانجام مرا مورد هدف خود قرار خواهد داد .
 در هر حال وجود هر نوع نفرت يك تعارض شدید در مقابل احساس

من است و نفرت بمن اجازه نخواهد داد که بتوانم خود را از دسترس او رها سازم .

در پایان تمام این کشمکش‌ها نفرت غیر از یأس و نومیدی و تلاش بیهوده برای ما چیزی بیارنمیاورد و در واقع هستی ما همیشه در مسیر حوادثی قرار خواهد گرفت که وجود دست خود را با خطر مواجه خواهیم دید.

۲ - بودن در جمع

مثل این است آنچه را که تاکنون برای هستی خودمان در برابر دیگری گفتیم کاملاً ناقص است زیرا بودن در مقابل دیگری جمله ناقص و ناتمامی است، باید دید در برابر، دیگران چگونه هستیم، اگر وقتی گفته شود، ما هستیم هستی برای خود در کلمه، ما، دارای مفهوم دیگری است.

شاید بعضی‌ها میگویند که این تجسم غیر کافی است زیرا این موضوع نمیتواند پاسخ تمام مسائل عینی را بدهد، یعنی باید بدانیم اگر هستی برای خود در برابر دیگری قرار گرفته پس هستی برای خود در مقابل جمع چه حالتی خواهد داشت بطور معمول میگوئیم، ما، و این کلمه که از لحاظ دستور زبان دارای مفهوم خاصی است و ضمیر، ما، در دستور زبان نماینده فاعل بصورت جمع است، اما در این مورد که ممکن است اندیشه ما نیز مانند قانون دستور زبان ما را با هم یکی بداند بسیار بعید بنظر میرسد.

در این بحث میخواهیم بین زبان خودمان که کلمه، ما، را بجای من تلفظ می‌کند و اندیشه ما که در آن واحد مفهوم، ما، را تصور میکند تفاوت کلی قائل شویم یعنی وقتی از روی قانون دستور زبان ما را بجای،

من ، در نظر میاوریم فکر ما هم باید از این قانون پیروی کند و ما را بجای من در ذهن خود نفوذ دهد در این صورت اگر کلمه ما را بجای من یا برعکس بکار ببریم بنا بر این فکر هم باید با این تصور هم آهنگ باشد اما در حالیکه این فکر بمغز ما میرسد کلمه ما با من اثرش در ذهن ما متفاوت است ، یعنی میدانیم ما که بجای من نشسته همان فاعل و کننده کار است ولی در عین حال این بار من بجای ما بصورت جمع در آمده اما حالت و قیافه فاعلیت او تغییر نکرده است .

معهدنا يك تفاوت دیگر محسوس است یعنی من ، يك وجود عینی است و او را میتوانیم به بینیم ، اما وقتی ما را بجای من استعمال کردیم حالت ذهنی تغییر میکند ما ، ی ذهنی ایجاد شده است .

پس مفاهیم ذهنی برای ما همیشه از مقوله عینی بوجود میاید یعنی باید عین من بوجود میاید تا مفهوم ما بصورت ذهنی تشکیل شود .
بهترین نمونه ، ما ، برای تجسم این موضوع تماشا کنندگان صحنه تأثر و نمایش است زیرا همه آنها که هر کدام برای خودشان ، هن هستند بصورت ، ما در حالت جمع در میایند و در حالت ذهنی من و ما حوادث تأثر را تماشا می کنند .
خلاف آنرا نیز در نظر میگیریم .

من ، در ترس کافه ایستاده ام و بدیگران نگاه میکنم و در نخستین مرحله میدانم که آنها هم بمن می نگرند .
در این حال بین من و آنها تصادمی واقع شده ، من يك موضوع در برابر دیگری و دیگران هم مانند من در برابرم موضوع من هستند .
اما ناگهان حادثه ای در کوجه واقع میشود ، يك کالمکه یا يك

تا کسی بوسط کوچه میاید و در همان حال من تماشاچی این حادثه میشوم و عملی را که آن کرده جمع انجام میدهند از نظر میگذرانم .

پس همیشه اینطور است که من و ما هر دو یک عمل را انجام میدهند وقتی میگوئیم، من آمدم، این عمل را انجام داده‌ام و چون گفتیم ما آمدیم باز هم ما آن عمل را تکرار کرده‌ایم و ما، عمل من، را انجام میدهد باین تفاوت که من دارای وجود عینی است در حالیکه ما وجود خارجی ندارد و از چندین، من، یک، ما، بوجود آمده که در نفس امر همان من اولی است وقتی، من، موضوع، ما، شد جهان هم در برابر ما، محمول است و از این موضوع محمول قضیه حیات بوجود میاید .

پس من در مقابل دیگری تنها هستم، در این حال من با او نگاه میکنم یا او بمن می‌نگرد و تلاش میکنم که بین من و او امتیازی وجود داشته باشد تا بتوانم خود را از او جدا سازم .

هر دو با هم زوجی را تشکیل میدهم و هر دو نسبت بهم برای خود یک هستی مشخص داریم، هر دو فرد مجرد هستیم اما در مقابل هم و نسبت به هم مشخص میشویم .

اما این روابط هستی عینی هیچکدام از ما وجود ندارد و حتی وجه مشترکی بین من و او قائل نمی‌شود .

فرض کنیم که دیگری بمن نگاه میکند، در این لحظه من نسبت با او خود را بیگانه میدانم زیرا غیر از او هستم و اگر جمع دیگری هم بمن نگاه کنند باز هم من نسبت با آنها بیگانه خواهم بود، پس من در مقابل دیگری یا ما حالت واحد خواهد داشت .

اما اگر شخص ثالثی دیگری را نگاه کند مسئله کمی غامض تر

خواهد شد زیرا میتوانم بگویم که شخص ثالث با دیگری هر کدام بطور جداگانه بمن نگاه می‌کنند و تماشاچی من میشوند درحالی‌که من يك نفر هستم و هر دو را نگاه میکنم و آنها هم برای من شخص واحدی میشوند ، درحالی‌که من يك نفر بودم و آنها ممکن است صد نفر باشند .
در این حال شخص ثالث در دنیای من بشکل موضوع درمی‌آید درحالی‌که امکانات آنها در صورتیکه چند نفر اند با امکانات من یکی است .

۳. ما ، در حالت موضوع

خلاصه آنچه که گفته شد چنین است .

ابتدا باید باین نتیجه رسید که وقتی ما بصورت موضوع در آمد ما را در برابر دنیای خارج قرار میدهد، تا اینجا باین نتیجه رسیدیم که من در برابر دیگری تنها هستم در این حال باو نگاه میکنم و او هم بطور متقابل مرا نظاره میکند، من سعی میکنم خود را نسبت باو برتر سازم در حالیکه او هم برتری خود را بمن ارائه میدهد و امکانات ما مانند امکاناتی است که هر دو در برابر هم داریم .

هر دو در برابر هم زوج کاملی را تشکیل میدهیم و هر دو وسیله حوادثی در برابر هم هستیم ، اما این وضع برای ما فقط حالت عینی دارد و مسلم است که بین ما دو نفر حائل و مانعی وجود ندارد از این نظر برای ما ثابت شد که رابطه من با دیگری مشابه رابطه ای است که با تمام دیگران خواهم داشت و از این رابطه چیزی که برای ما حاصل میشود این است که هر کدام از ما در برابر دیگری نقش يك موضوع را خواهیم داشت و همین مسئله است که وجود شخص ثالث را برای ما مسلم میدارد .

بطور مثال فرض کنیم که دیگری مرا نگاه میکند، در همان لحظه

است که من برای خود یک هستی مطلق قائل می‌شوم، در این حال شخص ثالث قدم بمیدان می‌گذارد و اگر او هم مرا نظاره کند من آن دو را بعنوان آنها خواهم شناخت که برای من موضوع واقع میشوند و اگر این شخص ثالث دیگری را که بمن می‌نگرد نگاه کند در اینجا است که مسئله مهم میشود .

با این ترتیب من سعی میکنم برتری خود را بدیگری و دیگری به شخص ثالث و شخص ثالث بچهارمی و بطور بی‌نهایت کرده کثیری را تشکیل میدهند .

شخص ثالث در این جهان برای من موضوع میشود و امکانات اونیز عین امکانات من است، اما این امکانات برای هر یک از ما متفاوت است یعنی در حالیکه هر کدام سعی میکنیم برتری خود را به دیگری نشان بدهیم گاهی اینطور واقع میشود که نگاه ما بروی شخص ثالث ثابت میماند و نه اینکه خود را از او برتر نمیدانیم اما حالات و کیفیات او در نظر ما مشخص تر از سایرین است و بدون اینکه خودمان احساس کنیم برتری او را می‌پذیریم و او را برتر از خود میدانیم .

همین نظرهای مخصوص است که مسئله طبقات مختلف افراد را برای ما بوجود میآورد .

وجدان طبقه بندی افراد یک ، ما ، مخصوص ایجاد میکند که نظر ما میتواند هر کدام را در طبقه مخصوص قرار دهد .

ما در نظر نداریم که در اینجا مسئله طبقه بندی افراد را پیش بکشیم و تنها چیزی که توجه ما را جلب میکند وضع و طبیعت افراد است .

اگر یک اجتماع از نظر سیاسی یا اقتصادی بطبقات کارگر و فرمانده

تقسیم شود وضع و حال طبقه فرمانده در برابر کارگر بصورت يك شخص ثالث دائمی درمیآید که از لحاظ آزادی همیشه سعی می کند برتری خود را بردیگری ثابت کند .

البته این از جهت سختی و دشواری کار و پابن بودن سطح زندگی و مشقات تحمل ناپذیر نیست که شرایط گروه بندی طبقه کارگر ایجاب میکند بلکه اهمیت موضوع در این است که قشر فشرده طبقه پائین تر همیشه اتحاد و همبستگی بیشتر دارند از طرف دیگر مشقات و رنج های گوناگون که طبقه کارگر همیشه در فشار خود نگاه میدارد طبقه آنها را از هم جدا میسازد و هنگامیکه آنها خود را ناچار می بینند چاره ای ندارند جز اینکه در برابر فشارهای وارده مقاومت نمایند .

مسئله طبقات فشرده و رنج کشیده از مسائل مهمی است که طبقه سوم را بنام جمع نوده فراهم می کند و اگر این طبقه رنج دیده وجود نداشت روابط من با دیگری فراهم نمی شد و نگاه ما که افراد را از زیر نظر میگذرانند اثری نداشت و با این فرضیه طبقه سوم همیشه قشر فشرده ای در برابر افرادی است که آنها را در جنگال قدرت خود می فشارند .

اگر رنج و شفقت طبقه سوم نبود رابطه بین من و دیگری برقرار نمی شد ، بدون طبقه سوم رقابت بین افراد از کجا بوجود میاید من ، همیشه سعی دارد برتری باین جمع را که از گروه کثیری بوجود آمده نشان بدهد ، باین جهت است که همیشه طبقه سوم سعی دارد وحدت و یگانگی خود را در برابر طبقه بالاتر بصورت واقعیت برساند .

* * *

در پایان بحث کاملی که درباره روابط هستی برای خود یادگیری

بمیان آمد این مسئله اصلی برای ما باثبات رسید :

هستی برای خود فقط موجودی نیست که از نیستی بوجود آمده بلکه او دارای هستی مطلق است، که میتواند با هستی دیگری ارتباط داشته باشد .

پس هستی برای خود رابطه با دنیای خارج است و او خودش چیزی است که همه چیز را دربردارد .

در برابر هستی خود ، هستی دیگری عرض اندام میکند که با همکاری خود هستی برای دیگری را بوجود میآورد .

اما فقط دانستن این مسائل کافی نیست، بعد از شناختن هستی برای خود مسائل بسیاری خود بخود طرح میشوند .

مثل اینکه میتوانیم بپرسیم اعمال این هستی چگونه است ؟

برای چه هستی عمل میکند و عمل او چگونه است ؟

این مسائل مقولات دیگری را طرح میکند که هر کدام دارای بحث جداگانه ای است .

برای این پرسشها پاسخهای زیادی داریم یعنی باید اعمال هستی برای خود و روابط این هستیها را نسبت بیکدیگر روشن سازیم .
پس باید بدانیم :

داشتن چیست ؟ عمل کردن و بودن در برابر این دو چه اعمال انجام میدهد .

پاسخ این سئوالات را در کتاب بعد خواهیم داد .

نتیجه و خاتمه

اکنون میتوانیم از مطالب خود نتیجه بگیریم، در مقدمه کتاب وجدان انسانی را بنام نماینده هستی شناختیم و از این رهگذر نشان دادیم که مفهوم هستی شامل يك هستی مطلق است که بر امتس وجدان قرار گرفته اما پس از توصیف هستی مطلق و هستی برای خود بمشکل جدیدی برخوردیم که چگونه ممکن است بین این دو هستی رابطه‌ای برقرار ساخت زیرا در این صورت یگانگی از دست میرفت و گرفتار مسئله دوتائی میشدیم زیرا ممکن نبود که وجود انسان را بر اساس دو هستی مطلق و هستی برای خود استوار سازیم.

این فرضیه دوتائی ما را براه دیگری کشاند.

در واقع هم همینطور بود و اگر می خواستیم خود را بر پایه هستی برای خود قرار دهیم که برای خود هستی داشت دو نوع هستی برای ما بوجود میاید که هر دو از هم جدا بودند یکی هستی برای خود که واقعیت هستی بود و دیگری هستی مطلق که آنهم برای خود هستی جداگانه داشت ار سطو میگویند هستی هادرجات مختلف دارند آن هستی که نهان است آنرا بالقوه گویند و آنکه ظاهر است بالفعل نامیده میشود مانند تخم بادام که هستی نهان بالقوه دارد و بعد بصورت هستی بالفعل درمیاید و بادام میشود.

هستی مطلق اندیشه است که ما در اینجا بنام هستی در خود می‌نامیم و بطور خلاصه میتوان گفت يك هستی مطلق در خود که بالقوه است و آن يك هستی دیگر بنام هستی برای خود بوجود می‌آید که شکل دارد ولی وابسته به هستی مطلق است .

در ضمن این بیانات از خود پرسیدیم اگر هستی دوتا باشد و یکی بدیگری مربوط شود چگونه میتواند يك هستی مشخص را بدست ما بدهد .

تحقیقات علمی ما را بجائی کشاند که توانستیم بسؤال اول خود پاسخ بدهیم و بگوئیم هستی برای خود که بالفعل است زیرا آنرا می‌بینیم و هستی مطلق که بالقوه است باهم بوسیله يك رابطه کلی مربوط شده‌اند و از مجموع آن هستی برای خود بوجود آمده است ، بنابراین در حقیقت امر هستی برای خود از نابودی هستی مطلق بوجود آمده و مثل این است که یکی وارد دیگری شده است .

در باره انرژی هم يك چنین تئوری بوجود آمده است آنها می‌گویند اگر یکی از اتم‌ها که جهان را تشکیل میدهد از بین برود و نابود گردد حادثه عظیمی در جهان بوجود خواهد آمد و جهان در فضای لابنتاهی گسترده شده و پایان زمین و منظومه شمسی فرا خواهد رسید

این بیان میتواند ما را در اینجا رهبری کند و میتوانیم بگوئیم هستی برای خود هم از نابودی هسته مرکزی هستی مطلق بوجود آمده و با هستی خود هستی مطلق را بوجود ساخته است و از این پراکندگی جهان امروز ایجاد گردیده پس هستی برای خود حقیقت خود را از نابودی هستی مطلق گرفته و این بدان معنی است که گفته‌اند هستی از نیستی بوجود

آمده است اما بطور کلی نمی‌توان گفت که هستی برای خود باید نیستی باشد اما مسلم است که از نیستی جدا شده و نیستی در آن وجود ندارد اما نمی‌توانیم بین هستی برای خود و هستی مطلق رابطه‌ای قائل شویم زیرا هستی برای خود حالت بالفعل ندارد اما باز هم این سؤال پیش می‌آید، اگر هستی مطلق کامل نیست و برای کامل کردن خود محتاج صورت و ماده است تا بصورت هستی برای خود درآید و اگر این هستی را مانند يك وجودان ذهنی فرض کنیم که باید بطرف خارج بیاید تا هستی پیدا کند پس باید فرضیه مثل افلاطونی درست باشد .

افلاطون برای مثل اینطور می‌گوید که تمام موجودات جهان رونوشت‌هایی از عالم حقیقت است که این کلیات وجودی جداگانه و خاص دارند که در آن سوی زمان و مکان واقع شده‌اند و هر چه در این جهان یافت میشود رونوشتی از هستی حقیقی است که در آن جهان وجود دارد از این رو تمام موجودات جهانرا، مثل افلاطونی گویند به عقیده او ماده بی‌شکل و نامعین است و آنچه حقیقت دارد آن است که در جهان دیگر ساخته شده است و روان نیکو کاران بعد از مرگ هنگامی که بآن جهان میروند اصل و حقیقت اشیاء را در آن جهان خواهند دید، البته این فلسفه برای مامعیرل نیست اما میتوان گفت که هستی مطلق مانند مثل افلاطونی است که در این جهان از حالت بالقوه بصورت بالفعل و هستی برای خود در آمده است .

از این نظر هستی برای خود يك هستی مطلق است و حقیقت آن کتمان پذیر نیست و اگر سئوالی برای آن طرح شود خودش موضوع سؤال است و هستی او همیشه مجسم است زیرا برای همیشه از نیستی

جدا شده است و اگر بایستی پیوند داشت در آن واحد نابود می‌شد و تمام امکانات و کیفیات خود را همراه میبرد و از جهت دیگر میتوانیم بگوئیم این هستی از ماورای جهان هستی آمده و با هستی جهان پیوند دائم دارد .

اینکه میگفتیم همه چیز از جهان نیستی آمده در متافیزیک اینطور تفسیر می‌کنند که همه چیز این جهان از ماورای زمان و مکان باین جهان آمده و از این نظر متافیزیک دانش مخصوصی است که عالم هستی بر پایه آن قرارداد .

در ابتدا اشاره کردیم که اگر بگوئیم بنا به عقیده افلاطون همه چیز این جهان و هستی مطلق رو نوشتی از جهان دیگر است این عقیده نامعقول است زیرا هر چیز تا هستی نداشته باشد در این جهان مفهومی نخواهد داشت و هر چه جلوتر برود بالاخره به نیستی ختم می‌گردد .

در این حال پرسش دیگر پیش میاید که انسان برای چه از عالم نیستی و هستی بوجود آمده و فایده این هستی چیست .

البته این سؤال نامفهوم است زیرا پاسخ میدهم اگر هستی نبود نیستی جای آنرا می‌گرفت پس نیستی برای چه بود ؟
اما تمام این برای چه ها ، دلیل بوجود هستی است .

پس میگوئیم هستی بدون دلیل و بدون انگیزه و بدون ضرورت وجود دارد، و وقتی هستی را تجزیه تحلیل می‌کنیم ضرورت آن آشکار میشود، یعنی اگر هستی نبود جهان هم وجود نداشت و جهان نیستی مطلق بود و من و شما نبودیم که در ضرورت نیستی یا هستی قضاوت کنیم .

پسوال دوم هم پاسخ داده ایم زیرا از لحاظ عالم هستی این سؤال

طرح شده است و می‌گوئیم بدان جهت هستی وجود دارد زیرا هستی برای خود همانطور که هست خود را نشان می‌دهد ،

بنابر این پدیده هستی بر مبنای هستی برای خود یعنی هستی بالفعل است و اگر پرسش‌های هستی بر اساس جهان و عالم هستی بدون جواب باشد برای هستی بالفعل اینطور نیست زیرا هستی بالفعل از نمایشگاه خود خارج شده و بصورت جسم در آمده است آن هستی که دلیل خود را همراه دارد میتواند دلیل خود را ارائه دهد زیرا خودش موضوع سؤال است .

از طرف دیگر میدانیم نیستی که بمفهوم ظاهری در قیل وجود داشته عاری از مفهوم حقیقی است و معنای حقیقی نیستی این است که در قیل وجود داشته برای اینکه جای خود را به هستی بدهد و اگر نیستی وجود نداشت هستی هم بوجود نیامد

عالم هستی یک مدرک درست از لحاظ متافیزیک برای وجود نیستی ارائه می‌دهد : اول اینکه تمام اصول موضوعه اساس هستی از نیستی صرف جدائی دارد و نسبت بخودش نمی‌تواند بآن نزدیک شود و در آن حال است که وجدان هستی بوجود می‌آید پس در حالی که هستی می‌خواهد خود را بصورت ماده و هستی برای خود جلوه دهد بسبب وجود خودش ، بخود هستی می‌دهد و از این جهت هستی دارای علت غائی خواهد شد یعنی خود را سبب هستی خود میداند .

دوم اینکه چون هستی و نیستی اساس واحد دارند یعنی وقتی نیستی پایان یافت هستی آغاز میشود و نیستی هم در پایان هستی ظاهر می‌گردد پس تعقل و انتقال هستی و نیستی در برابر هم دلیل وجود هستی و ضرورت

آن است.

اکنون ضرورت دارد که مسئله دوم را که در مقدمه کتاب یاد آور شدیم تجزیه و تحلیل نماییم .

اگر هستی مطلق یعنی هستی بالقوه و هستی برای خود با هستی بالفعل در یگانگی برای ایجاد هستی است آیا یک نوع گسستگی در آستانه هستی وجود ندارد و آیا فاصله آنها ایجاب می کند که از هم جدا باشند زیرا چیزی که از دو موضوع بوجود آمد لازم است که قابل تقسیم باشند مانند دو ذره لایتجزی که وقتی کنار هم قرار گرفت چون دارای دو طرف است میتواند ذره يك اتم را از وسط جدا کند .

آیا بین يك هستی که وجود دارد و هستی دیگر که وجود او غیر از هستی خودش است چه وجه اشتراکی میتواند باشد ؟

چیزی که در اینجا ما را کمک میکند نتیجه ای است که از تحقیقات اولیه خود گرفته ایم ، زیرا ما در پیش نشان دادیم هستی مطلق بالقوه و هستی برای خود رو بهم قرار گرفته اند و برخلاف آن هستی برای خود بدون هستی مطلق يك چیز ناممقول است زیرا هستی مطلق نهفته است و چیزی نیست که دیده شود و مانند صورتی است بی رنگ و صدائی است بی آهنگ ، وجدانی است که نمی تواند وجدان هیچ چیز باشد و هیچ مطلق نخواهد بود .

اما اگر وجدان با رابطه درونی بسا هستی مطلق رابطه دارد این دلیل آن نیست که میتواند برای خود هستی داشته باشد .

بدون تردید هستی از نیستی بوجود آمده اما نیستی اکنون وجود ندارد ، هستی وجود دارد ، برای خود یگانه است و بانیستی قطع رابطه

کرده است .

اکنون که ما با این دلایل هستی کامل ، اجتماع هستی مطلق و هستی برای خود (ماده و روح) وجود آوردیم آیا در برابر اشکال دیگری قرار نخواهیم گرفت ؟

این گسستگی که در مفهوم هستی تصور کردیم در فعالیت هستی هم آنرا نمی بینیم؟ وقتی که بیک هستی در حالی که هستی مطلق یا بالقوه همان است که هست و زمانی که بصورت هستی برای خود درمیآید آنچه که نبوده خواهد بود در این مورد چگونه میتوانیم هستی را تعریف کنیم ؟

اگر بخواهیم این مشکلات را حل کنیم (باید ابتدا بدانیم که از يك هستی چه می خواهیم و چگونه میتوانیم آنرا هستی کامل بدانیم ، بایستی دگرگونی های سازمان این هستی بصورت واحد و بیگانه درآید بطوریکه هر کدام از آنها نسبت به خودش مجرد باشد ، اما میدانیم که هستی مطلق برای هستی خود احتیاجی به هستی برای خود ندارد ، پدیده هستی در خود در نفس خود مجرد است اما در برابر هستی بالفعل نمیتواند مجرد باشد .

اگر بخواهیم يك سازمان اصلی و مستتیک بدسیم بطوریکه هستی برای خود از هستی مطلق جدا نباشد و متقابلا هستی مطلق با هستی برای خود مربوط شود باید آنرا طوری تصور کرد که هستی مطلق هستی خود را با وجود هستی بالفعل بدست بیاورد .

چه میتوان گفت غیر از اینکه بگوئیم که هم بستگی و تمامیت، هستی مطلق و هستی برای خود روی اصول همه چیز سبب هستی خودش است

که بوجود خواهد آمد و همین هستی است و غیر از آن چیزی نیست که بتواند این هستی که ما از آن صحبت کردیم مسلم نماید .

و اگر ما این هستی ظاهری را نتیجه هستی مطلق عالم خلقت بدانیم چاره‌ای غیر از آن نداریم زیرا هستی مطلق قابل دیدن نیست مثل اینکه هستی درخت گردو در تخم گردو هرگز دیده نشده است و همه اینها نتیجه فلسفه کلی است که اگر خدا وجود نداشت مردم و جهان ، حقیقت هستی پیدا نمی‌کردند و بهمان سبب اگر هستی مطلق و هستی بالفعل از یکدیگر تفکیک نمی‌شد هیچ حقیقتی در این جهان بوجود نمی‌آمد .

این عمل کاملاً شباهت با عصاب و بافته‌های مغزی دارد که اگر از هم جدا شوند هیچک از واحدهای آن قادر نخواهد بود عملی را که هم بستگی اعصاب مغزی انجام می‌دهد ظاهر سازد .

همانطور که مشکل است از فرضیه هستی در خود با هستی برای خود صرف نظر کرد و بدون اتحاد و هم بستگی آنها هستی کامل بوجود آورد هم بستگی عوامل جهان هم روی همین قانون نظام زندگی را استوار می‌سازد .

از نظر اسپینوزا دهنگل هم این فلسفه پیش بینی شده و هر دو گفته‌اند اگر یک مجموعه کامل فرضیات بر پایه مجموع فرضیات دیگر قرار بگیرد نتیجه‌ای که از یک مجموعه تنها گرفته میشود کاملاً اشتباه است و نسبت نمی‌تواند اصول کلی را پایه‌گذاری کند .

بطور مثال مسئله منظومه شمسی از نظر اسپینوزا این است که گردش یک نیم دایره از مدار منظومه در حول قطر خود دلیل آن است که هم دایره دیگر بهمان نسبت دوران خود را طی می‌کند ولی اگر ما فرض کنیم که

گردش منظومه شمسی خارج از فهم ما باشد بنابراین نیم‌دایره هم بر اساس غلط قرار خواهد گرفت .

پس از اینکه موضوع هستی مطلق وهستی برای خود در جای خود باثبات رسید و روش آن در جهان آشکار شد، از روی قوانین متافیزیک میتوان هزاران مسئله زندگی را که یکی از آنها اعمال انسان است بدست آورد زیرا یکی از مسائل مهم هستی برای خود همان مسئله اعمال انسان است و عمل یک مسئله کلی بشمار میآید و بوسیله آن است که برتری یکی بر دیگری آشکار می‌گردد و چه بسا اوقات ممکن است که هر یک از اعمال ماهیت چیزها را تغییر بدهد .

یک فنجان را در نظر بگیرید تا وقتی که فنجان است همان شکل را دارد اما پس از اینکه بمصرف رسید جای خود را حرکت میدهد و تا ساعتی که از بین برود در اثر اعمال انسان ماهیت خود را از دست خواهد داد .

مسئله اعمال انسان حتی در وجدان مانیز تأثیر دارد و بوسیله رابطه انسانها با یکدیگر برقرار شده و با وجود اینکه ظاهر هر چیز ممکن است تغییر کند این دگرگونی یادگیر شدن از لحاظ کیفیت درونی بیشتر از بیرونی است و این دگرگونی‌ها است که مسائل متافیزیک را برای ما طرح می‌کند .

ایلیا ایان منکر حقیقت گردیدن بودند و بکثرت عقیده نداشتند و می‌گفتند هستی دارای یک حقیقت کلی است و نمی‌تواند تابع گسردیدن و کثرت شود و همه چیز در این جهان یگانه است و چیزی که یگانه شد قابل تقسیم شدن و گردیدن و تغییر یافتن نخواهد بود .

هستی‌حقیقی قابل دیدن است، سیارات و آسمان و سایر اشیاء حقیقت و احدا در اندوهمانطور که آنها را می‌بینیم هستند، یکی از راه چشم و دیگری را از راه گوش و موسمی از راه لمس یا بویائی و چشائی احساس می‌کنیم .

ممکن است چشم و گوش یا شامه ما اشتباه کند اما هستی حقیقی را عقل میتواند درك کند .

نمی‌توان گفت که عقیده ایللیاتیان کامل‌درست یا نادرست است زیرا دانشمندان دیگر نیز عقایدی چند اظهار داشته و از آن جمله گفته‌اند تفاوت بین احساس وجود بسیار است و آنچه را که احساس درك می‌کند احتیاج به عقل ندارد و مسائل عقلی رابطه‌ای با احساس ندارند .

اما از طرف دیگر ایللیاتیان گفته‌اند که محسوسات راستین نیست و همه چیز باید با ترازوی عقل منجیده شود، مثلاً احساس می‌کنیم که جهان هست ، این احساس ما است اما ممکن است همین احساس اشتباه باشد و عقل هم چندان وسیع نیست که تمام محسوسات را درك کند و از آن گذشته بقدری چندگانگی در محسوسات یافت میشود که جدا کردن هر کدام آسان نیست .

البته عقاید محدود ایللیاتیان برای ما نمی‌تواند بعید باشد و لسی کاوش‌های آنها با راهی‌رانشان میدهد که از روی عقل سقراطی استدلال را خلق کردیم و استدلال بطوریکه میدانیم در منطق راه‌های زیاد برای ما گشوده و فرضیه‌های غلط پیشینیان را تفسیر کرده و ما را بجائی رساند. که هستی را از درون نیستی صرف بدست آوردیم .

۴ - دورنمای مسائل معنوی

عالم فهمی تواند بخودی خود با فورمولهای معنوی بوجود بیاید زیرا عالم هستی عبارت از چیزهایی است که وجود دارد و هر کدام برای خود کیفیت مخصوص دارند که بایستی جداگانه تفسیر شوند موجوداتی که در روی زمین زندگی می کنند هر کدام برای خود هستی دارند و هستی خود را ضمن يك سلسله اعمال نشان میدهند در این راه یکی در برابر دیگری برتر میشود و مسئله ارزش هر يك از واحدهای هستی خود بخود بوجود بیاید .

ما در فصل های پیش دیدیم که چقدر کمترین نقصان در يك موجود او را از دیگری پائین تر و آن دیگری که فاقد این نقصان است از او برتر خواهد شد .

بمحض اینکه چیزی هستی پیدا کرد ارزش او در برابر دیگری ظاهر میشود تا هستی خود را نشان بدهد و از این مسئله کلی نتیجه میگیریم که نقاط مختلف هستی میتواند موضوع پژوهش های روانکاری واقع شود زیرا هر کدام از آنها بطور جداگانه واحدهایی بوجود میاورند که یکی علت هستی دیگری است .

بنابر این هستی انسان از لحاظ روانکاری نیز قابل تجزیه و تحلیل

است. اما انسان که خود موجود ناتوانی است برای شناختن این هستی دردنیائی از مجهولات فرورفته و می‌خواهد مفهوم پیدایش هر پدیده و علت آنرا بداند از این جهت است که گاهی گفته‌اند انسان می‌خواهد خود را با آخرین مرحله انسانی برساند تا بتواند برای خودش خدائی بشود و اگر انسان باین مرحله برسد غیر از خود خواهی چیزی نیست زیرا هیچ‌گونه وجه اشتراکی بین حقیقت انسان و نسبت آنچه که می‌خواهد بشود وجود ندارد بلکه میتوان گفت که انسان در این میان نابود میشود تا سبب هستی وجود پیدا کند .

پس هستی انسان همان علت غائی هستی و وجودات است زیرا اگر انسان وجود نداشت هستی‌های دیگر وجود پیدا نمی‌کرد و با این تئوری میتوان گفت که انسان برای هستی موجودات علت واقع میشود و سایر هستی‌ها در برابر او حکم معلول خواهند داشت و از این نظر انسان نتیجه کلی رابطه‌ای است که هستی مطلق با هستی برای خود با هم داشته‌اند .

همه ما میدانیم که هدف اصلی کوشش‌ها و تلاش‌های انسان برای هستی است و بعد از شناسائی این موضوع بواسطه هستی خود هستی مطلق سایر موجودات جهان را ثابت می‌کنند و از نظر معنوی انسان میتواند بخود بگوید .

هستی انسان بدان جهت است که می‌خواهد برتری هر يك از واحدهای هستی را در جای خود آشکار سازد .

انسان محکوم با آزادی است و با داشتن این آزادی مطلق در ضمن اعمال خود ثابت می‌کند که جهان برای او بوجود آمده و چون جهان

در برابر انسان حکم معلول را دارد زیرا چون انسان بوجود آمده جهان هم بخود هستی بخشیده پس هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند و این یکی وابسته هستی دیگری و دیگری از هستی او بوجود آمده است .

آیا این آزادی برای انسان تاجه خداست و اعمال او برای شناختن علت هستی و اینکه هستی شامل امکانات زندگی است تاجه حد میتواند آزادی داشته باشد .

آیا اعمال انسان و اینکه میتواند با جهان خارج رابطه داشته باشد همان آزادی نیست که ما از آن بحث می کنیم ؟

اینها و هزاران سؤال دیگر پیش میاید که باید در کتاب دیگر دربارۀ آن گفتگو شود در این مورد چیزی بیشتر از آنچه که گفته شده نمی توان گفت .

اما اقل باید دانست آزادی چیست

آزادی خواست انسان، و خواست هم کلی است، آزادی خواست را بوجود میاورد و آن هنگامی است که در حدود امکانات باشد و با خویشتن سازگار گردد .

پس چون خواست کلی است، هر آنچه راهم که می خواهد باید کلی باشد اما آنچه را که ما در برابر خود داریم جزئی است ، بطور مثال وقتی گرفتار غصه و اندوه میشویم خواست ما این است که از این اندوه برکنار باشیم ، خواست ما يك امر کلی است اما اندوه و گرفتاری جزئی است یعنی اندوه ممکن است از ترس ما باشد و ترس هم ممکن است محصول تخیل باشد پس خواست ما باید یکی از این جزئیات را از بین ببرد اما چیزی که پایه اش بر تخیل باشد از بین بردن آن ممکن نیست

یعنی میتوان رنگ سیاهی این میز را پاک کرد اما تخیل چون بر پایه وجدان ماقرار دارد و وجدان هم مقوله‌ای است که برای هر یک از موارد یک وجدان جداگانه دارد پس خواست ما که یک موضوع کلی است با هزاران چیز جزئی رو برو میشود که هر کدام برای خود هستی دارند و یکی علت چیز دیگر است و چون خواست ما نمی‌تواند تمام علت و معلول‌ها را از بین ببرد، معمولاً میگویند ما در هیچ کاری آزادی نداریم زیرا یک چیز کلی نتوانسته است با هزاران جزئی دست و پنجه نرم کند.

از این رو ذهن انسان از رضای انگیزه‌ها و کیفیات گوناگون خرسند نمی‌شود.

پس خواست چون کلی است باید هدف آن نیز کلی باشد ولی هیچ کلیت بآن معنی در احساس ما وجود ندارد از هر یک از حالات ما انگیزه هزاران چیز دیگر است و هر چند که خواست بخواهد بحالات ما کلیت بدهد باز هم احساس ما آرام نخواهد شد.

وجدان ما بطرف گناه متمایل است اما در عین حال از ارتکاب گناه نفرت دارد و سعی می‌کند از آن دوری جوید، خواست ما این است که گناه را برای لذت بردن مرتکب شویم اما وجدان ما این کار را نمی‌پسندد و در نتیجه خواست ما با وجدان رو برو میشود یعنی یک کلی با کلی دیگر سروکار دارد.

در اینجا است که این دو کلی با هم کنار می‌ایند و انسان چون میخواهد آزاد باشد وجدان را به محاکمه میکشد و می‌خواهد او را وادارد که اجازه بدهد بطرف گناه برود و چون گناه هم بر ریشه جنسی استوار است و نیروی جنسی قوی‌ترین عامل زندگی ما است وجدان را قریب میدهد

و بنا بر میل خواست او را بسوی گناه می کشاند .

اما باید دانست که این خواست مفهوم آزادی نخواهد داشت زیرا آزادی باید هستی را چنانکه هست نشان دهد و خواهش جنسی نمی تواند همیشه از آزادی استفاده نماید برای حل مشکل چه باید کرد ؟ یعنی برای اینکه هم آزاد باشیم و هم خواهش جنسی را شکست بدهیم چه راهی را در پیش بگیریم .

در بحث هوس خاطر نشان کردیم که با اینکه هوس بر پایه جنسی قرارداد انسان سعی می کند خود را از اسارت و بندگی هوس نجات دهد و رهائی یافتن از بند هوس جنسی راهی ندارد جز اینکه فرد را با وجدان در یک گیر و دار شکست ناپذیر قرار دهیم و چون فرد قدم بمیدان گذاشت خواست ما با آزادی توأم خواهد شد .

دلایل دیگر داریم که آزادی کامل جزئی است نه کلی ، نازمانی که فرد در درون خانواده زندگی می کرد خانواده برای او کلی بود و در آن آزادی مطلق داشت .

قبل از اینکه خدای انسان در آسمان باشد در زمین اقامت داشت یعنی پدر خانواده در نزد مردمان ماقبل تاریخ خدای خانواده بود و مردم با خدای آسمان سرو کار نداشتند زیرا خداوند در کانون یک خانواده اقامت داشت تا وقتی زنده بود همه از او با آزادی اطاعت می کردند و این اطاعت آزادی صرف بود یعنی هر کدام بمیل و اراده خود کاری را انجام میداد و چون پدر یعنی خدای خانواده از میان میرفت او را در خانه خود دفن می کردند و پسر بزرگ و وظیفه داشت برای خدای خانواده مراسم لازم را اجرا کند و تمام اهل خانواده با آزادی تمام زندگی می کردند ولی در

همان حال باز هم خواست تمام افراد خانواده وحدت نداشت و دختر خانواده نمی‌توانست بجای پدر خدای خانواده باشد و این حق مخصوص اولاد ذکور بود و اگر اولاد ذکور نداشتند شوهر آینده این دختر بجای پسر انجام وظیفه می‌کرد .

این آزادی همیشه در خانواده‌ها برقرار بود و کوشش آنها نه برای منافع فردی بلکه اصلاحیت کلی یعنی خانواده بود و در آن حال کلیت داشت .

اما از وقتی که وارد اجتماع شد این کلیت از بین رفت و کلیت جای خود را به جزئیت داد و هر يك از افراد بطور جداگانه در برابر اجتماع وظایفی داشتند یعنی هر فرد در طلب غایت خود پرستی خویش بسر میبرد و در نتیجه عنصر اخلاقی از بین رفت و آزادی هم بین افراد تقسیم شد و چون این کلیت تقسیم نداشت هر يك از افراد که در اندیشه‌های خود پرستانه خود بیشتر فرو می‌رفتند آزادی بیشتر داشتند و آزادی کلیت خود را از دست داد و معلوم است وقتی چیزی بقسمت‌های کوچک تقسیم شد آنکه قوی‌تر بود قسمت بیشتری را در اختیار می‌گرفت طبعاً آن دیگری که فاقد این کیفیت بود آزادی خود را از دست میداد .

جامعه بزرگ از افراد تشکیل می‌شد و هر کدام برای غایت خود می‌کوشید و چون باهم وابستگی داشتند هر يك جدیدت داشت آزادی دیگری را از دستش بگیرد و برای هستی خود آزادی کامل قائل شود . پس آزادی بمفهوم کلی بایستی در يك چنین جامعه که از افراد گوناگون تشکیل شده بر مبنای مبانی اخلاقی و معنوی قرار گیرد و هر علت که توانست اساس مبانی و فرآورده‌های اخلاقی را تقویت کند از آزادی

بیشتر استفاده می‌کرد و ترس و بیم بدل خود راه نمیداد ، زیرا یکی از خصوصیات ایمان کامل بطوریکه شرح دادیم اعتماد بنفس و راستین بودن رفتار و کردار است و کسانی که راستین تر بودند آزادتر از دیگران زندگی می‌کردند .

پس هر فردی حق دارد در رفتار خود آزاد باشد و حق دارد آزادانه فکر کند و شخصاً صاحب رأی و نظر باشد و در برابر این افراد دیگران حق پیدا شود که آزادی فکر و عقیده را برای هم نوع خود بشناسد و هستی او را تأیید کنند .

افکار و عقاید همیشه با احساسات و عواطف آمیختگی دارند ، از این رو هر کس هستی دارد مکلف است علاوه بر محترم داشتن افکار و عقاید دیگران جانب احساسات و عواطف ایشان را رعایت کند . در وجود این حق دانشمندان اختلاف نظر دارند و حقیقت این است که مالکیت ، موضوع بسیار پیچیده‌ای است که درباره آن نظرها داده شده و سیستم‌های مختلف اقتصادی مانند کاپیتالیسم و موسیالیسم و که ونیسم بوجود آمده است .

اگر سؤال شود ما چرا نسبت به محصول کار خود حق مالکیت داریم - جواب گوئیم که محصول کار هر کس در هر حال عین شخصیت او است و از این رو تعلق با او دارد ، پس محصول کار او نیز مال او خواهد بود بنابراین هرگاه محصول کار کسی را برخلاف میل و رضایت از او بربایند یعنی مالکیت او را محترم ندارند ، شخصیت او را محترم نشمرده و او را برده خود دانسته‌اند .

پس حق مالکیت با شخصیت افراد نسبت مستقیم دارد و هر قدر

شخصیت افراد محترم باشد استفاده آنها از حق مالکیت افراد بیشتر خواهد بود .

حق صفات خودپسندانه را در افراد مردم پرورش داده و تقویت میکند و این خودبزیان جامعه است و با قبول اینکه مالکیت هر کس نسبتاً به محصول کار او محترم است اما این سؤال پیش می‌آید که انسان برای هستی خود چقدر آزاد است و حق او تا چه حدود باید باشد .

این مربوط بطرز تفکر ما است ، معرفت ما نسبت بهر چیز باید با یقین همراه باشد باین موضوع مذهب شك جواب منفی و مذهب جزم جواب مثبت میدهد (۱)

شك فلسفی را کسانی دارند که پس از اقتصاد از قوه فهم بیشتر آنرا برای وصول به حقیقت ناتوان تشخیص داده و صریحاً میگویند دانش یا معرفت ارزش ندارد و فلاسفه شك‌گرا در تایید این نظر بچند طریق استدلال کرده‌اند .

ابتدا از روی وجود خطا و اشتباه، باین معنی که ما گاهی از اوقات دستخوش خطا واقع میشویم ، پاره‌ای از مشهودات حسی خود را غلط تفسیر می‌کنیم و متوجه اشتباه خود نیستیم و آنرا حقیقت میدانیم پس ممکن است تصور کنیم که همیشه اشتباه می‌کنیم و از کجا معلوم است که توانایی کشف حقیقت داشته باشیم .

دوم از راه وجود تناقض در افکار و عقاید است باین جهت میگویند اگر حقیقت وجود داشت اختلافات از میان بر می‌خاست .

۱- Scepticism مذهب شك

۲- Dogmatism مذهب جزم

سوم از راه دور تسلسل و میگویند يك عقیده در صورتی حقاقت که ثابت شده باشد و برای اثبات آن لازم است از قضیه دیگری کمک بگیریم و آن دورابهم مربوط سازیم، در اینصورت استدلال ما صورت دورخواهد داشت و باطل است چهارم از راه بستگی حقایق باهم، باین معنی حقایق عالم بایکدیگر ارتباط و بستگی دارند بنابراین معرفت بهر چیز لازمهاش معرفت همه عالم است البته این دلایل بنظر ما ناقص است زیرا دلیلی که از راه پیوند و بستگی حقایق آورده اند نشان میدهد که ما نمی توانیم حقیقت تام را حتی درباره يك چیز معین ادراک کنیم لیکن دلیل آنها بهیچ وجه نمیرساند که درباره این چیز معین ادراک بسیاری از حقایق برای ما میسر باشد و ما ثابت کردیم که هستی هر چیز در خودش است پس چیزی که هستی داشت ثابت است .

پس اگر ما قدرت نداریم حقیقت هستی يك چیز را بدانیم دلیل آن نیست که نمی توانیم روابط موجود بین اشیاء را بشناسیم .
 مذهب جزم این عقاید را بکلی رد میکند و دانشمندان جزمی نیز به دو طبقه تقسیم شده اند آنان که بوجود آنها در خارج قائل نیستند اصحاب تصور و آنان که بوجود آنها در خارج قائل هستند اصالت واقع خوانده میشود (۱)

مذهب اصالت تصور معتقد است باینکه اشیاء وجودشان بسته با دراکمی است که ما از آنها داریم و عبارت دیگر ادراک ما با موجودات خارجی مطلق نیست و در ذهن ما وجود مستقل ندارند و چندین مذهب دیگر مانند

مذهب فنی‌ماده (۲) مذهب نمود و مذهب ذات و ظاهر بوجود آمده است.

گذشته از اینکه ما نمی‌خواهیم در اساس این مذاهب بحث کنیم جواب می‌گوئیم ذات هر چیز دارای هستی مطلق است و چیزی که هستی مطلق است و چیزی که هستی داشت با ما رابطه دارد کانت برای معلومات ذهنی ما قائل به ماده و صورت است، ماده معلومات را از تاثیراتی که عالم خارج بذهن ما وارد می‌آورد تشکیل می‌دهد و صورت را ذهن ما برطبق قوانین مخصوص خودمان تحمل می‌کند.

عبارت دیگر مبادی تصویری و تصدیقی ذهن، موجبات را بصورتی در می‌آورند که ادراک می‌کنیم و ذهن هر چه را ساخته ادراک می‌کند ولی از ادراک حقیقت آنچه نمودار آن هستند عاجز خواهد بود این بحث را دنبال نمی‌کنیم اما چون بحث ما بر سر اختیار و آزادی بود و می‌خواستیم بدانیم این آزادی در چه حدود است و آیا این اختیار مطلق بما داده شده است که آزاد مطلق باشیم؟ از این پرسش بحث جدیدی بنام جبر و اختیار پیش می‌آید.

اختیار عبارت از قدرت ما است باینکه از میان چند امر ممکن یکی را آزادانه اختیار کنیم.

این اختیاری موجب نیست و اگر هم اینطور باشد دلالت بر اختیار نمی‌کند یا درجه پائین‌تر آن را که از خطر اخلاقی بی‌ارزش است می‌رساند.

پس آدمی را در صورتی مختار می‌توان خواند که انتخابش مدلل یعنی با دلیل باشد و هر چه علم انسان نسبت باین دلیل صریح‌تر باشد

اراده یا اختیار او کاملتر خواهد بود در امکان این انتخاب یعنی در وجود اختیار اختلاف نظر زیاد موجود است، از این رو دو گروه شده‌اند که یکی را جبر و دیگری را اختیار گویند ولی جبر هم دو گونه است، یکی جبر مطلق با تقدیر و دیگری که آنرا جبر علمی گویند (۱)

جبر مطلق با تقدیر آن است که گروهی تمام اعمال را ناشی از مشیت الهی میدانند و این مشیت را مطلق میدانند و کسی نمی‌تواند در آن تغییری دهد.

اما این نوع جبر از نظر علمی مردود شمرده میشود زیرا اگر مایقین داشته باشیم که جبر مطلق اختیار ما را در دست دارد حالت یاس و نومیدی بر ما چیره شده و چون همه چیز را از اختیار خود خارج میدانیم بخود حق نخواهیم داد که در هیچ موضوع دخالت نمائیم و در برابر آن مسئولیت بکلی ازین می‌رود و انسان در مقابل حوادث تکلیفی نخواهد داشت اما جبر علمی با علت‌های معین همیشه نتایج معین را حاصل می‌کند در این شرایط و اوضاع و احوال شخص دارای رفتاری معین است و هر وقت این شرایط بوجود بیاید خواه نسا خواه انسان دست بآن کار می‌زند.

جبر علمی با اینکه ظاهری آراسته دارد و با عقل و منطق موافقت می‌نماید در واقع خارج از اشکال و ایراد نیست زیرا که اولاً اصل علیت که تکیه گاه آن است هر چند که در نتیجه تجربه بدست آمده و با اینکه تجربه پایه آن بوده نتایج نیکو حاصل کرده است ولی حقیقت آن کاملاً مسلم

نیست ، چه امور جهان بسیار زیاد و آزمایش کردن درباره هر کدام میسر نیست ، پس در صحت هر چیز همیشه شك باقی است ، حاضه در امور روانی که جهات مختلف دارد و بنابه عقیده برگسون تنوع در آن رخنه میکند ، و از این رو محکوم بقوانین مادیات نیستند بنابراین اگر جبر را بکنار بگذاریم تا حدی زمینه را برای وجود آزادی و اختیار مهیا میسازد و مهمترین دلیل مستقیم در تأیید این نظریه عبارت از احساس و اعتماد قلبی است که میدانیم اختیار داریم .

لایپ نیز می گفت من احساس میکنم که مختارم ، پس مختارم ، این احساس و ایمان قلبی در اختیار باین جهت است که هر وقت در برابر مسائل اخلاقی قرار می گیریم خود را ملزم با جراین آن احساس می کنیم یعنی برای خود مسئولیت قائل میشویم پس وقتی احساس مسئولیت پیش آمد جبر مطلق و هم احساس جبر علمی از بین میرود ، پس اختیار شرط لازم مسئولیت اخلاقی و انجام تکلیف است و چون انسانها در برابر هر چیز مسئولیت دارند و بایستی تکالیفی را انجام دهند آزادی مطلق خواهند داشت ، زیرا ممکن نیست کسی در برابر چیزی مسئولیت داشته باشد اما اختیار را از او بگیرند و این هردو متناقض یکدیگر را ندارند جبر یون برای این احساس قلبی ارزش قائل نیستند و آنرا مانند يك تو هم میدانند پس کسی که احساس قلبی نداشت فاقد ایمان نسبت بهر چیز است و اختیار از دست او گرفته میشود و نداشتن اختیار هم متکی بعالم حیوانیت است يك حیوان نمی تواند آب بخورد و در يك جا استراحت کند زیرا اختیار ندارد و اختیار او در دست انسان است که از او قادر تر است اگر يك روز

انسان عاقلتر و مقتدرتر از این انسان پیدا شد او قطعاً اختیار را از دست انسان قبلی خواهد گرفت .

اسپینوزا میگفت چون آدمی از علل و موجبات واقعی رفتار خود بی‌خبر است این است که آنرا ناشی از اراده و اختیار خود می‌پندارد اما با وپاشخ میدهم که بی‌خبری از موجبات و علل واقعی چیزها ما را معتقد بوجود اختیار نمی‌کند بلکه درست عکس آنرا نتیجه میدهد همین سبب میشود با اینکه ما رفتار خود را به تصادفات و قصا و قدر نسبت دهیم، بنابراین لازم است علم ما نسبت به عوامل و موجبات بیشتر شود تا وجود اختیار برای ما روشن تر گردد .

زیرا بطوریکه در سابق اشاره کردیم ظهور و بروز فقط در مورد فعل ارادی است .

یعنی عملی که پس از تامل و سنجش دلایل و عوامل انجام شود اراده در آن مؤثر خواهد بود .

پس اختیار وجود دارد امانه برای همه کس با در همه اوقات و بدست آمدن این اختیار متکی بداشتن اراده است و در هر موقع که دلایل اخلاقی و معنوی تجربه تحلیل شد اراده کار خود را صورت میدهد و اختیار حاصل می‌گردد .

بنابراین تمام کارها مربوط بدو موضوع است یکی عمل و دیگری بکار بردن اراده و این دو موضوع است که در کتاب دیگر در باره آن بحث خواهیم کرد .

عمل عبارت از این است که باید بدانیم چگونه عمل کنیم و در چه

وقت اراده را بکار ببریم و آن درسه موضوع خلاصه میشود .

داشتن ، عمل کردن ، بودن .

این بحث را بعدها دنبال خواهیم کرد اما برای اینکه از آنچه که

گفتیم نتیجه بگیریم بطور اختصار چند کلمه‌ای نیز درباره نظر دیگران

یاد آور میشویم .

افکار و نظریات دیگران

قرن هفدهم در مقابل تکریم مقام فلسفه و طبیعت پرستی ارزش کامل قائل بود زیرا از ابتدای قرون وسطی ارزش فلسفی علوم تجربی شکلی عمیقانه بخود گرفت .

بیکون نسبت بطبقه بندی های علمی و روانی اعتماد زیاد داشت و همیشه متمایل بود که خود را در مواجهه با طبیعت قرار دهد . بیکون با این نقشه کلی که از روش تجربی طرح میکند و تصویر علوم را از اصول موضوعه گرفته تا مشاهدات خصوصی در کنار هم قرار میدهد ، بیکون که فیلسوف آزمایشهای خارجی بشمار میرود نفی و اثباتهای مربوط بآن را خوب می شناخت .

دکارت از ریاضیات متعارفی که در زمان وی معروف بوده تجاوز کرده و بفکر یک ریاضی کلی افتاد روح اکتشاف ریاضی عبارتست از یافتن ترتیب طبیعی ارتباط عناصر و اجزاء یک مسئله ، ولی این ریاضی کلی خود یکی از موارد انطباق روش کارترین است که بر اساس معرفت کامل عقل در ضمن تمرین های عقلی است .

بنا به عقیده دکارت ذهن ما بواسطه نور و امتیاز طبیعی خویش یعنی از راه کشف و شهود میتواند مفاهیم ساده و حقایق غیر قابل

ردید را درك كند البته این روش راه استنتاج را بمانشان نمیدهد بلکه
هن را مستعد میسازد که در مورد هر مسئله جدید عناصری را که برای
استنتاج لازم دارد انتخاب کند

عقل در اینجا نتیجه بکاراندختن تمام استعدادهای طبیعی از طریق
مکن برای احاطه بر مسائل کلی است باین طریق عقل انسانی در مورد
رقضیه راهی را برای اکتشاف طی میکند که از آنجا بتواند کاملاً در
طرف قضیه تسلط یابد و در آن نفوذ کند .

پاسکال در هر يك از میدان‌های علمی چون متخصصی است که
كتشافات ابتدائی را تحقیق میکند .

پاسکال مسئله نهایی را مسئله روح میداند ، عقل راه‌هدایت‌بخدا
برای روح باز میکند .

لایب‌بنس با توضیح صریح اصول علمی و تطبیق روح تجزیه
تحلیل و حساب بی‌نهایت درباره قلمرو علمی عقل کارتیزین را توسعه
دهد .

فلسفه اسپینوزا چون در عمق نیروهای روحی و عاطفی انسان
اماً کاوش میکند در آن واحد بریشه‌های تمام معتقدات غیراستدلالی
افیزیکی و بدیهی میرسد و باین ترتیب آنچه در احصاسات فلسفی در
حالت تاریك و مبهم دارد بیکباره در نتیجه صفای عمیق روحی از
ان میبرد .

جورج برکلی ایرلندی از مالبرانش الهام گرفته و درباره
بیقت اشیاء میگوید :

هیچ چیز بحقیقت غیز از اشخاص یعنی اشیاء صاحب ضمیر و خود آگاه وجود ندارد، همه اشیاء دیگر پیش از آنکه موجودی باشند طریقه وجود اشیاء نیستند حقیقت فلسفه بر کلی بر مبنای مادیت است و او میخواهد این مسئله را ثابت کند که بدون وجود موجودی زنده و بیمعنی و بواسطه ساختمان مفاهیم مجرد و بواسطه های مجازی شامل هیچ واقعیتی نیست.

هگل برخلاف دیگران ارزش انسانی عقل را تصدیق میکند و میگوید هر چه عقلی است واقعی و حقیقی نیز میباشد، عقلی بودن اشیاء است که واقعیت آنها را میسازد.

ذهن نمی تواند مستقیماً خود را بشناسد در واقع باید از افکار خود آغاز کند و نسبت بخویش بیگانه و خارج شود تا تمام صورتهای واقعیت یعنی فکر و طبیعت را ایجاد کند.

هگل در نمود شناسی ذهن آشکار میسازد که چگونه ضمیر خود آگاه ما از احساس جلو میرود تا بر حله علم میرسد.

او گوشت گنت مانند اصحاب سنت معتقد است که بحران مذهبی در جلو گیری از پیشرفت علم در بحران اجتماعی عامل اساسی بشمار میاید. او گوشت گنت می خواهد بنیان عقلانی جامعه را استوار سازد مذهب تکامل بر گشون بسیار وسیع است او میگوید: شعور هر بشری هرگز وسیله مشاهده بی نایل نیست بلکه کیفیتی است آمیخته با عمل و از صفات مشخص حیات بشمار میرود غریزه از يك طرف و عقل و شعور از طرف دیگر دوراه عظیم است که حیات از آن دو راه خود را ظاهر میسازد.

افکار برگسون تاثیر آزادی بخشی در شعور فلسفی زمان خود داشت و کسانی مانند سگوند و ژاک شوالیه و ویلیام جنس با او هم عقیده بودند .

بنابراین با ذکر این مقدمه کوچک چون فلسفه را باین شکل مورد نظر قرار دهیم باید آنرا نوعی از فرهنگ بشری باید بدانیم . فلسفه جدید افکار خسته را از قیداسارت فلسفه های اسکولانسیک نجات میدهد و درباره حقایق اشیاء و هستی موجودات بطوریکه هست از روی عقل و نمود شناسی ذهن بحث میکند و بهر کس قدرت آنرا میدهد که مکنونات ضمیر خویش را تفسیر کند . انسان با دردست داشتن این میراث عظیم میتواند نظم عالی تری بیابد و از انضباط عقلی برخوردار شود . باید منابع فیاض حیات درونی را برای هر کس باز کرد تا بتواند در فلسفه هستی بطوریکه باید عمیقانه فکر کند .

اگر گفته شود هستی وجود نداشته این تصور انکار هستی است زیرا عدم صرف قابل وجود نیست و اگر هستی ها عدم محض بود هستی تحقق نمی یافت پس چون خداوند ازلی و غیر زمانی است پس عالم هستی و این جهان نامتناهی نیز آغاز نداشته و امکان پذیر است که جزئی از هستی های تازه احداث شود یا از بین برود اما هستی محص نامتناهی همیشه موجود است .

هر يك از هستی‌ها دارای مبدا بوده است ابتدا باید پرسید ابتدا در کجا بوده و چون نمی‌توان برای هستی محص زمان و مکان قائل شد زیرا خداوند هم که هستی مطلق است ابتدائی نداشته است پس باید گفت تمام هستی‌ها از اجزاء و عناصر تشکیل دهنده بوجود آمده که همه از دنیای نیستی وارد هستی شده‌اند .

هگل برای ادراك هستی موازین مختلف قائل شده و می‌گوید میزان ادراك عالم هستی در چهار مرحله است یعنی حقایق عالم هستی باین چهار میزان ادراك میشود .

اول میزان احساس است یعنی آنچه با چشم و گوش و شامه و لامسه احساس می‌شود آنرا محسوس گویند .

فلاسفه قدیم میزان احساس را کامل میدانستند حال اینکه این میزان ناقص است و خطای احساس بر همه ما محسوس است .

بطور مثال حس بینائی ما بیشتر از هر چیز خطا میکند گاهی سراب را مانند آب ، زیبائی را زشتی و آنچه را که می‌بیند خارج از حقیقت است .

میزان دوم عقل است و آنرا جوهر عظیم و نافذ میدانند و هر چیز غیر محسوس را با نیروی عقل ادراك میکند و از راه استدلال عقلی بسیاری از دشواریها را حل میکنند اما در مورد عقل هم همین اشکال پیش می‌آید زیرا عقاید عقلی و استدلالی نیز بقدری گوناگون است که حقیقت محض پوشیده می‌ماند مانند اینکه افلاطون با دلیل عقلی ثابت نمود که خورشید مرکز هستی‌های جهان و زمین متحرك است و بعد از آن بطلمیوس نظر افلاطون را مردود دانست و دانشمندان قرن نوزدهم نیز

در این مورد اختلاف نظر کلی پیدا کردند .

در سایر موارد نیز دلایل عقلی نمی‌توانست حقایق اشیاء را ثابت کند و هر کدام نظر مخصوصی داشتند بنا براین عقل هم میزان کلی نبود زیرا اگر میزان عقل کلی بود می‌بایست استدلال آن نتیجه کلی داشته باشد .

میزان سوم تجارب و آزمایشهای مختلف در هر يك از دورانهای تاریخ بود که هیچکدام با یکدیگر هم‌آهنگی نداشت .

هگل میگوید در جایی که میزان عقل خطا کند دیگر راهی برای کشف حقایق نمی‌ماند مگر اینکه احساس و عقل و آزمایش را در هم کنیم تا از آن نتیجه کلی حاصل شود و این میزان چهارم در بسیاری از موارد ما را از ارتکاب خطا باز میدارد .

چیزی را احساس می‌کنیم با نیروی عقل آنرا تجربه تحلیل می‌نمائیم و در مرحله سوم آزمایشهای لازم ما را از سهو و خطا باز میدارد و از اینجا است که عقل تجربی اساس کامل استدلال حقایق شمرده میشود .

مسئله قدیم و حادث

سارتر با استدلال خود نیستی و هستی را دو مسئله مخالف هم و مربوط بیکدیگر تشخیص داد و ثابت نمود که هستی از نیستی بوجود آمده و هستی در حالیکه نیستی را نفی کرده زیرا باید نیستی معدوم شود تا هستی بوجود آید پس هر دو مقوله در عین هستی و نیستی با یکدیگر رابطه دارند .

هگل برای اثبات این موضوع مسئله قدیم و حادث را پیش می‌کشد که استدلال برای هستی و نیستی است .

اما قدیم هم بر دو قسم است یعنی چیزی که از ابتدا هستی داشته بدو صورت امکان پذیر است ، یکی قدیم ذاتی و دیگری قدیم زمانی پس در برابر آن حدوث هم بر دو قسم است حدوث ذاتی و حدوث زمانی ، اما از طرف دیگر باید بدانیم قدیم ذاتی وجودی نمی‌تواند مسبوق بعلت باشد زیرا چیزی که از ابتدا وجود داشته فاقد علت است و در برابر آن حدوث وقتی مسبوق بعلت است، قدیم زمانی نمی‌تواند زمان داشته باشد ولی حدوث زمانی ابتدا و نهایت دارد زیرا هستی هر يك از اشیا حادث که بوجود آمده دارای چهار علت است :

علت فاعلی - علت مادی - علت صوری و علت غائی

بطور مثال این صندلی که ساخته شده سازنده‌ای دارد که آنرا علت فاعلی گویند و کسی باید عامل ساختن آن باشد و علت مادی آن نیز آن است که ماده‌ای دارد تاماده چوب نباشد صندلی ساخته نمی‌شود و علت جسمی یا صوری آن نیز این است که شکل صندلی پیدامی‌کند و علت غائی آنهم برای نشستن است و هرچیز که دارای چهار علت بود حادث میشود و وجود آن مسبوق بعلت است .

پس تمام موجودات جهان نسبت بصانع حادث حقیقی است و از طرف دیگر چون جسم انسان وابسته به روان است و در اثر هستی روان هستی دارد پس جسم انسان به نسبت روح حادث است و روان چون هستی او نیازی به هستی جسم ندارد قدیم ذاتی است .

اگر گفته شود که فلان چیز از نیستی وجود پیدا کرده مقصود نیستی صرف نیست یعنی حال قدیم به نسبت حال حاضر نیستی بود زیرا عدم محض وجود ندارد و نمی‌تواند باعث هستی شود .

انسان موجود است و سنگ نیز هستی دارد اما هستی سنگ به نسبت هستی انسان در حکم نیستی است زیرا جسم انسان چون نیستی پیدا کند بصورت همان سنگ و خاك در می‌آید و چون سنگ و خاك بعالم انسان آید آن جسم مرده زنده شود و انسان هستی پیدا میکند .

با این تعریف هرچند خاك و سنگ در مقام خودش دارای هستی است به نسبت انسان نیستی است .

هر دو دارای هستی هستند لیکن هستی خاك و جماد به نسبت انسان نیستی است زیرا چون انسان هم معدوم شود خاك گردد و جامد میشود .

پس عالم امکان هر چند هستی دارد ولی نسبت بخداوند که قدیم
غیر زمانی است حکم نیستی دارد پس هر چند که عالم هستی وجود
دارد ولی نسبت بخداوند نیستی است این نسبت‌ها مفاهیم عقلی است
که هر چیز نسبت بیک هستی ممتازتر در حکم نیستی است و از این
راه است که می‌گویند :

هستی و نیستی با هم رابطه دارند .

سوفسطائیان این عقاید را رد کرده بودند و می‌گفتند تمام موجودات
اوهم است و ابدأ هستی ندارد یعنی وجود موجودات را مانند سراب
یا شکلی میدانستند که در آئینه انعکاس یافته و چیزی که در آئینه دیده
میشود وهم صرف است و حقیقت ندارد .

این عقیده را هگل و طرفداران او رد کردند زیرا با دلیل عقلی
ثابت شده بود که تمام هستی‌ها ممکن است به نسبت خداوند غیر زمانی
و معدوم باشد ولی هر یک از هستی‌ها در مقام خود هستی دارند .

مسئله نسبت حقایق اشیاء را ثابت می‌کند اگر دو جسم کوچک
و بزرگ در کنار هم باشند هر کدام به نسبت دیگری وجود پیدامی‌کنند،
حادث و قدیم هم به نسبت یکدیگر شناخته میشوند آنچه که آغاز ندارد
ذات واجب‌الوجود است که مسبوق بهیچ علت نمی‌تواند باشد اما
آنچه که مشروط به علت باشد بوسیله چهار علت بوجود می‌آید و آنرا
حادث گویند .

تمام اشیاء و موجودات جهان حادث‌اند زیرا تحت تاثیر چهار
علت بوجود می‌آیند و چیزی که از این چهار علت جدا باشد بی‌آغاز
است و یک چنین هستی را قدیم گویند .

پایان

فهرست مطالب کتاب

صفحه	مقدمه
۳	در پژوهش هستی
	فصل اول
۱۳	هستی در خود
۱۸	مسئله نیستی
۲۳	حالت نفی
۲۴	مفهوم پدیده‌شناسی هستی
۳۶	اساس و ریشه نیستی
	فصل دوم
۶۳	بی‌ایمانی و دروغ
۷۸	حالت بی‌ایمانی
۹۶	ایمان به بی‌ایمانی
	فصل سوم
۱۰۱	ساختمان اصلی هستی برای خود
۱۱۰	واقعیت هستی

۲۱۵	فهرست مطالب کتاب
۱۱۶	هستی برای خود و هستی ممتاز
۱۲۵	خود در برابر هستی
فصل چهارم	
۱۲۷	پدیده زمان‌های سه‌گانه
۱۳۰	گذشته
۱۴۹	زمان حال چگونه است
۱۵۴	آینده
۱۵۹	مکانیک زمان چگونه است
۱۸۰	حرکت ظاهری و حرکت جوهری
فصل پنجم	
۲۰۵	هستی برای دیگری
۲۱۰	ساختمان اصلی خودتنهایی
۲۲۷	هوسرل - هگل - هدگر
۲۳۵	نگاه
۲۵۶	تن انسان
۴۶۴	جسم مانند روان
۲۹۴	بدن انسان در برابر هستی دیگری
۳۰۱	مقیاس سوم اثبات برای هستی
۳۰۸	روابط کیفی با دیگران
۳۰۹	عشق - زبان - خودآرایی
۳۳۴	بی‌اعتنائی - اشتیاق - هوس - نفرت
۳۳۴	حالت دوم در برابر دیگری

هستی و نیستی	۴۱۶
۳۳۲	سادیسیم
۳۳۳	بودن در جمع
۳۳۷	ما ، در حالت موضوع
۳۸۱	نتیجه و خاتمه
۳۹۱	دورنمای مسائل معنوی
۴۰۵	نظریات دیگران

فهرست اعلام

در این فصل واژه‌ها و مقوله‌های فلسفی که در متن کتاب نامبرده شده با ترجمه آن بزبان فرانسه برای راهنمایی و هدایت خواننده ذکر میشود، این واژه‌ها در جاهای مختلف بمتناسبیت بیان مطلب تکرار شده و در هر جا از يك نظر مخصوص درباره آن صحبت میشود و برای اینکه خواننده بتواند هر کدام از مقوله‌ها را در متون کتاب جستجو نماید واژه‌ها به ترتیب حروف الفبا ذکر میشود.

الف

Société	اجتماع ۲۷۸ - ۲۹۶
La liberté	آزادی ۴۰ - ۳۹۳
Liberté Absolue	آزادی مطلق ۴۰ - ۴۲
Scolastique	اسکولاستیک ۱۴
Spinoza	اسپینوزا
Rationalisme	اصالت عقل ۲۱۲
Idéalisme	اصالت تصور ۳۹۹
Realisme	اصالت واقع
Esclavage	اسارت ۳۱۷ - ۳۲۷
Angoisse	اضطراب ۶۰ - ۴۸ - ۶۰

Duperie	افسونگری ۳۲۲
Existentialisme	اکزیستانسیالیسم ۱۳۶
Conscience	آگاهی ۲۷۲
C. Absolue	آگاهی محض
Possibilité	امکان ۱۱۳-۱۲۲-۱۴۲
Idealisme	ایدالیسم ۳۶۹
Futur	آینده ۱۵۴
Latent	بالتقوه ۱۷۰
Actuel	بالفعل ۱۷۰
Le Corps	بدن ۲۵۶-۳۹۹
Bergson	برگسون ۱۳۲
Infini	بی‌نهایت ۸
Sans Foi	بی‌ایمانی ۶۳-۶۸
Etre	بودن ۲۸۰-۱۵۱
Fni	پایان‌پذیر ۵
infini	پایان‌ناپذیر ۲۳۲
Imagination	تخیل ۱۵۳-۱۹۴-۱۸۳
Relation	پیوستگی ۲۳۲
La peur	ترس ۴۸
Addition	جمع ۲۷۳
Le Corps	جسم ۳۱۷
Quantité	چندی ۱۰۸
Qualité	چونی ۱۰۴-۲۳۲
Fatalisme, Volonté	جبر و اختیار ۴۰۰

Present	حال ۱۴۹
Jalousie	حسادت ۲۰۱
Colère	خشم ۲۱۷
Dieu	خداوند ۳۲۵
Imagination	خیال ۲۸۸
Sommeil	خواب ۵۶
Soi	خود ۱۰۷
Solipisme	خودتنهایی ۱۲۵-۱۹۶-۱۷-۲۲۰-۲۱۰
Conscience en soi	خودآگاهی ۸۰
Autrui	دیگری ۲۱۵-۳۰۷
Douleur	درد ۲۹۱-۳۰۶
Decartes	دکارت ۱۲۷-۷
Mensonge	دروغ ۶۵
Dualite	دوگانگی ۲۵۸
Avoir	داشتن ۳۸۰
Atome	ذره ۲۲۹
Essence	ذات ۳۰۱
Temporalite	زمان ۱۴۹-۱۲۷
Langageé	زبان ۳۲۲
Silence	سکوت ۲۴۴
Sadisme	سادیسم ۳۵۷
Senceur	سانسور ۹۹
Honte	شرمساری ۲۰۷
Notion, materiel	سورت و ماده ۲۲۱

Cause	علت ۲۱۹-۲۱۲
Cosalité	علیت ۲۱۶
Amour	عشق ۳۰۹-۳۱۵
Sincerité	صداقت ۹۳
Cause Finale	علت فانی ۳۹۲
Action	عمل ۳۸۰
Habitude	مادت ۲۹۰
Abscence	غایت بودن ۱۹۶
Tension	کشش ۱۷۲
Kerkegard	کرکگارد ۴۷
Quantité	کمیت ۱۳
Faute, Crime	گناه ۳۶۸
Pasé	گذشته، ۱۵۶-۱۳۰
Tact	لمس ۲۵۹
Seconde	لحظه ۱۶۳
Indifference	لاقییدی ۳۳۹
Volupté	لذت ۳۵۶
Trons, cendent	ملوواء تجربه
Massochisme	ماسوستیم ۳۳۰
Medium	مدیوم ۲۰۰
Abstrait	مجرد ۳۵۹
Concret	مشخص ۳۵۹
Scepticisme	منهیب سك ۳۹۸-۱۸۹
Dogmatisme	منهیب جزم ۳۹۸