پژوهشنامه ادبیات کردی
پاییز و زمستان ۱۴۰۲
سال ۹، شماره ۲، پیاپی ۱۶

Journal of Kurdish Literature
Autumn and Winter 2023-2024
Vol. IX, No. 2, Series 16

آزادی تراژیک، امکان تحقّق خودآگاهی هگلی در رمان *آخرین انار دنیا*

چیمن فتحی
دانش آموختهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس مدعو دانشگاه آزاد اسلامی، سقز، ایران
chiman_fathi@yahoo.com

مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت: ۰۴ مهر ۱۴۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۵ دی ۱۴۰۲؛ صص. ۲۳۰-۱۹۹

DOI: https://doi.org/10.22034/jokl.2024.63036

چکیده

آخرین انار دنیا با عنوان اصلی (کُردی) *دواهەمین هەناری دونیا*، رمانی است از بختیار علی، نویسندهٔ مشهور کُرد که با بهره‌گیری از درون‌مایهٔ «جنگ» زوایای فلسفی بسیاری را در خود جای داده است. بدیهی است درون‌مایهٔ جنگ اغلب در آثار هنرمندان به پیام صلح بدل می‌شود. به نظر می‌رسد نویسندهٔ فلسفی‌اندیش این رمان، پیام صلح را افزون بر نقد محتوایی جنگ، در یکی از جامع‌ترین ساختارهای فلسفی جنگ یعنی: گفتار «خدایگان و بنده» ی هگل و نتیجهٔ منطقیِ این دیالکتیک یعنی: خودآگاهی و آزادی نهاده است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی- توصیفی، دیالکتیک خدایگان و بنده را در این رمان در خلال دیدار و گفت‌وگوی دو تن از شخصیت‌های اصلی داستان، یعقوب صنوبر و مظفر صبحدم، در سه مرحله مورد بررسی قرار داده است. نتیجهٔ بررسی‌ها حاکی از آن است که اگرچه این دیالکتیک برای قهرمان داستان چونان «بنده»، در نهایت تا مرحلهٔ آزادی ذهنی پیش می‌رود و آنگاه بدون تحقّقی عینی پایان می‌یابد؛ اما این آزادی سرانجام در بینش و کنشی تراژیک در مؤلّفه‌های اعتباربخشی به زندگی زمینی و تنانگی، صیرورت و غایت‌ناباوری و معناگریزی و جزمیت‌ستیزی به تحقّق و نمود بیرونی

کورتە

ڕۆمانی *دواهەمین هەناری دونیا*، بەرهەمی بەختیار عەلی، نووسەر و ڕۆمانnووسی بەناوبانگی کوردە کە بە کەڵکوەرگرتن لە ناوەڕۆکی «شەڕ» گەلێک ڕەهەندی فەلسەفی تێدایە. ئاشکرایە ئەم ناوەڕۆکە، زۆربەی جار لە بەرهەمە هونەرییەکاندا بۆ پەیامی ئاشتی دەگۆڕدرێت. وادیارە نووسەری خاوەنی هەزری فەلسەفی ئەو ڕۆمانە، وێڕای ڕەخنەی ناوەڕۆکیی شەڕ، پەیامی ئاشتیشی سەرتر لە ڕەخنەی ناوەڕۆکی شەر، لە یەکێ لە گشتگیرترین پێکهاتە فەلسەفییەکانی شەڕ، واتە گوتاری «خواوەند و بەندە»ی هێگێل و دەرەنجامە لۆژیکییەکەی ئەم دیالێکتیکە، واتە خۆوشیاری و ئازادیدا، داناوە. ئەم تێزێنەوەیە بە شێوەی شیکاریی- وەسفی، دیالێکتیکی خواوەند و بەندەی لەم ڕۆمانەدا لە ڕێگەی وتووێژی نێوان دوو کەسایەتیی سەرەکیی چیرۆکەکە، واتە یاقووب سنەوبەر و موزەففەر سوبحدەم- ی لە سێ قۆناغدا تاوتوێی کردووە. ئاکامی تاوتوێ کردنەکە دەربڕی ئەو بابەتەیە ئەگەرچی ئەم دیالێکتیکە لە کۆتاییدا بۆ پاڵەوانی چیرۆکەکە وەکوو «بەندە»، تا قۆناغی ئازادی زەینی چۆتە پێشەوە و دواتر بەبێ دەستەبەربوونێکی دیار و بەرهەست کۆتایی پێدێت؛ بەڵام ئەم ئازادییە لە ئاکامدا لە کردە و ڕوانگەیەکی تراژیک، لە فاکتەرەکانی

می‌رسد که می‌توان آن را «آزادی تراژیک» نامید.

بایەخدان بە ژیانی زەوینی و جەستەیی، گۆڕان و بێبڕوایی بە ئامانج و واتابێزی و باوەڕگرژی بە شێوەیەکی دەرەکی دەستەبەر دەبێت. «ئازادیی تراژیک» ناوێکی شیاوە بۆ ئەم شێوە بەدیهاتنی ئازادییە.

واژگان کلیدی: *آخرین انار دنیا*؛ آزادی هگلی؛ خدایگان و بنده؛ بینش تراژیک؛ آزادی تراژیک.

وشەگەلی سەرەکی: *دواهەمین هەناری دونیا*؛ ئازادیی هێگێلی؛ خواوەند و بەندە؛ ڕوانگەی تراژیک؛ ئازادیی تراژیک.

۱- مقدمه و طرح مسأله

جنگ با هرکه و برای هرچه باشد، همواره در طول تاریخ یکی از عوامل سرسخت و پایدار در ایجاد احساس پوچی و اندیشهٔ عبث‌بودگیِ خود، زندگی و جهان بوده است. گاهی این احساس یا اندیشه چنان بنیادین و نهادینه است که بنیان حیاتی پُرشور را به یکباره برمی‌افکند؛ گاهی نیز فرد مبتلا را به تمامی، راهی رود زندگی می‌سازد. این دو شیوهٔ برخورد با نیهیلیسم جنگ، بیش‌تر و دقیق‌تر از هرجا در بینش هنری و ادبی هنرمندان دنیا رخ نموده است. در این میان یکی از جامع‌ترین و دقیق‌ترین برخوردهای ادبیات با این مسأله، جای دادن آن در «رمان» است. به طور کلی، از میان گونه‌های اصلی و سه‌گانهٔ ادبیات (شعر، نمایش و داستان)، ژرف‌ترین و واقعی‌ترین نگرش به «انسان» و حضور او در جهان، ویژهٔ گونه‌ای از ادبیات داستانی به نام «رمان» است؛ چرا که در اساس «انسان علت وجودی رمان و امکان تداوم آن است. رمان با توجه کردن به انسان، خود را شکل می‌دهد. از این‌جاست که می‌شود با رمان، انسانی را شناخت که پیشتر نمی‌شناختیم» (برکت، ۱۳۸٦: ۱۰).

آخرین انار دنیا با عنوان اصلی (کُردی) *دواهەمین هەناری دونیا*، رمانی چندسویه نوشتهٔ بختیار علی، نویسندهٔ بنام کُرد است که به زبان‌های مختلف ترجمه شده است. این اثر را می‌توان از نظر محتوا ذیل

ادبیات داستانی جنگ نهاد؛ اما نویسندهٔ فلسفی‌اندیش این رمان افزون بر اشارات و تلمیحات به اوضاع سیاسی- اجتماعی کردستان (عراق) در این داستان، با توجه به درون‌مایهٔ اصلی جنگ، جنبه‌های فلسفی متعدّدی در آن نهاده، و آن را سرشار از قابلیت‌های پژوهشی کرده است. به طور کلی موضوع و درون‌مایهٔ رمان معاصر و نو، اغلب به گونه‌ای است که نمی‌توان بدون توجه و تحلیل لایه‌های فلسفی‌اش درک و دریافت درستی از آن به دست آورد؛ چراکه نخست، هیچ تاریخ فلسفه‌ای بدون رمان و هیچ تاریخ رمانی بدون فلسفه وجود ندارد؛ دوم، نه قالب فلسفه بدون قالب رمان درک‌پذیر است و نه قالب رمان بدون فلسفه (استاکر، ۱۴۰۰: ۲۴۷).

آخرین انار دنیا، چنان که آمد، رمانی فلسفی است با بن‌مایهٔ جنگ. از این‌رو در تحلیل و نقد آن لازم است گزاره‌ها و گفتارهایی فلسفی به کار آیند که با رویکرد خاص خود به پدیدهٔ جنگ پرداخته‌اند. در این میان، هگل، فیلسوف معروف و جریان‌ساز آلمانی از جمله کسانی است که جنگ را وسیله‌ای برای پیشبُرد دیالکتیک تاریخ (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۱۷) و ایجاد پیکار میان شخصیت‌های انسانی را اساس رسیدن به خودآگاهی خوانده است. او این مقوله را در گفتار «خدایگان و بنده» در کتاب پدیدارشناسی روح به بحث آورده است که بر طبق آن، رابطهٔ خدایگان و بنده نخستین مرحلهٔ سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر و مقدمهٔ رسیدن انسان به خودآگاهی و آزادی است (هگل، ۱۳۵۸: ۴۳). در رمان آخرین انار دنیا نیز اگرچه جنگ به شیوه‌ها و بهانه‌های متعدد نکوهش شده، و هربار به صورت‌های مستقیم یا نمادین به پیامدهای اسف‌بار آن اشاره شده است؛ اما نویسنده گویی از سویی، با جای دادن بجا و هوشمندانهٔ نوعی رابطهٔ دیالکتیک میان دو تن از شخصیت‌های اصلی داستان، به مثابهٔ دیالکتیک خدایگان و بنده، وجود این رابطه را در پیشبُرد تاریخ انسانی به منظور دست‌یابی به لحظهٔ خودآگاهی، اجتناب‌ناپذیر می‌داند و از سویی دیگر، با رویکردی ضدارزش‌گزارانه و دیدگاهی فراسونگر، در طول داستان نشان می‌دهد که دیالکتیک جنگ برای نیل به آزادی به الزام و همیشه کارا و کافی نیست و گاهی برای تحقّق خودآگاهی و آزادی، تنها وجود بینش و

کنشی تراژیک کارساز خواهد بود. با این توضیح، تحلیل رابطهٔ دیالکتیک خدایگان و بنده در رمان *آخرین انار دنیا* و نقد نقص و ناکارایی این دیالکتیک برای دست‌یابی به تمامیت خودآگاهی و آزادی در این داستان به موازات نشان دادن نوعی جریان نیهیلیسم برای گذر از نیهیلیسمی منفعل به نیهیلیسمی فعال در بستر بینشی تراژیک، به مثابهٔ رسیدن به لحظهٔ آزادی، که ما آن را «آزادی تراژیک» می‌نامیم، مسئلهٔ اصلی این پژوهش است. بدین‌گونه این مقاله بر آن است به این پرسش‌ها پاسخ گوید که:

۱- در رمان *آخرین انار دنیا*، دیالکتیک خدایگان و بنده چگونه نمود یافته، و قهرمان داستان از آغاز تا پایان رمان، در پیوند با شخصیت مقابل خود، این پیوند دیالکتیک را چگونه از سر گذرانده است؟

۲- لحظهٔ آزادی قهرمان داستان، چگونه و در بستر چه مؤلّفه‌هایی از نگرش تراژیک نشان داده شده است؟

۲- پیشینهٔ پژوهش

برای پژوهش حاضر می‌توان به دو گونه پیشینهٔ پژوهشی نظر داشت: دستهٔ نخست، آنها که آثار ادبی را بر بنیاد گفتار «خدایگان و بنده»ی هگل نقد و تحلیل کرده‌اند. دستهٔ دوم نیز پژوهش‌هایی هستند که از زوایای مختلف به نقد و تحلیل رمان آخرین انار دنیا پرداخته‌اند. در ادامه، به مهم‌ترین و مرتبط‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

پژوهش‌های دسته‌ی نخست: هنرخواه (۱۳۹۷) در پایان‌نامهٔ خود با عنوان «تحلیل روان‌کاوانهٔ شخصیت‌ها در فیلم‌های اصغر فرهادی بر اساس دیالکتیک خدایگان و بنده از هگل»، پس از تحلیل رابطهٔ دیالکتیک خدایگانی و بندگی میان زوج‌های مرد/ زن فیلم‌ها با رویکردی روانشناختی، به این نتیجه می‌رسد که این رابطهٔ آنتاگونیست در جامعهٔ مردسالار ایرانی می‌تواند در قالب دفاع روانی شخصیت‌ها بازنمایی شود. اکبری (۱۳۹۰) در پایان‌نامهٔ خود با عنوان «بررسی دیالکتیک خدایگان و بندهٔ هگل در مرگ یزدگرد اثر بهرام بیضایی و ساردانا‌پولس اثر لرد بایرن»، نشان می‌دهد که دیالکتیک خدایگان و بنده در هر دو اثر وجود دارد؛ اما

شرایـط لازم بـرای تـداوم آن فراهـم نیسـت و بـه دلیـل عـدم شـناخت متقابـل بیـن خدایـگان و بنـده، پیـکاری جدیـد بـه راه می‌افتـد کـه البتـه فرجـام آن، آنگونـه کـه هـگل مطرح می‌کنـد، نیست و بـا مـرگ یکـی از طرفیـن دیالکتیـک پایـان می‌یابـد.

جوهـری (۱۳۹۱) در پایان‌نامـۀ خـود بـا عنـوان «تأثیـر فلسـفۀ هـگل بـر اگزیستانسیالیسـم بکـت در نمایشـنامۀ در انتظـار گـودو»، اندیشـۀ دیالکتیـک هـگل را در زمینـۀ رابطـۀ قـدرت، اندیشـۀ غالـب و محـوری در نمایشـنامۀ «در انتظـار گـودو» می‌دانـد. او معتقـد اسـت سـموئل بکـت بـا تأثیرپذیـری از ایـن اندیشـه و رابطـۀ همیشـگی خدایگانـی و بندگـی مسـلط بـر روابـط انسـان‌ها، رابطـۀ شـخصیت‌های اصلـی نمایشـنامه را در نیـل بـه آگاهی و خودآگاهی نشـان می‌دهـد و اگزیستانسیالیسـم خـود را بـر دیالکتیـک هـگل پایه‌گـذاری می‌کنـد. محقـق در ادامـه بـه بررسـی حصـول و یـا عـدم حصـول خودآگاهـی واقعـی در شـخصیت‌های اصلـی نمایشـنامه کـه رابطـۀ خدایگانی و بندگـی دارنـد، پرداخته و نتیجـۀ آن را بـا اندیشـۀ دیالکتیکـی هـگل تشریـح می‌کنـد. فرمانـبر (۱۳۹۲) در پایان‌نامـۀ خـود بـا عنـوان «تغییرجایـگاه خدایـان و بنـده در نمایشـنامۀ هـاب برشـت و تأثیـر آن بـر سـاختار اِپیـک»، می‌کوشـد تـا رونـد دگرگونـی دیالکتیـک خدایـگان و بنـده، در برهه‌هـای گوناگـون سیاسـی و اجتماعـی و تأثیـر ایـن دگرگونـی را در شـکل‌گیری سـاختار دیالکتیـک نمایشـنامه‌های برشـت مـورد بررسـی قـرار دهـد. تئاتـر اِپیـک برشـت بـا به‌کارگیـری سـاختار دیالکتیـک، در پـی آن اسـت کـه انسـان را بـه کشـف حقیقـت ترغیـب کنـد؛ حقیقتـی که شـکاف و گسسـت درون وجـود انسـان را از میـان بـبرد و او را بـه جایـگاه اولیـه‌اش کـه هـمان خدایگانـی اسـت، برسـاند. پژوهش‌هـای دسـته‌ی دوم: علی‌محمـدی (۱۳۹۸) در پایان‌نامـۀ خـود بـا عنـوان «مقایسـۀ ویژگی‌هـای گفتـار شـخصیت در رمـان چرکنویـس بهمـن فرزانـه و آخریـن انـار دنیـا از بختیـار علـی بـر اسـاس مـدل دل هایمـز»، بـا بهره‌گیـری از مـدل تحلیـل مکالمـه دل هایمـز، بـه بررسـی و مقایسـۀ اصلی‌تریـن بخش‌هـای مکالمـه‌ای در ایـن دو اثـر پرداختـه اسـت و نشـان می‌دهـد موقعیت‌هـای مکالمـه در آخریـن انـار دنیـا انتزاعـی و در رمـان چرکنویـس بـه مراتـب عینی‌تـر هسـتند. همچنیـن شـخصیت‌های رمـان آخریـن

انـار دنیـا اغلـب بـر مبنـای روابـط قـدرت و بـا طـرح پرسـش‌های فلسـفی در گفتوگـو ظاهـر می‌شـوند، در حالـی کـه اهـداف مشـارکین رمـان چرکنویـس بـا اهـداف روزمـرۀ کاربـران زبـان قرابـت بیشـتری دارد. طایفـی و رحیمـی (۱۳۹۵) در مقالـه‌ای بـا عنـوان «نقـد مؤلفه‌هـای رئالیسـم جادویـی در رمـان آخریـن انـار دنیـا»، نشـان می‌دهنـد کـه از میـان مؤلفه‌هـای رئالیسـم جادویـی، «بهره‌گیـری از اسـطوره» در ایـن رمـان نمـود بارزتـری دارد. مـرادی و دیگـران (۱۴۰۱) در مقالـه‌ای بـا عنـوان «تحلیـل گفتـمان انتقـادی رمـان آخریـن انـار دنیـا» بـه نقـد و تحلیـل رمـان نام‌بـرده بـر اسـاس رویکـرد فـرکلاف در سـه سـطح توصیـف، تبییـن و تفسـیر پرداختـه اسـت و نشـان می‌دهنـد تحلیـل انتقـادی ایـن رمـان بـر پایۀ درون‌مایۀ خـود رمـان، نقـد خشـونت، سیاسـت و قـدرت اسـت کـه حـول تـم بنیادیـن استبدادسـتیزی و سیاست‌سـتیزی می‌چرخـد.

۳- مبانی نظری

۳-۱- گفتار خدایگان و بنده

خدایـگان و بنـده یکـی از گفتارهـای کلیـدی در فلسـفۀ هـگل اسـت کـه جنبـه‌ای دیگـر از خودآگاهـی در تاریـخ را آشـکار می‌سـازد. خودآگاهی‌هـای جـدا از هـم، نخسـت بـه صـورت بیگانـگان بـا هـم دیـدار می‌کننـد؛ سـپس در تضـاد بـا هـم قـرار می‌گیرنـد و سرانجـام یکـی بـر دیگـری چیـره می‌شـود کـه پدیـده‌ای بنیادیـن در جریـان گسـترش خـود اسـت. دیالکتیـک خدایگانـی و بندگـی در واقـع مـا را بـه بازشناسـی وحـدتِ خودآگاهی‌هـا رهنمـون خواهـد شـد (هـگل، ۱۳۹۷: ۲۴۲). هـگل در بخـشِ ابتدایـی کتـاب پدیدارشناسـی روح، از مراحـل سـیر تکامـل ذهـن انسـان سـخن می‌گویـد کـه عبـارت اسـت از احسـاس یـا بـه اصطـلاح هـگل: یقیـن حسـی؛ ادراک و فهـم؛ و عقـل. هـر آگاهـی در ابتـدا و در مرتبـۀ یقیـن حسـی، معطـوف بـه خویـش اسـت. در مرتبـۀ بعـد (ادراک و فهـم) آگاهـی بـه بیـرون از خـود جـذب می‌شـود. ایـن آگاهـی بـرای شـناخت خـود و بـرای تعالـی یافـتن بـه مرتبـۀ عقـل، بـه فـرد یـا افـراد دیگـری نیازمنـد اسـت. هـگل در ادامـه و در بخـش خودآگاهـی، بـه شرح وضعیـت انسـان در زندگـی اجتماعـی می‌پـردازد. دیالکتیـک «خدایـگان و بنـده»

نیـز قسـمتی از ایـن بخـش اسـت کـه از دیـدگاه هـگل، نخسـتین مرحلـة سـیر تاریخـی اندیشـه و زندگـی اجتماعـی بشر و مقدمة رسـیدن انسـان بـه خودآگاهی و عقـل اسـت (هـگل، ۱۳۵۸: ۱۰)، زیـرا «مـن» فقـط بـه شرطـی می‌توانـم از خویشـتن آگاهـی پیـدا کنـم کـه از چیـز دیگـری کـه خـودم نیسـت آگاه باشـم. بـه عبـارت دیگـر، خودآگاهـی طالـب خودآگاهـی دیگـری اسـت، همچنـان کـه هـر شـخصی بـه آینـه‌ای نیازمنـد اسـت تـا خـود را در آن ببینـد، زیـرا اگـر کسـی بخواهـد از خـود به‌مثابـة موجـودی «خـودآگاه» آگاهـی داشـته باشـد، لازم اسـت تـا موجـود خـودآگاه دیگـری را مشـاهده کنـد. بـه تعبیـر دیگـر، خودآگاهـی فقـط در تعامـل یـا کنـش و واکنـش اجتماعـی اسـت کـه بـه شـکوفایی می‌رسـد و پـرورش می‌یابـد نـه در انـزوا (سـینگر، ۱۳۷۹: ۱۱۶-۱۱۷). از نظـر هـگل «نخسـتین» انسـانی کـه نخسـتین بـار بـه انسـان دیگـر برمی‌خـورد، خویشـتن را انسـان می‌پنـدارد و از انسـان بـودن خـود «اطمینـان ذهنـی» پیـدا می‌کنـد، ولـی بـرای این‌کـه ایـن اطمینـان ذهنـی و تصـور بـه مرتبـة علـم برسـد، بایـد تصویـری را کـه از خویشـتن در ذهـن دارد بـر دیگـران تحمیـل کنـد. بـه عبـارت دیگـر، بایـد جهـان موجـود را کـه در آن قـدر شـناخته شـده نیسـت، بـه جهانـی مبـدل کنـد کـه قـدر و اعتبـارش شـناخته شـده اسـت. بـه ایـن دگرگونـی، کنـش یـا فعالیـت می‌گوینـد. ایـن کنـش زمانـی آغـاز می‌شـود کـه انسـان بخواهـد خـود را بـر نخسـتین فـردی کـه بـا او روبـه‌رو می‌شـود، تحمیـل کنـد؛ امـا ایـن فـرد دوم نیـز بـه اقتضـای انسـانیتش بـه همین‌سـان رفتـار می‌کنـد و در نتیجـه، نخسـتین کنـش آدمـی کـه نخسـتین فعالیـت موجـد انسـانیت نیـز هسـت، بـه صـورت پیـکاری جانانـه میـان دو موجـودی اسـت کـه دعـوی انسـانیت دارنـد (هـگل، ۱۳۵۸: ۴۳- ۴۲).

۳-۲- بینش تراژیک

مقولـۀ «بینـش تراژیـک»، بیـش از هـر فیلسـوفی در رویکـرد نیچـه بـه زندگـی رخ نمـوده اسـت. او برخـلاف دیـدگاه تعقّل‌مـدار سـقراطی یـا نظـرگاه متافیزیـک مسـیحایی- کـه معتقـد بـه سـلطه‌ی نظـام دوگانه‌انـگار و تئوریـک اخلاقـیِ مبتنـی بـر «نیـک» و «بـد» اسـت- قائـل بـه دو نگـرۀ اخلاقـیِ «اخـلاق

سروران» و «اخلاق بردگان» است. بر اساس این دیدگاه، تنها کسانی با اخلاق سرورانه قادر خواهند بود، تمامیت زندگی را با وجود رنج و سختی و شکست بپذیرند. آنها به جایِ اقبال به ارزش گذاری‌های مطلق‌گرای دوآلیستیِ پیشین و یا تسلیم در برابر نیهیلیسم افلاطونی و کنش‌پذیرِ عصر، با «آفرینش ارزش‌های نوینِ زمینی» و غیرمتافیزیک از مرحله‌ی انقیادَ و بندگی شترمآبانه و با «خواستِ و اراده‌ی قدرت» از نیهیلیسم غالب بر روزگار خود، گذر می‌کنند. این همان بینش تراژیک نیچه‌ای است که به مسئلهٔ «معنای زندگی» به گونه‌ای ذاتی و غیرعرضی پاسخ می‌دهد و امکان گذار از نیست‌انگاری معاصر را فراهم می‌آورد (نیچه، ۱۳۷٦: ۲۵٦؛ نیچه، ۱۳۹۳: ۳۹- ۳۷).

۴- بحث و بررسی

۴-۱- خلاصهٔ رمان *آخرین انار دنیا*

مظفر صبحدم که معاون یعقوب صنوبر در یک عملیات جنگی است، شخصیت اصلی رمان و راوی این داستان است. او در عملیاتی در جریان محاصره از جانب دشمن، بنا به خواست و انتخاب خود، فرمانده‌اش، یعقوب را به فرار وامی‌دارد و خود با تسلیم شدن به جانب مقابل، به مدت ۲۱ سال در زندانی واقع در بیابانی از شن حبس می‌شود. یعقوب صنوبر، فرماندهٔ سابق او، تنها کسی که طی این سال‌ها از راه نامه با او در ارتباط بوده است، اکنون پس از آزادی مظفر، از او می‌خواهد در قصری که برای او و خودش ساخته، برای همیشه بماند تا در خلوت به تفکر دربارهٔ مرگ و زندگی بپردازند؛ اما مظفر که دغدغهٔ یافتن سریاس، پسر ۲۱ ساله‌اش را دارد، به کمک فردی به نام اکرام کوهی از قصر یعقوب می‌گریزد و به جستجوی سریاس می‌پردازد. در سیر این جست‌وجوست که مظفر با افراد، داستان‌ها و جریانات متعدّد دیگری مواجه می‌شود و به معنای تازه‌ای از زندگی دست می‌یابد؛ معنایی که او را از بند «بندگی» و بردگیِ جزمیت‌باوری و تک‌سونگری می‌رهاند و در بستر «بینشی تراژیک» به او «خودآگاهی» و «آزادی» تراژیک می‌بخشد (علی، ۱۳۹۳).

٤-۲- مفهوم خودآگاهی هگلی در دیالکتیک خدایگان و بنده در *آخرین انار دنیا*

در رمان *آخرین انار دنیا*، مظفر صبحدم، راوی و همان قهرمان داستان است. او روایتش را با جمله‌ای دربارهٔ یعقوب صنوبر، یکی دیگر از شخصیت‌های داستان آغاز می‌کند و با سخن از او هم به پایان می‌رساند؛ البته صرف‌نظر از فصل آخر کتاب که بیان راوی در آن بیشتر بیانی شعری- فلسفی است. جزئیات رابطهٔ یعقوب و مظفر که اغلب در گفت‌وگوهای آن دو یا در توصیفات راوی و بیشتر در آغاز و پایان رمان به بحث آمده است، تجلی دیالکتیک خدایگان و بنده است؛ رابطه‌ای که دو طرف در حال نبردند و هدفشان تحمیل برتری خود بر دیگری، شناخته‌شدن و ارج‌شناسی از سوی دیگری و در پایان رسیدن به خودآگاهی و آزادی است. جزئیات و تحلیل این رابطه و دیالکتیک، در ادامه خواهد آمد(۲).

٤-۲-۱- دیالکتیک اول

بنابه تفسیر کوژو از هگل، «انسان در حالت ظهور خود، انسان محض و مطلق نیست، بلکه به حکم ضرورت و به حکم ذات خود همیشه یا خدایگان است یا بنده» (هگل، ۱۳۵۸: ۳۷)؛ بنابراین برای آن‌که خودآگاهی تحقق یابد، لازم است دو طرف با دو رفتار متفاوت حضور داشته باشند؛ این تفاوت رفتاری می‌تواند به تفاوت مرتبه و پایگان در مراحل آغازین دیالکتیک تلقّی شود. در رمان آخرین انار دنیا نیز از همان صفحات آغازین رمان، رویکرد مراتبی و دوگانه‌انگار و تک‌سونگری سیاسی یا احزابی میان افراد در یک نظام دفاعی به تصویر آمده است. نسبت دو قهرمان داستان، یعقوب صنوبر و مظفر صبحدم که خود، راوی داستان است، به عنوان فرمانده و معاون مشخص شده است. از این‌رو می‌توان از ابتدای داستان با این اشارهٔ نویسنده، یعقوب را چونان خدایگان و مظفر را بنده‌ای به شمار آورد که گویی پیش‌تر در فرایندی پیکارگونه، جایگاه آن‌ها در این رابطه معلوم شده است. بدین ترتیب، مظفر با پذیرفتن جایگاه خود چونان بنده و جایگاه یعقوب چونان خدایگان، ارج او را می‌شناسد و با

تصمیم خود برای تسلیم در مقابل دشمن به منظور نجات فرمانده‌اش، در واقع برتری خواسته‌های او را بر خود نشان می‌دهد و خود راهی زندانی در بیابانی از شن می‌شود (علی، ۱۳۹۳: ۳۰). پیروزی خدایگان بر بنده، شناخته شدن ارج او از جانب بنده را در پی خواهد داشت و این‌که بنده با فرمانبرداری از خدایگان برتری خواسته‌های او را نشان می‌دهد؛ اما در این مرحله، ارج‌شناسی بین خدایگان و بنده به نظر هگل یک سویه و نابرابر است. چرا که این ارج‌شناسی و ادراک سرانجام باید دوسویه باشد (۲۲: Houlgate ۲۰۰۳,).

در اساس، هگل دو لحظه در زندگی بنده را برای تکمیل خودآگاهی ضروری می‌داند: ترس از مرگ و کار؛ ترس از کشته شدن به دست خدایگان است که بنده را وادار به عقب‌نشینی از پیکار می‌کند و جایگاه بندگی را برای او رقم می‌زند؛ اما ترس از مرگ برای رسیدن به کمال کافی نیست، بلکه این ترس باید بنده را وادار به کار کردن کند و از این طریق، ارباب طبیعت شود و آن را دگرگون سازد. او بیان می‌دارد که تنها با کار است که انسان از معنی، ارزش و ضرورت تجربه‌ای که در ضمن ترسیدن از قدرت مطلق به او دست می‌دهد، آگاه می‌شود (هگل، ۱۳۵۸: ٦٥-٦٤). در جریان کار، بنده از این‌که خواست شخصی خود را دارد، آگاه می‌شود (همان: ۷۰-٦٨). افزون بر آن، کار رابطهٔ بنده با خدایگان را به سطح دیگری می‌برد و باعث می‌شود وجود بنده برای خدایگان همان اندازه اهمیت پیدا کند که وجود خدایگان برای بنده ضروری است (٤٥٤: ۱۹۸۳ Solomon,). شاید به همین سبب است که یعقوب در تمام این سال‌ها، تنها کسی است که از وجود مظفر باخبر است و از راه نامه با او در ارتباط است: «در آن ۲۱ سال او تنها کسی بود که روی تکه کاغذی برایم نامه می‌فرستاد» (علی، ۱۳۹۳: ۸). در گفتار خدایگان و بنده، طبیعت گاهی در معنای غریزه‌ای به‌کار می‌آید که پیش‌تر، حائلی برای خوداظهاری یا خودباوری و مانعی برای ایجاد استقلال و خودبسندگی در بنده بوده است. بدیهی است این غریزه در هر متن و بافتاری، شکل و معنای خاص خود را دارد. حضور در بیابان و ادامهٔ زندگی در زندان، برای مظفر صبحدم، به مثابهٔ «کار»ی است

کـه خدایـگان (یعقـوب) را از آن بهره‌منـد سـاخته، و موجـب آسـایش و رهایـی او شـده اسـت. جنبـهٔ دیگـر ایـن کار بـرای مظفـر، نـبرد و غلبـه بـر غریـزهٔ تـرس و یـأس اسـت. در حقیقـت، کاری کـه او در تمـام سـال‌های اسـارت خـود در حـال انجـام آن اسـت، نـبرد بـا گونـه‌ای نیسـت‌انگاری و تـلاش بـرای ادامـهٔ زندگـی بـه شـیوه‌ای دیگـر اسـت. او در تمـام ایـن سـال‌ها، پیوسـته و بی‌وقفـه در حـال گـذار از یأسـی کنش‌پذیـر و منفعـل بـه حـسّ و بینشـی پویـا و خـلّاق اسـت کـه حتـی در صـورت امتنـاع از تصـور غایتـی خـاص و حقیقتـی معلـوم، بـرای حفـظ و بقـای زندگـی بـه او قدرتـی پیش‌رونـده عطـا کنـد. او خـود بـه مثابـهٔ راوی داسـتان، در فصـل اول کتـاب تصویـری شـگفت‌انگیز و شـکوهمند از ایـن نـبرد و گـذار عرضـه می‌کنـد و در مسـیر ایـن نـبرد در ابتـدا، از تنهایـی و سـکوت و فراموشـی و در یـک کلام «کنش‌پذیـری و انفعـال» سـخن می‌گویـد کـه بیانگـر حضـور «نیهیلیسـمی منفعـل» اسـت: «آن وقت‌هـا حـس می‌کـردم زندگـی‌ام در آن بیابـان بی‌نیـاز کـس دیگـری بـه آخریـن مرحلـهٔ خـودش رسـیده... مـن و آن هیـچ بیکـران و بی‌انـدازهٔ جهـانِ همراهـم در مرحلـه‌ای از کـمال زندگـی می‌کردیـم؛ حـس می‌کـردم دنیـای پیرامـون مـن هـم در کـمال خـودش غـرق می‌شـود... بـدون مـن نیـز جهـان بـه زیباتریـن شـکلش ادامـه داشـت» (علـی، ۱۳۹۳: ۱۷)؛ امـا بـا گـذر زمـان، تغییـرات چشـم‌گیری در نگـرش او ایجـاد می‌شـود؛ بـرای مثـال در جایـی از آفرینـش زبانـی شـاعرانه، حـرف زدن بـا رمـل بیابـان، احسـاس زندگـی و روشـنا و گرمـا و وسـعت و آزادی و خلاصـه نوعـی «کنش‌گـری و فعلیّـت» درونـی سـخن می‌گویـد (علـی، ۱۳۹۳: ۱۸-۷)؛ بـرای مثـال: «[...] مهتـاب چنـان زندانـم را روشـن کـرده بـود کـه همـه چیـز را بـه روشـنی روز می‌دیـدم» (هـمان: ۱۱). یـا «قـدم کـه روی شـن‌ها می‌گذاشـتم قلبـم پـرواز می‌کـرد... احسـاس زنـده بـودن می‌کـردم...» (هـمان: ۱۰). به‌طـور کلـی، اسـارت در بیابـان گویـی مقدمـه‌ای بـرای گـذار او از انفعـال و تـلاش بـرای دسـت‌یابی بـه فعلیـت و پویایـی اسـت. او گرچـه هنـوز بـه خودبسـندگی و آزادی دسـت نیافتـه؛ امـا بـه گفتـهٔ خـود، دسـت‌کم بـه احساسـی از آن رسـیده اسـت: «[...] بیابـان را در آغـوش می‌گرفتـم و گرمـا بـه تنـم بازمی‌گشـت، وسـعت صحـرا احسـاس بسـیار عمیقـی نسـبت بـه آزادی در مـن بـه وجـود مـی‌آورد» (علـی، ۱۳۹۳: ۱۱).

٤-۲-۲- دیالکتیک دوم

از همان جملات و صفحات آغازین کتاب که بازتاب دیالکتیک دوم خدایگان و بنده است، درمی‌یابیم راوی که در پیوند فرضی خدایگان- بندهٔ هگلی، خود را چونان بنده پنداشته و پذیرفته است، پس از گذشت سال‌ها هنوز هم یعقوب را چونان خدایگانی بی‌باک و پرشوکت می‌بیند و حتی از نیروهای اعجازآمیز و تأثیرگذار او در گذشته یاد می‌کند (علی، ۱۳۹۳: ۸ -۷)؛ اما به نظر می‌رسد این تنها ظاهر ماجراست و مظفر، به مثابهٔ بنده در این دیدار با خدایگان پیشین خود، اندک‌اندک از موضع تک‌سونگر و جزمی خود فاصله می‌گیرد، تا شناخت خود را در جریانی دیالکتیک از خدایگان کامل کند. او پس از توصیف زیبا که از شیوهٔ حرف زدن و کلام سحرآمیز یعقوب و تأثیر معجزه آسایش بر مخاطب ارائه می‌دهد، ناگهان به نکتهٔ مهمی اشاره می‌کند که بر طبق دیدگاه هگل در گفتار خدایگان و بنده، شایستگی خدایگانی را از او سلب می‌کند؛ آن نکته مهم، «عدم ادراک» سویهٔ مقابل است: «همیشه تأثیری عمیق و بی‌اندازه سخت در همه‌چیز باقی می‌گذاشت. چیزی که [...] ابتدا لطیف و سبک جلوه می‌کرد [...]؛ اما مدتی که می‌گذشت درد خنجری به جا می‌گذاشت. دردی نامرئی، درد عدم ادراک انسان‌ها از همدیگر، درد پیچیدگی و آمیختگی و تردید...» (علی، ۱۳۹۳: ۳۳ - ۳۲).

این در حالی است که بنا به تعریف، خدایگان و بنده باید از سویی وجود یکدیگر را قاطعانه و بدون تردید درک کنند و از سوی دیگر، باید به این امر آگاه باشند که در صورت وجود شناخت دوسویه و تعامل هر دوی آنهاست که شکل گرفتن یک خودآگاهی حقیقی برای آنها ممکن می‌شود (Houlgate, ۲۰۰۳: ۱۹). «عدم ادراک»ی که مظفر (بنده) به یعقوب (خدایگان) نسبت می‌دهد، بی‌سبب نیست؛ نخست، شناخت یعقوب از مظفر، شناختی نادرست همراه با نفاق، فریب، ترس و حتی تهدید است. آن‌جا که وی مظفر را «زاهد» و «درویش» می‌خواند تا از دنیا و آزادی خود دست بکشد و تسلیم خواستهٔ او مبنی بر پذیرش اسارت در قصر او شود، سعی در فریب یا اقناع او دارد (علی، ۱۳۹۳: ۳۴ - ۳۳). در پی این کنش

خدایگان است که بنده اگرچه به «زهد و درویشی» خود اقرار می‌کند؛ اما آن را «تلخ‌ترین و دشوارترین واقعیت آن لحظات زندگی» خود می‌خواند. به نظر می‌رسد این مرحله از دیالکتیک، همان مرحلهٔ ارادهٔ آزاد؛ اما ذهنی و غیرعینی بنده است که به جای پیوستن به عالم عینی و تحقّق‌یابیِ بیرونی، به دنیاگریزی و پیکارستیزی در مقابل نیروهای متخاصم می‌انجامد و بیانگر گونه‌ای روحیه‌ی «رواقی‌گری» و یأس فلسفی است که هگل آن را «آگاهی اندوهبار» می‌خواند، زیرا از نظر وی دیالکتیک خدایگان و بنده به یاری کار بنده به «آزادی» می‌انجامد؛ اما فقط آزادی ذهنی و گسسته از دنیای عینی (دونت، ۱۳۸۱: ۴۴).

گفتنی است در همین وضعیت رواقی‌گری است که مظفر، نقش بندگی خود را همچنان ادامه می‌دهد. او پس از رهایی از زندان در نخستین دیدار و گفتوگو با یعقوب، از این‌که سال‌ها پیش بندگی خود نسبت به خدایگانی یعقوب را پذیرفته و به آن اسارت و زندان تن داده است، شکایتی ندارد و رضایت خود را این‌گونه نشان می‌دهد: «یعقوب دوست من... من و تو هیچ رازی در بین نداریم... هیچ رازی... همه چیز باید همین‌طوری می‌بود... تو فرمانده بودی... تو از من مهم‌تر بودی» (علی، ۱۳۹۳: ۳۰). حتی زمانی که می‌فهمد یعقوب او را از زندان بیابان نجات داده تا او را بار دیگر در زندان قصر خود به اسارت درآورد: «او نیامده بود تا در آغوشم بگیرد. می‌خواست به من بگوید که باید در این قصر بمانم» (علی، ۱۳۹۳: ۳۱)، چونان بنده، در ادامهٔ روایت و نیز در گفتوگو با یعقوب به مثابهٔ خدایگان، دیالکتیک بین خدایگان و بنده را حفظ می‌کند؛ بنابراین به او گوش می‌دهد، سکوت می‌کند، افکار و نظرات خود را بیان می‌کند، او را اغلب به خدایگانی توصیف می‌کند، با او سخن می‌گوید و گاهی هم سعی در مجاب کردن او دارد. به‌علاوه، یعقوب سال‌هاست که هویت او را از بین برده، و مرگ او را به همه اعلان کرده است و این را به خود او هم می‌گوید: «[...] جز من کسی نمی‌داند تو زنده‌ای... تو از خیلی پیش نامت در هیچ جا نمانده است، من خودم آرام‌آرام اسمت را از همه چیز بیرون کشیدم. [...] تو وجود نداری...» (علی، ۱۳۹۳: ۳۲) و به گفتهٔ

خـود او: «حـس کـردم در مـن چـون شـبحی می‌نگـرد. مثـل مـرده‌ای... او مـرا همـه جـا کشـته بـود، جـز در خاطراتـش»؛ امـا مظفـر صبحـدم این‌جـا نیـز اعـتراض چنـدان روشـن و مشـخصی بـه مسـأله نـدارد و بـا حالتـی یأس‌انگیـز و منفعـل در جـواب او می‌گویـد: «از این‌کـه کسـی از زنـده بودنـم خـبر نـدارد، خوشـحالم» (هـمان: ۳۴). دوم این‌کـه، بنابـر آنچـه راوی از آغـاز دربـارۀ یعقـوب صنوبـر بیـان می‌کنـد، یعقـوب خدایگانـی اسـت کـه اگرچـه بـه ظاهـر جسـارت و هیبـت و شـجاعت خـود را همچنـان حفـظ کـرده اسـت؛ امـا عنـصری کـه از آن تهـی اسـت، اسـتقلال اسـت. ایـن نکتـه از اظهـار نیـاز بـه مظفـر بـرای مانـدن و زیسـتن بـا او در کاخـی کـه گویـی از ابتـدا بـه همیـن منظـور سـاخته اسـت، بـه دسـت می‌آیـد. او بـا ایـن درخواسـت در حقیقـت قصـد دارد، مظفـر را بـار دیگـر و ایـن بـار در قـصر خـود زندانـی کنـد؛ چـرا کـه از اسـتقلال و آزادی او هراسـان اسـت و آن را تهدیـدی بـرای خـود و موقعیتـش می‌دانـد. ایـن احتـمال را از جملـه‌ای کـه مظفـر در پاسـخ بـه درخواسـت یـا فرمـان او بیـان می‌کنـد، می‌تـوان دریافـت: «یعقـوب، دوسـت مـن... مـن ضعیف‌تـر از آنـم کـه بتوانـم آزادی‌ام را بـه کار بگیـرم. از مـن نـترس...» (علـی، ۱۳۹۳: ۳۳).

شـاید برخـورد و رفتـار متعـارض و متفـاوت مظفـر و یعقـوب، چونـان بنـده و خدایـگان، بـه مختصرتریـن حالـت ممکـن در ایـن سـخن مظفـر قابـل دریافـت باشـد: «او سـال‌های سـال اسـت کـه مـرا در خـودم گـم کـرده اسـت... و آن صبح کـه پیدایـش کـردم مثـل خـودش بـود. باصلابت‌تـر و بی‌رحم‌تـر و بی‌باک‌تـر از گذشـته» (هـمان: ۳۳). ایـن جملـه نیـز بیانگـر حضـور ویژگی‌هـای ظاهـری ویـژۀ خدایـگان (یعقـوب) در بـاور بنـده (مظفـر) و هم‌زمـان نشـانگر اسـتقلال و وجـود از یـاد رفتـه و بـر بـاد دادۀ بنـده بـه وسـیلۀ خدایـگان اسـت. ایـن دو رفتـار متعـارض در واقـع نشـان می‌دهـد کـه پیـکار مـرگ و زندگـی میـان دو خودآگاهی در ایـن مرحلـه بـه دلیـل شـناخت یک‌سـویۀ خودآگاهی‌هـا و درک محـدود آنهـا از اسـتقلال، همچنـان ادامـه دارد، زیـرا بـرای این‌کـه خودآگاهی‌هـا بتواننـد از ایـن مرحلـه عبـور کننـد و بـه درک درسـتی از خودشـان برسـند، بایـد بپذیرنـد کـه اسـتقلال دیگـری، تهدیـدی بـرای اسـتقلال آنهـا نیسـت (۸۲-۸۱ :۲۰۰۲ stern,)؛ بنابرایـن از آن‌جـا کـه در ایـن مرحلـه از روایـت، ادراک و شـناخت ناقـص

یـا نادرسـت و هـراس از اسـتقلال طـرف مقابـل همچنـان برجـای اسـت، پیـکار مـرگ و زندگـی همچنـان ادامـه دارد. در این‌جـا ایـن تـداوم بـه چنـد صـورت بازتـاب می‌یابـد؛ نخسـت آن‌جـا کـه یعقـوب بـا ارجـاع بـه گذشـته و تحمیـل تمامـی آن بـر اکنـونِ مظفـر و همچنیـن ایجـاد تـرس و تهدید او نسـبت بـه دنیای بیـرون سـعی می‌کنـد او را مجبـور بـه ثبـات و سـکوت در مقابـل خواسـته‌های خـود کنـد و حتـی بـا سـخن گفـتن از آسـیب‌های «آزادی» آشـکارا قصـد دارد آزادی او را سـلب کنـد: «آزادی مـا را می‌کشـد...» (علـی، ۱۳۹۳: ۳۴).

در مقابـل، مظفـر گویـی بـرای رسـیدن بـه گونـهٔ عینـی و بیرونـیِ آزادی و خودآگاهـی، اعـلان می‌کنـد کـه تمـام جزئیـات زندگـی گذشـتهٔ خـودِ را از یـاد بـرده اسـت: «چیـزی خاطـرم نیسـت... هیـچ چیـز، خیلـی عـذاب کشـیدم تـا توانسـتم خاطراتـم را از ذهنـم پـاک کنـم» (همان: ۳۷). سـپس، جلـوهٔ دوم تداوم دیالکتیـک بـه صورتـی کنایـی بـا ایـن خواسـتهٔ یعقـوب از مظفـر رخ می‌نمایـد کـه می‌گویـد: «می‌خواهـم دربـارهٔ مـرگ بـا تـو صحبـت کنـم» (هـمان: ۳۵). مظفـر نیـز نخسـت بـا گفـتن ایـن جملـه کـه: «مـن از مـرگ برنگشـته‌ام» (هـمان: ۳۵)، گویـی از اینکـه بخواهـد بـه او اجـازهٔ حـرف زدن دربـارهٔ مـرگ بدهـد، طفـره مـی‌رود؛ درسـت بـه ماننـد کسـی یـا موجـودی کـه بـرای کشـته نشـدن بـه دسـت دیگـری، خـود را بـه مـردن زده باشـد. در نهایـت هـم، آن‌جـا کـه مظفـر در برابـر از مـرگ گفتن‌هـای یعقـوب در پایـان دیـدار بـه صراحـت اعـلام زنـده بـودن و زنـده مانـدن می‌کنـد و می‌گویـد: «دوسـت مـن یعقـوب، مـن نمـرده‌ام... سـال‌های سـال بـرای زنـده ماندنـم جنگیـده‌ام... هنـوز هـم زنـده‌ام... زندگـی می‌کنـم» (هـمان: ۳۸)، در واقـع در حـال شروع گـذار از آزادی ذهنـی بـه آزادی عینـی و بیرونـی اسـت.

٤-۲-۳- دیالکتیک سوم

دیـدار دوم مظفـر و یعقـوب بعـد از سـیر و سـفر مظفـر روی می‌دهـد؛ پـس از فـرار مظفـر از قـصر یعقـوب و مواجهـهٔ مظفـر بـا رخدادهـای متعـدد. ایـن دیـدار کـه حاصـل بـه اصطـلاح دسـتگیری مظفـر از طـرف یعقـوب بـود، بخـش پایانـی دیالکتیـک میـان آن دو را آشـکار می‌سـازد. قبـل از دیـدار و پیـش از

آغـاز گفتوگـوی آن دو، مظفـر احسـاس درونـی خـود را این‌گونـه بیـان می‌کنـد: «بـا تمـام معایـب و گناهـان بزرگـش از او نمی‌ترسـیدم، بخشـی از زندگـی‌ام شـده بـود...» (علـی، ۱۳۹۳: ۳۵۲)؛ بنابرایـن مظفـر چونـان بنـده، هیـچ ترسـی از وجـود خدایـگان خـود نـدارد و او را همچـون جزئـی لاینفـک از وجـود خـود پذیرفتـه اسـت؛ امـا تـرس و هـراس یعقـوب همچنـان باقـی اسـت، آنـگاه کـه می‌گویـد: «ترسـیدم نیایـی... ترسـیدم پیدایـت نکنـم...»؛ تـرس و هراسـی کـه سـبب ادامـهٔ دیالکتیـک می‌شـود. چـرا کـه ایـن، ترسـی اسـت از خودنابـاوری و عـدم اسـتقلال خویشـتن و خودبـاوری و اسـتقلال دیگـری. او در ادامـه، تـرس خـود از خودآگاهـی دیگـری را این‌گونـه بیـان می‌کنـد: «یک‌جـور معصومیـت هسـت. فقـط یک‌جـور و دیگـر هیـچ، آن هـم این‌کـه نگذارنـد انسـان، انسـان را درک کنـد. وقتـی انسـان‌ها همدیگـر را شـناختند، همـه چیـز بـه گنـاه تبدیـل می‌شـود. [...] ایـن چـه دانشـی اسـت کـه مـا را دشـمن هـم می‌کنـد...؟» (هـمان: ۳۵۵).

او معصومیـت را در عـدم ادراک و شـناخت دیگـری می‌دانـد و معتقـد اسـت گاهـی ایـن شـناخت، منجـر بـه دشـمنی اسـت نـه پذیـرش و همراهـی. بـه نظـر می‌رسـد این‌جـا و در ایـن مرحلـه از خودآگاهـی نیـز یعقـوب بـه مثابـهٔ خدایـگان، تعبیـر خـود از شـناخت را نـه بـر صداقـت و صراحـت کـه بـر نفـاق و ابهـام و تنهـا بـر خواسـت و منفعـت خـود نهـاده اسـت؛ امـا بـه نظـر می‌رسـد در ایـن مرحلـه از دیالکتیـک، آنچـه سـبب پایـان دیالکتیـک اسـت، تفـاوت در نـوع بینـش خدایـگان و بنـده اسـت. بینـش خدایـگان، همچنـان تئوریـک و ایسـتا و بینـش بنـده، تراژیـک و پویاسـت. آن‌جـا کـه مظفـر از بـاور خـود بـه «صیـرورت» (شـدن) در برابـر بـاور یعقـوب بـه «بـودن» می‌گویـد، در واقـع اختـلاف بنیادیـن خـود و او را در بینـش و نگـرش بـه زندگـی بیـان می‌کنـد: «دیـواری کـه یعقـوب صنوبـر اطمینـان داشـت نمی‌توانـد از آن عبـور کنـد؛ امـا مـن تـا امـروز سرسـختانه خواسـته‌ام بـر آن فائـق آیـم [...] غربتـی کـه بـا تمـام وجـودم می‌خواسـتم آن را درهـم بشـکنم، او بـا تمـام نیرویـی کـه داشـت می‌خواسـت هـمان گونـه کـه بـود، بمانـد» (علـی، ۱۳۹۳: ۳۷۰).

شـاید راوی سـبب جداشـدگی خدایـگان و بنـده را بـه کامل‌تریـن شـیوهٔ

ممکـن آن‌جـا بیـان کـرده اسـت کـه علیرغـم داشـتن حـس یگانگـی خـود (بنـده) بـا یعقـوب (خدایـگان) در ظاهـر، دیگـر امکانـی بـرای ایجـاد تمامیتـی یگانـه یـا پیونـد و یگانگـی حقیقـی بیـن آن دو وجـود نـدارد، زیـرا بـه روایـت او، یعقـوب تنهـا چیـزی کـه طلـب می‌کنـد آسـودگی اسـت و چیـزی کـه او می‌خواهـد، رفـتن و تـداوم و ناآسـودگی اسـت. او می‌گویـد: «خلوتـی کـه او از آن می‌گفـت، آسـودگی مـن و او بـود در انتهـای سـفرمان... پیمانـی هـم کـه مـن از آن می‌گفتـم، مهیـا شـدن بـود بـرای عـدم آسـودگی...» (هـمان: ۳۷۱). آن‌جـا نیـز کـه یعقـوب بـا بیـان بـاور خـود بـه تقدیـری کـور، بـا ایـن سـخن کـه: «[...] مـن نیسـتم کـه بچه‌هـای خـودم را از یـاد می‌بـرم، ایـن راه‌هـا هسـتند کـه از هـم متفـرق می‌شـوند... راه‌هـا هسـتند...» و نیـز بـا ایـن جملـه کـه: «اگـر بـار دیگـر مثـل گذشـته زندگـی کنـم بـا تمـام پشـیمانی‌ام، بـاز هـم نمی‌توانـم خـودم را وقـف آنهـا کنـم» (علـی، ۱۳۹۳: ۳۷۴)، نشـان می‌دهـد کـه حـاضر نیسـت در مقابـل ایـن تقدیـرِ راه‌گشـته حتـی بـا پیـکار و پویایـی بـه مثابـهٔ تعارضـی اگزیستانسـیال، ایسـتادگی کنـد و بدیـن گونـه سـعی در توجیـه خطاهـا یـا تقصیرهـای احتمالـی خـود دربـارهٔ سرنوشـت سریاس‌هـا دارد؛ امـا به‌طـور کلـی او، چنـان کـه آمـد، در مقابـل ایـن تقدیـر و نیـز دیگـر مسـائل پیـش آمـده، اکنـون دیگـر خواسـتار سـکون و سـکوت و انفعـال اسـت. ایـن انفعـال و کنش‌پذیـری در آخریـن لحظـات حضـور او در رمـان، بی‌تردیـد دقیق‌تریـن بازتـاب حضـور نیهیلیسـم منفعـل در ذهـن اوسـت. او خـود اندکـی بعـد، بـا بیـان عباراتـی همچـون «ریاسـت بـر دنیایـی زشـت» و «فرمانروایـی بـر سرزمیـن طاعـون‌زده»، کـه آن را «حـق و پـاداش بـزرگ» خـود می‌دانـد (هـمان: ۳۷۵)، انعـکاس ایـن نیهیلیسـم مرگبـار و کنش‌پذیـر را بـرای مـا روشـن‌تر می‌سـازد. ایـن نکتـه در سـخنان بعـدی او بـه وضـوح بیشـتری می‌رسـد؛ جایـی کـه او در عیـن بیـماری و وخامـت حـال خـود، در بیـان یـا توضیـح ایـن ذهنیـت، گویـی بـه صورتـی نمادیـن واژهٔ «خوابیـدن» را این‌گونـه بـه‌کار می‌بـرد: «می‌خواهـم بخوابـم، آسـوده بخوابـم...» (هـمان: ۳۷۵) و حتـی در پایـان مجادلـه و هنـگام وداع بـا مظفـر، بـار دیگـر از مـرگ بـا او سـخن می‌گویـد (هـمان: ۳۷۶).

گویـی یعقـوب بـا پذیـرش غلبـهٔ انفعـال و سـکون، از خدایگانـی دسـت

می‌کشد و مغلوب خواب و مرگ می‌گردد. در این اثر اگرچه هرگز سخنی از مرگ واقعی یا لحظهٔ مرگ خدایگان (یعقوب) به میان نمی‌آید؛ اما ذکر مواردی همچون بیماری و وضعیت وخیم جسمی او و ذهنیت سرشار از یاد مرگ در او، که هرازگاهی در گفتوگو با مظفر صبحدم بر زبان می‌آورد، بی‌تردید نشان از پذیرش پایان و مرگ خدایگانی اوست. این خواسته در یعقوب تنها در خود و برای خود نیست، بلکه یعقوب می‌خواهد در این میل و خواسته، مظفر (بنده) را هم شریک و سهیم کند؛ آن‌جا که حتی پس از اجازهٔ آزادی و وداع با او، خطاب به او می‌گوید: «برو مظفر صبحدم. خداحافظ... منتظرت می‌مانم، اگر روزی برگشتی با هم از مرگ صحبت می‌کنیم. دوست دارم من و تو با هم بمیریم... منتظرت هستم... مظفر صبحدم منتظرت هستم» (همان). تا بدین ترتیب آن دو به مثابهٔ خدایگان و بنده، با هم و البته به شیوه‌ای منفی و منفعل، یعنی با مرگ به این دیالکتیک پایان دهند و بدین صورت آگاهی به یکباره نابود شود، زیرا در این دیالکتیک بنا به تعریف هگل، «اگر دو حریف در نبرد کشته شوند، «آگاهی» یکسره نابود می‌شود [...]» (هگل، ۱۳۵۸: ۴۷) و اگر یکی از طرفین زنده بماند، از حریف مرده چون یک شیء می‌گذرد چون «حریف مرده چیزی بی‌بهره از شعور و آگاهی است» (همان: ۴۹). در این بخش از رمان نیز، آن‌جا که یعقوب هم‌عنان با سخن از مرگ، مخالفت خود را نسبت به «دانستن»، «شناخت» و «درک رازها» نیز نشان می‌دهد و آن را «گناه» و تباه‌کنندهٔ «معصومیت» انسان می‌خواند (علی، ۱۳۹۳: ۳۵۴)، گویی خواستهٔ خود را از پیش برای نابودی یکبارهٔ آگاهی بیان می‌کند.

از این رو آن‌جا هم که از آزاد بودن مظفر دم می‌زند: «...تو آزاد هستی، تو همیشه آزاد بوده‌ای، همهٔ نگهبان‌ها هم می‌دانند تو آزاد هستی...» (همان: ۳۷۶)، معلوم می‌شود که این آزادی، حقیقی نیست. ناراستیِ ادعای آزاد کردن و آزاد بودن همیشگی مظفر از جانب یعقوب، زمانی برای مخاطب معلوم می‌گردد که مظفر پس از بیرون آمدن از قصر او، همهٔ نشانه‌های دروغ‌گویی‌های یعقوب را که آن را همیشه در ذهن خود به رفتارهای خاص طبیعت منسوب می‌کند، می‌بیند: «حس کردم باد

شـدیدی در حـال وزیـدن اسـت. حـس کـردم درختـان محکـم تـکان خوردنـد. دیـدم کـه صدهـا پرنـده در آن حیـات سرگـردان، بـه هـر سـویی پـرواز کردنـد. آن حـس را سـال‌ها پیـش هـم در آن کوه‌هـا تجربـه کـرده بـودم، هـمان وقت‌هـا کـه یعقـوب پیشـمرگه‌های مأیـوس را در جنـگل و غـار جمـع‌آوری می‌کـرد و از آزادی و عدالـت بـرای آنهـا دم مـی‌زد» (هـمان: ۳۷٦). ایـن موضـوع را پیشـتر راوی داسـتان (مظفـر) در هـمان نخسـتین سـطرهای کتـاب در توصیـف یعقـوب آورده بـود کـه: «وقتـی دروغ می‌گفـت همـهٔ پرنـدگان بـه پـرواز درمی‌آمدنـد [...] هـر وقـت دروغ می‌گفـت اتفـاق غریبـی می‌افتـاد: بـاران می‌بارید، درختـان سـقوط می‌کردنـد یـا پرنـدگان جملگـی بـالای سرمـان بـه پـرواز درمی‌آمدنـد» (هـمان: ۷)؛ بنابرایـن آزادی‌ای کـه یعقـوب ادعـای عطایـش بـه مظفـر را دارد، از نوعـی نیسـت کـه ارج او را بازشناسـاند، او را بـه خودآگاهـی برسـاند و از قیـد بندگـی رهـا کنـد. در عیـن حـال، بـه نظـر می‌رسـد مظفـر نیـز چونـان بنـده، در حقیقـت ارج او را بازنشـناخته، و او را بـه لحظـهٔ خودآگاهـی نرسـانده اسـت. چـون بـر اسـاس آنچـه خـود می‌گویـد، اگرچـه از حیـث تـن و صـدا و نـگاه و ...، خـود را بـا او یـک تـنِ دونیـم گشـته تلقـی می‌کنـد؛ امـا از آن‌جـا کـه در ظاهـر برخـی ویژگی‌هـای او را همچـون نادیـده گرفـتن انسـان، نفـاق و دروغ‌گویـی و ... نمی‌پذیـرد و آزادیِ عطـا کـردهٔ او را دروغیـن می‌دانـد، میـل و حـبّ بـر او نمی‌نهـد و پیونـد خـود را بـا او تنهـا در مرحلـهٔ تنانگـی و جسـمیت می‌بینـد. ایـن وضعیـت، در دیالکتیـک خدایـگان و بنـده بـرای رسـیدن بـه خودآگاهـی کافـی نیسـت زیـرا در اسـاس «بـرای آن‌کـه خودآگاهـی دسـت دهـد، میـل بایـد بـه چیـزی غیرطبیعـی تعلّـق گیـرد؛ یعنـی بـر چیـزی کـه بایـد از واقعیـت داده فراتـر رود؛ ولـی تنهـا چیـزی کـه از ایـن واقعیـت داده فراتـر مـی‌رود، هـمان خـود میـل اسـت» (هـگل، ۱۳۵۸ : ۲۸)؛ یعنـی انسـان بایـد بـه چیـزی غیـر از نیـاز طبیعـی میـل داشـته باشـد و سـعی کنـد میـل دیگـری را بـه خـود جلـب کنـد. در واقـع زمانـی میـل، انسـانی اسـت کـه میـل فـرد بـر میـل شـخصی دیگـر بنـا شـود نـه بـر تـن او. به‌عـلاوه، در پـی آن باشـد کـه میـل را بـه عنـوان میـل «دارا شـود» یـا «در خـود جـذب کنـد»؛ یعنـی بخواهـد قطـب میـل و محبـوب دیگـری واقـع شـود (هـمان: ۳۱). ایـن در حالـی اسـت کـه مظفـر پـس از اعترافـات و

رازگشایی‌های یعقوب از خود و گذشته‌اش، پس از اظهار هم‌تنی با او، از امتناع جمع‌شدگی و پیوند واقعی با او به سبب شناختی سلبی و وجود تفاوت‌های بینشی و کنشی یاد می‌کند: «لحظه‌ای که او را به آغوش کشیدم، مطمئن بودم خودم را به آغوش می‌کشم، چیزی را در آغوش می‌کشم که یا تن خودم است یا او، [...] با این همه مطمئن بودم هیچ خلوتی ما را با هم پیوند نمی‌دهد، هیچ رؤیایی بار دیگر ما را جمع نمی‌کند» (علی، ۱۳۹۳: ۳۷۰).

بدین گونه، مظفر نیز به مثابهٔ بنده، با تَرک یعقوب بدون رسیدن به آزادی به این دیالکتیک پایان می‌دهد و با گفتن این جمله که: «جبروت او سبب نمی‌شد سرانجام نیمهٔ شکسته‌ای نداشته باشد» (همان: ۳۷۰)، اقتدار خدایگانی او را رد می‌کند و او را به خودش به مثابهٔ بنده تشبیه می‌کند؛ گو این‌که دورهٔ خدایگانی‌اش سپری شده است؛ اما برای ادامهٔ زندگی آزاد خود که پیش‌تر در جست‌وجوی دنیا با بینشی آزاد و تراژیک بدان رسیده بود، بار دیگر راهی می‌شود. او سفر آزادی و خودآگاهی خود را با «انکار مرگ» آغاز می‌کند: «من نمی‌میرم. من مرگ خود را نمی‌پذیرم. [...] آنها که به مرگ اعتنایی ندارند، محکومند با زندگی بازی سنگینی را شروع کنند...» (همان: ۳۷۷). بدین ترتیب در واپسین مرحله، کار بنده نه خواست خدایگان، که خواست خود بنده است و سرانجام نیز در جایی دیگر که خدایگان ناکام می‌شود، بنده کامیاب و آگاهی او که در ابتدا وابسته و چاکرانه بود، در فرجام کار آزادکام و مستقل خواهد شد (هگل، ۱۳۵۸: ۷۷- ۷٦).

۳-۴- بینش تراژیک در بن‌مایه‌های واگشتی[1]

در رمان *آخرین انار دنیا*، راوی تنها آغاز و پایان رمان را به روایت از رابطهٔ خود با یعقوب به عنوان خدایگان و بنده اختصاص می‌دهد. گویی فصول میانی رمان و رویدادهای آن را می‌توان به مثابهٔ بن‌مایه‌های واگشتی

1. reprogressive motifs.

یـا فرودارنـده‌ای در نظـر آورد کـه سـبب دور افتـادن از موضـوع اصلـی و طـرح مسـائل و موضوع‌هـای فرعـی و کوچک‌تـر و در حقیقـت «بیـان وقایـع معترضـه» در روایـت می‌شـوند. لازم بـه ذکـر اسـت در ایـن رمـان، در بیـان همیـن وقایـع معترضـه اسـت کـه راه دسـت‌یابی بـه آزادی و کـمال خودآگاهـی در شـیوهٔ خـاص قهرمـان داسـتان، چونـان بنـده، بـر مخاطـب آشـکار می‌شـود. شـیوه‌ای کـه می‌تـوان آن را بینـش و کنـش تراژیـک قهرمـان بـرای رسـیدن بـه آزادی خوانـد. بـه نظـر می‌رسـد آنچـه بیـش از هـر چیـز، راه و رویکـرد خدایـگان و بنـده را در ایـن داسـتان از هـم جـدا می‌کنـد، برخـورداری بنـده (مظفـر) از بینشـی تراژیـک و غلبـهٔ بینشـی تئوریـک بـر خدایـگان (یعقـوب) اسـت. ایـن تفـاوت دیـدگاه کـه بـه تمامـی در واژگان راوی بازتـاب یافتـه اسـت، تفـاوت «بـودن» و ثبـات در برابـر «شـدن» و جریـان اسـت. راوی در ایـن بـاره در همیـن صفحـات پایانـی کتـاب که بـه بیـان جدایـی خدایـگان و بنـده و پایـان دیالکتیـک می‌پـردازد، می‌گویـد: «روزی کـه او مـرا بـرد و همدیگـر را در آغـوش گرفتیـم، می‌خواسـت بـه پایـان برسـیم؛ امـا مـن بـر آن بـاور بـودم هنـوز در آغـازم» (علـی، ۱۳۹۳: ۳۷۱). در ایـن رمـان جنبه‌هـای بینـش تراژیـک را می‌تـوان در مـواردی همچـون: معناگریـزی و جزمیت‌سـتیزی، اعتباربخشـی بـه زندگـی زمینـی، صبـرورت و غایت‌نابـاوری مشـاهده کـرد.

٤-۳-۱- اعتباربخشی به زندگی زمینی و تنانگی

بینـش تئوریـک و متافیزیـک و توجـه بـه قلمرو فراحسّـی کـه از زمـان افلاطون اعتبـار یافـت و بـر طبـق آن عـالم مـاوراء، عـالم حقیقـی و سـعادت و عالم حسّـی، عـالم دروغیـن و شـقاوت نـام گرفـت، بـا ظهـور مسـیحیت ادامـه یافـت؛ چـرا کـه بـه بیـان نیچـه، در مسـیحیت نیـز ایـمان بـه خداونـد بـه بی‌رمقـی و تُنُک‌مایگـی زندگـی آدمیـان می‌انجامـد و جـبران آن بـه وسـیله‌ی اعتقـاد ورزیـدن بـه بهشـت اخـروی، از ارزش و حیثیـت حیـات جسـمانی می‌کاهـد (کاپلسـتون، ۱۳۸۲: ۴۱۰)؛ بنابرایـن یکـی از مؤلفه‌هایـی کـه می‌توانـد اعتبـار و حیثیتـی تراژیـک بـه زندگـی ببخشـد، اعتباربخشـی بـه زندگـی دنیـوی و بُعـد جسـمانی آدمـی اسـت. در ایـن راسـتا، نویسـنده از زبـان راوی و قهرمـان داسـتان در چنـد جـای

رمـان بـر ایـن موضـوع تأکیـد مـی‌ورزد و اهمیـت حیـات زمینـی و جسـمانی را نشـان می‌دهـد. از جملـه بیـان راوی دربـارۀ اندیشـیدن بـه «دنیـا» و حس‌کـردن «زمیـن» و تأکیـد بـر انحصـار ایـن احسـاس و اندیشـه در طـول سـال‌های زنـدان، در راسـتای همیـن زندگـی، دنیـا و زمین‌سـتایی اسـت: «قـدم کـه روی شـن‌ها می‌گذاشـتم قلبـم پـرواز می‌کرد...احسـاس زنـده بـودن می‌کـردم، زمیـن را حـس می‌کـردم» (علـی، ۱۳۹۳: ۱۰). یـا در جـای دیگـر می‌گویـد: «[...] مهتـاب چنـان زندانـم را روشـن کـرده بـود کـه همـه چیـز را بـه روشـنی روز می‌دیـدم. آن روشـنایی بـه مـن نیرویـی مـی‌داد کـه بجـز دنیـا بـه چیـز دیگـری فکـر نکنـم» (هـمان: ۱۱).

در جایـی دیگـر، اسـتیره رش، یکـی از افراد سـوختۀ آسایشـگاه یا بیمارسـتانی کـه مظفـر صبحـدم برای دیـدن سریاس بـه آن‌جا رفته اسـت، علت سـوختگی‌اش را «خوابیـدن بـا دختـر شـیخی در زیـر آسـمان آبـی» عنـوان می‌کنـد کـه خانـوادۀ آن دختـر هـر دوی آنهـا را آتـش زده بودنـد. نویسـنده بـا توصیـف ظاهـر آشـفتۀ او، «بـا صورتـی سـوخته، پسرکـی بـدون ابـرو و مـژه مثـل شـبحی کـه از خوابـی تاریـک فـرار کـرده باشـد» و نیـز بـا عنـوان کـردن شـیخ بـودن پـدر دختـر (همان: ۳۲۷)، گویـی از بـاور خـود مبنـی بـر جزمیت‌سـتیزی مذهبـی و نفـاق معـروف مشـایخ و ریـای سـوزنده و کشـندۀ زهدفروشـان کـه حیـات فرزنـدان خـود را هـم بـه جـرم عاشـقی و پاسداشـت زمیـن و زندگـی می‌سـوزانند و تبـاه می‌کننـد، پـرده برمـی‌دارد. راوی در همیـن فصـل از رمـان در تأییـد و اهمیّـت تـن، حـس و غریـزه، هنـگام توصیـف دیـدار خـود بـا سریـاس آخـر، از عواطـف و مفاهیمـی انتزاعـی ماننـد تنهایـی و عشـق سـخن می‌گویـد. گویـی ایـن مفاهیـم و عواطـف تنهـا از راه در آغـوش کشـیدن و نزدیکـی‌ای تنانـه قابـل انتقـال اسـت؛ آغوشـی کـه خـود بـه تنهایـی و حتـی بـدون ادراک معنـی یـا نسـبت پدرانگـی و تنهـا بـا «راهنمایـی غریـزه‌ای بی‌تکلّـف و پـاک»، او را بـه شـادی و شـعف وامـی‌دارد (علـی، ۱۳۹۳: ۳۳۴ و ۳۳۳).

٤-۳-۲- معناگریزی و جزمیت‌ستیزی در برابر تک‌سونگری و جزمیت‌ستایی

مظفر صبحدم در این سال‌های زندان، اندک‌اندک با باورهای تئوریک پیشین خود همچون: سیاست، نام و نشانی، جغرافیای مشخّص و خاطراتی که می‌توانند برای هر انسانی از معنا، ارزش و یا اهداف خاص و معلومی برخوردار باشند، وداع می‌گوید. وی حتی جمله‌ای ثابت را که یعقوب همیشه در نامه‌های خود برای او می‌نویسد، هر بار با معنایی دیگر می‌خواند: «او ۲۱ سال همان جملات را برایم می‌نوشت. [...]؛ اما هر بار معنای دیگری برایم داشت» (همان: ۸). این رویکرد مشخّصاً یادآور رهیافت شالوده‌شکنی در عدم حتمیت معنا یا عدم تعین و قطعیت[2] است. این رهیافت در برخورد با متون، با ایجاد تزلزل در باور به قطعیت معنا، روایتی شالوده‌شکنانه از متن ارائه می‌دهد و برای اثبات عدم وجود معنای قطعی در متن تلاش می‌کند، زیرا معتقد است همواره در یک متن معانی ممکنی وجود دارند. چنان که گفته می‌شود: پس از دریدا «متون، دیگر همان که بودند، نیستند» (رویل، ۱۳۸۸: ۴۷).

راوی همچنین اغلب اوقاتی که دربارهٔ چندگانگی یا وجود چندگانهٔ سریاس صبحدم حرف می‌زند، یا می‌خواهد تعریفی از این مقوله عَرضه کند، گویی با بیانی شاعرانه، به شیوه‌ای ساختارشکنانه از دالی سخن می‌گوید که هرگز به مدلولی معلوم نمی‌رسد. او در جایی از داستان، در مقابل تک‌سونگری خواهران سپید که بر انحصار و یگانگی سریاس صبحدم اصرار می‌ورزند و از اخبار وجود سریاس‌هایی دیگر رنج می‌برند، او را نه یکی یا گروهی، بلکه رنگین‌کمانی بزرگ می‌خواند که با هر رنگش چیزی را به ما نشان می‌دهد (علی، ۱۳۹۳: ۳۴۸). این سخن، نشان می‌دهد که بر اساس رویکردهای معناگریز، «معنا در تمام طول زنجیرهٔ دال‌ها پراکنده است؛ نه می‌توان جای آن را به روشنی مشخص کرد و نه در یک نشانهٔ مفرد به طور کامل حضور دارد، بلکه نوعی جنبش دایم و

2. Indeterminacy

توأمـان حضـور و غیـاب اسـت» (ایگلتـون، ۱۳۸۰: ۱۷٦). او همچنیـن بـه جـای زبانـی ادراک‌پذیـر و فهمیدنـی، زبانـی دیگـر و حتـی «زبانـی شـاعرانه» بـرای خـود آفریـده اسـت؛ زبانـی خـارج از نظـام دلالـی روشـن. او، خـود می‌گویـد: «در آن سـال‌های دور و دراز زنـدان وقـت آن را داشـتم تـا زبـان دیگـری خلـق کنـم؛ زبانـی شـاعرانه. وقتـی بیـرون آمـدم می‌توانسـتم هـر چیـزی بگویـم؛ امـا جـوری دیگـر، طـوری کـه بعضـی وقت‌هـا درک نمی‌شـد» (علـی، ۱۳۹۳: ۹).

راوی گاهـی دربـارۀ خواهـران سـپید نیـز مطالبـی را بیـان می‌کنـد کـه حاکـی از جزمیـت و تک‌سـونگری آن‌هاسـت؛ تصمیـم و پیـمان آن‌هـا بـرای ازدواج نکـردن (باکـره مانـدن)، مانـدن در گذشـته، شـباهت آنهـا بـه فرشـته‌ها (در وفـاداری و تک‌جانبگـی)، تـرس از مخاطـره و پذیـرش و انتخـاب ثبـات و انـزوا و... . ایـن مطالـب کـه در طـول رمـان بارهـا بـه آن اشـاره می‌شـود، همـه نشـانه و بیانگـر طـرد زندگـی و جزمیـت و یک‌جانبه‌نگـری آنهاسـت. بـه همیـن سـبب اسـت کـه راوی هرازگاهـی نگرانـی خـود را از شکسـتن و تبـاه شـدن آنهـا اظهـار می‌کنـد: «از اولیـن شـب دریـا ایـن تـرس در مـن جـا گرفتـه کـه آنهـا شکسـته می‌شـوند. آنهـا در گـرد و غبـار و تاریکـی‌ای رفته‌انـد کـه زیبایی‌هـا را نابـود می‌کنـد» (هـمان: ۳۸۴). سرانجـام، اتمـام داسـتان بـا تکـرار پرسـش «کجایـی؟» (هـمان: ۳۹۱)، خطـاب بـه سریـاس بـه مثابـۀ معنـا یـا هـدف گمشـدۀ قهرمـان داسـتان، اشـاره‌ای نمادیـن بـر بینـش تراژیـک اوسـت؛ بدیـن معنـی کـه هرگـز نتـوان بـه معنـا یـا حقیقتـی مطلـق دسـت یافـت، اگرچـه تـا همیشـه بایـد در جسـتجوی آن بـود.

۴-۳-۳- صیرورت و غایت‌ناباوری

صیـرورت (شـدن)، بـه عنـوان یکـی از بارزتریـن شـاخصه‌های بینـش تراژیـک، دریافـت بنیادیـن نیچـه از هسـتی اسـت. نـزد نیچـه، هسـتی ایسـتمند و سـاکن کـه در مـورد آن تنهـا بتـوان گفـت کـه فقـط هسـت، وجـود نـدارد (یاسـپرس، ۱۳۸۳: ۵۵۲)؛ بنابرایـن از نظـر نیچـه «واقعیـت ثابتـی وجـود نـدارد؛ همـه چیـز سـیال و گـذران، درک‌ناپذیـر و واپس‌نشـین اسـت؛ عقایـد و آرای مـا بالنسـبه پاینده‌تریـن چیـزی اسـت کـه وجـود دارد. آدمـی در چیزهـا بیـش از آنچـه خـود

در آنها تعبیه کرده است، نمی‌یابد» (همان: ۴۵۳)؛ اما سؤال این‌جاست که آیا این صیرورت و شدن دارای هدف، غایت یا نهایتی است؟ آیا این جریان سیال رو به جایی دارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال‌ها از نظر نیچه منفی است. صیرورت ذاتی نزد نیچه، حرکتی بی سر و ته، بی‌ابتدا و انتها و فاقد هرگونه قانونمندی است. صیرورت، حرکتی کور و خالی از معنا و بدون غایت است. نیچه می‌گوید: «پیرامون ارزش «شدن». اگر هدف حرکت جهان یک حالت نهایی بود، آن حالت حاصل می‌شد [و در واقع تاکنون حاصل شده بود]... تنها حقیقت بنیادی این است که هدف این حرکت، یک حالت نهایی نیست» (نیچه، ۱۳۷۷: ۵۴۷).

در رمان *آخرین انار دنیا*، قهرمان و راوی داستان در بسیاری از بخش‌های رمان، دربارهٔ مسئلهٔ غایت و چگونگی آن از منظر اغلب شخصیت‌ها سخن می‌گوید؛ اما آنچه در این‌جا بیشتر مدنظر است، حرف‌هایی است که خود او بر طبق بینش تراژیک خود بیان می‌کند؛ گاهی در قالب پرسش‌های بی‌پاسخ و گاهی در اظهار و تأکید بر بی‌پاسخی و سرگردانی: «خیلی طول می‌کشد تا یاد بگیری با رمل حرف بزنی. طی ۲۱ سال یاد می‌گیری که هنر حرف زدن با رمل طور دیگری است...، در حرف‌زدن با شن نباید هرگز منتظر جواب باشی» (علی، ۱۳۹۳: ۱۰)؛ اما نباید از نظر دور داشت که غایت‌ناباوری در مظفر صبحدم گرچه در آغاز، رنگ و بویی منفعل و یأس‌انگیز دارد، گویی رفته‌رفته جلوه‌ای دیگر به خود می‌گیرد و به کنش‌گری و پویایی ختم می‌شود؛ یعنی زندگی و حرکت با وجود بی‌غایتی.

او زمانی که دربارهٔ اسارت خود حرف می‌زند، به لحظه یا نقطهٔ گذشته و اکنون خود این‌گونه می‌نگرد: «من از هیچ آمده بودم و هیچ شده بودم» (همان: ۱۱) و پس از اطلاع از مرگ سریاس، سخنانش بر سر گور او به‌گونه‌ای است که تنها بیانگر باور به بی‌غایتی است: «نگاه کنید تا چشم کار می‌کند قبایی از پوچی روی سر ما قرار گرفته است، قبّه‌ای بزرگ از پوچی، گنبدی عظیم از هیچی، چتر بزرگی از بی‌معنایی» (همان: ۱۷۶)؛ اما در فصل‌های پایانی کتاب، این بی‌غایتی نه با یأس و ایستایی

کـه بـا شـور و پویایـی همـراه اسـت و این‌جاسـت کـه می‌تـوان شـاهد گـذار نیهیلیسـتی قهرمـان، از کنش‌پذیـری و انفعـال بـه کنش‌گـری و فعلیـت بـود. اگرچـه در هـر دو حـال، معنایـی بـه مثابـۀ غایـت هـم در کار نباشـد و بـه جـای آن، تردیـد و پرسـش و ابهـام دریافـت گـردد: «تـا آن‌جـا کـه می‌توانـم مـی‌روم... تـا آن‌جـا کـه بتوانـم ایـن رسـتاخیز را در خیـالم بگنجانـم... اگـر خدایـی باشـد، دسـتم را خواهـد گرفـت و اگـر شـیطان، از او هـم سپاسـگزار خواهم بـود» (همان: ۳۲۲). در جایـی دیگـر هـم از بیراهگـی انسـان می‌گویـد: «انسـان موجـودی اسـت بیـراه، چـون سرانجـام نمی‌دانـد بـه کجـا رو کنـد» (هـمان: ۳۴۵). سرانجـام در پایـان رمـان، راوی دریافـت خـود از زندگـی را این‌گونـه نمادیـن بیـان می‌کنـد: «مـا ابلهانـه آن اقیانـوس وحشـتناک را دور می‌زدیـم... چندیـن شـب اسـت می‌چرخیـم و بـه چیـزی نمی‌رسـیم. ایـن کشـتی تـا ابـد مـا را در ایـن دریـا می‌چرخانـد» (هـمان: ۳۸۹)؛ امـا در عبـارت پایانـی، همچـون حُسـن ختامـی بـر بینـش تراژیـک خـود کـه بـر آن اسـاس تمامـی زندگـی را خرسـندانه تصدیـق می‌کنـد، دیونیـزوس‌وار می‌گویـد: «همـۀ چیزهـا بـه مـا می‌گوینـد تـا می‌توانیـد بایسـتید و بـه مـا بنگریـد. نـه، مـن از ایـن دریـای بیکـران کـه بی‌رحمانـه مـا را بـه بـازی گرفتـه اسـت، خسـته نمی‌شـوم... بـه ایـن امـواج نـگاه کنیـد کـه چگونـه غضبنـاک از دور می‌آینـد و کشـتی کوچـک مـا را بـه بـازی می‌گیرنـد... خدایـا چـه امـواج سـهمناک و بزرگـی از دور می‌آینـد... امـا ای دریـا مـن از تـو باکـی نـدارم. گـوش کـن ای دریـا... بـه مـن گـوش کـن... مـن خسـته نمی‌شـوم...» (هـمان: ۳۹۰).

۵- نتیجه‌گیری

از یـک سـو، درون‌مایـۀ «جنـگ» چونـان یکـی از جامع‌تریـن درون‌مایه‌هـای هـنر و ادبیـات در آثـار هنرمنـدان، همـواره پیـام‌آور اتحـاد و آشـتی بـوده اسـت. همچنیـن، برخـی از معروف‌تریـن نظام‌هـای فلسـفی دنیـا نیـز توجهـی ویـژه بـه مقولـۀ «جنـگ» و پیـام یـا نتیجـۀ آن داشـته‌اند و از سـویی دیگـر، گونـۀ ادبـی «رمـان» در اسـاس از میـان انـواع هـنری و گونه‌هـای ادبـی نویـن، شایسـته‌ترین و دقیق‌تریـن محـل تلاقـی سـاختارهای فلسـفی و گفتمان‌هـای ادبـی اسـت.

آخرین انار دنیا، با عنوان اصلی (کُردی) *دواهەمین هەناری دونیا*، نیز رمانی است زاده تفکر نویسنده‌ای فلسفی‌اندیش با درون‌مایهٔ کلیِ جنگ، که زوایای فلسفی چندی را در خود جای داده است. در گذر و نظریِ فلسفی بر این رمان به نظر می‌رسد، بختیار علی نویسندهٔ این رمان جهانی، پیام صلح را افزون بر نقد محتوایی جنگ، در یکی از جامع‌ترین ساختارهای فلسفی جنگ، یعنی گفتار «خدایگان و بنده»ی هگل و نتیجهٔ منطقیِ این دیالکتیک، یعنی خودآگاهی و آزادی نهاده است. بر اساس پژوهش حاضر، دیالکتیک خدایگان و بنده در این رمان در خلال دیدار و گفت‌وگوی دو تن از شخصیت‌های اصلی داستان، یعقوب صنوبر و مظفر صبحدم، در سه مرحله رخ می‌دهد که در همهٔ مراحل گرچه «بنده» به سبب «کار» و غلبه بر طبیعت، به نوعی خودآگاهی و آزادی می‌رسد؛ اما به سبب نابرابری و تک‌سویگی ادراک و ارج‌شناسی و وجود هراس از استقلال دیگری، این آزادی تنها ذهنی و درونی و گسسته از عالم عینی باقی می‌ماند. از این رو این دیالکتیک در مرحلهٔ آخر، که به صورت جدال مرگ و زندگی در گفت‌وگوی قهرمانان داستان رخ می‌نماید، با مرگ نمادین خدایگان به پایان می‌رسد و آزادی ذهنی قهرمان داستان با بینش و کنش تراژیک خود، که ما آن را در سه مؤلّفهٔ اعتباربخشی به زندگی زمینی و تنانگی، صیرورت و غایت‌ناباوری و معناگریزی و جزمیت‌ستیزی تحلیل کرده‌ایم، به تحقّق و نمود بیرونی می‌رسد. بدین ترتیب، آزادی تراژیک امکانی برای تحقّق آزادی تحقّق نیافتهٔ هگلی می‌شود.

پی‌نوشت

۱- اثر کانونی و قابل استناد نیچه در زمینهٔ «بینش تراژیک»، کتاب زایش تراژدی است که در آن مخاطب بیش از آن‌که بتواند به تعریفی جامع و مختصر از «بینش تراژیک» دست یابد، با هجمه‌ای از اصطلاحات فنّی و رسمی[3] مواجه می‌شود که اغلب به منظور توضیح یا بازتعریف ژانر تراژدی

3. Formal

و جزئیـات سـیر تطـور آن بـه میـان آمده‌انـد. در حالـی کـه در ایـن بخـش از پژوهـش، هـدف مـا ارائـۀ تعریفـی هرچـه واضح‌تـر از ایـن اصطـلاح یـا مقولـه، بـه منظـور ایجـاد فهمـی سریـع و سـاده در مخاطـبِ غیرفلسـفی بـوده اسـت. لـذا در این‌جـا بـه تشریحـی کلـی از بینـش تراژیـکَ بـر بنیـاد زایـش تـراژدی می‌پردازیـم:

رویکـرد تراژیـک نیچـه بـه طـور کلـی حـول ایـن ایـده می‌چرخـد کـه زندگـی ذاتـاً تراژیـک اسـت؛ مملـو از رنـج، عـدم اطمینـان و اجتناب‌ناپذیـر بـودن مـرگ. نیچـه بـا بررسـی ایـن مسـأله در میـان یونانیـان باسـتان پاسـخ آنهـا را بـه دهشـت مـرگ از دریچـۀ تـراژدی و خلـق هـنری آنهـا توضیـح می‌دهـد. او بـر ایـن بـاور اسـت، یونانیـان از طریـق دو فـرم هـنری آپولونی هومـری و دیونوسـی تراژدی‌های آیسـخولوس و سـوفوکلس بـه تاناتـوس و اراده بـه مـرگ واکنـش نشـان می‌دادند. امـر آپولونـی (رؤیـا) کـه در اشـعار هومـر، خیال‌پردازی‌هـای داسـتان‌های پهلوانـان و قصه‌هـای خدایـان نمـود می‌یابـد، مرزگـذار و فردیت‌سـاز بـوده و در ترکیـب بـا وجـه مقابـل خـود، یعنـی امـر دیونوسـی (مسـتی) کـه بـه وحدت‌گرایـی و مرززدایـی گرایـش دارد، راهـبرد ترکیبـی و دووجهـی مواجـه یونانیـان بـا نیهیلیسـم را رقـم می‌زنـد. بـه گفتـۀ نیچـه، وجـه آپولونـی اثـر کـه مـا را از طریـق خیـال التیـام می‌بخشـد در اعـمال بـر بـار مفـرط دیونیسوسـی باعـث می‌شـود کـه نگـذارد کامـلا از خـود بی‌خـود شـویم. لـذا بـه زعـم نیچـه راهـبرد آپولونـی/ دیونوسـی، اقدامـی پیشـگیرانه[۴] در برابـر دهشـت‌ها و وحشـت‌های زندگـی اسـت و باعـث می‌شـود مـا شـادی را در پـس پشـت پدیدارهـا و نیـز در خـود پدیدارهـا بیابیـم و بـه کلیـت زندگـی از طریـق قبـول تقدیـر تراژیـک آن آری بگوییـم. «حـظ و شـادی تراژیـک»، «هـنر آپولونـی/ دیونوسـی»، «فراغـت متافیزیکـی»، «خیـال هومـری (خیـال زیبـا و فریـب شریـف)»، «شـور و وحـدت طبیعت‌گرایانـه»، «خدا-کـودک شـدن»، «وحـدت نخسـتین»، «هنرمند-خـدای لاقیـد»، «توجیـه هسـتی و جهـان به‌مثابـه پدیـده‌ای اسـتتیکی»، «آری‌گویـی بـه زندگـی»، «بازگشـت جـاودان» و ... اصطلاحـات کلیـدی‌ای هسـتند کـه نیچـه

4. prophylactic

در کتـاب زایـش تـراژدی در تبییـن فرهنـگ و بینـش تراژیـک بـه‌کار می‌گیـرد (نیچـه، ۱۳۹۷: ۴۴ و ۷- ۱۳۶ و ۱۴۲ و ۲۰۰-۱۹۰ و ...).

۲- نخسـت، اگرچـه مناسـبات مشـخّص اجتماعـی، تأییدگر نوعی هم‌سـویی و هماهنگـی کاری در رابطـهٔ رئیـس- معـاون اسـت و از قضـا رابطـهٔ مشـخص یعقوب و مظفـر در رمـان نیـز در نـگاه نخسـت، ناظـر بـر وجـود رابطـه‌ای هم‌سـو میـان دو فـرد هم‌آییـن و هـم‌راه اسـت؛ امـا اظهـارات کنایـی مظفـر، کـه بعدهـا دربـارهٔ شـیوهٔ رفتـار و سـبک گفتـار یعقـوب بـا سربـازان در هـمان ایـام سرسـپردگی مظفـر بـه مخاطـب عرضـه می‌شـود، در پذیـرش قطعـیِ ایـن هم‌آیینـی ظاهـری، مخاطـب را دچـار تردیـد می‌کنـد. گـو اینکـه مظفـر، ایـن اسـارت را نـه از سر اقبـال و صمیمانـه و یـا از راه تفکـری خـاص، کـه تنهـا از سر نوعـی اجبـار نهانـی یـا انقیـادی مسـحورانه پذیرفتـه اسـت. در ایـن رابطـه، آنچـه می‌توانـد اثباتـی بـر ایـن مدعـا باشـد؛ اولاً، سـن کـم (۲۱ سـالگی) مظفـر بـه هنـگام ایـن تصمیـم، اجبـار یـا اسـارت اسـت کـه بـه خـودی خـود مانـع از تصمیم‌گیـری و انتخابـی از سر عقلانیـت و قطعیـت اسـت. ثانیـاً، نگـرش سـلبی نویسـنده بـه وجـود و عملکـرد منفعت‌طلبانـهٔ احـزاب سیاسـی اسـت کـه بخـش اعظـم ایـن عملکـرد متوجـه فرماندهـان منفعت‌طلـب آن اسـت کـه بـر طبـق اظهـارات نویسـنده در چندیـن جـای رمـان، نفـاق و دروغ در پیونـد بـا زیردسـتان و سربازانشـان، بارزتریـن ویژگـی آن اسـت. دوم، گفتنـی اسـت در دانـش روایت‌شناسـی، رابطـهٔ آنتاگونیسـت گاهـی نـه تنهـا میـان شـخصیت‌هایی بـا نسـبت‌های در ظاهـر هم‌سـو و متحـد، بلکـه حتـی در یـک شـخصیت واحـد نیـز بـه مثابـهٔ تضـاد درونـی امـکان ظهـور می‌یابـد. بدیـن گونـه امـکان لایه‌هـای متعـدد معنایـی در متـون ادبـی، همـواره آمـاده اسـت، تـا چارچـوب سـاختار و قطعیـت نظریـه را درهـم فـرو ریـزد و از بنیـان، بـه خلـق امکانـی دیگـر هـم در بینـش و هـم در پژوهـش ادبـی دسـت یـازد. ایـن مدعـا در پیشـینه‌های پژوهـش مـا نیـز روی نمـوده اسـت.

منابع

استاکر، بری (۱۴۰۰). *فلسفهٔ رمان*. ترجمهٔ یاسر پوراسماعیل، تهران: لگا.

اکبری، فاطمه (۱۳۹۰). «بررسی دیالکتیک خدایگان و بنده هگل در مرگ یزدگرد اثر بهرام بیضایی و ساردانا‌پولس اثر لرد بایرن». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.

ایگلتون، تری (۱۳۸۰). *پیش‌درآمدی بر نظریهٔ ادبی*. ترجمهٔ عباس مخبر، تهران: مرکز.

برکت، بهزاد (۱۳۸٦). *هویت و بازتاب آن در ادبیات معاصر ایران*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

جوهری، آزاده (۱۳۹۱). «تاثیر فلسفه هگل بر اگزیستانسیالیسم بکت در نمایشنامه در انتظار گودو». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی.

دونت، ژاک (۱۳۸۱). *درآمدی بر هگل*. ترجمهٔ محمدجعفر پوینده، تهران: چشمه.

رویل، نیکلاس (۱۳۸۸). *ژاک دریدا*. ترجمهٔ پویا ایمانی، تهران: مرکز.

سینگر، پیتر (۱۳۷۹). *هگل*. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.

علی، بختیار (۱۳۹۳). *آخرین انار دنیا*. ترجمهٔ مریوان حلبچه‌ای، تهران: ثالث.

علی‌محمدی، شهلا (۱۳۹۸). «مقایسهٔ ویژگیهای گفتار شخصیت در رمان چرکنویس بهمن فرزانه و آخرین انار دنیا از بختیار علی بر اساس مدل دل هایمز». پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور، مرکز سنندج.

طایفی، شیرزاد و محسن رحیمی (۱۳۹۵). «نقد مؤلفه‌های رئالیسم جادویی در رمان آخرین انار دنیا». *پژوهشنامهٔ ادبیات کردی*، سال دوم، شماره۱، صص ۱۰۲- ۸۱.

فرمانبر، مونا (۱۳۹۲). «تغییرجایگاه خدایان و بنده در نمایشنامه هاب

برشت و تاثیر آن بر ساختار اِپیک». پایان‌نامۀ کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه*. ترجمۀ داریوش آشوری. جلد هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.

مرادی و دیگران (۱۴۰۱). «تحلیل گفتمان انتقادی رمان آخرین انار دنیا». دوفصلنامۀ *پژوهش‌های میان‌رشته‌ای زبان و ادبیات فارسی*، سال اول، شماره اول، صص ۱۶۷- ۱۴۷.

نیچه، فریدریش (۱۳۷۶). *فراسوی نیک و بد*. ترجمۀ داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

---------- (۱۳۷۷). *ارادۀ معطوف به قدرت*. ترجمۀ مجید شریف، تهران: جامی.

---------- (۱۳۹۳). *چنین گفت زرتشت*. ترجمۀ داریوش آشوری، تهران: آگه.

---------- (۱۳۹۷). *زایش تراژدی و چند نوشتۀ دیگر*. ترجمۀ رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.

هگل، گئورک ویلهلم فریدریش (۱۳۵۸). *خدایگان و بنده (با تفسیر الکساندر کوژو)*. ترجمه و پیشگفتار حمید عنایت، تهران: خوارزمی.

---------- (۱۳۹۷). *پدیدارشناسی جان*. ترجمۀ باقر پرهام، تهران: کنوکاو.

هنرخواه، نازنین (۱۳۹۷). «تحلیل روان‌کاوانه شخصیت‌ها در فیلم‌های اصغر فرهادی بر اساس دیالکتیک خدایگان و بنده از هگل». پایان‌نامۀ کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس.

یاسپرس، کارل (۱۳۸۳). *نیچه*. ترجمۀ سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

Houlgate, Stephen (2003). "G. W. F. Hegel: The Phenomenology of Spirit". *In The Blackwell Guide to Continental Philosophy,* edited by Robert Solomon and David Sherman. Cornwall: Blackwell Publishing Ltd.

Solomon, Robert C. (1983). *In the Spirit of Hegel.* New York:

Oxford University Press.

Stern, Robert (2002). *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit. London:* Routledge.