

مرگ به قصد شناسایی: نقدی بر باورهای غلط در مورد انتحاری‌ها

دکتر سعید اسلامی*

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۲

تاریخ تأیید نهایی: ۸۸/۷/۵

چکیده

مرگ به منزله خواستگاه فلسفه در اندیشه افلاطونی، مبنای اولیه در تحقق قرارداد اجتماعی در فلسفه هابز، بنیادی‌ترین موضوع موجود انسانی در اندیشه روسو، کردار فلسفی طراز اول در اندیشه کامو در قالب خودکشی و گرانیگاه شناسایی اولیه خدایگان-بنده هگل، امروز در سال‌های آغازین قرن بیست و یکم به یکی از مهم‌ترین موضوعات و معماهای عرصه سیاست جهانی مبدل شده است. ماهیت عملیات انتحاری چیست و چرا هنوز بر دامنه آن افزوده می‌شود؟ در این مقاله کوشش شده است تا با توجه به نظریه التفاتی و قصدمندی اعمال، ضمن نقد باورهای غلط، با گذر از نظریه منفعت‌محور هابزی، مرگ انتحاری را به منزله یکی از اطوار هستی موجود انسانی، در اندیشه هگلی با مبنایی غیرمنفعت‌محور و ارج‌شناسانه نفس مورد ارزیابی قرار گیرد. ماهیت عملیات انتحاری قصد شناسایی به منزله ضرورت آزادی و آگاهی در تاریخ است، و اصرار بر ماهیت‌هایی چون فقر، جنون و بی‌سوادی به منزله ریشه عملیات انتحاری، ساده کردن اصل معما، و نیازمند تجدید نظر است.

کلیدواژگان: مرگ، خدایگانی، بنده، انتحاری، شناسایی، آزادی.

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه چالوس (islami-s@yahoo.com).

مقدمه

ما با پا گذاشتن بر روی مرده خویشتن به اهداف عالی‌تر می‌رسیم.

آلفرد تنیسون، ۱۸۹۲-۱۸۰۹

گرچه فلسفه یگانه نوری نیست که راه ما را در تاریکی روشن می‌کند، لیکن استدلال فلسفی، یعنی کوشش برای شکل دادن به زمانه خویشتن در قالب مفاهیم و مقولات، هنوز در تشخیص ما برای پاسخ‌هایی توأم با احساس مسؤولیت سیاسی مؤثر است. زیرا از میان مهم‌ترین سؤالات انسان در پهنه هستی، یعنی این که هستی (that being) چه هستی (what being) چنین و چنان هستی (so being) و چگونه هستی (how being)، استدلال فلسفی تلاش می‌کند تا بیش از همه چگونگی هستی ما را پاسخ دهد. چرا که ما تنها موجودی هستیم که از خود به سوی هستی برون می‌شویم و در ساحت وجود و عدم می‌ایستیم. این که من تصمیم می‌گیرم چه باشم، نشانه‌آگزستی‌انسیل هستی من است (هایدگر، ۱۳۸۶، ۸۶). زیرا رفتارها و کنش‌های ذهنی به‌منزله اطوار هستی التفاتی‌اند و قصدی دارند. از این منظر، وضعیت‌های مرزی (boundary situations) یعنی تنگناهای انسانی که گریزی از آن‌ها نیست، هم‌چون گناه (guilt)، ستیز و کشمکش (struggling)، تصادف و شانس (chance) و بیش از همه مرگ (death) موجب می‌شود تا انسان شأن تاریخی پیدا کند.

از سوی دیگر، وقایع دهشت‌ناک سال‌های آغازین قرن بیست و یکم، بسیاری را بر آن داشته تا این قرن را قرن انتحاری‌ها نام‌گذاری نمایند. قرنی که کراهت کشتن به قدر وصف‌ناپذیری رنگ باخته است. کنش‌گران دو سوی منازعه نیز تلاش می‌کنند تا با کاربرد استعاری و هدف‌مند واژگان، انگشت اتهام را به سوی یک‌دیگر نشانه روند. جنگ مقدس، شهادت، شرارت، شیطان، مقاومت، تروریسم و غیره واژگانی‌اند که کنش‌گران در راستای اثبات خویشتن و نفی دیگری بسیار از آن‌ها سود برده‌اند. با آشکار شدن ابعاد ویران‌گر عملیات انتحاری در جهان به‌ویژه در خاورمیانه، باورها و نظرات مختلفی در مورد انتحاری‌ها مطرح شده است؛ باورهایی که در نوع خود نه تنها به حل موضوع کمکی نکرده، بلکه بر پیچیدگی آن افزوده است. نوشته حاضر فارغ از تکذیب خشونت، تلاش می‌کند تا با فهمی هگلی عمل انتحاری را در قالب مفهومی از مفاهیم متنوع مرگ در خدایگان-بندۀ هگل مورد بررسی قرار دهد. مرگ به قصد شناسایی به مثابه عملی آزادانه در راستای عقده

ارزش‌شناختی نفس، نشانه‌ای خدایگانی است؛ نشانه‌ای که غرب امروز از درک آن غافل مانده است و تنها به این شرط می‌تواند بر این احساس انزجار و خشم پیروز شود که چیزی بیش از ایدئولوژی مصرف عرضه می‌کند و در احیای حق تعیین سرنوشت به‌منزله وسیله‌ای برای ظهور تفاوت‌های فرهنگی، اهتمام جدی به خرج دهد.

نقد باورها و نظرها درباره انتحاری‌ها

در آغاز بحث، باورهای غلط در مورد انتحاری‌های را با واقعیات موجود مقایسه می‌کنیم، و سپس مرگ در مفاهیم مختلف را مورد توجه قرار می‌دهیم. دکتر مارک سیجمن محقق مستقل ال ال سی در سیجمن، عضو با سابقه مؤسسه تحقیقات سیاست خارجه در فیلادلفیای پنسیلوانیا و عضو دائم مرکز استراتژی و مطالعات سیاسی است. او فارغ‌التحصیل هاروارد در سال ۱۹۷۳ با مدرک پزشکی عمومی و دکتر در جامعه‌شناسی سیاسی است. تحقیق زیر که توسط دکتر سیجمن با عنوان درک شبکه‌های تروریستی به چاپ رسیده (انتشارات دانشگاه پنسیلوانیا، ۲۰۰۴) در برگزیده معرفی اعضای القاعده از خاورمیانه، جنوب شرقی آسیا، شمال آفریقا و اروپا است. توضیحات زیر بر اساس چکیده زندگی‌نامه بیش از ۴۰۰ تروریست عضو القاعده جمع‌آوری شده است.

(۱) **باور غلط:** منشأ تروریسم فقر است.

واقعیت: اکثریت تروریست‌های که به‌عنوان نمونه مورد بررسی قرار گرفته‌اند، متعلق به خانواده‌های متوسط بوده‌اند و از طبقه سطح بالا برخاسته‌اند.

(۲) **باور غلط:** تروریست‌ها مردان جوان ساده‌ای هستند.

واقعیت: متوسط سن کسانی که به گروه‌های تروریستی می‌پیوندند ۲۶ سال است. البته طی دو سال گذشته، متوسط سن تروریست‌ها کاهش پیدا کرده است.

(۳) **باور غلط:** مدرسه‌ها، مدارس مذهبی که نفرت از غرب را ترویج می‌دهند، جوانان مسلمان را برای تروریست شدن شستشوی مغزی می‌دهند.

واقعیت: تنها ۱۳ درصد تروریست‌ها در این مدارس شرکت جسته‌اند. در هفته پایانی سال ۲۰۰۹، طی عملیات انتحاری ناکام در هواپیمای امریکایی از سوی جوان نیجریه‌ای و خروج جوانان آفریقایی - امریکایی به وطن پدری این ادعا را تأیید می‌کند.

(۴) **باورهای غلط:** اسلام با دادن دید افراطی به جوانان مسلمان آنان را به تروریست تبدیل می‌کند.

واقعیت: اکثریت قریب باتفاق تروریست‌های القاعده در این تحقیق از خانوادهایی با باورهای مذهبی معتدل بودند. ۸۷ درصد از آن‌ها در غرب افراط‌گرا شدند نه در زادگاه خودشان. اکثریت آن‌ها برای تحصیل به غرب آمده بودند و در آنجا تروریست شدند. هشت درصد باقی‌مانده متشکل از مسیحیانی بودند که به اسلام گرویده بودند و نمی‌توانستند برای خشونت شستشوی مغزی شوند.

(۵) باور غلط: تروریست‌های القاعده تحصیلات پایینی دارند و به دلیل جهالت به این گروه می‌پیوندند.

واقعیت: در حدود دو سوم موارد، تحصیلات کالج داشتند.

(۶) باور غلط: تروریست‌های انتحاری القاعده، مردان مجردی هستند که هیچ گونه مسئولیت خانوادگی ندارند.

واقعیت: بعضی معتقدند که کمبود روابط جنسی برای مردان جوان و سرخوردگی جنسی آنان را به منظور به دست آوردن وعده حوری، به عملیات انتحاری وادار می‌سازد. در حقیقت، سه چهارم تروریست‌های القاعده متأهل هستند و بچه‌های زیادی هم دارند. این تناقض آشکار را نشان می‌دهد که آن‌ها بچه‌های زیادی می‌خواهند تا راه جهاد ادامه پیدا کند.

(۷) باور غلط: تروریست‌های القاعده از سر ناچاری به این گروه می‌پیوندند؛ زیرا توانایی دیگری برای عرضه به بازار کار ندارند.

واقعیت: حدود شصت درصد از تروریست‌های القاعده در این تحقیق، حرفه‌های تخصصی یا نیمه‌تخصصی دارند. البته تروریست‌های جوان‌تر نسبت به نسل قبل، تخصص‌های کم‌تری دارند.

(۸) باور غلط: تروریست‌های القاعده بزهکار هستند.

واقعیت: تعداد بسیار کمی از تروریست‌های القاعده سابقه‌دار هستند. هیچ کدام از ۱۹ مجرم حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر سابقه کیفری در هیچ کجای دنیا نداشته‌اند. البته این وضع در حال تغییر است؛ مخصوصاً در اروپای غربی، جایی که القاعده به کارهای خلاف جزیی و خرید و فروش مواد مخدر روی آورده تا بتواند از پس هزینه‌هایش برآید.

(۹) باور غلط: تروریست‌های القاعده مخصوصاً کسانی که خودشان را به کشتن می‌دهند، واضحاً دیوانه هستند.

واقعیت: در این تحقیق میزان اختلالات روانی تقریباً صفر بود. این امر البته مشخص است؛ زیرا افرادی که اختلالات روانی دارند، به دلایل امنیتی از تشکیلات زیرزمینی و مخفی حذف می‌شوند.

(۱۰) باور غلط: تروریست‌های القاعده توسط رهبران جذاب و پرکششی که در پی شکار قربانیان تنها و ضعیف هستند، جذب می‌شوند.

واقعیت: پیوستن به القاعده بیش‌تر از طریق دوستی و خویشاوندی صورت گرفته تا از طریق نیروی استخدام‌کننده. بهترین مثال در این زمینه گروه هامبورگ است که عملیات ۱۱ سپتامبر را رهبری کرد تا افراد گرد هم جمع شوند و در دو گروه مختلف با هم به افغانستان سفر کنند. آن‌ها بستگان نزدیک، پدر، برادر و اقوام درجه‌ی یکی داشتند که عضو القاعده بودند! واضح است که این باورهای غلط در نوع خود زمینه‌ساز واکنش‌های غلط نیز بوده است؛ باورهایی که باید از بنیاد مورد توجه قرار گرفته و زمینه‌ساز پاسخ‌ها و واکنش‌های مناسب باشند.

جلوه‌های مفهومی مرگ

کلمات قدرت ناپدید کردن چیزها را دارند، نام‌گذاری گربه به معنای تبدیل آن به چیزی غیر گربه است، گربه‌هایی که دیگر وجود خارجی ندارند. دیگر گربه زنده نیست.

بلاشوو

مرگ و زندگی دو مورد *abstraction* و انتزاع‌سازی هستند. آن چیزی که واقعیت دارد، آدم مرده و زنده است. مفاهیم مرگ و زندگی ساخته ذهن هستند (باطنی، ۱۳۸۵، ۴۴). در نتیجه، دانش دنیای خارج (*knowledge of the world*) یک رابطه مستقیم با جهان خارج نیست، بلکه رابطه‌ای بسیار پیچیده است از طریق مفاهیمی که مغز خلق کرده است.

در عین حال، انسان تنها حیوان فلسفی موجودی است که می‌تواند درباره سرنوشت خود پرسش کند و در آن دخالت داشته باشد و مشخصات زیر را برای او برمی‌شمارند:

- تنها حیوانی که می‌تواند درباره وضع خود چرا بگوید و پرسش کند؛
- تنها حیوانی که درباره مفهوم اخلاق پرسش می‌کند و به آن فکر می‌کند؛
- تنها حیوانی که درباره معنی عشق، مرگ و زندگی پرسش می‌کند. به همین دلیل، مرگ می‌تواند جلوه متنوعی داشته باشد.

۱. مرگ به منزله یک تعهد و مسئولیت‌پذیری

تعهد و مسئولیت‌پذیری بدین معنی است که بدون شجاعت در زندگی ما نمی‌توانیم بهترین استفاده را از زمان ببریم و کارها را به درستی انجام دهیم. منظر مرگ باعث می‌شود که ما مسئولیت‌ها را به عهده بگیریم و هم‌چنین به فرصت‌ها در زندگی بها دهیم. (Barry, 2005, 236)

۲. مرگ به منزله یک نیاز در زندگی

کشمکش درباره نیاز زندگی به مرگ براساس این واقعیت است که هیچ پیشرفتی در زندگی بدون تحول اتفاق نخواهد افتاد و این تحول مستلزم مرگ است. دین‌شناس معروف جان بوکر می‌نویسد اگر شما این سؤال را پرسید که چرا مرگ برای من اتفاق می‌افتد، جواب این خواهد بود که جهان در حال وقوع برای من است؛ شما یک واقعه هستید و یک حادثه در جهان؛ شما فرزند ستارگان هستید همانند والدین خود. هم‌چنان که زندگی می‌کنید و زمانی که می‌میرید. این بدان معنا نیست که نیاز به مرگ به زندگی معنی و مفهوم می‌بخشد، اما به نسبت ما می‌توانیم بگوییم که بدون مرگ هم زندگی مفهومی ندارد. از راه و فرآیند مرگ زندگی بالاترین ارزش و ستایش را دریافت می‌کند. (Barry, 2005, 237)

۳. مرگ به منزله بخشی از چرخه زندگی

چرخه زندگی شامل دانش و تجربه‌ای است که ما از مرگ و میر و طول عمر خود داریم. اساساً ما بر این باوریم که چرخه زندگی بیولوژیک این امکان را به ما می‌دهد که به زمان معنا بدهیم و مفهوم زمان را درک کنیم.

برای مثال، کوبلر راس می‌گوید مرگ یک فرصت استثنایی را برای یادگیری فردی و رشد و رضایت شخص فراهم می‌کند. به نظر من هیچ چیز بیش از این مطلب وجود ندارد که احساس مسئولیت انسان را تحریک کند. چنین نظریه‌ای انسان را با محدودیت‌های زندگی روبرو می‌کند و زندگی را به او می‌شناساند. تأیید کردن و قبول داشتن نظریه مرگ، پتانسیلی برای تحریک خودسازی است و این مطالب اظهارات بیماری است که بر اثر سرطان مری در حال مرگ است. (M. V. Kamath, 1978, 319)

۴. مرگ به منزله انگیزه‌ای برای خلاقیت

فیلسوف استرالیایی جولیان یانگ می‌گوید زندگی با بیماری نه تنها باعث شده که بر روی کارش تمرکز کند و هدفدار باشد، بلکه باعث به وجود آمدن خلاقیت هم در او شده است؛ به طوری که در طول سه سال سه کتاب نوشته است. بدون شک مدارک بیشتری وجود دارد در این باره که چطور مرگ می‌تواند مغز و ذهن را متمرکز کند. (Julian Young, 2003, 113)

طبق نظر متفکرانی نظیر رنک و بکر، مرگ نیاز اساسی برای فائق آمدن بر فناپذیری است؛ آیا اگر ما فناپذیر بودیم به چنین چیزهایی برای فائق آمدن بر مرگ نیاز داشتیم. همان طور که آزادی و بزرگی و شأن از اجزای مفهوم زندگی هستند، خلاقیت هم عنصری برای فائق آمدن بر مرگ به منزله آخرین امکان است.

۵. مرگ به منزله امری فیزیولوژیک

بدن انسان از یاخته‌های زنده تشکیل می‌شود. هر یاخته، بر اساس ذات خود فانی است ولی یاخته‌های جدید تولد می‌یابند تا جایگزین یاخته‌های مرده در بدن انسان شوند. پس از یک دوره معین زمانی، تجدید حیات یاخته‌ها کاهش می‌یابد و سپس کاملاً متوقف می‌شود. از نظر زیست‌شناسی، مرگ طبیعی یک رویداد ناگهانی نبوده بلکه یک فرآیند تدریجی است.

گونه و افراد انسانی می‌میرند. تنها چیزی که می‌تواند از این نظم تجربی [مادی] مرگ بگریزد، خود حیات است. حتی حیات بشریت نیز امروزه در معرض سلاح‌های هسته‌ای قرار دارد.

۶. مرگ به خاطر عشق به یک آرمان

خوشبختانه، مرگ و عشق در سطوح بالای فعالیت بشر به یکدیگر متصل می‌شوند. اگر چه انسان‌ها به طور طبیعی آرزوی زندگی کردن دارند و مرگ را به طور غریزی در تضاد با حیات می‌بینند، ولی بشر در تمام اعصار و تمدن‌ها خطر مرگ را به خاطر عشق به یک آرمان، یک کمال مطلوب، پذیرا شده است. در واقع، عشق می‌تواند موجب الایش مرگ و ناسخ هراس ما از آن باشد. برای مثال، شعری که شارل چه گی در سال ۱۹۱۴ سرود، الهام‌بخش هزاران نفر شد و کاری کرد که مرگ در میدان کارزار را یک چیز زیبا ببینند.

ذکر این نکته اهمیت دارد که اکثر کسانی که به خاطر آزادی کشورشان یا عدالت یا هر آرمان متعالی دیگر تن به مرگ می‌دهند، به هیچ وجه پیرمردانی نیستند که از زندگی خسته شده‌اند بلکه جوانانی هستند که در عشق‌شان به زندگی نمی‌توان تردید کرد.

۷. شهادت

روانشناسان نزدیک‌ترین و آشکارترین ارتباط بین مرگ و عشق را در شهادت می‌بینند. در این مورد، یک عشق ناب وجود دارد که عاری از همه نفرت‌ها بوده، و مانند ناخودآگاه تهی از عقده پرخاشگری است. انسان‌ها را بر می‌انگیزند تا مرگ را بپذیرا شوند و حتی آرزوی آن را در سر بپرورانند.

یکی از اساسی‌ترین موضوعات در آیین مسیحیت، این است که مسیح در قالب یک انسان درآمد، رنج برد و در پای صلیب به خاطر عشق به خداوند، انسان‌ها و برادرانش، جان داد. عیسی نیز عاری از اضطراب و تشویش و فاقد دلبستگی به زندگی در جهان خاکی نبود. طبق کلمات خود او که توسط مبلغین مسیحی روایت شده است، مسیح می‌توانست از خیل فرشتگان بخواهد تا از مرگش جلوگیری کنند، ولی این کار را نکرد. چرا که مفهوم کلی مذهب براساس خداشناسی است و آن شامل وجود الوهیت است. (کوبلر اس، ۱۳۷۹، ۱۴۴)

۸. مرگ به منزله فرجام انسان

نیازی نیست که ما از مرگ بترسیم، ولی فکر نکردن به آن دشوار است. چه بخواهیم و چه نخواهیم، به نظر می‌رسد که افراد، پس از یک سن معین، عموماً حدود شصت سال، ناممکن است که دست کم برخی مواقع به مرگ نیاندیشند. مرگ دوستان یک رویداد رایج در آن سن و سال است. اندیشیدن به مرگ در سنین پیری کم‌تر مشاهده می‌شود. یک کشاورز پیر هم‌چنان به درخت‌کاری و مراقبت از محصولش ادامه می‌دهد، زیرا می‌داند که پسر یا نوه‌اش از زحمات او سود خواهند برد. ولی در شهرها، مردم شهرنشین که روحیه فردیت بیش‌تری دارند، توجه زیادی به این مطلب نمی‌کنند که پس از مرگ ما، فرزندان و نوادگان ما می‌توانند از ثمرات کار ما بهره‌مند شوند. این طرز تفکر حاکم بر زندگی شهری کاملاً بیان می‌کند که چرا دولت‌ها، حتی دولت‌های کمونیستی، قادر نیستند شهروندان خود را تشویق کنند که به خاطر نسل‌های آینده

فداکاری نمایند. به همین دلیل است که حساب‌های پس‌انداز درازمدت در بانک‌ها اندک است و خریداری کالاهای مصرفی و ضروری سبب افزایش مداوم هزینه‌ها شده است. (اینیاس لپ، ۱۳۷۵، ۱۷۶)

این گفته امانوئل مونیخ، حقیقت دارد که اعصار دارای شور و تحرک زندگی نسبت به مرگ بی‌تفاوت هستند. ما باید قبول کنیم که عصر و زمانه ما، آن‌چنان‌که باید، یک دوره شور و تحرک زندگی نیست. انسان معاصر سعی می‌کند واقعه سرنوشت‌ساز مرگ را هر چه بیش‌تر و به هر قیمتی به تأخیر بیندازد. کتاب‌هایی چاپ می‌شوند که دستوراتی را برای افزایش طول عمر تجویز می‌کنند. تلاش‌های دانش پزشکی برای طولانی کردن مصنوعی عمر یک انسان در حال مرگ به مدت چند روز، یا حتی چند ساعت، با استقبال مردم روبه‌رو می‌گردد؛ حتی وقتی که معلوم باشد درمان آن بیماری ناممکن است. (اینیاس لپ، ۱۳۷۵، ۱۷۷)

ولی دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم تمام کسانی که از مرگ می‌ترسند، گزینه مرگ خود را سرکوب کرده‌اند؛ همان گزینه‌ای که فریاد در سال‌های آخر عمرش آن را مهم‌ترین گزینه بشر دانست. اگر بشر این چنین از مرگ می‌هراسد، به نظر می‌رسد آن این دلیل است که زندگی و نه مرگ برای او مهم‌ترین چیز است. لذا به وضوح می‌توان تایید کرد که علت اصلی هراس از مرگ عبارتست از گزینه حیات و زندگی، در حالی که مرگ دشمن این گزینه بسیار اساسی و بنیانی است. (Chris Topher Belshov, 2005, 109)

علت دیگر ترس غیرعادی از مرگ، عبارت از مادی‌گرایی فزاینده در تمدن غرب است. بر هم خوردن تعادل روحی انسان غربی، بیش‌تر زاینده آن ماتریالیسم پراگماتیکی است که در واقع مورد تایید شمار عظیمی از انسان‌هایی قرار گرفته است که از نظر فکری به والاترین اندیشه‌های معنوی معتقد هستند. وضعیت یادشده نشان‌گر این حقیقت است که انسان غربی در اعماق وجودش، متمدن‌تر از چیزی نیست که ظاهراً از خود نشان می‌دهد.

حمله انتحاری

عمل انتحاری نوعی خودکشی به قصد دیگرکشی و صدمه زدن به غیر (دشمن) است. در این نوع از خودکشی فرد دست به طراحی و اجرای یک برنامه تخریبی می‌زند که طی آن خود را وسیله آسیب زدن به دشمن قرار می‌دهد و از بین می‌برد. این شکل خودکشی را می‌توان نوعی حمله منفعلانه به دشمن دانست.

عمل انتحاری با دیگر انواع خودکشی بسیار متفاوت دارد؛ اگر خودکشی را به‌طوری که بیش‌تر دیده ایم و می‌شناسیم، اقدامی برای گریز از پوچی یا فرار از استمرار روزمرگی و بی‌هدفی بدانیم، عامل حمله انتحاری دارای هدفی است. وی برای هدف اش دست به طراحی برنامه‌ای می‌زند که منجر به مرگ خودش و دیگران می‌شود. اگر مستقل از ارزش‌گذاری و برداشت‌های طرفین ماجرا به این حرکت نگاه کنیم، هدف فرد پیش از این که بخواهد خود را از بین ببرد و یا به پوچی رسیده باشد، هدفی بزرگ‌تر است که حاضر است خود را برای آن فدا کند؛ چیزی که در برخی از سازمان‌های نظامی اسلامی از آن با عنوان استشهادهای یاد می‌کنند.

حمله انتحاری در طول تاریخ بسیار کم به وقوع پیوسته، و به‌عنوان نمونه می‌تواند از حادثه پرل هاربر نام برد. امروزه این اقدام بسیار شایع شده و بیش‌تر رخ می‌دهد. بزرگ‌ترین نمونه امروزی آن را می‌توان حملات ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ آمریکا دانست که طی آن ۱۹ حمله‌گر انتحاری کنترل چهار فروند هواپیمای مسافربری را در اختیار گرفتند و آن‌ها را به برج‌های تجارت جهانی نیویورک و ساختمان وزارت دفاع آمریکا (پنتاگون) کوبیدند و جان ۲۹۷۳ نفر را گرفتند. حمله انتحاری مترو لندن، حمله انتحاری فلسطینی‌ها علیه اسرایلی‌ها و برخی حملات تروریست‌های عراق، پاکستان و افغانستان را می‌توان به‌عنوان نمونه‌های دیگر حمله انتحاری نام برد.

مرگ در اندیشه هگلی

مفهوم مرگ در فلسفه هگلی ارتباطی عمیق با انسان‌شناسی هگلی دارد. انسان‌ها در اندیشه هگلی با توجه به اولین ملاقات به دو دسته تقسیم می‌شوند:

(الف) کسانی که خطر می‌کنند (خدایگان)؛

(ب) کسانی که از خطر می‌گریزند (بندگان).

ارباب برای ارضای خواهش‌های خود بنده را به کار و می‌دارد. بنده مجبور است برای ارضای تمایلات ارباب، امیال خود را سرکوب کند؛ مثل تهیه غذایی که خودش نمی‌خواهد بخورد؛ یا بر آن غلبه کرده و یا خودش را انکار کند. بنده با کار کردن خودش را تعالی می‌دهد؛ یعنی خود را تعلیم می‌دهد. در این راستا او چیزها را تغییر

شکل می‌دهد و هم زمان خود را نیز تغییر می‌دهد. در استیلای بر طبیعت از طریق کار، بنده خود را از طبیعت، از طبیعت خود و از ارباب رها می‌سازد و این به این دلیل است که کار عملی است خودسازنده که می‌تواند او را از بندگی به آزادی اعتلا بخشد. اما در طول زمان می‌تواند بر تفاوت بین ارباب و بنده غلبه کرد. پس برتری اکتسابی است و فطری نیست. انسان آزاد یا برده به دنیا نمی‌آید بلکه در نتیجه اعمال آزادانه و یا اختیاری، خود را آزاد و یا برده می‌سازد. خلاصه این که تضاد ماهوی خدایگان و بنده اصل و محور روند تاریخ است. کلیت تاریخ چیزی نیست مگر نفی ترقی خواهانه اسارت از سوی برده (بنده)؛ و بالاخره آن که تز خدایگان و آنتی تز بنده به صورت دیالکتیکی بر هم منطبق هستند. هگل در نامه‌ای به نیتهامر بتاريخ ۵ ژوئیه ۱۸۱۶، که در مجموعه مکاتبات او در صفحات ۸۵-۸۷ جمع آوری شده می‌گوید: با دفع حقیقت در واقع آن را جذب می‌کنیم. (ژاک دونت، ۱۳۷۷، ۱۰۱)

در عین حال، هگل در فلسفه حق تأکید می‌کند که افراد تاریخ جهانی از آنچه همواره نیک‌بختی خوانده می‌شود برخوردار نبوده‌اند؛ آنچه آنان برگزیده‌اند نیک‌بختی نبوده است؛ بلکه اظهار وجود، برخورد، رنج و زحمت در خدمت هدف بوده است... آنچه به دست آورده‌اند هدفی است که توانسته‌اند آن را تحقق بخشند. (هگل، ۱۳۷۸، ۵۲۵)

هگل، در استدلالی که مورد تحسین قرار گرفته، مدعی است که بنده مترقی است در حالی که خدایگان چنین نیست. به نظر او این امر بعضاً به این دلیل است که خدایگان در بن‌بستی قرار دارد زیرا نمی‌تواند از شناسایی خودش به وسیله بنده خرسندی واقعی به دست آورد، به این علت که نمی‌تواند بدون از دست دادن خدایگانی خویش بنده را شناسایی کند و این کار را از روی اختیار انجام نخواهد داد و بعضاً به این دلیل که بنده کارگر است و از طریق کار خویش نسبت به طبیعت و خودش شناخت واسطه پیدا می‌کند، در حالی که خدایگان از چنین کاری ناتوان است.

طبق استدلال هگل، شناسایی خدایگان از سوی بنده کاملاً خرسندکننده نیست زیرا خدایگان بنده را شناسایی نمی‌کند. او به وسیله زیر دست خود، یعنی شخصی که به نظر او بی ارزش است، شناسایی می‌شود و بنابر این، خرسند نمی‌شود. تلویحاً این بدان معنی است که شناسایی به وسیله شخصی هم‌تراز خرسندکننده است، به نحوی که اگر چنین خدایگان وجود داشته باشند و آن‌ها یک‌دیگر را شناسایی کنند همگی خرسند

می‌شوند. استدلال هگل صرفاً این است که احساس یک شخص دربارهٔ ارزش مندی خویش وقتی محفوظ و محکم می‌گردد که آن ارزش مندی به وسیلهٔ دیگران شناسایی شود و این شناسایی تنها وقتی کاملاً خرسندکننده است که به وسیله کسانی صورت گیرد که ارزش مندیشان به توجه خود به وسیلهٔ همان شخص شناسایی شود. استدلال هگل این نیست که شناسایی برای هیچ کس کاملاً خرسندکننده نخواهد بود مگر آن که همه ارزش یک‌دیگر را شناسایی کنند. شناسایی برای آن‌ها کاملاً خرسندکننده خواهد بود، صرف نظر از این که شمار بندگان از چه قرار باشد. این نتیجه چیزی است که هگل دربارهٔ شناسایی و دربارهٔ دلایلی که شناسایی بنده‌وار را ناتوان از ایجاد خرسندی می‌سازند، می‌گوید. استدلال هگل مبنی بر این که شناسایی به وسیلهٔ بندگان نمی‌تواند خدایگان را خرسند سازد، مبتنی بر این فرض ضمنی (و محال) است که تنها یک خدایگان وجود دارد و یا اگر بیش از یکی وجود دارد، آن‌ها یک‌دیگر را شناسایی نمی‌کنند. متأسفانه سبک هگل چنین استدلال باطلی را موجب می‌شود. او به خدایگان و بنده به منزلهٔ انواع علاقه‌مند است و بنابر این، از آگاهی سرورانه و بنده‌وار سخن می‌گوید و یا از خدایگان و بنده به صورتی یاد می‌کند که گویی از هر کدام تنها یک مصداق وجود دارد. چرا خدایگانی و بندگی ضرورتاً در فرایندی موجود است که بموجب آن انسان موجودی عمیقاً خودآگاه و واجد احساسی زنده می‌گردد. (پلامناتز، ۱۳۶۷، ۱۲۵)

بر اساس این نظر، نه ستمگر بلکه مظلوم پیشرفت کمی می‌نماید زیرا او به وسیله کار خود آموزش و انضباط به دست می‌آورد.

در این جا هگل بر خلاف لاک و حتی هابز کار کردن را هم چون ارسطو، صرفاً برای ارضای نیازهای طبیعی و آناتومیک نمی‌داند. بلکه کار برای او نمایان‌گر آزادی است؛ چرا که کار کردن انسان را برای فرارفتن از جبر طبیعی توانا می‌سازد؛ با توجه به تصویری که آرنست در تقسیم بندی انواع فعالیت‌های انسانی و مرتبهٔ عالیه آن از رنج (labour) به کنش برتر و عالی (action) به منزلهٔ عرصهٔ عملی سیاسی ارائه می‌دهد (آرنست، ۱۳۶۶، ۳۳۴). هگل همانند لاک مالکیت خصوصی را یکی از لوازم مشروع جامعهٔ مدنی تلقی می‌کند. لیکن مالکیت خصوصی در نزد او مرحله یا جنبه‌ای از مبارزهٔ تاریخی برای ارج‌شناسی است؛ یعنی چیزی که هدف آن بیش‌تر ارضای عقدهٔ تیموتیک است تا حفظ جان. بنده با کار کردن قسمت مهمی از رهایی خود را تحقق می‌بخشد. دموکراسی در انقلاب‌هایی چون امریکا و فرانسه، ارج‌شناسی متقابل و عمومی را بین

انسان‌ها به ارمغان آورد. نظام دموکراسی تنها وضع ممکن برای ارضای تیموس است. از این رو، جوامع انسانی تنها با دست یافتن به ثروت‌های مادی از تلاش برای رسیدن به دموکراسی صرف‌نظر نمی‌کنند. انتخاب دموکراتیک، انتخاب مستقل از رفاه مادی است؛ علت آن تیموس است نه نیازها و امیال. اگر در وجود انسان‌ها فقط میل و عقل بود، مردم از زندگی در کره جنوبی تحت یک حکومت دیکتاتوری نظامی که رشد اقتصادی سریعی را فراهم نموده احساس رضایت کامل می‌کردند؛ همان‌گونه در حکومت تکنوکراتیک فرانکسیم در اسپانیا و یا عقل‌دارای تیموتیک هستند. (غنی‌نژاد، ۱۳۷۷، ۱۷۳)

در واقع، نگرش هگلی به انسان به‌منزله موضوعی ارج‌شناختی، نقدی است به انسان منفعت‌محور هابزی، یعنی ترس از مرگ به‌منزله بنیاد قرارداد اجتماعی و قبول پارادوکس حاکم به‌منزله عاملی برای حفظ جان، جسم و مال.

فرضیه برجسته و روشن هابز این بود که حرکت انسان‌ها را می‌توان به اعمال دستگاهی مکانیکی تقلیل داد که مرکب از اندام‌های حسی، عصب‌ها، ماهیچه‌ها، قوه تخیل، حافظه و تعقل است و در واکنش به تأثیر (یا تأثیر خیالی) اجسام بیرون از خود حرکت می‌کند. این دستگاه به نظر هابز به معنای دقیق خودجنبان نیست لیکن همواره در حال حرکت است. زیرا اشیاء دیگر همواره بر آن تأثیر می‌گذارند. هابز فرض را بر وجود انگیزه‌ای درونی به ادامه حرکت قرار می‌دهد، و این انگیزه در اساسی‌ترین شکل خود به نظر او همان انگیزه پرهیز از مرگ بود. هر کسی... از مرگ... دوری می‌گزیند و این کار را به حکم انگیزه و میلی طبیعی انجام می‌دهد؛ هم‌چنان‌که سنگی میل به سقوط دارد می‌توان گفت که همین انگیزه و میل به ادامه حرکت تعیین‌کننده کل فعالیت بدن فرد انسان است، زیرا کل فعالیت آن عبارت است از کوشش در جهت آنچه به حرکت دائمی‌اش یاری رساند و پرهیز از آنچه مانع از حرکتش گردد. (هابز، ۱۳۸۰، ۲۹)

مقدمات منطقی هابز در *لویاتان* با این گزاره‌ها آغاز می‌شود:

- ۱) انسان‌ها به‌واسطه خواهش‌ها و بیزاری‌ها به جنبش درمی‌آیند.
- ۲) خواهش‌ها دائماً دگرگون می‌شوند و در نزد انسان‌های متفاوت، تفاوت می‌کنند.
- ۳) خواهش‌ها وقفه‌ناپذیرند؛ یعنی تا وقتی انسان زنده است، باید این‌گونه باشد، یعنی کسی که خواهش‌هایش به پایان رسیده باشد همانند کسی است که حواس و مخیله‌اش متوقف شده باشد.

۴) امیال و خواهش‌ها در نزد انسان‌های متفاوت از قوت یکسانی برخوردار نیستند، و این امر ریشه در ساختمان و بنیه متفاوت بدن و هم‌چنین آداب و رسوم و آموزش انسان‌ها دارد. بنابر این، آدمیان متفاوت با سطوح مختلفی از قدرت، ثروت، شان، عزت و غیره خرسند می‌شوند. هابز وقتی بدین جا می‌رسد به عرضه تعریفی از قدرت انسان روی می‌آورد.

۵) قدرت انسان به‌طور کلی عبارت است از وسایل و امکانات فعلی وی برای دستیابی به امری ظاهراً مطلوب در آینده؛ در نتیجه همگان باید بکوشند تا قدرتی به‌دست آورند.

۶) قدرت هر کسی در مقابل اثرات قدرت دیگری مقاومت می‌کند.

۷) امیال و خواهش‌های برخی کسان حد و مرزی ندارد. (هابز، ۱۳۸۰، ۳۵)

فصل ۶ تا ۱۱ لویاتان، در مورد سرشت انسان ادامه می‌یابد و این‌که میل یا appetite واژه بهتری برای معنای مورد نظر هابز است؛ زیرا خواهش‌ها را به معنایی حیوانی می‌گیریم (مقدمه سی بی مکفرسون بر لویاتان، ۳۰). در حالی که هابز این واژه را برای بیان همه خواست‌ها و امیال به‌کار می‌برد؛ چه امیال معطوف به لذت‌های فکری و غیر مادی و چه امیال مربوط به ارضای لذت مادی. با این حال، واژه میل آن‌قدر مبهم است که شاید بهتر باشد که همان خواهش را به‌کار ببریم که به شیوه آشکارتری در حوزه فیزیولوژی جای می‌گیرد. هابز می‌گوید آدمیان به‌وسیله خواهش‌ها و بیزاری‌ها به حرکت در می‌آیند. خواهش‌ها و بیزاری‌ها فعالیت‌هایی هستند که سرچشمه‌های آغازین جنبش در درون بدن آدمی است. به سخن دقیق‌تر، حرکات درونی ما واکنش‌هایی به برخی حرکات از بیرون هستند. آن‌چه واقعاً در درون ماست... تنها حرکت است که به‌واسطه عمل اشیا بیرونی ایجاد می‌شود فرض دیگر هابز این است که امیال و خواهش‌های برخی کسان حد و مرز ندارد، زیرا اگر خواهش‌های آن‌ها محدود می‌بود، ممکن بود نوعی توافق حاصل شود؛ به این صورت که آن‌ها خواست‌هایشان برآورده می‌شد و بقیه مردم نیز با سطح معتدل‌تری از ارضای امیال‌شان می‌ساختند؛ تنها در صورتی که امیال و خواست‌های برخی کسان بی حد و مرز باشد دیگران ضرورتاً به مقاومت برانگیخته می‌شوند تا از انتقال برخی از قدرت‌های خویش ممانعت کنند و تنها راه مقاومت آن است که درگیر نزاع برای قدرت شوند. با توجه به فرض اخیر، نتیجه‌گیری هابز به‌شرح زیر حاصل می‌شود: در وهله نخست تمایل عمومی همه آدمیان

جست‌وجوی همیشگی و خستگی‌ناپذیر قدرت است که تنها در مرگ پایان می‌پذیرد. علت این امر همواره آن نیست که آدمی خواهان لذتی عمیق‌تر از لذتی است که پیشاپیش به دست آورده است و یا این که آدمی نمی‌تواند با قدرت معتدل‌تری خرسند شود بلکه علت آن است که آدمی نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت و ابزارهایی که در حال حاضر برای بهزیستی در اختیار خود دارد تضمین کند. همه مردم چه آنان که خواهش‌های معتدل‌تری دارند و چه آن‌هایی که دارای خواست‌های افراطی و نامعتدلی‌تری هستند، ضرورتاً به درون منازعه رقابت‌آمیز بی‌پایانی بر سر قدرت با دیگران کشیده می‌شوند و یا دست کم از قدرت‌های او مراقبت می‌کنند تا تحت سلطه دیگران در نیایند. بدین سان، نیاز آدمی به قدرت به امری ضرورتاً زیان‌بار بدل شده است. (هابز، ۱۳۸۰، ۳۵)

بزرگ‌ترین نتیجه‌گیری هابز از تحلیل سرشت انسان همین است. وی تنها می‌بایست فرض خود درباره بی‌زاری و ترس ذاتی انسان از مرگ و فرض دیگری درباره توانایی انسان در تشخیص نفع و مصلحت درازمدت خویش و رفتار بر اساس آن به شیوه‌ای روشن‌بینانه‌تر از گذشته را به آن نتیجه‌گیری عمده و اساسی خود بیفزاید تا به نظریه تجویزی خود در خصوص ضرورت اطاعت و فرمان‌برداری از حاکم پر اقتدار دست یابد.

زیرا در اندیشه هابز در بین چیزهایی که در تملک آدمی است، گرامی‌ترین امر جان است و جسم و سپس ثروت و مال. حتی پرداخت مالیات به حاکم بهایی است که انسان‌ها برای حفظ جان و سپس تأمین کار خویش می‌پردازند و این به تساوی هم برای توان‌گران و هم برای مستمندان ارزش‌مند است و آن بهره‌مندی از حیات است. اگر چه فواید ناشی از آن برای همگان یکسان نیست. زیرا برخی متصرفات بیش‌تری دارند، و برخی کم‌تر. لیکن این سوال مطرح می‌شود که اگر آدمیان بره‌صفت هستند، معلوم نیست چرا نیازمند حکومت‌اند و اگر گرگ‌صفت‌اند، معلوم نیست چگونه می‌توانند حکومت را تحمل کنند؟ هابز می‌گوید تکلیف اطاعت و التزام اتباع زمانی تداوم می‌یابد که بدان وسیله می‌تواند از اتباع خود حراست نماید نه بیش‌تر، زیرا حقی که آدمیان به حکم طبیعت برای صیانت از خویش دارند، وقتی هیچ‌کس نتواند از آن‌ها صیانت کند، به‌موجب هیچ میثاق و پیمانی قابل سلب و واگذاری نیست. (هابز، ۱۳۸۰، ۵۳)

اولین ملاقات: تحقق رابطه خدایگان- بنده

بر خلاف هابز و لاک و حتی روسو، هگل مفهومی از جامعه لیبرالی به دست می‌دهد که مبتنی بر بخش غیرخودخواهانه شخصیت انسانی است و می‌خواهد این بخش را به منزله هسته طرح سیاسی مدرن حفظ کند. نظریه پردازان قدیمی تجدد قبل از هگل ماهیت انسانی را نزد اولین انسان یعنی انسان در وضع طبیعی جست‌وجو می‌کردند، هابز، لاک و روسو هیچ گاه مدعی این نبودند که وضع طبیعی یک توضیح تجربی - عینی از تاریخ انسان اولیه است بلکه آن را نوعی تجربه مفهومی - منطقی تلقی می‌کردند؛ تجربه‌ای که بعدها در قرن بیستم از سوی جان راولز در تبیین وضعیت اولیه در نظریه عدالت به مثابه انصاف تکرار شد (William T. B, 1973, 126)

هابز، لاک و روسو در تحقیقات خود به این نتیجه رسیده‌اند که انسان‌ها اساساً برای حفظ جان خود کار و تلاش می‌کنند و در این راه از عقل خود بهره می‌گیرد. آن‌ها تشکیل جوامع و نهادهای انسانی را با این پیش‌فرض‌ها توضیح می‌دادند. هگل نیز به وجود نوعی اولین انسان اعتقاد دارد که نقاط مشترک زیادی با حیوانات دارد؛ از جمله غریزه حفظ حیات. اما تفاوت اساسی این اولین انسان با حیوانات در این است که او نه تنها به اشیاء واقعی میل دارد بلکه به چیزهایی هم تمایل دارد که کاملاً غیر مادی هستند. بالاتر از همه، او به میل دیگران میل دارد یعنی مایل است دیگران ارزش او را باز شناسند. از نظر هگل یک فرد زمانی آگاهی به خود پیدا می‌کند، یعنی زمانی به هویت انسانی خود پی می‌برد که ارزش او از سوی دیگران شناخته شود. به عبارت دیگر، از همان ابتدا انسان یک موجود اجتماعی است. بعضی از حیوانات نیز دارای زندگی اجتماعی هستند، اما رفتار اجتماعی آن‌ها غریزی است و ناظر به اصل ارج‌شناسی نیست. طبق نظر آندره کوزو تنها انسان است که می‌تواند یک شیء کاملاً بی‌فایده از لحاظ بیولوژیک را طلب کند؛ اشیایی مانند مدال یا پرچم دشمن. ویژگی دیگر اولین انسان هگل هم‌چون اولین انسان الکساندر دوما در رمان کنت مونت کریستو که بسیار اساسی است، این است که انسان نه تنها می‌خواهد دیگران ارج او را بشناسند، بلکه می‌خواهد به منزله انسان باز شناخته شود. بدین ترتیب است که ملاقات اولین انسان با سایر انسان‌ها طبیعتاً مبارزه خشنی را به دنبال می‌آورد که در آن هر مبارزی با به خطر انداختن زندگی خود خواهان شناخته شدن ارج خود از سوی دیگران است. انسان حیوانی است اجتماعی اما اجتماعی بودن وی منجر به جامعه مدنی صلح‌آمیز نمی‌شود،

بلکه منتهی به مبارزه تا حد مرگ می‌گردد؛ مبارزه‌ای که هدف آن صرفاً کسب اعتبار و شناخته شدن ارج شخص از سوی دیگری است؛ یعنی عقده تیموتیک. اما این مبارزه آغازین برای شناسایی سه تصویر دارد.

تصویر اول: این که در این مبارزه آغازین، هر دو مبارز کشته شوند. در این صورت با عدم تحقق شناسایی، زندگی انسانی به پایان می‌رسد.

تصویر دوم: یکی از طرفین رزم کشته شود اما با کشته شدن یکی از دو رزمنده، کسی نیست که پیروزی او را به منزله انسان تایید کند و ارج بگذارد.

تصویر سوم: یکی از دو رزمنده به جای به خطر انداختن جان خود، تصمیم بگیرد که به زندگی بنده‌وار تن دردهد، و به‌واقع در این حالت است که رابطه شناسایی، یعنی رابطه خدایگان را باز شناخته است. بدین ترتیب، اولین ملاقات انسان‌های وضع طبیعی هگل به همان اندازه خشن است که ملاقات آن‌ها در وضع طبیعی هابز یا وضع جنگ لاک. اما نتیجه قرارداد اجتماعی یا هر شکل دیگری از جامعه مدنی صلح‌آمیز نیست، بلکه ایجاد رابطه خدایگان-بنده است؛ یعنی رابطه‌ای به درجه اعلی نابرابر. (غنی نژاد، ۱۳۷۷، ۱۷۰)

نیاز به شناسایی: نخستین خواست انسانی

طبق نظریه هگل، تنها موجودی خودآگاه می‌تواند به معنای حقیقی کلمه شناخت داشته باشد. خودآگاهی و آگاهی از جهانی منسجم لازم و ملزوم یک‌دیگرند. خواست به اندازه احساس مقدم بر خودآگاهی و شناخت است. جانوران نازل‌تر از انسان خواست و احساس دارند، اما خودآگاه نیستند و شناخت ندارند. خودی که به آگاهی و شناخت می‌رسد، ذاتاً فعال است و اگر خواست نمی‌داشت، فعال نمی‌بود. زیرا او صرف نظر از چنین امیالی دارای این خواست است که از سوی دیگر موجودات همانند خودش شناسایی شود. هگل خواست شناسایی را روحانی می‌خواند و آن را نخستین خواست در میان خواست‌های انسان می‌داند که اختصاصاً انسانی است و انسان را از دیگر جانوران متمایز می‌سازد.

در آغاز انسان می‌خواهد از سوی دیگران شناسایی شود؛ بدون این که همان شناسایی را که از آن‌ها طلب می‌کند، بدان‌ها روا بدارد. او می‌خواهد به تنهایی شناسایی شود و این خواست لزوماً او را درگیر منازعه با دیگر انسان‌ها می‌کند. زیرا آن‌ها نیز همان طلب را از او دارند. در این جا وضعیت جنگ همه علیه همه هابز به ذهن متبادر

می‌شود. گرچه نمی‌شود انکار کرد که خدایگان هم‌چون ادیسه هومر خود یک قربانی است. چرا که ناچار است پیوسته تکانه‌های خویش را سرکوب کند تا بدین سان زندگی خویش را از کف بدهد. (آدورنو، ۱۳۸۴، ۱۱۴)

عقدۀ ارج‌شناسی نفس

منازعۀ هگلی با خواست شناسایی نه از روی رقابت برای ارضای امیال طبیعی و قدرت بلکه از خواستی برمی‌خیزد که نوعاً با امیال طبیعی متفاوت است و به آن‌ها ربطی ندارد. اگر همه انسان‌ها به یک اندازه در طلب شناسایی از دیگران و در روا نداشتن شناسایی به دیگران ثابت قدم می‌بودند، منازعه با مرگ همگان پایان می‌یافت و آن یک تن نیز از مقصود قاصر می‌ماند، زیرا کسی باقی نمی‌ماند که او را شناسایی کند. اما همه انسان‌ها به یک اندازه مصمم نیستند. بعضی از انسان‌ها ثبات قدم کم‌تری دارند و از روی ترس دیگران را شناسایی می‌کنند؛ بدون این که از سوی آن‌ها شناسایی شوند. برخی برده می‌شوند و برخی خدایگان. (W. T. Blankston, 1973, 128)

هگل می‌گوید این منازعه هم نتیجه خودآگاهی انسان و هم وسیله ایجاد آن است. انسان اگر حیثیت نمی‌داشت، اصرار نمی‌ورزید که حیثیتش شناسایی شود. هگل از نیاز انسان‌ها به ارتقای اطمینان به خودشان، اطمینان به بودن برای خودشان در سطح حقیقت عینی سخن می‌گوید و ادامه می‌دهد که برای انجام آن‌ها می‌بایستی درگیر این منازعه شوند. به یک تعبیر، انسان نیاز دارد برای تصدیق یا تایید اعتقاد به وجود خود به منازعه با دیگر انسان‌ها پردازد تا به حس ارزش انسانی خویش دست یابد چرا که تنها با مخاطره افکندن زندگی است که آزادی به دست می‌آید. تنها به این گونه آزموده و ثابت می‌شود که ماهیت ذاتی خودآگاهی صرف وجود نیست. در این مرحله است که انسان غایت خویش است؛ هم‌چون شناسایی کانتی.

شناسایی به بیان کانتی، متضمن این امر است که دیگران با انسان به‌منزله هدف در خود رفتار کنند؛ شناسایی به‌منزله هدف در خود یعنی شناسایی انسان به‌منزله موجودی اخلاقی. به تعبیر کانت، آن گونه عمل کنید که گویی قاعده عمل شما بناست به موجب اراده خودتان قانون کلی طبیعت شود. خودداری از شناسایی متضمن خودداری از احترام، و متضمن خودداری از رفتار با دیگران به‌منزله هدف در خودشان (Ends – in – oneself) است؛ یعنی به دیگران در سختی کمک نمی‌کنم مگر این که چنین کاری منافع شخصی‌ام را

افزایش دهد. به‌واقع در چنین شکلی از شناسایی، انسان به‌منزله موجودی اخلاقی تلقی می‌شود چرا که انسان نیاز دارد در نزد دیگران مهم باشد و از طریق تحمیل اراده خویش به دیگران نشان دهد که مهم است. اگر چه کانت در مورد حرمت خودکشی مطابق با تعالیم مذهبی و ضرورت عقل اصرار دارد. (Vincent Barry, 2007, 169)

خواهش انسان برای شناسایی، آرزوی او برای این که در نظر خودش ارزش‌مند بنماید و دیگران نیز ارزش او را بپذیرند، به‌منزله‌ای می‌انجامد که کوژو در تعبیر فلسفه هگل آن را منازعه‌ای بر سر حیثیت محض می‌خواند. انسان نمی‌تواند در مورد ارزش‌مندی خود یقین داشته باشد مگر این که دیگران آن را بپذیرند و او از آن‌ها چیزی طلب می‌کند که خود جز به علت ترس از مرگ به آن‌ها روا نخواهد داشت. بر اثر این منازعه برخی خدایگان و برخی بنده می‌شوند. (پلامناتز، ۱۳۶۷، ۷۳)

مرگ: فردیت، تاریخی‌بودن و آزادی

مسئله مرگ در فلسفه هگل کلیدی است برای شناخت انسان؛ به‌طوری که به معنایی اعتقاد او این است که انسان نفس مرگ است که حیات انسانی یافته است. موجودی ذی‌روح؛ یعنی انسان نمی‌تواند متناهی و فانی نباشد.

پدیدار مرگ در انسان نموداری است از تاریخی‌بودن او، و بر فردیت و آزادی او دلالت دارد. مرگ در موجودات غیرانسانی اعم از جماد، گیاه و حیوان به کمک عوامل خارجی به آن‌ها تحمیل می‌شود و در صورتی که در نزد انسان چون آگاهی وجود دارد، گویی مرگ او ارادی است. در مورد موجودات غیر انسانی در واقع نباید از مرگ سخن گفت، بلکه باید آن را فساد (corruption) تعبیر کرد. هگل در مقدمه پدیدارشناسی روح می‌نویسد: عاقبت کار موجود طبیعی غیرانسانی در واقع تحمل انفعالی یک قانون خارجی است. مرگ در نزد انسان امر خارجی نیست، مرگ خود اوست و در درون اوست و به همین دلیل مرگ انسان همیشه نامنتظره، نارس و خشن جلوه می‌کند. انسان انسان است؛ برای این که پدیدار مرگ همراه آگاهی در نزد او ظاهر می‌شود، و به همین دلیل فردیت این موجود ظاهر می‌گردد. برای این است که از فانی بودن خود آگاه است. مرگ رهایی من از زندان جسم مادی نیست، بلکه رهایی روح از من است. وجود من از نوع تن من است و فقط این تن نیست که زندان است بلکه خود من نیز زندان هستم. در واقع، در زمان مرگ روح من را ترک می‌کند نه این که من

جسم را ترک کنم. مرگ شکست غرور انسان به منزله فرد معین و مشخص است؛ لحظه دیالکتیکی عدم موفقیت اوست لحظه‌ای که در وجود او من نفی می‌شود و استقامت آن طی زندگی توهمی بیش نمی‌ماند. مرگ آزادی روح کلی و مطلق است از قید مشخص معین و جزئی. آزادی روح و خروج آن از بیراهه فردی و شخصی است برای بازگشت به راه اصلی. (مجتهدی، ۱۳۷۶، ۹۲)

سنتز هگلی مرگ انتحاری

هگل برقراری رابطه میان ارباب- بنده را نخستین مرحله سیر تاریخی اندیشه و زندگی اجتماعی بشر می‌داند و معتقد است که با تحول همین مرحله ذهن بشر به سوی خودآگاهی پیش می‌رود و سرانجام به عقل می‌رسد. به نظر هگل، ذهن انسان پس از احراز خودآگاهی در حالت بندگی از سه مرحله می‌گذرد. مرحله رواقی، مرحله شکاکیت و مرحله‌ای که هگل آن را آگاهی اندوهبار می‌نامد؛ فرایندی که در روی‌کرد مارکسیستی گذار بنده به آزادی از مرحله ترس، غلامی و کار یاد می‌شود. در مرحله رواقی، بنده در شوق آزادی، خود را از پروای زندگی مادی می‌رهاند، لیکن پیداست که آزادی او تنها جنبه ذهنی دارد. زیرا این وارستگی در عمل او را از فرمان‌برداری نمی‌رهاند. به همین دلیل آرام آرام از مفاهیمی چون حقیقت، فرزندی و فضیلت دچار ملال می‌شود و این آغازی است به مرحله شکاکیت و نیست‌انگاری او. بنده در این مرحله جهان را یکسره نفی می‌کند و همه چیز حتی آزادی را موهوم می‌انگارد. ولی این حالت او را ناآرام‌تر می‌گرداند؛ چون متضمن تناقض است. از یک‌سو جهان را پوچ می‌داند، و از سوی دیگر آگاهی از این پوچی برایش حقیقت دارد و پوچ نیست. پس کردار و گفتار او پیوسته با هم ناسازگار در می‌آیند و روح او دچار پریشانی و دوگانگی می‌شود. اگر در رواقی دوگانگی در وجود دو تن یعنی ارباب (خدایگان) و بنده تجسم می‌یافت، در مرحله شکاکیت، این دوگانگی در وجود یک تن که همان بنده باشد تمرکز یافته است.

هگل می‌گوید این دوگانگی روح، آغازی بر مرحله آگاهی‌اند و اندوهبار، یعنی زمانی که انسان به دین (منظور دین یهودیت و مسیحیت) پناه می‌برد تا یگانگی خویش را بازیابد. ولی ذهن آزاد از مسیحیت نیز خرسند نمی‌شود بلکه چون با عاطفه دینی در می‌آمیزد، رنج و تلخی و دوپاره‌گی روح را بیش‌تر احساس می‌کند. پس به تلاش و

جست‌وجوی خود ادامه می‌دهد تا سرانجام به عقل دست می‌یابد و به یاری آن با واقعیت یگانه می‌شود.

هگل می‌گوید برای آن‌که آدمی به‌راستی انسان باشد، باید آرزوی انسانی‌اش به‌نحوی مؤثر بر آرزوی حیوانی‌اش چیره شود. همه آرزوهای حیوانی در واپسین تحلیل تابع آرزوی او برای نگهداری جان خویش است، پس آرزوی انسانی باید بر این آرزوی نگهداری جان فائق آید. به سخن دیگر، آدمی انسانیت خود را محقق نمی‌کند مگر آن‌که جان حیوانی‌اش را به پیروی از آرزوی انسانی خویش به خطر اندازد. یعنی خود را نشان دهد و ثابت و محرز کند و بر حقیقت خویش برهان آورد. (هگل، ۱۳۶۸، ۳۳) در عین حال، در آرزوی دیگری بودن (خدایگان) این است که ارزشی که من دارم یا نماینده آنم، همان ارزشی باشد که مطلوب دیگری قرار گرفته است من می‌خواهم فرد دیگر ارج مرا هم‌چون ارج خویش بشناسد. می‌خواهم مرا به مثابه یک ارزش مستقل شناسایی نماید. از این منظر، یعنی واقعیت انسانی تحت آرزوی ارج خویش است. به یک تعبیر، انسان برای برآوردن آرزوی خود تا فرجام کار پیش می‌رود، یعنی آماده است جان خود و در نتیجه جان دیگری را به خطر اندازد تا قدرش از جانب دیگری شناخته شود. این برخورد چیزی جز نبرد تا پای جان نتواند بود. (همان، ۳۵) این تطوّر نخست جنبه نابرابری میان دو انسان خودآگاه را آشکار می‌کند. این دو ضد یک‌دیگرند، یکی ارج‌شناس و دیگری ارج شناخته است.

نخستین انسانی که نخست بار به انسان دیگر برمی‌خورد، از پیش واقعیت و ارزش مطلق و مستقلی برای خود قائل است و خویشتن را انسان می‌پندارد. ولی این اطمینان هنوز به مرتبه علم نرسیده و چه بسا موهوم است. انسان برای آن‌که به‌راستی و درستی انسان باشد و خود را انسان بداند، باید تصویری را که از خویشتن در ذهن دارد بر دیگران تحمیل کند. این کنش زمانی آغاز می‌شود که انسان بخواهد خود را بر نخستین فردی که با او روبرو می‌شود تحمیل کند. ناگزیر نخستین کنش آدمی باید به صورت پیکار باشد؛ پیکار تا پای جان میان دو موجودی که دعوی انسانیت دارند. کنشی دوگانه: از جانب خود و دیگری و تا جایی که امر به کنش دیگری مربوط می‌شود، هر یک از دو حریف جویای نابودی و مرگ دیگری است. هگل می‌گوید حقیقت انسان یا آشکار شدن واقعیت او متضمن پیکار تا پای مرگ است. از این حیث افراد انسان از درگیری در این پیکار ناگزیرند، زیرا باید اطمینانی را که از خویشتن خویش دارند به

مرتبه حقیقت (عینی) برسانند. از منظر هگلی خودآگاهی عبارت است از برای خودبودگی محض. کسی که جانش را به خطر نیندازد ممکن است به منزله یک انسان شناخته شود، ولی از حقیقت این شناخت به مثابه یک خودآگاهی مستقل محروم می‌ماند. پس هر یک از دو فرد انسانی هم‌چنان که جان خویش را به خطر می‌اندازد، باید خواستار مرگ دیگری نیز باشد. در این اوضاع نبرد برای ارج‌شناسی تنها با مرگ یکی از دو حریف یا مرگ هر دو در یک زمان پایان می‌یابد. بنده یا حریف شکست‌خورده کسی است که در جان‌بازی تا فرجام راه نرفته و آیین خدایگان یعنی پیروزی یا مرگ را نپذیرفته است. او بندگی را بر مرگ رجحان داده و بدین دلیل با زنده ماندن تن به بندگی داده است. (همان، ۵۲) ولی ارج‌شناسی برای این‌که راستین باشد، به دقیقه دیگری هم نیاز دارد و آن این است که خدایگان در حق دیگری همان کند که در حق خود و بنده نیز در حق خود همان کند که در حق دیگری. به این ترتیب، نوعی از ارج‌شناسی پدید می‌آید که یک‌جانبه و نابرابر است. پس رابطه خدایگان- بنده، به ارج‌شناسی به معنای درست کلمه نمی‌انجامد. زیرا ارباب واقعیت و شرف انسانی بنده را نمی‌شناسد. عیب و تراژدی وضع ارباب در همین است. پس تاریخ عبارت است از تاریخ بنده، چرا که بندگی نیز یک خودآگاهی است؛ چرا که تجربه نبردی که بر اثر آن به بندگی درآمده، او را آماده کرده تا برای رفع بندگی و نفی خود و نفی من «داده»‌ای که همان بندگی من باشد دست بزند. بنده هراس مرگ را که خدایگان همه هستی هاست احساس کرده است. او آماده دگرگونی است. او از اصل خود و در جوهر خود، شدن تاریخی است. انسان به استقلال راستین خود نمی‌رسد مگر پس از آن‌که از مرحله بندگی گذشته و با کار در خدمت دیگری (که در نظر او نمودگار اضطراب از مرگ است) بر این اضطراب چیره شده باشد. وانگهی ارباب تا زمانی که زنده است همیشه بنده جهانی است که خود ارباب آن است و چون تنها با جان‌بازی خود از این جهان برتر می‌رود و تنها مرگ او آزادی او را تحقق می‌بخشد، ارباب نمی‌تواند هرگز از جهانی که زیست‌گاه اوست جدا شود و اگر این جهان نابود شود. او نیز با آن نابود خواهد شد. تنها بنده است که از جهان داده برتر رود و نابود نشود، و سرانجام بنده در جایی که خدایگان ناکام شده بود کامیاب خواهد شد. (همان، ۷۷)

از این منظر، مرگ انتحاری تبدیل نیستی به هستی و آشکار شدن واقعیت انسانی است، چرا که حقیقت انسان متضمن پیکار تا پای مرگ است؛ راه ناگزیری که اطمینان

از خویشتن را به مرتبه حقیقت عینی و برای خودبودگی برساند. و برای خودبودگی، انسان خویشتن را در مقام نافی محض و مطلق صورت عینی خود آشکار کند یا نشان دهد که به هر صفت هستی به منزله هستی و به زندگی وابسته نیست. اقدامی که صرفاً در مرگ از نوع انتحاری قابل رؤیت است. چیزی که تینسون شاعر انگلیسی قرن نوزده از آن با عنوان راه رفتن بر مُرده خویش و آلبر کامو از آن به منزله عالی‌ترین کردار فلسفی طراز اول یاد می‌کند.

نتیجه‌گیری

در متن دوزبانه جادویی که از آشور به جا مانده است، مردگان بی‌درنگ ایلانی (Ilani) یعنی خدایان خوانده می‌شدند. در سوی دیگر جهان، در سه هزار سال بعد در امریکای مرکزی، محل دفن شاهان را مکان تثوتی هواکان می‌گویند و قدمای آن‌ها می‌گفتند: آن که می‌میرد خدا می‌شود وقتی کسی می‌گوید او خدا شده است به معنای آن است که او مرده است. (جولیان جینز، ۱۳۸۴، ۳۴)

افلاطون نیز وقتی از قهرمانان سخن می‌گوید، آن‌ها را کسانی می‌داند که پس از مرگ به هیأت دیمونها در می‌آیند و به مردم می‌گویند چه بکنند. (جولیان جینز، ۱۳۸۴، ۳۵)

فهم خدایگانی به واسطه مردن در فرهنگ آشوری و سپس فرهنگ آرتکی، هم‌چون فلسفه هگل که همانند زمینی شخم زده و سخت خیسیده‌ای که از ترس گیر کردن در گل و لای آن با چوب خیز به سرعت باید از آن عبور کرد آسان نیست. اما آنچه از منظر همگی می‌توان به مرگ و عملیات رو به تزاید و آشکارشده انتحاری نگریست، آن است که بندگی نتیجه پروای از مرگ، و خدایگانی نتیجه بی‌پروایی از آن است. به تعبیر هگلی فقط در انسان به منزله موجودی تاریخی مرگ معنا پیدا می‌کند، چرا که این انسان است که آگاهی دارد و تاریخ‌مند است. از این لحاظ، مرگ دیگر موجودات به دلیل فقدان آگاهی و پرسش از هستی و نیستی خویش چیزی جز فساد نیست. بنده نمی‌تواند آزاد باشد مگر آن که مبارزه کند و برای کسب آزادی ناچار است تا زندگی خویش را به مخاطره اندازد. بنده یک بار برای شناسایی مبارزه کرده اما شناسایی به دست نیآورده و حتی ناچار شده تا خدایگانی دیگری را تأیید کند. به همین دلیل این بنده است که از آزادی آرمان می‌سازد. در واقع، مرگ به قصد شناسایی مرگی است به قصد آزادی و خدایگانی. تصویر هگلی از مرگ در میان تصاویر دیگر از مرگ هم‌چون تصاویر

برساخته‌های هابز، میل، روسو و لاک. که غالباً بر بخش منفعت‌طلبانه انسانی استواراند، اساساً بر ویژگی غیرمنفعت‌طلبانه انسان یعنی عقده‌ارج‌شناسی نفس بنا گردیده است؛ این که آدمی دوست دارد تا دیگران او را به‌منزله‌انسان، آن هم انسانی آزاد، تأیید نمایند. گامی که با حذف مفهومی چون تروریسم می‌تواند مقدمه‌ای برای شناسایی این افراد به‌منزله‌انسان باشد که در نوع خود چرخشی است از تصویر هابزی - روسویی دو طرف منازعه به نگرش ارج‌شناسانه هگلی.

منتقدان اعم از چپ و راست، همان انتقادهایی که بر هگل و مفسر و شارح برجسته او الکساندر کوژو روا داشته‌اند، هم‌چون میل انسان به آزم جویی و حیثیت و آبرو (prestige) و نیز مرگ‌آگاهی یا ترس انسان از مرگ در تحول رابطه‌خدایگان-بنده را تعبیری فاشیست‌مآبانه یا آشتی‌مادیت‌جدلی با فلسفه هگل و هایدگر دانسته‌اند، و یا برخلاف نظر هگل می‌گویند که آینده تاریخ نه برای بندگان بلکه برای فرمان‌روایان و زورمندان است. این تصور از مرگ از نوع انتحاری، آن هم با فلسفه هگلی، منظره‌ای فلسفی و شایسته‌تعمق است؛ بدون این که خواسته باشیم عملیات انتحاری را تأیید نماییم.

بنابر این، مرگ انتحاری به‌منزله‌مهم‌ترین موضوع قرن بیست و یکم را که از بنیاد همه سیاست‌های جهان را تحت تأثیر قرار داده، باید از زوایای مختلف مورد بررسی قرار داد. مرگ به‌منزله‌شناسایی، یکی از مناظر جست‌وجو در مورد انتحاری هاست تا از ساده کردن چنین امر پیچیده‌ای جلوگیری شود. چنین منظری از حیث هنجاری در فلسفه سیاسی می‌تواند رهنمودی برای این مسئله بحران‌ساز باشد؛ ضمن این که می‌تواند فلسفه سیاسی را از نگاه توصیفی صرف برهاند.

منابع:

۱. آدورنو، تئودور (۱۳۸۴)، *دیالکتیک روشنگری*، ترجمه مراد فرهادپور، امید مهرگان، تهران، گام نو.
۲. آرنست، هانا (۱۳۶۶)، *توتالیتاریسم*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات جاویدان.
۳. افلاطون (۱۳۵۰)، *مجموعه آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، بی نا، تهران.
۴. اولری هاسه - ویلیام راسوح (۱۳۸۴)، *موریس بلانشو*، ترجمه رضا نوحی، تهران.
۵. پلامناتز، جان (۱۳۶۷)، *شرح و نقادی بر فلسفه اجتماعی و سیاسی هگل*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران.
۶. جنیز، جولیان (۱۳۸۴)، *خواستگاه آگاهی*، ترجمه علی صاحبی، انتشارات روشنگران، تهران.
۷. دونت ژاک (۱۳۷۷)، *درآمدی بر هگل*، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران، انتشارات فکر روز.
۸. غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۷)، *جامعه مدنی*، نشر طرح نو، تهران.
۹. هگل، فردریش (۱۳۷۸)، *فلسفه حق*، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران، انتشارات رویش.
۱۰. مالپاس، جف (۱۳۸۵)، *مرگ و فلسفه*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، نشر آزاد مهر.
۱۱. مجتهدی، کریم (۱۳۸۰)، *فلسفه و غرب*، تهران، نشر امیر کبیر.
۱۲. مجتهدی، کریم (۱۳۷۶)، *هگل و فلسفه او*، تهران، نشر امیر کبیر، تهران.
۱۳. محمد رضا باطنی (زمستان ۱۳۸۵)، «نسبیت در زبان»، *فصلنامه زبان و ذهن*، شماره اول، صفحه ۴۳-۳۹.
۱۴. نیلی پور، رضا (۱۳۸۴)، *چامسکی*، تهران، نیلوفر.
۱۵. هابز، توماس (۱۳۸۶)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران.
۱۶. هایدگر، مارتین (۱۳۸۶)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، نشر ققنوس.

۱۷. هگل (۱۳۶۸)، *خدا/ایگان و بنده*، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی.
۱۸. هومر (۱۳۸۵)، *اودیسه*، ترجمه سعید نفیسی، تهران، نشر علمی.
19. Vincent, Barry (2007), *Philosophical Thinking about Death and Dying*, Thomson, Belmont.
20. Christopher Belshaw (2007), *10 Good Questions about Life and Death*, Blackwell, London.
21. Blackstone, William T. (1973), *Political Philosophy*, New York, Ty. C Company.
22. Kamath. M. V. (1978), *Philosophy of Death and Dying* Honesdale, New York.
23. Peckham. M. (1965), *Romanticism: The Culture of the Nineteenth Century*. Gorge Baraziller.
24. Young, Julian (1956), *The Ideology Of Death*, MC Graw Hill, New York.