

فهرست

پیشگفتار	نه
مقدمه	۱
فصل اول: جادوزدایی از مسیحیت	۷
فصل دوم: پاره‌های متناقض قلب	۱۵
فصل سوم: جام حیات	۷۱
فصل چهارم: مفتش اعظم	۹۱
فصل پنجم: مهمان اسرارآمیز	۱۲۳
فصل ششم: معجزه آلیوشا	۱۳۵
فصل هفتم: خادم خادمان	۱۶۱
فصل هشتم: طریق رنجوری	۱۷۳
فصل نهم: فعل ترک فعل	۱۹۹
فصل دهم: ستاره شرق	۲۱۷

پیشگفتار

هیوبرت دریفوس (۱۹۲۹-۲۰۱۷)، استاد سابق دانشگاه برکلی آمریکا، را بیش‌تر به شرح‌های روشن‌گرش از مارتین هایدگر می‌شناسند. دانشجویانش به همین سبب با ترکیب نام‌های دریفوس و هایدگر او را درایدگر می‌نامیدند. اما شرح دریفوس از هایدگر، کی‌یرک‌گور، و به‌طور کلی فلسفه وجود (اگزیستانسیالیسم) ابدأً به فلسفه محض محدود نمی‌ماند. او در کنار درس‌گفتارهای «هستی و زمان» درس‌گفتاری با عنوان «فلسفه وجود در ادبیات و فیلم» دارد که در آن، روشن‌بینی چه‌بسا غیرمنتظره‌ای را در شرح فلسفی ادبیات و فیلم از خود نشان می‌دهد. کتابی که در دست دارید روایتی است از حدود دوازده ساعت شرح فلسفی او از رمان برادران کارمازوف فیودور داستایفسکی در درس‌گفتاری که به سال ۲۰۰۷، ده سال پیش از درگذشت او، عرضه شده است.^۱ دریفوس این رمان را چنان بصیرت‌آمیز تفسیر می‌کند که دانشجویانش لقب دیگری به او می‌دهند. آنان این بار نام دریفوس را با داستایفسکی ترکیب می‌کنند و او را درایتوفسکی می‌نامند.

۱. برای دسترسی به این درس‌گفتار بنگرید به:

https://archive.org/details/Phil_7_Existentialism_in_Literature_and_Film

دریفوس در سخنرانی کوتاه دیگری با عنوان «داستایفسکی و چگونگی نجات امر قدسی از دست علم» خلاصه‌ای یک‌ساعته از شرح خود به دست می‌دهد:

<https://www.youtube.com/watch?v=4YcbhLgftJA&t=4509>.

آنچه خواهید خواند، به هیچ‌رو تقریر طابق النعل بالنعل سخنان دریفوس در این درس گفتار نیست. در آوردن محصولی شفاهی به قالب مکتوب لاجرم مستلزم جرح و تعدیل و در مواردی حذف و اضافه‌هایی است که کتاب حاضر را در معنای دقیق کلمه به روایتی از روایت دریفوس تبدیل می‌کند. جدا از این، به‌رغم بصیرت‌افزایی شگفت‌شرح دریفوس، همواره باید به یاد داشت که شرح او، مثل هر شرح سابق و لاحق دیگری، سخن نهایی نیست و باید هم‌زمان را به روی تفاسیر بعدی گشوده انگاشت و هم تفسیر دریفوس را در افق اصلاح‌پذیری جای داد.

دریفوس در شرح خود حداقل استفاده را از ادبیات تفسیری می‌کند و کم‌وبیش یکسره به فهم خود، که در طی سالیان پرورده شده، متکی است؛ و در همین راستا به دانشجویانش توصیه می‌کند که آنان نیز از غرق شدن در ادبیات تفسیری بپرهیزند و خود‌زمان را بخوانند. به همین منوال، در روایتی که از روایت دریفوس عرضه شده است، تلاشم این بوده که از مقایسه او با دیگر شارحان و تفاسیر بپرهیزم و جز چند مورد که در پانویست ارجاع داده‌ام و نکاتی چنان مؤید و روشنگر در آن‌ها بوده است که نتوانسته‌ام از ارجاع دادن خودداری کنم، صرفاً به سخنان خود دریفوس تکیه کنم.

در آوردن شرح شفاهی دریفوس به قالب مکتوب مستلزم توضیح نکاتی دیگر است. او در هر جلسه به دانشجویانش می‌گوید که جلسه بعد تا فلان صفحه را بخوانند و با آمادگی ذهنی و آشنایی قبلی سر کلاس حاضر شوند. طبیعتاً در قالب مکتوب نمی‌توان چنان هماهنگی‌هایی با خوانندگان کرد یا، اگر هم بتوان، به نظر نمی‌رسد چندان ثمربخش از کار درآید. به همین دلیل کوشیده‌ام، به فراخور هر فصل، فشرده‌ای از سیر وقایع را ذکر کنم. به گمانم می‌توان خوانندگان را به سه دسته تقسیم

کرد: نخست، کسانی که مدت‌ها قبل رمان را خوانده‌اند؛ دوم، کسانی که به‌تازگی آن را تمام کرده‌اند؛ و سوم، کسانی که رمان را نخوانده‌اند و یکر است سر وقت خواندن همین کتاب آمده‌اند. ذکر این فشرده‌های وقایع به کار هر سه دسته خواهد آمد. من خود نخستین بار که پوشه‌های شنیداری دریفوس را گوش می‌دادم و هنوز سودای تبدیل آن به کتاب را در سر نپرورده بودم، سال‌ها قبل از آن رمان را تمام کرده بودم و دوست داشتم دریفوس همین فشرده و وقایع را ولو صرفاً محض یادآوری ذکر کند. دسته دوم، گرچه به‌تازگی از خواندن رمان فارغ شده‌اند، به احتمال فراوان همه نکات و جزئیاتی را که دریفوس بر آن‌ها تأکید می‌کند و به آن‌ها توجه دارد، در ذهن ندارند و این فشرده‌ها برایشان سودمند خواهد بود. و سرانجام دسته سوم نیز، که شاید اینجا و آنجا از اهمیت و عمق این رمان چیزهایی شنیده و خوانده‌اند اما سر وقت خود کتاب نرفته‌اند، می‌توانند با این فشرده‌ها تصویری کلی از شاکله رمان پیدا کنند، گرچه ابداً از خواندن اصل رمان بی‌نیاز نخواهند بود و بهتر است با نگاه تازه‌ای که دریفوس به آنان می‌بخشد، رمان را در دست بگیرند و مواجهه‌ای عمیق‌تر را با آن تجربه کنند. یادآوری توصیه دریفوس مخصوصاً برای این دسته از خوانندگان ضروری است: سعی نکنید در ادبیات تفسیری، ولو تفسیر خود دریفوس، غرق شوید، و همواره به یاد داشته باشید که آثار بزرگ ادبی مجسمه ابوالهول نیستند که به محض کشف معنایشان در زمین فرو بروند؛ این آثار قرص و محکم بر فراز هر تفسیری، هر قدر هم درخشان، سر جای خود می‌ایستند و هرگز راز خود را به تمامی به هیچ مفسری وانمی‌نهند.

به‌علاوه، گرچه برادران کارامازوف را به‌هیچ‌رو نمی‌توان رمانی کارآگاهی در ژانر مرسوم دانست، دریفوس رمان را برای دانشجویانش لو نمی‌دهد و به‌تعبیر امروزی آن را اسپویل نمی‌کند تا لذت ادبی شنوندگانش

زائل نشود. در این فشرده‌ها و نیز کل شرح کوشیده‌ام تا حد امکان همین ویژگی را حفظ کنم و پتۀ رمان را یکسره روی آب نریزم!

جدا از این‌ها، دریفوس به دانشجویانش جدول‌ها و نمودارهایی می‌دهد تا آنان را از آشفتگی ذهنی در امان نگه دارد. این جدول‌ها و نمودارها را، گرچه شاید بیش‌تر با حال و هوای کلاس درس انطباق دارند، برای کمک به نظم ذهنی خوانندگان در اواخر برخی از فصل‌ها آورده‌ام تا سویه‌های متعددی که دریفوس در باب شخصیت‌ها برمی‌شمرد و مسائل مختلفی که به‌ویژه در فصل مفتش اعظم ذکر می‌شوند به‌تفکیک در خاطرشان بماند.

در کتاب حاضر از ترجمۀ استاد بزرگوار صالح حسینی، که سال‌ها پیش خوانده بودم، استفاده کرده‌ام و طبعاً برای نگارش کتاب حاضر این توفیق اجباری نصیب شد که کل رمان را دوباره و برخی فقرات آن را چندین باره بخوانم. تمام ارجاعات درون‌متنی (شمارۀ صفحات) مربوط به چاپ چهارم این ترجمه‌اند که در سال ۱۳۸۱ انتشارات ناهید روانۀ بازار کرده است. البته این به معنای بی‌خبری از ترجمه‌های جدید نیست. فقراتی از چند ترجمۀ جدید را نیز از نظر گذرانده‌ام و همچنان ترجمۀ ایشان را بیش‌تر می‌پسندم، گو اینکه هیچ ترجمه‌ای هرگز تمام‌وکمال نیست و، چنان که خواهیم دید، دریفوس ترجمه‌های انگلیسی رمان را نیز خالی از اشکال نمی‌یابد و نکاتی حقاً بصیرت‌بخش را در باب آن‌ها ذکر می‌کند. نقل قول‌های مربوط به ترجمه را برای رعایت اقتصاد کلام، تا آنجا که ممکن بود، جرح و تعدیل کرده‌ام، به‌ویژه چون دریفوس تحلیلی اساساً متن‌محور ارائه می‌دهد و ذکر بی‌کم‌وکاستِ نقل قول‌ها بیش‌تر بر کمیت کار خواهد افزود تا کیفیت آن.

مایلم از دوست عزیزم قاسم مؤمنی تشکر کنم که پیشنهاد شنیدن این

درس گفتار را به من داد. واقعیت این است که کتاب حاضر محصول دوران کروناست؛ زمانی که همگی در خانه حبس شده بودیم و من مثل بیش تر اهالی کتاب می خواستم حتی در وقت پیاده روی هایم، در چارچوب تنگ خانه، دستم و در واقع گوشم از درس گفتارها و میزگردها و سخنرانی ها دور نماند و وقتی داشتم هندزفری به گوش دور اتاق می چرخیدم، دریافتم که در گران بهایی از کفم رفته بود.

البته این تنها شرح فلسفی دریفوس نیست. او شرح هایی به همین میزان بصیرت بخش از موبی دیک هرمان ملویل، کمدی الهی دانته، ادیسه هومر، اورستیای آیسخولوس، انه اید ویرژیل، و انجیل یوحنا در جایگاه اثری ادبی و فلسفی عرضه می کند، شرح هایی که هریک ما را به جهان ها و، به تعبیر بهتر، دوران هایی متفاوت از تاریخ غرب می برند؛ گویی دریفوس ما را به ادیسه ای فکری مهمان می کند که در آن فلسفه های دشوار فهم هایدگر، کی یرکگور، و نیچه را به زبان ملموس و انضمامی ادبیات بازمی گوید. امیدوارم بتوانم این شرح ها را نیز در مجموعه ای با عنوان ادبیات غرب به روایت هیوبرت دریفوس گردآوری کنم. در پایان، حق شناسی ایجاب می کند که از همسرم زهرا احمدی و دوست دیرینم امید رحمانی سپاسگزاری کنم که متن اولیه را به دقت خواندند و نکاتی ارزشمند را گوشزد کردند؛ و نیز لازم است از آقایان دمیرچی و کاردر در نشر هرمس قدردانی کنم که فرصتی فراهم کردند تا ایده تبدیل این درس گفتار به کتاب رنگ واقعیت بگیرد.

مقدمه

آنچه با نام «برادران کارامازوف به روایت هیوبرت دریفوس» خواهید خواند، صرفاً شرحی فلسفی بر اثری ادبی نیست. مهم است بدانیم که دریفوس، در جایگاه شارح فلسفی و نه منتقد ادبی، چرا بر این رمان دست می‌گذارد و چرا خوانش این رمان را در این برهه از تاریخ اروپا ضروری تشخیص می‌دهد؛ و نیز ما خوانندگان این شرح‌ها چگونه می‌توانیم، علاوه بر فهم عمیق‌تر خودِ رمان، بستر تاریخی شرح آن را بهتر دریابیم. در این مقدمه می‌کوشم پاسخی بسیار مختصر به این پرسش بدهم.

یکی از باورهای نادرستی که روشنگری در انداخت عبور از میتوس (اسطوره و دین) به لوگوس (عقل) بود. انسان خودآینی که یکسر بر پای عقل خویش می‌ایستاد می‌توانست پیوند خود را از سنت بگسلد و به‌سان سوژه غیرتاریخی دکارتی، آغازی تماماً نو را رقم بزند. بر این اساس، معنایی که انسان در مقام نوع و نیز به‌مثابه فرد می‌خواست به زندگی خویش ببخشد از هیچ سرچشمه دیگری جز خود او بر نمی‌خاست. تبلور فردی و جمعی این معنابخشی‌ها را می‌توان ایدئولوژی‌هایی دانست که به‌ویژه در نیمه اول قرن بیستم در اروپا اوج گرفتند و به‌نحوی جایگزین کارکرد معنابخش دین شدند تا قسمی اصل عملی (maxim) برای افراد (لیبرالیسم)، طبقات (مارکسیسم)، و ملت‌ها (فاشیسم) به دست دهند.

اما از نیمۀ دوم قرن بیستم به بعد، اروپا به دورۀ پسایدنولوژی وارد می‌شود. در این دوره، ذخایر معنایی ایدئولوژیک ته می‌کشند و دیگر نمی‌توانند سوژه‌ها را جهت ببخشند. رجوع دوباره به دین در پی همین خلأ معنایی و نیاز به سرچشمه‌هایی شکل می‌گرفتند که گمان می‌رفت پشت‌سر گذاشته شده‌اند. رجوع دوباره‌ای که از آن سخن می‌گوییم به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ رخ داد. در این دوره، جان میلبنک^۱، استاد الهیات و مطالعات دینی دانشگاه ناتینگهام، جنبش ارتدکسی رادیکال را به راه انداخت. میلبنک می‌خواهد همهٔ واسطه‌های نهادی و آیینی کاتولیک را به عرصۀ عمومی بازگرداند و از این جهت خصم دوآتشۀ نومینالیسم و پروتستانتیسم است که فرد را در برابر خداوند تنها می‌گذارند و او را به کشیش خود تبدیل می‌کنند. میلبنک به مناقشاتی با یورگن هابرماس، فیلسوف نام‌آشنای آلمانی، وارد شده و او را در مجادله‌اش با راتزینگر ناکام یافته است. هابرماس، همسو با جریان غالب نیمۀ دوم قرن بیستم، برای دست‌کم تعدیل استعمار زیست‌جهان به‌دست عقلانیت ابزاری، به ذخایر دینی متوسل می‌شود. استدلال میلبنک در مخالفت با هابرماس این است که او بیش از حد به دوگانۀ عقل و عاطفه می‌چسبد و به طرف‌داری از هیوم می‌گوید که هابرماس نمی‌تواند درهم‌تیدگی این دو را دریابد و نیز نمی‌خواهد سهم و شأنی برابر برای دین قائل شود، بلکه صرفاً دین را به‌نحوی ابزاری به خدمت عقل می‌گیرد تا، به وقت نیاز، بی‌معطلی دین را دوباره به دست فراموشی بسپارد.

جیانی و اتمو، فیلسوف پست‌مدرن ایتالیایی، یکی دیگر از کسانی

۱. John Milbank؛ یکی از آثار اصلی و مهم میلبنک به فارسی ترجمه شده است. بنگرید به: الهیات و نظریۀ اجتماعی، فراسوی عقل سکولار، جان میلبنک، ترجمۀ شهناز مسمی‌پرست و شهرزاد قانونی، تهران: ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۶.

است که در پی احیای عناصری از دین و الهیات مسیحی برمی‌آید که به‌ویژه می‌توانند اروپا را از خشونت‌هایی که دامن‌گیر آن شده است برهانند.^۱ واتیمو می‌کوشد مفهوم محبت را در مسیحیت احیا کند و با پیوند آن به برداشت خود از تفکر ضعیف (weak thought)، آن را در راستای تضعیف شالوده‌های متافیزیکی متصلبی قرار دهد که به منابع خشونت در جهان جدید تبدیل شده‌اند.^۲ بصیرت‌شگرفی که واتیمو به دست می‌دهد تمایزی است که میان درگذشتن (überwindung) از سنت و درپیچیدن (verwidung) با آن برقرار می‌کند. درگذشتن به معنای عبور از دین و تلویحاً غلبه بر آن نیز است، اما درپیچیدن همان استفاده فلسفی یا کارکردی (و نه مؤمنانه) از دین برای دست‌وپنجه نرم کردن با مقتضیات جهان جدید است.

سویه مهم دیگری از نیاز به احیای دین در پی علم‌زدگی فزاینده عصر جدید پدید می‌آید. علم همواره همه‌چیز را از منظر سوم‌شخص (ابژکتیو) می‌نگرد و توصیف می‌کند و تجربه‌های سوژکتیو را به حاشیه می‌راند. چارلز تیلور این نیاز به بیان سوژکتیو را به مفهوم سرشاری (fullness) پیوند می‌زند و آن را قسمی حیات دوباره امر قدسی در جهان جدید می‌داند. او باورمندان و ناباوران را به یک میزان قادر به از سر گذراندن چنین تجربه‌هایی می‌داند. تیلور در عصر عظیم خود، عصر سکولار^۳، مثل

۱. مهم‌ترین کتاب واتیمو به فارسی ترجمه شده است. بنگرید به: جیانی واتیمو، باور، الهیاتی برای نیمه‌مؤمنان، ترجمه کاوه حسین‌زاده، انتشارات پگاه روزگار نو، ۱۳۹۸.

۲. برای شرحی سودمند از سیر اندیشه جیانی واتیمو بنگرید به: *Radical Secularization*, Edited by Stijn Latré, Walter Von Herck and Guido Vanhesswijck (New York and London: Bloomsbury Academic Publication: 2016), pp. 67-82.

اعلای این تجربه‌های سرشاری را در خاطره‌ای از راهبی به نام بد گریفت^۱ چنین نقل می‌کند:

از پشت درخت، جایی که ایستاده بودم، چکاوکی ناگهان از روی زمین به آسمان پرید و بارانِ نغمه‌اش را بر من باراند، و سپس صدایش به آرامی ایستادن گرفت. خورشید که فروشد، همه چیز را با خود به سکون فروبرد و ردای شفق رفته‌رفته زمین را فراگرفت. اکنون احساس جذبۀ‌ای را که بر من مستولی شد به یاد می‌آورم. میل داشتم بر زمین زانو بزنم، گویی در محضر فرشته‌ای قرار دارم؛ و به زحمت جرئت نگاه به صورت آسمان را داشتم، چون انگار آسمان ردایی بود که بر رخسار خداوند کشیده بودند.^۲

چنان که در فصل اول خواهیم دید، داستایفسکی نیز با علم‌زدگی نیهلیستی عصر مدرن مخالفت می‌کند و تجربه سرشاری را به کانون توجه می‌آورد. تجربه سرشاری به‌مثابه امر قدسی را چه‌بسا بتوان مهم‌ترین مضمون رمان برادران کارمازوف دانست؛ با این تفاوت که داستایفسکی این تجربه را در معنای دقیق کلمه به امری بیناسویژکتیو تبدیل می‌کند و آن را، از رهگذر برداشتی وجودی از محبت مسیحی، به تمامیت چیزها و آدم‌ها پیوند می‌زند. اما این تنها جنبه مخالفت داستایفسکی با علم‌زدگی نیست. اگر چارچوبی کانتی اختیار کنیم و مدرنیته را گرفتار چنبره قضیه جدلی‌الطرفین آزادی و ضرورت بدانیم، درخواهیم یافت که داستایفسکی با کسانی درمی‌افتد که یکسره بر ضرورت تأکید می‌کنند و بنابراین انسان را به معلولی طبیعی و فیزیکی تقلیل می‌دهند. داستایفسکی می‌خواهد طرف آزادی را برجسته کند تا بتواند بر اخلاق تأکید کند تا پس از مرگ خدا، همه چیز مجاز نباشد.

1. Bede Griffiths

2. *Radical Secularization*, p. 157.

واتیمو زمانی توانست تمایز میان درگذشتن از سنت و در پیچیدن با آن را مطرح کند که از هایدگر گسست؛ گرچه خود این تمایز برخاسته از نشانه‌هایی است که در متن هایدگر وجود دارند.^۱ دریفوس نیز هنگام رجوع به کی‌یرکگور و داستایفسکی نقدهایی به هایدگر وارد می‌کند، گرچه نمی‌توان گفت که از هایدگر می‌گسلد و شور فلسفی خود به او را وامی‌نهد. آنچه دریفوس در نظر دارد «حیات دینی سرشارتری»^۲ است که با احیای ذخایر مغفول‌مانده سنت دینی به صحنه می‌آیند. به‌زعم او، هایدگر، با رجوع به چندخدایی باستان، امکانات این حیات دینی مسیحی را نادیده می‌گیرد. با این حال، همان‌طور که خواهیم دید، شرحی که دریفوس از برادران کارامازوف می‌دهد، به‌رغم صبغه مسلط کی‌یرکگوری آن، رنگ‌مایهٔ تند هایدگری دارد.

دریفوس در درس گفتار «فلسفهٔ وجود در ادبیات و فیلم»، در راستای احیای عناصر مغفول‌ماندهٔ دینی، تمایزی بین جهان‌پاگان و جهان یهودی / مسیحی برقرار می‌کند و برای مثال، فیلسوفانی مثل آلبِر کامورا نهایتاً دلبستهٔ چندخدایی یونانی می‌داند و بنابراین آنان را از شرح خود در این درس گفتار کنار می‌گذارد. در پایان، ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که آنچه دریفوس از سنت دینی مراد می‌کند، عمدتاً ناظر بر سنت مسیحی و نه یهودی است. او علاقه‌ای ویژه به انجیل یوحنا دارد و گذار از عهد عتیق به عهد جدید را به نحوی هایدگری بر اساس به پیش‌زمینه آمدنِ ورزهٔ پس‌زمینه‌ای (background practice) میل، و تبدیل آن به محبتِ دگرگون‌کننده، تحلیل می‌کند؛ ورزه‌ای که توجه را از افعال به امیال معطوف می‌سازد.

1. *Ibid*, p. 74.

۲. مارک راتال، دین پس از متافیزیک، ویراستهٔ علی اصغر مصلح، تهران: ققنوس، ۱۴۰۰، ص ۱۷۲.

فصل اول

جادودایی از مسیحیت

رمان با سرنوشته‌ای آغاز می‌شود که رستاخیز را به مرکز توجه می‌آورد: «آمین، آمین، به شما می‌گویم اگر دانه گندم در خاک نیفتد و نمیرد، تنها می‌ماند؛ اما اگر بمیرد، ثمر بسیار آرد» (یوحنا، ۱۲: ۲۴). در سنت مسیحی، رستاخیز را در اصل به برخاستن مسیح از گور می‌گویند و آن را به رستاخیز کل مردگان در روز قیامت پیوند می‌زنند. اما داستایفسکی فاصله‌ای بعید با این تلقی اولیه معادشناسانه دارد؛ و نیز سخن او به همین میزان از برداشت یونانی نو شدن طبیعت دور است. در عوض، آنچه او از رستاخیز مراد می‌کند، قسمی تجربه وجودی (اگرستانسیال) است؛ تجربه‌ای که زیر و زبر می‌کند و خطی فارق میان پیش و پس خود می‌کشد. بسیاری، و البته نه همه شخصیت‌های رمان، هریک این تجربه را به طریق خاص خویش از سر می‌گذرانند.

مسیحیت اولیه دریافتی فیزیکی از رستاخیز داشت، زیرا مسیح واقعاً از گور برمی‌خاست و انتظار بر این بود که مردگان همگی واقعاً از گور برخیزند. اما این دریافت داستایفسکی نیست، چون او نمی‌خواهد با آنچه دریفوس «قوانین فیزیک و شیمی» می‌خواند، درافتد؛ و نیز در رمان مطلقاً هیچ اتفاقی نمی‌افتد که با این قوانین ناسازگار باشد. اما به

همین میزان اشتباه است که دریافتِ او را نسخهٔ سکولار رستاخیز بدانیم. دریفوس تمایزی سفت و سخت بین سکولار شدن (سکولاریزاسیون) و وجودی شدن (اگزستانسیالیزه کردن) می‌گذارد. وقتی از سکولار شدن سخن می‌گوییم، برداشت اصیل اولیه را همچون جوهر نگه می‌داریم و برداشت بدل ثانویه را سایه‌ای کم‌رنگ از آن می‌دانیم که به فراخور وضع، خصلتی سکولار یا دنیوی یافته است. اما وجودی شدن دقیقاً یعنی کنار گذاشتن برداشت اولیه و اصیل دانستن آنچه همواره بدل انگاشته می‌شود: یعنی نه زمینی شدن یا از آسمان به زمین آمدن، بلکه روگرداندن از آسمان به مثابهٔ متافیزیک و سرچرخاندن به سوی زمین. این چیزی است که عبور از آنتو - تتولوژی نامیده می‌شود؛ چیزی که دریفوس آن را «خلاص شدن از دست خورشید» می‌خواند؛ خورشید جوهر باورانهٔ افلاطونی که چونان موجود متعالی یا برتر بر فراز زمین می‌ایستد.

اما این نفی آسمان به معنای نفی مسیحیت نیست؛ خلاصی از دست خورشید به نحوی تناقض‌آمیز با «نگه داشتن پرتوهای آن» همراه می‌شود. کاری که داستایفسکی می‌کند دقیقاً نجات مسیحیت است، اما نه با حفظ تمام لوازم و مشخصات آن، بلکه با زدن شاخ و برگ جادویی مسیحیت؛ شاخ و برگ‌گی که به‌ویژه در عصر جدید، در عصر فیزیک، زاید دانسته می‌شود. بنابراین، تعارضی که او پیش روی خود می‌یابد تعارض مسیحیت با علم است؛ اما این تعارضی نیست که داستایفسکی بخواهد چونان مدافع سینه‌چاک مسیحیت به آن وارد شود، زیرا علم را نمی‌توان شکست داد. بنابراین، باید کاری کرد که خود تعارض منتفی شود.

اگر مسیحیت پیراسته نشود، نیهیلیسم دست بالا را خواهد داشت، تفکری که بیزاری شدیدی را در داستایفسکی برمی‌انگیزد. نیهیلیسم محصول سلطهٔ تام و تمام علم است؛ سلطه‌ای که بازاروف شخصیت اصلی

پدران و پسران ایوان تورگنیف تجسم بخش آن است. مادام خوخلاکوف در گفت‌وگو با پدر زوسیما، پیر صومعه، یکی از جملات بازاروف را نقل می‌کند: «اگر تا آخر عمر با ایمان زندگی کنم و زمان مردن که می‌رسد، چیزی جز — به قول نویسنده‌ای — "خار و خاشاکی که بر گورم می‌رویند" در میان نباشد، آن وقت چه؟ زجرآور است! چطور می‌توانم ایمان را بازپس بگیرم؟» (صص ۸۴-۸۵) داستایفسکی در پی همین بازپس گرفتن ایمان است؛ چون گرچه علم را شکست‌ناپذیر می‌داند، نمی‌خواهد عرصه یکسره برای علم خالی شود تا انسان‌ها به «مشتی عصب» تقلیل یابند. او روی لبه‌ای گام می‌گذارد که در آن نه می‌خواهد علم را نفی کند، چون نفی علم به‌هیچ‌رو با نظرگاه کسی که سر به‌سوی زمین می‌چرخاند سازگار نیست، و نه حاضر است به مطلق‌العنانی علم تن دهد.

بدین‌سان باید جایی برای تجربه‌های وجودی باز کرد، اما نباید وجودی شدن را به معنای روحانی گرفت. روحی در کار نیست که بخواهد علیه علم قد علم کند، و نیز سوژه‌ای دکارتی در کار نیست که مثلاً بخواهد از جوهر ممتد به جوهر اندیشنده بازگردد. بنابراین، ما نه با طرف سوژه‌ها کاری داریم و نه با طرف ابژه‌ها. این دوگانگی با شرح وجودگرایانه دریفوس در مقام شارح هایدگر جور در نمی‌آید. در نتیجه داستایفسکی نمی‌خواهد ایمان امثال مادام خوخلاکوف را با اثبات روح و جاودانگی به آنان بازگرداند؛ آنان باید با این واقعیت سر کنند که پس از مرگ، جز خار و خاشاکی که بر گورهاشان می‌روید چیزی در میان نخواهد بود، اما این تمام چیزی نیست که مسیحیت در چنته دارد.

همچنین نباید وجودی شدن را به معنای استعاری و روان‌شناختی گرفت. معنای استعاری لاجرم تجربه‌های وجودی را دست‌کم می‌گیرد و آن‌ها را صرفاً به زینتی زبانی تقلیل می‌دهد؛ و معنای روان‌شناختی دوباره

ما را گرفتار ذهن و عین می‌کند؛ دوگانه‌ای که در یفوس به شدت می‌کوشد از آن پرهیزد. بدین ترتیب پاسخ او به این ایراد محتمل، که داستایفسکی خود از کلمهٔ روان‌شناختی استفاده می‌کند و جایی در رمان از الزام به سپری کردنِ قسمی «روند روحی و روانی» (ص ۴۲۴) برای رستگاری سخن می‌گوید، این است که او وجود را مراد می‌کند، اما هنوز این کلمه را چنان که ما می‌شناسیم نمی‌شناسد.

و سرانجام جادوزدایی را نباید با افسون‌زدایی به معنای وبری اشتباه گرفت. در آنچه ماکس وبر می‌گوید، مسیحیت خود کم‌وبیش همان افسونی است که در عصر مدرن زایل می‌شود. به نزد او افسون‌زدایی خصلتی سلبی دارد؛ بنابراین، پس از کنار رفتن آن، چندان چیزی از مسیحیت بر جای نمی‌ماند. اما داستایفسکی می‌خواهد همین افسون را به امید محتواهایی بزداید که خصلتی ایجابی به مسیحیت می‌بخشند. وبر ما را ناگزیر در قفس آهنین گرفتار می‌دید و علم را نیز ناتوان از این می‌دانست که به زندگی ارزش ببخشد یا به پرشش از چیستی سعادت پاسخی بدهد؛ داستایفسکی، گرچه در این ناتوانی علم با وبر همداستان است، مسیحیت را همچنان رهایی‌بخش می‌داند و چنان که خواهیم دید، نسخهٔ وجودی آن را، در هیئت کلیسای ارتدکس، ستاره‌ای می‌داند که از شرق برخواهد خاست.

تاکنون فقط از رستاخیز سخن گفتیم. اما داستایفسکی مفاهیم بسیاری را در مسیحیت خصلتی وجودی می‌بخشد، تا جایی که به سخن در یفوس نسخهٔ کم‌وبیش کامل دیگری از مسیحیت عرضه می‌کند. در این رمان سروکارمان با انگاره‌هایی وجودی از مفاهیمی مانند خداوند، ابدیت، وحی، تجسد، تصلیب، بهشت و جهنم و شخصیت‌هایی مثل خود مسیح خواهد بود؛ و نیز تقابلی جالب توجه را بین فرشته و شیطان وجودی

شاهد خواهیم بود. در این میان، آنچه با توجه به تعارض علم و مسیحیت اهمیتی حیاتی دارد، این است که داستایفسکی تصویری وجودی از مفهوم معجزه ترسیم می‌کند. معجزه به‌ویژه عنصری است که تقابلی کامل با قوانین فیزیک و شیمی دارد و وجودی کردن آن، چنان که خواهیم دید، مضمون اصلی مهم‌ترین فصل‌های کتاب را تشکیل می‌دهد. اما نسخهٔ وجودی داستایفسکی از مسیحیت به مفاهیم و شخصیت‌های محوری محدود نمی‌شود. او شعائری مانند غسل تعمید و اعتراف را نیز وجودی می‌کند یا لفافهٔ شعائر را از دور تجربه‌های وجودی اولیه‌ای باز می‌کند که به سبب تصلب آیینی، از معنا و هدف خود دور افتاده‌اند. از این حیث می‌توان شعائرزدایی را سویهٔ مهمی از جادوزدایی به‌مثابهٔ قصد مسلط بر رمان دانست.

به‌سختی در یفوس، اگر قصد جادوزدایی را نجات مسیحیت در برابر علم و نیهیلیسم بدانیم، می‌توانیم داستایفسکی را پیشگام متأللهانی مانند رودولف بولتمان^۱ تلقی کنیم (ولو نتوان به قطعیت گفت که بولتمان داستایفسکی خوانده است). بولتمان در پروژهٔ اسطوره‌زدایی از مسیحیت می‌کوشد، با کنار زدن لایه‌های اسطوره‌ای، هسته‌ای را در مسیحیت پیدا کند که از باد و باران تاریخ‌گزندی نیافته است. او این هستهٔ فارغ از تعینات تاریخی را کریگما^۲ می‌نامد. کریگما پیام ناب مسیحیت است. ارجاع در یفوس به بولتمان از آن رو جلب توجه می‌کند که بولتمان عناصر کریگما را در فلسفهٔ هایدگر متقدم، فیلسوف محبوب در یفوس، تشخیص می‌دهد. در این فلسفه، وضع اولیهٔ دازاین در جهان وضع سقوط است، دقیقاً مانند مسیحیان که وضع اولیهٔ خود در جهان را وضع هبوط در نتیجهٔ ارتکاب گناه نخستین می‌دانند. در تفسیر بولتمان، نمی‌توان دلالت هبوط

1. Rudolf Bultmann

2. Kerygma

را، که بر پیشانی کلمهٔ fall حک شده است، به این راحتی‌ها زدود. دازاین به جایی پرتاب شده که جایش نیست و به میان کسانی هبوط کرده که او را از اصالت محروم می‌کنند. بولتمان در اینجا اصالت را به معنای رستگاری می‌گیرد. لحظهٔ رستگاری از طریق ایمان، که چیزی جز «حکم آزادانهٔ دل» نیست، با لحظهٔ تصمیم و عزم در فلسفهٔ هایدرگر متقدم در یک ردیف قرار می‌گیرد. منتها هایدرگر از دو جنبه این پیام ناب مسیحیت را رادیکال می‌کند: اولاً دازاین خود تصمیم می‌گیرد که از «آن‌ها» جدا شود و به اصالت دست یابد. بدین رو، نیازی به رستگاری از طریق منجی و لطف طهارت‌بخش خداوند نیست؛ و ثانیاً تصمیم یا عزم دازاین بر هیچ بنیانی استوار نمی‌شود؛ به همین دلیل، بسیاری، از جمله هانس یوناس و کارل لوویت که شاگردان خود هایدرگرند، تصمیم‌گرایی را به نیهیلیسم گره می‌زنند و تفرد رادیکالی را، که تصمیم‌متکی به آن است، با فضای اتمیزهٔ این برهه از تاریخ اروپا مربوط می‌دانند.^۱

فارغ از پیشگامی یا تأثیرگذاری داستایفسکی بر متألّهانی چون بولتمان، تفاوت مسیحیت وجودی او این است که نه‌تنها در آن خبری از تفرد رادیکال و بی‌بنیانی نیهیلیستی نیست، بلکه بر طبق آن رستگاری در لحظه‌ای رقم می‌خورد که فرد مسیحی عزم می‌کند تا به جماعت مسیحیان بپیوندد: «زیرا جایی که دو یا سه نفر به نام من جمع شوند، من آنجا در میان ایشان حاضرم» (متی ۱۸: ۲۰). و نیز گرچه مسیح، به تعبیر دریفوس، ورزۀ پس‌زمینه‌ای محبت را به پیش‌زمینه می‌آورد و فرامین ده‌گانهٔ عهد

۱. برای شرحی مختصر از روایت بولتمان از فلسفهٔ هایدرگر متقدم بنگرید به:

Willem Styfals, *No Spiritual Investment in the World, Gnosticism and Postwar German Philosophy*, (Ithaca and London: Cornell University Press and Cornell University Library, 2019).

عتیق را به فرمان یگانهٔ محبت در عهد جدید تبدیل می‌کند، حل و رفع فرامین به معنای بی‌بنیانیِ نیهیلیستی نیست. محبت یکه‌وتتها زمینی استوار به دست می‌دهد تا برخلاف آنچه ایوان می‌گوید، همه‌چیز در جهان مجاز نباشد، چون کسی که همسایگان خود را دوست بدارد، قطعاً در باب آنان به هر عملِ برخاسته از عزم یا تصمیم بی‌بنیان دست نمی‌زند. بدین ترتیب، اولاً جماعتی در کار است و ثانیاً این جماعت را محبت به یکدیگر پیوند می‌دهد؛ این تفاوت نسخهٔ وجودی مسیحیت با نسخه‌های نیهیلیستی و فردگرایانهٔ پروتستانی از آن است. بر این اساس، دریفوس، گرچه داستایفسکی را از منظری کی‌پرگوری شرح می‌دهد، بر این باور است که او پیشاپیش از فردگرایی زیاده از حدِ پروتستانی برمی‌گذرد. چنین نیست که مسیحیان چونان ابراهیم تک‌وتتها در محضر خدایشان بایستند، بلکه خداوند خود زمانی نزد ایشان حاضر خواهد بود که آنان گرد یکدیگر جمع شوند.

فصل دوم

پاره‌های متناقض قلب

در این فصل می‌کوشیم شخصیت‌ها را معرفی کنیم و از چهار منظر به آنان پردازیم: رابطهٔ آن‌ها با سویه‌های مختلف «خود» (self)، نام‌هایی که بر این سویه‌ها می‌نهند، خاطرهٔ کودکی، و بدل‌های وجودی. اما پیش از شروع لازم است مشکلی را شرح دهیم که اغلب خوانندگان رمان‌های روسی با آن‌ها دست‌به‌گریبان‌اند و آن مشکل نام‌هاست. در این رمان‌ها، هر شخصیت چندین و چند نام دارد که به خاطر سپردنشان کم‌وبیش دشوار است، تا آنجا که گاه ممکن است شخصیتی با شخصیت دیگر اشتباه گرفته شود. بصیرتی که دریفوس به دست می‌دهد و شاید کمی از پیچیدگی نام‌ها کم کند، این است که نحوهٔ نامیده شدن اشخاص، پیشاپیش، میزان روابط انسانی‌شان با دیگران و برداشتشان از خود را مشخص می‌کند. برای مثال، پسر ارشد خانواده را نیمی دیمتری و نیمی میتیا می‌نامند یا پسر سوم، آلیوشا، کم‌وبیش همواره به همین نام خوانده می‌شود و مواقعی که آلکسی صدایش می‌زنند معنای نمادین مرد خدا را در نظر دارند. چنین است که دیمتری با همه روابطی نیمه‌دوستانه و نیمه‌رسمی دارد و آلیوشا کم‌وبیش با همه دوست و صمیمی است. این نکته دربارهٔ ایوان، برادر وسط، صدق نمی‌کند. ایوان را همه به نام

رسمی‌اش صدا می‌زنند، چون او با هیچ‌کس صمیمی نیست و در واقع با هیچ‌کس رابطه‌ای انسانی برقرار نمی‌کند. ایوان در رمان بسیار کم به نام تحبیبی‌اش، وانکا، خوانده می‌شود؛ او را، در این دفعات محدود، یک بار دهقانی ناشناس، بی‌آنکه اصلاً مخاطب دهقان باشد، با نام تحبیبی صدا می‌زند. و جالب است که در اینجا صمیمیت غریبی که با ایوان ایجاد می‌شود بنای تغییراتی را در او می‌گذارد. و نمونه‌ی دیگر، اسمردیاکوف، آشپز فیودور پاولوویچ پدر، است که اصلاً نام ندارد؛ چون رابطه‌ای انسانی با کسی برقرار نمی‌کند. در رمان تنها یک بار به پاول، نام تعمیدی او، اشاره می‌شود، اما هیچ‌کس او را به این نام نمی‌خواند؛ اسمردیاکوف، به معنای بوگندو، لقب اوست و در واقع لقب مادر اوست (اسمردیاشچایا) که به او می‌رسد.

به‌سختی در یفوس، داستایفسکی دریافتی کی‌پرگوری از «خود» دارد. «خود» از ساحت‌های مختلف یا، به بیان دقیق‌تر، از دو ساحت عالی و دانی تشکیل می‌شود. با این حال، داستایفسکی هرگز از کلمه «خود» استفاده نمی‌کند. کلمه او برای نامیدن «خود» قلب است. رابطه خاص هر شخص با پاره‌های متناقض قلب «خود» او را می‌سازد. این رابطه ایستاری است که او در قبال این پاره‌ها اتخاذ می‌کند. اما هیچ دستورالعمل اخلاقی کلی‌ای در باب نحوه برقراری ارتباط میان این پاره‌ها وجود ندارد. هر رابطه‌ای که برقرار می‌شود را باید زندگی کرد. این نکته‌ای حیاتی است که مشی داستایفسکی را به مشی وجودگرایان بسیار نزدیک می‌کند. شخصیت‌ها روابط مختلفی بین این پاره‌ها برقرار می‌کنند و نام‌های مختلفی بر آن‌ها می‌گذارند. برای مثال، سدوم و مادونا نامی است که دیمیتری بر این ساحت‌ها می‌نهد. سدوم شهری است آکنده از فسق و فجور، و مادونا نام باکره مقدس، حضرت مریم، است.