ابدیت و اندیشه تراژیک

عباسی داکانی، پرویز

اونامونو

مقدمه‏ای بر«مرگ آگاهی» و اندیشه جاودانگی‏ پرویز عباسی داکانی

اشاره:

آنچه در پی می‏آید،بخشی از تحقیقی مفصل‏ دربارهء زندگی و آثار و آموزه‏های نویسنده،شاعر و فیلسوف اسپانیایی؛میگوئیل اونامونو است.

در این نوشته،کوشش شده تا آموزهء اصلی و اساسی اونامونو یعنی مرگ آگاهی و میل به‏ جاودانگی با آراء فیلسوفان غربی و عارفان‏ مسلمان مقایسه شود:

در اساطیر،و در کهن‏ترین افسانه‏های بشری،که‏ بیان صمیمی و ملموس دردها و رنجها و آرزوها و اندیشه‏های انسان صبحدم تاریخ است،می‏توان ردپای‏ «مرگ آگاهی»و میل به جاودانگی را سراغ جست.در میتولوژی شرق میانه،اسطوره-داستان گیلگمش، حکایتی غریب از مرگ آگاهی و اشتیاق جاودانگی‏ است.این حماسه که یکی از شگرفتر و شگفت‏تر آثار ادبی تاریخ بشری است،حکایت یک انسان-خدا به‏ نام گیلگمش است.

داستان گیلگمش را به حق«جستجوی بیمرگی» نامیده‏اند،انگیزه‏ای که بنیان بیشتر اساطیر شرق میانه‏ را تشکیل می‏دهد.(1)گیلگمش که از هجوم و سلطه و سیطرهء مرگ اندوهگین است،حیات را چونان سدی‏ شکسته در برابر خود می‏یابد.او می‏داند که گریز و گزیری از مرگ نیست.مرگ انکیدو؛دوست و همدمش،او را به بازی تقدیر کشانده،و پهلوان در جستجوی«سرزمین حیات»و«اوتنا پیش تیم»(که‏ پیشتر به بیمرگی دست یافته است)،آرام و آرامش‏ خویش را وانهاده و تن به جاده‏های جستجو سپرده است.برای پهلوان،مرگ،تجربه‏ای ناآزموده‏ بوده،و این اندیشه امان از او بریده است.خدای«انلیل» به پهلوان می‏گوید که«بقا»نصیب فناپذیران خاکی‏ نمی‏شود،اما ثروت و قدرت به گیلگمش خواهد رسید. در انجام حماسه،گویی که پیشگویی انلیل به‏ وقوع می‏پیوندد،و داستان،با سرودی در بزرگداشت‏ پهلوان حماسی پایان می‏پذیرد.حماسه گیلگمش، روایتی ژرف و بشکوه و شاعرانه از تمنای بیمرگی است.

برای مصریان باستان نیز بقای پس از مرگ،امری‏ شناخته شده بود و وجود اهرام سه گانه،برهانی روشن‏ در جهت اثبات این مطلب است.براستی این بناهای‏ عظیم در پی تحقق کدامین آرزوی بشری شکل‏ گرفته‏اند؟چرا فرعونان اجساد خویش را مومیایی‏ می‏کردند؟چرا ابزار و غلامان و زنان بسیاری پس از مرگ هر پادشاه،به همراه او در خاکهای سرد مدفون‏ می‏شدند؟

آیا این همه،گواهی روشن بر حضور میل به‏ جاودانگی،و وجود اندیشهء بقای پس از مرگ در میان‏ ایشان نیست؟(2)

در یونان عصر میتولوژی نیز مسأله مرگ آگاهی و جاودانگی مورد توجه و عنایت بسیار است.خدایان‏ فناناپذیرند،و آدمیان خاکی،میرنده و فانی.تراژدی‏ یونانی نیز،گرانباری مسأله مرگ و اشتیاق به جاودانگی‏ را بر شانه‏های روح خود احساس کرده است.در مصاف‏ تقدیر،گریزی از مرگ نیست و این امر شاید پل عبور به‏ جاودانگی باشد.

اندیشهء جاودانگی با،سقراط،صورت استدلال یافت، و از ساحت دین و اسطوره،قدم در عرصهء لوگوس‏ یونانی و تفکر فلسفی نهاد.در رسالهء«فیدون»-که در واقع می‏تواند آخرین مکالمه سقراط تلقی شود- سقراط پیش از نوشیدن«شوکران»،و برای تسلی‏ بخشیدن به یارانش از جاودانگی روح،سخن به میان‏ می‏آورد.دانای یونان می‏کوشد،یاران را مجاب کند تا اندوهی به خود راه ندهند و مرگ را عبوری از سر بصیرت به جهانی دیگر(جهانی روشن و بسیار فراختر از عرصه عالم خاک)تلقی کنند.سقراط خود را بدهکار آسلکپیوس،«خدای صحت»،معرفی می‏کند،چرا که‏ او را از بیماری حیات-که سراسر رنج و شفقت است- نجات بخشیده،و امکان فرا رفتن به جهان جاودانگی را به او ارزانی داشته است.در نگاه سقراط،زیستن‏ خاکی،برابر با زمانی طولانی،بیمار بودن است،و رهایی از آن نیز،برخاستن از بستر بیماری است.(3)

از سقراط به این سو،فیلسوفان بسیاری کوشیده‏اند تا معمای«بودن یا نبودن»را حل کنند.به این سؤال، پاسخهای متفاوتی داده شده که آنها را میتوان به چند نظریهء عمده تقسیم کرد:

الف-نظریهء عدم جاودانگی فردی یا نوعی:

این نظریه جهان را فاقد هرگونه«معنا»می‏داند. مرگ،امری طبیعی،عادی و پیش پا افتاده است،و انسان شیئی است بیولوژیک که مانند ماشین،عمری‏ معین و محدود دارد،و با پایان گرفتن آن سیکل‏ وجودی،او نیز به پایان خود می‏رسد.دید ماتریالیستی‏ به طور کلی تابع این نظریه است،ضمن آنکه فیلسوفان‏ حوزه‏هایی را که قائل به امر قدسی و مطلق نیستند نیز، می‏توان از تابعان این نظریه به شمار آورد.

ب-نظریهء جاودانگی نوعی:

نظریهء دیگری که بویژه،در دو یا سه قرن اخیر مطرح‏ بوده،نظریهء«بقای نوعی»است.از این دیدگاه،اگر بقای بشر به مثابهء بقای فرد مستحیل در«نوع»تلقی‏ شود،آنگاه عطش جاودانگی را می‏توان فرو نشاند،به‏ شرطی که آدمی،خویشتن را جزئی از کل محسوب‏ کند.در این حال این معادله پیشنهاد می‏شود که مرگ‏ فرد مهم نیست،چرا که نوع انسانی،خواهد بود و خواهد زیست.این نظریه از سوی بسیاری از متفکران‏ معاصر نفی شده است.در بقای نوع،جاودانگی فردی‏ به دست بادهای نسیان سپرده می‏شود،و حال آنکه‏ آدمی به تنهایی با مرگ روبرو می‏شود و پرسش او در حقیقت،پرسشی فردی است.این من هستم که‏ می‏میرم و دیگران تنها دستی از دور بر آتش دارند.در این صورت پرسش این است که سرنوشت من به مثابهء یک انسان چیست؟آیا راهی برای گریز از این مصیبت‏ اندوهبار وجود دارد؟آیا انسان باید حسرت جاودانه‏ بودن را به گور ببرد؟اگر مرگ،پایان هستی فردی‏ است،و هیچ امکانی برای بقای فردیت و شخصیت‏ وجود ندارد،آیا سخن گفتن از جاودانگی محلی از اعراب خواهد داشت،و معنای معقولی بر آن متصور خواهد بود؟

حقیقت این است که قائلان به این نظریه،میان‏ «استمرار نوعی»و«جاودانگی فردی»خلط کرده‏اند. مشکل آدمی،بقای فردی است و نه صرفا هستی‏ اجتماعی.این نظریه همانند نظریهء پیشین به جای‏ پاسخ دادن به مسأله،صورت مسأله را پاک می‏کند،و به جای حل معما،به انکار آن می‏پردازد.این گونه‏ نظریه‏ها،به انکار مسلم‏ترین آرزوی انسانی،یعنی میل‏ به«بودن»و جاودانه«بودن»پرداخته‏اند.در برابر معمای‏ تراژیک مرگ،این نظریه‏ها تهی و بی‏معنا می‏نمایند.(4)

پ-نظریهء جاودانگی بیولوژیک:

این نظریه که بدان بویژه در تئوری«بازگشت جاودان» نیچه توجه شده است،در بنیان،نظریه‏ای ماتریالیستی‏ است.برای نیچه،جهان،معنایی ماورایی ندارد،و حیات،یک امکان برخورداری غریزی است.آدمی به‏ عنوان توده‏ای مادی با مرگ،متلاشی شده و در جریان‏ تحول عمومی عالم،به صورتها و ترکیبهای دیگری‏ تبدیل می‏شود.

جهان،در نظر نیچه،آغاز و انجام زمانی نداشته،و نامحدود است.پس در سلسلهء تبدل عمومی عالم،و در یک بی‏نهایت زمانی،ما بارها به وجود آمده و از بین رفته‏ایم،در آینده نیز ممکن است این حضور را بارها تجربه کنیم.تئوری نیچه،یک فرضیهء به ظاهر علمی است.ضمن اینکه مشابهت آن با نظریهء دینی‏ «تناسخ»که بویژه در«هندوئیزم»و«بودیزم»از دیرباز مورد توجه و تأکید بوده،غیرقابل انکار است.نیچه با هوشیاری خاص خود،می‏داند که میل به جاودانگی‏ سؤالی اساسی است،اما پاسخی که برای آن پیشنهاد می‏کند،پاسخی سطحی است.نیچه وحدت«من»و «آگاهی»و«هستی»را نادیده می‏گیرد و بنابراین‏ تئوری جاودانگی او با عدم جاودانگی یکسان می‏نماید.

ت-نظریهء فلسفی جاودانگی روحانی:

نظریهء جاودانگی روحانی از دیرباز در اندیشهء بشری‏ وجود داشته است.مطابق این نظریه،آدمی دارای دو جزء اساسی است:جزء مادی و جزء روحانی.افلاطون‏ در رسالهء«فیدون»،سقراط را پیرو این نظریه معرفی‏ می‏کند.جسم خاکی به خاک باز می‏گردد،و روح‏ افلاکی به افلاک.پیروان این نظریه به بی‏معنایی جهان‏ قائل نیستند.جهان دارای معناست و آدمی نیز.انسان‏ در ذات خود،دارای جوهره‏ای روحانی است.روح، «مرغ باغ ملکوت»و«طائر گلشن قدس»است،که با مرگ تن رها می‏شود و به ابدیت باز می‏گردد. آدمی می‏تواند و باید معنای وجودی خود را در جهانی‏ دیگر،در افقهای فرامادی وجود،و در فراسوی مرگ‏ جستجو کند.فیلسوفان بسیاری،چه در غرب و چه در شرق،در تبیین این نظریه کوشیده‏اند.اما آیا فهم‏ چگونگی ابدیت و نسبت آدمی با جاودانگی داخل در حدود تفکر فلسفی است یا نه،پرسشی است که پاسخ‏ آن به نظر منفی می‏آید.افلاطون در برابر این پرسش که‏ آدمی در جهان دیگر،چگونه به ابدیت دست می‏یابد، گفته است که فقط خدا می‏تواند این پرسش را پاسخ‏ گوید.اما این پاسخ،دینی است و نه فلسفی.(5)

ج-نظریه دینی جاودانگی

ادیان،و بویژه ادیان توحیدی،بر جاودانگی و بقای‏ هستی انسانی و عدم پایان یافتن آن با مرگ،تکیه و تأکید داشته‏اند.در طول تاریخ،یکی از خصلتهای‏ مشترک تمامی ادیان،مسألهء اعتقاد به رستاخیز و برانگیختگی دوبارهء آدمیان بوده است.دین،در این‏ وجه،تضمینی بر آرزوی بیمرگی،و پاسخی مناسب و مثبت به عطش اشتیاق جاودانگی است.نظریه‏ای که‏ صرفا روحانی نیست،و وجوه مادی حیات را نیز لحاظ می‏کند.

نظریهء اونامونو در باب جاودانگی،نظریه‏ای دینی‏ است،اگر چه ممکن است خود اونامونو تظاهری به‏ دینداری نداشته باشد.انسانی که اونامونو از او سخن‏ می‏گوید،انسانی است که تشنهء الوهیت است و به‏ اصطلاح خود او«خدا-درد»دارد.

مسألهء اصلی اونامونو مسألهء بقای فردی است.«فرد» باید بماند.فلسفه پاسخی برای بیمرگی آدمی سراغ‏ ندارد.از ارسطو تا نیچه اندیشهء فلسفی غرب،پاسخی‏ برای تمنای بیمرگی-که به نظر اونامونو مهمترین‏ تمنای آدمی است-نداشته است.فلسفهء غربی در تاریخ خود-به تعبیر ژیلبر دوران-شبحی از معنویت و معنویتی کاذب را ارائه کرده است.شبه معنویتی بدون‏ جوهر و بدون ذات که در عمل،روی دیگر ماده‏گرایی‏ و به همان اندازه نیز عامیانه و نخوت‏آلود)بوده است.(6) اونامونو،برای تمنای بیمرگی پاسخی فلسفی سراغ‏ نمی‏جوید.او از فلسفهء گریزان است،چرا که فلسفه در واقع پاسخی برای این نیاز و-هیچ نیاز اصیل دیگری- سراغ نداشته و آدمی را در برهوت یک لاادریگری‏ محض،تنها و سرگردان رها می‏کند،و نه تنها پرسشهای‏ اصیل وجودی را پاسخ نمی‏گوید،که پرسش بر پرسش‏ می‏افزاید.فلسفه،به تعبیر هایدگر؛نه فقط ماهیت‏ پرسش را نفی نمی‏کند،و مورد پرسش را سهلتر نمی‏نماید،بلکه آن را ژرفتر،پیچیده‏تر و دشوارتر می‏کند.فلسفه یعنی شناخت ناپذیری وجود.(7)

اونامونو تنها به جاودانگی می‏اندیشد.اونامونو بقای‏ روحانی فلسفی را نمی‏پذیرد،چرا که این بقا،نه قابل‏ اثبات است و نه شایستهء دل بستن.«من»در«تن» تجسم می‏یابم و بنابراین باید با همین تن نیز به‏ جاودانگی برسم و این امر از حوزهء فلسفیدن خارج است. تنها،دین پاسخ این گونه«بیمرگی»است.ایمان به‏ جاودانگی،به زیستن معنا می‏بخشد،و انسان را از در غلتیدن به جهنم نهیلیسم باز می‏دارد.

خدا و رستاخیز باید باشند،تا آدمی نیز بتواند وجود داشته باشد.ایمان،یعنی امید.ایمان به خدا و جاودانگی یعنی امید به این هر دو،برهان،ارزشی‏ هایدگر

ندارد،و ایمان باید شهودی باشد.«اونامونو»همه‏ دستگاه اندیشه خود را بر جاودانگی بنا می‏کند،و همه‏ چیز را از جاودانگی نتیجه می‏گیرد.

در نگاه فیلسوف اسپانیایی،تسلیم در برابر مرگ‏ و دل سپردن به آن،جزئی اساسی از ذات انسانی را به‏ طوفان نسیان می‏سپارد،و آن همان آتش خاموشی‏ ناپذیر اشتیاق به جاودانگی است،که هیچگاه انسان را رها نمی‏کند.بزعم«اونامونو»آدمی یا تشنه روح است‏ (یعنی عطش جاودانگی دارد)،و یا تشنه ماده است‏ (یعنی گرایش به فنا دارد).عطش اونامونو،عطش روح‏ است.او تشنه جاودانگی است.در دید اونامونو این‏ «امید»است که گذشته را به آینده می‏پیوندد.زمان‏ «حال»برزخ میان دیروز و فرداست.«حال»نقطه‏ای‏ است که«دیروز»در آن به«فردا»می‏پیوندد.«حال»، «قبل»و«بعد»را به یکدیگر گره می‏زند.«اکنون»اگر چه‏ نقطه‏ای درگذر است و به عدم می‏پیوندد،ولی با این‏ حال،«ابدیت»در این نقطه جوهری زمان متبلور می‏گردد.این اندیشه همانند بسیاری از اندیشه‏های‏ اونامونو بر دیگر فیلسوفان و متفکران مغرب زمین تأثیر می‏گذارد.ضمن اینکه فراموش نمی‏کنیم،او خود از بسیاری از اندیشمندان پیش از خود تاثیر پذیرفته‏ است.

برداشتی از این آموزه را نزد ویتگنشتاین می‏بینیم. فیلسوفی که در مرتبه عقل،سخن گفتن از هر چه که‏ در ورای تجربه است را نمی‏پذیرد،ولی در مرتبه دل،از مقوله‏هایی سخن می‏گوید که در فراسوی دانش‏ تجربی قرار دارند.ویتگنشتاین بر آن است که اگر ابدیت،نه به مثابه زمان بیکران،بل به مثابه بی‏زمان‏ فهم شود،آنگاه جاودانه کسی است که در«حال» می‏زید.(8)

در نگاه اونامونو حیات،متکی بر«امید»و«خاطره» است.بی‏امید و بی‏خاطره،زندگی معنایی جز مرگ‏ ندارد.این دیالکتیک امید و خاطره است که اجاق‏ زندگی را هماره گرم و روشن نگاه می‏دارد،و ابدیت،بی‏ این هر دو،کورسویی است که به خاموشی می‏گراید. اونامونو بر خلاف سقراط که تنها به بقای روح جدای از جسم و در آگاهی محض قائل بود،آرزومند بقای آدمی‏ با همین تن است.آرزویی که ادیان با باور به معاد جسمانی آن را پاسخ می‏گویند.اونامونو از میل به‏ جاودانگی به ایمان می‏جهد.برای او مهم نیست که‏ عقل بر این جهش صحه نمی‏گذارد.عقل،خود محتاج‏ صحه نهادن دل است.رستاخیز باید برپا گردد،چرا که‏ جز این راهی برای بقای آدمی وجود ندارد.آنچه هست‏ شایسته جاودانگی است،حتی اگر چنین فرجامی را در انتظار نداشته باشد.مرگ آگاهی آدمیان را به عشق‏ می‏رساند.اینک که همه باید بمیریم،چرا نباید به هم‏ عشق بورزیم و چرا نباید در این سوگ یار و یاور هم‏ باشیم،و یکدیگر را تسلی ببخشیم؟«شاید تنها سلامت‏ ممکن مرگ باشد...ما از چاهسار اندوه میرایی‏مان به‏ روشنای آسمان دیگر می‏رسیم.»(9)

در ساحت روح،ستیز جانکاه و اندوهبار آزادی‏ و ضرورت شکل می‏گیرد.بودن و نبودن در برابر یکدیگر صف می‏کشند،و حیات و مرگ،چالشی سوگناک را در مصاف یکدیگر آغاز می‏کنند.تراژدی،در ذات زندگی‏ است،و حیات آبست عناصر تراژیک است.حیات در ذات خود متناقض می‏نماید،چرا که آدمی عطش بودن‏ دارد و گویی برای همین ولادت یافته،اما امکان‏ «نبودن»زیر پای او را خالی می‏کند و هر آن و هر لحظه‏ تهدید در غلطیدن در چاه ویل مرگ که پیش روی او دهان گشوده است،وجود دارد.گویی جان آدمی‏ عرصه اجتماع نقیضین است؛ستیز هستی و نیستی. پرسش از مرگ،پرسش از زندگی است.مرگ،ارزش‏ حیات را به زیر سؤال می‏برد:چرا آمدن و چرا رفتن؟ پرسشهای مربوط به هستی،پرسشهای همیشگی‏ بشرند.

از سپیده دم تاریخ،بر پیشانی تقدیر بشری،چالشی‏ سوکناک با پرسشهایی چنین بی‏پاسخ،رقم خورده، و اندیشه بشری هماره در پی پاسخ جستن برای این‏ پرسشها احساس سرگشتگی کرده است.

اونامونو،مرگ«تن»را نمی‏پذیرد،تا چه رسد به مرگ‏ روح،پذیرفتن مرگ تن،یعنی پذیرش این امر که آدمیان‏ صف در صف همچون اشباحی از عدم برآمده‏اند و به‏ عدم نیز باز می‏گردند.آنگاه سرنوشت محنت‏بار تبار آدمی،تراژدی غیر قابل تحملی خواهد بود که گرانباری‏ آن را گرده هیچ روحی تاب نخواهد آورد.تغزل اونامونو مرثیتی است که از صمیم دل در سوگ«فانیان»سروده‏ شده است.به تعبیری،هیچکس نمی‏تواند گریبان‏ خویش را از چنگال این اندیشه‏ها به در آورد،مگر در چالشی از سر بصیرت با مرگ و میرایی روح.

اونامونو تلویحا بر سخن پاسکال تاکید می‏کند که‏ دل برای خود دلایلی دارد،که عقل از درک آنها ناتوان‏ است.

اشتیاق بیمرگی،از سوی اونامونو،چنانکه‏ اشارت رفت،به پاسخی دینی می‏انجامد.مگر نه که ایمان نیز امری فراعقلی است و در ورای عقل و در دل‏ سپردن به امر قدسی و امید بستن به آن شکل می‏گیرد و پیش می‏رود؟چرا باید تنها به جهان محسوس‏ باورمند بود و از ایمان به جهان معقول؛جهان آفریده‏های‏ عشق،چشم پوشید،و آنها را انکار کرد؟غریزه بقا طلبی‏ و میل به جاودانگی و اشتیاق به خلود در نگاه اونامونو انگیزه و گرایشی اصیل و ذاتی است و تمامی تاریخ‏ وجود بشری گواهی روشن بر وجود این غریزه است. پس چه باک اگر عقل معاش و عقل عادت زده فلسفی‏ نتواند به اثبات آن برسد،و اگر روانشناسی سطحی از ادراک آن ناتوان باشد؟در نگاه اونامونو تاریخ بشری، هماره عرصه تقابل«عقل و عشق»،«فلسفه و ایمان»، «علم و عاطفه»،«تعقل و احساس»و«حیات‏گرایی و عقل‏گرایی بوده است.تاریخ تراژیک تفکر بشر،تاریخ‏ تنازعی است که بین عقل و زندگی درگیر بوده است. «عقل هماره خود را با اراده رودررو خواهد دید.نتیجه‏ و تالی خردگرایی چیزی جز خودکشی نیست.»(10)

پیش از اونامونو بسیاری از حکیمان و اندیشمندان در باب مرگ آگاهی و جاودانگی سخن گفته بودند.در فلسفه مسیحی،آگوستین قدیس از نخستین کسانی‏ است که نسبت«هستی»و«جاودانگی»را مورد بحث‏ قرار می‏دهد.نسبت اندیشه و هستی که در تفکر دکارتی مورد توجه است،و شک معروف دکارت که در همه چیز می‏توان شک داشت،اما در خود شک‏ نمی‏توان تشکیک کرد،و این دلیلی بر هستی«من» است،پیشتر نزد آگوستین مورد توجه قرار می‏گیرد. ما هستیم و نسبت به این هستی آگاهی داریم و بدین‏ وجود و وقوف عشق می‏ورزیم.در این مثلث یعنی‏ هستی و آگاهی و عشق تردیدی نیست.

«اگر اشتباه می‏کنم،همین خود دلیل است بر اینکه‏ هستم.در این امر هم که بر دانایی خود دانایی دارم، اشتباه نمی‏کنم.به این هر دو یعنی وجود و آگاهی نیز عشق می‏ورزم،پس احساس من نیز دارای حقیقت‏ است».(11)نیکبختی و هستی دو آرزوی عمده آدمیان‏ است.هیچ کس نیست که در جستجوی نیکبختی‏ نباشد،همچنان که هیچکس نیست که طالب بقا نباشد.هستی در ذات خود خواستنی است،و هیچکس‏ طالب نابودی نیست.انسانها حتی زنده بودن در ناگواری را بر گذرا شاد بودن رجحان می‏نهند.هستی، آرزوی مطلق و نهایی آدمیان است.

اندیشه آگوستین پس از رنسانس دوباره مورد توجه‏ فیلسوفان و متفکران قرار می‏گیرد.ریاضیدان عارف‏ مسیحی؛پاسکال،توجه به مرگ و جاودانگی را دوباره‏ در راس هرم اندیشه فلسفی قرار می‏دهد.بنابر تفکر پاسکال،مرگ،هر آن هستی ما را تهدید می‏کند و حقیقتی مهمتر از این برایمان نمی‏تواند وجود داشته‏ باشد.آرزوی جاودانگی چنان با اهمیت است که هیچ‏ ارزش و آرزوی دیگری نمی‏تواند در کنار آن مهم به نظر آید.نظر به تاثیر ژرف و شگرفی که این آرزو در هستی‏ انسانی دارد،عدم علاقه بدان،دلیلی جز فقدان عاطفه‏ و احساس نمی‏تواند داشته باشد.امید به جاودانگی‏ روح آنچنان حایز اهمیت است که تمامی اندیشه‏ها و خواستها و عملکردهای ما بر حسب باور و یا ناباوری‏ نسبت به آن در مسیر متفاوت قرار می‏گیرد. بدون تعیین باورمندی یا ناباورمندی نسبت به این مهم‏ گام از گام نمی‏توان برداشت و عابر هیچ جاده‏ای‏ نمی‏توان بود.نگرش پاسکال،نگرشی دینی است.او میان اعتقاد به خدا و پوچی شرط می‏بندد.یا اعتقاد به‏ خدا و یا یأس،جز این راهی وجود ندارد.ایمان به خدا و جاودانگی ملازم یکدیگرند.میل به جاودانگی ما را به‏ ایمان راهبری می‏کند.امیدواری،و اشتیاق به جاودانه‏ بودن،سکویی برای جهیدن به ایمان است.آنکه به‏ ابدیت ایمان دارد،هرگز احساس پوچی نخواهد کرد. و کسی که ناباورمند به جاودانگی است و ایمان به خدای‏ جهان ندارد،از بدبینی و سوگناکی،رهایی نخواهد یافت.بنابراین نظرگاه،هیچ چیز چونان عدم آرزوی‏ تحقق ابدیت معرف سرشتی پلید و بیمار نخواهد بود(12)

پس از پاسکال،شوپنهاور نیز مرگ آگاهی را مورد بحث قرار داد.او وجود حیوانی را وجودی همبسته با «حالیت»می‏دانست،و بر آن بود که حیوان فقط در «حال»زندگی می‏کند و گذشته و آینده‏ای ندارد،اما بر خلاف آن،آدمی وجودی گسترده است که افزون‏ بر حال،گسترشی در گذشته و آینده دارد.حیوان،مرگ‏ را یکبار و آن هم برای اولین و آخرین بار به هنگام مردن‏ می‏شناسد،اما آدمی مادامی که«حی»است،هر لحظه‏ کی‏یرکه گور

خود را به مرگ و مرگ را به خود نزدیکتر احساس‏ می‏کند.در واقع،تنها آدمی است که وقوف و آگاهی‏ نسبت به مرگ دارد.مرگ آگاهی،ارزش زندگی گذران‏ را زیر سؤال می‏برد.«مرگ»،ارزش حیات را حتی در نظر کسانی که از نابودی مستمر و کلی زیستن غافلند نیز مشکوک می‏سازد.در نگاه او فلسفیدن و گرایش به‏ دین،محملی جز مرگ آگاهی ندارد.(13)این آموزه‏ و بویژه قسمت اخیر آن،بعدها در تفکر اونامونو به خوبی‏ بازسازی شده و مورد استفاده قرار می‏گیرد.

در قرن نوزدهم مسیحی،دیگر بار فریادی از صمیم‏ دل را در دعوت به ابدیت از حلقوم ایمان فیلسوفی بزرگ‏ شاهدیم.کی‏یرکه‏گور در میانه قرن نوزدهم مسیحی‏ بانگ برمی‏دارد که،تنها و تنها با امید و ایمان به ابدیت‏ است که می‏توان به ستیز یأس رفت و فاتح از میدان‏ بیرون آمد.کی‏یرکه‏گور که به لحاظ فلسفی،پاسخی‏ برای پرسش«چگونه می‏توان جاودانه خود بود»،ندارد و از سوی دیگر عجز از وانهادن خویش در طول ابدیت را مرتبه نهایی نومیدی می‏داند،در فریادی از اعماق‏ وجود خویش بانگ برمی‏دارد که،تنها با امید به‏ جاودانگی دینی می‏توان بر یاس غلبه کرد و به آن آینده‏ موعود و خواستنی؛به جاودانه خود بودن،ایمان‏ داشت.

کی یرکگور،از مرگ آگاهی به دیالکتیک‏ (فرد-جامعه)و(لحظه-ابدیت)می‏رسد مرگ،یگانه و خاص است.حقیقتی‏ است که تنها یکبار برای هر فرد امکان‏ تحقق دارد.بنابراین،تجربه مرگ،تجربه‏ای فردی‏ است،و نمی‏تواند عمومیت یابد.هر کس،تنها مرگ خود را تجربه می‏کند.مرگ آگاهی،هستی فردی را با گرهی‏ ناگشودنی دست به گریبان می‏سازد.مرگ آگاهی‏ تلقی سطحی و خوش بینانه حیات را در هم می‏شکند و زیستن را دچار یأس و حرمان می‏کند.هر فرد انسانی، مرگ را ناگهان همچون حقیقتی تلخ که گریزی از آن‏ نیست،در برابر خویش می‏یابد؛در لحظه‏ای که تنهای‏ تنهاست.«پاکباختگی»تعبیری مناسب برای این لحظه‏ است.کگور از مرگ آگاهی به ایمان می‏جهد.زیستن در تراژدی ممکن نیست.تنها در«ایمان»می‏توان خانه‏ کرد،چرا که ایمان،خانه وجود است.ایمان یعنی‏ یگانگی زمان و جاودانگی؛لحظه و ابدیت.حل و جمع‏ این پارادوکس در ایمان به خدا ممکن می‏گردد،چرا که‏ برای خدا هر ناممکنی،ممکن است.در ایمان،بودن یا نبودن هر دو با معنی‏اند.فقط با ایمان به اینکه خدا با ماست،می‏توانیم بر تنهایی مرگ فایق آییم.مرگ،پایان‏ در زمان بودن آدمی است.خلود هستی فردی،در زمان‏ ممکن نیست.این نوع بشری است که به هیأت‏ «جامعه»،با زمان گره خورده است.آدمی در برزخ لحظه‏ و جاودانگی می‏زید.هستی فردی در زمان،لحظه‏ای،و در روح،جاودانه است.انسان در اجتماع آزاد نیست،اما در مرتبه ایمان،عین آزادی است.وجود در زمان،محتاج‏ پیوستن به هستی جمعی است،در حالی که در مرتبه‏ روح،وجود با نفی تعلقات،و نیست انگاشتن هر چه جز خدا،معنی می‏یابد.بودن در اجتماع،و زیستن در ایمان‏ به مثابه جمع نقضین است،و این نقطه عزیمت تراژدی‏ است؛موجودیتی در برزخ یاس و امید.(14)

«هانری برگسن»نیز مرگ آگاهی را امری صرفا مختص به آدمی می‏دانست.

حیوانات نمی‏دانند که باید بمیرند.حیوان به حیات‏ می‏چسبد،فرا نمی‏رود و تنها شاهد گذران آن است. انسان،با درک مرگ به مثابه امکانی برای خویش و برای جهان،رویاروی طبیعت قرار می‏گیرد.مرگ آگاهی‏ می‏تواند به تفکری فلسفی بینجامد،که هدف آن‏ فرابردن آدمی از مرتبه‏ای که در آن قرار گرفته،باشد. غفلت از مرگ نیز که بعدها هایدگر بدان توجه نشان‏ می‏دهد،مورد عنایت برگسن است.مرگ،حادثه‏ای‏ است که هر لحظه و هر دم باید بروز و ظهور یابد.اما برعکس،ما هر لحظه شاهد عدم بروز این حادثه‏ایم. تکرار و تکرر این عدم بروز،به شکل شکی نیمه‏آگاهانه‏ در ما تراکم می‏یابد،و این امر به کاهش آثار مترتب بر مرگ آگاهی و یقین به مرگ می‏انجامد.مرگ آگاهی‏ مقابله با روند جریان طبیعت است.در این وجه،دین، واکنش آدمی در برابر حضور اجتناب‏ناپذیر مرگ است. مرگ آگاهی،تصوری است که عقل آن را بر تخت‏ می‏نشاند،و جاودانگی چراغی است که دین آن را روشن می‏دارد.دل آدمی،در برابر اندیشه گریزناپذیر مرگ،تصویر جاودانگی را ترسیم می‏کند،و آدمی را به‏ پس از مرگ می‏خواند.طبیعت انسانی،جاودانگی را به مثابه یک اندیشه،درست در همان جا که مرگ آگاهی‏ شکل گرفته،یعنی در عقل،به مصاف آن می‏برد،و در چالش این هر دو،وجود استمرار می‏یابد.(15)

هایدگر نظریه کگور را اخذ می‏کند،منتها بدون‏ «ایمان»،و این درست پاشنه آشیل تفکر اوست.در نگاه‏ او،پویه در ساحت مرگ،منجر به تجربه‏ای از آزادی‏ محض می‏گردد.هایدگر همصدا با جیمز جویس می‏گوید؛هستی انسانی بر خلاء بنا شده است. به تعبیر سارتر،آدمی،نیستی را با خود به هستی‏ می‏آورد.زیرا او تنها یک امکان تحقق است،و گویی که‏ نیست،و باید متحقق شود؛باید وجود یابد؛چرا که او چیزی جز آینده‏ای پیشاروی خود نیست.گذشته نیز که‏ در شکل‏گیری هستی و فردیت او این مایه مؤثر بوده، اکنون نیست،وجود ندارد.انسان باید خود را بسازد. باید خود را تحقق بخشد.باید خود را به وجود بیاورد. انسان وضع جامع هستی و نیستی است.هایدگر انسان را بی‏ایمان به تقدیر جهان می‏سپارد.او بر آن‏ است که بوی نیستی بیش از یک قرن است که بشر معاصر را منگ و مقهور کرده است.(16)بنابر تفکر هایدگر،آدمی معطوف به مرگ است،و در رابطه با مرگ‏ است که وجود دارد:«ما به مرگ محدود شده‏ایم».(17) این سخن تا حد بسیار زیادی تحت تأثیر آموزه‏های‏ کی‏یرکه‏گور است.فیلسوف دانمارکی بر آن بود که‏ رویاروی اندیشه مرگ،آدمیان در شدیدترین وجه به‏ تنهایی خویش آگاهی می‏یابند.(18)

در نگاه هایدگر،انسان،وجودی مستمر در امتداد زمان نیست،بلکه این زمانمندی است که در فرارفتن‏ آدمی،شکل می‏گیرد.انسان معمار زمان است.انسان، به زعم هایدگر،وجودی برون-ایستاده-در هستی‏ است که در فرارفتن از خویش شکل می‏گیرد.زمان در سه شکل بر آدمی عرضه می‏شود:گذشته،حال و آینده.در این میان،آینده،به دلیل اینکه آدمی خود را، و طرحهای وجودی‏اش در آن متحقق می‏سازد،از دو وجه دیگر زمان مهمتر می‏نماید.هستی در آینده تحقق‏ می‏یابد:«تحلیل تاریخیت واقعیت حی و حاضر بشری‏ بر آن است تا نشان دهد که این باشنده برون-ایستاده، از آنجا که در درون تاریخ قرار دارد،امری زمانی‏ نیست،بلکه بر عکس از این که چنین وجودی جز در تاریخ و به صورت تاریخ وجود ندارد و نمی‏تواند داشته‏ باشد،به این نتیجه می‏رسیم که زمانمندی امری است‏ در کنه وجود خود او».(19)

بنابر تفکر هایدگر،هستی در برابر آدمی،در دو سوی‏ امتداد دارد.انسان،از سویی،در پس-در گذشته-و از سوی دیگر،در پیش درآینده-گسترده است. انسان،مسافر اینده است.در دل«نیستی»گام می‏زند، و«لحظه»ای متزلزل و لرزان او را به زندگی می‏پیوندد. آدمی با ریسمانی چنین فرسوده در چاه ویل عدم آویزان‏ است.چشم در مرگ می‏گشاییم و آنگاه مرگ نیز چشم‏ در ما گشوده است.آدمی،وجودی رو به مرگ است.

بنابر بینش هایدگر،دست یافتن به هستی اصیل در رویارویی«بی‏طفره و تجاهل»با مرگ میسر است.در مرگ آگاهی،وجود از ابتذال روزمرگی رها می‏شود. مرگ،امری در آن پایان زندگی نیست،بلکه لحظه به‏ لحظه از زمانی که به هستی پرتاب می‏شویم،همراه‏ ماست.هایدگر،ولادت را نقطه عزیمت هستی فردی، و در همان حال،آغاز گسترش در عدم،گسترش در مرگ می‏داند.به تعبیر زیبای راینرماریاریلکه شاعر آلمانی:

«در بطن زن آبست

در پشت چهره خسته،اما مهربانش

دو میوه در بالیدن است:

حیات و مرگ»(20)

این اندیشه در عرفان اسلامی نیز از دیرباز مورد توجه و عنایت نظر حکیمان و عارفان مسلمان بوده است.قرنها پیش از هایدگر حکیم و عارف بزرگ قرن ششم هجری؛ سنایی غزنوی،این اندیشه را به زیبایی اعجاب‏آوری‏ بیان می‏دارد.آدمیان با خروج از دنیای تنگ«رحم»،که‏ همان ولادت صوری است،در واقع«سفر مرگ»را آغاز می‏کنند.

«زادگان»،با هر دم زدن،گامی به مرگ نزدیکتر می‏شوند.روز و شب فاصله ما را با مرگ نزدیک و نزدیکتر می‏سازند.نفس کشیدن،گام برداشتن به‏ سوی مرگ است،و آدمیان مسافران مرگند.بر دریای‏ پرتلاطم وجود،هستی انسانی،کشتیی است که لنگر کشیده و بادبان برافراشته،رو به سوی ساحل مرگ، امواج را پشت سر می‏نهد.مرگ،سرگذشت آرزو و پایان‏ خواستهاست:

«زادگان چون رحم بپردازند سفر مرگ خویش را سازند

سوی مرگ است خلق را آهنگ‏ دم زدن گام و روز و شب فرسنگ

جان پذیران چه بی‏نوا و چه به برگ‏ همه در کشتی‏اند و ساحل مرگ

پیش آن کس که قدر دین داند سرگذشت امل،اجل خواند»(21)

در تفکر هایدگر،مرگ تنها چیزی است که بر اراده‏ تولستوی

معطوف به قدرت آدمی غلبه می‏کند و بر هر کمالی‏ رنگی از نقصان می‏زند.سنت فلسفی غرب،مرگ را امری زاید بر ذات انگاشته است،و هایدگر بر آن است‏ که چنین نیست.مرگ،جزء ذاتی حیات است.اگر مرگ نبود،انسان احساس گمگشتگی و بیگانگی‏ می‏کرد.به تعبیر شاعر معاصر ما که سرود:و اگر مرگ‏ نبود،دست ما در پی چیزی می‏گشت(22)،بی‏مرگ، انسان احساس خلاء در وجود داشت.هایدگر مرگ را صرفا امری انسانی می‏داند.به تعبیر او فقط آدمی است‏ که قابلیت مرگ را دارد.حیوانات صرفا نابود می‏شوند(23)

مرگ،وجود انسانی را به شدت زیر سلطه و سیطره‏ خود دارد.رویاروی مرگ؛این امکان که هر دم می‏تواند متحقق گردد،آدمی از متن روزمره‏گی فاصله می‏گیرد، و فرصت تأملی در خویشتن را فراچنگ خود می‏یابد.اگر مرگ نبود،انسان نمی‏توانست به زندگی ادامه دهد.به‏ تعبیر خود هایدگر:اگر مرگی در کار نبود،من ناگزیر بودم به این دیگری بودن خود تا ابد ادامه دهم و کسی‏ باشم بدلی».(24)

تفکر هایدگر درباره مرگ دارای عنصری اساسی‏ است.اراده معطوف به انتخاب مرگ،بسان امکانی‏ ساختاری و اساسی است که دیگر امکانهای وجودی را معین می‏دارد،و بدانها نظم می‏بخشد.بنیان ساختاری‏ هستی فرد،همین اراده معطوف به مرگ است.

آنسوی انتخاب مرگ،چیزی جز استحاله فردی و انحلال‏ شخصیت وجود ندارد.مواجهه بصیر با مرگ،تنها انتخاب ممکن است.به تعبیر خود هایدگر،آدمی مرگ‏ خویش را جلو می‏اندازد،اما نه با خودکشی بلکه‏ با زیستن در حضور مرگ؛مرگی که همیشه و هر لحظه‏ ممکن است و می‏تواند زیر پای هر کس را خالی کند.این‏ پذیرش آگاهانه و بصیر مرگ است که معطوف به تحقق‏ هستی اصیل انسانی می‏گردد.مرگی که زیسته‏ می‏شود.در این حالت است که تمامی اشیاء جهان، چونان اموری حادث و گذرا ادراک می‏شوند،و از تمامی‏ پدیده‏ها ارزش زدایی می‏گردد.نیستی تنها یک مقوله‏ مفهومی به مثابه خلأ همه چیز نیست.(25)مفهومی‏ نیست که در برابر و در ستیز با هستی قرار می‏گیرد. نیستی را می‏توان تجربه کرد.نیستی،سرچشمه تمامی‏ نفی‏ها و نپذیرفتنهاست.تجربه نیستی،منجر به تجربهء هراس می‏شود.

هایدگر-چنانکه ویلیام بارت متذکر است-در تفکر پیرامون مرگ،از استنباطات فلسفی تولستوی در باب‏ «مرگ»نیز متأثر است.(26)

تحلیل هایدگر از مرگ تا حد زیادی تحت تاثیر قصه‏ مرگ ایوان ایلیچ نویسنده شهیر روسی قرار دارد. داستان فلسفی«مرگ ایوان ایلیچ»،بر محور مرگ یک‏ بورژوای متوسط الحال روس دور می‏زند.تم اصلی‏ داستان،مسأله مرگ و وقوف آدمی نسبت به آن است. تولستوی در این داستان وضعیت انسانی در برابر مرگ‏ را به تصویر می‏کشد.یک«حادثه»،قهرمان داستان را دچار بیماری می‏کند.با این بیماری،ایوان ایلیچ در آستانه تجربه مرگ قرار می‏گیرد و«برای مرگ بودگی» رخ می‏نماید.مرگ برای قهرمان داستان یک جبر است.

او نمی‏خواهد بمیرد،اما مرگ،سیلابی است که‏ نمی‏توان آن را سد کرد.«ایوان»در برابر مرگ تنهاست. دیگران از دور،دستی بر آتش دارند.این تجربه شکاف‏ میان آدمی و دیگران را زیاد می‏کند.در این وضعیت، فراگیرندگی مرگ بخوبی حس می‏شود.اندیشه،در برابر مرگ آگاهی به زانو درمی‏آید و تمامی آنچه که‏ پیشتر آگاهی او از مرگ را در هاله‏ای از ابهام فرو می‏برد دیگر بی‏تأثیر به نظر می‏آید.تو گویی اصلا وجود نداشته است.در چالش با مرگ«ایوان ایلیچ»به«ایمان» می‏رسد،و وقوف به مرگ او را در آستانه ایمان قرار می‏دهد.

در واقع«تولستوی»از مرگ آگاهی به ایمان می‏جهد. «ایوان»با تجربه مرگ،از غیبت خدا می‏گرید.تجربه‏ مرگ،نقطه عزیمت ایوان ایلیچ به سوی هستی اصیل‏ و عبور از وجود مبتذل و غیر اصیل است.در برابر مرگ، تمامی وظایف و علایق،بیهوده و باطل به نظر می‏آیند. چیزی برای دفاع وجود ندارد.زندگی بدون مرگ‏ حقیقت نداشته است،بلکه فریبی دهشتبار و عظیم‏ بوده که مرگ را در خود پنهان می‏کرده است.ایوان‏ در دیدار«کشیش»احساس می‏کند که از تردیدها و رنجها رهایی یافته و در دلش نوری از امید می‏تابد.او در جان خویش حالتی از روحانیت احساس می‏کند. مرگ آگاهی،معطوف به ایمان می‏شود.سرانجام مرگ‏ از راه می‏رسد،و ایوان ایلیچ می‏رود تا به مرگ بپیوندد. اما توجیه زیستن او را محکم گرفته است:چالش‏ زندگی و مرگ.ایوان با خود می‏اندیشد؛در زندگی هیچ‏ چیزی درست نبوده است،اما می‏تواند درست شود. ولی براستی درست چیست؟ایوان پاسخی برای این‏ پرسش ندارد.

در آستانه مرگ،اینک آن پرسش همیشگی رهایش‏ نمی‏کند:حقیقت چیست؟مرگ همچون کیسه‏ای‏ تاریک و ظلمانی پیش روی او گشوده می‏شود.پسرش؛ پسر کوچکش،کنار تخت نشسته،دست پدر را به لبهای‏ خود می‏فشارد و های‏های می‏گرید.محبت که در اندیشه مسیحی کلید راه بردن به ملکوت الهی است، مرگ را بر ایوان ایلیچ آسان می‏نماید.ایوان در آستانه‏ مرگ احساس می‏کند که می‏توان زندگی را جبران‏ کرد.باز از خود می‏پرسد:حقیقت چیست؟پسر را می‏بیند که دستش را می‏بوسد و می‏گرید.ناراحت‏ می‏شود.همسرش نیز در حال گریستن است.ایوان‏ برای او نیز ناراحت می‏شود.ایوان بر ناراحتی آنان که‏ دوستشان می‏دارد،ناراحت است.پس،مرگ می‏تواند راحتی من و آن دیگری را فراهم آورد.و این بارقه امیدی‏ به رهایی است.

امید و آرزو در این جا به اراده معطوف به مرگ بدل‏ می‏شوند.ایوان ایلیچ قهرمان داستان با این نگرش‏ دیگر دردی احساس نمی‏کند.تجربه مرگ دیگر او را آزار نمی‏دهد.گریز از مرگ حاصل دلبستگی به حیات‏ است،وقتی که تعلقی نباشد،مرگ آسان می‏شود:«به‏ دنبال ترس از مرگ-آشنای گذشته-گشت و آن را نیافت.ترس کجاست؟کدام مرگ؟ترس وجود نداشت،زیرا که مرگی وجود نداشت.به جای مرگ، روشنایی بود.ناگهان با صدایی بلند گفت:پس‏ سرانجام این است.چه لذتی».(27)

برای تولستوی،مهم این«لحظه»است.عرفای‏ مسلمان تعبیری زیباتر به کار می‏بردند:«دم».دم، معنای حیات و لحظه را با هم تداعی می‏کند.«وقت» و«فرصت»نیز تقریبا همین معنا را القاء می‏کنند.از این‏ نظرگاه،گذشته امری است که باید از آن چشم پوشید و از آن دل گسست.

وقتی که دو لحظه در یک حال ماندن،سکون و در جا زدن محسوب شده و محکوم شود،دیگر دلخوش کردن‏ به گذشته چه معنایی دارد؟در زنجیره زمان،آینده نیز امر موهومی به نظر می‏آید که نسبت به«من»،حالتی‏ امکانی دارد.مرگ،هر لحظه می‏تواند این نسبت ممکن‏ را به ناممکن مبدل کند.افق آینده در هاله‏ای از ابهام‏ قرار دارد.این عدم وضوح مرا و ترا بیشتر به«لحظه»ای‏ که در آن«هستیم»،سوق می‏دهد.«لحظه»در این‏ حالت یعنی امکان سلوک و فرارفتن کمالی انسان در نسبت او با ابدیت.در میان دو عدم-یعنی گذشته و آینده-«لحظه»تنها«فرصت»و تنها سرمایه آدمی است. هستی بشری با«لحظه»است که در نسبت با«ابدیت» قرار می‏گیرد.«لحظه»،بیان نسبت وجودی آدمی با جاودانگی است.من با یک نقطه از زمان سیال پیوند خورده‏ام،که هم«بستگی»و هم«گشایش»وجود من‏ است.نزد«تولستوی»،این اندیشه مورد توجه است. قهرمان داستان،«لحظه»را سکوی جهیدن به سوی‏ رهایی مطلق می‏داند.درک«لحظه»مقدمه‏ای برای‏ خودآگاهی وجودی است:

«برای او همه این حوادث در یک لحظه اتفاق افتاد و مفهوم این لحظه تغییر پیدا نکرد.برای کسانی که‏ حضور داشتند،غصه و اندوه او دو ساعت دیگر به طول‏ انجامید،چیزی در گلویش صدا داد،تن رنجورش تکان‏ خورد،بعد به نفس نفس افتاد و صدا در گلویش کم و تکرارش کمتر شد.کسی که نزدیکش بود گفت:تمام‏ شد.ایوان ایلیچ این حرف را شنید و آن را در روح‏ خود تکرار کرد.با خودش گفت:مرگ تمام شد.دیگر نخواهد بود».(28)

هایدگر در اندیشه«برای مرگ بودگی»،«تفرد در مرگ آگاهی»،«نفوذ نیستی در هستی»و«هستی‏ اصیل و غیر اصیل»متأثر از تولستوی به نظر می‏آید. بنابر تفکر هایدگر وضعیت بشری دارای دو وجه اساسی‏ است:هستی نااصیل که در تالاب روزمرگی غوطه‏ می‏خورد،سر در آخور خوشباشیها دارد،و از توانایی‏های راستین خویش بی‏خبر است.و دیگر هستی اصیل،که مصمم است اراده معطوف به تعالی‏ خویش را تحقق بخشد و آنسان فرا رود که عبور از آن‏ ناممکن به نظر آید.وجه تمایز این دو وجه در تلقیشان‏ از مرگ است.تلقی اصیل وجودی در پی مواجهه‏ای‏ بصیر با مرگ،این آخرین امکان پیش روست.آدمی با ولادت،پای در مرگ می‏گذارد.مرگ چیزی است که‏ اختصاص به ما دارد،و کسی نمی‏تواند آن را از ما بگیرد.هیچ کس نمی‏تواند کسی را از مردن خلع‏ کند.(29)مرگ،امکانی دمادم است.هر«لحظه» می‏توان شاهد هماغوشی بشر و مرگ بود.تلقی نااصیل‏ وجود از مرگ،گمگشتگی در غفلت و نسیان خویشتن‏ را پی‏آورد خود دارد.

غوطه‏وری در تالاب از خودبیگانگی و شبانی‏ رمه‏های هوس و هوا.در این تلقی،مرگ،نزدیک حس‏ نمی‏شود.واقعه‏ای است که روزی خواهد رسید.مرگ‏ من،نه،که مردن دیگری درک می‏شود و هنوز برای من‏ فرصت بسیار است.مرگ برای دیگری«وسوسه غفلت از پاسکال

حقیقت برای مرگ بودگی را،که بودی مطلقا اختصاصی است،توجیه و تشدید می‏کند»(30)

با مرگ،وجود انسانی،به کلیتی تام و تمام تبدیل‏ می‏شود.پذیرش مرگ به عنوان امکان،جهشی‏ پیشاپیش در امکانی فرجامین است.هستی انسانی‏ زمانی به یگانگی با خویشتن می‏رسد که«خود به دست‏ خویش به امکانی برای مرگ بدل شود؛وجودی آزاد برای مرگ».(31)در این وضعیت،در این دل کندن از گذشته و حال است که حقیقت آینده را می‏توان به‏ درستی درک کرد،و از مرگ به عنوان امکان مطلق‏ آینده به آزادی و رهایی رسید.مرگ،امکانی است که‏ باعث می‏شود وجود درجا نزند و فرارفتن دمادم را متحقق ببیند.تعبیر بازپس ماندن از خویش تعبیر زیبا و متناسبی است.مرگ باعث می‏شود که آدمی از خود بازپس نماند.مرگ،انسان را با سرشت و سرنوشت ویژه‏ او رویاروی می‏سازد.نیستی حصار در حصار آدمی را در میان گرفته است،و در میان آن آدمی خود را اسیر چاهی هولناک می‏یابد.حصاری که گریزی از آن متصور نیست.هراس نیستی بر جان آدمی چنگ می‏زند. هراسی که در لحظه‏های خاصی از وجود،حضور خود را بانگ برمی‏دارد.در سایه این حضور است که امکان‏ فرارفتن،به چنگ می‏آید.اما این عبور در تفکر هایدگر، سلوکی ماورایی نیست،و سرانجام در مرزهای جهان‏ مادی گرفتار است.هایدگر گفته است:«تحلیل مرگ‏ اساسا در درون همین جهان محاط است»(32)فرارفتن، در این تفکر به ساحتی فرامادی راه ندارد.انسانی که‏ افقهای دیگر وجود را پیشاروی خود گشوده و گسترده‏ نمی‏یابد.این تلقی،تفکر هایدگری را با ابهامی حل‏ ناشدنی مواجه می‏نماید.برویم اما به کجا؟

فرجام این راه بی‏پایان کجاست؟وقتی که راه به‏ نمی‏دانم و یا حداکثر به وجه دیگری از مادیت جهان‏ می‏انجامد،یعنی اینکه هنوز به رهایی نرسیده‏ایم و آزادی متحقق نشده است،و این یعنی مرگ در مرگ. این امر سبب می‏شود که تلقی اصیل از مرگ،در برابر تلقی مبتذل آن متزلزل به نظر آید.تلقی غیر اصیل از مرگ،امکان تحول و فرارفتن را از آدمی باز می‏ستاند. آدمی در این تلقی می‏ماند و تن به سکون و سکوت‏ می‏دهد.تالابی که آرام آرام،در کویر وجود به عدم‏ خویش نزدیک می‏گردد.اما اگر بناست نمانیم و پیش‏ برویم(در تلقی اصیل)،آنگاه این سؤال به حق طرح‏ می‏شود که برویم اما به کجا؟وقتی که افق آینده تاریک‏ است،و وجود در شب تاریک و بیم موج و گردابهایی‏ این چنین حایل گرفتار آمده و هیچ چشم‏انداز روشنی‏ برای فرارفتن متصور نیست،دعوت به نماندن و تن به‏ جاده سپردن چه تقدیری را جز نیهیلیسم پیشاروی خود خواهد داشت؟این نگرش،آدمی را در برهوت وجود، بی‏پناه و پشتیبان،یکه و تنها به مسلخ مرگ می‏فرستد. آدمی،پرتاب شده به عالم است،و با عالم سنخیتی‏ ندارد.جهان در غیبت خدا،جهانی بی‏آرمان و بی‏معناست.وقتی بناست بر این کویر،هیچ بارانی از فراسوی وجود نبارد،عطش زیستن جز به مرگ نخواهد انجامید.در غیبت خدا گریزی از نیهیلیسم نیست. «هایدگر»مرگ را چونان امکان نیستی که در ذات وجود انسانی رخنه کرده،در نظر می‏گیرد.اگر انسان با مرگ‏ پایان می‏گیرد.زهی نیهیلیسم!اگر داوریی در کار انسان و جهان نخواهد بود،دیگر چه تفاوتی میان‏ هستی اصیل و غیر اصیل؟

لودویگ ویتگشتاین که به لحاظ موضع فلسفی در برابر هایدگر قرار دارد،با تیزهوشی متوجه نکته‏ای مهم‏ بود.او می‏دانست که در جهان،بدون خدا،معنی و ارزش نمی‏تواند وجود داشته باشد.(33)ارزش و معنی‏ جهان باید در فراسوی آن باشد.در جهان،همه چیز آن‏ چنان است که هست و هر چیز آن چنان روی می‏دهد که‏ واقع است.«ارزش»ارزش‏دار،لزوما می‏بایستی در فراسوی هر گونه روی دادن و چنین بودن باشد.این نظر اگر چند نزد آن عارف ریاضی(34)به نتیجه‏ای‏ فراماتریالیستی منجر نمی‏شود،اما در ذات خود سخن‏ درستی است.بی‏تردید هایدگر نیز می‏داند که معنای‏ جهان در ماورای آن است و یا باید باشد.

بنابراین به نظر می‏رسد که او امکان پس از مرگ را نفی نمی‏کند،و یا لا اقل نباید بکند.هایدگر بر آن است‏ که،فقط زمانی که مرگ در بنیان وجودی خود،به‏ صورتی کامل و اصیل درک شود،آنگاه این امکان وجود دارد که با یقینی روشنمندانه و به نحوی مناسب‏ بپرسیم که پس از مرگ چه می‏تواند باشد؟(35)

پرداختن به حیات پس از مرگ،در نگاه هایدگر، کوششی بی‏نتیجه و خطاآور است.برای هایدگر که‏ فلسفه را به دلیل تنزل از وجود به موجود،گمراه‏ می‏بیند،چنین تلقیی از مرگ نیز صرفا نگرشی‏ موجودبینانه است،چرا که درباره موجودیت یک پدیده‏ خاص بحث می‏کند.این طرز بینش هایدگر،بیش از هر چیز امری روش شناسانه است.پرسش از مرگ،باید به گونه پرسشی فلسفی طرح و بحث شود.این نحوه‏ نگرش به موضوع،نشان دهنده هیچ گونه نفی یا اثباتی‏ درباره مسألهء حیات پس از مرگ نیست.

به تعبیر یکی از هایدگر شناسان؛جیمز دمسکی،اگر مرگ-آن گونه که هایدگر می‏گوید-به مثابه تعین‏ وجودی،با زیستن تطابق تام دارد،پس دلیلی نیست‏ که ما امکان حیات ورای مرگ را منتفی بدانیم.

انچه منتفی است،حیات به گونه کنونی آن است، در حالی که هستی ورای دازین،اساسا هستی و حیاتی‏ دیگرگونه است.هستی برای مرگ،ویژگی ذاتی دازین، است،در حالی که در فرض«هستی ورای دازین» موجودیت ورای مرگ را می‏توان مستتر دانست.

اما پرسشهای دیگری نیز هست.آیا مرگ تنها انتخاب‏ آدمی است؟آیا انتخاب مرگ در یک زندگی بدون ایمان‏ چه پی‏آوردی خواهد داشت؟آیا انتخاب مرگ-و نه خود آن-جبری است یا اختیاری؟اگر این انتخاب بر مبنای‏ اختیار صورت می‏گیرد،آیا منطق ارزشی که بر این‏ انتخاب حاکم است،چیست؟آیا در این صورت‏ نمی‏باید تکلیفمان را با مساله ارزش‏ها و بالطبع و به‏ طریقه اولی با خدا روشن کنیم؟آیا تأثیر مرگ بر حیات‏ «نوعی»،به مثابهء یک امکان،نیاز به توجهی فزونتر ندارد؟آیا مرگ دیگران برای انسانی که در مرتبه هستی‏ اصیل قرار دارد،بی‏تفاوت است؟آیا لحظه‏هایی پیش‏ نمی‏آید که آدمی آرزو کند کاش به جای دیگری‏ می‏مرد؟آیا به واقع نمی‏توان در تجربه دیگران از مرگ‏ سهیم بود،و مرگ را حقیقتا در این نسبت کشف کرد؟ آیا عشق نمی‏تواند بر مرگ غلبه کند؟این پرسشها و پرسشهای دیگری از این دست را می‏توان درباره‏ تفکر هایدگر پیرامون مرگ مطرح کرد.

هایدگر جهشی به سوی جاودانگی ندارد.او واقعیت‏ مرگ را می‏پذیرد،بی‏آنکه ظاهرا امیدی به زندگی پس‏ از مرگ داشته باشد.

البته اگر قدری خوشبینانه در تفکر هایدگر تأمل‏ کنیم،شاید بتوانیم به برداشتهای دیگری نیز نایل‏ شویم.آیا تفکر هایدگر در بن و بنیان سکویی برای‏ جهیدن به ایمانی ما بعد الطبیعی نیست؟هایدگر می‏کوشد تا نشان دهد که جهان آگاهی بشری،و بنیان‏ هستی فردی،در اساس،متکی به نیستی است.این‏ تجربه می‏تواند فرد انسانی را به سوی تجربه‏ای از هستی سوق دهد که با ایمان دینی آغاز می‏شود.

به تعبیر بلاکهام:«در پس برخورد به شدت صوری‏ هایدگر با وجود شخصی،می‏توان به سادگی به‏ منظوری شبه مذهبی دست یافت».(36)

رودلف بولتمان متاله پروتستان،آراء هایدگر در باب‏ هستی اصیل و غیر اصیل را با آموزه‏های مسیحی‏ می‏سنجد.بولتمان می‏پرسد،وقتی پولس رسول‏ می‏گوید انسان اسیر دنیاست،آیا این همان هستی‏ غیر اصیل نیست که هایدگر بیان می‏کند؟آیا تصویری‏ که هایدگر از هبوط بشر نشان می‏دهد،به روایت تورات‏ از هبوط آدم شباهت ندارد؟آیا این سخن به این معنی‏ نیست که اگزیستانسیالیسم نوعی مسیحیت غیر دینی‏ است و یا مسیحیت نوعی اگزیستانسیالیسم دینی؟اگر ایمان مسیحی وجود نمی‏داشت،هایدگر نمی‏توانست‏ چنین فلسفه‏ای داشته باشد.هایدگر تا حد بسیار زیادی مدیون کی‏یرکه‏گور و از طریق او مدیون مارتین‏ لوتر و عهد جدید می‏باشد.(37)

در رساله«زبان در شعر»هایدگر-که در آن‏ سروده‏های گئورک تراکل»مورد بحث و بررسی قرار می‏گیرد-مرگ به گونه یک بی‏وطنی و غربت تفسیر می‏شود.مرگ در این تلقی یک«هبوط»است.هبوط «نفسی»که با زمین نامتجانس و غریب است.البته این‏ «هبوط»،هبوطی از آن گونه که در متون دینی یا تلقی‏ افلاطونی و اندیشه ابن سینایی بدان اشاره شده، نیست،بلکه درست در نقطه مقابل آن قرار دارد.

انسان با زمین بیگانه است،نه از آن جهت که از جهانی دیگر به این جهان غربت آمده،بل از آن جهت‏ که،جایگاه حقیقی خویش را بر زمین نمی‏یابد.انسان‏ در جستجوی تحقق خویشتن بر زمین است.مرگ در این تلقی نه فساد،بلکه دور افکندن و رها کردن صورت‏ فاسد شده انسان است.جهان،غربتستان آدمی است،و انسان-که غربت تقدیر اوست-در جستجوی حقیقت‏ (جای-گاه)خویش،می‏باید خویشتن را در دمیدن‏ «روحانیت آبی»گم کند.

انسان در فنا نمی‏غلتد،و مرگ،عدمیت نیست،بل‏ آغاز سکنی گزیدن در سپیده‏دم وجود است.قرین‏ مرگ،از رگبارهای زرین سپیده‏دم گذشته است.برخی‏ از هایدگرشناسان،این تعابیر را دال بر اعتقاد به«ارض‏ ملکوت»و«عالم مثال»عرفای مسلمان می‏دانند.

فضایی که در آن،«روح»به صورت«جسم مثالی» ظهور می‏یابد:ارض شهود نفس.(38)

از این جا شاید بهتر بتوان سخن هانری کربن را درک‏ کرد و دریافت،آن‏جا که درباره هایدگر می‏گوید:آنچه‏ در نزد هایدگر می‏جستم و در پرتو او دریافتم،همان‏ چیزی بود که در متافیزیک ایرانی-اسلامی می‏جستم و می‏یافتم.(39)

برگسون

پی‏نوشت:

(1)-«اساطیر خاورمیانه،ساموئل هنری هوک،ترجمه علی اصغر بهرامی و فرنگیس مرادپور،ص 47،چاپ اول،انتشارات‏ روشنگران».همچنین نگاه کنید به:«تاریخ جامع ادیان،جان ناس، ترجمه علی اصغر حکمت،صص 50-48،چاپ اول،انتشارات‏ پیروز».

(2)-جان ناس می‏نویسد:«مصریان به حیات پس از مرگ ایمان‏ داشته‏اند».درباره آراء و عقاید مصریان باستان در باب مسألهء مرگ و پس از مرگ نگاه کنید به:«تاریخ جامع ادیان،جان ناس،علی اصغر حکمت،صص 43-40».

(3)-«دوره آثار افلاطون»،ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی،ج 1،رساله فیدون،ص 560،چاپ دوم،خوارزمی».این‏ سخن سقراط بر نیچه سخت گران آمده است.فیلسوف آلمانی‏ می‏نویسد:«در هر عصری داوری خردمندترینان درباره زندگی هماره‏ این بوده است:زندگی بی‏ارزش است.آوای آکنده از شک و اندوه و خستگی،و ضدیت با زندگی.حتی سقراط به هنگام مرگ گفت: زیستن یعنی زمانی دراز بیمار بودن،من به ایزد نجات دهنده، آسکلپیبوس خروسی بدهکارم».نگاه کنید به:«شامگاه بتها، فردریش نیچه،ترجمه عبد العلی دستغیب،ص 42،چاپ اول نشر سپهر،1357».

(5)و(4)-نگاه کنید به:مقدمه‏ای بر فلسفه،یوزف ماری بوخنسکی، ترجمه محمدرضا باطنی،صص:105 و 104».

(6)-«مجله فرهنگ،شماره 3 و 2،مقاله؛مرگ و جاودانگی از نظریه هایدگر و عرفان اسلامی،«رابرتزای ونز،ترجمه شهین اعوانی، ص 210».

(7)-«گشتها،داریوش آشوری،مقاله؛هایدگر،نوشته هانا آرنت،ص‏ 171،انتشارات آگاه».همچنین نگاه کنید به:«ملاحظات فلسفی، آرامش دوستدار،ص 19،چاپ اول،آگاه،1359».

(8)-«رساله منطقی-فلسفی،لودویگ ویتگنشتاین،ترجمه دکتر محمود عبادیان،ص 79».

(9)-«درد جاودانگی،میگوئیل اونامونو،ترجمه بهاء الدین‏ خرمشاهی،ص 54،چاپ اول،امیرکبیر».

(10)-«همان،ص 111».

(11)-«آگوستین،کارل یاسپرس،ترجمه محمد حسن لطفی،ص‏ 32،چاپ اول،خوارزمی،1363».

(12)-دربارهء آراء و اندیشه‏های پاسکال نگاه کنید به:«اندیشه‏ها، بلز پاسکال،ترجمه حسین کسمایی،مندرج در کتاب:فلسفه نظری، ج 1 چاپ سوم،مرکز انتشارات علمی و فرهنگی،1362».

(13)-نگاه کنید به:«جهان چون اندیشه،آرتور شوپنهاور،ترجمه‏ منوچهر بزرگمهر،مندرج در کتاب،فلسفه نظری،ج 2،صص‏ 260-259،چاپ سوم،انتشارات علمی و فرهنگی،1362».

(14)-نگاه کنید به مقاله؛«فیلسوف از یاد رفته،پیتر دراکر،ترجمه‏ فرناز ناظرزاده کرمانی،مندرج در مجلهء«کیهان فرهنگی،سال‏ هشتم،شماره 6».همچنین نگاه کنید به:«اندیشه هستی،ژان وال، ترجمه باقر پرهام،ص 45،طهوری».و همچنین رجوع کنید به: «شش متفکر اگزیستانسیالیست،هـ.ج.بلاکهام،ترجمه محسن‏ حکیمی،صص 35-25،چاپ اول،نشر مرکز،1368».

(15)-نگاه کنید به:«دو سرچشمه اخلاق و دین،هانری برگسن، ترجمه حسن حبیبی،صص:138 و 137،چاپ اول،شرکت انتشار، 1358».

(16)-«اگزیستانسیالیسم چیست؟،ویلیام بارت،منصور مشکین‏پوش،ص 59،انتشارات آگاه».

(18 و 17)-اندیشه هستی،ژان وال،باقر پرهام،ص 45، انتشارات طهوری».همچنین نگاه کنید به:«فلسفه معاصر اروپایی، یوزف ماری بوخنسکی،ترجمه شرف الدین شرف خراسانی،صص: 172 و 171،انتشارات دانشگاه ملی».

(19)-«هانری کربن؛آقای تفکر معنوی در عرفان ایرانی-اسلامی، داریوش شایگان،ترجمه باقر پرهام،ص 69 انتشارات آگاه».

(20)-«آسیا در برابر غرب،داریوش شایگان،ص 256،امیرکبیر».

(21)-«حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه،سنایی غزنوی،تصحیح‏ مدرس رضوی،ص 420،انتشارات دانشگاه تهران،1359».

(22)-«هشت کتاب،سهراب سپهری،ص 294،چاپ چهارم، طهوری،1363».

(23)-نگاه کنید به مقاله؛«مرگ و جاودانگی از نظر هایدگر و عرفان‏ اسلامی،رابرتزای،ونز،شهین اعوانی،در مجله،فرهنگ شماره 3 و 2».

(24)-«اگزیستانسیالیسم چیست؟بارت،مشکین‏پوش،ص 57».

(25)-«شش متفکر اگزیستانسیالیست،بلاکهام،حکیمی،ص‏ 216».

(26)-ویلیام بارت،منتقد معاصر،در این باره می‏نویسد:«مرگ‏ ایوان ایلیچ در این زمانه،مرجع کلاسیکی در موضوع مرگ است.و هنوز تمامی پیامش دریافت نشده است.مثلا هایدگر،تحلیلش از مرگ را بر قسمت اول مبتنی می‏کند،که مربوط به علیل شدن ایوان‏ است.و دیگر کاری با آرامش و رهایی که ایوان ایلیچ در اواخر داستان‏ به آن می‏رسد،ندارد».نگاه کنید به؛«درد جاودانگی،اونامونو، خرمشاهی،مؤخره؛ویلیام بارت،ص 279 و 278».

(27)-«مرگ ایوان ایلیچ،لئون تولستوی،ترجمه لاله بهنام،ص‏ 98،چاپ اول،انتشارات دانا،1370».

(28)-«مرگ ایوان ایلیچ،ترجمه:مهندس کاظم انصاری ص 76 کیهان هفته،شماره 39،1341».

(29)-«هانری کربن،داریوش شایگان،باقر پرهام،ص 71».

(31)و(30)-«همان،ص 72».

(32)-«همان،ص 73».

(33)-نگاه کنید به:«رساله منطقی-فلسفی،ویتگنشتاین، عبادیان،ص 78».

(34)-برتراند راسل دربارهء ویتگنشتاین گفته است:«می‏دانید که‏ پاسکال چگونه از علوم و ریاضیات ناراضی شده،و به طرف عرفان‏ رفت،ویتگنشتاین هم همین گونه بود.عارف ریاضی بود».نگاه‏ کنید به:«فیلسوفان و مورخان،و دمهتا،ترجمه عزت اللّه فولادوند، ص 52،خوارزمی».

(35)-«مجله فرهنگ،شماره 3 و 2،ص 217».

(36)-«شش متفکر اگزیستانسیالیست،بلاکهام،حکیمی،ص‏ 166».

(37)-«راهنمای الهیات پروتستان،ویلیام هوردرن،ترجمه‏ طاطه‏وس میکائیلیان،ص:163 و 162،انتشارات علمی و فرهنگی».

(38)-رابرتزای ونز یکی از هایدگرشناسان معاصر می‏نویسد:

«هایدگر»دربارهء امکان بقای پس از مرگ(مطلقا یا بعضا)چیزی‏ برای گفتن ندارد،اگرچه،تصور او از انسان به هیچ وجه چنین امکانی‏ را طرد نمی‏کند.خصوصا آنکه بقا وقتی معنا دارد که نظریه هایدگر درباره انسان با قبول آنچه که کربن و صوفیان ایرانی،قلمرو برزخی‏ نفس(عالم مثال)می‏نامند،همچنین توأم با نظریه فرشته شناسی‏ ابن سینایی،تکمیل شود.تفکر اخیر هایدگر نه تنها از بسیاری جهات‏ با عرفان اسلامی سازگار است،بلکه به نحو مثبت و محصلی مقتضی‏ جهش به دایره‏ای است که از دایرهء تاویل لطیفتر و ظریفتر است».

ای‏ونز همچنین می‏نویسد:

«پدیدار شناسی مرگ هایدگری،بدون وضع یک قلمرو مثال‏ به عنوان حد ثالثی که حد فاصل و برزخ میان دو قلمرو سنتی و تصنعی‏ ماده و روح قرار گرفته باشد،ناقص است».

نگاه کنید به:«مجله فرهنگ»،شماره 3 و 2،ص:237 و 213».

(39)-«هانری کربن،داریوش شایکان،پرهام،ص 66».