

اشاره: اسطوره‌ها، دین‌ها، فیلسوفان، عارفان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و اندیشه‌ها و اجتماعات گوناگون در تکوین اندیشه مرگ و اندیشیدن به مرگ در گذر تاریخی بشر ایفای نقش نمودند و نشان و رنگ خود را بر آن باقی گذاشتند. اندیشه مرگ و مرگاندیشی نیز بر شاخه‌های گوناگون دانش بشری، از جمله: فلسفه و ادبیات تأثیری انکارناشدنی نهاده است. اما مرگاندیشی - به معنای داشتن اندیشه‌ای برای رویارویی با مرگ - بی‌گمان، با دانش و اندیشه بشری و تأثیرپذیری از منابع گوناگون، از جمله: اسطوره‌ها، ادیان، فلسفه، عرفان، ادبیات و هنر بالیده و صورت‌ها و شکل‌های گوناگونی یافته است. هرچند مرگ‌آگاهی را می‌توان تصویری بسیط و واحد به شمار آورد که تمام انسان‌ها در آن اشتراک دارند، مرگاندیشی تابعی است از زمینه‌های فکری - فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و حتی جغرافیایی. از این رو، از فضاها و شکل‌های گوناگون در این باره می‌توان سخن گفت. سخن گفتن از این مقوله به‌طور کلی و آمیخته، آسفتگی و ابهامی غریب را موجب می‌شود. بایستی هر مکتب فکری و هر اندیشه‌مندی را در فضای خاص خود بررسی کرد. و از این گمان خام عام - که همه آنان به حکم انسانیت از امری واحد سخن گفته‌اند - پرهیز نمود.

آنچه در پی می‌آید فصل ششم کتاب مرگاندیشی از گیل‌گمش تا کامو است که به‌زودی از سوی انتشارات نگاه معاصر منتشر خواهد شد.

کتاب ماه فلسفه

هستی در آینه نیستی

(درآمدی بر دیدگاه مرگاندیشی نزد
هایدگر و کاربرد آن در هستی‌شناسی وی)

مهدی کمپانی زارع

۱. جریان‌شناسی مرگاندیشی در دوران مدرن
شاید سراسر ذهن بشر غربی پیش از دوران مدرن، به مرگ معطوف نبود؛ اما به حدی به مرگ می‌اندیشید که بتوان یکی از ویژگی‌های قرون وسطی را در جهان غرب، جدی بودن اندیشه‌های مربوط به مرگ دانست. دوران مدرن را در شوون گوناگون، شورشی در برابر آموزه‌های مختلف عصر پیشا رنسانسی نامیده‌اند. به همین سبب، اندیشه انسان مدرن به گونه‌ای رقم خورد که به مرگ، این عنصر مهم برای انسان نپردازد. شیوه رویارویی انسان مدرن با مرگ آن‌گونه نبود که بشود آن را بی‌توجهی به مرگ دانست، بلکه می‌توان آن را موضع‌گیری جدی و تعمدی در کنار گذاشتن مرگ به شمار آورد. اسپینوزا بر آن بود که «انسان آزاد بایستی کم‌تر از هر چیز به مرگ بیندیشد؛ زیرا خرد وی در دوران مدرن به ژرف‌اندیشی درباره زندگی معطوف است؛ نه به مرگ.»^۱ و نیچه خرسندی خود را از نیندیشیدن به مرگ چنین ابراز داشته است: «این که مردمان هرگز به اندیشه‌های مربوط به مرگ نیندیشند، مرا شاد می‌کند. بسیار خواهان آن هستم کاری کنم که برای انسان‌ها اندیشه زندگی را از مرگ صدها بار دلخواه‌تر سازم.»^۲

جدا از سرخوردگی انسان جدید از عصر استیلای دین و سنت‌های نهادینه، دلایل دیگری نیز برای این بی‌میلی وجود دارد: ناکارآمدی تأملات مابعدالطبیعی در عرصه زندگی فردی و اجتماعی و القای پاره‌ای انتزاعیات به ذهن بشر، یکی از دلایل کنار گذاشتن بسیاری از امور، از جمله اندیشیدن به مرگ بود. افزون بر این

اسپینوزا بر آن بود که «انسان آزاد بایستی کم‌تر از هر چیز به مرگ بیندیشد. زیرا خرد وی در دوران مدرن به ژرف‌اندیشی درباره زندگی معطوف است نه به مرگ.»

به رشته تحریر درآوردند. وی در این مقاله نشان داده که چگونه جنگ بر آگاهی ما نسبت به مرگ تأثیر می‌گذارد و نگرش ما را نسبت به آن تغییر می‌دهد. وی بر آن بود که در چنین فضایی انسان نمی‌تواند مرگ را انکار کند. پس ناگزیر است آن را باور نماید. انسان‌ها می‌میرند؛ البته نه تک‌تک، بلکه هزاران نفر در یک روز. مرگ هرگز امری تصادفی نیست. فروید تأثیر مرگ‌های هولناک دسته‌جمعی را در زندگی بشر مدرن چنین تصویر کرده است: «ها به هرکس که حاضر بود مخاطب سخنانمان قرار گیرد، می‌گفتیم که مرگ پیامد ضروری زندگی است. مرگ دین همه ما به طبیعت است و باید آن را بپذیریم. در یک کلام، مرگ رخدادی طبیعی و انکارناپذیر است؛ اما ما به‌راستی خود کرده بودیم، چنان رفتار نماییم که گویی مرگ این‌گونه نیست. ما به‌راستی دوست نداشتیم به مرگ بیندیشیم. به بیان دیگر، می‌خواستیم



مرگ را از زندگی حذف کنیم. ما می‌کوشیدیم که مرگ را لاپوشانی کنیم»^۳

هرچند فروید در بازگرداندن اندیشه مرگ در جهان غرب تأثیر ژرفی به جای گذاشت، به‌راستی این تأثیر تنها در سایه نوشته‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، به‌ویژه هایدگر بود که جریان‌سازی نمود و پوست تازه‌ای انداخت و به مسأله‌ای بنیادین و ارزشمند در سطح نخست مسائل سده اخیر فلسفه درآمد. این جریان مخالفانی جدی داشت و بسیاری ورود این بحث را به جهان مدرن با روح زندگی‌جویانه آن، دوگانه می‌شمردند. جریان پراگماتیستی مخالف طرح این مباحث برای این مسأله نگران بودند که توجه به چیزهای «آن‌جهانی» برای بهبود بخشیدن وضعیت زندگی این‌جهانی و اکنون مزاحمت فراهم می‌کند. کسی چون نیکولای هارتمان، فیلسوف برجسته آلمانی، معتقد بود تنها «مابعدالطبیعیان ریاضت‌کش» وقت خود را در تأمل بر مرگ و خیال‌بافی درباره بی‌مرگی تلف می‌کنند. هایدگر در کانون چنین انتقادهایی بود. به تعبیر یکی از معاصران «هایدگر یکی از انگشت‌شمار اندیشه‌مندان دوران مدرن است که به‌طور جدی به مرگ اندیشید و آن را در قلب کتاب اصلی خود جای داد. به سبب این کار، مخالفانش به او حمله کردند؛ حتی او را «مرگ‌اندیش» و «مرگ‌پرست» دانستند؛ یعنی کسی که در فلسفه‌اش نفرت از زندگی و اشتیاق به مرگ را تبلیغ می‌کند. هم لحن نومیدانه فلسفه‌اش این برداشت را تشویق می‌کند؛ هم مخالفان از این اشاره دریغ ننموده‌اند که تعهد عملی جدی او به

مطلب، افسون دانش تجربی مدرن، به دلیل پیشرفت‌های خیره‌کننده و نیز مشهود بودن کاربردهای آن، این اندیشه را در مخیله برخی دانش‌زدگان برانگیخت که می‌توان با دانش دقیق تجربی همه مهمل‌گویی‌های علوم عقلی را پایان داد و فلسفه‌ای علمی داشت. از این رو، اموری که در دایره تنگ مشاهده و تجربه در نمی‌آمد، ساده‌لوحانه کنار گذاشته شد و برخی دیگر از امور، نیز با دانش تجربی فروکاست شد. مسأله شدن مرگ برای دانش، آن را به یکی از پدیده‌های شناختی و دیدنی برای دانش تجربی کاهش داد و موجب شد که مسأله «همه - انسانی» از کانون توجه اندیشه بشر در ساحت عمومی بیرون رود. انتقال مسأله از فلسفه به دانش باعث گردید فیلسوفان به‌ندرت خود را با آن درگیر سازند و درباره‌اش جدی بیندیشند. البته چشم‌انداز خوش‌باشانه مدرن را نیز در فراموشی یا دست کم، بیرون کردن

اندیشه مرگ از دغدغه‌های نخستین انسان، نمی‌توان فراموش کرد. انسانی که اغلب، اهل خواستگی است، در میان این همه رفاه و برخورداری‌ای که دوران مدرن به او ارزانی داشته، عین خواستگی شده و روشن است هرچه این خواسته‌ها را تهدید کند - حتی اگر حاق واقع نیز باشد و انسان نیز بدان دانش یقینی داشته باشد - دشمن اوست. البته هرچند گریز از مرگ‌اندیشی در دوره‌ای طولانی از سده‌های اخیر، یکی از ویژگی‌های انسان مدرن بوده است، عواملی چند در سده اخیر موجب شده اندیشه دوباره در سطحی گسترده به جهان انسان ورود نماید. از زمره این عوامل می‌توان به جنگ‌های فاجعه‌بار اول و دوم جهانی اشاره کرد که در آن‌ها میزان کشتار بشری را با هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر نمی‌توان قیاس نمود. بشر مدعی تمدن، در اوج مدنیّت خود، ده‌ها میلیون انسان را با توحش تمام به کام مرگ ناخواسته فرستاد. هرچند پزشکی توانسته بود از مرگ زودرس بسیاری جلوگیری کند، دانش مدرن تبغی دو دم بود: هم توانایی کشتن داشت؛ هم زندگی‌بخشی. و بشر نامهربان را اولی خوش‌تر می‌آمد. باری، این بار، حجم مردگان و شیوه مرگشان آن‌چنان تأمل‌برانگیز بود که نمی‌شد خود را درباره مرگ به غفلت زد و آن را انکار کرد. انسان جدید در سایه این دو جنگ بود که دریافت در سایه دانش مدرن هرگز - چنان‌که پنداشته - در امنیت نیست؛ حتی در این عصر، امور بیش‌تری او را تهدید می‌کنند. در این فضا کسانی، چون فروید، روانکاو برجسته به میدان آمدند و آثاری را همانند اندیشه‌های درخور روزهای جنگ و مرگ

نیچه خرسندی خود را از نیندیشیدن به مرگ چنین ابراز داشته است: «این که مردمان هرگز به اندیشه‌های مربوط به مرگ نیندیشند، مرا شاد می‌کند. بسیار خواهان آن هستم کاری کنم که برای انسان‌ها اندیشه زندگی را از مرگ صدها بار دلخواه‌تر سازم.»

جمعی می‌اندیشند و آن تفرد اندیشه از آنان ستانده شده است. تعبیر او از این حالت جمعی انسان، «انسان - خود» است و از آن حالت فردی به «من - خود» می‌رسد. به تعبیر یانگ: انسان اغلب، غیر اصیل است؛ بدین معنا که کنش‌های او را نه انتخاب خودمختار و مستقل، بلکه اندیشه‌های عمومی «رانده» و تعیین کرده است؛ یا آن‌گونه که هایدگر آن را نامیده، *das-man* «آنان» یا بهتر و درست تر، «انسان»... در اندیشه و احساس و میل و حکم و کنش، «من - خود» چنان منحل می‌شود که انسان به تابع محضی از «بشر» تبدیل می‌گردد.^۷ در این‌جا بشر، دیکتاتوری است که همه «من - خود»ها را به زیر یوغ نبود صرافت و میان‌مایگی می‌کشاند؛ بی‌آن که نیاز باشد به فریاد و یونگ معتقد باشیم و از ناخودآگاه فربه انسانی و کهن‌الگوهای او سخن بگوییم، به‌راستی انسان در هر عصری معجونی است تاریخی، برآمده از



تمام علقه‌ها و خوش‌داشت‌ها و ناکامی‌ها و امور متناظری که در ساحت عمومی رقم خورده است. مرگ‌ستیزی و گریز از اندیشیدن به مرگ نزد انسان مدرن نیز یکی دیگر از مظاهر غلبه بشر بر «من - خود» است. «با جمع بودن» به معنای وسیع آن، مخدري است که تنها تا «با جمع بودن» کاربرد دارد و آرامش‌نمایی می‌کند. گوته این وضعیت را چنین توصیف کرده است: «اگر بررسی که انسان‌های این‌جا چه‌جوری اند، می‌گوییم مانند همه جاهای دیگر. نسل و نژاد آدمی به‌راستی از یک قالب و قماش است. بیش‌تر آنان وقتشان را برای گذران زندگی‌شان صرف می‌کنند و آن اندک فرصتی که برایشان به جا می‌ماند، چنان به وحشتشان می‌اندازد که با هر وسیله و ابزاری از پی دفع و کشتن‌اش برمی‌آیند... تنها نباید گمان کنم و بپذیرم که در وجودم بسیاری توانمندی‌های دیگر را کد و بی‌استفاده مانده است و می‌پوسد. من به خود قبولانده‌ام که با همه دقت پنهانشان کنم.»^۸ آفت بسیار بزرگ «در جمع بودن»، این است که انسان در رویارویی با اموری که حالت «من - خود» را مقتضی است، حالت انسان-خود به خویش می‌گیرد. معامله انسان در جماعت با هر چیزی، درست مانند معامله جماعت است. اگر جمع از چیزی گریختند، او نیز می‌گریزد و اگر بدان میل کردند، میل می‌نماید. در غالب موارد نیز انسان به سبب گریز و میل خود واقف نیست. حالت مقتضی با مرگ و هر امر انسانی دیگر از منظر هایدگر، «من - خود» است؛ اما معامله و رویارویی قاطبه انسان‌ها با آن خود - انسان است. این است راز نشناختن و غفلت از آن. انسان‌ها از

نازیسم جنگ‌افروز و جنگ‌طلب، آمادگی برای مرگ را هم‌چون ارزش وانمود می‌کرد.^۹

۲. جایگاه مرگ در اندیشه هایدگر

هایدگر در مقام فیلسوفی وجودی - که تمام تلاش خود را برای پرسش هستی هزینه نموده بود - به‌شیوه استطرادی و شمولی به بحث درباره نیستی نیز پرداخته است. نیستی در اندیشه وی، درست نقطه مقابل هستی مابعدالطبیعی نیست و استطرادی بودن آن بر انتزاعیت آن، علت دانسته نمی‌شود. نیستی برای وی امری صددرصد انضمامی، و حتی دست‌یافتنی و ملموس بود و آن یعنی مرگ. وی بر آن بود که در مقام فلسفه‌ورزی بایستی به هستی پرداخت؛ نه شناخت آنچه می‌توانیم بشناسیم. تعریض وی در این‌جا برای تحویل فلسفه به معرفت‌شناسی در اندیشه‌های کانت بود. وی تنها در این باره به کانت انتقاد نداشت و معتقد بود که تلاش بیش از دوهزارساله

فیلسوفان به سبب گم کردن موضوع اصلی فلسفه - هستی، نه هست‌ها، شناخت، زبان و... - تلاشی بی‌فایده بوده است. او پرداختن به هستی را به گونه انتزاعی برتابیده و تنها راه شناخت آن را درک حقیقت انسان (دازاین) دانسته است. دازاین نیز پی‌درپی با نیستی خود روبه‌رو است و همواره به هستی و نیستی خود آگاه است. بنابراین شناخت هستی دازاین در گرو شناخت نیستی آن (مرگ) است. گویی مسأله اصلی فلسفه - که همانا هستی است - در گرو مرگ‌شناسی است. خلاصه آن‌که، شناخت مرگ در این مقام به شناخت دازاین و شناخت دازاین به شناخت هستی می‌انجامد. از این روست، که وی بخش گسترده‌ای را از کتاب هستی و زمان^{۱۰}، مهم‌ترین اثر وی، به بحث «رو به مرگ بودن» هستی دازاین اختصاص داده است.^{۱۱}

۳. مرگ، محک صرافت و اصالت

هایدگر مرگ را امری صددرصد ویژه انسان دانسته و بر آن است که جانوران توانمندی مرگ را ندارند، بلکه تنها نابود می‌شوند. تأکید بر جنبه‌های انفسی و سوژکتیو در اندیشه‌های هایدگر موجب می‌شود وی ناتوانی اندیشیدن به مرگ را با ناتوانی مرگ یکی بداند. وی نه‌تنها ناتوانی را در اندیشیدن با چنین حکمی همراه می‌داند، بلکه بر این باور است هر انسانی که به مرگ نیندیشد، در انسان بودن او خللی است. وی حتی از این هم فراتر می‌رود و از انسان، اندیشه‌ای اصیل را در این باره مطالبه کرده است؛ اما باور دارد که عموم انسان‌ها به سبب فرو رفتن در محیط و آداب و رسوم آن،

هرچند فروید در بازگرداندن اندیشه مرگ در جهان غرب تأثیر ژرفی به جای گذاشت، بهرآستی این تأثیر تنها در سایه نوشته‌های فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، به‌ویژه هایدگر بود که جریان‌سازی نمود و پوست تازهای انداخت و به مسأله‌ای بنیادین و ارزشمند در سطح نخست مسائل سده اخیر فلسفه در آمد.

زندگی انگاشته است؛ نه امری زاید بر آن. هایدگر خطرناک‌ترین تصور مرگ را چنین دانسته که امری بیرونی به شمارش آوریم و این که روزی هم به سراغ ما خواهد آمد. به تعبیر اِونز، «از لحاظ وجودی، مرگ نه‌تنها رویدادی نیست که صرفاً پایان‌بخش زندگی یا شرط زیستی تجزیه و تحلیل بدن باشد، بل گونه‌ای از وجود است. در واقع تنها گونه وجود است که مشخصه انسان به شمار می‌آید. چنان‌که در این ضرب‌المثل آلمانی آمده: انسان به محض آن که به دنیا می‌آید، آن قدر که باید، برای مردن پیر است. مرگ به ذات مقوم انسان ارتباط دارد و از این لحاظ جزئی از زندگی است و جزء دائمی موجود در نظام وجودی دازاین است. به تعبیر هایدگر، مرگ گونه‌ای از هستی است که دازاین به محض موجودیتش آن را می‌پذیرد.»^{۱۱} هایدگر در مقدمه هستی و زمانه مسأله وجود را داستانی اُنتیک دازاین دانسته است؛ یعنی دازاین



در جریان زندگی روزمره‌اش به شیوه‌های گوناگون به هستی خویش می‌اندیشد. گاه این در قالب دیگران، گاه در خود است. این داستان درباره مرگ نیز به درستی صدق می‌کند. خواندنی این که هایدگر، کتاب مرگ ایوان ایلچ تولستوی را خوانده و آن را تحسین کرده و در پاورقی هستی و زمان آورده است: «تولستوی در داستان مرگ ایوان ایلچ، پدیده از هم‌گسیختگی و فروپاشی را درباره این گزاره که آدمی می‌میرد، مصور ساخته است.»^{۱۲} وی برداشت درست از مرگ را در گرو تداوم احتضار دازاین می‌داند. این تداوم احتضار برای شناخت دازاین البته امری ناگزیر است. دازاین تا هست، تمامیتی ندارد و همواره از خود تصویری نشان می‌دهد؛ اما به محض مردن تمامیت آن دانسته می‌شود، هرچند خود وی دیگر وجود ندارد. از سوی دیگر، هیچ دازاین دیگری نیز به شیوه عینی نمی‌تواند تمامیت وی را بشناسد. از نظر وی «فهم اگزیستانسیال مرگ، فهم این نکته است که برای دازاین، مرگ راهی است برای بودن. امکانی است اگزیستانسیال. جنبه‌ای است ممکن از هستی او. مرگ امکان نهایی‌ای است که امکان‌های دیگر دازاین را از بین می‌برد. امکان نبود امکان‌های دازاین است. مرگ از این پس، نبودن آن‌جا هستن است.»^{۱۳} فهم این احتضار پیاپی، ریشه تجربه بنیادین هراس وجودی دازاین است. این روایتی با مرگ روایتی با نبودن و نیستی نیز هست. برای فهم اندیشه هایدگر درباره نیستی باید به درس‌گفتارهایی که وی دو سال پس از نگارش هستی و زمان، به نام متافیزیک چیست؛ به رشته تحریر درآورد، توجه کنیم. همه

مرگ حتی بهرآستی هراس ندارند. هراسشان نیز میراثی جمعی است. از این روست که از مرگ بیش از آن که به ابعاد شخصی و درونی‌اش بپردازند، به سنت‌ها و مراسم آن دقت می‌کنند. آنان همواره با مرگ دیگران روبه‌رو می‌شوند و این برایشان بزرگ‌ترین تسلی خاطر است. بی‌توجهی به ابعاد اصیل مرگ - که تنها در سایه تفرد و پرهیز از میان‌مایگی به دست می‌آید - سرانجام سبب می‌شود که آن را پدیده‌ای مهم برای پژوهش و بررسی بدانیم. این نگاه باعث می‌گردد که انسان حتی در احتضار، نیز مرگ را در آیین دیگران ببیند؛ اما مرگ حتی اگر به صورت دسته‌جمعی و گروهی باشد، واقعه‌ای است شخصی، تکرارناشدنی و آموزش‌ناپذیر. هایدگر در بخشی از هستی و زمان این نکته را آورده است: «طرفه‌روی کتمان‌کننده در روایتی با مرگ، چندان پافشارانه بر هر روزینگی چیره می‌گردد که در

با یکدیگر بودن. همسایگان اغلب درست همان کسی را که در حال مردن است، باز هم مجاب می‌کنند که از مرگ جان سالم به‌در خواهد برد و به‌زودی دوباره به هر روزینگی امن و امان جهان پردازش شده‌اش باز می‌گردد. چنین تیمارداشتی - حتی بدین شیوه - آهنگ تسلی دادن به محتضر دارد. این تیمارداشت بر آن است که با کمک به محتضر در کتمان کامل خویش‌مندترین امکان نامنسوب هستی‌اش او را به ساحت دازاین بازآورد. همگان به شکلی از شکل‌ها آرامشی پایا را درباره مرگ آماده می‌کنند؛ اما این آرامش در اصل، نه برای محتضر، بل به همان اندازه برای تسلی‌دهندگان نیز هست؛ حتی به هنگام موردی واقع‌شده از فوت نیز این رویداد باز هم نباید بر شیاع از حیث آن فارغ‌بالی‌ای که برای خود تأمین کرده است، خللی وارد آورد یا آن را برآشوبد. درحقیقت مردن دیگران نه به‌ندرت [بل اغلب] دردسری اجتماعی - اگر نگوئیم نابه‌هنجاری‌ای بی‌پرده و آشکار - به شمار می‌آید که عموم باید از گزند آن در امان بمانند.»^{۱۴} هایدگر بر آن است که دازاین را از هر روزگی میان‌مایه غیراصیل و عادی خود جدا سازد، تا به «رو - به - مرگ بودن» به منزله ویژگی تعیین‌کننده وجود دازاین برسد. دازاین اصیل می‌پذیرد که مرگ اصیل رخدادی نیست که زمانی در آینده پیش بیاید، بلکه ساختاری بنیادین و جدایی‌ناپذیر از در-جهان - بودنش است. از این منظر، مرگ نشانه‌ای در پایان تجربه ما نیست؛ نه حتی واقعه‌ای که بتوانیم خود را برای آن آماده کنیم، بل ساختاری وجودی و درونی است که قوام‌بخش خود وجود ماست.^{۱۵} وی مرگ را جزء ذاتی

خواندنی این که هایدگر، کتاب مرگ ایوان ایلیچ تولستوی را خوانده و آن را تحسین کرده و در پاورقی هستی و زمان آورده است: «تولستوی در داستان مرگ ایوان ایلیچ، پدیده‌ از هم‌گسیختگی و فروپاشی را درباره‌ این گزاره که آدمی می‌میرد، مصور ساخته است.

اصالت ناشی از فهم تناهی دازاین را مختل می‌سازد.



مباحث این اثر مشتمل است بر دیدگاه‌های هایدگر درباره‌ نیستی و ترس آگاهی ناشی از آن. در رویارویی با مرگ، انسان به واقعیت نیستی و به تعبیر دقیق‌تر نیستی واقعیت نایل می‌شود. در دلشوره، جهان هست‌ها، جهانی که ما زندگانی روزانه‌مان را بر آن استوار می‌کنیم، جهانی که بر آن تکیه می‌نماییم و جهانی که خودمان را به‌طور عادی با آن تعریف می‌کنیم، از کف می‌رود و نگرش ما به نگرشی بی‌اعتنا به جهان هست‌ها تبدیل می‌شود. بی‌اعتنایی‌ای که در آن ممکن است هیچ چیز اشیا را نفهمیم. رویارویی با نیستی در حالت دلشوره‌ای رخ می‌دهد که در آن هنگام شیفتگی ما نسبت به هست‌ها گسیخته شده است. هنگامی که همه‌ اشیا و ما در بی‌اعتنایی فرو می‌رویم و هست‌ها دیگر پاسخی نمی‌دهند، چنین رویارویی‌ای با نیستی در دلشوره، زبان ما را بند می‌آورد و ما از نزدیک بودن آن شگفت‌زده می‌شویم. درحقیقت، در برخورد با این رویارویی،

دیدگاه منطقی – به صورتی که برحسب سنت فهمیده می‌شود – زایل می‌گردد. ما در رویارویی با نیستی در واقع به فهم حدود عقل و منطق می‌رسیم. این دو در رویارویی با نیستی ناتوان هستند؛ زیرا نیستی درواقع چیزی است که عقل و منطق نمی‌تواند آن را هم‌چون موضوعی در برابر خود بینگارد. به اعتقاد هایدگر دازاین با این هراس به دریافت شگفتی از خود و جهان نایل می‌شود. با این احساس است که آرامش دازاین – که با تسلیم شدن به وضعیت انسان منتشر پدید آمده بود – از وی سلب می‌شود. این هراس، دازاین را از فروافتادگی باز می‌دارد و برای او اصالت و نبود اصالت را امکاناتی به شمار می‌آورد که وجودش را آشکار می‌کند. انسان در این وضعیت به خویش بازمی‌گردد و در توانایی وجود خویش از هر قیدی رها می‌شود. این حالتی است اساسی برای دازاین و به کمک آن است که از وضعیت آرام و سطحی «وجود – با» به وضعیت پنهان و عمیق «در- وجود» منتقل می‌شود. انسان با وجه «وجود – با» بی‌خود نسبت به موجودات جهان به گونه‌ای انس و خو گرفته است. ترس آگاهی، این انس و خو را از او می‌ستاند. در عین حال، او را به جنبه‌ اصیل ترش یعنی «در- وجود» متوجه می‌کند. شاید از این منظر بتوان گفت که اصیل‌ترین وضعیت بشری، همین ترس آگاهی از مرگ است. هایدگر یکی از مهم‌ترین موانع این امر را خودکشی دانسته است. او خودکشی را امکانی اصیل به شمار نمی‌آورد و آن را در زمره تجربه‌های مرگ نمی‌انگارد. وی آن را از زمینه‌های زندگی دازاین دانسته است که فهم اصیل مرگ را ناممکن می‌سازد و

منابع و مأخذ

۱. احمدی، بابک. هایدگر و پرسش بنیادین، نشر مرکز، ۱۳۸۱.
 ۲. اونیز، رابرتز. مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی، ترجمه شهین اعوانی، مجله فرهنگ.
 ۳. فروید، زیگموند. اندیشه‌هایی درخور ایام جنگ و مرگ، ترجمه حسین پاینده، مجله ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۴.
 ۴. کراوس، پیتر. مرگ و مابعدالطبیعه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مجله ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۴.
 ۵. گوته، یوهان ولفگانگ، رنج‌های ورتز جوان، ترجمه محمود حدادی، نشر ماهی، ۱۳۸۶.
 ۶. هایدگر، مارتین. هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.
 ۷. یانگ، جولیان. مرگ و اصالت، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مجله ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷، ۱۳۸۴.
8. Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*, Tra: Kaufmann, Yanntage Books, 1974.
9. Spinoza, Baroch. *Ethics in complete works*, Tra: Shirly. ed: Morgan. Hackelt. 2002.

پی‌نوشت

۱. Spinoza. 355.
۲. Nietzsche. 224.
۳. اندیشه‌هایی درخور ایام جنگ و مرگ، ص ۱۶۱.
۴. هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۴۸۶.
۵. *sein und zeit*.
۶. هستی و زمان، بند ۴۶ تا ۵۳.
۷. مرگ و اصالت، ص ۲۹۵.
۸. رنج‌های ورتز جوان، صص ۲۰-۱۹.
۹. هستی و زمان، ص ۵۶۰.
۱۰. مرگ و مابعدالطبیعه، ص ۲۷۴.
۱۱. مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلامی، ص ۲۱۶.
۱۲. هستی و زمان، ص ۵۶۰.
۱۳. هایدگر و پرسش بنیادین، ص ۴۹۳.