

از مرگ چرا هراسم؟

(گفتاری درباره هراس از مرگ از منظر اپیکوریان)¹

آرش نراقی

مرگ یکی از مهمترین سرچشمه های هراس در زندگی انسانها بوده است. اما ریشه این هراس عمیق وجودی چیست؟ چرا انسانها مرگ خود و عزیزان شان را سوگناک و هراس آور می یابند؟ به نظر می رسد که پاسخ این پرسش روشن است: مرگ بنیان هستی ما و عزیزان مان را نشانه می رود. در رسیدن مرگ به معنای از دست دادن عزیزترین محبوب ما، یعنی جان خود و عزیزان مان، است. گویی مرگ مایه زیانی عظیم و چاره ناپذیر است، و این زیان عظیم است که مرگ را هولناک می کند. این آموزه را گاه «آموزه زیان» می نامند: هراس از مرگ ناشی از زیانی است که لاجرم بر ما وارد می کند. اما آیا «آموزه زیان» صادق است؟ آیا مرگ به واقع سرچشمه زیان و به این اعتبار مایه هراس در زندگی ماست؟ آیا هراس از مرگ امری معقول است؟

انسانها به این پرسش پاسخ های متفاوتی داده اند. در چارچوب اندیشه دینی هراس از مرگ (از آن حیث که مرگ است) غالباً امری ناموجه تلقی می شود، چرا که در آن چارچوب حیات انسان پس از مرگ بیمارستانی او همچنان ادامه می یابد، و اگر مرگ پایان راه نباشد، در آن صورت هراس از آن (دست کم از آن حیث که مایه نیستی ما و عزیزان مان نیست) امری ناموجه خواهد بود. از همین رو کسانی مانند فروید معتقد بودند که سر ماندگاری دین و تداوم دین باوری از جمله این است که دین تسلاپی در برابر هراس از مرگ و اندوه ناشی از آن فراهم می کند. هراس از مرگ خود و عزیزان گاه چنان ما را در چنبره خود می فشارد که شوق و جرئت زیستن را از ما می ستاند. اما دین با وعده حیات پس از مرگ و جاودانگی وحشت ما را می زداید و از حجم هراس و اندوه مان در این عالم می کاهد.

البته علاوه بر پاسخ های دینی، از منظر غیردینی هم پاسخی به «آموزه زیان» داده شده است. یعنی گروهی از حکیمان کوشیده اند بدون توسل جستن به متافیزیک دینی هراس ما را از مرگ چاره کنند. برای مثال، کسانی، مانند برنارد ویلیامز، معتقد بودند که جاودانگی طوق لعنتی بر گردن انسان است، و بنابراین، مرگ نه فقط زیان آفرین نیست که می تواند مایه رهایی و معنابخشی باشد، و لذا انسان خردمند باید به آن خوشامد بگوید. علاوه بر حکیمان روزگار مدرن، در فرهنگ باستان هم کسانی در نفی «آموزه زیان» کوشیده اند. از جمله این افراد اپیکور (حکیم یونانی) و پیروان او بوده اند. اپیکور و شاگردان اش کوشیدند تا بدون توسل به ایده خدا یا حیات پس از مرگ هراس انسان را از مرگ چاره کنند، و به قوت استدلال نشان دهند که هراس ما از مرگ اساساً امری نامعقول است، و یک انسان خردمند و آگاه به قوت عقل درمی یابد که مرگ مایه زیان و در نتیجه مایه هراس نیست.

¹ این مقاله در نشریه اندیشه پویا، شماره ۶۲، آبان ماه سال ۱۳۹۸، در صص ۹۰-۹۳ منتشر شده است.

قصد من در این نوشتار آن است که پاسخ اپیکوریان را به پدیده هراس از مرگ بررسی کنم. در سنت اپیکوریان دو استدلال مهم در نفی «آموزه زیان» و اثبات نامعقولیت هراس از مرگ مطرح شده است: استدلال اپیکور که می توان آن را «معمای زمان» (The Timing Puzzle) نامید، و استدلال لوکریشس (Lucretius) که می توان آن را «استدلال تقارن» (The Symmetry Argument) خواند.

استدلال تقارن: لوکریشس

لوکریشس در رساله درباره ماهیت چیزها می نویسد: «در آن روزهای دور گذشته، آن وقتی که ما وجود نداشتیم و پیش از تولد معدوم بودیم، آن روزها مایه ناآرامی و تشویش ما نبود. اگر به آن ایام طولانی از ازل تا لحظه تولد فکر کنیم، آن را مایه تشویق و نگرانی نمی یابیم. بر همین مبنا، وقتی هم که در آینده دیگر نخواهیم بود، وقتی که وحدت روح و بدن مان که مایه وجود و قوام ماست، از هم بگسلد و دوباره به عدم بپیوندیم، مطلقاً هیچ اتفاق خطرناک و زیانبار تازه ای برای ما رخ نداده است. همانطور که تجربه اول برای مان مایه هراس نبود، تجربه بعدی هم هراس انگیز نخواهد بود.» و در جای دیگر می گوید: «به آن زمان بی انتهایی بنگر که پیش از تولد ما وجود داشته است. بنگر که چگونه آن عدم طولانی مطلقاً مایه تشویش و هراس ما نیست. این امر آینه ای است که طبیعت پیش روی ما نهاده است تا بتوانیم در آن زمان پس از مرگ را ببینیم.»²

لب استدلال تقارن لوکریشس را می توان در چند گام پی گرفت:

لوکریشس در گام نخست استدلال می کند که زندگی ما آدمیان محصور میان دو عدم است: عدم پیش از تولد و عدم پس از مرگ. پیش از تولد ما میلیونها سال گذشت و ما نبودیم، پس از مرگ مان هم میلیونها سال می گذرد و ما نخواهیم بود.

در گام دوم لوکریشس به این اصل فلسفی کهن استناد می جوید که میان عدم ها تمایزی وجود ندارد. تمایز شأن وجود است. به بیان دیگر، تمایز در صورتی موضوعیت می یابد که امری وجود داشته باشد، و آن واقعیت موجود محمل کثرت و تغایر باشد. بنابراین، تمایز نمی تواند شأن عدم ها باشد. بر این مبنا، این عبارت که «خانه ای که من ندارم از خانه ای که تو نداری بزرگتر است» یا «اتومبیلی که من ندارم از اتومبیلی که تو نداری سریعتر می رود» بی معناست، چرا که مستلزم تمایز نهادن میان دو امر معدوم است. به اعتبار این اصل، لوکریشس معتقد است که میان عدم پیش از تولد و عدم پس از مرگ هم نباید تمایزی باشد.

در گام سوم لوکریشس به این امر توجه می دهد که ما از حیث عاطفی از عدم پیش از تولد خود نگرانی و هراسی نداریم. یعنی وقتی که درباره عدم پیش از تولد خود می اندیشیم آن را مایه هراس و تشویش نمی یابیم. و اگر بپذیریم که میان عدم پیش از تولد و عدم پس از مرگ تمایزی وجود ندارد،

² Lucretius, *Lucretius On the Nature of Things*, Trans. C. Bailey, (Oxford: Clarendon Press, 1948)p.133-134.

بنابراین، باید همان رویکرد عاطفی را که نسبت به عدم اول (یعنی عدم پیش از تولد) داریم نسبت به عدم دوم (یعنی عدم پس از مرگ) هم داشته باشیم. و این به آن معناست که از حیث عاطفی نباید عدم پس از مرگ را هم مایه نگرانی و هراس بیابیم.

البته می توانیم در گام چهارم این نکته را هم به استدلال لوکریشس بیفزاییم که اگر عدم پس از مرگ مایه تشویش و نگرانی نیست، فرآیند مرگ هم که ما را به سوی آن عدم می برد نباید مایه نگرانی و تشویش خاطر ما باشد. و به این اعتبار نباید از مردن و مرگ هراسید.

اما درباره این استدلال چه می توان گفت؟ استدلال تقارن از جهات مختلفی موضوع بحث و بررسی اهل فلسفه بوده است. انتقادهای اصلی عمدتاً ناظر به خود اصل تقارن است. به نظر می رسد که برخلاف نظر لوکریشس میان عدم پیش از تولد و عدم پس از مرگ تفاوت‌های مهمی وجود داشته باشد. در اینجا به سه تفاوت میان آن دو عدم اشاره می کنم:

تفاوت اول آن است که عدم پیش از تولد موقت است و نهایتاً به «وجود» که امری مطلوب است، می انجامد. اما عدم پس از مرگ همانا بیرون رفتن دائمی از قلمرو وجود است، یعنی در آن سوی دروازه مرگ عدمی جاودانه در انتظار ماست. عدم اول سرآغاز حیات است که امری خواستنی و مطلوب بشمار می آید، اما عدم دوم پایان حیات و جدایی جاودانه از چیزهای خوب زندگی است. با توجه به این تمایز روشن می شود که چرا ما از عدم پیش از تولد واهمه نداریم، اما عدم پس از مرگ را مایه هراس و تشویش می یابیم.

تفاوت دوم: برخی از منتقدان ادعا می کنند که یکی از تفاوت‌های میان عدم پیش از تولد و پس از مرگ آن است که ما نمی توانیم زمان تولد خود را دیرتر یا زودتر کنیم، بنابراین، زمان تولد ما (یعنی کوتاهتر بودن یا طولانی تر بودن زمان عدم پیش از تولد) بیرون از اختیار ماست. برای مثال، اگر پدر و مادر من ده سال زودتر یا ده سال دیرتر ازدواج می کردند فرزند مشترک ایشان نه من که یکی از خواهران یا برادران بالقوه من بود. اما ما تا حدی می توانیم زمان مرگ خود را به اختیار زودتر یا دیرتر کنیم، یعنی بر زمان مرگ خود کنترلی نسبی داریم. برای مثال، اگر تغذیه سالم داشته باشیم، ورزش کنیم، و مراقبت‌های پزشکی و بهداشتی را رعایت نماییم، می توانیم بر طول عمر خود بیفزاییم. پیشرفت فناوری پزشکی هم تا حد زیادی بر طول عمر متوسط ما افزوده است. از سوی دیگر، ما می توانیم به اختیار تن به مرگ دهیم (مثلاً خودکشی کنیم) و به این ترتیب زمان مرگ خود را تعیین کنیم. بنابراین، به این معنا میان این عدم پیش از تولد و عدم پس از مرگ بواقع تمایز معناداری وجود دارد که تفاوت رویکرد عاطفی ما را به این دو وضعیت توضیح می دهد: معدومیت پیش از تولد بیرون از اختیار ماست. ما در مقام عمل نمی توانیم زمان تولد خود را جابجا کنیم، بنابراین، سودای محال در ذهن نمی پرورانیم و از اینکه چرا زودتر به دنیا نیامده ایم دل نگران نیستیم. اما معدومیت پس از مرگ تا حدی در قلمرو اختیار ماست، ما یعنی می توانیم آن را دست کم تا حدی زودتر یا دیرتر کنیم، بنابراین، در مقابل آن احساس نگرانی و دلواپسی می کنیم. به این ترتیب می توانیم نتیجه بگیریم که استدلال

لوکریشس که مبتنی بر تقارن مزعوم میان عدم پیش از تولد و عدم پس از مرگ است، در واقع بر بنیانی ناستوار بنا شده است.

اما واقع آن است که این اشکال دقیق و وارد به نظر نمی رسد. چرا که به نظر می رسد زمان تولد هم می تواند مانند زمان مرگ تا حدی تغییر کند. برای مثال، فرض کنید که دانشمندان سلولهای جنسی یک زوج زن و مرد را در سال ۱۳۴۰ شمسی از ایشان جدا کرده باشند. اگر ایشان آن دو سلول را در سال ۱۳۴۵ با یکدیگر دربیامیزند، فرد الف (حاصل از آمیزش آن دو سلول) در سال ۱۳۴۵ بدنیا می آید، و اگر آن دو سلول را جدای از هم زنده نگه دارند و دو سال بعدتر آنها را با هم بیامیزند، همان فرد، یعنی الف، اما دو سال دیرتر بدنیا خواهد آمد. بنابراین، زمان تولد فرد هم می تواند همانند زمان مرگش (دست کم تا حدی) قابل کنترل باشد. در این صورت، عدم تقارن مورد ادعای منتقدان منتفی خواهد شد.

تفاوت سوم اما مهمتر و تأمل برانگیزتر به نظر می رسد. درک پارت، فیلسوف انگلیسی، استدلال می کند که گویی ساختار روانی ما چنان است که آینده را مهمتر از گذشته می دانیم و بنابراین، به آینده بیش از گذشته تعلق خاطر داریم. گویی ما ترجیح می دهیم که چیزهای خوب زندگی مان در آینده باشد، و چیزهای بد در گذشته. پارت برای روشن شدن مقصودش مثالی می زند: فرض کنید که شما برای انجام یک عمل جراحی به بیمارستان رفته اید. این عمل جراحی بسیار دردناک است، و پزشک برای آنکه از رنج شما بکاهد، بعد از انجام عمل به شما دارویی می دهد که خاطره چند ساعت گذشته (یعنی مدت زمانی را که تحت عمل جراحی دردناک بوده اید) از یاد ببرید. شما یکبار در اتاق بیمارستان به هوش می آیید و مطلقاً به یاد نمی آورید که تحت عمل جراحی بوده اید یا نه. بنابراین، از پرستار خود می پرسید که آیا عمل جراحی انجام شده است یا نه. پرستار در پاسخ می گوید که او می داند که امروز یک عمل جراحی از این نوع انجام شده است که برخلاف انتظار حدود ده ساعت به طول انجامیده است، و یکی از طولانی ترین و دردناکترین عمل های جراحی از نوع خود بوده است. اما از سوی دیگر، در عین حال می داند که امروز قرار است یک عمل جراحی دیگر هم از آن نوع انجام شود که در حدود دو ساعت به طول خواهد انجامید. اما متأسفانه او نمی داند که کدام یک از این دو عمل جراحی مربوط به شماست، یعنی نمی داند که آیا شما همان بیماری هستید که پیشتر آن عمل طولانی بسیار دردناک را پشت سر نهاده اید، یا آن بیماری هستید که قرار است یک عمل جراحی متعارف دو ساعته را از سر بگذرانید. پارت می پرسد که در اینجا ترجیح شما این است که کدامیک از آن دو بیمار باشید: آن کس که پیشتر آن عمل جراحی را پشت سر نهاده است، آن کسی که آن عمل جراحی را در پیش رو دارد؟ داوری پارت این است که بیشتر ما ترجیح می دهیم آن بیماری باشیم که عمل جراحی دردناک ده ساعته را پشت سر نهاده است تا آن بیماری که قرار است در آینده تحت عمل جراحی دردناک دو ساعته قرار بگیرد. به نظر می رسد که آدمیان ترجیح می دهند تجربه های بدشان در گذشته پشت سر نهاده باشند تا آنکه وقوع آنها را در آینده انتظار ببرند. اما علت این عدم تقارن عاطفی نسبت به گذشته و آینده چیست؟ یک علت این پدیده روانشناختی می تواند آن باشد که مهمترین طرح ها و نقشه های زندگی

ما که مقوم و معرف هويت ماست، در آينده ما قرار دارد. ما براي تحقق اين آرمانها در آينده زندگي مان برنامه ريزي مي کنيم و مي کوشيم با اين کار هويت خود را قوام و دوام بيشتري ببخشيم. اما گذشته از حيطه اختيار و تدبير ما يکسره بيرون است. آنچه در گذشته است بنا به ضرورت تغييرناپذير است. بنا بر اين، اگر در پي شکوفايي و بسط هويت خود هستيم بايد تلاش خود را به طرح و برنامه هاي آينده معطوف کنيم نه آنچه در گذشته رخ داده و براي هميشه از دايره اختيار و تدبير ما بيرون است. اين تحليل مي تواند نشان دهد که چرا آينده براي ما از اهميت و حساسيت بيشتري نسبت به گذشته برخوردار است. از نظر پارتيت اين عدم تقارن در نسبت عاطفي ما با گذشته و آينده مي تواند مبنايي براي رد استدلال لوکريشس باشد. مطابق نظر او، اگر ما بهاي بيشتري به رنج آينده در قياس با رنج گذشته مي دهيم، در آن صورت قابل فهم است که چرا عدم پس از مرگ براي ما بيش از عدم پيش از تولد مايه نگراني و تشويش است. عدم پيش از تولد، اگر هم متضمن زياني باشد، در گذشته ماست، حال آنکه زيان عدم پس از مرگ در آينده است و به اين دليل، براي ما موضوعيت و اهميت بيشتري دارد.³

معمای زمان: اپیکور

اپیکور - استاد لوکريشس - مسأله هراس از مرگ را در متن فلسفه زندگي اش تحليل مي کرد. از نظر او غايت فلسفه خوشبختي و سعادت انسان است، و فلسفه ورزیدن تلاشي است براي آنکه به آدميان بياموزد چگونه مي توانند در اين جهان زندگي سعادتمندانه اي داشته باشند. از نظر او، غايت زندگي سعادتمندانه تجربه لذت است. براي آنکه موضع اپیکور را در خصوص هراس از مرگ بهتر دريابيم، خوبست که نخست آن را در متن فلسفه زندگي او قرار دهيم.⁴

اپیکور در گام نخست ميان دو نوع لذت تمايز مي نهد: لذت پويا و لذت ايستا. لذت پويا تجربه اي است که طبع ما را به نحوي مثبت از شيريني و رضاييت سرشار مي کند. بنا بر اين، نوعي تجربه ايجابي و مثبت است. اما لذت ايستا جنبه سلبي دارد. ما انسانها به ميزاني که درد را از وجود خود بزداييم از لذت ايستا بهره مند مي شويم. از نظر اپیکور يکي از مهمترين تفاوتهاي اين دو نوع لذت آن است که به اعتقاد او لذت پويا تجربه اي بي پايان و سيري ناپذير است، يعني هرچقدر هم که از آن تمتع بجوييم همچنان تشنه و مشتاق آن مي مانيم و مي خواهيم بيشتري و بيشتري از آن بهره مند شويم. اما لذت ايستا مرز دارد، يعني در نقطه اي به کمال مي رسد. وقتي که انسان بتواند تمام دردهاي خود را بزدايد، در نهايت به وضعيت کاملاً عاري از درد مي رسد، و اين حد کمال لذت ايستاست. از نظر اپیکور،

³ براي آشنائي با نظرات پارتيت در اين خصوص، نگاه کنيد به:

Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, (Oxford: Clarendon Press, 1984) pp. 165-185.

نويسندگان مقاله زير هم بر عدم تقارن نسبت عاطفي ما نسبت عدم پيش از تولد و عدم پس از مرگ استدلال مي کنند، هرچند که تفسير ايشان کمابيش متفاوت از پارتيت است:

Bruce, Anthony and Martin Fischer, John, "Why Is Death Bad?", *Philosophical Studies* 50 (1986): 213-223.

⁴ براي آشنائي با نظرات اپیکور، نگاه کنيد به رساله مختصر زير:

Epicurus, *Letter to Menoeceus*, Trans. C. Bailey, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, edited and with introduction by Whitney J. Oates (New York, N.Y.: The Modern Library, 1940).

غایت اصلی زندگی نیل به لذت ایستاست. انسان برای درک خوشبختی باید بکوشد تا تمام دردها را از ساحت زندگی خود بزداید. بنابراین، انسان هوشمند کسی نیست که زندگی خود را در پی انباشت لذت‌های پویا سپری کند. این لذت‌های سیری ناپذیر حدی ندارد، و انسانی که از این آب شور بنوشد بیش از پیش خود را تشنه می‌یابد. انسان هوشمند در عوض می‌کوشد تا کمال زندگی را در زدودن دردها بیابد. وقتی که انسان به مقام بی‌دردی رسید در خود آرامش و سکینه‌ای می‌یابد که حقیقت خوشبختی است. بنابراین، از نظر اپیکور خوشبختی کسب لذت ایستا و رسیدن به کمال بی‌دردی در زندگی است.

در گام دوم، اپیکور به ما می‌آموزد که سرچشمه تمام درد و رنج‌های ما هراس است، و این هراس خود از چهار منبع اصلی می‌تراود و به قلب زندگی ما راه می‌یابد: هراس از خدایان، هراس از اینکه مبادا به مقام خوشبختی نرسیم، هراس از وقایع و بلایای ناگوار و سوگناک، و سرانجام، هراس از مرگ.

در گام سوم، اپیکور به ما می‌آموزد که چگونه باید با این هراس‌های چهارگانه بنیادین مقابله کنیم. به اعتقاد او، اگر انسان بتواند این چهار سرچشمه هراس‌آفرین را بندد، آب‌های تیره و واهمه‌آفرینی که از آن سرچشمه‌ها در جان و روان ما جاری می‌شود، رفته‌رفته خشک خواهد شد. و با دفع این عوامل درد‌آفرین، فرد می‌تواند به کمال خوشبختی، یعنی تجربه نهایت لذت ایستا دست یابد. بنابراین، کل فلسفه زندگی اپیکور ناظر به ریشه‌یابی هراس‌های ویرانگر در زندگی انسان و درمان آن هراس‌هاست.

اما در اینجا البته محور بحث ما نگاه او به مسأله هراس از مرگ است. از نظر او، راه غلبه بر هراس از مرگ این نیست که به دروغ به خود بباورانیم که نخواهیم مرد، یا خود را با خیال یک زندگی جاودانه تسلی دهیم. راه چاره‌اصیل از منظر او آن است که پدیده مرگ را مورد بررسی عقلانی قرار دهیم، و بر مبنای این تحلیل دریابیم که مرگ اساساً امر بد و نگران‌کننده‌ای نیست. او در نامه‌ای به مینی‌سی‌اس می‌نویسد: «مرگ را نباید بدترین شرور نزد ما دانست، چرا که وقتی ما هستیم، مرگ درنرسیده است، و وقتی که مرگ درمی‌رسد، ما نیستیم. به قول دیگر، ما و مرگ هرگز یکدیگر را ملاقات نمی‌کنیم، و بنابراین، آن کس که می‌گوید از مرگ می‌هراسد، سخن یاوه می‌گوید.»⁵ البته برای برخی افراد نه خود مرگ که پیش‌بینی در رسیدن آن است که هراس می‌آفریند. اما اپیکور این هراس را هم بی‌اساس می‌داند. به اعتقاد او اگر چیزی خود مایه درد و رنج نباشد، پیش‌بینی آن هم نباید مایه تشویش و اضطراب شود. بنابراین، از نظر اپیکور، ما فقط باید از چیزی بترسیم که مایه درد و رنج ماست، و اگر بپذیریم که مرگ خود امری زیانبار و هراس‌آفرین نیست، از پیش‌بینی آن هم نباید هراس زده شویم.

اما چرا مرگ زیانبار نیست؟ اپیکور استدلالی فلسفی‌تر برای زیانبار نبودن مرگ پیشنهاد می‌کند. از نظر او، امر الف فقط در صورتی به فرد ب‌زیان می‌رساند که بتواند تأثیری علی بر فرد ب

⁵ Epicurus, *Letter to Menoeceus*, pp. 30-31.

داشته باشد. و فرد ب فقط در صورتی می تواند از امر الف تأثیر علی بپذیرد که از آن تجربه ای حسّی داشته باشد. بنابراین، به اعتقاد او، تجربه حسّی امر الف توسط فرد ب پیش شرط زیانبار بودن امر الف برای فرد ب است. اما از نظر اپیکور، مرگ پایان تجربه حسّی است. بنابراین، اگر با در رسیدن مرگ امکان هرگونه تجربه حسّی توسط فرد مرده منتفی شود، در آن صورت مرگ نمی تواند بر او تأثیری علی بر جا بگذارد، و به این اعتبار نمی تواند به او زیانی برساند. و این به اعتبار است که اپیکور «آموزه زیان» را کاذب می داند، و معتقد است که فرد خردمند دلیلی برای هراس از مرگ ندارد.⁶

در واقع بنیان استدلال اپیکور همان چیزی است که گاه «معمای زمان» خوانده می شود: برای آنکه ما مرگ را تجربه کنیم باید با آن مقارن شویم، اما به نظر می رسد که تقارن یا همزمانی ما و مرگ هرگز دست نمی دهد. اگر قرار باشد مرگ به فردی که می میرد زیان برساند، ما باید بتوانیم به سه پرسش زیر پاسخ دهیم:⁷

پرسش نخست ناظر به «موضوع» زیان است: با در رسیدن مرگ چه کسی قرار است زیان ببیند؟ اگر من با در رسیدن مرگ رفته ام، «من» ی نمانده است که موضوع و در معرض زیان قرار بگیرد. در آن صورت چه کسی یا چه چیزی موضوع زیان مرگ خواهد بود؟

پرسش دوم ناظر به «ماهیت» زیان است: فرض کنیم که مرگ بواقع زیانبار است. اما در این صورت مرگ برای فردی که می میرد چه زیانی به بار می آورد؟ فردی که مرده است قابلیت هر نوع تجربه حسّی و تأثیرپذیری علی را از دست داده است. در این صورت زیان مرگ از چه جنس و گونه ای خواهد بود؟

پرسش سوم ناظر به «زمان» زیان است: فرض کنیم که مرگ بواقع زیانبار است، و فرض کنیم که موضوعی هم درکار است که بتواند زیان ناشی از مرگ را تجربه کند. اما این فرد در چه زمانی زیان ناشی از مرگ را متحمل می شود؟ پیش از مرگ یا پس از آن؟ فرض کنید که مرگ نقطه پایان زندگی است، یعنی بی درنگ پس از زندگی دست می دهد. آیا مرگ می تواند به قربانی خود پیش از مرگش آسیب بزند؟ چگونه ممکن است مرگی که هنوز نرسیده و با فرد تماس نیافته، به او زیان برساند. آیا مرگ می تواند به قربانی خود پس از مرگ زیان بزند؟ اگر مرگ رسیده و فرد مرده است، در آن صورت چگونه کسی که قابلیت هرگونه تجربه حسّی و تأثیرپذیری علی را از دست داده است می تواند از مرگ آسیب ببیند؟

⁶ برای آشنایی با دفاعی خوب از استدلال اپیکور، نگاه کنید به:

Rosenbaum, Stephen E., "How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus", *American Philosophical Quarterly* 23, non. 2 (April 1986): 217-225.

⁷ برای مثال، نگاه کنید به:

Feldman, Fred, "Some Puzzles About the Evil of Death", *The Philosophical Review* 100, no. 2 (April 1991): 205-227, esp. P. 206.

همان طور که بیشتر اشاره کردم، استدلال اپیکور در واقع مبتنی بر این پیش فرض مهم است که یک واقعه (از جمله مرگ) فقط در صورتی می تواند مایه سود یا زیان ما شود که از طریق حسی بر ما تأثیر علی مستقیم بگذارد. بنابراین، اگر من با در رسیدن مرگ به عدم می پیوندم، در آن صورت هیچ واقعه ای (از جمله مرگ) نمی تواند بر این امر معدوم (یعنی من مرده) تأثیری علی برجا بگذارد. و به این اعتبار، مرگ مایه زیان و هراس نیست.

از قضا یکی از مهمترین انتقادات وارد بر استدلال اپیکور ناظر به تلقی او درباره شرایط امکان زیانبار بودن یک واقعه است. مطابق این تلقی اپیکور، همانطور که دیدیم، امر الف فقط در صورتی برای ما زیانبار است که ما از طریق تجربه حسی تحت تأثیر علی آن قرار بگیریم. برای مثال، فرض کنید که من در حال قدم زدن هستم و کسی از پشت سر من پرتاب می کند، اما مشت اش به من اصابت نمی کند، و من بدون آنکه از آن واقعه باخبر شوم، به راه خود ادامه می دهم. در این صورت دشوار بتوان گفت که آن فرد به من زیان یا آسیبی رسانده است. این تلقی از زیان را می توانیم «تلقی حسی- علی» بنامیم.

به نظر می رسد که بر مبنای این «تلقی حسی- علی» اساساً نمی توان پس از مرگ افراد به ایشان زیان یا آسیبی رساند. برای مثال، ما به شهود معتقدیم که اگر کسی نام نیک کسی را پس از مرگ او ملکوک کند، یا به وصیت او عمل نکند، در واقع به نوعی به آن فرد زیان زده یا به خواسته او خیانت کرده است. یعنی به نظر می رسد که بیشتر ما بر این باوریم که می توان به یک فرد پس از مرگ او آسیب رساند.⁸ اما با فرض «تلقی حسی- علی» این شهود نادرست است، یعنی زیان رساندن به یک فرد پس از مرگ او ناممکن خواهد بود. در زندگی روزمره هم ما با موارد زیادی روبرو می شویم که به نظرمان فردی از واقعه ای زیان دیده است بی آنکه هرگز از آن واقعه آگاه شده باشد یا آن واقعه هیچ تأثیر محسوسی بر زندگی جاری او بر جا گذاشته باشد. برای مثال، فردی را در نظر بگیرید که همسر او سالها به او خیانت می کرده است، و دوستانش هم به ریا به دوستی با او تظاهر می کرده اند. اما این فرد هرگز از بی وفایی همسر و جفای دوستان آگاه نمی شود. در اینجا هرچند که خیانت همسر و جفای دوستان (تا آنجا که او می تواند حس کند) هیچ تأثیری بر زندگی او ندارد، اما به نظر می رسد که بیشتر ما بر این باوریم که آن همسر خیانت پیشه و آن دوستان جفاکار در واقع به آن فرد بی خبر آسیب یا زیان زده اند. یا فرض کنید که من یک بلیط بخت آزمایی خریده ام. از قضا این بلیط، بی آنکه من بدانم، بلیط برنده است. حال فرض کنید که کسی، بدون آنکه من متوجه شوم، آن بلیط را از من می دزد، و من به خطا گمان می کنم که بلیط را گم کرده ام، و بنابراین، هیچ گاه باخبر نمی شوم که بلیط من مبلغ هنگفتی برنده شده است. در این شرایط، من به زندگی متعارف خود ادامه می دهم و هیچ چیز در زندگی مادّی و روانی من تغییر محسوسی نکرده است. آیا می توان در این شرایط ادعا کرد که آن فرد سارق در واقع به من زیان رسانده است؟ مطابق «تلقی حسی- علی» پاسخ منفی است. اما به نظر می رسد که آن فرد

⁸ برای آشنایی با بحثی روشنگر در خصوص مسأله مرگ و زیان های پس از مرگ، نگاه کنید به:

Feinberg, Joel, *Harm to Others* (Oxford: Oxford University Press, 1984): 79-95.

سارق به معنای مهمی بواقع به من زیان زده است. اگر این شهود را جدی تلقی کنیم، لاجرم باید در درک خود از شرایط امکان زیانبار بودن یک واقعه تغییر دهیم. به نظر می رسد که در اینجا زیان ناشی از آن سرقت این نیست که سطح رفاه یا آرامش خاطر من، بواسطه آن عمل دزدی، از آنچه پیشتر بوده بدتر شده است. بلکه آن زیان ناشی از آن است که سطح کنونی رفاه و آرامش من می توانست به واسطه آن بلیط برنده از آنچه بواقع هست به مراتب بهتر باشد، و آن سارق در واقع من را از آن وضعیت بهتری که می توانست برای من رخ دهد، محروم کرده است. بنابراین، در اینجا «زیان» ناشی از آن نیست که وضعیت بالفعل من از آنچه پیشتر بوده، بدتر شده است. در اینجا «زیان» ناشی از آن است که سارق من را از وضعیت بالقوه ای که می توانست بواسطه آن بُرد فعلیت یابد، محروم کرده است. بگذارید این تلقی را «تلقی محرومیت از خیر بالقوه» (یا به اختیار، «تلقی محرومیت») بخوانیم.⁹ اگر به جای تلقی «حسی- علی» تلقی «محرومیت» را در تحلیل خود جایگزین کنیم، در آن صورت امکان تجربه حسی و تأثیرپذیری علی پیش شرط زیان دیدن از یک واقعه نخواهد بود، یعنی شرط تقارن یا همزمانی که مبنای استدلال اپیکور در خصوص زیانبار نبودن مرگ است، کاذب از کار درخواهد آمد. و به این ترتیب به نظر می رسد که اپیکور در اثبات این مدعا که مرگ مایه زیان و هراس آدمی نیست، ناکام مانده است.

آرش نراقی

کالج موراوین، پنسیلوانیا

۲۶ اکتبر ۲۰۱۹

⁹ برای نمونه خوبی از این تلقی از زیان، نگاه کنید به:

Nagle, Thomas, "Death", from *Mortal Questions* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1979): 1-10.