جستاری در باب احتضار

پرسش از مرگ، هرچند در وادی امر پدیدهای زیست شناختی یا واقعیت پژوهانه به نظر میرسد، اما در ژرفای خود، اصلی ترین و بنیادین ترین محرکِ تمامیتِ تکاپوهای نظری و اندیشه ورزیِ بشر در طول تاریخ بوده است. انسان به عنوان موجودی که در بستر هستی خویش به آگاهی دست می یابد، در مواجهه با دو ساحتِ پرمخاطره قرار میگیرد: پدیدهی شر و پدیدهی مرگ. پاسخ دادن به این دو پدیده، نه یک تفنن ذهن ورزانه، بلکه ضرورتی زیستی و حیاتی برای بقای روانی و اجتماعی آدمی بوده است.

میتوان چنین گمان زد که حضور بیواسطه و مستمرِ مرگ در بسترِ مناسباتِ اجتماعی، حیاتی ترین سوختِ حرکت بشر را در معرض تهدید قرار میداد. مرگ، این پتانسیلِ ویرانگر را دارا بود که آدمیان را از تداومِ زیست ناامید ساخته و هستیِ آنان را از تعلیل ، دلایل و برهان های روزمره تهی گرداند. مواجههی عریان با پایان پذیری، زندگیِ انسان را دچار فقرِ معناییِ مطلقی میکرد که ادامهی تلاش های روزمره را بی اثر و ناپایدار میساخت. از این رو، جوامع و فرهنگ های گوناگون در سپیده دمِ تاریخ، برای صیانت از ساختارِ معنایی خویش، پاسخ هایی متکثر اما هم افق به پدیدهی مرگ ارائه دادند. صورتبندی کلیِ این پاسخ ها بر یک اصلِ واحد استوار بود: تبدیلِ مرگ از یک «نیستیِ مطلق و انعدام در ذهن» به یک «سازهی وجودیِ ابدی و تداوم پذیر».

فرهنگ، در لایهی بنیادیِ خویش، مالامال از پاسخ های تسلی بخش و ملموس به اموری است که ذهن انسان از درکِ نهایی و مواجههی مستقیم با آنها عاجز و ناتوان است. اساساً ماهیت و کارکردِ ذاتیِ فرهنگ، همین ساماندهی و معنابخشی است؛ فرهنگ باید بتواند حیاتِ آشفته و در معرضِ مخاطرهی انسان را در بسترهای کلان، طبقه بندی شده و قابلِ فهم تعریف کند و به نیازهای بنیادین و هستی شناختیِ او پاسخ گوید.

از همین ضرورت است که در دل بسترهای فرهنگی، نهادهای متعددی متولد می شوند. هر یک از این نهادها، عهده دارِ پاسخگویی به یکی از پرسش ها و مسائلِ گران سنگ و

ساختاریِ بشریت اند. هنگامی که به نخستین تلاش های مدونِ بشر برای مواجهه با چراییِ مرگ و معنابخشی به غایتِ هستی می‌نگریم، درمی‌یابیم که این تلاشهای اولیه در ظرفِ نهادیِ معینی صورتبندی شده اند؛ نهادی که میتوان آن را «نهادِ دین» نامید.

دین در عامترین و کلی‌ترین معنای مفهومِ خویش به عنوان نخستین نهادِ جامع بشری ظهور کرد تا به اموری پاسخ گوید که دیگر سازه ها و نهادهای نوپا از عهده‌ی آن عاجز بودند. نهادهای دیگر در پاسخ به این پرسش‌های ساختاری که «چرا شر وجود دارد؟»، «چرا انسانها می‌میرند؟»، «علت ورود انسان به عرصه‌ی حیات چیست؟»، «عاقبتِ کار و فرجامِ هستیِ بشر به کجا می انجامد؟»، «از کجا آمده ایم و به کجا میرویم؟» ناتوان و بی زبان بودند.

این پرسش های هزاران ساله که ذهن و روان بشر را به خود معطوف کرده و حیات او را تحت تأثیر قرار داده بود، نخستین بار در بدنه‌ی نهادِ دین صورتبندی و پاسخ داده شد. دین با ترسیمِ یک افقِ کلان، مرگ را از انعدامِ محض به شکلی از انتقالِ وجودی بازتعریف نمود و بدین سان، انسجامِ روانی و اجتماعیِ جوامعِ نخستین را در برابر هراسِ فروپاشیِ ناشی از مرگ تضمین کرد.

برای درک ژرف تر پدیده‌ی مرگ، شایسته است در آغاز نگاهی فشرده اما تحلیلی و تاریخی به چگونگیِ پیدایش و ظهور آگاهی از مرگ در زیست جهان بشری داشته باشیم. مسئله بر سر این است که نیاکان ما در چه مقطعی و چگونه به ادراک پدیده‌ی مرگ دست یافتند و به آن پاسخ دادند؟ در کنار این مسئله، پرسش بنیادین و بزرگ دیگری نیز رخ مینماید: آیا ادراکِ مرگ و پرسش برانگیز بودنِ مفهومِ نیستی، امر و خصلتی کاملاً منحصر به انسان است، یا میتوان تکانه ها و نشانه های این آگاهی را در میان سایر جانوران نیز پی جست؟

آلن کلیر در اثر پژوهشی خود تحت عنوان «تاریخ اجتماعی مردن» (ترجمه‌ی قاسم دلیری به فارسی)، به بررسی دقیق این مسئله میپردازد. او در فصول نخستین کتاب خویش، انگاره‌ی سنتی و رایج را که بر اساس آن «تنها و تنها انسانها موجوداتی دارای درک و

آگاهی از مرگ بر روی کره‌ی زمین هستند»، به گونه‌ای جدّی مورد نقد قرار داده و بر آن خط بطلان میکشد. در این اثر، با تکیه بر مشاهدات متکثرِ رفتارشناسانِ جانوری، ادله و شواهد متعددی اقامه میشود که نشان میدهند حیاتِ جانوری نیز بی بهره از گونه‌ای ادراکِ مرگ و اندوهِ ناشی از آن نیست.

برای نمونه، اشاره میشود که فیل ها سوگوار میشوند و بارِ سنگینِ غمِ ناشی از فقدان و مرگِ نزدیکان خویش را همواره بر دوش میکشند. مشاهدات رفتارشناختی گواهی میدهند که آنان حتی دست به برگزاری مناسکی شبیه به خاکسپاری میزنند. از جمله، پژوهشِ «آلن کلیر» در سال ۱۹۸۸ میلادی نشان میدهد که فیل ها مشاهده شده اند که با استفاده از برگهای نخل، کالبد و بقایای مردگانِ خویش, به ویژه آنانی را که دارای پیوندهای خویشاوندی بوده اند, پوشانده و به زعم خود دفن می‌کنند. پژوهشگر یادشده این رفتار را دلیلی روشن بر وجود آگاهی از مرگ و تجربه‌ی غم و سوگ در جانوران میداند؛ همچنانکه خودکشیِ جانوران نیز به عنوان شاهدی دیگر در این زمینه مطرح میشود.

برهانِ دیگری که در تبیین آگاهیِ زیستی از مرگ ارائه میشود، مسئله‌ی «تظاهر به مرگ» در میان جانوران است. رفتارشناسانِ جانوری نشان داده اند که برخی موجودات نظیر ماهی ها، مارهای شلاقی و جیرجیرکها، در مواجهه با خطرات حیاتی و شگردهای شکارگران، رفتاری شبیه به مرگ از خود بروز میدهند؛ بدین معنا که تمام نشانه های زیست شناختیِ مرگ را در بدن خویش بازسازی و شبیه سازی میکنند تا از چنگال شکارچیان بگریزند یا موقعیت دفاعی خویش را سامان دهند. این شبیه سازی نشان میدهد که الگو و قالبِ مفهومی-زیستیِ مرگ در جهانِ جانوران نیز حضوری کارکردی دارد.

با گذشتن از تحلیل رفتاری جانوران و ورود به حوزه‌ی داده های علم باستان شناسی، دستاوردهای مادی نیاکان ما چشم اندازی روشن تر از تاریخِ آگاهی بشری فراهم میسازد. شواهد باستان شناختی گواهی میدهند که نیاکانِ انسان در بازه‌ای میان ۳۰ هزار تا ۱۷۰

هزار سال پیش، دارای مناسک مدون، سیستماتیک و اجتماعی-فرهنگی در مواجهه با مرگ بوده اند.

اما آنچه برای علوم مردمشناسی و جامعه شناسی اهمیتی بنیادین دارد، صرفِ وجودِ تدفین نیست، بلکه «نوعِ آگاهی و سنخِ برخوردِ نیاکان ما با مفهوم و پدیده‌ی مرگ» است. این برخورد، نشان دهنده‌ی چگونگی صورتبندیِ معنای حیات و تداومِ وجود در اندیشه‌ی انسانِ پیشاتاریخی است.

آنچه بر اساس دستاوردهای امروزینِ انسان شناسی و جامعه شناسی دریافته‌ایم این است که در جهانِ سنت، مرگ برخلاف تصور مدرن، به عنوان انعدام یا نیستیِ مطلق تلقی نمیشد، بلکه اساساً به عنوان «یک تغییرِ نقشِ اجتماعی» پذیرفته و فهم می‌گردید.

یکی از مشخصه های بنیادیِ فرمِ مردن در جهان سنت این بود که مواجهه با مرگ شکلی کاملاً حادث، اتفاقی و ناگهانی داشت. مرگ در حین شکار، از دست دادن بخشی از بدن هنگام بالا رفتن از صخره ها، بلعیده شدن توسط جانوران درنده یا گستردگیِ حوادثِ قاهره‌ی طبیعی عارض میشد. در چنین ساختاری، نیاکان ما تصور میکردند که فردِ متوفی نابود نشده، بلکه نقش اجتماعیِ او دچار دگرگونی شده است؛ تغییری از نقشِ ملموس و دنیویِ «پدر»، «رئیس قبیله»، «دختر» یا «مادر» به موقعیتِ فرامادیِ «الهه»، «خدا» یا «منبعی مقدس برای نیروبخشی و راهبریِ قبیله». فردِ درگذشته، از یک کارگزار معمولی به یک راهنمای پیشوار و خدایِ قبیله تغییر وضعیت میداد تا بتواند نقشی فراگیرتر و بزرگتر را بر عهده گیرد.

از همین رو، نوع برخوردِ نیاکان ما با پدیده‌ی مرگ، برخوردی از جنسِ «تسهیل و کمک به فرد برای انتقال به این نقشِ جدید» بود. داده های باستان شناختی به روشنی تبیین میکنند که چرا مردگان در فرهنگ های کهن، معمولاً اموالی را به ارث میبردند و چیزی بر جای نمی گذاشتند. بازماندگان موظف بودند اشیاء، کالاها، ابزارها و سلاح هایی مانند

شمشیر یا خوراک و غذا را در گورِ متوفی قرار دهند تا او بتواند در نقشِ اجتماعی و کیهانیِ جدید خود نیز قدرتمند و موفق ظاهر شود.

باور به زنده بودن و تداومِ آگاهیِ مردگان، سنگ بنا و کلیدِ اصلیِ فهمِ مناسکی است که امروزه نیز در جوامعِ خود دنبال می‌کنیم. بسیار رخ میدهد که پوششِ تجدد و مختصاتِ جهانِ مدرن آنچنان بر زیستِ ما سایه می‌اندازد که تصور میکنیم مناسکِ سوگواریِ کنونی، رفتارهایی صرفاً خودانگیخته یا ابداع شده توسط انسانِ امروزین است و ما اختیارِ کاملِ تغییر یا تحول در آنها را داریم؛ اما تحلیلی عمیقتر نشان میدهد که اینگونه نیست.

سر جیمز جورج فریزر در اثر ماندگار خویش، «شاخه‌ی زرین» (با ترجمه‌ی کاظم فیروزمند)، دقیقاً بر این مسئله دست میگذارد. فریزر در این اثر پژوهشی عمیقاً دغدغه مندِ شناساییِ نقش پررنگِ باورهای مشترک بشری در تکوین اسطوره، جادو و دین است؛ باورهایی که میان اقوام و فرهنگ هایی به چشم میخورند که در طول تاریخ هیچگونه مراوده یا تماسی با یکدیگر نداشته‌اند. چرا ذهنیتِ انسانها در ساخت اسطوره به مثابه یک روایتِ راهنما و تاریخی چنین همانندی های شگرفی دارد؟

فریزر در فصل دوازدهم کتاب (تحت عنوان «عید نیایش برای ارواح») و در بند ۴۲۳، به آیینِ چراغانیِ سراسریِ خانه ها در مصریِ باستان اشاره میکند. او می‌نویسد که این چراغانیِ همگانی در شبی خاص از سال نشان میدهد که جشنواره‌ی مذکور نه صرفاً یادبودی برای مرگِ یک خداوند، بلکه یادبودی برای تمامیِ مردگان یا همان «عید نیایش برای ارواح» بوده است. اعتقاد رایج این بود که ارواحِ مردگان در شبی مشخص از سال به خانه های پیشینِ خود بازمی‌گردند و مردم با چیدنِ غذا و روشن کردنِ چراغها، مسیر رفت و آمدِ آنان را از گورستان به خانه و بالعکس روشنی میبخشیدند تا از آنان پذیرایی کنند.

فریزر در همان فصل نشان میدهد که همین سازوکار با تفاوت های اندک در میان اقوامِ گوناگون، از جمله بومیان «سمبا» در هندوستان (جزیرهای در هند شرقی)، وجود داشته

است. آنچه ما امروز به عنوان آیین های ختم، دادنِ سفره، پختنِ غذا یا توزیعِ شیرینی برای مردگان میشناسیم، ریشه در همین ساختار اساطیری دارد.

برای نمونه، فریزر به قبیل های در آلاسکا اشاره میکند که شیرینی هایی سرخرنگ با زعفران تهیه میکردند؛ رنگ سرخِ این شیرینی ها استعارهای از یادآوریِ آتشِ جهانِ دیگر یا دوزخ بود. باورِ بنیادی آنان این بود که ارواحِ مردگان میتوانند در کالبدِ بازماندگانِ خویش حلول کرده و با تغذیه از آن شیرینی ها و خوراکی ها، توانِ بیشتری برای ایفا و پاسخگویی به نقشهای اجتماعیِ جدید خویش در جهانِ دیگر به دست آورند.

تأمل در این آیین های دوردست، شباهتِ ساختاری و حیرت انگیزِ آنها را با رفتارهای فرهنگیِ خودمان,نظیر پختنِ حلوا، دادنِ نذوراتِ زرد و سرخ، یا برافروختنِ شمع بر مزارِ مردگان,آشکار میسازد. این امر گواهی است بر تداومِ عمیق و پیوستهی ریشه های مشترکِ اسطورهای و فرهنگی بشر در مواجهه با پدیدهی مرگ.

هرچند اندیشه در باب مرگ پیشینهای به قدمت حیات بشر دارد، اما ورودِ مطالعاتِ سیستماتیک و روشمندِ جامعه شناختی به حوزهی مرگ و مناسکِ مردن را باید مشخصاً از دههی ۱۹۵۰ میلادی جستجو کرد. علت این چرخشِ زمانی تصادفی نیست؛ پایانِ جنگ جهانی دوم و مواجههی عریان و بی سابقهی جهانیان با یک «تجربهی مشترک از مرگ، نیستی و کشتار جمعی»، پرسش های هستی شناختیِ انسان را افراطی تر ساخت. مرگ و کشتنِ گروه های اجتماعی دیگر، از یک امر حاشیهای به مسئلهی اصلی و فلسفیِ زیست جهانِ بشر تبدیل شد و جامعه شناسی نیز ناگزیر گردید تا ابزارهای تحلیلی خود را برای فهم این پدیده به کار بندد.

مشابه این پدیده را میتوان در تحولاتِ متأخرتر، نظیر همه گیریِ جهانی کرونا دید. با فراگیر شدن چنین بحران هایی، تجربهی اجتماعیِ مشترکی شکل میگیرد که دغدغه های بشری را پیوند میدهد؛ پرسشهایی از این دست که «ماهیتِ بیماری چیست؟» و «چرا بشر با وجود تمام جهش های علمی و پزشکی، هنوز در برابر یک ویروس نوپدید آسیب

پذیر است؟» مجدداً سر برمی‌آورند. این دغدغه های همگانی، علوم انسانی و به ویژه فلسفه و جامعه شناسیِ نوین را فرامی‌خوانند تا معنا و مناسبات جدید زیستن و مردن را صورتبندی کنند.

از دهه‌ی ۱۹۵۰ به بعد، جامعه شناسانِ این حوزه را میتوان به دو نحله و رویکردِ کلان دسته بندی کرد:

۱. رویکردِ روشنگرانه و عینی نگر: این گروه بیشتر بر جنبه های ملموس، نهادی و ساختاریِ مرگ دست میگذاشتند. تحول در مناسکِ خاکسپاری، نرخ و عللِ مرگ و میر، ابعادِ قانونیِ گواهی و دفن، و علل ساختاریِ خودکشی از موضوعات محوری آنان بود. پیشگامان این نگاه را میتوان در سنت های قرن نوزدهمی (مانند تحلیل جامعه شناختی امیل دورکیم از خودکشی و انگیزه های اجتماعی آن در فرانسه) و بعدها در آرای متفکرانی چون زیگمونت باومن یافت.

۲. رویکردِ نشانه شناختی و ادبیاتِ مرگ (از اواخر قرن بیستم): این گروه تمرکز خود را بر بازنمایی های رمزی، ادبیات، رتوریک (بلاغتِ مواجهه) و فضاهای کالبدیِ مرگ به ویژه گورستان ها معطوف ساختند.

در سال ۱۹۵۹، ویلیام لوید وارنر، جامعه شناسِ مکتب شیکاگو، در اثر پنج جلدیِ معروف خود تحت عنوان «مجموعه‌ی شهر یانکی ها»، ادعایی بنیادین و شگرف را مطرح ساخت: فهمِ فرهنگ و تاریخِ معاصر آمریکا از طریق مطالعه‌ی دقیقِ گورستانها.

وارنر در طی یک پژوهشِ دهساله، دگرگونیهای ساختاریِ سنگ قبرها را به مثابه بازتابی از تغییراتِ کلانِ اجتماعی تحلیل کرد. او دریافت که رتوریک و نمادهای حکشده بر سنگ قبرها از پنج شیوه‌ی نمادینِ ثابت پیروی می‌کنند که نشان دهنده‌ی تعلقِ متوفی به پنج نهادِ اجتماعیِ مشخص است:

• نهاد مذهب | • نهاد خانواده | • نهاد میهن (دولت-ملت) | • سازمانها و احزاب | • نهادها و انجمن های عمومی

بدینسان، سنگقبر از یک قطعه سنگِ بیزبان به سندی نشانه شناختی بدل شد که موقعیت نهادیِ فرد را پس از مرگ نیز بازنمایی میکرد.

در ادامه‌ی همین سنّت تحلیلی، راف وندرشتراوتن در مقاله‌ی برجسته‌ی خود در سال ۲۰۱۴ با عنوان «دفن و یادآوری» ، نشان داد که همزمان با روندِ سکولار شدنِ جوامع، ادبیات و نشانه شناسیِ مرگ نیز دستخوشِ سکولاریسم میشود. او سه مؤلفه و شاهدِ اصلی را برای تبیین این دگرگونی مطرح میسازد:

۱. دگرگونیِ سنگ قبرها به بیانِ خاطراتِ شخصی: سنگ قبرها از قالب های یکدست، مذهبی و رسمی خارج شده و شکلی غیرمتعارف و شخصی به خود میگیرند؛ امری که نشان میدهد چگونه تغییراتِ اقتصادی و سیاسی، تصورات بشر را از پدیده‌ی مرگ دگرگون میسازد.

۲. یادآوریِ جسمیت یافته: تجلیِ تصویر و عکسِ متوفی بر روی سنگقبر، که حاصلِ پیشرفت های علمی، فناوریِ چاپ و بالارفتنِ اهمیتِ «زندگیِ عینی و جسمانی» در جهان جدید است.

۳. جایگزینیِ تعلقاتِ شخصی به جای روابطِ رسمی و نهادی: وابستگیهای عاطفی و زیستِ فردی جایگاهِ نقشهای صلبِ مذهبی یا خانوادگی را میگیرند. به جای عناوینی چون «پدر نمونه» یا کارمندِ اداره‌ی ایکس، تعابیری چون «یک عاشق» یا «یک ورزشکار» بر سنگقبر درج میشود و متوفی با فعالیتهای فراغتی و فردیاش (مانند حک کردنِ چوبِ اسکی) به یاد آورده میشود.

شاخه‌ی دوم از مطالعاتِ جامعه شناختی و فلسفیِ مرگ, که میتوان آن را «رویکردِ کاربردی» یا «پدیدارشناسانه» نامید, تمرکز اصلیِ خود را بر فرآیندهای اجتماعیِ مردن،

ترس از نیستی، کنشهای متقابلِ بیمارانِ دمِ مرگ و بسترِ اندوهِ بازماندگان معطوف میسازد.

هدفِ اساسیِ این مطالعات، سنجش و بهبودِ روابطِ میان ساختارهای درمانی (کلینیکها، بیمارستانها و پزشکان) با انسانهایی است که درگیرِ رنج، احتضار یا سوگ شده اند. این رویکرد میکوشد «تجربه‌ی زیسته‌ی» فردِ در حالِ مرگ را به سخن درآورد و فهمِ او را از لحظاتِ پایانیِ حیاتش تحلیل کند تا نیازهای روانی و اجتماعیِ او و اطرافیانش برآورده شود. آثار کسانی چون گلیسر و اشتراوس و به ویژه نوربرت الیاس در این قلمرو جایگاهی برجسته دارد.

نوربرت الیاس در اثر ماندگار خویش، «تنهاییِ دمِ مرگ»، تحلیلِ خود را با طنینی تاریخی آغاز میکند: او به گلادیاتورهای رم باستان اشاره میکند که پیش از ورود به میدان نبرد، دست در دستِ یکدیگر در برابر سزار می‌ایستادند و هم صدا میگفتند:

«آنان که قرار است امروز بمیرند، به تو سلام میکنند»

الیاس با دست گذاشتن بر این صحنه میخواهد نشان دهد که در آن مختصاتِ زیستِ اجتماعی، مرگ پدیده‌ای بسیار روزمره، ملموس و بیواسطه بود و مواجهه با آن خالی از هراسِ مدرن صورت میگرفت؛ گلادیاتور امکانِ مرگِ خویش را میشناخت و آن را نه به تعویق می‌انداخت و نه پنهان می‌ساخت، بلکه آن را به «سلام» بدل میکرد.

الیاس نتیجه میگیرد که مسئله‌ی انسانِ امروز، خودِ پدیده‌ی زیست شناختیِ مرگ نیست، بلکه «اندیشه در بابِ مرگ» است. چالش بنیادیِ ما با مرگ از آنجا سرچشمه میگیرد که جامعه‌ی مدرن هنوز نتوانسته است نسبتِ عقلانی و روانیِ خود را با حقیقتِ مرگ مشخص کند.

نگاه الیاس را میتوان در مفصل بندیِ مشترک با نظریات میشل فوکو فهم کرد. فوکو نشان میدهد که ساختارِ عقلانیتِ مدرن، هر آن چیزی را که زیستِ روزمره، چرخه‌ی تولید و

انضباطِ اجتماعی را دچار لکنت و مخاطره کند، به پستوها و فضاهای ایزوله شده می‌راند و پنهان میسازد,همچنانکه با دیوانگی، کهولت، ولگردی و بیماری رفتار کرده است.

الیاس نیز بر همین منطق استدلال میکند که برخورد انسان مدرن با پدیدارهایی که منطقِ وجودیِ زندگیِ روزمره را زیر سؤال میبرند، برخوردی مبتنی بر طرد و طمس است. مواجهه‌ی مستقیم با مرگِ دیگری، این پرسشِ هولناک را در ذهنِ هر فرد بیدار میکند: «اگر او با تمامِ آرزوها، برنامه ها، جوانی و تلاش هایش ناگهان معدوم شد، منطقِ تلاش های من چیست؟» مواجهه با متکدی، دیوانه یا بیمارِ محتضر، فاصله‌ی ناچیزِ میان موقعیتِ امنِ کنونی و فروپاشیِ احتمالیِ فرد را به رخ میکشد. این ترسِ اجتماعی، بن سازه های نظمِ روزمره را تهدید میکند و از همین رو، جامعه‌ی مدرن ترجیح میدهد مرگ را از انظار عمومی حذف کند.

الیاس دو مؤلفه‌ی اصلی را عاملِ گسستِ مرگِ امروزین از مرگ در جهانِ سنت میداند:

• شیفت و جابه جاییِ مکانِ مرگ: مرگ از بسترِ گرمِ «خانه» و در میانِ بستگان به «بیمارستان» منتقل شده است. انسانِ سنت در تنهایی نمی‌مرد؛ او در حالی که دست در دستِ عزیزانش داشت، وصیت میکرد و چشمانش توسط بازماندگان بسته میشد، جان می‌سپرد. اما انسان مدرن در فضایی سرد، ایزوله و در تنهاییِ مطلقِ بیمارستانی میمیرد (علتِ نامگذاریِ کتاب الیاس به «تنهاییِ دمِ مرگ»).

• شیفت و جابه جاییِ زمانِ مرگ: پیشرفتِ بهداشت و علم پزشکی، زمانِ غالبِ مرگ را از دورانِ کودکی و جوانی به کهنسالی رانده است. از همین رو، مرگِ یک کودک یا جوان در جهانِ امروز به شدت فاجعه بارتر و دردناکتر از مرگِ یک فردِ مسن تلقی میشود. ما به طور ناخودآگاه، میزانِ سوگِ خود را با سنِ متوفی تنظیم میکنیم.

نکته‌ی انتقادیِ دیگر الیاس متوجهِ نهادِ پزشکی است: پزشکان و ساختارِ بیمارستانی به جای مراقبت از «انسان»، به مراقبت از «تن و عضوِ بیمار» مشغول میشوند.

در این ساز و کار، کلیتِ انسان به عنوان موجودی دارای عاطفه، معنا و هراس از بین میرود و فرد به یک «کبدِ آسیب دیده» یا «کلیه‌ی ازکار افتاده» تقلیل مییابد. فرد ساعاتی محدود اجازه‌ی ملاقات دارد، تحتِ نظارتِ دستگاه ها جان میدهد، گواهیِ فوتش صادر میشود و ارگان های خاکسپاری جسدش را تحویل میگیرند. این همان «رویکردِ کلینیکی به مرگ» است که احتضار را به فرآیندی کاملاً اداری و بیروح بدل میسازد.

در عرصه‌ی باورها و رفتارهای اجتماعی، میتوان چهار مدل یا «نمایشنامه‌ی مفهومی» در باب مرگ تمایز داد:

۱. نمایشنامه‌ی مذهبی: خداوند کارگزارِ اصلی است. مرگ از پیش مقدر شده و تلاش های درمانیِ مازاد، خارج از تقدیر تلقی میشود.

۲. نمایشنامه‌ی پزشکی: پزشک در مقامِ قادرِ مطلق قرار میگیرد. او فرآیندِ مرگ را پیشبینی کرده و فرد تنها زمانی رسماً مرده محسوب میشود که «گواهیِ فوتِ کلینیکی» صادر شده باشد.

۳. نمایشنامه‌ی احیاگری: فرد خود، خداوند و مالکِ مرگِ خویش است. او اراده میکند که چه زمانی و چگونه بمیرد. شاخص ترین الگوی این نمایشنامه، «اتانازی» (مرگِ خودخواسته) است؛ جایی که فرد زمان، ساعت و کیفیتِ آغوش گشودن به روی مرگ را خود تعیین میکند.

۴. نمایشنامه‌ی ضدِ احیاگری: خانواده و حامیانِ فرد، کارگزارِ اصلی‌اند. حقیقتِ بیماری معمولاً از خودِ بیمار پنهان نگه داشته میشود و تصمیم برای تداومِ حیاتِ نباتی یا قطعِ دستگاهها بر عهده‌ی نهادِ خانواده است.

مرگ، همچون بسیاری از پدیدههای زیست جهانِ بشر، خصلتی سرتاپا «برساخته‌ی اجتماعی» دارد. جامعه و فرهنگ، تمامیِ توانِ نشان های و معنابخشیِ خویش را به کار می‌بندند تا پدیده‌ی گنگ و هولناکِ مرگ را در قالب مناسک، آیین ها و رفتارهای عملی

صورتبندی کنند. تجلیِ عینی و ملموسِ این برساخت‌گرایی دقیقاً در جایی رخ مینماید که ما به مرگ پاسخِ عملی میدهیم: در مناسکِ سوگواری، خاکسپاری و یادبود.

از همین رو، برخوردِ فرهنگ با مرگِ یکایکِ ما، امری فراتر از اراده و دسترسِ سوژه محورِ ماست. انسان نه تنها در لحظه‌ی ورود به جهان (تولد) تحت انقیادِ ساختارهای فرهنگی قرار دارد، بلکه حتی در لحظه‌ی خروج از میدانِ حیات نیز نمیتواند از این سیطره بگریزد.

حتی اگر فردی در تمام طولِ حیاتِ خویش علیه ایده های مقدس، خدا یا مذهب شورش کرده باشد و وصیت کند که پس از مرگ رفتاری خارج از قالب های سنتی با کالبدِ او صورت گیرد، احتمالاً ناموفق خواهد بود. کالبدِ بی جانِ انسان، پس از مرگ در قلمروِ قدرتِ فرهنگ بر جای میماند و جامعه اجازه نمیدهد متوفی از الگوهای مدونِ مناسکی بیرون بزند. رفتار با یک جسمِ مرده، رفتاری است کاملاً فرهنگی، و دستِ سوژه پس از مرگ,به تعبیری تمثیلی,از کوتاه کردنِ دستِ قدرتمندِ فرهنگ کوتاه تر خواهد بود.

پرسشِ فرجامین و بنیادینی که رخ مینماید این است: چرا انسانها در مواجهه با مرگِ دیگری,حتی کسانی که تنها یکبار آنان را دیدهاند,دچار اندوه و رنج میشوند؟ منشاءِ این اشک ها و حسِ عمیقِ تهی شدگی در مواجهه با فقدانِ دیگری چیست؟ چرا گاه انسانها مرگِ خویش را بر مرگِ عزیزانشان ترجیح میدهند؟

پاسخی که میتوان در پرتوِ اندیشه ورزیِ فلسفی به آن دست یافت این است که هر انسانی که میمیرد، بخشی از جهانِ زیسته‌ی بازماندگان را نیز با خود به قعرِ نیستی میبرد.

انسانها تک افتاده و مجزا نیستند؛ آنان جهان هایی در هم فرو رفته اند که به روایتِ حیاتِ یکدیگر معنا، شاخ و برگ و غنا می‌بخشند. آنچه روایتِ زیستِ هر فرد را میسازد، شبکه‌ی پیچیده‌ی روابطِ اجتماعی، شخصی و عاطفیِ او با «دیگری» است. هنگامی که دیگری میمیرد، بازمانده نه صرفاً برای متوفی، بلکه برای «داغ شدن، تهی شدن و از دست رفتنِ بخشی از جهانِ خویشتن» به درد میآید و سوگواری میکند.

حتی اگر انسانی تنها برای چند لحظه یا در یک سخنرانیِ کوتاه وارد زیست جهانِ ما شده باشد، بخشی از تاریخ و جهانِ شناختیِ ما را شکل داده است. شنیدنِ خبرِ مرگِ او، تلخیِ از دست رفتنِ آن بخش از جهانِ مشترک را به رخ میکشد. هر مرگ، جهانِ زندگان را فقیرتر، لاغرتر و کم مایه تر میسازد.

این انقباضِ جهان هنگامی که مرگ به دایره‌ی نزدیکان, پدر، مادر، خواهر یا همسر, میرسد، به اوجِ فاجعه باریِ خود میرسد. با مرگِ پدر یا مادر، تنها یک فرد ما را ترک نکرده است، بلکه سی یا چهل سال از خاطرات، تاریخِ شفاهی، داستانِ زندگی و گسترهای عظیم از جهانِ زیسته‌ی ما نابود شده است. با مرگِ آنان، روایتِ حیاتِ ما بخشِ بزرگی از شاخ و برگهای وجودیِ خود را از دست میدهد و ما را در برهوتِ بی معنایی، با این پرسشِ سهمگین و همیشگیِ تاریخ تنها میگذارد:

«چرا انسانها می میرند، و عاقبت، چرا ما خواهیم مرد؟»