



Critical Assessment of Heidegger's Point of View on the Meaning of Life and its Comparison with Religious Views

Seyyed Jaaber
Mousavirad  *

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Abstract

The exploration of the meaning of life remains a central concern for contemporary humans. While Heidegger did not explicitly address this matter, his opinions can be discerned from his writings. He posited that modern humanity grapples with a form of nihilism, and the remedy lies in a return to authentic existence. In the later part of his life, Heidegger emphasized the importance of preventing dominance over nature and promoting respect for it as the criterion for the meaning of life. One significant limitation of Heidegger's perspective is the neglect of the role of goals and purpose in imparting meaning to life. In contrast, religious views provide a framework depicting a perfect, transcendent, and eternal goal for human life. This divine goal can guide individuals toward the pinnacle of meaning in life.

Keywords: Heidegger, meaning of life, authenticity, God, Hereafter.

*Corresponding Author: mousavirad@atu.ac.ir

How to Cite: Mousavirad, S. J. (2023). Critical Assessment of Heidegger's Point of View on the Meaning of Life and its Comparison with Religious Views. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology*. 4 (7). 173-190. DOI: 10.22054/jcst.2024.77971.1151



نقد و بررسی دیدگاه هایدگر پیرامون معنای زندگی و مقایسه آن با دیدگاه دینی

سید جابر موسوی راد *  استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

چکیده

بحث از معنای زندگی یکی از دغدغه‌های اساسی بشر امروز است. هایدگر اگرچه که به‌طور مستقیم به این بحث نپرداخته، اما از میان آراء و نظریاتش می‌توان به دیدگاه وی در این رابطه پی برد. وی بشر امروز را بی‌خانمان و دچار نیهیلیسم وجودی می‌داند. وی راه‌حل خود را ابتدا بازگشت به وجود و زندگی اصیل خودمختار می‌داند و در دوره دوم عمر خود برای معنابخشیدن به زندگی، بحث احترام به طبیعت و پرهیز از غلبه تکنولوژی ابزاری بر زندگی انسان را مطرح می‌کند. ضعف اساسی دیدگاه وی غفلت از غایت زندگی انسان است؛ غایتی که می‌تواند به زندگی انسان معنا ببخشد؛ اما دین با ترسیم غایت و سعادت‌ی جاودان برای انسان، وی را به سوی زندگی رهنمون می‌سازد که می‌تواند به اوج معناداری برسد. روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، معنای زندگی، خودمختاری، خدا، جهان آخرت.

۱. مقدمه

سخن گفتن از معنای زندگی یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین سؤالات و دغدغه‌های زندگی بشر امروزی است. فیلسوفان و اندیشمندان مختلف در طول قرون مختلف هرچند معمولاً به صورت مستقل به این بحث پرداخته‌اند، اما توجه و اهتمام خاصی به این مسئله داشته‌اند. از نگاه فیلسوفان متأله معنای حقیقی زندگی در سایه تقرب به خدا و رسیدن به جاودانگی اخروی محقق می‌شود؛ اما بسیاری از فیلسوفان دیگر نظرات مخالفی را مطرح کرده‌اند. برخی تلاش کرده‌اند که معنای زندگی را با مفاهیم مادی زودگذر تحقق ببخشند و عده‌ای دیگر هم اصولاً زندگی را فاقد معنا، عبث و بیهوده انگاشته‌اند.

در میان فیلسوفان غربی، فیلسوفان اگزیستانسیالیست توجه خاصی به این بحث داشته‌اند و هر کدام به نحوی به دنبال پاسخی برای این مشکل بوده‌اند. از جمله فیلسوفان اگزیستانسیالیست که نظرات خاصی پیرامون معنای زندگی دارد می‌توان به «مارتین هایدگر» اشاره کرد. مارتین هایدگر یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان غرب معاصر محسوب می‌شود و آراء مختلف وی دارای تأثیر زیادی در بین فیلسوفان غربی بوده است. وی گر چه به طور مستقل راجع به معنای زندگی صحبت نکرده، اما از مجموعه آراء فلسفی وی می‌توانیم دیدگاه‌های وی را راجع به معنای زندگی را به دست بیاوریم.

وی در دو دوره زندگی خود، دو راه‌حل متفاوت برای معنادار نمودن زندگی ارائه می‌دهد. زندگی هایدگر به دو بخش متقدم و متأخر تقسیم می‌شود. البته او همانند ویتگنشتاین دو تفکر جدای از هم ندارد، بلکه هایدگر متأخر، تکاملی از همان هایدگر متقدم است.

در این مقاله ضمن اشاره به دیدگاه‌های وی، نقاط ضعف نظریات وی روشن گشته و سپس واضح می‌شود که نگاه دینی چه برتری‌هایی بر دیدگاه وی دارد. این مقاله در صدد است نشان دهد نگاه دینی (به‌طور کلی) در مقابل نگاه طبیعت‌محورانه‌ی حاکم بر تفکر فلسفی هایدگر در بحث معنای زندگی چه تفاوتی باهم دارند و نگاه دینی (خدا‌باورانه) چه مزایایی دارد.

پیشینه پژوهش

با وجود تألیف برخی مقالات در ارتباط با نظریات هایدگر، اما مقاله کنونی با آثار مشابه تفاوت‌هایی دارد:

الف: اکبر صالحی، «تحلیل تطبیقی دیدگاه اسلامی و آرای مارتین هایدگر در زمینه‌ی مرگ آگاهی و پیامدهای آن بر سبک زندگی»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۴

محور اصلی این مقاله مسئله مرگ آگاهی از منظر هایدگر است و به نظریات هایدگر در دوره متقدم و متأخر و نقش آن در معناداری زندگی اشاره نمی‌کند.

ب: محمد مشکات، «اهمیت التفات به وجود در معناداری زندگی»، اندیشه نوین دینی، ۱۳۸۸

محور اصلی مقاله بحث التفات به وجود است و به ابعاد دیگر معناداری از نگاه هایدگر و نقد دیدگاه وی بر مبنای دینی نپرداخته است.

ج: الیاس رضایی، «انسان آزادی و خدا در تفکر هایدگر»، کلام اسلامی، ۱۳۸۰
موضوع و محور اصلی این مقاله بحث معنای زندگی از نگاه هایدگر و نقد دیدگاه وی بر مبنای دینی نیست.

د: قدرت الله قربانی، «هایدگر و جستجوی معنای زندگی»، پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۱۳۹۳

برخی ابعادی که در بحث معناداری زندگی در این مقاله به آن‌ها پرداخته شده، در مقاله فوق وجود ندارد. علاوه بر این که بحث نقد دیدگاه هایدگر بر مبنای نگاه دینی نیز در مقاله فوق وجود ندارد.

ه: مرجان عسگری بابادی، «بررسی مقایسه‌ای معنای زندگی از دیدگاه علامه طباطبایی و مارتین هایدگر»، پژوهش‌های مابعدالطبیعی، ۱۴۰۱

محور این مقاله بحث جعل یا کشف معنا از نگاه علامه طباطبائی و هایدگر است و مباحث اصلی آن با این مقاله تفاوت دارد.

مسئله اصلی فلسفه هایدگر

مسئله هایدگر عبارت بود از بحران انسان غربی معاصر که همان بی‌خانمانی است. بی‌خانمانی انسان که سبب شده است انسان در فلسفه‌ی غرب به شکل سوژه درآید، به این معنا که انسان می‌خواهد تمام اشیاء را در درون خود (سبک کانتی - فیخته‌ای) یا بیرون از خود (سبک دکارتی) ابژه کند، اما مشکل اصلی غفلت از خود وجود است. البته اگر چه که فیلسوفان ادعا می‌کنند که راجع به وجود صحبت می‌کنند، اما آن‌ها هم در واقع راجع به موجودات صحبت می‌کنند؛ نه وجود صرف و خالص؛ اما باز مشکل عمده‌تر جایی است که مقصود از همین وجود هم سوژه می‌شود. سوژه همان من یا موجود عاقل است. بی‌خانمانی انسان به این معنی است که سوژه تمام خانه را در بر گرفته و معنا بخش همه‌چیز شده است و در واقع مبنای همه‌چیز است. ولی نقطه اتکای سوژه کجاست؟ سوژه نقشی در طرح عالم نخواهد داشت؛ چرا که عالم فرافکنی سوژه است. سوژه خارج از طرح عالم است. در اینجا است که هایدگر با نقل قول از هومر ادعا می‌کند که بدبخت‌ترین انسان‌ها کسانی هستند که در طرح عالم جایی نداشته باشد و جایگاه خود را در ساحت وجود از دست داده باشند؛ اما درمان چیست؟ راه‌حل وی این است که برای حل بی‌خانمانی باید به حضور انسان و آگزیستانس او توجه کرد. حضور انسان، عالم را بنا می‌کند، این عالم کیفی و آگزیستانسیال است و عالم کمی نیست (Heidegger, 2001, P 21-35، خاتمی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸-۱۴۷).

هایدگر از اینجا وارد مفهوم «دازین» می‌شود. مقصود وی از «دازین» وجود انسان به لحاظ حضور خارجی و عینی او است؛ نه صرفاً مفهومی وجودی از انسان. «دازین» که در لغت به معنای «در آنجا بودن» است، اشاره به انسانی است که در عالم حضور واقعی دارد. انسانی که به حضور خود و هویت خود اهمیت می‌دهد. وی با نگاه پدیدارشناسانه خود توضیح می‌دهد که دازین به معنای در جهان بودن است. جهانی که انسان در آن با بحران هویت مواجه است. جهانی که در آن انسان به دنبال این است که بداند کیست. دازین ماهیتی جز این حقیقت ندارد که موجود است. وجود مقدم بر ماهیت است. دازین یک

سری قابلیت‌ها دارد. دازین مشخصه‌ای است که ما قابلیت‌هایمان را بالفعل کنیم. آینده ما ظرفیتی برای انتخاب کردن است (Heidegger, 2001, P 67-77, Solomon, 2000, pv2). (p 12-14).

نشانه مشخص دازین این است که وجود دارد و همیشه از آن من است؛ یعنی نمی‌تواند نوعی از یک جنس باشد؛ و سرانجام با هستی خود مناسبات و پیوندهای گوناگون دارد. بنیاد این نحوه هستی «در جهان بودن» است (بوخنسکی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲).

بحران نیهیلیسم وجودی انسان معاصر

هایدگر معتقد بود که زندگی انسان‌ها دچار نوعی نیهیلیسم شده و به دنبال راه‌حلی برای آن بود؛ اما نیهیلیسمی که وی ترسیم می‌کرد به چه معنایی بود؟

وی نوعی نیهیلیسم وجودی را قبول داشت که ناشی از غفلت از وجود است. وی معتقد بود آغاز متافیزیک آغاز نیهیلیسم است. هرگاه متافیزیک بنیاد تاریخی جهان باشد، آنگاه این تاریخ جهانی، معنای نیهیلیستی خواهد داشت. در نگاه وی افلاطون‌گرایی بنیان و بیان نیهیلیسم است و ریشه در امری دارد که هایدگر در کتاب «ادای سهمی به فلسفه» آن را ژرف‌ترین راز تاریخ انسان غربی خواند. رهاکردن هستی، فراموش کردن آن و نیهیلیسم است. (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۹-۳۴۰، Heidegger, 1991, P 228).

اما راه‌حل‌رهایی از نیهیلیسم چیست؟ هایدگر معتقد است تمامی خواست‌ها و طلب‌های گذر از نیهیلیسم هیچ رابطه‌ای با گوهر آن ایجاد نکرده است. وی در پاسخ می‌گوید: گذر از نیهیلیسم وابسته است به اندیشیدن در مورد گوهر آن (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

نقش انتخاب و آزادی در معنای زندگی

وی برای آزادی نقش زیادی در رسیدن به معنای زندگی قائل بود؛ تا جایی که معتقد بود تنها آزادی می‌تواند برای انسان، جهان را عوض کند و حکومت کند. (کوروز، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

او انسان را ذاتاً آزاد می‌داند. به این معنا که برای انسان از قبل خیر و شر معین وجود ندارد. این انسان است که با اهداف و مقاصد خود، خوب و بد را به وجود می‌آورد. البته این امر انکار الزامی خیر و شر ذاتی نمی‌باشد؛ زیرا هستی توسط انسان به وجود نیامده و انسان تابع هستی است. آنچه انسان انجام می‌دهد، تحمیل یا تحمل خیر و شر نسبت به مقاصد خود می‌باشد و اوست که نسبت به اهداف خود حق و باطل و خیر و شر و زیبا را پیدا یا خلق می‌کند (کوروز، ۱۳۷۹، ص ۱۳۰).

از نگاه وی اساس تعالی، به نوبه خود، بر آزادی مبتنی است، آزادی‌ای که اصل و ریشه خود را در انسان دارد، بدین جهت اساس نهایی، خود انسان است. آزادی تنها یک «نوع» بنیاد و اساس نمی‌باشد، بلکه اصل و اساس هر اساس و بنیادی دیگر و دلیل هر دلیل دیگر می‌باشد. در وراء آزادی، بنیاد دیگری در ما وجود ندارد. واقعیت آزادی از آزادی فی نفسه فرار می‌کند. هر تصمیم مربوط به عملی کردن و تحقق آزادی فی نفسه از دسترس ما دور است. هر یک از ما نسبتاً در دنیای خود آزاد است، اما هیچ انسانی حضور در دنیا را انتخاب نکرده است. هیچ کس در وجود داشتن آزاد نبوده است، در نتیجه آزاد بودن او نیز در اختیار خود او نیست؛ زیرا انسان وقتی که هست آزادی دارد. بدین ترتیب آزادی به عنوان سرنوشت در اختیار ما است که ما را در جهان رها می‌کند. آزادی وجودی انداخته شده، ناتوانی و پرتگاه است. خصوصیت پرتگاه بزرگ آزادی از اینجا ناشی می‌شود که آزادی، محققاً، آزادی از هستی است. انسان به این آزادی، در آزادی فرعی و منشعب که خودش نیز پرتگاه است، رها شده است. آزادی عبارت است از قابلیت اطاعت و وفاداری به برکت هستی. (کوروز، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱-۱۳۲).

معیار های دیگر متقدم برای معنای زندگی: زندگی اصیل خودمختار و متمرکز
هایدگر زندگی معنادار را زندگی اصیل می‌داند. این زندگی اصیل دو ویژگی دارد: «خودمختاری» و «تمرکز».

خودمختاری به این معنا است که انسان کارهایش را تابع اجتماع نکرده و آن‌ها را برای انسان‌های دیگر انجام ندهد. انسان‌ها معمولاً رفتار، حرکات و حتی شادی و

غم‌هایشان تابع رفتار دیگران است. انسان‌ها به‌جای این که خودشان باشند، تابعی از دیگران هستند. این امر باعث می‌شود که انسان احساس کند که زمام خود را به دست دیگران داده است؛ اما در حقیقت علت این احساس خود انسان است که به‌جای «خود بودن» به‌سوی «دیگر بودن» در حرکت است (Julian, 2003, p112- 113).

هایدگر اینجا از مفهوم «داسمن» استفاده می‌کند. داسمن موجودی بی‌نام است. موجودی که توسط دیگران تعریف می‌شود. موجودی که خودمختار نیست. موجودی که صرفاً اجتماعی است. این وجود برای ما اساسی است؛ اما خود خالص ما نیست. البته هایدگر هر جامعه‌ای را رد نمی‌کند؛ بلکه با تفکر «دیگر بودن» مخالف است (Solomon, 2000, v2 p 12). هایدگر ما را ترغیب می‌کند تا این که خودمختار باشیم. به خودمان توجه شویم و خودمان را به‌سوی جهان در راه واقعی‌اش، بکشانیم (Solomon, 2000, v2 p 14). اما چرا انسان به دنبال زندگی غیر خودمختار و غیر اصیل می‌رود؟ هایدگر پاسخ می‌دهد زیرا که یک چنین زندگی، انسان را به آرامش یا حداقل آرامش ظاهری مسکن نسبت به مرگ می‌رساند. زندگی غیر اصیل به‌خاطر فرار از مرگ است. انسان وقتی تنها و خودمختار است، مرگ به سراغش می‌آید. انسان برای فرار از این احساس وارد اجتماع شده و با تابع دیگران بودن، سعی در رهایی خود از این احساس دارد. وی سه ویژگی برای مرگ قائل است: الف: این که مرگ علاوه بر دیگران برای من هم اتفاق می‌افتد. ب: این که مرگ غیرقابل اجتناب است. ج: این که مرگ ممکن است در هر لحظه‌ای اتفاق بیفتد. وی معتقد بود که انسان در زندگی غیر اصیل خود با تابع دیگران بودن سعی دارد که از این سه ویژگی و خصوصاً ویژگی سوم رهایی پیدا کند. خلاصه این که انسان زندگی غیر اصیل را در مقابل احساس فرار از مرگ می‌پذیرد؛ اما راه زندگی اصیل چیست؟ با توضیحات فوق آشکار شد که راه زندگی اصیل مواجهه با مرگ و علم و آگاهی نسبت به فناپذیری نفس است (Julian, 2003, p113- 114).

اما خودمختاری برای رسیدن به زندگی اصیل به‌تنهایی کافی نیست. زندگی اصیل یک ویژگی دیگر هم برای حل این مشکل دارد که آن «تمرکز و وحدت» است. زندگی که سراغ مسائل فوق می‌رود، پاره‌های از زندگانی دیگران است و به تمرکز نرسیده است.

راه رسیدن به تمرکز همانند راه رسیدن به خودمختاری، مواجهه با مرگ است؛ زیرا وقتی انسان می‌فهمد که مدتی دیگر با مرگ مواجه می‌شود، سعی می‌کند که زندگی خود را بیهوده تلف نکند بلکه با نگاهی متمرکزانه زندگی خود را به صورت یک کل بنگرد و برای آن برنامه‌ریزی کند (Julian, 2003, p117- 118).

او پیشنهاد می‌دهد که ما باید وجودی به‌سوی مرگ داشته باشیم. شناخت اخلاق ما، برای ما یک حقیقت ضروری است. ولی ما به‌طور معمول این امر را جدی نمی‌گیریم. اخلاق ما را به‌سوی توجه به «خود» می‌انگیزاند تا مراقب خود در راه عزم خودمختارانه به‌سوی وجود خود باشیم. این امر هم‌چنین ما را مجبور می‌کند تا محدودیت‌های خود را بشناسیم و خود را در یک «تاریخی نگری» داخل کنیم. وجود به‌سوی مرگ، ما را مجبور می‌کند تا خودمان را و زندگی مان را به‌عنوان پیوستگی واحد بشناسیم (Solomon, 2000, p 14 v2).

وی ادامه می‌دهد که انتخاب پذیرش مرگ هم چون امکانی بالامرته، هرگز به معنای کنار گذاشتن جهان و پرهیز از شرکت در کارهای روزمره نیست، بلکه به معنای خودداری از فریب خوردن و خودداری از همانند شدن با کارهایی است که من با آن‌ها درگیرم. به معنای قائل شدن همان ارزشی برای آن‌هاست که دارند، یعنی نیستی. از همین کنارگی است که قدرت، بزرگی و رواداری وجود شخصی اصیل سرچشمه می‌گیرد (بلاک‌هام، ۱۳۶۸، ص ۱۴۹).

البته زندگی خودمختار و متمرکز صرفاً شکل زندگی انسان را می‌سازند؛ اما محتوای زندگی اصیل چیست؟ ممکن است که شکل زندگی انسان اصیل باشند، اما به محتوای نادرست برسند. هایدگر پاسخ می‌دهد که محتوای زندگی اصیل این است که زندگی مطابق میراث فرهنگی باشد. میراث فرهنگی ارزش‌های هر جامعه و قهرمان‌های خاص هر جامعه هستند. انسان این ارزش‌ها را انتخاب نمی‌کند؛ بلکه در میان این ارزش‌ها و قهرمان‌هایی که میراث فرهنگی را تشکیل می‌دهند، به وجود می‌آید. ما میراث فرهنگی را انتخاب نمی‌کنیم، بلکه صرفاً آن را کشف می‌کنیم. میراث فرهنگی هر روز ممکن است نوتر شود و در آن بازنگری صورت گیرد. کار ما کشف این میراث است. ارزش‌های

میراث فرهنگی لزوماً ارزش‌های هر شخصی هم هستند و به همین جهت هم معنا ندارد که کسی نسبت به ارزش‌های میراث فرهنگی انتقادی داشته باشد. (Julian, 2003, p 120-121) ما به این جهان فروافتاده‌ایم و انتخاب ما در آن تأثیری نداشته است؛ بنابراین موقعیت انسان، موقعیتی تاریخی است (Solomon, 2000, v2 p 14).

هایدگر ما را ترغیب می‌کند تا خودمان باشد. او به صورتی مهیج اعلام می‌کند که ما به این جهان فروافتاده‌ایم. برای خودمان بودن، انسان نباید جامعه را رد کند بلکه باید با عزمی جدید تاریخی‌گری (میراث تاریخی) را بپذیرد و دوباره خود را در سنت و تقدیر اظهار کند (Solomon, 2000, v2 p 14).

معیار زندگی معنادار در هایدگر متأخر: سرپرستی جهان و احترام به آن

هایدگر در دوران متأخر زندگی خود وارد مباحث تکنولوژی شد و این مسئله را مطرح کرد که باید به تکنولوژی دوران یونان باستان برگشته و از تکنولوژی جدید روی برگردانیم. وی معتقد بود که تکنولوژی یونان باستان همراه با احترام به طبیعت بود. در این تکنولوژی تلاش بر این بود که طبیعت کشف شود و زوایای مختلف آن آشکار شود؛ تکنولوژی مدرن به دنبال تولید غرور آمیزی است که هیچ احترامی برای طبیعت قائل نیست. تکنولوژی یونان باستان بر مبنای لطافت آشکار کردن بود؛ اما تکنولوژی عصر جدید بر مبنای غرور ساختن. هایدگر تفکر یونان باستان را در خدمت طبیعت و تفکر تکنولوژی مدرن را حمله به طبیعت می‌داند (Julian, 2003, p197-200).

اما علت این امر چیست؟ هایدگر پاسخ این امر را در این می‌داند که در تفکر یونان باستان یک نوع جهان‌بینی خاص قرار داشت؛ اما در تکنولوژی مدرن جهان‌بینی «گشتل» وجود دارد. گشتل در لغت به معنای در چارچوب بودن است؛ و در اصطلاح منظور هایدگر از آن جهان‌بینی است که انسان جهان طبیعت را به‌عنوان منبع و ابزاری می‌بیند که او می‌تواند در جهت منافع خود از آن هر استفاده‌ای را بکند. تکنولوژی عصر مدرن بر مبنای خشونت بر علیه طبیعت طرح ریزی شده است و هرگز لطافت موردنظر را ندارد. وی از این امر نتیجه می‌گیرد که تکنولوژی عصر مدرن بر اساس نابینایی و توهم ساخته شده

است؛ اما تفکر یونان باستان بر مبنای دیدن حقائق بود. ما باید به دنبال حقائق باشیم و با بینایی مواجه آن‌ها شویم (Julian, 2003, p201-203).

هایدگر علت سیطره تکنولوژی بر ما را متافیزیک می‌داند. مقصود وی از متافیزیک این است که ما از افق آشکارگی غافل باشیم. افق آشکارگی اشاره به این پیش‌فرض ذهنی دارد که هستی دو وجه دارد: وجه‌های آشکار که پیام‌های خود را از آن طریق برای ما می‌فرستد و وجه‌های مخفی که هم‌زمان با وجه آشکار وجود دارد. متافیزیک سنتی مطلق‌سازی یک آشکارگی خاص است؛ به‌عنوان این که تنها همان یک آشکارگی می‌تواند واقعیت را محقق کند و بقیه آشکارگی‌ها را پنهان می‌سازد. البته این متافیزیک مخصوص فیلسوفان نیست؛ این وضعیت زندگی ما و گشتل عصر مدرن است که همه چیز را منحصر در منبع و ابزار می‌بیند و برای آن‌ها تقدس عصر یونانیان را قائل نیست. متافیزیک نگاهی به طبیعت است که به‌جای نگهداری و حفاظت جهان، از آن بهره‌کشی می‌کند. هایدگر از منافع تکنولوژی سؤال می‌کند و اظهار می‌دارد که نگاه به جهان به‌عنوان منبع، هم به ماهیت و هستی ما خیانت می‌کند و هم ماهیت ارتباط ما با جهان. رقابت و مصرف‌گرایی ما را موجودی پست و ضعیف می‌گرداند (Solomon, 2000, v2 p 12).

نتیجه‌ای که هایدگر از این مباحث می‌گیرد این است که زندگی با احترام به طبیعت، دارای معنا می‌شود. این معنا وظیفه‌ای است که ذات انسان را می‌سازد و به آن متعلق است. این وظیفه، سرپرستی جهانمان است. این وظیفه به این معناست که به‌گونه‌ای زندگی کنیم که تغییراتمان در جهان روبه‌جلو باشد؛ نه تجاوز به طبیعت. آشکارگی و به‌روبه‌جلو بودن به صورتی که این آشکارگی همیشه به‌وسیله اراده برای حفظ نظم اساسی اشیاء که به ما اعطا شده است، باشد. وی اضافه می‌کند همه ما به‌عنوان یک سری افراد و اشخاص، نگهداری و سرپرستی جهان طبیعت را به‌عنوان معنای زندگی خود درک نموده‌ایم. بازیافت مواد زائد، مخالفت با مواد غذایی حاصل از مهندسی ژنتیک، مخالفت با پروژه‌های آبداری بانک جهانی که منجر به نابودی جلگه‌ها و روستاها می‌شود، مخالفت با پروژه‌های صندوق بین‌المللی پول که کشاورزان جهان سوم را به بردگان شرکت‌های چندملتی جهان تبدیل می‌کند و... همگی مصادیقی از این آگاهی محسوب می‌شوند (Julian, 2003,)

اما باید توجه کرد که این احترام به طبیعت و نگاه نو به تکنولوژی با خود انسان هم ارتباط دارد. طبیعی است که انسان زندانی شده در چنبره تکنولوژی معطوف به فیزیک و ماهیت انضمامی ابژه‌های متغیر، انسانی تهاجمی خواهد شد. هایدگر می‌گوید چنین انسانی ناچار است مدام دعوت به تعرض برای رهایی از این قالب‌های پیش‌ساخته بکند؛ بنابراین در صورت فقدان فضای مناسب، نیروی افاضه بخشی او تبدیل به نیرویی مخرب می‌شود که در معصومانه‌ترین شکل آن تکرار و توهم بروز می‌کند و این یعنی توقف و درماندگی و از دست رفتن مهم‌ترین رسالت انسانی در طول زندگی‌اش. در این شرایط اولین چیزی که حذف می‌شود همان نیروی رهایی‌بخش یا بهتر بگوییم حامل آن انسان است (قانع بصیری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵)؛ بنابراین ما با احترام به طبیعت در درجه اول به خود و نیروی رهایی‌بخشمان احترام گذاشته‌ایم و به این طریق زندگی خود را معنادار ساخته‌ایم.

نقد و بررسی دیدگاه هایدگر راجع به معنای زندگی

مشکل اصلی دیدگاه هایدگر در اینجاست که وی به دنبال معنایی برای زندگی است که هیچ ارتباطی به خدا و جهان آخرت ندارد. در تفکر هایدگر زندگی معنادار نیازمند توجه به «صرف هستی وجود» است؛ نه خداوند. (کاکلمانس، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷). وی از مفاهیمی چون «مرگ آگاهی» استفاده می‌کند (Heidegger, 2001, P 299-304)، اما مقصود وی از این کلمات، معنای دینی آن نیست. وی حتی زندگی جاودان و فناپذیر را زندگی بی‌معنایی می‌داند؛ زیرا اگر تمام قوه‌ها و امکانات زندگی بخواهد در زمانی نامحدود محقق شود، هیچ انتخابی برای انسان به وجود نمی‌آید؛ اگر زندگی انسان محکوم به جاویدان بودن، باشد، دیگر دلیلی برای انتخاب‌های انسان وجود ندارد؛ زیرا انسان همیشه می‌داند که اگر انتخابی را اکنون انجام ندهد، مشکلی پیش نیامده و می‌تواند آن را مثلاً صدسال دیگر انتخاب کند. این بدان معنا است که زندگی انسان حقیقتی ندارد مگر نقشی که او در یک زمان خاص دارد. نمی‌توان گفت انسان کیست مگر زمانی که او بداند که به‌زودی کاملاً متفاوت می‌شود؛ و زمانی که او به‌زودی نتواند متفاوت شود، او نمی‌تواند به زندگی خود

معنا بدهد (Julian, 2003, p119).

مشکل اصلی هایدگر همین غفلت از خدا، جهان آخرت و غایت حیات انسانی است. جهانی که محدود به همین دنیا بوده و در وراء آن نتیجه و غایتی نباشد، اساساً زندگی بی‌معنایی است که به بازی‌های محدود خویش دل‌بسته است.

در نقاط مختلف دیدگاه هایدگر این ضعف روشن می‌گردد. هایدگر منشأ بی‌خانمانی را غفلت از وجود می‌داند و برای بحث از وجود سراغ انسان می‌آید؛ اما بی‌شک صرف توجه به وجود یا انسان، مشکلی را حل نمی‌کند. راه‌حل اساسی این است که این انسان هدف خود از زندگی را پیدا کند و بداند که چگونه به مقصد نهایی خود می‌رسد.

وی صحبت از آزادی می‌کند و ارزش آن را بیان می‌کند؛ اما اولاً معلوم نیست که اولاً چگونه می‌توانیم قبول این الزامات را آزادی نام بگذاریم؟! آیا قبول این الزامات به جبر بیشتر شبیه نیست؛ تا آزادی؟! ثانیاً: حق انتخاب نداشتن انسان در خلقت، آیا موجب این می‌شود که انسان در استمرار زندگی خویش هم حق انتخاب نداشته باشد؟! ثالثاً: آزادی بدون غایت و هدف عقلی و حقیقی بیشتر موجب بدبختی انسان است تا سعادت او.

وی سخن از نیهیلیسم به معنای خاص خود وی می‌کند. در اینجا هم معلوم نیست که چگونه صرف تفکر راجع به وجود می‌تواند انسان را از نیهیلیسم نجات دهد؟! آیا معقول‌تر نیست که برای حل مشکل نیهیلیسم به سراغ غایت وجود و موجودات برویم و با یافتن غایتی خیر برای آنان، مشکلات نیهیلیستی آنان را برطرف کنیم؟!

این غفلت از خدا و غایت انسان و جهان در مبانی دیگر وی نیز به چشم می‌خورد. وی بر مرگ آگاهی تأکید دارد، اما صحبت از وجود عالمی بعد از مرگ که غایت خلقت وجود و موجودات است، نمی‌کند. وی بر نگاه سیطره‌آمیز انسان مدرن نسبت به طبیعت اعتراض دارد، اما صحبتی از غایت خود طبیعت و موجودات آن نمی‌کند.

هایدگر راجع به زندگی مطابق میراث فرهنگی صحبت می‌کند. مشکل این است که ممکن است میراث فرهنگی یک انسان، میراث بسیار فاسدی باشد؛ آیا می‌توان پذیرفت که این میراث فاسد فرهنگی، برای انسان ارزش داشته و زندگی او را معنادار کند؟! اصولاً چرا باید ما خود را به‌سوی این میراث فرهنگی بکشانیم و این میراث فرهنگی چه ارزشی برای

ما دارد؟! بر فرض که این میراث فرهنگی، میراثی ارزشی باشد، اما صرف ارتباط با این میراث فرهنگی برای معنادار شدن زندگی انسان کافی است؟! اما نسبت به اشکال وی به جاودانگی، می توان این پاسخ را ارائه کرد که اولاً «جاودانگی» زمانی انتخاب های انسان را بی ارزش می کند که انسان به صورت جاودانه حق انتخاب در این دنیا داشته باشد، در حالی که مطابق تلقی دینی، انسان در این دنیا حق انتخاب خوب و بد را دارد و در آخرت پاداش انتخاب های خود در این دنیا را می بیند. ثانیاً هر انتخابی می تواند در محدوده خاص خود دارای اثر باشد. کسی که انتخاب خود را به تعویق می اندازد، مدتی از عمر خود را بدون انتخاب و در نتیجه بدون معنای مورد انتظارش سر می کند؛ بنابراین جاودانگی به معنای بی ارزش شدن انتخاب های انسانی نیست. علاوه بر تمام این امور برخی مبانی هایدگر هم چون انکار تمایز میان ابژه و سوژه غیر معقول به نظر می رسند.

معنای زندگی از نگاه دینی و اسلامی

مطابق اصول اسلامی زندگی معنادار زندگی است که بر اساس کمال نهائی و هدف حقیقی خلقت انسان استوار شده باشد. این کمال نهائی و هدف حقیقی در درجه اول در سایه رسیدن به لقاء الله و در درجه دوم در سایه رسیدن به بهشت و نعمت های بهشتی به دست می آید. از نگاه دینی کسی که از خدا غافل شده، از خود غافل شده است. (حشر: ۱۹) زندگی معنادار در سایه عمل صالح محقق می شود و با این زندگی انسان به حیات طیبه می رسد (نحل: ۹۷) و از تاریکی ها به سوی نور حرکت می کند (انعام: ۱۲۲). انسان از خدا آمده و به سوی خدا می رود (بقره: ۱۵۶) و پیروزمندان در آن کسانی هستند که به این معنا مرگ آگاه هستند که همیشه مراقب هستند که برای فردای خود چه آذوقه ای تهیه کرده اند. (حشر: ۱۸). این زندگی معنادار در کنار آخرت به دنیا و زینت های آن هم بی توجه نیست (اعراف: ۳۲) اما می داند که تمام آن چه در اطرافش می گذرد هدفی دارد (آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱) و بیهوده و عبث خلق نشده است. (ص: ۲۷) بلکه همه آن ها هدفی و غایتی در ذات خود دارد و همه به سوی خدا بازمی گردند (تغابن: ۳).

در این نگاه، انسان موجودی است که بحران‌ها و بی‌خانمانی‌های خود را نه در سایه صرف اموری مثل تفکر در وجود یا انسان، بلکه در سایه یافتن غایت خود جستجو می‌کند. غایتی که نهایت آن لقاء خداوند است (انشقاق: ۶). غایت رسیدن به سعادت و کمال نهایی است و در این صورت است که انسان راضی و مرضی به‌سوی خدا رفته و در بهشت او داخل می‌شود. (انشقاق: ۶)

با این بیان واضح شد که از نگاه دینی معناداری زندگی تنها در سایه وجود خدا و جهان پس از مرگ محقق می‌شود. البته معنای زندگی حقیقتی تشکیکی دارد؛ مقصود از این تشکیک این است که هر مقداری که انسان بیشتر در مسیر این کمال نهایی گام بردارد بیشتر به زندگی خود معنا داده است؛ و لذا به‌عنوان مثال زندگی ائمه معصومین بسیار معنادار از زندگی سائر انسان‌ها است.

از نگاه دینی وقتی زندگی انسان زمانی معنای حقیقی به دست می‌آید که انسان نتیجه افعال خوب و بد خود را در آن ببیند و به بهشت رود و به قرب الهی برسد؛ اما زندگی که نتیجه‌اش بدبختی و شقاوت باشد، به زندگی معنادار دست نیافته است.

اگر کسی به‌خاطر عدم اعتقاد به خدا و جهان آخرت قرار باشد که به عذاب جاودان برسد، دیگر زندگی وی از اساس پوچ می‌شود و این ارزش‌هایی که انسان را به هدف اصلی زندگی نمی‌رساند، نمی‌تواند زندگی انسان را معنادار کند؛ بنابراین اموری مثل ارزش‌های اخلاقی به‌تنهایی برای معنای زندگی کفایت نمی‌کند. تمام آیات و روایاتی هم که به ارزش‌هایی نظیر اصول اخلاقی و ... اهمیت می‌دهند، اگرچه که ارزشی ذاتی برای این امور لحاظ نموده‌اند، اما هیچ‌کدام این مطلب را نمی‌رساند که زندگی انسان به‌صرف ارزش‌های اخلاقی و ... معنادار می‌شود؛ زیرا که زندگی بدون اعتقاد به خدا و دین به شقاوت و عذاب ابدی می‌رسد (بقره: ۳۹) و هرگز معقول نیست که زندگی را که به شقاوت و عذاب جاودانه می‌رسد، معنادار بدانیم.

نتیجه‌گیری

هایدگر زندگی انسان کنونی را زندگی بی‌خانمانی می‌داند که دچار نیهیلیسم وجودی شده

است. وی برای حل این مشکل در دو دوره عمر خود دو راه حل ارائه می‌دهد: در دوره اول صحبت از خودمختاری و تمرکز می‌شود. این خودمختاری و تمرکز باید بر اساس میراث فرهنگی جامعه باشد تا بتواند به زندگی انسان معنا بدهد. وی در دوره متأخر خود صحبت از تکنولوژی عصر مدرن و غلبه روح ابزارگرایی در این تکنولوژی می‌کند و احترام به طبیعت، رفع نگاه ابزاری به تکنولوژی و در نتیجه رهایی از روحیه تهاجم و ستیزه‌جویی انسان را عامل معناداری زندگانی می‌شمارد.

مشکل اصلی دیدگاه‌های وی غفلت از غایت خلقت انسان است. وی از خدا و نقش وی در معنابخشی به زندگی انسان غافل شده است. زندگی که محدود به همین دنیا باشد، در هر صورت فانی و ناچیز بوده و امیدی برای معنابخشی به زندگی در آن وجود ندارد؛ اما در نگاه دینی، انسان موجودی نیست که همین‌طور عبث و بیهوده در این عالم پرتاب شده باشد؛ بلکه انسان موجودی است که دارای غایتی متعالی است و زندگی معنادار در سایه توجه به این غایت محقق می‌شود. این غایت رسیدن به لقاء خدا، نجات از جهنم و رسیدن به بهشت جاویدان می‌باشد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Seyyed Jaaber Mousavirad



<https://orcid.org/0000-0003-0168-9797>

منابع

قرآن کریم

- احمدی بابک. (۱۳۸۱). *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، نشر مرکز، اول.
- بیات، محمدرضا. (۱۳۹۰). *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، اول.
- بلاکهام، ه.ج. (۱۳۶۸). *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز، اول.
- بوخنسکی، ام.ای. (۱۳۸۷). *فلسفه معاصر اروپایی*، شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چهارم.
- پروتی، جیمز. (۱۳۷۳). *الوهیت و هایدگر*، محمدرضا جوزی، تهران، حکمت.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۶). *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران، نشر علم.
- قانع بصیری، محسن. (۱۳۸۸). *پرسشی از هایدگر: تکنولوژی چیست*، تهران، پایان.
- کاکمانس، جودزف. (۱۳۸۰). *مارتین هایدگر پیش در آمدی به فلسفه او*، موسی دیباج، تهران، انتشارات حکمت.
- کوروز، موریس. (۱۳۷۹). *فلسفه هایدگر*، محمود نوالی، تهران، انتشارات حکمت.

References

- Heidegger, Martin. (2001). *Being and Time*, Blackwell, USA.
- Heidegger, Martin. (1991). *Nietzsche, V IV*, Harpersanfransico, New York.
- Young, Julian. (2003). *the death of god and the meaning of life*, London, Routledge.
- Solomon, Robert. (2000). *existentialism and the meaning of life*, the teaching company.

References [In Persian]

- Holy Quran
- Ahmadi Babak. (2002). *Heidegger and the history of existence*, Tehran, Markaz Publications. [In Persian]
- Bayat, Mohammad Reza. (2011). *Religion and the Meaning of Life in Analytical Philosophy*, Qom, University of Religions and Denominations Publications. [In Persian]
- Blockham, H.J., (1989). *Six Existential Thinkers*, Mohsen Hakimi, Tehran, Markaz Publications. [In Persian]
- Bukhansky, M.A. (2008). *Contemporary European Philosophy*, Sharafuddin Khorasani, Tehran, Scientific and Cultural Publications, 4th. [In Persian]

Persian]

- Khatami, Mahmoud. (2007). *Introduction to Contemporary Western Philosophy*, Tehran, Elm Publications. [In Persian]
- Kakelmans, Judezoff. (2001). *Martin Heidegger's introduction to his philosophy*, Musa Dibaj, Tehran, Hekmat Publications. [In Persian]
- Kuroz, Maurice. (2000). *Heidegger's Philosophy*, Mahmoud Navali, Tehran, Hekmat Publishing House. [In Persian]
- Perotti, James. (2013). *Elohit and Heidegger*, Mohammad Reza Jozi, Tehran, Hekmat. [In Persian]
- Qane Basiri, Mohsen, (2018). *A question from Heidegger: What is technology*, Tehran, Payan. [In Persian]

استناد به این مقاله: موسوی راد، سید جابر. (۱۴۰۲). نقد و بررسی دیدگاه هایدگر پیرامون معنای زندگی و مقایسه آن با دیدگاه دینی. پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه، ۴ (۷)، ۱۷۳-۱۹۰. DOI: 10.22054/jcst.2024.77971.1151



Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.