

## اهمیت التفات به وجود در معناداری زندگی

محمد مشکات\*

### چکیده:

بدون التفات به وجود، هیچ‌گاه نمی‌توان به نظریه قابل دفاع و معقولی برای معناداری زندگی دست یافت. از آنجا که در فلسفه اسلامی و غرب، صدرا و هیدگر کانون تفلسف خود را وجود قرار داده‌اند، این تحقیق فرض یادشده خود را در حوزه تفکر این دو فیلسوف بررسی کرده است. از سوی دیگر، در بیشتر قرن بیستم، ایده رایج در حوزه معناداری، نظریه شخص‌گرایی بوده است و امروزه نیز نظریه پردازان معناداری، عین‌گرا هستند. بنابراین پیش از استنتاج از دو فلسفه صدرا و هیدگر، به این دو گرایش غالب نظر شده است تا مشخص شود بی‌التفاتی به وجود در حوزه نظریه‌پردازی معناداری، در یک تجربه بیش از یکصد ساله چه پیامدهایی داشته است و با تبیین ضرورت التفات به وجود به حکم تجربه، راه برای تأمل در حکمت متعالیه صدرا و اندیشه‌های هیدگر در این زمینه هموارتر گردد. دغدغه این دو فیلسوف دقیقاً همان چیزی است که نظریه‌های طبیعت‌گرا از آن غفلت کرده‌اند؛ یعنی التفات هستی، نسبت انسان با آن، امکانات وجودی انسان بر مبنای التفات به هستی و رابطه فعلیت امکانات انسانی با معناداری زندگی او.

**واژگان کلیدی:** طبیعت‌گرایی شخص‌گرا، طبیعت‌گرایی عین‌گرا، وجود، خلافت الاهی، دازاین، اگزیزتانس، اصالت.

---

\* استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

تاریخ تأیید: ۸۸/۱/۲۶

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۲/۱۴

## طرح مسأله

تحولات قرن هجدهم و نوزدهم و نیمه نخست بیستم به تضعیف دین و معنویت دینی انجامید. جریان عصر روشنگری که با اصحاب دائرةالمعارف به رهبری دیدرو پدید آمد و به موجب آن بر توانایی عقل بشری برای شناخت جهان و نفی هرگونه مرجعیت جز وثاقت و مرجعیت علمی تأکید می‌شد، یکی از این تحولات مهم بود. تجربه‌گرایی فرانسیس بیکن، دیدگاه‌های شکاکانه و تجربه‌گرایانه هیوم، نقادی‌های کانت، پیدایش مکاتب علمی - فلسفی مانند مکتب آگوست کنت و پوزیتویسم، پیدایش مارکسیسم، نظریه تکامل، تردید در برهان نظم، تردید در منزلت استثنایی انسان، نظریه‌های امیل دورکهایم و زیگموند فروید، تحولات مهم در مدت یادشده هستند.

اما از دهه ۱۹۵۰ به بعد و به‌ویژه از دهه ۱۹۷۰ به این سو، جریان‌های احیای معنویت‌ها و بازگشت دین رشد یافته‌اند. شواهد این احیا فراوان است؛ هرچند این شواهد نسبت به جوامع گوناگون یکسان نیستند. نویسنده کتاب علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم به اختصار پاره‌ای از این شواهد را مطرح کرده است. (گلشنی، ۱۳۷۹: ۴۲-۴۹) مثلاً در اواسط دهه ۱۹۶۰ مجله تایم طی مقاله‌ای مرگ خدا در محیط‌های کلامی آمریکا را اعلام کرد. این محافل بر آن بودند که داستان‌های کتاب مقدس یک نقش فرهنگی، اجتماعی و روان‌شناختی دارند و هیچ مرجع متعال عینی وجود ندارد؛ اما همین مجله، بیست سال بعد در آوریل ۱۹۸۰ نوشت:

در یک انقلاب ساکت در فکر و استدلال، که دو دهه قبل هیچ کس حدس آن را نمی‌زد، خدا دارد برمی‌گردد. بسیار شگفت‌انگیز است که این انقلاب در میان متدینین یا متکلمین رخ نمی‌دهد؛ بلکه در حوزه‌های عقلی جدید فیلسوفان دانشگاهی، جایی که مدت‌ها قبل اجماعاً خداوند را از گفتگوی سودمند خود حذف کرده بودند، در حال وقوع است. (همان: ۴۴)

- پاره ای از علل عمده جریان احیای دین و معنویت عبارتند از:
- آشکار شدن نقایص و آثار منفی علم سکولار؛
- نمایان شدن آثار فردی - اجتماعی دین؛
- تزلزل تحویل‌گرایی؛
- پدید آمدن محدودیت‌های عملی و نظری علم؛
- ناتوانی علم در پاسخ دادن به سؤالات اساسی انسان (مثلاً قضیه گودل در این‌زمینه یک تبیین مهم ایفا نموده است)؛
- مبتنی بودن علم بر مفروضات متافیزیکی؛
- تضعیف ایده مغایرت علم و دین.

شرح موارد فوق علاوه بر آنکه مقدمه بحث را طولانی خواهد ساخت، از موضوع اصلی بحث نیز خارج است. (ر.ک: همان: ۲۰ - ۴۲)

با این همه، به نظر می‌رسد در این‌گونه اظهارنظرها با همه درستی و فایده آن، یک نکته مغفول مانده است که اندیشه معناگرایی حتی در حال و هوای سکولار و الحاد نیز بشر را به حال خود رها نساخته است؛ زیرا در این فضای فکری نیز ما شاهد نظریه‌های طبیعت‌گرایانه در باب معناداری زندگی هستیم. هرچند نگاهی اجمالی به این نظریه‌ها برای موحدان، بی‌اهمیت و ناکافی تلقی می‌شود، دست‌کم دو فایده در پی دارد؛ نخست آنکه بر جدی بودن نیاز بشر به معناداری زندگی تأکید می‌کند و دیگر آنکه، بی‌حاصلی تلاش بشر در تحصیل معنا برای زندگی خود، به‌ویژه در دهه‌های اخیر که گرایش به خدا و دین و معنا موج بازگشت یافته است، او را تشنه پاسخی شایسته می‌گرداند و زمینه فراهم می‌شود تا به‌موازات بازگشت اندیشه دین و خدا به فضاهاى سکولار، نظریه معناداری براساس اندیشه‌های دیگر به‌ویژه اندیشه اسلامی به‌طور جدی مورد توجه و تأمل قرار گیرد. در اینجا با نظر به دیدگاه طبیعت‌گرایی، خلأ وجود یا خلأ التفات به حقیقت هستی به‌عنوان مهم‌ترین انتقاد به این دیدگاه مطرح می‌شود و از همین‌جا به سراغ دو نمونه تفکر دیگر، یکی

از دیار غرب و دیگری از دیار اسلام می‌رویم و تلاش می‌کنیم تا بر مبنای نوع این دو تفکر (صدرا و هیدگر) ناگفته‌های آن دو درباره جایگاه و ضرورت التفات به وجود در باب نظریه معناداری را کشف نمائیم.

### معناداری بر اساس طبیعت‌گرایی

نظریه‌های طبیعت‌گرا برآنند که زندگی حتی بدون خدا یا روح می‌تواند معنادار باشد. یعنی حتی با جنبه‌های مادی، هرچند ناچیز و کوچک، می‌توان به زندگی معنا بخشید. این جنبه مادی می‌تواند دوست داشتن چیزی هرچند بی‌ارزش و یا غیرمنطقی باشد. حتی اگر کسی فرضاً دچار مرض خودآزاری باشد و از به رنج انداختن خود لذت ببرد و از اینکه خود را در سختی و مرارت قرار دهد، اشباع و خرسند باشد، می‌توان گفت به زندگی معنادار دست یافته است. این نوع معناداری می‌تواند حتی صرف‌نظر از هرگونه متعلق خارجی نیز متصور شود؛ یعنی از نظر برخی افراد که طبیعت‌گرا نامیده شده‌اند، معناداری زندگی متوقف بر هیچ‌گونه امری در خارج از نفس آدمی نیست؛ بلکه کافی است آدمی در اندرون خود، احساس رضایت و شادمانی داشته باشد.

نظریه‌های طبیعت‌گرا در باب معناداری زندگی را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: شخص‌گرا و عین‌گرا.

### طبیعت‌گرایی شخص‌گرا

در این نظریه‌ها، معناداری کاملاً وابسته به شخص است؛ به این معنا که کانون اساسی معناداری در آنها جنبه‌های درونی خود شخص است. شخص‌گرایان نیز خود به چند دسته تقسیم می‌شوند. برخی مانند مارتین‌آیر برآنند مناط معناداری اشخاص را احساسات وی می‌دانند. (مترز، ۱۳۸۲: ۲۸۰) برخی مانند گریفن معتقدند معنای زندگی به تمایلات شخص وابسته است. از نظر برخی مانند نیلسن نیز مناط

معناداری زندگی صرفاً گزینش‌های شخص است، به این معنا که شخص برای خویش غایاتی را برگزیده باشد و برای تحقق آنها تلاش نماید؛ اما به اعتقاد گارت، این مناط، باورهای شخص است. از نظر هری فرانکفورت نیز زندگی آدمی آنگاه معنادار است که چیزی در نزد او محبوب باشد. (همان: ۲۸۰ و ۲۸۱)

مؤلف کتاب *راهی به رهایی* نیز بر آن است که:

زندگی معنوی، البته لزوماً به معنای تعلق به یکی از ادیان نهادینه و تاریخی نیست؛ بلکه به معنای داشتن نگرشی به عالم و آدم است که به انسان آرامش، شادی، و امید دهد. (ملکیان، ۱۳۸۰: ۳۷۶)

به نظر می‌رسد این اظهار نظر نیز در زمره همین دسته جای می‌گیرد. نظریه شخص‌گرایی در بیشتر قرن بیستم رایج بود و عمل‌گرایانی همچون ویلیام جیمز و نیز مکاتبی مانند پوزیتیویسم منطقی و اگزیستانسیالیسم و هیومی‌ها به دیدگاه شخص‌گرایانه تمایل داشتند؛ اما امروزه گرایش به شخص‌گرایی بسیار اندک است. (متز، همان: ۲۸۱)

یکی از استدلال‌های مهم بر نظریه شخص‌گرایی را از چارلز تیلور مطرح کرده است. وی می‌گوید آنچه مردم را به این اندیشه وامی‌دارد که معنای زندگی کلاً باید به دست اشخاص ساخته شود، این است که معنای زندگی در صادق بودن نسبت به خود است؛ اما خود تیلور این استدلال را بر نمی‌تابد؛ زیرا او معتقد است مفهوم صادق بودن نسبت به خود، مفهومی ناسازگار است، مگر اینکه شخص بپذیرد معنای زندگی دست کم تا حدی مستقل از واکنش‌های شخص‌گرایانه فرد است. (همان: ۲۸۲)

به نظر می‌رسد مقصود تیلور این است که تفسیر معنای زندگی به صادق بودن با خود، مستلزم دست کشیدن از موضع شخص‌گرایانه است؛ زیرا همواره در صدق، مطابقت با واقعیت خارجی و امر مستقل از شخص مطرح است. پس این استدلال

مهم بر شخص‌گرایی، ابطال نظریه را در خود جای داده است. اشکال دیگر اینکه بر مبنای این نظریه، کسی که فرضاً در طول زندگی خود وادار به انجام کاری سخت و طاقت‌فرسا می‌شود، به دلیلی زیستی یا فرهنگی، از این کار تحمیلی خشنود است، باید از زندگی معنادار برخوردار باشد؛ درحالی‌که اینجا هیچ‌گونه غایتی در کار نیست؛ زیرا غایت فقط در فعل اختیاری متصور است، نه جبری. ریچارد تیلور در زمانی با ارائه تعدادی از آزمون‌های فکری درباره سیسیفوس (چهره افسانه‌ای که خدایان او را محکوم کردند تا همواره تخته‌سنگی را به بالای تپه بکشد) به دفاع از شخص‌گرایی پرداخت و نتیجه گرفت که زندگی سیسیفوس تا آنجا بهره‌مند از معنا خواهد بود که خدایان در او میل شدید به کشیدن سنگ را کار گذاشته‌اند؛ اما وی سپس با اعراض از این دیدگاه، دو اشکال بر آن مطرح کرد؛ نخست اینکه، این چنین زندگی با توجه به شیوه تحصیل غرض، معنادار نخواهد بود. از آنجا که سیسیفوس، آلت دست قرار گرفته است، درحقیقت بالا کشیدن سنگ غایت او نیست و بنابراین تأمین آن نمی‌تواند موجب معناداری زندگی وی شود. دوم آنکه، فرضاً سیسیفوس به میل خود می‌خواسته زندگی‌اش را صرف کشیدن سنگ بکند؛ در این صورت کلاً نامعقول است که بگوئیم این زندگی معنادار است. برخی از ناقدان گفته‌اند شخص‌گرایی نمی‌تواند به صورت عجیبی مدعی باشد هستی فرد فقط از طریق زنده ماندن (کیکز)، آسیب رساندن به دیگران (داتل)، جلوه و جلا بخشیدن به زندگی خود (موریس)، داشتن تار موی بر سر (تیلور)، جمع‌آوری سر بطری‌ها (سینگر)، خوردن بستنی (ولف) و پرداختن به چنین اموری امکان معناداری خواهد داشت. (همان: ۲۸۲ و ۲۸۳)

به نظر می‌رسد این گروه از ناقدان برای زندگی معنادار، یک شرط مهم و اساسی قائلند که این جنبه‌های درونی، اعم از میل و اراده و احساس و مانند آن وقتی می‌توانند زندگی را معنادار سازند که معقول باشند.

## طبیعت‌گرایی عین‌گرا

این نظریه بر آن است که جنبه‌های درونی و ذهنی مانند میل، اراده، احساس و... به‌تنهایی نمی‌توانند عامل معناداری زندگی باشند؛ بلکه این جنبه‌های زندگی طبیعی هستند که زندگی را معنادار می‌سازند. به‌گفته تَدئوس متز<sup>۱</sup> بیشترین کسانی که در حال حاضر در غرب درباره معنای زندگی قلم می‌زنند به‌نوعی عین‌گرا هستند؛ اما بیشتر آرای آنها یا خیلی مبهم و کلی هستند و یا خیلی محدود و مضیق. (همان: ۲۷۵) ولف این نظریه را چنین شرح می‌دهد:

یک زندگی معنادار باید دو معیار را که با هم مرتبط‌اند، برآورد. اول باید به‌صورتی فعال درگیر چیزی باشد و دوم اینکه، این درگیری مربوط به طرح‌های ارزشمند باشد. زندگی در صورتی که به‌گونه‌ای فعال درگیر چیزی نباشد، بی‌معنا خواهد بود. شخص دل‌زده و ملول یا بیگانه از همه آنچه عمرش را صرف آن می‌کند، کسی است که می‌توان گفت زندگی‌اش بی‌معناست. توجه داشته باشید که چنین کسی ممکن است کارهای باارزشی بکند. در همان زمان کسی که فعالانه درگیر کاری است هم ممکن است زندگی بی‌معنا داشته باشد. اگر موضوعاتی که درگیر آنهاست، کاملاً بی‌ارزش باشد. (همان: ۲۸۵ و ۲۸۶)

چنانکه متز می‌گوید می‌توان از طرفداران این نظریه سؤال کرد که آنچه یک کار را «باارزش» دارای «جذب‌ه‌عینی» و یا «ارزش ذاتی» می‌کند، چه چیزی است؟ از نظر متز، متأسفانه هیچ‌یک از طرفداران این نظریه، پاسخ دقیقی مطرح نکرده‌اند و برخی از طرفداران چون معتقدند پاسخ‌های بسیار زیادی هست که قابل ارجاع به یک یا چند اصل نیست، از جواب دادن گریخته‌اند. (همان: ۲۸۶)

---

1. Thaddeus Metz.

## تحلیل و ارزیابی

به نظر می‌رسد یک اشکال مشترک بر همه دیدگاه‌های فوق این است که بدون پرسش از مبنای معناداری، مستقیماً از معناداری زندگی سؤال کرده‌اند؛ درحالی‌که با مشخص کردن مبنای معقول برای معناداری، گستره خاصی پیش‌روی ما ظاهر خواهد شد که آن گستره یا ظرفیت معنایی خاص می‌تواند مصادیقی از یک حداقل تا حداکثر را دربر گیرد؛ آنگاه با روشن شدن گستره مورد انتظار از مفهوم واژه «معناداری زندگی» باید در مرحله بعد به بحث از تعیین دقیق و تعریف روشن آن اقدام نمود.

احتمالاً با فراغت از مرحله نخست، دیگر کسی از جمع‌آوری سربطری‌ها به‌عنوان معناداری زندگی و یا آسیب رساندن به دیگران یا گذاشتن یک تار مو بر سر به‌عنوان هدف زندگی سخن به‌میان نخواهد آورد. به نظر می‌رسد اشکال مشترک همه این نظریه‌ها این است که مستقیماً به مرحله اثبات یا تصدیق پرداخته‌اند؛ درحالی‌که بحث مقام ثبوت و تصور مقدم است و ابتدا باید روشن شود برای موجودی به‌نام انسان در مقام ثبوت و واقع، چه دامنه‌ای از معناداری - به‌طور معقول - قابل تصور است؛ صرف‌نظر از اینکه آن دامنه، اثبات یا رد شود و مورد دفاع یا انکار قرار گیرد. آنگاه بعد از تصور معنا یا دامنه مفهومی معناداری به اثبات و تعیین مصداق آن اقدام گردد؛ البته این مرحله باید اساس چنان تصویری مشخص باشد و این اساس چیزی جز همان نگرش خاص به انسان نیست.

نکته مهم در اینجا این است که انسان را بدون خانه‌ای که وی در آن سکنا گزیده است و از مرز پیدایش تا زوال خود در نسبتی ناگسستنی با آن قرار دارد، نمی‌توان شناخت. مقصود از خانه آدمی همان وجود یا هستی است. اگر انسان پیوند خود با وجود را در بوتۀ غفلت نهد، نمی‌تواند هیچ تصور صحیحی از خود داشته باشد و اگر خود را به‌درستی درنیابد نمی‌تواند بنیادی برای معناداری زندگی تصور نماید. در چنین شرایطی، طرح مسأله معناداری زندگی فاقد مبنا و معناست و



مشخص نیست دایره بحث بر چه مفهومی انعقاد یافته است. برای درک ارتباط وجود با معناداری باید توجه نمود که هرگاه جزء از کل و بالاتر از آن، هرگاه نمود از اصل، ظاهر از باطن و جلوه از منشأ جدا شود، محال است بتوان برای این موارد به تنهایی معنایی معقول در نظر گرفت؛ زیرا این موارد درحقیقت رها کردن و غفلت از خود واقعی آن شیء است و در چنین وضعیتی هرگونه تأملی درباره آن، یک امر متناقض‌نماست؛ زیرا از یک‌سو واقعیت شیء فراموش شده است و از سوی دیگر، ادعای التفات به آن در کار است. معنا و غایت اصلی و معقول آنجا ظاهر می‌شود که جزء به کل، نمود به اصل، ظاهر به باطن و جلوه به منشأ خود ارجاع یابند. حال اگر این منشأ و اصل، وجود و بلکه حقیقت وجود باشد، نکته یادشده برای جلوه‌ها و مظاهر آن به‌طور عالی‌تر صادق است. مشکل دنیای مدرن آن است که با نهادن اصل آدمی در کمانک، و مغفول گذاشتن حقیقت هستی، بستن چشم وجودبین و گشودن چشم موجودنگر خواسته است به نظریه‌پردازی در باب معنا بپردازد. به‌ویژه اینکه در کنار بستن چشم وجودبین، انسان را هم در حد یک حیوان مادی کاهش داده است، که این خود بحث دیگری است.

در نتیجه می‌توان گفت با شناخت انسان و خانه او که وجود است و با التفات به این دو، یک چهارچوب مفهومی خاص برای معناداری زندگی متصور می‌شود و یا دامنه انتظار مشخصی برای معناداری رخ می‌نماید؛ سپس می‌توان برای تعیین دقیق مفهوم معناداری در آن دامنه مورد انتظار، به بحث و تأمل پرداخت. بر این اساس، نگارنده می‌تواند مقصود خویش را به‌صورت نمودار ذیل نمایش دهد:

### تعیین معنای زندگی

## دامنه مورد انتظار معناداری

## التفات به انسان در نسبت وی با هستی

## التفات به هستی

اینک با نگاهی دوباره به اقوال طبیعت‌گرایان می‌توان پی برد که آنان چگونه با غفلت از اساس معناداری از پرسش اصلی در آن مبحث بازمانده‌اند. در اینجا ذهن به‌طور طبیعی متوجه ملامدرا و هیدگر می‌شود. امتیاز این دو فیلسوف آن است که هر دو، کار خود را از وجود آغاز کرده‌اند و بنیاد تفکر خود را بر هستی استوار ساخته‌اند و انسان را در پیوند با هستی نگریسته‌اند. البته این دو فیلسوف تفاوت‌ها و ویژگی‌های مختص به خود دارند و اشتراک یادشده به‌معنای یکسان‌انگاری آن دو نیست.

## معنای زندگی بر مبنای اندیشه ملامدرا

آنچه می‌آید، یک بحث توصیفی و نقلی حذف نیست؛ بلکه بیشتر جنبه تحلیلی و استنباطی دارد. تلاش می‌شود تا ضرورت و جایگاه التفات به هستی در معناداری زندگی بر اساس افکار ملامدرا استخراج گردد.

بر مبنای فلسفه ملامدرا، آدمی به‌دلیل دو امتیاز عقل و روح الهی که دومی به یمن حرکت جوهری در او تکوّن یافته است، می‌تواند به شیوه استدلالی با عقل خود و

به شیوه شهودی با تهذیب روح خویش، پیوند وجودی خود را با حقیقت هستی کشف نماید و به رأی یا رؤیت قلب بداند یا مشاهده کند که حقیقت وجود او چیزی جز فقر و احتیاج محض نیست و هستی او به دلیل پیوند عمیق وجودی با هستی غنی و مطلق قوام یافته است و تقدم حقیقت وجود بر وجود خویش را کشف عقلی یا شهود قلبی نماید. ملاصدرا می‌تواند بر مبنای اصالت وجود (۱۹۸۱: ۱/۶۳ و ۸۸) تشکیک وجود (همان: ۶۲) فقر وجودی معلول (همان: ۲۲۲: ۲/۱۶۷) و انسان‌شناسی خاص خود (همان: ۸/۱۲۱ - ۱۲۶؛ ۹/۶۹ - ۷۶) به چنین نتیجه‌ای دست یابد.

انسان بر مبنای چنین بینشی، خود واقعی خویش را هستی مطلق و کمال بی‌حد می‌داند و می‌یابد و در حرکت تکاملی خویش، جهت تلاش برای تقرب بیشتر به حقیقت هستی و کمال مطلق، بالاترین معنا را برای زندگی خویش و جبهه همت خود ساخته است. بر مبنای چنین بینشی، همه ناملازمات و رنج‌های زندگی، جنبه طفیلی و حاشیه‌ای می‌یابند و هیچ‌گاه نمی‌توانند آرام و قرار شخص را باز ستانند. شخص بر مبنای چنین بینشی، محکوم به کسی که میان دو قطب متضاد بی‌حوصلگی و هیجان در کشش باشد، نیست و در زندگی ماشینی، بی‌حوصلگی‌ها، افسردگی‌ها و دلتنگی‌ها بر او تحمیل نمی‌شود و «تهی‌زندگانی»<sup>۱</sup> و «خلأ وجود» بر او مستولی نمی‌گردد.

مؤلف کتاب/انسان در جستجوی معنی بر آن است که: «خلأ وجود یا تهی‌زندگانی، پدیده بسیار گسترده و متداول زندگی امروزی است. این مسأله قابل فهم است و ممکن است به علت دو عاملی باشد که بشر از آن روزی که آدمی‌زادی حقیقی شد، آن را از دست داد. در ابتدای تاریخ بشری، انسان از بسیاری از غرائز اصلی حیوانی که رفتار او را راهنمایی می‌کرد و به آنها تأمین و پوششی می‌داد، محروم گردید. این تأمین‌ها و آسایش‌ها چون بهشت جاویدان بر انسان حرام گردید و او را مجبور به انتخاب کرد. علاوه بر آن در طول دوران بعدی به‌ویژه در این اواخر، سنت‌هایی که رفتار بشر را

---

1. Existential Vacuum.

پشتیبانی و هدایت می‌کرد، یکی بعد از دیگری از بین رفت. دیگر غریزه‌ای به او نمی‌گوید که چه باید کرد و سنتی نمی‌نمایاند که چه شاید کرد و چیزی نمی‌گذرد که او نمی‌داند چه خواهد کرد و در نتیجه کاری می‌کند که دیگران از او می‌خواهند و روز به روز اسیر هم‌رنگی جماعت می‌شود.

این خلأ وجود به صورت ملالت و بی‌حوصلگی ظاهر می‌شود و گفته شوپنهاور را به یاد می‌آورد که «انسان جاودانه محکوم است که میان دو قطب متضاد بی‌حوصلگی و هیجان در کشش باشد.» در زندگی امروزی، این بی‌حوصلگی‌ها و ملالت‌ها بیش از افسردگی‌ها و دلتنگی‌ها مردم را به سوی روان‌پزشکان می‌کشاند. هرچه زندگی بیشتر ماشینی شود، این مسأله بحرانی‌تر می‌گردد؛ زیرا اوقات فراغت مردم زیادتر خواهد شد و بدبختانه مردم نمی‌دانند با این اوقات آزاد چه کنند.

نمونه آشکار این مسأله چیزی است که «پریشانی یکشنبه» نام دارد؛ یعنی آن دلتنگی و ناراحتی عمیقی که معمولاً روزهای تعطیل سراغ شخص می‌آید. وقتی فشار کار هفته تمام می‌شود و ساعات فراغت زیادتر می‌گردد، شخص درمی‌یابد که محتوایی و معنایی در زندگی وی وجود ندارد. شماره خودکشی‌هایی را که می‌توان دال بر این خلأ وجود دانست یا در آن سهیم شمرد، کم نیست. پدیده‌های مهمی مانند الکلیسم و بزهکاری جوانان و بحران‌هایی که در زندگی بازنشستگان و پیران دیده می‌شود، وابسته به همین زندگانی تهی (خلأ وجود) است.

علاوه بر آن، نقاب‌های چندی نیز موجود است که از ورای آن، این زندگانی تهی، خود را می‌نمایاند. گاهی آرزوهای بی‌کام‌مانده معناجویی، جانشینی در قدرت‌خواهی می‌یابد و از آن جمله به بدوی‌ترین نوع آن یعنی پول‌پرستی جلوه می‌کند. گاهی نیز این آرزوهای بی‌کام‌مانده را میل لذت‌جوئی به خود می‌گیرد و به این علت است که زندگانی تهی گاهی جبرانی در میل جنسی می‌یابد. گاهی می‌توان دید که چگونه این میل جنسی در کسانی که گرفتار خلأ وجود هستند، غوغا می‌کند. (فرانکل، ۱۳۸۰:

هر گاه به شغل و تخصص نویسنده این عبارات توجه کنیم،<sup>۱</sup> دو عنصر مهم این بیان، بسیار جالب توجه و شگفت‌انگیز می‌نماید. نخست، تکیه مؤلف بر خلأ وجود و مرادف ساختن آن با زندگانی تهی و دوم، مرتبط ساختن آن با عینیت‌ها و واقعیت‌های جاری در زندگی بشر معاصر.

آنچه در بیان این نویسنده «خلأ وجود» خوانده شده است، بر مبنای اندیشه صدرایی به بهترین شکل چاره‌پذیر است؛ زیرا در طرح فلسفی ملاصدرا، انسان به لحاظ رأی و رؤیت نه تنها دچار خلأ وجود نیست، که عالی‌ترین پیوند را با وجود حقیقی دارد و عموم انسان‌ها باید تلاش کنند تا این پیوند را کشف نمایند. این تلاش می‌تواند عقلی یا شهودی و یا هر دو صورت باشد.

از سوی دیگر، بر مبنای تفکر صدرالمتألهین، حقیقت وجود و وجود حقیقی همان خدای ادیان است که در قرآن کریم معرفی می‌شود. (۱۳۸۶: ۱۷۱) معنای زندگی بشر را تنها می‌توان در نسبت او (معلول) با وجود حقیقی (علت) جستجو نمود و چون حقیقت وجود در اندیشه صدرایی چیزی جز خدای متعال نیست، پس معنای زندگی بشر را صرفاً می‌توان بر مبنای نسبت وجودی او با خداوند جستجو کرد.

اینک باید پرسید که در تفکر صدرایی، نسبت انسان با خدا چه لوازمی برای آدمی به همراه دارد؟ بی‌شک مهم‌ترین لازمه، بزرگ‌ترین کلید برای کشف معنای زندگی تلقی می‌شود. در تفکر ملاصدرا، مهم‌ترین ویژگی انسان در مقایسه با خدا در مقام خلیفه خدا بودن وی ظهور یافته است. البته این یک مقام قراردادی و اعتباری

---

۱. دکتر فرانکل در سال ۱۹۰۵ در وین به دنیا آمد و در سال ۱۹۳۰ در همان شهر دانشکده پزشکی را به پایان رسانید و در ۱۹۴۲ که به دست نازیان اسیر شد، رئیس بخش اعصاب بیمارستان رویشیلد وین بود. پس از آزادی به وین برگشت و سال‌هاست که استاد دانشکده پزشکی و رئیس بخش اعصاب بیمارستان وین است. چنین مطالبی از شخصی که در پزشکی تحصیل کرده و استاد پزشکی و رئیس بخش اعصاب بیمارستان بوده است، در بخش مرتبط با چنین تخصصی دور از انتظار نیست؛ اما در بخش مفاهیمی مانند خلأ وجود بسیار تحسین‌برانگیز است.

نیست؛ بلکه مقامی است که از مرتبه وجودی آدمی و نسبت وی با حقیقت هستی و هستی حقیقی و نیز از غایت و معنای زندگی او حکایت می‌کند.

ملاصدرا درباره اینکه چرا آدم(ع) و حقیقت انسانی، شایسته پذیرش مقام جانشینی خداوند شد، اقوال مختلفی را ذکر می‌کند؛ مانند اینکه چون آدمی توان تحمل تکالیف الهی را پیدا کرد، استحقاق خلافت یافت، یا چون در عین وجود موانع شهوانی و غضبی به طاعت الهی می‌پردازد، شایسته این مقام شد، یا چون جامع صفات فرشتگان و حیوانات بود، به مرتبه خلیفه‌الاهی رسید؛ اما وی در نهایت، هیچ‌کدام از این تبیین‌ها را نمی‌پذیرد و معتقد می‌شود اگر آدمی استحقاق این مرتبه را پیدا کرد، از آن جهت بود که او جامع همه مظاهر اسما و اوصاف الهی بود و هیچ موجودی در عالم چنین نیست و هر موجودی صرفاً مظهر یک یا چند اسم الهی است. از این‌رو دایره خلافت و مظهریت موجودات، محدود به مظهریت همان یک یا چند اسم است؛ اما حقیقت انسانی دارای چنان وسعت و فصاحتی است که می‌تواند آینه بزرگ و تمام‌نمای وجود الهی - به‌قدر سعه وجودی خویش - باشد.

ملاصدرا توضیح می‌دهد که سر آنکه از میان تمام موجودات زمینی و آسمانی و ملکی و ملکوتی و از میان تمامی فرشتگان و عقول مفارق، انسان شایسته مقام خلافت الهی شد، آن بود که وی تنها موجودی است که حد ایستایی در طی مدارج وجودی ندارد. (اسدی، ۱۳۸۶: ۳۵۱) اما با توجه به مسأله قوه و فعل می‌توان گفت معناداری زندگی آدمی بر مبنای اندیشه صدرایی در گرو به فعلیت رسیدن و ظهور اسمای الهی در انسان یا به عبارت دیگر، در گرو به فعلیت رسیدن خلافت الهی در وی است.

### معنای زندگی بر مبنای اندیشه هیدگر

در اینجا نیز بحث، جنبه نقلی و توصیفی ندارد؛ بلکه تلاش بر آن است تا معنای زندگی بر اساس اندیشه هیدگر تحلیل و تعریف گردد. همچنین به‌دلیل آنکه در

مواردی اندیشه وی با صدرا مقایسه می‌شود، ادامه بحث تا اندازه‌ای جنبه تطبیقی و مقایسه‌ای نیز خواهد داشت.

در دیدگاه هیدگر نیز حقیقت انسان در نسبت وی با وجود معنا می‌یابد. در اندیشه وی، از انسان با واژه دازاین<sup>۱</sup> (وجود حاضر یا موجود - آنجا) یاد می‌شود: «وجود حاضر، کلید فهم فکر هیدگر است.» (ورنو، ۱۳۸۷: ۲۲۲) به نظر می‌رسد انتخاب این واژه، به نسبت این موجود با وجود اشاره دارد که با «آنجا» به این نسبت اشاره می‌شود. نقطه اتکای هیدگر در معرفی وجود، آلتیا یا نامستوری است. حقیقت و وجود و انکشاف یا نامستوری، هر سه در اندیشه هیدگر یک چیز است. (بیمل، ۱۳۸۱: ۱۱۳؛ Heidegger, 1961: 131) مراد وی از دازاین نیز دقیقاً همان معنا و مقصود وی از کلمه التیا (ی یونانی) یعنی روشنی و باز و گشوده بودن است. (ورنو، همان: ۲۲۲ و ۲۲۳) انکشاف وجود در اندیشه هیدگر اول صرفاً به وسیله دازاین صورت می‌گیرد و در نگره هیدگر دوم به وسیله زبان و شعر که البته به نوعی با انسان در ارتباط هستند و از این رو در همین جا نیز دازاین اهمیت خود را حفظ کرده است.

در اینجا باید به صنعتی که هیدگر در نوشته‌های اخیرش در املائی دازاین به کار برده، توجه کرد. وی این کلمه را گاهی سرهم (Dasein) و گاهی جدای از هم (Da-sein) نوشته و می‌خواسته است اختلاف دو منظر را نشان دهد. صورت نخست بر آن وضعیتی دلالت دارد که برای رسیدن به وجود از انسان آغاز می‌شود و در صورت دوم از این جهت که برای رسیدن به انسان از مطالعه وجود شروع می‌کنند. «Dasein» انسان است از آن جهت که باز و گشوده برای وجود است؛ درحالی‌که «Da-sein» انسان است از آن لحاظ که مظهر وجود است. البته میان این دو اندیشه، یک رابطه جدالی هست و هر یک از آن دو، مقابل دیگری است؛ لیکن

---

1. Dasein.

به‌طور کلی، دومی بر اولی غلبه دارد. (همان) البته به‌نظر می‌رسد این صنعت، اختصاصی به نوشته‌های اخیر هیدگر ندارد؛ زیرا در کتاب وجود و زمان نیز می‌توان آن را مشاهده نمود.

یکی از آثار هیدگر که برای مقصود ما مفید است، نامه در باب اومانیسیم است. وی پرسشی را که در برخی از آثار دیگر خود درباره ذات حقیقت و نیز مقاله «مبدأ اثر هنری» مطرح ساخته است، در این اثر نیز بدان توجه می‌کند؛ اما با این تفاوت که آن پرسش این‌بار درباره تعیین سرشت و گوهر آدمی مطرح می‌شود. مسأله مورد بحث این است که ارتباط بشر با ظهور و انفتاح چگونه تلقی می‌شود. البته وی همچنین انسان را اگزیستانس هم می‌داند که در تفکر وی به‌معنای برون - ایستا بودن است. «نامه در باب اومانیسیم» در واقع درباره اگزیستانس یا برون - ایستا بودن آدمی سخن می‌گوید. این نامه، آدمی را نه به‌منزله یک موجود زنده در میان سایر موجودات، بلکه به‌منزله موجودی که خود را بر وجود گشوده است و در نسبت با وجود قرار دارد و به همین دلیل از بقیه موجودات متمایز است، در نظر می‌گیرد. سایر موجودات اگزیستانس نیستند؛ زیرا برون - ایستا نبوده، خود را بر وجود نگشوده‌اند. (ر.ک: بیمل، ۱۳۸۱: ۱۷۳ - ۱۸۵) از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت که از نظر هیدگر، انسانی که صرفاً چشم موجود بین دارد و خود را غرق در موجود بینی کرده و خویش را بر وجود منفتح نساخته است، به‌نوعی دچار بی‌خانمانی شده است و بی‌شک نمی‌تواند انسانی اصیل باشد. بر مبنای این اندیشه هیدگری استنباط می‌شود که زندگی چنین کسی، معنادار و به‌عبارت نزدیک‌تر به اندیشه هیدگر، «با اصالت» نیست.

از نظر وی، انسان به‌واسطه آنکه اگزیستانس است، می‌تواند با انتخاب‌های خود، خویشتن را بسازد و به خود اصالت بخشد و به‌تعبیر ما، با اصالت‌یابی خویش، بهترین معنا را برای زندگی خویش رقم زند؛ اما انسان می‌تواند غیر اصیل هم باشد و این در صورتی است که خود انتخاب‌گر نباشد و مجال آن را به دیگران و شرایط



بدهد تا او را شکل دهند. از نظر هیدگر، در چنین وضعیتی، دازاین از خود، تهی و از دیگران پر می‌شود. هیدگر برخلاف ملاصدرا، بی‌اصلیتی را با عدم بهره‌مندی از درجات بالاتر هستی یکسان نمی‌گیرد؛ زیرا اولاً، او وجود را مانند صدرالمتهلین تشکیکی معرفی نمی‌کند و ثانیاً، حتی بر فرض آنکه کسی در درجات بالای وجود قرار گیرد، اگر خود انتخاب‌گر نباشد، باز هم بی‌اصلت است.

هیدگر مکرراً تأکید می‌کند که دازاین همان امکانات آن است. این امکانات وجودی هستند و دازاین از طریق فهم به طراحی امکانات خویش می‌پردازد و خود را در امکان‌هایش فرافکنی می‌کند و به پیش می‌برد. امکان دازاین، یک حالت وجودی است که هنوز فعلیت نیافته است و به محض آنکه فعلیت یافت، دیگر این امکان وجودی، امکان نیست. (۱۳۸۶: ۳۵۶ - ۳۶۷؛ ۱۸۸-۱۸۲: ۱۹۸۱)

ملاصدرا نیز درباره امکان، فراوان سخن گفته است. از نظر وی، آدمی دارای خصوصیتی است که هیچ موجود دیگری این چنین نیست؛ او از امکانی بهره‌مند است که با آن می‌تواند احوالش را دگرگون سازد و اوصاف و صورت‌های مختلفی بپذیرد؛ برخلاف موجودات دیگر که فاقد چنین امکانی هستند و چون امکان پذیرش اوصاف و اطوار مختلف برای آنها وجود ندارد، هر یک دارای حد معین و مقام مشخصی هستند. از نظر صدرا نیز این امکانات وجودی هستند. امکان صدرا برای به‌زبان هیدگری، امکانی است که به‌نوعی حکایت از گشودگی دازاین به روی هستی دارد. به دیگر سخن، دازاین در عرصه امکانات و وجود امکانی خویش، با وجود نسبت برقرار می‌کند. در نتیجه از نظر ملاصدرا و هیدگر، انسان یا دازاین به‌واسطه امکان یا اگریستانس می‌تواند به‌لحاظ هستی‌شناختی، ویژگی‌ها و هویت‌های مختلفی را بپذیرد؛ با این تفاوت که هیدگر، این ویژگی‌ها را به‌طور ارزشی و اخلاقی تعریف نمی‌کند و وجود را تشکیکی نمی‌داند؛ ولی ملاصدرا وجود را تشکیکی می‌داند، ویژگی‌های انسانی را در جهت تحصیل مراتب وجود می‌داند و از این برقراری نسبت با وجود، تبیینی ارزشی و اخلاقی می‌کند. (اسدی، ۱۳۸۶: ۴۵۷-)

در یک تحلیل آزاد می‌توان معناداری زندگی را بر مبنای دیدگاه‌های دو فیلسوف درباره امکان‌های وجودی انسان قرار داد.

معناداری

فعلیت امکانات

عرصه امکانات وجودی

وجود

البته می‌توان این تحلیل را مستند به عبارات صریح خود هیدگر در کتاب مهم وجود و زمان دانست:

در فهم آنچه دازاین به‌خاطر آن هست، هم‌زمان آن دلالت‌گری (معناداری) نیز که در این فهم بنیاد دارد، آشکار می‌شود. گشودگی آنچه دازاین به‌خاطر آن هست و همچون گشودگی معناداری به‌طور هم سرچشمه و هم سرآغاز به در - جهان - بودن کامل راجع می‌گردد. دلالت‌گری (معناداری) آن چیزی است که بنا بر آن، جهان بماهو آشکار می‌گردد. اینکه می‌گوییم آنچه دازاین به‌خاطر آن هست و دلالت‌گری (معناداری) در دازاین [که همان امکانات آن است] آشکار می‌شوند، بدان معناست که دازاین آن هستنده‌ای است که در مقام در - جهان - بودن، هم خویشتن دارد. (۱۳۸۶: ۳۵۷؛ ۱۸۲: ۱۹۸۸)

هیدگر چند واژه مهم دیگر را نیز در نظر دارد: سقوط، تنزل - که برای اکثر افراد،

واژه هبوط در علم کلام را متبادر می‌سازد - عافیت‌طلبی، غربت یا بیگانگی - که این دو نیز نوعی سقوط هستند - خوداصیل - و غیر اصیل - تفرقه یا منتشر شدن و یا خودمنتشر. شرح مقاصد هیدگر درباره این واژه‌ها سخن را به درازا می‌کشاند؛ به‌ویژه آنکه به‌نظر می‌رسد فهم کامل آنچه هیدگر در اینجا در نظر دارد، مستلزم توجه عمیق به «مرگ» و «وجدان» در تفکر وی است.

هر چند در اندیشه هیدگر، زبان و گفتار اصیل به الیا و انکشاف حقیقت می‌انجامد، دازاین در وجود روزمره دچار انحراف می‌شود. گفتار به وراجی یا ژاژ‌خواهی انحطاط یافته است. در وراجی، جایی برای به‌حال خود گذاشتن شیء - به آن معنا که اجازه دهیم شیء همان‌طور که در واقع هست، ظهور یابد - نیست؛ بلکه ما شیء را آن‌گونه می‌فهمیم که آدمیان آن را برای ما تأویل کرده‌اند و به‌همین دلیل، زبان به‌جای معلوم کردن بیشتر می‌پوشاند. مقصود هیدگر از سقوط، تنزل است که هبوط کلامی را تداعی می‌کند. البته مقصود وی آن نیست که حکمی درباره وضعیت روحی آدمی صادر کند؛ بلکه وی بیشتر می‌خواهد به امکان‌های هستی‌شناختی وی اشاره نماید؛ گرچه در عین حال واضح است که از نظر هیدگر، دازاین در وجود داشتن هر روز خود، غالب اوقات درحقیقت سقوط<sup>۱</sup> یا تنزل<sup>۲</sup> کرده است؛ به این معنا که از یک‌سو مجذوب جهان اشیا شده است - شاید مقصود آن است که چشم وجودبین را بسته و چشم موجودبین را گشوده است - و از سوی دیگر، به‌علت غرق شدن در کار روزانه و جهان ابزاری و نیز به‌دلیل محروم شدن از آزادی و اختیار، از وجود خویش سقوط کرده است.

نکته مهم آنکه، سلب آزادی و اختیار دازاین از طریق سلطه توده بی‌نام و نشان و عاری از شخصیت بر دازاین رخ می‌دهد؛ زیرا به‌جای آنکه او خود انتخاب‌گر باشد، برایش انتخاب می‌کنند. عافیت‌طلبی نیز نوعی سقوط است؛ زیرا دازاین را از مسؤولیت و دل‌شوره

---

1. falling.

2. deterioration.

ملازم با آن دور می‌کند. غربت یا بیگانگی<sup>۱</sup> نیز نوعی سقوط است؛ زیرا دازاین را از خودی اصیل و نیز از اجتماع اصیل منحرف کرده است. منتشر شدن یا تفرقه<sup>۲</sup> نیز نوعی سقوط است؛ زیرا امکان‌های دازاین را عوامل بیرونی به او املا می‌کنند و در این حالت، دازاین فاقد انسجام و وحدتی است که متعلق به خودی اصیل است (مک‌کواری، ۱۳۷۶: ۸۲ - ۸۵)

از نگاه هیدگر، مرگ آگاهی دازاین امکانی است که دازاین به‌وسیله آن خود را در کل درک می‌کند؛ یعنی دازاین بدون مرگ آگاهی، خود را در خطی ممتد و بی‌پایان قلمداد می‌کند که در آن صورت، همه امکان‌های او متفرق و بدون انسجام می‌مانند؛ اما آگاهی به مرگ به‌عنوان امکانی که سبب سلب همه امکانات می‌شود و نقطه پایان وجود دازاین است، آن را بر انسجام و رهایی از تفرق یاری می‌دهد. بنابراین مرگ آگاهی، دازاین را به اصالت سوق می‌دهد.

وجدان نیز به‌معنای هیدگری آن اجازه می‌دهد تا دازاین خود را به‌طور اصیل بیابد. وجدان در تفکر هیدگر دقیقاً همان افشایی است که بر هر کس معلوم می‌کند چه باید باشد و خود اصیل او چیست. دازاین در زندگی روزمره خود در توده انبوه و غیر اصیل گم شده است و نخستین گام به‌سوی اصیل بودن او باید جدا شدن آن از توده خلق باشد که دازاین می‌تواند به‌وسیله مرگ آگاهی، خود را در مجموعه امکانات خویش به‌صورت یک کل واحد و مستقل از توده غیر اصیل بیابد و وجدان وی نیز به او حکم می‌کند مسؤولیت این هستی محدود خود را که عاقبت با مرگ به پایان می‌رسد، بر عهده گیرد و خود را در امکانات خود بیفکند.

در یک تحلیل آزاد، از آنچه درباره هیدگر گفته شد می‌توان استکشاف نمود که زندگی معنادار آن است که سرشار از نشانه‌های اصالت باشد و هیچ نشانی از بی‌اصالتی و انتشار نداشته باشد. فرد منتشر کسی است که امکانات خود را به

---

3. alienation.  
1. scattering.

فعلیت نمی‌رساند؛ بلکه دیگران برای وی امکانات فراهم می‌کنند. چنین کسانی که ظاهراً غالب مردم دنیای ما هستند، هرگز نمی‌توانند زندگی اصیل و به‌تعبیر مناسب با بحث، زندگی معنادار داشته باشند؛ زیرا معنای زندگی آنان دست‌خوش تندباد خواسته‌های متغیر و متلون دیگران است؛ خواسته‌هایی که احیاناً از خاستگاه‌های متضاد و ناسازگاری دارند. فرد غیر اصیل که امکانات خود را همچون یک کل به چنگ نیاورده است تا آنها را به فعلیت برساند، دچار ازخودبیگانگی نیز هست؛ زیرا خود اصیل خویش را از کف باخته است. ازخودبیگانگی یکی از دشواری‌ها و بحران‌های بزرگ بشر معاصر است و اندیشه هیدگر و بسیاری از فلاسفه را به اشکال گوناگون به خود مشغول داشته است. زندگی باصالت، سرشار از حس مسؤولیت و دلشوره ملازم با آن نیز هست. در این زندگی معنادار بر مبنای این تفکر، کمترین وراجی یا ژاژ‌خواهی وجود ندارد و به همین جهت، حقیقت در آن امکان ظهور می‌یابد و زبان، حقیقت را افشا می‌کند، نه آنکه آن را بپوشاند. در این زندگی معنادار، سقوط، هبوط و تنزل هم نیست و وحدت و انتظام، جای انتشار و تفرق را گرفته است.

شخص بر مبنای امکانات وجودی خویش انتخاب می‌کند، نه آنکه امکاناتی پراکنده بر او تحمیل شود و یا دست به تقلید بزند. در این زندگی، پوچ‌گرایی هم وجود ندارد؛ زیرا به‌یمن چشم وجودبین و حقیقت‌نگر، ارزش‌هایی که در دنیای نیچه‌ای مرده‌اند. (Richardson, 1974: 326) در اینجا زنده و پابرجا هستند. در این زندگی، اثری از رکود و سکون هم نیست؛ زیرا تا لحظه مرگ که پایان‌دهنده همه امکانات است، شخص همواره خویش را در عرصه امکانات خود فرو می‌افکند و امکاناتی که ریشه در وجود خاص (اگزیستانس) او دارند و با مرگ، آگاهی، توحد و تجمع یافته‌اند، از سر انتخاب و حس مسؤولیت به فعلیت کشانده می‌شوند.

## نتیجه

مسأله معناداری زندگی به قدری جدی است که بشر حتی در اوج اندیشه‌های سکولار نیز دغدغه خود برای معناجویی زندگی را از دست نداده است؛ هرچند انسان به دلیل فراموشی نسبت خود با وجود نتوانسته از فرو غلطیدن به ابتذال در امر معناجویی باز ایستد. طبیعت‌گرایی شخص‌گرا و عین‌گرا دچار ایرادهای جدی هستند؛ ولی اشکال عمده و مشترک این دیدگاه‌ها آن است که انسان را در گسست از خانه خود (وجود) نگریسته‌اند. فقط با التفات به هستی می‌توان نسبت انسان را با هستی به منزله خود واقعی او کشف کرد. با این کشف، دامنه معقول معناداری به دست می‌آید که می‌توان در دامنه مورد انتظار و معقول به تعیین دقیق معنای زندگی اقدام نمود. بر مبنای اندیشه صدرایی، این روند را می‌توان بر مبنای اصالت وجود و تشکیک آن و فقر وجودی معلول و انسان‌شناسی خاص صدرایی طی نمود تا بتوان از خلأ وجود زندگانی تهی در امان ماند. به عبارت دیگر، بر مبنای اندیشه صدرایی، معنای زندگی صرفاً در نسبت با خدا قابل حصول است. از نظر هیدگر نیز حقیقت انسان در نسبت وی با وجود معنا می‌یابد. بر مبنای اندیشه‌های هیدگر و ملاصدرا، انسان در ارتباط با فعلیت یافتن امکانات وجودی خود، به زندگی اصیل دست می‌یابد و گویا معناداری در پرتو فعلیت امکانات وجودی مهیا می‌شود. البته هیدگر و صدرا تفاوت‌های خاص خود و نیز مطالب قابل استفاده دیگری نیز دارند که پاره‌ای از آنها در این بحث استفاده شد.

## منابع و مأخذ

۱. اسدی، محمدرضا، ۱۳۸۶، *حدیث آرزومندی*، بررسی آرای انسان‌شناسانه هیدگر و ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. بیمل، والتر، ۱۳۸۱، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هیدگر*، ترجمه بیژن

- عبدالکریمی، تهران، سروش.
۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۵. گلشنی، مهدی، ۱۳۷۹، *علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. فرانکل، ویکتور، ۱۳۸۰، *انسان در جستجوی معنی*، ترجمه اکبر معارفی، تهران، دانشگاه تهران.
۷. متر، تدئوس، ۱۳۸۲، «آثار جدید درباره معنای زندگی»، ترجمه محسن جوادی، نقد و نظر، سال هشتم، ص ۲۸۰.
۸. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۰، *راهی به رهایی*، جستارهایی در عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.
۹. مک‌کواری، جان مک، ۱۳۷۶، *مارتین هیدگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.
۱۰. ورنو، روژه و وال ژان، ۱۳۸۷، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
۱۱. هیدگر، مارتین، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
12. Heidegger, Martin, 1961, "on the Essence of Truth", [http://www.sicetnon.com/matts courses/ essence of truth.htm](http://www.sicetnon.com/matts%20courses/essence%20of%20truth.htm).
13. \_\_\_\_\_, 1988, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Basil Blackwell, PP: 182-188.
14. Richardson, William, 1974, *Heidegger Through phenomenology to Thought*, Netherlands.