

هایدگر و جستجوی معنای زندگی

قدرت الله قربانی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

چکیده: جستجوی معنای زندگی در اندیشه‌هایدگر اهمیت خاصی دارد. او ابتدا معنای زندگی را در تفکر مدرن و مابعدالطبیعه سنتی به دلیل غفلت از حقیقت وجود نقد می‌کند. سپس با تاسیس هستی‌شناسی بنیادی، پرسش از حقیقت وجود را طرح می‌کند که با تحلیل وجودی انسان بعنوان دازاینی که جهانمندی از خصوصیات اساسی اوست، پیوند می‌یابد. در این زمینه، بررسی اوصاف وجودی دازاین زمینه تعیین معنای زندگی او را فراهم می‌کند، اما ناکامی هستی‌شناسی بنیادی، به گذشت از مابعدالطبیعه و روی آوردن‌هایدگر به تفکر و شعر می‌انجامد. از دید او، در شعر از طریق شاعران امکان سخن گفتن از وجود و فراخوانی عوالم قدس و خدایان فراهم می‌شود. اما تلاش‌هایدگر برای جستجوی معنای زندگی نتیجه رضایت بخشی ندارد، زیرا پرسش‌های اساسی معنای زندگی که درباره جایگاه و نقش خدا در زندگی انسان، غایت زندگی انسان، امکان و چگونگی جهان آخرت، ارزش‌های اخلاقی و مساله شر است؛ در اندیشه‌هایدگر پاسخ قانع‌کننده‌ای نمی‌یابد. فقط جایگاه انسان است که تا حدود زیادی تعریف روشن‌تری می‌یابد. در این مقاله ابعاد دیدگاه‌هایدگر در جستجوی معنای زندگی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

کلیدواژه: معنای زندگی، هستی‌شناسی، خدا، جهان‌مندی، واقع‌بودگی، دازاین، تفکر

۱. مقدمه

مارتین هایدگر (Martin Heidegger) از بزرگترین و تاثیرگذارترین فیلسوفان قرن بیستم است که اندیشه هستی‌شناسانه و انتقادهای بنیادی او از مدرنیته جایگاه خاصی را برای او در تفکر معاصر تدارک دیده است. در واقع فهم آگزیستانسیالیسم معاصر و تفکر پست مدرن، بدون ملاحظه اندیشه‌های هایدگر، فهمی ناقص است که نمی‌تواند کارآیی چندانی داشته باشد؛ زیرا پرسش‌های بنیادی هایدگر در باب مسائل اساسی مابعدالطبیعی تفکر بشر معاصر، ضرورت توجه به آنها را دو چندان ساخته است؛ طوری که کنار نهادن آنها دردی را درمان نمی‌کند.

از سوی دیگر، هایدگر دغدغه انسان و مقولات اساسی زندگی او را بطرق گوناگون مطرح می‌کند؛ مقولاتی که در ادبیات معنای زندگی نقش اولیه را دارند. پرسش هایدگر از مقولاتی چون خدا، وجود حقیقی، ساحت قدس، مرگ، امکان‌های گوناگون انسان مانند واقع بودگی و پرتاب شدگی، حالات مختلف بشر مانند دلشوره، سقوط، روزمره‌گی، غربت و بیگانگی، تفاوت گذاری بین وجود اصیل و غیراصیل آدمی، توجه دادن انسان به تنهایی، ضرورت پرسش از حقیقت، توجه به شعر و تفکر اصیل معنوی، تاکید بر تاریخ غفلت از مفهوم وجود، تفاوت گذاری بین تحلیل آگزیستانسیال و آگزیستانسیال هستی، توجه خاص به انسان بعنوان دازاین برای فهم معنای وجود، تاکید بر درراه بودن انسان، بیان انحاء سقوط انسان، تاکید بر مسئولیت انسان در مقابل هستی اش، توجه خاص به زمان و زبان بعنوان افق‌های فهم معنای هستی و نظیر آنها، نشان دهنده اهتمام تام او به زندگی انسان و تلاش برای جستجوی معنای اصیل آن است، حتی اگر او با ادبیات و زبان معنای زندگی سخن نگفته باشد. به عبارت دیگر، اگر پرسش‌های اساسی معنای زندگی را ناظر به مسائلی درباره وجود خدا و نقش او در جهان و زندگی انسان، باور به جهان آخرت و نقش‌های کاربردی آن، وجود و تاثیرگذاری ارزش‌های اخلاقی، نحوه وجود شرور و کارکردهای آنها و جایگاه انسان در کل نظام هستی بدانیم، همه این پرسش‌ها به انحای گوناگون جزء دغدغه‌های اصلی هایدگر هستند و بطور بنیادی ذهن او را به خود مشغول کرده اند. بنابراین در مجموعه نظام فکری هایدگر، اگرچه پرسش از معنای وجود، ماهیت دازاین، جستجوی حقیقت، فهم امکان‌های انسان و مواردی نظیر آن بطور اساسی مطرح است، در واقع اینها همان پرسش‌های بنیادین معنای زندگی اند که با زبان خاص وجودی‌هایدگری و با ادبیات خاص او طرح شده اند. پس جستجوی معنای زندگی با همه ابعاد و مشخصاتش در اندیشه‌هایدگر از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری اوست

تا آنجا که می‌توان او را از مهم‌ترین متفکران این عرصه دانست. اما از منظرهایدگر، جستجوی معنای زندگی، ابتدا مستلزم نقد معنای مدرن زندگی است، زیرا او به معنای جعلی که تفکر مدرن برای زندگی انسان تدارک دیده است انتقادات اساسی دارد. اهمیت این انتقادات در این است که فهم نظرهایدگر درباره معنای زندگی بدون بررسی، نقد و گذشت او از مدرنیته و مابعدالطبیعه سنتی امکان‌پذیر نیست. در واقع، نقد سنت مدرن غربی این امکان را به‌هایدگر می‌دهد تا افق‌های جدیدی را برای طرح سوالات اساسی خود در جستجوی معنای زندگی بیابد.

با این ملاحظه، در این تحقیق تلاش می‌شود که بررسی شود آیا هایدگر به معنایی از زندگی دست می‌یابد یا تقرب می‌جوید؟ و اگر به معنایی دست یافته، چه تفاوتی بین آن و معنای زندگی در تفکر مدرن است؟ و اینکه او در طرح این نظام فکری، چه توفیق‌ها و شکست‌هایی داشته است؟

۲. نقد مابعدالطبیعه سنتی و مدرنیته

از مهم‌ترین لوازم جستجوی معنای زندگی در اندیشه‌هایدگر، توجه به چرایی و چگونگی نقد او از سنت فلسفی غرب و مدرنیته است. زیرا نشان می‌دهد که هایدگر به جهان بینی مدرن از ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، اخلاقی و سیاسی راضی نیست و در نتیجه معنای جعلی زندگی مدرن را نپذیرفته است. در این زمینه نقدهای اصلی‌هایدگر متوجه مابعدالطبیعه سنتی غرب و دو مقوله علم و تکنولوژی به مثابه دو نمود بارز مدرنیته است تا امکان تاسیس هستی‌شناسی بنیادین فراهم گردد.

اولین و مهم‌ترین نقدهایدگر متوجه مابعدالطبیعه سنتی از سقراط تا عصر حاضر است؛ زیرا به باور او در تاریخ مابعدالطبیعه از سقراط به بعد، پرسش از معنا و حقیقت وجود مورد غفلت و فراموشی قرار گرفته است. اهمیت این غفلت از منظر جستجوی معنای زندگی، جستجوی موجودات به جای خود حقیقت وجود بوده است که موجب انحراف اساسی در تاریخ فکر فلسفی غرب گردیده است. در تفکرهایدگر غفلت از وجود یعنی روی برتافتن از وجود و التفات به موجودات، که نتیجه آن مطالعه موجودات بجای حقیقت اصیل وجود است. این غفلت از وجود باعث غفلت از حقیقت هم شده است. ضمن اینکه هایدگر خفای باطنی و صعوبت تأمل اصیل در معنای وجود را نیز در این غفلت دخیل می‌داند. از دید او مابعدالطبیعه در دوری و حرمان از تجربه وجود بسر می‌برد. زیرا همواره موجودات را فقط با نظر به آنچه از وجود آنها ظهور یافته، متمثل

می‌کند. اما هیچگاه توجه ندارد که چه چیزی در موجود هست که در عین ظهور مخفی مانده است (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۸۳). اهمیت این خفای وجود و غفلت تاریخی مابعدالطبیعه غربی از آن، تغییر جایگاه پرسش‌های اساسی زندگی آدمی است، زیرا نگرش آنتیک و موجودین جای نگرش وجودی و اگزستانسیال را گرفته است؛ در نتیجه انسان به جای آنکه به هستی‌شناسی بنیادین، به وسیع‌ترین معنای آن، اهتمام ورزد برای شناخت موجودات کوشیده است. براین اساس، هایدگر مابعدالطبیعه سنتی، از افلاطون تا نیچه را تلاشی برای جستجوی حقیقت موجود می‌داند که بکلی از ذات حقیقت وجود غافل گردیده است و از این رو چاره برنامه فکری خود را نهایتاً گذشت از مابعدالطبیعه می‌داند؛ زیرا مابعدالطبیعه از آنجا که صرفاً در مبالات موجود است، معرفتی مفهومی و حصولی است، و ابزاری است برای اراده بشری که مانع تفکر درباب وجود است. از این رو می‌گوید: گذشت از مابعدالطبیعه گذشت از غفلت نسبت به وجود است (همان، ص ۸۷). این نگرش انتقادی به غفلت تاریخی مابعدالطبیعه سنتی از وجود، نزدهایدگر نشان می‌دهد که وجود‌شناسی بنیادی برای او شرط اساسی تعریف معنای کل هستی و از جمله معنای زندگی انسان است، و حال که چنین امری با مابعدالطبیعه سنتی ممکن نیست، گذشت از آن تقدیر ماست.

دومین انتقاد اساسی هایدگر، از مدرنیته و مؤلفه‌های بنیادی آن است. او در مقاله معروف خود، عصر تصویر جهان، (The Age of World Picture) مدرنیته را با چند مؤلفه اساسی معرفی می‌کند که عبارت از: علم جدید، تکنولوژی، انتقال هنر به محدوده زیبایی‌شناسی، تبدیل شدن فعالیت بشر بعنوان فرهنگ و نهایتاً فقدان خدایان (هایدگر، ۱۳۷۵، ص ۱-۲). او تلاش دارد تا با تبیین این مؤلفه‌ها، ماهیت مدرنیته و عصر مدرن را بشکافد. او ماهیت علم مدرن را در تحقیق و روش‌شناسی و اندازه‌گیری ریاضی وار و انضباط تعریف می‌کند و می‌گوید که علم از رهگذر برنامه فراقکننده و از رهگذر تأمین این برنامه براساس انضباط رویه به تحقیق بدل می‌شود. به هر تقدیر فراقکنند و انضباط، نخست در عرصه روش‌شناسی به آنچه هستند تحول می‌یابد. روش‌شناسی دومین خصوصیت ماهوی تحقیق است (همان، ص ۵). هایدگر سپس بیان می‌کند که محوریت مطالعه روشمند و انضباطی که آن بر فرایند تحقیق حاکم می‌کند با نظر به محوریت سوپژکتیو انسان در فرایند مطالعه علمی، منجر به اولویت نظرگاه و روش‌شناسی علمی بر آنچه هست می‌شود؛ به گفته او: «علوم با تکیه بر بنیاد خصلت خود، بعنوان فعالیت مداوم، همبستگی و وحدتی را که مناسب

حالشان باشد برای خود خلق می‌کنند... به همین سبب تحول حیاتی خصلت مدرن علم به عنوان فعالیت مداوم، آدمیانی از نوع متفاوت نیز می‌آفریند (همان، ص ۹)».

درواقع خصلت بنیادی علم جدید این است که انسان به مثابه سوژه در یک طرف و جهان طبیعت را به منزله ابژه در طرف مقابل قرار داده، به انسان قدرت مطالعه جهان طبیعت از طریق محاسبه و تحقیق منضبط و روشمند می‌دهد، اما این تحقیقی است که به انسان قدرت مطالعه جهان را از چشم اندازی خاص می‌دهد که لزوماً مطالعه جهان مطابق آنچه هست نیست، بلکه مطالعه جهان از دریچه نگاه خاص انسان مدرن است. هایدگر از این واقعه به عصر تصویر جهان تعبیر می‌کند، یعنی عصری که در آن انسان مدرن توسط علم کمیت نگر و با انضباط خاص خود جهان طبیعی را از بین برده و جهانی از نو، منطبق بر خواست و تصویر ذهنی خود تصویر می‌کند. به گفته هایدگر:

«عبارات تصویر جهان عصر مدرن و تصویر جهان مدرن، هردو، یک معنا دارند و هر چیزی را مفروض می‌گیرند که هیچ گاه قبل از آن وجود نداشته است، یعنی تصویر جهان قرون وسطایی و تصویر جهان باستانی. تصویر جهان، حاصل تغییر تصویر قرون وسطایی به تصویری مدرن نیست، بلکه فزونی، این واقعیت است که جهان اساساً به تصویر تبدیل می‌شود؛ همان چیزی است که ماهیت عصر جدید را مشخص می‌سازد (همان، ص ۱۴)».

در اینجا جهان و موجودات آن هیچ گونه هویت و اصالتی از آن خود ندارند، بلکه تنها ساخته شده و حاصل تصویرگری انسان مدرن هستند، یعنی محوریت فهم و اراده انسان مدرن است که ماهیت جهان را می‌سازد و هر آن که بخواهد می‌تواند آن را تغییر دهد. براین اساس، هایدگر جنبه دیگر تصویری جهان مدرن را انسان مداری می‌داند و می‌گوید که جای شگفتی نیست که انسان مداری، نخست در جایی ظهور کند که جهان به تصویر مبدل می‌شود (همان، ص ۱۷).

علاوه براین هایدگر به تکنولوژی مدرن نیز انتقادات اساسی وارد می‌کند که با دیدگاه او درباره مدرنیته و علم مدرن ارتباط مستقیم دارد. او در مقاله معروف خود پرسش از تکنولوژی (Question Concerning Technology) ابعاد گوناگون این موضوع را روشن می‌کند. هایدگر تکنولوژی را ابزار و نوعی فعالیت انسانی می‌داند که هدف آن کشف و ذخیره طبیعت و انرژی آن است که منجر به سلطه آدمی بر طبیعت می‌گردد. او این ویژگی تکنولوژی را انکشاف نامیده و می‌گوید که انکشاف حاکم در تکنولوژی جدید نوعی تعرض است، تعرضی که طبیعت را در برابر

این انتظار بیجا قرار می‌دهد که تامین کننده انرژی باشد تا بتوان انرژی را از آن حیث که انرژی است، از دل طبیعت استخراج و ذخیره کرد (هایدگر، ۱۳۷۷، ص ۱۵). انکشافی که بر سراسر تکنولوژی جدید حاکم است، خصلت نوعی درافتادن، به معنای تعرض را دارد. تعرض به این صورت به وقوع می‌پیوندد که انرژی نهفته در طبیعت اکتشاف و حبس می‌شود و حاصل این روند، تغییر شکل می‌یابد (همان، ص ۱۸-۱۷؛ بیمل، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰-۱۹۱).

هایدگر حاکمیت تکنولوژی و انکشاف حاصل از آن را تقدیر و حوالت تاریخی ناشی از زندگی بشر مدرن می‌داند که نتیجه آن ذخیره و محاسبه انرژی طبیعت و از بین بردن نظم طبیعی آن و ایجاد نظمی انسان ساز برایش است. او این تقدیر را گشتل (Gestell) نامیده و باور دارد که حاکمیت گشتل و تقدیر تکنولوژیک علم جدید بشر را مورد تهدید قرار داده است که به سبب آن امکان دارد او نتواند در مسیر انکشاف اصیل تری قرار گیرد و در نتیجه فراخوان حقیقت آغازین ترین را تجربه نکند (همان، ص ۳۳؛ بیمل، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷-۲۰۶).

خلاصه اینکه جستجوی سعادت دنیوی و معنوی بشر از علم و تکنولوژی جدید، نه تنها هیچگونه سعادت حقیقی را برای او به ارمغان نیاورده است، بلکه تنها به تمتعات مادی بیشتر انسان و تخریب جهان طبیعی و ایجاد جهانی مصنوعی منجر شده است که گویی انسان هیچ جایی در آن ندارد و خانه هستی اش را گم کرده و تقدیر اساسی اش را دیوانه وار به دست علم و تکنولوژی سپرده است و لذا اختیارش در دستان خودش نیست. در این وضعیت نمی‌توان از معنای حقیقی زندگی انسان سخنی گفت.

انتقاد دیگرهایدگر از مدرنیته و دنیای علم زده، آن است که در آن خدایان و عوالم قدس وجود ندارند که این فقدان موجب رخت برپستن معنای زندگی انسان مدرن می‌گردد. او ضمن اینکه به پیوستگی و ارتباط ذاتی انسان‌ها و خدایان اعتقاد دارد، یکی از ویژگی‌های ذاتی عصر مدرن را فقدان خدایان می‌داند. او در تبیین این مساله اعتقاد دارد که در زندگی انسان گذشته باب قدس و تعالی گشوده بود، درحالی‌که که برای انسان معاصر ابواب قدس بسته شده اند؛ پس عصر حاضر، عصر غیاب امر قدسی و انسداد عالم تعالی است (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷-۱۳۶). او می‌گوید که انسان مدرن به خدایانی که می‌آیند، احساس نیاز نمی‌کند و حتی کمبود خدایان را در زندگی اش بازمی‌شناسد (Heidegger, 1966, P 43). به این دلیل‌هایگر سکوت اختیار می‌کند و هیچ سخنی از خدا نمی‌گوید. او وضعیت انسان معاصر را با بی‌خانمانی تعبیر می‌کند که در آن،

خانه هستی خود و خدایش را از دست داده است و در مقام و موضع طبیعی و اصیلش قرار ندارد. او می‌گوید که انسان معاصر نسبتش را با چهار مقوله اساسی، یعنی یاد خدایان و مرگ، سکونت بر روی زمین و نگاه به آسمان را، از دست داده است (Ibid, P 218). بر این اساس می‌توان گفت بی‌خانمانی که سرنوشت کلی بشر معاصر است، عبارت است از بیرون افتادن انسان از خانه ذات خود. از آنجا که ذات انسان در تفکر است و انسان موجودی است که پاسخ گفتن به خطاب وجود حق ویژه اوست، لذا بی‌خانمانی او را باید به غفلت تام و تمام از وجود تفسیر کرد (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۰).

مجموعه موارد بیان شده؛ یعنی غفلت از وجود، سلطه علم و تکنولوژی مدرن و فقدان خدایان، از منظر هایدگر، به بی‌معنایی زندگی انسان معاصر منجر شده‌اند، زیرا بنیاد هستی او را از بین برده، نسبت او را با جهان طبیعت، زمین، آسمان، خدا و مرگ برهم زده و با تصویر جهانی دست ساز و ماشینی، هویتی مصنوعی برای بشر تعریف کرده است که عین بی‌هویتی است. از این رو در این زمانه عسرت و تنگدستی است که هایدگر با هستی‌شناسی بنیادی تلاش دارد تا طرحی نو در انداخته و معنایی نو به زندگی انسان ببخشد.

۳. مقولات معناداری زندگی

جستجوی هایدگر برای معنای زندگی، پس از نقد بنیادین او از مدرنیته و مابعدالطبیعه سنتی، در مواردی چون تلاش او برای تاسیس هستی‌شناسی بنیادین، توجه به وجود انسان بعنوان افق گذر به فهم معنای حقیقت هستی و دعوت به تفکر معنوی یا اصیل ادامه می‌یابد. در واقع نقدهای هایدگر از نگرش موجود شناسانه مابعدالطبیعه سنتی، او را به تقدم هستی‌شناسی بنیادی در پرسش از معنای زندگی وامی‌دارد.

۳.۱. وجود شناسی بنیادین

پرسش از معنای وجود در قلب اندیشه‌های هایدگر قرار دارد و اگر این پرسش معنای محصلی داشته باشد، می‌تواند او را در جستجوی معنای زندگی یاری کند. زیرا نگرش هایدگر به زندگی کاملاً وجود شناسانه است، یعنی تا فهم و معنای حقیقی از وجود نداشته باشیم، هیچ بنیان مطمئنی برای زندگی نخواهیم داشت. بر این اساس فلسفه‌های هایدگر اهتمام به پرسش از معنای هستی است؛

لذا او این پرسش ساده را طرح می‌کند که: معنای هستی چیست؟ و اینکه با تعیین معنای هستی است که می‌توان با آشکارگی آن، به فهم معنای حقیقت دست یافت (Heidegger, 1988, P 19) و نیز رک: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۹۱-۹۰). برای طرح درست این پرسش، هایدگر خود را متوجه حقیقت هستی می‌سازد نه موجودات که بهره مند از هستی اند. از دید او هستی آن است که هستندگان را هست می‌کند، به جای اینکه نیست باشند. او می‌گوید که خود هستی معماست و باید راهی برای فهم معنای آن یافت؛ ما فقط با هستندگان به سر می‌بریم اما هستی همواره برای ما معماست. با وجود این ما بدون این معما، یعنی بدون نسبتمان با هستی، و بدون اندیشیدن به هستی، انسان نخواهیم بود، یعنی انسان تنها طریق شناخت هستی است (Heidegger, 1991, Vol. 4, P 228؛ رک: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶).

۳،۲. محوریت دازاین و حالت‌های او

هایدگر در تعقیب پرسش از معنای هستی، ظاهراً چاره‌ای جز اهتمام به شناخت انسان ندارد، زیرا یگانه موجودی که از هستی‌ای به نحو متمایز برخوردار است، انسان می‌باشد. لذا انسان را تنها موجودی می‌داند که گونه هستی‌اش متفاوت از دیگر هستندگان است. او از انسان با عنوان دازاین (Dasein) نام می‌برد؛ یعنی او آن هستنده‌ای است که بیرون خویش می‌ایستد و رو به سوی آنجا دارد. رابطه انسان با وجود، همین از خود بیرون شدن است (Heidegger, 1988, p 67). از دید هایدگر، دازاین تنها موجودی است که هستی به روی او گشوده است و می‌تواند آن را موضوع تأمل خود قرار دهد. زیرا انسان تنها موجودی است که نه تنها هستی برایش مساله است، بلکه تنها اوست که می‌تواند از هستی بطور کلی، و از هستی خودش بطور خاص بپرسد و حتی در برابر هستی‌اش مسئول و پاسخگو است. به گفته هایدگر در حالیکه انسان‌ها، اتم‌ها، درخت‌ها، کوه‌ها، ستاره‌ها و اشیاء بی‌شماری وجود دارند، انسان از همه این باشندگان دیگر متمایز است، چون او نه فقط هست، بلکه فهمی دارد از آنکه کیست و مسئولیتی دارد برای آنکه هست (رک: مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۴۱). به عبارت دیگر، هستی‌شناسی بنیادین هستی دازاین را تحلیل می‌کند و آن را راه‌گشایی برای مسائل بنیادین درباره معنای هستی می‌داند. این هستی‌شناسی به این دلیل بنیادین خوانده می‌شود که حقیقت هستی را مد نظر دارد، در صورتی که علم و مابعدالطبیعه سنتی به معنای رایج آنها بر بینه انتیک و موجود شناسانه متوجه هستند.

پس اگر جستجوی معنای زندگی متوقف بر فهم معنای حقیقی هستی است، فهم معنای حقیقی هستی نیز متوقف بر شناخت ماهیت و چیستی دازاین انسانی است، زیرا انسان تنها افقی است که هستی در آن خانه گزیده و او شبان هستی شده است. به عبارت دیگر، معنای زندگی انسان در رازگشایی از ابعاد گوناگون وجودی، اخلاقی، معرفتی و غیره خود او نهفته است، یعنی هایدگر نوعی انسان شناسی بنیادین را تاسیس می‌کند که شناخت آن مقوم تاسیس معنای زندگی برای اوست.

در انسان شناسی بنیادین، هایدگر با شیوه خاص خود می‌کوشد تا ویژگی‌های اساسی انسان را استخراج کند تا تصویر درستی از او فراهم گردد. در این زمینه او بر مقولات مهمی چون واقع بودگی، درجهان بودن، زمانمندی، تاریخت، در راه بودن، تفرّد، فرافکنی، سقوط، عافیت طلبی، رو به سوی مرگ بودن، دل شوره، تناهی و دیگر مقولات اشاره دارد. این موارد امکان فهم دازاین را در وجود حقیقی اش فراهم می‌سازند، زیرا راهی جز این وجود ندارد که ما دازاین را در هستن راستین او، یعنی در افق امکان‌های زندگی واقعی، طرح اندازی‌ها، توجه به جهان، همراهی با دیگران، تیمارداشت و افق زمان بودگی اش بشناسیم و تحلیل کنیم (رک: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۸). در این زمینه از ویژگی‌های مهم انسان، که او را از دیگر موجودات جدا می‌سازد و برای او منزلت خاصی را تدارک می‌بیند، در جهان بودن یا قیام فی العالم (Being in the World) است. هایدگر نسبت ذاتی و بنیادینی بین انسان و جهان برقرار می‌سازد، تا آنجا که انسان بدون جهان قابل فهم نیست، لذا جهانمندی از مقوم‌های اساسی دازاین است. به گفته او زیستن همواره زیستن در جهان است و دازاین هستنده ای است در جهان. جهانمندی دازاین به او این امکان را می‌دهد تا با دیگر هستندگان یا درون جهانی‌ها رویارو شود (Heidegger, 1985, P 167-185). درواقع از دید او، هستی انسان، نه تنها در جهان است، بلکه بطور کلی وابسته به جهان هست و او همواره با فهمی از جهانی که در آن زندگی می‌کند، روبه‌رو است. پس اگر معنایی برای زیستن انسان است، تنها در جهان و در نسبت انسان با جهان قابل بازیابی و شناسایی است. ضمن اینکه در جهان بودن، برای انسان افق‌ها و امکان‌های جدیدی را فراهم می‌سازد که از جمله آنها واقع بودگی (Facticity) است. واقع بودگی، یعنی دازاین کلیت هستی خودش را در جهانمندی اش درک می‌کند. به عبارت دیگر، دازاین همواره خودش را در موقعیتی می‌یابد که در آنجا بودن دارد (رک: مک کواری، ۱۳۷۳، ص ۷۳). توجه‌هایدگر به واقع بودگی ارتباط زیادی با توجه

فیلسوفان زندگی به فلسفه حیات دارد. او معنای زندگی را در واقع بودگی جستجو می‌کرد. البته او به تبع دلتای به اهمیت زندگی واقعی توجه دارد. او دریافته است که باید این زندگی واقعی را پیش از هر مفهوم دیگری مطرح کند. در این زندگی واقعی است که چیزها پیش از این که به عنوان ابژه‌های شناخت علمی و دانش نظری مطرح شوند، خود را نمایان می‌کنند. در نزد هایدگر واقع بودگی همان تحلیل معنای زندگی انسان از طریق تحلیل مقومات هستی دازاین است. او می‌گوید که جهان ما زندگی واقعی ماست، و زندگی ما فقط تا آنجا که در جهان تداوم می‌یابد در حکم زندگی است. ما نمی‌توانیم از قلمرو زندگی واقعی بیرون برویم و جایی را بیابیم که از آنجا به زندگی بنگریم، زیرا زندگی از راه خود، و به زبان خود حرف می‌زند. زندگی واقعی خود را بیان می‌کند و معناها و دلالت‌ها را می‌سازد. فلسفه اصیل از زندگی واقعی برمی‌آید، نه از مسائل شناخت شناسانه یا اخلاقی (رک: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۲-۱۴۱). برداشت هایدگر از زندگی، بودن در همین جهان و مشارکت در تجربه زیسته وابسته است.

دازاین همچنین موجودی پرتاب شده (Thrownness) به این جهان است که خودش در این عمل نقشی نداشته، بلکه تقدیر او پرتاب شدگی بوده است. می‌توان گفت دازاین به قلمرو امکان‌ها (Possibilities) و گزینش‌ها پرتاب می‌شود، از این رو پرتاب شدگی دلالت بر تمامی آن جنبه‌های هستی دازاین دارد که خود او موجب و علت آنها نیست. پرتاب شدگی فقط به پیدایش دازاین، یعنی زایش او، خلاصه نمی‌شود بلکه بیان آن وضعیت کلی هستی شناسانه ای است که دازاین در آن بطور هرروزه درجهان است. اما تفاوت پرتاب شدگی انسان با دیگر موجودات در آن است که او می‌داند که پرتاب شده و در وضعیتی اجتماعی و فرهنگی قرار گرفته است و چاره ای جز پذیرش پرتاب شدگی، یعنی وضعیت بنیادین خود، ندارد، اما آنها از چنین آگاهی بهره ندارند (Heidegger, 1988, P 173-175). پرتاب شدگی دازاین امکان‌های متعددی را فراروی او قرار می‌دهد که از جمله آنها طرح اندازی (Projectness) است تا افق‌های جدیدی را برای آینده خود بگشاید. در اندیشه هایدگر، فقط در پرتو طرح اندازی است که دازاین به سوی امکان‌های خویش پیش می‌رود. هرگاه فهمی که ریشه در طرح‌های دازاین در کار نبود که رو به سوی آینده دارند؛ هیچ چیزی معنا نمی‌داشت، نه جهانی وجود می‌داشت و نه دازاینی (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۱۳). پس در اینجا طرح اندازی به معنای گزینش امکان‌های جدید پیش روی، مبتنی بر عقل و

دانایی و اختیار است و این فقط در توان انسان است که امکان‌های پیش رویش را گزینش کند و زندگی خود را معنایی مختارانه بخشد.

علاوه بر این بایستی به برخی ویژگیهای اساسی انسان توجه داشت که مقوم معنای زندگی او هستند. در این زمینه مرگ اهمیت زیادی دارد. مرگ از امکان‌های اصیل دازاین است که تناهی او را آشکار می‌سازد. بر این اساس مرگ اندیشی از محورهای مهم اندیشه‌هایدگر است. او مرگ را سرنوشت محتوم انسان دانسته که گریزی از آن نیست. نزد او هر آینده‌ای که برای خود متصور شویم و هر دگرگونی که به فکرمان بیاید، با یک یقین همراه است، اینکه خواهیم مرد. حکایت اصلی در بنیاد هر حکایتی مرگ است (Heidegger, 1988, P 294-302). بر این اساس، هایدگر مرگ را تمامیت زندگی دازاین می‌داند و می‌گوید که مرگ به نابود شدن امکان‌ها، تیمار، توجه و دلواپسی معنا می‌دهد. بدون مرگ تجربه‌ای از نیستی قابل تصور نخواهد بود. زمان به این دلیل با هستی یکی است که مرگ هر دازاین، برای آن دازاین زمان بودگی تمام خواهد شد (Ibid, P 281). این ویژگی دازاین راهایدگر، رو به سوی مرگ بودن می‌نامد، یعنی مرگ زمان دازاین را تمام می‌کند و پایان طرح اندازی‌ها و نقشه‌های اوست. از دیدهایدگر مرگ نیز تنها امکان خاص دازاین است، زیرا برخلاف حیوانات، تنها اوست که مرگ آگاه است؛ بنابراین می‌گوید فهم اگزیستانسیال مرگ فهم این نکته است که برای دازاین مرگ راهی است برای بودن. مرگ امکان نهایی‌ای است که امکان‌های دیگر را از بین می‌برد. امکان عدم امکان‌های دازاین است. مرگ از این پس، نبودن آنجا هستن دازاین است (Ibid, P 290-291). مرگ همچنین بیانگر محدودیت و تناهی وجودی دازاین است. در مرگ است که دازاین به تجربه تناهی و به تعبیر دقیقتر، فهم از نیستی خودش راه می‌یابد. پس به سوی مرگ بودن در پیوند عمیق با نیستی قرار دارد. مرگ اصالت دازاین را نسبت به دیگر موجودات نشان می‌دهد؛ زیرا رویارویی با مرگ بر دازاین آشکار می‌کند که در اساس پرتاب شده است، طرح افکنی می‌کند و رابطه اش با هستی استوار بر امکان‌هاست و مسئول پیش بردن چنان زیستنی است که به گونه‌ای اصیل و فردی باشد. در اینجا هایدگر از آزادی به سوی مرگ سخن می‌گوید: آن آزادی که از شر پندارهای هرکس خلاصی یافته، و واقع بودن است، که از خود مطمئن و نگران است (Ibid, P 311). خلاصه اینکه هایدگر آن امر خارجی را، یعنی سازنده معنای تمامیت زندگی انسان را، مرگ می‌نامد. مرگ

روایت نهایی و به ظاهر یکه ای از زندگی من می‌سازد. تمامیت یک زندگی فقط از راه تناهی آدمی و مرگ او بازشناختنی است (رک: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۵۲۶).

نهایتاً اینکه هایدگر از تجربه اصالت و ندای وجدان که راهنمای ما در فهم درست معنای زندگی است، سخن می‌گوید. او زندگی اصیل را زندگی ای می‌داند که در آگاهی آزادانه از مرگ قرار داشته باشیم. هایدگر همچنین اصالت را با گزینش آزادانه امکان‌های وجودی و کنش‌های همراه آنها می‌بیند. در مقابل، از دست دادن اصالت زمانی است که دازاین خودش را در زندگی هرروزی (Everydayness)، سقوط و پیروی از هرکس گم کند. از دید او، رفتار غیر اصیل یعنی به حکم هرکس رفتار کردن، و اصالت یعنی انجام کاری که من خودم خواسته ام (Ibid, P 68-78). از نظر هایدگر اصالت یعنی مصمم بودن و اراده مستحکم داشتن، و آزادی و وارستگی از همه قیودی که امکان‌های پیش روی ما را نابود می‌کنند. به گفته او، در حالت اصیل، دازاین مصمم است و پیش بینی می‌کند. این حالتی است که ندای وجدان آن را تقویت می‌کند، زیرا دازاین در مصمم بودگی و پیش بینی‌هایش امکان گزینش آزادانه میان بدیل‌های گوناگون را برای خود فراهم می‌آورد (Ibid, P 354).

در مقابل هایدگر به مقولاتی از زندگی توجه دارد که انسان را دچار فراموشی از خود ساخته و امکان‌های اصیل او را سلب می‌نمایند. از مهم ترین این موارد می‌توان به دیگری، هرروزی، سقوط و عافیت طلبی اشاره کرد. دیگری (Otherness) یا بودن با دیگران، نشان دهنده همان ویژگی درجهان بودن ماست و حتی برای وجود ما اساسی است، زیرا جهان بدون دیگری بی معناست، فقط با دیگری است که من می‌توانم در جهان باشم (Heidegger, 1985, P 236-237). اما توجه بیش از حد به دیگری و هرکس ممکن است منجر به غفلت از وجود خود اصیل شود. از این رو هایدگر پیروی از دیگری و غوطه ور شدن در زندگی با دیگران را به معنای فقدان اصالت دازاین می‌داند. زیرا اهتمام به نحوه زندگی با دیگران موجب اسیر شدن در قواعد هر روزه زندگی اجتماعی می‌گردد. از نظر هایدگر زندگی معمولی و هرروزه دازاین اصیل نیست، زیرا آن مستلزم قبول اشکالی از زندگی است که توسط دیگران ارائه می‌گردد. به گفته هایدگر، در زندگی با دیگری، نخستین چیزی که به ما داده می‌شود همین جهان مشترک هرکس است. جهانی که در آن دازاین خود را به راهی که هنوز متضمن دسترسی به خودش نیست، همراه می‌کند و می‌تواند همواره در این جهان باشد، بی آنکه به خودش دست یافته باشد (Ibid, P 246). از سوی دیگر،

زندگی با دیگری و دیگرشدن، ما را به هرروزگی دچار می‌کند. هایدگر هرروزگی را شیوه ای از زندگی می‌داند که در آن نسبت به خود بی تفاوت بوده و غرق در زندگی معمولی با دیگران باشیم. به گفته او، هرروزگی آن شیوه وجودی است که دازاین با آن زمان زندگی اش را سپری می‌کند؛ خواه خودش زندگی اش را راهبری کند، یا براساس با همدیگر هستن چنین کند. هرروزگی با عادت‌ها، ملال‌ها و یک نواختی‌ها همراه است (رک: احمدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱). در واقع هرروزگی منشا غرق شدن در تنوعات زندگی روزمره و فاصله گرفتن از خود و امکان‌های اصیل خود است که می‌تواند موجب از دست رفتن اصالت دازاین شود.

سومین مقوله مهم که زمینه ساز دوری دازاین از خود اصیل می‌گردد، سقوط (Fallenness) است. هایدگر ابتدا سقوط را نتیجه تقدیر انسان در پرتاب شدگی به هستی می‌داند، اما در ادامه می‌گوید که سقوط بیشتر به معنای دورشدن و روی گرداندن از ارتباط آغازین دازاین با خود اصیلش است (Heidegger, 1988, P 230). سقوط با معانی گوناگون خود مبین تسلیم اکنون شدن، خود را در قالب دل مشغولی‌های رایج درآوردن و از قاعده‌های زبانی و اجتماعی رایج تبعیت کردن است که نتیجه اینها غفلت از اندیشیدن به خود است. هایدگر از سقوط به بی جهان شدن یا بی جهان بودگی، از یاد بردن هستی و امکان‌های وجودی نیز تعبیر می‌کند. از دید او، سقوط سرباز زدن از رویارویی با امکان‌هاست. جایی که ما از آزادی خود دور می‌شویم، مثل روزگار مدرن که نشانه سقوط کامل انسان است.

۴. به سوی تفکر اصیل با گذشت از مابعدالطبیعه

هایدگر ضمن مباحث خود درباره دازاین و ویژگی‌های زندگی او، تلاش دارد تا با توجه به تفکر معنوی و اصیل، و متمایز کردن آن از تفکر حسابگر و غیراصیل، نقش اولی را در معنای حقیقی زندگی نشان دهد. نزد او تفکر حسابگر مشخصه علوم و فعالیت‌های روزمره است که در آن کمیت‌نگری و محاسبه جهان و موجودات آن به مثابه یک شی غلبه دارد و باعث غفلت ما از خود حقیقی مان می‌شود. در مقابل، تفکر اساسی و اصیل خصلتی متاملانه دارد و به ندای هستی گوش می‌دهد و در آن مشارکت دارد (رک: مک کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵-۱۲۴). تفکیک این دو گونه تفکر این امکان را به هایدگر می‌دهد تا مابعدالطبیعه و فلسفه سنتی را به مثابه تفکر حسابگر کنارگذارد و به تفکر معنوی و اصیل، که ظاهراً شاعران زمانه هایدگر منادی آن هستند، روی آورد.

همچنین اینجاست که هایدگر از پایان فلسفه و آغاز تفکر در معنای خاص خود سخن می‌گوید. پایان فلسفه در اندیشه او به این معناست که فلسفه در قالب سنتی خود، دیگر برای نجات بشر کارآمد نیست و بایستی به شکلی از تفکر توجه کنیم که با آن متفاوت باشد. او می‌گوید:

«معنای اینکه از پایان فلسفه یاد می‌کنیم چیست؟ ما پایان را همچون چیزی که به سادگی معنایی منفی دارد، هم چون توقف، فقدان تداوم، و شاید هم چون زوال و ناتوانی می‌فهمیم. برعکس، آنچه ما درباره پایان فلسفه می‌گوییم به معنای کامل شدن متافیزیک است (Heidegger, 1968, P 114؛ و نیز: احمدی، ۱۳۸۳، ب، ص ۶۰۹-۶۰۶)».

یعنی آنچه در توان فلسفه برای طرح امکان‌های پیش روی زندگی انسان بوده است، ارائه شده است و فلسفه به انتهای سیر تکاملی خود رسیده و چون نتوانسته سعادت نهایی و معنای حقیقی انسان را تامین کند، چاره‌ای جز گذشت از آن برای ورود به شق جدیدی از تفکر نیست. شق جدید تفکری که مورد نظر هایدگر است، قطعاً بایستی متفاوت از اندیشه فلسفی مدرن و مابعدالطبیعی سنتی باشد.

هایدگر تفکر را سکنی‌گزیدن و نوعی مراقبه و انتظار کشیدن تعریف می‌کند که قطعاً متفاوت از علم و فلسفه جدید است. او می‌گوید که تفکر نوعی سکنی‌گزیدن است که غایت آن حفظ و مراقبت از اشیاء است. سکونت‌گزیدن مستلزم ساختن نیز است که علاوه بر معنای ظاهری آن، که بنا کردن است، مفید معنی تربیت و حضانت و حفاظت و زراعت و مراقبت نیز هست (رک: پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۶). هایدگر ویژگی انتظار را برای تفکر، همچون انتظار دهقانان برای روئیدن و ثمر دادن دانه می‌داند. پس تفکر انتظار کشیدن برای گشودن ابواب عوالم قدس است. از این رو هایدگر برای دستیابی به این نوع از تفکر، شعر و شاعران را مورد توجه قرار می‌دهد. زیرا خود را متفکری می‌داند که بایستی به ندای وجود پاسخ دهد و بگوید که منزلگاه حقیقی انسان کجاست. او در کتاب مابعدالطبیعه چیست؟ می‌گوید که متفکر کسی است که از وجود سخن می‌گوید، مانند شاعر که از عالم قدس سخن می‌گوید: شاعر قریب و قرین امر قدسی است و به ندای قدس لبیک می‌گوید، درست همانطور که متفکر نیز قرب به وجود دارد و به خطاب وجود پاسخ می‌دهد (همان، ص ۱۴۱). او در این زمینه بین زبان و شعر پیوند عمیقی برقرار ساخته و بر آن است که شعر افتتاح نامیدن وجود و نامیدن جمیع اشیاء است، و شاعر با تفکر شاعرانه خود به کنه و قلب وجود می‌رسد (همان، ص ۱۴۲). آنچه مهم است این است که شاعر و متفکر، هر دو، سخن

از وجود می‌گویند و هر دو مخاطب لوگوس هستند. در اینجا هایدگر عامل مهم پیوند شاعر و متفکر را زبان هم می‌داند، زیرا زبان عامل مشترک بیان شاعرانه و متفکرانه است و از این رو به مثابه خانه وجود تلقی شده است. او بر این اعتقاد است که ماهیت اساسی زبان در گفتن نهفته است (بیمل، ۱۳۸۱، ص ۲۲۶-۲۲۱).

پس در این زمانه عسرت، که از منظر هایدگر خدایان غایب اند و در زندگی انسان نقشی ندارند، انتظار گشودن ابواب قدس و بازگشت خدایان، تنها با فراخوانی متفکران و شاعران حقیقی امکان پذیر است. زیرا آنها راهی به عالم قدس دارند و با نسبتی که با وجود برقرار می‌سازند، امکان مکاشفه و گشودن ابواب عالم قدس را فراهم می‌سازند. بر این اساس است که هایدگر باور دارد فقط شاعر است که می‌تواند به پرسش ما از اینکه خدا کجاست؟ پاسخ دهد. تنها اوست که می‌تواند از راز امر قدسی با ما سخن گوید و از خدا و ایزدیان به ما خبر دهد. از این جهت هایدگر به کلمات خاص هولدرلین توجه کامل دارد و خود را تنها مفسر و شارح آن چیزی می‌داند که شاعر می‌گوید (همان، ص ۱۴۴). او اعتقاد دارد که خصوصیت اصلی شعر این است که مقید به زمان است و انتظار وقوع حادثه‌ای را می‌کشد. از این رو، هولدرلین شاعر منتظر آن چیزی است که خواهد آمد و هایدگر هم در واقع مدعی است که این شاعر تعیین کننده وقت و زمان جدید گشودن ابواب قدس است (همان، ص ۱۵۰). از دید او، شاعر یک انسان تاریخی است، زیرا انتظار می‌کشد و حتی زمان جدیدی را تعیین می‌کند. اما انتظار کشیدن او پاسخ به یک دعوت تاریخی هم هست. شاعر میرنده ایست که ایزدیان او را دعوت کرده اند تا آنان را در کلمات، ظاهر و آشکار کند. شعر هم پاسخ به این دعوت است و هم تکلم وجود و عالم قدس که به زبان در آمده اند. شاعر بطور مشخص برای نامیدن قدس و قرار دادن آیات و نشانه‌های الوهیت در کلمات فراخوانده شده است. اما برای اینکار، او باید از آدمیان و زمین هم سخن بگوید. او باید بگوید که چگونه ایزدیان و انسان‌ها و زمین و آسمان باهم می‌پیوندند و از هم می‌گسلند. بنابراین شاعر، هم شاعر ایزدیان است و هم شاعر مردمان. او میرنده ایست میان هردو. الوهیت از زبان او با مردم سخن می‌گوید. چنین چیزی فقط به این دلیل میسر شده که شاعر میان زمین و آسمان است، یعنی او را به جایگاهی میان ایزدیان و انسان‌ها برکشیده اند که مواجهه میان آنان امکان پذیر گردد (همان، ص ۱۵۳-۱۵۲). هایدگر با تفسیر کلمات بکار رفته در اشعار هولدرلین، می‌کوشد تا معنایی جدید از قدس، ایزدیان و خدا ارائه دهد. او قدس را مقام الوهیت و ساحت ایزدیان و خدا می‌داند. همچنین

ذات یگانه اعلی، از آن جهت که منور به نور محض و مطلق است و برتر و بالاتر از نور است، خدایی در نظر گرفته می‌شود که نوردهنده به ذات آدمی است. پس آسمان و ساحت قدس مشرق و مطلع نوراند و زمین پذیرنده نور و منور به نور آنهاست (همان، ص ۱۴۵).

نکته مهم در نیل هایدگر به تفکر اصیل و معنوی بکاربردن اصطلاحاتی است که معنایی مقدم بر هایدگر دارند. او از واژه‌هایی چون خدا، خدایان، قدس، راز، وارستگی و عوالم قدس سخن می‌گوید که آنها می‌توانند در ادبیات هایدگر معنایی خاص داشته باشند. برای مثال خدایی که مورد نظر هایدگر است، نه خدای ادیانی چون مسیحیت است و نه خدای مابعدالطبیعه سنتی، زیرا او سخن نیچه و هگل را بطریقی تصدیق می‌کند که چنین خدایانی مرده اند و دیگر کارآیی ندارند. بلکه نظر او به خدایانی با معنای خاص خود است که شاید با خدایان هندی و یونان باستان شباهت بیشتری داشته باشند. در نظر او خدای دین‌ها، خدایی مقتدر و شکل گرفته براساس گونه ای خواست قدرت، با امر مقدس تفاوت دارد. امر مقدس هم چون خدایی است که خواهد آمد، خدایی که هنوز با او آشنا نیستیم و تجربه ای از اقتدار و خواست او نداریم، مطرح است. براین اساس او می‌گوید که مدت‌هاست که روزگار قدسی خدا به معنای خدای مسیحی تمام شده است. ما فقط چشم انتظار خدایی دیگر هستیم، نیرویی که از قدرت هستی خبر آورد. هستی امری نیست که اندیشه انسانی بتواند آن را متصور شود یا فراچنگ آورد، بلکه آن امری است که اندیشه فقط می‌تواند مرتبه آن را ادراک کند. اندیشه‌ها دستاوردهای ما نیستند، بلکه بر ما حاکم اند و ما به سوی آنها می‌رویم (Heidegger, 1971, P 6). او همچنین پیوند خاصی را میان خدایان، زمین، آسمان و آدمیان برقرار می‌سازد که در آن، آسمان حد زمین را می‌سازد، و زمین حد آسمان را. آدمیان بعنوان موجودات میرا، با محدودیت زمانی خود تعریف می‌شوند. میرایان همواره حکم مرگ را می‌پذیرند و خدایان حکم جاودانگی را (Heidegger, 1971, P 199).

جهانی نیز که برای هایدگر مطرح است، تنها جهان طبیعی است که آدمیان، زمین، آسمان و خدایان از مقومات آن هستند. از این رو، مفهوم دینی جهان آخرت برای او معنایی ندارد. علت این است که معنای چنین جهانی از زندگی انسان مدرن رخت بر بسته است، زیرا ادعای نیچه درباره مرگ خدا فقط اعلام تمام شدن ذخیره‌های معنوی ادیان مهم توحیدی نبود، بلکه خیر از مرگ تمام آرمان‌ها، بت‌ها، امور مقدس، هنجارها، نهایت‌ها و ارزش‌هایی بود که فراتر از انسان مطرح می‌شدند و قرار بود که به زندگی او معنا بدهند (Heidegger, 1985, P 80)؛ و با توجه به مرگ

خدای ادیان، امکان چنین جهانی از بین رفته است. پس دلمشغولی اصلی‌هایدگر تنها در چهارچوب‌های این جهان مادی قابل تعریف است و شاید به همین دلیل است که به پیوند ذاتی زمان و وجود باور داشته و تلاش فراوانی می‌کند تا وجود را در افق زمان فهم و تحلیل کند، در حالیکه زمان ویژگی ذاتی امور جسمانی و مادی است. پس در اندیشه او جهانی ورای زمان قابل تصور و فهم نیست.

۵. تحلیل و نقد جستجوی معنای زندگی

به منظور اینکه نسبت دیدگاه‌هایدگر با معنای زندگی روشن گردد، لازم است تا به ادبیات معنای زندگی نگاهی مختصر افکنده شود تا ابعاد مساله وضوح بیشتری یابد. معنای زندگی از مسائل و مهم ترین موضوعات و دغدغه‌های فلسفی، دینی و روان شناختی انسان معاصر است که در حوزه‌هایی چون فلسفه دین، فلسفه اخلاق و روان شناسی مورد توجه بیشتری قرار می‌گیرد. مهم ترین پرسش پیش روی معنای زندگی، تعیین معنا و ماهیت آن است، از این رو پرسش‌هایی این چنین را می‌توان یافت: آیا زندگی انسان هدف و غایتی مشخص دارد؟ نقش خدا در معنادهی به زندگی انسان در کجاست؟ انسان در نظام جهانی چه جایگاه و منزلتی دارد؟ آیا در زندگی انسان بایستی ارزش‌های اخلاقی وجود داشته باشند و نقش آنها در معنادهی به زندگی چیست؟ آیا انسان خود باید به زندگی اش معنا دهد، یا اینکه معنای زندگی از قبل وجود دارد، و او بایستی آن را کشف کند نه اینکه جعل نماید؟ آیا همین دنیای مادی غایت زندگی انسان و معنا بخش به آن است یا اینکه تنها اعتقاد به دنیای دیگر است که معنا بخش زندگی ماست؟ (رک به: متر، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۱۵). اینها تنها تعدادی از سوالات بنیادی است که در ادبیات معنای زندگی برای پاسخ دهی به آنها تلاش‌های فراوانی صورت می‌گیرد. علاوه براین نحوه نگرش ما به خدا و نقش او در جهان و نوع انسان است که ارزش‌ها و قواعد اخلاقی را برای ما معنادار یا بی معنا، و ضروری یا غیرضروری می‌سازد که در ارتباط مستقیم با معناداری زندگی است (برای اطلاع بیشتر رک به: علیزمانی، ۱۳۸۶: ۸۹-۵۹؛ هیک، ۱۳۷۶، ص ۹۸-۸۷). بنابراین در این سوالات مربوط به معنای زندگی، آن از سه جهت مورد نظر است که عبارتند از: ۱. معنای زندگی به معنی هدف، کارکرد، مطلوب و غایت زندگی؛ ۲. به معنای ارزش، اهمیت و اعتبار زندگی؛ ۳. به معنای پرسش از نقش، جایگاه، ارزش، غایت، و ضرورت وجود انسان در جهان.

موارد فوق پرسش‌های مربوط به معنای زندگی هستند که تقریباً همه فیلسوفان مدرن، و در کل مدرنیته، با آن درگیر بودند و هریک پاسخی برای آن داشتند. حال با ملاحظه اهمیت نظام فلسفی هایدگر و اینکه او بیشتر مقولات مربوط به معنای زندگی را مورد تأمل قرار داده است، در این تحقیق تلاش می‌شود تا به این پرسش پاسخ داده شود که: جستجوی معنای زندگی در نظر او چه ویژگی‌هایی داشت و چه نتایجی را ببار آورد؟ برای این منظور، محورهای مهمی که هایدگر در اندیشه فلسفی خود مورد بحث قرار داده، که برخی بطور مختصر بحث شد، مورد بازنگری قرار می‌گیرد تا امکان تحلیل و نقد دیدگاه او فراهم شود.

کلیت اندیشه‌های هایدگر در جریان جستجوی معنای زندگی در سه مرحله تقسیم می‌شود: اول نقد معنای زندگی که مدرنیته و مابعدالطبیعه سنتی جعل کرده اند؛ دوم تلاش برای تعریف معنای جدیدی برای زندگی با ارائه هستی‌شناسی بنیادی و تجدید پرسش از حقیقت وجود؛ و سوم پناه بردن به تفکر و شعر برای دستیابی به معنای زندگی، بواسطه ناکامی در تاسیس هستی‌شناسی بنیادین. مرحله اول تلاش هایدگر، یعنی نقد مدرنیته و مابعدالطبیعه سنتی نشان می‌دهد که او از جعل معنای زندگی در اندیشه مدرن راضی نیست و لذا آن را هدف نقدهای اساسی قرار می‌دهد. شاید مهم‌ترین نقدهای هایدگر به تفکر مدرن از باب همان جعل کردن و تصویرگری حقایق، نه کشف آنها، و در نتیجه غفلت از وجود و حقیقت است. مرحله دوم جریان فکری او با تاسیس وجود‌شناسی بنیادی و محوریت انسان، به مثابه دازاین، در این نظام فکری آغاز می‌گردد. اهمیت این کار تعیین جایگاه اصلی انسان در نظام وجودی جهان است، که این از منظر تعیین معنای زندگی دارای اهمیت فراوانی است. براین اساس شناخت وجود در نزد هایدگر صرفاً از طریق شناخت دازاین امکان‌پذیر می‌گردد؛ یعنی نوعی انسان‌شناسی بنیادی تاسیس می‌شود که نه تنها مقوم هستی‌شناسی است بلکه می‌کوشد تا بیشتر اوصاف وجودی انسان را شناسایی و تحلیل کند. در این تحلیل، خصوصیات چون واقع‌بودگی، طرح‌افکنی، جهانمندی، زمانمندی، هرروزگی، سقوط، عافیت‌طلبی، روبه‌سوی‌مرگ بودن و نظایر آنها بررسی می‌گردد و نتیجه‌ای که از این تحلیل‌ها به دست می‌آید این است که انسان موجودی است که با جهان پیرامون خود و زمان ارتباط ذاتی دارد، و رو به سوی مرگ است؛ یعنی شناخت جایگاه حقیقی و اوصاف وجودی انسان با شناخت این امکان‌های وجودی میسر می‌گردد. پس از این رویکرد، معنای زندگی انسان در وابستگی به جهانی که در آن زندگی می‌کند، به زمان و تاریخ زندگی اش، به طرح اندازی‌های

هرروزه او، به توجه به مرگ و تناهی و نیستی که در بنیاد او نهاده شده، به پرتاب شدگی او و مانند اینها وابسته می‌گردد. براین اساس است که هایدگر چهار مقوله انسان‌ها، آسمان، زمین و خدایان را با هم پیوند می‌دهد، یعنی انسان موجودی بسته به جهان، مرکب از زمین و آسمان است و اینکه بدون آنها معنای زندگی برای او وجود ندارد. اما تا اینجا مشکل در این است که اگرچه نسبت انسان با جهان و زمان، امکان‌های وجودی او و واقع بودگی اش، توجه به مرگ و تناهی و نظایر آنها برای تعیین جایگاه معنای زندگی لازم است ولی کافی نیست. زیرا همه این موارد بدون تعیین نسبت انسان با خدا، اخلاق، جهان آخرت و امور مقدس نقش چندانی در تعیین معنای زندگی ندارند. همین امر باعث می‌گردد که هایدگر نهایتاً از تلاش خود برای تاسیس وجود شناسی بنیادین منصرف شود و ظاهراً بخش‌های بعدی کتاب وجود و زمان را ننویسد؛ زیرا تلاشی که او برای جستجوی معنای زندگی انسان، با تاسیس وجودشناسی بنیادین آغاز کرده بود، به تدریج به همان مشکلات تفکر مدرن و مابعدالطبیعه سنتی دچار می‌شود که نتیجه آن گذشت از مابعدالطبیعه و روی آوردن به تفکر و شعر است.

اکنون گفتنی است که هم در تلاش هایدگر برای تاسیس هستی شناسی بنیادین در مرحله دوم و هم در اقبال او به تفکر و شعر در مرحله سوم، بسیاری از پرسش‌های اساسی معنای زندگی بی‌پاسخ می‌ماند؛ زیرا او همچون نیچه جایی برای خدای ادیان و فلاسفه قائل نیست، و احتمالاً بیشتر منتظر گشودن ابواب قدس و آمدن خدایان اسطوره ای یا غیرالهی است. او دغدغه جهانی و رای جهان کنونی را نیز ندارد، یعنی در تفکر هایدگر نمی‌توان برای زندگی انسان جهانی دیگر را که نتیجه و دنباله زندگی دنیوی او باشد ترسیم کرد. اگر این ملازمه و فقدان خدایی قادر متعال، عالم مطلق و نامتاهی پذیرفته گردد، نتیجه آن نداشتن پاسخ متقاعد کننده به مساله شر و بی بنیادی اخلاق کنونی بشر است. البته هایدگر با اعلام پایان فلسفه و آغاز تفکر و تلاش برای همسخنی با شاعران، در جستجوی نوعی عرفان و سلوک معنوی است که در آن امکان سخن گفتن از وجود، موجودات قدسی و بازگشت خدایان و گشودن درهای عالم قدس را فراهم می‌سازد، اما این تنها در حد یک انتظار و تجربه شخصی است که نمی‌تواند برای تعیین معنای زندگی انسان نقشی داشته باشد. نمونه این کار را می‌توان در عرفان‌های بشری و غیرالهی دانست که توسط متفکران گوناگون با ذهنیت‌ها و سلیق گوناگون هر روزه توسعه می‌یابند بدون اینکه داروی شفابخشی برای تسکین دردهای معنوی باشند.

خلاصه اینکه مشکل اصلی هایدگر در جستجوی برای معنای زندگی آن است که در تفکر او پرسش‌های اساسی از معنای زندگی پاسخ‌یقینی و قانع‌کننده ندارند. پرسش‌هایی نظیر اینکه: اینکه خدا کجاست و چه نقشی در زندگی انسان دارد؟ غایت زندگی انسان چیست؟ چرا جهان آخرت باید باشد؟ چرا انسان ملزم به رعایت ارزش‌های اخلاقی است؟ و چرا باید شرور را تحمل کند؟ پاسخ معین و یقین‌آوری در نظام فکری هایدگر کسب نمی‌کنند.

۶. نتیجه‌گیری

ملاحظه کلیت اندیشه‌هایدگر نشان می‌دهد که تأمل او در مقولات اصلی معنای زندگی تأملی بنیادی است؛ یعنی انسان، خدا و جهان سه محور و مقوله اصلی معنای زندگی مورد اهتمام هایدگر هستند. از این سه مقوله، انسان و جهان توجه بیشترهایدگر را به خود جلب می‌کنند، بنابراین او برای فهم معنای هستی، که اصلی‌ترین پرسش معنایاب زندگی است، به انسان‌شناسی و جهان‌شناسی بنیادی اقدام می‌کند و موفق می‌شود تا برخی از ویژگی‌های اساسی انسان و نیز جهان را، در ارتباط با انسان، کشف نماید. همچنین نقد او از تفکر مدرن در این مقوله مهم و کارساز است. اما عدم توجه کافی هایدگر به نقش خدا، دقیقاً خدای ادیان، نه خدایان انسان‌انگاران یونان باستان و خدایان هندی، تلاش فکری او را در جستجوی معنای زندگی عقیم گذاشته است. علت این امر آن است که بدون فرض خدای عالم، قادر، حکیم و بصیر و شنوا، که تنها در ادبیات ادیان الهی یافتنی است، نمی‌توان به معنای درستی از زندگی دست یافت؛ زیرا تصور درست از خدا، مهم‌ترین عنصر معنادهنده به زندگی انسان است که آن، هم معنای زندگی دنیوی، هم ضرورت و چگونگی زندگی اخروی را تأمین می‌نماید و هم جایگاه انسان و ارزش‌های اخلاقی را در نظام هستی تعیین می‌نماید و هم هدف از زندگی انسان را. درحالی‌که، درمقابل، بدون فرض خدای واحد، هر تصویری از خدا یا خدایان انسان‌ساز می‌تواند دچار تفسیرهای متفاوت شده و مبتنی بر نگرش‌های بشری تغییر کند. این مشکلی است تفکر وجودی‌هایدگر گرفتار آن است، یعنی او از خدای مسیحی چشم پوشیده و دلمشغول خدایانی از عوالم قدس است که خودش نیز تصور درستی از آنها ندارد. در نتیجه بر تن این خدایانی که منتظر آمدن آنهاست می‌توان هرگونه لباسی پوشاند و هرصفتی را به آنها نسبت داد، که همین امر باعث سرگردانی دوباره انسان می‌شود. پس

تلاش هایدگر برای جستجوی معنای زندگی تلاشی ارزشمند است، اما غیاب معنای درستی از خدا موجب عدم موفقیت آن می‌گردد.

منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۴)، ب، هایدگر و تاریخ هستی، تهران، نشر مرکز.
۲. احمدی، بابک (۱۳۸۴)، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز.
۳. بیمل، والتر (۱۳۸۱)، بررسی اندیشه‌های روشنگرانه مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش.
۴. پروتی، جیمز. ل (۱۳۷۳)، الوهیت و هایدگر، ترجمه، محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات حکمت.
۵. علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶)، معنای معنای زندگی، نامه حکمت، شماره ۱، سال پنجم، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
۶. متز، تادئوس (۱۳۹۰)، معنای زندگی، ترجمه زهرا رمضانلو، مجله کتاب ماه دین، ش ۱۶۵، تیرماه ۱۳۹۰.
۷. مک کواری، جان (۱۳۷۶)، مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات گروس.
۸. هایدگر، مارتین (۱۳۷۵)، عصر تصویر جهان، ترجمه یوسف اباذری، مجله ارغنون، ش ۱۲ و ۱۱، پاییز و زمستان ۷۵، صفحات ۱ تا ۲۱.
۹. هایدگر، مارتین (۱۳۷۷)، پرسش از تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، چاپ در فلسفه تکنولوژی، تهران، نشر مرکز.
۱۰. هیک، جان (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سلطانی، تهران، انتشارات بین المللی هدی.

11. Heidegger, Martin (1988), Being and Time, translated John Macquarrie and Edward Robinson, Blackwell, Oxford.
12. Heidegger, Martin (1968), Questions of Philosophy, Trans by Beaufred and others, Gallimard, Paris.
13. Heidegger, Martin (1971), Poetry, Language, thought, Trans by A. Hofstadter, Harper and Row press.

14. Heidegger, Martin (1985), *History of the Concept of Time, Prolegomena*, Trans by t. Kiesel, Indiana University press.
15. Heidegger, Martin (1991), *M. Nietzsche*, ed. by D. f. Krell, 4 Vols, Harper & Row Press, New York.
16. Heidegger, Martin (1995), *Ecrits politiques*, trans by Fedier, Gallimard, Paris.

