

بررسی معناداری زندگی در اندیشه ملاصدرا و کی‌یرکگور

محمد بیدهندي*
محمد جواد ذریه**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۱/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۲/۱۶

چکیده

در میان تعاریفی که از معناداری زندگی ارائه گردیده است، هدف‌مند بودن، عامل اصلی در معناداری زندگی لحاظ گردیده است. هدفی که عدم شناخت درست آن و به‌دنبال آن، نبود برنامه‌ای برای رسیدن به آن، انسان‌هایی را دچار پوچی و بدبینی نموده است. در میان متفکران اسلامی ملاصدرا به‌عنوان اندیشمندی که در مکتب اسلام پرورش یافته است، نظامی را پیش روی ما قرار می‌دهد که در آن، رابطه انسان با مبدأ و عالم هستی به‌خوبی تبیین شده است. در حکمت متعالیه با الهام از آموزه‌های دینی یک نوع پیوستگی میان انسان، خدا و هستی وجود دارد که وجود خداوند هدف و غایت نهایی عامل اصلی این پیوستگی تلقی می‌گردد. در اندیشه صدررا، فهم درست این رابطه معنادار و تلاش در این راستا کلید معناداری زندگی انسان می‌باشد. سورن کی‌یرکگور (S. Kierkegaard) (1813-1855) پایه‌گذار مکتب اگزیستانسیالیسم نیز از جمله متفکران مسیحی است که غایت و هدف اصیل زندگی را در درون مسیحیت جست‌وجو می‌کند. وی با رویکردی انتقادی به مسیحیت موجود و با نقد روش عقلانی در حوزه دین به‌دنبال دستیابی به زندگی معنادار است؛ چراکه وی ساحت دین را فراتر از ساحت عقل می‌داند و معتقد است انسان تنها زمانی می‌تواند به زندگی اصیل یا معنادار نائل شود که با سیری انفسی وجود خاص خود را که همانا اگزیستانس است، دریابد. به باور وی از آنجاکه انسان موجودی مختار و آزاد است، در انتخاب زندگی خود نیز ناگزیر از انتخاب است. از این‌رو، در جهت معرفی زندگی اصیل یا معنادار به تبیین مراحل زندگی می‌پردازد. کی‌یرکگور زندگی معنادار را مرادف با زندگی دینی یا ایمانی در نظر می‌گیرد و شرط اصلی زندگی معنادار را دستیابی به ایمان شورمندانه به خداوند می‌داند.

در این مقاله تلاش گردیده است تا اندیشه‌های این دو متفکر مسلمان و مسیحی در رابطه با انسان و معناداری زندگی او با نگرشی تطبیقی مورد بررسی قرار گیرد.
واژگان کلیدی: ملاصدرا، کی‌یرکگور، زندگی، معناداری، غایت، انسان.

* استادیار گروه الهیات، دانشگاه اصفهان (m.bid@theo.ui.ac.ir).

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (zorrieh.j57@gmail.com).

مقدمه

پرسش از معنای زندگی، پیشینه‌ای به درازنای حیات بشر دارد و در عین حال، همواره بشر محتاج پاسخ‌گویی به پرسش‌های زندگی خود می‌باشد. امروزه با وجود صنعتی شدن بیشتر جوامع و دستیابی به دانش و مهارت، انسان هنوز به دنبال آرامش و حقیقت گمشده خویش است. با وجود اینکه از تمامی امکانات برای رسیدن به رفاه و آسایش مادی زندگی خود استفاده می‌کند، همچنان در بن‌بست بی‌معنایی زندگی محصور گردیده است. او برای بهتریستن تمام قوای خویش را به کار گرفته است؛ اما هنوز برای چراییستن، پاسخ درستی نیافته است. ابتلا به پوچی و بی‌معنایی از مشکلات اساسی بشر امروز است که سعادت حقیقی او را در معرض بحران و خطر جدی قرار داده است. امروزه بیشتر متفکران اعلام می‌کنند که بنا به دلایلی بشر امروز در جهان مدرن دچار آشفتگی و سرگردانی شده است. سیطره علم‌باوری و ترسیم جهانی صرفاً مکانیکی که به نوعی از قرن هفدهم میلادی با ایجاد انقلاب صنعتی آغاز گردید، موجب شد انسان به نفی غایت‌مندی در جهان هستی گرایش یابد. به عبارتی، بنیان‌گذاران علم جدید به جای تبیین چرایی چیزها در پی تبیین چگونگی پدیده‌ها برآمده و هدف علم را در پیش‌بینی و ضبط و مهار پدیده‌ها و رویدادها منحصر نموده‌اند و این امر سبب شد انقلابی بزرگ روی دهد و تصویری بی‌جان و بی‌هدف از هستی در اذهان ایجاد شود.

به تعبیر دیوید گریفین (D. R. griffin) (۱۹۳۹-) «نتیجه آخرین گام افسون‌زدایی علم مدرن، اثبات بی‌معنایی کل جهان است» (نصری، ۱۳۸۲، ص ۶).

این نوع نگرش به جهان و زندگی انسان که پیامدهای بسیاری، از جمله ترسیم جهان فاقد هدف و آرمان داشته است، دین را از صحنه اجتماع و زندگی بشر حذف نمود. پذیرش این وضعیت در جوامع بشری امروز به‌نحوی در گفتار برخی از اندیشمندان غربی هویدا است؛ چنان‌که استیس (W. T. Stace) (۱۸۸۶-۱۹۶۸) می‌گوید: «جهان یک تهی‌گاه عظیم روحانی است که تحت حاکمیت هیچ موجود روحانی نیست، بلکه برعکس، تحت سلطه نیروهای کور و بی‌آرمان است». البته در جایی دیگر به یکی از مهم‌ترین عوامل این فقدان روحانیت اشاره می‌کند: «آشفتگی و سرگردانی انسان در

جهان مدرن ناشی از فقدان ایمان او و دست برداشتن از خدا و دین است» (استیس، نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹).

از آنجاکه دین، تصویری معنادار و هدفمند از خلقت و زندگی انسان به نمایش می‌گذارد و به همین دلیل با هر نوع اکتشاف علمی می‌تواند سازگار باشد، در تقابل این نوع نگرش قرار گرفت؛ چراکه دین با جهانی بی‌آرمان و بی‌معنا نمی‌تواند کنار آید. در نتیجه، دین در جهان غرب به انزوا کشیده شد که حاصل این انزوا و بی‌هدفی و بی‌معنایی به گفته هابز «آن است که هیچ ارزشی در جهان وجود نداشته باشد و این مطلب به نسبت اخلاقی می‌انجامد» (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۶۹) و نسبت اخلاقی، یعنی تردید و نوعی سردرگمی در ارزش‌های زندگی انسانی.

برای مفهوم «معناداری زندگی» عموماً سه معنا مطرح است:

الف) معناداری به معنای «سود و فایده زندگی» که این معنا در مباحث روان‌شناسی مورد نظر است؛

ب) به معنای «ارزش زندگی» و اینکه آیا زندگی، ارزش زیستن دارد یا خیر؟ که این معنا عمدتاً در فلسفه اخلاق مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛

ج) معناداری به معنای «هدف و غایت»؛ یعنی اینکه زندگی در راستای کدامین هدف بنیادین شکل گرفته یا خواهد گرفت؟ به عبارتی، زندگی به چه سمت و سویی در حال حرکت است؟ که این معنا بیشتر مورد توجه فلسفه دین و متافیزیک می‌باشد.

از آنجاکه معناداری زندگی مرتبط با افعال انسانی است، بیشتر به علت فاعلی شبیه است تا علت غایی. هرچند مفهوم معنا و هدف در بیشتر نظریه‌های معناداری به هم عطف شده‌اند، این عطف به معنای مترادف بودن آن دو نیست؛ لذا معناداری، اعم از هدف‌مندی است و هدف‌داشتن، شرط لازم معناداری است، نه شرط کافی. یعنی در زندگی انسانی، داشتن هدف، آن‌هم در بالاترین مرتبه آن، اصلی‌ترین شرط معناداری است که تمامی ابزارهای رسیدن انسان به آن هدف، شروط دیگر معناداری است. بنابراین، معنای مورد نظر از معناداری در این پژوهش «زندگی در راستای هدف متعالی» است.

البته واژه «معناداری» نباید با واژه «معنویت» که بیشتر مفهومی دینی است، یکی

انگاشته شود، هرچند هردو از لحاظ لغوی از ریشه معنا گرفته شده‌اند. ولی در اصطلاح، دارای دو مفهوم متفاوت‌اند. با توجه به رویکرد اسلامی «معنویت، مربوط به اصطلاح Spiritus لاتینی و نیز روحانیت فارسی است که با واژه روح در فارسی و عربی سروکار دارد و مراد از روحانی نیز مرتبط با عالم روح است» (نصر، ۱۳۸۵، ص ۲۴۵). بنابراین، «اصل و اساس معنویت به درونی‌بودن آن است. این ساحت درونی است که انسان را از درون به حقیقت الهی پیوند می‌زند» (همان، ص ۲۴۳). به عبارتی، تمامی افعال اخلاقی که همگی جنبه فطری دارند، از معنویت درونی انسان سرچشمه می‌گیرند؛ چراکه «انسان بنا به فطرتش، نیازمند اتصال به خالق هستی است و معنویت، فرصت تجربه متعالی را به انسان اعطا می‌کند» (زمانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

استاد شهید مطهری «معنویت» را مترادف با «ارزش‌های انسانی» دانسته و معتقد است: «یک سلسله امور وجود دارند که در عین اینکه از جنس ماده و مادّیات نیستند، به انسان ارزش و شخصیت می‌دهند که نام آنها را می‌توان معنویت گذاشت» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۵۸). وی در ادامه، معنویت را شرط اساسی انسان‌بودن انسان می‌داند؛ یعنی اگر انسان را موجودی بدون معنویت لحاظ کنیم، با حیوان هیچ فرقی نمی‌کند. بنابراین، «معنویت» به‌عنوان شاخصه‌ای در بحث انسان‌شناسی و مرتبط با نیازهای متعالی و دین‌داری انسان لحاظ می‌گردد که وجه تمایز انسان از موجودات دیگر است. با این توضیح، روشن می‌گردد که واژه «معناداری» دایره‌ای گسترده‌تر در مقایسه با واژه «معنویت» دارد؛ چراکه «معنویت» صرفاً مربوط به ویژگی‌های انسانی انسان است؛ اما معناداری، علاوه بر انسان، شامل تمامی هستی نیز می‌گردد.

معنادار یا بی‌معنابودن زندگی انسان بستگی تام به نوع نگرش‌های ما به عالم هستی و جایگاه انسان در عالم دارد؛ مثلاً اگر نگاه ما به انسان بدین‌گونه باشد که او در این عالم دارای هدف معقول و متناسبی نیست که در طول زندگی به سوی آن در حرکت باشد و یا اگر انسان را موجودی بدانیم که محکوم به جبر زیستی، اجتماعی، تاریخی و الهی است و خود نمی‌تواند سرنوشت خود را رقم زند، در این صورت زندگی انسان، بی‌معنا و سراسر پوچ و بیهوده خواهد بود؛ ولی اگر نوع تفسیر ما از وجود عالم و انسان هدفمند و معقول باشد و انسان را در رسیدن به آن هدف، مختار لحاظ نماییم،

زندگی در این منظومه معقول و با معنا می‌شود.

حکیم ملاصدراى شیرازی بنیان‌گذار مکتب حکمت متعالیه با نگرش الهی- فلسفی خود، رویکردی را در مقابل انسان قرار می‌دهد که کاملاً با فطرت و سرشت حقیقی او که خاستگاهی متعالی دارد، منطبق است. شناخت دقیق این نگرش به هستی و انسان که با روح اسلامی آمیخته است، می‌تواند انسان امروز را که به نوعی در سردرگمی و تحیر فرو رفته است، به سر منزل حقیقت رهنمون گردد.

همچنین کی‌یرگور فیلسوف مسیحی دانمارکی نیز در عصر خود دغدغه معرفی زندگی اصیل و معنادار را در سر می‌پرورانده است که این مطلب در آثار مختلف او، به‌خصوص در تبیین مراحل زندگی انسان مشهود می‌باشد. لازم است ذکر شود که محور اصلی این پژوهش بیشتر متوجه شخصیت دینی و نحوه نگرش این‌دو (ملاصدرا و کی‌یرگور) متفکر به زندگی انسان از زاویه اثرپذیری از آموزه‌های دینی است. بنابراین، رویکرد فلسفی این‌دو اندیشمند کمتر مورد عنایت قرار گرفته است. در اینجا لازم است به یک نکته اساسی که در تبیین اندیشه این‌دو متفکر بسیار مؤثر است، اشاره گردد و آن، تفاوت «وجود» در اندیشه ملاصدرا با «اگزیستانس» در نظر کی‌یرگور است. هرچند در نظر هر دو اندیشمند، وجود بر ماهیت تقدم دارد، اما مفهوم وجود در نظر صدرا بسیار گسترده‌تر و جامع‌تر از نظر کی‌یرگور است؛ چراکه اصالت وجود ملاصدرا با مطلق وجود سروکار دارد که از وجود محض الهی تا وجود انسان و طبیعت مادی را دربرمی‌گیرد؛ اما با توجه به خاستگاه فکری کی‌یرگور، اگزیستانس فقط وجود انسان و نحوه خاص وجود انسان در هستی را شامل می‌شود؛ درحالی‌که در نظر صدرا حقیقت وجود، همه مراتب هستی را دربرمی‌گیرد. لذا با عنایت به این تفاوت کلیدی در تفسیر از وجود، و از آنجاکه انسان و معناداری زندگی او بخشی از این عالم هستی است، به بررسی نقاط اشتراک و افتراق نگرش آنها در موضوع معناداری زندگی انسان می‌پردازیم.

۲. معناداری زندگی انسان در اندیشه ملاصدرا

انسان در اندیشه ملاصدرا موجودی عقلانی و خردورز است. او براساس میراث دینی، عقل را فرستاده پروردگار و اساس و معیار امور «العقلُ رَسولُ الحَقِّ»

(غررالحکم، ج ۲، ص ۹۵۴) و همچنین یاری‌گر انسان در نیل به کمال و بهشت می‌داند: «العقل ما عبُد به الرحمنُ و اکتسبَ به الجنانُ» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱). «ملاصدرا گوهر و جوهر انسان را عقل او می‌داند و معتقد است کمال و سعادت نهایی و واقعی انسان، سعادت عقلی اوست. او سعادت عقلی را معرفت و شناخت، تا سرحد ممکن، تعریف می‌کند؛ هرچه میزان معرفت کلیات نظام هستی یا ذات واجب الوجود و سایر امور، بیشتر باشد، انسان کامل‌تر و از سعادت واقعی که سعادت عقلی براساس عدالت است، بیشتر بهره‌مند می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸-۳۰۹). انسان با توجه به قوه خرد خویش قادر خواهد بود تا به مراحل والای معرفتی دست یابد. نقطه آغاز این شناخت اصیل در نظر وی، معرفت النفس می‌باشد؛ چنان‌که او غایت فلسفه را استکمال نفس انسانی می‌داند. در حقیقت، ملاصدرا می‌کوشد تا عالم جسمانی و انسان را متوجه اصل خویش در عالم روحانی گرداند. همه این موارد، عملی نمی‌شود، مگر آنکه انسان به معرفت نفس و شناختی نسبی و سنجیده از خود و توان‌مندی‌های آن برسد. معرفت نفس از شناخت خویشتن و سپس محیط پیرامون و هستی آغاز می‌شود و با این شناخت، انسان بر تمامی محاسن و معایب نفس خویش آگاهی می‌یابد. پس از آن، قدرت رهبری و هدایت نفس و امیال آن را به‌دست می‌آورد و در نهایت، به شناخت خداوند می‌رسد. در این نگاه، گویی شناخت، اساس حرکت انسان به سوی کمال و هدف هستی است؛ ابزاری نشانگر و راهنماست که نبود آن، به گمراهی می‌انجامد. به نظر صدرا هرکس نفس خود را بشناسد، می‌داند آن را چگونه اداره و رهبری کند و کسی که عنان نفس خود را به‌ست گیرد، درمی‌یابد که عالم دارای رهبری نیکوست و وقتی به این معرفت دست یافت، خلیفه خداوند در زمین می‌شود. البته براساس نظر صدرا تمامی عالم هستی عین فقرند و نفس انسان نیز عین وابستگی است و به‌صورت مستقل و تام نمی‌توان آن را شناخت. به بیان دیگر، این «حقیقت "من"، عین تعلق است، نه چیزی دارای تعلق، پس نفس را مستقلاً نمی‌توان شناخت و شناخت آن در پرتو شناخت مبدأ آن میسر است» (کرمی، ۱۳۸۵، ص ۹۶).

اراده و اختیار آزاد نیز از دیگر مؤلفه‌های مهم در انسان‌شناسی صدراپی است. در

منظومه حکمت صدرایی، انسان، آزاد و مختار آفریده شده است و این قدرت اختیار، وسیله‌ای است برای انسان تا کمال خویش را انتخاب نماید. ملاصدرا در تفسیر قرآن، در فصلی تحت عنوان «سعادت، شقاوت و انسان مختار» بر این عقیده است که هر آنچه در ملک و ملکوت است، دارای طبعی خاص است؛ [مانند سوزندگی برای آتش] و دارای مرز مشخصی است که نمی‌تواند از آن گذر کند، مگر انسان دارای اختیار، که ذات او در هویت و جوهر خود، در حدی معین ایستا نمی‌شود، بلکه دارای دگرگونی از ساحتی به ساحت دیگر است. اختیار در نهاد او سرشته گردیده است؛ آن‌گونه که سردی برای آب (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۱۶۳-۱۶۴).

بنابراین، دامنه اختیار انسان در انتخاب آنچه می‌خواهد یا نمی‌خواهد وسیع است؛ اما این اختیار و آزادی به‌عنوان ابزار و وسیله‌ای است که انسان می‌تواند به‌سان نردبانی جهت رسیدن به اهداف متعالی خود از آن استفاده کند. به عبارت دیگر، آزادی و اختیار، کمال و هدف اصلی نیست، بلکه کمال متوسط برای رسیدن به کمال و هدف نهایی است.

۷۵

قیس

بررسی معنادر زندگی در اندیشه ملاصدرا و کی‌پرنگر

انسان خردمند و مختار در زوایای اندیشه صدرایی موجودی تنها و منزوی و به دور از اجتماع نیست؛ چراکه یکی از مظاهر حقیقت انسان، جمع‌زیستی اوست. «برای انسان ممکن نیست که به کمالاتی که برای او مخلوق شده است، برسد، مگر به اجتماع جمع کثیری که هریک را در امری که به آن محتاج است، یاری و معاونت نماید و از مجموع همه آنها همه آنچه در بلوغ انسان به کمال ضروری است، مجتمع گردد» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹-۴۹۰).

ملاصدرا در اندیشه فلسفی خود با نگرش توحیدی و هستی‌شناسی وحدانی به جهان و پدیده‌های آن می‌نگرد؛ لذا در حکمت متعالیه حضور ذات خدا در همه چیز در حد اعلائی خود قرار دارد. انسان نیز در گستره هستی جلوه‌ای از وجود خداوندی است که در قوس صعودی به سوی کمال می‌رود؛ اما با توجه به طبع اجتماعی آدمی، این حرکت استعلایی در صورتی به وقوع می‌پیوندد که وضعیت زندگی اجتماعی، همراه با شرایطی نیک و هم‌آهنگ با فطرت آدمی باشد؛ زیرا انسان در جامعه می‌تواند توان‌مندی‌ها و ظرفیت‌های وجودی خود را به ظهور و کمال برساند.

براساس جهان‌بینی الهی، از آن‌رو که انسان موجودی محدود با نیازهای شناخته و ناشناخته بسیار است و نمی‌تواند همه خواسته‌ها و نیازهای اصیل خود را بازشناسد؛ لذا احتمال گمراهی در این مسیر برایش وجود دارد. بدین سبب، خداوند حکیم قانون و قانون‌گذارانی را فرستاده تا راه را شناسانده و انسان را به سوی نیازهای اصلی‌اش راهنمایی کنند. ملاصدرا برای این فرستادگان و انبیا سه مقصد اصلی و فرعی برمی‌شمارد: مقاصد اصلی انبیا را «شناخت خداوند»، «شناخت صراط مستقیم» و «شناخت سرای دیگر» می‌داند. در مقاصد فرعی نیز هدف و رسالت انبیا را «شناخت رهبران هستی» که از سوی خداوند برای دعوت مردم و نجات آنان آمده‌اند، «شناخت و بازگویی سخنان منکران» و «آموزش آبادانی منازل و مراحلی که به سوی خداوند است» بیان می‌کند.

در این میان، ملاصدرا شریعت را سرچشمه قانون برای روابط اجتماعی انسان‌ها می‌داند که با توجه به نیازهای اساسی جامعه به قانون، به ناچار بنیان‌گذار شریعت، مجموعه قوانینی را که مربوط به بهبود اوضاع مردم در زندگی اجتماعی است، وضع کند. همچنین بر نبی واجب است مردم را با بیان عقوبات، به دفع مفساد، هدایت کند تا مانع تجاوز آنها شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۴۲۶). در همین راستاست که ملاصدرا به نوعی از سیاست مطلوب باور دارد که مبتنی بر فرمان الهی و حرکت در جهت دستورهای پیام‌آوران خداوند به‌عنوان راهنمایان جامعه انسانی می‌باشد؛ یعنی قانون مطلوب آن است که همسو و هم‌جهت با شریعت باشد؛ زیرا نهایت و هدف سیاست، پیروی از شریعت است و سیاست برای شریعت می‌باشد (همان، ص ۴۲۷).

به نظر می‌رسد نقطه اتصال تمامی شاخصه‌های انسان‌شناسی صدرایی که به‌نوعی شاخصه‌های زندگی معنادار نیز محسوب می‌شوند، ایمان معرفتی به مبدأ و معاد و هدف‌مندبودن عالم هستی است که تمامی اعمال و افکار فردی و اجتماعی او را در جهتی متعالی هدایت می‌نماید. در نظر صدرا ایمان از روح متعالی و الهی انسان نشئت می‌گیرد که عبارت از شناخت گزاره‌های وحیانی و اعتقاد قلبی و تصدیق به آن است. وی ایمان را از مقوله علم می‌داند و بیان می‌کند که «کیان روح آدمی به اصل ایمان است و ایمان علم است؛ چه اینکه صورت ذات انسان تنها با علم و معرفت تحقق

می‌یابد و با علم و معرفت از قوه به فعلیت تبدیل می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۷۴). لذا در نگاه ملاصدرا ایمان از جنس معرفت و لازم و ملزوم یکدیگرند.

۱-۲. معاد و معناداری زندگی

موضوع مرگ و عالم پس از آن، از جمله مباحثی است که در درک صحیح از بحث معناداری زندگی در اندیشه صدر، جلوه‌ای خاص دارد. البته درک همه جوانب مرگ با ادراک عقلی امکان‌پذیر نیست و تنها می‌توان اصول و کلیات آن را با عقل درک نمود. ملاصدرا مرگ را رهایی روح از قید بدن، به سبب کمال خود و بی‌نیازی به بدن دانسته است؛ یعنی برخلاف بدن، روح فرسوده‌شدنی نیست. وی با توجه به اصل حرکت جوهری، نفس انسانی را نیز مشمول استکمال عمومی می‌داند که از نقص به کمال طبیعی خود در حرکت است. او حقیقت مرگ را ضرورت کمال نفس می‌داند که با توجه به حرکت جوهری از مرتبه جسمانی به مرتبه عقلانی سیلان دارد. از آنجاکه نفس انسان در این عالم ظهور می‌کند، لذا باید با این جهان مادی، به نوعی سنخیت داشته باشد. به عبارتی، وقتی که نفس مراتب جسمانی اش را پشت سر می‌گذارد، ناچار باید ظرف وجودی آن نیز منطبق با آن مرتبه وجودی باشد. در نظر او انسان موجودی است که در پیدایش، نیازمند زمینه‌ای مادی است، اما در بقا مستقل از ماده و لوازم مادی است. در ابتدا به صورت جسم، ظاهر می‌شود و سپس از طریق تحول ذاتی و درونی پس از طی مراتب وجودی بالاخره از تعلق به ماده و بدن آزاد می‌شود و به جاودانگی می‌رسد. لذا وی نفس انسان را «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌داند. ملاصدرا در اسفار در این باره تعبیر جالبی دارد؛ و می‌گوید: «جسم حامل نفس نیست، بلکه نفس حامل جسم است و آن را در جاده زندگی به همراه خود می‌برد، همان گونه که باد، کشتی را می‌برد نه کشتی، باد را» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ۴۷ - ۵۵).

بنابراین، در این نوع رویکرد، حقیقت مرگ استکمال نفس انسان و مرحله‌ای از حیات است؛ لذا نابودی در کار نیست؛ چراکه انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر است. انسانی که حقیقت مرگ را درک کند، نه تنها آن را فنا و نیستی نمی‌داند، بلکه آن را وسیله‌ای برای لقای خداوند می‌داند و به جای اینکه از آن هراس داشته باشد، آن را

عاشقانه در آغوش می‌کشد. «از نشانه‌های دوستداران حقیقی خداوند، دوست‌داشتن مرگ است؛ چراکه راه وصول به لقای حبيب می‌باشد و وقتی محب بداند که مشاهده و لقا، جز با رفتن به منزلگاه دائمی امکان ندارد و آن‌هم تنها از راه مرگ میسر است، به ناچار شوق مرگ در او پیدا می‌شود و سفر از این منزلگاه به سرای محبوب بر او سنگین نخواهد شد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۹۶).

این نوع نگرش به مرگ که انسان را در مقابل ابدیت قرار می‌دهد، نقش مهمی در معناداری زندگی خواهد داشت. با این طرز تلقی، دیگر زندگی انسان دچار پوچی و سردرگمی نخواهد شد.

۲-۲. غایت‌مندی و معناداری زندگی

درک غایت‌مندی در اندیشه ملاصدرا جهت فهم درست معناداری زندگی انسان نقش بسزایی دارد که لازم است جهت تبیین هدف نهایی انسان در زندگی بدان اشاره‌ای گردد. غایت در فلسفه به دو معنا به کار رفته است: یکی، «مالاجله الحركة»؛ یعنی آنچه فعل یا حرکت برای آن انجام می‌پذیرد که این، همان علت غایی است. به عبارتی، عامل و انگیزه برای علت فاعلی است که بر فعل تقدم دارد.

معنای دیگر غایت «ما الیه الحركة» می‌باشد؛ یعنی نتیجه و حاصلی که متحرک یا فاعل پس از حرکت یا انجام فعل بدان می‌رسد. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «الغایة الحقیقیة هی آخر ما ینتهی الیه الفعل و یسکن لدیه الفاعل» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۳۸).

بدین ترتیب، غایت دارای دو مفهوم متفاوت است که یکی، در عالم ذهن و دیگری، در عالم خارج تحقق دارد. هرچند هر دو یک امر واحدند. به عبارتی، علت غایی وجود ذهنی غایت است و غایت وجود خارجی علت غایی. یا اینکه، علت غایی مربوط به قبل از تحقق فعل است و غایت مربوط به بعد از تحقق فعل. خلاصه مطلب اینکه: «تمام حرکات و افعال را غایتی است. نهایتاً، غایت، گاه "ما ینتهی الیه الحركة و یک وقت مالاجله الحركة" می‌باشد» (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۷۰).

براساس اصل هدف‌مندی خلقت که در قالب حرکت جوهری و حرکت عرضی جریان دارد، تمامی موجودات به سوی کمالات وجودی خود در حرکت‌اند. در این

میان هر فاعل و متحرکی برای رسیدن به مقصد دو نوع کمال را دنبال می‌کند: یکی، نفس خود حرکت است که به سوی غایت در جریان است و کمال دیگر، رسیدن و وصول به غایت است که فهم درست این موضوع در معنادار دیدن عالم بسیار مؤثر است. بنابراین، حرکت به سوی غایت، هدف متوسط و یا ناقص است؛ زیرا وسیله‌ای برای وصول به غایت است. از این رو، می‌توان گفت اگر غایتی در کار نباشد، اصولاً حرکتی صورت نخواهد گرفت.

از طرفی، با توجه به اینکه در نظام فلسفی ملاصدرا پیوستگی عمیقی میان انسان و خدا و هستی وجود دارد، وی کمال و غایت برتر انسانی را نوعی اتحاد با حقایق هستی می‌داند که به واسطه آن، انسان جهانی می‌شود عقلانی، که یک نوع حرکت از غیرخود به خود حقیقی است. همچنین از منظر ملاصدرا غایت حقیقی انسان، بلکه غایت و مقصد تمامی موجودات و عالم هستی خداوند است؛ اما برای رسیدن به این غایت نهایی، غایات متوسطی را مطرح می‌کند و آنها چیزی نیست جز معرفت به ذات بی‌همتا و عبادت خالصانه او «معرفة الله و عبادته، اللتان هما غاية وجود الاشياء» (همان، ص ۱۶۵).

بنابراین، همان‌طور که انسان، به‌عنوان مخلوق خداوند، در تمام امور زندگی خود هدف و غایتی را دنبال می‌کند، قطعاً در پی خلقت او نیز غایتی است که همانا قرب به حضرت حق غایت نهایی انسان و معرفت و عبادت به‌عنوان اهداف متوسط و نردبانی برای رسیدن به آن می‌باشد و با الهام از قرآن کریم می‌توان گفت که نه تنها انسان، بلکه همه عالم هستی ماهیت از اوایی و به سوی اوایی دارند که «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره: ۱۵۶).

خلاصه کلام اینکه، در اندیشه ملاصدرا وقتی زندگی هدفدار می‌شود که بتوانیم جایگاه انسان را در منظومه هستی مشخص سازیم. انسان در اندیشه صدرایی حد وسط میان عالم طبیعت و عالم ماورای طبیعت است. به عبارتی، محل تلاقی قوس صعود و نزول می‌باشد و در پرتو حرکت جوهری و جسمانی بودن حدوث نفس انسانی، ظهور عالم ماورا در عالم پایین تجلی می‌کند. انسان هر اندازه عالم‌تر گردد و از شناخت بیشتری برخوردار شود، سعه وجودی بیشتری می‌یابد و زمینه تشبّه به ذات واجب در انسان فراهم می‌شود. به عبارت سوم، متخلّق به اخلاق الهی می‌گردد؛ لذا زندگی او

جهت می‌یابد و در مسیر معناداری قرار می‌گیرد. از آنجاکه اندیشه ملاصدرا را می‌توان به‌عنوان یک مجموعه نظام‌یافته با ساختاری عقلی قلمداد نمود، پیوستگی بی‌نظیری میان انسان‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی او وجود دارد که شناخت صحیح و تصور انسان به‌عنوان پیونددهنده عالم غیب و عالم ماده بدون توجه به ارتباط او با خدا و جهان غیرممکن و ناقص است. در حکمت متعالیه رابطه میان واجب الوجود و ممکنات، رابطه صدور یا افاضه است. به بیان ملاصدرا اساس آفرینش هستی، بر فیض اقدس بنا شده است. او پیوند معلول یا ممکنات را با ذات واجب، «امکان فقری» می‌نامد و منشأ امکان در هستی‌های خاص (الوجودات الخاصه) را که از حق، فیض می‌گیرند، به نقصان و فقر ذاتی آنها مرتبط می‌داند. طبق این معنا، «وجود انسان رقیقه‌ای از حقیقت حق تعالی است. وجودش، عین فقر و نیاز است، دم‌به‌دم و مدام باقی به بقای فیض وجودی حق است» (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۴۴).

بنابراین، با توجه به این مبنا، انسان، هستی و تمام موجودات عین فقر و نیازمند به ذات واجب‌اند. همچنین با توجه به اصالت وجود و تشکیک وجود موجودات مراتب گوناگونی در موجودیت خود دارند. برخی از آنها کامل‌تر، شریف‌تر و برخی دیگر ناقص‌تر و فروترند. انسان به‌عنوان جزئی از این عالم هستی، رقیقه‌ای از حقیقت حق تعالی است و وجودش باقی به وجود باری تعالی است. انسان و همه هستی وجودشان عین ربط و وابستگی است و بدون ارتباط با واجب، بهره‌ای از وجود هستی ندارند. بنابراین، این‌گونه به انسان و هستی‌نگریستن، نقش مؤثری در معنابخشیدن به زندگی خواهد داشت.

از طرفی، در نظام حکمت صدرایی، انسان علاوه بر پیوند با ذات واجب، پیوندی ناگسستی با عالم هستی دارد. ملاصدرا به کمک مبانی هستی‌شناسی خود، به‌ویژه اصل حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، به تبیین این نحوه ارتباط می‌پردازد؛ چراکه «در هستی‌شناسی ملاصدرا فرض انسان بدون عالم و عالم بدون انسان امری غیرممکن است. به باور وی انسان و مراتب وجودی او متناظر با عالم و مراتب وجودی آن است. به‌گونه‌ای که احکام هریک در خصوص دیگری صدق می‌کند» (بیدهندی، ۱۳۸۳، ص ۳). لذا انسان و وجود انسانی‌اش پیوسته در حال حرکت و تکامل است و بالقوه

می‌تواند جامع جمیع کمالات موجود در عالم هستی گردد. همچنین با اصل اتحاد عاقل و معقول که در تمامی مراحل ادراک انسان (حس، خیال و عقل) صدق می‌کند، معتقد است انسان با توجه به مرتبه وجودی که به دست می‌آورد، با آن مرتبه متحد و به آن نیز آگاه می‌گردد و این، همان غایت حکمت در نظر ملاصدراست که انسان به عنوان عالم عقلی با عالم عینی اتحاد می‌یابد و حقایق هستی را در درون خود مشاهده می‌کند.

۳. معناداری زندگی در اندیشه کی‌یرگور

الهیات اگزیستانسیالیستی در پی اثبات وجود انسان بود و اینکه انسانی که وجود دارد، می‌فهمد و آگاهانه برای خود تصمیم می‌گیرد. او می‌داند که وجود دارد و وجود او روزی با مرگ پایان خواهد پذیرفت. در واقع اگزیستانسیالیسم (هستی‌گرایی و تأکید بر وجود) اعتراضی بود به این دیدگاه کلیسا که آدمیان را همچون «اشیا» فرض می‌نمود (گراث، ۱۳۸۴، ص ۳۶۶). علاوه بر این، نگرش اگزیستانسیالیستی عکس‌العملی بود در مقابل فلسفه‌های انتزاعی محض که اوج آن در اندیشه‌های هگل مشهود بود. اصل و اساس شکل‌گیری فلسفه‌های اگزیستانس، توجه به وجود خاص انسانی بود؛ لذا تمام مباحثی که در این مکتب مطرح می‌شود، حول محور انسان و زندگی او قرار دارد. کی‌یرگور اندیشمند دانمارکی را نخستین اگزیستانسیالیست می‌دانند. او تلاش نمود با نقد متافیزیک هگلی و مسیحیت رسمی و کیش مدار اثبات نماید که معنای زندگی انسان در سیستم و در حجاب‌های مفاهیم کلی به دست نمی‌آید.

کی‌یرگور معتقد بود شیوه نظام‌های فلسفی پیشین به خصوص نظام هگلی در شناخت انسان ناتوان بوده‌اند. انتقاد کی‌یرگور از فلسفه هگل در واقع شامل تمام نظریه‌پردازی‌های انتزاعی می‌گردد؛ چراکه به نظر او با انتزاع، که امری صرفاً ذهنی است، هستی واقعی انسان به کناری نهاده می‌شود و در نتیجه نه درباره آن فکر می‌شود و نه برای شناخت آن، راهی معرفی می‌گردد. به نظر کی‌یرگور «فلسفه هگل، جایی برای فرد هستی‌مند باز نمی‌گذاشت و تنها کاری که می‌کرد این بود که او را به شیوه‌ای شگفت، کلیت می‌بخشید و آنچه نمی‌توانست کلیت یابد، بی‌اهمیت شمرده می‌شد و از چشم می‌افتاد. فرورفتن در کلیت یا غرقه کردن خود در آن، خواه این کلیت دولت باشد

یا اندیشه جهان‌گستری، چیزی جز رهاکردن مسئولیت شخصی و زندگانی (هستی) اصیل نیست» (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۳۲۷).

به اعتقاد کی‌یرگور زندگی انسان امری انتزاعی نیست که بتوان با منطق ارسطویی یا هگلی بدان راه برد. «مسئله حیاتی، پیدا کردن حقیقتی است که برای من حقیقت باشد. پیدا کردن اندیشه‌ای که بتوان به خاطرش زندگی کنم و بمیرم» (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۵۸).

تقابل کی‌یرگور با هگل و نظام‌های فلسفی انتزاعی، هم در نقد روش فلسفی آنها و هم در ورود این روش به حوزه مباحث دینی است. وی علاوه بر هگل، منتقد جدی کلیسای مسیحی به خصوص کلیسای دانمارک است. به نظر او مسیحیت متداول در نظر کلیسا، مجموعه‌ای است از یک سری شرایع و نظریات، که این برداشتی اشتباه از مسیحیت و باعث غفلت از ذات دین شده است. هگل نیز با فروکاست الوهیت به مطلق که در نهایت متجلی خواهد شد، خدا را از جنبه رازآمیز بودن به سطح مقوله‌ای منطقی و عقلی تنزل داده است. «به نظر کی‌یرگور، عصر ما عصر انحطاط است، رمانتیک‌ها از یک سو و پیروان هگل از سوی دیگر سعی در سلب اعتبار از مسیحیت دارند. یکی با توجه به جنبه‌های استحسانی (Aesthetic) وجود موجود و دیگری با منطق و فلسفه اولی» (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۴۷). به عقیده کی‌یرگور، سعی در فهم عقلی یا توجیه عقلی و فلسفی مسیحیت، کاری باطل و بیهوده است؛ چراکه مسیحیت یک «دکترین فلسفی» (مجموعه آرا و نظریات فلسفی) نیست، بلکه یک پیام و رسالت مربوط به هست بودن است. دلیل روشن آن هم این است که خود مسیح و حتی حواریون او، هیچ‌کدام فیلسوف نبوده‌اند. بنابراین، مسیحیت را محدود نمودن به ساحت نظر، در واقع تلاشی است در جهت دور شدن از حقیقت مسیحیت. به اعتقاد کی‌یرگور ادعای شناخت مسیحیت نیز، ادعایی گزافه است و می‌گوید: «اگر کسی خیال کند که دیانت مسیح را خوب فهمیده است، می‌تواند مطمئن باشد که اشتباه می‌کند» (وال و ورنو، ۱۳۷۲، ص ۱۱۶). بنابراین، وی دیانت مسیح را عقل‌پذیر نمی‌داند، بلکه عقل‌گریز (Irrational) و حتی عقل‌ستیز می‌پندارد. در نظر وی نظام عقلی هگل که نمی‌تواند درباره زندگی انسان چیزی بگوید، چگونه می‌تواند درباره مهم‌ترین مسئله زندگی بشر یعنی

خداوند_ که در نظر کی‌یرگور زندگی انسان باید بدان سو باشد، حرفی بزند. لذا وی درباره ایمان مسیحی معتقد به عمل و شورمندی است، تا عقل و عقلانیت. «آن کسی که به شور باخته است، به اندازه آن کس نباخته که شعورش را باخته است» (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵).

لذا در مسیحیت کیش مدار همچون متافیزیک هگلی، «حقیقت» و «خود» مورد غفلت قرار گرفته است؛ چراکه مسیحیت از سه راه مردم را به ایمان دعوت می‌کند: یکی، با تکیه بر تاریخ و شرح تاریخ انبیا و زندگی حضرت عیسی \square که به هیچ وجه تحقیقات تاریخی یقین‌آور نیستند و با حقیقت ایمان که همانا یقین و دل بستگی بی‌حد و حصر است، سنخیتی ندارند. دیگری، با برهان‌های کلامی است که از متافیزیک اخذ شده است. این راه نیز با توجه به ماهیت غیرعقلانی بودن ایمان، رد می‌شود. راه سوم، با تکیه بر باورهای ساده و بسیط عامه مردم است.

علاوه بر نقد متافیزیک هگلی و مسیحیت کیش مدار، در مقام عمل نیز معتقد بود، هرکس با توجه به موقعیت و شرایطی که در آن قرار می‌گیرد، به چیزهایی متصف می‌شود که باید براساس آنها عمل نماید. کی‌یرگور این حالت، که فرد را از صرافت طبع خود بازمی‌دارد، توده‌ای شدن یا روزمره‌شدن فرد انسانی می‌نامد. توده‌ای شدن دقیقاً در مقابل صرافت طبع عمل کردن است. بنابراین، وی به‌طور جدی با «همرنگ جماعت شدن» مخالف است. «کی‌یرگور نبرد خود را با باورهای همگانی و ابزار آن یعنی توده، بسی دشوارتر از نبردش با کسانی چون هگل یا نمایندگان کلیسا می‌داند» (نقیب زاده، ۱۳۸۷، ص ۹۸).

خلاصه کلام اینکه، فرد در نظر کی‌یرگور، از سویی، در مقابل نوع است و از سوی دیگر، در مقابل جمع و جمعیت. از ویژگی‌های نژاد آدمی این است که فرد از نوع برتر است یا می‌تواند برتر باشد و این، برخلاف دیگر موجودات است. اگر امکان‌های زیستی انسان محدود است و معین، امکان‌های معنوی او نامحدودند و نامعین و به فعلیت رسیدن آنها نیازمند کوشش و وابسته به شرایط فرهنگی و اجتماعی است. اما در کنار ویژگی‌های مثبت اجتماع، اثرات منفی نیز وجود دارد که نوعی وابستگی کورکورانه اجتماعی است و این جماعت‌گرایی تا آنجا پیش می‌رود که قدرت پیشروی و رشد را از انسان می‌گیرد.

البته امکان بازگشت به خود و برخورداری از هستی فردی، برای توده همیشه وجود

دارد و لازمه آن، بیدار نمودن و همچنین انتخاب آزادانه توسط خود آنان است. در نظر او فراخواندن به این گزینش، کاری است که از دیگران برمی آید، ولی واداشتن به آن ناشدنی است؛ چراکه اساس گزینش، آزادی است.

کی‌یرکگور با دریافتی که از زندگی شخصی خود به دست می‌آورد، مراحل رسیدن به زندگی معنادار را که همان رسیدن به مقام هست‌بودن است، معرفی می‌کند، که تصمیم‌ها و انتخاب‌های هر فرد در زندگی، به خوبی می‌تواند سطح و درجه معنادار بودن زندگی او را مشخص نماید. این مراحل عبارتند از: مرحله استحسانی یا لذت‌جویی، مرحله اخلاقی یا وظیفه‌شناسی و مرحله ایمان دینی. البته منظور کی‌یرکگور از این سه مرحله این نیست که هر انسانی ضرورتاً باید از این سه مرحله بگذرد، بلکه این سه مرحله، سه سطح از زندگی را بیان می‌کند که کاملاً جنبه معنوی یا نفسانی و درون ذاتی دارد و به عبارتی حالات و روش‌های مختلف زندگی است که تفاوت آنها، صرفاً از لحاظ غایت و مقصد هر کدام است (وال و ورنو، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶).

۱-۳. مرحله استحسانی یا اصالت لذت (Hedonism)

وجه غالب این مرحله، نیازهای حسی انسان است. تمامی انسانها به طور طبیعی پس از تولد در این مرحله قرار می‌گیرند که اغلب آنها تا پایان عمر از این مرحله فراتر نمی‌روند. در این مرحله، انسان به نوعی دچار خودخواهی و تابع هواهای نفسانی خویش است. زندگی چنین انسانی عمدتاً آمیخته با بی‌عاری و لاقیدی است که تماماً صرف خوش‌گذرانی و لذت‌جویی می‌شود. از وظیفه و تکلیف و هر چیزی که باعث شود نسبت به امری متعهد گردد، گریزان است. تمامی انتخاب‌ها و گزینش‌های چنین انسانی بر پایه حس استوار است؛ لذا انتخاب‌هایش ناآگاهانه است و به دنبال فعل یا عملی است که لذت بیشتری را برای او فراهم آورد. از لذت‌خوردن و آشامیدن گرفته تا لذت‌ارضای‌گریز جنسی. «چنین انسانی به پیش‌باز هر تجربه حسی و عاطفی می‌رود و از هر گلشنی گلی می‌چیند و از هر چیزی که میدان گزینش او را تنگ کند، بیزار است و هرگز هیچ شکلی به زندگانی خود نمی‌دهد و یا شکل زندگانی او همین بی‌شکلی است؛ یعنی پراکندن خود در ساحت حس» (کاپلستون، ۱۳۶۷، ج ۶، ص ۳۳۲).

کی برکگور عاقبت لذت‌جویی را یأس و پشیمانی می‌داند؛ چراکه لذت، امری دیالکتیکی است و انسان چه کامیاب شود و چه ناکام، در نهایت دچار تأسف خواهد شد. سیر زندگی طبیعی انسان چنان است که به مرور زمان قوای شهوانی و طبیعی شخص ضعیف می‌شود و انسان به‌نحوی از اعمال خود ابراز پشیمانی می‌کند. اما آنچه باعث می‌شود انسان حسانی را به مرحله بالاتر هدایت کند (Ironie) (ریشخند حاوی جدیت، طعنه و استهزا) است. به عبارتی، به علت تهی‌بودن مقصد این مرحله که به نوعی شخص را دچار یأس و پشیمانی می‌کند، به ناپایداری و بیهودگی آنچه بدان دل سپرده بود، پی می‌برد و در جست‌وجوی امور پایدار و باقی، راه برای ورود به مرحله بالاتر باز می‌شود (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۵۱).

۲-۳. مرحله اخلاقی یا وظیفه‌شناسی

از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان اخلاق‌محور، پابندی به قاعده و قانون و همچنین توجه به جنبه‌های کلی و همگانی است. «در این مرحله انسان به معیارهای معین اخلاقی و تکلیف‌های اخلاقی، گردن می‌نهد که ندای عقل کل است و بدین‌سان، به زندگانی خود شکل و پیوستگی می‌بخشد» (کاپلستون، همان، ص ۳۳۳).

انسان اخلاقی برخلاف انسان حس‌گرا و لذت‌جو که به دنبال هوسرانی بی‌حد و حساب بود، خود را اسیر هوس‌ها و لذات زودگذر نمی‌کند، و تن به ازدواج و پیوند زناشویی می‌دهد و همه تکالیف آن را برعهده می‌گیرد؛ چراکه ازدواج و تشکیل خانواده نهادی اخلاقی است که مسئولیت‌هایی را به دنبال دارد. انسان اخلاقی، اهل عمل است و نتیجه و پاداش رفتار خود را در رسیدن به آرامش می‌داند. «وی به نحو اصیل، «هست» است؛ زیرا خود، با انجام دادن تکلیف، خود انتخاب کرده است که چه باشد. تکلیف برای او امری از خارج تحمیل شده نیست، آن را در درون خود احساس می‌کند» (وال و ورنو، ۱۳۷۲، ص ۱۲۸).

در این مرحله، همه قواعد اخلاقی، مثل راستگویی، وفای به عهد، امانت‌داری، خدمت به مردم، تواضع، تعهد و غیره، در جایگاهی فراتر از خواسته‌های فردی قرار می‌گیرد؛ تا جایی که شخص حاضر است به آنها عمل کند، حتی اگر به زیان او تمام

شود. کی‌یرگور نمونه و الگوی پایبندی و وفاداری به قوانین اخلاقی و قانون را سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق. م) می‌داند؛ مرد حکیمی که برای احترام به قانون کمک دوستانش را که به دنبال نجات او بودند، نپذیرفت و تن به مرگی شرافت‌مندانه داد.

هرچند در این مرحله انسان به هست‌بودن و زندگی اصیل نزدیک‌تر می‌شود، «در مجموع این مرحله، انسان را به معنای حقیقی، سعادت‌مند نمی‌کند، بلکه انسان در این مرحله قدر زندگی را بیشتر می‌داند و سعی می‌کند در عین همه بدبختی‌ها، سعادت‌مند باشد» (مصلح، ۱۳۸۴، ص ۵۲).

۳-۳. مرحله ایمان دینی (Religious faith)

در این مرحله انسان به والاترین درجه زندگی هستی‌مند یا اصیل دست می‌یابد. این مرحله بر پایه ایمان استوار است. چنانچه مرحله استحسانی را ساحت جزئی و مرحله اخلاقی را ساحت کلی لحاظ نماییم، مرحله ایمانی فراتر از جزئی و کلی خواهد بود. وی ایمان را نه از سنخ معرفت، بلکه آن را از ساحت عقل بالاتر می‌داند؛ لذا معتقد است فهم و روش عقلانی که در دانش فلسفه و متافیزیک متجلی است، خود محل مناقشات و تعارضات بی‌پایان است و نمی‌تواند پشتوانه ایمان راستین قرار گیرد. بنابراین، از پیامدهای جدایی عقل از ساحت ایمان، غیرمعرفتی شدن ایمان است (Kierkegaard, 1987, p.62).

کی‌یرگور تأکید می‌کند که ایمان شهود بی‌واسطه قبل یا بعد از تأمل و تفکر نیست؛ ایمان احساس شادی عاری از شک و تردید نیست. لذا ایمان امری شخصی و فردی می‌شود؛ پس آموختنی نیست، بلکه خود تعلیم‌دهنده و آموزگار است (جمال‌پور، ۱۳۷۱، ص ۱۰۶).

مهم‌ترین ویژگی ایمان در نظر کی‌یرگور توجه به خدا و درک حضور اوست که این حالت از آگاهی به گناه و حس گناهکاربودن و سعی مداوم برای مسیحی شدن نشئت می‌گیرد. این امر تحقق نمی‌یابد مگر با به «مخاطره‌انداختن» (Risk) خود برای وصول به مطلق که همانا خداست (وال و ورنو، همان، ص ۱۲۹) و این خطرکردن از نظر عقل، امری غیراخلاقی است. به تعبیر کی‌یرگور این خطرکردن، سبب جهش از

مرحله اخلاقی به مرحله ایمانی می‌گردد که بالاترین مرحله زندگی اصیل یا اگزیستانس است؛ جهشی که از چارچوب قواعد عقلی بیرون است و از این‌رو فهمیدنی نیست (نقیب زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱). نتیجه مستقیم این مخاطره، دل‌نگرانی یا هراس است که به اعتقاد او ریشه در گناه‌کاربودن انسان مسیحی دارد و شرط رهایی از این دل‌نگرانی، دل‌بستگی بی‌حد و حصر به مسیحیت و خداوند است که این، همانا ایمان راستین است. با کنار گذاشتن روش‌های عقلانی در ایمان مسیحی، راه برای شورمندی باز می‌شود؛ لذا وی حقیقت ایمان را شورمندی می‌داند.

شورمندی به جنبه عاطفی و احساسی دین مربوط می‌شود و مقصود این است که انسان مؤمن باید برای عقاید و باورهای دینی خود هزینه کند که هزینه آن خطرپذیری است. بنابراین، مؤمن کسی است که به هر طریق ممکن بر عقاید و باورهای دینی خود پای فشارد و در جهت حفظ و پاسداری آنها، از هرگونه جان‌فشانی خود و عزیزانش دریغ نرزد (اکبری، ۱۳۸۴، ص ۳۹).

کی‌یرگور با توجه به آموزه‌های مسیحیت، معتقد است که مرگ‌اندیشی باعث تقویت شورمندی می‌گردد؛ لذا وی مرگ را فنا و نیستی نمی‌داند و میل انسان به جاودانگی را از ویژگی‌های انسان معنادار می‌داند. از نظر او مرگ‌اندیشی در کنار احساس گناهکاری دو عامل ایجاد دلهره در انسان هستند که باعث نزدیکی انسان به خدا و بالا رفتن درجه شورمندی در ایمان می‌گردد.

نکته مهم دیگری که درباره ایمان از نظر کی‌یرگور قابل بررسی است، بحث اراده و تصمیم است. در نظر او راه یافتن به مرحله ایمانی از یکسو، بر پایه تصمیم و گزینش خود فرد است و از سوی دیگر، نتیجه فیض و لطف خداوندی است. مؤمن باید با عزم و گزینش خود برای ورود به مرحله ایمانی دست به جهش بزند. در اینجا است که پارادوکس ایمان شکل می‌گیرد؛ چراکه این جهش چیزی نیست جز هم‌آمیزی انسان، که موجودی زمان‌مند است با خداوند که بی‌زمان و سرمدی است (نقیب زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱). از این‌رو انسان به والاترین جنب هستی خود دست می‌یابد و خود حقیقی خودش را می‌یابد. بنابراین، کی‌یرگور رابطه انسان با خدا را براساس جاذبه‌ای طبیعی نمی‌داند؛ بلکه آن را نتیجه یک تصمیم استوار و یک جهش

می‌داند (بارث، ۱۳۶۲، ص ۳۳).

۴. بررسی تطبیقی

با توجه به اندیشه‌های ملاصدرا و کی‌یرگور که مورد بحث قرار گرفت، شاخصه‌های کلی زندگی معنادار را می‌توان در موارد ذیل دسته‌بندی نمود:

۱-۴. زندگی عالمانه و آگاهانه

یکی از شاخصه‌های زندگی معنادار، عالمانه و آگاهانه بودن آن است که محصول آن، شناخت و معرفت است؛ چراکه بدون شناخت، هدف و غایت که مهم‌ترین عامل معناداری زندگی است، قابل شناسایی نمی‌باشد. بر این اساس، شناخت، اساس حرکت انسان در جهت معنادار نمودن زندگی قلمداد می‌شود. صدرا نقطه آغاز شناخت حقیقی را «معرفت نفس» می‌داند و معتقد است، شناخت عالم هستی و خداوند، از این شناخت نشئت می‌گیرد. «هر کس نفس خود را شناسد، عالم را شناسد و هر که عالم را شناخت در مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۵). در اینجا ملاصدرا بین شناخت انفسی و آفاقی پیوندی برقرار نموده است؛ چراکه عقل، معیاری برای سنجش و شناسایی احکام صادق است و شهود، عاملی برای تداوم و ثبات آن شناخت لحاظ می‌شود. لذا ملاصدرا برای اینکه انسان از درجه «خودآگاهی» (Apperception) بیشتری در زندگی برخوردار گردد، معتقد به تزکیه و محاسبه دائمی نفس است. با تزکیه و تهذیب است که انسان به توانمندی‌ها و معایب نفس خویش آگاه می‌شود؛ لذا قدرت اداره و رهبری او در زندگی بیشتر و مانع بروز خطاها و اشتباهات در تصمیمات مهم زندگی می‌شود. در این صورت، زندگی بیشتر رنگ و بوی معناداری به خود می‌گیرد.

از نظر کی‌یرگور نیز «خودآگاهی» نقش مهمی در معناداری زندگی انسان دارد که منشأ آن، فهم وجود خاص انسان یا اگزیستانس است. به اعتقاد او و فیلسوفان اگزیستانس، پدیده‌های عالم، فی‌نفسه بی‌معنا هستند و با التفات انسان، به آنها معنادار و دارای کارکرد می‌شوند. انسان نیز با التفات به وجود خاص خود، در مسیر معناداری

قرار می‌گیرد. کی‌یرگور در رسیدن به زندگی اصیل و سعادت‌مند، معتقد به روش انفسی است و با نقد روش آفاقی، تمامی روش‌های فیلسوفان عقل‌گرا را زیر سؤال می‌برد. به عبارتی، «التفات انسان به خود و عالم، امری انفسی و درونی و مستقل از قواعد عقلانی و انتزاعی است؛ چراکه تفکر آفاقی و انتزاعی شخصیت افراد را در ضمن مفاهیم کلی انسان و انسانیت، یکنواخت، کدر و توخالی از مشخصات فردی می‌سازد» (نوالی، ۱۳۷۳، ص ۲۹).

کی‌یرگور با طرد مطلق عقل در رسیدن به زندگی معنادار که در نظر او زندگی ایمانی است، راه را برای سنجش و ارزیابی زندگی می‌بندد؛ زیرا خروج تفکر عقلانی یا آفاقی از زندگی، معناداری زندگی را امری شخصی و بر پایه اراده شخصی افراد قرار می‌دهد، لذا معیار درستی یا نادرستی زندگی، خود شخص می‌شود و کسی نمی‌تواند درباره زندگی معنادار یا بی‌معنا، قضاوت کند و یا تعریفی ارائه دهد.

در نظر کی‌یرگور هر چقدر زندگی نامعقول و غیرانتزاعی گردد، زندگی انسان معنادار می‌شود، در صورتی که ملاصدرا جایگاه عقل را در زندگی بسیار رفیع می‌داند؛ چنان‌که مرتبه زندگی هر انسانی با فهم عقلانی او سنجیده می‌شود. بنابراین، کی‌یرگور با انفسی‌دانستن خود آگاهی که یکی از مهم‌ترین شرایط زندگی معنادار است، با نظر ملاصدرا نزدیک، اما با غیر معرفتی دانستن آن از وی دور می‌شود.

۲-۴. زندگی خدا محور

رابطه انسان با هستی و خداوند از مهم‌ترین و جدی‌ترین رابطه‌های معنادار عالم است. انسان با شناخت نفس خود، به شناخت عالم و سپس به شناخت خداوند دست می‌یابد که «من عرف نفسه، فقد عرف ربه». در نظر ملاصدرا، خداوند محور هستی است؛ چراکه عالم ماهیتی از اوایی و به سوی اوایی دارد. وی کوشیده با تبیین نسبت انسان با خداوند و عالم هستی، رابطه معناداری را از زندگی انسان ترسیم نماید. او رمز ارتباط انسان با خداوند را در فقر ذاتی او می‌داند؛ چراکه انسان همچون مخلوقات دیگر، ممکن الوجود و وابسته به خالق و دائماً محتاج فیض و رحمت خداوند است. او در این رابطه می‌گوید: «امکان در هستی‌های خاص که از حق، فیض می‌گیرند، به نقصان و

فقر ذاتی آنها بر می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

انسان با درک جایگاه وجودی خود در هستی، هیچ‌گاه خود را تنها و رها شده نمی‌پندارد و دائماً خود را محتاج الطاف الهی در زندگی معنادار، و نیازمند توجهات او می‌داند؛ لذا آگاهانه و براساس اختیار، چارچوب زندگی و اعمال و افکار خود را بر مبنای رضایت او تنظیم می‌نماید. به تعبیری، چنین زندگی، در راستای عبودیت و بندگی خداوند قرار می‌گیرد. بنابراین، در این منظر خداوند غایت حقیقی انسان است و در نظر ملاصدرا معرفت به خداوند و عبادت در راه او، اهداف متوسط و شرط رسیدن به او که مقصد زندگی انسان و عالم هستی است، می‌باشد؛ «معرفة الله و عبادته اللتان هما غاية وجود الاشياء» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۶۵).

اعتقاد به خداوند آثار ارزش‌مندی در زندگی انسان می‌گذارد که می‌شود همه آنها را عناصر اصلی زندگی معنادار لحاظ نمود. انسان خدامحور، دچار پوچی و یأس و ناامیدی نمی‌شود؛ چراکه ناامیدی از ضعف و ناتوانی انسان حکایت می‌کند. ارتباط و اتصال او به خداوند به عنوان قادر مطلق و درک حضور او باعث تقویت امید و آرامش در زندگی انسان می‌شود. لذا قدرت روحی و فکری او افزایش می‌یابد و در انجام وظایف در زندگی فردی و اجتماعی توفیقات زیادی نصیب او می‌گردد.

از طرف دیگر، بی‌توجهی و غفلت از این حقیقت عالم، انسان را به خودفراموشی— که در مقابل خودآگاهی قرار دارد— دچار می‌سازد؛ «و لا تکنوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم (حشر: ۵۹): مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کرده اند و خدا چنان کرد که آنان خود را فراموش کردند».

چراکه غفلت و نسیان، سبب اشتغال به بدن و توجه به نیازهای مادی آن می‌گردد و همین امر سبب می‌شود که هم خود را فراموش نماید و هم مطلوب و غایت زندگی خود را.

در زندگی معنادار، خلقت انسان امری بیهوده نیست و انسان در پشت تمامی رویدادهای هستی، نظم و هماهنگی و هدف و غایتی را مشاهده می‌کند که همانا وجود لایتناهی خداوند است.

کی‌یرکگور نیز که پرورش یافته دین مسیحیت است، همچون پیروان تمام ادیان

ابراهیمی، معتقد به وجود خداوند است. تنها در زندگی معنادار یا به قول او زندگی ایمانی است که حضور خداوند درک می‌شود. به اعتقاد وی ارتباط حقیقی انسان با خداوند تنها از طریق ایمان شورمندانه ممکن است. این ارتباط با حسن گنه‌کاربودن و ترس از مرگ که دلهره‌آمیز است، تقویت می‌شود. در نظر کی‌یرکگور، خداوند زمینه‌های رسیدن به زندگی اصیل و معنادار را در وجود انسان فراهم نموده است. البته انسان در این مسیر نیازمند تذکر و یادآوری است که با تمسک به مسیحیت راستین از افتادن در دام غفلت و نسیان خود را حفظ می‌نماید. وی در این مورد می‌گوید: «در زندگی، انسان، معنا و ارزش خود را از منبع آفرینش کسب می‌کند و نه از عناصر در حال خروش و نیروهای آفرینش که رویاروی فرد قرار می‌گیرند و او را در جهان و در التهاب تاریک درون روح خویش قرار می‌دهند» (کی‌یرکگور، ۱۳۷۳، ص ۲۴). به‌طور خلاصه، وی معتقد است درک حضور خداوند در زندگی صرفاً به‌صورت انفسی و فردی صورت می‌پذیرد و رابطه انسان با خدا یک نوع رابطه طبیعی نیست و انسان است که با جهش ایمانی این رابطه را معنادار می‌کند. در صورتی که ملاصدرا معتقد به فیض دائمی خداوند با توجه به امکان فقری عالم هستی است و انسان با روشی آفاقی، انفسی یا شهود عقلی می‌تواند به خداوند نزدیک شود؛ لذا ایمان انسان، جنبه معرفتی عقلانی پیدا می‌کند.

با توجه به رویکرد دینی هردو متفکر، وجود خداوند به‌عنوان غایت زندگی انسان، مورد توجه هردو متفکر قرار گرفته است.

۳-۴. زندگی اصیل و خلاقانه

اصالت وجود در نظر ملاصدرا، شامل تمام هستی می‌گردد؛ لذا با توجه به این اصل، زندگی انسان، امری وجودی و واقعی است، نه صرفاً یک مفهوم ذهنی. به عبارتی، وجود اصیل است و زندگی انسان که پیوندی تنگاتنگ با عالم وجود دارد نیز اصیل است و با توجه به قاعده تشکیک وجود هر اندازه مرتبه وجودی انسان بالاتر رود زندگی انسان نیز دارای مرتبه بالاتر می‌گردد و به همان نسبت به اصالت و معناداربودن آن افزوده می‌شود؛ چنان که ملاصدرا می‌گوید: «وجود، حقیقت است و غیر آن نوعی عکس و سایه و شبیح به شمار می‌آید. در هریک از موجودات، اصل ثابت، هستی است

و بدون هستی از موجودات نمی‌توان سخن گفت» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۴).
بنابر اصالت وجود، همه آثار و خواص، از وجود سرچشمه می‌گیرد و وجود،
حقیقت واحد و مشکک ذومراتب است؛ لذا معناداری زندگی که وصفی است برای
زندگی انسان نیز از این قاعده پیروی می‌کند.

ملاصدرا براساس حرکت جوهری که خود بر اصل تقدّم وجود بر ماهیت مبتنی
است، تحول را مربوط به ذات و جوهر می‌داند؛ از این رو، نهاد جهان، ناآرام و
نوشونده است و آفرینش لحظه‌ای از حرکت نمی‌ایستد که در این صورت
برخلاف اصل غایت‌مندی خلقت است؛ لذا نوعی حرکت استکمالی در عالم وجود
دارد. «هستی در همه اجزا، افلاک، کواکب، امور بسیط و مرکب، حادث و دگرگون
شونده است. هر امری، هر لحظه در آفرینش و خلق جدید است» (ملاصدرا،
۱۳۷۸ق، ج ۷، ص ۲۹۸).

با توجه به این اصل، عالم هستی به سوی غایت و هدف مشخصی در حرکت است
و در این مسیر، عالم هستی، به کمال خود نزدیک می‌شود. انسان با توجه به قوه عقلانی
و اختیار و اراده خود، باید تلاش کند زندگی خود را با این حرکت معنادار هستی
تطبیق دهد و با توجه به سنت تشریحی خداوند، در راه رسیدن به زندگی اصیل و
معنادار حرکت کند. همچنین با توجه به دگرگونی و سیوروت در عالم هستی، در
زندگی معنادار این دگرگونی دائمی است؛ چراکه این تحول از درون و جوهر انسان
معنادار که به مقام خودآگاهی رسیده است، نشئت می‌گیرد. لذا هر نوع دگرگونی در
زندگی به تحول در آدمی بر می‌گردد. به عبارتی، زندگی معنادار از معناداری خود انسان
سرچشمه می‌گیرد.

بر این اساس، انسان در حال سیوروت و شدن قرار دارد و انسان معنادار می‌کوشد
در مسیر زندگی و برای رسیدن به مراتب بالاتر هستی، دست به ابتکار بزند؛ چراکه او
دائماً می‌خواهد چیزی فراتر از آنچه هست، باشد. کی‌یرگور نیز با طرح موضوع اصالت
خاص وجود انسانی و تقدّم آن بر ماهیت او، به نحوی به دیدگاه ملاصدرا نزدیک
می‌شود، هر چند اصالت وجود در نظر او حداقلی و محدود به وجود انسان است؛ اما در
بحث سیوروت وجود خاص انسانی و ضرورت خلاقیت و نوآوری در زندگی، یک

نوع همخوانی میان آرای دو متفکر دیده می‌شود: کی‌یرگور معتقد است ماهیت انسان توسط خود او ساخته می‌شود و سرنوشت حقیقی انسان با توجه به گزینش‌های آزادانه او رقم می‌خورد؛ لذا در مسیر رسیدن به زندگی معنادار، امکانات بی‌شماری در مقابل او قرار می‌گیرد و انسان در این راه چاره‌ای جز ایجاد طرح‌های تازه و ابتکار خلاقانه ندارد. از این‌رو، زندگی معنادار هیچ‌گاه دچار تکرارپذیری و عدم تحول نمی‌گردد (فروم، ۱۳۶۷، ص ۱۶).

۴-۴. زندگی ارزش مدار

ملاصدرا با دخیل دانستن شناخت عقلی در معرفت انسان، پابندی خود را به اصول کلی عقلانی ثابت کرده است و با توجه به تبیینی که از وجود انسان و نحوه ارتباط او با خداوند نموده، هر عاملی که باعث ارتقای مرتبه وجودی او در هستی گردد، به نحوی ارزشمند تلقی می‌گردد. انسان با شناختی که از نفس خویش به دست می‌آورد، در کسب فضیلت‌های نفسانی و حذف رذیلت‌ها تلاش می‌نماید. لذا در نظر ملاصدرا کمالات اخلاقی در زندگی، شرط کمالات نفسانی انسان و عامل معنادار نمودن زندگی است؛ چراکه با تزکیه و کسب مکارم اخلاقی است که حرکت انسان به سوی زندگی معنادار تسهیل می‌گردد. لذا در نظر ملاصدرا کمالات اخلاقی در زندگی، شرط کمالات نفسانی انسان و عامل معنادار نمودن زندگی است.

آثار این ارزش‌مداری هم در زندگی فردی انسان و هم در زندگی اجتماعی او تجلی می‌یابد. با توجه به مبانی فکری ملاصدرا، ارزش‌های اخلاقی دارای مبانی و اصول عقلی خواهد بود؛ لذا همگانی و عمومیت‌پذیر و عامل وحدت اجتماعی می‌گردد. اما براساس چهارچوب فکری کی‌یرگور و دیگر همفکران او که تأکید بسیاری بر آزادی و فردیت دارند، ارزش‌های اخلاقی غیرعقلانی‌اند. از این‌رو، انسان از طرفی باید ارزش‌های زندگی‌اش را خودش خلق کند و از طرف دیگر، طبق آن ارزش‌ها زندگی خود را به پیش برد (نوالی، ۱۳۷۳، ص ۴۸). بنابراین، ارزش‌های اخلاقی آنچنان‌که در فضای فکری ملاصدرا پذیرفته می‌شود، در نظر کی‌یرگور جایگاهی ندارد؛ چراکه اخلاق جنبه شخصی و فردی پیدا می‌کند و از آنجاکه افکار و

نیازهای انسان‌ها متنوع و مختلف می‌باشند در حوزه اخلاقی، شاهد ارزش‌های مختلف و متنوعی خواهیم بود که در عرصه اجتماعی با رفتارهای متناقضی روبرو می‌شویم؛ لذا به نسبت اخلاقی و ارزشی می‌انجامد.

لذا این‌گونه برداشت می‌شود که دین به‌عنوان مهم‌ترین خاستگاه ارزش‌های متعالی اخلاقی، کارکرد اصلی خود را در حوزه اجتماع از دست می‌دهد و انسان برای برطرف‌نمودن این خلأ، دست به دامان عقل خودبنیاد می‌شود. کی‌یرک‌گور هرچند با توجه به ضعف مسیحیت در مسائل اجتماعی، حضور عقل را در ساحت دینی طرد می‌کند، اما در حوزه اجتماعی مجبور به پذیرش نوعی عقل‌گرایی افراطی می‌شود.

۵-۴. زندگی جاودانه

در نظر ملاصدرا انسان موجودی است ابدی که در پیدایش و ظهور، نیازمند بستری مادی است، اما در بقا و دوام، مستقل از ماده و شرایط مادی است. لذا در ابتدا به‌صورت جسم، ظاهر می‌شود و سپس با توجه به حرکت جوهری از طریق تحول ذاتی درونی و طی تمامی مراحل وجودی در نهایت از تعلق جسم آزاد می‌گردد و به جاودانگی دست می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۵، ص ۳۹۸). بر این اساس، مرگ به معنای فنا و نابودی نیست و آن، ضرورت کمال نفس و بی‌نیازی آن از بدن است. لذا مرگ مرتبه‌ای از حیات به شمار می‌آید و زندگی انسان صرفاً محدود به زندگی در این دنیا نمی‌شود؛ در نتیجه توجه به زندگی انسان، بدون عنایت به بقای آن پس از مرگ، نمی‌تواند به معناداری زندگی بینجامد؛ چراکه این نوع نگرش، نگاه ناقص و جزئی به حیات انسان است. از طرف دیگر، از آنجاکه در زندگی معنادار، خداوند، غایت حقیقی انسان مطرح می‌شود، لازمه وصال به او، جداشدن از بدن مادی و پیوستن به لقای اوست. در زندگی معنادار نوع نگرش به مرگ، نگرشی خوش‌بینانه و معنادار است، نه عاملی برای رسیدن به پوچی و بی‌معنایی زندگی؛ چراکه در نظر ملاصدرا حیات انسان در این دنیا دوره‌ای گذران بیش نیست و روح او متعلق به عالمی دیگر است. دنیا و آخرت در طول یکدیگرند و یک پیوستگی میان آنها وجود دارد که «الدنیا مزرعة الآخرة» (مجلسی، ۱۳۹۲، ج ۶۵، ص ۳۱۸).

وی دنیا را منزلی از منازل سائرین الی الله، تعبیر می‌کند و انسان را مسافری می‌داند که باید از منازل متعدد عبور کند تا به مطلوب حقیقی خویش نائل شود. دنیا از این جهت متصل به آخرت است و کمال انسان برحسب دو نشئه دنیا و آخرت معنا و مفهوم می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸).

کی‌یرگگور نیز به‌عنوان یک متفکر مسیحی، به زندگی جاودانه پس از مرگ معتقد است و آن را پایان حیات انسان نمی‌داند. هرچند از بیان چگونگی آن، ناتوان است، اما آن را در قالب مرحله ایمانی زندگی، مطرح می‌نماید و می‌گوید: «مرگ گذری است به سوی زندگی» (کی‌یرگگور، ۱۳۷۷، ص ۳۰). وی مرگ‌آگاهی را عاملی برای تقویت شورمندی ایمان در نظر می‌آورد؛ چراکه ترس و دلهره‌ای که از مرگ بر انسان غالب می‌شود، بیش از پیش او را به خداوند دل بسته‌تر می‌سازد. نگرش غیرعقلانی و انفسی او بر این موضوع نیز سایه افکنده است و تنها می‌توان آن را در قالب شورمندی ایمان درک نمود. ملاصدرا نیز در رابطه با فهم حقیقت مرگ، معتقد است که عقل انسان، صرفاً قادر به اثبات اصول و کلیات آن است و برای فهم کامل آن، عقل انسان، ناتوان و نیازمند وحی و شهود است. او می‌گوید: «علم معاد شریف‌ترین و دقیق‌ترین علوم است که تنها اندکی از حکیمان به راز آن پی برده‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۷۹). لذا در باب مرگ، یک نوع همخوانی میان نظر ملاصدرا و کی‌یرگگور دیده می‌شود.

۴-۶. زندگی با دیگران نه در دیگران

داشتن روحی جمع‌زیستی آگاهانه، یکی دیگر از شاخصه‌های زندگی معنادار است. انسان در نظر ملاصدرا، فردی تنها و منزوی نمی‌باشد؛ چراکه بخشی از کمالات بالقوه انسان در اجتماع و در تعاملات جمعی شکل می‌گیرد. «برای انسان ممکن نیست که به کمالاتی که برای او خلق شده است برسد، مگر به اجتماع جمع‌کثیری که هریک را در امری که به آن محتاج است، یاری نماید» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹).

ملاصدرا در چارچوب حکمت عملی به تشریح موضوع جماعت‌گرایی انسان می‌پردازد و حکمت عملی را مطابق با طبع و سرشت اجتماعی انسان می‌داند. او در بیان سفرهای چهارگانه معتقد است در سفر آغازین (من الخلق الی الحق) سالک برای

تأمین توشه این سفر روحانی نیازمند اصلاح خود، معاش و سیاست و تدبیر در عرصه حیات خانوادگی و اجتماعی است؛ چراکه معیشت انسان اصلاح و نظامند نمی‌شود، مگر با تمدن و تعاون و اجتماع (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۷۷).

از نظر ملاصدرا پذیرش حاکمیت دینی، که تمام ابعاد وجودی انسان را در جهت هدایت او به زندگی سعادت‌مند، در نظر گرفته است، امری ضروری است؛ زیرا از آنجاکه بهترین عامل کنترل و رهبری جامعه، شریعت است و در سایه دینی جامع است که کارکردهای مثبت اجتماع بیشتر از آثار منفی آن بروز می‌کند؛ چراکه خداوند، به‌عنوان خالق انسان، بر تمامی ابعاد وجودی او آگاه است و دین که منظومه‌ای از دستورها و راهنمایی‌های خداوند برای سعادت بشر است، بهترین برنامه و الگو را جهت معنادار بودن زندگی بشر پیش روی او قرار می‌دهد. ملاصدرا انتظام امور مردم را به‌گونه‌ای که به اصلاح زندگی فردی و اجتماعی آنان منجر شود، منوط به این می‌داند که تمامی مردم در سیاست جامعه خود سهیم باشند. او در رابطه با اداره جامعه براساس نظام فلسفی خود به سیاست متعالیه معتقد است، که در آن، مردم براساس قوانین و دستورهای الهی به اصلاح جامعه خود قیام کنند. هرچند وی سیاست را به دو بخش انسانی و الهی تقسیم می‌کند، اما تأکید فراوان دارد که سیاست انسانی را نباید از سیاست الهی و شریعت جدا نمود؛ چراکه سیاست الهی مجموعه تدابیری است که از طرف شارع مقدس براساس اصلاح حیات فردی و اجتماعی انسان در نظر گرفته شده که انبیا و امامان، متولیان حقیقی این سیاست‌اند (ملا صدرا، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۸). در سایه چنین رهبری که چهره‌ای به سوی حق دارد و چهره‌ای به سوی خلق، جامعه به سوی صلاح، حرکت می‌کند.

اما نگرش کی‌یرکگور به جامعه به شکل دیگری است. وی با الهام از مسیحیت که به‌نحوی بر رهبانیت و گوشه‌گیری از جامعه تأکید دارد، اصالت را به فرد می‌دهد و جماعت‌گرایی را عامل نابودی شخصیت اصیل افراد می‌داند. به اعتقاد او حاکمیت باورهای غلط همگانی، انسان را به توده‌ای شدن یا روزمره‌شدن که نتیجه آن درج‌ازدن و سطحی‌نگری است، سوق می‌دهد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

کی‌یرکگور توده‌ای شدن را مانع التفات انسان به اگریستانس می‌داند و با توجه به

اینکه زندگی معنادار، یک زندگی تحول‌مدار و خلاقانه است، روزمره‌شدن را یکی از مهم‌ترین عامل بی‌معنایی زندگی برمی‌شمارد. «کی‌یرگگور نبرد خود را با باورهای همگانی و ابزار آن یعنی توده، بسی دشوارتر از نبردش با کسانی چون هگل یا نمایندگان کلیسا می‌داند» (همان، ص ۹۸).

به اعتقاد کی‌یرگگور جماعت سطحی‌نگر یا توده‌ها، خودکامه و عامل بدفهمی مردم‌اند؛ اما چون پنهان و نامشخص‌اند، از هرگونه کیفی در امان هستند. البته کی‌یرگگور در تبیین رابطه فرد با اجتماع صرفاً به برخی از آفات و آسیب‌های جماعت‌گرایی پرداخته است و به تبیین کارکردهای مثبت زندگی اجتماعی و نقش آن در معنادار نمودن زندگی، علاقه‌ای نشان نمی‌دهد؛ در صورتی که ملاصدرا با نگاهی جامع سعی نموده هم به محاسن زندگی اجتماعی بپردازد و هم به معایب آن.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی

۱. از آنجاکه مخاطب اصلی معناداری زندگی، انسان و وجه انسانی زندگی اوست، بدون نگاهی جامع به انسان نمی‌توان تحلیل درستی از زندگی معنادار ارائه نمود. خداوند به‌عنوان خالق انسان به تمامی زوایای وجودی او عالم و آگاه است و در قالب شریعت و توسط پیامبران و امامان معصوم راه هدایت و سعادت بشری را معرفی نموده است. بنابراین، بهترین راه و روش جهت معنادار نمودن زندگی، شناخت صحیح شریعت حقه و تلاش در جهت عمل به دستوره‌های آن است.

۲. با توجه به ویژگی‌های منحصر به فردی که در انسان وجود دارد که در این پژوهش به برخی از آنها اشاره شد؛ کلید معناداری زندگی انسان در کشف نسبت‌های او با خود (فاعل شناسا)، خدا (خالق و غایت)، عالم هستی (ظرف زندگی انسان) و دیگران یا جامعه (مکمل‌های وجودی) است که در اندیشه صدرای معناداری زندگی انسان دارای عقبه و پشتوانه‌ای است که همانا معناداری کل هستی است. اما در اندیشه کی‌یرگگور نوعی جدایی و افتراق میان زندگی انسان با عالم هستی مشهود است که به نحوی مانع پیوند انسان با عالم هستی می‌گردد که البته تبیین رابطه انسان با خدا را نیز مخدوش می‌نماید.

۳. ملاصدرا با توجه به بهره‌مندی او از آموزه‌های دین مبین اسلام و استفاده از تمامی ابزارهای شناخت در تبیین جایگاه وجودی انسان و زندگی معنادار، نسبت او با خداوند، رابطه وی با عالم هستی و جامعه، از دیدی جامع‌تر نسبت به کی‌یرگگور برخوردار است.

۴. ریشه اشتراکات این دو متفکر در موضوع معناداری زندگی انسان، به دین‌داربودن هر دو که در اندیشه آنها خداوند، محور معناداری زندگی لحاظ می‌شود، برمی‌گردد و بیشتر اختلافات آنها به نگرش متفاوت دو دین اسلام و مسیحیت به ابعاد وجودی انسان مربوط می‌شود.

۵. هر دو متفکر، غایت و هدف نهایی زندگی انسان را خداوند می‌دانند؛ لذا شناخت را نقطه آغاز حرکت به سمت زندگی معنادار می‌دانند؛ با این تفاوت که ملاصدرا در مبحث شناخت، هم از روش آفاقی استدلالی بهره می‌برد و هم از روش انفسی شهودی، اما کی‌یرگگور با توجه به ویژگی‌های مسیحیت، در حوزه دین و نحوه ارتباط با خداوند، صرفاً معتقد به روش انفسی است.

۶. ایمان به عنوان مهم‌ترین عامل حفظ و ثبات زندگی معنادار، در نظر ملاصدرا از پشتوانه عقلی و معرفتی برخوردار است، اما در نظر کی‌یرگگور ایمان امری غیرمعرفتی و مربوط به اراده و وجدان شخصی افراد است. در سایه ایمان به خداوند است که تحمل مشکلات و سختی‌های دنیوی برای انسان، آسان می‌گردد و انسان معنادار آنها را در چارچوب عالمی معنادار تبیین و تفسیر می‌نماید؛ لذا دلیلی برای پوچ‌شدن زندگی باقی نمی‌ماند.

۷. با توجه به دین‌داربودن هر دو متفکر در نظر آنها، مرگ، پایان زندگی نیست، بلکه مرحله‌ای از حیات است؛ اما در ساحتی وسیع‌تر و والاتر. لذا معناداری زندگی بدون در نظرگرفتن کل حیات انسانی که بخشی از آن در عالم پس از مرگ است، غیرممکن و یا ناقص است.

۸. با توجه به فلسفه ملاصدرا، فیض الهی به انسان و عالم هستی، دائمی است و این فیض براساس امکان فقری عالم هستی و انسان و ذات بی‌نیاز الهی، تبیین می‌شود، اما در نظر کی‌یرگگور رابطه انسان و خداوند، رابطه‌ای طبیعی نیست و صرفاً در مرحله

ایمانی و با جهش شورمندانه است که این رابطه معنادار می‌گردد.

۹. با توجه به آموزه‌های فلسفی ملاصدرا، همچون وحدت وجود، حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم، نوعی سنخیت و پیوستگی میان مراتب ادراکی انسان و مراتب عالم هستی وجود دارد، اما کی‌یرگگور با ردّ وحدت وجود میان انسان و عالم هستی نوعی شکاف میان انسان و عالم برقرار می‌کند و معنادار شدن عالم هستی را منوط به التفات انسان به آنها می‌داند. لذا این عدم پیوستگی و وحدت، دستیابی انسان به زندگی معنادار - که از ویژگی‌های آن، پیوستگی میان اجزای آن است - را سخت و مشکل می‌نماید.

۱۰. در چارچوب فکری ملاصدرا، ارتباط صحیح با دیگران که در جامعه متجلی می‌شود، باعث به فعلیت رسیدن بسیاری از استعدادها و بالقوه انسان می‌گردد؛ چراکه رابطه فرد با اجتماع در نظر وی رابطه‌ای متقابل است. البته شرط برقراری رابطه‌ای صحیح میان جامعه و فرد، حاکمیت شریعت و ارزش‌های اخلاقی و الهی است. در اینجاست که بسیاری از شاخصه‌های زندگی معنادار همچون: محبت و عشق به هم نوع، احساس مفید بودن، امکان استفاده از عقل جمعی و مشورت، ایجاد رقابت صحیح در رسیدن به کمالات انسانی و... جنبه عینی و حقیقی می‌یابد. اما در اندیشه کی‌یرگگور که به نوعی بر اصالت فرد تکیه می‌شود، ارزش‌های اخلاقی جنبه شخصی و نسبی پیدا می‌کند؛ لذا با توجه به اینکه هر فرد به دنبال عمل به ارزش‌های شخصی خود در جامعه است، ممکن است هیچ‌گونه ارزش مشترکی که افراد جامعه را به نوعی پایبند و وابسته به یکدیگر نماید، وجود نداشته باشد. از این رو، نوعی عدم تفاهم و توافق در رسیدن به اهداف مشخص به وجود می‌آید.

منابع و مأخذ

۱. استیس، والتر، ت؛ در بی‌معنایی معنا هست؛ ترجمه اعظم پویا؛ نقد و نظر، شماره ۲۹ و ۳۰، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
۲. اکبری، رضا؛ ایمان گروی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۳. اندرسون، سوزان لی؛ فلسفه کی یرکگور؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۴. بارث، ویلیام؛ اگزیستانسیالیسم چیست؛ منصور مشکین‌پور؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.
۵. بیدهندی، محمد؛ بررسی و تحلیل نسبت انسان با عالم در فلسفه ملاصدرا؛ فصلنامه اندیشه دینی، شیراز: شماره ۱۱، ۱۳۸۳.
۶. جمال پور، بهرام؛ انسان و هستی؛ تهران: نشر هما، ۱۳۷۱.
۷. زمانی، شهریار؛ ماجرای معنویت در دوران جدید؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
۸. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۹. صادقی، هادی؛ و اینک زیستن با خدا؛ نقد و نظر، ش ۳۲ و ۳۱، ۱۳۸۲.
۱۰. فروم، اریک؛ به نام زندگی؛ ترجمه اکبر تبریزی؛ تهران: نشر مروارید، ۱۳۶۷.
۱۱. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه: از فیثته تا نیچه؛ ترجمه داریوش آشوری؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۷.
۱۲. کرمی، حسین؛ انسان‌شناخت تطبیقی در آرای صدرا و یاسپرس؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۳. کی‌یرکگور، سورن؛ ترس و لرز؛ ترجمه سیدمحسن فاطمی؛ تهران: حوزه هنری

سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.

۱۴. —؛ بیماری به سوی مرگ؛ ترجمه رویا منجم؛ اصفهان: نشر پرسش، ۱۳۷۷.
۱۵. گراث، آلیستر؛ درسنامه الهیات مسیحی؛ ترجمه بهروز حدادی؛ قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
۱۶. مصلح، علی اصغر؛ تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴.
۱۷. مطهری، مرتضی؛ مقالات فلسفی؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۱۸. —؛ فلسفه اخلاق؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۱۹. —؛ انسان کامل؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۲۰. ملاصدرا؛ عرفان و عرفان‌نمایان؛ ترجمه محسن بیدارفر؛ تهران: انتشارات الزهراء □، ۱۳۶۶.
۲۱. —؛ المبدأ و المعاد؛ مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۲. —؛ المشاعر؛ ترجمه غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۳. —؛ اسرارالآیات؛ ترجمه و تعلیق محمد خواجوی؛ تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۴. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲، تصحیح محمدخواجوی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۴.
۲۵. —؛ اسفار اربعه (مجموعه ۹ جلدی)؛ قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۶-۱۳۷۸.
۲۶. —؛ الشواهد الربوبیه؛ ترجمه و تفسیر جواد مصلح؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۵.
۲۷. —؛ الشواهد الربوبیه؛ مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی؛ قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار، [بی‌جا]: کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۹۲ق.
۲۹. نصر، سید حسین؛ در جست‌وجوی امر قدسی: گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سیدحسین نصر؛ ترجمه سید مصطفی شهرآیینی؛ قم: نشر نی، ۱۳۸۵.

۳۰. نصری، عبدالله؛ فلسفه آفرینش؛ قم: نشر معارف، ۱۳۸۲.
۳۱. نقیب زاده، میر عبدالحسین؛ نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم؛ تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۷.
۳۲. نوالی، محمود؛ فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی؛ تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۷۳.
۳۳. وال و ورنو؛ پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۷۲.
34. Kierkegaard, Soren; **Philosophical fragments**, Ed and trans by: Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton University press, second edition, 1987.
35. Kierkegaard, Soren; **Concluding Unscientific Postscript**; trans. David F. Swenson and Walter Lowrie; Princeton, NJ: Princeton University press, 1941.
36. Kierkegaard, Soren; **Concluding Unscientific Postscript**; Ed and trans by: Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton University press, 1992.
37. Kierkegaard, Soren; "Christian Discourses", trans. by Walter Lowrie; Princeton, Princeton University Press, 1974.
38. Pascal, Blaise; **pensees**; trans. W. F. Trotter; **and the provincial letters**; trans. Thomas M' Crie; New York: Random H. ouse ,1941.