

A Reflection on the Meaning of Life from the Perspective of Atheistic Existentialism and Islamic Philosophy

Mojtaba Arshadi Bahador  / PhD Student of Islamic Speculative Theology, The Imam Khomeini Institute for Education and Research
m.arshadi1363@gmail.com

Received: 2025/11/17 - **Accepted:** 2025/05/03

Abstract

As human's great mystery, the meaning of life has long been the subject of discussion among many scholars. The meaningfulness of life is closely linked to the purpose of human creation. Some, believing in God and His exclusive role, see the meaning of life as discovering the divine purpose and acting upon it. Conversely, an anthropocentric view regards humans, with their awareness and power of choice, as the creators of life's meaning. The research method is analytical-descriptive, focusing on the perspective of atheistic existentialists such as Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Friedrich Nietzsche, and their spiritual allies, including Mostafa Malekian who, denying God and regarding Him as dead, considers the meaning of life to be something that can be created through human choice. Among the findings of this research, which relies on critiquing epistemological, ontological, and anthropological foundations and presenting textual proofs, is the flawed nature of their intellectual foundations, explanation of the meaning of human life in line with divine purpose and the discoverable nature of life's meaning.

Keywords: meaning of life, atheism, absurdity, creation of meaning, discovery of meaning, purpose of life, atheistic existentialism.

نوع مقاله: ترویجی

تأملی در معنای زندگی

از نگاه فلسفه اگزیستانسیالیسم الحادی و فلسفه اسلامی

m.arshadi1363@gmail

مجتبی ارشدی بهادر  / دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳

دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۸

چکیده

معنای زندگی از دیرباز به عنوان گمشده بشر، همواره محل بحث دانشمندان بسیاری قرار گرفته است. معناداری زندگی ارتباط تنگاتنگی با هدفمند بودن خلقت انسان دارد. برخی با اعتقاد به خدا و نقش انحصاری او، معنای زندگی را کشف هدف الهی و عمل به آن می‌دانند. در مقابل، نگاه انسان‌محورانه، انسان را با ویژگی آگاهی و قدرت انتخاب، هدف‌ساز و جاعل معنای زندگی می‌داند. روش تحقیق، تحلیلی - توصیفی است، مسئله تحقیق در این پژوهش، بررسی نگرش اگزیستانسیالیسم الحادی افرادی مانند آلبر کامو، سارتر، نیچه و برخی همفکران معنوی آنها مانند مصطفی ملکیان می‌باشد که با انکار و مرگ خدا، معنای زندگی را امری جعل‌شدنی توسط اختیار انسان می‌دانند. ازجمله یافته‌های تحقیق - که با تکیه بر نقد مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و بیان ادله نقلی می‌باشد - مخدوش بودن مبانی فکری آنها، تبیین معنای زندگی انسان را در راستای هدف الهی و کشفی بودن معنای زندگی است.

کلیدواژه‌ها: معنای زندگی، الحاد، پوچی، جعل معنا، کشف معنا، هدف زندگی، اگزیستانسیالیسم الحادی.

مقدمه

معنای زندگی از دغدغه‌های چالش‌برانگیز انسان معاصر است. برای یافتن ریشه این مسئله، باید گفت که همراه با خلقت انسان همواره مفاهیمی مانند سعادت و فلاح و رستگاری به‌عنوان مطلوب نهایی انسان مورد توجه بوده است و مکاتب اخلاقی سقراط، افلاطون و ارسطو و همچنین اندیشمندان بعد از آنها از قبیل اپیکور، زنون، هابز و... بر روی مسئله سعادت توجه خاصی داشته‌اند (لارنس، ۱۳۷۸، ص ۴۳). در مکاتب فلسفی و عرفانی شرقی مانند فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌مسکویه و... نیز به بحث سعادت پرداخته شده است (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۹). صدرالمآلهین و ابن‌سینا نیز سعادت را در تقرب به خدا بیان کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۱-۲۶۲). به‌نظر می‌رسد بحث از معنای زندگی در قالب سؤال از چیستی سعادت و در حوزه اخلاق و فلسفه اخلاق و با رویکرد فراطبیعی بوده است؛ اما بعد از قرون وسطا و رنسانس، نحوه مواجهه انسان مدرن با این مسئله به صورت تجربی بوده است.

در قرن نوزدهم برخی مانند آرتور شوپنهاور، اراده را به‌عنوان اصل بنیادین همه پدیده‌های جهان دانسته و هر نوع هستی ازجمله هستی انسان را کوشش و تنازعی ناکام می‌داند (ساندر، ۱۹۶۶، ص ۳۸). در این قرن، فریدریش ویلهلم نیچه با تأثیرپذیری از شوپنهاور، ارزش و معنا را تماماً نشئت‌گرفته از سرچشمه‌های انسانی می‌داند، به‌گونه‌ای که روح بشر با روشی شادمانه و کودکانه از محدودیت‌ها آزاد شده و معنا را در افعالی که به اراده خود انجام می‌دهد، می‌یابد (نیچه، ۱۹۰۶، ص ۳۲). در اواخر قرن نوزدهم، پراگماتیسم‌ها، جست‌وجوی «فهم سودمند از زندگی» را جایگزین جست‌وجوی «حقیقت زندگی» بیان کرده‌اند. از نظر آنها معنای زندگی فقط از طریق تجربه، کشف می‌گردد (ترک مقدم و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۸۱). در قرن بیستم فلسفه تحلیلی در شاخه‌ای مجزا، تلاش کرد تا نظریه‌های بنیادینی را برای وحدت‌بخشی به همه روش‌های جزئی معنادار کردن زندگی، مورد بررسی قرار گیرد. نظریه‌های فراطبیعت‌گرایانه معناداری زندگی را مستلزم وجود رابطه‌ای خاص با خدا یا یک روح می‌دانند. در مقابل نظریه طبیعت‌گرایانه، معنا را در جهانی که تنها از طریق علم شناخته می‌شود به دست آورد (متز، ۲۰۰۷).

معنای زندگی از دغدغه‌های چالش‌برانگیز انسان معاصر است. برای یافتن ریشه این مسئله، باید گفت که همراه با خلقت انسان همواره مفاهیمی مانند سعادت و فلاح و رستگاری به‌عنوان مطلوب نهایی انسان مورد توجه بوده است و مکاتب اخلاقی سقراط، افلاطون و ارسطو و همچنین اندیشمندان بعد از آنها از قبیل اپیکور، زنون، هابز و... بر روی مسئله سعادت توجه خاصی داشته‌اند (لارنس، ۱۳۷۸، ص ۴۳). در مکاتب فلسفی و عرفانی شرقی مانند فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌مسکویه و... نیز به بحث سعادت پرداخته شده است (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۹). صدرالمآلهین و ابن‌سینا نیز سعادت را در تقرب به خدا بیان کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۱-۲۶۲). به‌نظر می‌رسد بحث از معنای زندگی در قالب سؤال از چیستی سعادت و در حوزه اخلاق و فلسفه اخلاق و با رویکرد فراطبیعی بوده است؛ اما بعد از قرون وسطا و رنسانس، نحوه مواجهه انسان مدرن با این مسئله به صورت تجربی بوده است.

در قرن نوزدهم برخی مانند آرتور شوپنهاور، اراده را به‌عنوان اصل بنیادین همه پدیده‌های جهان دانسته و هر نوع هستی ازجمله هستی انسان را کوشش و تنازعی ناکام می‌داند (ساندر، ۱۹۶۶، ص ۳۸). در این قرن، فریدریش ویلهلم نیچه با تأثیرپذیری از شوپنهاور، ارزش و معنا را تماماً نشئت‌گرفته از سرچشمه‌های انسانی می‌داند، به‌گونه‌ای که روح بشر با روشی شادمانه و کودکانه از محدودیت‌ها آزاد شده و معنا را در افعالی که به اراده خود انجام می‌دهد، می‌یابد (نیچه، ۱۹۰۶، ص ۳۲). در اواخر قرن نوزدهم، پراگماتیسم‌ها، جست‌وجوی «فهم سودمند از زندگی» را جایگزین جست‌وجوی «حقیقت زندگی» بیان کرده‌اند. از نظر آنها معنای زندگی فقط از طریق تجربه، کشف می‌گردد (ترک مقدم و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۸۱). در قرن بیستم فلسفه تحلیلی در شاخه‌ای مجزا، تلاش کرد تا نظریه‌های بنیادینی را برای وحدت‌بخشی به همه روش‌های جزئی معنادار کردن زندگی، مورد بررسی قرار گیرد. نظریه‌های فراطبیعت‌گرایانه معناداری زندگی را مستلزم وجود رابطه‌ای خاص با خدا یا یک روح می‌دانند. در مقابل نظریه طبیعت‌گرایانه، معنا را در جهانی که تنها از طریق علم شناخته می‌شود به دست آورد (متز، ۲۰۰۷).

فیلسوفان اگزیستانسیالیست نیز در این مسئله رویکردهای

۱. مفاهیم

۱-۱. الحاد

واژه «الحاد» در لغت به‌معنای مایل شدن، برگشتن، میل و عدول کردن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل کلمه الحاد). در اصطلاح علم کلام هرگونه بازگشت از راه حق و صواب را گویند. الحاد، در معنای خاص، شامل انکار وجود خدای یگانه و شرک است. الحاد، در معنای عام، یعنی کسی به وجود خدای یگانه باور نداشته باشد، و اصلی از اصول یا اعتقادی از اعتقادات پذیرفته‌شده در دین را انکار کند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴، ذیل کلمه الحاد). به‌عبارتی دیگر، الحاد به‌معنای عام کلمه، فقط نفی خدا نیست، بلکه نفی روح و آخرت و انبیاء و... نیز هست و الحاد به‌معنای خاص کلمه، یعنی خدا ناباوری.

۱-۲. معنا

در زبان فارسی واژه «معنا»، معادل با هدف، منظور، موضوع، تعبیر، تفسیر، مقصود، اراده و نظایر آن به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل کلمه معنا). برخی معتقدند که «معنا» امری است ورای الفاظ و عبارات، که الفاظ و عبارات از آن حکایت و دلالت می‌کنند. «معنا» تنها زمانی قابل استناد به جملات و عبارات، واژه‌ها، نمادها می‌باشند که کلمات و حروف به شیوه خاصی مورد استفاده قرار گیرند. بدون شک کاربرد اولیه و اصلی «معنا» همین است. از این‌رو اسناد معنا به حوادث و اشیا و مانند آن خطا دانسته شده و ازجمله آنها استناد معنا به «زندگی» است که نوعی «خلط مفهومی» است (الین، ۱۹۹۵، ص ۳۲۲-۳۲۴).

همان‌طور که مقصود نهایی از کاربرد الفاظ، رسیدن به ورای آنها

۳. کارکرد: یعنی نقش و فایده یک چیز. بر این اساس، سؤال از معنای زندگی، یعنی انسان چه نقشی را در زندگی ایفا می‌کند (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۹).

مقصود ما، معنای اول می‌باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد وقتی هدف چیزی یا هدف از چیزی روشن باشد، کارکرد و ارزش نیز به تبع آن هدف متصور می‌شود. علاوه بر این، چون مقصود از زندگی، بخش ارادی حیات ما می‌باشد و فعل ارادی ما در سایه هدفمندی قابلیت معناداری را دارد، از این رو مناسب‌تر آن است که بحث را بر مبنای «معنای زندگی» به معنای «هدف‌داری زندگی» دنبال کنیم.

۳. جعلی یا کشفی بودن هدف زندگی

معنای زندگی با نگرش هدف، به دو نوع موجود نسبت داده می‌شود: ۱. موجودی با اراده و اختیار؛ ۲. موجودی بدون اراده و اختیار. در موجودات بالاراده و اختیار، هدف، بنیادینش در خود موجود با علم و اراده وجود دارد، اما در مورد موجودی که در خلقت خود اختیاری ندارد، باید در مورد انگیزه ساخت این موجود از سازنده آن سؤال کرد، نه از نحوه و چگونگی وجود آن موجود. این نوع اهداف، اهداف خارجی هستند. افرادی مانند سارتر و کامو و نیچه که انسان را موجودی خودساخته می‌دانند، هدفی خودبنیاد (جعل‌شدنی) را برای او قائل هستند. آنها انسان را مسئول معنا بخشیدن به زندگی خود به واسطه تلاشش می‌دانند. در این نگرش زندگی به‌خودی‌خود دارای هیچ هدف، ارزش و در مجموع هیچ معنایی نیست و پوچ است. معنا امری نسبی است که نتیجه‌ای جز تکثرگرایی و قطعیت‌ناپذیری ندارد. آنها معنای زندگی را ساجکتیو می‌دانند؛ یعنی معنا، در ذهن انسان ساخته می‌شود. برخلاف نگاه آبجکتیو که جهان عینی و بیرونی را محور معنا دانسته و معنای زندگی بر طبق آن کشف می‌شود. از این‌روست که انسان را بی‌اختیار در خلق خود، دارای خالق بیرونی و به دنبال «کشف» یک هدف خارجی می‌دانند. دین‌داران برخلاف ملحدان، بیشتر به دنبال این هدف غایی هستند و سعی در یافتن آن دارند نه ساختن آن (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

۴. رویکردهای مختلف درباره معنای زندگی

۴-۱. رویکرد غیرپوچ‌گرا

۴-۱-۱. معنادار بودن زندگی

زندگی به‌خودی‌خود معنادار می‌باشد و انسان باید معنا را کشف کند.

یعنی معناست، در مورد زندگی نیز، خود زندگی و سیر روزمره آن نمی‌تواند مقصود نهایی باشد. معنای زندگی، امری متعالی و مطلوب ذاتی و نهایی است که بیرون از فرایند زندگی قرار دارد که زندگی زمینه و وسیله‌ای برای رسیدن به آن است (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۶۶-۶۷). واژه «معنا» در اضافه به «زندگی»، هرچند دقیقاً به معنای کاربرد اولیه‌اش مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، ولی با آن کاربرد اولیه‌اش، نوعی «شباهت خانوادگی» دارد (متز، ۲۰۰۱، ص ۱۵۰). در ادامه به سه وجه از معنای معنا اشاره خواهیم کرد.

۱-۳. مفهوم زندگی

منظور زندگی انسان است که از جهات بسیاری، با زندگی غریزی و تک‌ساختی سایر حیوانات فرق دارد. زندگی انسان با تمام جوانب و جنبه‌های مثبت و منفی، متعالی و غیرمتعالی آن مورد نظر است. زندگی که تا حدی با آگاهی و اختیار انسان همراه است. کل فرایند زندگی، از تولد تا مرگ و پس از آن، در زمینه مشخصی به نام «جهان هستی» مورد سؤال است؛ زیرا با غفلت از جهان هستی، نمی‌توان به معناداری جزء آن، پرداخت (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۶۵-۶۶).

۲. معنانشناسی «معنای زندگی»

پژوهش‌ها در مورد «معنای زندگی»، در فلسفه دین بیشتر به جنبه هدف‌داری زندگی؛ در مباحث اخلاقی بیشتر به ارزشمند بودن زندگی؛ و در حوزه روان‌شناسی نیز از جهت کارکرد و فایده زندگی به آن پرداخته شده است (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۶۶).

اندیشمندان غیرپوچ‌گرا که قائل به «معنادار بودن» یا «معنادار کردن» زندگی هستند، «معنا» (meaning) را یکی از سه مورد «هدف»، «ارزش» و «کارکرد» بیان می‌کنند.

۱. هدف: بر این اساس یک زندگی هدفمند درواقع یک زندگی معنادار است. نظریه‌های هدفمندی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

در تعیین هدف فقط خداوند نقش دارد و انسان می‌تواند با کمک به تحقق اهداف خداوند در این جهان به زندگی خویش معنا دهد (نظریه فراطبیعت‌گرا)؛

تعیین هدف از سوی هر فرد انسانی است (نظریه طبیعت‌گرا).

۲. ارزش: یعنی هر آنچه که باعث ارزشمندی زندگی انسان می‌شود، درواقع زندگی را معنادار می‌کند. اموری مانند احترام به والدین، گذشت و...

هم زندگی او بی‌معنا خواهد بود (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۴۹).

این رویکرد به دو نظریه تقسیم می‌شود:

الف) خدامحور: معنای زندگی در گرو ارتباط با خداست. درواقع خداوند هدفی را برای عالم قرار داده است و انسان با تحقق بخشیدن به هدف خدا، زندگی خود را معنادار می‌کند (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۰۳-۲۰۶).

برای افراد خداباور حضور خداوند شرط لازم معناداری است؛ اما شرط کافی نیست، بلکه سعی و تلاش انسان نیز لازم است تا به واسطه آن، حضور این عنصر ماورایی کشف شده و اهداف او را برآورده سازد. پس سعی و تلاش انسان یکی از عوامل مؤثر در کشف معنا در ذیل حضور خداست (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۶۷).

ب) نفس (روح)محور: معنای زندگی ارتباطی به وجود خدا ندارد، بلکه وابسته به ارتباط با یک جوهر ابدی به نام «نفس» می‌باشد. ازاین‌رو اگر نفس نباشد، زندگی بی‌معنا خواهد بود (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۰۳-۲۰۶). نفس و روح، به‌معنای جوهر معنوی، نامیرایی است که می‌تواند در زمان، مجسم شود یا بدون بدن در عالمی بی‌زمان باشد (متز، ۱۳۸۹، ص ۲۶). روح‌باوران معتقدند که زندگی زمانی ارزش تلاش و فعالیت انسانی را دارد که روح انسان جاودانه باشد، و به عبارتی امید به جهانی ماورای این جهان مادی و متناهی داشته باشیم.

۴-۱-۲. معنادار کردن زندگی

این گروه قائل‌اند که زندگی به‌خودی‌خود معنا ندارد و انسان می‌تواند با تلاش و توانایی‌های خود معنا و ارزش‌هایی را برای زندگی خود در نظر بگیرد (جعل معنا) و زندگی خود را معنادار کند (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۷).

۴-۲. رویکرد پوچ‌گرا

معتقدند که زندگی به‌خودی‌خود معنایی ندارد و وضعیت ذاتی زندگی، مانع از معنادار کردن زندگی است. آنها در زندگی دو نوع عملکرد دارند، برخی از آنها اساساً بی‌معنایی زندگی را مشکل نمی‌دانند و با این موضوع کنار آمده‌اند و برخی دیگر، همیشه سرگردانند و نمی‌توانند انگیزه‌ای برای ادامه دادن زندگی پیدا کنند (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

با کشف معنا، باید تمام اجزای زندگی نیز در راستای همان معنا تنظیم شود؛ زیرا همه اجزاء، کل را تشکیل می‌دهد و وقتی کل زندگی یک هدف و معنا داشته باشد، درنتیجه باید اجزاء و کل در یک مسیر حرکت کنند تا به هدف برسند (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).
۱. رویکرد طبیعت‌گرا: از طریق علوم بشری می‌توان یک زندگی معنادار را فراهم آورد. به‌عبارتی، امکانات موجود در این دنیای مادی، ما را بی‌نیاز از عالمی فراتر مادی برای به دست آوردن معنای زندگی می‌کند. طرفداران این نظریه اگرچه قائل به معنابخشی به زندگی از طریق امور غیرمادی نظیر خدا و روح هستند، ولی چنین اموری را ضروری نمی‌دانند. در این نگاه تأکید بر مؤلفه‌های این‌جهانی دارد. ازاین‌رو تکیه بر قوای انسانی نسبت به تکیه بر توان الهی، از اهمیت بیشتری برخوردار است (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). این نظریه خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱) ذهن‌گرایی (فردگرایی): تعریف معنا وابسته به شخص تعریف‌کننده می‌باشد (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۰۳). معنای زندگی تابع عوامل درونی فرد است و عوامل بیرون از وجود او تأثیری ندارد. آنچه به زندگی معنا می‌دهد، وابسته به میل و خواست فرد است (که لزومی ندارد جوهر روحانی باشد) (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۶۸). نتیجه اینکه زمانی یک موضوع معنادار است که خود فرد بخواهد با توجه به امور ذهنی و نگاه مثبتش برای آن، معنایی در نظر بگیرد.

۲) عینی‌گرایی: معیار ثابتی برای معنا وجود دارد و معنای یک چیز، وابسته به ویژگی ذاتی آن چیز است؛ زیرا معنا را مستقل از ذهن و عین می‌دانند. این گروه وجود خدا را برای معنادار شدن زندگی ضروری نمی‌دانند و زندگی معنادار را در داشتن فضایل اخلاقی و خلاقیت می‌دانند (عسگری یزدی و پیروزوند، ۱۳۹۹، ص ۳۵-۳۶).

آنها خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: ۱) عینی‌گرای محض: چیزی که متعلق به حالات درونی و امور ذهنی فرد باشد، هیچ نقشی در معنادار کردن زندگی ندارد؛ ۲) عینی‌گرای غیرمحض: معنادار شدن زندگی به حالات درونی و امور ذهنی، مثل احساس، عاطفه و شناخت وابسته است (متز، ۲۰۰۱، ص ۲۰۳-۲۰۶).

۲. رویکرد فراطبیعت‌گرا: امکانات جهان مادی نمی‌تواند شرایط را برای یک زندگی معنادار فراهم کند، بلکه نیازمند به ارتباط با قلمرو صرفاً روحانی هستیم. در این صورت، اگر خدا یا روحی وجود نداشته باشد و یا بر فرض وجود، انسان نتواند با آنها ارتباط برقرار کند، باز

۵. رویکرد اگزیستانسیالیست الحادی به معنای زندگی

اگزیستانسیالیست‌های الحادی معتقدند، هدفی خارج از انسان در زندگی وجود ندارد و این امر را عاملی برای مبارزه با زندگی بیان می‌کنند و قائل‌اند انسان خود باید دست به جعل ارزش و معنا بزند (آزادمنش و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲۹).

ما در ادامه به نظرات افراد مؤثر در اگزیستانسیالیست‌های الحادی مانند سارتر، آلبر کامو، نیچه و برخی از همفکران معنوی آنها مانند مصطفی ملکیان در باب معنای زندگی می‌پردازیم.

۱-۵. نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ / آلمانی)

در دنیای جدید، نیچه خود را با شعار معروف «مرگ خدا» مشهور کرد و او مرگ خدا را از زبان یک دیوانه این‌گونه بیان می‌کند: «... اینک به شما خواهم گفت که خدا کجا رفته است. من و شما، یعنی ما، او را کشتیم؛ خدا مُرد! خدا مُرده است! ما او را کشتیم!...» (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲-۱۹۳). در دوران پسامدرن، انسان ناچار است که از درون خود معنا را تولید کند. این انسان است که خود، مولد معنا و ارزش است و در ورای انسان هیچ منبع و منشأ معنابخشی وجود ندارد (نیچه، ۱۸۸۲، ص ۱۲۵). او خدا را مانع تحقق استعدادهای درونی انسان می‌داند (رضازاده و رحمانی اصل، ۱۳۹۲، ص ۱۲۷). انسان را موجودی تنها و پرتاب‌شده به گوشه‌ای می‌داند که ظلمت درونش را گرفته است. این عزم و اراده آهنین انسان است که می‌تواند معنا را از درون انسان بجوشاند (کاتینگام، ۲۰۰۳، ص ۱۵). هرچه انسان به اراده و استعداد و توانایی خود بها بدهد، مراحل انسانی را طی کرده و به انسانی تمام‌عیار و معنادار (فراانسان) تبدیل خواهد شد (نیچه، ۱۳۷۶، ص ۲۲-۲۶). نیچه قائل است ما نمی‌توانیم هستی را بشناسیم و هر آنچه از هستی بیان می‌کنیم، تفسیرهای ما از هستی است نه حقیقت هستی (نیچه، ۱۳۸۰، ص ۸۸). فهم حقیقت از هستی را دروغ فریبنده بیان می‌کند و عقل را در شناخت حقیقت ناکارآمد دانسته و عقلانیت را از میدان معرفت بشری کنار می‌گذارد (نیچه، ۱۳۸۰، ص ۹۲). بنابراین، نه‌تنها عالم هستی هیچ آغاز و انجایی ندارد و معقول نیست، بلکه هستی و زندگی انسان بی‌معناست، اما باید به استقبال آن رفت و با ارزیابی آن، به آن معنا بخشید و جعل معنا کرد.

۲-۵. آلبر کامو (۱۹۱۳-۱۹۶۰ / فرانسوی)

آلبر کامو از جمله افراد تأثیرگذار در سده قرن بیستم می‌باشد که به معنای زندگی پرداخته و او را مروج فلسفه پوچی معرفی کرده‌اند. به نظر او زندگی و جهان نه‌تنها معنا و هدفی خارج از خود ندارد، بلکه ارائه چنین اهدافی خارج از قلمرو زندگی این‌جهانی، خودفریبی بیش نیست. او آگاهانه می‌یابد که شعوری ورای جهان نیست و این تنها انسان است که می‌تواند به زندگی خود معنا ببخشد (کمبر، ۲۰۰۶، ص ۱۰). تعبیر او از پوچی، درک بیهودگی زندگی و عدم اعتنا به هرگونه موجود متافیزیکی و صرفاً توجه به خود زندگی است. به عبارتی کامو بر حقایق عینی و ملموس تکیه می‌کند و آنچه را که قابل ادراکات حسی و تجربی نیست، نمی‌پذیرد (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷). هرچه هست همین‌جاست و انسان باید تمام سعی خود را در بهره‌گیری هرچه بیشتر از همین زندگی این‌جهانی انجام دهد (کامو، ۲۰۰۵، ص ۵۴). نکته قابل توجه در سخن کامو این است که این جهان نیز فهم‌ناپذیر است. انسان‌ها همیشه انتظار دارند جهان معنا داشته باشد، اما هرچه تلاش می‌کنند به آن نمی‌رسند (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶): زیرا جهان معنا ندارد. کامو تنها نقطه مرکزی متافیزیک سنتی را، مسئله خداآوری می‌داند و سه فرض را برای آن مطرح می‌کند: ۱. یا خدایی نیست و بشر در جهانی بی‌اعتنا به نیازهای بشری رها شده است؛ ۲. یا خدا خاموش است؛ ۳. یا خدا فقط با برخی از برگزیدگان خود سخن می‌گوید و صرفاً آنها را نجات می‌دهد و بقیه را نادیده می‌گیرد (رضایی و صافیان، ۱۳۹۲، ص ۶۸). قائل شدن به هرگونه عاملی ورای این جهان، نه‌تنها امری عبث است، بلکه توهین به قداست زندگی است (کامو، ۱۹۸۷، ص ۱۱۳). کامو اعتقاد به خدا را باعث نفی انسان و آزادی او دانسته و وجود این همه ظلم و ستم را با وجود خدا سازگار نمی‌داند (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۱۴). او می‌گوید: «برادران من، عشق به خدا، عشق دشواری است. ترک مطلق خویش و تحقیر خویش را ایجاب می‌کند» (کامو، ۱۳۸۱، ص ۲۶۰). از نظر کامو دم زدن از خدا، آخرت، جاودانگی روح، گرفتار شدن در توهّمات غیرقابل حلی است که انسان را از فیض زندگی کردن محروم می‌کند. این طبیعت است که جاودانگی خود را در برابر عدم جاودانگی انسان نشان می‌دهد. پس، باید از این طبیعت بهره برد و شاد زندگی کرد. انسان باید این حقیقت که محدود و خاکی است، بپذیرد و به اعتقادات باطل دل

سارتر در تبیین هستی‌شناسی، سه جنبه را بیان می‌کند:

۱. هستی - برای - خود؛ که مطلقاً آزاد است و حق انتخاب مداوم دارد. هر چیزی که مانع از آزادی در حرکت به جلو شود، او را از هستی انسانی خود دور می‌کند و معنا را از وجودش می‌رباید (سارتر، ۱۹۶۶، ص ۵۹۳). این وجود پویا و آگاه باید برای آینده خود طرحی بریزد و هر آنچه سودمند است، انتخاب کند. بنابراین، انسان با طرح‌افکنی‌های مداوم به سوی هدف معین، به آزادی خود عینیت بخشیده و بخشی از جهان انسانی خود را تکمیل می‌کند. پس راه انسان و مسیر بنیادین او با داشتن هدف‌های متعال مشخص شده است و نمایانگر آزادی انسان است (سارتر، ۱۹۶۶، ص ۵۹۳). بر اساس نگاه سارتر، این انسان است که جهان واقعی و جهان ارزش‌های خود را می‌سازد، او مسئول تمام کردارهای خویش است؛ زیرا نسبت به همه آنها تعهد دارد و این تعهد مطلق، باعث اضطراب در او شده است (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۷۱).
۲. هستی - در - خود؛ که متعلق به جهان اشیاست؛ منظور وجودهایی که فاقد قوه آگاهی هستند. از این‌رو از مکان و زمان پیرامون خود آگاه نبوده و صرفاً فضای فیزیکی را اشغال کرده‌اند.
۳. هستی برای دیگری؛ جنبه همگانی و عام انسان است که تحت تأثیر انسان‌ها و آگاهی‌های بیرون از خویش قرار می‌گیرد. بین این آگاهی‌ها، تقابل و نزاع وجود دارد. هر کدام درصدد تسلط بر دیگری و مانع از طرح‌افکنی دیگری هستند. پس باید با آگاهی خود، بر آنها غلبه کند و مانعی بر سر اهداف شوم آنها باشد. خداوند بزرگ‌ترین «دیگری» است که در مسیر طرح‌افکنی من قرار دارد و قصد دارد تنها ابزار آگاهی من که آزادی مطلقم می‌باشد، تحت سلطه خود گیرد (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۷۱). در نتیجه با از دست رفتن ابزار اختیار مطلق، معنا از وجود انسان ربوده خواهد شد. هستی‌شناسی سارتر مشتمل بر دو جنبه «برای - خود» و «در - خود» است، که یکی هستی آگاهانه و زمان‌مند و دیگری هستی غیرآگاه و غیرزمان‌مند است. انسان کامل، کسی است که در لحظه واحد هم شامل «برای - خود» و هم شامل «در - خود» باشد. حادث شدن چنین موجودی امری است محال. موجودی که بتواند تمام کمالات را دارا باشد، خداست، اما از آنجاکه وجود چنین موجودی ممکن نیست، پس خدا وجود ندارد. از این‌رو سارتر مرگ خدا را بیان کرده است، اما نبود خدا ارزش‌های معنوی و دینی را از بین می‌برد و

خوش نکند (کامو، ۱۹۹۵، ص ۵۳). ارزش زندگی دنیا نزد او بیش از آینده مبهمی است که با فکر کردن به آن، آن را تلخ و تاریک می‌کند. آنچه مهم است درک زمان حال است: «امروز را دریاب» (کامو، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳). او دوست دارد خود را ملحد بنامد؛ انسانی عاشق لذت‌های ملموس و جسمانی این جهان، نه رحمت‌های اثیری آسمان (کمپر، ۱۳۸۵، ص ۳۰).

۳-۵. سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰ / فرانسوی)

برای تبیین دیدگاه سارتر باید به هستی‌شناسی او توجه کرد. او هستی‌شناسی‌اش را منوط به شناخت وجود انسان دانسته و اگزیستانسیالیسم خود را، نوعی انسان‌محوری می‌داند.

سارتر اصلی را وضع می‌کند که از نظر او وجه مشترک بین همه اگزیستانسیالیست‌ها می‌باشد: «... آن وجه که مشترک همه اینهاست، صرفاً این واقعیت است که همه معتقدند وجود، مقدم بر ماهیت است» (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۲۳). او با مثالی مقصود خود را از تقدم ماهیت بر وجود تبیین می‌کند. او می‌گوید، اگر یک شیء مصنوع را در نظر بگیریم، می‌بینیم که براساس طرحی از پیش طراحی شده در ذهن سازنده‌اش، لباس هستی بر تن کرده است، بنابراین سازنده که علت فاعلی آن است با تصور غایت و فایده آن شیء مصنوع، طرح ذهنی خود را در خارج تحقق می‌بخشد، به این ترتیب، ماهیت شیء مصنوع، مقدم بر وجودش است (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۲۶). اگر نگاه ما به عالم و انسان، بر پایه تقدم ماهیت بر وجود و به عبارتی بر اساس خدای صنعتگر جهان باشد، تمام امکان‌ها سلب شده و در مورد انسان اختیار از او گرفته می‌شود و آدمی همان می‌شود که از ازل سرنوشتش را تقدیر کرده‌اند. او این نگرش را «تقدم ایجاد بر وجود» می‌داند (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۲۷). او تقدم ماهیت بر وجود را مستلزم نوعی جبر می‌داند. حال آنکه بر اساس اصلی که او بیان می‌کند، انسان ابتدا وجود دارد، در این عالم هست، با خود مواجه می‌شود، و او همان است که خود می‌سازد و امکان شدن دارد (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۴۲). از لوازم نگاه تقدم وجود بر ماهیت، به تعبیر سارتر، امانیسم اگزیستانسیالیستی است؛ یعنی «انسان همیشه بیرون از خویش و با اهداف متعالی است، که انسان قادر است وجود داشته باشد، جهانی جز جهان انسانی وجود ندارد» (سارتر، ۱۹۷۳، ص ۵۵).

انسان را در حالت بی‌خویشی قرار می‌دهد. از این رو او به دنبال جایگزینی برای خداست. آن جانشین انسان است. بنابراین انسان از جایگاه خود فاصله گرفته و به سوی موجودی متعالی متوجه می‌شود (فرجی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵) و انسان میل به خدا شدن دارد. حضور مطلق و پررنگ خدا در حوزه اختیارات انسان، باعث زائل شدن اختیارات اوست. سارتر واقعیت انسانی را کاستی و کمبودی می‌داند که با آگاهی در خلال زندگی جبران می‌شود نه با تکیه بر مفهوم خدا (سارتر، ۱۹۶۶، ص ۱۰۹). منظور از کاستی انسان، غیاب و نیستی انسان و از بین رفتن اوست. از این رو زندگی خود را محدود به زمانی خاص می‌بیند و در تلاش برای بهره‌مندی از نهایت فرصت‌هاست. او انسان را تنها موجودی می‌داند که نیستی را به هستی وارد می‌کند (شانظری و فرجی، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

سارتر عالم را فاقد معنای ذاتی می‌داند و از این رو به جعل معنا معتقد است؛ زیرا هر آنچه غیر از آگاهی، هستی - در - خود می‌باشد و این نوع هستی هیچ دلیلی مبنی بر بودنش وجود ندارد و این وجود هیچ ظرفیتی برای تغییر ندارد. او به خاطر تهی دانستن آگاهی در هستی - در - خود، آن را پوچ و بی‌معنا می‌داند. سارتر در تبیین هستی - برای - خود، انسان را به‌منزله آگاهی دانسته، ولی در اینجا نیز این نوع وجود را مانند هستی - در - خود امری ممکن و تصادفی می‌داند، با این فرق که در این مورد ویژگی انسان که همان آگاهی و آزادی است، او را از هستی - در - خود، متمایز می‌کند. او این نوع از هستی را نیز پوچ و بی‌معنا می‌داند، ولی به دنبال این است که وجود انسانی پوچ را با آن دو مؤلفه آزادی و آگاهی نجات دهد (صدیقی و عزیزمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱-۱۳۲). سارتر می‌گوید: «ما به خود می‌بالیم که مستقل و آزادیم و هنگامی که براساس آرمان‌های خود زندگی کنیم، می‌توانیم دستاوردهای قهرمانانه داشته باشیم، اما اگر ما اجزائی از جهان باشیم که برای رسیدن به هدفی طراحی شده است، در آن صورت، شأن و منزلت ما چندان تفاوتی با یک وسیله یا ابزاری که براساس هدف ازپیش تعیین شده‌ای در ذهن ساخته شده، ندارد» (متز، ۲۰۰۷). بر این اساس انسان نیست، آن چیزی که هست و هست آن چیزی که نیست (سارتر، ۱۹۶۶، ص ۵).

۴-۵. مصطفی ملکیان (۱۹۵۶)

یکی از همفکران معنوی اگزیستانسیالیسم الحادی مصطفی ملکیان

می‌باشد. او قائل به نظریه جعل معناست و زندگی را دارای نظامی غیرطولی و موزاییکی می‌داند؛ زیرا نظریه کشف، زندگی را دارای نظامی طولی کرده است. هر کاری، مقدمه ای برای انجام یک ذی‌المقدمه است تا جایی که به هدف نهایی انسان که خداوند برای آن ترسیم کرده است، ختم می‌شود. در نظریه کشف، زندگی، مطلوب لغیره است برای مطلوب لذاته. او قائل است که اشکالی ندارد، همه امور زندگی مطلوب لذاته باشد (نصری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۰). نظام طولی در مقام نظر مطرح است، نه در مقام عمل. از این رو «هیچ وقت نمی‌توان آن را به صورت عملی نشان داد، یعنی نمی‌توانیم نشان دهیم که کل زندگی من سمت و سویی برای آن دارد. هیچ کس قادر نیست این کار را بکند» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۲۲۳-۲۲۴). از نظر او معناداری زندگی باید به‌عنوان یک مجموعه موزاییکی دیده شود که هر موزاییکی یکی از افعال اختیاری من است. هنگامی زندگی من معنادار است که اگر به سراغ هریک از آن موزاییک بروم؛ یا خود آن، مطلوب لذاته باشد و یا با یک یا دو یا چند واسطه من را به مطلوب لذاته برساند، ولی دیگر بین آنها نظام طولی برقرار نباشد؛ یعنی هر فعلی که من انجام دادم و به سراغش رفتم خودش مطلوب لذاته من بوده و برای کاری دیگری آن را انجام نداده‌ام. اگر زندگی از این موزاییک‌ها پر شود زندگی معنادار می‌شود، خواه جهانی پس از این جهان وجود داشته باشد یا نباشد؛ خواه زندگی من جزئی از یک کل بزرگتر باشد یا نه (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶).

۶. نقد و بررسی

۱-۶. نقد برون‌دینی

۱-۱-۶. نقد جعلی بودن هدف

هدف زندگی، باید امری باشد که انسان از طریق سعی و تلاش، اختیارش کرده باشد و نباید امری جعلی باشد؛ زیرا به تعبیر شهید مطهری: «هدف، آن چیزی است که بالاتر از توست و تو کوشش می‌کنی که به آن برسی و چیزی را که تو جعل و قرارداد می‌کنی از تو پایین‌تر است» (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۴۵). بنابراین هدف خلقت و راز زندگی در مرحله بالاتر از خود انسان قرار دارد و تنها آفریننده زندگی صلاحیت آن را می‌داند؛ زیرا زندگی انجام می‌شود تا هدف زندگی تحقق یابد. در نتیجه هدف را خداوند معلوم می‌کند و این انسان است که باید با تلاش و اختیار خود آن را کشف نماید.

غافل از اینکه دامنه معرفت بشری بسیار گسترده است و شامل عقل، نقل، شهود و الهام نیز می‌شود. عقل خود، در جنبه‌های مختلف از فرایند کسب معرفت کاربرد دارد. عقل توانایی درک معارفی را دارد که حس و تجربه ندارند، مانند: اثبات عالم ماورای طبیعت.

با نفی معرفت‌های غیرحسی به‌خصوص معرفت عقلی، معرفت‌های حاصل از تجربه و حس هم حاصل نخواهد شد؛ زیرا همه احکام و قضایایی که قانون کلی هستند، به نوعی بر قانون «علیت یا ضرورت» وابسته‌اند که به کمک عقل فهمیده می‌شود و به واسطه استنباط‌های عقلی «قانون علمی» کلیت پیدا می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۰؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۷۴). از سوی دیگر، معرفت‌های حسی و تجربی محدودیت‌هایی دارند (مثلاً به زمان حال محدودند) که مانع از اعتماد کامل به آنها شده و باعث توجه به منابع دیگر معرفت از جمله عقل می‌شوند.

آنها با نگرش تجربه‌گرایانه و نفی عقل و استدلال، درصدد یافتن معنای زندگی هستند، اما غافل از اینکه برای نشان دادن پوچی زندگی، استدلال ارائه می‌دهند. همین رویکرد تجربه‌گرایانه است که باعث نفی خدا و دین و جهان دیگر شده است (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹-۱۳۱).

۳-۱-۶ نقد هستی‌شناختی

نگاه «مادی‌گرایانه» به همه چیز از جمله انسان، باعث انکار دین و خدا و... در بُعد وجودشناختی شده است. آنها برای معنادار کردن زندگی، آگاهی از واقعیت (که منحصر به جهان ملموس است) را ملاک می‌دانند، اما نگاه عقلی به واقعیت ما را به فراتر از این جهان مادی سوق می‌دهد که از مهم‌ترین عناصر معنا ساز زندگی است (نصیری و شریفیان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۹-۱۳۳).

در نگاه فلسفه صدرایی پیوستگی بی‌نظیری میان انسان‌شناسی، خداشناسی و جهان‌شناسی وجود دارد. اساس آفرینش هستی بر پایه فیض الهی است. انسان و هستی و تمام موجودات عین فقر و نیازمندی به ذات واجب‌اند و بدون ارتباط با واجب، بهره‌ای از وجود هستی ندارند (بیدهندی و ذریه، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۸۰). پس خداوند محور هستی و متجلی در همه ممکنات است و انسان، تنها تجلی اتم الهی است (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۴۸۵۱). برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی الحادی، در فلسفه اسلامی خداوند جایگاه ویژه‌ای

جعل معنا، داوری معرفتی را دچار مشکل می‌کند؛ زیرا جعل معنا، امری کاملاً شخصی است. هر رویارویی برای انسان می‌تواند معنایی متفاوت داشته باشد و این امر باعث نسبی شدن معنای زندگی می‌گردد. از این رو معیاری ثابت برای ارزیابی فعل درست از خطا در زندگی ارائه نمی‌دهد.

در نقد نگاه موزاییکی به جعل، می‌گوییم چه اشکالی دارد هریک از افعال اختیاری انسان دارای دو هدف باشد. یک هدف خاص مربوط به خود و در عین حال همان هدف، وسیله‌ای برای تحقق هدف کلی باشد. در نظریه کشف هر فعل خاص در عین داشتن هدف موردنظر فاعل، دارای هدف نهایی رسیدن به قرب الهی نیز می‌باشد. می‌توان هر موزاییک دارای هدف خاص خود باشد، ولی فاعل آنها را به گونه‌ای کنار هم قرار دهد که دنبال‌کننده یک هدف کلی باشند. با این بیان، برخلاف نظر ملکیان نظریه کشف فقط مبتنی بر نظام طولی نخواهد بود، بلکه با نظام موزاییکی هم سازگار است. در عین حال که ایشان در نظام موزاییکی هم برای برخی موزاییک‌ها نظام طولی قائل است (نصری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲). اساساً امکان دارد که زندگی را مجموعه از موزاییک‌هایی دانست که به راحتی کنار هم قرار دارند، ولی ارتباطی با هم ندارند؟ در نگاه ملکیان ملاکی برای تعیین اینکه فعل اختیاری مطلوبیت لذاته دارد یا لغیره، داده نشده است (نصری، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳).

اگر بنا بر نظر اگزیستانسیالیست‌های الحادی، معنای زندگی امری ساجکتیو (انفسی) و وابسته به حالات ذهنی فرد باشد و از شخصی به شخص دیگر تغییر کند، ارزش‌های ابژکتیو (آفاقی) نادیده گرفته می‌شود. برای مثال، اگر شخصی برای جعل معنای زندگی‌اش عمداً به کسی صدمه بزند، نمی‌توان او را تنبیه کرد؛ زیرا باید معتقد بود که معنای زندگی او وابسته به حالات ذهنی و شرایط ویژه اوست و از این رو فعل مذکور در آن شرایط صحیح بوده است (متر، ۲۰۰۷، ص ۱۱۰). اما باید گفت که هیچ انسانی مجاز نیست تا برای جعل معنای زندگی به انسانی دیگر صدمه بزند؛ زیرا او نیز مانند یک ابژکتیویست، قواعد اخلاقی و منطقی را پذیراست (صدیقی و عزیزمانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷-۱۳۸).

۲-۱-۶ نقد معرفت‌شناختی

نگاه تجربه‌گرایی و منحصر دانستن شناخت به تجربه حسی، از مبانی اصلی تمام اندیشه‌های افرادی همچون سارتر و کامو و... می‌باشد.

دارد. انسان به واسطه احتیاجش به خدا هیچ‌گاه تنها و رها نبوده و دائماً خود را نیازمند الطاف الهی در زندگی معنادار می‌داند. بنابراین، خداوند غایت حقیقی انسان خواهد بود و معرفت به خدا و عبادت در راه او، شرط رسیدن به این غایت می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۶۵). آنچه باعث پوچی می‌گردد ناامیدی است که نتیجه ناتوانی و ضعف انسان است. ارتباط و اتصال به خداوند به‌عنوان قادر مطلق و درک حضور او باعث تقویت امید و آرامش و در نهایت معناداری زندگی او می‌شود (بیدهندی و ذریه، ۱۳۹۱، ص ۹۰).

۴-۱-۶ نقد انسان‌شناختی

اگرچه در نظر سارتر و فلسفه صدرایی «وجود» مقدم بر ماهیت است؛ چراکه در نگاه اسلامی انسان با علم حضوری حقیقت خود را، «وجود و هستی» می‌یابد نه ماهیت (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷). ولی برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی که فقط وجود و نحوه خاص انسان را در هستی مورد توجه قرار می‌دهند، اصالت وجود در نگاه صدرایی جامع‌تر و گسترده‌تر است؛ زیرا از وجود محض الهی تا وجود انسان و موجودات مادی و یک کلام «مطلق وجود» را دربر می‌گیرد (بیدهندی و ذریه، ۱۳۹۱، ص ۷۳). انسان و موجودات امکانی دیگر عین تعلق و ارتباط به مبدأ می‌باشند، نه متعلق و مرتبط (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۷-۳۲۹) و برخلاف دیدگاه اومانیستی انسان دیگر هیچ‌گونه استقلالی نخواهد داشت و هستی انسان نیز در پرتو واجب‌الوجود معنا پیدا می‌کند.

برخلاف دیدگاه سارتر و بر طبق اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود، آگاهی و حیات از کمالات وجودی، بلکه عین وجودند. بنابراین آگاهی نه صرفاً در انسان، بلکه در تمام ذرات عالم حتی جمادات نیز در حد و مرتبه خود موجود می‌باشد و آنها نیز زنده و آگاه‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۰۵). موجودات مادی به خاطر ضعف و نقص وجودی از سطح پائینی از آگاهی و شعور برخوردارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۰۸). پس به واسطه مرتبه‌ای از آگاهی و حیات در موجودات غیرانسانی، معنای زندگی نیز در آنها وجود دارد. این معنا در انسان به واسطه حرکت کمالی و استکمالی انسان که در متن وجود آن جریان دارد، حاصل می‌شود. عامل حرکت، شوق به اتحاد با کمال مطلق (خداوند) است. کمال مطلق که خیر محض و ملائم با وجود انسان است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۴۰). در اینجا خداوند به‌عنوان کمال

مطلق اصالت دارد که شوق رسیدن به او، نفس را از طریق نور عقلی ایمان به کمال می‌رساند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸). بنابراین معنای زندگی در پرتو ایمان و معرفت نفس حاصل می‌شود؛ زیرا «هر کس نفس خود را شناسد، عالم را شناسد و هر که عالم را شناخت در مقام مشاهده خداوند تبارک و تعالی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۴۵)، یعنی با معرفت‌النفس آغاز شده و با نور ایمان به فعلیت می‌رسد. چون اتحاد عاقل و معقول هر معرفتی عین وجود شخص می‌شود و با سعه وجودی‌اش زمینه رسیدن به کمال مطلق و لقای الهی را فراهم می‌کند (آذریاجانی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲۷-۱۲۸).

برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی الحادی، در نگاه حکمت متعالیه انسان فردی تنها و منزوی و پرتاب‌شده به گوشه‌ای نیست. برای انسان رسیدن به کمالات ممکن نیست، مگر به اجتماع جمع کثیری که هر کدام او را در امری که به آن نیازمند است، یاری کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹). در هستی‌شناسی صدرایی، انسان بدون عالم و عالم بدون انسان امری غیرممکن است. انسان و مراتب وجودی او متناظر با عالم و مراتب وجودی آن است، به‌گونه‌ای که احکام هر کدام در مورد دیگری صدق می‌کند (بیدهندی، ۱۳۸۳، ص ۳). در عالم هستی انواع مخلوقات با اجزائشان به یکدیگر تبدیل و تحول می‌یابند و حتی حوادث جاری مانند حلقات یک سلسله به هم مرتبط هستند، به‌گونه‌ای که کوچک‌ترین تغییری در ذرات این جهان موجب تغییر حال جمیع عالم می‌شود. پس تمام اجزای عالم در اقامه غرض به‌صورت مشترک، تدبیر می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۸۰). انسان موجودی جماعت‌گراست و کمالات بالقوه او در تعاملات جمعی شکل می‌گیرد.

اگزیستانسیالیسم‌های الحادی وجود خدا را مانعی برای آزادی مطلق انسان در جهت شکوفا شدن و جعل معنا می‌دانستند، اما در فلسفه اسلامی اراده خداوند منافاتی با اراده انسانی ندارد. توضیح اینکه فعل انسان با اراده او رابطه علت و معلولی دارد. تا اراده‌ای از سوی انسان نباشد، فعلی صورت نمی‌گیرد، اما همین علت و معلول، متعلق اراده الهی است. به تعبیر روشن‌تر، علت قریب و مباشر این کار، اراده انسان است و اراده الهی در طول اراده انسان می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۸۱). وقتی انسان اراده می‌کند درواقع این خود اوست که اراده را در افعالش اعمال می‌کند، اما در عین حال، اگر خداوند قدرت اراده و عمل را به انسان نمی‌داد، هیچ فعلی

الهی را به معنای هدفمندی او دانسته که محصول حکیم بودن خداوند متعال است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۵).

۲-۲-۲-۶ نقد هستی‌شناختی انسان

انسان به عنوان جزئی از این عالم هدفمند، رو به سوی غایتی الهی در حال حرکت است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۲۰۳). این توجه حضرت حق به انسان این گونه است که زمینه آزمایش و انتخاب آزاد برای انسان فراهم شود (هود: ۷؛ ملک: ۲) و به پرستش و عبادت خدای متعال بپردازد (ذاریات: ۵۶؛ یوسف: ۶۱) و سرانجام به مقام فوز و فلاح و سعادت ابدی رسیده و در مرتبه قرب و رضوان الهی جای گیرد (هود: ۱۰۸ و ۱۱۹؛ آل عمران: ۱۵؛ جاثیه: ۳۳). بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که منتهای امر همه مخلوقات، بازگشت به خداست که امر تکوینی الهی است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶)؛ ای انسان، یقیناً تو با تلاشی سخت به سوی پروردگارت در حرکتی، پس او را دیدار می‌کنی. «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ آگاه باشید که همه امور به سوی خداوند باز می‌گردد (دیانی، ۱۳۹۰، ص ۲۵-۲۶). البته باید به این نکته نیز اشاره کرد وجود آیاتی که مردم را به تعقل، تذکر و تفکر در این زمینه وامی‌دارد، مؤیدی بر توانمندی عقل در فهم کار خداست؛ زیرا در غیراین صورت، فراخواندن مردم از طریق این آیات به امر نشدنی یا نادرست، مفاد این آیات را بلاوجه خواهد کرد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۵۷).

۲-۲-۳-۶ نقد انسان‌شناختی

آیات قرآن برخلاف نگاه صرفاً مادی اگزیستانسیالیستی به انسان، او را دارای دو بعد جسمانی (مادی) و روحانی بیان کرده و حقیقت انسان را به نفس و روح او می‌داند. آنچه امتیاز انسان از دیگر موجودات است، جنبه روحی اوست. قرآن پس از بیان سیر تکون مادی انسان، در تعبیری این جنبه روحی را با عنوان، خلق جدید یاد می‌کند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ... ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴)؛ و یقیناً ما انسان را از چکیده‌ای از گل آفریدیم... سپس او را با آفرینشی دیگر پدید آوردیم.

با نگاهی دوساحتی (جسمانی - روحانی) در انسان‌شناسی دینی، روح الهی منشأ حیاتی است که حقیقت انسانی با آن شکل می‌گیرد. درواقع شناخت روح الهی ما را به شناخت خداوند متعال می‌رساند.

از انسان صادر نمی‌شد. بنابراین اراده و علم الهی به افعال انسان با تمام خصوصیات آن تعلق می‌گیرد، مثلاً خداوند می‌داند که انسان با بهره‌گیری از اختیار خود، اعمال خاصی را انجام می‌دهد و بدیهی است که در این صورت هرگز جبر و مانعی در اختیار انسان به وجود نمی‌آید (سعیدی مهر، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۲۹).

۲-۲-۶ نقد درون‌دینی (اسلامی)

۱-۲-۲-۶ نقد مبدأشناختی

قرآن بی‌توجهی و غفلت از خداوند را عامل خودفراموشی در مقابل خودآگاهی انسان می‌داند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۵۹)؛ مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کرده‌اند و خدا چنان کرد که آنان خود را فراموش کردند. این غفلت سبب اشتغال به بدن و توجه به نیازهای مادی آن می‌گردد و باعث فراموشی غایت حقیقی زندگی که عامل معناداری زندگی انسان است، می‌گردد (بیهندی و ذریه، ۱۳۹۱، ص ۹۰).

۲-۲-۶ نقد هستی‌شناختی

۱-۲-۲-۶ نقد هستی‌شناختی عالم

از آنجاکه خداوند متعال حق است و فعل او نیز حق است، خداوند اذعان می‌کند که عالم با تمام اجزای آن از جمله انسان دارای هدف است: «وَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى» (روم: ۸)؛ آیا در درون خود نیندیشیده‌اند که خداوند آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست، جز به حق و راستی و برای مدتی معین نیافریده است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۶، ص ۱۵۷) و یا خداوند می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ...» (دخان: ۳۹)؛ و ما آسمان و زمین و آنچه میان آن دو است، به بازی نیافریده‌ایم (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۹، ص ۲۹۵). در جایی دیگر خداوند به هدف‌مداری در فعل خود به صراحت اشاره دارد: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده و عبث آفریدیم، و اینکه به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟ «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۱)؛ پروردگارا این جهان را بیهوده نیافریدی، تو از هر عیب و نقصی پاکی؛ پس ما را از عذاب آتش نگه‌دار. علامه طباطبائی نفی عبث و گزاف بودن فعل

منابع

- آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۰). معنای زندگی به روایت حکمت متعالیه. حکمت اسراء، ۹، ۱۱۷-۱۳۰.
- آزادمنش، علی و دیگران (۱۳۹۴). تحلیل داستان موسی و شبان مولوی در چارچوب مکتب اگزیستانسیالیسم. هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل. قم: بیدار.
- بیدهندی، محمد (۱۳۸۳). بررسی و تحلیل نسبت انسان با عالم در فلسفه صدر. اندیشه دینی، ۱۱، ۱-۱۴.
- بیدهندی، محمد و ذریه، محمدجواد (۱۳۹۱). بررسی معناداری زندگی در اندیشه ملاصدرا و کی‌یرگور. قیسات، ۶۴، ۷۰-۱۰۲.
- ترک مقدم، لادن و دیگران (۱۳۸۷). تأملی در باب معنای زندگی از دیدگاه فیلسوفان. اخلاق پژوهشی، ۴، ۷۱-۱۰۶.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۵). ریحی مختوم. قم: اسراء.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- دیانی، محمود (۱۳۹۰). معنای زندگی از منظر سیدمحمدحسین طباطبائی. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۴، ۲۳-۳۷.
- رضازاده، حسن و رحمانی اصل، محمدرضا (۱۳۹۲). مقایسه معنای زندگی از دیدگاه محمدتقی جعفری تبریزی و فردریش نیچه. انسان‌پژوهی دینی، ۳۰، ۱۱۵-۱۳۴.
- رضایی، قاسم و صافیان، محمدجواد (۱۳۹۲). مطالعه و تأملی بر رویکرد آبر کامو به معنای زندگی. پژوهش ادبیات معاصر جهان، ۲، ۶۳-۷۷.
- سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۸۵). آموزش کلام اسلامی. قم: طه.
- شانظری، جعفر و فرجی، علیرضا (۱۳۹۵). بررسی و تطبیقی جعل یا کشف معنای زندگی در اندیشه کرگور و سارتر. الهیات تطبیقی، ۱۵، ۶۵-۸۰.
- صدرالمتألهین (۱۳۵۴). مبدأ و معاد. مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳). اسرار الآیات. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (۱۳۸۶). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مصطفوی.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث.
- صدرالمتألهین (بی‌تا). ایقاز النائمین. مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدیقی، داود و عزیزمانی، امیرعباس (۱۳۹۵). جعل معنا از نگاه سارتر و نقد و بررسی آن بر اساس مبانی شناخت‌گرایی. نامه حکمت، ۱ (۳۷)، ۱۱۹-۱۴۳.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳). المیزان. قم: اسماعیلیان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

به‌عبارتی دیگر، معرفت حضوری ما به روح، موجب معرفت حضوری به خداوند می‌گردد. این نگاه در کلام امام رضا^ع در پاسخ فردی که درباره وجود خود، برهانی بر مبدأ می‌خواست، دیده می‌شود که حضرت فرمود: «تو قبلاً نبودی و بعد موجود شدی؛ نه خودت خود را آفریدی و نه مثل تو تویی را خلق کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶). امام سجاد^ع نیز در مناجات خود با خداوند این‌طور عرضه می‌دارد: «آقای من! تو مرا آفریدی و در کمال اندازه آفریدی، و مرا صورت بخشیدی و نیکو صورتگری کردی، و در نتیجه، از آن پس که نبودم، هست شدم، و از ناپیدایی به پیدایی آمدم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۱۷۰). توجه به این نکته که انسان مخلوق خداست، دامنه معنا را از خود انسان به وجود خدا و رابطه انسان با او متمرکز می‌کند.

نتیجه‌گیری

اگزیستانسیالیسم الحادی در باب هستی‌شناسی، این جهان و خلقت را محدود و معطوف به خود و اینجایی دانسته‌اند؛ چراکه از نظر معرفت‌شناختی، تجربه‌گرا و نافی هرگونه موجود متافیزیک‌اند. عقل را عاجز از شناخت هستی و معنای آن می‌دانند. از این‌رو عالم هستی را فاقد معنا در نظر می‌گیرند. در مبنای انسان‌شناختی، با تمرکز بر وجود خاص انسان و نگاهی اومانستی و تأکید بر ویژگی آگاهی و اختیار مطلق انسان، اعتقاد به خدا را مانع اختیار و آزادی انسان می‌دانند و معتقد هستند که معنا باید از سوی انسان با اختیار او جعل شود، اما بیان شد که از نظر معرفت‌شناختی، ما معارف را محدود به حس و تجربه نمی‌دانیم. آنها دانسته یا ندانسته به معرفت عقلی تمسک جسته‌اند؛ چراکه تمام استدلال‌های آنها با کمک عقل می‌باشد. براساس برهان فقر وجودی صدرالمتألهین، ارتباط محکمی بین انسان و هستی و خداوند وجود دارد، برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی. که فقط نحوه وجود خاص انسان را مورد توجه قرار داده است. از نظر انسان‌شناختی، برخلاف نگاه اگزیستانسیالیستی این فقط انسان نیست که دارای آگاهی و شعور است، بلکه براساس نگاه صدرایی، این ویژگی در تمام ذرات عالم وجود دارد و معنا در زندگی انسان بر طبق تلاش انسان در راستای رسیدن به خداوند متعال حاصل می‌شود. آیات و روایت نیز معنای زندگی را امری کشف‌کردنی به واسطه تلاش انسان می‌دانند.

- عسگری یزدی، علی و پیروزند، سهلا (۱۳۹۹). تحلیل انتقادی دیدگاه ریچارد تیلور در معنای زندگی. قیسات، ۹۵، ۳۱-۶۰.
- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). معنای معنای زندگی. نامه حکمت، ۱، ۸۹-۵۹.
- فرجی، علیرضا (۱۳۸۹). سارتر، اگزیستانسیالیسم و بن‌یست/اینفلوئریک. اهواز: ریش.
- کامو، آلبر (۱۳۸۵). افسانه سیزف. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.
- کمبر، ریچارد (۱۳۸۵). فلسفه کامو. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- کامو، آلبر (۱۳۸۱). طاعون. ترجمه رضا سیدحسینی. تهران: نیلوفر.
- لارنس سی، بکر (۱۳۷۸). تاریخ فلسفه/اخلاق غرب. جمعی از مترجمان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- متز. تدئوس (۱۳۸۹). معنای زندگی. ترجمه محسن جوادی. مجموعه مقالات. تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بخار/الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمودیان، محمدرفع (۱۳۷۸). علم مدرن، کلیت جهان و معنای زندگی. نامه فلسفه، ۷، ۴۵-۱۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). معارف قرآن. قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). مشتاقی و مهجوری. تهران: نگاه معاصر.
- موسوی بجنوردی، سیدکاظم (۱۳۸۴). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۵). تحلیل معنا در معنای زندگی. ذهن، ۶۷، ۱۰۵-۱۲۴.
- نصیری، منصور و شریفیان، محدثه (۱۳۹۲). معنای زندگی از دیدگاه آلبر کامو. نقد و نظر، ۷۱، ۱۰۹-۱۳۵.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۶). چنین گفت زرتشت؛ کتابی برای همه کس و هیچ کس. ترجمه داریوش آشوری. تهران: آگاه.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۷). حکمت شادان. ترجمه جمال آل احمد و دیگران. تهران: نیل.
- نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۸۰). غروب بتان یا «چگونه می‌توان با پتک فلسفه نگاشت». ترجمه مسعود انصاری. تهران: جامی.
- Camber, Richard (2006). Camus' Philosophy. Khashayar, Deihimi (Trans.) Tehran: Tarhe No publication.
- Camus, Albert (1987). *Stranger*. Amirjalalodin, Alam (Trans). Tehran: Ketab Sara.
- Camus, Albert (1995). *Memoranda*. Khashayar, Deihimi (Trans). Tehran: Ketab Sara.
- Camus, Albert (2005). *Anxiety of Existence*. Mohammadtaghi, Ghiasi (Trans). Tehran: Agah publication.
- Cottingham, John (2003). *On the Meaning of Life*. Routledge: Taylor & Francis Group.
- Ellin, Joseph (1995). *Morality and the Meaning of Life*. Fort Worth, Tex: Harcourt Brace
- Metz, Thaddeus (2001). "The Concept of a Meaning of Life", in: *American Philosophical Quarterly*, 38, 137-153.
- Metz, Thaddeus (2007). The Meaning of Life, Stanford Encyclopedia of Philosophy. substantive revision Mon Jun, 3, 2013.
- Nietzsche, F., (1906). *Thus Spake Zarathustra*. 6th Ed., T. Common (trans.), London: Routledge.
- Nietzsche, Friedrich (1882). *The Joyful science*, trans. In W. Kaufman (ed). The Portable Nietzsche. New York: Viking.
- Sarter, Jean- Paul (1966). *Being and Nothingness*. Translated by Hazel E. Barnes: University of Colorado.
- Sarter, Jean- Paul (1973). *Existentialism & Humanism*, Evre methven ltd. London.