



## حمیدرضا اسکندری دامنه<sup>۱</sup> | بررسی نسبت و تلازم میان علی پورمحمدی<sup>۲</sup> | مرگ، جاودانگی و معنای زندگی

### چکیده

معنای زندگی از جمله مهمترین دغدغه‌های انسان معاصر است. اگرچه انسان در عصر جدید پیشرفت‌های چشمگیری در علم و تکنولوژی کرده است اما با معضلاتی از جمله بی‌معنایی زندگی درگیر شده است که عوامل مختلفی در ایجاد آن نقش داشته‌اند. در این مقاله می‌کوشیم تلازم میان مسئله جاودانگی و مسئله معنای زندگی را مورد بررسی قرار دهیم. برای این منظور ابتدا چستی مرگ و نظریات گوناگون مطرح در این باره را بیان می‌کنیم، سپس به پرسش معنای زندگی می‌پردازیم و دلایل طرح این پرسش و هم‌چنین معانی مختلف آن را به تفصیل شرح می‌دهیم. در نهایت مسئله جاودانگی و مسائل مترتب بر آن را مورد واکاوی قرار داده و در باب تلازم میان معنای زندگی و جاودانگی، سه نوع نگرش را از یکدیگر تفکیک می‌کنیم: ۱- ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی؛ ۲- نفی ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی؛ ۳- جاودانگی، عاملی برای بی‌معنایی زندگی. پس از این که هر یک از این سه نگرش به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفت، در پایان روشن خواهد شد تفاوت در نگاه به معنای جاودانگی موجب اتخاذ نگرش‌های مختلف به مسئله معنای زندگی شده است.

**واژگان کلیدی:** معنای زندگی، مرگ، جاودانگی، انسان، جهان پس از مرگ.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۲

۱- دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی hamid.eskandari65@gmail.com

۲- عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی dr.ali.pourmohammadi@gmail.com



## مقدمه

بشر، در طول تاریخ خود، همواره در پی یافتن پاسخ این پرسش‌ها که از کجا آمده است؟ و به کجا می‌رود؟ تلاش کرده است. نوع پاسخ به این سؤالات، مقدمه‌ای برای اتخاذ نظریه‌های درباره پرسش معناداری زندگی است. اگرچه، فلاسفه و اندیشمندان، هریک به نوعی به این پرسش‌ها پاسخ داده‌اند؛ اما پاسخ به این سؤال برای انسان هم‌چنان به‌عنوان یک معما و راز ناگشوده باقی است. لذا پرداختن به این پرسش مستلزم بررسی مبانی و مسائل مختلفی است، اما آن‌چه ما در این نوشتار در صدد انجام آن هستیم، بررسی نسبت و تلازم جاودانی با پرسش معناداری زندگی است و برای دستیابی به این هدف صرفاً مؤلفه‌ها و مسائلی را مورد کاوش قرار خواهیم داد که ما را در دستیابی به این مقصود یاری رسانند. به نظر می‌رسد نخستین مؤلفه، پرداختن به چیستی مرگ می‌باشد که در ادامه از آن بحث می‌کنیم.

### ۱- چیستی مرگ

تأمل درباره مرگ یکی از دغدغه‌های انسان در طول اعصار و دوره‌های گوناگون بوده است. باید گفت مرگ از جمله معماهایی است که هرچه بیشتر به آن پرداخته شود، بر ابهام و شگفتی آن برای بشر افزوده می‌گردد، طوری که اغلب مکاتب فکری بشری از ارائه پاسخی نسبتاً قانع‌کننده درباره مرگ معذور بوده‌اند. البته باید میان حوزه‌های مختلف کاوش درباره مرگ تفاوت قائل شویم. برای مثال از منظر علوم تجربی، مرگ، چندان عجیب نیست، بلکه صرفاً به معنای قطع علایم حیاتی موجود زنده می‌باشد که در این باره نیز ابهام چندانی وجود ندارد و اکثر دانشمندان علوم تجربی درباره آن اتفاق نظر دارند. از منظر علوم تجربی مرگ بدن هنگامی اتفاق می‌افتد که یکی یا اکثر عملکردها (تنفس، گردش خون، دفع، هماهنگی عصبی) مختل گردد.

تردید و ابهامی که درباره مرگ وجود دارد به حوزه علوم نظری مربوط است که هم‌چنان مرگ را به‌عنوان یکی از معماهای اصلی بشر ناگشوده تلقی می‌کند. تقریباً به اندازه مکاتب بشری، تعریف و دیدگاه درباره مرگ وجود دارد و همین سبب می‌شود ارائه تعریفی دقیق از مرگ بسیار مشکل باشد. برخی از متفکران استدلال می‌کنند که این مشکل به خاطر نداشتن فهم کافی از زندگی است.

شاید بتوان یونانیان را نخستین مردمی دانست که برای رفع ابهام مرگ، به اندیشه‌های نظری و فلسفی پناه بردند. در اوایل یونان باستان، مرگ، همچون (چیز) طبیعی، غیرتهدیدآمیز، یکی از حقایق زندگی و همچنین به‌عنوان چارچوب وجود انسان و امری اجتناب‌ناپذیر نگریده می‌شد. عقیده شایع که در یازدهمین کتاب اودیسه بیان



شده این است که روح هرانسان همچون یک سایه در قلمرو پادشاهی مرگ، جهنم، که در آن چنانکه شرح داده شده بازگشتی نبوده است، به زندگی بعد از مرگ ادامه می‌دهد (Peach, 2008:18). سقراط، فلسفه را چیزی جز ژرف‌اندیشی درباره مرگ نمی‌دانست. افلاطون، از زبان سقراط و به استناد سخنی از او، همه فیلسوفان را آرزومند مرگ می‌دانست. از نگاه او، فیلسوفان از مرگ هراسی ندارند، زیرا فیلسوف از آن جهت که فیلسوف است، تمام عمر خود را در جستجوی حقیقت ناب سرمایه‌گذاری می‌کند، اما این جستجو در این جهان به نتیجه نمی‌رسد. (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۲۹) در دوران معاصر، بیش از همه، فیلسوفان اگزیستانسیالیست درباره مرگ سخن گفته‌اند و فلسفه ورزیده‌اند. آثار کسانی مانند هایدگر، سارتر و کامو، به خوبی دلمشغولی آنان نسبت به موضوع مرگ را نشان می‌دهد. در این میان اشاره‌ای کوتاه به دیدگاه هایدگر درباره مرگ، گواهی بر توجه ویژه و عمیق این فیلسوفان به مقوله مرگ می‌باشد. تحلیل هایدگر از پدیده مرگ به طور محکمی بر وجودشناسی مبنایی او بنا شده است. او در مورد مسائل اساسی وجود، اگزیستانس انسان و حقیقت، تحقیق می‌کند و تحلیلی وجودی از دازاین برحسب ساختار وجودی آن به دست می‌دهد. در این میان مرگ به عنوان یکی از ارکان اساسی ساختار وجودی انسان مورد توجه ویژه هایدگر است. از نظر هایدگر، وجود دازاین توسط آگاهی از مرگ فراگرفته شده و با مرگ در این جا و اکنون مواجه می‌شود.

هایدگر اهمیت وجودی مرگ را به شرح ذیل تفسیر می‌کند. برای دازاین، مرگ نهایی‌ترین امکان در معنای سه‌گانه است:

۱. خودی‌ترین امکان است و فرد تنها می‌میرد؛

۲. غیررابطه‌ای است، یعنی قابل اشتراک نیست؛

۳. اجتناب‌ناپذیر است، حتماً روی می‌دهد (Heidegger, 1962: 294).

از نظر هایدگر، فهم پدیده مرگ، متضمن درک وجود دازاین همچون یک کل، می‌باشد. اگر «بودن» بالقوه دازاین به نحو وجودی فهمیده شود، سپس این روشن می‌شود که وجود دازاین در کلیت آن، «بودن - به - سوی - مرگ» است. به عقیده هایدگر، دازاین معنای «بودن» را از طریق مواجه شدن با مرگ می‌فهمد.

چنان‌که قبلاً نیز یادآور شدیم، نوع نگرش به مرگ، پاسخ ما به پرسش معنای زندگی را رقم می‌زند. قبل از پرداختن به این تلازم میان نوع نگرش به مرگ با پاسخ پرسش معنای زندگی، لازم است که ابتدا به خود پرسش معنای زندگی پرداخته شود.

## ۲- معنای زندگی

مسئله معنای زندگی، مسئله‌ای جدید در مکاتب فکری و فلسفی است. اگر ما به مکتب‌های فکری و فلسفی گذشته رجوع کنیم، مبحث یا بخشی را تحت عنوان معنای زندگی نمی‌یابیم، زیرا معنا داشتن زندگی یکی از اصول موضوعه مکاتب فلسفی گذشته بوده است و این در حالی است که امروزه این اصل موضوعه به چالش کشیده شده است، چنان‌که یکی از دغدغه‌های فیلسوفان دین در حال حاضر پرداختن به این مسئله است. در جامعه امروز که علم بسیاری از معضلات و مشکلات انسان را برطرف کرده است و بهترین وسایل و امکانات آسایش را برای آن فراهم کرده است، به موازات پیشرفت علم، مسئله معنای زندگی رنگ باخته است.

اعتماد نامحدود به تفکر فن‌آورانه به فروپاشی اساس زندگی اصیل انسان می‌انجامد. فنون و صناعات نمی‌توانند ما را از هجوم بی‌وقفه و بالمال پیروزمندانه مصیبت و مرگ در امان دارند. اگر برای شأن و منزلت نهایی مان در عالم، صرفاً به فن‌آوری متکی باشیم، نومی‌دی و پوچی گریزناپذیر است، زیرا فن‌آوری فقط در متن زندگی‌ای موجب پیشرفت می‌شود که خود آن زندگی محکوم به فنا است. تفکر فن‌آورانه از ارائه غایات و ارزش‌هایی که برای هدایت زندگی ضرورت دارند نیز عاجز است.» (کین، ۱۳۷۵: ۲۳-۲۴).

اکثر مکاتب جدید از بی‌معنایی و پوچی زندگی دم می‌زنند و به بدبینی نسبت به عالم روی آورده‌اند. از این رو در این جا لازم است به پرسش معنای زندگی و مبانی و بسترهای شکل‌گیری این پرسش پرداخته شود. نخستین گام در پرداختن به معنای زندگی، کاوش درباره خود سؤال معنای زندگی است. این‌که آیا پرسش از معنای زندگی، پرسشی معنا دار است؟ و اگر معنا دار است، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ عده‌ای از متفکران این پرسش را بی‌معنا می‌دانند، زیرا معتقد هستند، معنا، مسئله‌ای است که به ساحت زبان تعلق و نه اشیا دارد (ایگلتون، ۱۳۸۶: ۱۲). برخی دیگر نه تنها پرسش از معنای زندگی را درست نمی‌دانند، بلکه آن را نشانه بیماری در فرد می‌پندارند. فروید در این زمینه معتقد است:

لحظه‌ای که فرد از معنای زندگی سؤال می‌کند، بیمار است. او با این پرسش به شهوات ارضا نشده‌ای اذعان می‌کند که به جای آن‌ها چیزهای دیگری اتفاق افتاده است، در واقع نوعی تسلابه احساس ناراحتی و اضطراب است (فری، ۱۳۸۲: ۱۱).

اما با وجود چنین چالش‌هایی در برابر پرسش معنای زندگی، حجم انبوه مقالات و کتاب‌هایی که به این حوزه پرداخته‌اند، خود گواهی روشن برای اهمیت پرسش معنای زندگی است. در این جا لازم است به اختصار درباره



این پرسش و نحوه مسئله شدن آن توضیحی داده شود. هنگامی که از معنای زندگی پرسش می‌شود، این پرسش می‌تواند دو معنای مهم را مد نظر داشته باشد:

۱. آیا زندگی هدف و جهتی دارد؟ براساس این پرسش زندگی معنادار، زندگی است که نوعی از هدف را دربرداشته باشد و زندگی بی‌معنا آن است که هدف و جهتی نداشته باشد.

۲. آیا زندگی ارزش زیستن دارد؟ (Garrett, 2001:8) اکثر افرادی که از معنای زندگی می‌پرسند، معنای اول را مدنظر دارند یعنی در پی آن هستند دریابند آیا زندگی هدفی دارد؟ و اگر هدفی دارد، این هدف چه می‌تواند باشد؟ منشأ مطرح شدن پرسش معنای زندگی را باید در رد مبانی جهان‌بینی اسکولاستیکی، که عصر جدید در واقع واکنشی در برابر آن بود، جستجو کرد. در عصر جدید ما با نگرش جدیدی نسبت به جهان و انسان مواجه شدیم. این تغییر نگرش به جهان و انسان معلول دو اتفاق است: یکی اختراعات و کشفیات فیزیک در قرن هفدهم و دیگری نظریه تکامل داروین در قرن نوزدهم (Garrett, 2002: 3-4).

نخستین چالش برای نگرش ارسطویی، نظریه کوپرنیک بود. براساس این نظریه، زمین ساکن و مرکز جهان نیست بلکه در مدارهای مختلف که خورشید مرکز آن است، می‌چرخد. بنابراین با خارج شدن زمین از محوریت جهان، به تبع نظام مراتبی ارسطویی میان موجودات نیز درهم می‌ریزد، همه کرات هم‌جنس می‌شوند و دیگریکی نسبت به دیگری فضلی نخواهد داشت. براین اساس جهان چندجنسی و چندذاتی و موجودات متنوع یک‌دست شدند و جهان به سوی وحدت کشیده شد.

جهان‌بینی عصر جدید، انسان‌محور می‌شود، یعنی در دوره جدید انسان تصمیم می‌گیرد از این پس با اتکالی به خودش و برای خودش کار کند، نه این‌که در عمل و غایت به آسمان چشم داشته باشد. جهان‌شناسی جدید، جهان‌شناسی حاکمیت علت فاعلی به جای علت غایی است. همان‌طور که بیان کردیم عامل دیگر در تغییر نگرش نسبت به جهان‌شناسی سنتی - که عامل مطرح شدن پرسش معنای زندگی بود - نظریه تکاملی داروین است. نظریه داروین تصور سنتی از جهان هماهنگ و نظم یافته را که در آن انسان می‌توانست به مدد مشیت و اراده الهی معنا را بیابد، از بین برد، زیرا طبق نظریه تکاملی داروین که بر پایه اصل تنازع برای بقا شکل گرفته بود، در جهان طبیعی افراد و انواع بی‌شماری بدون هیچ غایت نهایی و تنها به موجب واقعیت عریان و بی‌رحم تنازع برای بقاء، پدید می‌آیند و از بین می‌روند. نخستین چالش این تصویر داروینی، طرد هدفی بود که جهان‌شناسی قدیم مدعی بود براین جهان حاکم است. براساس دیدگاه داروینی هیچ‌گونه هدف یا انتخابی در



فرآیند طبیعی وجود ندارد بلکه تکامل، صرفاً یک روند کاملاً غیرشخصی است که در صحنه رقابت بر سر منابع ناگزیر به‌تراز دیگران عمل می‌کند. دلیل دیگر داروین علیه نگرش سنتی به جهان و انسان این است که مکانیسم تنازع برای بقاء بسیار ترسناک‌تر از آن است که بتوان آن را تجلی قدرت خالق عاشق دانست، زیرا این مکانیسم مستلزم ویرانی فراوان، کشمکش بسیار و رنج بی‌شمار است.

با توجه به مطالب گفته شده می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد که در تفکر قدیم به انسان همچون یک موجود خاص می‌نگریستند که دارای روحی نامیرا است و شبیه خداوند می‌باشد، بنابراین انسان از دیگر موجودات و جهان فیزیکی متمایز می‌گشت. در این شیوه نگرستن، زمین، مرکز جهان بود که سیارات دیگر به دور آن در گردش بودند و کیهان سرشار از علائم و نشانه‌هایی بود که نمایش‌گر طرحی الهی بود. اما در نگرش مدرن به جهان این تصویر با خدشه روبرو شد. بر مبنای این نگرش، جهان به نحوی غیرقابل‌باور بزرگ است و از میلیون‌ها کهشکان ساخته شده است که کره زمین در مقایسه با آن‌ها بسیار کوچک و ناچیز جلوه می‌کند. تکیه بر فرآیندهای زیستی صرف ایده غایت‌مندی خلقت را کم‌رنگ می‌کند، اما شاید نقش باز هم مهم‌تر علوم جدید در بسط بدبینی پرده برداشتن از گستره عظیم جهان است.

کره زمین اینک نه مرکز جهان بلکه ذره‌ای بسیار خرد و بی‌مقدار است و در میان میلیاردها میلیارد سیاره و ستاره سرگردان است که برخی به تنهایی میلیون‌ها برابر بزرگ‌تر از زمین هستند. تاریخ جهان آن قدر طولانی است که عمر بشر در قیاس با آن یک لحظه هم محسوب نمی‌شود (توکلی: ۱۳۸۳، ۲۴۲ - ۲۵۸).

بر مبنای نگرش عصر جدید کل جهان صرفاً از ماده ساخته شده است و حاصل فرایندی کور است و ما انسان‌ها هیچ رجحانی بر موجودات دیگر نداریم. از آن‌جا که همه چیز از ماده ساخته شده است، بنابراین روحی نامیرا وجود ندارد و همه ما به زودی خواهیم مرد. و این جهان هیچ هدفی ندارد، در نتیجه احتمال این‌که خدایی وجود داشته باشد، بعید است (Garrett, 2002: 3-4).

به‌طور کلی می‌توان گفت عوامل مختلفی می‌توانند بستر روانی مناسب جهت پیدایش و گسترش پوچی و بی‌معنایی زندگی را فراهم سازند. محدود ساختن عوامل بدبینی به چند مورد محدود، نوعی ساده‌سازی مسئله است، بلکه طیفی از عوامل مختلف می‌توانند در این مسئله مؤثر باشند. به باور برخی از فیلسوفان و متفکران یکی از این عوامل مهم باور به میرایی انسان است.

ناراحتی از مرگ یکی از علل پیدایش بدبینی فلسفی است. فلاسفه بدبین، حیات و هستی را بی‌هدف و بیموده



و عاری از هر گونه حکمت تصور می‌کنند. این تصور، آنان را دچار سرگستگی و حیرت ساخته و احیاناً فکر خودکشی را به آن‌ها القاء کرده و می‌کند، با خود می‌اندیشند اگر بنا بر رفتن و مردن است، نمی‌بایست می‌آمدیم، حالا که بدون اختیار آمده‌ایم این اندازه لااقل از ما ساخته هست که نگذاریم این بیهودگی ادامه یابد، پایان دادن به بیهودگی خود عملی خردمندانه است (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۰۰).

با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان گفت در دوره جدید انسان به طور کلی با سه اضطراب که حاصل مواجهه او با عدم در ساحت‌های گوناگون است، درگیر می‌باشد:

اضطراب مرگ و نابودی که نفس وجود او را تهدید می‌کند؛ اضطراب بی‌معنایی که او را در خطر پیوجی و بی‌همتایی قرار می‌دهد و بالاخره اضطراب محکومیت که نتیجه گناه و سقوط اخلاق است. انسان با خودکشی می‌تواند از اضطراب مرگ و نابودی رهایی یابد، اما نمی‌تواند از اضطراب گناه و محکومیت راه‌گریز یابد (تیلیش، ۱۳۷۵: ۹۳).

در نتیجه باید بگوییم انسان مدرن علی‌رغم تمام پیشرفت‌های علمی و تکنولوژی، دچار خلأ معنا شده است و این بی‌معنایی زندگی نزد انسان مدرن، عوامل مختلفی دارد. در این مقاله به یکی از مهم‌ترین عوامل آن یعنی مرگ و جاودانگی می‌پردازیم.

### ۳- دیدگاه‌های مختلف درباره مرگ و جاودانگی

به لحاظ سنتی، مفهوم تناهی و مرگ به گونه‌ای تنگاتنگ به هم گره خورده‌اند، زیرا مرگ از تناهی ما نشان دارد. تناهی آدمی یک واقعیت زیست‌شناختی و درونی برای طبیعت انسان محسوب می‌گردد، اما آدمیان مرگ را نه تنها به عنوان محدودیتی تجربی برای زیستن، بلکه هم‌چنین به عنوان یک پی‌آمد متافیزیکی قلمداد می‌کنند. تمایز میان مرگ زیست‌شناختی و مرگ به عنوان یک پی‌آمد فلسفی مهم است، زیرا یک پژوهش تجربی درباره مرگ اساساً از یک پژوهش متافیزیکی متفاوت است. مرگ تا آن‌جا که به مشاهده مرگ دیگران مربوط می‌شود واجد قطعیتی تجربی است و این امر، یگانه تجربه مستقیم ما از مرگ است. اما مرگ به عنوان پیامدی فلسفی، سبب به وجود آمدن شماری از پرسش‌ها در ارتباط با هستی آدمی و خودشناسی او می‌شود. اگرچه قطعیت مرگ نتیجه آگاهی از واقعیت مرگ دیگران است، این امر نمی‌تواند هیچ‌گونه بینش متافیزیکی را درباره مرگ خود فرد آشکار سازد. شناخت نهایی متافیزیکی در ارتباط با مرگ برای آدمیان دسترس‌ناپذیر است. حتی، ملاحظه مرگ صرفاً به عنوان قطع زیست‌شناختی زندگی کافی نیست؛ بلکه هم‌چنین باید به عنوان یک پی‌آمد اگزیستانسیال که به شدت بخشی

از ساختار اساسی درجهان بودن آدمی است، فهمیده شود.

هم‌چنان‌که ارتباط ما با مرگ دست‌خوش اصلاحات و تغییراتی می‌گردد، گرایش ما درباره آن نیز از همین قاعده پیروی می‌کند. پرسش اساسی فلسفی، دوگانگی زندگی و مرگ نیست، بلکه ترجیحاً عبارت است از این‌که هرکدام از ما چگونه با قطعیت اجتناب‌ناپذیر مرگ خویش رابطه برقرار می‌کنیم. (Peach, 2008: 9-11) در سرتاسر تاریخ پیش‌بینی مرگ آدمی و گرایش‌های نسبت به آن در شیوه‌های گوناگونی ملاحظه و تفسیر شده است، که بیشتر مواجهه‌ها این بوده است که مرگ پایان مطلق فرد نمی‌باشد. دیگران نیز بر این باور بوده‌اند که مرگ به راستی پایان نهایی است. دیدگاه فرد هرچه باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند از توسعه موقعیتی درباره مرگ خودش اجتناب ورزد. در این جا به شرح این دو دیدگاه مطرح درباره مرگ می‌پردازیم:

### ۱-۳: جاودانگی

جاودانگی به معنی دوام و بقاء و همیشه بودن است. در یک تقسیم‌بندی کلی جاودانگی و بقا بر دو نوع است: ۱- بقای شخصی؛ ۲- بقای غیرشخصی. بقای غیرشخصی از لحاظ نوع بقاء به دو نوع تقسیم می‌شود که نوع اول آن بقاء در یادها و خاطره‌ها است. در طول تاریخ، فاتحان، نویسندگان، هنرمندان، سیاستمداران، مخترعان و کاشفان بسیاری وجود داشته‌اند که با انجام کارهای بزرگ یا به جا گذاشتن آثار بزرگ، نام خود را جاودان ساخته‌اند. نوع دوم بقای غیرشخصی، فانی شدن در خدا و اتحاد با او است. در ادیان شرقی مانند بودیسم، هندوئیسم و جنیسم اعتقاد بر این است که نفس پس از چرخه تولدهای مجدد (تناسخ) سرانجام در خدا جذب می‌شود.<sup>۴</sup>

جاودانگی و بقای شخصی دارای سابقه‌ای بسیار کهن می‌باشد. از دوره نوسنگی به بعد، اعتقاد به نوعی حیات پس از مرگ به روشنی در متن ادیان کیهانی و پرستش الهه‌های مادر به ظهور می‌رسد (الیاده، ۱۳۷۹: ۲۳۵). معمولاً از میان دیدگاه‌های مختلف مطرح درباره جاودانگی شخصی، همان جاودانگی نفس مد نظر است که به این معنا می‌باشد: «نفس بعد از بدن به طور نامحدود باقی می‌ماند و صفاتی را که مقوم خصوصیت فردی و شخصی آن است، حفظ می‌کند.» (صلیبا، ۱۳۸۱: ۳۴۴).

بر مبنای این تعریف از جاودانگی، زندگی روی زمین صرفاً به عنوان بخشی از وجود انسان در نظر گرفته می‌شود که مرگ نقطه پایان آن نخواهد بود بلکه صرفاً آغاز سفری جدید است. این دیدگاه ادعا می‌کند که مرگ پایان مطلق نیست، بلکه گذار به ناحیه‌ای دیگر است که در آن ناحیه حداقل برخی از قسمت‌های ذاتی شخص، اما نه بخش‌های مادی محض، به حیات خود ادامه می‌دهند. چیزی که در این تغییر ناحیه، پایدار می‌ماند، دقیقاً





چیست؟ در پاسخ این پرسش از «روح» یا «روان» فرد سخن به میان آورده‌اند که پس از مرگ باقی می‌ماند. این دیدگاه ضرورتاً پرسش‌های خاصی ایجاد می‌کند: چه اتصالی میان زندگی و مرگ وجود دارد و بعد از مرگ چه پیش می‌آید؟ پاسخ‌های داده شده به چنین پرسش‌هایی دیدگاه‌های مختلفی را دربارهٔ وجود و مرگ انسان منعکس می‌کند.

یک اصل مشترک قائلین به هر دو نوع جاودانگی، این است که مرگ، پایان مطلق افراد نیست. این اصل، از انسان‌ها در مواجهه با مرگ، خواه مرگ خودشان باشد و یا مرگ دیگران، حفاظت می‌کند و هم‌چنین ممکن است تسلی، امید و آسایش خاطر از اضطراب مرگ را به همراه داشته باشد. اما از سوی دیگر، ممکن است باعث ترس از مجازات پس از مرگ بر طبق برخی عقاید دینی شود. این ایده که رفتار خوب، امکان دستیابی به یک ناحیه بهتر را برای انسان‌ها فراهم می‌کند، در نظر اهل اکثر فرهنگ‌ها جاذبه دارد. یکی از فرهنگ‌هایی که معتقد بوده است مرگ پایان مطلق نیست، فرهنگ بابلی‌ها می‌باشد. این مطلب به طور واضح در حماسه گیلگمش بیان شده است. بر طبق این حماسه، مرگ به عنوان جدایی روح و بدن پنداشته می‌شده است. در سنت بابلی‌ها هنگامی که مردم می‌میرند، به زیرزمین یعنی «جادهٔ بدون بازگشت»، می‌روند (Sandars, 1960: 27). در سراسر داستان مواجهه گیلگمش با مرگ، حضور زیر-زمین احساس می‌شود. بابلی‌ها پیام مرگ را به طور ضمنی دریافته بودند و می‌دانستند پس از مرگ، بازگشتی به این جهان وجود ندارد. هم‌چنین مطالعه و بررسی دربارهٔ مصریان باستان نشان می‌دهد ایشان نگران صیانت نفس بوده‌اند. وجود اهرام سه‌گانه، برهانی روشن در جهت اثبات این مطلب است. در مصر باستان، آمادگی برای زندگی پس از مرگ اهمیت بسیار داشته است. شواهدی همچون غذا، نوشیدنی، و اشیای شخصی یافته شده در محل دفن شخص مرده، حاکی از عقیدهٔ آن‌ها به زندگی پس از مرگ است، زیرا بر اساس عقیدهٔ مصریان، شخص مرده در هستی آینده به چنین اشیائی نیاز پیدا می‌کند. بر مبنای این عقیده، به عنوان یکی از راه‌های جلوگیری از مرگ، زندگی شخص می‌تواند پس از مرگ جسمانی، به وسیلهٔ همراه کردن جسد با داروندارش و محافظت از آن به وسیلهٔ مومیایی کردن، ادامه یابد. برخی اسناد مصری قدیمی، مانند کتاب مرگ، که از حدود ۳۵۰۰ ق.م وجود داشته است، نگرانی از مرگ را آشکار می‌کنند. این کتاب، سفر روح انسان در ابدیت را همچون یک قطعیت واقعی تلقی می‌نماید. به نظر می‌رسد مصری‌ها به انسان به عنوان (چیز) روان-تنی می‌اندیشیدند که بر این اساس جسم برای وجود او ضروری خواهد بود. از این رو جسم باید از طریق تشریفات مذهبی خیلی خاص برای زندگی دوباره محافظت شود (Peach, 2008: 17). بر مبنای آموزهٔ تناسخ نیز



هنگام مرگ، روح همراه با بدن متلاشی نمی‌شود، بلکه زندگی جدیدی را آغاز می‌کند. در واقع چنین می‌پنداشتند که روح در بدن محبوس است، اما هنگام مرگ، آن را ترک می‌کند و پس از سپری کردن مراحل از تصفیه، وارد بدن دیگری می‌شود. این فرایندی است که چندین بار تکرار می‌گردد. آموزه تناسخ که نامیرایی روح را مسلم فرض می‌کند، برای قرن‌های زیادی رواج داشته است (Ibid:18). هنگام تحلیل مفهوم نامیرایی روح نمی‌توان مرگ سقراط را، که در رساله فایدن افلاطون شرح داده شده است، نادیده انگاشت. بحث افلاطونی از مرگ در فایدون، مستلزم جدایی روح از بدن است. سقراط افلاطونی ادعا می‌کند که مرگ، حداقل برای فیلسوف، آغاز زندگی حقیقی است و زندگی حقیقی، خواستار آزادسازی زندگی «غیرحقیقی» از وجود مشترک مان است. از نظر سقراط انسان کاملاً میرا می‌باشد و در واقع جسم انسان نامیرا نیست بلکه عنصرالهی وجود او، یعنی روح، نامیرا است. آرامش و اطمینان سقراط در مواجهه با مرگ مبتنی بر ایمانش است. علت آن همه شادابی سقراط این است که می‌داند مرگ نه تنها امر بدی نیست، بلکه کاملاً نیکو است و زندگی پس از مرگ (که به اعتقاد سقراط واقعیت دارد)، بهتر از زندگی در این دنیا است. زیرا سقراط معتقد است که پس از مرگ به دیدار خدایان و مردمان عادل و نیکبخت می‌رود و در آن زندگی، نیکان سرانجامی بهتر از بدان دارند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۲۹).

افلاطون در فرازهای پایانی محاوره سقراط در قالب یک قیاس دوحدی، خطاب به حاضران می‌گوید:

نمی‌دانم حیات پس از مرگ وجود دارد یا نه ولی در حال کسی (و شاید بهتر است بگوییم انسان نیکوکار) از مرگ زیان نمی‌بیند و بنابراین، دلیلی برای ترس از مرگ وجود ندارد، زیرا اگر زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد، در آن صورت، مرگ به خوابی عمیق همانند است که حتی هیچ رؤیایی نیز آن را پریشان نمی‌کند. اما اگر حیات پس از مرگ وجود داشته باشد، مرگ به معنای انتقال به جهانی دیگر است که همه درگذشتگان گرد هم جمع شده‌اند، پس چه بهتر که از میان این قاضیان دروغین (محاکمه‌کنندگان سقراط) رخت بربندیم و با داوران دادگر و انسان‌های نیک هم‌نشین گردیم (همان: ۴۴).

در ادیان نیز بر این موضوع تأکید شده است که مرگ، پایان کار نیست، بلکه شروع یک زندگی دیگر می‌باشد. در این جا به عنوان نمونه به دو دین مسیحیت و اسلام می‌پردازیم. مسیحیان معتقد هستند علت مرگ انسان‌ها گناه حضرت آدم است یعنی اگر حضرت آدم و حوا مرتکب گناه نمی‌شدند، مرگ برای انسان‌ها به وجود نمی‌آمد. منظور از این آموزه مسیحی آن است که ما به خاطر خطایی که از نخستین انسان‌ها، یعنی حضرت آدم و حوا سرزد و باعث رانده شدن آن‌ها از بهشت شد، دور از خدا متولد می‌شویم و تنها از رهگذر رنج و مرگ عیسی



مسیح می‌توانیم دوباره با او آشتی کنیم (پترسون، ۱۳۸۳: ۴۶۹). از این رو مسیحیان اعتقاد دارند اگر حضرت آدم گناه نمی‌کرد، آن‌گاه خداوند ماهیت وی را به گونه‌ای تغییر می‌داد که وی و نوادگانش در مقابل رنج و در مقابل مرگ ایمن بمانند. براساس آموزه‌های دین مسیحیت، مسیح دوباره ظهور خواهد کرد و از آن پس خداوند به همه آدمیان (و یا حداقل به انسان‌های نیک) عمر جاودان می‌بخشد و آنان را به مکتب و حیات جاوید که پیشاپیش در اختیار آنان بود، بازمی‌گرداند. آیین مسیحیت هم‌چنین ادعا می‌کند که پس از این زندگی نیز عقوبتی در کار خواهد بود، ادعایی که تقریباً در تمام ادیان جهان مورد تأیید است.

در دین اسلام نیز به این‌که مرگ پایان کار انسان‌ها نیست، تأکید بسیار شده است. در حکمت و فلسفه اسلامی نیز مرگ نابودی تلقی نشده است؛ چنان‌که صدرالمتهائین درباره حقیقت مرگ می‌گوید:

باید بدانی که مرگ امری است به‌جا و حتمی زیرا امری است طبیعی و منشأ آن اعراض نفس از عالم حواس و نشئه محسوسات و اقبال به خدا و ملکوت اوست، نه آن امری است که تو را به کلی معدوم و نابود کند. بلکه فقط مابین تو و آنچه که غیرتو و صفات لازمه توست جدایی می‌افکند (زیرا حقیقت تو نفس تو و اوصاف لازمه اوست که مغایر با بدن است و این حقیقت، امری است مجرد و از عالم علوی و محل حکمت) و ادله و براهین قاطع عقلی دلالت می‌کند بر این‌که محل حکمت و جایگاه علم و معرفت هرگز معدوم نخواهد شد (صدرالمتهائین، ۱۳۶۶: ۳۹۸).

از نظر اسلام مرگ پایان همه چیز نیست، بلکه مرگ برای انسان پلی برای عبور از عالمی به عالم دیگر و خروج از حیاتی و ورود به حیات دیگر است. مرگ، آغاز یک زندگی ابدی و جاودانه است. انسان نمی‌میرد تا معدوم شود، بلکه می‌میرد تا نتیجه انتخاب‌های خویش را ببیند و از آن‌ها بهره‌گیرد. استاد مطهری در این زمینه معتقد است: قرآن همان‌گونه که حیات را یک امرو وجودی می‌داند و رسول و مأمور و فرشته برای آن قائل است برای مردن هم فرشته مخصوص و فرشتگان مخصوص قائل است. اگر مردن تمام شدن حیات می‌بود، دیگر این حرف‌ها که ما فرستادگان و فرشتگانی داریم و آن‌ها را می‌فرستیم که بگیرند و بیاورند معنی نداشت. بله، درباره هرچه حیات است می‌گفت ما فرشتگان خودمان را می‌فرستیم، به این عالم روزی می‌دهند، حیات می‌دهند؛ آن ساعتی که حیات ندادند، مردن است، مردن یعنی حیات ندادن. اما قرآن مسئله اماتة را یک امری ما فوق مردن و فقدان حیات تلقی می‌کند؛ یعنی آن را یک نوع حیات، یک نوع انتقال، یک تطور حیات و تنور حیات تلقی می‌کند. «میرانده شد» مثل این است که بگوییم بچه‌ای از مادر متولد شد، وضعی تبدیل به وضع دیگر شد، حیاتی تبدیل به حیات دیگر شد، نه این‌که حیاتی بود و به کلی سلب شد (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۵۶).



### ۲-۳: مرگ به عنوان پایان مطلق

بر طبق این دیدگاه، مرگ پایان مطلق شخص است و هیچ عنصر متعالی یا فیزیکی وجود ندارد که پس از مرگ باقی بماند. این دیدگاه انکار هر شکل زندگی پس از مرگ است، به عبارت دیگر، مرگ فرد، تجربی در نظر گرفته شده است. چنین دیدگاهی دارای سابقه‌ای دیرینه است. دیدگاه اپیکور (۳۰۰ ق.م) مرگ را به عنوان پایان مطلق وجود انسان در نظر می‌گیرد. اپیکور استدلال می‌کند مرگ ورای حس است و در محدوده تجربه انسان رخ نمی‌دهد. این استدلال مبتنی بر این فرض است که شخص مرده نمی‌تواند چیزی بفهمد، زیرا مرگ، معادل فقدان دائمی تجربه، در نظر گرفته شده است. اپیکور اصرار می‌کند که انسان‌ها باید با آرامش با حقیقت مرگ مواجه شوند و لازم نیست با چشم‌انتظاری مرگ مشوش گردند. اپیکور هم‌چنین برخلاف دیدگاه افلاطون، ادعا می‌کند هنگام مرگ، روح با بدن نابود می‌شود.

بنابراین استدلال مشهور اپیکوری حالتی برای پذیرش کامل مرگ پیشنهاد می‌کند و انسان‌ها را تشویق می‌کند که از مرگ نهراسند. اپیکور استدلال می‌کند تا زمانی که مرگ است، دیگر من نیستم، تا زمانی که من هستم، مرگ وجود ندارد، زیرا شخصی نمی‌تواند مرگ خودش را تجربه کند. به طور کلی، استدلال اپیکوری شرحی عقلی برای پذیرش مرگ ارائه می‌دهد. اپیکور در نامه‌اش به مینوسیوس می‌نویسد:

«بنابراین مرگ، هولناکترین مصیبت‌ها، برای ما چیزی نیست، زیرا تا زمانی که ما وجود داریم مرگ با ما نیست؛ و هنگامی مرگ می‌آید، ما وجود نداریم» (Epicurus: 85).

نظریه اپیکور دست‌کم سه چیز را فرض می‌کند: ۱- تنها چیز خوب، لذت و تنها چیز بد، درد است. (لذت‌گرایی) ۲- اگر چیزی برای شخصی، خوب یا بد است، برای آن شخص در زمان خاصی خوب یا بد است. ۳- مرگ یعنی فنا و نابودی (زاگزبسکی، ۱۳۸۸: ۴۸-۶۲). وی بر اساس این مبانی عقیده کلی خود درباره مرگ را چنین بیان می‌دارد:

با این عقیده خوب‌گیر که مرگ نزد ما هیچ است. زیرا همه خوبی و بدی عبارت از تجربه حسی، و مرگ فقدان تجربه حسی است. از این رو، علم درست به این واقعیت که مرگ در نزد ما هیچ است، فناپذیری زندگی را مایه خرسندی می‌سازد، اما این کار را نه با افزودن یک زمان نامحدود (به زندگی)، بلکه با کنار نهادن اشتیاق به بی‌مرگی و جاودانگی انجام می‌دهد. چون برای کسی که درک کرده که هیچ چیز هراس‌انگیزی در غیاب زندگی وجود ندارد، هیچ چیز هراس‌انگیزی در زندگی وجود ندارد. چه آدم احمق است کسی که می‌گوید از مرگ می‌ترسد،



نه به این دلیل که وقتی فرارسد دردناک است. زیرا وقتی که حاضراست هیچ اضطرابی پدید نمی‌آورد، بلکه

هنگامی باعث درد و تاپیر غیر ضروری می‌شود که صرفاً پیش بینی می‌شود (همان: ۴۹)

لوکرتیوس استدلال مشابهی اتخاذ می‌کند:

بنابراین، دیگران مطمئن باشند که ما چیزی برای ترس در برابر مرگ نداریم. کسی که مدت زیادی نیست،

نمی‌تواند رنج ببرد، یا به هیچ وجه از کسی که هرگز متولد نشده است، متفاوت باشد... رنج و غصه هرگز دوباره شما

را متأثر نخواهد کرد (Lucretius, 1951: 122).

این دیدگاه کهن در باب انکار جاودانگی انسان در قرون جدید با رشد فزاینده علم تجربی رشدی چشم‌گیر داشته

است. به ویژه در قرن ۱۹ با سیطره ماتریالیسم علمی، هرگونه بُعد ماورایی انسان از جمله جاودانگی آن مطرود گشت.

#### ۴- رابطه جاودانگی با معنای زندگی

همان‌طور که بیان کردیم معنای زندگی یکی از مهم‌ترین مسائلی است که فیلسوفان دین به آن می‌پردازند که

یکی از عوامل مؤثر بر آن، وجود و یا عدم وجود جاودانگی است. به راستی آیا جاودانگی عاملی ضروری برای

معناداری زندگی است؟ آیا می‌توان بدون اعتقاد به جاودانگی، زندگی را معنادار دانست؟ و یا این که جاودانگی

عاملی برای بی‌معنایی زندگی است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها ادامه نوشتار را تحت سه عنوان و نگرش

ذیل دنبال می‌کنیم: ۱- ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی؛ ۲- نفي ضرورت جاودانگی برای معناداری

زندگی؛ ۳- جاودانگی عاملی برای بی‌معنایی زندگی.

#### ۴-۱: ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی

بسیاری از متفکران معتقد هستند جاودانگی جزء جدایی‌ناپذیر معناداری زندگی می‌باشد یعنی به عقیده این گروه؛

زندگی معنادار است اگر و تنها اگر موقتی نباشد و ما زندگی جاودانی داشته باشیم. در بین طرفداران این نظریه دو

گروه از متفکران را باید متمایز ساخت. دسته اول گروهی که علی‌رغم پذیرش ملازمه میان جاودانگی و معناداری

زندگی، معتقد هستند از آن جا که زندگی جاودانه وجود ندارد، لذا این زندگی بی‌معنا است. برای مثال راسل در این

زمینه معتقد است:

«همه کارگران در هر سنی، همه از خودگذشتگی‌ها، همه الهامات، همه روشنائی عصر از نبوغ انسان‌ها رو به سوی

انقراض دارند. با از بین رفتن منظومه خورشید، همه کامیابی‌ها به ناچار باید در زیر باقی مانده‌های جهانی از ویرانه‌ها



مدفون گردد.» (Russell, 1957)

ما می‌توانیم موضع راسل را در این باب، این‌گونه بازگو کنیم؛ از آن‌جا که زندگی گذرگاه است و کامیابی ما همواره موقتی است و جهانی پس از مرگ وجود ندارد و جاودانگی امکان‌پذیر نیست، لذا زندگی ما معنای واقعی ندارد. در مقابل دیدگاه راسل، گروه دوم مدعی هستند که تنها به خاطر بشارت به حیات ازلی، زندگی معنا دار است. زندگی بشر نائل شدن به هر چیزی فراتر از زودگذری این زندگی خاکی است، جز رفتارهایی که ما را برای یک زندگی ابدی بعد از مرگ آماده می‌کند. به عبارتی این استدلال که نقطه مقابل راسل است، این موضع را فرض می‌گیرد:

۱. زندگی معنا دار است اگر و تنها اگر، و تنها تا آن‌جا که موقتی نیست.

۲. در هر صورت ما بعد از مرگ بدن، زندگی ابدی داریم.

۳. بنابراین تنها زندگی، بعد از مرگ بدن معنا دار است (Garrett, 2001: 21).

دیدگاه گروه دوم بیشتر با نگاه دینی و عرفانی گره خورده است. از این منظر اعتقاد به حیات اخروی و جاودانگی پس از مرگ زندگی را هدفند می‌سازد. معتقدان به حیات اخروی دنیا را مزرعه آخرت می‌دانند و در مقابل منکران آن غالباً زندگی را پوچ و بی‌هدف می‌پندارند. اگر ما یقین داشته باشیم که منزلگاه پیش‌رو، منزلگاه عدم نیست، بلکه هستی در یک سطح عالی‌تر و ادامه همین حیات در یک افق بالاتر است که سرانجام همه تلاش‌ها و کوشش‌ها به آن منتهی می‌گردد، در این حالت زندگی ما از پوچی و بیهودگی خارج می‌شود و مفهوم می‌یابد. بنابراین طبق این دیدگاه باید گفت نخستین اثر ایمان به زندگی پس از مرگ و رستخیز، مفهوم دادن و هدف بخشیدن به زندگی و از بیهودگی درآوردن آن است. اگر با این دید به مرگ بنگریم که مرگ صرفاً پایان زندگی دنیوی است و پس از مرگ، جهانی بسیار بزرگ‌تر از این جهان وجود دارد، زندگی ما معنا پیدا می‌کند و انسان‌ها را برای رسیدن به این جهان نیکو ترغیب می‌نماید.

از دیدگاه این متفکران، اندیشه پایان یافتن زندگی یکی از اندیشه‌هایی است که انسان را همواره با ناامیدی و سرخوردگی مواجه ساخته است. آدمی از خود می‌پرسد این همه تلاش و کوشش را برای چه هدفی متحمل می‌شود؟ او که در نهایت خواهد مرد؟ به راستی اگر انسان با مرگ نیست و نابود شود، زندگی بی‌معنا است و هیچ توجیهی برای زندگی کردن وجود ندارد. اگر انسان با مرگ نابود شود، آن‌گاه فلاسفه بدبین و کسانی که زندگی را بی‌معنا می‌دانند نیز برحق خواهند بود.

«الحق اگر مرگ پایان زندگی باشد، دیگر میل و آرزوی جاویدان ماندن فوق‌العاده رنج‌آور است و چهره مرگ در



آینه اندیشه روشن و دورنگر انسان بی نهایت وحشت زا است» (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۰۶).

وقتی که فرد، دلیلی بر هستی خود نمی بیند در این دنیا احساس بیگانگی می کند، او خود را از دیگر اشیاء و افراد جدا حس می کند، و خلاصه وجود او به صورت وصله ناجوری است که محلی مناسب برای خود نمی یابد. بنابراین باور به خدا و جهان پس از مرگ می تواند گزینی از این بی معنایی باشد. باور به این که خدایی وجود دارد، ناگزیر این باور را تقویت می نماید که حیات پس از مرگی وجود دارد، و چنین باوری انجام کارهای خوب را برای ما ساده تر می کند، و سوسه ها برای انجام اعمال نه چندان شدید نخواهند بود و بنابراین ما این فرصت را نخواهیم داشت که قهرمانانه کمر به انجام اعمال خوب بیندیم. این امر در مورد تمامی اعمال خوب و بد صادق است و به ما امکان می دهد در مقابل هولناک ترین فاجعه از خودگذشتگی و شجاعتی بزرگ نشان دهیم. (Swinburne, 1998: 213)

جدا از نگاه دینی که حیات پس از مرگ و جاودانگی را مهمترین رکن خلقت انسان می داند، عده ای دیگر از متفکران یکی از وجوه معناداری زندگی را داشتن تأثیری ماندگار در این جهان می پندارند و این مهم، جز از طریق جاودانگی میسر نخواهد بود. از دیدگاه آنان:

زندگی بی معنا است مگر این که هر فرد انسانی تأثیری ماندگار از خود در این جهان باقی گذارد تا ارزش آن را داشته باشد که برای تحقق آن ها دست به تلاش و کشش بزند؛ وگرنه تلاش و کوششی که نتواند تأثیری اساسی گذاشته و تغییری بنیادین در جهان ایجاد کند، ارزش آن را ندارد که انسان برای تحقق آن بکوشد و لازمه ایجاد چنین تغییری در جهان و در واقع برجای گذاشتن تأثیری ماندگار، جاودانگی هر فرد انسانی است (Tolstoy, 2000: 11).

دلیل دیگری که بر ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی دلالت می کند، تحقق عدالتی فراگیر نسبت به همه انسان ها است و این عدالت جامع جز با فرض جاودانگی میسر نمی شود. مسلماً در این زندگی افراد به تناسب رفتار و اعمال شان، موقعیت ها و شرایط متناسب را ندارند. بعضاً انسان هایی بدکار و ظالم وجود دارند که در شرایطی مرفه و آسایش تام زندگی می کنند و در مقابل افراد نیکوکار، در تنگنای بسیار قرار دارند و مورد ظلم واقع می شوند. حال برای تحقق عدالت کامل در حق انسان ها باید در جهان دیگری عدالت کامل در حق ایشان اجرا شود، وگرنه ارزش کار نیک و بد یکسان انگاشته شده، زندگی بی معنا خواهد بود. بنابراین تحقق عدالت کامل در حق انسان ها مستلزم جاودانگی آن ها است.

«با فرض وجود خدا نوعی عدالت عالم گیر بر جهان حاکم می شود. خوش شانس‌ی اخلاقی وجود ندارد، بلکه به هر کس چیزی داده می شود که مطابق شایستگی اخلاقی اش استحقاق آن را دارد.» (هپ واکر، ۱۳۸۷)

#### ۲-۴: نفی ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی

بر خلاف دیدگاه کسانی که جاودانگی را برای معناداری زندگی ضروری می‌دانند، متفکران و فیلسوفانی نیز برخلاف این دیدگاه، معتقد هستند برای معناداری زندگی نیازی به فرض جاودانگی نیست. به عنوان نمونه سوزان ولف اعتقاد دارد اگر این فرض که همه ما خواهیم مرد، زندگی را بی‌معنا می‌کند، پس فرض متضادش - یعنی این فرض که ما برای همیشه زنده خواهیم بود - چگونه وضع را بهبود می‌بخشد؟ (ولف، ۱۳۸۲). این گروه از فیلسوفان معتقد هستند می‌توان به طور معقول و موجهی اثبات کرد که مدت متناهی از زمان، مجال مناسبی برای دنبال کردن فعالیت‌های معنادار است. برای مثال، ما امروز با غرور و افتخار از امپراتوری روم یاد می‌کنیم، در حالی که کاملاً از بین رفته است. بنابراین، از متناهی بودن نمی‌توان بی‌معنایی را نتیجه گرفت. کسی که در طول عمر محدود خود، مثلاً هفتاد سالگی، نتواند زندگی خود را معنادار بیابد، چگونه می‌تواند زندگی نامحدود را دارای معنا بیابد. (علیزمانی و دیریانی، ۱۳۸۹). توضیح بیشتر آن که چنان‌که قبلاً گفتیم عده‌ای معتقد هستند جاودانگی برای معناداری زندگی ضروری است لذا در صورتی که زندگی جاودانه اخروی وجود نداشته باشد، این زندگی بی‌معنا خواهد بود. حال برخلاف این دیدگاه، برخی از فیلسوفان استدلال می‌آورند اگر وجود یک زندگی بعدی ابدی شاد، معنادار است، آن‌گاه زندگی شاد محدود نیز باید معنادار باشد (Gatter, 2001: 21).

#### ۳-۴: جاودانگی عاملی برای بی‌معنایی زندگی

برخی از فیلسوفان، نه تنها در راستای عدم ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی استدلال می‌آورند، بلکه معتقد هستند جاودانگی خود عاملی برای بی‌معنایی زندگی است. این دسته از فیلسوفان اعتقاد دارند حتی اگر جاودانگی امکان‌پذیر بود، نتیجه‌ای جز بی‌معنایی زندگی را دربرنداشت. به عقیده آن‌ها هرچه قدر هم که یک زندگی جاودان از تنوع برخوردار باشد، در نهایت، به یکنواختی می‌انجامد و موجب ملالت و کسالت می‌شود. در نتیجه نه تنها جاودانگی برای معنای زندگی لازم نیست، بلکه حتی برای معنای زندگی مضر نیز هست (بیات، ۱۳۹۰: ۲۰۰). دلیل دیگر این‌که هر فرد انسانی در یک زندگی محدود تلاش می‌کند تا با توجه به شرایط و امکانات محدود خود، خواسته‌ها و امیال خویش را شناسایی کند و برای دستیابی به همه یا برخی از آن‌ها بکوشد و از این طریق به زندگی خویش معنا دهد. برای مثال در دیدگاه هایدگر از آن‌جا که از یک سو زمان مرگ انسان نامعین است و از سوی دیگر حیات اخروی وجود ندارد، پس هر انتخاب انسان فوریت و ارزش زیادی پیدا می‌کند، زیرا آن انتخاب ممکن است آخرین انتخاب او باشد. انسان وقت زیادی ندارد و باید اهمیت تصمیم‌هایش را دریابد. اگر





مرگ وجود نداشته باشد یا انسان مرگ اندیش نباشد، زندگی جدی گرفته نمی‌شود، زیرا وقت جبران همواره وجود دارد. بنابراین قطعی بودن مرگ، نامعلوم بودن زمان آن و وجود نداشتن زندگی پس از مرگ سبب می‌شود، هر لحظه و هر عملی بیش‌ترین ارزش و اهمیت را داشته باشد و در نتیجه، انتخاب‌های انسان جدی‌تر و مسؤانه‌تر گردد (علوی تبار، ۱۳۹۱: ۱۸۶). از نظر هایدگر ما انسان‌ها خودمان را با چنین اندیشه‌هایی فریب می‌دهیم که مرگ فعلاً برای ما رخ نمی‌دهد، ما هنوز جوان هستیم و یا (هنگامی که پیر شدیم) می‌پنداریم مرگ برای انسان‌های پیرتر رخ می‌دهد. از دیدگاه هایدگر ترفندهایی از این قبیل ما را در معرض توهم فناپذیری قرا می‌دهد، یعنی توهمی که ما را قادر می‌سازد تا از سه ویژگی وجود شناختی درباره مرگ بگریزیم:

یکی این‌که مرگ از آن من است - یعنی تنها برای دیگر مردمان رخ نمی‌دهد بلکه برای من نیز اتفاق خواهد افتاد؛ دوم این‌که مرگ گریزناپذیر است - باید رخ دهد؛ و به عنوان مهم‌ترین بخش (سوم این‌که) ممکن است هرآینه برای من رخ دهد. این ویژگی آخر، مهم‌ترین ویژگی مرگ محسوب می‌شود، زیرا تنها گریز از آن است که فرد را قادر می‌سازد، مسؤلیت خویش را در حال حاضر خود را به خویش آینه‌دورس موقوف سازد (Young, 2013: 115-116).

مرگ آگاهی، عاملی است که انسان را به زندگی اصیل متوجه می‌کند. بنابراین هایدگر، دست یافتن به هستی اصیل در رویارویی «بی‌طرفه و تجاهل» با مرگ میسر است. در مرگ آگاهی، وجود از ابتدالی روزمرگی رها می‌شود. مرگ، امری در لحظه پایان زندگی نیست، بلکه لحظه به لحظه از زمانی که به درون هستی پرتاب می‌شویم، همراه ما است. از نظر هایدگر:

با فهم این‌که ورود به مرگ چیزی است که من به تنهایی به انجام آن مبادرت می‌ورزم، و این‌که گروه اجتماعی در لحظه مرگ به من خیانت می‌کند و مرا تنها می‌گذارد، به فهمی شفاف از فردانیت خویش دست می‌یابم. من پی می‌برم که خود من باید به انتخاب‌هایی دست زدم که زندگی مرا مشخص سازد. (بنابراین) من از این‌که یک همسان‌گرایی بدون فکر باشم دست خواهم شست، و از فشار برای همسان شدن با هنجارهای تأیید شده افکار عمومی خود را می‌رهانم (Ibid: 116).

هایدگر معتقد است مرگ، امکانات دازاین را محدود کرده، به آن‌ها تعیین می‌بخشد. اگر دازاین باید در تمامیتش درک شود، پس باید عنصر مرگ نیز در فهم دازاین لحاظ گردد. اگر قرار است ما به فهم خویش نایل شویم پس باید به فناپذیری خویش نیز نظر داشته باشیم. اما مادام که دازاین هست، مرگ هنوز خارج یا فراسوی او است (جانسون، ۱۳۸۷: ۶۴).



اما اگر فرد بداند که فرصت و زمان بی‌نهایت در اختیار دارد، انتخاب‌های او برای دستیابی به اهدافش چندان ضرورت نمی‌یابد، بلکه علل و عوامل بیرونی، به انتخاب‌ها و تصمیمات وی شکل می‌دهند و بدون تردید، چنین وضعیتی، بستری مناسب برای دستیابی یا حفظ معنای زندگی نیست (Wollhelm, 1984: 265).

از نظریه‌سپرس نیز از آن‌جا که مرگ حد فاصل حیات دنیوی و حیات اخروی نیست - زیرا اصلاً به حیات اخروی اعتقاد ندارد - مرگ پایان همه چیز است و انسان با مرگ به‌طور کامل نابود می‌شود. از یک‌سو زندگی پس از مرگ بی‌نهایت کسل‌کننده است و از سوی دیگر اعتقاد به آن باعث می‌شود که انسان نسبت به حیات دنیوی بی‌علاقه و بی‌تفاوت گردد و مسایل و مشکلات را جدی نگیرد. «اگر من از جایم در بهشت مطمئن شوم نسبت به جهان بی‌فاوت‌تر می‌شوم.» (علوی تبار، ۱۳۹۱: ۸۸)

در مجموع، این دسته از فیلسوفان اذعان دارند ما انسان‌ها محدود هستیم و دوره‌ی زمانی محدودی داریم. از مرگ گریزی نیست. ما به گونه‌ای با مرگ در ارتباط هستیم و این ارتباط رفتار ما نسبت به مرگ و به‌طور اخص نسبت به مرگ خودمان را شکل می‌دهد. آن‌ها خاطرنشان می‌سازند از آن‌جا که فرد نمی‌تواند از مرگ فرار کند لذا او باید با مرگ با وقار روبه‌رو شود، آن‌را بپذیرد و با آن کنار بیاید، نه این‌که با ترس از آن زندگی کند. رویارویی با مرگ خود و پیوند دادن آن با تجربه‌ی فرد ممکن است به پرمایگی و پُری تجربه‌ی زندگی منجر شود (Peach, 2008: 85). بنابراین کنار گذاشتن تَوهم جاودانگی، به انسان، شکیبایی، آرامش و شجاعت می‌بخشد و او با اعتقاد به این‌که پس از مرگ، حیات اخروی وجود ندارد، شهادت لازم برای روبه‌رو شدن با مرگ را به دست می‌آورد (علوی تبار، ۱۳۹۱: ۲۳۴). در نتیجه براساس استدلال این گروه از فیلسوفان، میرایی ما بری زندگی معنادار ضروری است. و «مرگ خودش چیزی است که زندگی معنادار را رقم می‌زند.» (Nozick, 1981: 579)

برنارد ویلیام فیلسوف بریتانیایی تمثیلی را از فردی بیان می‌کند که در سن ۴۲ سالگی اکسیر حیات می‌نوشد تا جاودانه شود؛ اما پس گذشت سیصد سال، کسل، بی‌تفاوت و افسرده می‌شود و زندگی‌اش تیره و عاری از لذت می‌گردد تا جایی که در نهایت از ادامه‌ی مصرف اکسیر امتناع می‌ورزد و می‌میرد (Garret, 2001: 22).



## نتیجه‌گیری

در عصر جدید اگرچه انسان به پیشرفت‌هایی چشمگیر در حوزه علم و تکنولوژی دست یافته است، اما در عین حال با معضلاتی از جمله بی‌معنایی زندگی درگیر شده است. این معضل ریشه در عوامل مختلفی دارد که ما در این نوشتار به بررسی نسبت میان جاودانگی و معنای زندگی پرداختیم. در این راستا سه نگرش را برشمردیم: نگرش نخست جاودانگی را عاملی ضروری برای معناداری زندگی می‌دانست و بر این عقیده بود که عدم جاودانگی بی‌معنایی زندگی را رقم می‌زند. نگرش دیگر مدعی بود جاودانگی ضرورتی برای معناداری زندگی ندارد، بلکه بدون تحقق جاودانگی نیز زندگی معنادار است. و نگرش آخر نه تنها به ضرورت جاودانگی برای معناداری زندگی معتقد نیست، بلکه وجود جاودانگی را عاملی در جهت بی‌معنایی زندگی می‌داند. هرچند هر دیدگاهی بر له ادعای خود متمسک به دلایلی و براهینی می‌شود، ولی روشن است بسیاری از انسان‌ها با آگاه شدن از مرگ، به ویژه با آگاه شدن از مرگ خود، دچار اضطراب و نگرانی شده، و تمام زحمات خویش را بی‌هوده تلقی می‌کنند. در واقع این نگرش‌های نادرست نسبت به مرگ است که انسان معاصر را به پوچی و بی‌معنایی کشانده است در صورتی که با نگاه درست به رویداد مرگ، زندگی چهره‌ای دیگر خواهد یافت، به گونه‌ای که اعتقاد به مقدمه بودن این زندگی برای زندگی دیگری که جاودانه است، می‌تواند عاملی در جهت معناداری این زندگی باشد. اگر جاودانگی را به معنای بقاء در جهانی دیگر، پس از مرگ بدانیم و تفاوت‌های مطرح شده در ادیان میان جهان آخرت و جهانی مادی را مد نظر قرار دهیم، به نظری می‌رسد زندگی جلوه‌ای دیگری می‌یابد و دارای معنا می‌شود. این نگرش، دیدگاه افرادی را که از جاودانگی به عنوان عاملی در جهت بی‌معنایی زندگی نام می‌برند، با چالش مواجه می‌سازد و حداقل نشان می‌دهد این دیدگاه نسبت به دیدگاه کسانی که معتقد هستند جاودانگی عاملی مهم و ضروری برای معناداری زندگی است، کمتر می‌تواند قابل دفاع باشد.



سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

## پی‌نوشت‌ها

1. Fundamental Ontology
2. Dasein
3. Being-towards-death

۴. این ادیان برخلاف ادیان ابراهیمی به خدای غیرمتشخص معتقدند.

۵. این کتاب توسط آقای بهنام خدایانه ترجمه شده است و تحت عنوان فلسفه قاره‌ای و معنای زندگی در دست انتشار می‌باشد. مترجم محترم ترجمه فارسی کتاب را در اختیار نویسنده قرار داده است



## منابع و مآخذ

۱. افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. الیاده، میرچا (۱۳۷۹)، *دین پژوهشی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج ۲، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۳. ایگلتون، تری (۱۳۸۶)، *معنای زندگی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات آگاه.
۴. بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۵. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۶. توکلی، غلامحسین (۱۳۸۳)، *بدیعی*، مجله نقد و نظر، شماره ۳۵ و ۳۶، صص ۲۴۲-۲۵۸.
۷. تیلیش، پل (۱۳۷۵)، *شجاعت بودن*، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. جانسون، پ.آ. (۱۳۸۷)، *هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: نشر علم.
۹. زاگربسکی، لیندا (۱۳۸۸)، *مرگ و زندگی پس از مرگ*، ترجمه غلامرضا مهرداد، کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۱، صص ۴۸-۶۳.
۱۰. کین، سم (۱۳۷۵)، *گابریل مارسل*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات گروس.
۱۱. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *شواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
۱۲. صلیبا، جمیل (۱۳۸۱)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت.
۱۳. علوی تبار، هدایت (۱۳۹۱)، *آگزیتانسیالیسم*، طرح پژوهشی، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات - گروه فلسفه.
۱۴. علیزمانی امیرعباس، دیریانی مریم (۱۳۸۹)، *معنای زندگی از دیدگاه جان کاتینگهام*، الهیات تطبیقی، شماره اول، صص ۹۷-۱۰۸.
۱۵. فری، لوک (۱۳۸۲)، *انسان و خدا یا معنای زندگی*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: انتشارات ققنوس.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، *مجموعه آثار*، ج ۱، تهران - قم: صدرا.
۱۷. ولف، سوزان (۱۳۸۲)، *معنای زندگی*، ترجمه محمد علی عبداللی، مجله نقد و نظر، شماره ۲۹-۳۰، صص ۲۸-۳۷.
۱۸. هاپ واکر، لوئیس (۱۳۸۷)، *دین به زندگی معنا می بخشد*، ترجمه اعظم پویا، نقد و نظر، صص ۳۸-۱۲۵.



19. Epicurus' 'Letter to Menoeceus' appears in its entirety in Jones et al., ***Approaches to Ethics***.
20. Garrett Thomson (2003), ***On the Meaning of Life***, Wadsworth Publishing.
21. Heidegger, M. (1962), ***Being and Time***, J. Macquarrie and E. Robinson (trs) Blackwell.
22. Julian Young (2003), ***The death of god and The meaning of life***, Routledge.
23. Lucretius (1951), ***On the Nature of the Universe***, R. E. Latham (tr.) (Penguin Books).
24. Nozick, Robert (1981), ***Philosophical Explanations***, Harvard.
25. PeachFiliz, Death (2008), ***'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers'Philosophy***, Edinburgh University Press Ltd 22 George Square, Edinburgh.
26. Russell, Bertrand (1957), ***'A Free Man's Worship,' Why I am Not a Christian***, Simon and Schuster.
27. Sandars, N. K. (tr.) (1960), ***The Epic of Gilgamesh***, Penguin Books.
28. Swinburne Richard (1998), ***Providence and the Problem of Evil***, Clarendon Press, Oxford.
29. Tolstoy, Leo (2000), ***my Confession; The Meaning of Life***, ed: D. Klemake, New York: Oxford University press.
30. Wollheim, Richard (1984), ***The Thread of Life***, Cambridge, Massachusetts: Harvard University press.



بررسی نسبت و تلازم میان مرگ، جاودانگی و معنای زندگی