Shahid Rajaee Teacher Training University

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Metaphysical Study of Death Thinking and Its Consequences in the Viewpoint of Allamah Tabatabai and Heidegger

Malihe Ahmadbayi[1]
Ramezan Mahdavi Azadboni[2]
Mohammad Esmaeil Gasemi Tosi[3]

Abstract

Although many debates have been made on death, but thoughts on death are among the issues that have always been the subject of concern by many thinkers in the East and the West. For Muslim thinkers, traditional discussions include a discussion of death, but in the West, with the philosophers of existential philosophy, death is considered one of the important issues. Heidegger is one of the existential philosophers who displays thoughts on death as his main concern. The present article aims at presenting a metaphysical account of Death Thinking in the works of Allamah Tabatabai. The authors while trying to point out this issue, will evaluate thinking on death from Allameh's perspective and Heidegger's Death Thinking. As a result of the discussion in this article, it will be argued that the thought on death with these two thinkers results in different consequences due to

[1]- Graduate student of University of Mazandaran, corresponding author
Maliheahmadbayi@gmail.com
[2]- Associate Prof of University of Mazandaran r.mahdavi@umz.ac.ir
[3]- Assistant Prof of University of Mazandaran M.ghasemiToosi@umz.ac.ir
Date of received: 28/07/2019 Date of acceptance: 03/02/2020

different metaphysical attitudes. However, there are some fundamental similarities between these two thinkers. The methodology of the research in this article is descriptive-analytic, and the writers, relying on the works of these two thinkers and their commentators, evaluate with critical rationality approach death thinking of these two thinkers.

Keywords: Allame Tabatabai, Heidegger, Anthropological, Metaphysical, Death Thinking.

Problem Statement

Although death- thinking has been widespread in all cultures, but there are different deaths thinking in different school of thoughts. The differences about the death- thinking are related to the ontology and anthropology to which each of the philosophers or philosophical schools belongs. The discussion on death – thinking and its foundations is important because it can have functions and consequences that affect the quality of life and even the fate of individuals. Being ignorant and unknowing of the philosophy of death as an inevitable phenomenon can drive individuals and subsequently society away from plans, real goals or even real life. On the one hand, we are aware of the inevitability of our own death, and on the other hand, there is a tendency to remain in eternity in humans, and this concern may arise from confronting the ultimate ontological concerns. Thinking about death shapes, unifies, and creates an understanding of the responsibility in life that makes people aware of the boundaries of their existence (Imani Far, 2011, p. 66). In the philosophical tradition of Islam, all scholars have commented on this and explained how life after death has continued. In Western intellectual culture, too, the existentialist school has tried to deal with the more real and more serious issues of human life that have no mere abstraction. In this school, the issue of death is one of the main issues and concerns. The purpose of the present study is to investigate metaphysical status of death- thinking in the works of Allameh Tabataba'i and its evaluation with the death thinking in Heidegger's thought. The question that this study seeks to explain is what role metaphysical foundations play in Allameh and Heidegger`s death- thinking, and what consequences do these two death thinking have?

Method

The methodology of the research in this article is descriptive-analytic, and the writers, relying on the works of these two thinkers and their commentators, evaluate with critical rationality approach death thinking of these two thinkers.

Findings and results

Allama Tabataba'i's death thinking is based on a particular ontology. In this ontology there is a particular anthropological and cosmological perspective that can clearly influence the nature of death thinking and its consequences. Heidegger's dynastic thinking is also based on a kind of ontological attitude, but despite some of the major differences between the ontological attitudes of the two thinkers, both the nature of death and the consequences of death ontology are different. The most important distinction that can be made in the death of these two thinkers is as follows:

1- God based notion of death-thinking. Allama's death-thinking is obviously divinely because of some ontological attitude. The result of Allameh Tabatabai's philosophical reflections is to present a God-centered ontological view that the universe lacks any independence from its origin in its being. The death thinking on Allameh Tabatabai' s view cannot be imagined without God being the creator of man and the creator of all being who even created death.

2- Anthropological attitude: Another distinction is the anthropological approach. For Allama, man is a two-dimensional creature whose impact on the nature of death is obvious. It is clear that death corresponds to such an attitude of separation of soul from body, but in Heidegger's attitude it is neglected. For Heidegger, death is essentially the end of life, and Dazine no longer exists when he experiences death.

3- Meaning- creating role of death-thinking: One of the fundamental commonalities between Allameh and Heidegger` s death- thinking is the meaningfulness of human life. To Heidegger, influenced by the school of existential philosophy, death thinking gives meaning to human existence in a way that help human beings how to live.

References

Ahmadi, Babak, (2003), *Heidegger va porseshe bonyadin*, Tehhran, Markaz. [In Persian]

Ahmadi, Babak, (2006), *Heidegger va tarikh hasti*, Tehran, Markaz. [In Persian]

Asgari yazdi, Ali, Masood, Mirzayi, (2017), Margamdishi va manaye zendegi dar Heidegger, Falsafeye din, N 1, p25-49. [In Persian]

Heidegger, Martin, (2010), Vojood va Zaman, Translation: Siyavash Jamadi, Tehran, Ghoghnoos. [In Persian]

Heidegger, martin, (1926), *Being and time*, Translated by john Macquarrie and Edward Robinson. [In Persian]

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی

سال نهم، شماره ۱۷
بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۱۲۲-۹۹

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

بررسی متافیزیکی مرگ‌اندیشی و پیامدهای آن از دیدگاه علامه طباطبایی و هایدگر

ملیحه احمدبایی[۱]
رمضان مهدوی آزادبنی[۲]
محمد اسماعیل قاسمی طوسی[۳]

چکیده

از میان موضوعات مختلف که جزء دغدغه‌های متفکران مسلمان بوده، مسئلهٔ مرگ است. هایدگر، یکی از فلاسفه اگزیستانس است که مرگ‌اندیشی نزد او دغدغه اصلی بود. هدف مقالهٔ حاضر، بررسی متافیزیکی مرگ‌اندیشی نزد علامه و هایدگر است. نویسندگان تلاش خواهند نمود مرگ‌اندیشی از منظر علامه را با مرگ‌اندیشی نزد هایدگر مورد ارزیابی قرار دهند. مسئله این است که مبانی متافیزیکی چه نقشی در مرگ‌اندیشی نزد علامه و هایدگر داشته و مرگ‌اندیشی نزد این دو متفکر به چه نتایج و پیامدهایی منجر می‌گردد؟ به عنوان نتیجهٔ اصلی پژوهش حاضر، بیان خواهد شد که مرگ‌اندیشی نزد این دو متفکر به دلیل نگرش متافیزیکی متفاوت به پیامدهای متفاوتی منتهی می‌شوند. مرگ‌اندیشی نزد هایدگر بدون ارتباط با حیات پس از مرگ و خداوند به عنوان مبدأ هستی بیان می‌شود در حالی که نزد علامه، مرگ‌اندیشی در ارتباط با زندگی پس از مرگ و ایمان به خداوند مطرح می‌گردد. با این وجود، برخی شباهت-های بنیادین را میان این دو اندیشمند می‌توان نشان داد. روش پژوهش در مقاله حاضر، توصیفی – تحلیلی است و نویسندگان با تکیه بر آثار این دو متفکر و شارحان آن دو با رویکرد عقل‌گرایی انتقادی مرگ‌اندیشی را نزد این دو مورد ارزیابی قرار می‌دهند.

کلمات کلیدی: مرگ‌اندیشی، علامه طباطبایی، هایدگر، انسان‌شناختی، جهان‌شناختی.

---

[۱]- دانش آموختهٔ کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران، نویسنده مسئول Maliheahmadbayi@gmail.com
[۲]- دانشیار دانشگاه مازندران r.mahdavi@umz.ac.ir
[۳]- استادیار دانشگاه مازندران M.ghasemiToosi@umz.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۴

بیان مساله

اضطراب، سرنوشت و مرگ، اصلی‌ترین و عام‌ترین اضطراب انسان است که گریزی هم از آن نیست. تفاوت‌ها درباره مرگ‌اندیشی به نوع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی‌هایی مربوط می‌شود که هر یک از فیلسوفان و یا مکاتب فلسفی بدان تعلق دارند. بحث از مرگ‌اندیشی و مبانی آن از این جهت حائز اهمیت است که می‌تواند کارکردها و پیامدهایی را به همراه داشته که بر کیفیت زندگی و حتی سرنوشت افراد تاثیرگذار باشد. از یک طرف، از حتمی بودن مرگ خود آگاه هستیم و از طرف دیگر، میل به ماندن و جاودانگی در انسان وجود دارد و این دغدغه می‌تواند برخاسته از رویارویی با دلواپسی‌های غایی هستی‌شناسی باشد (ایمانی فر، ۲۰۱۱، ص ۶۶). در سنت فلسفی اسلام، تمامی حکما درباره این موضوع اظهار نظرکرده و چگونگی استمرار زندگی پس از مرگ را تبیین نموده‌اند. در فرهنگ فکری غرب نیز، مکتب اگزیستانس که سعی نموده خود را با مسائل واقعی‌تر و جدی‌تر زندگی انسان، روبرو سازد، به مسئله مرگ می‌پردازد. حال هدف پژوهش حاضر، بررسی متافیزیکی درباره مرگ‌اندیشی در آثار علامه طباطبایی و ارزیابی آن با مرگ‌اندیشی در اندیشه هایدگر است. پرسشی که پژوهش حاضر، تلاش می‌کند تا آن را تبیین نماید، این است که مبانی متافیزیکی چه نقشی در مرگ‌اندیشی نزد علامه و هایدگر داشته و مرگ‌اندیشی نزد این دو متفکر به چه نتایج و پیامدی منجر می‌گردد؟

پیشینهٔ بحث مرگ‌اندیشی

از گذشته دور، مرگ‌اندیشی، موضوع اندیشهٔ متفکران بوده است. دیدگاه اپیکور، غالبا مورد توجه متفکران مرگ‌اندیش است که بیان می‌نمود، مرگ نمی‌تواند مایهٔ ترس و نگرانی ما انسان‌ها باشد. زیرا زمانی که ما هستیم مرگ نیست و زمانی که مرگ هست ما نیستیم. در سنت پوچ‌گرایان، مرگ‌اندیشی، چاره‌ای جز خودکشی و پایان دادن به زندگی در سریع-ترین زمان راهی وجود ندارد (نیچه، ۲۰۰۲ ، ص۱۳۳) و در سنت فکری مادی‌گرایان، مرگ‌اندیشی به نتیجهٔ دیگری منتهی می‌گردد؛ از نظر مادی‌گرایان از آنجا که مرگ، پایان زندگی است استفاده هر چه بیشتر از همین زندگی دنیوی، تنها راهی است که در مقابل انسان باقی می‌ماند. سلیمی (۲۰۱۶)، در مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در روانشناسی

وجودی و دیدگاه قرآنی علامه طباطبایی» دیدگاه روانشناسان وجودی را در باب مرگ-آگاهی و سپس به دیدگاه قرآنی علامه‌طباطبایی در این‌باره پرداخته است. حیدری (۲۰۰۸)، در مقاله « مرگ، آینه بینش هستی‌شناختی مارتین هایدگر» نگارنده با رجوع به مولفه‌های پنج‌گانهٔ مرگ در تعریفی که هایدگر از آن به دست می‌دهد، وجوه هستی-شناختی این مقومات را بررسی کرده است. ذوالفقاری (۲۰۱۴)، در پایان‌نامه «تاثیر مرگ-اندیشی بر حیات اخلاقی» به تلاش انسان برای شناخت مرگ، ژرفا بخشیدن معنای هستی و تاثیر آن بر حیات اخلاقی می‌پردازد. پژوهش‌های دیگری نیز در این زمینه انجام شد (چراغ‌سحر، ۲۰۱۳، عسگری‌یزدی، ۲۰۱۸). در مقالهٔ مرگ‌اندیشی و معنای زندگی نزد هایدگر، نویسندگان تلاش می‌کنند تا مرگ‌اندیشی هایدگر در پرتو معناآفرینی آن را مورد تحلیل قرار دهند. با وجود این، مقاله حاضر تلاشی است در ارائه پژوهشی جدید درباره مرگ‌اندیشی از نگاه علامه‌طباطبایی و هایدگر که با نظر به مبانی متافیزیکی آن به آثار متفاوت مرگ‌اندیشی نزد این دو اندیشمند می‌پردازد.

مفهوم مرگ‌اندیشی

این معنا که سرانجام و عاقبت کار بشر به این عالم و مقتضیات جهان مادی محدود نیست، معنایی است که مورد اتفاق تمامی ادیان الهی است. اگر چه مرگ حادثه‌ای اجتناب‌ناپذیر است ولی انسان‌ها به دلیل قدرت اختیار، تا حدی قدرت رها ساختن خود از اندیشه دربارهٔ آن را دارا هستند. مرگ‌اندیشی همان مرگ یا توجه گاه و بیگاه ما انسان‌ها که در طول زندگی توجه ما را به خود جلب می‌نماید، نیست. روشن است که مرگ در زندگی انسان چنان جدی و انکارناپذیر است که توجه ما را ناخواسته به سوی خود جلب می‌نماید. اما این مرگ‌اندیشی نیست چه اینکه اندیشه نیست! کما اینکه عزیزی از دست می‌رود چند روزی را در مورد مرگ فکر می‌کنیم! مرگ‌اندیشی، می‌تواند سه معنای متفاوت داشته باشد. معنای نخست مرگ‌اندیشی ناظر به پایان حیات است و آن اینکه فکر انسان مشغول این مسئله می‌گردد که زندگی در این جهان همیشگی نیست. معنای دوم مرگ اندیشی، ناظر به ترسیدن از مرگ است. در این معنا در واقع، اندیشه، معنای عامی دارد به نحوی شامل ترس نیز می‌شود.

معنای سوم، مرگ‌اندیشی نه ناظر به پایان زندگی است نه ترس از مرگ، بلکه ناظر به نتایج اعمال ما در جهان دیگر است. بیکن بیان می‌دارد: انسان‌ها از مرگ می‌هراسند، همچون کودکانی که از رفتن در تاریکی می‌ترسند و ترس از مرگ نیز چنین است. بی شک، تامل در مرگ به مثابهٔ گذرگاهی به جهان دیگر، امری دینی و زاهدانه است. اما ترس از مرگ به مثابهٔ ستایش از طبیعت، ناشی از ضعف و فتور است (Bacon, 1997, p 38).

شوپنهاور، مرگ‌اندیشی را مبتنی بر خواست زندگی می‌داند. زندگی تمام موجودات از جمله انسان، از نظر وی، چیزی جز خواست نیست. زندگی اکثریت مبارزه مدام بر سر هستی است با این یقین که این زندگی سرانجام، نابودشدنی است. ولی آنچه آن ها را قادر به بردباری در این نبرد سهمگین می‌کند، نه عشق به زندگی بلکه هراس از مرگ غیرقابل-اجتنابی است که در پس زمینه‌ای ساده و در لحظه امکان دارد به آن ها نزدیک شود (Schopenhauer, 1995, p 198).

در این پژوهش، مرگ‌اندیشی، عبارت است از اندیشهٔ آگاهانه و اختیاری در مورد حیاتی که میان دو عدم است: گذشته‌ای که نبودیم و آینده‌ای که نیستیم و حیات مادی مان زایل خواهد شد. بدون شک، هر نوع مرگ‌اندیشی‌ای به طور اجتناب‌ناپذیری در مورد جایگاه انسان در این جهان نقشی موثر ایفا می‌نماید. مرگ‌اندیشی‌های مختلف در مورد زندگی این جهانی و وضعیت آینده حیات انسان نقش های متفاوتی را ایفا می‌نماید.

مرگ‌اندیشی از دیدگاه علامه‌طباطبایی

مرگ‌اندیشی، در آثار علامه در قالب مبانی‌ای که خاص یک فیلسوف مسلمان است، ارائه می‌گردد. در نظام فکری علامه، مرگ‌اندیشی، به معنای ترس از مرگ نیست بلکه با نظر به آثار علامه می‌توان گفت، مرگ‌اندیشی عبارتست از اجتناب‌ناپذیری اندیشه، دربارهٔ مرگ در کنار اجتناب‌ناپذیری خود مرگ. از این رو، مشاهده می‌شود که مرگ، نزد علامه از ترس از مرگ فراتر رفته و به ضرورت تامل دربارهٔ آن تبدیل می‌گردد. از نظر علامه، مرگی که خدای سبحان آن را به «حق» وصف نموده، آن بی حسی و بی حرکتی و زوال زندگی‌ای نیست که به دید ظاهری ما درآید؛ بلکه بازگشتی است به سوی او که به خروج از نشئهٔ دنیا و ورود به نشئهٔ دیگر {آخرت} محقق می‌گردد (طباطبایی، ۲۰۰۳، ص

۷۰). آیه شریفه «یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِیهِ» (انشقاق/۶)، نیز بر ایـن مطلـب دلالـت دارد کـه آنچـه از انسان به «نشئهٔ دیگر» وارد می‌شود، همانا روح و نفس است؛ چون «کدح» یعنـی سـعی به جانب چیزی و انسان، ساعی به جانب رب است؛ زیرا همواره از ابتدای خلقـتش بـه سوی او در حرکت بوده و ازهمین رو در بسیاری از آیات، از اقامت او در دنیا بـه «لبـث» یا «مکث» تعبیر شده است؛ چنانکه خداوند می-فرماید: «قَالَ کَمْ لَبِثْتُمْ فِی الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِینَ» (مومنون/ ۱۱۲). پس مرگ، انتقال از نشئه‌ای به نشئهٔ دیگر ؛ نه اینکه به معنای انعدام و نیستی مطلق باشد. با این حال، اصولاً زندگی هر کس، حیاتی است امتحانی و معلوم است که امتحان، جنبهٔ مقدمه دارد و غرض اصـلی، متعلـق بـه خـود آن نیست؛ بلکه متعلق به ذی‌المقدمه است (طباطبـایی، ۱۹۹۵، ج ۱۴، ص ۴۰۶). تعبیر قرآنی اجل هم ناظر به همین معناست. هر موجودی از آسمان و زمین گرفته تا همه آنچه که در میان آنهاست، وجودشان محدود به اجلی است که خداوند آن را «تسمیه» یعنی تعیین نموده به طوری که هیچ وجودی از اجل خویش فراتر نخواهد رفت «مَاخَلَقَ اللّهُ السّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَآ إِلّا بِالْحَقِ ۗ وَأَجَلٍ مّسَمّیً» (روم/ ۸). «اجل شیء» یعنی زمان و ظرفی که به وسیلهٔ آن زمان ختم می‌یابد. اجل دو وجه دارد: اجل زمانی دنیوی و امر الهی. اجلی که زینت زمین قرار داده شده، اجل زمانی دنیوی است و اجلی که به امر الهی محقق می‌گردد، همان اجل مُسمی است که به بازگشت به خدا و رفتن به سوی او تعبیر شده است. (طباطبایی، ۲۰۰۹، ص ۶۹). بنابراین، علامه در ذیل آیات ۵۷ تا ۹۶ سوره واقعه، حکمت مرگ را این‌گونه بیان می‌دارد: «خدای متعال می-فرماید: خود ما شما را براین اساس آفریدیم که پس از اجلی معین بمیرید، چون خلقت ما بر اساس تبدیل امثال است. پس، مرگ، عبارت است از انتقال از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر، از خلقتی به خلقتی بهتر نه اینکه عبارت باشد از عدم و فنا» (طباطبایی، ۱۹۹۵، ج ۱۹، ص۲۳۱). همچنین درچگونگی مواجههٔ انسان با مرگ، علامه در تفسیر آیات ۵-۶ سوره رعد می‌فرماید: «انسان ترکیبی از اعضای مادی نیست تا با مرگ و متلاشی شدنش به کلی از بین برود، بلکه حقیقت او نفس اوست که به این بدن مادی تعلق یافته است و این بدن مادی را در اهداف و مقاصد خود به کار می‌اندازد و زنده ماندن بدن هم از روح است» (طباطبایی، ۱۹۹۵، ج ۱۱، ص ۴۰۶).

مبانی متافیزیکی مرگ‌اندیشی نزد علامه‌طباطبایی

مراجعه به آثار علامه نشان می‌دهد که مرگ‌اندیشی را نمی‌توان در اندیشه او بدون ماهیت از اویی و به سوی اویی جهان و انسان مورد فهم قرار داد. البته در مورد هستی جهان و انسان مباحث زیادی از نظرگاه فلسفی قابل بحث است. در این پژوهش، نویسندگان به آن دسته از ویژگی‌های هستی جهان و انسان که در ماهیت مرگ‌اندیشی تاثیرگذار هستند، خواهند پرداخت. نظر به همین ویژگی‌ها است که مرگ‌اندیشی نزد علامه به پیامدهای متفاوتی منجر می‌گردد.

ماهیت الهی هستی جهان و انسان نزد علامه‌طباطبایی

مهمترین ویژگی‌هایی که ماهیت الهی هستی جهان و انسان را منعکس می‌سازد در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف) خداوند مبدأ هستی

نزد علامه، جهان هستی از خداوند متعال نشات گرفته و در قدرت تدبیرگرانه حق متعال قرار دارد (طباطبایی، ۲۰۰۷، ج ۸ ، ص۶۷). خداوند متعال نه تنها خالق جهان هستی بلکه مدبر آن نیز هست. در آیهٔ «يُدَبِّرُ الاَمْرَ مِنَ السمَاءِ إِلى الاَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فى يَوْمٍ كانَ مِقْدَارُهُ أَلْف سنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» (سجده/ ۵). به اعتقاد علامه، تدبیر امر موجودات قائم به خدای سبحان است و این خود قرینه است بر اینکه مراد از کلمه (امر) در آیه، شأن است نه امر در مقابل نهی و نیز کلمه (یدبر) از تدبیر است و تدبیر از ماده (دبر) است که به معنای دنباله و عقب چیزی است و تدبیر این است که چیزی را پشت سر چیزی قرار دهی و یا دستوری را به دنبال دیگر قرار دهی و در آیهٔ مورد بحث، برگشت می‌کند به اینکه خدای متعال حوادث پس از دیگری را مانند سلسله زنجیری که پشت سر هم و متصل ما بین آسمان و زمین باشد، قرار می‌دهد. همچنان که در جای دیگر فرمود: «وَ إِنْ مِنْ شَىْءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر/ ۲۱)، و نیز فرمود: «إِنّا كُلّ شَىْء خَلَقْناهُ بِقَدَر» (البته ما هرچه را به اندازه آفریدیم) (قمر/ ۴۹)، «ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ» این جمله از این جهت که بعد از جملهٔ «يُدَبِّرُ الاَمْرَ مِنَ السمَاءِ إِلى الاَرْضِ» قرار گرفته، خالی از این اشعار نیست که کلمه «مدبر» متضمن معنای تنزیل است و معنایش این است که او تدبیر امر

می‌کند، در حالی که نازل کننده است و یا او نازل کننده است در حالیکه مدبر است، از آسمان تا زمین را، و بعید نیست منظور از این امر همان امری باشد که در آیهٔ «فَقَضَاهُنّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَأَوْحَی فِی کُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت /۱۲) آمده است و درجملهٔ «ثُمَّ یَعْرُجُ إِلَیْهِ» اشاره به این شده که مراد از سماء، مقام قربی است که زمام همه امور به آنجا منتهی می‌شود، نه آسمان که به معنای جهت بالا و یا ناحیه ای از نواحی عالم جسمانی است برای اینکه قبلا فرمود: (تدبیر امر می کند از آسمان تا زمین) آنگاه فرمود: (سپس به سوی او عروج می کند)، پس معلوم می‌شود که عروج به سوی او از همان طریقی است که از آن نازل شده و در آیه غیر از علوی که به تعبیر سماء آمده و پایینی که از آن به ارض تعبیر کرده و نزول و عروج چیز دیگری نیامده پس قهرا نزول از سماء و عروج به سوی خدا را می‌فهماند که مراد از سماء، مقام حضور است که تدبیر امر از آن صادر می شود. و یا مراد این است که موطن و محل تدبیر امور زمینی، آسمان است و خدا که محیط به هر چیز است تدبیر زمین را از آن موطن نازل می‌کند که البته این معنای دوم به فهم نزدیک‌تر است چون جمله « وَأَوْحَی فِی کُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا » با آن سازگارتر است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۶، ص۳۷۰).

ب) حیات کنونی آزمونی برای انسان:

خداوند از آفرینش انسان، هدف و غایت خاصی را طراحی نموده است. حیات دنیوی برای انسان همانند میدان آزمونی است (طباطبایی، ۲۰۰۷، ج ۱۰، ص ۲۲۵) که انسان در این حیات همانند مسافری و مسابقه دهنده‌ای است که از فرصت این جهانی در صیرورت وجودی خود باید بهرمند گردد «الَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَ هُوَ الْعَزیزُ الْغَفُور» (المک/۲). همچنین قرآن بیان می‌کند «إِنَّا جَعَلْنا ما عَلَی الْأَرْضِ زِینَةً لَها لِنَبْلُوَهُمْ أَیُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف/۷). در چنین نگرشی مرگ پایان حیات نیست و موجب یاس و نومیدی در فرد نمی‌گردد. به عبارت دیگر، مرگ‌اندیشی، باتکیه بر چنین نگرشی نه مجوز حیات مادی‌گرانه‌ای است که همت فرد را محدود به خوشگذرانی نماید و نه سبب چنان یاس در دل آدمی می‌گردد که فرد چاره‌ای جز خودکشی برای خود نبیند. در نگرش هستی‌شناسانهٔ علامه که مرگ‌اندیشی بر آن مبتنی می‌گردد، کل عالم هستی به عنوان فعل و معلول خداوند عین ربط و وابستگی به خداوند است (طباطبایی، ۱۹۸۷، ص۷۰) و

در حالی که خداوند قرابتی فیزیکی با انسان ندارد اما خداوند همواره از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (انفال/ ۲۴). خداوند در همه جا حاضر و ناظر و به همه موجودات احاطه دارد (طباطبایی،۱۹۸۴، ج ۹، ص۶۲-۵۸).

ج) مرگ‌اندیشی و حقیقت انسان:

نزد علامه، چیستی مرگ در ارتباط با چیستی انسان معنا می‌یابد. از نظرگاه فلسفی، دو مفهوم نسبت به یک شیء، در ذهن متبادر می‌شود که یکی ناظر به هستی و دیگری ناظر به چیستی یا ماهیت شیء است. انسان، نیز از این قاعده مستثنا نبوده و دارای وجود و ماهیت است. تحلیل وجودی، به بیان ویژگی‌های هستی انسان پرداخته و تحلیل ماهوی به بیان ویژگی های ماهیت و نوع انسان به عنوان یکی از انواع موجودات می‌پردازد (طباطبایی، ۲۰۱۰، ص ۸۰).

علامه، بیان می‌دارد که قرآن ابتدا به خلقت جسم و آنگاه به آفرینش روح انسان اشاره کرده است. حقیقت روح، هم سنخ با عالم امر است و عالم امر، عالمی است که زمان و مکان و خصوصیات آن‌ها در آن راه ندارد و از آن تعبیر به «عالم ملکوت» می‌شود. این عالم در مقابل «عالم خلق» است که زمان و مکان و خصوصیات آن‌ها در آن دخالت دارند. اگر انسان را دارای روحی بدانیم که مستقل از بدن می‌تواند باقی بماند؛ در آن صورت معاد، قابل قبول خواهد بود ولی اگر بعدی از ابعاد وجود انسان را نشناسیم، مساله معاد اصولا فرض قابل قبولی نخواهد بود. به اعتقاد علامه، نفس، جوهری است ذاتا مجرد و در مقام فعل، مادی. (طباطبایی، ۱۹۹۲، ص ۶۲). همچنین، علامه در دو موضع از تفسیر المیزان به بیان تعبیری از نفس پرداخته است؛ ایشان در ذیل آیه ۱۵۷ سوره بقره می‌فرماید: «مراد از نفس، آن حقیقتی است که هر یک از ما در هنگام سخن با عبارتِ من، ما، شما و امثال آن از آن حکایت کرده یا بدان اشاره می‌کنیم» (طباطبایی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۴۷). و در موضع دیگر ذیل آیه ۱۰۵ سوره مائده فرموده است: «حقیقت نفس، همان قوه دارای تعقل است که از آن به کلمه ی من تعبیر می‌شود (همان، ج ۶ ، ص ۱۷۷).

علامه، در این زمینه می‌نویسد: خدای تعالی، انسان را از دو جزء و دو جوهر ترکیب کرد؛ ماده بدنی و جوهری مجرد که همان نفس و روح می‌باشد و این دو مادام که آدمی از حیات دنیوی برخوردار است، متلازم و با یکدیگرند (طباطبایی، ۱۹۹۳، ج ۲، ص ۱۷۰).

البته حیات بالاصاله از آن روح است و تا هنگامی که روح به بدن تعلق دارد، بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند. علامه نیز با استناد به اصل (جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا) بودن نفس و بر مبنای حرکت جوهری اشتدادی تاکید می‌کند که انسان در آغاز، چیزی جز جسم طبیعی که حالت‌ها و صورت‌های گوناگونی را می‌پذیرد، نیست. خداوند این جسم را حیات دیگری می‌بخشد که از شعور و اراده برخوردار می‌شود و افعالی همچون درک، اراده، تفکر، تصرف و تدبیر در امور جهان انجام می‌دهد. افعالی که اشیای دیگر از انجام آن‌ها ناتوان‌اند «ثُمّ خَلَقْنَا النّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَکَ اللّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ» (مومنون / ۱۴-۱۳)، از آیاتی است که مراحل آفرینش انسان را به نحو تکوینی بیان می‌کند، از سیاق آیات روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی را وصف می‌کند و در ادامه به پیدایش روح با شعور و اراده اشاره کرده، آفرینش دیگری را بیان می‌کند که با نوع آفرینش قبلی مغایر است (طباطبایی، ۲۰۰۹، ص ۱۵۹). از نظر ایشان نسبت نفس به جسمی که در آغاز، مبدا وجود او بوده یعنی بدنی که باعث و منشا پیدایش آن می‌باشد، به منزله میوه از درخت و به وجهی به منزله روشنایی از نفت است (همان، ۱۹۹۵، ص۵۳).

مرگ‌اندیشی نزد هایدگر

از لحاظ وجودی، مرگ رویدادی نیست که صرفا پایان بخش حیات یا شرط زیستی تجزیه بدن باشد، بلکه نحوه‌ای از وجود بوده که مشخصهٔ انسان است (رابرتز، ۱۹۸۸، ص ۲۱۶). از نظر هایدگر، مرگ شیوه‌ای از بودن است که دازاین به محض این که هستی یافت مدام با آن مواجه شده و آن را به دوش می‌کشد (Heidegger,1926, P 289). هایدگر، در بحث وجود و زمان در زمینه مرگ سخن می‌گوید؛ به بیان وی، مرگ، چیزی است که هیچ کس نمی‌تواند برای دازاین انجام دهد و هر یک از انسان‌ها باید به تنهایی بمیرند. بنابراین عدم تفکر در زمینهٔ مرگ به منزله نفی فردیت و نشان‌گر زندگی ناموفق انسان است. در فلسفهٔ هایدگر، وجود دازاین در زندگی پس از مرگ انکار می‌شود. به زعم هایدگر، اگر بخواهیم دازاین را به مانند کل ببینیم، باید او را با درنظر داشتن به سرانجامش (مرگ) بنگریم. هایدگر، مرگ را این جهانی و پایان در جهان بودن می‌داند که به زندگی دازاین، چون

امکان بودن او راه می‌یابد، این امکان بودن دازاین، که همه امکان‌های دیگر او را نابود می‌کند در چگونگی بودنش نقش بسزایی دارد (کرین، به نقل از فدایی مهربانی، ۲۰۰۳، ص ۴۹). امکان، در فلسفهٔ هایدگر، نه به معنای سنتی قوه در مقابل فعل، بلکه به معنای آن چیزی است که دازاین توانایی شدن آن را دارد. مرگ دازاین بر مشکل ناتمامی فائق می‌آید؛ زیرا به دلیل مرگ دازاین دیگر هیچ امکانی در آینده نخواهد داشت (کالنیز، ۲۰۰۵، ص ۸۲). دازاین، از هراس مرگ به دامان جهان روزمره مردمان پناه می‌برد. این‌گونه، دازاین از جامعیت و تمامیت حیات و هستی خویش دوری می‌کند (همان، ص ۸۳). تحلیل هایدگر از مرگ، یک تحلیل هستی‌شناسانه است. مرگ یک محدودیت ذاتی است که دازاین نه به عنوان یک شیء پیش‌دستی، بلکه چون یک هستی تو دستی با آن دست و پنجه نرم می‌کند. شیوهٔ هایدگر در تفسیر و تحلیل مرگ‌اندیشی از فهم درجهان بودن و اصالت یا عدم اصالت دازاین تبیین می‌شود (هایدگر، ۲۰۱۰، ص ۵۲۳).

تحلیل دازاین

هایدگر، در تعریف خود از دازاین آن را یگانه هستنده بر روی زمین می‌داند که درباره هستی کنکاش می‌کند (احمدی، ۲۰۰۳، ص ۲۵۰). هستی یا باشندگی انسان در هستی و زمان، به عنوان اگزیستانس فهمنده هستی تعریف می‌شود (Heidegger, 1977, p 92). اگزیستانس به مثابهٔ درون ایستایی دازاین، بر هستی و زمان گشوده است و این گشودگی، نسبت وی با موجودات را بررسی می‌کند. هستی در اینجا نه به معنای بنیان آغازین و کلی مشترک همه موجودات است و نه به معنای خودبنیان و اعلای موجودات. اساسا، نقطهٔ آغاز، به منظور فهم هستی در اندیشهٔ هایدگر، درک تمایز هستی‌شناختی میان هستنده و هستی است. در اندیشهٔ هایدگر، این تمایز را باید از طریق تبیین عرصه‌ای فهمید که در آن هستی و هستنده روی به سوی هم دارند، این عرصه که هستی خود را در آن آشکار می‌سازد، همان دازاین است (Heidegger, 1975, p 391). بدین معنی که دازاین نه فقط هست بلکه فهمی دارد از این که کیست و به این معنا که فقط اوست که وجود دارد (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۴۱). دازاین به عنوان هستنده‌ای که هستی او معضل و مسئله اوست، فهمی از هستی، آن هم نه فقط از هستی خود بلکه از هستی به معنای کل دارد. هر انسان

خواه اصیل و خواه غیراصیل از هر نژادی، دازاین است. به زعم هایدگر، دازاین هستنده‌ای است که چون به هستی می‌اندیشد، همواره هستی خود را طرح می‌ریزد و در نتیجه هست. تفاوت دازاین با حیوانات در این است که دازاین می‌تواند زندگی خود را راه ببرد و یا در مورد ادامه و یا عدم ادامهٔ حیات خویش تصمیم گیری کند (احمدی، ۲۰۰۳، ص ۵۵). هایدگر، معتقد است حضور در عالم کاملا تصادفی است؛ یعنی دازاین در عالم پرتاب شده است. به عبارت دیگر، دازاین، هستی پرتاپ شده‌ای است که سرور کائنات نیست، بلکه شبان هستی خود است (مک کواری، ۱۹۷۷، ص ۱۳۳). وی معتقد است ما بدون مقدمه و بدون اینکه کسی اجازه‌ای از ما گرفته باشد، ناگهان می‌بینیم اینجاییم. همه می‌بینیم وسط دنیا پرتاپ شده‌ایم (مگی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۹). دازاین هیچ گاه در هستی خود کامل و نهایی نیست یعنی ماهیت ثابت و مقدم بر وجود خود ندارد، بلکه وجود دازاین همواره بر ماهیت او تقدم داشته و به همین دلیل وجود او همواره در راه بودن، شدن و صیرورت است و هیچ‌گاه نمی‌توان توصیف کاملی از آن به دست داد. همچنان که پیش می‌رود، ضمن تحقق بخشیدن به افاضات وجودی خویش، چیستی و ماهیت خود را شکل می‌دهد و درواقع، چیستی دازاین در وجود او نهفته است (Heidegger,1926, P 67). به بیان هایدگر، هر دازاینی منحصر به فرد است (کالنیز، ۲۰۰۵، ص ۶۶). انسان هایدگر، اساسا در جهان معنا می‌یابد. شخصیت و جهان جداناپذیرند و هایدگر این نکته را به صورت درجهان بودن بیان می‌کند (Young , 2003, P 108).

دازاین اصیل و نااصیل

از دید هایدگر، اصالت و عدم اصالت دو طریق اساسی ممکن بودن دازاین است. مرگ‌آگاهی و مرگ‌اندیشی مختص دازاین اصیل است و چنین زیستی با اصالت است و با ساختار وجودی دازاین تناسب دارد (فدایی مهربان، ۲۰۱۲ ، ص۲۱۶). این مفهوم از اصالت به معنای (ریشه داشتن) و (سنتی بودن) نیست بلکه منظور، خویشتن خویش بودن و به عبارت دیگر، صادقانه زیستن است. مسیری که دازاین اصیل برمی‌دارد، همان زندگی اصیل و با معناست. این زندگی اصیل و با معنا از دو عنصر «خودمختاری» (تفرد و خودداری با همرنگی با جماعت) و «تمرکز» (قدرت انتخاب و جهت بخشی در کشف میرندگی)

برخوردار است. از این‌رو، می‌توان دریافت که دازاین اصیل دارای چند شاخص اساسی می‌باشد؛ اول: ترس‌آگاهی، پاسخ به ندای درونی یا وجدانی است که امکان‌های او را به بیرون کشیدن از سلطهٔ دیگران و حرکت در مسیر آزمونی هدفمند و جهت دار سوق داده است. شاخص دوم اینکه، در مقام عمل دارای خودمختاری و تمرکز نیز هست؛ به این معنا که سراسر زندگی او اختیار در انتخاب، انتظار و مواجهه با مرگ و تصدیق آگاهانه و هدفمندانه آن است. به عبارتی، هر فرد معنای خویش را از طریق انتخاب‌هایی می‌آفریند که سازنده اصالت اوست (گوتک، ۲۰۱۱، ص ۲۶۹). دازاین اصیل می‌پذیرد که مرگ اصیل، رخدادی نیست که زمانی در آینده اتفاق می‌افتد، بلکه ساختاری بنیادی و جدایی ناپذیر از در- جهان- بودنش است. مرگ به خودی خود نشانه‌ای در پایان تجربهٔ ما نیست و نه حتی واقعه‌ای که ما بتوانیم خودمان را برای آن آماده کنیم، بلکه ساختاری وجودی و درونی است که قوام بخش خود وجود ماست (کراوس، ۲۰۰۵، ص ۲۷۴). اما اگر کنش‌های دازاین بر اساس افکار عمومی تعیین شود، نه بر اساس انتخاب‌های خود، در اینجا با فرد غیر اصیل مواجهیم. دازاین غیراصیل، به این امکان زندگی خویش بی خبر بوده و در دیگران منتشر شده است. هایدگر در توصیف رابطه دازاین با دیگران معتقد است که انسان معمولا با غوطه ور شدن در آن ها خودش را از دیگران تمییز نمی‌دهد: «دیگران» به معنای همهٔ کسان دیگری غیر از من که «من» خود را از آن‌ها متمایز می‌سازد، نیست. بلکه دیگران کسانی هستند که غالبا خود را از آنان تمییز نمی‌دهیم و خود نیز در میان آن‌ها هستیم (Heidegger, 1927, p 111) او همواره مرگ را به تاخیر می‌اندازد و نمی‌خواهد به خود بقبولاند که مرگ در کمین او نشسته و روزی باید با مهمترین واقعیت زندگی خودش کنار آید. او هر لحظه به مرگ نزدیکتر می‌شود و این امر چیزی نیست که بتوان آن را با دیگری شریک شد و یا تقسیم کرد. انسانی که در تمام زندگی‌اش غرق در دیگران بوده و همواره بر مبنای سخن دیگران تصمیم می‌گرفته است، قدرت فهم این نکته را ندارد که مرگ یک نقطه‌ای است که نمی‌توان در آن از دیگران کمک گرفت. چنین دازاینی، مرگ‌آگاهی نیافته، از این رو، به شیوه غیر اصیل زندگی می‌کند و چون مرگ در چنین زندگی، امکان بروز نداشته همواره ناشناخته و مسکوت مانده است. تفاوت فرد اصیل و نااصیل در اینجا مشخص می‌شود؛ وقوف فرد نسبت به حضورش در جهان، توجه به مرگ

و ظهور بینشی در او در برابر آگاهی و مسئولیت خویش نسبت به اعمالش (گوتک، ۲۰۱۰، ص۱۷۰) در چنین نگرشی، انتخاب، ملاک کمال دازاین است (احمدی، ۲۰۰۶ ، ص۶۴).

دازاین و ترس‌آگاهی

در اندیشهٔ هایدگر، توجه و اندیشه به مرگ، نیرویی برای گسستن از پوچی ناشی از روزمرگی به شمار می‌رود؛ چرا که موجب می‌شود فرد از زندگی روزمره فراتر برود و به بازیابی معنای خود بپردازد (کرمی پور، ۲۰۰۷، ص۱۳۳). به باور هایدگر، هستی دازاین اساسا با توجه به نیستی تعریف می‌شود؛ یعنی رو به مرگ بودن. هایدگر با تاکید بر تنهایی انسان، مسئله ترس را پیش می‌کشد. جهان در نظر هایدگر، یک امری تهی است که وقتی با تنهایی آدمی عجین می‌شود، ترس و اضطراب ایجاد می‌کند. جهان به محیطی هراسناک تبدیل می‌شود و این دیدگاه در مرگ موجودیت می‌یابد (نظری، ۱۹۹۴، ص۳۲) ترس در اینجا یک حالت احساسی- عاطفی نیست بلکه بخشی از ساختار و اندیشه وجودی دازاین است. هایدگر، منکر علت غایی است این که هستی و انسان در پی هدفی باشد، مورد انکار وی واقع شده است. جهان به سوی مقصد معین حرکت نمی‌کند و انسان هم با همه ویژگی‌هایش در نگاه کلی برای حصول معنایی خاص و از قبل تعیین شده پا به عرصه حیات نگذاشته است. هایدگر منکر ابدیت است و جای خدا را به هستی می‌دهد. اما او به یک معنا، نوعی تعالی درونی می‌یابد که جهان را از عبث بودن یا بی‌معنایی می‌رهاند (کواری، ۱۹۹۷، ص۱۳۸). وجود انسانی دازاین با تحقق بخشیدن به امکان‌های پیش‌رو، ماهیت خود را می‌سازد و معنی زندگی خود را جعل می‌کند. انسان‌ها در هر لحظه از زندگی با (امکان‌های) مختلفی روبرو هستند و باید انتخاب کنند : در غیاب نظام‌های از پیش تعیین شده مجبوریم که معنای زندگی خودمان را دائما خلق و بازسازی کنیم.

مرگ‌اندیشی علامه‌طباطبایی و هایدگر: شباهت‌ها و تفاوت‌ها

چنان‌که بیان گردید، در هستی‌شناسی علامه دیدگاه انسان‌شناختی و جهان‌شناختی خاصی وجود دارد که به روشنی می‌تواند ماهیت مرگ‌اندیشی و پیامدهای آن را به طور

مستقیم متاثر سازد. همچنین مرگ‌اندیشی نزد هایدگر، مبتنی بر نوعی نگرش هستی-شناختی است اما با وجود این، به دلیل برخی تمایزات عمده میان نگرش‌های هستی-شناختی این دو اندیشمند هم ماهیت مرگ و هم پیامدهای مرگ‌اندیشی متفاوت است. مهمترین تمایزی که می‌توان در مرگ‌اندیشی این دو اندیشمند بیان نمود به شرح ذیل است:

الف) الهی بودن مرگ‌اندیشی

مرگ‌اندیشی نزد علامه، به دلیل نوعی نگرش هستی‌شناختی به طور آشکار الهی است. نتیجه تاملات فلسفی علامه، ارائهٔ نگرش جهان‌شناختی خدا محور است که بر اساس آن جهان فاقد هر نوع استقلال نسبت به مبدأ خود در هستی خود است و لحظه‌ای انقطاع فیض از جانب مبدأ فیض، منجر به بی بهرگی محض عالم از هستی می‌گردد. حیات آدمی در این جهان فرصتی است همانند یک میدان آزمایش و مسابقه که همه ظرفیت‌هایی که در اختیار او قرار گرفته است، متناسب با وظیفه‌ای است که به عهده اوست. وظیفهٔ آدمی در حیاتی که گذراست و در پس آن حیات ابدی دیگری قرار دارد چیزی جز ساختن خود و ساختن حیات ابدی نخواهد بود. مرگ‌اندیشی علامه‌طباطبایی بدون تصور خدا به عنوان خالق انسان و خالق همه هستی که حتی مرگ را نیز آفریده است، قابل تصور نیست (واقعه/۶۰) «ما در میان شما مرگ را مقرر ساختیم». مرگ‌اندیشی نزد علامه، در گام نخست مرگ را تنها یک مرحله گذار در نظر می‌گیرد به نحوی که مرگ «عبارتست از انتقال از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر» (طباطبایی، ۱۹۸۴ ، ج ۱۹، ص۲۶۷). معنای مرگ، به عنوان پایان زندگی نزد علامه قابل تصور نیست. آیهٔ قرآنی «نَحْنُ قَدّرْنا بَیْنَکُمُ الْمَوْتَ...» نزد علامه دو خصلت را روشن می‌سازد: نخست اینکه مرگ حق است و دیگر اینکه مرگ از جانب خداست و خداوند خالق مرگ است (طباطبایی، ۱۹۸۴ ، ج۲۰ ، ص۸). چنانچه در قرآن کریم اشاره می‌شود: «الّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ» (ملک/۲).

ب) نگرش انسان‌شناسانه

در کنار چنین تمایزی، تمایز دیگر نگرش انسان‌شناسانه است که از نظر علامه، انسان موجودی دو بعدی است که تاثیر چنین نگرشی بر ماهیت مرگ آشکار است. روشن است که مرگ مطابق با چنین نگرشی، جدایی روح از بدن است ولی در نگرش هایدگر چنین

چیز مورد غفلت قرار می‌گیرد. از نظر هایدگر، مرگ اساسا پایان زندگی است و دازاین وقتی که مرگ را تجربه می‌کند دیگر وجود ندارد. از نظر هایدگر، مرگ، عامل اصلی در دازاین اصلی است. به عبارت دیگر، مرگ‌اندیشی، عامل اصلی در فردیت انسان است و مرگ پایان همه امکان‌ها و رنج‌هاست. اما در مرگ‌اندیشی اسلامی که در اندیشهٔ علامه، مورد تبیین قرار می‌گیرد؛ مرگ لزوما پایان همه رنج‌ها نیست بلکه ممکن است آن فردیت ناخواسته‌ای که آدمی از طریق زیست خود بدان رسیده است منشاء رنج دیگری برای او گردد. این نوع مرگ‌اندیشی نه تنها سبب یاس و نومیدی در انسان نمی‌گردد و مجوز خوشگذرانی حداکثری از امکانات موجود در این جهان نمی‌شود، بلکه منشاء پویایی و امید در آدمی می‌گردد و از همه ظرفیت‌ها برای تعالی خود و ساختن حیات پس از مرگ بهره می‌گیرد.

از نظر علامه، خداوند متعال از میان همه مخلوقات، نخست خلقت انسان را یادآوری و بدان اشاره کرده است. دلیل این توجه جایگاه و اهمیتی است که انسان در مقایسه با سایر مخلوقات دارد (طباطبایی، ۱۹۹۳ ، ج ۹، ص ۱۵۷). از نظر علامه، شخصیت انسان با نفس (روح) اوست نه با بدن او؛ و در این میان که به پیدایش روح با شعور و اراده اشاره دارد، آفرینش دیگری را بیان می‌دارد که با نوع آفرینش قبلی مغایر است (طباطبایی، ۲۰۰۹ ، ص ۲۸). این اختلاف تعبیر، خود، شاهد بر این است که آفرینش یا خلقت دیگر از سنخ دیگری است که نمی‌تواند مادی باشد بلکه مجرد است. علامه با استناد به آیهٔ «قُل الروحُ مِن امرِ رَبّی» (اسراء / ۸۵) بیان می‌دارد که این آیه در مقام بیان حقیقت روح است و نه در مقام خودداری از جواب و بیان. بنابراین روح، موجودی است که متعلق به عالم امر می‌باشد و نه عالم خلق. لذا از این بیانات استنباط می‌شود که اگر چه روح حقیقتی غیر از جسم دارد اما خلقتش به نحو اتحاد با جسم است (طباطبایی، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۳۶۲). در نتیجه، آن چیزی که با مرگ از بین می‌رود همان بعد جسمی انسان می‌باشد و آن چیزی که باقی است و از یک نشئه به نشئهٔ دیگر می‌رود همان بعد روحی انسان می‌باشد. اما هایدگر، حضور دازاین (انسان) را در این عالم کاملا تصادفی دانسته و او را موجودی پرتاب شده در جهانی بی‌معنا می‌داند. به اعتقاد وی، جهان به سمت یک مقصد معینی حرکت

نمی‌کند و انسان برای حصول معنایی خاص و از قبل معین شده پا به عرصه حیات (هستی) نگذاشته است.

ج) معنابخشی زندگی انسان

از مشترکات بنیادین میان مرگ‌اندیشی علامه و هایدگر، مسالهٔ معنابخشی به زندگی انسان است. نزد هایدگر تحت‌تاثیر مکتب اگزیستانس، مرگ‌اندیشی به هستی انسان کمال و معنا می‌دهد به نحوی که مرگ‌اندیشی منجر به کمک به انسان برای چگونه زیستن می‌شود. نزد علامه نیز، تحت‌تاثیر آموزه‌های قرآنی، مرگ‌اندیشی به هستی انسان معنی می‌بخشد. اما علیرغم این اشتراک بنیادین میان دو متفکر، تمایز مهم و عمده نیز در همین امر وجود دارد؛ چرا که معنابخشی زندگی انسان به واسطهٔ مرگ‌اندیشی نزد هایدگر، بدون هرگونه مبنای متافیزیکی و مبتنی نمودن مرگ‌اندیشی بر ایمان به خداوند و زندگی پس از مرگ انجام می‌پذیرد و حال آنکه نزد علامه، مرگ‌اندیشی، بدون ایمان به خداوند و زندگی پس از مرگ فاقد خاصیت معنابخشی است. نزد هایدگر، گویی مرگ‌اندیشی، فی نفسه خاصیت معنابخشی به زندگی دارد. هستی‌شناسی در هایدگر، محدود به هستی انسان است. مرگ، نزد هایدگر به مثابهٔ پایان دازاین یا به معنای در جهان بودن است. در نتیجه، ماهیت مرگ از نظر او این جهانی باقی می‌ماند (Heidegger,1926, p 303) از نظر هایدگر، مرگ دازاین پایان هستی دازاین است یعنی وجود دازاین در زندگی پس از مرگ انکار می‌شود؛ مرگ، پایان در جهان بودن است و این پوچ‌انگاری یا نیست‌انگاری، سبب‌ساز ترس از مرگ می‌شود. هایدگر، مرگ‌آگاهی و مرگ‌گریزی را به دازاین اصیل و نااصیل ارتباط می‌دهد؛ وی معتقد است که مرگ‌آگاهی، مختص انسان اصیل است که با ساختار وجودی‌اش تناسب دارد. کسب بصیرت نسبت به واقعیت جهان، آزادی و اصالت بخشیدن به زندگی، حفظ هویت فردی، انتخاب آگاهانه، کشف امکانات وجودی دازاین، رهایی از امور حاشیه‌ای و بی اهمیت از پیامدهای زندگی اصیل و مرگ‌آگاهی است که این امر را شاید بتوان برای انسان، کمال تلقی کرد اما این کمالی که مدنظر هایدگر است با کمال معنوی انسان که رشد معنوی و رسیدن به سعادت است، متفاوت می‌باشد؛ کمال یا اصالتی که هایدگر از آن سخن می‌گوید، می‌توان آن را تفسیر کاملا مادی و محدود به همین جهان مادی قلمداد کرد:

۱-تجربهٔ مرگ به صورت فردی و لذا نیندیشیدن به مرگ نیز نفی فردیت انسان و در عدم موفقیت انسان در زندگی است.
۲-اجتناب‌ناپذیری مرگ
۳-در نگاه هایدگر از آنجا که مرگ، پایان دهندهٔ همه امکان‌هاست، درواقع ختم دهندهٔ همه ناکامی‌هاست.

ویژگی‌های مذکور سبب می‌شود تا انسان به جای جستجو برای کشف هدف به دنبال جعل هدف در زندگی باشد. از نظر هایدگر، چنانکه در فوق بیان گردید، مرگ‌آگاهی سبب می‌شود تا دازاین اصیل از دازاین نااصیل تمایز یابد و این دازاین اصیل است که برای زندگی خود هدف و معنا را می‌سازد. مشکلی که در این دیدگاه وجود دارد این است که هایدگر مشخص نمی‌سازد که چرا مرگ‌آگاهی در حالی که یکی از ویژگی‌های آن پایان زندگی دازاین است، سبب می‌شود تا دازاین اصیل برای زندگی خود معنا بسازد. این مسئله، نقطهٔ تفاوت مهمی است که در مرگ‌اندیشی علامه وجود ندارد. در مرگ‌اندیشی علامه، مرگ ممکن است پایانی بر رنج‌های زیادی باشد، چنانکه در منابع روایی اسلامی، درباره نسبت حیات این دنیا با جهان آخرت همانند پرگشودن پرنده از قفس تعبیر شده است. اما با وجود این، در مرگ‌اندیشی علامه، مرگ همچنان ممکن است برای برخی خوشی را به همراه آورده و برای عده‌ای دیگر رنج بی شمار یا حتی رنج ابدی را به همراه آورد. به عبارت دیگر، از میان ویژگی‌های سه‌گانه که در مرگ‌اندیشی هایدگر بود؛ اجتناب‌ناپذیری و تجربه فردی دو عنصر مشترک است اما ویژگی سوم، یعنی پایان‌پذیری زندگی و از هستی خارج شدن دازاین عامل اصلی تفاوت میان این دو اندیشمند است که از یک طرف ریشه در تفاوت آن دو در نکته نخست (الف) دارد و از طرف دیگر منجر به تفاوت در پیامد مرگ‌اندیشی می‌شود. در مرگ‌اندیشی علامه، مرگ، بواسطه خصیصهٔ پایان دادن به زندگی انسان عامل معنابخشی به زندگی انسان نیست. بلکه درست در نقطهٔ مقابل آن، مرگ بواسطهٔ این خصیصه که پرده از حیات ابدی دیگری برمی‌دارد در کنار سایر نقشهای عمده‌ای که دارد به زندگی انسان معنا می‌بخشد و امید به زندگی ابدی و ساختن سرنوشت خود در آن جهان سبب می‌شود تا انسان از هستی کنونی خود به بهترین نحو آن را شکل

دهد. از این‌رو، اگر چه معنابخشی به زندگی عنصر مشترک در مرگ‌اندیشی هایدگر و علامه است اما ماهیت این معنابخشی نزد آن دو متفاوت است.

نتیجه‌گیری

در فلسفه اگزیستانس که هایدگر به این مکتب تعلق دارد، موضوعات مورد پژوهش فلسفه از امور انتزاعی فاصله می‌گیرد و تلاش می‌شود تا به امور مورد ابتلا و ملموسی که در زندگی آدمی نقش محوری دارند، پرداخته شود. در این رابطه آشکار است که مسالهٔ مرگ نمی‌تواند نزد چنین مکتبی و متفکران متعلق به آن مورد غفلت قرار گیرد. از همین‌رو، نزد هایدگر مرگ‌اندیشی به یکی از مباحث محوری تبدیل می‌گردد و از طریق تحلیل هستی-شناختی آن تلاش می‌نماید تا یک نوع زندگی اصیل و معناداری را برای آدمی ترسیم نماید. تلاش او از این جهت درخور توجه است که در فرهنگ فکری غرب در قرن بیستم مساله معنای زندگی به دغدغه محوری تبدیل می‌شود. تحلیل هستی‌شناختی مرگ‌اندیشی نزد هایدگر از این جهت که تلاش می‌کند تا در مقابل پوچ‌گرایی قرن بیستم و مسالهٔ رنج فقدان معنا برای انسان قرن بیستم قرار بگیرد، از منظر فلسفهٔ الهی می‌تواند قابل قبول باشد اما قادر نیست راه حل مناسبی برای کنجکاوی‌های همیشگی انسان درباره ماهیت مرگ و بعد از آن باشد. از این‌رو، مرگ‌اندیشی نزد علامه‌طباطبایی علی رغم برخی شباهت-ها با مرگ‌اندیشی نزد هایدگر که در بخش قبل بیان گردید، فاقد چنین نقص و کمبودی است. مرگ‌اندیشی نزد علامه‌طباطبایی، با تکیه بر تحلیل جهان‌شناختی و انسان‌شناختی ضمن اینکه با بیان ماهیت مرگ به کنجکاوی انسان نسبت به چیستی مرگ پاسخ می‌دهد. درنتیجه، معنابخشی مرگ‌اندیشی به زندگی انسان و خارج ساختن زندگی انسان از یک زندگی معمولی به یک زندگی اصیل نزد علامه طباطبایی با مبانی متافیزیکی کاملا متفاوتی عرضه می‌شود.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

Holy Quran
Ahmadi, Babak, (2003), *Heidegger va porseshe bonyadin*, Tehhran, Markaz. [In Persian]
Ahmadi, Babak, (2006), *Heidegger va tarikh hasti*, Tehran, Markaz. [In Persian]
Asgari yazdi, Ali, Masood, Mirzayi, (2017), Margamdishi va manaye zendegi dar Heidegger, Falsafeye din, N 1, p25-49. [In Persian]
Bacon, Francis, (1997), *of death*, Words worth. [In English]
Cheragh sahar, Noshad, (2013), Marg andishi az negahe Onamano va Heidegger, Hekmat va marefat, N 9, p 40-43. [In Persian]
Fadayi Mehrabani, Mahdi, (2003), *Eistadan dar an sooye marg, Pasokh haye Kerin be Heidegger az manzar falsafeye shiei*, Tehran, Nashre Ney. [In Persian]
Gootak, Jerald, (2011), *Makateb falsafi va Araye Tarbiyati*, Translation: Mohammad Jafar Pak Seresht, Tehran, samt. [In Persian]
Heydari, Ahmadali, (Marg, ayineye bineshe hasti shenakhti Heidegger, Falsafe va Kalam, N 59, p 43-70. [In Persian]
Heidegger, Martin, (1988), Hasti va Zaman, Translation: Abdolkarim Rashidiyan, Tehran, nashre Ney. [In Persian]
Heidegger, Martin, (2010), Vojood va Zaman, Translation: Siyavash Jamadi, Tehran, Ghoghnoos. [In Persian]
Heidegger, martin, (1926), *Being and time*, Translated by john Macquarrie and Edward Robinson. [In Persian]
Heidegger, martin, (1927), *Sein and zeit*, trans. J. stam bough, being and time New York: state university of New York press. [In Persian]
Heidegger, martin, (1975), GA24: Die Grandprobleme der pbanomenologie Frank furt: Vittorio klostermann. [In English]
Heidegger, martin, (1977), GA2: *Sein and zeit*. Frank furt: Vittorio klostermann. [In English]
Imanifar, Mohammad Reza, (2011), Movajehe ba marg az didgah ghoran va ravanshenasi, N 4, p. 65-72. [In Persian]
Kalniz, Jef, (2005), *Heidegge*r, Translation: Saleh Najafi, Tehran, Nashre Shirazeh. [In English]
Keravos, Piter, (2005), Marg va mabad at tabie, nisti va manaye hasti dar falsafeye Heidegger, Translation: Moammad saeid Hanayi Kashani, Arghanoon, N 26-27, P 273- 294. [In Persian]

Karami pour, Mohammad Raza, (2007), Osool *va falsafeye Amoozesh va parvaresh*, Tehran, Nashre Sayeh. [In Persian]
Kovari, Mac, (1997), *Heidegger*, Translation: Moammad saeid Hanayi Kashani, Tehran, Garoos. [In Persian]
Magi, Berayan, (1995), Mardane andisheh: padidavarandegan falsafeye moarer, Translation: Ezat allah Fooladvand, Tarhe now. [In Persian]
Nazari, Hamidreza, (1994), Andishehaye Martin Heidegger, Keyhane andisheh, N 57, p 26-36. [In Persian]
Nietzsche, Friedrich, (2002), Ghoroobe botan, Translation: Daryoosh Ashoori, Tehran, Entesharat Agah. [In Persian]
Roberts Avens, (1988), Marg va javedanegi dar andisheye Heidegger va erfan eslami, Translation: shahin avani, Faslnameye Farhang, N 2-3, P 209- 246. [In Persian]
Salimi, Hosain, Vejdani, Mahdi, (2016), Barrasi taybighi mafhoom marg dar ravanshenasi vojoudi va didgahe Qorani Allameh Tabatabayi, pajooheshnameye maaref Qorani, N 22, p 8-36. [In Persian]
Schopehaure, (1995), *The wolrd as will and idea*, Every man London. [In English]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1992), *Bedayat alekma*, Qom, Moaseseye nashr al-eslami. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1984), Tafsir al-mizan, Tehran, Amirkabir. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1987), Resale al-valaye, Tehran, Amirkabir. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1993), Al-*Mizan fi Tfsir Al-Ghor`an*, Tehran, dar alkotobel eslamiyeh. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1995), Tafsir al-mizan, Qom, entesharat eslami. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (2003), Osool aghayed va dastoorat dini, Qom, Boostane ketab. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (2007), Tafsire al-mizan, Qom, Entesharat eslami. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (2009), *Barrasihaye Eslami*, Qom, Boostane Ketab. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (2010), *Bedayat alekma*, Teranslation: Ali Shirvani, Qom, Dar alfekr. [In Arabic]
Tabatabaei, Mohammad Hossein, (no date), Tafsire al-mizan, Qom, Entesharat eslami. [In Arabic]

Young, Julian, (2003), *The death of God and the meaning of life*, London, Routledge. [In English]
Zolfaghari, Masomeh, (2014), Tasire margandishi bar hayate akhlaghi, Karshenesi arshad, Falsafeye Eslami, Elahiyat. [In Persian]

How to cite this paper:
Malihe Ahmadbayi, Ramezan Mahdavi Azadboni, Mohammad Esmaeil Gasemi Tosi, (2020). Metaphysical Study of Death Thinking and Its Consequences in the Viewpoint of Allamah Tabatabai and Heidegger. *Journal of Ontological Researches*, 9 (17), 99-122. Persian.
DOI: 10.22061/orj.2020.1404
URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1404.html

Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.