دوفصل‌نامهٔ علمی ـ تخصصی پرتو خرد
سال چهاردهم، شماره ۲۶،
پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صص۵-۳۹

درآمدی بر فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم

(تأملاتی در باب مفاهیم و نظریه‌های پنج متفکر اگزیستانسیالیست: سارتر، هایدگر، نیچه، دوبووار، کیرکگور)

محمدحنیف طاهری[۱] و یوسف عارفی[۲]

چکیده

فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم را فلسفه‌ی اصالت وجود گفته‌اند؛ فلسفه‌ی که از اگزیستانس و اصالت بشر سخن می‌گوید. مفهوم مرکزی این فلسفه «انسان» است؛ زیرا وجود انسان، نقطه‌ی عزیمت همه‌ی کنش‌های انسان است. اگزیستانسیالیست‌ها به‌رغم اختلاف منظر در اتخاذ رویکرد دینی و الحادی، اما از یک وجه مشترک برخوردارند که عبارت است از اصلِ محوریِ اگزیستانسیالیستیِ «تقدم وجود بر ماهیت». معنای تقدم وجود بر ماهیت این است که فلسفه را باید از «درون‌گرایی» آغاز کرد و این مسئله در اگزیستانسیالیسم سارتر نمود بیشتری دارد. سارتر اصول خود را در شعار سه‌کلمه‌ی «تقدم وجود بر ماهیت» قرار داد و همین امر، اگزیستانسیالیسم او را تعریف می‌کند. دوبووار که در پارادایم اگزیستانسیالیسم سارتری می‌اندیشد، فمینیسمِ اگزیستانسیالیستی را تئوریزه کرد. نیچه، از «مرگ خدا»، «نیهیلیسم» و «نظریه‌ی قدرت»(اراده معطوف به‌قدرت) سخن گفت و از روحیه‌ی سکولاریستی و خدامردگیِ حاکم بر جهانِ مسیحیت خبر داد و بدین‌سان، فضای سکولاریسم و لائیسیسمِ حاکمِ بر غربِ مدرن را پیش‌بینی کرد. مسئله‌ی اصلی و مفهوم مرکزی هایدگر «دازاین» است و هایدگر از این واژه‌ی آلمانی به‌معنای «هستی» یا «وجود» چونان اصطلاحی فلسفی برای دلالت بر «انسان» استفاده کرد. دازاین بیانگر نحوه‌ی وجود انسان است و اگر انسان به‌عنوان واقعیتی خارجی لحاظ شود، آنگاه دازاین خواهد بود. فهم ابراهیم در مقام پدر و نماینده‌ی ایمان و شهسوار تسلیمِ مطلق، مسئله‌ی کیرکگور بود و فهم این مسئله، پارادایم «ایمان‌گرایی»، جهشِ ایمان و رابطه‌ی عقل و ایمان را به‌میان آورد. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی، به‌هدف بررسی این مسائلِ بنیادینِ اگزیستانسیالیستی تدوین شده است.

واژگان کلیدی: اگزیستانس، ایمان‌گرایی، الحادگرایی، نیهیلیسم، دازاین، جهشِ ایمان، مرگِ خدا.

---

۱. دکتری اندیشه معاصر مسلمین جامعة المصطفی العالمیة Mhtaheri1973@gmail.com
۲. دکتری اندیشه معاصر مسلمین جامعة المصطفی العالمیة yosofarifi@gmail.com

تمهید

نوشتار پیش‌رو، به‌عنوان تمهید یا مدخلی است برای تحلیل و بررسی مفاهیم کانونی و دیدگاه‌های بنیادین تأثیرگذارترین فیلسوفان و متفکران اگزیستانسیالیسم. فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم، مهم‌ترین جنبش فلسفی-فرهنگی در سده‌هایی نوزدهم و بیستم است. کارل یاسپرس، مارتین هایدگر، مارتین بوبر، گابریل مارسل، ژان پل سارتر، سیمون دوبووار، موریس مرلوپونتی و آلبر کامو از فیلسوفان و متفکران شاخص و برجسته‌ی اگزیستانسیالیست قرن بیستم به‌شمار می‌روند. یاسپرس و هایدگر نمایندگان اصلیِ «فلسفه‌ی اگزیستانس» آلمانی هستند، بوبر، اما شاخص‌ترین اندیشمند اگزیستانسیالیست یهودیِ اتریشی است. در این میان، مارسل، سارتر، دوبووار و مرلوپونتی، از معماران اصلیِ اگزیستانسیالیسم فرانسوی هستند. کیرکگور که مهم‌ترین طلایه‌دار اگزیستانسیالیسم در سده‌ی نوزدهم است، دانمارکی، و نیچه دیگر متفکر شاخص و پرآوازه‌ی اگزیستانسیالیست، آلمانی است. فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم در مجموع، در دو رهیافت الحادی و دینی/مسیحی طیِ طریق نموده و مشتمل بر مفاهیم و دیدگاه‌های بنیادینِ عصر پساروشنگری است. مطالعات و پژوهش‌ها نشان می‌دهد که بسیاری از مفاهیم و مسائل اگزیستانسیالیستی از پیامدها و نتایج مدرنیته و روشنگری است و یا به‌گونه‌ی در واکنش به‌جریان مدرنیسم اروپایی می‌باشد که به‌ویژه در نوشتجات سارتر، هایدگر، دوبووار، یاسپرس، نیچه و کیرکگور ظهور و بروز داشته‌اند. این پژوهش که «درآمدی به فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم» است، در پاسخ به‌این پرسش که: مهم‌ترین مفاهیم و تأثیرگذارترین دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی چیست؟ نگارش یافته و به‌اجمال، پاره‌ی از مهم‌ترین مسائل اگزیستانسیالیستی را به‌بحث گرفته است.

الف) اگزیستانسیالیسم؛ ماهیت، تبارشناسی و گونه‌شناسی

۱. ماهیت‌شناسی

اگزیستانسیالیسم از مهم‌ترین مکتب‌های فلسفی غرب در سده‌های ۱۹ و ۲۰ است. معادل‌های فارسی این مفهوم، فلسفه‌ی وجودی، اصالت وجود انسان، فلسفه‌ی هست

بـــودن و مکتـــب اصـــالت وجـــود گفتـــه شـــده اســـت. از نشـــانه‌ها و شـــاخص‌های اگزیستانسیالیسم، به‌ویژه در نگرش دینی/مسیحی آن، تقابل با فلسفه‌های مدرن است که در گونـه‌های راسیونالیسـتی، آمپریسیسـتی و ایده‌آلیسـتی ظـاهر شـده‌اند. کیرکگـور[1] از اگزیستانسیالیست‌های ایمان‌گرا، مخالف فلسـفه‌ی جدیـد و شخصـیت‌های تأثیرگـذار و جریان‌ساز دوره‌ی مدرنیته (دکارت، کانت، هیوم و هگل) بود. او به‌طورخاص با دکـارت به‌خاطر اصلِ کوگیتو (می‌اندیشم، پس هستم) و بنیان‌نهادنِ فلسفه‌ی جدید مخالفت کرد. به‌عقیده کیرکگور، دکارت با این روش و منطق، جای چیزها را پـس و پـیش گرفتـه بـود. به‌نظر وی، هستی او (دکارت) مقدم بـر اندیشـه‌ی او بـود؛ زیـرا هسـتیِ انسـان، نقطـه‌ی عزیمت همه‌ی کارهایی است که انجامش می‌دهیم، و نه نتیجـه‌ی یـک قیـاس منطقـی. هستیِ من فعال است و بر هر بیانی که می‌توانم در بـاره‌ی خـود اظهـار کـنم، تقـدم دارد (بیکول، ۱۳۹۶: ۳۸). این اشکال کیرکگور بر دکارت قابل تأمل است و برخی دیگـر، از جمله فیلسوفان مسلمان نیز نظیر این اشـکال را بـر دکـارت گرفته‌انـد؛ زیـرا بـه‌نظر آنهـا مسئله‌ی وجودِ انسان درک و فهم‌اش بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است. ازاینرو، نباید برای اثبات هستی انسان به اموری دیگری (مثل اندیشه و یا هر چیز دیگری) توسل جُست و آن را مقدم بر وجود انسان پنداشت.

هیوم از پیشگامان فلسفه‌ی تجربه‌گرایی نیز با مخالفت کیرکگور مواجه شـده اسـت؛ چه‌آنکه وی به‌دلیل مشیِ الحادگرایانه و تجربه‌گرایانه‌اش نمی‌تواند مورد پذیرش کیرکگورِ ایمان‌گرا باشد. چون به‌تعبیر ژیلسون فرانسوی، «اگر براستی کسی وجود داشته است کـه فلسفه‌اش با قدرت و جلال خداوند سروکاری نداشته آن کـس هیـوم اسـت» (ژیلسـون، ۱۳۸۰: ۷۲).

اگزیستانسیالیسم دینی با فلسفه‌ی هگل نیز مخالفت کرده است. تفسـیر کیرکگـور از داستان ابراهیم در ترس و لرز این اسـت کـه رغبـت ابـراهیم بـه اطاعـت از فرمـان خـدا

---

۱. ۱۸۱۳-۱۸۵۵م

نشان‌دهنده‌ی نوعی تعهد فراعقلانیِ ذاتیِ ایمان و انتقال‌ناپذیر است. نیت و هدف کیرکگور از پرداختن به ابراهیم این است که به‌شیوه‌های گوناگون با متافیزیک عقل‌گرای هگل مخالفت کند. طبق الگوی هگلی، ایمان و باور دینی را می‌توان با عقل و به‌صورت عقلانی درون یک نظام فلسفی تبیین و توجیه نمود (میشلمن، ۱۳۹۸: ۷۰).

۲. تبارشناسی

در مورد تبار اگزیستانسیالیسم دیدگاهی واحدی وجود ندارد، به‌زعم برخی نویسندگان، عقبه‌ی تئوریک این مکتب در رهیافت دینی-مذهبی‌اش به بلز باسکال می‌رسد و فراتر از وی، این سنت فکری را تا سنت آگوستینی نیز می‌توان ردیابی نموده و سراغ گرفت. برخی هم ریشه‌ی آن را به «کتاب جامعه‌ی» خسته‌کننده‌ی عهد عتیق و حضرت یعقوب رسانده‌اند. برخی دیگر (موریس فریدمن) در کتاب «عوالم اگزیستانسیالیسم» (١٩٦٤) دنباله‌ی این تفکر را تا یعقوب نبی، اسفار و هراکلیت پی می‌گیرند. با وجود این، اما می‌توان از مسیری دیگری پیش رفت و زایش اگزیستانسیالیسم مدرن(اگزیستانسیالیسم سارتری) را به اوایل سال ۳-۱۹۳۲ محدود ساخت. بنابراین به‌طور خلاصه، تبار اگزیستانسیالیسم را تا آن کسی می‌توان دنبال کرد که تاکنون در مورد هر چیزی احساس ناخوشنودی، عصیان یا بیگانگی کرده باشد (بیکِول، ١٣٩٦: ١٣-١٤). بی‌گمان عوامل مهم این حالت، یعنی احساس ناخشنودی، عصیان و بیگانگی، ریشه در انکار واجب‌الوجود و خدانشناسیِ اگزیستانسیالیسم سارتری دارد؛ زیرا انسان بریده از مبدء و غایت، یعنی انسانِ که آغاز و فرجام‌اش در هستی و زندگی‌اش لحاظ نشود، گرفتار احساس ناخشنودی، پوچی، عصیان و از خودبیگانگی می‌گردد.

عامل دیگری این مسئله، حضور عناصر و چهره‌های با افکار و آرای به‌شدت متفاوت و حتی متضاد و متناقض در این فلسفه به‌مثابه‌ی یک جریان فکری-فرهنگیِ غالب بر سده‌های نوزدهم و بیستم است. همان‌گونه که برخی از شارحان و مفسران اگزیستانسیالیسم (بیکول) اشاره کرده است، کیرکگور و نیچه، دو مورد از وصله‌های ناجور سده‌ی نوزدهم هستند که اثری نافذ و ماندگاری بر اگزیستانسیالیست‌های بعدی

داشته‌اند. با اینکه هیچ یک از این دو متفکر پرنفوذ، فیلسوف آکادمیک نبود: کیرکگور حرفه‌ای دانشگاهی نداشت و نیچه نیز استاد زبان‌شناسیِ تاریخیِ (فیلولوژی) زبان‌های یونانی و رومی بود که به‌خاطر بیماری بالاجبار بازنشسته شد. حسب این گزارش و تفسیر، هردوی آنها فردگرا بودند و هردو طبع لجوج داشتند، گویی خلق شده بودند تا دیگران را بیازارند؛ به‌همین جهت، بیش از چند ساعتی نمی‌شد در کنارشان سر کرد. با این همه، اما هر دو از پیشگامان و از تأثیرگذاران جدی و غیرقابل‌انکار بر اگزیستانسیالیسم بودند. با این تفاوت که کیرکگور فیدئیست و نیچه متحیّر یا آته‌ئیست گفته شده است. کیرکگور برای نخستین‌بار کلمه «اگزیستانسیال» را به‌طرزی جدید به کار برد تا اندیشه‌ی مرتبط با مسائل هستیِ انسانی را افاده کند (بیکول، ۱۳۹۶: ۳۶). این اگزیستانسیالیست الهی و ایمان‌گرا با افکار و آثار خود تأثیرات شگرفی بر جای گذاشت، به‌گونه‌ی که به‌جز سارتر و دوبووار که بر خداناباوری و الحادشان باقی ماندند، دیگر متفکران اگزیستانسیالیست به طرق مختلف از اگزیستانسیالیسم دینی و ایمان‌گرایانه‌ی کیرکگوری متابعت کردند.

۳. گونه‌شناسی

بنابر آنچه که سارتر گفته است، فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم دو گونه است و اگزیستانسیالیست‌ها به دو دسته‌ی کلی تقسیم می‌شوند: دسته اول، رهیافت دینی/مسیحی دارند که وی، کارل یاسپرس و گابریل مارسل پیرو مذهب کاتولیک را از زمره‌ی آنان می‌شمارد. مارسل در ۱۹۲۹ از لاادری‌گری به‌مذهب کاتولیک گروید و به‌رقیب سرسخت اگزیستانسیالیسم الحادیِ سارتری تبدیل شد. دسته دوم، اگزیستانسیالیست‌های غیرمذهبی (خداناگرا=آته‌ئیست) است که سارتر، هایدگر، خودش و اگزیستانسیالیست‌های فرانسوی را از این طیف و دسته می‌شمارد. با این تفاوت واضح که در نگرش اگزیستانسیالیستیِ آنان مشاهده می‌شود، اگزیستانسیالیست‌ها اما در کل، از وجه مشترک هم برخوردارند که این وجه مشترک، تنها در اصلِ محوری «تقدم وجود بر ماهیت» است؛ معنای تقدم وجود بر ماهیت این است که: فلسفه را باید از درون‌گرایی

(سوبژکتیویسم/اصالت سوژه/اصالت بشر) آغاز کرد (سارتر، ۱۳۸٦: ص۲۵).

اگزیستانسیالیسم دینی/مذهبی را می‌توان درباره‌ی طیفی از اندیشمندان اگزیستانسیالیست به‌کار برد که در سنت‌های پروتستان، کاتولیک و یهودی قرار دارند. دغدغه اصلیِ اگزیستانسیالیست‌های مذهبی-مسیحی و یهودی تجربه انسان از الوهیت است. اگزیستانسیالیست‌های مذهبیِ شاخص عبارت‌اند از مارتین بوبر (یهودی)، کارل یاسپرس (پروتستان) و گابریل مارسل (کاتولیک). مارسل را سارتر و دیگران غالباً اگزیستانسیالیست کاتولیک دانسته‌اند، اما در روایت و تفسیر کاپلستون، او خود منکر این برچسب شده بود (کاپلستون، ۱۳۸۴: ج۹، ۳۸۹). از آنجا که پُل تیلیش تحصیل کرده الهیات پروتستان بود، او را نیز می‌توان یک اگزیستانسیالیست مذهبی قلمداد کرد، زیرا وی در دفاع از تجربه انسانی انضمامی از الوهیت اکثر تصورات الهیات سنتی در باره‌ی خدا را رد کرد (میشلمن، ۱۳۹۸: ۱۰۳).

۴. انسان‌شناسی

انسان‌شناسیِ اگزیستانسیالیستی یا تلقیِ اگزیستانسیالیستی از انسان که از مباحث بنیادین اگزیستانسیالیسم است، از تصویر روشن برخوردار نیست. چه‌آنکه، در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم، انسان اصولاً قابل تعریف نیست و اساساً ماهیتی از قبل ندارد و وجودش مقدم بر ماهیتش می‌باشد. براین اساس، اگر انسان آن‌گونه که اگزیستانسیالیست‌های غیرمذهبی او را می‌فهمند و قابل تعریف نیست، دلیلش این است که او در آغاز چیزی نیست تا قابل تعریف باشد. او پس از وجود/هستی خواهد شد و چنان خواهد شد که خود خویشتنِ خویش را می‌سازد (شدن). در نتیجه، اصولاً چیزی به‌نام ماهیت انسانی وجود ندارد تا قابل تعریف باشد؛ زیرا خدایی نیست که او را از پیش طرح کند و ماهیت او را به‌تصویر کشد. بنابراین در نگرش اگزیستانسیالیستی، انسان چیزی جز آنچه از خود می‌سازد نیست. به‌تعبیری دیگر، انسان همان چیزی است که از خود ارائه می‌کند و با «شدن» نشان می‌دهد. این نخستین اصلِ اگزیستانسیالیسم است و همان چیزی است که آن را «سوبژکتیویسم» یا اصالت فاعلیّت و درون‌گرایی می‌نامند و

اگزیستانسیالیست را به‌خاطر داشتن چنین نگرشی نکوهش می‌کنند. اگر این‌گونه است که انسان تنها موجودی است که خود را در آینده طرح می‌کند و می‌سازد و از این امر آگاهی دارد، پس انسان مسئول است و مرتبتی برتر از جماد و نبات و دیگر اشیاء دارد (دیرکس، ۱۴۰۰: ۶۳-۶۴).

انسان‌شناسیِ اگزیستانسیالیستی برای خودشناسی و انسان‌شناسی، از یک مرحله‌ی دیگر (خاص) نیز سخن می‌گوید که از آن، با مفهوم «موقعیت مرزی» (وضعیت حدی) تعبیر می‌شود. موقعیت/وضعیت مرزی چیست و ناظر به‌چه مفهوم یا مسئله است؟ مفهوم موقعیت (Situation) نقش مهمی در اگزیستانسیالیسم داشته و پیوندی تنگاتنگ با مفاهیم کنش، تعهد و آزادی دارد. موقعیت مرزی (limit situation) که از مفاهیم کانونی اگزیستانسیالیست‌ها می‌باشد، چیست و چه نقشی در انسان‌شناسی و خودشناسی دارد؟ کارل یاسپرس «موقعیت‌های مرزی» را به این صورت تعریف می‌کند: تجربه‌های مرگ، رنج، کشمکش، گناه و بخت‌واقبال که در درک‌ناپذیری‌شان ممکن است تحول وجودی عمیقی در خودِ فرد برانگیزند. ما در این موقعیت‌های مرزی از خودهای روزمره‌مان فراتر رفته و وارد ساحت اگزیستانس می‌شویم (میشلمن، ۱۳۹۸: ۳۴۸).

۵. آزادی‌شناسی

«آزادی» (freedom)) از دیگر مفاهیم مرکزی و بنیادین اگزیستانسیالیسم است، زیرا آزادی برای اگزیستانسیالیست‌ها مشخصه‌ی تعریف‌کننده‌ی وجود انسان است، ازاینرو در کُنه فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم مفهومی متمایز از آزادی وجود ندارد. به‌طور کلی، آزادی اگزیستانسیالیستی به‌این معناست که زندگی آدمی توسط نیروهای بیرونی مانند وراثت، جامعه، خانواده یا سرنوشت تعیین نمی‌شود و آدمی توانایی شکل‌دادن به‌زندگی خویش بر اساس طرح‌ها و تعهدات انتخابی خویش را دارد. بنابراین، آزادی محدود به قوه‌ی اراده نیست، بلکه قدرت کلی انتخاب و تعیینِ خود است که در طیفی از کنش‌ها و رفتارها آشکار است و به‌وجود خصلت انسانیِ آن را می‌بخشد. ژان پل سارتر به‌ویژه دلمشغول مفهوم آزادی بود و تأکیدش بر خصیصه‌ی مطلق انتخاب آزاد، اغلب مُعرّف موضع

اگزیستانسیالیستی اوست. در این میان، اگزیستانسیالیست‌های مذهبیِ هم‌چون یاسپرس و کیرکگور، رویکردی نسبتاً متفاوت به آزادی پیشنهاد کردند. در حالیکه سارتر و مرلوپونتی آزادی را با انتخاب‌های سیاسی و اجتماعی مانند متعهدشدن به‌یک آرمان انقلابی، مقاومت در برابر شکنجه، یا پیروزی بر سرکوب سیاسی یکی می‌دانستند؛ یاسپرس، اما آزادی را تجلی ماهیت دینی و معنوی انسان می‌دانست (میشلمن، ۱۳۹۸: ۶۱-۶۳). به‌طور خلاصه، اگزیستانسیالیست‌ها در باب آزادی به‌سه گزاره قائل‌اند: **الف)** اولین گزاره این است که انسان هیچ لحظه‌ای از لحظات عمرش را از گزینش و انتخاب گریزی ندارد. یعنی شما نمی‌توانید در یک لحظه از لحظات عمرتان بگوئید: من استنکاف از گزینش کرده‌ام و من کنش و واکنشی بر نگزیده‌ام. **ب)** گزاره دوم در باب آزادی این است که علاوه بر اینکه از گزینش گریزی نیست، گزینش انسان وجه عقلانی هم دارد. **ج)** سومین گزاره‌ی که اگزیستانسیالیست‌ها در مسئله آزادی به آن معتقدند این است که رفتارها و گزینش‌های انسانی تابع اصل علیت نیست (نک: ملکیان، ۴، ۴۱-۵۶).

ب) اگزیستانسیالیسم؛ مفاهیم، مسائل و نظریه‌ها

۱. نظریه‌ی «تقدم وجود بر ماهیت» اگزیستانسیالیستی: ژان پل سارتر

هرچند در اینکه بنیانگذار اگزیستانسیالیسم چه کسی است بیش‌وکم اختلاف نظر وجود دارد، اما آن‌گونه که اشاره شد، کیرکگور پدر اگزیستانسیالیسم خوانده شده است. در واقع، اختلاف بر سر دو چهره‌ی شاخص این مکتب، یعنی سارتر و کیرکگور است. می‌توان گفت، اگزیستانسیالیسم مدرنِ خداناباور که با ذوق و طعم پاریسی و الحادی همراه است، محصول اندیشه و کار سارتر است. در مقابل، کیرکگور، پیشگام اگزیستانسیالیست خداباور و دینی است. سارتر از سردمداران جنبش اگزیستانسیالیست فرانسوی، فلسفه‌اش را بر پایه‌ی مفاهیمی مانند سرگیجه، تماشاگری، شرم، دگرآزاری، انقلاب، موسیقی و مسائل جنسی استوار کرد. در حالیکه فیلسوفان قبل از او آثار خود را با گزاره‌ها و استدلال‌های دقیق نوشته بودند. سارتر همانند یک رمان‌نویس می‌نوشت و در واقع یک رمان‌پرداز بود و به‌طور خاص در باره‌ی موضوع مهمِ چون معنای آزادی

قلم‌فرسایی می‌کرد. در نظر او، آزادی در قلب همه‌ی تجربه‌های انسانی قرار دارد و آزادی است که انسان را از همه‌ی موجودات دیگر متمایز می‌سازد. سارتر بر مبنای این تلقی از آزادی و اهمیت قائل‌شدن بدان است که می‌گوید: انسان برخلاف دیگر کائنات و از جمله حیوانات که طبیعتِ از پیش تعیین‌شده دارند؛ طبیعت و ماهیت از پیش تعیین‌شده‌ی ندارد و این خودِ فرد انسانی است که می‌بایست طبیعت و ماهیت انسانیِ خویش را بسازد. وی تصریح می‌کند که من به عنوان موجودی انسانی، اصلاً طبیعتِ از پیش تعیین‌شده‌ای ندارم و من به‌واسطه آنچه که انتخاب می‌کنم تا انجام دهم، ماهیت و طبیعت خود را می‌آفرینم. براین‌پایه است که سارتر، اصول خود را در شعاری سه‌کلمه‌ی قرار داد که از نظر او همین شعار سه‌کلمه‌ی، اگزیستانسیالیسم ساتری را تعریف می‌کند: «تقدم وجود بر ماهیت» (Existence precedes essence). مفهوم این عبارت سارتر بدین مضمون به‌تصویر کشیده شده است: «من که خودم را افکنده‌شده به این جهان یافته‌ام، به‌طریقی به آفرینشِ تعریفِ (یا طبیعت/ماهیت) خود ادامه می‌دهم که هرگز برای سایر موجودات یا اشکال دیگر حیات، میسر نمی‌گردد» (بیکول، ۱۳۹۶: ۱۹-۲۰).

سارتر در توضیح مسئله‌ی تقدم وجود بر ماهیت می‌گوید: «هنگامی که شیئی (مثلاً یک کارد یا یک کتاب) ساخته می‌شود، این شیء به‌دست صانعی که تصوری از آن دارد ساخته می‌شود. سازنده، تصورخود را از کارد و هم‌چنین فن ساختن کارد را که از پیش معلوم بوده- و جزئی از تصور شیء است و در واقع می‌توان آن را سرمشق و دستورالعملی نامید- در پیش چشم خود داشته است. بدینسان نمی‌توان تصور کرد که کسی کاردی بسازد بی‌آنکه بداند این شیء به‌چه کار می‌آید. حال با این توضیح، می‌گوییم که در مورد کارد، ماهیت -یعنی مجموعه‌ی اسلوب‌ها و دستورالعمل‌ها و کیفیاتی که ایجاد شیء و تعریف آن را میسر می‌سازد- مقدم بر وجود است و بدین‌گونه مشخص می‌شود که فلان کارد یا فلان کتاب که در برابر من قرار دارد برای چه ساخته شده یا نوشته شده است. بدینسان، ما دیدی صناعی و فنی نسبت به جهان داریم که بر مبنای آن می‌توانیم بگوییم: ایجاد مقدم بر وجود است» (سارتر، ۱۳۸۶: ۲۵-۲۶).

در مورد انسان، اما قاعده و روش بر این است که وجود مقدم بر ماهیت است.

ازاینرو، فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم بر این مسئله تأکید دارد که وجود مقدم بر ماهیت است: موجودی که پیش از آنکه تعریف آن به‌وسیله‌ی مفهومی ممکن باشد وجود دارد، و این موجود، بشر است و به‌تعبیری هایدگر، واقعیت بشری/انسانی است. بنابراین منظور از تقدم وجود بر ماهیت در اگزیستانسیالیسم این است که بشر در ابتدا وجود می‌یابد، سپس متوجه وجود خود می‌شود، در مرحله‌ی بعد در جهان سر برمی‌کشد، خود را می‌شناساند و تعریفی از خود به‌دست می‌دهد که ماهیت اوست. با توجه به این نکته است که در اگزیستانسیالیسم مفهوم بشر/انسان تعریف‌ناپذیر است. چرا چنین است؟ به‌این دلیل که در این فلسفه «بشر نخست هیچ نیست»؛ بشر، پس از وجودیافتن یا موجودشدن و در جریان زندگی و با کار، اراده، تصمیم و انتخاب خویش، خود را می‌سازد و لذا نمی‌توان او را از پیش تعریف کرد. به‌عنوان مثال، کارد برای بریدن است؛ اما بشر برای چه به‌وجود آمده؟ این را از پیش نمی‌دانیم تا او خود را تعریف کند و ماهیت‌اش را بنمایاند. بدینسان، وی بر مبنای گرایش و رویکرد الحادی و غیرمذهبی، بدین‌نظر آته‌ئیستیک در مورد انسان رسیده و معتقد است که طبیعت بشری(طبیعت کلی بشری) وجود ندارد؛ زیرا که واجب‌الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود بپروراند (سارتر، ۱۳۸٦: ۲۷-۲۸).

در بررسی و ارزیابی انتقادیِ این نظریه و اصلِ الحادگرایانه‌ی اگزیستانسیالیستیِ سارتر که مبتنی بر سوبژکتیویسمِ/درون‌گرایی خودبنیاد است و بر خودسازیِ انسان تأکید ورزیده، می‌توان گفت که این امر ناشی از یک نوع مغالطه و پارادوکسی است که ریشه در انکار واجب‌الوجود و خالق انسان دارد. زیرا پرسشی که به‌ذهن می‌رسد این است که چرا صانع کارد غایت و انگیزه‌ی برای ساخت آن در نظر می‌گیرد و پیش از ساخت کارد، کارکرد بریدن را برای آن تصور می‌کند و به‌عنوان هدف از ساخت آن در نظر می‌گیرد، خالق بشر، اما این هدف را برای آفرینش و خلقت انسان(موجود برتر) در نظر نمی‌گیرد و او را بی‌هدف و برای هیچ می‌آفریند. این پرسشی است که سارتر و دیگر اگزیستانسیالیست‌های غیرمذهبی برای آن پاسخی ندارند.

برخی دیگر، اما اندیشه و فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم را محصول اندیشه و فلسفه‌ی

کیرکگور می‌داند که در تعارض با نگرش الحادی سارتر است. با این همه، اما می‌توان وجه جمعی برای هر دو دیدگاه ارائه داد و آن اینکه: سارتر پدر اگزیستانسیالیسم سکولار و الحادی/خداناباور است و کیرکگور بنیانگذار اگزیستانسیالیسم دینی/مسیحی و ایمان‌گرایانه؛ بر این‌اساس، هر دو متفکر را می‌توان از بنیانگذاران مکتب اگزیستانسیالیسم به‌شمار آورد. به‌هرحال، اگر بخواهیم تعریفی از اگزیستانسیالیسم و فهمی روشن از اندیشه و عمل اگزیستانسیالیست‌ها داشته باشیم، می‌توان به‌گزاره‌های ذیل اشاره کرد:

-اگزیستانسیالیست‌ها به افراد یا انسان‌های معین علاقه نشان می‌دهند.

-آنها هستیِ انسان را از هستی موجودات دیگر متفاوت می‌بینند. موجودات دیگر که همانند هستند، ولی من به‌عنوان یک انسان، محصولِ انتخاب‌های خود در هر لحظه می‌باشم، من آزاد هستم.

-در نتیجه، من مسئول همه‌ی کارهای خود هستم، حقیقتی که سرگیجه‌آور است.

-اضطراب از ذات هستیِ انسان، جدایی‌ناپذیر است...(بیکول، ۱۳۹۶: ۵۹).

۲. نظریه‌ی فمینیسمِ اگزیستانسیالیستی: سیمون دوبووار

دوبووار دوست دائم و مادام‌العمر ژان پل ساتر بود و بعد از جنگ جهانی دوم، او و سارتر از حامیان اصلی جنبش اگزیستانسیالیسم فرانسوی به‌شمار می‌رفتند. دوبووار در مقام سردبیر نشریه «عصر جدید» -نشریه فرانسوی در حوزه اندیشه که در ۱۹۴۵ توسط سارتر، دوبووار و مرلوپونتی تأسیس شد و به‌سرعت نشریه ممتاز در نوع خود و ابزار اصلی نشر اگزیستانسیالیسم سارتری شد- با سارتر و مرلوپونتی همکاری کرد. کتاب تأثیرگذار او (جنس دوم) که در ۱۹۴۹ منتشر شد، تحلیلی نو و بدیع از تبعیض جنسی و هویت زنانه ارائه داد که منبع مفاهیم و مبانی آن، اگزیستانسیالیسم بود و از اگزیستانسیالیسم سارتری مایه می‌گرفت. به‌همین جهت، وی، از بنیانگذاران فمینیسم مدرن در رهیافت اگزیستانسیالیسمِ سارتری و الحادی(بی‌خدا) محسوب می‌شود. دوبووار تحت تأثیر سارتر آته‌ئیست، گرایش آته‌ئیستیک و هنجارشکنانه پیدا کرد که خود

به این تأثیرپذیری اذعان، بل تصریح کرده است. دوبووار و سارتر تحت تأثیر اندیشه‌هایِ جنبش اگزیستانسیالیسم فرانسوی، تن به ازدواج ندادند و ترجیح دادند خارج از قیدوبند ازدواج رسمی با هم زندگی کنند، زیرا آنها ازدواج را سنتی و مذهبی می‌پنداشتند که باید از آن عبور کرد. بدینسان، آنها باهم عهد بستند که از هر نظر باهم برابر باشند و هیچ‌چیز را از یکدیگر پنهان نکنند و قرارشد که هرچندسال یکبار با هم تجدید عهد کنند. جالب آنکه آنها بیش از ۵۰ سال این رابطه را حفظ کردند و یکی از مشهورترین زوج‌های ادبی و فلسفی شدند (میشلمن، ۱۳۹۸: ۱۴۲-۱۴۳). این چنین بود که وی، از بانیان اصلیِ اندیشه‌ی فمینیسمِ اگزیستانسیالیستی و رادیکالِ فرانسوی شد، اندیشه‌ی که تلفیقی از فمینیسم و اگزیستانسیالیسم است.

باری، دوبووار به‌همراه دوستش سارتر که از اگزیستانسیالیست‌های آته‌ئیست فرانسوی هستند، آشکارا الحاد و بی‌دینی‌شان را اعلام کردند. با این تفاوت که سارتر در کفرگویی و الحاد بر دوبووار و دیگر دوستانش، پیش‌قدم و از همه ملحدتر بود. سارتر که پدرش کاتولیک و مادرش پروتستان بود در دوازده سالگی دست از هر دو کیشِ پدر و مادر کشید و خود را به‌قول خودش از محدودیت‌های دین راحت کرد: «از آنجا که هم پروتستان بودم و هم کاتولیک، وابستگیِ مذهبیِ دوگانه‌ام مرا از اعتقاد به مقدسان، مریم باکره و بالاخره «خود خدا» بری (بیزار) کرد. خدا از آسمان لغزید و ناپدید شد... دیگر هیچ‌گاه کمترین انگیزه‌ی برای باز گرداندنش به زندگی نداشتم» (دورانت، ۱۳۸۵: ۲۵۲). سارتر در الحادش تا آنجا پیش رفت که به‌صراحت می‌گوید: «امروزه خدا حتی در قلب مؤمنان مرده است» (دورانت، همان: ۲۶۳). این نوع نگرش الحادی که در نظریه‌ی نیچه نیز تحت عنوان: «خدا مرده است»، مطرح شده، ناشی از هژمونیِ عقلانیت ابزاری و سلطه‌ی امپریالیسم روش‌شناختیِ علم مدرن(ساینس) در عهد روشنگری است.

دوبووار که از پیش‌قراولان فمینیسم اگزیستانسیالیستیِ سارتر است، بر این باور بود که: «از نظر زیست‌شناسی جنس مؤنث جریان اصلی زندگی را تشکیل می‌دهد، و جنس مذکر وجود فرعی دارد که اغلب نااستوار و گذرا و گاهی بی‌اهمیت است. پیگردی و

تلاش‌های گوناگونِ جنس مذکر برای به‌دست آوردن غذا و مایحتاج زندگی، توانایی‌های بیشتری را در او توسعه داده و در انواع تکامل‌یافته‌تر، موجب برتری اقتصادی و ذهنی او شده است. ناتوانیِ جنس مؤنث به‌سبب عادت ماهانه، حاملگی، زایمان، بیماری‌های تناسلی و خانه‌نشینی، رشد او را از نظر تأمین خود، کُند، و حوزه علایق و درگیری‌های او را تنگ، و تکامل ذهن او را محدود کرده است» (دورانت، ۱۳۸۵: ۳۰۴-۳۰۵). این فمینیست رادیکال که با رویکرد الحادی و اگزیستانسیالیستی به‌موضوع زنان نگاه می‌کند، جامعه زنان را از تعلیمات اخلاقی بر حذر می‌دارد. به‌اعتقاد وی، تبلیغات اخلاقی، در باره‌ی تازگی و لطف ازدواج و لذت مادرشدن، اغراق کرده است. به‌همین جهت تصریح می‌کند که: «زنِ شوهردار که همه‌روزه تحقیر می‌شود و شدیداً مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد، دیگر نمی‌تواند جاذبه جنسی خود را حفظ کند» (دورانت، همان: ۳۰۵).

دوبووار به‌این بسنده نمی‌کند و در «جنس دوم» از روسپیگری[1]، به‌ویژه از روسپیان متشخّص تجلیل می‌کند. وی بر این باور است که این زنانگی(در موقعیّت روسپیان متشخص)، زن را واجد قدرتی جادویی می‌کند و به او اجازه می‌دهد مردها را به دام حضور خود بیفکند و از آنها تغذیه کند. زن از این راه موفق می‌شود که نوعی استقلال کسب کند. چون خود را به چندین مرد به‌عاریت می‌دهد، پس به‌هیچ‌کدام تعلق ندارد؛ پولی که جمع می‌کند و شهرت که به‌دست می‌آورد، برای او استقلالِ اقتصادی به‌همراه می‌آورد. وی تصریح می‌کند که: «آزادترین زنان یونان باستان، نه زن‌های خانه‌دار بوده‌اند و نه فاحشه‌های سطح پایین؛ بلکه روسپیان متشخّص بوده‌اند» (دوبوار، بی‌تا: ۴۴۵-۴۴۶). چنین به‌نظر برسد که دوبووار با این نوع ادبیات که در «جنس دوم» دارد، می‌خواهد عمل روسپیگریِ روسپیان متشخصِ نظیر خود را توجیه نموده و قُبح آن را عادی جلوه دهد.

---

1 prostitution

۳. نظریه اگزیستانسیالیستی «مرگ خدا»، «نیهیلیسم» و «اراده معطوف به‌قدرت»: نیچه

«نیچه»[۱] از نافذترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان اگزیستانسیالیست نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم به‌شمار می‌رود. این متفکر پرآوازه‌ی آلمانی، با شعار «مرگ خدا» و به‌عبارتی، با جمله‌ی «خدا مرده است» (God is dead) و «نیهیلیسم» = «نیهیلیسم اخلاقی» معروف است. نیهیلیسم(نیست‌گرایی/ پوچ‌انگاری) این است که برترین ارزش‌ها ارزش خویش را از دست می‌دهند و هدفی در کار نیست یا «چرا» را پاسخی نیست (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۴). به‌همین جهت، گاهی از او به‌عنوان یک نیهیلیست اخلاقی یاد می‌شود. نیهیلیسم در موارد مختلف به‌کار می‌رود که پوچ‌انگاری اخلاقی از مهم‌ترین موارد آن است. نیهیلیسم اخلاقی، یعنی نفی همه‌ی ارزش‌های اخلاقی که تاکنون مورد اجرا و محترم بوده است. به‌این معنا که وی، همه‌ی ارزش‌های اخلاقیِ رعایت‌شده و مورد احترام را به‌بازی می‌گیرد. نیچه با نوشتن کتابی «واژگونی ارزش‌ها»، عملاً نیهیلیسم اخلاقی(وارونگی ارزش‌ها) را تئوری‌پردازی و نهادینه کرد. با این حال، گفته شده است که او خود در مرحله‌ی عمل، به‌ضوابط اخلاقیِ نیهیلیسمِ اخلاقی پایبند نبوده و او را فرد مهربان توصیف کرده‌اند (نک: ملکیان، ۴، ۱۴۷-۱۴۸) که به‌حقوق دیگران و حتی به حقوق حیوانات احترام قائل بوده است. معلوم می‌شود وی، تنها در سطحِ نظر و ایده‌پردازی به نظریه‌ی نیهیلیسمِ اخلاقی معتقد بوده است، نه در سطح عمل و کاربست.

مفهوم «نظریه‌ی قدرت» یا «اراده معطوف به‌قدرت» (Will to power) که از مفاهیم کانونیِ نیچه و بیانگر پارادایم جدید در عرصه‌ی اخلاق و سیاست است نیز ریشه در مکتب اخلاقی/هنجاری او دارد. بر مبنای این مفهوم و اصطلاح، مکتب اخلاقی او را «مکتب اخلاقی قدرت‌خواهی» می‌گویند. حاصل این مکتب اخلاقی این است که تنها کاری به‌لحاظ اخلاقی درست است که قدرتِ «کننده» را بیافزاید. به‌این بیان که؛ هر کاری که «عامل» را قدرتمندتر کند، خوب است و هر کاری که «عامل» را ضعیف‌تر کند

---

۱. ۱۸۴۴-۱۹۰۰م

بد است. براین‌اساس است که همه‌ی اراده‌ها باید معطوف به‌قدرت باشد. نتیجه‌ی مکتب اخلاقی نیچه این می‌شود که «هر کسی باید در پی قدرت‌طلبی باشد» و مدام تلاش کند تا قدرت را فراچنگ آورد و بر دیگران سلطه پیدا کند (همان: ۱۴۸).

نظریه‌ی «مرگ خدا» یا «خدا مرده است» نیچه نیز دارای معنا و مفهوم قابل تأمل است. در این نظریه وی، از روحیه‌ی آته‌ئیستی و خدامردگیِ حاکم بر فضای جهانِ مسیحیت و غرب مدرن خبر می‌دهد و بدین‌گونه فضای سکولاریسم و لائیسیسمِ حاکم بر جهان غرب(اروپا) را پیش‌بینی می‌کند. براین‌اساس، مرگ خدا به‌معنای مرگ واقعیِ خدا آن‌گونه که در مورد موجود انسانی و در بدو امر به‌ذهن می‌رسد نیست؛ زیرا مرگ خدا برای او به‌معنای مرگ خدای مسیحی و به‌معنای خدا مردگی در دل ما انسان‌هاست. تفسیر هایدگر از نظریه‌ی خدا مردگی نیچه مؤید این معناست. بنابر تبیین مصطفی ملکیان در تاریخ فلسفه، هایدگر بر این باور بود که این جمله‌ی نیچه ناظر به‌بحث وجودشناختی در باره‌ی خدا نیست؛ به‌این بیان که نیچه نمی‌خواهد بگوید که خدا مرده و دیگر وجود ندارد؛ زیرا بحث از مردن برای موجودی سزاوار است که وقتی بوده و بعد نباشد و این معنی در مورد خدا صدق نمی‌کند. این جمله‌ی نیچه به‌نظر هایدگر به این معناست که خدا در اذهان و نفوس مردم تا این اواخر حضور داشت و مردم چنان زندگی می‌کردند که خود را در تخاطب با خدا می‌دانستند، لذا از او خوف و رجایی داشتند، افعالی را انجام می‌دادند و اعمالی را ترک می‌کردند، چون خود را در محضر خدا می‌دانستند. امروزه، اما این حضور از بین رفته است و دیگر چنین حس و باوری وجود ندارد، این، معنای خدا مردگی نیچه است (ملکیان، ۴، ۱۲۵-۱۲۶).

باری، نیچه این رویگردانی از خدا و به‌تعبیر دقیق‌تر، خدافراموشی و خداکُشی را گرفتارشدنِ در دام اخلاقِ سکولاریستیِ می‌دانست که از دست‌آوردهای مدرنیته و عصر روشنگری است و با انقلاب علمی، طبیعت‌محوری، دنیوی‌گری، سنت‌ستیزی و دین گریزیِ نویسندگان و متفکران عصر روشنگری در ارتباط است. پس می‌توان گفت، یکی از دلایل شهرت این متفکر اگزیستانسیالیست این است که روحیه‌ی حاکم بر فضای جهان غربِ پساروشنگری را که دارای خوی سکولارمنشی و دنیوی‌گری بود، خوب

پیش‌بینی کرد. به‌سخن دیگر، موضوع «غیاب خدا» از زندگیِ فردی و جمعیِ مردم را خوب تشخیص داد و به‌تحلیل گرفت؛ مسئله‌ی که از آن به روحیه‌ی «خدا مردگی» در اذهان و نفوس مردم تعبیر کردیم و از فقدان حضور پرهیمنه و همه‌جانبه‌ی خدا در زندگی فردی و اجتماعی مردم سخن گفتیم. اگر مفهوم «خدا مرده است» نیچه را بدین‌گونه معنا و تفسیر کنیم، نیچه را (دست‌کم در این مسئله) به‌سادگی نمی‌توان متهم به الحاد کرد.

۴. نظریه‌ی اگزیستانسیالیستیِ «دازاین» و «بی‌خانمانیِ انسان»: مارتین هایدگر

«هایدگر»[1] را فیلسوفی همتراز ارسطو و افلاطون گفته‌اند و بدین جهت، وی را ارسطوی جدید لقب داده‌اند. مسئله‌ی اصلی هایدگر «بحران انسان معاصر غربی» است. این بحران ریشه در اندیشه‌ی فلسفی غرب و ظهور تمدن و عصر جدید-دوره‌ی علم و تکنولوژی-دارد که در سده‌های ۱۹ و ۲۰ اروپا و به‌ویژه آلمان با آن مواجه بود. از نظر هایدگر، این بحران دو وجه/بُعد دارد: ۱- بی‌خانمانی (Homeless) انسان(جدایی انسان و جهان)، ۲- نیهیلیسم(نیست‌انگاری).

هایدگر ریشه‌ی بی‌خانمانیِ انسان را در فلسفه‌ی جدید دکارت می‌داند که در طرح فلسفیِ خود انسان را جدا از جهان تعریف کرد. هایدگر، بر این باور است که در دورانِ جدید همگام با علم گالیله‌ای، دکارت با طرح خود در باب انسان و جهان از آن حیث که آن‌ها دو جوهرِ ذاتاً متمایز از یکدیگرند، تصویری از «انسانِ بی‌جهان» ارائه داد که در نهایت به بحران دوران جدید منجر شد. به‌گفته‌ی او، دکارت تصویری کمّی از جهان ارائه داد و آن را جوهری دانست که ذاتش امتداد و لازمه‌ی ذاتش حرکت است. دکارت این جوهر مادی(جهان) را در برابر جوهر روحانی-یعنی «من/انسان»- قرار می‌دهد و از آنجا که به‌تباین ذاتیِ جواهر قائل است میان آن دو جدایی می‌افکند. در این طرح و تصویرسازی، «من/انسان» ذاتاً بدونِ «جهان» می‌شود و برای اثبات وجودش محتاج اقامه‌ی دلیل و برهان (خاتمی، ۱۳۹۵: ۱۹)، که دکارت برای اثبات وجود «من» به

---

۱. ۱۸۸۹-۱۹۷۶م

اندیشه متوسل می‌شود. طرحی هایدگر در برابر دکارت و کوششی است تا این جدایی میان «من» و «ماده» یا «انسان» و «جهان» را از بین ببرد. براین‌اساس است که طرح دکارتی، بحرانِ بی‌خانمانی و نیست‌انگاریِ انسانِ معاصر غربی را در پی داشته است.

بی‌خانمانی انسان موجب شده است که انسان در تاریخ فلسفه‌ی غرب به‌صورت سوژه در بیاید و در نتیجه همه‌چیز را در درون خود (سبک کانتی-فیخته‌ای) یا در بیرون خود (سبک دکارتی)، ابژه کند و در واقع، سوژه می‌خواهد به اشیاء حقیقت ببخشد. از نظر هایدگر، سرنوشت «فلسفه‌ی غربی به‌صورت متافیزیک» به‌نحو تاریخی باید به‌چنین نقطه‌ی منتهی می‌شد؛ زیرا این فلسفه که از هراکلیتوس آغاز شد و در سقراط تعیّن یافت، افلاطون در آن نوعی گسست ایجاد نمود. وی، با جدایی از سنت سقراطی و با طرح عالم مثال، سبب جدایی در ساختار عالم می‌شود و در نتیجه برای اولین‌بار، فلسفه‌ی غرب از اصل وجود یک گام دورتر می‌شود. زیرا آنچه را که انسان‌ها با آن عموماً می‌زیسته‌اند، افلاطون تبدیل به حجاب میان «انسان» و «اصل وجود» می‌کند که در عالم مثال ظاهر می‌شود. بنابراین، اصل وجود تبدیل به عالم مثال می‌شود که در دسترس همگان نیست؛ در حالیکه قبل از افلاطون میان انسان و وجود واسطه و حجابی وجود نداشت.

وجه دوم بحران غرب که هایدگر بدان پرداخته، «نیهیلیسم» است. نهیلیسم به‌معنای نیست‌انگاری است. واژه‌ی نیهیلیسم توسط نیچه جعل نشده و در ادبیات قرن نوزدهم به‌کار می‌رفته است، اما این واژه در زبان و ادبیات نیچه بار معنای امروزیِ خود را یافت. در واقع با هایدگر، نیهیلیسم نیچه مجدداً تعریف و تفسیر شد و وی کوشید تا برای آن، راه‌حلی بیابد. بنابراین، هم از نظر نیچه و هم از نظر هایدگر، تاریخ متافیزیک غرب در بطن خود به‌سمت ظهور نیهیلیسم پیش می‌رفته است. در واقع، با طرح عالم مثال توسط افلاطون، بنای اصلی متافیزیک برقرار می‌شود و متافیزیک از اینجا به بعد به‌سمت نیهیلیستیک‌شدنِ تفکر سیر می‌کند (خاتمی، ۱۳۹۴: ۱۰۵-۱۰۸ و ۱۶۳).

هایدگر از این وضعیت پیش‌آمده در تاریخ فلسفه‌ی غرب به‌ویژه در دوره‌ی مدرنیته، به بحران انسان غربی یا بی‌خانمانی انسان تعبیر می‌کند، و راه‌حل خود برای رفع بی‌خانمانی انسان را در «وحدت درونی انسان و جهان» می‌داند. زیرا به‌گمان وی،

بی‌خانمانی انسان ناشی از آن است که انسان، از جهان جدا افتاده است. اگر میان انسان و جهان دوباره پیوند بزنیم، یعنی انسان را برحسب جهان و جهان را بر حسب انسان تعریف کنیم آنگاه می‌توانیم حداقل در مقام تعریف، از مشکلِ بی‌خانمانی انسان رهایی پیدا کنیم و در مرحله‌ی بعد به‌تحلیل این مشکل بپردازیم.

راه‌حل هایدگر دو مرحله دارد: **یک)** تعریف انسان با جهان؛ **دو)** تحلیل مشکل و بررسی وضعیت بی‌خانمانی و نجات انسان. وی برای حل بی‌خانمانی انسان، انسان را برحسب جهان تعریف می‌کند، یعنی به جای اینکه بگوید «انسان حیوان ناطق است» و در نتیجه برای انسان ماهیتی غیر از وجودش قائل شود، انسان را بر حسب جهان تعریف می‌کند؛ زیرا انسان، حضور است و هایدگر انسان را حضور در جهان معنا می‌کند. اهمیت وجود انسان از نظر این فیلسوف آلمانی به‌گونه‌ی است که وی می‌گوید ما مدخلی برای تقرب به‌وجود غیر از وجود خودمان نداریم به‌شرط اینکه انسان را سوژه لحاظ نکنیم آن‌گونه که دکارت می‌پنداشت. در این صورت شاید بتوانیم با تحلیل وجود انسان، روزنه‌ای به‌سمت وجود بگشاییم. در اینجا وجود انسان تنها معبر معتبر برای دست‌رسی به‌وجود است. خلاصه اینکه، وجود انسان که به حضور تعریف می‌شود، با چهار چیز قوام می‌یابد: **الف)** اگزیستانس من؛ **ب)** آگاهی من؛ **ج)** حضور زمانی من؛ **د)** حضور زبانی من. وقتی این چهار چیز باهم لحاظ شوند، جهان تشکیل می‌شود (خاتمی، ۱۳۹۴: ۱۱۴-۱۱۵).

۴-۱. حضور، دازاین و «در-جهان-بودن/هستن»

حضور در نظر هایدگر به‌معنی «وجود داشتن» است. از نظر او اگر کسی «وجود دارد» جهان هم دارد و موجودی که جهان ندارد وجود هم ندارد، چون حضور ندارد. بنابراین، حضور در عین حال که جهان را بنیاد می‌نهد، خود مشروط و متوقف بر جهان است؛ زیرا نداشتن جهان، به‌معنی حضور نداشتن است؛ پس می‌توان گفت که حضور و جهان یکی است. هایدگر برای بیان این یگانگی ذاتیِ حضور و جهان، تعبیر «در – جهان- بودن» را به‌کار می‌برد تا بر این نکته تأکید کند که جهان‌داشتن برابر با

حضورداشتن است. به‌تعبیر دیگر، «اصطلاحِ ترکیبی «در -جهان- بودن/هستن» در همین نحوه‌ی جعل‌اش نشان می‌دهد که پدیده‌ی وحدانی مورد نظر است (و) این یافته‌ی آغازین باید به‌عنوان یک کل دیده شود» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۲). وی با ذکر مثالی از حس لامسه، مسئله‌ی «در –جهان- بودن» را توضیح می‌دهد و می‌گوید: وقتی می‌گوییم «ما با دیوار تماس داریم» منظورمان این است که ما از «تماس» خود با دیوار آگاهیم. اما وقتی می‌گوییم «صندلی با دیوار تماس دارد»، صندلی از این تماس‌داشتن آگاه نیست. در مثال اول، تماس ما یک ادراک حسی است ولی در مثال دوم، تماس صندلی با دیوار یک امر فیزیکی است. به‌نظر هایدگر علت این امر این است که در مورد اول انسان از حضور برخوردار است و حال آنکه در مورد دوم، صندلی فاقد حضور است. به‌سخن دیگر، در مثال اول حضور انسان ایجاب می‌کند که دیواری برای او حاضر باشد ولی در مثال دوم، هیچ‌یک از صندلی و دیوار حضوری برای یکدیگر ندارند؛ ازاینرو، هر دوی آنها «هستومندهای بدون جهان هستند». به‌نظر هایدگر وقتی می‌توان گفت که یک هستومند جهان دارد و «در -جهان- بودن» هست که سایر هستومندها برای او حضور داشته باشند (نک: خاتمی، ۱۳۹۵: ۵۵-۵۷). بنابراین «حضور» و «در جهان بودن» ما را به مفهومی رهنمون می‌شود که هایدگر از آن به دازاین (Dasein) تعبیر می‌کند.

«دازاین» از مفاهیمِ کانونیِ فلسفه‌ی هایدگر است و هایدگر از این واژه‌ی رایج آلمانی به‌معنای «هستی» یا «وجود» هم‌چون اصطلاحی فلسفی برای دلالت بر «انسان» استفاده می‌کند. هرچند در آثار فیلسوفان آلمانی این اصطلاح به وجود اشاره می‌کند و به‌شکل تحت‌الفظی بر «آن‌جا-هستن» دلالت دارد، در فلسفه‌ی هایدگر اما آن هستنده‌ی نمونه را مشخص می‌کند که انسانی است که از آن‌جا که باید هست باشد، هستی‌اش برایش مسئله است (ویس، ۱۳۹۷: ۱۴۶). این واژه در «هستی و زمان» که تحلیل مفصل از حالت خاصی از هستیِ دازاین با عنوان اگزیستانس (وجود) است، نقشی اساسی ایفا می‌کند. به‌تعبیر خود هایدگر، «دازاین اگزیستانس دارد، دازاین هستنده‌ای است که همیشه خود من هستم» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۷۱). در تصور هایدگر این نکته اهمیت اساسی دارد که دازاین، سوژه به‌معنای هستنده‌ای ذهنی، فیزیکی یا معنوی نیست که از

پیش شکل گرفته باشد و بعد با جهان تماس برقرار کند. برعکس، دازاین اساساً «در – جهان– بودن» است، چیزی که نمی‌توان جدا از مشغله‌هایش در جهان و با دیگران او را شناسایی کرد. همبسته‌ی این ایده این است که جهان و در واقع خود هستی، واقعیتی از پیش موجود نیستند، بلکه در پیوند با دازاین به‌وجود می‌آیند. بدینسان، دازاین بر «چگونه بودن» انسان دلالت دارد نه «چه بودن» یا ماهیت او، زیرا انسان، ماهیت به‌معنایی که اشیایی مانند میز، صندلی یا مثلث دارند، ندارد (میشلمن، ۱۳۹۸: ۱۹۵). براین‌پایه، هایدگر به‌شیوه‌های گوناگون بر خصلت غیرِسوبژکتیو دازاین تأکید می‌کند و از برابری آن با حضور و در جهان بودن سخن می‌گوید.

باری، دازاین بیانگر نحوه‌ی وجود انسان است و اگر انسان به‌عنوان یک واقعیتی خارجی لحاظ شود، آنگاه دازاین خواهد بود. دازاین مخصوص انسان است و ارتباطی به اشیاء ندارد. اگر دازاین به‌صورت تحت‌اللفظی ترجمه شود به‌معنی «وجودی است که در این‌جا و آن‌جا» است، اما دازاین در اندیشه‌ی هایدگر به‌معنی «در –جهان– بودن است»؛ چنانکه، انسان عبارت از «در– جهان– بودن» است، به این معنی، دازاین یک «واحد» است. اما در مفهوم سنتی که از انسان ارائه شده، دو بُعد روان و تن برای انسان وجود دارد که آن دو را مجزا از هم تلقی کرده‌اند و تلقی هایدگر بر خلاف این تلقیِ سنتی از انسان است. وی معتقد است تن و روان اولاً از هم جدا نیستند و باید آن دو را یکی گرفت؛ ثانیاً هستیِ تن و روان با هستیِ اجسامِ نظیر میز و صندلی کاملاً متفاوت است. بنابراین در این فرض، دازاین همان انسانِ در رهیافت اگزیستانسیالیسمِ هایدگری است (نک: خاتمی، ۱۳۹۴: ۱۲۲–۱۲۳، همو، ۱۳۹۵: ۱۱۰).

۴-۲. «وجود مطلق» و «وجود انسان»: بینگ و اگزیستانس

هایدگر بین وجود مطلق و وجود انسان تمایز قائل می‌شود. او در مورد وجود و هستی به‌نحو مطلق واژه‌ی Being را به‌کار می‌برد و از وجودی که مخصوص انسان است و بیانگر نحوه‌ی وجود اوست، به Existence تعبیر می‌کند. براین‌اساس اگر در مورد خودِ وجود صحبت شود لفظ Being به‌کار می‌رود، اما اگر در باره‌ی وجود خاصِ انسان

سخن بگوییم، پای مفهوم Existence به‌میان می‌آید؛ زیرا انسان تنها موجودی است که وجود او لحظه به‌لحظه فراتر از خودش می‌رود. وجود خداوند کمال مطلق است و در نتیجه نقصی ندارد تا از خودش فراتر رود، اما انسان، انتخاب‌گر است و به‌نوعی مواجهه با ساحت امکانات دارد و در نتیجه همواره معطوف به آینده است. بنابراین، انسان از پیش تعیّن خاصی ندارد و بنابر آنچه که انتخاب می‌کند، به‌خود هویت می‌بخشد و تعیّن خود را در «پرتاب‌شدن» به‌سوی امکانات، ایجاد می‌کند. بر این‌اساس است که انسان، با انتخاب خویش، به‌خود هویت می‌دهد. بنابراین از نظر هایدگر اساساً تفکیک وجود و ماهیت درست نیست، زیرا این تفکیک متافیزیکی است و اشتباه سارتر در همین تفکیک متافیزیکی بوده که دو باره به فلسفه‌ی خود وارد کرد. جدایی اگزیستانسیالیسم هایدگری از اگزیستانسیالیسم سارتری از همین‌جا شروع می‌شود. سارتر وجود انسان را مقدم بر ماهیت او می‌دانست، هایدگر، اما این معنا را بدفهمی فلسفه‌اش می‌داند. از نظر او وجود انسان مقدم بر ماهیتش او نیست، چه‌آنکه، انسان ماهیتی ندارد و اساساً در انتخاب شکل می‌گیرد. بنابراین، برای حل بی‌خانمانی انسان باید به‌حضور او و اگزیستانس او توجه کرد؛ زیرا اگزیستانس مواجهه با امکانات و زمان حال است. بدینسان، در گرو وجود انسان و در نسبت با اوست که اشیاء ظهور می‌کنند. هایدگر تصریح می‌کند که: «عالم/جهان عبارت است از کیفیت بودن». اگزیستانس، اما نحوه‌ی بودن انسان است؛ پس جهان، کیفیت بودنِ من است نه آنکه چیزی خارج از اگزیستانس من باشد تا پیوندِ آن دو لازم آید. براین‌اساس، هایدگر معتقد است که فصل ممیز انسان، در جهان بودن است و در جهان بودن، در تفکر وی، نقش ناطق بودن را بازی می‌کند. بنابراین «در جهان بودن» و «اگزیستانس»، یک چیز هستند که از دو حیث لحاظ می‌شوند و هر دو کیفی هستند (نیک: خاتمی، ۱۳۹۴: ۱۱۶-۱۲۱).

۵. نظریه‌ی اگزیستانسیالیستی تضاد-تناقض عقل و ایمان: سورن کیرکگور

«کیرکگور»[۱] متکلم، عارف و فیلسوف اگزیستانسیالیست نیمه‌ی اول قرن نوزدهم است و او را پدر اگزیستانسیالیسم گفته‌اند. کیرکگور در سال ۱۸۳۸ در پی یک بحران روحی که خود آن را «زمین لرزه بزرگ» نامیده، سبک زندگی پرشوروحرارت دینی را در پیش گرفت و پاسداری از آیین پروتستان را برگزید. گفته شده وی در کودکی به‌شدت تحت تأثیر افسردگیِ دینی و احساسِ گناه پدرش بود (وارنوک، ۱۳۷۹: ۱۲). مجموعه آثار او که بالغ بر چهل کتاب است را طی ۹ سال نوشته است. کیرکگور را متکلم، عارف و فیلسوف گفته‌اند، اما او خود ترجیح می‌داد نویسنده‌ی در باره‌ی مسائل دینی(دین‌پژوهشی) باشد و مرادش این بود که خواننده‌ی آثارش روی به‌جانب ایمان آورد و در مسیحیت تفکر نماید. از آنجا که آثار وی حاوی چندین نظر فلسفی است، او را به حق پرچم‌دار جنبش فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم(اصالت وجود/اصالت هست) یا «فلسفه‌های هستی» خوانده‌اند (ورنو، وال و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۰۹). برخی بر آن است که اصطلاح اگزیستانسیالیسم برساخته‌ی اوست و از جهات بسیار، او را پدر و بنیانگذار این جنبش فلسفی-فرهنگی به‌شمار می‌آورند (وارنوک، ۱۳۷۹: ۹). براین‌اساس، برخی او را بی‌باک‌ترین و بزرگترین متفکر اگزیستانسیالیست خوانده است (بلاکهام، ۱۳۸۷: ۳۵). کیرکگور به‌عنوان طلایه‌دار اصلیِ اگزیستانسالیسم دینی در قرن نوزدهم، مدافع سرسخت ایمانِ مسیحی مطابق با تعالیم عهد جدید بود. ازاینرو، وی از مهم‌ترین نویسندگان مسیحی دوران جدید است، چون اولاً انسان‌مداری بنیادی را می‌پذیرد؛ ثانیاً نشان می‌دهد که می‌توان در همین محدوده‌ی به‌ظاهر تنگ، نوعی ایمانِ استوار مسیحی را ابراز داشت (کیوپیت، ۱۳۸۰: ۱۸۸).

۵-۱. رابطه و نسبت عقل و ایمان/فلسفه و دین

از بحث‌های مهم و اساسیِ کیرکگور، مسئله رابطه‌ی عقل و ایمان یا فلسفه و

---

۱. (۱۸۱۳-۱۸۵۵م)

دین(مسیحیت) است. مسئله‌ی وجود یـا عـدم رابطـه عقـل و ایمـان، از مسـائل اصـلی دین‌شناسی و فلسفه‌ی دین در غرب است. بسیاری از جمله کیرکگور، بر این باور اسـت که بین دو مقوله‌ی عقل و دین/ایمان نسبت و رابطه‌ی وجود ندارد. زیرا در عرصه‌ی ایمان جای برای استدلال و تئوری‌پردازی نیست و استدلال تنها در حوزه‌ی فلسفه کـارایی دارد نه دین و ایمان. کیرکگور معتقد است که مسیحیت یـک «دکتـرین» Doctrine نیسـت، بلکه یک «پیام و رسالتِ مربوط به هست بودن» است، ازاینرو حقیقت آن، یک امر عینی نیست و آن را نمی‌توان اثبات کرد و نه می‌توان فهمید. این پیغام و رسالت در نظـر عقـل، خلاف عُرف مطلق (پارادوکس) است. با این حال، این بدان معنا نیسـت کـه مسـیحیت فاقد هرگونه رأی و نظر است؛ بلکه مراد وی این است که «مسیحیت یک دکترین فلسـفی نیست که باید آن را با نظریه‌پردازی‌های عقلی فهمید»، زیـرا مسـیح(ع) فیلسـوف نبـوده است (ورنو-وال و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱۵) تا تعالیم وی را بـا نظریـه‌پردازی‌های عقلـی و استدلالی فهمید. به‌عقیده این متفکر دانمارکی، مسیحیت «دکترینی اسـت کـه تحقـق و واقعیت‌یافتن آن در عرصـه‌ی هسـت بـودن، مطلـوب اسـت». ازاینـرو، در جـای دیگـر می‌گوید: «نظریه‌پردازی در باره آن (مسیحیت)، عین بدفهمیـدن آن اسـت و اگـر کسـی تصور کند که مسیحیت را نظراً شناخته است، به حداکثر سوءتفاهم رسیده است» (ورنو-وال و دیگـران، ۱۳۸۷: ۱۱۶). آنچـه به‌وضـوح از سـخنان کیرکگـور اسـتفاده می‌شـود، متناقض‌بودن دین(مسیحیت) با عقل(فلسفه) است. براین‌اساس، به‌باور وی، اسـتدلال و نظریه‌پردازی در حوزه‌ی دین و آموزه‌های دینی راه به‌جایی نمی‌برد؛ چون عرصه‌ی ایمان و معنویـت، از عرصـه‌ی عقـل و تفلسـف جداسـت؛ چه‌آنکـه، بـه‌زعم ایشـان، اصـولاً برهانی‌کردن تعالیم دینی از اساس کاری ناصواب است. وی تأکید می‌کند که سـنجش و پردازش نظری و فلسفی دین(مسیحیت) مستلزم بدفهمی آن می‌شود؛ به‌همین جهـت، او نظریه‌ی «ایمان‌گرایی» را مطرح می‌کند و به نسبت ایمان و عقل اعتقادی ندارد. به‌عقیـده وی، سعی در توجیه عقلیِ مسیحیت، سعیِ باطل و بیهوده‌ی است؛ زیرا چنـین کوششـی ناشی از فقدان ایمان است و آن‌که ایمان دارد، مستغنی از دلیل و برهان است (ورنـو-وال و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱۶). بنابراین، از دیدگاه کیرکگور، اساساً بین فلسـفه و دیـن رابطـه‌ی

وجود ندارد؛ چون منطق و روش آن‌ها متفاوتند: روش فلسفه عقلی و استدلالی است، روش و منطق دین، اما ایمان‌آوردنِ بدون قیدوشرط است.

۵-۲. مفهوم رابطه‌ی عقل و ایمان/فلسفه و دین

رابطه‌ی عقل و ایمان(فلسفه و دین) و اینکه فهم و درک فلسفه از واقعیّت با فهم و درک دین از واقعیّت یکسان است یا متفاوت، از مسائل اصلی در تاریخ اندیشه و فلسفه بوده و فلسفه‌ی اگزیستانسالیسم نیز از این امر/قاعده مستثنی نیست. یاسپرس به‌عنوان یک فیلسوف اگزیستانس با طرح این پرسش که آیا من می‌توانم همانطور که در دین به‌طور جدی به‌واقعیت باور دارم در تأملات فلسفی نیز چنین اعتقادی داشته باشم؟ و آیا فلسفه فی‌نفسه از واقعیتی که بتوانم با آن زندگی کنم برخوردار است و این واقعیت مانند واقعیت دینی در هر شرایطی ثابت می‌ماند یا نه؟ چنین پاسخ می‌دهد که: واقعیت دینی از طریق فلسفه دست‌یافتنی نیست؛ چه‌آنکه، واقعیت دینی چیزی دیگر و شاید بیش از آن چیزی است که فلسفه می‌تواند آن را نشان دهد یا درک کند. فلسفه چیزی ندارد که بتوان آن را با کیفیت اثباتیِ دین مقایسه کرد (نک: یاسپرس، ۱۳۹۲: ۱۱۶). براین اساس، باید منطق و متد فهم و درک مسائل فلسفی را از منطق و روش مسائل دینی تفکیک کرد، زیرا اسلوب و روش فهم و تحلیل مسائل آنها از دو سنخ متفاوتند و براین اساس، تمایز و تفاوت آنها را باید به‌رسمیت شناخت. توماس آکوئیناس نیز تفکیک ماهوی فلسفه و دین را مورد بحث قرار داده است. وی برغم قائل به‌تفکیک کردن مسائل آنها، در نهایت اما از توافق و اتحاد دو علم فلسفه و کلام(عقل و وحی) سخن گفته و بر این باور است که تنها اشیاء متمایز ممکن است با هم اتحاد داشته باشند، اما اگر بکوشی که آنها را باهم بیامیزی، دیگر به‌صورت یک واحد در نمی‌آیند، بلکه به‌یک چیز درهم‌وبرهمی مبدل شده و از بین می‌روند. بدین‌جهت، وی آشکارا از استادان علم کلام خواسته بود که هیچ یک از بندهای ایمان را با برهان عقلی اثبات نکنند، زیرا ایمان براساس کلمه الله استوار است نه بر پایه‌ی عقل و استدلال و اگر بخواهی آن را بر پایه‌ی عقل/استدلال اثبات کنی، ویران می‌شود. او مدام از اساتید فلسفه می‌خواست که هیچ حقیقت فلسفی را از راه تمسک به

کلمه الله اثبات نکنند، زیرا فلسفه بر عقل و استدلال مبتنی است، نه بر وحی و نص و اگر بخواهی آن را براساس سندیت و اعتبار وحی مبتنی سازی فرومی‌ریزد. به‌عبارت دیگر: «الهیات، عبارت است از معرفت به‌اموری که بشر به‌وسیله ایمان از طریق وحیِ آسمانی به آنها نائل می‌شود، و فلسفه علم به اشیائی است که از اصول و مبانیِ عقلِ فطری سرچشمه می‌گیرد» (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۵۵).

۵-۳. مسئله‌ی رابطه‌ی عقل و ایمان

مسئله‌ی رابطه یا سازگاری و ناسازگاری عقل و ایمان(فلسفه و دین) که از مسائل بنیادین کلامی و فلسفی است از دیرباز تاکنون مطرح بوده است. در این زمینه، سؤالات اساسی مطرح است و آن اینکه، آیا عقل قابل اعتماداست؟ آیا عقل و ایمان با یکدیگر سازگارند یا ناسازگار؟ در نهایت، این پرسش مهم که رابطه‌ی عقل و ایمان چگونه است؟ چنین به‌نظر می‌رسد که رابطه‌ی عقل و ایمان هرگز آرام و صلح‌آمیز نبوده است؛ بلکه همیشه پرتعارض و جدال‌آمیز بوده است. در غرب بسیاری که غالباً متفکران دینیِ مهمی هم بوده‌اند، مدعی شده‌اند که عقل و ایمان به هیچ‌وجه بایگدیگر سازگار نیستند. به این معنا که نسبت میان آنها چیزی جز خصومت و نفی متقابل نیست. افرادی مثل پولس حواری، ترتولیان و پاسکال، از این گونه افراد است. به‌عنوان مثال، پولس متوفی (۶۸/۶۲؟) نوشت: «با خبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل». ترتولیان از مسیحیان صدر اول (۱۶۰-۲۲۰) می‌پرسید: «آتن را با اورشلیم چکار؟» مقصود وی از آتن فلسفه و از اور شلیم کلیسای مسیحی بود. پاسکال ریاضیدان و عارف بزرگ فرانسوی قرن ۱۷ نوشت: «دل دلایلی خاص خود را دارد و عقل آن دلایل را نمی‌شناسد» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۰).

با این همه، اما باید توجه داشت که این متفکران دینی «عقل» را به‌طور کامل مردود نمی‌دانستند، هرچند در بررسی و سنجش تعالیم دینی سهم زیادی برای آن قائل نبودند. به‌علاوه، هشدار پولس متوجه نوعی خاصی از تعقّل، یعنی «حکمت دنیوی» است که از نظر وی، این نوع حکمت محصول غرور انسانی است که خود را در برابر حقیقت عَلَم

می‌کند. ازاینرو، وی، به‌طورکلی استفاده از عقل، از آن حیث که عقل است را نفی نمی‌کند. ترتولیان نیز علی‌رغم طعن تلخی که به فلسفه می‌زد، خود آموزش فلسفی دیده بود و در تبیین و تفسیر اصول اعتقادی مسیحیت از فلسفه بهره می‌جست. پاسکال نیز هرچند مانند پولس نوع خاصی از تعقّل را به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌داد، اما یکی از طرح‌های مهم زندگیش بنا کردن علم «احتجاج دینی» یا (دفاعیه عقلانی) برای دفاع از مسیحیت بود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۱). براین‌اساس، در مسئله‌ی نسبت عقل و ایمان نباید با شتاب‌زدگی وارد مرحله‌ی ارزیابی و پیش‌داوری شد؛ زیرا مفهوم عقل، سطوح و ابعاد مختلف دارد و تحلیل مسائل آن، نیازمند حوصله و دقت‌نظر است. در یک دسته‌بندی کلان، مجموعه احکام و تعالیمی که در یک دین مورد بحث می‌باشند به‌سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. احکام و تعالیم خردپذیر
۲. احکام و تعالیم خردگریز
۳. احکام و تعالیم خردستیز

البته این صورت‌بندی سه‌گانه بیشتر در مسیحیت مطرح است، در اندیشه‌ی اسلامی، اما برای احکام و تعالیم دینی تنها دو فرض وجود دارد: خردپذیر و خردگریز؛ گزینه سوم، یعنی احکام و تعالیم خردستیز نداریم. این مسئله بیانگر امتیاز و جامعیت اسلام نسبت به مکتب‌های فکری-فلسفی دیگر(از جمله مسیحیت) است. به‌علاوه، اسلام ایمان را یک نوع شناخت و مبتنی بر معرفت می‌داند، کیرکگور، اما تصریح می‌کند که «ایمان، یک نوع شناسایی نیست، حرکت با شور و شوق اراده به‌سمت سعادت ابدی است که همواره انسان خواستار آن است. وحی و الهام فقط برتر از عقل نیست، خلاف عقل است» (ورنو-وال و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

۵-۴. نظریه‌ی «ایمان‌گرایی»، «جهش ایمان» و «پارادوکس ایمان»

آن‌گونه که اشاره شد، «ایمان‌گرایی» (fideism) در تاریخ فلسفه و اندیشه‌ی غربی تاریخیِ طولانی دارد؛ این مفهوم اما در معنای جدیدش به‌مثابه یک پارادایم و مکتب

مرهون متألهان و عارفانی چون کیرکگور، پاسکال و مارسل است. نویسندگان مختلف، ایمان‌گرایی را به روش‌های مختلف تعریف کرده‌اند. از منظر فیلسوفان دین، «ایمان‌گرایی دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند» برای مثال، اگر بگوییم که ما به‌وجود خداوند و عشق او نسبت به‌انسان‌ها ایمان داریم، در واقع گفته‌ایم که ما این امر را مستقل از هر گونه قرینه و استدلالی پذیرفته‌ایم و هرگونه کوششی را که برای اثبات یا انکار عشق خداوند نسبت به‌انسان‌ها صورت‌پذیرد، مردود می‌دانیم (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۸). براساس این تعریف، کیرکگور کسانی را که حقیقت دین را به روشی عینی و به مدد قرائن و براهین مورد کاوش قرار می‌دهند، به‌سختی به‌تمسخر می‌گیرد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۹) و معتقد است که به‌پرسش‌های بنیادین فقط از راه ایمان می‌توان نزدیک شد، چیزهای که از راه عقل یا از راه معرفت می‌دانیم، به نظر ایشان کاملاً بی‌اهمیت است (گُردر، ۱۳۸۵: ۴۴۳).

منظور وی از ایمان بدون شناخت و برهان چیست و چگونه آن را توجیه می‌کند؟ کیرکگور در این بحث(ایمان‌گرایی)، مفهوم «جهش ایمان» (Leap of faith) که مفهوم مرکزی نظریه‌ی ایمان‌گرایی است را مطرح می‌کند. جهش ایمان به این معناست که انسان بدون قرینه و برهان ایمان می‌آورد و اساساً سراغ مجموعه قرائن و براهینِ که مؤید اعتقاد به خداوند می‌باشد، نمی‌رود و آنها را بی‌حاصل می‌داند. اگر سؤال شود که چگونه شخص در این فرض، صاحب ایمان بشود و ایمان بیاورد؟ وی پاسخ می‌دهد: شما باید خویشتن را متعهد سازید و به‌درون ایمان جست بزنید، یعنی ایمان بیاورید بدون آنکه هیچ‌گونه دلیل و قرینه‌ی حاکی از صدق اعتقادتان در دست داشته باشید و بدون آنکه طالب چنین دلایل و قرائنی باشید (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۰). براین‌اساس، تبیین وی از جهش ایمان، مستلزم تعهدورزیدن، تن به‌خطر سپردن و پرهیز از استدلال‌گرایی در عرصه‌ی ایمان است. وسعت دامنه نفوذ کیرکگور را از این جا می‌توان فهمید که وی هم پیشکسوت جنبش فلسفی موسوم به اگزیستانسیالیسم بود و هم الهام‌بخش الهیات نو-ارتودکس (پترسون و دیگران، همان: ۸۲). بنابراین از دید کیرکگور، ایمان باید با ریسک و خطرپذیری همراه باشد و بدون خطرکردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً

تناقض میان شور بیکرانِ روح فرد و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم، دقیقاً از آن‌رو که بدین‌کار قادر نیستم، باید ایمان آورم. اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان ایمن دارم، باید همیشه در آن عدم‌یقینِ عینی در آویزم... تا ایمانم ایمن بماند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۰).

مفهوم بنیادین دیگر پارادایم «ایمان‌گرایی»، مفهوم «پارادوکس ایمان» (Paradox of faith) است. کیرکگور، با تقسیم گزاره‌های دینی به‌سه گونه‌ی خردستیز، خردگریز و خردپذیر مخالفت می‌کند و معتقد است که گزاره‌های دینیِ ناظر به ایمان ما هیچ کدام خردپذیر نیستند، بلکه اکثرشان خردستیز و خردگریزاند. شعار این متفکر فیدئیست و دیگر فیدئیست‌های اگزیستانسیالیست این است که: «ایمان می‌آورم چون معقول نیست»، چون باورکردنی نیست یا چون یک جهش است. بدین‌گونه، کیرکگور فیدئیسم افراطی را پایه‌گذاری کرد (ملکیان، ۱۳۷۹: ۴، ۱۱۶).

منشأ و خاستگاه این دیدگاه رادیکال و عقل‌ستیزانه‌ی کیرکگور را در تعالیم خردستیزانه‌ی مسیحیت باید دید. به‌تعبیر دیگر، پارادوکس‌های مسیحیّت تحریف‌شده، زمینه‌ساز آراء پارادوکسیکال در عرصه‌های مختلف فلسفی، کلامی و دینی شده که یکی از این پارادوکس‌ها به باور کیرکگور، پارادوکس ایمان است. وی در تبیین پارادوکس ایمان به‌داستان ابراهیم و ذبح اسحاق(مطابق نقل قرآن کریم اسماعیل) متوسل می‌شود و می‌نویسد: «پارادوکس عظیم ایمان پارادوکسی(است) که می‌تواند از یک جنایت، عملی مقدس و خداپسندانه بسازد، پارادوکسی که اسحاق را به ابراهیم بازپس می‌دهد؛ پارادوکسی که هیچ استدلالی آنرا نمی‌گشاید، زیرا ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد» (کیرکگور، ۱۳۸۶: ۸۱). ترس و لرز کیرکگور که آمادگی ابراهیم برای قربانی‌کردن اسحاق را به‌بحث می‌گذارد، در صدد بیان این مسئله است که تکلیف والای دینی چه‌بسا انسان را به عملی غیرانسانی وامی‌دارد (کیوپیت، ۱۳۸۰: ۱۸۲)؛ بنابراین از دید کیرکگور، این عمل ابراهیم (ع) غیرانسانی و غیراخلاقی است، اما این ایمان است که این عملِ غیراخلاقی و غیرانسانیِ او را توجیه می‌کند.

۵-۵. داشتنِ تصورِ خدا: بی‌خدابودن بی‌خودبودن است

اشاره شد که تصمیم ایمان در برگیرنده‌ی تصمیمی اخلاقی برای چشم‌پوشی از جهان و گسستن از تمامی تعلق‌ها، به‌ویژه گرامی‌ترین آنهاست. روشن‌ترین نمونه‌ی کلاسیک از گسست بین زندگی طبیعی انسان و زندگی با ایمان، آمادگی ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق است که در آن مقدس‌ترین قطعیت اخلاقی زندگی انسان، فدای عدم‌قطعیت ایمان می‌شود، چیزی که به‌راستی زخمی بی‌رحمانه بر خود و کاری یکسره محکوم از سوی عقل است که با تصمیم اخلاقی انجام می‌شود و نه با یقین به‌درست بودن آن. براین‌اساس، اهمیت کیرکگور در آن است که او نه‌تنها یک موعظه‌گر، بلکه یک متفکر است؛ او هردوی آنهاست، یگانه و تقسیم‌ناپذیر: او هم الیاس است و هم سقراط (بلاکهام، ۸-۱۰).

کی‌یرکگور زندگی حقیقی را در زندگی ایمان‌گرایانه می‌بیند و زندگی با ایمان زندگی توأم با ترس و دلهره است. این نوع زندگی که به‌تعبیر روایات اسلامی، زندگیِ بین خوف و رجاست، ارزش ماندن را دارد و زندگی بی‌ایمان ارزش ماندن را ندارد. آخرین کلمات دفتر یاداشت روزانه او چنین نوشته شده: «آدمی‌زاده باید در چنان حالت دلهره‌ای به‌سر برد که اگر بی‌دین باشد لحظه‌ای در ارتکاب خودکُشی تردید نکند. پس، در این حالت باید زندگی کند! و تنها در این حالت می‌تواند خدا را دوست بدارد» (کیوپیت، ۱۳۸۰: ۱۸۸).

به‌علاوه، وی به‌عنوان یک اگزیستانسیالیست دین‌مدار، اساساً انسان‌بودن انسان را در رابطه و نسبت او با خدا تعریف می‌کند. به‌این معنا که هویتِ انسانیِ انسان وقتی شکل می‌گیرد که انسان با آفریدگارش در ارتباط و پیوند باشد؛ تعلق به خدا به انسان هویت و ارزش حیات می‌دهد. به‌اعتقاد او «بی‌خدا بودن، بی‌خود بودن است» و «با خدابودن، با خودبودن است». این نوع نگاه، حاکی از نسبت و رابطه‌ی ناگسستنیِ انسان و خداست. از منظر این متأله مسیحی، بین خدا و انسان رابطه عمیقیِ حکم‌فرماست و این رابطه آن‌چنان محکم است که از دید او «نسبت و رابطه‌داشتنِ با خداست که انسان را انسان کرده است»، و لذا «خداندانشتن، خودنداشتن است» (ورنو—وال و دیگران، (۱۳۸۷:

۱۲۳). بنابراین نخستین مقوله‌ی دینی در این نگرش، بودنِ در پیشگاه خداوند است و کیرکگور این مقوله را گاهی، داشتنِ تصوّر خدا دانسته است (همان: ۱۲۴).

۵-۶. فهمِ ابراهیم به‌مثابه پدر ایمان و شهسوار تسلیمِ مطلق

مسئله‌ی کیرکگور در ترس و لرز فهم ابراهیم(ع) است که از او به «شهسوار ایمان» و «شهسوار تسلیم مطلق» تعبیر کرده است. وی، تمایز بین شهسوار ایمان و شهسوار تسلیم مطلق را برای توصیف تفاوت بین ایمان راستین و آخرین منزل پیش از ایمان راستین مطرح می‌کند. شهسوار تسلیم مطلق، به‌دنبال حکم اخلاقی خداوند از چیزی که برای او عزیز است چشم‌پوشی می‌کند، اما پس از آن در مقام رضا زندگی می‌کند و در انتظار پاداش در زندگی اخروی است. بدینسان، شهسوار تسلیم مطلق از نص فرمان خدا اطاعت کرده است، اما هنوز به ایمان حقیقی دست نیافته است؛ چون این باور که خدا خیر، عادل و محبوب است در باره‌ی وجود زمانمند به‌کار نمی‌رود و فقط به‌فراسوی آن مربوط می‌شود. شهسوار ایمان، اما قدمی فراتر از ترک آنچه دوست می‌داشت می‌نهد تا «هر دو حرکت ایمان را انجام دهد»: او از آنچه که برایش عزیز بود چشم می‌پوشد، اما در عین حال امید دارد به «لطف محال» تا آن را پس‌گیرد. از نظر کیرکگور ابراهیم نمونه‌ی اعلای شهسوار ایمان است؛ چون ایمان او به‌این نبود که در زندگی اخروی رستگار می‌شود، به‌این بود که در همین دنیا رستگار می‌شود و خدا می‌تواند اسحاق دیگری به او دهد... او ایمان به لطف محال داشت (میشلمن، ۱۳۹۸: ۲۵۰). بدینسان، مسئله‌ی کلیدی در تفکر کیرکگور، تأثیرپذیری شدید وی از ابراهیم و تأسی به این پیامبر الهی است. کیرکگور در عرفان و معنویت خواهی‌اش، به‌شدت متأثر از ابراهیم(ع) در مقام «پدر ایمان» است. به‌نظر وی، ابراهیم «شهسوار ایمان» است و در کتاب ترس و لرز، همواره داستانِ ایمان او را مدنظر داشته است: «ابراهیم راضی شد به امر خداوند اسحاق را قربانی کند، امری که به‌هیچ وجه توجیه اخلاقی برای آن نمی‌توان یافت و مطلقاً بر خلاف اخلاق می‌نمود. او، با این همه، محال و خلاف عقل را انتخاب کرد و به‌همین جهت، پدر مؤمنان است» (ورنو—وال و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

ژان وال در مقدمه ترس و لرز آورده که کیرکگور در این کتاب ابـراهیم را بـه‌عنـوان پـدر ایمان توصیف می‌کند. به‌زعم وی، مسئله‌ی کی‌یرکگور این است که ابراهیم را توصیف کند و او را بفهمد. به‌عبارت دیگر، بفهمد که نمی‌توان او را فهمید. کیرکگور می‌گوید: «بایـد بـا اعتقاد زندگی کرد و ایمان را که شرابی است مـردافکن بـه‌چیـز دیگـری، بـه آب بـی‌مـزّه‌ی عقلانیت هگلیان، مبدل نکرد» (ورنـو—وال و دیگـران، ۱۳۸۷: ۱۶). در نظـر کی‌یرکگـور، ابراهیم که «پدر ایمان» و به‌گفته پولس قدیس «شهسوار ایمان» است، با عنصر «ایمـان» از همه دورتر و فراتر می‌رود. کیرکگور در این زمینه می‌گویـد: «آری کـدام فهـم بشـری قـادر است ابراهیم را بفهمد؟ خطای عظیم مکتب هگلی این پندار بود که می‌توان از ایمان فراتـر رفت. در حقیقت نه‌تنها نمی‌توان از ایمان/ابراهیم فراتـر رفـت، بلکـه حتـی نمی‌تـوان بـه او رسید. باید ایمان را وصف کرد اما باید دانست که هر وصـفی از ایمـان نارسـا اسـت، زیـرا نخستین چیزی که از ایمان دانسته‌ایم این است که ایمـان رابطـه خصوصـی بـا خداسـت» (ورنو—وال و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۶). کیرکگور در توصیف ابراهیم و ایمان او می‌نویسد: مـن نمی‌توانم ابراهیم را درک کنم؛ به یک معنا تنهـا چیـزی کـه می‌تـوانم از او بیـاموزم حیرانـی است... آیـا بسـنده‌کردن بـه‌ایمان اولی‌تـر، و خواسـت همـه بـرای فراتـررفتن از آن طغیـان نیست؟» (همان: ۱۶). خلاصه اینکه، کیرکگور آنچنان در جذبه‌ی پدر ایمان(ابراهیم) قـرار گرفته است که می‌گوید: «اگر می‌دانستم شهسوار ایمان کجا زندگی می‌کند، پـای پیـاده بـه زیارتش می‌شتافتم. زیرا به‌این شگفتی به‌طور مطلق علاقمندم؛ آنی از او جدا نمی‌شدم، هر لحظه حرکات او را زیر نظر می‌گرفتم، خود را مادام‌العمر ایمن می‌دانستم و اوقـاتم را بـه دو قسمت، یکی برای نگریستن به او و دیگری برای عمل کردن به حرکات او تقسیم می‌کـردم، و همه‌ی زندگیم را به‌ستایش او می‌گذراندم» (همان: ۱۶). در جای دیگر تصـریح می‌کنـد: «با ایمان، ابراهیم از اسحاق دست نکشید، برعکس، بـا ایمـان او را به‌دسـت آورد (همـان: ۱۶). کیرکگور در جای دیگر از ابراهیم به‌عنوان نماینـده ایمـان یـاد کـرده می‌گویـد: «ایـن واقعیت پا برجاست که ابراهیم نماینده ایمان است و ایمان، بیان راسـتینش را در او می‌یابـد که زندگیش نه فقط پارادوکسیکال‌ترین زندگیِ قابل تصور است، بلکه چنـان پارادوکسـیکال است که اصلاً قابل تصور نیست (کیرکگور، ۱۳۸۶: ۸۳).

ج) جمع‌بندی و نقد و بررسی اجمالی

فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم به‌دلیل اتخاذ رویکردها و نگرش‌های مختلف و حتی متضاد و متناقض، فلسفه‌ی واحد نیست، بلکه حاویِ چندین فلسفه است. به‌همین‌سبب، از «اگزیستانسیالیسم» به «فلسفه‌های هستی» یا «فلسفه‌های هست‌بودن» نیز تعبیر می‌شود. با این همه، در کل، دو رهیافت الحادی و دینی بر فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم حکمفرماست، هرچند برخی از متفکران این اندیشه را به‌طور دقیق نمی‌توان در ذیل این دو رهیافت کلی قرار داد. در طیف اگزیستانسیالیست‌های الحادی سارتر و دوبووار در صدر قرار دارند. عجیب این است که پیش‌فرض آنها در اگزیستانسیالیسم الحادی‌شان، انکار واجب الوجود به‌مثابه بنیادی‌ترین اصلِ متافیزیک است. به‌عبارتی، مبدء و آغازگاه آفرینش، که بدیهی‌ترین و نخستین اصلِ متافیزیک می‌باشد، پیش‌فرض اصول اساسیِ سارتر(تقدم وجود بر ماهیت) قرار می‌گیرد. اینکه انسان باید با درون‌نگری خود را بنمایاند و ماهیت خویش را بسازد فی‌الجمله درست، اما ربطش به انکار واجب الوجود چیست؟ چرا خالق/صانع انسان هم‌چون صانع دیگر موجودات برای انسان ماهیت، غایت و هدفی را لحاظ نکند! صرفاً به‌این دلیل که انسان موجودی خردمند است؟ این کفایت می‌کند که آفریدگار انسان هدف و غایتی برای خلقت او نداشته باشد؟ قرآن در باره‌ی داستان ابراهیم و ذبح اسماعیل(ع) می‌فرماید: «هنگامی که با او به مقام سعی و کوشش رسید، گفت: پسرم! من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم، نظر تو چیست؟ گفت: پدرم! هرچه دستور داری اجرا کن، به‌خواست خدا مرا از صابران خواهی یافت» (صافات، ۱۰۲). داستان ابراهیم در قرآن کریم به‌وضوح و بی‌ابهام ذکر شده؛ این قصه، اما در منابع دینی مسیحیت دارای ابهام است و همین ابهام، باعث شده است که کیرکگور تفسیر معقول و خردپذیر از این داستان نداشته باشد. از منظر اسلام در قصه‌ی ابراهیم(ع)، امر ابراهیم به‌ذبح اسماعیل، امر امتحانی بوده نه واقعی. اوامر و نواهی امتحانی، دستوراتی هستند که در آنها خود امر فی‌نفسه برای کمال مکلف موضوعیت دارد، و الا در متعلق امر و نهی، مصلحتی در کار نیست. از آنجا که این نوع اوامر برای

تکامل و تعالی مکلف صادر می‌شوند، عقلانی‌اند و لذا اوامر و نواهی آزمایشی، با عقلانیت سازگارند. در این مسئله، از نوشته‌های کیرکگور چنین استفاده می‌شود که وی به‌شدت از تعالیم کتاب مقدس تأثیر پذیرفته و تحریفات و تعالیم متناقض‌نمای اناجیل اربعه در نظریات او تأثیرات عمیق بر جای نهاده است. آموزه‌ی تثلیث و حلول لاهوت در ناسوت، یعنی مسیح(تجسّد) و اینکه مسیح پسر خداست، از تحریفات اساسی مسیحیت به‌شمار می‌رود. در نتیجه، نظریه‌ی ایمان‌گرایی، جهش ایمان، پارادوکس ایمان و برخی از آراء پارادوکسیکال دیگرِ کیرکگور که از تحریفات اناجیل مقدس نشئت گرفته، با چالش‌های جدی مواجه است.

منابع

۱. بلاکهام، هرولد جان. (۱۳۸۷) شش متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمه: محسن حکیمی، تهران: مرکز، چاپ اول.

۲. بیکول، سارا، (۱۳۹۶) در کافه اگزیستانسیالیستی: آزادی، وجود و نوشیدنی‌های زردالو، ترجمه: هوشمند دهقان، تهران: پیام امروز، چاپ دوم.

۳. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹) عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه: احمد نراقی-ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.

۴. خاتمی، محمود، (۱۳۹۴) مدخل فلسفه‌ی غربی معاصر، تهران: تشر علم، چاپ سوم.

۵. خاتمی، محمود، (۱۳۹۵) جهان در اندیشه هیدگر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.

۶. دوبووار، سیمون، (بی‌تا) جنس دوم، جلد دوم، ترجمه: قاسم صنعوبری، انتشارات توس.

۷. دورانت، ویل و آریل، (۱۳۸۵) تفسیرهای زندگی، ترجمه: ابراهیم مشعری، تهران: نیلوفر.

۸. دیرکس، هانس، (۱۴۰۰) انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه: محمدرضا بهشتی، تهران:

انتشارات هرمس، چاپ ششم.
۹. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۰) نقد تفکر فلسفی غرب (از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر) ترجمه: احمد احمدی، تهران: سمت، چاپ اول.
۱۰. سارتر، ژان‌پُل، (۱۳۸۶) اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه: مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر، چاپ دوازدهم.
۱۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه،ج۱، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۱۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۴) تاریخ فلسفه، ج۹، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ و سیدمحمود یوسف‌ثانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، چاپ نخست.
۱۳. کیرکگور، سورن آبو، (۱۳۸۶) ترس و لرز، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ ششم.
۱۴. کیوپیت، دان، (۱۳۸۰) دریای ایمان، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
۱۵. گُردر، یوسِتین، (۱۳۸۵) دنیای سوفی، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: نیلوفر، چاپ نهم.
۱۶. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۹) تاریخ فلسفه‌ی غرب، جلدهای ۱، ۲، ۴، تهیه و تدوین: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۷. میشلمن، استفن، (۱۳۹۸) فرهنگ اگزیستانسیالیسم، ترجمه: ارسطو میرانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، چاپ دوم.
۱۸. نیچه، فریدریش ویلهلم، (۱۳۸۷) اراده معطوف به‌قدرت: آزمایش در دیگرگونی همه ارزش‌ها، ترجمه: محمدباقر هوشیار، تهران: نشر و پژوهش فرزان، چاپ ششم.
۱۹. وارنوک، مری، (۱۳۷۹) اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس، چاپ اول.
۲۰. ورنو، روژه – وال، ژان و دیگران، (۱۳۸۷) نگاهی به‌پدیدارشناسی و فلسفه‌های

هست بودن، برگرفته و ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.

۲۱. ویس، ژان-ماری، (۱۳۹۷) واژه‌نامه هایدگر، ترجمه: شروین اولیایی، تهران: ققنوس، چاپ اول.

۲۲. هایدگر، مارتین، (۱۳۸۹) هستی و زمان، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ اول.

۲۳. یاسپرس، کارل، (۱۳۹۲) فلسفه‌ی اگزیستانس، ترجمه: لیلا روستایی-بهزاد سالکی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، چاپ اول.