

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، تابستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۲

بررسی انتقادی معنای زندگی از منظر اگزستانسیالیسم الهی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۱۹

تاریخ تأیید: ۹۴/۷/۲۵

سید محمود موسوی *

میثم شادپور **

مسئله معنای زندگی از اساسی‌ترین پرسش‌های انسان معاصر غربی است که مورد توجه اگزستانسیالیست‌های الهی نیز قرار گرفته است. در این نوشتار، راهکار اگزستانسیالیسم الهی مورد بررسی قرار می‌گیرد. آنچه که با استفاده از روش تحلیلی و توصیفی به دست آمد این است که اگزستانسیالیست‌های الهی می‌کوشند، با بازنگری در تلقی سنتی از خدا، خداوند را به مثابه امر مطلق و مقدس و متعالی در نظر بگیرند و روزه‌ای نوین به سوی او بکشایند، تا بدین ترتیب، معنای زندگی را در برقراری نسبت با او قرار بدهند. البته، این موضع فلسفی قطعاً برای بسیاری از دینداران که وجود خداوند را استدلال‌پذیر و مبرهن نیز می‌دانند حداقلی و غیرقابل قبول است.

واژگان کلیدی: معنای زندگی، اگزستانسیالیسم الهی، هستی، امر قدسی، فرد

انسانی.

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).
پست الکترونیک: m.mousavi@iqbal.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
پست الکترونیک: m.shadpour@iqbal.ac.ir

مقدمه

فرد انسانی موجودی است که نه فقط زنده است و نفس می‌کشد و تغذیه و رشد می‌کند بلکه، برخلاف سایر موجودات، از زندگی نیز بهره‌مند است، یعنی می‌تواند بیندیشد و با اختیار خود، سرنوشت خویش را رقم بزند. او می‌تواند کل هستی و زندگی خویش را به‌عنوان یک واحد به‌هم پیوسته در نظر بگیرد و از منظری فراتر از زندگی هر روزی بدان بنگرد و، سپس، با این پرسش سهمگین روبرو شود: «آیا این زندگی آکنده از رنج و مرگ و شونتد، دارای هدف و غایتی بیرون از خود است که لحظه‌لحظه زندگی انسان در طلب آن هدف ارزشمند و مهم تلقی گردد، یا اینکه هدف بیرونی در کار نیست و این ما هستیم که با اراده پلادین خود برای زندگی خویشتن معنا و هدف جعل می‌کنیم و آن را مهم و ارزشمند تلقی می‌کنیم؟» این پرسش که تحت عنوان «مسئله معنای زندگی»^۱ طرح می‌گردد، در زمانه‌ای که «وجود خدا و سرای دیگر» از امور خدشه‌ناپذیر تلقی می‌شدند، پاسخی واضح و روشن داشت. اما در زمانه حاضر که - به باور اگزیستانسیالیست‌ها - خداوند حضوری در اندیشه و انگیزه انسان معاصر غربی ندارد، پرسش از معنای زندگی برای انسان معاصر غربی از اهمیت والایی برخوردار شده است. هدف این نوشتار، بررسی انتقادی دیدگاه اگزیستانسیالیسم الهی^۲ درباره معنای زندگی انسان معاصر غربی است.

۱. زندگی و معنای آن

مراد از واژه زندگی در این نوشتار زندگی انسانی است، یعنی زندگی فرد آگاه و آزاد انسانی که می‌اندیشد و هویت خویش را می‌سازد. بنابر نظر فیلسوفان

1. The problem of meaning of life.
2. Divine Existentialism.

اگزیستانس، انسان و - به تبع آن - زندگی انسانی تعریف بردار نیستند، زیرا اساساً، دازاین^۱ - یعنی همان وجود انسان فارغ از هر برچسبی - به واسطه برخورداری از بُعد اگزیستانس، ویژگی برون‌ایستایی و از خود به درآمدگی دارد، یعنی می‌تواند بیرون از آنچه که هست بایستد و خود را مورد تأمل قرار بدهد و هر لحظه خود را از نو بسازد. به نظر هایدگر، فقط دازاین است که برخوردار از اگزیستانس^۲ است. اگزیستانس نحوه وجودی دازاین است که به او این امکان را می‌دهد به هر سویی رفتار کند. به همین جهت، آدمی ماهیت از پیش تعیین شده و ثابت و مشترک میان افراد ندارد؛ ماهیت او همان چیزی است که خودش در ضمن زندگی می‌سازد. یاسپرس نیز اگزیستانس را خود حقیقی انسان می‌داند که یگانه و منحصر به فرد است. از این منظر، اگزیستانس به نحو نامحدودی به سوی امکانات جدید گشوده است و همواره بیشتر از آن چیزی است که هست. به همین جهت، اگزیستانس و انسان و زندگی انسان هیچ‌گاه روشن و واضح به مفهوم در نمی‌آید و همواره به واسطه انتخاب‌هایش در حال شدن و ساختن است. (Bunnin and Yu, 2004: 237-239; Michelman, 2008: 132-133; Guignon, 2005: 252; کاپلستون، ۱۳۹۰: ۳۰۷؛ بیمل، ۱۳۸۷: ۱۷۳-۱۸۵؛ خاتمی، ۱۳۹۱: ۱۲۲-۱۲۳؛ نصری، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۲۷)

اما عبارت «معنای زندگی» با عبارت‌های «هدف زندگی» و «ارزش زندگی» در ارتباط است. در واقع، زندگی معنادار همان زندگی هدفمند و ارزشمند است. زندگی معنادار زندگی فرد انسانی خودآگاه و مختار است که معنا و هدفی ورای اهداف روزمره برای کلیت زندگی خود در نظر دارد و، در نتیجه، زندگی را ارزشمند و مطلوب تلقی می‌کند. (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۶۸-۷۱)

1. Dasein.

2. Existence.

معنای زندگی به لحاظ منبع و منشأ آن به دو قسم تقسیم می‌شود:

- معنای برون‌زاد و، در نتیجه، معنای مکشوف (کشف‌پذیر)

- معنای درون‌زاد و، در نتیجه، معنای مجعول. (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۸۴-۸۵)

همچنین، از منظر دیگر، می‌توان نظریه‌های موجود درباره معنای زندگی را این‌گونه دسته‌بندی کرد:

- فراطبیعت‌باوری، که خود بر دو دسته است: نظریه‌های خدامحور و نظریه‌های روح‌محور

- طبیعت‌باوری، که خود بر دو دسته است: نظریه‌های شخص‌گرا و نظریه‌های عین‌گرا. (متز، ۱۳۸۲: ۲۶۸-۲۹۱)

۲. اگزیستانسیالیسم الهی

اصطلاح «اگزیستانسیالیسم» معادل اصطلاح «فلسفه اگزیستانس» است. (Bunnin and Yu, 2004: 239; Michelman, 2008:132) منظور اگزیستانسیالیست‌ها از واژه «اگزیستانس» هستی انسان است. (Michelman, 2008:132)، نه مطلق هستی^۱، که شامل هستی خدا و انسان و سایر موجودات می‌شود و عموماً در فلسفه‌های غیراگزیستانسیالیسم به کار می‌رود (Bunnin and Yu, 2004: 236)

اگزیستانسیالیسم دو استعمال خاص و عام دارد: گاهی به فلسفه ژان پل سارتر - متفکر فرانسوی قرن بیستم - اختصاص داده می‌شود، ولی اغلب عنوانی عام است برای متفکران قرن نوزدهم و بیستم که دارای محورهای مشترکی در اندیشه فلسفی خود هستند. (Guignon, 2005: 252) البته، این عنوان در قرن نوزدهم با عطف به گذشته به کار می‌رود، چراکه آن زمان هنوز این عنوان نام یک جنبش فکری نبود.

1. being.

(McBride, 2005: 252) اگزیتانسیالیسم، به معنای عام، برآمده از یک واکنش شدید در عقلگرایی مدرن است که عقل را والاترین نیروی ذهنی می‌داند که قادر به حل هر معضلی است. این عقلگرایی مدعی بود که کائنات یک نظام عقلانی و منسجم است که می‌تواند در یک نظام نظری قیاسی فهم گردد. این عقلگرایی یک نظام فلسفی و علمی کلی‌نگر است که همه‌چیز و همه‌کس را تحت قوانین عام قرار می‌دهد و به‌عنوان مصادیق نوع واحد می‌انگارد. (Bunnin and Yu, 2004: 238)؛ (Guignon, 2005: 252) اگزیتانسیالیست‌ها بر آن بودند که هستی ما انسان‌ها (اگزیتانسی) به‌عنوان افرادی یگانه و منحصر به فرد، در چنین سیستم‌های فلسفی و علمی، به‌طور مناسب فراچنگ نمی‌آید و ما را از وظیفه اصلی خود در زندگی، یعنی خودسازی و خودشکوفایی در زندگی، غافل می‌سازد. به همین جهت، اگزیتانسیالیست‌ها فلسفه خود را با شرح مفصل از «خود»، به‌عنوان موجودی یگانه و فاعلی درهم تنیده با اجتماعی خاص و جهان تاریخی، آغاز می‌کنند و یکی از اهداف اصلی فلسفه خود را فهمیدن این مطلب می‌دانند که چگونه فرد انسانی می‌تواند به ارزشمندترین و کامل‌ترین زندگی در جهان مدرن دست یابد. اگزیتانسیالیست‌ها، اگرچه دیدگاه‌های متفاوتی درباره اگزیتانسی دارند، از وجوه مشابهی برخوردارند:

- انسان‌ها هیچ‌گونه ماهیت و هدف ازپیش‌تعیین‌شده‌ای که به وسیله خدا یا طبیعت‌شان بر آنها عرضه شده باشد ندارند. هر کس می‌تواند تصمیم بگیرد که به واسطه اعمال خودش، چه کس یا چه چیزی است. از این منظر، آدمی، نخست، صرفاً موجود است، یعنی خودش را درمی‌یابد، در حالی که پا به جهانی گذاشته که منتخب او نیست. سپس، هر فرد انسانی می‌تواند هویت و خصایص ماهوی

خود را در ضمن آنچه که در سراسر زندگی انجام می‌دهد تعریف کند. از این رو، ماهیت ما (مجموعه خصایص معرف ما) منتخب ماست نه از پیش تعیین شده. انسان‌ها از آزادی اراده برخوردارند، بدین معنا که هیچ‌یک از عوامل اجتماعی و زیستی تصمیماتشان را متعین نمی‌سازد. انسان‌ها می‌توانند درباره شرایط خود بیندیشند و براساس هدف خود تصمیم‌گیری کنند. انسان‌ها خودساز و خودشکل‌دهنده‌اند و درباره سرنوشت خود تصمیم می‌گیرند و، به همین جهت، در برابر آنچه که در زندگی انجام می‌دهند کاملاً مسئول‌اند.

- اگزیستانسیالیست‌ها در صدد بازشناسایی کامل‌ترین نحوه زندگی ممکن برای افراد انسانی‌اند. بیشتر انسان‌ها متمایل‌اند که به نحو گله‌ای^۱ زندگی کنند یعنی کاری را انجام دهند که هر کسی^۲ انجام می‌دهد. از این منظر، زندگی ما یک زندگی ناصیل است و خود واقعی ما نیست. برای اصیل شدن، فرد باید زندگی خود را با نظم و شدت به دست بگیرد و عهده‌دار شود. به باور اگزیستانسیالیست‌ها، این دگردیسی از زندگی ناصیل به زندگی اصیل به واسطه تجارب عاطفی عمیق [همچون اضطراب و تجربه گناه وجودی] ممکن می‌گردد، چراکه در همین احوال است که فهم بهتری از زندگی خود داریم و متعهدتر و یکپارچه‌تر رفتار می‌کنیم. (Guignon, 2005: 252; McBride, 2005: 194; Bunnin and Yu, 2004: 238-239)

252. وال، ۱۳۷۲: ۸۱-۸۲؛ بوخسکی، ۱۳۷۹: ۱۲۷)

بنابر آنچه گذشت، اگزیستانسیالیسم مکتبی فلسفی است که به آدمی به عنوان فرد یگانه و منحصر به فرد معطوف است، و تفکر خود در این باره را نه از من انتزاعی در فلسفه بلکه از یک تجربه وجودی (اگزیستانسیال) در زندگی آغاز

1. Herd.
2. One.

می‌کند و به مسائل وجودی می‌پردازد.

اما اگزیستانسیالیسم به گونه‌های مختلفی تقسیم می‌شود: خدا‌باور^۱ و خدا‌ناباور^۲، مؤمن دیندار و ملحد^۳ (McBride, 2005:193-194)، مسیحی^۴ و ملحد (Bunnin and Yu, 2004: 239). در یک تقریر، اگزیستانسیالیست دینی - اعم از یهودی و مسیحی - کسی معرفی شده است که دغدغه محوری‌اش نمایانگری این مطلب است که تجربه بشری از امر الهی در تقابل با استدلال‌های الهیاتی درباره ماهیت و وجود خداست. (Michelman, 2008: 283)

نگارنده از همین تعریف وام می‌گیرد و اگزیستانسیالیسم را با عنوان عام‌تر «الهی» به‌کار می‌برد که حتی محدود به ادیان یهودی و مسیحی و تلقی سنتی دینداران از امر الهی نیست: اگزیستانسیالیسم الهی فلسفه‌ای است که برای آدمی، امکان تعالی به سوی امر قدسی را در نظر می‌گیرد. و این تعالی فراسوی استدلال و برهان و اندیشه و نظر به‌دست می‌آید. این تلقی از اگزیستانسیالیسم الهی شامل فیلسوفان متعددی می‌شود، اما این نوشتار محدود به آرای کی‌یرکگارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵)، هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) و یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹) است. در واقع، این معنای عام از اگزیستانسیالیسم الهی است که این اجازه را به ما می‌دهد که هایدگر را نیز الهی بشماریم. در ادامه، این تلقی از اگزیستانسیالیسم الهی و وضوح بیشتری می‌یابد.

۳. بحران فقدان معنا در زندگی انسان معاصر غربی، علل و راهکار عبور از آن

مسئله معنای زندگی برای انسان غربی، پیش از این، در چهارچوب عقیدتی و ارزشی دین تاریخی (مسیحیت) یا دین طبیعی (فلسفه مذهبی یا الهیات طبیعی)

-
1. Theist.
 2. Non-theist.
 3. Atheist.
 4. Christian.

پاسخ می‌یافت. اما اینک، به تعبیر نیچه^۱، برای انسان معاصر غربی، «خدا مرده است» و «ما همه قاتل او هستیم» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۹۲-۱۹۴) و مرگ خدا هرگونه چهارچوب عقیدتی و ارزشی را نیز باورناپذیر کرده است، و نهیلیسم پیامد منطقی فرهنگ اروپایی است، و اینکه دیگر، هدفی قابل اعتماد در کار نیست تا بدین وسیله، انسان‌ها زندگی خود را در راستای هدفی بیرونی معنادار سازند، و این یعنی بحران فقدان معنا در زندگی انسان معاصر غربی. (نیچه، ۱۳۸۷: ۵۷ [اراده معطوف به قدرت]) اگزیستانسیالیسم الهی می‌کوشد که با اصلاح تلقی سنتی از امر مقدس، روزنه‌ای نوین برای ارتباط وجودی انسان با امر قدسی ایجاد کند.

در ادامه، به صورت مفصل، به آرای اگزیستانسیالیست‌های الهی درباره علل بحران فقدان معنا و راهکار آنها اشاره می‌شود.

۳-۱. کی‌یرکگارد و معنای زندگی

سورن کی‌یرکگارد^۲ جستجو از معنای زندگی را با تلقی خاص خود از «فرد انسانی» و «حقیقت» پی می‌گیرد. وی بر آن است که حقیقت انسان را می‌بایست در فردیت او جست. در نظر او، فرد انسانی چیزی نیست جز همیشه از خود به در آمدن و به دنبال معنا و هدفی معین زیستن: «فاعل^۳ و فرد^۴ یک خود موجودند، و موجود فرایند شدن است.» (Kierkegaard, 2002: 58) بدین ترتیب، فرد انسانی چون موجی همواره ناآرام است که نه می‌تواند و نه اساساً، برایش فایده‌ای دارد که منتظر معارف عینی / آفاقی^۶ و حقیقت انتزاعی (این‌همانی اندیشه و وجود) بماند،

-
1. Nietzsche.
 2. Søren Kierkegaard.
 3. Subject.
 4. Individual.
 5. existing self.
 6. Objective.

بلکه او می‌بایست با تصمیمی شورمندانه به معنا و هدفی خاص در زندگی خود متعهد گردد، چراکه هرگونه درنگی مستلزم از دست رفتن فرصت‌ها است. بنابراین، اساساً، آنچه برای فرد انسانی اهمیت و ضرورت فوری دارد، معارف و حقایق ذهنی/ انفسی^۱ و بینش درونی است، یعنی همان چیزی که همراه با دلبستگی شخصی و احساسات شدید است، یعنی زیستن و تصمیم گرفتن. از این منظر، حقیقت یک زندگی است که شورمندانه انجام می‌گیرد، نه یک شیء که با بررسی فارغ‌دلانه فهمیده می‌شود. (*ibid: 58-61*) بنابراین، حقیقت ذهنی عبارت است از: «یک بی‌یقینی عینی که در فرایند از آن خود کردنِ پورشورترین سیر باطنی، سخت بدان می‌چسبیم.» (*Kierkegaard, 1923: 51*) در این تعریف، حقیقت ذهنی نه تنها در تمایز با حقیقت عینی است بلکه در تعاکس با آن است و حقیقت ذهنی در غیاب حقیقت عینی اوج می‌گیرد. کی‌یرکگارد به این مطلب اذعان می‌کند که برای دستیابی به حقیقت ذهنی، اگرچه ادراک یقینی (حقیقت عینی) ضرورت ندارد، خود ادراک یک ضرورت است. (*اندرسون، ۱۳۸۷: ۵۸*) البته، وی، در ادامه، توضیح می‌دهد که ادراک فقط بخشی از ماجرای خودِ برساختن من است و عنصر اساسی نه ادراک و نه حتی عواطف و احساسات من، بلکه خودِ انتخاب و دلدادگیِ ذهنی من است. به دیگر سخن، اگرچه حقیقت ذهنی و انتخاب و برگزیدن در بستر ادراکات و احوالات خاص من شکل می‌گیرد اما در نهایت، این من هستم که دست به انتخاب گزینه‌ای می‌زنم که با حال و هوای شخصی من سازگارتر است. (*اندرسون، ۱۳۸۷: ۹۳*) برای تحصیل این حقیقت، نمی‌توان به دستاورد اسلاف خود بسنده نمود، بلکه «هر فرد و هر نسل آدمی، باید از نو آغاز کند». این حقیقت چیزی نیست که به‌آسانی

1. subjective.

و به سرعت به دست آید: «برای تحصیل آن، باید کوشید و جنگید و رنج برد.»
 حقیقت راهی است که باید آن را پیمود. برای ایصال به حقیقت، هیچ میانبری در
 کار نیست، چراکه حقیقت همین راه است، همین زندگی است. (Kierkegaard, 2002: 51-54)

کی‌یرکگارد سه سپهر زیبایی‌شناختی، اخلاقی و دینی را به مثابه سه گزینه ممکن
 برای زندگی فرد انسانی در نظر می‌گیرد که هر کس می‌تواند، متناسب با حال و هوای
 شخصی خود، یکی از این سپهرها را برگزیند و رفتارها و تصمیمات لحظه‌ای خود
 را براساس یکی از آنها سامان دهد. در واقع، این سه سپهر سه گونه عام از آن چیزی
 است که می‌توانم با دلدادگی به آن، حقیقت ذهنی زندگی خود را تعیین و زندگی
 خود را معنادار کنم. فرد انسانی در سپهر زیبایی‌شناختی تماماً معطوف به خواست
 دل است، و در سپهر اخلاقی تماماً معطوف به دیگری و خیر و شر همگانی است،
 و در زندگی دینی تماماً معطوف به خواست خدا یعنی حقیقت ابدی و نامتناهی
 است. (کاپلستون، ۱۳۹۰، ج ۷: ۳۳۲-۳۳۷؛ اندرسون، ۱۳۸۷: ۹۴-۱۰۹؛ کاپوتو، ۱۳۸۹: ۳۵-
 ۷۳؛ بهرام جمال پور، ۱۳۷۱: ۹۳-۱۰۱)

کی‌یرکگارد که خودش دیندارانه می‌زیست و معنای زندگی را در ارتباط با خدا
 می‌جست (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۳۳۰)، خود را موظف به تبیین راستین زندگی دینی
 می‌دانست (اندرسون، ۱۳۸۷: ۳۸). به نظر وی، مسیحی راستین کسی است که ایمان
 شورمندانه و آکنده از رنج و دلهره به خدا - انسان دارد، یعنی ایمان و دلدادگی
 محض به یک محال‌نما. به نظر کی‌یرکگارد، هر قدر این محال‌نمایی و بی‌یقینی بیشتر
 گردد، آدمی در تعهد ورزیدن به آن چیز بیشتر پس زده می‌شود و، در نتیجه، زیستن
 با آن چیز تعهد و دلدادگی و ایمان و حقیقت ذهنی قوی‌تری را می‌طلبد. (کاپوتو،
 ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۴۴) در تقابل با این تلقی رادیکال از حقیقت ایمان، تلقی فلسفه و

کلیسای مرسوم در قرن نوزدهم قرار دارد که بر عقلانی جلوه دادن دعاوی دینی و آسان نمودن ایمان اصرار دارند تا وانگهی بتوانند در جهان مدرن عقل محور آسایش طلب همچنان جایی برای ایمان خردگریز - بلکه خردستیز - باقی نگه دارند. به نظر کی‌یرکگارد، این نگرش مرسوم ماجرای دهشت‌انگیز و رنج‌آلود ایمان را به یک اقدام آسان و عقلانی فرومی‌کاهد و، در نتیجه، زندگی مؤمنان را از معنا و هدفی حقیقتاً دینی تهی می‌کند. (اندرسون، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳) وی می‌کوشد با بازخوانی ایمان مسیحی در متون مقدس نشان دهد که هیچ‌گاه نمی‌توان حقیقت و ایمان دینی را به صورت استدلالی و در یک زندگی آسوده به دست آورد بلکه ایمان یک تصمیم ذهنی خطیر در زندگی است که یک مؤمن راستین، با زیستن بر آن اساس، تجلی خدا را انتظار می‌کشد. این زندگی حقیقتاً دینی، اساساً رنج‌آمیز و دلهره‌آور و سخت و دشوار و توأم با بیزاری از دنیا است و تلاش کلیسا و فلسفه در آسان نمایاندن آن جز تحریف و آبکی کردن دین نیست. (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۱۳۳-۱۴۴)

او بر این باور است که انسان‌ها به صورت خودبنیاد، به واسطه ذات گناه‌آلودشان، راهی به شناخت عینی از خداوند ندارند و نمی‌توانند وجود او را اثبات یا انکار نمایند. شناخت ما از خدا ممکن نیست مگر به واسطه تجلی خود خدا بر انسان‌ها. و یک مؤمن راستین به تجلی محال‌نمای خدا - انسان، که قرن‌ها پیش رخ داده است، ایمان می‌آورد و بر این اساس، سخت می‌زید، بدان امید که خداوند برای او نیز در زندگی به صورت شخصی جلوه کند. آری، خداوند بی‌زمان، باری پیش‌تر، در عیسای زمانمند تجلی یافت، و از خود، یک نمای محال و پارادوکسیکال بر ما عرضه کرد، و با این کار، آشکارا گفت که مسیحیت از آدمی عمل و دلدادگی و حقیقت ذهنی می‌خواهد، نه حقیقت عینی و حل‌چیستان فلسفی.

(کاپوتو، ۱۳۱۹: ۷۹-۸۰) البته، روشن است که به نظر کی‌یرکگارد، تجلی خدا - انسان، حقیقتاً محال و ممتنع‌الوقوع نیست، چراکه یک مسیحی مؤمن حقیقتاً ایمان دارد که خدا در عیسی مسیح در تاریخ تجلی یافته است. بدین ترتیب، روشن می‌شود که منظور کی‌یرکگارد از محال و متناقض بودن تجلی خدا - انسان محال‌نمایی در ذهن انسانی است، نه محال حقیقی. (کاپوتو، ۱۳۱۹: ۸۲-۸۳) به دیگر سخن، کی‌یرکگارد از دشواری تحصیل معرفت عینی سخن می‌گوید و اینکه برای تحصیل معرفتی درباره خدا باید به خودش توسل جست، و این توسل یعنی دیندارانه زیستن و همواره با خدا در ارتباط بودن، و این در حقیقت یعنی ذهنی بودن. تحصیل معرفت از خدا از راه تفکر ذهنی^۱ و ذهنیت^۲ به دست می‌آید: «نوع دیگر معرفت (معرفت آبژکتیو) حقیقت‌نماست ولی حقیقت نیست.» (Kierkegaard, 2002: 51-53 & 60) مؤمن راستین، با زندگی سخت رنج‌آمیز خود، تجلی مجدّد خدا را انتظار می‌کشد. آری، او فقط به خدا و خواست او می‌نگرد. (اندرسون، ۱۳۱۷: ۱۰۹-۱۱۲؛ کاپوتو، ۱۳۱۹: ۲۱-۳۴ و ۷۵-۸۱)

۲-۳. هایدگر و معنای زندگی

مارتین هایدگر^۳ جستجو از معنای زندگی را در ارتباط با تلقی خاص خود از «هستی» پی می‌گیرد. هایدگر بر این باور است: انسانی که هستی را پاس می‌دارد، در مواجهه و حفظ و بیان هستی به مثابه امر قدسی می‌کوشد و بدین ترتیب، زندگی خود را معنادار می‌سازد. اما از آنجاکه انسان معاصر غربی از هستی غفلت نموده است، در زندگی خود به بحران فقدان معنا دچار شده است. (مککواری، ۱۳۷۶: ۱۲۴-۱۲۸) به نظر هایدگر، این غفلت از هستی ناشی از چند ایده نادرست فکری در

1. subjective.
2. subjectivity.
3. Martin Heidegger.

فلسفه متداول غرب از افلاطون به بعد است. آنها بر این باور بودند که چون مفهوم هستی نه تعریف‌بردار است و نه نیازی به تعریف دارد، پس، لازم نیست از آن پرس‌وجو کنیم. آنها به دلیل بداهت مفهوم هستی، از واقعیت رازآلود هستی غفلت کردند. در علم و فلسفه نیز صرفاً از موجودات بحث کردند بی آنکه از هستی که بنیاد موجودات است بحث کنند. هستی - به‌عنوان بنیاد موجودات - موجودی در کنار آنها نیست بلکه هر موجودی از موجودات چیزی نیست جز ظهور هستی.

(هایدگر، ۱۳۱۹: ۶۱-۶۵)

هایدگر، در ادامه، برای پرداختن به پرسش از معنای هستی، دو راهکار متفاوت را پی می‌گیرد: وی در دورهٔ متقدم خود می‌کوشد تا با تحلیل وجودی از دازاین، شرایطی را توصیف کند که دازاین با اهتمام به آنها می‌تواند از جهان هر روزی و ابزاری فراتر برود و با زندگی اصیل (خودگونه‌واری) به روی ساحت‌های جدید از جهان گشوده گردد و محتوا و مضمون هستی را دریابد. اما هایدگر در دورهٔ متأخر خود، به جای آغاز تحلیل وجودی دازاین، از عدم و نیستی می‌آغازد، یعنی از همان جایی که علم جدید، به واسطهٔ تفکر گشتلی (چهارچوب‌بندی) حاکم بر خود، بحران آفرید و هستی را که در چهارچوب مفاهیم علمی نمی‌گنجد «نیست» انگاشت. هایدگر، با تخریب تفکر گشتلی و نمایاندن محدودیت‌های آن، جایی برای تفکر راستین باز نمود که همان تفکر در انتظار است، تفکری که همواره و بیش از هر چیزی در انتظار فراخوان وجود است. این دو راهکار را در ادامه به تفصیل بررسی می‌کنم.

أ. دورهٔ متقدم: ساختار هستی‌شناسی آدمی به گونه‌ای است که با جهان و اشیاء دارای گونه‌ای از ارتباط است که در آن نه سوژه‌ای وجود دارد و نه ابژه‌ای، بلکه باید گفته شود که در این گونه ارتباط، نوعی جمع شدن و یگانگی است. در این

صورت، وجود هرکس همان «در - جهان - بودن» و نسبت او با هستی است، و جهان هرکس نیز چیزی نیست جز مجموعه نسبت‌های او با هستی. (بیمل، ۱۳۸۷: ۹۳) هایدگر نشان می‌دهد که تمایز سوژه - ایزه یک فرض بدون دلیل است و در نتیجه، تلاش برای اثبات نظری (رابطه ادراکی مدلل) وجود جهان خارج از من مسئله‌ای بی‌معنا و بلکه لاینحل است. (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۰۲-۲۰۶؛ خاتمی، ۱۳۸۷: ۴۳-۴۴) بنابر نظر هایدگر، همین ویژگی «در - جهان - بودن» است که رابطه ادراکی (مفهومی) ما با جهان را ممکن می‌سازد، یعنی رابطه ادراکی ما با جهان مبتنی بر همین رابطه غیرادراکی «در - جهان - بودن» است. چنین نیست که آدمی با تجربه حسی و تأثیرپذیری از جهان ارتباطش با جهان آغاز شود، بلکه خود هرگونه تجربه حسی و تأثیرپذیری از جهان مبتنی بر این حقیقت است که آدمی نسبت به جهان گشوده است و این گشودگی همان رابطه بنیادین آدمی با جهان است که پیش از هر ادراکی برقرار است. (بیمل، ۱۳۸۷: ۹۳) بنابراین، انسان جدا افتاده از هستی نیست بلکه دازاین همان «در - جهان - بودن» است، و جهان - نزد هایدگر متقدم - چیزی نیست جز مجموعه نسبت‌های انسان (دازاین) با هستی که آنها را برقرار می‌سازد. اما دازاین در غالب اوقات، در زندگی غیراصیل و جهان هر روزی به‌سرمی‌برد و هر شیئی را صرفاً ابزاری می‌فهمد و به روی ساحت‌های دیگر از جهان گشوده نیست. دازاین، به‌ندرت، می‌تواند به ساحتی فراتر از ساحت جهان هر روزی نایل گردد و به زندگی اصیل دست یابد. دازاین، در زندگی اصیل، به واسطه مرگ آگاهی (آگاهی از تناهی خود) به خود می‌آید و کلیت زندگی خود و تمامی امکانات وجودی خود را به صورت یکپارچه در نظر می‌گیرد و از تفرق آنها می‌پرهیزد و مسئولانه بار هستی خود را به دوش می‌کشد و از توده انبوه رها می‌شود و دست

به انتخاب می‌زند و، بدین ترتیب، مواجهه گسترده‌تری با هستی می‌یابد و افق‌های نوینی به سوی او می‌گشاید. (مککواری، ۱۳۷۶: ۸۳-۹۶)

ب. دوره متأخر: هایدگر فلسفه مدرن را اوج سوژکتیویسم (خودبنیاداندیشی) می‌داند. در سوژکتیویسم، عقل نظری چهارچوب هر چیزی را مشخص کند تا سایر چیزها در این چهارچوب سنجیده شوند، یعنی امور را در کنار هم قرار می‌دهد و از آنها هیئتی برمی‌سازد و، سپس، آن را به‌عنوان واقعیت مطرح می‌کند و غیر از آن را نیست می‌انگارد؛ این چهارچوب‌بندی اصطلاحاً گِستل^۱ نامیده می‌شود. (خاتمی، ۱۳۹۱: ۱۷۰-۱۷۵) در این صورت، جهان و هستی صرفاً آن‌گونه ظهور می‌یابند که ما می‌خواهیم، نه آن‌طور که خود می‌خواهد بر ما تجلی کند. اما چهارچوب رایج برای ظهور هستی در جهان مدرن چهارچوب ابزاری است، یعنی انسان و طبیعت صرفاً به‌مثابه شیئی هستند که از سوی قدرت برتر، مورد تسخیر و تخریب قرار می‌گیرند و تحت سلطه می‌باشند. در نتیجه، از چنین منظری، هستی نه به‌مثابه مکان مقدس، که انسان را به تکریم و مراقبت فرامی‌خواند، بلکه به‌مثابه مکان سرد و بی‌رنگ و رویی است که صرفاً نقش ابزاری برای پیشبرد طرح‌های خودبنیاد انسانی دارد. از این منظر، علم جدید همواره از «آنچه هست» بحث می‌کند نه «آنچه نیست»، یعنی از آنچه که از این منظر بر ما تجلی یافته است بحث می‌کند و آنچه را که از این منظر تجلی نیافته است را نیست می‌انگارد، درحالی‌که این «نیستی» همان «هستی» است که قبل از هر باشنده‌ای می‌آید و به وسیله هر باشنده‌ای هست (ظهور می‌یابد) و در علم مدرن، صرفاً یکی از تجلیات ممکن خود را بروز داده است. پرسش از آنچه نیست (آنچه که در علم ظهور نیافته است) پرسش

1. Gestel.

مابعدالطبیعی است و منطق خاص خودش را دارد (مککواری، ۱۳۷۶: ۱۲۴-۱۲۷):

هنگامی که انسان به مرز هستی می‌رسد و از برقراری نسبت عاجز می‌شود و استیصال می‌یابد، آنگاه، با صبر و انتظار، هستی به انسان اشراق می‌کند و نسبت برقرار می‌سازد. (خاتمی، ۱۳۹۱: ۱۱۱-۱۱۴) هایدگر این نسبت (زبان) را فراخوان هستی و ناشی از تفکر راستین و تفکر در انتظار می‌داند. این تفکر در تصنیف شعر (نظم و نثر) و در تفکر کسی که خودش را وقفِ هستی کرده نظیر می‌یابد. شاعر در تأویلی که از جهان می‌کند آمادهٔ قبول است. او رخصت می‌دهد که هستی با او تلاقی کند و به زبان درآید. (مککواری، ۱۳۷۶: ۱۲۴-۱۲۸) البته، در این زمینه، امر قدسی خودش برخی را به‌عنوان واسطهٔ فیض بر می‌گزیند، که به نظر هایدگر، این برگزیدگان همان شاعران‌اند. برگزیدگان واسطهٔ فیض‌اند میان انسان و هستی. (همان: ۱۵۷-۱۵۸) رسالت آنها (شاعران و متفکران در تفکر راستین) نیز چنین است:

۱. تجربه کردن افتتاح و آشکارگی هستی ۲. حفظ آن ۳. قابل بیان کردن و بر زبان جاری ساختن آن. (بیمل، ۱۳۸۷: ۱۲) در این تحلیل، برگزیدگان صرفاً نقش انفعالی در مواجهه با هستی ندارند بلکه به یک همکار یا یک همدست شبیه‌اند، یعنی کسی که به یاری گشایش می‌رود. (احمدی، ۱۳۸۱: ۶۱۲)

هایدگر در این دوره (متأخر)، با استناد به شعر هولدرین، محتوای هستی و جهان را وحدت چهارگانه «آسمان، زمین، میرایان، و خدایان» می‌داند که هر یک به دیگری تکیه دارند و هر کدام آیینۀ سه بُعد دیگرند. در واقع، ساختار جهان یک واحد چهارساحتی است. توجه به این نکته ضروری است که این بیان از محتوای هستی، بیش از هر چیزی، جنبهٔ استعاری دارد. برای هایدگر، این جهانِ چهارساحتی سپهر قدسی را برمی‌سازد. هایدگر می‌گوید: تنها در این سپهر قدسی است که

الوهیت می‌تواند خود را نشان بدهد یا پنهان سازد. (خاتمی، ۱۳۸۷: ۳۱۷-۳۱۸) توصیف ایجابی از هستی بسی دشوار است، چراکه زبانی که دربارهٔ اشیاء ساخته شده است را دربارهٔ هستی‌ای به‌کارمی‌بریم که دیگربودگی است. (احمدی، ۱۳۸۱: ۷۰۰-۷۰۶) هایدگر لفظِ «das heilig»، به معنای امر قدسی، را دربارهٔ هستی به‌کارمی‌برد تا تمایز میان هستی و خدای مسیحیت را بیشتر نمایان سازد. (همان: ۶۷۶) اساساً، هایدگر همواره چشم‌انتظار خدای دیگر بود. (همان: ۶۸۲) خدایی که برخی از صفات الهی را دارد اما همچون خدای مسیحیت، موجودی میان موجودات نیست بلکه وجودی است که بنیاد هر موجود است. در این راستا، او انسان را نه سرور کائنات که شبان هستی می‌شمارد، که رسالت مواجهه و حفظ و بیان هستی را بر دوش دارد. (مککواری، ۱۳۷۶: ۱۲۴-۱۲۸)

بنابر آنچه گذشت، شاید بتوان مدعی شد که فلسفهٔ هایدگر کوششی است برای پروراندن ایمان در جهان معاصر، که البته، ایمان را در بیرون از اشکال مرسوم اعتقادی پی می‌گیرد، چراکه هایدگر همواره می‌گفت که «فقط یک خدای دیگر می‌تواند ما را نجات دهد». (احمدی، ۱۳۸۱: ۶۴۷) وی، برخلاف سارتر، که هستی فی‌نفسه را بیگانه و متجاوز می‌دانست، هستی را سرچشمهٔ معنا و لطف و بنیاد انسان معرفی می‌کند که با آگاهی از آن، برای انسان راهی جز تکریم و تقدیس هستی باقی نمی‌ماند. (مککواری، ۱۳۷۶: ۱۵۱-۱۵۴)

۳-۳. یاسپرس و معنای زندگی

کارل یاسپرس^۱ فیلسوف و روانشناس آلمانی که توجهش در فلسفیدن بیش از هر چیزی به انسان و مسائل وجودی او معطوف است. یاسپرس، برخلاف هایدگر، آگزیستانس را در برابر دازاین قرار می‌دهد. از این منظر، دازاین ماهیت تجربی

1. Karl Jaspers.

انسان است که موضوع تفکر نظری است ولی اگزیستانس موجود اصیل یا خودِ حقیقی است. اگزیستانس کاملاً منحصر به فرد است و همان چیزی است که از آن من است. اگزیستانس به نحو نامحدودی به سوی امکانات جدید گشوده است و به وسیلهٔ تصورات واضح و روشن مفهوماً و نظراً به اندیشه در نمی‌آید. این خودی است که تجربه و زندگی می‌شود و ذاتاً مرتبط با متعال^۱ است و به سوی آن هدایت می‌شود و از طریق آزادی، آن را در نمی‌یابد. اگزیستانس اساس وجود و آزادی اندیشه و عمل است. (Bunnin and Yu, 2004: 239)

منظور یاسپرس از فرد انسانی خود «وجود یگانه» انسانی است، نه «مفهوم عام» انسان. به نظر یاسپرس، همین نگاه صرفاً مفهومی به انسان بود که بحران آفرید و به مرور زمان به نادیده انگاشتن واقعیت سیال و پیچیدهٔ او منتهی شد. در همین راستا، یاسپرس نشان می‌دهد که وجود انسانی: اولاً، به آن بُعدی که در زندگی هر روزه مشغول است (دازاین) محدود نیست، ثانیاً، به آن بُعدی که علوم تجربی را برمی‌سازد (آگاهی) محدود نیست و ثالثاً، به آن بُعدی که منشأ نظام‌های تمامیت‌خواه فلسفی همچون پوزیتیویسم و ایدئالیسم است (روح) محدود نیست، بلکه فرد انسانی دارای مرتبهٔ وجودی دیگری به نام اگزیستانس است که اساساً به صورت مفهوم در نمی‌آید و متعلق علم حصولی قرار نمی‌گیرد، اما مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند و سرنوشت آدمی را مشخص می‌سازد، اما در جهان معاصر مغفول مانده است. این بخش از وجود آدمی است که سایر ابعاد وجودی آدمی را هدایت می‌کند. آدمی با اهتمام به این بعد وجودی است که می‌تواند با صداقت تمام به خود بنگرد و هدف متناسب با خویشتن را برای زندگی خود برگزیند و هویت

ممتاز خود را بر سازد. (نصری، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۲۷)

یاسپرس، از این جهت که بر تقلیل‌ناپذیری یگانگی فرد و تحقق زندگی اصیل و یکپارچه از طریق ذهنیت^۱ تأکید می‌کرد، کاملاً تحت تأثیر کی‌یرکگارد و نیچه بود. (Michelman, 2008: 195)

به نظر یاسپرس، با تأکید بر این بُعد وجودی است که می‌توان بر بحران فقدان معنا در زندگی انسان معاصر غربی غلبه کرد، چراکه با نمایاندن بُعد اگزیستانس، به انسان معاصر فهمانده می‌شود که زندگی او صرفاً یکی از دیگران و توده مردم نیست، بلکه زندگی او اگر چنین سرنوشتی یافته است، بدین خاطر است که او با وادادگی و سلب مسئولیت از خود، اختیار زندگی خود را به دیگران سپرده است و به مثابه ابزاری برای اهداف دیگران درآمده است، ابزاری که هویتی ندارد جز آنچه دیگران از او می‌سازند و هدفی ندارد جز آنچه که دیگران برای او تعیین می‌کنند. اما اگزیستانس، در زندگی خود چه هدفی برگزیند درحالی که اینک، در دورانی به سر می‌برد که نظام‌های عقیدتی و ارزشی فروریخته‌اند؟! یاسپرس، با نیچه هم‌عقیده است که «خدا مرده است!» و «ما، همه [= خدا باوران و خداناباوران]، قاتل او هستیم» و مرگ خدا هرگونه چهارچوب عقیدتی و ارزشی را نیز باورناپذیر کرده است، و نیهیلیسم پیامد منطقی فرهنگ اروپایی است. یاسپرس به خوبی می‌داند که امید و تسلی همراه با مرگ خدا از میان رفته و جهانی خیالی در ذهن‌ها ترسیم شده است، جهانی مملو از افسانه‌های دروغین. البته، از آنجاکه بشریت نمی‌تواند بدون ایمان زندگی کند، در عین بی‌ایمانی، ایمانی کور (مارکسیسم، روانکاوی، نژادگرایی، وحدت با طبیعت، وحدت با تاریخ) جایگزین ایمان حقیقی می‌شود. (نصری، ۱۳۸۷:

۳۴۵-۳۴۶)

1. Subjectivity.

یاسپرس، در مواجهه با بحران فقدان معنا در زندگی انسان معاصر غربی، به اعلامیه‌ی نیچه درباره‌ی «مرگ خدا» می‌پردازد و آن را تا آنجا که بیانگر احساس سرد و دلمرده‌ی انسان معاصر غربی نسبت به خداست می‌پذیرد، نه بیشتر. وی استقبال نیچه از مرگ خدا را نمی‌پذیرد و ترجیح می‌دهد که در پی ارتباط عمیق و تن به تن با متعالی، به وجود اصیل برسد، نه اینکه همچون نیچه دچار خودبنیادی بشود و اصالت را به ابرانسان بدهد. (همان: ۳۰-۳۱)

یاسپرس، در کتاب *راهی به خرد* از فیلسوفان معاصرش شکوه می‌کند که چرا از پرسش از هستی خدا طفره می‌زنند و از سخن گفتن درباره‌ی وجود و عدم خدا دوری می‌جویند، در حالی که به نظر یاسپرس، این پرسش از قبیل پرسش‌هایی است که هر فیلسوفی ناچار است بدان پاسخی دهد و حتی اگر موضع شکاکانه دارد، باید آن را بیان نماید و توجیه کند. وی دو راه را پیش می‌کشد: یکی راه الهیاتی است که بنابر آن، خداوند فقط از طریق وحی شناخته می‌شود، یعنی ما انسان‌ها به تنهایی راهی به معرفت از خدا نداریم. اما راه دیگر راه فلسفی است که بنابر آن، ما می‌توانیم به واسطه‌ی براهینی که ترتیب می‌دهیم خدا را بشناسیم. اما یاسپرس راه سوم را نیز طرح می‌کند که بنابر آن، می‌توان برای وجود خدا استدلال‌هایی مهیا کرد اما این استدلال‌ها صرفاً درصدد اظهار تعالی انسان به خدا حسب اندیشه هستند. آنها راه‌هایی هستند که به واسطه‌ی آن، ما با محدودیتی مواجهه می‌یابیم که در آن، آگاهی باطنی ما از خدا به طور ناگهانی به حضور طبیعی تبدیل می‌شود. (*Jaspera: 16*)

برای یاسپرس، خداوند هست اما حضورش بدون جهش و دگرگونی وجودی درک نمی‌شود: «خداوند به عنوان یک محتوای علمی موجود نیست بلکه صرفاً

به‌عنوان گشودگی برای اگزیستانس موجود است.» (*Jaspera: 17*)
 یاسپرس، بیش از آنکه در صدد اثبات وجود خدا یا توصیف هستی باشد، در صدد
 برقراری تجربه وجودی و ارتباط تن به تن با خداست، چراکه در پی همین ارتباط
 است که آدمی می‌تواند به وجود اصیل و آزادی حقیقی و نظم اجتماعی خود برسد.
 (*Michelman, 2008: 197*; نصری، ۱۳۸۷: ۲۷-۳۰) و در همین ارتباط است که خدا
 برای من موجود می‌گردد: «خدا به اندازه‌ای برای من موجود است که در آزادی،
 به نحو معتبری، خودم می‌شوم.» (*Jaspera: 17*)

به نظر یاسپرس، خدا صرفاً رمزی است برای متعال، که به نحو آبژکتیو نه
 تعریف‌بردار است و نه استدلال‌پذیر. (*Michelman, 2008: 197*) امر متعالی
 یاسپرس جوهر عالم نیست، فردی یگانه که آن‌گونه که در دین مورد خطاب و
 سؤال قرار می‌گیرد نیست. موجد عالم آن‌گونه که در متافیزیک اثبات می‌شود نیست.
 امر متعالی در دایره شناخت انسان قرار نمی‌گیرد. (مصلح، ۱۳۸۷: ۱۵۴) از این منظر،
 یاسپرس تحت تأثیر کانت است که نومن را از فنومن متمایز می‌کند. یاسپرس نیز
 جهان آن‌طور که بر ما آشکار می‌گردد را از جهان آن‌طور که فی‌نفسه هست متمایز
 می‌کند و بر محدودیت تجارب و معارف بشری و تلاش عقل برای فرارفتن از این
 محدودیت سخن می‌گوید. آن قلمرو ناهمیدنی و ناعینی از هستی فی‌نفسه همان
 چیزی است که یاسپرس آن را متعال می‌خواند. یاسپرس، برای ارتباط با متعال،
 فلسفیدن را پیش می‌کشد. فلسفیدن برای یاسپرس یک جستجوی بی‌انتهای از حقیقت
 متعال است به وسیله افراد موجود در افق‌های تاریخی خاص. این فلسفیدن فرایند
 تغییر شخصی است برآمده از مواجهه با تناقضات زندگی. برای یاسپرس، شرط
 لازم برای تجربه فلسفیدن ارتباط صمیمی و گشوده با دیگری است. (*Ibid: 193*)

در همین راستا، یاسپرس «ایمان فلسفی»^۱ را مطرح می‌سازد. ایمان فلسفی یعنی اینکه «بشر به وسیله هدایت الهی می‌تواند زندگی کند». این هدایت الهی، به نظر یاسپرس، بر مبنای وحی نیست بلکه بر مبنای آزادی و اختیار است. ندای الهی در خودآگاهی انسان و آزادی او نهفته است. ندای الهی همان حکم تقبیح یا تایید است که انسان برای حرکات، انگیزه‌ها و عمل‌هایش در نظر می‌گیرد، حکمی که البته هرگز قطعی نیست و همیشه مبهم است. (نصری، ۱۳۸۷: ۴۲۵-۴۲۸)

یاسپرس، برای ایمان فلسفی سه رکن در نظر می‌گیرد:

- خدا هست، خدایی که چیستی‌اش غیرقابل شناخت است و نمی‌توان وجودش را به صورت استدلالی اثبات یا انکار کرد.
- امر مطلق وجود دارد؛ امر مطلق فراتر از اهداف محدود انسانی است. اگر اراده انسانی مبتنی بر امر مطلق باشد، وی اصالت خواهد یافت.
- جهان پدیداری مرحله‌ای زودگذر میان خدا و وجود است؛ جهان به‌عنوان رمز و زبان خدا در نظر گرفته می‌شود. (همان: ۴۳۹-۴۴۰)

یاسپرس «رمز»^۲ را «ترسیم نامتناهی در متناهی، مقدس در ناسوت، و ناگفتنی در زبان» می‌داند که نمی‌توان آنها را به نحو منسجم نظام‌مند کرد، چراکه آنها به‌شدت چندگانه و متعارض‌اند. (Nelson, 2005: 325) یاسپرس تأکید می‌کند که ایمان فلسفی او یک ایمان مذهبی نیست و نمی‌خواهد روزه‌ای برای بازگشت به مسیحیت باشد، چراکه جزمیت مسیحیت در تضاد آشکار با ایمان فلسفی مورد نظر اوست. (نصری، ۱۳۸۷: ۴۴۱) وی تفکر فلسفی خود را هم مبتنی بر انجیل می‌داند و هم مبتنی بر اسپینوزا و مارکس و کانت. (همان: ۴۳۱)

1. Philosophical Faith.
2. Cipher.

اما این واقعیت که هستی متعال را نه می‌توان عینیت بخشید و در علم از آن بحث کرد و نه می‌توان آن را مورد استدلال قرار داد، این آزادی را به انسان می‌دهد که آدمی آن را هم‌زبان با کی‌یرکگارد از راه آنچه یاسپرس «ایمان فلسفی» می‌نامد تصدیق کند یا هم‌زبان با نیچه آن را تحت عنوان «مرگ خدا» رد نماید. (کاپلستون، ۱۳۹۰: ۴۱۷)

آری، برای یاسپرس، همه آن چیزی که فلسفه می‌تواند انجام بدهد همین است که گزینش یا انتخاب را روشن گرداند و آسان سازد. همین و بس. فلسفه نمی‌تواند انتخاب یک انسان را برای او انجام بدهد، و نیز نمی‌تواند براهینی آماده کند که بتواند جانشین انتخاب او باشد. (همان: ۲۲۵)

در نتیجه، ایمان نزد یاسپرس - برخلاف کی‌یرکگارد - در تعارض با عقل، اوج نمی‌گیرد بلکه او ایمان را پر پروازی می‌داند که فراسوی عقل به راز راه می‌برد. یاسپرس، خودش، رابطه وجودی با خدا را دنبال می‌کند و بر رابطه انسان با خدا (هستی متعال) بسیار تأکید می‌ورزد. رابطه با خدا به گونه‌های مختلفی برقرار می‌شود اما در هیچ‌یک از اینها نمی‌توان به خداوند دسترسی کامل داشت. اینک، آدمی، بعد از استیصال، دچار جذبه‌ای از سوی متعالی می‌شود که او را به سوی خدا می‌برد. البته، این شوریدگی به عرفان نمی‌انجامد. (خاتمی، ۱۳۹۱: ۲۰۷-۲۳۰)

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت، مواجهه با ایده «مرگ حضور خدا برای انسان معاصر غربی» یکی از کلیدی‌ترین قطعات فلسفی اگزیستانسیالیسم است. نیچه بر این باور بود که ما انسان‌های مدرن، ما خدا باوران و خدا ناباوران، به واسطه فلسفه و علم مدرن، ایده خدا را کشته‌ایم و دیگر نمی‌توانیم نسبت به وجودش باور پیدا کنیم. از این رو،

بهتر است دیگر از این ایده دست برداریم و افسانه‌ای دیگر را در زندگی پی گیریم. اما کی‌یرکگارد بر این باور بود که اگرچه ما - خدایان‌باوران و خداناباوران - چنین کرده‌ایم، این دلیل نمی‌شود که ایده خدا افسانه‌ای دروغین باشد، بلکه این نشان می‌دهد که ما انسان‌های مدرن، ما خدایان‌باوران و ما خداناباوران، ما مؤمنان و ما فیلسوفان، خدا را از مسیر غلط جست‌هایم و به اشتباه در دیگری را کوفته‌ایم و چون جوابی نشنیده‌ایم، این خانه را بی‌صاحب تلقی کرده‌ایم. خدا هست، اما نمی‌توان با ذهن محدود بشری، او را به تور مفهومی انداخت؛ خدا مطلقاً است فراگیر که حتی بنیاد اگزیستانس و وجود من است. وی برای دریافت حضور خدا، راهی نوین پیش می‌نهد.

هایدگر و یاسپرس نیز همین نگرش را دنبال می‌کنند، با این تفاوت که خردستیزی کی‌یرکگارد را وامی‌نهند. هایدگر بر هستی به‌مثابه امر قدسی تأکید می‌کند و یاسپرس بر هستی فراگیر به‌مثابه امر متعالی.

لازمه این نگرش این است که به نظر اگزیستانسیالیسم الهی، درباره خداوند نمی‌توان به صورت ایجابی سخن گفت و نمی‌توان برای اثبات وجود خداوند و صفات او از دلایل عقلی کمک گرفت. آنچه که برای این فیلسوفان، بیش از هر چیزی، اهمیت دارد ارتباط وجودی با هستی متعالی است، نه شناخت مفهومی از آن. ارتباط وجودی با خداوند نیز با استدلال و دلیل عینی به دست نمی‌آید بلکه با خودگونه‌وار زیستن و صبر و انتظار در برابر استیصال است که می‌توان تجلی او را دریافت. زندگی راستین زندگی خودگونه‌وار و معناداری است که در آن، فرد انسانی زندگی خود را، با لحاظ تمامی امکانات وجودی خود، در انتظار مواجهه وجودی با مطلق و متعالی و شنیدن ندای هستی قرار می‌دهد. این فیلسوفان بر این باورند

که برای معنادار نمودن زندگی، می‌بایست خدا را نه به‌عنوان یک موجود زنده در کنار سایر موجودات، و نه به‌عنوان یک مسئله در کنار مسائل ذهنی، بلکه در زندگی و به صورت رازوار دریافت. خداوند، در این دیدگاه، وجود مطلق، امر قدسی، هستی متعال و فراگیرنده است. این فیلسوفان کاملاً مراقب‌اند که تلقی خود از خدا را متمایز از تلقی فلسفی متداول از خدا بدانند، تلقی‌ای که به نظر این فیلسوفان باورناپذیر است و نمی‌تواند در زندگی انسان معاصر غربی نقش ایفا کند. اگزیستانسیالیست‌های الهی می‌کوشند با اصلاح در قرائت‌های مرسوم از دین و فلسفه و علم بر این بحران غلبه یابند. آنها ترجیح می‌دهند که از سویی، تصویری در نهایت رازآلود از خداوند ارائه بدهند و از سوی دیگر، بر طبل ناتوانی عقل بکوبند به گونه‌ای که کی‌یرکگارد می‌گوید: خداوند عامدانه پارادوکسیکال تجلی یافت تا فیلسوفانی که با عقل و استدلال و چون و چرا سروکار دارند، از دین و آموزه‌های وحیانی دست بردارند. (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۷۹-۸۰)

بی‌تردید، این رویکرد فلسفی اگزیستانسیالیسم الهی، که در زندگی معنادار سهم چندانی برای عقل قایل نیست و گاه در تعارض با عقل پیش می‌رود، برای عمده‌دینداران قابل قبول نیست، چراکه این رویکرد متضمن پذیرش این موضع سنتی و قدیمی شک‌گرایانه است که نمی‌توان به وسیله فهم متعارف عقلی، وجود خدا را ثابت کرد و حتی نمی‌توان خدا را فهمید. همان‌طور که علوم انسانی بسیاری از دینداران و فیلسوفان الهی که معنای زندگی خود را در چهارچوب عقیدتی و ارزشی ادیان وحیانی قرار می‌دهند بر این باورند که همچنان می‌توان برای اثبات وجود خداوند (خداوند به تلقی سنتی) دلایلی فراهم کرد، اگرچه نمی‌توان ذات خدا را به وسیله عقل محدود بشری شناخت. بدین ترتیب، این

فیلسوفان و دینداران، مرگ خدا به معنای باورناپذیری و استدلال‌ناپذیری و نفی تجربه حضور خدا برای انسان معاصر را مطرود می‌شمارند و همچنان از خداوند و خواست او به‌عنوان منبعی قدسی برای معنادهی به زندگی انسان معاصر غربی دفاع می‌کنند. این دسته از مؤمنان برای اثبات استدلالی وجود خداوند به دو دسته تقسیم می‌شوند:

- برخی از این فیلسوفان با اصرار بر انتظار معرفتی سنتی، یعنی یقین خدشه‌ناپذیر، وجود خداوند را استدلال‌پذیر می‌دانند و استدلال/ استدلال‌هایی برهانی برای آن ترتیب می‌دهند. در جهان معاصر، عمدتاً فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان مسیحی نوتوماسی از این گروه شمرده می‌شوند.

- اما برخی دیگر از فیلسوفان مذهبی که عمدتاً مسیحی هستند، با اصلاح و تعدیل انتظار معرفتی خود، بدین باور رهنمون شدند که می‌توان برای اثبات وجود خداوند دلایلی فراهم کرد که البته یقینی - به معنای سنتی کلمه - نیست اما خالی از باور و توجیه نیز نیست. این گروه از فیلسوفان بر تجربه دینی نیز تأکید ویژه‌ای دارند و می‌کوشند بدین طریق، باور به وجود خدا را از جهت ارزش معرفتی در کنار باور به سایر قضایای تجربی قرار دهند و آن را معقول جلوه دهند. برای نمونه، ویلیام آلستون برای اثبات وجود خدا از تجربه دینی استفاده می‌کند. او تجربه دینی را دارای درونمایه معرفتی می‌داند. آلستون برای تجربه دینی ساختاری مشابه با ساختار تجربه حسی قایل است و آن را آگاهی مستقیم به خدا می‌داند. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۷: ۴۸-۶۸)

البته، فیلسوفان معاصر مسلمان نیز به بیان مطالب مشابهی در این زمینه پرداخته‌اند. این فیلسوفان بر این باورند که می‌توان با استدلال ثابت کرد که وجود ما در ارتباط وجودی با وجود خداست. در این صورت، خود برقراری ارتباط

وجودی با خدا نیازی به استدلال برای اثبات وجود خدا ندارد، و استدلال صرفاً می‌تواند مایه‌ی التفات ما به این ارتباط وجودی باشد.

در نظام‌های فلسفی سهروردی و ملاصدرا و پیروان‌شان، علم علت هستی‌بخش به معلول و علم معلول به آن، دو قسم از اقسام علم حضوری غیراکتسابی است. آنچه اکتسابی است التفات به این ارتباط وجودی و حضور است که گاه با سیر عقلانی محض انجام می‌گیرد و گاه با سیر و سلوک عرفانی و گاه با جذب‌ای از سوی حضرت حق. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۲۰-۲۲۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۷-۳۴۸) بر این اساس، ایمان به وجود خدا، هم بر بنیان‌های شهودی انسان استوار است و هم عقلانی و توجیه‌پذیر می‌باشد و، بدین ترتیب، می‌توان زندگی را معنادار ساخت.

عارفان مسلمان نیز بر این باورند که نمی‌توان ذات خدا را تماماً به تور مفهومی درانداخت. با این حال، می‌توان به وجوهی از آن دست یافت. توضیح مطلب اینکه حقیقت وجودی حضرت حق محیط بر همه حقایق و در مرتبه‌ی اعلا‌ی از تجرد واقع است. در نتیجه، به هیچ‌یک از انحاء ادراک [اعم از حسی و خیالی و عقلی] درک نمی‌گردد. به دیگر سخن، ادراک ذات حق به نحو اکتناه محال است، چراکه ادراک تامّ فرع بر احاطه به معلوم خارجی است. با این حال، ادراک حق به نحو اجمال - یعنی ادراک «به وجهی از وجوه آن» نه «به نحو احاطه و سلطه» - به علم حصولی و علم حضوری ممکن است. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۵۷) آری، اگرچه هریک از این حوزه‌ها محدودیت خاص به خودش را دارد، اما این سبب نمی‌شود که ما از این دستاوردها و توانایی‌ها چشم‌پوشیم و در معنادار کردن زندگی خود به عقل‌ستیزی و عقل‌گریزی مبتلا گردیم.

کتابنامه

- احمدی، بابک (۱۳۸۱). *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: نشر مرکز.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، چ ۳، تهران: امیرکبیر.
- اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۷). *فلسفه کیرکگارد*، ترجمه دیهیمی، چ ۲، تهران: طرح نو.
- بوخنسکی، اینونستیسوس (۱۳۷۹). *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین شرف خراسانی، چ ۲، تهران: علمی فرهنگی.
- بیمل، والتر (۱۳۸۷). *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چ ۲، تهران: سروش.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۷). *تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: آشیانه کتاب.
- جمال‌پور، بهرام (۱۳۷۱). *انسان و هستی*، تهران: هما.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۷). *جهان در اندیشه هایدگر*، چ ۳، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____ (۱۳۹۱). *مدخل فلسفه غربی معاصر*، چ ۲، تهران: علم.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چ ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- عزیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). «معنای معنای زندگی»، *نامه حکمت*، س ۵، ش ۹، ص ۵۹-۸۹.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه غرب* [ج ۷]، ترجمه داریوش آشوری، چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۲). *فلسفه معاصر*، ترجمه علی‌اصغر حلبی، چ ۳، تهران: زوآر.
- کاپوتو، جان (۱۳۸۹). *چگونه کیرکگارد بخوانیم*، ترجمه صالح نجفی، تهران: رخداد نو.
- متز، تدئوس (۱۳۸۲). *آثار جدید درباره معنای زندگی*، ترجمه محسن جوادی، *نقد و نظر*،

ش ۲۹-۳۰، ص ۲۶۶-۳۱۳.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *آموزش فلسفه* [ج ۲]، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۷). *فلسفه‌های آگزیستانس*، چ ۲، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مککواری، جان (۱۳۷۶). *مارتین هایدگر*، ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی، تهران: گروس.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۷). *خدا و انسان در فلسفه یاسپرس*، چ ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۷). *حکمت شادان*، ترجمه جمال آل‌احمد و دیگران، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۸۷). *اراده معطوف به قدرت*، ترجمه محمدباقر هوشیار، چ ۶، تهران: فرزاد.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- وال، ژان و روزه ورنو (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan (2004). *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.
- Guignon, Charles (2005). *The shorter routledge encyclopedia of philosophy*, edited by Edward Craig, Routledge.
- Jaspers, Karl. *Way to wisdom an introduction to philosophy?*, Translated by Ralph Manheim, Yale University Press.
- Kierkegaard, Soren (1923). *Selection from the writings of Kierkegaard*, translated by L. M. Hollander, published by The University of Texas.
- Kierkegaard, Soren (2002). *Provocations: Spiritual Writings of Kierkegaard*, Compiled and Edited by Charles E. Moore, the Bruderhof Foundation.
- McBride, William (2005). *The Edinburgh Dictionary Of Continental Philosophy*, Edited by John Protevi, Edinburgh University Press.
- Michelman, Stephen (2008). *Historical Dictionary of Existentialism*, the

Scarecrow Press.

- Nelson, Eric Sean (2005). *The Edinburgh Dictionary Of Continental Philosophy*, Edited by John Protevi, Edinburgh University Press.

