

تحلیل باخودیگانگی انسان

در اندیشه انتخاب خودمحور و غیرمحور اگزیستانسیالیستی

محمد رضا کریمی والا *

محمد علی کمالی نسب **

چکیده

فروپاشی حاکمیت کلیسا در مغربزمین، سرآغاز دوره روشنگری و برانگیختگی نظریه پردازان مغربزمین در تأسیس بنایی نو از اندیشه‌های نظری و عملی با تفکر غالب پوزیتیویستی و نادیده‌انگاری آموزه‌های فرابشری است. در این میان، وقتی یافته‌های خودآیین، ناتوان از وضع مبنایی استوار در معنابخشی به جهان و حیات انسانی، باخودیگانگی انسان را در پرده‌های لرزان و سست اخلاقی و ازهم‌پاشیدگی اجتماعی به نمایش گذاشت، فیلسوفان اگزیستانسیالیست بر آن شدند با مبانی خود، مسیر بازگشت به اصالت انسان را میسر کنند. گروهی از آنان مانند نیچه، هایدگر و سارتر، با محوریت انتخاب خودمحور، درباره باخودیگانگی انسان اندیشیدند، و گروهی دیگر مانند کیرکگور، گابریل مارسل و تیلیش با معیار انتخاب غیرمحور به این مبحث پرداختند. اما در این دو نگرش علاوه بر آنچه از باور ناصحیح اصالت هستی انسان و تهی‌بودنش از هر گونه چیستی بالذات مشهود است، معضلات معرفت‌شناختی تفکر این دو طیف از اندیشوران در رصد جایگاه حقیقی انسان، آنان را در تأمین اهداف این مبحث ناکام گذاشته است.

* استادیار گروه معارف دانشگاه قم

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مدرسی معارف دانشگاه قم (نویسنده مسئول: kamali4000@yahoo.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۲/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۰۶

کلیدواژه‌ها: باخودبیگانگی، انتخاب خودمحور، انتخاب غیرمحور، اگزستانسیالیسم.

مقدمه

حقیقت انسان، موضوع اصلی علوم انسانی و دغدغه اساسی متفکرانی است که در این حوزه قلم فرسایی می‌کنند. به نظر می‌رسد بایستگی تحقیق در اصالت این حقیقت و نمایاندن علل بیگانگی از آن، بیش از هر چیز برای شناخت و تعیین ابعاد و نیازهای انسان، منطقی و تردیدناپذیر باشد. باخودبیگانگی، گرچه از معضلات مهم در مباحث علوم انسانی جدید تلقی می‌شود، اما تتبع در سرگذشت انسانی، ترسیم‌کننده پیشینه‌ای کهن برای این مبحث است.

باخودبیگانگی انسان، در نگرش قرآنی، به معنای نادیده‌گرفتن کرامت ذاتی: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^۱ (اسراء: ۷۰) و خلافت الهی: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ»^۲ (انعام: ۱۶۵) و در نتیجه غفلت و بیگانگی انسان از دارایی‌های سرشت الهی خویش است. همان‌گونه که قرآن کریم در نقل نمود روشنی از این باخودبیگانگی، در داستان حضرت آدم، می‌گوید آنگاه که به مقام خلافت الهی رسید و به فرشتگان دستور سجده به حضرت آدم صادر شد: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»^۳ (بقره: ۳۰-۳۴) شیطان، با وسوسه مقام ملک و جاودانگی در بهشت، سراغ آدم (ع) آمد و او را از رتبه خلیفه‌اللهی^۴ غافل کرد: «فَازَلَهُمَا الشَّيْطَانُ»^۵ (بقره: ۳۶) و آدم با توجه به وعده شیطان،

۱. ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم.

۲. او است خدایی که شما را خلیفه زمین کرد.

۳. (به خاطر بیایور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی (نماینده‌ای) قرار خواهم داد... و (یاد کن) هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده و خضوع کنید!» همگی سجده کردند جز ابلیس که سر باز زد، و تکبر ورزید، (و به سبب نافرمانی و تکبرش) از کافران شد.

۴. «منظور از مقام خلیفه‌اللهی انسان، معنای اعتباری نیست، بلکه کشف و بسط حقایق وجود است که از عالم الهی به سمت جهان مادی منتشر می‌شود» (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۳۵۲).

۵. شیطان آدم و همسرش را فریب داد.

از مقام منبع خویش بیگانه شد: «فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِمِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»^۱ (اعراف: ۲۰).

دومین مصداق باخودبیگانگی، راجع به فرزند حضرت آدم (ع) است: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِ آدَمَ بِهِ الْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يَتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ ... فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۲ (مائده: ۲۷ و ۳۰). جاه‌طلبی و فزون‌خواهی فرزند آدم (ع) موجب شد او برخلاف سرشت و گرایش درونی‌اش به پاکی و عدالت عمل کند و با عصیان در برابر خداوند، از حقیقت قرب الهی، که منتها درجه کمال او بود، بیگانه شود و جاودانگی بهشت را به خلود در عذاب دوزخ مبدل سازد.

اما پیشینه مسئله «باخودبیگانگی» در اندیشه غرب معاصر، مربوط به دورانی است که اروپا از سیطره کلیسا خارج، و با بی‌اعتباری باورهای منبعث از الهیات کلیسایی، امکان مابعدالطبیعه، جهان پس از مرگ و حتی وجود خداوند به عنوان هستی مطلق و یگانه سامان‌دهنده زندگی انسان، با انکار و تردید جدی روبه‌رو شد و مستند معنایابی حیات انسانی، با دگرذیسی ماهوی مواجه گردید. این تحول، محصول تغییراتی بود که در معرفت‌شناسی غرب، ایجاد شد و انسانی که تا آن زمان خود را نیازمند وحی و «موضع شناخت» می‌دانست و مبانی معرفتی از خارج به وی می‌رسید، به «خاستگاه شناخت» تبدیل شد تا خود را بی‌نیاز از وحی بداند و بدون مددجستن از امری متعالی، آگاهی و معرفت را در وجود خود بنیاد خویش بجوید.

با این تغییرات بنیادین، انسان غربی، مشتاق آزادی مدرن، فردگرا و سکولار شد و از آنجا که قادر نبود از طریق یافته‌های خودآیین (autonomy)، مبانی استواری برای معنابخشیدن به جهان و زندگی خود وضع کند با سست‌شدن اصول اخلاقی، ارزش‌های انسانی و همبستگی اجتماعی مواجه شد.

۱. سپس شیطان آن دو را وسوسه کرد، تا آنچه را از اندامشان پنهان بود، آشکار سازد و گفت: «پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرده مگر به سبب اینکه (اگر از آن بخورید) فرشته خواهید شد، یا جاودانه (در بهشت) خواهید ماند».

۲. و داستان دو فرزند آدم را بحق بر آنها بخوان: هنگامی که هر کدام، کاری برای تقرب (به پروردگار) انجام دادند اما از یکی پذیرفته شد، و از دیگری پذیرفته نشد ... نفس سرکش، کم‌کم او را به کشتن برادرش ترغیب کرد. (سرانجام) او را کشت و از زبانکاران شد.

سیطره آشفته‌گی‌های روحی و اجتماعی در غرب مدرن، منشأ تلاش‌هایی در هویت‌بخشی به انسان شد که از آن جمله می‌توان به نهضت رومانیسم آلمانی در قرن هیجدهم اشاره کرد که با قائل شدن به ایده بازگشت به خود، و تلقی اخلاق به عنوان ندایی درونی، فهم درست و نادرست را متکی به احساس فردی دانست و کوشید به زندگی انسان، هویتی نو ببخشد. در قرن نوزدهم نیز، هگل و پیروان الحادی او مانند فوئرباخ^۱ و مارکس^۲ با همان مبانی انسان‌محورانه مسئله باخودبیگانگی را مطرح کردند.

اندیشمندان اگزیستانسیالیست، اما در قالبی متفاوت، مسئله باخودبیگانگی و اصالت‌نداشتن فرد را مطرح کردند و هر یک به نحوی با دغدغه بازگرداندن انسان مدرن به اصل و بنیاد خود تلاش‌هایی انجام دادند.

باخودبیگانگی یا alienation در اصطلاح این متفکران، با دو تعبیر «اصیل» و «غیراصیل» پی گرفته می‌شود. در زبان انگلیسی، واژه authenticity معادل تعبیر «اصیل» یا «خودبودگی» است که برگرفته از کلمه یونانی «اوستنس» است. اوستنس، کسی است که عملش را برای شخص دیگری انجام نمی‌دهد و فاعل واقعی عمل خویش است. معادل آلمانی این تعبیر، واژه eigentlich به معنای اصلی و حقیقی است که برگرفته از کلمه eigen و به معنای «مال خود» است (Cooper, 1991: 109). مثلاً می‌گوییم: «mit eigen augen» یعنی «با چشمان خودش».

۱. نک: کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۷: ۲۸۹؛ استیونسن، ۱۳۶۸: ۸۵.

۲. در خصوص مفهوم «باخودبیگانگی» در اندیشه مارکس بین مارکس‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای معتقدند این مفهوم در دوره جوانی و ناپختگی مارکس به کار گرفته شده و در نوشته‌های متأخر او چون *مانیفست کمونیست* و *سرمایه* از آن اثری نیست و حتی در *مانیفست* از آن به عنوان مهمل فلسفی یاد شده است. از این رو در آثار مارکس سال‌خورده نباید در جست‌وجوی این مفهوم برآمد، اما عده دیگری از صاحب‌نظران معتقدند هرچند خود اصطلاح «باخودبیگانگی» در آثار متأخر مارکس دیده نمی‌شود، ولی همان معنا یا عناوین دیگر، همچنان در اندیشه وی به حیات خود ادامه داده است؛ چنان‌که در کتاب *سرمایه*، مارکس جداسدن محصول کار انسان از وی و تسلط کالا بر او را بررسی می‌کند و این جدایی، نشان نیروی بیگانه‌شده از انسان است، اما نظر سومی هم در این میان هست که می‌گوید میان رأی مارکس جوان و مارکس سال‌خورده تداوم وجود دارد، ولی این تداوم خالی از تحول نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت نظریه‌ای که در *سرمایه* بیان می‌شود بی‌کم‌وکاست همان نظریه دست‌نویس‌های پاریس است؛ ولی از آنجا که پیدا است در همان دست‌نویس‌ها نیز به خطوط اساسی نظریه نهایی خود دست یافته است (نک: طبری، ۱۳۵۸؛ فوئر، ۱۳۴۷؛ مساروش، ۱۳۸۰).

در نگرش اگزیستانسیالیستی، انسان به دلیل برخورداربودن از قدرت انتخاب و اختیار، با سایر موجودات متفاوت است و برخلاف موجودات دیگری که از ابتدای وجودشان با ماهیتشان همراه و ثابت‌اند، ماهیت خود را بر اساس اراده و انتخاب‌های خود، شکل می‌دهد. اما نکته مهم، معیار «انتخاب» است که از این جهت، بین این فیلسوفان تفاوت اساسی است. گروهی میل فرد را محور انتخاب می‌دانند، و از همین‌رو هر گونه توجه به خواسته غیر را موجب باخودبیگانگی می‌دانند؛ و گروهی دیگر، انتخاب را وسیله‌ای برای حرکت به سوی خارج از خود می‌دانند، یا به تعبیر دقیق‌تر حقیقت وجود انسان را با خارج معنا می‌کنند و انسان را موجودی می‌دانند که برای مشخص شدن ماهیتش به موجودی متعالی نیازمند است و دورشدن از این موجود را علت اصالت‌نداشتن شخص معرفی می‌کنند. هدف این نوشتار تبیین و ارزیابی این دو نظریه و تلاش برای نقدهای صائب در این زمینه است.

الف. طرفداران نظریه انتخاب خودمحور

۱. فریدریش نیچه

نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، فیلسوف اگزیستانسیالیست طرفدار نظریه انتخاب خودمحور است. او منشأ هر گونه ارزش و معنا را خود انسان می‌داند و با توجه به انکار هر گونه امر مطلق و مابعدالطبیعی، تمام ارزش‌ها را به خود انسان منتهی می‌کند تا با اراده معطوف به قدرت، ضمن خلق ارزش‌های جدید، به اصالت خود دست یابد و از خود ابرانسان بسازد؛ و اگر این فرصت را غنیمت نشمارد و به تبعیت از ارزش‌های از پیش تعیین‌شده مندرج در اخلاق سنتی روی آورد، گرفتار باخودبیگانگی یا بی‌اصالتی می‌شود، که نیچه از آن به «اخلاق بردگان» تعبیر کرده، به شدت آن را نقد می‌کند: «در این نوع اخلاق، سودمندی، معیار ارزش اخلاقی، برای جماعت ناتوان، ضعیف و بی‌زور است و بردگان هستند که صفاتی چون همدردی، مهربانی و فروتنی را فضیلت می‌شمارند» (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۱۱-۲۱۴).

در جایی دیگر منشأ این انحراف را راحت‌طلبی پیروان این فکر می‌داند و می‌گوید: «پیروی از واعظان فضیلت صرفاً به خاطر راحت‌طلبی انسان است» (نیچه، ۱۳۸۲: ۳۳). در واقع، به باور نیچه: «اخلاق، بزرگ‌ترین مانع در جهت پیشرفت مردان والا است» (کاپلستون، ۱۳۷۱: ۱۷۶). از

نگاه وی، برای درمان باخودبیگانگی لازم است انسان به وسیله قدرت، تمام ارزش‌های موجود را متحول کرده، برای خود ارزش‌آفرینی کند:

اراده معطوف به قدرت، نیروی محرک همه ارزش‌گذاری‌های ما است، نیرویی است که تعبیرهای ما را از جهان به چشم‌انداز ما وابسته می‌کند و فرضیات و برساخته‌های بزرگ فلسفی را پدید می‌آورد (استرن، ۱۳۸۹: ۱۲۵). صفت بودن را به فرآیند شدن نسبت‌دادن، بالاترین شکل اراده معطوف به قدرت است (نیچه، ۱۳۷۸: ۶۱۷). ... اراده معطوف به قدرت انگیزه خودابداعی را در معرفت برای ما ایجاد می‌کند (همان: ۱۲۶).

نماد اصلی این اخلاق، که نیچه از آن تعبیر به اخلاق بزرگان می‌کند، ابرانسان است. ابرانسان از دیدگاه وی کسی است که خودبنیاد یا متکی به خود است و از هر موجود غیر از خود، مستقل. چنین فردی برای آفرینشگری ارزش‌ها نه نیازی به دین دارد و نه اخلاق سنتی، بلکه او خود، ورای هر چیز دیگر است: «او با نارضایتی به بالا می‌نگرد، ولی به پیش رو ... یا به پایین دست، با میل، چشم می‌دوزد؛ زیرا می‌داند که خود بلندی است» (نیچه، ۱۳۶۲: ۲۱۰).

در تفکر نیچه، ابرانسان در مقام خدا و در جایگاه الوهیت نشسته تا قانون‌گذاری و ارزش‌گذاری کند. از دیدگاه وی، انسان مسئولیت مقدرات خود را خود به عهده دارد و قانون‌گذار زمین است. لذا به‌صراحت می‌گوید: «خدایان، همگان مرده‌اند. اکنون می‌خواهیم ابرانسان بزید!» (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

۲. مارتین هایدگر

از دیگر فیلسوفان اگزیستانسیالیست طرفدار نظریه انتخاب خودمحور، هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) است. در فلسفه وی، که بحث اصالت مطرح می‌شود، صرفاً در حوزه شناخت ساختارهای وجودی انسان است^۱ که هایدگر از آن به «دازاین» تعبیر می‌کند. از منظر وی، دازاین، هیچ‌گاه در هستی‌اش کامل نیست. لذا ماهیت ثابت ندارد؛ برخلاف دیگر موجودات که ثابت هستند و دازاین این قدرت را دارد که خودش را انتخاب کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۵۸-۵۹)؛ و این انتخاب است که ماهیت وی را شکل می‌دهد. حال اگر دازاین، به غایتمندی و مسئولیتی که در برابر انتخاب خود دارد توجه کند، دارای نحوه بودِ اصیل خواهد بود. ولی چنانچه از پذیرفتن مسئولیت

۱. باید توجه داشت که «موضوع اصلی تفکر هایدگر نه انسان و نه اگزیستانس، بلکه "وجود" است. انسان و اگزیستانس برای هایدگر مبدأی برای ایضاح و روشنی‌بخشیدن به وجود است» (ماکس، ۱۳۷۸: ۲۱).

یگانگی و تنهایی خود سرباز زند دچار روزمرگی می‌شود و به ورطه سقوط می‌افتد و دچار نحوه بود غیراصیل می‌شود. از دیدگاه هایدگر، هر دازاین اغلب به صورت غیراصیل زندگی می‌کند و به فرد نامشخص (Das man) تبدیل می‌شود (همان: ۲۲۱ و ۴۴۴).

هایدگر در کتاب هستی و زمان، سقوط یا روزمرگی را سه گونه بیان می‌کند: گونه نخست، همراه شدن با جهان که در این زمان دازاین غرق در کار است. فقط به کار، دقت و توجه می‌کند، آن هم نه به عنوان وسیله‌ای برای پیشرفت،^۱ بلکه بر اساس عادت و همچون امری که گویی غیرارادی انجام می‌شود. دازاین حتی زمانی که به تنهایی کار می‌کند کار را جریانی اجتماعی می‌یابد. هر ابتکاری را که در جریان پیشرفت کار از خود نشان می‌دهد بی‌فایده است؛ چون او فهمی هستی‌شناسانه ندارد. در این حالت دازاین دارای اصالت نیست و به تأویل رایج و همگانی، تسلیم جهان می‌شود و از خود دور می‌شود و در نظم ناشناخته کار سقوط می‌کند. کاری که برای وی عادت شده و همچون امری غیرارادی شده است (همان: ۴۴۲).

گونه دوم، سقوطی است که تابع قاعده‌های زبان است و در آن دازاین از ارتباط درست دور می‌شود و تسلیم بی‌معنایی ناشی از پرگویی می‌گردد. در این نحوه سقوط، گفته‌ها (Rede) تبدیل به وراجی یا پرگویی (Gerede) می‌شود که فارغ از ارتباط درست است و دلیل این پرگویی‌ها تلاشی است که دازاین برای فهم‌پذیر کردن رفتارش برای خود و دیگران انجام می‌دهد و این سبب می‌شود دازاین دیگر به هستی نیندیشد (همان: ۲۲۲). این حل‌شدن در پرگویی و کنجکاوی موجب می‌شود دازاین از موقعیت اصیل اندیشیدن به هستی دور بماند.

گونه سوم سقوط، که هایدگر از آن تعبیر به کنجکاوی می‌کند، عبارت است از اینکه دازاین به موقعیت یا موضع خود در برابر هستی بیندیشد، ولی این اندیشه رادیکال و بنیادین نباشد، بلکه هدف دازاین از جست‌وجو فقط این باشد که آن را پلی برای رسیدن به مطلب جدیدتر قرار دهد. در واقع این اندیشیدن هیچ‌گاه راهی به هستی پیدا نمی‌کند (همان: ۲۲۴-۲۳۰).

از دیدگاه هایدگر، پرگویی همیشه همراه با کنجکاوی است، و در واقع هر کدام از این دو دیگری را به همراه خود می‌آورد و چنان حالتی را برای دازاین فراهم می‌کنند که شخص گمان

۱. پیشرفت در اینجا به معنای پیشرفت مادی نیست، بلکه به معنای اندیشیدن به وجود و تلاش برای رسیدن به آن است.

می‌کند حقیقتاً زندگی می‌کند، در حالی که این پرگویی و کنجکاوی^۱ وی را دچار روزمرگی می‌کند (همان: ۲۲۸-۲۲۹).

۳. ژان پل سارتر

سومین فیلسوفی که می‌توان وی را از طراحان نظریه انتخاب خودمحور دانست، سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) است. از دیدگاه وی، اصیل‌بودن یعنی انسان با اختیار خویش ارزش‌آفرینی کند و مسئولیت کامل هر آنچه را از او سر می‌زند به عهده بگیرد. ولی اگر برای فرار از این مسئولیت به چیزی خارجی توجه کند دچار باخودبیگانگی شده است. از دیدگاه سارتر، یکی از وظایف بزرگ انسان بعد از حذف خداوند این است که ارزش‌های جدیدی را بر اساس خود، بنیان نهد:

زمانی که واجب‌الوجود را از زندگی حذف کردیم، انسان باید جایگزین وی در ارزش‌گذاری گردد، و این جمله مفهومی جز این ندارد که زندگی، مفهوم «زپیش‌بوده‌ای» ندارد. به همین جهت بر عهده ما است که به زندگی معنایی ببخشیم و ارزش، چیزی جز همان معنایی که به آن می‌بخشیم نیست (سارتر، ۱۳۸۶: ۷۷).

حال این ارزش‌آفرینی که با اختیار همراه است، انسان را مسئول کارهای خود قرار می‌دهد و موجب ایجاد ترس و دلهره می‌گردد و «گزیتانسیالیسم با صراحت اعلام می‌داد که بشر، یعنی دلهره» (همان: ۳۴). از اینجا است که بیشتر آدمیان با کتمان اختیار، اراده‌هایی را برای گریز از این اضطراب می‌جویند، چراکه نمی‌توانند آن را تحمل کنند و «اختیار طاقت‌فرسا است» (وارنوک، ۱۳۸۶: ۶۰)؛ و بهترین گزینه برای فرار از این دلهره «سوء نیت» (Mauvaise for) است؛ یعنی وانمودکردن به اینکه ما دارای اختیار نیستیم، و خود را در قواعد عام رفتاری محدود کنیم (سارتر، ۱۳۸۶: ۳۴).

ب. بررسی و نقد اندیشه انتخاب خودمحور

۱. همان‌گونه که آشکار شد، در دیدگاه متفکران اگزیتانسیالیست با گرایش انتخاب خودمحور، پیدایش انسان همراه با چیستی یا فطرت به معنای آفرینش ویژه، انکار شده و اساساً هویت حین خلقت برای انسان در دیدگاه این متفکران بی‌معنا است. این ملاحظه، که در نگرش

۱. تفاوت پرگویی با کنجکاوی در این است که پرگویی مربوط به رابطه دازاین با دیگر انسان‌ها است، ولی کنجکاوی مربوط به رابطه دازاین با هستی و اکتشافات جدید علمی است.

اگزیستانسیالیستی به انسان، شاخص بوده و اختصاص به گرایش انتخاب خودمحور ندارد، منشأ انتقاد از سوی برخی اندیشمندان شده است که بحث باخودبیگانگی در صورتی قابل مطرح شدن است که برای انسان سرشت و فطرت ویژه‌ای وجود داشته باشد. در غیر این صورت، از خودبیگانگی مفهومی نخواهد داشت. مطهری در این باره می‌نویسد: «ابتدا خود را بشناس، سپس سخن از باخودبیگانگی بزن. خود را نشناخته دم از خودبیگانگی زدن بی‌معنا است» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۵: ۱۴۹). برخی از شارحان این مسئله در تفکر غربی نیز این نقد را وارد می‌دانسته‌اند:^۱ «اگر قرار هست که از باخودبیگانگی سخن به میان بیاوریم چاره‌ای نداریم جز آنکه پاره‌ای از بالقوه‌گی‌ها برای وی فرض کنیم» (طبری، ۱۳۵۸: ۸۸).

۲. مطلب دیگری که در اندیشه طرفداران نظریه انتخاب خودمحور مشخص شد، این بود که رفتار متأثر از تمایل و توجه مردم، عامل باخودبیگانگی است. اما آیا صرف لحاظ کردن میل دیگران و متابعت از آنان را می‌توان سبب باخودبیگانگی معرفی کرد؟ به نظر می‌رسد اگر خاستگاه رفتار انسانی را انتخاب منبعث از معرفت عقلانی بدانیم، واضح است که انسان با اتکا به معلومات خود، قدرت تحلیل همه مسائل و آگاهی از آنها را ندارد و گاه مجبور به تبعیت از دیگران است. البته آشکار است که این متابعت، بایسته است محققانه و مبتنی بر تعقل باشد، وگرنه چنان‌که این فیلسوفان گفته‌اند، انسان گرفتار باخودبیگانگی می‌شود.

۳. نکته دیگر در نقد این نظریه آنکه لازمه انتخاب خودمحور هرگز خودقانون‌گذاری و خودارزش‌گذاری مطلق انسان نیست. به سخن دیگر، انسان می‌تواند قوانینی را به اقتضای انتخاب و اراده خودمحور، لازم‌الاتباع بداند، بی‌آنکه خودمحوری او در این تبعیت نادیده گرفته شود و اصلتش پایمال گردد. از این رو پاس‌داشت انتخاب خودمحور را نمی‌توان در گرو خودقانون‌گذاری اراده به طور مطلق دانست؛ بلکه این انسان است که وقتی خداوند را واجب‌الوجودی با علم و قدرت نامتناهی بداند و حاکمیت و تدبیر بالذات عالم را در اختیار او بشمارد، به حکم عقل، اراده خداوند را بر خویش لازم‌الاتباع فرض می‌گیرد و بدون تردید چنین تبعیتی مستند به اراده و انتخاب خودمحور انسان است.

۱. گرچه این نقد بر تفکرات مارکس در این مسئله است، ولی ماهیتاً با بحث باخودبیگانگی از دیدگاه اگزیستانسیالیسم فرقی ندارد.

از این‌رو انسانِ عاقلِ موحد معتقد است بر اساس انتخاب و اراده آزاد خود و با علم به اینکه در پرتو احاطه کامل بر ویژگی‌های روحی و جسمی، خصوصیات فردی و جمعی و اطلاع از فرجام نیک و بد اعمال اختیاری انسان و نیز آگاهی از نحوه صحیح روابط انسان با مبدأ هستی، خود، هم‌نوعان و طبیعت می‌توان به صلاح و سعادت حقیقی راه یافت. در واقع، او به مقتضای خودمختاری خود، در مقام تشریح و قانون‌گذاری و درنهایت، انسجام و نظام‌بخشی به جامعه‌ای مطلوب، اراده حق تعالی را محکم می‌کند و عنان اختیار خود را به ولایت و حاکمیت تشریحی خداوند می‌سپارد.

۴. مسئله دیگر در نظریه انتخابِ خودمحور، عقل‌بستگی آن، و حداقل فقدان دفاع منطقی از جایگاه و میزان نقش‌آفرینی عقل در کسب معارف به عنوان پشتوانه اراده و انتخاب‌ها است.^۱ این مسئله، عقل را یکه‌تاز میدانِ بازشناسی انسان و هستی می‌کند تا در قبال بحران‌های فراوان معرفتی، اخلاقی و معنوی، عنان گسیخته و بی‌توجه به عالم معنا با تبیین‌های ماتریالیستی از هستی،^۲ گام بر مسیر تحیر بگذارد. آنچنان که گابریل مارسل در نقد این سنخ تفکرات می‌گوید: «انسان از آن هنگام که خود را مطلق در نظر می‌گیرد، و خود را از هر ارتباطی، از هر گونه ارجاع به چیز دیگری، جز خودش، رها می‌سازد، درنهایت خود را ویران می‌سازد» (مارسل، ۱۳۸۸: ۵۰). زیرا به اقتضای فضای حاکم بر نظریه انتخابِ خودمحور، بر اساس اصل تغییر و ثبات‌نداشتن انتخاب‌ها، مبدأ و معاد انسان، سعادت راستین، بایسته‌ها و شایسته‌های متعالی، از هویتی نامعین و حتی تعریف‌ناپذیر برخوردار می‌شود؛ و چنین انسانی در تلاشی بی‌حدومرز برای پاسخ‌گویی به تمایلات سیری‌ناپذیر غرایز، و فروگاهی تدریجی به مظاهر حیوانی، دست به اعمال مرموزانه و دون

۱. چون در مسائلی که عقل خود اعتراف دارد که نمی‌تواند حکم کند این متفکران عقل را وارد کرده‌اند. البته باید به این نکته دقت شود که عقل گاه اظهار عجز می‌کند، مانند مسائل مربوط به جزئیات معاد و صفات و افعال الهی، که عقل نمی‌تواند درباره آنها حکمی صادر کند، ولی وحی را برای قدم برداشتن در این وادی معرفی می‌کند؛ یعنی توان شناسایی منبع آگاهی را دارد.

۲. از این‌رو نیچه به قدرت معنوی در وجود انسان توجه نکرده است، حال آنکه قدرت معنوی در وجود انسان اهمیتی بیشتر از قدرت جسمانی دارد (نک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۷۱).

انسانی می‌زند که در وهم هیچ موجودی نمی‌گنجد و به فرموده قرآن کریم: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ»^۱ (مؤمنون: ۷۱).

مطهری در فراگیرشدن چنین تفکری در جوامع غربی می‌نویسد:

اینکه انسان میل و خواستی دارد. و بر اساس آن باید آزاد باشد موجب تمیز میان آزادی انسان و حیوان نمی‌گردد. بلکه از دیدگاه اسلام مفهوم آزادی بر اساس دربندکردن

حیوانیت و رها ساختن انسانیت شکل می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۴: ۷۹-۸۱).

۵. نکته دیگر در نقد نظریه انتخاب خودمحور این است که در پوشش این نظریه نمی‌توان تحقق اهداف مباحث باخودبیگانگی را به انتظار نشست. همان‌گونه که در طبیعه بحث اشاره شد، هدف از نظریه‌پردازی در این باب، معنابخشی به زندگی انسان، ایجاد همبستگی اجتماعی و طراحی مبنایی متقن در برپایی اصول اخلاقی است. اما توجه به انتظار اندیشوران حامی نظریه انتخاب خودمحور، محقق‌نشدن این اهداف را روشن می‌کند. زیرا اولاً، معنایابی حیات انسانی در گرو عقلانی‌بودن مبانی آن است، در صورتی که ذیل اومانیسیم، مبنای عقلانی قابل دفاعی نمی‌توان طراحی کرد.^۲ ثانیاً، هدف دوم نیز در لوای چنین تفکراتی (به‌ویژه اندیشه نیچه و سارتر) محقق نخواهد شد؛ چراکه همبستگی اجتماعی در گرو وحدت مبنا در پی‌ریزی اصول اخلاقی است. حال آنکه حاصل اندیشه سارتر، نسبت اخلاقی است تا هر فردی بر اساس امیال خود ارزش‌ها را شکل دهد و بر طبق آن عمل کند. بنا بر نظر نیچه، به آحاد توصیه می‌شود با اراده معطوف به قدرت، به آفرینش ارزش‌های جدید اقدام کنند و افراد ضعیف جامعه را از میان بردارند و علاوه بر آن خود افراد قدرتمند نیز برای اینکه دارای قدرت مطلقه^۳ باشند، باید با دیگر افراد قدرتمند بستیزند؛ و این چیزی جز انحطاط و از بین رفتن شالوده‌های جامعه انسانی نخواهد بود.

۱. و اگر حق از هوس‌های آنها پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و همه کسانی که در آنها هستند تباہ می‌شوند.
۲. همان‌گونه که در اشکال چهارم به آن اشاره کردیم، جایگاه عقل به‌درستی در این دیدگاه تبیین نشده است. لذا نمی‌توانیم مبنای صحیحی برای تفکر اومانیسیم بیان کنیم. برای بررسی و نقد معرفت‌شناسی اومانیسیم نک: صانع‌پور، ۱۳۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷.
۳. چون اگر این افراد قدرتمند با یکدیگر صلح کنند دوباره اخلاق بردگان به ظهور می‌رسد. این همان نکته‌ای است که نیچه مدعی است موجب باخودبیگانگی می‌شود.

ج. طرفداران نظریه انتخاب غیرمحور

۱. سورن کیرکگور

کیرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) فیلسوف اگزیستانسیالیست است که مسئله باخودبیگانگی و اصالت‌ناداشتن فرد را در قالبی دیگر مطرح کرده و طرفدار نظریه انتخاب غیرمحور است. از منظر وی، خود حقیقی انسان در گرو رسیدن به مرحله ایمان است که در آن بدون مددجستن از عقل به خداوند دست می‌یابد و هرگاه انسان در راه رسیدن به این مرحله متوقف شود، دچار باخودبیگانگی و فقدان اصالت می‌شود، گرچه هر مرحله‌ای نسبت به مرحله قبل از خودش نوعی اصالت دارد، ولی نسبت به مرحله بعد دچار نقص و نوعی باخودبیگانگی است. در واقع، می‌توان گفت اصالت در دیدگاه کیرکگور معنای تشکیکی دارد. برای مثال، اگر مرحله اخلاق را با مرحله استحسان مقایسه کنیم شخصی که در این مرحله است اصالت دارد، ولی اگر وی را با مرحله ایمان مقایسه کنیم دچار باخودبیگانگی است.

در اندیشه کیرکگور، باخودبیگانگی در ضمن مراحل دیالکتیکی خاصی ترسیم می‌شود: ویژگی این دیالکتیک آن است که شخص به صورت فردیت ظهور می‌کند و گذار از مرحله‌ای به مرحله دیگر با گزینش انجام می‌پذیرد، و مسئله اصلی این گزینش جهش به مرحله‌ای بالاتر بر اساس در گرو نهادن تمامی وجود خویش است (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج: ۷، ۳۲۲). مراحل سه‌گانه دیالکتیک کیرکگور بدین ترتیب است:

مرحله اول، استحسان است که انسان در این مرحله خود را کانون همه عالم تلقی می‌کند. خواسته‌هایش جزئی است و همه همت او کسب لذت بیشتر است. همواره در حال، زندگی می‌کند. پیوستگی زمان برای او مفهومی ندارد. هیچ چیز او را به تفکر و تأمل نمی‌کشاند؛ و چون لاقید و بی‌عار است از سطح عبور نمی‌کند. در آثار کیرکگور مظهر و نمونه این مرحله دون‌ژوان است؛ آدمی عیاش و لابلالی که به هیچ چیز جز لذت خود توجه ندارد (ورنو، وال و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۲۶). مرحله دوم، اخلاقی است.

در این مرحله انسان به معیارهای معین اخلاقی و تکلیف‌های اخلاقی گردن می‌نهد که ندای عقل کل است. بدین‌سان به زندگانی خود، شکل و پیوستگی می‌بخشد. اگر نمود مرحله استحسان دون‌ژوان باشد، سقراط نماینده مرحله اخلاقی است (همان: ۳۳۳).

مرحله سوم ایمان است. در این مرحله انسان به بالاترین مرحله هستی خود نائل می‌آید. وی زمانی که به این مرحله می‌رسد بر نقش اراده تکیه می‌کند؛ اراده‌ای که بدون هیچ‌گونه پشتیبانی از عقل، به خطر کردن توصیه می‌کند:

ایمان در نظر کیرکگور یک جهش است که بر اساس بی‌یقینی عینی معنا پیدا می‌کند. از دیدگاه وی، چون خداوند مطلق است قابلیت اثبات ندارد. ولی نیازمندی انسان به خداوند موجب جلوه‌گری خداوند برای وی می‌گردد. هر زمان انسان را در کرانمندی‌اش در نظر بگیریم از خدا، جدا و بیگانه است و آنگاه که در بیکرانی‌اش نظر شود، انسان نه خدا بلکه جنبشی به سوی خداوند است (مستعان، ۱۳۷۴: ۱۶۳).

از دیدگاه کیرکگور، طی کردن مرحله ایمان با عقل امکان‌پذیر نیست، و انسان را از سیر حقیقی به سوی خداوند باز می‌دارد:

نخستین کسی که در مسیحیت، دفاع از دین مسیح را باب کرد، در واقع یهودای^۱ دیگری است. او نیز با بوسه‌ای خیانت می‌کند، اما این بوسه حماقت است. کسی که از دین مسیح دفاع می‌کند، من او را بی‌ایمان اعلام می‌کنم (ورنو، وال و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۱۶).

ایمان باید در ضمن صیوروتی باطنی و در نتیجه تعارضی که در درون انسان رخ می‌دهد، پدید آید و به کمال برسد و شخص، راه ایمان را خودش، بدون القای دیگران، طی کند.

۲. گابریل مارسل

گابریل مارسل (۱۸۸۹-۱۹۷۳)، فیلسوف فرانسوی نیز، در مبحث باخودبیگانگی، انتخاب غیرمحمور را مطرح می‌کند. از دیدگاه او، وجود حقیقی انسان با رسیدن به «راز وجود» محقق می‌شود و تحقق این حقیقت در نسبت صحیح «من» با «تو» معنا پیدا می‌کند، که سرمنشأ عشق و وفا است، ولی اگر این نسبت به کارکردگرایی و نگاه ابزاری تبدیل شود موجب دورشدن انسان از «راز وجود» می‌گردد و در نتیجه انسان، باخودبیگانه می‌شود. این نگاه زمانی ایجاد می‌شود که همه‌چیز، حتی حالات، احساسات و شئون انسانی با دیدی ابزاری و بر اساس میزان فایده در عمل و تولید در نظر آیند. از دیدگاه وی، در این صورت، زندگی انسان، غیرواقعی و آزاردهنده می‌شود.

۱. یهودا حواری خائنی است که مکان حضرت عیسی(ع) را به دشمنانش نشان داد.

راهی که مارسل برای بیرون‌رفتن از این غفلت به کار می‌گیرد عبارت است از تأمل در ملموس‌ترین تجارب انسانی؛ تجاربی که در نسبتش با دیگران برای او پدید می‌آید تا مقدمه‌ای برای ورود انسان به ساحت «راز وجود»^۱ شود. از نظر وی:

تنها با گسترش نسبت «من - تو» می‌توان وجود خویشتن را گسترش داد و راه گسترش این نسبت، قرارگرفتن در نسبت‌های غنی‌تری از نسبت «من - تو» است؛ همان که در تجارب انسانی «عشق» نامیده می‌شود. اوج وفا و عشق، در نسبت من با تویی مطلق است؛ همان که جز مؤمنان نمی‌توانند آن را درک کنند و این عشق همراه با وفا و امید است (کین، ۱۳۷۵: ۸۴).

از دیدگاه وی، این نسبت زمینه‌ساز ورود انسان به «راز وجود» می‌شود:

وقتی (من) به نحو اصیل در نسبت با (تو) قرار گرفت حضور (وجود) هم به عنوان یک رازی در درون رازها احساس می‌شود. در مسیر چنین مشارکت و تجربه‌ای است که انسان می‌تواند به سرچشمه‌های الهی وجود خویشتن نائل آید (همان: ۷۱).

۳. پل تیلیش

تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵)، فیلسوف آلمانی تبار و متکلم مشهور قرن بیستم آمریکا، معتقد است چون مخلوقات از جمله انسان از عدم خلق شده‌اند، محدودیت دارند، و آگاهی انسان از این محدودیت، وی را دچار اضطراب می‌کند و موجب بیگانگی با مبدأ خود می‌شود. لذا انسان که با مبدأ (خداوند) خود به مخالف برخاسته، به وی پشت کرده و خود را به صورت مستقل در مقابل خداوند قرار می‌دهد، و به این صورت دچار باخودبیگانگی می‌گردد. از دیدگاه وی، این بیگانگی سه ویژگی دارد: بی‌اعتقادی، تکبر و شهوت، که هر سه در این امر مشترک‌اند که انسان در برابر خداوند محوریت پیدا می‌کند.

این چهره‌ای است که تیلیش از «وجود انسان» ترسیم می‌کند: «انسان بیگانه» در جهانی که عضو آن است، «بیگانه» نسبت به بُعد ازلی است که موقعیت شایسته او است (توماس، ۱۳۸۴).

۱. به نظر مارسل، یکی از اشتباهات اهل مابعدالطبیعه این است که متافیزیک را مانند علم تلقی کرده‌اند؛ و به هستی به عنوان یک مسئله نگریسته‌اند. لذا وی از اصطلاح «راز» استفاده می‌کند؛ و تفاوت راز با مسئله را در این می‌داند که مسئله، عینی و در مقابل انسان است و امری غیرشخصی و بیرون از عالم است؛ اما راز امری در مقابل انسان نیست بلکه انسان درگیر آن است. مسئله، اعتباری است ولی راز، انضمامی.

از دیدگاه تیلیش، تعلق انسان به خدا، تعلق به شیئی مغایر با ذات یا مباین نیست که انسان با تعلق به خدا، خودش را فراموش کند، بلکه انسان به خدا آنچنان تعلق دارد که بر اساس نزدیکی یا دوری از آن قضاوت می‌شود:

انسان، ذاتاً به آن چیزی تعلق دارد که از آن بیگانه گشته است. انسان به هستی واقعی خویش بیگانه نیست، زیرا به آن تعلق دارد. انسان به واسطه هستی واقعی خویش، مورد قضاوت قرار می‌گیرد، لکن نمی‌تواند به طور تام از آن انفصال یابد، حتی اگر با آن خصومت داشته باشد. خصومت انسان با خدا بی‌تردید ثابت می‌کند که او به خدا تعلق دارد. تنها جایی امکان نفرت وجود دارد که وجود عشق^۱ امکان‌پذیر است (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۹).

تیلیش، سه مفهوم «بی‌اعتقادی»، «شبهت» و «تکبر» را نشانه‌های بیگانگی انسان قلمداد می‌کند. از دیدگاه وی، بی‌اعتقادی، نخستین نشانه این بیماری است و ویژگی آن، زمینه‌سازی برای ظهور دیگر علائم باخودبیگانگی است. بی‌اعتقادی انسان، بیگانگی وی از خدا در کانون هستی خود است، و خوشحال بودن به زندگی است که خداوند در آن جایی ندارد: «بی‌اعتقادی، جدایی شناختاری از خداوند است ... و انفصال اراده انسان از اراده خدا است ... و خوشحال بودن به سعادت‌مندی در حیات انفصال‌یافته از حیات الهی است» (همان: ۷۲).

از منظر تیلیش، تکبر، روی کردن به خویش به عنوان کانون نفس خود و جهان خود است. این روی کردن به خویش، عملی نیست که به وسیله بخش خاصی از انسان، نظیر روح انسان، انجام شده باشد؛ کل حیات انسان، از جمله حیات جسمانی وی را، که وابسته به روح انسانی است، نیز در بر می‌گیرد. انسان خودش را محور جهان خود قرار می‌دهد و نشانه اصلی تکبر آن است که «انسان تناهی خود را بر نمی‌تابد. او حقیقت نسبی^۲ را با حقیقت نهایی یکسان می‌انگارد» (همان: ۷۶).

از دیدگاه تیلیش، چون انسان میل به غنای محض دارد، زمانی که افعالش تحت تأثیر «بی‌اعتقادی» و «تکبر» قرار می‌گیرند، تمایل دارد خود و تمام جهان را به درون خویش فرا خواند، و

۱. از ظاهر عبارت تیلیش برمی‌آید که عشق و نفرت، ملکه و عدم ملکه هستند.
۲. خود شخص که حقیقت نسبی است با خداوند که حقیقت نهایی می‌باشد، یکسان فرض می‌شود.

تحت تسلط خویش قرار دهد. تیلیش از این میل به «شهوت» یاد می‌کند که سومین علامت باخودبیبگانگی است و در تمام شئون زندگی انسان ظهور می‌کند:

تمام افعالی که انسان خود را در آن تأیید می‌کند، دو جنبه دارد؛ جنبه‌ای که در آن انسان از خداوند دور می‌گردد (بی‌اعتقادی) و جنبه‌ای که انسان خویش را کانون هستی می‌داند (تکبر). در اینجا این سؤال به ذهن می‌رسد که چرا انسان به خود متمرکز می‌گردد؟ پاسخ این سؤال آن است که تکبر، انسان را در مقامی قرار می‌دهد که تصویری واهی از خویش داشته باشد و این همان فریب است که انسان در شناخت جایگاه خود، بین تناهی و لایتناهی ایجاد می‌کند. انسان به خاطر آنکه از کل انفصال پیدا کرده است به اتحاد مجدد با کل تمایل دارد. و در جست‌وجوی غنای محض است. نام کلاسیک این میل، شهوت است. یعنی درخواست انسان برای اینکه کل واقعیت هستی را به درون خویش سوق دهد. شهوت به همه ابعاد روابط انسان با خود و جهان دلالت می‌کند (همان: ۷۸).

تیلیش بعد از توضیحاتی که درباره جایگاه انسان در هستی و حقیقت باخودبیبگانگی می‌دهد، به تبیین خداوند در اندیشه خودش می‌پردازد و این‌گونه بیان می‌کند که خداوندی که حقیقت انسان را شکل می‌دهد و به انسان اصالت می‌بخشد و دوی بیماری باخودبیبگانگی است، قابلیت اثبات عقلی ندارد، بلکه سعی در اثبات وی از طریق عقل موجب انکار آن می‌شود.^۱ لذا تیلیش در توصیف پدیدارشناختی از خداوند می‌گوید:

خداوند ... نامی است که غایت قصوای^۲ انسان است. این به آن معنا نیست که در آغاز، وجودی هست به نام خدا و سپس این نیاز، که انسان باید او را غایت قصوای خود قرار دهد. این به آن معنا است که هر آنچه غایت قصوای انسان گردد، به خدایی برای او تبدیل می‌گردد و به این معنا است که انسان می‌تواند تنها چیزی را غایت قصوای خود بداند که برای او خدا است (همان: ۲۸۵).

۱. از دیدگاه وی، در هر کوششی برای اثبات وجود خدا، برای توجیه جهان، از خدا به عنوان حلقه گم‌شده استفاده می‌شود. اگر این حلقه گم‌شده را خدا بنامیم گرفتار بدترین الحاد خواهیم شد؛ و این استدلال‌ها فقط موقعیت انسان را تحلیل می‌کند (هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۵۰).

۲. مقصود تیلیش از غایت قصوا (امر نهایی) حقیقتی است که وجود یا عدم ما را تعیین می‌کند. مقصود از وجود، در اینجا وجود جسمانی نیست، بلکه حقیقتی است که شکل معنا و هدف زندگی انسان را ایجاد می‌کند (همان: ۱۴۹).

و در جایی دیگر تأکید می‌کند که معنای خداوند در قالب ارتباط انسان با خدا وضوح پیدا می‌کند. لذا خداوند شیئی در متن جهان هستی نیست،^۱ بلکه نهایت دل بستگی واپسین ما است (همان: ۲۸۹). از دیدگاه تیلیش، دین، اعتقادات و اعمال خاصی نیست. لذا ایمان را نباید با ادیان سنتی یکی دانست، بلکه ایمان احساس و توجه به غایت قصوا است (هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۴۷)، و قوانین چنین دینی از قلب و باطن انسان سرچشمه می‌گیرد (همان: ۱۴۲)، نه اینکه به وسیله عوامل خارجی برای انسان تبیین شود.

با توجه به مطالبی که بیان شد، تیلیش در تحلیل باخودبیگانگی، به خداوند به عنوان خالق نظر می‌افکند، ولی در ادامه برای بازگرداندن انسان به اصالت خود، ایمان به معبودی را ملاک قرار می‌دهد که با خالق هستی تفاوت‌های بنیادین دارد، از جمله اینکه معبودی که انسان به آن ایمان می‌آورد، با وجود انسان دارای معنا است، ولی خالق هستی، اگر انسان نیز به آن توجه نداشته باشد، وجود دارد.

د. بررسی و نقد نظریه انتخاب غیرمحور

به نظر می‌رسد اندیشه کیرکگور درباره نظریه انتخاب غیرمحور با اشکالاتی مواجه است، از جمله اینکه «اگر ایمان نوعی جهش است، شخص بین ایمان‌های متفاوت چگونه یکی را برمی‌گزیند؟ به همین جهت چاره نداریم غیر از اینکه روش‌های معقول و خردپسندانه برای انتخاب ایمان در نظر بگیریم» (پترسون، ۱۳۸۹: ۸۲)؛ و این مطلبی است که کیرکگور به شدت با آن مخالف است.

اندیشه مارسل نیز از جهت نفی نگاه ابزاری به انسان صحیح است. لذا توان تأمین هدف دوم بحث «باخودبیگانگی» را در راستای فراهم‌آوردن همبستگی اجتماعی و طراحی مبنایی قابل دفاع در برپایی اصول اخلاقی دارد، اما از جهت هدف نخست، یعنی معنابخشی به زندگی انسان، به نظر می‌رسد تفکر وی نیز مانند دیگر دیدگاه‌ها با مشکل معرفت‌شناختی مواجه است،

۱. چون از دیدگاه تیلیش، وجودداشتن به معنای بودن در درجه‌ای غیرمستقیم و غیرفائم به ذات است. خدایی که می‌گوییم وجود دارد فقط یکی از موجودات است و حتی اگر او را وجود عالی‌تر بخوانیم باز هم در سطح ما قرار خواهد داشت. وقتی صفات عالی را برای خدا به کار می‌بریم این کار تحقیرکننده است. زیرا خدا را با سایر موجودات مقایسه می‌کنیم. این مسئله خدا را به سطح انسانی پایین می‌کشد، هرچند ممکن است مقصود ما ارتقای خداوند باشد. این نوع خدا نمی‌تواند برای ما مقصود غایی و نهایی باشد (همان).

مخصوصاً با توجه به این نکته که بُعد معنایاب زندگی انسانی را «راز» می‌داند که قابل دستیابی برای عقل نیست (ورنو، وال و دیگران، ۱۳۷۲: ۱۴۱-۱۴۲). به همین دلیل، اشکالی که به کیرکگور وارد شد در اینجا نیز آشکار می‌شود. چون انسان چگونه به پیوند خود با راز وجود پی ببرد؟ یا به صحت آن آگاهی پیدا کند؟ مخصوصاً اگر دو شخص مدعی شوند که با «راز وجود» ارتباط برقرار کرده‌اند و هر دو نیز یکدیگر را نفی کنند. آیا به نظر نمی‌رسد که باید شناختی هرچند اجمالی از «راز وجود» در اختیار باشد تا بتوانیم بین مدعیان داوری کنیم؟ و این خود، «راز» را به «مسئله»^۱ تبدیل می‌کند که مارسل از آن فرار می‌کرد.

تحلیل تیلیش از مسئله باخودیگانگی قوت‌ها و ضعف‌هایی دارد. مهم‌ترین قوت این تفکر آن است که رابطه انسان را با مبدأ و خالق خود به‌خوبی تحلیل کرده، جایگاه انسان را در هستی مشخص می‌کند. ولی به نظر می‌رسد این تفکر از جهت دیگری دچار تزلزل و سستی باشد، و آن مفهوم خدایی است که تیلیش انسان را برای رسیدن به اصالت خود به سوی آن می‌خواند. معبودی که وی معرفی می‌کند با خالق هستی متفاوت است و در واقع در ارتباط با انسان معنا پیدا می‌کند. همچنین از لحاظ معرفت‌شناختی، از طریق عقل اثبات‌شدنی نیست، و از طریق شهود اثبات می‌شود. لذا این اشکال مطرح می‌شود که با چه معیاری باید این شهودهای متفاوت و گاه متضاد را بررسی کرد؟ و به چه دلیل بین خالق و معبود تفاوت قائل می‌شود؟ آیا این تفاوت برخاسته از نگاه انسان‌محورانه نیست که موجب می‌شود حق خالق هستی نادیده انگاشته شود و انسان به جای خالق هستی، که آشنا با تمام نیازها و درخواست‌های انسانی است، بنشیند؟ به‌ویژه با این تحلیل که تیلیش بیان می‌کند، قوانین چنین خدایی از درون انسان و بدون مددجستن از عامل خارجی محقق می‌شود. آیا این خود، نوعی تجویز نسبیت در قوانین الهی نیست؟

نتیجه

گرچه دغدغه معنایابی برای حیات انسانی را می‌توان از نکات مثبت در مباحث فیلسوفان اگزیستانسیالیست برشمرد و قریب به مرادی دانست که علی (ع) در تمجید آن فرمودند: «رحم

۱. از دیدگاه مارسل، مسئله چیزی است که انسان با آن مواجه می‌شود. لذا می‌تواند درباره آن تحقیق کند و آن را از میان بردارد؛ برخلاف راز که اصلاً نمی‌توان درباره آن اندیشید.

الله امرء أعد لفسه و استعد لرمسه و علم من أين و فی أين و إلی أين» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج: ۱، ۱۱۶) اما ناتوانی آنان در تبیین جایگاه حقیقی انسان در هستی، نیل به این هدف مقدس را توأم با تردید، بلکه ناممکن می‌کند. هیمنه افکار انسان‌محورانه بر نظریه انتخاب خودمحور، که نتیجه طراحی عقل خودبنیاد از حقیقت انسان است، موجب می‌شود انسان به قطبی برای خود مبدل شود تا در تلاشی خودانگه، زندگی را مبتنی بر ذات خود و بدون مددجستن از امر متعالی پیریزی کند. این تفکر، اما هیچ‌گونه پاسخی به این پرسش نمی‌دهد که: انسانی که قادر نیست هستی خویش را ضرورت بخشد و جاودانگی آن را تضمین کند و از این حیث به طور ذاتی نیازمند و وابسته به غیر است، چگونه می‌تواند مبدأ شایستگی‌ها و بایستگی‌های راستین خویش شود؟

در اندیشه خودمحور این پرسش بی‌پاسخ است که: به چه دلیل نمی‌توان در وجود انسان‌ها، به مثابه موجوداتی عقلانی، بدون اینکه انتخاب و اراده انسان، لزوماً خودقانون‌گذار و خودارزش‌گذار باشد، اصالت انسان را حفظ کرد؟ این در حالی است که اگر انسان به حکم عقل، اراده خداوند را در وضع قانون، به دلیل اینکه او واجب‌الوجودی با علم و قدرت نامتناهی است، لازم‌الاتباع بداند، بدون تردید این تبعیت مستند به انتخاب و اراده آزاد انسان خواهد بود.

گروه دوم با نظریه (انتخاب غیرمحور) گرچه به نیازمندی انسان توجه داشتند و به این حقیقت فطری دست یافتند که انسان سراپا نیاز، بدون مددجستن از مبدئی متعالی امکان ندارد برای خود ارزش‌آفرینی کند، ولی چون با ابزار معرفت‌شناختی صحیح نیازمندی‌های انسان را بررسی نکردند، امر متعالی را موجودی موهوم فرض کردند که با توجه به تصور هر انسانی، معنای خاصی می‌یابد. در واقع، این تفکر به دنبال آن نبود که در برابر امر متعالی سرسپردگی کند، بلکه می‌کوشید از امر متعالی به عنوان ابزاری در جهت مقاصد و امیال انسان استفاده کند. لذا اگر در اندیشه این متفکران بحثی از دین به میان آید، مراد یک دسته تصورات و تصدیقاتی است که از درون انسان می‌تراود و عقل در رد یا تأیید آن هیچ راهی ندارد. به همین دلیل، کیرکگور راه‌یابی انسان به امر متعالی را فقط از مسیر گزاره‌های عقل‌ستیز پذیرفتنی می‌داند، و در نظریه مارسل و تیلیش نیز خداوند به عنوان امری عقل‌گریز معرفی می‌شود که به صورت شخصی بروز می‌یابد. اما این مسیر نه درمان باخودبیگانگی، بلکه نسخه‌ای تحیر‌آفرین و الفت‌زدای انسان از حقیقت ربطی او به یگانه مبدأ هستی‌بخش خویش است.

منابع

- قرآن کریم.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه (امام خمینی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- استرن، ج. ن. (۱۳۸۹)، *نیچه*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ هفتم.
- استیونس، لسلی (۱۳۶۸)، *هفت نظریه درباره طبیعت انسان*، ترجمه: بهرام محسن‌پور، تهران: رشد.
- پترسون، مایکل؛ و دیگران (۱۳۸۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی، تهران: طرح نو.
- توماس، جان هی وود (۱۳۸۴)، «وجود و بیگانگی»، ترجمه: فاطمه شریف، در: *ماهنامه معرفت*، ش ۹۹، ص ۸۴-۹۵.
- تبلیغ، پل (۱۳۸۱)، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه: حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *نسبت دین و دنیا*، قم: اسراء.
- سارتر، ژان پل (۱۳۸۶)، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشری*، ترجمه: مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر، چاپ دوازدهم.
- صانع‌پور، مریم (۱۳۸۹)، *نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانستی*، تهران: کانون اندیشه جوان، چاپ دوم.
- طبری، احسان (۱۳۵۸)، *انسان، پراتیک اجتماعی و رفتاری فردی وی*، تهران: مروارید.
- فوئر، لوییز (۱۳۴۷)، «سابقه مفهوم باخودبیگانگی»، ترجمه: محمدرضا پیروزکار، در: *نامه علوم اجتماعی*، دوره قدیم، ش ۲، ص ۵-۲۷.
- فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: انتشارات کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع).
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه؛ از فیثته تا نیچه*، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۱)، *نیچه فیلسوف فرهنگ*، ترجمه: علی‌رضا بهبهانی و علی‌اصغر حلبی، تهران: بهبهانی.
- کین، سم (۱۳۷۵)، *گابریل مارسل*، ترجمه: مصطفی ملکیان، تهران: گروس.
- مارسل، گابریل (۱۳۸۸)، *انسان مسئله‌گون*، ترجمه: بیتا شمسنی، تهران: ققنوس.

- ماکس، مولر (۱۳۷۸)، «مابعدالطبیعه و تاریخ در تفکر هایدگر»، ترجمه: پرویز ضیاءشهبابی، در: فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس.
- مساروش، ایشتون (۱۳۸۰)، نظریه بیگانگی مارکس، ترجمه: حسن شمس‌آوری، کاظم فیروزمند، تهران: مرکز.
- مستعان، مهتاب (۱۳۷۴)، کیرکگور؛ متفکر عارف‌پیشه، تهران: روایت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ چهارم، ج ۲۴.
- نیچه، فردریش (۱۳۸۲)، چنین گفت زرتشت، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: آگه.
- _____ (۱۳۷۸)، خواست قدرت، ترجمه: مجید شریفی، تهران: جامی.
- _____ (۱۳۸۷)، فراسوی نیک و بد، ترجمه: سعید فیروزآبادی، تهران: جام.
- _____ (۱۳۶۲)، فراسوی نیک و بد، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.
- وارنوک، مری (۱۳۸۶)، اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه: مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- ورنو، روزبه؛ وال، ژان آندره؛ و دیگران (۱۳۷۲)، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- هوردرن، ویلیام (۱۳۶۸)، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه: طاطه وس میکائیلان، تهران: انتشارات علمی- فرهنگی.
- Cooper, David E. (1991), *Existentialism*, Black Well & Cambridge, U.S.A.