

The Comparative Study For The Relation Between Innate and The Meaning of Life From Viewpoints of Allame Tabatabaee and Soren Kierkegaard

Muslem Najafi*
Sayyed Murtaza Huseini Shahrudi**

Abstract

The modern human, from one side, by different causes was involved in running away from the devoutness; and from other side, for getting the more freedom in thought and deed, denied essence and innate in human being. But does the human really lacking essence and innate? Can human select every goals and meaning and then any styles of life free from this problem?

Without doubt, purpose and meaning of fortunate life should be setting proportionate to natural structure (for example protection from the equable temperature of body) and instinctive structure (as suitable feeding). But, in addition to nature and instinct, dose human have a innate structure that needs to observe its circumstances for earning happiness?

In Aristotelian philosophy the beings was defined according to their "substance" and accidents (essence and appearance) in ways "complete essential definition" and "complete or defect descriptive definition". For example for human definition it was applied "rational animal" statement and for horse "neighing animal" statement. The assumption of such definitions is accepting "essence" (substance) or special quiddity structure, including natural, instinctive and innate structure in human and other live or no live beings (essentialism). And those people such John Locke and existence philosophies considered the human as a "tabula rasa" or unwritten tablet.

In view of Allame Tabatabaee, that he retrieved it from Islamic tradition and rational and historical documents, because the species of created beings are leaded naturally toward their ideal aims or happiness by God, the human being that was made with innate structure is leading toward resolving the defects and earning the happiness life. Of course the human, because of his free will and power of election, sometimes is ignoring this innate structure and acts opposite it and thus makes damage and misfortune for him. But Kierkegaard, as "the father of existentialism", takes precedence the existence of man on his essence and he originally denies essence, substance and special innate for man.

Allame believed the man have common fortunate and misfortune, because they have common knowledges and tendencies, thus they need common dirrection, tradition and religion. But Kierkegaard believed the paths of fortunate and misfortunate for men are differents, because

* Ph. D. Student of Islamic Teaching Education , Ferdousi University, Mashhad, Iran (Responsible author)

moslem.najafi@yahoo.com

** Professor, Department of Philosophy and Kalam, Ferdousi University, Mashhad, Iran

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

Received: 23.03.2014

Accepted: 26.12.2016



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

they have not common essence and innate. Every body make his special essence and substance with his free will. He can ellect one of the triple directions or spheres (aesthetic, moral and religious) and anyone shouldnot be fuss and blame.

In view of Allame, the religion and Sharia law that descended from Heaven is compatible with innate and essence of human and fortunate of whole of human depended on following it. But Kierkegaard, as an fideist christian, believed the way of his fortunate and salvation depended on following Holy Book and he has most recommended, pointly or clearly, about following this way.

Allame believes that to determine aim and meaning of life without considering the essence and innate is unrealistic deed and harmful for man's fortunate and safety. But Kierkegaard, in his famous opinion, do not think a limitation about acceptance in electing one of the triple spheres; because he thinks the human is nothing, hollow and pure contingent. However in his non-celebrity opinion, he clearly or explicitly believes the man has a substance and original innate and eventually he respected of his living in religious sphere and maybe his instability in selecting a meaning of life for himself due to such instability and dichotomy in his theory about innate.

In view of Allame the properties of innate matters are non-adventitious public, stableness at the same ability to strenthen and weaken and self-explaining. It is obtained such signs in second view of Kierkegaard.

In most remarks of Allame it is obvious that he believes some innate matters are actually at birth and immediate knowlege (in presence). And he believes other innate matters are potential. Kierkegaard, in his famous view that repudiates innate and substance, indeed denies it's actuality and optionality. But his second view suggests that he accepts actually and involuntary innate that of course human can pass from it's unnecessary items with his free will.

Allame believes the factors as the false education and training remove man from his first primitive innate and involve him following his or other's carnal desires and causes him unfortune. In despite of the acceptance first innate, this changing way suggests man's freedom. Kierkegaard, as other opponents of innate for the purpose of genetic and legislative freedom, disagreed with innate; unaware that the agreement for innate don,t conflict with freedom. Of course he, in his second view, accepted this compatibility within innate and freedom.

Allame agrees with innate acknowledge and tendency to truth, beauty and generality of religion, however in the details of religion he clarifies that the knowing God, tends to God, monotheism in person, adjectives and actions, prophecy, Velaya (guardianship) and Islamic law are innates. Kierkegaard, in his first view, believed the human even is empty of innate of God knowing. But in his second viewpoint and specially in his opinion that agreed with "subjectivism", he confesses the being of God and His attributes as oneness, power, knowledge, mercy and etc. Then with rejection of materialism, he declares that the only way for salvation is christianity.

In view point of Allame, throidom, worship, purification and knowledge of soul are primary and middle meanings of life. The main and final meaning of life is divine knowledge or approach to God. And these are according to man's substance and innate. In this condition human in this world gets tranquility, happiness, hopeness, justice, freedom and security; and in afterlife he gets fotunate. Kierkegaard confesses that the morality is innate and moral is a passage to religiousness and faithfully life and man's fortunate are depending to haltering carnall desires and as a result religiousness. He believes the life in aesthetic sphere and even in moral sphere led to failure and hopelessness.

Thus the most important common points in views of Allameh and Kierkegaard, the material, spiritually, worldly and heavenly fortunate depend on faith to God, religiousness and thralldom to religious teaches and following this way to divine knowledge and mystical nearness to God.

Keywords: substance, innate, the meaning of life, the innate religion, Allame Tabatabaee, Kierkegaard.

Bibliography

- *Holy Quran*, Mohammad mahdi (trans.), (software).
- Ahmadi, Babak (1380). *Sartre Who Was Writing*. 2nd ed. Tehran: Nashre markaz.
- Stratern, Paul (1386). *Acquaintance With Sartre*. Zahra Arian (trans.). 2nd ed. Tehran: Nashre Markaz.
- Akbari, Reza (1386). *Fideism*. 2nd ed. Tehran: The Islamic Acknowledges and Culture Intitute.
- Anderson, Susan (1387). *The Philosophy of Kierkegaard*. Khashayar Deihimi (trans.). 2nd ed. Tehran: Tarhe Now.
- Allen, Diogenes (1389). *Three Outsiders: Pascal, Kierkegaard, Simon Weil*. Reza Rezaee (trans.). 1st ed. Tehran: Nashre Nei.
- Barette, William (1362). *What is Existentialism?*. Mansoor Meshkinpoosh (trans.). 2nd ed. Tehran: Agah.
- Brandt, Frithiof (1373). *Kierkegaard (life and Works)*. Javid Jahanshahi (trans.). 1st ed. Isfahan: Nashre Porsesh.
- Bergman, Gregory (1388). *The Little Book of Bathroom Philosophy*. Keivan Ghobadian (trans.). 8th ed. Tehran: Ketabe Ameh.
- Peterson, Michel (1379). *Reason and Religious Belief*. Ebrahim Naraghi & Ahmad Argmand (trans.). 3rd ed. Tehran: Tarhe Now.
- Poorsina, Zahra (1382). *The Effect of Sin on Acknowledge in Confessions of Saint Augustinus*, Critique and View Quarterly, No. 29- 30.
- Jamalpoor, Bahram (1371). *The Human and Existence*. 1st ed. Tehran: Nashre Homa.
- Khademi, Mahdi (1391). *The Existential Genesis of Human in View of Kierkegaard*, The Philosophical and Theological Studies Quartrely, No. 52.
- Khandan, Ali Asghar (1383). *The Innate Perceptions in Works of Motahhari, Avicenna, John Locke and Chomsky*. 1st ed. Qom: Ketabe Taha.
- Dastgheib, Abd ol- Ali (1378). *Kierkegaard; The Single Thinker*. The letter of Philosophy. No. 4.
- Read, Herbert (1385). *Anarchism; The Poetic Policy*. Hasan Chavooshian (trans.). 1st ed. Tehran: Nashre Akhtaran.
- Sartre, Jean Paul (1376). *The Existentialism and Humanism*. Mostafa Rahimi (trans.). 9th ed. Tehran: Niloofar.
- Saber, Gholam (1388). *Kierkegaard and Eqbal*. Mohammad Baghaee Makan (trans.). 1st ed. Tehran: Yadavaran.
- Tabatabaee, Seyyed Mohammad Hossein (?). *The Roots of Philosophy and The Way of Realism*. Mortaza Motahhari. V. 5. Tehran: Sadra.
- -----, ----- (1391). *The Al- Mizan in the Commentary of Al-Quran*. 2nd ed. Esmaeelian Press.
- -----, ----- (1415). *The Letters About Monotheism*. 2nd ed. Qom: The Islamic Press.

- -----, ----- (1386). *Shia in Islam*. Seyyed Hadi Khosroshahi (ed.). 1st ed. Qom: Boostan Ketab.
- -----, -----(1382). *Shia; The Collection of Conversations of Professor Corbin With Allame Tabatabaee*. 4th ed. Tehran: The Institute of Hekmat and philosophy of Iran.
- -----, ----- (1385). *The Spirituality of Shia*. 2nd ed. Qom: Tashaiyo.
- Abbasi Dakani, Parviz (1380). *Description of Story of Western Roving of Sohrevardi*. 1st ed. Tehran: Tandis.
- Flynn, Thomas (1391). *Existentialism*. Hossein Kianee (trans.). 1st ed. Tehran: Basirat.
- Kierkegaard, Soren (1381). *Subjectivism is Truth*. Mostafa Malekian (trans). Critique and View Quarterly, No. 3-4.
- Cranston, Maurice (1354). *Jean Paul Sartre*. Manoochehr Bozorgmehr (trans.). 2nd ed. Tehran: Kharazmee.
- Kierkegaard, Soren (1384). *Fear and tremble*. Abd ol-Karim Rashidian (trans.). 4th ed. Tehran: Nashre Ney.
- Cupitt, Don (1380). *The Sea of Faith*. Hassan Kamshad (trans.). 2nd ed. Tehran: Tarhe Now.
- Kierkegaard, Soren (1374). *The Selective of Notations of Final Years*. Fazl ol-Allah Pakzad (trans.). Harmonium Quarterly, No. 5- 6.
- -----, ----- (1377). *The Sickness unto Death*. Roya Monajjem (trans.). 1st ed. Tehran: Nashre Porsesh.
- Gerami, Gholamhossein (1389). *Human in Islam*. 12th ed. Qom: Maaref.
- Lavine, T. Z. (1386). *From Socrate to Sartre*. Parviz Babae (trans.). 3rd ed. Tehran: Negah.
- Mostaan, Mahtab (1374). *Kierkegaard; Mystic Thinker Craft*. 1st ed. Tehran: revayat Nashr.
- Motahhari, Morteza (1369). *The Philosophy of History*. 1st ed. Tehran: Sadra.
- -----, ----- (1379). *The Collection of Works*. V. 2. 9th ed. Tehran: sadra.
- -----, -----(1375). *The Collection of Works*, V. 3. 6th ed. Tehran: sadra.
- -----, ----- (1378). *The Collection of Works*, V. 13. 5th ed. Tehran: sadra
- -----, ----- (1380). *The Collection of Works*, V. 16. 4th ed. Tehran: sadra.
- Al- Mozaffar, Mohammad Reza (1408). *The Logic*. 8th ed. Qom: Firoozabadee.
- Mc Quarry, John (1377). *Existentialism*. Saeed Hanaee Kashanee (trans.) 1st ed. Tehran: Hermes.
- Malekian, Mostafa (1377). *The History of Western Philosophy*. 1st ed. The Office of Cooperation Between Hawzah and University.
- Nasree, Abd ol- Allah (1383). *The Result of Life*. 1st ed. Islamic Culture office Press.
- Warnock, Mary (1380). *Existentialism and Ethics*. Masood Olia (trans.). 1st ed. Tehran: Qoqnoos.
- Wahl, Jean (1345). *The Thought of Existence*. Bagher Parham (trans.). Tehran: Tahoori Library.
- Wahl, J. & Warner, R. (1372). *The Overview on Phenomenology and Existentialism*. Yahya Mahdavi (trans.). Tehran: Kharazmee.

بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبایی و کرکگور

مسلم نجفی* - سید مرتضی حسینی شاهرودی**

چکیده

انسان جدید، به علل گوناگونی همچون پیشرفت‌های علمی و فلسفی، ضعف مراجع دینی (یهودی و مسیحی) در پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و عملی او، رفتار نامناسب کلیسا با اهل اندیشه و رشد فزاینده سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی، دچار بحران تعبدگریزی و آزادی‌خواهی شده است. پوچی و بی‌معنایی و به دنبال آن، اندوه، دلهره و نومیدی در زندگی فردی از یک‌سو و ناامنی و بی‌عدالتی در زندگی اجتماعی و جهانی از سوی دیگر، پیامدهای گریزناپذیر تعبدگریزی و آزادی‌خواهی بوده‌اند. در این میان، آنچه مغفول مانده، ساختار ماهوی و فطری در انسان است. انسان جدید، ماهیت و فطرت را انکار کرد تا با پشت کردن به سنت، به آزادی در فکر و عمل دست یابد. در این مقاله تلاش شده است تا راه‌هایی از بحران پوچی و بی‌معنایی از نگاه علامه طباطبایی که مدافع ساختار ماهوی و فطری در انسان است و از نگاه سورن کرکگور که مخالف این ساختار است و موضعی ناسازگار دارد، با روش فلسفی و کلامی و با بررسی تطبیقی، ارزیابی و تحلیل شود.

واژه‌های کلیدی

ذات، فطرت، معنای زندگی، دین فطری، طباطبایی، کرکگور

الف. کلیات

۱. مقدمه

اندکی تفتن در مفهوم «معنای زندگی» باعث می‌شود دریابیم که در اهمیت این موضوع تردیدی نیست. انسان موجودی زنده، آگاه و آزاد است که از حرکت آزادانه و آگاهانه، ناگزیر است. او حیب ذات دارد و منفعت و سعادت خویش را می‌جوید؛ اما حرکت در کدام مسیر و با کدام هدف و معنا، سعادت او را تأمین می‌کند.

بی‌شک مقصد و معنای زندگی سعادت‌مندان باید متناسب با ساختار طبیعی و غریزی انسان تنظیم شود. فی‌المثل ساختار طبیعی بدن انسان مستلزم حفظ دمای ۳۷ درجه و ساختار غریزی انسان مستلزم تأمین مواد غذایی مناسب و کافی برای اوست؛ در غیر این صورت، سلامت و حتی حیات او به خطر خواهد افتاد.

علاوه بر غریزه و طبیعت، آیا ساختار دیگری به نام «فطرت» هم در انسان هست که رعایت قوانین مربوط به آن را به انسان تحمیل کند؛ بنابراین، مسئله اصلی این است که آیا نوع انسان، فطرت یا روان مشترک و ثابتی دارد یا خیر، و اگر چنین است، آیا مستلزم «معنای زندگی» مشترک، واحد و ثابتی است یا خیر. با قبول فطرت مشترک در آدمیان، معنای زندگی آنان مشترک خواهد بود و آن معنا و هدف باید ملهم از آن فطرت و همسو با آن لحاظ شود.

در این مقاله تلاش شده است آراء دو تن از فیلسوفان نامدار مسلمان و مسیحی به نام‌های آیت‌الله سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰)، معروف به علامه طباطبایی و دکتر سورن کرکگور (Soren Kierkegaard، ۱۸۱۳ - ۱۸۵۵)، فیلسوف اگزیستانس و روشنفکر پروتستان مذهب دانمارکی، درباره مسئله «فطرت» و رابطه آن با «معنای زندگی» بررسی تطبیقی، تحلیلی و انتقادی شود.

۲. تاریخچه

از گذشته‌های دور و به‌طور مشخص از زمان افلاطون و ارسطو، کلیه اشیا که ذات یا ماهیت مشترک داشته‌اند در

نوع یا گونه خاصی، دسته‌بندی و «تعریف» می‌شده‌اند. در فلسفه ارسطویی «تعریف» به دو قسم حدّ و رسم و هریک از این دو به تام و ناقص تقسیم می‌شوند. حد تام عهده‌دار بیان تمام ذاتیات (مانند تعریف انسان به حیوان ناطق)، حد ناقص بیان برخی از ذاتیات (مانند تعریف انسان به جسم ناطق)، رسم تام تعریف شیء به یک جزء ذاتی و یک جزء عرضی (مانند تعریف انسان به حیوان خندان) و رسم ناقص تعریف به جزء عرضی (مانند تعریف انسان به خندان) است (نک. المظفر، ۱۴۰۸ق: ۹۸-۱۰۰). ذاتی یا جوهر به خاصیتی گفته می‌شود که قوام و وجود شیء وابسته به آن است و شیء بدون آن معدوم است؛ اما عرض این چنین نیست. همین شیوه در میان فیلسوفان مسلمان نیز پذیرفته شد؛ بنابراین حیوانیت، ناطقیّت و ضاحکیّت، عناصر مشترک انسان‌ها محسوب می‌شوند. به همین ترتیب در تعریف حیوان گفته می‌شود «جسم نام حساس متحرک بالاراده» و از ناطقیّت، خردمندی و اندیشه‌ورزی اراده می‌شود. آنچه پیش‌تر به نام طبیعت و غریزه در انسان یاد شد، ناظر به حیوانیت انسان است که محل صدور یا انتزاع قوانین خاصی در وجود انسان می‌شود؛ چنان‌که از تعریف به فصل «ناطقیت» نیز قوانین خاصی برمی‌آید که همان ساختار فطری او را شکل داده است و با عنوان «فطرت» از آن یاد می‌شود. مطهری نیز فطرت را همان صورت نوعی انسان و فصل ممیز او می‌داند (نک. مطهری، ۱۳۶۹: ۱۵۸/۱). قوانین ناشی از حیوانیت (طبیعت و غریزه) و ناطقیّت (فطرت) انسان مستلزم نحوه خاصی از زندگی است که بدون در نظر گرفتن آنها، زندگی دچار دشواری و گاهی در عمل غیرممکن می‌شود.

طبق برخی مطالعات، چنین مبنایی در تعریف اشیا و موجودات و از جمله انسان، در فلسفه غرب تا زمان دکارت و کانت نیز غلبه داشت. در غرب به طرفداران این مبنا، «ذات‌گرایان» (Essentialists) و به این دیدگاه «ذات‌گرایی» (Essentialism) اطلاق می‌شود؛ زیرا موجودات را دارای ذات یا ماهیت می‌دانستند و ویژگی‌های

در دوره جدید غرب، مارکسیست‌ها و اگزیستانسیالیست‌ها و چهره‌هایی همچون دورکیم و... نیز با ذات‌گرایی و فطرت‌گرایی مخالفت کرده‌اند. تفاوت این عده با لاک و امثال او این است که اینان برخلاف لاک با قبول ذات در غیر انسان مخالفتی ندارند؛ بلکه تنها با قبول ذات یا فطرت در انسان مخالفت کرده‌اند. گروه دیگری مانند فرویدگرایان، توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹)، جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) و جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) به سرشت بد در انسان قائل‌اند؛ البته کسانی مانند روسو، آبراهام مزلو و اریک فروم همچون ذات‌گرایان و فطرت‌گرایان سستی، به فطرت یا سرشت نیک معتقد هستند. بنابراین در این موضوع دیدگاه‌ها درباره انسان به سه دیدگاه اصلی تقسیم می‌شود: ۱. نیک‌سرشتی؛ ۲. دیوسرشتی؛ ۳. بی‌سرشتی (گرامی، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۱۳). نیک‌سرشتی عبارت دیگری برای طرفداران امور فطری یا شناخت‌ها و گرایش‌های ویژه انسانی است. دیوسرشتی به معنای قبول شناخت‌ها و گرایش‌های منفی یا غریزی صرف در انسان است. بی‌سرشتی به همان معنای مدنظر لاک و فیلسوفان اگزیستانس و مارکسیست است که انسان را در ابتدای تولد «لوح نانوخته» و خالی از شناخت‌ها و گرایش‌های بالفعل مثبت یا منفی می‌دانند. در این دیدگاه، انسان به تدریج در طول زندگی خود با انتخاب و اراده خود و یا با تأثیر از محیط و تعاملات اجتماعی به سوی خوبی‌ها یا بدی‌ها سوق می‌یابد و ماهیت و ذات خود را شکل می‌دهد.

۳. اقسام فطریات

درباره فطریات، آمار مشخص و قطعی یافت نمی‌شود. گاهی فطریات را به سه شاخه فطریات شناختی (ادراکی)، گرایشی و توانشی تقسیم کرده‌اند: ۱. فطریات شناختی، مانند گزاره‌های بدیهی یا قضایای اولیه، گزاره‌های اخلاقی و خداشناسی؛ ۲. فطریات گرایشی، مانند حقیقت‌جویی (علم‌طلبی)، خیرخواهی اخلاقی، زیبایی‌طلبی، عشق و

ماهوی آنها را به دو قسم ذاتی یا جوهری (Essential) و عرضی (Accidental) تقسیم می‌کردند. در برابر «ذات‌گرایی» ایده‌ای پرطرفدار و غالب با طیفی گسترده، به نام «ضدذات‌گرایی» (anti-essentialism) یا «غیرذات‌گرایی» (non-essentialism)، سربرآورد که کیفیات و خواص ذاتی و عرضی را اوصاف عینی ندانسته‌اند؛ بلکه تابع وضع و قرارداد و صرفاً مربوط به زبان‌شناسی می‌دانند؛ درحالی‌که ذاتی و عرضی در فلسفه ارسطویی و اسلامی یا در ذات‌گرایی غربی، ناظر به رابطه ذهن و خارج است، نه تابع جعل و قرارداد زبانی (نک. خندان، ۱۳۸۳: ۳۶-۴۰). بنابراین غیرذات‌گرایان علاوه بر مخالفت با ذات و ماهیت برای انسان، به طور کلی با ذات و ماهیت برای همه اشیاء و امور مخالف‌اند. فطرت‌گرایی (Innatism) یکی از مصادیق و اقسام ذات‌گرایی به‌شمار می‌آید که به‌طور ویژه، انسان را دارای ذات، ماهیت و فطرتی می‌داند که او را از سایر موجودات و حیوانات جدا می‌کند و در جایگاه برتر می‌نشانند.

در فلسفه جدید غرب در میان تجربه‌گرایان، نخستین‌بار، فیلسوف انگلیسی جان لاک (John Locke، ۱۶۳۲-۱۷۰۴) به‌طور مشخص و مفصل، موضوع فطرت را مطرح و دلایل فطرت‌گرایی مانند دکارت و لایبنیتز را رد کرد. او نظریه فطرت را نادرست و دفاع‌نشدنی و برای آزادی تفکر و تحقیق در علم، اخلاق، دین و سیاست خطرناک می‌دانست. لاک، بنیانگذار لیبرالیسم و مدافع آزادی و حقوق فردی بود و نظریه فطرت را ابزاری دروغی برای مخالفت با اصلاحات و مقابله با جریان روشنفکری و آن را بهانه‌ای برای توجیه تنبلی در کار پژوهش می‌دانست. تعبیر لاک برای انسان، «کاغذ سفید» و تعبیر شارحانش، «لوح نانوخته» (tabula - rasa) است (نک. لاک، ۱۳۸۱: ۲۹-۵۹؛ خندان، ۱۳۸۳: ۲۱۳-۲۱۶؛ ملکیان، ۱۳۷۷: ۳/ ۲۵-۲۶). او و طرفدارانش با بیش از ده دلیل به رد فطرت و فطریات پرداخته‌اند (نک. خندان، ۱۳۸۳: ۲۲۵-۲۵۰؛ ملکیان، ۱۳۷۷: ۳/ ۴۳-۴۴).

مطهری منشأ نظریه فطرت را قرآن و حدیث دانسته است و آن را یکی از اصول قرآنی و «ام المسائل» می‌داند (نصری، ۱۳۸۳: ۲۳۷)؛ و از کم‌توجهی اندیشمندان اسلامی به این موضوع مهم متأسف است (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۷۹/۱۳ و ۷۸۶). در آثار علامه نیز همین نکته (ام المسائل بودن فطرت) استفاده شده است؛ زیرا او در بسیاری از آثار خود و به‌ویژه در تفسیر المیزان، از فطرت و آثار و نتایج آن در مباحث مختلف، از قبیل اثبات خدا و نبوت و معاد تا اخلاقیات و معاملات و سیاسات سخن گفته است.

مشهورترین آیه‌ای که در قرآن برای امور فطری استفاده شده است، چنین است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَکِنَّا أَكْثَرُ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰).^۱

علامه ذیل این آیه معتقد است: «فطره الله» به نصب خوانده شده است تا دلالت کند بر اینکه ملازم فطرت باش که خلقت و فطرت الهی، انسان را به سوی دین الهی هدایت می‌کند (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۷۸). این هدایت درونی که گاهی از آن به هدایت تکوینی تعبیر می‌شود، در انسان و همه مخلوقات هست: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰).^۲

چنان‌که از مطالب مزبور برمی‌آید، علامه هدایت تکوینی را همان هدایت فطری می‌داند: همان‌طور که همه انواع مخلوقات به سوی سعادت و هدف ایدئالشان، «هدایت فطری» شده‌اند و تجهیزا نشان مناسب با آن هدف است، انسان هم مفضول به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نواقص و رفع نیازهایش هدایت کرده و نفع و ضررش را به او فهمانده است: «وَنَفْسٍ وَ مَسْوَاها فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس، ۷-۸).^۳ این هدایت، مشترک بین همه افراد آدمی است. نوع انسان به‌خاطر تجهیزاات مشترکی که دارد، سود و زیانش هم مشترک است؛ بنابراین، یک نوع سعادت و شقاوت دارد و مستلزم یک نوع سنت ثابت است (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۷۸).

از سخنان علامه در این قسمت برمی‌آید که:

پرستش، اجتماع طلبی، جاودانگی طلبی، آزادی خواهی و کمال مطلق خواهی؛ ۳. فطریات توانشی، مانند توانایی‌های یادگیری، غلبه بر نفسانیات، نوآوری (خلاقیت)، سخنگویی و تفهیم و تفاهم (زبان) و تقرب به خداوند (گرامی، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۴۸).

به‌طور کلی، ادعا می‌شود هر یک از سه گروه فوق به اقتضای دیدگاه خود درباره فطرت و سرشت انسان، معنای زندگی را همسو با نحوه سرشت انسان می‌دانند. طرفداران نیک‌سرشتی یا فطرت‌گرای می‌معتقدند سعادت انسان در این است که معنا و هدف زندگی‌اش را شکوفایی هر چه بیشتر شناخت‌ها، گرایش‌ها و توانش‌های فطری قرار دهد. طرفداران دیوسرشتی، سعادت انسان را در حرکت به سوی اشباع غرائز حیوانی انسان می‌دانند و طرفداران بی‌سرشتی، برخی سعادت انسان را در انتخاب فردی او به هر یک از دو سوی خوبی یا بدی می‌دانند (مانند برخی از فیلسوفان اگزیستانس) و برخی او را مجبور به تبعیت از محیط اجتماعی می‌دانند که خود تابع وضعیت تولیدی و اقتصادی است (مانند مارکسیست‌ها). اکنون به جست‌وجوی مواضع علامه و کرکگور در این باره می‌پردازیم.

ب. دیدگاه‌های علامه

۱. معنای فطرت و فطری

علامه سخن راغب اصفهانی (۵۰۲-۵۶۵) را به این نحو نقل کرده است که ریشه «فطر» به معنای جداشدن از طول است و «فطر الیه الخلق»، یعنی ایجاد و ابداع یک شیء از سوی خدا به هیئتی که آماده کاری از کارها باشد یا اثر خاصی از آن صادر شود. علامه سپس آیه «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰) را به این معنا می‌داند که خدا در نهاد مردم سرشتی پدید آورده و متمرکز ساخته که به خدا معرفت یافته است و ایمان می‌آورد (الطباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۲۹۹/۱۰). و «فطره الله» در آیه مذکور، یعنی قدرت بر شناختن ایمانی که با آب و گل آدمی سرشته شده است (همان: ۱۹۱/۷).

۲. اثبات امور فطری

علامه بحث درباره خدا را امری فطری می‌داند و مستند او علاوه بر آیات و احادیث، نقل‌های تاریخی و اکتشافات علمی است (نک. طباطبایی، بی‌تا: ۴۱/۵). از نظر وی، مدارک تاریخی و علمی نشان می‌دهند که انسان‌های اولیه و قدیم اعتقاد به خدا داشته‌اند و توجه کردن به این موضوع و بحث درباره آن، از دغدغه‌های آنان نیز بوده است.

اما نخست، بی‌تردید این مدارک، حتی با فرض بی‌طرفی مورخان و مکتشفان، استقراء ناقص فراهم می‌آورند، نه استقراء تام؛ از این رو، برای اثبات فطری بودن امور کافی نیست. دوم، چه‌بسا ادعا شده است مدارک تاریخی و علمی، عکس این مطلب را نشان می‌دهند؛ چنان‌که طبق نقل ملکیان، جان لاک که منکر فطری بودن شناخت خداست، می‌گوید: بسیاری از مورخان و مردم‌شناسان از اقوام و مللی خبر می‌دهند که حتی تصویری از خدا نداشته‌اند، چه رسد به تصدیق وجود خدا؛ به‌ویژه مردم‌شناسان که گفته‌اند هم‌اکنون نیز مردمانی در مناطق دورافتاده زمین [فی‌المثل بومیان بدوی در استرالیا و آفریقا] و بدور از مدنیّت هستند که منکر خدایند. لاک اضافه کرده است که ملوانان زیادی به من گفته‌اند می‌توانیم شما را به جزایر دورافتاده‌ای ببریم که وجود خدا را انکار می‌کنند (ملکیان، ۱۳۷۹: ج ۳، ۴۰).

امور طبیعی و غریزی مانند امور فطری همگانی، غیراکتسابی، تبدیل‌ناپذیر، نامدل و بین هستند که از راه تدقیق در آنها به اثبات امور فطری و فطریات نزدیک می‌شوند. به نظر می‌رسد چند ویژگی در امور غریزی، تردید را در وجود این نیروها در انسان برطرف می‌کند؛ حتی اگر مدارک تاریخی ناکافی باشد. فی‌المثل خوردن و آشامیدن و میل جنسی به دلیل اینکه باعث حیات و بقای انسان تا امروز بوده‌اند و نیز به دلیل محسوس و مشهود و لذت‌بخش بودن برای انسان، وجودشان برای انسان تردیدناپذیراند. فطریاتی مانند زیبایی‌شناسی و زیبایی‌خواهی، خیرشناسی و خیرخواهی، حقیقت‌شناسی و

نخست، فطرت، یعنی نوعی ایجاد و ابداع که موجود را «مستعد» و «آماده» کاری یا «مستعد» و «آماده» صدور اثری می‌سازد؛ به عبارت دیگر، آن کار و اثر به شکل استعداد و بالقوه در مخلوق وجود دارد، به شکل بالفعل. البته علامه این معنا را از راغب نقل کرده و گویا آن را پذیرفته است.

دوم، از بیان راغب به دست می‌آید که فطرت، تنها برای انسان به کار نمی‌رود، بلکه درباره هر شیء مخلوق اعم از انسان و غیرانسان نیز کاربرد دارد؛ چنان‌که خود علامه نیز به این معنای عام تصریح کرده که هدایت فطری، همان هدایت تکوینی است و تکوین درباره همه مخلوقات است، نه تنها درباره انسان. باین حال، بهتر است میان هدایت تکوینی و هدایت فطری، نه نسبت «تساوی»، بلکه نسبت اعم و اخص مطلق قائل شد و هدایت تکوینی را اعم از هدایت طبیعی، غریزی و فطری و هدایت فطری را ویژه انسان دانست؛ چنان‌که شهید مطهری در برخی از آثار خود از جمله در کتاب «فطرت» چنین کرده است.

سوم، این تکوین و فطرت نوعی «هدایت» و رهنمون به سوی سعادت و کمال مناسب هر مخلوق است. پس مجموعه ساختار جسمی، (و در موجودات زنده) ذهنی و روحی و روانی هر شیئی، او را به سوی سعادت رهنمون می‌شود. و درباره انسان تصریح شده است علاوه بر جسم که آمادگی این هدایت را دارد، «نفس» (روح و روان) او نیز از سوی خدا ملهم به فهم بدیها و خوبی‌های اخلاقی است؛ یعنی توانایی تمییز هدایت و ضلالت را دارد و لابد این توانایی نیز به سبب تکوینی و فطری بودن، امری استعدادی و بالقوه است.

چهارم، هر نوعی از مخلوقات و از جمله انسان، تجهیزات جسمی و روحی و روانی مشترکی دارند؛ بنابراین، فهمشان از مسائل کلان مربوط به سعادت یا شقاوت و ضلالت یا هدایت، مشترک است؛ در نتیجه، سود و زیانشان مشترک است و آنگاه برای زندگی ایدئال و سعادت‌مند به سنت و قوانین ثابت و مشترک نیازمند هستند.

حقیقت‌طلبی، با اینکه نسبت به امور غریزی عمومیت کمتری دارند، اما نه به علت دخالت در حیات و بقای انسان، بلکه به خاطر لذت‌بخشی، محسوس و مشهود بودن و آسایش و آرامش ایجادکننده در زندگی انسان، کمتر در آنها تردید می‌کنند و مقاومت‌ها و مخالفت‌ها در برابر آنها زیاد نیستند؛ اما فطری بودن اعتقاداتی دینی مانند خداشناسی، خداگرایی، جاودانه‌طلبی، جاودانگی در حیات عقبا و...، نه در حیات و بقای انسان نقشی دارند و نه موضوعات آنها محسوس و مشهوداند؛ بلکه تنها به خاطر رضایت باطن، آرامش و ضمانتی که برای التزام به امور اخلاقی فراهم می‌آورند، بسیاری از مردم به آنها رومی‌آورند و در عین حال، شک و انکار نیز در این موارد کم نیست.

علامه (ذیل آیات ۱۷۲-۱۷۴ از سوره اعراف) گذشته از مدارک تاریخی و اکتشافات علمی، دلیلی عقلی درباره نحوه شناخت فطری انسان از خدا دارد که به شکل زیر تنظیم می‌شود: ۱. هر انسانی وجود و هستی خود را ممکن و وابسته به غیر می‌داند، نه مستقل و بی‌نیاز؛ زیرا نمی‌تواند خود را از برخی مصائب و به‌ویژه از مرگ حفظ کند. ۲. هر انسانی علاوه بر وجود، تدبیر امور حیاتش را نیز به غیر، وابسته می‌داند؛ زیرا دائماً از اسباب طبیعی مدد می‌گیرد. ۳. انسان می‌داند خود اسباب طبیعی، وابسته و ممکن‌اند، نه مستقل و بی‌نیاز. ۴. انسان می‌داند که اسباب طبیعی، به یک حاکم غیبی وابسته هستند و همه این اسباب، مطیع اویند. ۵. گزاره‌های فوق جزء معلومات و احساسات هر انسانی هستند، اعم از جاهل و عالم، صغیر و کبیر و حتی افراد کاملاً متکبر و مغرور. پس انسان می‌داند که یک حاکم غیبی (خدا)، مالک و مدبر وجود او و جهان است (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۸/ ۳۰۷).

اما با اینکه گزاره‌های ۱ تا ۳ بدیهی هستند و انکارپذیر نیستند (فی‌المثل هر کسی از راه حواس پنجگانه درمی‌یابد که بدون مصرف آب، مواد غذایی، اکسیژن و سایر مواد و عناصر طبیعی زنده نخواهد ماند)؛ اما گزاره‌های ۴ و ۵

درخور تأمل‌اند. چگونه می‌توان دانست همه اسباب طبیعی به یک حاکم غیبی، یعنی خدا وابسته هستند. اگر گفته شود که افراد با توجه به باطل بودن تسلسل به این معنا می‌رسند، ممکن است اشکال شود که چون ابطال تسلسل دلایلی دارد که در یکی از تقریرهای برهان امکان و وجوب مطرح می‌شود، ادعای فطری بودن خداشناسی به عقلی - نظری بودن خداشناسی منتهی می‌شود؛ اما اگر گفته شود مردم بدون توجه به بطلان عقلی تسلسل، به وابستگی اسباب طبیعی به خدا معتقدند، شاید اشکالش این باشد که پس چرا خیلی‌ها چنین اعتقادی را ندارند، و آنهایی هم که معتقدند شاید در اثر تلقینات محیط و یا احساس نیاز به فرض وجود او بوده است.

اما گزاره ۵ کاملاً مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد؛ زیرا علم و احساس نسبت به گزاره‌های پیشین، نه در همه عالمان است و نه در همه افراد کبیر، چه رسد به جاهلان و صغیران؛ به‌ویژه این علم و احساس در افراد کاملاً متکبر و مغرور، آن‌هم به هر درجه از غرور، چگونه پذیرفتنی است! علامه ذیل آیه: «وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ اِنَّهُ اِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال - ۲۴) ^۴ نوشته است: خدا از خود انسان به او نزدیک‌تر است؛ پس اگر درباره هر چیز شک کند، درباره خدای واحد و پروردگار عالم شک نمی‌کند و در تشخیص مصداق حقیقی‌اش گمراه نمی‌شود. پس انسان هیچ راهی به نفهمیدن و نشناختن خدا و شک در توحید او ندارد (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۹/ ۴۸). این سخن نیز بیان دیگری برای مطلب سابق است. مراد علامه در هر دو بیان، این است که چنین شناختی از خدا در افرادی وجود دارد که دچار تعلیمات نادرست، غفلت، گناه، کبر و غرور نشده باشند؛ زیرا بسیاری از افرادی که در وجود خدا تردید و حتی موضع انکار دارند.

علامه علاوه بر خداشناسی و خداگرایی، اموری همچون علم انسان به توحید ذاتی و یگانگی خدا (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۶/ ۱۰۳)، توحید صفاتی، مطلق یا واجب‌الوجود بودن خدا (همان: ۶/ ۱۰۴)، ولایت مطلقه خدا

فاصله می‌گیرند؛ بنابراین همواره می‌توان با زدودن غبار غفلت و فراموشی به راه فطرت بازگشت.

علامه همچنین می‌نویسد: اسلام هر دستور عملی‌اش همراه با جهات اخلاقی و آمیخته با اصول فکری و اعتقادی و فلسفی است؛ حتی در ازدواج و طلاق، بیع و شراء، خوردن و خوابیدن و... قرآن مملو از این نکته است. طبق آیه فطرت، دین وقتی سعادت‌آور است که دارای اعتدال و به دور از افراط و تفریط باشد و اعتدال وقتی فراهم می‌شود که در تعالیم آن به واقعیت‌ها و نیازهای تکوینی و فطری انسان توجه شده باشد و اسلام چنین دینی است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۰۰-۱۰۱). در این صورت، در سایر ادیان، این اعتدال همه‌جانبه مفقود است و به همین دلیل در حدیث رسول‌الله(ص)، منحرف از فطرت قلمداد شده‌اند.

۳. علت انکار فطریات

از نظر علامه، فطرت یا هدایت فطری لازمه خلقت است؛ اما به دلیل عواملی، ضعیف و گاهی بی‌اثر می‌شود. این عوامل مانع فهم عقلی و فطری می‌شوند (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۰/۱۲۳؛ همان، ۱۰۴/۶). یکی از این موانع، افراط در حکم یکی از غرائز (مانند خوردن، نوشیدن، شهوت جنسی، جاه طلبی و...) است که باعث سرپیچی از سایر غرائز یا فطریات می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۴۷/۵-۴۸). مارکسیست‌ها علت گرایش انسان به خدا را معلول انحطاط اقتصادی و بیچارگی بشر (ظلم و فقر) می‌دانند. علامه در پاسخ گفته است خداشناسی، معلول محرومیت مادی نیست؛ بلکه اعراض از خداشناسی، معلول سرگرمی با ماده‌پرستی است؛ زیرا گاهی انحطاط اقتصادی، با شهوت‌رانی و تعطیل خداشناسی همراه می‌شود (همان: ۶۱).^۵

بنابراین، از نظر وی، عوامل تضعیف یا تعطیل فطرت عبارتند از: تعلیم و تربیت نادرست (اشاره به حدیث اخیر پیامبر درباره انحراف فرزندان توسط والدین به سوی ادیان دیگر)، رذائل اخلاقی مانند لجاجت و تکبر، لذات ناشی از پرداختن افراطی به غرائز و گناهان.^۶

بر هستی (توحید افعالی)، نبوت، ولایت امام علی (همان: ۱۸۷/۱۶؛ همان: ۱۴۱۵: ۲۲) و به‌طور کلی، اصول عقاید و کلیات شرایع الهی را از شناخت‌ها و گرایش‌های فطری انسان دانسته است (همان: ۱۹۲/۱۶-۱۹۳). فطری دانستن این امور به این معنا است که اگر افراد موضوع و محمول گزاره‌های مدنظر را درست تصور کنند، به دلیل وضوح کافی، بی‌درنگ و بدون دلیل، آنها را تصدیق خواهند کرد.

اما با معیارهایی که برای امور فطری اشاره شد، (از قبیل بین الثبوت، همگانی، غیراکتسابی و...)، به تأمل و تفکر و طرح مباحث استدلالی فراوان نیاز است که عالمان دینی و نیز خود علامه در دفاع از این موضوعات، فطری بودن آنها را زیر سؤال برده‌اند.

علامه براساس آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ...» (روم، ۳۰) معتقد است: دین یعنی سنت زندگی و راهی است که پیمودنش برای انسان برای وصول به سعادت لازم است و برای انسان غایتی جز سعادت نیست؛ سعادت که مطلوب فطری انسان است. او فطرت و خلقت ویژه‌ای دارد که او را به سوی این سنت و راه معین هدایت می‌کند. نوع انسان به‌خاطر تجهیزات مشترک، سود و زیانش مشترک است؛ بنابراین، یک نوع سعادت و شقاوت دارد. پس در عمل به یک سنت ثابت مستلزم است (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶/۱۷۸-۱۷۹). او با توجه به مقتضیات زمان و مکان، به تغییرات لازم در سنت نیز اذعان دارد؛ اما اساس سنت دینی را که همان ساختمان و بنیه انسانیت است، حقیقتی واحد و مشترک در نوع انسان می‌داند (همان، ۱۷۹/۱۶). او سپس این حدیث را از رسول‌الله(ص) نقل کرده است که فرمود: هیچ مولودی به دنیا نمی‌آید، مگر بر فطرت و این پدر و مادر کودک‌اند که او را یهودی و نصرانی و مجوسی می‌کنند (همان: ۱۸۸). از این حدیث برمی‌آید که نخست، اسلام دین فطری است، نه ادیانی مانند یهودیت، مسیحیت و زرتشتی‌گری که از اصالت اولیه خود دچار تغییر و تحریف شده‌اند و نه سایر ادیان. دوم، کودکان از تربیت نادرست والدین و دیگران، تأثیر و از دین فطری

۴. نتایج گریز از فطرت

همچنان که انسان با گریز از قوانین و ساختار طبیعی و غریزی دچار اختلالات جدی در زندگی مادی و معنوی شده و گاهی ممکن است به هلاکت برسد، آیا گریز از قوانین و ساختار فطری نیز چنین لوازمی دارد.

یکی از شناخت‌های فطری و تردیدناپذیر، به اصطلاح منطقی، «اولیات» است؛ مانند گزاره «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است»، «هر معلولی علتی دارد» و... بدیهی است که انکار چنین قضایایی در نظر و عمل، ناممکن است. فی‌المثل کسی که می‌گوید: الف، ب است، هم‌زمان باید بپذیرد که الف، ب نیست، یا اگر بگوید علت تبخیر آب حرارت است، در عین حال، باید بپذیرد چنین رابطه‌ای بین این دو پدیده نیست؛ در این صورت، بنیاد تمام دانش‌های بشری و حس حقیقت‌جویی انسان، ویران و زندگی روزمره نیز ناممکن یا مختل می‌شود. انکار شناخت‌های اخلاقی و زیبایی و گرایش به این امور نیز ناممکن است؛ زیرا گفت نمی‌شود که چیزی به نام صدای زیبا یا منظره زیبا وجود ندارد و انسان به این امور گرایش و علاقه ندارد. همچنین ادعا نمی‌شود بشر اموری اخلاقی همچون عدالت، سخاوت، تواضع، حسن خلق، محبت و... و اضرار آنها مانند ظلم، بخل، تکبر، سوء خلق و کینه‌ورزی را نمی‌شناسد و به گروه اول، گرایش و از گروه دوم، تنفر ندارد. انکار این مدعا جامعه بشری را تا انهدام کامل به پیش می‌برد.

از نظر علامه، انکار خداشناسی و خداگرایی فطری، همچون سایر فطریات پیش‌گفته، عواقب ناگواری برای بشر خواهد داشت. او در تفسیر آیات ۹۴-۹۵ از سوره اعراف نوشته است: اقوام گذشته منقرض شدند؛ چون بیشترشان فاسق و از روش عبودیت بیرون بودند و به عهد الهی و میثاق روز اول خلقت وفا نکردند (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۸/ ۱۹۵). مراد علامه از عهد الهی و میثاق روز اول خلقت، نباید چیزی جز شناخت‌ها و گرایش‌های فطری باشد که در رأس آنها از نظر اهمیت، خداجویی و

خداپرستی و خیرخواهی و پای‌بندی به فضائل اخلاقی و طرد رذائل اخلاقی قرار دارد. او پای‌بند نبودن به این امور را عامل تباهی و انقراض انسان می‌داند.

قرآن فرموده است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف، ۹۶).^۷ براساس گفته علامه در این آیه «ایمان به خدا» و «تقوا» پرهیزکاری» دو امر فطری است که به فطرت خداشناسی و خداپرستی و فطرت خیرخواهی و یا شناخت و گرایش به اخلاقیات اشاره دارد؛ بنابراین، نزول برکات آسمانی و زمینی در گروی پای‌بندی به فطریات است و تکذیب آنها به نعمت و عذاب و مصیبت منجر خواهد شد. پس علاوه بر التزام به قوانین طبیعی و غریزی، التزام به مقتضیات فطری نیز باعث حفظ حیات معنوی انسان و سامان‌بخشیدن به امور مادی و معنوی انسان و سعادت او خواهد شد (نک. الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۸/ ۱۹۵-۱۹۹). از بیان علامه به دست می‌آید که مصائب ناشی از ترک فطریات از دو راه طبیعی و فراطبیعی فراهم می‌آیند. راه طبیعی به این معنا است که ترک فضائل اخلاقی و ابتلاء به رذائل اخلاقی بی‌شک باعث گسترش ظلم و فقر و جهل در زندگی اجتماعی بشر می‌شود و ترک خداپرستی علاوه بر پیدایش خلأهای معنوی و دامن‌زدن به اضطراب و دلهره و پوچ‌گرایی و بی‌معناشدن زندگی، باعث بی‌پشتوانه‌شدن اخلاقیات و در نتیجه ترک فضائل اخلاقی می‌شود. مراد از راه غیرطبیعی این است که طبق مفاد آیه مذکور و مشابه آن، از سنت‌های الهی در عالم، نزول عذاب‌های آسمانی در اثر ترک ایمان به خدا و ترک پرهیزکاری و تقواست؛ عذاب‌هایی که در قرآن به تکرار درباره اقوام پیامبرانی مانند نوح، لوط، صالح، شعیب، موسی و... به چشم می‌خورد.

۵. فطرت بالفعل است یا بالقوه؟

پیش‌تر نیز دانستیم از نظر علامه، قبول فطرت به این معنا است که در خلقت و آفرینش او ساختار خاصی

تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸)،^۹ نفس بشر را در ابتدای تولد خالی از هرگونه علم حصولی و همچون «لوح نانوخته» می‌داند؛ اما همین نفس، خالی از علم حضوری نیست و فرد دست‌کم به خودش علم حضوری دارد (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۲/۳۱۲). او نوشته است: این آیه بیان‌کننده نظر روانشناسان است که می‌گویند لوح نفس بشر در ابتدای پیدایش، خالی از هر نقشی است و بعداً به تدریج چیزهایی در آن نقش می‌بندد. مراد آیه، نفی علم حصولی است، نه علم حضوری؛ زیرا نخست، عبارت «یَعْلَمُ شَيْئاً» عرفاً برای علم حصولی به کار می‌رود، نه علم حضوری. دوم، قرآن درباره برخی کهنسالان فرموده است: «... لِكَيْلَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئاً» (نحل، ۷۰؛ حج، ۵)؛ یعنی برخی از افراد به پایین‌ترین وضعیت فکری و جسمی می‌رسند؛ به طوری که معلومات سابقشان را از دست می‌دهند. بدیهی است چنین افرادی دست‌کم به خودشان علم حضوری دارند. سوم، عبارت «وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ...» اشاره دارد مبدأ همه تصورات، حواس ظاهری‌اند که حس شنوایی و بینایی بین آنها مهم‌ترند. قلب (أَفْبَدَةٌ) هم مبدأ تصدیق و فکر است (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۲/۳۱۲). مراد علامه از نکته اخیر این است که افراد پیش از کسب حواس ظاهری یا فعالیت آنها به خودشان علم حضوری دارند.

حال اگر شناخت‌های فطری را از نوع علم حضوری بدانیم، که می‌دانیم، شناخت حضوری انسان از خویش که از ابتدای تولد به همراه فرد است، فطری و در نتیجه، بالفعل خواهد بود، نه بالقوه.

۳. علامه جملات دیگری هم دارد که تا حدی بالفعل بودن فطرت خداشناسی را اذعان دارند. او نوشته است: آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الْأَتَى...» اشاره دارد به اینکه خدا مردم را طوری آفریده است که طبعاً و به ارتکاز خود، خدا را می‌شناسند و «فَطَرَتَ اللَّهُ»، یعنی قدرت بر شناخت ایمانی [به خدا] که با آب و گل آدمی سرشته شده است (همان: ۱۹۱/۷). ظاهر سخن او، با تعبیری مانند «طبعاً و به ارتکاز خود» و «سرشته‌بودن ایمان با آب و گل»، حاکی از فطری بودن خداشناسی، آن‌هم از نوع بالفعل و حضوری است.

وجود دارد که باعث شناخت‌ها و گرایش‌های ویژه‌ای در او می‌شود و همین ساختار است که او را برای زندگی سعادت‌مندانه هدایت می‌کند. همچنان که گذشت، درباره امور فطری احتمالاً آمار مشخص و ثابتی ارائه نشده است؛ اما با توجه به علائمی که برای آن شمرده می‌شود، مانند غیراکتسابی بودن، همگانی یا مشترک بودن، ثبات در عین قابلیت تقویت و تضعیف و نامدلل یا بدیهی بودن (نک. خندان، ۱۳۸۳: ۳۶؛ مطهری، ۱۳۷۹: ۲/۳۱۳)، برخی از بارزترین آنها به دست آمده است. این موارد در بحث تاریخچه و در ضمن طرح آراء علامه نیز بیان شده است. اما یک نکته مهم این است که آیا امور فطری پذیرفته‌شده علامه، به معنای «بالفعل بودن» این امور در ابتدای تولد و پیدایش فرد هستند یا به نحو «بالقوه» هستند که به تدریج در او به فعلیت می‌رسند یا برخی از این موارد، بالفعل هستند و برخی بالقوه، و اگر بالقوه است با اختیار و اراده فرد به فعلیت می‌رسد یا بدون اختیار و اراده.^۸

علامه بیاناتی دارد که ظهور و بلکه تصریح در فطرت یا نیک‌سرشتی «بالفعل» و در نتیجه، غیراختیاری دارد؛ گرچه برخی دیگر از بیانات او به هر دو حالت بالفعل و بالقوه تفسیرپذیر است.

۱. او در دفاع از لزوم انزال شریعت و بعثت پیامبران چنین نوشته است: عقل عملی انسان را به حق دعوت می‌کند و خوب و بد اعمال را به ما نشان می‌دهد؛ نه عقل نظری که وظیفه‌اش تشخیص حقیقت هر چیز است. عقل عملی حکمش را از احساسات باطنی می‌گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل است؛ یعنی از قوای شهویه و غضبیه می‌گیرد و در نتیجه، به فعلیت نیازی ندارد (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۲/۱۴۸). این بیان نشان می‌دهد که از نگاه او، احساسات باطنی و از جمله نیروی دعوت به حق و باطل و خوب و بد اعمال [فطرت شناخت اخلاقیات و گرایش به آنها]، در هر انسانی در آغاز تولدش بالفعل هستند، نه بالقوه.

۲. او ذیل آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ

بنابراین، علامه انسان را در ابتدای تولدش عالم حضوری به «خویشتن» می‌داند. او علم حضوری انسان به خویشتن را همراه با علم حضوری به معلول بودن خود و فقر و نیازش به علت می‌داند. در این صورت، او علم حضوری بالفعل و فطری به خدا را نیز دارد؛ زیرا انسان (معلول) وجود ربطی دارد و با علم حضوری به خویش، علم حضوری به خدا هم دارد و چون خدا مظهر همه خوبی‌ها و زیبایی‌ها هم هست، علم‌شناسی و علم‌طلبی، زیبایی‌شناسی و زیبایی‌طلبی و خیرشناسی و خیرخواهی هم اموری بالفعل و فطری خواهد بود؛ همین‌طور که قضایای اولی، مانند استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، اصل علیت و... را نیز چه‌بسا از شناخت‌های حضوری و فطری بالفعل به حساب می‌آورند. اینها نتایجی است که از علم حضوری انسان به خویشتن در ابتدای تولد ناشی می‌شود و احتمالاً همه آنها را به علامه هم نسبت داده‌اند؛ هرچند از او تصریح به همه این موارد را نیافته‌ایم، جز علم حضوری به خویشتن، شناخت و گرایش به امور اخلاقی و علم فطری به خداوند که در سرشت انسان نهاده شده است.

اما مشکل اینجاست که:

نخست، در قسمت یکم از بخش مربوط به دیدگاه‌های علامه گذشت که او از «مفردات» راغب نقل کرده است که فطرت، یعنی نوعی ایجاد و ابداع که موجود را «مستعد» و «آماده» کاری یا «مستعد» و «آماده» صدور اثری می‌سازد؛ البته علامه این معنا را از راغب نقل کرده و گویا آن را پذیرفته است؛ بنابراین کار و اثر فطری استعداد و بالقوه در مخلوق وجود دارد، نه به شکل بالفعل. با این حال، او در موارد متعددی که در قسمت اول دیدیم و پس از این خواهیم دید، با وجود قبول قول راغب، از بالفعل بودن برخی از امور فطری مهم سخن رانده است؛ از این‌رو، بیانات او در این بحث، ناسازگار به نظر می‌رسند.

دوم، در قسمت دوم از بخش علامه، برهان عقلی پنج گزاره‌ای از او درباره فطری بودن شناخت خدا نقل شد. با

دقتی اجمالی در این برهان باید گفت: درک گزاره‌های ۱ تا ۳، فطری به معنای بالفعل و مادرزادی نیست؛ بلکه در اثر مرور زمان چنین درکی با حواس ظاهری و ارتباط انسان با مواد و عناصری حاصل می‌شود که آنها را مصرف می‌کنند، همچنان که گزاره‌های ۴ و ۵ نیز، با فرض صحت، بالفعل نیستند؛ بلکه بالقوه هستند. کدام کودک است که از وابستگی اسباب طبیعی به حاکمی غیبی مطلع باشد! او هنوز نه «اسباب طبیعی» را می‌شناسد و نه درکی از مفهوم «وابستگی» دارد، چه رسد به مفهوم حاکم غیبی.

سوم، باز هم در بخش دوم از دیدگاه علامه بیان شد که او علاوه بر خداشناسی، موضوعاتی همچون درک توحید ذاتی، یگانگی خدا، توحید صفاتی، مطلق یا واجب‌الوجود بودن خدا، ولایت مطلقه‌اش بر عالم، نبوت، ولایت امام‌علی(ع) و کلیات شرایع الهی را نیز فطری دانسته است. حتی در صورت قبول فطری بودن، این امور بالقوه خواهند بود، نه بالفعل؛ زیرا درک تصور صحیح موضوع و محمول‌های مربوط به گزاره‌های مزبور، به تأمل و تفکر نیاز دارند؛ بنابراین، نوزادان چنین معلوماتی ندارند.

خلاصه اینکه، اذعان به وجود فطری بالفعل همه این موارد کار ساده‌ای نیست. صرف نظر از علم حضوری فرد به خویشتن که حتی در نوزاد هم انکارپذیر نیست، اذعان به علم حضوری به سایر موارد مزبور، مشکل به نظر می‌رسد؛ مگر اینکه علم حضوری و حصولی به این امور را بالقوه و به نحو استعداد بدانیم؛ زیرا بسیاری از افراد در طول عمر خود در وجود خدا و یا گرایش به خیر و زیبایی تردید کرده‌اند و برخی هم موضع انکار دارند؛ درحالی‌که هیچ‌گاه در وجود خود تردید و انکاری ندارند. فطریات به تدریج با رشد ذهنی و جسمی فرد فعلیت می‌یابند و با تعلیم و تربیت درست، تثبیت می‌شوند.

ج. دیدگاه‌های کرگور^{۱۰}

۱. مقدمه

اگزیستانسیالیسم (Existentialism) به ایده یا

اینان آنچه در انسان اصالت و اهمیت نخست را دارد، «وجود» اوست، نه «ماهیت». آنان انسان را فاقد ماهیت و ذات از پیش تعیین شده می‌دانند. آنچه نزد آنان اصالت دارد، «وجود» انسان است که آزادانه و به مرور «ماهیت» خود را شکل می‌دهد.

«نویسندگان اگزیستانسیالیست، وجود را بررسی می‌کنند، زیرا وجود به نظر ایشان پیشرو ماهیت است» (معین، ۱۳۷۵: ۱۶۷/۵). از نگاه اینان «تأکید بر وجود (Existence) به این معنا است که ما نمی‌توانیم «فطرت» یا «ماهیت»ی برای انسان قائل شویم و سپس درباره او استنباطاتی بکنیم» (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۷). هیدگر می‌گوید اشیاء شاید ذات داشته باشند؛ اما انسان که سازنده آنها است، ذات و ماهیت ندارد؛ بلکه انسان، هستی و قیام ظهوری دارد؛ به عبارت دیگر، ذات انسان در هست‌بودن اوست (ورنو، ۱۳۷۲: ۹۲). سارتر می‌نویسد: «بشر هیچ نیست، مگر آنچه از خود می‌سازد. این اصل اول اگزیستانسیالیسم است» (سارتر، ۱۳۷۶: ۲۹). «انسان در نظر اصالت وجودی‌ها درخور تعریف نیست؛ چون در بدو امر هیچ است... مفهوم طبیعت انسانی منتفی است... او آن چیزی است که اراده می‌کند چنان باشد» (کرنستون، ۱۳۵۴: ۷۳-۷۵). البته سارتر بعدها شکست فلسفه خود را اعلام کرد؛ زیرا وقتی ماهیت انسان کنار گذاشته شود، مسیر بحث اصالت اگر نه بسته، بسیار دشوار می‌شود؛ چون معلوم نیست الگوی این اصالت چیست (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۳۱). به عبارت دیگر، نفی فطرت یا ماهیت جایی برای زندگی اصیل باقی نمی‌گذارد. زندگی اصیل وقتی معنا دارد که اصل و ریشه‌ای در نهاد انسان باشد تا انسان به‌سوی تحقق و به ثمرنشاندن آن گام بردارد.

سم کین در شرح دیدگاه یکی از فیلسوفان الهی اگزیستانس به نام گابریل مارسل فرانسوی (۱۸۸۹-۱۹۷۳) نوشته است: «در طی تاریخ، آدمی همیشه مسائلی درباره سرشت و سرنوشت خود طرح کرده است؛ اما تنها در عصر جدید است که یقینش را نسبت به ماهیت خود

فلسفه‌ای گفته می‌شود که به نظام‌های علمی و فلسفی رایج اعتنایی ندارد؛^{۱۱} زیرا مدعی است این فلسفه‌ها به دلیل پرداختن به مباحث انتزاعی و عقلی صرف، از مسائل اساسی و دغدغه‌های واقعی انسان غفلت کرده‌اند. کرکگور یک فیلسوف اگزیستانسیالیست است. چنین فیلسوفی دغدغه‌ها و مایه‌های اصلی افکارش را مسائل وجودی یا باطنی شکل می‌دهد.

هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) نوشته است: در قرن ۱۹ کرکگور مسئله اگزیستانس را مطرح کرد و درباره آن به‌طور جدی تعمق کرد. ژان وال (۱۸۸۸-۱۹۷۴)، استاد فلسفه سوربن، می‌گوید: «کلمه اگزیستانس به مفهوم کنونی آن که امروز در فلسفه به‌کار می‌رود، کرکگور برای اولین بار، آن را شناسایی کرده و به‌کار برده است. کرکگور متفکر اگزیستانس را «متفکر ذهنی» (انفسی) و متفکر معمولی و دانشمند را متفکر عینی و آفاقی می‌نامد. این دومی از نظر او، تمسخرشده و ترحم‌برانگیز است. چنین کسانی را حواس‌پرت، غرق فرضیات، غافل از خویشتن خویش، فضل فروش، ناآشنا با نیروی عشق، بدون شور و جذبه و احساس می‌داند (نک. براندت، ۱۳۷۳: ۷۷-۸۲). مسئله اصلی کرکگور در آثارش این است که معنای زندگی چیست. او در آثار ادبی‌اش می‌کوشید تا تصویری از زندگی انسانی دلننگ و غمگین، پوچ و عبث، جان‌آزاد و دلخراش و بی‌معنا ارائه دهد (پاپکین، ۱۳۸۵: ۲۰-۴۲۱). به عبارت دیگر، آثارش بیان‌کننده اضطراب و دلهره فرد در جهان معاصر است که می‌کوشد معنایی در زندگی بیابد (برگمن، ۱۳۸۸: ۱۲۱).

یکی از مباحث انتزاعی درباره انسان، تعریف انسان با توجه به ذات و ماهیت خاص اوست. این برداشت از انسان که او را دارای ذات یا ماهیت خاص می‌داند، از نظر فیلسوفان اگزیستانس باعث تحدید و تهدید آزادی و انتخاب انسان در هدف و معنای زندگی است. کلمه اگزیستانسیالیسم را گاه به «اصالت وجود انسانی» ترجمه کرده‌اند.^{۱۲} وجه تسمیه این عنوان این است که از نظر

از دست داده و با خود بیگانه شده است. دیگر خود را «حیوان ناطق» یا «فرزند خدا» تعریف نمی‌کند و راه خود را گم کرده است» (کین، ۱۳۷۵: ۲۳).

بنابراین انسان از نگاه اگزیستانسیالیست‌ها «لوح نانوشته» یا «لوح سفید» است که در ابتدای تولدش هیچ نقش خاصی در ضمیر و نهاد او وجود ندارد تا او را به جهت خاصی سوق دهد؛ چنان‌که در مقدمه مقاله گفته شد، اصطلاح «لوح نانوشته» یا «لوح سفید» تعبیری است از جان لاک درباره تأیید بی‌ماهیتی انسان. فیلسوفان اگزیستانسیالیست گویا این اصطلاح و معنایش را از او گرفته‌اند. نتیجه چنین برداشتی از انسان این است که او در تعیین معنای زندگی خود کاملاً آزاد است، نه اینکه باید به اقتضای ماهیت و فطرت خود تعیین معنا کند.

۲. کرکگور و ذات انسان

کرکگور مؤثرترین و نخستین فیلسوف اگزیستانس در دوره جدید غرب است که به همین دلیل به «پدر اگزیستانسیالیسم» (وارنوک، ۱۳۸۶: ۱۱) شهرت یافته است.

او نیز تعاریفات و توصیفات ادیان، علوم و فلسفه‌ها را درباره انسان رد می‌کند. به گفته لاورین: از نظر او، چیزی نیست که جهان مرا بسازد. او انسان را از همه ساختارهای دانش، ارزش اخلاقی و رابطه انسانی تهی می‌داند. از نگاه او، من وجود خودم هستم؛ اما وجود من هیچ است. پس من بدون چیزی که وجود من و جهان مرا بسازد، زندگی می‌کنم. من درون خالی بودن و پوچ بودن را می‌نگرم، بر فراز ورطه در ترس و زندگی هراس‌آمیز به این سو و آن سو می‌لغزم (لاورین، ۱۳۸۶: ۴۲۰-۴۲۱). به نظر او، انسان فاعلی آگاه است، نه چیزی که پیش‌بینی شده یا دست‌کاری است. او موجودی باشعور است و نه مطابق هر تعریف، جوهر، تعلیم یا نظام. من چیزی نیستم جز وجود آگاه خودم (همان: ۴۱۹).

از این بیان به دست می‌آید که از نظر او، انسان فاقد گرایش‌ها و شناخت‌های فطری نظری و عملی است.

انسان در ابتدا صرفاً یک وجود است؛ اما وجودی درون‌خالی و هیچ و به علت اینکه از این وضع خودآگاه است، احساس پوچی می‌کند و دچار دلهره و اضطراب می‌شود. عامل دیگر برای دلهره او، لغزیدن به این سو و آن سو است؛ یعنی به علت احساس پوچی، نمی‌داند باید چگونه عمل کند و چه معنایی را برای زندگی خود برگزید. دان کیوپیت (۱۹۳۴-) فیلسوف دین و کشیش انگلیسی، با طرفداری از نظریه فیلسوفانی همچون کرکگور، نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) و پاسکال (۱۶۲۳-۱۶۶۲)، درباره فردگرایی و تفرد انسانی که از مبانی مهم فلسفه اگزیستانس است، معتقد است انسان جدید نمی‌تواند بر مبنای دیدگاه سنتی که به فطرت و طبیعت مشترک در بین انسان‌ها قائل است، زندگی‌اش را معنا و تنظیم کند؛ زیرا از نظر انسان جدید، هویت و طبیعت مشترکی در کار نیست. طبیعت انسان در ابتدای حیاتش «هیولای بی‌شکل» و «امکان محض» است. او با رهبری آرمان دینی است که خود را خلاقانه فعلیت می‌بخشد. او این تحلیل خود را دیدگاه کرکگور دانسته است و با آن موافقت می‌کند (نک. کیوپیت، ۱۳۸۰: ۳۱۹-۳۲۳).

کرکگور همچنین به‌طور مشخص منکر فطری بودن خداشناسی و خداگرایی است. ویلیام بارت در این باره نوشته است: «او مانند یک پیرو فلسفه کاتولیکی توماس اکویناس، عقیده ندارد که این رابطه (با خدا) همچون گرایش یا جاذبه طبیعی به سوی پروردگار، در هستی آدمی وجود داشته باشد. برعکس به نظر او، این رابطه نتیجه یک تصمیم استوار و یک جهش است که اساس آن بر امری دوپهلوی و مهمل بنا گذارده شده است» (بارت، ۱۳۶۲: ۳۳). کرکگور، مسیحی «ایمان‌گرا» (Fideist) است که استدلال عقلی و فلسفی را برای متقاعد شدن به وجود خدا و دین‌داری، ناکافی و مضر می‌داند (نک. ملکیان، ۱۳۷۷: ۱۱۲-۱۱۳ و ۲۶۳-۲۶۴؛ براندت، ۱۳۷۳: ۸۷؛ اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۵۸؛ پترسون، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۲ و ۷۸)، و به ظاهر، راه فطرت و طبیعت وجود آدمی را نیز برای درک و

شهوانی و جنسی برخوردار است و این عشق از ابتدای تولد به طور غریزی در انسان هست، از عشق روحانی و معنوی هم برخوردار است. مراد از عشق روحانی و معنوی، عشق به کمال مطلق و خیرات و به طور آشکارتر، به خدای متعال است؛ از این رو، از نگاه کرکگور، علاوه بر غریزه جنسی که بخشی از ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد، خداجویی و کمال‌طلبی نیز در فطرت و سرشت انسان هست؛ زیرا او تصریح کرده است که این عشق ابدی «از ابتدای زندگی تان آغاز شده است». این برخلاف آن سخن کرکگور است که با فطرت و سرشت و ماهیت قبلی در انسان مخالفت کرده است.

دوم، به نظر می‌رسد کرکگور، ایمان، شورورزی (شورمندانه‌زیستن) و دوست‌داشتن را غیراکتسابی و غیرانتخابی می‌داند. او نوشته است: عنصر اصالتاً انسانی همانا شور است که در آن هر نسلی کاملاً نسل دیگر و خود را ادراک می‌کند؛ بنابراین، هیچ نسلی دوست‌داشتن را از نسل دیگری فرانگرفته است...؛ اما عالی‌ترین شور در انسان، همانا ایمان است و در اینجا هیچ نسلی جز از همان جایی که نسل قبل آغاز کرده است، شروع نمی‌کند و فراتر هم نمی‌رود (کیرکگور، ۱۳۸۴: ۱۵۶). او شور و ایمان را «عنصر اصالتاً انسانی» می‌داند و دوست‌داشتن را جزئی از نهاد انسانی می‌داند - که قسمی از گرایش است - که از نسل پیش فرانگرفته است. احتمالاً کرکگور با وجود نپذیرفتن ماهیت پیشین در انسان، ناخواسته به فطری بودن این امور اذعان کرده است.

سوم، او در برخی مواضع دیگر نیز به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا ناخودآگاه به فطری بودن برخی از امور معترف است. فی‌المثل او نوشته است: «زن ذوق ذاتی، استعداد فطری و مهارتی خاص در شرح ویژگی‌های مرد دارد.» تعبیری مانند «ذوق ذاتی» و «استعداد فطری» در زن برای شرح ویژگی‌های مرد، اعتراف به ذات و فطرت پیشین و دست‌کم فطرت به معنای «استعداد» در جنس «زن» است و زن نیمی از جمعیت انسانی را تشکیل

دریافت خدا انکار می‌کند. در عوض، او ایمان به وجود خدا را از یک تصمیم جدی و جهش، ناشی می‌داند؛ آن هم تصمیم و جهشی که مبنای عقلی روشن و معناداری ندارد (ملکیان، ۱۳۷۷: ۴/ ۱۱۲-۱۱۳؛ اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۲-۹۳؛ جمالپور، ۱۳۷۱: ۱۰۰؛ فلین، ۱۳۹۱: ۱۶؛ برگمن، ۱۳۸۸: ۱۲۴). او در اینجا توضیح نمی‌دهد که به چه دلیل راه فطرت یا طبیعت تأییدشده فلسفه توماسی و مسیحی را قبول ندارد؛ اما از بحث‌های گذشته، پاسخ او به این صورت توضیح داده می‌شود که: پذیرفتن خداشناسی و خداگرایی فطری به سلب یا تحدید آزادی و اختیار انسان منجر می‌شود و در نتیجه، ایمانی که بدون تصمیم و انتخاب خود فرد باشد، «اصالت» و ارزش لازم را ندارد و از «هستی‌داری» یا «اصیل‌زیستن» - که دغدغه اساسی فیلسوف آگزیستانس است - باز خواهد ماند؛ به عبارت دیگر، کرکگور برای رد فطریات و ماهیت در انسان، «دلیل»ی ارائه نمی‌کند؛ بلکه «علت»ی را مطرح می‌سازد.

۳. اعتراضات غیررسمی به فطرت

برخلاف آنچه در نفی فطری بودن خداگرایی و سایر امور فطری از کرکگور شاهد بودیم، برخی از عبارات او، احتمالاً به نحو ناخودآگاه، نشان‌دهنده فطریات در انسان هستند. موارد ذیل، نمونه‌هایی از این دست است:

نخست، او درباره تاریخچه عشق شهوانی نوشته است: «تاریخ زندگی تان با عشق، آغاز و به قیر ختم می‌شود؛ ولی عشق دیگری هست که ابدی است. او درباره این عشق می‌گوید: «تاریخ آن عشق ابدی بسیار زودتر آغاز شده است، از ابتدای زندگی تان آغاز شده است؛ زمانی که از عدم به وجود آمدید؛ اما چون بی‌گمان به عدم بدل نمی‌شوید، این عشق نیز در گور پایان نمی‌گیرد.» گور، نقطه پایان زندگی یک شخص است، نه پایان حیات عشق. عشق، حیات جاودان دارد و شخص را نیز ابدی می‌سازد (صابر، ۱۳۸۸: ۳۷).

از این بیان به دست می‌آید که هر انسانی اعم از نیک و بد، روح و نفس دارد و همچنان‌که هر انسانی از عشق

می‌دهد؛ اما اینکه آیا زنان واقعاً از چنین توانایی‌ای برای شرح ویژگی‌های مردان برخوردارند، بحث دیگری است که محل تأمل است؛ زیرا همان‌طور که همه مردان مانند کرکگور چنین ذوق و استعدادی برای توصیف زنان ندارند، همه زنان نیز از چنین قریحه‌ای برای شرح و وصف مردان برخوردار نیستند؛ البته کرکگور، نویسنده، ادیب و متفکری تواناست که با شرح برخی از ویژگی‌های زنان در عمل نشان داده است که دست‌کم بر مبنای سخن خویش، متقابلاً از ذوق، ذات و استعدادی فطری و مهارتی خاص در شرح ویژگی‌های زنان برخوردار است؛ برای نمونه، نقل است که او در یکی از معروف‌ترین آثارش به نام «این یا آن» (Either/Or) نوشته است: «چشمانم هرگز از رؤیت انوار بی‌شماری که از جمال زن ساطع است، خسته نمی‌شوند. هر یک از این انوار جلوه خاص خویش را دارد و در حد خود کامل، نشاط‌انگیز، روح‌بخش و زیبا است. هر زنی زیبایی‌ها و حالات پیدا و پنهان خاص خود را دارد. تبسمی فرح‌بخش، نگاهی دلفریب، چشمانی شورانگیز، سیمایی محجوب، روحیه‌ای بشاش، غمی پنهان، تشویشی عمیق، تألیمی ناگوار، احساس غربت و دورافتادگی، عواطف سرکش، احساسات گناه‌آلود، ابروان غماز، لبان پرسش‌گر، جبین گشاده، زلفین دلاویز، مژگان صف‌زده، کبریای لاهوتی، خاکساری ناسوتی، عفاف ملکوتی، شرم پنهان، نرم‌خرامی، خوی دلپذیر، طبع لطیف، جمال شوق‌انگیز و خیال‌پرور، دریای بیکران حسرت، نازک‌اندام، لاغر میان، سروبالا، خوش‌حرکات، منحنی‌تن، گردسزین، باریک پا و ظریف دست» (صابر، ۱۳۸۸: ۲۰۶).

عبارات دل‌انگیز و ادیبانه کرکگور درباره زنان، از جهت دیگری نیز اذعان به وجود غریزه و فطرت در انسان است: اوصافی مانند تبسم فرح‌بخش، نگاه دلفریب، چشم شورانگیز، ابروان غماز، زلفین دلاویز، نرم‌خرامی، جمال شوق‌انگیز، نازک‌اندامی، لاغر میانی، خوش‌حرکاتی، انحنای تن، ظرافت دست و پا و... همگی اعتراف (احتمالاً غافلانه) به امور «طبیعی» و «غریزی» در زنان است که

نیمی از انسان‌ها را در برمی‌گیرند. هم‌چنین اوصافی مانند شرم و حیا، بشاش بودن، غمناکی، تشویش، احساس گناه و غربت، عواطف سرکش، کبریای لاهوتی، خاکساری ناسوتی، عفاف ملکوتی، حسرت و... اقرار به اموری است که در زمره فطریات جای می‌گیرند. برخی از همین اوصاف به علاوه اوصافی دیگر، در مردان نیز به‌طور غریزی و فطری وجود دارند.

چهارم، او در جای دیگری نیز به گونه‌ای سخن گفته است که به «فطرت حقیقت‌جویی» انسان به‌نحو ناخودآگاه اعتراف می‌کند: انسان به جست‌وجوی حقیقت، به شوق دائماً نوشونده‌ای که او را به سوی حقیقت می‌کشاند، بیشتر دلبسته است تا به تصاحب آن. آری این شوق یقیناً خاص انسان است. انسان هیچ‌گاه به حقیقت کامل نخواهد رسید؛ اما پیوسته به سوی حقیقت پیش می‌رود (وال، ۱۳۴۵: ۴۳).

به نظر می‌رسد تعبیری مانند «شوق دائماً نوشونده» که انسان را «به سوی حقیقت می‌کشاند» و «دلبستگی» انسان به این شوق و به «جست‌وجوی حقیقت»، به همان چیزی اذعان دارد که در فلسفه افلاطونی و نزد فیلسوفان مسلمان، به «فطرت حقیقت‌جویی» مشهور است.

پنجم، استراترن نوشته است: کرکگور اصرار داشت انسان‌ها تنها یا حتی در درجه اول، «داننده» نیستند. آنها میل دارند، عمل می‌کنند، انتخاب می‌کنند، رنج می‌برند و بسیاری از عواطف را تجربه می‌کنند که به تجربیات آنها رنگ می‌بخشند. این عواطف، اجزای جدانشدنی تجربه هستند و انسان را تعریف می‌کنند؛ این مبثی است که فلسفه واقعی باید به آن بپردازد. فلسفه باید فلسفه «وجود» باشد (استراترن، ۱۳۸۶: ۲۷)؛ اما آیا اعتراف کرکگور به اینکه انسان‌ها «میل» (گرایش) دارند، «رنج می‌برند» و «عواطفی» دارند که «اجزای جدانشدنی تجربه هستند و انسان را تعریف می‌کنند»، حاکی از این نیست که او ناخودآگاه به وجود امیال و عواطفی اعتراف کرده است که فطری یا غریزی انسان هستند. آیا همین امیال و عواطف به اضافه «داننده» بودن انسان نیست که به «عمل» و

این بصیرت بنیادی که ابتدا کرکگور و بعد سارتر آن را مطرح کرده‌اند، مشکل آزادی را «خصلت ذاتی» انسان معرفی می‌کنند و با این همه، آن را خصلت منحصر به فرد انسان نمی‌دانند. مهم‌تر اینکه آزادی چیزی نیست که ما «داریم»، بلکه آن چیزی است که ما «هستیم» (همان، ۷۴). از این عبارات به دست می‌آید که انسان، «ذات» یا هویتی دارد که برخی از ویژگی‌های آن «سوژکتیویسم» (انفسی بودن، ذهنیت)، «آزادی» و «مسئولیت‌پذیری» است و در پایان، تأکید می‌کند ما انسان‌ها خصلت ذاتی آزادی را نه اینکه «داریم»، بلکه «هستیم». پس انسان‌ها «آزاد هستند». فطری بودن برخی امور، همچون خیرخواهی اخلاقی، زیبایی‌طلبی و حقیقت‌خواهی، با آزادی و سوژکتیویته منافاتی ندارند؛ اعم از اینکه فطری بودن به معنای داده‌های پیشین و مادرزاد یا به معنای استعداد و امکان در نظر گرفته شود. فی‌المثل انسان با اینکه فطرتاً به سوی منظره یا صدای زیبا گرایش دارد، با این حال، آزادی نیز دارد و می‌تواند این گرایش خود را نادیده بگیرد و به سوی ضد آن حرکت کند.

نتیجه اینکه با این وصف آیا باید کرکگور را به امور فطری در انسان قائل دانست یا منکر فطریات، و اگر به فطریات قائل بدانیم، آیا باید او را طرفدار فطریات بالفعل در انسان بدانیم یا فطریات بالقوه، و اگر طرفدار فطریات بالقوه بدانیم، آیا باید او را طرفدار فعلیت خود به خودی آن‌ها بدانیم یا طرفدار فعلیتی که با اختیار انسان حادث می‌شود. از مجموع آنچه از بیانات او یا شارحان دیدگاه او ذکر شد، هر بار یکی از چهار حالت مذکور برای ما تداعی می‌شود و ما را در انتساب تنها یکی از این دیدگاه‌ها به او مردد می‌کند؛ بنابراین ناچار می‌شویم مواضع او را در این مبحث متناقض بیان‌کنیم. با این همه، آنچه درباره او معروف است، انکار ماهیت و فطرت است و گویا شارحان دیدگاه‌های او به این تناقضات توجه کافی نداشته‌اند.

۴. ابعاد وجود انسان

او نوشته است: انسان روح است؛ اما روح چیست؟

«انتخاب» انسان جهت می‌دهند و گاهی باعث «رنج» آدمی می‌شوند؛ در این صورت، آیا نتیجه گرفته نمی‌شود که انتخاب و عمل انسان باید مطابق با «دانسته‌ها»، «امیال» و «عواطف» او باشد. به نظر می‌رسد پاسخ‌ها مثبت است؛ بنابراین، انسان در زندگی خویش باید معنا و هدفی را انتخاب کند که با امیال و عواطف و البته با دانسته‌های او سازگاری داشته باشد.

ششم، او همچنین نوشته است: «آدمی به طبع خویش، مخلوقی حیوانی است؛ از این رو، تلاش او یکسره صرف پیوستن به خیل (آدمیان) است. «بیایید متحد و یگانه شویم» و... . طبعاً این تلاش در لفافه‌ی واژه‌هایی مطمئن چون محبت و همدلی و شیفتگی و... به انجام می‌رسد. این تزویر و نفاق، معمولاً موجودات رذل و بدنهادی است که مائیم» (کی پرکه گور، ۱۳۷۴: ۹۸). با دقت در عبارات مزبور، بار دیگر، اعتراف ناخودآگاه کرکگور به برخی از امور فطری و غریزی دریافته می‌شود. او آدمی را دارای «طبع حیوانی» هم‌رنگ اجتماع زیستن می‌داند و از این رو، او را ملامت کرده است. سپس اضافه می‌کند انسان «طبعاً» برای مثبت جلوه‌دادن این کار «حیوانی»، آن را با واژه‌هایی مانند «محبت و همدلی و شیفتگی» زینت می‌دهد. او این کار را «تزویر و نفاق» می‌داند که معمولاً کار افراد «رذل و بدنهاد» است. در نتیجه، او به برخی از خصوصیات «طبیعی» و در واقع «غریزی» اعتراف می‌کند؛ غرائزی مانند «هم‌رنگ جماعت شدن» و پنهان کردن این غریزه منفی با تزویر و نفاق. او اینها را علامتی برای «رذل و بدنهاد بودن» می‌داند. پس «بدنهاد» بودن بخشی از ساختار طبیعی و درونی یا غریزه آدمی است و اینکه چنین افرادی خود را زیر مفاهیمی مانند «محبت و همدلی و شیفتگی» پنهان می‌کنند نیز، به طور ضمنی به برخی از فطریات یعنی «خیرات اخلاقی» اشاره دارد.

هفتم، نوشته‌اند: از دید کرکگور، «ذات» انسانی، تنها «سوژکتیویته» نیست؛ بلکه «آزادی و مسئولیت» ملازم آن نیز معرف «ذات» انسانی هستند (دستغیب، ۱۳۷۸: ۱۷).

نکرده است که کدام امکانات انسان باید به فعلیت برسد (همان: ۷۹). به گفته ژان وال در فلسفه‌های آگزیستانس، فرایند اختیار ممکن است فرد را به سوی هر رفتاری پرتاب کند. آنچه در اینجا مهم است، تصمیم‌گرفتن است؛ اما التزام به یک غرض و هدف خاص، مطرود است (وال، ۱۳۷۲: ۳۵۳).

۵. بررسی و نقد

از بیان فوق درباره ذات انسان به دست می‌آید که مراد او از «ذات» در انسان، ترکیبی از بدن و نفس است که گاهی از این ذات به روح تعبیر کرده است. او با اینکه انسان را دارای بدن، متناهی و محکوم به اموری مانند جسمانیت، جنسیت خاص، صفات ارثی، سطح تعقل خاص و حالات انفعالی و تأثیرپذیری از محیط طبیعی و اجتماعی می‌داند، او را فاقد ماهیت پیشین دانسته و معتقد است که انسان به دلیل برخورداری از امکانات نامتناهی ناشی از امکان توسعه نفس، با انتخاب و آزادی خویش ماهیت خاصی را در خود ایجاد می‌کند. آنچه در نظریه «ذات‌گرایی» ادعا می‌شود تعریف انسان به داشته‌های غیراختیاری و یا پیش از اختیار اوست؛ بنابراین از دیدگاه کرکگور درباره تعریف ذات انسان به دست می‌آید او به بخشی اذعان دارد که در دیدگاه ذات‌گرایی درباره تعریف انسان ارائه می‌شود. فی‌المثل در تعریف ذات‌گرایان از انسان به «حیوان ناطق»، مراد از حیوانیت چیست؟ مراد جسمانیت، رشد داشتن، حساس بودن (با حواس پنجگانه) و حرکت ارادی داشتن است. به تعبیر منطقی «جسم نام حساس متحرک بالاراده» و مراد از ناطقیت، اندیشمند بودن است. موارد مذکور همگی در دیدگاه کرکگور پذیرفتنی است؛ زیرا او انسان را دارای بدن یا جسم، سطح تعقل خاص، تأثیرپذیری از محیط طبیعی و اجتماعی و دارای رشد، حرکت ارادی و برخورداری از حواس پنجگانه می‌داند. بدیهی است وجود چنین ویژگی‌هایی در انسان، نه حاصل انتخاب و اراده او، بلکه داده‌ای طبیعی، غیراکتسابی، نامدل (بدیهی یا بین) و مشترک بین همه

روح، ذات است؛ اما ذات چیست؟ ذات امری است مرکب از متناهی و نامتناهی، امر زمانمند و ازلی، آزادی و ضرورت (خادمی، ۱۳۹۱: ۷۶). از دیدگاه او برمی‌آید که جسم همان عامل متناهی و محدودکننده ذات است؛ اما نفس عامل نامتناهی است و جمع میان جسم و نفس، ذات یا روح انسان را تشکیل می‌دهد (همان، ۷۹).

او انسان را متشکل از پنج عامل دو بخشی می‌داند. یک بخش از این عناصر وجودی نشان‌دهنده واقعیت انضمامی و ملموس و واقع‌بودگی او در عالم است و بخش دیگر، حاکی از استعدادها و امکانات اوست که در ضمن حیات و با اختیار آنها را تحقق می‌بخشد و «ماهیت» خود را شکل می‌دهد. عوامل دو بخشی مذکور عبارتند از: ترکیب ذات انسان از متناهی و نامتناهی، بدن و نفس، واقع و مثال، ضرورت و امکان، و بالاخره امر زمانمند و ازلی (همان: ۷۶). مراد او از متناهی بودن ذات، محدودیت ذات با اوصاف عینی معین و بالفعل است؛ مانند جسمانیت، جنسیت، رنگ پوست، صفات ارثی، سطح تعقل، حالات انفعالی و تأثیرپذیری از محیط طبیعی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی. مرادش از نامتناهی بودن ذات، قدرت انسان بر گسترش دادن وجود خویش است؛ اما چون کار دشواری است، بیشتر مردم چنین نمی‌کنند؛ مگر در شرایط خاص و مهم (همان: ۷۷-۷۹).

در ترکیب ذات از ضرورت و امکان، ضرورت به عینیت ذات و حدود واقعی‌اش اشاره دارد. ضرورت وقتی از امکان جدا شود، وجود ذات را غیراصیل می‌کند. حذف هر یک از دو عنصر، ذات را هلاک می‌کند. امکان زمینه‌ساز آزادی انسان است و بدون تقویت آن، انسان قطعاً به وادی نومیدی، اندوه، گناه و خطا سقوط می‌کند. امکانات متعدد ذات انسان با عمل اختیاری‌اش به فعلیت می‌رسد و آنگاه ماهیت او شکل می‌گیرد؛ بنابراین او جهت زندگی‌اش را معین می‌کند و ارزش‌های خاص خود را می‌یابد و به زندگی‌اش معنای مدّ نظر را می‌دهد. هدف اصلی وجود انسان، تحقق امکانات است؛ اما او دقیقاً معین

افراد انسانی است و قوام و حیات انسان به همین امور است.

او از یکسو اذعان دارد که حذف هر یک از دو عنصرِ ضرورت و امکان، باعث هلاکت ذات انسان می‌شود و عدم هر یک، وجود ذات را غیراصیل می‌کند. از سوی دیگر، همچون سایر اگزیستانسیالیست‌ها بر هستی‌داری یا اصیل‌زیستن پافشاری دارد و از زندگی توده‌وار و عوام‌زدگی پرهیز می‌دهد. لازمه این سخن این است که اصیل‌زیستن و هستی‌داری، همان‌طور که مبتنی بر بعد امکان و وابسته به توسعه و بسط نفس و فعلیت‌بخشیدن به امکانات وجودی نفس است، مبتنی بر اتکاء به بعد ضروری و موافقت با داده‌های طبیعی وجود انسان نیز هست و این همان چیزی است که ذات‌گرایان در تعریف انسان، اراده می‌کنند.

اما معلوم شد کرگور در عین اعتراف به داده‌های ضروری و طبیعی مذکور، به تعبیر برخی محققان، معتقد است «ماهیت انسان» با عمل اختیاری‌اش برای فعلیت‌بخشیدن به امکانات ذات انسان شکل می‌گیرد. پس اوست که باید جهت و هدف زندگی‌اش را تعیین کند و به زندگی‌اش معنا بدهد. هدف اصلی وجود انسان، تحقق امکانات است (خادمی، ۱۳۹۱: ۷۹).

پیش‌تر گفته شد او انسان را در ابتدای پیدایش، پوچ، هیچ، درون‌خالی، امکان محض، هیولای بی‌شکل و فاقد شناخت و گرایش به خدا و اخلاقیات دانسته است. به نظر می‌رسد این مدعا هم با آنچه در لابه‌لای اعترافات غیررسمی یا ناخواگاه او درباره قبول ذات و فطرت (در بند ۳) دیده می‌شود و هم با مطلبی که او درباره ضرورت و تناهی ذات انسان و داشتن اموری مانند جسمانیت، جنسیت، تعقل، حساسیت‌داشتن و حرکت ارادی و تأثیرپذیری از محیط طبیعی و اجتماعی (در بند ۴) قائل است، منافات دارد. چگونه او در ابتدای پیدایش پوچ، درون‌خالی، امکان محض و هیولای بی‌شکل است و باین حال، دارای جسم، غریزه جنسی، رشد طبیعی، قدرت

تعقل، حواس پنجگانه، حرکت ارادی و تأثیرپذیری از محیط طبیعی و اجتماعی است. آیا داشتن چنین حالاتی که به شکل طبیعی و غیراختیاری در ابتدای تولد انسان همراه اوست و به تدریج با تأثیر از محیط و رشد طبیعی استکمال می‌یابد، با امکان محض و درون‌خالی بودن او تناقض ندارد، و آیا پذیرفتن چنین ذاتی برای انسان اقتضانات و الزامات خاصی را در جهت‌گیری و تعیین معنای زندگی ایجاد نمی‌کند. فی‌المثل آیا رشد طبیعی او در زندگی موجب نمی‌شود در زندگی خود راهی را در پیش گیرد که به حفظ تندرستی و حیات او کمک کند؛ راهی که به تأمین تغذیه، مسکن، پوشاک و بهداشت مناسب یاری رساند. آیا جنسیت مستلزم غریزه و کشش جنسی و آن هم مستلزم اشباع آن و در نتیجه، زندگی اجتماعی و خانوادگی نیست. آیا حرکات ارادی نباید متناسب و هماهنگ با نیازهای طبیعی و غریزی پیش‌گفته باشد. آیا رفع نیازهای مذکور مستلزم زندگی اجتماعی نیست. آیا زندگی اجتماعی به ناچار به اختلاف و نزاحم کشیده نشده و نمی‌شود. آیا قدرت تعقل و احساسات و عواطف مثبت نیست که او را وادار به رفع اختلاف و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز کرده است و می‌کند، و متقابلاً آیا مطالبات غیرمعقولانه و زیاده‌خواهانه و خودخواهانه نیست که کار را به نزاع بیشتر و جنگ و خونریزی و فجایع بزرگ‌تر در روابط اجتماعی می‌کشاند. آیا قدرت و قوه تعقل و یا خردورزی و تجزیه و تحلیل‌های عقلی در امور خرد و کلان زندگی، مستلزم اتکاء به گزاره‌های پایه و بدیهی، مانند شناخت استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، اعظمت کل از جزء خود، تلازم علت و معلول، استحاله ترجیح بلامرجح، اعتماد به حواس پنج‌گانه (مشهودات، مجربات،...) و قضایای بدیهی ریاضی نیست. آیا قبول چنین گزاره‌هایی، لازمه ساختار طبیعی مغز، ذهن و فکر آدمی و خارج از اراده و انتخاب نیست.

پاسخ مثبت به پرسش‌های فوق بدیهی به نظر می‌رسد؛ بنابراین نمی‌توان مانند کرگور و سایر فیلسوفان

اگزستانس کاملاً به پوچ و درون‌خالی بودن و امکان محض بودن انسان در ابتدای پیدایش و تولد او قائل شد. مهم‌تر اینکه نمی‌توان توانایی‌ها و داشته‌های طبیعی فوق‌را حاصل اختیار و اراده انسان دانست؛ بلکه بخش مهم و اعظم آن در فرایند رشد طبیعی و خارج از اختیار و اراده او شکل می‌گیرد؛ در نتیجه، ذات یا ماهیت انسان تماماً و لزوماً با آزادی و انتخاب فرد شکل نمی‌گیرد. آری، آنچه پذیرفتنی است، این است که تنها بخشی از ماهیت انسان، حاصل انتخاب‌های آزادانه فرد است، نه تمام آن. با این توضیح که انسان به علت ساختار طبیعی و غیراختیاری موجود در ذات مرکب از بدن و نفس خود، نیازهایی مربوط به بدن و نفس خود دارد، همچون خوردن، نوشیدن، خوابیدن، غریزه جنسی، بهداشت و... که به نیازهای طبیعی و غریزی موسوم‌اند؛ اما او ازسویی شناخت‌هایی دارد که به ساختار ذهن، نفس یا روح او مربوط است؛ مانند شناخت‌های بدیهی نظری موسوم به «اولیات» از قبیل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، اصل علیت و گزاره‌های بدیهی ریاضی، شناخت‌های بدیهی عملی موسوم به گزاره‌های اخلاقی، همچون خوبی عدالت، سخاوت، صداقت، احسان، محبت و... و بدی ظلم، بخل، دروغ، کینه‌ورزی، حسادت و... شناخت گزاره‌های موسوم به زیبایی‌شناختی مانند زیبایی‌های بصری (منظره و چهره زیبا و...) و سمعی (صدای زیبای انسان یا امواج آب، آلات موسیقی و...). انسان ناظر به همین شناخت‌هاست که نیازها و گرایش‌هایی به این امور دارد؛ مانند گرایش به دانستن حقایق و ادراکات نظری بیشتر (علم‌جویی یا حقیقت‌طلبی)، گرایش به خیرات اخلاقی و نفرت از شرور اخلاقی و گرایش به زیبایی‌های سمعی و بصری و نفرت از صداها و مناظر زشت و پلید.

آدمی در سر دو راهی اشباع غرائز و اشباع فطریات - که اخیراً شمرده شد - آزادی دارد تا یکی از این دو دسته یا هر دو را به‌طور مساوی اشباع کند و یا یکی را به‌عنوان اصل و هدف و دیگری را به‌عنوان فرع یا وسیله برای

کسب دیگری اشباع کند. حاصل اقدامات آزادانه و مختارانه او «ماهیت» او را شکل خواهد داد. به عبارت دیگر، انسان به‌طور طبیعی یا تکوینی حب ذات دارد و به دنبال خوشبختی و سعادت است. (بدیهی است که خود حب ذات داشتن و خواستار سعادت بودن، وصفی نیست که حاصل اختیار و اراده انسان باشد؛ بلکه جزئی از ماهیت ذات پیش از اختیار اوست). او در این راه به کم قانع نیست و به دنبال خوشبختی کامل یا کمال مطلق است. بر اوست که با قوه شناخت عقلی و اخلاقی خود، راه کسب خوشبختی و کمال را تشخیص دهد و آزادانه در پی آن باشد. در این راه، گاه اشباع غرائز و گاه اشباع فطرت را هدف و معنای برتر زندگی خود قرار می‌دهد. آنچه او دنبال می‌کند و به آن می‌رسد، ماهیت او را می‌سازد.

بنابراین ماهیت انسان دو بخش دارد: ماهیت یا سرشت اولیه و ماهیت یا سرشت ثانویه. ماهیت اولیه از ساختار طبیعی و فارغ از اختیار انسان برآمده است؛ اما ماهیت یا سرشت ثانویه، زائیده اختیار و آزادی اوست. بخشی از ماهیت و سرشت اولیه در ابتدای تولد به‌نحو بالفعل در او وجود دارد و بخش دیگر آن، حاصل رشد تدریجی او در محیط طبیعی و اجتماعی است؛ اما ماهیت یا سرشت ثانویه در طول زندگی فرد و با کنش‌ها و واکنش‌های ارادی و انتخابی او شکل می‌گیرد. او صرفاً راه تأمین غرایز را پیش می‌گیرد و حیوانیت خود را تثبیت می‌کند و یا با تعقل و خردورزی، آنها را مدیریت و فطرت انسانی خود را تقویت می‌کند.

به نظر می‌رسد آنچه نزد کرگگور (در دیدگاه رسمی‌اش) و سایر فیلسوفان اگزستانس و به‌طور کلی، طیف مخالفان ذات‌گرایی مغفول مانده، ماهیت و سرشت اولیه است که بخشی از آن بالفعل و بخشی از آن بالقوه است و با این حال، خارج از اختیار افراد انسانی شکل می‌گیرد. آنان تنها ماهیت ثانویه را در نظر داشته‌اند و در نتیجه، برخی همانند کرگگور ایجاد هر شکلی از آن را (با طرح زیستن در یکی از سپهرهای سه‌گانه زندگی

مجبورید باز در دنیای یومیّه پایین بیایید... به عقیده هایدگر، آزادی بنیادی، آزادی پذیرای حقیقت بودن است که آزادی عمل، متفرع یا منتج از آن است. چه فایده از عمل اگر روشن بین نباشیم... در همه ما در نتیجه خیره‌سری و عناد و لجاج، آنچنان ظرفیتی برای تحریف و کژنمایاندن موقعیت‌های انسانی در زندگی روزانه وجود دارد که مبهوت‌کننده است... ولی باید برای یک لحظه هم که شده از این عرض اندام تب‌آلود و دیوانه‌وار کج و تحریف شده دست برداریم... طبیعت شامل طبیعت انسانی خود ما هم می‌شود. باید از سلطه‌جویی بر دنیای مادی و همچنین بر دیگران و خودمان هم دست برداریم (مگی، ۱۳۸۹: ۱۵۸-۱۶۰).

۳. رودولف اُتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) فیلسوف آلمانی، با تعبیری کانتی، امر قدسی را همچون مقوله‌ای پیشینی برای روح بشر معرفی می‌کند. از نظر او، دین‌داری و گرایش به امر قدسی، امری ساختاری و ذاتی است که ریشه در سرشت و فطرت بشر دارد و امری عارضی، سطحی، تحمیلی و بیرونی نیست؛ بلکه در درون جان آدمی و ژرفای ضمیر او ریشه دارد (اتو، ۱۳۸۰: ۱۶). او تصریح کرده که: روح که مدرک و شناساگر است، استعدادها، قابلیت‌ها و قوانین ذاتی خویش را دارد. این نکته را باید از پیش مفروض گرفت؛ زیرا این نکته تبیین‌پذیر نیست (همان: ۲۱۶).

بنابراین نباید با نام آزادی از واقعیت ماهوی و فطری انسان غفلت کرد؛ بلکه باید آزادانه، مقتضای ماهیت و فطرت بشری را دنبال کرد و زندگی سعادت‌مندانه‌ای را رقم زد.

د. تطبیق دیدگاه علامه با کرکگور

۱. علامه: در تکوین انواع مخلوقات عالم، تدبیر الهی باعث شده است هر یک از آنان براساس قوانین طبیعی و هوش‌گریزی، راه کمال متناسب خود را بیابند و به‌سوی آن حرکت کنند. انسان نیز گونه‌ی خاصی از موجودات زنده

بلهوسانه، اخلاقی یا دینی) در اختیار خود فرد، مجاز دانسته‌اند؛ درحالی‌که در ایجاد ماهیت و سرشت ثانویه تجاهل نسبت به واقعیتی به نام ماهیت یا سرشت اولیه که معجونی از طبیعت، غریزه و فطرت است، ممکن و مطلوب نیست. طفره از این ماهیت و فطرت اولیه، آن هم به بهانه آزادی تکوینی و تشریحی، آثار زیانباری برای زندگی فردی و اجتماعی خواهد داشت.

این معنا در دوره معاصر غرب نیز طرفداران بسیاری یافته است. فیلسوفان مهمی در برابر غیرذاتگرایان و دیدگاه معروف کرکگور و سایر اگزیستانسیالیست‌ها صف‌آرایی کرده‌اند. چند نمونه از این مخالفت‌ها چنین است:

۱. آیزایا برلین (۱۹۰۹-۱۹۹۷)، فیلسوف لیتوانی‌الاصل انگلیسی می‌گوید: برخی از اگزیستانسیالیست‌ها و نیهیلیست‌های افراطی معتقد بودند که هیچ‌گونه ارزش انسانی وجود ندارد؛ افراد به سادگی و بی‌هیچ دلیلی احساس تعهد می‌کنند. برلین البته این ادعا را رد کرده و معتقد است مقیاسی برای سنجش ارزش‌ها وجود دارد که سرشت ذاتی بشر را تشکیل می‌دهد. ساختار جسمانی، فیزیولوژیک و عصبی، اندام‌های خاص، ویژگی‌های روانی، توان اندیشه، خواستن و احساس‌کردن و برخی ویژگی‌های اخلاقی از خصائل انسانی است و هرکس اینها را نداشته باشد، حیوان یا فرد بیجان و مرده شمرده می‌شود. برلین به‌ویژه بر اصول اخلاقی تأکید کرده است و پذیرش آنها را ناگزیر و ضروری می‌داند؛ زیرا ما انسان هستیم (نک. برلین، ۱۳۸۵: ۲۸۲-۲۸۶).

۲. ویلیام بارت (۱۹۱۳-۱۹۹۲)، فیلسوف امریکایی نوشته است: «سارتر... برخلاف میل قلبی‌اش دائماً به امکانات ویران‌کننده آزادی پسندیده‌اش فکر می‌کند. به ما می‌گوید که این آزادی تام سرگیجه‌آور است. تصویری که او از آزادی می‌دهد، تصویر خودویرانگری است... آزادی... باید در محدوده واقعیات عادی و روزانه زندگی باشد. بعد از آن پرش تنها و باشکوه و خیره‌کننده،

است که علاوه بر نیروهای تکوینی طبیعی و غریزی، نیروهای شناختی و گرایشی فطری را در تشخیص حق و باطل و خوب و بد سرنوشت خود و مطالبه کمال داراست.

کرکگور: وجود انسان بر ماهیت او تقدم دارد؛ بنابراین او ماهیت یا ذات و فطرت خاص در انسان را انکار می‌کند و منکر ذات‌گرایی در انسان است؛ گرچه به ظاهر با ذات‌گرایی در غیرانسان مخالفتی نشان نمی‌دهد. پس انسان، شناخت فطری در تشخیص خوب و بد سرنوشت خویش ندارد.

۲. علامه: همه افراد به علت داشتن تجهیزات مشترک، فطرت مشترک و آنگاه سعادت و شقاوت مشترک دارند؛ فی‌المثل اگر خداشناسی و خداپرستی یا رعایت اخلاقیات برای یک نفر سودمند و سعادت‌بخش باشد، برای همگان چنین است و اگر ترک آنها برای یک نفر مضر و شقاوت‌بار باشد، برای همه چنین است.

کرکگور به دلیل انکار ذات و فطرت مشترک در انسان‌ها، سرنوشت سعادت‌بار یا شقاوت‌بار مشترک را نیز رد می‌کند. هرکس باید با انتخاب و آزادی خود، ذات و ماهیت خود را بسازد. هر راهی از میان راه‌ها یا سپهرهای سه‌گانه زندگی (لذت‌پرستانه، اخلاقی و دینی) را برگیرد، بر او حرج و ملامتی نیست (اندرسون، ۱۳۸۷: ۸۸-۹۲-۹۳، ۱۵۱؛ وال، ۱۳۷۲: ۳۵۳)؛ گرچه مسئولیت عواقب احتمالی هر راهی بر عهده خود اوست. انتخاب شخصی خود کرکگور، سپهر دینی است و سعادت خود را در مؤمنانه‌زیستن می‌داند.

۳. علامه: از قرآن به روشنی به دست می‌آید که دین و شریعت نازل شده از سوی خداوند، با فطرت و ساختار نوع انسان مطابق است و لازمه خوشبختی انسان‌ها تبعیت از این سنت دینی است.

کرکگور، مسیحی «ایمان‌گرا» است که کتاب مقدس و آموزه‌های آن را راه نجات و سعادت خود می‌داند و با این که توصیه مستقیم کمتری به دیگران در برگرفتن این راه

دارد، اما توصیه‌های غیرمستقیم او بسیار است. ۴. علامه، فیلسوف مسلمان ذاتگرا و طرفدار فطرت است که تعیین معنای زندگی هر موجود زنده و به‌ویژه انسان را، بدون در نظر گرفتن ساختار ماهوی و فطری او، اقدامی غیرواقع‌بینانه، عبث و لطمه‌زننده به سعادت و سلامت او می‌داند.

کرکگور به دلیل انکار ذات و فطرت مشترک، انسان را در ابتدا موجودی هیچ، توخالی، هیولای بی‌شکل و امکان محض می‌داند؛ بنابراین، به نظر او، در انتخاب معنای زندگی، محدودیتی نیست و هرکس از میان راه‌های سه‌گانه زندگی، یکی را معنای زندگی خود قرار می‌دهد و در همان جهت حرکت می‌کند. این آن چیزی است که از موضع مشهور و اولیه کرکگور و تفسیر بسیاری از شارحان نظریات او برمی‌آید؛ اما او بیانات متعدد و پراکنده‌ای هم دارد که به اشاره یا صراحت، انسان را صاحب «ذات» و «فطرت» اولیه می‌داند؛ از جمله اینکه او در شرح ویژگی‌های انسان به صفاتی غیراکتسابی مانند جسمانیت، جنسیت، رنگ پوست، صفات ارثی، سطح تعقل، تأثیرپذیری از محیط (خادمی، ۱۳۹۱: ۷۷-۷۹)، عشق آغازین به کمال مطلق (صابر، ۱۳۸۸: ۳۷)، عشق به خدا و خیرات اخلاقی، ایمان، شور (کیرکگور، ۱۳۸۴: ۱۵۶)، استعداد فطری و ذوق ذاتی در زنان (صابر، ۱۳۸۸: ۲۰۶)، فطرت حقیقت‌جویی (وال، ۱۳۴۵: ۴۳)، داشتن طبع حیوانی و رذل و بدنهادبودن (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۹۸) و ذاتی‌بودن سوژکتیویته (دستغیب، ۱۳۷۸: ۷۱ و ۷۴) اذعان دارد. این همان تناقض غیرقابل چشم‌پوشی در دیدگاه کرکگور است که بی‌ثباتی او را در مبحث فطرت و ترلزول او را در تعیین معنای زندگی در پی آورده است.

۵. ویژگی‌های امور فطری را شامل غیراکتسابی بودن، مشترک‌بودن بین افراد نوع، ثبات در عین قابلیت تقویت و تضعیف و نامدلل یا بدیهی بودن دانسته‌اند. این علائم از مجموعه توضیحات علامه نیز استکشاف می‌شود.

از دیدگاه دوم کرکگور که تأیید ذات و فطرت در

کے غیر ضروری اند، عبور کند و راهی خلاف آنها را برگیرد.

۷. علامه: آنچه باعث می شود انسان این فطرت اولیه را از دست بدهد و به انکار خدا یا شک در وجود او برسد، تعلیم و تربیت نادرست، انس و الفت با امور مادی و طبیعی، دلبستگی به لذات ناشی از گناهان و به عبارتی حاکم شدن غرائز بر نفس انسان هستند؛ اما این کار باعث اسارت فرد در هواهای نفسانی و اندیشه های نادرست و دوری از سعادت می شود. همچنین قبول فطرت، با آزادی انسان منافاتی ندارد. انسان می تواند یکی از دو راه فطرت یا غریزه را معنای اصلی زندگی قرار دهد؛ با این تفاوت که راه نخست سعادت بار و دومی شقاوت بار است.

کرکگور و سایر منکران فطرت، با انگیزه دفاع از آزادی تکوینی و تشریحی انسان، فطرت و ماهیت در انسان را انکار کردند. غافل از اینکه قبول فطرت به معنای سلب آزادی تکوینی و تشریحی نیست؛ زیرا انسان در عین حال که ساختار ویژه فطری خود را دارد (اعم از این که آن را بالقوه یا بالفعل بدانیم)، ساختار غریزی هم دارد. هر دو ساختار فطری و غریزی، انسان را صرفاً «دعوت» به سوی فطری یا غریزی زیستن می کنند، نه «اجبار و الزام». این مدعا همان چیزی است که در دیدگاه دوم کرکگور، گویا ناخودآگاه، به آن اعتراف شده است.

۸. علامه: او علاوه بر شناخت و گرایش فطری به حقیقت، اخلاق و زیبایی، به طور کلی به فطری بودن دین و به طور جزئی به فطری بودن خداشناسی و خداگرایی، توحید ذاتی، توحید صفاتی، مطلق بودن خدا، ولایت مطلقه خدا بر هستی، نبوت و ولایت تصریح دارد. او حتی همه شرایع و احکام را از فروع «میناق فطری» می داند.

کرکگور در موضع نخست خویش به هیچ امر فطری در انسان قائل نیست و او را خالی از هر نقش و حتی خالی از فطرت خداپرستی می داند؛ اما او در موضع دوم و نامنسجم خود به برخی از ذاتیات بالفعل و اولیه انسان اعتراف می کند که گفته شد. همچنین یکی از مبانی مهم فلسفی او

انسان به دست می آید، همین علائم درخور استظهار است.

۶. بیشتر بیانات علامه بیان کننده عقیده او به بالفعل بودن امور فطری در انسان است؛ مانند حقیقت خواهی، شناخت خیر و شر اخلاقی، علم به خویشتن؛ و این همه را از نوع علم حضوری می داند؛ زیرا از قرآن (نحل، ۷۸) به دست می آورد که انسان در ابتدای تولد هرگونه علم حصولی است و باین حال، علم حضوری به خویش و به حالات خویش از جمله به فقر و نیازمندی اش به خدا دارد. شاید از همین راه، شناخت قضایای اولی (اولیات) و دست کم بخشی از خیرات و زیبایی ها به فطرت بالفعل نسبت دارد؛ اما ادعای فعلیت همه این امور آسان نیست؛ باین حال، برخی از بیانات علامه، قابلیت تفسیر به فطرت بالقوه را هم دارد. مانند این بیان که: خدا مردم را طوری آفریده است که «طبعاً» و به ارتکاز خود، خدا را می شناسند و «فطره الله» در آیه فطرت، یعنی قدرت بر شناخت ایمانی که با آب و گل آدمی سرشته شده است (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۹۱/۷). اما به قرینه سایر موارد، تفسیر این مورد به بالفعل نیز اقرب به این دیدگاه است؛ زیرا او تصریح می کند هر انسانی اعم از «صغیر» و کبیر، عالم و جاهل و حتی افراد کاملاً متکبر و مغرور نیز به وابستگی خود به یک حاکم غیبی یا خدا علم دارند. این بیان دفاع نشدنی به نظر می رسد.

دیدگاه نخست کرکگور، انکار ماهیت و سرشت بالفعل در انسان است و او اصرار دارد که ماهیت و ذات امری بالقوه است. انسان با اراده و انتخاب فردی خویش آن را شکل می دهد. اصولاً در فرهنگ جدید غرب، انکار فطرت و ماهیت با انگیزه دفاع از آزادی تکوینی و تشریحی انسان در انتخاب راه زندگی بوده است؛ اما دیدگاه دوم کرکگور از سرشت بالفعل و غیراختیاری انسان در بخش هایی همچون جسمانیت، جنسیت، سطح تعقل خاص، صفات ارثی، عشق به کمال مطلق و حقیقت، ایمان و حتی بدسرشت بودن حکایت دارد؛ باین حال، او معتقد است انسان با آزادی خویش قادر است از برخی از این موارد

به فعلیت می‌رسد. اختیار فرد، بیشتر باعث «شکوفایی»، «کمال» و نهادینه یا ملکه شدن فطریات و یا برعکس باعث تعطیلی و تضعیف آن می‌شود؛ همچنان‌که علامه (ذیل آیه ۸۴ از سوره اسراء: «قل کل يعمل علی شاکلته...») نیز معتقد است: یک شاکله آدمی زائیده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج اوست که شاکله‌ای شخصی و خلقتی است و از فعل و انفعال‌های جهازات بدنی او حاصل می‌شود. شاکله دیگر او، خصوصیات است خلقی که علاوه بر شاکله از ناحیه تأثیر عوامل خارج از ذاتش پدید می‌آید. به قرینه آیات قبل، شاید مراد از «شاکله» در این آیه، معنای دوم (شخصیت روحی) باشد که از مجموع غرائز و عوامل خارجی به دست می‌آید؛ البته این شاکله نقش دعوت را دارد، نه اینکه تخلف‌پذیر نباشد (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳/۱۳ - ۱۹۲ - ۱۹۳). او در اشکال به فخر رازی که آیه را بیان‌کننده اختلاف ماهوی انسان‌ها دانسته، گفته است نفوس آدمی قبل از رسوخ ملکات، ساده‌اند و اختلافی با هم ندارند. آیه مربوط به بعد از پیداشدن «شاکله» به معنای شخصیت خلقیه است که از مجموع غرائز و عوامل خارجی مؤثره حاصل می‌شود و آدمی را به یک نوع عمل دعوت می‌کند، نه اینکه جبرآور باشد (همان: ۱۹۳ - ۱۹۴). قبول شاکله اولیه و ثانویه از علامه در بیان مزبور تأیید همان مطلبی است که در اواخر بحث از دیدگاه کرگگور با عنوان ماهیت یا سرشت اولیه و ثانویه بیان شد.

کرگگور براساس نظریه نخست خود، معتقد است انسان باید با آزادی و تصمیم فردی خود، ماهیت مدنظر خود را بسازد؛ ماهیتی که ممکن است حاصل زندگی لذت‌پرستانه یا در سپهر زیباشناسی (aesthetic sphere)، اخلاق‌مدارانه یا در سپهر اخلاقی (ethical sphere) و یا مؤمنانه یا در سپهر دینی (religious sphere) باشد. او در نظریه دوم و غیررسمی‌اش، فطرت بالقوه و حتی فطرت بالفعل و ابتدایی را پذیرفته است و گویا بر همین اساس، زیستن در سپهر دینی را برای خود

سوژکتیویته (subjectivism) یا انفسی بودن است. او از این راه، وجود خدا، یگانگی او و دیگر صفات او مانند قدرت، علم، رحمت و... را تصدیق می‌کند و عقل فلسفی، علم و تاریخ را در این راه ناکام و بلکه مضر می‌داند (کرگگور، ۱۳۷۴: ۶۹ - ۷۹). به نظر می‌رسد راه «انفسی» نام دیگری برای علم حضوری و درک فطری است. در بیان او گاهی در توضیح راه انفسی از کلمه «وجدان» استفاده شده است. «وجدان» همان علم حضوری و درونی و دریافت فطری است؛ هرچند آن را بالقوه بدانیم که در روند کمال جسمی و ذهنی انسان به فعلیت می‌رسد.

۹. علامه تنها اسلام ناب، یعنی تشیع را از هنگام ظهورش تا پایان تاریخ، دین فطری می‌داند و بخش‌هایی از سایر ادیان و مذاهب را به دلیل تحریفات گریبان‌گیر، غیر فطری و مردود می‌داند (نک. الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۸۹/۱۰ - ۱۹۰).

کرگگور «تنها راه نجات» را مسیحیت می‌داند (نک. کی‌برکه‌گور، ۱۳۷۷: ۴۶)؛ اما مراد او انحصارگرایی (exclusivism) و طرد سایر ادیان و مذاهب نیست؛ بلکه مرادش رد الحاد و ماتریالیسم است. از او هیچ اظهارنظری درباره اسلام و مسلمانان در دست نیست و به نظر می‌رسد شناخت و مطالعه‌ای درباره اسلام نداشته است.

۱۰. علامه: اگر او را به بالفعل بودن امور فطری پیش‌گفته قائل بدانیم، معنای آن این است که افراد در ایجاد چنین ذات و فطرتی در خود اختیاری نداشته‌اند. فطریات همچون سایر امور طبیعی و غریزی، غیر اکتسابی‌اند؛ با این حال، همچنان‌که معلوم شد انسان قادر است با آزادی و اختیار، از امور فطری عدول کند و آنها را نادیده بگیرد و صرفاً غرائز خود را اتباع کند؛ حتی اگر او را به قوه بودن فطریات قائل بدانیم، آدمی در فعلیت آنها اختیاری ندارد؛ بلکه این امور همچون امور طبیعی و غریزی، عمدتاً بی‌اختیار و در فرایند رشد جسمانی و ذهنی و روانی انسان و با تأثیر از محیط طبیعی و اجتماعی

۱۳۷۴: ۹۷-۹۹)؛ بنابراین، آن را رها می‌کند و به سپهر دینی برای خویش اعتراف و به آن افتخار می‌کند؛ زیرا ایمان به خدا و سپهر دینی بهترین معنا و هدف را برای زندگی انسان تأمین می‌کند. بهترین امتیازات مؤمنانه زیستن در نظر او به اجمال عبارتند از: تأمین جاودانگی و سعادت ابدی (اکبری، ۱۳۸۶: ۴۷)، حل مسئله شرور (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۹۷)، عشق به همسایه یا دیگران (صابر، ۱۳۸۸: ۲۲۴-۲۲۵)، حفظ کرامت و ارزش انسان (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۷: ۱۳۴-۱۳۵)، برطرف‌ساختن نومی‌دی و اندوه (براندت، ۱۳۷۳: ۱۰۴-۱۰۸)، رفع دلهره ناشی از پوچی و چگونگی زیستن (رید، ۱۳۸۵: ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۴)، ایجاد شورمندی (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۳۵-۱۳۹) و بالاخره یکپارچه‌کردن شخصیت فردی یا خلوص وجودی (همان، ۱۳۰-۱۳۴). او از راه دوم یا پذیرش ضمنی فطرت و ماهیت بالفعل یا بالقوه، بار دیگر به تصدیق اخلاقی زیستن و فراتر از آن، دیندارانه زیستن می‌رسد.

۱۲. از نگاه علامه، بندگی، پرستش، تزکیه و معرفت نفس، اهداف مقدماتی و میانی زندگی به شمار می‌روند. معنای اصلی و نهایی زندگی، معرفت ربّ و نزدیکی و تقرب به خداوند است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۹۸-۲۰۰؛ الطباطبایی، ۱۴۱۵: ۱۰). در این هنگام انسان در زندگی فردی به آرامش و شادی و امید و در زندگی اجتماعی به عدالت و آزادی و امنیت می‌رسد. همه دلهره‌ها، ناامیدی‌ها، رنج‌ها و غم‌های انسان برطرف یا معنادار می‌شوند (الطباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۰/۸۹-۹۲؛ همان: ۱۱/۳۵۳-۳۵۷). سعادت بالاتر از این، تصورشدنی نیست؛ مگر سعادت اخروی که آن هم از همین راه می‌گذرد.

کرگور با تصدیق اخلاق از راه انفسی، درواقع به شناخت و گرایش فطری نسبت به اخلاقیات اعتراف می‌کند و اخلاقی زیستن را معبری به سوی ایمان به خدا و دین‌داری زیستن می‌داند (جمالپور، ۱۳۷۱: ۹۶) و از دین‌داری زیستن، تسلیم و تعبد در برابر آموزه‌های دینی را اراده می‌کند؛ حتی اگر این آموزه‌ها پارادوکسیکال و

برگرفته است و تلاش دارد مستقیم و غیرمستقیم دیگران را به این سپهر دعوت کند.

۱۱. علامه: بنابراین بشر نمی‌تواند بدون توجه به امور فطری که بخشی از ساختار او را شکل می‌دهد، معنای زندگی‌اش را تعیین کند. این سخن درباره ساختار غریزی و طبیعی نیز صادق است و در نتیجه، معنای زندگی باید هم‌سو با ساختار و نیازهای طبیعی و غریزی و فطری باشد، نه در ضدیت با آنها یا بی‌تفاوت نسبت به آنها. این ساختار سه‌گانه مستلزم پاسخ‌گویی و توجه صحیح به اشباع متعادل و منظم آنها است. تعالیم اسلام ناب پیش از هر دین و مذهب و مرامی این تعادل و نظم را مراعات کرده است و در نتیجه، انسان برای کسب سعادت مادی و معنوی و دنیوی و اخروی خود راهی بهتر از ایمان به خدا و التزام به آموزه‌های اسلامی در اختیار ندارد. در این آموزه‌ها به دلیل اصالت و ابدیتی که برای روح و نفس آدمی در نظر گرفته شده، تأمین نیازهای فطری ناظر به نیازهای نفس و روح اصل قرار گرفته و بر ساختار طبیعی و غریزی حاکم شده است. پس معنای زندگی انسان شکوفایی هرچه بیشتر امور فطری است. این کار جز با عبودیت و بندگی نسبت به آموزه‌های اصیل دینی، عبادت، تزکیه و معرفت نفس به دست نمی‌آید.

نتیجه مهم دیدگاه اول کرگور این است که انسان به دلیل فقدان ماهیت و فطرت، آزاد است از راه انفسی (نه عقلی، علمی و تاریخی)، به یکی از سه راه بلهوسانه، اخلاقی و دینی جهش کند و آن را معنای زندگی خود قرار دهد؛ با این حال او در آثار خویش به نقائص و آسیب‌های بسیار سپهر حسانی یا بلهوسانه، که خود مدتی در این مرحله زیسته (مستعان، ۱۳۷۴: ۵۲)، توجه کرده و هشدار داده است (نک. آلن، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۹؛ ورنو، ۱۳۷۲: ۱۳۰-۱۳۱؛ براندت، ۱۳۷۳: ۲۹-۳۰؛ جمالپور، ۱۳۷۱: ۹۴-۹۵)؛ حتی زیستن در سپهر اخلاقی را که برتر از سپهر قبلی می‌داند، دارای کاستی‌هایی از قبیل نومی‌دی و بی‌پشتوانه بودن و شورنداشتن می‌داند (نک. مستعان،

ضد عقلی باشند؛ زیرا هدف مسیحیت این است که از انسان «موجود فوق العاده‌ای» بسازد (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۷: ۱۳۵). انسان در عین قدرت سرکشی در برابر دین، سعادتش در دینداری و کمال دینداری‌اش در مهار نفس است که به معرفت نفس و سرانجام معرفت خداوند منجر می‌شود. از لوازم این کار، ایمان، عشق، تفکر و نیایش در خلوت است (نک. صابر، ۱۳۸۴: ۱۵۵-۱۵۸).

۵. نتیجه

علامه انسان را مفسطور به فطرتی خدا آشنا و خداگرا، حق شناس و حق طلب، خیر آشنا و خیر خواه و زیباشناس و زیباطلب می‌داند. سعادت او را در دنبال کردن همین امور و به شکوفایی و کمال رساندن آن و در نهایت معرفت ربّ و فنای افعالی، صفاتی و ذاتی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۰۱). فایده این وصل و فنا، برخورداری از «زندگی پاک» و سالم و بلکه «پاک‌ترین زندگی» در دنیا و به‌ویژه در حیات واپسین است؛ زیرا چنین معنا و سبکی در زندگی، او را از هر رنج، اندوه، دلهره، بیهودگی و نومیدی رها می‌کند و بهترین نوع روابط اجتماعی را رقم خواهد زد. لوازم و مقدمات این سیر و سلوک در آموزه‌های اسلام و تشیع که منطبق با ساختار فطری انسان است، بیش از سایر ادیان و مذاهب فراهم شده است؛ بنابراین، هر انسانی باید معنای زندگی خود را در تعبد و بندگی نسبت به این دین و مذهب قرار دهد. سایر ادیان راه‌هایی ناقص و نارسا و مکاتب بشری از آنها هم ناقص‌تر و نارساتر و بلکه بسیاری از آنها متضاد با سعادت بشرند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۸۶-۱۸۸؛ الطباطبایی، ۱۴۱۵: ۲۲).

کرکگور با وجود تناقضاتی که در دیدگاه‌هایش درباره ماهیت و فطرت و در نتیجه، درباره معنای زندگی به چشم می‌خورد، در برخی از آثار خود ضمن اعتراف تلویحی و گاهی روشن به امور فطری و با نقد زیستن در سپهرهای حسانی و اخلاقی، گویا ناخودآگاه، به ارتباط امور فطری با هدف و معنای زندگی اعتراف کرده است و سعادت

انسان را در انفسی بودن و زیستن در سپهر دینی، ایمان به خدا و تسلیم در برابر آموزه‌های دینی - مسیحی می‌داند. بلهوسانه یا غریزی زیستن و حتی زیستن در سپهر اخلاقی (اخلاق منهای دین)، آدمی را ناکام و ناامید خواهد گذاشت. او درباره عصر و زمانه خود متأسف است؛ زیرا اوج دوران ماتریالیسم و مدرنیسم و پشت کردن به دین داری و غفلت از نیازهای معنوی و روحانی انسان بوده است (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۳). او از متن تمدن جدید و از دل دنیای روشنفکری غرب سر برآورد و با اعلام شکست نظام‌های فلسفی و علمی جدید، بار دیگر پرچم دینداری و معرفت به خدا را برافراشت (نک. مستعان، ۱۳۷۴: ۳۷؛ اکبری، ۱۳۸۶: ۴۷) و با صدایی رسا فریاد زد: «نیاز انسان به خدا برترین کمال مطلوب اوست» (صابر، ۱۳۸۴: ۹۳). باین حال، پیشنهاد او، یعنی «ایمان‌گرایی» مبتنی بر عقل‌ستیزی، متضمن پارادوکسی است که کاستی‌های خود را دارد (نک. پترسون، ۱۳۷۹: ۸۵ و ۹۰).

بنابراین نتایج مهم و مشترک دیدگاه‌های این دو فیلسوف پرآوازه را چنین خلاصه می‌شود:

۱. پذیرش فطرت در انسان و ارتباط آن با معنا و هدف زندگی؛ هرچند آثار کرکگور در این باره انسجام و شفافیت کافی را ندارد و پارادوکسیکال به نظر می‌رسد.

۲. مردود دانستن و طرد فلسفه‌های بشری همچون تجددگرایی (modernism)، پس‌اتجددگرایی (postmodernism) و موالید آنها مانند ماده‌گرایی (materialism)، علم تجربی‌گرایی (scientism)، لذت‌گرایی (hedonism)، سودگرایی (utilitarianism)، شک‌گرایی (scepticism) و

۳. طرد زیستن در سپهر حسانی (غریزی، بلهوسانه) و سپهر اخلاقی.

۴. تأکید بر زیستن مؤمنانه یا دیندارانه؛ علامه در سنت دینی - اسلامی - شیعی و کرکگور در سنت دینی - مسیحی - پروتستان.

۵. تأکید بر اینکه سعادت مادی و معنوی و دنیوی و

اخروی در گرو تعمیق زیست‌مؤمنانه، یعنی تعبّد در برابر آموزه‌های الهی و سیر و سلوک عرفانی به قصد تزکیه و معرفت نفس و تقرب به خداوند تا گام نهایی (فنا فی الله) است. «والسلام»

پی‌نوشت‌ها

۱- پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای، تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

۲- گفت: «پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که در خور اوست داده است؛ سپس آن را هدایت فرموده است.»

۳- سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد؛ سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد.

۴- و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حائل می‌شود و هم در نزد او محشور خواهید شد.

۵- البته نمی‌توان سخن مذکور از مارکسیست‌ها را منکر شد؛ بلکه اصولاً یکی از نشانه‌های فطری بودن «خداگرایی»

انسان‌ها، این است که ظلم، فقر، ترس، جهل به بسیاری از حقایق و ضعف در برابر عوامل ناگوار طبیعی همچون

مرگ، بیماری و...، غفلت‌زدایی و توجه به نیرویی ماورایی و مطلق و نجات‌بخش و در نتیجه آرامش‌خاطر انسان را

باعث می‌شوند. این مدعا علاوه بر دلایل وجدانی و تاریخی، مدارک نقلی (قرآنی و حدیثی) بسیاری دارند؛

مانند ۱- آیه: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸)؛ آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد. پس ناآرامی

موجبی است برای گرایش انسان به خدا. ۲- «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه، ۱۲۴)؛ و هرکس از یاد من دل بگرداند، درحقیقت، زندگی تنگ [و

سختی] خواهد داشت؛ بنابراین، فقر و دیگر بلاهای دنیوی عواملی برای گرایش و یاد خداست. ۳- «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ» (شوری، ۲۷)؛ و اگر خدا

روزی را بر بندگانش فراخ کند، مسلماً در زمین سر به عصیان برمی‌دارند. مفهوم این آیه این است که قبض یا

کمبود رزق یا فقر باعث توجه مردم به خدا و بسط آن، باعث غفلت از یاد خدا می‌شود. ۴- «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ» (علق، ۶-۷)؛ حقاً که انسان سرکشی می‌کند،

همین که خود را بی‌نیاز پندارد؛ در نتیجه، ترس از فقر و نیازمندی، مانع سرکشی و توجه به خدا می‌شود. ۵- امام

حسین (ع) فرمود: لَوْلَا ثَلَاثَةٌ مَا وَضَعَ ابْنُ آدَمَ رَأْسَهُ لِشَيْءٍ: الْفَقْرُ وَالْمَرَضُ وَالْمَوْتُ (شیخ صدوق، خصال، ۱۱۳،

حدیث ۸۹)؛ اگر سه چیز نبود، انسان سر تسلیم در برابر چیزی فرود نمی‌آورد: گرسنگی، بیماری و مرگ. این

آموزه‌ها و نظایر آن می‌رساند که انسان برای خروج از ترس، اضطراب، اندوه و یأس ناشی از عوامل محیطی به

خدا گرایش می‌یابد و خویشتن را با بهره‌گیری از اعتقاد به خدا و زندگی پس از مرگ، به آرامش می‌رساند و به این

کار توصیه هم شده است؛ اما اشتباه مارکسیست‌ها و نظایر آنان که گرایش به خدا را معلول عوامل مزبور می‌دانند،

این است که تصور کرده‌اند «وجود» خدا هم با همین گرایش‌ها اثبات می‌شود؛ درحالی‌که شناخت یا تصدیق

«وجود» خدا دلایل و براهین فطری، عقلی و نقلی خود را دارد. عوامل مذکور، تنها گرایش و توجه آدم‌ها به خدای

«موجود» (و نه موهوم) را موجب می‌شوند.

۶- فلوطین (۲۰۴-۲۷۰ م). عارف نوافلاطونی در این باره می‌گوید: چرا مردم با اینکه اصلشان الهی و فطرتشان

خدایی است، از این امر غفلت می‌کنند... به نظر او، تعلقات باعث بیگانگی از خویش و گناه، مقراض بریدن

بال‌های روح می‌شود. تعلق به محسوس، خاطرات ازلی را از ذهن و خمیره می‌روید و غفلت، وجود آدمی را اسیر

موجودات می‌کند (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۲۰۸-۲۰۹). پس او نیز انس با مادیات را عامل فراموشی و غفلت از فطرت

می‌داند. قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م). از عرفا و حکمای مسیحی در مقام مناجات با خدا نوشته است: «آن

جانی که با هواهای پست نفسانی نابینا شده، از تو مهجور

«کرکگور» ترجیح دارد. در ضمن در زبان دانمارکی، حرف aa در آخر کلمه مذکور، تلفظ نمی‌شود و دو حرف d و a در *Britanica World language Dictionary, New York, 1964, P.1061; The Random House Dictionary of the English language, Staurt Berg, New York, 1987, Volume 1, p. 1055* می‌دهد (نک. (aw) صدای «آ»).

۱۱- فیلسوفان اگزیستانسیالیست به دو شاخه الهی و الحادی تقسیم می‌شوند و مسائل مشترک دلخواه آنان باعث شده است تا هر دو گروه با عنوان واحدی به نام اگزیستانسیالیسم بشمار آیند. برخی از مسائل مشترک آنان عبارتند از: معنای زندگی، عقل و عشق و شور، مرگ و جاودانگی، پوچی، امید و نومی، تقدم وجود انسان بر ماهیت و... از گروه الهی آنان می‌توان از کرکگور، داستایفسکی، بردیایف، شستوف، اوانامونو، گابریل مارسل و کارل یاسپرس نام برد. از شاخه الحادی باید از فردریش نیچه، مارتین هایدگر، آلبر کامو، فرانتس کافکا و ژان پل سارتر یاد کرد (نک. ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۵-۱۰۶).

۱۲- برخی از معادل‌های دیگر این واژه عبارتند از: وجودگرایی، فلسفه وجودی، اصالت وجود، فلسفه تقرر ظهوری، هستی‌گرایی و... (نک. بریجانیان، ۱۳۸۱: ۲۹۵).

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند (نرم‌افزار).
- ۲- اتو، رودلف، (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه دکتر همایون همتی، تهران، نقش جهان، چاپ اول.
- ۳- احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، سارتر که می‌نوشت، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم.
- ۴- استراترن، پل، (۱۳۸۶)، آشنایی با سارتر، ترجمه زهرا آری، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم.
- ۵- اکبری، رضا، (۱۳۸۶)، ایمان‌گرایی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- ۶- اندرسون، سوزان لی، (۱۳۸۷)، فلسفه کیرکگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، چاپ دوم.

است و به دیدار تو قادر نیست» (همان: ۶۹). او علاوه بر گناهان غریزی، برخی خصلت‌ها و رذائل اخلاقی مانند عجب، غرور و تکبر را مانع معرفت فطری و قلبی و برعکس فضائل اخلاقی‌ای مانند پارسایی و تهذیب نفس را عامل معرفت می‌داند (نک. پورسینا، ۱۳۸۲: ۴۳۱).

۷- و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم؛ ولی تکذیب کردند؛ پس به [کیفر] دستاوردشان [گریبان] آنان را گرفتیم.

۸- مطهری که کلید حل مشکلات مباحث دینی و فلسفی خود را در دیدگاه‌های علامه می‌داند، ضمن فطری‌دانستن علم‌جویی، خیرخواهی، زیبایی‌طلبی و خداخواهی و خلاقیت، معتقد است فطری به معنای افلاطونی، دکارتی و کانتی، یعنی بالفعل نیست (مطهری، مجموعه، ۳۱۳/۲). او به‌ویژه در برابر سارتر که انسان را فاقد ذات و فطرت بالفعل می‌داند نیز موضع مخالف دارد و لازمه فقدان ذات انسان را، عدم انسان می‌داند (نک. مطهری، ۱۳۸۰/۱۳۸۰-۵۶۹-۵۷۰). این دو سخن در ظاهر ناسازگاراند؛ بنابراین، شاید بهتر است گفته شود مطهری برخی از امور ذاتی را بالفعل و برخی (فطریات) را بالقوه می‌داند (نک. مطهری، ۱۳۷۹: ۳۱۳/۲).

۹- و خدا شما را از شکم مادرانتان درحالی‌که چیزی نمی‌دانستید بیرون آورد و برای شما گوش و چشم‌ها و دل‌ها قرارداد؛ باشد که سپاسگزاری کنید.

۱۰- کلمه «کرکگور» را در ترجمه‌های فارسی به اشکال مختلفی نوشته و تلفظ کرده‌اند؛ مانند: کی‌یرکگارد، کرکگارد، کی‌یرکه‌گارد، کی‌یرکه‌گور، کی‌یرکگورد، کی‌کگور، کیرگور، کیرکگور و کرکگور. در این مقاله از شکل اخیر یعنی «کرکگور» بهره خواهیم گرفت (مگر در نقل قول‌های مستقیم)؛ زیرا تلفظ صحیح کلمه «در زبان دانمارکی، «کیرکگور» است (با Kierkegaard) اشباع یاء، کسر کاف، فتح گاف و سکون واو)؛ اما برای پرهیز از تداعی کلمه‌ای ناپسند، کاربرد آن به‌صورت

- ۷- آلن، دایاجینیس، (۱۳۸۹)، سه آستانه نشین، ترجمه رضا رضایی، تهران، نشر نی، چاپ اول.
- ۸- بارت، ویلیام، (۱۳۶۲)، *اگزستانسیالیسم چیست؟*، ترجمه منصور مشکین پوش، تهران، آگاه، چاپ دوم.
- ۹- براندت، فریتیهوف، (۱۳۷۳)، *کی یرکه گور (زندگی و آثار)*، ترجمه جاوید جهانشاهی، اصفهان، نشر پرسش، چاپ اول.
- ۱۰- برگمن، گریگوری، (۱۳۸۸)، *کتاب کوچک فلسفه*، ترجمه کیوان قبادیان، تهران، کتاب آمه، چاپ هشتم.
- ۱۱- برلین، آیزایا، (۱۳۸۵)، *سرشت تلخ بشر*، ترجمه لی لا سازگار، تهران، ققنوس، چاپ اول.
- ۱۲- بریجانیان، ماری، (۱۳۸۱)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی*، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۳- پاپکین، ریچارد، (۱۳۸۵)، *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۴- پترسون، مایکل، (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ سوم.
- ۱۵- پورسینا، زهرا، (۱۳۸۲)، «تأثیر گناه بر معرفت در اعترافات آگوستین قدیس»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۲۹-۳۰.
- ۱۶- جمال‌پور، بهرام، (۱۳۷۱)، *انسان و هستی*، تهران، نشر هما، چاپ اول.
- ۱۷- خادمی، مهدی، (۱۳۹۱)، «تکوین وجودی ذات انسان نزد کی کگور»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۵۲.
- ۱۸- خندان، علی‌اصغر، (۱۳۸۳)، *ادراکات فطری در آثار مطهری*، ابن‌سینا، دکارت، جان‌لاک، چامسکی، قم، کتاب طه، چاپ اول.
- ۱۹- دستغیب، عبدالعلی، (۱۳۷۸)، «کی یرکه گور متفکر تنها»، نامه فلسفه، ش ۴، مهرماه.
- ۲۰- رید، هربرت، (۱۳۸۵)، *آناشسیسم سیاست شاعرانه*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر اختران، چاپ اول.
- ۲۱- سارتر، ژان پل، (۱۳۷۶)، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر، چاپ نهم.
- ۲۲- صابر، غلام، (۱۳۸۸)، *کی یرکگارد و اقبال*، ترجمه محمد بقایی ماکان، تهران، یادآوران، چاپ اول.
- ۲۳- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (بی‌تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- ۲۴- الطباطبایی، السیدمحمدحسین، (۱۳۹۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، الطبعة الثانية.
- ۲۵- -----، (۱۴۱۵)، *الرسائل التوحیدیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثانية.
- ۲۶- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۶)، *شیعه در اسلام*، به کوشش سیدهادی خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
- ۲۷- -----، (۱۳۸۲)، *شـــــیعه؛ مجموعه مذاکرات و مکاتبات پروفیسور کربن با علامه طباطبایی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ چهارم.
- ۲۸- -----، (۱۳۸۵)، *معنویت تشیع*، قم، تشیع، چاپ دوم.
- ۲۹- عباسی داکانی، پرویز، (۱۳۸۰)، *شرح قصه غربت غربی سهروردی*، تهران، تندیس، چاپ اول.
- ۳۰- فلین، توماس، (۱۳۹۱)، *اگزستانسیالیسم*، ترجمه حسین کیانی، تهران، بصیرت، چاپ اول.
- ۳۱- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی، پنجم.
- ۳۲- کرکگور، سورن، (۱۳۷۴)، «انفسی بودن حقیقت

- است»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ش ۳ و ۴.
- ۳۳- کرنستون، موریس، (۱۳۵۴)، ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.
- ۳۴- کیرکگور، سورن، (۱۳۸۴)، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.
- ۳۵- کین، سم، (۱۳۷۵)، گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، گروس، چاپ اول.
- ۳۶- کیویت، دان، (۱۳۸۰)، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، چاپ دوم.
- ۳۷- کی‌یرکه‌گور، سورن، (۱۳۷۴)، «گزیده‌ای از یادداشت‌های واپسین سالها»، ترجمه فضل‌الله پاکزاد، مجله ارغنون، ش ۵ و ۶.
- ۳۸- -----، (۱۳۷۷)، بیماری به سوی مرگ، ترجمه رؤیا منجم، اصفهان، نشر پرسش، چاپ اول.
- ۳۹- گرامی، غلامحسین، (۱۳۸۹)، انسان در اسلام، قم، دفتر نشر معارف، چاپ دوازدهم.
- ۴۰- لاک، جان، (۱۳۸۱)، جستاری در فهم بشر، تلخیص پیرینگل پتیسون، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران، شفیع، چاپ دوم.
- ۴۱- لاوین، ت، ز، (۱۳۸۶)، از سقراط تا سارتر، ترجمه پرویز بابایی، تهران، نگاه، چاپ سوم.
- ۴۲- مستعان، مهتاب، (۱۳۷۴)، کی‌یرکه‌گور متفکر عارف‌پیشه، تهران، نشر روایت، چاپ اول.
- ۴۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، فلسفه تاریخ، تهران، صدرا، چاپ اول.
- ۴۴- -----، (۱۳۷۹)، مجموعه آثار، ج ۲، تهران، صدرا، چاپ نهم.
- ۴۵- -----، (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، ج ۳، تهران، صدرا، چاپ ششم.
- ۴۶- -----، (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران، صدرا، چاپ پنجم.
- ۴۷- -----، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران، صدرا، چاپ چهارم.
- ۴۸- المظفر، محمدرضا، (۱۴۰۸)، المنطق، قم، فیروزآبادی، چاپ هشتم.
- ۴۹- معین، محمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر، چاپ نهم.
- ۵۰- مک‌کواری، جان، (۱۳۷۷)، فلسفه وجودی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، چاپ اول.
- ۵۱- مگی، برایان، (۱۳۸۹)، مردان اندیشه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، چاپ پنجم.
- ۵۲- ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه غرب، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- ۵۳- نصری، عبدالله، (۱۳۸۳)، حاصل عمر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۵۴- وارنوک، مری، (۱۳۸۶)، اگزستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، چاپ اول.
- ۵۵- وال، ژان، (۱۳۴۵)، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۵۶- ورنو و وال، روژه و ژان، (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.