**رویکردی اگزیستانسیال به زندگی در سایه کرونا**

**چکیده**

بحران کرونا وجه تمایز مهمی با سایر بحران­های طبیعی دارد و آن ویژگی همه­گیری و شیوع سریع، آسان و غافل­گیرکننده است. این بیماری یکی از مهم­ترین علایق اجتماعی انسان، یعنی نیاز و تمایل او به ارتباط با «دیگری» را با محدودیت مواجه کرده و نوعی «هراس» از مواجهه با «دیگری» برانگیخته است و بار دیگر «تنهایی» انسان­ را به او یادآوری می­کند. این شرایط برای انسان کنونی بسیار رنج­آور است و از این­رو وی تمام سعی خود را در پیدا کردن امکان­هایی برای «آزادی» از این حدود به­کار گرفته است که یکی از آن­ها پناه بردن به فضای مجازی، به­عنوان ساحت دومی برای زندگی است. چنین وضعیّتی قرابت قابل توجهی با نگرش اگزیستانسیالیستی به زندگی انسان مدرن دارد. مقاله حاضر بحران کرونا را در پرتو آراء فلاسفه اگزیستانس و با رهیافت پدیدارشناسانه مورد تفسیر قرار می­دهد و بر این اساس مدعی است اگزیستانسیالیسم الگوی نظری مطلوبی جهت فهم زندگی کنونی انسان در سایه بحران کرونا است و اساسا این وضعیّت را می­توان شاهدی بر درستی بخش قابل توجهی از دعاوی فلاسفه اگزیستانس در باب انسان مدرن تلقی کرد. فهم این وضعیّت با رویکردی اگزیستانسیال معانی مهمی از زندگی انسان کنونی را آشکار می­کند؛ معانی همچون وابستگی شدید انسان امروزی به تکنولوژی و فاصله گرفتن از ابعاد روحانی خود، ترس از فاصله گرفتن از اجتماع و بی­صبری برای رهایی از محدودیت­ها از جمله این معانی هستند که دوری انسان امروز از زندگی اصیل را بیان می­کنند و در عین حال امکان­هایی را برای توجه به این نوع از زندگی می­گشایند.

کلمات کلیدی

بحران کرونا؛ اگزیستانسیالیسم؛ نگرش ابزاری؛ دیگری؛ هراس؛ تنهایی

**طرح مسئله**

بیماری کرونا با ویژگی­هایی همچون شیوع سریع و همه­گیری آسان و غافلگیرکننده، بخش زیادی از ملت­ها و دولت­های دنیا را تحت تأثیر قرار داده و زندگی روزمرّه انسان را با بحران مواجه کرده است. انسان دوران مدرن که هویّت خود را در تعامل با «دیگری» و حضور در عرصه عمومی کسب می­کند، اکنون با محدودیت­های سختی مواجه شده است. ویروس کرونا انسان را مجبور به خانه­نشینی، خودداری از حضور در مجامع عمومی کرده و «دیگری» را تهدیدی وجودی علیه او معرفی می­کند. چنین وضعیّتی از یک منظر یادآور انتخاب مرگ و زندگی است. وضعیّت­مندی انسان مدرن، زندگی و اساسا زیستمان او را در بودن-با-دیگری و حضور و فعالیت در حوزه عمومی تعریف کرده است، اما کرونا چنین حضوری را زمینه­ساز از دست رفتن حیات انسان تعریف می­کند. در این وضعیّت از یک منظر بار دیگر اختیار و اراده انسان رویاروی خشم طبیعت قرار گرفته است و طبیعت، هزینه آزادی انسان را در از دست دادن حیات او تعریف کرده است. با این حال انسان موجودی دارای انواعی از استعدادها و توانمندی­هاست و قادر است امکان­های جدیدی را پیش روی خود بگشاید و بر محدودیت­ها غلبه کند. یکی از این امکان­ها، فضای مجازی است که انسان­ها سعی می­کند محرومیّت از زندگی واقعی را در این حوزه جبران کنند.

از منظری دیگر اما، گریز انسان از تنهایی و خانه­نشینی و تلاش جهت به دست آوردن آزادی و تعاملات قبلی، سیطره مدرنیته بر زندگی او را نشان می­دهد. مدرنتیه تنهایی و خلوت را برنمی­تابد و مسابقه­ی کسب لذّت، رفاه و خودنمایی را ضرورت­هایی جهت حضور فعّال انسان در حوزه عمومی قرار می­دهد، در حالی­که میل به تنهایی و خلوت نیز جزئی از وجود انسان هستند که توسط مدرنیته اشغال شده است.

در جهان-بودگی انسان و بودن-با-دیگری و از آن طرف یادآوری خلوت و تنهایی و تهدید دانستن «دیگری» از مسائل اصلی اگزیستانسیالیسم است. اساسا فلاسفه اگزیستانس در-جهان-بودگی و –بودن-با-دیگری را اساس هستی انسان می­دانند، اما در همین حال سیطره دیگری بر انسان را عامل ازخودبیگانگی او و از دست رفتن زندگی اصیل می­دانند. این دو وضعیّت متناقض نزد اگزیستانسیالیست­های متأله، همچون کی­یرکگور، گابریل مارسل و مارتین بوبر با ارجاع به تعالی­جویی و خداجویی انسان پاسخ داده می­شود، اما نزد برخی همچون هایدگر و سارتر امکان هر دو خوانش از فلسفه آنان (یعنی دیگری در مقام گشاینده و یا محدودکننده امکان­های فرد) وجود دارد.

آنچه در اینجا مهم است این­که زندگی در سایه بحران کرونا که ظی آن انسان مجبور به خانه­نشینی شده و به­نسبتی خلوت، تنهایی و تهدید بودن «دیگری» بر او یادآور می­گردد، در حالی­که او زیستمان خود را در تعامل با «دیگری» تعریف کرده است، با فلسفه اگزیستانس، و با تأکید بر اندیشه دو متفکر بزرگ این مکتب، یعنی سورن کی­یرکگور و مارتین هایدگر بیش­تر قابل تفسیر است و این تفسیر، معانی مهمی را از زندگی انسان امروزی بر ما آشکار می­کند. بنابراین سؤال این پژوهش عبارتست از این­که تفسیر زندگی انسان امروزی در سایه بحران کرونا در پرتو فلسفه اگزیستانس چه معنایی را بر ما آشکار می­کند؟

**1- روش و رهیافت تحقیق**

روش تحقیق مفهوم عامی است که به مجموعه فعالیت­های لازم از ابتدا تا انتهای پژوهش اطلاق می­شود. مفهوم «روش» به عام­ترین مقوله­ای که برای انجام هر پژوهشی مد نظر است، گفته می­شود. در ذیل روش تحقیق، چگونگی مواجهه با موضوع تحقیق قرار می­گیرد که از آن با عنوان «رهیافت تحقیق» یاد می­شود. (منوچهری، 1390: 1-2) در این تحقیق پدیدارشناسی[[1]](#footnote-1) به­عنوان روش و رهیافت تحقیق انتخاب شده است و این انتخاب از جهت قرابت نسبی این روش به موضوع تحقیق است. مخالفت پدیدارشناسی با سیطره علوم طبیعی بر شناخت جامعه و انسان و مطرح بودن هایدگر به­عنوان یک فیلسوف اگزیستانس در مقام یکی از رهبران اصلی روش پدیدارشناسی، از جمله دلایل انتخاب پدیدارشناسی به­عنوان روش و رهیافت این پژوهش است.

پدیدارشناسی، فلسفه­ و روشی است که به بررسی ماهیّت یا ذات پدیده­ها می­پردازد. پدیدارشناسی واکنشی علیه کاربرد روش­های علوم طبیعی در علوم اجتماعی بوده و طبق تعریف «وان­مانن» در پی درک عمیق ماهیت یا معنای تجربه­های زیسته است. (محمدپور، 1389: 399-401) مطالعه پدیدارشناسی را باید از مفهوم پدیدار یا فنومن[[2]](#footnote-2) آغاز کرد. واژه فنومن برگرفته از واژه phainesthai به معنای آشکارشدن یا ظاهرشدن است. معادل انگلیسی آن واژه Appear، معادل آلمانی آن Erscheinen و در فارسی واژه «نمودن» معادل آن دانسته شده است. همه این مفاهیم بر آشکارشدن معنا می­دهند (نظری و صحرایی، 1390: 19) و هایدگر نیز به همین معنا توجه دارد که در ادامه به آن می­پردازیم.

پدیدارشناسی از زمان تولد تاکنون مراحل مختلفی را طی کرده است، اما آنچه در تمامی برداشت­های پدیدارشناختی مشترک است، تمرکز بر کشف شیوه­ای است که افراد به صورت فردی و یا گروهی تجربه­های خود را درک کرده و آن را بخشی از آگاهی خود می­کنند. پدیدارشناسان تلاش می­کنند شیوه­ای که افراد برای کنار هم قراردادن پدیدارهایی که تجربه کرده­اند را برای فهم جهان پیرامون خود و در نهایت برای ایجاد یک جهان­بینی به­کار ببرند. (سیدامامی، 1390: 51-52) تمرکز بر معنا، راهبرد اصلی روش­های هرمنوتیکی است، از همین­رو پدیدارشناسی با هرمنوتیک در اندیشه هایدگر جمع می­شود و نزد او «پدیدارشناسی هرمنوتیکی» بیش از هر رهیافتی قادر به فهم پدیده­هاست. به اعتقاد هایدگر پدیدارشناسی «هنر ایجاد امکان دیدن آنچه که خود را از خود می­نمایاند» است. به عبارت دیگر باید به پدیدارها اجازه ظهور و بروز داده شود و مفسر پدیده­ها را بر مبنای علایق و خواسته­های تفسیر نکند. (منوچهری، 1390: 23) هایدگر در پدیدارشناسی هرمنوتیکی که در *هستی و زمان* تجلّی یافته است معتقد است ما در جهانی زندگی می­کنیم که معنای آن مسبوق بر ماست. ما از جهان زمانی خود فهمی قبلی داریم و آن را در گفتار، رفتار و تصمیم­گیری­های خود، درست مانند هرگونه اثر ادبی یا متنی که از خود بر جا می­گذاریم، بازتاب می­دهیم (سیدامامی، 1390: 53-54)، بنابراین ظهور بی­واسطه پدیدارها معانی آن­ها را بیان می­کند.

 در مجموع بهره­های روشی پدیدارشناسی برای چگونگی انجام تحقیق عبارتند از این­که پژوهشگر باید مجموعه رخدادها، نوشتارها و گفتارها درباره یک پدیده را به­مثابه متنی در نظر گیرد که زیست جهان کنشگران را تشکیل می­دهد و رفتار آن­ها را معنا می­بخشد. پژوهشگر با تعلیق مفروضات و پیشداوری­های خود، مواجه­ای بی­واسطه با متن دارد، یعنی با قصد و نیّت خاصی متن را تفسیر نمی­کند، بلکه اجازه می­دهد یک متن تجلیّاتش را آشکار سازد. البته در بیان این تجلیّات و به زبان درآوردن آن­ها مسلما علایق و گرایشات محقق نقش ایفا می­کنند، از همین­رو محقق باید تفاسیر و پیش­داوری­های خود را به­طور دیالکتیکی همراه با متن، درون چرخه تأویلی (دور هرمنوتیکی که فهم اجزا را وابسته به کل و فهم کل را وابسته به فهم اجزا می­داند) قرار دهد و پدیدارها را به­عنوان ابژه­ای خارج از ذهن که زیر سلطه نگاه او به هر طریقی که تمایل دارد، تفسیر نماید، قلمداد نکند. در این روش گفتگوی عمیق با افراد نیز برای آگاهی از تجربه زیسته آنان اقدامی مفید است و در این پژوهش نیز به نسبتی از این تکنیک استفاده شده است.

**2- ادبیات تحقیق**

پدیده کرونا تحولات فکری قابل توجهی را در زمینه­های مختلف علوم انسانی همچون دین، سیاست، اقتصاد و فرهنگ برانگیخته است[[3]](#footnote-3) و مطالعات اگزیستانسیالیستی نیز درباره آن در جریان است، این مقاله نیز با چنین رویکردی و البته به گونه­یی متفاوت از آنچه تاکنون منتشر شده است، به زندگی در سایه بحران کرونا می­نگرد.

مقاله حسین مصباحیان با عنوان «درآمدی پدیدارشناختی بر بحران کووید 19 با تأکید بر موقعیت­های مرزی»، از جمله پژوهش­هایی با رویکرد اگزیستانسیالیستی به بحران کرونا است. در این مقاله بحران رابطه انسان با خود با تکیه بر مفهوم «موقعیت­های مرزی» تشریح می­شود و بر این اساس معتقد است کرونا سبب شده تا درگیری­های وجودی انسان در موقعیت­های مرزی از حاشیه به متن آید و بنابراین در مواجهه با این واقعیت­ها باید از خاستگاهی ناشی از اگزیستانس آدمی به موقعیت کلی رودروی دازاین تغییر جهت داد و به این ترتیب بحران کرونا دریافت انسان از خودش را به سطح دریافت و مواجهه او با هستی ارتقاء می­دهد. (مصباحیان، 1399: 312-331)

فریده آفرین در مقاله «تحلیل هایدگری از یافت­حال­های دازاین در مواجهه با کوید 19» با استفاده از مفاهمی هایدگر در *هستی و زمان* یافت­حال­های دازاین در مواجهه با کرونا را تحلیل می­کند و معتقد است که دازاین در چنین وضعیتی یافت­حال­هایی همچون ترس و اضطراب را تجربه می­کند و به یک فرد محتاط، مواظب، دگرپروا و ترسو، ملال­زده و بی­تفاوت تبدیل می­شود و «خطوط هم­دازاینی با کوید 19 در معرض فروپاشی قرار می­گیرند.» (آفرین، 1399: 251-278) این مقاله قرابت نسبی با پژوهش پیش­رو دارد، اما توجه به اندیشه کی­یرکگور در پژوهش حاضر تازگی دارد، ضمن این­که به اعتقاد نگارنده در پژوهش پیش­رو، مفاهیم حاصل از اندیشه کی­یرکگور و هایدگر در مواجهه با زندگی در سایه کرونا به­صورت عمیق­تری نسبت به مقاله خانم آفرین تحلیل شده است.

علیرضا فرنام در مقاله «بودن یا نبودن: پاندومی کووید-19 زمانی برای فعال شدن بنیادی­ترین تعارض­های دازاین»، مفهوم اضطراب وجودی دازاین را در وضعیت مواجهه با کرونا پُر رنگ می­بیند و توجه انسان به موضوع «بودن یا نبودن» در این شرایط را بیش­تر از قبل می­داند. (فرنام و دلجو، 1399: 36-50)

از دیگر مطالبی که طی آن ترس از بیماری کرونا با رویکردی اگزیستانسیال نگریسته شده است، یادداشت داوری اردکانی با عنوان «درباره ترس از ویروس کرونا و آثار پنهان و پیدای آن» است. داوری در این یادداشت کوتاه، کرونا را زمینه­ای برای یادآوری ترس­آگاهی، یعنی ترسی که فلاسفه اگزیستانس آن را ترسی توأم با درد (منظور درد بودن و هستن) می­دانند، معرفی می­کند و معتقد است «اگر ترس از کرونا به ترس آگاهی برسد، می‌تواند مایه تذکر موثر و راهگشا باشد» و از غرور انسان معاصر بکاهد و رعایت حقوق «دیگری» را به انسان مدرن یادآوری کند، اما از نظر وی آگاهی انسان نسبت به رعایت حقوق «دیگری» «مشروط به گذشتن از ترس خانه‌کرده در سراسر خودآگاهی ما و رسیدن به درد ترس‌آگاهی است.» (داوری اردکانی، «ترس از ویروس کرونا و آثار پنهان و پیدای آن»، قابل دستیابی در آدرس: https://www.isna.ir/news/)

**3- مضامین اصلی فلسفه اگزیستانس**

اگزیستانسیالیسم محصول ناامیدی انسان غربی از فلسفه­های متافیزیکی و علم­گرایانه و موضع­گیری در مقابل این دو است. فلاسفه اگزیستانس در مقابل کوشش­هایی که برای معقول سازی جهان انجام گرفته است، می­ایستند، سوژه خودبنیاد دکارتی، کلی­ انتزاعی کانت و کلیت هگلی را ردّ می­کنند و انسان را به­عنوان یک مسئله مطرح می­سازند. (بلاکهام، 1393: 32-34) این دسته از فلاسفه نه تنها با عقل خودبنیاد دکارت مخالفند، بلکه دیدگاه دکارت درباره خود به­مثابه جوهر اندیشنده مستقل از جهان بیرونی را خطرناک می­دانند، چرا که به اعتقاد آن­ها این دیدگاه سبب جدایی انسان از جهان شده و او را در هستی یک تماشاگر معرفی می­کند تا بازیگر. فلاسفه اگزیستانس، هستی انسانی را تجسم یافته و واقع شده درون جهان و در ارتباط با دیگران می­دانند و تأکید می­کنند که هستی فرد نمی­تواند بر آگاهی جدا شدهِ از جهان دلالت داشته باشد. از نظر آنان هستی به­طور همزمان عبارت است از بودن- برای- خود، بودن- همراه- دیگری و بودن- در- جهان. (Michelman, 2008: 1-2)

 اگزیستانسیالیسم انسان را در طیف کامل وجود داشتن او در نظر می­گیرد و از این رهگذر به انسان اصیل نظر دارد؛ مضامینی مانند آزادی، اختیار، تصمیم و مسئولیت در نزد تمامی فیلسوفان وجودی به شکل با اهمیتی بنیان وجود شخص آدمی، یعنی خود، را می­سازند و از رهگذر تصمیم­های آزاد و مسئولانه است که انسان به گونه­ای اصیل خودش می­شود. جان مک کواری از این موضوع با تعبیر «خود در مقام فاعل فعل»[[4]](#footnote-4) یاد می­کند. (مک­کواری، 1377: 9) اساس این تعریف در این است که فلاسفه اگزیستانس انسان را در وضعیت حرکت پیوسته به ماورای جایی که در هر زمان معینی آنجاست، تعریف می­کنند. از نظر آنان انسان همواره در راه رسیدن به جایی دیگر است. برای همین سارتر از واژه تعالی[[5]](#footnote-5) استفاده می­کند. این دسته از فلاسفه، معنای لغوی Existence (وجود) را که به معنی «برون جستن/ برون ایستادن» است به کار می­برند و این کلمه با آن نوع هستی که متعلق به انسان است، بیشتر تناسب دارد، چون انسان در میان سایر هست­ها، به معنایی فزون­تر «برون می­جهد/ برون می­ایستد» چون تنها هستی که نه فقط «هست»، بلکه هستی­اش را با آگاهی از این که کیست؟ یا چیست؟ و با آگاهی از این که چه کسی یا چه چیزی می­تواند بشود؟ می­پذیرد، انسان است. در نزد برخی فلاسفه وجودی انسان پایان نیافته و ناکامل است و دارای هیچ ماهیت ثابتی که از قبل به او داده شده باشد، نیست، (همان: 67) از این رو انسان همواره چیزی است که می­تواند بشود و این یعنی برون ایستادگی. همین برون ایستادگی انسان، یعنی آگاهی از وجود متمایز خود، آگاهی انسان از خودیت خویش و یا خودآگاهی است و این مقدمه موافق شدن انسان با خودش است. در این وضعیت است که انسان بر خود مسلط شده و می­داند چه باید بکند.

با این حال، فلاسفه اگزیستانس انسان را موجودی محدود می­دانند که چشم­اندازی تاریخی، متناهی و محدود دارد و برخلاف پیش­فرض فلسفه ایده­آلیستی، به هیچ روی نمی­تواند از سطح محدودیت­هایش فراتر رود و دیدگاهی مطلق اتخاذ کند. (کین، 1375: 14) در واقع صیرورت «خود» در اندیشه فلاسفه وجودی و تلاش او برای فرارفتن از خودش، سبب می­شود تا وجود «خود» همواره در دو ساحت تعریف گردد. در یک ساحت ویژگی برون ایستادگی «خود»، وی را به سوی تعالی سوق می­دهد، اما در ساحت دیگر همواره خطر از دست دادن وجود متمایزش و محو شدن در ساحت هستی دون انسان، دون موجود و بی­تدبر و غیرمسئول برای «خود» وجود دارد. (مک­کواری، 1377: 79-84)

به این ترتیب اگزیستانسیالیسم هرچند انسان را در مقام یک طرح مطرح می­کند، اما او را در میانه­ی منفرد بودن و در-عالم-بودن و با-دیگری-بودن تعریف کرده و امکان­ها و محدودیت­های او را به نمایش می­گذارند. با مطالعه آراء دو فیلسوف بزرگ اگزیستانس، یعنی کی­یرکگور (به­عنوان یک اگزیستانسیالیست الهی) و هایدگر (به عنوان یک اگزیستانسیالیست غیرالهی) این موضوع بیشتر روشن می­شود:

**3-1- اگزیستانسیالیسم در اندیشه کی­یرکگور**

رویکرد ارتباطی فلاسفه اگزیستانس به «خود»، از برافراشتن دوباره انسان در مقام فردِ منفرد آغاز می­شود و سپس ارتباط و تعامل به­عنوان جزء ذاتی آن ظهور می­کند و این راهی است که مؤسس این فلسفه، یعنی سورن کی­یرکگور، متکلم دانمارکی، دنبال می­کند. کی­یرکگور، بسیاری از موضوعات فلسفه اگزیستانس همچون اضطراب، ظهور[[6]](#footnote-6)، صیرورت[[7]](#footnote-7)، مسئولیت[[8]](#footnote-8)، انتخاب[[9]](#footnote-9) و هراس[[10]](#footnote-10)، را ارائه و توضیح داده است. (Evans, 2006: xiv) او که اگزیستانسیالیسم را با نگرشی الهی دنبال می­کند، مهم­ترین مسئله را نجات انسان از سیطره اندیشه محض هگلی می­داند که در آن هستی (واقعیّت) با اندیشه یگانه می­شوند. وی اندیشه را درگیر با خود می­داند نه با هستی و اعتبار آن را مستلزم یکانگی و هم­سویی با واقعیت (هستی) نمی­داند و مشغله نخست و شایسته اندیشه را پرداختن به وجود شخصی اندیشنده تعریف می­کند. از این­رو معتقد است پرداختن به هر واقعیتی، جز واقعیت اخلاقی «خود»، گمراهی است. (بلاکهام، 1393: 4-14)

تمرکز کی­یرکگور بر «خود» در واقع تمرکز بر روح انسانی است و مسئله مهم او درباره روح، ترس­آگاهی است. ترس­آگاهی یکی از مهم­ترین موضوعات اندیشه کی­یرکگور است و وی یکی از آثارش به نام *مفهوم هراس[[11]](#footnote-11)* را به این موضوع اختصاص داده است. کی­یرکگور میان دو نوع ترس تفکیک قائل می­شود: ترس عینی[[12]](#footnote-12) و ترس ذهنی[[13]](#footnote-13). ترس اول وقتی با واقعیات جهان مواجه می­شویم رخ می­دهد و عامل آن بیرونی است و ترس دوم برخاسته از تجربه درونی انسان و برخاسته از روح است. (Kierkegaard, 1973: 61-66) به عقیده او روح به طور دائم خودش را به عنوان یک صورت که امکان خویش را برمی­انگیزد نشان می­دهد، هرچند به محض کاوش برای فراچنگ آوردن آن ناپدید می­شود. در این وضعیت انسان دو چیز را درک می­کند: واقعیت آزادی و امکان قادر بودن خود را. انسان مخیّر است تا از این آزادی و امکان به سوی گناه یا فلاح روی آورد و همین درک انسان از آزادی و امکانی بودن خود، ترس­آگاهی او را ممکن می­شود. کی­یرکگور از منظر دیگری این بحث را روشن­تر توضیح می­دهد. وی انسان را در میانه آزادی و حدود تعریف می­کند. انسان از یک­سو مخیّر به انتخاب­های مختلف است، اما از سوی دیگر مرگ و تناهی را در پیش دارد و آگاهی از این وضعیّت همان ترس­آگاهی است. در مجموع ترس­آگاهی دال بر آزادی، امکانات و مقدورات آدمی است که ضمن بیدارشدن روح به ظهور می­رسد و بنابراین هر اندازه روح بیدارتر باشد، ترس­آگاهی او بیشتر می­شود و هر اندازه که انسان ترس­آگاه­تر باشد، کمال و عظمت بیشتری می­یابد چون به شأن عدمی خویش بیشتر آگاهی می­یابد. (اسلامی، 1387: 161-190)

با توجه به این توضیحات اگر کی­یرکگور را مدافع فردگرایی رادیکال تعریف کنیم، توجه انسان منفرد به «دیگری» چگونه ممکن می­شود؟ این سؤال را باید با توجه به الهیات متکلم دانمارکی پاسخ داد. کی­یرکگور برخلاف دکارت، امر مطلق یا خدا را در خودآگاهی قرار نمی­دهد، بلکه در حیطه ایمان و اخلاق و یا همان عقل عملی قرار می­دهد. او دین را آموزه نمی­داند، بلکه یک شیوه زندگی دانسته و معتقد است زندگی دینی برای فرد همواره همراه با مخاطرات است و افتادن فرد در جاده اضطراب و هراس است که سبب کسب ایمان می­شود و ایمان را جای چون­وچرا نیست. او معتقد است رابطه با خدا همچون یک سفر اکتشافی درونی است که فرد در آن خدا را در درون خود می­یابد. (اصغری و محجل، 1395: 2-20)

با این توضیح ذهن ارزش ثانوی می­یابد و اهمیت آن به «انتخابی والاست». منظور از انتخابی والا، یک انتخاب اخلاقی والاست که هم وجه آرمانی و هم غیرقطعی دارد و انسان بین این دو معلق است و این معنی ایمان است. کی­یرکگور همه تأکیدش را بر انسانی می­گذارد که نه آرزوی چیره شدن بر دیگران را باید داشته باشد، نه خواست برخورداری از امتیازی ویژه و نه با همرنگ کردن خود با جمع. او معتقد است «هر انسانی باید در تصاحب ذاتی آنچه ذاتی انسان بودن است، در نظر گرفته شود.» (بلاکهام، 1393: 30-33) او معتقد است فرد انسانی روح است و روح همان «خود» است و «خود» رابطه­ای است که خودش را به خودش ربط می­دهد و یا همان نفسِ ربط است. از نظر او رابطه فرد انسانی با خودش، از طریق «دیگری» صورت می­گیرد. (موسوی خوئینی، 1391: 25) با این حال از نظر کی­یرکگور، دیگری اصلی خداوند است و روند خود شدن انسان با اطاعت از فرمان الهی صورت می­گیرد. انسانِ دیگر اما در این میان چه جایگاهی دارد؟ کی­یرکگور پاسخ به این سؤال را با مفهوم «عشق ورزیدن به همسایه»[[14]](#footnote-14) شرح می­دهد. از نظر او انسان با عشق ورزیدن، می­تواند به «خودی» که مقصود خلقت بوده است، دست یابد، بنابراین در فرمان عشق ورزیدن به همسایه، دو عنصر خود شدن و اطاعت از فرمان خدا تبلور می­یابد. (همان: 51)

**3-2- اگزیستانسیالیسم در اندیشه هایدگر**

در مقابل نگرش الهی کی­یرکگور به اگزیستانس انسان، هایدگر «بودن» و «هستنِ» انسان در جهان و آگاهی او به این امر را که به­تبعش، مسئولیت، آزادی و اختیار را به­همراه می­آورد، با نگرشی این­جهانی پی می­گیرد.

مسئله اصلی هایدگر ضرورت طرح دوباره پرسش «هستی» است. سخن اصلی هایدگر تقدم «بودن» به باشنده­ها است. از نظر او هستی­شناسی قبل از هر چیز باید معنای هستی را روشن کند. (Heidegger, 1962: 31) و اگر بخواهیم به معنای هستی بیندیشیم، باید در جستجوی هستنده­ای باشیم که چنان در دسترس باشد که در خود هست و آن انسان است. یعنی پرسش از هستی ضرورتا پرسش از هست­مندی انسان را پیش می­کشد، اما همین پرسش در واقع نحوه­ی هستی یک هستنده را بیان می­کند. از اینجا مفهوم «دازاین»[[15]](#footnote-15) رخ می­نماید. (بوخنسکی، 1387: 130) هایدگر انسان به مثابه هستنده را دازاین تعریف می­کند و ویژگی مبنایی آن، بودن است. دازاین به­معنای «در-جهان- هستن[[16]](#footnote-16)» و این «در-هستن[[17]](#footnote-17)» ویژگی نیست که گاه آن را داشته و گاه نداشته باشد، بلکه هستی دازاین در- جهان بودگی اوست. (Heidegger, 1962: 84) او می­گوید: «دازاین همیشه خودش را بر پایه بودنش (اگزیستانس­اش) می­فهمد، یعنی بر پایه یک امکان خودش که خودش باشد یا خودش نباشد» (Ibid: 33) بنابراین فهم و شناخت در نظر هایدگر در ذیل بودنِ دازاین تعریف می­شود، یعنی بودن دازاین بر شناخت تقدم دارد و آگاهی او از این بودن، بعد از این رخ می­دهد. به این ترتیب دازاین چیزی بیرون از جهان نیست، بلکه در هر زمان در جهان قرار گرفته­ است. این نوع بودنِ انسان، بودن با «دیگری» را به امری وجودی تبدیل می­کند. به گفته هایدگر «دازاین ذاتا در اساس بودن یا Being-With است» (Ibid: 156) با هم-هستن، به نحو وجودی مقوم دازاین است و به این معنا نیست که در هر لحظه­ی با هم-هستن، «دیگری» را در کنار خود داریم، بلکه از نظر هایدگر اگر فرد تنها هم باشد، باز همه با هم–هستن، امکان هستی «دیگری» را فراهم­ می­کند (Ibid: 158)، چرا که در هر مکان و زمانی که فرد حاضر می­شود، می­تواند «دیگری» به غیاب رود و در هر غیابی، امکان حضور «دیگری» وجود دارد. بر این اساس بودن ما همواره «بودن- با» دیگران است (سجویک، 1388: 195) حتی از نظر هایدگر از آنجا که هستن دازاین «هستن-با» است، فهم دازاین از هستی، پیشاپیش فهم دیگران را در خود نهفته دارد. (Heidegger, 1962: 161) از نظر هایدگر فهم دیگری توسط دازاین به­واسطه بدنمندی[[18]](#footnote-18) او و ژست[[19]](#footnote-19)­هایی که در مواجهه افراد با یکدیگر –به صورت غیر ارادی- اتخاذ می­کنند، صورت می­گیرد. (Heidegger, 2001: 90-91)

هرچند هایدگر شرط زندگی دازاین را بودن با دیگری می­داند، اما معتقد است این باهم­بودگی نباید منجر به پنهان شدن دازاین گردد. هایدگر از این­که دچار شدن انسان به «دیگربودگی»، منجر به «ازخودبیگانگی» او می­شود، نگران است و اساسا انتقاد او از تکنیک این است که سبب می­شود انسان از خودِ حقیقی­اش فاصله بگیرد و دچار دیگربودگی یا از خودبیگانگی شود. هایدگر «دیگری» را به مثابه رباینده امکان­های دازاین تعریف می­کند و حتی معتقد است فرد همواره سعی دارد، دیگران را «آن­ها» بنامد تا واقعیت «تعلق ذاتی خود به آنان را پنهان سازد.» و به این ترتیب سعی می­کند امکان­های موجود را خود در اختیار گیرد و در رقابت با «آن­ها» از غافله عقب نیفتد. به عبارتی دازاین­ها منفرد هستند، اما در بافت عمومی که هایدگر آن را عمومیت[[20]](#footnote-20) می­نامد، قرار دارند. (Heidegger, 1962: 165)

نکته دیگر این­که از نظر هایدگر دازاین همواره در معرض تهدید کشیده شدن به سوی «باشنده درون دنیوی» قرار دارد. او از این وضعیت با عنوان «هرروزی» استفاده می­کند و معتقد است این، عالم ابزاری است و ناظر به نیازها و کارهای روزمره انسان است و هر چند انسان با «اهتمام»[[21]](#footnote-21) آن را وسعت می­بخشد، اما همواره خطر این که خود درون این عالم گرفتار شود و تحت سیطره تکنولوژی و ابزار قرار گیرد. (مک­کواری، 1377: 79-84)

بنابراین بودن-با-دیگری و در-جهان-بودگی و تعامل با ابزار این-جهانی همواره خطر از دست رفتن خودِ خویش را در پی دارد. از اینجا معنای زندگی اصیل و غیراصیل در اندیشه هایدگر روشن می­شود. زندگي غيراصيل به معناي زيستن مطابق با الگوها و علایق دیگران است. این نوع زندگی از نظر هایدگر خیانت به خود است و انسان طی آن مالکیّت بر خود را از دست می­دهد. در عین حال باید توجه داشت که دازاین چون فاصله گرفتن از اجتماع و هنجارهای اجتماعی را ترسناک می­بیند، بنابراین حاضر است برای غلبه بر این ترس سلطه دیگران را بپذیرد. دلیل مهم­تر اما که سبب اصلی پناه بردن دازاین به دیگران است، گریز از مرگ است. انسان در تنهایی احساس نزدیکی به مرگ دارد و برای دور کردن این احساس از خود به دیگران پناه می­برد (Young, 2003: 114-116) اما مرگ چیزی است که دازاین نمی­تواند از آن چشم بپوشد، چرا که تمام­ناشدگی دائمی دازاین تنها با مرگ پایان می­پذیرد و هستی دازاین «بودن-به-سوی-مرگ» است. وقتی انسان مرگ را این­گونه درک کند، فردیّت، شخصیّت و حق انتخاب خود را درک می­کند و بنابراین زندگی اصیل را درمی­یابد. همچنین وجدان نیز گوش فرا دادن دازاین به دیگران را قطع می­کند و گشودگی و طرح­افکنی دازاین را به او یادآوری می­کند و این نیز او را به زندگی اصیل برمی­گرداند. (بوخنسکی، 1387: 134-135)

در نهایت باید گفت هایدگر انسان را همواره در وضعیّتی ناتمام و در طرح­افکنی مدام توصیف می­کند که استعداد و توان فراروی از زندگی هرروزی را دارد و می­تواند از جهان و هستنده تجاوز کند و همین فراروی نیز بُعدی دیگر از زندگی اصیل دازاین است، هرچند این فراروی، پیش رفتن به­سوی مرگ و نیستی است و بار دیگر یادآوری مرگ، تذکاری برای بازگشت به زندگی اصیل و کنار زدن سلطه دیگران است. آنچه از این وضعیّت حاصل می­شود آزادی و امکان انتخاب انسان است و به این ترتیب بنیاد دازاین را آزادی تشکیل می­دهد.

در مجموع آنچه از اندیشه کی­یرکگور و هایدگر حاصل می­شود فرصتی برای کناره گرفتن از زندگی ابزاری و زندگی درآمیخته با سلطه علایق و الگوهای دیگران بر انسان است. مطالعه و تأمل در فلسفه اگزیستانس از دریچه آراء این دو متفکر، مجالی برای تأمل در باب آنچه ذاتی انسان بودن است و یادآوری ابعاد روحانی انسان، تمایل و توانایی او به فرا رفتن از وضع موجود و طراحی شیوه دیگری از زیست رایج است؛ شیوه­ای که در آن منافع رایجی که بنیان دنیای مدرن را می­سازند، همچون منافع مادی، محوریّت ندارند، بلکه زیست مسالمت­آمیز در کنار دیگری و دوست داشتن دیگری در آن اهمیّت دارد، لکن این موضوعات ماهیّت اصلی این شیوه زندگی نیست، بلکه نتیجه آن است. محور اصلی این شیوه زندگی که از آن با عنوان زندگی اصیل یاد کرده­اند، توانایی انسان در فرارفتن از الگوهای رایج و درانداختن طرحی است که در آن انسان انس بیشتری با خویشتن می­گیرد و با خویشتن آشتی می­کند و البته آشتی با خویشتن، مقدمه آشتی انسان با هستی و دیگری است. این تأملات برآمده از فلسفه اگزیستانس می­تواند دریچه­ای برای تأمل در زندگی در سایه بحران کرونا باشد، چرا که این بحران ویژگی­های متمایزی را بر زندگی انسان تحمیل کرده است.

**4- تفسیری اگزیستانسیال از زندگی در سایه کرونا**

چنان­که گفته شد بحران کرونا با ویژگی­هایی همچون شیوع سریع، آسان و غافلگیرکننده، وضعیّت خاصی را بر زندگی انسان تحمیل کرده است. تفسیر و تحلیل این وضعیّت با رویکردی اگزیستانسیال معانی مهمی را به ما یادآوری می­کند که در ذیل به آن­ها می­پردازیم:

**4-1- کرونا و یادآوری اشتراک وجودی انسان با طبیعت**

درباره علل شکل­گیری بیماری کرونا دیدگاه­های مختلفی وجود دارد و دیدگاهی که از لحاظ علمی کاملا تأیید شده باشد، هنوز ارائه نشده است،[[22]](#footnote-22) اما از مجموع این دیدگاه­ها می­توان گفت بیماری کرونا، معنای اظهار وجود دوباره طبیعت در برابر انسان را پدیدار می­کند. اگر درباره این دیدگاه که علّت کرونا دست­اندازی انسان به طبیعت است، تردید وجود دارد، در این موضوع نمی­توان تردید کرد که در هر حال انسان امروزی تا این لحظه با دادن تلفات زیاد موفق نشده است بر این تهدید طبیعی غالب شود. بیماری کرونا اگر به­واسطه عامل انسانی و یا غیر انسانی ایجاد شده باشد، در هر حال اکنون تهدیدی خارج از کنترل انسان است و بیشتر در زمره تهدیدات طبیعی قرار می­گیرد تا تهدیدی مصنوعی و یادآور خیزش طبیعت در مقابل انسان است. از سوی دیگر ناتوانی انسان در مقابل این بحرانِ برخاسته از طبیعت، در حالی است که طبیعت و محیط زیست دست­کم چندین ماه است از حضور و مداخله­ انسان محفوظ مانده است. برخی از کارشناسان سازمان محیط زیست ایران معتقدند طی این مدت تولید گازهای گلخانه­ای و انتشار کربن کاهش قابل توجهی داشته است و این اتفاقات روند افزایش گرمایش زمین و تغییرات اقلیمی را کُند خواهد کرد. البته از نظر آنان این اثراتِ مثبت، موقّت و ناپایدار خواهد بود (آقایی، در: https://www.doe.ir/portal/home/?news/)، اما در مجموع بحران کرونا نتایج زیان­بار سلطه تکنیکی و ابزاری بر طبیعت و هستی را بیان می­کند.

 نگرش ابزاری به هستی و طبیعت و سیطره تکنولوژیک بر آن­ها یکی از مهم­ترین موضوعاتی است که فلاسفه اگزیستانس آن را از خطرات سلطه عقل خوبنیاد می­دانند و اکنون بحران کرونا نشان می­دهد که هستی را نمی­توان سراسر به چنگ آورد و بشر نمی­تواند آن را کاملا بر مبنای علایق خود و با استفاده از علم تجربی و فنّی، مدیریت کند، چرا که این شیوه مواجهه با طبیعت، هستی شخص انسان را نیز تحت تأثیر قرار می­دهد. نگرش اگزیستانسیال به کرونا، اشتراک وجودی انسان با طبیعت را یادآوری می­کند. سخن از طبیعت در اینجا به معنای نگرش طبیعی به انسان نیست، بلکه به گفته سارتر، یکی دیگر از اگزیستانسیالیست­ها، به­معنای تشخیص دادن انسان در میان مجموعه­ای از «حدود»[[23]](#footnote-23) است که موقعیت اساسی انسان در جهان را تعریف می­کند. این حدود، همان در جهان بودگی انسان است. (Sarter,1966: 45-46)

اگزیستانسیالیسم به انسان می­آموزد که یاد بگیرد خود را نه بیگانه با هستی و نه مسلط بر آن تعریف کند، بلکه زندگی در کنار هستی و طبیعت را در پیش بگیرد. بنابراین کرونا تنها ضرورت و اهمیّت تلاش برای حفظ محیط زیست را یادآوری نمی­کند، بلکه مهم­تر از آن به انسان گوشزد می­کند که اقدام علیه طبیعت، اقدام علیه هستی و هست­مندی انسان است. اگزیستانسیالیسم میان آگاهی و در-جهان-بودگی انسان فاصله نمی­اندازد و اساسا از نظر هایدگر فهم و شناخت در ذیل بودنِ دازاین تعریف می­شود، یعنی بودن دازاین بر شناخت تقدم دارد و آگاهی او از این بودن، بعد از این رخ می­دهد. این اعتقاد بیان­گر این است که انسان نمی­تواند از اقدامات و تولیداتش در جهان بگریزد و تولیدات و مصنوعات او از موجودیّتش کاملا جدا نمی­شوند، بلکه وجود و هستی او را نیز تحت تأثیر قرار می­دهند. بر همین اساس بسیاری از اگزیستانسیالیست­ها از یک «آزادی مسئولانه» دفاع می­کنند؛ آزادی که در آن انسان در قبال نتایج اقداماتش مسئولیت داشته باشد و اساسا مسئولیّت یکی از مفاهیم کلیدی اگزیستانسیالیسم است. چنین نگرشی به آزادی می­تواند از هجوم انسان به طبیعت بکاهد و زندگی در کنار طبیعت، به جای سلطه بر آن را یادآوری کند.

علاوه بر آنچه گذشت، در ماه­های اولیه ظهور بحران کرونا، این پدیده همچون یک تهدید طبیعی وحشتناک، آینده­یی تیره و تار را به انسان نمایش می­داد و به این ترتیب ظهور رفتارهای غریزی از سوی عدّه­ای از انسان­ها، همچون هجوم به فروشگاه­ها برای خرید اقلام بهداشتی و حتی سرقت و مصادره این اقلام توسط برخی دولت­ها در غرب را سبب گردید. این رفتارها که برخاسته از طبیعت بشر است در آغازِ سایر بحران­ها نیز رخ می­­نماید، اما در هر حال تفسیر چنین رفتارهایی در پرتو اگزیستانسیالیسم ضرورت توجه به تمامیّت انسان، عدم مساوی دانستن مطلق او با آگاهی و عقل خودبنیاد و یادآوری ابعاد طبیعی و غریزی بشر را بیان می­کند. چنین نگاهی که فلسفه اگزیستانس تجویز می­کند، ضمن این­که جامع­تر از نگرش صرفا عقلانی و تجربی به انسان است، او را به سوی زندگی اصیل نیز راهنمایی می­کند و آن را در توجه به دیگری و به تعبیر کی­یرکگور در عشق ورزیدن به همسایه که همانا عشق به خدا را به همراه می­آورد، تعریف می­کند.

 **4-2- کرونا و موضوع «دیگری»**

کرونا، بیماری است که همه جهانیان، از فقیر و غنی را درگیر خود کرده است و هرچند طبقات پایین جوامع به­جهت عدم برخورداری از بهداشت و محیط سالم بیشتر در معرض این تهدید قرار دارند و هرچند همه بیماری­ها میان فقیر و غنی تفاوتی نمی­شناسند، اما حمله کرونا به انسان­ها تفاوت مهمی با حمله دیگر امراض و تهدیدات دارد. کرونا یک تهدید جانیِ ناگهانی، غافلگیرکننده و زنده است و در صورت کم­ترین غفلت و سهل­انگاری می­تواند شمار زیادی از افراد را به­سرعت مبتلا کند و در این حمله سریع، برخورداری از امکانات، قدرت و سرمایه نمی­تواند به انسان کمک کند. تجربه این چند ماهه کشورهای دنیا در مقابله با این بیماری نیز این موضوع را نشان می­دهد، به­گونه­ای که برخورداری آمریکا از قدرت و سرمایه سبب موفقیّت این کشور در مقابله با کرونا نشده است، بلکه مدیریت اوضاع اجتماعی، خویشتن­داری، صبر و همکاری مردم با دولت­های خود نقش بسیار مهمی در مهار کرونا داشته و دارد. کم نیستند رسانه­ها و کارشناسان سیاسی که الگوی مدیریت چین در مبارزه با کرونا را موفق­تر از آمریکا و اروپا می­دانند. آنان تمرکزگرایی و اقتدارگرایی چین که این کشور را در اعمال قرنطینه توانمند کرده است را عامل اصلی این موفقیّت می­دانند، اما در مجموع همکاری مردم کشورهای شرقی نیز در این زمینه جای توجه دارد. این موضوعی است که جان گری، فیلسوف انگلیسی، طی یادداشتی در نشریه «نیو استیس من» به آن تذکر می­دهد و می­نویسد:

«موفق‌ترین پاسخ به این بیماری همه‌گیر تاکنون در تایوان، کره جنوبی و سنگاپور بوده است. دشوار است که باور کنید که سنت­های فرهنگی آن­ها، که بیش از خودمختاری شخصی، به بهزیستی جمعی توجه می‌کنند، نقشی در موفقیت آنها نداشته‌اند. آن­ها همچنین در برابر ایده دولت حداقلی مقاومت کرده‌اند. تعجب­آور نخواهد بود اگر آن­ها بهتر از بسیاری از کشورهای غربی به جهانی سازی بپردازند.»

 گری در ادامه با توجه به کاهش مصرف مردم در دوران کرونا، معتقد است:

«گسترش تولید و مصرف دیگر یک هدف مهم نخواهد بود و افزایش تعداد انسان‌ها محدود می‌شود. برخلاف بیشتر لیبرال‌های امروز، استوارت میل خیلی زود خطر جمعیت زیاد را تشخیص داد. او در این باره نوشته است: دنیایی مملو از انسان، بدون گیاهان و حیوانات وحشی خواهد بود. او همچنین خطرات برنامه ریزی مرکزی را همواره درک و گوشزد می‌کرد. از نظر او نوآوری‌های فنی همراه با پیشرفت‌هایی در هنر زندگی ادامه خواهد یافت.» («جهان پساکرونا از نگاه اندیشمندان و نشریات معتبر» در: https://www.scfr.ir/fa/200/122984)

بنابراین شیوه و چگونگی مواجهه انسان­ها با امکانات و ابزار و وسایل زندگی بار دیگر اهمیّت یافته است. معنای این موضوع در این است که کرونا به نسبت قابل توجهی برخورداری از امکانات، ابزار و وسایل را بی­خاصیّت کرده است. ابزار و وسایل بهداشتی در مهار کرونا نقش بسیار زیادی دارند، اما این­ها ابزاری هستند که در شرایط عادی به­نسبت زیادی در انحصار عدّه­ای خاص قرار ندارند و اقشار مختلف مردم می­توانند با هزینه نه­چندان زیادی از آن­ها بهره­مند شوند. آنچه در این وضعیّت مهم است تعهد عمومی جوامع به استفاده از این ابزار و وسایل به­صورتی مستمر و صحیح است و به­عبارتی شیوه استفاده از این ابزار در مهار کرونا اهمیّت دارد نه صرف برخورداری از آن­ها. بنابراین کرونا موفقیّت را نه در برخورداری از ابزار و وسایل پیچیده و هزینه­بردار، بلکه در چگونگی استفاده از وسایل و ابزاری ساده تعریف کرده است. این موضوع چند معنا در بر دارد: اولا برخی حوادث همچون کرونا می­توانند وجودِ کم و زیاد ابزار و وسایل که شاخص تقسیم مردمان جوامع به اقشار فقیر و غنی است، را زیر سؤال ببرند و بر این اساس ابزارگونه بودن آن­ها و غیراصیل بودنشان را بیش از پیش به نمایش گذارند، در حالی­که در دنیای مدرن همین ابزار و وسایل در مقام تعریف هستی و نیستی انسان­ها قرار گرفته است. ثانیا با جدایی ابزار و وسایل از قدرت و سرمایه، زمینه تعریف منابع دیگری برای برخورداری از قدرت و سرمایه فراهم می­شود و آن منابع، شیوه و چگونگی به­کار بردن ابزار و وسایل است و این شیوه و چگونگی، به روحیات، خلاقیّات و ابتکار انسان­ها­ مجال ظهور می­دهد و آن­ها را از سیطره تکنولوژی خارج می­کند و در این وضعیّت با توجه به آنچه هایدگر می­گوید، زمینه رسیدن به زندگی اصیل و یا دست­کم، زمینه اندیشیدن به این موضوع بیشتر فراهم می­شود.

کاستن از مقام تعیین­کننده برخورداری از ابزار و امکانات و انحصار آن­ها در دست عدّه­ای کم و مجال یافتن زمینه ظهور خلاقیّت انسان­ها، می­تواند زمینه­ساز به­شمار آوردن افراد و طبقاتی که سرمایه­داری مدرن به آن­ها نگرش ابزاری دارد، معنا شود و بدین ترتیب کرونا افراد و طبقاتی را که در وضعیّت سیطره سرمایه­داری حتی در مقام «دیگری» هم قرار نداشتند و اساسا برده تلقی می­شدند، را در مقام «دیگری» مطرح می­کند.

کرونا، قوم­گرایی و نژادپرستی که نگاهی سلطه­گرانه به «دیگری» را برمی­انگیزند، از میان بر می­دارد و همه انسان­ها را مورد خطاب قرار می­دهد. نگاه ابزاری به «دیگری» از جمله مهم­ترین مسائل مورد حمله فلاسفه اگزیستانس است و آنان «دیگری» و نقش آن در شناخت «خود» را به مرکز تفکر فلسفی آورده­اند. اساسا نتیجه قهری «هستی – در –عالم» این است که هر شخصی نظرگاه متفرد خویش را به عالم دارد، در عین حال تصور عالَم، متضمن عالَمی مشترک، یعنی عالمی-با- دیگران است. حتی کی­یرکگور با این­که به شدّت فردگرا است و فرد را مقوله اصلی فلسفه­اش ساخته است، در نهایت از دوستی با همسایه سخن می­گوید و اطاعت از خدا را در دوست داشتن «دیگری» تعریف می­کند. این موضوع در اندیشه هایدگر اما بنیانی هستی­شناسانه دارد و او هستی انسان را اساسا بودن-با-دیگری می­داند.

طبق دیدگاه­های فلاسفه اگزیستانس می­توان گفت مکان­مندی و زمان­مندی وجود انسانی، ایجاب می­کند وجود دیگران را نیز در آن مشترک بدانیم و وقتی انسان به شخصی کردن این مکان و زمان می­پردازد، در واقع دیگران را (وجود دیگران) را به خود ضمیمه کرده است و بنابراین «هیچ موجود انسانی فی ذاته مسلمی وجود ندارد، بلکه فقط موجودی وجود دارد که مقوم هستی–با-دیگران یا هستی-در–عالم است». تصور موجودی متوحد، موهوم است، چرا که دو ویژگی ذاتی انسان، یعنی جنسیّت و زبان دلالت بر این دارند که هیچ فرد انسانی بدون دیگران کامل نیست و هیچ یک از این دو ویژگی در شخص فردی معنا ندارند و بنابراین موجود انسانی مبتنی بر بنیادی­ترین خصایص خود از حدود و ثغور وجود فردی فراتر می­رود. (مک­کواری، 1377: 100-103)

کرونا این موضوع را نیز یادآوری می­کند و حفظ حیات انسان­ها در برابر این بیماری را در نگاه مشترک به زمان و مکان می­داند. این بیماری همه مردم را مجبور می­کند برای حفظ جان یکدیگر از زمان­ و مکان به­صورت دلخواهانه استفاده نکنند، بلکه معیار استفاده آنان تأمین بیشترین میزان سلامت انسان­ها باید باشد. به­عبارت دیگر کرونا زمان­مندی و مکان­مندی را فرصتی برای همه انسان­ها تعریف می­کند و مسابقه سیطره بر زمان و مکان که ابزاری برای برتری اقلیّت غنی بر اکثریّت فقیر بوده را بی­اعتبار می­سازد. اساسا در دنیای مدرن بخش­ زیادی از قدرت و سرمایه از طریق در اختیارگرفتن زمان و انحصاری کردن مکان ممکن شده است و کرونا فرصتی هرچند اندک علیه این موضوع محسوب می­شود.

در حالی­که طبق این توضیحات کرونا فرصتی برای مواجهه غیرابزاری با «دیگری» محسوب می­شود، از منظری دیگر، نگاه متفاوتی را به «دیگری» برمی­انگیزد و با یادآوری تنهایی و خلوت بر زندگی فردِ منفرد تأثیر معنایی خاصی می­گذارد.

**4-3- کرونا، فاصله­گذاری اجتماعی[[24]](#footnote-24) و یادآوری تنهایی**

فاصله­گذاری اجتماعی یکی از مهم­ترین راه­هایی است که دولت­ها برای کنترل بحران کرونا آن را با جدیّت دنبال و عملیاتی کرده­اند. مفهوم «فاصله­گذاری اجتماعی» در ابتدای وضع، خودداری از تماس نزدیک با اطرافیان را به ذهن متبادر می­کرد، اما کمی بعد برخی از روانشناسان هشدار دادند که باید به­جای این مفهوم، از مفهوم «فاصله­گذاری فیزیکی» استفاده کرد. جان آئلیو، استاد روانشناسی دانشگاه روتگرز آمریکا و کارشناس روابط فیزیکی انسانی که خود از نخستین پیشنهاد دهندگان این عبارت به سازمان جهانی بهداشت بود، بعد از مدتی درباره این عبارت تغییر نظر داد و گفت:

«اصطلاح فاصله‌گذاری اجتماعی ساخته شده، اما ما از این به بعد باید شروع به استفاده از اصطلاح فاصله‌گذاری فیزیکی کنیم، چرا که فاصله‌گذاری اجتماعی این ذهنیت را به وجود می‌آورد که افراد نمی‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند اما ما باید همچنان با رعایت فاصله فیزیکی، به طور واقعی با یکدیگر در ارتباط باشیم. پیامدهای احساس انزوا و تنهایی غالبا بسیار مضر است.» («زبانشناسی یا روانشناسی کرونا، فاصله‌گذاری اجتماعی یا فیزیکی، یا معادلی دیگر؟» در: https://per.euronews.com/2020/04/06/social-distance-or-physical-distance-which-one-should-we-follow)

با وجود این، در هر حال بیماری کرونا انسان­ها را مجبور به فاصله­گرفتن از یکدیگر کرده و حتی «دیگری» را برای انسان تهدیدی وجودی می­داند. این موضوع برای انسانی که هویتش را در عرصه عمومی و مناسبات اجتماعی تعریف کرده است، الزامی تلخ محسوب می­شود، اما در هر حال انسان مجبور است برای حفظ بقاء خود به آن تن دهد. تعریف هویّت «خود» در حوزه عمومی در واقع همان نگرش فلاسفه اگزیستانس به موضوع دیگری است. آنان معتقدند که «خود» از طریق «دیگری» به هویت و نیز به چیستی­اش پی می­برد. اگزیستانسیالیسم «خود» را ارتباطی[[25]](#footnote-25) و در «وضعیتی» از روابط اجتماعی تعریف می­کند که طبق آن «خود»، بودنش را از طریق ارتباط با دیگران می­فهمد. (Evans, 2006: 264) البته چنان­که گفته شد برخی از فلاسفه وجودی همچون هایدگر، ضمن این­که وجود و هستن را در-جهان-بودگی می­دانند، تعریف «خود» در سایه «دیگری» را نوعی ازخودبیگانگی دانسته و اسباب فاصله­گرفتن از زندگی اصیل تعریف می­کنند.

این دو وضعیّت متناقض، موضوعی است که بحران کرونا آن را دوباره آشکار می­کند. کرونا از یک­سو هراس انسان از تنهایی را یادآور می­شود و چنان­که از قول آئلیو گفته شد، این تنهایی­ها زمینه افسردگی انسان­ها را افزایش داده است و بنابراین سعی می­شود حتی­المقدور با تغییر ادبیات و زبان، تصویری مثبت از تنهایی ناشی از کرونا ارائه گردد، اما تازگی ماجرا در اینجاست که انسانِ تنها در مقابل بحران کرونا نمی­تواند به «دیگری» پناه ببرد.

کرونا با ویژگی­های خاصی که دارد به یک تهدید نسبتا رازآلود شبیه شده است و به­ویژه دست نیافتن به درمانی مشخص، رازآلودگی آن را تشدید می­کند و این ویژگی­ها هراس از این بیماری را افزایش می­دهد. انسان­ها به­هنگام هراس به یکدیگر پناه می­برند و وقتی تهدید را همگانی می­دانند، تحمّل آن را آسان­تر دیده و آرامش می­گیرند، اما کرونا این وضعیّت را به­هم ریخته است و هراس را با پناه بردن به «دیگری» نه تنها حل نمی­کند، بلکه تشدید می­کند. در اینجا سویه دیگر موضوع آشکار می­شود و آن گریز از «دیگری» و پناه بردن انسان به خلوت و تنهایی است. این خلوت و تنهایی را می­توان فرصتی برای بازگشت به خودِ خویشتن و تجربه زندگی اصیل دانست. فاصله­گرفتن از «دیگری»، ماندن در خانه، کاهش زمینه­های تفریح و لذّت، کاهش خرید و مصرف و... از جمله ویژگی­هایی است که کرونا بر زندگی انسان تحمیل نموده و جریان زندگی هر روزی او را متوقف کرده است. این توقّف را بر مبنای دیدگاه­های کی­یرکگور می­توان فرصتی برای درک روح و تصاحب ذاتی آنچه ذاتی انسان بودن است، و بر مبنای دیدگاه­های هایدگر فرصتی برای فاصله­گرفتن از الگوها و علایق دیگران و تأمل در خویشتن دانست و بدین ترتیب کرونا تجربه زندگی روحانی و اصیل را برای مدّتی هرچند موقّت فراهم کرده است. دست­کم هراس ناشی از کرونا و به­ویژه هراس از مردنی که کرونا برمی­انگیزد، می­تواند محدودیت­های انسان را بر او یادآور شده و به ترس­آگاهی وی منجر شود و او را به تأمل درباره کیستی و کجایی خود بیشتر به فکر وا دارد. به بیان هایدگری مواجهه با مرگ (مرگ آگاهی) زمینه فهم فردیت، شخصیّت و حق انتخاب انسان را فراهم، و او را به زندگی اصیل رهنمون می­کند.

اساسا در شرایط بحران احساسات مبنی بر انتظار رهایی و نجات که بیان­گر موعودگرایی است، بیشتر برانگیخته می­شود و موعودگرایی سؤال از کجابودگی و کجاروندگی انسان را آشکار می­کند. در همین جهت طی این دوران، تأملات و پرسش­های دینی درباره نقش خداوند در هستی، مسئله شرّ و موضوعاتی از این قبیل افزایش یافته است و یادداشت­های مختلفی در زمینه منعکس شده است. از جمله روزنامه وال­استریت ژورنال طی گزارشی همه­گیری کرونا را زمینه برانگیخته شدن سؤالات مختلف درباره ایمان به عدل الهی توصیف می­کند (Morrow, “Coronavirus and Vindication of God”, in: https://www.wsj.com/articles/coronavirus-and-vindication-of-god-11588288416) و یکی از نویسندگان نیویورک‌تایمز نیز در مقاله نسبتا طولانی، استدلال قدیمی ملحدین در مسئله قدرت الهی و شرارت‌های طبیعی را بازگو کرده[[26]](#footnote-26) و بدون پاسخ به این استدلال، ترحم حضرت عیسی(ع) را الگویی برای کمک به و همدلی با بیماران کرونایی مد نظر قرار می­دهد. (Martin, “Where Is God in a Pandemic?, in: https://www.nytimes.com/2020/03/22/opinion/coronavirus-religion.html)

در مجموع کرونا وقفه­ای در زندگی هر روزی انسان ایجاد کرده و فرصت یادآوری سایر ابعاد وجودی آدمی را فراهم نموده است. کرونا زمانی وارد زندگی انسان­ مدرن شده است که او درگیر با زندگی هر روزی و ابزاری موجود، بُعد تعالی­جویی خود را فراموش کرده و تمام تلاش خود را برای پیروزی در مسابقه کسب لذت و رفاه به­کار گرفته است، این روند البته همچنان ادامه دارد، اما در هر حال یادآوری توانایی انسان برای خارج شدن از این مسابقه و تصاحب آنچه ذاتی انسان بودن است و نیز خارج شدن از سلطه الگویی دیگران، فرصتی است که کرونا به ما می­دهد.

**4-2- جاذبه زندگی هر روزی و دنبال کردن آن در فضای مجازی**

با همه آنچه که درباره فرصت­های بیماری کرونا جهت تأمل در خویشتن و فاصله­گرفتن از جهان ابزاری و تکنیک­زده گفته شد، اما در مجموع ورود تکنولوژی به همه حیطه­های زندگی، گرایش انسان برای فرارفتن از وضع موجود را تحت تأثیر قرار می­دهد. یکی از وجوه مهم تکنولوژی، ابزارهای ارتباطی و اطلاعاتی است که منجر به خلق شبکه اینترنت و به­دنبال آن شبکه­های اجتماعی مجازی در بستر اینترنت شده و مجهز شدن تلفن­های همراه به این شبکه­ها، تمامیّت زندگی، خلوت و تنهایی انسان را اشغال کرده است. این روزها با محدودشدن ارتباطات واقعی انسان­ها، روی آوردن آنان به فضای مجازی افزایش چشم­گیری یافته است و به­ویژه آموزش دانش­آموزان و دانشجویان از طریق مجازی، استفاده گسترده­تر از فضای مجازی را سبب شده است.

شبکه­های اجتماعی مجازی بر بستر تکنولوژیی همچون اینترنت شکل گرفته­اند، که در عین برخورداری از ویژگی­های مثبتی همچون سرعت انتقال اطلاعات، فراهم شدن زمینه تضارب آراء، رهايي از سيطره قدرت رسمي و گسترش فضای دموکراتیک و ...، دارای ویژگی­هایی هستند که به­صورت مستقیم رویاروی رویکرد اگزیستانسیالیستی به زندگی قرار می­گیرند. تکثّر، پراکنندگی، سرعت و شتاب از ویژگی­های ساختاری محیط اینترنت و شبکه­های اجتماعی مجازی است. این ویژگی­ها عرصه زندگی دومی را ایجاد می­کنند که با زندگی واقعی تفاوت ماهوی دارد. در این حیطه دوم زندگی، انسان از امکان ارتباطات گسترده، آزادانه و با انواعی از جوامع و مردمان برخوردار است و اساسا هویّت جدیدی برای فرد تعریف می­شود، اما همه این امکان­ها از جانب موقّت بودن و متکثر بودن این ارتباطات تحت تأثیر قرار می­گیرند و هویّت فرد را در وضعیّتی از سیّالیّت مدام قرار می­دهند. (محمدزاده و عالمی، 1393: 10-25)

این ویژگی­های فضای مجازی امکان نگرش اگزیستانسیال به زندگی را تضعیف می­کند. اساسا فلاسفه اگزیستانس و پژوهشگرن این حوزه، چالش­های مهمی با ادعاهای توسعه دهندگان فضاهای مجازی دارند. تفسیر اگزیستانسیال فضای مجازی بحث دامنه­دار و عمیقی می­تواند باشد که از چارچوب این نوشتار خارج است، اما تا آنجا که به این پژوهش برمی­گردد، توجه به انتقادات هیوبرت دریفوس، به عنوان یکی از پژوهشگران سرشناس فلسفه اگزیستانس، از فضای مجازی روشن کننده است. دریفوس موضوعاتی همچون: فاصله فضای مجازی با جهان واقع که همه نوع ارتباط را ممکن می­سازد و زمینه فراموش کردن حضور جسمی انسان را فراهم می­کند و این عدم حضور جسمی سبب انزوای اخلاقی فرد می­شود را در نقد حامیان رادیکال فضای مجازی بیان می­کند. یکی از چالش­های مهم دریفوس با ایده «عبور از جسم­مندی»[[27]](#footnote-27) است که توسعه دهندگان فضای مجازی آن را دنبال می­کنند. دریفوس با نوشتن کتاب *On The Internet* به نقد این ایده پرداخت و چنین نوشت: جهان زمينه­اي از معناهاست كه بوسيله موجوداتي مثل ما و براي ما كه واجد بدن، اميال و علايق هستيم سازماندهي شده است. انسان­ها تنها به تغييراتي كه با بدن­ها و علايق آن­ها مناسبت داشته باشد واكنش نشان مي­دهند. (دریفوس، 1383: 28) در همین جهت به­گفته مک­کواری از پژوهشگران اگزیستانسیال، نگاه فلاسفه وجودی به بدن معطوف به آگاهی بی­واسطه از بدن به منزله جزء مقوم هستی- در عالم من است. یعنی بدن به لحاظ وجودی حالت مشارکت ما در عالم است. (مک کواری، ص 91-92) چنان­که گذشت هایدگر نیز بر بدنمندی و فهم دیگری با تأثیرگذاری ژست­های برخاسته از بدنمندی انسان­ها صورت می­گیرد. به این ترتیب انتقادات دریفوس از برخی ویژگی­های فضای مجازی و وضعیتی که این فضا بر انسان تحمیل می­کند، یادآور تأکید فلاسفه وجودی بر جهان­بودگی انسان است. اساسا نگرانی بزرگ هایدگر از فراموش شدن هستن و بودن آدمی و تلاش او برای احیاء پرسش از هست­مندی، در تقابل با فضای مجازی که محیطی نسبتا متمایز از هستی واقعی است قرار می­گیرد.

علاوه بر این فلسفه اگزیستانس و آراء کی­یرکگور و هایدگر اساسا پاسخی به بی­قراری­های ناشی از مدرنیته تعریف می­شوند. اگزیستانسیالیسم هراس انسان از جهانِ سیّال و بی­قرار را با دعوت وی به خویشتن و ارتباط دوستانه و غیرابزاری با «دیگری» پاسخ می­دهد. او را در مقابل انتخاب­هایش مسئول می­داند و حتی به­گفته سارتر، اگر انسان بخواهد کار بسیار خصوصی همچون ازدواج را انجام دهد، باز هم این اقدام خصوصی، نه تنها من، بلکه همه افراد بشر را ملتزم (متعهد) می­کند و از این رو من با این اقدام خصوصی نیز در مقابل کل بشریت مسئول هستم و این سبب دلهره او می­شود. (Sarter,1966: 30)

ارتباطات مقطعی، متکثّر و مختلفی که فضای مجازی برای انسان فراهم می­کند، در نقطه مقابل این نداهای اگزیستانسیال قرار می­گیرد. در این فضا بخش قابل توجهی از هویت­ها پوشیده و پنهان است و چنین هویت­هایی مسئولیت­مندی انسان در قبال دیگری را تضعیف می­کنند؛ فرد در چنین فضایی از آزادی بسیار بالایی جهت تولید متن و نشر هر آموزه و عقیده­ای برخوردار است و می­تواند با هویّتی پنهان از خود رفع مسئولیت کند و وقتی مسئولیت­پذیری از بین می­رود، اساسا فرد هویّت مستقل خود را زیر سؤال برده و از خویشتن فاصله می­گیرد. علاوه بر این­ها فضای مجازی عرصه فراخی برای انواع تبلیغات تجاری است. در این فضا فروشگاه­های دیجیتال نیز کاهش مصرف­گرایی را که کرونا در حوزه واقعیّت و به عنوان فرصتی برای نزدیکی به زندگی اصیل فراهم کرده است را از بین می­برند و از دسترسی و حق انتخاب انسان به کالاهای مختلف را توسعه داده و فرد را بیشتر با بازار و حوزه معیشت درگیر می­کنند. بدین ترتیب فضای مجازی قابلیّت­های زیادی برای درگیرشدن انسان با زندگی هر روزی دارد و به­صورت مستقیم علیه فرصت­های اگزیستانسی که کرونا فراهم کرده است، اقدام می­کند.

**نتیجه­گیری**

این مقاله بر اساس چنین نگرشی شکل گرفت که اگزیستانسیالیسم با وضعیّت موجود انسان در مواجهه با کرونا قرابت معنایی قابل توجهی دارد. با مطالعه و تشریح مضامین اصلی فلسفه اگزیستانس و آگاهی از دیدگاه­های دو متفکر مهم این فلسفه، یعنی کی­یرکگور و هایدگر و نگاه به پدیده کرونا و رخدادهای پیرامون آن از این منظر، نگرش اولیه این تحقیق قوّت گرفت و اکنون می­توان گفت پدیده کرونا وضعیّتی را در زندگی انسان ایجاد کرده که به تفسیر اگزیستانس از زندگی انسان بیشتر مجال ظهور می­دهد. اگزیستانسیالسم در اصل تلاشی برای خارج کردن انسان از سیطره عقل خوبنیاد، آگاه ساختن او به توانمندی­ خویش جهت رهایی از وضع موجود و سوق دادن او به سوی امر متعالی (خداوند) و یا یادآوری زندگی اصیل با بازگشت به خودِ خویشتن محسوب می­شود و کرونا فرصتی ناخواسته برای ظهور این وضعیّت به­حساب می­آید. البته سیطره تکنولوژی و درهم­تنیدگی انسان با علایق هر روزی تا آنجا زیاد است که دستاوردهای اگزیستانس کرونا به­سرعت پنهان می­شوند، اما دست­کم بحران کرونا تقابل دو زندگی اصیل و هر روزی را به نمایش می­گذارد و انتخاب و آزادی مسئولانه که فلاسفه اگزیستانس آن را از سیطره عقلانیت ابزاری و تکنیکی بیرون می­کشند، بیشتر مجال ظهور می­یابد، چرا که انسان بدیل زندگی هر روزی را در شرایط کنونی بیشتر درک می­کند و بنابراین محدوده انتخاب­های او گسترش بیشتری می­یابد. همچنین انسانی که برای رهایی از هراسِ تنهایی و بی­پناهی در مقابل هستی به «دیگری» روی آورده است، در دوران کرونا این پناهگاه را نیز نا امن می­بیند و می­تواند بدیل آن را درون خود جستجو کرده و با آشتی با خویشتن به زندگی اصیل نزدیک­تر شود. این­ها همه امکان­هایی هستند که تا پیش از بروز کرونا مغفول مانده بودند و اکنون دست­کم مجال اندیشیدن به آن­ها و گفتگو درباره آن­ها بیشتر فراهم شده است. فلسفه اگزیستانس از یک منظر تفکری برای یادآوری حیطه­های فراموش شده وجود و هستی است و یادآوری امکان­های اگزیستانسیال کرونا، به­نوعی یادآوری همین حیطه­های وجودی فراموش شده است.

**منابع**

**الف) کتب فارسی**

1. بلاکهام، ه.ج، (1393)، *شش متفکر اگزیستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز.
2. بل، ديويد، (1389)، *درآمدي بر فرهنگ­هاي سايبر***،** ترجمه مسعود كوثري و حسين حسني، تهران: جامعه­شناسان.
3. بوخنسکی، ا.م، 1387، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
4. دريفوس، هيوبرت، *نگاهي فلسفي به اينترنت***،** ترجمه علي ملائكه، تهران: گام نو، 1383.
5. سجویک، پیتر، 1388، *دکارت تا دریدا، مروری بر فلسفه اروپایی*، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران: نشر نی.
6. سیدامامی، کاووس، (1390)، *پژوهش در علوم سیاسی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
7. کین، سم، (1375)، *گابریل مارسل*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات گرّوس.
8. لسناف، مایل ایچ، (1387)، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
9. محمدپور، احمد، (1389)، *روش در روش؛ درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، تهران: جامعه­شناسان.
10. مک­کواری، جان، (1377)، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
11. منوچهری، عباس و همکاران، (1390)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
12. موسوی خوئینی، سیداحمد، 1391، «بررسی و مقایسه دیدگاه سورن کرکگور و مارتین بوبر در باب نقش دیگری در ارتباط انسان و خدا»، *پایان­نامه کارشناسی ارشد فلسفه دین*، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران.

**ب) مقالات فارسی**

1. اسلامی، زینب، (1387)، «مسئله ترس­آگاهی در اندیشه کی­یرکگور»، در: *فصلنامه پژوهش­های فلسفی-کلامی*، سال نهم، شماره 4.
2. اصغری، محمد و ندا محجل، 1395، «فهم دینی کرکگور از سوبژکتویته»، در: *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، شماره اول، بهار و تابستان.
3. آفرین، فریده، (1399)، «تحلیل هایدگری از یافت­حال­های دازاین در مواجهه با کوید 19»، در: *مجله پژوهش­های فلسفی دانشگاه تبریز*، سال 14، شماره 31.
4. زین­الدینی، مهدی، (1399)، «دلایل ظهور کرونا ویروس جدید 2019 (SARS-CoV2) جهش طبیعی یا دستکاري ژنتیکی شده آزمایشگاهی-نقطه نظر»، در: *مجله دانشگاه علوم پزشکی رفسنجان*، دوره 19، مهرماه.
5. سهندی خلیفه کندی، امین و جعفر رزاقی، (1399)، «معرفی کروناویروس SARS-COV-2 و بررسی منشاء احتمالی آن»، در: *نشریه مهندسی ژنتیک و ایمنی زیستی*، دوره 9، شماره 1، بهار و تابستان.
6. شمسی شهرآبادی، محمود، (1399)، «گزارشی در مورد کروناویروس­ها و مروری بر اطلاعات جدید در تعریف و مشخصات ویروس عامل کووید-19»، در: *نشریه فرهنگ و ارتقاء سلامت فرهنگستان علوم پزشکی*، سال چهارم، شماره اول، بهار.
7. فرنام، علیرضا و بهاره دلجو، (1399)، «بودن یا نبودن: پاندومی کووید-19 زمانی برای فعال شدن بنیادی­ترین تعارض­های دازاین»، در: *مجله پژوهش­های فلسفی دانشگاه تبریز*، سال 14، شماره 31.
8. مصباحیان، حسین، (1399)، «درآمدی پدیدارشناختی بر بحران کووید 19 با تأکید بر موقعیت­های مرزی»، در: *مجله پژوهش­های فلسفی دانشگاه تبریز*، سال 14، شماره 31.
9. محمدزاده، علی و حمزه عالمی چراغعلی، «شبکه­های اجتماعی مجازی و کنش سیاسی»، در: *فصلنامه مطالعات سیاسی روز*، سال سیزدهم، شماره 53 و 54، پاییز و زمستان.
10. نظری، علی­اشرف و علیرضا صحرایی، (1391)، «کاربست رهیافت و روش پدیدارشناسی در علوم سیاسی، در: *فصلنامه سیاست*، سال چهل و دوم شماره ۳ (پیاپی ۲۳)

**ج) کتب انگلیسی**

1- Evans, C. Stephen, (2006), *Kierkegaard on Faith and the Self : collected essays*, Waco, Texas: Baylor University Press.

2- Heidegger, Martin, (1962), *Beung And Time*, Translated By John Macquarri And Edwara Robinson, Basil Blackwell.

3- ---------------- (2001) Zollikon seminars: Protocols – Conversations –letters, Ed by: Medard Boss, Trans by: Franz Mayr and Richard Askay, Evanston: Northwestern UP.

3- Kierkegaard, Soren, (1973), *The concept of dread*, translated by Walter lowrie, Printed in the United States of America by Princeton University Press.

4- Michelman, Stephen, (2008), *Historical Dictionary of Existentialism*, the Scarecrow Press, Inc.

5- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism and Humanism*. Trans. Philip Mairet. London: Methuen, 1966.

6- Young, Julian (2003), *The death of God and the meaning of life*, London, Routledge.

**د) پایگاه­های اینترنتی (فارسی و انگلیسی)**

1- داوری اردکانی، رضا، «ترس از ویروس کرونا و آثار پنهان و پیدای آن»، قابل دستیابی در آدرس:

 <https://www.isna.ir/news/>

2- آقایی، ژیلا، «اثرات مثبت و منفی کرونا بر محیط زیست»، قابل دستیابی در آدرس:

<https://www.doe.ir/portal/home>

3- «جهان پساکرونا از نگاه اندیشمندان و نشریات معتبر» در:

 <https://www.scfr.ir/fa/200/122984>

4- “Coronavirus and philosophers”, in: https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers

5- Martin, James, “Where Is God in a Pandemic”, in: <https://www.nytimes.com/2020/03/22/opinion/coronavirus-religion.html>.

Morrow, “Coronavirus and Vindication of God”, in: https://www.wsj.com/articles/coronavirus-and-vindication-of-god.

6- Rodney Smith, “The coronavirus as an existential threat to life and liberty”, in: <https://www.deseret.com/opinion/2020/3/21/21188480/guest-opinion-the-coronavirus-as-an-existential-threat-to-life-and-liberty>.

7- https://www.mehrnews.com/news/5001889.

**An existential approach to the living in the shadow of corona**

Abstract

The corona crisis is an important difference from other natural crises, and it is characterized by rapid, easy and surprising epidemics. This disease has limited the human need to have a relationship with another and has created a fear of encountering another and once again reminds man the fear of solitude. This situation is very painful for human beings, Therefore, he has made every effort to get free of this situation, and one of these actions is to take refuge into the cyberspace, as the second realm of life, this situation have a close similarity to the existentialist interpretation of human modern life.This article interprets the Corona crisis in the light of the views of existential philosophers and with a phenomenological approach, and accordingly argues that existentialism is a desirable theoretical model for understanding the current state of man in the shadow of the Corona crisis. And basically this situation can be considered as evidence of the accuracy of a significant part of the claims of existential philosophers about modern man. Understanding this situation with an existential approach reveals important meanings of modern human life; Meanings such as the strong dependence of modern man on technical life and distance from his spiritual dimensions, fear of distance from society and impatience to get rid of limitations are among the meanings that express the distance of today's man from the original life at the same time. In sum, the Corona crisis represents the confrontation of two original lives and everyday life, and the choice and responsible freedom that philosophers of existence pull out of the domination of instrumental and technical rationality are more likely to emerge.

Corona crisis; Existentialism; Instrumental attitude; Other; Dread; Solitude

1. - Phenomenology [↑](#footnote-ref-1)
2. - Phenomenon [↑](#footnote-ref-2)
3. - با توجه به تازگی این بحران، تأملات فلسفی در این باره همچنان ادامه دارد و تشریح سابقه پژوهش موضوع تا لحظه تألیف این مقاله است. [↑](#footnote-ref-3)
4. - Agent [↑](#footnote-ref-4)
5. - Transcendence [↑](#footnote-ref-5)
6. - Appearance [↑](#footnote-ref-6)
7. - Becoming [↑](#footnote-ref-7)
8. - Responsibility [↑](#footnote-ref-8)
9. - Choice [↑](#footnote-ref-9)
10. - Dread [↑](#footnote-ref-10)
11. - The concept of Dread [↑](#footnote-ref-11)
12. - Objective Dread [↑](#footnote-ref-12)
13. - Subjective Dread [↑](#footnote-ref-13)
14. - Neighbor-Love [↑](#footnote-ref-14)
15. - Dasen [↑](#footnote-ref-15)
16. - Being-in-the-world [↑](#footnote-ref-16)
17. - Being-in [↑](#footnote-ref-17)
18. - Bodily nature, Corporèite [↑](#footnote-ref-18)
19. - Gesture [↑](#footnote-ref-19)
20. - publicness [↑](#footnote-ref-20)
21. - concern [↑](#footnote-ref-21)
22. - مقالات علمی زیادی در این­باره منتشر شده است، اما به جهت تخصصی بودن این بحث، محقق به موارد ذیل مراجعه کرده است: مهدی زین­الدینی، «دلایل ظهور کرونا ویروس جدید 2019 (SARS-CoV2) جهش طبیعی یا دستکاري ژنتیکی شده آزمایشگاهی-نقطه نظر»، در: *مجله دانشگاه علوم پزشکی رفسنجان*، دوره 19، مهر 1399، صص 749-764؛ محمود شمسی شهرآبادی، «گزارشی در مورد کروناویروس­ها و مروری بر اطلاعات جدید در تعریف و مشخصات ویروس عامل کووید-19»، در: *نشریه فرهنگ و ارتقاء سلامت فرهنگستان علوم پزشکی*، سال چهارم، شماره اول، بهار 1399، صص 26-30؛ امین سهندی خلیفه کندی و جعفر رزاقی، «معرفی کروناویروس SARS-COV-2 و بررسی منشاء احتمالی آن»، در: *نشریه مهندسی ژنتیک و ایمنی زیستی*، دوره 9، شماره 1، بهار و تابستان 99، صص 76-93. [↑](#footnote-ref-22)
23. - limitations [↑](#footnote-ref-23)
24. - Social distancing [↑](#footnote-ref-24)
25. - Relational [↑](#footnote-ref-25)
26. - خداناباوران در این باره چنین استدلال می‌کنند که اگر به گفته الهیون خداوند دارای صفاتی نامتناهی و عالی، از جمله قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مطلق است، پس وجود این همه شرارت‌های طبیعی و غیرطبیعی در جهان می‌تواند هر یک از این سه صفت خدا را زیر سؤال ببرد و محدود کند؛ بنابراین یا باید قائل به خدایی محدود و نامطلق بود یا باید قائل به دو خدای خیر و شر باشیم. این استدلال به کرات از سوی رهبران دینی زیر سؤال رفته، از جمله یک استدلال قوی ملاصدرا که همواره به آن استناد می‌شود. ولی شر را امری عدمی می‌داند؛ چرا که اگر شر امری وجودی باشد، اگر این وجود برای خودش باشد، تناقض پیش می‌آید؛ چون ممکن نیست وجود شیء هم‌زمان عدمش را داشته باشد.

 [↑](#footnote-ref-26)
27. - عبور از جسم­مندی یا ایده رهايي از بدن گوشتي بين ذهن و بدن جدايي قائل مي­شود تا با گذر از بدن گوشتي موجبات رهايي ذهن و جريان يافتن به­عنوان داده در دنياي بيت­ها و بايت­ها را تصور مي­كند. (بل، 1389: 221-223) [↑](#footnote-ref-27)