

مسیحیت اگزیستانسیالیستی کیترکگور

حمید پخشنده*

اشاره

سورن کیترکگور بنیان‌گذار اگزیستانسیالیسم معاصر است و ابزارهای مفهومی آن را پدید آورده است. از نظر او، خدا خودش را به‌عنوان شیشی که ما آن را مطالعه نماییم مکشوف نمی‌سازد، بلکه او شخصی است که با ما تماس شخصی دارد، او واژه «اگزیستانس» را از آن جهت برای «انسان» به‌کار می‌برد که فردی آزاد، انتخابگر، دردمند، جدای از جمع، دارای شور و شوق و همواره در حال شدن است. از نظر کیترکگور، در مراحل زندگی انسان، فرد زیبایی‌طلب خود را متمدن و ملتزم به هیچ امری نمی‌داند. اما انسان اخلاقی در اندیشه انجام دادن تکلیف است؛ معمولاً ازدواج می‌کند و دارای حرفه‌ای است؛ درستکار و پاکدامن است. انسانی که در مرحله سوم یعنی سپهر دینی زندگی می‌کند، مظهر ایمان است؛ خصوصیت بارز این مرحله، محنت و سعی مدام برای مسیحی شدن یعنی دست‌کشیدن از هرگونه مطلوب نسبی برای وصول به مطلق است. مقاله حاضر ابتدا ریشه‌ها و زمینه‌های اندیشه کیترکگور را که در آثار گوناگون وی نمود یافته است، تحلیل می‌کند؛ سپس درون مایه‌های تفکر او را بیان می‌کند؛ و در پایان به بررسی و نقد اندیشه او می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: کیترکگور، خداشناسی وجودی، تفرّد، هراس، ناامیدی، جهش ایمان.

مقدمه

اگزیستانسیالیسم که در فارسی از آن به «اصالت وجود» تعبیر می‌شود، جریانی فکری است که همه اندیشمندان آن در صدد اثبات آزادی و اعتبار شخصیت انسان برآمده‌اند. فلسفه اگزیستانسیالیسم که فلسفه غالب قرن بیستم بود، در واقع عکس‌العملی است علیه فلاسفه‌ای که در مباحثات انتزاعی گرفتار شده‌اند و هر قدر در این ساحت جلوتر می‌روند از واقعیت بیگانه‌تر می‌شوند. اگزیستانسیالیسم ناظر به «نحوه هستی انسان» در جهان است (نوالی، ۱۳۷۴: ۲۲) و بر این باور است که انسان کاملاً آزاد و کاملاً مسئول اعمال خود است و این مسئولیت خاستگاه دلهره‌ای است که او را احاطه کرده است (ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۷۵). مضامینی مانند انسان و اصالت وجود او، آزادی، اختیار، مسئولیت، یأس، تنهایی، مرگ و بحران‌های انسان در دنیای مدرن و مانند آن، از واژه‌ها و مفاهیم پرتکرار در آثار این فیلسوفان هستند (بیات و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۵).

اگزیستانسیالیسم را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱. اگزیستانسیالیسم مذهبی که کیرکگور، مارسل و بردیایف از نمایندگان برجسته آن بودند. ۲. اگزیستانسیالیسم ضد مذهبی که سارتر و کامو مبلّغ و شارح آن بودند. ۳. اگزیستانسیالیسم خنثی که هایدگر و یاسپرس معرف آن هستند (نوالی، ۱۳۷۴: ۵۷؛ نصری، ۱۳۸۲: ۵۳). دلیل ذکر جداگانه دو شخصیت اخیر آن است که هایدگر خود را اگزیستانسیالیست ملحد نمی‌داند و از اینکه فیلسوفی ملحد شناخته شود، ناخرسند است. یاسپرس نیز به چیزی اعتقاد دارد که آن را «ایمان فلسفی» می‌نامد (یاسپرس، ۱۳۷۹: ۱۶۱). مفهوم امر متعالی یاسپرس نه خداپاوارانه است نه وحدت وجودی، و ایمان فلسفی او به تعالی، جان‌شینی ناتوان برای ایمان مسیحی به خداوند رستگارکننده است (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۹۶ و ۹۸).

وجه مشترک هواداران اگزیستانسیالیسم مذهبی این باور است که برای دست یافتن به حقیقت دین ابتدا باید سازمان دین یا دین تشکیلاتی را رها کرد و مستقیماً، با کوشش شخصی خود، به احوال دینی دست یافت. از طریق احوال دینی می‌توان مستقیماً با خدا پیوند یافت و اضطراب ناشی از شرایط اگزیستانس را تسکین داد (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴: ۲۵۱). چهره‌های مذهبی اگزیستانسیالیسم برای نجات انسان از پوچی و بیهودگی و یافتن مسئولیت انسانی، از مفهوم خدا و آموزه‌های الهی بهره گرفته‌اند.

کیتزگور برجسته‌ترین نویسنده تاریخ ادبیات دانمارک و یکی از فیلسوفان مذهبی پیشرو در قرن نوزدهم بود که اندیشه‌های ابداعی او در سرتاسر قرن بیستم تأثیر فراوانی بر جای گذاشت. انتقاد او از مسیحیت معاصر مشتمل بر رد بنیادین فلسفه هگلی بود. کیتزگور ابزارهای مفهومی را برای اگزستانسیالیسم جدید فراهم ساخت (Walsh, 2001: 193)؛ و کوشید هم‌عصرانش را بدین نکته آگاه سازد که فردی وجودی بودن به چه معنا است و مسیحی شدن به چه معنا است (بلاکهام، ۱۳۶۸: ۱۰). در نوشتار حاضر ابتدا به تحلیل ریشه‌ها و زمینه‌های خانوادگی و اجتماعی اندیشه کیتزگور که در آثار گوناگون وی نمایان است می‌پردازیم، سپس درون‌مایه‌های تفکر او را عرضه می‌کنیم و در پایان، اندیشه وی را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم.

ریشه‌ها و زمینه‌های اندیشه کیتزگور

سورن أبو کیتزگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) در ۵ ماه مه ۱۸۱۳ در کپنهاگ دانمارک به دنیا آمد. از منظر بیرونی، زندگی کیتزگور یک زندگی تقریباً بی‌حادثه بود؛ جز چهار سفر به برلین، سفر کوتاهی به سوئد و سفری زیارتی به منطقه روستایی محل تولد پدرش، همه زندگی کوتاه ۴۲ ساله‌اش را در کپنهاگ گذراند. اما زندگی درونی او بس پرغوغا بود (اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۴).

ریشه‌ها: سال‌های شکل‌دهنده زندگی کیتزگور بر محور دو فرد است: پدرش، میکال پدرس کیتزگور و نامزدش، رگینه آلسون (Talor, 1987: 8/298). فهم زندگی کیتزگور را باید از پدرش آغاز کنیم که در شکل‌گیری شخصیت او تأثیر و نقشی اساسی داشت. پدر سورن در کودکی چوپانی گوسفندان یک کشیش فنودال را برعهده داشت (استراتن، ۱۳۷۸: ۱۹) و در میان دهقانان تهی‌دست یوتلند پرورش یافته بود. سپس به شهر آمد و به قماش‌فروشی پرداخت و به تدریج به مردی ثروتمند تبدیل شد. زمانی که سورن به دنیا آمد، او بازرگانی بود کامروا. میکال پدرس کیتزگور نه فقط بازرگانی موفق که خواننده هوشمند کتاب‌های الاهیات نیز بود (هابن، ۱۳۷۶: ۱۹ و ۲۰).

پدر سورن آموزش خشک و سختی را در مورد او معمول می‌داشت (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۸۳)؛ افزون بر این، او فردی عمیقاً مذهبی اما مملو از احساس‌گناه بود که احساس اندوه و دل‌نگرانی خود را به دیگر اعضای خانواده نیز انتقال می‌داد (Craig 1998: 5 / 236).

هم افسردگی پدر و هم تربیت خشک پارسایی گرایانه او در منزل تأثیری عمیق بر کیتزکگور جوان گذاشت (Dupre, 2003: 8 / 167) و به همین دلیل شش دانگ فضای خاطر او در سایه قید تکلیف و هول گناه قرار داشت.

عامل تعیین کننده دیگر، آشنایی او با رگینه آلسون، دختر خانواده‌ای صاحب‌نام، بود. این آشنایی به دل‌بستگی عمیق کیتزکگور به او انجامید و آن دو رسماً نامزد شدند. یک سال بعد، این نامزدی کوتاه به هم خورد و کیتزکگور پس از آن هیچ‌گاه ازدواج نکرد. کیتزکگور در یادداشت‌ها برای این تغییر غیرمنتظره و جدا شدن از رگینه دو دلیل ذکر کرد: اولاً او میان شخصیت درون‌نگر و معذب خود و رگینه بی‌گناه و بی‌تجربه شکافی پرنشدنی مشاهده می‌کرد و مایل نبود رگینه را در افسردگی شدیدی وارد سازد که عملاً کل خانواده‌اش را رنج می‌داد؛ ثانیاً کیتزکگور بر این عقیده بود که رسالت دینی‌اش مانع از ازدواج و زندگی خانوادگی می‌شود و به گمان خودش نمی‌توانست هم‌زمان هم نویسنده‌ای دینی و هم یک شوهر باشد (Marino, 2004: 3). بخشی از آثار کیتزکگور تحت تأثیر این رابطه کوتاه مدت به نگارش درآمده‌اند.

زمینه‌ها: زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری اندیشه و آثار او عبارت بودند از: فلسفه هگل و عملکرد کلیسای رسمی دانمارک. کیتزکگور در سال ۱۸۳۰، در سن هفده سالگی، در رشته الهیات در دانشگاه کپنهاگ ثبت نام کرد؛ اما اندکی پس از گذراندن امتحانات اولیه، به طرز فزاینده‌ای مجذوب حوزه‌های فکری دیگر به‌ویژه فلسفه و ادبیات معاصر شد (Craig, 1998: 5 / 236). او شیفته فلسفه هگل شد و هنگام تحصیل در دانشگاه به‌خوبی آن را فرا گرفت؛ اما از ۱۸۴۱ به بعد تدریجاً از فلسفه هگل روی گردانید. او به گسترش تأثیر نظام فکری هگل بر روی اندیشمندان کلیسای لوتری دانمارک معترض بود و به همین دلیل از حملات شلینگ بر ضد هگل استقبال کرد؛ اما تحت تأثیر تفکر او در زمینه تفکر تحصیلی قرار نگرفت (تایچمن و وایت، ۱۳۸۶: ۷۷ و ۷۶). کیتزکگور بر آن شد که خود به رویارویی با فلسفه هگل بپردازد و افکارش را در رد اندیشه هگل به نگارش درآورد. او با فلسفه هگل مبارزه می‌کرد تا از مسیحیت دفاع کند. باید اذعان کرد که تعالیم وی شامل نوعی نظام فکری است که علی‌رغم وجود عوامل غیرمعقول در آن، اعتباری کمتر از نظام فکری هگل ندارد (براون، ۱۳۷۵: ۱۲۷ و ۱۲۱).

از طرف دیگر، کلیسا که باید اعضای خود را از تفرعن دور سازد، به مؤسسه‌ای راکد تبدیل شده بود که دولت بر آن حکم می‌راند (هابن، ۱۳۷۶: ۳۴). کیرکگور از تلاش کلیسا برای تبیین عقلی الاهیات مسیحی بر اساس فلسفه هگل و نیز دنیوی‌شدن کلیسای لوتری دانمارک به خود می‌لرزید؛ از این رو، کیرکگور بی‌پروا در چند کتاب خود، کلیسای دانمارک را به باد حمله گرفت و از روحانیان خواست که در مطابقت دقیق با اخلاقیات مسیحی زندگی کنند و شکوه می‌کرد که با تبیین هگلی الاهیات مسیحی، روح انسان به فراموشی سپرده می‌شود (ویل و آریل دورانت، ۱۳۶۹: ۴۰۴).

آثار کیرکگور: اگرچه نام کیرکگور با نوشتارهایی در زمینه موضوعات فلسفی پیوند خورده است، آثار وی دربردارنده طیف گسترده‌ای است که شامل نوشته‌هایی در نقد ادبی، گفتارهایی درباره‌ی عناوین مذهبی خاص، و مقاله‌هایی شدیدالحن درباره‌ی سبک روزنامه‌نگاری جنجالی نیز است. او از اوایل دهه ۱۸۴۰ تا زمان مرگش در ۱۸۵۵، سیل‌وار به نگارش آثاری شگفت‌انگیز پرداخت. عمده آثار کیرکگور را می‌توان در چهار مقوله اصلی دسته‌بندی کرد:

۱. آثار وی با نام مستعار: بین ۱۸۴۱ تا ۱۸۵۰، کیرکگور بخشی از آثارش را با نام‌های مستعار مختلف به نگارش درآورد. این نوشته‌ها معروف‌ترین آثار او هستند: یا این یا آن (۱۸۴۳)، تکرار (۱۸۴۳)، ترس و لرز (۱۸۴۳)، قطعات فلسفی (۱۸۴۴)، مفهوم هراس (۱۸۴۴)، مراحل راه زندگی (۱۸۴۵)، تملیقه غیرعلمی نهایی (۱۸۴۶)، بحران در زندگی یک زن هنرپیشه و مقالات دیگر در باب هنر نمایش (۱۸۴۸)، بیماری تا مرگ (۱۸۴۹)، آموزش در مسیحیت (۱۸۵۰).

۲. گفتارهای تهذیب‌کننده: عادت کیرکگور این بود که همراه با هر یک از آثارش که با نام مستعار چاپ می‌شد، یک یا چند اثر مذهبی را با نام خود منتشر کند. گفتارهای تهذیب‌کننده وی شامل دو دسته آثارند: گفتارهای اخلاقی و گفتارهای مسیحی. در حالی که گفتارهای اخلاقی پیوسته به رد مقولات مسیحی می‌پردازند، گفتارهای مسیحی به بررسی زندگی دینی از منظر ایمان مسیحی می‌پردازند. مهم‌ترین گفتارهای مسیحی عبارت‌اند از: معجزه عشق (۱۸۴۷)، گفتارهای مسیحی (۱۸۴۸)، سوسن‌های دشت و پرندگان آسمان (۱۸۴۹)، برای خود — بازبینی (۱۸۵۱)، و قاضی خود (۱۸۵۱-۱۸۵۲).

۳. رساله‌های جنجالی: کپترکگور، آن‌گونه که در دانمارک آن زمان رسم بود، نظرات خود را درباره مسائل فکری و اجتماعی جاری جامعه ارائه می‌کرد. مهم‌ترین نوشتارهای بحث‌انگیز کپترکگور از طریق روزنامه سرزمین پدری و نشریه (ادواری) خود وی، لحظه، نشر می‌یافت. وی با سلسله مقالات خود در این دو نشریه، مسیحیت رسمی دانمارک را به باد انتقاد می‌گرفت. او در سرزمین پدری از کلیسای دانمارک می‌خواست که اعتراف کند همان مسیحیت عهد جدید نیست و در سلسله مقالات لحظه خواستار جدایی کامل کلیسا از دولت بود.

۴. یادداشت‌ها و نوشته‌ها: کپترکگور در سراسر زندگی خود دارای یادداشتی تفصیلی بود که می‌دانست بعد از مرگش چاپ خواهد شد. این یادداشت‌ها که بالغ بر بیست جلد می‌شوند، حاوی اطلاعات بسیار ارزشمندی درباره شخصیت و نوشتارهای کپترکگور و نظرات او درباره فیلسوفان و متکلمان دیگر است (Taylor, 1987: 8 / 298-299).

آثار کپترکگور گرچه در دوره حیاتش عمدتاً مورد توجه قرار نگرفت، اما در دهه‌های نخستین قرن بیستم به نیروی غالب در الاهیات، فلسفه، روان‌شناسی و ادبیات مبدل شد. تأثیر کپترکگور بر نوارتدوکسی پروتستان مشهود است. کارل بارت و رودلف بولتمان به شرح و بسط بسیاری از درون‌مایه‌هایی پرداختند که کپترکگور مشخص کرده بود. تأثیر کپترکگور از طریق تفکر مارتین بوبر، به حوزه الاهیات یهودی نیز گسترش یافته است. بیشتر فیلسوفان قاره‌ای مانند مارتین هایدگر، کارل یاسپرس و ژان پل سارتر نیز از مفاهیم اساسی اندیشه‌های کپترکگور استفاده کرده‌اند. نکته مهم دیگر تأکید او بر این است که فرد انسان در بن خود، وابسته به خداست (Dupre, 2003: 8 / 167).

درون‌مایه‌های اندیشه کپترکگور

بسیاری کپترکگور را بنیان‌گذار اگزیستانسیالیسم می‌دانند و خود عنوان اگزیستانسیالیسم را نیز نخستین بار کپترکگور ابداع کرد (استراتن، ۱۳۷۸: ۶۰ و ۶۱). تحلیل خاص او از اگزیستانس یا «وجود» (existence) محور اصلی مکتب اصالت وجود شد. کپترکگور از مفهوم حیرت و اضطراب پاسکال و بازیابی دکارت از خویشتن خویش سود جست و مفاهیم چندی همچون گناه، اضطراب، آگاهی، حقیقت و... را تنظیم و تدوین کرد. او احساس می‌کرد هستی در خور انسان، هستی‌ای است که هر اندازه هم از روی

درماندگی آغاز شده باشد، بتوان آن را با اختیار و مسئولیت راهبری کرد و شکل داد (ویل و آریل دورانت، ۱۳۶۹: ۴۰۸).

اگر بخواهیم آرای کیرکگور را رده‌بندی معرفتی کنیم، باید گفت او در درجهٔ اول متکلم، در درجهٔ دوم فیلسوف و در درجهٔ سوم عارف است (ملکیان، ۱۳۷۷: ۱۰۷۴). موضوع اصلی بحث او وجود فرد انسانی است. از نظر کیرکگور، این وجود کاملاً سوژکتیو؛ فراتر از دسترس عقل، نظام‌های فلسفی، الاهیات و حتی ادعاهای روان‌شناسی است. همین اصرار کیرکگور بر سوژکتیویته مهم‌ترین سهم او در فلسفه است. وجود سوژکتیو، همان که شاید وجه مشترک و تردیدناپذیر همهٔ انسان‌هاست، مورد بی‌مهری فیلسوفان قرار گرفت (استراترن، ۱۳۷۸: ۹، ۱۱ و ۱۴).

درون مایه‌های اصلی تفکر کیرکگور به قرار زیر است:

۱. خداشناسی وجودی: کیرکگور واژهٔ اگزستانس را برای خدا به‌کار می‌برد، از آن جهت که خدا چنان آشکار و حاضر است که حتی دلیل آوردن برای اثبات او گناه و ناسزاست. وی واژهٔ اگزستانس را برای انسان هم به‌کار می‌برد؛ چراکه انسان فرد، یکه، آزاد، انتخابگر و دردمند است. این انسان ترس و امید دارد و همواره خود را می‌سازد و در حال شدن است (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۳۹۲). از نظر کیرکگور، معنی وجود داشتن این است که هر کس خود راستین خود را برگزیند؛ وجود چیزی است که باید آن را ربود یا به‌دست آورد. از این رو می‌توان وجود را «فرآیند شدن» خواند که توسط فرد دریافت می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۹۹).

در نظر کیرکگور، خداوند آن «دیگر مطلق» است. ما نمی‌توانیم «دیگر مطلق» را دریابیم؛ اما از طرفی هم نمی‌توانیم فکر خود را از او منصرف کنیم. «دیگر مطلق» به علم اکتسابی معلوم نمی‌شود یعنی نمی‌توان با او رابطهٔ معرفت‌آمیز داشت. بنابراین، «دیگر مطلق» را به معنی دقیق کلمه نمی‌توان توصیف کرد. بهترین نامی که مطابق با روح مسیحیت شایستهٔ اوست، عشق است و این عشق ازل و ابدی و تغییرناپذیر است. «دیگر مطلق» کیرکگور از هر موجود دیگری موجودتر است و علت آنهاست، و با قدرت می‌توانیم بگوییم که هست؛ اما نمی‌توانیم بگوییم چگونه هست (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۱۴-۴۱۵).

خدا ما را با محبت بی‌کران به حضور می‌پذیرد؛ اما در عین حال ذاتاً از جنسی دیگر

است و لذا ممکن نیست افراد انسانی و جهان با او یگانه شوند. کثیرکگور با این تبیین از خدا، به وحدت وجود اسپینوزا و هگل اعتراض می‌کند. فرد انسانی وجودی انتخابگر و مسئول و در عین حال زوال‌پذیر و زمان‌مند است؛ اما خدا امر متعالی، جاوید، ازلی و غیرزمان‌مند است (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۱۷).

کانون فلسفه کثیرکگور، خدا و فرد انسان است. رابطه خدا و فرد در داستان ابراهیم، با ترک همه تعلقات نمودار می‌شود. خدا موجودی نامتناهی و نامتعیین است و انسان موجودی متناهی و متعین، و ایمان رابطه این دو در هیبت و دلهره هولناک. در اینجاست که ما با دو ایده اصلی اگزیستانسیالیسم روبه‌رو می‌شویم: اگزیستانس و امر متعالی، یعنی من و تو، روبه‌رو شدن با خدا یا فراتر رفتن از خود و رسیدن به خدا. خدا برای فرد است و فرد روبه‌روی خدا، به شرط یقین داشتن غیرفلسفی به این امر. اگزیستانس فرد ارتباط اوست با امری در ورای خود (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۱۶-۴۱۷).

با توجه به اصطلاحات مارتین بوبر می‌توان گفت که کثیرکگور توجه ما را به دو نوع رابطه جلب کرده است: ۱. رابطه «من و آن»: این رابطه راه معرفت عینی درباره چیزی است که در خارج از ما هست. در این نوع معرفت، شناسنده و موضوع شناخته‌شده از هم جدا هستند و میان آن دو ارتباطی موجود نیست. بهترین نمونه معرفت «من و آن» دانشمندی است که به آزمایش‌های علمی می‌پردازد. ۲. رابطه «من و تو»: در این نوع معرفت، طرف مقابل دیگر «آن» یا یک شیء نیست بلکه برای ما «تو» است. در این حالت، او به ما اطلاعاتی درباره خودش نمی‌دهد بلکه خود را مکشوف می‌سازد. بدین ترتیب، ارتباطی برقرار می‌گردد که در آن، دیگر یکی فقط تماشاگری نیست که می‌خواهد صرفاً به اطلاعات خود اضافه نماید بلکه کاملاً دگرگون می‌شود زیرا طرف را می‌شناسد و خود را به او تسلیم می‌نماید. بهترین نمونه این رابطه شخصی در مورد شناختن خداست (هوردن، ۱۳۶۸: ۱۰۱).

هیچ وقت نمی‌توان خدا را مانند اشیا مطالعه کرد؛ خدا یک موجود زنده است که انسان را به تصمیم‌گیری تشویق می‌نماید. به همین طریق، اگر در مورد انسان‌ها مانند اشیا فکر کنیم، به انسانیت توهین کرده‌ایم. باید انسان را وجودی دارای اراده، فکر، آرزو و احساسات بدانیم؛ انسان یک وجود است نه یک شیء (هوردن، ۱۳۶۸: ۹۶). «روبه‌روی خدا بودن یعنی خود را متفاوت با خدا حس کردن، خود را گناهکار حس کردن، میان

خود و او يك ورطه جدایی حس كردن». هر چه بیشتر خود را روبه روی خدا حس كنم، بیشتر من خواهم بود و هر چه بیشتر من شوم، بیشتر خود را روبه روی خدا حس خواهم كرد». بنابراین، باید «با شوق فراوان بكوشیم تا در حالی كه از خود گذر می‌كنیم، از خود به در شویم و این كار از دست خود ما ساخته نیست مگر آنكه خود را در اختیار آن اراده بزرگ‌تر و "دیگر مطلق" قرار دهیم» (وال، ۱۳۴۸: ۱۲، ۱۶ و ۵۰).

۲. تفرده: به عقیده كپتر كگور، یگانه وجود مهم «فرد زنده» است. ارزش مربوط به فرد است و این به عهده فرد است كه برای خودش معین كند چه چیزی ارزش آن را دارد كه به خاطرش زندگی كند و بمیرد. از نظر او، فقط افراد خاصی وجود دارند كه نیازمند یافتن سمت و سویی در زندگی فردی‌شان هستند (اندرسون، ۱۳۸۵: ۷۰، ۷۵ و ۷۹).

منظور از تفرده این است كه فرد باید به صراحت طبع خود عمل كند و نباید ببیند عضو کدامین مجموعه است تا چنان عمل كند كه سایر اعضای آن مجموعه عمل می‌كنند. تفرده را می‌توان به پنج گزاره مهم منحل كرد: ۱. خودت باش؛ چنان رفتار كن كه باطن تو با ظاهر و فاق داشته باشد. اگر دوست نداشته باشی و اظهار دوستی كنی، این مصداق خود نبودن است. ۲. خودت را باش؛ یعنی نگران سرنوشت خود باش. البته این امر بدین معنا نیست كه نسبت به جامعه بی تفاوت باش، بلكه در عین سود رساندن به خود، به فكر جامعه هم باش. ۳. خودت را بشناس؛ سعی كن تصویری كه از خود داری هر چه بیشتر با واقع مطابق باشد. ۴. وضع مطلوب خود را بشناس. ۵. همیشه از وضع موجود به وضع مطلوب در سیر باش (ملکیان، ۱۳۷۷: ۴/۶۸، ۱۰۷-۱۰۸).

كپتر كگور به طور جدی با هم‌رنگ شدن با جماعت مخالف است. وی می‌گوید: در هر قرضی نوعی خلاف اخلاق رواج دارد. خلاف اخلاق رایج در قرن ما ظاهراً خوشگذرانی و شهوترانی نیست، بلكه بیشتر تحقیر و پست شمردن فرد انسانی است. امروزه مردم می‌خواهند در جمع ذوب و منحل شوند و چون لیاقت این را ندارند كه خود «كسی» بشوند، امیدوارند كه در زیر لوای كثر، «چیزی» گردند (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۲۱ و ۱۲۲). اما واقعیت آن است كه در این وضعیت، صرفاً عنان اختیار خود را از دست می‌دهند. هم‌رنگی با جماعت و دیگران را داور اعمال و رفتار خود قرار دادن نشانه بی‌هویتی و بی‌شخصیتی انسان است. انسان با پیوستن به كل — چه این كل دولت باشد یا طبقه اجتماعی — اصالت خود را از دست خواهد داد (نصری، ۱۳۷۶: ۳۳۱).

۳. حقیقت: از نظر کیشرکگور دو نوع حقیقت داریم: ۱. حقیقت ابژکتیو؛ مثل حقایق تاریخی و حقایق علمی که مربوط به عالم خارج هستند. اینها را می‌تون با معیارهای بیرونی تأیید کرد. ۲. حقیقت سوبژکتیو؛ حقیقت سوبژکتیو کیشرکگور، به مفهوم صمیمیت نزدیک است و دربردارنده یک تعهد درونی توأم با شوق است. برخلاف حقیقت ابژکتیو، برای ارزیابی حقیقت سوبژکتیو هیچ معیار خارج از ذهنی وجود ندارد؛ مثلاً دو فرد در حال نیایش را در نظر بگیرید: اولی خطاب به الوهیت حقیقی دعا می‌کند ولی در این نیایش صداقت ندارد؛ فرد دوم، مشرکی است که با بت بدوی خود نیایش می‌کند در حالی که قلبش عمیقاً متوجه حقیقت لایتناهی است. به نظر کیشرکگور، نیایش فرد دوم بهره بیشتری از حقیقت سوبژکتیو دارد. حقیقت سوبژکتیو با بنیاد ارزش‌های ما مربوط است؛ یعنی نه با درست بودن یا نبودن آنها، بلکه با سرشت تعهد درونی ما به آنها (استراتون، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۳).

کیشرکگور می‌گوید: تأکید بر اینکه هر کسی چه باوری دارد، خطاست؛ چون برخلاف انتظار فیلسوفان، محال است بتوان خطا یا درست بودن باور را به صورت یقینی معین کرد و مهم‌تر از آن، باور افراد دلیلی برای چگونه زیستن به دست نمی‌دهد. بنابراین به جای پرسش از درست یا خطا بودن باور فرد، باید بررسییم آیا ذهن او رابطه درستی با باورهایش دارد؟ آیا این رابطه، «حقیقتی» دارد؟ آیا شخص با همه وجود، دل‌سپرده آن باور است؟ این یعنی گذر از حقیقت عینی به حقیقت ذهنی. اگر با همه وجودم به چیزی دل‌سپرده باشم، اگر زندگی‌ام را بر سر آن گذاشته باشم، پس آن چیز برای من حقیقت دارد. بر این اساس، حتی اگر آنچه بدان باور دارم از لحاظ عینی کاذب باشد، باز می‌تواند از لحاظ ذهنی صادق و حقیقی باشد. ما باید بپذیریم که حقیقت ذهنیت است و باید تصمیم بگیریم و به چیزی یا هدفی دل بسپاریم (اندرسون، ۱۳۸۵: ۸۰-۸۲ و ۸۶).

حقیقت با مفاهیم انتزاعی و عقلی نه دریافت می‌شود و نه قابل انتقال به دیگران است. حقیقت را نمی‌توان از طریق دلایل عینی کشف کرد. حقیقت با وجود انسان رابطه‌ای نزدیک دارد و برای درک آن باید از روش درون‌نگری استفاده کرد. بحث‌های منطقی مبتنی بر مقدماتی هستند که همه آنها را نمی‌توان از طریق استدلال اثبات کرد، بنابراین قهراً جریان به انتخاب فرد موقوف می‌شود. این انتخاب مربوط به کل وجود

انسان است و به جنبه عقلانی محدود نمی‌شود. در کشف حقیقت، فرد نقش خود را درک می‌کند و مسئله انتخاب برای او مطرح می‌گردد. انتخاب حالتی است که هر فرد آن را در خود حس می‌کند (شریعتمداری، ۱۳۶۴: ۳۴۶). بنابراین، کثیرکگور با عینیت‌گرایی مخالف است و از سوژکتیویته طرفداری می‌کند؛ زیرا در سوژکتیویته است که مسئله تصمیم مطرح می‌شود. در این سیر باطنی است که شور و حال مطرح می‌شود و فرد نگران سعادت ابدی خود است. در شور و حال باطنی است که انسان حقیقت را واجد می‌شود (نصری، ۱۳۷۶: ۳۳۵).

۴. گزینش: کثیرکگور قائل است که هر انسانی برحسب خصایل خودش، یک گزینش بزرگ انجام می‌دهد و در یکی از سه مرحله زیر زندگی می‌کند: مرحله لذت‌طلبی، مرحله اخلاقی یا مرحله دینی. کثیرکگور ابتدا در کتاب *این یا آن* می‌گوید: اصولاً ما به دو روش می‌توانیم زندگی کنیم: ۱. روش زیبایی‌طلبی ۲. روش اخلاقی. کسانی که «روش زیبایی‌طلبی» را برمی‌گزینند، در اساس به جهان بیرون توجه دارند و برای لذت و هوس خود زندگی می‌کنند، اما کسانی که به «روش اخلاقی» زندگی می‌کنند، خویشتن خود را با انتخاب می‌آفرینند؛ هدف چنین بودنی، خودآفرینی است. فرد اخلاقی می‌خواهد خود را بشناسد تا بتواند خود را اصلاح کند و به خود آرمانی دست یابد. با این همه، عدم خلوص قهری در روش اخلاقی، فرد را به روش سومی می‌رساند که کثیرکگور آن را «روش دینی» نامیده است و در کتاب *ترس و لرز* بدان می‌پردازد. او در کتاب *ترس و لرز* می‌گوید: زندگی اخلاقی اساساً با مفهوم اجتماعی دین مرتبط است؛ اما برای ورود به زندگی دینی لازم است معیارهای اخلاقی را به حال تعلیق درآوریم، چراکه ایمان فرد را به موجودیتی برتر پیوند می‌دهد که خود ذات هر امر اخلاقی است (استراترن، ۱۳۷۸: ۳۲-۳۳، ۳۶ و ۳۸).

بر این اساس، فرد جمال‌گرا یا زیبایی‌دوست از شناخت خود و متعهد ساختن خود سرباز می‌زند و هر چیزی را که زندگی او را محدود کند، رد می‌کند. وی این مرحله را مرحله دون ژوان (عاشق خوشگذران افسانه‌ای اسپانیا) می‌نامید. اما نمونه مجسم مرحله اخلاقی سقراط است. در این مرحله گرچه فرد با قانون عمومی اخلاق به زندگانی خویش شکل و حدود می‌بخشد با وجود این، اخلاق نیز فی نفسه به دنبال شادمانی گذرا می‌رود، بدون آنکه به نحو مطلوب بر ارتباط با موجود متعال تأکید کند. در مرحله

دینی فرد خود را در یک ارتباط بی‌واسطه با امری والا، که مطلق شخصی است، پیوند می‌دهد. این مرحله لنگرگاه ایمان است که مظهر آن ابراهیم و پسرش هستند. کاری که ابراهیم می‌خواست انجام دهد مخالف قانون اخلاق بود اما از منظر ایمان، وی با تأکید بر ارتباط خویش با خدا به عالی‌ترین درجه ممکن، «فرد» می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۹۵ و ۱۹۶).

کیترکگور در شاهکار ادبی فلسفی ترس و لرز، با ذکر ماجرای ابراهیم و ذبح پسرش، در توضیح اینکه چرا آن دو یک ذره هم اعتراض نکردند که خدایا! آدم کشتن خلاف قواعد اخلاقی است، می‌گوید چون آنان اصلاً در مرحله اخلاقی زندگی نمی‌کردند بلکه در مرحله عاشقانه زندگی می‌کردند (ملکیان، ۱۳۷۷: ۱۱۰/۴). بدین سان می‌توان گفت، کیترکگور از داستان ابراهیم برای نشان دادن دو چیز استفاده کرد: نخست آنکه تفاوتی اساسی بین نگاه دینی و نگاه اخلاقی وجود دارد و دوم آنکه می‌توان اخلاقیات را به خاطر مسائل دینی به تعلیق درآورد. از نظر کیترکگور، ابراهیم «شهمسوار ایمان» است، یک بنده خدا که به قهرمانی الاهی تبدیل شده است (تایچمن و وایت، ۱۳۸۶: ۸۹).

۵. هراس: ویژگی انتخاب وجودی «هراس» است. کیترکگور در کتاب مفهوم هراس، دو نوع ترس را از هم تفکیک می‌کند: گونه اول ترسی است که هنگام روبه‌روشدن با موقعیتی ترسناک در جهان خارج، عارض می‌گردد؛ ولی گونه دوم ترسی است که برخاسته از تجربه‌ای درونی است آنگاه که با امکانات نامحدود آزادی‌مان روبه‌رو شده، عظمت و وسعت و غیرعقلانی بودن آن را می‌فهمیم (استراترن، ۱۳۷۸: ۶۷). هراس را «تنفر همدردانه و همدردی تنفرآمیز» توصیف کرده‌اند. این هراس را کسی تجربه می‌کند که با جهش مواجه است؛ او مانند شخصی است که بر لب پرتگاهی ایستاده باشد و در زیر پای او شکاف عظیمی دهان بازکرده، گاهی او را جذب و زمانی دفع می‌نماید. بدین سان ترس عادی با هراس تفاوت دارد: ترس چیز محدود و معینی است و با اقدام مقتضی می‌توان از آن رهایی یافت، اما هراس خوفی است که در همه انسان‌ها وجود دارد، همیشه قابل احساس است و منشأ آن از دید ما مشخص نیست (ملکیان ۱۳۷۷: ۱۱۴/۴، کاپلستون، ۱۳۶۱: ۱۹۸).

دریافت تمام و کمال این هراس، به دیوانگی می‌انجامد و راه اجتناب از این جنون،

جهشی غیرعقلانی به عرصه ایمان است؛ فرد به کمک اتصال سوپزکتیو خود به خدا، می‌تواند از جنون و گسستگی درونی نجات یابد (استراترن، ۱۳۷۸: ۴۸). برای فرار از هراس، انسان‌ها همواره درصدد تمهیداتی هستند تا از آن خلاصی یابند، مانند شرکت و حضور در عرصه‌های اجتماعی، شرکت در عروسی و عزا، مراسم قصبه‌گویی، اجرای نمایشنامه و... از نظر کپترکگور علت این هراس «گناه اولیه» است، یعنی همان گناه آدم و حوا در بهشت که نسل به نسل منتقل شده و در نتیجه، هراس همچنان باقی است (ملکیان ۱۳۷۷: ۴/۱۱۴).

کپترکگور درباره هراس می‌گوید: اول اینکه انسانی که دستخوش وسوسه است، به هراس می‌افتد. دوم اینکه هراس نه تنها در روان مردی است که دچار وسوسه می‌شود بلکه در روان مقدسان، قهرمانان و در روان ابراهیم نیز نمایان می‌شود؛ تنها خود اوست که می‌تواند تعیین کند که کردارش نیک است یا بد؛ تنها خود اوست که می‌تواند تصدیق کند صدایی که شنیده است، صدای خداست یا نه. انتخاب همیشه در آخر کار به خود ما مربوط می‌شود. و سوم اینکه زندگی مسیحی همواره متوجه آن هستی مطلق است؛ اما نمی‌توانیم آن هستی مطلق را به سوی خود فروکشیم و نمی‌توانیم آن را، به معنای دکارتی، بفهمیم. او این هراس سوم را هراس متافیزیکی می‌نامند (وال، ۱۳۴۸: ۴۶).

مفهوم هراس نزد کپترکگور، مفهومی اخلاقی و روحی است. انسان از قصور یا گناه آگاه است و دلهره وضع همیشگی اوست. به وسیله این هراس، انسان می‌تواند ایمان را به دست آورد. اساساً خدا پناهگاه گناهکاران است و رستگاری گناهکاران منحصر در نگهداشت ایمان است (هابن، ۱۳۷۶: ۶۱-۶۲ و ۶۲). ایمان یک نوع شناسایی نیست، بلکه حرکت با شور و شوق اراده به طرف سعادت ابدی است، یعنی آنچه انسان همواره خواستار آن است. این شور و شوق بر هر تردید و دودلی فایق می‌آید. ترک جست‌وجو برای فهمیدن، و استقرار روح خود بر امر «محال» همان ایمان است (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

۶. پارادوکس ایمان: به عقیده کپترکگور سعی در توجیه عقلی مسیحیت، تلاشی باطل و بیهوده است. کپترکگور معتقد است هیچ یک از گزاره‌های دینی ناظر به ایمان خردپذیر نیستند؛ بلکه اکثر آنها خردستیزند، یعنی مفاد آنها با عقل در تضاد است و بعضی هم خردگریزند، یعنی با عقل نمی‌توان آنها را رد و اثبات کرد (ملکیان ۱۳۷۷: ۴/۱۱۲).

نمی‌تواند آنها را توجیه کند: یکی، خود مسئله ایمان و دیگری فعل ایمان. ایمان در مسیحیت موضوعی متناقض‌نما است؛ زیرا از ما خواسته شده است که از سویی به حلول جسمانی خداوند ایمان داشته باشیم و از سوی دیگر بپذیریم که تفاوت مطلق بین خدا و انسان وجود دارد که این فاصله هیچ‌گاه جبران‌پذیر نیست (نایچمن و وایت، ۱۳۸۶: ۸۱). فعل ایمان نیز متناقض‌نماست؛ بدین معنا که ایمان نه بر اساس یک واقعیت برون‌ذهنی، بلکه بر پایه یک تردید عینی است و این عدم قطعیت سبب ذهنی‌شدن مسئله ایمان می‌شود. ایمان برای عقل متناقض‌نما است؛ زیرا عقل نمی‌تواند ایمان را به‌عنوان حالتی روان‌شناختی، مثلاً با برهان وجود خدا، به وجود آورد؛ بلکه تنها تصمیمی بی‌پایه یا جهش است که توان ایجاد آن را دارد (نایچمن و وایت، ۱۳۷۹: ۱۲۰). مؤمن باید به چیزهایی ایمان بیاورد که معلوم نیست مطابق با واقع باشند یا اصلاً واقعیتی داشته باشند؛ ولی اگر ساحل امن را می‌طلبید، باید جهشی انجام دهد و ایمان بیاورد تا اگر مفاد ایمان او درست درآمد، بهشتی شود (ملکیان ۱۳۷۷: ۴/۱۱۲ و ۱۱۳). بنابراین، ایمان پاسخی به این پرسش است که «آیا فکر می‌کنی او واقعاً وجود دارد؟» و باید توجه داشت که این پاسخ با شور بیکران همراه است.

از نظر کثیرکگور، ایمان یک نوع دل‌بستگی شورمندانانه و مقدم بر خردورزی است. به زعم او حتی اگر بر فرض، دلایل قاطعی به نفع خدا‌باوری یا مسیحیت داشته باشیم، نباید به آنها اعتنا کنیم؛ زیرا چنین یقین عینی، امر خطیر ایمان را از صورت سیروس‌سلوک نفسانی خارج می‌کند و آن را وارد مجموعه‌ای از یقین‌های ریاضی، فلسفی و منطقی می‌کند. بنابراین کسی که سعی دارد ایمان خود را بر خردگرایی مبتنی سازد اساساً بر خطاست (حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۴۰۹). برای حرکت اول به سوی ایمان باید «خلوص دل» داشت؛ کسانی که خلوص دل ندارند، کسانی که گرفتار لذت‌خواهی، ثروت‌طلبی و قدرت‌طلبی هستند، خواه بدانند یا ندانند، غرق نومیدی هستند.

۷. ناامیدی: ناامیدی همان احساس قلبی ناشی از شکست و ناکامی است. نومیدی بیماری جان و بدتر از بدترین بیماری‌های جسمی است. در میان هلهله شادی ما برای دستاوردهای زمانه، نغمه ناچوری از توهین به انسان فردی به گوش می‌رسد و ناامیدی از انسان بودن به چشم می‌خورد. کثیرکگور در کتاب *بیماری تا مرگ* به تحلیل ناامیدی می‌پردازد و آن را ناتوانی در اینکه بخواهیم همان خودی باشیم که به راستی هستیم

می‌داند. وی می‌گوید مگر نومییدی چیست جز دو خواهش همزمان؛ خواهش‌های متضاد زندگی انسان‌ها را چندپاره کرده‌اند و انسان‌ها فقط در مشغولیت پناه می‌گیرند و دوان دوان از این کار به سراغ کار دیگر می‌روند.

نامیدی ممکن است آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. از نظر کپترکگور نامیدی ناآگاهانه وقتی عارض می‌شود که شخص خود را با چیزی بیرونی تعریف می‌کند (مثلاً انیشتین دوم شدن). با چنین رویکردی فرد خود را در اختیار سرنوشت قرار می‌دهد و با نرسیدن به آن هدف، خود جاه‌طلبانه‌اش محقق نمی‌شود. در این حال، او واقعیت خود را هم نمی‌تواند بپذیرد و از این روست که خلاً درونی و آرزوی ناخودآگاه مرگ در پی می‌آید. نامیدی آگاهانه هم وجود دارد که دو شکل دارد: شکل نادرست آن وقتی است که فرد می‌داند که ناامید است اما خیال می‌کند که دیگران چنین نیستند («هیچکس نمی‌داند من چه می‌کشم»). این امر او را به نامیدی بیشتر می‌کشاند. اما در شکل درست نامیدی آگاهانه، فرد می‌فهمد که در واقع نامیدی بخشی از موقعیت انسانی است و از این نظر، بخشی از «خود» اوست (استراتن، ۱۳۷۸: ۵۳ و ۵۴). یگانه چاره و تنها راه خروج از این نامیدی‌ها همانا «گزینش خویشتن خویش» و جهش به مرتبه ایمان است؛ یعنی بخواهیم همان جانی شویم که واقعاً هستیم و به آن جزء ابدی‌مان و خالق آن، خدا، اذعان بیاوریم (اندرسون، ۱۳۸۵: ۳۴؛ استراتن، ۱۳۷۸: ۵۴).

۸. مسیحی زیستن: اعتراض کپترکگور به کلیسای رسمی دانمارک را می‌توان در سه جمله خلاصه کرد:

اول، مسیحیت غنای خود را از دست داده است. از نظر کپترکگور تراژدی مسیحیت آن است که این دین دیگر نمایانگر یک اقلیت مبارز و معترض نیست و گوهر آموزش مسیح به قشر نازکی از اخلاق عامه یا نوعی فرمان‌های پلیسی تقلیل یافته است. مسیحیت خلوص و انطباق خود را با آموزه‌های مسیح از دست داده است (هابن، ۱۳۷۶: ۳۹ و ۴۴). وی خطاب به روحانیان کلیسا می‌گوید: مسیحیت یک دکترین فلسفی نیست که باید آن را با نظرپردازی‌های عقلی فهمید؛ زیرا مسیح فیلسوف نبود و حواریان هم یک جامعه کوچک از دانشمندان را تشکیل نداده بودند. مسیحیت دکترینی است که واقعیت یافتن آن در عرصه وجود انسان مطلوب است (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۰۹، ۱۱۵ و ۱۱۶).

دوم، کشیشان مسیحی به شیوه زندگی و طرز رفتار نادرست گرفتارند. وی می‌گفت: کشیشان از طریق مسیحیت نان می‌خورند. کشیشان به کارمندان مزدبگیر دولت دانمارک تبدیل شده‌اند و این است که سخن و موعظه آنان مانند گذشته تأثیرگذار و تحول‌آفرین نیست (هابن، ۱۳۷۶: ۳۷، ۳۹ و ۴۱). حواریان مسیح، شکنجه و مرگ را به جان می‌خریدند. در آغاز مسیحیت، مؤمنان گمنام تن به مرگ و شهادت می‌سپردند بدون آنکه به دلیل تعلق به کلیسا دستمزدی دریافت کنند. او می‌گفت: «فرد یگانه»، فرد بصیری است که باید روح خود را وقف فراهوانی آن نیروهایی از انبوه مردم سازد که ملکوت الاهی را ممکن می‌سازند. «فرد یگانه» باید هدایت الاهی را به هم‌نوعان خود برساند. داشتن رابطه‌ای ژرف با خدا متضمن رابطه مهرآمیز با دیگران است و این رابطه نمی‌تواند بدون فروتنی باشد. مسیحیتی که کثیرگور خواهانش بود زاهدانه و آشتی‌ناپذیر است (هابن، ۱۳۷۶: ۳۴، ۳۷، ۴۰ و ۶۶).

و سوم، در ذهن و ضمیر مسیحیان، دین مسیحی به جدّ حضور ندارد. وی معتقد بود که باورها، احساسات، خواسته‌ها و اراده‌های مردم واقعاً از آموزه‌های دین مسیحی متأثر نیستند؛ مردم تنها به انجام مناسک ظاهری دین اکتفا می‌کنند و در عین حال گرفتار آلودگی و جنایت هستند. ما برخی افراد را مسیحی می‌نامیم در حالی که هرگز به کلیسا نمی‌روند و درباره خدا نمی‌اندیشند و هرگز جز به هنگام سوگند خوردن نام خدا را بر زبان نمی‌آورند (هابن، ۱۳۷۶: ۴۴ و ۶۰). او می‌گفت: مسیحیان باید «مسیحی شوند». به کلیسا رفتن تنها کافی نیست؛ باید به ژرفای آیین مسیحی که همان شهادت مسیح‌گونه است رسید. وظیفه ما منحصر به این نیست که اهل حال شویم و دوام شخصی سوپرکتیویته خود را به دست آوریم، بلکه باید مسیحی نیز بشویم و این وظیفه‌ای است دشوار.

در واقع، کثیرگور می‌گوید که ما به وسیله دانستن چیزهایی که قبلاً نمی‌دانستیم مسیحی و انسان نمی‌شویم بلکه به وسیله تغییر وجود و زندگی از طریق لطف و فیض الاهی نجات می‌یابیم. کثیرگور معتقد است که انسان فقط به وسیله «جهش ایمان» می‌تواند مسیحی شود و مقصود از جهش ایمان تسلیم کامل زندگی است. علت این امر آن است که عقل انسان به سرحدی می‌رسد که دیگر نمی‌تواند از آن بگذرد؛ خدا شیء نیست که بتوان وجود یا عدم وجود او را با عقل ثابت کرد (هوردن، ۱۳۶۸: ۹۶ و ۹۷).

بررسی و نقد اندیشه کپترکگور

کپترکگور ابزارهای مفهومی اگزیستانسیالیسم جدید را فراهم ساخت. وی همچنین به سبب پیش عمیق روان‌شناسانه، شور اخلاقی، نفوذ اندیشه و سبک ادبی ابداعی‌اش مورد تحسین است. شماری از متفکران مدرن به‌ویژه هایدگر و سارتر بسیار مدیون نوشتارهای کپترکگور هستند. او در آثار اولیه‌اش درباره‌ی وظیفه‌ی انسان که نخستین آنها یا *این یا آن* است، بر اتخاذ زندگی اخلاقی و ترجیح آن بر زندگی لذت‌گرایانه یا «زیبایی‌شناختی» تأکید دارد، از تکرار تا مراحل راه زندگی بر لزوم جهت‌گیری دینی تأکید می‌کند تا بدین ترتیب گشودگی مورد نیاز زندگی اخلاقی تقویت شود، در ترس و لرز به طور فشرده بیان می‌کند که در تعارض میان وظایف الهی باید «تعلیق وظیفه اخلاقی» صورت گیرد. و در تعلیق غیرعلمی نهایی برداشت هگلی درباره‌ی معرفت عینی را به باد حملات فلسفی می‌گیرد.

باورهای کپترکگور همگی مضامین محوری جنبش اگزیستانسیالیسم در قرن بیستم شدند؛ باورهایی مانند اینکه فلسفه و زندگی نباید از هم جدا باشند؛ اینکه ما نه تنها آزادیم دست به انتخاب میان اعمال مختلف بزنیم؛ بلکه حتی آزادیم دست به انتخاب میان نظام‌های ارزشی مختلف بزنیم، اینکه ما مسئول انتخاب‌هایی هستیم که می‌کنیم و «من» ما در فرآیند این انتخاب‌هاست که شکل می‌گیرد؛ و اینکه پی بردن به این آزادی منجر به اضطراب می‌شود.

اما در عین حال، برخی دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی وی محل تأمل و نظر است:

۱. فردگرایی که بنیان این فلسفه است، از نظر عده زیادی از اندیشمندان علوم اجتماعی، ناخرسندکننده است؛ زیرا از نظر این اندیشمندان، برای کشف راه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز، ما باید جمعاً بکوشیم تا اصول راهنمایی برای زندگی‌مان را پیدا کنیم؛ اما فردگرایی این واقعیت را که ما ذاتاً موجوداتی اجتماعی هستیم، نادیده می‌گیرد. البته باید توجه داشت که فردگرایی کپترکگور را با «خودخواهی اخلاقی» خلط نکنیم، چراکه کپترکگور قطعاً آن را به کسی توصیه نمی‌کند. با این حال، یکی از پیامدهای فلسفه فردگرایی این اندیشه است که هر ارزشی بستگی به فرد دارد؛ «حقیقت ذهنیت است». اکثر فیلسوفان اخلاق فکر می‌کنند این دیدگاه، که «نسبی‌گرایی اخلاقی» خوانده می‌شود، خصوصاً در شکل فردی‌اش، نه تنها خطرناک است، بلکه حتی کل اندیشه اخلاق را از پایه می‌لرزاند.

نسبی‌گرایی اخلاقی، بیان این نظر است که معیار واحدی برای درست و خطا وجود ندارد، و وقتی توافقی در مورد درست یا خطا بودن عملی وجود ندارد، حق می‌تواند با هر یک از دو طرف باشد. شکل اجتماعی نسبی‌گرایی اخلاقی بیان این نظر است که ارزش بستگی به جامعه‌ای دارد که فرد در آن زندگی می‌کند، و آنچه برای یک جامعه درست است ممکن است برای جامعه‌ای دیگر خطا باشد. شکل فردی نسبی‌گرایی اخلاقی بیان این نظر است که ارزش بستگی به فرد دارد، و آنچه برای یک فرد درست است ممکن است برای فردی دیگر خطا باشد. شاید به نظر بیاید که پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی در شکل فردی‌اش، برخلاف شکل اجتماعی‌اش، منجر به این می‌شود که خطا و درست بودن هر چیزی صرفاً موقوف به این شود که هر فردی خودش معین کند آن چیز درست است یا خطا (اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۵۴).

۲. علاوه بر فردگرایی نهفته در فلسفه کینترکگور و پیامد مشکل‌ساز آن، یعنی نسبی بودن ارزش، می‌توان گفت فلسفه اگزیزتانسیالیستی وی هیچ اصل راهنمایی برای چگونه زندگی کردن به دست نمی‌دهد - هرچند او گزینه‌های اصلی را مطرح می‌کند و قاطعانه می‌گوید که ما برای آنکه بتوانیم «من خودمان را به دست آوریم» باید شورمندانه دل به یک چیز بسپاریم. در واقع، کینترکگور روشن نمی‌کند که بهترین راه برای همزیستی مسالمت‌آمیز ما در جامعه چیست. کینترکگور سپهر اخلاقی را بسط و تفصیل نمی‌دهد و این را به فیلسوفان دیگر وامی‌گذارد و خود بیشتر به شرح و بسط یکی از سه سپهر زندگی می‌پردازد: سپهر دینی - که صرفاً یکی از گزینه‌های ممکن برای فرد است (اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۵۶-۱۵۸).

۳. این ادعای کینترکگور که دین ذاتاً غیرعقلانی است بسیاری از مشکلات مؤمنان را حل می‌کند؛ زیرا دیگر نباید دل‌نگران تناقض‌ها باشند. اما پذیرش این سخن برای اکثر فیلسوفان دشوار است، چون استدلال و عقل‌ورزی اساسی‌ترین ابزار آنهاست. با این حال، بزرگ‌ترین مانع بر سر راه پذیرش نظر کینترکگور درباره دین، این است که از مؤمن خواسته شود برای اثبات ایمانش به کاری غیراخلاقی (مثلاً ذبح فرزند خود) دست بزنند. قطعاً این سخن به نظر اکثر مردم، بی‌نهایت خطرناک خواهد بود، حتی اگر از کتاب مقدس مدارکی دال بر صحت آن آورده شود. خاطر نشان می‌شود که میان کسی که نافرمانی مدنی می‌کند و شهسوار ایمانی که در راه ایمانش دست به اعمال

غیراخلاقی می‌زند، یک تفاوت مهم هست: آن کس که دست به نافرمانی مدنی می‌زند از سپهر اخلاقی برنگذشته است، بلکه می‌خواهد به یک اصل اخلاقی والاتر متوسل شود - معمولاً با این عقیده که قوانین جاری، حقوق اخلاقی را نقض می‌کنند؛ حال آنکه شهسوار ایمان به خاطر یک سپهر به کلی متفاوت، سپهر اخلاقی را ترک می‌گوید (اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۵۸-۱۶۳).

۴. تلفیق دین با دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی در فلسفه کیتزکگور امری بسیار نامعمول است. می‌توان گفت اگر خدایی باشد این اوست که به زندگی معنا می‌بخشد نه خود ما. آنچه باعث می‌شود کیتزکگور یک معجون غریب نادر، اگزیستانسیالیست دینی، شود این است که می‌گوید ایمان به خدا مسئله‌ای است که به نگاه خاص، به زندگی مربوط است، و نه کشف حقیقتی که «آن بیرون» هست. از نظر اگزیستانسیالیست‌ها، حقیقتی «آن بیرون» وجود ندارد که ما بخواهیم کشف کنیم، آنچه هست این است که چیزی می‌تواند برای ما افرازد، حقیقت داشته باشد. کیتزکگور محتوای عینی دین را به کلی رها می‌کند، کاری که از نظر عده زیادی پذیرفتنی نیست (اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۶۴).

۵. کیتزکگور سیر آفاقی و پژوهش در تاریخ را که موجد «دانستن» است، نه تنها ارج نمی‌نهد بلکه آن را مانع باور و رشد ایمان می‌داند. وی محرک اصلی «سیر باطنی» یا به تعبیر دیگرش «انفسی بودن» را امر «نامعقول» می‌داند. بدین معنی که امر «نامعقول» در مسیحیت آن است که خدا یا حقیقت سرمدی با فردی هستی‌دار به نام عیسی مسیح نسبت یافته و خود را به صورت این انسان درآورده است. همین امر نامعقول، دقیقاً متعلق ایمان است و یگانه رویکرد قاطع نسبت به آن، ایمان است نه علم (فارسی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۴۸-۱۴۹).

در فلسفه کیتزکگور، باور بر علم متکی نیست و مایه‌اش را از بی‌یقینی و جهل آفاقی می‌گیرد. می‌دانیم که شناخت از کارکردهای عقل است و ما با کیهان و انسان، و عبادت و اعمال نیک از طریق عقل خود آشنا می‌شویم؛ لکن تا این مرحله، هنوز ایمان که وضعی نفسانی است، تکوین نیافته است؛ زیرا چه بسا کافرانی هستند که این مجموعه شناخت را از راه عقل دارا شده‌اند ولی به آنها باور نبسته‌اند. انسان ممکن است پس از شناخت عقلی، به آنها ایمان هم بیسورد و التزام خاصی را که مقتضای این

شناخت‌هاست، به اراده‌ خویش پیدا کند. کثیرگور با دقت نظری درخور ستایش، دریافت که ایمان یک نوع شناسایی نیست بلکه حرکت با شور و شوق اراده به طرف سعادت ابدی است که انسان همواره خواستار آن است.

یکی از شواهد دوگانگی ایمان و عقل آن است که دانشمندان رشته‌های مختلف علمی همواره به دو دسته بزرگ مؤمن و ملحد تقسیم شده‌اند. برای «دانستن»، کافی است که شواهد علمی بر انسان عرضه شود و برهان‌های فلسفی اقامه گردد، ولی برای تکوین ایمان علاوه بر علم، انسان مختیر است که ایمان بیاورد یا نیاورد. اگر انسان با اراده خود به علم خود باور آوزد و خود را متعهد و ملزم کرد، در این صورت به سوی ایمان خیز برداشته است و هر قدر به آن تعهدات عمل نماید، همان قدر هم ایمان او رشد خواهد کرد (فارسی، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۵۱ و ۱۵۲).



كتابنامه

- استراتون، هل (۱۳۷۸)، *آشنایی با کبیرکگور* ترجمه علی جوادزاده، تهران: نشر مرکز.
- اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۵)، *فلسفه کبیرکگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- براون، کالین (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه‌وس میکائلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بلاگهام، هارولد جان (۱۳۶۸)، *شش متفکر اگزستانسپالست*، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها*، قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- تایچمن، جینی و گراهام وایت (۱۳۸۶)، *درآمدی بر فلسفه مدرن اروپایی*، ترجمه ناهید احمدیان، آبادان: نشر پرسش.
- _____ (۱۳۷۹)، *فلسفه اروپایی در عصر نو*، ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی، تهران: نشر مرکز.
- حسن‌زاده، صالح (۱۳۸۷)، *سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه*، تهران: نشر علم.
- دورانت، ویل و آریل (۱۳۶۹)، *تفسیرهای زندگی*، ترجمه ابراهیم مشعری، تهران: انتشارات نیلوفر.
- راداگریشان، سروپالی (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۲، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شریتمنداری، علی (۱۳۶۴)، *فلسفه*، تهران: جهاد دانشگاهی.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر (۱۳۸۴)، *مبانی اندیشه‌های فلسفی*، تهران: امیرکبیر.
- فارسی، جلال‌الدین (۱۳۷۶)، *تعالی‌شناسی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۱)، *فلسفه معاصر*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: زوار.
- مصلح، علی‌اصغر (۱۳۸۴)، *تقریری از فلسفه‌های اگزستانس*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱، تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۸۵)، *مهر ماندگار*، تهران: نگاه معاصر.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۲)، *خدا و انسان در فلسفه پاسترس*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶)، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکتب*، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- نوالی، محمود (۱۳۷۴)، *فلسفه‌های اگزستانس و اگزستانسپالسم تطبیقی*، تبریز: دانشگاه تبریز.
- وال، ژان (۱۳۴۸)، *اندیشه مستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: طهوری.
- ورنو، روژه و ژان آندره ال (۱۳۸۷)، *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- هاین، ویلیام (۱۳۷۶)، *چهار سوار سرنوشت ما*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، آبادان: نشر پرسش.
- هوردن، ویلیام (۱۳۶۸)، *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه طاطه‌وس میکائلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

"Kierkegaard, Soren Aabye" (1998), in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, London and New York: Routledge.

Taylor, M. C. (1987), "Kierkegaard, Soren", in M. Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8, New York: Macmillan Publishing Company.

Dupre, L. (2003), "Kierkegaard, Soren Aabye", in *New Catholic Encyclopedia*, vol. 8, Washington, D. C: Gale.

"Kierkegaard, Soren Aabye", (2001), in M. Walsh (Ed.), *Dictionary of Christian Biography*, London & New York: Continuum.

