

مرگ، نومیدی و ایمان در اندیشه کرگور

دکتر عباس اسکوئیان*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲۵

چکیده

از نظر کرگور، آگاهی از مرگ حقیقتاً حائز اهمیت است؛ زیرا دلهره‌ای ضروری می‌آفریند که ما را در مراتب بودن یا خودآگاهی، از حیاتی حسی و نامتأملانه به حیاتی متأملانه تعالی می‌بخشد. اما مراد او از مرگ، بیماری به سوی مرگ یا همان نومیدی است. از نگاه کرگور، این بیماری که در روح و نفس ما پدیدار می‌شود، مرگی درونی است. نومیدی خود نتیجه‌ای از آلودگی ما به گناه است. مراد او از بیماری به سوی مرگ، آن بیماری‌ای نیست که پایش مرگ معمول و متعارف است. کرگور، راه‌هایی از این مرگ را ایمان می‌داند. در نظر او، ایمان رابطه‌ای خصوصی و شخصی با خداست.

واژگان کلیدی

مرگ، نومیدی، ایمان، گناه، اضطراب، کرگور

مقدمه

هنگامی که می‌خواهیم به بررسی دیدگاه کرکگور درباره مرگ بپردازیم و مفاهیمی را که او در این باره مطرح می‌کند بیان کنیم، با دو مشکل مواجه می‌شویم؛ دو مشکلی که تقریباً در بررسی آثار و آرای بیشتر فیلسوفان اگزیستانسیالیست بروز پیدا می‌کند. نخست آن که مفاهیم به کار رفته در این بحث، چنان به هم گره خورده‌اند که هم به سادگی از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند و هم در تعیین تقدم و تأخر آنها، دشواری‌هایی پدید می‌آید. مفهوم مرگ در دیدگاه کرکگور، با مفاهیمی چون اختیار، دلهره، نومیدی، گناه، ایمان و مانند آن پیوند می‌یابد و مشکلی که برشمردیم، در بررسی آرای این فیلسوف دانمارکی در باب مرگ نیز رخ می‌نمایاند. دیگر آن که آنها کمتر با مرگ به صورت مستقیم روبه‌رو می‌شوند. آنها غالباً می‌خواهند به ما بگویند که وقتی به مرگ آگاهی یافتیم و به اصطلاح مرگ‌آگاه شدیم، آن وقت چه باید بکنیم. این نحو مواجهه با مرگ، در واقع مواجهه با خود مرگ نیست؛ بلکه بررسی انعکاسی است که درک مرگ، باید در زندگی ما داشته باشد.

اما نگاه کرکگور به بحث مرگ، مشکل دیگری را نیز در مقابل ما قرار می‌دهد؛ هنگامی که او از مرگ سخن می‌گوید، با معنای واحدی از مرگ روبه‌رو نمی‌شویم. از یک طرف، مرگ همان امر عینی‌ای است که پایان زندگی هر انسانی است؛ البته با تأکید بر نگاه باطنی به مرگ خود و نه صرفاً مشاهده کردن مرگ دیگران. از نظر کرکگور، میزان رشد یک انسان ربط مستقیمی با رویکرد او نسبت به مرگ دارد و بلکه رشد او، حاصل آن نگرش خاص به مرگ است. کرکگور، این نگاه خاص خود به مرگ را در سه کتاب «مراحل در راه زندگی»^۱ و «سه گفتار درباره موقعیت‌های متصور»^۲ و «این یا آن»^۳ آورده است و از آن، برای تمییز میان انسان معنوی و انسان استحسان‌ی بهره گرفته است. اما از سوی دیگر، در مواردی آن مرگی که او از آن صحبت می‌کند، اساساً معنایی متفاوت با آن چیزی دارد که در زبان متعارف به کار می‌رود. در این جا مسئله مرگ درونی است که بر اثر فاصله گرفتن از خدا، به سبب گناه ایجاد می‌شود و «نومیدی» نام دارد. مهم‌ترین اثری که کرکگور در آن به بحث درباره مرگ به این معنا پرداخته، کتابی است با نام «بیماری به سوی مرگ»^۴ که در آن، بیشتر به دو مفهوم «نومیدی»^۵ و «گناه» پرداخته شده، اما بحث «دلهره» نیز در اثری مستقل با نام «مفهوم دلهره»^۶ آمده است. مفاهیمی چون «اختیار»، به دلیل ربط وثیقی که با مفهوم دلهره دارند، در کتاب اخیر مورد بحث قرار گرفته‌اند.

بنابراین روشن است که در بحث و بررسی پیرامون نظر کرکگور درباره مرگ، تنها نمی‌توان به کتاب «بیماری به سوی مرگ» اکتفا نمود. غفلت از مفاهیمی چون دلهره و اختیار در این بحث، با توجه به ارتباطی که با این موضوع دارند، صحیح نیست. مفهوم دلهره با مفهوم گناه؛ و درست‌تر بگوییم دلهره با گناه هم‌عنان است و کرکگور نیز به بحث درباره گناه اولیه آدم، به این رابطه پرداخته است؛ دلهره‌ای که ناشی از آن اختیاری بود که آدم پس از آن‌که از خوردن میوه منع شد، دچار آن گردید. بنابراین بررسی کردن درباره مرتبط بودن مفهوم اختیار با آنچه در کتاب «بیماری به سوی مرگ» آمده است، چندان جای بحث ندارد.

۱. مرگ به مثابه پایان زندگی

کرکگور، در دو کتاب «مراحل راه زندگی» و «سه گفتار درباره موقعیت‌های متصور»، به دو دیدگاه درباره مرگ اشاره کرده است. در دیدگاه استحسانی، که در کتاب نخست به آن اشاره شده است، انسان به گذر همه چیزها می‌نگرد اما خود را از همه آن‌ها جدا می‌انگارد؛ گویی انسان می‌تواند حتی به مرگ خود از فاصله‌ای بسیار دور بنگرد و با آسودگی به سمت لذت برود. میهمانان،^۷ در بخش «In Vino Veritas» از کتاب «مراحل راه زندگی»، چنین تصویری از مرگ دارند. در حالی که در کتاب «سه گفتار درباره موقعیت‌های متصور» و در بخش «کنار یک گور»، اندیشیدن درباره مرگ به تأملی عمیق درباره رابطه با سرمدیت و به اعتدال در زندگی می‌انجامد.

نزد میهمانان، تفکر درباره مرگ صرفاً سبب می‌شود تا در بی‌معنایی و بیگانگی از امر سرمدی، عمیق‌تر فرو روند. دلیل این امر آن است که فرد در «کنار یک گور»، خود ما هستیم که می‌میریم اما نزد میهمانان، اندیشیدن درباره مرگ دیگر چیزهاست. سخن میهمانان با تلقی‌ای از نامحدود بودنشان خاتمه می‌یابد. در آن جاست که عمارتی که میهمانان در آن‌اند فرو می‌ریزد و میهمانان در تاریکی فرو می‌روند تا روزی دیگر، زندگی و بحث‌های بیهوده‌شان را از سر گیرند. این گونه است که برای کسانی که در سطح استحسانی می‌زیند، امر سرمدی در حد یک شوخی به نظر می‌رسد. کرکگور در «این یا آن» شوخی گرفتن زندگی را با طرح یک مثال بیان می‌کند:

«در یک تئاتر، آتشی در پشت صحنه شروع می‌شود. دلکک بیرون می‌آید تا به حضار اطلاع دهد. آن‌ها فکر می‌کنند که این یک شوخی است و کف می‌زنند. او دوباره به

آن‌ها می‌گویند، اما آن‌ها بیشتر احساس نشاط می‌کنند. به نظر من، نابودی دنیا به همین نحو اتفاق می‌افتد. در میان سرخوشی عالم‌گیر ناشی از شوخی و بذله، همه فکر می‌کنند که کل مطلب، شوخی‌ای بیش نیست.» (Kierkegaard, 1978, p.30)

در کتاب «این یا آن»، به این نکته که فرد استحسان‌ی مرگ را از خود دور می‌بیند، اشاره شده است. مرگ خود او چیزی است که او، به نحوی رمانتیک به آن نظر می‌اندازد؛ گویی او از قالب تن به در آمده تا شاهد تشییع خود باشد (Kierkegaard, 1978, p.40).

خلاصه این‌که مرگ نه تنها در بخش اول «این یا آن»^۱ مطرح می‌شود بلکه در سراسر کتاب، به منزله چیزی که فرد باور دارد درباره دیگران اتفاق می‌افتد؛ یا در صورتی که ناظر به مرگ خود او باشد، به صورت امری با فاصله از خود روی می‌دهد، تلقی می‌شود. یک انسان استحسان‌ی، به مرگ از منظر سوم شخص و به صورت امری عینی نگاه می‌کند. این منظر، به نوعی ابهام، رخوت و غرق شدن در ساحت حسّ می‌انجامد. البته او نمی‌گذارد که مرگ، ورودی عمیق‌تر به درون او پیدا کند؛ زیرا می‌تواند به شدت احوال او را مورد تأثیر قرار دهد و سبب بروز غمی در درون او شود. این غم، البته از نوعی است که دل‌خستگی یک وجود بی‌معنا را برای کسی که باید راهش را در دنیا بدون وجود خدا پیدا کند، در هم می‌شکند.

تأمل درباره مرگ نمی‌تواند تأثیری مثبت بر میهمانان داشته باشد؛ زیرا این تأمل صادقانه نیست. وقتی آن‌ها مرگ را به منزله خاتمه و خط پایان در نظر نمی‌گیرند، بی‌تردید زندگی برای آن‌ها به صورت دل‌خستگی‌ای ناتمام درمی‌آید. از نظر آن‌ها، مرگ چیزی است که برخی افراد آن را تجربه می‌کنند، اما برای برخی دیگر واجد اهمیت است؛ یک جنازه سرگرم کننده است؛ یک همسر مرده می‌تواند نیوخی را در شوهر عزادارش بیافریند؛ مردن از عشق چیزی است که کسی به دیگری قول آن را می‌دهد یا با آن او را تهدید می‌کند. اما کرکگور می‌گوید:

«این‌که درباره مرگ خود بیندیشی صادقانه است. اما صرفاً شاهد مرگ دیگری

بودن، یک حال است.» (Kierkegaard, 1993, p.75)

اما این پایان کار نیست. فرد استحسان‌ی کم‌کم از زندگی دل‌سرد می‌شود. زندگی برای او بی‌معنا، ملال‌آور و بسیار دراز به نظر می‌رسد.

«زندگی چقدر خالی و بی‌معنی است. ما انسانی را دفن می‌کنیم؛ او را تا گورش تشییع می‌کنیم، به اندازه سه بیل خاک بر روی آن می‌ریزیم، همراه کالسکه‌ای می‌آییم و در کالسکه‌ای برمی‌گردیم. ما با این گمان که زندگی طولانی‌ای پیش‌روی خود داریم، به خود تسلی می‌دهیم. اما آیا هفتاد سال زمانی طولانی است؟ چرا همین جا توقف ننماییم؛ چرا همین جا نیستیم و به درون گور نرویم تا ببینیم که بدبختی ریختن آخرین بیل‌های خاک بر گور آخرین مرده، نصیب چه کسی می‌شود.» (Kierkegaard, 1978, p.29)

ثمره چنین تحولی در اندیشه فرد استحسانی، آن است که زندگی کاملاً برای او بی‌معنا و به شکلی یک‌نواخت و ملال‌آور درمی‌آید؛ حتی مرگ هم نمی‌تواند زندگی را از این یک‌نواختی در بیاورد و به آن معنایی ببخشد.

«اگر زندگی معنایی داشته باشد، آن چیست؟ اگر مردم را به دو طبقه بزرگ تقسیم کنیم، یک طبقه برای بقا کار می‌کند و طبقه دیگر چنین نیازی ندارند. اما کار برای بقا بی‌تردید نمی‌تواند معنای زندگی باشد. زندگی دسته دوم، در کل هیچ معنایی جز به مصرف رساندن موقعیت‌ها ندارد. بنابراین می‌توان گفت این سخن که معنای زندگی مردن است، به همین نحو یک عبارت تناقض‌آمیز است.»

(Kierkegaard, 1978, p.32)

وقتی این فرد به گذشته خود نگاه می‌کند، چیزی ارزشمند در آن نمی‌یابد تا بتواند به آینده او معنا بدهد؛ همه چیز رنگ یکسانی دارد و هیچ اتفاق مهمی نمی‌افتد؛ چنان‌که کرکگور، آن را در این مثال بیان می‌دارد:

«زندگی من دست‌آوردی ندارد؛ صرفاً یک حالت و یک رنگ است. دست‌آوردهای من مانند نقاشی‌ای است که در آن، نقاش باید عبور بنی اسرائیل از دریای سرخ را نشان دهد، ولی او تمام دیوار را به رنگ سرخ در می‌آورد و توضیح می‌دهد که بنی اسرائیل گذشته‌اند و قبطیان غرق شده‌اند.» (Kierkegaard, 1978, p. 28)

او، دیگر بمانند گذشته از زندگی لذت نمی‌برد، بلکه اساساً معنای لذت برای او عوض شده است. لذت عینی و بیرونی، دیگر طعم سابق را ندارد و او، به تدریج به بی‌مایگی آن پی می‌برد.

«لذت واقعی مشتمل بر آن چیزی نیست که فرد از آن لذت می‌برد، بلکه در ذهن و اندیشه نهفته است. اگر من غول چراغ را در خدمت خود داشته باشم و از او بخواهم که لیوانی آب برای من بیاورد و او برای من گران‌ترین و گواراترین شراب‌ها را درون یک گیلان بیاورد، من از او نخواهم پذیرفت تا آن‌که بیاموزد لذت در آن چیزی نیست که من از آن لذت می‌برم، بلکه در این است که راه خود را پیدا کنم.» (Kierkegaard, 1978, p. 31)

روشن است که بحث کرکگور در «کنار یک گور»، به خوبی نشان دهنده تضادی با مقوله استحسانی در «In Vino Veritas» است. این تضاد، آنگاه جذاب‌تر می‌شود که بحث کرکگور را با آنچه در جلد اول «این یا آن» آمده مقایسه کنیم. کرکگور، خود با به کارگیری ارمیتا و یوهان اغواگر، که هم در «این یا آن» و هم در «مراحل راه زندگی» از آن‌ها سخن به میان می‌رود، ما را به این مقایسه ترغیب می‌کند. در واقع، دو بخش اول «مراحل راه زندگی» درست مانند دو جلد «این یا آن» به یک موضوع پرداخته‌اند؛ هر چند در «این یا آن»، به شکل مفصل‌تری به مسئله آگاهی استحسانی یا اخلاقی پرداخته شده است. برای شخصیت استحسانی جلد اول «این یا آن»، مرگ آن چیزی است که به انسان مشغول و گرفتار در این عالم، امکان خندیدن می‌بخشد (Kierkegaard, 1978, p. 25). مرگ چیزی است که سبب می‌شود تا همه زندگی، بی‌معنا و غیرقابل تحمل شود؛ بنابراین این‌که آن کسی باشی که زنده مانده، بزرگ‌ترین بدبختی است (Kierkegaard, 1978, p. 29). این ناشادی و این بدبختی را کرکگور از زبان انسان استحسانی جلد اول «این یا آن»، به این صورت بیان می‌کند:

«عده‌ای گمان می‌کنند که مرگ بدترین بلاست و به سبب این‌که از مرگ می‌ترسند، ناشاد هستند. اما ما بمانند سربازان رومی از مرگ نمی‌ترسیم. ما بلایی بدتر را می‌شناسیم. اولین بلا، آخرین بلا و بلکه بدترین آن‌ها این است که زندگی کنیم. در واقع، اگر انسانی باشد که نتواند بمیرد و اگر افسانه‌ای که درباره یهودی سرگردان سخن می‌گوید درست باشد، چرا باید در این باره تردید داشته باشیم که او را ناشادترین انسان بنامیم. بنابراین باید تأکید کرد که ناشادترین کس آن کسی است که نمی‌تواند بمیرد. شادتر از او کسی است که می‌تواند بمیرد و شادتر کسی که در سنین پیری می‌میرد. شادتر از او کسی که در جوانی می‌میرد و شادتر از آن‌ها

کسی که در بدو تولد می‌میرد و از همه شادتر آن کسی که هرگز به دنیا نیامده است. اما این تمام مطلب نیست، مرگ سرنوشت مشترک همه انسان‌هاست و از آن‌جا که شادترین انسان هنوز یافت نشده است، او را باید در این محدوده‌ها جست‌وجو کرد.» (Kierkegaard, 1978, pp. 220-221)

خلاصه این‌که مرگ در این‌جا به منزله چیزی مطرح می‌شود که فرد باور دارد درباره دیگران اتفاق می‌افتد؛ یا در صورتی که ناظر به مرگ خود او باشد، به صورت امری با فاصله از خود فرد و در کل، به عنوان امری که عامل غم است، مطرح می‌شود. این غم، البته از نوعی است که دل‌خستگی یک وجود بی‌معنا را برای کسی که باید راهش را در دنیا بدون وجود خدا پیدا کند، در هم می‌شکند. اما تأمل صادقانه درباره مرگ، مانع چنین نگاهی به زندگی می‌شود. هیچ کس جاودانه نیست و آن دم که درمی‌یابی زندگی‌ات خاتمه می‌یابد، هر لحظه‌ای معنادار و ارزشمند می‌گردد.

۲. تأمل صادقانه درباره مرگ

کرکگور اعتقاد دارد آن چیزی که فرد را می‌رهاند و می‌تواند بنیان زندگی او قرار گیرد، تأمل درباره خداست. او می‌نویسد: کسی که در جهان بدون خداست، به زودی از خویشتن، خسته و دل‌سرد خواهد شد؛ و این مسئله را با عبارت «دل‌خستگی درباره همه ابعاد زندگی» بیان می‌کند. اما در نگاه دینی، با تأمل درباره مرگ، همه دغدغه‌های مادی و دنیوی اهمیت خود را از دست می‌دهند و با چنین تأملی است که فرد، خود را در حضور خدا احساس می‌کند (Kierkegaard, 1993, pp.82-85). بدین صورت کسی که تابع خداوند است، زندگی او به جهت حضور خدا، اهمیتی نامحدود را دارا می‌شود (Kierkegaard, 1993, p.78). چنین تأملی به زندگی او معنا می‌بخشد و این معنا، با توجه به این‌که ناظر به یک هدف عالی یعنی خداوند است، خود نیز از وحدتی برخوردار است. ارتباطی که این مسئله با مرگ پیدا می‌کند آن‌جاست که در واقع، تأمل درباره واقعیت مرگ است که به انسان، قدرت اندیشیدن درست را درباره خدا می‌دهد؛ به این معنی که به مرگ بیندیشیم در حالی که هنوز رخ نداده و در حالت امکان است. بدون تردید، چنین تأملی متفاوت است با تأمل عامیانه درباره مرگ؛ آن‌جا که افراد، با به یاد آوردن و یا حضور در مراسم سوگواری، درباره مرگ دیگران می‌اندیشند، بلکه کاملاً در جهت مقابل آن قرار دارد؛ این‌که مرگ و تنهایی را عمیقاً وارد دل خود کنیم و وجودمان را با آن نو بسازیم.

احتمال دارد که فرد، با تأمل درباره مرگ، دچار آشفتگی روانی شود و یا غم و افسردگی او را فرا گیرد؛ و از طرف دیگر، امکان دارد که به او آرامش و سکونی اعطا کند؛ اما همه این تأملات، تا آنجا که فرد را به این باور نرساند که او در حال مردن است و در هر لحظه، زندگی او می‌تواند خاتمه یابد، در سطح آگاهی استحسانی باقی می‌ماند. در مقابل، تفکر صادقانه درباره مرگ مستلزم آن است که انسان، به بی‌فایده‌گی نهایی همه تعلقات محدود بشری پی ببرد؛ تعلقاتی که با مرگ قطع می‌شوند، و نیز او را به این نتیجه برساند که جست‌وجوی آن تنها چیزی که ضرورت دارد، یعنی خداوند، تا چه اندازه فوری است.

درک صادقانه مرگ مستلزم این دریافت است که آموختن از مرگ دیگری، چندان فایده‌ای ندارد و نمی‌توان از آن بهره زیادی درباره مرگ خود گرفت. تأمل درباره مرگ نباید با این بیان‌های کلی باشد که همه می‌میرند؛ بلکه باید آن را کاملاً به یک معنای شخصی در نظر گرفت؛ به این معنا که من می‌میرم و این اتفاق، هر زمانی می‌تواند بیفتد و این، پایان حیات خود من است؛ این خود من هستم که قرار است بمیرد و نه هر کس دیگری؛ و این، استراحتی پس از سختی‌های زندگی و نوعی راحتی نیست، بلکه پایان قطعی همه امیدها، امیال و طرح‌های من است.

وقتی تأمل درباره مرگ در سطح استحسانی باقی می‌ماند، تفکر درباره مرگ به شکل انتزاعی و غیر شخصی در می‌آید. اما وقتی کسی با وضوح کامل به مرگ خود بنگرد، آنگاه تصمیم‌ها و رفتارهای صادقانه‌ای در برابر آن در پیش خواهد گرفت. این‌جا مرحله‌ای است که فرد از آگاهی استحسانی فراتر می‌رود و به سطح بالاتری تعالی می‌یابد؛ زیرا درمی‌یابد که مرگ، زمان زندگی او را ارزشمند ساخته است. اکنون، آن منطقه محدود زندگی او، از تولد تا مرگ، به جهت فرصت اندک برای تصمیم و عمل، معنای بیشتری یافته است. نهایت این سفر که با درک درست از مرگ آغاز شده، یافتن ارتباطی اصیل با خداست.

هیچ وقت نباید اندیشیدن درباره مرگ را مقوله‌ای غیر ضروری و حاشیه‌ای در نظر گرفت و گر نه، به دامان زندگی استحسانی فرو خواهیم غلطید. این، همان تأملی است که فرد را از سطح استحسانی تعالی می‌بخشد و او را به درک طریقی رهنمون می‌شود که با آن، می‌توان با تنهایی‌ای که مرگ عرضه می‌دارد جنگید. البته این تنهایی با محدود کردن زمانی که انسان می‌تواند در آن تصمیم بگیرد و عمل کند، به زمان مختصری که در اختیار

اوست ارزش می‌بخشد و در نهایت، به او کمک می‌کند تا به سمت ارتباطی عمیق با خدا حرکت کند. زمانی که دریابیم زندگی ما در شرف از میان رفتن است، هر لحظه‌ای ارزشمند خواهد شد. کرکگور در این باره می‌نویسد:

«ویژگی انسانی که درباره مرگ صادقانه می‌اندیشد آن است که همواره در ذهن خود، پیش از آن که مرگ به صورت عینی در مقابل او قرار گیرد، به تنگ‌تر کردن زمان پیشاروی خود دست می‌یازد و مانند انسان استحسانی، زمان نامحدودی را تا زمان خویش فرض نمی‌گیرد. یک تاجر، از زمانی که ارزشمند است به بهترین وجه استفاده می‌کند، اما اگر امنیت به خطر بیفتد، بجای آن که بر ثروت خود بیفزاید، در حفظ آن خواهد کوشید.» (Kierkegaard, 1993, pp. 83-84)

دعوت کرکگور به اندیشیدن درباره مرگ، در واقع دعوت مجددی به اندیشیدن درباره زندگی با در نظر گرفتن محدودیت آن است و نه آه و حسرت برای مرگ و یا رخوت و فلج شدن از ترس آن. فایده این تفکر، خلق عمل هدفمند است. انسان، اولاً درمی‌یابد که زندگی دائمی نیست؛ ولی از طرف دیگر می‌داند آنچه را دارد، باید قدر بداند و هدر ندهد. این عدم قطعیت در زندگی می‌باید به دلهره‌ای بینجامد که تصمیم‌گیری انسان را به هنگام انتخاب‌ها، دقیق و هدفمند سازد.

۳. مرگ به مثابه نومییدی

۳-۱. رابطه دیدگاه کرکگور در باب مرگ و دیالکتیک مرحله‌ها

کرکگور، مانند چند فیلسوف مشهور اگزیستانسیالیست، به طبقه‌بندی انسان‌ها پرداخته است؛ طبقه‌بندی‌ای که از سمت انسان‌های غیر اصیل به سوی انسان‌های اصیل حرکت می‌کند. تحوّل که در یک مسیر دیالکتیکی، از انسان استحسانی تا انسان اخلاقی و در نهایت، تا انسان دینی رخ می‌دهد. هر چند تأثیرپذیری کرکگور از هگل در طرح این دیالکتیک را نمی‌توان نفی کرد اما در دو مورد، بین این دو نگاه تفاوت برقرار است: یک این که نگاه کرکگور متوجه فردیت است نه کلیت فراگیر؛ و دیگر این که گذر از یک مرحله به مرحله دیگر، با گزینش صورت می‌گیرد نه با اندیشه (کاپلستون، ۱۳۶۱، ص ۳۳۲). در انسان استحسانی، شور و انگیزه‌های درونی حکم‌فرماست. فرد استحسانی، در پی کام‌جویی از تمامی تجربه‌های عاطفی و حسّی است. انسان حسّی، تشنه بی‌کرانه است؛ اما یک بی‌کرانگی ناپسند که چیزی نیست جز بی‌در و پیکری آنچه ذوقش از او می‌طلبد. او هرگز

هیچ شکلی به زندگانی خود نمی‌دهد؛ یعنی پراکندن خود در ساحت حسن. انسان استحسانی، زندگانی خود را بازنمایی آزادی می‌داند، اما در راه کسب لذات با مشکلی مواجه می‌شود و آن این‌که او، صاحب روحی است که از دست رفتن تمامی هشیاری او را مانع می‌شود؛ و کم‌کم گونه‌ای ناخرسندی از زندگی در طلب لذت و کام‌جویی حسی به او دست می‌دهد و دچار نومیدی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۶۱، صص ۳۳۲-۳۳۳).

از نظر کرکگور، آگاهی از مرگ حقیقتاً حائز اهمیت است؛ زیرا دلهره‌ای ضروری را برای بالا بردن ما در مراتب بودن یا خودآگاهی می‌آفریند؛ از حیاتی حسی و نامتأملانه به حیاتی متأملانه (Barry, 2006, p.61). همین آگاهی از مرگ است که در نهایت، شعله این فرایند دیالکتیکی را روشن می‌سازد.

مرحله بعدی این دیالکتیک، مرحله اخلاقی است. در این مرحله، انسان به معیارهای معین اخلاقی و تکالیف آن تن در می‌دهد. تکالیفی که ندای عقل است و در واقع، در این مرحله فرد می‌کوشد تا خود را فدای کلیت کند. در واقع، دیدگاه استحسانی هر قدر هم لطیف و دقیق باشد، دیر یا زود به نومیدی می‌انجامد و انسان در جست‌وجوی منظری از زندگی خواهد بود که از طریق آن، به زندگانی خود همچون یک وظیفه بنگرد (براندت، ۱۳۷۳، ص ۵۰). اما در نظام دیالکتیک کرکگور، مرحله اخلاقی نیز برابرنهادی را در برابر خود دارد:

«همان‌گونه که نومیدی برابرنهاد آگاهی استحسانی است؛ برابرنهادی که با در گرو نهادن اخلاقی خویش حل می‌شود یا می‌توان از آن برگذشت، آگاهی از گناه نیز برابرنهاد مرحله اخلاقی است.» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۳۳۳)

سیر ایمانی مستلزم بازداشت اخلاق است و دارنده ایمان را به سکوت و تنهایی مطلق محکوم می‌کند. هیبت و ترس آگاهی او نیز از همین جاست. چه کسی قادر است او را اطمینان ببخشد به این‌که مرتکب گناه نشده است؟ (مستعان، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲). کرکگور در کتاب «ترس و لرز»، به تجزیه و تحلیل داستان ذبح اسحاق در کتاب مقدس می‌پردازد و گذر از سطح اخلاقی به دینی را نشان می‌دهد؛ این‌که وظیفه‌ای می‌تواند در برابر خدا وجود داشته باشد و گرایش اخلاقی را کنار بگذارد. آن خطا و گناه و اشتباهی که در این مرحله مطرح می‌شود، بمانند گناه مرحله اخلاقی نیست که قابل اجتناب باشد. گناه در این سطح، گناه ذاتی ماست. کرکگور گمان می‌کند که گناه آدم، بمانند گناه اولیه،

به اولاد او ارث رسیده و از آن زمان، انسان‌ها نسل اندر نسل، پیوسته با دلهره و ترس دچار گناه شده‌اند. بنابراین میزان گناه اولیه تا زمان ما، همراه با دلهره افزایش یافته است و تنها با پیوستن به خدا از طریق بی‌کران، می‌توان از این مرحله گذشت. کرکگور، برای نشان دادن چنین گذری، ابراهیم را به عنوان شهسوار ایمان مطرح می‌کند. کار او در مرحله اخلاقی نیست و او به دنبال آن نیست که کاری برای دیگران انجام دهد؛ «مرد اهل ایمان، یک‌راست با خدایی شخص‌وار در ارتباط است که خواسته‌هایش مطلق است و با سنجه‌های عقل بشری، سنجیدنی نیست» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۳۳۴). ابراهیم در این زمان دچار دلهره می‌شود و در واقع، دلهره، بخش اساسی ایمان اوست؛ به این دلیل که اولاً عمل او، بحثی ضد اخلاقی دارد؛ و ثانیاً از آن‌جا که عمل او مبنای منطقی ندارد، نمی‌تواند عمل خود را برای دیگران توجیه کند، بنابراین عمل او خارج از درک و فهم دیگران است. ثالثاً کیفیت واقعی آنچه او باید بر عهده گیرد، یعنی تدارک قربانی کردن پسر خویش، فی‌نفسه وحشت‌زا است (کلنبرگر، ۱۳۸۴، ص ۲۹).

دیالکتیک مرحله‌های کرکگور، مطلبی است که در قالب کتاب‌هایی که درباره این فیلسوف نوشته می‌شود، ذکر می‌گردد و برای فهم اندیشه‌های او لازم است. دلیل طرح اجمالی آن در این‌جا نیز علاوه بر اهمیت آن در کل نظام اندیشه کرکگور، چنین است که مفاهیمی چون نومییدی، دلهره، گناه و ایمان - که در بحث مرگ و ترس و دلهره‌ای که در پی آن می‌آید، مطرح می‌شوند- در قالب این دیالکتیک مورد توجه قرار می‌گیرند. بنابراین لازم بود که جایگاه این مفاهیم در این نظام، به طور مختصر نشان داده شود تا در ادامه بتوان به طور مفصّل‌تر به این مفاهیم پرداخت. خلاصه آن‌که نومییدی، برابر نهاد آگاهی استحسانی؛ و گناه نیز برابر نهاد مرحله اخلاقی است.

۳-۲. بیماری به سوی مرگ

عمده بحث‌های کرکگور درباره مرگ، در کتاب «بیماری به سوی مرگ» آمده است. دلیل آن‌که در توضیح و تبیین آرای او در این کتاب، به کتاب‌های دیگر او نیز مراجعه می‌شود آن است که مفاهیم به کار رفته در این کتاب، در آثار دیگر او نیز به کار رفته‌اند و استفاده از آن‌ها، به فهم بهتر این اثر کمک شایانی می‌کند. مرگی که نگاه کرکگور به آن معطوف است، مرگ معمول و متعارف نیست؛ چه مرگ را با نگاهی مادی، مرگ جسم بدانیم و چه آن را جدایی روح از بدن قلمداد کنیم. بیماری به سوی مرگ، بیماری‌ای است که در

نفس ما پدیدار می‌شود. در عبارات ابتدایی این کتاب، نومییدی را که همان بیماری به سوی مرگ است، بیماری روح و بیماری نفس می‌نامد. از این‌جا مسئله مفهوم نفس در نظر کرکگور اهمیت می‌یابد. در کنار آن، می‌باید به مسئله اساسی کرکگور در این کتاب، یعنی نومییدی که خود این بیماری است، سخن به میان آورد؛ اما این نومییدی، خود نتیجه‌ای از گناه آلودگی ماست؛ گناهی که ریشه در گناه اولیه آدم دارند. از این رو، کرکگور بخش دوم کتاب خود را به بحث گناه و انواع آن اختصاص داده است. بنابراین در ادامه، به دلیل ارتباط وثیقی که مقوله گناه با بحث دلهره دارد، لازم است به آن پرداخته شود؛ دلهره‌ای که در اثر آزادی در انتخاب به ما دست می‌دهد؛ و مخصوصاً آن نوع دلهره‌ای که آدم به آن دچار شد؛ آنگاه که به او امر شد از خوردن میوه درخت ممنوعه اجتناب کند، آن هم در حالتی که او واجد معرفت نسبت به خیر و شر و خوبی و بدی نبوده است.^۹

۳-۳. نومییدی

بیماری به سوی مرگ همان نومییدی است، اما چرا نفس ما دچار این بیماری می‌شود؟ این مسئله، در عدم ارتباط صحیح نهفته است و البته نومییدی حاصل از آن، یک امر ضروری نیست؛ یعنی چنین نیست که نومییدی به عنوان امری که ذاتی انسان است، از ناحیه خدا در درون ما قرار گرفته باشد. کرکگور در این باره می‌گوید:

«نومییدی در رابطه‌ای است که خود را به خود مربوط می‌سازد اما سنتز، بی‌رابطگی نیست؛ صرفاً امکان است یا این که امکان بی‌ارتباطی در سنتز نهفته است. اگر سنتز همان بی‌ارتباطی بود، چیزی مانند نومییدی نمی‌توانست وجود داشته باشد؛ زیرا آنگاه نومییدی چیزی در درون ذات و سرشت انسان می‌بود. یعنی نومییدی نمی‌بود؛ چیزی بود که بر انسان نازل شده بود، چیزی که انسان به شکل منفعلی از آن رنج می‌برد؛ مانند ناخوشی‌ای که انسان گرفتارش شده باشد.» (Kierkegaard, 1983, pp.15-16)

وقتی ارتباط میان اجزای نفس انسان به درستی تحقق نپذیرد، نفس آسیب می‌بیند و بدین واسطه است که کرکگور می‌تواند نومییدی را یک بیماری بنامد؛ زیرا مانند یک امر ذاتی نیست که از ابتدا در ما بوده باشد، بلکه نفس ما دچار آن می‌شود. البته این بدان معنا نیست که بتوان به راحتی دچار این بیماری نشد یا از آن خلاص شد. هیچ انسانی را نمی‌توان یافت که هرگز مأیوس نباشد و در عمق وجودش، نوعی دلهره، بیقراری، فقدان هماهنگی، بیم از ناشناخته‌ها یا از چیزهایی که جرأت آشنا شدن با آن‌ها را ندارد، نباشد.

هراس از امکان‌پذیری زندگی یا هراس از نفس خویش، در همه انسان‌ها وجود دارد (Kierkegaard, 1983, p.21). این‌که ما معمولاً نومی‌دی را به عده خاصی نسبت می‌دهیم، می‌تواند به این علت باشد که ما ظواهر بیرونی نومی‌دی را با خود نومی‌دی اشتباه می‌گیریم. در واقع، در بروز نومی‌دی عادی در جریان زندگی ما، چیزی را که در حیات ما (از نظر خودمان) محدودیت دارد و از دست دادن آن برایمان دشوار است، از دست می‌دهیم یا خطر از دست دادن آن را احساس می‌کنیم.

«چیزهایی که بدون آن‌ها احساس می‌کنیم در خلأ و پوچی قرار داریم؛ ما امید می‌بندیم، حرص داشتن داریم، و همواره در ترس از دست دادن آن‌ها قرار داریم.» (Rée, 1998, p.45)

این‌ها چیزهایی مانند سلامت، شهرت، ثروت و مانند آن هستند که همواره در هراس از دست دادن آن‌ها قرار داریم و وقتی آن‌ها را از دست می‌دهیم، نومی‌دی می‌شویم. کرکگور این تلقی از نومی‌دی را تلقی ای سطحی می‌داند؛ دیدگاهی عامیانه که بر اساس آن، هر کس تصور کند نومی‌دی است، نومی‌دی در نظر گرفته نمی‌شود و بنا بر آن، تنها انسان‌های اندکی نومی‌دی؛ در حالی که بسیار نادر و استثنایی است، اگر فردی نومی‌دی نباشد. از نظر کرکگور، علت چنین تلقی عامیانه‌ای این است که تلقی درستی از روح ندارند و «بدون درک روح، امکان درک نومی‌دی وجود ندارد» (Kierkegaard, 1983, p.22). اما همین نومی‌دی‌ها که به سبب چیزی هستند، هنوز اصل نومی‌دی نیستند.

«شخص نومی‌دی به سبب چیزی نومی‌دی است؛ حداقل برای لحظه‌ای چنین به نظر می‌رسد اما فقط برای لحظه‌ای، یا همان لحظه‌ای که نومی‌دی راستین خود را متجلی می‌سازد [...] زیرا این حقیقت که شخص از چیزی نومی‌دی است، در واقع بدان معناست که از خود نومی‌دی است و این‌که از خود خلاص خواهد شد.»

(Kierkegaard, 1983, p.19)

بیماری به سوی مرگ با مرگ عادی تفاوت بسیار دارد؛ نومی‌دی یک مرگ درونی است. در بیماری به معنای متعارف، مرگ نقطه پایان است. برعکس، رنج نومی‌دی در همین است که حتی توانایی مردن نیز وجود ندارد؛ حتی امید به مرگ نیز نمی‌توان داشت. «هر گاه خطر تا آن‌جا عظیم باشد که مرگ امید آدمی شود، نومی‌دی، بی‌تسللی بودن حاصل از عدم توانایی در مردن است.» (Kierkegaard, 1983, p.18)

همواره مردن و با این حال نمردن؛ چون مرگ به این معناست که همه چیز پایان یافته، اما شعله این آتش، هیچ وقت در انسان خاموش نمی‌شود و هر گاه بخواهیم از نومییدی خلاص شویم، دوباره باز خواهد گشت.

کرکگور نومییدی را بدین دلیل بیماری به سوی مرگ می‌نامد که در آن، انسان به سمت مرگ درونی حرکت می‌کند؛ به سمت رها کردن خویش چونان امری تهی و فاقد محتوا و به سمت وجود نداشتن که در آن، هر رابطه‌ای حقیقت خویش را از دست داده است. ما همواره از آنچه باید باشیم فرار می‌کنیم. همواره با بدفهمی درباره خود، در رابطه‌ای اشتباه با ابعاد مختلف نفس مان فرار می‌گیریم. می‌کوشیم تا از خویشتن رها شویم و از این رو، در درون خود دچار انشعاب می‌شویم (Rée, 1998, p.45).

اما آیا نومییدی مطلوب است؟ اگر بیماری از بیماری خود آگاه نباشد، هر چند به سبب بی‌اطلاعی از آن دچار رنج درونی نخواهد شد؛ اما بیماری به پیش می‌رود و در نهایت، دردهای جسمانی فراوان و مرگ را برای او در پی خواهد داشت. نومییدی نیز بیماری‌ای است که چون عمومیت دارد و کسی از آن مبرا نیست، بنابراین این ناآگاهی از آن است که بداقبالی و بدبختی است. البته اگر شخص نخواهد از آن رهایی یابد، خطرناک‌ترین بیماری خواهد بود. بنابراین نومییدی می‌تواند یک امتیاز باشد:

«امکان وجود این بیماری، امتیاز انسان بر جانور است و هوشیاری دقیق نسبت

به این بیماری، امتیازی نسبت به دیگران است.» (Kierkegaard, 1983, p.15)

امتیاز دیگری که برای این نومییدی وجود دارد این است که برای شفای آن، می‌باید خود را در ارتباط با آن امر دیگری قرار دهیم که منشأ نفس است؛ و این، سبب آگاهی از خدا می‌شود؛ این که پروردگاری وجود دارد؛ و این که ما و نفس ما در برابر این پروردگار هستی داریم و دست‌یابی به این بی‌کرانگی، جز از راه نومییدی صورت نمی‌گیرد (Kierkegaard, 1983, pp.26-27). فهم رابطه با خداوند از آن‌جا حاصل می‌شود که هویت ما، بر وحدت یک فرد به‌عنوان یک سنتز تکیه ندارد، بلکه مبتنی بر ارتباطی ارتباط‌بخش است؛ یعنی عملکرد ابعاد مختلف روح ما، آنگاه که برای ارتباط بخشیدن خود با یک امر متعالی، دست به عمل می‌زنند.

این امر متعالی خداست که انسان را به عنوان موجودی آزاد و مسئول آفریده است؛ اما قطع این ارتباط با خداوند ممکن نیست، بنابراین هیچ استقلالی از خدا متصور نیست.

البته این عدم استقلال، وجه وجودشناختی دارد و گر نه، انسان می‌تواند با سوء استفاده از آزادی‌ای که به او داده شده، ارتباط خود را با خود تعریف کند (Conway & Gover, 2002, vol.2, p.80). در این وضعیت، اگر انسان به صورت درست از آزادی استفاده نکند، در واقع می‌خواهد رابطه آگاهانه‌ای با خدا نداشته باشد و نفس خود را در ارتباط با چیزهایی که پایین‌تر از خدا هستند، شکل دهد؛ یعنی در رابطه با قدرت‌هایی که خالق ارتباط در نفس او نبوده‌اند. بنابراین هیچ‌گاه به نفس حقیقی خود دست نخواهد یافت و به درستی به آن شکل نخواهد داد؛ زیرا معیار درستی برای تحقق نفس خود ندارد و وجه بی‌کرانگی او، همواره مغفول باقی خواهد ماند.

بنابراین اگر آگاهی جدید به نومییدی در پیش‌گاه خداوند، ما را به سمت شفا یافتن رهنمون شود، خود امتیازی بزرگ برای ما در مقایسه با دیگر موجودات است تا به واسطه آن، نفس حقیقی خود را بسازیم. کرکگور، در ادامه اقسام نومییدی را برمی‌شمرد. طرح او آن است که ابتدا، بدون توجه به این‌که آیا نومییدی آگاهانه است یا ناآگاهانه، به بیان انواع و اقسام آن پردازد. در این بخش، او به تعریف شرایطی روی می‌آورد که نفس در تحت آن شرایط، خود را به خود پیوند می‌دهد؛ یعنی قطب‌های متضاد خود را با یکدیگر مرتبط می‌کند. نفس، از طرفی آن چیزی است که هستیم؛ و از طرفی آن چیزی است که می‌توانیم بشویم؛ و این شدن، از طریق سنتز میان جفت‌های متضادی است که نفس را تشکیل می‌دهند. انسان سنتز محدود و نامحدود، فانی و جاودان، آزادی و ضرورت است (Kierkegaard, 1983, pp.13-14).

برای آن‌که انواع نومییدی را مورد بررسی قرار دهیم، می‌باید همه این جفت‌ها و تعادل آن‌ها مورد بحث قرار گیرد. کرکگور در این باره می‌گوید: هیچ‌یک از انواع نومییدی را نمی‌توان مستقیماً (یعنی به شکل غیر دیالکتیکی) تعریف کرد. این امر، تنها از راه اندیشیدن درباره عامل متضاد میسر است؛ و توصیف نومییدی، تنها به کمک قطب متضادش قابل انجام است (Kierkegaard, 1983, p.30). کرکگور، در ادامه بحث نومییدی در کتاب «بیماری به سوی مرگ»، به صورت مفصل، به نومییدی حاصل از ارتباط نادرست آن قطب‌های متضاد می‌پردازد. در این‌جا باید تعادلی میان قطب‌ها باشد و گر نه، دچار یک نومییدی از انواع ذیل می‌شویم: نومییدی کرانمندی که فقدان بی‌کرانگی است؛ نومییدی بی‌کرانگی که فقدان کرانمندی است؛ نومییدی امکان که فقدان ضرورت است؛ و

نومیدی ضرورت که فقدان امکان است. اما فهم این گونه نومیدی‌ها - که در آن، فرد در یک قطب از قطب‌های متضاد فرو می‌رود و از بعد مقابل غافل می‌شود - بیش از آن‌که با نظر در کتاب «بیماری به سوی مرگ» روشن شود، با تطبیق توصیفات کرکگور با مراحل سه‌گانه مشهور او روشنایی می‌یابد.

نگاه دیالکتیکی کرکگور، در سه مرحله استحسانی، اخلاقی و دینی نیز قابل مشاهده است. بدین منظور می‌توان این سه مرحله را با انواع مختلف نومیدی که در سه نوع سنتز موجود است، مقایسه کرد. زندگی یک فرد استحسانی، زندگی کسی است که می‌کوشد کاملاً خود را از محدودیت رها سازد. چنین کسی دچار نومیدی ناشی از نرسیدن به امر نامحدود می‌شود. این نامحدود شدن، هیچ ریشه‌ای در واقعیت ندارد و لذا فردی که استحسانی است، محکوم به این است که به طور مستمر، به آفرینش خود پردازد؛ یک تلاش ناکام مانند آنچه در اسطوره یونانی پرومته‌ئوس می‌بینیم؛ کسی که محکوم به این است که صخره سنگینی را تا قله کوه بالا ببرد و آن‌جا، صخره می‌غلطد و پایین می‌افتد، و این کار هر روز تکرار می‌شود، بدون آن‌که بهره‌ای از کار خود بگیرد؛ چون نامحدود بودن برای انسان ممکن نیست. تمایل به نامحدود بودن، نوعی میل به خداگونه شدن است؛ و از نظر کرکگور، ممکن نیست چنین امیدی، در نهایت به نومیدی نینجامد.

اما زندگی اخلاقی، صرفاً بر امر محدود موقتی استوار است. انسان اخلاقی، آگاهی خود از امر نامحدود را از دست می‌دهد. آن نفسی که فرد اخلاقی برمی‌گزیند، تنها در ارتباط با آن دیگری است که در بیرون اوست و در این مسیر، ویژگی سرمدی و جاودانه روح خود را در نظر نمی‌گیرد.

در نهایت، نمونه مشهور ابراهیم مطرح می‌شود. کرکگور در کتاب «ترس و لرز»، ابراهیم را شهسوار ایمان و نمونه تام انسان دینی می‌خواند. زندگی دینی، سنتزی از زندگی استحسانی و اخلاقی است و به این معنا، عناصر دیالکتیکی روح را با هم آشتی می‌دهد. آزادی، تصور و امکان وضع استحسانی در بطن ضرورتی نهفته است که قوی‌تر از وضع اخلاقی است. این مراحل استحسانی، اخلاقی و دینی، روابط ناظر به بیرون نفس را نمایش می‌دهند. کرکگور در کتاب «بیماری به سوی مرگ» توجه خود را به روابط درونی نفس فرد معطوف می‌کند. از آن‌جا که این روابط درونی است، تحلیل دیالکتیکی‌تر، روانشناختی‌تر و انتزاعی‌تری را می‌طلبد.

کرکگور در کتاب «بیماری به سوی مرگ» به عدم تعادل میان امر محدود و نامحدود می‌پردازد که در آن، با دو نوع نومییدی مواجه می‌شویم. در نوع اول، ارتباط دیالکتیکی نادرست میان محدود و نامحدود به نومییدی منجر می‌شود که در آن، شخص امر روحانی و نامحدود را به فراموشی می‌سپارد و به زندگی روزمره روی می‌آورد. نومییدی نوع دوم آنگاه رخ می‌دهد که نفس، خود را در جایگاه امر روحانی و نامحدود قرار می‌دهد و در آن فرو می‌رود. در این حالت، او ارتباط خود با جهان واقعی بیرون از خود را از دست می‌دهد و کاملاً در تخیل و آرزواندیشی به سر می‌برد. بنابراین اگر تعادلی میان ضرورت و امکان در انسان برقرار شود، این دو به نحو دیالکتیکی مانع این می‌شوند که نفس، در امکان خیالی و بی‌پایان غرق شود یا این که تسلیم ضرورت شود.

هر چند نومییدی به نحوی پیچیده با دیالکتیک نفس پیوند خورده است، اما در وهله اول، باید آن را در مقوله آگاهی مورد بررسی قرار داد؛ زیرا از نظر کرکگور، مرحله نومییدی نفس رابطه مستقیمی با آگاهی نفس دارد. آگاهی مستلزم انتخاب است و بنابراین نفس آزادی است:

«هر چقدر آگاهی بیشتری وجود داشته باشد، نفس بیشتری خواهیم داشت و هر چقدر آگاهی بیشتری وجود داشته باشد، اراده بیشتری خواهیم داشت [...] انسانی که هیچ اراده‌ای ندارد، نفس نیست.» (Kierkegaard, 1983, p.29)

از نظر او، نومییدی باید عملی اختیاری باشد و نه صرفاً خصوصیتی بشری. همه انواع نومییدی، لاقلاً برخی عناصر آگاهی را در بر دارند؛ هر چند غالباً فرد مأیوس، از وضع خود اطلاع روشنی ندارد. حتی وقتی کسی از نومییدی خود آگاه نیست، باز هم با آگاه بودن از این که روح است، نومییدی را برمی‌گزیند.

بنابراین نمی‌توان نتیجه گرفت فردی که نومیید است، خود از آن آگاه است. از این نظر، خودآگاهی تعیین کننده است. خودآگاهی، یعنی آگاهی از نفس به مفهوم عام، معیار تعیین کننده خود است (Kierkegaard, 1983, p.29). کرکگور، انسانی را که به نومییدی خود آگاه است، ارج می‌نهد و بیش از آن، از کسی تقدیر می‌کند که به این نومییدی اعتراف می‌کند. این‌ها کسانی هستند که نسبت به روح بودن خویش آگاهی دارند. او زندگی آن انسانی را هدر رفته می‌داند که «هرگز برای همیشه و قاطعانه نسبت به خود، به مثابه روح و نفس آگاه نمی‌شود یا هرگز در نمی‌یابد و به ژرف‌ترین مفهوم، اثری از این حقیقت

دریافت نمی‌کند که پروردگاری وجود دارد و او، خود او و نفس او در برابر این پروردگار، هستی دارد. دست‌یابی به بی‌کران، هرگز جز از راه نومییدی صورت نمی‌گیرد» (Kierkegaard, 1983, pp. 26-27).

حال با توجه به در نظر گرفتن عامل آگاهی در انواع نومییدی، کرکگور دو تقسیم عمده ارائه می‌کند: نخست آن نومییدی‌ای که در آن، فرد از نومییدی خود آگاه نیست و یا این‌که به نفس و روح خود و جنبه بی‌کرانه و جاودانه آن غفلت دارد. می‌توان بر این نوع نومییدی، نام نومییدی جهل یا نومییدی غفلت را نهاد. نوع دیگری نومییدی، حالتی است همراه با آگاهی که آن نیز تقسیمات خاص خود را دارد که در ادامه خواهد آمد.

الف) آن شکل از نومییدی که از نومیید بودن خود آگاه نیست؛ یا ناآگاهی نومیید کننده از داشتن نفس و نفس ابدی. اگر انسان از نومییدی خود ناآگاه باشد، وضع او بسیار وخیم خواهد بود؛ زیرا بیش از پیش، در توهم به سر خواهد برد. این نومییدی، خطرناک‌ترین نوع نومییدی است:

«انسان نومیید به مدد ناآگاهی خود، به نوعی در مقابل آگاهی ایمنی دارد؛ یعنی او به شکل امنی، در دستان قدرتمند نومییدی اسیر است.» (Kierkegaard, 1983, p.44)

مانند کسی که بیماری سل دارد ولی گمان می‌برد سالم است و این گمان، هیچ سودی به حال او ندارد. البته این نوع نومییدی، رایج‌ترین نوع نومییدی نیز هست؛ چون از نگاه کرکگور، هر غیر مسیحی‌ای از این نومییدی ناآگاه است.

ب) شکلی از نومییدی که از نومیید بودن آگاه است، همان طور که از نفس بودن آگاه است؛ نفسی که به هر حال عنصری جاودانه در آن وجود دارد؛ و بنابراین یا به عدم تمایل به خود بودن نومیید است، و یا به سبب تمایل به خود بودن نومیید است.

اشکال بسط‌یافته‌تر نومییدی، به تناسب با افزایش سطح آگاهی از نفس پدید می‌آیند. بنابراین چنین به نظر می‌آید که فرد، خود عاملدانه نومییدی را برمی‌گزیند؛ یا با اراده به این‌که خود نباشد یا با اراده به این‌که خود باشد. بنابراین نخستین نوع از حالت‌های متضادی که برشمردیم و نومییدی ضعف نام دارد، این است که فرد می‌خواهد چیزی باشد که نفس خود او نیست. نفس او چیزی است که همراه با دیگری در حیطه فانی و دنیوی جای دارد و تنها ظاهر فریبنده تملک چیزی ابدی را در خود دارد؛ و بنابراین به شکلی منفعل به آن دیگری می‌پیوندد. کسی که نمی‌تواند تمامیت «خود» خود را بپذیرد و لذا به

گریزگاه‌های متعددی روی می‌آورد، چنین فردی به دنبال نفس جدیدی است که هیچ‌گاه برای او حاصل نخواهد شد. در همه این موارد، فرد نفس اصلی خویش را مخفی می‌سازد. در شکل ابتدایی، نفس حیات بیرونی یک فرد دانسته می‌شود. در این حالت، فرد می‌خواهد کس دیگری باشد و خود حقیقی‌اش را به عنوان امری شخصی و درونی، مورد غفلت قرار دهد. این نومی‌دی که خود نباشی نیز از نوع نومی‌دی ضعف است؛ زیرا در این‌جا نیز صرفاً با یک خود زمینی و بیرونی روبه‌رویم. او، روح را در نفس خود می‌پذیرد، اما نومی‌دی ضعف نمی‌گذارد که او فراتر رود؛ و او، خود را در نوعی تنهایی گریز ناپذیر رها می‌کند.

نوع دیگر نومی‌دی که در مراحل بعد رخ می‌نماید، نومی‌دی نقص است. در این شکل از نومی‌دی، اکنون آگاهی فزاینده‌ای نسبت به خود وجود دارد و در نتیجه، آگاهی بیشتری از ماهیت نومی‌دی و از این حقیقت وجود دارد که شرایط شخص، شرایط نومی‌دی است. در این‌جا، نومی‌دی از بیرون و به صورت رنج از فشار شرایط سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه مستقیماً از خویش آغاز می‌شود (Kierkegaard, 1983, p.67)؛ او نومی‌دانه می‌خواهد خود را در اختیار بگیرد؛ یا خود را بیافریند و از خود، خودی را بسازد که می‌خواهد باشد. نومی‌دی نقص، از طریق درک نادرست از امر جاودانه در نفس رخ می‌دهد. آن‌که دچار نومی‌دی نقص است، می‌خواهد خودش باشد؛ اما به شیوه‌ای نابهنجار و معیوب، او می‌خواهد تا از طریق بی‌توجهی به لذایذ زندگی، شکیبایی و تسلیم در برابر رنج‌ها و فقط با پذیرفتن جنبه‌های مجرد و انتزاعی زندگی، زمان‌مندی خود و میرا بودن خود را به فراموشی سپارد. نمونه دیگر این نومی‌دی، آن‌گونه که کرکگور می‌گوید، این است که نفس در مقام عمل، به نحوی مستمر، خود را تنها با به تخیل در آوردن عناصر سازنده آن، به خویش پیوند می‌دهد؛ و هیچ قدرتی بر خویش نداشتن ندارد. هر دو نوع، نومی‌دی نقص هستند؛ زیرا هر دو این را نمی‌پذیرند که نفس را تابع آن امر بی‌کران کنند و در عوض، به نحوی ناقص، با دیگری به چالش برمی‌خیزند؛ یا صرفاً به خطا، منکر میرایی نفس می‌شوند. خلاصه این‌که ما نه می‌توانیم بخواهیم خودمان باشیم و نه این‌که خودمان نباشیم؛ چون نفسمان دو بعد دارد: از طرفی، هستی‌ای دارد که نام «من» بر آن می‌گذاریم؛ و از طرف دیگر، هویتی فعال دارد که همواره در حال ارتباط‌دهی است و این ویژگی را به مدد خداوند در خود دارد. بنابراین آن‌که می‌خواهد خودش نباشد، گویی می‌خواهد از

این وجه مرتبط با خداوند که بُعد جاودانه نفس است، رهایی یابد؛ و آن، تلاشی ناکام است. اما آن که می‌خواهد خودش باشد، وجه کران‌مند و دنیوی نفس را نادیده می‌گیرد؛ و آن نیز ممکن نیست.

۳-۴. گناه

از دیدگاه کرکگور، هر چند باید بر نومییدی غلبه کرد، اما نومییدی چیزی نیست که فرد را به سوی راه حل رهنمون گردد. هر گاه آگاهی کسی از نومییدی افزایش یابد، احساس نومییدی نیز شدت می‌پذیرد. بنابراین از نظر او، میزان آگاهی، نومییدی را نیرومندتر می‌کند. هنگامی که شخص در نومییدی به سر می‌برد، به همان میزان که ادراک درست‌تری از آن داشته باشد و به همان میزانی که نسبت به نومیید بودن خود آگاه باشد، به همان میزان نومییدی‌اش نیز شدت بیشتری خواهد داشت (Kierkegaard, 1983, p.49). بنابراین می‌توان دریافت که آگاهی به نومییدی نمی‌تواند راه حل آن باشد. بخش دوم کتاب «بیماری به سوی مرگ»، به راه حل احتمالی نومییدی می‌پردازد؛ اما خود کرکگور مدعی نیست که راه حل قطعی آن را یافته است. هر چند او راه حل را در مسیحی شدن و ارتباط با خداوند می‌داند اما از آنجا که خداوند را نمی‌توان شناخت، بنابراین حتی اتکای کامل به او نیز نمی‌تواند کاملاً اطمینان‌بخش باشد.

در هر حال، او در هر راه حلی، نقش محوری برای خداوند قائل است. این راه حل در نفس نهفته است اما همان طور که از توصیف کرکگور پیرامون نفس برمی‌آید، این راه حل را صرفاً نمی‌توان در نفس جست. او بدین منظور، در بخش دوم کتاب «بیماری به سوی مرگ»، از توصیفی که در وهله اول روان‌شناختی است، به سوی نگاهی دینی تغییر جهت می‌دهد. در این جاست که او، از سنت مسیحی مدد می‌گیرد و پای گناه را به میان می‌کشد و می‌گوید: در این جا، بیماری همان گناه است و گناه نومییدی است؛ این که بخواهی خودت باشی یا آن که بخواهی خودت نباشی (Kierkegaard, 1983, p.77). گناه آن است که در پیشگاه خدا مأیوس باشی و از آن جا که همه انسان‌ها با خدا ارتباط دارند (به عنوان ارتباط نفس با دیگری)، همگی در پیشگاه خدا دچار نومییدی بوده و لذا گناهکارند. از نظر کرکگور، اگر نتوانیم به این نتیجه برسیم که گناهکاریم، هیچ انگیزه‌ای برای اندیشیدن به این که در پی نجات باشیم، برای ما نخواهد ماند (Hannay & Marino, 2004, p.6). او بحث گناه را در کتاب‌های متعددی مطرح کرده است. در کتاب «بیماری به سوی

مرگ» که تا کنون محور کار ما بوده است، این نگاه معطوف به توصیف ماهیت گناه و تا حدی انواع آن است؛ اما او در کتاب «مفهوم دلهره»، توجه بیشتری به وضع انسان در هنگام ارتکاب گناه داشته است و در آن، مفهوم دلهره‌ای را که در مواجهه با گناه به انسان دست می‌دهد، مورد بررسی قرار می‌دهد. هر چند گناه - در هر حال - مفهومی دینی است اما بی‌تردید، ابعادی روان‌شناختی نیز دارد و کرکگور در کتاب «مفهوم دلهره»، وجه روان‌شناختی تر گناه را پیش‌روی ما نهاده است. شاید تعبیر بهتر این باشد که کرکگور، پدیده‌های روان‌شناختی را در ضمن مقولات دینی مورد بحث قرار داده و این کار، کرکگور را در موضع یک الهی‌دان قرار نمی‌دهد. بدین جهت است که بعد روان‌شناختی این کتاب، بیشتر مورد توجه بوده است.

در این قسمت، با سه مفهوم «گناه»، «نومیدی» و «دلهره» روبه‌رویم. از عبارات ابتدایی بخش دوم کتاب «بیماری به سوی مرگ»، چنین استنباط می‌شود که در کل، می‌توان گناه را تحت عنوان ناامیدی قرار داد.

«گناه یعنی نومیدی از عدم تمایل به خود بودن یا نومیدی از تمایل به خود بودن

در برابر پروردگار یا همراه با ادراک پروردگار» (Kierkegaard, 1983, p.77)

اما نومید بودن وضعیتی است که برای انسان پیش می‌آید و انسان، در مقابل آن منفعل است. با این وجود و با توجه به این که گناه از اختیار انسان برمی‌خیزد، می‌توان گفت که هم دلهره و هم نومیدی، هر دو در ارتباط با گناه مطرح می‌شوند، ولی خود گناه نیستند؛ دلهره وضعی است که پیش از گناه رخ می‌دهد و نومیدی حاصل گناه است. اگر بخواهیم از منظر دلهره به گناه نگاه کنیم، با سه نوع گناه مواجه می‌شویم: یکی گناه اولیه که از آموزه‌های اصلی مسیحیت است؛ چیزی که به طور موروثی به فرزندان آدم به ارث رسیده و در آن، بحث درباره دلهره آدم پیش از اولین نافرمانی خداست. دیگری به اولین گناه هر فرد ناظر است؛ و سومی گناهی است که در طول زندگی خود، مرتکب آن‌ها می‌شویم.

محور نومیدی، بحث ارتباط با خداوند است. بنابراین گناه هم که نومیدی را در پی

دارد، حاصل درک همین ارتباط است. کرکگور بر این نکته تأکید می‌کند که:

«نفس، ادراکی از پروردگار دارد و سپس آنچه را پروردگار اراده می‌کند، اراده نمی‌کند و در نتیجه، نافرمان‌بردار است. همچنین مسئله این نیست که انسان، فقط گاهی در برابر پروردگار مرتکب گناه می‌شود؛ زیرا هر گناهی در برابر پروردگار

صورت می‌گیرد و به واقع، همین است که تقصیر انسان را به درستی، به گناه تبدیل می‌کند.» (Kierkegaard, 1983, p.80)

پیش از هر گونه توضیحی درباره انواع گناه، دو مسئله قابل طرح است: یکی این که جایگاه گناهان انسان‌ها در مقایسه با نوع تفسیری که کرگگور از گناه ارائه می‌دهد کجاست؟ تفسیر کرگگور از گناه، چنان وضع انتزاعی و کلی پیدا می‌کند که گویی چندان ارتباطی با گناه به معنای متعارف آن پیدا نمی‌کند. سؤال دیگر آن است که آیا این بحث، اساساً یک بحث روان‌شناختی است؟

کرگگور، خود به مسئله اول واقف است و پاسخ او این است که تعریف او از گناه، گناهانی مانند دزدی، دروغ و مانند آن‌ها را نیز در بر می‌گیرد؛ چون همه این‌ها نوعی ابراز وجود در برابر خداست و لذا نافرمانی تلقی می‌شود؛ و این، در ضمن تعریف گناه قرار می‌گیرد. این نکته، مطابق با تعریف کتاب مقدس است که همواره، گناه را نافرمان‌برداری تعریف می‌کند. اما گناه تعریف جامع‌تری نیز دارد. به تعبیر کرگگور:

«کل زندگی می‌تواند گناه باشد؛ زیرا گناه افسارگسیختگی گوشت و خون نیست،

بلکه موافقت روح با چنین عملی است.» (Kierkegaard, 1983, pp. 81-82)

در واقع، ممکن است انسان در اثر ضعف اخلاقی دچار گناه شود و در ادامه پشیمان شود، اما این کافی نیست. او در ادامه، به سبب ضعف خود نوامید می‌شود؛ یا دوباره به دامان گناه می‌افتد و در آن غرق می‌شود و یا آن‌که به زهد و رواقی‌گری روی می‌آورد. نکته دیگری که می‌تواند در پاسخ به این سؤال کمک کند این که کرگگور، گناه را صرفاً در تقابل با فضیلت نمی‌داند؛ بنابراین نمی‌توان در تعریف گناه، به گناهانی که در مقابل فضایل اخلاقی قرار می‌گیرند اکتفا کرد. کرگگور، این نگاه را دیدگاه انسان غیر مسیحی می‌نامد که به ماهیت اصلی گناه و این‌که گناه در برابر خداوند است، آگاهی ندارد. در حالی که از نگاه مسیحی، ضد گناه ایمان است و این، یکی از تعیین‌کننده‌ترین تعاریف در مسیحیت است (Kierkegaard, 1983, p.82). بنابراین انسان غیر مسیحی که آموخته است گناه خویش را تنها از طریق امر متناهی دریابد، در امر متناهی گم خواهد شد؛ و پاسخ این که آیا او گناهکار است یا نه، تعیین نخواهد شد مگر از طریق بیرونی، حقوقی و به معنایی به غایت ناقص (Kierkegaard, 1980, p.161). اما انسان مسیحی، به معنایی فراتر از این، به گناه نظر می‌کند.

اما در پاسخ به سؤال دوم باید گفت: هر چند گناه به این دلیل که وجود خداوند را مسلّم می‌گیرد، بحثی درون‌دینی است؛ اما هر چند روان‌شناسی نمی‌تواند توضیح دهد که چرا گناه وجود دارد، اما می‌تواند توضیح دهد که گناه چگونه در حیطه وجود یک فرد وارد می‌شود؛ و بدین منظور، از مفاهیمی مانند «امکان»، «ضرورت» و «آزادی» بهره می‌گیرد. «هم دلهره و هم نومییدی، هر دو پدیده‌هایی روان‌شناختی‌اند؛ به این معنا که وضعیت‌های قابل توصیف و قابل پیش‌بینی، سنتز ذهن و بدن در مواجهه با آگاهی فرد است که از طریق این آگاهی می‌تواند به خود حقیقی خود دست یابد.»

(Hannay, 2003, p.167)

کرکگور، بر نقش آزادی و اراده در گناه نیز تأکید بسیاری دارد. او، این نگاه سقراطی را که گناه جهل است نمی‌پذیرد. این‌که بدانی چیزی غلط است، ضرورتاً به عمل درست نمی‌انجامد. ذهن یونانی این شجاعت را ندارد که اذعان کند انسانی که می‌داند، به اشتباه می‌افتد. در مقابل، این اراده است که گناه را برمی‌گزیند. بنابراین اگر بخواهیم از منظر مسیحی نگاه کنیم، ریشه‌های گناه در اراده و اختیار است؛ نه در معرفت و آگاهی. و این، آن اراده فاسد است که بر آگاهی فرد تأثیر می‌گذارد (Kierkegaard, 1983, p.96). یکی از اهداف مهم دیگر که کرکگور در آثار خود به دنبال آن است، این است که نشان دهد نباید گناه را بخشی از ذات انسان دانست؛ آن‌گونه که برخی با تمسک به آموزه گناه موروثی پنداشته‌اند. چنین تصویری، مسئولیت را از دوش فرد برمی‌دارد. علاوه بر این، معضلی هم در این باره پیش می‌آید که آیا خلقت انسان، اساساً کار خوبی بوده است یا خیر؟ بنابراین در بحث پیرامون منشأ گناه، باید آزادی و تقصیر را محور کار قرار داد.

آزادی‌ای که در بحث پیرامون منشأ گناه مطرح می‌شود، پیوند وثیقی با دلهره دارد؛ و دلهره، حتی قبل از آگاهی از گناه، در انسان حاصل می‌شود. روایت کتاب مقدس از هبوط آدم می‌تواند نشان دهنده این نکته باشد. آدم، قبل از این‌که گناه کند، از تفاوت میان خیر و شر آگاهی نداشت؛ زیرا اساساً هنوز از میوه درخت معرفت نخورده بود. آدم، هر چند انسان است، اما هنوز در مقام وحدت جسم و نفس قرار دارد و هنوز به مرحله روح نرسیده است. تا آن هنگام که انسان به این مرحله نرسد، درک درستی از گناه نخواهد داشت. آن هنگام که آدم فرمان خدا را دریافت کرد، بالطبع چیزی از آن درنیافت. در آن

لحظه، چیزی وجود نداشت جز ابهام دلهره؛ آن احتمال بی‌کران قادر بودن که به وسیله منع بیدار شد؛ زیرا این احتمال، به احتمال به عنوان یک پیش‌آمد اشاره دارد. کرکگور، این وضعیت قبل از گناه را معصومیتی می‌داند که به بالاترین حد خود رسیده است. معصومیت، گناه نیست اما با این حال، دلهره‌ای وجود دارد. دلهره، در مقام تجربه مبهم قادر بودن و منع شدن، آخرین توقف‌گاه پیش از گناه است (Hannay & Marino, 2004, p.11).

بنا بر آنچه درباره دلهره آدم گفته شد، دلهره نوعی تجربه احتمال آزادی است؛ هر چند این آزادی، در شکلی کمتر از شکل کامل واقعیت یافته است. کرکگور در این باره می‌گوید: «دلهره، نه مقوله‌ای از ضرورت و نه مقوله‌ای از آزادی است، بلکه آزادی گرفتار آمده است و در خود آزاد نیست.» (Hannay & Marino, 2004, p.13)

توضیح آن‌که دلهره، خود آزادی نیست؛ بلکه احساس آزادی است و در عین حال، بازتابی است از روابط ما و آینده دلهره که ما را به گناه می‌کشاند؛ و بعد از نتایج آن می‌شود این دلهره که کرکگور آن را «سرگیجه ناشی از آزادی» می‌نامد؛ و شعله فرایند دیالکتیکی را که در آن، نفس ما تعالی می‌یابد، روشن می‌کند. این فرایند دیالکتیکی که به واسطه آن، عناصر متضاد ماهیتمان را با هم آشتی می‌دهیم، به نحو گسترده‌ای رابطه ما را با جهان و دیگران سامان می‌دهد و مشخص می‌کند که آیا به تجربه وحدت و یگانگی با آن‌ها دست یافته‌ایم؛ یا به عدم وحدت و افتراق رسیده‌ایم؟ این سیر، در کشف معنای «انسان بودن»، اهمیت بنیادین دارد (Barry, 2006, p.58).

از نظر کرکگور، وقتی با این دلهره روبه‌رو می‌شویم، ضرورتاً در رابطه‌ای محدود کننده قرار نمی‌گیریم. دلهره، بالقوه آزادی‌بخش و رشد دهنده است. دلهره می‌تواند راهی به سوی امکانات نامحدود باشد. البته باید دانست که:

«چنین دلهره‌ای تنها از طریق ایمان می‌تواند مطلقاً آموزنده باشد؛ زیرا ایمان، تمام اهداف محدود را از بین می‌برد و تمام فریب‌های آن‌ها را آشکار می‌کند. [...] هر کس که تحت تعلیم دلهره قرار می‌گیرد، دلهره معلم او می‌شود و تنها آن کسی که امکان، معلم اوست، بر اساس وجود لایتنهای اش آموزش می‌بیند.»

(Kierkegaard, 1980, pp.155-156)

کرکگور می‌گوید: ما باید یاد بگیریم که به شیوه درست مضطرب باشیم؛ یعنی نباید در مورد چیزهای بیرونی به دلهره بیفتیم. کسی که آن قدر قدرت دارد که با چشمان باز از فراز و نشیب‌های زندگی عبور کند، به این شناخت می‌رسد که رنج و ناراحتی همراه زندگی است؛ اما آن‌که دلواپس محدودیت و روابط محدود است، در همان حد باقی می‌ماند. وقتی یک مسیحی بداند که زندگی خاکی پر از وحشت است، جرأت پیدا می‌کند تا چیزهای محدود را در جایگاه واقعی خودشان قرار دهد (Hannay & Marino, 2004, pp.21-22).

با این وصف، تنها چیزی که می‌تواند گناه را خلع سلاح کند، ایمان است؛ و رهایی از دلهره، تنها از طریق آن ممکن می‌شود. البته باید توجه داشت که:

«ایمان دلهره را از بین نمی‌برد، بلکه خود را از لحظه مرگ دلهره می‌رهاند. تنها ایمان قادر است این کار را انجام دهد؛ چرا که ترکیب ابدیت و هر لحظه امکانی، تنها در ایمان وجود دارد.» (Kierkegaard, 1980, pp.173-174)

بنابراین کسی که دلهره درست را پیشه کرده باشد و بر دلهره و اضطراب درباره مرگ به معنای متعارف آن و این‌که یکی از دلواپسی‌ها و رنج‌های محدود زندگی است، آگاهی یافته باشد، می‌تواند از آن گذر کند و در نهایت، به رابطه‌ای با امر نامحدود دست یابد. با درک این‌که وجود درونی او، به عنوان چیزی که میان ممکن و ناممکن وجود دارد، امری موقت است که هیچ‌گاه نمی‌تواند از دام آنچه با آن مواجه می‌شود بگریزد. هنگامی این نحوه از دلهره برای ما حاصل می‌شود که با قطعیت مرگ خویش روبه‌رو شویم. بنابراین آموختن این‌که چگونه باید مرد، هم وظیفه نهایی و هم آغاز فرد است (Rée, 1998, p.40). اما به باور کرکگور:

«اگر کسی امکان را که قرار است تحت تعلیمش باشد فریب دهد، هرگز به ایمان دست نخواهد یافت. در این صورت، ایمانش دانایی متناهی خواهد بود. اما بشر امکان را به هر طریقی فریب می‌دهد و گر نه، هر کس به اندازه کافی، امکان را با چشم خود از نزدیک مشاهده کرده است.» (Kierkegaard, 1980, p.208)

۳-۵. درمان بیماری به سوی مرگ

درمان این بیماری، بیشتر به یک سفر می‌ماند که پایان آن نامعلوم است. در سیر ساختن نفس، ما با یک پروژه تدریجی روبه‌رویم؛ خود ناب ما که باید از طریق آگاهی به خداوند شکل گیرد. در مراحل ابتدایی و به دلیل آگاهی ناکافی ما از خداوند، این پروژه

می‌تواند به اموری که پایین‌تر از خداوند هستند اما در جایگاه او نشسته‌اند، معطوف باشد. رسیدن به نفسی بالغ و تمامیت یافته، هیچ‌گاه یک پروژه پایان‌یافته نیست؛ و البته از هیچ نیز آغاز نمی‌شود. انسان‌ها، از کودکی پای در مسیر ساختن نفس خویش می‌گذارند؛ بنابراین وقتی فردی در پی آن است که صاحب نفس به معنای واقعی آن شود، به هر حال از نوعی نفس برخوردار است که می‌توان آن را نفس پیشین نامید. مشکل از آن‌جا آغاز می‌شود که افراد، به جای خدا، انسان‌ها و گاه پایین‌تر از انسان‌ها را می‌نشانند؛ جایگاهی که در حد آن‌ها نیست (Conway & Gover, 2002, vol.2, p.80). ما در ارتباط با خداوند، با دو مشکل روبه‌رو می‌شویم؛ گاه موفق به شناخت آن امر متعالی که باید با آن ارتباط برقرار کنیم نمی‌شویم و گاه به انتخاب خود و آگاهانه می‌خواهیم که چنین ارتباطی نداشته باشیم. بنابراین آگاهی از مرگ، علاوه بر آن‌که باید با آگاهی از آن امر متعالی که می‌باید نومی‌دی را از طریق آن درمان کنیم همراه شود، لزوماً باید در کنار اراده‌ای معطوف به حل این معضل نیز قرار گیرد.

این راه حل، هر چه باشد، از سنخ استدلال نیست؛ بلکه در پی افزودن بر شور فرد است تا به شیوه‌ای مناسب برای رسیدن به هدفی که از نظر کرکگور ارزش دنبال کردن دارد، نهایت توان خویش را به کار گیرد؛ اهدافی که بتوان برای آن‌ها طالب مرگ بود. بنابراین راه کرکگور، راه ارتباط قلبی و شورمندانه با خداست؛ نه استدلال درباره وجود او.

«چگونه ممکن است وجود خدا از طریق برهان اثبات شود؟ [...] تا آن‌جا که من در حال اثبات برهانی هستم (درست به همین دلیل که من در حال اثبات آن هستم)، وجود آشکار نمی‌شود اما به محض این‌که دست از این کار بردارم، وجود آن جاست. [...] چگونه ممکن است کسی بخواهد وجود او را اثبات کند مگر آن‌که او را نادیده بگیرد؟ آیا این دیوانگی نیست که وجود کسی را که حاضر است، در پیش او اثبات کنیم؟ حضور یک پادشاه، با تسلیم شدن و اطاعت از او بیان می‌شود [...] به همین نحو، انسان با پرستش خدا و نه با برهین اثبات وجود خدا، وجود او را اثبات می‌کند.» (Evans, 1999, pp. 150-151)

او می‌گوید: هر چه متفکران در ارائه برهان برای اثبات وجود خدا بیشتر تلاش کرده‌اند، توفیق کمتری یافته‌اند؛ گویی هر چه بر برتری آن برهین افزوده می‌شود، قطعیت آن‌ها کاهش می‌یابد. علاوه بر این، گاه توجه صرفاً نظری به خدا، به شکل نوعی تجاهل

در می‌آید؛ تا گریزگاهی شود از مخمصة تقابل آزادی فرد با محدودیتی که تسلیم در برابر خدا و اطاعت از او، در برابر انسان قرار می‌دهد.

«اندیشه وجود خدا، وقتی که به معنای دقیق کلمه در مقابل آزادی فرد مطرح می‌شود، حضور مطلق دارد که برای فرد عاقل آزار دهنده است. حتی اگر او نخواهد هیچ شرارتی بکند، زندگی کردن در مصاحبت زیبا و صمیمانه با این مفهوم، دقیقاً نیازمند سیر باطنی است.» (Kierkegaard, 1980, p.190)

یکی از عناصر مهم در این سیر باطنی، توجه به مسئله مرگ است. البته کرکگور واژه مرگ را به معنای متعارف آن به کار نمی‌گیرد. هنگامی که انسان در برابر مرگ به معنای متعارف آن قرار می‌گیرد، دچار وحشت می‌شود؛ اما در مواجهه با مرگ درونی که وحشتناک‌تر از آن است و حتی با مرگ هم درمان نمی‌شود چه باید کرد؟ شاید در مواجهه با مرگ عادی، غفلت راه حلی برای آن تلقی شود؛ آن گونه که اپیکور باور داشت. اما نومییدی بیماری‌ای است که اگر انسان به دنبال درمان آن نباشد، به وخامت می‌گراید. بنابراین در اولین قدم برای درمان آن، باید از آن آگاه شد. از نظر کرکگور، آگاهی از مرگ حقیقتاً حائز اهمیت است؛ زیرا دلهره‌ای ضروری را برای بالا بردن ما از مراتب بودن یا خودآگاهی می‌آفریند؛ از حیاتی حسی و نامتأملانه به حیاتی متأملانه و اخلاقی و در نهایت، به دین؛ جایی که خود و وجود حقیقی از طریق رابطه‌ای با امر نامحدود به دست می‌آیند.

هم نومییدی و هم دلهره، هر دو می‌توانند ما را به سمت درمان خود راهنمایی کنند. ترس از مرگ می‌تواند به ما کمک کند تا برای مواجهه با دلهره ناشی از مرگ و حرکت از طریق آن، شجاعت پیدا کنیم. کرکگور، این سیر را تمرین مرگ می‌نامد. از نظر او، تمرین مردن به این معناست که یاد بگیریم تنها در مواجهه با مرگ خود است که به ایمانی دست می‌یابیم که برای بیان این که چه چیزی برای انسان بودن باید وجود پیدا کند، ضرورت دارد. از جمله امر نامتناهی و جاودانه که از طریق آن می‌توانیم دلهره خود را به وجد تبدیل کنیم (Barry, 2006, p.60).

البته آگاهی از مرگ، پیش شرط ورود به هر راه حلی است. آگاهی ما از میرایی‌مان، بهایی است که برای حیوانی خودآگاه بودن می‌پردازیم. این آگاهی را کرکگور مخمصة فرد هستی‌دار می‌نامد و آن را ناشی از این می‌داند که انسان، ترکیبی از موقتی بودن و جاودانه بودن است. به عبارت دیگر، ما میان زمان و جاودانگی زندگی می‌کنیم. ما محدودیم ولی

تمنای جاودانگی داریم (Barry, 2006, p.59). لذا وقتی این آگاهی ما به سطح بالای خود می‌رسد، می‌تواند طریق رسیدن به آزادی درونی واقعی باشد؛ نه آن آزادی که مبتنی بر فاصله گرفتن از مرگ است.

معضلی که سبب نا آگاهی ما از مرگ می‌شود، پدیده انکار مرگ است. این انکار، گاه در سطح بسیار پایینی انجام می‌شود و بیشتر شکل مقاومت مذبوحانه به خود می‌گیرد؛ اما غالباً و در میان کسانی که توانمندترند، این کار با به کارگیری استدانۀ شیوه‌هایی صورت می‌گیرد که مانع آن می‌شوند ما با چهره واقعی مرگ مواجه شویم. انکار، گاهی با تعالی بخشیدن به مرگ صورت می‌پذیرد؛ مثلاً تحت عناوینی چون «اعمال قهرمانانه» یا «حیات جهانی-تاریخی» سپرهایی شخصی را ایجاد می‌کنند تا احساس امنیت و در کنترل بودن بکنیم. این، شاید توهمی ضروری باشد اما نوعی عدم صداقت در مواجهه با کل وضعیت خودمان را در ما ایجاد می‌کند. در واقع، نوعی نامیرایی اجتماعی را به جای نامیرایی فردی القا می‌کند (Barry, 2006, p.60).

نوع دیگر انکار مرگ - که باید از آن رهایی یافت - آن است که تصویری کلی، غیر شخصی و انتزاعی از مرگ ارائه دهیم؛ مثلاً بگوییم: مرگ مانند اتفاقی کیهانی است، یا سرنوشت مشترک و حادثه‌ای است که برای همه اشکال حیات رخ می‌دهد. در واقع، ما با این شیوه مرگ خود را فراموش می‌کنیم، در حالی که مرگ صرفاً برای هر کسی اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه برای یک فرد خاص یعنی من اتفاق می‌افتد (Barry, 2006, p.59).

هر دو مشکل ناشی از آن‌اند که نگاه فرد به مسئله مرگ، مانند نگاه به امری بیرونی و نامرتب با وجود شخص است. از نظر کرکگور، گناه، از لحاظ تفکر نظری، هیچ‌گاه نمی‌تواند به اندیشه درآید. فرد را نباید تحت مفهوم رده‌بندی کرد؛ چون نمی‌توان به انسان منفرد اندیشید، بلکه تنها مفهوم انسان به اندیشه درمی‌آید.

«انتظار نمی‌رود تفکر نظری سترونی مفهومی را در رابطه با واقعیت بازشناسد؛ اما همان طور که نمی‌توان به انسان منفرد اندیشید، به همان‌سان نیز نمی‌توان گناهکار منفرد را به اندیشه درآورد.» (Kierkegaard, 1983, p.119)

او، این بحث را مقدمه‌ای قرار می‌دهد تا به ایده‌هایی که می‌گویند: انسان منفرد چیز مهمی نیست، حمله کند. بنابراین بیماری به سوی مرگ نیز باید به‌عنوان مقوله‌ای فردی سنجیده شود.

کرکگور، غفلت از این نکته را ناشی از آن می‌داند که در این جا، با مرگ به صورتی ابژکتیو برخورد می‌شود. این نوع از دانش ابژکتیو که مرگ را صرفاً به یک مرحله از زندگی تقلیل می‌دهد، خود را از مرگی که می‌تواند به ما نشان دهد آیا زندگی ما حقیقی یا غیر از آن است، جدا می‌سازد (Rée, 1998, p.42). تا وقتی ما در سطح سوپژکتیو با مرگ روبه‌رو نشویم، مرگ رام نخواهد شد؛ بلکه انکار می‌شود. نمونه دیگری از نگاه ابژکتیو که رواج بیشتری دارد آن است که ما، بیشتر نگران مردن دیگرانیم تا مردن خود. با چنین نگاهی، ما گویی مرگ را در حد چیزی شبیه به حقایق ریاضی یا علمی تقلیل می‌دهیم. بسیاری از گزاره‌هایی که در زبان عامیانه به کار می‌روند و بلکه بسیاری از مراسم مربوط به مرگ، چنین نگاهی را القا می‌کنند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: مرگ شتری است که در خانه هر کسی می‌خوابد، این جمله با القای عمومیت این سرنوشت، نوعی راحتی ذهنی ایجاد می‌کند که با واقعیت فاصله دارد. اگر فردی با واقعیت قریب الوقوع مرگ خود، مثلاً بر اثر سرطان، مواجه شود، در آن زمان، به کارگیری چنین گزاره‌هایی برای او دشوار خواهد بود. هر چند تردیدی نیست که مرگ سرنوشت جمعی بشر است؛

«اما مرگ به نحو برجسته‌ای شخصی نیز هست. کرکگور ما را به تأمل درونی درباره مرگ ترغیب می‌کند: دل‌نگران مرگ خویش باش و با ابژکتیو کردن مرگ، آن را انکار مکن. از نظر او، مواجهه با مرگ با تفکری سوپژکتیو، مشخصه فرد بالغ است.» (Barry, 2006, p.59)

بنابراین یکی از راه‌های درمان بیماری به سوی مرگ آن است که از نگاه ابژکتیو و بیرونی به مرگ پرهیز کنیم و به سمت نگاه سوپژکتیو و شخصی، که به درون نظر دارد، برویم. درون‌نگری متأملانه، ویژگی این نوع تفکر است. از نظر کرکگور، وقتی ما در درون خود سیر می‌کنیم، محدودیت و زمانی بودن و این که با این بعد از مرگ خویشتن روبه‌رو شویم، به ما یادآوری می‌شود (Barry, 2006, p.59).

نتیجه‌گیری

همه این‌ها مقدمه‌ای است تا کرکگور، نهایتاً نگاه مسیحی خود را در رابطه با گناه مطرح کند. شاید توجه به مرگ خود، در میان کسانی که مسیحی نیستند و کرکگور آن‌ها را انسان‌های طبیعی می‌نامد، وجود داشته باشد؛ اما این برای رهایی از این معضل کافی نیست؛ چون فرد غیر مسیحی دچار ناآگاهی نومیدی‌آور نسبت به پروردگار است و ناآگاهی از

هستی داشتن در برابر پروردگار، به معنای بی‌خدا بودن در جهان است. بنابراین می‌توان گفت انسان غیر مسیحی، به مفهوم دقیق کلمه مرتکب گناه نمی‌شود؛ زیرا در برابر پروردگار گناه نمی‌کند (Kierkegaard, 1983, pp. 81-82).

بنابراین رستگاری تنها برای کسانی حاصل می‌شود که به سبب ایمان به مسیح، از مرحله نفس در گذشته‌اند و روح شده‌اند. آن‌ها از تضاد با خویش اجتناب می‌کنند و می‌توانند بر احوال خویش کنترل داشته باشند. ایمان هم به معنای تضاد نداشتن با خودی است که پروردگار به ما عطا کرده؛ و نیز پذیرفتن آن. تعبیر کرکگور درباره ایمان چنین است: «یعنی نفس از راه خود بودن و از راه تمایل به خود بودن، به شکل روشنی در پروردگار تجلی می‌یابد» (Kierkegaard, 1983, pp.82).

البته انتخابی که یک مسیحی در این هنگام انجام می‌دهد، غیر از آن آزادی در انتخاب است که در شرایط عادی برای انسان مطرح می‌شود. کرکگور به تفکیک آزادی از اختیار معتقد است. از نظر او، این که به یک اندازه بتوانی خیر و شر را برگزینی، خود نسخ و ابطال آزادی است؛ و نمی‌توان هیچ‌امیدی به توضیح آزادی از این منظر داشت. آزادی از نگاه او، در عطف نظر به یک امر واحد و انتخاب چیزی است که ضروری است؛ به نحوی که دیگر پرسشی درباره انتخاب در میان نباشد. اگر ما به جای انتخاب کردن، صرفاً بر خود انتخاب آزاد تأکید کنیم، اختیار و آزادی خود را از کف خواهیم داد. بنابراین تنها راه حفظ آزادی خودمان این است که آن را تماماً به خدا واگذار کنیم و خود را نیز از طریق آن، تسلیم خدا نماییم (Moore, 2002, pp. 289-290).

پس رهایی از این بیماری سعادت است که تنها برای فرد مسیحی مؤمن رخ می‌دهد؛ کسی که می‌داند نفس او نفسی است در برابر خداوند و به این ترتیب، کیفیتی جدید در زمینه دیدگاه زندگانی او و در طرز برخورد با زندگانی انسان طبیعی پدیدار می‌شود. بنابراین آنچه برای او گناه است، برای انسان طبیعی تقصیر به شمار می‌رود (براندت، ۱۳۷۳، ص ۱۰۷). در انسان مسیحی، بیماری نومیدی وقتی درمان می‌شود که نفس او با خداوند به تفاهم می‌رسد. به عبارت بهتر، وقتی نفس انسان مسیحی در ذات خداوند تجلی می‌کند؛ این برای انسان مسیحی سعادت است (براندت، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸).

انسان مسیحی در مواجهه با مرگ، از طریق فرا گرفتن ترس از آنچه دهشتناک‌تر از مرگ طبیعی است، به آرامش دست می‌یابد. همان طور که انسان برای فراموشی خطری

که در پیش دارد، به خطرات بزرگ‌تری فکر می‌کند؛ یا آن‌که خطر بزرگ‌تری برای او حادث می‌شود و او خطر کوچک‌تر را به فراموشی می‌سپارد، به همین صورت، رنج‌های دنیوی نیز برای شخص مسیحی شکلی متفاوت دارد؛ زیرا از دیدگاه مسیحی، مرگ به معنای پایان همه چیز نیست. مرگ صرفاً رویداد کوچکی است که در آن، همه چیز برای یک زندگی ابدی وجود دارد. از دیدگاه مسیحی، در مرگ حتی بیش از زمان حیات که در تندرستی کامل و اوج قدرت باشیم، امید وجود دارد؛ و در برابر پشتوانه‌ای از اندیشهٔ ابدیت، ناملايمات دنیوی چیزی نیست (براندت، ۱۳۷۳، صص ۱۰۴-۱۰۵).

یادداشت‌ها

1. *Stages On Life's Way*
2. *Three Discourses On Imagined Occasions*
3. *Either/Or*
4. *Sickness Unto Death*
5. *Despair*
6. *Concept Of Anxiety*
7. *Banqueters*
8. *Diapsalmata*

۹. اهمیت مفهوم دلهره در نظر کرکگور چنان بوده که کتاب مستقلى با نام «مفهوم دلهره» را به آن اختصاص داده است.

کتابنامه

- اونامونو، میگوئل د. (۱۳۷۹)، *درد جاودانگی*، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر ناهید.
- براندت، فریتیهوف (۱۳۷۳)، *کرکگور (زندگی و آثار)*، ترجمهٔ جاوید جهان‌شاهی، تهران: پرسش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۱)، *فلسفهٔ معاصر*، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، تهران: کتاب‌فروشی زوآر.
- همو (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه (از فیشته تا نیچه)*، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: سروش، ج ۷.
- کلنبرگر، جیمز (۱۳۸۴)، *کرکگور و نیچه*، ترجمهٔ ابوتراب سهرابی و الهام عطاردی، تهران: نشر نگاه.
- کرکگور، سورن (۱۳۷۷)، *بیماری به سوی مرگ*، ترجمهٔ رویا منجم، تهران: نشر مهدیه.
- همو (۱۳۷۸)، *ترس و لرز*، ترجمهٔ عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- مستعان، مهتاب (۱۳۷۴)، *کرکگور؛ متفکر عارف‌پیشه*، تهران: نشر روایت.
- مک‌کواری، جان (۱۳۸۲)، *الهیات اگزیستانسیالیستی*، ترجمهٔ مهدی دشت‌بزرگی، قم: بوستان کتاب.

Barry, Vincent (2006), *Philosophical Thinking about Death and Dying*, USA: Wadsworth Publishing.

Conway, Daniel W. & Gover, K. E. (2002), *Soren Kierkegaard; Critical Assessment of Leading Philosophers*, Vol.2, USA: Routledge.

Evans, C. Steven (1999), *Kierkegaard's Fragments and Postscript: The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanity Books.

- Hannay, Alastair (2003), *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge University Press.
- Ibid & Marino, Gordon D. (2004), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Soren (1978), *Either/Or*, ed & trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, USA: Princeton University Press.
- Ibid (1980), *The concept of anxiety*, ed & trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, USA: Princeton university press.
- Ibid (1983), *Sickness Unto Death*, USA: Princeton university press.
- Ibid (1988), *Stages on Life's Way*, Studies by Various Persons; ed & trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, USA: Princeton University Press.
- Ibid (1993), *Three Discourses on Imagined Occasions*, ed & trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong, USA: Princeton University Press.
- Moore, Charles. E (2002), *Provocations; Spiritual Writings of Kierkegaard*, USA: the Bruderhof Foundation.
- Rée, Jonathan (1998), *Kierkegaard* (Blackwell Critical Readers), Blackwell.

