

تأملی عمیق تر در خصوص مراحل اگزیزتانس نزد کرکگور

مهدی خادمی

استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه پیام نور

چکیده

شاید بتوان گفت مهمترین دیدگاه سورن کرکگور مراحل تطور وجود انسان است. وی معتقد است که می توان تمامی انسانها را در یکی از سه مرحله استحسانی، اخلاقی و دینی جای داد. در واقع انسان یا می تواند در نازلترین مرتبه وجودی در حیات بشری یعنی مرحله استحسانی باقی بماند یا به مرحله بالاتر یعنی مرحله اخلاقی که ویژگی آن دوری از تمتعات حسی زودگذر و التزام به قانون اخلاقی عام و کلی منتقل شود و یا به اصیل ترین مرحله اگزیزتانس یعنی مرحله ایمانی نائل آید. ویژگی مرحله استحسانی، استمتاع دنیوی و لذت صرف است و ویژگی حیات اخلاقی تکلیف و تعهد به امر عام است. این دو مرحله در اثر معروف کرکگور «یا این یا آن» منعکس شده است. اما باید دانست از آنجا که حیات اخلاقی تمهیدی بر مرحله بالاتر یعنی حیات ایمانی است و خود، موضوعیتی ندارد لذا لحن این کتاب که همان «یا این یا آن» است در نهایت منجر به «نه این و نه آن» می شود.

کلید واژه: اگزیزتانس، استحسانی، اخلاقی، ایمانی، جهش، پارادوکس، کرکگور.

۱. مقدمه

با نگاهی به آثار سورن کرکگور می‌توان دریافت که تمامی دغدغه کرکگور، نحوه حیات انسان و چگونگی ضرورت وی برای رسیدن به انسان اصیل است. به همین جهت است که وی دو اثر مهم خویش را به این مطلب اختصاص داده و در دیگر آثارش نیز به تفصیل درباره حقیقت انسان و چگونگی مواجهه او با عالم سخن گفته است. در این نوشتار، تلاش شده است تا زوایای پنهان دیدگاه کرکگور درباره مراحل حیات انسان تبیین شود. کرکگور معتقد است که انسان در حیات خود، می‌تواند از نازل‌ترین مرتبه به اعلی‌ترین مرتبه انسانیت صعود کند. نازل‌ترین مرتبه حیات انسان، مرتبه استحسانی است. این مرحله، دو ویژگی اساسی دارد؛ سیطره کامل میل حسی بر فرد و دوم توقف تفکر نظری. نتیجه این مرتبه این است که وی فاقد ذات اصیل می‌شود. اما انسان با حرکت خود و با تکیه بر امکانات فراوانی که دارد و به‌واسطه انتخاب و آزادی‌ای که در وجودش نهفته است، قادر است تا خود را از این مرحله، به مرحله‌ای بالاتر سوق دهد. نام این مرحله، حیات اخلاقی است. مهم‌ترین ویژگی این مرحله، ظهور و کاربرد اختیار است. اما نقص مهم مرتبه اخلاقی این است که انسان در این مرتبه، نمی‌تواند با خدا ارتباط برقرار کند؛ چرا که مبادی اخلاقی، محصول تفکر بشری هستند و مادامی که اوامر اخلاقی، محصول تفکر بشری هستند، او نمی‌تواند با خدا در ارتباط باشد و لذا در همان حوزه بشری خود باقی می‌ماند. بنابراین انسان برای این که به ذات اصیل خود دست یابد، باید وارد مرحله حیات دینی شود که ویژگی آن ایمان و نتیجه بنیادین آن کسب سعادت ازلی خواهد بود.

۲. تفسیرهای مختلف درباره مراحل اگزیستانس

از دیدگاه کرکگور، انسان دارای سه مرحله اگزیستانس است که از نازل‌ترین آنها یعنی مرحله استحسانی آغاز و تا بالاترین مرحله آن، یعنی مرحله دینی، ادامه می‌یابد. مرحله ما بین این دو مرحله، مرحله اخلاقی است. اما مفسرین فلسفه کرکگور، در تفسیر این سه مرحله و این که چرا کرکگور سه مرحله را برای ذات انسان در نظر گرفته است، دچار اختلاف شده‌اند؛ اهم این تأویلات این‌گونه است:

- مرحله سه‌گانه، تعبیری از مراحل سه‌گانه‌ای است که در حیات شخصی کرکگور رخ داده است.
- مراحل سه‌گانه، تعبیری از مراحل و دوره‌های تاریخ جهان است.
- مراحل سه‌گانه، تعبیری از سه مرحله در تطور ذات فردی است.

البته مهمترین تفسیر در این خصوص آن است که مراحل سه‌گانهٔ اگزیستانس، چیزی جز مراحل سه‌گانهٔ مختلفی که کرکگور، در طول حیات خویش آن را تجربه کرده است، نیست. این تفسیر خصوصاً میان مفسرینی رایج است که در این باره با دیدگاهی کاملاً روانشناسانه به موضوع می‌نگرند و لذا معتقدند که خود کرکگور در مرحله‌ای از زندگانی خود خصوصاً مرحلهٔ جوانی‌اش، دورهٔ تباهی، خسران و سقوط را گذرانده است (Kierkegaard, 1958: 59).

این بخش از زندگی کرکگور، همان مرحلهٔ اولی، یعنی مرحلهٔ استحسانی است. مرحلهٔ دوم زندگی کرکگور، دورانی است که وی با «رجینا اولسن» آشنا و با او نامزد می‌شود و مهیای ازدواج با او می‌شود. ویژگی این مرحله، التزام اخلاقی است. اما این مرحله، مقدمه‌ای بر مرحلهٔ ایمان مسیحی است که در سنوات آخر عمر کرکگور قرار دارد که همان مرحلهٔ دینی است. حق این است که این مفسران، با توجه به سخنان خود کرکگور است که چنین تفسیری از مراحل سه‌گانهٔ وی ارائه داده‌اند. کرکگور در این باره به وضوح می‌گوید: «حق این است که من هم در آثاری که به اسم حقیقی خودم است و هم آثاری که نام مستعار دارد (اما حقیقتاً از آن من است) با مراحل مختلفی که آنها را سپری کردم، سروکار داشتم تا این که اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ام که در آن جای دارم (Kierkegaard, 1972: 52).

اما واقعیت این است که گرچه این نوع تفسیر، جوانب صحیحی از مسأله را بازگو می‌کند و شکی نیز در آن نیست، اما به نظر می‌آید که قول به این که این مراحل، اساساً و به نحو کامل، تعبیری از اطوار حیات شخصی کرکگور باشد، قولی قاصر باشد. اما تفسیر دوم دربارهٔ مراحل سه‌گانهٔ حیات بشری، طرفداران کمی دارد؛ این دیدگاه بر آن است که در آثار کرکگور، مطالبی یافت می‌شود که اشاره دارد مراحل مختلف اگزیستانس، همان دوره‌های تطور تاریخ عالم است. حق این است که کرکگور به وضوح در کتاب «مفهوم استهزاء» به چنین مطلبی اشاره می‌کند. وی در این اثر می‌گوید که امکان دارد مراحل اگزیستانس، همان مراحل سیر تاریخ عالم باشد. این نظریهٔ کرکگوری، ما را به یاد تطورات تاریخ عالم از نظر هگل می‌اندازد و در اینجا نیز تأثیر و سیطرهٔ فکر هگلی را بر کرکگور می‌توان مشاهده کرد. کرکگور معتقد است که مرحلهٔ یونانی در عالم باستان تا عصر سوفسطائیان، مرحلهٔ استحسانی را متمثل می‌کند. ویژگی این دوره، غرق شدن در لذت استحسانی است و همین عامل باعث افول قدرت یونانی شد. سوفسطائیان، قطب تفکر در مرحلهٔ استحسانی هستند (Kierkegaard, 1975: 225-226). تاریخ یهودی، نمایندهٔ مرحلهٔ دوم از مراحل اگزیستانس است؛ یعنی دوران مرحلهٔ اخلاقی است که ویژگی مهم آن التزام به قانون عام و کلی اخلاقی است (Ibid: 227). و سرانجام، دوران مسیحیت، تجلی واقعی مرحلهٔ دینی است. یعنی دوران اعتراف به گناه و درک مسألهٔ تجسد. بنابراین در این نوع تفسیر، کرکگور

متأثر از هگل است و با هگل در این نکته نیز اتفاق نظر دارد که هر مرحله‌ای در بطن خود، مشتمل بر مرحله سابق است (Taylor, 1975: 66-67). اما علی‌رغم تأثیر هگل بر کرکگور، تفاوت‌هایی در این مسأله، میان هر دو مشاهده می‌شود. تفاوت مهم میان این دو فیلسوف در این نظریه آن است که گرچه مراحل اگزیستانس نزد کرکگور، مراحل تطور تاریخ عالم است، اما این تطور، اشاره به تطور آگاهی ذاتی نزد انسان دارد و به همین خاطر است که مسیحیت، غایت نهایی این تطور است. اما این بر خلاف دیدگاه هگل و فلسفه نظری است که از این غایت، یعنی مسیحیت، نیز عبور می‌کند (ibid: 67).

اما تفسیر آخر درباره مراحل اگزیستانس، این است که این مراحل، اطوار ذات بشری است تا از طریق این مراحل، ذات انسان، اصیل، بالغ و پخته شود. این تفسیر به نظر می‌رسد که از میان تفاسیر دیگر، بهترین تفسیر باشد. از این زاویه، این مراحل، مواضع مختلفی است که ذات در حرکتش به سوی تدین مسیحی باید از آنها عبور کند. اما احتمال دارد که این تفسیر آخر را از زاویه دیگری نیز بتوان دید. براین اساس، مراحل سه‌گانه اگزیستانس، مراحل تطور ذات از کودکی به بلوغ شخصیتی است (Kierkegaard, 1962: 31).

کرکگور معتقد است که ویژگی طفل و شیرخوار، تمایل آنها به احساس است و تمام سعی آنها به سوی اشباع لذت و ارضاء قوای حسی است. در این حالت، روح یا ذات، خواب است؛ و ذات او با همه انطباعات حسی‌ای که در اطراف اوست، مختلط شده است. به عبارت دیگر در این مرحله، شاید چیزی نباشد که به آن ذات گفته شود. با رشد و پرورش طفل، او می‌تواند آرام آرام، واژه‌ها را به کار برد و از طریق استعمال این لغات است که او خودش را از محیط متمایز کرده و آگاهی ذاتی به صورت تدریجی شروع به ظهور می‌کند. این مرحله، درست با مرحله سوفسطایی تاریخ عالم، متناظر است. و هرگاه درجه تفکر نزد طفل بیشتر شود، تخیل طفل آرام آرام شکل می‌گیرد. در همین جاست که طفل، به سوی درون متمایل می‌شود؛ چرا که آگاهی ذاتی در این هنگام شروع به ظهور کرده است. با این همه طفل همچنان در «خیال» باقی می‌ماند؛ لذا او در حالت خواب است. بنابراین هرگونه ادراک بی‌واسطه حسی و تفکر خیالی در قلب مرحله استحسانی جای دارد و علی‌رغم این که آگاهی ذاتی در این مرحله، شروع به ظهور می‌کند، با این همه، ذات همچنان در حالت قوه و امکان باقی می‌ماند و کما این که ذات در دوره نخست عالم، یعنی مرحله پیش از سوفسطایی موجود نیست، همچنین این ذات، ذات بالفعل نیست (Kierkegaard, 1997: 108).

هنگامی که ذات، فعلیت خویش را به دست آورد، پس باید اراده را نیز به کار گیرد. ذات در مرحله دوم، تقرر پیدا کرده و امکانات خود را که تخیل کرده بود، واقعی، فعلی و متحقق می‌کند. در این مرحله است که طفل و همچنین جوان، برای به تحقق رسیدن اهدافی که تخیل کرده بود، تلاش می‌کنند. این مرحله نیز با مرحله دیانت یهودی که ویژگی آن التزام به قانون یا ناموس و شرایع دینی است، تطابق دارد؛ بنابراین این مرحله، مرحله اخلاقی اگزیستانس است. اما کرکگور معتقد است که تنها با مسیحیت است که شخص به خود اصیل خویش نائل می‌آید و این یعنی این که شخص به گناه شخصی خویش اعتراف کند. همچنین معتقد به تجسد و مفهوم فداء می‌شود که این دو عامل، امکان ایمان و غفران را پدید می‌آورند. حصول به این ذات اصیل بدون حیات انسان در درون مقولات مسیحی امکان ندارد. در تطور تدریجی ذات فرد است که ذات از یهودیت که همان التزام به قانون است، به سوی مرحله ذات اصیل که تدین مسیحی است، در حال حرکت است؛ و این تنها به واسطه عشق خالص فرد به خداوند است که حاصل خواهد شد (Ibid:71-72). در واقع ذات در مرحله دینی، در درون خودش به نوعی از توازن دست می‌یابد و عوامل مختلف وجودی در او به یک انسجام خاص تبدیل می‌شود و این انسجام، همان هدفی است که ذات به خاطر آن تلاش می‌کند. به‌طور خلاصه، تمام تلاش کرکگور در ارائه مراحل حیات انسان، تبیین این مسأله است که ذات انسان چگونه به سمت وجود اصیل خود حرکت می‌کند؛ پس ذات انسان، امری ساکن و ثابت نیست و دائماً در حال سیلان است و همیشه در حال رشد و پرورش است. اما باید دانست که تطور ذات تا بی‌نهایت، ادامه ندارد؛ بلکه ممکن است که ذات، پیش از آن که به خود اصیلش برسد، متوقف گردد.

۳. ویژگی‌های مراحل اگزیستانس

در این بخش سعی می‌شود تا ویژگی‌های کلی مراحل اگزیستانس بیان شود. به‌طور کلی، انسان در مرحله استحسانی، تنها به خاطر لذت حسی است که زندگی می‌کند. بنابراین، انسان استحسانی، فردی است که اساساً به خاطر اشباع رغبت‌های حسی خود، به حیات خود ادامه می‌دهد؛ و به هیچ چیز به جز لذت و استمتاع، توجهی ندارد و شاید این‌گونه بتوان گفت که انسان در این مرحله، نسبت به الزامات اخلاقی، خود را به تجاهل می‌زند و از طرف دیگر اهتمامات دینی خویش را فراموش می‌کند. برخی قائلند که مرحله استحسانی، ویژگی دیگری نیز دارد و آن توقف فکر نظری است؛ بنابراین انسان استحسانی، در مسیر این فکر نظری تلاش می‌کند و

لذا به واسطه ملاحظه ظواهری که به هدف وصول به تفکر موضوعی آغاز کرده بود، تفکرش آغاز می‌شود (Taylor, 1975: 197).

کرکگور در خصوص این مرحله می‌گوید، چه کسی حیات استحسانی دارد؟ سپس پاسخ می‌دهد: «حس در انسان چیزی است که به نحو بی‌واسطه انجام شود (Kierkegaard, 1971, V2: 182)». اما بی‌واسطه چیست؟ بی‌واسطه چیزی است که واسطه نیست؛ بدین معنا که نه فکر و نه تصمیم در بی‌واسطه، واسطه نمی‌شوند. ویژگی کلی مرحله استحسانی، همان عدم تصمیم است. مارک تیلور در این باره می‌گوید: «ویژگی اساسی مرحله استحسانی، فقدان تصمیم است؛ بنابراین در مرحله استحسانی، فرد، آزادی را از طریق تصمیم به کار نمی‌گیرد (Taylor, 1975: 118)».

ولی ویژگی دیگر یعنی جنبه فکر نظری این است که در مرحله استحسانی، تفکر حاضر است؛ اما باید توجه داشت که عدم تصمیم دائماً در این مرحله و در این تفکر، حاضر است؛ چرا که فکر در این مرحله، نظری محض است؛ یعنی فکر به هیچ عنوان در این مرحله از حیز تجرید به سوی فعلیت و تحقق خارجی، خارج نمی‌شود. و این همان مقصود کرکگور است که می‌گوید انسان استحسانی، کسی است که به نحو بی‌واسطه زندگی می‌کند؛ یعنی به نحوی که واسطه‌ای در آن نیست؛ و این حیاتی است که ناشی از تصمیم فرد که آن را اتخاذ کرده باشد، نیست. بنابراین جوانب مادی و قوای ذهنی، جوانب بی‌واسطه برای ذات هستند. تمام اینها از جوانب فعلی انسان خارج هستند و به هیچ عنوان تابع فعل انسان، اراده انسان یا تعین ذاتی انسان نیستند.

علاوه بر ویژگی‌های اساسی گذشته درباره مرحله استحسانی مانند بی‌واسطگی، استمتاع لذت حسی یا تفکر نظری، این مرحله یک ویژگی دیگری نیز دارد که مشترک میان ویژگی‌های قبلی این مرحله است و آن، فقدان تصمیم یا عدم قدرت شخص بر اتخاذ تصمیم به واسطه اراده شخصی است؛ و لذا می‌توان تمامی ویژگی‌های این مرحله را در یک وصف واحد جمع کرد، یعنی «فقدان ذات». بر این اساس، انسان در این مرحله، در استتماعات حسی یا فکر نظری، ذاتش را از دست می‌دهد؛ و شاید این وصف بر گروه اعظمی از مردم جامعه صدق کند و حتی می‌تواند علاوه بر مردم عادی، شامل بزرگان و دانشگاهیان نیز بشود. بنابراین نمی‌شود به این گروه از مردم گفت که آنها دارای ذوات حقیقی بالفعل هستند؛ دلیل این امر آن است که عاملی که باعث می‌شود تا ذات، حقیقی و بالفعل شود، آن است که شخص، تصمیمی آگاهانه برای ذات اتخاذ کند و به واسطه اتخاذ تصمیم، مسؤولیت آن را نیز قبول کند. اما اگر شخص، دارای حیات عادی باشد

و بر قوای حسی خود تکیه کند، دیگر نمی‌توان وصف ذات را بر او حمل کرد. بنابراین «فقدان صفت» یا «سقوط ذات»، مهمترین ویژگی این مرحله است (Kierkegaard A, 1970:78). اگر ویژگی اساسی مشترکی که دیگر ویژگی‌ها را در مرحله استحسانی به یکدیگر مرتبط می‌کند، فقدان تصمیم بود، ویژگی اساسی مرحله دوم یعنی مرحله اخلاقی، «ظهور تصمیم» یا «کاربرد اختیار» است. و این مقوله، در این مرحله، بی‌نهایت دارای اهمیت است. چرا که کرکگور معتقد است که وجود ذات در زمان به معنای مواجهه با «یا این ... یا آن»، یعنی اتخاذ تصمیم است. به همین دلیل، سیوروت ذات به خاطر تصمیم التزام‌آوری است که فردیت آن ذات را بیان می‌کند و از همین‌رو، انتقال به مرحله اخلاقی، نشانه گام مهمی در تفرد انسان است؛ برخی از شارحین کرکگور معتقدند که کرکگور در بحث از اراده، متأثر از کتاب «نقد عقل عملی» کانت و کتاب «اصول فلسفه حق» هگل است (Taylor, 1975:185).

اگر بخواهیم اهمیت مقوله تصمیم را در مرحله اخلاقی تبیین کنیم، باید ابتدا بدانیم که دو مسأله متمایز و در عین حال مرتبط در این مرحله وجود دارد. اول: اختیار انسان برای ذاتش. دوم: (که عامل اول، شرط ضروری آن است) آن چیزی است که معمولاً اکثر انسان‌ها را به سبب اتخاذ تصمیم به یکدیگر مرتبط می‌کند؛ یعنی تصمیمی که مبتنی بر تلاش برای رسیدن به یک هدف است؛ و هنگامی که این دو عامل در نظر گرفته می‌شود، معلوم خواهد شد که دو صورت است که ذات فرد را در این مرحله تشکیل می‌دهد. اما ابتدا باید پرسید که مقصود کرکگور از این گفته که «انسان ذاتش را انتخاب می‌کند» چیست؟ برخی مفسرین کرکگور فائلند که در این‌جا به معنای معرفت است. مثلاً قاضی ویلهلم معتقد است که این سخن نوعی سخن از سنخ مقوله یونانی است. وی می‌گوید: «انسان اخلاقی، خودش را می‌شناسد؛ اما این معرفت، تأمل صرف نیست؛ بلکه تفکر در ذاتش است... و از همین رو عمداً این تعبیر که انسان، ذاتش را اختیار می‌کند را به جای معرفت انسان به ذاتش، به کار می‌برد» (Kierkegaard, 1971, V2:263).

بنابراین کاربرد تعبیر اختیار کردن ذات توسط انسان، عبارت‌اخرای این سخن معروف سقراط است که می‌گفت «خودت را بشناس» (Ibid:185). اما این تعبیر که «انسان، ذاتش را انتخاب می‌کند»، به یک اشکال اساسی مؤدی می‌شود که خود کرکگور، به این اشکال اشاره کرده و تلاش می‌کند خود، جوابی حلی بدین اشکال ارائه دهد. اشکال این است که ذاتی که اختیار را ایجاد می‌کند، باید از قبل موجود باشد؛ یعنی باید سابق بر اختیار وجود داشته باشد؛ و الا امکان ندارد که ذاتش را اختیار کند؛ بلکه باید ذاتش را خلق کند. و از طرف دیگر باید یک تغییر مهمی در نتیجه این اختیار ایجاد شود و الا به سختی می‌توان اهمیت این اختیار را تبیین کرد (Ibid:219-220).

در واقع، پارادوکس مرتبط با فعل اختیار آن است که ذات در آن واحد، هم مقدم بر اختیار است و هم غیرمقدم. ذات انسان، ذاتی عینی است که فعلیت معینی را حمل می‌کند؛ این ذات دارای امکان خاصی برای اختیار است و به واسطه همین اختیار است که می‌تواند امکانات خود را متحقق کرده و لذا عینیت یابد. اما از طرف دیگر، یکی از ویژگی‌های ذات، آگاهی ذاتی است و لذا مسؤول تامّ نفس خودش است؛ لذا از این جهت موجود نیست؛ زیرا به واسطه اختیار است که او می‌تواند به خودش آگاهی یابد. به عبارت دیگر، این اختیار انسان نسبت به خودش است که باعث می‌شود ذاتش از یک مرحله به مرحله دیگر بسط یابد. بنابراین، شاید مقصود از این که من ذاتم را خلق می‌کنم، این باشد که انسان به واسطه ذاتش، امکانات بالقوه‌ای را که دارد متحقق کرده و لذا ذات در این صورت شکوفا شده، و سعه وجودی پیدا می‌کند. بنابراین، مقصود کرگور از این نکته که انسان خودش را اختیار می‌کند، این نیست که انسان خودش را از عدم خلق می‌کند؛ خود کرگور نیز معتقد است که ذات را خداوند خلق می‌کند. بلکه بدین معناست که ذات عینی موجود، دائماً و به نحوی پیچیده به محیط طبیعی و اجتماعی‌ای که در تکوین ذات مؤثر هستند، مرتبط است و این عوامل باعث می‌شوند که انسان در اختیار ذاتش محدود و مقید به این قیود باشد. بنابراین اختیار ذات، محدود است و نمی‌تواند خودش را از عدم خلق کند. چون عوامل طبیعی و اجتماعی مکون وجود ذات هستند. در واقع این تعبیر، نوعی مبالغه در خصوصیت شأن و منزلت اختیار است. پس به‌طور خلاصه باید گفت که ذات از ابتدا موجود است؛ اما به واسطه اختیار است که شکوفا و متحول می‌شود.

اما مرحله ایمانی از جهتی شبیه به مرحله استحسانی است. مرحله استحسانی از دو قسمت تشکیل می‌شود. این مرحله نیز از دو قسمت تشکیل می‌شود. تدین A و تدین B. و جمع و تألیف این دو، مرحله ایمانی را شکل می‌دهد. اهتمام نخست در مرحله استحسانی، استمتاع بود و لذا مطلقاً مسأله خدا به میان نمی‌آید. اما اهتمام مهم در مرحله اخلاقی، اکتساب ذات فردی است. البته درست است که مرحله اخلاقی، وجود خدا را فرا می‌خواند به این خاطر که امر اخلاقی کلی است و بدین اعتبار الوهی نیز هست؛ پس صحیح است اگر بگوییم هر تکلیفی در اصل، تکلیفی در مقابل خداست (کرگور، ۱۳۷۸: ۹۵).

اما نقص مهم مرحله اخلاقی این است که در این مرحله، نمی‌توان میان خداوند و عالم که ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند، تمایز قائل شد. به عبارت دیگر، ذات انسان در این مرحله، نمی‌تواند بر خداوند تکیه کرده و بر او توکل کند. لذا فردی که بخواهد میان خداوند و نظام اخلاقی، نوعی یگانگی و وحدت ایجاد کند، در واقع خدا را انکار کرده است؛ چرا که مبادی اخلاقی، محصول تفکر بشری هستند و مادامی که اوامر اخلاقی، محصول تفکر بشری هستند، او نمی‌تواند با خدا

در ارتباط باشد و لذا در همان حوزه بشری خود باقی می‌ماند؛ در واقع چون اوامر اخلاقی حاصل تفکر بشر هستند؛ و در مقابل، مفاهیم ایمانی، کاملاً در تضاد با مفاهیم فکری بشری هستند؛ لذا انسان با توجه به مفاهیم اخلاقی، نمی‌تواند وارد حوزه دینی یا همان حوزه ایمانی شود (همان). شاید این سخن مارک تیلور بتواند تفسیر خوبی بر این دیدگاه باشد: «و این چنین بر ما روشن می‌شود که خدا و جهان نزد شخص متدین، مطلقاً دارای اختلاف هستند. و مسیحیت به این اختلاف و تمایز اعتراف کرده و آن را می‌پذیرد؛ بلکه عمیقترین اختلاف را میان خدا و انسان می‌یابد؛ بنابراین خداوند مقدس است؛ اما انسان، گناهکار است» (Taylor, 1975: 238).

با توجه به این مسأله، ویژگی دیگری در خصوص مرحله دینی ظهور می‌کند و آن اهتمام ذات به کسب سعادت ازلی است و این ویژگی، ارتباط وثیقی با ویژگی قبلی یعنی جدایی میان خدا و جهان دارد. بر این اساس، غایت یا نهایت اساسی انسان، در این عالم محقق نمی‌شود؛ بلکه به واسطه خداوند است که این مهم حاصل می‌شود (Ibid: 238). با توجه به مطالب فوق، دو ویژگی مرحله دینی مشخص شد: الف) تمایز میان خدا و جهان به نحو مطلق؛ ب) اهتمام ذات به سعادت ابدی خویش.

۴. مراحل حیات انسان

الف. مرحله استحسانی

در این قسمت تلاش می‌شود تا مرحله استحسانی تبیین شود. در واقع این مرحله به دو مرحله منقسم می‌شود. این مرحله، همان مرحله دنیوی از مراحل حیات انسان، نزد کرکگور است و چون مراحل اگزیستانس نزد کرکگور در واقع همان مراحل تطور ذات انسانی است، بنابراین، فرد از مرحله‌ای به مرحله دیگر حرکت می‌کند؛ ضمن این که حتی در درون هر مرحله‌ای هم در صیوروت است و هرچه انسان از یک مرحله به مرحله بعد انتقال می‌یابد، معرفت به ذاتش نیز عمیق‌تر می‌شود. از طرف دیگر، باید دانست که مرحله نخست از مراحل سه‌گانه اگزیستانس، پایین‌ترین مرحله است و تأکید این مرحله بر مفهوم زمان است؛ از سوی دیگر ذات در این فرد کمترین تحقق و عینیت را دارد. مرحله دوم، تفرد ذات در پایین‌ترین سطح خود است؛ و این مقوله در مرحله دینی به تحقق کامل خود می‌رسد؛ چرا که مقوله فرد در تطور ذات، هدف غایی و نهایی آن به شمار می‌رود. همچنان که گذشت، مرحله اول خود شامل دو بخش است؛ الف) مرحله استحسانی بی‌واسطه؛ ب) مرحله استحسانی نظری. در بخش اول مرحله استحسانی، یعنی مرحله استحسانی بی‌واسطه، درباره تطور کودکی بحث می‌شود که پس از این که لغات را به کار می‌برد

قادر به یادگیری نیست. بنابراین در مرحله استحسانی، بی‌واسطگی از لحاظ زمانی تقدم دارد. در این مرحله است که بر کودک، غریزه طبیعی، غلبه کامل دارد. همچنان که در این مرحله، بحث از لذت و دوری از الم است. علاوه بر این، کودک دارای ذات متفرد نیست؛ وی قادر نیست که میان خود و میان محیط اطرافش، تمایز قائل شود. بنابراین «حیات کودک» همان حیات خواب است (Kierkegaard, 1997: 113). افرادی که در چنین بی‌واسطگی‌ای زندگی می‌کنند، مانند اطفال هستند (Kierkegaard A, 1970: 107-108).

بر این اساس کودک، به سبب اتحاد حسی با اشیاء به حدی می‌رسد که ذاتش همراه با انطباعات حسی وی، مختلط می‌گردد. لذا انسان در این مرحله، کاملاً با محیط خود متحد می‌شود و میل بر او غلبه تام پیدا می‌کند و این یگانگی میان ذات و قوه میل باعث می‌شود که انسان به مانند کودک، ذاتش با انطباعات حسی، آمیخته شود. بنابراین باید مراقب بود که به چنین ذاتی، انسان گفته نشود؛ چرا که چنین ذاتی به مانند حیوان با محیط طبیعی خو گرفته است؛ نکته دیگر آن که چنین ذاتی، حیوان صرف نیست؛ چرا که وضع انسان استحسانی در این مرحله، از وضع حیوان متمایز است (Kierkegaard, 1980: 39).

بنابراین ذات یا روح در قلب این مرحله، موجود است؛ اما از ابتدا ظاهر نمی‌شود؛ بلکه آرام آرام تطور می‌یابد. انسان در این مرحله درمی‌یابد که دائماً تحت تأثیر انطباعات حسی است و قادر نیست که به وضوح میان این ادراکات حسی، تمایز قائل شود؛ ضمن این که نمی‌تواند خودش را از عالم پیرامونش جدا کند؛ بنابراین ذات و عالم [من و غیرمن] در این مرحله، غیرمتعین هستند. در این مرحله، آگاهی طفل نیز غیرمتعین است؛ در واقع آگاهی طفل، بی‌واسطه است و بی‌واسطه نیز نامتعین است؛ زیرا روابط در حالت بی‌واسطگی، وجود ندارد؛ چرا که به مجرد ظهور روابط، بی‌واسطگی نابود می‌شود (Taylor, 1975: 134).

در این جا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا کرکگور آثار موسیقی موتزارت را برای تبیین اطوار مرحله استحسانی بی‌واسطه، انتخاب کرده است. کرکگور معتقد است که هیچ فن دیگری قادر نیست که جنبه استحسانی بی‌واسطه را به تصویر بکشد مگر موسیقی. چون تنها موسیقی است که می‌تواند بی‌واسطگی را به تصویر کشد. همچنین نمی‌توان از لغات برای ترسیم این اطوار استفاده کرد؛ زیرا لغت متضمن تفکر و تأمل است و لذا نمی‌تواند تعبیری از بی‌واسطگی باشد؛ به عبارت دیگر تفکر و تأمل، بی‌واسطگی را نابود می‌کنند و به همین خاطر محال است که بتوان به واسطه لغت، موسیقی را تبیین کرد. در واقع، امر بی‌واسطه، غیرمتعین است و به همین

جهت، لغت قادر نیست که آن را فهم یا درک کند؛ اگرچه چیزی که دارای تعین نیست، نشانه کمال آن نیست؛ بلکه نشان‌دهنده نقص آن است (Kierkegaard, 1971, VI:67-69). بنابراین، موسیقی، تعبیری واقعی و حقیقی از امر استحسانی است؛ و دوره اخیر تاریخ جهان، موسیقی را تماماً طرد می‌کند و کاملاً بر کلام، متمرکز می‌شود. کرکگور معتقد است که دین به شدت کراحت دارد از این‌که بخواهد از موسیقی استفاده کند. چون یکی از اهداف ادیان، تبیین روح است و برای تبیین روح، محتاج به لغتی است که واسطه مناسبی برای روح باشد؛ اما موسیقی نمی‌تواند نقش واسطه را در این جا بازی کند؛ چرا که موسیقی، واسطه‌ای حسی است و لذا برای تبیین روح، واسطه‌ای ناقص است (Ibid:71).

کرکگور معتقد است که لحظه‌ای در حیات انسان وجود دارد که انسان از حالت بی‌واسطگی خویش با محیطش خارج می‌شود. در این مرحله، روح به صورت برتری نیاز دارد که در آن صورت، ذاتش را از آن جهت که روح است درک کند (Kierkegaard, 1971, V2:193). و لذا ذات به مرحله‌ای برتر در مرحله استحسانی صعود می‌کند که همان مرحله استحسانی نظری است. اما چون در این مرحله، درجه‌ای از فکر و آگاهی وجود دارد، پس با مرحله قبل کاملاً متفاوت است (Kierkegaard, 1962:73). پس مرحله استحسانی بی‌واسطه و مرحله استحسانی نظری با یکدیگر در کشمکش و نزاع هستند (Kierkegaard, 1992:148-149). ولی باید دانست که الغاء بی‌واسطگی از طریق لغت، انجام می‌شود؛ بنابراین لغت یا قدرت بر بکارگیری لغت، بهترین ابزار برای الغاء بی‌واسطگی است. بنابراین فکر و لغت دو جنبه از یک عمل هستند؛ اما چرا به واسطه استعمال لغت، بی‌واسطگی از بین می‌رود؟ کرکگور معتقد است که علت آن این است که از طریق استعمال لغت است که آگاهی ذاتی، شروع به صیوروت می‌کند. در واقع آگاهی ذاتی متضمن دو عامل اساسی است. نخست تمایز میان ذات و محیط اطراف آن. دوم: تمییز میان ذات و خود ذات؛ که این همان آگاهی ذاتی است؛ یعنی ما یک تقسیم‌ثایی را میان ذات و خود ذات در آن واحد، مشاهده می‌کنیم. پیشتر گفته شد که در مرحله نخست یعنی مرحله استحسانی بی‌واسطه، ذات و محیط پیرامون آن از یکدیگر متمایز نیستند؛ و این تمایز، آرام آرام و به تدریج شکل می‌گیرد. این تمایز از نظر کرکگور تنها به واسطه بکارگیری لغت انجام می‌پذیرد. اما شاید کسی بپرسد که آیا موسیقی خود، لغت نیست؟ کرکگور می‌گوید: امکان دارد که برخی از موسیقی به لغت تعبیر کنند؛ اما موسیقی، لغتی واحد است که مخاطب آن گوش است؛ آن هم به نحو بی‌واسطه. پس موسیقی همان واسطه واحدی است که گوش را مخاطب قرار می‌دهد (Kierkegaard, 1971, VI:67). لکن باید دانست که حمل لغت بر موسیقی در حقیقت به نحو مجازی است؛ چرا که لغت حقیقی، متضمن تفکر و تأملی است که بی‌واسطگی را

از بین می‌برد. به همین جهت محال است که از موسیقی به لغت تعبیر شود (Ibid:68). به عبارت دیگر، موطن موسیقی، واقعیت است و در عالم بی‌واسطگی تقرر دارد و از سوی دیگر، موطن لغت، تفکر و تأمل است که موطن آن اندیشه است.

در این مرحله است که آگاهی، میان ذات و جهان تمایز قائل می‌شود؛ و این خود، درجه‌ای از تفکر ذاتی و همچنین درجه‌ای از آگاهی فرد به ذاتش است. بنابراین انسان در این مرحله، قادر است که به وضوح میان ذات (خود) و غیرذات (جهان) تمایز قائل شود (Kierkegaard, 1970:188). به عبارت دیگر، می‌تواند امکاناتی را که ممکن است تحقق یابند را درک کند و به وسیلهٔ بکارگیری لغت، می‌تواند امکانات را تنظیم و طبقه‌بندی کرده و اهداف و اغراضش را محدود کند (Ibid:170-171).

ب. مرحلهٔ اخلاقی

در مرحلهٔ قبل، در واقع، ذات حقیقی وجود نداشت. در بخش نخست مرحلهٔ اول یعنی مرحلهٔ استحسانی بی‌واسطه، ذات به خاطر غرق شدن در حس و سیطرهٔ محیط طبیعی و اجتماعی بر آن، اصالت خویش را از دست داده بود و در بخش دوم، به خاطر غوطه‌ور شدن در امکان، خیال و تأمل متافیزیکی که فلسفهٔ هگل نمونهٔ بارز آن است، فاقد کمال خود بود. بنابراین در این مرحله، ذات حقیقی و شخصیت مستقل، وجود ندارد. هنگامی که ذات، دارای نقصان شود، به همراه آن، تصمیم و اختیار نیز غایب می‌شود. لذا تنها ذات مستقل، می‌تواند انتخاب را اتخاذ کرده و متحمل مسؤولیت انتخاب خویش شود. از همین رو، دو مقولهٔ انتخاب و اختیار در مرحلهٔ اخلاقی، قرار دارند و این دو مقوله است که به واسطهٔ آنها ذات، وارد تطور و صیوریت جدیدی می‌شود (Taylor, 1975:185). اما پرسش اینجاست که چه عاملی باعث سوق دادن ذات به سوی حرکت از مرحلهٔ استحسانی به مرحلهٔ اخلاقی می‌شود؟ چرا انسان در حیات خویش، در حالت غرق شدن در لذات حسی باقی نمی‌ماند؟ آیا واقعاً ضرورتی خارجی وجود دارد که باعث می‌شود انسان از این حیات حیوانی خارج و به سوی حیاتی برتر حرکت کند؟ شاید بتوان به این پرسش، دو پاسخ داد: نخست این که هرگاه آگاهی ذاتی در انسان، به نمو و رشد خاصی رسید، انسان خود به خود آمادهٔ ورود به مرحلهٔ اخلاقی می‌شود. اما پاسخ دقیق‌تر این است که حیات استحسانی، سرانجام انسان را به سمت خستگی و بی‌زاری سوق می‌دهد (Kierkegaard, 1975:302).

کرگور در جای دیگر نیز تأکید می‌کند که خستگی و ملالت، اصل شرور همه چیزند؛ و حتی می‌توان خاستگاه این دو را از ابتدای عالم مشاهده کرد. الههٔ خلقت، احساس خستگی کرد و لذا

آدم را خلق کرد. آدم نیز خسته و ملول شد؛ چرا که تنهای تنها بود. به همین خاطر، حوا را برای او آفرید. به همین ترتیب، خستگی و کسالت وارد عالم شد و به نسبت ازدیاد جمعیت آن، این دو عامل نیز زیاد شدند. دوباره با وجود خلقت حوا، آدم باز احساس خستگی کرد و به همین خاطر هابیل و قابیل را به آن دو بخشیدند (Kierkegaard, 1971, VI:287-288). کرکگور معتقد است که نسل آدم هرچه را که بخواهد از خود دور کند، شاید بتواند؛ اما خستگی و کسالت، ملازم همیشگی آنهاست (Ibid:282). در واقع هر انسانی که به این دو عامل آگاهی پیدا کرد، خواهان تغییر آن است. کرکگور می‌گوید که او هم مانند سایر انسان‌ها، به شدت خواهان تغییر کسالت و خستگی است؛ اما باید دانست که ضرورت دارد که بر وفق مبدأ محدود عمل کرد (Kierkegaard, 1975:338). هرگاه خستگی و کسالت بر ذات انسان چیره شد، در این صورت، ذات به مانند حیوان در لذات حسی غوطه‌ور شده و زمانی می‌تواند از این حیوانیت خویش رهایی یابد که به این کسالت و ملالت، آگاهی پیدا کند. کرکگور معتقد است که یکی از راه‌های اشعار به این دو عامل، از طریق تحکم و یا استهزاء (Irony) خواهد بود (Ibid:87).

از منظر کرکگور استهزاء، دائماً در خدمت پاسخ به این سؤال است: انسان چیست؟ وجود انسان اصیل چیست؟ باید دانست که نمی‌توان به چنین وجود اصیلی منتقل شد، مگر این‌که وجود کاذب در فرد نابود شود. به عبارت دیگر، هرگاه آگاهی انسان بیدار شود و درک کند که او حیات کاذبی دارد، آماده می‌شود تا وجود اصیلش را دریابد. و چون وجود کاذب، همان وجود استحسانی است، بنابراین استهزاء راه را به سوی وجود اخلاقی هموار می‌کند (Kierkegaard, 1975:326). اما باید دانست که استهزاء سقراطی نزد کرکگور دو نوع است؛ نخست، استهزاء به عنوان روش دیالکتیک و روشی برای گفتگو با مردم. دوم، استهزاء همچون روشی در حیات و طریقی در وجود. کرکگور معتقد است که روش سقراطی کاملاً مغایر با روش سوفسطائیان است. روش سقراطی، روش طرح پرسش و روش دیالکتیک است؛ اما فن سوفسطائیان، روش جواب دادن هر نوع پرسشی است (Ibid:70).

در اینجا می‌توان پرسشی را مطرح کرد و آن این‌که آیا در این بحث، یعنی انتقال ذات از مرحله استحسانی به مرحله اخلاقی، تناقضی وجود ندارد؟ توضیح آن که پیشتر گفته شد که در مرحله استحسانی، اصلاً ذاتی وجود ندارد؛ حال گفته می‌شود ذات از مرحله استحسانی به مرحله اخلاقی صیوریت می‌یابد یا این‌که گفته می‌شود، ذات اخلاقی برتر از ذات استحسانی است؛ واقعیت این است که ذات در مرحله استحسانی وجود دارد؛ اما تنها به نحو «امکان» یا به صورت «بالقوه» وجود دارد؛ لذا تناقض بدین صورت رفع می‌شود که انسان به سبب اختیار و انتخاب مسؤولانه، و

نیز آگاهی به ذات یا معرفت به نفس که پیشتر تعبیر به «اختیار کردن ذات» شد، ذات امکانی و بالقوه خود را به سوی ذات بالفعلش هدایت می‌کند.

کرکگور در جلد دوم کتاب «یا این یا آن» می‌گوید که من به نحو مطلق، انتخاب می‌کنم. اما این مطلق (Absolute) چیست؟ این، همان ذات من در اعتبار ازلی (Eternal validity) آن است و هیچ چیز دیگری غیر از ذات من نمی‌تواند به نحو مطلق، آن را انتخاب کند؛ زیرا اگر چیز دیگری را انتخاب کنم، شیئی متناهی را انتخاب کرده‌ام و این دیگر اختیار به نحو مطلق نخواهد بود (Kierkegaard, 1971, V2:263).

کرکگور تأکید می‌کند که آنچه انسان اختیار می‌کند، باید موجود باشد و الا اختیاری وجود ندارد. از طرف دیگر باید دانست که نتیجه معرفت به نفس که سخن مشهور سقراطی است، ظهور فرد حقیقی است. بنابراین شناخت نفس باید نتیجه عملی به همراه داشته باشد که همان تحقق ذات اصیل است. و این هم بدان معنی است که ذاتی با امکانات بالقوه وجود دارد که همان عوامل محیطی و امکانات وراثتی درون انسان است و انسان با آگاهی به خویش، امکانات خویش را متحقق کرده و لذا وجود اصیل او هویدا می‌شود. بنابراین اختیار کردن ذات، ارتباط وثیقی با اختیار فعلیت ذات دارد؛ یا آن جوانبی از وجود ذات که بالضروره به آن متعلق است؛ یعنی آن جوانبی که تابع اختیارات خاص فرد نیست؛ چرا که این فعلیت، محصول محیط طبیعی و وراثتی است؛ و ذات نمی‌تواند آن را تغییر دهد؛ بلکه باید به این خصوصیات اعتراف کرده و آنها را بپذیرد. به عبارت دیگر، اختیار ذات با خصوصیات وراثتی و محیطی ذات مرتبط است؛ خصوصیتی که نمی‌توان آنها را از ذات سلب کرد؛ بلکه همیشه همراه انسان هستند. اما کرکگور در این باره کلام پیچیده‌ای دارد: «اما شخصی که خودش را به نحو اخلاقی انتخاب می‌کند، خود را به نحو انضمامی همچون این فرد خاص انتخاب می‌کند و او این انضمامیت را بدست می‌آورد؛ زیرا این انتخاب با فعل پشیمانی (Repentance) که این انتخاب را تأیید می‌کند، متحد است» (Ibid:255).

حال چگونه ممکن است که فعل اختیار با فعل توبه و پشیمانی متحد شود؟ پاسخ این است که هنگامی که ذات به خودآگاهی پیدا می‌کند، در واقع او آگاه می‌شود که ارتباط وثیقی با جنس بشر و تاریخ بشر دارد؛ و در این تاریخ است که آباء بشری دچار خطا شده‌اند و این خطای آنهاست که به واسطه وراثت به انسان‌ها منتقل می‌شود و از همین‌روست که ذات به این امر اعتراف می‌کند و این خطای آباء خویش را مانند امر واقع می‌پندارد. به عبارت دیگر، انسان می‌پذیرد که بسیاری از ویژگی‌های عینی یا فعلی او نتیجه خطای گذشتگان اوست. و این چیزی است که انسان کاملاً آگاه می‌شود که ذاتی ضعیف است و این ضعف و نقص، نتیجه ضعف جنس بشری و آباء اوست.

به همین جهت، ذات انسان با مسأله شر، عجین است و انسان، ناچار است که این شر را بپذیرد. به عبارت دیگر، انسان شری را که در درون خودش احساس می‌کند را متعلق به خویش می‌یابد و به همین جهت است که کرکگور بارها و بارها تأکید می‌کند که عمل اختیار کردن ذات، متضمن پشیمانی و توبه اوست. وی بر آن است، انسانی که به خودآگاهی به ذاتش ناائل می‌آید، متوجه می‌شود که ذاتش متشکل از جوانب خیر و شر است و به خاطر جوانب شری که در او وجود دارد، دچار پشیمانی و توبه می‌شود. اما او قادر نیست که جوانب معینی از فعلیت ذات را بپذیرد و جوانب دیگر را رد کند؛ بلکه ناچار است که وجود عینی ذات را تماماً و در شمول و کلیت خود که شامل جوانب سیئه و شریه آن است بپذیرد. اگرچه این نکته، مهم است که انسان باید بداند، شری که به ذاتش تعلق دارد، نتیجه فعل خاص او نیست؛ بلکه شری است که لازمه ذات اوست. این شر، همان گناهان آباء انسان است که خداوند، عقاب آن را این‌گونه قرار داده که این گناهان به دیگر فرزندان انسان به ارث برسد (Ibid:221).

مقوله انتخاب، مقوله دوم و مهمی در مرحله اخلاقی به شمار می‌رود. این مقوله، ارتباط وثیقی با مقوله اختیار که شرط ضروری اتخاذ انتخاب است دارد؛ زیرا امکانات ذات دائماً مشروط به فعلیت انتخاب است (Ibid:190). حوزه اخلاق با امر کلی و عام نیز در ارتباط است. این امر کلی، همان التزامات اخلاقی است که با جنس بشری به نحو عام در ارتباط است (Ibid:260).

بنابراین تأکید بر این است که خصیصه مهم مرحله اخلاقی، امر مطلق، عام و کلی است و این دقیقاً شبیه نظریه کانت است که معتقد بود که فعل اخلاقی، امری کلی و عام است؛ یعنی این مفاهیم باید در هر زمان و در هر شرایط و در هر انسانی یکسان باشند. در مرحله اخلاقی، ازدواج، بهترین مثال برای این نوع از حیات است. در ازدواج عنصر عشق، نقش اساسی دارد؛ اما عشق در مرحله استحسانی نیز سیطره داشت. بنابراین، عشق در هر دو مرحله موجود است؛ اما تفاوت اساسی این است که عشق در مرحله اول، حسی و شهوانی است. بنابراین، این عشق در فردی است که می‌خواهد در یک لحظه زودگذر، لذتی حسی را تجربه کند؛ اما عشق در ازدواج، امری دائم و ابدی است و این امر باعث می‌شود که انسان به سوی تکلیف اخلاقی هدایت شود (Ibid:10).

قاضی ویلهم در ادامه، میان عشقی که بدان اشاره شد و عشق رومانتیک (Romantic Love) تفاوت قائل شده و می‌گوید که عشق رومانتیکی، خود را همچون یک بی‌واسطه آشکار می‌کند. این عشق، مبتنی بر زیبایی است؛ بخشی از این زیبایی مبتنی بر زیبایی حسی و بخشی مبتنی بر زیبایی که می‌تواند از طریق امر حسی تصور شود (Ibid:21). بنابراین، چون این عشق مبتنی بر حس است و حس نیز به دنبال راضی کردن شخص در لحظه است، پس این عشق، بهره

کمی از ابدیت دارد؛ اما عشق حقیقی، عشقی است که خارج از حس و امر حسی است؛ برای این که این عشق حقیقی و این عشق ابدی را به وجود آوریم، باید پای اراده را به میان آورد (Ibid).

از دیدگاه کرکگور، تحصیل وحدت ذات در مرحله اخلاقی، دارای اهمیت والایی است. به عبارت دیگر، چون وحدت ذات و اتصال آن از ابتدا به انسان داده نمی‌شود، بنابراین انسان باید این وحدت را با فعل خاصش به دست آورد. پس ذات در ابتدا چیزی جز تعدد و کثرت تمایلات و امکانات حسی مختلف نیست؛ اگر ذات می‌خواهد وارد مرحله اخلاقی شود، باید به واسطه عمل خاصش که همان اتخاذ تصمیم و انتخاب است، ذات خود را از کثرت و تعدد خارج کرده و به سوی وحدت سوق دهد. البته یک نکته را باید متذکر شد و آن این که ذات یکپارچه و متصل در مرحله اخلاقی، به کلی از ذات متعدد و متکثر در مرحله استحسانی نظری، منفصل و جدا نیست. بدون شک مراحل اگزستانس نزد کرکگور با یکدیگر ارتباطی دیالکتیکی دارند؛ بدین صورت که هر مرحله، جایگزین مرحله قبل می‌شود. بنابراین، مرحله قبل از بین نمی‌رود؛ بلکه این مرحله وارد مرحله اخلاق شده و تکامل پیدا می‌کند. کرکگور این رابطه میان مراحل اگزستانس را با واژه دانمارکی «Ophave» که به اصطلاح هگلی رفع «Aufgehoben» شبیه است، تعبیر می‌کند. در مرحله اخلاقی، تمرکز شخص بر خودش است و به این دلیل مطلقاً از مرحله استحسانی نظری دور می‌شود. اما باید دانست که مرحله استحسانی نظری همیشه موجود است. بنابراین، مرحله استحسانی نظری در مرحله اخلاقی مندرج است و به همین دلیل دائماً اما به نحو نسبی (Relatively) حاضر است. هنگامی که شخص، خود را انتخاب می‌کند، در واقع بدین معنی است که ذاتش را به نحو اخلاقی انتخاب کرده است و به همین دلیل به طور مطلق، مانع حضور شخصیت استحسانی می‌شود. اما از آنجا که او خویش را برمی‌گزیند و از طرف دیگر، این انسان به واسطه انتخاب خویش، فرد دیگری نمی‌شود، بلکه خودش می‌شود؛ لذا مرحله استحسانی نظری تماماً در نسبت خویش، باز می‌گردد (Ibid:182).

ج. مرحله ایمانی

مرحله ایمانی، والاترین مرحله‌ای است که یک انسان در حرکت خویش به سوی کمال، می‌تواند به آن نائل شود. انسان در مرحله اخلاقی، همواره در پی متحقق ساختن امر عام است؛ حال آن که در این مرحله، تلاش می‌کند تا به مدد ایمان به ورای امر عام عروج کند. این مرحله، مرتبه‌ای برتر است؛ اما نباید گمان کرد که این مرحله به معنای مرتبه‌ای ضد اخلاق است؛ بلکه ویژگی آن، «فرا اخلاقی» بودن است.

برای این که اختلاف اساسی مرحله ایمانی و اخلاقی و آنچه به نام بازداشت اخلاق یاد شده است، خوب فهمیده شود، کرکگور ابراهیم را با اگامنون (قهرمان تراژدی)، مقایسه می کند که برای فرو نشاندن خشم خدایان، خود را ملزم به قربانی کردن دخترش می دید (مستعان، ۱۳۷۴: ۱۱۰). در مورد اگامنون، خیر عامه مطرح بود. او تنها از فرمان هاتف غیبی که قربانی شدن ایفی ژنی را توصیه می نمود، تبعیت می کرد. آنچه او انجام می داد، برای همه قابل فهم بود و همین قبول عام در عین این که از رنج او می کاست، از او قهرمانی نیز می ساخت. گرچه کشتن ایفی ژنی، جنایت بود؛ لکن بر حسب ضرورت اخلاقی انجام می گرفت؛ زیرا آنچه بر این عمل صحه می گذاشت، همان قانون و فضیلت اخلاق بود. اما در مورد ابراهیم، عمل و اخلاق، تنها نوعی ارتباط منفی بود؛ نه مثبت. و آن همان خروج از نیک و بد اخلاقی بود و بس. اگامنون، قهرمان تراژدی، می توانست از رنج خود با دیگران سخن گوید؛ اما ابراهیم، شهسوار ایمان، محکوم به سکوت بود؛ زیرا درست در همان لحظه بود که بی اختیار به موهبت ایمان نائل می آمد و جهشی خارق عادت را از قلمرو اکتسابی و اختیاری اخلاق به ورای این قلمرو انجام می داد و ضمن همین جهش بود که یگه و تنها در مقابل جمع و عامه قرار گرفت. انسان یگه و تنها در یک رابطه مطلق با مطلق. هیچ کس قادر به فهم چنین انسانی نیست. او در این حال چیزی برای گفتن به دیگران ندارد. باید به تنهایی راه سخت پارادوکس را طی کند. به همین جهت بود که ابراهیم، خدمه خود را قبل از رسیدن به کوه موریه باز می گرداند و باز به همین جهت بود که به سارا و حتی اسحاق کلامی نمی گفت (همان: ۱۱۱).

بنابراین ویژگی مرحله ایمانی، ایمان است. سیر ایمان نیز از دیدگاه کرکگور مستلزم بازداشت اخلاق است و دارنده ایمان را به سکوت و تنهایی مطلق محکوم می کند. از دیدگاه وی، ایمان از سنخ کشف و شهود است و تحقق آن امری وهبی و خلاف انتظار است. در واقع، بسیاری از اعتقادات، خود به خود و غیرارادی است؛ چرا که انسان ها خودشان را کاملاً نمی شناسند. از این رو آن ها از تمام آرزوها یا اعمال ارادی شان آگاه نیستند. در مورد ایمان، این امکان وجود دارد که شخص چنان آن را فوری و بی اراده بپذیرد که به سختی ممکن است از انتخابی که انجام داده است، آگاه باشد. این وضعیت چیزی است که بارها اتفاق افتاده و می افتد؛ درست مثل همه انواع انتخاب های دیگر که فرد انجام می دهد؛ بدون این که درباره آنها فکر کرده باشد. این انتخاب ها تا اندازه ای بستگی دارند به انتخاب هایی که در گذشته به صورت الگو یا به صورت عادت شکل گرفته اند. به همین نحو، بسیاری از انتخاب هایی که فرد بر اساس اعتقاداتش انجام می دهد، نتیجه همان الگوهای اعتقادی از پیش ساخته شده است. این الگوهای اعتقادی که ممکن است به اعتقادات جدیدی بیانجامد، یا ممکن است که ناظر به اعتقادات جدیدی باشند، «ساختارهای

موجهیت» (Plausibility Structures)، نامیده می‌شوند. یک فرد، ضرورتاً از کل ساختار موجهیت خاص خودش آگاه نیست؛ هرچند که او می‌تواند از بخشی از آن آگاهی داشته باشد؛ خصوصاً زمانی که با برخی از دعاوی جدید رو به رو شود، می‌تواند از برخی از عقاید خود، آگاهی حاصل کند. ایمان اکثریت مردم بر اساس چنین ساختاری شکل گرفته است و درست به همین دلیل است که آنها به سختی می‌توانند از آن آگاه باشند. اما اگرچه یک انسان می‌تواند به روشی کاملاً غیر ارادی، تحت تأثیر القائات خانواده و محیط، به چیزهایی اعتقاد داشته باشد، همچنان برای او این امکان وجود دارد که با خویشتن‌نگری از شق دیگر اعتقادات خود، آگاهی یابد و به این ترتیب پی ببرد که خودش ناآگاه بوده است. در چنین مواردی، اعتقادات او تبدیل به یک انتخاب آگاهانه می‌شوند و او دقیقاً می‌فهمد که چه چیزی واقعاً اعتقاد خود اوست و چه چیزی به صورت اعتقادات از پیش ساخته شده به او القاء شده بودند و او گمان می‌کرده که آنها اعتقادات خود او هستند (Kierkegaard, 1983:261-265).

از دیدگاه کرکگور، ایمان تنها یک امر محال و ناممکن است. هیچ انسانی نمی‌تواند صرفاً با کوشش‌های خودش به ساحت ایمان برسد. در واقع، ایمان به معنی متعالی آن، حاصل یک فعل ارادی نیست. البته مقصود وی این نیست که بگوید ایمان، دربردارنده تصمیم و انتخاب نیست؛ بلکه مراد وی این است که اتفاقاً تصمیم و انتخاب، تصمیم و انتخابی نیست که خود فرد بتواند اتخاذ کند. او می‌گوید که ایمان، وضعیتی (Condition) است که اعتقاد را میسر می‌کند و این وضعیت، هدیه‌ای است که خداوند به فرد مؤمن اعطاء می‌کند (Ibid:265).

کرکگور معتقد است که یکی از نشانه‌های مرحله ایمانی، این است که انسان از طریق رنج کشیدن، می‌تواند به زندگی‌اش تعالی بخشد و لذا رنج برای زندگی ایمانی یک مقوله کلی است (Ibid:168). رنج ایمانی، با رنجی که به معنای اندوه برگرفته از عدم موفقیت است، تفاوت دارد. همان‌گونه که سعادت ابدی نیز با سعادت‌تی که از بخت و اقبال مساعد، نصیب فرد می‌شود، برابر نیست. رنج در مرحله استحسانی، یک رنج تصادفی و اتفاقی است؛ زیرا برخی از مردم تصادفاً فرصت‌های خوبی در اختیارشان قرار می‌گیرد و برخی از مردم تصادفاً فرصت‌های خوبی در اختیارشان قرار نمی‌گیرد. یک فرد ایمانی درک می‌کند که رنج، یک عنصر اساسی برای وجود است. رنج، چیزی نیست که بتوان آن را در جهان تصورات کنار گذاشت. علاوه‌براین، این نوع رنج، چیزی نیست که به طور اتفاقی به زندگی برخی از مردم راه یابد و به برخی دیگر راه نیابد. از دیدگاه ایمانی، مقولات خوشبختی و بدبختی تنها می‌توانند به صورت طنز به کار روند؛ زیرا تمام مردم اساساً در رنج هستند؛ یا باید در رنج باشند. از این‌رو، رنج ایمانی نمی‌تواند مستقیماً با بیماری، درد، فقر و چیزهایی از این قبیل یکسان گرفته شود (Ibid:169). رنج در مرحله

ایمانی، فراگرد «فرار و مرگ از وساطت» است. این ایجاد ارتباط، درست با خداوند است. این «مرگ از وساطت»، عبارت است از فنای خویش که برای رابطه با خدا ضروری به نظر می‌رسد. این فنای از خود، بیان این اصل است که فرد نمی‌تواند برای خودش، هیچ کاری انجام دهد. او در پیشگاه خداوند، هیچ است (Ibid:170).

۵. دو کاربرد پارادوکس

کرکگور در کتاب خویش «تعلیقۀ غیر علمی نهایی»، تلاش می‌کند تا مفهوم پارادوکس را تبیین کند. وی به‌واسطه این مفهوم، دو قسم از دیانت را از یکدیگر متمایز می‌کند. نخستین قسم از تدین، تدین سقراط است که او آن را تدین نوع A می‌نامد. وی درباره این نوع از تدین، چنین می‌گوید: «حقیقت ازلی و ذاتی، حقیقتی است که نسبتی ذاتی با یک فرد موجود دارد؛ زیرا آن حقیقت که اساساً به وجود تعلق دارد... یک پارادوکس است. اما حقیقت ازلی و ذاتی، ابتداً فی‌نفسه (In Itself)، یک پارادوکس نیست؛ بلکه به‌واسطه نسبتش با یک فرد موجود، پارادوکسیکال می‌شود» (Kierkegaard, 1944:183).

قسم دوم تدین، مسیحیت است که کرکگور آن را تدین B می‌نامد. وی این دو قسم از تدین را این‌گونه از هم متمایز می‌کند: «انفیسیت، حقیقت است. به‌واسطه رابطه‌ای که میان حقیقت ازلی و فرد موجود، وجود دارد، پارادوکس پا به عرصه وجود می‌گذارد. اکنون به ما اجازه دهید که فراتر رویم؛ به ما اجازه دهید تا فرض کنیم که حقیقت ازلی و ذاتی، فی‌نفسه، پارادوکس است. چگونه پارادوکس، پا به عرصه وجود می‌گذارد؟ به‌واسطه قرار دادن حقیقت ازلی و ذاتی در مجاورت با وجود. از این‌رو هنگامی که ما چنین مجاورتی را در ضمن خود حقیقت قرار دادیم، حقیقت، یک پارادوکس می‌شود» (Ibid:183).

با توجه به بیان فوق، دو نوع پارادوکس را می‌توان دریافت: ۱. یک نوع پارادوکس از این حقیقت ناشی می‌شود که فرد موجود، با حقیقت ازلی و ذاتی رابطه برقرار می‌کند. ۲. در نوع دوم تدین، علاوه بر پارادوکسی که در قسم اول ذکر شد، پارادوکس دیگری نیز وجود دارد؛ «حقیقت ازلی و ذاتی، خود یک پارادوکس است». در این‌جا لازم است که ماهیت این دو نوع پارادوکس، روشن شود. ابتدا تلاش می‌شود تا پارادوکس در نوع اول تدین، تبیین شود. پارادوکسی که در تدین نوع A وجود دارد، شامل مفاهیم حقیقت (Truth) و بی‌یقینی عینی (Objectiv Uncertainty) است (Ibid:180). توضیح این که از دیدگاه کرکگور، دو دسته از مردم وجود دارند؛ افرادی که در جستجوی یقین عینی یا برهان بر خلود نفس هستند؛ و لذا ضرورتاً در یک تخمین بی‌پایان

گرفتار می‌شوند. دسته دوم کسانی هستند که دارای یقین هستند؛ زیرا بی‌یقینی را با شور نامتناهی پذیرفته‌اند؛ و به همین خاطر است که یقین به خلود، دقیقاً در انفسیت فرد قرار دارد (Ibid:180).

کرگور مفهوم «بی‌یقینی عینی» را با مفهوم «دلیل» (Evidence)، مرتبط می‌کند: «من در نظام طبیعت تأمل می‌کنم؛ به این امید که خدا را بیابم و قدرت مطلق و حکمت را مشاهده کنم؛ اما همچنین چیزهای بسیار دیگری را می‌بینم که ذهنم را آشفته و دلشوره (Anxiety) را برمی‌انگیزد. مجموعه این مسائل، بی‌یقینی عینی است» (Ibid:182).

این عبارت نیز شبیه عبارت فوق می‌باشد: «من درباره دلیل تأمل می‌کنم؛ به این امید که معصومیت را بیابم... اما من همچنین بسیاری از چیزهای دیگر را می‌بینم که ذهنم را آشفته و دلشوره را برمی‌انگیزاند. مجموعه این مسائل، بی‌یقینی عینی است» (Ibid:173).

اما پارادوکس در تدین نوع B چگونه است؟ بهترین اثر کرگور در این خصوص، داستان ابراهیم و اسحاق در کتاب «ترس و لرز» است. البته در هیچ‌یک از آثار کرگور، نمی‌توان مشاهده کرد که کرگور، تدین ابراهیم را تدین B بنامد. اما با توجه به داستان ابراهیم و فرزندش اسحاق می‌توان دریافت که تدین ابراهیم با تدین سقراط تفاوت دارد. به عنوان مثال، مقوله محال (Absurd)، در حیطه تدین B جای دارد. همچنین ایمان به معنای رفیع آن متعلق به تدین B است (Ibid:183-184 and 187-188). بنابراین با توجه به دو مفهوم «ایمان» و «محال»، این نتیجه به دست می‌آید که خصوصیت تدین ابراهیم، همان «ایمان پارادوکسیکال» است.

ایمان پارادوکسیکال در تدین ابراهیم این است که ابراهیم از یک سو می‌خواهد فرمان خدا را اطاعت کند؛ یعنی اسحاق را قربانی کند؛ اما از سوی دیگر، خداوند به ابراهیم قول داده است که نسل انبیا الهی از طریق اسحاق ادامه خواهد یافت؛ به عبارت دیگر، اگر قرار باشد که نسل اسحاق ادامه یابد، اسحاق باید زنده بماند تا ازدواج کرده و فرزندانش راه ابراهیم را ادامه دهند. اما از سوی دیگر و در عین حال خداوند به ابراهیم دستور می‌دهد که اسحاق را قربانی کند؛ بنابراین، یک تناقض آشکار برای ابراهیم رخ می‌دهد؛ تناقض، این است که در یک زمان، اسحاق باید هم زنده بماند و هم قربانی شود؟! در تبیین مفهوم پارادوکس باید گفت که کرگور مصیر است که پارادوکس نمی‌تواند فهمیده شود (Ibid:196-197).

۶. ایمان و جهش کرکگوری

اصطلاح جهش (Leap)، یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم نظام فلسفی کرکگور است که ارتباط بسیار وثیقی با موضوع سیلان وجود آدمی دارد. کرکگور به‌وضوح، مفهوم جهش را، صورتی از انتقال کیفی، در قلب کل حیات آدمی قرار می‌دهد. این مفهوم، نحوه انتقال میان روش‌های کاملاً متفاوت حیات انسان را ترسیم می‌کند. البته وقتی اصطلاح جهش، در فلسفه کرکگور ملاحظه می‌شود، غالباً اصطلاح جهش ایمان (Leap of Faith) به ذهن تبادر می‌کند؛ در حالی که به نظر می‌رسد کرکگور، هرگز از عبارتی دانمارکی، که معادل انگلیسی آن، «جهش ایمان» باشد، استفاده نکرده است. به عبارت دیگر، در زبان دانمارکی، عبارتی که به نظر می‌رسد به این معنا باشد که جهش، به‌واسطه ایمان، ایجاد می‌شود، وجود ندارد. هرچند، وی به‌وضوح و مکرر، مفهوم جهش و مفهوم انتقال (Transition) را که امری کیفی است، استعمال کرده است. به علاوه، او بارها به چنین انتقال کیفی به حوزه دینداری و حوزه ایمان، البته به معنای مشهورش یعنی ایمان مسیحی، اشاره کرده است. اما غرض از طرح این مسأله این است که توجه شود که مفهوم جهش، صرفاً به معنای جهش ایمانی نیست؛ یا به عبارت دیگر میان مفهوم جهش و مفهوم جهش ایمانی، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. از طرف دیگر باید دانست که فهم مشهور از اصطلاح جهش، معمولاً برگرفته از آن دسته آثار کرکگور است که تحت اسم مستعار، یوهان کلیماکوس، نوشته شده است؛ گرچه در دیگر آثار وی نیز این اصطلاح، مورد بررسی قرار گرفته شده است (Ferreira, 1998:207-208).

کرکگور در کتاب قطعات فلسفی، ابتدا سعی می‌کند تا وجود خدا را به‌واسطه برهان، چه برهان قیاسی و چه برهان استقرایی یا برهان غایت‌شناختی و یا برهان وجودی، اثبات کند. اما سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که چنین براهینی بر وجود خدا، ناکارآمد هستند. وی در ادامه می‌افزاید مادامی که اعتقاد به اقامه برهان بر وجود خداوند باشد، وجود خدا، آشکار و بین نمی‌شود؛ اما هرگاه در این روند، دست از اقامه استدلال می‌کشیم، وجود خدا بر ما ظاهر خواهد شد. در این حالت که وجود خدا بر فرد آشکار می‌شود، فرد در واقع، جهش کرده است. این جهش در یک لحظه بسیار کوتاه رخ می‌دهد. کرکگور معتقد است که این لحظه جهش، هرچند کوتاه است، اما لحظه‌ای حیاتی و قطعی برای فرد محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، از منظر کرکگور، وجود، خودش، به مدد جهش، ظهور می‌کند. از طرف دیگر باید دانست که مفهوم جهش در فلسفه کرکگور، نوعی واکنش به نظام و روش هگلی است. کرکگور معتقد است که هگل، در تبیین مقوله انتقال، محق نبوده است. و به همین دلیل اصرار دارد که مفهوم جهش، اعتراضی مهم علیه

روش هگلی بوده است. اگر فرض شود که نظام کرگوری، واکنشی سخت به نظام هگلی است و از طرف دیگر نیز اذعان شود که فلسفه هگل نیز، اعتراضی علیه فلسفه کانت است، بنابراین جای تعجب نخواهد بود که شباهت زیادی را میان کرگور و کانت احساس کنیم. کرگور و کانت هر دو، به حدود عقل نظری، اذعان دارند؛ یعنی هر دو فیلسوف، معتقدند که باید میان حوزه ایمان و حوزه شناخت نظری تمایز قائل شد. هر دو متفکر بر آنند که ایمان دینی، از حوزه عینیت، (Objectivity) نشأت نمی‌گیرد (Ibid:211-212).

کرگور درخصوص مفهوم جهش معتقد است که مقصودش از جهش، جهش کیفی (Qualitative Leap) است و این اصطلاح را دقیقاً علیه مفهوم انتقال کمی، که در نظام هگلی جایگاه ویژه‌ای دارد، به کار می‌برد. از سوی دیگر باید دانست که جهش، از مقوله، تصمیم است. در این خصوص باید دانست که کیفیت جهش در نظام کرگوری با مقوله آزادی، همبسته است (Ibid:216).

نکته دیگر این که جهش به ایمان مسیحی به چه معناست؟ کرگور در این باره معتقد است که گرچه، جهش، همانا تغییر از امکان به فعلیت است؛ اما باید دانست که جهش به مقولات ایمان مسیحی، شبیه تغییر از عدم به وجود است. از دیدگاه کرگور، دین مسیحیت، بیان می‌دارد که موضوع اساسی در این دین، انتقال کیفی است؛ یعنی یک انتقال کلی در زمان. به عبارت دیگر، مثل انتقال کیفی، همچون تغییر از عدم به حوزه وجود، مثل تولد است (Ibid).

کرگور در بررسی مفهوم جهش، این مفهوم را با مفهومی نظیر «حد نهایی خطیر» به هم مرتبط می‌کند؛ خصوصاً هنگامی که در تبیین مفهوم جهش، مثالهایی مانند «جهشی که آب به یخ تبدیل می‌شود» و «یا این که جهش، انتقال از شر به خیر است» را ارائه می‌کند. این مثالها در واقع در پاسخ به این سؤال بیان می‌شوند که «آیا این جهش کاملاً متجانس است؟» (Ibid:218). مثال‌های ارائه شده نیز نشان‌دهنده تفاوتی کیفی میان جهش‌هاست. اما باید دانست که مثال قابل توجه درباره تفاوت کیفی جهش، مسأله «پارادوکس» است؛ یعنی ورود مسیح (ع) به جهان زمانی - مکانی است. باید دانست که این پارادوکس، نوعی جهش نامتجانس است و این پارادوکس، یعنی ورود مسیح به عالم ناسوت، به ید قدرت خداوند ایجاد شده است. از طرف دیگر، کرگور معتقد است که احتمال دارد تغییری، در نظر ما، نوعی جهش باشد (یعنی تغییری کیفی باشد)؛ ولو این که در تقابل با جهشی که به واسطه خدا در عالم ایجاد شده (ورود مسیح به عالم ناسوت) متجانس نیز باشد. بنابراین از دیدگاه کرگور، جهش می‌تواند هم متجانس باشد و هم نامتجانس.

در کتاب «قطعات فلسفی»، کلیماکوس، ایمان را با مقوله شور (Passion) به هم گره می‌زند. شور، همچون وجودی است که در بالاترین سطح خود قرار دارد. از طرف دیگر باید دانست که شور ارتباط مستقیمی با حقیقت دارد. کرگور در این باره می‌گوید: «حقیقت (Inwardness)، همان انفسیت (Subjectivity) است؛ انفسیت، همانا ذاتاً شور است و شور... همانا حقیقت است (Ibid:223).

بر این اساس، ایمان، شور است؛ در واقع ایمان، شوری شادمانه (Happy passion) است. ایمان، چیزی بیش از یک فعلی است که با شور انجام شود؛ همچنین چیزی بیش از یک فعالیت است که با شور تجربه شود؛ ایمان، خود، یک شور است؛ یک شور که احتمالاً مشابه طرق دیگری از شور مانند عشق، نفرت و یا ترس است. در واقع، کلیماکوس شور شادمانه را این‌گونه معرفی می‌کند که آن، ایمان بر حسب عشق شادمانه (Happy Love) است. کرگور هم در کتاب قطعات و هم در «قطعات فلسفی»، مکرراً میان ایمان و عشق، مشابهت برقرار می‌کند. در واقع باید دانست که مفهوم شور، راه را برای تبیین مفهوم جهش یا تصمیم در رابطه با مسأله ایمان هموار می‌کند. کلیماکوس معتقد است که اساساً انتقال، شوری شادمانه در خصوص ایمان است؛ یعنی انتقالی که جهش نیز نام دارد، به‌واسطه شور، انجام می‌شود؛ یا این‌که گفته شود که شور با مفهوم جهش، همبودی (Coextensive) دارد. صفات جهش و شور، مستقیماً معطوف به آنات و لحظات منفصل یا متوالی مفهوم ایمان نیست؛ بلکه این دو صفت، هر دو به مقوله انتقال مرتبط‌اند. بنابراین باید دانست که مفاهیمی مانند جهش و شور، صرفاً از طریق انتقال است که به ایمان مرتبط می‌شوند. کرگور معتقد است که جهش به سوی حوزه ایمان، هدیه‌ای الهی است و به‌واسطه لطف خداست که ما پارادوکس مطلق (Absolute Paradox) را در آغوش می‌گیریم و به عبارت دیگر، جهش می‌کنیم (Ibid).

۷. جمع‌بندی

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مثبت دیدگاه کرگور در این زمینه، توجه به سیورورت انسان از پایین‌ترین درجه به بالاترین مرحله آن است. به‌نظر می‌رسد که این سه مرحله، از جهتی، جامع است؛ یعنی تمامی انسان‌ها، می‌توانند در یکی از این سه مرحله، جای گیرند. انسان‌ها سه دسته‌اند: نخست انسان‌هایی که حیات حیوانی دارند و مانند حیوانات، تنها به تمایلات خاص خود اهمیت می‌دهند. در واقع، این انسان‌ها در خواب به سر می‌برند و نسبت به ذات اصلیشان، هیچ‌گونه آگاهی ندارند. دسته دوم انسان‌هایی که توجهی به تمایلات دون و حیوانی خود، ندارند؛

بلکه برای آن‌ها، آسایش دیگران و توجه به اصول اخلاقی عام و کلی اهمیت دارد. این افراد، افراد مؤمنی نیستند؛ یعنی به هیچ‌یک از ادیان آسمانی، اعتقادی ندارند؛ اما برای آنها خیر عامه بر خیر خودشان مقدم و با اهمیت‌تر است. گروه سوم، انسان‌هایی هستند که در حوزه دین زندگی می‌کنند و به اصطلاح، دیندار هستند. این افراد، سعی می‌کنند تا با یک حرکت وجودی، با مبدأ هستی، رابطه برقرار کنند. این رابطه، رابطه‌ای است وجودی و نه رابطه‌ای است مفهومی و از طریق عمل به دستورات شرایع آسمانی به دست می‌آید.

مسئله دیگر آن که صیروت انسان، تنها صیروت وجودی نیست؛ بلکه صیروت معرفت‌شناسانه نیز هست. توضیح آن که انسان در مرحله حیات استحسانی، هیچ‌نوع تفکری ندارد. او حتی به خودش نیز آگاه نیست. آگاهی او در مرحله استحسانی بی‌واسطه، صرفاً در حالت بالقوه است. این آگاهی در مرحله استحسانی نظری، آرام آرام شکوفا می‌شود. هر چه انسان از یک مرحله به مرحله بعد، انتقال یابد، معرفت به ذاتش نیز عمیق‌تر می‌شود. انسان در مرحله استحسانی نظری است که می‌تواند ذاتش را از آن جهت که روح است، درک کند. به همین جهت در این مرحله، درجه‌ای از فکر و آگاهی وجود دارد. انسان در این مرحله، از طریق استعمال لغت است که آگاهی ذاتیش شروع به صیروت می‌کند. این استعمال لغت باعث می‌شود که اولاً فرد به خود، آگاهی پیدا می‌کند و ثانیاً میان ذات و محیط اطرافش نیز می‌تواند تمایز قائل شود. فرد در مرحله اخلاقی، نه تنها به خود آگاهی می‌رسد، بلکه به واسطه عمل اختیار و تحقق امکانات خود، به توانایی‌هایش آگاهی عمیق‌تری می‌یابد. در این مرحله، آگاهی به ذات در درجه بالایی است و چون انسان، ذاتش را به خوبی می‌شناسد، می‌داند که چه امکاناتی از استعدادهای وجودی‌اش را به منصبه ظهور و فعلیت درآورد. البته این نوع آگاهی، آگاهی صرف نیست؛ بلکه آگاهی توأم با عمل است. در مرحله سوم، این آگاهی تبدیل به ایمان می‌شود. این ایمان، با استدلال به دست نمی‌آید؛ اما برای انسان مؤمن، یقین انفسی ایجاد می‌کند. همین یقین است که شک را از او زائل می‌کند. پس هیچ شکی در این مرحله برای فرد مؤمن رخ نمی‌دهد. ایمان و شک، دو نوع دانشی نیستند که بتوانند با یکدیگر تداوم پیدا کنند؛ اما این نوع یقین که به واسطه ایمان به دست می‌آید، اختیاری نیست؛ بلکه هدیه‌ای الهی است که تنها به برخی از انسان‌ها مانند ابراهیم(ع) و مؤمنان واقعی اعطا می‌شود. بنابراین در این مراحل، سیر آگاهی از پایین‌درجه به بالاترین مرتبه آن که متناسب با احوالات درونی هر انسانی و در هر یک از آن مرحله‌هاست، مشاهده می‌شود.

منابع

۱. کرکگور، سورن (۱۳۷۸)، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۲. مستعان، مهتاب (۱۳۷۴)، کی‌یرکه‌گور: متفکری عارف‌پیشه، تهران، نشر ولایت.
3. Kierkegaard, Soren (1972), *Attack upon Christendom*, Eng and trans, Princeton University Press.
4. Kierkegaard, Soren (1997), *Christian discourses, the crisis and a crisis in the life on actress*, by Howard V.Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press.
5. Kierkegaard, Soren (1992), *Concluding Unscientific Postscript*, trans. by David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press.
6. Kierkegaard, Soren (1971), *Either; or, 2vols*, translated by David F. Swenson, Princeton University Press.
7. Kierkegaard, Soren (1983), *Kierkegaard's fragments and postscript*, by Hummanities press international Inc.
8. Kierkegaard, Soren (1980), *The Concept Of Anxiety*, trans. and edited with Introduction and Notes by Reider Thomte, Princeton University Press.
9. Kierkegaard, Soren (1975), *The Concept Of Irony: With Constant Reference To Socrates*, translated with an Introduction aiand notes by Lee M. Capel, Indiana University Press, Bloomington & London.
10. Kierkegaard, Soren (1958), *The Journal*, translated by Alexander Dru, Oxford University Press.
11. Kierkegaard, Soren (1962), *The Point Of View Of My Work As An Author; A Report To History*, trans. by Walter Lowrie, New York Harper Torchbooks.
12. Kierkegaard, Soren (1970), *The Sickness Unto Death*, trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press.
13. Taylor, Mark (1975), *C. Kierkegaard's pseudonymous authorship: a study of time and the self*, Princeton University Press.