

رهیافتی نو در مسئله معنای زندگی در نگاه کرکگور

عاطفه مروی^{۱*}، امیرعباس علیزمانی

۱. کارشناس ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبایی

۲. دانشیار دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۵/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۲۷)

چکیده

جستار حاضر پژوهشی است در حد توان دربارهٔ جست‌وجوی معنای زندگی از دیدگاه کرکگور. پرسش معنای زندگی در عصر وی به‌طور آشکار مطرح نبوده است، ولی آثارش سرشارند از نظرهایی که دست به دست هم، معنای زندگی را می‌سازند. کرکگور نواندیشی دینی و فلسوفی وجودی‌نگر محسوب می‌شود، بنابراین آرای وی معطوف به انسان و ویژگی‌های وجودی آن شکل می‌گیرد. زندگی نیز فرایندی است که انسان آن را طی می‌کند و در فلسفه وجودی، نه به‌عنوان یک مفهوم انتزاعی، بلکه به‌منزلهٔ واقعیتهای انضمامی (که احوال، افعال و افکار زینده آن را می‌سازد) لحاظ می‌شود. از این‌رو معنای زندگی در نسبتی برابر با معنای زینده یعنی انسان قرار می‌گیرد و مؤلفه‌های درون‌مایه معنای زندگی، متناظر با ویژگی‌های وجودی انسان رقم می‌خورد. این ویژگی‌های وجودی عبارتند از صیوریت، فردانیت، تناقض، رنج، عشق، هراس و نومیدی. کیفیت تحقق این ویژگی‌ها و در نتیجه معنایی که در زندگی پیدا می‌کنند، در کنار هم معنای زندگی را رقم می‌زند. هرچه این مؤلفه‌ها از معنای ارزنده‌تر و شایسته‌تری برخوردار باشند، به همان نسبت زندگی فرد معنا دار خواهد بود. نکتهٔ دیگر آنکه از نظر کرکگور مؤلفه‌های وجودی همه به یک منظور در انسان گرد آمده‌اند و آن «انسان اصیل» شدن یا «خود شدن» است. به این ترتیب معنای زندگی نزد وی در گرو تحقق بخشیدن به خود اصیل انسانی است و این امر مستلزم تحقق ویژگی‌های وجودی انسان در معنای اصلیشان خواهد بود.

واژگان کلیدی

تناقض، رنج، صیوریت، عشق، فردانیت، معنای زندگی، مؤلفه‌های وجودی، نومیدی، هراس.

مقدمه

پرسش «معنای زندگی» از نیمه سده بیستم به عنوان یک مسئله فلسفی رسمیت یافته است و پیش از آن در مضمون آثار فلسفی حضوری پوشیده و غیرمستقیم دارد. بنابراین کرکگور در عصر خود به طور صریح با این پرسش روبه‌رو نبوده است، ولی آثارش سرشارند از حقایقی که دست به دست هم معنای زندگی را می‌سازند. استخراج «معنای زندگی» از میان افکار پیچیده و درهم تنیده کرکگور مستلزم آن است که به سنت فکری و شیوه فلسفی او وفادار بمانیم. کرکگور که نواندیش دینی و فیلسوف وجودی (اگزیستانسی) به‌شمار می‌آید با ساختار شکنی سنت‌های رایج فلسفی و ابداع نگرش وجودی، به تبیین مسائل فلسفی می‌پردازد. پس این جستار با رویکرد وجودی‌نگر (اگزیستانسیالیستی) مسئله معنای زندگی را دنبال می‌کند و وجود انسان را نقطه آغاز و زیربنای تحقیق قرار می‌دهد. این نقطه آغاز به‌نحو دیگری نیز تقویت می‌شود. در فلسفه وجودی، زندگی نه به‌عنوان مفهومی انتزاعی، بلکه به‌منزله واقعیتهای انضمامی (که احوال، افعال و افکار زینده آن را می‌سازد) لحاظ می‌شود. در نتیجه معنای زندگی در نسبتی برابر با معنای زینده یعنی انسان قرار می‌گیرد و مؤلفه‌های درون‌مایه معنای زندگی، متناظر با ویژگی‌ها یا مؤلفه‌های وجودی انسان رقم می‌خورد. همین رویکرد موجب شده است تا کرکگور سپهرهای سه‌گانه زندگی^۱ و شیوه‌های مختلف زیستن را با مراحل وجودی انسان^۲ یکسان انگارد.

بر این اساس به جست‌وجوی معنای زندگی در لایه‌های وجودی انسان پرداخته‌ایم. ابتدا باید بیابیم که «انسان بودن انسان به چیست؟»؛ «وجه تمایز و شاخص انسان چیست و چه اموری آن را تقویت می‌کند؟» و به دنبال آن به این سؤال مبنایی‌تر می‌رسیم که «چه چیز از انسان، انسان حقیقی می‌سازد؟». کرکگور وجود انسان یا «اگزیستانس» را داری و ویژگی‌ها

-
1. Stages of life
 2. Sphere of existence

و قابلیت‌هایی می‌داند که به سبب آنها از سایر موجودات ممتاز می‌شود. این قابلیت‌ها همه برای یک منظور در انسان گرد آمده‌اند و آن «خود شدن» و به عبارت دیگر «انسان اصیل شدن» است. اهتمام کرکگور در تمام آثارش بر این بود که خود اصیل انسان را از لابه‌لای خودهای بدیل و ناراستین (که در نقاب‌های دلربا جلوه می‌فروشند) نمایان و آدمی را برای تحقق بخشیدن به آن تحریض کند. این مسئله جهت ما را در جست‌وجوی معنای زندگی مشخص خواهد کرد. در این نوشتار به بررسی ویژگی‌های وجودی انسان پرداخته‌ایم تا شاخص انسان اصیل را از منظر کرکگور بازشناسیم و از این راه مؤلفه‌های معنای زندگی را تعیین کنیم.

تلقی کرکگور از انسان

کرکگور شناخت انسان را نه بر ساختار جوهری که بر ساختار وجودی آن مبتنی می‌کند، زیرا واقعیت او را فراتر از آن می‌شمرد که در قالب ضیق مفاهیم ماهوی بگنجد. وی معتقد است که انسان در واقعیت عینی و بیرونی منحصر نیست تا به شیوۀ منطقی در تعریف کلی، ضروری و نظام‌مند تبیین شود، بلکه در ورای ماهیت عینی خود، واجد حالت‌ها و ویژگی‌های وجودی است که منطقی قادر به تبیین آن نیست. بنابراین او در تبیین هویت انسان، مفاهیم ماهوی و تعریف‌های کلی چون «حیوان ناطق»، «جوهر اندیشنده» یا «شیء متفکر» را نارسا دانسته است و به تحلیل فهمی از وجود می‌پردازد که با خود وجود همراه است. این وجود از منظر کرکگور همان وجود انضمامی انسان است که عرصه‌ای فراخ‌تر از واقعیت انتزاعی اوست. در رویکرد وجودی‌نگر کرکگور، انسان به‌عنوان واقعیتی فردی مورد تأمل قرار می‌گیرد، نه به صورت واقعیتی عمومی که بتوان بر قامت آن قالب تعریف کلی و فراگیر تراشید. از سوی دیگر این واقعیت فردی، پیوسته در حال تغییر و حرکت در سطوح مختلف هستی محسوب می‌شود. پس انسان فاقد ماهیت و تعیین ثابت است و امکان ادراک کامل او وجود ندارد. از این‌رو کرکگور انسان را نه به‌عنوان واقعیتی عینی، بلکه به صورت واقعیتی وجودی می‌انگارد که تنها معبر شناخت آن معرفت انفسی است (ورنو، ۱۳۷۲: ۲۸۷؛ وال، ۱۳۵۷: ۱۹؛ لاندمان، ۱۳۵۷: ۶۰).

«این پیکری است عمومی و بی معنا. کشف سرنوشت‌ها و آشفتگی‌ها، ترس‌ها و سرگشتگی‌ها، امیدها، اندیشه‌ها و جوانب نامتناهی انسان مهم است، نه تیپ‌شناسی آن از نظر بیرونی. تردیدی نیست که نوع ترس، سرگشتگی، امید، اندیشه و غیره در انسان‌ها مختلف است و لازم است برای کشف هر انسانی، روش مخصوص وجود همان انسان به کار برده شود» (لاندمان، ۱۳۵۰: ۵۷).

به این منظور کرکگور گام اول در توصیف انسان را با اختصاص مفهوم «اگزیستانس» به آن برمی‌دارد و با این ابتکار فلسفی، هم «وجود انسانی» را از دیگر موجودات ممتاز می‌کند و هم حیث وجودی او را بر جنبه‌های عینی، ماهوی و انتزاعی وی برتری می‌دهد. کرکگور بنا به سنت فکری خود، اگزیستانس را به شیوه منطقی و انتزاعی تعریف‌ناپذیر دانسته و معتقد است تنها با بررسی اوصاف «وجودهای اصیل» مانند سقراط می‌توان ویژگی‌ها و شاخصه‌های اگزیستانس را برشمرد (وال، ۱۳۵۷: ۱۹). البته کرکگور اگزیستانس را ویژه گروه خاصی از انسان‌ها نمی‌داند، بلکه می‌خواهد با توجه به خصوصیات که در وجودهای اصیل تحقق یافته‌اند، شاخصه‌ها و قابلیت‌های اگزیستانس را تعیین کند و به‌عنوان ویژگی‌های وجودی همه انسان‌ها در نظر بگیرد. روشن است در جایی که قوای اگزیستانس به فعلیت نرسیده باشد، این ویژگی‌ها همچنان مستور و دور از ادراک باقی می‌مانند. از این رو وی شناخت اگزیستانس را بر شناخت اوصاف وجودهای اصیل مترتب و به این ترتیب به شیوه‌ای انضمامی ساختار وجودی انسان را تبیین می‌کند.

اولین و مهم‌ترین ویژگی اگزیستانس توان شناختن خویش است. وجود آدمی به گونه‌ای است که می‌تواند به درون خود بنگرد و نسبت به خویش آگاهی یابد. در وهله بعد، پس از آنکه در خود تأمل کرد، خود را موجودی ساختنی و تغییرپذیر می‌یابد. پس ویژگی دیگر اگزیستانس، توان ساختن خویش است. بنابراین انسان موجودی محسوب می‌شود که می‌تواند خود را بشناسد، تغییر دهد و آن‌گونه که می‌خواهد بیافریند. این مسئله دو چشم‌انداز را پیش روی ما قرار می‌دهد:

اول) آنچه انسان هست که به خاستگاه اولیه آدمی برمی‌گردد و به ویژگی‌های بالقوه و امکانات وجودی انسان مربوط می‌شود.

دوم) آنچه انسان می‌شود که به افق پیش‌روی آدمی نظر دارد و به کیفیت تحقق یافتن ویژگی‌های وجودی انسان مربوط خواهد شد.

بر این اساس در وهله نخست به تبیین ساختار وجودی انسان یعنی «آنچه انسان هست» می‌پردازیم.

ساختار وجودی انسان

کرکگور به صورت پراکنده و در میان آثار مختلف خود، اوصاف متعددی را در تبیین اگزیستانس یا وجود انسان به کار می‌گیرد. در این نوشتار از میان اوصاف مذکور بر اساس اهمیت و اولویت، ویژگی‌های بنیادی‌تر را گزیده و با عنوان «ساختار وجودی انسان» صورت‌بندی کرده‌ایم. برخی از این ویژگی‌ها که شالوده وجود انسان را می‌سازند، عبارتند از: «صیوروت»، «فردانیت» و «تناقض». در کنار آنها ویژگی‌های اساسی دیگری نیز مطرحند که در فرایند زندگی همواره با وجود انسان آمیخته‌اند: «رنج»، «عشق»، «هراس» و «ناامیدی». البته کرکگور ویژگی‌های دیگری را نیز به اگزیستانس اختصاص می‌دهد، مانند آزادی، سودازدگی، انتخاب، تنهایی و رازآلودگی که آنها را بر اساس ربط و نسبتشان در زیرمجموعه ویژگی‌های بنیادین قرار داده‌ایم. در این تبیین، ساختار وجودی انسان به صورت ویژگی‌های بهم پیوسته و درهم‌تنیده نمایان می‌شود که هر ویژگی، زنجیروار ما را به ویژگی دیگری رهنمون می‌کند.

۱. صیوروت

پیش از این در زیرساخت فکری کرکگور ذکر شد که او انسان را فاقد هرگونه ماهیت ثابت و هویت از پیش تعیین‌شده می‌داند. بنابراین از منظر وی انسان امری ساختنی است، نه امر موجود و مشاهده‌شدنی (وال، ۱۳۵۷: ۲۱). به عبارت دیگر انسان واقعیتی بالفعل و مختومه نیست، بلکه واقعیتی است که توسط خودش آفریده می‌شود. بر این اساس کرکگور یکی از ویژگی‌های وجودی انسان را صیوروت یا «شدن» می‌شمرد که به‌طور دائمی و فراگیر جریان دارد: «انسان، خودش به جهت برخورداری از اگزیستانس [یعنی به‌موجب ویژگی وجودش]، همواره در فرایند صیوروت قرار دارد» (Kierkegaard, 2000, p. 201).

«اگزیستانس خود در فرایند صیورورت (شدن) است، شعار اگزیستانس این است؛ همواره به پیش ...» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷: ۳۳۸). مسئله صیورورت تا آنجا مورد تأکید کرکگور قرار دارد که آلستر هانی^۱، از شارحان بنام آثار کرکگور، در مقدمه‌ای بر مهم‌ترین اثر وی، تعلیق غیرعلمی نهایی^۲ مدعی می‌شود که مفهوم اصلی در این کتاب مسئله «صیورورت» یا «شدن» است (Kierkegaard, 2009, p. xxxviii). ژان وال^۳ نیز ایده کرکگور را چنین تعبیر می‌کند:

«سخن بر سر آن نیست که باشیم هر آنچه هستیم، بلکه سخن بر سر آن است که بشویم هر آنچه می‌شویم» (وال، ۱۳۵۷: ۲۴).

از نظر کرکگور انسان در هر لحظه از زندگیش در حال شدن است. این شدن مبتنی بر دو ویژگی دیگر اگزیستانس یعنی «آزادی» و «سودازدگی» شکل می‌گیرد. شور آزادی و شورش سوداها، انسان را به میدان گزینش‌ها و کشاکش انتخاب‌ها سوق می‌دهد. فرد با این انتخاب‌ها در حقیقت «خود» را انتخاب می‌کند. به این معنا که با انتخاب «این» یا «آن»، خود را به‌عنوان کسی که خواهان این یا آن است، شکل می‌دهد. به بیان دیگر انسان بر اساس سودایی که در سر دارد و با بهره‌گیری از قدرت آزادی و اختیار خویش، انتخاب می‌کند و با این انتخاب، خود را می‌سازد. بنابراین انسان، محصول خواسته‌ها، سوداها، انتخاب و عملکرد خویش است. به این ترتیب ویژگی وجودی دیگری نیز نمودار می‌شود: «انتخاب». کرکگور نکته‌ای را در این مقام متذکر می‌شود و آن اینکه فرد خود را از هیچ نمی‌سازد، بلکه کیفیاتی وجود دارند که او با انتخاب خویش، آنها را کسب می‌کند و در فرایند «تکرار»^۴ به خود اختصاص می‌دهد و این‌گونه با انتخاب‌های پیاپی، «شدن»‌های پیوسته و بی‌پایان خود را تحقق می‌بخشد.

در این‌جا مسئله دیگری که باید به آن توجه داشت، جهت و مقصد صیورورت است.

1. Alastair Hannay
2. Concluding Unscientific Postscript
3. Jean Wahl.
4. Repeat

کرکگور خود جهت این سیورورت را نشان می‌دهد: «هر انسان با آنکه به نحو ابتدایی خود در نظر گرفته می‌شود، مقصدش این است که «خود»^۱ شود» (Kierkegaard, 1980, p. 33). بنابراین مقصد سیورورت خود ابتدایی انسان، «خود اصیل» یا «انسان اصیل» شدن است. کرکگور با اهتمام ویژه به مسئله سیورورت، انسان را به پیمودن فاصله میان «بودن» و «شدن» ترغیب می‌کند و از توقف در این سیر بی‌پایان وجودی بر حذر می‌دارد.

اکنون اولین مؤلفه معنای زندگی متناظر با ویژگی سیورورت مشخص می‌شود. یکی از شرایط معناداری زندگی، تحقق سیورورت و مؤلفه‌های درون‌مایه آن یعنی اختیار، آزادی، سودازدگی و انتخاب در انسان است.

۲. فردانیت

یکی دیگر از ویژگی‌های وجودی انسان از منظر کرکگور، فردانیت است. کرکگور بر مبنای رویکرد انضمامی خود، بر فردیت و اختصاصات فردی در مقابل جمع و مفاهیم کلی تأکید می‌کند. در نظر کرکگور اگزیستانس عبارت است از فرد بودن (وال، ۱۳۵۷: ۲۱). فردی که یگانه، بی‌بدیل و متفاوت از تمام افراد دیگر است. تصریح کرکگور بر اینکه: «مقوله فردانیت، هنری است بزرگ‌تر از همه هنرها» (همان: ۴۴) اهمیت این ویژگی را نزد وی نشان می‌دهد. این مسئله تا جایی مورد توجه است که محققان، ایده «وجود فردی»^۲ را مرکز اصلی فلسفه کرکگور می‌دانند: «ایده وجود فردی به طور قطع مرکز فلسفه کرکگور است. البته این بیش از فقط یک ایده است، چرا که مفاهیم انتزاعی در کسب شور و نشاط و سیال بودن زندگی ناموفقند. حقیقت هر وجود فردی فقط از راه درونی و به صورت زندگی واقعی درک می‌شود» (Carlisle, 2006, p. 15).

کرکگور فردانیت را در تقابل با دو امر لحاظ می‌کند. از یک سو بر مصداق فرد در مقابل «کل» و جمع (که بنیان فلسفه هگلی است) اصرار می‌ورزد و از سوی دیگر واقعیت

1. self

2. Existing individual

فردانیت را مقابل مفهوم «کلی» در سیستم‌های نظری و انتزاعی قرار می‌دهد. در واقع فردانیت مورد نظر کرکگور هم کل و هم کلی را نفی می‌کند. وجود فردی از نظر کرکگور مقوله‌ای مانند سایر مقولات فلسفی نیست؛ بلکه تبلور تمامی واقعیت در حد کمال است. او با اتکا به این نظر ارسطو که معتقد بود تنها چیزی که به‌واقع وجود دارد، این شیء خاص است، حقیقت انسان را «امری فردی که اینجا و اکنون وجود دارد» معرفی می‌کند. از نظر وی در دنیای واقعی، فرد رابطه‌بی‌واسطه‌ای با انسانیت خود برقرار می‌کند؛ بنابراین نمی‌تواند به‌کمک تاریخ و به‌واسطه نوع خویش به منزلت کامل خود دست یابد. لذا در برابر آرای هگل (که می‌کوشد انسان را از طریق ادغام در جمع به انسانیت نزدیک کند) می‌آشوبد: «هگل فقط مفهوم هستی را درک کرد، اما واقعیت هستی را که همیشه فردی است دریافت» (لوویت، ۱۳۸۶: ۱۶۸). البته هگل فردیت را به‌عنوان تنها چیزی که واقعی است، تصدیق می‌کند ولی در یک «واسطگی» یا «میانجی‌گری» میان خاص و عام. از نظر هگل واقعیت فردی ویژگی «خود» است و خود بازتاب شده امر کلی است. پس این امر کلی انسانیت است که اصالت دارد و فرد انسانی نمونه‌ای خاص از آن محسوب می‌شود. در نتیجه فرد باید با نادیده انگاشتن خویش و پیوستن به کل یا مطلق، انسانیت خود را تحقق بخشد. کرکگور این تبیین از انسانیت را فاقد معنای وجودی می‌داند. او انسانیت را به‌عنوان امر مشترک میان همه انسان‌ها انکار نمی‌کند؛ ولی آن را فقط از راه «فرد شدن» و به‌عبارت دیگر «خود شدن» تحقق‌پذیر می‌داند.

کرکگور با تأکید بر فردانیت در مقابل امر کلی، به مسئله «اصالت» فرد در برابر جمع می‌رسد و تصریح می‌کند که فرد با متحد شدن در جمع خود را تباه می‌کند (وال، ۱۳۵۷: ۲۷). البته مقصود وی در احتراز از جمع، به‌دلیل منحل شدن فرد در جمع و به تبع آن انتفای اراده، اندیشه و انتخاب فردی است، نه نکوهش بنیان‌های جمعی و گسستن پیوندهای اجتماعی. کرکگور از انسان می‌خواهد که «فرد» باشد، ولی این مسئله به آن معنا نیست که فرد باید اصالت خویش را در جهتی مطلقاً متفاوت از دیگران پیش براند. بلکه مقصود وی این است که انسان، خود باشد، حتی در درون جمع و در اتحاد با آن. کرکگور خود برای رفع این شائبه می‌گوید:

«این آگاهی [آگاهی از فرد بودن] مستلزم این نیست که از زندگی کناره بگیری، شغل شرافتمندانه خود را رها کنی و از زندگی خانوادگی شیرین خود دست بشویی. بلکه بالعکس، این آگاهی به تو می‌گوید در دل همین زندگی و همین روابط، چگونه باید روابط خود را سامان دهی. این آگاهی مستلزم این نیست که از زندگی کناره‌گیری کنی و گوشه‌انزوا گزینی» (Kierkegaard, 1938, p.197).

اصالت فرد در جریان جمع‌گرایی از دو جنبه آسیب‌پذیر است. از یک سو جامعه با تحمیل باورها، ارزش‌ها و هنجارهای خود بر فرد؛ اندیشه، ارزش و اصالت او را نادیده می‌گیرد و در هجوم تصورات و تصمیمات خود گرایش‌ها و گزینش‌های فرد را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر جمع به جای فرد می‌اندیشد، تصمیم می‌گیرد و انتخاب می‌کند. از سوی دیگر فرد نیز با پنهان کردن خود در پوشش جمع و در پناه صفوف اجتماع، از خود سلب مسئولیت می‌کند، وظایف و تعهداتی را که در قبال خود بر عهده دارد، بر جامعه فرامی‌فکند. کرگور به این نکته توجه داشته است و می‌گوید: «هر خیل (جمع) در کنه خود بی‌حقیقت است، به این دلیل که فرد را بی‌حیا و بی‌مسئولیت می‌کند. یا دستکم با فروکاستن وی به جزیی از یک کل، حس مسئولیت را در وی ضعیف می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۳۱). اینجاست که کرگور بر وجود فردی اصرار می‌ورزد و انسان را برمی‌انگیزد تا در عین حال که در میان جمع زندگی می‌کند، تابع کورکورانه جمع نباشد و ارزش‌ها و خواسته‌های جامعه را بر خود تحمیل نکند، بلکه خود را بشناسد، آگاهانه به انتخاب دست زند و مسئولیت انتخاب خود را بر عهده گیرد. در این صورت انسان می‌تواند خود اصیل خویش را تحقق بخشد. ایده فردانیت کرگور درست در مقابل این اندیشه هگل قرار دارد که: «انسان به نسبتی که از جزییت محض خویش که امری ناچیز و حقیر شمرده می‌شود، بیرون آید و دمی از زندگانی کل شود، گوهر راستین خویش را تحقق بخشیده» (همان). کرگور این برداشت از معنای انسانیت را نوعی بدفهمی و کفر محسوب می‌کند و می‌کوشد در فضای تحت سلطه فلسفه هگل که فرد یا انسان واقعی را زائل و در مطلق ادغام می‌کند، فردانیت را قوام بخشد.

ویژگی فردانیت بر دو ویژگی وجودی دیگر یعنی «تنهایی» و «راز» مبتنی است. در نظر

کرگور، انسان هم در وجود خویش و هم در شناختی که از خود دارد، تنهاست؛ فردی به واقع تنها و بدون هیچ رابطه واقعی با دیگری. فرد در منطقه تنهایی خویش فقط صدای خود را می شنود و تنها خود را می تواند تصدیق کند، پس رابطه عمیقی با خویش برقرار می کند و این گونه به «راز» تبدیل می شود و راز باقی می ماند (وال، ۱۳۵۷: ۲۷). بر این اساس مؤلفه دیگر مؤثر در معنای زندگی، فردانیت و عناصر درونی آن یعنی تنهایی و رازآلودگی است.

۳. تناقض

ویژگی دیگری که کرگور برای اگزیستانس یا وجود انسان می شمرد، تناقض است. او وجود انسان را به گونه ای تصویر می کند که به خودی خود در حال تناقض و محل تلاقی اوصاف متضاد است. وی اعتقاد دارد انسان همواره در درون خود کشاکش ویژگی های متناقض را می یابد؛ عواطف و عقلانیت، یقین و بی یقینی، زمان مندی و بی زمانی، پیری و جوانی، خشونت و نرمی، قهر و مهر. به دلیل همین تناقض وجودی است که انسان خود را هم متناهی و هم نامتناهی احساس می کند. به تعبیر کرگور: «وجود سنتزی است از کرانمندی و بی کرانی» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۳۸). کرگور چنانکه خود می گوید این مسئله را از سقراط الهام گرفته است:

«سقراط از بازی های روشنی و تاریکی لذت می برد. او تاریک ترین شب ها و روشن ترین روزها، یعنی امر وابسته زمان و امر مطلق را در وجود یک قضیه مفصل یکی می کند. او آنها را به هم مربوط می داند. همچنانکه در آغاز "فدون" (رسالة افلاطون) خوشایند و ناخوشایند را به هم مربوط می دانست» (وال، ۱۳۵۷: ۲۹).

بر مبنای این تناقض وجودی، دیالکتیک کرگوری شکل می گیرد. دیالکتیکی که چون سایر مواضع فکری کرگور در برابر دیالکتیک هگلی قرار دارد. برخلاف دیالکتیک هگلی که جمعی، منظم و پیوسته است؛ دیالکتیک کرگوری فردی، سوزده و ناپیوسته محسوب می شود که با جهش های ناگهانی پیش می رود. همچنین در دیالکتیک هگلی، تز و آنتی تز در سنتزی ادغام می شوند که در واقع نافی هر دوی آنهاست. ولی در دیالکتیک کرگوری تز و آنتی تز نه تنها حذف نمی شوند که هر دو حفظ می شوند. بنابراین در اینجا سنتز

به معنای هگلی و به صورت امر مستقلی به وجود نمی آید، بلکه به عنوان یک رابطه متوازن میان تز و آنتی تز برقرار می شود. استدلال کرکگور این است که برخی از کشش های درونی، حتی اگر انسان بر آنها غلبه کند، باز هم در او باقی خواهند ماند. فرد فقط می تواند بر این کشش ها غلبه کند، ولی با وجود غالب شدن نمی تواند آنها را از بین ببرد (همان: ۲۸). بنابراین تز و آنتی تز، نه تنها در سنتز ادغام نمی شوند، بلکه هر دو در وجود انسان باقی می ماند، پس ایمان و بی یقینی، وجود و اندیشه، عقل و احساس، بی زمانی و زمان مندی، تناهی و ناتناهی، در یک جا گرد می آیند.

کرکگور نه تنها به حذف این تضادها در درون انسان معتقد نیست، بلکه بر این باور است که انسان باید به بالاترین حد تضادهای خود برسد. پس از آن فرد باید بکوشد تا میان ویژگی های متضاد خود توازن برقرار کند و تناقض های درونی خود را یکی کند و از این طریق وحدتی عالی در وجود خویش فراهم آورد و به تعبیر کرکگور به «همزمانی اگزیستانسیال» یا «همزمانی وجودی» دست یابد (همان: ۲۹). این همزمانی وجودی یا وحدت میان اوصاف متناقض (که حاصل رابطه متوازی میان تز و آنتی تز در انسان است) به این معناست که: اعتقاد با فروریختن کامل بی یقینی در قلب انسان همراه نیست، بلکه بی یقینی در عین اعتقاد باقی می ماند. وجود و اندیشه در عین ستیزه مداوم، هر دو با هم و هر یک به واسطه دیگری در انسان درک می شوند. عقل و احساس، با تعامل یکدیگر در معرفت تأثیرگذار می شوند. امر بی زمان و زمانمند، متناهی و نامتناهی با هم پیوند می خورد: «اگزیستانس فرزند است که از پیوند کرانمند و بی کرانه، گذرا و جاودانه زاده می شود و بنابراین کوششی است پیوسته» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۳۸). به نظر می رسد مقصود کرکگور از پیوند کرانمند و بی کران در انسان این است که وجود آدمی از یک سو محصور در زمان و محدود به قیودات امکانی و بنابراین متناهی است و از سوی دیگر در یک سیر و صیورورت بی پایان به سوی بی نهایت در حرکت است.

بنابراین کرکگور نه برای نفی تناقض های وجودی می کوشد و نه در مقام توجیه فلسفی این تناقض ها برمی آید. او اصل وجود را تناقض آمیز می شمرد و معتقد است هویت انسان در رویارویی و هم آوردی این تضادها شکل می گیرد.

نکته دیگر آنکه ویژگی تناقض نیز در حلقه ارتباطی با سایر ویژگی‌های وجودی قرار دارد. تناقض، سراسر وجود انسان را به تلاطم وامی‌دارد و موج سودا را در او برمی‌انگیزد و این سودازدگی، نقش اساسی در صیوریت انسان ایفا می‌کند. سودایی که فرد در سر می‌پروراند او را به وادی اراده و انتخاب می‌کشاند و به جنبش و حرکت وامی‌دارد. از این رو کرکگور می‌گوید: «تو باید برانگیخته (سودازده) باشی، زیرا این است که برتر از هر چیز است» (همان: ۲۴). حلقه دیگر این ارتباط با ویژگی «راز» بودن انسان است که از مقومات فردانیت شمرده شد: «رازی که زندگی فرد با آن عجین می‌شود، این است که [انسان] در عین فردی بودن یک امر کلی است» (Kierkegaard, 1959, p. 260). به نظر می‌رسد کرکگور با تأکید بر مسئله تناقض بر آن است تا بنیان وجود را بر نامعقول بودن استوار و از اینجا راه را برای پذیرش تناقض در مسئله تثلیث هموار کند. به هر صورت، مؤلفه دیگر معنای زندگی در نظرگاه کرکگور، تناقض و ویژگی‌های وابسته به آن است.

۴. رنج

رنج به‌عنوان یکی از ویژگی‌های اصلی وجود انسان، مورد توجه خاص کرکگور است. کرکگور رنج را لازمه وجود انسانی و وجه گریزناپذیر زندگی او می‌شمرد. مهم‌ترین مسئله‌ای که نظرگاه کرکگور پیرامون رنج را برجسته می‌کند، نگاه مثبت و تفسیر ارزشی او از رنج است. وی با وجود جریان غالب تفکر غرب و برخلاف تصور رایج نه‌تنها رنج را عامل بازدارنده و آزاردهنده انسان محسوب نمی‌کند، بلکه آن را عامل مؤثری برای تعالی و ترقی فرد انسانی می‌داند.

واژه رنج معادل کلمه Lidelse در زبان دانمارکی و هم‌عرض واژه انگلیسی suffering است. این واژه در زبان دانمارکی معنای دوگانه‌ای دارد: معنای متداول و عرفی آن، همان رنج و احساس آزردهی است؛ معنای دیگر به ریشه Lidelse یعنی واژه atlede برمی‌گردد که به معنای «تسلیم شدن» و «ارتباط متواضعانه داشتن» است. کرکگور در آثار خود هر دو معنا را در نظر دارد. شاید بتوان این دو معنا را تلفیق کرد و رنج را امری در نظر گرفت که از یک سو آزردهی و ناخشنودی را در انسان برمی‌انگیزد و از سوی دیگر او را به تسلیم شدن و تواضع داشتن وامی‌دارد.

کرکگور منشأ اصلی پیدایش رنج را عدم تناسب و تجانس بین وجود انسان و دنیا می‌داند. وی در یکی از یادداشت‌های روزانہ خود در سال ۱۸۵۲ میلادی چنین می‌نویسد: «رنج جرقہ‌ای است کہ بر اثر عدم تجانس و سنخیت فرد با دنیا ساطع می‌شود (کاپیوتو، ۱۳۸۹: ۱۲۲). بنابراین او بہ جای علت جویی‌های کلامی و فلسفی کہ رنج را یا بہ عنوان کیفی و عقوبت انسان قلمداد می‌کنند یا ناشی از علل طبیعی و کیفیات ضروری می‌دانند یا بہ عوامل ناشناختہ فراطبیعی نسبت می‌دهند و بہ دنبال گریز گاهی از این تجربہ ناگوار درونی هستند، بہ کارکرد فوق‌العادہ رنج در تعلیم‌دهی و تعالی بخشی انسان توجہ می‌دهد. از این رو وی بہ جای گریز از رنج بہ استقبال آن می‌رود و بہ جای ارائه راه‌حل‌های فلسفی و روانشناختی کہ در کاهش رنج یا دستکم فراموشی آن می‌کوشند؛ همگان را بہ انتخاب رنج فرامی‌خواند: «تو ای فرد رنج‌کش! ای فرد سرگردان! هر کہ هستی آیا در پی آرامبخشی موقتی هستی تا رنج خود را فراموش کنی؟ روح خود را با آرامبخش‌های موقت فریب مده و آن را دچار حسرت مکن» (Kierkegaard, 1993, p. 101). وی در اثر ماندگار خود، *انجیل رنج* از کارکرد سختی بہ عنوان «مکتب رنج» یاد می‌کند و با این عنوان، نقش تعلیم‌دهی و تعالی بخشی رنج و جنبہ آموزندگی و سازندگی آن را پررنگ می‌کند. او جنبہ آگاهی بخشی رنج را چنین توصیف می‌کند: «کسی کہ رنج می‌کشد دائماً چیزی درباره خود و رابطہ خویش با خدا فرامی‌گیرد» (Ibid, p. 257).

کرکگور با پرهیز از نگرشی کہ رنج را مانع و سد راه تلقی می‌کند، سختی را راه تعالی فرد می‌شمرد. البتہ با ظریف‌اندیشی، بین «سخت بودن» راه تعالی و «راه تعالی» بودن سختی تفاوت قائل می‌شود. وی معتقد است سختی از ویژگی‌های راه نیست، بلکہ راه بودن از ویژگی‌های سختی است (نصرتی، ۱۳۸۵: ۱۶۵). بہ عبارت دیگر سختی خود راه است. با این نگرش نہ تنها سختی دیگر مانع نیست، بلکہ تنها راه بلامانع است. وقتی گفته می‌شود کہ راه سخت است، نمی‌توان نتیجہ گرفت کہ فرد با ابتلا بہ سختی قطعاً بہ کمال می‌رسد و چه بسا در راه بازماند. بنابراین رنج در این صورت لزوماً بہ تعالی منتهی نخواهد شد و حتی نقشی بازدارنده و آزاردهندہ خواهد داشت. ولی در صورتی کہ بگوییم سختی، خود راه است، می‌توان نتیجہ گرفت فردی کہ رنج می‌برد در حال پیمودن راه تعالی است. بنابراین با

این رویکرد، انسان نه تنها از رنج گریزان نیست که رنج را به منزله راه وصول می‌گزیند. کرکگور رنج را ساحت مشترک میان انسان‌ها می‌داند، اما به لحاظ وجودی، آن را تجربه شخصی قلمداد می‌کند: «رنج، رنج خود فرد رنج‌کش است نه تفسیر رنج دیگری، که اولی راه و دومی بیراهه است» (Kierkegaard, 1996, p. 614). وی با تأکید بر شخصی انفسی بودن رنج، تلاشی برای کاهش حجم آفاقی رنج انجام نمی‌دهد، بلکه می‌کوشد از طریق نگرش انفسی نسبت به مسئله رنج و با یادآوری ظرفیت‌های وجودی فرد و با پیش نهادن انتخاب رنج، آن را معنادار و در نتیجه تحمل‌پذیر کند. از نظر او، آنچه رنج را نامطلوب و تحمل‌ناپذیر می‌کند «بی‌معنایی رنج» است. در این حالت انسان در برابر رنج و ناگواری، احساس شکست و ناتوانی می‌کند و ظرفیت‌های عظیم درونی خود را (که تنها با رنج شکوفا می‌شود) نادیده می‌گیرد. کرکگور این وضعیت را چنین توصیف می‌کند: «آه که رنج تنها زمانی بی‌ثمر و بی‌فایده است که نگذارید شما را در رسیدن به تعالی یاری رساند» (Kierkegaard, 1993, p. 104). بر این اساس کرکگور با تغییر نگرش نسبت به رنج و به تعبیر دیگر با طرح معنای انفسی آن، بر آن است تا جهان متفاوتی بیافریند:

«آیا فرد رنج‌کش می‌تواند به درستی بسنجد؟ ... آیا او می‌تواند چنان بسنجد که به جای له شدن زیر بار سنگین رنج، در فزونی شادی ابدی غوطه‌ور شود؟ ... چنین رنج‌کشی چه نادر است! این جهان چقدر متفاوت می‌شود! ... من می‌خواهم اندوهی را که گریبانگیر افراد بسیاری است، در هم شکنم» (Ibid, p. 218).

بنابراین رنج به‌عنوان ویژگی جدایی‌ناپذیر وجود انسان، یکی از مؤلفه‌های اصلی دخیل در معنای زندگی است و بسته به معنای انفسی آن، معنای متفاوتی به زندگی می‌بخشد.

۵. عشق

یکی دیگر از ویژگی‌های وجودی انسان، عشق است. کرکگور بر مبنای شیوه فلسفی خود که از تعریف واقعیت‌های وجودی حذر می‌کند، از تعریف عشق نیز می‌گریزد و معتقد است تنها می‌توان بر اساس احوال و اعمالی که عشق در فرد عاشق موجب می‌شود، به تبیین آن پرداخت: «عشق چیزی است که به واسطه عشق در دیگری شناخته و فهمیده می‌شود. فقط کسی که عاشق است، می‌تواند عشق را درک کند و این‌گونه عشق او شناخته

می‌شود» (Kierkegaard, 1949, p. 33). بر همین مبنا وی در کتاب «کارکرد عشق»^۱ عشق را چنین توصیف می‌کند:

«حیات عشق، نهان است ولی حیات پنهان آن، در جنبش و تکاپوست و در خود جاودانگی دارد. مانند دریاچه‌ای آرام که هرچند در جای خود ساکن است و قرار دارد، ولی در حقیقت آبی روان و خروشان است. عشق نیز هرچند در نهانخانه خود آرام است، ولی همواره در حرکت است و می‌خروشد. با این تفاوت که دریاچه آرام، ممکن است خشک شود اگر سرچشمه آن از بین برود، ولی بر خلاف آن، حیات عشق سرچشمه‌ای جاودانه دارد. بنابراین حیات عشق تجدید می‌شود و همیشه جریان دارد. نه سرما می‌تواند آن را سرد کند، چرا که عشق پر حرارت است و نه گرما می‌تواند آن را فرسوده سازد» (Kierkegaard, 1949, p. 9).

به این ترتیب یکی دیگر از مؤلفه‌های اصلی در ساختن شخصیت انسان و پیرو آن در معنادهی به زندگی او عشق است:

«با تأملی روحانی می‌توان فهمید که زمینه و شالوده حیات روح انسان از چه چیزهایی تشکیل شده و کدام یک اساسی‌تر است؟ در واقع همان عشق! عشق اصل و بنیان هر چیز است و با تأملی روحانی، می‌توان پی برد که عشق ژرف‌ترین بنیاد حیات روح است. با تأملی روحانی می‌توان دریافت که عشق شالوده هر وجود انسانی است. با تأمل روحانی می‌توان فهمید بنایی را که باید برافراشت، همان عشق است» (Kierkegaard, 1998, p. 34)

البته بر مبنای سنت فکری کرکگور هر معنایی از عشق مطلوب واقع نمی‌شود. هر چه عشق کارکرد ارزنده‌تری داشته باشد، جایگاه بالاتری خواهد یافت و معنای متعالی‌تری به انسان و زندگی او خواهد بخشید.

«عشقی هست که زبانه می‌کشد و فرو می‌نشیند. عشقی که به هم می‌رساند و از هم می‌گریزند. عشقی که تا دم مرگ وجود دارد. اما در ورای آن عشقی متولد می‌شود که به‌طور موقت شعله‌ور نمی‌شود، دوپهلو نیست، تا دم مرگ نیست، بلکه در ورای اقلیم

مرگ منزل می‌کند. در ژرفنای چنین عشقی و در زیر لوای شور و اشتیاق، فرد با انتخاب رنج همنشین خیر مطلق می‌گردد» (Kierkegaard, 1993, p. 101).

برای آنکه تمایز میان معانی مختلف عشق روشن شود، به بررسی اجمالی انواع عشق در فرهنگ سرزمین کرکگور می‌پردازیم. در فرهنگ دانمارک عشق در قالب دو اصطلاح به کار می‌رود.

اول، اصطلاح Elskov که عشق شهوانی یا اروتیک^۱ معنا می‌دهد. این عشق شامل علایقی است که به طور معمول و متداول بین افراد شکل می‌گیرد. عشقی که به جلوه‌های ظاهری و جاذبه‌های جسمانی معطوف است.

دوم، اصطلاح Kjerlighed که به معنای عشق آگاهانه^۲ یا عشق متعالی، از خود گذشته و نامحدود است. این عشق ناظر به جنبه‌های متعالی وجود انسان بوده و کشش‌های معنوی و کوشش‌های روحانی او را دربر می‌گیرد. عشق آگاهانه، عشقی از خود گذشته است، بر خلاف عشق اروتیک که خودخواهانه خواهد بود. (Kierkegaard, 2000, p. 279).

در فرهنگ دانمارک تقسیم دیگری از عشق نیز وجود دارد. بر مبنای این تقسیم، عشق به دو معنای opelske یا عشق متقابل و opbygge یا عشق سازنده به کار می‌رود. عشق متقابل بر عشق دیگری مبتنی خواهد بود و فرد با این پیش‌فرض که دیگری نیز عاشق است، عشق خود را پیش می‌برد. اما عشق سازنده، عشقی است که موجب پرورش، سازندگی و بالندگی شخصیت فرد می‌شود (Ibid). بنابراین باید دید عشقی که کرکگور کارکرد شگرفی برای آن قائل است، کدام‌یک از این معانی را شامل می‌شود.

مسئله دیگر، تمییز دادن میان انواع عشق است. کرکگور در کارکرد عشق تمثیل زیبایی را با الهام از کتاب مقدس مطرح می‌کند تا بر اساس آن، نشانه‌ای برای تمییز عشق راستین و اصیل از عشق فرودین و غیراصیل ارائه دهد. وی با استناد به این آیه از انجیل متی: «ایشان را از میوه‌هایشان خواهید شناخت، آیا انگور را از خار و انجیر را از خس

-
1. Erotic love
 2. Agape love

می‌چینند؟» (انجیل متی، باب ۷، آیه ۱۶) چنین می‌گوید: «مقصود انجیل از این گفته حکیمانه این است که من و تو همانند درخت هستیم که از میوه‌مان یعنی از عمل خود شناخته می‌شویم، نه آنکه فقط خواسته باشد بگوید درخت را باید از میوه آن شناخت» (Kierkegaard, 1949, p. 12). وی سپس نتیجه می‌گیرد که: «عشق از میوه‌هایش بازشناخته می‌شود که حقیقتش را آشکار می‌سازند». درختان گرچه میوه‌های متفاوتی را ثمر می‌دهند، در فصل شکفتن، شکوفه‌های همانندی دارند. به دلیل همین شباهت ممکن است شکوفه‌ای به جای شکوفه دیگر اشتباه گرفته شود و درختی از درخت دیگر تمییز داده نشود. لذا هر درخت را می‌توان از میوه آن تشخیص داد. در مورد عشق نیز چنین است. در هنگامه عشق ورزیدن میان شکوفه درخت عشق مجازی (بشری) و شکوفه درخت عشق حقیقی (الهی) نمی‌توان تفاوتی قائل شد. تنها زمانی که این درختان به بار نشینند، آنچه غیراصیل و زمینی است، از آنچه اصیل و آسمانی است، متمایز می‌شود (آلن، ۱۳۸۹: ۸۴). بنابراین نکته‌ای که باید به آن التفات داشت، تفکیک عشق از عناصری است که به دلیل شباهت و هم‌مرزی، امکان خلط آنها با عشق زیاد است. معنای حقیقی عشق، جنبش و جوشش قوای احساسی و عاطفی فرد در برابر انسان یا امر دیگری است. بنابراین از سایر فعالیت‌های حسی که خاستگاه آنها میل درونی یا گرایش‌های نفسانی است، برکنار است. میل نفسانی حرکتی است برای دستیابی به مطلوبی که بیرون از فرد قرار دارد و آن را به خود تعلق می‌دهد. لذا پس از دستیابی به مطلوب فروکش می‌کند و متوقف می‌شود. ولی عشق توقف‌ناپذیر و آرام‌ناشدنی است. فرد عاشق با کشش عمیق و کوشش مداوم به سوی محبوب می‌رود، ولی نه برای آنکه او را از آن خود، که خود را از آن او کند. عشق تعالی می‌آورد، دایره وجود فرد را گسترده‌تر می‌کند و با عالمی فراخ‌تر از محدوده خود پیوند می‌دهد. در حالی که میل و خواسته‌های نفسانی که از آن به عشق اروتیک نیز تعبیر می‌شود، نه تنها فرد را در خودش محصور می‌کند که عالم بیرون را نیز به خود محدود خواهد کرد. عشق، حقیقت سره و یگانه‌ای است، ولی بسته به اینکه زلال عشق در چه زمینه‌ای فرود آید و در چه بستری جاری شود، معنای متفاوتی خواهد یافت و بسته به معنایی که پیدا می‌کند، به زندگی انسان معنا می‌بخشد.

۶. هراس

ویژگی وجودی دیگر از منظر کرکگور هراس است. مفهوم هراس از نگرش دینی کرکگور و آموزه‌های مسیحیت نشأت می‌گیرد. مقصود از هراس یک ناهنجاری یا یک رفتار روان‌شناختی نیست، بلکه حالتی نفسانی است که در وجود انسان ریشه دارد. کرکگور هراس را از مفاهیم مشابهی مانند ترس نیز متمایز و از آن به «کیفیت روح خفته» تعبیر می‌کند؛ کیفیتی که حالتی دوگانه دارد: «هراس، مهر قهرآمیز و قهر مهرانگیز است» (Kierkegaard, 2000, p. 139). این عبارت به صورت «خواستن ناخواستنی و ناخواستن خواستنی» نیز تعبیر شده است (مستعان، ۱۳۷۴: ۱۴۰). کرکگور عناصر درونی هراس را آزادی و جبر، پیوستگی و ناپیوستگی، خیر و شر، گناه و بی‌گناهی و نیز صیروت معرفی می‌کند. البته همه این مؤلفه‌ها به هسته مرکزی هراس بازمی‌گردند و آن مواجهه وجود و عدم است: «انسان مواجه با عدم و نیستی است و همین نیستی موجب هراس و هیبت اوست» (Kierkegaard, 1981, p. 46). وجود متناهی انسان همواره فراروی هستی نامتناهی و نیستی هول‌انگیز قرار دارد. این رویارویی، وجود متناهی و محدود او را متلاطم و هیبتی را دامنگیر هستی خرد و ناچیز او می‌کند که کرکگور آن را هراس می‌نامد، وصفی که بی‌قراری درونی و تلاطم وجودی انسان را نشان می‌دهد؛ نگرانی عمیق از امری نادقیق! مؤلفه دیگری که موج هراس را در انسان برمی‌انگیزد و سراسر وجودش را طوفانی می‌کند، مسئله آزادی، اختیار و امکان انتخاب است. کرکگور هراس را حیرت آزادی می‌خواند: «هراس حیرت آزادی است»، «هراس واقعیت آزادی و امکان توانمندی است»، «هراس امکان آزادی است» (Kierkegaard, 2000, p.p. 138-139, p. 153). آگاهی انسان از اینکه آزاد و از قدرت اختیار و انتخاب برخوردار است و می‌تواند با هر انتخاب، هویت و سرنوشت خود را رقم زند، هراس را بر او حاکم می‌کند. این مسئله رابطه هراس را با دیگر ویژگی‌های وجودی و تأثیر آن را در تحقق بخشیدن به وجود اصیل انسانی نشان می‌دهد. پس کرکگور از هراس به عنوان «امکان انسان روحانی شدن» و «امکان خود اصیل شدن» یاد می‌کند (Kierkegaard, 2000, p. 138). مسئله دیگری که از نظر کرکگور هراس را در انسان دامن می‌زند، گناه است که

مفهومی دینی محسوب می‌شود، پس در اینجا به آن نمی‌پردازیم.

ویژگی وجودی هراس به اندیشه هایدگر نیز راه یافته است، پس برای تبیین روشن‌تر معنای هراس، این مسئله را نزد هایدگر پی می‌گیریم. هایدگر با تأسی به ایده کرکگور و با تأثر از آیه انجیل که می‌گوید: «اقرار کردند که بر روی زمین بیگانه و غریب بودند» (عهد جدید، رساله عبرانیان، باب ۱۱، آیه ۱۳) معتقد است که ساختار وجودی انسان به‌گونه‌ای است که نمی‌تواند در این عالم آرام و قرار یابد، حتی هنگامی که با امنیت کاذبی خود را تسکین می‌دهد. بنابراین هراس از عمق وجودی انسان برمی‌خیزد تا این حقیقت را بر او آشکار کند که در موطن اصلی خود نیست. وجود اصیل آدمی با ساختار این جهان نامأنوس و ناسازوار است. پس مادامی که در این جهان به سر می‌برد، ناآرام، بی‌قرار و در دامن هراس است. این هراس و آسیمیگی، با اشتغال به این عالم و تعلقات آن فرو نمی‌نشیند، بلکه آرامش خیالی را در هم می‌شکند تا او را به موطن حقیقی و اصیل خویش رهنمون شود (مک کوآری، ۱۳۸۲: ۱۰۳ - ۱۰۴).

با ابنتا به اندیشه کرکگور، می‌توان حالت هراس و مؤلفه‌های وابسته به آن را چنین توصیف کرد: انسانی که بر بلندای اختیار و بر ذروه آزادی ایستاده است، از یک سو خود را در معرض سقوط به پرتگاه نیستی و هلاکت می‌بیند و از سوی دیگر توان پرواز و اوج گرفتن در سپهر بیکران هستی را در خود می‌یابد. بر اساس این موقعیت ویژه و کیفیت دوگانه، هراس و هیبت بر سراسر وجودش طنین‌انداز می‌شود. نکته دیگر آنکه کرکگور هراس را فقط مختص انسان می‌شمارد و معتقد است نه حیوان و نه حتی فرشتگان، واجد هراس نیستند. چرا که اولاً هراس کیفیت روح است و حیوان فاقد روح است؛ ثانیاً هراس از خاستگاه اختیار و آزادی در انسان و در تضاد خیر و شر یا گناه و پاکی شکل می‌گیرد و فرشته، موجودی است تک‌ساحتی که به ساحت اختیار و آزادی بار نمی‌یابد. در این میان تنها انسان که به تعبیر کرکگور موجودی مرکب است، واجد هراس می‌شود.

«هراس، مه‌ری است که از ازل بر لوح وجود آدمی زاده شده و حیوانات فاقد آن هستند ... اگر انسان، حیوان یا فرشته بود، نمی‌توانست واجد هراس شود. ولی از آنجا که انسان مرکب است، می‌تواند در هراس واقع شود» (Kierkegaard, 2000, p.p. 139 _ 153).

نکته آخر، ارتباط و سازواری ایده هراس با شالوده فکری کرکگور، یعنی ایده «بی‌یقینی آفاقی» است. از آنجا که کرکگور بنای یقین آفاقی را فروریخته است، حقیقت انفسی را جایگزین می‌کند و انسان را به اموری فرامی‌خواند که از تیررس عقل و یقین مصون مانده‌اند، بنابراین فرد را در وضعیت لرزان و موقعیت لغزانی قرار می‌دهد که باید در موقف انتخاب، تمامی هستی خویش را به مخاطره افکند و شورمندانه دل به دریا زند و این یعنی امواج متلاطم و بی‌پایان هراس.

بنابراین مؤلفه دیگری که کیفیت آن در معنای زندگی تأثیرگذار خواهد بود، هراس است. تحقق هراس در معنای مورد نظر کرکگور زندگی را معنادار و در معنای نامطلوب آن، به صورت اضطراب درونی و پریشانی خاطر، زندگی را بی‌معنا می‌کند.

۷. نومی‌دی

از دیگر ویژگی‌های وجودی انسان در نظرگاه کرکگور یأس و ناامیدی است. وی همان‌طور که با نگرش مثبتی رنج و هراس را مورد نظر قرار داد، ناامیدی را نیز با رویکرد ارزشی تبیین می‌کند. این ناامیدی به معنای افسردگی (که در حوزه روانشناسی مطرح می‌شود) نیست؛ بلکه به معنای اختلال در توازن روح است که در نتیجه بیگانه شدن با خویش و ناکامی از «خود شدن» پیش می‌آید. کرکگور این وقفه در روند خود شدن یا اصیل شدن را بیماری به‌سوی مرگ یا ناامیدی می‌داند. بنابراین برای فهم مسئله ناامیدی، ابتدا باید معنای «خود شدن» را از نظر کرکگور تبیین کنیم. او در سطور آغازین «بیماری به‌سوی مرگ» چنین می‌نگارد:

«فرد انسان، روح است. اما روح چیست؟ روح، "خود" است. اما خود چیست؟ خود، رابطه‌ای است که خود را به خود ربط می‌دهد یا برقرار کردن رابطه بین خود. و خود در متن، رابطه است. "خود" نه آن رابطه، بلکه عمل آن رابطه در ربط دادن خود به خود است. انسان "سنتز" یا وضع مجامع نامتناهی و متناهی است، زمان و ابدیت، جبر و اختیار، آزادی و ضرورت، در یک کلام، خود یک وضع مجامع است. وضع مجامع رابطه‌ای است بین دو حد. از این منظر، انسان هنوز "خود" نیست» (کرکگور، ۱۳۸۸: ۲۸).

کرکگور انسان را به حکم برخورداریش از دو ساحت جسم و جان، در تنش دیالکتیکی

بین دو حد متضاد متناهی و نامتناهی می‌داند. وی بر این مبنا «خود» یا روح را نه به جسم و تن تحویل می‌برد، نه به جان و روان. بلکه «خود» را حد واسط و رابطی بین این دو قلمرو تعریف می‌کند. البته مقصود این نیست که خود مخلوطی مرکب از دو حد متضاد است، بلکه حد سومی خواهد بود که میان این دو حد وجودی رابطه متوازنی برقرار می‌کند: «اگر رابطه مورد نظر بین خود (جسم) و خود (جان) ارتباط برقرار کند، این رابطه، حد سوم ایجابی خواهد بود و این یعنی خود» (Kierkegaard, 1980, p. 13).

اکنون با استناد به تعریف «خود»، می‌توان مفهوم ناامیدی را تبیین کرد. کاپیوتو ناامیدی را بر اساس ایده کرکگور به این صورت معنا می‌کند:

«وقتی کار خوب پیش می‌رود، می‌توان گفت خود، با خودش صادق است، به خودش وفادار است یا "خود" خودش است یا به بیانی ساده‌تر "خود" هست (به بیان دیگر، خود سالم است). ولی وقتی کار خوب پیش نرود، خود وامی‌رود و بیمار می‌شود، نمی‌تواند خودش باشد و تنش‌هایی که از بطنشان قوام می‌یابد، دچار عدم توازن و تناسب می‌شوند. این اتفاق وقتی می‌افتد که متناهی در برابر نامتناهی دست بالا بگیرد و کل وضع مجامع را دچار اختلال و رابطه نادرست گرداند. کرکگور این اختلال را بیماری یا همان ناامیدی می‌نامد» (کاپیوتو، ۱۳۸۹: ۱۲۶).

ناامیدی که کرکگور از آن به بیماری روح تعبیر می‌کند، ناشی از عدم پویایی روح در برقراری توازن میان دو قلمرو متضاد وجود است. در نتیجه ناامیدی به معنای ناکامی از تحقق خود اصیل است. در اینجا کرکگور ما را به این نکته توجه می‌دهد که خود انسانی امری است که به دست دیگری بنا نهاده شده و بنابراین رابطه‌ای مشتق، وابسته و قائم به غیر است (کاپیوتو، ۱۳۸۹: ۱۲۷). بنابراین گرچه انسان خودش باید برای تحقق خود اصیل اقدام کند، بنیان «خود» توسط دیگری بنا نهاده شده و ضابطه این رابطه توسط «غیر» تعیین شده است. بنابراین انسان در ایجاد رابطه با خود، مستقل نیست و وابسته به غیر است. کرکگور در ادامه نوشتار خود دو شکل متفاوت از ناامیدی را ترسیم می‌کند:

«دو شکل ناامیدی به معنای واقعی کلمه می‌تواند وجود داشته باشد. اگر خود انسانی، خودش خود را ایجاد کرده بود، آن‌گاه فقط یک شکل ناامیدی در کار بود؛ عدم تمایل

به خود بودن یا خود بودن را نخواستن، یعنی تمایل به خودکشی و خلاص شدن از شر خود. اما ناامیدی نمی‌توانست به شکل «تمایل نامیدانه به خودبودن» یا «خود بودن را نامیدانه خواستن» درآید، زیرا این شکل دوم نمایانگر وابستگی تام و تمام خود به غیر است ... ریشه همه انواع ناامیدی را در نهایت می‌توان در این شکل دوم ناامیدی یافت» (Kierkegaard, 1980, p. 13, 14)

در نتیجه بیماری ناامیدی به دو شکل «خود را نخواستن» و «نومیدانه خود را خواستن» نمایان می‌شود. شکل اول ناامیدی در فردی پیش می‌آید که خود اصیل خویش را نادیده می‌گیرد و می‌کوشد با اکتفای به خود طبیعی زندگی را پیش ببرد. این شخص در نهایت به ناامیدی از خود طبیعی می‌رسد و اراده‌اش به سوی خلاصی از خود معطوف می‌شود. در این صورت فرد ناامید یا برای مرگ خود اقدام می‌کند یا دست از زندگی می‌شوید و به انتظار مرگ می‌نشیند.

شکل دوم ناامیدی در فردی رخ می‌نماید که می‌خواهد خود اصیل خویش را تحقق بخشد، ولی بنیاد خود را امر مستقلاً می‌پندارد و رابطه‌ای که او را با خودش مربوط می‌کند، رابطه‌ای خودبسند و قائم به ذات می‌انگارد. پس نمای دیگری از ناامیدی هویدا می‌شود: «نومیدانه خود را خواستن». یعنی این بار فرد می‌خواهد که خود را تحقق بخشد ولی در تحقق بخشیدن به خود از اتکای به خودش نومید می‌شود. در ناامیدی شکل دوم، فرد دو راه پیش‌رو دارد. راه اول آنکه فرد اراده می‌کند تا خود شود، ولی در مسیر تحقق آن تنها به خودش تکیه می‌کند و می‌کوشد تا با اکتفا به خویشتن از ناامیدی رها شود. در این صورت فرد هر چه بیشتر برای نجات خود تقلا کند، بیشتر در ناامیدی فرومی‌رود، پس به ناامیدی عمیق‌تری دچار خواهد شد. کرکگور خود در این زمینه می‌گوید: «اگر شخص به ناامیدی خویش آگاه باشد ... و با همه توانش بکوشد تا به اتکای خودش و تنها خودش از ناامیدی رها شود، همچنان ناامید خواهد ماند و با تمام تلاشی که می‌کند، فقط بیشتر و بیشتر در ناامیدی فرو می‌رود» (Kierkegaard, 1980, p. 13, 14). پس در این حالت نیز بیماری ناامیدی درمانی نخواهد یافت.

و اما راه سومی که پیش‌روست اینکه فرد اراده می‌کند که خود شود، ولی متذکر این

واقعیت است که تنها با اتکای به خویش نمی‌تواند خود را تحقق بخشد. چرا که بنا به نظر کرکگور خود انسانی توسط غیر بنا نهاده شده است. بنابراین فرد برای خود شدن و استقرار رابطه متوازی با خویش، این رابطه را بر غیری مبتنی می‌کند که مبدأ و مبدع کل رابطه است. پس در این حالت فرد با تکیه بر غیر یعنی مبدأ وجود خویش، خود را محقق می‌کند و تنها در این حالت است که می‌تواند به توازن و تعادل دست یابد. بنابراین انسان چه در پیدایش وجود خویش و چه در تحقق خود اصیل، مستلزم رابطه با غیر است. کرکگور اعتقاد دارد که این «غیر» همان قدرتی بوده که وجود انسان را میان دو حد متضاد آفریده است و بنابراین تنها در صورت ارتباط با او بیماری ناامیدی ریشه‌کن خواهد شد:

«پس ضابطه‌ای که حالت خود را هنگامی که ناامیدی به تمامی ریشه‌کن شده است، توصیف می‌کند بدین قرار است؛ در رابطه برقرار کردن با خود و "خود بودن" را خواستن، "خود" آشکارا در قدرتی که آن را بنا نهاده و استقرار بخشیده، ریشه می‌دواند و قرار می‌یابد» (Kierkegaard, 1980, p. 14).

کرکگور ناامیدی (البته در شکل اخیر آن) را همانند رنج و هراس، نه تنها امر نامطلوبی نمی‌داند، بلکه به‌عنوان امتیاز و موهبت برای انسان توصیف می‌کند: «بنابراین امتیازی بیکران است که بتوان ناامید بود» (Kierkegaard, 1980, p. 15). کرکگور ناامیدی را علامت هشدار می‌داند که انسان را نسبت به موقعیت خطیرش هوشیار می‌کند و او را از غرق شدن در سراب سرگرمی‌ها و خوشگذرانی‌ها بازمی‌دارد. فرد در همان حال که کامروا و شادمان است، در سویدای دل و در نهانخانه درون، احساس تلخ ناامیدی را تجربه می‌کند و این ناامیدی او را متوجه پوچی و بی‌حاصلی لذات گذرا و ناپایدار دنیا می‌کند. لذا احساس ناامیدی و سرخوردگی به موازات احساس کامروایی و سرخوشی، انسان را از فریفتگی در برابر ظواهر فریبا و دلربای زمینی و محو شدن در هجمه پرطمطراق زینت‌ها و لذت‌های این جهانی بازمی‌دارد و او را به حقیقتی در ورای این خوشی‌ها و بهجتی فراتر از این لذت‌ها فرا می‌خواند. به‌همین دلیل کرکگور ناامیدی را امتیاز اساسی انسان بر سایر موجودات می‌شمارد: «امکان وجود این بیماری، امتیاز انسان بر جانور است و این امتیاز او

را بسی اساسی‌تر از راست‌قامتی متمایز می‌کند، زیرا به معنای راست‌قامتی بی‌کران یا والایی روح است» (Kierkegaard, 1980, p. 15).

نامیدی مانند ویژگی‌های وجودی دیگر شاید معانی مختلف و نقش‌های متفاوتی را در زندگی انسان ایفا کند و در نتیجه یکی دیگر از مؤلفه‌های مؤثر در معنای زندگی قلمداد می‌شود.

مؤلفه‌های معنای زندگی

تا اینجا به چشم‌انداز اول درباره انسان یعنی تبیین ساختار وجودی آن پرداختیم. این ساختار مبتنی بر ویژگی‌هایی است که در کنار هم و در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر وجود انسان را می‌سازند. چشم‌انداز دوم، به افق پیش روی انسان نظر دارد، یعنی به آنچه انسان بر اساس نحوه تحقق بخشیدن به ویژگی‌های وجودیش می‌تواند از خود بسازد. این انسانی که توسط خود انسان ساخته می‌شود، در نظرگاه کرکگور «انسان اصیل» یا «خود» عنوان می‌شود. در نتیجه معنای زندگی ناظر به این دو چشم‌انداز است. به بیان دیگر معنای زندگی در گرو معنای انسان اصیل و اصالت انسان در گرو معنای ویژگی‌های وجودیش قرار می‌گیرد. به هر میزان که فرد ویژگی‌های انسانی خویش را محقق و خود اصیل خویش را شکوفا کند، زندگی او معنادار می‌شود. بر این اساس ویژگی‌های وجودی انسان، همان مؤلفه‌های معنای زندگی را تشکیل می‌دهند و در نتیجه معنای زندگی فرد به معنای این مؤلفه‌ها وابسته است. هر چه این مؤلفه‌ها از معنای ارزنده‌تر و شایسته‌تری برخوردار باشند، معنایی که به زندگی فرد می‌بخشند، اصیل‌تر خواهد بود. به این ترتیب مؤلفه‌های معنای زندگی متناظر با ویژگی‌های وجودی انسان به این صورت معین می‌شوند:

۱. سیرورت: از آنجا که انسان موجودی است در حال شدن، بنابراین اولین شرط معناداری زندگی تحقق سیرورت در انسان است. برای تحقق سیرورت نیز مؤلفه‌های درون‌مایه آن یعنی آزادی، سودازدگی و انتخاب باید در معنای اصیل صورت پذیرند. در نتیجه بر اساس کیفیت تحقق سیرورت، معنای زندگی رقم می‌خورد.

۲. فردانیت: انسان واقعی فردی است و این فردیت را چه در مقام اندیشه و شناخت

و چه در مقام اراده و عمل باید حفظ کند تا به خود اصالت بخشد. بنابراین شرط دیگر معنای زندگی، تحقق فردانیت است. همچنین از آنجا که تنهایی مقوم فردانیت است، کیفیت مطلوب یا نامطلوب تنهایی نیز در معناداری زندگی تأثیرگذار است.

۳. تناقض: وجود انسان با ویژگی‌های متناقض آمیخته است. این تناقض وجودی نه تنها نباید مرتفع شود که باید تقویت شود. بنابراین انسان به میزان حفظ تناقض‌های وجودی خود و برقراری رابطه متوازنی میان آنها به زندگی خویش معنا می‌بخشد.

۴. رنج: رنج از ویژگی‌های وجودی است که کرکگور نه تنها آن را بازدارنده نمی‌شمارد، بلکه سازنده و آموزنده می‌داند. از منظر او رنج دو نقش تعلیم‌دهی و تعالی‌بخشی را در انسان بر عهده دارد. در نتیجه مؤلفه دیگری که معنای زندگی به آن بستگی دارد، معنای رنج است.

۵. عشق: عشق توان حرکت و شور زندگی است که انسان را از توقف و فروماندن در خود بازمی‌دارد و قوای درونی او را شکوفا می‌کند. از این‌رو عشق مؤلفه دیگر معنای زندگی است که اگر در معنای اصیل آن محقق شود، به زندگی معنا می‌بخشد.

۶. هراس: هراس نیز مؤلفه تأثیرگذاری در معنای زندگی است. اگر در معنای اضطراب و پریشان‌خاطری در انسان پدید آید، زندگی را به پوچی و بی‌معنایی می‌کشاند و اگر در معنای اصیل آن محقق شود، نوعی نگرانی و بی‌قراری را در انسان دامن می‌زند و او را از غفلت و سستی در برابر سرنوشت خود بر حذر می‌دارد و نسبت به عواقب انتخاب و عملکرد خویش هوشیار می‌کند. در این حالت نه تنها هراس عامل پوچی زندگی نیست که فرد را به تحقق معنای زندگی وامی‌دارد.

۷. نومیدی: ناامیدی نیز بر اساس معنایی که پیدا می‌کند، عامل معناداری یا بی‌معنایی زندگی واقع می‌شود. ناامیدی در معنای اصیل آن، ناتوانی و نیازمندی انسان را به او گوشزد می‌کند و او را به سوی نیرویی فراتر متوجه خواهد کرد که شاید تکیه‌گاه او واقع شود و او را در ساختن خودش یاری دهد. این معنا از ناامیدی، انسان را از توقف در یک مرحله وجودی و اقیانوس به آن بازمی‌دارد، به جنبه‌های متعالی‌تر

وجود فرا می‌خواند و از این طریق زندگی را معنادار می‌کند. به این ترتیب، مؤلفه‌های معنای زندگی بر اساس معانی متفاوتی که در زندگی به خود می‌گیرند، شاید موجب پوچی و بی‌معنایی یا عامل معناداری زندگی شوند. بنابراین برای تعیین معنای زندگی باید معنای مؤلفه‌های وجودی ارزیابی شوند. در اینجا مسئله مهم دیگری پیش می‌آید که در چه شرایطی امکان تحقق این مؤلفه‌ها در معنای کامل و اصیل وجود دارد تا به تبع آن زندگی معنادار شود. حل این مسئله، باید مبنای پژوهش دیگری قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

در رهیافت وجودی‌نگر، معنای زندگی در نسبت برابری با معنای زینده یعنی انسان قرار می‌گیرد. بنابراین در جست‌وجوی معنای زندگی باید از شناخت انسان و ساختار وجودی آن آغاز کرد. کرکگور انسان را موجودی ساختنی توصیف می‌کند که با بهره‌گیری از آزادی و اختیار خویش و بر اساس نوع انتخاب و اکتساب خود، کیفیت وجودی خویش را برمی‌گزیند و با ابتدای بر گرایش‌ها و گزینش‌های خویش، خود را آن‌گونه که می‌خواهد می‌آفریند. این مسئله دو چشم‌انداز را پیش‌روی ما قرار می‌دهد: اول، ساختار وجودی انسان یا «آنچه انسان هست»؛ دوم کیفیت تحقق ویژگی‌های وجودی در انسان یا «آنچه انسان می‌شود». ناظر به این دو چشم‌انداز، معنای زندگی از دیدگاه کرکگور، تحقق بخشیدن به خود اصیل انسانی می‌شود و این امر مستلزم تحقق ویژگی‌های وجودی انسان در معنای اصیلشان است. بنابراین ویژگی‌های وجودی انسان همان مؤلفه‌های معنای زندگی را تشکیل می‌دهند. این مؤلفه‌ها عبارتند از: صبرورت، فردانیت، تناقض، رنج، عشق، هراس و نومیدی. معناداری یا بی‌معنایی زندگی باید بر اساس سنجش معنای این مؤلفه‌ها تعیین شود. اگر این مؤلفه‌ها در معنای اصیلشان محقق شوند، خود اصیل انسان ساخته می‌شود و معنای زندگی فراهم می‌آید. به هر میزان که مؤلفه‌های وجودی از معنای کامل‌تر و ارزنده‌تری برخوردار باشند، به همان نسبت زندگی را معنادار می‌کنند. البته از آن سو چنانچه این مؤلفه‌ها در معنای اصیل خود تحقق نیابند، خود اصیل نیز محقق نمی‌شود و

زندگی به بی‌معنایی منتهی خواهد شد. رهیافت وجودی‌نگر در معنای زندگی از جهات متعددی بر سایر رویکردها رجحان دارد:

اولاً، در این رویکرد، معنای زندگی گرچه به حقیقت کلی «خود اصیل» مبتنا دارد، امری کلی نیست و حتی می‌توان گفت به تعداد همه انسان‌ها امکان معنا وجود دارد. چرا که هر انسان به‌گونه‌ای خود اصیل خویش را محقق می‌کند. بنابراین هر خود اصیلی که ساخته می‌شود، جلوه متفاوتی از معنای زندگی را نمایان می‌کند.

ثانیاً رهیافت وجودی‌نگر، با استناد به مؤلفه‌های وجودی از اثبات پیش‌فرض‌های فلسفی بی‌نیاز است. چرا که این معنا، انفسی و از حقایق آفاقی و عینی مستقل است.

ثالثاً جریان غالب نظریه‌پردازی در حوزه معنای زندگی بیشتر در جهت حذف مؤلفه‌های رنج، هراس، ناامیدی، تنهایی و حتی گاهی فردانیت حرکت می‌کنند. اما رهیافت وجودی‌نگر، معنای زندگی را بر معنای انفسی مبتنی می‌کند، در نتیجه نه تنها به حذف این مؤلفه‌ها نمی‌اندیشد، بلکه می‌کوشد با تغییر محتوا و معنای انفسی آنها، این مؤلفه‌ها را در راستای معنادهی به زندگی به‌کار گیرد.

منابع

۱. آلن، دایاجینیس. (۱۳۸۹). *سه آستانه‌نشین*. ترجمه رضا رضایی. تهران: نشر نی.
۲. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه از فیثسته تا نیچه*. جلد هفتم. ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات سروش.
۳. کاپیوتو، جان. دی (۱۳۸۹). *چگونه کرگور بخوانیم*. ترجمه صالح نجفی. تهران: رخداد نو.
۴. کرگور، سورن (۱۳۸۸). *بیماری به‌سوی مرگ*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: نشر پرسش.
۵. لاندمان، میخائیل (۱۳۵۰). *انسان‌شناسی فلسفی*. ترجمه رامپور صدر نبوی. مشهد: نشر طوس.
۶. لوویت، کارل (۱۳۸۶). *از هگل تا نیچه «انقلاب در اندیشه سده نوزدهم»*. ترجمه مرتضوی. تهران: نشر نیکا.
۷. مستعان، مهتاب (۱۳۷۴). *کرگور، متفکر عارف پیشه*. تهران: نشر روایت.
۸. مک کوآری، جان (۱۳۸۲). *الهیات اگزیستانسیالیستی*. ترجمه مهدی دشت بزرگی. قم: بوستان کتاب.
۹. نصرتی، یحیی (۱۳۸۵). *مکتب رنج «قرائت کرگور از رنج در مسیحیت»*، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۴۳ - ۴۴.
۱۰. وال، ژان (۱۳۵۷). *اندیشه هستی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر طهوری.
۱۱. ورنو، روژه؛ وال، ژان و دیگران (۱۳۷۲). *پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی.
12. Carlisle, Clare. (2006). *Kierkegaard, A Guide for the Perplexed*. London, New York. Continuum international publishing group.
13. Kierkegaard, Soren. (1998). *The Changelessness of God. In the Moment and late Writings*. eds, trans, intro, and notes, Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton; Princeton University press.
14. Kierkegaard, Soren. (2009). *Concluding Unscientific Postscript to the*

- Philosophical crumbs*. eds, and trans, Alastair Hannay. USA; Cambridge University press.
15. Kierkegaard, Soren. (1959). *Either/or, I*. tr. David Swenson and Lillian Marvin Swenson. Garden City, N.Y: Doubleday
 16. Kierkegaard, Soren. (1959). *Either/or, II*. tr. Walter Lowrie, Howard A. Johnson. Garden City, N.Y: Doubleday
 17. Kierkegaard, Soren. (2000). *The essential Kierkegaard*. edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
 18. Kierkegaard, Soren. (1993). *The Gospel of Suffering*. part 3 of *Upbuilding Discourses in Various Spirits*; eds. And trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton and New Jersey; Princeton University press.
 19. Kierkegaard, Soren. (1993). *An Occasional Discourse*. part I of *Upbuilding Discourses in Various Spirits*; eds. And trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton and New Jersey; Princeton University press.
 20. Kierkegaard, Soren. (1996). *Papers and Journals, A selection*. trans, intro, and notes Alastair Hannay; England. USA; Penguin books Ltd.
 21. Kierkegaard, Soren. (1980). *The Sickness unto death*. eds, trans, intro and notes, Howard V. Hong and Edna H. Hong; Princeton and New Jersey; Princeton University press.
 22. Kierkegaard, Soren. (1940). *Stages on Life's way*. Tr. Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press.
 23. Kierkegaard, Soren. (1938). *Purity of Heart is to will one thing*. trans, Douglas V. Steere, New York Harper and Brothers publishers.
 24. Kierkegaard, Soren. (1949). *Works of Love*. trans, Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.