



University of Tehran Press

The Relationship between Kierkegaard's Existential Thoughts and His Voluntarist Attitude

Mohammad Hossein Mirderikvandi^{1*} | Alireza Kermani²

1. Corresponding Author, Department of Philosophy of Religion, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: mmir7876@gmail.com

2. Department of Mysticism, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: kermani@iki.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received: 2025 October 19
Revised: 2025 December 07
Accepted: 2026 January 26
Published online: 2026 March 02

Keywords:
Existentialism
Fideism
Voluntarism
Voluntarist Fideism
Søren Kierkegaard.

ABSTRACT

This study explores the reciprocal relationship between Søren Kierkegaard's anthropological foundations and his will-centered, faith-based philosophy. As the founder of Christian existentialism, Kierkegaard portrays the human being as a dual entity—material and spiritual—endowed with genuine individuality, freedom of choice, and no predetermined nature, yet marked by existential contradiction and anxiety. These features constitute the essential groundwork for his voluntaristic conception of faith: a faith in which reason remains confined to the objective domain, while entry into the religious sphere occurs through a “leap” and an act of voluntary commitment. Conversely, several aspects of Kierkegaard's anthropology are themselves shaped by his faith perspective, including his emphasis on inwardness and self-reflection, the suspension of morality and reason before divine revelation, and the reinterpretation of fear as a condition for embracing truths that defy rational explanation. The findings indicate that Kierkegaard's view of humanity and faith are mutually constitutive, forming an interactive and overlapping relationship that underlies the coherence of his existential philosophy. This interdependence transforms his thought into an integrated system in which anthropology and theology continually inform and sustain one another.

Cite this article: Mirderikvandi, M. H. & Kermani, A. (2026). The Relationship between Kierkegaard's Existential Thoughts and His Voluntarist Attitude. *Philosophy of Religion*, 23, (1), 31-44. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.403657.1006148>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.403657.1006148>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

رابطه تفکرات اگزیستانسیالیستی کرکگور و نگرش اراده‌گروانه وی

محمدحسین میردریگوندی^{۱*} | علی‌رضا کرمانی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه دین، مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: mmir7876@gmail.com

۲. گروه عرفان، مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: kermani@iki.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱

کلیدواژه:

اراده‌گرایی،

اگزیستانسیالیسم،

ایمان‌گرایی،

ایمان‌گرایی اراده‌گروانه،

سورن کرکگور.

این پژوهش به بررسی رابطه دوسویه میان مبانی انسان‌شناختی سورن کرکگور با نگرش ایمان‌گرایانه اراده‌محور او می‌پردازد. کرکگور، به عنوان بنیان‌گذار اگزیستانسیالیسم مسیحی، انسان را موجودی دوبعدی (مادی و روحانی)، صاحب فردیت اصیل، آزاد در انتخاب، فاقد ماهیت پیشینی، و دارای تناقض و هراس وجودی می‌داند. این ویژگی‌ها بستر لازم برای شکل‌گیری ایمان اراده‌گرایانه را فراهم می‌سازند؛ ایمانی که در آن عقل به حوزه آفاقی محدود و ورود به سپهر دینی از رهگذر جهش و گزینش ارادی ممکن می‌شود. در مقابل، برخی مؤلفه‌های انسان‌شناسی او نیز تحت تأثیر دیدگاه ایمانی‌اش شکل گرفته‌اند؛ از جمله تأکید بر درون‌نگری، تعلیق اخلاق و عقل در مواجهه با آموزه‌های مسیحیت، و تفسیر هراس به عنوان زمینه پذیرش آموزه‌های غیر قابل درک عقلانی یا تناقض‌نما. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد میان انسان‌شناسی و ایمان‌گرایی کرکگور رابطه تعاملی و هم‌پوشانی برقرار است که ساختار اندیشه او را به صورت یک منظومه پیوسته شکل داده است.

استناد: میردریگوندی، محمدحسین و کرمانی، علی‌رضا (۱۴۰۵). رابطه تفکرات اگزیستانسیالیستی کرکگور و نگرش اراده‌گروانه وی. *فلسفه دین*، ۲۳ (۱) ۳۱-۴۴. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.403657.1006148>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان



DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.403657.1006148>

مقدمه

در خصوص مسئله ایمان و نوع پیدایش آن میان اندیشمندان دینی اختلاف نظر فراوانی وجود دارد. از این میان می‌توان به اراده‌گرایی^۱ به عنوان یکی از پرچالش‌ترین نظریات در این خصوص اشاره کرد. ریشه‌های تاریخی مفهوم اراده‌گرایی در خصوص ایمان را می‌توان در الهیات مسیحی قرون وسطی جست‌وجو کرد، به‌ویژه در تقابل بین عقل‌گرایی^۲ و اراده‌گرایی در تبیین ماهیت ایمان. در حالی که سنت آگوستینی^۳ - آنسلمی^۴ بر نقش شناخت و عقل در گرایش به ایمان تأکید داشت، تحول مهم در قرن سیزدهم و چهاردهم و با الهیدانانی چون جان دانز اسکوتوس^۵ و به‌ویژه ویلیام اکام^۶ رخ داد. اکام و پیروانش، با دفاع از برتری اراده بر عقل، ایمان را نه نتیجه اجتناب‌ناپذیر استدلال عقلی بلکه عمل آزاد اراده تحت تأثیر لطف الهی دانستند. از این منظر، ایمان موافقت ارادی فرد با حقایق وحیانی است، حتی در غیاب دلیل عقلی کامل. این رویکرد زمینه‌ساز تأکید بر اختیار انسان در پذیرش ایمان و همچنین تقویت رویکردهای اگزیستانسیال^۷ و شخصی به ایمان در دوره‌های بعد شد. در دوره اصلاحات پروتستانی، مارتین لوتر^۸ اگرچه بر «عطیه محض»^۹ ایمان تأکید داشت، در تقابل با عقل‌گرایی مدرسی، جنبه‌های ارادی رابطه انسان با خدا را پررنگ کرد.

در فلسفه مدرن، اندیشمندی چون بلز پاسکال^{۱۰} با طرح «شرط‌بندی»^{۱۱} و سورن کرکگور^{۱۲} با تأکید بر «جهش ایمان»^{۱۳} صورتی اگزیستانسیال و اراده‌گرایانه از ایمان ارائه کردند که در برابر سیستم‌های عقلی هگل^{۱۴} قرار می‌گرفت. در نظر کرکگور، ایمان محصول یک سیر درونی و شخصی است که در نهایت با اراده و اختیار فرد مؤمن به دست می‌آید. به عبارت دیگر، ایمان نه در لابه‌لای ادله عقلی یا تاریخی، بلکه در اعماق درون انسان محقق می‌شود. سورن کرکگور، پدر اگزیستانسیالیسم^{۱۵}، به نوعی پدر اراده‌گرایی نیز محسوب می‌شود. وی اندیشمندی است که بیش از گذشتگان خود به قوای درونی و دغدغه‌های انسانی بها داده است. از منظر وی انسان موجودی دارای خصوصیات جسمانی و روحانی بدون ماهیت و شخصیت از پیش تعیین شده (Kierkegaard, 1980: 30-35) و دارای اضطراب و هراس وصف‌ناشدنی (Kierkegaard, 2000: 139) در زندگی است.

با توجه به اینکه کرکگور هم مبانی انسان‌شناسی هم نگرش ایمان‌گرایی خویش را به صورت متفرد بیان کرده و رابطه میان این دو را بیان نکرده است، ضرورت دارد با یک نگاه تحلیلی این مسئله را تبیین کنیم. حل این مسئله می‌تواند ماهیت ایمان دینی را روشن‌تر سازد و به مبلغان دینی کمک شایانی برساند، از این جهت که تأکید بر کدام بعد از ابعاد وجودی انسان او را به سمت و سوی ایمان دینی رهنمون می‌سازد. چهار فرضیه و پاسخ ابتدایی در جواب به سؤال یادشده وجود دارد: تأثیر مبانی انسان‌شناختی^{۱۶} بر مبانی ایمان‌گرایی^{۱۷}، عکس احتمال اول، تأثیر هر دو بر هم، استقلال هر دسته از مبانی از یک‌دیگر.

مبانی انسان‌شناختی کرکگور

در قدم اول برای جواب به سؤال این تحقیق باید مبانی انسان‌شناختی کرکگور بیان شود. کرکگور، به عنوان یک فیلسوف وجودی، هیچ‌گاه به سمت نظام‌سازی فلسفی نرفت و به جای آن بر دغدغه‌های وجودی انسان‌ها تأکید کرد. صحبت از عوامل

1. voluntarism
2. rationalism
3. Saint Augustine of Hippo
4. Saint Anselm of Canterbury
5. John Duns Scotus
6. William Ockham
7. existential
8. Martin Luther
9. sola gratia
10. blaise pascal
11. Pascal's Wager
12. Søren Kierkegaard
13. leap of faith
14. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
15. existentialism
16. anthropology
17. fideism

گرایش کرکگور به این نوع از تفلسف، خود، نیازمند یک تحقیق مستقل است. اما به صورت کلی می‌توان گفت شرایط زندگی ماشینی و صنعتی حاکم بر دوران مدرن، عقل‌گرایی افراطی دکارتی^۱، توجه بر سوژکتویسم^۲، و اومانیسیم^۳ افراطی انسان را با چالش‌ها و ابهامات زیادی روبه‌رو کرد. از جمله این ابهامات این است که آیا انسان تماماً همین بدن مادی است که امروزه مورد تأکید علوم تجربی و آزمایش‌های فیزیکی است؟ آیا انسان در برابر سایرین باید استقلال هویتی خویش را حفظ کند یا اینکه باید محو در جمع بشود؟ آیا انسان سرنوشت ازپیش‌تعیین‌شده‌ای دارد یا در انتخاب آینده خویش آزاد است؟ آیا عقل انسانی توانایی درک امور الهیاتی را دارد یا باید راه بهتری را برای دین‌داری جست‌وجو کرد؟ آیا بهتر نیست به جای اتلاف وقت برای کشف ادله بیرونی کمی به درون و سوژه توجه کرد؟ آیا انسان بدون رابطه با خداوند موجودی رها شده و تنها نیست؟ این سؤالات و مانند آن‌ها فلاسفه‌ای چون کرکگور را بر آن داشت تا در پاسخ به این سؤالات مکتب اگزیستانسیالیسم را شکل بدهند. ابتدا مبانی انسان‌شناختی و ایمان‌گرایی وی را تبیین و سپس رابطه میان آن‌ها را بیان می‌کنیم.

وجود روح^۴ در انسان

همواره در خصوص اینکه انسان چه نوع موجودی است میان انسان‌شناسان اختلاف نظر وجود داشته است. یکی از احتمالات در این خصوص این است که انسان موجودی تماماً مادی است و هیچ بهره‌ای از تجرد ندارد. احتمال دوم این است که انسان کاملاً مجرد است و بدن انسان هیچ نقشی در انسانیت او ندارد. احتمال سوم نیز به نوعی ترکیب دو احتمال بالاست و آن اینکه انسان موجودی دوبعدی است، نه کاملاً مادی و نه کاملاً مجرد. طبق نظر کرکگور انسان لاقلاً دارای دو بعد مادی و غیر مادی است (Kierkegaard, 1957: 81). علت این اعتقاد کرکگور وجود دو نوع ویژگی در وجود انسان‌ها است. برخی از ویژگی‌های انسان مادی است، مانند بدن داشتن یا زمانمند و مکانمند بودن. از طرف دیگر ویژگی‌های انسان به همین امور مادی خلاصه و محدود نمی‌شود. زیرا انسان خصوصیات غیر مادی غیر قابل انکاری نیز دارد. مثلاً انسان دارای نفس مجردی است که بقای انسانیت او را طی زمان تضمین می‌کند. بنابراین انسان یک موجود دارای دو بعد متفاوت مادی و مجرد است. حال چه چیزی باعث می‌شود این دو بعد کاملاً متفاوت در یک انسان واحد جمع شود و یک موجود را تشکیل بدهد؟ پاسخ کرکگور به این پرسش در مفهوم روح نهفته است. کرکگور می‌گوید این روح انسان است که بین این دو بعد متضاد درونی انسان یک پیوند دیالکتیکی^۵ برقرار می‌کند و یک وحدت را شکل می‌دهد که بین این دو بعد جمع و سازش برقرار می‌کند (Kierkegaard, 1957; Elrod, 1975: 39). از دیدگاه کرکگور اگر مسیحیت انسان را اشرف مخلوقات معرفی کرده است، به خاطر وجود همین جهت جامع میان ابعاد مادی و مجرد است که آن را روح نامیده‌اند. این روح انسان است که باعث می‌شود انسان به عنوان یک موجود مجرد بتواند ادراکات عقلی داشته باشد و بر سایر انواع مخلوقات از جمله حیوانات برتری پیدا کند (Kierkegaard, 1967: 81).

فردیت^۶ انسان

اگزیستانسیالیسم در فضایی ظاهر شد که زندگی صنعتی و ماشینی انسان را دچار ازخودبیگانگی کرده بود. اکثر الهیدانان مسیحی متأخر به نوعی با این چالش روبه‌رو بوده‌اند؛ از جمله سورن کرکگور. تأکید کرکگور بر فرد چنان بالاست که توصیه کرده است اگر قرار باشد بر سنگ قبر من نوشته‌ای حک بشود بنویسید «آن فرد» (Anderson, 1999: 108). اساساً برخی از مباحث فلسفه کرکگور پاسخی به نادیده انگاشته شدن فردیت انسان بر اثر فلسفه‌های جمع‌گرایی^۷ چون فلسفه هگل بوده است. اهمیت فرد بودن نزد کرکگور چنان بالاست که وی اساساً اگزیستانس را مساوی با فرد بودن دانسته است (وال، ۱۳۵۷: ۲۱). از نظر هگل آنچه واقعاً اصالت دارد کلی است و هر فرد انسانی از آنجا که با این کلی ارتباط مصداقی دارد بهره‌مند از اصالت و واقعیت می‌شود.

1. René Descartes
2. subjectivism
3. humanism
4. spirit
5. dialectical connection
6. individuality
7. collectivism

به عبارت دیگر زمانی انسان به حقیقت انسانیت دست یافته است که از فردیت و شخصیت جزئی خویش فاصله گیرد و در کل زندگی کند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۳۳۱). اما، در مقابل، کرکگور می‌گوید گرچه انسانیت امری است که میان همه مصادیق انسان مشترک است، آنچه اصیل است هر فرد و هر مصداق آن کلی است، نه خود آن کلی. کرکگور معتقد است انسانیت که خود را در جمع حل می‌کند خود حقیقی را از دست می‌دهد و به تباهی می‌رسد (وال، ۱۳۵۷: ۲۷). این تباهی از دو جهت است؛ اول از این جهت که انسان حل شده در کلی دیگر قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب آزادانه ندارد و دیگر اینکه مسئول انتخاب‌های خویش نخواهد بود. «هر خیل [توده] در درون خود بی‌حقیقت است. زیرا فرد را بی‌حیا و بی‌مسئولیت می‌کند یا دست‌کم با فروکاستن وی به جزئی از یک کل حس مسئولیت را در وی ضعیف می‌کند.» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۳۳۱). مواجهه کرکگور با جمع و توده به خاطر نوع تلقی جامعه‌ی زمان وی از مسیحیت بوده است. در زمان کرکگور، مسیحی بودن آن قدر آسان جلوه داده شده بود که فرد به صرف اینکه جزء جامعه‌ی مسیحی دانمارکی باشد مسیحی تلقی می‌شد. این در حالی‌ست که به عقیده کرکگور مسیحیت واقعی درون فرد رخ می‌دهد، نه در تابعیت از جمع. وی با لحنی کنایه‌آمیز می‌گوید دیگر بعید نیست که حتی حیوانات جامعه‌ی ما نیز مسیحی به دنیا بیایند (Kierkegaard, 1991: 106).

کرکگور با این تأکید که بر فردیت دارد اصلاً یک انسان گوشه‌گیر نبوده است (کرد فیروزجایی و عبدی، ۱۴۰۰: ۲۰۰). کرکگور از فردیت این را در نظر دارد که هر انسان واقعی به‌رغم اینکه در جامعه و در میان سایرین زندگی می‌کند نباید اختیار خود را به جمع واگذار کند تا جمع به جای او فکر کند و تصمیم بگیرد و عمل کند (Kierkegaard, 1938: 197).

آزادی انسان

یکی از مهم‌ترین خصیصه‌های انسان از نظر کرکگور آزادی وی است. آزادی از نظر کرکگور به قدری اهمیت دارد که او وجود انسان را وابسته به آن می‌داند. توضیح اینکه از نظر کرکگور وجود انسان، ذات، و ماهیت او چیزی نیست که از پیش تعیین شده باشد، بلکه انسان با اعمال اختیاری خود وجود خویش را محقق می‌سازد. از نظر کرکگور انسان در طول زندگی با راه‌های متفاوتی روبه‌رو می‌شود که هر یک از این راه‌ها به میزانی بهره‌مند از خیریت و شریعت هستند. حال انسانی که آزاد است میان این راه‌های متفاوت دست به انتخاب می‌زند و با این انتخاب‌ها وجود خویش را می‌سازد (Kierkegaard, 1980: 49). نکته جالب توجهی که در کلمات کرکگور پیرامون آزادی یافت می‌شود این است که کرکگور انتخاب و آزادی را یک فرایند تمام‌نشده و دائمی می‌داند؛ فرایندی میان انسان محدود و خدای نامحدود. در نظر وی انسان زمانی که دست به یک انتخاب می‌زند در واقع یک جهش^۲ در او رخ می‌دهد که قابل تبیین کامل نیست. البته می‌توان این جهش را همان تکامل یا تناقض وجودی انسان دانست که در زبان کرکگور از آن به صیورت اگزیستانسیالیستی تعبیر شده است. در هر صورت وقتی انسان بنا بر آزادی‌ای که دارد دست به انتخاب یک عمل می‌زند و جهش وجودی در او رخ می‌دهد دوباره با یک محل انتخاب جدید مواجه می‌شود و همه فرایندهای انتخاب و جهش دوباره در مورد او تکرار می‌شود (Kierkegaard, 1980: 61).

بی‌ماهیتی انسان

یکی از مباحثی که از زمان ارسطو درباره انسان مطرح شده است بحث ذات و ماهیت مشترک انسانی است. مطلب مهم و اساسی در این بحث این است که آیا انسان ماهیت و سرشت از قبل تعیین شده‌ای دارد یا اینکه مانند یک لوح نانوشته است و افعال اختیاری انسان است که ماهیت او را شکل می‌دهند؟

از زمانی که این بحث مطرح شد تا به امروز سه نظریه اصلی در این مسئله شکل گرفت؛ نیک‌ذات‌گرایی^۴، بدذات‌گرایی^۵، و غیرذات‌گرایی (گرامی، ۱۳۸۹، ۱۰۸ - ۱۱۳). نیک‌ذات‌گرایان افرادی هستند که یک ماهیت مشترک میان همه انسان‌ها را قبول

1. freedom
2. leap
3. absence of fixed nature
4. human nature is inherently good
5. human nature is inherently evil

دارند که متشکل از قوای بینشی و گرایشی و کنشی است. در مقابل بدذات‌گرایان انسان را موجودی می‌دانند که ماهیت مشترکی میان افراد آن یافت می‌شود، اما این ماهیت مشترک امری بد و ناپسند است. سرانجام در گروه سوم افرادی هستند که انسان را دارای ماهیت ثابت و مشترکی نمی‌دانند. ایشان اعمال یک انسان را تشکیل‌دهنده ذات او می‌دانند. این دسته شامل اگزیستانسیالیست‌ها، از جمله سورن کرکگور، است. به نظر کرکگور انسان صرفاً موجود است؛ موجودی که دارای آگاهی است، آگاهی به توان انجام دادن اعمال اختیاری. انسان موجودی نیست که از قبل جوهر و ماهیت ثابتی داشته باشد. انسان از هر نظام ارزشی و دانش پیشینی خالی است. او با اراده و اختیاری که دارد از یک سو به سوی دیگری می‌رود و ماهیت خویش را شکل می‌دهد (لاوین، ۱۳۸۶، ۴۲۰ - ۴۲۱).

از جهت خداشناسی ذاتی نیز کرکگور فیلسوفی است که منکر خداشناسی ذاتی در انسان است. او برخلاف توماس اکویناس^۱، که عقیده دارد خداشناسی در وجود انسان نهفته است، ایمان به خدا را محصول یک جهش و تصمیم ارادی در انسان می‌داند (بارت، ۱۳۶۲: ۳۳). بنابراین مخالفت کرکگور با استدلال آوردن برای شناخت خداوند نه برای این است که او این کار را غیر لازم می‌داند، چون انسان بدون استدلال نیز خدا را در ذات و ماهیتش می‌یابد، بلکه به خاطر این است که او این کار را غیر مفید و بلکه مضر قلمداد می‌کند. آنچه برای یک اگزیستانسیالیست از هر چیز دیگری مهم‌تر است آزادی و تأمین هر چه تمام‌تر وجود انسان توسط این آزادی است. اگر کرکگور بپذیرد که انسان ماهیت مشترک و از قبل تعیین شده‌ای دارد، به نوعی قائل به نوعی محدودیت در آزادی انسان شده است. همچنین اگر وی قبول کند که انسان در درون خویش خدا را می‌شناسد، همه آنچه در خصوص ایمان و دین مطرح می‌کند را باید کنار بگذارد. کرکگور متفکری است که بیشتر از آنکه به دنبال خداشناسی باشد، به دنبال خداگرایی است و بیشتر از اینکه به دنبال یافتن استدلال‌های محکم و برهان‌های قوی منطقی برای اثبات خدا باشد، به دنبال ساختن اراده‌ای قوی و شورمندی بی‌حد و حصر برای جهش در وادی ایمان است. بنابراین آنچه با نوع تفکر وی و با هدفی که او دنبال می‌کند سازگار است انکار ماهیت و سرشت مشترک و از قبل تعیین شده انسانی، چه در خصوص خداشناسی چه در سایر موضوعات و مسائل، است.

تناقضی^۲ در انسان

از نظر کرکگور انسان موجودی است که همواره در طول زندگی خود با تناقضات مختلفی روبه‌روست. مثلاً انسان هم عشق دارد هم نفرت، هم عصبانی می‌شود هم مهربانی می‌کند، هم بعد جسمانی دارد هم بعد روحانی و مجرد، و در نهایت انسان موجودی است که مابین متناهی و نامتناهی بودن اسیر شده است. وی می‌گوید این تناقضات انسانی در یک فرایند دیالکتیکی قرار می‌گیرند و نتیجه این فرایند دیالکتیکی وجود انسان است. به عبارت دیگر می‌توان گفت وجود انسان سنتزی از تز و آنتی‌تز تناهی و عدم تناهی است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۷: ۳۳۸). کرکگور انسان را ترکیبی از تضادها تعریف می‌کند: نامتناهی و متناهی، امکان و ضرورت، زمانی و ابدی. به باور او، انسان در تنش میان این قطب‌ها قرار دارد و خود حقیقی زمانی تحقق می‌یابد که فرد این تضادها را در رابطه با امری متعالی (خدا) به تعادل برساند. نومییدی زمانی رخ می‌دهد که فرد از این تناقض‌ها آگاه باشد، اما نتواند خود حقیقی‌اش را در ارتباط با خدا بپذیرد. وی می‌گوید: «انسان ترکیبی از متناهی و نامتناهی، از زمانی و ابدی، و از آزادی و ضرورت است. به صورت خلاصه انسان یک ترکیب است.» (Kierkegaard, 1980: 13-14).

تناقضی که در دیالکتیک کرکگور مشاهده می‌شود تناقضی مستمر و بدون توقف است و این‌گونه نیست که در یک مقطعی متوقف بشود. به عبارت دیگر در این تناقض، حتی بعد از به وجود آمدن سنتز، تز و آنتی‌تز که متناقض بودند سر جای خود هستند. به خاطر همین است که کرکگور انسان را موجودی می‌داند که همواره محل تناقض است (وال، ۱۳۵۷: ۲۸). وی با تصویری که از انسان متناقض ارائه می‌دهد و با توجه به اینکه می‌گوید هدف نهایی برای هر انسانی این است که میان این تناقضات به وحدت اگزیستانسی برسد (وال، ۱۳۵۷: ۲۹) می‌کوشد زمینه مناسبی را برای تبیین غیر عقلانی از تجسد و تثلیث فراهم کند.

1. Thomas Aquinas
2. Paradox

هراس^۱ در انسان

پنجمین بحثی که کرکگور در باب پاسخ به سؤالات انسان‌شناختی مطرح می‌کند مسئله هراس یا همان اضطراب است. هراس در فلسفه کرکگور معنای خاصی دارد و نمی‌توان آن را همان حالت روان‌شناختی ترس دانست. هراس به نوعی درگیری میان خواستن و نخواستن است؛ خواستن به این علت که آن چیز واقعاً خواستنی است و نخواستن به این علت که آن چیز ناشدنی است (مستعان، ۱۳۷۴: ۱۴۰).

هراس ریشه در آزادی و اختیار انسان دارد. انسانی که امکان تعیین سرنوشت خویش و تحقق بخشیدن به وجود خود را دارد، باید با انتخاب‌های خود این مهم را محقق بسازد. اما مسئله آنجاست که انسان نمی‌داند نتیجه این انتخاب‌ها چه می‌شود و قرار است چه سرنوشتی برای او رقم بخورد. بنابراین دچار هراس و اضطراب می‌شود.^۲ پس هراس و اضطراب از آزادی ناشی می‌شود و همان‌طور که کرکگور تصریح می‌کند «هراس واقعیت آزادی و امکان توانمندی است» (Kierkegaard, 2000: 139). این یعنی زمانی که انسان در درون خود هراس را می‌یابد باید بداند که می‌تواند به خود اسیلش دست بیابد. زیرا هراس معلول امکان انتخاب است و وقتی هراس باشد امکان انتخاب نیز خواهد بود. بنابراین انسان هراسان و مضطرب انسانی است که امکان تعیین سرنوشت خود، محقق ساختن وجود خود، و رسیدن به خود اسیل را داراست.

عنصر هراس در ماجرای حضرت ابراهیم^(ع) به خوبی قابل تبیین است. هراس در این داستان آنجا رنگ روشن و واضح به خود می‌گیرد که ابراهیم^(ع) تصمیم می‌گیرد به دستور خداوند مبنی بر قربانی کردن فرزندش جامه عمل بپوشاند. زمانی که وی فرزندش را قربانی شده تلقی می‌کند، هراسی در دل او ایجاد می‌شود. او محل تلاقی خواستن و نخواستن شده است؛ خواستن و نخواستن اسحاق^(ع).^۳ از طرفی او به فرزندش نه تنها مهر پدری دارد، بلکه از قبل به او اخبار غیبی شده است که فرزندش جانشین او در امتش خواهد بود. بنابراین او اسحاق^(ع) را می‌خواهد. از طرف دیگر خداوند به او دستور قربانی کردن فرزندش را داده است و قرار است زندگی اسحاق^(ع) در این جهان به پایان برسد. پس ابراهیم^(ع) او را نمی‌خواهد. این حالتی که ابراهیم^(ع) بین خواستن و نخواستن و بین وجود و عدم پیدا کرده است هراس و اضطراب نام دارد؛ حالتی که ابراهیم^(ع) را به شهسوار ایمان^۴ مبدل ساخته است.

نگرش اراده‌گرایانه کرکگور

کرکگور پس از ترسیم انسان و قوای وجودی او به حل یکی از بزرگ‌ترین معضلات اندیشه دینی، یعنی مسئله ایمان، می‌پردازد. همواره میان اندیشمندان دینی این سؤال مطرح بوده است که رابطه انسان با خداوند، که ایمان نام دارد، چگونه باید باشد؟ آیا خداوند از انسان‌ها خواسته است تا در میان ادله عقلی و تاریخی حقیقت را پیدا کنند یا اینکه اعتماد بی‌حدوحصر انسان‌ها و جهش در آغوش خداوند را طلب کرده است؟ کرکگور دومین احتمال را ترجیح می‌دهد و عقل را در ایمان دارای اعتبار نمی‌داند. تصویر سه‌گانه‌ای که کرکگور از مراحل زندگی بشر ارائه می‌دهد که از زندگی استحسانی شروع می‌شود و با زندگی اخلاقی استمرار پیدا می‌کند و در نهایت منتهی به زندگی ایمانی می‌شود. بیانگر ماهیت ایمان از منظر کرکگور است. وی اصل حاکم بر مرحله اول را لذت، بر مرحله دوم را عقل، و بر مرحله سوم را عشق می‌داند (کرکگور، ۱۳۹۳: ۴۰ - ۴۲). بنابراین در وادی ایمان خبری از عقل و ادله آن نیست. از نظر وی غایت و هدف نهایی عقل این است که به پارادوکس برسد؛ یعنی فعالیت عقل به جایی ختم می‌شود که دیگر فعالیتی از عقل ساخته نیست. به عبارت دیگر عقل از ادعای کلی خود، که می‌تواند هر چیزی را بفهمد و درک کند، باز خواهد ماند. اساساً هدف عقل درک همین تناقض است (Kierkegaard, 2000: 235). کرکگور عقل را یک عینی‌اندیش (آفاقی نگر) خالی از احساس و عواطف می‌داند که فقط قادر به درکی خشک و بدون شورمندی^۵ است. زیرا لازمه عینی‌اندیشی این است که

1. Anxiety

۲. از این حالت با اصطلاح «ترس‌آگاهی» نیز یاد شده است.

۳. کرکگور بر اساس تقریری که کتاب مقدس از داستان حضرت ابراهیم^(ع) روایت کرده است آن فرزندی که دستور به قربانی کردنش آمده بود را حضرت اسحاق^(ع) می‌داند. اما طبق روایات اسلامی این فرزند حضرت اسماعیل^(ع) بوده است.

4. knight of faith

5. passion

از هر گونه شور و احساسات و عواطف خالی باشد (Kierkegaard, 1983: 7). این خشک و بی‌روح بودن عقل به معنای بی‌اعتبار بودن آن نزد کرکگور نیست، بلکه وی عقل را قوه‌ای به حساب می‌آورد که باید مدرکات آن را پذیرفت و اگر کسی خلاف آن مدرکات را بپذیرد مرتکب حماقت شده است. با این حال کرکگور در ایمان چیزی را می‌پذیرد که نه تنها ماوراء عقل بلکه مخالف و متناقض با عقل است؛ که همان مسئله تجسد است (Kierkegaard, 1987: 52).

کرکگور با توجه به تأثیری که از کانت^۱ در حوزه معرفت‌شناسی^۲ گرفته است عقیده دارد انسان به دلیل محدودیتی که دارد همواره شناختی عجیب با زمان تحصیل می‌کند و نمی‌تواند شناختی ورای زمان به دست آورد. بنابراین عقل از نظر کرکگور، برخلاف نظر هگل، نمی‌تواند از منظری مطلق به جهان نگاه کند و ذات اشیا را بیابد، بلکه فقط می‌تواند پدیداری از آن‌ها را درک کند (Fremstedal, 2022: 12). البته وی به کلی عقل را رد نمی‌کند، بلکه عقیده دارد عقل محدودیت‌هایی دارد که نباید از آن‌ها تجاوز کند. این محدودیت عبارت است از مرز میان امور آفاقی^۳ و امور انفسی^۴. عقل توان جست‌وجو و ادراک در حوزه امور آفاقی را دارد و اگر بخواهد وارد وادی امور انفسی شود کاملاً به خطا رفته است (Fremstedal, 2022: 233). پس از آنجا که کرکگور ایمان را انفسیت^۵ می‌داند عقل را دارای توانایی عملکرد در این حوزه نمی‌داند. برای توضیح بیشتر می‌توان این‌گونه بیان کرد که از نظر کرکگور دین و ایمان به آن امری غیر عقلانی هستند نه ضد عقل و اساساً عقل از ثمرات ایمان است نه از ریشه‌ها و مبادی آن. در واقع کرکگور عقل را چیزی می‌داند که ایمان نه ضد آن بلکه ورای آن است (Kierkegaard, 1967: 3073). بنابراین کرکگور را نمی‌توان اندیشمندی ضد عقل‌گرایی یا متفکری غیر عقل‌گرا دانست، بلکه باید او را فراعقل‌گرا^۶ به شمار آورد. توضیح اینکه از آنجا که کرکگور وادی ایمان را وادی انفسیت می‌داند و وادی عقل را وادی آفاقیت^۷، تقابل ایمان با عقل را اساساً متصور نمی‌داند. زیرا دو امری که اساساً در یک وادی نیستند چگونه می‌خواهند با یک‌دیگر به تقابل و تضاد بپردازند؟ به عقیده کرکگور «ایمان از آنجایی شروع می‌شود که عقل پایان می‌یابد» (کرکگور، ۱۳۹۳: ۸۱). به خاطر همین تمایز میان دو وادی است که کرکگور تعبیر تناقض‌نما^۸ را در خصوص برخی آموزه‌های ایمانی به کار می‌گیرد. علت استفاده از این تعبیر این است که تناقض حقیقی در جایی رخ می‌دهد که دو امر تحت اشراف عقل با یک‌دیگر سر ناسازگاری داشته باشند، درحالی‌که وظایف ایمانی، مثل ذبح فرزند توسط حضرت ابراهیم^۹، مربوط به وادی ایمان است، نه وادی عقل. بنابراین تناقضی هم که در اینجا حس می‌شود تناقض حقیقی نیست و تناقض‌نماست. از نظر کرکگور همان‌طور که ایمان یگانه تعیین‌کننده سومین و آخرین مرحله از حیات بشری است، که به آن سپهر ایمانی یا دینی اطلاق می‌کند، عقل همین نقش را در خصوص مرحله دوم اگزیستانس انسان دارد که همان مرحله اخلاقی است (اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۹). حال که کرکگور عقل و معارف به‌دست‌آمده از آن را تکیه‌گاه مناسبی برای ایمان نمی‌داند، پیشنهاد وی چیست؟ ما چگونه باید به ایمان دینی برسیم؟ پاسخ کرکگور به این پرسش نظریه ایمان‌گرایانه و اراده‌گروانه وی را شکل می‌دهد.

از نظر کرکگور مهم‌ترین بعد زندگی انسان سیر حرکت او در این جهان است؛ به این معنا که شروع حرکت او کجاست و نهایت حرکت او قرار است به کجا برسد. بنابراین انسان از نظر او موجودی دائم در حال حرکت است (عرب‌زاده و همکاران، ۱۴۰۰: ۹۵). کرکگور متفکری است که ماهیت و سرشت بالفعلی برای انسان قائل نیست و تأکید می‌کند که ذات و ماهیت انسان بالقوه است و انسان آن کسی است که با اراده و انتخاب فردی خویش ذات خویش را ترسیم می‌کند (نجفی و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۱). اما سؤالی که در اینجا مطرح است این است که چگونه و در چه فرایندی انسان با اراده و اختیار و به قول کرکگور جهش به ذات خویش شکل می‌دهد؟ سپهرهای سه‌گانه زندگی، که در واقع پاسخ تفصیلی کرکگور به مسئله فوق است، محل پدیدار شدن مفهوم اراده و جهش در آثار کرکگور است؛ مفهومی که نقش مهمی را در ایمان کرکگوری ایفا می‌کند و به نوعی جایگزین نقش عقل و معرفت عقلی خواهد شد.

1. Immanuel Kant
2. Epistemology
3. Objective
4. Subjective
5. subjectivity
6. Beyond Reason
7. Objectivity
8. Apparent Paradox

کرکگور سه سپهر و مرحله را برای وجود انسان برمی‌شمارد. از نظر کرکگور، اولین مرحله برای حیات انسانی مرحله استحسانی^۱ و زیبایی‌طلبی است که محور آن را لذت‌های مادی تشکیل می‌دهد. مرحله دوم مرحله اخلاقی^۲ و دیگرخواهی است که محور آن را قواعد کلی اخلاقی تشکیل می‌دهد. و در نهایت مرحله سوم مرحله دینی^۳ و خداخواهی است که محور آن را ایمان می‌سازد. در مرحله اول انسان به خودش عشق می‌ورزد و عظمتش از خودش است. در مرحله دوم انسان به دیگران عشق می‌ورزد و عظمتش از ایشان اوست. و در نهایت در مرحله سوم انسان به خدا عشق می‌ورزد و بنابراین از همه فراتر است (کرکگور، ۱۳۹۳: ۲۸). این جهش از یک سپهر به سپهر دیگر ضامن آزادی و اختیار انسان است؛ یعنی انسان آزاد کسی است که خودش بخواهد و تصمیم بگیرد که در کدام‌یک از این سپهرها زندگی کند (Weston, 1994: 31).

انسان برای عبور از هر مرحله به مرحله دیگر نیازمند اراده کردن یا به تعبیر کرکگور جهش کردن است. این فرد انسانی زمانی می‌تواند به مرحله دیگر زندگی قدم بگذارد که خودش بخواهد و تصمیم بگیرد. دومین جهش که مهم‌ترین جهش زندگی هر انسان است جهش ایمانی نام دارد. انسان استحسانی و اخلاقی هیچ‌گاه از ملال و خستگی رهایی نمی‌یابد. تنها راه رهایی از این ملال و خستگی از منظر کرکگور فقط یک چیز است و آن چیز ایمان آوردن و ارتباط مطلق با خداست. انسان وقتی آرام می‌گیرد که خود را در رابطه‌ای مطلق با مطلق قرار بدهد. نه عشق حسی و زودگذر انسان را سیراب می‌کند نه عشق اخلاقی و بادوام؛ سیراب‌کننده انسان فقط عشق ازلی و ابدی به ازلی و ابدی است (Kierkegaard, 1993: 101).

انسان بعد از این جهش شخص ناگزیر است عقل و اخلاق را به حالت تعلیق درآورد (کرکگور، ۱۳۹۳: ۲۴). کرکگور عقیده دارد درک دین مسیحیت فقط از طریق دیالکتیک وجودی ممکن است؛ یعنی از طریق جهش از سپهر عقل و اخلاق به سپهر ایمان، نه از طریق دیالکتیک عقلی و ارائه استدلال‌های عقلی و فلسفی بر وجود خدا و ویژگی‌های او (Kierkegaard, 1992: 568). طبق این نوع از نگرش به مسئله ایمان، روشن می‌شود که چرا کرکگور می‌گوید: «ایمان ظهور اراده است.» (کرکگور، ۱۳۹۳: ۱۰۲). طبق تعریف کرکگور از مسیحیت، مسیحی بودن این نیست که شخص چون پدرش و مادرش مسیحی هستند او نیز مسیحی محسوب بشود یا اینکه چون ارباب کلیسا او را مسیحی قلمداد می‌کنند شخص مسیحی بشود. مسیحیت حقیقی گزینشی از روی اراده از میان گزینه‌های امکانی است که از رهگذر جهش ایمانی فرد محقق می‌شود و مبتنی بر اراده‌ای جسورانه و شورمندی بی‌حدوخصر فرد است (Kierkegaard, 2000: 437). به عبارت دیگر مسیحیت که حقیقت متعالی است تنها در انفسیت تجلی پیدا کرده و به تعبیر کرکگور «حقیقت انفسی است» (Kierkegaard, 1992: 199).

رابطه میان دو تفکر کرکگور

در ابتدای این پژوهش گفته شد که هدف از این پژوهش بررسی نوع تأثیر و تأثری است که میان مبانی اگزیستانسیالیستی کرکگور و نگرش اراده‌گروانه وی وجود دارد. آیا این دو تفکر اساساً تأثیری بر هم می‌گذارند؟ و اگر تأثیرگذار هستند، کدام یک مؤثر بر دیگری است؟ بعد از بررسی این دو تفکر که از سورن کرکگور به دست ما رسیده است، به نظر می‌آید هم انسان‌شناسی سورن کرکگور تأثیر قابل توجهی بر ایمان‌گرایی اراده‌گروانه وی دارد هم ایمان‌گرایی وی برخی از نگرش‌های انسان‌شناختی را در وی پدید آورده است. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد مبانی نظریه ایمان‌گرایی اراده‌گروانه کرکگور را بیان کنیم، حتماً انسان‌شناسی وی از جمله آن‌ها خواهد بود. ولی برخی تفکرات انسان‌شناختی وی نیز برآمده از نوع نگاه کرکگور به مسئله ایمان است. این امر نتیجه اگزیستانسیالیست بودن کرکگور است که به نوعی همه مبانی را در هم می‌آمیزد و چینی یک نظام مرتب فلسفی را دشوار می‌سازد. حال لازم است تأثیر و تأثر میان مبانی انسان‌شناختی و نظریه ایمانی کرکگور را نشان بدهیم.

نظریه روح انسانی، زمینه‌ساز ورود به مسئله ایمان

کرکگور انسان را موجودی دوساختی قلمداد می‌کند که برخوردار از دو جنبه مادی و روحانی است. دوعدی بودن انسان، گرچه در

1. the aesthetic sphere
2. the ethical sphere
3. the religious sphere

نگاه نخست بی‌ارتباط با مسئله ایمان به نظر می‌رسد، با نگاهی دقیق مشخص می‌شود اساساً طرح مسئله ایمان، بدون در نظر نگرفتن بعد روحانی او، کاری غیر ممکن است. در ماجرای ایمان، چه قائل به عقل‌گرایی باشیم چه اراده‌گرایی را بپذیریم، باید قبل از آن وجود روح انسانی را پذیرفته باشیم. هم عقل هم اراده دو شأن از شئون وجودی انسان هستند که محل تحقق و بروز آن‌ها روح مجرد انسانی است. توضیح اینکه طبق قواعد صحیح فلسفی علم مجرد است و مجرد جز در مجرد محقق نمی‌شود. بنابراین وجود عقل و معارف عقلانی بدون وجود روح مجرد انسانی ممکن نیست. از طرف دیگر اراده نیز امری مجرد و غیر مادی است که برای تحقق نیازمند محلی مجرد است. هیچ‌گاه یک ماده تنها نمی‌تواند اراده‌ای از خود بروز بدهد. بنابراین در مسئله ایمان هر یک از عقل‌گرایی و اراده‌گرایی را که ترجیح بدهیم باید قبل از آن روح مجرد انسانی را بپذیریم. حال کرکگور، به عنوان کسی که مسیر درونی و انفسی را در حوزه ایمان دینی معتبر می‌شمارد، لازم است ابتدا تصویری روحانی از انسان ارائه بدهد. به عبارت دیگر روح مجرد انسانی بستر و زمینه لازم برای طرح مسئله ایمان است.

فردیت، دروازه پذیرش انفسیت

کرکگور مبنایی را مطرح می‌کند که برای نوع ورود او به مسئله ایمان ضروری است، برخلاف مبنای اول که برای اصل ورود او به این مسئله لازم بود. کرکگور انسان را به فردیتش انسان می‌داند. به تعبیر دیگر، انسانیت انسان در گرو فردیت و استقلال اوست. تأکید وی بر مقوله تفرد نه به معنای گریز از خلق و انزوا بلکه از آن‌روست که آدمی به صورت فردانی با مطلق مواجهه وجودی می‌یابد و بنابراین لازمه تعالی فرد توجه به مقوله تفرد است. نیاز کرکگور به این مبنا از این جهت است که وی قرار است مؤمنین را از غور در ادله و مدارک آفاقی دور کند و به سمت و سوی درون‌اندیشی و انفسیت رهنمون سازد. خصیصه ذاتی آفاقی‌اندیشی اتکا به دیگران و استفاده از تجارب و دستاوردهای علمی انسان‌های دیگر است؛ درحالی‌که برای انفسیت و درون‌نگری لازم است انسان از جمع و توده فاصله گیرد و تنها شود تا بتواند بیش از پیش بر درون خود تکیه کند و حقیقت را نه از بیرون بلکه از درون خویش بیابد. بنابراین زمانی که کرکگور انسان را موجودی با فردیت می‌شمارد لاجرم در مسئله ایمان به سمت اراده‌گرایی سوق پیدا خواهد کرد.

آزادی، ابزار جهش ایمانی

در مرحله سوم، لازم است ابزار لازم برای اعمال اراده فراهم بشود. اراده معانی مختلفی دارد و مراد کرکگور از اراده در این مسئله گزینش مرحله بعدی از زندگی است که جهش را در پی خواهد داشت. حال هر جهشی معلول آزادی و اختیار انسان است. انسانی که تحت قواعد جبر قرار بگیرد هیچ‌گاه مشمول بحث اراده و ایمان قرار نخواهد گرفت. به‌راستی چگونه می‌توان انسان مجبور را به ایمان یا خلاف آن دعوت کرد؟ و همین‌طور چگونه می‌توان نوع خاصی از ایمان را مطلوب او نشان داد؟ بنابراین کرکگور انسان را با قوه‌ای به نام آزادی و اختیار به تصویر می‌کشد تا ابزار لازم برای اعمال اراده ایمانی را داشته باشد.

البته توجه به این نکته نیز لازم است که گرچه آزادی ابزار جهش است، جهش، خود، معلول تناقضاتی است که انسان در مرحله پیش‌جهش با آن‌ها مواجه است. هم انسان استحسانی هم انسان اخلاقی به جهت مواجه شدن با تناقضات درگیر ملال و خستگی می‌شوند و لاجرم به مرحله بعد جهش می‌زنند. انسانی که مداوم و مکرر درگیر لذات زودگذر و صرفاً مادی بوده باشد گم‌گشته‌ای در خویش حس می‌کند و از خود می‌پرسد: «آیا واقعاً انسان بودن این‌گونه است؟». سرشت انسان به گونه‌ای نیست که فقط با لذت و دوری از رنج تأمین بشود. انسان نیازمند چیزی فراتر از لذات مادی است. انسان‌هایی که در این مرحله به حالت ناامیدی و خستگی می‌رسند دو دسته می‌شوند؛ دسته‌ای به‌رغم ناامیدی از وضع موجود، چونان شخص معتاد به مواد مخدر، می‌دانند انسانیت ایشان در حال ضایع شدن است و کماکان خود را نجات نمی‌دهند و در این مرحله باقی می‌مانند و دسته دوم این خستگی و ناامیدی را پلی قرار می‌دهند و با کمک آن به مرحله بعدی جهش می‌زنند (Kierkegaard, 1987, Vol 2: 192). همچنین در خصوص انسان اخلاقی مسئله ملال اتفاق می‌افتد. انسان اخلاقی انسانی است که گرچه به همه قواعد کلی اخلاقی که برآمده از عقل هستند ملتزم است، گم‌شده‌ای دارد که همان خداست. از دیدگاه کرکگور ملال نوعی رنج است که اگر

محقق شود مانع تحقق زندگی اخلاقی برای فرد می‌شود. بنابراین اخلاقی زیستن راه‌حل مناسبی برای رهایی از ملال نیست (اسدی، ۱۴۰۳: ۲۵).

عدم ماهیت ازپیش‌تعیین‌شده، بستر تلاش اگزیستانسیال

انسانی که سرنوشت یا شخصیت ازپیش‌تعیین‌شده‌ای داشته باشد، هر قدر هم تلاش کند تا در جهت خلاف آن سرنوشت حرکت کند، راه به جایی نخواهد برد. اگر بر پیشانی انسانی مؤمن نوشته شده باشد، او هر قدر هم که ایمان را نخواهد تأثیری در واقعیت زندگی او نخواهد گذاشت و اگر قرار باشد انسانی زندگی غیر مؤمنانه‌ای داشته باشد، هر قدر هم که او را به سمت ایمان هل بدهیم سر از بی‌ایمانی درمی‌آورد. کرکگور با طرح مسئله سپهرهای سه‌گانه زندگی بشر دقیقاً درصدد این است که انسان‌ها را از پستی و بی‌اصلاتی زندگی استحسانی و همچنین از بی‌شوری و مردگی زندگی اخلاقی آگاه سازد تا انسان با میل و رغبت خویش سرنوشت خویش را به گونه‌ای رقم بزند که ایمان را تجربه کند و زیست دینی داشته باشد. لازمه این تلاش کرکگور وجود انسان‌هایی است که سرنوشت آن‌ها از قبل رقم نخورده و ماهیت ازپیش‌تعیین‌شده نداشته باشند.

ایمانی زیستن، گزینشی میان تضادها

پس از اینکه بستر و ابزار لازم برای ایمان مد نظر کرکگور فراهم شد، لازم است گزینه‌های پیش روی انسان برای گزینش و اعمال اراده مشخص بشود. برای این امر، کرکگور دو نوع از خصایص و به‌تبع گرایش‌های متضاد در انسان را بیان می‌کند. انسان موجودی است که هم برخوردار از خصوصیات مادی و غیر الهی است هم برخوردار از خصوصیات روحانی و الهی. این دو نوع از خصوصیات همواره در مقابل انسان راه‌های گزینش متفاوتی را پدید می‌آورند. انسان در هر جهش و گزینش ارادی که محقق می‌سازد یا به سمت مادیات و جسمانیات حرکت می‌کند و بنابراین به زندگی استحسانی نزدیک می‌شود یا به سمت روحانیات حرکت می‌کند و به سمت دینی زیستن می‌رود. پس، ایمانی زیستن انسان یک راه از میان راه‌هایی است که انسان با گرایش‌های متضاد می‌تواند طی کند.

هراس، بستر پذیرش تجسد

آخرین قدمی که کرکگور برای ترسیم ایمان‌گرایی اراده‌گروانه خویش برمی‌دارد، به نوعی، پاسخ به یک پرسش و ابهام مقدر است. این پرسش برآمده از ماهیت آن چیزی است که کرکگور خود به آن ایمان داشت و به صورت غیر مستقیم سایرین را نیز به ایمان به آن ترغیب می‌کرد. اساس ایمان مسیحی مسئله تجسد و حلول خداوند در جسم مسیح است که پایه نظریه تثلیث را تشکیل می‌دهد. تجسد و تثلیث دو مسئله‌ای هستند که اگر هر انسان صاحب‌فکری با آن روبه‌رو بشود، قطعاً این سؤال را خواهد پرسید که چگونه ممکن است خدا با همه اوصاف خدایی در مسیح با همه اوصاف انسانی حلول کند؟ و همچنین چگونه ممکن است خدا در عین وحدت متصف به کثرت و در عین کثرت متصف به وحدت باشد؟ آیا اساساً می‌توان به چنین چیزی ایمان آورد و آن را طلب کرد؟

در پاسخ به این پرسش، کرکگور مسئله هراس در انسان را بیان می‌کند. طبق گفته کرکگور انسان موجودی است که میان خواستن و نخواستن در هراس است که توضیح آن گذشت. تنظیری هم که کرکگور برای هراس بیان می‌کند بیانگر همین ویژگی انسان است. در ماجرای حضرت ابراهیم^(ع) ایشان نیز به عنوان یک انسان اصیل همواره در برزخ خواستن و نخواستن بود؛ خواستن اسحاق به این دلیل که خداوند وعده جانشینی او را داده است و نخواستن وی به دلیل اینکه خداوند دستور قربانی کردن او را داده است. همین تبیین در ماجرای تجسد و تثلیث نیز جاری است. این دو متعلق ایمان مسیحی خواستنی هستند. زیرا خداوند در کتاب مقدس دستور به ایمان به آن‌ها داده است. از طرف دیگر به حق می‌توان گفت این دو آموزه برای انسان نخواستنی‌اند. زیرا عقل انسان درکی از آن‌ها ندارد. با برداشته شدن این قدم‌هایی دیگر همه مقتضیات لازم برای ایمان مد نظر کرکگور فراهم می‌شود و مانعی نیز بر سر راه آن وجود نخواهد داشت.

نتیجه

پس از تبیین نظریات انسان‌شناسانه کرکگور و تطبیق آن‌ها بر مبانی ایمانی وی، نتیجه‌ای که به دست می‌آید چیزی جز هماهنگی و تناسب میان این دو نگرش نیست. کرکگور مباحث فوق را با درهم‌تنیدگی خاصی مطرح می‌کند؛ به شکلی که هم نگرش انسان‌شناختی وی مؤثر در تفکرات ایمان‌گرایانه و اراده‌گروانه اوست هم تفکرات ایمانی او وی را به سمت نوع خاصی از نگاه به انسان سوق داده است. به عبارت دیگر میان این دو اندیشه کرکگور یک رابطه تعاملی و تعاضدی وجود دارد که هر بخشی از هر دیدگاه هم به نوعی تأثیرگذار بر بخش‌های دیگر است هم در عین حال تأثیرپذیر است.

منابع

- اسدی، بهروز (۱۴۰۳). تبیین ملال اهریمنی از منظر سورن کرکگور و نقد و ارزیابی راهکارهای اخلاقی اجتناب از آن. حکمت و فلسفه، ش ۱. اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۵). *فلسفه کرکگور*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- بارت، ویلیام (۱۳۶۲). *اگزیستانسیالیسم چیست؟*. ترجمه منصور مشکین‌پوش. تهران: آگاه.
- عرب‌زاده، متین‌السادات و خداپرست، امیرحسین (۱۴۰۰). ایمان، عقلانیت و زندگی اخلاقی از دیدگاه کرکگور و مطهری. *جستارهای فلسفه دین*، ش ۲.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کرد فیروزجایی، یارعلی و عبدی، حسن (۱۴۰۰). *تاریخ فلسفه معاصر غرب: مارکسیسم، پراگماتیسم، پدیدارشناسی، و اگزیستانسیالیسم*. تهران: سمت.
- کرکگور، سورن (۱۳۹۳). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- گرامی، غلام‌حسین (۱۳۸۹). *انسان در اسلام*. قم: دفتر نشر معارف.
- لاوین، ت. ز. (۱۳۸۶). *از سقراط تا سارتر*. ترجمه پرویز بابایی. تهران: نگاه.
- مستعان، مهتاب (۱۳۷۴). *کرکگور، متفکر عارف‌پیشه*. تهران: ولایت.
- نجفی، مسلم و حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۶). *بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبایی و کرکگور*. *الهیات تطبیقی*، ش ۱۷.
- وال، ژان (۱۳۵۷). *اندیشه هستی*. ترجمه باقر پرهام. تهران: طهوری.
- Anderson, S. L. (1999). *On Kierkegaard*. Boston: Cengage Learning.
- (2006). *Kierkegaard's Philosophy*. translated by Khashayar Dehimi. Tehran: Tarh No. (in Persian)
- Arabzadeh, M.S. & Khodaparast, A.H. (2021). Faith, Rationality and Moral Life from the Perspective of Kierkegaard and Motahari. *Essays on the Philosophy of Religion*, No. 2. (in Persian)
- Asadi, B. (2024). Explaining the Evil of Boredom from the Perspective of Søren Kierkegaard and Criticizing and Evaluating the Moral Strategies for Avoiding It. *Wisdom and Philosophy*, No. 1. (in Persian)
- Barthes, W. (1983). *What is Existentialism*. translated by Mansour Meshkinposh. Tehran: Agah. (in Persian)
- Copleston, F. (2009). *History of Philosophy*. translated by Seyyed Jalaluddin Mojtawawi. Tehran: Scientific and Cultural Publications. (in Persian)
- Elrod, J. W. (1975). *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous works*. Princeton University Press.
- Fremstedal, R. (2022). *Kierkegaard on Self, Ethics, and Religion: Purity or Despair*. Cambridge University Press.
- Gerami, Gh.H. (2010). *Man in Islam*. Qom: Maarif Publishing House. (in Persian)
- Kierkegaard, S. (1938). *Purity of Heart is to will on thing*. trans by Douglas V. Steere. New York Harper and Brother Publishers.
- (1957). *The Concept of Dread*. trans by Walter Lowrie. Princeton University Press.
- (1967). *Journals and papers*. Hong (ed). Indiana university.
- (1980). *The sickness unto death*. edited and translated by Edna H. Hong Howard V. Hong. Princeton University Press.
- (1983). *Fear and Trembling & Repetition*. translated by Howard & Edna Hong. New Jersey, Princeton: Princeton University Press.
- (1987). *Either/ or*. Vol. II. translated by Walter Lowrie, Humphery Milford. Oxford University Press.
- (1991). *Attack Upon "Christendom"*. translated by Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press.
- (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. edited and translated by Edna H. Hong Howard V. Hong. Princeton University Press. Princeton University press.
- (1993). *An Occasional Discourse*. part I of *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. edited and translated by Edna H. Hong Howard V. Hong. Princeton University Press. Princeton & New Jersey: Princeton University press.
- (2000). *The essential Kierkegaard*. edited and translated by Edna H. Hong Howard V. Hong. Princeton University Press. Princeton University Press.
- (2014). *Fear and Trembling*. translated by Abdolkarim Rashidian. Tehran: Ney Publications. (in Persian)

- Kurd Firuzjaei, Y.A. & Abdi, H. (2021). *History of Contemporary Western Philosophy: Marxism, Pragmatism, Phenomenology and Existentialism*. Tehran: Samt. (in Persian)
- Lavin, T. Z. (2007). *From Socrates to Sartre*. translated by Parviz Babaei. Tehran: Negah. (in Persian)
- Musta'an, M. (1995). *Kierkegaard, the Mystical Thinker*. Tehran: Velayat Publishing House. (in Persian)
- Najafi, M. & Hosseini Shahroudi, S. M. (2017). A Comparative Study of the Relationship between the Meaning of Life and Nature from the Perspective of Allameh Tabataba'i and Kierkegaard. *Comparative Theology*, No. 17. (in Persian)
- Wall, J. (1978). *The Thought of Being*. translated by Baqer Parham. Tehran: Tahouri Publishing House. (in Persian)
- Weston, W. (1994). *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*. Rotledge London & New York.