

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

Mohammad Hossein Mirderikvandi¹ , Dr, Alireza Kermani² 

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

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

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 2025 October 19

Revised: 2025 December 7

Accepted: 2025 January 26

Published online:

Keywords:

existentialism

Fideism

Voluntarism

Voluntarist Fideism

Søren Kierkegaard

This research examines the two-way relationship between Søren Kierkegaard's anthropological foundations and his will-centered faith-based perspective. As the founder of Christian existentialism, Kierkegaard considers man to be a two-dimensional being (material and spiritual), possessing genuine individuality, free to choose, lacking a priori nature, and experiencing existential contradiction and fear. These characteristics provide the necessary basis for the formation of voluntaristic faith; a faith in which reason is limited to the objective realm and entry into the religious sphere is possible through "leap" and voluntary choice. In contrast, some components of his anthropology were also influenced by his faith perspective, including an emphasis on introspection, the suspension of morality and reason in the face of Christian teachings, and the interpretation of fear as a basis for accepting teachings that are not rationally understandable or seem contradictory. The results of the research show that there is an interactive and overlapping relationship between Kierkegaard's anthropology and faith, which has shaped the structure of his thought into a continuous system.

Cite this article: Mirderikvandi, M, H, Kermani, A, R (2025). The relationship between Kierkegaard's existentialist thoughts and his voluntarist attitude. *Philosophy of Religion*, 58 (X), 1-20. <http://doi.org/00000000000000000000>



© The Author(s).

University of Tehran Press

Publisher:

DOI: <http://doi.org/00000000000000000000>

⁵ . John Duns Scotus

و به‌ویژه ویلیام اکام^۶ رخ داد. اکام و پیروانش با دفاع از برتری اراده بر عقل، ایمان را نه نتیجه‌ی 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 دوره‌ی اصلاحات پروتستانی، مارتین لوتر^۸ اگرچه بر «عطیه‌ی محض»^۹ ایمان تأکید داشت، اما در تقابل با عقل‌گرایی مدرسی، جنبه‌های ارادی رابطه‌ی انسان با خدا را پررنگ کرد.

در فلسفه‌ی مدرن، اندیشمندانی 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 بوده که در نهایت، با اراده و اختیار فرد مومن به دست می‌آید. به عبارت دیگر، ایمان نه در لابلای ادله‌ی عقلی و 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 بهاء 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 (ibid, 2000, 139) در زندگی است.

با توجه به این‌که کرکگور هم مبانی انسان‌شناسی و هم نگرش ایمان‌گرایی خویش را به صورت متفرد بیان نموده و رابطه‌ی میان این دو را بیان نکرده است، ضرورت دارد تا با یک نگاه تحلیلی این مساله را تبیین کنیم. حل این مساله می‌تواند ماهیت ایمان دینی را روشن‌تر ساخته و به مبلغین 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 ابتدائی در پاسخ به سوال فوق وجود دارد؛ تأثیر مبانی انسان‌شناختی^{۱۶} بر مبانی ایمان‌گرایی^{۱۷}، عکس احتمال اول، تأثیر هردو بر هم و استقلال هر دسته از مبانی از یکدیگر.

1. مبانی انسان‌شناختی کرکگور

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

در قدم اول برای پاسخ به سوال این تحقیق، باید مبانی انسان‌شناختی کرکگور بیان بشود. کرکگور به عنوان یک فیلسوف وجودی، هیچگاه به سمت نظام‌سازی فلسفی نرفته، و به جای آن بر دغدغه‌های وجودی انسان‌ها تاکید کرد. صحبت از عوامل 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^{۱۸}، توجه بر سوپژکتویسم^{۱۹}، و اومانیزم^{۲۰} افراطی، انسان را با چالش‌ها و ابهامات زیادی روبرو نمود. از جمله این ابهامات این است که آیا انسان تماماً همین بدن مادی است که امروزه مورد تاکید علوم تجربی و آزمایشات فیزیکی می‌باشد؟ آیا انسان در برابر سایرین باید استقلال هویتی خویش را حفظ کند و یا اینکه باید محو در جمع بشود؟ آیا انسان سرنوشت ازپیش‌تعیین‌شده‌ای دارد و یا در انتخاب آینده خویش آزاد است؟ آیا عقل انسانی توانایی درک امور الهیاتی را دارد و یا باید راه بهتری را برای دین‌داری جستجو کرد؟ آیا بهتر نیست به جای اتلاف وقت برای کشف ادله‌ی بیرونی، کمی درون و سوژه توجه کرد؟ آیا انسان بدون رابطه‌ی با خداوند، موجودی رها شده و تنها نیست؟ این سوالات و مانند آن‌ها، فلاسفه‌ای چون کرکگور را برآن داشت تا در پاسخ به این سوالات، مکتب اگزیستانسیالیسم را شکل بدهند. ابتدا مبانی انسان‌شناختی و ایمان‌گرایی وی را تبیین کرده و سپس رابطه‌ی میان آن‌ها را بیان می‌کنیم.

1.1. وجود روح^{۲۱} 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 بوده و هیچ بهره‌ای از تجرد نداشته باشد. احتمال دوم این است که انسان کاملاً مجرد بوده و بدن انسان هیچ نقشی در انسانیت او نداشته باشد. احتمال سوم نیز به نوعی ترکیب دو احتمال بالاست و آن اینکه انسان موجودی دو بعدی باشد، نه تماماً 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 غیرمادی غیرقابل انکاری نیز دارد. به عنوان مثال انسان دارای نفس مجردی است که بقاء انسانیت او را در 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 شده 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^{۲۲} برقرار کرده و یک وحدت را شکل می‌دهد که بین این دو بعد جمع و سازش برقرار می‌نماید (ibid. Elrod, 1975, 39). از دیدگاه کرکگور اگر مسیحیت انسان را اشرف مخلوقات معرفی کرده است، بخاطر وجود همین جهت جامع میان ابعاد مادی و

18. René Descartes

19. Subjectivism

20. Humanism

21. Spirit

22. Dialectical Connection

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).

1.2. فردیت^{۲۳} انسان

اگزیستانسیالیسم در فضایی ظاهر شد که زندگی صنعتی و ماشینی انسان را دچار از خودبیگانگی کرده بود. اکثر الهی‌دانان مسیحی متاخر، به نوعی با این چالش روبرو بوده‌اند، از جمله سورن کرکگور. تاکید 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). اساسا برخی از مباحث فلسفه‌ی کرکگور پاسخی به نادیده انگاشته شدن فردیت انسان، بر اثر فلسفه‌های جمع‌گرایی^{۲۴} چون فلسفه هگل بوده است. اهمیت فرد بودن نزد کرکگور تا آنجایی بالاست که وی اساسا اگزیستانس را مساوی با فرد بودن دانسته است (وال، 1357، 21). از نظر هگل آنچه واقعا اصالت دارد کلی است و هر فرد انسانی از آنجایی که با این کلی ارتباط مصداقی دارد، بهره‌مند از اصالت و واقعیت می‌شود. به عبارت دیگر زمانی انسان به حقیقت انسانیت دست یافته است که از فردیت و شخصیت جزئی خویش فاصله گرفته و در کل زندگی کند (کاپلستون، 1388، ج 7، 331). اما در مقابل، کرکگور می‌گوید گرچه انسانیت امری است که میان تمام مصداق انسان مشترک است، ولی آنچه اصیل است هر فرد و هر مصداق آن کلی است، نه خود آن کلی. کرکگور معتقد است انسانی که خود را در جمع حل می‌کند خود حقیقی را از دست داده و به تباهی می‌رسد (وال، 1357، 27). این تباهی از دو جهت است، اول از این جهت که انسان حل شده در کلی دیگر قدرت تصمیم‌گیری و انتخاب آزادانه ندارد، و همچنین دیگر مسؤول انتخاب‌های خویش نخواهد بود. «هر خیل^{۲۵} توده‌ای 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، 1388، ج 7، 331) مواجهه‌ی کرکگور با جمع و توده، بخاطر نوع تلقی جامعه‌ی زمان وی از مسیحیت بوده است. در زمان کرکگور، مسیحی بودن آنقدر آسان جلوه داده شده بود، که فرد به صرف اینکه جزو جامعه‌ی مسیحی دانمارکی باشد، مسیحی تلقی می‌شد. این در حالی‌ست که به عقیده‌ی کرکگور مسیحیت واقعی درون فرد رخ می‌دهد، نه در تابعیت از جمع. وی با لحنی کنایه آمیز می‌گوید دیگر بعید نیست که حتی حیوانات جامعه‌ی ما نیز مسیحی به دنیا بیایند (Kierkegaard, 1991, 106).

کرکگور با این تاکید می‌کند که بر فردیت دارد، اصلا یک انسان گوشه‌گیر نبوده است (کرد فیروزجائی و عبدی، 1400، 200). کرکگور از فردیت این را در نظر دارد که هر انسان واقعی علی‌رغم اینکه در جامعه و در میان سایرین زندگی می‌کند، نباید اختیار خود را به جمع واگذار نماید، تا جمع به جای او فکر کرده، تصمیم گرفته و عمل کند (Kierkegaard, 1938, 197).

1.3. آزادی^{۲۵} انسان

یکی از مهم‌ترین خصیصه‌های انسان از نظر کرکگور، آزادی وی می‌باشد. آزادی از نظر کرکگور به قدری اهمیت دارد که او وجود انسان را وابسته‌ی به آن می‌داند. توضیح اینکه از نظر کرکگور وجود انسان، ذات و ماهیت او چیزی نیست که از

²³ . Individuality

²⁴ . Collectivism

²⁵ . Freedom

پیش‌تعیین شده باشد، بلکه انسان با اعمال اختیاری خود وجود خویش را محقق می‌سازد. از نظر کرگور انسان در طول زندگی با راه‌های متفاوتی روبرو می‌شود، که هر یک از این راه‌ها به میزانی بهره‌مند از خیریت و شریت 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). نکته‌ی جالب توجهی که در کلمات کرگور پیرامون آزادی یافت می‌شود، این نکته است که کرگور انتخاب و آزادی را یک فرایند تمام‌نشده‌ی 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^{۲۶} در او رخ می‌دهد که قابل تبیین کامل نیست. البته می‌توان این جهش را همان تکامل یا تناقض وجودی انسان دانست که در زبان کرگور از آن به صورت اگزیزتانسیالیستی تعبیر شده است. در هر صورت وقتی انسان بنابر آزادی که دارد، دست به انتخاب یک عمل می‌زند و جهش وجودی در او رخ می‌دهد، دوباره با یک محل انتخاب جدیدی مواجه می‌شود و تمام فرایندهای انتخاب و جهش دوباره در مورد او تکرار می‌شود (ibid, 61).

1.4. بی‌ماهیتی^{۲۷} 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 و یا اینکه مانند یه لوح نانوشته بوده و افعال اختیاری انسان است که ماهیت او را شکل می‌دهند؟

از زمانی که این بحث مطرح شد تا به امروز، سه نظریه‌ی اصلی در این مساله شکل گرفت؛ نیک‌ذات‌گرایی^{۲۸}، بدذات‌گرایی^{۲۹} و غیرذات‌گرایی (گرامی، 1389، 108-113). نیک‌ذات‌گرایان افرادی هستند که یک ماهیت مشترک میان همه‌ی انسان‌ها را قبول دارند، که متشکل از قوای بینشی، گرایشی و کنشی است. در مقابل بدذات‌گرایان انسان را موجودی می‌دانند که ماهیت مشترکی میان افراد آن یافت می‌شود، ولی 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 تشکیل دهنده‌ی ذات او می‌دانند. این دسته شامل اگزیزتانسیالیست‌ها، از جمله سورن کرگور است. به نظر کرگور انسان صرفاً موجود است، یک موجودی که دارای آگاهی است، آگاهی به توان انجام 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 رفته و ماهیت خویش را شکل می‌دهد. (لاوین، 1386، 420-421).

از جهت خداشناسی ذاتی نیز، کرگور فیلسوفی است که منکر خداشناسی ذاتی در انسان است. او برخلاف توماس اکویناس^{۳۰} که عقیده دارد خداشناسی در وجود انسان نهفته است، ایمان به خدا را محصول یک جهش و تصمیم ارادی در انسان می‌داند (بارت، 1362، 33). بنابراین مخالفت کرگور با استدلال آوردن برای شناخت خداوند، نه برای این است که او این کار را غیرلازم می‌داند، چون انسان بدون استدلال نیز خدا را در ذات و ماهیتش می‌یابد؛ بلکه بخاطر این است که او این کار را غیرمفید و بلکه مضر قلمداد می‌کند. آن چیزی که برای یک اگزیزتانسیالیست از هرچیز دیگری

²⁶ . Leap

²⁷ . Absence of Fixed Nature

²⁸ . Human Nature Is Inherently Good

²⁹ . Human Nature Is Inherently Evil

³⁰ . Thomas Aquinas

مهم‌تر است، آزادی و تامین هرچه تمام‌تر وجود انسان توسط این آزادی است. اگر کرکگور بپذیرد که انسان ماهیت مشترک و از قبل تعیین‌شده‌ای 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، تمام آنچه در خصوص ایمان و دین مطرح می‌کند را باید کنار بگذارد. کرکگور متفکری است که بیشتر از آن که به دنبال **خداشناسی** باشد، به دنبال **خداگرایی** است، 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 شده‌ی انسانی، چه در خصوص خداشناسی و چه در سایر موضوعات و مسائل است.

1.5. تناقض^{۳۱} در انسان

از نظر کرکگور انسان موجودی است که همواره در طول زندگی خود، با تناقضات مختلفی روبروست. به عنوان مثال انسان هم عشق دارد و هم نفرت، هم عصبانی می‌شود و هم مهربانی می‌کند، هم بعد جسمانی دارد و 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 نتیجه‌ی این فرایند دیالکتیکی وجود انسان است. به عبارت دیگر می‌توان گفت وجود انسان سنتزی از تز و آنتی تز تناهی و عدم تناهی است (کاپلستون، 1388، ج 7، 338). کرکگور انسان را به عنوان ترکیبی از تضادها تعریف می‌کند: نامتناهی و متناهی، امکان و ضرورت، و زمانی و ابدی. به عقیده 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. نومیدی 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 آنتی تز که متناقض بودند سر جای خود هستند. بخاطر همین است که کرکگور انسان را یک موجودی می‌داند که همواره محل تناقض است (وال، 1357، 28). 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 (همان، 29)؛ می‌کوشد تا زمینه‌ی مناسبی را برای تبیین غیرعقلانی از تجسد و تثلیث فراهم کند.

1.6. هراس^{۳۲} در انسان

پنجمین بحثی که کرکگور در باب پاسخ به سوالات انسان‌شناختی مطرح می‌کند، مساله‌ی هراس یا همان اضطراب است. هراس در فلسفه‌ی کرکگور معنای خاصی دارد و نمی‌توان آن را همان حالت روانشناختی ترس دانست. هراس به نوعی

³¹ . Paradox

³² . Anxiety

درگیری میان **خواستن** و **نخواستن** است، خواستن به این علت که آن چیز واقعا خواستنی است، نخواستن به این علت که آن چیز ناشدنی است (مستعان، 1374، 140).

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 مساله آنجاست که انسان نمی‌داند نتیجه‌ی این انتخاب‌ها چه می‌شود و قرار است چه سرنوشتی برای او رقم بخورد، بنابراین دچار هراس و اضطراب می‌شود.³³ 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 اصرایش 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 اصیل را داراست.

عنصر هراس در ماجرای حضرت ابراهیم (ع) به خوبی قابل تبیین است. هراس در این داستان در آنجایی رنگ روشن و واضح به خود می‌گیرد که ابراهیم (ع) تصمیم می‌گیرد به دستور خداوند مبنی بر قربانی کردن فرزندش جامه‌ی 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)³⁴. 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 ایمان³⁵ مبدل ساخته است.

2. نگرش اراده‌گرایانه کرکگور

کرکگور پس از ترسیم انسان و قوای وجودی او، به حل یکی از بزرگترین معضلات اندیشه‌ی دینی، یعنی مساله‌ی ایمان، می‌پردازد. همواره میان اندیشمندان دینی این سوال مطرح بوده است که رابطه‌ی انسان با خداوند، که ایمان نام دارد، چگونه باید باشد؟ آیا خداوند از انسان‌ها خواسته است تا در میان ادله‌ی عقلی و تاریخی حقیقت را پیدا کنند و یا این که اعتماد بی حد و حصر 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 شده، با زندگی اخلاقی استمرار پیدا کرده و در نهایت منتهی به زندگی ایمانی می‌شود، بیانگر ماهیت ایمان از منظر کرکگور است. وی اصل حاکم بر مرحله‌ی اول را لذت، در مرحله‌ی دوم را عقل و در مرحله‌ی سوم را عشق می‌داند (کرکگور، 1393، 42-40). بنابراین در وادی ایمان خبری از عقل و ادله‌ی آن نیست.

³³ . از این حالت، با اصطلاح "ترس آگاهی" نیز یاد شده است.

³⁴ . کرکگور بر اساس تفسیری 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.

³⁵ . Knight of Faith

از نظر وی غایت و هدف نهایی عقل این است که به پارادوکس برسد، یعنی اینکه فعالیت عقل به جایی ختم می‌شود که دیگر فعالیتی از عقل ساخته نیست، به عبارت دیگر عقل از ادعای کلی که می‌تواند هرچیزی را بفهمد و درک کند باز خواهد ماند. اساسا هدف عقل درک همین تناقض است (Kierkegaard, 2000, 235). کرکگور عقل را یک عینی اندیش (آفاقی نگر) خالی از احساس و عواطف می‌داند، که فقط قادر به درکی خشک و بدون شورمندی^{۳۶} است؛ زیرا لازمه‌ی عینی اندیشی این است که از هرگونه شور، احساسات و عواطف خالی باشد (Kierkegaard, 1983, 7). این خشک و بی روح بودن عقل به معنای بی‌اعتباری 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 مساله‌ی تجسد است (Kierkegaard, 1987, 52).

کرکگور با توجه به تاثیری که از کانت^{۳۷} در حوزه معرفت‌شناسی^{۳۸} گرفته است، عقیده دارد انسان به دلیل محدودیتی که دارد، همواره شناختی عجین با زمان را تحصیل می‌کند و نمی‌تواند شناختی وراء زمان به دست آورد. بنابراین عقل از نظر کرکگور، برخلاف نظر هگل، نمی‌تواند از منظری مطلق به جهان نگاه کرده و ذات اشیاء 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^{۳۹} و امور انفسی^{۴۰}. عقل توان جستجو و ادراک در حوزه‌ی امور آفاقی را دارد و اگر بخواهد وارد وادی امور انفسی شود، کاملاً به خطا رفته است (ibid, 233). پس از آنجایی که کرکگور ایمان را انفسیت^{۴۱} 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 غیرعقل‌گرا دانست، بلکه باید او را فراعقل‌گرا^{۴۲} به شمار آورد.

توضیح اینکه از آنجایی که کرکگور وادی ایمان را وادی انفسیت می‌داند و وادی عقل را وادی آفاقیت^{۴۳}، 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 عقیده‌ی کرکگور «ایمان از آنجایی شروع می‌شود که عقل پایان می‌یابد» (کرکگور، 1393، 81). به خاطر همین تمایز میان دو وادی است که کرکگور تعبیر تناقض‌نما^{۴۴} 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

36 . passion

37 . Immanuel Kant

38 . Epistemology

39 . Objective

40 . Subjective

41 . subjectivity

42 . Beyond Reason

43 . Objectivity

44 . Apparent Paradox

ناسازگاری داشته باشند، در حالی که وظایف ایمانی مثل ذبح فرزند توسط حضرت ابراهیم (ع)، مربوط به وادی ایمان است، نه وادی عقل، بنابراین تناقضی هم که در اینجا حس می‌شود، تناقض حقیقی نبوده و تناقض ناماست. از نظر کرکگور همانطوری که ایمان یگانه تعیین کننده‌ی سومین و آخرین مرحله از حیات بشری است، که به آن سپهر ایمانی یا دینی اطلاق می‌کند، عقل همین نقش را در خصوص مرحله‌ی دوم اگزیستانس انسان دارد که همان مرحله‌ی اخلاقی است (لی اندرسون، 1385، 99). حال که کرکگور عقل و معارف به دست آمده از آن را تکیه‌گاه مناسبی برای ایمان نمی‌داند، پیشنهاد وی چیست؟ ما چگونه باید به ایمان دینی برسیم؟ پاسخ کرکگور به این پرسش، نظریه‌ی ایمان‌گرایانه و اراده-گروانه‌ی 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 دایما در حال حرکت است (عرب زاده و دیگران، 1400، 95). کرکگور متفکری است که ماهیت و سرشت بالفعلی برای انسان قائل نیست و تاکید می‌کند که ذات و ماهیت انسان بالقوه بوده و انسان آن کسی است که با اراده و انتخاب فردی خویش، ذات خویش را ترسیم می‌کند (نجفی و دیگران، 1396، 21). اما سوالی 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 مساله فوق است، محل پدیدار شدن مفهوم اراده و جهش در آثار کرکگور می‌باشد، مفهومی که نقش مهمی را در ایمان کرکگوری ایفا کرده و به نوعی جایگزین نقش عقل و معرفت عقلی خواهد شد.

کرکگور سه سپهر و مرحله را برای وجود انسان بر می‌شمارد. از نظر کرکگور، اولین مرحله برای حیات انسانی مرحله استحسانی⁴⁵ و زیبایی‌طلبی است، که محور آن را لذت‌های مادی تشکیل می‌دهد. مرحله دوم مرحله‌ی اخلاقی⁴⁶ و دیگرخواهی است که محور آن را قواعد کلی اخلاقی تشکیل می‌دهد و در نهایت مرحله‌ی سوم مرحله‌ی دینی⁴⁷ و خداخواهی است که محور آن را ایمان می‌سازد. در مرحله اول انسان به خودش عشق ورزیده و عظمتش از خودش است، در مرحله دوم انسان به دیگران عشق ورزیده و عظمتش از ایثار اوست و در نهایت در مرحله سوم انسان به خدا عشق می‌ورزد و بنابراین از همه فراتر است (کرکگور، 1393، 28). 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 کدام یک از این سپهرها زندگی کند (Weston, 1994, 31).

انسان برای عبور از هر مرحله به مرحله دیگر نیازمند اراده کردن، و 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 ارتباطی مطلق با خداست. انسان وقتی آرام می‌گیرد که خود را در رابطه‌ای مطلق با مطلق قرار بدهد. نه عشق حسی و زودگذر

⁴⁵ . The Aesthetic Sphere

⁴⁶ . The Ethical Sphere

⁴⁷ . The Religious Sphere

انسان را سیراب می‌کند و نه عشق اخلاقی و با دوام؛ سیراب کننده‌ی 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، 1393، 24). 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 ارائه‌ی استدلال‌های عقلی و فلسفی بر وجود خدا و ویژگی‌های او (Kierkegaard, 1992, 568). طبق این نوع از نگرش به مساله‌ی ایمان، روشن می‌شود که چرا کرکگور می‌گوید «ایمان ظهور اراده است» (کرکگور، 1393، 102). طبق تعریف کرکگور از مسیحیت، مسیحی بودن، این نیست که شخص چون پدرش و مادرش مسیحی هستند او نیز مسیحی محسوب بشود و 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 بی حد و حصر 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).

3. رابطه میان دو تفکر کرکگور

در ابتدای این پژوهش گفته شد که هدف از این پژوهش، بررسی نوع تاثیر و تاثیری است که میان مبانی اگزیستانسیالیستی کرکگور و نگرش اراده‌گروانه‌ی وی وجود دارد. آیا این دو تفکر اساساً تاثیری بر روی هم می‌گذارند؟ و اگر تاثیرگذار هستند، کدام یک موثر 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 تاثیر قابل توجهی بر ایمان‌گرایی اراده‌گروانه‌ی وی دارد، و هم ایمان‌گرایی وی برخی از نگرش‌های انسان‌شناختی را در وی پدید آورده است. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد مبانی نظریه‌ی ایمان‌گرایی اراده‌گروانه‌ی کرکگور را بیان کنیم، حتماً انسان‌شناسی وی از جمله‌ی آن‌ها خواهد بود، ولی برخی تفکرات انسان‌شناختی وی نیز برآمده از نوع نگاه کرکگور به مساله‌ی ایمان است. این امر نتیجه‌ی اگزیستانسیالیست بودن کرکگور است، که به نوعی تمام مبانی را در هم می‌آمیزد و چینش یک نظام مرتب فلسفی را دشوار می‌سازد. حال لازم است که تاثیر و تاثر میان مبانی انسان‌شناختی و نظریه‌ی ایمانی کرکگور را نشان بدهیم.

3.1. نظریه‌ی روح انسانی؛ زمینه‌ساز ورود به مساله‌ی ایمان

کرکگور انسان را موجودی دو ساحتی قلمداد می‌کند، که برخوردار از دو جنبه‌ی مادی و روحانی است. دویعدی بودن انسان، گرچه در نگاه نخست بی‌ارتباط با مساله‌ی ایمان به نظر می‌رسد، اما با نگاهی دقیق مشخص می‌شود که اساساً طرح مساله‌ی ایمان، بدون درنظر نگرفتن بعد روحانی او، کاری غیرممکن است. در ماجرای ایمان، چه قائل به عقل‌گرایی باشیم و چه اراده‌گرایی را بپذیریم، باید قبل از آن وجود روح انسانی را پذیرفته باشیم. هم عقل و هم اراده دو شان 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 غیرمادی است که برای تحقق نیازمند محلی مجرد است. هیچگاه یک ماده‌ی تنها، نمی‌تواند اراده‌ای از خود بروز بدهد. بنابراین در مساله‌ی ایمان، هرکدام 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 حوزه‌ی ایمان دینی معتبر می‌شمارد، لازم است تا ابتدائاً تصویری روحانی از انسان ارائه بدهد. به عبارت دیگر روح مجرد انسانی، بستر و زمینه‌ی لازم برای طرح مساله‌ی ایمان می‌باشد.

3.2. فردیت؛ دروازه‌ی پذیرش انفسیت

کرکگور مبنایی را مطرح می‌کند که برای نوع ورود او به مساله‌ی ایمان ضروری است، بر خلاف مبنای اول که برای اصل ورود او به این مساله 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 آن روست که آدمی به صورت فردانی با مطلق مواجهه وجودی می‌یابد و لذا لازمه تعالی فرد؛ توجه به مقوله تفرد است. نیاز کرکگور به این مبنا از این جهت است که وی قرار است مومنین را از غور در ادله و مدارک آفاقی دور کرده و به سمت و سوی درون‌اندیشی و انفسیت رهنمون سازد. خصیصه‌ی ذاتی آفاقی اندیشی، اتکاء به دیگران و استفاده از تجارب و دستاوردهای علمی انسان‌های دیگر می‌باشد؛ در حالی که برای انفسیت و درون‌نگری لازم است تا انسان از جمع و توده فاصله گرفته، تنها شود، تا بتواند بیش از پیش بر درون خود تکیه کرده و حقیقت را نه از بیرون، بلکه از درون خویش بیابد. بنابراین زمانی که کرکگور انسان را موجودی با فردیت می‌شمارد، لاجرم در مساله‌ی ایمان به سمت اراده‌گرایی سوق پیدا خواهد کرد.

3.3. آزادی؛ ابزار جهش ایمانی

در مرحله‌ی سوم، لازم است تا ابزار لازم برای اعمال اراده فراهم بشود. اراده معانی مختلفی دارد، و مراد کرکگور از اراده در این مساله، گزینش مرحله‌ی 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. به راستی 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 به قوه‌ای به نام آزادی و اختیار به تصویر می‌کشد تا ابزار لازم برای اعمال اراده‌ی ایمانی را داشته باشد.

البته توجه به این نکته نیز لازم است، که گرچه آزادی ابزار جهش است، ولی جهش خود معلول تناقضاتی است که انسان در مرحله‌ی پیش‌جهش با آن‌ها مواجه است. هم انسان استحسانی و هم انسان اخلاقی به جهت مواجه شدن با تناقضات درگیر ملال و خستگی می‌شوند و لاجرم به مرحله‌ی بعد جهش می‌زنند. انسانی که مداوم و مکرر درگیر لذات زودگذر و صرفاً مادی بوده باشد، گم‌گشته‌ای در خویش حس کرده و از خود می‌پرسد: "آیا واقعا انسان بودن اینگونه است؟". سرشت انسان به گونه‌ای نیست که فقط با لذت و دوری از رنج تامین بشود، انسان نیازمند چیزی فراتر از لذات مادی است. انسان‌هایی که در این مرحله به حالت ناامیدی و خستگی می‌رسند، دو دسته می‌شوند؛ دسته‌ای علی‌رغم ناامیدی از وضع موجود، چونان شخص معتاد به مواد مخدری که می‌داند انسانیت او در حال ضایع شدن است ولی کماکان خود را نجات نمی‌دهد، در این مرحله باقی می‌مانند. اما دسته‌ی دوم این خستگی و ناامیدی را پلی قرار داده و با کمک آن به مرحله‌ی بعدی جهش می‌زنند (Kierkegaard, 1987 b, 2;192). همچنین در خصوص انسان اخلاقی نیز مساله‌ی ملال اتفاق می‌افتد. انسان اخلاقی انسانی است که گرچه به تمام قواعد کلی اخلاقی که برآمده از عقل هستند ملتزم است، ولی

گمشته‌ای 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 راه حل مناسبی برای رهایی از ملال نمی‌باشد (اسدی، 1403، 25).

3.4. عدم ماهیت از پیش تعیین شده؛ بستر تلاش اگزیستانسیال

انسانی که سرنوشت و یا شخصیت از پیش تعیین شده‌ای داشته باشد، هرچقدر هم که تلاش کند تا در جهت خلاف آن سرنوشت حرکت کند، راه به جایی نخواهد برد. اگر بر پیشانی انسانی، مومن نوشته شده باشد، او هرچقدر هم که ایمان را نخواهد، تاثیری در واقعیت زندگی او نخواهد گذاشت، و اگر قرار باشد انسانی زندگی غیر مومنانه‌ای داشته باشد، هرچقدر هم که او را به سمت ایمان هل بدهیم، سر از بی‌ایمانی درمی‌آورد. کرکگور با طرح مسأله‌ی سپهرهای سه‌گانه‌ی زندگی بشر، دقیقاً در صدد این است که انسان‌ها را از پستی و بی‌اصلاتی زندگی استحصانی 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 کرده و زیست دینی داشته باشد. لازمه‌ی این تلاش کرکگور، وجود انسان‌هایی است که سرنوشت آن‌ها از قبل رقم نخورده و ماهیت از پیش تعیین شده نداشته باشند.

3.5. ایمانی زیستن؛ گزینشی میان تضادها

پس از اینکه بستر و ابزار لازم برای ایمان مدنظر کرکگور فراهم گشت، حال لازم است تا گزینه‌های پیش‌روی انسان برای گزینش و اعمال اراده مشخص بشود. برای این امر، کرکگور دو نوع از خصایص و بالتبع گرایش‌های متضاد در انسان را بیان می‌نماید. انسان موجودی است که هم برخوردار از خصوصیات مادی و غیرالهی است، و 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 لذا به زندگی استحصانی نزدیک می‌شود، و یا به سمت روحانیات حرکت کرده و به سمت دینی‌زیستن می‌رود. بنابراین ایمانی‌زیستن انسان، یک راه از میان راه‌هایی است که انسان با گرایش‌های متضاد می‌تواند طی کند.

3.6. هراس؛ بستر پذیرش تجسد

آخرین قدمی که کرکگور برای ترسیم ایمان‌گرایی اراده‌گروانه‌ی 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 داشته و به صورت غیر مستقیم، سایرین را نیز به ایمان به آن ترغیب می‌کند. اساس ایمان مسیحی مسأله‌ی تجسد و حلول خداوند در جسم مسیح است، که پایه‌ی نظریه‌ی تثلیث را تشکیل می‌دهد. تجسد و تثلیث دو مسأله‌ای هستند که اگر هر انسان صاحب فکری با آن روبرو بشود، قطعاً این سوال را خواهد پرسید، که چگونه ممکن است خدا با تمام اوصاف خدایی در مسیح با تمام 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 نمود؟

در پاسخ به این پرسش کرکگور مسأله‌ی هراس در انسان را بیان می‌کند. طبق گفته‌ی 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 وعده‌ی 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 نخواستنی اند، زیرا عقل انسان درکی از آن‌ها ندارد. با برداشته شدن این قدم نهایی، دیگر تمام مقتضیات لازم برای ایمان مدنظر کرکگور فراهم گشته و مانعی نیز بر سر راه آن وجود نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

پس از تبیین نظریات انسان‌شناسانه‌ی 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 موثر در تفکرات ایمان‌گرایانه و اراده‌گروانه‌ی اوست، و هم تفکرات ایمانی او، وی را به سمت نوع خاصی از نگاه به انسان سوق داده است. به عبارت دیگر میان این دو اندیشه‌ی کرکگور یک رابطه‌ی تعاملی و تعاضدی وجود دارد، که هر بخشی از هر دیدگاه، هم به نوعی تاثیرگذار بر بخش‌های دیگر است و هم در عین حال، تاثیرپذیر می‌باشد.

منابع

منابع فارسی

1. اسدی، بهروز، (1403)، «تبیین ملال اهریمنی از منظر سورن کرکگور و نقد و ارزیابی راهکارهای اخلاقی اجتناب از آن»، حکمت و فلسفه، شماره 1.
2. اندرسون، سوزان لی، (1385)، فلسفه کرکگور، خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
3. بارت، ویلیام، (1362)، *اگزیستانسیالیسم چیست؟*، ترجمه منصور مشکین پوش، تهران: آگاه.
4. عرب زاده، متین السادات، خداپرست، امیرحسین، (1400)، «ایمان، عقلانیت و زندگی اخلاقی از دیدگاه کرکگور و مطهری»، جستارهای فلسفه دین، شماره 2.
5. کاپلستون، فردریک، (1388)، تاریخ فلسفه، سید جلال الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
6. کرد فیروزجائی، یارعلی، عبدی، حسن، (1400)، تاریخ فلسفه معاصر غرب: مارکسیسم، پراگماتیسم، پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم، تهران: سمت.
7. کرکگور، سورن، (1393)، ترس و لرز، عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
8. گرامی، غلامحسین، (1389)، انسان در اسلام، قم: دفتر نشر معارف.
9. لاوین، ت. ز، (1386)، از سقراط تا سارتر، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نگاه.
10. مستعان، مهتاب، (1374)، کرکگور، متفکر عارف پیشه، تهران: نشر ولایت.
11. نجفی، مسلم، حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، (1396)، «بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبائی و کرکگور»، الهیات تطبیقی، شماره 17.

منابع انگلیسی

1. Anderson, Susan Leigh, (1999), On Kierkegaard, Boston, Cengage Learning.
2. Anderson, Susan Leigh, (2006), Kierkegaard's Philosophy, Khashayar Dehimi, Tehran: Tarh No. (in Persian)
3. Arabzadeh, Matin Al-Sadat, Khodaparast, Amir Hossein, (1400), "Faith, Rationality and Moral Life from the Perspective of Kierkegaard and Mottahari", Essays on the Philosophy of Religion, No. 2. (in Persian)
4. Asadi, Behrouz, (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)
5. Barthes, William, (1983), What is Existentialism, translated by Mansour Meshkinposh, Tehran: Agah. (in Persian)
6. Copleston, Frederick, (2009), History of Philosophy, Seyyed Jalaluddin Mojtabawi, Tehran: Scientific and Cultural Publications. (in Persian)
7. Elrod, John W, (1975), Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous works, Princeton University Press.
8. Fremstedal, R, (2022), Kierkegaard on Self, Ethics, and Religion: Purity or Despair, Cambridge University Press.
9. Gerami, Gholamhossein, (2010), Man in Islam, Qom: Maarif Publishing House. (in Persian)
10. Kierkegaard, Soren, (1938), Purity of Heart is to will on thing, trans by Douglas V. Steere, New York Harper and Brother Publishers.
11. -----, (1957), The Concept of Dread, trans by Walter Lowrie, Princeton University Press.
12. -----, (1967), journals and papers, Hong (ed), Indiana university.
13. -----, (1980), The sickness unto death, trans by Howard. V Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press.
14. -----, (1983), Fear and Trembling & Repetition. Translated by Howard & Edna Hong, New Jersey, Princeton: Princeton University Press.
15. -----, (1987), Either/or, vol. II, tr. Walter Lowrie, Humphery Milford, Oxford University Press.
16. -----, (1991), Attack Upon "Christendom", Translated by Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press.
17. -----, (1992), Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press.

18. -----, (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.
19. -----, (2000), *The essential Kierkegaard*, edited by Howard. V Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press.
20. -----, (2014), *Fear and Trembling*, Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publications. (in Persian)
21. Kurd Firuzjaei, Yar Ali, Abdi, Hassan, (1400), *History of Contemporary Western Philosophy: Marxism, Pragmatism, Phenomenology and Existentialism*, Tehran: Samt. (in Persian)
22. Lavin, T. Z., (2007), *From Socrates to Sartre*, translated by Parviz Babaei, Tehran: Negah. (in Persian)
23. Musta'an, Mahtab, (1374), *Kierkegaard, the Mystical Thinker*, Tehran: Velayat Publishing House. (in Persian)
24. Najafi, Muslim, Hosseini Shahroudi, Seyed Morteza, (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)
25. Wall, Jean, (1978), *The Thought of Being*, translated by Baqer Parham, Tehran: Tahouri Publishing House. (in Persian)
26. Weston, W, (1994), *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Rotledge London and New York.