

A Critical Explanation of the Relationship between Thinking about Death and the Meaning of Life in Kierkegaard's Philosophy

*Gholamhossein Khedri**

Associate Professor, Department of Philosophy, Payame Noor University,
Tehran, Iran

(Received September 2, 2019; Accepted: February 19, 2020)

Abstract

Søren Aabye Kierkegaard is one of the founders of the Existentialism school. He criticizes on the one hand the existing approach to Christianity and on the other hand the application of rational method to religious studies, and eagerly looks for a ardent sense of life. In his view, the meaningful life is deeply interwoven with the religious life, i.e. the life and death of the human are in the celestial sphere of faith. It is precisely through this lens that he is considered an avid explorer of the original and meaningful theme of life in a new manner, one which finally leads him to the attainment of a zealous belief in God. Embarking upon a religious reflection and floating in a profound thought which revolves about "death", he addresses the three domains of preference, ethics, and religion so as to achieve the celestial sphere of religious faith through a dialectic path. On that sphere, the human only interacts with the Absolute Being – or as he puts it, in a "one to one" life – at the highest point of meaningful life (which is the true/existential life) in the safe beach of the religious faith, where he achieves peace like his great hero Ibrahim (a). This article aims at explaining and critically analyzing this Danish theosophist's thoughts about the relationship between the two foregoing substances, and to specify this foundational point that the only outcome of the human's "thinking about death" can only be the creation of the possibility and capacity for him to achieve the religious domain. In fact, only attaining and gripping of the divine values and innate disposition (which are entrusted to the human in his essence) can present Kierkegaard with the original themes he intends. Another interesting point is that his tendency to "the generation of meaning" rather than "discovering the meaning" in the specification of the meaning of life can bring about a domineering approach for the contemporary human, as the domineering history of the modern human is a proof for this claim.

Keywords: Søren Aabye Kierkegaard, Meaning of life, Thinking about death, Celestial sphere of faith, Generation of meaning, Discovery of meaning.

* **Corresponding Author:** gh.khedri@jonoub.tpnu.ac.ir

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹

صفحات ۲۳۵-۲۵۸ (مقاله پژوهشی)

تبیین و تحلیلی انتقادی بر رابطه «مرگ‌اندیشی» با «معنای زندگی» در فلسفه کرکگور

غلامحسین خدري*

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۳۰)

چکیده

کرکگور از پایه‌گذاران مکتب اگزیستانسیالیسم و از جمله کسانی است که از سویی با رویکردی انتقادآمیز به مبادی مسیحیت موجود و از سوی دیگر، با نقدی بنیادین بر روش عقلانی در حوزه «دین»، مشتاقانه در پی یافتن معنای شورمندانه‌ای برای زندگی است. از منظر وی زندگی معنادار سخت پیچیده در زندگی دینی و به عبارتی حیات و ممات انسان در سپهر ایمانی است و دقیقاً در همین راستا بوده که وی جست‌وجوی واقعی برای به چنگ آوردن بن‌مایه اصیل و معناداری برای حشر و نشر در حیاتی نو و بالنده کسب ایمان شورمندانه به خداست. او با تأملی مؤمنانه و با غور در اندیشه‌ای عمیق معطوف به «مرگ» در سه ساحت استحصانی، اخلاقی و دینی دست یازیده تا سرانجام در یک سیر دیالکتیکی استعلایی به سپهر ایمان دینی برسد که در آن سپهر، فرد فقط در ارتباط با امر مطلق و به تعبیر خودش «یکه در برابر یکه» به سر برده و در بالاترین کمال معناداری زندگی که همانا مرحله زندگی اصیل یا اگزیستانسیالیستی است، در ساحل امن ایمان متعبدانه بسان قهرمان تراژیکش حضرت ابراهیم(ع) آرام گیرد. مقصود این خامه ضمن تبیین و تحلیلی انتقادی بر اندیشه فیلسوف متأله دانمارکی در نسبت‌سنجی میان دو جوهره مذکور، در این نکته بنیادین است که «مرگ‌اندیشی» بشر، تنها رهاوردش می‌تواند صرفاً امکان و ظرفیتی برای وصولش به ساحت دینی باشد و در حقیقت دستیابی و چنگ زدن به ارزش‌ها و فطرت الهی (که به ودیعه در ماهیت انسان به امانت نهاده شده) است که می‌تواند بن‌مایه‌های اصیلی را برای کرکگور به ارمغان بیاورد. نکته ظریف دیگر اینکه رویکرد او به «جعل معنا» در تبیین مقصود از معنای زندگی به جای «کشف معنا» می‌تواند رویکرد سلطه‌جویانه‌ای برای انسان معاصر رقم بزند، چنانکه تاریخ سیطره‌طلبانه انسان جدید، گواهی صادق بر این مدعاست..

واژگان کلیدی

جعل معنا، سپهر ایمان، کرکگور، کشف معنا، مرگ‌اندیشی، معنای زندگی.

مقدمه

عموم فیلسوفان اگزیستانس به طور جدی به موضوع «معنای زندگی» توجه کرده‌اند. کرکگور نیز از جمله متفکران این ساحت فلسفی است که در جست‌وجوی معنایی اصیل، سرانجام آن را در درون مسیحیت ناب می‌یابد. رویکرد اساسی وی به مسیحیت رسمی، با نقد جدی روش عقلانی در فهم دین از یک‌طرف و از سویی در پی یافتن معنایی واقعی برای زندگی همراه است. ساحت دین از نظر وی، ورای قلمرو عقل بوده و بر این باور است که انسان تنها وقتی قادر خواهد بود به زندگی اصیل یا معنادار برسد که به واسطه سیری انفسی، به وجود واقعی و اصیل خویش یا به عبارتی به اگزیستانس خود نائل آید.

مرگ در فلسفه‌های اگزیستانس نیز رویداد بس بزرگ و مهمی در راستای معنایی زندگی است و این موضوع به سبب اهمیت و نقشی خواهد بود که هستی و فقدان آن، در فلسفه اگزیستانسیالیسم دارد. بنابراین گفت‌وگو درباره زندگی راستین از یک‌سو، مرگ و مرگاندیشی از سوی دیگر، از جایگاه خاصی نزد آنان برخوردار است. تا آنجا که می‌توان ادعا کرد که «مرگاندیشی» و مسئله «معنای زندگی» در دیدگاه فیلسوفان اگزیستانسیالیست، دو مسئله جدایی‌ناپذیر محسوب می‌شوند. از این‌رو آدمی از زمان تولد تفکرش، خود را ناگزیر به اندیشیدن به این دو مسئله می‌بیند.

در اعتقاد این فیلسوفان و در رأس آنها کرکگور، زندگی انسان در ارتباط با مرگ و مرگاندیشی معنا پیدا می‌کند تا جایی که زندگی بدون آن، پوچ و بی‌معنا خواهد بود. وی با بیان سه سپهر استحسانی، اخلاقی و دینی، سه گزینه انتخاب را پیش‌روی فرد می‌گذارد که باید از میان آنها یکی را برگزیند. در نظر او سپهر دینی، بالاترین مرتبه زندگی است و چنین مرتبه‌ای را به جهت اعطای معنای زندگی به فرد، مستحق زیستن می‌داند. وی به زندگی پس از مرگ و سعادت ابدی معتقد است که مسیح وعده آن را داد. از میان تمام موجودات تنها انسان است که مرگ آگاه و مرگاندیش خواهد بود. به اعتقاد کرکگور و فیلسوفان اگزیستانسیالیست، مرگ جز با زندگی قابل شناخت نیست و زندگی نیز به وسیله مرگ معنا می‌یابد. زندگی و مرگ مانند دو مقوله به هم وابسته‌اند و وجود یکی، دال بر وجود دیگری

است. انسان به‌عنوان یک فاعل شناسای خودآگاه، همواره به مرگ می‌اندیشد. مرگ به خودی خود، مسئله‌ای نیست که ذهن انسان را مشغول کند، بلکه همراه اندیشه مرگ، یکسری مسائل دیگر قرار دارند که زندگی فرد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند، مسائلی از قبیل ترس از مرگ، تنهایی، گناه، تفرّد؛ تا حدی که می‌توان گفت امور دیگر انسان را، تماماً تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.

معنا در «معنای زندگی»

۱. گاهی مراد از معنا، «سود و فایده زندگی» است و پرسش از «معنای زندگی» را در فایده‌ای که از آن می‌توان تصور کرد، منحصر می‌کنند که این معنا بیشتر در مباحث روانشناسی مورد نظر است؛

۲. زمانی آن را «ارزش زندگی» تفسیر و تأویل می‌کنند و پرسش از آن را به این معنا تلقی می‌کنند که آیا زندگی اساساً ارزش زیستن را دارد؟ که این معنا هم بیشتر در حوزه فلسفه اخلاق بحث می‌شود؛

۳. سومین مقصود «هدف و غایت» از زندگی در نظر گرفته می‌شود. بدین طریق که در حقیقت پرسش این خواهد بود که زندگی و حیات آدمی در راستای کدامین هدف بنیادین شکل گرفته است یا خواهد گرفت؟ و به عبارتی، زندگی به چه سمت و سویی در حال حرکت است؟ که این معنا بیشتر مورد توجه فیلسوفان دین است (بیدهنی و ذریه، ۱۳۹۰: ۷).

تفاوتی اساسی میان «معنای زندگی» و «هدف زندگی» وجود دارد. هنگامی که بحث از هدف زندگی مطرح می‌شود، نگرش ما به آن کاملاً غایت‌شناسانه است و غایت‌مندی نظام آفرینش، نیز امری عینی و مستقل از ذهنیت فرد نسبت به زندگی است؛ در حالی که وقتی سخن از معناداری زندگی مطرح می‌شود، بیشتر مراد از آن امری ذهنی است. نحوه تلقی او از عالم و انسان است که معناداری را برایش رقم می‌زند و در همین راستاست که شاید او را به‌سوی پوچی و بی‌معنایی هم سوق دهد.

کرکگور معتقد است که انسان موجودی مختار و آزاد است، بنابراین در انتخاب زندگی

خود نیز ناگزیر از انتخاب خواهد بود. وی زندگی معنادار را با زندگی دینی و ایمانی مترادف می‌داند و شرط اصلی به‌دست آوردن این زندگی را کسب ایمان شورمندانه به خداوند می‌داند. به همین جهت الهیات اگزیستانسیالیستی که در پی اثبات وجود اصیل انسانی بوده است، به انسانی مبدل می‌شود که آگاهانه برای خود تصمیماتی می‌گیرد. (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۳۶۶) و همین تصمیمات و انتخابات آزاد وی است که معناداری را برایش رقم می‌زند. این تصمیم به مرحله‌ای می‌رسد که فرد را قادر می‌سازد تا از آگاهی‌های استحسانی فراتر برود و به سطح بالاتری تعالی یابد، زیرا درمی‌یابد که مرگ، زمان زندگی او را ارزشمند کرده است (Kierkegaard, 1956: 36 - 39).

معنای زندگی از منظر فیلسوفان اگزیستانس

اصطلاح «معنای زندگی» را اولین بار آروین یالوم (۱۹۳۱م) روانپزشک اگزیستانسیالیست مشهور آمریکایی در ساختار فکریش به‌عنوان یک دغدغه مهم انسان مطرح کرد. او در کتابش موسوم به «مامان و معنی زندگی» که شامل شش قطعه نقل تجارب و گفت‌وگوی صمیمانه با افرادی که درگیر با مسئله معنای زندگی بودند، از این موضوع پرده‌برداری کرده است. انسان‌ها در زندگی خود پرسش‌های مختلفی دارند که همگی، سویه‌های مختلف معنای زندگی هستند. چرا زندگی می‌کنیم؟ چرا ما را به اینجا آورده‌اند؟ برای چه زنده‌ایم؟ بر چه اساسی باید زندگی کنیم؟ اگر مرگی در راه است، دیگر زندگی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ (یالوم، ۱۳۹۰: ۵۸۲).

فیلسوفان اگزیستانس به‌طور جدی به موضوع «معنای زندگی» توجه کرده‌اند. زیرا در نظر آنان هستی خاص و ویژه انسانی، بودن در عالم است (کون فی العالم). انسان در نظر غالب آنان، موجودی «واجد عالم بودن» است و از این لحاظ وی منحصر به‌فرد در تمام موجودات هستی محسوب می‌شود. بدون عالم و جدای از عالم، این موجود نه می‌تواند وجود داشته باشد و نه می‌تواند واجد ارزش، اهمیت و معنایی باشد. از نظر هایدگر انسان موجود پرتاب‌شده در عالم بی‌معناست و انسان مجبور خواهد بود فضای زندگی خود را بازسازی و خلق کند.

رابطه معنای زندگی با تفکر معنوی نزد کرکگور

کرکگور از دو نحوه تفکر سخن می‌راند. یکی اندیشه‌ای معنوی یا انفسی که در واقع می‌تواند راهبر انسان به سوی حقیقت و اگزیتانس باشد و دیگری تفکر صرفاً مفهومی یا آفاقی که در نظر وی، همانا صرفاً اشتغال به انتزاعیات اگزیتانس است و در نتیجه موجب می‌شود تا از خود غافل شود. اندیشه معنوی، اندیشه‌ای انضمامی است که در پی شناسایی و تفهم درباره اگزیتانس خویش است. انسان در این مرحله تماشاگر نیست، بلکه خود بازیگر است، درگیر است و بنابراین وی فارغ‌البال در گوشه‌ای به تفکر و اندیشه نمی‌پردازد. کرکگور برخلاف دکارت، هستی خودش را از اندیشه‌اش وام نمی‌گیرد، بلکه در هستی خودش است که به اندیشه‌اش واصل می‌شود. به عبارتی پیش از آنکه خود را چونان اندیشه‌ای دریابد، خود را چون هستی‌دار درک می‌کند (وال، ۱۳۷۲: ۱۱۴ - ۱۱۵).

تفکر معنوی از جنس تناقض‌نماست و عقل قادر به فهم و درکش نیست و فقط در محیط ایمان قابل فهم است. این تفکر (معنوی) از شخصی به شخص دیگر انتقال‌پذیر نخواهد بود و به تعبیری وصولی، بلوغی و رسیدنی است و هرگز نمی‌تواند ذهنی، مفهومی و تصویری باشد. اساساً تفکر معنوی برخلاف تفکر مفهومی، اندیشه‌ای عقل‌گریز است، چرا که واقعیت و هستی فراتر از عقل است (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۱۴۱). با این نحوه نگرش، وی خط بطلانی بر تمام تلاش فیلسوفان از ارسطو تا حکمت مدرسی تا هگل می‌کشد. زیرا همه آنان تلاش وافر داشته‌اند که تفسیری عقلانی از عالم و انسان ارائه دهند، همه چیز را معقول کنند (بشر را، خدا را و عالم هستی را) و از نظر وی چنین خبطی غفلتی است که از خود «وجود» مرتکب شده‌اند. کرکگور دکارت را نمونه بارز این تفکر مفهومی می‌داند، زیرا که کوژیتوی او تکرار معلوم و تناقض‌گرایی است که شخصی با تفکر انتزاعی، در حالی که در آن نحوه اندیشه، اساس اگزیتانس مفقود است، در صدد آن خواهد بود که اگزیتانس را اثبات کند (مصلح، ۱۳۸۷: ۴۶). آنچه برای کرکگور مهم است، شناخت نظری حقیقت نیست، بلکه واجد بودن حقیقت اهمیت دارد. بزرگ‌ترین نقدی که کرکگور بر تفکر مفهومی دارد این است که در این حیطة، دچار غفلت از اگزیتانس می‌شویم و تنها در

عالم انتزاع، هست بودن خودمان را با فکرمان اثبات می‌کنیم و این در نظم وی، تناقض بس غریبی است.

انتقاد از عقلانیت هگلی و علاج بحران بی‌معنایی

مثاله شورمند دانمارکی سخت منتقد معنای زندگی مستفاد از هر نظام فلسفی از جمله نظام هگلی است. هرگز جبرگرایی سیستماتیک یا نظام‌مند^۱ در نظر وی، نمی‌تواند هستی و هست بودن (اگزیزتانس) را به ارمغان بیاورد؛ اگرچه بتواند تصویری مفهومی از آن ارائه دهد. در نظرش نظام‌واره‌گی (سیستم) یک کل سربسته است که تمام اجزای آن در هیچ‌یک از اجزای آن ثابت و پابرجا نمی‌مانند. اساساً در نظر او وجود سیستم در واقع امکان‌پذیر نیست، زیرا امکان آغاز کردن سیستم وجود ندارد (همان ایرادی که خود هگل هم مطرح کرده بود). وجود یک سیستم منطقی امکان دارد، اما برای هست بودن سیستمی یافت نمی‌شود (ورنو، وال و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

کرکگور روزگارش را در بحران بی‌معنایی غرق می‌دانست و برای نیل به حضور و وجود معنا، ضرورت باور به محدودیت‌های عقل نظری و عقیم بودن تفکر مفهومی را لازم می‌دانست، تنها با تاسی به تفکر معنوی و خروج از سپهرهای حسی و اخلاق و غرق شدن در سپهر ایمانی را، چاره‌ساز معناداری برای عصر خویش می‌دانست و در این مرحله است که نومییدی (که بیماری روح است) قابل درمان و علاج خواهد بود و آنگاه است که سراسر حیات آدمی، شورمندی، والگی، سرسپردگی و ایمان خواهد بود.

کرکگور سخت معترض و مخالف تفکر از جنس مفهومی آن و به‌شدت معتقد به تفکر معنوی است (تفکری که در دل خودش مملو از تناقضات یا به تعبیر خودش تناقض‌نماست) این نوع تفکر در ذاتش، شورمندی، عاطفه، احساس، شوق، عزم، جهت‌گیری و نوعی دردمندی است که فهم همه آنها، مستلزم ایمان خواهد بود. تمام این تفکرات معنوی در نظر وی، باید برای معنایابی زندگی در ارتباط خداوند و فرد، تعریف شود. «نسبت و ارتباط داشتن با خداست که انسان را انسان کرده است» (وال، ۱۳۷۲: ۱۲۱).

این ارتباط به حد و اندازه‌ای در هم تنیده است که مسیر خودیابی تنها از طریق خدا میسر و مهیا می‌شود و بی‌خدایی - در نظر وی - همانا بی‌خودی است. «خدا نداشتن، خود نداشتن است» (وال: ۱۳۷۲: ۳ - ۱۲۲). مراد از خود همان «فرد تنها» یا فردیت فرد است که در تنهایی و نه در جمع، بروز و ظهور می‌یابد.

دین در نظر وی، امری غیرعقلانی است و اساساً فهم و عقل میوه و ثمره ایمان است. اگر ایمان نباشد، عقلانیتی هم نیست. قهرمان زندگی وی همانا ابراهیم (ع) است که شجاعانه پا بر عقل و عاطفه انسانی گذاشت و مضطربانه و نه متردانه (وی تفکیکی میان اضطراب و تردید قائل است، اضطراب را همراه ایمان و بخشی از آن، اما تردید را مخالف و حذف‌کننده آن می‌داند)، مسیر شورمندی و نیل به سعادت ابدی را و به تعبیر خودش یک‌بارگی بودن را در برابر یک‌بارگی را یا مواجهه امر زمانمند^۱ را در برابر امر سرمد^۲ را رقم می‌زند. اعتقاد به این در ابراهیم، نشاندهنده توکل اوست. او در تسلیم مستمر خویشتن در رضایت مستمر خویشتن به وانهادن همه چیز و بازیافتن مستمر همه چیز در اعتقاد خویش که اعتبار آن ذهنیت امر غیرمتعقل است، به حسن انجام کارها ایمان دارد و این کار را پیوسته انجام می‌دهد (کلنبرگر، ۱۳۸۴: ۲۴) و بدینسان زندگی معنادار، شکل حقیقی خودش را بسان مسیح (ع) یا شبیه به وی، تحقق می‌بخشد که همانا منحصرترین تجویز نسخه‌اش برای درمان بحران انسان عصر وی و معناداری زندگی است.

سپهرهای سه‌گانه و معناداری زندگی

کرکگور سه نوع ساحت زندگی برمی‌شمرد که عبارتند از حسی یا استحسانی؛ اخلاق و دینی. میان این سه سپهر هیچ‌وجه مشترکی نیست و فاصله آنها با یکدیگر بی‌نهایت است. از آنجا که این سه سپهر غایات و مقاصد نهایی متفاوتی دارند، هر یک طردکننده آن دیگر سپهرها هستند، با این حال هر سه آنها کاملاً انفسی و درون‌ذاتی است. از منظر وی، رفتن از سپهری به سپهر

-
1. The temporal
 2. The eternal

دیگر، مستلزم جهش خاص هست بودن است. برای این گذر پلی وجود ندارد، در نتیجه باید خطر کرد و با جستی از پرتگاه گذشت (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۲۵ - ۱۲۹).

سپهر حسی^۱ یا استحسانی

سپهر حسی یا استحسانی زندگی مبتنی بر بی‌واسطگی است. شعار زندگی در سپهر استحسانی این است «از زندگی لذت ببر». این اصل در رویارویی فرد با مسائل زندگی و در تفسیری که از خود ارائه می‌دهد، روشن می‌شود. آنجا که فردی که در سپهر حسی است، داشته‌های بی‌واسطه خود را یگانه گستره امکان‌ها می‌داند و به امکان شیوه زندگی دیگری خارج از این گستره اصلاً نمی‌اندیشد (جینیس آلن، ۱۳۸۹: ۷۰). در این سپهر معمولاً فرد با شیفتگی منفعلانه در برابر امور، جهت زندگی خویش را پیدا می‌کند. امور بی‌واسطه‌ای چون زیبایی، موقعیت اجتماعی و استعداد و ... برای وی اهمیت دارد و با به‌دست آوردن آنها شادمان می‌شود. زندگی وی به‌طور مداوم در جست‌وجویی برای رسیدن به نوعی ارضاست. شهوت التذاذ (جینیس آلن، ۱۳۸۹: ۷۱). سنجه و معیار او بر جالب بودن چیزهاست. شخصی که در سپهر حسی است، می‌خواهد شیفته شود، به تلاطم بیفتد، به هیجان درآید و سرگرم شود؛ زیرا نیازمند امور خارق‌العاده است و این نیازمندی یک عمر بر او فرمان می‌راند (جینیس آلن، ۱۳۸۹: ۷۲). بنا بر نظر کرکگور سپهر استحسانی حتی در بهترین حالت آن، به ناامیدی ختم می‌شود. او معتقد است متعلق‌هایی که شیوه زندگی زیباشناختی عرضه می‌کنند، در عمل زندگی انسان را به ناامیدی می‌کشاند. حتی اگر فرد از این ناامیدی آگاه نباشد. این اولین نوع ناامیدی است. زیرا متعلق‌های این جهانی به سبب ساختار وجودیشان دارای سه این ویژگی کلی هستند:

الف) خواستن آنها نمی‌تواند به‌طور کامل تحقق یابد؛ ب) آنها در اساس یک چیز نیستند، فقط به ظاهر یک چیز به نظر می‌رسند و کثرت آنها عملاً در خواستن آنها آشکار می‌شود؛ ج) خواستن هدفی که برای فرد ارزشمند است، در طول زمان به خواستن مخالف آن تبدیل می‌شود (تنوع‌طلبی).

بنابراین در اساس متعلق‌های این جهانی وقتی متعلق خواستن انسان قرار می‌گیرند، وی را ناامید می‌کنند. به همین سبب سپهر استحسانی در اصل سپهر ناامیدی است، حتی اگر فرد آگاه نباشد. به نظر وی کسی که تلاش می‌کند در مرحله استحسانی خودی را شکل دهد، خواست واقعی او این است که اصلاً خود نداشته باشد. شخصی که در سپهر استحسانی قرار دارد، در یک دو راهی است: یا در نوامیدی بماند یا سپهر دیگری از زندگی را انتخاب کند. پس فرد برای معنایابی زندگیش به سپهر اخلاقی رهنمون می‌شود (Lindland, 2009: 11 - 36).

سپهر اخلاقی^۱

نزد کرکگور سپهر اخلاقی حیاتی جدی است، از این رو که مهم‌ترین و نخستین اندیشه مرد اخلاقی انجام دادن تکالیف است. او به تعهدات خود پایبند و مرد عمل است و پاداش رفتار خود را در شغف داشتن و آرامش خاطر می‌جوید. او به نحو اصیل هست زیرا با انجام دادن تکلیف خود انتخاب کرده است که چه باشد. تکلیف برای او امری از خارج تحمیل شده نیست و او آن را در درون احساس می‌کند. (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۲۷). با احساس ناامیدی در سپهر استحسانی، فرد دست به کار برون‌رفت از این سپهر می‌شود و تنها راه برون‌رفت را در خود داشتن می‌بیند و می‌فهمد آن چیزی که می‌تواند خود او را قوام بخشد، التزام به امری در زمان است. در اخلاق، التزام و پایبندی پایدار و پابرجا در خلال لحظه‌هایی که از پی هم می‌آیند و می‌گذرند، مانند پیکاری می‌شود که خود فرد را حول یک هدف سامان می‌دهد. بنابراین زندگی فرد اخلاقی دارای جهت است و نیز دستاوردهایی که انباشت می‌شود (جینیس آلن، ۱۳۸۷: ۷۴). در سپهر اخلاقی، خود فرد از طریق انتخاب‌های فردی فعال می‌شود و می‌خواهد خودی از آن خود داشته باشد.

اگر آدمیان خودآیین و مستقل بودند و نه وابسته به خدا، آنگاه نوامیدی به‌سادگی عبارت بود از ناکامی در اراده معطوف به خود بودن. اما نوامیدی هنگامی بالا می‌گیرد و حاد

می‌شود که خود نمی‌تواند چنانکه درخور است، در پیشگاه خدا با خویشتن خویش رابطه برقرار کند. آنگاه شاید انسان همچنان خود شدن را اراده کند، اما در نومی‌دی. زیرا خود وابسته و قائم به غیر چنان عمل می‌کند که گویی وابسته نیست و از خداوند اعلام استقلال می‌کند (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۱۲۷). این نومی‌دی نیز سرانجام فرد را به سپهر دینی رهنمون می‌کند. البته این سپهر در کرکگارد کاملاً در سیاقی مسیحی قرار می‌گیرد.

سپهر دینی^۱

فرد پس از ناکامی در مرحله اخلاقی، به سپهر دینی وارد می‌شود. کرکگور برای نشان دادن تفاوت میان این دو مرحله، ابراهیم را نماد این سپهر معرفی می‌کند. ابراهیم بنا به فرمان خداوند می‌خواهد اسحق فرزند خود را قربانی کند. به زعم ابراهیم، قربانی کردن پسرش اسحق به خاطر هنجارهای اجتماعی نیست، بلکه نتیجه تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی است، یعنی ابراهیم مفهوم وظیفه را در نسبت با امر متعالی‌تر می‌فهمد، هم متعالی‌تر از وظیفه اجتماعی که نباید انسان معصومی را کشت و هم متعالی‌تر از التزام شخصیش به پسر دوست‌داشتنی خویش. بنابراین او وظیفه را این‌گونه می‌فهمد: اطاعت کردن از فرمان خداوند. بر این اساس تمایز میان خوب و بد اخلاقی، در نهایت مبتنی بر هنجارهای اجتماعی نیست، بلکه مبتنی بر امر خداوند است؛ یعنی منبع هنجارمندی حکم خداوند است و شاید که خداوند حکم به تعلیق امر اخلاقی بدهد. در اینجا نفس عمل به امر اخلاقی وسوسه است. این تمثیل کرکگور به این معنا نیست که دین دربردارنده اخلاق نیست، بلکه یعنی فرد در سپهر دینی یک‌راست با خدایی مشخص‌وار در ارتباط قرار می‌گیرد که خواسته‌هایش مطلق است و با معیار عقل بشری سنجیدنی نیست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۳۴).

در تصویری که کرکگور از ایمان ابراهیم ارائه می‌کند، اضطراب نقش مهمی ایفا می‌کند و مشخصه ایمان اوست. در ایمان ابراهیم، وی به سبب ماهیت انفسی ایمان و به تبع توجه‌ناپذیری آن برای دیگری، وحشت‌زا بودن موقعیت قربانی کردن فرزند و جهت

غیراخلاقی عملش دچار اضطراب می‌شود، اما هرگز در اینکه اسحق به او بازگردانده خواهد شد، تردید روا نمی‌دارد. به بیان دیگر وضعیت انفسی فرد در ایمان چنان است که با تردید در تضاد قرار می‌گیرد. نکته مهم نیز همین است. ابراهیم دچار اضطراب، نه تردید می‌شود. اضطراب همراه ایمان و بخشی از آن است، اما تردید مخالف و حذف‌کننده آن خواهد بود. بنابراین تردید نکردن شرط ایمان است. از نظر کرکگور هر آن کس که خارج از ایمان است، فردی مردد و البته ناامید خواهد بود. ناامیدی به تعبیری یعنی فقدان ایمان. در نومییدی فرد توکل خود به خداوند را از دست می‌دهد، توکلی که متضمن ایمان است. در مورد ابراهیم او باید باور کند که اسحق زنده خواهد ماند. به این ترتیب اگر ابراهیم در زنده ماندن اسحق تردید کند، در وعده خداوند تردید کرده است و با این کار، توکل خود به خداوند و ایمان به او را از دست خواهد داد و با از دست دادن توکل، رابطه ایمانی او با خداوند محدودش خواهد شد. توکل برای مؤمن سبب شادمانی در اضطراب است (کلنبرگر، ۱۳۸۴: ۲۸ - ۳۶) و این همان معنای ناب و اصیل از زندگی، نزد وی است.

نقش و اهمیت اندیشه معطوف به مرگ یا «مرگان‌اندیشی»

همواره اندیشه فیلسوفان درگیر موضوع بنیادین مرگ بوده است و در تاریخ، اندیشه معطوف به مرگ یا همان مرگان‌اندیشی سابقه طولانی دارد؛ لیکن فیلسوفان حوزه آگزیستانس گفت‌وگو و اندیشه در باب مرگ را، به گونه برجسته‌ای مطرح کرده‌اند. مرگ در این ساحت فلسفی از جمله امکاناتی است که مربوط به وجود و آگزیستانس فرد انسانی می‌شود، زیرا از میان تمامی موجودات در نظر آنان، تنها این انسان است که مرگ برای او به‌عنوان یک مسئله شایان توجه مطرح است. انسان موجودی مرگ‌آگاه بوده و همین آگاهی از مرگ، تأثیرات شگرف و عظیمی را در زندگی وی در پی داشته است.

کرکگور در کتاب «بیماری به‌سوی مرگ»^۱ که اصولاً انواعی از مشاهدات روانشناسانه و همچنین بازتاب‌های وسیع فلسفی و کلامی وی درباره مشاهداتش است، به موضوع یأس

و ناامیدی می‌پردازد. در اندیشه او عملاً هر فردی کم‌وبیش در یأس و نومیدی به‌سر می‌برد، اما این نومیدی خود ناآگاه است. در نظرش خارج از مسیحیت هیچ فرد زنده‌ای یافت نمی‌شود که چنین حالتی نداشته باشد و در واقع به طریقی نوید و مأیوس نباشد، مگر آنکه واقعاً و کاملاً مسیحی باشد. کرکگور یأس و نومیدی را به بیماری روح تعبیر می‌کند و این سؤال را مطرح می‌کند که این بیماری چگونه درمان شدنی است.

در نظر وی یأس در انسان طبیعی و انسان مسیحی تفاوت دارد و آن در نحوه و چگونگی برخورد آن دو با مرگ است. انسان طبیعی رنج‌های فراوان را از قبیل نیاز، فقر، بیماری، افسوس، غم و به‌طور کلی رنج‌های دنیایی زیادی را تحمل می‌کند که اینها همه به بروز یأس در وی منجر می‌شوند که در رأس آنها مسئله مرگ است که وی آن را پایان زندگی می‌داند و فکر می‌کند با مرگ همه چیز به پایان می‌رسد؛ اما انسان مسیحی با وجود تمام رنج‌ها و سختی‌های دنیا، مرگ را پایان زندگی نمی‌داند؛ زیرا وی به زندگی ابدی معتقد است و مرگ را پلی به سوی آن نوع زندگی می‌داند. لذا چنین انسانی، امید را در زندگی ابدی و زندگی پس از مرگ جست‌وجو می‌کند و رنج‌های زودگذر زندگی دنیایی را، به امید آن زندگی ابدی تحمل می‌کند. یکی در پی مرگ نومیدی می‌بیند و دیگری در پی مرگ و زندگی ابدی و امید می‌بیند. «به زبان انسانی، مرگ آخرین چیز است و به زبان انسانی، تنها تا زمانی که زندگی وجود دارد، امید هست. اما به زبان مسیحیت مرگ به هیچ‌رو آخرین چیز نیست» (کرکگور، ۱۳۷۷: ۳۰).

کرکگور ارتباط بین انسان طبیعی و انسان مسیحی را، همانند ارتباط کودک و انسان بالغ می‌داند (کرکگور، ۱۳۷۷: ۳۱). روشن است که منظور کرکگور از «بیماری به‌سوی مرگ» در زندگی روزمره همان بیماری است که به مرگ منجر می‌شود و این تعبیر ناظر به انسان طبیعی است، اما در مورد انسان مسیحی، بیماری به‌سوی مرگی نیست که به ناامیدی و یأس منجر می‌شود. انسان مسیحی از این بیماری و یأس خودآگاه است، از این‌رو سعادت خود را در رهایی از آن می‌یابد. در دیدگاه او بیماری به‌سوی مرگ، نومیدی است و آن را به‌منزله یک بیماری تلقی می‌کند و درمان آن را نیز همانا ایمان می‌داند. امکان

وجود نومی‌دی، امتیاز انسان نسبت به حیوان است، از آن نظر که وی روح والایی دارد و آگاهی و شناخت نسبت به نومی‌دی، امتیاز انسان مسیحی است. مرگ از دیدگاه مسیحیت آخرین مرحله بیماری است و نه آخرین چیز و این‌گونه است که اگر فردی، مرگ را آخرین چیز بداند، از دیدگاه مسیحیت نومی‌د است. «وجود نومی‌دی در انسان خود دلالت بر وجود چیزی جاودان به نام روح است» (کرکگور، ۱۳۷۷: ۴۹ - ۵۰).

گناه

از جمله مفاهیمی که در نزد کرکگور با نومی‌دی و مرگ ارتباط دارد، موضوع گناه است. گناه هم یکی از دغدغه‌های وی و از جمله امکانات فرد انسانی محسوب می‌شود. گناه نزد وی عجین با خویشتن فرد بوده و رازی است که فرد انسانی می‌تواند با رجوع و نگاه به خویشتن خویش، به آن پی ببرد. «گناه یعنی نومی‌دی از عدم تمایل به خود بودن یا نومی‌دی از تمایل به خود بودن در برابر پروردگار یا همراه با ادراک پروردگار، به این ترتیب گناه ضعف توانمند شده یا ستیزه‌طلبی توانمند شده است، گناه زورمند شدن نومی‌دی است» (کرکگور، ۱۳۷۷: ۱۲۴). گناه نومی‌دی است، یعنی جایی که روح با انجام دادن عملی موفق بوده و از این‌رو که نومی‌دی بیماری روح و گناه در برابر خداوند است و ضد گناه، ایمان است. در رساله پولس رسول می‌خوانیم: «هر آنچه از سر ایمان نباشد، گناه است. ایمان یعنی نفس از راه خود بودن و از راه تمایل به خود بودن، به شکل شفافی در پروردگار زمینه می‌یابد. تضاد گناه، ایمان خاص مسیحیت است» (کرکگور، ۱۳۷۷: ۱۳۲ - ۱۳۴).

گناه در نظر وی، رازی در جهان است و قابل درک، حس و عقل انسانی نیست. گناه فهم‌ناشدنی است و تأویل‌پذیر نیست و شاید بتوان برای آن اصطلاح «تفکر خاموش» را وضع کرد. کرکگور به دنبال تأویل و تفسیر یا تبیینی عقلی از گناه نیست، زیرا وی به صورت بنیادینی با این شیوه رصد کردن مطالب مخالف است و صرفاً کارکرد گناه را در توجه و آگاهی دادن به فرد تلقی می‌کند، آنچه را که در وی وجود دارد و ذاتی اوست، ولی از آن غافل است، را یادآوری می‌کند. به نظر کرکگور، گناه واضع من است و فرد با گناه، من

می‌شود. گناه هر فرد مربوط به خویشتن اوست و امری نیست که از دیگری بیاموزد. او عبارتی دارد که می‌گوید «بشر کون جامع است». به عقیده وی از آنجا که بشر ترکیبی از جسم و روح است، حائز جمیع مقابلات است. «کون جامع» یعنی اینکه انسان موجودی انضمامی است و از دیدگاه کرکگور، گناه مبنی بر داشتن روح است و حضور همین متقابل‌ها، به وجود روح منجر می‌شود. «بشر تا آنجا که بی‌گناه است، هنوز او را به‌عنوان روح تعریف نمی‌توان کرد (Kierkegaard, 1976: 53).

انسان پیش از آنکه مرتکب گناه شود، فاقد علم است و تقرر ظهوری ندارد و نیز محکوم به آزادی هم نیست؛ چون در این حالت هنوز به خیر و شر، علم ندارد و نمی‌تواند آنها را از یکدیگر تمییز دهد. «بی‌گناهی هم‌معنای نادانی است، در حالت بی‌گناهی، بشر متعین به تعین روح نیست (کرکگور، ۱۳۷۷: ۱۲۰).

از دیدگاه کرکگور، گناه مفهوم زشت، زنده و بدبینانه‌ای در مورد انسان نیست، بلکه تبیین قطعی مذهب است. گناه در نظر او زمینه‌ای برای بالا رفتن مقام انسانی به‌عنوان یک مخلوق ابدی است. انسانی که تلاش می‌کند آزادانه با خداوند ارتباط پیدا کند و در جست‌وجوی خیر و سعادت ابدی است، آن را درک می‌کند.

ترس آگاهی و مرگ آگاهی اگزستانس

محور تفکر و فلسفه کرکگور «ترس آگاهی»^۱ است. ترس آگاهی با ترس و دلهره^۲ تفاوت دارد. دلهره و ترس از انفعالات نفسانی فرد محسوب می‌شود و معمولاً نوعی اضطراب، نگرانی و پریشانی خاطر را برای فرد در پی دارد، اما ترس آگاهی چنانکه از نامش پیداست، نوعی شناسایی و آگاهی را در پی دارد، در واقع ترس از مطلق است، نه ترس از مقید. ترس آگاهی زمان و مکان ندارد، مطلق و همین‌طور مخصوص انسان است. به قول خود کرکگور، ترس آگاهی اصل و اساس تقرر ظهوری انسان و امری متعالی و والا است.

1. Anxiety
2. Angst

ترس آگاهی به هستی انسان وابستگی دارد و به موضوع معین و مشخص و زمان و مورد خاصی بستگی ندارد. تا انسان در سپهر حسی یا استحسانی به سر می‌برد و در ژرفا با نومییدی همراه است، خواه آگاه باشد در این مرحله یا نباشد و چنین است که نومییدی می‌تواند زمینه‌ای شود برای فراتر رفتن از این قلمرو و گذر به سپهر هستی اخلاقی (نقیب‌زاده، ۱۳۸۷: ۱۰۹). از آنجایی که در نظر کرکگور، انسان موجودی است که خود برمی‌گزیند و انتخاب می‌کند و از طرفی همین گزینش‌ها و انتخاب‌هاست که زندگی او را می‌سازد، آفریده‌ای آزاد است.

«ترس آگاهی حالتی است فراروی عدم (مطلق، نیستی، مرگ) حد وجود چاره‌ساز نیست و حال آنکه خود ترس چاره‌پذیر است و با رفع مورد ترس، آن هم رفع می‌شود، ترس آگاهی با مرگ قرین است (مستعان، ۱۳۸۶: ۱۱۲). مقدورات بشر به دیواری برمی‌خورد که مرگ است. همه امکانات او فقط تا مرگ است و از سوی دیگر، چون از خود می‌پرسد که این قدرت برای او از کجا پدید آمده است، به حد دیگری برمی‌خورد. عدم از هر دو سو ما را فراگرفته است، بشر همواره عدمی است که می‌تواند وجود پیدا کند، معنای ممکن‌الوجود بودن او همین است. بشر وجود به‌سوی مرگ است، توجه وحشت‌انگیز به این مسئله، ترس آگاهی خواهد بود. بشر مرگ‌آگاه است و مرگ‌آگاه نام آدم ابوالبشر است. ترس آگاهی مشحون از وحشت و هراس خواهد بود و همین آگاهی ناشی از مرگ است (مستعان، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

مرگ در نظر کرکگور، نوعی امکان زندگی است، همان زندگی که مسیحیت آن را وعده می‌دهد که وعده رستگاری و سوق به سوی سعادت ابدی است. وی رستگاری ابدی را بزرگ‌ترین کامیابی موجود می‌داند. مرگ آخرین چیز نیست و تنها حادثه‌ای کوچک در زندگی است و میزان امید در مرگ، خیلی بیشتر از آن امیدی است که در زندگی و حتی در زندگی سرشار از نیرو و تندرستی وجود دارد. مسیحیت از نظر وی، اندیشیدن مرگ را به انسان می‌آموزد و از این‌رو کرکگور به مرگ، دیدگاهی کاملاً مسیحی دارد. از آنجایی که برای وی، فقط مسیح و تمثیل به وی امکان نجات و رستگاری را فراهم می‌کند، تمام ثقل

موضوع را در مسیحیت جست‌وجو می‌کند و این از ضعف تفکر فلسفی وی بوده که فاقد جامعیت است.

روی سخن تمام فلسفه کرکگور با فرد است و این فرد هم در هر یک از سه سپهر استحسانی، اخلاقی و دینی کاملاً یکه و تنهاست. در سپهر حسی، اعمال و رفتار فرد به خودش برمی‌گردد، گویی که در عالم تنهاست و در سپهر اخلاقی آنجا که فرد علاوه بر خود، به دیگران نیز توجه دارد، باز اعمال و رفتار فرد از خودش سر می‌زند، چنانکه مسئول اعمال و رفتار خویش است، چون خود فرد است که انتخاب و گزینش می‌کند و سرانجام در سپهر دینی هم فرد یکه و تنهاست، یعنی فرد در مقابل مطلق یا یکه در برابر یکه. فرد^۱ و یکه بودن برای کرکگور بسیار مهم است، زیرا این فرد در مقابل مطلق قرار دارد، در برابر چیزی که او نیز یکه و تنهاست. هستی اصیل، یعنی همین گزینش یعنی شور و دل سپردن و همین یکه و تنها بودن در برابر مطلق، چیزی که وی از آن تعبیر «یکه در برابر یکه» می‌کند.

از آنجایی که تنهایی و غربت از ویژگی‌های ذاتی اگزیستانس است، این امر با اندیشه در باب مرگ حاصل می‌شود. مرگاندیشی تنها ابزار و وسیله‌ای برای ورود به ساحت تنهایی و انتخاب آزادانه برای حرکت به سوی خداوند و ورود به سپهر دینی و در نتیجه شورمندی و معناداری زندگی است.

کارکرد «مرگاندیشی» در تحقق معنابخشی در زندگی

احساسات و شورمندی در نظر کرکگور از جمله راه‌هایی هستند که می‌توانند ما را به حقیقت فلسفی و همچنین معنای زندگی رهنمون باشند، زیرا در نظر او احوال و حالات ادراکی یک نوع یقین هستند. مرگاندیشی که سبب نومیدی است، هنگامی که با خداوند مرتبط شود، معنای دیگری یافته که ثمره‌اش همان معنابخشی به زندگی انسان است. «در

بیماری تا لب‌گور» می‌نویسد که هرکس که با خدا ارتباط نداشته باشد، کم‌وبیش نومید است؛ زیرا آن بخش ابدی وجودش را در نیافته یا نپذیرفته است (اندرسون، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

دغدغه اصلی کرگور، مسیحی شدن است و نه مسیحی ماندن، زیرا در نظر وی مسیحی شدن یک تحول و دگرگونی بنیادین در درون آدمی است که در اثر جهش و ارتقای ایمان رخ می‌دهد، در حالی که مسیحی بودن، صرف پذیرش ایمان مسیحی و احیاناً انجام دادن اعمال و مناسک دینی بدون هیچ تحول و دگرگونی در ذات و حاق وجود انسان است. ولی با تأثیرپذیری از گناه نخستین، بر این باور است که انسان با پذیرش این رنج دائمی، مسئولیت‌پذیری خودش را در برابر دینش قبول کرده و در یک فرایند محنت و رنج مستمر و با انتخابات آزادانه و در یک حرکت متهورانه، می‌تواند به قهرمان تراژیک یا شهسوار ایمانیش مبدل شود. تمام این محدودیت‌ها و رنج‌ها از جمله امکانات خاص بشر است و در این مسیر نیز برای رشد و بالندگی ایمان و معنایابی حقیقی زندگی، اموری از جمله خطرپذیری، تسلیم و سرسپردگی مطلق، اعتقاد و پذیرش تناقض‌نماها، عقل‌گریزی، داشتن روحیه شورمندی و والگی را به جان می‌پذیرد.

نقدهایی بر دیدگاه کرگور در باب «معناداری زندگی» و «مرگان‌اندیشی» اگزستانس

۱. سده نوزدهم به واسطه غلبه دانش تجربی و هژمونی نظام‌های فلسفی مبتنی بر عقلانیت محض و با ادعای تبیین و ترسیم حقیقت و فقدان کامیابی در تحقق تام این خواسته و از سویی وجود تعارض‌های متعدد میان یافته‌های علوم تجربی با مدعیات مسیحیت، موجب بروز پرسش بنیادینی از معنای زندگی شدند و سرانجام هم موجبات بی‌معنایی و فقدان آن را در روزگار حکیم دانمارکی رقم زدند.

پاسخ متأله شورمند دانمارکی از طریق امکان‌سنجی (یابی) اندیشه معطوف به مرگ در سنت مسیحی از جهات مختلف جای بررسی و نقدی جدی دارد و اولین ایراد شاید انحصارطلبی معنایابی برای زندگی فقط و فقط در شخص مسیح(ع) و مسیحی مؤمن باشد، چرا که سنت‌های دیگر از جمله سنت اسلامی، به مراتب واجد معنادهی و معنایابی برای

حیات بشری از یکسو و منزه بودن از سرسپردگی تام تحت عنوان ایمان خالص و ناب بسان قهرمان وی، حضرت ابراهیم(ع) در پاره کردن زنجیرهای عقل و فهم (به زعم وی) از سوی دیگر است؛

۲. اولویت و اصالت به ایمان منهای عقل و عقلانیت، از جمله تناقض‌های آشکار در اندیشه کرکگور است، زیرا ایمانی که مسبوق به فهم و درک نباشد، هرگز نمی‌تواند میوه‌ای غیر از خرافات و موهومات به ارمغان بیاورد و این عدم فهم عقلانی و مبتنی بر منطق و استدلال درباره موضوعات کلیدی در مسیحیت، از جمله تثلیث، تجسد، می‌تواند دلیل گرایش وی به چنین مبادی و مبانی در فلسفه آگزیستانس محسوب شود. عقلانیتی که ثمره، میوه و نتیجه ایمان باشد، هرگز بر مدار عقل نخواهد بود؛ زیرا مجالی برای آزادی اندیشه در محتوای ایمانی نخواهد داشت و توجیه «راز بودن» این حقایق و راندن آنان به رازآلوگیشان نیز نمی‌تواند مصحح چنین رهیافتی باشد، حداقل در مدار فلسفه - که کارزار عقل و عقلانیت است - معنایی برایش متصور نیست، گرچه شاید در الهیات بتوان جایگاهی برای آن تعریف کرد؛

۳. کرکگور قائل است که «معنای زندگی» امری کشف‌شدنی نیست، بلکه آگزیستانس انسانی خالق و جاعل معناست و این دقیقاً سیطره و سلطه انسان و آگزیستانس وی را در حد و کمال وافی به رخ می‌کشد که دقیقاً بستر و زمینه‌ساز تولد انسان معاصر مدرن (موجب رویکرد سلطه‌جویانه فردی بر عالم طبیعت شده) شده است تا وی خود را بر عالم هستی حاکم مطلق‌العنان ببیند و در نتیجه دچار توهم سیطره‌گری بی‌منتها بر آن شود.

اگر در فرایند کشف، تلاش و کوششی برای نیل به حقیقت منظور بوده، در طوفان معناسازی انسان‌ها با طیف گسترده آنان و در بسته‌های فرهنگ‌های متفاوت و بعضاً متعارض، زمینه‌سازی فکری برای زایش موجودی حاکم و قاهر و البته عنان‌گسخته را مهیا می‌کند.

ایراد دیگر اینکه چگونه فردی که خود سخت نیازمند معناست، آن را در جهانی فاقد معنا می‌یابد؟ شیوه و فرایندهای حصول این معنا در عالم گنگ و صامت چگونه است؟ چگونه به

قیمت اصالت دادن به آگزیستانس، عالم و هستی بی‌منتهای پر از شگفتی و حیرت (که فرد انسانی، خود جزئی کوچک از این جهان گسترده است) را فاقد معنا تلقی کنیم؛

۴. نتیجه و غایت قصوای معناداری انسان در سپهر دینی کرکگور، همانا مواجهه «یکه برابر یکه» است، فرد مقید در برابر مطلق، تنهایی در برابر تنهایی قرار دارد که به‌نظر می‌رسد تلاش صورت‌گرفته از سوی وی دقیقاً در راستای توجیه آموزه تجسد خداوند در جسم مسیح (ع)^۱ فردیت وی است و به‌عبارتی تمسک وی به شورمندی، احساسات و عواطف و استناد به مفاهیمی همانند گناه اولیه، در حقیقت اعتراف و کوششی مؤمنانه، در راستای موجه‌سازی معنوی مسیحیت تاریخی است؛

۵. تقسیم‌بندی کرکگور در زمینه ساحت یا سپهرهای انسانی در اطوار سه‌گانه استحسانی یا حسی، اخلاقی و دینی، مبنا و پایه‌ای غیر از ذوق شعری وی ندارد؛ زیرا هیچ دلیل و برهان عقلانی یا حتی دلیلی مبتنی بر سلوک دیالکتیکی و شهودی بر آن اقامه نکرده است و اساساً خود را ملزم به ارائه برهان بر آن نمی‌بیند و نکته دیگر آنکه غفلت متعمدانه یا سهوی ایشان از ساحت‌های شهودی و عرفانی انسانی و عدم لحاظ آن، در عداد سپهرهایی است که در ساحت آگزیستانس اصیل است. همچنین غفلتی است که وی درباره ساحت وحیانی مرتکب شد، زیرا همان ساحتی است که می‌تواند قهرمان داستان وی را به اوج ایمان برساند. مگر حضرت ابراهیم (ع) در ساحت ربوبی و مقام روحانی و وحیانی به چنین یقین و جزمی نرسیده است و مگر حضرت مسیح (ع) هم در این ساحت، به قرب ایمان حقیقی نرسید؛ در عین حال که بشری انسانی بوده‌اند. به‌نظر می‌رسد این ساحت وحیانی همانند ساحت عرفانی، مورد التفات و توجه ایشان قرار نگرفته است؛

۶. قائل شدن و التزام به «فطرت الهی» به‌عنوان ودیعه‌ای گرانبها برای انسان، می‌تواند به‌مراتب قوی‌تر و شفاف‌تر جهت «معناسازی» و «معنایابی» زندگی حقیقی انسان آگزیستانس گرفته شود.

کشف، تلاش و کوشش برای پرده‌برداری و وصول به این منبع لایزال که هستی به رایگان در اختیار بشر قرار داده است؛ بسان یک راهنمای طبیعی انسان را از پیچ‌وخم‌های دنیای مدرن می‌رهاند و می‌تواند وی را از رویکرد سلطه‌گرایانه و متکبران‌های نجات دهد، زیرا این جهد و کوشش موجب خضوع، خشوع و نرمش برای کنار زدن حجاب‌ها و سختی‌های این مسیر می‌شود.

از سوی دیگر قائل شدن به «وجود معنا» در خود انسان و هستی اصیل وی، می‌تواند سازگاری تمام با هدفمندی و هم‌سنجی در عالم را در پی داشته باشد و سعادت ابدی که کرکگور به دنبالش بود، را به ارمغان بیاورد. مسیر اندیشه معطوف به موضوع مرگ، می‌تواند تنها در حد یک تذکر برای انسان در گذر از سپهرهای مختلف، از جمله همان ساحت‌های استحسانی، اخلاق و دینی باشد، اما این شرط نیازمند شرایطی کافی هم هست که متأسفانه در نسخه متاله دانمارکی یافت نمی‌شود یا حداقل ضمانتی بر آن متصور نیست؛ ۷. قائلان به «بی‌معنایی» زندگی بشری یا «جعل معنای» زندگی توسط وجود اصیل یا اگزیستانس (چنانکه کرکگور بر این باور بود) توأمان بر این باور هستند که زندگی بر اساس صرفاً تصادف و طی یک حادثه رخ داده است و از آنجا که ما موجودات فانی هستیم و در شرف مرگ (از آن هم هیچ گریزی وجود ندارد) برای ارائه طرح کلی «معنای زندگی» نمی‌توانیم بر حمایت کسی جز خودمان متکی باشیم که نتیجه منطقی چنین تفکری می‌تواند از یک طرف غربت و تنهایی (که کرکگور اذعان به آن دارد) انسان را در عالم وجود به همراه داشته باشد و از سوی دیگر، پس از گذر از این غربت و محنت، دچار روحیه سلطه‌گرایی بر هستی و عالم طبیعت شود، چنانکه در پایان سده بیستم و اوایل سده بیست‌ویکم میلادی، شاهد بحران‌های متعدد از هویت تا از خودبیگانگی و تعدی به محیط زیست به نحوی تأسف‌بار هستیم.

اذعان به افتادن انسان در عالم یا پرتاب شدن در هستی، فی‌نفسه می‌تواند دستکم دستاوردی همچون فقدان نقشه و طرحی مدون را از سوی خداوند به همراه داشته باشد و این با تمامی باورهای متدینان در تعارض است، زیرا همه موحدان به ادیان ابراهیمی، بر

این باورند که خلقت عالم بر اساس طرح و نقشه الهی است و هیچ ذره‌ای در این عالم، از سر صدفه و تصادف نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود و از سوی دیگر، ما در این عالم هم تک و تنها (غریب و بی‌کس) نبوده و نیستیم تا درد محنت و غربت جانمان را بگیرد، بلکه او در تمام آنات و لحظه‌های وجودیمان، همچون مربی مهربان عالم قادر و خیرخواه، حاضر و مدد رسان بوده است.

نتیجه‌گیری

کرگور با رویکردی کاملاً انتقادی، مسیحیت موجود را نقد و در میان کوشش مؤمنانه فلسفیش سخت به دنبال پیدا کردن معنای اصیلی برای انسان معاصر از دهلیز اندیشه معطوف به مرگ یا همانا «مرگ‌اندیشی» برآمد. این خامه ضمن تبیین رابطه میان معناداری زندگی با مرگ‌اندیشی در آرای حکیم دانمارکی، در مقام نقد آنان و کشیدن سره از ناسره‌های آن برآمده است و در خلال تشریح تعبیرات وی از مرگ، نومی‌دی، گناه، ترس و ترس‌آگاهی، تنهایی در سنت جاری و انطباق آنان با سنت مسیحیت، به تعیین و جزمیت معنای راستین زندگی در تفکر معنوی به جای تفکر مفهومی و سرانجام سکنی گزیدن در ساحل امن و آرامش ایمان، بسان حضرت ابراهیم (س)، در دیدگاه وی اشارت کرده است. معنای زندگی گریزان از عقلانیت و سرسپردگی تمام به ایمان متعبدانه همچون قهرمان تراژیک وی، از جمله تناقض‌هایی است که برای راقم، راه خلاص و نجاتی متصور نیامد و طی طرح ایرادها و نارسایی‌های این طرح‌اندازی فلسفی، ناکارآمدی و تناقض‌های منبعث از آنان را متذکر شده است.

به نظر می‌رسد سلطه‌گری انسان معاصر، ناشی از تفکر افتادن یا پرتاب شدن انسان در گوشه‌ای از عالم (چنانکه همه فیلسوفان اگزیستانس به آن باور هستند) و اذعان به فقدان معنا برای زیستن وی است از سویی و تمسک به اگزیستانس اصیل برای خلاصی از این وضعیت بحرانی و رقت‌بار، به واسطه جعل معنا و معناسازی مطابق با خواسته‌ها و امیال وی که از سوی این فیلسوف مطرح شده، دقیقاً هجوم به همان جایی است که وی از آن

گریزان بود و برعکس قائل شدن به کشف معنا و باور داشتن به حقیقت معنایی اصیل در عالم وجود و همچنین اقرار به فطرت الهی، به عنوان راهنمایی بی‌بدیل و اعتماد و اعتقاد به عقلانیت که تنها گوهر اصیل بشری است و احتراز از سقوط در خرافات و ایمانی که منفک و منحاز از آن باشد، می‌تواند طلوع‌ای روشن‌تر فراسوی بشری رقم بزند که دچار بی‌معنایی، بی‌هویتی، سرگشته در مکاتب متکثر و متنوع، گریزان و ترسان از مرگ شده است.

انحصار معنایی در زندگی روزمره، فقط در سنت مسیحی و اغماض از راهکارهای جایگزین در دیگر سنن، عقلانیت‌گریزی برای موجه‌سازی مفاهیمی همچون تجسد و تثلیث، اعطای جاعلیت معنا در عوض کاشفیت آن تنها برای فرد انسانی، باور به ظرفیت مرگان‌اندیشی به جای تکیه بر فطرت الهی به عنوان هدایتگری صادق مصدق در معنازایی زندگی، تغافل از سپهر و ساحت‌های عرفانی و وحیانی در طرح‌اندازی کرکگور، بخشی از نارسایی، تعارض و انتقادهای جدی بر طریقی است که وی در بستر معنایی حیات روزمره ارائه کرده بود.

مقاله فوق‌مستفاد از رساله دکتری با نام «مقایسه آرای ملاصدرا با کرکگور در خصوص نسبت میان مرگان‌اندیشی و معنای زندگی» است که استاد راهنمای آن بودم و با رضایت دانشجویست.

کتابنامه

۱. اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۷). فلسفه کرگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۲. بیدهندی، محمد؛ ذریه، محمد جواد (۱۳۹۱). بررسی معناداری زندگی در اندیشه ملاصدرا و کرگور، قیسات، تابستان، شماره ۶۴.
۳. کرگور، سورن (۱۳۷۷). بیماری به سوی مرگ، ترجمه رؤیا منجم، آبادان: نشر پرسش.
۴. _____ (۱۳۸۷). ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
۵. مستعان، مهتاب (۱۳۸۶). سورن کی‌یرگور متفکر عارف پیشه، آبادان: پرسش.
۶. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۷). فلسفه‌های آگزیستانس، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. معین، محمد (۱۳۷۸). فرهنگ فارسی، جلد ۳: امیرکبیر.
۸. مک‌کواری، جان (۱۳۷۷). فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۹. مک‌گراث، الیستر (۱۳۸۴). درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۰. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۷). نگاهی به نگرش‌های فلسفی سده بیستم، تهران: طهوری.
۱۱. وال؛ ورنو (۱۳۷۲). پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۱۲. وال، ژان (۱۳۵۷). اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران: طهوری.
۱۳. ولف، سوزان (۱۳۸۲). معنای زندگی، مترجم محمد علی عبداللهی، شماره ۲۹ - ۳۰.
۱۴. هابن، ویلیام (۱۳۷۶). چهار سوار سرنوشت، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: پرسش.
۱۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ اول: نی.
۱۶. یالوم، آروین (۱۳۹۰). روان‌درمانی آگزیستانسیال، ترجمه سپیده حبیب، تهران: نی.
۱۷. _____ (۱۳۹۲). هنر درمان، ترجمه سپیده حبیب، تهران: قطره.

18. Cottingham, John (2003). *On the Meaning of Life*, Rutledge. Taylor & Francis Group.
19. Heidegger, Martin (1962). *Being and Time*, tr. J. Macquarie and E.S. Robinson. S.C.M, London; Harper, New York.
20. Kierkegaard, Soren. (1959). *Either/or, II*. tr. Walter Lowrie, Howard A. Johnson. Garden City, N.Y: Doubleday
21. Kierkegaard, Soren. (2000). *The essential Kierkegaard*. edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
22. Lindland, Erik N. (2009). "Marriage' in Kierkegaard's Journals and Papers," Søren Kierkegaard newsletter, no.22, 2009. pp12-18