

مرگ و زندگی از دیدگاه نیچه و کرکگور

دکتر محمد اکوان*

محبوبه رضانی**

چکیده

نیچه فیلسوف زندگی است که در مقابل سختی‌ها و رنج‌ها به آن آری می‌گوید و معتقد است که انسان بایستی هرچه سرشارتر و پرکارتر زندگی کند و از این طریق می‌خواهد اندیشه‌ی ترس از مرگ را از بین ببرد. در صدد آن است که زندگی را دوصد چندان بیش‌تر از مرگ شایسته‌ی اندیشیدن کند و نیز معتقد است که انسان باید آزادانه و آگاهانه مرگ خود را انتخاب کند. درحالی‌که در نظر کرکگور، این، زندگی است که باید آزادانه و آگاهانه انتخاب شود. وی سعادت ابدی را در زندگی پس از مرگ می‌داند که مسیحیت وعده‌ی رستگاری آن را داده است. نیچه و کرکگور دو فیلسوفی هستند که هرچند مسیر حرکت آن‌ها متفاوت است اما هر دو منتقد مسیحیت مرسوم و متداولند و در نهایت هر دو به امکاناتی پرداخته‌اند که سرانجام به یک مقصد می‌رسند و آن فرد انسان است.

واژه‌های کلیدی: فرد، وجود، زندگی، مرگ، رنج، گناه و جاودانگی.

* استادیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

** دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

تاریخ پذیرش مقاله: ۸۹/۹/۳۰

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۸/۱۹

۱- مقدمه

هنگامی که کرکگور در سال ۱۸۵۵ در کپنهاگ درگذشت، نیچه کودکی یازده ساله بود که در ناؤمبورگ، در شرق آلمان، زندگی می‌کرد. و هرگز یکدیگر را ملاقات نکردند. نیچه آثار کرکگور را نخوانده بود زیرا کرکگور در آخرین سال‌های حیات نیچه در حال شناخته شدن بود. هردو نابغه‌ی ادبی بودند، و اندیشه‌های خود را به‌طور غیرمستقیم و با نوشتن قطعات و کلمات موجز همراه با کلام شاعرانه بیان می‌کردند.

سرانجام کرکگور و نیچه شباهتی عجیب به یکدیگر دارد زیرا هر دو بر کف خیابان بی‌هوش بر زمین افتادند با این تفاوت که کرکگور در سال ۱۸۵۵ در ۴۲ سالگی در کپنهاگ و نیچه در سال ۱۸۸۹ در ۴۴ سالگی در تورینو. کرکگور چهل روز بعد از اغما و بی‌هوشی درگذشت اما نیچه بعد از آن بی‌هوشی و اغما دچار جنون شد و یازده سال بعد از آن حادثه، یعنی در ۵۵ سالگی، در سال ۱۹۰۰ درگذشت. آثار نیچه در فاصله‌ی آن یازده سال منتشر می‌شد در حالی که کار نویسندگی او در سال ۱۸۸۹ پایان یافته بود.

اندیشه‌ی کرگور و نیچه مانند اندیشه‌ی دیگر اگزیستانسیالیست‌ها، ریشه در زندگی شخصی و فردی آنان دارد و کرگور آن‌جا که در مورد سه قلمرو زندگی سخن می‌گوید، گویی، مراحل زندگی خود را در قالب فلسفی و عرفانی بیان می‌کند. قلمرو استحسان‌ی حاکی از دوره‌ی اوّل زندگی اوست که به لابلالیگری و بی‌قیدی می‌گذرد. حوزه اخلاقی حاکی از دوران نامزدی وی با رگین اولسن است که او را تا حدی متعهد و مقید به زندگی می‌کند و سرانجام سپهر دینی است، که از ایمان و گرایش او به سوی امری متعالی و مطلق حکایت می‌کند. پرداختن به داستان حضرت ابراهیم در کتاب ترس و لرز، بیان‌گر اعتقاد او به ایمان و زندگی دینی است. ابراهیم را قهرمان ایمان معرفی می‌کند، ولی متذکر می‌شود که: «می‌توانم به گونه‌ای ابراهیم را بفهمم اما در عین حال می‌دانم که جرأت سخن گفتن و نیز جرأت عمل کردن همچون ابراهیم را ندارم. اما حاشا که با این سخن بخواهم بگویم که عمل او ناچیز بود، بلکه برعکس شگفتی یکتا و یگانه بود.» (کرگور، ۱۳۸۷، ۱۵۴)

نیچه نیز آن‌جا که در «چنین گفت زرتشت» از سه دگردیسی جان آدمی سخن می‌گوید می‌توان تا اندازه‌ای به سیر اندیشه و زندگی او پی برد. جان آدمی ابتدا شتر است، بعد شیر می‌شود و سرانجام کودک. از این سخنان نیچه می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت: آن‌جا که می‌گوید جان آدمی شتر است و کار شتر به دوش کشیدن بار ارزش‌های کهن، به نظر می‌آید این مرحله‌ی اوّل جان، شباهت به مرحله‌ی اوّل زندگی خود نیچه دارد که در خانواده‌ای روحانی به دنیا می‌آید و همان روحیه‌ی مذهبی اطرافیانش را دنبال می‌کند اما آن‌جا که جان، شیر می‌شود، بی‌شباهت با مرحله دوم زندگی نیچه نیست. چون جان شتر با ازدهایی روبه‌رو می‌شود که «تو باید» نام دارد اما جان نمی‌خواهد تحت فرمان «تو باید» باشد، جان می‌خواهد «من می‌خواهم» باشد. بنابراین جان شتر به جان شیر تبدیل می‌شود، شیر به خود، «من» می‌گوید، یعنی «من می‌خواهم». مرحله‌ی دوم زندگی نیچه آن‌جایی است که وی ارزش‌ها را نفی می‌کند و نیست‌انگار می‌شود. این‌جا نیچه نمی‌خواهد تحت فرمان «تو باید» باشد، می‌خواهد «من می‌خواهم»

باشد، می‌خواهد به ارزش‌هایی که تاکنون قبول داشته «نه» بگوید. در مرحله‌ی سوم، جان، کودک می‌شود. کودک، خلاق و آفریننده‌ی ارزش‌های نو و تازه است. در این مرحله نیچه، در پی جبران آن «نه‌گویی» درصدد «آری»‌گویی به زندگی برمی‌آید. دنبال ارزش‌های نو و تازه است که اندیشه‌ی «بازگشت جاویدان همان» را در پی دارد. اندیشه‌ی «عشق به سرنوشت» نیچه حاکی از «جان کودک» است. یعنی نگاهی آری-گویانه به زندگی، آن هم آری‌گفتنی از سر عشق و سرشار از نیروی زندگی که همانا هماهنگ شدن و همراه شدن با سرنوشت است. در اندیشه‌ی «عشق به سرنوشت»، نیچه تقدیر و سرنوشت و سوق به امر متعالی را باهم درمی‌آمیزد.

«آدمی همواره سعی دارد تا از حیات خود کل و تمامیتی بسازد، و در عین حال این احساس قلبی را داشته باشد که حیات او فقط در ضمن و داخل یک کل و تمامیتی که فراتر از آنست معنی و جهت می‌یابد.» (وال، ۱۳۷۰، ۸۶۸)

هر دو متفکر به نوعی با زندگی فردی و شخصی خود درگیر بوده و آثار و اندیشه‌هایشان برگرفته از نوع زندگی و زمانه‌ی آنها بوده است. یعنی مانند متفکران و فیلسوفان نظام‌مند و دارای سیستم که افکار و اندیشه‌هایشان بر طبق یک سری قواعد و استدلال‌های خشک منطقی بنا شده است، نیستند بلکه بیرون از هرگونه سیستم و نظام به تفکر می‌پرداخته‌اند و به نوعی با زندگی روزمره‌ی انسان‌ها و به قول فلاسفه‌ی اگزیستانسیالیست با امکانات فردی سر و کار داشته‌اند. امکاناتی از قبیل: زندگی، مرگ، گناه، رنج، ترس و اضطراب و ... مورد توجه فلاسفه‌ی اگزیستانسیالیست و به‌خصوص کرکگور و نیچه بوده است. تفکرات آنها بر اساس الگوها و قواعد منظم و از پیش تعیین‌شده نبوده و در نظر آنها انسان ماهیت از پیش تعیین‌شده‌ای ندارد. در نظر کرکگور فرد خودش باید گزینش و انتخاب کند و از نظر نیچه نیز انسان با تفسیر خود به هستی معنا می‌بخشد و بدون تفسیر انسان، هستی بی معنا است. بنابراین، انسان حاکم بر هستی است. کرکگور و نیچه هر دو با سیستم و نظام‌پردازی مخالف بودند و در برابر نظام عقلی هگلی به مخالفت برخاستند. کرکگور در برابر فلسفه‌ی هگل،

مسیحیتی آشتی‌ناپذیر و نیچه، اراده‌ی معطوف به قدرت را مطرح می‌سازد. و این دو مفهوم، یعنی مسیحیتی آشتی‌ناپذیر و اراده‌ی معطوف به قدرت، نفی‌کننده‌ی سیستم هگل و به‌طور کلی نفی‌کننده‌ی هرگونه فلسفه‌ی عقلانی به‌شمار می‌روند.

«هر دو فیلسوف، که فیلسوف به معنای معمولی نبودند، وجه تازه‌ای از فلسفیدن را باب کرده‌اند؛ آنان شاعرند، پیامبرند، از ژنی‌های هنری و از شمار مقدسانند. یاسپرس درباره‌ی این وجه تازه‌ی فلسفیدن که زیر تأثیر این دو اندیشمند ساخته می‌شود سخت تأکید کرده است» (وال، ۱۳۵۷، ۴۷)

کرگور و نیچه، هر دو درباره‌ی سقراط اندیشیده‌اند اما هر کدام به نوعی و با نگاه خاص خود. کرگور، سقراط را استاد بزرگ خود و نیچه او را دشمن بزرگ خود دانسته است. اما در عین دشمنی، احترامی خاص نسبت به او قائل است. در مورد نیچه باید این نکته را متذکر شد که او با هر که به دشمنی برخاسته، بستگی عمیقی نیز به او داشته است. در مخالفت وی با مسیحیت نیز می‌توان این نکته را ملاحظه کرد. او در عین دشمنی با مسیحیت، احترام خاصی برای شخص مسیح قائل است. نیچه نسبت به کسانی که به مخالفت با آن‌ها می‌پردازد، نوعی رفتار دوپهلوی دارد. در یک جا آن‌ها را تحقیر و رد می‌کند و در جایی دیگر به دیده‌ی احترام می‌نگرد.

۲- فرد و هستی

کرگور و نیچه وقتی در مورد فرد سخن می‌گویند، مقصودشان این است که هرکسی بایستی تربیت خویش را خود بر عهده بگیرد. از این رو، کرگور از «یکه» یعنی «فرد» و نیچه از «زرتشت» سخن به میان آورده که چهره‌ی تنها و عزت‌نشین اوست. هر دو فردگرا هستند و فرد را مقابل و رودرروی جمع و توده قرار می‌دهند. با این تفاوت که، کرگور فرد را «یکه و تنها» در مقابل مطلق قرار می‌دهد و تا آن‌جا پیش می‌رود که فرد به مثابه جزئی در برابر کل و حتی بالاتر از آن قرار می‌گیرد و در مطلق ادغام و با او یکی می‌شود.

اما منظور نیچه از فردیت، فرد از طبقه‌ی اشراف و بزرگان است. در نظر وی، فردگرایی، شکل ساده و آگاهانه‌ای از «اراده به قدرت» است تا بدین وسیله از سلطه‌ی جامعه آزاد گردد. فرد نیچه، نماینده‌ی افراد دیگر و از تبار والا و قدرتمند است. و جماعت وسیله‌ای برای تقویت فرد محسوب می‌گردد. در نظر کرکگور نیز ارزش، به فرد انسان تعلق دارد ولی مخالف جمع و اجتماع هم نیست بلکه بر فرد بودن تاکید دارد، بدین معنا که باید خودمان باشیم حتی اگر در درون جمع و اجتماع هستیم.

«کرکگور، برخلاف نیچه که معتقد بود فقط معدودی می‌توانند بزرگ باشند، معتقد

است که قوت «بزرگی» در وجود همه‌ی ماست.» (اندرسون، ۱۳۸۷، ۱۳۸)

فرد وجودی از آن‌جا که از امکان‌های خود آگاه است فردی واقعی است و واقعیت نیز از طریق او و فردیتش استمرار می‌یابد. چنین فردی با عمل اندیشه به واقعیت نمی‌پیوندد بلکه در چیزی ورای خود به آن دست می‌یابد. «یعنی به سوی چیزی که از درخودمانندگی سقراطی می‌گذرد و به فراباشندگی خدا می‌رسد. به بیان دیگر، از نظر کرکگور، سقراط از هستی فراتر نمی‌رود در صورتی که باید از هستی گذر کنیم تا به خدا برسیم.» (وال، ۱۳۵۷، ۹)

آنها امکانات وجود انسان را که در وجود او نهفته است برای ما آشکار می‌کنند. قصدشان الگو دادن نیست بلکه انتخاب امکانات از قبل مشخص شده است و تنها انسان می‌تواند امکانات واقعی و گوناگون خود را رشد دهد و با «گزینش و انتخاب»، «بشود آنچه که هست».

کرکگور فلسفه‌ی خود را در مقابل فلسفه‌ی اصالت معنای هگل مطرح کرده است. هگل از آن‌جا که به اتحاد میان موجود و معقول معتقد بود، ادعا می‌کرد که تنها از راه معانی و مفاهیم عقلی می‌توان واقعیت را شناخت. ولی کرکگور باین نگرش مخالف بود. معتقد است که منبع حقیقت در خود اشیاء و در وجود خارجی انضمامی آنهاست و اعتمادی به مفاهیم و معانی عقلی و کلی نیست. و نمی‌توان با آنها به حقیقت نایل شد

«در نظر کرگمور هستی ذاتاً در شدن و در زمان حرکت دارد، آری نیچه نیز که در برابر هرگونه بینش ایستای جهان، پویایی سرشت آفرینش و اراده به قدرتی را که در کنه جهان قرار دارد می‌پذیرد، بر همین عقیده است.» (همان، ۱۴۹)

بنابراین، هستی ذاتاً در حال شدن و حرکت است و هستی ایستا و ساکن وجود ندارد. واقعیت ثابتی وجود ندارد و همه چیز در حال گذران و سیلان است. نیچه خاطرنشان می‌کند که با دونیم کردن جهان توسط افلاطون به عالم شهادت و عالم غیب، دوگانگی در هستی و وجود پدید آمد. به این ترتیب که عالم غیب ارزش و عالم شهادت بی‌ارزش شد. از این‌رو ویژگی عالم مثال یا عالم غیب ثبات و ویژگی عالم طبیعت یا عالم شهادت حرکت و صیوروت شد و ثبات، ارزش پیدا کرد و حرکت بی-ارزش شد. اما وی کل هستی را در حال شدن می‌داند و به عالم دیگری غیر از این عالم معتقد نیست و جهان فراسو را نمی‌پذیرد.

«مفهوم «فراسو»، و «جهان واقعی» به این سبب اختراع شد تا تنها جهانی را که هستی دارد، از ارزش محروم کند- تا هیچ هدف، هیچ علت، هیچ وظیفه‌ای را برای واقعیت زمینی باقی نگذارد!» (نیچه، ۱۳۷۴، ۲۱۲)

۳- جسم و روح

کرگمور روح و جسم را دو چیز جدا از هم در نظر می‌گیرد و روح را مهم‌تر از جسم قلمداد می‌کند و معتقد است که انسان باید از جسم عبور کند و به مقام جان و روح که مقامی بالاتر از جسم است برسد و اگر چنین نکند و در همان مرتبه‌ی پایین باقی بماند مانند کسی است که در کاخی باشد اما در پایین‌ترین قسمت آن، یعنی در سردابه سکنی گزیند. برعکس در نظر نیچه جسم مهم‌تر از روح است. تأکید وی بر زندگانی، قدرت و غریزه است که این‌ها از طرف عقل و روح مورد تهدید واقع می‌شوند. او عقل را خادم اراده، شعور، احساس و غریزه به شمار می‌آورد و حقیقت انسان را در جسم و غریزه‌ها و عواطف و احساسات او می‌داند. از این‌رو سعادت و

نیک‌بختی انسان را در نیکو داشتن تن و برآوردن غرایز و عواطف دانسته و جان و روان و عقل انسان را تنها وسیله‌ای در خدمت تن و جسم در نظر می‌گیرد و با آن‌هایی که تن و جسم را حقیر می‌شمارند، سرستیز دارد.

«زندگی زمینی و این جهانی مورد تأکید نیچه است و اخلاق، دین و مابعدالطبیعه به سبب سخن گفتن از سرای دیگر و حقیقی دانستن آن عالم در برابر عالم دنیایی مورد حمله اوست.» (کردفیروزجایی، ۱۳۸۶، ۱۸۶)

۴- رنج

رنج یکی از امکاناتی است که در میان فیلسوفان اگزیستانسیالیست مطرح است و از ویژگی‌ها و امکانات فردی به حساب می‌آید. انسان امکان رنج را در سراسر زندگی خود دارد و جزئی از زندگی و هستی فرد انسانی محسوب می‌شود. کرکگور و نیچه نیز هر دو مسأله رنج را مطرح می‌کنند اما دیدگاه آن‌ها متفاوت است. کرکگور رنج را لازمه‌ی وجود انسان و عامل رشد و تعالی ایمان دینی او می‌داند. نسبت به رنج نگاه مثبتی دارد و آن را وسیله‌ای برای رسیدن به زندگی و شادی ابدی در نظر می‌گیرد. و معتقد است که فرد باید سختی و سنگینی رنج را تحمل کند تا به زندگی ابدی برسد. خاستگاه و منشأ رنج، خاستگاهی فردی است و در درون تک‌تک انسان‌ها نهفته است و لازمه‌ی زندگی دینی است و از آن‌جاکه توجه فرد را به نفس و درون خودش جلب می‌کند، رنج نقش تعالی و سازندگی دارد. رنج دینی را بیماری، بیچارگی، اندوه و درماندگی نمی‌داند بلکه آن را به ارتباط نزدیک فرد با خدا نسبت می‌دهد که با دوری از اهداف مادی و دنیوی در فرد به وجود می‌آید.

«شهبسوار ایمان هیچ تکیه‌گاهی جز خویشتن ندارد؛ او از ناتوانی فهماندن خود به دیگران رنج می‌برد، اما هیچ اشتیاق عبثی به هدایت دیگران احساس نمی‌کند. رنج تضمین اوست [به درستی راه]، او این اشتیاق عبث را نمی‌شناسد و روحش جدی‌تر از آن است [که چنین اشتیاقی را احساس کند].» (کرکگور، ۱۳۸۷، ۱۰۸)

اما نگاه نیچه به رنج، نگاهی دینی نیست و رنجی که در مورد آن صحبت می‌کند، رنج مطرح در ادیان نیست. به‌طور کلی نگاه او نسبت به زندگی، منفی است، زندگی را پوچ و بی‌معنا می‌داند. و بر آن است که بایستی به این زندگی پر از رنج و بی‌معنا، «آری» گفت و با دید مثبتی به آن نگاه کرد. انسان برای رهایی از این رنج و بی‌معنایی، به دنبال راهی می‌گردد که آن، معنای «آرمان زهد» است زیرا انسان معنا داشتن را به هر بی‌معنایی ترجیح می‌دهد. رنج‌های انسان همه در اثر گناهان اوست و برای این‌که از این گناه و رنج‌های ناشی از آن رهایی یابد راه زهد را در پیش می‌گیرد که روی گردانی از زندگی زمینی و مادی است. وبه جهانی فراسوی جهان ماده روی می‌آورد. چنین نگرشی از نگاه نیچه، نوعی خواست منفی است، خواستی که به نیستی منجر می‌شود. زندگی زاهدانه در نظر او، نشانگر بی‌زاری و دوری از هر چیز مادی است و نوعی روی-گرداندن از زندگی است. اما از آن‌جا که نیچه اساس و بنیان زندگی را در عواطف، احساسات، شورها و گزینه‌ها جستجو می‌کند، این نوع نگرش زاهدانه را نوعی پشت پا زدن به امور مثبت زندگی به حساب می‌آورد. بنابراین، او معنای دیگری برای زندگی انتخاب کرده است و در «زایش تراژدی»، سعی کرده تا از طریق هنر تراژدی به زندگی معنا بخشد و به آن «آری» گوید. از این‌رو یونانیان باستان را می‌ستاید که با هنر یونانی در برابر رنج‌ها و سختی‌ها و دهشتناکی زندگی ایستادند و به آن «آری» گفتند و روی خوش نشان دادند و جلوه زندگی را تغییر دادند و رنج‌های آن را تحمل کردند.

«یکی از عالیترین شکل‌های جامه‌ی مبدل، اپیکوری- آئینی^۱ است و نوعی جسارت نمایشی در ذوقی که رنج را به جد نمی‌گیرد و در برابر هر آنچه غم‌انگیز و ژرف است ایستادگی می‌کند.» (نیچه، ۱۳۷۹، ۲۷۴)

با توجه به نوع دیدگاه‌های نیچه و کرگور در مورد رنج می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت، که دیدگاه‌هایشان در دو طریقه‌ی جدا از هم قرار گرفته است. کرگور رنج را در زندگی دینی می‌بیند و چنین زندگی‌ای را می‌ستاید و به آن نگاهی مثبت دارد و آن

۱- Epikureismus، حکمت اپیکوری، آئین لذت باوری و لذت‌پرستی.

را وسیله‌ای برای رسیدن به زندگی و شادی ابدی می‌داند. در حالی که نیچه برعکس، دیدگاهی دینی نسبت به رنج ندارد و حتی آرمان زاهدانه‌ی مسیحی را نیز که روی-گردانی از زندگی مادی و سوق به فراسوی عالم ماده است، سرزنش می‌کند و آن را نوعی خواست منفی و رو به نیستی می‌انگارد. وی مسیحیت را به خاطر ترحم و دلسوزی به ضعیفان و فرومایگان تحقیر می‌کند و ترحم را متضاد هیجان‌هایی می‌داند که بر نیروی احساس زندگانی می‌افزایند. زیرا ترحم و شفقت را مخالف با اندیشه‌ی اراده به قدرت خویش قلمداد می‌کند و معتقد است زمانی که انسان رحم می‌کند، قدرت خویش را از دست می‌دهد. رنج به وسیله‌ی رحم، همه‌گیر می‌شود و باعث کاهش هر چه بیش‌تر نیروی زندگی می‌گردد. خلاصه این‌که نیچه راجع به رحم و رنج نظر مثبتی ندارد و این دو عامل را دشمن اراده‌ی به قدرت به‌شمار می‌آورد.

«رحم پارسایانه رحم به پلشتی بشری است، به پلشتی آنچه بس - بسیار بشری است. و اما درجات و بلندی‌هائی هست که در آنها رحم نیز هم‌چون ناپاکی، هم‌چون پلشتی، احساس می‌شود...» (همان، ۲۷۵)

۵- گناه

نیچه و کرکگور در مورد گناه که یکی دیگر از امکانات انسان است، دیدگاهی متفاوت دارند. با توجه به دیدگاه دینی و عرفانی کرکگور، گناه رنگ و بوی دینی دارد. در حالی که در نظر نیچه این چنین نیست. از دیدگاه کرکگور، گناه یک امر شخصی است که با ذات فرد ارتباط مستقیم دارد و در نتیجه‌ی این ارتباط، انسان می‌تواند با رجوع به خویشتن به گناه خویش پی ببرد و خود را در برابر خدا احساس کند. در این صورت درمی‌یابد که یک موجودی متفاوت با او وجود دارد، بین خود و او نوعی جدایی احساس می‌کند و همین جدایی، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا فرد به گناهکار بودن خویش پی ببرد. نکته جالب توجه در کرکگور این است که گناه در فرد دو نقش

ایفا می‌کند: از یک سو، او را از خداوند دور می‌کند و از سوی دیگر با آگاه شدن از گناه خویش به خداوند نزدیک می‌شود.

«طرح راز گناه و ترس آگاهی در نظامی غیر از نظام علمی ممکن است، حتی بهتر است بگوییم که اساساً نظام‌پذیر نیست. گناه از آن قبیل چیزهاست که گلوی انسان را می‌گیرد، به قول پاسکال از آن چیزهاست که ما را به جانب نوری برمی‌کشاند که نور عقل و فلسفه نیست. هیچ علم حصولی حتی علم کلام قادر به توضیح گناه نیست، چون گناه امری است اگزستانسلیل (یعنی صادر از موجود متقرر به تقرر ظهوری حضوری نه حصولی) و هیچ امر اگزستانسلیل قابل تأویل به عقل و منطق نیست، گناه همواره از کنه ذات انسان دور از دسترس منطق، ظهور و بروز می‌کند، پس تنها در ضمن نسبتی حضوری با خویشتن خویش است که می‌توان به معنی گناه پی برد و دریافت که گناه چیست. نه از طریق علم کلام رسمی.» (مستعان، ۱۳۸۶، ۱۱۵)

نیچه در باب گناه نظری کاملاً متفاوت با کرگور دارد. وی از آنجایی که مانند کرگور نسبت به گناه نگاهی دینی ندارد، گناه را لازمی هیچ‌گونه ارتباط و نزدیکی نمی‌داند و بیش‌تر به جنبه اخلاقی و اجتماعی گناه نگاه می‌کند. حتی نگاه مسیحیت را نیز نسبت به گناه نفی می‌کند و به دوگانه انگاشتن جهان از دیدگاه افلاطون و مسیحیت نیز اعتراض می‌کند و معتقد است، این دیدگاه باعث شده است که مفهوم گناه پیدا شود و کارهایی از قبیل ارضای غرایز طبیعی از جانب مسیحیت، ناپسند شمرده شود و بر تهذیب نفس تأکید گردد و نیروهای افزایش‌دهنده‌ی زندگی و خواست‌های طبیعی آن نابود شود. در «انسانی بسیار انسانی» گناه را از اشتباهات خود می‌شمرد. به نظر او انسان از ابتدا مانند کودکی در دامن طبیعت است که وقتی چشم باز می‌کند، بهشت را اطراف خود می‌بیند اما بعداً توسط خرد خود مرتکب اشتباه می‌شود. و از فرهنگ یهودی-مسیحی انتقاد می‌کند که باعث شده انسان چیزهای غریزی و طبیعی خود را گناه به حساب آورد و همیشه خود را شرمنده بداند. وی مرحله‌ی سوم دگردیسی جان را کودک می‌داند که سمبل بی‌گناهی و معصومیت است. با بیان تفاوت بین این دو متفکر

می‌بینیم که دیدگاهشان در مورد گناه، یکی نیست. یکی گناه را کاملاً در حیطه‌ی دین و قلمرو ایمان و ارتباط آن با خداوند می‌نگرد و دیگری اساساً گناه را در قلمرو دین و مذهب نمی‌آورد.

«اگر دریابیم «چگونه گناه به جهان راه یافت» یعنی از طریق اشتباهات خرد بود که همه‌ی انسان‌ها دچار آن شدند و هر انسانی خود را تباه‌تر و بدتر از آنی می‌داند که واقعاً هست، سبک‌بارتر می‌شویم و انسان و جهان چنان بی‌خطر به نظر می‌رسند که یکی از آن دو اساساً خوب می‌شود. انسان در دامن طبیعت پیوسته کودکی فی‌نفسه است. این کودک شاید زمانی کاووسی وحشتناک و سخت ببیند، ولی آن هنگام که چشم می‌گشاید، پیوسته بهشت را پیرامون خود می‌بیند.» (نیچه، ۱۳۸۴، ۱۲۰)

۶- ایمان و خدا‌ناباوری

اگرچه کرکگور و نیچه موضوعات تقریباً مشترکی را در فلسفه‌ی خویش مطرح کرده‌اند اما در هیچ یک از آن‌ها به‌طور کامل توافق نظر ندارند و حتی در اکثر موارد اندیشه‌ی آن‌ها متفاوت است و شباهت ایشان تنها در بیان موضوع مشترک است. از این‌رو، در اندیشه‌ی آن‌ها، تفاوتی ریشه‌ای و بنیادین دیده می‌شود که آن، مسأله‌ی ایمان و خدا‌ناباوری است. کرکگور که متفکری عارف‌پیشه است، سیر اندیشه‌اش بر پایه‌ی ایمان و خدا‌باوری است تمام موضوعاتی را که در فلسفه خویش مطرح می‌کند برگرفته از همین بنیان است. اما تمام مباحث و موضوعات فلسفه‌ی نیچه بر اساس و بنیان خدا‌ناباوری و نیهیلیسم بنا شده است. جمله‌ی معروف نیچه با عنوان «خدا مرده است» خود دلیل موجّهی بر این مطلب است. البته ممکن است کنه و ذات این جمله با ظاهر آن منافات داشته باشد ولی به هر حال نیچه، فاقد ایمان و تفکر دینی کرکگور است.

«نقد کرکگور از نظام مسیحی، بر پایه‌ی تحسین او نسبت به مسیحیت قرار گرفته است. مقایسه‌ی میان کرکگور و نیچه در نظر اول بسیار دشوار و پر از تناقض می‌نماید؛

زیرا کرگور، بر طبق نظریه‌ی اصلی خویش، در حضور خداوند، روبه‌روی خدا می‌اندیشد، و حال آن‌که نیچه برعکس در جایی می‌اندیشد که خدائی نیست، اگر بتوان این سخن را گفت، و این کار او بس هراس‌انگیزتر از اندیشیدن در حضور خداوندی است. کرگور روبه‌روی خداست، نیچه، می‌توان گفت که در برابر خدائی مرده، در برابر جسد متلاشی شده‌ی خدا، با خود حضور بهم می‌رساند؛ و آنگاه است که وی به تنهایی و خلوت کامل نائل می‌گردد.» (وال، ۱۳۵۷، ۴۹-۴۸)

برای کرگور ایمان، امری درونی و شخصی است که انسان راه رسیدن به آن را خودش پیدا می‌کند و نمی‌توان از روی منطق و عقل به آن رسید. لازمه‌ی ایمان در نظر وی تعهد ورزیدن و تن به خطر دادن است، نوعی شور ورزیدن و دل به دریا زدن است. ایمان دینی، چیزی ماورای امور عقلی است. کرگور با بیان داستان حضرت ابراهیم در «ترس و لرز»، اندیشه‌ی خود را درباره ایمان و امر نامتناهی بیان می‌کند.

ابراهیم برای وی الگوی ایمان است. دستور قربانی کردن اسحاق توسط ابراهیم و اطاعت ابراهیم و تسلیم او در برابر امرالوهی، نزد کرگور ارزش محسوب می‌شود، تا جایی که وی از آن به امر محال تعبیر می‌کند. او در حالی که کارد را می‌کشد تا فرزندش را قربانی کند در همان حال به امر محال ایمان دارد که خداوند قربانی کردن فرزندش را نمی‌خواهد بلکه آنچه مهم است تسلیم و اطاعت او در برابر خداوند است. در مقابل، نیچه را می‌بینیم که داد از دست رفتن ارزش‌ها را سر می‌دهد و می‌گوید «خدا مرده است». مقصود وی آن است که، در دنیایی که زندگی می‌کنیم ارزش‌هایی که قبلاً بوده‌اند اکنون از بین رفته‌اند و مقصّر اصلی، خود ما انسان‌ها هستیم که با دست خود خدا را کشته‌ایم.

در واقع می‌توان گفت مفهوم «خدا» در نظر نیچه سمبل ارزش و نوعی تقدیس به حساب می‌آمده که با از بین رفتن آن ارزش‌ها و تقدّس‌ها، مفهوم خدا نیز از بین رفته است. ظاهر جمله‌ی معروف نیچه نشان‌دهنده‌ی بی‌ایمانی و خدا ناباوری اوست. اما از آن‌جا که هر ظاهری، باطنی دارد، این جمله نیز باطنی دارد و می‌تواند با ظاهر آن

متفاوت باشد. از آنجا که نیچه فیلسوفی درون‌نگر است به سختی می‌توان به کنه اندیشه‌های او پی برد.

«اما بی‌خدائی نیچه یک بی‌خدائی عینی مانند بی‌خدایی قرن هیجدهم نیست. برای نیچه سخن بر سر این نیست که خدایی نیست؛ او حتی نمی‌گوید خدایی نیست: می‌گوید خدا مرده، و این بیان، با همه‌ی این‌ها، نوعی تصدیق است بر این‌که خدا زنده بوده و بسیار مشکل است که بگوییم خدا زنده بوده بی‌آن‌که تصدیق کنیم که هم‌اکنون نیز به هر صورت زنده است. این‌که خدا مرده بیان یک چیز واقعی نیست، بلکه در این‌جا جنایتی، جنایت مقدّسی در کار است. یاسپرس این‌را بی‌خدایی هستی‌نگر نامیده، یعنی مخالفت هستی‌نگرانه با خدا.» (همان، ۴۹)

نیچه به دوگانه شدن عالم توسط افلاطون و مسیحیت اعتراض می‌کند و معتقد است از زمانی‌که عالم هستی به دو عالم غیب و شهادت تقسیم شد، ارزش معنا پیدا کرد. زیرا عالم غیب که ثبات و تغییرناپذیری از ویژگی‌های آن است، ارزش محسوب شد و عالم شهادت که حرکت و تغییرپذیری از ویژگی‌های آن است ضداً ارزش به حساب آمد. به این ترتیب احساسات و غرایز که مربوط به زندگی طبیعی و عالم شهادت بود بی‌ارزش محسوب شد.

«کرکگور تصوّر هست‌بودن را از برکت وجود مسیح دانسته و هست‌بودن مسیحی را بالاترین اشکال هست‌بودن شمرده است، هیچ‌گاه منکر هست‌بودن موجودهائی خارج از مسیحیت نشده است. در مقابل کرکگور، که درباره‌ی هست‌بودن، با توجّه به حضور خداوند فکر می‌کرده است، می‌توان از نیچه نام برد که برخلاف وی، با در نظر داشتن غیاب خداوند این فکر را می‌کرده است.» (وال، ۱۳۷۰، ۷۱۶)

اعتراض نیچه به مسیحیت از آن‌روست که زندگی این دنیایی را حقیر و خوار می‌شمرد و به زعم او انسان را فرمان‌بردار و مطیع خدا می‌کند. او به خود شخص مسیح به دیده‌ی احترام می‌نگرد اما مسیحیت را از آن‌جا که در قالب کتاب مقدّس درآمده و منبع یک سری جزمیات شده است، رد می‌کند. زیرا به عقیده‌ی وی، مسیحیت یک سری

بایدها و نبایدهایی را وضع کرده که با زندگی این دنیایی انسان منافات دارد. نیچه مخالف دلسوزی و ترحمی است که مسیحیت نسبت به ضعیفان و فرومایگان دارد. چون دلسوزی در نظر او، انسان را خوار و ضعیف می‌کند. این چنین طرز تفکری از فیلسوف اراده به قدرت بعید نیست زیرا وی خواستار افزایش قدرت و نیروهای نگاه-دارنده‌ی زندگی است و هم‌چنین خواهان فراتر رفتن انسان از خود است که زمینه‌ای برای به‌وجود آمدن ابرانسان پدید می‌آورد. نیچه از وضع انسان موجود، راضی و خشنود نیست از این‌رو، به دنبال انسان اصیل و برتر است. مخالفت وی با انسان فعلی، به‌خاطر رهایی و نجات او از رنج و بدبختی و سوق او به سوی آینده است. بنابراین بیزاری او از انسان، زمینه‌ای برای دوستی و همدردی با رنج‌های اوست.

«مقایسه‌ای با کی‌یرکگور از این حیث نشان می‌دهد که تفاوتی ریشه‌دار وجود دارد. کی‌یرکگور روحش سرشار از ایمان به مسیحیت بود و تا آخر همواره محدود و مقید به حدود جوهر تاریخی آن ماند- زیرا می‌گفت «پدرم به من چنین گفت». اما جوهر تاریخی مسیحیت همیشه با نیچه بیگانه بود. سپس کی‌یرکگور به اعماق کلام مسیحی تشریف یافت، حال آنکه نیچه حتی گمان نبرد که کلام مسیحی ممکن است عمقی داشته باشد و هیچ‌گاه به ساختارهای والای آن در جهان اندیشه نپرداخت.» (یاسپرس، ۱۳۸۰، ۷۳)

۷- مرگ

مرگ نیز یکی دیگر از امکاناتی است که در فلسفه‌های اگزیستانس مطرح است و به وجود و اگزیستانس فرد انسانی مربوط می‌شود. زیرا از میان تمام موجودات، تنها انسان است که مرگ برای او به‌عنوان مسأله‌ی قابل توجه مطرح است. انسان موجودی مرگ‌آگاه است و همین آگاهی از مرگ تأثیراتی را در زندگی وی در پی داشته است. مرگ‌آگاهی، نوعی ترس از مرگ و دلهره و اضطراب را به همراه دارد.

«در نظر آگزیستانسیالیست‌ها، مرگ واقعیتی محسوب نمی‌شود، بلکه یک نوع امکان به‌شمار می‌آید که خصوصیت اصلی آن اینست که هر لحظه ممکن است به وقوع بپیوندد.» (به مجردی که به عرصه‌ی وجود گام می‌نهیم دیگر به حد کافی عمر گذرانده- ایم که بمیریم)». (بارت، ۱۳۶۲، ۵۶)

نیچه و کرکگور نیز هر دو مسأله‌ی مرگ را مطرح می‌کنند و آن را یک نوع امکان زندگی به‌شمار می‌آورند. کرکگور متفکری عارف مسلک است، و مرگ در نظر او، زندگی دیگری است که مسیحیت وعده‌ی آن را می‌دهد و آن وعده‌ی رستگاری و سوق به سوی سعادت ابدی است. و رستگاری ابدی بزرگ‌ترین کامیابی انسان است. در زبان مسیحیت، مرگ آخرین مرحله 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، اندیشیدن درباره‌ی مرگ را به انسان می‌آموزاند. کرکگور نسبت به مرگ دیدگاهی مسیحی و دینی دارد، اما نیچه قطعاً نسبت به مرگ چنین عقیده‌ای ندارد. وی از حیات و هر آنچه که مربوط به زندگی سرشار از احساسات، غریزه و اراده است، جانب‌داری می‌کند و کاری به جهان فراسوی افلاطون و زندگی ابدی کرکگور ندارد. علاوه بر این، نگاه نیچه نسبت به زندگی، آن حیاتی است که خالی از استعلاست به‌همین دلیل مرگ و قلمرو مردگان اساساً نزد او معنایی ندارد. با وجود این، وی «ترس از عالم پس از مرگ» را قبول ندارد. چون معتقد است که پس از مرگ، دیگر به انسان مربوط نمی‌شود بنابراین ترس بعد از مرگ نیز خودبه-خود از بین می‌رود.

نیچه دو نوع مرگ را مطرح می‌کند: یکی مرگ طبیعی که اجتناب‌ناپذیر است و زمانی است که بدون مباشرت فرد فرا می‌رسد و به زندگی او پایان می‌دهد و دیگری مرگ، به‌صورت خودکشی است که نیچه از آن به عنوان مرگ خودخواسته یاد می‌کند. هدف او چیره شدن بر ترس از مرگ است و رهایی از ترس را شرط زندگی سرشار برمی‌شمارد و البته کرکگور نیز رهایی از این ترس را شرط جهش به زندگی دینی به-

حساب آورده است. نیچه ترس از مرگ را موجّه نمی‌داند و آن را نشانه‌ی سرخوردگی می‌پندارد و مرگ خودخواسته را شایسته‌ی انسان دانسته و چنین مرگی را می‌ستاید. زیرا نیچه زندگی سرشار و پرکار را پیشنهاد می‌کند و اذعان می‌دارد که هر چه زندگی سرشارتر و پرکارتر باشد، در نتیجه انسان با احساسی عالی‌تر و بهتر به استقبال مرگ می‌رود. از دیدگاه وی انسان باید آزادانه و آگاهانه مرگ خود را انتخاب نماید که این-گونه مردن در نظر او از سر عشق و علاقه‌ی به زندگی است. نیچه در «چنین گفت زرتشت» از زبان زرتشت، مرگ بهنگام را می‌آموزاند و چنین مرگی را نتیجه‌ی بهنگام زیستن دانسته است.

«مرگِ خود را به شما سفارش می‌کنم، مرگِ خود-خواسته را، که از آن رو به سوی من می‌آید که من آن را خواسته‌ام. و کی خواهمش خواست؟- آن که غایتی و وارثی دارد، مرگ را آن‌گاه خواهد خواست که برای غایت و وارثش بهنگام باشد.» (نیچه، ۱۳۵۵، ۱۰۱)

کرگور زندگی ابدی و پس از مرگ را در واقع ادامه‌ی زندگی دینی به‌شمار آورده و آن را شایسته‌ی کسی دانسته که در قلمرو دینی زندگی کرده است و اساساً چنین کسی هدف نهایی‌اش رسیدن به سعادت ابدی پس از مرگ است. با وجود این، دیدگاه کرگور نسبت به مرگ، دیدگاهی دینی به معنای اسلامی آن نیست زیرا وی به مرگ به عنوان یک واقعیت دینی نگاه نمی‌کند بلکه از آن‌جا که یک اگزیستانسیالیست است، مرگ را یک نوع امکان می‌داند که هر لحظه ممکن است به وقوع بپیوندد. اما نیچه به-طور کلی، نسبت به دیگران، به مرگ نگاهی متفاوت دارد. او به زندگی پس از مرگ و زندگی ابدی که کرگور بیان‌گر آن بود، اعتقادی ندارد. برخلاف کرگور که کمال را در قلمرو زندگی دینی و به تبع آن در زندگی ابدی می‌داند، نیچه کسی را رو به پختگی و کمال محسوب می‌دارد که مرگ خود را آگاهانه و پیروزمندانه انتخاب کند.

کرکگور با نگاهی از روی ایمان به مرگ می‌نگرد و نیچه نه تنها دید ایمان‌گرایانه ندارد بلکه اراده‌ی به قدرت را در این‌جا نیز به‌کار می‌گیرد و معتقد است که انسان باید خود به سراغ مرگ برود و مرگ طبیعی را نوعی سرخوردگی قلمداد می‌کند.

از آن‌جا که نیچه فیلسوف زندگی است، هنگامی که با مطرح شدن مسأله‌ی مرگ، به جاودان‌خواهی انسان پاسخ منفی داده شده و موجب یأس و نومیدی در او می‌شود، راه حلّی را برای این مشکل معرفی می‌کند و آن اندیشه‌ی «بازگشت جاویدان همان» است که نه تنها انسان نیست و نابود نمی‌شود بلکه جهان و هر انسانی که بر روی آن است، عیناً و بدون هیچ کم و کاستی مجدداً بازمی‌گردد و این عمل بارها و بارها تکرار خواهد شد. باز در این‌جا می‌بینیم که اعتقاد به جاودانگی نیچه با کرکگور متفاوت است. کرکگور به زندگی ابدی و جاودانگی ابدی معتقد است اما نیچه به جاودانگی‌ای معتقد است که مانند یک چرخه بر گرد خود می‌چرخد و تکرار می‌شود.

«به عقیده‌ی نیچه، در سایه‌ی بازگشت جاودان تمام لحظات سرشار از جاودانگی هستند، همچنانکه به عقیده‌ی کرکگور در پرتو حلول مسیح، همه چیز در دنیای خاکی ارزشی بی‌انتهای پیدا می‌کند. می‌توان گفت یکی از این دو تن، یعنی کرکگور، چون به همزمانی با مسیح علاقمند است به گذشته‌ی جهان بیش‌تر توجه دارد و دیگری، یعنی نیچه، باتوجهی که به ابرمرد دارد آینده را مقدم می‌شمرد، اما این تفکیک تفکیکی است ظاهری، و کنه اندیشه این دو فیلسوف این است که بایستی تفاوت میان گذشته و آینده، در لحظه واقعی (اکنون) از میان برداشته شود.» (وال، ۱۳۵۷، ۵۱)

۸- زندگی

زندگی نیز یکی دیگر از امکانات انسان است که فیلسوفان اگزیستانسیالیست به آن توجه ویژه داشته‌اند. نیچه و کرکگور هر دو درباره‌ی زندگی، نظراتی مخصوص به خود دارند اما به نظر می‌رسد از دو جهت با یکدیگر شباهت داشته باشند: یکی از جهت خطّ فکری و اندیشه، که برگرفته از زندگی شخصی آن‌هاست تا جایی که تفکرات و

آثار آن‌ها با زندگی فردی و شخصیشان رابطه‌ی تنگاتنگ و مستقیم دارد. و از جهت دیگر هردو به گزینش و انتخاب و در راستای آن به آزادی انسان و فرد نظر دارند و معتقدند که فرد انسانی باید خود برگزیند و انتخاب کند و انسان را موجودی مختار و آزاد می‌دانند.

«نیچه به زبان حیات سخن می‌گوید، اما حیات در نظر او عین اراده به قدرت است. این زبان هرچند قدری بی‌دقت می‌نماید، اما این بی‌دقتی ظاهری است. نیچه به زبان اگزیستانسیل سخن نمی‌گوید و از این جهت او را با کی‌یرکگارد نباید مقایسه کرد. نیچه جداً متفکر است و این‌که نام او را با نام کی‌یرکگارد می‌آورند و احیاناً او را در زمره‌ی فیلسوفان اگزیستانس می‌دانند موجب می‌شود که تفکر نیچه پوشیده بماند. کی‌یرکگارد هرچند که بیشتر از نیچه به اقوال ارسطو اشاره می‌کند؛ فیلسوف نیست بلکه یک نویسنده‌ی دینی است و البته این معنی چیزی از شأن او نمی‌کاهد و مراد این نیست که نیچه را فی‌المثل برتر از او بدانیم، بلکه مقصود این است که نیچه یک متفکر فلسفی است و مطالب او ضبط و ربطی دارد که در آثار ارسطو می‌توان نظیر آن‌را دید. فیلسوفی که به زبان حیات و اراده به قدرت سخن می‌گوید، نمی‌تواند مانند کانت و هگل یک نظام برپا کند. اما تمامی مطالبی که نیچه می‌گوید به هم مربوط است و هیچ جزئی از اجزاء تفکر او بی‌ارتباط با مطالب دیگر نیست.» (داوری، ۱۳۷۴، ۲۴۸-۲۴۷)

کرگور اندیشه‌ی خود را در مورد زندگی در قالب سه قلمرو بیان می‌کند. به این صورت که ابتدا قلمرو استحسانی یا حسّی را مطرح می‌کند که از ویژگی‌های آن لذّت بردن، خوش بودن بی‌اندازه و در یک کلام به هوای دل زیستن است. در این حوزه، فرد بیش‌تر به دنبال لذّت‌طلبی و هوای و هوس خود است و پایبند به اصول اخلاقی نیست و بی‌حدّ و اندازه از احساسات و تجربه‌های حسّی خود پیروی می‌کند. و به‌سوی احساسات ناپسند و غیراخلاقی پیش می‌رود و در اثر همین بوالهوسی‌ها و زیاده‌روی‌ها نمی‌تواند به زندگی خود سامان دهد. علاوه بر آن، در این نوع زندگی، هیچ نوع معیار کلی و ضروری دیده نمی‌شود، هرچه هست بر اساس احساسات است. در چنین

قلمروی فرد خود را آن‌چنان که هست می‌پذیرد و خود دست به انتخاب نمی‌زند. دومین قلمرو، زندگی اخلاقی است که در آن فرد ملزم به انجام تکالیف و معیارهای اخلاقی ثابت و کلی است. انسانی که در این حوزه زندگی می‌کند، انسانی جدی و مکلف است و به تعهدات و اصول اخلاقی پایبند است. از جمله این‌که چنین انسانی ازدواج کرده و کسب و کاری دارد. راهش را خودش انتخاب کرده و کسی از بیرون او را ملزم به انجام کاری نکرده، خود وظیفه و تکلیفش را می‌شناسد و بدان عمل می‌کند. چنین فردی درون‌نگر است و خود تصمیم می‌گیرد که چه کاری به صلاحش است، همان کار را انجام می‌دهد. در ضمن علاوه بر صلاح خود، صلاح دیگران را نیز می‌خواهد از این‌رو، تابع مشترکات است و کارهایی را انجام می‌دهد که برای دیگران نیز خیر باشد و صرفاً به خود نمی‌اندیشد. سومین قلمرو، زندگی دینی است که مبتنی بر ایمان است و در آن فرد به بالاترین درجه هست بودن می‌رسد. ویژگی مهم این حوزه، رنج و سختی است که انسان در اثر آن به مرحله‌ی ایمان می‌رسد. ایمان حرکتی است که با شور و هیجان و اراده همراه است و انسان را به سوی سعادت ابدی سوق می‌دهد. فرد دینی با جهش به مرتبه‌ی ایمان می‌رسد و شور ورزیدن لازمه‌ی اصلی زندگی دینی است و عقل را در آن راهی نیست. در زندگی دینی، فرد، یگه و تنهاست و در برابر مطلق قرار می‌گیرد. از نظر کرکگور چنین حوزه‌ای ارزش زیستن و هست بودن را دارد.

از میان سه قلمرو زندگی، زندگی دینی را برمی‌گزیند و آن را بالاترین زندگی در عالم هست بودن و راهی برای رسیدن به سعادت ابدی پس از مرگ می‌داند. اما نیچه نوع زندگی‌ای را معرفی می‌کند و آن را می‌ستاید که منشأ آن حیات غریزی، احساس، شعور و اراده در مقابل عقل و خرد است. نیچه فیلسوفی است که گرایش و میل به اصالت حیات دارد یعنی زندگی‌ای در نظر او ارزش دارد که تماماً برآمده از شرایط طبیعی باشد. موضوعاتی از قبیل فرهنگ، دین، علم، هنر و ... همگی تابع زندگی هستند و زندگی مقدم بر آنهاست. در نظر وی در حیطه‌ی شرایط طبیعی، «زندگی کردن و

زیستن» بر همه چیز مقدم است و او تمام پدیده‌ها را جلوه‌هایی از زندگی در نظر می‌گیرد. حتی اراده معطوف به قدرت که در فلسفه‌ی خود از آن صحبت می‌کند تعبیر و جلوه‌ای از زندگی است. زیرا خواست و اراده را منوط به زندگی می‌داند البته خواست و اراده‌ای که معطوف به قدرت باشد نه زندگی. نیچه متفکری ارزش‌گذار است از این-رو، موضوعاتی از جمله اراده‌ی به قدرت برای او ارزش محسوب می‌شود که همانا ارجمندتر از خود زندگی است.

فلسفه‌ی نیچه، فلسفه‌ای در جهت تأیید حیات است و تأکید وی بر «آری» گفتن به زندگی است. از این‌رو، او به زمان یونان پیش از سقراط برمی‌گردد و از روحیه زندگی-طلبی آن‌ها سخن می‌گوید. و به دو آیین «دیونیزوس و آپولون» می‌پردازد که یونانیان با تلفیق این دو آیین و نماد در برابر رنج‌ها و سختی‌ها و مشقت‌های زندگی مقاومت کردند و به خودِ زندگی «آری» گفتند. تراژیک یونانی نتیجه این تلفیق بود که به فلسفه و هنر یونانیان باستان بازمی‌گردد. نیچه و کرگور راجع به زندگی نظری مثبت دارند و معتقدند که باید در مقابل رنج‌ها و دشواری‌های زندگی ایستاد تا بدین‌وسیله در اندیشه‌ی کرگور به «سعادت ابدی» رسید و در اندیشه‌ی نیچه از این طریق به زندگی «آری» گفت. نوع زندگی‌ای که مدنظر کرگور است، زندگی دینی و توأم با شور ایمان است اما زندگی مورد نظر نیچه آن زندگی طبیعی همراه با غریزه، احساس، شعور و اراده است و در رأس آن اراده به قدرت قرار گرفته است چون می‌بینیم که بعدها نیچه از والاتباران و انسان‌های صاحب قدرت صحبت می‌کند و زندگی آن‌ها را با ارزش می‌داند و در مقابل، زندگی ضعیفان و فرومایگان را پست دانسته و حتی مسیحیت را نیز به خاطر ترحم و دلسوزی به آن‌ها، سرزنش و تحقیر می‌کند. نیچه معتقد به هدف و غایتی برای جهان نیست.

«اگرچه نیچه در «تولد تراژدی» به پیروی از شوپنهاور دنیا را با دیده‌ی غم می‌نگرد و راه نجات را در نیروی خلاقه‌ی هنر می‌جوید، اما به‌طور کلی جهت اصلی فکر نیچه مانند اگزیستانسیالیست‌ها در تأیید «حیات» است. و او حتی در سال ۱۸۸۸ ادعا کرد که

اثر معروف «تولد تراژدی» تز مخالف فلسفه‌ی شوپنهاور است. (جمال‌پور، ۱۳۷۱، ۱۲۳)

همان‌طور که کل فلسفه‌ی کرکگور بر حول و محور ایمان و زندگی دینی می‌چرخد، بنیان اصلی تفکر فلسفی نیچه نیز، اراده‌ی به قدرت است. از نظر وی بنیان و اساس هستی، زندگی و بنیان و اساس زندگی، قدرت است. اراده‌ی به قدرت در فلسفه‌ی نیچه یک اصل وجودی است که انسان از طریق آن، حقیقت ذات خویش را پیدا می‌کند. به عقیده‌ی او قدرت، نشانه‌ی استقلال و عدم وابستگی به نیروهای بیگانه است و هنگامی که انسان اراده‌ی به قدرت پیدا می‌کند، به کنه ذات خویش پی می‌برد. از این‌رو، قدرت، عامل اصلی نجات انسان از بند هر نیروی بیگانه و وابسته است. نزد کرکگور نیز زندگی دینی بالاترین و بهترین زندگی ممکن، و ایمان و نزدیکی به مطلق، راه رستگاری و سعادت انسان است و این نشان می‌دهد که هر دو به دنبال سعادت و راه نجات انسان هستند اما هر یک به طریقی، یکی از طریق قدرت و دیگری از طریق ایمان. هابن در «چهار سوار سرنوشت» از زبان کرکگور می‌گوید:

«تنها رویکرد کافی بشر به زندگانی دانش ایمانی است نه استدلال عینی بسیار گزافه‌گویانه‌ی فیلسوفی که قصری شکوهمند از اندیشه‌ی منطقی در نظام فلسفی خود برپا می‌دارد.» (هابن، ۱۳۸۴، ۴۹) نیچه در «دجال» می‌گوید:

«من خود زندگانی را غریزه‌ای برای بالیدن، برای مداومت و انباشتگی نیروها، برای قدرت می‌دانم: آن‌جا که اراده به قدرت وجود ندارد، انحطاط است. سخن من این است که تمام ارزش‌های عالی بشری این اراده را فاقدند- و اینکه ارزش‌های انحطاطی، یعنی ارزش‌های نیست‌گرایانه به نام مقدس‌ترین نامها فرمان می‌رانند.» (نیچه، ۱۳۵۲، ۳۰-۲۹) کرکگور و نیچه هر دو قائل به زندگی شادمانه و موفق هستند. اما هر یک با بیان خاص خود این مسأله را مطرح می‌کنند که زندگی موفق انسان چگونه زندگانی‌ای است؟ کلنبرگر در کتاب خود، «کرکگور و نیچه» می‌گوید:

«در نهایت هر یک از ایشان تصویری از زندگی ارائه می‌کند که با مفهوم کامل زیسته شود، البته تصویرهایی که ارائه می‌دهند متفاوت است. به هر حال، به نظر من هر یک از ایشان احساس می‌کند که اگر زندگی موفق، آن زندگی باشد که شادمانه پذیرفته نشود، بسیار غریب و شدیداً غیرطبیعی است. کرکگور یا یوهانس دوسیلنتیو و نیچه بر این‌که قهرمانان آن‌ها، یعنی فارس ایمان و زرتشت، هردو شادمانند تأکید می‌کنند و به صراحت سخن می‌گویند. به نظر یوهانس دوسیلنتیو ایمان فی‌نفسه شادمانه است و از دید نیچه پذیرش کامل زندگی و ابدیت شادمانه است.» (کلنبرگر، ۱۳۸۴، ۱۶۶-۱۶۵)

هر دو در مورد ضرورت شادی و زندگی شادمانه اتفاق نظر دارند اما شادی در مورد قهرمانان هر یک (فارس ایمان و زرتشت) متفاوت است و شادی یک چیز در یکی مستلزم شادی همان چیز در دیگری نیست.

البته شادی در هر دو صرفاً به معنای فقدان اندوه و تسلیم مطلق نیست. نیچه در کتاب «دجال»، مسیحیت را ایمان نمی‌داند بلکه آنرا کیفیتی از زندگی می‌داند که البته کرکگور نیز در کتاب «ترس و لرز»، ایمان را متضاد با این امر نمی‌داند بلکه معتقد است که کیفیت، نفس زندگی است. ایمان را نوعی هیجان به شمار می‌آورد البته هیجان به معنای احساس و گزینه برای او مطرح نیست زیرا وی احساس و گزینه را مسائلی در حوزه زیبایی‌شناسی به شمار می‌آورد. در نظر کرکگور شادی ایمان، احساسی زودگذر نیست بلکه «شادی ابراهیم بخشی از کیفیت زندگی و ایمان اوست، نه مقطعی گذرا که ایمان او را تقطیع می‌کند.» (همان، ۱۶۷)

نیچه و کرکگور هر دو موافق آزادی و اختیار انسان هستند و معتقدند که فرد انسانی باید خود، آزادانه و از روی اختیار انتخاب کند و خودش به زندگی و هستی‌اش معنا بخشد. نیچه از زرتشت به عنوان کسی یاد می‌کند که فکر آزادی و حق‌گزینش را به انسان داد. او دو نیرو را به انسان معرفی می‌کند: یکی «زندگانی» و دیگری «نه زندگانی» یا به عبارت دیگر «نیک» و «شر» که زرتشت برای خاتمه دادن به ستیزه میان این دو نیرو در انسان، به او توصیه می‌کند «نیک را برگزین» که بدین ترتیب مفهوم

آزادی را به انسان می‌آموزد. جمله‌ی معروف نیچه در خطاب به انسان این است «بشو آنچه که هستی». این جمله به معنای انتخاب، اختیار و آزادی انسان است یعنی انسان موجودی است که خودش خودش را می‌سازد زیرا نیچه انسانی را که تابع یک سری قواعد و آداب و رسوم خاصی است، تحقیر و سرزنش و محکوم می‌کند.

نیچه انسان را به فراتر رفتن از خود دعوت می‌کند و به عبارتی خواهان شکوه و قدرت یافتن انسان است. زیرا وی فیلسوفی است که فلسفه‌اش بر بنیاد اراده به قدرت برپا شده است. از طرفی می‌بینیم که کرکگور نیز خواهان آزادی و اختیار انسان است اما نه بر پایه‌ی اراده به قدرت بلکه او سه قملرو زندگی را به عنوان سه راه حل، پیش روی انسان قرار می‌دهد و سپس انتخاب و گزینش را به عهده‌ی خود فرد می‌گذارد و معتقد است که این خود فرد است که با گزینش و انتخاب خویش، راه درست را برمی‌گزیند. انسان برخلاف موجودات دیگر آزاد و مختار است همانی بشود که می‌خواهد. البته وی اذعان می‌دارد که هیچ معیار عینی برای تصمیم‌گیری و انتخاب وجود ندارد و هر فردی خودش مسئول انتخاب خودش است یعنی فرد، خود مسئول چیزی است که می‌شود. در مورد مسیح نیز بر این اعتقاد است که او فقط راه را نشان می‌دهد و از طریق آموزه‌هایش چیزی را برانسان تحمیل نمی‌کند. از دیدگاه کرکگور:

«میان راه‌های مختلف برای معنا بخشیدن به زندگی، چگونه باید دست به انتخاب زد؟ کی‌یرکه‌گور می‌گوید، مهم است که آدم خودش را امتحان کند. ما باید خودمان را، حتی اگر شده در خیال، در موقعیتهایی قرار دهیم که ناچاریم دست به انتخابی میان اعمال مختلفی بزنیم که آشکار می‌کند این راه یا آن راه دیگر بهتر می‌تواند وجهی و معنایی به زندگی مان ببخشد که می‌پسندیم.» (اندرسون، ۱۳۸۷، ۹۳-۹۲) از نظر نیچه:

«انسان یگانه موجودی است که نحوه‌ی هستی خویش را می‌تواند و باید تعیین کند. انسان موجودی است که از نحوه‌ی هستی حاضر و آماده و دم‌دستی برخوردار نیست، بلکه او بیش از آنکه باشد، یعنی از نحوه‌ی هستی برخوردار باشد، یک توانایی

برای بودن^۱ است. آدمی موجودی خود-پا^۲ است که باید هستی خویش را فعلیت بخشد و خودش را متحقق سازد. این دشوارترین امری است که بر عهده‌ی آدمی قرار دارد و همه‌ی دردها و رنج‌های آدمی از همین ویژگی اونتولوژیک وی برمی‌خیزد.» (عبدالکریمی، ۱۳۸۷، ۶۲-۶۱)

۹- نقد و بررسی و نتیجه گیری

نیچه و کرکگور هر دو به فرد انسان و امکانات وی از قبیل رنج، گناه، ترس، اضطراب، دلهره، نومیدی و به خصوص مرگ و زندگی که موضوع اصلی این مقاله است، پرداخته‌اند. از اینرو این مسئله وجه اشتراکی را بین این دو فیلسوف به وجود آورده است. با اینکه مقصد هر دو فرد انسانی است که مسیر حرکت ایشان در راه رسیدن به این مقصد متفاوت است.

سبک و شیوه‌ی بیان آراء و اندیشه‌های نیچه و کرکگور نیز نسبت به دیگر فیلسوفان متفاوت است. هر دو از مسائل انتزاعی و عقلانی فاصله گرفته و به مسائل وجودی و درونی انسان پرداخته‌اند. دیدگاه آنان بیانگر زندگی شخصی و فردی آنهاست. و هر یک اندیشه‌های خود را بر طبق زندگی خصوصی و روزمره‌ی خود شکل داده‌اند.

یکی از اشکالات این دو فیلسوف این است که مخالف سیستم عقل و عقل‌گرایی هستند و تمام هم و غم خود را صرف امکانات فرد انسانی کرده‌اند. البته در کرکگور این مخالفت کم رنگ‌تر و ملایم‌تر است زیرا گزینش و انتخاب رابه عهده‌ی فرد می‌گذارد. این نشان می‌دهد که علیرغم مخالفت با سیستم عقلانی هگلی، کرکگور عقل رابه طور کامل کنار نگذاشته است. چون مسئله‌ی انتخاب و گزینش که وی مطرح میکند، خود بیانگر نوعی اعمال عقل است. انسان از آنجایی که دارای قوه‌ی تعقل است دست به انتخاب و گزینش می‌زند و گرنه چنین کاری بیهوده است و حتی در قلمرو دینی که

1- Potentiality for being

2- Self-Standing

سومین قلمرو زندگی است، نوعی عشق و احساس درونی راموثر می‌داند و این قلمرو را براساس ارتباط با امر الوهی انتخاب می‌کند. مخالفت با عقل‌گرایی، در نتیجه به اوج خود میرسد زیرا وی حقیقت انسان را در جسم و عواطف و احساساتش خلاصه می‌کند و در نتیجه سعادت او در گرو نیکوداشتن جسم و ارضای غرایز و عواطف است و روان و عقل انسان را تنها وسیله‌ای در خدمت تن و جسم در نظر می‌گیرد.

نیچه و کرگور هر دو به خاطر پرداختن به مسائل و امکانات فرد انسان و همچنین پرداختن به مسائلی که مورد توجه اسلاف آنها نبوده است از توابع زمان خود به حساب می‌آیند، اما نادیده گرفتن وی اهمیت شمردن قوه تعقل از سوی آنها، گاهی به افراط و تفریط منتهی می‌شود. در کرگور، گرایش دینی بدون در نظر گرفتن گرایش عقلی روبه افراط می‌گذارد. در حالیکه بهره‌گیری از عقل می‌تواند به عنوان یک معیار و راهنما برای انتخاب و گزینش محسوب گردد. ولی «سورن کیرکه گارد، متفکر دانمارکی، کسانی را که حقیقت دین را به روش عینی و فارغ‌دلانه و به مدد قرائن و براهین مورد کاوش قرار می‌دهند، به سختی به تمسخر می‌گیرد» (پیرسون، ۱۳۷۹، ۷۹) و این افراط سبب نادیده انگاشتن یکی از تواناییهای انسان است که می‌تواند در زندگی او شاخص باشد.

در اسلام نیز مسئله‌ی انتخاب و گزینش برای فرد مطرح است اما این انتخاب و گزینش همراه با درایت و تدبیر عقلانی است. کرگور آنجا که داستان حضرت ابراهیم را مطرح می‌کند که او در برابر امر خدا و کسب رضای او تسلیم می‌شود، فقط عشق به امر الوهی را دلیل این کار برمی‌شمارد و جایی برای عقل باقی نمی‌گذارد در صورتیکه درایت و تدبیر عقل توأم با عشق می‌تواند انسان را به تسلیم در برابر امر الوهی رهنمون سازد.

نیچه و کرگور معتقدند که خود فرد باید انتخاب کند و به زندگی معنا ببخشد. با این تفاوت که کرگور زندگی دینی و نیچه زندگی براساس احساس و اراده و عاطفه را توصیه می‌کند. بنابراین هر یک به یک جنبه از زندگی فرد توجه داشته‌اند. یکی

۸۳ ————— مرگ و زندگی از دیدگاه نیچه و کرگمور —————

صرفاً زندگی دینی را مدنظر داشته و دیگری صرفاً جنبه ی مادی و احساسی فرد انسانی را مورد توجه قرار داده است . درحالیکه انسان برای داشتن یک زندگی متعادل به هر دو جنبه مادی و دینی نیازمند است .

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- اندرسون، سوزان‌لی، فلسفه‌ی کرگگور، ترجمه: خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، ۱۳۸۷ش.
- ۲- بارت، ویلیام، *اگزیستانسیالیسم چیست؟*، ترجمه: منصور مشکین پوش، آگاه، تهران، ۱۳۶۲ش.
- ۳- پیرسون، مایکل ... و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه‌ی دین)*، ترجمه: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۴- جمال‌پور، بهرام، *انسان و هستی*، نشر هما، تهران، ۱۳۷۱.
- ۵- دآوری، رضا، *فلسفه چیست؟*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- ۶- عبدالکریمی، بیژن، *ما و جهان نیچه‌ای*، نشر علم، تهران، ۱۳۸۷.
- ۷- کردفیروزجایی، یارعلی، *نیچه و نیازهای انسان معاصر*، فصلنامه تخصصی فلسفه و الهیات نقد و نظر، شماره‌ی اول و دوم، سال دوازدهم، ۱۳۸۶ش.
- ۸- کلنبرگر، جیمز، *کرگگور و نیچه (ایمان و پدیدش ابدی)*، ترجمه: ابوتراب سهراب، الهام عطاردی، تهران، نگاه، ۱۳۸۴.
- ۹- کی‌یرکه‌گور، سورن آبو، *ترس و لرز*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- ۱۰- مستعان، مهتاب، سورن کی‌یرکه‌گور: *متفکر عارف‌پیشه*، نشر پرسش، آبادان، ۱۳۸۶ش.
- ۱۱- نیچه، فریدریش، *چنین گفت زرتشت (کتابی برای همه کس و هیچ کس)*، ترجمه: داریوش آشوری، (بازنگریسته)، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۵ش.
- ۱۲- نیچه، فریدریش، *فراسوی نیک و بد (پیش‌درآمد فلسفه‌ی آینده)*، ترجمه: داریوش آشوری، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۱۳- نیچه، فردریک، *آنگ انسان*، ترجمه: رؤیا منجم، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴ش.
- ۱۴- نیچه، فریدریش ویلهلم، *انسانی، بسیار انسانی (کتابی برای جان‌های آزاده)*، ترجمه: سعید فیروزآبادی، جامی، تهران، ۱۳۸۴ش.
- ۱۵- نیچه، فریدریش ویلهلم، *دجال*، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، آگاه، تهران، ۱۳۵۲ش.
- ۱۶- وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۷- وال، ژان، *آندره، اندیشه‌ی هستی*، ترجمه: باقر پرهام، طهوری، تهران، ۱۳۵۷.
- ۱۸- هابن، ویلیام، *چهارسوار سرنوشت (کی‌یرکه‌گور، داستایفسکی، نیچه، کافکا)*، ترجمه: عبدالعلی دستغیب، نشر پرسش، آبادان، ۱۳۸۴ش.
- ۱۹- یاسپرس، کارل، *نیچه و مسیحیت*، عزت‌الله فولادوند، انتشارات سخن، شهاب، تهران، ۱۳۸۰ش.