

بررسی اندیشه مولوی و کی‌یرکگور در باب خودشناسی

مه‌دی ده‌باشی*

مرضیه رضائیان**

چکیده

زمانی که انسان شروع به شناخت خود می‌کند و به توانایی‌های وجودی خویش واقف می‌شود، گویی مسئولیتی بر دوش او قرار دارد که می‌باید خود را از مرتبه دون انسانیت به مرتبه بالا سوق دهد. این سیر، برای کی‌یرکگور با کمک خصلت بارز آدمی یعنی ترس آگاهی امکان‌پذیر است: فرد همواره در اندیشه و دلهره کیفیت انتخاب خود است و این دلهره او را در کسب بهترین‌ترین‌ها که می‌تواند خویشتن فرد را هر چه بیشتر نمایان کند هدایت می‌کند. برای مولوی نیز انسان با داشتن قوه اندیشه و تفکر که ممیز او از دیگر جانداران است و با کاربرد صحیح آن می‌تواند نه تنها نسبت به خود، بلکه به دیگر امور نیز معرفت حاصل نماید. در متن حاضر سیری را طی می‌کنیم که ابتدا به مبحث انسان از دید هر دو اندیشمند می‌پردازد تا با شناخت و دانستن مراتب روحی افراد بدانیم برترین خصلت آدمی که می‌تواند او را در شناخت هر چه بیشتر یاری رساند چیست. در عین حال به عواملی مانند خلوت‌گزینی و خودآزمایی و به امتحان سپردن خویش که می‌تواند ممد فرد در رسیدن هر چه بیشتر به من اصلی‌اش باشد پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: انسان، امتحان، خلوت‌گزینی، ترس آگاهی، اندیشه.

*. استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان، mdehbashi2002@gmail.com

** دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه اصفهان، rezacian_marzie@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۷/۰۳؛ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۲/۱۲]

۱) مقدمه

کسب دانش و معرفت به امور از دیرباز در خطمشی بشر قرار گرفته، طوری که از جمله معرفت‌هایی که همیشه در پی کسب آن بوده شناخت خویشتن است. انسان تا زمانی که خود را نشناسد و نداند که چه جایگاه و مرتبتی در عالم خلقت می‌تواند داشته باشد، به اهمیت گوهر وجود خویش پی نخواهد برد و این خودشناسی چه بسا مایه گمراهی و ضلالت او شود. اما با کسب این نگرش کلی در می‌یابد که قدر و ارزش او بسی فراتر از آن است که خود را تنها در بُعد حیوانی نفسش نگاه دارد؛ زیرا به ادعای هر دو متفکر انسان دارای جنبه و بُعدی الهی است که با استفاده از آن می‌تواند به مقابله با این جنبه پایین رتبه وجودی بپردازد و اگر بخواهد می‌تواند به جای نشستن بر ساحل، در بیکران دریای وجودش قدم گذارد و آنگاه عظمت خویش را حس کند.

هدف از پرداختن به بحث خودشناسی در اینجا ارزش و اهمیتی است که هر دو متفکر برای انسان و کسب معرفت به آن قائل‌اند. آنچه در دوران اخیر کمتر شاهد آنیم پرداختن به خویشتن است. آدمی چنان غرق روزمرگی شده است که خود را به باد فراموشی سپرده و یک من ناصیل را جایگزین خویش ساخته است. از این‌رو به دنبال این هستیم که بدانیم بشر چگونه موجودی است؟ چه ابعاد وجودی و روحی برای آن شناسایی شده است؟ ویژگی بارز آن چیست؟ این ویژگی چه کمکی به شناخت هر چه بیشتر من درونی‌اش می‌کند؟ با خودشناسی به چه جایگاه و مرتبتی می‌رسد؟ و این خودشناسی چه تأثیری بر دیگر معارف و شناخت‌های او دارد؟

به‌منظور رسیدن به پاسخ پرسش‌های خود بحث را ابتدا با نظر مولوی در مورد انسان شروع می‌کنیم که در ذیل آن ابعاد وجودی بشر آشکار می‌گردد و متناظر با آن رأی کی‌یر کگور را در خصوص انسان و مراتب وجودی و معرفتی‌اش جویا می‌شویم.

۲. شناخت انسان

در میان آثار مختلف مولوی آنچه به حق «انسان‌نامه» لقب یافته است اثر وزین مثنوی معنوی است که در جای‌جای آن داستان‌های مختلفی از سرگذشت بشر می‌خوانیم. شاید به جرئت بتوان گفت که پیام اصلی اشعار مولوی در ابیات ابتدایی مثنوی، مشهور به «نی‌نامه» آمده است. آنچه می‌گوید شرح جدایی انسان از یار و دیار خویش است. انسان را همچون نی‌ای می‌داند که جدایی سوزناک خویش را از نیستان معرفت بازگو می‌کند. نی نشان و رمزی است از حقیقت انسان که از اصل و اساس خود دور مانده است. بشری که چندان هم از زمانه ما دور نیست، انسانی که در ظواهر چنان غرق شده که از خودی خود بی‌خود شده است (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۴۸).

اینجا بحث بر سر این است که اگر مولوی در انسان قابلیت‌ها و توانایی‌هایی به منظور ارتقای مرتبه وجودی و معرفتی‌اش نمی‌دید و تشخیص نمی‌داد، قطعاً برای انسان دلسوزی نمی‌کرد و جدایی او از اصلش را حزین نمی‌دانست. هنگامی که انسان «عالم صغیر» خوانده می‌شود، یعنی نوع انسان خلاصه و گزیده عالم هستی است. هر آنچه در عالم و تمامیت آن وجود دارد در انسان نیز به نحوی تقرر دارد. از این رو انسان را نسخه و روگرفت کوچک ولی در عین حال کاملی از عالم می‌دانند (زمانی، ۱۳۷۲: ۵۰). قطعاً تمام انسان‌ها چنین ویژگی‌ای ندارند، با احتساب مراتب متنوعی که میان آدمیان هست، هر یک را در مرتبه روحی متفاوتی می‌یابیم که مقام و منزلت خاص خود را کسب نموده‌اند و هر یک به قدر وسع خویش آینه‌ای می‌شود که عالم را باز می‌تاباند. در سیر استکمالی که موجودات عالم آفرینش طی می‌کنند، برای داشتن دریافت صحیحی از انسان و شناخت ماهیت و حقیقت آن، توجه به گذشته و مراحل پیشین او ضروری است. باید دید چه مرحله‌ای را پشت سر نهاده است. مولوی تطورات و دگرگونی‌های ماده را در سیر استکمالی تا رسیدن به انسان در نظر دارد.

آمده اول به اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال‌ها اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد نآورد از نبرد
وز نباتی چون به حیوانی فتاد
نامدش حال نباتی هیچ یاد
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت
باز از حیوان سوی انسانی‌اش
می‌کشد آن خالق‌ی که دانی‌اش
(مثنوی، ۴د، ب ۴۳۳۷-۳۶۴۶)

تا زمانی که ما انسان‌ها با همین اندیشه‌های طبیعی در مورد موجودیت مادی خود سر و کار داریم، موفق به شناخت واقعی خویش نمی‌شویم. برای این منظور، باید حتی یکبار هم که شده، گام فراتر نهیم و از افق بالاتری به آن موجودیت بنگریم (جعفری، ۱۳۴۹: ۴۴-۴۵).

درواقع انسان موجودی است دارای ابعاد و اجزاء گوناگون و حتی متضاد، طوری که با تحلیل دقیق و کامل، آن را دارای دو جنبه می‌یابیم:

- یکی جنبه طبیعی که همه جانوران از آن برخوردارند؛ مانند چشم و گوش و دهان و غرایز حیوانی.
- دومین جنبه، بعد روانی اوست که انسان را معظم می‌گرداند و به او بینشی درونی می‌دهد که با آن جمال ابدی را می‌بیند.

در انسان نیروهای متضادی نهاده شده است که همواره بین این نیروها، کشش و درگیری وجود دارد و هریک از آنها او را به سمت خود می‌کشاند. جنبه بهیمیت، حوائجی که محدود و متناهی است، او را بر حسب طبع، تنها به ارضاء غرایز می‌کشاند. انسان در عین اینکه می‌تواند به جنبه نخستین خود گوش فرا دهد و تا اسفل سافلین سقوط کند و خود را در چاهی قعرش ناپدید سرنگون سازد، نیز می‌تواند به نعمة درونی‌اش توجه نماید و به ملکوت اعلی صعود کند و از همه موجودات فراتر رود.

در مسیر سیر و صعود از نظر مولوی لازم است، دو حرکت انجام شود: یکی رهایی از تن و دیگری رستن از خیال (سروش، ۱۳۷۹: ۱۷۴). رهایی از تن هرچند ارزشمند است اما آدمی را از تمام حجب و پرده‌ها خلاص نمی‌کند؛ برای رهایی کامل باید خیال نیز از عالم حس تهی شود و مولوی این رستن از خیال را مرادف با وصال می‌گیرد.

من شدم عربان ز تن او از خیال

می‌خرامم در نهایت الوصال
(مثنوی، د، ب، ۴۶۱۹)

اینجاست که آدمی مظهر خداوند و خلیفه او در زمین می‌شود؛ اما آیا حتی اگر او را همانند دیگر موجودات هستی در نظر بگیریم، بدون داشتن تفاوتی با آنها باز، برترین و شریف‌ترین مخلوق خلقت محسوب می‌شود؟ قطعاً چنین نیست.

می‌بینیم که انسان می‌تواند برای رسیدن به جایگاه خاص خود مراحلی را طی کند و خود را از همسطحی با جماد و نبات رها سازد تا برسد به مرتبه‌ای که او را اشرف مخلوقات بخوانند. به طور قطع با هم‌تراز دانستن انسان با دیگر موجودات، نمی‌توان او را دارای چنین جایگاهی دانست؛ زیرا اگر چنین بود دیگر جانداران هم می‌توانستند اشرف مخلوقات شوند اما این گونه نیست.

حال انسان را با توجه به دو بُعد روحی‌اش دارای سلسله‌مراتبی می‌یابیم که نشان می‌دهد همه افراد به یک اندازه از نعمت روح برخوردار نیستند، برای انسان ماهیت و حد خاصی که بیانگر مرز وجودی آن باشد نمی‌توان معین کرد. از دید مولوی، انسان‌ها را با توجه به این ویژگی‌های روحی‌شان به مراتب مختلفی می‌توان تقسیم کرد:

الف) انسان فرودین

«انسان‌های فرودین» وصف آن دسته از آدمیان قرار می‌گیرد که در جنبه بهیمیت خود مانده‌اند و روحشان تنها توانایی‌هایی دارد که یک حیوان نیز از آن بهره‌مند است.

قسم دیگر با خران، ملحق شدند
خشم محض و شهوت مطلق شدند
وصف جیریلی در ایشان بود، رفت
تنگ بود آن خانه و آن وصف زفت
مرده گردد شخص، کو بی‌جان شود
خر شود چون جان او بی‌آن شود
زانکه جانی کآن ندارد، هست پست
این سخن حق است و صوی گفته است
(مثنوی، ۴۶، ب ۱۵۰۹-۱۵۱۲)

اگر انسان با داشتن خاصیت حیوانی و توجه محض به خود طبیعی بخواهد از این آرمان‌های جهان گذران لذتی ببرد، بدون تردید، تنها به همان لذایذ سطحی و حیوانی خود جلب خواهد شد. این قسم آدمیان تنها بر حواس ظاهری خود تکیه می‌کنند و مسلم است که چنین عملی مانع هرگونه معرفت اصیل می‌شود.

هرچند حواس ظاهر از جمله اولین عوامل ارتباط آدمی با طبیعت محسوب می‌شوند، طوری که در وهله اول، شناخت آدمی از این طریق حاصل می‌شود اما چنانچه آدمی بخواهد تنها در همین سطح باقی بماند زندانی آن شده و به باطن و اصل ظواهر نخواهد رسید. حواس تنها قسمی از حقیقت را به آدمی نشان می‌دهند چرا که همواره در صدی خطا و اشتباه در آن‌ها وجود دارد که بر کسی پوشیده نیست (نصراصفهانی، ۱۳۷۷: ۶۸).

چون ز حس بیرون نیامد آدمی

باشد از تصویر غیبی اعجمی
(مثنوی، ۳۵، ب ۱۰۲۸)

نفس انسان همواره در جست‌وجوی تأمین جنبه حیوانی خویش است. در این زندگانی دنیوی خوشی‌ها و لذائذ زیادی بر انسان عرضه می‌شود که تشخیص‌دهنده این خوشی‌ها و لذایذ و تحریک‌کننده به سوی آنها نفس انسان است که در حال اعتدال می‌خواهد تمام آنها را بدون کم و کاست به دست بیاورد. اگر انسان کمی درون‌نگری داشته باشد خود را از ظواهر و محسوسات رها کرده و به مرتبه بالا سوق می‌دهد.

ب) انسان میانین

اگر انسان نتواند خود را از سطح ظواهر کاملاً رها کند و در عین حال نیز تا حدی بُعد روحانی خود را درک کند، جایگاهش حد وسط بُعد جسمانی و روحانی است؛ مولوی چنین کسانی را «انسان‌های میانین» می‌خواند.

مانند یک قسم دگر اندر جهاد

نیم حیوان، نیم حی با رشاد

روز و شب در جنگ و اندر کشمکش

کرده چالیش آخرش با اولش

(مثنوی، ۴د، ب ۱۵۳۱۲ و ۱۵۳۳)

انسان میانین کسی است که نه وجه رحمانی‌اش بر او غالب است و نه وجه حیوانی‌اش. به تعبیری او انسان برزخی است، نه فرودین است نه برین. چنین افرادی درونشان مدام ستیز و کشمکش وجود دارد و میان جنبهٔ نفسانی و روحانی‌شان درگیری است. گاه نفسشان بر آنها غالب می‌شود و گاه عقلشان.

ج) انسان برین

آن کس که از بعد نفسانی برهد و تمام فکر و ذکرش ارتقای روحی باشد کسی جز «انسان برین» نیست.

وین بشر هم، زامتحان قسمت شدند

آدمی شکل‌اند و سه امت شدند

یک گره، مستغرق مطلق شدند

همچو عیسی با ملک، ملحق شدند

نقش آدم، لیک معنی جبرئیل

رسته از خشم و هوی و قال و قیل

از ریاضت رسته وز زهد و جهاد

گوییا از آدمی او خود نژاد

(مثنوی، ۴د، ب ۱۵۰۸-۱۵۰۵)

آنچه مسلم است این است که مولوی بیشتر وقت خود را صرف بیان اوصاف انسان برین می‌کند. انسان برین از زنجیرهٔ علل و اسباب طبیعی رهیده و دیده‌ای حقیقت‌یاب یافته است. از این‌رو هیچ حجابی دیدهٔ باطن او را نمی‌پوشاند. او هر چند بر ضمائر و سرایر اشخاص آگاه است،

اما به اقتضای صفت ستاری حق، کاستی‌های روانی و اخلاقی آدمیان را می‌پوشاند. انسان برین تراز و سنجۀ حضرت حق است — کارهای مردان حق، دارای حکمت است و بر مبنای هوای نفس نیست.

از آن رو که انسان برین بر حسب ظاهر به‌گونه دیگران است، خام‌اندیشان، ظاهر را مقیاس داوری خود می‌نهند و گمان می‌دارند که انسان برین نیز در سیرت با دیگران یکی است (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۹۷-۲۳۰).

وجود سلسله‌مراتب آدمیان با رسیدن به مرتبۀ انسان برین پایان نمی‌پذیرد، بلکه حتی در میان انسان‌های برین مراتب معنوی متفاوتی هست و چنین نیست که قرار گرفتن در جایگاه انسان برین آخرین مرتبه باشد، بلکه آدمی در همان مرتبه نیز باید تلاش کند که به اعلی‌ترین برسد؛ همانند آنچه در سلسله‌مراتب تشکیک نور وجود دارد، هر مرتبه با توجه به جایگاهش یعنی دوری یا نزدیکی به منشأ خود، بهره‌ای از آن دارد.

آن که زین قندیل کم مشکات ماست
نور را در مرتبه ترتیب‌هاست
زانکه هفصد پرده دارد نور حق
پرده‌های نور دان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام
صف صفاند این پرده‌هاشان تا امام
اهل صف آخرین از ضعف خویش
چشمشان طاقت ندارد نور پیش
وآن صف پیش از ضعیفی بصر
تاب نارد روشنایی پیشتر
(مثنوی، ۵، ب ۸۲۰-۸۲۴)

از جمله انسان‌های برینی که خلیفۀ خدا در زمین محسوب می‌شوند و جایگاهی بس رفیع در مراتب انسان دارند پیغمبران‌اند. این‌ها کسانی هستند که در میان گزین‌بندگان جای گرفته‌اند.

چون خدا اندر نیاید در عیان
نایب حق‌اند این پیغمبران
(مثنوی، ۱۵، ب ۶۷۳)

حال که تا اینجا نگرش مولوی به انسان و مراتب آن را دانستیم، اقتضا می‌کند، بدانیم چگونه و از چه طریقی می‌توان به این مرتبه رسید. اما قبل از هر چیز باید بدانیم، نگاه کی‌یرکگور به انسان چگونه و از

چه بُعدی است؟

اگر کی‌یرکگور ملقب به «پدر اگزستانسیالیسم» شده است، بیشتر به خاطر عطف توجه خاصی است که به انسان و بیشتر از همه به فردیت انسان دارد (Watkin, 2001: 80). توجه به فردیت انسان و جایگاه وجودی او در جهان بیشتر واکنشی است در برابر کلی‌نگری‌های ایدئالیست‌هایی همچون هگل که به ادعای کی‌یرکگور با این کلی‌نگری‌های خود، فردیت انسان را از بین برده‌اند. از این رو او خویش را موظف می‌داند تا توجه به فردیت انسان را احیا کند و انسان را از قرار گرفتن در جمع و غرق شدن در آن که منجر به از بین رفتن شخصیت و مسئولیت افراد می‌داند بر حذر دارد. انسان باید به هستی خویش تکیه کند هستی او تلاش و تکاپو در مسیر جلو و به پیش بودن است.

فرد هستی‌دار^۱ (existing) مدام در حال شکل‌دهی و جهت دادن به زندگی خویش است و پیاپی در حال شَوند است که نهایت این شَوند به سمت خداست و فرد هستی‌دار را روبه‌روی خدا قرار می‌دهد. اینجاست که آدمی در مرتبهٔ ایمان قرار می‌گیرد (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۳۲۶).

کی‌یرکگور انسان‌ها را با توجه به آزادی و اختیاری که در گزینش نحوهٔ زندگی مناسب خویش دارند در سه مرتبه می‌داند. به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را مشابه آنچه مولوی از سلسله‌مراتب برای آدمیان برمی‌شمرد دانست.

او این سه سپهر را که سه گزینهٔ اصلی هستند، اصول راهنمای زندگی افراد می‌داند. این سپهرها سلسله‌مراتبی هستند که با هم جمع نمی‌شوند. در پایین‌ترین مرتبهٔ آنها، سپهر استحسانی قرار دارد که آدمی برای خود می‌زید و در مرتبهٔ میانی که سپهر اخلاقی است زیستن برای دیگری است و در نهایت سپهر دینی است که زندگی از بهر موجودی والا یعنی خداوند می‌باشد.

حال به شرح این ساحات زندگی می‌پردازیم:

۲-۱. سپهر استحسانی (aesthetic)

در سپهر اول انسان تنها برای ارضای تمناهای شخصی‌اش زندگی می‌کند و زندگی‌اش تنها سیر از عیش به نوش است. اصل و اساس زیستن برای فرد موجود در این سپهر، لذت بردن و خوش بودن است. این نوع زندگی محکوم به شکست است، چون تکرار لذت‌های مشابه است و روح ما چنان ساخته نشده است که بتوانیم زندگی را در عیش مدام سیر کنیم. پیوستگی زمان برای چنین فردی مفهومی ندارد؛ زیرا که به نظرش زمان چیزی جز توالی آنات نیست. برای او هیچ کس و هیچ چیز و هیچ اندیشه‌ای درخور تأمل و تعمق قرار نمی‌گیرد. در امور و مسایل رسوخ نمی‌کند. از سطح هر چیز عبور می‌کند. اهل تفنن و تذوق است، فقط لذات برای او از عمق برخوردارند. موجودی که چنین زندگی‌ای را برای خود برمی‌گزیند با طلب این لذات

در حیطة بی‌اختیاری قرار می‌گیرد و حال بی‌تفاوتی‌ای که ناشی از بی‌اختیاری شخص و قرین با آن است خیلی زود منجر به نومیدی می‌شود. فرد می‌خواهد با روح نارسیده و ناپخته خود به تقرر ظهوری (existence) حقیقی راه یابد و حال آنکه چون گرفتار احوال استحسانی است، این امر برایش ممکن نمی‌تواند باشد (مستعان، ۱۳۷۴ : ۹۳-۹۴). گویی نومیدی سکوی پرتابی است که هر فرد بخواهد، می‌تواند بر روی آن قرار گیرد و به مرحله بالا پرتاب شود. به نظر می‌رسد از آنچه برای خود برگزیده ناامید می‌شود ولی در عین حال امیدوار است که می‌تواند گزینه‌ای بهتر داشته باشد. در هر حال زندگی در مرحله استحسانی بیهوده‌ترین بیهودگی‌هاست، نومیدی ناشی از آن بهترین پناهگاه است؛ زیرا با این نومیدی فرد می‌تواند از زمان فانی و گذران، به وقتی باقی و جاودان رو کند که این لحظه حد نهایی مرحله استحسانی است و موجب عروج به مرحله بالاتر یعنی سپهر اخلاق می‌شود.^۲

۲-۲. سپهر اخلاقی

با قلمداد کردن مرحله اول که حیطة بی‌تفاوتی و بی‌اختیاری است، حوزه دوم، شامل اختیار و آزادی است. آدم استحسانی با تعمق در لذات خود همواره همان است که هست، برخلاف آدم اخلاقی که در راه آزادی و تکمیل نفس خویش همواره در سیر و سلوک و تلاش است. از این رو همراه با داشتن حس آزادی و اختیار، ناامیدی به سراغ آدمی می‌آید؛ تنها انسان مختار می‌تواند نومید شود. با این آزادی می‌تواند از قید آنات زمان فانی به معنی دوام آنات و بقای زمان راه یابد. جاودانگی و بقایی که آدم اخلاقی بدان دست می‌یابد، امری مربوط به آینده نیست، بلکه برای او در ضمن همه لحظاتی که فرا می‌رسند حضور دارد، او زمان را نمی‌کشد و فراموش نیز نمی‌کند. مرد متذوق استحسانی چنان رفتار می‌کند که گویی در جهان تنهاست، اما فرد اخلاقی چنان رفتار می‌کند که علاوه بر خود، به دیگران نیز توجه دارد و کارهایی انجام می‌دهد که به خیر و صلاح دیگران است. در واقع چنین فردی به بالاترین خیر جامعه و همگان می‌اندیشد نه به خیر خودش. در چنین زندگی‌ای، فرد بر حسب همگانی‌ها، مطلق‌ها و خیر و شرّ می‌اندیشد و نه بر حسب آنچه خود فرد را خوش می‌آید؛ به نوعی فرد تابع مشترکات است. خویش‌شناسی چنین فردی یک امر اتفاقی یا مشاهده‌ای ساده نیست، بلکه معرفتی است فعال همراه با شناخت دیگر امور. از این رو خویش‌شناسی او با آدم‌شناسی ملازم می‌شود^۳ (آندرسون، ۱۳۸۵: ۹۹).

۲-۳. سپهر دینی

این سپهر جایی است که در آن فرد از امر اخلاقی و همگانی می‌گذرد و عقل را کنار می‌نهد و سراسر شور و عشق به خدا می‌شود. نمونه کسی که در این سپهر قرار گرفته، حضرت ابراهیم (ع) است که هنگام درخواست خدا به منظور ذبح پسرش تسلیم شد و برای همیشه خود را ملقب به پدر ایمان کرد.

اما آیا داشتن اصل راهنمایی در زندگی همواره لازم است؟ ما ممکن است، عضوی از اجتماع باشیم، بدون آنکه آدمی جسمانی، اخلاقی یا دینی باشیم؛ می‌توان طوری زندگی کرد که طبق اصل و مرامی نباشیم. اما کی‌یرگور چنین فردی را حقیر می‌شمرد، چون سه سپهر پیشنهادی وی شیوه‌های زیستنی هستند که موجود آزاد با زیستن در آنها و با اصول آنها خویشتنش را می‌سازد. در هر صورت زندگی افرادی که اصل و قاعده‌ای در زیستن ندارند نمونه‌ای از یک زندگی مطلوب نخواهد بود. با این اوصاف، هستی داشتن برابر است با تحقق بخشیدن به خود از راه گزینش آزادانه میان گزینه‌ها که والاترین مرتبه تحقق بخشی فرد به ذات خویش را پیوستگی با خدا می‌داند. چون والاترین صورت تحقق خود در مقام روح است هستی‌داری یک معنای دینی هم دارد؛ فرد هستی‌دار در عالی‌ترین حد، همانا فردی است رویاروی خدا.

حال که نظر هر دو اندیشمند در مورد انسان بیان شد و دانستیم به ساحتی اعلی برای روح بشر اعتقاد دارند که این در نظر کی‌یرگور سپهر ایمان و برای مولوی جایگاه خلیفه‌الهی و انسان برین است، متوجه می‌شویم چرا خودشناسی برای آن دو اهمیت دارد. به طور قطع هر انسانی این موهبت نصیبش نمی‌شود که به چنین معرفتی دست یابد. اینکه آدمی بداند گوهری درونی دارد یک مطلب است و اینکه در جهت جلوه دادن آن برآید مطلب دیگر. چه بسیارند کسانی که به وجود مرواریدی در صدف وجودشان واقف‌اند اما همتی بر شناخت و پرورش آن ندارند. این‌ها هستند که همواره توصیه به خودشناسی می‌شوند، هرچند شناخت خویش برای کسانی که در مراتب عالی‌ه روحی هستند، برای حفظ مقام و پایداری در منزلتشان نیز همچنان مفید می‌باشد. به همین دلیل می‌خواهیم اهمیت خویشتن‌شناسی را در بخش بعدی از نظر مولوی و کی‌یرگور جویا شویم.

۳. اهمیت خودشناسی

از منظر متفکران اگزیستانسیالیست اولین گام در مسیر خودشناسی این است که انسان را موجودی دارای آگاهی و اختیار بدانیم که این خصلت خود را درک می‌کند. مختار دانستن انسان یعنی آدمی هر نقشی در هر موقعیتی که بخواهد برمی‌گزیند و از این گزینش خود نیز مطلع است و کس دیگر نمی‌تواند هیچ دخالتی در انتخاب آزادانه او نماید. از این رو، داشتن حق انتخاب انسان را به شناخت هرچه بیشتر خود منتهی می‌کند.

کی‌یرکگور در اهمیت خودشناسی چنین می‌گوید:

اصل کار در زندگی این است که خودت را بیایی و من خودت را به دست آوری. اگر توانش را داشته باشی یا بهتر است بگوییم، اگر بخواهی که توانش را داشته باشی، می‌توانی به اصلی‌ترین چیز در زندگی برسی - خودت را بیایی، من خودت را به دست آوری (Kierkegaard, 1988a: 36).

دلیل این همه تأکید بر خودشناسی آن است که وقتی شخصی از خود و آنچه هست آگاه نیست و غافلانه و ناخودآگاه از آن می‌گریزد با این گریز از من اصیل و حقیقی‌اش، در پی یافتن هویت جعلی برمی‌آید، چه بسا در اثر لحظه‌ای غفلت خود را در مسیری از زندگی قرار دهد که برای همیشه سرنوشتش را دگرگون کند.

حال که انسان را دارای آگاهی و اختیار دانستیم این مطلب چه کمکی به خودشناسی و رسیدن به من اصیل خود می‌کند؟ انسان آگاه به آزادی و اختیار خویش می‌تواند از میان گزینه‌های مختلفی که برای شکل دادن به شخصیت و هویتش وجود دارد، آنی را برگزیند که حاصل شناخت هرچه بیشتر خود باشد. شناخت هرچه بیشتر به مراتب منجر به بسط و گستردگی نفس می‌شود که در نهایت، فهم بیشتری را برای خود، در بردارد. اما منظور از بسط‌یافتگی نفس چیست؟

مقصود رابطه‌ای است که میان اراده و نفس ایجاد می‌شود؛ یعنی کی‌یرکگور معتقد است، هرچه اراده قوی‌تر و بیشتر باشد، نفس نیز با قوت بیشتری به خودآگاهی می‌رسد. هر چه نفس بیشتر سعی در شناخت خود و دیگر چیزها نماید، داشتن اراده و اختیار خود را بیشتر نشان می‌دهد. پس هر چه انسان بیشتر به انتخاب پردازد، عمل او، حاکی از این واقعیت است که او اراده دارد و این به آگاهی عمیق‌ترش از خود کمک شایانی می‌نماید (براندت، ۱۳۷۳: ۱۰۹۹).

نگرش مولوی در خصوص خودشناسی و تأثیر آن بر دیگر شناخت‌ها با ذکر حدیثی در قالب شعر می‌آید. این بیت در واقع به حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» اشاره دارد؛ هر که خود را شناخت پروردگار خود را شناخته است.

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت

هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت

(مثنوی، ۵، ب ۲۱۱۴)

در اهمیت خودشناسی همین کفایت می‌کند که پیغمبر به آن سفارش فرموده‌اند و آن را نه تنها برای خود فرد مفید دانسته‌اند، بلکه معتقدند از طریق آن انسان به شناخت پروردگار خویش

نيز نائل مي‌شود، چون بر اساس آيات و روايات مستند، خداوند از روح خود در آدمي دمیده است. خدا در آفرينش انسان، بخشي از روح خود را به ودیعه نهاده که اگر در شناخت روح خویش کم‌کاري کنيم وظيفه خود را در برابر خالق هستي آن‌طور که بايد و شايد به جا نياورده‌ايم. پس معلوم مي‌شود که هيچ علمي والاتر از خودشناسي نيست؛ دانشي قدسي و شريف محسوب مي‌شود که به آدمي در امر خودشناسي کمک رساند، اما افسوس که آدمي هر گرهی را می‌گشاید و هر مویی را می‌شکافد جز خويشتن خویش را.

جهد کن در بی‌خودي، خود را بیاب

زودتر، والله اعلم بالصواب
(مثنوی، ۴د، ب۳۳۱۸)

در کتاب *فیه مافیہ* از زبان مولوی چنین می‌شنویم:

«اکنون همچنين علمای اهل زمان در علوم، موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به غایت دانسته‌اند و ایشان را به آن احاطت کلی گشته و آنچه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است، خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند». همه چیز را به حلّ و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست و این حلال است یا حرام، خود را نمی‌داند که حلال است یا حرام، جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک (زمانی، ۱۳۸۲: ۲۳۱).

صد هزاران فصل داند از علوم

جان خود را می‌نداند آن ظلوم

داند او خاصیت هر جوهری

در بیان جوهر خود چون خری

که همی دانم یجوز و لایجوز

خود ندانی تو نجوزی یا عجوز

این روا، و آن روا دانی، ولیک

تو روا یا ناروایی بین تو نیک

قیمت هر کاله می‌دانی که چیست

قیمت خود را ندانی، احمقی ست

سعدها و نحس‌ها دانسته‌ای

نگری سعدی تو یا ناشسته‌ای

(مثنوی، ۳د، ب۲۶۴۸-۲۶۵۳)

از جمله عواملی که منجر به توقف درون‌نگری آدمی می‌شود فریفته شدن در عالم ظواهر و بدتر از همه ماندن در همان سطح است. گاهی انسان در چنین حالتی آن قدر مجذوب چیزی می‌شود که مانند یک کودک که برای بار اول چیزی را می‌نگرد نمی‌توان او را به آسانی از آن جدا کرد.

دیدم اندر خانه من نقش و نگار
بودم اندر عشق خانه بی‌قرار
بودم از گنج نهانی بی‌خبر
ور نه دستبوی من بودی تبر
آه گر داد تبر را دادمی
این زمان غم را تبراً دادمی
چشم را بر نقش می‌انداختم
همچو طفلان، عشق‌ها می‌باختم
پس نکو گفت آن حکیم کامیار
که تو طفلی، خانه پر نقش و نگار
در الهی‌نامه بس اندرز کرد
که برآر از دودمان خویش گرد
(مثنوی، ۴، ب ۲۵۶۲-۲۵۶۷)

فوایدی که مولوی از خودشناسی بیان می‌کند این است که کلیدی به دست آدمی می‌دهد که با آن می‌تواند باب غیرشناسی را بگشاید، یعنی شناخت خود در مرتبه نخست قرار دارد، آنگاه به واسطه آن می‌توان به دیگر امور معرفت حاصل کرد؛ از مهم‌ترین این شناخت‌ها آن طور که مولوی می‌گوید، معرفت به خداوند است و آن را مهم‌ترین معرفت‌ها دانسته و حصول آن را زمانی می‌داند که آدمی از خویشتن کاذبش بگذرد. با این شناخت آدمی می‌تواند در آستان باری تعالی برای خود جایگاهی داشته باشد.

ما بدانستیم، این تن، نه‌ایم
از ورای تن به یزدان می‌زییم
ای خُنک آن را که ذات خود شناخت
اندر امن سرمدی، قصری بساخت
(مثنوی، ۵، ب ۳۳۴۰-۳۳۴۱)

خویشتن‌شناسی در نظر کی‌یرکگور نیز خالی از فایده و تأثیر نیست، اما تأثیر آن بیشتر برای خود فرد ظاهر می‌شود. این معرفت که منجر به انبساط نفس می‌شود آدمی را در رسیدن هر چه

بیشتر به آزادی و اختیارش در گزینش امور مدد می‌رساند. در بخش ساحات زندگی بهترین گزینشی که از سوی انسان یافتیم ساحت دینی بود. البته نباید از کی‌یرگگور انتظار داشت مسیر خودشناسی را به خدانشناسی آن طور که مدنظر مولوی بود، برساند. هرچند در اندیشه او انسان دارای جنبه‌ای الهی است، اما دست کم این مزیت را برای انسان در نظر می‌گیرد که می‌تواند خود را تا سپهری بالا کشاند که در پیشگاه خداوند قرار گیرد و به بهترین نحوه و نمود هستی خود را عرضه نماید. برای رسیدن به این مرتبه نقش انتخاب برای کی‌یرگگور کتمان نمی‌ماند؛ اما باید دانست چگونه انتخابی است که بیش از همه ما را نمایان می‌سازد؟ چه چیز را باید برگزید؟ میان راه‌های مختلف برای معنا بخشیدن به زندگی، چگونه باید دست به انتخاب زد؟ اینجاست که وارد مقوله انتخاب می‌شویم و نظر هر دو را جویا بررسی می‌کنیم.

۳-۱. نقش انتخاب و امتحان در خودشناسی

آدم باید خودش را امتحان کند، آن هم به موقع. آدم نباید از زیر بار امتحان‌هایش شانه خالی کند، اگرچه ممکن است این امتحان‌ها خطرناک‌ترین بازی‌ها باشند و این‌ها امتحان‌هایی نهایی هستند که ممتحن و ناظر و شاهدی جز خودمان ندارند (Kierkegaard, 1988b: 106).

با این عبارت پیوندی که میان انتخاب و امتحان از سوی کی‌یرگگور زده می‌شود مشخص می‌گردد. امتحان و خود را به آزمون سپردن در تفکر اگزیستانسیالیستی وی چنان نقش مهمی دارد که معتقد است انسان باید با قرار دادن خود در موقعیت‌های مختلف و به نوعی آزمودن خود، در این موقعیت‌ها آشکار کند که بهترین معنایی که می‌تواند به زندگی‌اش ببخشد، کدام راه است. در واقع هرگاه آدمی خود را در مسیر آزمون قرار دهد با گزینش‌هایش اختیار خویش و این را که کدام راه برای او بهترین است نشان می‌دهد.

به عقیده فیلسوف دانمارکی، گزینش یکی از سپهرهای زندگی بشری و دل‌سپاری هر چه با شورتر به آن، قطعاً می‌تواند خود درونی فرد را نمایان کند و چنین مقصودی تنها با دل سپردن به چیزی، هستی تمام و زندگی واقعی آدمی است.

ابتلاء و امتحان در نظر مولوی نیز بی‌مقدار نیست. هنگامی که او اصل گوهرین آدمی را، سیرت می‌داند و نه صورت، علاوه بر اینکه تصفیة باطن و تهذیب نفس و ریاضت‌کشی را در خودشناسی مهم می‌داند معتقد است آنچه می‌تواند سرشت و شاکله هر کس را در ظهور آورد به عرصه آزمایش وارد شدن و خود را به امتحان سپردن است.

تصفیة باطن، آدمی را از سطح ظواهر می‌رهاند و به خویش‌شناسی‌اش یاری می‌رساند.

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو
در ریاضت، آینه بی‌رنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خود
تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل، علوم انبیا
بی‌کتاب و بی‌معید و اوستا
(مثنوی، ۱د، ب ۳۴۵۹-۳۴۶۱)

امتحانی که مورد توجه مولوی است و زمینه بیداری آدمی را در آن می‌داند، آزمایش‌ها و ابتلائات الهی است که به صورت مصائب و سختی‌های روزگار بر آدمی وارد می‌شوند. او این آزمون را نوعی ریاضت اجباری می‌نامد که در برابر ریاضت اختیاری قرار می‌گیرد که فرد آن را با اراده و آگاهی خویش برمی‌گزیند (زمانی، ۱۳۸۲: ۵۱۸).

بی‌محک پیدا نگردد وهم و عقل
هر دو را سوی محک کن زود نقل
(مثنوی، ۴د، ب ۲۳۰۳)

در اینجا اهمیت ابتلا چنین مشخص می‌شود که امتحان و خود را محک زدن منجر می‌شود که آنچه وهم و خیال دانسته می‌شود با آنچه از سوی عقل پذیرفتنی است تمییز داده شوند و این خود موهبتی عظیم است که سره از ناسره مشخص شود. اما در ابیات بعدی ارج و قرب آزمون را در این می‌داند که چه بسا عطایی برای آدمی از این آزمون نصیب گردد که آدمی با سهل‌انگاری آن را از دست می‌دهد.

نیک، حاضر باش درخود، ای فتی
تا به خانه او بیاید مر تو را
ور نه خلعت را برد او باز پس
که نیابدم به خانه، هیچ کس
(مثنوی، ۶د، ب ۱۶۴۳-۱۶۴۴)

همان‌گونه که می‌توان در کی‌یرگور نیز مشاهده نمود، از جمله خواصی که ابتلا دارد این است که منجر به متمایز شدن آدمیان از یکدیگر می‌شود. هر انسانی با گزینش یکی از سپهرهای زندگی، خود را از بقیه متمایز می‌نماید و متوجه می‌شود آنچه او هست دیگری در وراء یا مادون او قرار گرفته است. مسلم است که منزلت هر کس به اندازه آن چیزی که برگزیده است می‌باشد.

در هر صورت، ابتلا و امتحان خاص آدمی است، چون موجودی است دارای اراده و اختیار که امتحان جزو ذات حیاتش محسوب می‌شود. همواره آدمی در معرض آزمایش می‌باشد به طوری که آزمایش برای کمال آدمی امری لازم است. اگر آدمی در مسیر سخت و جان‌فرسای ابتلائات صبور و ورزده، به کمال لایق و جایگاه رفیع خود خواهد رسید.

گاهی اوقات لازم است انسان در خلوت و انزوای خویش، به محک آزمایش درآید که از قرار معلوم از دید متفکران مذکور این امر پنهان‌نمانده و بر آن انگشت اشاره گذاشته‌اند.

۴. خلوت‌گزینی

از جمله شرایطی که می‌تواند انسان را در رسیدن هرچه بیشتر به «من» یاری رساند گوشه‌نشینی و احساس نیاز به تنهایی است. همان خلوت‌گزینی که هرکس در خود نیاز به آن را احساس می‌کند و انسان را وارد مسیری می‌کند که در نهایت به وادی من‌شناسی ختم می‌شود.

کی‌یرگور تنهایی و نیاز به آن را ملاکی می‌داند که با آن انسان، داشتن روح خویش را بیان می‌کند: «معمولاً احساس نیاز به تنهایی نشانه‌ای است از اینکه آدمی روح دارد، و این نیاز معیاری هم به دست می‌دهد که این روح برای چه هست» (Kierkegaard, 1941: 36).

اما گاهی افراد چنان از خلوت و گوشه‌نشینی فرار می‌کنند که انگار از منیت خود در گریزند، به نظر می‌رسد در جمع بودن و درگیر مشغله و مسائل روزمره شدن فرصتی برای تفحص و تعمق در خود نمی‌گذارد. چه بسیارند افرادی که این نحوه زندگی را بیشتر می‌پسندند؛ زیرا در تنهایی خویش نشستن فشار روحی زیادی برای انسان در بردارد. تلاش برای یافتن من خویش به دوش کشیدن مسئولیتی سنگین برای اکتشاف خودمان، برای انسان هولناک می‌نماید. این، من ماست که عملکردها و رفتار و نحوه زندگی‌مان را شکل می‌دهد. می‌توانیم افسار چگونه زیستن خود را در دست بگیریم و مسیری را با آگاهی تمام طی کنیم یا بگذاریم همچون موجودی دون، شرایط و دیگران، ارا به‌ران زندگی ما باشند.

آن آدم‌های بی‌روح و غیر انسان، یاوه محض چنان عاری از احساس نیاز به تنهایی هستند که درست مثل گونه‌ای از پرندگان اجتماعی، یعنی مرغ عشق، به محض آنکه لحظه‌ای تنها بمانند می‌میرند... این آدم‌ها نیازمند همه‌ آرامش‌بخش اجتماع هستند تا اصلاً بتوانند بخورند، بنوشند، بخوابند، دعا کنند، عاشق شوند و ... (Ibid).

اینجاست که کی‌یرگور مخالف زیستن در جمع و قرار گرفتن در گروه ظاهر می‌شود. انسان وقتی در جمع حاضر می‌شود حواسش به سمت اموری می‌رود که از پرداختن به

خویش غافل می‌ماند. گویی مفتون اغیار و ظواهر می‌شود و آن‌قدر که نگاهش به اطرافیان است به درون خویش جلب نیست. کم‌اند افرادی که در جمع باشند و در عین حال به منیتشان توجه کنند.

توصیه کی‌یرکگور این است که افراد لازم است هر از گاهی برای ممانعت از فراموش شدن، با خود خلوت کنند. اما کسانی هستند که از خود می‌گریزند یا خود را به فراموشی می‌سپارند. این افراد برای کی‌یرکگور دچار نوعی ناامیدی شده‌اند و این ناامیدی را در موضعی روان‌شناسانه با خودآگاهی پیوند می‌زند (کی‌یرکگور، ۱۳۷۷: ۵۶). همان‌طور که مبرهن است خودآگاهی یعنی آگاهی از داشتن نفس به‌عنوان معیاری تعیین‌کننده محسوب می‌شود، اگر میزان آگاهی بالا باشد خواست و اراده بیشتر فرد را نشان می‌دهد. عزم و اراده آدمی بیشتر در جهت این به کار می‌آید که انسان خود خویش شود و من اصلی‌اش را بیابد. از این رو همان‌طور که اگر خواست و اراده بیشتر باشد نفس از آگاهی بیشتر برخوردار می‌شود، چنانچه نفس خود را تهی از عزم و اراده در جهت خود خویش شدن ببیند دچار ناامیدی می‌شود. در واقع فرد چون آزاد و دارای اراده و اختیار است می‌تواند بهترین شکل‌دهی را به خود داشته باشد اما اگر چنین کاری انجام نداد از خود گریخته و به ناامیدی مبتلا می‌شود. البته همین ناامیدی می‌تواند او را به خود بیاورد، طوری که تلاش کند از آنچه در آن قرار گرفته فراتر رود و به جنبه الهی خویش پناه برد. این راه تنها از طریق ایمان میسر می‌شود.

اما ببینیم مولوی در باب خلوت‌گزینی و این نیاز آدمی چه می‌گوید:

قعر چه بگزید هر که عاقل است

زانکه در خلوت، صفاهای دل است

ظلمت چه به که ظلمت‌های خلق

سر نبرد آن کس که گیرد پای خلق

(مثنوی، ۱۵، ب ۱۲۹۹-۱۳۰۰)

وی با تمایزی که میان خلوت و عزلت قائل می‌شود، خلوت را تنها شدن از غیر و عزلت را تنهاشدن از خود می‌داند که زمینه‌ای را فراهم می‌نماید برای رؤیت جمال معشوق. خلوت این امکان را برای آدم مهیا می‌کند که از خلق دوری جوید و به عبادت و ریاضت پردازد، که این خود منجر به تمرکز فکر و جمعیت خاطر می‌شود. خلوت‌نشینی باعث می‌شود صدق باطن و خلوص نیت پدید آید طوری که اولیاء، هم‌نشینی با عموم را موجب انکدار قلب حساسشان می‌دانستند، از این‌رو لازم می‌دیدند که در طول شبانه‌روز اوقاتی را به خلوت و حضور در خود سپری کنند تا صفای مضاعف، حاصل نمایند.

نذر کردم که ز خلوت هیچ من
سر برون نارم چو زنده‌ست این بدن
زانکه در خلوت هرآنچ این تن کند
نه از برای روی مرد و زن کند
جنبش و آرامش اندر خلوتش
جز برای حق نباشد نیتش
این جهاد اکبرست آن اصغرست
هر دو کار رستم است و حیدر است
(مثنوی، ۵۵، ب ۳۷۹۹-۳۸۰۲)

در خصوص اینکه آیا برای تکمیل نفس و تهذیب قلب باید به کنج انزوا رفت و از حشر و نشر مردمان تن زد یا باید داخل جمع شد و با عوامل تحریک نفس که لازمه زندگی اجتماعی است دست و پنجه نرم کرد و با مقهور کردن آنها به تکمیل نفس پرداخت، به نظر می‌رسد مولوی صحبت را بر خلوت ترجیح می‌دهد و هم‌نشینی و داشتن مصاحب را سازنده شاکله هر فرد می‌داند، البته به شرطی که مصاحبت با صالحان باشد.

هرکه باشد همنشین دوستان
هست در گلخن، میان بوستان
هرکه با دشمن نشیند در زمن
هست او در بوستان، در گولخن
(مثنوی، ۴۵، ب ۱۹۷۶-۱۹۷۷)

با آنچه گفته شد کی‌یرگور را فردی می‌یابیم که بیشتر فردیت و به خود پرداختن را مهم می‌دارد. هرچند ممکن است این شبهه ایجاد شود که او اجتماع‌گریز است اما در حقیقت او از انحلال جزء در کل که مدنظر ایدئالیست‌ها بود می‌گریخت، از همین رو جدا بودن از کل را سفارش می‌کرد. از طرف دیگر مولوی را فردی جمع‌گرا می‌بینیم که هرچند خلوت و انزوا را مفید می‌داند اما توصیه‌اش نهایتاً بر اجتماع و صحبت و هم‌نشینی است. به نظر می‌رسد وی هنر خودشناسی را در جمع قرار گرفتن و خویش‌ن‌دار بودن می‌داند طوری که عوامل محیطی نتوانند بر آدمی تأثیر گذارند.

اینکه آدمی در اجتماع و میان سایرین باشد و در عین حال مفتون وسوسه‌های نفسانی نشود ارزشمند است و الا در خلوت که عوامل تحریک کم‌اند و چیز چندانی برای وسوسه کردن انسان وجود ندارد خویش‌ن‌داری بهای کمتری دارد تا در جمع بودن و اغوا نشدن.

آنچه در قسمت بعدی به آن پرداخته می‌شود خصلت بارز انسان از دید جلال‌الدین مولوی و کی‌یرکگور است. هدف از بیان آن این است که هر دو با برشمردن ویژگی بارز بشر در صدد یافتن این هستند که کدام صفت در تسریع شناخت خود، یاریگر انسان است. برجسته‌ترین خصلت بشری که با هستی بشر ارتباط مستقیم دارد، از دید کی‌یرکگور ترس‌آگاهی است و در نظر مولوی اندیشه و تفکر چیزی است که آدمی با داشتن آن به اعلی‌علیین می‌رسد. ابتدا به رأی کی‌یرکگور در مورد ترس‌آگاهی می‌پردازیم.

۵. ترس‌آگاهی

یکی از جنبه‌های وجودی خاص انسان که هرگونه تلاشی برای کتمان آن بی‌نتیجه می‌ماند ترس‌آگاهی^۴ است که ترجمه کلمه *angoisse* به معنی خاص لفظ، یعنی هیبت، است. ترس‌آگاهی فصل انسان و اصل و اساس تقرر ظهوری او می‌باشد طوری که در تعریف انسان گفته می‌شود او حیوان ترس‌آگاه یا به عبارتی موجود ترس‌آگاه است (مستعان، ۱۳۷۴: ۱۲۷). ترس‌آگاهی نخستین قرینه‌ای است که ما را به وجود اصیل بشر، رهنمون می‌سازد؛ زیرا در مرکز همه‌ساحت‌های وجودی بشر به نحو حضوری تجربه می‌شود. ترس‌آگاهی حالتی روانی است که از نوعی احساس دل‌گرفتگی توأم با بیمناکی ناشی می‌شود و فرد را نسبت به امری نامعین و محتمل یا نسبت به آینده و سرنوشتش نگران می‌کند. نکته‌ای که ما را به سمت و سوی بیان کردن ترس‌آگاهی می‌کشاند این است که ترس وجودی با آگاهی و خودآگاهی فرد نسبت دارد و طبیعتاً با ترس طبیعی (*anxiety*) که در علم روان‌شناسی بررسی می‌شود متفاوت است.

ترس امری است حلولی (*immanent*) و ترس‌آگاهی امری متعالی (*transcendent*). ترس معمولی همیشه از متعلقی معین است در حالی که ترس‌آگاهی، ترس از امر معین و مشخصی نیست، یعنی متعلق خاصی ندارد. ترس‌آگاهی برخلاف ترس معمولی و متعارف امری نیست که آمدنی و رفتنی باشد. ترس‌آگاهی هیچ‌گاه غایب نیست چرا که در کنه و اساس همه‌احساسات قلبی بشری حضور دارد. ترس‌آگاهی حالتی روحی است که به جنبه‌های وجودی انسان مربوط می‌شود و تنها درک‌کننده آن، انسان منفرد است. نوعی دلهره وجودی است که تنها روح، قابلیت دریافت معنای آن را دارد. از آنجا که انسان موجودی آزاد است در مواجهه با امکانات وجودی‌اش حق انتخاب یک زندگی اصیل و درست یا زندگی فاقد اصالت و نادرست را دارد و در عین حال که برای گزینش‌هایش باید آگاهی کامل از امکانات و توانایی‌های وجودی‌اش داشته باشد دچار تشویش و دلهره‌ای می‌شود که روان‌شناسان وجودی این اضطراب را جزئی از وجود و زندگی انسان می‌دانند؛ زیرا وقتی گزینه‌ای را اختیار می‌کند می‌داند کسی جز او مسئول و پاسخگوی انتخابش نخواهد بود، اگر به هر دلیلی فرد نتواند امکانات وجودی‌اش را تحقق بخشد احساس گناه به او دست می‌دهد و مشوش می‌شود (کشاورزی، ۱۳۸۷: ۵۷-۶۰).

ترس‌آگاهی مقوم انسانیت انسان است که رهایی از آن امری محال و غیرممکن است. اما رهایی از همه اهداف فانی و صعود به سمت ابعاد متعالی‌تر زندگی به کمک این دلهره وجودی، امری شدنی است. ترس‌آگاهی گشودگی در برابر امکان‌ها و انتخاب‌های جدید در زندگی است که موجب خودآگاهی فرد از من حقیقی و اصیلش می‌شود و کسی که از خودش و آنچه هست آگاه نشود بد اقبال است.

بهترین واکنش در برابر ترس‌آگاهی، پذیرش آن در باور به وجود هدف بالاتر است. برای فهم بهتر ترس‌آگاهی به دو مقوله مهم در ضمن آن توجه می‌نماییم.

- **فردیت:** هرکس باید به تنهایی و جدا از سایرین، ارزش‌های زندگی‌اش را تعیین کند. تنها فرد است که از میان امکانات متعددی که در زندگی با آنها روبه‌رو است، دست به انتخابی می‌زند که با طبع و روحیه‌اش سازگار است. اوست که تشخیص می‌دهد چه چیزی ارزش دارد که به خاطرش زندگی کند یا بمیرد. تأکید اگزیستانسیالیست‌ها بر مقوله فردیت از آن روست که طبق نظر آنها، اندیشه و احساس و کردار من فردی همچون اندیشه و احساس و کردار جزئی از یک کل بی‌هویت نیست، بلکه تنها مختص فرد معینی است. اندیشه من، تنها از آن من است. تنها من است که انتخاب می‌کند، دچار دلهره می‌شود و به‌عنوان آخرین امکان زندگی‌اش، مرگ را تجربه می‌کند.

- **آزادی:** انسان برخلاف دیگر موجودات که تنها آن است که هست، این آزادی را دارد که آنچه می‌خواهد بشود. می‌تواند ارزش‌های خاص خود را برگزیند و به زندگی‌اش معنا ببخشد. علاوه بر اینکه بسیار هیجان‌انگیز است، در عین حال ترسناک نیز هست، چراکه با انتخاب، مسئولیت آن چیزی که می‌شود به عهده می‌گیرد (آندرسون، ۱۳۸۵: ۸۷-۸۶).

از دید اگزیستانسیالیست‌ها هر فردی در زندگی‌اش کاملاً مختار است که از میان امکانات متعددی که با آنها مواجه است گزینه‌ای را برگزیند و گزینه دیگری را پس زند. آزادی، امکان برگزیدن است و انسان منفرد است که با گزینش‌هایش ماهیت خود را می‌سازد.

آزادی برای انسان مسئولیت دشواری را به همراه دارد؛ زیرا او را متعهد به ساختن هویت خویش می‌کند. ماهیتی که از پیش برایش فرض نشده، بلکه خودش باید آن را بسازد و این سنگینی مسئولیت، گاهی شانه‌های افراد را از ناتوانی خرد می‌کند. آزادی برای فرد، دلهره و اضطرابی به همراه دارد که گاه آن را به سوی خدا و سپهر ایمان می‌کشاند و گاه به سمت پوچی و الحاد. اما در کل، آنچه او را ترس‌آگاه می‌کند، آگاه شدن او نسبت به این امر است که شرط امکان وجود بشر، آزادی است و زمانی که آدمی امکانات متنوعی را پیش روی خود ببیند در گزینش آزادانه آنها مشغول می‌شود؛ زیرا مسئول چیزی است که انتخاب می‌کند. ترس‌آگاهی، ترس از امکاناتی است که در برابر انتخاب‌های فرد نهفته است، در برابر آنچه

هست و آنچه می‌تواند باشد. از این‌رو هولناک‌ترین چیز عطا شده به انسان حق انتخاب و آزادی است.

۶. اندیشه و تفکر

وقتی بحث بر سر انسان است از دو جنبه به او نگریسته می‌شود:

- **ابتدا:** از این لحاظ که انسان چیست و چه ماهیتی را داراست. در این دید انسان را آن‌طور که هست می‌نگرند؛ یعنی موجودی عینی و طبیعی با تمام ضعف‌ها و توانایی‌ها، با خوی‌های جانوری و مقتضیات طبیعی‌اش. این‌ها کسانی هستند که در محسوسات این جهان فرومانده و راه به دگر سوی جهان نبرده‌اند.
- **دوم:** از این بابت که انسان چه باید بکند. این نگرش به انسان از بُعدی است که شایستگی چگونه بودن و چگونه شدن و چسان زیستن را دارد. در این نگاه افرادی مطلوب‌اند که با سیر و سلوک به ماورای امن جهان رسیده‌اند؛ یعنی به صورت انسان مطلوب و ایدئال یا به نوعی انسان کامل. مولوی در جایی انسان‌های ماورائی را «ناس» و انسان نازل طبیعی را «سناس» می‌نامد و می‌گوید تنها آدمیان کمال‌یافته به حق اتصال دارند (خوانساری، ۱۳۵۴: ۱۶۸).

علمای اخلاق و عرفا بیشتر با دید دوم به انسان می‌نگرند. البته برای فهم اینکه چگونه انسان می‌تواند به درجه مطلوب و ایدئال اعتلا یابد، باید ابتدا انسان آن‌گونه که هست به خوبی شناخته شود. ضعف‌ها و قدرت‌ها، وسوسه‌های شیطانی و نفسانی، به درستی معلوم گردد تا سالک و راهرو با آگاهی به راه افتد و مسیر صعب‌العبور را طی کند و به قلّه شامخ انسانیت برسد.

انسان دارای غرایزی است که در زندگانی خواه‌ناخواه، آنها را باید اشباع کند این‌ها برای زندگانی همان قدر اهمیت دارند که تعقل و اندیشه برای تشخیص درست و نادرست. اینکه برخی غرایز انسانی را مانع انسانیت انسان می‌دانند و حکم به سرکوبی غیرمنطقی آن می‌دهند اشتباه است. در عین حال استفاده آزاد و بی‌مهار از غرایز موجب می‌شود نفس انسانی سیمای نفس اماره به خود بگیرد که جز هوی و هوس، حقیقتی بر آن مطرح نیست. هر اندازه که روان آدمی دچار ضعف و نقصان شود، از مرحله «خود طبیعی» بالاتر نمی‌رود و نمی‌تواند پدیده‌های گوناگونی را که بر روح او وارد می‌شوند در خود هضم کند. ارواح خام نمی‌توانند تردیدها و یقین‌ها و انگیزه‌های لذت‌بخش یا دردناک را طوری هضم نمایند که دگرگون نشوند. در حالی که هرچه شخصیت انسانی تقویت گردد به همان اندازه انگیزه‌های مزبور را ارزیابی می‌کند و می‌تواند شخصیت را از متلاشی شدن حفظ نماید. عظمتی که روح پیدا می‌کند قدرتی به او می‌دهد که می‌تواند پدیده‌های متضاد را در خود دارا باشد.

روح انسان در عمق و حقيقت وجودي خویش، دارای قوهٔ تشخيص و بصيرتی است که از آن به عقل یاد می‌کنند و تفاوت‌هایی که در مراتب معنوی آدمیان وجود دارد تا حد زیادی از درجات متفاوتی که نور عقل در حجاب نفس رخنه می‌کند ناشی می‌شود. گاهی اوقات حقيقت و گوهر درونی وجود انسان را که همیشه با خداست قلب معرفی می‌کنند و تنها انبیاء و اولیاء را دارای خداگاهی می‌دانند. در هر حال عقل و قلب و روح از هم جدا نیستند و از همهٔ این‌ها به «انسان» تعبیر می‌شود که در برابر جنبهٔ صوری او قرار می‌گیرد. آنچه مهم است استفادهٔ بشر از باطن و درون خویش و آگاهی از این مواهب الهی است، تا هرچه تمام‌تر گوهر درونش شکوفا شود (چیتیک، ۱۳۸۲: ۳۸-۴۵).

آفرینش انسان از آن روست که قوا و استعدادهاى نهفتهٔ او بيدار گردد. مولوی آدمی را بی‌شبهت به معدن نمی‌داند، چرا که در او هم عقیق درخشان هست و هم مس و زغال تیره‌ناک. بشر، دارای توانمندی‌های بالقوه مثبت و منفی زیادی است. کسی استعدادی همچون عقیق و مروارید شدن دارد و دیگری مس و زغال بی‌مقدار است. خلقت آدمیان است که امکان بروز و نمایان شدن امور درونی افراد را میسر می‌سازد.

در خلایق روح‌های پاک هست
روح‌های تیرهٔ گلناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مرتبه
در یکی دُرّ است و در دیگر شبه
واجب است اظهار این نیک و تباه
همچنان کاظهارگندم‌ها ز کاه
بهر اظهار است این خلق جهان
تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
کُنْتُ كَنْزاً كُفْتُ مَخْفِياً شَنُو
جوهر خود گم مکن، اظهار شو
(مثنوی، ۴۶، ب ۳۰۴۶-۳۰۵۰)

در مسیر بروز امکانات وجودی، انسان در سیر صعودی خود تا رسیدن به اعلی‌علیین گوهری دارد که می‌تواند او را به این مرتبه برساند، حقیقتی دُرّ‌نشان در صدف وجودش که او را متمایز از ماسوای خود می‌کند. آری، آن همان خرد و اندیشه‌ای است که انسانیت انسان بدوست.

ای برادر تو همان اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر گل است اندیشه تو گلشنی

ور بود خاری تو هیمة گلخنی

(مثنوی، ۲د، ب ۲۷۷-۲۷۸)

حقیقت آدمی به اندیشه او است و جسمش بیگانه‌ای است که انسان ناچار است با آن همراهی کند. این بیگانه چنان بر روح و اندیشه آدمی تأثیر می‌گذارد که انسان گاه آن را به جای خویشتن خویش جایگزین می‌کند. اما از این غافل است که من راستین او که زندگی و حیات و مرگ در گرو اوست و خوشبختی و بدبختی حقیقی را تعیین می‌کند چیزی است ارزشمند که از امیال فارغ است و آن اندیشه آدمی است. انسان به صفت اندیشه است که خود را از دیگران متمایز می‌نماید. اندیشه در معنای عرفی و مشهور آن فعالیتی است ذهنی جهت کشف مجهول.

فکر، آن باشد که بگشاید رهی

راه آن باشد که پیش آید شهی

(مثنوی، ۲د، ب ۳۰۷)

آدمی می‌تواند با داشتن برترین اندیشه، خود را در والاترین مقامات نظاره‌گر باشد. با ورود اندیشه‌های متفاوت بر ذهن انسان دچار آشفتگی می‌شود که کدام بهترین است و در می‌یابد که هیچ گاه نمی‌توان از اندیشه و تعقل خالی بود.

هر خیالی را خیالی می‌خورد

فکر آن، فکر دگر را می‌چرد

(مثنوی، ۵د، ب ۷۲۹)

مولوی در جایی برای اندیشه چنان مقامی قائل است که آن را مهمانی می‌داند از بارگاه غیب الهی که بر مهمان‌خانه تن آدمی فرود آمده و وظیفه ما این است که از این مهمانان با روی گشاده و خندان استقبال کنیم:

هست مهمان‌خانه این تن، ای جوان!

هر صباحی ضیف نو آید دوان

هین مگو کین ماند اندر گردنم

که هم اکنون باز پرد در عدم

هر چه آيد از جهان غيوش

در دلت ضيف است او را دار خوش
(مثنوی، ۵۵، ب ۳۶۴۶-۳۶۴۹)

البته در بخش‌هایی، مولوی اندیشه را مذمت می‌کند و چنان نیست که همیشه آن را مقبول بداند و آن جایی است که اندیشه همچون خیالاتی مانع از شناخت حقیقت می‌گردد. انسان حاکم اندیشه خویش است و نمی‌گذارد خیالات و اباطیل بر ذهن او مستولی شوند و او را مطیع اوامر خود سازند. درست است که اندیشه، ماهیت آدمی است اما باید مراقب بود که چه اندیشه‌ای را در سر می‌پرورانیم. در اثر یک اشتباه ممکن است که ما خیالات و اوهام خود را به جای اندیشه در نظر بگیریم.

هم‌نشینت من نی‌ام، سایه من است

برتر از اندیشه‌ها پایه من است

زانکه من زاندیشه‌ها بگذشتم

خارج اندیشه، پویان گشتم

حاکم اندیشه‌ام محکوم نی

زانکه بنا حاکم آمد بر بنا

جمله خلقان سخره اندیشه‌اند

زان سبب خسته‌دل و غم پیشه‌اند

قاصداً خود را به اندیشه دهم

چون بخواهم از میانشان برجهم

من چو مرغ اوجم، اندیشه مگس

کی بود بر من مگس را دسترس؟

(مثنوی، ۲۵، ب ۳۵۵۶-۳۵۶۱)

پس اندیشه علاوه بر اینکه ارزشمند است و می‌تواند آدمی را به عرش برد می‌تواند ساز مخالف با شناخت حقیقت زند و او را به فرش آورد. انسان با اندیشه و تفکر خود می‌تواند دوزخ یا جنت را داشته باشد. اما آدمی به هر چه بیاندیشد فانی است و تنها آنچه نمی‌توان در موردش اندیشید و اساساً به تفکر نمی‌آید خداست. اندیشه همه جا برای انسان به کار نمی‌آید. اینجا است که دو بالش از پرواز در اوج خسته و ناتوان می‌شود و در می‌ماند و هرچه می‌خواهد به فراتر از آنچه می‌توانست بیاندیشد برود نمی‌تواند.

دوزخ و جنت همه اجزای اوست

هرچه اندیشی تو، او بالای اوست!

هر چه اندیشی پذیرای فناست

آنکه در اندیشه نآید آن خداست

(مثنوی، ۲د، ب ۳۱۰۶-۳۱۰۷)

خصلتی که کی‌یرگور برای آدمی برمی‌شمرد متفاوت از آن است که مولوی مد نظر دارد. کی‌یرگور ترس آگاهی را حتی در ساحت دینی، جایی که در برابر خدا حضور می‌یابیم، همراه آدمی می‌داند و آن را به هیچ وجه از ذات بشر قابل حذف نمی‌داند. در واقع کی‌یرگور نگرشی که به انسان دارد او را بیشتر برای زندگی در همین دنیا می‌کاود از این رو انسان عینی و موجود در جهان را بیشتر کانون توجهاتش قرار می‌دهد. اما مولوی حتی وقتی اندیشه را مهمانی از بارگاه خدا می‌داند که خود خدا به انسان عطا کرده است، آن را از درک آفریننده‌اش ناتوان می‌داند. ویژگی بشری در نظر کی‌یرگور همیشگی است طوری که هرگز محو نمی‌شود، اما مولوی هرچند معتقد است که صفت اندیشه ماهیت بشر را قالب‌دهی می‌کند، اما در بعضی موارد نقشش را کم‌رنگ می‌داند و آن در پرداختن به چیزی است که ورای توانش است. در اینجا تنها عشق است که می‌تواند پر پرواز آدمی باشد؛ عشق.

۷. سخن پایانی

در ابتدای مقاله با مبحثی راجع به انسان شروع کردیم تا در همان ابتدای کار او را بشناسیم و بدانیم کیست. علت اصلی این کار، مطالعات و پژوهش‌های وسیعی است که هر دو اندیشمند بر روی انسان داشته‌اند و حاصل آن در مولوی کتابی عظیم است که آن را «انسان‌نامه» لقب داده‌اند و نزد فیلسوف دانمارکی ظهور نحله جدیدی در تاریخ فلسفه است به نام اگزیستانسیالیسم.

هرچند تفکر مولانا را در توجه به انسان همانند اگزیستانسیالیست‌ها می‌یابیم اما نباید تفاوت آن‌ها را نیز از نظر دور داشت. مولوی با توجه به بُعد وسیع روح بشر، انسان را چه در حوزه فردی و چه اجتماعی، اصیل می‌داند. در سرتاسر مثنوی این انسان محوری به چشم می‌خورد، به طوری که از همان آغاز با تمثیل انسان به نی، حقیقت وجودی او را مطرح می‌کند. شاید از تفاوت‌های این دو تفکر تأکید بیشتر کی‌یرگور بر جنبه‌های عینی انسان باشد و در حالی که مثلاً در اندیشه مولوی دیده می‌شود که ابعاد فراطبیعی انسان مدنظر است. در تفکر اگزیستانسیالیستی کی‌یرگور، اصالت فردی را مشاهده می‌کنیم که معلول شناخت مستقیم فرد و بیشتر به اراده، انتخاب، استقلال فردی و تقویت اعتماد به نفس مربوط است و نه به تفسیر انسان و جهان؛ در صورتی که اصالت فرد مورد توجه مولانا فرع بر اصالت انسان می‌باشد.

آنچه از آراء هر دو برآمد، مطلبی با عنوان خودشناسی بود؛ با توجه به رأی آن‌ها در مورد انسان، آدمی را دارای طیف روحی وسیعی می‌یابیم که در فرآیند رشد خود تا دوران مرگ به دلیل

انعطاف روحی گسترده همواره پذیرای نقش‌های مختلفی است که هر نقشی حاکی از ضعف یا قدرت مرتبه وجودی آدمی است. در واقع آنچه دیده می‌شود تناظر دو حوزه وجودی و معرفتی است که با حصول هر مرتبه، مرتبه معرفتی بیشتری نیز احراز می‌شود. پس باید به دنبال این بود که چگونه می‌توان در هر دو حوزه رشد چشمگیر داشته باشیم. بی‌گمان عده‌ای چندان دغدغه‌ای در ذهن خود ندارند که جویای کمال خود باشند و شاید دلیلشان عدم لزوم چنین امری باشد. اگر پاسخ این افراد را در برابر رسیدن به من حقیقی جویا شویم نهایتاً چیزی جز بی‌فایده دانستن آن نمی‌شنویم. چنین انسان‌هایی برای مولوی، فرودین و برای کی‌یرکگور، حسانی هستند؛ افرادی که جزء به جنبه حیوانی خویش نمی‌اندیشند و تماماً در پی ارضای خواسته‌های نفسانی خویش‌اند. اینجاست که اگر انسان خودشناس بود و به گوهر وجودی خویش آگاه می‌شد سعی می‌کرد خود را از جایگاهی که در آن واقع است بالا کشاند.

انزوا از خلق و در غار تنهایی خویش به سر بردن افراد را در رسیدن به من خود یاری می‌رساند و آنها را به تأمل وامی‌دارد تا ببینند چه بر سر انسانیت خویش آورده‌اند. در این راستا برای اندیشمند دانمارکی آنچه ممد آدمی در صعود است بارزترین خصلت انسان یعنی ترس آگاهی است که آن را در خود احساس می‌نماید و به واسطه آن است که در برابر انتخاب‌هایش مسئول می‌شود تا بهترین صورت بشری خود را به نمایش گذارد. انسان آزاد است در زندگی هر که می‌خواهد باشد و هر چه می‌خواهد انجام دهد، اما دچار دلهره‌ای می‌شود؛ اینجا می‌ماند که کدام گزینه را برگزیند؟ برای او کدام بهترین است؟ شاید همین امر منجر به وسواس در انتخاب و در نهایت برگزیدن بهترین‌ها شود.

از طرفی، مولوی با قائل شدن به اندیشه و تفکر که ممیز انسان از دیگر جانداران است، می‌خواهد که انسان بهترین قالب‌دهی را به روح خود داشته باشد. چرا که آدمی به دلیل داشتن گستره وجودی‌اش، اگر در ابتدای راه بماند، گویی در حق خود ظلم کرده است.

دلیل این همه تأکید بر خودشناسی به دست آوردن بینشی به زندگی است که فراتر از همه، کشف یا خلق خودمان را در پی دارد و این برای زندگی یک هدف اصیل و مهم قلمداد می‌شود. در به دست آوردن من خودمان، رسیدن یا نرسیدن به این هدف شریف است که معلوم می‌کند که آیا ما همچون یک من مشخص هستیم، یا صرفاً هستیم؛ یعنی زندگی می‌کنیم، بدون آنکه کسی شویم. آدمی وقتی به دنیا می‌آید منی ندارد، اما این قوه در ما هست که من شویم و این کار اصلی انسان در زندگی است. در عین حال که باید در این راه گام برداریم و سعی و تلاش کنیم نباید انتظار مساعدت از کسی داشته باشیم؛ زیرا این وظیفه کاملاً بر عهده خود ماست؛ در راه خودشناسی که امری شخصی است و احتیاج به همت خود ما دارد کسی همراهان نیست. تصمیم‌های بشری چنان اهمیتی دارند که نشان می‌دهند چه چیزی در فردیتمان برایمان از مرتبه والایی برخوردار است.

پی‌نوشت‌ها

۱. یعنی تحقق بخشیدن به خود از راه گزینش آزادانه میان گزینه‌ها. با در گرو نهادن خویش هستی داشتن یعنی هرچه بیشتر فرد شدن و هرچه کمتر به گروه تعلق داشتن.
۲. اینجا فرد در حالتی قرار می‌گیرد که کی‌یرکگور آن را Irony می‌نامد. آبرونی حالت تمسخرآمیز پوشیده در نقاب جد نیست، بلکه حالتی مبتنی بر موجودیت انسان به تقرر ظهوری و در عین حال امری گذراست. اهل آبرونی پیوسته در حالتی متغیر و متجدد به سر می‌برند. در چنین حالتی نارضایتی فرد همواره فزونی می‌گیرد و زندگانی خود را تهی می‌یابد. برای او خصوصیات دنیای فانی با امیدواری نسبت به بقای مقام اخلاق پیوستگی پیدا می‌کند، اما نباید تصور کرد که آبرونی خود به‌خود منجر به مرحله اخلاقی می‌شود، بلکه تنها حصول آن را ممکن می‌سازد. پس آبرونی پلی است میان مرحله اول و مرتبه دوم (مستعان، ۱۳۷۴: ۹۵).
۳. حداقل میان سپهر اخلاقی و دینی مرحله طنزی است و در این مرحله شخصی که به طنز متوسل می‌شود در برخورد با فرد اخلاقی که آن را برترین مرحله می‌داند شیوه طنزآمیز را در پیش می‌گیرد. در این هنگام او در راه مرحله مذهبی است که تنها مفهوم غایی زندگانی را در برابر دورنمای ابدیت می‌یابد (براندت، ۱۳۷۳: ۱۳۰).
۴. اصطلاح مرسوم می‌شود که به عنوان معادل انگلیسی این واژه آورده می‌شود anguish است.

فهرست منابع

- آندرسون، سوزان‌لی. (۱۳۸۵). *فلسفه کی‌یرکگور*. ترجمه خشایار دیهیمی. نشر طرح نو.
- براندت، فریتیهوف. (۱۳۷۳). *کی‌یرکه‌گور*. ترجمه جاوید خرمشاهی. نشر پرسش.
- جعفری تبریزی، محمد تقی. (۱۳۴۹). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*. تهران: نشر انتشار.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲). *راه عرفانی عشق*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: نشر پیکان.
- خوانساری، محمد. (۱۳۵۴). *بررسی‌هایی درباره مولوی*. مجموعه‌ای از چند مقاله درباره جلال‌الدین محمد بلخی. مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۴). *سرّنی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*. تهران: علمی.
- زمانی، کریم. (۱۳۸۲). *میناگر عشق: شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*. نشرنی.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۲). *شرح جامع مثنوی معنوی*. نشر اطلاعات.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). *قمار عاشقانه شمس و مولانا*. تهران: مؤسسه فرهنگی صدا.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه از فیثسته تا نیچه*. جلد هفتم. ترجمه داریوش

آشوري. تهران: انتشارات علمي و فرهنگي و انتشارات سروش.
 کشاورزي، سمانه. (۱۳۸۷). *ترس آگاهي در اندیشه کی یرکی یرکگور*. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا.
 کی یرکه گور، سورن آیو. (۱۳۷۷). *بیماری به سوی مرگ؛ شرح روان شناسانه مسیحی برای یارسانی و دینداری*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: نشر پرسش.
 مستعان، مهتاب. (۱۳۷۴). *کی یرکگور، متفکر عارف پیشه*. نشر روایت.
 مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۶). *مثنوی معنوی مولوی*. رینولدالین نیکلسون. تهران: انتشارات امیر کبیر.
 نصرافهانی، محمدرضا. (۱۳۷۷). *سیمای انسان در اشعار مولانا*. اصفهان: نشر هشت بهشت.

Kierkegaard, Soren. (1988a). *Concept of anxiety*. ed. And trans. by Riedar Thomte Princeton. Princeton University Press.
 Kierkegaard, Soren. (1988b). *Either/Or*. ed. And trans. By H.V.Hong and E.H.Hong, Princton university Press.
 Kierkegaard, Soren. (1941). *The Sickness unto death*. Princeton University Press. Princeton, New Jersy.
 Watkin, Julia. (2001). *Historical dictionary of Kierkegaard Philosophy*. The Scarecrow Press, Inc.