

انسان متعالی و رابطه عقل و ایمان از منظر کرگور

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۰

متین السادات عربزاده^۱

ابوالقاسم فنائی^۲

چکیده

مسئله ایمان و سازگاری یا عدم سازگاری آن با عقل و همچنین توجیه باورهای دینی بر پایه عقلانیت از دیرباز به عنوان یکی از چالش برانگیزترین مسائل فلسفه دین محسوب شده است. فیلسوفان و اندیشمندان بسیاری به بررسی این موضوع غامض و نقد دیدگاه‌های یکدیگر پرداخته‌اند. سورن کرگور، متفکر برجسته دانمارکی، که به پدر اگزیستانسیالیسم معروف است، یکی از ایده‌پردازان مهم درباره رابطه ایمان و عقل است. او عقلانی کردن ایمان را امری متناقض می‌داند و قائل به تفکیک قلمرو ایمان از قلمرو عقل و همچنین تقدم ایمان بر عقل است. به عقیده او ایمان، حقیقتی انفسی و از جنس شور است، و عقل آفاقی‌اندیش هرگز قادر به درک حقایق انفسی نیست. این مقاله از پنج بخش تشکیل شده است. در بخش اول مبانی فکری-فلسفی کرگور را بررسی می‌کنیم. در بخش دوم نظریه کرگور در باب حقیقت ایمان، و در بخش سوم نظریه او در باب رابطه عقل و ایمان را شرح و بسط می‌دهیم. در بخش چهارم انسان سعادت‌مند و مظهر متعالی اگزیستانس را از منظر کرگور معرفی خواهیم کرد؛ و سرانجام در بخش پنجم به نتیجه‌گیری و جمع‌بندی نکات و نتایج به‌دست‌آمده خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها

کرگور، اگزیستانسیالیسم، عقل و ایمان، حقیقت انفسی، عقل آفاقی‌اندیش، شورمندی

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (matinsadat.arabzadeh@gmail.com)
۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران. (نویسنده مسئول) (a.fanaei@gmail.com)

Transcendent Human and the Relationship between Reason and Faith from Kierkegaard's Perspective

Matinossadat Arabzadeh¹
Abolghasem Fanaei²

Reception Date: 2021/01/22
Acceptance Date: 2021/04/09

Abstract

The issue of faith and its compatibility or incompatibility with reason as well as the justification of religious beliefs based on rationality has long been considered as one of the most challenging issues in the philosophy of religion. Many philosophers and thinkers have examined this ambiguous issue and criticized each other's views. Soren Kierkegaard, a prominent Danish religious thinker known as the father of existentialism, is one of the most important theorists of the relationship between faith and reason. He considers the rationalization of faith to be contradictory. He believes that the realm of faith is separate from the realm of reason, and that faith has primacy over reason. According to him, faith is a subjective truth and a kind of passion, and the reason that seeks for objective truths can never comprehend subjective truths. This article consists of five sections. In Section (1) we examine the intellectual and philosophical foundations of Kierkegaard's position. In Section (2) we describe Kierkegaard's theory of the nature of faith, and in Section (3) we explore his theory about the relationship between reason and faith. In Section (4) we will introduce the notion of blissful human and the transcendental manifestation of existence from Kierkegaard's point of view. Finally, in Section (5), we will conclude and summarize the obtained points and results.

Keywords

Kierkegaard, Existentialism, Reason and Faith, Subjective Truth, Objective Reasoning, Kierkegaard on Passion

-
1. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (matinsadat.arabzadeh@gmail.com)
 2. Assistant Professor and Faculty Member, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Mofid University, Qom, Iran. (Corresponding Author) (a.fanaei@gmail.com)

۱. مقدمه

کرکگور از متفکران برجسته قرن نوزدهم و پدر اگزیستانسیالیسم است. او در بسیاری از آثار خود به موضوع مهم و مناقشه‌برانگیز رابطه ایمان و عقلانیت پرداخته است. از منظر کرکگور، دو حوزه امور «انفسی» و امور «آفاقی» کاملاً از یکدیگر مجزا هستند، و عقل آفاقی‌اندیش اگر بخواهد با معیارهای آفاقی‌اش امر انفسی و متعلق آن یعنی «تجسد»^۱ را، که باطل‌نمای مطلق است بسنجد، بی‌شک به خطا می‌افتد. او در پی تحقیر یا تخریب عقل نیست، بلکه می‌کوشد مرزهای عقل را نشان دهد و تحدید کند. شارحان کرکگور درباره دیدگاه او در مورد عقل اختلاف نظر دارند، اما بر اساس یکی از تفسیرهای قابل اعتنا از دیدگاه او، مدعای او این است که عقل باید حد و حدود خود را بشناسد و از آن تجاوز نکند (Evans 1983, 233).

کرکگور به سود مدعای خود سه برهان اقامه می‌کند. این برهان‌ها مبتنی بر دیدگاه اگزیستانسی او، یعنی «تقدم وجودشناسی بر شناخت‌شناسی»، و «نقش مهم شورمندی و عواطف در معنا بخشیدن به زندگی انسان» است. وی می‌کوشد سهم ناچیز عقل را در ساحت ایمان، که مقوله‌ای انفسی است، به تصویر بکشد، و به نحوی موجه نشان دهد که ایمان فراتر از عقل است. از نظر او، مرتبه وجودی ایمان بسیار والاست و اساساً «ایمان یک شور است» (کرکگور ۱۳۹۳، ۹۴)، و همین شورمندی و رابطه شورمندانه داشتن با خداست که انسان را انسان کرده است.

بر خلاف دکارت، کرکگور در تعریف و تحلیل خود از سرشت انسان، او را صرفاً به موجود اندیشنده و دارای قوه ناطقه فرو نمی‌کاهد (Evans 1999, 468)، و به گفته خودش در ترس و لرز، «هرگز شراب مردافکن ایمان را به آب بی‌مزه عقلانیت هگلیان مبدل نمی‌کند»، و در بحث از وجود انسانی اولویت را با شورمندی هر چه تمام‌تر می‌داند (کرکگور ۱۳۹۳، ۱۶). به عقیده او، وجود انسانی برای تحقق بخشیدن به خود مرحله‌ای را طی می‌کند، مرحله‌ای که هر کدام از آنها را باید از راه انتخاب‌های آزادانه و شور و شوق‌های درونی یا «جهش»^۲ پشت سر گذاشت، و با تکیه بر تأمل و تعقل صرف نمی‌توان به وجود اصیل انسانی، یعنی بالاترین مرحله وجودی، دست پیدا کرد.

انسانی که کرکگور معرفی می‌کند باید با تولدی دوباره محقق شود. از این رو چنین موجودی دائماً در حرکت است، باید ساحت زندگی خود را انتخاب کند، و باید تصمیم بگیرد و شورمندانه اراده کند. اینجاست که کرکگور به تعریف سپهرهای سه‌گانه حیات

انسان می‌پردازد و شهسوار ایمان را مقیم وادی سوم یعنی ساحت ایمان معرفی می‌کند. ابراهیم (ع) قهرمان و مصداق درک‌ناشدنی کرکگور در سپهر ایمان است.

اندرسن می‌گوید دلیل این که کرکگور بیشتر توجهش معطوف به سپهر دینی است فقط این نیست که این سپهر، سپهر انتخابی خود اوست، بلکه به این دلیل نیز هست که به گمان کرکگور هیچ فیلسوف یا متکلمی پیش از او به درستی درنیافته است که مؤمن بودن و دیندار بودن به چه معناست (اندرسن ۱۳۹۷، ۱۱۵). از این رو کرکگور همواره در تلاش است تصویری از «مسیحی حقیقی شدن» در برابر «مسیحی کلیسایی بودن» ارائه دهد. به معنای دقیق‌تر، وی می‌کوشد تصویری از «رابطه تن به تن» مؤمن واقعی با خدا به عنوان یک آموزگار ترسیم کند. آنچه برای او مهم است توضیح چگونگی این رابطه است، نه چیستی آن. رابطه تن به تن با خدا رابطه‌ای است که فرد در ضمن آن ناگزیر است آزمون‌های مکرری را برای اثبات ادعای ایمانش از سر بگذراند.

انسان در سپهر ایمان موجود مضطرب است که تاروپودش با رنج‌ها و مخاطرات دائمی تنیده شده است. چنین شخصی حاضر است برای رسیدن به سعادت نامتناهی از تمام تعلقات خود دست بشوید، همان گونه که ابراهیم به عنوان یک انسان و نه به عنوان پیامبر خدا، علی‌رغم تناهی روح خود به حرکتی نامتناهی دست می‌زند، و فقط و فقط با تحمل چنین رنجی اسحاق را به دست می‌آورد. از نظر کرکگور، تولد حقیقی انسان تولدی است که با انتخاب زیستن در ساحت ایمان محقق می‌شود، زیستی که در گرو عبور از ساحت زیبایی‌شناسی و ساحت اخلاق است.

در این مقاله نخست به مبانی اصلی در اندیشه کرکگور می‌پردازیم. سپس حقیقت ایمان و رابطه آن با عقل در اندیشه او را تبیین می‌کنیم و در نهایت الگویی از انسان متعالی و مظهر اگزیستانس^۳ در نظر او ارائه می‌دهیم. مهم‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده ایمان در نظر کرکگور عبارت‌اند از (۱) انفسی بودن حقیقت (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۱ و ۷۵) و (۲) پارادوکسیکال بودن آن «باطل‌نمای خدا-بشر» یا «تجسد» (کرکگور ۱۳۹۳، ۸۲، ۸۳، ۹۸، ۹۹). کرکگور ایمان را مقوله‌ای «خردگریز» یا «فراعقلی» معرفی می‌کند (کرکگور ۱۳۹۳، ۸۱، ۵۸، ۵۴، ۶۱) و رابطه عقل و ایمان را با ارجاع به این دو مؤلفه توضیح می‌دهد. وی برای اثبات مدعایش سه برهان اقامه می‌کند که عبارت‌اند از (۱) برهان تقریب و تخمین، (۲) برهان تعویق، و (۳) برهان شورمندی. قدر مشترک این سه برهان عبارت است از این ادعا که استدلال آفاقی برای ایمان آوردن قابل اعتماد نیست.

کرکگور یا همان کلیماکوس^۴ کتاب تعلیقۀ غیرعلمی نهایی و پاره‌نوشته‌های فلسفی، در این دو اثر می‌کوشد نشان دهد که استدلال‌های آفاقی و منطقی دکارت و هگل به درد ایمان نمی‌خورد، و برای دستیابی به ایمان باید به دنبال نردبانی روحی و باطنی بود که روح را به سوی خدا سوق دهد. مقام ایمان با فخرفروشی‌های عقل‌پرستانه هگلی و برهان‌بازی‌های آفاقی دکارتی جور در نمی‌آید. البته خود کلیماکوس در رد عقل به عنوان مبنایی برای ایمان بر عقل تکیه می‌کند، یعنی بر ادعای خود مبنی بر خردگریزی ایمان اقامه برهان می‌کند. اقامه برهان و درک محدودیت عقل، خود عملی عقلانی است (نصرتی و رحیمی ۱۳۹۵، ۹۷).

به باور ایوانز، عمده مطالب کتاب پاره‌نوشته‌های فلسفی معطوف به اثبات باور دینی از راه ایمان است، و این خود نشان می‌دهد که کرکگور نه عقل‌ستیز است، نه با استدلال مخالف است (Evans 2006, 134-140). او همواره به دنبال استدلال‌هایی است که جا را برای ایمان باز کنند (Evans 1983, 141-149).

۲. مبانی فکری-فلسفی کرکگور

در این بخش برخی از مبانی فکری-فلسفی کرکگور را که در فهم دیدگاه او در باب حقیقت ایمان و رابطه عقل و ایمان مدخلیت دارد مرور می‌کنیم. این مبانی عبارت‌اند از (۱) معنای هستی در فلسفۀ اگزیستانس، (۲) وجودشناسی در فلسفۀ اگزیستانس، (۳) شناخت‌شناسی در فلسفۀ اگزیستانس، و (۴) سپهرهای سه‌گانه حیات انسان.

۲-۱. معنای هستی در فلسفۀ اگزیستانس

اگزیستانس به معنای «وجود خاص انسانی منفرد» محور اندیشه‌های کرکگور است. بدون قرار گرفتن در این فضای فکری، فهم نگاه او به موضوعات دیگر نه تنها دشوار، بلکه غیرممکن خواهد بود. توجه کرکگور به «فرد» او را به سرنوشت فرد و نجات او علاقمند کرده است. موضوع عقل و ایمان نیز از آن جهت مورد توجه او قرار گرفته که این دو مقوله معمولاً از ابزارهای نجات انسان محسوب می‌شوند. برای کرکگور نه عقل اصالت ذاتی دارد نه ایمان، بلکه آنچه اصالت دارد «وجود فرد» است؛ اشتیاق کرکگور برای دستیابی فرد به حقیقت است که او را به بررسی رابطه عقل و ایمان کشانده است (نصرتی و رحیمی ۱۳۹۵، ۲۱).

«فرد» انسان با انتخاب‌های سرنوشت‌سازی که «جهش» نام دارد به خود هویت و معنا می‌بخشد. به عقیده کرکگور «حتی اگر کسی خدا را اثبات کند باز برای پذیرش او لازم است جهش انجام دهد، جهش از اثبات به وجود» (Climacus 1985, 42). محرک و پشتوانه جهش‌های سرنوشت‌ساز در زندگی انسان شورمندی است، نه صرف تفکر عقلانی. از این رو کرکگور این شورمندی را «سیر باطنی» یا «انفسی بودن» می‌خواند (کرکگور ۱۳۷۴، ۶۹) و معتقد است برترین نوع شورمندی، که منشأ جهش ایمان از سپهر اخلاق به سپهر ایمان است، همان عشق و ایمان است که به خودی خود رخ نمی‌دهند، بلکه باید پرورانده شوند، و این خود فرد است که با استفاده از حق انتخاب و آزادی‌اش این شورمندی را در خود می‌پروراند. کرکگور در یادداشت‌های روزانه‌اش می‌نویسد: «حق انتخاب و آزادی هولناک‌ترین چیزی است که به انسان عطا شده است» (اندرسن ۱۳۹۷، ۶۱)، زیرا هرگز نمی‌توان از بار مسئولیت آن شانه خالی کرد. این جمله او در کتاب این یا آن نیز مؤید همین مطلب است: «یا این یا آن خبر از امکان وحشتناک‌ترین تضادها در عمل می‌دهد و جان مرا هر چه بیشتر سنگین می‌کند و به رنج و تعب می‌اندازد» (Kierkegaard 1944, 133). او همچنین انتخاب مهم یا این یا آن در زندگی را انتخاب میان خیر و شر نمی‌داند، بلکه «انتخاب میان خیر و شر توأمان، یا هیچ یک» بیان می‌کند (Kierkegaard 1944, 143).

۲-۲. وجودشناسی در فلسفه اگزیستانس

وجود در فلسفه اگزیستانس دو مؤلفه دارد: یکی «صیوررت» و دیگری «فردیت». صیوررت بدین معناست که، بر خلاف اشیاء که هویتی ایستا و از پیش متعین دارند، انسان هویتی سیال و نامتعین دارد و همواره در حال شدن است، یعنی با انتخاب‌های خود هویت خود را می‌سازد، و در این هویت‌سازی آزاد است (پورمحمدی ۱۳۹۰، ۲۶).

کرکگور درباره «فردیت» می‌گوید: «من به تنهایی مسئول جهان خود هستم» (استراتن ۱۳۷۸، ۴۴-۴۵). به عقیده او، انسان‌ها با انتخاب‌ها و گزینش‌های خود ارزش‌هایی را برمی‌گزینند و بر مبنای آنها زندگی می‌کنند. به این ترتیب هر فرد بر اثر انتخاب‌های خود هویتی خاص، یعنی نحوه خاصی از بودن، را برای خود می‌آفریند که با هویت و بودن فرد دیگر متفاوت است. جهان هر کس انعکاس چیزی است که فرد آن را اراده کرده است و خودش نیز در این مسیر ارادی ساخته می‌شود (Kierkegaard 1857, 130). بر این اساس می‌توان گفت که فلسفه اگزیستانس به معنای خاصی «فردگرا» است.

اندرسن در کتاب *فلسفه کرکگور* به نقل از او می‌گوید: «اگر قرار بود بر سنگ قبرم نوشته‌ای حک شود، می‌گفتم بنویسید: 'آن فرد'». یکی از وجوه اختلاف کرکگور با هگل نیز همین نکته است که در *فلسفه کرکگور* چیزی به نام انسان جمعی، یعنی هویت جمعی، در زندگی واقعی وجود ندارد؛ فقط افراد وجود دارند، و هویت جمعی مقوله‌ای اعتباری و پنداری است، در حالی که در *فلسفه هگل* «جمع» است که اصالت یعنی وجود حقیقی دارد، و فرد چیزی است که دورانش به سر رسیده است (اندرسن ۱۳۹۷، ۴۹).

۳-۲. شناخت‌شناسی در فلسفه اگزیستانس

در بحث از شناخت‌شناسی اگزیستانسیالیستی می‌توان گفت آنچه برای کرکگور اهمیت و اصالت دارد «علم حضوری» در برابر «علم حصولی» است. علم حضوری نوعی بودن است، بنابراین در این فلسفه وجودشناسی بر شناخت‌شناسی مقدم است. همچنین استنتاج امر حضوری از امر حصولی به تناقض می‌انجامد.

بر این مبنا می‌توان نتیجه گرفت که فلسفه جدید دارای تناقض است، زیرا دکارت، پدر فلسفه جدید، در وجودی که نسبت به آن علم حضوری داریم شک می‌کند، و سپس می‌کوشد با علم حصولی اثبات کند که مفهوم وجود بلامصداق نیست، بلکه مصداق دارد. به تعبیر دیگر، دکارت می‌کوشد از طریق وجود اندیشه به سود وجود اندیشنده استدلال کند، در حالی که وجود اندیشنده بر وجود اندیشه تقدم دارد و به علم حضوری معلوم است. در نتیجه، در فلسفه جدید، وجود انسان برای خود و نیز وجود متعالی خدا، که به علم حضوری معلوم‌اند، مورد غفلت و شک و تردید قرار می‌گیرد (Wahl 1949, 172-174).

فلسفه اگزیستانس می‌گوید انسان هم وجود دارد و هم فکر، اما فکر و وجودش از هم جدایند. بنابراین، این فلسفه از فکر به وجود نمی‌رسد. این ویژگی انسان است که حادث است؛ اگر انسان ازلی بود، یعنی وجود محض بود، فکر کردن و وجود داشتن برایش یکی بود، یعنی همچون خدا که فکر و وجود برایش یکی است، و فکر او وجود او است، انسان نیز وجود-فکر بود. اندیشیدن خدا به موجودات عین آفرینش آنهاست. اما انسان که حادث است، وجود و فکر برایش جدا است. چنین موجودی اگر تفکر کند، فقط به صورت علمی وجود یعنی به مفهوم وجود می‌رسد، نه به خود وجود (Climacus 1992, 330, 353).

فلسفه اگزیستانس پس از نفی شناخت «نظری» وجود، به اثبات شناخت «عملی» آن می‌پردازد. وجود انسان مقدم بر شناخت او است. انسان در وهله نخست، و پیش از هر چیز، «فاعل اندیشنده» نیست، بلکه «موجود» است. وجود وسیع‌تر از اندیشه است (پورمحمدی ۱۳۹۰، ۲۹-۳۰). بنابراین، به بیان مک کواری، به جای «می‌اندیشم، پس هستم»^۵ منقول از دکارت، باید گفت: «من هستم پس می‌اندیشم» (Macuarrie 1972, 125). بر خلاف فیلسوفان مدرن که از «شناخت نظری وجود» سخن می‌گویند، فیلسوفان اگزیستانسیالیست از نوعی شناخت به نام «شناخت عملی وجود» سخن می‌گویند (پورمحمدی ۱۳۹۰، ۳۱).

۲-۳-۱. چیستی حقیقت در فلسفه اگزیستانس

در فلسفه اگزیستانس هیچ نظام فکری، یعنی مجموعه‌ای از مفاهیم به هم پیوسته، به فرد ارائه نمی‌شود، زیرا فیلسوفان اگزیستانسیالیست بر این باورند که تا وقتی فرد به رشد خود ادامه می‌دهد، برای رشد بیشتر جا هست. در این فلسفه، حقیقت امری «انفسی» و لذا «فردی» است، نه امری «آفاقی» و «جمعی» یا «بین‌الذلهانی». حقیقت نوعی کار و کوشش و عمل است، نه نوعی نظریه علمی و عقلی کلاسیک و دانشگاهی. حقیقت آن چیزی است که فرد حاضر است آن را با دل و جان بپذیرد. حقیقت از سنخ عمل است، نه از سنخ معرفت، و لذا انفسی است، نه آفاقی (Evans 1983, 281).

در تفکر آفاقی یا نظری، حقیقت امری عینی و خارجی است، و اندیشه فاعل شناسا معطوف به بیرون از خود است، زیرا حقیقت بیرون از اوست، اما در تفکر انفسی، حقیقت بیرون از فرد نیست، بلکه درون اوست و به این حقیقت صرفاً از رهگذر سیر باطنی می‌توان رسید. از نظر کرکگور این توهم است که کسی گمان کند حقیقت یعنی این‌همانی فکر و عالم واقع (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۱). حقیقت آن مسیری است که فرد برای تحقق بخشیدن به معنای خود و هویت خود انتخاب کرده است و تا زمانی که فرد از حیات بهره‌مند است این صیورورت برای معنا بخشیدن به خود و تعالی‌اش ادامه دارد. نهایت این مسیر در تحقق بخشیدن به خود، شورمندی است.

۲-۳-۲. چیستی احساسات در فلسفه اگزیستانس

از آنجا که در فلسفه اگزیستانس حقیقت انفسی است، و شناخت آن صرفاً از طریق معرفت حضوری و عمل، یعنی انتخاب، ممکن است، احساسات جایگاه مهمی در حیات فرد ایفا می‌کند. مک کواری معتقد است، طبق تفکر اگزیستانس، احساسات مهم‌ترین منبع

شناخت در انسان است. مقصود از احساسات در اینجا به خصوص احساسات اگزیستانسیالیستی است که در پرتو آن، یا به تعبیر دقیق‌تر، بر اثر آن، موقعیت کلی انسان در عالم آشکار می‌شود. احساسات اگزیستانسیالیستی یا ایجابی است یا سلبی. احساسات سلبی مثل اضطراب، ناامیدی، ترس، رنج و احساس گناه، و احساسات ایجابی مثل شادی، امید، تعلق و علاقه (Macuarrie 1972, 155-159).

طبق آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت ایمان از نظر کرکگور متشکل از مؤلفه‌های زیر است: (۱) صیوروت و فردیت وجود انسان؛ (۲) تقدم وجودشناسی بر شناخت‌شناسی، یا به بیان دیگر، اصالت علم حضوری در برابر علم حصولی؛ (۳) حقیقت انفسی و سیر باطنی؛ و (۴) احساسات اگزیستانسیالیستی، به ویژه شورمندی (کرکگور ۱۳۹۳، ۱۸)، رنج و اضطراب دائمی (کرکگور ۱۳۹۳، ۱۰۷ و ۱۴۶).

۲-۴. سپهرهای سه‌گانه حیات انسان

یکی دیگر از مبانی مهم اندیشه‌های کرکگور تفکیک سه ساحت در زندگی انسان از یکدیگر است، تفکیکی که خود برخاسته از مبنای اگزیستانسیالیستی فلسفه اوست. کرکگور می‌گوید انسان‌ها از حیث چیزی که به آن عشق می‌ورزند به سه گروه قابل تقسیم‌اند: (۱) کسانی که به خود عشق می‌ورزند؛ (۲) کسانی که به دیگر انسان‌ها عشق می‌ورزند؛ و (۳) کسانی که به خدا عشق می‌ورزند. گروه نخست، عظمتشان از خودشان است؛ گروه دوم عظمتشان از ایثارشان است؛ اما گروه سوم، عظمتشان فراتر از همه است (Kierkegaard 1941, 46, 47). بنابراین، از نظر او سه نوع عشق داریم که هر یک از آنها محور و قبله فرد در سه سپهر ذوق (جمال‌خواهی)، سپهر اخلاق (دیگرخواهی) و سپهر دین/ایمان (خداخواهی یا خداپرستی) است و عظمت هر کس به اندازه عظمت چیزی است که به آن عشق می‌ورزد. به عقیده او «خدا عشق است و رنج‌ها در عشق فراموش می‌شود اگر ابراهیم‌گونه زیست و سپهر ایمان را برگزینید» (کرکگور ۱۳۹۳، ۲۸).

از منظر کرکگور، هویت شخصی هر انسانی، و تحقق بخشیدن به من اصیل در گرو انتخاب زیستن در هر یک از این سپهرهای سه‌گانه است. سیر و سلوک انسان همواره با «آزادی»، «اراده» و «انتخاب» همراه است. سه سپهری که کرکگور از آن سخن می‌گوید بر مبنای آزادی، اراده و انتخاب در زندگی فرد جاباز می‌کند.

۲-۴-۱. سپهر جمال خواهی یا ذوق

برخی از انسان‌ها آزادانه انتخاب می‌کنند که در سپهر ذوق یا جمال خواهی (استحسان) زندگی کنند. آن کس که ساکن این سپهر است حیاتش صرف ارضای امیال زودگذر می‌شود. چنین انسانی در لحظه زندگی می‌کند و به هیچ تعهدی پایبند نیست. از این روی، عالمان بی‌عمل و نظریه‌پردازان فارغ‌دل را نیز می‌توان واجد حیات ذوقی تلقی کرد. چنین کسانی در «حال» و بر اساس احساسات زودگذر زندگی می‌کنند، و هیچ دغدغه و رابطه‌ای با ازلیت و ابدیت ندارند. به قول ایوانز کسی که در سپهر ذوق زندگی می‌کند، «احساس‌گرا، بی‌مسئولیت و فاقد التزامی است که کلید حیات اخلاقی است» (ایوانز ۱۳۸۳، ۲۲۲).

۲-۴-۲. سپهر اخلاق

انسان‌ها اگر اراده کنند می‌توانند از سپهر ذوق فراتر بروند و ساکن سپهر اخلاق شوند. مشخصه سپهر اخلاق عمل به تکلیف اخلاقی است. این سپهر در مقایسه با سپهر ذوق از اصالت بیشتری برخوردار است. انسانی که در سپهر اخلاق زندگی می‌کند، همواره آسوده‌خاطر است، زیرا به تعهد و تکلیف اخلاقی خود در قبال دیگران عمل کرده است. برای ساکنان سپهر اخلاق، عقل و قواعد آن مهم است، ساکنان سپهر ذوق حیاتی فروتر از طور عقل دارند، و ساکنان سپهر ایمان حیاتی و رای طور عقل و احساس دارند.

۲-۴-۳. سپهر ایمان

مولفه سپهر ایمان بی‌قراری و اضطراب و اضطراب دائمی است. ساکن این سپهر در مخاطره‌ای همیشگی است و شهسوار ایمان در تنش دائمی باقی می‌ماند (کرکگور ۱۳۹۳، ۱۸). چنین فردی در آزمون ایمان ثبت‌نام کرده است. ورود فرد به سپهر اخلاق و سپهر ایمان نیازمند نوعی جهش است، و جهشی که به کمک آن فرد از سپهر اخلاق، که سپهر عقل است، گذر می‌کند و وارد سپهر ایمان می‌شود، «جهش ایمان» نام دارد. پلی وجود ندارد تا فرد را مرحله به مرحله پیش ببرد، بلکه با توجه به رشد اختیاری، انسانی ممکن است سالیان سال در یک سپهر متوقف شود. جهش از مرحله اخلاقی به مرحله دینی، جهش از معرفت عقلی به قلمرو ایمان است. به همین جهت کرکگور بر این باور است که برای ورود به وادی ایمان شخص ناگزیر است عقل و اخلاق را به حال تعلیق درآورد (کرکگور ۱۳۹۳، ۲۴). از نظر او این کاری است که ابراهیم (ع)، شهسوار ایمان، انجام داد. عنصر ذاتی در سپهر ایمان، قطع علاقه باطنی به امور متناهی و تعلق خاطری ستودنی به ممارست در رنج کشیدن است (کاپوتو، ۱۳۹۷، ۸۹).

با این که کرگور دیالکتیک هگلی یعنی تز، آنتی تز و سنتز را قبول ندارد، رابطه سپهرهای سه‌گانه را می‌توان نوعی رابطه دیالکتیکی دانست، بدین معنا که اگر سپهر ذوق را تز، و سپهر اخلاق را آنتی تز قلمداد کنیم، سپهر ایمان سنتز دو سپهر دیگر خواهد بود. هرچند نتیجه این دیالکتیک غیر از دیالکتیک هگلی است، یعنی در تحولی که با ورود به سپهر ایمان در فرد روی می‌دهد، محتوای هیچ یک از سپهرهای قبلی حذف نمی‌شود، بلکه عناصر آنها دگرگون و بر اساس الگوی جدیدی ترکیب می‌شود. این امر به معنای ادغام سپهرها در یکدیگر نیست، بلکه به معنای تغییر ماهیت آنها در گذر از سپهری به سپهر دیگر است (نصرتی و رحیمی ۱۳۹۵، ۲۵۹).

۳. نظریه ایمان کرگور

به عقیده کرگور دو نوع ایمان داریم: یکی «ایمان سقراطی» و دیگری «ایمان ابراهیمی». اولی ایمانی است که فرد برای کسب آن می‌کوشد وجود خدا را با ارجاع به پژوهش‌های آفاقی اثبات کند. کرگور در کتاب تعلیق غیرعلمی نهایی بر پاره‌نوشته‌های فلسفی پسوند سقراطی را به این ایمان می‌افزاید و آن را بی‌ارزش می‌داند. او در کتاب پاره‌نوشته‌های فلسفی حتی از این فراتر می‌رود و فردی را که از این راه به دنبال ایمان به خدا باشد مؤمن نمی‌داند (Evans 1998, 80).

۳-۱. حقیقت انفسی ایمان

کرگور معتقد است که ایمان اکثر مؤمنان ایمان سقراطی است، اما خود او دلپسته ایمان حقیقی و متعالی است. ایمان حقیقی ایمانی است که به دلیل فلسفی، علمی و تاریخی نیازی ندارد. این «ایمان با تحقیقات نظری پدید نمی‌آید» و محتاج برهان نیست، مگر وقتی رو به کاهش می‌نهد و شورمندی خود را از دست می‌دهد (کرگور ۱۳۷۴، ۶۷-۶۸).

۳-۲. حقیقت پارادوکسیکال ایمان

کرگور ایمان حقیقی را ایمان به خدایی می‌داند که همچون یک شخص/انسان، یعنی مسیح، در تاریخ تجسد یافته است. از همین روست که او ایمان را با تجسد عجین می‌داند و تجسد را قلب ایمان مسیحی و حد و مرز آن به شمار می‌آورد (Evans 2010, 207). کرگور می‌داند که این تجسد قابل اثبات عقلی و یقینی نیست، بلکه معمایی حل‌ناپذیر و پارادوکسیکال است که هرگونه تلاش برای فهم آفاقی آن به تناقض و تکذیب آن

می‌انجامد؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت امری که در ذات خود نامتناهی است، متناهی و ابدی، موقتی و زمانمند شود (Evans 2010, 206–207). ایمان همواره با عقل در تنش است. به تعبیر دقیق‌تر، ایمان نامعقول و نامفهوم است، زیرا «این پیشفرض که خداوند در قالب انسان به عرصه وجود بیاید، به دنیا آید، بزرگ شود و غیره، قطعاً امری باطل‌نماست» (Kierkegaard 2009, 182).

۴. رابطه عقل و ایمان در اندیشه کرکگور

کرکگور بر اساس این دو ویژگی ایمان، یعنی (۱) انفسی بودن حقیقت، که متعلق ایمان است، و (۲) پارادوکسیکال بودن ایمان، می‌کوشد رابطه ایمان و عقل را توضیح دهد. وی از این دو پیشفرض نتایج زیر را استنتاج می‌کند.

۴-۱. ایمان عقل‌گریز است

شایسته عقل نیست که چیز دیگری را به جای ایمان عرضه کند یا ایمان را به چیزی دیگر فروبکاهد، عقل نمی‌تواند ایمان بیافریند، بلکه باید حد و حدود خودش را درک کند و پا را از گلیم خود درازتر نکند و بفهمد که چه چیزی را می‌تواند عرضه کند. عقل نباید با واداشتن مردم به هیچ دانستن چیزی، آنان را فریبکارانه از آن دور کند (کرکگور ۱۳۹۳، ۵۷، ۵۸). این عبارات بیانگر اعتقاد کرکگور به عقل‌گریزی ایمان است، ایمانی که یکی از مؤلفه‌هایش تناقض است، تناقضی از جنس آموزه «تجسد»، که از نظر کرکگور نامفهوم است، نه بی‌معنا و غیرقابل فهم، چراکه این دو با هم فرق فاحشی دارند. او در تعلیقه غیرعلمی نهایی تأکید می‌کند که عقل به نامفهوم بودن اعتقادی ندارد، اما عقل می‌پذیرد که مسائل غیرقابل فهمی هستند که از حوزه عقل خارج‌اند و باید آنها را به ایمان سپرد (Climacus 1992, 504).

۴-۲. تناقض متعلق ایمان

کرکگور تناقض موجود در ایمان را تناقض مطلق می‌داند، نه تناقض منطقی. تناقض مطلق یعنی تناقضی که نسبی نیست، و نسبی نبودن یعنی حد و حدود نداشتن. از نظر کرکگور، تناقض منطقی حد و حدود دارد و عقل توان کشف و مرتفع ساختن آن را دارد، اما تناقض مطلق تناقضی است که عقل توان کشف و مرتفع ساختن آن را ندارد، یعنی رازی غیرقابل درک است. راز غیرقابل درک نیز حد و مرز عقل را تعیین می‌کند و نشان می‌دهد چیزهایی وجود دارد که نمی‌توان درباره آنها اندیشید و آنها را شناخت. کرکگور آموزه تجسد یعنی

این که موجودی هم خدا باشد و هم بشر را مصداق چنین تناقضی می‌داند، تناقض مطلقی که فراتر از حد عقل است و کشف آن در حدود صلاحیت عقل نیست (Evans 1983, 217-224).

۳-۴. تناقض در کجاست؟

از نظر کرکگور امر «متناقض‌نما» یا «باطل‌نما» دو جنبه دارد: یکی معرفت‌شناختی و دیگری وجودشناختی. نخست این که چطور می‌شود چیزی را به عنوان حقیقت الهی و امری مطلق در نظر گرفت در حالی که با دلایل عقلی مخالف است. در اینجا تناقض امری نامعقول است و این وجه معرفت‌شناختی آن است. وجه دیگر تناقض، ممکن شدن امر ناممکن عقلی یا وقوع و تحقق امر نامحتمل است. این وجه وجودشناختی تناقض است. کرکگور در آثار مختلف خود با تعبیرهای متنوعی به تناقض اشاره می‌کند. برخی از این تعبیرها عبارت‌اند از «خدا-بشر»، «تجسد مسیح»، «تاریخی شدن امر ابدی»، و «لحظه» به وجود آمدن خدا» (Climacus 1992, 568).

والش در مقام توضیح ربط و نسبت ایمان با تناقض از نظر کرکگور می‌گوید: از دید کرکگور، محتوای ایمان تعلیم خدا یا مسیح نیست، موضوع ایمان حتی گزاره‌ای «درباره» باطل‌نما یا «درباره» مسیح متجسد نیست تا بتوان در فلسفه به آن پرداخت، بلکه محتوای ایمان خود معلم یعنی خدای انسان‌شده و مسیح متجسد است که تناقض مطلق است (Walsh 2009, 156). بنابراین، ایمان به خود معلم تعلق می‌گیرد، نه به گزاره‌ای درباره او. اما این معلم از یک سو باید خدا باشد تا بتواند شرایط ایمان آوردن را مهیا کند؛ از سوی دیگر، برای این که متعلم بتواند در موقعیت مناسبی برای ایمان آوردن و برقراری رابطه با معلم به عنوان الگو قرار بگیرد، معلم باید انسان باشد، و این به معنای تناقض در متعلق ایمان است.

حقیقت در عالم واقع نمی‌تواند متناقض باشد، بلکه در ارتباط با ما است که رنگ تناقض به خود می‌گیرد (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۷). تناقض‌نمای خدا-بشر، دوجهی است؛ در این تناقض‌نما از یک سو امر ازلی زمانمند می‌شود (وجود عیسی مسیح)، و از سوی دیگر امر زمانمند ازلی می‌شود (انسانی که بر اثر ارتباط با خدا موجودی ازلی می‌شود). ازلی بودن و زمانمند بودن وصف وجود است، و به تفکر و تعقل ربطی ندارد (Climacus 1992, 568). یعنی در مقام تفکر و تعقل، موجود ازلی با موجود زمانمند قابل جمع نیست، و تناقض است. یک موجود یا ازلی است یا زمانمند، و نمی‌تواند هم ازلی باشد و

هم زمانمند، اما در مقام هستی و وجود تناقضی در کار نیست. به همین دلیل کرکگور بر این باور است که درک مسیحیت فقط از طریق دیالکتیک وجودی، یعنی جهش از سپهر عقل و اخلاق به سپهر ایمان، امکان‌پذیر است، نه از طریق دیالکتیک عقلی و فکری.

۴-۴. سیرورت وجودی و حل تناقض ایمان

از نظر کرکگور، راه درک مسیحیت دیالکتیک وجودی و سیرورت وجودی است. در دیالکتیک وجودی انسان وجود خود را تغییر می‌دهد و به سوی وجود ازلی پیش می‌رود. انسانی که در وجود خود تغییر می‌کند، تناقض ایمان، یعنی اختلاف وجودی بین خود و خدا، را از منظری دیگر می‌بیند. از این منظر، تناقض ایمان برای او محال نیست، در حالی که چنین تناقضی از منظر ملحدان و گناهکاران که دیالکتیک و سیرورت وجودی را از سر نگذرانده‌اند محال است (Evans 1983, 239). بنابراین، کرکگور نمی‌گوید هرگز نمی‌توان مسیحیت را درک کرد یا در مورد آن اندیشید، بلکه می‌گوید درک مسیحیت صرفاً از طریق تفکر وجودی ممکن است، زیرا مضمون و محتوای مسیحیت این است که وجودی سرمدی تجسد یافته و زمانمند شده است. بنابراین، درک مسیحیت در گرو درک وجود است و درک وجود نیز صرفاً از طریق سیرورت و دیالکتیک وجودی ممکن است (Climacus 1992, 568). به قول ایوانز، این که مسیحیت غیرقابل درک به نظر می‌رسد به خاطر این است که مضمون آن متناقض به نظر می‌رسد، اما این تناقض واقعی نیست، بلکه تناقض‌نماست، یعنی انسان گناهکار آن را تناقض می‌بیند. بنابراین، اگر فرد گناهکار تغییر کند، مسیحیت را متناقض و محال نخواهد دید (Evans 1983, 239).

ایوانز شالوده تفکر کرکگور در بحث از رابطه ایمان و عقل را از یک سو بر متناهی بودن عقل انسانی و محدودیت‌های آن استوار می‌داند، محدودیتی که از «گناه نخستین» سرچشمه می‌گیرد (Evans 1998, 86, 96). از سوی دیگر، کرکگور درباره «جایگاه ایمان» بر این باور است که هیچ مقوله‌ای فراتر، والاتر و عالی‌تر از ایمان نیست. وی بر اساس تقدیمی که برای وجودشناسی بر شناخت‌شناسی در فلسفه خود قائل است نتیجه می‌گیرد که انسانیت انسان در گرو شورمندی‌ها و عواطف و احساسات اگزیستانسیالیستی اوست و سهم عقل و اندیشه‌های استدلالی در این خصوص ناچیز است. با کنار هم نهادن این دو پیشفرض، یعنی محدودیت عقل از یک سو و ارزش ذاتی و والای ایمان از سوی دیگر، کرکگور به این نتیجه می‌رسد که ایمان مقوله‌ای فراعقلی یا خردگریز است، و تلاش عقل محدود برای فهم امری خردگریز و فراعقلی به تناقض منجر می‌شود.

بنابراین، به جای این که بکوشیم با عقل ناقص خود حقیقت را درک کنیم، باید بکوشیم دوباره متولد شویم. تولدی که کرکگور از آن سخن می‌گوید تغییر فرد گناهکار یا صیروت وجودی است که طی آن موجودی متناهی عزم نامتناهی می‌کند. بارزترین تجلی «تمثیل تولد» از منظر کرکگور ابراهیم است. آنچه ابراهیم را به شهسوار ایمان بدل می‌کند، همین زندگی پارادوکسیکال اوست. ابراهیم در آزمون ایمان، از نو متولد می‌شود. از نظر کرکگور، ابراهیم همان تشنه حقیقتی است که شور و اشتیاقش، حقیقت را مجبور می‌کند تا خود را برای ابراهیم مکشوف کند (Climacus 1992, 501).

به میزانی که خطر کنیم و اهل جهش ایمان باشیم، معنای ایمان را در خود محقق ساخته‌ایم. این جهش به صیروت مدام و اضطراب و اضطراب دائمی نیاز دارد. هنر ابراهیم درک محدودیت‌های عقل و اخلاق و عبور از آنها بود. او نه عقل را تحقیر کرد و نه از آن گریخت و نه با آن به ستیزه پرداخت. کار بزرگ ابراهیم این بود که به واسطه یقینی شورمندانه امر محال را انتخاب کرد. او با جرأتی فروتنانه، و با ایمان، توانست اسحاق را به دست آورد، همان طور که با ایمان توانست به ترک تعلقات متناهی دست زند و وارد عرصه نامتناهی شود. یکی از متعلقات ایمان، عشق است. انسان با عشقی که ثمره ایمان است می‌تواند دائماً در صیروت باشد و در راستای تعالی بخشیدن به خود و رسیدن به نامتناهی به سوی ایمان جهش کند؛ و فقط از این طریق می‌تواند از سپهر اخلاق به سپهر ایمان کوچ کند. تنها با تولد عاشقانه می‌توان به سپهر ایمان جست زد. به قول کرکگور، «چه کسی می‌کوشد بفهمد تولد یعنی چه؟ کسی که متولد شده یا کسی که متولد نشده؟ ایمان تولد دوباره است. بدیهی است که شخص قبل از تولد، از تولد چیزی نمی‌فهمد، ولی پس از آن دیگر تولد را متناقض نمی‌یابد» (Climacus 1992, 24-25). اینجاست که فرد می‌فهمد ایمان، «هدیه خدا است، هدیه‌ای که ابتدا روحانی است و سپس عقلانی می‌شود» (Climacus 1992, 501).

۴-۵. ایمان مقوله‌ای فراعقلی است

کرکگور ایمان را مقوله‌ای عقل‌گریز و فراعقلی می‌داند، و در عین حال برای اثبات ادعای خود براهینی اقامه می‌کند که به ادله کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در قلمرو دین معروف است. این براهین عبارت‌اند از: (۱) برهان تقریب و تخمین، (۲) برهان تعویق، و (۳) برهان شورمندی^۱ (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۰-۶۵).

۴-۱. برهان تقریب و تخمین

برهان تقریب و تخمین چنین است:

۱. دستیابی به حقیقت یا از طریق رویکرد آفاقی امکان‌پذیر است یا از طریق رویکرد انفسی.
۲. رویکرد آفاقی برای دستیابی به حقیقت دینی نامناسب است.
۳. بنابراین، برای دستیابی به حقیقت دینی ناگزیریم از رویکرد انفسی استفاده کنیم. کرکگور برای آن که اتکا به دلیل تاریخی برای رسیدن به ایمان را نفی کند، چنین استدلال می‌کند:
 ۱. تحقیق تاریخی صرفاً تقریب و تخمین است.
 ۲. تقریب و تخمین برای ایمان آوردن کافی نیست.
 ۳. بنابراین، تحقیق تاریخی برای ایمان آوردن کافی نیست.پژوهش‌های تاریخی به نتایج احتمالی می‌رسند، در حالی که برای ایمان نیازمند یقین هستیم. بنابراین، نمی‌توان ایمان را بر پژوهش‌های تاریخی بنا کرد. به گفته کرکگور، «بسیار روشن است که در پژوهش‌های تاریخی استوارترین نتایج به دست آمده تقریبی و تخمینی است، و تقریب و تخمین بسیار سست‌تر از آن است که بتوان سعادت خود را بر آن مبتنی ساخت (Kierkegaard 2009, 22).

۴-۲. برهان تعویق

برهان تعویق چنین است:

۱. انسان زمانی ایمان حقیقی دارد که به باور دینی‌اش متعهد باشد.
 ۲. انسان نمی‌تواند به باوری که مبتنی بر تحقیق تاریخی است ملتزم و متعهد باشد، زیرا نتیجه تحقیقات تاریخی یقینی نیست و احتمال تجدیدنظر در آن همواره وجود دارد.
 ۳. بنابراین، نمی‌توان ایمان را که مستلزم تعهد و قطعیت است بر نتایج متغیر پژوهش‌های تاریخی بنا کرد.
- از نظر کرکگور، فرد نمی‌تواند تصمیم‌گیری برای ایمان را به تعویق بیندازد، زیرا «هر لحظه‌ای که او بدون خدا سپری کند بر باد رفته است» (Kierkegaard 2009, 168). ایمان آن قدر با اهمیت است که لحظه‌ای تأخیر در آن روا نیست. ایمان با مسئله سعادت ابدی گره خورده است و از همین روست که نباید آن را به تعویق انداخت. اما روشن است

که کسی که ایمان خود را بر نتایج پژوهش‌های تاریخی بنا می‌کند، آن را به تعویق انداخته است.

۴-۵-۳. برهان شورمندی

تقریر برهان شورمندی به این صورت است:

۱. اساسی‌ترین و ارزشمندترین خصیصه ایمان، شورمندی بی حد و حصر است.

۲. استدلال آفاقی به شورمندی بی حد و حصر نمی‌انجامد.

۳. بنابراین، استدلال آفاقی به ایمان نمی‌انجامد.

کرکگور با تکیه بر این سه برهان می‌کوشد نشان دهد که نمی‌توان برای ایمان به استدلال آفاقی تکیه کرد، زیرا از نظر او استدلال آفاقی سه ویژگی دارد که این ویژگی‌ها با حقیقت ایمان ناسازگار است. این سه ویژگی عبارت‌اند از:

۱. استدلال آفاقی مقتضی تقریب و تخمین است؛

۲. استدلال آفاقی هیچگاه به پایان نمی‌رسد؛ و

۳. استدلال آفاقی با شورمندی بی حد و حصر قابل جمع نیست.

در دو استدلال نخست، کرکگور ایمان را فراتر از پژوهش‌های آفاقی می‌داند (Kierkegaard 2009, 19)، اما در استدلال سوم ایمان را در تقابل با پژوهش‌های آفاقی معرفی می‌کند و به سود مدعای خود دو دلیل اقامه می‌کند: یکی دلیل مبتنی بر مخاطره دائمی و دیگری دلیل مبتنی بر تحمل رنج. این دو دلیل را به ترتیب بررسی می‌کنیم (Kierkegaard 2009, 171).

۴-۵-۳-۱. مخاطره دائمی

به عقیده کرکگور انسان زمانی می‌تواند به بالاترین مرحله از شورمندی دست یابد که خطر کند. این امر به اندازه‌ای دارای اهمیت است که در نگاه او «ایمان بدون خطر کردن به وجود نمی‌آید» (Kierkegaard 2009, 171). به عبارت روشن‌تر، هر قدر امری از نظر آفاقی نامحتمل‌تر باشد، میزان خطر کردن بیشتر می‌شود و هر قدر میزان خطر کردن بیشتر شود، شدت شورمندی فزونی می‌یابد، و هر قدر شورمندی شدیدتر باشد، فرد به مرتبه بالاتر و برتری از ایمان دست یافته است. به گفته او، «هر چه خطر کردن بیشتر، ایمان بیشتر و هر چه اعتبار آفاقی بیشتر، سیر باطنی کمتر» (کرکگور ۱۳۷۴، ۷۸). پس وقتی یقین آفاقی در کار باشد، خطر کردن معنایی ندارد. همین مؤلفه، یعنی «خطر کردن» است که ابراهیم را به قهرمان بی‌بدیل ایمان بدل می‌کند. بنابراین، جهش ایمان مبتنی بر شک و تردید آفاقی و خطر کردن عقلانی است، اما وقتی شخص با شورمندی تمام تسلیم امر

نامتناهی می‌شود، نسبت به حقیقت یقین پیدا می‌کند. اما این یقین مبتنی بر استدلال آفاقی نیست، بلکه حاصل صیوروت وجودی است، یعنی «علم‌الیقین» نیست، بلکه «عین‌الیقین» است. بنابراین، ایمان یعنی زندگی در مخاطره دائمی.

۴-۵-۳-۲. تحمل رنج

کرکگور معتقد است: «رنج مایهٔ شرح صدر دیندار است، و چونان هنرمندی سنگ روح او را تراش می‌دهد. این رنج، رنجی ذاتی، ضروری و اجتناب‌ناپذیر است» (کاپوتو ۱۳۹۷، ۸۹). رنج مذهبی بالاترین سطح مصیبت انسان است، و انسان به صرف پا گذاشتن به عالم هستی دچار آن می‌شود. رنج نقطهٔ امید متفکر انفسی است. در نگاه کرکگور، شورمندی ارزشمندترین ویژگی در حیات دینی است. به عقیدهٔ او اگر امری به لحاظ آفاقی معقول باشد، تحمل درد و رنج برای کسب آن معنا ندارد. به بیان دیگر، هر قدر امری از نظر آفاقی نامحتمل‌تر باشد، هزینه و درد و رنج لازم برای کسب آن بیشتر خواهد شد. از همین روست که تلاش برای دست‌یابی به یقین آفاقی به این دلیل که هزینه حیات دینی را به حداقل می‌رساند، مطلوب نیست «و یقین و شورمندی با هم کنار نمی‌آیند» (Kierkegaard 2006, 26). آدامز بر این باور است که این دیدگاه کرکگور مستلزم دو اصل است: (۱) افزایش درجهٔ احتمال آفاقی باور دینی از هزینهٔ آن می‌کاهد؛ و (۲) ارزش حیات دینی با شورمندی و شورمندی با بهایش سنجیده می‌شود (آدامز ۱۳۸۱، ۷۳).

تعارض شورمندی با یقین آفاقی پرده از سرشت ایمان برمی‌دارد. یقین آفاقی، اگر در امکان حصول آن چون و چرا نکنیم، محصول پژوهش فارغ‌دلانه‌ای است که با استفاده از روش تحقیقی آفاقی انجام می‌گیرد. اما در روش آفاقی فرد باید از موضوع تحقیق فاصله بگیرد و نسبت به آن هیچ گونه تعلق خاطر، شور و شوق و یا نظر جانب‌دارانه‌ای نداشته باشد. در حالی که شورمندی و دلبستگی به عنوان خصیصهٔ ذاتی ایمان با بی‌طرفی و بی‌تفاوتی عاطفی و احساسی نسبت به موضوع ایمان ناسازگار است. وقتی پای سعادت ابدی فرد در میان است، و این سعادت صرفاً از طریق ایمان قابل حصول است، شناخت آفاقی و یقین آفاقی که با استفاده از روش آفاقی به دست می‌آید نوعی توهم و خودفریبی است.

۵. انسان متعالی و مظهر اگزیستانس

از نظر کرکگور، زیستن در سپهر ایمان، بالاترین و والاترین مرتبه حیات اگزیستانس است. با زیستن در این سپهر است که فرد درمی‌یابد که ذات او چیست، و از راه ارتباط با خدا به

والا ترین درجه ممکن فردیت نائل می‌آید. ورود به سپهر ایمان یعنی یافتن خود راستین خود. اگزیستانس به معنای حقیقی آن این است که هر کس خود راستین خود را برگزیند و این تنها با ورود به سپهر ایمان و حیات مؤمنانه رخ خواهد داد.

طبق مبنای اگزیستانسی کرکگور، وجود را باید زیست، و به عمل بدل کرد. این عنصر اساسی انفسی بودن ماست. کرکگور می‌گوید: مسیح تعلیم نمی‌دهد، او عمل می‌کند و پا به عرصه وجود می‌نهد. کرکگور رسالت خود را ارائه تعریفی نو از مسیحیت می‌داند و با اظهار شگفتی در یکی از مقالاتش می‌گوید: «همگان همان طور که از لحظه تولد شهروند دولت محسوب می‌شوند، عضو کلیسا نیز به حساب می‌آیند! حال آن که مسیحیت جهش به ایمان است» (Kierkegaard 2000, 437). طبق تعریف او، مسیحی بودن، تدین تحمیلی اربابان کلیسا یا دین تقلیدی و میراثی نیست، بلکه گزینشی آزادانه از میان گزینه‌های هستی است که از رهگذر جهش ایمانی فرد محقق می‌شود، و مبتنی بر اراده‌ای جسورانه و شورمندی بی حد و حصر فرد است. ایمان یعنی آغاز صیوروت و سلوکی برای مسیحی شدن. کرکگور می‌کوشد نشان دهد که انسان چگونه می‌تواند از طریق تصمیم‌گیری‌های آزادانه گام به گام به سوی سپهر اخلاق و از آنجا به سوی سپهر ایمان حرکت کند و این بدان معناست که حرکت و آزادی انتخاب ارتباط نزدیکی با هم دارند (Malantschuk 2003, 11). انسانی که مظهر متعالی اگزیستانس است با جهش ایمان متولد می‌شود، یعنی از قوه به فعلیت و از امکان به تحقق می‌رسد (Kierkegaard 1985, 73-75). کرکگور معتقد است که والا ترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خود، پیوستن او به خداست (کاپلستون ۱۳۷۵، ۷: ۳۳۱، ۳۳۴). در این نظام فکری، اگزیستانس متشکل از دو بُعد متناهی و نامتناهی است. هنگامی که فرد در بُعد متناهی‌اش در نظر گرفته شود، از خدا جدا و با او بیگانه است؛ و آنگاه که در بُعد نامتناهی‌اش در نظر گرفته شود، نه خدا، بلکه جنبشی به سوی خداست؛ اما هنگامی که به خدا می‌پیوندد و این رابطه را با ایمان تصدیق می‌کند، همانی می‌شود که در حقیقت باید باشد، یعنی فرد در برابر خدا (کاپلستون ۱۳۵۷، ۷: ۳۳۴). اگزیستانس در عالی‌ترین حد، همان فرد رویاروی خداست، یعنی انسانی که ایمان دارد (کاپلستون ۱۳۷۵، ۷: ۳۳۸). کرکگور به اگزیستانس از چشم‌انداز دینی می‌نگرد، زیرا دغدغه او تبیین نقش انتخاب، تصمیم‌گیری و عمل فرد در رستگاری است (کاپلستون ۱۳۷۵، ۷: ۴۴۰-۳۴۱).

کرکگور تعالی انسان را در گرو دو علت می‌داند: یکی جهش ایمانی، و دیگری فیض الهی. از یک سو، تنها با جهش ایمانی است که می‌توان به تکامل رسید و مظهر

متعالی اگزیستانس شد و این جهش یعنی تسلیم محض در برابر اراده خدا. در جهش ایمانی، انسان نعلین حس و عقل را که در سپهر استحسان و اخلاق به پا دارد در کفش کن سپهر ایمان از پای در می آورد تا با خلوص تمام در وادی ایمن درآید. با این همه، خود جهش ایمانی امری خلاف عقل نیست، هرچند عقل نتواند اهمیت آن را اثبات کند. انسان‌ها با عقل فلسفی خدایی را اثبات می‌کنند که تنها در تصور آنان وجود دارد و تصویری از خودشان است. خدای واقعی را تنها زمانی می‌توان کشف کرد که او خود را نه در قالب مفهوم خدا بلکه به عنوان خدای حی و حاضر بر ما ظاهر سازد (نصرتی و رحیمی ۱۳۹۵، ۳۵۹). از سوی دیگر، برای ورود به عرصه ایمان اراده انسان کفایت نمی‌کند، بلکه فیض الهی نیز لازم است، و بدون فراخوان الهی، قدم گذاشتن در این وادی ممکن نیست. جهش ایمانی یاری الهی را می‌طلبد. فیض الهی کیفیت وجودی فرد را متحول می‌کند. به تعبیر ایوانز، حقیقت چیزی نیست که ما داشته باشیم، بلکه خدا باید خودش آن را به ما ببخشد. کسی که به محدودیت معرفت خویش اذعان کند، می‌تواند با ایمان به دعوت خدا لبیک بگوید. این ایمان به صرف اراده فرد پدید نمی‌آید، بلکه موهبتی الهی است که خداوند در مواجهه اول شخص به فرد انسان‌ها، نه نوع انسان، عطا می‌کند (Evans 1992, 139). در واقع باید گفت که فیض الهی، اراده فرد را به سوی ایمان و جهش ایمان هدایت می‌کند. فیض دعوت معلم است، و اراده لبیک متعلم، و در نظام فکری کرکگور، اراده فرع فیض است. از این رو، سیر انفسی به سوی ایمان از طریق لبیک گفتن به فیض الهی محقق می‌شود. «انسان نمی‌تواند با مطالعه کتاب یا با تحقیقات تاریخی خود را آماده دریافت مسیحیت کند، بلکه این کار با استغراق هر چه بیشتر در اعماق وجود انسانی ممکن است» (Kierkegaard 2009, 468).

۶. نتیجه‌گیری

دیدگاه کرکگور درباره رابطه عقل و ایمان مبتنی بر پیشفرض او درباره «انفسی بودن حقیقت» و «آموزه تجسد» است. وی می‌کوشد علیه استدلال آفاقی در قلمرو دین استدلال کند و نشان دهد که عقل و پژوهش آفاقی در حیطه ایمان کارآیی ندارد. مفسران و شارحان آثار کرکگور درباره دیدگاه او در مورد رابطه عقل و ایمان اختلاف نظر دارند: گروهی از شارحان وی دیدگاه‌های او را خردستیز و در تضاد با عقلانیت یافته‌اند؛ اما گروهی دیگر این دیدگاه‌ها را صرفاً خردگریز و فراعقلی قلمداد کرده‌اند.

کرکگور بر مبنای فلسفهٔ اگزیستانس و تقدم وجودشناسی بر شناخت‌شناسی، حقیقت، انسان، اختیار، انتخاب، مسئولیت، و ایمان را تعریف می‌کند. از نظر او انسان با انتخاب سپهر زندگی خود به زندگی خود معنا می‌بخشد. ایمان تنها از راه خطر کردن و تحمل رنج میسر می‌شود. ایمان حقیقی متضمن شورمندی است، و لذا از راه استدلال آفاقی قابل تحصیل نیست.

در این مقاله پس از بیان مبانی فلسفی کرکگور و شرح و بسط نظریهٔ او دربارهٔ حقیقت ایمان، و رابطهٔ عقل و ایمان، دیدگاه او دربارهٔ انسان به عنوان مظهر متعالی وجود (اگزیستانس) ارائه شد، انسانی که تعالی او در گرو ارتباط وجودی او با خداست. از نظر کرکگور، حقیقت انفسی است، بدین معنا که از راه صیوروت وجودی و سیر و سلوک درونی می‌توان به حقیقت رسید، نه از راه استدلال آفاقی.

این که آیا با کنار نهادن عقل می‌توان مسیر سعادت را پیمود و آیا صرف شورمندی برای وصول به حقیقت کافی است، پرسشی است که شارحان و مفسران کرکگور در مورد آن اختلاف نظر دارند. درک درست اندیشه‌های کرکگور نیازمند فهم زبان و همدلی با دغدغه‌های عمیق دینی و انسانی اوست.

کتاب‌نامه

- استراترن، پل. ۱۳۷۸. آشنایی با کیرکگارد. ترجمه علی جوادزاده. تهران: مرکز. اکبری، رضا. ۱۳۸۶. ایمان گروی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. اندرسن، سوزان لی. ۱۳۹۷. فلسفه کرکگور. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو. ایوانز، سی. استیو. ۱۳۸۳. «کرکگور»، ترجمه ایرج احمدی، مجله فلسفه و کلام اسلامی ناقد ۳: ۲۱۹-۲۲۶.
- آدامز، رابرت مری هیو. ۱۳۸۱. «ادله کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، در سیری در سپهر جان، مقالات و مقولاتی در معنویت. ترجمهٔ مصطفی ملکیان. تهران: نگاه معاصر. پورمحمدی، نعیمه. ۱۳۹۰. ایمان و اخلاق: رویکردی به الهیات کرکگور و اشاعره متقدم. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کاپوتو، جان. ۱۳۹۷. چگونه کرکگور بخوانیم. ترجمه صالح نجفی. تهران: نی. طلایی ماهانی، محسن. ۱۳۸۶. «بازسازی تفکر کرکگور در مقوله ایمان»، فصلنامه حکمت ۱: ۱۱۹-۱۳۶.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۵. تاریخ فلسفه، ج. ۷، ترجمه داریوش آشوری. تهران: علمی و فرهنگی.

- کرکگور، سورن. ۱۳۷۴. «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر ۳-۴: ۶۲-۸۱.
- کرکگور، سورن. ۱۳۹۳. ترس و لرز. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی.
- مک کواری، جان. ۱۳۷۷. فلسفه وجودی. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
- نصرتی، یحیی، و محسن رحیمی غازانی. ۱۳۹۵. عقل و ایمان از دیدگاه کرکگور. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- Alfred, George. 1967. *Existential Philosophers*. McGraw Hill Book Company.
- Climacus, Johannes. 1985. *Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
- Climacus, Johannes. 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
- Evans, C. Stephen. 1983. Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus. Humanities Press International INC.
- Evans, C. Stephen. 1992. *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Indiana University Press.
- Evans, C. Stephen. 1998. *Faith beyond Reason*. Edinburgh: Edinburgh University press.
- Evans, C. Stephen. 1999. "Kierkegaard, Soren Aabye." in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, edited by Robert Audi. Cambridge University Press.
- Evans, C. Stephen. 2006. *Kierkegaard on Faith and the Self*. Baylor University Press.
- Evans, C. Stephen. 2010. "Faith and Reason in Kierkegaard's Concluding," in *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, edited by Rick Anthony Furtak. Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Soren. 1833-1855. *Journals and Papers*.
- Kierkegaard, Soren. 1842. *Notes on Schelling's Berlin Lectures*.
- Kierkegaard, Soren. 1857. *The Point of View for My Work as an Author*.

- Kierkegaard, Soren. 1941. *Fear and Trembling and The Sickness unto Death*. Translated by Walter Lowrie. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren. 1944. *Either/or*, Vol. II. Translated by Walter Lowrie and Humphery Milford. Oxford University Press.
- Kierkegaard, Soren. 2000. *The Essential Kierkegaard*. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren. 2009. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*. Edited and translated by Alastair Hannay. Cambridge University Press.
- Macuarrie, John. 1972. *Existentialism*. New York: World Publishing.
- Malantschuk, Gregor. 2003. *Kierkegaard's Concept of Existence*. Marquette University Press.
- Wahl, Jean. 1949. *Etudes Kierkegaardiennes*. Paris: Vrin.
- Walsh, Sylvia. 2009. "Kierkegaard Thinking Christianly", in *An Existential Mode Christian Theology in Context*. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. Incarnation
2. The leap

۳. تعبیر «مظهر آگزیستانس» در مقاله «بازسازی تفکر کرکگور در مقوله ایمان» (طلایی ماهانی ۱۳۸۶، ۱۳۲) به کار رفته است.
۴. «کلیماکوس»، به معنای نردبان، نامی است که کرکگور آن را از اثری یونانی مربوط به قرن ششم به نام نردبانی به بهشت اخذ کرده است. در قرن هفدهم نیز راهبی با این نام رساله‌ای در باب زهد و پارسایی نوشته است. کاپوتو (۱۳۹۷، ۲۵) بر آن است که کرکگور این نام را از آن راهب گرفته است. کلیماکوس به معنای کوهنورد هم به کار رفته است (اکبری ۱۳۸۶، ۲۵).
۵. معروف به قضیه «کوژیتو» (cogito ergo sum).
۶. در تلخیص و صورت‌بندی این براهین از مقاله «انفسی بودن حقیقت است» (ملکیان ۱۳۷۴، ۶۴-۶۶) و کتاب *ایمان‌گرایی* (اکبری ۱۳۸۶، ۲۸، ۳۱، ۳۹) استفاده کرده‌ایم.