

نسبت حقیقت و ایمان از نظر کی‌یرکگور

شهلا اسلامی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۹/۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۹/۲۴)

چکیده

سورن کی‌یرکگور، فیلسوف اگزیستانسیالیست، حقیقت را از دو منظر می‌نگرد و بالتبع آن را به دو گونه نیز منقسم گرفته است: حقیقت عینی و حقیقت انفسی. از منظر اهمیت فرد و انتخاب او، حقیقت حقیقت انفسی است. هر گاه که به حقیقت عینی نظر می‌افکنیم، حقیقت همچون شی‌ای به تصور می‌آید که با ما مرتبط است و آن‌گاه که حقیقت را از منظر انفسی بنگریم، حقیقت خود مورد نظر است، حتی اگر در عین و بیرون از انسان جلوه‌گر نشده باشد. اکنون سؤال اصلی این است که چه نسبتی میان حقیقت و ایمان می‌توان برقرار داشت. حقیقت انفسی حقیقتی ابدی است که با وجود انسان پیوند خورده است و نکته مهم از دیدگاه کی‌یرکگور آن است که حقیقت انفسی همان ایمان است. ایمان، یا به گونه انفسی تعلق به حقیقت داشتن یا در حقیقت بودن و هستی داشتن، بالاترین حقیقت دسترس‌پذیر برای فرد هستموند است.

واژگان کلیدی: ایمان، حقیقت انفسی، حقیقت عینی

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران؛

۱. در آمد

مشکل اصلی فلسفه، به نظر کی‌یرکگور، آن است که خود را چنان درگیر نظام‌سازی کرده است که در این میان تقریباً خود فلسفه‌ورز فراموش شده است. در نگاه متافیزیک، فرد و وجود واقعی و ملموسش گم شده است و همین را باید نقطه شروع تفکر کی‌یرکگور دانست؛ یعنی مخالفت با خدایگانی فلسفه و نظام‌سازی آن، که نفی فرد و انتخاب‌هایش در آن مضمّن است. فی‌المثل در الهیات سیستماتیک، فردیت فرد تا آنجا دارای معنا و اهمیت است که در پیشگاه خداست؛ یعنی جایی که دیگر خودی از او باقی نمی‌ماند و همگی وجود او مستحیل می‌گردد. اما از سوی دیگر، اهمیت فرد در نسبت با حقیقت است که مطرح می‌شود - حقیقتی که با تلقی سنتی از آن متفاوت است. تلقی سنتی از حقیقت - که اوج آن را نزد هگل می‌توان دید - حقیقت عینی است. از نظر کی‌یرکگور، حقیقت انفسی است. به این معنا که می‌توان از «حقیقت برای انسان» سخن گفت و اگر حقیقت انفسی است، دیگر تعبیر «حقیقت عینی» را نمی‌توان موجه دانست. و نیز زبان حقیقت انفسی زبانی است متفاوت و خاص خود آن حقیقت. حال می‌توان پرسید که این دو حقیقت تمایزشان در چیست و چگونه می‌توان حقیقت انفسی را در زبان آورد و بیان کرد؟ این تمایز قائم به ایمان است. اما نسبت میان ایمان و حقیقت چیست و آیا می‌توان از معیار ایمان برای فهم حقیقت سخن گفت؟

مهم‌ترین نوشته‌ای که کی‌یرکگور در آن از حقیقت سخن گفته است *تعلیقۀ نهایی غیر علمی بر خرده‌ریزهای فلسفی* است که یکی از منابع اصلی این تحقیق نیز به شمار می‌رود؛ و در این جستار با عنوان کوتاه *تعلیقۀ* از آن نام می‌بریم.

۲. پیشینه تحقیق

در مورد نسبت میان حقیقت و ایمان از نظر کی‌یرکگور تاکنون کتاب، پایان‌نامه و یا مقاله‌ای نوشته نشده است. البته جداگانه در مورد حقیقت و ایمان تحقیقاتی صورت پذیرفته است که در اینجا به دو مورد اشاره می‌کنیم. در مقاله «نسبت حقیقت و بازگفت آن» از نیما قاسمی به دیدگاه کی‌یرکگور در مورد حقیقت می‌پردازد. او حقیقت را از چند وجه مورد بررسی قرار می‌دهد. این مقاله در *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، شماره ۹۵، سال ۱۳۸۴ چاپ شده است. مقاله «مشیت فراگیر الهی و اختیار و آزادی انسان در فلسفۀ کی‌یرکگور» از الیاس رضایی در صدد است با توجه به دیدگاه کی‌یرکگور میان مشیت الهی و اراده فرد با ایمان نسبت برقرار کند. این مقاله در *مجله کلام اسلامی*، شماره ۳۵، سال ۱۳۷۵ چاپ شده است.

الف) فرد، سیستم، انتخاب

کی‌یرکگور آرا و اقوال فلسفی را نحوهٔ بیانی از وجود شخصی فیلسوف می‌داند. بنابراین، موضوع اصلی تفکر وجود فرد نظرورز است که فراتر از دسترس منطق و نظام‌های فلسفی، و به طور کلی عقل جای دارد. فرد تا جایی مفهوم می‌یابد که در تقابل با نظام‌های فراگیر مابعدالطبیعی و فرد منتشر، یعنی منحل شدن او در جماعت قرار گیرد. نظام مابعدالطبیعه، به نظر کی‌یرکگور، کوششی است برای فهم وجود فرد با تفرد در طرحی مفهومی و مجموعه‌ای از قضایای انتزاعی و کلی که ارتباط منطقی ضروری میان هر جزء آن با اجزای دیگر و میان اجزا با کل برقرار شده است. در این طرح، یا سیستم، فرد و تفرد اهمیت درجه دوم می‌یابد، و بلکه باید گفت بکلی منتفی می‌گردد. از نگاه فیلسوف دانمارکی، سیستم فلسفی با هگلینیسم یکی است. و هگلینیسم مثل اعلای متافیزیک عقلانی است [2, p.147].

اکنون هنگام آن است که پرسیده شود فردیت چیست؟ فرد بودن به معنای اگزستانس داشتن، نه در حالت بودن، بلکه در حالت شدن است. هر انسانی فردی است که او را باید جدا و متمایز از جمع به تصور آورد و درک کرد. فیلسوف بارها تکرار کرده است که فرد با مفهوم جماعت و فرد منتشر و «آقای هر کسی» در تقابل قرار دارد. فردانیت و اگزستانس داشتن یکی است. و اگزستانس یعنی خود بودن، خود را برگزیدن و زندگی کردن با ارزش‌هایی که خود، به انتخاب آزاد، پذیرفته‌ایم. حقیقت هر انسان در تفرد و فردانیت اوست؛ و جماعت و جمعیت در ذات خود فاقد حقیقت است [3, p.10].

از مقولات و مفاهیم مهم دیگر در اندیشهٔ کی‌یرکگور مقولهٔ «انتخاب» است. او در انتخاب به مراحل سه‌گانه‌ای قایل شد. انتخاب به معنی حقیقی کلمه انتخاب وجودی است که انتخابی بدون معیار است. اگر معیار آنچه را که من انتخاب می‌کنم، تعیین کند، پس این من نیستم که انتخاب می‌کنم. بنابراین، انتخاب باید نامتعیین و فارغ از معیار باشد. به بیان دیگر، اگر من از معیار برای انتخابم کمک بخواهم، در این صورت من در حقیقت معیار انتخاب را انتخاب کرده‌ام. و اگر سعی کنم این انتخاب را با تمسک به ملاحظات بی‌خداشدهٔ منطقی توجیه کنم، در آن صورت باز در واقع من آن ملاحظات را به جای انتخاب خود تصور کرده‌ام. پس، دست کم نخستین اصول باید بدون کمک معیار گزینش شود؛ و آن صرفاً از آن جهت که «نخستین اصول» به شمار می‌روند [2, p.337].

نظر به انتخاب‌های فرد، هر انسانی در یکی از این مراحل اگزستانس سه‌گانه تقرر دارد و به سر می‌برد، که به ترتیب عبارت است از: مرحلهٔ استحسانی، مرحلهٔ اخلاقی،

مرحله دینی. البته ممکن است فرد از مرحله اول به مرحله دوم و از این مرحله نیز به مرحله بعدی برود، چنانکه برای خود کی‌یرگور پیش آمد و نیز ممکن است تا پایان عمر در یکی از دو مرحله اول یا دوم باقی بماند. و این نکته مبین آن است که فرد و انتخاب او، از نظر کی‌یرگور اهمیت بنیادی دارد، زیرا فرد با انتخاب آزادانه است که وارد مرحله ایمانی می‌شود و با حقیقت نسبت می‌یابد. فرد با انتخاب خود یا به حقیقت دست پیدا می‌کند، یا از آن محروم می‌گردد. اینکه آدمی در کدام مرحله از مراحل سه‌گانه یادشده تعیین وجودی یافته باشد بستگی به انتخاب او دارد. و این بزرگ‌ترین و روشن‌ترین دلیل بر نقش مهم و کلیدی انتخاب در زندگی ماست.

ب) حقیقت

به یک اعتبار می‌توان گفت که نقطه آغاز تأملات فلسفی کی‌یرگور یکی از قدیم‌ترین و اصلی‌ترین پرسش‌های فلسفی است: وجود چیست؟ پرسشی که بسیاری از فیلسوفان، دست کم به صورت صریح نیازی به طرح آن نمی‌بینند. لیکن این پرسش ما را با پرسش دیگری روبرو می‌سازد که وجه دیگر همان پرسش نخستین است: حقیقت چیست؟ آیا حقیقت در فاعل شناسا یا در متعلق آن و یا در نسبت بین آنها یا در جایی دیگر است؟ بر اساس تعریف عقل انتزاعی و تفکر مفهومی، حقیقت مطابقت میان ذهن و عین است. اما این تعریف را می‌باید تعریف نوعی از حقیقت دانست. از آنجا که کی‌یرگور، مانند دیگر متفکران اگزیستانسیالیست، فلسفه خود را بر وجود خاص و متعین فرد و تفکر معنوی مبتنا می‌کند، این معنی متداول از حقیقت را مردود و باطل می‌داند.

او در *یادداشت‌های روزانه* می‌نویسد: «مسئله برای من این است که تقدیر خود را دریابم و بدانم که خداوند واقعاً از من چه کاری را خواسته است؟ مهم‌ترین کار در نظر من یافتن حقیقتی است که برای من حقیقت باشد. بر من است که در جستجوی معنی و فکری باشم که می‌خواهم برای آن زندگی کنم و بمیرم... چه فایده که توفیق کشف حقیقتی به اصطلاح عینی را پیدا کنم؟... چه سود از آنکه بتوانم در بیان معنای مسیحیت داد سخن دهم؟ چه حاصلی دارد که نظام‌های فلسفی را کندوکاو کنم؟ انکار نمی‌کنم که معرفت ضروری است؛ اما معرفت باید در وجود من زنده و جاندار باشد. در وجود آدمی آنچه مهم است جنبه خدایی اوست، نه مجموعه اطلاعاتی که اندوخته است [4, p.78].

ناگفته نگذارم که مضمون این نوشته حکایت از آشتی کی‌یرگور با مسیحیت دارد. در هر صورت، آنچه مهم است این است که حقیقتی که برای او اهمیت تام و تمام پیدا

می‌کند بالکل با آن حقیقتی که در تاریخ فلسفه عقلی مسلکان به شیوه‌ای عینی به آن نظر دارند متفاوت است. آنچه در مورد حقیقت از نظر کی‌یرکگور باید به آن توجه داشت این است که وقتی پرسش از حقیقت به شیوه‌ای عینی و برون‌ذاتی و بر اساس تفکر مفهومی مطرح می‌شود، فرد خود را جدا و بیرون از حقیقت می‌انگارد و این تصور را در او القا می‌کند که باید حقیقتی بیرون از خود کشف کند. حال آنکه چنین حقیقتی تنها ناشی و حاکی از توهم اوست. اما وقتی پرسش از حقیقت به شیوه‌ای درون‌ذاتی و فاعلی و معنوی مطرح شود، رابطه فرد با حقیقت درون‌ذاتی خواهد بود. و به این معنا، فرد دیگر خود را جدا از حقیقت نمی‌پندارد. و تنها در این صورت است که فرد در ساحت حقیقت قرار می‌گیرد.

پس، باید دید که چگونه و در کجا حقیقت را می‌توان یافت: وقتی که به شیوه عینی و برون‌ذاتی به دنبال آنیم؟ یا آن‌گاه که با ترس آگاهی و شور نامتناهی در پی ارتباط با عالم قدس و خداوند برآمده‌ایم؟ حقیقتی که می‌باید در پی آن باشیم همان بی‌یقینی عینی است؛ و فرد طالب حقیقت در سیر باطنی پر شور و شوق خویش برای از آن خود کردن حقیقت یک لحظه دست از آن بی‌یقینی بر نمی‌دارد. حقیقت دقیقاً همین نیروی معنوی دل به دریا زدن است [5,p.27].

در تعلیقه، در مقابل هگل، به لفظ اگزیستانس معنای جدیدی افاده شده است. موضوع اصلی این اثر نیز همچنان چیستی «حقیقت» است و بیان می‌شود که فیلسوف حقیقت را مبتنی بر تعیین علمی و فکری می‌داند. همچنین به توضیح این معنا می‌پردازد که خدای هگلی، و به طور کلی خدای فلاسفه، ربطی به خدای مسیحی ندارد. خدای مسیحی شخصی، فراکیش^۱ و محال است. در تعلیقه، کی‌یرکگور عمیقاً به مسئله حیات دینی، که مبتنی بر وحی است، و همچنین به مسئله فراکیشی پرداخته است. در این اثر حقیقت به مثابه انفسی بودن^۲ با ایمان در آمیخته است. نکته اصلی در بحث حقیقت توجیه ایمان^۳ است، به معنایی که خودش آن را منظور می‌کند، نه به معنای متعارف آن و ایمان رسمی، که او سراسر زندگی خود با آن مخالفت ورزید. او به دفاع از ایمان مبتنی بر محال برخاست و می‌خواست بر ایمانی رقم بطلان بکشد که کلیسا مروج آن است و برای آن نظریه و دکترین دارد و حاصل بحث فلسفی و عقلی در دیانت است. چنین ایمانی غیرقابل باور است.

1. paradox

2. truth as subjectivity

3. faith

بنابر موقف فکری کی‌یرکگور، شخص با ایمان به نحو انفسی «در حقیقت»^۱ است؛ اهل ایمان به چیزی باور دارد که نه با عقل سازگاری دارد، بلکه عقل آن را بی‌معنا می‌داند، و نه با کیش مسیحیت. دربارهٔ چنین ایمانی نظام منطقی و نظری نمی‌توان ارائه کرد. اما درست با همین ایمان است که فرد در پیوندی درست با حقیقت است - حقیقتی که شادی جاودانی مؤسس بر آن است. و وجود داشتن نیز جز به همین معنی نیست. وجود داشتن یعنی «در حقیقت» بودن، خواه این حقیقت اثبات عقلی شده باشد خواه نه؛ و خواه به صورتی عینی مهر تأیید بر آن خورده باشد خواه نه. ایمان به واسطهٔ حقیقت درونی «در» شخص با ایمان تحقق دارد، اگرچه ممکن است نمود بیرونی نداشته باشد؛ همچون ایمان به وجود خدا که در بیرون فاقد نمود عینی است [6, p. 94].

چنانکه پیشتر گفتیم، وقتی پرسش از حقیقت را به صورت عینی مطرح کنیم، حقیقت مانند شی‌ای تصور می‌شود که جدا از ماست، ولی با ما ارتباط دارد. در این صورت، خود ارتباط در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه متعلق ارتباط، یعنی حقیقت، در نظر آورده می‌شود. اما وقتی از حقیقت به صورت انفسی پرسیده می‌شود، ماهیت ارتباط فردی با حقیقت مطمح نظر قرار می‌گیرد، فرد با ایمان «در حقیقت» است، حتی اگر با چیزی مرتبط باشد که در عین و بیرون نتوان حقیقتی برای آن سراغ گرفت. کی‌یرکگور تأکید می‌کند که مسئله در اینجا بر سر حقیقتی ابدی است؛ یعنی حقیقتی که به طور اساسی و ژرف با وجود فرد گره خورده است. و این خود تأکید دوباره‌ای است بر درونی و انفسی بودن حقیقت [5, p.178].

مسئلهٔ دیگری که در اینجا باید به آن بپردازیم این است که آیا آنچه اهل ایمان با آن نسبت دارد حقیقت است یا نه؟ به تعبیر دیگر، آیا حقیقتی ابدی وجود دارد که ایمان آن را اثبات می‌کند؟ طرح چنین پرسش‌هایی اساساً به روش «عینی» است. و این روشی است که کی‌یرکگور خواهان طرد و رد آن است. او طرح این پرسش‌ها را اساساً انحرافی و موجب گمراهی از مسئلهٔ اصلی می‌داند. او بارها گفته است که به نظر او، شخص با ایمان «در حقیقت» است، حتی اگر فرض کنیم که آنچه او به آن ایمان دارد حقیقت نباشد. او به این پرسش که آیا آنچه باور^۲ من آن را بر من اثبات می‌کند حقیقت دارد یا نه، پاسخ می‌دهد که اگر کسی حقیقتاً تحقق دارد و در این تحقق به چیزی باور دارد، همین ملاک درستی آن حقیقت است، اما اگر در باور خود دغدغهٔ متعلق آن را داشته

1. in the truth

2. belief

باشد - مثلاً اینکه واقعاً و بی‌هیچ شبهه خدا وجود دارد - در این صورت باید آن پاسخ را دور از صواب شمرد. این پاسخ در صورتی درست است که فرد دریافته باشد که حقیقت، که اینجا موضوع چالش است، درونی و عمیقاً نحوه وجود و تحقق اوست. و این معنی را به ذوق حضور دریافته باشد. بنابراین، کل بحث حقیقت به مثابه انفسی بودن در اندیشه کی‌یرکگور بیان همین تغییر ارجاع است [5, p. 115]. اما چنین تحلیلی ممکن است موجب این اعتراض کسانی شود که نظر کی‌یرکگور در مورد حقیقت می‌تواند دستاویز توجیه هر ایمانی و مبنای باوری که آن ایمان اثبات می‌کند قرار گیرد. اما فیلسوف حداقل در این موضوع کوشیده است منظور خود را روشن بیان کند. «نگاه ما به حقیقت و ایمان زمانی عینی است که به خود آنها بنگریم؛ و زمانی انفسی است که متوجه فاعل آن باشیم و فقط همان انفسی بودن آن را مد نظر قرار دهیم. پس، باید توجه داشت که آنچه انفسی است با آنچه عینی است یکی نیست» [5, p. 115].

«عینی» ناظر به محتوای فکر^۱ است، و «انفسی» به درون توجه دارد. درون میل به نامتناهی دارد؛ و میل به نامتناهی حقیقت است. بنابراین، اگر میل به نامتناهی انفسی بودن است، انفسی بودن حقیقت است. قطعیت و راه یافتن به آنچه محل شبهه نیست در انفسی بودن است. پس، به دنبال عینیت رفتن اشتباه است. باز می‌باید توجه کرد که خود میل به نامتناهی کاشف از قطعی بودن و عین آن است، نه محتوای میل، زیرا محتوا محتوایست و در خود بسته و فراتر از خود نمی‌رود. نه فراتر از آن. از این است که «چگونگی» انفسی بودن حقیقت را از محتوای میل و اشتیاق نمی‌توان دریافت [5, p. 181].

اکنون می‌رسیم به ترکیب میان ابدیت و زمانی بودن، که وجه دیگر نسبت میان حقیقت و ایمان است. بدون ایمان داشتن حقیقت معنا ندارد. اگر می‌بینیم عامه مردمان به سبک و سیاق خودشان «وجود» دارند، از آن است که به حقیقتی ابدی راه نیافته‌اند. حقیقت ابدی، که همان حقیقت انفسی است، با کینونت آدمی در پیوند است و جدایی‌ناپذیر از آن. و این نکته مشعر بر آن است که حقیقت ابدی را نمی‌توان به منزله هدفی متعالی منظور کرد؛ بلکه آن را باید موقعیتی دانست که فرد هم اکنون در آن است. فرد لبریز از شور^۲ ایمان در بالاترین مرتبه وجودی است که می‌توان به دست آورد. این دستاورد پاداش صدق اوست. اما رسیدن به چنین مرتبه‌ای نتیجه سیر و سلوک روحی او نیست بلکه نوعی تبریک گفتن به خویشتن خویش است. و این همان است که

1. thought-content

2. passionate

می‌توان بر آن نام «ایمان» اطلاق کرد. ایمان در واقع امری جدالی و دیالکتیکال است: اگر شخص مؤمن در جستجوی چیزی است که برای او حاصل است، پس چالش ایمان به چه معنی است؟ و اگر چالشی وجود دارد، پس ایمان کجاست؟ مسئله این است که اگر از باطن و اشتداد وجود صرف نظر کنیم، ایمان اصیل نیز به منصفه ظهور نخواهد رسید. بنابراین، اگر حقیقت را امری انفسی تعبیر کنیم، در عین حال باید بگوییم که انسان مؤمن در حقیقت نیست. یا شاید بهتر باشد که بگوییم او در «حقیقت» است، اما به این دلیل که نمی‌داند که وجود داشتن در باطن معنوی پرشور و حدت خود به معنای بودن در حقیقت است، و از این روست که برای جهش به سوی حقیقتی که می‌پندارد هنوز ندارد تصمیم می‌گیرد. و این نکته است که اهمیت فقدان درک ایمان انفسی را محرز می‌دارد [5, p.97].

کی‌یرکگور در آثار خود گاه مطلق کلمه «حقیقت» را برای «حقیقت ابدی» به کار می‌برد، که غایت انسان مؤمن است، اما برای او جنبه انفسی ندارد، چرا که به طور نامتناهی وضع کنونی وجود و تحقق مؤمن را تعالی می‌بخشد. خدا «وجود» ندارد؛ او ابدی است. جدایی دردناک اهل ایمان از این حقیقت همان وضع انفسی اهل ایمان است. موقعیت انسان مؤمن دست یافتن به حقیقت نیست، بلکه سعی بیهوده مداوم برای دست یافتن به آن است. و این از آن رو که مؤمن تا ابد دل مشغول به حقیقتی است که انفسی نیست. کی‌یرکگور بارها یادآور شده است که «ایمان خواست همیشگی حقیقتی است که متعلق به انسان نیست. و این صورت بخشی ارتباطی پارادوکسیکال است... طبایع مؤمن با طبایع اخلاقی از این جهت متمایزند که طبایع مؤمن مجذوب عالمی دیگر شده‌اند. (مثلاً مجذوب این نظر و اعتقاد که خدا در زمان وجود دارد.) و همچنین طبایع اخلاقی فراروی امری عام و شامل‌اند (اخلاق) و طبایع مؤمن فراروی مطلق» [5, p.288].

ج) ایمان

چنانکه دیدیم، کی‌یرکگور حقیقت را همان ایمان می‌داند. و معتقد است که دینداری حقیقی در انفسی بودن است. اما آنچه در این باب بویژه برای او اهمیت اساسی دارد نسبت شخص با مسیحیت است؛ به این معنا که شخص چگونه می‌تواند نسبت درستی با مسیحیت برقرار کند. به اعتقاد او به صرف دانستن اینکه مسیحیت چیست نمی‌توان مسیحی گشت. و اساساً کشف چیستی مسیحیت امر دشواری است. کی‌یرکگور این

حکم را نادرست می‌داند که همه باورمندان در عالم مسیحیت مسیحی‌اند. به گفته او اگر همه مسیحی باشند، پس هیچ کس مسیحی نیست. از این جهت، مسیحی «بودن» مهم نیست، مسیحی «شدن» مهم است. و این دو یکی نیست [7, p.43].

مسیحی شدن، همان مرحله دینی است که با گذشت از دو مرحله پیشین، یعنی مرحله استحسانی و اخلاقی، امکان وقوع می‌یابد. و کی‌یرکگور در کتاب *یا/این یا آن* به بحث از همین دو ساحت استحسانی و اخلاقی پرداخته است. در مرحله استحسانی متعرض صورتی از هستی انسان می‌شود که بر مدار خودشیفتگی و خودآبایی می‌گردد؛ یعنی حیاتی تماماً لذت‌جویانه و عافیت‌طلبانه. گذشت از این مرحله شرط ورود به مرحله اخلاقی است که فرد در آن بر طبق موازین اخلاقی زندگی می‌کند و بر آن است که زندگی خود را وقف دیگران کند. مرحله سوم یعنی مرحله دینی، که عمدتاً در ترس و لرز به شرح آن پرداخته است، فرد مطابق دستور خدا و قرین اطاعت او به سر می‌برد. این مرحله بالاترین درجه از هستی و هستومندی است. خصوصیت بارز این مرحله درد و رنج است. ایمان نوعی شناسایی نیست؛ حرکتی است با شور و شوق اراده به سوی سعادت ابدی. این شور و شوق، که بر هر تردیدی فایق می‌آید، مندمج در امری پارادوکسیکال و محال است. خود این اعتقاد که خدای متعالی از زمان و مکان مانند انسان در زمان به وجود بیاید خلاف عقل و فهم عرفی است. پس، ترک احکام فاهمه و استقرار ذهن و روح بر محال همان ایمان است. به عبارت دیگر، ایمان باور داشتن به امر محال است. ایمان رنج است و تعلیق شدن عقل. مؤمن بالذات گناهکار و تنهاست. او فراروی خداست و در پیشگاه او مسؤل انتخاب خود [۱، ص، ۱۲].

در ترس و لرز کی‌یرکگور به تفسیر ماجرای حضرت ابراهیم و فرمان ذبح اسحاق می‌پردازد، و نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان به مرحله ایمان وارد شد، و اخلاق را تعلیق نکرد. ابراهیم باید دست از فرزند دلبنده خویش بکشد. و این نخستین حرکت است: حرکت ترک نامتناهی. اما پس از آن حرکتی جهشی برتر نیز در کار است: جهش ایمان. ابراهیم به امر محال ایمان داشت [8, pp. 34-37].

کی‌یرکگور انتقال از مرحله اخلاقی به مرحله دینی را در دوره‌هایی متفاوت از تفکر خود به صورتهای مختلف توصیف کرده است. در *یا/این یا آن* گاه به نظر می‌رسد که مرحله اخلاقی دربرگیرنده مرحله دینی نیز هست. درحالی‌که در کتاب *تعلیق* چنین می‌نماید که مرحله دینی متضمن مرحله اخلاقی است و آن را در خود جذب و حل می‌کند. در ترس و لرز اقوال کی‌یرکگور درباره گذشت از مرحله اخلاقی و ورود به مرحله

دینی حتی نظرگیرتر و حساس‌تر است تا سخنان او درباره رفتن از مرحله استحسانی به مرحله اخلاقی. او در این اثر از ابراهیم به عنوان قهرمان یا شهسوار ایمان یاد می‌کند. فرمان قربان کردن اسحاق از سوی خداوند و عزم تردیدناپذیر ابراهیم به اجرای فرمان از نظر اخلاقی امری کاملاً مردود و ممنوع شمرده می‌شود. اما ابراهیم باید به ایمان جهش کند و محال را بپذیرد. او در «تعلیق اخلاق» همکار خداوند است. و این مؤید نکته‌ای است که پیش از این گفتیم. و آن اینکه فرد باید انتخاب بدون معیار کند. قواعد کلی و عام و شامل، یعنی موازین اخلاقی، نمی‌تواند ابراهیم را در انتخاب خود کمک کند. ابراهیم در مقام فرد ناگزیر بود انتخاب کند. و در انتخاب خود به فراسوی اخلاق و معیارهای آن رود. با این همه مطابق نظر کی‌یرکگور، بعضی تجربه‌هایی کلیدی در حاشیه‌های دو مرحله اخلاقی و دینی وجود دارد که ممکن است در مقام فرد بتوان آنها را مردود شمرد [2, p.33].

اگر فرد قادر به حرکت ترک نامتناهی باشد، و بدون هیچ چشمداشت از همه خواسته‌های خود چشم پوشی کند، او شهسوار ترک نامتناهی است. اما ابراهیم ایمان یا جهش روحی دومی نیز داشته است: ابراهیم ایمان داشت که اسحاق همین که به خدا تسلیم شد، به پدر بازگردانده می‌شود. شهسوار ایمان دست به این جهش ایمانی نیز می‌زند. و بدین سان بین متناهی و نامتناهی توافقی کامل برقرار می‌کند. ابراهیم از صمیم دل باور داشت که در همین دنیا رستگار خواهد شد. او به دولت امر محال بود که چنین باور داشت، چه دیری بود که از زندگی دنیوی چشم پوشیده بود. ابراهیم در زمان می‌زیست، اما می‌دانست که به آن تعلق ندارد [7, p.45].

ایمان همین پارادوکس تعلق داشتن و نداشتن به زمان فانی، یا توأمان در هر دو زمان فانی و باقی زیستن است که موجب می‌شود فردی یگانه برتر از «کلی» شود. اگر چنین ایمانی نباشد، ابراهیم باخته است. ولی اگر او برده باشد - که برده است - آن‌گاه به هیچ مقوله‌ای جز مقوله ایمان نیاز نخواهیم داشت [8, p.55]. شخص در مرحله ایمانی با خدایی شخصی و شخص‌وار در ارتباط است و خواسته‌هایش نیز با عقل فضولی سنجیدنی نیست. آنچه در مرحله دینی بر آن تکیه می‌شود اراده است. ایمان جهش اراده است و خطر کردن. فرد و حقیقت نیز همان است. اگر خطر کردن نباشد، ایمانی در کار نیست. ایمان تضاد میان شور بی‌کران درون فرد و بی‌یقینی عینی است. نکته‌ای را که در اینجا نباید از یاد برد اینکه حقیقت در ذات خود پارادوکس نیست، و در رابطه با ماست که پارادوکسیکال می‌شود.

(د) مسیحیت

در ابتدای بحث درباره مسیحیت از دیدگاه کی‌یرکگور، باید خاطرنشان کنیم که آنچه این فیلسوف درباره دین گفته است عمدتاً ناظر به دیانت مسیحی و گاه یهودیت و نیز برخی مذاهب یونانی است (که دیانت و مذاهب اخیر را نقطه مقابل مسیحیت دانسته است). بنابراین، ما از موضع او درباره اسلام، یا مثلاً بودیسم، آگاهی نداریم. کی‌یرکگور وظیفه و تعهد اصلی خود را تبیین آنچه خود آن را مسیحی شدن نامیده است، می‌داند. با این همه، در نگاه اول، نظریه انتخاب و حقیقت کی‌یرکگور چندان تناسبی با وفاداری‌اش به مسیحیت ندارد، زیرا آن که به مسیحیت معتقد است باور دارد، یا باید باور داشته باشد، که معتقدات او به طور عینی حقیقت دارد. اگر آنچه ما بدان اعتقاد می‌ورزیم بر معیار غیر عقلانی و انتخاب نهایی خود شخص معتقد استواری یابد، بنابراین مطمئناً همه معتقدات بی‌استثنا ارزش برابر دارند، یا حتی باید گفت فاقد یکسانی در ارزش‌اند، زیرا همه بیان‌کننده یک حقیقت عینی واحدند. این‌ها پیامدهای منطقی سخنان کی‌یرکگور در باب حقیقت ایمان است. اما او از این نتیجه‌گیری طفره می‌رود و همچنان بر موضع خود پای می‌فشارد که هم انتخاب نهایی ما بدون معیار است و هم یک انتخاب در میان آنها (مسیحیت) می‌تواند و باید تنها انتخاب صحیح شمرده شود.

مسیحی بودن، یا درست‌تر، مسیحی شدن، متابعت عقل از مرجعیت وحیانی است که در شکل پارادوکسیکال داده شده است. شخص مسیحی فقط به میانجی ایمان در حضور خدا زندگی می‌کند. اما در عین حال، مسیحیت در آغاز پیدایش، خود را به صورت عینی و خارجی جلوه‌گر ساخته است. و حق نیز همین است. کی‌یرکگور لوتر را به سبب آن که می‌کوشید مسیحیت را به درونی بودن صرف کاهش دهد سزاوار ملامت دانسته است. دین، و به طور اخص، مسیحیت، جمع میان ظاهر و باطن است. و به همین جهت است که کی‌یرکگور عصر خود را به سبب ترک باطن، فاقد شور ایمانی می‌بیند. به نظر او یونانیان و راهبان قرون وسطایی از شور حقیقی برخوردار بوده‌اند. عصر جدید از آن جهت که فاقد شور دینی است، فاقد فهم پارادوکس و ظرفیت پارادوکسیکال است که چیزی جز شور تفکر نیست [9, p.22].

انتقادات مهم به نظریه کی‌یرکگور

از جمله ایرادات و انتقادات مهمی که به فلسفه کی‌یرکگور وارد دانسته‌اند این است که او هیچ گاه به توضیح تمایز میان پارادوکس، به معنایی که خود مراد می‌کند، و صرف

ناهمسازی و ناسازگاری نپرداخته است. در حالی که بدون چنین توضیحی مفهوم پارادوکس روشن نخواهد شد. البته این را هم از یاد نباید برد که از خصایص تفکر اگزیستانسیالیستی یکی آن است که مقید به تعریف مقولات و مفاهیم خود نیست. با این حال، در مورد چنین مفهومی و دیگر مفاهیمی که کی یر کگور در آثار خود مرتب از آنها سخن می‌گوید ابهام مشکل ساز بزرگی است. ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که باید در مطاوی آثار کی یر کگور و ژرف‌نگری در آنها کم و بیش به درک چنین مفاهیمی راه یافت. و ناگفته نماند که فرد باید مسیحی باشد تا بتواند با مفاهیمی از این دست ارتباط برقرار کند.

آمدیم بر سر نظریه کی یر کگور در مورد انتخاب. دست کم دو پرسش اساسی را می‌توان در این باب مطرح کرد. نخست آنکه آیا انتخاب بدون معیار اساساً ممکن است؟ و دوم اینکه آیا با چنین انتخابی می‌توان به معیار یا معیارهایی در زمینه باور حقیقی رسید؟ به نظر می‌رسد مصادیق انتخاب بی معیار را تا حدودی باید به برخی موارد خاص منحصر دانست. اما آیا می‌توان آنها را انتخاب‌های اتفاقی نامید؟ (مانند انتخاب اتفاقی بلیطی که برنده بخت آزمایی شود) یا برآمده از مواردی است که ارزش هر انتخابی در آن با انتخاب دیگر یکسان است؟ چنانکه می‌توان دید، هیچ کدام از این دو را انتخاب‌های بی معیار نمی‌توان شمرد. چنین انتخاب‌هایی بر اساس نحوه‌ای موضع‌گیری است که البته معیارهای «عینی» ارائه توجیه‌پذیر نیست. این‌گونه انتخابها به صورتی درونی با متعلق باورها و قضاوت‌های ما مرتبطند. البته این درست است که ما نمی‌توانیم معیار یا معیارهایی نهایی در ریاضیات یا فیزیک انتخاب کنیم، اما در مورد اخلاقیات یا دین چطور؟ آیا ما می‌توانیم بدون توجه به معیار، در حوزه اخلاق و ایمان دست به انتخاب بزنیم؟ در حوزه اخلاق که یقیناً نمی‌توان. و این یکی از اعتراضات اصلی به دیدگاه اگزیستانسیالیستها از جمله نظرگاه کی یر کگور است. در حوزه اخلاق، نمی‌توان از یک سلسله موازین و قواعد کلی اخلاقی - مانند اینکه راستگویی پسندیده است، و یا خلف وعده ناپسند است - صرف نظر کرد و بدون داشتن التفات به آنها سخن از انتخاب به میان آورد. اما در حوزه ایمان تمام تلاش کی یر کگور مصروف آن است که انتخاب را به حوزه شخصی و خصوصی فرد وارد کند و آن را کاملاً درونی سازد. و البته چنین امری در حوزه ایمان بحث‌برانگیزتر است. ما چگونه می‌توانیم در ساحت ایمان معیار را رها کنیم و به آن بی‌اعتنا باشیم؟ اگر، به اعتقاد کی یر کگور، شهسوار ایمان می‌تواند به مرحله حقیقت دست یابد، پس می‌توان از معیار سخن گفت و آن را همان ایمان دانست، چه او بدون ایمان هیچ‌گاه قادر به درک حقیقت نخواهد شد. با این حال اقوال

کی‌یرکگور در این باب مضطرب است و سرانجام معلوم نکرده است که در ساحت ایمان آیا می‌توان از معیار سخن گفت یا نمی‌توان.

ظاهراً باید به این نکته باور داشت که موضع حقیقی کی‌یرکگور، تا وقتی که به سلسله سؤالاتی از قبیل آنها که مطرح شد پاسخ داده نشود، همچنان در پرده ابهام باقی خواهد ماند. آنچه مسلم است اینکه خود کی‌یرکگور هیچ گاه تمایلی به پاسخ دادن به این گونه نبود پرسش‌ها نشان نداده است [2, p. 340].

نتیجه

آنچه کی‌یرکگور در مورد حقیقت می‌گوید قابل اطلاق بر ایمان است. به بیان دیگر، ایمان و حقیقت دو مفهوم مساوق‌اند. ایمان از نظر او نه تنها معنای متدوال خود را ندارد بلکه به اعتباری در نقطه مقابل آن است و در آن ایمان و عدم ایمان به نحوی با یکدیگر متحد می‌شود. در ایمان، تنها رابطه فرد با خدا مطمح نظر قرار می‌گیرد و فرد در موقعیتی است که باید بدون داشتن معیار ایمان را برای خود برگزیند. و همین انتخاب فردی است که اهمیت اساسی دارد و نشان‌دهنده اصالت فرد است. در کتاب *ترس و لرز*، به فرد و موقعیت او پرداخته می‌شود و بیان می‌کند که ایمان دانش نیست که بتوان آن را آموخت یا مورد بحث و فحص علمی قرار داد. بلکه چیزی است که یا باید آن را پذیرفت یا کنار نهاد. حداقل چیزی که در مورد ایمان می‌توانیم گفت این است که ایمان عبارت از نوعی تأیید و باورداشت غیر مستقیم حقیقت عینی که مورد اعتقاد ماست. اما در اینجا «عینی» به معنای آن چیزی است که به عنوان باور، بر مبنای ملاک همگانی پذیرفته شده است. هر چند درست نیست که چنین ملاکهایی را به ملاکهای صرفاً ریاضی تقلیل دهیم. پس، درست است که حقیقت انفسی است، اما باطل انگاشتن حقیقت عینی نیز نه تنها برای عقلانیت، بلکه برای خود ایمان نیز خطرناک است. وقتی پیوند ایمان با حقیقت عینی گسسته شود، ارجاعش به امر متعالی نیز ناممکن خواهد شد. و این به معنای از دست رفتن متعلق متعالی ایمان است. اما می‌توان پرسید که اگر حقیقت انفسی بودن است و این تنها حقیقتی است که برای ایمان باقی می‌ماند، اهل ایمان به طور عام تا چه اندازه حاضر به پذیرش چنین ایمان و حقیقتی است؟ عقل ایمان نیست، جانشین مناسبی هم برای آن نیست، اما انسان اگر بخواهد خوب و درست زندگی کند، ناگزیر باید به دنبال حقیقتی باشد. و عقل می‌تواند به او در نیل به حقیقت

دینی مدد برساند. برای مثال، عقل می‌تواند راه خروج از بعضی پارادوکسها را نشان دهد. می‌تواند تعارضات یک استدلال را آشکار کند و نقاط تاریک آن را روشن سازد. عقل قادر است راه ما را به سوی حقیقت، در همهٔ ساحات و جنبه‌های آن، باز و هموار کند و افق بزرگ‌تر و روشن‌تری به روی ما بگشاید و میان نظر و عمل هماهنگی پدید آورد.

سخن پایانی اینکه از مجموع زندگی و آثار کی‌یرکگور می‌توان به این نتیجه رسید که او به اعتباری متفکر مؤمنی بوده است، اما نمی‌خواهد برای ایمان به حقیقتی که ایمان مسیحی نامیده می‌شود مبنایی عمومی و در دسترس همگان به دست دهد. بلکه بر آن است که قوام و قیام دین و حقیقت را از خدا به انسان تغییر دهد. زندگی و احوال او خود نشان می‌دهد که اعتقاد به بی‌مبنایی ایمان با جان غمگین او سازگارتر بوده است و به این معنا حقیقت واقعاً حقیقت برای او بوده است. او ایمان خود را ملاک و معیار همهٔ ایمانها ندانسته است، زیرا از آنجا که حقیقت برای او انفسی بودن است، پس هر فردی به صورتی باطنی و درونی به حقیقت خود می‌رسد و این حقیقت او همان ایمان اوست.

منابع

- [۱]. ورنو، روژه، وال، ژان و دیگران (۱۳۷۲). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی.
- [2]. Macintyre Alasdair, (1972), "Existentialism" in *The Encyclopedia of Philosophy*, volume 3&4, Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press. New York.
- [3]. Gardiner, Patrick, (1988), *Kierkegaard*, N Y: Oxford, Press.
- [4]. Kierkegaard, Soren (1967), *Journals and Papers*, Trans and ed. Howard and Edna Hong, vol. 5, Bloomington: Indiana University Press.
- [5]. -----, (1941), *concluding Unscientific Postscript*, trans. David F. Swenson. Completed after his dead and provided with an introduction and notes by Walter Lowier, Princeton University Press.
- [6]. E Murphy, Arthur, (1963), "ON Kierkegaard's Claim that Truth is Subjectivity" in *Reason and The Common Good: Selected Essays of Arthur E. Murphy*, edited by William H. Hay, Marcus G. Singer and Arthur E. Murphy, (C) Reprinted by Permission of Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J.
- [7]. Walsh, Sylvia, (2007), *Thinking Christianly in an Existential Mode*, Oxford University Press.
- [8]. Kierkegaard, Soren, (1941), *Fear and Trembling*, Trans and ed. Howard and Edna Hong, Princeton University Press.
- [9]. -----, (1985), *Philosophical fragments/Johannes Climacus*, ed. /trans. H.V. Hong and E.H. Hong, Princeton University Press.