

کی‌یرگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزستانسیالیست*

فاطمه محمد^۱، محمد اکوان^۲

چکیده

نوشتار حاضر در پی تبیین نگرش کی‌یرگور، فیلسوف برجسته آغازگر اگزستانسیالیست، نسبت به آموزه‌های دینی است. کی‌یرگور سه ساحت استحسانی، اخلاقی و ایمانی را برای انسان در نظر میگیرد که از مرحله استحسانی تا مرحله ایمان، فاصله زیادی وجود دارد و از همینروست که وی برای تبیین سیر در این ساحت، واژه‌هایی همچون «شورمندی» و «جهش» را بکار میبرد. دیالکتیک ناپیوسته کی‌یرگور در گذر از مرحله‌یی به مرحله دیگر نشان میدهد که اولاً این سپهرهای سه‌گانه هرگز قابل جمع با یکدیگر نیستند؛ حتی اگر برای مدتی در کنار هم باشند، سرانجام زمانی فرامیرسد که ناگزیر یکی را باید انتخاب نمود. ثانیاً نحوه گذر از بین این مراحل منطقی و چارچوب‌مند نیست. کی‌یرگور وقتی با مسئله ایمان دینی روبرو میشود، دیگر جایی برای عقل و اندیشه باقی نمیگذارد. بعبارتی، وی زمان و مکان و راه روشنی را مشخص نمیکند تا انسان بداند که در چه زمان و مکانی میتواند به مرحله دیگر برسد، بلکه به اعتقاد وی در این راه باید خطر کرد، معجزه آفرید و بدون عقل این مسیر را پیمود. این خطر کردن، سبب جهش از مرحله اخلاقی به مرحله ایمانی میگردد که بالاترین مرحله زندگی اصیل یا

* نوشتار حاضر مستخرج از پایان‌نامه دکتری میاشد.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه غرب دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی؛ fmohammad90@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول)؛ mo_akvan2007@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۱۳



اگزیستانس است؛ جهشی که از چارچوب قواعد عقلی بیرون است و از اینرو فهمیدنی نیست. تمامی تلاش کی یرکگور در آثارش بر این است که نشان دهد دو حوزه ایمان و عقل کاملاً با یکدیگر متفاوت و بلکه متقابلند و از اینرو نباید مفاهیم حوزه ایمان را با معیار عقل سنجید.

کلیدواژه‌ها: آموزه‌های دینی، کی یرکگور، جهش، شورمندی، اگزیستانسیالیسم

* * *

مقدمه

اگزیستانسیالیسم یا هستی‌گرایی یا باور به اصالت وجود، اصطلاحی است که به دیدگاه فیلسوفان مشخصی از اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم اطلاق میشود که با وجود تفاوت‌های مکتبی عمیق در این باور مشترکند که اندیشیدن فلسفی با موضوع انسان آغاز میشود نه صرفاً اندیشیدن موضوعی. در هستی‌گرایی، نقطه آغاز فرد بوسیله آنچه «نگرش به هستی» یا احساس عدم تعلق و گم‌گشتگی در مواجهه با دنیای به ظاهر بی معنی و پوچ خوانده میشود، مشخص میشود. طبق باور اگزیستانسیالیست‌ها زندگی بی‌معناست، مگر اینکه خود شخص به آن معنا دهد.^(۱) این نحله فکری در قرن نوزدهم توسط فردریش نیچه و سورن کی یرکگور بطور واضح مطرح شد؛ هر چند که در قرن‌های پیشین نیز پیشگامانی داشت؛ چنانکه سقراط در تمام دوران اشتغال فلسفی خود این دو شعار را که در واقع ماهیت فلسفه اگزیستانسیالیستی را روشن می‌نماید، تکرار میکرد: «خودت را بشناس» و «زندگی نیازموده، ارزش زیستن ندارد».

۹۲ در قرن بیستم بدنبال شکلگیری این نحله فکری، فلاسفه اگزیستانسی چون مارتین هایدگر، ژان پل سارتر، سیمون دوبوار، آلبر کامو ظهور کردند و اندیشمندانی چون فئودور داستایوسکی و فرانتس کافکا نیز مفاهیم اگزیستانسیالیستی را در آثار ادبی خود دستمایه قرار دادند. واژه اگزیستانسیالیسم اول بار توسط فیلسوف فرانسوی، گابریل مارسل در میانه دهه ۱۹۴۰ م. بکار گرفته شد و توسط ژان پل سارتر در ۲۹ اکتبر ۱۹۴۵ م. که



اگزیستانسیالیسم را از موضع خود در مقاله‌یی به کلوب متنو در پاریس مطرح کرد، اقتباس شد. مقاله او با نام «اگزیستانسیالیسم و اصالت» بشر منتشر شد و نقش مهمی را در فراگیری تفکرات اگزیستانسیالیستی ایفا کرد. این اصطلاح از گذشته به فیلسوفانی که وجود و در معنای خاص آن وجود آدمی، موضوع اصلی فلسفه‌شان بود، نسبت داده میشد. همچنین نویسندگان بسیاری بصراحت مضامین اگزیستانسیالیستی را از خلال تاریخ فلسفه و ادبیات مطرح کرده‌اند، منتها کی‌یرکگور، در حقیقت اولین فردی بود که صراحتاً سؤالات اگزیستانسیالیستی را در کانون توجه فلسفه‌اش قرار داد.^(۲)

معمولاً متفکران اگزیستانسیالیسم را به چند دسته تقسیم میکنند؛ اولین گونه اگزیستانسیالیسم را میتوان اگزیستانسیالیسم دینی و خداانگارانه دانست که در رأس آن کی‌یرکگور قرار دارد. علاوه بر وی، می‌کل اوانامونو، کارل یاسپرس و گابریل مارسل در این دسته جای دارند. دومین گونه، اگزیستانسیالیسم الحادی است. اندیشمندان در این نوع از اگزیستانسیالیسم، نه تنها به وجود خدا اعتقادی ندارند بلکه در عالم بی‌خدایی اعتقاد خود را بر نفی خالق استوار نموده و سعی در عدم اثبات خدا دارند. از سارتر میتوان بعنوان نماینده این دسته نام برد. اگزیستانسیالیسم سارتر، روایتی فلسفی از تنهایی و اضطراب برخوردار است. او مانعیست که مفهوم لیبرالی آزادی را، به صورتی افراطی بعنوان اختیار مطلق بشر، در کائنات بسط می‌دهد و بشر را موجود مطلقاً آزاد هستی و مظهر «اراده مطلق معطوف به هر آنچه میخواهد» تعریف میکنند. سومین گونه، اگزیستانسیالیسم غیردینی است که سعی میکند عالم و هستی را بدون اعتبار دین و بدون تأیید یا تکذیب وجود خدا توجیه کند. نماینده این مکتب هایدگر است.^(۳) دیدگاه هایدگر درباره مفاهیم کلیدی در حوزه عقاید دینی همچون خدا در پرده ابهام است، زیرا نظر نهایی او درباره اعتقاد به خدا و یا انکار خدا به اندازه کافی واضح و روشن نیست، بطوری که نظریات مختلفی در اینبار از طرف برخی متفکران ارائه شده است؛ چنانکه کسانی همچون سارتر هایدگر را همانند خود و سایر اگزیستانسیالیستهای فرانسه بی‌خدا و ملحد میدانند و کسانی

۹۳



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی‌یرکگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزیستانسیالیست

همچون رُدف بولتمان^۱ و هاینریش اُت^۲ بینش هایدگر را بعنوان شیوه‌ی برای نظم و ترتیب بخشیدن به عقاید ایمانی خود بسیار مغتنم می‌شمارند.^(۴)

اگزستانسیالیسم بعنوان یکی از تأثیرگذارترین نحله‌های عقلانی معاصر به دین و آموزه‌های دینی پرداخته است و در این وادی به بحث و بررسی نشسته است. بدون تردید یکی از خصوصیات فلسفه‌های اگزستانس، انتقاد و عصیان علیه نظام‌های فلسفی است؛ یعنی از فلسفه‌هایی که سعی میکنند نظامی کلی برای عالم تبیین کنند، مانند فلسفه ارسطویی، مسیحی و هگلی، انتقاد میکنند. این عصیان و اعتراض بخوبی در آثار کی‌یرکگور، بعنوان پدر اگزستانسیالیسم، مشهود است؛ آنجا که به کلیت نظام هگلی اعتراض میکند. هایدگر نیز با انتقاد از مابعدالطبیعه سنتی و فلسفه‌های پیش از خود، غایت فلسفه‌اش را شناخت «وجود» قرار میدهد نه موجود خاصی مانند مُثل افلاطونی، جوهر ارسطویی، خدا و یا جهان در فلسفه‌های مسیحی و یا ذهن و زبان و اموری دیگر در فلسفه‌های مسیحی و یا ذهن و زبان و اموری دیگر در فلسفه‌های مدرن و معاصر.

کی‌یرکگور و ساحت ایمانی

ساحت‌های وجودی انسان یکی از مباحث فلسفی و کلامی مهم و سرنوشت‌ساز، چه در عرصه انسان‌شناسی فلسفی کلاسیک (اعم از غربی و اسلامی) و چه در اندیشه‌های فلسفی جدید و معاصر (بویژه اگزستانسیالیسم) است. کی‌یرکگور براساس سبک زندگی فردی خود سه ساحت استحسانی، اخلاقی و ایمانی را برای انسان در نظر می‌گیرد که هر ساحت نیز ویژگی‌های مختص به خود را دارد. براساس درون‌مایه‌های فکری این فیلسوف نیز ساحت ایمانی برترین و والاترین ساحت زیستن است که برای رسیدن به آن ملزومات ویژه‌ی مد نظر قرار گرفته است.

کی‌یرکگور، یکی از برجسته‌ترین و اثرگذارترین متفکران مسیحی دوران جدید است؛ چرا که اولاً، انسان‌مداری و توجه به هستی انسان را مطرح میکند و ثانیاً نشان میدهد که میتوان در همین محدوده، نوعی ایمان استوار مسیحی نیز داشت. در

1. Rudolf Bultmann
2. Heinrich Ott

تفکر کی یرکگور، راه نجات انسان این است که حالت غیراصیل خود یعنی حیات استحسانی و اخلاقی را بشناسد، سپس نه بوسیله عقل و منطق، بلکه بوسیله نور ایمان، در جستجوی راهی برآید که بتواند به آن انسانیت اصیل خویش نائل آید؛ زیرا فقط ایمان است که میتواند صورتی از رابطه و اتصال میان انسان و خدا باشد. تمامی تلاش کی یرکگور در آثارش بر این است که نشان دهد دو حوزه ایمان و عقل کاملاً با یکدیگر متفاوت و بلکه متقابلند و ازاینرو نباید مفاهیم حوزه ایمان را با معیار عقل سنجید.^(۵)

کی یرکگور برای تبیین ایمان‌گروی خود به توضیح ساحات سه‌گانه استحسانی، اخلاقی و ایمانی میپردازد. باعتقاد وی در مرتبه استحسانی، انسان به لذتهای زود گذر دنیوی تمایل دارد و تلاش میکند که زندگیش را بر اصل لذت طی کند؛ لذتی که زاده حواس ظاهری اوست. در این دوران، انسان بیشتر به خودش فکر میکند و به مسائل اخلاقی و یا وظایف اجتماعی توجهی ندارد. این مرحله یا سپهر بدلیل اینکه از معنویات و ایمان و دین دور است، نتیجه‌ی جز نگرانی، اضطراب، نومی‌دی و تلخی ندارد. مقصد و غایت خوشایندی که توأم با رستگاری و رهایی باشد، وجود ندارد. در این مرحله که سپهر زیباشناسی نیز نام گرفته است، انسان در پی لذت‌جویی و زیبایی‌طلبی است که بخاطر دنیوی بودنش، گذرا و فانی است.

ویژگی مرحله اول، «پراکندن خویش در ساحت حس است. بر انسان حسانی، حس و انگیزه‌های درونی و شور فرمانرواست... در کار نبودن معیارهای اخلاقی ثابت کلی و ایمان خاص دینی و نیز شوق کامجویی از تمامی تجربه‌های عاطفی و حسی ویژگی اساسی آگاهی حسانی است... انسان حسانی تشنه بیکرانه است، اما یک بیکرانگی ناپسند که چیزی نیست جز بی در و پیکری آنچه ذوقش از او میطلبد».^(۶) کی یرکگور معتقد است آدمی نباید در مرحله استحسانی که مرتبه زندگی ذوقی و کامجویانه و دون ژوانی است، متوقف بماند، بلکه باید پای فراتر گذاشته، به مرحله‌ی عالیتر که سپهر اخلاقی نام دارد، منتقل گردد. در این ساحت از حیات، انسان به معیارهای معین و تکلیفهای اخلاقی پایبند میشود که در واقع ندای عقل کل است و سقراطوار حتی جانش را فدای اصول اخلاقی میکند. «سپهر اخلاقی

۹۵



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی یرکگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزیستانسیالیست

سپهری است که در آن فرد به بالاترین خیر جامعه‌اش و درنهایت به بالاترین خیر همگان می‌اندیشد و نه به خیر خودش... در زندگی اخلاقی، فرد برحسب همگانیها، مطلقها و خیر و شر می‌اندیشد و نه برحسب آنچه خود فرد را خوش می‌آید یا خوش نمی‌آید.^(۷)

در این دوران، انسان صرفاً به خودش فکر نمی‌کند و بدنبال لذات شخصی نیست، بلکه به امور اجتماعی، وظایف و مسئولیت‌هایش در قبال جامعه، خانواده و... می‌پردازد. فرد در دوران لذت ازدواج نکرده یا در برابر نهادی مسئولیت ندارد و بیشتر بدنبال لذتهای شخصی و جسمانی است، ولی در دوران اخلاقی، تن به ازدواج میدهد یا در قبال جامعه دارای وظیفه و تعهد است. «در این مرحله، انسان به معیارهای معین اخلاقی و تکلیفهای اخلاقی گردن مینهد که ندای عقل کل است و بدین‌سان به زندگانی خود شکل و پیوستگی میبخشد».^۸ بنابراین چنین مرحله‌یی، پیش‌درآمدی جدی برای رسیدن به ایمان و مرحله ایمان دینی است. انسان از ساحت دنیوی دور شده و اکنون توانسته مسئولیت، تعهد و اخلاق را بشناسد، ولی بدلیل اینکه هنوز جهش ایمانی صورت نگرفته و با مفاهیم و مسائل عقلانی روبروست و نتوانسته از دایره آن خارج بشود، به مرحله آگاهی و شناخت نرسیده است. در حقیقت، زمانی که کی‌پرگور از فردیت سخن میگوید به همین نکته اشاره دارد که همچون تعریف هگلی از نوع ماهیت و مصادیق کلی نیست؛

آدمی یکسره در تلاش است که به خیل آدمیان بپیوندد: بیاید متحد و یگانه شویم و طبعاً این تلاش در لفافه‌واژه‌هایی چون محبت، همدلی، شیفتگی و برخی تمهیدات ظریف صورت می‌پذیرد: این تزویر موجودات رذل و پستی است که ماییم. حقیقت آن است که ما در خیل آدمیان از موازین فرد بودن و فرد ایده‌آل بودن بسی دوریم.^(۹)

۹۶

کی‌پرگور با طرحی که از حیات آدمی و مراتب آن بدست میدهد به زعم خود به حل این مشکل می‌پردازد: «یک گزینه این است که آدم برای خودش زندگی کند، گزینه دیگر این است که برای دیگران زندگی کند و گزینه آخر، زندگی کردن برای خداست».^(۱۰)



کی یرکگور به این دو مرحله راضی نمیشود. او معتقد است که اخلاقی‌ترین افراد نیز روزی بالأخره از این همه قانون و تکلیف کلی اخلاقی به تنگ می‌آیند. حاصل این خستگی میتواند هبوط به مرحله پیشین باشد، ولی آنچه نشانه بلوغ فکری است، جهش بسوی سپهر دینی است. در این ساحت، آدمی در درون اقیانوس «ایمان» غوطه‌ور میشود و این شاهد تازه‌یافته را بر لذات حسی و دستورات عقل و اخلاق رجحان مینهد. در اینجا است که آدمی برای خدا میزید نه برای خود یا دیگران. از دیدگاه او، بشر در این مرحله ناچار است یکی از این دو را برگزیند؛ چراکه فهم او از سپهر دینی که برگرفته از متون مسیحی است، چنین است: «(۱) دین غیرعقلانی است. (۲) مؤمن متدین از همگانی برمیگذرد تا بتواند رابطه‌ی تن به تن با خدا داشته باشد. (۳) مؤمن ممکن است به خواست خدا برای اثبات ایمانش دست به کاری غیراخلاقی بزند.»^(۱۱)

نکته مهم در اینجا دیالکتیک ناپیوسته کی یرکگور است در گذر از مرحله‌ی بی به مرحله دیگر. اول اینکه سپهرهای سه‌گانه هرگز قابل جمع با یکدیگر نیستند؛ حتی اگر برای مدتی در کنار هم باشند، سرانجام زمانی فرامیرسد که ناگزیر یکی را باید انتخاب نمود. دوم، نحوه گذر از بین این مراحل است. کی یرکگور وقتی با مسئله ایمان دینی روبرو میشود، دیگر جایی برای عقل و اندیشه باقی نمیگذارد؛ در این مقام باید انتخاب کرد یا این یا آن که نام یکی از کتابهای اوست. «در مقابل وساطت منطقی که هگل قائل بود، کی یرکگور «جهش» خاص هست بودن را قرار داده و گفته است: برای رفتن از سپهری به سپهر دیگر، پلی بین آنها نیست، باید خطر کرد و با جست و خیزی از پرتگاه گذشت؛ فعلی که در یک لحظه و به اختیار انجام میگیرد».^(۱۲) روشن است که در چنین وضعیتی سخن از خرد و ملاحظات اخلاقی مرحله پیشین نیست، بلکه سرسپردن به یک بی‌یقینی عینی است و ایمان آوردن به وجودی خارج از دسترس فلسفه نظری. انسان در این مرحله به نهایت میرسد و میتواند با خدا رابطه داشته باشد. به درجه ایمان رسیدن، درجه‌ی بی است که کی یرکگور در مصداق حضرت ابراهیم (ع) میبیند که بدون هیچ مخالفتی پسرش اسحاق را قربانی میکند. از منظر عقلانی، حضرت ابراهیم (ع) نباید این کار را انجام

دهد، ولی از آنجایی که به مرحله ایمان رسیده، در این مرحله، فقط اعتماد جای دارد و میتوان گفت ایمانی که کی‌یرکگور از آن یاد میکند، همان تسلیم است. «انسان با ایمان علاوه بر اینکه در برابر فرمان خداوند تسلیم است در عین حال، در برابر انجام فرمان الهی احساس خوشحالی و رضایت میکند؛ زیرا به خداوند اعتماد، توکل و یقین دارد».^(۱۳) در این مرحله انسان از عقل کمک نمیگیرد، بلکه برای رسیدن به خدا، عقل را فدا میکند.

از مرحله استحسانی تا مرحله ایمان، فاصله زیادی وجود دارد و از همینروست که کی‌یرکگور از واژه‌هایی همچون، شور، جهش و... نام میبرد. عبارتی دیگر، کی‌یرکگور زمان و مکان و راه روشنی را مشخص نمیکند تا انسان بداند که در چه زمان و مکانی میتواند به مرحله دیگر برسد، بلکه به اعتقاد وی در این راه باید خطر کرد، معجزه آفرید و بدون عقل این مسیر را پیمود. «این خطر کردن، سبب جهش از مرحله اخلاقی به مرحله ایمانی میگردد که بالاترین مرحله زندگی اصیل یا اگزیستانس است؛ جهشی که از چارچوب قواعد عقلی بیرون است و از اینرو فهمیدنی نیست».^(۱۴)

کی‌یرکگور معتقد است که والاترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خود، پیوستگی با خداست.^(۱۵) در این نظام فکری، اگزیستانس، متشکل از متناهی و نامتناهی است. هنگامی که او در متناهی در نظر گرفته شود، از خدا جدا و با او بیگانه است و آنگاه که در نامتناهی در نظر گرفته شود، انسان نه خدا، بلکه جنبشی بسوی خداست؛ اما هنگامی که به خدا میپیوندد و این رابطه را با ایمان تصدیق میکند، همانی میشود که در حقیقت هست؛ یعنی فرد در برابر خدا.^(۱۶) روبروی خدا بودن یعنی خود را متفاوت با خدا حسن کردن؛ خود را گناهکار حس کردن.^(۱۷) اگزیستانس در عالیترین حد، همان فرد رویاروی خداست؛ یعنی انسانی که دیدگاه ایمانی دارد.^(۱۸) عبارت دیگر، جهش ایمانی، بمعنای رستگاری است و این نکته بدین معناست که کی‌یرکگور به اگزیستانس از چشم‌انداز دینی مینگرد.^(۱۹) در این نظام فکری، تنها چیزی که شایسته نام اگزیستانس است، ایمان است.^(۲۰) هدف انسان، مسیح آساشدن است.^(۲۱) انسان در مرحله اخلاقی، همواره در پی متحقق ساختن امر عام است؛ حال آنکه در این مرحله، تلاش میکند تا بمدد ایمان

به ورای امر عام عروج کند. این مرحله، مرتبه‌ی برتر است، اما نباید گمان کرد که این مرحله بمعنای مرتبه‌ی ضداخلاق است؛ بلکه ویژگی آن، «فرااخلاقی» بودن آن است. اما باید دانست که اگزیزتانس، چگونه از مرحله‌ی اخلاقی، وارد حیات ایمانی میشود. کی‌یرکگور معتقد است تز مرحله‌ی اخلاقی، کاربرد انتخاب و عمل به قانون عام و کلی است. آنتی تز مرحله‌ی اخلاقی، گناه ذاتی است.^(۲۲) اما رسیدن به گناه ذاتی چگونه حاصل میشود؟ این کار بواسطه‌ی «خوش طبعی» یا «مطایبه»^۱ صورت میگیرد. نقش خوش طبعی این است که مرد اخلاقی را نگران کرده و وجدان او را مضطرب کند.^(۲۳) در واقع، بواسطه‌ی خوش طبعی است که انسان به گناه خویش همراه با شکل یأس آمیز آن آگاه شده و راه برای انتقال به مرحله‌ی حیات ایمانی فراهم میشود. در واقع، انسان اخلاقی از گناه بی‌خبر است. وی از ضعف خود آگاه است، اما گمان میکند که با اراده میتواند بر آن ضعف چیره شود؛ درحالی که چنین نیست، بلکه انسان باید با جهش وارد مرحله‌ی حیات ایمانی شود.^(۲۴) اما چگونه میتوان این گناه‌آگاهی را پشت سر گذاشت؟ کی‌یرکگور معتقد است که تنها با عمل ایمانی و پیوستن خویش به خداست که میتوان این آنتی تز را پشت سر گذاشت.^(۲۵) پرسش دیگر اینکه آیا مرحله‌ی ایمانی بر مراحل قبلی برتری دارد یا خیر؟ آری. اصولاً هسته‌ی اصلی تفکر کی‌یرکگور این است که اگزیزتانس اصیل کسی است که روبروی خدا قرار گیرد و این تنها در حیات ایمانی که همان حیات مسیحی است، صورت میپذیرد.^(۲۶) کی‌یرکگور میگوید:

اما آن کس که ناممکن را میخواست، از همه بزرگتر بود... زیرا آن کس که با جهان ستیز کرد، با چیرگی بر جهان، بزرگ شد و آن کس که با خویشتن نبرد کرد، با چیرگی بر خویشتن بزرگ شد؛ اما آن کس که با خدا زورآزمایی کرد، از همه بزرگتر بود... اما آن کس که به خدا ایمان داشت، از همه بزرگتر بود.^(۲۷)

از دیدگاه وی، ایمان از سنخ کشف و شهود است و تحقق آن امری وهبی و خلاف انتظار است. کی‌یرکگور معتقد است بسیاری از اعتقادات، خود به خود و غیرارادی است؛ چون انسانها خودشان را کاملاً نمیشناسند، از اینرو از تمام آرزوها یا

1. Humour



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی‌یرکگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزیزتانیالیست

اعمال ارادیشان آگاه نیستند. در مورد ایمان این امکان وجود دارد که شخص، چنان آن را فوری و بی اراده بپذیرد که بسختی ممکن است از انتخابی که انجام داده آگاه باشد. این وضعیت چیزی است که بارها اتفاق افتاده و می‌افتد؛ درست مثل همه انواع انتخابهای دیگر که فرد انجام میدهد، بدون اینکه درباره آنها فکر کرده باشد. این انتخابها تا اندازه‌ی بی‌انتخابهایی بستگی دارند که در گذشته بصورت الگو یا عادت شکل گرفته‌اند. به همین نحو، بسیاری از انتخابهایی که فرد بر اساس اعتقاداتش انجام میدهد، نتیجه همان الگوهای اعتقادی از پیش ساخته شده است. این الگوهای اعتقادی که ممکن است به اعتقادات جدیدی بینجامد یا ممکن است ناظر بر اعتقادات جدیدی باشند، «ساختار باورپذیری»^۱ نامیده میشوند. یک فرد ضرورتاً از کل ساختار موجهیت خاص خودش آگاه نیست؛ هرچند که میتواند از بخشی از آن آگاهی داشته باشد؛ بویژه زمانی که با برخی از دعاوی جدید روبرو شود، میتواند از برخی از عقاید خود آگاهی حاصل کند. ایمان اکثریت مردم بر اساس چنین ساختاری شکل گرفته و درست به همین دلیل است که آنها بسختی میتوانند از آن آگاه باشند. اما اگرچه یک انسان میتواند به روشی کاملاً غیرارادی (تحت تأثیر القائنات خانواده و محیط و...) به چیزهایی اعتقاد داشته باشد، هنوز برای او این امکان وجود دارد که با خویشتن نگری، شق دیگر اعتقادات وی تبدیل به یک انتخاب آگاهانه شوند و او دقیقاً بفهمد که چه چیزی واقعاً اعتقاد خود اوست و چه چیزی بصورت اعتقادات از پیش ساخته شده به او القاء شده و او فکر می‌کرده که آنها اعتقادات خود او هستند.^(۲۸)

از منظر کی‌یرکگور ایمان، متضاد با شک است. ایمان و شک دو نوع دانشی نیستند که بتوانند با یکدیگر تداوم پیدا کنند؛ زیرا هیچکدام از آنها مربوط به عمل دانستن نیستند، بلکه شورهای متضادی هستند. در واقع، ایمان، احساسی است برای اینکه پا به عرصه وجود بگذارد و شک، اعتراضی است در برابر همه نتایجی که فراتر از احساس و معرفت بیواسطه قرار دارند. از طرفی کی‌یرکگور معتقد است که ایمان موضوعی است که شدت و ضعف

ندارد؛ یا همه چیز است یا هیچ چیز نیست. البته این به آن معنی نیست که شور ایمان نمیتواند بلحاظ کیفی متفاوت باشد. این امکان وجود دارد که کسی از روی ترس اعتقاد داشته باشد، یا اینکه اعتقادی سست و متزلزل داشته باشد و متناوباً جای خود را به شک و ناباوری بدهد. اما خود ایمان یک عمل است؛ عملی که عدم یقین را رفع میکند. هر قدر که ایمان حضور داشته باشد، به همان میزان عدم یقین رفع شده است. در واقع، در همان محدوده‌ی بی که فرد به چیزی ایمان دارد، در همان محدوده به یقین رسیده است.^(۲۹)

در تفکر کی‌یرکگور، تنها در مرحله‌ی حیات ایمانی است که فرد هم به سرمدیت دست مییابد و هم در عین حال، زمانمندی و واقعیت خود را بعنوان وجود فردی حفظ میکند.^(۳۰) در واقع، مرحله‌ی ایمانی، غایتی اصیل است. از دیدگاه وی، بیشترین تلاش انسان باید این باشد که خود را در اختیار خدا قرار دهد. به سخن دیگر، تعالی انسان، مشروط به رفتن بسوی خداست و^(۳۱) تنها ایمان به خدا و زندگی در حیات ایمانی است که میتواند بر بی‌معنایی هستی انسان غلبه کند. یکی از ویژگیهای حیات ایمانی، «هیبت»^۱ است. که نشانه‌ی بیداری روح است. پس انسان تنها در مرحله‌ی ایمانی است که بمعنای واقعی، بیدار است.^(۳۲)

تبیین ایمان‌گروی کی‌یرکگور

به اعتقاد کی‌یرکگور ایمان فقط یک امر محال و ناممکن و پارادوکسیکال است و مصداق بارز ایمان مسیحی بعنوان یک امر پارادوکسیکال، مسئله تجسد مسیح (ع) است.^(۳۳) هیچ انسانی نمیتواند فقط با کوششهای خودش به ساحت ایمان برسد. در واقع ایمان بمعنی متعالی آن حاصل یک فعل ارادی نیست. البته منظور وی این نیست که بگوید ایمان، دربردارنده تصمیم و انتخاب نیست، بلکه ادعای وی این است که اتفاقاً این تصمیم و انتخاب، تصمیم و انتخابی نیست که خود فرد بتواند اتخاذ کند. در واقع، ایمان، وضعیتی است که اعتقاد را میسر میکند. این وضعیت، هدیه‌ی بی است که خداوند به فرد مؤمن اعطاء میکند.^(۳۴)

1. anguish



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی‌یرکگور و خاستگاه آموزه‌های دینی آگزیستانسیالیست

کی‌یرکگور متفکری است که در فرهنگ مسیحیت رشد کرده و به همین خاطر، فلسفه او نیز کاملاً تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی است. مسیحیت، دینی است که آموزه‌های اساسی آن غیرعقلانی است؛ مفاهیمی مانند تثلیث، تجسد، گناه و فداء مفاهیمی هستند که با مفاهیم عقلی تبیین پذیر نیستند. به همین خاطر است که کی‌یرکگور معتقد است میان مسیحیت، حکمت و معرفت، مناسبت و سازگاری وجود ندارد. چگونه چنین امری ممکن است؛ حال آنکه فرد هر چه بیشتر در آن غوطه ور شود و هر چه عمیقتر به آن بنگرد، جز تناقض و تقابل چیزی نمی‌بیند! به همین خاطر است که او مانند دیگر متفکران مسیحی، عقل را در درک آموزه‌های دینی عاجز میداند. در این تفکر، عقل نه تنها تبیینگر گزاره‌های دینی نیست، بلکه حجاب آن است و باعث میشود تا دین، هویت اصیل خویش را از دست بدهد. افرادی که اصرار دارند میتوانند با تفکر فلسفی و ابزار تعقل به حقایق دینی دست یابند، انسانهایی موهوم‌پرست و کلی‌باوند. در واقع، همین که فرد تلاش کند تا دین را در قالب استدلال دریابد، باید بداند که در فهم درست آن ناکام مانده است.^(۳۵)

کی‌یرکگور در رابطه با نسبت عقل و ایمان، این دو را مقوله‌هایی کاملاً متفاوت قلمداد کرده و درباره نسبت عقل و ایمان، جانب ایمان را میگیرد. به همین دلیل وی را یکی از ایمان‌گروان در حوزه فلسفه دین قلمداد میکنند. کی‌یرکگور در مقاله‌ی بنام «حقیقت، انفسی بودن است» روایت تندی از ایمان‌گروی ارائه میکند که بموجب آن ایمان نه فقط برتر از تعقل است، بلکه به یک معنا، مخالف آن است. ایمان، عالیترین فضیلتی است که انسان میتواند بدان نایل شود. ایمان شرایط لازم کمال انسانی به عمیقترین معنای آن است. وی معتقد است که کسی که سعی دارد تا ایمان دینی خود را بر اسناد و مدارک عینی یا تعقل مبتنی سازد، اساساً بر خطاست. وی بر آن است که حتی اگر به سود خداآوری یا مسیحیت برهان قاطعی میداشتیم، خواستار آن نمی‌بودیم؛ زیرا چنین یقین عینی، این امر خطیر را از صورت یک سیر و سلوک دینی بیرون می‌آورد و آن را به مجموعه‌ی از یقینهای ریاضی کسالت‌آور فرو میکاهد. دلایل وی به شرح ذیل است:

۱. دلیل تقریب و تخمین

کی‌یرکگور معتقد است امکان ندارد که سعادت ابدی را بتوان بر استدلال



آفاقی (عینی) دربارهٔ امور واقع تاریخی مبتنی کرد؛ زیرا چیزی از این واضعتر نیست که بیشترین یقین قابل حصول در باب امور تاریخی صرفاً تقریب و تخمین است و تقریب و تخمین، وقتی به چشم بنای سعادت ابدی نگریسته شود، یکسره ناکافی است؛ چون عدم تناسب این دو حصول نتیجه را محال میسازد.^(۳۶)

وی معتقد است امکان دارد که سعادت ابدی را بر باور به امور واقع تاریخی، مستقل از شواهد آفاقی به سود آنها، مبتنی کرد و این همان کاری است که هر فرد مسیحی باید انجام دهد. بر این اساس شواهد تاریخی بلحاظ آفاقی هرگز امکان خطا را نفی نمیکنند. از طرف دیگر، وی بر آن است که اگر فرد دلبستگی شورمندانه بی حد و حصر به چیزی داشته باشد، اهمیتی که آن چیز برای وی دارد، بی حد و مرز خواهد بود. بر این اساس، در خصوص سعادت ابدی و دلبستگی شورمندانه بی حد و حصر به آن، هر ذره اهمیت بی حد و حصر دارد. پس تقریب و تخمین ذاتاً با دلبستگی شورمندانه بی حد و حصر ناسازگار است؛ چرا که در تقریب و تخمین، احتمال خطا وجود دارد و احتمال خطا اگرچه در امری که فرد به آن دلبستگی شورمندانه بی حد و حصر دارد، بسیار ناچیز باشد، باز هم احتمال است و ازاینرو این تقریب و تخمین ذاتاً نامناسب است. کی‌یرکگور معتقد است که نتیجه باور، نتیجه اصیل نیست، بلکه تصمیم است و به همین جهت است که باور نافی شک است و از طرف دیگر، تصمیم ایمان، تصمیم به چشمپوشی از احتمال خطاست. وی تأکید دارد که مؤمن باید از خطر خطا عمیقاً آگاه باشد.^(۳۷)

نتیجه اینکه در هر ایمان دینی و اصیل و واقعی، مؤمن دلبستگی بی حد و حصر به متعلق ایمان خویش دارد. بنابراین استدلال آفاقی نمیتواند به مؤمن حق دهد که از هر امکان خطایی در باب متعلق ایمان چشم بپوشد؛ چرا که ایمان یک دلبستگی بی حد و حصر است و ازاینرو مستلزم (جهش)ی به فراسوی شواهد است؛ جهشی که نمیتواند با استدلال آفاقی توجیه شود.

۲. دلیل تعویق

نه تنها بنابر دلیل تقریب و تخمین، استدلال آفاقی (عینی) تاریخی نمیتواند به ما

یقین کامل بدهد، بلکه بنا بر دلیل تعویق این تحقیقات آفاقی هرگز کاملاً به پایان
نمیرسند. عبارت دیگر، فردی که درصدد است ایمان خود را بر این تحقیقات مبتنی
سازد، التزام دینی خود را تا ابد به تعویق می‌اندازد:

اما محققان آگاه همچنان توفیق نیافته‌اند... و از این قبیل... دلبستگی شورمندانه
شخصی و بی‌حد و حصر فاعل شناسایی... دم به دم بیشتر رو به نابودی
مینهد؛ زیرا تصمیم به تعویق می‌افتد و به تعویق می‌افتد؛ چراکه مستقیماً به
نتیجه تحقیقات پیشرفت منوط و موکول است.^(۳۸)

بمحض اینکه انسان یک سند تاریخ را معیار تشخیص حقیقت مسیحی تلقی کند
به کاری مشغول شده که نتیجه‌اش تا ابد معلوم نخواهد شد؛ یعنی به انحرافی دینی
گرفتار می‌آید که التزام دین را همیشه به آینده موکول میکند.

بنابراین خلاصه استدلال وی چنین است:

مقدمه اول: هیچ کس نمیتواند ایمان دینی اصیلی داشته باشد، مگر اینکه به آن
کاملاً التزام داشته باشد.

مقدمه دوم: هر کس برای اینکه به یک عقیده التزام کامل داشته باشد باید عزمش
را جزم کرده باشد که در هر شرایطی از آن عقیده دست نکشد.

مقدمه سوم: هیچ کس نمیتواند به عقیده‌ی التزام کامل داشته باشد که آن را بر
تحقیقات مبتنی ساخته است و خود وی به امکان اینکه در آینده احتمال دگرگونی
در نتایج آن تحقیقات میرود قائل باشد.

نتیجه اینکه التزام کامل به یک عقیده اما مبتنی بر تحقیقات تاریخی به ناچار به
تعویق خواهد افتاد. در نتیجه، ایمان دینی اصیل نمیتواند بر تحقیقاتی مبتنی باشد که
مؤمن احتمال خطا در آن را در آینده میدهد.

۱۰۴

۳. دلیل شورمندی

از منظر کی‌یرکگور عقیده دینی باید مبتنی بر اعمال اراده‌ی سرشار از شور و
حرارت یعنی جد و جهدی شورمندانه باشد. وی می‌گوید: اساسیترین و ارزشمندترین
خصیصهٔ تدین، شورمندی بی‌حد و حصر است. از طرفی، شورمندی بی‌حد و حصر،



مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است. نتیجه اینکه آنچه در تدین، اساسیتر و ارزشمندتر از هر خصیصه دیگری است، مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است.^(۳۹)

کی یرکگور به نامحتمل بودن هر عقیده‌یی راضی نمیشود. بنظر او مطمئناً عقیده نامحتمل باید دست‌کم عقیده مهمی باشد. یکی از دلایل وی برای درستی نامحتمل بودن آفاقی آن است که این نامحتمل بودن، خطر کردنی که لازمه حیات دینی است را افزایش میدهد و خطر کردن برای ظهور شورمندی دینی آنقدر ضرورت دارد که بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست.

مخاطره با بی‌یقینی، همبستگی دقیق دارد؛ وقتی یقین در کار است، مخاطره غیرممکن میشود.... اگر آنچه امید دستیابی به آن را از طریق به خطر انداختن چیزی دیگر دارم، خود، یقینی باشد، من خطر نکرده‌ام یا چیزی را به خطر نینداخته‌ام، بلکه به تعویض و مبادله‌یی دست زده‌ام.... نه. اگر من برآستی عزم مخاطره دارم، برآستی عزم جد و جهد برای نیل به خیر اعلی دارم، باید بی‌یقینی در کار باشد و به تعبیری باید جا برای تکان خوردن داشته باشم. اما بزرگترین فضایی که میتوان داشت و در آن برای پورشورترین حالت حاکی از شورمندی که امر نامتناهی را در آغوش میکشد، جا هست، همانا بی‌یقینی معرفتی نسبت به سعادت ابدی یا این معرفت یقینی است که گزینش، بمعنای محدود، نوعی دیوانگی است؛ حالا جا هست؛ حالا میتوانید به خطر اندازید. پس قبول خطر کردن میتواند معیاری برای تشخیص شدت و حدت شورمندی تلقی شود. دل‌بستگی شورمندانه بی حد و حصر به امری یعنی دل‌بستگی چنان قوی که آدمی را به خطر کردن و عظیمترین فداکاریهای ممکن در راه هدف وا میدارد.^(۴۰)

از منظر کی یرکگور میان حقایق عقلی و حقایق ایمانی ورطه‌یی عمیق وجود دارد که منطقی عبور از آن امکانپذیر نیست. پس باید از روی این ورطه جهید. عقل این جهش را روا نمیدارد و در مقابل آن می‌ایستد؛ اما ایمان مستلزم این است که برغم تمام مخالفتهای عقل، جهش صورت گیرد و این جهش وابسته به تصمیم است و از اینرو در



فهم کی یرکگور از ایمان، اراده و تصمیم نقش کلیدی ایفا میکند. بعبارت دیگر، با خارج نمودن ایمان از مقوله معرفت، ایمان در حیطه اراده و عزم قرار میگیرد.^(۴۱)

کی یرکگور معتقد است که تن دادن به عقل، حرمان همیشگی از حقیقتیترین حقایق را باعث میشود. پس باید بجای عقل، اراده را نشانند. در آنسوی ورطه، حقایق ضروری و ازلی وجود دارد، اما عقل در برابر ما سدی ایجاد کرده و مانع گذار است؛ در واقع این عقل، شایسته اعتماد نیست و باید با نیروی اراده از سد و حصار آن گذر کرد.^(۴۲)

اما چگونه انسان میتواند به کمک عزم و تصمیم، چیزی را به خود بیاوراند؟ اینجاست که مسئله اراده‌گروی مطرح میشود. آیا ما ابتدا مسئله‌یی را میفهمیم و صدق و درستی آن را باور میکنیم و سپس بر اساس آن تصمیم میگیریم؟ یعنی اعتقاد، تصمیم را شکل میدهد؟ یا برعکس، ابتدا چیزی نظر ما را به خود معطوف میکند و میلی را در ما برمی‌انگیزد و سپس این امیال و خواسته‌های مترتب بر آن است که نوع فهم و اعتقاد ما را تعیین میکند؟ آیا تصمیمات ما ریشه در باورهای ما دارد یا باورهای ما ریشه در تصمیمات ما؟

از دیدگاه کی یرکگور، باورهای انسان بخصوص در حیات اخلاقی، در اختیار و کنترل اوست و عقل در انسان تنها عنصر تعیینگر نیست و پافشاری بر تقدم عقل بر انتخاب، بی‌مورد است و به قول دکارت در انسان اراده بر اندیشه برتری دارد.^(۴۳) بنابراین امیال و خواسته‌های انسان نقشی تعیین‌کننده‌تر دارند. انسان نسبت به چیزی میل دارد و نسبت به چیزی نفرت دارد. این دلبستگیها و نفرتها نوع نگاه وی به مسائل را مشخص میکند. ابتدا اراده در انسان شکل میگیرد و این خواسته‌ها هستند که نوع فهم وی از جریانات را تعیین میکنند. لوئیز پویمن در کتاب خویش با عنوان *باور دینی و اراده* گرایبی را به «توصیفی»^۱ و «تجویزی»^۲ تقسیم میکند. زیرا گاهی کار اراده‌گرا، فقط توصیف فرایند دخالت اراده در ایجاد باور است، اما گاهی غیر از توصیف این کار را مجاز و یا لازم نیز می‌شمارد. پیداست که به هنگام توصیف، در حیطه روانشناسی عمل میشود. اما پویمن هنگام توصیه و تجویز، در

1. descriptive
2. inscriptive

حوزه اخلاق معتقد است که کی‌یرگگور در زمره اراده‌گرایی توصیه‌گرا قرار دارد؛ چرا که از نظر وی هر باوری، محصول اراده است.^(۴۴)

اساساً از دیدگاه ایمان‌گروی کی‌یرگگور، این واقعیت که انسان تا ابد پاسخگوی ایمان یا بی‌ایمانی خویش است نشان می‌دهد که ایمان نه مسئله پذیرش نتیجه استدلال برهانی بلکه مسئله اراده و خواست است.^(۴۵)

از دیدگاه وی عقل وقتی بصورت یک اسم بکار میرود، به بعدی از فعالیت انسانی دلالت میکند. این موجودات هستی دار هستند که فکر میکنند و اندیشه آنها بازتاب تجربه‌ها و نگرشهای دائمی وجود است. در واقع عقل از منظر وی، بمعنی اندیشه انسان انضمامی است و عقل انسانی بوسیله تجربه‌ها و نگرشهایی که در رابطه با وجود بدست آمده، شکل می‌گیرد. در تفکر کی‌یرگگور، مرزی که عقل در جستجوی آن است، به یک معنا همان هدف عقل است. اما چه امری هم هدف و هم مرز عقل را تعیین میکنند؟ پاسخ کی‌یرگگور این است: هدف نهایی اندیشه، که اندیشه شورمندانه در جستجوی آن است، خود پارادوکس است؛ یعنی این مفهوم که چیزی وجود دارد که نمیتواند به اندیشه درآید. زمانی که عقل به شیوه‌یی سلطه طلبانه ادعای کلیت میکند، به ناگزیر با پارادوکس مواجه میشود و میفهمد که این امر آن را از کلیتش ساقط میکند و البته این همان «عشق ناشادی»^۱ است که «رنجش»^۲ نامیده میشود. رنجش این است که عقل، با انکار پذیرش محدودیت‌هایش، از اینکه بتواند کار خود را به شیوه‌یی اصیل به انجام برساند، دریمانند.

از دیدگاه کی‌یرگگور عقل زمینه تشخیص ایمان است.^(۴۶) در ایمان باید خلاف عقل عمل کرد و به امور عقلانی نمیتوان ایمان داشت. مثال معروف او داستان ابراهیم و فرزندش اسماعیل (به تعبیر او اسحاق) است. خدا به ابراهیم دستور داد تا فرزندش را ذبح کند و اسماعیل هم با طیب‌خاطر پذیرفت. او میگوید: هر دو خلاف عقل است؛ چه پدر که حاضر به قتل فرزند خود شد، زیرا اولاً، کشتن یک انسان بیگناه بدون دلیل عقلاً صحیح نیست و ثانیاً، اگر ابراهیم این عمل را برای تقرب به خدا انجام داد، او میگوید: خدا چگونه موجودی است که برای نزدیک

1. unhappy love
2. offense

شدن به وی باید به قتل نفس دست زد، و از ناحیه فرزند نیز چون اسماعیل میتوانست بگوید چرا و به چه گناهی میکشی و اگر به او بگویند: برای تقرب به خدا، پاسخ میدهد: ابراهیم میخواهد به خدا نزدیک شود، چرا من باید کشته شوم؟ کی یرکگور میگوید: برغم این مسائل هم ابراهیم و هم اسماعیل هر دو بدون کوچکترین مقاومت و با تسلیم محض، فوراً برای امتثال امر خدا مهیا شدند و از خدا هیچ توضیحی نخواستند؛ زیرا میدانستند که خدا در مسائل نظری و عملی فوق منطقی است؛ یعنی نه اخلاق و نه منطقی هیچکدام نمیتوانند پای او را ببندند.

دو پارادوکس ایمانی در اندیشه کی یرکگور

کی یرکگور در کتاب خویش با عنوان *تعلیقۀ غیرعلمی نهایی* تلاش میکند تا مفهوم پارادوکس ایمانی را تبیین نماید. وی بواسطه این مفهوم، دو قسم از ایمان را از یکدیگر متمایز میکند: نخستین قسم از ایمان، ایمان سقراط است که او آن را ایمان نوع «الف» مینامد. وی درباره این نوع از ایمان چنین میگوید: حقیقت ازلی و ذاتی، حقیقتی است که نسبتی ذاتی با یک فرد موجود دارد؛ زیرا آن حقیقت که اساساً به وجود تعلق دارد... یک پارادوکس است. اما حقیقت ازلی و ذاتی، ابدأً فی نفسه^۱ یک پارادوکس نیست، بلکه بواسطه نسبتش با یک فرد موجود، پارادوکسیکال میشود.^(۴۷) قسم دوم ایمان، مسیحیت است که کی یرکگور آن را ایمان «ب» مینامد. وی این دو قسم از ایمان را اینگونه از هم متمایز میکند: انفسیت، حقیقت است. بواسطه رابطہ‌یی که میان حقیقت ازلی و فرد موجود وجود دارد، پارادوکس پا به عرصه وجود میگذارد.

اکنون اجازه دهید که فراتر رویم؛ به ما اجازه دهید تا فرض کنیم که حقیقت ازلی و ذاتی، فی نفسه، پارادوکس است. چگونه پارادوکس، پا به عرصه وجود میگذارد؟ بواسطه قرار دادن حقیقت ازلی و ذاتی در مجاورت با وجود. از اینرو هنگامی که ما چنین مجاورتی را در ضمن خود حقیقت قرار دادیم، حقیقت، یک پارادوکس میشود. با توجه به بیان فوق، دو نوع پارادوکس را میتوان دریافت: (۱) یک نوع پارادوکس از این حقیقت ناشی میشود که فرد موجود، با حقیقت ازلی و ذاتی رابطه

1. in itself

برقرار میکند. ۲) در نوع دوم ایمان، علاوه بر پارادوکسی که در قسم اول ذکر شد، پارادوکس دیگری نیز وجود دارد؛ «حقیقت ازلی و ذاتی، خود یک پارادوکس است».

در اینجا لازم است که ماهیت این دو نوع پارادوکس، روشن شود. ابتدا تلاش میشود تا پارادوکس در نوع اول ایمان، تبیین گردد. پارادوکسی که در ایمان نوع «الف» وجود دارد، شامل مفاهیم «حقیقت»^۱ و «بی‌یقینی عینی»^۲ است. کی‌یرکگور در اینباره مینویسد: هنگامی که یک فرد بطور عینی، مسئله خلود را مورد پژوهش قرار میدهد و فرد دیگر یک بی‌یقینی را با شور نامتناهی میپذیرد، بیشترین حقیقت کجا قرار دارد؟ و چه کسی یقین بزرگتری دارد؟ شخصی که «یک تخمین بی‌پایانی»^۳ را آغاز کرده است؛ زیرا یقین به خلود، دقیقاً در انفسیت فرد قرار دارد. فرد دیگر، سرمدی است و بنفع سرمدیتش با تلاش بواسطه امر بی‌یقینی، تلاش میکند.^(۴۸)

به این ترتیب درمی‌یابیم که دو دسته از مردم وجود دارند: افرادی که در جستجوی یقین عینی یا برهان بر خلود نفس هستند و ازاینرو ضرورتاً در یک تخمین بی‌پایان گرفتار میشوند. افرادی که دارای یقین هستند؛ زیرا بی‌یقینی را با شور نامتناهی پذیرفته‌اند و به همین خاطر است که «یقین به خلود، دقیقاً در انفسیت فرد قرار دارد». کی‌یرکگور در ادامه میگوید: اجازه دهید، سقراط را ملاحظه کنیم. در عصر ما، هر کسی خود را مشغول به اندک براهینی کرده است؛ برخی براهین متعددی دارند، برخی کمتر. اما سقراط! او پرسش را بگونه‌ی عینی در روشی مشکوک فیه قرار میدهد؛ اگر خلودی وجود داشته باشد. بنابراین، او باید در مقایسه با یکی از متفکران عصر ما که سه برهان (بر خلود نفس) دارند، شکاک^۴ بحساب آید. هرگز. او بر اساس این «اگر»، تمام زندگی خویش را به مخاطره می‌اندازد و شجاعت رویارویی با مرگ را دارد و با آن شور و عشق نامتناهی، چنان طرحی برای زندگی ریخته است که باید آن را پذیرفت. اما افرادی که این سه برهان را ارائه میکنند، اصلاً زندگیشان را مطابق با آن تعیین نمیکنند... اندک بی‌یقینی که سقراط داشت، او را یاری کرد؛ زیرا او خودش در شور ایمان سهیم شد. سه برهانی که

۱۰۹

1. truth
2. objective uncertainty
3. never-ending approximation
4. doubter



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی‌یرکگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزیستانسیالیست

دیگران دارند به آنها سودی نمیرساند. چون آنها چشمشان، بر روح و شور و شوق بسته است و بسته هم خواهد ماند. از اینرو «جهل سقراطی»^۱، که سقراط با شور کامل درونش، متمسک میشود، تعبیری برای این اصل بود که حقیقت باید برای او مادامی که وجود دارد، یک پارادوکس باشد. در عبارت فوق، میتوان مفاهیمی مانند بی‌یقینی و حقیقت را مشاهده کرد. بی‌یقینی، همان «اگر» سقراط است. در واقع، سقراط نمیداند که آیا نفسش نامیراست یا خیر؛ این مسئله‌ی نیست که با برهان ثابت شود، بلکه یک امر محتمل است. به همین خاطر، سقراط آن را با واژه «اگر» بیان میکند. از سوی دیگر، حقیقت بمعنای یقین است. در واقع این حقیقت را نمیتوان با برهان اثبات کرد. به سخن دیگر، هرگونه تلاش برای مستدل کردن مفاهیم دینی، حرکت در جهت تخریب و زیر سؤال بردن آنهاست، بلکه باید نسبت به چنین مفاهیمی، بی‌یقینی عینی داشت. دومین نکته‌ی بی‌یقینی که از عبارت فوق استنباط میشود، این است که میان مفهوم پارادوکس و مفاهیم بی‌یقینی عینی و حقیقت، ارتباط وجود دارد. همانگونه که کی‌یرکگور میگوید: «جهل سقراطی که سقراط با شور کامل درونش متمسک میشود، تعبیری برای این اصل بود که حقیقت امر ازلی مرتبط با فرد موجود است و اینکه بنابراین این حقیقت باید برای او مادامی که وجود دارد، یک پارادوکس باشد». این عبارت دقیقاً به نسبت میان مفهوم پارادوکس و بی‌یقینی عینی اشاره میکند. کی‌یرکگور درباره‌ی بی‌یقینی عینی معتقد است که حقیقت، عدم قطعیتی عینی و از اینرو بالاترین حقیقت دست‌یافتنی برای اگزیستانس است. عبارت دیگری که رابطه‌ی میان مفهوم پارادوکس و مفاهیم بی‌یقینی عینی و حقیقت را روشنتر میکند، چنین است: هنگامی که انفسیت، یعنی «درون‌نگری»^۲ حقیقت است، حقیقت بگونه‌ی عینی یک پارادوکس است...^۳ خصوصیت پارادوکسیکال حقیقت، بی‌یقینی عینی آن است.^(۴۹)

بنابراین، در خصوص سقراط، پارادوکس به این صورت است که در حالی که سقراط بگونه‌ی انفسی^۳، یقین دارد که نامیراست، با وجود این بگونه‌ی عینی^۴، یقین

-
1. Socratic ignorance
 2. inwardness
 3. subjective
 4. objective



ندارد که نامیراست. بعبارت دیگر، یقین یا حقیقت انفسی سقراط، همان بی‌یقینی عینی آن است. پارادوکس آن است که او در یک زمان هم یقین دارد و هم یقین ندارد؛ یقین انفسی و بی‌یقینی عینی. حقیقت نزد کی‌یرگگور، با تعدیل و تصحیح خود فراروی خدا، تفاوت ندارد. حقیقت یک چیز است و آن مسیح آسا شدن است، اما طرق رسیدن به حقیقت متعدد است؛ زیرا حقیقت، انفسیت است.^(۵۰) درست است که طرق رسیدن به حقیقت متعدد است، اما حقیقت یک چیز بیش نیست؛ در مرحله ایمانی زیستن. به سخن دیگر، تعریف حقیقت بعنوان انفسیت و تعریف ایمان، یک چیز است.^(۵۱) پس حقیقت، امری انفسی است و عبارت است از اشتداد وجود اگزیتانوس؛ البته آنگاه که با موجودی ارتباط یابد که او را جز در همین اشتداد نمیتوان احساس کرد.^(۵۲)

اما پارادوکس در ایمان نوع «ب» چگونه است؟ بهترین اثر کی‌یرگگور در این خصوص، داستان ابراهیم (ع) و اسحاق (ع)^(۵۳) در کتاب ترس و لرز است. البته در هیچیک از آثار وی، نمیتوان مشاهده کرد که کی‌یرگگور ایمان ابراهیم (ع) را ایمان «ب» بنامد. اما با توجه به داستان ابراهیم (ع) و فرزندش اسحاق (ع) میتوان دریافت که ایمان ابراهیم (ع) با ایمان سقراط تفاوت دارد؛ بعنوان مثال، مقوله «محال»، در حیطة ایمان «ب» جای دارد. همچنین ایمان بمعنای رفیع آن متعلق به ایمان «ب» است. بنابراین با توجه به دو مفهوم «ایمان» و «محال»، این نتیجه بدست می‌آید که خصوصیت ایمان ابراهیم (ع)، همان «ایمان پارادوکسیکال» است (البته کی‌یرگگور خود معتقد است که حیات او در اواخر عمرش، حیاتی ایمانی بوده است؛ زیرا از عشق به رژین چشم پوشید تا اینکه روبروی خدا قرار گیرد).^(۵۴)

۱۱۱ ایمان پارادوکسیکال این است که ابراهیم (ع) از یکسو میخواهد فرمان خدا را اطاعت کند، یعنی اسحاق (ع) را قربانی کند، اما از سوی دیگر، خداوند به ابراهیم (ع) قول داده که نسل انبیای الهی از طریق اسحاق (ع) ادامه خواهد یافت. بعبارت دیگر، اگر قرار باشد که نسل اسحاق (ع) ادامه یابد، اسحاق (ع) باید زنده بماند تا ازدواج کرده و فرزندانش راه ابراهیم (ع) را ادامه دهند. اما از سوی دیگر و

1. absurd



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی‌یرگگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزیتانسیالیست

در عین حال خداوند به ابراهیم(ع) دستور می‌دهد که اسحاق(ع) را قربانی کند! بنابراین، یک تناقض آشکار برای ابراهیم(ع) رخ می‌دهد؛ تناقض، این است که در یک زمان، اسحاق(ع) باید هم زنده بماند و هم قربانی شود؟! در تبیین مفهوم پارادوکس باید گفت که کی‌یرکگور مصر است که پارادوکس نمیتواند فهمیده شود.

وی داستان را اینگونه باز میکند که ابراهیم(ع)، بنابر گزارش کتاب مقدس، صبح زود از خواب بیدار شد تا به همراه اسحاق(ع)، سفر خویش را بسوی سرزمین موریه آغاز کند. هنگامی که آنها به کوه موریه رسیدند، ابراهیم(ع) مقداری چوب برید و آتشی افروخت، مکان قربانی را آماده کرد و اسحاق(ع) را بست. او تمام این کارها را در پرتو ایمانش انجام داد و هرگز متزلزل نشد. کی‌یرکگور معتقد است که اگر ابراهیم(ع) در این عمل شک میکرد، شاید در خاطره‌ها باقی میماند و به یاد آورده میشد، ولی از او بعنوان پدر ایمان یاد نمیشد^(۵۵)، پس ویژگی مهم ایمان در داستان ابراهیم(ع)، عدم شک و راه ندادن تزلزل و دودلی در خود است. چیزی که ابراهیم(ع) در آن شک نداشت، این بود که خدا اسحاق(ع) را نخواهد کشت.^(۵۶)

از دیدگاه کی‌یرکگور، ایمان، شک را نفی میکند. ایمان باید قاطع باشد. در واقع، ایمان عبارت است از نوعی تصمیمگیری. از طرفی تصمیم ایمان، تصمیم به چشمپوشی از احتمال خطاست. کی‌یرکگور تأکید میکند که مؤمن باید از خطر خطا عمیقاً آگاه باشد. وی میگوید: اگر من بخواهم ایمان خود را حفظ کنم، باید پیوسته عزم جزم داشته باشم به اینکه به بی‌یقینی عینیم بچسبیم؛ چنانکه گویی بر بالای دریا، بر فراز دریای بی‌بن، آویزانم و با این همه ایمانم را محفوظ دارم.^(۵۷)

در تمام مدتی که ابراهیم(ع)، بسوی کوه موریه حرکت میکرد و با تمام وجودش میخواست فرمان الهی را اجرا کند، هیچ شکی در اینکه اسحاق(ع) زنده خواهد ماند، نداشت. او مطمئن بود که اسحاق(ع) را از دست نمیدهد و همین عبارت اخیر، متعلق بیواسطه ایمان ابراهیم(ع) است. کی‌یرکگور معتقد است آنچه ابراهیم(ع) به آن ایمان داشت، این نبود که در جهان آخرت، اسحاق(ع) دیگری به او بخشیده خواهد شد، بلکه ایمان ابراهیم(ع) برای همین زندگی دنیوی بود. ایمان او این بود که پسرش همان پسری که او را در سفر به کوه موریه همراهی میکرد، زنده خواهد ماند.^(۵۸) در ایمان ابراهیم(ع)، حتی زمانی که کارد را برای قربانی کردن

اسحاق(ع) بیرون آورد، هیچ شک و تزلزلی راه نیافت. علاوه بر این، ابراهیم(ع) باید ایمان میداشت و در اینکه اسحاق(ع) را از دست نخواهد داد، تردیدی به دل راه نمیداد؛ حتی اگر کارد را پایین می‌آورد و بر گلولی اسحاق(ع) قرار میداد.^(۵۹) کی‌یرکگور معتقد است که ابراهیم(ع) در این داستان، «ترس آگاهی»^(۶۰) داشت؛ اما شک نداشت. در واقع، غیرممکن است کسی بتواند داستان ابراهیم(ع) را نقل کند و ترس آگاهی را از آن حذف کند؛ زیرا ترس آگاهی، جزء ذاتی ایمان اوست. کی‌یرکگور در اینباره میگوید: آنچه از داستان ابراهیم(ع) حذف نشده، ترس آگاهی است.^(۶۱) اگرچه ابراهیم(ع) در سرتاسر این آزمایش الهی، در ترس آگاهی بود، اما او مصممانه و قاطعانه عمل کرد و هرگز در اینکه اسحاق(ع) زنده خواهد ماند، شکی به خود راه نداد. کاملاً روشن است که از دیدگاه وی «ترس آگاهی»، همان شک نیست، بلکه ترس آگاهی، بخشی از ایمان از نوع ایمان «ب» است. شک، ناقض ایمان است و ایمان را رفع میکند. در واقع در شک، شکلی از ناامیدی است و ناامیدی یعنی فقدان ایمان. ابراهیم(ع) باید در این داستان، ترس و ترس آگاهی را تجربه میکرد و نه شک و تردید را.

پیش از این گفته شد که از نظر کی‌یرکگور ایمان یک هدیه الهی به انسان است، اما اگر ایمان چیزی نباشد که فرد بتواند با روش خاص خود به آن دست یابد، بلکه صرفاً بتواند آن را از خدا دریافت کند، آیا خود فرد میتواند کاری کند که به ایمان نایل شود؟ در اینجا کی‌یرکگور متمایل به نظریه برگزیده شدن و سرنوشت است. بر طبق این دیدگاه، شخص برای رستگاری خودش نمیتواند هیچ کاری انجام دهد. این کار کاملاً بستگی به خدای قادر متعال دارد؛ خدایی که خودش برخی از انسانها را انتخاب میکند تا به آنها زندگی ابدی را هدیه کند. در اینجا کی‌یرکگور با یک محذوری روبرو میشود و آن این است که دیدگاه وی درباره تقدیر نمیتواند با سخن دیگرش مبنی بر واقعیت و معناداری انتخاب سازگاری داشته باشد. بعبارت دیگر، در ایمان، اختیاری نیست، بلکه ایمان، امری وهبی و خلاف انتظار است.^(۶۲) نکته دیگر آنکه در واقع، انسان اخلاقی از گناه بی‌خبر است. وی از ضعف خود

۱۱۳

1. anxiety



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی‌یرکگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزیستانسیالیست

سال نهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۷
صفحات ۹۱-۱۲۲

آگاه است، اما گمان میکند که با اراده میتواند بر آن ضعف چیره شود؛ درحالی که چنین نیست، بلکه انسان باید با جهش وارد مرحله حیات ایمانی شود.^(۶۳)

در تفکر کی‌یرکگور اگزستانس، با ارتباطش با خداست که موجب وصول به حقیقت میشود.^(۶۴) عبارت دیگر، رابطه با خدا، انسان را انسان میکند. پس خدا نداشتن، همان خود نداشتن است.^(۶۵) از منظر کی‌یرکگور، تنها در حیات ایمانی است که فردیت انسان، استوار میشود.^(۶۶) انسان همواره خواستار سعادت ابدی است و حیات ایمانی، انسان را به سعادت ابدی سوق میدهد.^(۶۷)

جهش در ساحت ایمانی

ایمان از نظر کی‌یرکگور خطر کردن است، «جهش»^۱ است و نوعی ورزش؛ زیرا همانگونه که یک قهرمان میتواند وزنه‌های سنگینی را بلند کند، با ایمان میتوان امور سنگین ضد عقلانی را متحمل شد و قبول کرد. مؤمن باید بتواند مثلاً اجتماع نقیضین را بپذیرد و به وقوع آن اعتراف کند و اصولاً ایمان از نظر کی‌یرکگور اعتقاد به امور مستحیل است. برای ایمان آوردن باید از عقلانیت دست شست.^(۶۸) از اینروست که شک و ایمان با یکدیگر آشتی میکنند.^(۶۹)

اصطلاح جهش، یکی از بنیادین‌ترین مفاهیم نظام فلسفی کی‌یرکگور است که ارتباط بسیار وثیقی با موضوع سیلان وجود آدمی دارد. کی‌یرکگور بوضوح، مفهوم جهش را صورتی از انتقال کیفی، در قلب کل حیات آدمی قرار میدهد. این مفهوم، نحوه انتقال میان روشهای کاملاً متفاوت حیات انسان را ترسیم میکند. البته وقتی اصطلاح جهش در فلسفه کی‌یرکگور ملاحظه میشود، غالباً اصطلاح «جهش ایمان»^۲ به ذهن متبادر میگردد؛ در حالی که بنظر میرسد کی‌یرکگور، هرگز از عبارتی دانمارکی که معادل انگلیسی آن «جهش ایمان» باشد، استفاده نکرده است. عبارت دیگر، در زبان دانمارکی، عبارتی که بنظر میرسد به این معنا باشد که جهش، بواسطه ایمان ایجاد میشود، وجود ندارد. هرچند، وی بوضوح و مکرر، مفهوم «انتقال»^۳ را که امری کیفی است، استعمال کرده است. غرض از طرح این مسئله آن است که

1. leap
2. leap of faith
3. transition

توجه شود مفهوم جهش، صرفاً بمعنای جهش ایمانی نیست یا بعبارت دیگر، میان مفهوم جهش و مفهوم جهش ایمانی، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. از طرف دیگر، باید دانست که فهم مشهور از اصطلاح جهش، معمولاً از آن دسته آثار کی‌یرکگور است که تحت اسم مستعار، یوهان کلیماکوس، نوشته شده است؛ گرچه در دیگر آثار وی نیز این اصطلاح، مورد بررسی قرار گرفته شده است.^(۷۰)

کی‌یرکگور در کتاب *قطعات فلسفی* ابتدا سعی میکند وجود خدا را بواسطه برهان، چه برهان قیاسی و چه برهان استقرائی یا برهان غایت‌شناختی و یا برهان وجودی اثبات کند. اما سرانجام بدین نتیجه میرسد که چنین براهینی بر وجود خدا، ناکارآمد هستند و در ادامه می‌افزاید: مادامی که اعتقاد به اقامه برهان بر وجود خداوند باشد، وجود خدا، آشکار و بین نمیشود؛ اما هرگاه در این روند، دست از اقامه استدلال میکشیم، وجود خدا بر ما ظاهر خواهد شد. در این حالت که وجود خدا بر فرد آشکار میشود، فرد در واقع، جهش کرده است. این جهش در یک لحظه بسیار کوتاه رخ میدهد. کی‌یرکگور معتقد است که این لحظه جهش، هرچند کوتاه است، اما لحظه‌یی حیاتی و قطعی برای فرد محسوب میشود. بعبارت دیگر، از منظر وی، وجود، خودش را بمدد جهش به ظهور میرساند. از طرف دیگر، باید دانست که مفهوم جهش در فلسفه وی، نوعی واکنش به نظام و روش هگلی است. کی‌یرکگور معتقد است که هگل، در تبیین مقوله انتقال، محق نبوده و به همین دلیل اصرار دارد که مفهوم جهش، اعتراضی مهم علیه روش هگلی است. اگر فرض شود که نظام کی‌یرکگوری، واکنشی سخت به نظام هگلی است و از طرف دیگر نیز اذعان شود که فلسفه هگل، اعتراضی علیه فلسفه کانت است، بنابراین جای تعجب نخواهد بود که شباهت زیادی را میان کی‌یرکگور و کانت احساس کنیم. کی‌یرکگور و کانت هر دو، به حدود عقل نظری، اذعان دارند؛ یعنی هر دو معتقدند که باید میان حوزه ایمان و حوزه شناخت نظری تمایز قائل شد. هر دو متفکر بر آنند که ایمان دینی، از حوزه «عینیت»^۱ نشئت نمیگیرد. کی‌یرکگور در خصوص مفهوم جهش معتقد است که مقصودش از جهش، «جهش کیفی»^۲ است و این اصطلاح را دقیقاً

۱۱۵

1. objectivity
2. qualitative leap



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی‌یرکگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزیستانسیالیست

علیه مفهوم انتقال کمی که در نظام هگلی، جایگاه ویژه‌ی دارد، بکار میرود. از سوی دیگر، باید دانست که جهش، از مقوله‌ی تصمیم است. در این خصوص باید گفت که کیفیت جهش در نظام کی‌یرکگور با مقوله‌ی آزادی، همبسته است. وی معتقد است گرچه جهش، همانا تغییر از امکان به فعلیت است، اما باید دانست که جهش به مقولات ایمان مسیحی، شبیه تغییر از عدم به وجود است. از دیدگاه وی، دین مسیحیت، بیان میدارد که موضوع اساسی در این دین، انتقال کیفی است؛ یعنی یک انتقال کلی در زمان. عبارت دیگر، مثل انتقال کیفی، همچون تغییر از عدم به حوزه وجود، مثل تولد است.^(۷۱)

نظریه کی‌یرکگور را میتوان به اینصورت بیان کرد که انسان به خودی خود مستعد وصول به معرفت یقینی نیست و در زندگی خود تنها بواسطه قسمی حادثه فوق‌العاده و اعجازگونه میتواند چنین معرفتی حاصل کند؛ اما برای آدمی این معجزه دانش و شناخت فقط در صورتی مهم و با معنی و قطعی است که بدون حساب سود و زیان این تبدل و انتقال، خواهان و آرزومند آن باشد.

راه نجات انسان از جهل این است که حالت غم‌انگیز و فاجعه‌آمیز خود را بشناسد، سپس چشم بسته، یعنی نه بوسیله عقل و منطق، بلکه بوسیله نور ایمان، در جستجوی راهی برآید که خارج از آن وضع و حالت تأسف‌آور قرار دارد؛ زیرا فقط ایمان است که میتواند صورتی از رابطه و اتصال میان انسان و خدا در تجربه تاریخی انسان باشد. تنها آگاهی و اطلاعی که در حالت تاریک جهالت داریم یا آگاهی تاریخی مربوط به واقع امر و درباره تجربه ماست یا اطلاعی است که منطقیاً درخصوص مفاهیم حاصل شده است. اما هرگز هیچکدام از آنها را نمیتوانیم بگوییم که درباره چیزی در عالم بالضروره حقیقی است یا خیر. ما در حالت ناروشن شده ۱۱۶ (جهل) خود کاملاً غیرقابل و نامستعدیم که بگوییم خدا وجود دارد. در واقع، جهل ما این است که عدم وجود او با آگاهی ما سازگارتر است تا وجود او.^(۷۲)

«شهبسوار ایمان» که کی‌یرکگور او را در کتاب ترس و لرز تصویر کرده، در یک حرکت متناقض گرفتار آمده است که فراتر از شجاعت «انسانی صرف» است و از ترک وارستگی از دنیا حاصل میشود. شجاعت او، یک شجاعت فروتنانه یگانه است که وی را یکسره مطیع خداوند میسازد. ایمان بزرگترین و دشوارترین کوشش است

که انسان به آن میپردازد و مستلزم جهشی حتی فراتر از برترین تصمیمهای اخلاقی است که از دستش برمی آید. از هر منظر عقلانی که بنگریم، این جهش عبث است؛ یعنی با هر چیز که توجه و فرزاندگی انسان را بعنوان راهنمایی مطمئن برای تصمیمگیری درست و رفتار شریفانه معطوف میدارد، تضاد دارد. کی یرکگور مینویسد: «انسان مؤمن، انسان باشخصیتی است که بی قید و شرط در برابر خداوند مطیع است و این امر را بعنوان یک وظیفه وجدانی تلقی میکند که انسان نباید اصرار در فهم آن داشته باشد.»^(۷۳)

نتیجه گیری

با توجه بدانچه بیان شد میتوان گفت کی یرکگور در گذر از ساحات سه گانه خود دیالکتیک ناپیوسته‌یی را به نمایش میگذارد؛ چراکه این سپرها هرگز قابل جمع با یکدیگر نیستند و سرانجام زمانی فرامیرسد که ناگزیر باید انتخاب کرد. فاصله از مرحله استحسانی تا مرحله ایمانی را باید با شورمندی و جهش سپری نمود. کی یرکگور زمان و مکان و راه روشنی را برای رسیدن به مرحله ایمانی مشخص نمیکند، بلکه معتقد است در این راه باید خطر کرد، جهش کرد، معجزه آفرید و بدون عقل این مسیر را پیمود. وی در ساحت ایمانی بعنوان بالاترین مرحله زندگی اصیل یا اگزیستانس، دیگر جایی برای عقل و اندیشه باقی نمیگذارد و تسلیم محض است. در واقع معرفت عقلی و استدلالی در ساحت ایمانی جایگاهی ندارد و از دیدگاه وی، ایمان از سنخ کشف و شهود است و تحقق آن امری وهبی و خلاف انتظار است. در تفکر کی یرکگور، تنها در مرحله حیات ایمانی است که فرد هم به سرمدیت دست مییابد و هم در عین حال، زمانمندی و واقعیت خود را بعنوان وجود فردی حفظ میکند و بمعنای واقعی، بیدار است و به سعادت‌مندی راستین نایل می آید. دیدگاه خدا‌باورانه کی یرکگور بعنوان سر حلقه نحلّه اگزیستانسیالیسم، در فلاسفه بعدی این نحلّه تأثیر عمیقی بر جای نهاد؛ چنانکه در آراء گابریل مارسل و کارل یاسپرس بارقه‌های این خدا‌باوری را میتوان یافت و در مقابل، نزد فلاسفه‌یی چون سارتر میتوان جهتگیری کاملاً متقابل و ملحدانه را مشاهده کرد.

۱۱۷



فاطمه محمد، محمد اکوان؛ کی یرکگور و خاستگاه آموزه‌های دینی اگزیستانسیالیست

سال نهم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۷
صفحات ۹۱-۱۲۲

پی نوشتها:

۱. اندرسن، سوزان لی، فلسفه کی‌یرگگور، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۳۲.
۲. مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۴۳.
۳. فلسفه کی‌یرگگور، ص ۱۲۲.
۴. پروتی، جیمزال، الوهیت و هایدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، ص ۲۱ و ۲۲.
5. Kierkegaard, Soren, *EITHER/OR*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna Hong, p. 62.
۶. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، ص ۳۳۲.
۷. فلسفه کی‌یرگگور، ص ۹۹.
۸. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۲۹.
۹. کی‌یرگگور، سورن، بیماری به سوی مرگ، ترجمه رؤیا منجم، ص ۴۹.
۱۰. فلسفه کی‌یرگگور، ص ۹۴.
۱۱. همان، ص ۱۰۲.
۱۲. ورنو، روزه؛ وال، ژان، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۸۳.
۱۳. کی‌یرگگور، سورن، «گزیده‌ای از یادداشتهای واپسین سالها»، ترجمه فضل‌الله پاکزاد، فصلنامه ارغنون، ش ۵ و ۶، ص ۱۰۶.
۱۴. نقیب زاده، میرعبدالحسین، نگرشی به فلسفه‌های ساده بیستم، ص ۱۱۱.
۱۵. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۳۱، ۳۳۴.
۱۶. همان، ص ۳۳۴.
۱۷. وال، ژان، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، ص ۱۲.
۱۸. همان، ص ۳۳۸.
۱۹. همان، ص ۳۴۰ و ۳۴۱؛ نصری، عبدالله، خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، ص ۳۹۶، ۴۲۶.
۲۰. خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، ص ۵۴۸.
۲۱. همان، ص ۵۲۸.
۲۲. نصری، عبدالله، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۳۳۹؛ تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۳۳؛ اندیشه هستی، ص ۱۷.
۲۳. نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۱۲۵، ۱۳۱.
۲۴. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۳۳.
۲۵. همانجا.
۲۶. پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۲۹۰.
۲۷. بیماری به سوی مرگ، ص ۴۱ و ۴۲.
28. Evans, C. Stephen, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, pp. 165-261.
29. Kierkegaard, Soren, *Fear and Trembling and Repetition*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna Hong, pp. 79-80.



۳۰. اسکروتین، راجر، تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی خمسه، ص ۳۳۲.
۳۱. خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، ص ۳۹۵.
۳۲. سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.
33. Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna Hong, p. 187.
34. Evans, C. Stephen, *op.cit.*, pp. 165-265.
35. Kierkegaard, Soren, *EITHER/OR*, p. 58.
۳۶. آدامز، رابرت مری هیو، «ادله کی‌یرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س ۱، ش ۳ و ۴، ص ۶۵.
۳۷. همان، ص ۶۵.
۳۸. همان، ص ۸۹.
۳۹. همان، ص ۹۴ و ۹۵.
۴۰. همانجا.
41. Kierkegaard, Soren, *Training in Christianity*, Walter Lowrie, p. 90.
42. *Ibid.*, p. 95.
۴۳. توکلی، غلامحسین، «کی‌یرکگور و اراده گروهی»، مجله نامه مفید، س ۷، ش ۲۸.
۴۴. همان، ص ۲۹ - ۳۴.
۴۵. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۳۵.
46. Evans, C. Stephen, *op.cit.*, p. 185.
47. *Ibid.*, p. 183.
48. *Ibid.*, p. 180.
49. *Ibid.*
۵۰. مستعان، مهتاب، کی‌یرکگور؛ متفکر عارف‌پیشه، ص ۷۴، ۷۶.
۵۱. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۳۶.
۵۲. وال، زان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، ص ۶۰۶.
۵۳. در مسیحیت، ابراهیم مأمور شد که فرزندش اسحاق (ع) را قربانی کند ولی در اسلام، این فرزند اسماعیل (ع) بود.
۵۴. کی‌یرکگور؛ متفکر عارف‌پیشه، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
۵۵. کی‌یرکگور، سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، ص ۴۶.
۵۶. همانجا.
۵۷. همان، ص ۶۵.
۵۸. همان، ص ۴۵.
۵۹. همان، ص ۴۷.

۶۰. این واژه، به «دلشوره» و «اضطراب وجودی» نیز ترجمه شده است.

۶۱. همان، ص ۵۲.

۶۲. کی‌یرکگور؛ متفکر عارف‌پیشه، ص ۱۰۸.

۶۳. تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۳۳.

۶۴. نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۱۲۱.

۶۵. همان، ص ۱۲۳.

۶۶. همان، ص ۱۲۹.

۶۷. همان، ص ۱۲۸.

۶۸. درست در نقطه مقابل ایمان‌گروی کی‌یرکگور، اعتقاد اسلامی قرار دارد: اینکه هرچند علم و معرفت عاملی دخیل در ایمان است، اما معرفت تمام ایمان نیست. ایمان بدون معرفت حاصل نمیشود ولی ظرف آن را تنها علم و دانش پر نمیکند؛ چنانکه قوم بنی‌اسرائیل در عین حال که یقین و معرفت داشتند، باز عناد و کفر ورزیدند (نمل/۱۴). پس معرفت، شرط کافی و علت تامه برای ایمان نیست. حق آن است که ایمان به جز معرفت، باید به زیور تسلیم و خضوع هم آراسته باشد. ایمان در عین حال که عین معرفت است و تنها معرفت نیست، ولی با معرفت نسبت و پیوندی ناگسستی دارد.

۶۹. فعالی، محمدتقی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، ص ۱۳۱.

70. Ferreira, Jamie, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alstair Hannay and Cordon D. Marina, pp. 207-208.

71. *Ibid.*, pp. 222-225.

۷۲. پاپکین، ریچارد؛ السترو، آروم، *متافیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ص ۲۴۵.

۷۳. میثمی، سایه، «کی‌یرکگور و حقیقت ایمان»، *سروش اندیشه*، ش ۲، ص ۲۳.

منابع فارسی:

۱. آدامز، رابرت مری هیو، «ادله کی‌یرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، *مجله نقد و نظر*، س ۱، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.

۲. اسکروتن، راجر، *تاریخ مختصر فلسفه جدید*، ترجمه اسماعیل سعادت‌ی خمسه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۲.

۳. اندرسن، سوزان لی، *فلسفه کی‌یرکگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۵.

۴. بابایی، پرویز، *مکتب‌های فلسفی از دوران باستان تا امروز*، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۸۶.

۵. پاپکین، ریچارد؛ السترو، آروم، *متافیزیک و فلسفه معاصر*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، ۱۳۸۷.

۶. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۷.

۷. پروتی، جیمزال، *الوهِیت و هایدگر*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۸.

۸. _____، *پرسش از خدا در تفکر هایدگر*؛ ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، ساقی، ۱۳۸۹.



۹. توکلی، غلامحسین، «کی‌یرکگور و ارده‌گروی»، مجله نامه مفید، س ۷، ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۰.
۱۰. خاتمی، محمود، جهان در اندیشه هایدگر، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۹.
۱۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۷، چ ۴، ۱۳۸۷.
۱۲. کی‌یرکگور، سورن، بیماری به سوی مرگ، ترجمه رؤیا منجم، اصفهان، انتشارات پرسش، چ ۲، ۱۳۷۸.
۱۳. _____، «گزیده‌ای از یادداشت‌های واپسین سالها»، ترجمه فضل الله پاکزاد، فصلنامه ارغنون، ش ۵ و ۶، ۱۳۸۳.
۱۴. _____، «انفسی‌بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س ۱، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.
۱۵. _____، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۶. فعالی، محمدتقی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، تهران، اندیشه جوان، چ ۱، ۱۳۷۸.
۱۷. مستعان، مهتاب، کی‌یرکگور؛ متفکر عارف‌پیشه، تهران، نشر ولایت، ۱۳۷۴.
۱۸. مک کواری، جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.
۱۹. میثمی، سایه «کی‌یرکگور و حقیقت ایمان»، سروش اندیشه، ش ۲، ۱۳۸۵.
۲۰. نصری، عبدالله، خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۱. _____، سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۶.
۲۲. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، نگرشی به فلسفه‌های ساده بیستم، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۸۷.
۲۳. همدانی، امید، عرفان و تفکر، از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷.
۲۴. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، طاهه‌ووس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۸.
۲۵. وال، ژان، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷.
۲۶. _____، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۲۷. _____؛ ورنو، روزبه، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، چ ۱، ۱۳۷۲.

منابع انگلیسی:

1. Evans, C. Stephen, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, Humanities Press International Inc., 1983.
2. Ferreira, Jamie, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alstair Hannay and Cordon D. Marina, Cambridge University Press, 1998.
3. Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. and trans by Howard V. Hong and



Edna Hong, Princeton University Press, 1992.

4. _____ , *Fear and Trembling and Repetition*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna Hong, Princeton University Press, 1983.
5. _____ , *Fear and Trembling*, Cambridge University Press, 2006.
6. _____ , *Training in Christianity*, Walter Lowrie, London and New York, Oxford University Press, 1941.
7. _____ , *EITHER/OR*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna Hong, 1987.

