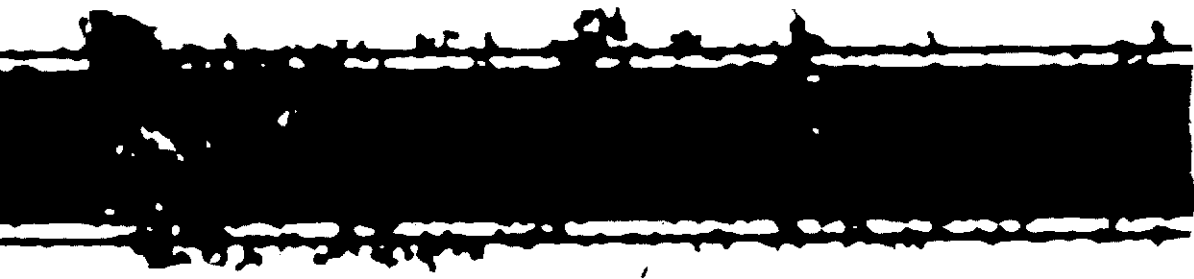


کرکگور و حقیقت امان

سایه میثمی

مقدمه

سورن آبی کرکگور، اندیشمندی اهل دانمارک است که در مکتوبات او می توان تنوعی از درونمایه های فلسفی، روانشناختی، کلامی و ادبی یافت که اغلب با سبکی تاثیرگذار از قلم گزنده او می تراود. او به سال ۱۸۱۳ در خانواده ای از طبقه نسبتاً مرفه چشم به جهان گشود و به مدد ارثیه پدری توانست روزگار خود را به قلم فرسایی سپری کند. البته این تنها ارثیه پدری او نبود، بلکه اندوهی عظیم نیز از جانب پدر به او رسید که هرگز پایانی نداشت و همواره پرنده بیقرار روحش را در پنجه خود می فشرد. گویی مقدر شده بود که این پسر نحیف و غمزده، کفاره گناه پدر را با قربانی ساختن شادی خویش بپردازد. پیوند کرکگور با پدرش، پیوندی بس غریب و لبریز از احساسات متناقض بود. چه بسا همین تجربه و اندوه ناشی از آن، خاستگاه عواطف متناقضی شد که رابطه کرکگور را با نامزدش رژین السن،^۱ به تجربه ای تلخ و پر تنش بدل ساخت. آغاز فعالیت کرکگور در مقام یک نویسنده، تلاشی بود در جهت توجیه و تبیین نمادین تنش های عشقی اش با رژین. تجربه تلخ دیگری که در سیر اندیشه او سهمی پر اهمیت ادا کرد، حمله بی رحمانه یکی از مجلات هجونویس بود. در مواجهه با این حمله بود که به ضرورت اقتدار فرد یکتا در برابر «جماعت» پی برد و اصل فردانیت نزد او اهمیت بنیادین پیدا کرد. این واقعه باعث شد که از ثمره تحصیلات دینی خود دست بشوید و به سلک روحانیون کلیسا در نیاید. در واقع موضعی که از آن پس برمی گزیند، موضع



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

یک مسیحی کلیسا - ستیز است که مسیحیت نهادینه را دشمن مسیح و عاری از ایمان حقیقی می‌داند. حتی به هنگام مرگ از قبول مراسم دینی که به دست کشیش انجام می‌پذیرد، سرباز می‌زند و به باور دیرینه خود پایبند می‌ماند.

کرکگور، نه یک مبلغ دینی است و نه یک مصلح اجتماعی. او ابداً در صدد ترویج یک آیین خاص برنیامد چرا که در آنصورت می‌بایست اصیل‌ترین اصول خود را که ناظر به فردانیت است، زیر پای می‌گذاشت و فعلش با قولش در تضاد می‌افتاد. تو گویی همه عمر در راه بود و فقط هشدار می‌داد، بدون آنکه قصد تسجیل یا تثبیت چیزی را داشته باشد. آنچه او می‌کند، متن‌به ساختن هر یک از آحاد مردم است به اینکه یگانه‌گزینش‌گر و یگانه‌تصمیم‌گیرنده، خود فرد است که تقلید بر او جایز نیست. آن دین که از والدین به ارث می‌رسد و سپس از جانب زعمای کلیسا مهور به مهر تایید می‌گردد، خیانت و دروغی بیش نیست. کرکگور، خود را جاسوسی می‌داند که در خدمت خدا جنایت مسیحیت را برملا می‌سازد؛ یعنی این جنایت که خود را مسیحی می‌دانیم و حال آنکه مسیحی نیستیم.^۲

هرچند مفسرین آثار کرکگور، به رای واحدی دست نیافته‌اند، او خود به وضوح خویشتن را متکفل بحث از مسیحیت راستین و ایمان حقیقی می‌داند. وظیفه کرکگور بنا به قول خودش، «از نو شناساندن مسیحیت در قلمرو مسیحی» است. البته بسیاری از آثار او مستقیماً به موضوع مسیحیت نمی‌پردازند و در عوض نسبت به مسئله هستی انسان اهتمام می‌ورزند. اما نزد کرکگور این دو موضوع لاینفک از یکدیگرند، چرا که او مسیحیت را یک نحو هستی‌داری می‌داند و به زعم او، خلط‌هایی که در ساحت مسیحیت پدید آمده‌اند، در عدم فهم درست ما از طبیعت هستی انسانی ریشه دارند. از این روی، برای حل مسائل مربوط به مسیحیت، ناگزیر باید هستی انسانی مورد تحلیل و مذاقه قرار گیرد. نامبارکی عظیم عصر مسیحی حاضر از آنجا نشأت می‌گیرد که «انسان هستی خویش را به نسیان برده است.» روح سقراط در کالبد این متفکر دانمارکی حلول کرده بود تا انسان را به حقایق مغفول «تذکار» دهد. همین ویژگی آثار اوست که اندیشمندان غیرمسیحی را نیز به خود مجذوب می‌کند و موضوعات مورد بحث او را فراتر از قلمرو مسیحی مورد تفاوت قرار می‌دهد.

در آثار کرکگور، معنای خاصی از هستی (اگزیستانس) لحاظ شده است که هر آنچه



غیر از انسان را از حیطة شمول آن خارج می‌کند. در این معنای خاص، حتی خداوند دارای هستی (اگزیستانس) نیست، هر چند که واقعیت اعلی است. او هستی انسانی را به مثابه یک فرآگرد ناتمام وصف می‌کند که در آن «فرد» (که مفهوم کلیدی آثار اوست) متکفل حصول هویتی است که با انتخاب آزاد فراچنگ آورده می‌شود. او این انتخاب تعیین کننده را جهش می‌خواند تا نشان دهد که صرف تفکر عقلانی نمی‌تواند انگیزه کنش‌های ما باشد. فرآگرد تأمل فقط با یک تصمیم به اتمام می‌رسد و ضامن چنین تصمیمی، شورمندی است. کرکگور این شورمندی را که هویت انسان را شکل می‌دهد و فردانیت بی بدیل او را حفظ می‌کند «سیرباطنی»^۳ یا «انفسی بودن»^۴ می‌خواند. مهمترین شورمندی‌ها، همچون عشق و ایمان، صرفاً رخ نمی‌دهند، بلکه باید پرورنده شوند.

در اندیشه کرکگور، فراگردی که طی آن فرد هویت شخصی خویش را حاصل می‌کند، از سه منزلگاه می‌گذرد و از آنجا که سیر انسان با «آزادی»، «اراده» و «انتخاب» همراه است، می‌تواند در هر یک از این سه مرحله حیات، رحل اقامت دائم افکند و رکود را بر پویایی ترجیح دهد. این سه سپهر حیات را سپهر ذوقی، سپهر اخلاقی و سپهر دینی تشکیل می‌دهند و یکی از ویژگی‌های مکتوبات کرکگور آنست که شخصیت‌های مجعول که در قالب نویسنده این آثار رخ می‌نمایند، هر یک نماینده یکی از این مراحل اند. البته او نوشته‌هایی نیز دارد که تحت نام خودش ظاهر شده‌اند.

آن کس که ساکن سپهر ذوقی است، در «لحظه» زندگی می‌کند و حیات او صرف ارضای امیال زودگذر می‌گردد، هر چند قادر به تأمل زیبایی‌شناختی نیز هست و می‌تواند در زمره هنرشناسان قرار گیرد. ویژگی شاخص او فقدان تعهد است و از این روی عالم بی‌عمل و نظریه پرداز فارغ دل را نیز می‌توان واجد حیات ذوقی تلقی کرد. چنین کسی صرفاً اهل ذوق است و در حال زندگی می‌کند «اما حال و وقتی بی‌قوام و تهی، یعنی بی‌رابطه با ازلت و ابدیت... چنین کسی دور نیست که بتواند از لذتهای زنده بدنی احتراز جوید، اما این احتراز فقط به منظور برخورداری بیشتر از التذاذ هنر است.»^۵

زیربنای سپهر اخلاقی، تعهد و التزام است و برای مرد اخلاقی، عمل به تکلیف از هر چیز دیگر مهم‌تر می‌باشد. در قیاس با هستی ذوقی، هستی اخلاقی از اصالت بالایی

برخوردار است، زیرا برای هست بودن، انسان باید دست به انتخاب زند و انسان اخلاقی با عمل به تکلیف در واقع به ندای درونی خویش پاسخ می‌دهد و همچون انسان زیبایی طلب، خود را منفعلانه به دست لذایذ نمی‌سپارد.

سپهر دینی تفاوتی بس عظیم با دو سپهر دیگر دارد، چرا که در آن بیقراری و دلنگرانی موج می‌زند. در این جا دیگر نه اثری از سرمستی و لذت جویی به چشم می‌خورد و نه آسودگی حاصل از عمل به تکلیف. آنچه در این بلندای آلمپی^۶ به گوش می‌رسد، چکاچاک شمشیر خدایان، صاعقه‌های سهم‌گین زئوس و وسوسه‌های دلربایانه آفرودیت است که عقل و هوش از انسان می‌ربایند و امر محال را به جای آن می‌نشانند. اینجا سپهر جنون است، جنونی که بدون آن ایمان به برهوتی بی‌حاصل ماند. در سپهر ایمان، عقل به صلیب آویخته می‌شود و هنگام حاکمیت خلاف عقل یا محال فرا می‌رسد. «مومن در مخاطره‌ای دائمی زندگی می‌کند؛ زیرا در اینجا نتیجه مهم نیست، بلکه فقط شیوه رسیدن به نتیجه مهم است و شیوه رسیدن به نتیجه اضطراب است. اضطراب یگانه تضمین است.»^۷ نزد کرکگور، ابراهیم سالار اهل این سپهر و شهسوار ایمان است که اسحق یگانه شادی خانه کهنسالی‌اش را به قربانگاه عشق می‌برد و بدینسان محال‌ترین را برمی‌گزیند. اما «در لحظه اوج، هر آنچه از آن دست شسته بود به او باز پس داده می‌شود. زیرا که به محال باور دارد. امکان ناممکن تحقق می‌یابد. مومن از امر زمان‌مند دست شسته است؛ و آن را باز می‌یابد.»^۸

آنگاه که انسان اخلاقی در می‌یابد که از مطلوب بسی دور افتاده است و باید از ساحت فعلی در گذرد و تعالی جوید، به سپهر ایمان جهش می‌کند و اینچنین است که حیات دینی از دل حیات اخلاقی بیرون می‌جهد. اگر انسان اخلاقی به این پرش خطیر دست نرزد، بسان انسانی زیبایی پرست، می‌گردد و تباه می‌شود. باری، میان سه سپهر حیات، ورطه‌هایی هولناک وجود دارد که جز با خطر کردن و پریدن نمی‌توان از آنها گذشت و جمع و تالیفی میان آنها میسر نیست و وساطت هگلی^۹ را یارای جمع میان آنها نمی‌باشد.

نخستین کتاب کرکگور، یا این یا آن^{۱۰} نه فقط کلید همه اندیشه او در ضدیت با وساطت هگلی است، بلکه در نیاز شخصی او به شورمندی و فردانیت ریشه دارد. او نشان می‌دهد که در قلمرو وجود انسانی، همواره باید میان «این» یا «آن»، یکی را برگزید



و اساساً هستی انسانی، امری است که جدا می‌کند و در این زمینه، جمع اضداد امکان پذیر نیست. خود کرکگور نیز چنین اراده کرد تا فردی یکه و تنها بماند و در جمع منحل نگردد، از عالم روی بگرداند و عاقبت در عشق به جاودانگی، جان خویش را در بازو. اصالت اندیشه او نیز از همین جاست که قول و فعلش در هم تنیده‌اند و آنچه را می‌گوید در حیات شخصی خود تجربه کرده است، هر چند هرگز ادعا نمی‌کند که ساکن سپهر ایمان است.

کتابهای خرده ریزهای فلسفی^{۱۱} (۱۸۴۴) و تعلیقه غیر علمی نهایی^{۱۲} (۱۸۴۶) در سیر اندیشه کرکگور سهمی محوری دارند. این دو اثر، تفکر فلسفی مردی را باز می‌نمایاند که در بیان اندیشه‌اش شیوه‌ای غیرمستقیم دارد و از نظام‌سازی گریزان است. حتی با نظر به عناوین این کتابها می‌توان به احتراز کرکگور از بر ساختن نظام فلسفی به شیوه هگل، پی برد. او به نفع شورمندی فاعل هستی‌دار که فردی بی‌بدیل است و در هیچ نظامی از مفاهیم نمی‌گنجد، تفکر صرفاً انتزاعی و گمانزانه^{۱۳} را از میدان به در می‌کند و بدینسان پدر تفکر وجودی می‌شود. به قول اچ. جی. بلاکهام، «تفکر وجودی با ظنین اعتراض علیه پوچی فکر محض آغاز می‌گردد، منطقی که نه منطقی تفکر بلکه منطقی حرکات درونی وجود است.»^{۱۴} در کتاب تعلیقه، دو نوع حیات دیندارانه از هم متمایز شده‌اند: دینداری طبیعی که در آن انسان برای پیوند با الوهیت و جبران گناه خویش، فقط بر تصور «درونی»^{۱۵} و طبیعی خود از امر الوهی متکی است. دوم دینداری مبتنی بر مسیحیت است که در آن خداوند در کالبد مسیح تجسد یافته است تا با انسانها در ارتباط قرار گیرد. شکل دوم دینداری یعنی مسیحیت را فقط به مدد «جهش ایمانی» می‌توان پذیرفت. مسیحیت بر وحی مبتنی است و از این روی، نه یک امر درونی بلکه متعالی است. امر و حیانی را نمی‌توان با برهانی قاطع به اثبات رساند، زیرا تجسد یک باطنما است که در ورای عقل انسانی قرار دارد. البته عقل می‌تواند به محدودیت خود واقف شود و به باطنما بودن تجسد لاهوت در ناسوت اذعان کند. ایمان اساساً به برهان نیاز ندارد و آنچه را بتوان با عقل تایید قطعی کرد، دیگر ایمان نیست. نزد کرکگور ایمان به غزالی شوخ چشم و گریز پا می‌ماند که دائماً باید با بی‌تابی در پی آن دوید، زیرا اگر بخواهیم در دام عقل اسیرش کنیم، خواهد مرد و به لاشه‌ای سرد بدل خواهد شد.

در کتاب ترس و لرز،^{۱۶} کرکگور به مدد داستان ابراهیم و اسحق، ضرورت تعلیق

اخلاق را برای حیات ایمانی، به تصویر می کشد. امر اخلاقی، یک امر کلی است، اما هستند انسانهایی که نمی توانند خود را به امر کلی تحویل کنند، زیرا در مورد آنها و به خلاف نگاه هگلی، درون می تواند از بیرون برتر باشد و به تمامی در بیرون بیان نشود. در این کتاب کرکگور برای نخستین بار به طور علنی علیه هگل موضع می گیرد و می گوید که ایمان، هگل را طرد می کند، همانگونه که هگل ایمان را به نابودی می کشاند.^{۱۷} ابراهیم بیرون را تحت سیطره درون می آورد و اینچنین شهسوار ایمان می شود. آری ابراهیم با عقل و اخلاق وداع می گوید تا برآزنده محبوب گردد. او در سفر ایمانی خویش «چیزی را به جا گذاشت و چیزی را با خود برد؛ او فهم ناسوتی خویش را برجا گذاشت و ایمان را با خود برد. وگرنه آواره نمی شد و سفر را نابخردانه می شمرد»^{۱۸} کرکگور، عمل ابراهیم را ناظر به «تعلیق غایت شناسانه اخلاق» می داند. عمل او را نمی توان به کشمکش میان وظایف اخلاقی و تفوق وظیفه عالی تر تعبیر کرد. بلکه ابراهیم امر اخلاقی را یکسره معلق می سازد و در عوض به وظیفه ایمانی خویش عمل می کند. از این روی، تحسین ابراهیم به مثابه «پدر ایمان» تمجید و تحسین خصلتی است که نمی توان به صرف یک فضیلت اخلاقی مؤلش ساخت. اساساً فضیلت ایمان از گونه ای دیگر است، زیرا یک فضیلت اخلاقی را می توان با گزاره ای به تأیید عقل رساند و در آن صورت دیگری نیازی به جهش و تصمیم خطیر نیست و حال آنکه ایمان فقط در پی چنین تصمیمی حاصل می شود.

البته ناگفته نماند که در عمل اخلاقی نیز فرد با اجابت ندای درونی که او را به انجام تکلیف می خواند، در واقع دست به انتخاب می زند و از این جهت فردانیت خود را حفظ می کند. اما سویه دیگر عمل اخلاقی، سویه عام و کلی آن است که در وفاق با قواعد کلی و مورد تأیید جماعت آدمیان است. عمل به تکلیف، برای انسان آرامش خاطر به بار می آورد و این همان چیزی است که در ساحت ایمان جایی ندارد. با تعلیق اخلاق، فرد آرامش خاطر خود را نیز یکسره از کف می دهد و آنچه را از آن پس در خود احساس می کند، بیقراری است.

هر چند کرکگور پس از تحقیق احوال خود در ترس و لرز چنین نتیجه می گیرد که «او ابراهیم نیست و ایمان ندارد»، مذاقه در زندگی او، خاصه آنچه با نامزد خود می کند، دست کم او را بسان کسی جلوه می دهد که اخلاق را معلق ساخته و از آرامش خاطر



دست شسته است. از این سبب در بررسی اندیشه کرکگور، ما با یک نظام کامل که محصول ذهنی نظام مند باشد، سر و کار نداریم و در عوض با سیلان اندیشه‌هایی رو به روییم که از ضمیری نامطمئن و ناآرام می‌تراوند و بسان نشانه‌هایی در یک راه صعب العبور، نهایتاً به حقیقت اشاره می‌کنند.

کرکگور خود به وضوح اعلام می‌دارد که قصد ترویج کیش و آیین ندارد و صرفاً «علامتی است که کشتیبانان از آن برای یافتن راه و جهت خود سود می‌برند، اما وقتی می‌خواهند از کنارش بگذرند، از او فاصله می‌گیرند و دور می‌شوند».^{۱۹} آنچه او در صدد انجامش برمی‌آید، فقط هشدار است و بس، اما با وجود این، او معلم شیوه‌ای در تفلسف می‌شود که فلسفه وجودی نام دارد. در این شیوه که فیلسوف به جای تماشای جهان برون، با جهان خودش به مثابه دیگری جوشان از احساساتی همچون دلشوره و ملال و تهوع درگیر می‌شود. همان حالاتی که به توافق همه فیلسوفان وجودی وضع انسان و سنخ هستی او را نمایان می‌سازند. عطف توجه کرکگور به این حالات وجودی و تلقی تراژیک او از حیات، با همه فیلسوفان وجودی همراه است و به قول هایدگر «کسی که در تحلیل مفهوم دل‌شوره بسیار پیش رفته است... کرکگور است».^{۲۰} البته می‌دانیم که فلسفه وجودی در قرن بیستم به بار می‌نشیند و کرکگور خلف بلافصلی ندارد. علی‌رغم تاثیر عمیقی که او بر متفکرانی همچون سارتر و کامو برجای گذاشته است، میان او و فیلسوفان وجودی قرن بیستم تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. برای نمونه، اگر طرد ذات را برای انسان، یکی از اصول فلسفه‌های وجودی لحاظ کنیم، دیگر نمی‌توان کرکگور را یک فیلسوف وجودی تلقی کرد. اخیراً نیز، برخی پژوهشگران، کرکگور را از پیش‌تازان پُست مدرنیسم دانسته‌اند. طریق او در طرد سنت‌های دیرینه معرفتی و کاریست فنون خاص ادبی که مثلاً با نامی مجعول برای نویسنده، خواننده را گمراه می‌کند، تداعی‌گر سنت‌های پُست مدرن است.^{۲۱} مفسرین بسیاری، آثار کرکگور را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند که آراءشان تنوع شگرفی را جلوه‌گر می‌سازد، اما به رغم این تفسیرها که گهگاه پای از گلیم تفسیر فراتر می‌گذارد و به جرح و تعدیل بدل می‌گردد، کرکگور، آنچنان که خود می‌خواست، همواره یک فرد یکه و بی‌بدیل باقی می‌ماند و بهترین طریق درک آثار او شاید همدلی شورمندانه باشد. اما طبیعتاً هرگاه بخواهیم حاصل این همدلی را بر روی کاغذ آوریم، به ناچار

باید از طریق انفسی که دلخواه اوست عدول کنیم و در شرح و بسط افکار این اندیشمند پرشور به شیوه آفاقی پیش رویم.

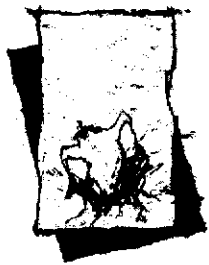
مسئله مسیحی شدن

به طور کلی، در اندیشه کرکگور، مسئله مسیحی شدن، تمامی درون مایه‌های دیگر را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و او خود در کتاب نظرگاه به این نکته معترف شده است:

«محتوای این کتاب کوچک به خوبی نشان می‌دهد که من حقیقتاً چگونه نویسنده‌ای هستم، اینکه من یک نویسنده دینی بوده و هستم، و اینکه همه فعالیت من در مقام یک نویسنده، با مسیحیت مربوط می‌شود، [یعنی] با مسئله مسیحی شدن...»^{۲۲}.

در واقع، همه آنچه را که او در قالب هنر، اخلاق، دین یا حتی تفکر وجودی به دست می‌دهد، می‌توان کوششی مخلصانه در شرح و بسط عهد جدید دانست. گویا، آنطور که خود در کتاب نظرگاه می‌گوید، از همان اوان کودکی، زندگی اش کاملاً وقف چنین هدفی بوده است. از این روی شاید شایسته‌تر آن باشد که او را چیزی بیش از پدر تفکر وجودی و در واقع در زمره کسانی همچون آگوستین و توماس و آنسلم به شمار آوریم. آن گونه که از مقالات اولیه کرکگور برمی‌آید، در ابتدا مسیحیت متعارف زمان خویش را بسان چیزی می‌دیده است که بشریت را اخته می‌کند، او چنین می‌پنداشته است که تناقضات فراوان موجود در مسیحیت، ذهن انسان را دچار آشفتگی و نگاه او را تیره می‌سازد و در غیر مسیحیان، شور و غیرتی می‌دید که نزد مسیحیان یافت نمی‌شد. البته اندکی بعد، این دیدگاه تعدیل شد و مسیحیت را همچون دارویی لحاظ کرد که تا حد ممکن به تاخیر می‌افتد. خود او استفاده از این داروی قوی را به تعویق انداخت و پیش از معاشقه با مسیحیت، در گردباد سهمگین عواطف گرفتار آمد و بادهای گزنده نومیدی، او را تالیه پرتگاه انتحار پیش راندند.

در نخستین گامهای خود به سوی قبول مسیحیت، موضعی اتخاذ کرد که صبغه‌ای هگلی داشت. در این دوره، مسیحیت را واجد حقیقتی می‌دانست که در لفافه اسطوره و تمثیل پوشیده شده است و باید کشف شود: «هر یک از آموزه‌های مسیحیت، چیزی نیست مگر امتدادی انضمامی تر از آگاهی کلی انسانی».^{۲۳} به عبارت دیگر، نزد کرکگور



جوان، مسیحیت و حتی خود مسیح، واجد سهمی نمادین در دستیابی به آگاهی کلی انسان می‌گردند. از اینجا واضح است که در این دوره از اندیشه کلامی کرکگور، وساطت هگلی، نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. در این دوره است که او از الهیات فلسفی خود، با تعبیر «نظرگاه جزمی من» یاد می‌کند و تفکر نظری هنوز نزد او معنای مذمومی نیافته است. در این زمان، در دل نگرش شخصی خود به الهیات، جایی برای تفکر نظری باز کرده است و حتی از آن به مثابه «تفکر نظری مسیحی» یاد می‌کند. البته لازم است ذکر شود که تلاش او معطوف به فهم مسیحی از مسیحیت است و نه پیوند دادن فلسفه با مسیحیت، چرا که به وضوح اتحاد فلسفه را با مسیحیت ناممکن می‌داند.

بررسی نوشته‌های کرکگور جوان، ما را به دو قطب مخالف در اندیشه او رهنمون می‌گردد، به گونه‌ای که او را همواره میان این دو قطب مخالف در نوسان می‌یابیم. یکی از این دو قطب، دیدگاه نظری و مابعدالطبیعی است که بر تفکر فلسفی و مفهوم وساطت [هگلی] تاکید دارد؛ به این معنا که تنها طریق حصول حقیقت برای انسان، آنست که به نسبت خود با کل نژاد بشر و قوف حاصل کند. قطب دیگر، انفسی‌نگر و شخصی است و بر اهمیت هستی شخص و حرکت در جهت جهش ایمانی تاکید می‌ورزد. البته به رغم الفتاتی که به انسجام منطقی و جامعیت فلسفه نظری دارد، قطب دوم همواره او را با جاذبه قوی‌تری به سوی خود می‌کشد و از تسلیم بی‌چون و چرا به فلسفه مانعش می‌شود. کرکگور، در فکر بنای خانه‌ای است که خود بتواند ساکن آن شود و در پی حقیقتی است که برای شخص او حقیقت باشد: «مرا چه سود از آن حقیقتی که لخت و عریان در برابرم بایستند... و به جای ایمان اعتماد آفرین، در من وحشت انگیزد؟»^{۲۴}

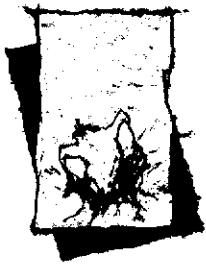
نزد او هرچند علم نیکوست، صرف علم کفایت نمی‌کند و هدف همانا عمل است: «آنچه بدان محتاجم آنست که به وضوح دریابم که چه باید بکنم، نه آنکه چه باید بدانم.»^{۲۵}

در پاییز سال ۱۸۳۶ بود که مطالعه آثار هامان،^{۲۶} توجه او را به سوی خصلت غیرنظری مسیحیت که در نسبت با جنبه انفسی طبیعت انسان، حق مطلب را ادا می‌کند، جلب کرد. از همین جاست که به نقد عقل می‌پردازد و آن را برای حل و فصل مسائل انسان، ناکافی قلمداد می‌کند. به پیروی از هامان بر امری تاکید می‌ورزد

که باورنکردنی اما حقیقی^{۲۷} است، یعنی حقیقت را آن چیزی قلمداد می‌کند که عقل انسانی آن را نامعقول می‌انگارد. تحت تاثیر اندیشه هامان، کرکگور، مطایبه^{۲۸} را جایگزین^{۲۹} طنز می‌کند و آن را عمیق‌ترین نحوهٔ برخورد ما با وجود انسانی می‌پندارد. طنز را قانون آهنین نفی می‌خواند که از ناحیه ضرورت علی برمی‌خیزد و بر جملگی تلاشها و آرزوهای انسان، خط بطلان می‌کشد. از سوی دیگر، مطایبه امری مثبت است که حتی وقتی دلیلی برای امید وجود ندارد، انسان را امیدوار می‌گرداند. مطایبه به ما این بصیرت را می‌دهد که خداوند کاملاً از سنخی دیگر است و عقل انسانی را یارای آن نیست که به فهمی کامل از حقیقت او دست یابد. این بدان معناست که عقل الهی کاملاً مباین با عقل انسانی است و از این روی، هر آنچه با آن در پیوند است، نزد انسان محال می‌نماید و فقط در امر محال است که رؤیت خداوند میسر می‌گردد؛ به عبارتی، ایمان مبتنی بر امر محال است. اهمیت مطایبه آنجا رخ می‌نماید که فقر و تنگدستی عقل محدود انسان را به سُخره می‌گیرد و نشان می‌دهد که تلاشهای عقل انسان برای فهم ملکوت، تا چه اندازه عبث است.

البته سهم مثبت مطایبه آنجا ادا می‌گردد که سینهٔ شخص را برای قبول حقیقت باطنما می‌گشاید و او را به سوی ایمان به باطنمای اعلی، یعنی باطنمای تجسد لاهوت در ناسوت، راهبر می‌شود. باری، مطایبه همان طریقی است که به رستگاری منتهی می‌گردد.

در همین دوره، کرکگور تحت تاثیر اندیشهٔ اشلائیر مآخر نیز قرار می‌گیرد و هر چند او را از زمرهٔ ایده باورانی همچون فیشته و شلینگ به شمار می‌آورد و مورد انتقاد قرار می‌دهد، عنصر حیرت را در کار او می‌ستاید و اصولاً موضع وی را موضع حیرت می‌خواند. به نظر کرکگور، خودآگاهی مسیحی نزد اشلائیر مآخر، نوعی خودآگاهی اصیل مسیحی است که تازگی دارد.^{۳۰} کرکگور، اشلائیر مآخر را واجد آن جامعیت نظام‌مندی می‌داند که هامان فاقدش بود؛ او میان نظام انتزاعی و گرایش انفسی و شخصی، تعادل برقرار ساخته و الهیاتی به دست داده است که در عین حال هم ناظر به شخص است و هم دارای ماهیت فلسفی. البته کرکگور ابدأ اعتقاد ندارد که اشلائیر مآخر بتواند حق مطلب را در مورد امر باطنما ادا کند، چرا که او نیز همچون سایر ایده باوران، امر واحد نامتناهی را در بطن کثرات متناهی، پیوسته در حرکت می‌بیند و آن را کاملاً



درون ذات^{۳۱} می‌انگارد.

به بیان کلی، ماحصل آنچه از نحوه برخورد کرکگور جوان با آراء دیگران برمی‌آید، آنست که در همین دوران اولیه تفکرش، هرچند دو قطب نظر و عمل همواره به چشم می‌خورد، و نظر هیچگاه به کلی غایب نیست، او همیشه عمل را دوست تر می‌دارد. اکنون برای آشنایی بیشتر با نحوه اندیشه کرکگور، شاید بهتر آن باشد که تلقی او را از وجود انسانی مطمح نظر قرار دهیم.

انسان در اندیشه کرکگور

کرکگور، انسان را تالیف روح و بدن می‌داند که بسان دو نیروی معارض، در نسبت با یکدیگر قرار گرفته یا به عبارتی پیوند خورده‌اند. محصول این تالیف یک هویت واحد است که از مجموع اجزای خود بزرگتر و همان نفس یا خود است. با چنین قولی، در واقع به ثنوتی قابل می‌شود که از یک سو جنبه جسمانی (ناظر به تناهی، زمان مندی و ضرورت) و از سوی دیگر جنبه روحانی (ناظر به عدم تناهی، سرمدیت و آزادی) را در بر می‌گیرد. این دو جنبه غیرقابل تحویل به یکدیگرند و یأس و نومیدی از کشمکش میان این دو حکایت می‌کند. حال فقط این پرسش باقی می‌ماند که آیا انسان خود، خویشتن را قوام بخشیده و آفریده است، یا خالقی دارد؟ اگر انسان به خویشتن قیام داشت، دیگر چنین نومیدانه در پی آن نبود که خود باشد و به صرف اراده مختار خویش و بی مدد غیر، می‌توانست برای خود کسب اعتبار کند و در این راه کامروا شود. حال که انسان از چنین استقلالی برخوردار نیست، باید وجود خود را مدیون کسی باشد که برقرارش ساخته است.

می‌بینیم که کرکگور برای اثبات خالق، به نوع خاص وجود انسانی متمسک می‌شود و از این راه پیوند عمیق روح انسان را با خداوند متذکر می‌گردد. در کتاب ترس و لرز، حضور اندیشه سرمدیت را در آگاهی انسان، مقدمه اثبات وجود سرمدی قرار می‌دهد: «اگر در انسان آگاهی سرمدی وجود نداشت، اگر در بن همه چیز، فقط نیرویی در غلیان بود که با احساساتی گنگ به خود می‌پیچید و همه چیز را اعم از گرانقدر و بی مقدار، پدید می‌آورد، اگر در بن همه چیز، مغاک بی‌ته نهان بود که هرگز بر نمی‌شد زندگی چیزی نبود، مگر یاس و نومیدی. اگر چنین بود، اگر ریسمانی مقدس انسانها را به

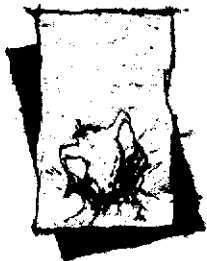
یکدیگر نمی پیوست، اگر نسل‌ها بسان گیاهان جنگلی در پی یکدیگر می رویدند، اگر نسل‌ها همچون آواز پرندگان جنگلی جایگزین هم می شدند، اگر نژاد انسان به بیهودگی و بی فکری، از میان بیابان برهوت گذر می کرد، اگر غفلتی همیشگی، همواره با ولع در پی شکار خود می گشت و قدرتی قاهر وجود نداشت تا آن را بر زمین زند. زندگی چه اندازه پوچ و آشفته می بود! ۳۲

کرکگور، آزادی اراده را در انسان، وجه ممیزه او از دیگر حیوانات می داند و به جای عقل، اراده را فضیلت شاخص انسان به شمار می آورد. ذاتی انسان بما هوانسان، آزادی اراده، است که او را از این حیث شبیه خداوند می گرداند. از سوی دیگر، انسان بالطبع عاشق خویش است و این عشق به خود، جزئی از نظام الهی اشیاء است که طبیعتاً برقرار می گردد. به مدد همین عشق و اختیار است که انسان می تواند به مراتب بالاتر وجود ارتقا یابد. در کار بست اراده، او هر چه شورمندی بیشتری داشته باشد، احتمال حصول خوداصیل برای او افزونتر می گردد. نزد کرکگور، اهمیت اراده و انتخاب، آنقدر زیاد است که حتی انتخاب نادرست بر عدم انتخاب برتری دارد.

تاکید کرکگور بر اراده و شورمندی‌ای که همچون شعله‌های آتش از نهاد فرد فرید زبانه می کشد، متضمن بی اعتمادی او به لیاقت و کفایت عقل است. در طریق وصول به حقیقت نهایی دین، کمیت عقل لنگ است و این همان چیزیست که کرکگور را بر آن می دارد تا طریق عقلانی و آفاقی را به پای میز محاکمه کشد و با اثبات عدم صلاحیت آن در کشف حقیقت که انفسی است، پیروزی را از آن طریق دیگر، یعنی طریق انفسی، گرداند.

انتقاد از طریق آفاقی

کرکگور به مخالفت با فلسفه و فلسفه‌ورزی نظری شهرت دارد و برخی مفسرین معتقدند که آنچه او پیش می نهد، نه یک فلسفه تازه، بلکه طرد فلسفه است. او به طور کلی با نظام‌سازی مابعدالطبیعی، آنگونه که نزد هگل دیده می شود، مخالف است و قصدش اوکلا و بالذات، عمل است نه نظر. کرکگور می خواهد انسانها را یاری رساند تا وجود داشته باشند، نه آنکه درباره وجود به تفکر نظری بپردازند، هر چند خود او در این باره بسیار اندیشیده است. به زعم لوئیس بی. پویمن، مترجم و مفسر آثار کرکگور، «اگر



برای مصطلحات «فیلسوف» و «فلسفه»، طیفی وسیعتر از «فلسفه نظری هگلی» لحاظ کنیم، و اگر این دو اصطلاح در بردارنده آن نوع از تحقیق باشند که کسانی همچون سقراط، کانت، لسینگ و ترندلبرگ، درباره معنای مفاهیم و اعتبار احتجاجات انجام دادند، آنگاه کرکگور را نیز باید یک فیلسوف به شمار آورد.^{۳۳} باری، کرکگور صرف یک شاعر طنزپرداز نیست و طبع شعری خویش را در خدمت هدفی عالی تر که به قول خود او «معرفت شناسی مسیحی» است، به کار می گیرد. کاوش او در مفاهیمی همچون دلهره، یأس، دلمشغولی و آزادی، بیشتر به شیوه پدیدار شناسان شباهت دارد تا شیوه تحلیل گرایان انگلیسی و آمریکایی. قصد او از چنین کاوشی آنست که دریابد این مفاهیم چگونه در آگاهی فرد انسان حاضر می شوند. او به سبک و سیاقی افلاطونی، مفاهیم را واجد حیثیتی مستقل از آگاهی انسان و دارای وجودی واقعی می داند که فرد به هنگام درون نگری به کشف آنها نایل می آید، و فرآیند چنین کشفی، بسیار یادآور تذکر سقراطی است.

برخلاف هگل که اجتماع نقیضین را ممکن می انگاشت و اساساً منطق خود را بر اجتماع نقیضین استوار ساخته بود، کرکگور جمع نقیضین را در وضعی مجامع، محال می داند و از این حیث به منطق ارسطوری می آورد. در ابطال قول هگل مبنی بر جواز اجتماع نقیضین، او به سادگی چنین استدلال می کند که انکار اصل عدم تناقض، برخود همین اصل مبتنی است و بنابراین محال است. شایان ذکر است که این مباحث نزد کرکگور با انگیزه های منطقی و انتزاعی صورت نمی پذیرد و دغدغه او همانا ایضاح و افشای خصوصیات وجود واقعی فرد انسان است که همواره باید میان این یا آن فقط یکی را برگزیند و با این انتخاب در واقع خود را بیافریند.

کرکگور، عقل را صرفاً دارای نقشی سلبی می داند، بدین وجه که عقل فقط بانفی یک مفهوم، می تواند مفهوم دیگر را اثبات کند. او از اسپینوزا نقل قول می کند که «هر اثباتی یک نفی است» و بدینسان، مفاهیم سلبی را در قلب خردورزی قرار می دهد. عالی ترین اصل تفکر را امری سلبی می داند و برای مفاهیمی منفی همچون طنز، باطلنما، امر ناشناخته، محدودیت، ترس و تقصیر نقش مهمی قایل می شود. کرکگور نحوه ای استدلال از راه نفی را پیش می نهد که در آن از نه p به q می رسیم و آن را تحت عنوان قیاس ایمان^{۳۴} در قلمرو فلسفه مسیحی به کار می بندد. برای مثال، دو طریق ذوقی و

اخلاقی را پیش روی می‌نهد و سپس با اثبات ناممکن بودن یا متناقض بودن یکی، آن دیگری را تنها طریق باقی مانده نشان می‌دهد. از همین مختصر که راجع به تلقی کرکگور از نقش عقل بیان کردیم، چنین مستفاد می‌شود که می‌توان در میان فلاسفه، جایگاهی برای او لحاظ کرد. هرچند که در طریق وصول به حقیقت اعلای مسیحیت، استفاده درجه اول از عقل را مردود می‌داند.

نقد عقلانیت

طبق روایت لوئیس پویمن، کرکگور بر مدعاهای گوناگون عقل‌گرایان، به پنج طریق حمله می‌برد:

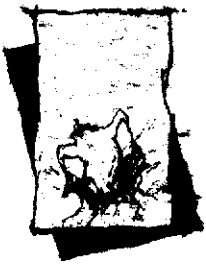
۱. استدلال دیالکتیکی هگل، بسیار مغشوش و نظام او صرفاً یک تلاش سردرگم در جهت انتزاع شخص از هستی است.

به زعم کرکگور، در نظام هگلی، مسیحیت انحلال می‌یابد و عاری از عنصر وحی می‌گردد. چنین نظامی نشان بارز سرکشی انسان در مقابل الوهیت است و هگل در ادعاهای گزاف خود راجع به عقل، گویی خود را با شخص چهارمی در تثلیث اشتباه می‌گیرد. محال است بتوان هستی را در یک نظام گنجانند، زیرا مشخصه بارز نظام، تمام و کمال بودن است، اما هستی، چیزیتی که جدا می‌کند و هرگز تمام نیست؛ «هستی»، لحظات مختلف وجود را کاملاً از هم جدا می‌کند؛ اما فکر نظام‌مند (سیستماتیک)، متشکل از آن خاتمیتی است که آنها را یکجا جمع می‌آورد»^{۳۵}

البته کرکگور، رأی هگل مبنی بر وجود یک حقیقت مطلق را انکار نمی‌کند، اما آن را فقط از آن خداوند می‌داند که قادر مطلق است، نه متعلق به انسان. فقط خداست که می‌تواند از منظری سرمدی واقعیت را نظاره کند و ادعای انسان مبنی بر مشاهده‌ای از این نوع، فقط حاکی از غرور بیجا و سرکشی و طغیان اوست.

دلیل دیگری که کرکگور در رد موضع عقل‌گرایانه هگل ارائه می‌کند، آنست که فلسفه هگل به هیچ وجه به کار زندگی واقعی انسان نمی‌آید. در بحبوحه رنج و محنت و سردرگمی، انسان به فلسفه‌ای برای زندگی نیاز دارد و به حقیقتی که برای خود او حقیقت باشد.

۲. عقل، به معنای کلی آن، در مقام یک فرآیند توجیه‌گر، با شکست مواجه می‌شود زیرا



در درون خود مقید به قیودی است.

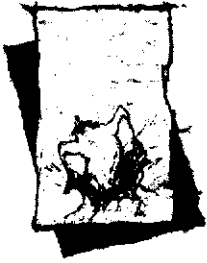
کرکگور در انتقاد از عقل، به مخالفت با هگل بسنده نمی‌کند و نشان می‌دهد که اثبات قضایای متافیزیکی در حد استطاعت عقل نیست. توجیه نظریات و اثبات صدق گزاره‌ها، همواره با شکست مواجه می‌شود، چرا که فاقد نقطه اتکا است. مقدمات یک قیاس را نمی‌توان موجه ساخت زیرا هر توجیهی که آورده شود، به نوبه خود نیازمند توجیه است و این فرآیند موجه‌سازی به تسلسل می‌انجامد و یا در دور باطل گرفتار می‌آید. برای مثال در پاسخ به این پرسش که چرا به خدا ایمان دارید؟ گفته می‌آید که «زیرا کلیسای کاتولیک به ما چنین می‌آموزد.» و اگر این بار بپرسیم که «چرا قول کلیسای کاتولیک را باور دارید؟» پاسخ داده می‌شود که «چون بر ایمان به خداوند استوار است»

عقل حتی قادر به توجیه عمل صواب نیست. جملگی انتخابهای انسان از اراده او برمی‌خیزد و با صرف اتکا به عقل نمی‌توان هیچ انتخابی صورت داد، زیرا عقل به طور مساوی دلایلی له و علیه یک عمل ارائه می‌کند و انسان را در موضعی بی تفاوت قرار می‌دهد. در چنین حالتی است که فقط با اراده می‌توان دست به عمل زد. در تعلیقه آمده است که «تنها با توقف فکر است که می‌توان آغاز کرد، و تفکر را فقط با چیزی غیر از خودش می‌توان متوقف ساخت، و این چیز دیگر که عزم برخاسته از اراده است، با امر منطقی کاملاً در تباین است.»^{۳۶}

البته کرکگور، نقش عملی عقل را به تمامی رد نمی‌کند و قبول دارد که وقتی انسان برای حصول چیزی عزم خود را جزم می‌کند، عقل او را در تحصیل آنچه که می‌خواهد، یاری می‌رساند. مثلاً اگر مصمم باشیم که ثروتمند شویم و در آن حال شغلی با حقوق بالا به ما پیشنهاد شود، عقل به ما می‌گوید که آن شغل را بپذیریم. البته پرسشهایی که ذهن کرکگور را به خود مشغول می‌دارد از این قبیل است که: «آیا باید رنج هستی را بر خود هموار سازم یا به این حیات سراسر محنت پایان دهم؟» این نوع شکاکیت نزد کرکگور، گهگاه همه چیز را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد و او را به این عقیده مؤدبی می‌گردد که اگر زندگی دارای خصلتی چنین امکانی و غیر قابل پیش‌بینی باشد، نمی‌توان در دراز مدت به صحت هیچ فعلی یقین حاصل کرد. این دیدگاه او را به انتقادی دیگر به عقل وامی‌دارد:

۳. آنجا که انسان به یقین محتاج است، عقل صرفاً احتمال و امکان فراهم می‌آورد. ما برای عمل کردن، به یقین نیاز داریم، اما استدلال‌های قیاسی یا استقرایی، هیچ کدام ما را به یقین راهبر نمی‌شوند. در استقراء همواره پای خود را از گلیم مشهودات بیرون می‌نهمیم و از این روی این گونه استدلال هیچگاه به اندازه استدلال قیاسی معتبر نیست. اما از سوی دیگر، همین استدلال قیاسی نیز نمی‌تواند راه را بر تسلسل سد کند و حتی نمی‌تواند صحت باورهای بنیادین ما را که سنگ زیربنای فهم ما از واقعیت را تشکیل می‌دهند، تضمین کند؛ اینکه قواعد منطق، کاربردی جهان شمول دارند؛ اینکه انسانهای دیگری غیر از من هستند؛ اینکه جهان همین پنج دقیقه پیش پدید نیامده است؛ و اینکه قوانین طبیعت فردا نیز همین خواهد بود، با استدلال قیاسی نمی‌توان هیچ یک از این باورها را اثبات کرد. اعتقاد به خدا، اصول مطلق اخلاق، جاودانگی و اختیار را هرگز نمی‌توان به نحو عقلانی استنتاج کرد، اما هر آنکس که در درون خود نیک بنگرد، همه این‌ها را بدیهی خواهد یافت و تنها طریق کشف آنها، شهود و شورمندی است. احتجاجات علمی و تاریخی نیز عاجز از فراهم آوردن یقین‌اند. علم قادر است به آزمون پردازد و قواعدی به دست دهد که کلی به نظر می‌رسند، اما آزمونهای آتی می‌توانند نتایج امروز را تعدیل کنند یا به کلی دگرگون سازند. نزد کرکگور، بررسی احتجاجات تاریخی و اعتبار آنها در فراهم آوردن یقین، اهمیت بسیار زیادی دارد، زیرا ایمان مسیحی - که برای او امری حیاتی است - براسناد تاریخی، یعنی عهدین،^{۳۷} استوار است. آیا پژوهش تاریخی می‌تواند اعتبار کتابها مقدس را تضمین کند و در این باره علم یقینی فراهم آورد؟

عملاً دیده‌ایم که چنین نیست و پژوهشگران گوناگون، آراء متفاوتی درباره اعتبار تاریخی این کتابها به دست داده‌اند. برخی از این پژوهشگران، کتابهای مقدس را مشحون از خطا دانسته‌اند و چنین اظهار داشته‌اند که ما حتی در مورد وجود تاریخی عیسی مسیح و یا رستاخیز او، شواهد و قراین کافی در دست نداریم. دیگران رأیی خلاف این صادر می‌کنند. حال تکلیف چیست؟ آیا شایسته است که ایمان به خدا و مسیحیت را بر شن‌های روان پژوهش تاریخی و اجماع مفسرین متکی سازیم؟ ایمان محتاج یقین درونی است، اما تحقیقات تاریخی، چیزی بیش از تخمین و احتمال فراهم نمی‌آورند.



۴. عقل از رهگذر ابزاری همچون زبان عمل می‌کند که واقعیت را مخدوش می‌سازد و از تصاحب آن عاجز است.

پویمن به نقل از کرکگور راجع به نحوه عملکرد زبان و مقدار توانایی اش در بیان واقعیت، چنین می‌نگارد:

«آنچه که بر بلاواسطگی خط بطلان می‌کشد، کلام است. اگر انسان قادر به تکلم نبود، در [وضع] بلاواسطگی باقی می‌ماند. یوهانس^{۳۸} این مطلب را چنین بیان می‌کند که بلاواسطگی، عینیت است و کلام ذهنیت.^{۳۹} زیرا هرگاه من لب به سخن می‌گشایم، تعارضی را پیش می‌نهم. و هرگاه در صدد بیان جهانی واقعی برآیم که به ادراک حواسم در می‌آید، این تعارض حضور دارد. زیرا آنچه بر زبان می‌رانم، با آنچه که قصد بیانش را دارم، کاملاً مغایر است.»^{۴۰}

از قول کرکگور چنین برمی‌آید که زبان توانایی تصرف واقعیت را، که امری بی‌واسطه است، ندارد.

هرچند که تنها وسیله ما برای آگاهی از واقعیت و اندیشیدن به آن، زبان یا نظامی از نمادهاست و احکام ما در چارچوبی زبانی صادر می‌شوند، خود واقعیت محصور در این چارچوب نیست و از آن فراتر می‌رود. تفکیکی که کرکگور میان زبان و واقعیت لحاظ می‌کند، یادآور تمایز جهان پدیداری و واقعیت فی‌نفسه نزد کانت است، با این تفاوت که در نظر کرکگور، انسان عاجز از درک واقعیت فی‌نفسه نیست و فقط نمی‌تواند آنچه را که ادراک می‌کند، به بیان درآورد. البته چنین رأیی می‌تواند بسیار مشکل آفرین باشد، زیرا انسان چگونه می‌تواند مدعی ادراک واقعیتی شود که حتی قادر نیست آن را نزد خود به گونه‌ای بیان کند؟ چه بسا با توسل به مفهوم ادراک حضوری و قرب با اشیا بتوان این اعتراض را به نحوی پاسخ داد، هرچند که در چنین زمینه‌ای این پاسخ قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد و صرفاً مسئله را از یک ساحت به ساحت دیگری گریز می‌دهد. خلاصه مطلب آنکه، زبان به مثابه ابزاری برای زندگی اجتماعی ضروری است، اما هرگز نمی‌تواند واقعیت را آنگونه که هست، بیان کند.

۵. برخلاف آنچه فلاسفه گمان کرده‌اند، عقل گوهر انسان نیست و صرفاً در کل حیات انسان که بر مدار شورمندی‌ها می‌چرخد، نقشی مهم ایفا می‌کند.

عقل بر خیال و احساس تفوقی ندارد و همسنگ با آنها، جزئی از کل وجود انسان است.

فقط وقتی می‌توان به عقل مباحثات کرد که تابع شورمندی باشد و در کسی که فاقد شورمندی است، عقل به پیشیزی نمی‌ارزد. اعتبار حیات یک فرد در گرو هماهنگی عواطف، خیال و عقل است و جدای از این مجموعه، عقل دارای نقش والایی نمی‌تواند باشد، زیرا در یک فرد هستی دار (واجد اگزیستانس)، همه این عوامل با هم معنا پیدا می‌کنند و منشاء اثر می‌شوند. اساساً عقل را به تنهایی یارای آن نیست تا انسان را به عمل وادارد و نزد او حتی عدم بر هستی برتری ندارد و این در حالی است که انسان دلبسته حیات خویش است. نتیجه آنکه این دلبستگی برخاسته از عقل نیست و عقل به تنهایی فقط برای انسان سکون و فلج به بار می‌آورد، مگر آنکه با داستان پرشور و پرعزم اراده، برانگیخته شود.

در اینجا به تحلیل اجمالی روایت کرکگور از ناکامی آفاقی نگری، که در دفتر نخست تعلیق آمده است، می‌پردازیم.

مقدمه دفتر اول، با این نکته آغاز می‌شود که با تحقیق آفاقی نمی‌توان اعتبار باورهای دینی را مورد بررسی قرار داد، هر چند همواره چنین وسوسه‌ای وجود دارد. محال است بتوان در ساحت ایمان، به تخمین و محاسبه احتمالات بسنده کرد. وانگهی تحقیق آفاقی، نه فقط بی‌فایده بلکه ناخوشایند است.

طی دو فصل نخست از دفتر اول، یوهانس، که سخنگوی کرکگور است، استدلال می‌کند که شیوه آفاقی، هم در شکل تحقیق تجربی (تاریخی) و هم در شکل تعقل نظری (دیالکتیکی) اش، قادر نیست که خواسته‌های یک انسان پُردغدغه را برآورد. انسان پُردغدغه کسی است که به طور بی‌حد و حصر، دل‌نگران سعادت ابدی خویش باشد. حال که تحقیق آفاقی نمی‌تواند برای چنین انسانی کارساز افتد، او ناگزیر از اتخاذ شیوه انفسی است. اما باید به یاد داشته باشیم که تحقیق آفاقی و انفسی هرگز با هم یکجا جمع نمی‌شوند، یعنی به هیچ وجه نمی‌توان یک حقیقت واحد را در آن واحد مورد تحقیق انفسی و آفاقی قرار داد. در تحقیق آفاقی شخص فاقد دلبستگی به موضوع تحقیق خود است و صرفاً به مانند یک عالم تجربی در آزمایشگاه، آن را پیش روی خود دارد و نسبت به آن بی‌تفاوت است. نتایج این تحقیق نیز او را دلبسته خود نمی‌کنند و خلاصه آنکه، کل این فرآیند، عاری از شورمندی و سیرباطنی است و اما تحقیق انفسی، چیزی بیش از یک فعالیت عقلانی است زیرا که نتایج اش برای شخص اهمیت حیاتی دارد.



در مورد پژوهشگر آفاقی چنین چیزی صدق نمی‌کند:

پژوهشگر کنجکاو، فیلسوف مشرب و عالم مسئله حقیقت را طرح می‌کند اما نه حقیقت انفسی را، یعنی حقیقت در تملک خود را. پژوهشگر کنجکاو، دل‌بسته است. اما یک دل‌بستگی بی حد و حصر، شخصی و شورمندانه ندارد، به صورتی که سعادت ابدی خود را به این حقیقت پیوند دهد. حاشا که شخص آفاقی تا بدین پایه و مایه متکبر و بلفضول باشد!^{۴۱}

از سوی دیگر، پژوهشگر انفسی بر آن است تا قضایای واجد حقیقت را در تملک خویش آورد و در حیات خود ادغام کند. او می‌خواهد خواسته‌های شورمندانه خود را با نتایج حاصله از این تحقیق برآورده سازد و از این روی تنها طریق ممکن برای دستیابی به حقایق ایمانی و اخلاقی همین است و بس. برخلاف حقایق تجربی و ریاضی که بیرون از شخص پژوهشگر، مورد تفحص قرار می‌گیرند، حقایق ایمانی و اخلاقی را باید در اندرون خود شخص و طی یک سیرباطنی شورمندانه، جستجو کرد، زیرا این حقایق اساساً فاقد ماهیتی آفاقی‌اند.

ایمان و تاریخ

می‌دانیم که در قلب مسیحیت، ایمان به تجسد لاهوت در ناسوت، یا به عبارتی حضور خداوند در تاریخ، وجود دارد. نزد کرگور، این پیوند خاص میان ایمان مسیحی و تاریخ بشری، به معضلی بدل شده است. او از یک سوی به نقش بنیادین تجسد در ایمان مسیحی اذعان دارد، چرا که خداوند با کالبد یک انسان در تاریخ حضور یافت. از سوی دیگر، کرگور با هرگونه تحقیق تاریخی (که بالضروره آفاقی نیز هست) سر ستیز دارد و آن را برای ایمان، بی‌فایده و حتی زیان‌آور تلقی می‌کند. به زعم او، تحقیق در اعتبار یا عدم اعتبار تاریخی مسیح و مسیحیت، می‌تواند به نتایجی راهبر شود که شخص مومن را از ایمانش محروم سازد و او را به کژراه رهنمون شود. برای ایضاح این مطلب، ناگزیر باید ابتدا به تحلیل مدعای مبنی بر اهمیت تاریخ در مسیحیت پرداخت و سپس در بی‌فایده‌گی تحقیق تاریخی بحث کرد.

ابتدا باید این پرسش را مطرح ساخت که آیا می‌توان سعادت ابدی را بر معرفت تاریخی استوار کرد؟ میان ایمان و تاریخ یا به عبارتی میان حقیقت سرمدی و اخبار

امکانی تاریخ، چه نسبتی وجود دارد؟ کرکگور برای پاسخ به این پرسش، دو طریق مخالف را پیش می‌نهد که یکی از آن دو، نظریه سقراطی معرفت را باز می‌نمایاند و دیگری صرفاً نسخه بدل شیوه شناخت در مسیحیت است. در اندیشه سقراطی، این باور وجود دارد که حقیقت از پیش در انسان مکنون است و از این روی، تاریخ صرفاً واجد اهمیت عرضی است. تاریخ صرف یک موقعیت است که در آن امر مضمهر، مصرح می‌شود. انسان فقط با رجوع به باطن ضمیر خویش می‌تواند به دیدار حقایق نایل آید و در خلال این فرآیند، نقش معلم، چیزی بیش از تنبیه و تذکار نیست. از سوی دیگر، در تلقی مسیحی، تاریخ دارای اهمیتی خطیر می‌شود، چرا که خداوند در تاریخ، انسان شد و در لحظه‌ای از تاریخ بود که حقیقت را بر پیروان خود مکشوف ساخت. پویمن تفاوت دیدگاه سقراطی و دیدگاه مسیحی را در قالب یک پرسش و پاسخ ساختگی ارائه می‌کند:

۱. آیا برای راه بردن به آگاهی ازلی (سعادت ابدی)، می‌توان از اخبار تاریخی آغاز کرد؟
سقراط: فقط به نحو عرضی، به مثابه موقعیتی که در آن متذکر حقیقت شویم.
مسیحی: آری، به وقت کشف و شهود شخصی، این حقیقت که خدا به تاریخ راه یافت، فراچنگ می‌آید.

۲. آیا چنین نقطه عزیمتی، به غیر از اهمیت تاریخی، واجد اهمیت دیگری نیز هست؟
سقراط: نه، به غیر از این، اهمیت دیگری ندارد.

مسیحی: آری، در قبول یا عدم قبول آن، اراده شخص دخیل است.

۳. آیا ممکن است بتوان سعادت ابدی را بر معرفت تاریخی متکی ساخت؟
سقراط: نه؛ سعادت ابدی، بیرون از تاریخ قرار دارد. زمان و سرمدیت، مطلقاً جدای از یکدیگرند.

مسیحی: آری، کشف حقیقت تجسد، تنها طریق حصول سعادت ابدی است. با تجسد است که سرمدیت به درون زمان راه می‌یابد و فرد به امر سرمدی می‌پیوندد.

می‌بینیم که در پاسخ مسیحی، حقیقت در هیئت یک باطنما ظاهر می‌شود، چرا که تجسد امر الوهی، محال به نظر می‌رسد. همین خاصیت باطنمایانه است که در دل اهل ایمان غوغا به پا می‌کند و شوری برمی‌انگیزد که لازمه ایمان است. «انفسی بودن به شورمندی می‌انجامد. مسیحیت باطنماست؛ باطنما و شورمندی کاملاً با یکدیگر جفت



و جورند، و باطنما با کسی که در منتها درجه هستی داری واقع است، کمال تناسب را دارد. در واقع در سراسر جهان هیچگاه عاشق و معشوقی یافت نشده‌اند که بیشتر از شورمندی و باطنما با یکدیگر تناسب داشته باشند». ۴۲

حالیا، این پرسش مطرح می‌شود که از کجا معلوم که عیسای ناصری به مثابه یک شخص تاریخی، همان خدا-انسان باشد و چگونه می‌توان به اعتبار گزارش همعصران او یقین حاصل کرد؟

از اینجا، به بخش دوم از مسئله نسبت تاریخ و ایمان راه می‌بریم و به شرح اجمالی آراء کرکگور در این زمینه می‌پردازیم: اینکه تحقیق تاریخی، بی‌فایده و برای ایمان زیان‌آور است. نزد کرکگور، ایمان یک امر شورمندانه است و تنها کسانی که طعم عشق یا تنفر را چشیده‌اند، می‌توانند بدانند که ایمان چیست. مسیحیت، با مخدوش ساختن فهم متعارف ما از واقعیت، موجبات آزردهی خاطرمان را فراهم می‌آورد، اما تنها در تلاش برای چیره شدن بر این آزردهی است که می‌توان به وادی شورمندی شمع‌آور و تسلیم و اطمینان راه برد. باری، کرکگور هشدار می‌دهد که مبادا برای حصول چنین اطمینانی، به تحقیق تاریخی در مفاد مسیحیت بپردازیم. جهت چنین ممنوعیتی آنست که: (الف) نتایج حاصله از چنین تحقیقی، هیچ اهمیتی برای ایمان ندارند و (ب) فرآیند تحقیق تاریخی، در بردارندهٔ وسوسه‌ای است که ایمان شخص را به کتاب مقدس زایل می‌گرداند. آنچه را که کرکگور در اثبات بیهودگی تحقیق تاریخی، می‌گوید، می‌توان به شکل برهان زیر مطرح ساخت:

۱. همهٔ تحقیقات تاریخی، در بهترین حالت، فقط نتایج تقریبی به دست می‌دهند.

۲. نتایج تقریبی برای حصول ایمان کفایت نمی‌کنند، زیرا ایمان طالب یقین است.

۳. در نتیجه، سراسر تحقیقات تاریخی، برای ایمان دینی، نابسندانه‌اند.

ممکن است کسی چنین ایراد کند که در مورد برخی وقایع تاریخی، احتمال خطا آنقدر ضعیف است که می‌توان به آن تقریباً یقین حاصل کرد. پاسخ آنست که هرگاه کسی همهٔ سعادت ابدی خویش را بر صحت و سقم اخبار تاریخی بنا نهاده باشد، حتی ضعیفترین احتمال خطا نیز نزد او اهمیتی خطیر می‌یابد و نمی‌تواند آن را نادیده انگارد. تنها چیزی که می‌تواند مؤمن را از خطاهای علم و تاریخ مصون نگاه دارد، ایمان شورمندانهٔ اوست که نه در پس تحقیق علمی و تاریخی، بلکه در طی فرآیندی باطنی

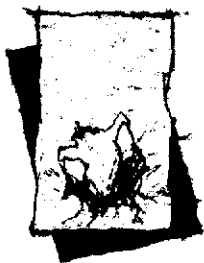
حاصل می‌شود و هرگز نیز به انتها نمی‌رسد.

محال است بتوان با صرف انباشت کردن مشهودات و اخبار تاریخی، اثبات کرد که کتاب مقدس را خداوند بر بندگان مومن خود الهام کرده است. این یک امر ایمانی و انفسی است که تحقیق آفاقی در آن، برای هیچکس سودی ندارد، زیرا اهل ایمان به آن یقین دارند و بی‌نیاز از تحقیق‌اند و منکرین نیز با صرف حصول نتایجی تقریبی، به آن مؤمن نخواهند شد. بنابراین، چنین تحقیقی عاری از هر نوع فایده است و اساساً، ایمان هرگز به طور مستقیم به کف نمی‌آید. برای نتایج حاصله از یک تحقیق آفاقی (تاریخی / تجربی)، دو حالت متصور است:

این نتایج یا مثبت‌اند که حتی در این صورت، به ایمان لطمه می‌رسانند، زیرا شورمندی را که شرط ایمان است، از آن می‌ربایند. حالت دیگر آنست که این نتایج منفی باشند، که در این صورت به ایمان مومن خدشه‌ای وارد نمی‌آورند. ایمان حقیقی، بر مشهودات تجربی استوار نیست و اصولاً به تصدیق تجربه نیاز ندارد، بلکه عزمی است که بر قبول یک اصل ایمانی جزم می‌شود. اساساً ایمان در اندرون خویش، به خود گواهی می‌دهد و هرگز نمی‌توان از بیرون به آن حمله برد.

هر آنکس که اهل ایمان و واجد دل‌بستگی بی‌حد و حصر به مسیحیت و سعادت ابدی خود باشد، هرگز به تحقیق در حقیقت مسیحیت نمی‌پردازد، چرا که همین حقیقت سنگ زیربنای هر استنباط و هر فعلی نزد اوست. چنین تحقیقی نه فقط برای او ضرورتی ندارد، بلکه حتی در صورت فراهم آوردن نتایج مثبت، یقینی به بار می‌آورد که عاری از شورمندی و سرد و یخ‌زده است.

«جان کلام اینجاست، و من به الهیات نظری باز می‌گردم. برای چه کس در طلب برهانید؟ ایمان محتاج برهان نیست. آری ایمان باید برهان را خصم خود بداند. اما وقتی ایمان نرم نرمک احساس شرم می‌کند، وقتی مانند زنی جوان که عشق دیگر او را بسنده نیست و در نهان از اینکه فلان کس عاشق اوست شرمساز است و بنابراین نیازمند آن است که دیگران تایید کنند که عاشق او، به واقع شخصیتی استثنایی است، به همین نحو وقتی ایمان رو به کاهش می‌نهد و کم‌کم شورمندی خود را از دست می‌دهد، وقتی به تدریج به حالی در می‌افتد که دیگر ایمانش نمی‌توان خواند، آنگاه به برهان محتاج می‌شود، تا به وساطت او، جناح کفر حرمتش نهد.»^{۴۳}



نقل قول فوق، در واقع رهیافت نظری موجود در الهیات را در مورد اعتراض قرار می‌دهد، که درصدد کشف «حقیقت فلسفی» مسیحیت است. در چنین طریقی که البته شیوهٔ منتخب الهیات است، تمامی پژوهشگر بر آن است تا از رهگذر کشف و شرح نسبتی مفهومی که میان مسیحیت و حقیقت سرمدی برقرار است، مسئله حقیقت و محتوای مسیحیت را، چاره کند. به زعم کرکگور، چنین تحقیقی، هر چند کار خود را با نتایج معتبر تحقیق تاریخی آغاز می‌کند، ولی به خلاف آن، امری را که مصون از سیر دیالکتیکی شک باشد، از پیش فرض نمی‌گیرد. به قول السترهنی، آنچه را که مزیت رهیافت نظری می‌انگاریم، در واقع آنست که در این شیوه ابداً هیچ پیش فرضی وجود ندارد.^{۴۴} با وجود این، رهیافت نظری در قلمرو ایمان مسیحی، به هیچ وجه کارساز نمی‌افتد. هرگز نمی‌توان با تفکر نظری، به سعادت حقیقی نایل آمد، زیرا «سعادت نظری» که به زعم فیلسوفانی همچون ارسطو، غایت تعقل و مذاقه فلسفی است، برای فرد مسیحی، «امری موهوم» بیش نیست. «برای فیلسوف اهل نظر، مسئله سعادت شخصی و ابدی اش اصلاً نمی‌تواند مطرح باشد، درست به این دلیل که او باید هرچه بیشتر از خودش فاصله بگیرد و آفاقی شود... [تا جایی] که خود از میان برخیزد و... در قدرت تاءملی فلسفه منحل گردد.^{۴۵} در ایضاح تضادی که میان فاعل شورمند و تفکر نظری وجود دارد، کرکگور تمثیل زیبایی به کار می‌برد:

«به هنگام اره کردن چوب، نباید فشار زیادی بر اره وارد آید؛ فشار هرچه کمتر باشد، اره بهتر عمل می‌کند. اگر کسی با همهٔ قوای خود بر اره فشار وارد آورد، اصلاً نمی‌بُرد. به همین نحو، فیلسوف باید خود را به لحاظ آفاقی سبک کند؛ اما هر آنکس که شوری در دل و دل‌بستگی بی حد و حصر به سعادت ابدی خویش دارد، تا جایی که ممکن است خود را به لحاظ انفسی سنگین می‌گرداند... [حال اگر] مسیحیت طالب چنین دل‌بستگی‌ای در فرد باشد، به سادگی می‌توان دریافت که برای او محال است که بتواند آنچه را طلب می‌کند، از طریق تفکر نظری فراچنگ آورد.»^{۴۶}

حال که دریافتیم نزد کرکگور، رهیافت تاریخی / تجربی و تتبع فلسفی، هر دو از فراهم آوردن یقینی که بتوان سعادت ابدی را بر آن استوار ساخت عاجزند، باید ببینیم که طریق منتخب او که همانا انفسی است، دقیقاً به چه معناست و راه به کجا می‌برد.

معنای انفسی بودن و سیرباطنی^{۴۷}

شاید بهترین نقطه برای آغاز شرح مفهوم انفسی بودن، آن باشد که مراد کرکگور (و به تبع او مراد سایر فیلسوفان وجودی) را از سوژه، بیان کنیم. جان مک کواری در کتاب فلسفه وجودی، آنجا که به شیوه تفلسف فیلسوف وجودی می پردازد، سخنی به این مضمون دارد که فلسفه وجودی از انسان به مثابه فاعل شناسایی آغاز می کند و وجه تمایز این فاعل شناسایی از فاعل شناسایی نزد ایده باوران آنست که اینجا، فاعل شناسایی، فقط به شناسایی مشغول نیست، بلکه آغازگر کنش و مرکز احساس نیز هست.^{۴۸} باری، نزد همه کسانی که به هستی خاص انسان نظر دارند، همه ابعاد سوژه انسانی اهمیت می یابد، نه صرف جنبه اندیشنده او. از این روی، به هیچ وجه نمی توان تاءکید کرکگور را بر سوژه، میراثی دکارتی دانست، زیرا او در واقع با جنبه انتزاعی مذهب اصالت عقل می ستیزد. آن عقلی که دکارت به آن مباهات می کند و مبدا اثبات هستی قرارش می دهد، نزد کرکگور، عقلی فضول است و قاطع طریق حقیقت. آنچه برای کرکگور اهمیت دارد، هستی است و حاشا که بتوان آن را از اندیشه استنتاج کرد. مراد کرکگور از ادراک، نوعی ادراک حضوری است که فرد فرید در سیرباطنی ایمان و در حضور امر قدسی، به آن نایل می آید. آنچه کرکگور را بیش از پیش از سنت دکارتی دور می سازد، تفاوتی است که میان شک او و شک دکارت به چشم می خورد. چیزی که کرکگور، به تبع کسانی همچون پاسکال، در مظان شک قرار می دهد، عقل حسابگر است و غایت چنین شکی، در واقع تحکیم پایه های ایمان است. اما دکارت، چون درست بنگریم، مقدم بر هر چیز وجود حضوری را در مورد شک قرار می دهد. با این شک فقط به قطعیت غیرتحقیقی نسبت به وجود مفهومی و حصولی و نفس و جسم و خدا باز می گردد و بدینسان وجود حضوری انسانی و وجود متعالی الهی مورد غفلت قرار می گیرد.^{۴۹} عقلی که دکارت مبدا اثبات هستی قرارش می دهد، درست همان چیزی است که در ساحت ایمان باید از آن صرف نظر کرد. دغدغه کرکگور، ایمان و سعادت ابدی فرد است و ایمان همواره مبتنی بر محال است. کنش برخاسته از ایمان رانمی توان با عقل موجه ساخت، چرا که چنان کنشی ضرورتاً عقلانیت را طرد می کند. ابراهیم از آن سبب شهسوار ایمان است که عقل را یکسره به قربانگاه عشق الهی می برد و اسحق، در



واقع عقل اوست که تیغ بر گلویش می کشد. حال که از این مجمل به تفاوت میان فاعل شناسایی (سوژه) نزد کرکگور و سوژه دکارتی پی بردیم، وقت آن رسیده که با تکیه بر کلام خود او در تعلیقه و برخی تفاسیر موجود، در مفهوم انفسی بودن بیشتر مذاقه کنیم و مراد این متفکر عارف مشرب را از سیرباطنی ایمان، شرح دهیم.

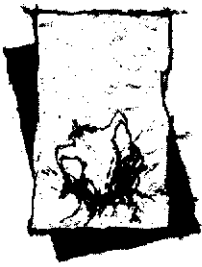
چنین به نظر می رسد که اصطلاح انفسی بودن، بر مجموعه ای از مفاهیم دلالت داشته باشد که هرچند یکی نیستند اما با یکدیگر پیوند دارند. آنچه در موارد مختلف از این مفهوم به ذهن متبادر می شود، بدین قرار است: سیرباطنی، اشتیاق شورمندانه، عواطف، فعل اراده، تحصیل یک اعتقاد، فعل ایمان، ندای وجدان، فرآیند تشبیه به امری مطلوب، فرآیند درون نگری و شهود.^{۵۰} همه این معانی را می توان در تعلیقه یافت. چه بسا بتوان همه این مفاهیم را در قالب یک نظریه واحد جای داد، اما شاید قصد کرکگور فقط آن بوده باشد که توجه ما را به سوی بُعد خاصی از حیات معطوف کند. البته اگر قرار است که به شیوه خاص کرکگور وفادار بمانیم، شایسته تر آنست که در پی برساختن نظامی منسجم از آراء او نباشیم، چه این کار همواره منفور او بود. اما به رغم باور به ارجمندی چنان وفایی، طبیعت یک مقاله، اقتضاء نحوی انسجام آفاقی دارد و نگارنده را مجبور می سازد به فراروی از مسیر تحقیق انفسی که اساساً چنان انسجامی را طرد می کند.

پویمن، لب مراد کرکگور را از انفسی بودن، تاکید بر این رأی می داند که سرچشمه های کنش و دانش شخص، در اعماق درون او قرار دارند، یعنی [در اندرون خود گوهرین یا استعلایی اش، و تنها در پیوند با همین خود است که فرد می تواند به سرنوشت فراخور خویش، یعنی غایت خود، نایل آید.^{۵۱} در بررسی مفهوم انفسی بودن، باید مراقب باشیم که عنصر اراده و تصمیم، مغفول نماند، چرا که این عنصر، ذاتی انفسی بودن است. در سراسر سیرباطنی (انفسی بودن) و در هر لحظه آن، اراده و تصمیم حضور دارد و به قول پویمن، «چه بسا انفسی بودن، تحت مقوله آن دسته از فعالیت های ارادی بگنجد که برای زندگی روحانی، ضرورتی حیاتی دارند.»^{۵۲} در ادامه شرح خصوصیات انفسی بودن، پویمن متذکر این نکته می شود که هر چند در انفسی بودن، جنبه های کنشی و عاطفی غلبه دارند، اما این مفهوم به کلی فاقد بُعد معرفتی نیست و دست کم برخی از فعالیت های انفسی، گزاره ای را به مثابه متعلق خود دارند: گزاره هایی از قبیل «خدا وجود دارد»، «روح خالد است» و «خدا انسان شد» از متعلقات باور شخص هستند که

حیات درونی او را از خود متاثر می‌سازند. در واقع، اندیشه انفسی، حیثیتی التفاتی دارد و همواره معطوف به متعلق است که لزوماً هم نباید یک گزاره مانند گزاره‌های فوق باشد. البته رآی پویمن بر آن است که حتی وقتی متعلق فکر انفسی، اسوه‌ای است که فاعل شناسا در زندگانی خود به آن تأسی می‌کند، گزاره‌ای به طور ضمنی وجود دارد. برای نمونه، اسوه قرار دادن مسیح، این گزاره را به طور ضمنی از پیش مفروض دارد که: «چه خوب بود اگر منشی همچون مسیح می‌داشتم.»^{۵۳} قول پویمن را که تلویحاً به کیفیت استدلالی انفسی بودن اشاره دارد، از منظر انفسی کرکگور نمی‌توان تصدیق کرد، چرا که این اساساً همان نحو تفکری است که کرکگور در ساحت ایمان، ممنوع اعلامش می‌دارد. درست است که شخص پژوهشگر از بیرون قلمرو انفسی بودن، به آن نظر می‌کند و به تعبیری از دور دستی بر آتش دارد، اما این امر او را مجاز نمی‌دارد که ویژگی‌های موضع آفاقی خود را، که البته از آنها گریزی نیست، به قلمرو مورد بحث نسبت دهد. البته در باب حیثیت التفاتی اندیشه انفسی، نمی‌توان چون و چرا کرد، اما اینکه در این قلمرو چه چیز متعلق اندیشه قرار می‌گیرد، باید به این نکته توجه داشت که، تمام هنر انفسی بودن، نوعی بی‌یقینی و پویایی حاصل از آن است که با تصدیق یک گزاره هیچ‌سختی ندارد. التفاتی که در وادی انفسی می‌توان از آن سخن گفت، التفات به امری سیال است که در چارچوب محدود گزاره‌ها قرار نمی‌یابد. آن التفات به چیزی آفاقی نیست که به وجود یا خلودش حکم کنیم. حجیت انفسی بودن، از سنخی دیگر و فوق آن چیزهاست که در کام عقل متعارف و تخته بند منطق، گوارا باشد. هدف کرکگور، آموزش اصول عقاید یا اثبات مسیحیت نیست، او صرفاً در ما حالتی از انتباه پدید می‌آورد و از کنارمان به سرعت باد عبور می‌کند.

در بازگشت به مسئله انفسی بودن، لازم است که به توضیح سیرباطنی^{۵۴} و تضادی که در آن است، بپردازیم.^{۵۵}

سیرباطنی، آنگونه که کرکگور از آن مراد می‌کند، حالتی ذهنی و دربردارنده کشمکش میان دو امر متضاد است. قوت سیرباطنی به شدت این کشاکش وابسته است. البته می‌دانیم که طیف وسیعی از حالات ذهنی را می‌توان از سنخ تنش یا تضاد دانست، همچون تنش که به وقت انتخاب میان دو امر ناسازگار، مثلاً وظیفه و تمایل درونی، در انسان پدید می‌آید.



اما باید توجه داشته باشیم که نزد کرگور، سیرباطنی موقعیت بسیار خاصی در میان حالات ذهنی دارد و از این روی، تنش برآمده از آن نیز دارای وضع ممتازی است. در جریان سیرباطنی ایمان، عدم توانایی عقل در تحقق (یا حتی تجسم) سعادت، ایمان را به یک رنج مُدام بدل می‌کند. اما به رغم اینکه ایمان، گونه‌ای رنج است، سیرباطنی اش، نه منفعلانه بلکه فعالانه در جریان است و تضاد مربوط به آن، از سوی خود مؤمن پدید می‌آید، نه از ناحیه غیر. شخص مؤمن بسان یک عاشق پرشور به آنچه طلب می‌کند سخت می‌چسبد، نه اینکه با بی‌اطمینانی در انتظارش دست روی دست بگذارد. ایمان با همه انواع دیگر تملک و سیرباطنی تفاوت دارد و همواره با تعهدی شورمندانه همراه می‌شود. نکته مهمتر آنکه، تضاد موجود در سیرباطنی، به یأس نمی‌انجامد و کیفیتی مثبت دارد. تضادی که در قلمرو ایمان با آن رو به روهستیم، میان آنچه شخص طالب آن است و آنچه که حصولش را باور دارد، رخ نمی‌دهد، بلکه در اینجا تضاد میان آن چیزی است که شخص به حصولش مطمئن است و فقدان ضمانتی برای باور به حصول آن. تضاد اول، به یأس می‌انجامد و در تخالف با ایمان است. باری، در اصطلاح کرگور، یأس آنست که در اثر بی‌یقینی آفاقی، از همه سوی محاط در بی‌یقینی باقی بمانیم. اما ایمان، به رغم بی‌یقینی آفاقی، یقین حاصل می‌کند و از این سبب، در دام یأس و نومیدی گرفتار نمی‌آید. مؤمن می‌داند که هیچ دلیلی عقلی، ضامن یقین او نیست، اما به جای آنکه در کشاکش میان بی‌یقینی آفاقی و تمایلات ایمانی، خود را به چنگال یأس بسپارد، ایمان خود را مبتنی بر محال می‌سازد و عاشقانه به آن دل می‌بازد. در تضاد میان «شورمندی بی حد و حصر سیرباطنی» و «بی‌یقینی آفاقی»، مؤمن با تکیه بر عزم و تصمیم شخصی، خود را مختارانه به رود خروشان ایمان می‌سپارد، توگویی خطر کردن را بر آرمیدن در ساحل خشک و بی‌روح عقلانیت ترجیح می‌دهد. البته می‌توان به عیان دریافت که بی‌یقینی آفاقی، شرط حصول یقین انفسی است:

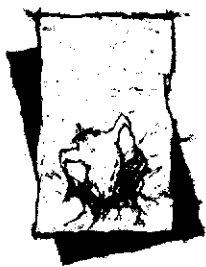
«در صورتی که بتوانیم خداوند را به نحو آفاقی باور داشته باشیم، دیگر به او ایمان ندارم، اما دقیقاً به این دلیل که نمی‌توانیم چنین کنیم، باید به او مؤمن باشم. اگر بخواهم که ایمان خود را حفظ کنم، باید همواره مراقب باشم که بی‌یقینی آفاقی‌ام را از کف ندهم، تا بتوانم در تعلیق بر فراز ژرفناها، بر فراز اقیانوسی بی‌بن، همچنان اهل ایمان باقی بمانم. ۵۷»

در واقع، همین بی‌یقینی آفاقی است که بر شدت و حدت شورمندی‌ای که قوام بخش سیرباطنی است، می‌افزاید. مومن با گزینش بی‌یقینی آفاقی، شور ایمان را در خود تجربه می‌کند، زیرا بدون آن بی‌یقینی، تنشی که شور و ایمان برمی‌انگیزد، اصلاً وجود نمی‌یابد. به قول کرکگور در تعلیقه، فرد به امید یافتن خداوند، در نظام طبیعت تأمل می‌کند و برای اثبات وجود او به دنبال دلایل آفاقی چشم به اینسو و آنسو می‌گرداند. در این مذاقه، هرچند به قدرت مطلق و حکمت خداوندی پی می‌برد، اما همچنین با اموری مواجه می‌شود که ذهن او را برآشفته و خاطرش را مشوش می‌سازند. از اینجاست که بی‌یقینی آفاقی گریبانش را می‌گیرد. برای مثال، او با وجود شرور در عالم مواجه می‌شود و می‌داند که وجود شرور یکی از مهمترین دلایل ملحدین علیه وجود خداوند و یادست کم علیه عدل الهی، است. اما نکته در اینجاست که همین بی‌یقینی، سیرباطنی ایمان را شدت می‌بخشد و در او شور می‌آفریند، شوری که شرط ایمان است. در مورد قضایای ریاضی، یقین آفاقی فراهم است، اما به همین دلیل، کسی مؤمن به حقیقت ریاضی نیست و دل‌بستگی بی‌حد و حصر نسبت به آن ندارد؛ موضع فرد، نسبت به حقایقی از این است، کاملاً فارغ‌دلانه است. از همین روست که به زعم کرکگور، براهین اثبات خدا همگی بی‌روخند. این براهین با فرد هستی‌دار نسبتی برقرار نمی‌کند، در حالیکه در سیرباطنی، چگونگی است که اهمیت می‌یابد:

«تاکید آفاقی همه بر سخنی است که گفته می‌شود؛ تاکید انفسی همه بر این است که سخن چگونه گفته می‌شود... در ساحت اخلاقی-دینی نیز تاکید بر چگونگی است. اما این سخن را نباید ناظر به آداب‌دانی، زیر و بم و تحریر صدا، طرز بیان و نظایر اینها دانست، بلکه باید به معنای ارتباط فرد با قضیه‌ای که در سخن می‌آید، نحوه ربط و نسبت او با آن، تلقی کرد. از نظر آفاقی، مسئله صرفاً مسئله مفاد و قضیه است، اما از نظر انفسی، مسئله مسئله سیرباطنی است. این چگونگی باطنی، در منتهای مراتبش، شورمندی بی‌حد و حصر است.»^{۵۷}

از کلام کرکگور، چنین بر می‌آید که تمایز میان آفاقی و انفسی را باید به مدد تمایز میان چیستی و چگونگی، فهم کنیم. فرق است میان قول به اینکه خدا وجود دارد و اینکه فرد شورمندانه خود را در حضور خداوند بیابد و در نسبت با او قرار گیرد. این همان چیزیست که کرکگور از آن تحت عنوان حقیقت انفسی یاد می‌کند.

در بسط آموزه حقیقت، انفسی بودن است، ابتدا باید پرسید که این آموزه چه طیفی را



در بردارد؟ خود کرکگور، این آموزه را در ارتباط با «حقیقت ضروری»^{۵۸} می‌داند، یعنی با حقیقتی که ضرورتاً مرتبط با هستی فرد هستی‌دار است. گهگاه شاید این شبهه حاصل شود که مراد کرکگور از این حقیقت، شرایط انضمامی حیات انسان است که حقیقت مابعدالطبیعی، عمداً از حیطة آن بیرون گذاشته می‌شود. اما کرکگور، عکس این نکته را در نظر دارد، چرا که هرگاه او «حقیقت» را متصف به صفت «ضروری» می‌کند، مراد او از «ضروری»، در واقع صفت «سرمدی» است و بدینسان حقیقت ضروری، با امور «لایتغیر» سرو کار پیدا می‌کند. در کلام کرکگور، چنین پیش فرضی وجود دارد که افراد هستی‌دار، بیش از هر چیز دغدغه آن دارند که خود را به مثابه ظهورات یک نظام سرمدی و لایتغیر بدانند،^{۵۹} که در پیوند با آن، سعادت ابدی شان تضمین می‌شود.

حال می‌توان پرسید که ایمان مبتنی بر حقیقت انفسی، چه خصوصیتی دارد؟ پاسخ هنی به این پرسش، اجمالاً آنست که این خصوصیات را باید در وضعیت ذهنی کسی جستجو کرد که در نسبت با «باطلنمای مطلق»، (یعنی باطلنمای ناظر به تجسد لاهوت در عیسی مسیح)، قرار گرفته است. وضعیت او در نسبت با این حقیقت باطلنما آنست که در عین حال که به حصول مطلوب خود باور دارد، می‌داند که هیچ مبنای محکمی که ضامن کسب آن باشد وجود ندارد.^{۶۰} چنین است پیوند فاعل هستی‌دار با حقیقتی که نامعقول است و دقیقاً به همین دلیل، «معیار سیرباطنی ایمان» و حقیقت جاودانه‌ای است که در پیوند با آن، فرد نیز نامتناهی می‌گردد.

آنچه گذشت، شرحی اجمالی بود از مفهوم انفسی بودن که در اندیشه کرکگور نقشی بسیار محوری دارد و سراسر آراء او را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. چه بسا فهم کامل انفسی بودن، هرگز میسر نشود، زیرا چنین توفیقی در گرو تعلیق عقل است و حال و هوای سپهر انفسی بودن و باطلنما را فقط کسی درمی‌یابد که خود ساکن آن باشد؛ مدوزای^{۶۱} «انفسی بودن» هر نظاره‌گری را که بنخواهد فارغدلانه از روبرو نگاهش کند، به سنگ بدل خواهد کرد.

۱. Regine Olsen

۳. inwardness

۲. فلسفه و بحران غرب، صفحه ۱۹۰

۴. subjectivity

۵. پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ژان وال. روزه ورنو، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، صفحه ۱۲۷.
۶. در اساطیر یونان، کوه آلمپ مقر خدایان و الهه گان است.

۷. Zeus Aphrodite

۷. مقدمه ژان وال بر کتاب ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، صفحه ۱۴.

۸. همان ماخذ، صفحه ۲۰.

۹. مراد از وساطت هگلی، همان جمع اضداد است که در فلسفه هگل تحت عنوان دیالکتیک هم قانون ذهن است و هم قانون کل طبیعت. تفکر وجودی کرکگور چنین چیزی را بر نمی‌تابد.

۱۰. Either - or

۱۱. Philosophical Fragments

۱۲. Unscientific Concluding Postscript

۱۳. speculative

۱۴. Six Existential Thinkers H.J.Blackhom P.۲

۱۵. immanent

۱۶. Fear and Trembling

۱۷. مقدمه ژان وال بر ترس و لرز، صفحه ۱۲.

۱۸. همان ماخذ، صفحه ۴۲۰.

۱۹. فلسفه و بحران غرب، صفحه ۱۹۰.

۲۰. فلسفه وجودی، جان مک کواری، ترجمه حنائی کاشانی، صفحه ۱۶۵.

۲۱. Cambridge Encyclopedia of philosophy, p. ۴۰۸.

۲۲. The Point of view for my work , kierkegaard, quoted in the logic of subjectivity by L.Pojman, P.۲

۲۳. Papers, II A ۲۴۰, May ۲۲, ۱۸۳۹, A ۱۹۰

۲۴. Papers, I A ۷۵

۲۵. Ibid

۲۶. Hamann

۲۷. incredible sed verum

۲۸. Humor

۲۹. irony

۳۰. Papers, II A ۱۹۹. December ۷, ۱۸۳۷

۳۱. immanent

۳۲. Fear and Trembling, P.۳۰

۳۳. Pojman, louis, the Logic of Subjectivity, P.۲۳

۳۴. Faith مس Syllogism

۳۵. Postscript, p. ۱۰۷

۳۶. Postscript. p. ۱۰۳

۳۷. the Old and New Testaments

۳۸. یوهانس کلیماکوس نام مجعول کرکگور در کتاب تعلیقه است.

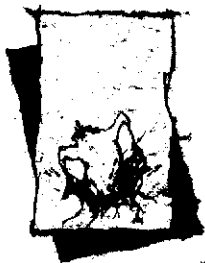
۳۹. ideality

۴۰. Pojman, P.۳۲

۴۱. ترجمه بخشهایی از تعلیقه، مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر شماره ۳ و ۴، صفحه ۶۴

۴۲. تعلیقه، ترجمه ملکیان، نقد و نظر، صفحه ۸۰

۴۳. تعلیقه، ملکیان، صفحه ۶۸



۴۴. Alastair Hannay, Kierkegaard, P. ۱۲۴

۴۵. Postscript, P. ۵۴

۴۶. Postscript, P. ۵۵

۴۷. inwardness

۴۸. مک کواری، فلسفه وجودی، صفحه ۷

۴۹. مهتاب مستعان، کرکگور متفکر عارف پیشه، نقل از درسهای دکتر احمد فردید، صفحه ۸۰ و ۸۱

۵۰. Pojman, P. ۵۵

۵۱. Pojman, P. ۵۵

۵۲. Ibid, P. ۵۵

۵۳. Ibid, ۵۶

۵۴. Inwardness

۵۵. مطالبی که در توضیح این اصطلاح آمده، مبتنی بر تفسیر «الستر هنی» در کتابی تحت عنوان کرکگور، است.

۵۶. Postscript, P. ۱۸۲

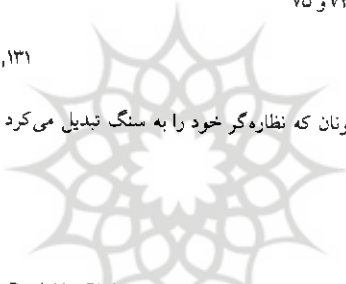
۵۷. ملکیان، ترجمه تعلیقه، نقد و نظر، صفحات ۷۴ و ۷۵

۵۸. Essential Truth

۵۹. Hannay, P. ۱۳۰, ۱۳۱

۶۰. Ibid, P. ۱۳۱

۶۱. Meduse موجودی کربه المنظر در اساطیر یونان که نظاره گر خود را به سنگ تبدیل می کرد و عاقبت به دست پرسئوس قهرمان (Perseus) کشته شد.



فهرست منابع انگلیسی

Audi Robert, ed. The Cambridge Dictionary of Philosophy, England: Cambridge U.P., ۱۹۹۵

Blackham H.J. Six Existential Thinkers, ۱۹۵۲, rpt. London: Routledge, ۱۹۹۷.

Hannay Alastair. Kierkegaard, London: Routledge Kegan Paul Ltd, ۱۹۸۲.

Kierkegaard Soren. Concluding Unscientific Postscript, translated by Walter

Lowrie, ۱۹۴۱, rpt. USA: Princeton U.P., ۱۹۷۴.

Kierkegaard Soren. Fear and Trembling, tr. Walter Lowrie London: Garden City: Doubledg, ۱۹۵۴

Pojman Louis P. The Logic of Subjectivity, USA: The University of Alabama Press, ۱۹۸۴.

Thomans J. Heywood. Subjectivity and Paradox, Oxford: Blackwell, ۱۹۵۷.

فهرست منابع فارسی

کرکگور سورن، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ نخست، ۱۳۷۸.

مستعان مهتاب، کرکگور متفکر عارف پیشه، تهران: نشر روایت، چاپ نخست، ۱۳۷۴.

مک کواری جان، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، تهران: هرمس، چاپ نخست، ۱۳۷۷.

ملکیان مصطفی، انفسی بودن حقیقت است، ترجمه بخشهایی از تعلیقه غیرعلمی نهایی، سورن کرکگور، تهران: مجله نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.

ورنو روژه و ژان وال، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه و برگرفته یحیی مهدوی، تهران:

خوارزمی، چاپ نخست، ۱۳۷۲.

یاسپرس کارل، کرکگور کیست؟، ترجمه رضا داوری اردکانی، در مجموعه فلسفه و بحران غرب، تهران: هرمس، چاپ نخست، ۱۳۷۸.