

دکتر سایه میثمی

■ دکتری در رشته فلسفه غرب از دانشگاه تهران

■ عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی

برخی از آثار:

ترجمه: ۱ - کتاب اعترافات قدیس آگوستین ۲ - فصل «آکوئینی» در کتاب

دیدگاههایی درباره سرشت آدمی ۳ - ترجمه کتاب تشبه به مسیح اثر طوماس

آکمپیس ۴ - ترجمه کتاب تسلاي فلسفه اثر بوئتیوس .

اثر در دست انتشار:

■ فلسفه کواین: معنا و معرفت (تألیف).

اصل انفسی بودن

(سو پزکتیویته)

در اندیشه کی یرکه گارد *

■ نوشته: توماس هیوود ■ ترجمه: سایه میثمی ■

در طرح موضوع انفسی بودن، نخستین وظیفه ما توجیه این پیش فرض است که انفسی بودن، سنگ زیربنای کل تلقی کی یرکه گارد از ایمان است. البته همه پژوهشگران در این باره اتفاق نظر ندارند و در مقدار اهمیتی که به این موضوع اختصاص می دهند، میان آنها تفاوت چشمگیری وجود دارد. برای مثال، بوهلین در مقدمه کتاب حجیم خود، اذعان می کند که در اقوال کی یرکه گارد راجع به مسیحیت،

این تأکید وجود دارد که از منظر دینی، آنچه تعیین کننده است، چگونگی است و نه چستی. با این حال، او در تحلیل خود از آثار کی‌یرکه‌گارد، میان دو رویه فکری به شدت تمیز قایل می‌شود که به زعم وی باید در تفسیر کی‌یرکه‌گارد از مسیحیت یافت شوند. او می‌گوید که یکی از این دو، باز نمود تجربه شخصی کی‌یرکه‌گارد است، در صورتی که دیگری فقط بنایی دست ساخته است که بسان سلاحی برای غلبه بر حریفان نظری به کار می‌رود و با فهم واقعی او از مسیحیت، کاملاً بیگانه است. از این روی، بوهلین اعتقاد دارد که مساله ایمان و گناه، به دو طریق پاسخ داده شده است. کی‌یرکه‌گارد، بدون وقوف به این امر، به حمایت از دو مفهوم متفاوت از گناه پرداخت. یکی از این دو مفهوم، در کتابهای مفهوم ترس^۲ و بیماری تا مرگ^۳ غالب است و دیگری در پاره‌نوشته‌های فلسفی^۴ و تعلیقه غیرنهایی علمی^۵.

بوهلین معتقد است که کی‌یرکه‌گارد، دو کتاب اول را با توجه به تجربه شخصی خود از گناه و آزادی، تجربه راز آگین امر قدسی که دور از دست است، به رشته تحریر درآورده و از همین روست که در این دو کتاب او می‌تواند در آن واحد به شناخت واقعیت آزادی اخلاقی و قدرت فایق نیامدنی گناه، نایل آید. از سوی دیگر، در پاره‌نوشته‌ها و تعلیقه، مفهوم گناه به نحوی عقلانی تعریف شده و گناه به منزله تبدیل پارادکسیکال عقل بشری که همان طبیعت اوست، انگاشته شده است. باری، در مفهوم ترس و بیماری تا مرگ، ایمان صرفاً بسان نقیض گناه، یعنی پیوند معنوی با خداوند، نمایانده شده است؛ در صورتی که در پاره‌نوشته‌ها و تعلیقه ایمان عین باور به این مطلب است که مسیح خدا و انسان بود. بوهلین واقعاً اذعان می‌کند که صرف شناخت نظری از این طبیعت دوگانه، برای تقویم آنچه در این آثار، ایمان خوانده می‌شود، کافی نیست، بلکه اصرار می‌ورزد که این [دوگانگی] به شدت ضروری است. بنابراین، در این آثار مفهوم ایمان از تصور مسیحیت به مثابه امری متضاد با تفکر نظری، یعنی به مثابه پارادکس مطلق، استنتاج شده است:

«بدین سان، تحلیل تعیین بنیادین ایمان نزد کی‌یرکه‌گارد، به این نتیجه می‌انجامد که او دو مفهوم کاملاً متفاوت از ایمان لحاظ می‌کند که با یکدیگر در ستیزاند، یکی از آن دو به طور

نظری تعین یافته و دیگری به معنای خاص، تعین مسیح محورانه دارد. اولی به ساحت تجربه دینی شخص کی‌یرکه‌گارد متعلق است، اما دومی به دیدگاه مشخصی بازمی‌گردد که ماهیت خاص مسیحیت، در تقابل با دیگر رویه‌های کلامی، اتخاذ می‌کند.^۶

نقصان نظریه بوهلین، هنگامی آشکار می‌گردد که شیوه او را مورد بررسی قرار دهیم. او برای تسجیل موضع خود، قطعه‌هایی را از آثار مختلف [کی‌یرکه‌گارد] بیرون می‌کشد و آنها را به طور جداگانه تحلیل می‌کند. آن‌گاه ادعا می‌کند که عدم هماهنگی میان آثار کی‌یرکه‌گارد را مبرهن ساخته است، [یعنی] ناهماهنگی‌ای که بسان تضاد درونی میان دو جنبه متضاد در تعالیم او راجع به ماهیت ایمان، خود را آشکار می‌سازد. لیندز ترام^۷ به درستی استدلال می‌کند که مسئله دیدگاه کلامی کی‌یرکه‌گارد را به هیچ‌وجه نمی‌توان جدای از دیدگاه اخلاقی او مورد بررسی قرار داد و از این روی، شیوه استدلال بوهلین و نتایجی که از آن برآمده است، هر دو بر خطاست. این دو دیدگاه را باید در زمینه کل اندیشه او مطمح نظر قرار داد. ما دغدغه آن نداریم که از همه جوانب قول لیندز ترام پیروی کنیم و او را بر بوهلین برتری دهیم، اما این قول او را کاملاً موجه می‌دانیم. بوهلین، بی‌آنکه برای اثبات مدعای خود تلاش کند، چنین می‌پندارد که یکی از دو مفهوم [ایمان نزد کی‌یرکه‌گارد] بیانگر تجربه شخصی اوست و دیگری چنین نیست. اگر این نظریه بر صواب می‌بود، آنگاه موضوع انفسی بودن (سویژکنیوبته) هیچ‌گونه پیوندی با کلام و فلسفه پیش از خود نمی‌داشت. اما خواهیم دید که نه فقط مفهوم پارادکس، که بوهلین آن را به عنوان تلاشی عامدانه برای پاسخ به هگل رد می‌کند، بلکه مفهوم انفسی بودن نیز بیش از هر چیز وامدار فلسفه‌های ضد هگلی آلمان است. به این دلایل ما معتقدیم که نظریه بوهلین، تفسیری از کی‌یرکه‌گارد فراهم می‌آورد که نامطمئن و نادرست است. این نظریه، از انسجام و پیوستگی اندیشه کی‌یرکه‌گارد چشم می‌پوشد و وحدت واقعی، و احتمالاً پیچیده آن را انکار می‌کند. به گمان ما، لیندز ترام بر زمینی استوارتر گام برمی‌دارد آن‌گاه که می‌گوید:

«اصل اساسی آن است که ... باید بکوشیم تا جهان اندیشه کی‌یرکه‌گارد را به مثابه یک

دیدگاه واحد فهم کنیم. در برخورد با تناقضهای آشکار، همواره باید این تردید را روا داریم که احتمالاً با تعریف معنای مفاهیم منطقی در احکامی که در ظاهر متفاوت اند، هیچ مشکلی حل نمی‌شود. در مورد مردی در مقیاس کی‌یرکه‌گارد، ما باید به سادگی بپذیریم که گوشه‌های به ظاهر متضاد، به نحوی در کل دیدگاه او به هم می‌پیوندند... از این روی باید یک دیدگاه واحد کلی را در نظر بگیریم که زمینه نوشته‌های اخلاقی و نیز آثار زیباشناسانه او را تشکیل می‌دهد و در هر دوی آنها منعکس می‌شود.^۸

ایمانوئل هیرش^۹، پژوهشگر دیگری است که علیه تصویر از هم گسیخته‌ای که بوهلین ارائه می‌کند، به نفع دیدگاه تمامیت‌نگر حجت می‌آورد. دیدگاه تمامیت‌نگر، در معنای عام‌تر خود، از پیوند میان زندگی‌نامه کی‌یرکه‌گارد و سیر اندیشه او، صرف‌نظر نمی‌کند، حُسن چنین دیدگاهی آن است که ما را قادر می‌سازد تا دو موضوع انفسی بودن و پارادکس را در نسبت با یکدیگر در نظر بگیریم. بنا به رأی بوهلین، موضوع پارادکس، به طور تصنعی برساخته شده است؛ اما حقیقت امر آن است که نمی‌توان این موضوع را تصنعی‌تر از موضوع انفسی بودن دانست و در اندیشه کی‌یرکه‌گارد اهمیت کمتری به آن نسبت داد، چرا که به واقع موضوع پارادکس، قرینه آن بحث است؛ لیندز ترام کمابیش به همین نکته اشاره می‌کند:

«انسان نمی‌تواند امر اخلاقی را فراچنگ آورد، مگر آنکه در یک موقعیت انضمامی و در لحظه‌ای خاص واقع شود، و برای او تصاحب حقیقت، فقط از رهگذر تصمیم به انجام فعل، میسر می‌گردد؛ انفسی بودن حقیقت است. قرینه این فرض آن است که حقیقت متعین به تعین آفاقی، یک امر پاراداکسیکال است.»^{۱۰}

پیوند درونی این دو موضوع که اینجا مورد بحث ما قرار می‌گیرد، در کتاب تعلیقه و نیز در آثار دیگر کی‌یرکه‌گارد، کاملاً آشکار می‌گردد.^{۱۱} قطعاً، این گواه کاملاً اثبات می‌کند که تلقی بوهلین از بحث کی‌یرکه‌گارد، بسیار غیرمنصفانه است.

اما به رغم اینکه ما طریق بوهلین را در تفسیر کی‌یرکه‌گارد خطا می‌دانیم، واضح است که او نیز در این باره یقین دارد که در اقوال کی‌یرکه‌گارد راجع به ایمان، موضوع انفسی بودن از اهمیت بنیادی برخوردار است به همین نحو، دکتر اچ. وی. مارتین^{۱۲} به درستی اظهار می‌دارد که:

«قول کی یرکه گارد مینی بر انفسی بودن حقیقت، برای فهم جدال او علیه تفاسیر فلسفی مسیحیت، بیشترین اهمیت را به خود اختصاص می دهد و در عین حال دشوارترین کار همانا فهم آن است که معمولاً به غلط صورت می پذیرد.»^{۱۳}

حال که به اهمیت تصور انفسی بودن نزد کی یرکه گارد، وقوف یافتیم، باید در یابیم که او تحت نفوذ چه عواملی به این مواضع هدایت شده است. هر چند کی یرکه گارد واجد آرائی بدیع بود، وصول او را به این موضع، نمی توان فارغ از نفوذ و هدایت متفکران پیشین دانست. در وهله نخست، کاملاً طبیعی است که لوتر را از جمله این متفکران بدانیم و به نظر می رسد که نتوانیم در نفوذ او تردید کنیم. باید اذعان کنیم که تاثیر لوتر بر کی یرکه گارد، احتمالاً بیشتر به واسطه کلیسایی اعمال شده که او (لوتر) پدرش به شمار می رفته است تا آثار خود او.^{۱۴} به غیر از تفاسیر بسیار اجمالی آقای ژولیوه در کتاب مقدمه ای بر کی یرکه گارد، درباره این نکته نسبتاً غلط انداز، هیچ بحث دیگری به زبان انگلیسی صورت نگرفته است. با خواندن ترجمه انگلیسی ژورنال، دل بستگی ای را که کی یرکه گارد، در خلال سالهای بعد، نسبت به لوتر دارد، درمی یابیم؛ اما این مطلب در جهت فهم اینکه تاثیر لوتر بر بسط اندیشه کی یرکه گارد چه بوده است، هیچ کمکی نمی کند. آقای ژولیوه به شباهت های میان کی یرکه گارد و لوتر اشاره می کند و ظاهراً قصد دارد چنین القاء کند که لوتر یکی از موثرترین عوامل شکل دهنده به اندیشه کی یرکه گارد بوده است.^{۱۵} در این باره باید تردید روا داریم، هر چند در این مورد نیز پژوهشگران اتفاق نظر ندارند. نیلز تالستروپ^{۱۶} دبیر کل انجمن کی یرکه گارد و یکی از پژوهشگران اصلی آثار او، معتقد است که لوتر عملاً تاثیری بر فلسفه انفسی بودن نزد کی یرکه گارد نداشته است. از سوی دیگر، پروفیسور والتر لیندزسترام ادعا می کند که لوتر تاثیر قابل ملاحظه ای بر کی یرکه گارد داشته است و آقای ژان وال نیز در این مورد با او اتفاق نظر دارد. اکنون آنچه ما را با قول آقای تالستروپ دچار مشکل می سازد آن است که او نمی تواند شباهت های تعجب برانگیزی را که میان کی یرکه گارد و لوتر وجود دارد، توضیح دهد. البته پروفیسور لیندزسترام اذعان دارد که از مقالات^{۱۷} چنین برمی آید که کی یرکه گارد مطالعه آثار لوتر را در سال ۱۸۴۶ آغاز کرده است. در

کتاب تعلیقه که به سال ۱۸۴۵ منتشر شد، اصل انفسی بودن به وضوح بیان شده است. در این کتاب فقط دو بار به لوتر اشاره شده است که هیچ یک از این دو ارجاع دارای اهمیت نیست. ۱۸ آقای ژولیوه در این قول خود بر حق است که بسیاری از عقاید میان این دو نفر مشترک است، همچون تلقی آنها از گناه به مثابه متضاد ایمان و تصورشان از ایمان به مثابه «جشش به درون امر محال»، بدون اعتقاد به تاثیر لوتر بر کی‌یرکه‌گارد، این مطلب را چگونه می‌توان توضیح داد؟ پاسخ می‌تواند این باشد که کی‌یرکه‌گارد آراء لوتر را از کتابهای درسی خود فرا گرفته بود. ۱۹ این بسیار محتمل است زیرا در آن روزگار این کتابها را عده بسیار زیادی می‌خواندند. در کتاب تعلیم کبیر ۲۰ لوتر قطعه‌ای می‌آورد که به تصویری که کی‌یرکه‌گارد از اصل انفسی بودن، در تعلیقه رسم می‌کند، بسیار شبیه است:

«خدا داشتن به چه معناست؟ یا خدا چیست؟ پاسخ: خدا کسی است که ماهمه خیرات را از او توقع داریم و برای رفع جملگی حاجات خود به او پناه می‌بریم، و از این روی، خدا داشتن، چیزی نیست مگر اعتقاد به او از اعماق جان. همان‌طور که غالباً از من شنیده‌اید، اعتماد و ایمانی که از دل برمی‌خیزد، هم خدا می‌سازد و هم بت. اگر ایمان تو و اعتقاد تو راستین باشد، آنگاه خدای تو نیز راستین است و اگر اعتماد تو کاذب باشد، آنگاه خدای تو حق نیست. زیرا این دو، [یعنی] ایمان و خدا، پیوندی بسیار نزدیک دارند. (به زعم من) خدای تو همان چیزی است که قلبت به آن توسل می‌جوید و به آن توکل می‌کند.» ۲۱

این قول، به طرز شگفت‌انگیزی با تمثیل مسیحی و کافر نزد کی‌یرکه‌گارد، شباهت دارد. نزد لوتر، دین نه یک امر غامض و پیچیده، بلکه چیزی بسیار ساده بود؛ چیزی که به فاعل‌های بیرونی و امور واسطه‌متکی نیست، بلکه سراسر روحانی، شخصی و درونی است. دین، نه حالتی از معرفت بلکه حالتی از ذهن است، [یعنی] نیت [Gesinnung] که مومن ابتدائاً به مثابه صفای باطن، در شخص خود تجربه می‌کند. چنین احساسی، پیش فرض معرفتی قرار می‌گیرد که فقط از رهگذر تجربه شخصی در فرد حاصل می‌شود. اینکه خداوند را جستجو کنیم و او را بیابیم؛ بیش از هر چیز دیگر، بیم او را به دل داشته باشیم، او را دوست بداریم و به او توکل کنیم و اینکه قلب‌بمان تنها

به خدا متکی باشند، این برای لوتر تمام دین است.^{۲۲} چه بسا همین تاکید بر دین معنوی که در دل حاصل می‌شود، در شکل‌گیری اصل انفسی بودن نزد کی‌یرکه‌گارد، نقشی ایفا کرده باشد. قطعاً تا آنجا که این را بسان امر صرفاً دینی لحاظ کنیم، به سختی می‌توان میان آن دو تمییز قابل شد. قوی‌ترین حجت ما شاید یک قول خود کی‌یرکه‌گارد باشد که آن دو را یکی می‌داند:

«به لحاظ صوری، مقوله «برای تو» (انفسی بودن - سیر باطنی) که کتاب یا این یا آن با آن پایان پذیرفت (فقط آن حقیقتی که [به تو] معنویت می‌بخشد، از آن نوست) دقیقاً به لوتر تعلق دارد.»^{۲۳}

البته این نیز کفایت نمی‌کند زیرا در همان متن، کی‌یرکه‌گارد می‌گوید که هرگز چیزی از لوتر فرا نگرفته است. برخلاف مساله تاثیر لوتر بر کی‌یرکه‌گارد که بسیار در مظان شک قرار دارد، در تاثیر فرانتس فون بادر^{۲۴} بر او، تردیدی وجود ندارد و با این حال، در مباحث راجع به منابع اندیشه کی‌یرکه‌گارد، به ندرت نامی از او به میان آمده است. فون بادر را به عنوان یکی از پیروان شلینگ می‌شناسند و در تاریخ فلسفه نوشته او بروگ^{۲۵} نیز چنین چیزی به او نسبت داده شده است، اما بسیاری از پژوهشگران بر این عقیده‌اند که به احتمال قوی، شلینگ عناصر عرفانی آثار متأخر خود را به بادر مدیون بوده است. یقیناً، آن‌طور که در دایرةالمعارف بریتانیا آمده، میان آن دو «تاثیر متقابلی» وجود داشته است.

این دو از جلوداران نهضت ضدهگلی بودند که طی نخستین سالهای قرن نوزدهم در فلسفه آلمان به وقوع پیوست. بنابراین، محتمل است که اصل انفسی بودن در [فلسفه] کی‌یرکه‌گارد، ادامه مبارزه‌ای باشد که فون بادر و دیگران آغاز کردند. دشوار بتوان این عقیده را با ارجاع به کتاب و نقل قول اثبات کرد، ولی به هر حال قابل اثبات است. کی‌یرکه‌گارد چند جا در نوشته‌هایش به فون بادر اشاره کرده است.^{۲۶} ممکن است چنین مناقشه کنند که این مقدار، گواه اندکی برای اثبات تاثیر فون بادر بر کی‌یرکه‌گارد است، اما این سخن، در واقع، انکار این واقعیت است که در نهضت ضدهگلی، فون بادر نقشی را ایفا کرده بود که با نقش ایفا شده از سوی کی‌یرکه‌گارد

بسیار شباهت داشت. فون بادر دو مطلب را مطرح ساخت. اول آنکه فارق از خدا، ما نه می‌توانیم او را بشناسیم و نه حتی درباره او چیزی بدانیم. خطای اصلی کلام عقلی آن است که خلاف این را باور دارد. بنا به قول اکهارت، چشمی که خداوند با آن ما را نظاره می‌کند، همان چشمی است که از رهگذرش ما او را می‌بینیم، زیرا معرفت ما به خدا، با علم ما یکی است. نکته دومی که فون بادر در انتقاد از فلسفه هگل مطرح می‌کند، از این هم وضوح بیشتری دارد: او می‌گوید که تلقی هگل از خداوند به مثابه متعلق عقل ما، نادرست است، زیرا او روح مطلق است. میان این رأی و نظریه کی‌یرکه‌گارد مبنی بر اینکه خداوند امر انفسی نامتناهی است و تنها به طریق انفسی شناخته می‌شود، تفاوتی آشکار وجود دارد. سفیهانه خواهد بود اگر بادر را منبع این نظریه بدانیم، اما انکار هرگونه ارتباط میان این دو قول نیز به همان اندازه احمقانه است.

تاثیر شلینگ [بر کی‌یرکه‌گارد]، دارای اهمیت بیشتری است، اما ماهیت و مقدار نفوذ او را هیچ‌کس به قدر کافی مورد مطالعه قرار نداده است، البته در آثار و مقالات شواهد بسیاری وجود دارد. در ژورنال، مفهوم ترس و تعلیق، ارجاعاتی به شلینگ صورت گرفته است و در پاره‌نوشته‌های فلسفی نیز در لفافه به او اشاره شده است.^{۲۷} ارجاعی که در پاره‌نوشته‌ها انجام گرفته، اهمیت چندانی ندارد و صرف کاربست یکی از مصطلحات شلینگ است.^{۲۸} ضمناً، اظهارات نقادانه تعلیق نیز ما را به اهمیت شلینگ نزد کی‌یرکه‌گارد، چندان واقف نمی‌سازد. در واقع برای وقوف به ارتباط میان این دو نفر، باید در آثار و مقالاتی که پیش از سال ۱۸۴۲ نوشته است، به جستجوی قراین بردازیم. سال ۱۸۴۱، به هنگام اقامتش در برلین، در ژورنال چنین می‌نویسد:

«به طرز وصف‌ناپذیری از شنیدن سخنرانی دوم شلینگ مشعوف شده‌ام. مدت مدیدی است که آه می‌کشم و افکارم بسان آه و فغان از نهادم برمی‌خیزند؛ آن گاه که او واژه «واقعیت» را در ارتباط با رابطه فیلسوفان با واقعیت بر زبان می‌آورد، همچون الیزابت، میوه افکار در درون من از شادی به هوا جست. از آن پس، همه کلماتی را که بر زبان او جاری شد به یاد دارم، چه بسا اکنون فجر حقیقت فرا رسیده باشد. با همان

یک کلمه، جملگی دردها ورنج‌های فلسفی‌ام در خاطر من زنده شد... اکنون چشم امید خود را یکسره به شلینگ دوخته‌ام.»^{۲۹}

اما، آرزوهای او محکوم به شکست بودند. از ماه فوریه، دیگر در کلاسهای درس شلینگ حاضر نمی‌شد و در ۲۷ فوریه ۱۸۴۲ به برادر خود پیتر چنین نوشت: «یاوه‌سرایی‌های شلینگ غیرقابل تحمل شده است.» البته او در همین نامه که در آن با لحنی گزنده از انزجار خود نسبت به شلینگ و درسپایش می‌گوید، اذعان می‌دارد که دلیل او از رفتن به برلین، فقط همان درسپای شلینگ است.^{۳۰} این اشاره و ارجاعاتی که در یادداشت‌های سالهای قبل آمده است، گواهی بر این قول است که کی‌یرکه‌گارد در مسیر جستجوی یک موضع فلسفی، شلینگ را همچون راهنمای خود می‌انگاشته است.^{۳۱} احتمالاً کی‌یرکه‌گارد مجنوب فلسفه متأخر شلینگ بوده و ما برای آنکه بتوانیم به رابطه میان آن دو پی ببریم، باید به اجمال به این مطلب پردازیم. در سال ۱۸۳۴، شلینگ مقدمه‌ای بر ترجمه هوبرت بکر^{۳۲} از کتابی به قلم ویکتور کوازن، منتشر ساخت.^{۳۳} در این مقدمه، او فلسفه هگلی را به صورت فلسفه‌ای صرفاً منفی توصیف می‌کند که در آن امر واقعی و سرشار از محبت، جای خود را به مفهومی منطقی سپرده است که عاری از عناصر تجربی می‌باشد. این فلسفه از رهگذر خیال‌پردازی خاص خود، مفهوم [منطقی] را جوهریت بخشیده و آن را واجد آن قوه خودجنبشی‌ای تلقی کرده است که تنها در مابازاء این مفهوم یافت می‌شود. در طی درسپای مونیخ درباره تاریخ فلسفه جدید^{۳۴}، شلینگ در ارتباط با مفاهیم انتزاعی همچون وجود عام^{۳۵}، وجود خاص^{۳۶}، و غیره، به نکته‌ای مشابه نکته بالا اشاره می‌کند. بنا به استدلال او، امر انتزاعی مستلزم چیزی است که از آن متترع شده است و از پیش درباره مفاهیم انتزاعی می‌دانیم که فقط در ذهن وجود دارند و بر طبیعت، که شرط وجود آنهاست، مقدم نیستند و نیز فاقد قدرتی هستند که آنها را جزئی از طبیعت قرار دهد. درسپایی که کی‌یرکه‌گارد در بالا به آنها اشاره می‌کند، باید ادامه درسپایی بوده باشد که تحت عنوان نطق افتتاحیه در برلین ارائه شده بود و به سال ۱۸۴۱ منتشر گشت. می‌دانیم که این درسپا در کتابخانه شخصی کی‌یرکه‌گارد یافت شده است.^{۳۷}

در اینجا شلینگ می‌گوید که کشف دوران جوانی اش، یعنی اصل اینهمانی را که هگل به صرف یک امر انتزاعی و منطقی فرو کاسته بود، رد نمی‌کند. البته آنچه او را به قبول این اصل وامی داشت، فلسفه‌ای بود که نام فلسفه مثبت بر آن می‌نهاد و قرار بود که به عنوان مکمل فلسفه منفی [هگل] ارائه شود. فلسفه مثبت، به مدد تجربه، به فراسوی دانش عقلی خواهد رفت و از آن حیث که فلسفه اسطوره و وحی است از دیگر فلسفه‌ها قابل تمییز خواهد بود. بنابه قول هافدینگ، «شلینگ بر این امر اصرار می‌ورزید که فلسفه نظری را از حدود امکان و انتزاع، گریزی نیست و ارتباط با واقعیت مطلق را که از باورهای دینی است، تنها می‌توان به مثابه فعل اراده تلقی کرد که از اشتیاق و حاجات عملی و شخصی نشأت می‌گیرد.» (همان که کی‌یرکه‌گارد جهش می‌خواند). هافدینگ سخن خود را چنین ادامه می‌دهد که تصور شلینگ از تضاد فکر و وجود، و نیز ناممکن بودن حرکت پیوسته، تصویری است که کی‌یرکه‌گارد هرگز کنار نگذاشت.^{۳۸} به زعم شلینگ، فلسفه مثبت در پی آن نیست تا از تصور خدا، وجود او را اثبات کند بلکه از واقعیات ناظر به وجود آغاز می‌کند تا به اثبات الوهیت وجود نایل آید. بنا به رأی اردمان در فلسفه منفی، خداوند هدف بود، در حالی که فلسفه مثبت، خداوند را به منزله اصل خود دارد.^{۳۹} دقیقاً از آن جهت که این فلسفه، واقعیت و فلسفه واقعیت دینی است، باید که فلسفه وحی باشد. از آنجا که این فلسفه، خدا را اصل قرار می‌دهد، باید بر تاریخی استوار باشد که از آن نه به مثابه تکامل ضروری بلکه به منزله تجلی اراده پروردگار، تعبیر شود.^{۴۰} در سهای برلین را شاگردان شلینگ با استفاده از یادداشتهای خود در سال ۱۸۴۲ منتشر ساختند و نیز پس از مرگ او در مجموعه آثارش منتشر شد. اما در آرشیو کی‌یرکه‌گارد در کتابخانه سلطنتی کوپنهاگ دست‌نوشته‌ای وجود دارد که حاوی یادداشتهای کی‌یرکه‌گارد از در سهای شلینگ است. آنچه کی‌یرکه‌گارد را مجذوب فلسفه مثبت ساخت، این نکته مهم بود که بنا به تاکید شلینگ، این فلسفه رابطه‌ای واقعی میان انسان و خدا فرض می‌کند.^{۴۱} مراد شلینگ از رابطه واقعی میان خدا و انسان، رابطه فرد با خداست و بدین سان میان خدا و انسانیت [به طور کلی] فقط نسبتی غیرمستقیم (یا به عبارت صحیح‌تر نسبتی نظری

یا انتزاعی) وجود دارد.^{۴۲} نکته مهم دیگر [در فلسفه شلینگ]، اهمیت انتخاب و نیز این اعتقاد بود که در فلسفه مثبت، جایی برای آزادی وجود دارد.^{۴۳} هرگاه، شباهت بارز میان فلسفه مثبت شلینگ و موضع ضد هگلی کی‌یرکه‌گارد را به همراه جزئیات تاریخی‌ای که به آنها اشاره شد، مدنظر قرار دهیم، برای اثبات تاثیر مستقیم شلینگ بر کی‌یرکه‌گارد، شواهد و قرائن کافی در دست داریم. اما نفوذ شلینگ در شدت و قوت، هم سنگ نفوذ یوهان گئورگ هامان نبود. دکتر والتر لوری این «مغ سرزمین‌های شمالی» را عامل یگانه تاثیر مهم بر کی‌یرکه‌گارد می‌داند. هامان (۱۷۸۸-۱۷۳۰) سرسخت‌ترین معارض نهضت روشنگری قرن هجدهم در آلمان بود. آثار او بسیار مغفول مانده است. عمدتاً به این دلیل که فاقد نظام و بسیار آشفته‌اند و به سبکی پر پیچ و تاب و دشوار نوشته شده‌اند. او در نخستین اثر خود به نام خاطرات سقراط، با موضع ایمانی خویش به ستیز علیه عقل‌گرایی روشنگری و فلسفه کانت می‌پردازد. او بر این باور است که ایمان، بیش از معرفت و فهم، اهمیت دارد:

«ما فقط می‌توانیم به وجود خویش و وجود همه اشیاء خارج از خود ایمان داشته باشیم و این به هیچ طریق دیگری قابل فهم نیست... متعلق ایمان انسان، نیازی به اثبات ندارد، و [از سوی دیگر] ممکن است قضیه‌ای بی چون و چرا اثبات گردد، اما این سبب نشود که به آن ایمان بیاوریم. ایمان فعل عقل نیست و از این روی، هیچ یک از بورشهای عقل نمی‌تواند آن را شکست دهد، زیرا به همان اندازه که از چشیدن و دیدن، ایمان حاصل نمی‌شود، استدلال نیز نمی‌تواند ایمان به بار آورد.»^{۴۴}

این اظهارات، قدرت هامان و در عین حال آشفتگی کلام او را به تصویر می‌کشند. کلام او همان رنگ و بوی نوشته‌های کی‌یرکه‌گارد را دارد. به دلیل ابهامی که اینجا در کلمه «ایمان» وجود دارد، نمی‌توان نکته مورد نظر هامان را به روشنی دریافت. ایمان را می‌توان به معنای قبول فرضیه‌ای دانست که شواهد قابل ملاحظه‌ای به آن گواهی می‌دهند اما میرهن اش نمی‌سازند و یا به معنای قبول حکمی که برای آن حجتی ارائه نشده باشد. بنابراین نکته مورد نظر هامان آن است که برای اعتقاد به یک رأی خاص، لزومی ندارد که انسان حقیقت آن را به برهان در یابد. هامان از اینجا به

این موضع رهنمون می‌شود که ایمان چیزی متفاوت از عقل است و در صحیح‌ترین تلقی خود، باید آن را یک آگاهی بی‌واسطه، همچون بینایی بدانیم. او در ادامه استدلال خود چنین می‌گوید که تفکر عقلانی و ایمان، کاملاً از یکدیگر متفاوت‌اند، زیرا بقینی که در ایمان حاصل می‌شود، یقین برآمده از برهان نیست. این اعتراض هامان، اعتراضی کاملاً درست و موجه بود به عقل‌گرایی یک سویه‌نگر آن عصر که می‌خواست همه محتوای دین را در خود جای دهد. اما این اعتراض، نزد او به یک اصل جزمی بدل شد و این نگرش، منجر به انزجار او از همه نظام‌های فلسفی گشت که آنها را بسان تارهای عنکبوت تصور می‌کرد که به عبث تنیده شده‌اند. در واقع، تنها ارزشی که به فلسفه نسبت می‌داد، ارزشی منفی بود و آن اینکه به مدد فلسفه می‌توان علم تجربی را از اعتبار ساقط کرد. بدین سان، فلسفه به معلمی عجیب و غریب بدل می‌شود که می‌تواند ما را به جانب ایمان مثبت رهنمون شود. ایمان، فی‌نفسه هیچ دخلی به فلسفه ندارد. این درونمایه قطعه‌ای نسبتاً بلند است که قوت بیان و سبک پرقدرتش، ما را وادار می‌سازد تا در اینجا آن را نقل کنیم:

«انکای رستگاری ما به تطابق با عقل یا صحت اعتقاد، همان قدر ناچیز است که انکای نابغه به سعی و کوشش، بخت و اقبال نیک به ارجمندی و شایستگی. از آنجا که ایمان یکی از حالات طبیعی قوای شناختی ما و سائقه بنیادین روح ماست؛ از آنجا که هر قضیه کلی بر ایمان نیک استوار است و تمامی انتزاعات، به ناچار اعتباری‌اند، برجسته‌ترین متفکران عصر ما که در دین تأمل می‌کنند، از مقدمه و حد وسط، که برای حصول نتیجه منطقی در برهان ضروری است، دست شسته‌اند. اساس دین در تمامیت وجود ما نهفته است و بیرون از دایره توانایی‌های دانش ما که رویم رفته عرضی‌ترین و انتزاعی‌ترین حالت وجودی ما را تشکیل می‌دهند، قرار دارد و از همین جاست آن رگه اسطوره‌ای و شعری همه ادیان، همان که در چشم فلسفه بیگانه، نالایق، سرد و گرسنه، صورتی سفیها نه و خشم‌آور دارد.»^{۴۵}

شمار بالای ارجاعات کی‌یرکه‌گارد به هامان، گواه معتبری بر تأثیر عمیق هامان بر اوست. کی‌یرکه‌گارد در پاییز سال ۱۸۳۵ با نوشته‌های هامان آشنا شد یعنی درست همان وقتی که به این نتیجه رسیده بود که مسیحیت و فلسفه با یکدیگر آشتی

نمی‌پذیرند و از این روی موضع مسیحیت، غیرقابل دفاع است.^{۴۶} همان‌طور که تاکنون دیدیم، مطالعه آثار هامان، کی‌یرکه‌گارد را به ترک این موضع واداشت. او از هامان نکته‌ای مهم فرا گرفت که هرگز از یادش نرفت و در واقع موضع خاص او را شکل داد. او به بسط این نکته پرداخت که یقین برآمده از ایمان، هرگز با یورشهای فلسفه نابود نمی‌گردد. زیرا «ایمان فعل عقل نیست.» همچنین در این قول که نقادی و شکوک هیوم، آنچه را که مورد حمله قرار داده بود، فقط اثبات می‌کرد، به خصوص تحت تاثیر هامان قرار داشت. قطعه مورد نظر از هیوم، در رساله جستار^{۴۷} آمده است:

«هیچ انسان عاقلی بی‌مدد معجزه، نمی‌تواند به ... دین مسیحی ... ایمان آورد. عقل صرف را یارای آن نیست تا ما را به راستی ایمان متقاعد سازد؛ و هر آنکس که از سر ایمان، به تصدیق آن برانگیخته می‌شود، به معجزه‌ای مداوم در اندرون شخص خود، وقوف دارد که همه اصول فاهمه را واژگون می‌سازد و او را بر ایمان به آنچه که خلاف عرف و تجربه است، مصمم می‌دارد.»^{۴۸}

واضح است که هامان با یورش به عقل و تاکید بر اولویت ایمان، که نزد او تعریفی متفاوت از عقل دارد، در بسط اصل انفسی بودن کی‌یرکه‌گارد سهمی داشته است. البته در اینجا باید تاکید کنیم که تمجید کی‌یرکه‌گارد از هامان، به تقلید برده‌وار از او منجر نشد و کاربست اندیشه هامان نزد کی‌یرکه‌گارد، واجد انسجامی است که در خود هامان به چشم نمی‌خورد.^{۴۹}

اکنون به متفکر دیگری می‌پردازیم که تأثیری قوی بر کی‌یرکه‌گارد داشته است یعنی لسینگ^{۵۰}. اگر بنا به قول لوری، هامان بزرگترین عامل موثر بر کی‌یرکه‌گارد بوده باشد، تأثیر لسینگ را باید در مرتبه دوم جای دهیم، جالب توجه اینکه کسی مانند فولفورد که هرگز مقالات کی‌یرکه‌گارد را نخوانده است، با صرف اکتفا به معلومات خود از کتابهای او چنین می‌گوید: «در میان متفکرین غیردانمارکی، ... ظاهراً کی‌یرکه‌گارد از ... لسینگ و (بعدها) از شوپنهاور ... بیش از دیگران آموخته است.»^{۵۱} به نظر آقای منارد، بسیار عجیب است که در تعلیقه نقل قولهایی از لسینگ دیده می‌شود، چرا که او یک متفکر دینی نبود.^{۵۲} اما کی‌یرکه‌گارد در تعلیقه، دلیل تمجید خود را از او بدین سان شرح می‌دهد:

«تمجید من از لسینگ... از این روست که او خود را به نحوی دیندارانه در انفسی بودن (سوپرژکتیویته) خویش منزوی ساخت؛ اینکه او خود را از این فریب که در نسبت با ادیان نظامی بر سازد و به شهرت جهانی رسد وارها نید، اما در عین حال به خوبی می دانست که دین با خود لسینگ، با لسینگ به تنهایی، سروکار دارد، درست به همان طریقی که با هر انسان دیگری در ربط و نسبت قرار می گیرد؛ او فهمیده بود که مناسبت اش با خدا، بی حد و حصر است اما خدا را با انسانی مستقیماً هیچ کاری نیست. موضوع سپاس من، و آنچه [در لسینگ] می ستایم، همین است.»^{۵۳}

لسینگ (۱۷۸۲-۱۷۲۹)، نقاد و نمایشنامه نویسی بود که در واپسین روزهای دانشجویی اش به فلسفه علاقمند شد و سالهای پایانی عمر خود را عمدتاً وقف مباحث کلامی کرد. البته در سال ۱۷۵۱ طی مقدمه منشور اش بر کتاب دین، جدایی خود را از فلسفه روشنگری نشان داده بود. او از هزارتوی خودشناسی (Selbstkenntnis) سخن می گوید و معتقد است که معاینه نفس؛ همواره اولین و امن ترین طریق دینداری بوده است و خواهد بود. لسینگ با تلفیق جدیت و مطایبه، این دیدگاه سقراطی را بیش از پیش سقراطی می سازد.^{۵۴} کی یرکه گارد، این همه را آن چنان که بود در ذهن خود ذخیره می سازد:

«نه، واقعاً لسینگ دارای طبع جدی نبود. حالت کلی او در مرادوه عاری از جدیت است، و فاقد آن ایستگی حقیقی که برای آنان که در اندیشه خود دنباله روی دیگری هستند و به خودی خود اندیشمند نیستند، کفایت می کند.»^{۵۵}

بنابراین، واقعاً حقیقت دارد که تبعات اندیشه لسینگ، در کی یرکه گارد یافت نمی شود. این مطلب کی یرکه گارد را مشعوف می سازد.^{۵۶} زیرا نشان می دهد که نظام [هگلی] در تلاش برای تجسم بخشیدن به لسینگ و آثارش در درون خود، چقدر بر خطاست. در چشم نظام ساز هگلی، «مطمئناً، لسینگ از دیرباز پشت سر نهاده شده است. او بر مسیر راه آهن تاریخ نظام مند جهان، صرفاً ایستگاه کوچکی است که به سادگی از نظر محو می شود.»^{۵۷} حال اگر لسینگ درست گفته باشد، آن گاه باید در اینکه از کنار او با سرعت قطار عبور کنیم، اندکی تردید روا داریم.^{۵۸} چنین تلقی ای از

جستجوی حقیقت به مثابه امری که در اهمیت هم سنگ خود حقیقت باشد، مستقیماً با نظریه کی‌یرکه‌گارد مبنی بر انفسی بودن حقیقت، مرتبط است. این را ما از کتاب تعلیقه به روشنی درمی‌یابیم. آنجا که تمجیدهای پرشور کی‌یرکه‌گارد، برای ما هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارند که لسینگ اهمیت زیادی برای او داشته است.^{۵۹} کی‌یرکه‌گارد، لسینگ را آن قدر سازگار با خود می‌یابد که گمان دارد بتواند با «فرضیه‌هایی که احتمالاً یا واقعاً منسوب به لسینگ‌اند» به بسط موضوع مورد نظر خود بپردازد.

وقتی کی‌یرکه‌گارد برای بار دیگر به بحث درباره مساله‌ای می‌پردازد که در پاره‌نوشته‌ها طرح کرده بود، تاثیر لسینگ را از نو احساس می‌کنیم.^{۶۰} طی جزوه‌ای که در پاسخ به گوتزه^{۶۱}، کشیش اعظم هامبورگ، می‌نویسد، لسینگ مساله نسبت تاریخ را با حقیقت دین مطرح می‌سازد. به عبارت دیگر، آیا می‌توان دینی را که بر سنت‌های تاریخی خاصی استوار است، دین حقیقی دانست؟ احتجاجات تاریخی، همواره بر اعتبار شواهد بیرونی متکی هستند؛ اما آنچه از موثق‌ترین احتجاجات به دست می‌آید، چیزی بیش از یک احتمال با درجه بالا نیست. بنابراین، آنها هرگز نمی‌توانند ما را به یقینی برسانند که رستگاری مان را تامین کند. او معجزات را به عنوان نمونه مطرح می‌سازد و با فرض حقیقت تاریخی آنها، در باب اهمیت این حقیقت برای ایمان دینی ما به بحث می‌پردازد:

«اعتقاد به یک حقیقت تاریخی، به چه معناست؟ مطمئناً معنایش جز این نیست که به آن تن در دهیم، چیزی را علیه آن علم نکنیم، و رضایت دهیم که شخص دیگری، گزاره تاریخی دیگری را بر آن متکی سازد. اگر من... نتوانم از دیدگاهی تاریخی علیه این گزاره که عیسی مسیح، مرده‌ای را زنده کرد، قد علم کنم، آیا آن‌گاه باید بر صدق این گزاره که خدا پسری هم‌گوهر با خود دارد، صحنه گذارم؟ در این صورت، از حقیقت تاریخی قبلی به نوع دیگری از حقیقت جهش کرده‌ام و از من این انتظار می‌رود که جملگی آراء مابعدالطبیعی و اخلاقی خود را در تناسب با آن، از نو بسازم؛ و از آنجا که نمی‌توانم علیه رستاخیز مسیح، شاهدی معتبر ارائه کنم، باید آراء بنیادین خویش را راجع به ماهیت الوهیت و در جهت وفاق

با آن تغییر دهم، حال اگر این *εἰς ἀλλὰ γένος μεταβασις* نیست^{۶۲}، نمی‌دانم مراد ارسطو از این قاعده چه بوده است.^{۶۳}

لسینگ از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرد که «با حقایق امکانی تاریخ، هرگز نمی‌توان به اثبات حقایق ضروری عقلی نایل آمد». این نتیجه نزد کی‌یرکه‌گارد در نسبت با آنچه او برهان مبتنی بر دو هزار سال، می‌خواند و نیز در نسبت با مساله انفسی بودن که پیش فرض امر پارادوکسیکال است، اهمیت داشت. حال که به برخی از تأثیرات مهم و تأثیرات کم‌اهمیت‌تری که در بسط اصل انفسی بودن نزد کی‌یرکه‌گارد سهمی داشته‌اند، اشاره کردیم، وقت آن رسیده تا ببینیم او این اصل را چگونه بیان می‌دارد. باید از آموزه او مبنی بر سه‌گانگی مزاحل حیات آغاز کنیم.

مشهور است که او سه مرحله یا سه سپهر متمایز را در حیات تشخیص می‌دهد: سپهر استحسانی، اخلاقی و دینی^{۶۴} آنچه برای ما اهمیت دارد، سپهر آخر و خصوصیات آن است. بنا به وصفی که کارل کخ در «خاطرات کوئیدام» به دست می‌دهد، این مرحله دارای پنج خصوصیت است^{۶۵}. دو خصوصیت اول، بسیار جالب‌اند. نخست آنکه، دین‌گونه‌ای آموزه نیست، بلکه طریقی از حیات است. آن نحوه‌ای خاص در مواجه شدن با اوضاع زندگی و غم و شادی آن است. از این روی، آنچه در خاطرات می‌یابیم، طرح و شمای اندیشه دینی نیست. بلکه تصور شخصی است که زندگی‌اش را دیندارانه سپری می‌کند. خصوصیت دوم، برخاسته از همین ویژگی اول است و نشان می‌دهد که دین یک امر شخصی است و اولاً و بالذات، به فرد انسان مربوط می‌شود. اهتمام اصلی مرد جوان در کتاب خاطرات، پاسخ به پرسش «تقصیرکار بودن یا نبودن» است و همین مارا به ویژگی دوم رهنمون می‌شود. دو نکته فوق‌را به طریقی دیگر نیز می‌توان بیان کرد. اول اینکه درست نیست دین را عبارت از چیزی بدانیم که صرفاً احکامی صادر می‌کند و با حیات هیچ پیوندی ندارد. دوم آنکه فرد مومن، یک عضو ذی‌نفع است زیرا حیات دینی، او را در برخی مشکلات شخصی گرفتار می‌آورد. از این روی، در خاطرات کوئیدام، قصد مرد جوان حل و فصل

اختلافات نظری نیست، بلکه او در پی ایمانی است که به آن متوسل شود و روح خود را قرین آرامش گرداند. نکته مهم آن است که او خود به تنهایی باید این ایمان را بیابد. بنابراین، مراد کی‌یرکه‌گارد از این قول که ایمان امر شخصی است، آن است که برای انسان طریق تحصیل ایمان، با نحوه کسب اطلاعات، تفاوت دارد.

«واقعیت وجودی، غیرقابل انتقال به دیگری است و متفکر انفسی، واقعیت خود را در وجود اخلاقی خویش می‌یابد. آن واقعیت که از سوی غیر دریافت شده، فقط به صورت یک امکان به فهم درآمده است... ارتباطی که به نحو امکانی صورت پذیرد، شخص دریافت کننده را به اجبار با مسأله وجود مواجه می‌سازد.»^{۶۶}

کی‌یرکه‌گارد به این نکته اشاره دارد که هرگاه نیاز ما ایمان باشد، پرداختن به استدلال عقلی کاملاً خطاست. هرگاه ایمان طالب برهان شود، گویی [همچون عیسو برادر یعقوب] حق تولد خود را به مستی خوراکی ناچیز فروخته است. حق تولد او، همان که گوهر اوست، فقدان برهان است. ایمان واقعاً جایی برای برهان ندارد؛ چرا که [ایمان] انفسی بودن است. از سال ۱۸۳۵ این اندیشه ذهن کی‌یرکه‌گارد را به خود مشغول کرده بود. برای مثال در ژورنال به تاریخ اول آگوست ۱۸۳۵، این نکته بسیار مهم آمده است:

«نکته در اینجاست که باید حقیقتی را بیابم که برای من حقیقت باشد، اندیشه‌ای که برای آن زندگی کنم و برای آن بمیرم. کشف حقیقت به اصطلاح آفاقی، به چه کار می‌آید، اینکه نظام‌های فلسفی را مدنظر قرار دهیم و بتوانیم... ناسازگاریهای موجود در درون هر یک از آن نظامها را نشان دهیم؛ برای من چه سود که از این طریق بتوانم... جهانی برسام که خود ساکن آن نباشم و صرفاً محض آراء دیگران بنایش نهم... از شرح معنای مسیحیت، مرا چه فایده‌ای حاصل می‌شود اگر برای من و زندگی من معنایی عمیق‌تر افاده نکند...»^{۶۷}

از حوالی اواخر سال ۱۸۳۵ کی‌یرکه‌گارد بر نیاز به تملک انفسی حقیقت، تأکید می‌ورزد و آن را مهمتر از نظریات آفاقی تلقی می‌کند^{۶۸} او درمی‌یابد که ممکن است از چیزهای دیگر دوری‌گزیند ولی نمی‌تواند از خود دوری‌گزیند.^{۶۹} اعتقاد، یک پیوند

زنده است که به معنای واقعی، پیوندی با خود من می باشد. ۷۰ آن [اعتقاد] جزئی از زندگی و واجد شورمندی است. حتی اندیشه نیز از شورمندی آن خالی نیست، همان طور که نفخه‌ای از هوا هست، «نفخه» اندیشه نیز وجود دارد. ۷۱ کی‌یرکه‌گارد می پرسد که معرفت انتزاعی چگونه می تواند معرفتی تمام عیار باشد؟ ۷۲ دیالکتیک هگلی که ناظر به امر با واسطه و بی واسطه است، در نهایت راه به جایی نمی برد. ۷۳

نخستین صورتبندی کی‌یرکه‌گارد از اصل انفسی بودن، در واپسین جمله کتاب یا این - یا آن آمده است: «تنها آن حقیقتی که معنویت می بخشد، برای تو حقیقت است.» ۷۴ این در واقع همان مساله‌ای است که در پاره‌نوشته‌های فلسفی به آن می پردازد. آنجا او مساله آموختن حقیقت و ماهیت پاراداکسیکال حقیقت را مورد بحث و بررسی قرار می دهد. اینکه این مساله همان موضوع مطروحه در پایان یا این - یا آن باشد، در نظر اول آشکار نمی گردد. البته، کی‌یرکه‌گارد در تعلیقه چنین می گوید که مساله مورد نظر در پاره‌نوشته‌ها حقیقت مسیحیت نبود، بلکه پیوند فرد با مسیحیت بود. ۷۵ مساله، همانا «اهتمام فردی است که دل‌بستگی بی حد و حصر دارد.» ۷۶ در واقع، این مساله که آیا شیوه صحیح برخورد با حقیقت، آموختن [آن] است یا نه. شیوه سقراطی طرح این مساله، نباید ما را در فهم مقصود آن، دچار خلط و اشتباه کند. جهت کاربرد زبان سقراطی آن است که این شیوه سخن با تاکید بر این امر که حقیقت در خود انسان است، آموختن حقیقت را فی الفور به یک امر شخصی بدل می سازد. بنابراین، آموختن همانا پیوند فرد با خود است. این برای وصف طریقی که فرد مسیحی بدان حقیقت را می آموزد، کفایت نمی کند. زیرا این واقعیت را مورد توجه قرار نمی دهد که [در مسیحیت] حقیقت در تملک انسان نیست. اما باز هم مساله مهم آن است که در یابیم پیوند انسان با حقیقت چگونه باید باشد تا حقیقت از آن او گردد. کتاب تعلیقه از نو به بحث درباره همین مساله می پردازد. یک بار دیگر برای اثبات درستی تفسیر خود، کلام کی‌یرکه‌گارد را شاهد می آوریم. در قطعه‌ای از ژورنال، آنجا که بر مبنای مقوله جدید انفسی بودن، خطرهای مسیحی بودن را توصیف می کند، چنین می گوید که مسیحی شدن منوط است به انفسی بودن که در آن باید فهم را وداع گفت و بر صلیب پارادکس آویخته شد. او چنین ادامه

می دهد که آنچه تعلیق غیر علمی نهایی، به مطلوب ترین شیوه ممکن ارائه می کند، همین است و بس.^{۷۷} به نظر کی یرکه گارد، این امر که حیاتی دینی، اولاً و بالذات انفسی است، از چنان حقیقتی برخوردار است که حتی اهل تفکر آفاقی نیز نمی توانند یکسره از آن بگریزند؛ چرا که با «من ایمان دارم» آغاز می شود و این عبارت در صورتی که اصولاً معنایی داشته باشد، مستلزم انفسی بودن است.^{۷۸}

در سراسر تعلیق، این نکته مکرراً و به تاکید آمده است و به واقع مساله کتاب تعلیق در قالب آن بیان می شود. [در این کتاب] کی یرکه گارد کار خود را با تمیز میان طریق آفاقی و طریق انفسی در برخورد با مساله حقیقت مسیحیت آغاز می کند.^{۷۹} او اذعان دارد که طرح این مساله به نحو آفاقی ممکن است اما دلیل می آورد که با اتخاذ چنین شیوه ای نمی توان به قلب مساله رسوخ کرد. این کار فقط به طریق انفسی میسر می گردد زیرا در دین، حقیقت یک امر انفسی است و تنها آن چیزی حقیقت دارد که برای شخص من حقیقت باشد. او مساله آفاقی را بدین سان خلاصه می کند:

«از مواضع آفاقی، مسیحیت یک واقعیت مسلم انگاشته شده^{۸۰} است که برای بررسی حقیقت آن، شیوه ای کاملاً آفاقی به ما پیشنهاد می شود، زیرا فاعل شناسای فارغ دل، آن قدر آفاقی می اندیشد که خود را حذف می کند، یا شاید او حتی خود را بی هیچ تردید، کسی می داند که ایمان را همچون یک وضع عادی در تملک خویش دارد. حقیقت آفاقی، به دو معنا می تواند باشد، نخست، حقیقت تاریخی؛ دوم حقیقت فلسفی. در تلقی تاریخی، حقیقت مسیحیت را باید به مدد بررسی نقادانه منابع گوناگون و غیره، تعیین کرد؛ به کوتاه سخن، از همان طریقی که حقیقت تاریخی به طور کلی، تعیین می گردد. هرگاه پرسش از حقیقت فلسفی به میان آید، هدف آن است که در یابیم آموزه ای که به لحاظ تاریخی مفروض و از سوی تاریخ به تایید رسیده است، چه پیوندی با حقیقت سردمی دارد... و در مورد پیوند فاعل شناسا با حقیقت، آن گاه که این فاعل شناسا به شناخت حقیقت نایل آید، فرض آن است که اگر حقیقت آشکار شود، تملک آن، امر نسبتاً کم اهمیتی است... از همین جاست، متانت عالم، و بی فکری خنده آور کسی که طوطی وار به تکرار سخن او می پردازد.»^{۸۱}

در اینجا حتی کاربست دوگانه کی برکه‌گارد را از اصل انفسی بودن درمی‌یابیم: کاربست فلسفی و کاربست دینی. البته فعلاً نیازی نداریم که به آن بپردازیم. سخن کی برکه‌گارد [در اینجا] آن است که نه رویکرد فلسفی و نه رویکرد تاریخی هیچ‌یک واقعاً به مساله مورد نظر او مربوط نمی‌شود؛ و چون آن را امری کم‌اهمیت تلقی می‌کند، چیزی که فاقد هرگونه اثر است، به نظر او رویکردی کاملاً غلط است. مساله نسبت فاعل شناسا با حقیقت، به هیچ وجه کم‌اهمیت نیست و از خصوصیات ذاتی دین است. رویکرد تاریخی، نتایج تاریخی به دست می‌دهد. اما هرگز ایمان پدید نمی‌آورد. ایمان، گویی همواره در افق قرار دارد و الهیات نقادانه همواره بر آن است تا به چیزی مرتبط با ایمان، بیانجامد. و دشواری در همین جاست. فرض کنید که ما توانسته باشیم حیثیت اناجیل و همه آنچه را که مقصود و آرزوی نقد تاریخی است، اثبات کنیم. حال چه می‌شود؟ باز هم این پرسش باقی است که آیا باید ایمان بیاوریم یا نه؟ «ایمان به سادگی از تحقیق علمی به دست نمی‌آید؛ آن اصلاً به طور مستقیم پدید نمی‌آید. به عکس، در خلال این آفاقی نگری، انسان دل‌بستگی شخصی بی‌حد و حصر خویش را که شرط ایمان است، از کف می‌دهد.»^{۸۲} بنابراین اصل معضل اینجاست که هدف از تحقیق تاریخی، فراهم آوردن دلیل قاطع است و احکام آن با ارجاع به ضرورت منطقی داده‌ها صادر می‌شود. اما ایمان، حکمی است که از سر شورمندی صادر می‌شود، و شورمندی با دلیل قاطع یکجا جمع نمی‌گردد. ایمان، اطمینان مورد نظر خود را از سوی شورمندی دریافت می‌کند و از این روی، در اینجا برهان نه تنها ضروری نیست، بلکه زیان‌بار نیز هست. «ایمان به برهان نیاز ندارد؛ آری، ایمان باید برهان را دشمن خود بداند.»^{۸۳} همین مطلب راجع به شیوه آفاقی در تفکر نظری صدق می‌کند. خطای این شیوه نیز آنجاست که قبول مسیحیت را از جانب شخص، نادیده می‌انگارد و در نتیجه، از آنچه که به واقع رخ می‌دهد، هیچ نمی‌فهمد و در این نحوه تفکر، مسیحیت صرفاً به مثابه یک امر تاریخی لحاظ می‌شود و بنابراین هم متفکر مصروف آن می‌گردد که مفهوم بنیادین مسیحیت را از آن انتزاع کند. بدین سان تلاش می‌کند تا آنچه را که زمان‌بند است، سرمدیت بخشد. این خطایی است که

فیلسوف نظری مرتکب آن می‌شود. فاعل شناسای دیندار «شورمندانه دل‌بستگی بی‌حد و حصری به سعادت ابدی خویش دارد اما برای فلسفیدن باید در جهتی کاملاً مخالف این حرکت کند.»^{۸۴} می‌بینیم که طریق او در فهم آفاقی مسیحیت بر خطاست، خواه آفاقی بودن آن به معنی تاریخی بودن‌اش باشد یا از آن سبب باشد که نظری است. بنابراین، متکلم مسیحی که قصد توصیف مسیحیت را دارد، باید این مطلب را به خاطر بسپارد، زیرا در غیر این صورت مسیحیت را نقض خواهد کرد. این بدان معناست که برای خود متکلم، انفسی بودن ضروری است. بنابراین، ایمان، انفسی بودن است و حقیقت، انفسی بودن است.

اکنون بر ما واجب است که مراد کی‌یرکه‌گارد را از این اصل، در یابیم. ابتدا کاربرد دینی آن را توضیح می‌دهیم؛ و به این منظور قول تئودور هکر را راجع به آن، مطرح می‌سازیم. او این اصل را به تفصیل مورد بحث قرار نمی‌دهد اما در این زمینه به نکته‌ای واضح و پراهمیت اشاره می‌کند. او قولی را که ناظر بر یکی انگاشتن انفسی بودن با فردگرایی یا اصالت ذهن (سوئیژکتیویسم) است، رد می‌کند و در این کار کاملاً حق با اوست. هیچ قولی به این اندازه از حقیقت دور نیست و معنای اصل انفسی بودن، دقیقاً عکس آن است. هکر خواهان تفسیر کلامی این اصل است که اگر در زمینه کلامی فهم شود، بخشی از قیاس ذیل قرار می‌گیرد:

از آنجا که خداوند، انفسی بودن بی‌نهایت است.

و انفسی بودن، حقیقت است.

پس: خداوند حقیقت است.

به زعم هکر، طریق صواب در فهم این نظریه پرمغز کی‌یرکه‌گارد، فقط همین است.^{۸۵} حال اگر حتی این طریق درست فهم اصل انفسی بودن باشد، صورت قیاس بالا بر خطاست زیرا اصل موردنظر باید نتیجه قیاس باشد. یعنی، به جای شکل چهارم قیاس، شکل سوم باید به کار رود، به این نحو که از مقدمه خدا حقیقت است و حد وسط خدا انفسی بودن بی‌نهایت است، این نتیجه به دست می‌آید که انفسی بودن حقیقت است. اما آیا اساساً این اصل را باید این گونه فهم کرد؟ اولاً، اینکه چنین

قیاسی هرگز به ذهن کی‌یرکه‌گارد خطور کرده باشد، بسیار محل تردید است. نکته دوم و مهم تر آنکه، صحت دارد که این اصل را باید در زمینه الهیات فهمید، اما فقط تا جایی که به هنگام سخن از زبان دینی خود، به مباحث کلامی می‌پردازیم. اما حتی در این حالت، نمی‌توان مدعی فهم کامل این اصل شد. زیرا در دومین بخش از فصل دوم کتاب تعلیقه، از موضعی کاملاً فلسفی به این اصل پرداخته شده است. حال برای آنکه به مطلب اول رجوع کنیم، بیابید ببینیم که کاربرد دینی این اصل، دقیقاً کدام است. با اطمینان می‌توانیم بگوییم که آن، ملاکی برای ایمان است که برای ما نشانی اساسی از ایمان فراهم می‌آورد. کی‌یرکه‌گارد تأکید می‌کند که ایمان حقیقی فقط آن ایمانی است که وجه شاخص اش، دل بستگی شورمندانه به متعلقش باشد.

معنای تمثیل بسیار عالی مذکور در تعلیقه، باید همین باشد:

«اگر آن کس که در فرهنگ مسیحیت زندگی کند، به اندرون خانه خدا، خدای حقیقی، درآید و در حالی که تصور درستی از خدا در ذهن دارد، او را عبادت کند، اما پرستش او خالصانه نباشد؛ و کس دیگری که ساکن سرزمین کفر است، با شوری که از اعماق روح، نامتناهی را طلب می‌کند، به عبادت مشغول شود، در حالی که به تمثال بتی چشم دوخته باشد، حقیقت در کجاست؟ یکی از سر خلوص خدا را عبادت کند، هر چند بت می‌پرستد؛ دیگری خدای حقیقی را از سر ریا پرستش می‌کند، و از این روی، بت پرستی بیش نیست.»^{۸۷}

در فقره‌ای از ژورنال سال ۱۸۵۰، کی‌یرکه‌گارد چنین می‌گوید که وضعیت جدید مسیحیت، با «چیستی»^{۸۸} سروکار ندارد، بلکه مهم برای آن، چگونگی^{۸۹} است؛ در واقع، به «چگونگی» تازه یک «چیستی» قدیمی می‌پردازد.^{۹۰} این چه بسا تفسیر تمثیل فوق باشد، زیرا درست در فقره ماقبل آن چنین می‌گوید که آشکارا او در نوشته‌های خود، مفهوم ایمان را به گونه‌ای تعریف کرده که پیشتر سابقه نداشته است.^{۹۱} چنین کاربردی از اصل انفسی بودن، جدالی است علیه فراغ‌دلی آن مومنی که هنوز نمی‌داند اگر مومن است، تعهدی از جان و دل به پروردگار دارد. فارغ‌دلی‌ای که به آن خرده گرفته می‌شود، یا این قول است که شخص از آن رو که در سرزمین مسیحی

می‌زید، مسیحی است و یا این قول که ایمان باید از سوی یک برهان آفاقی حمایت گردد.

اکنون به کاربرد فلسفی اصل انقسی بودن می‌پردازیم. فلسفی بودن این اصل، از آنجا آشکار می‌شود که می‌بینیم در نهضت ضد هگلی آلمان ریشه دارد. آن به مثابه اصلی فلسفی، به نقد صریح فلسفه هگلی می‌پردازد. دو نکته را مطرح می‌سازد: (۱) اینکه هیچ نظامی نمی‌تواند در نسبت یا ظرافت و دقت دین، حق مطلب را ادا کند، زیرا ایمان مسیحی، بنا به ماهیت خود، پیوندی ناگشودنی با آن اموری دارد که از سوی نظام، نادیده انگاشته می‌شوند؛ (۲) اینکه یک نظام فلسفی (یعنی یک طرح مابعدالطبیعی) همواره با این خطر مواجه است که به تکرار مبتذل یا همان‌گویی تمام عیار بدل شود. ابتدا به قول دوم می‌پردازیم، زیرا فهم آن آسان‌تر از اولی است. البته وقتی آن را نیز به دقت می‌نگریم، درمی‌یابیم که چندان ساده نیست. به نظر کی‌یرکه‌گارد، خطای نظام [هگلی] آنجاست که این واقعیت را که می‌توان مفهوم انتزاعی «وجود» را به کار برد، با این نکته بسیار متفاوت که این مفهوم، به هر حال، در پیوند با این احکام تجربی است، خلط می‌کند. بنابراین، من در سخن از وجود، فقط به اشیاء موجود نظر دارم. بنا به رأی کی‌یرکه‌گارد، آنچه تاکنون از سوی عالم مابعدالطبیعه انجام شده، تلاش برای مبدل ساختن امر تجربی به یک موضوع منطقی است. این کار او، به محض انجام، منشاء همه نوع تصورات می‌گردد. امکان در انداختن طرحی مابعدالطبیعی فقط در صورتی دست می‌دهد که در آن همچون فلسفه هگل، امر واقع با امر معقول یکی گردد. البته دلیل این امر، همان خطای منطقی‌ای است که پیشتر متذکر آن شدیم. این را یا کاذب تلقی می‌کنیم و یا اذعان می‌داریم که صرف همان‌گویی است. یعنی، اگر همچنان بر این عقیده باشیم که با وجود خاص یا عام واقعی سروکار داریم، درگیر همان خطای منطقی هستیم. اما چه بسا عالم مابعدالطبیعه چنین بگوید که «آری، ای دوست من! خطای تو درست در همین جاست. من دچار خطای منطقی نیستم. آن‌گاه که از وجود سخن می‌گویم، وجود محض را مدنظر دارم.»^{۹۲} بدین قرار، مثلاً اکام، همچون ارسطو، علم

مابعدالطبیعه را علم وجود می‌داند، اما او همچنین بر این عقیده است که علم مابعدالطبیعه، مادام که علم به وجود بماهو وجود باشد، نه با شیء [موجود] بلکه با مفهوم سروکار دارد.^{۹۳}

سوارز نیز وجود را تا جایی متعلق خاص علم مابعدالطبیعی می‌داند که وجود واقعی باشد^{۹۴} حال اگر چنین باشد، آن‌گاه نقد کلی از آن کی‌برکه‌گارد است که می‌گوید حکم مابعدالطبیعی به اتحاد فکر یا وجود، یک همان‌گویی بیش نیست.

«خواه حقیقت را به شیوهٔ تجربی، به مثابه مطابقت فکر با وجود تعریف کنیم، و خواه آن را به شیوه‌ای معنی‌باورانه، مطابقت وجود با فکر بدانیم، در هر یک از این دو حالت، بسیار مهم است که با دقت به معنای وجود توجه داشته باشیم. و در صورت‌بندی پاسخ این پرسش، همچنین مهم است که دقت داشته باشیم مبدا نفس شناسا با فریبی از کف برود و به امری نامتعیین بدل گردد، به گونه‌ای که به چیزی موهوم که هیچ انسانی هرگز چنان نبوده است و نمی‌تواند باشد و به شبحی که فرد، فراخور موقعیتی خاص، خود را با آن مشغول می‌دارد، اما خودش نمی‌داند که چیست، تبدیل شود... دیگر برای او چه اهمیت دارد که آنجا وجود داشته باشد و سراسر فعالیتی که جریان دارد، طی یک حرکت جسورانه فکر که بی پروا و موهوم است، به همان‌گویی بدل نگردد.»^{۹۵}

نکته مورد نظر کی‌برکه‌گارد آن است که فیلسوف نظام‌ساز با یک قیاس دوحدی مواجه است: یا باید حکم خود را یک «تقریب» بداند، به این معنا که او برای انجام کاری که هرگز به اتمام نمی‌رسد، تلاش می‌کند، و یا اینکه آن را به صورت امری مطلقاً یقینی ارائه کند که در این صورت دچار همان‌گویی می‌شود. هر دو شق به یکسان برای او ناخوشاینداند. آنچه او می‌خواهد، یقین موجود در حکم منطقی و خالی [از محتوای محصل] است، به علاوه بر محتوایی حکم تجربی، به عبارت دیگر او خواستار امری محال است.

مطلب دیگری که از این شعار مستفاد می‌شود، این نکته بسیار مهم است که در فلسفه، دلایل عقلی یک گزاره، از خود آن گزاره به مراتب با اهمیت‌ترند. برای آنکه گمان نشود که ما فلسفه کی‌برکه‌گارد را با روش تحلیلی قرن بیستمی قرائت می‌کنیم، بیایید طریق او را در توصیف نتایج، به خود یادآور شویم.

«... اگر حقیقت همان سیر باطنی باشد، نتایج فقط مهملاتی هستند که ما نباید بر سر آنها یکدیگر را بیازاریم. انتقال نتایج، شکلی غیرطبیعی از ارتباط دو انسان است، زیرا هر انسان موجودی روحانی است که نزد او حقیقت فقط عبارت است از خودکوشی [موجود در فرآیند] تملک شخصی که در جریان انتقال نتایج، از آن ممانعت به عمل می‌آید...»^{۹۶}

لازم به ذکر نیست که این قول، ضربه‌ای سهمگین بر فلسفه هگلی است. بنابراین، دکتر لانگمید در تلقی خود از کی‌یرکه‌گارد به عنوان بزرگترین منتقد هگل، کاملاً بر حق، است. حقیقت مکتوم در قول گیدو دوروگی پرو مینی بر اینکه کی‌یرکه‌گارد علیه خود فلسفه می‌یابد، همین است و بدون این ملاحظه، قول او می‌تواند انسان را به خطا بیاندازد. کی‌یرکه‌گارد «حکیم خودستیز» نبود. او می‌دانست که باید به نظام هگلی حمله برد و نیز می‌دانست که کدام پاره آن مورد حمله واقع شود. او در لسینگ، نقطه‌ای برای شروع حمله یافت و آموزنده خواهد بود که ببینیم اصل انفسی بودن، چگونه پیوندی با لسینگ دارد. در تعلیقه، کی‌یرکه‌گارد پس از نقل قول لسینگ که دست به دعا برمی‌دارد و از خداوند به جای خود حقیقت، حقیقت جویی طلب می‌کند، با لحنی طنزآلود چنین ادامه می‌دهد:

«و آن‌گاه که لسینگ این کلمات را می‌نوشت، احتمالاً نظام [هگلی] هنوز ناتمام بود؛ اما دریغ! امروز لسینگ دیگر زنده نیست. اگر اکنون که نظام نسبتاً پایان پذیرفته است، یا دست کم در دست ساخت است و تا یکشنبه آینده به اتمام می‌رسد، لسینگ زنده بود؛ باور کنید که او هر دو دست خود را برای فراچنگ آوردن آن فراز می‌کرد. [در این صورت] او نه مجال کافی می‌داشت، و نه واجد چنان رفتار و سلوکی بود که در کمال شوخ‌طبعی به بازی گل یا پوچ با خدا بپردازد و در کمال جدیت دست چپ را برگزیند. البته در این صورت، نظام هگلی نیز می‌تواند چیزی بیش از آنچه خدا در هر دو دست خود دارد، ارائه دهد؛ حتی پیش از یکشنبه آینده که نظام قطعاً به اتمام رسیده است، در همین لحظه نیز چیز بیشتری در چنته دارد.»^{۹۸}

به زعم کی‌یرکه‌گارد، مشکل نظام هگلی آن است که به نظر می‌رسد عالم مابعدالطبیعه

گمان می‌دارد که می‌تواند اشیاء را از منظر سرمدی^{۹۹} (Sub specie aeterni) نظاره کند و از این روی نتایجی به دست آورد که از حقایق سرمدی اند. و این دقیقاً همان کاری است که او قادر به انجامش نیست. زیرا او خود موجود است یعنی انسانی است که در مکان و زمان می‌زید. بنابراین، هر که به درستی خاطر نشان می‌سازد که کی‌یرکه‌گارد تأکید خود را بر فکر، از متعلق شناسایی به فاعل شناسا و از جهان آفاقی به جهان افکار شخصی که صاحب آن افکار است، جابجا می‌کند.^{۱۰۰} او همچنین می‌گوید که «وجود و ذات شخص، عناصری هستند که کی‌یرکه‌گارد به درون فلسفه آورد.»^{۱۰۱} اما این مطلب به توضیح بسیار نیاز دارد. برای این منظور، ما مطلب فوق را به سه طریق بیان می‌کنیم. که می‌توان در آنها به دقت نظر کرد. اولاً، می‌توان چنین گفت که کی‌یرکه‌گارد شخص را وارد فلسفه می‌کند، به این معنا که دیگر با هیچ فلسفه‌ای که بتوان آن را به تکرار و تقلید فرا گرفت، روبرو نخواهد شد. فلسفه، اگر فعالیت شخص هستی‌دار نباشد، اصلاً هیچ نیست. دوم آنکه، نزد کی‌یرکه‌گارد، فلسفه شامل شخص می‌شود، زیرا در فلسفه تفهیم و تفاهم در قالب فرآیندی غیرمستقیم صورت می‌پذیرد.^{۱۰۲} این مطلب که تقریباً همه اظهارات کی‌یرکه‌گارد راجع به سقراط، حول همین نکته می‌چرخد، حائز اهمیت است.^{۱۰۳} و بیان آخر اینکه شعار مورد نظر متضمن این نکته است که نقطه آغاز و نیز مقصد فلسفه به یک معنا در درون هستی خود فیلسوف قرار دارد. در اینجا دکتر لانگمید کسرلی، نکته‌ای را نشانه می‌رود که بیش از آنچه خودش بدانند، به هدف نزدیک است: او کی‌یرکه‌گارد را در سنت آگوستین جای می‌دهد.^{۱۰۴} در نظر به بیان اول، کی‌یرکه‌گارد با این استدلال که فلسفه را نمی‌توان به مدد تکرار و تقلید فرا گرفت، اصل انفسی بودن را همچون سلاحی در ستیز علیه هگل و هر فلسفه نظام‌دار به کار می‌بندد. به احتمال قوی، اگر این نکته را بر هگل بازگو می‌کردیم، او منکر چنین مقصودی می‌شد و طریق آموختن فلسفه را این‌گونه نمی‌دانست. اما نمی‌توان انکار کرد که تأکید او بر ارزش فلسفه به مثابه نظامی از حقایق، به مشغله فراگیری پاسخ‌ها منجر شد. چند سال پیش، آر. جی کالینگ‌وود در زندگینامه خود نوشت اش چنین گفت که آنچه در ابتدای فلسفه پدید آمد، قضیه نبود، بلکه پرسش بود.^{۱۰۵} از این روی، او خواستار آن است که در منطق قضایا تجدیدنظر

کنیم و آن را به صورت پرسش و پاسخ درآوریم.^{۱۰۶} اگر این نکته را با سخن کی‌یرکه‌گارد یکجا مورد نظر قرار دهیم، گمان می‌کنم که قول کالینگ‌وود را بهتر خواهیم فهمید. فلسفه برای کی‌یرکه‌گارد، صورت بخشیدن به قضایا نیست، بلکه پرسش و پاسخی است که شخص در حال هستی واقعی مطرح می‌سازد. بدین سان او به ریشخند کسی می‌پردازد که نتایج یک فلسفه خاص را می‌پذیرد، بدون آنکه فرآیند کشف حقیقت آن نتایج را برای خود تجربه کند.^{۱۰۷} بر اساس رأی کی‌یرکه‌گارد متفکر حقیقی، یعنی متفکر انفسی، به جای حقیقت، حقیقت‌جویی را برمی‌گزیند. باری ممکن است که کی‌یرکه‌گارد این امر را آن طور که ما اکنون دریافته‌ایم، دریافته باشد که فلسفه با مسائل ناظر به امور واقع سروکار ندارد و بنابراین در پی پاسخ به پرسشی از این قبیل نیست که مثلاً پس از تعمیر فیوز می‌پرسیم: «برق آمد؟» البته آنچه او دریافته بود، آن است که امر مهم در فلسفه، همانا طرح سوال است. به این معنا، حقیقت، انفسی بودن است: زیرا حقیقت یک فلسفه در گرو طریق آن در حصول نتایج است. نکته دوم پیوند نزدیکی با اولی دارد و می‌توان دید که از آن منتج می‌گردد. اگر فلسفه، فعالیت خود شخص باشد، تقبیم و تفاهم در قلمرو آن باید به گونه‌ای صورت پذیرد که به تقلید طوطی‌وار نیانجامد. به گمان کی‌یرکه‌گارد سقراط به این مشکل پی برده بود و با «روش مامایی» خود، نمونه‌ای از کار فیلسوف انفسی را ارائه کرد. مهم آن است که کار او تقبیم نتایج به دیگران نبود.

«اینکه برخی محاورات افلاطون بی‌هیچ نتیجه‌ای به پایان می‌رسند، دلیلی دارد بس عمیق‌تر از آنچه سابقاً می‌اندیشیدیم. آن جلوه‌ای است از هنر مامایی سقراط که خواننده یا شنونده را به فعالیت وا می‌دارد و بنابراین در عوض آنکه نتیجه‌ای به دست او دهد، فقط نیش‌اش می‌زند، این روش، تقیضه‌عالی شیوه یادگیری طوطی‌وار جدید است که در آن همه چیز بلافاصله و با حداکثر سرعت ممکن بیان می‌شود و تاثیر آن، چنان نیست که خواننده را واجد نقشی فعال سازد بلکه او را به یادگیری طوطی‌وار مجبور می‌کند.»^{۱۰۸}

اگر گمان کنیم که می‌توانیم حقیقت را مستقیماً به دیگری انتقال دهیم، کاملاً

دچار سوء تفاهم ایم.^{۱۰۹} السینگ دقیقاً همین روش غیرمستقیم را آشکار ساخته بود زیرا او نیز در پی ارائه نتیجه نبود و کی‌یرکه‌گارد به همین دلیل او را می‌ستود.^{۱۱۰}

احاطه به نکته سوم، قدری دشوارتر است و نمی‌توان به آسانی دریافت که کی‌یرکه‌گارد آن را چگونه فهم می‌کرده است. اگر چنین فرض می‌کنیم که او حامی فلسفه‌ای برای زندگی بوده است، چندان بر خطا نخواهیم بود. اما با این رأی نیز دشواری‌هایی همراه است که اصلی‌ترین آن شاید این نقد باشد که فلسفه یک دانش منفعت‌آور نیست. برای مثال اغلب شنیده‌ایم که فراهم آوردن آراء اخلاقی، جزء وظایف یک فیلسوف نیست. این کاملاً درست است؛ اما به هیچ وجه این معنا را افاده نمی‌کند که میان فلسفه و زندگی باید شقاقی ایجاد گردد. ما اغلب این [شقاق] را می‌پذیریم زیرا تحت سیطره الگوی علم تجربی هستیم. اما فلسفه، علم تجربی نیست. شاید بهترین طریق فهم این نکته آخر آن باشد که به نکته‌ای که پیشتر به آن اشاره شد، رجوع کنیم و آن اینکه ظرافت ایمان مانع از آن است که نظام [هگلی] بتواند در درون خود به آن احاطه یابد و حق معرفت‌اش را به جای آورد. نظام بر آن است تا ایمان را به حکمی مورد اتفاق عموم بدل کند. این مشابه شیوه عالم تجربی در مرتب ساختن داده‌های علمی و تبیین آنهاست. اما، ایمان همانا تملکی شورمندانه است و دل‌نگرانی بی‌حد و حصر شخص را جلوه‌گر می‌سازد. بدین طریق، کی‌یرکه‌گارد توجه ما را به تفاوتی بنیادین معطوف می‌کند: تفاوت میان طریق صمیمانه‌ای که در آن ما تمایلات فکری و عملی خود را احساس می‌کنیم و شیوه فارغ‌دلانه‌ای که در آن به شناخت تمایلات دیگران نایل می‌شویم. من آن شوری را که به هنگام گردن سپردن به ملکوت پروردگار در من ایجاد می‌شود، در خود احساس می‌کنم، زیرا این شورمندی حکایت از وجود خود دارد. می‌دانم که شوری مشابه در همسایه‌ام نیز وجود دارد زیرا برخی اعمال و اقوال او حکایت از آن می‌کند. باری، کی‌یرکه‌گارد چنین استدلال می‌کند که این بلاواسطگی، بخشی از طریق ما در سخن گفتن از خداست. نزاع کی‌یرکه‌گارد با هگل بر سر آن است که به زعم او هگل سعی دارد خداوند را به یک امر کاملاً عمومی بدل کند.

همین خطا را به حق می‌توان به فیلسوفان قرون وسطایی نیز نسبت داد. در آن روزگار، سخن از خداوند به مثابه واجب‌الوجود، هر چند غالباً به منظور جلوگیری از سوءتعبیر به میان می‌آمد، گاه یکی از خصوصیات ذاتی خداوند را نادیده می‌انگاشت، اینکه او وجودی است که معشوق و محبوب قدیسان است و ایشان به هنگام عبادت با او راز دل می‌گویند. اگر بخواهیم از اصطلاحی بهره جویم که مارتین بوبر رواجش داد، باید بگویم که پیوند میان مومن و خدایش، از نوع پیوند من-توست که لب‌ایمان است. با سخن گفتن از خداوند به مثابه موجودی که واقعی و کامل‌ترین است،^{۱۱۱} گویی واقعیت فوق‌الذکر را نادیده انگاشته‌ایم. مراد کی‌یرکه‌گارد از این قول که خداوند انفسی بودن بی‌نهایت است و فقط نزد فاعل انفسی وجود می‌یابد، همین است.^{۱۱۲}

این ما را به موضوع اصلی رهنمون می‌شود. اگر صحت داشته باشد، که ایمان بیان دل‌نگرانی فرد است و خدا فقط نزد فاعل انفسی وجود می‌یابد، آیا از این بر نمی‌آید که ایمان متعلق خود را می‌آفریند؟ به عبارت دیگر، آیا اصل پیشنهادی کی‌یرکه‌گارد مبنی بر انفسی بودن، همان اصالت ذهن نیست؟ کافی نخواهد بود که هم‌صدا با دکتر لانگمید کسرلی بگویم^{۱۱۳} که خود آگاهی نزد کی‌یرکه‌گارد، عبارت از آگاهی او به خودش و به خداست. این به یک معنا صادق است؛ قطعاً تأیید می‌کنم که در کاربرد اصل انفسی بودن نزد کی‌یرکه‌گارد همواره ارجاعی به سوی خدا وجود دارد و همین سمت و سوی خدایی است که فکر او را از بسیاری فیلسوفان اگزیستانسیالیست متمایز می‌سازد. اما این مطلب به آن اندازه که دکتر کسرلی می‌خواهد به ما بیاوراند، ساده و آشکار نیست. او می‌گوید:

«بدین سان کی‌یرکه‌گارد به اصلی عینی نایل می‌آید که اصالت دارد... اکثر فیلسوفان وجودی معاصر، این عینیت بنیادین را از دست داده‌اند که برای ایشان باقی مانده است، آن طریق انفسی‌ای که از رهگذرش کی‌یرکه‌گارد به آن [عینیت بنیادین] تقرب می‌جست.»^{۱۱۴}

اصل مطلب آن است که آیا این عینیت بنیادین که از آن سخن می‌گوید، اصلاً عینی است یا نه. صرفاً کافی نیست که بگویم تصور ایمان نزد کی‌یرکه‌گارد واجد

عینیت نهایی و آشکار است. این به معنای پیشداوری در مورد مسأله‌ای است که در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. از سوی دیگر، افرادی که متقبل اثبات عقل ستیزی در کی‌یرکه‌گارداند، در این زمینه چنان مهملائی می‌یابند که واجب است علیه کسانی که به نحو پیشینی او را پیرو اصالت ذهن می‌خوانند، اقامه دعوی کنیم. شاهد نقض این مطلب، فقره‌ای است که او در آن به حقیقت مسیحیت می‌پردازد.^{۱۱۵} آنجا به وضوح می‌پذیرد که در بحث راجع به این مسئله، اتخاذ روش آفاقی میسر است، اما معتقد است که شیوه «آفاقی نظری» وافی به مقصود نیست. مضافاً اینکه، مسأله انفسی همانا نسبت میان فرد است با حقیقتی که به نحو آفاقی عرضه شده است.

دیدیم که بخشی از معنای این نظریه که انفسی بودن حقیقت است، آن است که در ساحت دین هر قضیه، برای آنکه به درستی فهم شود، باید واجد گونه‌ای ارجاع به خود من، لحاظ گردد. این همان چیزی است که کی‌یرکه‌گارد، تملک انفسی می‌خواند. البته او کاملاً روشن می‌سازد که این تملک دارای قطعیتی است که از شورمندی نشأت می‌گیرد. از آنجا که ایمان شورمندی است، قطعیت آن با قطعیتی که در منطق یا ریاضی و یا حتی علم تجربی به دست می‌آید، تفاوت دارد. بر این مبنا، به بسط افزون‌تری از آن نظریه رهنمون می‌گردیم که حقیقت را به مثابه «بی‌یقینی آفاقی‌ای که با شورمندی بی‌حد و حصر، سخت بدان می‌چسبیم»^{۱۱۶}، تعریف می‌کند. بدین سان کی‌یرکه‌گارد تصریح می‌کند که متعلق ایمان حقیقی، باید یک امر غیر یقینی باشد. این امر که «حقیقت انفسی بودن است» به عدم قطعیت یا بی‌یقینی موضع دینی و نیز شکاکیت مکنون در ذات ایمان اشارت دارد. جای دیگر در تعلیقه، کی‌یرکه‌گارد می‌گوید که سوبه آفاقی نسبت انفسی، در چشم ما همچون یک پارادکس ظاهر می‌شود. بدین قرار می‌گوید:

«نهایت سیر باطنی در یک شخص هستی‌دار شورمندی است؛ متناظر با شورمندی فاعل‌شناسا، حقیقت به یک پارادکس بدل می‌گردد؛ و اینکه حقیقت پارادکس می‌شود، منشأ نسبت حقیقت است با فرد هستی‌دار. یکی با دیگری برابر است. ما با غفلت از اینکه فاعل‌شناسای هستی‌دار هستیم، شورمندی را از کف می‌دهیم و آن‌گاه حقیقت از محال بودن دست می‌شوید.»^{۱۱۷}

از قطعه بالا نمی توان دقیقاً دریافت که پارادکس چیست. البته اگر آن را با موضوع اصلی پارادکس یا پارادکس مطلق یکی بیانگاریم، بر خطا خواهیم بود. زیرا اگر مطلب فوق و متن آن را به دقت بخوانیم، متوجه خواهیم شد که هرگاه با یقین برخاسته از شورمندی، حکم به حقیقت امری دهیم که فاقد قطعیت است، با پارادکس فوق مواجه هستیم. اما در تعلیقه، و نیز در تربیت مسیحی، کی‌یرکه‌گارد تصریح می‌کند که انفسی بودن با پارادکس مطلق یعنی پارادکس خدا - انسان یکی است. برای مثال می‌گوید:

«مسیحیت، خود را حقیقت ضروری سرمدی می‌داند که در دل زمان پدید آمده است. آن خود را به مثابه پارادکس جلوه‌گر ساخته و از فرد می‌خواهد که در نسبت با آنچه در چشم یهودیان، گناه، در چشم یونانیان حماقت و در نگاه اهل تفکر، امری محال است، سیرباطنی ایمان را پیشه کند. از این هم ناممکن‌تر، بیان این امر است که انفسی بودن حقیقت است و اینکه آفاقی بودن دافعه دارد، [و] حتی محال بودنش دلیل این دافعه است.»^{۱۱۸}

با مذاقه در دو فصل فوق از تعلیقه، بر ما آشکار خواهد شد که در بحث از مسأله انفسی بودن، کی‌یرکه‌گارد دو گونه تلقی از ایمان دارد نه یکی. به عبارت دیگر، او دربارهٔ کاربرد واژه ایمان، دوگونه حکم دارد: (الف) آن تجربه‌ای را می‌توان ایمان خواند که متعلق‌اش را نتوان به مثابه یک امر میرهن شناخت زیرا دانش یقینی، عنصر خطر کردن را که شاخص ایمان است، حذف می‌کند.^{۱۱۹} (ب) چون ایمان انفسی بودن است، پس متعلق آن، یعنی حقیقت دینی، یک پارادکس است، و مسیحیت آن امر محالی است که شورمندی بی‌حد و حصر بر آن صحنه می‌گذارد.^{۱۲۰} درست است که (الف) و (ب) با یکدیگر در تعارض نیستند اما همچنین صحت دارد که (الف) مستلزم (ب) نیست. نکته موردنظر ما آن است که کی‌یرکه‌گارد هر دو تلقی را قبول دارد. کاملاً آشکار است که در تعلیقه و در تربیت مسیحی، بر ماهیت پارادکسیکال حقیقت دینی، کمتر از بی‌یقینی ذاتی آن تاکید نشده است.^{۱۲۱} به زعم ما، (الف) توصیف کی‌یرکه‌گارد است از شرایط کاربرد اصطلاح ایمان به خدا، در صورتی که (ب) توصیف او از شرایط کاربرد اصطلاح «ایمان به مسیح» است. در اینجا ما با یک

تمایز لفظی کم اهمیت مواجه نیستیم، و مشکل آنجاست که کاربردهای مختلف واژه ایمان را از یاد برده‌ایم. برای مثال در نامه به عبرانیان آمده است که ابراهیم در حالی که نمی دانست مقصد کجاست، از سر ایمان به راه افتاد و نیز شنیده‌ایم که عیسی مسیح خالق ایمان ماست. عهد قدیم و عهد جدید هر دو از ایمان به خدا سخن می‌گویند. عهد جدید از ایمان حواریون و کلیسای اولیه به عیسی مسیح می‌گوید. بدین سان می‌گوییم که ما خدا را از رهگذر ایمان می‌شناسیم؛ همچنین می‌گوییم که به مسیح به منزله تجسم خداوند، ایمان داریم. حال می‌بینیم که حکم دوم به حکم اول اتکا دارد، زیرا در حکم دوم ما مفهومی را از خارج وارد تجربه خود از عیسی مسیح می‌کنیم، مفهومی که موجب می‌شود او را یک پارادکس بیابیم.

بدین طریق، ایمان به مثابه انفسی بودن می‌تواند یا صرفاً به بی‌یقینی منطقی دلالت کند و یا بر یک پارادکس. اما در هر دو حالت، میان این ایمان و حکمی که واجد یقین آفاقی باشد، تضاد وجود دارد.

در بازگشت به مسأله عینیت معرفت‌شناختی، باید به سادگی بگوییم که کی‌یرکه‌گارد تأکید می‌کند که ایمان محتاج بی‌یقینی است و از این روی هرگز نمی‌تواند یک امر کاملاً آفاقی باشد. به واقع، کی‌یرکه‌گارد در بعضی اوقات اصطلاح انفسی بودن را به معنای چیزی کاملاً غیر یقینی به کار می‌برد. این چنین است نسبت تضایفی که میان افزایش یقین و کاهش ایمان دینی^{۱۲۲} وجود دارد که با تأکید موجود در تمثیل کافر و مسیحی بر سلامت پرستش و اعتماد شورمندان، متفاوت است.^{۱۲۳} اینجا ما در خطر این اعتراض هستیم که بگوییم، تلاش کی‌یرکه‌گارد برای مدلل ساختن پارادکس، عقل ستیزی ذاتی او را نقض می‌کند. عجیب آنکه یکی از بهترین پژوهشگران تفکر کی‌یرکه‌گارد یعنی ژان وال، به دام همین وسوسه درافتاده است.^{۱۲۴} سپس ژولیوه همین را به طور تمام عیار از ژان وال اخذ می‌کند. او کتاب خود را با فصلی درباره عقل‌گرایی کی‌یرکه‌گارد به پایان می‌برد.^{۱۲۵} در این فصل کی‌یرکه‌گارد را ژانوس دو چهره^{۱۲۶} می‌خواند که با آغاز از ایمان و امر محال دائماً سعی دارد تا پارادکس را بی‌هویت، و از معنا تهی سازد.^{۱۲۷} آقای ژولیوه با لحن آمرانه کسی که

ضربه آخر را وارد می‌آورد، می‌پرسد که اگر این پارادکس ضروری باشد، دیگر چگونه می‌توان آن را پارادکس دانست. پاسخ این سوال قطعاً چنین است که آن هنوز یک پارادکس است زیرا در آن واحد بیانگر دو چیز است. او در تایید این مطلب، نقل قولی از چستف می‌آورد که کی‌یرکه‌گارد هگل ستیز، همواره به سختی در جهت کشف سر جدالی (دیالکتیکی) یا تحول طبیعی، تلاش می‌کند^{۱۲۸} دکتر ئی. ال. آلن نیز مانند ژولیوه عاجز از درک ظرافت سخن کی‌یرکه‌گارد راجع به پارادکس است و نقدی مشابه او دارد:

«بر این شرح [کی‌یرکه‌گارد] ایرادی جدی... وارد است... او سخن خود را ابطال کرده است، زیرا مگر نه این است که در تلاش برای رفع لغزشی که از آن سخن می‌گوید، فقط کافی است که نشان دهد که پارادکسی که با عقل سر ستیز دارد، تنها چیزی است که باید انتظارش را بکشیم؟»^{۱۲۹}

بنابراین نمی‌توان قویاً اصرار ورزید که موضع کی‌یرکه‌گارد در شعار «حقیقت انفسی بودن است» با عقل ستیزی برابر نیست و آن طور که بعداً خواهیم دید، تنها می‌توان گفت که او تا آنجا به توضیح پارادکس می‌پردازد که آن بسان وجه آفاقی «امر انفسی» مورد بحث نشان داده می‌شود. اما ما پذیرفته‌ایم که سخن او در باب بی‌یقینی ایمان، کاملاً واضح است. نمی‌توان انکار کرد که دغدغه او نسبت به خطر ایمان، در اینجا گونه‌ای اغراق پدید آورده است. او ندانست که با یافتن چند دلیل عقلانی که تحت تاثیر گمراه‌کننده الگوی کاذب علم تجربی به دست آمده‌اند، نمی‌توان خطر را برطرف ساخت. بنابراین، مراد کی‌یرکه‌گارد آن است که اگر برای ایمان دلیلی نیز وجود داشته باشد، از سنخ دلایل موجود در علم تجربی نیست. نکته مهم در اینجا آن است که در ساحت حیات دینی، دلایل هرگز برهان به بار نمی‌آورند، زیرا این حیات ذاتاً بر انتخاب و عهد شورمندانه استوار است.

اکنون خلاصه‌ای از آنچه کی‌یرکه‌گارد به مدد نظریه انفسی بودن، به دست داده است، ارائه می‌کنیم. نخستین دستاورد او، نقدی بسیار پر قدرت است بر آن سنخ فلسفه‌ای که خود سابقاً فرا گرفته بود. نقد مذکور، نقدی دوگانه بود. (الف) علیه این

نگرش اقامه دعوی می‌کرد که فلسفه اصولاً بتواند نتایجی قطعی به بار آورد و بدین سان تفلسف به ادغام اطلاعاتی خاص بدل گردد. فلسفه مجموعه‌ای از امور واقع نیست بلکه فعالیت فرد هستی دار است. (ب) تلاش در جهت ساخت نظامی از حقیقت کلی که واقعیت را منعکس کند، همواره محکوم به شکست است زیرا هرگز شخص منفرد را شامل نمی‌شود. سپس کی‌یرکه‌گارد به تقلیل ایمان دینی اشاره می‌کند که نزد هگل و پیروانش رخ داده بود. او همین جا متذکر این مطلب می‌شود که در ساخت دین نمی‌توان چیزی را به قضیه منطقی غیرشخصی بدل کرد، بدون آنکه خسروانی حاصل آید. یعنی، هر حکمی به شخص من مربوط می‌شود. قرین این مطلب، تاکید بر ایمان به مثابه انتخاب است.

از آنجا که ایمان یک انتخاب است، هرگز نمی‌تواند به یک برهان مبدل شود. بنابراین آخرین نکته او که کلی است، ایمان انتخاب طریق زندگی یا مصلحت عمل است. هرگاه این ایمان، ایمان مسیحی باشد، آن چنان که نزد کی‌یرکه‌گارد چنین است، مصلحت عملی است که بر تصریح یک پارادکس انکا دارد. ایمان انفسی بودن و انفسی بودن حقیقت است.

یادداشت‌ها و منابع

* ترجمه‌ای است از فصل سوم کتاب زیر:

Thomas Heywood, *Subjectivity and Paradox*, oxford: Blackwell, 1957.

1- Torsten Bohlin, *Kierkegaard's Dogmatiska Askadning*, Stockholm, 1925.

2- *The Concept of Dread*

3- *The Sickness Unto Death*

4- *Philosophical Fragments*

5- *Concluding Un Scientific Postscript*

6- Bohlin, op. cit., pp. 254-5.

7- Lindström

8- Valter Lindström, *Stadiernas Teologi*, Lund/1943. pp.10-11.

9- Emmanuel Hirsch

10- *Ibid*, P.233. (Italics mine)

11- *Vide Postscript*, pp. 45/191-2, 288, 290. CP. *Fear and Trembling*, PP. 76.81ff,100

12- H.V. Martin

13- H.V. Martin, *Kierkegaard the melancholy Dane*, Epworth press 1950, p.43.

۱۴- پروفیسور کورنلیو فابرو، در این باره با من هم عقیده است. در نامه‌ای به من نوشته که: «تا آنجا که از مقالات (papierer)

برمی آید، تاثیر لوتر بر کی‌یرکه‌گارد غیرمستقیم بوده است. این تاثیر از فضای پروتستانی ای نشأت می‌گرفت که کی‌یرکه‌گارد را در احاطه خود داشت.»

15- R.Jolivet, **Introduction to Kierkegaard**, Muller, London, 1950, pp. 206-19

16- Niels Thulstrup

17- **Papirer**

18- **Postscript**, pp. 145,304

۱۹- به شهادت **papirer II A 434** می‌توان گفت که او [آن زمان] به مطالعه کلام لوتری مشغول بوده است. او به «برخی جزئیون» اشاره می‌کند که به اعتقاد و پراشگران **papirer**، کی‌یرکه‌گارد برت اشنایدر و کارل آگوست فون هاز، بوده‌اند. این دو نفر کتابهای خود را در باب اصول عقاید لوتری، به ترتیب در سالهای ۱۸۳۸ و ۱۸۴۰ در لایپزیک منتشر ساختند. هر دوی این کتابها در کتابخانه شخصی کی‌یرکه‌گارد یافت شده‌اند.

20- **Greater Catechism**

21- Luther, **Catechismus Major**, Luther's Primary Works. Hodder and Stoughton London/ 1896, p.34

22- CP. E. Brehier, **Histoire de la philosophie Allemande**, Paris 1921, pp. 14-16

23- **papirer**, VII A-465

۲۴- فرانتس فون بادر (Flanz von Baader) (۱۸۴۱-۱۷۶۵) در مونیخ متولد شد، ابتدا در رشته پزشکی تحصیل کرد و سپس مهندس معدن شد. به هنگام اقامتش در انگلستان (۱۷۹۲-۶)، به وسیله بومیه یا عرفان آشنا شد. در بازگشت به هامبورگ با شلینگ و ژاکوبی آشنایی حاصل کرد و با شلینگ بسیار صمیمی شد. از سال ۱۸۱۷ تا ۱۸۲۰ سرپرست معادن باواریا بود، اما در ۱۸۲۷ به مقام فلسفه و کلام در دانشگاه مونیخ منصوب گشت.

25- Ueberweg, **History of Philosophy**, London, 1874, Vol. II, P.226.

۲۶- ارجاعاتی که در **Samlede Vøker** آمده به قرار زیر است:

Philosophical Fragments, p. 9 - **The Concept of Dread**, pp. 636-53.

Papirer, I A 174, C 27, II A 7, A 31, C 14, C 34

27- **Journals**, 392, 868; **Concept of Dread**/ pp. 11,12,19, 28. 534, 102, 121 **Fragments**, p.65;

Postscript, pp. 96., 134n, 299 **Semlede voker** Iv, 315,317,325,334,364, F., 422; VII 93. 135, 324

28- **Vide Fragments**, p. 65. and Prof. Swenson's note on p. 103 on "Construction"

29- **Journals** 392. (**Papirer** III A179)

30- **Journals** 399. (**Papirer** III A195)

۳۱- او مطالعه آثار شلینگ را در سال ۱۸۳۷ آغاز کرد.

32- Hubert Becker

33- **Fragments Philosophiques**, Paris, 1833 Schelling, Werke I. O, pp. 201 F.

34- Schelling, **Werke** vol. I 10, pp. 1-201

35- being

36- existence

37- Schelling **erste vorlesung in Berlin**. stuttgart and Tübingen 1841 is item 767 of **Fortegnelse over Dr. Sorren A. kierkegaard Bogsamling**.

نکته جالب آن است که عنوان ۷۶۳ تا ۷۶۷ همگی از کتابهای شلینگ‌اند.

38- Harold Hoffding, **Kierkegaard som filosof**, p.53.

39- Erdmann, **History of Philosophy**, III, p. 173.

40- Schelling, **Werke**, ii PP. 4, //ff., 164, 174,175

41- **Vide papirer iii c 27** - 'kollegie til Schellings Forelaesninger i Berlin' Kierkegaard Arkivet C PK 4 Laeg. 4.

- 42- Schelling, Werke, II PP. 556, 569
- 43- C. F. Rutenbeck, Soren Kierkegaard Der Christliche Denker and sein werke. 1939, p.78.
- 44- Quoted by Pfderer, **The Philosophy of Religion**, London, 1886, vol. I, p. 197.
- 45- Quoted by Pfderer. op. cit. vol. I/P.199.
- 46- Journals 32 (I A 99).
- 47- Enquiry
- 48- Dawid Hume, **Essays Moral, Political and Literary**, ed. Green and Grose, London, 1875, vol. II, p. 108. I A 237
- ۵۰- به قول خود کی‌یرکه‌گارد: «هامان مشاهده‌ای را صورت می‌دهد که من از آن بهره می‌جویم، هر چند او آن قدر که من آرزو دارم، آن را نفهمیده و دریارش تأمل بیشتری نکرده...»
- CP., Journals 40 (I A 1123)
- 50- Lessing
- 51- F. W. Fulford. Op. cit., p.3.
- 52- Mesnard. op. cit. p. 301
- 53- Postscript. p. 61
- 54- Postscript. p. 05
- 55- Postscript., p. 64
- 56- Ibid., p. 61
- 57- Ibid., p. 63
- 58- Ibid., p. 63
- 59- Ibid., pp. 61-66.
- 60- Postscript. p. 345 f.
- 61- Goze
- ۶۲- ارمطو می‌گوید: «بنابراین ما در برهان نمی‌توانیم از جنسی به جنس دیگر عبور کنیم. برای مثال نمی‌توانیم حقایق هندسی را با حقایق ریاضی اثبات کنیم.»
- Aristotle, **Analytical Posterior**: (75 b)
- 63- Quoted by Pfderer, Op. cit, Vo.: I, pp. 135-6.
- 64- Stages on Lifes Way, pp. 188 ff.
- 65- carl Koch, Soren Kierkegaard. Copenhagen, 1925, pp. 75-ff.
- 66- Postscript. p.320. Cp/ Stages on Life's way, pp 242. 316-17.
- 67- Journals 27 (I A 75)
- 68- CP. Hirsch, **Kierkegaard Studien**, Vol. I, P.24
- 69- Papirer, I A 160.
- 70- Ibid., III A 216.
- 71- Ibid., III A 725.
- 72- Ibid. III A 160.
- 73- Journals, 72.
- 74- **Either-or** vol II, P. 294.
- 75- Postscript, p. 18.
- 76- Postscript, p. 19.
- 77- Journals, 843 (I X A 414)

78- Journals. 15.

۷۹- مصطلحات آفاقی و انفسی نزد کی‌یرکه‌گارد به طور کلی متناظر با امر غیرشخصی و امر شخصی هستند. امر آفاقی چیزی است که به خود من مربوط نمی‌شود اما انفسی مربوط به من است.

80- res in facto posita

81- Postscript, pp. 23-24

82- Postscript, pp. 23-24

83- *Ibid.*, P.31

84- Postscript. / p. 55

85- Theodor Haecker, Soren Kierkegaard, Oxford, 1973, pp. 22f.

86- Postscript. p. 169 ff.

87- Postscript. pp. 179-180.

88-what (hvad)

89- how (hvordan)

90- *Papirer*, X3 A. 593

91- *Ibid.*, X3. A. 591

92- CP. Paul Tillich, *Systematic Theology*. I. 16

پل تیلیش می‌گوید: «آنچه که قادر به تبدیل یا نجات وجود ما نباشد، هرگز نمی‌تواند اهمیتی اساسی برای ما داشته باشد. در اینجا مصطلح «وجود» بر وجود زمانمند دلالت نمی‌کند.»

... در اینجا این رأی القا می‌شود که فلسفه را آن رویکرد معرفتی به واقعیت بدانیم که در آن واقعیت، بدان گونه که لحاظ شد، متعلق شناخت قرار می‌گیرد. (CP. P. 22)

93- Ockham. *Sentences*. BK, III 9 T.

94- Suarez, *Disputationes Metaphysicae* I. 24.

95- Postscript, p. 169.

96- Postscript. pp. 216-7.

97- J.V. Langmead Casserley, *The Christian in Philosophy*. Faber and Faber, London/ 1949. p. 150

98- Postscript, p. 97.

۹۹- لوری به این نکته اشاره می‌کند که کی‌یرکه‌گارد همیشه از تعبیر Specie aeterni استفاده می‌کند و تبحر او در زبان لاتین آنقدر زیاد است که نمی‌توان این امر را تصادفی دانست. در واقع مراد کی‌یرکه‌گارد آن است که عالم مابعدالطبیعه واقعاً مدعی است که در وضعیتی مشابه با خدا قرار دارد.

100- Haeker. op. cit., p. 23.

101- *Ibid.*. p. 29

102- Vide Postscript. p. 68 ff

103- CF. Journals, 577, 578, 809, 1376. point of view pp. 6, 41/ 138 f.

104- Casserley. Op. cit., pp. 151, 159.

105- R.G. Collingwood, *Autobiography*, Oxford 1939, pp. 29 ff.

106- *Ibid.*

107- Postscript, pp. 216-7.

108- Journals, 578, Cp. *Ibid.*, 579

109- Postscript, p. 223. cp. *ibid.*, p. 222

110- *Ibid.*, p. 64.

111- God as the Ens realissimum Perfectissimum

112- **Postscript**, p. 178.

113- Casserley, **The Christian in Philosophy**, OP.cit., P 155

114- Casserley OP, cit., p. 155.

115- **Postscript**, pp. 23-4.

در باره نوشته های فلسفی نیز دلیل کافی بر رد پیروی او از اصالت ذهن وجود ندارد.

116- **Postscript**, p. 182

117- *Ibid.*, pp. 177-8.

118- *Ibid.*, p. 191. **Training in Christianity**, pp. 149, ff

119- **Postscript.**, p. 182.

120- **Postscript.**, p. 192.

121- Vide **Postscript**, pp. 186-210-4, 514-5 and **Training in Christianity**, pp. 28,33, 67, ff

122- **Postscript**, pp. 182, 189, 204, 453.

123- *Ibid.*, pp. 179-80

124- J. wahl, **Etudes Kierkegaardienne**, parsi 1938, p. 434

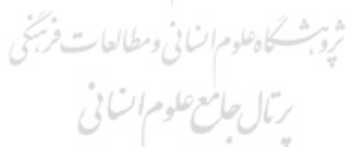
125- R. Jolivet. OP, cit., p. 219 ff

126- Janus bifrons (از شخصیت های اساطیری)

127- R. Jolivet., p. 178.

128- R. Jolivet, p. 229. vide also p.221. The Chestov reference is Atheneset Jerusalem, pp. 209 ff.

129- E.L.Allen, **Soren Kierkegaard, His life and Thought**, London, 1935, P.198.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی