



دانشگاه تهران

پژوهش‌های فلسفی

سال ۹ / شماره ۱۶ / بهار و تابستان ۱۳۹۴

بررسی نسبت میان ایمان و عقلانیت در نگاه کرگور^۱

شیمای شه‌ریاری^۲

دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

چکیده

سورن کرگور، یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان و الهی‌دانان مسیحی در قرن نوزدهم بود. او در خصوص نسبت میان ایمان و عقلانیت دیدگاهی را طرح کرده که امروزه مورد توجه بسیاری از الهی‌دانان و فیلسوفان قرار گرفته است. او با داشتن تفسیر خاصی از ایمان در تلاش بود تا نشان دهد، ایمان، یک شور و حقیقتی انفسی است که با مقولات آفاقی و دلایل عقلی نمی‌سازد. وی به دنبال آن بود که اثبات کند، ایمان فراسوی عقل و در تنش با عقل است و برای اثبات این دو ادعای خود از سه برهان تقریب و تخمین، برهان تعویق و برهان شورمندی بهره گرفت. این مقاله بر آن است تا به دو پرسش اساسی در خصوص اندیشه‌ی کرگور در باب نسبت ایمان و عقلانیت پاسخ دهد: نخست این که کرگور بر چه مبنایی اثبات می‌کند که ایمان فراسوی عقل و در تنش با آن قرار دارد؟ و دوم، آیا این نگاه کرگور به مسئله‌ی ایمان و عقل موجه و قابل پذیرش است؟

واژه‌های کلیدی: کرگور، ایمان، عقلانیت، حقیقت انفسی، شورمندی.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۳/۴/۲۴ تأیید نهایی: ۹۳/۱۱/۲۶

^۲ - E-mail: shi.shahriyari@gmail.com

مقدمه

نسبت میان ایمان و عقلانیت یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است که امروزه بیشتر در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین مطرح می‌شود. مهم‌ترین دغدغه‌ی فیلسوفان دین در این بحث پاسخ به این پرسش است که آیا عقل در تعیین حجیت باور دینی نقشی دارد؟ و آیا می‌توان از راه معیارهای عقلانی و دلایل آفاقی مضامین ایمان را مورد ارزیابی قرار داد؟ در پاسخ به این پرسش گروهی تلاش کرده‌اند تا با در دست داشتن این شعار که «عقل باید کنیز و خدمتکار دین باشد»، ایمان را فراسوی عقل و استدلال‌های عقلانی بنشانند. این طرز تفکر را می‌توان اغلب در نوشته‌های الهی‌دانان قرون وسطا یافت؛ اما به تدریج از قرن هجدهم به بعد با ظهور عصر روشنگری این طرز تلقی کنار گذاشته می‌شود. فیلسوفان روشنفکر با در دست داشتن این شعار که «عقل داور نهایی هر چیزی است»، نگرش‌های شکاکانه و انتقادی خود را به باورهای دینی نیز سرایت دادند و به تدریج به این نتیجه رسیدند که دین زاییده‌ی جهل، وهم و ترس است. به گفته‌ی مک‌گراث، تا قبل از این دوره کتاب مقدس همچون منبع آسمانی و الوهی برای اعتقادات و اخلاقیات و به عنوان پایه‌ای برای ایمان محسوب می‌شد؛ اما پس از این دوره انتقادهای اساسی به کتاب‌های مقدس و مؤلفان آن‌ها آغاز می‌شود و اعتبار و سندیت کتاب‌های مقدس و وثوق بودن مؤلفان آن‌ها دچار شک و شبهه قرار می‌گیرد (مک‌گراث، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

این انتقادهای تاریخی نوعی عدم اعتماد به کتاب مقدس را بوجود می‌آورد و همراه با این بی‌اعتمادی ایمان و باورهای دینی نیز مورد هجوم قرار می‌گیرند. از همین روست که گروهی از دین‌باوران تلاش می‌کنند تا معنای جدیدی از ایمان ارائه دهند که متعلق به کتاب مقدس نیست؛ بلکه یک امر شخصی و وجودی است. سورن کرکگور نیز از جمله فیلسوفانی است که همین راه را در پیش می‌گیرد و به این نتیجه می‌رسد که ایمان را نمی‌توان و نباید بر کتاب مقدس مبتنی کرد؛ زیرا کتاب مقدس یک متن تاریخی است و از آن‌جا که هر متن تاریخی با احتمالات همراه است، نمی‌توان ایمان را که مقتضی قطعیت است، بر آن مبتنی ساخت. او از این‌جا به این نتیجه می‌رسد که استدلال‌های عقلانی و روش‌های تاریخی در حوزه‌ی ایمان دینی کارایی ندارد و ایمان دینی نه از راه روش آفاقی، بلکه از راه روش انفسی قابل حصول است.

در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا دیدگاه کرکگور در این خصوص را تبیین و بررسی کنیم. از آن‌جا که دیدگاه کرکگور در باب نسبت میان ایمان و عقلانیت بر پایه‌ی پیش‌فرضی استوار است که او در خصوص ماهیت ایمان عرضه کرده است، ابتدا لازم است دیدگاه او در باب ایمان

دینی مورد بررسی قرار گیرد. برای این منظور ابتدا تعریف او از ایمان را شرح می‌دهیم و پس از آن نظرگاه او در خصوص ایمان حقیقی را بیان می‌کنیم. سپس دو ادعای او در خصوص فراتر بودن ایمان از عقل و ناهماهنگی ایمان و عقل را تقریر کرده و دلایل او در این خصوص را تشریح می‌کنیم. در پایان انتقادات فیلسوفان دیگر به دیدگاه کرکگور را مورد بررسی قرار داده و ناکافی و نارسا بودن این دیدگاه را نشان می‌دهیم.

ایمان، مقوله‌ای انفسی

به طور کلی در مسیحیت دو برداشت از ماهیت ایمان وجود دارد. دیدگاه گزاره‌ای (propositional view) که اغلب در دوره‌ی قرون وسطا رواج داشت، بر این امر استوار بود که خداوند از راه وحی گزاره‌هایی را به بشر القا کرده است و ایمان، باور به این گزاره‌هاست. اما در برداشت غیرگزاره‌ای (non-propositional view) که بیشتر در دوره‌ی مدرن طرح شده است، ایمان تصدیق به چند گزاره نیست؛ بلکه یک حالت درونی است و از نوع تجربه کردن است (Wilkinson, 2010: pp.325-6). ایمان کرکگوری را می‌توان در دسته‌ی آخر جای داد؛ زیرا این ایمان از سنخ گزاره و ایمان به کتاب مقدس نیست. در نگاه او، «ایمان مسیحی نوعی ایدئولوژی نیست؛ بلکه شیوه‌ای زندگی است؛ تعهدی شورانگیز در راه رهایی از جهان، در راه رستگاری و کمال معنوی است» (کیوییت، ۱۳۷۶: ۳۱۸). او ایمان را امری نمی‌داند که به فاعل‌های بیرونی و امور واسطه متکی است؛ بلکه او ایمان را نوعی تصمیم‌گیری، سرسپردگی و تعهد به خدا به شمار می‌آورد. از آن‌جا که این ایمان به شخص تعلق می‌گیرد و ناظر به تصمیم است، یک امر شخصی، درونی و انفسی است. به گفته‌ی او، «خدا فاعل شناسا است و از همین روست که برای فرد انفسی در تفکر باطنی (inwardness) وجود دارد» (Kierkegaard, 2009: p.168). به عبارت دیگر، خداوند امر انفسی نامتناهی است و تنها از راه انفسی شناخته شده و تنها نزد فاعل انفسی وجود می‌یابد. این عبارت به روشنی نمایانگر رهیافت اگزیستانسیالیست یا اصالت وجود^۱ اوست.

به عقیده‌ی یاسپرس این رویکرد که امروزه با عنوان فلسفه‌ی وجودی یا فلسفه‌ی تفرّظ ظهوری شناخته می‌شود، بر مبنای اندیشه‌ی کرکگور بوجود آمده است (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۱۸۷). زیرا کرکگور بیش از هر چیز به دنبال شناخت و تحلیل وجود انسانی است که به عقیده‌ی او، در انتخاب و تصمیم‌گیری‌های فردی و انفسی است که این وجود متعین می‌شود و به حقیقتش دست می‌یابد. او با در پیش گرفتن این طرز تفکر، ریشه‌ی تمام بدبختی‌های مسیحیت را در این

امر می‌داند که مسیحیان معنای اصیل وجود داشتن را به فراموشی سپرده‌اند. از همین رو او خود را سقراط زمان می‌خواند که در پی آن است که آنچه فراموش شده است، دوباره احیا کند (Evans, 1999: p.468). با توجه به همین امر است که کرکگور به مسئله‌ی ایمان می‌پردازد؛ زیرا در نگاه او، ایمان از مقوله‌ی تصمیم است، تصمیم به ارتباط وجودی یا فردی با خدا. این تصمیم، سبب تحقق بخشیدن وجودی فرد می‌شود و او را به بالاترین مرحله‌ی وجودی‌اش می‌رساند. به عبارت دیگر دغدغه‌ی اولی‌ه‌ی کرکگور تحلیل وجود انسانی است و از آن‌جا که ایمان نوع والایی از وجود داشتن است که با فرد انسانی سروکار دارد، پس بدان نیز می‌پردازد.

کرکگور در تحلیل وجود انسانی همچون دکارت، انسان را به اندیشه‌ی عقلانی و قوه‌ی ناطقه فرو نمی‌کاهد؛ بلکه به گفته‌ی او در بحث از وجود انسانی توجه به عواطف و شورمندی‌ها اولویت دارد (ibid: p.469). زیرا وجود انسانی برای تحقق بخشیدن به خود مراحل را طی می‌کند که هر کدام از این مراحل را باید از راه انتخاب‌های آزادانه و شور و شوق‌های درونی یا به گفته‌ی کرکگور با جهش (the leap) پشت سر گذاشت و با تکیه‌ی بر تأمل و تعقل صرف نمی‌توان به وجود اصیل انسانی و بالاترین مرحله‌ی وجودی دست پیدا کرد. او مراحل زندگی یا مراتب وجودی را به سه دوره تقسیم می‌کند: مرحله‌ی استحسانی، اخلاقی و دینی (Kierkegaard, 2009: p.246). این مراحل که سه راه مختلف زیستن را نشان می‌دهند و باهم قابل جمع نیستند، عصاره‌ی نظریه‌ی کرکگور و محور تفکر او هستند (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۲۵).

در مرحله‌ی اول انسان در پی آرزوهای خود است و مفهوم زندگی برای او آمیخته با بی‌عاری، خوش‌گذرانی و لذت‌های آنی است. اما در مرحله‌ی بعد فرد به مفهوم دیگری از زندگی دست می‌یابد که وابسته به احساس مسئولیت و انجام وظیفه است. فرد در این مرحله به اصول و قواعد حاکم بر اخلاق پای‌بند است و از آن‌ها تبعیت می‌کند (همان: ۱۲۷) و این‌گونه است که قهرمان تراژدی می‌شود. به گفته‌ی کرکگور، قهرمان تراژدی کسی است که در تقابل میان آرزو و وظیفه‌اش، «از آرزویش دست می‌کشد تا وظیفه‌اش را انجام دهد» (کرکگور، ۱۳۷۸: ۱۰۶). او «از خویشتن می‌گذرد تا کلی را بیان کند.» (همان: ۱۰۳) اما در مرحله‌ی بعد، یعنی مرحله‌ی دینی دیگر «اخلاق برترین چیز نیست» (همان: ۱۴۶). بلکه عقل و اخلاق خود، وسوسه‌گرانی هستند که انسان را از انجام تکلیف و وظیفه که همان عمل به خواست خداست، باز می‌دارند (همان: ۸۷).

فرد در این مرحله «خود را به مثابه‌ی فرد در رابطه‌ای مطلق با مطلق قرار می‌دهد» (همان: ۸۹) و به فردیت که همان خارج شدن از تعلق به جهان کلی و اخلاقی است، می‌رسد؛ فردیتی که فرد تلاش می‌کند، تنها به خدا بیاندیشد (همان: ۶۱) و در پی جلب رضایت او باشد.

به عقیده‌ی کارل کُخ (Carl Koch) مرحله‌ی دینی کرکگور دربردارنده‌ی دو نکته‌ی بسیار مهم است که از آن‌ها می‌توان به ماهیت دین و سرشت ایمان دست پیدا کرد: اول، از آن‌جا که مرحله‌ی دینی یکی از مراحل زندگی است، پس می‌توان بدین نتیجه رسید که نباید دین را همچون متنی در نظر گرفت که تنها احکامی را صادر می‌کند و با حیات هیچ نسبتی ندارد. پس به بیانی دیگر، در نگاه کرکگور، دین گونه‌ای آموزه نیست؛ بلکه صورتی از حیات یا زندگی است. دوم، دین یک امر شخصی است که به فرد انسان تعلق دارد (به نقل از هیوود، ۱۳۸۶: ۱۹۰). این نکته‌ی دوم از این امر ریشه می‌گیرد که زندگی دینی را باید از راه تصمیم فردی گزینش کرد. به عبارت روشن‌تر، فرد برای این که از مرحله‌ی اخلاقی به مرحله‌ی دینی گذر کند، نیازمند جهش یا خطر کردن است. این جهش با انتخاب و تصمیم خود فرد همراه است؛ تصمیمی که از راه تأمل در وجود خود یعنی تأمل درونی و سیر باطنی بوجود می‌آید. به گفته‌ی کرکگور، هر تصمیم اساسی، انفسی است (Kierkegaard, 2009: p.29) و هر تصمیمی به انفسی بودن بازبسته است (ibid: p.107) این تصمیم‌ها سبب می‌شوند که شور و شوق‌ها و شورمندی‌ها در درون فرد پدید آید و مهم‌ترین این شورمندی‌ها، عشق و در مرحله‌ی والاتر ایمان است. «عالی‌ترین شور در انسان همانا ایمان است» (کرکگور، ۱۳۷۸: ۱۵۶). بنابراین ایمان شور و شوق والایی است که باید آن را از راه تصمیم و انتخاب‌های فردی و در یک عمل انفسی و درونی پروراند و شکل داد.

کرکگور در این خصوص به تصمیم حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) در هنگام ذبح فرزندش اشاره می‌کند. او در موقعیتی قرار دارد که نیازمند انتخاب و تصمیم است: یا باید به ندای عقلش گوش دهد و تسلیم ملاحظات و دستورهای اخلاقی شود، مبنی بر این که «پدر باید فرزندش را بیش از خود دوست بدارد» (همان، ۸۴) و یا باید شورمندانانه جانب ایمان را بگیرد و از فرمان الاهی مبنی بر قربانی کردن فرزندش پیروی کند. او به دلیل عشقش به خدا و ارتباط درونی و وجودی که با خدا دارد، به فرامین عقلی و اخلاقی پشت‌پا می‌زند و با خطر کردن دل در گرو خدا و اطاعت بی‌چون و چرا از او می‌دهد، به گونه‌ای که حاضر است برای اثبات ایمانش دست به کاری غیراخلاقی زند. او با این تصمیم در درون ایمان جهش می‌زند و زندگی دینی را

انتخاب می‌کند. در حالی که «نمی‌تواند خود را برای هیچ کس قابل فهم کند» (همان: ۹۹). زیرا هیچ استدلال آفاقی نمی‌تواند این تصمیم او را تبیین کند و این عمل او برای هیچ نظام اخلاقی و عقلانی قابل توجیه نیست. از همین روست که او را باید شهسوار ایمان نامید.

ایمان حقیقی و ایمان سقراطی

به عقیده‌ی کرکگور، دو نحوه از ایمان داشتن وجود دارد که باید آن‌ها را از هم تمیز داد: ایمان سقراطی و ایمان حقیقی. ایمان سقراطی، ایمانی است که از راه شواهد و قرینه بدست می‌آید. یعنی فرد برای کسب ایمان به دنبال آن باشد که وجود خدا را با ارجاع به پژوهش‌های آفاقی اثبات کند. کرکگور در کتاب «تعلیقه‌ی غیرعلمی نهایی بر پاره‌نوشته‌های فلسفی» (*Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*) با دادن پسوند سقراطی به این ایمان، آن را بی‌ارزش می‌داند و در کتاب «پاره‌نوشته‌های فلسفی» (*Philosophical Fragments*) حتی از این بالاتر می‌رود و فردی را که از این راه به دنبال ایمان به خدا باشد، حائز ایمان نمی‌داند (Evans, 1998: p.80).

هر چند کرکگور معتقد است که اکثر مردم، ایمانی از نوع ایمان سقراطی دارند؛ اما او دلبسته‌ی ایمان حقیقی و متعالی است. ایمان حقیقی، ایمانی است که به دلیل فلسفی، علمی و تاریخی نیازی ندارد. این «ایمان با تحقیقات نظری پدید نمی‌آید» (کرکگور، ۱۳۷۴، ۶۷) و به هیچ دستگاه فلسفی یا نظام آفاقی متکی نیست؛ بلکه تنها بر امر مطلق یعنی خدا استوار است. کرکگور ایمان حقیقی را همان ایمان به خدای تاریخی می‌داند؛ خدایی که همچون شخص انسانی در تاریخ تجسّد یافته است. از همین روست که او ایمان را با تجسّد عجین می‌داند و تجسّد را قلب ایمان مسیحی و حد و مرز آن به شمار می‌آورد (Evans, 2010: p.207). اما در نگاه او، این تجسّد قابل اثبات عقلی نیست و یک امر غیریقینی است. به عقیده‌ی او، تجسّد معمّای حل‌ناپذیر و پارادوکسیکال قطعی است که تلاش برای فهم آن به تناقض و تکذیب می‌انجامد؛ زیرا چگونه می‌توان پذیرفت که نامتناهی، متناهی و ابدی، موقّتی و زمانمند شود؟ (ibid: 206-207). ایمان نامعقول است؛ زیرا «این پیش‌فرض که خداوند در قالب انسان به عرصه‌ی وجود بیاید، به دنیا آید، بزرگ شود و غیره، قطعاً امری باطل‌نماست» (Kierkegaard, 2009: p.182).

به گفته‌ی کرکگور، آموزه‌ی اساسی ایمان یعنی تجسّد در چشم یهودیان، گناه، در چشم یونانیان، حماقت و در نگاه اهل تفکر، امری محال به نظر می‌آید و با این وجود مسیحیت از فرد می‌خواهد به این امر محال و نامعقول اعتقاد آورد؛ اعتقادی که در نهایت شورمندی و شور و شوق باشد و از سیر باطنی سرچشمه گیرد (به نقل از هیوود، ۱۳۸۶: ۲۰۵). از همین جاست که مسیحیت خود را به مثابه‌ی پارادوکس برای فرد جلوه‌گر می‌سازد؛ پارادوکسی که «من نمی‌توانم آن را بفهمم؛ زیرا برای فهم آن باید خدا و ماهیت تمایز میان خدا و انسان را دریابم و این همان چیزی است که نمی‌توانم به آن پی برم. به این دلیل که عقل، خدا را در حدّ شباهت با آن چیزی که شبیه آن نیست، تقلیل می‌دهد» (Kierkegaard, 1962: pp.56-57). کرکگور با توجه به همین امر عقلانی کردن تجسّد یا ایمان را نه تنها بیهوده بلکه نامطلوب می‌داند. به گفته‌ی استیون ایونز (Stephen Evans)، فیلسوف کرکگورشناس معاصر، عموماً فلاسفه این دیدگاه کرکگور را متضمّن دو نکته می‌دانند: اول، ایمان فراتر از عقل است. دوم، ایمان در تقابل با عقل یا در تنش با عقل است^۲ (Evans, 1998: p.78). کرکگور برای هر کدام از این دو ادّعای خود دلایلی را عرضه می‌کند که در ادامه بدان می‌پردازیم.

۱. ایمان فراتر از عقل

در نگاه کرکگور مرتبه‌ی ایمان بسیار والاتر از مرتبه‌ی عقل است. از همین روست که او می‌نویسد: «ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد» (کرکگور، ۱۳۷۸، ۸۱). به گفته‌ی ویلیام هوردن، کرکگور ایمان را مرتبه‌ی بالاتری از عقل انسانی می‌داند که این عقل توان گذشتن از آن را ندارد. از آن رو که عقل و منطق با روش آفاقی به دنبال اثبات مسائل علمی هستند، از این روش نمی‌توان برای درک خدا استفاده نمود؛ زیرا خدا شیء نیست که بتوان وجود یا عدم وجود او را ثابت کرد؛ بلکه در نگاه کرکگور، خدا همچون وجود یا عامل زنده‌ای است که خود را در حیات ما ظاهر می‌سازد (هوردن، ۱۳۶۸: ۹۷). به گفته‌ی او، از آن‌جا که فرد خدا را از پیش حضور خداوند را احساس کرده است، پس نیازی ندارد که از راه عقل در پی اثبات وجود او باشد. به بیان روشن‌تر، برای این فرد تحقیق‌ورزی در باب وجود خدا کاری بیهوده و احمقانه است؛ زیرا او از پیش به نحو قطعی، موجود بودن خداوند را پیش‌فرض گرفته است (Kierkegaard, 1962: p.49).

کرکگور برای پیش‌برد این ادّعای خود که ایمان فراتر از عقل است، به دو نکته اشاره می‌کند: اول، نشان می‌دهد که عقل بشری محدود است و توانایی‌های محدودی برای

شناخت دارد. استیون ایونز در این خصوص می‌نویسد: درون‌مایه‌ی اصلی اندیشه‌ی کرکگور در خصوص مسئله‌ی ایمان و عقلانیت بر متناهی بودن و محدودیت عقل انسانی استوار است (Evans, 1998: p.86)؛ محدودیتی که به دلیل گناه نخستین آدم بوجود آمده است (ibid: p.96). دوّم، او تأکید می‌کند که «هیچ چیزی فراتر از ایمان وجود ندارد؛ زیرا ایمان والاترین و عالی‌ترین است» (Kierkegaard, 2009: p.244). مرتبه‌ی وجودی ایمان بسیار بالاست و این ایمان است که فرد را به بالاترین مرتبه‌ی وجودی‌اش می‌رساند. دلیل این ادعای کرکگور از آن‌چه در مبنای وجودشناختی او بیان کردیم، بدست می‌آید؛ زیرا همان‌گونه که بیان کردیم در نگاه کرکگور، انسانیت انسان به شورمندی‌ها و عواطف اوست و سهم تعقل و اندیشه‌های استدلالی در این خصوص بسیار ناچیز است. از آن‌جا که «ایمان یک شور است» (کرکگور، ۱۳۷۸: ۹۴) و والاترین شورمندی‌هاست؛ پس ایمان یا «نسبت و رابطه داشتن با خداست که انسان را انسان کرده» (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۲۳) و او را به بالاترین درجه از هست بودن می‌رساند. بنابراین کرکگور از یک سو بر نقصان و محدودیت‌های عقل و از سوی دیگر بر رتبه‌ی بالای وجودی ایمان تأکید می‌کند. با توجه به این دو امر می‌توان نتیجه گرفت که ایمان فراتر از عقل است.

اگر کرکگور به نحو موجهی نشان دهد که ایمان فراتر از عقل است، می‌تواند به پیش‌فرض اصلی خود دست یابد که نمی‌توان ایمان را بر عقل مبتنی کرد. با توجه به همین امر است که او تلاش می‌کند، فراتر بودن ایمان از عقل را به لحاظ عقلانی موجه جلوه دهد و برای این منظور به دو استدلال عقلانی رو می‌آورد.^۳ رابرت آدامز در مقاله‌ی خود با عنوان «ادله‌ی کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین» این دو استدلال کرکگور را با عنوان «برهان تقریب و تخمین» (the approximation argument) و «برهان تعویق» (the postponement argument) نام‌گذاری می‌کند (آدامز، ۱۳۸۱: ۵۰). در ادامه صورت‌بندی منطقی این دو برهان را ارائه می‌دهیم:

الف: برهان تقریب و تخمین

این برهان بر دو مقدمه استوار است. در مقدمه‌ی اوّل کرکگور نشان می‌دهد که هر تحقیق تاریخی در نهایت به نتایج تقریبی می‌رسد. دلیل تأکید کرکگور بر تحقیق‌های تاریخی کاملاً روشن است؛ زیرا بیان شد که در نگاه کرکگور ایمان با تجسّد خدا در تاریخ درآمیخته است.

از همین روست که اگر به دنبال اثبات حَقانیت این امر تاریخی هستیم، باید به سراغ تحقیق‌های تاریخی و متون مقدّس رویم. به گفته‌ی او «به محض این‌که مسئله‌ی تاریخی در باب صادق بودن مسیحیت به وجود می‌آید یا این پرسش که حقیقت مسیحیت چه هست و چه نیست طرح می‌شود، متون مقدّس خود را به عنوان اسناد و مدارک اصلی به ما عرضه می‌کنند» (Kierkegaard, 2009: p.21). اما به اعتقاد وی با رجوع به متون مقدّس و تحقیق‌های تاریخی نمی‌توانیم صحت این ادّعی تاریخی را اثبات کنیم؛ زیرا نتایج بدست آمده از تحقیق‌های تاریخی تقریبی و احتمالی هستند و به هیچ وجه یقین‌آور نیستند. پس «در مورد مسائل تاریخی حصول قطع آفاقی که چنان یقینی باشد که هیچ شکّی نتواند در آن رخنه کند، محال است» (آدامز، ۱۳۸۱: ۵۲). به گفته‌ی کرکگور «حتّی اگر بیشترین صلاحیت و پشتکار علمی و تحقیقی را هم در کار آوریم، حتّی اگر همه‌ی ذکاء و فطنت همه‌ی مدققان در یک دماغ واحد گرد آید، باز هم به چیزی بیش از تقریب و تخمین دسترسی نیست» (کرکگور، ۱۳۷۴: ۶۶).

مقدّمه‌ی دوّم این برهان نشان می‌دهد که نتایج تقریبی برای ایمان دینی که اقتضای قطعیت را می‌کند، ناکافی است. ایمان در نگاه کرکگور نیازمند قطعیت است؛ اما این قطعیت با قطعیتی که در منطق، ریاضی و علوم تجربی به دست می‌آید، تفاوت دارد. این قطعیت از نوع یقین انفسی و درونی است، نه یقین آفاقی. به گفته‌ی آدامز در نگاه کرکگور ایمان از زمره اعتقاداتی است که قید احتمالاً برای آن کارایی ندارد. برای مثال نمی‌توان در پاسخ به این سؤال که «آیا مرا دوست داری؟» بگوییم: «احتمالاً چنین است»؛ زیرا این پاسخ برای اظهار دوستی کفایت نمی‌کند. پیشمانی و ندامت از موارد دیگری است که اقتضای قطعیت می‌کند. از همین روست که هیچ‌گاه نمی‌توان برای عذرخواهی بگوییم: «من احتمالاً در خصوص این فعلی که انجام داده‌ام، احساس پیشمانی می‌کنم»؛ زیرا قید «احتمالاً» با ندامت حقیقی سازگار نیست. در خصوص ایمان نیز همین‌گونه است. هیچ‌کدام از این عبارات که «احتمالاً عیسی از مرگ برخاسته است» یا «احتمالاً خدا خیرخواه است» بیانگر یک ایمان حقیقی نیستند؛ بلکه برای این‌که بتوانیم به ایمان خالص دست یابیم، نیازمند قطعیت انفسی هستیم (آدامز، ۱۳۸۰: ۶۴).

با توجّه به دو مقدّمه‌ی فوق می‌توان نتیجه گرفت که تحقیق‌های تاریخی برای ایمان دینی ناکافی هستند. اگر پژوهش‌های تاریخی به نتایج احتمالی می‌رسند و اگر نتایج احتمالی برای ایمان دینی نارسا هستند؛ پس پژوهش‌های تاریخی برای ایمان دینی نارسا و ناکافی‌اند و ایمان را نمی‌توان بر آن‌ها مبتنی کرد. به گفته‌ی کرکگور «بسیار روشن است که در [پژوهش‌های]

تاریخی استوارترین امر یقینی تنها تقریب و تخمین است و تقریب و تخمین بسیار سست‌تر از آن است که بتوان سعادت خود را بر آن مبتنی ساخت» (Kierkegaard, 2009: p.22).

ب: برهان تعویق

این برهان نیز از دو مقدمه تشکیل شده است. در مقدمه‌ی اول بیان می‌شود که در صورتی انسان ایمان حقیقی دارد که به باور دینی خود کاملاً متعهد باشد. به نظر نمی‌رسد که بتوان به این مقدمه خدشه‌ای وارد کرد؛ زیرا قدر مسلم هر ایمانی سرسپردگی، التزام و تعهد است. روشن است که ایمان صرفاً قبول تعبدی نیست؛ بلکه رهیافتی است که حاکی از وثوق، اعتماد و تعهد قلبی است.

مقدمه‌ی دوم، نشان می‌دهد که انسان نمی‌تواند به باوری که بر تحقیق تاریخی مبتنی است، ملتزم و متعهد باشد. کرکگور برای این ادعای خود دلیلی را عرضه می‌کند. به گفته‌ی او امکان بازنگری و تجدید نظر در نتایج هر تحقیق تاریخی امکان‌پذیر است؛ زیرا ممکن است در آینده به این نتیجه برسیم که آن‌چه تا کنون به دست آورده‌ایم، باطل و نادرست است و از همین رو باید آن را اصلاح کرد و تغییر داد. این امر نشان می‌دهد که هیچ قطعیتی در دانش‌های انسانی از جمله پژوهش‌های تاریخی وجود ندارد؛ اما از سوی دیگر زمانی می‌توان به امری التزام و تعهد کامل داشت که آن امر قطعی و یقینی باشد. پس اگر بخواهیم ایمان را که اقتضای قطعیت را می‌کند، بر پژوهش‌های تاریخی که احتمال تجدید نظر در نتایج آن وجود دارد، مبتنی کرد، همواره باید عمل انتخاب و تصمیم به ایمان آوردن را به تأخیر بیندازیم؛ زیرا ممکن است در آینده به نتیجه‌ی دیگری برسیم. کرکگور در این خصوص می‌نویسد:

اگر علم مقدماتی پیش از داوری در باب موضوع در انتظار پژوهش دیگری است تا انجام گیرد، اگر دستگاه و نظام [علمی] هنوز یک بند کم دارد، اگر سخنران باز هم استدلال دیگری در ذهن خود دارد، تصمیم به تعویق می‌افتد (Kierkegaard, 2009: p.107).

اما روشن است که فرد نمی‌تواند تصمیم به ایمان را به تعویق بیندازد؛ زیرا «هر لحظه‌ای که او بدون خدا سپری کند، بر باد رفته است» (Ibid: p.168). ایمان آن‌قدر بااهمیت است که لحظه‌ای تأخیر در آن روا نیست. ایمان با مسئله‌ی سعادت ابدی گره خورده است و از همین روست که نباید آن را به تعویق انداخت. ویلیام جیمز نیز با توجه به همین گفته‌ی کرکگور

به این نتیجه می‌رسد که گزینش ایمان آوردن یا نیاوردن یک انتخاب اصیل (genuine option) است. این بدین معناست که این گزینش یک مسئله‌ی حیاتی (living)، اجباری (forced) و بسیار فوری (momentous) است. پس هم‌اکنون باید در خصوص آن تصمیم گرفت و نباید لحظه‌ای این تصمیم به تعویق بیافتد (James, 2007: p. 3).

بنابراین از دو مقدمه‌ی فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که نمی‌توان ایمان را که مستلزم تعهد و قطعیت است، بر پژوهش‌های تاریخی که با تعهد کامل نمی‌سازند، مبتنی ساخت. به عبارت دیگر، اگر تصمیم به ایمان آن‌قدر اهمیتی دارد که لحظه‌ای تأخیر در آن روا نیست و اگر پژوهش‌های تاریخی یقین‌بخش نیستند و هر لحظه امکان تجدید نظر در آن‌ها وجود دارد، پس ایمان را نمی‌توان بر تحقیق‌های تاریخی مبتنی ساخت؛ زیرا در غیر این صورت، از آن‌جا که شخص همواره امید دارد که شاید در آینده پژوهش‌های تاریخی کامل‌تر به دست آید که او بتواند ایمان خود را بر آن‌ها مبتنی سازد، پس او دائماً ایمان خود را به تعویق می‌اندازد و در واقع هیچ‌گاه نمی‌تواند ایمان آورد. به گفته‌ی او «تا زمانی که به دلیل و برهان بچسبم و به دنبال اثبات باشم، هیچ‌گاه به هستی‌داری نمی‌رسم... اما زمانی که اجازه دهم، برهان کنار رود به هستی‌داری دست می‌یابم» (Kierkegaard, 1962: p.53). پس بهتر است، شخص از راهی غیر از یقین آفاقی در پی ایمان باشد. راهی که سبب می‌شود ایمان فراتر از عقل قرار گیرد. این راه در نگاه کرکگور همان یقین انفسی و جهش به ایمان است.

۲. ایمان در تنش با عقل

کرکگور علاوه بر این که معتقد است، ایمان فراتر از عقل است، ایمان را در تنش با عقل نیز می‌داند. به باور او «ایمان نیازمند دلیل نیست و برآستی باید آن را دشمن خود به شمار آورد» (Kierkegaard, 2009: p.27). زیرا «ایمان... بی‌یقینی آفاقی است» (کرکگور، ۱۳۷۴: ۷۶) در نگاه او، عقل توانایی فهم ایمان را ندارد؛ زیرا متعلق ایمان یعنی خدای تاریخی با مفروضات عقلی ناسازگار است. به گفته‌ی او:

«عقل باید هر گونه معرفت صحیح در باب خداوند را از راه خود خدا به دست آورد؛ اما با این که عقل چنین معرفتی را کسب می‌کند، ولی نمی‌تواند آن را فهم کند و بنابراین کاملاً ناتوان است که چنین معرفتی را در اختیار داشته باشد؛ زیرا چگونه عقل باید قادر باشد آن چیزی را که بذاته از خود متمایز است، درک کند؟» (Kierkegaard, 1962: p.57).

شاید بتوان گفت این عبارت کرکگور ناهماهنگ بودن ایمان با عقل را نشان می‌دهد و متضمن این امر است که ایمان و باور به خدای تاریخی به هیچ روی عقلانی نیست و با عقل نمی‌سازد. ریچارد پاپکین در خصوص این نگاه کرکگور می‌نویسد:

او تأکید کرد که اصل بنیادین مسیحیت، تجسّد نه تنها با قرائن عقل
ناسازگار که حتّی بر مبنای معیارهای عقلانی ادّعایی خودمتناقض است: این
امر محال که امر سرمدی، همان امر تاریخی است، متعلّق هیچ دانشی
نمی‌تواند باشد... او باور دینی را امری خلاف عقل، عرف و تجربه می‌دانست
(پاپکین، ۱۳۸۲: ۴۵).

آموزه‌ی تجسّد، پارادوکسیکال و باطل‌نما است؛ زیرا آن‌چه سرمدی و نامحدود است به
یک انسان زمانمند، مکانمند و محدود تبدیل شده است. به عبارت دیگر، چگونه می‌توان پذیرفت
که یک وجود جاویدان و نامتناهی در یک برهه‌ی تاریخی و زمانی خاص به عرصه‌ی موجودات
متناهی آمده است؟ به عقیده‌ی ایونز «در کرکگور تصوّر خدای تاریخی، تصوّر عجیب‌ترین امر
است و آموزه‌ای است که به هیچ روی نمی‌تواند در تفکّر و ذهن انسانی آفریده شود. این امری است
که در ذهن انسانی پوچ و پارادوکس قطعی به نظر می‌آید» (Evans, 1998: p.80) و «عقل
بی‌شک تصوّر این امر را غیرممکن به شمار می‌آورد» (Kierkegaard, 1962: p.59). از
همین روست که اثبات محتوای تجسّد و آن‌چه باور داریم، پیش از آن که کمکی به ایمان کند،
آن را غیر ممکن می‌سازد (Evans, 1998: p.93). زیرا تجسّد نامعقول و ضدّ عقل است و
هیچ استدلال عقلانی آن را تأیید نمی‌کند و هر آن‌چه ما در باب تجسّد می‌دانیم، همان چیزی
است که از وحی فراگرفته‌ایم و نه بیشتر (Evans, 2010: p.209).

کرکگور برای این که اثبات کند ایمان در تنش با عقل است، از مهم‌ترین خصیصه‌ی
ایمان یعنی شورمندی بهره می‌گیرد. رابرت آدامز از این دلیل کرکگور با عنوان «برهان
شورمندی» (the passion argument) یاد می‌کند (آدامز، ۱۳۸۱: ۶۳). این برهان از دو
مقدّمه تشکیل شده است. مقدّمه‌ی اوّل، اساسی‌ترین خصیصه‌ی ایمان را شورمندی بی‌حدّ و حصر
معرفی می‌کند. به عقیده‌ی کرکگور، دل‌نگرانی بی‌حدّ و حصر شخصی و شورمندانه شرط لازم
ایمان و جزء لاینفک آن است و ایمان از بطن آن زاده می‌شود (کرکگور، ۱۳۷۴: ۶۷). به عبارت
دیگر، «ایمان یک شور است» (کرکگور، ۱۳۷۸: ۹۴) و «حقیقتاً بیش از هر چیز دل‌بستگی

بی‌پایان به مسیحیت است» (Kierkegaard, 2009: p.19). شورمندی به اندازه‌ای برای ایمان اهمیت دارد که بدون آن اصلاً ایمانی شکل نمی‌گیرد. «شورمندی را از خود دور کنید، ایمان به یک دم ناپدید می‌شود» (کرکگور، ۱۳۷۴: ۶۷).

مقدمه‌ی دوّم، به دنبال آن است که نشان دهد، یقینی آفاقی برای شورمندی بی‌حدّ و حصری که مهم‌ترین مؤلفه‌ی ایمان است، مضر است؛ زیرا شورمندی تنها از راه باور و عمل به امر محال و باطل‌نما به دست می‌آید. به گفته‌ی او «یقین و شورمندی با هم کنار نمی‌آیند» (Kierkegaard, 2009: p.26) و «عدم تناسب بنیادی میان آن [یعنی دست یافتن به بالاترین اعتماد یا وثوق حدّ ممکن از راه شواهد] و دل‌بستگی شخصی بی‌پایان نسبت به سعادت ابدی وجود دارد» (ibid: p.22). بنابراین از دو مقدمه‌ی فوق نتیجه می‌گیریم که یقین آفاقی با ایمان نمی‌سازد و «خطرناک‌ترین دشمن اوست» (کرکگور، ۱۳۷۴: ۶۷). به عبارت روشن‌تر، چون شورمندی برای ایمان ضروری است و شورمندی با یقین آفاقی در تعارض است، پس ایمان نیز با یقین آفاقی در تعارض می‌باشد؛ اما مقدمه‌ی دوّم این برهان نیازمند تأمل بیشتری است؛ زیرا کرکگور باید به این پرسش پاسخ دهد که چرا شورمندی با یقین آفاقی در تعارض است؟ از نوشته‌های کرکگور می‌توان دو دلیل را برای ناسازگاری شورمندی و یقین آفاقی به دست آورد.

دلیل اول: خطر کردن

به عقیده‌ی کرکگور انسان زمانی می‌تواند به بالاترین مرحله از شورمندی دست یابد که خطر کند. این امر به اندازه‌ای دارای اهمیت است که در نگاه او «ایمان بدون خطر کردن بوجود نمی‌آید» (Kierkegaard, 2009: p.171). به عبارت روشن‌تر، هر چه یک امر از نظر آفاقی نامحتمل‌تر باشد، خطر کردن بیشتر می‌شود و هر چه خطر کردن بیشتر شود، شدت شورمندی فزونی می‌یابد که این امر به معنای دست یافتن به ایمان والاتر و برتر است. به گفته‌ی او، «هر چه خطر کردن بیشتر، ایمان بیشتر و هر چه اعتبار آفاقی بیشتر، سیر باطنی کمتر» (کرکگور، ۱۳۷۴: ۷۸). پس وقتی یقین در کار باشد، خطر کردن معنایی ندارد. رابرت آدامز برای فهم‌پذیر کردن این دیدگاه کرکگور که مخاطره با بی‌یقینی همبستگی مستقیم دارد، مثالی می‌آورد:

دو مورد را در نظر بگیرید: (A) شما به درون سیلابی خروشان می‌پرید تا کسی را که دوستش می‌دارید و فریاد می‌زند و کمک می‌خواهد از غرق شدن نجات دهید. (B) شما به درون سیلابی خروشان می‌پرید و در عین نومی‌دی می‌کوشید تا کسی را که دوستش می‌دارید و ظاهراً از هوش رفته و

ممکن است خفه شده باشد نجات دهید. در هر دو مورد، دل‌بستگی شورمندانه‌ای به نجات آن شخص نشان می‌دهید و برای نجات او جان خود را به خطر می‌اندازید. اما، به گمان من، کرگگور می‌گوید که در مورد دوم بیش از مورد اول شورمندی هست؛ زیرا در مورد دوم شما جانتان را در راهی به خطر می‌اندازید که در آن، به لحاظ آفاقی، احتمال اینکه بتوانید شخص محبوبتان را نجات دهید کمتر است و کوششی که بیشتر نومیدانه است، شورمندی عظیمتری می‌طلبد (آدامز، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۶).

بنابراین از آن‌جا که گوهر ایمان، شورمندی است و این شورمندی در خطر کردن فزونی می‌یابد، پس همواره باید برای محفوظ ماندن ایمان خود در بی‌یقینی آفاقی به سر برد؛ زیرا نامتحمّل بودن آفاقی و به ویژه پارادوکس، خطر کردنی را افزایش می‌دهد که لازمه‌ی حیات دین است. از همین روست که کرگگور تنها راه دستیابی به حقیقت را در این خطر کردن می‌داند و می‌نویسد: «حقیقت برآستی گزینش مخاطره‌آمیز امر غیرقطعی آفاقی است که همراه با شورمندی به امر نامتناهی است» (Kierkegaard, 2009: p.171).

دلیل دوّم: بها یا تحمّل رنج

در نگاه کرگگور شورمندی ارزشمندترین امر در حیات دینی است که با هزینه و بهایش سنجیده می‌شود. این امر بدین معناست که هرچه هزینه کردن و فداکاری انسان برای ایمانش بیشتر شود، شورمندی او نیز فزونی می‌یابد و به درجه‌ی والاتری از ایمان دست می‌یابد. او رنج و محنت را برای حیات مسیحی اساسی می‌داند و ایمان را نوعی زجر و به صلیب آویختگی عقل به شمار می‌آورد (ورنو و وال، ۱۳۸۷: ۱۲۹). اما روشن است که اگر امری به لحاظ آفاقی معقول باشد، دیگر تحمّل درد و رنج معنا ندارد. به بیان دیگر، هر چه یک امر از لحاظ آفاقی نامتحمّل‌تر باشد، هزینه کردن و تحمّل درد و رنج او بیشتر خواهد شد. از همین روست که تلاش برای دستیابی به یقین آفاقی به این دلیل که این هزینه کردن را به حداقل می‌رساند، مطلوب نیست. به عقیده‌ی آدامز این دیدگاه کرگگور مستلزم دو اصل است: اول، افزایش درجه‌ی احتمال آفاقی باور دینی از هزینه‌ی آن می‌کاهد و دوّم، ارزش حیات دینی با شورمندی و شورمندی با بهایش سنجیده می‌شود (آدامز، ۱۳۸۱: ۷۳). با پذیرش این دو اصل می‌توان به این نتیجه رسید که نامتحمّل بودن آفاقی برای شورمندی ایمان لازم است و بنابراین یقین آفاقی با شورمندی در تعارض است.

بدین ترتیب کرکگور با در نظر داشتن دو دلیل فوق به این نتیجه می‌رسد که ایمان با یقین آفاقی در تعارض است و ایمان تنها در سیر انفسی و درونی پدیدار می‌شود، نه در سیر آفاقی؛ زیرا امر باطل‌نما و نامعقول که متعلق ایمان است، تنها در روش انفسی قابل فهم است و از راه علم یا روش آفاقی نمی‌توان آن را اثبات و تأیید کرد. از سوی دیگر، فرد در روش آفاقی برای این که بتواند گزارشگر واقع باشد، باید نسبت به مسئله خنثی و بی‌طرف بماند و داشتن شور و شوق نسبت به مسئله نابخاست. به گفته‌ی کرکگور، پژوهشگر آفاقی «دل‌بستگی بی‌پایان، شخصی و شورمندانه ندارد و سعادت ابدی خود را به این حقیقت مربوط نمی‌داند» (Kierkegaard, 2009: p.19). با توجه به همین امر است که نمی‌توان از راه روش آفاقی به ایمان دست یافت؛ زیرا ایمان منوط به شورمندی است و این شورمندی سبب می‌شود که فرد کاملاً دل‌بسته به این مسئله باشد. از همین روست که بی‌طرف بودن در ایمان معنایی ندارد.

کرکگور با توجه به اهمیت والای روش انفسی است که نتیجه می‌گیرد، حقیقت امری است که به ذهنیت مربوط می‌شود. او این باور را که حقیقت صرفاً امری عینی است و تنها از راه تفکر عقلانی قابل حصول است، به چالش می‌کشد. وی در یادداشتی که در سال ۱۸۳۵ نگاشته است، در این خصوص می‌نویسد:

مسئله‌ی اصلی این است که من خود را درک کنم و دریابم که خدا حقیقتاً از من می‌خواهد که چه کنم. مسئله‌ی اصلی هم‌چنین این است، حقیقتی را بیابم که برای من حقیقتی است و باوری را بیابم که برای آن بتوانم زندگی کنم و بمیرم. کشف به اصطلاح حقایق عینی چه سودی دارد؟... اگر من قادر باشم که معنای مسیحیت را تشریح نمایم؛ اما این امر برای من و زندگی‌ام اهمیتی نداشته باشد، پس چه سودی دارد؟ و اگر حقیقت سرد و برهنه در برابرم بایستد و برای آن اهمیتی نداشته باشد که آن را می‌پذیرم یا خیر، و صرفاً در من به جای توکل و سرسپردگی، ترس و وحشت به وجود آورد، چه سودی دارد؟ (به نقل از لین، ۱۳۸۰: ۴۴۳).

کرکگور با کنار زدن روش آفاقی به دنبال آن است که اثبات کند، حقیقت با روش انفسی به دست می‌آید و تنها روش صحیح دین‌داری روش انفسی است. به گفته‌ی تئودور هکر (Theodor Haecker) کرکگور در تأملات خود از متعلق شناسایی به فاعل شناسا و از جهان آفاقی به جهان افکار شخصی که صاحب آن افکار است، منتقل می‌شود (به نقل از هیوود، ۱۳۸۶:

(۲۰۰). کرکگور مشخصه‌ی روش انفسی را در همین امر می‌داند که سروکار آن با فاعل شناسایی است که «فردی هستی‌دار است و هستی‌داری فرایند صیوروت است» (کرکگور، ۱۳۷۴: ۷۱). این عبارت نشان می‌دهد که انسان موجودی است که وجودش در نوسان و تغییر است. فرد می‌تواند در مراتب مختلف وجودی سیر کند؛ اما اگر تصمیم به گزینش ایمان و جهش به آن را داشته باشد، می‌تواند به مرتبه‌ی والای وجودی‌اش دست یابد. او در این مرتبه شورمندی بی‌حد و حصری را انتخاب کرده که هیچ استدلال آفاقی را نمی‌توان به سود آن اقامه کرد. در این جاست که فرد با تصمیم به ارتباط وجودی با خدا یعنی از راه روش انفسی به حقیقت نایل می‌شود و به بالاترین درجه‌ی وجودی خویش می‌رسد.

نقد و بررسی دیدگاه کرکگور

یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که گروهی از فلاسفه به نظر کرکگور وارد کرده‌اند، عقل‌ستیزی او و مخالفت او با تعقل در حوزه‌ی ایمان است. امروزه تعقل و خردورزی به اندازه‌ای دارای مرتبه‌ی والایی است که کنار گذاشتن آن و مخالفت با آن به هیچ وجه پذیرفتنی نیست؛ اما همچنان این پرسش مطرح است که آیا کرکگور واقعاً عقل‌ستیز بوده است؟ آیا او در نوشته‌هایش به نوعی از تقابل و ضدیت ایمان با عقل سخن رانده و از آن دفاع کرده است؟ به گفته‌ی استیون ایونز دو برداشت کلی در این خصوص وجود دارد. عده‌ای همچون آلستایر هانی (Alastair Hannay)، براند بلنشر (Brand Blanshard) و هربرت گارلیک (Herbert Garelick) معتقدند که کرکگور عقل‌ستیز است؛ زیرا او قائل است که ایمان دربردارنده‌ی پارادوکس منطقی است و با قوانین منطق در تقابل است. بنابراین در نگاه کرکگور، ایمان یک حالت غیرعقلانی است و عبارت خدا-انسان به لحاظ عقلی پوچ و مهمل است. اگر این برداشت را بپذیریم، به سختی می‌توانیم از نظریه کرکگور دفاع کنیم؛ اما فیلسوفانی چون دیوید سویین‌سن (David Swenson)، السدیر مک‌کینون (Alastair MacKinnon)، کرنلیو فابرو (Cornelio Fabro) و خود ایونز دیدگاه دیگری دارند. به عقیده‌ی آن‌ها، کرکگور به هیچ‌وجه عقل‌ستیز نبوده است؛ زیرا پارادوکس موجود در ایمان کرکگوری، پارادوکس منطقی و صوری نیست (Evans, 2006: p.118). مک‌گور نیز در مقاله‌ی خود با عنوان «شک و ایمان» بیان می‌کند که کرکگور به هیچ‌وجه دشمن حیات عقلانی یا اخلاقی انسان نبوده است. او تنها در پی آن بوده که «بی‌همتایی ایمان را به عنوان مقوله‌ای که از همه‌ی وجوه آگاهی انسان فراتر می‌رود، نشان دهد» (مک‌گور، ۱۳۷۴: ۱۱۱). بنابراین با پذیرش برداشت دوم، دیگر

نمی‌توانیم کرکگور را متهم به عقل‌ستیزی کنیم و با این اتهام نظریه‌ی او را کنار زنیم؛ زیرا بنابر این برداشت، کرکگور در تمام نوشته‌هایش به دنبال این بوده که فراتر بودن ایمان را از عقل نشان دهد؛ نه ضدیت و تقابل آن را با عقل.

ایونز تلاش دارد تا اثبات کند، در کرکگور تنش ایمان با عقل به معنای ضد عقل بودن ایمان نیست. به گفته‌ی او، مراد کرکگور از پارادوکسیکال بودن ایمان، پارادوکس صوری یا منطقی نیست؛ بلکه پارادوکس ظاهری است. برای مثال دایره‌ی مربع شکل نمونه‌ای از یک پارادوکس منطقی است؛ بدین معنا که مربع به لحاظ منطقی با دایره تناقض دارد؛ زیرا مربع ذاتاً دایره نیست. به عبارت دیگر دایره‌ی مربع شکل هم دایره هست و هم دایره نیست و از همین روست که این مفهوم دارای تناقض منطقی است. به عقیده‌ی ایونز تفسیر کرکگور از پارادوکسیکال بودن تصوّر خدا-انسان را نباید همچون تصوّر دایره‌ی مربع شکل دانست؛ زیرا کرکگور نیز می‌پذیرد که وجود چنین مفاهیم خودمتناقضی ضرورتاً باطل هستند (Evans, 1998: p.81).

ایونز معتقد است که در نظر کرکگور آنچه سبب می‌شود تصوّر خدا-انسان به عنوان یک تناقض منطقی به شمار نیاید، در دل مفاهیم آن نهفته است. ما می‌دانیم که مفاهیم دایره و مربع به چه معنایی هستند و از همین روست که می‌پذیریم دایره‌ی مربع شکل به لحاظ منطقی خودمتناقض است؛ اما در خصوص مفاهیم خدا و انسان یا ابدی و موقتی این گونه نیست؛ زیرا ما هیچ فهم ماتقدم و روشنی از این مفاهیم نداریم. به نظر می‌رسد که ما تنها در ظاهر با تمسک به تجربه به این نتیجه می‌رسیم که تجسّد امری محال و متناقض است؛ اما این حسّ تجربی ما بر یک فهم روشن، متمایز و قابل اعتماد در خصوص ماهیت خدا استوار نیست. بنابراین در نظر کرکگور، هر چند تجسّد از راه تکیه‌ی بر تجربه و حس امکان‌پذیر نیست؛ اما خدا با تجسّد بالفعل توانسته است، امکان‌پذیر بودن تجسّد را برای ما نمایان سازد (Evans, 2010: p.213) و اگر عقل انسانی تمایل دارد که در برابر تجسّد واکنش نشان دهد، به این دلیل است که با ردّایل خودخواهی و غرور عجین شده است که این دو رذیلت سبب می‌شوند که عقل، تجسّد را امری نامحتمل و بعید در نظر آورد (ibid: p.214).

بنابراین در نگاه کرکگور آنچه سبب می‌شود، تجسّد در نظر عقل به ظاهر پارادوکسیکال جلوه کند، در برداشت محدود آن از خدا نهفته است. عقل پیش‌فرض‌هایی در باب خدا دارد، مبنی بر این که او چه کسی است و چه می‌تواند و نمی‌تواند انجام دهد. این پیش‌فرض‌های عقل سبب می‌شود که تجسّد به نوعی در تنش با نتایج عقل قرار گیرد (Evans, 2006: p.123).

عقل چون نمی‌تواند این امر را درک کند، تمایل دارد تا آن را بی‌معنا و پوچ در نظر آورد؛ اما این امر به معنای نامفهوم بودن ایمان یا بی‌معنا شدن محتوای ایمان نیست و باید توجه داشت که نامفهوم بودن با غیرقابل فهم بودن تمایز دارد. در نگاه کرکگور تجسد امری نامفهوم یا بی‌معنا نیست؛ بلکه غیرقابل فهم است (Evans, 2010: p.208). از همین روست که باید ایمان را فراتر از عقل نشانده؛ زیرا ایمان ملاک‌های خاص خود را دارد و عقل آن چه را ایمان باور دارد، نمی‌تواند فهم کند. به عبارت روشن‌تر، تجسد که با سعادت ابدی ما قرین است، از مسائلی است که غیرقابل فهم است و باید آن را به ایمان واگذار کرد نه عقل.

اما هر چند کرکگور را عقل‌ستیز ندانیم و پاردادوکسیکال بودن ایمان را تنها به معنای فراتر بودن ایمان از عقل معنا کنیم، باز اشکالات دیگری به نظریه‌ی او وارد است. کرکگور با این دلیل که ایمان فراتر از عقل است، به دنبال آن است که نشان دهد ایمان با شورمندی گره خورده و از همین روست که دلایل خاص خود را دارد که برای عقل قابل فهم نیست؛ اما به نظر می‌رسد، او در این جا بین قبول نظری ایمان و تعهد عملی به انجام وظایف این ایمان خلط کرده است. پذیرش تجسد به عنوان یک آموزه‌ی مسیحی متفاوت از تعهد به لوازم عملی این باور همچون رعایت اخلاق مسیحیت است. به نظر می‌رسد، مؤلفه‌ی شورمندی و عشق پرشور که مستلزم خطر کردن و از خود گذشتن است، در رعایت لوازم عملی ایمان پذیرفتنی و سزاوار تحسین است؛ نه در تصدیق نظری ایمان. برای مثال فردی را تصور کنید که به حزب خاصی وفادار بوده است؛ اما اکنون شواهد کافی در دست دارد که برنامه‌های حزبی عملی نیست و پیش‌فرض‌های آن نادرست هستند. در این صورت اگر فرد با وجود چنین شواهدی بخواهد همچنان نسبت به حزب تعهد داشته باشد، به هیچ روی نمی‌توان او را تحسین و ستایش کرد؛ زیرا این عمل او مساوی با لجابت و سرسختی است و حاکی از نوعی دل‌بستگی عاطفی نابعاست که سبب می‌شود فرد اشتباهاتش را نادیده بگیرد (لگنهاوزن، ۱۳۷۴: ۱۱۳). از همین روست که سرسختی در تصدیق نظری باورهای دینی در صورت نامعقول و ناموجه بودن آن‌ها پذیرفتنی نیست.

از سوی دیگر دلایلی که کرکگور برای فراتر بودن ایمان از عقل عرضه می‌کند، نارسا و ناکافی به نظر می‌رسند. از جمله افرادی که این دلایل را به نقد می‌کشاند، رابرت آدامز است. او استدلال تقریب و تخمین کرکگور را ضعیف می‌شمرد؛ زیرا به گفته‌ی او این باور کرکگور که استدلال آفاقی نمی‌تواند به کسی حق دهد که از هر امکان خطایی در باب چیزی که بدان

دل‌بستگی بی‌حد و حصر دارد، چشم بپوشد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا کرکگور بدین امر توجه نداشته است که فرد برای چشم‌پوشی از امکان خطا می‌تواند دو دلیل موجه داشته باشد: اول این که امکان خطا کمتر از آن باشد که ارزش دل‌نگرانی را داشته باشد. دوم، خطر چشم‌نپوشیدن از امکان خطا بیشتر از خطر چشم‌پوشیدن از آن باشد. دل‌بستگی شورمندانه‌ی بی‌حد و حصر تنها دلیل اول را نفی می‌کند؛ نه دلیل دوم را (آدامز، ۱۳۸۱: ۵۵).

آدامز برای فهم‌پذیر کردن این نکته مثالی می‌آورد. زنی را در نظر بگیرید که به عشقی که شوهرش به او دارد، دل‌بستگی بسیاری دارد. او به درستی حکم می‌کند که شواهد عینی‌ای که در اختیار دارد، این احتمال را که شوهرش واقعاً عاشق اوست به ۹۹/۹ درصد می‌رساند. شدت دل‌بستگی او هم آن قدر هست که او را در باب این که شوهرش عاشقش نباشد، که احتمالش ۱/۱۰۰۰ است، دل‌نگران شود. با توجه به دل‌بستگی بی‌حد و حصری که او دارد یک درصد احتمال خطا نیز کافی است که او را دل‌نگران کند؛ اما او به وجهی بسیار معقول می‌خواهد که از احتمال خطا بودن اینکه شوهرش عاشق اوست، چشم بپوشد. این میل او به اندازه‌ی میل دیگر او قوی است که اگر شوهرش عاشق او نیست، فریبش را نخورد. بنابراین، استدلال آفاقی باید کافی باشد، برای اینکه او را به این نتیجه برساند که باید از احتمال خطا چشم‌پوشد؛ زیرا در صورت چشم‌نپوشیدن از آن خود را در معرض این خطر ۹۹۹ بار بزرگتر قرار می‌دهد که یکی از این دو میل ارضا نشده است. بنابراین مصححت در این است که کاری کند که ۹۹ درصد احتمال ارضای میل شدید او در آن است و نه کاری که فقط یک درصد احتمال ارضا در آن است (همان، ۵۵-۵۶). در خصوص ایمان نیز این‌گونه است. با نظر به شواهدی که به سود و زیان ایمان در اختیار داریم و با نظر به دل‌بستگی‌ای که به این امر داریم، به مصححت ماست که به صدق آن باور داشته باشیم و از احتمال خطا چشم‌پوشیم. در این جا ما به ایمان دینی دست یافته‌ایم که به حکم استدلال آفاقی، پذیرفتن و داشتن آن به مصححت ماست یا به لحاظ اخلاقی یا به هر نحوی درست و مطلوب است. از همین روست که ایمان مذکور از لحاظ آفاقی مقرون به صرفه است. بنابراین به عقیده‌ی آدامز، با نظر به دل‌بستگی شورمندانه به متعلق ایمان، ایمان می‌تواند از لحاظ آفاقی مقرون به صرفه باشد و بنابراین می‌تواند به روش آفاقی کاملاً توجیه شود؛ حتی اگر از لحاظ آفاقی محتمل باشد.

آدامز دلیل دوم کرکگور یعنی دلیل تعویق را نیز به نقد می‌کشد. کرکگور در این دلیل به دنبال آن است که اثبات کند ایمان دینی اصیل نمی‌تواند بر تحقیقاتی که امکان تجدید نظر آن‌ها در

آینده وجود دارد، مبتنی شود. به عقیده‌ی آدامز این نتیجه با دو اشکال روبروست: اول، دلیلی ارائه نشده است که ایمان دینی اصیل نمی‌تواند توجیه آفاقی داشته باشد که در معرض تجدید نظر احتمال آینده باشد. آنچه ارائه شده است، تنها دلیلی است بر این که باور مؤمن به عقیده‌ی دینی‌اش نمی‌تواند تنها بر چنین توجیهی مبتنی باشد. دوم، این نتیجه تنها در مورد کسانی صادق است که امکان نظری‌ای قائلند برای این که نتایج آفاقی که علی‌الظاهر مؤید عقیده‌شان است، برافتند. به عقیده‌ی آدامز منطقی نیست که عزم شخص را در باب واکنش که بناست در وضع و حالی نشان دهد که اصلاً به امکان آن هم قائل نیست، جزو لازم التزام کامل بدانیم (همان: ۶۱).

آدامز همچنین دلیل شورمندی کرگور را نیز به چالش می‌کشد. به عقیده‌ی او، شورمندی بی‌حد و حصری که کرگور به تصویر می‌کشد، آرمانی دست‌نیافتنی است؛ زیرا چگونه می‌توان پذیرفت که انسانی بتواند به فداکاری چنان عظیم دست بزند که عظیم‌تر از آن امکان‌پذیر نباشد؛ آن‌هم در شرایطی که احتمال موفقیت چنان ضعیف است که ضعیف‌تر از آن امکان‌پذیر نیست؟ (همان: ۷۴). به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد، این که توقع عظیم‌ترین فداکاری ممکن را با وجود ضعیف‌ترین احتمال موفقیت ممکن داشته باشیم، دور از واقع است. افزون بر این، شورمندی کرگور با اشکال دیگری نیز روبروست. به گفته‌ی آدامز، به نظر نمی‌رسد که به حداکثر رساندن فداکاری و خطر کردن آن چنان در دین ارزشمند باشد که نامحتمل بودن آفاقی را خصیصه‌ی مطلوب عقاید دینی قرار دهد. به عقیده‌ی او، این امر درست است که بسیاری از افکار و احساسات دینی برای فداکاری و شدت شورمندی ارزش والایی قائل‌اند. اما باید توجه داشت که مقدار خاصی از بها و خطر می‌تواند بر ارزش حیات دینی بیفزاید. به نظر آدامز، افزایش بی‌حد و مرز یا تا بالاترین درجه‌ی ممکن بها و خطر حیات دینی امری مطلوب نیست؛ زیرا در این صورت دل‌بستگی دینی در تضاد با تمام دل‌بستگی‌های دیگر قرار می‌گیرد و چنین برداشتی از دین برداشتی است شیطانی؛ زیرا در یک اخلاق دینی قابل قبول باید راهی یافت برای تصور دل‌بستگی دینی به عنوان دل‌بستگی که جامع بهترین دل‌بستگی‌های دیگر باشد، نه طارد آن‌ها و یکی از بهترین دل‌بستگی‌های دیگر دل‌بستگی به داشتن عقاید مستند و موجه است (همان: ۷۵-۷۶).

لوییس پویمن نیز همچون آدامز دیدگاه کرگور در باب شورمندی ایمان را نمی‌پذیرد. به عقیده‌ی او، این دیدگاه کرگور پذیرفتنی نیست که عقلانی کردن باور دینی از شور و شوق ایمان می‌کاهد. وی این عقیده‌ی کرگور را بزرگ‌ترین نقطه‌ضعف نظریه‌ی او به شمار می‌آورد. به عقیده‌ی پویمن، مدّعی اصلی این دیدگاه کرگور بر این امر استوار است که پژوهش‌گران

آفاقی یا عقل‌گروان باید در برابر باورهای خود خنثی و بی‌تفاوت باشند. پس از آن‌جا که عقلانیت مستلزم بی‌تفاوتی است، پس داشتن شوروشوق نسبت به مسئله نابجاست و این امر با ایمان دینی که مستلزم نهایت شورمندی است، ناسازگار است؛ اما به عقیده‌ی پویمن، در این‌جا بین بی‌تفاوت بودن و بی‌طرفی خلط شده است (پویمن، ۱۳۸۰: ۲۱۲). زیرا بی‌تفاوت بودن به معنای کنار کشیدن از نزاع و منفعل ماندن در منازعه است و همین امر سبب می‌شود که فرد از اتخاذ تصمیم به نفع یکی از طرفین امتناع کند؛ درحالی‌که بی‌طرفی شخص را در منازعه درگیر می‌کند؛ اما این درگیر شدن سبب نمی‌شود که شخص با ملاک‌های دل‌بخواهانه به دنبال خواسته‌ها و منافع شخصی خود رود. بلکه او با توجه به ملاکی عینی و همگانی به نفع طرف برحق حکم می‌دهد و نسبت به این موضع خود متعهد می‌ماند؛ تعهدی که به دور از جانبداری دل‌بخواهی یا غیرعادلانه است. پویمن از این‌جا نتیجه می‌گیرد که عقلانی بودن، شخص را ملتزم به فرونهادن تعهد و دل‌نگرانی شورمندانه نمی‌کند و شخص می‌تواند در آن واحد هم بی‌طرف باشد و هم شورمند. پس می‌توان از راه پژوهش آفاقی و عقلانی به ایمان دینی دست یافت.

پویمن نه تنها دست‌یابی به ایمان از راه پژوهش آفاقی را امکان‌پذیر می‌داند؛ بلکه ایمان حقیقی را از این راه می‌سور می‌داند. به عقیده‌ی او، مؤمن متعقل کسی است که در عین این که عمیقاً به متعلق ایمانش تعهد دارد، به دنبال آن است که مبنای محکمی برای ایمانش بیابد. این شخص در پی آن نیست که جانبداری مغرضانه و شورمندی متعصبانه را در پیش گیرد، بلکه او با این باور که عقل می‌تواند و باید نقش مهمی در هدایت او در این مسائل ایفا کند، خواستار این است که باورهایش را بر بهترین دلیل ممکن‌الحصول مبتنی سازد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که دلایل خوبی برای اعتقادش به وجود موجودی کامل در اختیار دارد. توکل و اعتماد مطلق که این شخص به خداوند دارد، از توکل و اعتماد مؤمنی که گمان می‌کند، دلایلی برای اعتقادش ندارد، کمتر نیست. این مؤمن متعقل حتی عدم تعهد مطلق به چنین موجود کاملی را غیرعقلانی در نظر می‌گیرد و از همین روست که اتهام کرکگور علیه عقل‌گروان متدین مبنی بر این که پژوهش عقلانی شوروشوق دینی را سرد می‌سازد، بی‌پایه است (همان: ۲۱۲-۲۱۳).

پویمن هم‌چنین معتقد است که این پیش‌فرض کرکگور که دلیل آفاقی کافی برای مدعیات دینی وجود ندارد، قابل قبول نیست؛ زیرا او از کجا می‌داند که دلیل و شاهد کافی برای مدعیات دینی وجود ندارد؟ به عقیده‌ی پویمن می‌توان از انباشت ادله‌ی ناکافی برهانی را به دست آورد که این برهان انباشتی دلیل کافی برای وجود خدا در اختیار ما می‌نهد. توقع این که

خدای خیرخواه در چنین موضعی مخلوقاتش را در تاریکی مطلق رها نسازد، انتظار نامعقولی نیست. پویمن از این امر نیز فراتر می‌رود و می‌نویسد: «چرا جست‌وجو و طلب حقیقت، خود طریقی برای پرستش خدا نباشد؟» چرا خدمتی شورمندانه نباشد؟ آیا نمی‌توان از خداوند انتظار داشت که بپسندد و بخواهد که ما باورهای محکمی درباره‌ی او در اختیار داشته باشیم؟» (همان: ۲۱۳). پویمن در نهایت نتیجه می‌گیرد که طلب و جست‌وجوی حقیقت و توجیه باورهای دینی نه تنها وظیفه و تکلیفی معرفت‌شناختی است؛ بلکه تلکیفی اخلاقی نیز هست (همان: ۲۲۲)؛ تکلیفی که سبب می‌شود، شخص متدین نسبت به مدعیات دین خود بی‌اهمیت نباشد و درک و فهم روشنی از آن چه دین گفته است، به دست آورد.

نتیجه

دیدگاه کرکگور در خصوص نسبت میان ایمان و عقلانیت بر مبنای پیش‌فرضی در باب ماهیت ایمان شکل می‌گیرد. از آن‌جا که در نگاه او، ایمان حقیقی مقوله‌ای انفسی است و وابسته به تصمیم فردی است، پس تنها راه دست‌یابی به آن، روش انفسی است. از همین روست که برای کسب ایمان حقیقی نمی‌توان از روش‌های آفاقی و عقلانی بهره برد. کرکگور با داشتن این پیش‌فرض نشان می‌دهد که ایمان فراتر از عقل و در تنش با آن است و برای اثبات این دو ادعای خود از براهینی استفاده می‌کند که همان‌گونه که بیان شد، به نظر می‌رسد این براهین برای اثبات ادعای کرکگور ناکارآمد هستند. در عصر حاضر گروهی از فلاسفه تلاش کردند تا راه نجاتی برای دیدگاه کرکگور بیابند و نشان دهند که کرکگور عقل‌ستیز نبوده است؛ اما چه کرکگور را عقل‌ستیز بدانیم و چه عقل‌گریز، نمی‌توانیم دیدگاه او در باب نسبت میان ایمان و عقلانیت را بپذیریم؛ زیرا اگر قائل شویم که دیدگاه کرکگور مستلزم عقل‌ستیزی است، به دلیل ارزش والای تعقل، به سختی می‌توانیم از این دیدگاه دفاع کنیم و اگر همچون ایونز معتقد شویم که دیدگاه کرکگور ملازم با عقل‌گریزی است، بیان شد که باز هم با اشکالاتی روبرو هستیم که به نظر می‌رسد، نظریه‌ی کرکگور از پاسخ‌دهی به آن‌ها ناتوان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. رویکرد اگزیستانسیالیست در تمام صور آن نشانگر این است که انسان از راه تأملات خردمندانه و استدلال‌ات عقلی نمی‌تواند به وجود اصیل خود دست یابد؛ بلکه زمانی این امر میسر می‌شود که او همچون شخص درگیر مسئله‌ای شود، انتخاب کند و تصمیم بگیرد. به گفته‌ی ویلیام هوردرن، اگزیستانسیالیسم تلاش می‌کند، انسان را به صورت شخصی حفظ کند که در هر موقعیتی خودش تصمیماتش را اتخاذ می‌کند. این رویکرد به دنبال آن است که از هر گونه کوششی برای ادغام فرد در میان توده‌ها و انبوه جمعیت جلوگیری کند و بر آزادی و استقلال فرد تأکید ورزد (هوردرن، ۱۳۶۸: ۹۶).
۲. ایونز معتقد است که ضدیت یا تقابل ایمان با عقل به دو معنا می‌تواند باشد: یا بدین معناست که ایمان در تقابل با قوانین منطقی است که از آن‌جا که کرکگور هرگز چنین ادعایی نداشته است، نمی‌توان کرکگور را بدین معنا قائل به ضدیت ایمان با عقل دانست. یا بدین معناست که تفکر عینی و ملموس انسانی نمی‌تواند به درک ایمان و حقیقت تجسد نائل شود. اگر از تقابل ایمان با عقل این مضمون را اراده کنیم، می‌توانیم ایمان کرکگوری را در تقابل با عقل بدانیم (Evans, 2006: p.131). البته به عقیده‌ی ایونز به منظور جلوگیری از رفع این ابهام بهتر است از عبارت تنش یا ناهماهنگی ایمان با عقل سخن برانیم تا تقابل و ضدیت ایمان با عقل. در نقد و بررسی نظریه‌ی کرکگور به این دیدگاه ایونز اشاره می‌کنیم.
۳. عده‌ای از منتقدان کرکگور که قائل به عقل‌ستیزی او هستند، این خرده را به وی گرفته‌اند که او از استدلال عقلانی علیه استدلال عقلانی بهره می‌گیرد که این خود نوعی پارادوکس دروغ‌گوست؛ اما به عقیده‌ی استیون ایونز همین امر که کرکگور در جای‌جای سخنانش به استدلال عقلانی ارجاع داده است، نشان می‌دهد که او عقل‌ستیز نبوده است. در نقد و بررسی دیدگاه کرکگور این عقیده‌ی ایونز را بیشتر شرح می‌دهیم.

منابع

- آدامز، رابرت مری هیو. (۱۳۸۱)، «دله‌ی کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین» در سبیری در سپهر جان، مقالات و مقولاتی در معنویت، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نگاه معاصر، صص. ۴۹-۷۸.
- (۱۳۸۰)، «جست ایمان» معرفت، ترجمه محمدعلی مبینی، شماره ۵۱، صص. ۶۰-۶۵.
- پاپکین، ریچارد. (۱۳۸۲)، «ایمان‌گرایی» تردید، ترجمه زهرا مبلغ، شماره ۳، صص. ۴۲-۴۶.
- پویمن، لوییس. (۱۳۸۰)، «معرفت‌شناسی و باور دینی» نقد و نظر، ترجمه ایرج احمدی، شماره ۲۷ و ۲۸، صص. ۲۰۶-۲۲۳.
- کرکگور، سورن. (۱۳۷۴)، «انفسی بودن حقیقت است» نقد و نظر، ترجمه مصطفی ملکیان، شماره ۳ و ۴، صص. ۶۲-۸۱.
- (۱۳۷۸)، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- کیویت، دان. (۱۳۷۶)، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران طرح نو.
- لگنهاوزن، محمد. (۱۳۷۴)، «ایمان‌گرایی» نقد و نظر، ترجمه سید محمود موسوی، شماره ۳ و ۴، صص. ۱۰۴-۱۲۱.

- لین، تونی. (۱۳۸۰)، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه.
- مک‌گراث، آلیستر. (۱۳۹۲)، *درسنامه‌ی الاهیات مسیحی*. ترجمه بهروز حدادی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب. جلد اول.
- مک‌گراور، گدس. (۱۳۷۴)، «شک و ایمان» در فرهنگ و دین، تدوین میرچا الیاده / ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.
- هوردن، ویلیام. (۱۳۶۸)، *راهنمای الاهیات پروتستان*، ترجمه طاهوس میکائلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیوود، توماس. (۱۳۸۶)، «اصل انفسی بودن در کرکگور» / *اشراق*، ترجمه سایه میثمی، شماره ۴ و ۵، صص. ۱۷۵-۲۱۲.
- ورنو، روزبه و وال ژان. (۱۳۸۷)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- یاسپرس، کارل. (۱۳۷۸)، «کی‌یرکگارد کیست؟» در *فلسفه و بحران غرب*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، هرمس.
- Evans, Stephen C. (2010), Faith and reason in Kierkegaard s Concluding. in *Kkkklegsssss Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide* / ed. Furtak Rick Anthony. Cambridge: Cambridge University Press.
- ----- (1998), *Faith Beyond Reason*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- ----- (2006), *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.
- ----- (1999),s Kierkegaard, Soren Aabye. in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. ed. Audi Robert. Cambridge: Cambridge University Press, second edition.
- James, William. (2007), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Cosimo.Inc.
- Kierkegaard, Søren. (2009), *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, ed.& trans. Hannay, Alastair. Cambridge: Cambridge University Press.
- ----- (1962), *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, ed. Hong, Howard V. trans. Swenson, David F. New Jersey: Princeton University Press.
- Wilkinson, Michael B. (2010), *Philosophy of Religion*. New York: The Continuum International Publishing Group.