

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



**دوفصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین**

سال چهاردهم - شماره اول (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: حسینعلی سعدی

سردبیر: رضا اکبری

ویراستار: محمدابراهیم باسط

امور اجرایی: امیرحسین محمدپور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین ابراهیمی دینانی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران  
رضا اکبری ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احمد پاکتچی ..... استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)  
محسن جوادی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم  
محسن جهانگیری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه تهران  
نجفعلی حبیبی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
سید حسن سعادت مصطفوی ..... استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
محمد سعیدی مهر ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس  
بیوک علیزاده ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
احد فرامرز قراملکی ..... استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران  
محمدکاظم فرقانی ..... استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
رضا محمدزاده ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)  
ضیاء موحد ..... استاد فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
عبدالله نصری ..... استاد فلسفه غرب، دانشگاه علامه طباطبائی  
حسین هوشنگی ..... دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

بر اساس مجوز شماره ۳/۴۸۰۰ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)

دارای رتبه علمی-پژوهشی است.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه Philosopher's Index، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می شود.

طراح جلد: مهیار نصراللهزاده

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه نیست. نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ رواست.

۲۴۰ صفحه / ۳۰۰۰۰۰ ریال

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۲۶۱، نمابر: ۸۸۳۸۵۸۲۰

آدرس سامانه مجله: [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)

مدیریت امور فنی و چاپ: اداره تولید و نشر آثار علمی

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۲۸، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵، E-mail: [mag@isu.ac.ir](mailto:mag@isu.ac.ir)

مدیریت توزیع و امور مشترکین: اداره توزیع و فروش

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۵۱۲، نمابر: ۸۸۰۹۴۹۱۵

## راهنمای نگارش مقالات

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که مطابق شیوه‌نامه نیست، خودداری فرمایند؛ صرفاً مقالاتی در نوبت ارزیابی قرار می‌گیرند که مطابق شیوه‌نامه نگاشته شده باشند.

۱. پذیرش مقاله صرفاً به صورت الکترونیکی و از طریق سامانه مجله، به آدرس [www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir) انجام می‌گیرد. بدین منظور، با ورود به این سامانه، گزینه ثبت نام را انتخاب کرده و مراحل مربوط را انجام دهید. در نهایت، رمز ورود به سامانه، به پست الکترونیک شما ارسال می‌گردد و شما می‌توانید به صفحه اختصاصی خود دسترسی پیدا کنید.
۲. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:  
۱-۲. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).  
۲-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p.71).  
- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid...) خودداری شود.  
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
۳. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند) خواهد بود).
۴. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):  
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، جلد.  
مثال: هارث‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.  
Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.  
مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.  
مثال: موحد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، فصل‌نامه مفید، دوره سوم، ش ۱۰.  
Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.  
مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.  
مثال: محمود بینا مطلق (۱۳۸۲): «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، جلد هفتم.  
Rickman, H.P. (1972): "Dilthey", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.
۵. چکیده‌ای حداقل دارای ۱۵۰ و حداکثر دارای ۲۵۰ واژه و در بردارنده عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداقل ۳ و حداکثر ۵ واژه)، به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود و در ذیل آن، رتبه دانشگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.
۶. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها بعد از تأیید اولیه مقاله دریافت می‌شود و نیاز به ارسال اولیه آن نیست.
۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد با فرمت doc یا docx تنظیم شود، متن مقاله با قلم BLotus13 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 (لاتین TimesNewRoman10) حروف چینی شود.
۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
۹. حجم مقاله، از ۳۰۰۰ کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
۱۰. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
۱۱. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد. لازم است نویسندگان محترم، تعهدنامه‌ای را مبنی بر عدم ارسال هم‌زمان مقاله به سایر نشریات، یا ذکر تاریخ امضا کرده و تصویری از آن را برای مجله ارسال نمایند.
۱۲. در مقالاتی که چند نویسنده دارد، لازم است در ضمن‌نامه‌ای، نویسنده مسئول مقاله معرفی شود و پس از امضای همه نویسندگان، تصویری از آن برای مجله ارسال شود.
۱۳. «پژوهشنامه فلسفه دین» (نامه حکمت)، در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.  
کلیه حقوق مادی و معنوی برای مجله پژوهشنامه فلسفه دین محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در مجموعه مقالات، یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت مجله را اخذ نمایند.

مجله پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، در پایگاه [Philosopher's Index](http://Philosopher's Index)، پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود؛ و در پایگاه مجلات تخصصی نور (noormags)، پورتال جامع علوم انسانی ([ensani.ir](http://ensani.ir)) و پایگاه اطلاعات نشریات کشور (magiran) قابل دسترس است.

## فهرست مقالات

- فهم دینی کرکگور از «سوئژکتیویته»..... ۱  
محمد اصغری / ندا محجل
- نقش تربیتی انبیا (ع) در سیر معرفتی انسان‌ها از دیدگاه غزالی..... ۲۳  
میترا (زهرا) پورسینا
- تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ..... ۴۷  
ام هانی جراحی / عبدالرسول کشفی
- الهیات تمثیلی یا الهیات تشکیکی..... ۶۹  
افلاطون صادقی
- واقع گرایی و ناواقع گرایی دینی بررسی و نقد آرای دان کیوییت، پُل بدام و دی. زی. فیلیس..... ۹۱  
علی صادقی
- جعل معنا از نگاه سارتر و نقد و بررسی آن بر اساس مبانی شناخت گرایی..... ۱۱۹  
داود صدیقی / امیرعباس علیزمانی
- طبیعت گرایی خوش‌بینانه و معناداری زندگی..... ۱۴۳  
مسعود طوسی سعیدی
- رابطهٔ زبان دین و واقعیت از دیدگاه ملاصدرا..... ۱۶۵  
وحیده فخار نوغانی / سید مرتضی حسینی شاهرودی
- هایک و بازسازی برهان وجودی گودل..... ۱۸۳  
محمد معارفی / محسن فیض‌بخش
- سعادت ناقص و کامل و ارتباط آن با رؤیت خداوند از دیدگاه توماس آکوئیناس..... ۲۰۵  
حسین هوشنگی / منصوره ملکی
- درخواست اشتراک..... ۲۲۳
- فهرست و چکیده‌های انگلیسی..... ۲۲۵

## فهم دینی کرگور از «سوپرکتیویته»

محمد اصغری<sup>۱</sup>

ندا محجل<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۱۴

### چکیده

در این مقاله سعی شده است فهم دینی کرگور از «سوپرکتیویته» با استناد به گفته‌های او به ویژه در دست‌نوشته‌ها و سایر نوشته‌هایش تبیین شود. او مفاهیم کلیدی نظیر «مسیحیت»، «حقیقت»، «شور»، «خدا»، و «ایمان» را برای توصیف و تبیین «سوپرکتیویته» به کار می‌برد. برای مثال تلقی وی از مسیحیت به مثابه «سوپرکتیویته» با تلقی رایج و عمدتاً تاریخی از مسیحیت که عمدتاً درک ابرکتیو از آن دارند کاملاً متفاوت است. مسیحیت از نظر این متفکر عمدتاً در قالب آموزه‌ها مطرح می‌شود و چیزی که برای او حائز اهمیت است مسیحی شدن است، نه این که مسیحیت چیست. کرگور به دنبال آن است که در برابر سوپرکتیویته فلسفی (معرفت‌شناختی) فلسفه مدرن نظیر تفکر دکارتی و کانتی موضعی انتقادی اتخاذ کند. باید گفت که کرگور با سوپرکتیویته سروکار دارد، نه سوپرکتیویسم که یک مسئله معرفت‌شناختی است و او علاقه‌ای به آن ندارد. بنابراین هدف این مقاله این است که ماهیت دینی سوپرکتیویته و فهم دینی از آن را در نوشته‌های این متفکر دانمارکی نشان دهد.

### کلیدواژه‌ها

سوپرکتیویته، مسیحیت، حقیقت، ایمان، کرگور

asghari2007@gmail.com

nmohajel@yhao.com

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسنول)

۲. کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

## مقدمه

معمولاً اصطلاح «سوبژکتیویته»<sup>۱</sup> در فلسفه‌های جدید به سوژه‌ای که می‌اندیشد اشاره دارد، مانند کوژیتوی دکارتی، دستگاه شناسایی کانتی، یا آگوی استعلایی هوسرلی. سوبژکتیویته به این معنا با مفهوم آگاهی<sup>۲</sup> و مفهوم شناخت، عقل و ذهن، همراه بوده و نقطه مقابل آن ابژکتیویته<sup>۳</sup> است. بر این اساس، در تاریخ فلسفه جدید فلسفه دکارت نقطه شروع سوبژکتیویسم محسوب می‌شود. دامنه این فلسفه سوژه‌محور کم‌وبیش از قرن هفدهم تا اوایل قرن بیستم تداوم یافته است. هرچند در این حیطه زمانی این فلسفه منتقدانی داشته و هنوز هم غالب متفکران معاصر منتقد آن فلسفه هستند، در قرن نوزدهم تنها کرکگور است که برداشتی دینی از این مفهوم ارائه می‌دهد، و لذا خواهیم دید که «سوبژکتیویته» مد نظر او هیچ سنخیتی با سوبژکتیویته دکارتی ندارد. خود کرکگور در دست‌نوشته‌ها به کوژیتوی دکارت اشاره می‌کند و آن را توتولوژی (این‌همان‌گویی) می‌نامد: «اگر من در [قالب] کوژیتو (cogito) انسان فردی فهمیده شود، آنگاه این قضیه چیزی را اثبات نمی‌کند: من می‌اندیشم پس من هستم، اما اگر من می‌اندیشم، پس جای تعجب ندارد (که بگویم) پس من هستم، با وجود این، این امر قبلاً گفته شده است» (Kierkegaard, 2009, p. 317). به عبارت دیگر، نکته تازه‌ای در این سخن وجود ندارد و تنها یک امر معرفت‌شناختی است، نه امر ایمانی. از این رو، سوبژکتیویته او در نقطه مقابل سوبژکتیویته دکارت قرار دارد. لیکن در اینجا قصد بررسی این موضوع را نداریم، تنها به اجمال به این مسئله اشاره می‌کنیم.<sup>۴</sup> دکارت امر مطلق یا خدا را در خودآگاهی انسانی قرار می‌دهد، اما کرکگور آن را در حیطه‌ای جدا از حیطه آگاهی انسان یعنی در ساحت ایمان قرار می‌دهد و از این جهت به کانت نزدیک‌تر است، تا به دکارت، چون کانت نیز باور به خدا را نه در ساحت عقل نظری و آگاهی عقلانی انسان بلکه در ساحت عقل عملی و به تعبیری دیگر در ساحت ایمان و اخلاق لحاظ می‌کند. همچنین برخی مفسران مثل رولان بارت معتقدند که «اصل سوبژکتیویته» کرکگور هم با سوبژکتیویته فلسفه مدرن در تضاد است و هم با سوبژکتیویته لوتری و پروتستانی که فقط به پذیرش ایمان صرف تأکید می‌کند (Jansen, et al., 1962, p. 118).

در ابتدای مقاله لازم است بگوییم که معادل لفظ «subjectivity» در فارسی «ذهنیت» نیست، چون اصطلاح ذهنیت در سنت فلسفی غالباً با «آگاهی»، «اندیشه»، «آگو یا من» که

در فلسفه‌های دکارتی-کانتی رایج است توصیف می‌شود. مراد کرکگور از «سوبژکتیویته» این مفاهیم نیست و حتی او منتقد این مفاهیم بود. بنابراین شاید بهترین معادل برای «سوبژکتیویته» درون‌بودگی<sup>۵</sup> باشد، ولی دقیقاً همین مفهوم هم از بیان محتوای سوبژکتیویته عاجز است، زیرا این لفظ غالباً معنای روان‌شناختی دارد. بنابراین آنچه در فلسفه کرکگور می‌تواند توصیف‌کننده مضمون این اصطلاح باشد عبارت است از سوبژکتیویته‌ای با رویکرد آگزیستانسیالیستی و دینی. هرچند در اندیشه این متفکر مفاهیمی مثل «شور»، «دلهره» و غیره مضمون روان‌شناختی نیز دارند، لیکن این فیلسوف معنای «آگزیستانسیالیستی» این مفاهیم را مد نظر دارد، همان طور که هایدگر در هستی و زمان از بسیاری از اصطلاحات مثل «نگرانی»، «ترس»، «مرگ» و غیره تحلیل آگزیستانسیالیستی ارائه می‌دهد.

نکته دیگر این است که چون مفهوم مذکور پیش از همه در دست‌نوشته‌ها (Postscript) به کار رفته است عمدتاً منبع مورد استناد ما همین کتاب خواهد بود، هرچند از سایر نوشته‌های او (از قبیل قطعات فلسفی، یا این یا آن، ترس و لرز و...) و تفسیر مفسران اندیشه کرکگور بهره خواهیم جست تا ماهیت دینی «سوبژکتیویته» را هر چه بیشتر عیان سازیم. دلیل این که گفتیم عمدتاً روی این کتاب متمرکز خواهیم شد این است که او در این کتاب مفهوم «سوبژکتیویته» را بیش از هر کتاب دیگری مورد بررسی قرار می‌دهد.

خود کرکگور می‌گوید مسئله مورد نظر حقیقت خود مسیحیت نیست، بلکه رابطه فرد با مسیحیت است، و این رابطه را از طریق مفهوم «سوبژکتیویته» تشریح می‌کند. بدین جهت این مقاله مفهوم سوبژکتیویته را اجمالاً در قالب پنج عنوان (سوبژکتیویته به مثابه حقیقت، به مثابه مسیحیت، به مثابه خدا، به مثابه ایمان، و به مثابه شور) بررسی می‌کند و نشان خواهد داد که فهم او از این مفهوم بیشتر فهمی دینی است تا فلسفی.

در اینجا با طرح مفاهیم پنجگانه مذکور در ساختار مقاله سعی خواهیم کرد نشان دهیم که هدف این نوشته این است که خواننده بتواند گام‌به‌گام با فهم دینی کرکگور همراه شود و در پایان پی خواهد برد که معنای سوبژکتیویته، بر خلاف فهم اولیه از این مفهوم، مضمون و محتوای دینی دارد. اما قبل از این که وارد بخش اصلی متن مقاله شویم بهتر است به آرای برخی موافقان و مخالفان این دیدگاه اشاره کنیم تا هم فضا برای تعمق بیشتر درباره مفهوم «سوبژکتیویته» در شناخت اندیشه کرکگور فراهم شود و هم تازگی این نوشته در مقایسه با

مقالات و نوشته‌های دیگران مشخص شود. شایان ذکر است که این دسته‌بندی در کتاب‌ها و مقالات مختلف مفسران به صورت پراکنده وجود دارد، و ما در این مقاله سعی کرده‌ایم با احصای آنها رویکرد دینی این مقاله را برجسته کنیم. نکته مهم در این احصای نظرات این است که رویکرد ما در این نوشته نسبت به رویکردهای مشابه مطرح شده در تفاسیر مختلف از یک امتیاز خاص برخوردار است، و آن این است که این رویکرد را به صورت نسبتاً روشن با تکیه بر مفاهیم کلیدی (یعنی پنج مفهوم کلیدی از شماره سه به بعد) بیان کرده‌ایم، حال آن که در تفاسیر افرادی مثل اوانس یا دیگران چنین تقسیم‌بندی روشنی به چشم نمی‌خورد. اگر بخواهیم تازگی این مقاله را نسبت به دیدگاه‌های افرادی مثل گابریل<sup>۱</sup> و اوانس<sup>۷</sup> و تیلیکه<sup>۸</sup> نشان دهیم، باید روی مفاهیمی که این مفسران با کمک آنها مفهوم «سوژکتیویته» را تحلیل می‌کنند انگشت بگذاریم. برای مثال، گابریل بیشتر بر دو عنصر یعنی جریان مسیحی شدن و پارادکس مطلق به عنوان اصل سوژکتیویته تأکید می‌کند، اما عناصر دیگری وجود دارند که گابریل چندان به آنها توجه نکرده است. اوانس نیز «سوژکتیویته» را به عنوان بنیاد اعتقاد به خدا معرفی می‌کند و حتی معتقد است که پلنتینگا نیز بر همین اساس نوعی پدیدارشناسی کامل اعتقاد به خدا را با استناد به کرکگور ارائه می‌دهد (Evans, 2006, p. 179). اوانس می‌خواهد با رویکرد معرفت دینی در مقابل تحلیل‌های فیلسوفان دین مثل پلنتینگا خوانش خاص خودش را ارائه دهد و معتقد است که کرکگور شناخت خدا را منوط به داشتن سوژکتیویته (درون‌بودگی) می‌داند (Evans, 2006, p. 180). وجه تمایز نوشته ما با دیدگاه اوانس نیز در این است که رویکرد معرفت دینی به مسئله سوژکتیویته نداریم بلکه با بیان و تشریح مؤلفه‌های پنجگانه کوشیده‌ایم نتیجه مطلوب این مقاله یعنی فهم دینی از سوژکتیویته را بیان کنیم.

هرچند در این مقاله از فهم دینی از سوژکتیویته دفاع شده است، باید اذعان کرد که برداشت دینی از سوژکتیویته غالب‌ترین برداشت در بین سایر برداشت‌هاست. ولی این امر به این معنا نیست که برداشت‌های دیگر کم‌ارزش هستند. هدف ما نیز اثبات دیدگاه مخالفان دیدگاه رایج ما در این مقاله نیست، بلکه همان‌طور که اشاره شد آوردن نگاه مخالفان این دیدگاه می‌تواند بستری برای طرح و ارائه تفسیرهای نوین اعم از هنری و فلسفی و اگزیستانسیالیستی در باب مفهوم «سوژکتیویته» فراهم آورد. بنابراین، در اینجا اجمالاً به آرای

برخی از موافقان و مخالفان این دیدگاه (فهم دینی از سوبژکتیویته) اشاره می‌کنیم. افرادی مثل لویی پویمن<sup>۹</sup> و لویی مکی<sup>۱۰</sup> و کِلار کارلیسل<sup>۱۱</sup> دیدگاهی مخالف این دیدگاه دارند. پویمن در فلسفه کرکگور به قطب عینیت‌گرا و عقل‌گرایانه معرفت‌شناسی او اشاره و استدلال می‌کند که کرکگور سعی کرده نشان دهد که مسیحیت کاملاً معقول و امری عقلانی است. پویمن می‌گوید: «کرکگور یک فیلسوف است، متفکری است که از براهین استفاده می‌کند، مفاهیم را بسط می‌دهد، و از «طرح‌های فکری» بهره می‌جوید تا نتایج را اثبات کند. او یک عقل‌گراست. او از عقل استفاده می‌کند، هرچند «محدودیت‌های عقل» را نشان می‌دهد. او به حقیقت عینی اعتقاد دارد» (Pojman, 1984, p. 44). پویمن معتقد است که کرکگور از جهش ذهنی ایمان صورت عقلانی و توجیه منطقی ارائه می‌دهد. حتی مدعی است که آثار کرکگور مملو از آموزه‌های عقلانی است. لویی مکی نیز معتقد است که سوبژکتیویته در اندیشه کرکگور بیشتر جنبه زیبایی‌شناختی دارد، تا دینی. کارلیسل نیز معتقد است که حقیقت سوبژکتیویته در کرکگور کیفیتی اخلاقی است، و این کیفیت اخلاقی زمانی اعتبار دارد که وارد ساحت آگزیستانس فردی شود (Carlisle, 2006, p. 71).

در مقابل این مفسران مخالف با دیدگاه ما در این مقاله، هستند مفسرانی که با ارائه تفسیری دینی از سوبژکتیویته ماهیت دینی این اصطلاح را در اندیشه کرکگور گوشزد می‌کنند. مریگالا گابریل بر این باور است که «کرکگور سوبژکتیویته را در رابطه با اعتقاد به خدا استفاده می‌کند و این امر در ترس و لرز مشهود است» (Gabriel, 2010, p. 109). این مفسر بر این باور است که کرکگور می‌خواهد از طریق سوبژکتیویته جریان مسیحی شدن را با حالتی از آگزیستانس نشان دهد، نه با قبول مجموعه‌ای از باورهای عقلانی مورد قبول عرف (Gabriel, 2010, p. 115). استفان اوانس نیز هم‌منظر با گابریل می‌نویسد: «یکی از کارکردهای ایمان به مثابه شکلی از سوبژکتیویته این است که فرد را قادر می‌سازد با چیزی بیرون از خود (نفس)، چیزی کاملاً غیر، یعنی خدا، ارتباط برقرار کند» (Evans, 2006, p. 199). تیلیکه نیز معتقد است که الهیات مدرن نقطه اتکای خود را «من دکارتی» انتخاب کرده، ولی کرکگور با آغازیدن از سوبژکتیویته نه به معنای عقل‌باورانه آن بلکه به مثابه نوعی آفرینش جدید ایمان از سنت دکارتی فاصله می‌گیرد، و این همان سوبژکتیویته شور بی‌پایان درون‌بودگی است (Stewart, 2011, p. 324). همچنین لازمه فهم این نوع سوبژکتیویته



این است که مخاطب به سه سپهر یا ساحت معروف در اندیشه کرگور آشنا شود.

### ۱. سه سپهر

برخی بر این باورند که برای فهم اصل «سوبژکتیویته» کرگور لازم است از نظریه سه سپهر او آغاز کنیم. کرگور مدعی است که این سپهرها با هم جمع‌ناپذیرند و بر روی هم همه امکان‌ها را در بر دارند (لی اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۹۵). او بین سه سپهر یا ساحت یا مرحله تمایز قائل می‌شود: سپهر زیبایی‌شناختی، سپهر اخلاقی، سپهر دینی.

#### ۱-۱. سپهر زیبایی‌شناختی

این مرحله از حیات حول تمایل به لذت و ارضای آنی شکل گرفته است. این مرحله حسی و مادی است. غالباً مردم در این ساحت می‌مانند. در این مرحله برای زمان حال زندگی می‌کنیم، و به این ترتیب معنا و بینش خود از وجود را محدود می‌کنیم. در این مرحله انسان تعهدی به اموری مثل زناشویی و ازدواج ندارد، چون این امور مسئولیت‌ها و وظایفی را در پی دارد که فرد لذت‌پرست از آن‌ها خالی می‌کند. او برای این مرحله فردی به نام دون ژوان را معرفی می‌کند که دین و مذهب را کنار گذاشته و با معیارهای ثابت اخلاقی و دینی به شدت به دشمنی برخاسته است.

کرگور بر این باور است که تکرار لذت‌های مشابه موجب رنج و ملال این شخص می‌شود و اگر کسی خویش را مقید به این مرحله کند تکرار مکرر درک لذات آنی از یک سو و تضاد و اختلاف در برخورد با لذت‌های فردی از سوی دیگر برای او سرآغاز یک ناخوشی روانی به نام ناامیدی<sup>۱۲</sup> می‌گردد. زندگی انسان به گونه‌ای ساخته نشده که همواره در پی عیش و لذت در زندگی باشد، بلکه انسان هر چه هوشیارتر باشد بیشتر گرفتار یأس و ناامیدی می‌شود، و در نتیجه انسان یا باید همواره گرفتار همین ساحت حسی و زیبایی‌شناختی بماند یا سرشت جان را در دریای ایمان شستشو دهد، و نهایتاً «این یا آن» را انتخاب کند. به نظر کرگور، فلسفه‌های افلاطونی و هگلی و کانتی نمی‌توانند با نظریه‌های فلسفی به ما کمک کنند تا از این مرحله عبور کنیم.

#### ۲-۱. سپهر اخلاقی

کرگور این مرحله را مرحله‌ای می‌داند که در آن فرد به اصول کلی و قواعد و معیارهای اخلاق

متعهد می‌شود یا متعهد می‌سازد؛ برای این که آنها راهنمایی برای رفتارشان در جامعه باشند، لذا نسبت به مرحله پیشین به بینش بیشتری از زندگی می‌رسد. مشخصه زندگی اخلاقی از نظر کرکگور «روابط اجتماعی» است، مثل «وفاداری» یا تشکیل خانواده، و در نتیجه به فرد دیگری وفادار شدن، یعنی اخلاق در یک ارتباط اجتماعی شکل می‌گیرد. لیکن در مرحله حسی وفاداری نیست. حیات اخلاقی فراز و نشیب و پستی و بلندی ندارد و افراد هنجارها را مراعات می‌کنند. در این مرحله که برتر از مرحله استحصانی است، انسان از دام مسائل جزئی و آنی‌رهایی می‌یابد و در میان جمع قرار می‌گیرد و در بند آرمان‌های کلی است (پاپکین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۳). در این مرحله انسان به دیگران فکر می‌کند. نماد این نقش «پوهانس سدوکتور» است. برای این شخص کام‌جویی و لذت‌جویی مطرح نیست، بلکه خود را در برابر نظام بشری مسئول می‌داند و تکلیف احساس می‌کند که باید به تملک نفس و خویش‌داری پردازد و چنین انسانی انسان تکلیف است، تکلیفی که خود آزادانه و در عین وقوف کامل به مسئولیت خویش اختیار کرده است. او با ازدواج و تشکیل خانواده در واقع به یک قانون اجتماعی تن داده تا به جای عشق‌های رمانتیک و نمایشی به پیوند ماندگارتری برسد. این مرحله قهرمانی‌های خود را دارد و می‌تواند قهرمان تراژیک پدید آورد. قهرمان تراژیک خود را فدا می‌کند تا نمودی از کلیت باشد. این همان کاری است که سقراط کرد و آماده بود تا جان خود را در راه دفاع از قانون نانوشته طبیعی فدا کند (میسمی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). مراد از کلیت و کلی همان اخلاق و قوانین عام اخلاق است که در فلسفه متفکرانی مثل کانت و هگل مطرح می‌کنند. اما این مرحله نواقص خاص خودش را دارد، و فرد نمی‌تواند با خدا ارتباط مطلق داشته باشد. از این رو نیاز هست به مرحله دیگری وارد شویم و آن مرحله دینی است. در این مرحله است که سوبژکتیویته به معنای دینی آن ظاهر می‌شود.

### ۱-۳. سپهر دینی

در این مرحله فرد «اصول کلی اخلاقی» را رها می‌کند تا خود را کاملاً و با شوری عاشقانه وقف خدا کند. اضطراب که در این مرحله تمامی آگزیستانس<sup>۱۳</sup> فرد را احاطه می‌کند ناشی از شور ایمان او به خداست. شهسوار این سپهر حضرت ابراهیم (ع) است که عمل قربانی کردن فرزندش اسحاق هم با عقل و هم با اخلاق در تضاد قرار می‌گیرد و این دو آن را بر نمی‌تابند. اما ابراهیم اقدام به عملی ساختن آن می‌کند. به گفته کرکگور، در این مرحله نمونه اعلی همان

ابراهیم یا به تعبیر وی «شهبسوار ایمان» است. در این مرحله وی سقراط و ابراهیم را با هم مقایسه کرده و معتقد است که سقراط قهرمان تراژیک خود را فدای قانون کلی اخلاقی می‌کند، اما ابراهیم برای کلی کاری نمی‌کند، بلکه در رابطه‌ای مطلق با مطلق قرار می‌گیرد که در این مقام اخلاق و عقل را راهی نیست. به عبارت دیگر، ابراهیم با عمل ایمانی قربانی کردن اسحاق امر کلی یعنی اخلاق را به تعلیق درمی‌آورد. او در ترس و لرز می‌نویسد:

تفاوت قهرمان تراژدی و ابراهیم کاملاً آشکار است. اولی کماکان در حوزه اخلاق می‌ماند. برای او غایت هر بیان اخلاقی در بیان اخلاقی عالی‌تری است؛ او رابطه اخلاقی میان پدر و پسر یا دختر و پدر را به احساسی تحویل می‌کند که دیالکتیک آن در ایده اخلاقی نهفته است. بنابراین در اینجا سخنی از تعلیق غایت‌شناختی خود اخلاقی نمی‌تواند در میان باشد. در مورد ابراهیم وضع کاملاً تفاوت دارد. او با عملش از کل حوزه اخلاق فراتر رفت؛ او در فراسوی این حوزه غایتی داشت که در مقابل آن این حوزه را معلق کرد. (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۸۶)

فرد در سپهر دینی وارد سوپژکتیویته‌ای می‌شود که صفت بنیادی آن شور و ایمان است. یکی از مفسران، به نام مروالد وستفال، سپهر اخلاقی و دینی را در سوپژکتیویته تحلیل می‌کند، و سپهر زیبایی‌شناختی و امر تأملی (عقلی) را در اِبژکتیویته (Westphal, 2014, p. 165). ولی آنچه برای فهم معنای دینی این اصل ضروری است سپهر دینی است. بر طبق نظر کوخ<sup>۴</sup>، دو نکته درباره فهم کرکگور از دین حائز اهمیت است: اولاً، دین یک آموزه یا دکتترین نیست، بلکه شیوه زندگی است؛ ثانیاً، دین امری شخصی است که با وجود فرد سروکار دارد (Coch, 1925, p. 75)، نه با آموزه‌ها. با اندکی تأمل درباره نظر این مفسر می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس نکته اول دین چیزی نیست که حاوی ادعا و حکم معرفت‌شناختی باشد، و لذا اشتباه است که بگوییم دین ربطی به زندگی فرد ندارد. از دیگر سو، می‌توان گفت که داشتن زندگی دینی برای فرد خالی از مشکلات نیست، یعنی فرد دین‌دار همواره در رنج و عذاب خواهد بود، و راه ایمان به آسانی طی نخواهد شد. کرکگور در تحلیل «سوپژکتیویته» این جنبه اخیر را در کانون توجه خود قرار داده است. وی معتقد است که ایمان به فرد آرامش می‌دهد، ولی کسب ایمان همانند کسب اطلاعات نیست. کسب ایمان مستلزم افتادن در جاده اضطراب و دلهره است. اگر کسی برای کسب ایمان به برهان و استدلال متوسل شود دچار خطای فکری

خواهد شد. به عبارت دیگر، دین جای چون و چراى عقلانى یا استدلال نیست، ذاتاً «سوپرکتیو» است.

کرگور در آثارش، به ویژه در دست‌نوشته‌ها، هنگامی که سوپرکتیویته را توصیف می‌کند آن را با حقیقت یکی می‌گیرد، ولی این همان نظریهٔ مطابقت حقیقت فلسفى نیست، و حقیقت عینی نیز معادل این لفظ نیست، بلکه حقیقت را درون‌بودگی و پارادکس می‌داند و سپس این پارادکس را ایمان و ایمان را شور معرفی می‌کند و همهٔ اینها تلقی وی را از مسیحیت مورد نظرش به خواننده نشان می‌دهد. هرچند برای فهم اندیشهٔ این متفکر باید اصطلاح‌شناسی او را به دقت در نظر گرفت، زیرا وی همانند کانت و هگل فیلسوفی نظام‌ساز نیست، اما اندیشهٔ او همچون امواج خروشان دریا مدام با الفاظ و اصطلاحات مختلف شکل عوض می‌کند. اصطلاح کلیدی سوپرکتیویته از آن جمله اصطلاحاتی است که می‌توان بسیاری از اصطلاحات دیگر را در دل آن گنجانند و تفسیر و تعبیر کرد، و این کاری است که کرگور حداقل در دست‌نوشته‌ها بدان اهتمام ورزیده است. در اینجا سعی شده است تا حد توان این کار صورت گیرد، و بدین جهت معادل سوپرکتیویته در قالب پنج اصطلاح فوق‌الذکر توصیف و تبیین خواهد شد.

## ۲. سوپرکتیویته به مثابه حقیقت

کرگور قویاً تأکید می‌کند که باید حقیقت را به نحو «سوپرکتیو» تصاحب کنیم، نه از طریق نظریه‌های فلسفى و علمى و لازمهٔ آن داشتن عقیدهٔ دینی مبتنی بر ایمان است. کرگور می‌گوید سوپرکتیویته حقیقت است، ولی این حقیقت علمى و فلسفى (مثلاً نظریهٔ مطابقت صدق) یا ریاضی نیست، بلکه رابطهٔ فرد با مسیحیت و خداست. او فرق می‌گذارد میان حقایق ریاضی که حقیقت عینی و غیرشخصی دارند و از این حیث ربطی به هستی آدمی ندارند، یعنی به زندگی کسی که سراپا خود را تسلیم ایمان کرده باشد، با حقایق ایمانى که آدمی بر سر آن کل هستی خود را به مخاطره می‌اندازد. آنچه من کل هستی خودم را بر سر آن به مخاطره می‌اندازم چیزی نیست که بی آن که آشکارا دچار تناقض شوم انکار توانم کرد، بلکه چیزی است که در آن شک توانم کرد. اما برای من چنان اهمیت دارد که اگر بپذیرم با شور، تمام هستی خودم را در آن درخواهم باخت و لذا «اگر خطر کردن در میان نباشد، ایمانى در میان نیست؛ ایمان همانا تضاد میان شور بیکران عالم درونی فرد و بی‌یقینی عینی است»

(کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۳۵).

حقیقتی که از آن در مسیحیت یاد می‌شود همان خداست. درک من از خدا در اندیشه کرکگور درک سوپژکتیو است، نه ابژکتیو یا عینی. اما این حقیقت به نحو عینی فهمیده می‌شود.<sup>۱۰</sup> بدین جهت او معتقد است که «اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم باید ایمان آورم. اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان ایمن دارم، باید همیشه در آن عدم یقین عینی درآویزم تا در ژرفای آب در عمقی ژرف‌تر از هفتاد هزار فاتوم باز هم ایمانم ایمن بماند» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۸۰). البته کرکگور یقین عینی مطلق را که در فلسفه و علم مطرح می‌شود انکار نمی‌کند بلکه می‌خواهد بر اهمیت حقیقت سوپژکتیو و درونی تأکید کند. این حقیقت بیشترین تأثیر را در زندگی شخص دارد، و بدین جهت آن را در حوزه دین وارد می‌کند. بر اساس حقیقت عینی می‌دانیم که مثلاً قضیه دو بعلاوه دو می‌شود چهار، ولی این قضیه که آیا بعد از مرگ جسمانی روح من باقی خواهد ماند یا نه دغدغه اصلی آدمی در این دنیای وانفسا است. او می‌گوید:

وقتی درون‌بودگی و سوپژکتیویته حقیقت باشد، حقیقت به نحو ابژکتیو به یک پارادکس تبدیل می‌شود، و این واقعیت که حقیقت به نحو ابژکتیو یک پارادکس است به نوبه خود نشان می‌دهد که سوپژکتیویته حقیقت است ... خصلت پارادکسیکال حقیقت عدم یقین عینی آن است. این عدم یقین بیانگر سوپژکتیویته پرشور است و این شور دقیقاً «حقیقت» است. (Kierkegaard, 2009, p. 318)

تأکید کرکگور بر سوپژکتیویته بعدها در فلسفه‌های اگزیستانس و نیز در پدیدارشناسی هوسرل تأثیر خود را نشان می‌دهد. چیزی که در بحث حقیقت عیان می‌شود این است که حقیقت امری مربوط به خود فرد یا خود خدا نیست، بلکه رابطه فرد با خدا و در نتیجه اعتقاد ایمانی او به خداست. این رابطه مقوم ساختار سوپژکتیویته است. به نظر او، اعتقاد یک رابطه زنده با خویشتن خویش است. این اولین صورت‌بندی او از اصل «سوپژکتیویته» است. او در کتاب یا این یا آن چنین می‌نویسد: «فقط حقیقتی که تهذیب می‌کند برای تو حقیقت [واقعی]<sup>۱۱</sup> است» (Kierkegaard, 1959, p. 294). اما این حقیقت از جنبه‌ای دیگر همان عمل معطوف به مسیحی شدن است، نه مسیحیت سنتی و تاریخی که روی آموزه‌ها استوار است.

بنابراین می‌توان گفت که حقیقت همچنین مسیحیت مورد نظر اوست.

### ۳. سوبژکتیویته به مثابه مسیحیت

کرکگور در دست‌نوشته‌ها نیز نه بر حقیقت مسیحیت بلکه بر رابطه فرد با مسیحیت تأکید می‌کند. هرچند صراحتاً می‌گوید که سوبژکتیویته حقیقت است، ولی مراد از حقیقت نه خود مسیحیت بلکه به گفته خودش «رابطه فرد با مسیحیت» است (Kierkegaard, 2009, p. 18). او در همین اثر می‌گوید که «مسیحیان دانشمند و عالم بر سر این که واقعاً مسیحیت چیست جر و بحث می‌کنند، ولی هرگز برای آنها پیش نیامده به خودشان به مثابه یک مسیحی بیندیشند» (Kierkegaard, 2009, p. 314). بدیهی است که آنچه برای کرکگور مهم است فهم عقلانی و علمی از مسیحیت نیست، بلکه باید بفهمد مسیحی بودن به چه معناست. او حتی می‌گوید «برای مثال، اگر کسی چیزی را که مسیحیت می‌داند با شرک و بت‌پرستی یکی بگیرد، آنگاه حق دارد مسیحیت را انکار کند» (Kierkegaard, 2009, p. 314). بنابراین برای فهم مسیحیت باید اول مسیحی شدن را تمرین کرد. واسطه یا میانجی لازم است تا بتوان مسیحیت را درک کرد، و آن «مسیحی شدن» است. وی در کتاب عصر حاضر می‌نویسد که «مسئله گام نهادن در مسیری است که شخص به مسیحی بودن خودش علاقه پیدا کند تا بتواند تصمیم بگیرد که مسیحیت چیست، نه این که [اول بداند] مسیحیت چیست تا سپس مسیحی شود» (Kierkegaard, 1978b, p. 612). کلیماکوس (نام مستعاری که کرکگور در نوشته‌هایش برای خود انتخاب کرده و ما در این نوشته گاهی از همین نام استفاده می‌کنیم) تأکید می‌کند که پرسش از چیستی مسیحیت را نباید با پرسش عینی و عقلانی از چیستی مسیحیت خلط کرد. به عبارت دیگر، ممکن است کسی پرسد که مسیحیت چیست، ولی خودش مسیحی نشود یا نباشد، و این پرسش او پرسش ابژکتیو است. ولی آیا او می‌تواند بدون این که مسیحی شود بداند که مسیحیت چیست؟ پاسخ کلیماکوس منفی است.

او معتقد است که تأمل و تفکر نظری از فهم ماهیت مسیحیت عاجز است، چون ذات مسیحیت تناقض و تضاد است، و عقل نمی‌تواند تضادها را باهم آشتی دهد. مسیحیت نه یک آموزه بلکه با وجود فرد ارتباط دارد. او با اشاره به این نگرش می‌نویسد:

مسیحیت با آگزیستانس و امر موجود ارتباط دارد. اما آگزیستانس و امر موجود در تقابل با تأمل و تفکر است ... [لذا] مسیحیت یک آموزه نیست ... تفاوت بزرگی وجود دارد بین این که بدانیم مسیحیت چیست؟ و این که مسیحی شدن به چه معناست؟ در یک آموزه چنین تمایزی امری نااندیشیدنی است، چون آموزه با امر موجود ارتباطی ندارد ... عصر ما این رابطه را وارونه کرده و مسیحیت را به یک آموزه فلسفی تبدیل کرده است. (Kierkegaard, 2009, p. 319)

مضمون قطعه بالا را می توان چنین خلاصه کرد که زمانی که مسیحیت به یک آموزه یا دکترین تبدیل شود باید آن را به نحو ابژکتیو یا عینی و نظری تفسیر کنیم، و اگر چنین شود، عنصر ایمان و شور و پارادکس از آن حذف خواهد شد، یعنی از محتوا (شور، ایمان، پارادکس و...) تهی می گردد، و این همان مسیحیت مبتنی بر آموزه است. اما اگر آن را به نحو سوژکتیو تفسیر کنیم، همین عناصر در آن به نحو پویا حضور خواهند داشت. به عبارت دیگر، کرکگور با یکی گرفتن مسیحیت با سوژکتیویته تفسیری جدید از مسیحیت ارائه می دهد که با مسیحیت تاریخی فرق دارد. به زعم او، مسیحیت تاریخی برای فرد فاقد شور و روح و تحرک است. اگر مسیحیت را از منظر ابژکتیو یا بیرونی بنگریم، آنگاه برای ما چیزی جز اسناد تاریخی نخواهد بود، و رابطه فرد با آن سند مایه ناامیدی او خواهد شد. عبارت زیر از دست نوشته های کرکگور ناظر به این مطلب است:

اگر مسیحیت را به مثابه یک سند تاریخی بنگریم، [آنگاه] مهم به دست آوردن گزارش های کاملاً معتبر از این امر خواهد بود که آموزه مسیحی واقعاً چیست. در اینجا اگر فرد محقق علاقه بی پایانی به رابطه اش با این حقیقت داشته باشد بی درنگ ناامید خواهد شد. (Kierkegaard, 2009, p. 21)

با اندکی غور و تأمل در قطعه بالا، می توان گفت که وی بر این باور است که فهم عینی حقیقت مسیحیت مستلزم دو چیز است: یا آن را به عنوان یک حقیقت تاریخی بدانیم که اشاره شد یا این که آن را یک حقیقت فلسفی تلقی کنیم که به صورت نظریه های رایج فلسفی در باب مسیحیت از جانب غالب فیلسوفان مسیحی برای تبیین ماهیت حقیقت مسیحیت مطرح شده اند. وقتی مسئله عینیت پیش می آید، می پرسیم که آن شیئی یا کس چیست یا کیست؟ مشکل ابژکتیویته یا عینیت این است که موضوع (خارج از من) چیست؟ ولی در مسئله

سوژکتیویته می‌پرسیم که خود سوژه و سوژکتیویته چیست؟ لیکن پاسخی که باید داد از سنخ پاسخ نظری و فلسفی نیست.

همچنین کرکگور توسل به کتاب مقدس را نیز در قالب حقیقت اژکتیو مسیحیت مورد انتقاد قرار می‌دهد. جان کلام او در نقد کتاب مقدس این است که اگر فرد محقق کتاب را بزرگ‌ترین اعتماد ممکن بداند، تنها چیزی که به دست می‌آورد تقریب یا نزدیکی به حقیقت مسیحیت است، نه چیز دیگر. به عبارت دیگر، بین فرد و علاقه بی‌پایان او به سعادت ابدی و کتاب مقدس نوعی عدم تناسب وجود خواهد داشت (Kierkegaard, 2009, p. 22). خلاصه این که به گمان وی نگاه تاریخی به مسیحیت و کتاب مقدس که مستلزم نگاه اژکتیو به آنهاست عاری از عنصر «شور»<sup>۱۷</sup> است، زیرا نگاه اژکتیو به مسیحیت یک نگاه نظری عاری از دغدغه و علاقه فردی است، و چنین نگاهی همواره به مسیحیت به عنوان امری رئالیستی می‌نگرد و بین فرد و متعلق نگاه او جدایی وجود دارد؛ حال آن که رابطه فرد با مسیحیت یک امر درونی است، نه بیرونی.

کرکگور معتقد است که مسیحیت خود را به صورت حقیقت سرمدی اعلام می‌کند که در بستر زمان رخ داده است. به عبارت دیگر، حقیقت سرمدی در افق زمان قرار گرفته و این پارادکس است. فهم این پارادکس نیازمند ایمان درونی است. از این رو سوژکتیویته و مسیحیت با هم ارتباط دارند، و تنها در سوژکتیویته است که مسیحیت حقیقت خودش را نشان می‌دهد. اگر مسیحیت را به نحو عینی بشناسیم، مسیحیت راستین را از دست داده‌ایم؛ آنچه در خارج است مسیحیت اصیل نیست. وی چنین اظهار می‌کند که اگر مسیحیت چیزی ذاتاً اژکتیو یا عینی است، پس شایسته است که آن را عینی ببینیم، و اگر سوژکتیو است آنگاه اشتباه خواهد بود که آن را عینی تلقی کنیم (Kierkegaard, 2009, p. 370).

بر اساس سوژکتیویته کرکگور، مسیحیت ارتباط مستقیم وجودی فرد با خداست، نه آموزه یا حقیقتی که با عقل باید آن را اثبات کرد. انتقاد وی به الهیات مسیحی نیز این است که می‌خواهد رابطه مستقیم با خدا را در قالب تفکر عینی آموزش دهد. رابطه با خدا همچون یک سفر اکتشافی درونی است که فرد در آن خدا را در درون خود می‌یابد. این سفر مخاطره‌آمیز است، و کرکگور در ترس و لرز آن را به زیبایی در قالب داستان ابراهیم (ع) به تصویر می‌کشد. این سفر با ترس و لرز و دلهره، با عدم یقین، و با درد و رنج همراه است، و مؤمن حقیقی



چاره‌ای ندارد جز این که برای رسیدن به خدا چنین مخاطرات و درد و رنج‌هایی را بپذیرد و می‌داند که این سفر تنها با ایمان امکان‌پذیر است، و ایمان بدون خطر ایمان حقیقی نیست. وی در دست‌نوشته‌ها می‌گوید مسیحیت به فرد می‌آموزد که «سوبژکتیو» باشد، یعنی شور خودش (بخوانید ایمان خودش) را به بالاترین حد برساند و جهش ایمان داشته باشد. چون شور «سوبژکتیو» است. کرکگور در بیماری به سوی مرگ نیز موضوع «سوبژکتیو» را طرح می‌کند و نائل شدن به «سوبژکتیو» را هدف آگریستانس دینی می‌داند. در ترس و لرز نیز با طرح داستان ابراهیم و مسئله قربانی کردن اسحاق بر نقش «سوبژکتیو» در تجربه دینی تأکید می‌کند.

#### ۴. سوبژکتیویته به مثابه خدا

والتر لیندستورم<sup>۱۸</sup> معتقد است که کرکگور سوبژکتیویته را با خدا یکی می‌گیرد و اصل مسلم سوبژکتیویته را خدا می‌داند. به باور وی، این خداست که ابتکار عمل را در دست دارد تا انسان با سوبژکتیویته درگیر شود (Deede, 2003, p. 39). ورود فرد به ساحت سوبژکتیوته ورود او به ساحت الوهیت و خداست. ورود او به سپهر دینی و عرصه ایمان همان ورود او به ساحت سوبژکتیوته است، حال آن که ابژکتیویته عرصه عقل است. به تعبیر کرکگور، ایمان از جایی شروع می‌شود که عقل به پایان می‌رسد.

ابتدا باید اذعان کنیم که خدای کرکگور متعال و خارج از جهان نیست، بلکه در قلب مؤمن حضور دارد. او خدا را سوبژکتیویته محض می‌داند و می‌گوید ذاتاً هیچ نشانه‌ای از ابژکتیو بودن او وجود ندارد (Sagi, 2000, p. 138). خدا متعلق یا ابژه اندیشه نیست. خدا پارادکس مطلق است، و پارادکس نام دیگری است که او برای سوبژکتیویته انتخاب می‌کند. خدا هم سرمدی است و هم زمانی و این خصلت پارادکسیکال خدا را نشان می‌دهد. چنین خدایی را به نحو سوبژکتیو می‌توان شناخت و به این معنا خدا فراسوی همه براهین عقلی و فلسفی است.

به نظر او، اولین چیزی که باید از منظر مسیحی درباره خدا گفت این است که خدا روح<sup>۱۹</sup> است. انسان نیز در ارتباط با خدا روح است. روح در مسیحیت در قالب آموزه تثلیث به شخص سوم یعنی روح القدس گفته شده است. در الهیات مسیحی و نیز در فلسفه هگل خدا با روح مطلق توصیف شده است.<sup>۲۰</sup> کرکگور به هر دوی این مفاهیم کاملاً واقف است.

وی هر دو تفسیر را متهم می‌کند به این که به خدا نگاه عینی دارند، حال آن که باید نگاه سوبژکتیو نسبت به او داشت. اگر بخواهیم خدا را با عقل و براهین فلسفی و کلامی بشناسیم، آنگاه باید او را به یک واقعیت عینی تبدیل کنیم، و این شناخت حقیقی نیست. خدا را باید در اندرون خویش جست. او می‌نویسد: «خدا سوبژکتیویته محض، خالص، و کامل است، بی آن که رد پایی از عینیت در آن باشد» (Kierkegaard, 1978, p. 213). خدا سوژه است و سوژه را باید در سوبژکتیویته فرد شناخت، ولی این شناخت به معنای اثبات عقلی خدا نیست. مسئله وجود خدا و رای اثبات و انکار عقلی است:

با وجود این ایده اثبات وجود خدا مسخره‌آمیزترین چیز است. یا وجود دارد که در این صورت نمی‌توان آن را اثبات کرد (من نمی‌توانم چیزی بیش از این اثبات کنم که انسان وجود دارد، ولی کاری که می‌توانم بکنم این است که من وجود را پیشفرض می‌گیرم) یا وجود ندارد که در این صورت اصلاً نمی‌توانم آن را اثبات کنم» (Kierkegaard, 1978a, p. 133).

کرکگور مشابه همین دیدگاه را در دست‌نوشته‌ها نیز بیان می‌کند:

معمولاً سخت است بخواهیم اثبات کنیم که این امر ناشناخته (خدا) وجود دارد. یعنی اگر خدا وجود ندارد، پس البته اثبات آن غیرممکن است. اما اگر وجود دارد پس احتمانه است بخواهیم آن را اثبات کنیم، چون من در هر لحظه که اثبات کردن شروع می‌شود، بدون هیچ شکی، وجود آن را پیشفرض می‌گیرم و پیشفرض نمی‌تواند پیشفرضی را پیشفرض بگیرد (Kierkegaard, 2009, p. 39).

قبل از کرکگور پاسکال گفته بود که دل دلایلی دارد که عقل آنها را نمی‌فهمد، و کرکگور نیز همانند پاسکال می‌خواهد دلایل سوبژکتیویته را که برای عقل دکارتی-کانتی یا هگلی قابل فهم نیست در توصیف خدا بیان کند.

## ۵. سوبژکتیویته به مثابه شور

تلقی کرکگور از سوبژکتیویته ایجاب می‌کند که شور وارد این ساحت شود، تا عمل تصمیم‌گیری صورت گیرد. او می‌گوید حتی یک ذره شور همراه با علاقه بی‌پایان ارزش بی‌نهایت دارد. در تفکر عینی فرد نمی‌تواند نسبت به آنچه می‌اندیشد (خواه آن خدا باشد یا

کتاب مقدس یا چیز دیگر) در لحظه تصمیم شور داشته باشد. او چنین می‌گوید: «مسیحیت روح است، روح سوژکتیویته است، و سوژکتیویته در شور بنیادی‌اش در حد اعلای بی‌پایانی‌اش همان شور شخص برای سعادت ابدی خویش است» (Kierkegaard, 2009, p. 29). در نتیجه، هر گاه این سوژکتیویته کنار گذاشته شود و ابژکتیویته (تفکر و تأمل ابژه محور) جانشین آن شود، شور از سوژکتیویته و علاقه بی‌پایان از شور حذف خواهد شد، و هیچ تصمیمی درباره این مسئله یا مسائل دیگر اتخاذ نخواهد شد. بنابراین می‌توان گفت «هر تصمیمی، هر تصمیم حیاتی، در سوژکتیویته قرار دارد» (Kierkegaard, 2009, p. 29). مجدداً در تأکید بیشتر بر خصلت شوربودگی این مفهوم می‌گوید «سوژکتیویته در عالی‌ترین شکلس در یک فرد همان شور است، و شور همان حقیقت است، ولی حقیقتی به نام پارادکس. حقیقت به مثابه پارادکس در سوژه یا فرد قرار دارد» (Kierkegaard, 2009, p. 167). البته باید این نکته را اضافه کنیم که وی هیچ تعریف فلسفی‌ای از حقیقت را قبول ندارد، یعنی هم با نظریه مطابقت صدق رئالیست‌ها مخالف است و هم با نظریه مطابقت وجود با اندیشه ایدئالیست‌ها.<sup>۲۱</sup>

پس شور بی‌پایان دقیقاً سوژکتیویته است، و بدین گونه سوژکتیویته حقیقت است. در سوژکتیویته تصمیم هست، در حالی که در ابژکتیویته تصمیم و شور و علاقه بی‌پایان وجود ندارد. کرکگور با لحن هگلی می‌گوید «وقتی سوژکتیویته حقیقت است، حقیقت را باید به صورت آنتی‌تز ابژکتیویته تعریف کرد» (Kierkegaard, 2009, p. 171). این نوع تعریف حقیقت نوعی شیوه بیان ایمان نیز محسوب می‌شود، و نکته کلیدی ما در این مقاله در اینجا مطرح می‌شود که سوژکتیویته نوعی ایمان است. ایمان شوری است وابسته به سرگذشتی که آن را درک نمی‌کند و بی‌وقفه است و واپس افکنده می‌شود، شوری که با خدا زورآزمایی می‌کند» (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۱۷). تجسم این نوع ایمان حضرت ابراهیم (ع) است که کرکگور وی را «شهبسوار ایمان» می‌خواند. او اما می‌گوید «من نمی‌توانم ابراهیم را درک کنم؛ به یک معنا تنها چیزی که می‌توانم از او بیاموزم حیرانی است» (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۶۲). سوژکتیویته دغدغه پرشور فرد برای بودن خویش است، و فرد در ساحت عمل و تصمیم‌گیری این شور را به منصه ظهور می‌رساند.

## ۶. سوبژکتیویته به مثابه ایمان

چنان که در سطور قبلی اشاره شد، شور نیز به مثابه سوبژکتیویته در اندیشه کرکگور مطرح شده، و این مسئله با مفهوم ایمان گره خورده است. در کتاب‌های او، همه این مفاهیم مکمل یکدیگرند و به نحو دیالکتیکی در کنار هم قرار می‌گیرند، هرچند در زبان فلسفی رایج بین آنها تمایزی وجود دارد. برای مثال، فیلسوفان مسئله حقیقت، ایمان، و شور را سه چیز مختلف تفسیر می‌کنند، ولی کرکگور چنین تفسیری را قبول ندارد و به درهم تنیدگی آنها اعتقاد دارد. از این رو فهم اندیشه کرکگور به سادگی فهم اندیشه فیلسوفی مثل کانت و دیگران نیست. سوبژکتیویته حقیقت است، و حقیقت شور است، و شور ایمان، و ایمان پارادکس؛ در نتیجه معنای سوبژکتیویته را باید با فهم این مفاهیم شناخت، و بالعکس. البته درک این حکم همچون درک یک قضیه تحلیلی مانند مثلث سه ضلع دارد نیست که سه ضلع بودن مندرج در مثلث باشد. او معتقد است که اگر این مفاهیم، که برای توصیف ماهیت سوبژکتیویته به کار گرفته می‌شوند کنار گذاشته شوند یا یکی کنار گذاشته شود، دیگر فهم سوبژکتیویته برای خواننده ناممکن خواهد بود. نوشته‌های او مملو از چنین سبکی است. برای نمونه او می‌نویسد «اگر شور کنار رود، دیگر ایمانی وجود ندارد» (Kierkegaard, 2009, p. 26). در جای دیگری می‌گوید «ایمان در حقیقت عالی‌ترین شور سوبژکتیویته است» (Kierkegaard, 2009, p. 110)، و در نهایت این که ایمان بدون خطر بی‌معناست:

بدون خطر، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً همین است، یعنی تضاد بین شور بی‌پایان سوبژکتیویته و عدم یقین عینی. اگر من بتوانم خدا را به نحو عینی درک کنم، آنگاه من هیچ ایمانی ندارم. اما درست به همین دلیل که من نمی‌توانم این کار را بکنم [خدا را درک کنم] باید ایمان داشته باشم (Kierkegaard, 2009, p. 172).

اگر برای فهم ایمان از تفکر ابرژکتیو استفاده کنیم (آن طور که کانت و هگل و دیگران استفاده کرده‌اند)، آنگاه نمی‌توان گفت که ما ایمان داریم. کرکگور فهم عقلی از ایمان را به زن جوانی تشبیه می‌کند که می‌خواهد بداند چرا همسرش عاشقانه او را انتخاب کرده است و به محض این که این فکر به ذهنش می‌رسد «او دیگر عاشق نیست» (Kierkegaard, 2009, p. 189). فهم عقلانی از سوبژکتیویته نیز بر همین منوال خواهد بود. البته باید اذعان کرد که برداشت دینی از سوبژکتیویته غالب‌ترین برداشت در بین سایر

برداشت‌هاست، ولی این امر بدین معنا نیست که برداشت‌های دیگر کم‌ارزش هستند. هدف ما نیز در این مقاله صرفاً ارزیابی دیدگاه‌های مخالفان رویکرد این نوشته نیست، بلکه همان‌طور که اشاره شد آوردن نگاه مخالفان این دیدگاه می‌تواند بستری برای ایجاد تفسیرهای نوین اعم از هنری و فلسفی و آگزیستانسیالیستی فراهم آورد.

## ۷. نتیجه‌گیری و ارزیابی

با توجه به آنچه تا اینجا گفته شد، باید بگوییم که فهم دینی کرکگور از سوبرکتیویته در قالب کتاب‌ها و نوشته‌های مختلف او مطرح شده است. در این که کرکگور فیلسوفی دینی است هیچ شکی وجود ندارد، ولی برداشت او از دین کاملاً متفاوت از برداشت فیلسوفان دین امروزی از دین است. بنابراین، مفهوم سوبرکتیویته را نیز باید از منظر دینی کرکگور بررسی کرد، و لذا تلقی این نوشته از فهم دینی سوبرکتیویته تا حدودی با دیدگاه اوانس و گابریل همراستا است. اگر بخواهیم جان کلام دیدگاه‌های افرادی مثل اوانس و گابریل را چنان خلاصه کنیم که با روح این مقاله سازگار بیفتد، باید بگوییم که سوبرکتیویته در این پنج مفهوم خلاصه می‌شود. بنابراین بر خلاف معنای رایج این لفظ در فلسفه که معرفت، آگاهی، خودآگاهی، بازنمایی، و سوژه را در ذهن تداعی می‌کند، با خواندن این نوشته مفهومی یکسره دینی از این مفهوم در ذهن خواننده شکل خواهد گرفت. لیکن در اینجا فرصت پرداختن به تفاوت و شباهت این دو دیدگاه نیست، و این کار مقاله‌ای مجزا می‌طلبد. اما سه نکته مهم از این مطالب در باب سوبرکتیویته قابل استنباط است.

الف. اگر سوبرکتیویته با توجه به پنج مفهومی که به مثابه سوبرکتیویته مورد بررسی قرار گرفتند در نظر گرفته شود، در کانون اندیشه دینی و آگزیستانسیالیستی کرکگور قرار خواهد گرفت، و خواننده باید، برای درک فلسفه وی، از این مفهوم کلیدی شروع کند. با کمی تأمل و تعمق در این مفهوم، ماهیت دینی این مفهوم برای مخاطب کاملاً محرز می‌شود و می‌بیند که تلاش او در همه نوشته‌هایش معطوف به همین هدف است.

ب. کرکگور با استفاده از همین مفهوم به انتقاد از مسیحیت رسمی زمان خویش می‌پردازد و تفسیری متفاوت از تفسیرهای مرسوم از مسیحیت ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، تصویری که وی از مسیحیت ترسیم می‌کند نگرش عینی و تاریخی را در تفسیر مسیحیت به چالش می‌کشد و چنین نگرشی را متهم به بدفهمی ذات راستین مسیحیت می‌کند و تفسیری

درونی و اگزیستانسیالیستی، مبتنی بر ایمان فرد نه ایمان جامعه کلیسایی، برای اصلاح مسیحیت زمان خویش مطرح می‌کند.

ج. کرکگور یک فیلسوف نیز شناخته می‌شود. از منظر فلسفی نیز او کوشیده است سوبژکتیویته فلسفه مدرن را مورد انتقاد قرار دهد و غیاب ایمان در این نوع سوبژکتیویسم فلسفی را عیان سازد و به طور تلویحی به فیلسوفان زمان خویش می‌گوید که فهم عقلانی از سوبژکتیویته ناقص و ناکارآمد است و اکنون وقت آن رسیده است که فهم و درک دینی از آن داشته باشیم، و به جرئت باید گفت که کل نوشته سعی داشته تا ماهیت فهم دینی کرکگور از سوبژکتیویته را مورد تأکید قرار دهد.

#### یادداشت‌ها

1. subjectivity

2. consciousness

3. objectivity

۴. کرکگور در نوشته‌هایش از فلسفه دکارت انتقاد می‌کند. برای آشنایی با این موضوع مقاله «کرکگور و دکارت» نوشته رونالد گریمزلی (Grimsley, 1966) خالی از فایده نیست.

5. inwardness

۶. مریگالا گابریل (Merigala Gabriel) یکی از مفسران اندیشه کرکگور است که کتاب سوبژکتیویته و حقیقت دینی در فلسفه سورن کرکگور را در سال ۲۰۱۰ منتشر ساخته است.

۷. سی. استفان اوانس (C. Stephen Evans) (۱۹۴۳-) از معروف‌ترین کرکگورشناسان آمریکایی است که در طول ۲۵ سال شش کتاب درباره کرکگور منتشر ساخته است. او هم‌اکنون استاد فلسفه در دانشگاه بایلور در شهر تگزاس است. وبسایت شخصی اوانس را در این آدرس مشاهده کنید:

<http://www.baylor.edu/philosophy/index.php?id=001938>

8. S. Tiliche

9. L. Pojman

10. L. Macky

11. K. Carlisle

12. despair

13. existence

14. k. Coch

۱۵. کرکگور با کنار زدن روش آفاقی در پی این است که اثبات کند حقیقت با روش انفسی به دست می‌آید و تنها روش صحیح دین‌داری روش انفسی است. برای مطالعه بیشتر به مقاله شهریار (۱۳۹۴) نگاه کنید.
۱۶. در برخی موارد برای فهم مطلب چاره‌ای نداشته‌ایم که در ترجمه برخی عبارات‌های کرکگور کلماتی را جهت ایضاح مطلب اضافه کنیم و این کار را با علامت [] نشان داده‌ایم.

17. passion

18. Valter Lindström

19. spirit

۲۰. هگل پدر را روح به صورت کلی و انتزاعی، پسر را نمود تاریخی وحدت خدا و انسان (عیسی مسیح)، و روح القدس را همان جامعه دینی مسیحی تفسیر می‌کند.
۲۱. توصیه می‌شود درباره این موضوع به دست‌نوشته‌ها (فصل دوم) مراجعه شود.

### کتابنامه

- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- کرکگور، سورن (۱۳۷۸)، ترس و لرز، ترجمه دکتر عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
- میشی، سایه (۱۳۸۲)، «کرکگور و حقیقت ایمان»، سروش اندیشه، ش ۲، ص ۱۹۶-۲۳۱.
- پاپکین، ریچارد، و آروم استرول (۱۳۵۴)، متافیزیک و فلسفه معاصر، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: بی‌نا.
- شهریار، شیما (۱۳۹۴)، «بررسی نسبت میان ایمان و عقلانیت در نگاه کرکگور»، مجله پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، س ۹، ش ۱۶، ص ۹۷-۱۲۰.
- لی اندرسون، سوزان (۱۳۸۵)، فلسفه کیرکگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران: سروش.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: سروش.

Carlisle, Clare (2006), *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*, A&C Black.

Coch, Carl (1925), *Soren Kierkegaard*, Copenhagen: Copenhagen University Press.

Deede, Kristen K. (2003), "The infinite qualitative difference: Sin, the self, and revelation in the thought of Søren Kierkegaard," *International Journal for Philosophy of Religion*, 53: 25-48.

Evans, C. Stephen (2006), *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*, Baylor University Press.

Kierkegaard, Soren (1959), *Either/Or*, Vol. 2, Walter Lowrie (tr.), New York:

- Doubleday and Copmany.
- Kierkegaard, Soren (2009), *Concluding Unscientific Postscript*, Alastair Hannay (ed.), Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Soren (1978a), *Journals and Papers*, Howard Vincent Hong and Edna Hatlestad Hong (eds.), Indiana University Press.
- Kierkegaard, Soren (1978b), *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age, a Literary Review*, Howard V. Hong and Edna H. Hong (eds.), Princeton: Princeton University Press.
- Jansen, F. J. Billeskov, et al. (1962), *A Kierkegaard Critique: An International Selection of Essays Interpreting Kierkegaard*, Harper.
- Grimsley, Ronald (1966), "Kierkegaard and Descartes," *Journal of the History of Philosophy*, Volume 4, Issue 1, January 1966.
- Westphal, Merold (2014), *Kierkegaard's Concept of Faith*, Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Sagi, Abraham (2000), *Kierkegaard, Religion, and Existence: The Voyage of the Self*, Rodopi Publisher.
- Stewart, Jon Bartley (2011), *Kierkegaard and Existentialism*, Ashgate Publishing.
- Pojman, Louis (1984), *The Logic of Subjectivity: Kierkegaard's Philosophy of Religion*. University, AL: University of Alabama Press.



## **Kierkegaard's Religious Understanding of "Subjectivity"**

*Mohammad Asghari*<sup>1</sup>  
*Neda Mohajel*<sup>2</sup>

Reception Date: 2015/9/21  
Acceptance Date: 2015/12/5

This article tries to show that there is a religious understanding of "Subjectivity" in all writings of Soren Kierkegaard, especially, *Concluding Unscientific Postscript* and other works. He uses key concepts such as Christianity, truth, passion, God, faith for describing and explanation of "subjectivity". For Kierkegaard, Christian faith is not a matter of regurgitating church dogma. It is a matter of individual subjective passion, which cannot be mediated by the clergy or by human artefacts. For example, he criticizes the current attitude to Christianity, mainly based on objective and historical attitude. In addition, it can be said that, by means of these concepts, he wants to introduce existentialistic subjectivity instead of modern philosophical subjectivity (Cartesian and Kantian one). It seems that most of thinkers tend to confuse Kierkegaard's discussion of subjectivity with subjectivism. Kierkegaard stresses the former, and need not be seen as advocating the latter. Kierkegaard is not particularly interested in epistemological theories of objective truth. He is simply not all that concerned with the status of ordinary empirical or scientific truths. Rather, as a primarily ethico-religious thinker, his concern is with truth as it pertains to the existing individual.

**Keywords:** subjectivity, Christianity, truth, faith, Kierkegaard

---

1. Associate Professor of Philosophy, Tabriz University, Tabriz, Iran, (Corresponding author). Email: asghari2007@gmail.com

2. M.A. in Philosophy, Tabriz University, Tabriz, Iran. Email: nmohajel@yhao.com

## Contents

<b>Kierkegaard's Religious Understanding of "Subjectivity"</b>	<b>1</b>
<i>Mohammad Asghari and Neda Mohajel</i>	
<b>Al-Ghazali on the Training Role of Prophets in Human's Epistemic Development</b>	<b>23</b>
<i>Mitra (Zahra) Poursina</i>	
<b>The Impact of Prayer on the Orderly Cosmos: A Comparative study of Mortaza Mutahhari and Eleonore Stump</b>	<b>47</b>
<i>Omehani Jarrahi and Abd-al-Rasool Kashfi</i>	
<b>Analogical Theology or Gradational Theology</b>	<b>69</b>
<i>Aflatun Sadeghi</i>	
<b>Religious Realism vs. Anti-realism: Revisiting Don Cupitt, Paul Badham and D. Z. Phillips</b>	<b>91</b>
<i>Ali Sadeqi</i>	
<b>Invention of the meaning in Sartre's view and criticism in accordance with cognitivism principles</b>	<b>119</b>
<i>Davoud Sedighi and Amirabbas Alizamani</i>	
<b>Optimistic Naturalism and the Meaning of Life</b>	<b>143</b>
<i>Masud Tusi Saeedi</i>	
<b>Mulla Sadra on the Relation between Religious Language and Reality</b>	<b>165</b>
<i>Vahide Fakhar Noghani and Sayyid Morteza Hoseini Shahrudi</i>	
<b>A New Recast of Gödel's Ontological Argument in Hájek's Language</b>	<b>183</b>
<i>Mohammad Maarefi and Mohsen Feyzbakhsh</i>	
<b>Thomas Aquinas on Imperfect and Perfect Happiness and Seeing God</b>	<b>205</b>
<i>Hosein Hooshangi and Mansooreh Maleki</i>	
<b>Subscription Form</b>	<b>223</b>
<b>Abstracts (in English)</b>	<b>225</b>

In the name of Allah the compassionate the merciful

# PHILOSOPHY OF RELIGION RESEARCH

Biannual Journal of Philosophy of Religion  
Vol. 14, No. 1, (Serial 27), Spring & Summer 2016

**Publisher:** Imam Sadiq (p.b.u.h) University

**Director:** Hoseinali Sa'di

**Editor in Chief:** Reza Akbari

**Literary Editor:** Mohamad Ebrahim Baset

**Director of Executive Affairs:** Amir Hossein Mohamadpur

**Editorial Board:**

Gholamhosein Ebrahimi Dinani (professor)

Reza Akbari (professor)

Ahmad Pakatchi (assistant professor)

Mohsen Javadi (professor)

Mohsen Jahangiri (professor)

Najafqoli Habibi (associate professor)

Sayyed Hasan Sa'adat Mostafavi (professor)

Mohammad Sa'idi Mehr (professor)

Boyouk Alizadeh (assistant professor)

Ahad Faramarz Qaramaleki (professor)

Mohammad Kazem Forqani (assistant professor)

Reza Mohammadzadeh (associate professor)

Zia Movahhed (professor)

Abdollah Nasri (professor)

Hosein Hooshangi (associate professor)

240 Pages / 30000 RIS

Imam Sadiq (p.b.u.h) University, Modiriyaat Bridge,  
Shahid Chamran Exp.way Tehran, Islamic Republic of Iran

Scientific & Editorial Affairs:

Departement of Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Theology

Tel: 88094001-5 Fax: 88385820 E-mail: pfdin@isu.ac.ir

**[www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir](http://www.nameh-i-hikmat.journals.isu.ac.ir)**

Management of Technical and Printing: Management of Production and  
Publication of Scientific Works

Tel: 88084001-5 (528), Fax: 88094915, E-mail: mag@isu.ac.ir

Management of Sales and Distribution: Sales and Distribution Office

Tel: 88084001-5 (512), Fax: 88094915