

Christian Existentialism; Obstruction of Religious Knowledge and Subjectivism

Mohammad Hosseinzadeh Yazdi

Professor, Imam Khomeini Education and Research Institute

(hosseinzade@iki.ac.ir)

Abstract

Christian or religious existentialism is a theological school that is mainly influenced by existentialism. The most important achievement of this theological school and other schools influenced by it, in addition to epistemic obstruction, is subjectivism. Based on this achievement or characteristic, we are in an epistemic impasse and we cannot achieve knowledge with the source of reason and narrative reason and the method of intellectual and narrative or historical research in the field of religion. Therefore, in the research of religion, instead of an objective approach, one should use a subjective method. In this article, we explain and evaluate the existentialism research method, which is a subject. Then, by exploring the works of Kierkegaard, his followers and commentators, we will categorize and evaluate the most important teachings on which the theological school of Christian existentialism is based and founded with a special title and arrangement. This attitude faces many criticisms; for example, we can point to the ineffectiveness of subjectivism in research, especially religious research.

Keywords: Mystical Subjectivism, Christian Existentialism, Object Research Method, Mystical Subjectivism, Faithism, Phenomenological Research Method.



الوجودية المسيحية: الذاتية و إنسداد المعرفة الدينية

محمد حسين زاده يزدي^١

الوجودية المسيحية أو الدينية هي مدرسة كلامية تتأثر بشكل أساسي بالوجودية (Existentialism). أهم إنجاز لهذه المدرسة اللاهوتية وغيرها من المدارس المتأثرة بها، بالإضافة إلى الانسداد المعرفي، هو الذاتية. وبناء على هذا الإنجاز أو الميزة نحن في طريق مسدود وانسداد معرفي ولا يمكننا الحصول على المعرفة بمصدر العقل أو الدليل النقلي ومنهج البحث العقلاني أو النقلي أو التاريخي في مجال الدين. لذلك، في دراسات دينية، بدلا من المقاربة الموضوعية، يجب على الإنسان أن يتمسك بالطريقة الذاتية.

في هذا المقال سنقوم بشرح وتقييم طريقة البحث الوجودي الذي هو ذاتي. ثم نقوم من خلال استقصاء أعمال كيركغور وأتباعه و من شرحوا آثاره، بتصنيف أهم التعاليم التي قامت عليها المدرسة الوجودية المسيحية و تطورت معها عن طريق تحديد العنوان وترتيب خاص، وأخيراً نبادر إلى تقييمها. هذا الموقف يقابله الكثير من الانتقادات، على سبيل المثال بوسعنا أن نُشير إلى عدم كفاءة المدرسة الذاتية في مجال البحوث لاسيما البحوث الدينية.

مفاتيح البحث: الذاتية العرفانية، الوجودية المسيحية، طريقة بحث الموضوعية،

الذاتية العرفانية، النزعة الايمانية، طريقة بحث الظواهرية.

١. أستاذ وعضو هيئة التدريس في مؤسسة الامام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

(hosseinzade@iki.ac.ir).



فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پانزدهم، دی ۱۴۰۲، شماره مسلسل ۵۸

اگزیستانسیالیسم مسیحی؛ سوژکتیویسم و انسداد معرفت دینی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷

محمد حسین زاده یزدی *

اگزیستانسیالیسم مسیحی یا دینی مکتبی کلامی است که عمدتاً از اگزیستانسیالیسم (*Existentialism*) متأثر است. مهم‌ترین دستاورد این مکتب کلامی و دیگر مکتب‌های متأثر از آن، افزون بر انسداد معرفتی، سوژکتیویسم است. بر اساس این دستاورد یا ویژگی، ما درین بست و انسداد معرفتی هستیم و نمی‌توانیم با منبع عقل و دلیل نقلی و روش پژوهش عقلی و نقلی یا تاریخی در ساحت دین به معرفتی دست یابیم؛ از این رو در پژوهش از دین به جای رویکرد ابژه‌ای، باید به روش سوژه‌ای چنگ زد.

در نوشتار کنونی روش پژوهش اگزیستانسیالیسم را که سوژه‌ای است، تبیین و ارزیابی می‌کنیم. سپس با کاوش در آثار کرکگور، پیروان و شارحان او مهم‌ترین آموزه‌هایی را که مکتب کلامی اگزیستانسیالیسم مسیحی بر آنها استوار شده و با آنها بنیان یافته است، با عنوان دهی و چیشی ویژه دسته‌بندی می‌کنیم و در پایان به ارزیابی آنها می‌پردازیم. این نگرش با نقدهای بسیاری روبه‌روست؛ برای نمونه می‌توان به ناکارآمدی سوژکتیویسم در پژوهش به‌ویژه پژوهش‌های دینی اشاره کرد.

واژه‌های کلیدی: سوژکتیویسم عرفانی، اگزیستانسیالیسم مسیحی، روش پژوهش ابژه‌ای، سوژکتیویسم عرفانی، ایمان‌گرایی، روش پژوهش پدیدارشناختی.



* استاد و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
(hosseinzade@iki.ac.ir)

مقدمه

از جمله قرائت‌های ایمان‌گروی که سخت افراطی و ضد عقل و دلیل، اعم از دلیل عقلی و تاریخی یا نقلی است، اگزیستانسیالیسم مسیحی است. با کاوشی گسترده در این ساحت، بدین نتیجه می‌رسیم که این مکتب کلامی عمدتاً در واکنش به معضلی چالش‌برانگیز در معرفت‌شناسی دینی عرضه شده است و آن اینکه آیا می‌توان دست کم به بخشی از گزاره‌ها و معرفت‌های دینی از راه منبع عقل و روش عقلی دست یافت؛ بلکه در نگاهی وسیع‌تر آیا برای دستیابی به معرفت دینی، منبع یا دلیلی، اعم از عقلی و غیرعقلی، کارایی دارد؟ آیا راه دستیابی به معرفت در برابر ما گشوده است یا در بن‌بست و انسدادی معرفتی به سر می‌بریم؟ مهم‌ترین دستاورد این نگرش، افزودن بر انسداد معرفتی، سوپژکتیویسم است. از نگاه حامیان این نگرش، ما در بن‌بست و انسداد معرفتی هستیم و نمی‌توانیم با منبع عقل و دلیل نقلی و روش پژوهش عقلی و نقلی یا تاریخی در ساحت دین به معرفتی دست یابیم. در پژوهش از دین به جای رویکرد ابژه‌ای (Objective)، باید به روش سوپژه‌ای (Subjective) چنگ زد. در اینجا با این پرسش روبه‌رو می‌شویم: از سویی رویکرد سوپژه‌ای یا سوپژکتیویسم در نظریه‌آنان به چه معناست؟ از سویی دیگر چرا حامیان این مکتب بدین نتیجه رسیده‌اند که ما به لحاظ پژوهش ابژه‌ای در بن‌بست معرفتی هستیم؟

گرچه پیشینه مسئله‌انفتاح یا انسداد معرفت دینی دیرین است و از گذشته‌ای بسیار دور تا عصر کنونی طرح و راه‌حل‌هایی برای آن عرضه شده است، در نوشتار کنونی این مسئله را تنها از نگاه مکتب کلامی اگزیستانسیالیسم مسیحی می‌کاویم و پاسخ آن را بدین مسئله تبیین و ارزیابی می‌کنیم. ابتدا به پیشینه می‌پردازیم.

اگزیستانسیالیسم مسیحی، پیشینه

اگزیستانسیالیسم مسیحی، مکتبی کلامی است که عمدتاً از اگزیستانسیالیسم (Existentialism) متأثر است و از آموزه‌های آن ناشی شده است؛ هرچند نظریه‌ها و دیدگاه‌هایی دیگر در پیدایش و تحول آن تأثیر داشته و زمینه‌ساز ظهور این مکتب

فلسفی و کلامی بوده‌اند. اگزیتانسیالیسم مکتب فکری خاصی نیست، بلکه جریان فکری گسترده‌ای است که شامل اندیشوران مؤمن و ملحد می‌شود. معمار و بنیان‌گذار این جریان، متکلم دانمارکی کرکگور (Kierkegaard) (۱۸۵۵-۱۸۱۳) است. کرکگور در عصر خود، قرن نوزدهم، مورد توجه واقع نشد. اندیشه‌های وی در قرن بیستم شهرت یافت و تأثیری ماندگار بر پیروان این نگرش نهاد. اندیشه‌های اگزیتانسیالیستی را فیلسوفانی مانند مارتین هایدگر (Martin Heidegger) (۱۹۷۶-۱۸۸۹)، کارل یاسپرس (Karl Jaspers) (۱۹۶۹-۱۸۸۳) و گابریل مارسل (Gabriel Marcel) (۱۹۷۳-۱۸۸۹) در فلسفه خود، سارتر (Sartre) (۱۹۰۵-۱۹۸۰) و آلبر کامو (Albert Camus) (۱۹۱۳-۱۹۶۰) در نمایشنامه‌ها و رمان‌های خویش و متکلمانی همچون مارتین بوبر (Martin Buber) (۱۹۶۵-۱۸۷۸) و رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) (۱۸۸۴-۱۹۷۳) در الهیاتی ویژه ارائه کردند.

اگزیتانسیالیست‌ها اختلاف نظرهای فاحشی دارند و از این رو طبقه‌بندی‌های گوناگونی درباره آنها متصور است. گروهی ملحد و گروهی مؤمن، دسته‌ای فیلسوف و دسته دیگری متکلم‌اند. همچنین به فرانسوی و آلمانی نیز تقسیم‌پذیرند و هر دسته خصوصیتی ویژه و اختلاف نظرهای بسیاری دارند. آنان به رغم اختلاف نظرهای بسیار، همگی بر این نگرش اتفاق نظر دارند که هر یک از ما انسان‌ها موجودی آگاه و آفرینش‌گریم. با مفاهیم کلی نمی‌توانیم وجود اصیل انسانی خویش را بشناسیم. زمانی می‌توان آن را شناخت که شخصاً به عنوان یک موجود مستقل در مسئله‌ای درگیر شد و دست به انتخاب زد و تصمیم‌گیری کرد. از جمله مهم‌ترین نگرش‌هایی که بیشتر آنها در مورد آن اتفاق نظر دارند، روش پژوهش است که به گونه‌ای سوپژه‌ای است.

اگزیتانسیالیسم؛ مسائل مشترک

از نگاه اگزیتانسیالیست‌ها، مسائل گوناگونی مشترک‌اند؛ مسائلی همانند تمرکز بر هستی انسان و محور قراردادن وی، تقدم وجود وی بر ماهیت، تأکید بر آزادی و اختیار انسان، تصمیم، مسئولیت اعمال اختیاری و تصمیم خویش، نفی نظام‌سازی فلسفی، پژوهش

همدلا نه به شیوه‌ای که پژوهشگر بازیگر باشد و نه تماشاگر یا ناظری بی‌طرف، تأکید بر فردیت انسان به جای رویکرد کلی و به‌کارگیری روش پدیدارشناسی در پژوهش (برای نمونه، ر.ک: ورنو و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱۴-۱۳۳؛ یارعلی کرد فیروزجایی و حسن عبدی، ۱۴۰۰: ۱۷۳-۱۸۰). در میان مسائل گوناگون مشترک، در این نوشتار لازم است به روش پدیدارشناسی بپردازیم.

اگزیستانسیالیسم، روش پژوهش

بیشتر اگزیستانسیالیست‌های معاصر در پژوهش، روش پدیدارشناسی را به‌کار گرفتند. برخی از آنان با برگزیدن پدیدارشناسی هوسرل، تغییراتی در آن ایجاد کردند. برای روشن شدن بحث لازم است ابتدا نگرش هوسرل را تبیین کنیم سپس دگرگونی‌هایی را که اگزیستانسیالیست‌ها در آن ایجاد کردند، بکاویم. توضیح اینکه دیدگاه بنیان‌گذار اگزیستانسیالیسم - چنان‌که گذشت - در عصر وی یعنی قرن نوزدهم میلادی مورد توجه واقع نشد. در آغاز قرن بیستم بود که بسیاری به اندیشه‌ی وی رو آوردند و با تأثیرپذیری از اندیشه‌ی وی، اگزیستانسیالیسم فلسفی و مکتب کلامی اگزیستانسیالیسم دینی را بنا نهادند.^۱ افزون بر آن، دیدگاه‌هایی دیگر زمینه‌ساز ظهور این مکتب فلسفی و کلامی بوده‌اند که مهم‌ترین آنها پدیدارشناسی هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) است. وی چهار سال بعد از درگذشت کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) به دنیا آمد و چند دهه پس از مرگ کرکگور این نگرش را عرضه کرد. بدین سان بیشتر اگزیستانسیالیست‌ها برای پژوهش، روش پدیدارشناسی را برگزیدند. اهتمام آنان در پژوهش، شناخت وجود است. پدیدارشناسی برای مطالعه وجود، شیوه ویژه‌ای را عرضه می‌کند. آنان روش پدیدارشناسی را از هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) برگرفتند.

هوسرل نیز نظریه و روش پدیدارشناسی ویژه خویش را از برنتانو (۱۸۳۸-۱۹۱۷) اقتباس کرده بود؛ از این رو خاستگاه پدیدارشناسی هوسرل، اندیشه‌های برنتانو است. برنتانو، رویکردی تجربی برگزیده و به توصیف پدیدارهای روانی و نه فیزیکی پرداخته بود. او پدیدارشناسی را روشی برای مطالعه این قلمرو می‌دانست. با تمایز نهادن میان پدیدارهای روانی و مادی، بدین نتیجه دست یافته بود که در پدیدارهای روانی، حیثیت التفاتی یا قصدی ملحوظ است و آنها همواره به چیزی تعلق می‌گیرند و متعلق دارند. بدین روی از منظر

۱. در حالی که نه وی و نه گابریل مارسل چنین نامی را درباره نظریه‌های خویش به کار نبرده بودند.

برنتانو، ادراک، فرایندی است ناظر به چیزی و درباره چیزی. برای نمونه تصدیق، حکم، شک و یقین همواره درباره چیزی است. در فرایند ادراک، دو متعلق یا دو موضوع متحقق است: موضوع عینی و موضوع ذهنی. برای مثال موضوع ذهنی خورشید همان تصور ذهنی وجود واقعی (موضوع عینی) خورشید است. بر پایه نگرش برنتانو، وظیفه فیلسوف این است که واقعیات ذهنی را توصیف کند.

هوسرل با متمایز کردن رویکرد طبیعی و پدیدارشناسی، ویژگی‌های رویکرد طبیعی را چنین تبیین می‌کرد: در شیوه طبیعی از پدیدارها مستقیماً به اعیان و پدیده‌ها منتقل می‌شویم، لیکن در رویکرد پدیدارشناختی، خود نمودها یا پدیدارها موضوع مطالعه و پژوهش قرار می‌گیرند. هوسرل با برگرفتن دیدگاه برنتانو، این نگرش را طرح کرد که برای شناخت حقیقی لازم است بر تصوره‌های دقیق متمرکز شد و همه علوم را بر این دسته تصور بنا نهاد. رهیافت اصلی هوسرل این بود که ما به وجود آگاهی مان یقین داریم و این وجود برای ما بدون هیچ تردیدی حاصل است. چنین شالوده‌ای می‌تواند سنگ بنایی شود که معرفت‌مان بر آن استوار گردد. او تا اینجا با دکارت هم عقیده است. در تحلیل این آگاهی است که فاصله او با دکارت آغاز می‌شود. با تحلیل آگاهی، درمی‌یابیم که آگاهی همیشه آگاهی به چیزی است و بدون متعلق، متحقق نیست. ما هنگام دست‌یابی به تجربه نمی‌توانیم میان حالت آگاهی که واقعیتی ذهنی است و آنچه آگاهی بدان تعلق می‌گیرد، تمیز دهیم. در تجربه، این دو از هم متمایز و قابل تمییز نیستند. هوسرل در اینجا گامی فراتر می‌نهد و می‌گوید متعلق آگاهی بی‌تردید نزد ما وجود دارد، چه اینکه آن متعلق وجود عینی داشته باشد یا نه. از این رو می‌توانیم درباره وجود متعلق آگاهی با صرف نظر از وجود واقعی یا ذهنی‌اش، تحقیق کنیم. در اینجا است که او اصل در پراتنز قرار دادن یا تعلیق کردن را طرح می‌کند (ر.ک: مگی، ۱۳۷۷: ۴۱۳-۴۱۴). او با اصل مزبور، این ایده را طرح کرد که اصل وجود عینی جهان ورای تصورات ذهنی در پراتنز قرار دارد و هیچ حکمی - نه سلبی و نه ایجابی - درباره آن نمی‌کند و تنها بر تصوراتی که از اشیای عینی بر ذهن وی پدیدار شده، متمرکز می‌شود و می‌کوشد به توصیف آن

پدیدارها پیردازد. تمایز نگرش هوسرل با شک دکارتی در این است که از نگاه هوسرل، شک دکارتی دربردارنده نفی جهان و تهی بودن ذهن از هر متعلقی است. اما بر اساس نظریه پدیدارشناختی وی، آنچه بر ذهن پدیدار می شود، باقی می ماند. این باقی بودن از آن روست که پدیدار برای ذهن حاضر است. در رویکرد طبیعی با دیدن درختی حکم می کنیم که در خارج تحقق دارد، لیکن بر حسب رویکرد یا شیوه پدیدارشناختی، باور به تحقق خارجی درخت را تعلیق می کنیم و بر آگاهی متمرکز می شویم. آگاهی همواره قصدی یا التفاتی (Intentional) است. قصدی بودن، بدین معناست که آگاهی همواره ناظر به امری و رای خودش است. بر اساس این مطلب، پدیدارشناسی بر بُعد قصدی استوار است و روش پژوهش پدیدارشناسی، عبارت است از معطوف بودن تجربه به چیزی (ر.ک: ورنو و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۵-۷۱؛ کرد فیروزجایی و عبدی، ۱۴۰۰: ۱۸۵-۱۸۶).

روشن است که پدیدارشناسی هوسرل ایدئالیستی است، هرچند ایدئالیستی غیرروان شناختی. نقدهای بسیاری بر روش و نظریه وی وارد است. احتمالاً از این روست که برخی آگزیستانسیالیست ها در پدیدارشناسی هوسرل تغییراتی ایجاد کردند؛ در حالی که هوسرل وجود عینی اشیا را در پرانتز قرار می داد، آنان بر وجود انسانی متمرکز شدند و بر تقدم وجود بر ماهیت پای فشرده. بدین سان آنان بر ابعاد تجربی موضوع تأکید کردند. با توجه بدین نکته، پدیدارشناسی از نگاه آنان تجربی است و نه غیرتجربی.

با تحلیلی که ارائه شد، بدین نتیجه می رسیم پدیدارشناسی در فلسفه، اصطلاح یا تعریف واحدی ندارد، بلکه دارای کاربردها یا اصطلاح های گوناگونی است. به رغم اتصاف بسیاری از پژوهشگران به پدیدارشناس، با اندکی تأمل در نگرش های آنان بدین نتیجه می رسیم که تفاوت های فاحشی با یکدیگر دارند. چنان که کاربرد آگزیستانسیالیسم نیز این گونه است و کسانی که به چنین وصفی متصف شده اند، اختلافات ژرفی با یکدیگر دارند. از سویی کرکگور، مارسل و بولتمان و از سوی

دیگر سارتر و هایدگر را اگزستانسیالیست خوانده‌اند؛ در حالی که هر یک از آنها اختلاف نظرهای فاحشی با یکدیگر دارند، حتی مارسل و کرکگور.^۱ شگفت‌انگیز اینکه گاه پدیدارشناسی با اگزستانسیالیسم، نگرشی واحد پنداشته می‌شود.^۲ حاصل اینکه اگزستانسیالیست‌های معاصر از سویی از پدیدارشناسی هوسرل متأثرند و با ایجاد دگرگونی‌هایی در آن، این روش را دنبال کردند. از سویی دیگر بدون تردید روش پژوهش یا تفکر عموم اگزستانسیالیست‌ها، تحت تأثیر کرکگور سوپژه‌ای است و نه ابژه‌ای. از این رو در ادامه لازم است به تبیین روش پژوهش یا تفکر سوپژه‌ای بپردازیم.

اگزستانسیالیسم، پژوهش یا تفکر سوپژه‌ای

پژوهش یا تفکر دو گونه است: ۱. ابژه‌ای یا برون‌ذات؛^۳ ۲. سوپژه‌ای یا درون‌ذات. پژوهش یا تفکر سوپژه‌ای، با پژوهش یا تفکر ابژه‌ای تمایزی ژرف دارد. در پژوهش یا تفکر ابژه‌ای، پژوهشگر اشیا را از طریق مفاهیم و با روش انتزاعی مطالعه می‌کند. بدین سان از نگاه کرکگور و پیروانش، پژوهشگر یا متفکر ابژه‌ای در انتزاعیات غوطه‌ور است؛ می‌اندیشد در حالی که به هست‌بودن خود بی‌توجه و از آن غافل است؛ لیکن پژوهشگر یا متفکر سوپژه‌ای، فکر و اندیشه‌اش انضمامی است و نه انتزاعی. به جای پژوهش درباره‌ انسان کلی فی‌نفسه، وجود انسانی را به نحو جزئی و انضمامی می‌کاود و درباره‌ او پژوهش می‌کند. در اندیشه یا تفکر انضمامی، متفکر هم فاعل فکر است و هم متعلق فکر. هدف از این گونه پژوهش،

۱. به هر روی استقرای همه کاربردها یا اصطلاحات پدیدارشناسی به درازا می‌انجامد؛ برای نمونه در اواخر قرن هجدهم پدیدارشناسی به معنای مطالعه پدیدار و آنچه نمایان و پدیدار می‌شود، به کار رفته است. «پدیدارشناسی گاه مانند تحقیقی ناظر به واقعیت درباره‌ ذوات منطقی یا معانی به نظر می‌آید و گاه چون توصیفی در زمینه روان‌شناسی عمیق یا تحلیلی از وجدان و زمانی همچون امعان نظر درباره‌ خود استعلایی و وقتی به عنوان روش و مجموعه‌ وسائل برای حصول شناختی است، به نحو انضمامی از هست‌بودن بدان سان که آدمی آن را در خود احساس و ادراک می‌کند و گاه نیز ... با اگزستانسیالیسم مشتبه می‌شود» (ر.ک: ورنو و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۴).

۲. ر.ک: همان.

۳. نگارنده به دلایلی ترجیح می‌دهد به جای معادل‌های فارسی عرضه‌شده در ترجمه‌ واژگان سوژه و ابژه، خود همان واژگان را به کار برد.

شناخت خویش است از حیث هست بودن؛ بر خلاف تفکر ابژه‌ای و انتزاعی که در آن متفکر و اندیشه‌ورز ملحوظ نیست. در رویکرد ابژه‌ای، متفکر ابژه‌ای و انتزاعی برای اینکه بتواند گزارشگر واقع باشد، بی طرف است.

متفکر سوژه‌ای سراپا شور است؛ بلکه همه مسائل مربوط به هست بودن شورانگیز و اشتیاق آور است؛ زیرا اگر درست به هست بودن پی ببریم، شورانگیز است. چنین شیوه پژوهش با تضادهایی که انسان واقعی با آنها در نزاع است، روبه‌رو می‌شود و گزینه‌های گوناگونی را در بر دارد که از طریق آن مسیر گزینش و انتخاب برای انسان هموار و ضرورت انتخاب در برابر انسان گشوده می‌شود.

همان گونه که پژوهش یا تفکر دو گونه است، حقیقت نیز دو گونه است: ابژه‌ای و سوژه‌ای. حقیقت ابژه‌ای با متعلق شناسایی پیوند دارد و برای همه حقیقت است، مانند حقایق ریاضی. حقیقت سوژه‌ای، نفسانی است و مربوط به فاعل شناسا و سوژه. در تفکر ابژه‌ای یا برون‌ذات، حقیقت، امری خارجی و عینی است و در آن به فاعل شناسا توجه نمی‌شود؛ در صورتی که برای تفکر سوژه‌ای، حقیقت همان تملک‌یافتن و درونی و سوژه‌ای بودن است.

تفکر سوژه‌ای، به رابطه میان فرد و خدا می‌پردازد و در آنجا چگونه بودن در نظر است و نه چه بودن. این سخن بدان معناست که چگونگی و نحوه ارتباط فرد با خدای خود ممکن است موجب وصول او به حقیقت گردد، هرچند شناخت حقیقی از خداوند نداشته باشد. شور و اشتیاق، مقوم هست بودن است و ایمان، دستاورد اندیشه سوژه‌ای و شک‌آلود و برخاسته از تردید است (ر.ک: ورنو و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۱۷-۱۱۲).

اگزستانسیالیسم مسیحی؛ چیستی

اکنون با توجه به آنچه گذشت، به خصوص ویژگی‌های روش پژوهش سوژه‌ای، می‌توان چیستی اگزستانسیالیسم مسیحی را تبیین کرد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین ویژگی اگزستانسیالیسم مسیحی، سوژکتیویسم و این ادعاست که ما در بن‌بست و انسداد معرفتی هستیم و دست‌یابی به معرفت یقینی در ساحت دین به شیوه ابژه‌ای ممکن نیست. اندیشه‌های کرکگور، معمار اگزستانسیالیسم، زمینه پیدایش

مکتب کلامی اگزیستانسیالیسم مسیحی را فراهم کرد و تأثیر نگرش سوپژکتیویستی وی به این مکتب محدود نشد، بلکه افزون بر اگزیستانسیالیسم مسیحی، متکلمان برجسته معاصر هم‌چون ردولف بولتمان، کارل بارت و پل تیلیخ که هر یک نحله کلامی ویژه‌ای را، همانند الهیات نئوارتدکسی، بنیان گذاشته‌اند، تحت تأثیر قرار داد. آنان به عقل ستیز بودن آموزه‌های دینی قائل و معتقد شدند؛ نه تنها عقل راهی به شناخت آموزه‌های دینی ندارد، بلکه آن آموزه‌ها با عقل ناسازگار و در تناقض است. بنابراین، از منظر آنان نمی‌توان هیچ یک از آموزه‌های دینی را با عقل شناخت. از نگاه آنان، عقل در اثبات آموزه‌هایی دینی و متافیزیکی، حتی اصل وجود خدا، ناتوان است و نمی‌توان در این‌گونه گزاره‌ها به عقل استناد کرد؛ زیرا عقل در چنین ساحت‌هایی راهی به شناخت ندارد. در برابر نگرش آنان، شمار بسیاری از متکلمان و فیلسوفان مسیحی از دیرباز تا کنون بر این باورند که عقل، مفاد و محتوای ایمان ما را مستند می‌کند (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۷۱؛ حسین‌زاده، ۱۳۹۴: ۹۳-۱۰۴).

پیش از هر چیز با این مسئله روبه‌رو می‌شویم: چرا اگزیستانسیالیسم مسیحی و متکلمان متأثر از آن، چنین رویکردی را برگزیده‌اند؟ آنها در فلسفه دین با چه مشکل یا مشکلاتی روبه‌رو شده‌اند که به انسداد معرفت در قلمرو دین رسیده‌اند و به جای شیوه پژوهش ابژه‌ای، روش سوپژه‌ای را پیشنهاد کرده‌اند؟ می‌توان با جست‌وجو در آثار آنان، یکی از مهم‌ترین مشکلاتی که با آن مواجه شده و آن را حل‌ناشدنی دانسته‌اند، ناسازگاری ایمان با دلیل یا استدلال برشمرد. اما چرا ایمان را غیرمبتنی بر دلیل و بلکه ناسازگار با آن دانسته‌اند، پاسخ روشن است؛ هنگام بیان آموزه‌های اگزیستانسیالیسم مسیحی خواهیم دید چنین واکنش یا دیدگاهی از مبانی معرفت‌شناختی آنان برخاسته است.

با سیری در اگزیستانسیالیسم مسیحی، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که روش پژوهش در ساحت دین از نگاه آنان، نه تنها روش ابژه‌ای نیست، بلکه به رغم

اثرپذیری برخی پیروان معاصر آن از پدیدارشناسی، روش پژوهش برگزیده آنان روش پدیدارشناختی نیز نیست؛ چراکه روشن است روش پژوهش پدیدارشناختی هوسرل، ایدئالیستی است. آنها در پژوهش‌های دینی، رویکرد سوژه‌ای را برگزیده و از آن بهره‌برده‌اند.

ممکن است به ذهن خطور کند شمار بسیاری از آگزیستانسیالیست‌های معاصر نیز روش پدیدارشناختی را به کار گرفته‌اند؛ لیکن چنین ادعایی تقریباً در مورد فیلسوفان آگزیستانسیالیست درست است و نه درباره متکلمان و پیروان مکتب کلامی آگزیستانسیالیسم مسیحی به‌ویژه کرکگور و بحث ما اکنون در باب روش پژوهش متکلمان آگزیستانسیالیست مسیحی است. افزون بر آن، گروهی از فیلسوفان آگزیستانسیالیست که روش پدیدارشناختی را در فلسفه به کار گرفته‌اند، اصطلاح دیگری از اصطلاحات بسیار روش پدیدارشناختی را در نظر داشته‌اند. واژه مزبور، اصطلاحات گوناگونی دارد یا به بیان دقیق‌تر کسانی که این واژه را به کار برده‌اند، اختلافات بسیار ژرف و فاحشی در تفسیر آن دارند. در حالی که پدیدارشناسی هوسرل هستی را در پرانتز قرار می‌داد و تعلیق می‌کرد، برخی آگزیستانسیالیست‌ها در پدیدارشناسی هوسرل تغییراتی ایجاد کردند و بر هستی انسان و تقدم وجود وی بر ماهیتش تمرکز یافتند.^۱ بدین سان آنان از این واژه، معنای دیگری غیر از اصطلاح یا تفسیر هوسرل در نظر دارند. به نظر می‌رسد اگر روش پدیدارشناختی را به تمرکز بر هستی انسان و درگیر شدن با وجود تفسیر کنیم، کرکگور را نیز می‌توان از کسانی دانست که افزون بر روش پژوهش سوژه‌ای، روش مزبور را به کار گرفته است.

به هر روی برای تبیین آموزه‌های آگزیستانسیالیسم مسیحی و شرح و بررسی سوژکتیویسم ویژه حامیان آن و چگونگی حل معضل معرفت‌شناختی انسداد معرفت به روش ابژه‌ای، نگاهی گذرا به دیدگاه بنیان‌گذار آن، کرکگور و مهم‌ترین پیروان و شارحان وی بایسته است.

۱. با بیان مطلب بالا، راز طرح روش پدیدارشناختی در این نوشتار روشن می‌شود.

اگزستانسیالیسم مسیحی، آموزه‌ها

با کاوش در آثار کرکگور، پیروان و شارحان او،^۱ می‌توان آموزه‌هایی را که مکتب کلامی اگزستانسیالیسم مسیحی بر آنها استوار شده و با آنها بنیان یافته است، با عنوان‌دهی و چینی‌ویژه توسط نگارنده این‌گونه فهرست یا دسته‌بندی کرد:

۱. مبنا و پایه‌بودن ایمان

استوارکردن ایمان بر استدلال، اعم از استدلال تاریخی و عقلی و... نادرست است؛ بلکه لازم است ایمان، خود مبنا قرار گیرد. توضیح آنکه هر استدلالی بر مبادی و مقدمات ویژه‌ای مبتنی است. بدون پذیرش چنین مقدماتی، استدلال غیرمنتج و ناممکن است. استدلال در صورتی ممکن و منتج است که استدلال‌کننده و کسی که برای او استدلال اقامه می‌شود، مقدمات استدلال را بپذیرند. نمی‌توان روند اثبات مقدمات را تا بی‌نهایت ادامه داد، بلکه این روند باید به مبادی پایه منتهی شود. این مبادی، خواه بدیهی باشند و خواه مسلم و مفروض، نیاز به اثبات و استدلال ندارند.

اعتقاد و ایمان به عقاید بنیادین همچون اعتقاد به وجود درخت، سبزی برگ‌های آن و... امری بنیادین است. بنیادین‌ترین اصول و پایه‌ها در خود دین است. بدین سان ایمان به اصول اعتقادی دین، اصل موضوع، پایه و مبنای زندگی شخص است؛ بنابراین نباید با عقل به ارزیابی و آزمون آن پرداخت.

۲. خردستیزی یا خردگریزی ایمان

کرکگور و پیروان وی گامی فراتر نهاده و مدعی‌اند: نه تنها نباید با عقل به ارزیابی و آزمون باورهای دینی پرداخت، بلکه نمی‌توان عقاید دینی را با عقل شناخت؛ زیرا آنها یا خردستیزند یا خردگریز. عقل و دیگر منابع معرفت، هر یک در قلمرو ویژه و دانش‌های نظری کارایی دارند

۱. با استفاده از منابع ذیل:

Kierkegaard, 1992: 1/189-251; kierkegaard, 1954; Pojman, 1984; Peterson ..., 2003: 45-48; Copleston, 1985: 7/339-351; Macie, 1982: 210-216; Pojman, 1987.

و نیز، ر.ک: کرکگور، ۱۳۸۰؛ ۱۳۷۴: ۶۲-۸۱ (این نوشتار ترجمه بخشی از کتاب *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* است)؛ تیلیخ، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۷.

و از داوری و حکم در ساحت ایمان ناکارآمدند. در این زندگی، دیدگاهی فراتر از ایمان نیست و نمی‌توان آن را با دانش نظری تبیین و آن را به معرفت مبدل کرد.

۳. تلازم اثبات ایمان و پرستش دلیل

بر اساس آنچه گذشت، از نگاه آنان، آزمایش ایمان و عقاید دینی از راه معیارهای عقلی و دیگر منابع معرفت، نادرست و ناشی از فقدان ایمان راستین است. اگر با عقل، علوم تجربی، منطق و مانند آنها ایمان و عقاید دینی را بیازماییم، درواقع عقل، علوم تجربی، منطق و مانند آنها را پرستیده‌ایم نه خدا را. کرکگور تعبیر و تفسیر عقلانی از مسیحیت و تبدیل آن را به آموزه، بدفهمی از مسیحیت می‌داند و بر آموذن ایمان و عقاید دینی از راه ادله و شواهد سخت می‌تازد.

۴. ایمان و جهش

این واقعیت که انسان تا ابد پاسخ‌گوی ایمان یا بی‌ایمانی خویش است، نشان می‌دهد ایمان، پذیرش نتیجه‌ی یک استدلال و تسلیم در برابر آن نیست، بلکه جهش است. اما جهش بودن ایمان به چه معناست؟ او برای شرح ماهیت جهش، چنین تمثیل می‌آورد: کسی که در شبی کاملاً تاریک از بلندی به پایین می‌پرد، ممکن است در استخری پر از آب یا در رختخواب بیفتد و ممکن است روی سنگلاخ، سرنیزه و مانند آنها. هنر آن نیست که شما بدانید که استخر آب دارد و در آن شیرجه بزنید، بلکه هنر آن است در شبی تاریک که از وضعیت استخر بی‌خبرید، خطر کنید و بر روی آن بجھید.

جهش در نگاه کرکگور، از نگرش ویژه وی در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی برخاسته است. از منظر وی، زندگی انسان مراحل دارد. او با کاوش درباره‌ی مراحل زندگی، سه مرحله شناسایی می‌کند و هر مرحله را سپهر نام می‌دهد: (۱) سپهر احساسی؛ (۲) سپهر اخلاقی؛ (۳) سپهر ایمانی. گذر از هر مرحله یا سپهر به دیگری را منوط به تصمیم شخص و از طریق جهش میسور می‌داند (برای توضیح از باب نمونه، ر. ک: ورنو و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۳۲).

۵. ایمان و خطرکردن

ایمان منوط به خطرکردن است (ر.ک: تیلیخ، ۱۳۷۵: ۳۲-۳۸؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۷۸-۸۱). اگر خطرکردن در میان نباشد، ایمانی در کار نیست. ایمان تضاد میان شور بی‌کران عالم درونی فرد و بی‌یقینی عینی یا ابژه‌ای (Objective) است. اگر کسی بتواند خداوند را به گونه‌ی عینی یا ابژه‌ای دریابد، دیگر ایمان ندارد؛ اما دقیقاً از آن روی که توان این کار را نداریم، باید ایمان آوریم (Kierkegaard, 1992: 1/182). انسان در هراس و دلهره‌ای همیشگی است و این معلول بخشوده‌نشدن گناه اولیه‌ی اوست. تنها با ایمان که از منظر وی خطرکردن است، رهایی امکان‌پذیر است.

۶. ابراهیم و خطرکردن

داستان ابراهیم علیه السلام و ذبح فرزندش به فرمان خداوند، از بارزترین مصادیق این خطرکردن است. او با پانهادن بر حکم عقل و اخلاق و جهش از سپهر اخلاق با ایمان به فرمان خدا، توانست خطر کند و سرانجام سربلند بیرون آید. کرکگور بر این داستان و مسئله‌ی فرمان به ذبح فرزند که حکمی ضد عقل و اخلاق است، بسیار تأکید می‌ورزد.

۷. دستیابی به واقعیت یا تقرب به آن

این دیدگاه بر این مبنای معرفت‌شناختی استوار است که در پژوهش‌های عقلی، پژوهشگر به واقع نزدیک‌تر می‌شود نه اینکه خود واقع را می‌یابد؛ زیرا همواره شواهد و استدلال‌هایی هستند که در تصدیق‌ها تأثیرگذارند و این بدان معناست که شخص نمی‌تواند درباره‌ی مسئله تصمیم بگیرد، بلکه باید ایمان خود را تا بررسی دیگر شواهد و ادله به تعویق اندازد. شخصی که نگران روح خود است، می‌داند هر لحظه‌ای را که بدون خدا سر کند، تباہ شده است. پس تنها گزینه‌ی صحیح، ایمان‌گروی است.

۸. ناسازگاری ایمان و یقین

عقل و دستاورد آن، معرفت یقینی، دشمن ایمان است. ایمان و یقین ناسازگارند و از آنجاکه راه رستگاری از ایمان بی‌نهایت شورانگیز فراهم می‌شود، باید از یقین دوری جست. حتی اگر

یقین به دست آمدنی باشد، ابتدای ایمان بر استدلال، اعم از استدلال تاریخی و عقلی و مانند آنها درست نیست؛ زیرا امور بسیاری بوده‌اند که به آنها جزم و یقین داشته‌ایم و پس از مدتی، روشن شده که جهلی بیش نبوده‌اند.

۹. ناتوانی در دست‌یابی به یقین از راه استدلال عقلی و تاریخی

از منظر کرکگور و حامیانش، دست‌یابی به یقین و معرفت یقینی نه ممکن است و نه برفرض امکان درست. دیدگاه وی از سویی بر این اصل معرفت‌شناختی مبتنی است که با استدلال عقلی و نیز پژوهش تاریخی نمی‌توان به یقین دست یافت. از این‌رو، پژوهش عینی یا به گونه‌ایژه دربارهٔ مسیحیت، فهم نادرست آن است. از سوی دیگر، او اصل دومی را نیز مفروض می‌داند و آن اینکه مسیحیت وابسته به تصمیم است. از این جهت نیز پژوهش در مسیحیت به شیوهٔ عینی یا ابژه، فهم نادرست مسیحیت است. پژوهش تاریخی یا فلسفی دربارهٔ مسیحیت، پژوهش‌هایی به گونهٔ سو‌بژه نیست. پژوهشگرهایی که بدین گونه تحقیق می‌کنند، مالک حقیقی حقیقت نیستند. تنها با روش سو‌بژه‌ای است که انسان مالک آن می‌شود.

۱۰. تزلزل ایمان با ابتنا بر استدلال

از آنجا که اولاً نمی‌توان باورهای دینی را بر استدلال‌های عقلی و تاریخی و مانند آنها استوار کرد و ثانیاً حتی اگر چنین کاری ممکن باشد، نباید به آن تن داد (ر.ک: لگنهاوسن، ۱۳۷۴: ۱۰۷)، نباید به دنبال اقامهٔ استدلال رفت. برای چه کسی استدلال بیان می‌شود؟ کسی که مؤمن است، بدان نیازی ندارد و آن که ایمان ندارد با استدلال ره به جایی نمی‌برد.

۱۱. سازگاری شک با ایمان

اکنون که استدلال‌ها بی‌حاصل‌اند، راه ایمان‌آوردن این است که بدون دلیل ایمان آورید؛ بلکه اگر دلیلی داشتید، ایمان‌آوردن محال می‌شد. ایمان‌آوردن، مستلزم تعهد و خطرپذیری است. ایمان گونه‌ای جهش است. شما باید به درون ایمان جست بزنید، بدون اینکه دلیلی بر صدق اعتقاداتان در دست داشته باشید. شک، نه‌تنها با ایمان سازگار است که رکن بنیادین آن است؛ زیرا در اینجا ایمان، به معنای دل‌بستگی و اسپین است. شکی که در ایمان نهفته است،

ناظر به واقعیت‌ها نیست. شک در ایمان با شک در پژوهش‌های علمی متفاوت است. در پژوهش‌های علمی، معنای باور، اعتقاد به صدق چیزی است؛ از این رو در این ساحت است که شک با ایمان ناسازگار است. آموزه بعدی، این گفته را روشن می‌سازد.

۱۲. تمایز نگرش اُبژه‌ای و سوپژه‌ای

کرکگور میان نگرش اُبژه‌ای و سوپژه‌ای تمایز می‌نهد و تفکر و پژوهش را به این دو گونه تقسیم می‌کند. نگرش یا تفکر اِبژه‌ای، هنگامی مطرح می‌شود که صدق، نسبت به محتوای گزاره و مربوط بدان لحاظ شود؛ اما نگرش سوپژه‌ای، آن‌گاه مطرح می‌شود که تفکر یا نگرش به گونه سوپژه‌ای، به دل‌بستگی شخص جهت یابد. کرکگور این دو جهت را درباره نگرش به خدا لحاظ می‌کند. شخصی که با قلبی آلوده خدا را عبادت می‌کند، در واقع بت می‌پرستد و بت‌پرستی که قلبش آلوده نیست، در واقع خداپرست است. از نگاه او نه لحاظ اِبژه‌ای صدق و کذب عقیده شخص، بلکه لحاظ سوپژه‌ای و چگونگی ارتباط آن اهمیت دارد. به گفته تیلیخ، صدقی که در باب ایمان دینی باید لحاظ شود، صدق سوپژه‌ای است که همان دل‌بستگی واپسین است و نه صدق یا کذب اُبژه. بدین سان، تمایز میان لحاظ صدق به گونه سوپژه و اِبژه در چگونگی (how) و چه چیز بودن (what) است. در لحاظ صدق به گونه سوپژه، توجه به چگونگی است و در لحاظش به گونه اِبژه، در چه چیز یا آنچه بودن (See: Macie, 1982: 211-212).

۱۳. پیامد پژوهش اُبژه‌ای و سوپژه‌ای

هنگامی که انسان درباره موضوع ایمان به شیوه اِبژه پژوهش می‌کند و از سیر باطنی و پژوهش به گونه سوپژه می‌پرهیزد، برایش ممکن نیست که با شورمندی به تصمیم ایمان بپیوندد. در پژوهش عینی یا اِبژه‌ای، مسئله این است که آیا شیء عینی و اِبژه‌ای خدای حقیقی است؛ اما در پژوهش به گونه سوپژه، مسئله این است که آیا انسان با یک حقیقت به گونه‌ای مرتبط شده که ارتباط وی حقیقتاً خدایی باشد. در شناخت خدا به روش اِبژه‌ای، مشکلات نظری و منطقی بسیاری هست تا خدا را بدین شیوه بیابیم. زمان به سرعت می‌گذرد. هر لحظه‌ای که بدون خدا

بگذرد، لحظه‌ای ازدست‌رفته و گم‌گشته است. مسئله ارتباط با خدا تا بدین حد مهم است. در این راه باروش سوژه‌ای، خدا قطعاً یک اصل موضوع (Postulate) می‌شود؛ اصل موضوعی که زندگی را از نیستی و پوچی می‌رهاند.

۱۴. سازگاری پارادوکس با پژوهش سوژه‌ای

بر اساس آنچه گذشت، تمایز میان خوب و بد، حقیقت و خطا و نیز اصل تناقض، در پژوهش ابژه‌ای یا عینی معنا می‌یابد؛ اما در سیر باطنی یا پژوهش سوژه، تصمیم و التزام تحقق دارد و بازجستن امور مزبور در این قلمرو، خطاست. ایمان، دقیقاً تقابل میان شورمندی بی‌حد و حصر سیر باطنی و بی‌یقینی ابژه‌ای است؛ از این رو اگر من بتوانم خدا را به روش عینی (ابژه‌ای) بشناسم، به او اعتقاد ندارم؛ بلکه از آن روی که بدین شیوه نمی‌توانم او را بشناسم، باید به او ایمان آورم. سوژه‌ای بودن، حقیقت است. با درکنارهم نهادن حقیقت سرمدی بی‌زمان و فرد هستی‌دار زمانی، پارادوکس ایجاد می‌شود. اینکه حقیقت سرمدی و بی‌زمان به قلمرو زمان گام نهاده باشد، خدا به ساحت هستی‌داری درآمده، به دنیا آمده و بزرگ شده باشد، امری نامعقول است. در این تناقض با خطرکردن، ایمان به وجود می‌آید. متعلق ایمان نه امر معقول به‌دست‌آمده از راه شواهد، بلکه امر نامعقول است. مسیحیت پارادوکس است؛ زیرا ادعا دارد که همان حقیقت سرمدی و بی‌زمان به قلمرو زمان گام نهاده است. این مسئله برای بشر معقول نیست؛ اما همین مسئله به لحاظ سوژه، حقیقت است و به شورمندی و اشتیاق می‌انجامد. پارادوکس و شورمندی، کاملاً با هم متناسب و سازگارند.

بدین ترتیب، با پژوهش ابژه‌ای درباره مسیحیت و بررسی حقیقت تاریخی آن، نمی‌توان به یقین دست یافت؛ چنان‌که پژوهش عقلی نیز این‌گونه است. بررسی مسیحیت از راه اسناد و مدارک تاریخی، نهایتاً چیزی بیشتر از تقریب و تخمین نیست و تقریب و تخمین، سست‌تر از آن است که کسی بتواند سعادت ابدی خود را بر آن استوار سازد. محققى که تنها دل‌بستگی تاریخی به حقیقت مسیحیت دارد، کار خود را با شور و اشتیاق بسیار آغاز می‌کند و تا هفتادسالگی پژوهش‌های مهمی انجام می‌دهد؛ آن‌گاه درست چهارده روز پیش از مرگش به سند و مدرک

جدیدی دست می‌یابد که دستاوردهای پژوهش او را متأثر می‌سازد و بر سرتاسر تحقیقاتش پرتوی نو می‌افکند. او در نقطهٔ مقابل کسی است که دل‌بستگی یا شور بی‌حد و حصر به سعادت ابدی دارد.

بر اساس آنچه گذشت، متعلق ایمان، نه یک گزاره، بلکه حقایق خارجی است. بدفهمی از مسیحیت است که آن را به آموزه یا گزاره تبدیل کنیم. این اشتباه را آگوستین و آکویناس مرتکب شده و متعلق ایمان را گزاره‌های دینی دانسته‌اند.

کرکگور تصریح می‌کند نه با اثبات کتاب مقدس راهی به سوی ایمان گشوده می‌شود و نه با رد و ابطال آن مشکلی پدید می‌آید. اگر اعتبار متون مقدس به گونهٔ بسیار مستحکمی اثبات شود، چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟ آیا غیر مؤمن به ایمان نزدیک‌تر می‌شود؟ پاسخ منفی است. او حتی گامی به ایمان نزدیک‌تر نمی‌شود؛ زیرا ایمان با تحقیقات نظری پدید نمی‌آید، بلکه در این شیوهٔ پژوهش (شیوهٔ ابژه‌ای)، اشتیاق و دل‌نگرانی بی‌حد و حصر که شرط لازم ایمان است، از دست می‌رود. یقین، خطرناک‌ترین دشمن ایمان است و بی‌یقینی، آموزگار سودمند آن. ایمان و یقین ناسازگارند. اگر شورمندی و اشتیاق را از دست بدهید، ایمان ناپدید می‌شود؛ زیرا یقین و شورمندی ناسازگارند. از سوی دیگر همان‌گونه که با اثبات اعتبار کتاب مقدس، غیر مؤمن حتی گامی به ایمان نزدیک‌تر نمی‌شود، اگر به فرض مخالفان بتوانند اثبات کنند که کتاب مقدس وحی نیست و دست‌نوشتهٔ بشر و فاقد انسجام و یکپارچگی است، مسیحیت از بین نمی‌رود؛ ایمان مؤمن با تهدید روبه‌رو نمی‌شود و از دست نمی‌رود. اگر مؤمن امور ایمانی را بر پایهٔ اسناد و مدارک پذیرفته بود، اکنون در آستانهٔ ازکف نهادن ایمان بود. اما ایمان بر دلیل، اعم از دلیل تاریخی و فلسفی، استوار نیست. پس در الهیات نظری برای چه کسی استدلال اقامه می‌کنید؟ ایمان نیازمند استدلال نیست، بلکه باید استدلال را دشمن خود بداند؛ زیرا استدلال و یقین برای ایمان زیان‌بار است. هنگامی که ایمان شخص رو به کاهش می‌نهد، به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان آن را ایمان خواند، وی به استدلال نیازمند می‌شود. اما شور و اشتیاق با یقین ناسازگار است.

ادلهٔ ایمان‌گروی

کرکگور، برای اثبات ادعاهای بیان‌شده به‌ویژه رد پژوهش ابژه‌ای و جایگزین کردن پژوهش سوژه‌ای دلیل می‌آورد و ایمان‌گروی ویژهٔ خود را با استدلال‌هایی عقلی

اثبات می‌کند. می‌توان این استدلال‌ها را از لابه‌لای کلام وی استخراج کرد؛ برای نمونه آدامز در نوشتاری، از گفتار کرکگور، سه دلیل به نام‌های «دلیل تقریب و تخمین»، «دلیل تعویق» و «دلیل شورمندی» بیرون می‌کشد و البته پس از تقریر و تبیین، همه آنها را مردود می‌شمرد (ر.ک: آدامز، ۱۳۷۴: ۸۲-۱۰۳).

از آنچه گذشت، بدین نتیجه می‌رسیم: ایمان‌گروی کرکگور بر روش سوژه‌ای استوار است. تنها با این روش است که می‌توان به ایمان دست یافت. بدین‌رو، نباید روش پژوهش عینی یا ابژه‌ای را در این ساحت به کار گرفت. بر اساس نگرش وی و حامیانش، ایمان دارای مؤلفه‌هایی است همچون با یقین و معرفت درتنافی بودن، بر عقل و استدلال اعم از تاریخی و عقلی مبتنی نبودن، بلکه با عقل و استدلال اعم از تاریخی و عقلی ناسازگار بودن، جهشی بودن، خطرکردن، با رنج و دلهره آمیخته بودن، تناقض‌آلود و پارادوکسیکال بودن، شورانگیز و با اشتیاق همراه بودن.

بدین ترتیب، مهم‌ترین ویژگی ایمان این است که فقط با روش سوژه‌ای دست‌یافتنی است نه با پژوهش‌های نظری و ابژه‌ای. تأثیر چنین رهیافت یا راه‌حلی را که کرکگور پیشگام بوده است، در میان متکلمان اگزیستانسیالیسم مسیحی و دیگر اندیشمندان همگن به‌روشنی می‌توان مشاهده کرد. راه‌حل مزبور، در واقع راه‌سومی است در برابر انسداد معرفتی و لادری‌گری یا شکاکیت در قلمرو الهیات. نه پژوهش ابژه‌ای که پیامدش شکاکیت است و نه لادری‌گری که دست‌آوردش بی‌خدایی و خسارت محض است، بلکه دل‌بستگی و شور و اشتیاق و ایمان به خداوند با روش سوژه‌ای که تنها راه‌حل است.

بررسی و ارزیابی

صرف نظر از تناقض‌های بسیار در آثار کرکگور و پیروان وی، نقدهای بسیاری متوجه ایشان است و نکات مبهم بسیاری در گفته‌هایشان دیده می‌شود که در ادامه برخی از مهم‌ترین آنها را کانون توجه قرار می‌دهیم. از آنجا که نمی‌توان به تفصیل درباره نقدهایی که مطرح می‌شود بحث کرد، نگاهمان به آنها گذرا و فهرست‌وار است؛ هرچند نقدهای مبنایی در پژوهش‌هایی دیگر به تفصیل بحث شده و نگرش پذیرفته به اثبات رسیده است.

در پایان گفتنی است در بررسی دیدگاه ایمان‌گروانه کرکگور، تنها عناوین یا سرفصل‌های برخی از مهم‌ترین نقدها را مرور می‌کنیم. بررسی تفصیلی آنها مجال دیگری می‌طلبد. البته نقدهایی که ناظر به مبانی معرفت‌شناختی است، در جایگاه خودش ارزیابی شده و نظریه برگزیده به اثبات رسیده است (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۲).

۱. سوپژکتیویسم یا سیر عرفانی

مراد کرکگور از پژوهش سوپژه‌ای چیست؟ آیا او از آن واژگان، سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی را در نظر دارد یا مقصودش سیر باطنی و انفسی است که در عرفان مطرح می‌شود؟

توضیح اینکه سوپژکتیویسم، کاربردها یا اصطلاحات گوناگونی دارد. از جمله رایج‌ترین آنها، سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی یا صدق سوپژه است. به لحاظ این کاربرد یا اصطلاح، صدق، عبارت است از مطابقت عین با ذهن و نه برعکس؛ در صورتی که در معرفت‌شناسی با نگاه ابژه، صدق یا حقیقت، عبارت است از مطابقت ذهن و صور ذهنی با خارج.

سوپژکتیویسم معرفت‌شناختی یا صدق سوپژه، رویکردی انحرافی در معرفت‌شناسی است که از دوره رنسانس و با دکارت، بر اساس یک تفسیر، در فلسفه مغرب‌زمین آغاز شد و با کانت و افرادی که تحت تأثیر او بودند، به اوج رسید. چنین نگرشی به چنین نتایجی انجامید: سازگاری شک و ایمان یا امکان اجتماع آنها؛ شکاکیت یا نسبی‌گرایی لجام‌گسیخته؛ انسداد معرفتی انسان در دست‌یابی به معرفت واقع و شناخت شیء چنان‌که هست؛ امکان نزدیک شدن به حقیقت یا واقعیت و نه شناخت خود آن.

در بادی امر، به نظر می‌رسد در گفته‌های وی هر دو وجه محتمل است. شواهدی در آثار اوست که وجه نخست را تأیید می‌کند؛ مانند این سخن که «ایمان بر دلیل استوار نیست؛ بلکه اگر دلیل داشته باشید، ایمان آوردن محال است» یا «ایمان با شک سازگار است» یا «در پژوهش ابژه‌ای، مسئله این است که آیا شیء عینی و ابژه‌ای خدای حقیقی است...» یا «تمایز میان خوب و بد، حقیقت و خطا و نیز اصل تناقض، در پژوهش ابژه‌ای معنا می‌یابد.» چنین

ادعاهایی برخاسته از نگرش سوپژه‌ای به معرفت‌شناسی است؛ نگرشی که خود گونه‌ای نسبت‌گرایی پنهان است و محذورات و دشواری‌هایی بسیار و لوازمی نادرست و آسیب‌زا برای اندیشه بشری دارد (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۶: فصل ۱۰-۱۲).

کاربرد یا اصطلاح دیگر، سوپژکتیویسم عرفانی است. در این کاربرد، سوپژکتیویسم به معنای سیر باطنی و انفسی است. بسیاری از عرفای مسلمان با گشوده‌دانستن این راه معرفتی که عبارت است از سیر انفسی در برابر سیر آفاقی، بر چوبین‌بودن پای استدلالیان و طوری‌ورای‌طور عقل تأکید می‌ورزند. ممکن است به ذهن برسد منظور کرکگور از پژوهش سوپژه، سیر باطنی و انفسی است که در عرفان مطرح می‌شود؛ اما با تأمل در آثار کرکگور و پیروان وی، می‌توان بدین نتیجه دست یافت که ادعای آنان با ادعای بیشتر عرفای مسلمان تمایزی آشکار دارد. او به‌صراحت تأکید می‌کند که ایمان ضد عقل است؛ در حالی که این گروه از عرفا عقل را مقدمه شهود می‌دانند و درنهایت بر حوزه فراعقل تأکید دارند که در آن، پای استدلالیان چوبین است. بر اساس چنین دیدگاهی، یکی از معیارهای ارزیابی مکاشفات عرفانی، عدم تنافی آنها با عقل است و این مکاشفات در صورت تنافی و تعارض با عقل، اعتباری نخواهند داشت.

بر اساس آنچه گذشت، عرفانی‌شمردن نگرش کرکگور و پیروانش یا تلقی معنویت‌گرایی از افکارشان، بنا بر اصطلاح رایج، تأمل‌برانگیز است. درست این است که ایشان را ایمان‌گرا به شمار آوریم. معمولاً چنین برداشتی رایج است و دیدگاهشان قرائتی افراطی از ایمان‌گرایی شناخته می‌شود. از نگاه وی، با پژوهش سوپژه‌ای، شهود و مکاشفه امور ممتنع، از جمله پارادوکس‌ها و مصادیق، اصل امتناع تناقض ممکن است. این ادعا مشکلات بسیاری دارد که برای تبیین آنها فرصت دیگری نیاز است.

حاصل اینکه گرچه در بادی امر به نظر می‌رسد سوپژکتیویسم به‌کاررفته در آثار کرکگور را به دو وجه می‌توان تفسیر کرد، لیکن وجه دوم به رغم اینکه به خودی خود درست است، با گفته‌های وی سازگار نیست. در صورتی که وی وجه نخست را اراده کرده باشد، این وجه محذورات و لوازم باطل بسیاری دارد.

۲. ایمان و راه‌های متعارض

در برابر انسان، انبوهی از راه‌های متعارض و متناقض قرار دارد. با سیری در آثار ناظر به ادیان و مذاهب، با شمار گسترده‌ای از آیین‌ها و ادیان که بیش از چند هزار است، روبه‌رو می‌شویم؛ برای نمونه تنها در آمریکا سال‌ها پیش، بیش از صدها آیین استقرار شده است. با وجود این همه ادیان و آیین‌های متعارض و متناقض، چگونه می‌توان کسی را به ایمان توصیه کرد؟ او به کدام مذهب باید ایمان بیاورد و چرا به دین و مذهب برگزیده شما و نه آیین‌ها و مذاهب دیگر بگردد؟ آیا در این فرض می‌توان مشکل انسان را تنها با ایمان گشود؟

می‌بینیم انسان‌ها خواه‌ناخواه با هزاران دین و مذهب که متعارض بلکه متناقض‌اند، روبه‌رو می‌شوند. این آیین‌های متعارض و متناقض حتی در برابر کسانی که دینی را پذیرفته‌اند، قرار می‌گیرند. آنان باید واکنش معقولی در رویارویی با آنها داشته باشند و دعاوی و استدلال‌های هر یک را به دقت بررسی و ارزیابی کنند. چگونه می‌توان میان دین حق و آیین‌های خرافی تمایز نهاد؟ با کدام مستند و از چه راهی می‌توان بت پرستان را از قربانی کردن فرزند در پای بت بازداشت؟ با محک عقل است که می‌توان استدلال‌های هر یک را جرح و تعدیل کرد و درست را از نادرست تشخیص داد. اگر عقل نباشد، هیچ دینی بر دین دیگری ترجیح نخواهد داشت. عقل است که می‌تواند صحت مبانی، بناها، بایدها و نبایدهای ادیان را بیازماید و بر استواری یا ناستواری آنها حکم کند. مشکل اگزستانسیالیسم مسیحی، الهیات نوارتدکسی و همه کسانی که به گونه‌ای با تمسک به دیدگاه کرکگور از ایمان‌گروی دفاع می‌کنند، این است که آنها پیش‌تر تعهد و سرسپردگی به مسیحیت تحریف‌شده داشته‌اند و سپس در صدد توجیه آن برآمده‌اند.

بدین سان، تنها با استوارکردن ایمان بر معرفت، اعم از حضوری و حصولی و حصولی اعم از عقلی و نقلی یا تاریخی، می‌توان از این معضل‌رهایی یافت. بر اساس این راه‌حل، ایمان بر معرفت استوار است و معرفت به محتوای اصول اعتقادی، نقشی بنیادین در پیدایش ایمان، بقا و استمرار آن دارد. آزمایش عقاید دین از راه معیارهای عقلی، نه تنها درست، بلکه

تنها گزینه ممکن و خردمندانه است؛ از این روست که متون اسلامی ما را به تعقل، تفکر و تدبیر فرا می خوانند. عقلانیت، تدبیر و تفکر، راه ایمان دینی را هموار می کنند؛ مگر آنکه دینی تحریف شده از ما بخواهد آموزه های خرافی را بپذیریم و با چشم و گوش بسته و بدون تعقل، عقاید تحریف شده را گردن نهیم.

۱.۲. حل معضل از راه پلورالیسم دینی

ممکن است در واکنش به معضل پیش گفته، راه حل دیگری عرضه شود و آن اینکه هر یک از ادیان و آیین ها راهی به سوی حق است و بهره ای از حقیقت دارد. بدین ترتیب، پلورالیسم دینی افزون بر گشودن محذور تناقض آیین ها و ادیان، راه حلی برای این مشکل نیز هست. هر کس هر راهی را برگزیند، به حق می رسد. پس باید خطر کرد و جهید و ایمان آورد. اما ایمان به کدام دین و مذهب؟ بر پایه نگرش پلورالیسم دینی، ایمان به هر یک از آیین ها حتی ایمان به کمونیسم و بت پرستی؛ چراکه هر یک راهی به سوی حق است (از جمله ر.ک: حسین زاده، ۱۳۹۴: فصل ششم).

۲.۲. نقد و بررسی

اولاً، پیش از هر نقدی، حتی با فرض صحت و پذیرش پلورالیسم دینی - که البته این گونه نیست - باید توجه کرد کرکگور و متکلمان مسیحی پیرو او، هرگز به چنین مصالحه ای تن نمی دهند. در نتیجه این راه نمی تواند مشکل پیش گفته، تحقق هزاران ادیان و آیین های متعارض و متناقض در برابر انسان را برطرف کند. ثانیاً، حتی اگر کسی پلورالیسم دینی را بپذیرد، تصدیق و پذیرش او بر اساس استناد به استدلال به ویژه استدلال های عقلی است. بدون استدلال این نظریه ره به جایی نمی برد و توجیه پذیر نیست. در نتیجه حتی تکیه بر این نظریه نیز مبتنی بر استدلال و کمک عقل است و ایمان گروی پیشنهادی، مستندی درست ندارد. ثالثاً، پلورالیسم دینی خود نیز در کنار آیین های متعارض و ادیان متناقض، راهی جداگانه است. اگر بنا به فرض، در برابر ما سه هزار آیین موجود است، با انضمام پلورالیسم دینی به آنها، شمارشان سه هزار و یک می شود. رابعاً، در پژوهشی دیگر (ر.ک: همان)، بطلان پلورالیسم دینی را اثبات

کرده‌ایم و بدین نتیجه دست یافته‌ایم که پلورالیسم دینی، دشواری‌ها و محذورات بسیاری دارد. از جمله اینکه به شکاکیت و نسبیت‌گرایی منتهی می‌شود و برای حل تناقض‌های ادیان به اصل معرفت‌شناختی کانت مبنی بر تمایز پدیده و پدیدار استناد می‌کند؛ بخش‌هایی از دین را نادیده می‌گیرد و بر ایمان و احساس شخصی تکیه می‌کند و گوهر دین را تجربه دینی می‌داند؛ دین را تقطیع و مثله می‌کند و در بُعد عقاید، آموزه‌هایی را که ادیان از مقومات خود می‌دانند و نیز در بُعد احکام و اخلاق و حقوق، بسیاری از عبادات و احکام و ارزش‌های اخلاقی و حقوقی ادیان را مردود می‌شمارد.

۳. ابتدای اثبات ایمان گروهی بر عقل و استدلال

چرا باید خطر پذیرفت و در عرصه شک و یقین ایمان آورد؟ دیدیم کرکگور برای اثبات ایمان‌گروی افراطی و بطلان پژوهش ابژه‌ای در این ساحت، دلیل می‌آورد و ایمان‌گروی ویژه خود را با استدلال‌هایی عقلی اثبات می‌کند. از گفته‌های وی سه دلیل به نام‌های «دلیل تقریب و تخمین»، «دلیل تعویق» و «دلیل شورمندی» استخراج و عرضه شد.

بدین سان کرکگور برای اثبات مدعای خود نه به یک دلیل، بلکه به بیش از چند دلیل استدلال کرده است. در نتیجه، از جمله تناقض‌هایی که در گفته‌های هواداران این نگرش دیده می‌شود، این است که ایشان از سویی ابتدای ایمان بر استدلال عقلی را مردود می‌شمرند و از سوی دیگر برای ترجیح و انتخاب گزینه ایمان، به استدلال‌های عقلی چنگ می‌زنند. آنان با قیاسی ذوالحدین روبه‌رویند؛ یا خطرپذیری و لزوم ایمان‌آوری را بدون دلیل و استدلال می‌پندارند یا با دلیل و از راه استدلال. گزینه نخست معقول نیست و انسان نباید به کار غیرعقلانی و نامعقول تن دهد. گزینه دوم که ایمان‌آوری را به دلیل و استدلال مبتنی می‌کنند، با ادعای آنان مبنی بر عدم ابتدای ایمان بر عقل و استدلال، ناسازگار است؛ برای نمونه کرکگور برای ترجیح و انتخاب گزینه ایمان، چنین استدلال می‌کند: «کسی که نگران روح خود است، می‌داند هر لحظه‌ای که بدون خدا سر کند، تباه شده است؛ پس تنها گزینه صحیح، ایمان‌گروی است». بدین ترتیب وی ایمان‌گروی را بر عقل استوار ساخته، برای اثبات آن از استدلال استفاده می‌کند؛ در حالی که فروکاستن یا تبدیل مسیحیت به آموزه، اثبات و اقامه استدلال برای آن از منظر وی نادرست است.

ممکن است گفته شود دلیل ایمان‌گروی، حساب احتمالات است. بر اساس آن، خطرپذیری در صورت مطابقت ایمان با واقعیت، سود دارد و در صورت عدم مطابقت، زیان نکرده‌ایم؛ لیکن آشکار است که این وجه خود نیز استدلال و البته استدلالی عقلی است. نتیجه اینکه لزوم ایمان‌آوری و معقول‌بودن خطرپذیری، بر عقل و استدلال عقلی استوار است.

۱.۳. امکان رفع تناقض

ممکن است به ذهن خطور کند که کرگور ایمان‌گروی را مستند به دلیل کرده است نه اینکه دعای دینی را با عقل اثبات کرده باشد. بنابراین، وی برای ایمان‌گروی خویش و نابخردانه‌بودن آن استدلال کرده، نه اینکه باورهای دینی را به عقل و استدلال عقلی و تاریخی مستند کرده است. او در صدد اثبات این ادعاست که متعلق ایمان، واقعیاتی خارجی است نه یک گزاره؛ از این رو کسانی همانند آگوستین و آکویناس که مسیحیت را به گزاره تبدیل کرده‌اند، دچار اشتباه شده و مسیحیت را بد فهمیده‌اند.

۲.۳. نقد و بررسی

توجیه یا دفاع مزبور ناتمام است و اشکال اخیر را برطرف نمی‌کند. روشن است که او در مقام تفسیر مسیحیت است و لزوم ایمان را از نگاه مسیحیت تبیین می‌کند؛ پس ادعا می‌کند که مسیحیت این گونه است. افزون بر این ادعای اثباتی، ادعایی سلبی هم دارد و در برابر نگرش برگزیده خویش، دیدگاه مسیحیان کاتولیک و برداشت آنان از مسیحیت را نادرست می‌پندارد. او در نزاع خود با دیگر متکلمان مسیحی که این گونه نمی‌اندیشند، تفسیر خود را از مسیحیت عرضه می‌کند و مدعی است در تفسیر درست - به زعم وی از مسیحیت - متعلق ایمان، گزاره نیست؛ پس در حالی که برای نفی تمسک به عقل در دین و انکار ابتدای دین بر استدلال پای می‌فشرد، برای اثبات ادعای خود استدلال اقامه می‌کند و این تناقضی آشکار است.

می‌توان در پاسخ به توجیه یا نقد پیش گفته افزود: هم متکلمان اگزیستانسیالیسم مسیحی بر ایمان پای می‌فشردند و هم متکلمان و حکمای ما و دیگر اندیشمندان همسو با آنان. همگان

بر این مطلب اتفاق نظر دارند. تمایز دیدگاه ما با نگرش اگزیستانسیالیست‌های مسیحی، در این است که ما ایمان را بر معرفت، اعم از حضوری و حصولی و حصولی اعم از معرفت استدلالی عقلی و تاریخی، مبتنی می‌دانیم و آنان خود ایمان را اساس و پایه می‌دانند؛ در حالی که بر لزوم ایمان و خطرکردن به استدلال‌هایی از جمله استدلال برگرفته از احتمالات استناد می‌کنند.

ممکن است توجیه یا دفاع پیش‌گفته را از راه تمایز میان معرفت درجه اول و درجه دوم این‌گونه تقویت کرد: اثبات عقاید از راه عقل یا ادله عقلی و نقلی، معرفتی درجه اول است و اینکه ایمان مبتنی بر معرفت نیست، بلکه باید خطر کرد و به جهش دست زد، معرفتی درجه دوم است. احکام معرفت درجه اول را نمی‌توان به معرفت درجه دوم تسری داد، بلکه معرفت درجه دوم، احکامی ویژه و مغایر با احکام درجه اول دارد. بر اساس این تمایز، گفته‌های آنان تناقض‌آمیز نیست. تمسک به ادله عقلی برای ترجیح و انتخاب گزینه ایمان، ناظر به معرفت درجه دوم است و به بیان دقیق‌تر، نگاهی بیرونی است به مسیحیت؛ لیکن نفی تمسک به عقل و هر گونه استدلال عقلی و نقلی برای اثبات عقاید دین، معرفتی درجه اول و نگاهی درون‌دینی است.

وجه دیگر، شباهت این مبحث با مسئله بدیهی و اثبات بداهت بدیهی است. میان بدیهی بودن گزاره‌ای بدیهی و اثبات بداهت یا معیار بداهت آن تمایز است. باید این دو مسئله را از یکدیگر تفکیک کرد و حکم یکی را به دیگری سرایت نداد. امر اول، به برهان و استدلال نیاز ندارد، اما امر دوم، یعنی اثبات بداهت گزاره بدیهی، ممکن است نیازمند برهان باشد. نیاز گزاره‌ای بدیهی به برهان برای اثبات بداهت با نیاز خود آن به برهان برای اثبات فرق دارد؛ پس نظری بودن بداهت، گزاره‌ای با بداهت خود گزاره مزبور منافات ندارد. می‌توان تصور کرد که گزاره‌ای بدیهی باشد، اما اینکه معیار بداهت آن چیست و بر اساس چه معیاری بدیهی شده است، بدیهی نباشد. بدیهی بودن بدیهی معیار دارد، ولی می‌توان گفت معیار آن بدیهی نیست؛ بلکه می‌توان فراتر رفت و قائل شد نه تنها معیار آن بدیهی نیست، بلکه ممکن

است اختلافی و مورد نزاع باشد؛ چنان‌که اختلاف نظر فاحشی درباره معیار بدهت در قلمرو تصورات و مفاهیم بدیهی در میان اندیشمندان مسلمان مشاهده می‌شود (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۸: فصل چهارم)؛ پس همان‌گونه که سرایت دادن احکام بدیهی به بدهت نادرست است، مبحث کنونی نیز این‌گونه است.

به رغم تلاش‌هایی که برای نقد پاسخ عرضه‌شده به کار بستیم، به نظر می‌رسد پاسخ ارائه‌شده متقن است و نقدها وارد نیستند. کرکگور، نگرش خویش مبنی بر ابتدای حقیقت مسیحیت بر ایمان را بر استدلال مبتنی کرده است. او برای ترجیح گزینه ایمان و اثبات ایمان‌گروی عقل‌ستیز و استدلال‌گریز خویش استدلال می‌کند و به استدلال‌هایی همچون دلیل تقریب و تخمین، دلیل تعویق و دلیل شورمندی چنگ می‌زند؛ ادله‌ای که خود در معرض فروپاشی است و اتفاقاً دیدیم که آنها نقد شده‌اند. بحث درباره اینکه ایمان مبتنی بر معرفت است یا نه، صرف نظر از اینکه پژوهشگر چه نظریه‌ای را برگزیند (ایمان مبتنی بر معرفت است یا نیست)، بحثی بیرون‌دینی و معرفتی درجه دوم و از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی دینی است. معرفت‌شناسی دینی، دانشی درجه دوم است که از اصلی‌ترین مباحثش، مسئله رابطه ایمان با دلیل و استدلال است. بدین ترتیب، استدلال بر لزوم ایمان و تمسک به ادله عقلی برای اثبات آن ادعا با نفی عقل و عقل‌ستیزی ناسازگار و در تناقضی آشکار است. بدین سان، در برابر همگان این پرسش معرفت‌شناسی دینی قرار دارد: آیا می‌توان به بخشی از دین و معرفت‌های دینی دست یافت؟ هم پاسخ منفی و هم پاسخ مثبت بدین مسئله، معرفتی درجه دوم و معرفت‌شناختی است. بنابراین، کسانی که راه دست‌یابی به معرفت دینی را مسدود می‌دانند و به ایمان‌گروی عقل‌ستیز و استدلال‌گریز خویش باور دارند و حقیقت مسیحیت را از سنخ گزاره نمی‌دانند، بحث آنان نیز در ساحت معرفت درجه دوم است. آنها نباید به استدلال چنگ زنند؛ چراکه ایمان را با عقل و استدلال ناسازگار و در تنافی می‌بینند؛ پس در ساحت معرفت درجه دوم در حالی که استناد به عقل و استدلال عقلی و تاریخی را

مردود می‌شمرند، به استدلال تمسک می‌کنند؛ از این‌رو استدلال آوردن‌شان با نظریه‌ای که برگزیده‌اند، در تناقض است. او بر این مطلب پای می‌فشرد که ایمان، ضد عقل است. چگونه می‌توان با ادله عقلی اثبات کرد که باید به چنین ضد عقلی تن داد و آن را پذیرفت؟ دیدیم او تصریح می‌کند:

«اکنون که استدلال‌ها بی‌حاصل‌اند، راه ایمان آوردن این است که بدون دلیل

ایمان آورید؛ بلکه اگر دلیل داشتید، ایمان آوردن محال می‌شد...».

بر اساس نگرش برگزیده، می‌توان برای لزوم ایمان به خداوند به دلایلی از جمله دفع ضرر محتمل یا به حساب احتمالات استدلال کرد. از جمله دستاوردهای دلیل عقلی دفع ضرر محتمل و حساب احتمالات، این است که باید به خداوند متعال ایمان آورد. نتیجه چنین استدلال‌هایی، ایمان به مسیحیت و آن هم مسیحیت تحریف‌شده و نیز پذیرش تناقض‌هایی مانند گام‌نهادن حقیقت سرمدی و بی‌زمان به قلمرو زمان گام نیست. دستاورد آن استدلال‌ها تنها اعتقاد به وجود خدا و ایمان به اوست، نه اثبات ایمان‌گروی با قرائت ویژه‌آنها از مسیحیت.

۴. ابتدای ایمان ابراهیم عليه السلام بر معرفت

از جمله بنیادی‌ترین دعاوی کرکگور، این است که ایمان منوط به خطرکردن است. اگر خطرکردن در میان نباشد، ایمانی در کار نیست. ایمان، تضاد میان شور بی‌کران عالم درونی فرد و بی‌یقینی عینی است. اگر کسی بتواند خداوند را به گونه عینی یا ابژه‌ای (Objective) دریابد، دیگر ایمان ندارد؛ اما دقیقاً از آن روی که توان این کار را نداریم، باید ایمان آوریم. داستان ابراهیم عليه السلام و ذبح فرزند به فرمان خداوند، از بارزترین مصادیق این خطرکردن است. او با پانهادن بر حکم عقل و اخلاق و با ایمان به فرمان خدا در رؤیا، توانست خطر کند و سرانجام سربلند بیرون آید. کرکگور بر این داستان و مسئله فرمان به ذبح فرزند که حکمی ضد عقل و اخلاق در سپهر اخلاقی است، بسیار تأکید می‌ورزد و برای جهش از سپهر اخلاقی به سپهر ایمانی، آن را الگو قرار می‌دهد.

به سبب اهمیت داستان مزبور در برداشت وی، لازم است آن داستان را بکاویم و بررسی

کنیم. درباره این مسئله دشوار راه‌حل‌هایی بدین شرح می‌توان ارائه کرد:

اولاً، داستان حضرت ابراهیم علیه السلام نه اصلی اعتقادی است، نه گزاره‌ای اخلاقی و نه حکمی عملی؛ بلکه رویدادی تاریخی است که کتاب‌های آسمانی آن را نقل کرده‌اند و این واقعیت پس از تعهد ابراهیم علیه السلام به دین است. اگر حضرت ابراهیم علیه السلام با وحی دست‌به‌کار ذبح فرزند می‌شود و فرمان خداوند را گردن می‌نهد، کارش بر اصولی عقلانی استوار است. او پیش‌تر از وجود خداوند، یکتایی، حکمت و عدالت او آگاهی دارد؛ پس تسلیم فرمان خدا می‌شود؛ زیرا در چنین امری که با دیگر احکام خداوند تنافی دارد، مصلحتی هست.

ثانیاً، آیا داستان امتحان دشوار حضرت ابراهیم علیه السلام در آن درجه معرفتی، برای انسان‌های متعارف و معمولی تکرارشدنی است؟ برای چه کسی جز انبیا و اولیای برجسته الهی، این آزمایش‌های سهمگین انجام یافته است؟ «کار نیکان را قیاس از خود مگیر.» آیا چنین آزمایشی برای کسانی که در آغاز راه‌اند، خردمندانه است؟ آیا آزمون‌های دوره ابتدایی و تخصص یکسان‌اند؟ روشن است که پاسخ منفی است و نباید از این داستان چنین برداشتی عرضه شود.

ثالثاً، تسلیم ابراهیم علیه السلام در برابر فرمان خداوند، ایمان، تعهد و سرسپردگی او به محتوای وحی بر معرفت استوار بود. او با علم حضوری یا شهود، خدا، پیام خدا و پیام‌آور الهی را دید و سرانجام در دوران پیری، در برابر یکی از دشوارترین آزمایش‌های الهی قرار گرفت. قرآن کریم احتجاج‌ها و استدلال‌های آن حضرت را برای نفی الوهیت و ربوبیت اغیار و اثبات ربوبیت خداوند، با عظمت و مدح حکایت می‌کند و بر شیوه هدایتگری او صحنه می‌گذارد. بدین ترتیب، شیوه حضرت ابراهیم علیه السلام در دعوت دیگران به دین از راه استدلال و احتجاج بود. او دعوت به ایمان را از راه استدلال می‌جست و با معرفت استدلالی و احتجاج، عقل آدمی را سیراب می‌کرد (انعام: ۷۴-۸۳؛ بقره: ۲۵۸ و...).

ممکن است ادعا شود شما به قرآن کریم و روایات اسلامی تمسک می‌کنید و چنین قرائتی را از دعوت حضرت ابراهیم علیه السلام ارائه می‌دهید؛ ولی مستند کرکگور و حامیان کتاب مقدس مسیحیان است و قرائت آنان این است که حضرت ابراهیم این‌گونه عمل نکرد، بلکه صرفاً مردم را به ایمان، نه معرفت و نه ایمان مبتنی بر معرفت، دعوت کرد.

پاسخ این ادعا روشن است. داستان حضرت ابراهیم آموزه‌ای دینی و اصلی اعتقادی نیست، بلکه رخدادی تاریخی است. منبع تاریخی مستقلى که برداشت شما را اثبات کند، چیست؟ آیا چنین منبع و مدرکی دارید یا خیر؟ اگر ندارید و صرفاً گمانه‌زنی می‌کنید، ادعای شما گفته‌ای بدون دلیل معتبر است و «چون احتمال آید، استدلال باطل می‌شود: فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال». افزون بر آن، دیگر مسیحیان از دیرباز تا کنون به‌ویژه آگوستین و آکویناس و همفکران آنان که اعتبار عقل و استدلال عقلی و تاریخی را در قلمرو گسترده‌ای جز تثلیث و مانند آن می‌پذیرند، آیا چنین تفسیری را از سیره پیامبران الهی به‌ویژه حضرت ابراهیم برمی‌تابند؟ تفسیر تاریخی آنان درباره این‌گونه رخدادها که اکثریت‌اند و مخالف شما، نشان‌دهنده بی‌دلیل بودن ادعای تاریخی شما و بطلان آن است؛ پس نمی‌توانید ادعای خود را به هیچ وجهی اثبات کنید.

رابعاً، می‌توان پاسخ دیگری که مبنایی است، عرضه کرد و آن اینکه مفاهیم ارزشی همچون مفاهیم فقهی، اخلاقی، حقوقی و زیباشناختی، مفاهیمی حقیقی‌اند. حقیقی یا غیر حقیقی دانستن گزاره‌ها و دانش‌هایی که در بردارنده این‌گونه مفاهیم‌اند، مبتنی بر چگونگی داوری ما درباره این مفاهیم است. بر اساس نظریه برگزیده، مفاهیم ارزشی همچون مفاهیم اخلاقی، حقوقی و مانند آنها را می‌توان به گونه‌ای در زمره مفاهیم فلسفی و مانند آنها به شمار آورد. بر اساس این نگرش، مفاهیم و موضوعات اخلاقی مانند ظلم، عدالت و امانت‌داری و نیز محمولات اخلاقی همچون خوب و بد، بایستنی و نبایستنی، زشت و زیبا مفاهیمی حقیقی‌اند که منشأ انتزاعی خارجی دارند و بر قرارداد یا اعتبار یا سلیقه‌ای خاص وابسته نیستند. این‌گونه مفاهیم از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند نه ماهوی. گرچه آنها اعتباری‌اند، این‌گونه نیست که با واقعیات خارجی بی‌ارتباط باشند؛ از این‌رو اعتباری در این کاربرد، معنای ویژه‌ای دارد. اعتبار موضوعات اخلاقی بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد.

محمولات آنها نیز این‌گونه‌اند؛ آنها از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند که حاکی از رابطه فعل اختیاری انسان با آثار آن افعال‌اند. اگر فعل اختیاری انسانی در راستای کمال نهایی انسان باشد، به حسن و بایستگی اتصاف می‌یابد و اگر به نقص انسان بینجامد، به قبح و نبایستگی متصف می‌شود.

بر اساس این نگرش، افعال اختیاری انسان مانند سخن گفتن و زدن به خودی خود بدون لحاظ جهتی، موضوع قضایای اخلاقی قرار نمی‌گیرند و در نتیجه به خوب و بد و بایسته یا نبایسته متصف نمی‌شوند. سخن گفتن، از این جهت که ایجاد صوتی در فضاست، کیفی مسموع و از مفاهیم ماهوی است. این‌گونه افعال، آن‌گاه موضوع گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرند که جهت خاصی را در آنها لحاظ کنیم. از این رو سخن گفتن به لحاظ اینکه کیفی مسموع و مفهومی ماهوی است، نه خوب است و نه بد...؛ بلکه از این جهت که به اختیار از گوینده‌ای صادر می‌شود که می‌داند مطابق با واقع است، خوب است. همین کیف مسموع از این جهت که به اختیار از گوینده‌ای صادر می‌شود که می‌داند مطابق با واقع نیست، بد است و دروغ. بدین سان، راست‌گویی و دروغ‌گویی که موضوع قضایای اخلاقی یا متعلق امر و نهی اخلاقی قرار می‌گیرند، فعل اختیاری انسان‌اند با جهت خاصی که در آن فعل لحاظ شده است.

فعل اختیاری زدن نیز این‌گونه است. آنچه در خارج وجود دارد، حرکت دست و پاست. در صورتی بر فعل اختیاری زدن، عدالت صادق است که جهت ویژه‌ای در فعل مزبور لحاظ شود و آن اینکه این فعل به سبب قصاص یا تربیت تحقق پذیرد؛ اما اگر جهات دیگری غیر از جهات پیش‌گفته در آن کانون توجه قرار گیرد و به سبب انتقام، تشفی و تجاوزگری تحقق یابد، به ظلم متصف می‌شود.

بدین سان، افعال انسانی مانند ضرب و قتل از جهت ماهوی به ظلم و قبح متصف نمی‌شوند. اتصاف این‌گونه افعال به ظلم و قبح، در صورتی است که عنوان ظلم بر آنها صدق کند و مصداق ظلم قرار گیرند. بر اساس مبنای پیش‌گفته که لازم است در فلسفه اخلاق کانون بحث قرار گیرد، کشتن انسان آن‌گاه ظلم و قبیح است که بر اساس خوی تجاوزگری یا انتقام یا مانند آنها انجام شود؛ لیکن برای قصاص یا دفع تجاوز نه تنها قبیح نیست، بلکه کاری ارزشمند، خردپسندانه و عقلانی است. بدین روی نباید به گونه مطلق حکم کرد که قتل بد است، بلکه باید پرسید کدام قتل و به چه علت و بر اساس کدام انگیزه؟ سلطه لیبرالیسم اخلاقی بر فرهنگ و اندیشه و ارزش‌ها ف برخی را در داوری درباره ارزش‌ها دچار مشکل

می‌کند. لازم است برای داوری در ساحت ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، جهات و قیود افعال و عنوان منطبق بر آنها مطمح نظر قرار گیرند. از این رو قتل و حکم به قتل برای دفع شر مفسدان و ظالمان و تجاوزگران، نه تنها قبیح و ضد ارزش نیست، بلکه خود ارزشی والا دارد: «وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمْتُ صَوَامِعَ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ وَ مَسَاجِدُ يَذْكُرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج: ۴۰).

از آنچه گذشت، بدین نتیجه می‌رسیم قتل به خودی خود مفهومی ماهوی است؛ آن‌گاه ضد ارزش یا ارزش است که جهت ویژه‌ای در آن لحاظ شود و عنوان خاصی بر آن صدق کند. بنابراین، فرمان الهی به قتل فرزند که برای امتحان حضرت ابراهیم علیه السلام در بالاترین مراتب سلوک و ارتقای درجات معنوی این پدر و فرزند در اطاعت از پروردگار و در نتیجه دست‌یابی ابراهیم علیه السلام به مقام امامت بود، قبیح و ضد ارزش نیست. حضرت ابراهیم علیه السلام و فرزندش اسماعیل علیه السلام هر دو از این آزمون بسیار دشوار و خطرناک، سر بلند بیرون آمدند و پس از تصمیم آن دو بزرگوار بر امثال فرمان الهی، پروردگار مهربان و حکیم این تکلیف را از دوش ابراهیم علیه السلام برداشت: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّ لِلْجَبِينِ وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَ فَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ» (صافات: ۱۰۳-۱۰۷).

داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و ذبح فرزندش را می‌توان با اجازه‌دادن حضرت سیدالشهداء علیه السلام به به میدان رفتن فرزند برومندش علی اکبر علیه السلام، برادر بزرگوار و ایثارگرش عباس بن امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر برادران و خاندان و یارانش که بیش از هفتاد تن بودند، مقایسه کرد. چه فرقی است بین اینکه پدری فرزند خود را ذبح کند یا او و دیگر یاران را به میدانی بفرستد که می‌داند فرجامش شکست ظاهری و کشته‌شدن همه آنان است؟ این‌گونه رخدادها، نشان‌دهنده این واقعیت است که فرمان الهی به کشتن فرزند برای امتحان یا جهادی که مستلزم کشته‌شدن یاران است، قبیح و ضد ارزش نیست، بلکه پیروی از آن اوج تعالی انسان است.

در مقابل داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و فرزندش، می‌توان عملکرد نوح علیه السلام در قبال فرزند کافرش را واکاوی کرد. حضرت نوح علیه السلام با فرض اینکه پیامبری اولوالعزم

بود، در برابر فرزند کافر خویش امتحانی ناموفق داشت و خطاب عتاب‌آمیز الهی «إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ»^۱ متوجه او شد. آن حضرت به سبب این عدم موفقیت در ترک اولی، سخت محزون و پشیمان شد، توبه کرد و مدت‌ها گریست؛ لیکن حضرت ابراهیم علیه السلام با موفقیت امتحان داد و به مقام والای امامت دست یافت.

خامساً، درجات مؤمنان بلکه انبیا به لحاظ معرفت، بسیار متفاوت است. صاحبان منصب ولایت در اوج این مرتبه‌اند؛ از این رو نباید کارهای اسرارآمیز آنان برای کسانی که در میانه راه‌اند، مستند قرار گیرد؛ چه رسد به کسانی که در آغاز راه‌اند و می‌خواهند ایمان بیاورند. افزون بر داستان حضرت ابراهیم علیه السلام و فرزندش، نمونه‌های دیگری از این گونه افعال اسرارآمیز و ویژه اولیا را می‌توان برشمرد. داستان حضرت موسی علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام بسیار شگفت‌انگیز است. سوراخ کردن کشتی و کشتن کودکی بی‌گناه آن قدر وحشتناک است که پیامبری چون موسی علیه السلام زبان به اعتراض می‌گشاید؛ چراکه به اسرار آن افعال آگاهی ندارد. آن‌گاه حکمت آنها را در می‌یابد و آرام می‌شود؛ اما چنین کارهای اسرارآمیزی حتی در شأن و مرتبه پیامبری چون موسای کلیم علیه السلام نیست و به اولیایی چون حضرت خضر علیه السلام اختصاص دارد و تنها او و مانند اوست که حق دارد این گونه رفتار کند.

بدین سان با توجه به آنچه گذشت، کسی که در آغاز راه است و می‌خواهد ایمان بیاورد یا کسی که ایمانش بدون پایه‌ای عقلی است، چگونه می‌توان با ایمان تنها و با تمثیل داستان آزمایش یکی از برجسته‌ترین برگزیدگان الهی، مسئله او را حل کرد، در حالی که انبوهی از راه‌های متعارض و متناقض در برابرش قرار دارند؟ با تکیه بر ایمان، به‌راستی او چگونه می‌تواند میان دین حق و آیین‌های خرافی تمایز نهد و از راه‌های متعارض یکی را برگزیند؟

۵. امکان معرفت واقعیت

دیدگاه معمار آگزیستانسیالیسم مسیحی و پیروان وی بر این مبنای معرفت‌شناختی استوار است که در پژوهش‌های علمی، پژوهشگر به واقع نزدیک‌تر

۱. وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ. قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعْطَكُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ. قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ (هود: ۴۵-۴۷).

می‌شود نه آنکه خود واقع را می‌یابد. این مبنا نیز نادرست است. بررسی و اثبات این مسئله نیاز به طرح گسترده‌ی مباحث معرفت‌شناختی مطلق دارد. در آن مباحث بدین نتیجه دست یافته‌ایم که انسان نفس واقعیت و پدیده را در مجموع می‌یابد نه نمودی از آن را؛ به «بود» راه می‌یابد نه به «پدیدار» (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۳).

۶. دل‌بستگی و معرفت

حتی اگر بپذیریم حقیقت دین، شورمندی، اشتیاق و دل‌بستگی است، گرایش‌هایی این‌گونه باید جهت‌یابی و هدایت شوند و در بستر صحیحی به جریان افتند و از قرارگرفتن در مسیر غیرالهی بازداشته شوند؛ چراکه گرایش‌ها به خودی خود نابینا و معرفتی نیستند و بدون جهت‌دهی یا هدایت، به انحراف و گمراهی می‌انجامند. برای پیشگیری از رخداد چنین معضلی، باید با منبع معرفتی جهت‌دهی شوند. آن منبع عمدتاً عقل است؛ پس انسان پیش از شیفتگی و دل‌دادن به دینی، لازم است با عقل راستی آزمایی کند و صدق دعاوی آن را واکاود.

از این رو کسی می‌تواند ایمان و دل‌بستگی به یکی از ادیان داشته باشد که پیش از گرایش، به صدق آن متقاعد شود. این یعنی لحاظ صدق به گونه‌ی ابژه، میان کسی که ایمان آورده یا کسی که می‌خواهد ایمان آورد، از این نظر تفاوتی نیست. در صورتی می‌توان به دین یا مذهبی ایمان آورد که پایه‌های معرفتی آموزه‌ها یا ادعاهای آن مستحکم باشد. اگر کسی به دعاوی فرقه یا دین ویژه‌ای دل‌بستگی داشته باشد و آن را تصدیق کند، با دیدن تناقض در آنها یا یافتن یک نقص، ایمان و دل‌بستگی‌اش متزلزل می‌شود؛ چنان‌که اگر کسی با اظهار عشق و محبت شما را فریفته‌ی خود کند، با یافتن شواهدی بر دروغین بودن عشق وی، محبت شما به او متزلزل می‌شود. این واقعیت را می‌توان آزمود و بدین نتیجه دست یافت که شیفتگی و دل‌بستگی شما به او، از این‌روست که او را در اظهار عشق صادق می‌دانید. با تردید در صدق ادعای وی و شک در مطابقت آن با واقع، ایمان به شک تبدیل می‌شود؛ بدین روی پای صدق به لحاظ ابژه وسط کشیده می‌شود و شخص دعاوی اظهارشده را ارزیابی می‌کند. در نتیجه اگر ادعاها تأیید و اثبات نشوند، با اندک شکی ایمان متزلزل می‌شود. از این‌روست که شک با ایمان قابل جمع نیست. شک در چیزی با ایمان به آن، از جهت و لحاظی واحد، دو حالت ناسازگارند و با یکدیگر قابل جمع نیستند. لحاظ سوپژه نمی‌تواند ما را از لحاظ ابژه رهایی بخشد.

نقدهای بسیار دیگری وارد است که بیان و شرح آنها به اطاله می‌انجامد؛ از جمله:

- **ایمان و هراس همیشگی یا بیم و امید:** انسان باید در هراس و دلهره باشد؛ اما اولاً، این ترس یا هراس به سبب گناه اولیه نیست؛ بلکه ناشی از این است که مبادا پس از ایمان به خدا و مسئولیت انسان در برابر او، هواهای نفسانی او را از حق بازدارند؛ خداوند کارهای او را نپذیرد و اخلاص لازم در رفتارهایش نباشد و... ثانیاً، انسان در حال بیم و دلهره باید امید نیز داشته باشد. مأیوس شدن از رحمت و مغفرت الهی، خود گناهی بس بزرگ است. از این رو انسان در حالی که به رحمت و مغفرت الهی امیدوار است، بیم نیز دارد؛ نه اینکه همواره و همیشه فقط در هراس غوطه‌ور باشد. اعتقاد به اینکه انسان در هراس و دلهره‌ای همیشگی است و این معلول بخشوده‌نشدن گناه اولیه اوست، خود از خرافاتی است که به مسیحیت راه یافته است. چگونه می‌توان چنین باور خرافی را توجیه کرد و آن را سرآغاز جهش و ایمان عقل‌ستیز قرار داد؟
- **ثبات ایمان و معرفت با استناد به برهان:** اگر استدلال‌هایی که برای اثبات عقاید بنیادی دین می‌شود برهانی باشند، هیچ‌گاه متزلزل نخواهند شد. به لحاظ معرفت‌شناختی، می‌توان چنین برهان‌هایی برای وجود خدا، یکتایی وی، تنزه او از ماده و مادیات و مانند آنها اقامه کرد. از این جهت نباید دلهره داشت و خطر کرد. این مطلب چالشی‌ترین مسئله معرفت‌شناسی است که آن را اثبات کرده‌ایم (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۶).
- **امکان شناخت عقاید اسلامی از راه منابع متعارف:** اصول بنیادین اعتقادی اسلام، عقل‌ستیز یا حتی عقل‌گریز نیست و از راه منابع یا راه‌های متعارف معرفت می‌توان به آنها دست یافت. می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت: فروع اعتقادی این دین را می‌توان از راه‌های متعارف معرفت همچون دلیل نقلی شناخت. بدین سان، در اصول و فروع معارف اعتقادی اسلام، همان منابعی مورد استناد قرار می‌گیرند که در دیگر معرفت‌های بشری بدان‌ها استناد می‌شود: برخی از آنها با عقل و شهود، بعضی با

عقل و برخی از راه دلیل نقلی و... اثبات می‌شوند (ر.ک: همان: فصل هفتم). از این رو می‌توان آنها را به معرفت و دانش نظری مبدل کرد.

- **توجیه عقاید انحرافی:** مانند اینکه «حقیقت سرمدی و بی‌زمان به ساحت هستی‌دار زمانی درآمده و به دنیا آمده و بزرگ شده باشد، امری نامعقول است. در این تناقض با خطرکردن، ایمان به وجود می‌آید». ادعاهایی این‌گونه، مستلزم آن است که هر کس به هر چیزی حتی خرافی و محال، محبت، تعلق و دل‌بستگی داشته باشد، می‌تواند با آن - به لحاظ سوپژه- ارتباط برقرار کند. آیا می‌توان به این لوازم تن داد؟ آیا اگر اثبات شود که اینها عقایدی خرافی‌اند که به مسیحیت راه یافته‌اند یا اگر مسیح بر آنها ظاهر شود و به خرافی‌بودن آنها تصریح کند، این متکلمان دست به چنین توجیهاات نامعقولی می‌زنند و نیازی به این توجیهاات احساس می‌کنند؟ یا اینکه گفته مسیح را همچون دلیل تاریخی و عقلی رد می‌کنند؟

- **ایمان و گرایش‌های نفسانی:** تشبیه یا تمثیل به استخر برای شرح ماهیت ایمان و جهش‌بودن آن نادرست است. هنر آن است که با وجود گرایش‌های پرنفوذ و خطیر نفسانی و خواهش‌های شهوانی، به آنچه حق و درست ولی در ستیز با آنهاست، ایمان آوریم. در این آزمون و جنگ‌وگریز، قهرمانی چون یوسف صدیق عَلَيْهِ السَّلَام لازم است؛ بنابراین هنر مقاومت‌کردن در خلوت، برابر آتش سهمگین شهوت جنسی و سازش‌ناپذیری در برابر لقمه‌های چرب و مظاهر فریبنده دنیا است که اشخاصی را به اوج قله انسانیت، بندگی و قرب خداوند می‌رساند؛ چنان‌که با اندکی غفلت، شهوات و امیال، آنها را فریب می‌دهد و به مرتبه حیوانیت کشانده، در لجن‌زار شقاوت ابدی غوطه‌ور می‌کند. چه بسا افرادی که به سبب غرور، تکبر، جاه‌طلبی، شهوت جنسی، تعصب، کینه و دیگر گرایش‌های نفسانی جحود ورزیده، حق را عالمانه و عامدانه انکار کرده‌اند. آیا شمار این دسته افراد کم است؟ آری هنر آن است که انسان پس از شناخت حق و آموزه‌های صادق و مطابق با واقع بتواند بر خلاف گرایش‌های نفسانی، تعصب‌ها و حب و بغض‌ها ایمان آورد و در برابر خواسته‌های نفسانی ضد حق مقاومت کند.

همراهی ایمان و عمل صالح برای دستیابی انسان به سعادت، افزون بر ایمان، عمل صالح نیز لازم است. بدین روی حُسن فاعلی و حسن فعلی، هر دو از ارکان سعادت‌اند. بدون ایمان، عمل صالح موجب رستگاری انسان و رسیدن وی به هدف نهایی آفرینش نمی‌شود. هنگامی عمل صالح می‌تواند در فرایند کمال شخص نقش داشته باشد که وی به عقاید دینی با نصاب لازم، پس از معرفت و تصدیق علمی ایمان آورد؛ سپس به عمل صالح تن دهد و عبادات و تکالیف دینی را، اعم از اخلاقی، حقوقی، فردی، اجتماعی و... به‌جای آورد. بنابراین، انسانی که با قلبی پاک بت می‌پرستد، چنین نیست که در حقیقت خداپرست باشد. بت‌پرستی او جاهلانه است و حسن فعلی ندارد. این دلدادگی او را به قرب الهی نمی‌رساند، بلکه بازدارنده است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار آگزیستانسیالیسم مسیحی را کانون بحث قرار دادیم و دیدیم این مکتب کلامی از جمله قرائت‌های ایمان‌گروی افراطی و ضد عقل و دلیل، اعم از دلیل عقلی و تاریخی یا نقلی است که بر شماری از متکلمان بلکه برخی مکتب‌های کلامی معاصر تأثیر نهاده است. مهم‌ترین دستاور آن، انسداد معرفت و سوپژکتیویسم ایمان‌گراست. با کاوشی گسترده در این ساحت، بدین نتیجه رسیدیم که این مکتب کلامی عمدتاً در واکنش به معضلی دشوار و چالش‌برانگیز در معرفت‌شناسی دینی عرضه شده است و آن اینکه: آیا می‌توان دست کم به بخشی از گزاره‌ها و معرفت‌های دینی از راه منبع عقل و روش عقلی دست یافت؟ بلکه در نگاهی وسیع‌تر آیا برای دستیابی به معرفت دینی، منبع یا دلیلی، اعم از عقلی و غیرعقلی، کارایی دارد؟ آیا راه دستیابی به معرفت در برابر ما گشوده است یا در بن‌بست و انسدادی معرفتی به سر می‌بریم؟

راه‌حل مکتب مزبور و حامیان آن، این است که در پژوهش‌های دینی به جای رویکرد ابژه‌ای، باید به روش سوپژه‌ای چنگ زد؛ چراکه از نگاه حامیان این نگرش، ما در بن‌بست و

انسداد معرفتی هستیم و نمی‌توانیم با روش پژوهش ابژه‌ای و از راه منبع عقل و دلیل نقلی و به کمک شیوه پژوهش عقلی و نقلی یا تاریخی در ساحت دین به معرفتی دست یابیم. بدین سان آنها در پژوهش‌های دینی رویکرد سوپژه‌ای را برگزیده و از آن بهره برده‌اند.

در ادامه دیدیم که برای تبیین آموزه‌های اگزیستانسیالیسم مسیحی و شرح و بررسی سوپژکتیویسم ویژه آنان نگاهی گذرا به دیدگاه بنیان‌گذار آن، کرکگور و مهم‌ترین پیروان و شارحان وی بایسته است. پس از مروری بر آن آموزه‌ها، بدین نتیجه رسیدیم که ایمان‌گروی کرکگور بر روش سوپژه‌ای استوار است. بر اساس نگرش وی و حامیانش، نباید روش پژوهش عینی یا ابژه‌ای را در این ساحت به کار گرفت. به نظر آنان، ایمان دارای مؤلفه‌هایی است که تنها با روش سوپژه‌ای می‌توان به آنها دست یافت؛ مؤلفه‌هایی همچون با یقین و معرفت در تنافی بودن؛ بر عقل و استدلال اعم از تاریخی و عقلی مبتنی نبودن؛ بلکه با عقل و استدلال اعم از تاریخی و عقلی ناسازگار بودن؛ جهشی بودن؛ خطرکردن؛ با رنج و دلهره آمیخته بودن؛ تناقض‌آلود و پارادوکسیکال بودن؛ شورانگیز و با اشتیاق همراه بودن.

نقدهای بسیاری بر این نگرش وارد است که در این نوشتار برخی از مهم‌ترین آنها بیان شد. با توجه به آن نقدها و نیز پژوهش‌های گسترده‌ای که در چند دهه به سرانجام رسیده و پشتوانه آن نقدهاست، بدین نتیجه می‌رسیم که اگر کسی بخواهد بی‌تعصب و فارغ از تعهد خود به دین یا مذهبی ویژه بیندیشد و بحث و گفت‌وگو کند، معرفت‌شناسی او را بدین نتیجه رهنمون می‌کند که همه منابع یا راه‌های متعارف معرفت بشری غیردینی، در معرفت دینی کارایی دارند. بدین سان از لحاظ معرفت‌شناختی، راه دست‌یابی به معرفت یقینی یعنی گزاره‌های مطابق با واقع، در مجموع بسته نیست؛ بنابراین، نمی‌توان گفت ایمان دینی با شکاکیت در گزاره‌های اعتقادی جمع می‌شود.

منابع

- قرآن کریم.
- آدامز، رابرت م. هـ. (۱۳۷۴)، ادله کرگور بر ضد استدلال آفاقی در دین، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، تهران: طرح نو، ج ۲.
- تیلیخ، پل (۱۳۷۵)، پویایی ایمان، ترجمه حسن نوروزی، تهران: حکمت.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۲)، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۴)، درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ج ۱۰.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۸)، معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۳)، مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۶)، معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱)، عقل و وحی در قرون وسطا، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- کرد فیروزجایی، یارعلی، و عبدی، حسن (۱۴۰۰)، تاریخ فلسفه معاصر غرب، تهران: سمت و قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کرگور، سورن (۱۳۸۰)، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی، ج ۲.
- کرگور، سورن (۱۳۷۴)، انفسی‌بودن حقیقت است، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.
- لگنهاوسن، محمد (۱۳۷۴)، ایمان‌گروی، ترجمه سیدمحمود موسوی، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.
- مگی، براین (۱۳۷۷). فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- ورنو، روژه، وال، ژان و دیگران (۱۳۸۷)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست‌بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ج ۲.
- Copleston, Frederick (1985), *A History of Philosophy*, USA: Newman press.
- Copleston, Frederick (2002), *Contemporary Philosophy*, New York: Continuum.
- Kierkegaard, Soren (1992), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Howard. V. Hong &... (Trans.), Princeton: Princeton University Press.

- Kierkegard, Soren (1954), *Fear and Trembling and The Sickness Unto death*, Walter Lowrie (Trans.), NewYork: Doubleday and Company.
- Macie, Joan (1982), *Miracle of Theism*, NewYork: Oxford University Press.
- Peterson, Micle &... (2003), *Reason and Religious Belief*, 3rd ed, Oxford: Oxford University Press.
- Pojman, Louis (1984), *The Logic of Subjectivity*, Alabama: The University of Alabama Press.
- Pojman, Louis (1987 & 4th 2002), *Philosophy of Religion*, California: Wadsworth Publishing Com.

