

ایمان، عقلانیت و زندگی اخلاقی از دیدگاه کرکگور و مطهری

متین السادات عربزاده*

امیرحسین خداپرست**

چکیده

کرکگور با موضعی ایمان‌گرایانه به تحلیل رابطه ایمان و عقل می‌پردازد. او معتقد است عقلانی کردن ایمان امری متناقض است و هرگز نمی‌شود ایمان را، که شور و حقیقتی انفسی است، در بند عقلانیت گرفتار کرد. مطهری، خلاف این نگرش ایمان‌گرایانه، عقیده دارد مبنای ایمان عقلانیت است، هرچند طریق انفسی یا راه فطرت نیز در وصول به حقیقت نقش‌آفرین است. هم مطهری هم کرکگور به نقش اراده در ایمان قائل‌اند. هر دو باطن ایمان را تسلیم می‌دانند و هر دو تصویری از انسان تعالی‌یافته عرضه می‌کنند. با این حال، کرکگور اساساً متعلق ایمان را امر پارادوکسیکال خدای تجسدیافته در قالب بشر می‌داند در حالی که مطهری، ضمن تأکید بر ایمان عارفانه و شورمندانه، به عقلانی بودن ایمان دینی قائل است. آنچه، به‌رغم این اختلاف‌ها، مطهری و کرکگور را به یکدیگر نزدیک می‌کند تلقی آنان از زندگی اخلاقی است؛ زندگی‌ای که مبنایی ایمانی دارد و شاکله‌اش را تسلیم باطنی به خدایی می‌سازد که فطرت آدمی را سرشته است. به نظر می‌رسد می‌توان برای تلفیق دیدگاه‌های متفاوت کرکگور و مطهری راهی یافت. جست‌وجوی ما در این راه شورمندی ایمان کرکگوری را با میزانی کمال‌یافته از تکامل عقلانی نزد مطهری، که متضمن درک محدودیت‌ها و نارسایی‌های عقل انسانی است، هم‌تراز می‌کند.

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، matinsadat.arabzadeh@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، khodaparast@irip.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶

کلیدواژه‌ها: کرکگور، مطهری، عقل، ایمان، زندگی اخلاقی، فطرت، تعالی.

۱. مقدمه

از مناقشه برانگیزترین موضوعات در فلسفه دین مسئله ارتباط ایمان و عقلانیت است. دامنه آرا و داوری‌ها در این زمینه دریایی از اندیشه‌ها را به نمایش گذاشته است. اتین ژیلسون (Etienne Gilson 1884-1978, Paris, France) در عقل و وحی در قرون وسطی از سه دیدگاه در باره ارتباط عقل و وحی / ایمان سخن گفته است. او معتقد است حاصل تفکرات در این حوزه سه خانواده را تشکیل می‌دهد: خانواده آگوستینی‌ها (Agustinians)، ابن‌رشدی‌ها (Averroesians) و توماسی‌ها (Tommasians). (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۷-۷۱) آگوستینی‌ها دین را مبدأ بی‌چون‌وچرای معرفت عقلی و اخلاق می‌دانند و بر این اساس، نقش عقل و تفکر فلسفی را تا حد زیادی نادیده می‌گیرند. ابن‌رشدی‌ها اصالت را به عقل می‌دهند و خلاف آگوستینی‌ها، برای ایمان در معرفت بشری شأنی قائل نیستند. خانواده توماسی‌ها راه اعتدال را انتخاب می‌کنند و به هماهنگی میان عقل و ایمان رأی می‌دهند. (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۲۰، ۳۴ و ۷۱)

در این پژوهش به بررسی آراء مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ه.ش) و کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵ میلادی) در موضوع نسبت ایمان و عقلانیت و پیامدهای اخلاقی این دیدگاه‌ها خواهیم پرداخت. طبق تقسیم ژیلسون، می‌توان مطهری را از خانواده توماسی‌ها و کرکگور را از خانواده آگوستینی‌ها محسوب کرد. مدل ایمانی موجه، از منظر مطهری، ایمان عقلانی است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۴: ۱۷۷ و ج ۴: ۳۲۳) در حالی که کرکگور ایمان شورمند و انفسی (Subjective) را به منزله مدل ایمانی موجه عرضه می‌کند. (کرکگور، ۱۳۹۳: ۹۴) ما، نخست، به ایضاح مفاهیم عقل و ایمان و بیان نحوه ارتباط آن‌ها می‌پردازیم و سپس، با مشخص شدن موضع عقل‌گرایانه مطهری و موضع ایمان‌گرایانه کرکگور، انسان متعالی و سعادت‌مند را از نظر هر یک معرفی می‌کنیم. نشان خواهیم داد که هم مطهری هم کرکگور چنین انسانی را واجد زندگی اخلاقی، به مفهوم حقیقی آن، می‌دانند؛ زندگی‌ای که از نظر هر دو متفکر مبنایی ایمانی دارد. در نهایت، با ذکر همسانی‌ها و ناهمسانی‌های دیدگاه‌های مطهری و کرکگور در باره نسبت ایمان، عقلانیت و زندگی اخلاقی، نشان خواهیم داد مبنای فلسفه توحیدی مطهری فطرت و مبنای فلسفه دینی کرکگور عشق است.

۲. عقل، ایمان و زندگی اخلاقی از منظر مطهری

با سیری در آثار مطهری، می‌توان عقل را چنین معرفی کرد: عامل گزینش بین هزاران انتخاب (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰)، عامل تشخیص مصلحت‌ها (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۲) و تدبیر کارهای انسان (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۱)، عامل تکامل بخش انسان در زندگی و علت برگزیدگی‌اش در دنیا و آخرت (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴: ۳۰۲) و ضامنی برای بهره‌مندی از سعادت و شقاوت. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۸۶) مطهری عقل را عامل شناخت می‌داند و از این حیث، آن را قوه‌دستیابی به علم معرفی می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴: ۵۰) عقل ابزاری مهم برای شناخت است که کارش تجزیه و تحلیل است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۳۱) و این تجزیه و تحلیل، تفکر نام دارد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲: ۷۰۱) مطهری به اصالت عقل قائل است و معتقد است انسان هم به برکت عقل اصالت انسانی می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۳۲) چرا که با چنین چراغی دست به عمل و انتخاب آگاهانه می‌زند و تمام اعمالش به واسطه عقل اعتبار می‌یابد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴: ۲۷۱)

عقل‌گرایی نزد مطهری به معنای سازگار کردن تعالیم دین با عقل (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۷: ۳۲۵)، اصالت بخشیدن به عقل در فهم و تحلیل و تعلیل گزاره‌های دینی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱: ۴۸۴)، نقادی دین و باورهای دینی به کمک عقل (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۵: ۵۴۲)، ملاک بودن عقل در گزینش و سنجش (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۵: ۵۴۴)، پرهیز از پیروی و تقلید کورکورانه از پیشینیان (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۴: ۴۹) و حقیقت‌جویی و ترک عناد و تعصبات (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۰: ۸۷) است. اینکه چگونه عقل می‌تواند واجد این خصوصیات شود و محک و معیار دستیابی به معرفت باشد پرسشی است که مطهری برای پاسخ دادن به آن، عقل را بر بدیهیات استوار می‌سازد. او تأکید می‌کند دین، احکام صریح و بدیهی عقل را نه تنها اعتبار و ارزش می‌بخشد بلکه آن‌ها را پشتوانه خود قرار داده است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱: ۴۸۴) مطهری می‌کوشد با تبیین و دفاع از نظامی مبتنی بر بدیهیات عقلی، که آن را احکام صریح عقل نظری می‌داند، دو وظیفه اساسی را به انجام برساند: نخست، طرح نظریه امکان دستیابی به معرفت یقینی در باورهای دینی و توجیه آن‌ها بر مبنای دلایل عقلی و دوم، طرد باورهای مبتنی بر وهم و گمان و تقلید کورکورانه در دین. (پورحسن، ۱۳۹۵: ۷۲) مطهری در مواضع مختلفی از آثار خود بر آن است که معرفت، در نهایت، بر بدیهیات اولیه و اول‌الاول استوار است.

به نظر مطهری، قرآن تنها به تشویق مردمان به تفکر بسنده نکرده بلکه افزون بر آن، از یک سو، لغزشگاه‌های اندیشه‌ورزی را گوشزد و از سوی دیگر، منابع و بسترهایی را برای رهاسازی قوای فکری بشر معرفی کرده است. نخستین لغزشگاه اندیشه، از منظر قرآن، «تکیه بر ظن و گمان به جای علم و یقین» است. قرآن با پیروی از ظن و گمان مخالف است و علت گمراهی مردمان را این می‌داند که بر ظن و گمان تکیه می‌کنند. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۴) به نظر مطهری، اصل روش‌شناختی دکارت (-Rene Descartes 1596) که می‌گوید «هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و نپذیرم مگر آن را که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ‌گونه شک و شبهه در آن نماند» بیان همان اصلی است که قرآن قرن‌ها پیش از دکارت آن را گوشزد کرده بود. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۵)

پیروی از میل‌ها و هواهای نفسانی دومین لغزشگاه تفکر است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۵) آموزه قرآنی این است اگر آدمی در اندیشه‌ورزی خویش تحت تأثیر امیال نفس قرار گیرد از یافتن حقیقت بازمی‌ماند. سومین عامل خطای اندیشه، از منظر قرآن، شتابزدگی در قضاوت است. توجه به محدودیت‌های دانش بشری باید انسان را از هر گونه شتابزدگی در تصدیق یا انکار امور برحذر دارد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۶) تبعیت بی‌چون‌وچرا از سنت‌های فکری گذشتگان، از جمله تبعیت از آباء و اجداد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۶) و نیز عدم استقلال رأی در برابر شخصیت‌های به ظاهر بزرگ از عوامل دیگر لغزش اندیشه‌اند. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۶۷)

از سوی دیگر، به گفته مطهری، ایمان اعتقادی است به احکام دینی که مقرون به نوعی شور و حبّ و عشق باشد. از ایمان مفهوم ضمنی علاقه و گرایش و حب، که لازمه‌اش تفانی و تفادی در راه عقیده است، به دست می‌آید. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۰۳-۵۰۴) ایمان جذب شدن به گونه‌ای اندیشه و پذیرفتن آن است و مجذوب شدن به اندیشه دو رکن دارد: «رکنی از آن جنبه علمی است و رکن دیگر جنبه احساساتی، که مبتنی بر آن است که دل انسان به امری گرایش داشته باشد». (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۴۷) ایمان موجب رهایی از اضطراب (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۹۱) و عامل پیوند انسان با حق و حقیقت است. ایمان نتیجه اقرار و تسلیم و روح پذیرش حقیقت است. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۱۶) مطهری کسی را مؤمن می‌داند که به خدا متصل است نه اینکه صرفاً به گزاره «خدا وجود دارد» معتقد باشد. او معرفت و تسلیم را مؤلفه‌هایی ضروری و مهم برای ایمان می‌شمارد.

(مطهری، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۷ و ۳۸) به نظر او، اگر اراده را از ایمان حذف کنیم سخن گفتن از تسلیم به منزله قلب ایمان بی معنا است.^۱
مطهری می‌گوید:

حکما معتقدند که معرفت و شناخت رکن مهم ایمان است. لذا متعلق ایمان رابطه‌ای نزدیک با عقلانیت خواهد داشت. معمولاً کتب فلسفی ما (هم) ایمان را فقط به شناخت تفسیر می‌کنند و می‌گویند ایمان در اسلام یعنی شناخت و بس

اما

در اسلام، ایمان حقیقی چیزی است بیش از شناخت. لذا درست است که شناخت رکن ایمان است... و ایمان بدون شناخت ممکن نیست ولی شناخت تنها هم ایمان نیست.
(مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳: ۱۸۷)

ایمانی که در آن تسلیم و خضوع نباشد ایمان نیست و برای بُعد قلبی ایمان بدیلی قابل تصور نیست. (مطهری، ۱۳۷۴: ۶۹) تسلیم شدن قلب به معنای تسلیم شدن سراسر وجود انسان و نفی هرگونه جحود و عناد است. مهم‌ترین شرط سلامت قلب تسلیم بودن آن در برابر حقیقت است. اگر جوینده حقیقت برای کشف آن خود را بی طرف و خالص کند، قلب او هرگز به او خیانت نخواهد کرد و او را به مسیر درست هدایت خواهد کرد.
(مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۹۱) مطهری نظرش را در باره نقش اراده در ایمان به شواهد قرآنی متکی می‌سازد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (نسا: ۱۳۶)، «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶)، «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ» (کهف: ۲۹)، «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (عنکبوت: ۴۰)، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳). این آیات، علاوه بر اینکه به وضوح نقش اراده را در تحقق ایمان نشان می‌دهند، به انسان‌ها هشدار می‌دهند که پیش از فرارسیدن قیامت و روزگار ندامت، به آنچه بر پیامبران نازل شده است ایمان آورند. این هشدارها نشان می‌دهند انسان مختار و اراده او آزاد است، زیرا اگر اراده انسان آزاد نباشد و او در کفر و ایمان مجبور باشد، این هشدارها لغو و بیهوده خواهد بود.

مطهری بر این باور است که متعلق ایمان حقایق غیبی است. تصدیق غیب بیان این اعتراف است که واقعیت‌ها و حقایق وجود دارند که از حدود حواس من خارج‌اند.
(مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۴۰) مقصود از غیب هم ایمان به خدا است هم ایمان به صفات او و هم ایمان به ملائکه و دستگیری‌های نهان در شرایط خاص. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۳۹) او

راه دل و ضمیر را همان دریافت غریزی خدا معرفی می‌کند. به نظر مطهری، «فطرت خداجویی و خداطلبی و خداپرستی در عمق وجدان بشر وجود دارد». (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۴۸۱) مطهری در توضیح فطرت دو طریق مرسوم را بیان می‌کند: فطرت عقل و فطرت دل. مطابق فطرت عقل

انسان به حکم عقل فطری، بدون اینکه نیازی به تحصیل مقدمات استدلالی داشته باشد، به وجود خدا پی می‌برد. توجه به نظام هستی و مقهوریت و مربوبیت موجودات خودبه‌خود و بدون اینکه انسان بخواهد استدلال کند، اعتقاد به وجود برتر و قاهر را در انسان به وجود می‌آورد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۹۳۴)

اما مطابق فطرت دل

انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. در انسان خداجویی، خداخواهی و خداپرستی به صورت یک غریزه نهاده شده است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۹۳۴)

مطهری به طریق دوم، یعنی فطرت دل، علاقه‌ای خاص دارد. به نظر او، استدلال‌های فلسفی و علم و صنعت و قانون نمی‌تواند جای دین و ایمان را پر کند. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۷: ۷۳) البته این کلام به معنای نفی نقش عقلانیت در ایمان نیست زیرا مطهری می‌پذیرد که معرفت و شناخت جزئی از ایمان است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳: ۱۸۹) با این حال، او راه فطرت را کامل‌ترین راه‌ها برای وصول به حق می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۹۵۷) نقش فلسفه و استدلال‌های فلسفی رفع شبهات است اما آنچه قلب را روشن می‌کند و به روح شور و حرارت و حرکت می‌دهد ایمان، عمل و تقوا است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶: ۶۸)

مطابق تلقی عارفانه از ایمان، که بر مبنای راه دل یا فطرت استخراج می‌شود، ایمان و رای عقل و معرفت است. به بیان دقیق‌تر، ایمان نوعی اعتماد ناظر به شخص است نه نوعی شناخت ناظر به گزاره، بنابراین در ساحت اراده تحقق می‌پذیرد نه در ساحت ذهن و متعلق آن یک شخص است نه یک گزاره. از نظر مطهری، ایمان علاوه بر معرفت، نوعی گرایش و علاقه و حرکت به سوی خدا است و تسلیم قلبی و بازگشت به سوی خدا روح الاهی‌دمیده در انسان را به فعلیت می‌رساند. این تلاش‌ها و رای شناخت حصولی و تصدیق عقلی است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۸۳) بنابراین شوق، اراده، رضا، توکل و فنا مؤلفه‌هایی هستند که در تلقی عارفانه از ایمان جایگاهی خاص دارند. ایمان عارفانه زائیده خودآگاهی و دردی

درونی است، دردی که از نیازی فطری برای بازگشت به اصل و وصال معشوق سرچشمه می‌گیرد، نه صرف دانستن اینکه خدایی هست. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۱۸)

به نظر مطهری، آنچه می‌تواند انسان را به کمال برساند رشد هماهنگ و همه‌جانبه انسان در راستای تحقق بخشیدن به ارزش‌هایی چون عقلانیت، ایمان، عشق، محبت، عدالت، عبادت، آزادی و انواع دیگر ارزش‌ها است و انسان کامل کسی است که «همه این ارزش‌ها در حد اعلا و هماهنگ [با یکدیگر]» در او تحقق یافته باشند: «انسان کامل قهرمان همه ارزش‌های انسانی در همه میدان‌های انسانیت است». (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳: ۱۲۴)

نتیجه این ملاحظات در باره ارتباط عقل و ایمان در سپهر اخلاق (Sphere of Morality) متجلی می‌شود. مطهری بر این باور است که اولین پیامد ایمان پشتوانگی آن برای اخلاق است به گونه‌ای که «اخلاق... بدون ایمان اساس و پایه درستی ندارد». (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳: ۷۶۱) به نظر او، «زیربنای همه اصول اخلاقی» و «منطق همه آن‌ها» ایمان به خدا است. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۳: ۷۶۱) آنچه بشر در قالب فضیلت می‌شناسد مبتنی بر اصل ایمان است. از نظر مطهری، گرچه التزام به هر یک از فضایل به‌نوعی محرومیت مادی برای انسان اخلاقی منجر خواهد شد، اما او به محرومیت راضی می‌شود چون به ارزش معنویت رسیده است. انسان اخلاقی در دوراهی التزام به خودپرستی و منفعت‌پرستی یا خداپرستی و پرداخت بهای آن قرار دارد اما، در نهایت، انتخاب او گریز از خودپرستی به سوی خداپرستی و پرداخت بهای آن است «با پذیرفتن تمام سختی‌ها و محرومیت‌هایی که به نام اخلاق متحمل آن خواهد شد». (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲: ۶۹)

این البته بدان معنا نیست که از نظر مطهری اخلاق به امر و نهی الهی و شریعت مکتوب وابسته است بلکه بدین معنا است که زندگی اخلاقی در فطرت دینی و الهی انسان ریشه دارد. (جوادی، ۱۳۹۵: ۱۵۲) به باور او، انسان مستقل از هر تعلیم و تربیتی، به طور فطری از آنچه خوب، بایسته و «انسانی» است شناختی دارد و ارزش‌های اخلاقی را مطابق آن سامان می‌دهد. این شناخت مستقل، در نهایت، به این واقعیت مربوط است که سرشت انسان از روح و نفخه‌ای الهی بهره‌مند است که آن را به سوی نیکی سوق می‌دهد و از بدی باز می‌دارد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۱۹-۱۲۰) این هدایت فطری اخلاقی، که ریشه در عقل آدمی دارد، بر هدایت شرعی تقدم دارد. به عبارت دیگر، مطهری میان دو نوع هدایت فطری و اکتسابی تمایز قائل است و شرط هدایت اکتسابی را وجود فطرت در انسان می‌داند. هدایت فطری به روشن بودن نور فطرت در انسان و مسخ‌ناشدگی او منوط است و تعالیم

مکتسب از انبیا بر این هدایت فطری استوار می‌شوند. بر این اساس، نیکی‌هایی مانند شفقت به ستمدیدگان شرط انسانیت و مربوط به جنبه فطری انسان است و کسی که فاقد چنین شرطی است انسانی مسخ‌شده است که تعالیم انبیا نیز، در نهایت، برای او هدایت‌بخش نیستند. به عبارت دیگر، فقط کسانی که به‌نوعی واجد جان دیانت و گوهر هدایت الهی باشند قلبی آماده اکتساب هدایت شرعی دارند. (جوادی، ۱۳۹۵: ۱۵۳)

۳. عقل، ایمان و زندگی اخلاقی از منظر کرکگور

بهترین راه برای فهم معنای «عقل» نزد کرکگور این است که دریابیم او چه امری را در قالب عقل و عقل‌گرایی مورد انتقاد قرار داده است. با مطالعه آثار کرکگور، انتقادهای او به عقل را چنین می‌توان بیان کرد:

الف. انتقادهای از نظام هگلی: برخی شارحان کرکگور کتاب *یا این یا آن* او را پاسخی به «هم این هم آن» هگل (Hegel 1770-1831) می‌دانند. به نظر هگل، از تلفیق تز (Thesis) و آنتی‌تز (Antithesis) می‌توان به سنتز (Santez) رسید که شامل تز و آنتی‌تز و، در عین حال، از هر دو برتر است. به این ترتیب، می‌توان اندیشه‌های متضاد را در مقامی بالاتر با یکدیگر آشتی داد. از نگاه کرکگور، این اندیشه نظام‌مند هگلی سعی در بلعیدن همه چیز دارد «هستی لحظات مختلف وجود را کاملاً از هم جدا می‌کند اما فکر نظام‌مند تشکیل شده از آن خاصیتی است که آن‌ها را یک‌جا جمع می‌آورد». (Kierkegaard, 1974: 107)

ب. عقل به‌منزله عامل توجیه‌گر: به نظر کرکگور، اثبات عقلی باورهای اساسی ما، از جمله باور به فضایی متفاوتی، ممکن نیست و عقل از توجیه و اثبات صدق چنین قضایایی عاجز است و انتخاب‌های انسان غالباً از اراده او سرچشمه می‌گیرند نه از اتکا به عقل. عقل همواره برای یک انتخاب هم دلایل له هم دلایل علیه فراهم می‌آورد. اینجا است که فقط با اراده می‌توان دست به عمل زد

تنها با توقف فکر است که می‌توان آغاز کرد و تفکر را فقط با امری غیر از خودش می‌توان متوقف کرد و این امر دیگر، که عزم برخاسته از اراده است، با امر منطقی کاملاً در تباین است. (Kierkegaard 1974, 110)

ج. عقل به‌منزله عامل یقین‌بخش: عقل چیزی جز احتمال و امکان به انسان نمی‌دهد. ما برای گزینش به یقین نیازمندیم و استدلال‌های قیاسی یا استقرا یقین‌بخش نیستند.

در استقرا به امری و رای مشهودات متمسک می‌شویم و از همین رو است که این‌گونه استدلال‌ها به اندازه قیاس معتبر نیستند. حتی قیاس هم نمی‌تواند صدق باورهای بنیادین ما را، که فهم ما را از واقعیت شکل می‌دهند، تضمین کند. اینکه قواعد منطق همه‌شمول‌اند، اینکه جهان همین چند دقیقه پیش پدید نیامده است و مثال‌هایی از این دست با استدلال قیاسی اثبات نمی‌شوند. اعتقاد به خدا، اصول اخلاقی، جاودانگی و اختیار نیز با استدلال عقلانی اثبات نمی‌شوند. (اکبری، ۱۳۸۶: ۲۶)

د. عقل به منزله امری آغشته به زبان: در نظر کرکگور، اگرچه برای توصیف واقعیت و تأمل در باره آن چاره‌ای جز به کارگیری زبان نیست، اما واقعیت منحصر در چیزی نیست که به زبان درآید. به عبارت دیگر، غالب آنچه به زبان می‌آوریم با آنچه قصد کرده‌ایم متفاوت است. (Evans, 1983: 209)

ه. عقل در تقابل با عاطفه: فیلسوفان غالباً به عقل بیشتر از عاطفه بها داده‌اند گویی گوهر انسانیت عقل است. از نظر کرکگور، در میان عواطف ارزشمند انسان، عواطفی وجود دارند که به نوعی معرفت‌بخش‌اند و با کل موقعیت انسان در عالم ارتباط دارند. این عواطف، عواطف بنیادین یا «اگزیستانس» (Existence) نامیده می‌شوند، عواطفی از قبیل شورمندی (Passion)، اضطراب و دلهره (Anxiety). عقل بدون چنین عواطفی ارزشمند نخواهد بود و معرفت حاصل از آن بی‌اعتبار است (کرکگور، ۱۳۹۳: ۱۸).

مراد کرکگور از عقل و عقل‌گرایی شامل تمامی فعالیت‌ها و پژوهش‌هایی است که می‌توان از آن‌ها با عنوان پژوهش‌های آفاقی (Objective) نام برد؛ پژوهش‌هایی که مبنای آن‌ها جدایی فاعل شناسا از موضوع شناسایی است. پژوهش‌های فلسفی، علمی و تاریخی از جمله آن‌هاست که هر کدام بیانگر گونه‌ای تعقل و خردمندی‌اند. حقیقت، از منظر این نوع عقلانیت، توافق میان معنای ذهنی و امر واقع در عالم خارج است، تعریفی از حقیقت که کرکگور آن را کنار می‌نهد. از منظر او، حقیقت انفسی بودن است. حقیقت امری غیرشخصی نیست که در قضایای فلسفی و علمی بگنجد بلکه امری است که از درون واجد آن می‌شویم. (Evans, 1983: 178)

چنانکه مشهور است تفکر کرکگور ایمان‌گرایانه است. در ایمان‌گرایی عقیده بر این است که عقل برای توجیه باورهای دینی مناسب نیست و این نوع باورها نمی‌توانند بر عقل مبتنی شوند. موضع کرکگور در مورد ایمان را می‌توان از چهار اثر او بیش از دیگر آثارش استخراج کرد: در سال ۱۸۴۲ با انتشار کتاب ترس و لرز (Fear and Trembling) ایمانی را

ترسیم می‌کند که می‌توان آن را ایمان ابراهیمی نامید. ایمان در ترس و لرز تلاشی است در برابر شک؛ شکی که از نظر کرکگور شکست در ایمان داشتن است. در سال ۱۸۴۴ پاره‌نوشته‌های فلسفی (Philosophical Fragments) و تعلیقه غیرعلمی نهایی بر پاره‌نوشته‌های فلسفی (Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments) را منتشر می‌کند. در این دو کتاب تلاش او این است که بگوید استدلال‌های آفاقی دکارتی و هگلی به کار ایمان نمی‌آید و شأن ایمان برتر از آن است که عقل محدود بتواند به درکش نائل شود. در نهایت، کرکگور در سال ۱۸۴۹ بیماری به سوی مرگ (The Sickness to Death) را منتشر می‌کند، کتابی که در آن ایمان به منزله تنها علاج بیماری ناامیدی و یأس معرفی می‌شود.

کرکگور در این آثار بر آن است که ایمان حقیقتی والاست، حقیقتی انفسی که با توجه به درون فرد برای او حاصل می‌شود. (Kierkegaard, 1992: 14) به عقیده او، ایمان آموختنی نیست بلکه حقیقت ایمان خود آموزگار است و مسئله انفسی این است که ارتباط فرد با حقیقت چگونه است. ایمان، از منظر کرکگور، حقیقتی پارادوکسیکال است که از تعالیم مسیحی برخاسته است. (Kierkegaard, 1983: 79-80) پارادوکسیکال بودن ایمان در تفکر کرکگور به این معنا است که انسان به خدایی تعلق خاطر داشته باشد که در قالب شخصی با نام عیسی مسیح در کالبد انسانی تجلی پیدا کرده است. ایمان کرکگور با آموزه تجسد آمیخته است. (Evans, 2010: 207)

با کنار نهادن عقل از قلمرو ایمان، این عقیده قوت می‌گیرد که اساساً ساحت ایمان از ساحت علم و معرفت جدا است. (Kierkegaard, 1987: 62) به باور کرکگور، متعلق علم و معرفت یا حقایق و امور زمانمند و متغیر و فانی است یا حقایق مطلق و ازلی. میان این دو نوع حقایق تفاوت‌هایی وجود دارد اما در مسیحیت این تفاوت‌ها رُخ می‌بازند و جای خود را به پیوند میان این دو متعلق ایمان می‌دهد. به این معنا، فرد باید به امور تاریخی و زمانمند و متغیری ایمان داشته باشد که در عین حال، حقایقی ثابت و ازلی هستند مانند اعتقاد به آموزه تجسد. در صورتی که متعلق حقایق ازلی و مطلق باشند، طبیعتاً امور متغیر و زمانی از حیظه آن بیرون‌اند زیرا امور مطلق نمی‌توانند زمانی باشند. اما از نظر کرکگور، متعلق ایمان امری پارادوکسیکال است و چنین باورها و اعتقاداتی را اساساً نمی‌توان از طریق معرفت و علم به دست آورد و تنها راه کسب آن‌ها ایمان است. (Kierkegaard, 1992: 211)

کرکگور در مخالفت با عینیت در معرفت‌شناسی دینی دلایلی آورده است. دلایل او برای

اثبات فراعقلی بودن ایمان به ادله کرکگور علیه استدلال آفاقی در دین شهرت دارد که عبارت‌اند از: ۱. برهان تقریب و تخمین (The Approximation Argument)، ۲. برهان تعویق (Postponement Argument) و ۳. برهان شورمندی (Kierkegaard on Pasion Argument). (اکبری، ۱۳۸۶: ۲۸-۳۹)

صورتبندی استدلال تقریب و تخمین چنین است:

مقدمه ۱. دستیابی به حقیقت یا از طریق رویکرد آفاقی امکان‌پذیر است یا از طریق رویکرد انفسی.

مقدمه ۲. رویکرد آفاقی برای دستیابی به حقیقت دینی نامناسب است.

نتیجه: بنابراین برای دستیابی به حقیقت دینی ناگزیریم از رویکرد انفسی استفاده کنیم. کرکگور برای آنکه اتکا به دلیل تاریخی برای رسیدن به ایمان را نفی کند چنین استدلال می‌کند:

مقدمه ۱. تحقیق تاریخی صرفاً تقریب و تخمین است.

مقدمه ۲. تقریب و تخمین برای ایمان آوردن کافی نیست.

نتیجه: بنابراین، تحقیق تاریخی برای ایمان آوردن کافی نیست.

پژوهش‌های تاریخی به نتایج احتمالی می‌رسند در حالی که برای ایمان نیازمند یقین هستیم. بنابراین، نمی‌توان ایمان را بر پژوهش‌های تاریخی بنا کرد. به گفته کرکگور «بسیار روشن است که در پژوهش‌های تاریخی استوارترین نتایج به دست آمده تقریبی و تخمینی است و تقریب و تخمین بسیار سست‌تر از آن است که بتوان سعادت خود را بر آن مبتنی ساخت». (Kierkegaard, 2009: 22) استدلال کرکگور کمابیش تحت تأثیر اهمیت تاریخی رخدادهای زندگی عیسی در مسیحیت است. کرکگور بر ارزش تحقیقات تاریخی، به‌منزله تحقیقاتی آفاقی برای اطمینان از صحت مسیحیت تأکید دارد ولی بر آن است که این تحقیقات، در نهایت، ما را به سرمنزله مقصود نمی‌رسانند. (اکبری، ۱۳۸۶: ۳۵)

صورتبندی استدلال تعویق علیه استدلال آفاقی در دین چنین است:

مقدمه ۱. انسان زمانی ایمان حقیقی دارد که به باور دینی‌اش متعهد باشد.

مقدمه ۲. انسان نمی‌تواند به باوری که مبتنی بر تحقیق تاریخی است ملتزم و متعهد باشد زیرا نتیجه تحقیقات تاریخی یقینی نیست و احتمال تجدیدنظر در آن همواره وجود دارد.

نتیجه: بنابراین، نمی‌توان ایمان را، که مستلزم تعهد و قطعیت است، بر نتایج متغیر پژوهش‌های تاریخی مبتنی کرد.

از نظر کرکگور، فرد نمی‌تواند تصمیم‌گیری برای ایمان را به تعویق بیندازد زیرا «هر لحظه‌ای که او بدون خدا سپری کند بر باد رفته است». (Kierkegaard, 2009: 168) به عبارت دیگر، عقل از یافتن نقطه پایانی برای تعویق ایمان عاجز است. ایمان را نمی‌توان به تعویق انداخت چون سعادت آدمی در گرو آن است. با این حال، پژوهشگر آفاقی ایمان خود را بر استدلالی مبتنی می‌کند که اثبات‌کننده گزاره‌ای دینی است. اگر پرسشی در باب یکی از مقدمات این استدلال مطرح شود، پژوهشگر آفاقی ناگزیر است تا هنگامی که به آن پرسش پاسخ دهد، از قلمرو ایمان خارج شود و در وادی شک به سر برد. (اکبری، ۱۳۸۶: ۳۶).

صورتبندی استدلال شورمندی علیه استدلال آفاقی در دین نیز به این صورت است:

مقدمه ۱. اساسی‌ترین و ارزشمندترین خصیصه ایمان شورمندی بی‌حد و حصر است.

مقدمه ۲. استدلال آفاقی به شورمندی بی‌حد و حصر نمی‌انجامد.

نتیجه: بنابراین، استدلال آفاقی به ایمان نمی‌انجامد.

بر اساس این دلایل کرکگور معتقد است برای رسیدن به حقیقت باید جهش ایمانی داشت و اساساً ایمان غیرشورمندانه است که محتاج استدلال آفاقی است. اما استدلال آفاقی هرگز به کار ایمان نمی‌آید چرا که مقتضی تقریب و تخمین است، هرگز به پایان نمی‌رسد و با شورمندی بی‌حد و حصر نیز قابل جمع نیست. در دو استدلال نخست کرکگور ایمان را فراتر از پژوهش‌های آفاقی می‌داند اما در استدلال سوم ایمان به کلی در تقابل با پژوهش‌های آفاقی است. (Kierkegaard, 2009: 19) ادله او برای اثبات تعارض شورمندی و یقین آفاقی مبتنی بر خطرکردن (Risk) و تحمل درد و رنج در مسیر ایمان است. کرکگور معتقد است «ایمان بدون خطرکردن به وجود نمی‌آید» (Kierkegaard, 2009: 171) و رسیدن به بالاترین مرحله از شورمندی محصول خطرکردن است. هرچه یک امر از نظر آفاقی نامحتمل‌تر باشد، خطرکردن بیشتر می‌شود و هرچه خطرکردن بیشتر شود، شدت شورمندی فزونی می‌یابد. (کرکگور، ۱۳۷۴: ۷۸) وقتی یقین در کار باشد، خطرکردن معنایی ندارد. همین مؤلفه خطرکردن است که ابراهیم را شهسوار ایمان می‌کند. او با یقین به امر محال، در نهایت شورمندی، تسلیم امر نامتناهی می‌شود.

به نظر کرکگور «رنج چونان هنرمندی سنگ روح مؤمن را تراش می‌دهد. این رنج رنجی ذاتی، ضروری و اجتناب‌ناپذیر است». (کاپوتو، ۱۳۹۷: ۸۹) او شورمندی را ارزشمندترین ویژگی در حیات دینی می‌داند و به این باور است که اگر امری به لحاظ آفاقی معقول باشد، تحمل درد و رنج برای کسب آن معنا ندارد. به بیان دیگر، هر قدر امری از نظر آفاقی نامحتمل‌تر باشد، هزینه و درد و رنج لازم برای کسب آن بیشتر خواهد شد. تلاش برای دستیابی به یقین آفاقی به این دلیل مطلوب نیست که هزینه زندگی دینی را به حداقل می‌رساند. (Kierkegaard, 2006: 26)

کرکگور با تفکیک قلمرو ایمان و عقل، ایمان را در حوزه اراده قرار می‌دهد و آن را بروز اراده می‌داند. (Kierkegaard, 1941: 90) به نظر او، آدمی باید با تمسک به اراده به ساحت ایمان جهش کند. این جهش ضامن رابطه انسان با خدا و مبتنی بر یک تصمیم استوار است. از نظر عقلانی، این جهش نوعی حماقت است ولی بر اساس ایمان، این جهش باید با کمک اراده انجام گیرد

ایمان معرفت نیست بلکه عملی است در حوزه اختیار؛ ایمان ظهور اراده است. باور آن‌قدر که عزم است استنتاج نیست. ایمان مهیب‌ترین عمل انتخاب است. (Kierkegaard, 1985: 83)

به نظر کرکگور، انسانی آزاد است که خود را می‌شناسد و با کمک اراده برای تحقق خویشتن تلاش می‌کند. او آزادی انسان را در ارتباط با خدا جست‌وجو می‌کند و می‌گوید «ایمان رابطه خصوصی با خدا است». (کرکگور، ۱۳۹۳: ۱۶)

با این حال دستیابی به ایمان، به اراده خدا و فیض او نیز وابسته است. (Kierkegaard, 1987: 71) معلم نمی‌تواند اصرار کند تا متعلم به درک حقیقت برسد. معلم یک فرصت است و این خود متعلم است که باید برای درک حقیقت و زدودن غبار غفلت تلاش کند. (Kierkegaard, 1985: 15) کرکگور علاوه بر نقش مهمی که برای اراده قائل است، فیض الهی را نیز عاملی مهم در کسب ایمان می‌داند. جهش ایمان یاری الهی می‌طلبد. فیض الهی کیفیت وجودی فرد را متحول می‌کند. به تعبیر اونز (C. Stephen Evans 1984)، از نظر کرکگور، حقیقت چیزی نیست که ما نزد خود داشته باشیم بلکه خدا باید خود، آن را به ما ببخشد. کسی که به محدودیت معرفت خویش اذعان کند، می‌تواند با ایمان به دعوت خدا لبیک بگوید. این ایمان به صرف اراده فرد پدید نمی‌آید بلکه موهبتی الهی است که خدا در

مواجهه اول شخص به فرد فرد انسان‌ها، نه نوع انسان، آن را عطا می‌کند. (Evans, 1992: 139) در واقع، باید گفت فیض الهی انسان را به سوی ایمان و جهش ایمانی هدایت می‌کند. کرکگور ابراهیم را بارزترین نمونه‌ای می‌داند که توانسته است جهش به وادی ایمان را با یقین کامل انجام دهد و لقب «پدر ایمان» و «شهسوار ایمان» را به خود اختصاص دهد. (کرکگور، ۱۳۹۳: ۱۵۱) ابراهیم با تعلیق غایت‌شناسانه اخلاق و ایمان به امر ناممکن، از ساحت اخلاق به ساحت ایمان جست می‌زند و، با این جهش، از نو متولد می‌شود. آنچه کرکگور در ترس و لرز به تصویر می‌کشد، تولد ابراهیمی است که در آزمون زندگی به واسطه ایمان پیروز میدان شده است. (کرکگور، ۱۳۹۳: ۵۵) او مظهر متعال اگزیستانس است که با انتخاب جهش ایمانی «وجود می‌یابد»؛ یعنی «از امکان» به «تحقق یافتگی» (معادل دانمارکی Virkelighedens) می‌رسد. (Kierkegaard, 1985: 73-75) کرکگور معتقد است والاترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خود پیوستگی با خدا است. اگزیستانس، در عالی‌ترین حد، همان فرد رویاروی خدا است؛ یعنی انسانی که دیدگاه ایمانی دارد. (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷: ۳۳۱-۳۳۸)

کرکگور از زندگی اخلاقی چه فهمی دارد؟ پیش از بحث در باره این موضوع، باید اشاره کرد «اخلاق» در آثار کرکگور به «یک» معنا به کار نرفته است و قضاوت در مورد چیستی اخلاق نزد او نیازمند مطالعه مجموعه آثار او است. کرکگور دست‌کم در باره چهارگونه متفاوت از اخلاق سخن گفته است: ۱. در *یا این یا آن* (Kierkegaard, 1987: 155-338) با معنایی از اخلاق مواجهیم که در فصل دوم از *مراحل زندگی* (Kierkegaard, 1991a: 87-184) نیز به آن اشاره شده است. این اخلاق یکی از سپهرهای سه‌گانه زندگی و پلی میان سپهر زیبایی‌شناسی و سپهر ایمان (Sphere of Faith, Reason) است؛ واسطه‌ای که زمینه را برای ورود فرد به ساحت ایمان میسر می‌کند. این معنا از اخلاق، علاوه بر دربرداشتن برخی از مؤلفه‌های اخلاق کانت (Immanuel Kant 1724-1804) (Kant 1724-1804) و هگل، با ایمان دینی ارتباطی وثیق دارد. ۲. در *ترس و لرز* (کرکگور، ۱۳۹۳: ۱۱-۱۳) کرکگور اخلاقی را به تصویر می‌کشد که در برابر ایمان قرار دارد، تقابلی که در نهایت با تعلیق اخلاق به سود ایمان به پایان می‌رسد. اخلاق ابراهیمی ترس و لرز فراتر از اخلاق *یا این یا آن* و *مراحل زندگی* است. ۳. پرداختن به موضوع اخلاق در کتاب *آثار عشق* (Kierkegaard, 1995: 44-90) و کتاب *عمل در مسیحیت* (Kierkegaard, 1991b: 129-) (144) بیشتر از دیگر آثار کرکگور مشهود است. آنچه کرکگور بر مبنای تشبه به مسیح و

عشق مسیحایی از آن به «اخلاق عشق» (ethics of love) تعبیر می‌کند، در واقع، یگانگی اخلاق با عشق به مسیح است. او این اخلاق را وامدار آموزه‌ای از کتاب مقدس است که می‌گوید «همسایه‌ات را چون خودت دوست بدار». (انجیل متی، ۲۲:۳۹). ۴. معنای چهارم اخلاق در آثار کرکگور «اخلاق امر الهی» است. بر مبنای این نظریه، معیار و پایه اخلاق امر خداوند معرفی می‌شود. به این ترتیب، چهار نظریه اخلاق متفاوت را می‌توان به کرکگور نسبت داد. این چهار نظریه عبارت‌اند از: ۱. اخلاق ایمانی، ۲. اخلاق ابراهیمی، ۳. اخلاق مسیحایی (اخلاق عشق) و ۴. اخلاق امر الهی (Divine Command Morality).

اونز برای اشاره به اخلاق مورد قبول کرکگور از تعبیر «اخلاق ایمانی» (ethics of faith) استفاده می‌کند، اخلاقی که مبنایش ایمان به خدا است نه داوری اجتماعی. (Evans, 2006: 222) اخلاق ایمانی تحقق ایمان به خداوند است. (Evans, 2004: 2) کرکگور در ترس و لرز ابراهیم را با سه قهرمان تراژیک مقایسه می‌کند: آگاممنون (Agamemnon)، یفتاح (Jephthah) و بروتوس (Brutus).^۵ در هر یک از این موارد، پدری از سر وظیفه‌شناسی، برای صیانت و خدمت به دولت، تصمیم می‌گیرد فرزندش را قربانی کند؛ چرا که وظیفه اخلاقی والاتری در نظر دارد. کرکگور می‌گوید این نحوه قربانی کردن همدردی و تحسین همگان را در پی دارد. اما در مورد ابراهیم چنین نیست که کسی او را بابت قربانی کردن فرزند تحسین کند یا معتقد باشد او برای امری والاتر فرزندش را به قربانگاه می‌برد. ابراهیم با تعارض وظایف اخلاقی روبه‌رو است؛ وظایفی که از نظر بار اخلاقی با یکدیگر برابرند. شخصیت او بین وظیفه اخلاقی نسبت به فرزند و وظیفه مطلق والاتر نسبت به خداوند دچار تعارض می‌شود. (کلنبرگر، ۱۳۸۴: ۵۳) در اینجا ابراهیم تصمیم به «تعلیق غایت‌شناسانه اخلاق» می‌گیرد. او تصمیم می‌گیرد به نفع غایت والاتری که برای خود قائل است، یعنی عمل به فرمان خداوند، حکم اخلاق را تعلیق کند. قهرمانان تراژیک و سوسه می‌شوند فرزند خود را در راه اخلاق قربانی نکنند ولی این وسوسه قلبی آن‌ها برای اجتناب از امری است که وظیفه اخلاقی‌شان است. اما وسوسه ابراهیم حکم اخلاقی است که او را به نافرمانی خداوند فرامی‌خواند. وسوسه ابراهیم اطاعت از اخلاق به جای اطاعت از امر خداوند است و کرکگور بنا بر عشق به خدا از این وسوسه می‌گریزد. (کرکگور، ۱۳۹۳: ۱۵۱-۱۴۸)

به گفته اونس، عشق، که مبنای ایمان است، از نظر کرکگور دو مرتبه وابسته به یکدیگر دارد. این دو مرتبه عبارت‌اند از «عشق به خدا که پایه ایمان به او است» و «عشق به دیگران

که منوط به ایمان به خدا است». (Evans, 2004: 28) اولی عشق در مرحله ایمان است و دومی عشق در مرحله اخلاق. تأکید کرکگور بر پرداختن به موضوع عشق نیز دو دلیل دارد: دلیل اول اینکه «خدا عشق است» و فقط با عشق می‌توان او را وصف کرد (این عشق در مرحله ایمان است) و دلیل دوم اینکه عشق در زندگی فرد مسیحی تجلی گسترده‌ای دارد (این عشق در مرحله اخلاق است) (پورمحمدی، ۱۳۹۰: ۱۸۷). بر این اساس، امر خداوند به ما عشق ورزیدن است؛ ما باید به او عشق بورزیم «خدا کسی است که طلب عشق مطلق می‌کند». (کرکگور، ۱۳۹۳: ۱۰۱) عشق ما به خدا در دو مرحله ایمان و اخلاق متجلی می‌شود. ابتدا در مرتبه ایمان عاشق او می‌شویم و به او ایمان می‌آوریم و سپس، در مرحله اخلاق، عشقی مطلق و بدون قید و شرط به او ابراز می‌کنیم که زندگی اخلاقی ما را شکل می‌دهد.

کرکگور معتقد است اینکه در انجیل متی آمده است آدمی باید همسایه‌اش را چون خودش دوست بدارد (انجیل متی، ۲۲:۳۹) بدین معنا است که ایمان این وظیفه اخلاقی را بر دوش ما می‌نهد که نه تنها نزدیکان بلکه «هر کس دیگری» را که ملاقاتش می‌کنیم باید مانند خود عزیز بداریم. هر آدمی که از راه می‌رسد، هر که باشد، همسایه ما است. «همسایه» غریبه‌ها و حتی دشمنان را هم دربرمی‌گیرد. این همان عشقی است که بدون کلید، قفل حب نفس و خودپرستی را باز می‌کند و در زبان یونانی «آگاپه» (Agape) خوانده می‌شود. این عشق از طمع و غرض‌عاری است و از عاشق طلب از خودگذشتگی و ایثار می‌کند (کاپوتو، ۱۳۹۷: ۱۲۷-۱۲۸). کرکگور در آثار عشق به این نکته اشاره می‌کند که در انجیل «عشق به همسایه» بعد از «عشق مطلق به خدا» آمده است و از این تقدم و تأخر نتیجه می‌گیرد «واسطه عشق به همسایه عشق به خدا است»؛ به تعبیر دیگر «ریشه عشق به همسایه عشق به خدا است». (Kierkegaard, 1995: 172)

در فرمان خدا به عشق به دیگران این نکته مستتر است اگر کسی به دیگران عشق بورزد، هرگز دزدی، قتل و آزار آن‌ها را روا نمی‌دارد و همواره با دیگران صادق و دلسوز است. بنابراین سایر قوانین اخلاقی نیز از این فرمان استنتاج می‌شوند. عنوان مجموعه این قوانین، به تعبیر کرکگور، «اخلاق عشق» است. (Greegan, 1996: 111-112) اونز بر آن است که مضمون حقیقی نظریه امر الهی کرکگور همین است: اخلاقی که در مرحله ایمانی یا تسلیم به امر خداوند تحقق می‌یابد. (Evans, 2004: 113) با این حال، این اخلاق با طبیعت بشر بیگانه نیست. آکویناس (Tommaso d'Aquino 1274-1225) تعلیم می‌داد خدا

در خلقت انسان به او طبیعت خاصی داده است و این طبیعت نیروهایی خاص دارد و به سمت و سویی خاص می‌رود که همان سمت و سوی مطلوب خدا است. اونز، پس از طرح این دیدگاه، نتیجه می‌گیرد در اخلاق‌شناسی کرکگور، اخلاق مبتنی بر فرمان الهی با اخلاق مبتنی بر طبیعت بشر قابل جمع است. خدا به امری فرمان می‌دهد که با فعلیت یافتن نیروهایی متناسب است که در طبیعت انسان وجود دارند، طبیعتی که خدا آن را آفریده است. (Evans, 2004: 8)

۴. مطهری و کرکگور: نقد و تحلیل دو دیدگاه

هم مطهری و هم کرکگور به نقش روشنگرانه عقل در مسیر وصول انسان به حقیقت باور دارند، با این تفاوت که مطهری به نقش‌آفرینی عقل در انتخاب ایمان و نوعی ایمان عقلانی قائل است. به عقیده او، شناخت عقلی به ایمان کمک می‌کند و حامی ایمان است. عقل، از منظر مطهری، نورافکنی است که راه را نشان می‌دهد و ایمان جهت را مشخص می‌کند. از این رو، میان آن‌ها وفاق است. در عین حال، او به محدودیت‌هایی برای عقل قائل است و با ذکر لغزشگاه‌های اندیشه، می‌گوید انسان زمانی به سعادت دست می‌یابد و در مسیر تکامل پیش می‌رود که عشق و ایمان او همپای عقلانیتش رشد کرده باشد. به باور مطهری، ایمان با صرف معرفت و شناخت عقلی به دست نمی‌آید بلکه حقیقت ایمان تسلیم است و این تسلیم تنها با اراده محقق می‌شود و ثمره‌اش وصول به حقیقتی است که از طی طریق حقیقت و صیروت دائمی انسان حاصل می‌شود.

کرکگور مطهری را تا آنجا همراهی می‌کند که عقل را پدیده‌ای ارزشمند می‌شمارد اما بر آن است که متعلق ایمان نامحدود و نامتناهی است و عقل متناهی و محدود در قلمرو ایمان راه ندارد. آنان که طالب ایمان‌اند می‌دانند حقیقت انفسی به چنگ پژوهش‌های آفاقی نمی‌آید و تنها کسانی به آن دست می‌یابند که با ترک متناهی و تعلقات خود، ابراهیم‌گونه جهش کنند و با تحمل درد و رنج و خطر کردن‌های دائمی و به جان خریدن اضطراب و اضطراب، پای در ساحت ایمان بگذارند تا با هر آزمون آن، به اثبات ادعای ایمان خود بپردازند. فرد با چنین صیرورتی تکامل می‌یابد و مظهر متعال اگزیستانس می‌شود. در این صیروت، شور داشتن یکی از معیارهای اصلی انسان بودن است. شور متضمن ارزش دادن به موضوعی خاص و اشتغال خاطر به آن است؛ در عین حال، حاکی از عشق و رنج

شخص شورمند در قبال آن است و این‌ها عناصر اساسی فلسفه مسیحی کرکگورند.
(کرکگور، ۱۳۹۹: ۱۹)

بررسی همسانی‌ها و ناهمسانی‌های موجود در دیدگاه کرکگور و مطهری می‌تواند راهنمای خوبی برای عرضه الگوی ایمانی از منظر هر یک از این دو فیلسوف باشد. الگوی ایمانی مطهری، که بر مبنای فهم او از رابطه ایمان و عقلانیت استخراج می‌شود، الگویی عقلانی است. او اساساً انسان را خداخواه می‌داند و معتقد است تا زمانی که انسان در مسیر فطرت است در مسیر عقل هم هست. نقطه قوت دیدگاه مطهری در این است که بر اساس آن، از هر دو مسیر عقل و دل می‌توان به ایمان رسید. اما الگوی شاخص ایمان نزد کرکگور مؤمنی شورمند و خردگریز است. از نقاط قوت دیدگاه کرکگور ارزش والایی است که او برای وجه عاطفی و درونی ایمان قائل است. او با ترسیم سپهرهای حیات و برگزیدن سپهر ایمان، به آدمی یادآور می‌شود که تنها نفس کشیدن در این سپهر است که منجر به تحقق یافتن «خویشتن» می‌شود و انسان را مظهر متعالی اگزیستانس می‌سازد. جهش به چنین ساحتی سالکی مضطر، دردمند، شورمند و اهل مخاطره می‌طلبد.

در مقام داوری، می‌توان گفت اگر دیدگاه کرکگور به‌راستی طرد، تحقیر و تنزل یکسویه عقلانیت باشد، این دیدگاه پذیرفتنی نیست چرا که وجوهی از ایمان دینی اساساً آن را امری عقلانی می‌سازند. ایمان، از یک سو، متضمن باور داشتن است و هر باوری درخور ارزیابی عقلانی و تلائم با دیگر باورهای فرد مؤمن است و، از سوی دیگر، گاه اساساً خود دستاورد عقل به نظر می‌رسد؛ یعنی گاه چنان است که عقل به مرتبه‌ای از رشد و کمال می‌رسد که تشخیص می‌دهد ایمان، با تمام مخاطراتی که در مسیر خود دارد، برگزینی است.

به‌رغم تفاوت‌ها شاید بتوان راهی برای تلفیق دیدگاه‌های کرکگور و مطهری یافت. چنین راهی را باید با نظر به وجوه مشترک دیدگاه این دو متفکر تشخیص داد. جست‌وجوی ما در پی این راه شورمندی ایمان کرکگوری را با میزانی کمال‌یافته از تکامل عقلانی نزد مطهری، که متضمن درک محدودیت‌ها و نارسایی‌های عقل انسانی است، هم‌تراز می‌کند. بدین ترتیب، می‌توان گفت عقل رشدیافته اما معترف به نقایص و نارسایی‌های خویش عقلی است که اراده‌ای شورمندانه به ایمان به غیب دارد. چنین عقلانیتی هرگز با تبیین‌های مصلحت‌اندیشانه یا ابزاری قابل توضیح نیست؛ ساحتی فراتر را می‌پیماید که لازمه‌اش فهم و تصدیق محدودیت‌های عقل و جهش ایمانی است. وجوه مشترک دیدگاه‌های مطهری و کرکگور در بحث از ارتباط ایمان و زندگی اخلاقی بیشتر

است. ابتدای زندگی اخلاقی بر ایمان و فطری دانستن اخلاق از مهم‌ترین اشتراک‌های آن‌ها است. مطهری زندگی اخلاقی را گونه‌ای ترک تعلق و حرکت به سوی مبدأ واحد می‌داند و کرکگور نیز بر آن است که زندگی اخلاقی تحقق بخشیدن به خود از طریق رابطه با خداوند و تسلیم خود به او است.

۵. نتیجه‌گیری

با نظر به مباحث کرکگور و مطهری در باره عقل، ایمان و زندگی اخلاقی، می‌توان نتیجه گرفت عقل ابزاری و مصلحت‌اندیش مورد انتقاد هر دو آن‌ها است اما کرکگور از این فراتر می‌رود و، بنا بر همین فهم از عقلانیت، آن را در قلمرو ایمان بی‌خاصیت و حتی زیانمند می‌بیند در حالی که مطهری، با اشاره به محدودیت‌های عقل، آن را حامی ایمان و ملاکی برای دستیابی به معرفت یقینی محسوب می‌کند. هر دو متفکر دغدغه‌ای واحد دارند و آن ارائه تصویری روشن و حقیقی از چگونگی تحقق ایمان در انسان است. هر دو آن‌ها ایمان را امری ذومراتب می‌دانند که نقصان یا زیادت می‌پذیرد. آنجا که کرکگور هر لحظه زیستن بدون خدا و بدون عشق را تعویق غیرمجاز ایمان می‌داند همان جایی است که مطهری از آن به خسران همیشگی انسان اشاره می‌کند مادام که بدون ایمان و زندگی اخلاقی از سرِ ایمان به سر می‌برد.

وجه افتراق آن‌ها اما در عقلانیتی است که مطهری آن را مبنای ایمان می‌داند و کرکگور آن را به وادی ایمان راه نمی‌دهد. با این حال، مطابق آنچه آمد، می‌توان به راهی برای تلفیق ایمان عقلانی مطهری و ایمان شورمند انفسی کرکگور اندیشید که در آن رشد و تعالی عقلی و اعتراف به محدودیت‌ها و نارسایی‌های عقل انسانی، بر شورمندی اراده برای جهیدن در ایمان دینی می‌افزاید.

زندگی اخلاقی نیز نزد کرکگور و مطهری سرشتی فطری و ایمانی دارد. کرکگور حیات ایمانی را منوط به جهش از ساحت اخلاق می‌داند؛ اخلاقی که باطنش تسلیم به امر الهی است حتی اگر این امر ذبح فرزند باشد. امر الهی، مقدم بر هر امر دیگری، موجب پدید آمدن عشق الهی می‌شود و آن لحظه است که ایمان متولد می‌شود. نزد مطهری نیز زندگی اخلاقی میوه درخت ایمان است، درختی که تنها با عبودیت و اطاعت از امر الهی تنومند می‌شود. پرورش اخلاق در انسان نیازمند نیرویی است که به کمک عقل بشتابد و منجر به

«تسلط عقل بر طبع» شود. این نیرو همان ایمان به خدا است.

پی‌نوشت

۱. اقوال به‌ظاهر متهاافت مطهری در باب نسبت عقل و ایمان، در نهایت، ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که عقل قوه تشخیص و ذاتی انسان است اما ایمان یکسره معرفت عقلانی نیست بلکه امری فراتر از معرفت عقلانی و نیازمند تسلیم و خضوع در برابر گزاره‌هایی است که حتی از طریق عقل نظری به اثبات نرسیده باشند. به این ترتیب، می‌توان گفت مطهری در کسب معرفت دینی به‌نوعی جمع میان عقل نظری و عقل عملی قائل است.
۲. از اسطوره‌های یونان و رهبر جنگ تروا که دخترش ایفینگنیا را برای مصالح سیاسی و قدرت قربانی کرد.
۳. از شخصیت‌های عهد عتیق است، او نذر کرد اگر در جنگ پیروز شود هر که از در خانه اش برای اولین بار خارج شود، برای خدا قربانی کند و نخستین کسی که از خانه او بیرون آمد دخترش بود او مضطرب شد اما دختر پذیرفت که در راه خدا قربانی شود.
۴. از متهمین در قتل جولوس سزار
۵. به معنای عشق خدا و محبتی که به امر خدا باید به همسایه «هر کس دیگری» بنماییم.

منابع

- قرآن کریم
انجیل متی
اکبری، رضا (۱۳۸۶). *ایمان‌گرایی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
پورحسن، قاسم (۱۳۹۵). «مطهری و معرفت‌شناسی دینی: بازکاوی نظریه دلیل‌گرایی اعتدالی»، در *مطهری و فلسفه دین*، ویراسته: رضا اکبری، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۰). *ایمان و اخلاق، رویکردی به الهیات کرگور و اشاعره متقدم*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
جوادی، محسن (۱۳۹۵). «نسبت دین و اخلاق از دیدگاه شهید مطهری»، در *مطهری و فلسفه دین*، ویراسته: رضا اکبری، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
ژیلسون، اتین (۱۳۷۸). *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران: گروس.
کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ترجمه: داریوش آشوری، چ ۲، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

- کاپوتو، جان دی (۱۳۹۷). چگونه کرکگور بخوانیم، ترجمه: صالح نجفی، ج ۳، تهران: نشر نی.
- کرکگور، سورن (۱۳۷۴). «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه: مصطفی ملکیان، در *مجله نقد و نظر*، ش ۳ و ۴، صص ۶۲-۸۱.
- کرکگور، سورن (۱۳۹۳). *ترس و لرز*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، ج ۱۲، تهران: نشر نی.
- کرکگور، سورن (۱۳۹۹). *تکرار*، ترجمه: صالح نجفی، ج ۷، تهران: نشر مرکز.
- کلنبرگر، جی (۱۳۸۴). *کرکگور و نیچه، ایمان و پذیرش ابدی*، ترجمه: ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، ج ۱، تهران: انتشارات نگاه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*، جلد‌های ۱ تا ۸، ۱۷، ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ج ۷، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مقالات فلسفی*، ج ۲، ج ۲، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *یادداشت‌ها*، جلد‌های ۱ تا ۱۵، ج ۱، تهران: صدرا.

- Evans, C. Stephen (1983). *Kierkegaard's "Fragments" and "postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus*, Humanities Press International INC.
- Evans, C. Stephen (1992). *Passionate Reason: Making Sense of Kierkegaard's Philosophical Fragments Indiana Series in the Philosophy of Religion*, Indiana University Press.
- Evans, C. Stephen (2004). *Kierkegaard's Ethics of Love, Divine Commands & Moral Obligation*, Oxford: Oxford University Press.
- Evans, C. Stephen (2006). *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.
- Evans, C. Stephen (2010). "Faith and Reason in Kierkegaard's Concluding", In *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript: A Critical Guide*, ed. Furtak Rick Anthony, Cambridge University Press.
- Greegan, Charles L., 1996, "Words of Love", Presented to Kierkegaard Religion and Culture Group, AAR Annual Meeting, New Orleans, November 23.
- Kierkegaard, Soren (1941). *Fear and Trembling and the Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie, Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (1974). *Concluding Unscientific Postscript*, tr. Walter Lowrie, Princeton University press.
- Kierkegaard, Soren (1983). *Fear and Trembling*, tr. & ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (1985). *Philosophical Fragments*, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press.
- Kierkegaard, Soren (1987). *Either/or*, vol. II, tr. Walter Lowrie, Humphery Milford, Oxford University Press.
- Kierkegaard, Soren (1991a). *Stages on Life's Way*, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press.

- Kierkegaard, Soren (1991b). *Practice in Christianity*, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press.
- Kierkegaard, Soren (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press.
- Kierkegaard, Soren (1995). *Works of Love*, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (2009). *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*, ed. & tr. Hannay, Alastair, Cambridge: Cambridge University Press.

