

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۱۴ و ۱۵، تابستان و پاییز ۱۳۹۲، ویژه فلسفه و کلام

تبیین و بررسی رابطه عقل و دین از دیدگاه کی‌یرکگور

تاریخ دریافت: ۹۳/۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۹۳/۳/۸

سیدمصطفی موحدی اصل*

چکیده: مسئله «رابطه عقل و دین»، یکی از مباحث مهم جهان اسلام و مسیحیت به شمار می‌آید که همواره معرکه آراء متفکرین بوده و به شکل‌های گوناگون، در حوزه‌های متفاوت فکری با نام‌هایی همچون «رابطه عقل و وحی»، «رابطه عقل و ایمان» و «رابطه عقل و وحی» مطرح گردیده است. در میان اندیشمندان مسیحی، «سورن کی‌یرکگور»، ایمان‌گرایی و مخالفت با عقل را به شیوه افراطی، پایه ریزی نمود. بنیان فکری ایمان‌گرایی وی، بر مخالفت با عقل و کوتاه نمودن دست آن از دخالت در دین، طرح‌ریزی گردیده است. به نظر کی‌یرکگور؛ اساس دین، شورمندی است و شورمندی دینی با عقل و تحقیقات آفاقی در تضاد است. مهم‌ترین نقش در ایمان آوردن افراد را جهش و اراده شخصی افراد می‌داند و می‌گوید: تکیه بر عقل و عقلانی کردن آموزه‌های دینی، باعث زوال دین می‌گردد و لذا در سه حوزه وسیع مسئله رابطه عقل و دین (نقش عقل در اثبات دین، نقش عقل در تبیین دین و نقش عقل در توجیه و دفاع از گزاره‌های دینی)، قائل به عقل‌ستیزی گزاره‌های دینی است.

کلید واژگان: عقل، دین، ایمان، کی‌یرکگور، ایمان‌گرایی، اراده‌گروی.

* کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه باقرالعلوم (ع)

مقدمه

بحث از عقل و موافقت با اصول کلی و مخالفت با آفات آن به قدمت تاریخ اندیشه‌ای بشر، از همان آغاز که عقل به انسان موهبت شد، مورد مناقشه‌ی فرشتگان واقع شد و تبعیت از عقل افسار گسیخته در برابر تعبد خداوند، از همان آغازین فرمان، با خوردن میوه ممنوعه شروع شد.

این عقل ستیزی یا تعبدگرایی از همان روز تاکنون در بسترهای مختلف تاریخی صورتی نو می‌پذیرد و به اشکال مختلف در حوزه‌های مختلف اندیشه، وسعت و گسترش می‌یابد.

در میان اندیشمندان مسیحی و مسلمان نیز این نزاع، ریشه‌های بسیاری دارد و عقل ستیزان الهی‌دان مکاتب گوناگونی را تشکیل دادند.

در میان الهی‌دانان مسیحی بحث ایمان‌گرایی توسط افرادی چون کی‌یرکگور، و پس از وی، توسط وینگنشتاین و تیلیش و... مطرح شده است ولی سرمدار اصلی این مکتب، سورن کی‌یرکگور دانمارکی است که در این تحقیق، مباحث خود را بر نظریه‌ی این فیلسوف درباره عقل و دین متمرکز می‌کنیم.

سورن آبیبه کی‌یرکگور در پانزدهم ماه مه ۱۸۱۳م، در شهر کپنهاک دانمارک متولد شد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۳۳۰) وی در سال ۱۸۳۰م، به دانشگاه کپنهاک رفت و دانشکده‌ی الهیات را برگزید اما به مطالعه‌ی الهیات علاقه‌ای نداشته و دنبال فلسفه، ادبیات و تاریخ بود. وی در این ایام، بیگانه از دین و پدر، مشغول خوشگذرانی بوده و از «فضای خفقان» مسیحیت

سخن می‌گفت و این مرحله از زندگی‌اش همان مرحله‌ای بود که بعدها در فلسفه‌ی خود، به آن عنوان مرحله «استتیک» یا سپهر زیبا شناختی داد. (مستعان، ۱۳۸۶، ص ۶۱)

در ماه ژوئن سال ۱۳۸۶م، نوعی تحول اخلاقی در وی پدید آمد و سعی کرد از قوانین و اصول اخلاقی پیروی کند. در ۱۹ ماه مه (سالی که پدرش وفات کرد) کی‌یرکگور دوباره به دین روی آورد. عبادت را از سر گرفت و در سال ۱۸۴۰م، امتحان الهیات را گذراند. (هابن، ۱۳۴۸، صص ۱۹-۲۳)

قرن ۱۹، جهان غرب، عصر حضور فلاسفه‌ی بزرگی چون «هگل»، «شلینک»، «مارکس»، «شوپنهار» و «نیچه» در کشور آلمان بود. فلاسفه‌ی دیگری نیز چون «چالز داروین» و «هربرت اسپنسر» در کشور انگلیس اندیشه‌های خود را مطرح می‌کردند، اما در این دوره، تفکر رمانتیسم و تفکر فلسفی هگل، سراسر جهان غرب را در نوردیده و بر اندیشه‌های دیگر غالب شده بود. (فروغی، ۱۳۸۷، ص ۴۸۸)

کی‌یرکگور هنگام تحصیل در دانشگاه، با افکار هگل آشنا شد و شیفته‌ی عقاید او گردید اما در ادامه به مخالفت با او پرداخت. آن چه در نظام فلسفی هگل پدیدار بود، کلی‌گرایی بی‌حد و حصری بود که نظام فلسفی او را کاملاً انتزاعی کرده بود. به علاوه این که هگل این نظام فلسفی را با دین مسیحیت ممزوج کرد و معتقد شد؛ برای فهم دین باید به فلسفه پناه برد. انتقاد کی‌یرکگور از هگل، بیشتر متوجه همین نظرپردازی‌های انتزاعی وی است که فردیت واقعی را زایل ساخته و آن را در مطلق ادغام می‌کند. کی‌یرکگور اصالت عقل رسمی و اصول تفکر منطقی هگل را مردود و باطل می‌داند و با هر فلسفه‌ای اعم از دینی و غیر دینی مخالفت می‌ورزد؛ به این دلیل که مدار فلسفه‌ی آن‌ها در شناخت امور، ماهیت و صور کلی ذهنی است

در حالی که تنها فلسفه‌ای مطلوب است که تفکر درباره‌ی زندگی شخصی، هستی و وجود انسانی باشد. (ژان وال، ۱۳۵۷، ص ۱۰۹)

اندیشه‌های کی‌یر کگور

کی‌یر کگور را پدر مکتب اگزیستانسیالیسم می‌دانند اما وی هرگز خود را یک فیلسوف به معنی متداول و رسمی نمی‌دانست و معتقد بود: جمع‌آوری نظامی از مفاهیم انتزاعی بر طبق اصول عقل برای توجیه انسان، جهان و مبدأ آن‌ها کوششی موهوم و سزاوار تمسخر است. (کی‌یر کگور ۱۳۹۰، ص ۳۳)

مخالفت اصلی او با نظام‌های فلسفی هگل و دیگران، وی را بر آن داشت که از نامیدن نام فیلسوف بر خود ابا داشته باشد، زیرا کی‌یر کگور اولین فردی است که ذهن‌های فلسفی را به «هست بودن» توجه داده و راه را برای گسترش فلاسفه پس از خود، مثل سارتر و هایدگر هموار کرده است. کی‌یر کگور بیش از سی جلد کتاب از خود به یادگار گذاشت که همین آثار، از مهم‌ترین منابع اگزیستانسیالیسم و نهضت فلسفی قرن بیستم به شمار می‌آیند (جینیس آلن، ۱۳۸۹، ص ۶۸). کی‌یر کگور معتقد است؛ هستی و وجود انسان، بزرگ‌ترین چیزی است که هگل و سایر فلاسفه از آن غفلت ورزیدند و به آن پرداختند در حالی که پیام مسیحیت همین «هست بودن» است. مسیحیت یک دکترین فلسفی نیست که بتوانیم آن را با نظریه پردازی‌های فلسفی بفهمیم بلکه پیامی است که درباره‌ی فرد واقعی موجود انسان است. (همان، ص ۱۱۵)

وی فقط خود را یک نویسنده‌ی مذهبی می‌دانست و ادعا داشت که برای حل این مسئله می‌کوشد که «انسان چگونه دیندار (مسیحی) شود؟» او معتقد است: دین در ورای عقل قرار

دارد و عقل را یارای دسترسی به دین نیست بلکه وصول به حقیقت، تنها در پرتو علم حضوری و از راه تماس بی واسطه ممکن است.

کی‌یرکگور در اندیشه‌های خویش، انواع زندگی‌ها را در افراد مختلف بررسی کرده و مراحل حیات سه گانه را در آن طرح‌ریزی می‌کند. سپس توضیح می‌دهد که هر انسانی چگونه خود را از محدودیت‌های زندگی خویش جدا کرده، هستی ناب خویش را در می‌یابد و زندگی همراه با عشق و محبت را در زندگی خویش با تجربه‌ی حضوری به دست می‌آورد.

سپهرهای حیات

کی‌یرکگور مراحل زندگی را در فضای فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم خود مطرح کرده و از آن مراحل، با عنوان‌هایی مثل: فلسفه‌های حیات، نواحی وجود، سپهرهای وجودی و تقررهای وجودی تعبیر می‌کند. (فریتهوف، ۱۳۸۲، ص ۲۶)

به نظر وی، انسان در طول حیات خویش، سه مرحله حیات و زیست دارد (خلیل پوستینی، ۱۳۹۰ ص ۱۰۴). زیرا زندگی به گونه‌ای است که انسان یا برای خود زندگی می‌کند یا برای دیگران و یا برای خدا. وی هر کدام از این سه گزینه را به ترتیب، «مرحله‌ی زیباشناختی»، «مرحله‌ی اخلاقی» و «مرحله‌ی دینی یا ایمانی» نام می‌گذارد. هر کدام از آنها، شرایط و ویژگی‌های مخصوص به خود دارد که به طور جداگانه آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

سپهر زیباشناختی

به این مرحله، مرحله‌ی استحسانی، تذوقی، استتیک و زیباشناختی نیز می‌گویند و این مرتبه‌ای از حیات زیستی انسان است که شخص فقط برای ارضای آرزوهای شخصی خود زندگی می‌کند. (همان، ص ۱۰۴)

به نظر کی‌یرکگور، همه‌ی ما در حالت طبیعی در دسته‌ی زیبایی شناختی قرار می‌گیریم و از همین مرحله شروع می‌کنیم و سرانجام عده‌ای در همین مرحله می‌مانند و عده‌ای دیگر به مراحل اخلاقی می‌روند. در آن‌جا نیز عده‌ای می‌مانند و عده‌ی دیگری به مرحله‌ی بالاتر یعنی مرحله‌ی دینی صعود می‌کنند. (مستعان، ۱۳۸۶، ص ۸۱)

زندگی چنین شخصی، بر امور تصادفی و گذرا پایه‌ریزی شده و قضاوت وی درباره‌ی اشیاء پیرامون خود، بر جالب بودن آنها مبتنی است. خوب بودن یا بد بودن برای او معنایی ندارد بلکه مسئله‌ی اساسی او این است: «آیا برای من جالب هست یا خیر؟». دغدغه‌ی وی، تغییر دادن خود نیست بلکه تغییر محیط خارجی خود برای التذاذ بردن بیشتر است. البته این زندگی فاقد پیوستگی است. فاقد چیزی است که آن را متصل نگه دارد. شخص متذوق مدام از این شاخه به آن شاخه می‌پرد و فکر پای‌بندی به کسی یا چیزی را در سر نمی‌پروراند. (جینیس الن، ۱۳۸۹، ص ۷۲)

مثال بارز دوره‌ی استحسانی انسان، عشق زن و مردی است که پس از مدت کوتاهی از بین می‌رود و هر کدام به شخص دیگری دل می‌سپارند. این هوس، مثال روشنی برای حیات زیباشناختی است. اما همیشه این گونه نیست که این مرحله، بر مدار هوا و هوس بچرخد؛ زیرا ممکن است زیبایی پرست، هنرمند باشد و دغدغه‌ی اصلی شخص هنرمند برای به کمال رساندن استعدادها و توانایی‌هایش، ارضای خویش است. (آندرسن، ۱۳۸۵، ص ۹۹)

سپهر اخلاقی

سپهر اخلاقی، مرحله‌ای از وجود داشتن است که در آن، نخستین اندیشه فرد، انجام تکالیف است؛ تکلیفی که خود وی آزادانه و در عین آگاهی و وقوف کامل به مسئولیت خویش، قبول و اختیار کرده است. زندگی او همچون فرد استحسانی، تحت تجربه‌های زیباشناسی یعنی

خوشی و ناخوشی، زیبایی و زشتی، علاقه و بیزارى هدایت نمی‌شود، بلکه زندگی فرد اخلاقی تحت سلطه‌ی مقوله‌های خیر و شر یا همان مقوله‌های اخلاقی است. فرد اخلاقی (بر خلاف فرد استحسانی که تابع نفس خویش بود) صاحب نفس خویش است و بر عادات و احساسات و محیط‌های خارجی حکومت می‌کند. (فریتهوف، ۱۳۲، ص ۲۶-۵۳)

سپهر اخلاقی، مجموع قوانین منسجم برای پی‌ریزی خیر و خوبی در اجتماع است. زندگی شخص اخلاقی معنادار می‌باشد، شخص باید خود را با جامعه هماهنگ کرده و مصلحت اجتماع را بر منفعت خویش مقدم بدارد. (جینیس الن، ۱۳۸۹، ص ۷۳)

کی‌یرکگور در مقایسه‌ی سپهر زیبایی شناختی و اخلاقی می‌گوید: زندگی اخلاقی شغل در برابر بیکاری و از این شاخه به شاخه‌ی دیگر پریدن است. بنابراین شخص اخلاقی، خواهان تکرار بوده و همچون شخص متذوق به دنبال دوری جستن از تکرار نیست. همچنین می‌گوید: زندگی اخلاقی مانند ازدواج در برابر عشق‌های خیابانی و استحسانی است. (, v2, 1843 Ermita.p.166)

سپهر دینی

سپهر دینی سپهری است که در آن، انسان به اعلی درجه‌ی هست بودن می‌رسد. این سپهر مبتنی بر ایمان است و خصوصیت بارز آن، رنج و محنت است. ایمان یک نوع شناسایی نیست؛ حرکت با شور و شوق اراده به طرف سعادت ابدی است که همواره انسان خواستار آن است. ارتباط با خدا و اطاعت از او، شناخته‌ترین امر در زندگی دینی است. کی‌یرکگور می‌گوید: این زندگی زودگذر دنیا، هیچ معنایی ندارد مگر این که آن را با خدا ربط دهید زیرا سعادت شخص در زندگی، با ایمان به خدا و امید به ابدیت است. (پورمحمدی، ۱۳۱۳۹۰، ص ۱۷۸)

سپهر دینی مرحله‌ای از حیات است که انسان در آن، برای خدا زندگی می‌کند و در این مرحله، باید میان زندگی اخلاقی و دینی، تنها یکی را انتخاب کند؛ زیرا از جهتی، دین امری غیر عقلانی است و از سوی دیگر، شخص دیندار باید از امور همگانی و اجتماعی سپهر اخلاقی بگذرد تا بتواند رابطه‌ای تن به تن با خدا داشته باشد. (اندرسون، ۱۳۵، ص ۱۰۲)

برای زندگی کردن در سپهر دینی، باید خدا را بر همگان مقدم بداریم همان‌طور که در سپهر اخلاقی، آسایش دیگران را بر آسایش خود مقدم می‌کردیم. اما مؤمن که رابطه‌ای با مطلق دارد، فراتر از همگانی‌ها عمل می‌کند، به خدا معتقد می‌شود و ایمان می‌آورد و ایمان دینی نیز امری غیر عقلانی. (استهمان، ص ۱۰۳)

وی در کتاب ترس و لرز، ابراهیم را به عنوان شهسوار ایمان و نمونه‌ی کامل مرد دینی به تصویر می‌کشد که برای خدا حاضر است از تمام زندگی خود بگذرد و فرزند خود را به قربانگاه الهی برده و در این راه، هیچ ترسی به خود راه ندهد بلکه با شور و شوق ایمانی، از نظام اخلاقی و عقلی اجتماعی فراتر برود. (کی‌یرکگور ۱۳۹۰، ص ۳۹)

چیستی دین

کی‌یرکگور در مباحث خود، از بحث درباره‌ی دین به عنوان یک نظام سرباز می‌زند و بحث دینداری را مطرح می‌کند. وی راه دیگری را پیموده و به جای بحث از این که دین چیست، به این بحث می‌پردازد که چگونه می‌توان دیندار شد.

متفکران و الهیدانان قبل از کی‌یرکگور معتقد بودند: برای این که انسان بتواند به خدا اعتقاد پیدا کند، باید قانع شود که آموزه‌های دینی او از جهت عقلی و منطقی قابل دفاع‌اند لذا

براهین زیادی برای اثبات خداوند ذکر می‌کردند، اما کی‌یرکگور به این شیوه پشت پا زده و راه رسیدن به زندگی دینی را جهش ایمانی و سیر انفسی می‌داند.

وی معتقد است: دین رسمی مسیحیت با دین حقیقی‌ای که عیسی مسیح بنیاد گذاشته بود فاصله‌های بسیاری دارد و به طور کلی، کی‌یرکگور با مسیحیت رسمی کلیسایی به شدت مخالفت کرده و آن را خلاف حقیقت دین می‌داند و معتقد بود: اصحاب کلیسا، فقط ظاهر و پوسته‌ی مسیحیت را به مردم تعلیم می‌دهند و لذا می‌گفت: دشمنی قاطع و صریح با دین، بسیار بهتر از چنین مسیحیت قلابی و سست و وارفته‌ای است. (پورمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۳۷) از دیدگاه وی، دین حقیقی چند ویژگی دارد که دین فعلی مسیحیت از آن عاری است.

۱- دیندار شدن

۲- دشواری دینداری

۳- رابطه تن به تن با خدا

وی در مقابل تفکر رایج از دینداری زمانه‌ی خود درباره‌ی مسیحی بودن، سهولت مسیحیت و نظام‌های سازمان یافته دینی، این سه مقوله را ذکر کرده است. مسیحی شدن، صعوبت مسیحیت و رابطه‌ی تن به تن داشتن.

۱- دیندار شدن

در مراسم دینی، رهبران دینی به مردم قوت قلب می‌دادند تا مردم باور کنند پیرو دین پدر و مادر خود هستند و از هنگام تولد، مسیحی و دیندار به دنیا می‌آیند. کی‌یرکگور این شیوه را نمی‌پذیرد. وی معتقد بود: باید دیندار شد و برای پیوستن به یک دین، تمهیداتی لازم است و صرف این که کسی در منطقه‌ای مسیحی به دنیا بیاید و در کلیسای دولتی ثبت نام کرده و

غسل تعمید بنماید، وی را دیندار نخواهد کرد. می‌توان گفت: کی‌یرکگور می‌خواهد بگوید: آن‌چه آسان به دست می‌آید، آسان از دست خواهد رفت و از طرفی آن‌جا که دین، عمیق‌ترین حرمت و احترام را می‌طلبد، باید آن را به بیشترین بهای ممکن به دست آورد. (لگنهاوزن، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹)

۲- دشواری دینداری

کی‌یرکگور نگران بود زندگی دینی کم‌کم حقیر و معمولی گردد و هستی آدمی عمق و فردیت خود را زیر سیلاب سرگرمی‌ها و عافیت طلبی عقاید حاضر و آماده، از کف بدهد. وی اعتقاد داشت: راهی که مسیح طی کرد، راه آسانی نبوده است لذا بر دیگران است که چنین راهی را احیا نمایند. در عهد جدید آمده است که عیسی مسیح می‌گوید: «راهی که وی آن را نشان می‌دهد بسیار باریک است و فقط افراد کمی می‌توانند آن را بیابند» (همان) در حالی که می‌بینیم افراد، به راحتی و تنها با یک غسل تعمید دیندار می‌شوند.

اساس زندگی بورژوازی مدرن، تلاش برای أمن و آسان نمودن همه چیز بود که همین امر، موجب آزرده‌گی خاطر کی‌یرکگور می‌شد. او از این سهولت دینداری به «عشق بورژوازی» یاد کرده و آن را مذمت می‌کند. (مستعان، ۱۳۸۶، ص ۷۴) در واقع معتقد بود: آسانی مسیحیت تنها برای کسی انکشاف پیدا می‌توان کرد که دشواری آن را با تمام وجود خود، به نحوی بی‌واسطه دریافته باشد، زیرا بنیاد مسیحیت اصیل و دین حقیقی، بر زیر و رو شدن بنیاد هستی عافیت‌طلبانه است نه تحکیم آن. «ایمان با تحقیقات نظری پدید نمی‌آید، ایمان اصلاً با این سرعت و سهولت از راه نمی‌رسد، بلکه برعکس». (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۸)

۳- رابطه‌ی تن به تن با خدا

کی‌یرکگور فرض اصلی دین سازمان‌یافته را قبول نداشت و نمی‌پذیرفت که دینداری، فعالیت‌ی جمعی باشد. وی معتقد بود: دیندار شدن، مستلزم برقرار کردن رابطه‌ی تن به تن با خداست و چیز دیگری نمی‌تواند به برقراری چنین رابطه‌ای کمک کند. وی از این که انسان بخواهد خدا را به طور رسمی عبادت کند و یا در یک نهاد دینی‌ای همانند کلیسا تحت تربیت دینی قرار بگیرد بسیار تعجب می‌کند و بر این باور است: با شرکت کردن در مراسمات دینی و مذهبی، نمی‌توان دیندار شد و لذا کلیسا را به عنوان یک نهاد دینی نمی‌پذیرد و می‌گوید: اگر کلیسا حذف شود و نباشد بهتر است. اربابان کلیسا و کشیشان، آخرین بقایای سرمایه‌ی مقدس ایمان را بر باد داده‌اند. عبادات کلیسا و شعائر آن، کریه‌تر از کفر جلی و دزدی است. اربابان کلیسا، خدا را احمق تلقی کردند» (مسعان، ۱۳۸۶، ص ۷۴). وی معتقد است که انتزاع و کل، فرد را نابود می‌کند. وی می‌گوید: «به واسطه‌ی بی‌همتی و بزدلی در برابر هست بودن است که مردم می‌خواهند تحت لوای جماعت ذوب در توده بشوند... اگر انسان عنان اختیار خویش را در دست نداشته باشد و با جمعیت و توده برود، به یک معنا اصلا وجود ندارد».

(Kierkegaard, 1962, P.130)

چیستی ایمان

همان‌طور که ذکر کردیم کی‌یرکگور در مورد رابطه عقل و دین، قائل به نظریه‌ی ایمان‌گرایی است و ایمان‌گروی خود را به صورت اِفراطی در آثار خویش هویدا می‌کند. وی قائل به عدم هر گونه دخالت عقل در امور دینی شده و قائل است: امور دینی تنها با ایمان، قابل فهم و درک هستند و اساس دین را همان ایمان درونی می‌داند و دین سازمان‌یافته را قبول ندارد. وی معتقد است: در طول تاریخ، برداشت نابجایی از ایمان صورت گرفته شده است

و همین امر، باعث شد که مسیحیت فعلی، از مسیحیت اصیل فاصله بگیرد و اساساً نوع مطرح کردن آن به صورت آفاقی اشتباه بوده است و باید ایمان را به صورت دیگری مطرح کرد که معنای حقیقی ایمان، از ایمان تحریف شده و مصطلح باز شناخته شود. (کاپلستون، ۱۳۷، ص ۳۲۸-۳۳۱)

أنفسی بودن ایمان

به نظر کی‌یرکگور، دو گونه مواجهه با امور پیرامون خود می‌توانیم داشته باشیم؛ یا آنها را به صورت أنفسی بررسی می‌کنیم و یا به صورت آفاقی؛ در بررسی آفاقی یا بررسی بیرونی یا عینی، شخص انسان به یک مشاهده‌گر تبدیل می‌شود زیرا تمام تلاش وی، مصروف اموری غیر از دریافت‌های باطنی و وجودی می‌شود. بنابراین تمام پژوهش‌های اخلاقی، منطقی، تجربی و طبیعی همگی جزء امور آفاقی یا عینی یا بیرونی محسوب می‌شوند. در مقابل پژوهش‌های أنفسی که بر وجود و درون آدمی تأکید فراوان دارد. (پوستینی، ۱۳۹۰، ص ۴۷)

وی معتقد است: ایمان دینی از سنخ امور أنفسی است و به واسطه‌ی هیچ یک از پژوهش‌های آفاقی به دست نمی‌آید. پژوهش‌های آفاقی و مسأله‌ی آفاقی درباره‌ی مسیحیت، این است: آیا مسیحیت بر حق است یا خیر؟ اما پژوهش أنفسی درباره‌ی ایمان این است که رابطه‌ی فرد با مسیحیت چیست یا این که چگونه می‌توان مسیحی شد و به سعادت رسید. (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۳)

عناصر ایمان

از نظر کی‌یرکگور أنفسی بودن مساوی با حقیقت است و ایمان و مسیحیت نیز تنها در یک سیر أنفسی به دست می‌آید. در چنین دیدگاهی استدلال‌ها در ایمان، کارایی نداشته و مسئله‌ی ارتباط وجودی تن به تن انسان با خداوند مطرح می‌شود و ایمان آن است که از

تصمیم شخص به گزینش شورمندی بی حد و حصر، در عین بی‌یقینی آفاقی فرا چنگ می‌آید. ایمان در این نظرگاه، خصوصیات و عناصر خاصی دارد که آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

۱- تضاد با عقل

مهم‌ترین ویژگی ایمان، ضدیت و تنافی با عقل و بررسی آفاقی است. به نظر کی‌یرکگور در مسیحیت، هیچ چیز عقلانی نیست چون هر امر عقلانی باعث تباهی ایمان می‌شود لذا هر کس ایمان خود را بر اسناد و مدارک عینی یا عقلانی سامان دهد، دچار اشتباه است؛ زیرا عقل و دانش، شخص مؤمن را نه تنها از وظیفه‌ی اصلی خویش، که گام نهادن در مسیر ایمان است باز می‌دارد، بلکه او را از آن مسیر دورتر می‌کند. «دانش همچون اژدهایی بر آستان خانه‌ی ایمان نشسته است و او را تهدید به بلعیدن می‌کند و او را در ایمان و سرسپردگی خود، دچار ضعف و تردید می‌کند» (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۷)

بنابراین ایمان علاوه بر این که نیازمند دلیل و برهان نیست، دشمن برهان نیز هست. زیرا عقل با چهره‌ی حق به جانب خود، تنها به تردستی و شعبده‌بازی مشغول بوده و با قیافه‌ی حق به جانبی که از سیمای وی نمودار است سعی می‌کند مؤمن را به اشتباه بیندازد. (مستعان، ۱۳۸۶، ص ۷۳)

۲- شورمندی

یکی از عناصری که وجود آن در ایمان، لازم است شور، هیجان و احساس دینی است که اساس دینداری و ایمان به حساب می‌آید. چون ایمان و دین از دیدگاه کی‌یرکگور مبتنی بر معرفت نیست لذا شورمندی را جایگزین آن کرد زیرا ایمان از تصمیم به گزینش شورمندی بی‌حد و حصر به همراه بی‌یقینی آفاقی، زاده می‌شود. وی می‌گوید: هدف مسیحیت این است که شدت شورمندی را به اوج برساند اما شورمندی، آنفسی بودن است و وجود آفاقی ندارد

(کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۰) پس از دیدگاه وی، شورمندی خلأ معرفتی و آفاقی مربوط به ایمان را جبران می‌کند و بهترین مکمل برای حقیقت آنفسی و سیر باطنی است تا در برابر حقیقت آفاقی مقهور نگردد. «در آن جا که طریق ما از طریق معرفت آفاقی جدا می‌شود و در آن نقطه، معرفت آفاقی از میان برداشته می‌شود. از لحاظ آفاقی، فرد فقط بی‌یقینی دارد، اما دقیقاً در همان جا، شورمندی بی‌حد و حصر سیر باطنی تشدید می‌شود و حقیقت دقیقاً امر خطیر گزینش بی‌یقینی آفاقی است همراه با شورمندی سیر باطنی» (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۶)

همچنین وی در جای دیگری چنین می‌گوید: وقتی ایمان رو به کاهش می‌نهد و کم‌کم شورمندی خود را از دست می‌دهد؛ وقتی به تدریج به حالتی می‌افتد که دیگر نمی‌توان نام آن را ایمان خواند، آن‌گاه به برهان محتاج می‌شود تا به وساطت آن جناح کفر حرمتش بنهد. (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۸)

۳- مقارنت با رنج و خطر

کی‌یرکگور معتقد است: «هر چه مخاطره بیشتر باشد، ایمان عظیم‌تر است و هر چه تضمین عینی بیشتر باشد مکنونیت کمتر است و اساساً ایمان بدون خطر کردن به دست نخواهد آمد (اندرسن، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹-۱۱۱) وی مدعی است: نشانه‌ی مذهبی بودن این امر است که انسان تا چه اندازه می‌تواند از طریق رنج کشیدن، به زندگی خود تعالی بخشد. وی نمونه‌ی اعلای کسی که در مسیر دین، رنج فراوان و خطر بسیار کرد را؛ حضرت ابراهیم می‌داند و او را به سبب تحمل این ابتلاها، شهسوار ایمان نامیده است. (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰، ص ۱۰)

۴- اراده و جهش

کی‌پرگور اراده را در ایمان، جایگزین عقل نموده و معتقد است: ایمان نوعی رویکرد آنفسی است که تنها در خلأ معرفتی امکان می‌یابد و در هر جایی که خلأ معرفتی وجود داشته باشد، عمل فرد به دانسته‌های آفاقی او وابسته نبوده، بلکه به اراده‌ی او وابسته است. (1967 (MacIntyre, Vol. 4 pp. 336-40

زیرا امکان ایمان آوردن و ایمان نیاوردن هر دو وجود دارد. در این میان، مؤمن کسی است که میان این دره‌ی معرفتی «جست ایمانی» یا همان «جهش ایمانی» می‌کند، بنابراین می‌توان گفت: جهش همان تصمیم و انتخاب لحظه‌ای ایمان است.

در مواردی که انسان عاری از معرفت نیست (مثل رویایی با مسائل ریاضی و منطقی)، کاملاً منفعلانه عمل خواهد کرد یعنی یا منفعلانه قبول می‌کند یا منفعلانه رد می‌کند و لذا در سیر آفاقی بحث اراده و جهش مطرح نیست. (پوستینی، ۱۳۹۰، ص ۷۶)

ایمانی که از انسان خواسته شده است ایمان آنفسی است و آن ایمانی است که با عزم و اراده‌ی فرد حاصل شود و اگر دلیل کافی برای تصمیم در باب موضوعی موجود باشد دیگر نیازی به عزم و اراده و شور و شوق نیست. مایکل پترسون با ذکر مثال، مفهوم جست و جهش ایمانی را این گونه بیان می‌کند: ایمان یعنی این که شما خود را متعهد سازید به درون ایمان جست بزنید، بدون این که هیچ دلیل و قرینه‌ی عقلی حاکی از صدق اعتقاداتتان در دست داشته باشید و بدون این که طالب چنین دلایلی باشید. فرض بگیرید که در یک روز سرد زمستانی در مراسم میهمانی‌ای شرکت کردید. یکی از دوستان شما برای این که به مجلس، هیجان و شور ببخشد، یک شرط‌بندی با شما می‌کند؛ چهل دلار به شما می‌دهد در صورتی که در تاریکی مطلق به درون استخر شنا شیرجه بزنید و این در حالی است که استخر در مکان

تاریکی در پایین تپه قرار دارد و شما باید از همین بالای تپه شیرجه بزنید و از طرفی دیگر، شخصی که با شما شرط بسته است، انسان شوخ طبعی است و این احتمال نیز وجود دارد که در این هوای بسیار تاریک، آب درون استخر نباشد. شدیدتر این است که اگر برای تحقیق از آب داشتن یا نداشتن استخر، نباید پایین بروید زیرا در این صورت، شرط را باخته اید، بنابراین به داخل استخر می‌پرید. (پترسون، ۱۳۸۸، ص ۸۱)

عقل و قلمرو آن

مباحث مربوط به عقل و کارکرد آن، از تمایز بین پژوهش‌های انفسی و پژوهش‌های آفاقی روشن می‌گردد. همان طور که در مباحث گذشته نیز گفتیم، کی‌یرکگور ایمان را سیری درونی می‌داند و از قضایای انفسی بر می‌شمارد و در مقابل قضایای انفسی قضایای آفاقی و بیرونی را قرار می‌دهد.

قضایای آفاقی را همان قضایای عقلی تاریخی و علمی می‌داند که در آنها به طور فارغ‌دلانه و بدون شورمندی، به تحقیق درباره‌ی امور می‌پردازند. (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۵) بحث از دین و مسیحیت، موضوع بررسی‌های آفاقی نیست و جایگاه این دو، کاملاً جدا و متباین از همدیگر است. کی‌یرکگور در آثار خویش، به طور صریح، به مذمت عقل و خردورزی پرداخته است و در دین، هیچ نقشی را برای عقل و برهان قائل نیست. «و من به الهیات نظری باز می‌گردم. برای چه کسی در طلب برهان هستید؟ ایمان محتاج برهان نیست. آری ایمان باید برهان را خصم خود بداند. اما وقتی ایمان، نرم نرمک احساس شرم می‌کند؛ وقتی مانند زن جوانی که عشق، دیگر او را بسنده نیست و در نهان از این که فلان کس عاشق اوست شرمسار است و بنابراین نیازمند آن است که دیگران تأیید کنند که عاشق او به واقع، شخصیتی استثنائی است. به همین نحو وقتی ایمان رو به کاهش می‌نهد، کم کم شورمندی

خود را از دست می‌دهد؛ وقتی به تدریج به حالی در می‌افتد که دیگر ایمانش نمی‌توان خواند، آن‌گاه به برهان محتاج می‌شود تا به وساطت او، جناح کفر حرمتش نهد» (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۸)

کی‌یرکگور با این مثال و دلایل دیگری که در ادامه‌ی مطالب خویش، به آن‌ها می‌پردازیم، مسیر رسیدن به دین را تنها سیر انفسی و ایمان دانسته است و عقل حسابگر را تخطئه می‌کند.

وی با توجه به بن‌بست‌هایی که دین مسیحیت در آن گرفتار آمده است (از جمله، آموزه‌ی تجسد که آموزه‌ای کاملاً غیر عقلی است)، معتقد شده است که نه تنها آموزه‌های دینی قابل درک نبوده، بلکه اساساً اثبات دین توسط برهان و عقل، غیر ممکن است و آموزه‌های دینی نه تنها قابل دفاع نیستند بلکه تبیین امور دینی به وسیله‌ی عقل، به‌إمحاء و از بین رفتن اساس دین و ایمان و شور ایمانی می‌انجامد. (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۸)

کی‌یرکگور معتقد است: حقیقت مسیحیت، امری عینی نیست. پس آن را نه می‌توان فهمید و نه می‌توان اثبات کرد زیرا دینداری یک رابطه‌ی وجودی و از مقوله‌ی هست بودن است. بنابراین ملحوظ داشتن آن از جهت نظری، برابر با نشناختن آن است. پس تنها باید با سیری انفسی با او رابطه‌ای تن به تن و عملی داشته باشیم. «مسیحیت یک دکترین فلسفی نیست که آن را با نظر پردازی‌های عقل بفهمیم، زیرا مسیح فیلسوف نبوده است و حواریون نیز یک جامعه‌ی کوچک دانشمندان تشکیل نداده بودند و مسیحیت به‌عنوان یک سیستم کوچکی که طبیعتاً به اندازه‌ی سیستم هگل خوب نیست، ارائه نشده است» (ژان وال، ۱۳۵۷، ص ۱۱۵)

کی‌یر کگور با این سخنان، اذعان دارد که دین مسیح به عنوان یک سیستم نظری جامع مطرح نشده است زیرا بسیاری از بنیادهای اعتقادی آن مثل تجسد و ورود امر نامتناهی و فرا زمانی به حیطه‌ی امور متناهی، نامعقول می‌باشند. به همین دلیل، هر گونه تلاش برای توجیه عقلی آموزه‌های مسیحی، توجیه باطلی دیگر و خیانتی دیگر به مسیحیت می‌باشد. «نخستین کسی که در مسیحیت دفاع از دین مسیحیت را باب کرد در واقع یهودای دیگری است؛ او نیز با بوسه‌ای خیانت می‌کند اما این بوسه‌ی حماقت است. کسی که از دین مسیح دفاع می‌کند من او را بی ایمان اعلام می‌کنم» (ژان وال، ۱۳۵۷، ص ۱۱۶)

وی راه و روش عقلی را مذمت کرده و معتقد است: پژوهشگران آفاقی که سعی در بررسی دین دارند، دل‌نگرانی شورمندان ندارند و اصلاً نمی‌خواهند داشته باشند بلکه آنها طبق عادت، در پی یافته‌های خودشان بوده و فقط دل‌نگران حقیقت آفاقی و عینی اند. «بگذار پژوهش‌گر دانشگاهی، با شور و شوق خود، مشغول باشد و شب و روز را در خدمت صادقانه به دانشگاه سپری کند... آنان خواستار آن هستند که کارشان نمونه‌ی کار آفاقی فارغ‌دلانه باشد. آن چه برای فرد انسانی اهمیت دارد، برای اینان واجد کمترین قدرت و اهمیت است و خونسردی والای محققان و کم‌دی فضل فروشی طوطی‌وار آنان نیز دقیقاً ناشی از همین امر است. (کی‌یر کگور، ۱۳۷۴، ص ۶۵)

بنابراین در باب میزان دخالت عقل در دین، واضح است که از دیدگاه کی‌یر کگور، عقل هیچ گونه ارتباطی به دین نداشته و اینان دو مسیری جدا از هم را طی می‌کنند. بعلاوه این که اگر بخواهیم دین را با امور عقلی بسنجیم، نشان از بی‌ایمانی و سرسپردگی به علوم عقلی می‌دهد. «کسی که دین خود را با امور عقلی بسنجد، مثل کسی است که در یک جامعه‌ی مدرن، همسرش را بر مبنای امتیازاتی که در مسابقات زیبایی اندام کسب کرده است انتخاب کند» (پترسون، ۱۳۸۸، ص ۸۰)

ناسازگاری عقل و ایمان

عده‌ای از متفکرین، در باب نسبت و رابطه‌ی عقل و دین، جایگاه والایی هم برای ایمان درونی و هم برای عقل حسابگر قائل هستند اما کی‌یرکگور معتقد است: راه دین از جاده‌ی عقل نمی‌گذرد بلکه تنها راه رسیدن به آن، سیر آنفوسی ایمان و کنار گذاشتن عقل و فلسفه است. همچنین بر این باور است که عقل‌گرایی متضاد با ایمان و موجب افول و زوال ایمان خواهد شد. (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۸)

به نظر وی، در جامعه‌ی اهل ایمان، دو نوع انسان وجود دارد؛ یکی انسان ساده، مثل چوپان ساده‌دل که با شنیدن محتوای ایمان رابطه‌ی ذهنیت درونی وجودی را به سادگی می‌پذیرد و دیگری انسان فرهنگ یافته که به علت آشنایی با علوم عرضی، سخت به دنبال عینیت است و نمی‌تواند ایمان را قبول کند، زیرا به دنبال خدای عینی است که البته هرگز او را نمی‌یابد. (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۸)

کی‌یرکگور در اثبات ایمان‌گرایی خویش و کنار گذاشتن عقل، مطالبی را در کتاب تعلیقه غیر علمی نهایی، ذکر کرده است (رابرت آدامز نوشتارهای وی را در قالب سه برهان گردآوری کرده است: ۱- برهان تقریب و تخمین ۲- برهان تعویق ۳- برهان شورمندی) که آن‌ها را به شکل مبسوط ذکر می‌کنیم.

۱- برهان تقریب و تخمین^۱

این استدلال به نگاه و بررسی تاریخی مسیحیت مربوط می‌شود. به نظر کی‌یرکگور، کسی که می‌خواهد از دیدگاه تاریخی به حقانیت یا عدم حقانیت مسیحیت حکم کند، در واقع سعادت ابدی خود را بر معرفت‌زایی امور تاریخی مبتنی کرده است (همان، ص ۶۵). چنین

1. the Approximation Argument.

شخصی در واقع با چنین چالشی مواجه می‌شود که آیا می‌تواند سعادت ابدی خود را بر امور تاریخی مبتنی نماید تا این که از راه مطالعه تاریخ، به تحقیق درباره‌ی حقانیت مسیحیت بپردازد یا خیر؟ او باید به مطالعه‌ی این امور بپردازد که آیا کتب مقدس شرعیت دارند؟ میزان اعتبار سندی کتب مقدس تا چه اندازه است؟ آیا نویسندگان آنها معتبر هستند یا خیر؟ آیا کتب مقدس کامل هستند و تحریفی در آنها صورت نگرفته است؟

کسی که از راه تاریخی بخواهد به حقانیت دین برسد باید به جوابی کاملاً یقینی و اطمینان‌آور درباره‌ی این امور برسد تا بتواند ایمان خود را به عنوان یک دلبستگی بی‌حد و حصر بر این معرفت تاریخی مبتنی کند. (همان، ص ۶۵)

ولی کی‌یرکگور معتقد است که تحقیقات تاریخی درباره‌ی مسیحیت، سست‌تر از آن است که بتواند تکیه‌گاه و مبنای سعادت ابدی انسان قرار گیرد و نهایت چیزی که از این تحقیقات به دست می‌آید، تقریب و تخمین است. «چیزی از این واضح‌تر نیست که بیشترین یقین قابل حصول در مورد امور تاریخی، صرفاً تقریب و تخمین است» (آدامز، ۱۳۷۴، ص ۸۳)

این سخنان را می‌توان در یک برهان ارائه نمود:

صغری: همه‌ی تحقیقات تاریخی، نتایجی ظنی و تخمینی به دست می‌دهند.

کبری: نتایج غیرقطعی و تخمینی، شایستگی این را ندارند که مبنای ایمان دینی قرار گیرند.

نتیجه: بنابر این تحقیقات تاریخی، شایستگی ندارند که مبنای ایمان دینی قرار بگیرند.

(پوستینی، ۱۳۹۰، ص ۷۸)

۲- برهان تعویق^۱

دلیل دومی که کی‌یرکگور برای رد پژوهش آفاقی در دین مطرح می‌کند مربوط به مسائل علمی، عقلی و فلسفی است. وی در این جا مدعی شده است: سعادت ابدی خود را نمی‌توانیم بر اموری عقلی و فلسفی یا علمی مترتب کنیم زیرا چنین پژوهش‌هایی، همواره در حال تغییر و تبدیل هستند و امکان نقض و رد آن‌ها وجود دارد. بنابراین هیچ گاه یک گزاره‌ی علمی، ثابت و قطعی و برای همه‌ی زمان‌ها نمی‌باشد؛ به همین دلیل ما نمی‌توانیم منتظر بمانیم گزاره‌های علمی در طول زمان، در معرض نقض و إبرام قرار بگیرند و سپس اگر به نظریه‌ای جامع و کامل رسیدیم، آن‌گاه ایمان خود را بر آن نظریه مبتنی کنیم، زیرا لازمه‌ی این کار، به تعویق انداختن ایمان است تا زمانی که علم به گزاره‌ای قطعی در موضوع مورد پژوهش ما برسد (آدامز، ۱۳۷۴، ص ۸۵). به نظر کی‌یرکگور هنوز نظام کامل علمی‌ای به وجود نیامده است که به طور کامل، بشر در آن نتواند خدشه‌ای وارد کند. «گفتم صادقانه به من بگو: آیا این نظام عقلی واقعا تکمیل شده است؟ که اگر تکمیل شده است، من به خاک بیفتم؛ حتی اگر شلوارم خاکی و خراب شود. اما همواره جواب دریافت کردم که نه، هنوز نظام عقلی تکمیل نشده است و لذا زانو زدن من در برابر آن به تعویق می‌افتد» (Climacus ، 1992. P. 108). سخنان کی‌یرکگور در باب تعویق افتادن ایمان را نیز مکی توان در قالب برهانی چنین تنظیم کرد:

۱- ایمان دینی معتبر و موثقی نمی‌توان داشت مگر این که نسبت به آن التزام عملی و تامی داشته باشیم.

۲- التزام تام به تحقیقات علمی و عقلی (آفاقی) که همیشه راه تجدید نظر در آن‌ها باز است ممکن نیست (زیرا مستلزم تعویق ایمان است).

1. Postponement Argument.

۳- بنابراین نمی‌توانیم ایمان خود را بر تحقیقات علمی و عقلی که مورد تجدید نظر قرار می‌گیرند مترتب و ملتزم کنیم (زیرا مستلزم تعویق و به تأخیر انداختن ایمان است).

۳- برهان شورمندی^۱

وی شورمندی را گوهر دین و ایمان و عنصر اصلی در التزام و سر سپردگی به امور برمی‌شمارد و معتقد است: عقل‌گرایی و عینیت آفاقی نمی‌توانند ما را به سوی ایمان دینی سوق بدهند و فقط به مدد شورمندی است که می‌توان جهش در دریای دین و ایمان بزینیم.

آن چه کی‌یرک‌گور بر آن تأکید می‌کند، تضاد و تقابل عنصر شورمندی با یقین عقلی و آفاقی است. وی در ابتدا، گوهر دین را شورمندی دانسته است. لازمه‌ی این حرف، این است که ما باید رکن و اساس ایمان و التزام دینی خود را نگه داشته و آن را از دست ندهیم. وی سپس یقین عقلی و آفاقی را عامل از بین رفتن شورمندی می‌داند لذا به کنار گذاشتن یقین عقلی و آفاقی و چنگ زدن به ریسمان شورمندی حکم می‌کند. «این را باید یک اغفال شیرانه یا یک تجاهل فریب‌کارانه دانست که کسی بپذیرد که طبیعتاً از دل تفکر آفاقی، تعهد آنفسی سر برمی‌آورد» (همان، ص ۷۰)

بنابراین حکم به کنار گذاشتن عقل و یقین عقلی و آفاقی و چنگ زدن به ریسمان شورمندی می‌کند. می‌توان این ادعای وی را در قالب شکل منطقی برهانی بدین صورت بیان کرد:

صغری: شورمندی بی حد و حصر، اساس و گوهر دین است

کبری: یقین آفاقی و عقلی با شورمندی بی حد و حصر ناسازگار است

1. Passion Argument.

نتیجه: یقین آفاقی و عقلی با اساس و گوهر دین ناسازگار است.

تنافی شورمندی با یقین آفاقی

وی معتقد است: شورمندی تنها در جایی امکان دارد که هیچ گونه معرفتی وجود نداشته باشد. «روانشناسان عموماً وقتی که کسی چیزی را که می‌خواهد به دیده‌ی آفاقی می‌نگرد، نشانه‌ی قطعی از دست دادن شور می‌دانند. شور و باریک اندیشی معمولاً جمع ناپذیرند.» (پوستینی، ۱۳۹۰، ص ۸۴). پس در هر جایی که باریک اندیشی عقلی وجود داشته باشد شوری نیست. رابرت آدامز معتقد است: حکم تنافی بین این دو، نزد کی‌یرکگور می‌تواند ناشی از دو دلیل دیگر نیز در تفکرات کی‌یرکگور باشد.

۱- به هر اندازه که یقین آفاقی در مسئله‌ای وجود نداشته باشد، به همان اندازه احتمال خطر در آن جا افزایش می‌یابد و این در حالی است که خطر کردن و مخاطره، یکی از لوازم و ارکان شورمندی است. به گونه‌ای که اگر خطری در کار نباشد، ایمانی نیز در کار نخواهد بود. «اما به خطر انداختن یعنی چه؟ مخاطره با بی‌یقینی هم بستگی دقیق دارد. وقتی یقین در کار است، مخاطره غیر ممکن می‌شود... اگر آن چه امید دست‌یابی به آن را از طریق به خطر انداختن چیزی دارم خود یقینی باشد، من خطر نکرده‌ام یا چیزی را به خطر نینداخته‌ام، بلکه به تعویض و مبادله دست زده‌ام» (آدامز، ۱۳۷۴، ص ۹۴)

بنابراین وقتی یقین آفاقی مستلزم رفع خطر است، همین‌طور مستلزم رفع شورمندی و ایمان نیز می‌باشد، زیرا خطر کردن، اصل و اساس شورمندی و ایمان است. از طرفی هر چه میزان خطر در ایمان و دین بیشتر باشد، یعنی یقین عقلی کمتری وجود داشته باشد، شورمندی عظیم‌تر بوده و باعث رقم زدن ایمان و التزام بزرگتری خواهد بود.

۲- در مباحث پیشین ذکر کردیم که از جمله لوازم ایمان، ملازمت آن با خطر کردن و مقارنت آن با رنج است. بنابراین برای التزام ایمان خویش، باید رنج ببینیم و برای ایمان خود، هزینه بکنیم و همانند ابراهیم، شهسوار ایمان، هر گونه ضرر و رنج را به جان بخریم. تحمل رنج روحی و دچار اضطراب شدن، از هزینه‌ها و رنج‌هایی است که باعث ازدیاد شورمندی می‌شوند ولی هرگاه که یقین آفاقی در کار باشد، از بین می‌روند یا به حداقل می‌رسند. بنابراین باید از هر گونه تلاش برای رسیدن به یقین آفاقی دست بکشیم تا شورمندی و ایمان خود را از دست ندهیم. (همان، ص ۹۴)

نقش عقل در دین

تا این جا روشن شد کی یرگگور، اندیشه ایمان‌گرایی را به صورت جدی و در قالب افراطی آن دنبال می‌کند و جایگاهی برای عقل، در سیر ایمانی و دینی قائل نمی‌شود اما لازم است که جایگاه و نقش عقل را در دین، به صورت دقیق‌تر و جزئی‌تر مشخص نمائیم. همان‌طور که ذکر کردیم، وی با پشت نمودن به عقل و سیر آفاقی، معتقد شد که راه دینداری و ایمان، از سیر انفسی می‌گذرد.

در این جا نوبت به این سؤال می‌رسد: آیا وی معتقد است که گزاره‌های دینی عقل‌ستیز هستند یا به عقل‌گریزی آن‌ها باور دارد؟ و یا به عبارت دیگر؛ آیا کنار گذاشتن عقل از جانب کی یرگگور به معنی این است که مرتبه‌ی عقل، کوتاه‌تر و قاصرتر از دین بوده و قادر به درک امور دینی نمی‌باشد یا بدین معناست که دین و عقل با هم متضاد و متخالف هستند و گزاره‌های عقلی، گزاره‌هایی در تضاد با عقل و دانش بشری می‌باشند که هر کدام از آن‌ها دیگری را نفی و رد می‌کند؟

به طور کلی، نسبت مقولات دینی و دین به عقل، یکی از این سه حالت را دارا می‌باشد؛

۱- خردپذیر: خردپذیری امور دینی، به این معناست که عقل، امور دینی را می‌پذیرد و آنها را نیز تأیید می‌کند.

۲- خردگریز: به این معناست که عقل به دلیل عدم تسلط و احاطه، قادر به تشخیص حقیقت درباره‌ی آنها نیست ولی آنها را رد نمی‌کند.

۳- خردستیز: به این معناست که گزاره‌های دینی با گزاره‌های عقلانی در تضاد هستند و همدیگر را رد می‌کنند. (فناپی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۸)

اکنون باید ثابت کنیم اندیشه‌های کی‌یرکگور در باب دین و ایمان و موضع‌گیری‌های وی درباره عقل، در کدام گروه قرار می‌گیرد. واضح است که عقل، کارکردها و نقش‌های مختلفی می‌تواند در جنبه‌های مختلف داشته باشد.

۱- در مقام تعلیم گزاره‌های دینی؛

۲- در مقام استنباط گزاره‌های دینی از متون مقدس؛

۳- در مقام ایجاد هماهنگی و تلائم میان آنها؛

۴- در مقام تبیین و تفسیر گزاره‌های دینی؛

۵- در مقام دفاع از آنها؛

۶- در مقام اثبات گزاره‌های دینی؛

با بررسی مجموعه نظریات موافقان و مخالفان دخالت عقل در دین، به این نتیجه می‌رسیم که در سه کارکرد اول عقل، اختلافی وجود ندارد و تمام اختلاف‌ها یعنی محل نزاع

موافقین و مخالفین در کارکرد چهارم و پنجم و ششم است (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۳۱). که این مباحث محل نزاع را در سه مرحله بررسی می‌کنیم.

نقش عقل در تبیین و تفسیر دین

کی‌یرکگور در این مرحله و این بخش، که همان مرحله تفسیر و تبیین گزاره‌های دینی توسط عقل است، نسبت به عقل، بی‌اعتنایی کرده و هیچ نقشی برای عقل در امور دینی و ایمانی قائل نیست. وی می‌گوید: «ایمان والاترین چیزهاست و شایسته‌ی فلسفه نیست که چیز دیگری را به جای ایمان عرضه کرده و آن را خفیف کند. فلسفه نمی‌تواند و نباید ایمان بیافریند» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰، ص ۵۷). دین برای عقل، غیر قابل دسترس است و عقل باید به عدم درک تبیین و تفسیر گزاره‌های دینی حکم کند. «آیا بسنده کردن به ایمان اولی‌تر، و خواست همه برای فراتر رفتن از آن، طغیان نیست؟ وقتی در زمانه ما، مردمان به هزار زبان می‌گویند که به عشق بسنده نمی‌کنند، به کجا می‌روند؟ به خرد ناسوتی؟ به حسابگری‌های حقیر؟ به خفت و خواری؟ به هر آن چه که می‌تواند منشأ الهی انسان را مشکوک کند؟» وی در مرحله تبیین دین بر اساس گزاره‌های عقلانی، بیشتر عقل‌گریز است و مدام مؤمنان را به سیر آنفسی و درونی به دین وادار می‌کند. «آن کس که خدای را بدون ایمان دوست می‌دارد، به خود می‌اندیشد اما آن کس که خدا را مؤمنانه دوست می‌دارد، به خدا می‌اندیشد» (همان، ص ۶۱)

منظور کی‌یرکگور از این جملات، این است که در سپهر دینی، باید از اندیشیدن‌های عقلی، دست کشیده و به طور مطلق، در برابر عقاید دینی سر تسلیم فرود بیاوریم و این به معنی مخالفت و تضاد عقل و دین در این مرحله (تبیین) نیست، بلکه به معنای نقصان عقل است و این که عقل نمی‌تواند در سپهر ایمان و دین، جایی برای اظهار نظر داشته باشد.

«قلمرو ایمان، کلاسی برای کودکان سپهر عقل، یا آسایشگاهی برای کند ذهنان نیست، ایمان خود سپهری به تمام است و هر گونه کج فهمی از مسیحیت را می‌توان در جا از تلاشی که برای تبدیل آن به یک آموزه و انتقال آن به سپهر عقل صورت می‌گیرد باز شناخت».

دلایل عقل‌گریزی

در بحث عقل‌گریزی و ناممکن بودن تفسیر و تبیین دین براساس عقل، به نظر می‌رسد کی‌یرکگور به دو دلیل عمده، توجه داشته و سخنان مختلف و پراکنده‌ی وی، در باب عقل‌گریزی دین، پیرامون همین دو دلیل ارائه شده اند؛

ابراهیم و ذبح فرزند خود

وی نمونه‌ی کامل ایمان را ابراهیم می‌داند و می‌گوید: ابراهیم در امور دینی خود، فقط به امر خدای خویش گوش فرا داده و در این راه، تمام تمایلات و حرف و حدیث‌های عقل حسابگر را زیر پا گذاشته است. زیرا ابراهیم برای اثبات ایمان خود، می‌خواست دست به کار غیراخلاقی بزند و فرزند خود را به قتل برساند و این از منظر عقل حسابگر، قابل قبول و قابل هضم نیست، اما برای شخص مؤمنی که تسلیم محض خداوند است قابل هضم است. «به واسطه ایمان بود که ابراهیم از سرزمین پدران خویش خروج کرد و مسافری غریب در ارض موعود شد. او چیزی را به جا گذاشت و چیزی را با خود برد؛ او فهم ناسوتی خویش را بر جا گذاشت و ایمان را با خود برد و گرنه آواره نمی‌شد و سفر را نابخردانه می‌شمرد.» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰، ص ۴۲)

به نظر کی‌یرکگور: بیان اخلاقی عمل ابراهیم این است که می‌خواست اسحاق را به قتل برساند، بیان دینی آن این است که می‌خواست اسحاق را قربانی کند» (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷). بنابراین سرگذشت ابراهیم نشانگر تعلیق عقل و امر اخلاقی است. لذا وی علاوه بر

این که اثبات دین، توسط عقل را ناممکن می‌داند، تبیین دین و تفسیر گزاره‌های دینی را غیرقابل قبول برای عقل می‌داند. «چگونگی ورود ابراهیم به آن، همان قدر تبیین ناپذیر است که چگونه ماندنش در آن» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰، ص ۹۴)

عقل ناپذیر بودن ایمان دینی

همان طور که در لابلای مباحث وی، درباره آنفسی بودن ایمان، این دلیل را ذکر کرده است، در این مبحث نیز، یکی از مستمسک‌های کی‌یرکگور در اثبات عقل‌ستیزی مقوله‌های دینی در مرحله تبیین آن گزاره‌هاست. وی به آموزه‌ی تجسد و این که خدا و نامتناهی، به قلمرو متناهی گام گذاشته است تمسک می‌کند و می‌گوید: برای تفسیر و تبیین این اندیشه که چگونه ممکن است مسیح، هم خدا و هم بشر باشد، نامعقول بوده و قابل درک نیست. «فرض کنید که انسانی می‌خواهد ایمان داشته باشد، کم‌دی آغاز می‌شود، او می‌خواهد به کمک تحقیقات آفاقی و نتایج فرایند تقریب و تخمین و پژوهش‌های متکی بر اسناد و مدارک، کسب ایمان کند. چه می‌شود؟ به کمک افزایش اسناد و مدارک، امر نامعقول به چیز دیگری تبدیل می‌شود» (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۹). بنابراین به نظر وی، چون تناقض در بطن مسیحیت موجود است، لذا عقل نمی‌تواند امور دینی مسیحیت را تبیین و توجیه عقلانی نماید. وی می‌گوید: میان مسیحیت و حکمت و معرفت، مناسب و هماهنگی وجود ندارد. چگونه می‌توان سازگار و هماهنگ با حکمت و معرفت باشد دینی که هر چه بیشتر در آن غوطه بخوری و هر چند عمیق‌تر به اعماق آن بنگری، جز رنج و مصیبت و خون و مرگ و بدبختی و سیه‌روزی و سقوط و انهدام و شکنجه در حال و آینده نمی‌بینی؟» (مستعان، ۳۸۶، ص ۴۳)

وی مؤمنان را به توقف در ایمان دعوت کرده و از سنجش و تفسیر امور پارادوکسیکال دینی توسط عقل، بر حذر می‌دارد. «اکنون اگر هر یک از هم نسلانم که نمی‌خواهد در ایمان

متوقف بماند، به راستی وحشت و زندگی را درک کرده و سخن "داب" را فهمیده باشد که می‌گفت: سربازی که یکه و تنها، با تفنگی پر، در شبی طوفانی، کنار انبار باروت به نگهبانی ایستاده باشد، اندیشه‌های غریبی به سرش می‌زند» (کی‌یرگگور، ۱۳۹۰، ص ۷۷). بنابراین طبق سخنان کی‌یرگگور، نباید در تبیین امور دینی، به عقل رجوع کرد زیرا عقل با گزاره‌های دینی، در تضاد است، لذا هرگونه کوشش و تلاش برای تبیین دین، توسط عقل، به امحاء دین می‌انجامد.

نقش عقل در اثبات دین

در این مرحله، سؤال این است که عقل بشری، چه نقشی در اثبات کردن دین و ایمان دارد؟ یعنی آیا دین را می‌توان با عقل اثبات کرد یا دین قابل پذیرش و اثبات با عقل بشری نیست و دینداران و مؤمنان نمی‌توانند دین خود را با عقل اثبات کنند.

کی‌یرگگور معتقد است: از راه استدلال نمی‌توان دیندار شد. وی دلایل عقلی و نظری، و دلایل تاریخی را در اثبات حقانیت دین، ناکارآمد می‌داند. همچنین دلایل دیگری بر مخالفت و تضاد عقل با امور دینی در هنگام اثبات دین، ذکر کرده و عقل و دین را دو مقوله‌ی کاملاً جداگانه و متضاد می‌داند که اثبات هرکدام به نفی دیگری منجر می‌شود. بنابراین کی‌یرگگور در این مرحله نیز، حکم به عقل ستیزی دین می‌نماید. برای اثبات عقل ستیزی وی، به چند دلیل می‌توان تمسک کرد؛

۱- اراده، تصمیم و جهش ایمانی، نقش اساسی در تفکرات کی‌یرگگور دارد و براهین و شواهد آفاقی ناکارآمد می‌باشند، زیرا با توجه به مبانی فکری وی، ایمان نوعی رویکرد آنفوسی است که تنها در خلأ معرفتی امکان می‌یابد (پوستینی، ۱۳۹۰، ص ۷۶). وی پذیرش عقلانی دین را با عدم اراده‌ی شخصی، مساوی می‌داند و از طرفی قائل است که ایمان، سیر درونی و

أنفسی است که برخاسته از اراده و تصمیم است. بنابراین مبنای فکری کی‌یرکگور تصریح در عقل‌ستیزی وی دارد که دین را نمی‌شود با عقل بشری اثبات کرد و تنها می‌بایست تصمیم به پذیرفتن دین بگیریم و به سمت آن جهش کنیم.

۲- کی‌یرکگور معتقد است: خداوند با دلیل قابل‌اثبات نیست زیرا آغاز خدا را نمی‌توانیم در طبیعت بیابیم و با آنها خدا را اثبات نماییم (Climacus, 1992. P. 39). این عقیده نیز ریشه در تفکرات وی دارد که میان هستی و استدلال تمایز قائل است و تنها راه مواجهه با هست بودن راه، مواجهه وجودی و تن به تن می‌داند، بنابراین، تفکر و تعقل در این‌جا کارایی ندارند و لذا عقل را باید در اثبات خدا و دین، کنار بگذاریم (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۸۰)

۳- با استفاده از تنقیح مناط در فحوای سخن کی‌یرکگور، عقل‌ستیزی وی، به راحتی قابل‌استنباط است. مثلاً وی معتقد است: به دلیل تناقض‌های موجود در دین مسیحیت، نمی‌توانیم با او رابطه‌ی عقلانی برقرار کنیم و تنها راه، مواجهه وجودی با آن است. این سخن را می‌توان به صورت یک استدلال منطقی مطرح کرد.

صغری: در دین (مسیحیت) تناقض وجود دارد.

کبری: هر چیزی که در آن تناقض وجود دارد، ارتباط عقلانی با آن ممکن نیست.

نتیجه: پس با دین، (مسیحیت) نمی‌توان ارتباط عقلانی برقرار کرد.

دلیل عقل‌ستیزی اندیشه‌های دینی وی، این است که اگر او عقل‌گریز بود می‌بایست بتواند با دین و مسیحیت، ارتباط عقلانی برقرار کند، همانند افراد بسیاری دیگر از متفکرین یا مومنین مسیحیت که عقل را تخطئه می‌کنند ولی نه در اثبات دین یا ایجاد ارتباط با دین، زیرا

اگر نمی‌بایست توسط عقل، به حقانیت دین و حقانیت ارتباط با دین حکم کنیم، در این صورت در مسئله رابطه عقل و دین قائل به عقل ستیزی گزاره‌های دینی خواهیم بود.

۴- در مباحث مربوط به ایمان و ناسازگاری آن با عقل، ذکر کردیم که طبق برهان تعویق، اگر کسی دین خود را بر امور عقلی و نظری یا تاریخی مترتب کند، این باعث می‌شود که وی، ایمان خود را به تعویق و تاخیر بیندازد و حتی در مواردی نتواند ایمان بیاورد (همان، ۷۰)

با دقت بیشتر در این برهان می‌توان فهمید: آن چه برای کی‌یرکگور اهمیت دارد، این است که دیندار شویم ولی چون آموزه‌های عقلی با عقل قابل اثبات نیستند، ایمان و دینداری شخص را به تعویق می‌اندازد. «وقتی من در طبیعت مذاقه می‌کنم تا خدا را کشف کنم، در واقع، قدرت مطلقه و حکمت او را در می‌یابم اما بسی چیزهای دیگر هم می‌یابم که آشفته‌ام می‌کنند» (همان، ص ۷۶)

از برهان تخمین و تقریب نیز چنین برداشت می‌شود که عقل در اثبات دین، ناکارآمد بوده و چیزی بیشتر از احتمال و گمان درباره‌ی دین نمی‌تواند به ما ارزانی کند.

همچنین سخنان کی‌یرکگور درباره‌ی شورمندی، به طور صریح، بیان‌گر عقل ستیزی وی در رابطه با مسئله عقل و دین است. همچنین اگر بتوان در دلیل چهارم خدشه کرد، هرگز نمی‌توان در این دلیل خدشه وارد کرد، زیرا وی معتقد است که شورمندی با یقین واقعی آفاقی مخالف و متضاد است. از طرفی شورمندی، رکن اصلی دین و ایمان به شمار می‌آید (همان، ص ۷۰). لذا معتقد است که هر جا دین هست یا دین باید باشد، تنها و تنها می‌بایست شورمندی باشد نه عقل و تعقل آفاقی که برای ما یقین به بار بیاورد، زیرا یقین آفاقی و عقلی، در اثبات حقانیت دین، هیچ دخلی ندارد و تنها ملاک، شورمندی است که این که وی با این

جمله خویش، به آن تصریح می‌کند که «اگر کسی که در فرهنگ مسیحی می‌زید، به خانه‌ی خدای حقیقی رود و تصور درست از خدا و معرفت به خدا داشته باشد و در آن جا به عبادت بپردازد اما نه با خلوص نیت؛ و کسی که در بلاد بت پرستی می‌زید و با شورمندی تمام و بی‌حدّ و حصر عبادت کند هرچند به تمثال بت، چشم دوخته باشد، حقیقت بیشتر در کجاست؟ یکی از سر خلوص عبادت خدا می‌کند هرچند بت می‌پرستد و دیگری از سر نفاق و ریا عبادت خدای حقیقی می‌کند و بنابراین در واقع، بت می‌پرستد» (همان، ص ۷۳)

خطر کردن یکی از مواردی است که شورمندی ایمان را زیاد می‌کند و هرچه این میزان خطر بیشتر باشد شورمندی بیشتر خواهد بود. اکنون برای ازدیاد خطر چه باید کرد؟ کی پرگور می‌گوید: باید بی‌یقینی خود را افزایش بدهیم تا میزان خطر بیشتر شود، آن‌گاه ایمان و شورمندی ما زیادتر گردد. (آدامز، ۱۳۷۴، ص ۹۴)

این در حالی است که به جان خریدن خطر، برای تصمیم گرفتن در اثبات حقانیت یک امر، در صورتی صحیح است که با بررسی عقلی در جوانب موضوع، به این نتیجه برسیم که به جان خریدن خطر در این موضوع، ارزش عقلانی دارد، نه این که خطر کردن و ایمان راه، متضاد همدیگر بخوانیم و بگوییم: «ایمان محتاج برهان نیست، آری ایمان باید برهان را خصم خود بداند» (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

نقش عقل در دفاع از دین

در این مرحله، پرسش از این است که آیا دین قابل دفاع عقلانی هست و آیا دینداران می‌توانند از دین خود به وسیله‌ی عقل و تعالیم عقلانی و نظری دفاع کنند یا خیر؟ (صادقی، ۱۳۸۲، ص ۳۲). می‌توان گفت که بحث دفاع عقلانی از دین، مترتب بر بحث اثبات عقلانی دین است یعنی اگر کسی قائل شد که دین قابل اثبات نیست، در این مبحث نیز دین را قابل

قابل دفاع عقلانی نمی‌داند. اما اگر از جهت عقلی اثبات پذیر دانست، در این جا نیز می‌تواند از دین دفاع عقلانی نماید و به همین دلیل، کی‌یرکگور در مرحله‌ی دفاع از دین نیز، عقل‌ستیز به شمار می‌رود و ادله‌ای که در مرحله‌ی اثبات دین برای عقل‌ستیزی کی‌یرکگور ذکر شد، در این مرحله نیز قابل تطبیق هستند. به علاوه این که وی به قابل دفاع نبودن مسیحیت، تصریح کرده و گفته است: «این‌جاست که کافری و دینداری، مفاهیمی مساوی دارند. این‌جاست که مدافع مسیحیت، خود یهودای دیگری است. بی‌تردید دفاع از دین به این صورت مفتضح، سلب اعتبار تام و تمام از آن است. تنها دفاعی که در خور شأن مسیحیت است دفاعی است که حواریون عهده‌دار آن شده بودند؛ سعی آن‌ها بر این بود که نشان دهند، کوشش عقل‌بوالفضول انسانی در بیان حقیقت و حقانیت مسیحیت تا چه اندازه بی‌پایه و بی‌اعتبار است» (مستعان، ۱۳۸۶، ۷۳)

نتیجه‌گیری

کی‌یرکگور با پایه‌ریزی مبانی اگزیستانس، تفکرات را به سوی وجود خاص انسانی، هست بودن و مواجهه وجودی با امور، سوق داده است. همچنین در آثار متعدد خویش درباره دین، از این منظر بحث می‌کند که چگونه می‌توان دیندار شد و با خدا رابطه‌ی وجودی برقرار کرد.

وی دین را به عنوان یک نظام نمی‌پذیرد بلکه دین را رابطه‌ای تن به تن با خدا می‌داند که با عقل و تحقیقات آفاقی به دست نمی‌آید بلکه با سیر انفسی و درونی حاصل می‌گردد. به نظر کی‌یرکگور شورمندی، مقارنت با درد و رنج، خطر و دشواری اساس دین و ایمان هستند لذا دین را نمی‌توان با عقل و استدلال عقلی اثبات کرد یا تبیین عقلانی نمود یا این‌که از گزاره‌های آن دفاع و توجیه عقلی ارائه داد.

دخالت عقل و تعقل در دین، با شورمندی که اساس و گوهر دین است مخالفت دارد و منجر به زوال ایمان می‌گردد. افزون بر این، تکیه نمودن بر امور آفاقی در مورد صحت و سقم دین، باعث می‌شود که ایمان افراد به تعویق بیفتد، به علاوه این که تحقیق آفاقی چیزی بیش از ظن و تخمین در مورد دین نمی‌تواند ارائه بدهد.

وی شهسوار ایمان و نمونه کامل دینداری را حضرت ابراهیم می‌داند و طبق این مستمسک چنین می‌گوید که امور دینی با عقل انسان در ستیز بوده، همان‌گونه که ذبح اسحاق توسط حضرت ابراهیم امری ضد بشری، غیراخلاقی و نامعقول است ولی از نظر دین و دینداران، عمل حضرت ابراهیم، بسیار پسندیده و نیکو بوده است.

منابع

منابع فارسی

۱. پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ ششم، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۸.
۲. جعفری، محمد، عقل و دین از منظر روشنفکران، چاپ اول، قم، انتشارات صهبای یقین، ۱۳۸۶.
۳. وال، ژان - ورنو، روژه، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۷.
۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۵. مستعان، مهتاب، کی‌یرکگور متفکر عارف پیشه، چاپ اول، اصفهان، نشر پرسش، ۱۳۸۶.
۶. هابن، ویلیام، پیام آوران عصر ما، ترجمه عبدالعلی دستغیب، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر سپهر، ۱۳۴۸.
۷. پوستینی، خلیل، کی‌یرکگور و ایمان گروی، چاپ اول، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰.
۸. اکبری، رضا، ایمان گروی، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۶.
۹. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، چاپ دوم، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۷.
۱۰. پورمحمدی، نعیمه، ایمان و اخلاق، چاپ اول، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.
۱۱. کی‌یرکگور، سورن، ترس ولرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ نهم، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰.
۱۲. جینیس ال، دایا، سه آستانه نشین، ترجمه رضا رضایی، چاپ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.
۱۳. فریتیهوف، برانت، کی‌یرکگور زندگی و آثار، چاپ دوم، اصفهان، نشر پرسش، 1382.
۱۴. آندرسن، سوزان لی، فلسفه کی‌یرکگور، مترجم، خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
۱۵. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، چاپ اول، قم، کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲.
۱۶. وال، ژان، اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۵۷.

مقالات:

۱۷. مری هیو آدامز، رابرت، ادله کی‌یرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین، ترجمه مصطفی ملکیان، نشریه فلسفه و کلام، فصلنامه نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، شماره ۳ و ۴.
۱۸. کی‌یرکگور، سورن، انفسی بودن حقیقت، ترجمه مصطفی ملکیان، نشریه فلسفه و کلام، نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، شماره ۳ و ۴.
۱۹. لگنهاوزن، محمد، ایمان گرایی، ترجمه سید محمود موسوی، مجله نقد و نظر، پائیز ۱۳۷۴، شماره ۳ و ۴.

منابع لاتین

20. Alasdair MacIntyre, "Kierkegaard20-, Søren Aabye" in Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards .ed. New York: Macmillan, 1967 Vol.
21. Søren Kierkegaard , The Point of View for MContainiy Work as an Author, Trans. 21- Walter Lowrie, Walter Lowrie, Benjamin Nelson ed. Harper & Row, 1962.
22. Johannes Climacus , Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, trans. Howard V. Hong and Enda H. Hong, Princeton University, 1992.
23. The youngman & Victor Ermita, Either-Or: A Fragment of Life ng A's Paper and B's Paper. 184323-