

## بررسی آرای پویمن درباره مبانی معرفت‌شناختی اندیشه کرگور

حسین محمودی\*

### چکیده

ایمان شورمندانه، مطلوب هر نگاه دینی است. در نگاه کرگور این شورمندی در گرو پارادوکس است و فقط با اعتقاد و عمل به «امر محال» به دست می‌آید. از همین روست که رویکرد آفاقی زداینده هرگونه شورمندی است و صرفاً، با رویکرد انفسی است که می‌توان ایمانی شورمندانه داشت. مبانی اندیشه کرگور در این مورد، از سویی، یک دیدگاه «غیرقیاس‌گروانه» به مقوله معرفت است و از دیگری سو، نگاهی اراده‌گروانه. به این دیدگاه کرگور، که به «برهان شورمندی» معروف شده، نقدهایی وارد است. از جمله ناقدان این دیدگاه لویی پویمن است که بر مبنای نظریه‌اش درباره معرفت‌شناسی دینی، سه نقد بر آن وارد کرده است. در ابتدای این مقاله، به نگاه ویژه‌ای که لویی پویمن به فلسفه کرگور دارد اشاره مختصری خواهیم داشت و در گام بعدی، تقریری منطقی از نظریه معرفت‌شناسی دینی پویمن ارائه خواهیم کرد. چنانچه خواهیم دید، در خصوص ارتباط عقل و ایمان، باور پویمن یک نظریه «قیاس‌گروانه ضعیف» در مقابل دو نظریه «غیر قیاس‌گروی» و «قیاس‌گروی قوی» است و از لحاظ چهارچوب عقلانی، مبتنی بر موضع «منظرگروی انعطاف‌پذیر» در مقابل دو موضع «غیر منظرگروی» و «منظرگروی انعطاف‌ناپذیر» است. در گام نهایی، با نقدهای پویمن بر برهان شورمندی آشنا می‌شویم و خواهیم دید که نگاه کرگور در این برهان با نقدهای جدی معرفت‌شناختی مواجه است.

**کلیدواژه‌ها:** کرگور، لویی پویمن، شورمندی، معرفت‌شناسی، ایمان‌گروی.

\* دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران mahmoudi.h@srbiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۰/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۶

## مقدمه

کرکگور به مخالفت با فلسفه‌ورزی نظری شهرت دارد و برخی مفسران معتقدند که آنچه او پیش می‌نهد، نه یک فلسفه تازه بلکه نفی فلسفه است. او به‌طور کلی، با نظام‌سازی مابعدالطبیعی، آن‌گونه که نزد هگل دیده می‌شود، مخالف است و قصدش اولاً و بالذات، عمل است نه نظر. کرکگور می‌خواهد انسان را یاری رساند تا موفق شود، به‌نحو اصیلی، وجود (اگزیستانس) داشته باشد؛ نه آن‌که، فقط، درباره وجود به تفکر نظری پردازد، هرچند خود او در این باره بسیار اندیشیده است. به‌زعم لویی پی. پویمن (L. P. Pojman)، مترجم و مفسر آثار کرکگور، «اگر برای مصطلحات "فیلسوف" و "فلسفه" طیفی وسیع‌تر از "فلسفه نظری هگلی" لحاظ کنیم و اگر این دو اصطلاح دربردارنده آن نوع از تحقیق باشند که کسانی هم‌چون سقراط، کانت، لسینگ، و تردن‌لبرگ درباره معنای مفاهیم و اعتبار احتجاجات انجام داده‌اند، آن‌گاه کرکگور را نیز باید یک فیلسوف به‌شمار آورد» (Pojman, 1999: 66). باری، کرکگور، صرفاً، یک شاعر طنزپرداز نیست و طبع شعری خویش را در خدمت هدفی عالی‌تر، که به قول خود او «معرفت‌شناسی مسیحی» است، به‌کار می‌گیرد. کاوش او در مفاهیمی هم‌چون دلهره، نومیدی، دل‌نگرانی، و آزادی بیشتر به شیوه پدیدارشناسان شباهت دارد تا شیوه تحلیل‌گرایان انگلیسی و امریکایی. قصد او از چنین کاوشی آن است که دریابد این مفاهیم چگونه در آگاهی فرد انسان حاضر می‌شوند. او به سبک و سیاقی افلاطونی، مفاهیم را واجد حیثیتی مستقل از آگاهی انسان و دارای وجودی واقعی می‌داند که فرد، هنگام درون‌نگری، به کشف آن‌ها نائل می‌آید و فرایند چنین کشفی بسیار یادآور «تذکر» سقراطی است. فیلسوف‌نامیدن کرکگور بدین معناست که او تلاش می‌کرد، به‌نحو کاملاً منسجمی، درباره مفاهیم و ساختارهای مفهومی بیندیشد (ibid: 67).

لویی مکی (L. Mackey)<sup>۱</sup>، از جمله کرکگور‌پژوهانی است که او را ضد عقل‌گرا (antirationalist) و غیر عقل‌گرا (irrationalist) توصیف می‌کنند. مکی در کتابی که درباره کرکگور نوشته است او را متفکری ضد فلسفه معرفی کرده است. از نظر مکی، کرکگور انفسی بودن را، صرفاً، یک طریق مهم برای دست‌یابی به حقیقت یا حتی واپسین طریق نائل‌شدن به حقیقت نمی‌دانسته؛ بلکه انفسی بودن را، فقط، حقیقت موجود و به‌عبارت دیگر تمامی حقیقت می‌دانسته است (Mackey, 1971: ix). مکی سخن کرکگور را هم‌چون شعری مضحک و مبهم به‌تصویر می‌کشد. از نظر او، کرکگور شاعری درون‌گرا و معنویت‌گراست که سخنش هیچ معنای محصلی ندارد (Mackey, 1972: 1).

در موضع مقابل، لویی پویمان تلاشش را به این معطوف کرده است که به دیگر کرکگورپژوهان، سویه و وجه عقل‌گرایانه معرفت‌شناسی کرکگور را نشان دهد. باید توجه داشت که تلاش پویمان برای اثبات این نیست که مسیحیت از نظر کرکگور فوق‌العاده عقلانی بوده است؛ بلکه او، صرفاً، مدعی این سخن است که کرکگور فیلسوف و متفکری است که به خلق مفاهیم می‌پردازد و برای رسیدن به نتایج مطلوبش از براهین بهره برده است و در مسیر تفکر فلسفی گام برمی‌دارد. لذا، از نظر پویمان کرکگور یک عقل‌گراست؛ کسی که درصدد است ضمن لحاظ‌کردن و متذکرشدن محدودیت‌های عقل، دلیل ورزد (Pojman, 1999: ix).

درحالی که مکی مایل بود کرکگور را به یک شاعر غیرعقلانی که هیچ عقیده یا روشی در کارش نیست تنزل بدهد، پویمان کرکگور را فیلسوفی، کاملاً، روش‌مند می‌داند. باوجود این که مکی ارزش چهره کرکگور را در حد مطایبه‌گر و طنزپردازی می‌داند که با انتخاب اسم مستعار برای کتاب‌هایش، حتی خود را نیز انکار کرده است، پویمان همه سخنان کنایی کرکگور و اسم‌های مستعار وی را بسیار جدی تلقی می‌کند. کرکگور علت استفاده از اسم مستعار برای کتاب‌هایش را به کارگرفتن روش‌های غیرمستقیم ارتباط برای به‌انجام‌رساندن رسالتی ذکر می‌کند که بر عهده داشته است. به‌نظر پویمان، کرکگور تلاش کرده است عقلانی بودن اتخاذ جهش انفسی ایمان را اثبات کند؛ انتخابی برای زندگی که کرکگور آن را هم‌چون امری در نظر می‌گیرد که به‌لحاظ منطقی موجه است.

در همین جبهه، استیو دلبلیو. لمکه (S. W. Lemke)<sup>۲</sup> معتقد است کلید فهم هرمنوتیکی کرکگور در این است که بدانیم در کی و کجا و به چه نحوی او را جدی بگیریم. کرکگور، مخصوصاً در آثاری که با نام مستعار کلیماکوس منتشر کرده است، منظورش را به روشی عقلانی بیان و تفکرش را بر روش منطقی استوار کرده است. نظریه لمکه به‌دنبال این نیست که اثبات کند منطق کرکگور، ضرورتاً، متقاعدکننده است؛ بلکه سخن او، صرفاً، این است که کرکگور برای بیان آنچه معتقد بود حقیقتی آفاقی است از ابزار عقلانی استفاده کرده است. «رهیافت‌های متفاوتی که کرکگور برای برقراری ارتباطی غیرمستقیم از آن‌ها بهره برده است، مبین اثبات آفاقی این نظریه است که حقیقت انفسی تنها روش عقلانی برای معرفت‌شناسی مسیحی است» (Lemke, 1996).

لمکه در پاسخ مکی و دیگر مفسرانی که کرکگور را ضد عقل‌گرا می‌نامند چنین اظهار می‌کند که کرکگور بر آن بود در ارتباط با مسائل اصلی متافیزیکی از قبیل جاودانگی و

وجود خداوند می‌توان از عقل، به‌نحو صحیحی، بهره برد، اما عقل حدودی دارد و لذا، برای مسیحی‌شدن، عقل تنها کافی نیست و به صرف این‌که کرگور به ناتوانی عقل در فراتر رفتن از این موضع اشاره دارد نمی‌توان، به‌درستی، او را متفکری غیر عقل‌گرا دانست. عنوان دقیق برای او باید فراعقل‌گرا (super-rationalist) یا وراعقل‌گرا (trans-rationalist) باشد. او نمی‌گوید که عقل بی‌فایده است بلکه محدودیت‌های آن را متذکر می‌شود (ibid).

به نظر وی، در معرفت‌شناسی کرگور عقل نقش مهمی را برعهده دارد. این عقل است که در نهایت مؤمن را به تنها جایگاه درست، که همانا جهش ایمان است، رهنمون می‌کند. کرگور مسئولیت پاسداری از ایمان به امر محال را به عقل محول می‌کند. او هم‌چنین مطمئن بود که اگر انسان راه خطایی را برگزیده باشد، صراحتاً فقط به‌دست نیروی عقل است که نسبت به انتخاب نادرستش متنبه خواهد شد. اما به این حقیقت نیز یقین داشت که با روش جدل کلامی نمی‌توان هیچ‌کسی را مسیحی کرد (ibid).

پویمن و لمکه، که به آن دسته از آثار کرگور که با نام مستعار کلیماکوس منتشر شده است توجه بسیار خاصی دارند، براین باورند که کرگور به‌نحو عقلانی و منطقی درصدد اقامه برهان برای ساختن موضعی آفاقی برای حقیقتی انفسی بوده است. لذا، چنان‌چه نظر ایشان صحیح باشد، که به‌نظر نگارنده این‌چنین است، مکی در به‌تصویرکشیدن کرگور، به‌منزله یک مطایبه‌گر یا شاعر غیرعقلانی فاقد هرگونه محتوای آفاقی، سخت دچار بدفهمی شده است.

جرج استاک (G. Stack)<sup>۳</sup> متفکر دیگری است که از یک قرائت عقل‌گرایانه از کرگور دفاع می‌کند. او نیز معتقد است که نظریه کرگور درباره انفسی بودن حقیقت، غالباً، دچار بدفهمی شده است (Stack, 1977: 172).

اکنون، برای اثبات این موضع به شرح اجمالی فلسفه کرگور و دیدگاه‌های مختلف درباره مؤلفه‌های آن می‌پردازیم.

## فلسفه کرگور

### هدف واحد کرگور، مسیحی‌شدن

شعر و فلسفه هر دو حامل فکرنده؛ اما در شعر لزومی به برقراری ارتباط منطقی میان گزاره‌ها و مفاهیم احساس نمی‌شود، لذا پراکنده و فاقد انسجام است؛ ولی در فلسفه باید

میان مضامین پیوندی منطقی برقرار باشد به نحوی که به یک کل هماهنگ و سازگار تبدیل شود. اگر سخنان کرکگور را تا آن حد پراکنده ببایم که نتوان بین آن‌ها هیچ پیوند منطقی در نظر گرفت یا محوریتی برایشان تصور کرد، او یک شاعر است. علت این که برخی از منتقدین، مانند لویی مکی، کرکگور را صرفاً شاعر و فاقد نظریه‌ای منسجم دانسته‌اند همین است که آثار او را مجموعه‌ای مشتمل بر افکار پراکنده و بدون محوریت می‌دانند (Mackey, 1972: 1).

اما کرکگور هم در وجه سلبی سخنش فیلسوف است، چون مانند کانت برای فلسفیدن در حوزه دین دلیل آورده است و هم در وجه ایجابی سخنش، زیرا چنانچه برخی مفسران نشان داده‌اند او تمامی مضامین اصلی تفکرش را حول یک محور اصلی پرورده به نحوی که بین آن‌ها پیوندی منطقی برقرار است. البته، همان‌طور که خود کرکگور می‌نویسد، او به دنبال نظام‌سازی فلسفی از نوع هگلی نیست: «من با عمیق‌ترین خضوع در مقابل هر "چمدان‌گرد" سیستماتیک در گمرک تعظیم می‌کنم و می‌گویم این یک نظام نیست و هیچ کاری با نظام ندارد» (کرکگور، ۱۳۷۸: ۳۴). یا در جای دیگر نوشته است: «بحث ما درباره حرص و ولع نظام‌ساز محققان به تنظیم حقایق مسیحیت در قالب مقولات شسته‌رفته نیست» (کرکگور، ۱۳۸۱: ۲۰). این درست است که کرکگور در صدد تأسیس یک نظام قطعی، بسته، و نهایی نبوده است، اما چنانچه در تعلیقه (۱۷۰) گفته است او نیز دستیابی به یک مجموعه هماهنگ و منسجم از آموزه‌ها را دنبال می‌کند. به همین علت است که پویمن هم، به درستی، او را به معنای دکارتی، اسپینوزایی، لایب‌نیستی، و هگلی فیلسوف نمی‌داند و کرکگور را در راستای فیلسوفانی چون سقراط، کانت، لسینگ، و تردنلبرگ قرار می‌دهد (Pojman, 1999: 66).

اگر نویسنده متفکری هدف واحدی را در مسیر فکری‌اش دنبال کند و نیز میان مضامین اصلی فکرش سیری عقلانی حاکم باشد، حتی اگر خودش هم نخواهد، مجموعه فکری او، هرچند در وهله اول پراکنده به نظر برسد، منجر به تأسیس یک کل هماهنگ و سازگار می‌شود که شاید نتوان نظامش نامید ولی فلسفه است.

استدلال‌های کرکگور، عمدتاً، برای اثبات ناکامی روش‌های آفاقی به کار رفته‌اند. سه برهانی که نخستین بار رابرت مری هیوآدامز (R. M. Adams) در نوشته‌های کرکگور بازشناسی، نقد، و بررسی کرد و پس از او نیز دیگر مفسران از جمله پویمن چنین کردند، دلایلی‌اند که کرکگور در مباحث سلبی خود ذکر کرده است: ۱. برهان تخمین و تقریب

(the approximation argument) (آدامز، ۱۳۸۱: ۵۵؛ پوینن، ۲۰۱۶: ۲۱۶؛ Pojman, 1999: 102)؛ ۲. برهان تعویق (postponement argument) (آدامز، ۱۳۸۱: ۶۲)؛ و ۳. برهان شورمندی (the passion argument) (همان: ۷۴).

در این جا، برای رعایت اختصار، فقط، به شرح و نقد معرفت‌شناختی برهان سوم می‌پردازیم:

### برهان شورمندی

**مقدمه اول:** اساسی‌ترین و ارزشمندترین خصیصه تدین، شورمندی و درواقع شورمندی بی‌حدوحصر است؛ یعنی شورمندی با بیش‌ترین شدت و حدت.

**مقدمه دوم:** یقین آفاقی شورمندی بی‌حدوحصری را که مهم‌ترین مؤلفه دین است می‌ریاید و فرد را از حقیقت دین دور می‌کند.

**مقدمه سوم:** (بنابر مقدمه دوم) شورمندی بی‌حدوحصر با یقین آفاقی ناسازگار است. به عبارت دیگر، شورمندی بی‌حدوحصر مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است.

**نتیجه:** یقین آفاقی برای ایمان مضر است، زیرا مهم‌ترین خصیصه ایمان را از او می‌ستاند. بنابراین، خصیصه اساسی ایمان را، که همانا شورمندی بی‌حدوحصر است، باید در بی‌یقینی آفاقی جست و برای عقاید دینی نامحتمل بودن آفاقی خصیصه‌ای مطلوب محسوب می‌شود. آدامز، با به چالش کشیدن مقدمه اول و دوم، بر این استدلال انتقاد وارد می‌کند. به نظر وی نامحتمل بودن آفاقی برای شورمندی دینی ضرورت مطلق ندارد «زیرا شورمندی، به احتمال قوی، می‌تواند بسیار شدید و متضمن فداکاری‌ها و خطر کردن‌های عظیم، از نوعی دیگر، باشد؛ بدون این‌که عقیده‌ای، از لحاظ آفاقی، نامحتمل در کار باشد» (همان).

### گوهر ایمان شورمندی بی‌حدوحصر است که تنها در پارادوکس به حد اعلای خود می‌رسد

از نظر کرگور، برای طلب حقیقت طریق انفسی خود احراز می‌کند آنچه را که متضمن شورمندی است و این شورمندی در پارادوکس به حد اعلایش می‌رسد. «شورمندی و پارادوکس‌واری یک تناسب متقابل‌اند. انفسی بودن، که حقیقت را به نحو پارادوکس‌واری وارونه می‌کند، راه نائل شدن به حقیقت آفاقی است. نامحتمل بودن آفاقی و به‌ویژه پارادوکس، خطرکردنی را افزایش می‌دهد که لازمه حیات دین است. گوهر ایمان که همان

شورمندی بی‌حد و حصر است هنگامی حاصل می‌شود که احتمال آفاقی در مورد حقانیت یک دین، در حداقل ممکن باشد. نامحتمل بودن آفاقی هزینه‌کردن احتمالی ناشی از عمل به مقتضای استدلال آفاقی را افزایش می‌دهد و این هزینه‌کردن احتمالی برای شورمندی بی‌حد و حصر امری ضروری است. هرچه یک امر از نظر آفاقی نامحتمل‌تر باشد، درد و رنج و بالطبع فداکاری انسان و هزینه‌کردن او بیش‌تر خواهد بود. تلاش برای دست‌یابی به یقین آفاقی این هزینه‌کردن را به حداقل می‌رساند و این به معنای کاستن قیمت ارتباط با خداست. شورمندی، که مستلزم به حداکثر رساندن خطر و هزینه‌کردن است، آن‌قدر در دین ارزشمند است که نامحتمل بودن و بی‌یقینی آفاقی را به مثابه خصیصه مطلوب عقاید دینی معرفی می‌کند و این دلیلی ندارد جز این که شورمندی با نامحتمل بودن آفاقی رابطه‌ای، کاملاً، مستقیم دارد (کرکگور، ۱۳۸۱: ۴۱).

آفاقی بودن مستلزم **بی‌طرف بودن** نسبت به مسئله است. اما ایمان منوط به شورمندی است و شورمندی با بی‌طرف بودن و در نتیجه روش آفاقی ناسازگار است و در عوض با روش انفسی که شور را برمی‌تابد سازگاری دارد. پس، روش انفسی، تنها روش صحیح دین‌داری است. کرکگور آفاقی بودن، دل‌بسته نبودن، خشتی بودن، و تفکر انتزاعی را نافی روش انفسی قلمداد می‌کند و معتقد است این موارد رویکردهای نامناسبی برای مسائل اگزیستانسیل و دینی‌اند.

### نقد معرفت‌شناختی پویمن بر نظریه کرکگور در باب ناسازگاری تفکر شورمندان با بی‌طرف بودن

لویی پویمن صاحب نظریه خاصی در معرفت‌شناسی دینی است. وی نظریه خود را در مقاله‌ای با عنوان «معرفت‌شناسی و باور دینی» عرضه کرده است. پویمن در این مقاله با نگاهی منحصر به ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت، و اسلام) اقدام به ارائه یک طرح کلی برای توجیه باور دینی کرده است. البته، خود او مدعی است که استدلال‌هایش برای انواع دیگر باورها یعنی باورهای علمی، سیاسی، و اخلاقی نیز کاربرد دارد. در این‌جا، مدعای او را در قالبی استدلالی، به اختصار، بیان می‌کنیم:

گزاره (۱): در توجیه نظریه‌ها، اعم از دینی، سیاسی، اخلاقی، و علمی، هدف ما به حساب آوردن داده‌های فراوان و سردرآوردن از آن‌ها و رسیدن به بهترین تبیین از میان تبیین‌های رقیب است.

گزاره (۲): شواهد وضع همه نظریه‌ها را به اندازه کافی روشن نمی‌کنند. پس، محال است که نظریه‌ای بر همه حریفانش پیروزی نهایی کسب کند؛ بنابراین، بعید است که بتوانیم درباره باورهای دینی خود جزم‌گرا باشیم.

گزاره (۳): با وجود این، دین موضوعی بسیار عاطفی-احساسی است و مؤمنان، نوعاً، با شور و اشتیاق و به‌گونه‌ای راسخ و محکم به دین خود اعتقاد دارند. از گزاره (۲) و (۳) چنین نتیجه گرفته می‌شود:

گزاره (۴): معرفت‌شناسی باور دینی این شور و عاطفه را متعادل می‌کند و به دین‌ستیزان نشان می‌دهد که دلایلشان علیه دین، استحکامی را که آن‌ها می‌پندارند ندارد، اما به جزم‌گرایان متدین نیز، اگر اهل مطالعه فلسفه باشند، نشان می‌دهد که دلایلی که له و به‌نفع دین اقامه می‌شوند استحکامی را که آن‌ها می‌پندارند ندارد.

به‌نظر می‌رسد پویمن از گزاره‌های (۱) و (۴) چنین نتیجه می‌گیرد:

گزاره (۵): این تأثیر تعادل‌بخش می‌تواند به همه باورهای نظری ما، حتی آن دسته از نظریه‌ها که به آن‌ها باور نداریم، نیز سرایت کند؛ فقط کافی است وجود آن‌ها را به‌منزله فرضیه‌های آزمایشی بپذیریم.

براین‌مبنا، پویمن نظر خود را درباره بحث ایمان و عقل به ترتیبی که در زیر می‌آید بیان می‌کند. دو موضع مخالف، بر حوزه بحث درباره عقل و ایمان سیطره دارند.

**موضع اول:** مدعیان قیاس‌پذیری عقل و ایمان‌اند. بیشتر معتقدان به این موضع، به سازگاری عقل و ایمان در مورد مقدمات ایمانی (مانند وجود خدا و ماهیت او) و نه در مورد فقرات ایمان (مانند تجسد و تثلیث) قائل‌اند. البته، جمع معدودی از متفکران هم هستند که همراه با ایمانوئل کانت و ریچارد سوین برن به هماهنگی کامل میان عقل و ایمان معتقدند (باور دینی تنها در قلمرو عقل) (پویمن، ۱۳۸۰: ۲۰۷).

**موضع دوم:** منکران قیاس‌پذیری عقل و ایمان‌اند. این رویکرد خود به دو موضع فرعی تقسیم می‌شود: ۱. موضعی که مدعی مخالفت عقل و ایمان است و طیف گسترده‌ای از افراد بسیار بی‌شباهت به هم مانند کرگور و هیوم را دربر می‌گیرد. این موضع ایمان را در قلمرو امور غیرعقلانی جای می‌دهد؛ ۲. موضعی که ایمان را بالاتر از عقل و فوق آن می‌داند. ژان کالون، کارل بارت، نیکلاس ولترستورف، و آلوین پلانتینجا از جمله افرادی‌اند که بر این باورند. این افراد معتقدند الهیات طبیعی (عقلانی) بی‌جا و بی‌مورد است، زیرا می‌خواهد با بی‌ایمانی در سرزمین خودش، عقل متعارف انسانی، رودر رو شود. به‌گفته کارل بارت،

استدلال کردن درباره ایمان، اتخاذ موضع بی‌ایمانی است، چراکه این کار عقل را بر مسیح حاکم و داور ساختن است. بنا به نظر این گروه، وحی و انکشاف الهی اعتباربخش به خود است و دلیلش همراهش است و نیازی به آوردن دلیل و برهان ندارد. ولترستورف در کتابش، عقل در حدود دین، از این رویکرد که همه غور و بررسی‌های نظری را تابع ملاک دینی قرار دهیم حمایت می‌کند. بنابر این دیدگاه، ایمان، واقعاً، درمقابل عقل نیست بلکه فوق و ورای دامنه راستین عقل است. کرگگور و لئوشستوف، اگزستانسیالیست یهودی، نشان داده‌اند که این دو رویکرد موضع دوم (ایمان برتر از عقل است و ایمان مخالف عقل است) با یکدیگر سازگارند. آنان، درحالی‌که به هر دو موضع معتقدند، می‌گویند: عقل به‌وسیله گناه ضایع و تباه شده است؛ به‌همین دلیل، از نظر ایشان استفاده از عقل در حوزه ایمانیات نه تنها نابجاست، بلکه گستاخی و حتی کفرآمیز است (همان).

**پویمن مدعی دفاع از یک موضع قیاس‌پذیرگروانه قوی و کامل درباب عقل و ایمان است. وی در صدد ارائه یک معرفت‌شناسی دینی عقل‌گروانه است.**

گزاره (۶): ادیان خداگروانه‌ای چون مسیحیت، یهودیت، و اسلام (علاوه بر امور دیگر) نظریه‌ها یا فرضیاتی تبیینی درباره جهان‌اند که، از این حیث که فرضیه‌اند، به اندازه هر نظریه یا فرضیه دیگری به توجیه عقلانی نیاز دارند. یعنی هر دینی علاوه بر این‌که یک شیوه زندگی و مجموعه‌ای از اعمال است، جنبه معرفتی نیز دارد. پاسخ‌های دین به مسائل، شبکه‌ای سازگار را تشکیل می‌دهد که برای ترجیح پاسخی بر پاسخ‌های دیگر (یا بی‌پاسخی تمام‌عیار) محتاج ادله‌ای است (همان: ۲۰۸).

لذا، پیش‌فرض او این است که (۷): روش‌های عقلانی‌ای که در جاهای دیگر به‌کار می‌روند در ارزیابی مدعیات دینی هم کاربرد دارد؛ مگر این‌که دلیل خوبی برای به‌کاربردن روش ارزیابی متفاوتی، درباره مدعیات دینی، ارائه شود.

پویمن در ادامه بحث خود، به‌منظور روشن کردن موضعش درباب داوری‌های عقل و جایگاه آن، به‌بررسی عقلانیت و چهارچوب‌های مفهومی آن نزد متفکران مختلف می‌پردازد:

### عقلانیت و چهارچوب‌های مفهومی و نظری

۱. موضع غیرمنظرگروانه (nonperspectivist position): در این موضع، اعتقاد براین است که فرایند رسیدن به حقیقت یا باور موجه، مانند فرایند رسیدن به باورهای ریاضی و تجربی، فرایند تصمیم‌گیری دقیق و روشنی است. هر شخصی مکلف است، دقیقاً، مطابق

و متناسب با شواهد موجود و در دسترس باور بورزد پس هیچ عذری برای باور ورزیدن به امری بر مبنای شواهد ناکافی پذیرفته نیست. رأی دکارت، پوزیتیویست‌های منطقی و فیلسوفان دیگری نظیر آیر، افلاطون، آکویناس، دکارت، لاک، و کلیفورد چنین است<sup>۶</sup> (همان: ۲۰۹).

**۲. موضع منظرگروانه انعطاف‌ناپذیر (hard-perspectivism position):** موضع منظرگروانه بر این است که این تصویر پیشین ما از جهان است که شیوه ارزیابی و حتی شیوه گزینش شواهد را تعیین می‌کند و این تصویر محصول شبکه‌ای از گزاره‌هاست که با هم ارتباطی نه‌چندان وثیق دارند و مؤید یک‌دیگرند. بر اساس این دیدگاه، شاهد و دلیل وابسته و تحت‌تأثیر شخص و اوضاع و احوال موجود است. مایکل پولانی، کارل پوپر، ان. آر. هنسن، و لودویگ ویتگنشتاین برای اثبات قدرت و توان منظرگروی (معرفت‌شناختی) کوشیده‌اند.<sup>۷</sup> این موضع در آثار نیچه، نورمن مالکوم، ژاک دریدا، ریچارد رورتی، و ایمان‌گروان دینی تشدید شده و نوعی موضع منظرگروانه انعطاف‌ناپذیر را شکل داده است. از آن‌جا که آن‌چه اساسی و مهم است چهارچوب مفهومی و نظری است پس هیچ دادوستد عقلانی‌ای بین جهان‌بینی‌ها امکان‌پذیر نیست و این زبان یا نظام‌های مفهومی و نظری ماست که صحت و اعتبار را تعیین می‌کند. در نتیجه، استدلال ممکن نیست (همان: ۲۱۰).

**۳. موضع منظرگروانه انعطاف‌پذیر (soft-perspectivism position):** در این موضع، شیوه ارزیابی ما از شواهد، شدیداً، تحت‌تأثیر چهارچوب‌های مفهومی و نظری ماست. در این نظریه، حتی بدون پذیرفتن دیدگاهی که مدعی ناممکن‌بودن ارتباط و مقایسه بین جهان‌بینی‌هاست، می‌توان ژرفای یک چهارچوب مفهومی و نظری را تصدیق کرد و در عین حال، معتقد بود که ارتباط میان چهارچوب‌ها ممکن است. در منظرگروی انعطاف‌پذیر، عقل علاوه بر داشتن اهمیت و کاربرد در یک جهان‌بینی می‌تواند در مقایسه بین جهان‌بینی‌های مختلف نیز اهمیت و کاربرد داشته باشد. پویمن از مدافعان این دیدگاه است (همان).

**مقایسه میان دیدگاه‌ها:** غیرمنظرگروان رسیدن به حقیقت را امری می‌دانند که مربوط به ارزیابی بی‌طرفانه شواهد است و در مقابل منظرگروان انعطاف‌ناپذیر هیچ ارتباط معناداری را ممکن نمی‌دانند و جهان‌بینی‌ها را از هم گسسته می‌دانند. به گفته ایمان‌گروان، فرد معتقد و فرد نامعتمد در دو جهان متفاوت زندگی می‌کنند. چراکه شکاف کیفی بی‌نهایت بزرگی بین شیوه‌های گوناگون زندگی وجود دارد و هیچ بحث و استدلالی قادر به پر کردن آن نیست.

بنا به رأی منظرگروان انعطاف‌ناپذیر، از جمله ایمان‌گروان پیرو ویتگنشتاین، عقل فقط در یک جهان‌بینی و نه در ارتباط و مقایسه جهان‌بینی‌ها کاربرد و اهمیت دارد. هیچ پلی بین جهان‌بینی‌ها نیست (همان).

یکی از دلایلی که پویمن برای تأیید دیدگاه منظرگروی انعطاف‌پذیر ذکر می‌کند این است که چیزی مانند یک عقلانیت مرکزی در همه فرهنگ‌های انسانی، خصوصاً درباب زندگی عملی، وجود دارد که بین همه آن‌ها مشترک است. برخی از قواعد استنتاج قیاسی و استقرایی، عملاً، کاربردی همگانی و عمومی دارند. برخی باورهای اساسی و پیش‌فرض‌ها هستند که به نظر می‌رسد بین همه فرهنگ‌ها مشترک‌اند؛ پیش‌فرض‌هایی از قبیل این‌که نفوس دیگری غیر از من وجود دارند، زمان واقعی است، اشیا حرکت می‌کنند، و ادراکات حسی عموماً قابل اعتمادند (همان: ۲۱۱).

اگر موضع منظرگروی انعطاف‌پذیر درست باشد، عقل می‌تواند نقش مهمی در بررسی، بازنگری، رد، و ابطال باورهای موجود فرد و اکتساب باورهای جدید او بازی کند. وی چنین می‌نویسد:

منظرگروان انعطاف‌پذیر افرادی هستند در جست‌وجوی تأیید همه باورهای خود (خصوصاً، اعتقادات دینی‌شان) با دلایل خوب و معتبر. آن‌ها می‌کوشند حتی‌الامکان شواهد را بی‌طرفانه و منصفانه ارزیابی کنند، چالش پاسخ‌گفتن به نقدها و انتقادهای را می‌پذیرند و آماده پذیرفتن امکان برخطابودن خود و پذیرفتن نیاز به تجدید نظر، بررسی مجدد یا رد و ابطال هر یک از باورهای خود، می‌باشند (همان).

### به‌سوی نظریه‌ای درباره عقلانیت

گزاره (۱): غالباً، اعتقاد بر این است که اشخاص متعقل قوت باورهایشان را با قوت شواهد و ادله آن‌ها تناسب می‌بخشند.

گزاره (۲): تشخیص آنچه باید برای چیز دیگر شاهد به حساب آید، تا اندازه‌ای، به کل شبکه ملاحظات بستگی دارد و تشخیص میزان شاهد به حساب آمدن چیزی مستلزم سنجیدن روال و رویه‌هایی است که همگی ذهنی و شخصی‌اند. ممکن است دو شخص، به‌طور مساوی، عقل‌گرا باشند و شاهد یکسانی نیز درباره مدعیات یک دین در اختیار داشته باشند، اما به نتایج مختلفی درباره آن‌ها برسند.

در صورتی که گزاره (۲) صحیح باشد، نقیض گزاره (۱) را نتیجه می‌گیریم:

گزاره (۳): توصیه به تناسب‌بخشیدن باورها با شواهد یا توصیه‌ای تو خالی است یا خلاصه‌ای از امری پیچیده‌تر است (همان: ۲۱۳).

لذا، نتیجه می‌شود:

گزاره (۴): اگرچه می‌توان گفت عقلانیت رو به سوی حقیقت دارد، عقلانیت، لزوماً، به معنای ناقل بودن یا واجد باورهای صحیح بودن نیست.

حکم عقلانی واجد دو شاخصه است: «یکی مربوط به قصد و نیت است و دیگری مربوط به مهارت در رفتار. اولاً، عقلانیت متضمن نیت طلب حقیقت یا توجه و حرمت والا برای حقیقت قائل شدن است؛ خصوصاً، هنگامی که تعارضی میان حقیقت و خواهش‌های فرد در میان باشد. این نیت حق‌طلبانه، متضمن انزجار و نفرتی سالم از فریب‌خوردگی و به موازات و همراه با آن آرزوی معرفت‌یافتن به امور مهم زندگی است. افراد واجد این مهارت در جست‌وجوی شواهدند و به نقدها و ادعاهای مخالف عنایت و توجه به خرج می‌دهند؛ آن‌ها معمولاً، احکام و داوری‌های خود را با دلایل خوب و روشن تأیید می‌کنند و باورهایشان را در پرتو اطلاعات جدید بازنگری یا رد می‌کنند. البته، این ملاک‌ها خطاناپذیر نیستند. به نظر می‌رسد شرح دقیقی از فرایند تصمیم یا باور عقلانی غیرممکن باشد، اما این درمورد هر مهارت دیگری صادق و جاری است» (همان: ۲۱۶).

مخلص کلام آن‌که عقلانیت بیشتر شبیه به مجموعه‌ای از شهودهای پرورده است تا چیزی دیگر. نتیجه نهایی، که پویمن قصد تأکید بر آن را دارد، بیان غیرکرگوری این نکته کرگوری است که:

مهم‌تر از آن‌چه بدان معتقدیم، شیوه اعتقاد ورزیدن است؛ یعنی چگونگی باورآوردن، بازبودن ذهن و فکر، تمایل، و آمادگی برای بحث و گفت‌وگو درباره دلایل باورها، بررسی دقیق شواهد جدید و متعارض، تعهد به تبعیت از استدلال و نه احساسات، و تربیت عقلانی یافتن که شخص را به بازشناختن آن‌چه استدلال خوب به‌شمار می‌آید قادر می‌سازد (همان: ۲۱۹).

مشکلی که بحث‌های مربوط به فلسفه دین در طی اعصار و دوره‌های مختلف بدان مبتلا بوده است شیوه نویسنده‌گی این فیلسوفان است که تلویحاً، دلالت دارد بر این‌که تا برهانی قیاسی به نفع یک نظریه دینی اقامه نشود، آن نظریه موجه نیست. نتیجه این دیدگاه تنگ‌نظرانه درباره استدلال در موضوعات دینی، کشاندن مؤمنان به سوی اعتراف به شکست؛ یعنی اعتراف به عقلانی نبودن دین بوده است. یکی از دلایل عامه‌پسندبودن موضع قیاس‌ناپذیری‌گروی عقل و ایمان، همین است. اما این تصور از استدلال خطاست. فهم و

تصور ما از استدلال باید از صرف استدلال قیاسی و استدلال استقرایی دقیق گسترده‌تر شود؛ به گونه‌ای که احکامی را که قاعده‌ای بر آن‌ها حاکم نیست نیز دربرگیرد (همان: ۲۲۰). پس، شاید استدلال بی‌قاعده نیز متضمن قواعدی باشد که ما از آن‌ها آگاه نیستیم ... . تعبیر «استدلال بی‌قاعده یا فارغ از قاعده» به عمل آگاهانه، اعتماد به شهودها و غرایز پروردهٔ ما اشاره دارند، نه به غیبت و فقدان قواعد حاکم بر رفتار و عمل (همان).

اگر منظرگروی انعطاف‌پذیر صحیح است، آن‌گاه شاهد وابسته به شخص است. با وجود این، می‌توان با یک‌دیگر به بحث و استدلال عقلانی پرداخت و از طریق آن تغییر فکر و باور پیدا کرد. اگر تمام نظریه‌ها کم یا بیش با شواهد قابل تأییدند و در بسیاری از موارد، من‌حیث‌المجموع، روشن نیست که چگونه باید شاهدهی را با شاهدهی دیگر یا ملاک برتری‌ای را با ملاک برتری دیگر مقایسه کرد، در این صورت، بسیاری از بحث‌های ما باید در حال‌وهوای خطاپذیری و امکان برخطابودن باورها صورت گیرد. ظاهراً، در امور نظری، هیچ‌یک از ما آن‌قدر نمی‌داند تا ممکن یا مطلوب باشد که جزم‌گرایی کند. معرفت‌شناسی نشان می‌دهد که، به‌راستی، چقدر کم می‌دانیم. در عین حال که شکاکیت کلی چیزی ندارد که آن را قابل توجیه کند، موضع شکاکانه که به خطاپذیرانگاری می‌انجامد واجد چیزی است که آن را توصیه‌پذیر می‌کند (همان: ۲۲۲).

### نقد اول پویمن بر کرکگور: خلط بی تفاوت بودن با بی‌طرفی

لویی پویمن در پاسخ به این پرسش که آیا عقلانیت مستلزم بی‌تفاوتی‌ای است که با ایمان دینی ناسازگاری دارد، متذکر نکتهٔ مهمی می‌شود که بر همین اساس نگاه کرکگور در باب شورمندی ایمان را در فصل چهارم کتاب *فلسفهٔ دین کرکگور* نقد می‌کند؛ انتقادی که آن را بزرگ‌ترین نقطه ضعف کرکگور می‌داند.

اغلب، در توصیف منش عقل‌گروان توصیفات آ آورده می‌شود که آن‌ها را چنین تفسیر می‌کنند که عقل‌گروان باید در برابر باورهای خود خنثی و بی‌تفاوت باشند. به نظر پویمن، در این جا یک خلط اساسی وجود دارد. دل‌بسته‌نبودن یا بی‌طرفی، ضرورتاً، در ضدیت با انفسی بودن نیست. متضاد دل‌بستگی خنثی بودن است. هم بی‌طرفی و هم خنثی بودن در تضاد با این حالت‌ها به کار می‌روند. اما، خنثی بودن به معنی منفعل باقی ماندن در منازعه یا امتناع از اتخاذ تصمیم به نفع یکی از طرفین است. درحالی که بی‌طرف بودن به معنی داوری مبتنی بر معیارهای آفاقی و به نفع طرفی است که برحق است. خنثی بودن و

بی‌طرف بودن مفاهیم یکسانی نیستند، ولی کرکگور به دو نکته توجه ندارد؛ نخست آن‌که شخص می‌تواند در آن واحد هم شورمند و هم بی‌طرف باشد و دوم این‌که عقلانی بودن شخص را ملتزم به فرونهادن دل‌نگرانی شورمندانه نمی‌کند. به نظر پویمن، مؤمن عقلانی کسی است که درعین این‌که، عمیقاً، به متعلق ایمانش متعهد است، به‌دنبال مبنای محکمی برای ایمانش نیز هست، نه کسی که جانب‌داری مغرضانه و شورمندی دارد. هرچند ممکن است هر دو ایمانی شورمندانه داشته باشند، اما فقط شخص بی‌طرف بر این باور است که عقل می‌تواند و باید نقش مهمی در هدایت ما در این مسائل ایفا کند. درخصوص باور دینی، مؤمن بی‌طرف خواستار این است که باورهایش را بر بهترین دلیل ممکن‌الحصول مبتنی سازد و درجایی که دلیل ممکن‌الحصول نیست، در باورش یا شدت باورش، نه ضرورتاً در شدت دل‌بستگی به خود مسئله، تجدید نظر می‌کند. این‌طور به نظر می‌رسد که کرکگور در اتخاذ موضعی برای بیان امکان این‌که شخص در آن واحد می‌تواند هم آفاقی (بی‌طرف) و هم انفسی (به‌نحو شورمندانه‌ای دل‌بسته)، به‌قدر کافی، موفق نمی‌شود (Pojman, 1999: 107).

سخن پویمن، درباب بی‌طرفی و باور دینی، با این ادعا که مدعیات یک دین شخص متدین را به حرکت و جنبش وامی‌دارد سازگار است.

زیرا دین مدعی است که جهان را معنادار می‌کند. اگر معتقدی خداگروی یهودی-مسیحی-اسلامی را بپذیرد، دلیل جداگانه و مضاعفی برای اخلاقی‌بودن و حرمت نهادن مساوی به همه هم‌نوعان در اختیار دارد؛ زیرا بنا به خداگروی یهودی-مسیحی-اسلامی، خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است. او را بی‌نهایت عزیز و ارزشمند داشته است و مقدر نموده است که همیشه از همگانش حظ و بهره برد. خداگروی می‌تواند مبنای متافیزیکی باکفایت‌تری برای اخلاق فراهم آورد. بنابراین، هم اهمیت توصیف‌گرانه دارد و هم اهمیت توصیه‌گرانه (پویمن، ۱۳۸۰: ۲۱۴).

برهمن اساس است که پویمن به نقد نگاه کرکگور مبنی بر «ناسازگاری یقین و شورمندی» پرداخته است و چنین نتیجه می‌گیرد که عقلانی‌بودن از شور و شوق باور دینی نمی‌کاهد. باید توجه داشت توکل و اعتماد مطلق که مؤمنان متعقل به خداوند دارند و براساس این باور آن‌هاست که گمان می‌کنند دلایل خوبی برای اعتقاد به وجود موجودی کامل در اختیار دارند، کم‌تر از توکل و اعتماد مؤمنانی نیست که گمان می‌کنند دلایلی برای اعتقادشان ندارند. برهمن قیاس، شاید، تعهد شورمندانه شکاکانی که به امید وجودداشتن

خدا زندگی می‌کنند از تعهد اشخاصی که به هیچ شک و تردیدی گرفتار نیامده‌اند کم‌تر نباشد. در واقع، فرد امیدوار یا مؤمن متعقل، احتمالاً، عدم تعهد مطلق به چنین موجودی (خدا) را غیرعقلانی می‌انگارند. بنابراین، اتهامی که کرکگور و دیگران علیه عقل‌گروان متدین مطرح می‌کنند و براساس آن براین باورند که پژوهش عقلانی شور و شوق دینی را سرد می‌کند، بی‌پایه به نظر می‌رسد (Pojman, 1999: 108).

### نقد دوم پویمن بر کرکگور: بی‌اقتضابودن محتوای پارادوکس

نکته مهم بعدی در این مبحث این است که کرکگور به یک پارادوکس به حد کافی بزرگ نیاز دارد تا به موجب آن بتواند مدعی شورمندی ایمانی بشود، به نحوی که تا متتها درجه‌اش بالا برود. انفسی‌بودن در شورمندی به اوج می‌رسد. مسیحیت یک پارادوکس است؛ پارادوکس و شورمندی یک تناسب متقابل‌اند و پارادوکس با وضعیت کسی که کاملاً در متتها درجه وجود است، وفق دارد (کرکگور، ۱۳۸۱: ۴۷).

هرچند برطبق سخن کرکگور آموزه تجسد، امر محال و در تضاد با عقل است، برخی از مفسران<sup>۱</sup>، در سطحی عمیق‌تر، برای عقلانی‌بودن آن نیز استدلالی اقامه کرده‌اند تا موجب جهشی ایمانی در این راه شود. خلاصه این استدلال به شرح زیر قابل ترسیم است:

**مقدمه اول:** گناه درست به همان اندازه که در صلاحیت اخلاقی مان تأثیر دارد، بر فرایند استدلال‌مان نیز تأثیر می‌گذارد؛ به طوری که وقتی حقیقت در عرصه‌های متافیزیکی ظهور یافته باشد، ما قادر به تشخیص آن نیستیم.

**مقدمه دوم:** یک قدرت برتر، به خوبی قادر است آن حقیقت را به ما عرضه کند و برای ما ممکن کند تا آن را باور کنیم.

**نتیجه:** آن حقیقت، به خوبی، ممکن است این باشد که یک حقیقت متافیزیکی وجود دارد و این قدرت برتر با عقل متعارف باورناکردنی است، اما به یاری آن قدرت برتر می‌تواند باور شود.

اگر این چنین باشد و ما نیز خودمان را در ایجاد جهش ایمان به تجسد کامیاب ببابیم، می‌توانیم زمینه‌هایی برای باور به این حقیقت داشته باشیم که آنچه ما باور می‌کنیم به روش آفاقی درست است. کرکگور این دیدگاه را درباره انحراف مسلم مشاهدات روان‌شناختی (تعلق، نومیدی، گناه، و مفهومی از هدف یا غایت) می‌پذیرد و با این مفاهیم به ارائه یک تفسیر مسیحی از ماهیت و سرنوشت انسان می‌پردازد.

پویمن بر این بحث چند انتقاد وارد می‌کند:

۱. به لحاظ روان‌شناختی، برای به‌حد اعلی رساندن شورمندی داشتن یک پارادوکس ضروری نیست، چه رسد به شورمندی ایمان. صرف این‌که امری برای رستگاری ضروری باشد، برای شورمندی کافی است و نیازی به پارادوکسیکال بودن ندارد؛<sup>۲</sup> تجسد خداوند در قالب انسان، تنها راه ساختن یک پارادوکس حداکثری نیست، زیرا خداوند می‌توانست به چیز دیگری تبدیل بشود (Pojman, 1999: 101-102)؛<sup>۳</sup> از همه مهم‌تر این‌که آیا هر پارادوکسی می‌تواند متعلق ایمانی شورمندانه واقع شود یا صرفاً پارادوکس نهفته در پیام مسیحی مستحق چنین جایگاهی است؟ پس، انتقاد مهم این است که او هیچ معیاری برای تفکیک پارادوکس‌های مهمل از پارادوکس‌های موجه ارائه نکرده است تا وجه ممیزی باشد برای تفکیک اعتبار پیام مسیحی از دیگر اموری که فاقد معیار معرفی شده‌اند؛<sup>۴</sup> چرا آموزه نجات توانایی انجام‌دادن فعالیت ذهنی گسترده‌تری را در ما به‌وجود نیاورده است تا باور کنیم که خدا در یک زمان و مکان خاص انسان شده است؟؛ و<sup>۵</sup> آیا باورکردن پارادوکس‌ها یک یا چند فضیلت خاص را در مؤمن ایجاد می‌کنند؟ (ibid: 103).

### نقدی کوتاه بر یک جنبه از سخن پویمن در باب پارادوکس

پویمن در تحلیل خود به‌سبب توجه ویژه‌ای که به کتاب‌های تعلیقه و قطعات دارد صرفاً، به پارادوکس تجسد اشاره کرده است. اما، به‌نظر نگارنده، کرگور به دو پارادوکس بزرگ دست می‌یابد: در ایمان دو پارادوکس نهفته است که در فلسفه و عقل‌نظری نمی‌گنجد؛ یکی پارادوکس ایمان در مقام نظر و دیگری در مقام عمل: ۱. پارادوکس تجسد؛<sup>۲</sup> پارادوکسی که در داستان ابراهیم با آن مواجه می‌شویم. آری، «ایمان عبارت است از رابطه‌ای متناقض با امری متناقض» (به‌نقل از بلاکهام، ۱۳۷۶: ۲۴). به‌نظر نگارنده، پارادوکس ابراهیم اگزستانسیل<sup>۳</sup> و پارادوکس تجسد منطقی است. اولی، سلوک‌محور و عام است، اما دومی، آموزه محور است و فقط به آیین مسیحیت مربوط است.<sup>۴</sup> پارادوکسی که ابراهیم با آن روبه‌روست در تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی نهفته شده و به‌لحاظ منطقی مشکلی نداشته است و مشمول انتقادهای پویمن نمی‌شود. اما پارادوکس تجسد از اصل منطقی عدم تناقض تخطی می‌کند.

### اراده‌گرایی کرگور در معرفت‌شناسی<sup>۱۱</sup>

یوهانس قضیه مبنايي فلسفه جديد را، که عبارت است از این‌که «فلسفه با شک آغاز

می‌شود»، به نفع حکم کهن ارسطو که می‌گوید «فلسفه با حیرت آغاز می‌شود» طرد می‌کند. حیرت متضمن ترسی آمیخته با احترام درمقابل امر اسرارآمیز است، اما مستلزم شک نیست. یک شک تمام‌عیار، خودابطالگر خواهد بود؛ زیرا ما ناگزیریم به خود این گزاره که «ما باید، کلاً، شک کنیم» هم شک کنیم.

یوهانس این‌گونه بحث را ادامه می‌دهد: شک یک فعل ارادی بسیار دشوار است، اما به‌رحال، چیزی است که می‌تواند با اراده حاصل شده باشد. شک محصول تأمل نیست، بلکه یک فعل ارادی است؛ بنابراین، نقطه‌مقابل شک «ایمان» است، نه تأمل بیشتر یا عقل. آری، صرفاً، «ایمان» است که به‌مثابه فعلی ارادی قادر است به شک خاتمه بخشد. شک درمقابل تأمل قادر مطلق است و تنها پادزهر آن ایمان است. کرگور، به تبعیت از کانت، دانش و قدرت عقل را با هدف ایجاد جایی برای ایمان انکار می‌کند.

### نقد سوم پویمان بر اراده‌گرایی کرگور در معرفت‌شناسی

کرگور تصور مغشوشی از ایمان، به‌مثابه امری بیش‌ازحد ارادی، داشته است. طبق نظر کرگور، ما قادریم به انتخاب این‌که کدام قضیه را باور کنیم و به‌واسطه لطف است که می‌توانیم تصمیم بگیریم که آیا تناقض آشکار تجسد را باور کنیم یا نه. اما می‌توان اثبات کرد که بیشتر باورها اتفاقی‌اند، نه عملی ارادی و نیز می‌توان برای این دلیل اقامه کرد که ما مستقیماً، مسئول باورها یا شک‌هایمان نیستیم. پس، این‌که مؤمن به‌واسطه یک جهش ارادی در باورکردن، همیشه بر شکش غلبه می‌کند، مدعایی غیر مستدل به‌نظر می‌رسد. باورها و شک‌ها چیزهایی نیستند که ما کنترل مستقیمی بر آن‌ها داشته باشیم. ما به‌سادگی قادر به حفظ خودمان از دلیل فاسد نیستیم. راهی برای بیمه‌شدن درمقابل شک وجود ندارد. در صورتی‌که معنی سرسپردگی تام امتناع از شک‌کردن باشد، کرگور تکلیف مالایطافی بر دوش مؤمن گذارده است (Pojman, 1999: 106).

به نظر نگارنده، انتقادات پویمان بر دیدگاه کرگور، درخصوص ضروربودن «پارادوکس» برای شورمندی ایمان، وارد است. درست است که ایمان بی‌شور، ایمانی مرده است و این شورمندی است که در کالبد ایمان روح حیات می‌دمد، اما چنین نیست که لازمه این شورمندی اعتقاد به «پارادوکس» و «امر محال» باشد. اساساً، وجود پیوند میان شورمندی در مقام عمل با شوریده‌سری در مقام نظر محل اشکال است و به‌نظر می‌رسد که هیچ استلزام منطقی میان این دو حوزه وجود نداشته باشد.

## نتیجه‌گیری

در ابتدای این مقاله، با نگاه ویژه‌لویی پویمن به اندیشه کرکگور آشنا شدیم. سپس، به معرفی «برهان شورمندی» در اندیشه کرکگور پرداختیم که «پارادوکس» را شرط ضرور برای حصول ایمانی شورمندانه می‌دانست. در گام بعدی، برای واردکردن نقدی از منظر معرفت‌شناختی بر این برهان، تقریری منطقی از دیدگاه پویمن در باب معرفت‌شناسی دینی ارائه کردیم. دیدیم که در مورد نحوه ارتباط عقل و ایمان گروهی از فیلسوفان مانند لاک، دکارت، و آکویناس موضع «قیاس‌گروانه قوی» دارند و قاعدتاً، چهارچوب معرفتی ایشان «غیرمنظرگروانه» خواهد شد. درمقابل ایشان، موضع «غیرقیاس‌گروانه» قرار دارد که کسانی مانند کرکگور از این گروه محسوب می‌شوند و در نتیجه چهارچوب معرفتی ایشان «منظرگروی انعطاف‌ناپذیر» است. در گام نهایی این مقاله، با انتقادات پویمن آشنا شدیم. او، با ذکر دلایلی، از موضع سومی به نام «قیاس‌گروی ضعیف» دفاع می‌کند و به این منظور به طرح چهارچوب معرفتی جدیدی به نام «منظرگروی انعطاف‌پذیر» می‌پردازد. از همین رهگذر است که لویی پویمن انتقادات خود را بر برهان شورمندی، پارادوکس اعلی و نیز اراده‌گروی معرفت‌شناختی کرکگور وارد می‌کند. نتیجه نهایی این‌که به نظر می‌رسد، برخلاف نظر کرکگور، اعتقاد به باورهای «پارادوکسیکال» برای حصول ایمانی شورمندانه امری ضروری نیست.

## پی‌نوشت

۱. استاد دانشگاه تگزاس و دارای مدرک دکتری از دانشگاه ییل.
۲. رئیس مدرسه علوم دینی باپتیست‌های نیواورلئان و استاد فلسفه، فلسفه دین، و فلسفه اخلاق.
۳. پژوهش‌گر و دارای تألیفاتی در فلسفه‌های اگزیستانس و اخلاق اگزیستانسیالیستی، به‌ویژه کرکگور، نیچه، و سارتر.
۴. استاد فلسفه دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌انجلس، متخصص در فلسفه دین، فلسفه اخلاق، متافیزیک، کرکگور، و لایب‌نیتس.
۵. این مطلب خلاصه‌ای است از (پویمن، ۱۳۸۰: ۲۰۶-۲۳۳) که در این‌جا با تقریر منطقی ارائه می‌شود.
۶. این موضع در قاعده جافتاده دابلو. کی. کلیفورد بدین صورت طنین انداخته است: «همیشه و هر جا و برای همه‌کس خطاست که بر مبنای شواهد ناکافی به امری باور آورد. صرف‌نظر از این نقد که خود گزاره کلیفورد، اگر ناظر به خودش هم باشد، دستخوش تناقض است، مشکل این

- است که داده‌ها و معلومات مختلف، بسته به باورهای پیشین هر شخص، به درجات مختلفی شاهد و دلیل به حساب می‌آیند؛ یعنی میزان دلیل و شاهد بودن آن‌ها برای همه اشخاص یکسان نیست» (پویمن، ۱۳۸۰: ۲۱۰).
۷. آیا کشاورزان، دلالت معاملات ملکی و نقاشان مناظر، هنگامی که به مزرعه‌ای نگاه می‌کنند چیز یکسانی می‌بینند؟ (پویمن، ۱۳۸۰: ۲۰۹).
۸. نظر استفان ایوانس و مرالد وستفال چنین است.
۹. یک نمونه از پارادوکس اگزستانسیل حالت عاشقی است که از سوی، در شوق دیدار معشوق است و از سوی دیگر، تسلیم خواست او در عدم دیدار. به دو مورد پارادوکس اگزستانسیل در سخن حافظ توجه کنید: ۱. گرچه وصالش نه به کوشش دهند/ هر قدر ای دل که توانی بکوش. ۲. هر چه سعی است من اندر طلبت بنمایم/ این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد.
۱۰. البته، در برخی متون متفکرین اسلامی هم می‌توان نمونه‌هایی از اصرار بر پارادوکس نظری یافت. برای نمونه، ابن عربی معتقد است که «خداوند را نمی‌توان شناخت، مگر به جمع میان ضدین». او برخلاف دیگر مفسرین قرآن، اول و آخر یا ظاهر و باطن بودن خداوند را از یک حیث و در نتیجه فهم خداوند را منوط به جمع میان نقیضین می‌داند و هم‌چنین، در فتوحات عبارتی دارد که صفت عشق را جمع میان ضدین بیان کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۱۸۴، ۱۸۹؛ ۲/ ۳۲۷، ۳۷۹، ۴۷۶، ۵۴۱).
۱۱. نظریه‌ای در معرفت‌شناسی مبنی بر این که باورکردن امری ارادی است. در دل این نظریه ۳۶ نظریه فرعی دیگر را می‌توان فرض کرد (اکبری، ۱۳۸۴: ۶۲).

## منابع

- آدامز، رابرت مری هیو (۱۳۸۱). «ادله کرگور بر ضد استدلال آفاقی در دین» در سیری در سپهر جان، مقالات و مقالاتی در معنویت، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نشر نگاه معاصر.
- اکبری، رضا (۱۳۸۴). ایمان‌گروی، نظریات کرگور، وینگشتاین، و پلاتینگا، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بلاکهام، هرولد جان (۱۳۷۶). شش متفکر اگزستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر مرکز.
- پویمن، لویی (۱۳۸۰). «معرفت‌شناسی و باور دینی»، ترجمه ایرج احمدی، فصل‌نامه نقد و نظر، س ۷، ش ۲۷ و ۲۸.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة فی معرفه الاسرار المالکیة و المالکیة، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- کرگور، سورن (۱۳۷۸). ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

کرکگور، سورن (۱۳۸۱). «انفسی بودن حقیقت است» در سیری در سپهر جان، مقالات و مقولاتی در معنویت، ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: نشر نگاه معاصر.

- Lemke, Steve W. (1996). "Subjectivity In Kierkegaard: A Reassessment". From:  
<http://www.nobts.edu/Faculty/ItoR/LemkeSW/Personal/kierkegaard.html>.
- Mackey, Louis (1971). *Kierkegaard: A Kind of Poet*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mackey, Louis (1972). "The Poetry of Inwardness", in *Kierkegaard*; J. Thompson (ed.), Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Pojman, Louis P. (1999). *Kierkegaard's Philosophy of Religion*, San Francisco-London-Bethesda: International Scholars Publications.
- Stack, George J. (1977). *Kierkegaard's Existential Ethics*, University AL: The University of Alabama Press.

## منابع دیگر

اندرسن، سوزان لی (۱۳۸۵). فلسفه کیرکگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

- Kierkegaard, Soren (2000). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (2000). *Fear and Trembling*, Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Soren (2000). *Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.