

## معقولیت باور دینی؛ مقایسه رهیافت کرگور و غزالی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۲۰  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۰/۱۴

دکتر خلیل پوستینی\*  
دکتر بیوک علی‌زاده\*\*

### چکیده

آنچه قابلیت مقایسه آرای کرگور و غزالی را فراهم می‌سازد، رویکرد معترضانة این دو الهی‌دان به تفسیر رایج از دین؛ و به طور خاص، به مسئله معقولیت باور دینی است. مخالفت کرگور با نظام‌های فلسفی پیش از خود، خصوصاً نظام هگلی مشهور است. دغدغه او، بیشتر متوجه تأثیر نامطلوب این نظام‌ها بر فهم زمانه از دین است. او، در مواجهه با مسئله عقل و ایمان، با تکیه بر مبانی فلسفه وجودی خود، به ویژه این‌همانی حقیقت و انفسیت، جانب ایمان را می‌گیرد. او تمام تلاش‌هایی را که سعی در معقول نشان دادن باورهای دینی و کشاندن دین به حوزه پژوهش‌های آفاقی دارند، بی‌حاصل و حتی مضر به حال دین و دین‌داری می‌داند. لذا می‌توان کرگور را یک ایمان‌گرای افراطی دانست. اما رویکرد غزالی به مسئله عقل و ایمان، تقریباً با بسیاری از نظریه‌های توجیه قابل تطبیق است. او، گاه یک عقل‌گرا، حتی در حوزه تصوف، است؛ و گاه چنان‌جانب ایمان را می‌گیرد که صرف تصدیق جازم را در حصول ایمان نجات‌بخش می‌داند. نگاه او، ناشی از توجه خاص به تفاوت میان آدمیان است. او برای انسان‌ها مراتبی قائل است که هر فرد از هر مرتبه، با توجه به ظرفیت و شاکله وجودی خود، طریقی را برای رسیدن به ایمان و باور دینی برمی‌گزیند. از این رو، ایمان عوام را به همان اندازه معقول و نجات‌بخش می‌داند که ایمان اهل فلسفه و تصوف چنان است.

### واژگان کلیدی

عقل، ایمان، معقولیت باور، غزالی، کرگور

Khalilpoustini@yahoo.com  
Alizade.boyouk@gmail.com

\* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خرم‌آباد  
\*\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)

## مقدمه

کرکگور و غزالی به عنوان دو متفکر الهی‌دان در حوزه الهیات مسیحی و اسلام و به عنوان صاحب نظرانی که در مسئله «ایمان و عقل» رویکردی قابل توجه دارند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. کرکگور فیلسوفی است که دغدغه فلسفه‌اش، توجیه و تفسیر حیات دینی و ایمانی است. غزالی نیز متألهی است که دغدغه دین دارد؛ دغدغه‌ای که بر نگاه او به فلسفه و طریقه فلاسفه بسیار موثر بوده است. می‌توان گفت همین دغدغه‌ها نزد کرکگور و غزالی، خاستگاه نوعی نظریه پردازی نقادانه نسبت به نظام فکری غالب در زمانه خویش بوده است. این رویکرد انتقادی، بیشتر متوجه نگاه زمانه آن‌ها به دین بوده است. از این رو، می‌توان گفت غزالی و کرکگور، داعیه احیای تفکر دینی داشته‌اند.

غزالی یک مسلمان اشعری است و اساساً فلسفه وجودی اشاعره، تقابل با عقل‌گرایی افراطی معتزله و ظاهرینی تفریطی اهل حدیث است. در این میان، اشاعره نه تسلیم محض «عقل» شدند و نه یک‌سره آن را نفی کردند. غزالی، از جایگاه یک اشعری، بر موضع فلاسفه در قبال آموزه‌های دینی می‌تازد. حمله اساسی او بیشتر متوجه انحصار طریق وصول به حقیقت در استدلال و برهان و اعتماد بیش از اندازه به عقل است. البته تقابل غزالی با فلاسفه، به معنای نفی و انکار ارزش طریق فلسفی نیست؛ آنچه مورد انتقاد است، عدم استحکام منطقی مباحث فلاسفه در حوزه الهیات است. از این رو، شاید این نتیجه‌گیری که غزالی اساساً با فلسفه و طریق عقلانی در تبیین آموزه‌های دینی مخالف است، چندان دقیق نباشد. این نکته، از جمله مسائلی است که در این نوشتار تبیین خواهد شد.

اما کرکگور و تقابل او با سنت فکری زمان خود مشهور است. او را پرچمدار نهضت فکری اگزیستانسیالیسم می‌دانند؛ نهضتی که بیش از آن‌که نظامی فلسفی باشد، اعتراضی علیه نظام‌های فکری - فلسفی پیش از خود به شمار می‌آید. این اعتراض‌ها، غالباً متوجه گرایش افراطی به عقل‌گرایی، ظهور صنایع و تکنولوژی، سیاست و سازمان‌های دینی است. در این میان، کرکگور بیشتر متوجه هگل است. در نظر او، تأکید بر شناخت عقلانی و رفتن به دنبال حقیقت عینی - شناختی که بر جدایی سوژه از ابژه استوار است - در نظام هگلی به اوج خود رسیده است. در نظر کرکگور، عقل و شناخت عینی محدودیت‌هایی دارد که فلاسفه پیش از او به ویژه هگل از آن غافل مانده‌اند. در همین راستا، او به تلاش‌های فلاسفه در توجیه باورهای دینی نیز معترض است؛ کرکگور به کسانی که سعی می‌کنند

دین دار بودن، هر چه بیشتر عقلانی شود انتقاد می‌کند. در نظر او، باور به خدا نه تنها به جنگ عقل و استدلال نمی‌آید که اساساً با عقل در ستیز است. به هر حال موضع غزالی و کرکگور در قبال دین و دین‌داری، می‌تواند آغاز خوبی برای مقایسه رویکرد این دو در قبال مسئله عقل و ایمان باشد. در این نوشتار سعی بر آن است تا همسانی‌ها و ناهمسانی‌های دیدگاه‌های این دو در مسئله «عقل و ایمان» بررسی شود. اما پیش از پرداختن به مسئله اصلی این بحث که همانا معتولیت باور دینی یا به عبارتی، نسبت عقل و ایمان از منظر کرکگور و غزالی است، لازم است مراد ایشان از عقل معلوم شود. بررسی و تطبیق معنای «عقل» نزد این دو، ما را در تطبیق نظریه آن‌ها و نتیجه‌گیری نهایی کمک خواهد کرد.

#### ۱. عقل از منظر کرکگور

آثار کرکگور، یک‌سره مملو از تقابل و ضدیت با عقل و عقل‌گرایی به معنای متداول آن است. این تقابل چنان است که او، کمتر از عقل به نحو ایجابی سخن می‌گوید. شاید بهترین راه برای فهم معنای «عقل» نزد او این باشد که بفهمیم او، چه امری را به عنوان عقل و عقل‌گرایی مورد انتقاد قرار داده است؛ پیشنهادی که لوییس پویرمن آن را توصیه می‌کند. با مطالعه آثار کرکگور، پنج گونه انتقاد به عقل را می‌توان نزد او یافت.

۱- انتقادات شدید کرکگور به نظام هگلی، یکی از رویکردهای منتقدانه او به عقل محسوب می‌شود. برخی از شارحین کرکگور، «یا این / یا آن»<sup>۱</sup> او را پاسخی به «هم این و هم آن» هگل می‌دانند که اندیشه‌های متضاد را با هم آشتی می‌دهد. از نگاه کرکگور، نظام 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, p.107)

انسان نیز در این نظام هضم می‌شود و فردیت او نفی می‌گردد. در این نظام، انسان، در مقام اندیشه کلی، به صورت تماشاگر هستی در می‌آید اما با آن درگیر نمی‌شود. در نظر کرکگور، در فلسفه هگلی جایی برای فرد هستی‌مند نیست و فرد، فرصت و فضای کافی برای انتخاب و تحقق خویش را ندارد. او تابع اصول و کلیاتی است که در قالب نظام، او را به بند کشیده‌اند. اصول کلی، به فرد وقتی نمی‌نهند؛ بلکه نسخه‌هایی برای نوع بشر هستند.

انتقاد کرکگور از هگل، جنبه دیگری هم دارد. به نظر کرکگور، مسائلی که در فلسفه هگل بدان پرداخته می‌شود مسائلی نیست که فرد انسانی با آن‌ها درگیر باشد. به عبارتی، فلسفه هگل عاری از دغدغه‌های انسان و عاری از فلسفه‌ای برای زندگی است. ۲- عقل به عنوان عامل توجیه‌گر نیز مورد انتقاد کرکگور است. به نظر او، اثبات عقلی باورهای اساسی ما، از جمله باور به قضایای متافیزیکی، ممکن نیست و اساساً عقل از توجیه و اثبات صدق چنین قضایایی عاجز است؛ به گونه‌ای که استدلال‌های اقامه شده در این راه، همگی محکوم به شکست هستند. ناتوانی عقل در استدلال، منحصر در اثبات قضایای متافیزیکی نیست. عقل حتی قادر به توجیه اعمال صواب نیز نیست. انتخاب‌های انسان، غالباً از اراده او سرچشمه می‌گیرد نه از اتکاء به عقل. عقل، همیشه برای یک انتخاب، هم دلایل له و هم علیه فراهم می‌آورد. این جاست که فقط با اراده می‌توان دست به عمل زد.

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

۳- کرکگور، به عقل به عنوان یک عامل یقین‌بخش نیز انتقاد دارد. عقل چیزی جز احتمال و امکان به انسان نمی‌دهد. ما برای گزینش به یقین نیازمندیم، اما استدلال‌های قیاسی و یا استقراء، هیچ‌کدام یقین‌بخش نیستند. در استقراء، به امری ورای مشهودات متمسک می‌شویم و از همین روست که این گونه استدلال‌ها به اندازه قیاس معتبر نیست. اما قیاس هم نمی‌تواند صدق باورهای بنیادین ما را، که فهم ما از واقعیت را شکل می‌دهند، تضمین کند. این که قواعد منطق جهان شمول‌اند؛ این که انسان‌هایی دیگر غیر از ما وجود دارند؛ این که جهان همین پنج دقیقه پیش پدید نیامده است؛ و این که قوانین طبیعت فردا نیز همین خواهد بود، با استدلال قیاسی اثبات نمی‌شوند. اعتقاد به خدا، اصول اخلاقی و جاودانگی و اختیار نیز با استدلال عقلانی اثبات نمی‌شوند، اما هر کس خوب بنگرد، همه این امور را بدیهی می‌یابد. به عبارتی، تنها راه فهم آن‌ها، شهود و شورمندی است.

پژوهش‌های تاریخی و تحقیقات علمی نیز از نظر کرکگور یقین‌آور نیستند. نتایج تحقیقات علمی، هر روز در معرض تغییر و دگرگونی است، بنابراین نمی‌تواند دلیل و مرجعی برای عمل باشد؛ خصوصاً در تصمیم و گزینش ایمان. تحقیقات تاریخی نیز همیشه با تقریب

و تخمین هر چند اندک همراه‌اند. از این رو، این گونه پژوهش‌ها نیز ما را به یقین نمی‌رسانند. به دیگر سخن، در حوزه باورهای دینی، این پژوهش‌ها نمی‌توانند نقطه اتکا باشند.

۴- عقل همراه با ابزار زبان عمل می‌کند، لذا واقعیت به چنگ او نمی‌آید؛ چرا که زبان واقعیت را مخدوش می‌کند. در نظر کرکگور، اگر چه برای توصیف واقعیت و تأمل درباره آن، چاره‌ای جز بکارگیری زبان نیست؛ اما واقعیت منحصر در چیزی نیست که به زبان بیاید. البته منظور کرکگور این نیست که انسان در فهم و ادراک واقعیت فی نفسه عاجز است - چنان‌که کانت معتقد بود- بلکه او معتقد است آنچه به ادراک می‌آید و آنچه انسان به کشف آن نائل می‌شود، به زبان نمی‌آید. پویمن معتقد است که از نظر کرکگور، غالب آنچه به زبان می‌آوریم، با آنچه قصد کرده‌ایم مغایر است (pojman, 1984, p.32).

۵- کرکگور، به عقلی نیز که در تقابل با احساس است انتقاد دارد. غالباً فلاسفه به عقل بیشتر از احساس بها داده‌اند؛ گویی گوهر انسانیت عقل است. این در حالی است که کرکگور، به عنوان یک فیلسوف وجودی، بعد اساسی وجود آدمی را احساسات او می‌داند. در هر کوششی برای شناخت انسان نمی‌توان از احساسات او چشم پوشید؛ حال آن‌که فلاسفه همیشه از احساس و عاطفه فاصله می‌گیرند. از نظر کرکگور، در میان احساسات ارزشمند انسان، احساساتی وجود دارد که به نوعی معرفت‌بخش‌اند و با کل موقیعت انسان در عالم ارتباط دارند. این گونه احساسات، احساسات بنیادین نامیده می‌شوند؛ احساساتی از قبیل شورمندی،<sup>۲</sup> اضطراب و دلشوره.<sup>۳</sup> عقل بدون چنین احساساتی، ارزشمند نخواهد بود و معرفت حاصل از آن بی‌اعتبار است.

با مروری دقیق‌تر بر انتقادات فوق معلوم می‌شود که مراد کرکگور از عقل و عقل‌گرایی، شامل تمامی فعالیت‌ها و پژوهش‌هایی است که می‌توان از آن‌ها با عنوان پژوهش‌های آفاقی نام برد؛ پژوهش‌هایی که مبنای آن، جدایی فاعل شناسا از موضوع شناسایی است. پژوهش‌های فلسفی، علمی و تاریخی از جمله آن‌هاست که هر کدام، گونه‌ای از تعقل و خردمندی است. حقیقت از منظر این نوع عقلانیت، توافق میان معنای ذهنی و امر واقع در عالم خارج است؛ تعریفی از حقیقت که کرکگور آن را رد می‌کند. از منظر او، حقیقت انفسی بودن است. حقیقت چیزی غیر شخصی نیست که در قضایای فلسفی و علمی بگنجد؛ بلکه چیزی است که از درون واجد آن می‌شویم. در این خصوص، آن‌جا که از ایمان‌گرایی کرکگور بحث می‌کنیم، بیشتر سخن خواهیم گفت.

## ۲. عقل از منظر غزالی

اظهارات غزالی در آثار متفاوت او، گویای این است که «عقل» از نگاه او مشترک لفظی است. از نظر غزالی، «عقل» در سه معنا کاربرد دارد (غزالی، ۱۹۸۸، صص ۴۲-۴۱):

(۱) عقل کلی یا همان عقل اول؛

(۲) نفس انسانی که قلب و روح نیز خوانده می شود؛

(۳) صورت یا قوه‌ای از نفس که به واسطه آن، استعداد درک امور خاصی را می یابیم.

در تأیید هر کدام از این معانی، غزالی آیات و روایاتی را ذکر می کند که نشان از دغدغه دینی غزالی درباره معنای عقل دارد؛ اگر چه این تقسیم بندی، به وضوح بر روش بحث فلاسفه و متکلمان نیز قابل تطبیق است.

آنچه در بحث معقولیت باور دینی مد نظر است، معنای سوم عقل است؛ یعنی قوه‌ای که متصدی ادراک است و صور امور در آن نقش می بندند. از نظر غزالی، این معنا اعم از استدلال است و حتی نزد صوفیه نیز معتبر است. از نگاه صوفیه، عقل در این معنا باید نفس (به معنای سوم عقل) را به تسخیر خود درآورد. اما غزالی در جای دیگری، چهار معنای متفاوت از عقل انسانی را بیان می کند (غزالی، ۱۹۸۲، ج ۱، صص ۸۹-۸۵):

(۱) ناطق بودن؛ به این معنا که هر فرد انسان به اعتبار انسان بودن، عاقل است.

غزالی این معنا را اساس معانی دانسته و دیگر معانی را مرتب بر آن به شمار آورده است. از نظر غزالی، این معنا از عقل همان غریزه عقل است؛ اگر چه همه انسان‌ها به یک میزان از آن بهره ندارند.

(۲) عقل به معنای علوم ضروری که هر فرد، از زمان بلوغ و ممیز شدن به آن اعتراف دارد؛ مثل تصدیق به بدیهیات.

(۳) معنای سوم عقل یک معنای کاملاً عرفی است. عوام به کسی عاقل می گویند که در اثر تجربه، علومی را اندوخته است.

(۴) نهایت قوه عقل این است که عواقب امور را می شناسد و شهوت را سرکوب می کند. این معنا از عقل همان است که در مقابل نفس مذموم است و گفته شد که اعم از استدلال می باشد.

از نظر غزالی، معنای سوم و چهارم عقل، بر خلاف اولی و دومی، اکتسابی و مقول به تشکیک است.

غزالی، به پیروی از فلاسفه، قوای نفس ناطقه را به نظری و عملی تقسیم می‌کند (غزالی، ۱۹۸۸، ص ۶۷). قوه عملی قوه‌ای است که مبدأ حرکات جزئی بدن است. عقل نظری نیز قابلیت ادراک صور کلی را دارد. غزالی برای عقل نظری نیز مراتبی قائل است: ۱- عقل هیولانی، ۲- عقل بالملکه، ۳- عقل بالفعل، ۴- عقل مستفاد. در واقع، عقل نظری متصدی ادراک گزاره‌ها نیز است.

اگر عقل نظری را به عنوان روشی برای درک واقعیت و حقیقت بدانیم، از آن‌جا که دین نیز روشی برای درک واقعیت است، دست‌آوردهای عقل نظری می‌تواند مخالف یا موافق با دین باشد. در این راستا، غزالی تعارض میان عقل و دین را به شدت نفی می‌کند و احساس تعارض را ناشی از ناتوانی قوای ادراکی برخی افراد در درک واقع می‌داند (غزالی، ۱۹۸۲، ج ۳، صص ۱۸-۱۷). حاصل این‌که تقسیم غزالی از عقل به غریزی و مکتسب، و توضیحات او در این باب و این‌که عقل و شرع با هم هماهنگ هستند، نشان می‌دهد که نزد غزالی، عقل نظری می‌تواند همان استدلال (نه لزوماً استدلال فلسفی) باشد (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۱۲۶). آنچه این مطلب را تأیید می‌کند، تقسیم علوم به عقلی و شرعی توسط غزالی است. او در «احیاء علوم الدین» علوم را که در قلب جای می‌گیرند، به علوم عقلی و شرعی تقسیم می‌کند (غزالی، ۱۹۸۲، ج ۴، ص ۱۶). علوم عقلی اقتضای غریزه عقل هستند و خود به دو دسته ضروری و مکتسب تقسیم می‌شوند. علوم عقلی ضروری علوم هستند که منشاء دانستن آن‌ها معلوم نیست؛ مثل علم به بدیهیات. اما علوم عقلی مکتسب آن‌هایی هستند که با تعلم و استدلال حاصل می‌شوند. تعریف غزالی از تفکر در مباحث منطقی او نشان می‌دهد که یکی از معانی عقل و علوم عقلی، عقل استدلالی است. او درباره معنای فکر معتقد است تفکر، احصای دو یا چند معرفت در قلب برای دستیابی به معرفت سوم است. مثال‌هایی نیز که در این باره آورده، نشان می‌دهد مراد او قیاس‌های منطقی است (غزالی، ۱۹۸۲، ج ۴، ص ۴۲۵).

مقایسه دیدگاه کرکگور و غزالی در باب معانی عقل نشان می‌دهد که رویکرد این دو، نقطه اشتراک اساسی دارد. چنان‌که دیدیم، سخنان سلبی کرکگور در مورد عقل، بیشتر متوجه عقل استدلالی و منطقی بود. همین عقل است که حیات نظام‌های فلسفی همچون نظام هگلی به آن وابسته است. معانی عقل نزد غزالی نیز در نهایت به استدلال و قیاس‌های منطقی ختم می‌شود. به عبارت دیگر، غزالی و کرکگور، روش فلاسفه یعنی استدلال و

منطق را همان روشی می‌دانند که فلاسفه، با عنوان روش عقلی یا عقلانی از آن نام می‌برند. این سلوک عقلی، گاه در قالب استدلال‌های تاریخی و گاه در قالب استدلال‌های فلسفی یا احتجاجات علمی ظهور و نمود می‌یابد.

### ۳. باور دینی و معقولیت استدلالی

#### ۳-۱. همسانی‌ها

پرسش اساسی در مسئله عقل و ایمان این است که عقل و استدلال‌های عقلی، چه نقشی در اعتبار و معقول بودن باورهای دینی دارد؟ آیا می‌توان گفت پذیرش گزاره‌های دینی منوط به آن است که شخص، به نفع باور خود دلیل عقلی یا برهان اقامه کند؟ آنچه غزالی و کرکگور را به هم نزدیک می‌کند، پاسخ این دو به پرسش فوق است. پاسخ هر دوی آن‌ها را می‌توان موضعی در مقابل رویکردهایی دانست که به الهیات طبیعی<sup>۴</sup> نزدیک‌اند؛ گرایشی که اعتبار باورهای دینی را منوط به اثبات و تأیید با استدلال‌های عقلانی می‌داند. در واقع، غزالی و کرکگور چنین رویکردی را نوعی انحصارطلبی معرفت‌شناختی می‌دانند؛ آن‌ها نمی‌پذیرند که تنها ملاک معقول بودن و اعتبار یک باور، استدلال عقلی باشد.

در این میان، کرکگور، به تلاش‌هایی که سعی دارند دین‌دار بودن و مسیحی بودن را عقلانی کنند و هر باوری را با یک استدلال عقلی توجیه نمایند، سخت معترض است. در نظر او، باورهای دینی نه تنها به چنگ عقل و استدلال عقلی نمی‌آیند و عقل از فهم آن‌ها عاجز است؛ بلکه اساساً اگر چنین امکانی هم فراهم شود، مطلوب دین و دین‌داری نخواهد بود. اساساً تلاش برای عقلانی نشان دادن باورهای دینی، آن هم با ملاک‌های رایج عقلانیت از قبیل استدلال‌های عقلی، به این معناست که آنچه در مرتبه اول ارزشمند است، عقلانی بودن است نه - مثلاً - باور به وجود خدا؛ گویی خدایی که به تور عقلانیت نمی‌افتد، ارزش باور ندارد. اما پرسش اساسی این است که کرکگور، چگونه به چنین نگاهی نسبت به باور دینی دست می‌یابد.

در بررسی پاسخ پرسش فوق، ابتدا باید به تمایزی که کرکگور میان پژوهش آفاقی<sup>۵</sup> و پژوهش انفسی<sup>۶</sup> قائل می‌شود، توجه کنیم. پژوهش‌های آفاقی آن تلاش‌هایی است که آدمی را به یک مشاهده‌گر تبدیل می‌کند و سر و کارش با اموری غیر از «وجود» و دریافت‌های درونی است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به پژوهش‌های منطقی، فلسفی،

تجربی و تاریخی اشاره کرد. در این گونه پژوهش‌ها، حقیقت امری بیرون از فاعل شناسا تلقی می‌شود و همین امر، سبب جدایی موضوع شناسایی از فاعل شناسا است.

«وقتی مسئله حقیقت به شیوه‌ای آفاقی طرح شود، تفکر به حقیقت به عنوان امر عینی خارجی‌ای که صاحب معرفت با آن ربط دارد، رویکردی آفاقی دارد.»

(کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۲)

اما آنچه کرکگور به آن انتقاد می‌کند، همین پژوهش‌های آفاقی است. او بر آن است که در این گونه پژوهش‌ها، حقیقت امری است در منزلت یک «شیء». شیء چیزی است که در برابر من است؛ به عبارتی، در این گونه پژوهش‌ها، فاعل و موضوع روبه‌روی هم قرار می‌گیرند. حال آن‌که از منظر یک فیلسوف وجودی، «مشارکت» صفت بارز شناسایی حقیقت است. در واقع، پژوهش و شناخت آفاقی، مجالی برای مشارکت و بازی‌گری به فاعل شناسا نمی‌دهد؛ چرا که مشارکت از راه مشاهده چیزی بیرون از «من» حاصل نمی‌شود، بلکه از راه استغراق در آن چیزی که معلوم ماست حاصل می‌شود. به عنوان مثال، درباره شناختن شخصی غیر از «من» باید گفت که در رابطه متقابل بده-بستان است که به شناخت یک فرد می‌رسیم، نه فقط با مشاهده او. شناخت حقیقی «من» از فرد دیگر، زمانی میسر می‌شود که او اجازه می‌دهد او را بشناسم و من نیز چنین اجازه‌ای را بدهم. به بیان دیگر، من وقتی شخصی را خوب می‌شناسم که به نوعی مشارکت در هستی پیدا کنم. نزد کرکگور، شناخت خداوند در وهله نخست به این نیست که «خدایی وجود دارد» (اگر چه متضمن این نیز باید باشد) بلکه شناخت خداوند، رابطه یافتن با خدا و ایمان آوردن به اوست (مک‌کواری، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲).

البته انتقاد کرکگور به پژوهش‌ها و شناخت‌های آفاقی، بدین معنا نیست که این امور هیچ ارزشی ندارند. انتقاد او این است که نباید ادعای انحصار مطرح شود و نباید شناخت را تنها همان چیزی دانست که پژوهش‌های آفاقی به ما عرضه می‌کنند. از این رو، کرکگور از پژوهش‌های انفسی نیز سخن به میان می‌آورد. پژوهش‌های انفسی را به نوعی می‌توان سیر در درون تلقی کرد. حاصل این سیر باطنی نوعی معرفت است که می‌توان از آن به «معرفت وجودی»<sup>۷</sup> نام برد. از نظر کرکگور، تا زمان او «حقیقت» همواره به دو گونه توجیه شده که حاصل این دو روش، مکتب اصالت تجربه<sup>۸</sup> و اصالت ذهن<sup>۹</sup> است. اما در عالم تجربه، حقیقت تقریبی است و در روش اصالت ذهن، مجرد و انتزاعی است. بنابراین هیچ

کدام نمی‌توانند چیزی درباره حقیقت بگویند؛ جز این که اعتراف کنند «هست». اما با روش انفسی می‌توان به معرفت دست یافت؛ البته نه با اصل دانستن واقعیت یا اندیشه فی نفسه، بلکه در رسیدن به این معرفت، «وجود انسان» محور است؛ وجودی که همواره در خود سیر می‌کند. بنابراین حقیقت را باید در درون خود جست‌وجو کرد. این، همان «انفسی بودن حقیقت» است (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۱).

در حوزه دین و مسیحیت نیز حقیقت امری انفسی است. اگر چه می‌توان به دین، نگاهی آفاقی نیز داشت اما چنین نگاهی به دین، دین را در حدّ یک شیء بیرون از «من» تنزل می‌دهد؛ شئی که ممکن است هیچ ارتباط درونی و احساسی با من نداشته باشد؛ به عبارتی، «وجود» من با آن دین درگیر نخواهد شد. دغدغه مسئله انفسی این است که «ارتباط فرد با مسیحیت کدام است ..... اما مسئله آفاقی در پی این است که آیا مسیحیت بر حق است؟» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۳).

در تحلیل پرسش فوق باید گفت که در مسئله انفسی بودن مسیحیت، سؤال این است که چگونه می‌توان به دنبال ارتباط درست با مسیحیت به سعادت رسید؟ اما در مسئله آفاقی، بحث بر سر این است که آیا حق داریم به وجود مسیح باور داشته باشیم؟ در واقع، در امر آفاقی پرسش بر سر این است که آیا باور به مسیح و آیین او موجه است؟ آیا مسیحیت واقعاً به لحاظ تاریخی اتفاق افتاده است؟ طبیعی است که پاسخ این دو نوع پرسش، دو نوع پژوهش را نیز طلب می‌کند. آنچه کرکگور بدان تأکید دارد این است که پاسخ پرسش‌های آفاقی را باید در پژوهش‌های آفاقی از قبیل تحقیقات تاریخی، فلسفی و ... جست‌وجو کرد. اما نگرانی کرکگور همین جاست؛ به نظر او، ایمان و مسیحیت به چنگ امور آفاقی نمی‌آیند. به عبارتی، تحقیقات آفاقی نمی‌توانند ایمان را توجیه کنند. کرکگور می‌گوید:

«مسیحیت فی نفسه، به هر قسم آفاقی بودن معترض است و فقط دل‌مشغولی

بی‌حدّ و حصری به انفسی بودن دارد.» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۰)

کرکگور، رویکرد فوق را در حدّ یک ادعا رها نمی‌کند. ادله او بر ضد استدلال‌های آفاقی در دین مشهور است.<sup>۱۰</sup> او، با دو دلیل «تقریب»<sup>۱۱</sup> و «تعویق»<sup>۱۲</sup> سعی در اثبات این ادعا دارد که اساساً امکان ارزیابی آفاقی یا سنجش عقلی و تاریخی - تجربی باورهای دینی ممکن نیست. او، در دلیل تقریب به این مسئله می‌پردازد که در شواهد تاریخی و

تجربی، همواره نوعی تقریب و تخمین دیده می‌شود. از طرفی، چون موضوع و متعلق باور، یعنی مسیحیت که امری تاریخی است، موضوعی است که مؤمن بیشترین دل‌بستگی‌ها را به آن دارد و باور به آن، با سرنوشت و نحوه زیستن فرد مرتبط است، این تقریب و تخمین، هر چند اندک و ناچیز باشد، مسئله‌ساز است.

«زیرا چیزی از این واضح‌تر نیست که بیشترین یقین قابل حصول در باب امور تاریخی، صرفاً تقریب و تخمین است. و تقریب و تخمین، وقتی به چشم مبنای سعادت ابدی در آن بنگریم، یک‌سره کافی است؛ چون عدم تناسب این دو، حصول نتیجه را محال می‌سازد.» (آدامز، ۱۳۷۴، ص ۸۳)

از طرفی، ادله عقلی و تجربی، به واسطه تحوّل معرفت و فهم بشر، دائماً در تحوّل‌اند؛ به این معنا که ادله و استدلال‌های عقلی و نتایج تجربی، در حال نقض و یا اصلاح هستند. حال اگر فرد در عقلانیت و توجیه باور دینی خود، وامدار چنین پژوهش‌هایی باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند تعهد و التزام کافی به ایمان خود داشته باشد. در نتیجه، ایمانش دائماً به تعویق می‌افتد؛ چرا که در پژوهش‌های تاریخی، مشکلات جدیدی پدید می‌آیند و رفع می‌شوند و باز مشکلات جدیدی پدید می‌آید ..... و دل‌بستگی شورمندانه شخص، دم به دم بیشتر رو به نابودی می‌نهد؛ زیرا تصمیم به تعویق می‌افتد (آدامز، ۱۳۷۴، ص ۸۹).

اما موضع غزالی درباره نقش عقل و استدلال‌های عقلانی در توجیه باورهای دینی، موضعی مشخص و صریح نیست. اظهارات بسیاری از غزالی در انتقاد به نقش عقل و استدلال در توجیه باورهای دینی وجود دارد؛ در حالی که در اظهارات دیگری، معقولیت منطقی و استدلالی را اگر چه بهترین شیوه توجیه باورهای دینی نمی‌داند، اما آن را به رسمیت می‌شناسد. این اظهارات به ظاهر متناقض، بر اساس برخی مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است که غزالی، آن‌ها را پیش‌فرض نظریه خود قرار داده است. ما، ابتدا این اظهارات را بدون تحلیل مبانی غزالی با رأی کرکگور مقایسه خواهیم کرد و بعد از آن، درباره مبانی او سخن خواهیم گفت.

اظهار نظرهای متعدد و بسیاری از غزالی وجود دارد که نشان می‌دهد دیدگاه او در توجیه باورهای دینی را می‌توان به موضع کرکگور نزدیک دانست. اعتراض غزالی به فلاسفه و انحصارطلبی آن‌ها در روش وصول به حقیقت، تأییدی بر این نظر است. اعتراض او به طور خاص متوجه اتکاء و اعتماد بیش از اندازه فلاسفه به حجیت

استدلالاتی عقلی در رسیدن به باورهای دینی است. در نظر غزالی، راه عقل و برهان طریقی است که همگان توانایی پیروی از آن را ندارند. غزالی، راه تحصیل ایمان را استدلال‌های فلسفی و کلامی نمی‌داند؛ و نقش آن‌ها را در تقویت ایمان دینی نیز نفی می‌کند. او معتقد است زمانی که شبهه‌ای در کار نیست، به مباحث و استدلال‌های کلامی نیازی نیست. غزالی، کلام را مانند دارویی می‌داند که شاید در هنگام بیماری به کار بیاید، ولی حصول باور دینی با استدلال ممکن نیست. در نظر غزالی، کلام حتی برای رفع شبهات نیز کمترین فایده را دارد؛ متکلم حتی اگر بتواند با استدلال خصم را قانع کند، خصم از نظر باطنی و واقعی خود بر نمی‌گردد (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۱۳۷).

غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین»، آن‌جا که از اقسام علم سخن می‌گوید، به برخی علوم مذموم اشاره می‌کند. او بر آن است که علم به خودی خود مذموم نیست، بلکه یکی از اسباب سه‌گانه زیر می‌تواند آن را مذموم کند: اول این که علم ضرری به دارنده علم برساند؛ مثل جادو. دوم این که علم برای صاحب آن و یا اکثریت دارندگان آن، موجبات گمراهی را فراهم کند؛ مثل نجوم. سوم این که با ژرف‌نگری در علم، فایده آن علم برای محقق و اهل آن علم به دست نیاید؛ مثل علمی که فلاسفه و متکلمین دارند. به نظر غزالی، بحث‌های فلاسفه و متکلمین همگی بی‌فایده است؛ چرا که اسرار الهی فراتر از آن است که با بحث‌های استدلالی کشف شوند. در عقایدی که مردم تعبداً پذیرفته‌اند، اسرار و لطایفی وجود دارد که در دست‌آوردهای عقل وجود ندارد (غزالی، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۳۱). به عبارتی، غزالی با نزدیک شدن به موضع کرکگور معتقد است باورهای دینی، متعلق شناخت عقلانی و استدلالی نیستند. اما این بدبینی به عقل و استدلال، نزد کرکگور و غزالی به یک معنا و اندازه نیست.

### ۳-۲. ناهمسانی‌ها

میان موضع‌گیری کرکگور و غزالی در مخالفت با رویکرد عقلانی و استدلالی به باورهای دینی، تفاوت اساسی وجود دارد. اگر چه غزالی به عقل‌گرایی افراطی فلاسفه خرده می‌گیرد، اما آن را یک‌سره نفی نمی‌کند. اساساً اظهارات صریحی از غزالی وجود دارد که بر مقام عقل در کشف حقیقت دینی صحه می‌گذارد. او، در جایی به صراحت می‌گوید: هر آن کس عقل نافذ نداشته باشد، جز لایه سطحی و ظاهری دین، چیزی از دین نخواهد داشت. شرع تنها با عقل قابل درک است. غزالی، علوم عقلی را در حکم

دارو برای صحت بدن می‌داند و علوم شرعی را به منزله غذا؛ مریض از غذا ضرر می‌بیند، مگر این‌که غذا با دارو همراه شود:

«علوم شرعی با علوم عقلی درک نمی‌شوند. و عقل بسان دارو برای مریض است و شرعیات همانند غذا است. نقل از عقل آمده و نباید این را معکوس دانست. مریضی که از دارو محروم است، از اغذیه آسیب می‌بیند.» (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۱۲۷)

غزالی، آن‌جا که از تناقضات ظاهری میان عقل و دین سخن می‌گوید، معتقد است اگر دین با عقل تفسیر و توضیح داده شود، تعارضی در میان نخواهد بود (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۱۲۸). او، در جایی دیگر در این ارتباط می‌گوید: آن‌ها که در پرتو نور یقین و ایمان هدایت شده‌اند دریافته‌اند که تعارضی بین عقل و شرع نیست (غزالی، ۱۳۶۲، ص ۳). او در «معارج القدس» نیز در این باره چنین می‌نویسد:

«البته عقل تنها با شرع هدایت می‌یابد و توضیح و تبیین شرع نیز به عهده عقل است. مقام عقل مقام چشم است و شرع مانند نوری است که از خارج به چشم می‌خورد. عقل مانند چراغ روشن‌گر است و شرع روغنی است که در آن ریخته می‌شود.» (غزالی، ۱۹۸۵، ص ۷۳)

این‌ها نمونه‌هایی است که نشان می‌دهد غزالی نقش قابل توجهی برای عقل در فهم دین قائل است. اما پرسش دیگر و مهم‌تر این‌که آیا استدلال‌های عقلی، به عنوان یکی از عملکردهای عقل، می‌تواند نقشی در معتولیت باور دینی و توجیه آن داشته باشد؟ از آن‌جا که بحث درباره استدلال و برهان، بحثی منطقی است، آگاهی از موضع غزالی در قبال منطق، مدخل مناسبی در پاسخ به پرسش فوق می‌باشد.

بهترین نشانه بر این‌که غزالی، به نقش عقل و استدلال در توجیه باور دینی اعتقاد دارد، تعهد او به منطق است. غزالی حتی در «تهافت الفلاسفه» که نماد تقابل او با فلاسفه است، منطق را علمی مفید می‌داند (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۴۵). او کتاب‌های چون «معیار العلم» را نیز درباره منطق نگاشته است. پیش از این نیز گفتیم غزالی در تقسیمی که از علوم عقلی به ضروری و مکتسب ارائه می‌کند، معتقد است علوم عقلی مکتسب از طریق تعلیم و استدلال حاصل می‌شوند. به هر حال، این اظهارات نشان می‌دهد که او، به روش استدلال و منطق در کشف حقایق توجه ویژه‌ای داشته است. اما پرسش این‌جاست که آیا از نظر غزالی، این روش در زمینه باورهای دینی نیز معتبر است؟

غزالی، چند راه را برای حصول ایمانی که در آن خطا راه ندارد، برمی‌شمارد. او، دشوارترین راه را مرتبه‌ای می‌داند که ایمان، از راه برهان حقیقی حاصل شده باشد. البته او متذکر می‌شود که در هر عصر و دوره‌ای، شاید تنها یک یا دو نفر وجود داشته باشند که از این طریق به ایمان برسند؛ حتی شاید عصری بگذرد و کسی نتواند قدم در این راه بگذارد. در نظر غزالی، تنها راه حصول ایمان نجات‌بخش، برهان نیست؛ اگر نجات محدود باشد به ایمان به واسطه برهان، تعداد نجات یافتگان بسیار کم خواهد بود (غزالی، ۱۹۸۵، ص ۱۱۲).

این گونه اظهار نظرهای غزالی، حاکی از جایگاه عقل و خردمندی در زمینه باورهای دینی است. از منظر غزالی، گزاره‌های دینی را می‌توان با عقل توجیه کرد. این شیوه، اگر چه شیوه‌ای معتبر است، اما همیشه امکان توجیه عقلی و استدلالی و پیروی از برهان وجود ندارد. اما به نظر غزالی، آیا اگر امکان چنین توجیهی اثبات شود، این طریق مطلوب و ارزشمند نیز است؟ برای یافتن پاسخ، به اظهارات دیگر او مراجعه می‌کنیم.

غزالی در کتاب «الأربعین»، مؤمنان را نسبت به چگونگی پذیرش اعتقادات دینی، به سه دسته تقسیم می‌کند (غزالی، ۱۹۸۸، صص ۱۷-۱۶):

- ۱) عوام که اصول دین را تنها قبول کرده‌اند و به آن‌ها اعتقاد جازم دارند.
  - ۲) متکلمان که علاوه بر پذیرش صرف، ادله مربوطه را هم می‌دانند. اگر چه دانستن این ادله، همیشه به معنای علم به باطن عقاید و یا به معنای تصدیق جازم‌تر نیست. از این رو، آن‌ها نیز هم‌مرتبه عوام هستند.
  - ۳) خواصّ که به باطن معارف دست می‌یابند. این وصول، یا با مراقبه و عمل صالح است یا با تبحر در علوم ظاهری که باید با ترک علاق دنیوی و استعداد همراه باشد. می‌توان گفت دسته سوم، یا از اهل تصوف‌اند که با سیر و سلوک به مقصود رسیده‌اند و یا عالمان علوم نظری و عقلی هستند.
- از طرفی، غزالی ایمان مردم را، جدا از مرتبه ایمان اهل تصوف که آن را برترین مرتبه ایمان می‌داند، در شش مرتبه معرفی می‌کند:
- ۱) ایمانی که بر پایه برهان درست و با حفظ شرایط حاصل شده باشد؛ که البته عده‌ای اندک‌شمار می‌توانند واجد چنین ایمانی شوند.
  - ۲) ایمانی که مبتنی بر ادله کلامی است؛ که داننده آن احتمال خطا نمی‌دهد.

۳) ایمانی که بر پایه ادله خطابی حاصل می‌شود؛ که اگر باطن افراد به تعصب و عقاید باطل آلوده نباشد، تصدیق جازم ایجاد می‌کند. مثل ادله قرآنی که در بین علوم فراگیرترین است. ۴) تصدیقی که تنها با شنیدن خبری از فرد مورد اطمینان حاصل می‌شود.

۵) تصدیق به سبب جمع قرائنی که نزد انسان دقیق و عالم قطع آور نیست، ولی برای افراد عامی یقین‌زاست.

۶) تصدیق جازم تنها به این سبب که گزاره مورد نظر با طبع شخص سازگار است. مثل پذیرش خبر مرگ دشمن برای کسی که این سخن با طبع او سازگار است. این تصدیق، ضعیف‌ترین گونه است؛ چرا که انواع قبلی به قرینه‌ای (اگر چه ضعیف) مستند بودند، ولی این تصدیق هیچ قرینه‌ای ندارد. مرتبه اول ایمان، مرتبه ایمان خواص (غیر صوفیه) است و مرتبه دوم ایمان متکلمانه محسوب می‌شود. مراتب بعدی نیز ایمان عوام است.

با دقت در اظهارات یاد شده، نوعی ارزش‌گذاری در مراتب ایمان را نزد غزالی مشاهده می‌کنیم. مرتبه اول، مرتبه‌ای نادر و ایمان خواص (غیر صوفیه) است، و پایین‌ترین مرتبه نیز ایمان عوام است. آنچه اهمیت دارد این‌که نزد غزالی، تمام مراتب فوق، مراتبی از ایمان هستند که نجات‌بخش شمرده می‌شوند. در نظر غزالی، ایمان عوام که نه از راه برهان و نه از راه کشف و شهود و صرفاً از راه تقلید روش‌های سست حاصل شده، ایمانی لطیف و نجات‌بخش است. غزالی در «احیاء علوم الدین» ایمان عوام را در قیامت نافع دانسته و آن‌ها را جزء اصحاب یمین برمی‌شمارد (غزالی، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۱۵). به هر حال، از نظر غزالی، برهان و استدلال تنها طریق حصول ایمان نیست. او معتقد است آن‌ها که راه رسیدن به حقیقت را منحصر در دلیل برهانی می‌دانند، دایره رحمت خداوند را بسیار تنگ و محدود دانسته‌اند (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۵۷).

آنچه نزد غزالی اهمیت دارد، ایمان جازم است و مهم نیست که این جزم، از چه طریقی حاصل شده است؛ هر چند بالاترین مرتبه ایمان همان ایمان اهل تصوف است و بعد از آن، طریق بسیار نادر اهل برهان. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت مخالفت غزالی با فلاسفه در روش استدلالی آن‌ها، مخالفت اساسی و بنیادی نیست. آنچه او بدان معترض است، انحصار طریق کشف حقیقت در روش استدلال و برهان است؛ و این‌که غالب فلاسفه نتوانسته‌اند شرایط درست تنظیم برهان حقیقی را فراهم کنند و از قواعد منطقی تخطی کرده‌اند؛ چیزی که سبب انحراف آن‌ها در مسائل الهیاتی شده است.

اما در مورد کرکگور، وضع به کلی متفاوت است. موضع گیری کرکگور در ردّ و انکار نقش عقل و استدلال‌های عقلی در فهم و توجیه باورهای دینی، بر خلاف غزالی، موضعی جدی و صریح است. اگر غزالی بر آن است که تنها راه نجات، ایمان از راه برهان و عقل نیست، کرکگور معتقد است اساساً راه عقل و برهان بی‌راهه است. اگر غزالی معتقد است طریق عقل در توجیه باور دینی، طریقی ارزشمند است؛ هر چند بیشتر آدمیان نتوانند در این وادی گام بردارند، کرکگور به کلی منکر ارزشمندی چنین راهی است. در مورد کرکگور باید گفت او نه تنها مانند غزالی توانایی عقل را در کشف حقیقت محدود می‌داند، بلکه اساساً در صورتی که عقل این توانایی را داشته باشد، پیروی از آن را به حال دین و دین‌ورزی مضرّ می‌داند.

بیشتر گفته شد کرکگور دلایلی را بر ضدّ استدلال‌های آفاقی در دین مطرح می‌کند. او، با دلایل تعویق و تخمین، امکان ارزیابی عقلانی باورهای دینی را منتفی می‌داند؛ اما به این حدّ نیز قانع نیست. او اساساً مطلوبیت ارزیابی باورهای دینی با ملاک‌های عقلی و منطقی را زیر سؤال می‌برد. کرکگور با طرح دلیل «شورمندی»<sup>۱۳</sup> سعی می‌کند نشان دهد که استدلال‌های عقلانی، نه تنها محدودیت دارند و نمی‌توانند مدّعی خود را اثبات کنند، بلکه اساساً در صورت وجود چنین توانی، به حال ایمان دینی مضرّ هستند. به عبارتی، ایمان مخالف عقل است و ضمناً باید این گونه باشد. دلیل شورمندی او را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد: (۱) اعتقاد دینی باید بر شورمندی بی‌حدّ و حصر بنا شود؛ چرا که ارزشمندترین بعد دیانت، شورمندی بی‌حدّ و حصر است.

(۲) شورمندی بی‌حدّ و حصر باید بر بی‌یقینی آفاقی بنا شود؛ به این معنا که شورمندی بی‌حدّ و حصر، مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است.

بنابراین باورهای دینی باید بر بی‌یقینی آفاقی مبتنی باشند.

در توضیح مقدمه اول باید گفت که در نظر کرکگور، یکی از مؤلفه‌های دین‌دار بودن، شور و تعصب دینی است. این خصیصه، به بعد عاطفی و احساسی دین مربوط است؛ مؤمن کسی است که چنان مجذوب ایمان خود باشد که در این راه، از هر گونه تلاش و عشقی دریغ نکند. به عبارتی، مؤمن با همه «وجود» معطوف به ایمان است.

«مسیحیت روح است، روح سیر باطنی است، سیر باطنی، انفسی بودن است، انفسی

بودن، در اصل شورمندی است.» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۹)

اما در مقدمه دوم، کرکگور بر آن است که شورمندی در مقابل باریک‌اندیشی عقلی - که ویژگی پژوهش‌های آفاقی است - قرار دارد. این چنین پژوهش‌هایی، شورمندی را که جزء لاینفک ایمان دینی است، از میان می‌برد. کرکگور دانستن و یقین را نقطه ضعف ایمان می‌داند.

«دانستن ازدهایی است که بر آستان خانه ایمان نشسته و تهدید می‌کند که می‌بلعدش.» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۷)

کرکگور معتقد است احساس نیاز به برهین عقلی هنگامی پیش می‌آید که ایمان، شورمندی خود را از دست داده باشد:

«وقتی ایمان به تدریج به حالتی می‌افتد که دیگر ایمانش نمی‌توان خواند، آنگاه به برهان محتاج می‌شود تا با وساطت او، جناح کفر حرمتش بنهد. بنابراین وقتی موضوع ایمان مورد بحث و به خصوص آفاقی واقع شود، برای شخص غیر ممکن می‌شود که با شورمندی به تصمیم ایمان بپیوندند.» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۸)

بنا بر دلیل شورمندی، حتی اگر ممکن باشد ایمان را بر یقین آفاقی یا عقلی مبتنی کنیم، نباید بدان پرداخت؛ چرا که شور و احساس را از آدمی می‌گیرد. «ایمان» پروازی است به میان ابرهای ندانستن<sup>۱۴</sup> عینی؛ ایمان تنها در پی شنیدن آواز حقیقت می‌دود.<sup>۱۵</sup> اما حقیقتی که ایمان در پی آن می‌دود، حقیقتی عینی و بیرون از «من» نیست تا بتوان با تلاش‌های عقلانی و علمی به آن رسید؛ بلکه حقیقتی است در درون فرد و در لایه‌های درونی احساسات او. اما چرا باید شورمندی را مقابل یقین آفاقی بدانیم؟ و یا چرا چنین تقابلی را ارزشمند بدانیم؟ از نظر کرکگور، لازمه حیات دینی، خطر کردن و دل‌نگران بودن است و حاصل این خطر و دل‌نگرانی، احساسی است به نام شورمندی.

«اما به خطر انداختن یعنی چه؟ مخاطره با بی‌یقینی هم‌بستگی عمیقی دارد. وقتی یقین در کار است، مخاطره ناممکن است.» (آدامز، ۱۳۷۴، ص ۹۴)

به نظر کرکگور، در راه رسیدن به حقیقت، اگر دست یقین در کار باشد و از راه همین یقین بفهمیم که چیزی را از دست خواهیم داد و چیزی را به دست خواهیم آورد، به واقع نوعی معامله کرده‌ایم. اما اگر ندانیم در مقابل چیزی که از دست می‌دهیم چه چیزی به دست می‌آوریم، جا برای شورمندی و فداکاری باز می‌شود. در توضیح این مطلب، کرکگور در کتاب «ترس و لرز»<sup>۱۶</sup> ابراهیم (ع) را نمونه‌ای ایدئال می‌داند.

«آنان می خواهند داستان ابراهیم را بفهمند. آنان ابراهیم را ستایش می کنند اما چگونه؟ آنان همه چیز را با این سخن پیش پا افتاده بیان می کنند: «عظمت او در این بود که به خداوند چنان عشق می ورزیده که مایل بود بهترین چیز خود را قربانی کند.» این صحیح است؛ اما «بهترین چیز» بیانی مبهم است ..... آن کس که چنین می اندیشد، به خوبی می تواند در اثنای تعمق، چپق خود را دود کند و شنونده فارغ بال پای خود را دراز کند. ما مرد جوان و ثروتمندی را که در راه با مسیح برخورد کرد و همه دارایی خود را به بینوایان بخشید، ستایش می کنیم ..... با این حال، او ابراهیم نشد؛ اگر چه بهترین چیز خود را تقدیم کرده بود. آنچه از داستان ابراهیم حذف می شود، اضطراب است؛ چرا که من در قبال پول، هیچ تکلیف اخلاقی ندارم اما در قبال فرزند، مقدس ترین و عالی ترین تکلیف بر عهده پدر نهاده شده است.» (کرکگور، ۱۳۷۸، صص ۵۳-۵۴)

توضیح این که نزد کرکگور، اخلاقیات به عنوان یک سری مقوله های کلی، از امور آفاقی محسوب می شوند؛ قوانینی که بر همه مردم سلطه دارند. باور اخلاقی نوعی از باور آفاقی یا عینیت باوری است. به اعتقاد کرکگور، ابراهیم (ع) در نتیجه تناقض امر آفاقی (اخلاق) و امر انفسی (الهام و وحی)، در دل شوره و رنجی عظیم به سر می برد. «بیان اخلاقی عمل ابراهیم بر این است که می خواست اسحاق<sup>۱۷</sup> را به قتل برساند. بیان مذهبی آن این است که می خواست اسحاق را قربانی کند. اما در همین تناقض، اضطرابی نهفته است که می تواند انسان را بی خواب کند. اما ابراهیم بدون این اضطراب، ابراهیم نیست.» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۵۴)

در نظر کرکگور، آنچه ابراهیم را دچار هراس و رنج می کند این است که در مقابل اقوام خود، هیچ توضیح و توجیهی برای قربان کردن اسحاق، فرزندی که پس از سالها صاحب آن شد، نداشت. تمام توجیه او این بود که همه چیز را فدای ایمان خود می کند و این، در واقع اصلاً توجیه نبود. او، باید برای کارش دلیلی داشته باشد که چرا خدای مهربان، چنین امر غیر اخلاقی را از او خواسته است. اما ابراهیم بر آن است که خداوند، در نهایت حق است؛ حتی اگر دلیلی آفاقی وجود نداشته باشد.

بنابراین اگر فرد با یقین آفاقی «بداند» که در صورت از دست دادن ارزشمندترین چیزها، چه چیزهایی را به دست می آورد و چه سرنوشتی در انتظار اوست، آیا کاری

جز معامله انجام داده است؟ خطر و فداکاری یا به عبارتی شورمندی، آنجاست که من چیزی را از دست می‌دهم در حالی که به یقین نمی‌دانم چه به دست خواهم آورد. به عبارت دیگر، ایمان همین تناقض میان شورمندی من و عدم یقین آفاقی است.

«ایمان یقیناً تقابل میان شور بی‌کران روح فرد و عدم یقین آفاقی است؛ اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم ..... اگر بخواهم خویش را در وادی ایمان نگه دارم، باید همیشه در عدم یقین آفاقی درآویزم.»  
(کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۶)

کرکگور، حتی بر خلاف غزالی، تعارضاتی را که ظاهراً در دین وجود دارد، به نفع ایمان دینی می‌داند. اگر غزالی می‌گفت این تعارضات باید با عقل حل شوند، کرکگور وجود این امور را در تقویت ایمان سودمند می‌داند و هر گونه تلاش عقلانی برای حل آن‌ها را به ضرر ایمان می‌داند. او معتقد است مسیحیت خود باطل‌نماست. خداوند در قالب جسمانی مسیح (ع) در این عالم ظاهر شده است. کرکگور در این باره سؤال می‌کند آیا بهتر نبود خدا این تناقض‌نمایی را از مسیحیت می‌زدود یا این مسئله را برای مسیحیان حل می‌کرد و به آنان یقین آفاقی عطا می‌کرد؟ پاسخ کرکگور منفی است؛ چرا که معتقد است در این صورت، شورمندی رو به کاهش می‌رفت (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۸۰).

از آنچه گفته شد برمی‌آید که در اعتراض کرکگور و غزالی به عقل‌گرایی در حوزه باورهای دینی، تفاوت زیادی وجود دارد. شاید بتوان گفت اعتراض غزالی بر آن نوع عقل‌گرایی است که به عقل‌گرایی حداکثری مشهور است. اما اعتراض کرکگور، اعتراض علیه هر گونه تلاشی است که سعی در معقول جلوه دادن باورهای دینی و توجیه عقلانی آن‌ها دارد. رهیافت کرکگور، رهیافتی است که حتی نقش حداقلی را برای خردورزی در حوزه دین انکار می‌کند؛ و از این جاست که به ایمان‌گرایی شهره است. اما آیا می‌توان غزالی را - چنان‌که مشهور است - ایمان‌گرا دانست؟ آیا می‌توان او را ایمان‌گرا دانست؛ چون تصدیق جازم را برای حصول ایمان و نجات کافی می‌داند؟

#### ۴. ایمان‌گروی

آنچه در این مرحله مورد سؤال است این‌که آیا می‌توان ایمان‌گروی را یکی از وجوه اشتراک و همسانی در نظریه معقولیت باور دینی نزد کرکگور و غزالی دانست.

۴-۱. همسانی‌ها

در مورد غزالی باید گفت او ایمان را چنین تعریف می‌کند:

«تصدیق جازمی که صاحب آن، وقوع خطا را در آن احتمال نمی‌دهد.»

(غزالی، ۱۹۸۵، ص ۱۱۱)

تعریف فوق از ایمان نشان از آن دارد که آنچه در حصول ایمان اهمیت دارد، تصدیق جازم است؛ و راه وصول به چنین تصدیقی، اهمیت ثانوی دارد. چنان‌که پیش از این گفته شد، در مراتب شش‌گانه ایمان، غزالی ایمان اهل تصوف و نیز ایمان از راه استدلال را مختصّ خواصّ می‌داند. با این حال، تمام مراتب ایمان را نجات‌بخش دانسته است؛ چرا که در همه آنها، تصدیق جازم وجود دارد. به عبارتی، هر طبقه از آدمیان، به فراخور ظرفیت و استعداد خود، از طریقی به تصدیق جازم می‌رسند. ایمان عوام به همان اندازه نجات‌بخش است که ایمان صوفیه و اهل استدلال.

غزالی در «الاربعین فی اصول الدین» اعتقاد و تصدیق جازم به اصول اعتقادی را شرط مسلمانی می‌داند؛ این‌که فرد نسبت به ادله این اصول معرفت پیدا کند یا در اسرار آنها خوض کند، شرط نجات و سعادت اخروی نیست (غزالی، ۱۹۸۸، ص ۱۶). اگر چه غزالی ایمان تقلیدی را ایمان عوام می‌داند، اما آن را نجات‌بخش نیز می‌داند. او حتی آن‌جا که برای تقویت چنین ایمانی توصیه‌هایی می‌کند، راه تقویت آن را نه بحث‌های کلامی و استدلالی، بلکه عمل دینی از قبیل قرائت قرآن و عمل صالح می‌داند (غزالی، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۱۹۴).

اما موضع کرکگور در این باره صریح‌تر و روشن‌تر از غزالی است. چنان‌که پیشتر گفته شد، کرکگور با دلیل تعویق و تقریب، بی‌ارتباط بودن ادله عقلی و آفاقی را با دین نشان می‌دهد؛ و با دلیل شورمندی، مضرّ بودن ارزیابی عقلی باورهای دینی برای ایمان را نشان می‌دهد. اما آیا مطالب یاد شده می‌تواند قرائنی باشد بر این‌که کرکگور و غزالی را ایمان‌گرا بدانیم؟ آیا به صرف این‌که غزالی عقل را محدود می‌داند و ایمان بدون تعقل را در کنار ایمان فلسفی نجات‌بخش می‌داند، می‌توان او را ایمان‌گرا دانست. به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤال، بحث بیشتری را طلب می‌کند.

۴-۲. ناهمسانی‌ها

اگر چه کرکگور و غزالی، هر دو نگاه ویژه‌ای به ایمان در مقابل تعقل دارند، اما نمی‌توان هر دو را ایمان‌گرا دانست. ایمان‌گروی دیدگاهی است که به جای تکیه بر عقل و استدلال‌های

عقلانی، به ایمان تکیه دارد. علاوه بر این، ایمان‌گرا عقل را مذمت نیز می‌کند. پلنتینگا، در تعدیل این تعریف، دو گونه ایمان‌گروی را معرفی می‌کند (planting, 1983, p.41):

(۱) ایمان‌گروی معتدل؛ که بنا بر این نظر، در مسائل دینی باید بر ایمان تکیه کرد نه بر عقل.

(۲) ایمان‌گروی افراطی: که علاوه بر نگاه فوق، عقل را مذمت و تحقیر نیز می‌کند.

در مورد کرکگور، تردیدی نیست که او یک ایمان‌گرای افراطی است. اما آیا می‌توان غزالی را نیز یک ایمان‌گرای افراطی دانست؟ آیا غزالی عقل را مذمت و تحقیر می‌کند؟ پیش از پاسخ به این سؤال، باید دانست که معنای تحقیر عقل چیست.

پلنتینگا معتقد است یکی از راه‌هایی که می‌توان عقل را تحقیر کرد این است که ادعا کنیم پذیرش یک گزاره بر اساس ایمان، ارزشمندتر و مهم‌تر از پذیرش آن بر اساس عقل است. راه دیگر این‌که مثل کانت بپذیریم عقل در موضوعات غایی، دچار تناقض‌گویی می‌شود. عقل گاهی برای یک گزاره، برهان قاطع دارد اما همین عقل، برای نقیض آن هم برهان اقامه می‌کند. بنابراین شایسته نیست به عقل اعتماد کنیم. اما صریح‌ترین تحقیر از سوی ایمان‌گروی افراطی این است که عقل و ایمان با هم در تعارض هستند و در این حالت، باید ایمان را ترجیح داد؛ یعنی گزاره‌ای را پذیرفت که نامعقول است.

با توجه به آنچه گفته شد، مسلماً نمی‌توان موضع غزالی را ایمان‌گروی افراطی دانست. درست است که غزالی در تعریف ایمان، تصدیق جازم را عنصر اساسی ایمان می‌داند؛ و در دوره پایانی حیات فکری خود، طریق تصوف را که با عقل استدلال‌گر میانه خوبی ندارد برمی‌گزیند؛ و نیز شکی نیست که او استدلال‌های کلامی را برای تقویت ایمان ناکارآمد می‌داند، اما این‌ها قرائنی مناسب برای ایمان‌گرا دانستن او نیست. ایمان‌گرای افراطی، در مواجهه با تعارض ایمان و عقل، سرکوب کردن عقل را به نفع ایمان سزاوار می‌داند و این در حالی است که آنچه ایمان تعلیم می‌دهد، ممکن است با آموزه‌های بی‌واسطه عقل - یعنی قضایای بدیهی - در تعارض باشد. موضع غزالی در این باب روشن است؛ او اساساً تعارض میان عقل و دین یا حتی تناقضات عناصر درون دینی را ظاهری می‌داند. او برای حل این تعارضات، طریق عقل را پیشنهاد می‌کند؛ و در واقع، به نوعی وجود چنین تعارضاتی را نفی می‌کند. حال آن‌که کرکگور، وجود تناقض حتی در عناصر درون دین را می‌پذیرد و آن را به حال ایمان مفید می‌داند. همچنین آن‌جا که عقل با برخی از تعلیم دینی در تعارض است، فرد از فرمان عقل سرپیچی می‌کند و ایمان را به نفع دین برمی‌گزیند.

غزالی، حتی آنجا که در «تهافت الفلاسفه» فیلسوفان را منکوب می‌کند، شیوه آن‌ها را از اساس نفی نمی‌کند. در واقع، غزالی با نتیجه‌گیری‌های فلاسفه مشکل دارد نه با روش آن‌ها. او روش فلاسفه را که منطقی و استدلال است می‌پذیرد؛ اگر چه بر آن است که فلاسفه نتوانسته‌اند این دو را درست به کار بندند.

نگاه ویژه غزالی به عقل در زمانی که غرق در گرایش‌های صوفیانه است، قرینه دیگری است که نشان می‌دهد او ایمان‌گرای افراطی و عقل‌ستیز نیست. پیش از این گفته شد که او، کامل‌ترین مرتبه ایمان را مشاهده به نور یقین از طریق سیر و سلوک عرفانی می‌داند. غزالی بر آن است که اهل تصوف، عمل را بر علم مقدم می‌دانند. صوفی باید ابتدا در زدودن صفات ناپسند و قطع علائق جهاد کند تا حقایق و علوم الهی وارد قلب شوند. اما خود غزالی، این شیوه رسیدن به حقیقت را مختص انبیاء می‌داند و برای غیر آن‌ها، تقریباً ناممکن به شمار می‌آورد. علت آن را هم شرایطی می‌داند که وقوع آن‌ها بسیار دشوار است؛ و رعایت آن‌ها تنها در طاقت انبیاء است (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۴۲).

از نظر غزالی، روش کشف و شهود ابتدا باید با تعقل و تعلیم آغاز شود و در ادامه، به مجاهده و مکاشفه ختم شود. این تعقل و تعلیم ممکن است گاه صرفاً دینی و یا حتی تعمق در دستورالعمل‌های عرفانی و یا نوعی تفکر استدلالی باشد. مهم این است که مهم‌ترین وظیفه عقل مقدم بر عمل، جلوگیری از لغزش‌های احتمالی در سیر و سلوک است. او، گاه این عقل را از سنخ علوم برهانی نیز می‌داند (غزالی، ۱۹۸۹، ص ۴۷). مسلماً آنچه غزالی در روش صوفیه مقدم بر عمل می‌داند و آن را عقل می‌نامد، لزوماً برای همگان به معنای استدلال نیست؛ اما می‌توان گفت: از آنجا که عقل وظیفه هدایت و نظارت بر مجاهده را دارد، یکی از وظایف نظارتی، تبعیت از اصول کلی عقلی و منطقی است. به عنوان نمونه، غزالی در جایی حالت عشق و مستی را بالاتر از قلمرو عقل دانسته ولی ادراک حقیقت و داوری نهایی را شأن عقل می‌داند. در نظر او، آنجا که حالت سکر خفیف می‌شود، عارف عاشق از آسمان به سرزمین «عقل» باز می‌گردد و درمی‌یابد آنچه به عنوان «وحدت» و «اتحاد» با خداوند ادراک کرده، غیر حقیقی و شبیه اتحاد بوده است (غزالی، ۱۳۸۳، ص ۶۲). بنابراین کسی که منکر وجود باور نامعقول در دین است و حتی آنجا که در طریق عرفان قرار دارد، دست از عقل نمی‌کشد، نمی‌تواند یک ایمان‌گرا به معنای متعارف - آن گونه که برای کرکگور متصور است - باشد؛ مگر این که به مدد تعبیر پلستینگا، او را یک ایمان‌گرای معتدل بدانیم.<sup>۱۸</sup>

اما پرسش مهم درباره غزالی این است که غزالی، بر چه اساس و مبنایی چنین نظریه‌ای را ارائه می‌کند؟ علت این همه پراکنده‌گویی‌ها و اظهارات به ظاهر متناقض چیست؟ چگونه است که خود او، در نهایت، طریق تصوف را برای کشف حقیقت برمی‌گزیند، اما طریق فرد عامی را نیز در ایمان، نجات‌بخش می‌داند؟

می‌توان گفت: نظریه غزالی بر اساس مبانی الهیاتی و انسان‌شناختی او قابل فهم است. غزالی، به هر جهت، یک مسلمان اشعری است و از مهم‌ترین شاگردان امام الحرمین جوینی محسوب می‌شود. غزالی، در مدتی رئیس و مدرس نظامیه بود که فلسفه وجودی آن، تقویت مبانی اشعری و مذهب شافعی بود؛ اگر چه بعدها، آزاداندیشانه و در مخالفت و اعتراض، به تصوف پناه برد. به هر روی، نفوذ فکری اشاعره در لایه‌های درونی و تفکر الهیاتی غزالی مشهود است. در میان ظاهرینی اهل حدیث و عقل‌گرایی معتزله، انتخاب راه میانه از نتایج تفکر اشعری غزالی است. او می‌گوید:

«در معقولات، مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضاء کند؛ و در شرعیات، مذهب قرآن دارم.» (غزالی، ۱۳۶۲، ص ۱۳)

از مبانی الهیاتی او که بگذریم، نگاه ویژه غزالی به انسان قابل توجه است. غزالی انسان‌ها را در رسیدن به حقایق و ایمان، در یک مرتبه نمی‌داند و آن‌ها را در دو دسته کلی عوام و خواص تقسیم می‌کند. خواص را شامل اهل تصوف و اهل نظر می‌داند و عوام نیز مراتبی دارند که از نظر گذشت. در نظر غزالی، راه کسب ایمان، به فراخور توانایی هر طبقه متفاوت است؛ از این رو، در این راه نسخه‌ای واحد را برای همگان توصیه نمی‌کند. او، به پیروی از فلاسفه، با پذیرش ذومراتب بودن عقل، عقول آدمیان را ذومراتب می‌داند. اگر چه همگان از عقل هیولانی برخوردارند اما آدمیان، در برخوردارگی از عقل در مراتب بالاتر متفاوت‌اند. او، عقیده حکما را مبنی بر این‌که هر اندازه مزاج آدمی معتدل‌تر باشد، نفس ناطقه‌ای که به او افاضه می‌شود، شریف‌تر است، می‌پذیرد (غزالی، ۱۹۸۸، صص ۴۵-۴۴). غزالی معتقد است نفوس آدمیان از جهت پاکی و کدورت متفاوت است؛ برخی چنان‌اند که در سیر استکمالی خود به تعلیم نیازی ندارند و برخی حتی تعلیم و تربیت در آن‌ها مؤثر نیست. از این رو، نباید در امور اخلاقی، دینی و معرفتی، طریقی واحد را برای همگان توصیه کرد (غزالی، ۱۹۸۸، صص ۴۵-۴۴). او، در تأیید نظر خود، شواهدی از متون دینی نیز می‌آورد؛ مانند آیه شریفه «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و

الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی أحسن» (النحل / ۱۲۵)، یا گفتار پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «ما گروه پیامبران مأمور شده‌ایم که با مردم، به اندازه خردهایشان سخن بگوییم». به هر روی، غزالی با پذیرش این اصل که افراد در توانایی فهم و استعداد، ظرفیت و شاکله‌های متفاوتی دارند، ایمان آن‌ها را طبقه‌بندی می‌کند؛ و از بعد معرفت‌شناختی، طریق هر طبقه را در وصول به حقیقت، به رسمیت می‌شناسد. نتیجه این که نمی‌توان کسی را که طرق متعدّد را در رسیدن به حقیقت دینی، نجات‌بخش می‌داند و در میان این راه‌ها، تعقل و استدلال را نیز به رسمیت می‌شناسد، ایمان‌گرای افراطی به شمار آورد؛ آن گونه که به کرکگور نسبت داده می‌شود. چرا که او، هیچ‌گاه عقل و استدلال را مذمت و تحقیر نمی‌کند؛ بلکه در صورت توانایی فرد در سلوک عقلانی، برای آن ارزش نیز قائل می‌شود، هر چند قدم گذاردن در این طریق را بسیار دشوار می‌داند.

#### نتیجه‌گیری

(۱) با مرور بر رویکرد کرکگور و غزالی روشن شد که موضع کرکگور در قبال مسئله عقل و ایمان، بی‌شک ایمان‌گرایی افراطی است؛ در حالی که غزالی را می‌توان ایمان‌گرای معتدل دانست. مهم‌ترین دلیل بر این مطلب، پذیرش طریق استدلال در مرحله‌ای از سوی غزالی است. این نکته، از مهم‌ترین تفاوت‌های رویکرد کرکگور و غزالی محسوب می‌شود.

(۲) رویکرد کرکگور به معقولیت باور دینی، رویکردی برون دینی محسوب می‌شود؛ از منظر نظریه‌پردازی فلسفی و نه از منظر دینی، به مسئله باور دینی پرداخته است. نگاه او به دین و ایمان دینی، شدیداً تحت تأثیر گرایش‌های وجودی اوست. تعریف او از حقیقت، شناخت و مفاهیمی چون شورمندی، نشان دهنده نگاه او به ایمان از موضع فلسفه اگزیستانسیالیسم است.

(۳) در مقابل کرکگور، رویکرد غزالی را می‌توان رویکردی دینی دانست. نگاه غزالی به معقولیت باور دینی تحت تأثیر آموزه‌های دین اسلام است. او در این راه، کمتر از مبانی فلسفی و بیرونی و یا استدلال بهره می‌گیرد. از این رو، نظریه کرکگور به لحاظ معرفت‌شناختی، بیشتر در خور توجه است؛ چرا که ارائه ملاک معقول بودن یک نظریه، نسبت به آن نظریه، امری بیرونی محسوب می‌شود و نظریه کرکگور، به این ملاک نزدیک‌تر است.

(۴) اگر چه به لحاظ معرفت‌شناختی نظریه کرکگور برجستگی بیشتری دارد، اما نظریه غزالی کارآمدتر به نظر می‌آید. توضیح این که با پذیرش دیدگاه کرکگور، به نظر می‌رسد اعتقاد به

خداوند دشوارتر از آن است که بیشتر آدمیان به آن تمایل دارند. کرکگور بر آن است که اگر می‌خواهید مؤمن باشید، عقلتان را کنار بگذارید و از آن دست بکشید. اما این کاری است دشوار. کرکگور خود به این دشواری آگاه است؛ ولی شاید در پاسخ معتقد باشد تعداد کسانی که با پشت کردن به عقل مؤمن می‌شوند مهم نیست، بلکه آنچه مهم است این که این تعداد اندک، حقیقتاً مؤمن هستند. از این رو، می‌توان گفت به نظر کرکگور، ایمان اصیل، امری سهل الوصول نیست. اما کرکگور این سؤال را بی‌پاسخ می‌گذارد که آیا با آن‌ها که می‌خواهند تازه به حریم دین و ایمان قدم بگذارند، می‌توان چنین سخن گفت؟

این در حالی است که دیدگاه غزالی، فایده علمی بیشتری دارد. حداقل از منظر دین اسلام تردیدی نیست که شارع مقدس، انتظار یگانه‌ای از همگان ندارد. در حقیقت، غزالی همین معنا را بسط داده است؛ این که هر فرد به فراخور توانایی‌ها و ظرفیت وجودی خود، وظیفه‌ای در کسب و تحصیل باور دینی معقول دارد، آموزه‌ای دینی است. بنابراین نباید ایمان یک عامی با ایمان یک فیلسوف یا اهل سیر و سلوک مقایسه شود؛ در واقع، ایمان هر کدام به اندازه دیگری معقول است. مهم این است که هر فرد، به وظیفه معرفت‌شناختی خود که همان بهره‌گیری از توان و ظرفیت وجودی است، عمل کند. به نظر می‌رسد چنین رویکردی، دین و دین‌داری را دل‌پذیرتر می‌کند.

#### یادداشت‌ها

1. Either / or
2. Passion
3. Anxiety
4. Natural Theology
5. Objective
6. Subjective
۷. برای آگاهی بیشتر از معانی معرفت وجودی، به اثر زیر مراجعه کنید: (Alastair, 1998, p.329).
8. Empricism
9. Idealism
۱۰. آدامز این دلایل را در مقاله‌ای تدوین کرده است (رک: آدامز، ۱۳۷۴، صص ۱۰۳-۸۲).
11. Approximation Argument
12. Post penement Argument
13. Passion Argument
۱۴. این عبارت اشاره‌ای است به عنوان گفت‌وگویی با مجتهد شبستری در مجله «کیان».
۱۵. این عبارت، اشاره‌ای است به شعری از سهراب سپهری در «صدای پای آب».
16. Fear and Trembling
۱۷. در آموزه‌های مسیحیت، این اسحاق (ع) است که به عنوان ذبیح الله معرفی شده است.

۱۸. با توجه به تفکیکی که پلتنینگا طرح کرده است، برخی خود پلتنینگا را نیز با نظر به دیدگاه مشهور وی با عنوان «معرفت‌شناسی اصلاح شده» (Reformed Epistemology) که بر طبق آن، باور به وجود خدا را نزد مؤمنان، باوری پایه شمرده است، ایمان‌گرا دانسته‌اند (رک: اکبری، ۱۳۸۴، ص ۱۷۸).

### کتابنامه

- آدامز، رابرت مری هیو (۱۳۷۴)، «ادله کرکگور بر ضد استدلال‌های آفاقی در دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، سال اول، ش ۳ و ۴.
- اکبری، رضا (۱۳۸۴)، ایمان‌گرایی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۲)، مکاتیب فارسی (فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام)، تصحیح عباس اقبال، تهران: امیرکبیر.
- همو (۱۳۸۳)، مشکاة الانوار، تصحیح و مقدمه ابوالعلاء عفیفی، قاهره: دار القومية.
- همو (۱۹۸۲)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار المعرفة، ج ۱.
- همو (۱۹۸۵)، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- همو (۱۹۸۸)، الاربعین فی اصول الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- همو (۱۹۸۹)، میزان العمل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- همو (۱۹۹۰)، تهافت الفلاسفة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- همو (۱۹۹۳)، المنقذ من الضلال، تحقیق و دراسة الدكتور سمیح، بیروت: دار الفكر اللبنانی.
- کرکگور، سورن (۱۳۷۴)، «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، سال اول، ش ۳ و ۴.
- همو (۱۳۷۸)، ترس و لرز، مقدمه به قلم ژان وان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۷)، فلسفه وجودی، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.

Alastair, Hanny & Gordon, D. Marino (1998), *Kierkegaard*, cambridg university press.  
Kierkegaard, soren (1974), *concluding unscientific postscript*, translated by walter lowrie, Princeton press.  
Pojman, Louis (1984), *the logic of subjectivity*, Alabama: university of Alabama press.  
Planting, Alvin & Woltestorff, Nicholas (1983), *faith and Rationality*, Notre Dame, Ind: university of Notre Dame press.