

تبیین نسبت اندیشه‌های دینی کرگور با دیدگاه‌های دینی هگل (با استناد به مفهوم «رفع»)

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۲/۱۱

دکتر علی حقی*
مهدی سلیمانی خورموجی**

چکیده

آنچه غالباً در تبیین نسبت اندیشه کرگور با آراء هگل مشاهده می‌شود این است که بیشتر به تمایزهای او نسبت به هگل بسنده شده و کمتر به مؤلفه‌هایی توجه شده است که می‌تواند دلیلی بر تأثیر پذیری او از هگل نیز باشد. نگارنده بر این باور است که می‌توان با تحلیل نحوه تحقق همین تمایزها، تأثیر پذیری کرگور از هگل را نیز نمایان ساخت و از این طریق، تبیین بهتری برای نسبت میان این دو ارائه داد. در تحلیل تمایزها، از دو حیثیت «حفظ و حذف شدن»، مندرج در مفهوم «رفع» که یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفه هگل است، استفاده شده و سعی بر آن بوده است تا در بستر این تحلیل، به بررسی تطبیقی آرای دینی این دو فیلسوف پرداخته شود.

واژگان کلیدی

رفع، حفظ و حذف، تمایز، خدا، دین، انسان، هگل، کرگور

مقدمه

تقابل و تضارب میان آرای گوناگون را اگر نتوان حیاتی‌ترین مسئله محیط‌های فکری به شمار آورد، لااقل یکی از مهم‌ترین مسائلی است که باید تلاش کرد تا دیدگاهی درست و منطقی درباره آن به دست آورد. هر چند این پدیده برای بسیاری از جوامع بشری تازگی ندارد، ولی باید توجه داشت که همچون رودخانه‌ای که پس از رسیدن به دشتی هموار، با کوچک‌ترین پستی و بلندی‌ای، شاخه‌ای از آن جدا می‌شود و به راهی دیگر می‌افتد، جریان هر ایده در بستر اندیشه نیز همراه با نضج و نمو آن، شاهد پیدایش قرائت‌های متعددی نسبت به آن خواهد بود. البته این را می‌توان نشانی بر حیات و پویایی اندیشه دانست، ولی نباید این حقیقت را از یاد برد که اگر نقد یک ایده و شکاف ایجاد شده در میان قرائت‌های متعدد از آن را نتوان در ذیل یک الگوی کلی تحلیل کرد، در نهایت شاهد فروپاشی حتمی آن ایده خواهیم بود؛ و این چیزی نیست که بتوان بی‌تفاوت از کنار آن گذشت. بنا بر این توضیح، در کنار پرداختن به شکافی که میان اندیشه کرکگور^۱ و هگل^۲ دیده می‌شود، اگر مشابهت‌های آن‌ها نیز مدنظر قرار گیرد، چندان خالی از وجه نیست. برای نیل به این مقصود، به نظر می‌رسد باید پاسخی درخور برای این پرسش تدارک دید: «چرا کرکگور نتوانسته است از کنار آراء فیلسوفی همچون هگل، بی‌تفاوت بگذرد»؟

شاید در بادی امر، پرداختن به علت انتقادهای کرکگور از هگل چندان وجهی نداشته باشد؛ چرا که در نظر بسیاری، جان‌مایه اندیشه کرکگور، بحث درباره جهشی^۳ است که بیش از آن‌که مبتنی بر عقلانیت هگلی باشد، اصالتاً در ایمان کرکگور نسبت به باورهای مسیحی خود ریشه دوانده است. پس با لحاظ کردن تفکیک بنیادین میان عقل و ایمان، چرایی انتقادهای کرکگور نسبت به آراء هگلی، چنان واضح و نمایان خواهد بود که دیگر نیازی به بحث نخواهد داشت. نگارنده نیز در این جا، در پی آن نیست که تفکیک میان عقل و ایمان را به چالش بکشد؛ و یا کرکگور را در قالبی بگنجانند که مابین با خصلت ذاتی اندیشه و آثار اوست؛ بلکه مقصود آن است که با توجه به همین تفکیک، نشان دهیم کرکگور، بیش از آنچه غالباً به چشم می‌آید، متأثر از آراء هگل است. در این باره نیز سعی می‌کنیم اساس بحث، به تبیین نسبت میان این دو در حیطه دین معطوف باشد. با این توصیف، می‌توان مسئله را این گونه مطرح کرد:

الف) از یک سو، انتقادهای کرکگور نسبت به هگل را می‌توان بر این نکته حمل کرد که او نتوانسته است عمق تأثیرگذاری اندیشه هگل را نادیده بگیرد. به عبارت بهتر، تمام تلاش کرکگور بر این بوده است که در بیان اندیشه خود، نحوه تفکر هگل را همچون فلشی ببیند که همواره باید در جهتی مخالف با آن حرکت کند؛ البته در عین باقی ماندن در بستری مشترک. در ادامه توضیح خواهیم داد که چگونه می‌توان و باید میان این دو، به بستری مشترک قائل گردید.

ب) از سوی دیگر، یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های اندیشه کرکگور، اتکا بر فردیت انسان و حقیقتی است که ریشه در فردیت انسان دارد. او فیلسوفی است که با قاطعیت تمام بر این باور است که «آدمی که در این جهان بتواند واقعاً تنها بماند و فقط با وجدانش رأی بزند، این آدم قهرمان است...» (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۶۹)؛ و تأکید می‌کند که انسان، باید میان «این/یا آن»، به انتخابی آزادانه دست بزند؛ آزاد از تمام اما و اگرها، و مجادلات بی حاصلی که داعیه‌دار آن عقل زیاده‌طلب است؛ آزاد از هر آنچه ممکن است از بیرون، اراده انسان را تحت تأثیر قرار دهد؛ هر آنچه ممکن است حامل مخاطرات و یا ضمانت‌هایی باشد که در نهایت، انسان را به سمت خاصی می‌کشاند؛ آزاد از هر آنچه مسئولیت انسان را در گزیدن سرنوشت خویش به مخاطره می‌اندازد.

«من اکنون به این جا رسیده‌ام که باید کار خود را به یک نحو دیگر آغاز کنم؛ از این پس خود را وادار خواهم کرد که با آرامش کامل، نگاهم را به روی خود بدوزم و به درون خود گرایم. فقط از این راه است که همچون کودکی که در مرحله‌ای از رشد، نخستین بار کلمه "من" را در زندگی‌اش بر زبان می‌آورد، من نیز لایق آن خواهم شد که خود را "من" بنامم؛ البته با یک معنی عمیق‌تر».

(کرکگور، به نقل از: مستعان، ۱۳۷۴، ص ۳۹)

جالب این‌جاست که اصولاً اعتقاد به چنین باورهایی، نیاز به پاسخ‌گویی در مقابل اندیشه مخالف را از بین می‌برد. فردیت مورد نظر او باید تعقید فکری نسبت به اندیشه مقابل را کم‌رنگ کرده باشد؛ چرا که او، فرد را به صرف انتخاب، ترغیب می‌کند؛ و نه توجه به عواقب و نتایج آن (طلایی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶). اما آیا اساساً می‌توان این گونه آزادی را - به معنای مصون ماندن اندیشه از هر گونه تأثیر پذیری از دیگر اندیشه‌ها -

امری ممکن و شدنی به شمار آورد؟ آیا در واقع نیز چنین اتفاقی رخ داده است؟ به نظر می‌رسد تا جایی که به موضوع این مقاله مربوط است، پاسخ چنین است: خیر!

۱. مفهوم «رفع»

در این جا باید توضیح داد که چرا نگارنده به این پاسخ دست یافته است. می‌توان از این جا شروع کرد که آنچه در نسبت میان کرکگور و هگل بیش از همه جلوه می‌کند، انتقادهای تند و تمایزهای آشکار کرکگور نسبت به هگل است. نکته کلیدی نیز تمرکز بر چگونگی تحقق همین تمایزها و تحلیل آنهاست. این مطلب را می‌توان از دو جهت بررسی کرد:

الف) اساساً تمایزهای میان دو ایده و انتقاد یکی بر دیگری، در بستر تشابهاتی شکل می‌گیرد که آن دو ایده، در نسبت با یکدیگر، واجد آنها هستند. به عبارت دیگر، اگر واقعاً تشابهی میان دو اندیشه وجود نداشته باشد، آنگاه تمایز میان آنها حقیقتاً به تباینی کلی مبدل می‌شود؛ تباینی که سبب می‌گردد انتقاد یک اندیشه بر اندیشه دیگر، بی‌معنا شود؛ زیرا درباره تمایز باید گفت که آن، همیشه تمایز در چیزی است و این صرفاً در بستر نوعی رابطه و تشابه ممکن می‌گردد. به همین دلیل، پیشتر گفته شد که تمام تلاش کرکگور بر این بوده است که در بیان اندیشه خود، نحوه تفکر هگل را همچون فلسفی ببیند که در عین باقی ماندن در بستری مشترک، همیشه باید در جهتی متفاوت با خط سیر او حرکت کند. در فلسفه هگل، حیثیت «حفظ شدن» مندرج در مفهوم «رفع»^۱ نیز متضمن همین معناست.

ب) همواره چنین است که متمایز اندیشیدن و متفاوت فهمیدن در نسبت با چیزی تحقق می‌یابد، و لذا می‌توان گفت که فهم، همیشه آن چیز را پیش فرض قرار می‌دهد. به عبارت بهتر، افتادن در مسیری متمایز با مسیر دیگر، همیشه در گرو آن است که شما بدانید آن مسیر دیگر به کدام طرف می‌رود؛ تا شما ندانید که آن مسیر به کجا می‌رود، اساساً نمی‌توانید ادعا کنید که مسیر متفاوتی را در پیش گرفته‌اید. اگر کسی مدعی است که موضعی متفاوت با موضع شخص دیگر دارد، ابتدا باید موضع آن شخص دیگر را بداند. هر چقدر که فهم شما نسبت به موضع آن فرد دیگر، بیشتر و عمیق‌تر باشد، تمایز مورد نظر نیز قادر است خود را صریح‌تر و آشکارتر بنمایاند. در فلسفه هگل، حیثیت «حذف شدن» مندرج در مفهوم «رفع» نیز متضمن همین معناست.

هگل، در باب تکامل تاریخی اندیشه‌ها، سیری دیالکتیکی ارائه می‌دهد که بر مفهوم «رفع» متکی است. هر چند که خود این سیر ممکن است به جایی منتهی شود که در نهایت،

از خود هگل نیز عبور کرده و روی به ایده‌هایی بیاوریم که در نقد آرای او کوشیده‌اند ولی با این همه، تمام این‌ها به ما کمک می‌کنند تا حتی اندیشه منتقدانه کرکگور را نیز در طرحی کلی، مرحله‌ای از همان سیر دیالکتیکی ببینیم که هگل پیشنهاد کرده است؛ ایده‌ای که شاید اندکی نامأنوس جلوه کند، ولی نامحتمل هم نیست.

در این جا، برای این که بحث وضوح بیشتری بیابد و علاوه بر آن، نوع استفاده این مقاله از مفهوم «رفع» نیز نمایان شود، باید به توضیح دو حیثیت حفظ و حذف، که در بطن مفهوم «رفع» نهفته‌اند، پرداخت. جنبه حفظ شدگی این مفهوم، ناظر به آن جوهری از مراحل دیالکتیکی سیر اندیشه است که در مراحل آتی نیز باقی می‌مانند؛ و جنبه حذفی نیز معطوف به آن جوهری است که با ملغی شدن آن‌ها، اسباب گذر از یک مرحله به مرحله بعد فراهم می‌آید. بنابراین در تبیین نسبت میان کرکگور و هگل، اگر نظر به حیثیت حفظی مفهوم «رفع» باشد، در نهایت، به کنکاشی برای یافتن بستر مشترکی میان اندیشه‌های آن دو منجر خواهد شد. به طور کلی، این مطلب به معنای پای گذاشتن در آن حیطه‌ای است که آن دو در آن جا هم‌دل و هم‌سویند. نگارنده بر این باور است که تفاوت میان دو اندیشه، تفاوت میان دو سر شاخه از یک درخت است که اگر بتوان آن‌ها را به سمت عقب دنبال کرد، قادرند ما را به پیوندگاه‌هایی برسانند که هر دو در آن شریک‌اند. اما اگر در تبیین نسبت میان کرکگور و هگل، به حیثیت حذفی مفهوم «رفع» توجه گردد، در نهایت، به بحث درباره تمایزاتی خواهد انجامید که در خلال اندیشه‌های هر یک از آن دو، در قیاس با دیگری، مشاهده می‌شود، و غالباً به واسطه آن‌هاست که ما قادریم یکی را به هگل و دیگری را به کرکگور منسوب کنیم.

حال ضروری است که پیش از ادامه بحث، به دو نکته اشاره کنیم: نخست این که ویژگی حیثیت حفظ شدگی، آشکار و صریح بودن است؛ در نتیجه، یافتن و فهم آن نیازمند تعمق بیشتر است. ولی در مقابل، حیثیت حذفی را با وضوح بیشتری می‌توان ردیابی کرد. به عبارت دیگر، این دو حیثیت از وضوح یکسانی برخوردار نمی‌باشند. نکته دیگر این که در بحث پیرامون حیثیت حفظ، نباید انتظار داشت که کرکگور، تفکر خود را از همان جایی آغاز کرده باشد که هگل به پایان برده است؛ چرا که فلسفه، بر خلاف علوم تجربی، بیش از آن که تکامل یابد، مورد بازبینی و تفسیرهای مجدد قرار گرفته است؛ از این روی، در این جا نمی‌توان ویژگی تعالی مندرج در مفهوم «رفع» را به سادگی مشاهده کرد. بنابراین باید توجه

داشت که گاه منظور از بستر مشترک میان کرکگور و هگل این است که توجه کرکگور به آن وجهی از اندیشه هگل معطوف شده که ممکن است خود هگل، چندان بدان توجه نداشته، ولی به هر حال، آن را نیز در آثار خویش گنجانده است.

البته شاید بهتر است که حیطة کارکرد مفهوم «رفع»، صرفاً به تبیین نسبت میان این دو فیلسوف محدود نشود؛ چرا که به نظر می‌رسد مهم‌ترین خصلت این مفهوم، فراهم آوردن مقدمات لازم برای پژوهش‌های تطبیقی میان اندیشه‌هاست؛ به نحوی که هنگام بررسی دو اندیشه، حتی در عین تمایز و تقابلهای نسبت به یکدیگر، می‌توان به مؤلفه‌هایی که نمایانگر تأثیر پذیری آن‌ها از یکدیگر است توجه داشت و در نتیجه، محیط اندیشه را به اشتباه، همچون مجموعه جزایری مستقل از هم در نظر نگرفت. اما چون این تعمیم از حیطة این مقاله خارج است، فعلاً حیطة کارکرد مفهوم «رفع» را به موضوع این مقاله محدود می‌کنیم.

۲. حیثیت حفظ شدگی در نسبت میان کرکگور و هگل

آنچه به ما کمک می‌کند تا در تحلیل آراء کرکگور و هگل، به ردیابی بستر مشترک میان این دو پردازیم، توجه به همان پرسشی است که در ابتدای بحث مطرح شد؛ به راستی چرا او نتوانسته است از کنار آراء فیلسوفی چون هگل، بی‌تفاوت بگذرد؟ به نظر می‌رسد برای رسیدن به پاسخ، باید به دنبال دغدغه و انگیزه‌های یگانه بود. پس باید توجه خود را به این مسئله معطوف کنیم که پرداختن به کدامین حیطة و تأمل در چگونه پرسش‌هایی بدان منجر شد که هر یک از آن دو، آراء و افکاری را به فراخور رویکرد خاص خود ارائه کنند.^۶ به نظر نگارنده، دین و مقولاتی از این سنخ را می‌توان به عنوان اصلی‌ترین – و یا لااقل، یکی از اصلی‌ترین – حیطة‌ای به حساب آورد که دغدغه‌ها و انگیزه‌های مشترکی را از سوی این دو به خود جلب کرده است. سخن گفتن از دغدغه‌ها و انگیزه‌های دینی در مورد کرکگور چندان عجیب نیست، ولی درباره هگل ممکن است تا حدی تردید باشد. اما واقعیت این است که سیری در دوره آثار هگل، مؤید حضور دغدغه‌هایی از همین سنخ، البته با شدت و ضعف، در او نیز می‌باشد.

علاقه‌مندی عمیق هگل به مسائل دینی، حتی از ره‌گذر مروری اجمالی بر هر یک از آثار عمده او نیز معلوم می‌شود. از دهه ۱۷۹۰، یعنی در خلال سال‌های اقامت او در ینا،^۷ نورمبرگ،^۸ و هیدلبرگ^۹ (۱۸۱۸-۱۸۰۱)، تا دوره برلین، آثار منتشر شده هگل و آثار منتشر نشده او (شامل مکاتبات شخصی او)، گواهی است بر علاقه دائمی وی به ادیان

بزرگ جهان و خصوصاً تاریخ مسیحیت. هگل، در ایام جوانی (هگل جوان) تصمیم می‌گیرد کتابی درباره زندگی عیسی علیه السلام و نیز مقالاتی در زمینه عقاید مسیحی به رشته تحریر درآورد. نامه‌های نگاشته شده میان او و دوستانش نیز نشان می‌دهند که او، خود را متفکری می‌دانست که پرداختن به «مفاهیم دینی»، به وجهی که از لحاظ فلسفی قابل فهم شوند، علاقه اصلی اوست. جالب این‌جاست که دیگران نیز در این عقیده، با او هم‌رأی بوده‌اند. به همین نحو، در طول سال‌های زندگی در برلین نیز هگل، تمایل سستی ناپذیری را به مسائل دینی ابراز می‌کرد؛ مسائلی که ذهنش را در دهه ۱۷۹۰ به خود مشغول داشته بود. بی دلیل نیست که کارل لویس^۱ - که به موشکافی و دقت مشهور است - هگل را به عنوان «آخرین فیلسوف مسیحی» معرفی کرده است (Dickey, 1993, p.302).

نکته‌ای که باید یادآوری کرد این‌که در نگاه برخی از مفسران هگل، قائل شدن به وجود صبغه‌ای دینی در آراء او، به خصوص درباره آثار مربوط به دوره برلین (۱۸۱۸-۱۸۳۱)، باز هم جای تأمل دارد. این برداشت نیز بدان جهت ایجاد شده که در طول این دوره، هگل هیچ کتابی در باب موضوعات دینی ننوشته است. اما با این همه، سخنرانی‌های او پیرامون فلسفه دین در طول سال‌های ۱۸۳۱-۱۸۲۱ و همچنین درس‌های او در باب فلسفه تاریخ، که دربردارنده مهم‌ترین دیدگاه‌های دینی اوست (Dickey, 1993, p.303)، گواهی بر این مدعا هستند که هر چند علقه‌های دینی او در دوره برلین، به صراحت آثار دوره جوانی نیست، ولی پایه‌های اندیشه‌های فلسفی هگل پیش آمده و به مرور زمان، عمیق‌تر نیز شده‌اند (Dickey, 1993, p.335). البته نوع موضع‌گیری‌ها و مخالفت‌ها - به خصوص از سوی مسیحیان ارتدکس - و همچنین نحوه نگرش عمومی به آثار هگل در این دوره، به نوبه خود تأییدی بر این مدعاست که تأثیر افکار هگل بر ایمان مسیحی به گونه‌ای بوده است که یک مسیحی معتقد نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد؛ و این‌ها همه حاکی از رنگ و بوی دینی آرای هگل در این دوره است (Dickey, 1993, pp. 301-302, 309).

هگل تلویحاً معتقد بود که روح مسیحیت و فلسفه تعقلی او، با یکدیگر سنخیت دارند؛ چرا که آن‌ها را ناظر به موضوعی یگانه می‌دانست (Dickey, 1993, p.309). ولی با این همه، اساس مخالفت با آثار او نیز غالباً با تکیه بر این باور بود که فلسفه تعقلی، در نهایت به غضب جایگاه خداوند توسط انسان می‌انجامد؛ و نکته جالب این‌که یکی از اساسی‌ترین نقدهای کرکگور بر هگل نیز بر همین اعتراض مبتنی است. همه این موارد

نشان دهنده آن است که می‌توان مقولات دینی را به عنوان بستری به حساب آورد که - شاید به طور ناخواسته^{۱۱} - انگیزه‌های مشترکی را برای هر دو متفکر به وجود آورده است؛ تمایلاتی که از یک سو، تدریجاً به جان‌مایه پیدا و پنهان آثارشان مبدل گردید و از سوی دیگر، مسئله‌های مشابهی را برای هر دو ایجاد کرد. در ادامه، به برخی از این مسائل مشابه اشاره می‌کنیم.

۲-۱. به دنبال حقیقت دین

هگل بر خلاف کانت معتقد بود که در بحث پیرامون دین، صرفاً نباید به جستن شرایط پیشینی عقل برای تحقق تصمیم اخلاقی بسنده کرد؛ زیرا «دین فقط به حوزه عقل مربوط نیست، و حقیقت دین امری است که قلب، احساسات و اراده ما را متأثر می‌کند» (آراسته، ۱۳۸۷، ص ۷۳). اساساً میان مجموعه مفاهیم ناظر به مقولات دینی و آنچه موجب عمل دینی می‌شود، تفاوت و فاصله وجود دارد.

آنچه هگل در «پیش‌گفتار» بیان می‌کند، سازگار با اعتقادات دینی راسخی است که او در طول حیاتش بدان معتقد بوده است. او این «پیش‌گفتار» را با تعریف دین به مثابه «وجهی از آگاهی» آغاز می‌کند که به دنبال بنیان نهادن حقیقت ارتباط میان انسان و خداست. هگل تلویحاً اشاره می‌کند که این حقیقت، در برهه‌های متعددی از تاریخ بشر، خود را به گونه‌های متفاوتی بروز داده است. البته او در ادامه چنین فرض کرده که فلسفه تعقلی، گونه‌ای از این حقیقت را به فراخور ادراک پیش‌رفته جهان مدرن ارائه داده است (Dickey, 1993, p.309).

اتکا بر آن حقیقت عقلانی که در متن دین، به عنوان اساس آن، نهفته است، هگل را در تعیین ملاکی برای سنجش ارزشمندی اعمال، به دیدگاهی رساند که به شدت، منتقد دیانتی منطبق بر آیین و رسوم مذهبی است؛ رسومی که ناظر به ضرورت وجود مرجعی خاص جهت اعتبار بخشیدن بدان است.

«عیسی علیه السلام هرگز علیه حقیقت نهفته در بطن دین تقرر یافته [یهود]، سخنی به زبان نیاورد، بلکه فقط به مخالفت با این امر موهوم اخلاقی پرداخت که مدعی بود الزامات قانون اخلاقی، تنها با رعایت رسومی که دین وضع کرده است، برآورده می‌شوند. او بر تقوا و فضیلتی اصرار نداشت که مبتنی بر مجوزی [از مرجعی خاص جهت معتبر بودنش] باشد (که این هم بی‌معنا و هم به نحوی، تناقضی

آشکاراست؛ بلکه بر خلاف این، بر تقوایی مختارانه و برآمده از درون خود فرد اصرار داشت». (Hegel, 1961a, p.71)

او معتقد بود که علت شریعت زده شدن مسیحیت، تعصبی بوده است که مریدان عیسی علیه السلام نسبت به روشی داشته‌اند که بر اساس آن، تعالیم او را تفسیر کرده‌اند؛ تعصبی نسبت به چارچوبی که تحت آن، موعظه کرده‌اند و تعالیم او را رواج داده‌اند؛ تعصبی نسبت به تمام ادعاها و استدلال‌هایی که به حمایت از مسیحیت اقامه کرده بودند (Hegel, 1961a, p.80). بدین ترتیب، مسیحیت مبتنی بر شریعت، عاری از آن حقیقتی گردید که عیسی علیه السلام مدعی آن شده بود.^{۱۲} هگل بر آن بود که در بستر تفکر فلسفی می‌توان حقیقت مسیحیت را از قید و بند شریعت رها نمود؛ و از این رو مدعی می‌شود که یکی از وظایف فلسفه تعقلی، تأمل در باب خداوند به نحوی است که دین را از محدود شدن در زمان و مکان خاص برهاند.

هگل صراحتاً بر این نظر بود که او، وظایفی دینی بر دوش فلسفه تعقلی نهاده است. این مطلب نیز از دو نامه‌ای که به ادوارد-کاسیمیر دوبوک^{۱۳} در ۱۸۲۲ و ۱۸۲۳ نوشته است، کاملاً نمایان می‌شود. هگل با استناد به برهانی علمی تلاش می‌کرد تا به مسیحیان ثابت کند که «ایده در عالی‌ترین معنا، همانا خداست». به همین منظور، او چنین استدلال کرده است که خدا، باید چنان تصور شود که به هیچ نحو، گرفتار در قید امر کرانمند نباشد. به هر حال، هگل بر این عقیده بود که آنچه مفهوم او از خدا، در بستر تعیین تاریخی از دست داده، از ره گذر جامعیت فلسفی^{۱۴} به دست آورده است. او از این طریق اظهار داشت که اکنون، فلسفه آزادست تا خدا را همچون مفهومی منطقی به بحث بگذارد؛ و این یعنی چیزی فراتر از تأملی صرف در باب آن شیوه‌ای که مردم، برای نمایاندن خداوند به خودشان، در ساعات و مکان‌هایی مخصوص در پیش می‌گیرند (Dickey, 1993, p.316).

کنکاش در باب حقیقت دین، مسئله‌ای است که ذهن کرکگور را نیز به خود جلب کرده؛ و او را نیز هم‌سو با هگل، به انتقاد و خرده‌گیری نسبت به کلیسای رسمی و تشریفات مذهبی می‌کشاند.^{۱۵} با آن‌که همین مسئله مشترک را می‌توان خاستگاه یکی از تمایزات بنیادین میان او و هگل به شمار آورد، ولی توجه به این تمایزات نباید ما را از توجه به تشابهات باز دارد. هر چند کرکگور بر این نظر اصرار داشت که «اگر اصلاً حقیقت مسیحی‌ای در کار باشد، این حقیقت، نخست در انفسی بودن ظهور می‌یابد، و به

روش آفاقی ابداً ظاهر نمی‌شود» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۰)؛ و توضیح می‌دهد که منظور از انفسی بودن، همانا شورمندی مؤمن است که «در منتهای مراتبش، دلنگرانی بی حدّ و حصر شخصی و شورمندانه [مؤمن] است در باب سعادت ابدی خودش» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۹)، باز هم سرنخی که این دو فیلسوف را به هم پیوند می‌دهد، توجّه به حقیقت دین است. وقتی کرکگور ما را در برابر پرسشی دوسویه قرار می‌دهد که به ناچار، باید یک سوی آن را انتخاب کنیم، دقیقاً دغدغه اساسی خود را مدّ نظر قرار داده است. حقّ، بیشتر به جانب کدام است: به جانب کسی که خدای حقیقی را به روش آفاقی می‌جوید و در طلب حقیقت تقریبی و تخمینی اندیشه خداست؛ یا کسی که دلنگرانی بی حدّ و حصر در باب ارتباط با خدا، او را به پیش می‌راند (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۳).

اگر او از همان ابتدا، مسئله خود را از کنکاش درباره این که «آیا مسیحیت بر حقّ است یا نه»، به این مسئله تغییر می‌دهد که: «نسبت فرد با مسیحیت چگونه است؟» و به شدّت معتقد است که دغدغه مسیحیت، خود فرد و سیر باطنی اوست و نه چیزی دیگر (کرکگور، ۱۳۷۴، صص ۶۲-۶۳)، باز هم محوریت بحث، کنکاش در باب حقیقت دین مسیحیت است.

۲-۲. اهتمام به ارائه تعریفی پویا از دین

از نگاه هگل، آن دینی ارزش ذاتی و حقیقی دارد که در بستر آن، فرد بتواند خدا را در طبیعت و سرنوشت انسان‌ها مشاهده کند؛ و آن چنان او را در پیوند با خود ببیند که در باور به او، نیازمند به هیچ سنخی از اعتقادورزی نباشد؛ چرا که هگل، اعتقاد ورزیدن را حاکی از وجود گسست میان انسان و متعلّق باور وی می‌داند (آراسته، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

«فلسفه هگل، در واقع، فلسفه‌ای است که کوشش دارد تعارض میان ایمان و عقل را که به نظر او، از اصول الهیات حوزه‌ها [ی مسیحی] بود، از میان بردارد و ایمان را با توجّه به درکی عقلانی که از آن به دست می‌دهد، با تجلّد سازگار و هماهنگ کند». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۹۸)

او بر این باور بود که انسان، خصوصاً انسان مدرن، نباید خدایی را که ایمان دینی بدو عرضه می‌کند، وجودی متمایز از خود بباید؛ چرا که نهایت این تمایز را نوعی آگاهی ناخوش به حساب می‌آورد. هگل، آگاهی ناخوش را به عنوان مشخصه یهودی‌گرایی و مسیحیت [شریعت گرایانه]، و همچنین وضعیت تمام افراد نوع بشر در همه

زمان‌ها به حساب می‌آورد؛ وضعیتی مربوط به تمام انسان‌هایی که به خدایی متعالی [و منزّه از پیوند داشتن با انسان] معتقدند؛ خدایی که انسان‌ها در برابر او چیزی به حساب نمی‌آیند (Acton, 1967, p.438).

از دیدگاه هگل، تلقی خداوند به عنوان موجودی متمایز از بشر، فاقد مؤلفه‌ای است که بتواند محرکی برای عمل دینی باشد؛ و همین باعث می‌شود که دین، از امری پویا به صرف اعمالی ظاهری فرو کاسته شود. لذا بر آن می‌شود تا با ارائه تلقی خاصی نسبت به دین مسیح و آموزه تجسد، راه را برای برجیدن تمایز میان وجود محدود انسان و وجود نامحدود امر مطلق هموار کند؛ و از این ره‌گذر، حتی تفوق مسیحیتی را که در آن، خدا در کالبد انسانی خاکی به زمین می‌آید، به صلیب کشیده می‌شود و رنج می‌برد، بر سایر ادیانی که در آن‌ها، خداوند منزّه از چنین توصیفات است، توجیه می‌کند.

عقیده‌ای که مسیحیت را بر فراز تمام ادیان دیگر قرار می‌داد، اعتقاد به تجسد بود که از دید هگل، تعبیری دینی در باب این حقیقت فلسفی است که هستی بی‌کران، از آنچه کران‌مند است مجزاً نمی‌باشد و حتی ضرورتاً در ظرف آن آشکار می‌شود (Acton, 1967, p.449). او بر این باور بود که بدون این عقیده، خدا همچنان به عنوان امری فراتر از جهان تلقی می‌شود و بدین ترتیب، همچون امری ناتمام و کران‌مند انگاشته خواهد شد (Acton, 1967, p.443).

اگر هگل، ایمان ورزیدن را حاکی از نوعی گسست میان انسان و متعلق ایمان او می‌داند، کرکگور نیز تلویحاً به همین گسست اشاره می‌کند و معتقد است:

«اگر من بتوانم خدا را به روش آفاقی دریابم، به او اعتقاد ندارم [چرا که اعتقاد در روش آفاقی معنایی ندارد]؛ بلکه بدین جهت که نمی‌توانم او را به روش آفاقی بشناسم، باید ایمان داشته باشم. و اگر بخواهم ایمان خود را حفظ کنم، پیوسته باید عزم جزم داشته باشم بر این که به بی‌یقینی آفاقی سخت بچسبم؛ چنان‌که گویی باید بر بالای ژرف‌ترین جای اقیانوس، بر فراز دریایی بی‌بُن، آویخته بمانم، و باز هم اعتقاد داشته باشم». (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۶)

گرچه تلقی کرکگور از این گسست متفاوت است ولی به هر حال، او بر این باور بود که اساساً قوام حیات معنوی انسان، با همین گسست گره خورده و حفظ همین گسست است که به جهش ایمانی او معنا می‌دهد. اگر هگل سعی دارد تا با از میان

برداشتن و هم آوردن این گسست، تعریفی پویا از دین ارائه کند؛ به نحوی که در بستر آن، پیوند میان امر کران‌مند و امر بی‌کران ممکن گردد، کرکگور نیز در پی آن است تا با حفظ این گسست و طرح ایده جهش، همین منظور را برآورده سازد.

«در حال شورمندی، فاعل شناسایی هستی‌دار، در ابدیت خیال به عدم تناهی

دست می‌یابد و در عین حال، خودش است». (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۱)

اگر کرکگور با رد نیاز دین به تقلاهای پر آب و تاب اهل مدرسه و اصحاب عقل، بر این امر تأکید می‌کند که «آنچه ارزش واقعی دارد، تصمیم فرد است که چگونه درون و امر انفسی خود را چنان بارور کند تا با تمام وجود، پذیرای حقیقت شود» (به نقل از: طلایی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷)؛ و اگر «از بعضی آدم‌ها که از ترس فریب خوردن، به چیزی اعتقاد نمی‌یابند، اظهار تعجب می‌کند» (طلایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱)، همه و همه به این دلیل است که او، دین را امری پویا می‌داند و معتقد است که صرفاً از ره‌گذر جهش ایمانی و دوری از تن‌آسایی روحی است که چشمان مؤمن به روی حقیقت باز می‌شود؛ و این همان فرصتی است که خداوند، در بستر ایمان آوردن، به انسان داده است.

«اگر این شاگرد (انسان مؤمن) است که باید حقیقت را به دست آورد، معلم (خدا)

نیز باید حقیقت را بدو هبه کند؛ اما این تمام آن ماجرای نیست که باید اتفاق بیفتد... او (خدا) باید شرایط و فرصت فهم آن را برای او (انسان مؤمن) فراهم کند؛ چرا که اگر این تمایل خود شاگرد است که شرط فهم حقیقت است، پس او صرفاً نیاز به یادآوری دارد؛ چرا که شرط فهمیدن حقیقت، شبیه به توانایی بر طلبیدن آن است. همانا شرط و پرسش است که امر مشروط و پاسخ را به ارمغان می‌آورد». (Kierkegaard, 1985, p.14)

اگر چه هر معرفتی، از جمله معرفت اخلاقی - دینی، در دیدگاه کرکگور، همیشه معرفتی در نسبت با فاعل شناساست (کرکگور، ۱۳۷۴، صص ۷۱-۷۲) و آنچه نباید فراموش شود این است که «فاعل شناسایی، فردی هستی‌دار است و هستی‌داری [متضمن] فرآیند صیوریت است» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۱)، هگل نیز با حفظ تمایز نسبت به کرکگور، قائل به صیوریتی وجودی در فاعل شناسایی است.

«جان، در حقیقت، هرگز آرام ندارد، بلکه در حرکتی همواره پیش‌رونده است که شکل می‌گیرد. حکایت جان، حکایت کودکی است که دوران طولانی را به تغذیه

کردنی خاموش می‌گذرانند، تا لحظه‌ای که با نخستین دم از هوای بیرون، با جهشی کیفی، رشته پیوستگی این پیشرفت کمی را بگسلد». (هگل، ۱۳۸۷، صص ۳۲-۳۳)

۲-۳. شأن انسان در نسبت با خدا

اگر کانت در پی یافتن شرایطی بود که معرفت، با ابتدای بر آن ممکن می‌شود، کرکگور و هگل نیز در پی ارائه شرایطی بودند که بتوان با تکیه بر آن، شأن حقیقی انسان در نسبت او با خداوند را نشان داد؛ و حتی در باب این نسبت حکم کرد.

هگل، فلسفه تعقلی خود را نوعی اندیشه سیستماتیک به حساب می‌آورد که شرط معناداری تمامی مقولات و مفاهیم آن، همچون سفال‌های یک قطعه موزاییکی، در بستر رابطه بنیادینی است که اجزای آن از یک سو با یکدیگر، و از سوی دیگر با کل سیستم دارند. هگل، جزء را در برابر کل و چیزی سوای از او نمی‌بیند و لذا با هر دیدگاهی که به این نتیجه بینجامد، مخالف است. انتقاد او از آیین یهود نیز ناشی از همین نگرش است؛ چرا که معتقد است این آیین، شأن خدایی را بر گسست میان خدا و بندگان خاکی‌اش مبتنی کرده است. او اساساً به یگانگی روح انسان با روح مطلق قائل است و علت درک مفهوم خدا توسط انسان را نیز در همین سنخیت جست‌وجو می‌کند.

«چگونه چیزی به جز امری روحانی می‌تواند امری روحانی را درک کند؟ پیوند و نسبت روح با روح، دال بر هماهنگی و یگانگی آن‌هاست؛ چگونه امری ناهمگن قادرست یک‌پارچه شود؟ تنها وقتی ایمان به خدا ممکن می‌گردد که درون فرد مؤمن، مؤلفه‌ای خدایی وجود داشته باشد که خودش، ماهیت خودش را در آن ایمانی که بدان معتقد است، باز می‌یابد؛ حتی اگر نسبت به آن چیزی که بر او مکشوف شده ناآگاه باشد، باز هم این چیزی از سنخ ماهیت خودش است [که بر او مکشوف شده است]». (Hegel, 1961b, p.266)

کرکگور نیز در پی نشان دادن موضعی است که در آن، انسان در جایگاه حقیقی خود نشانده شده است؛ حتی آنگاه که صرف نظر شدن تمایز ذاتی و محو ناشدنی میان انسان و خدا را در فلسفه هگل نقد می‌کند و گاهی نیز به ریشخند می‌گیرد، باز هم در همین راه است. اگر کرکگور، بر خلاف هگل، انسان را در برابر خداوند می‌نشانند و حتی اساس حیات معنوی او را بر این نوع از مواجهه و درک آن مبتنی می‌کند، باز هم می‌خواهد جایگاه

حقیقی انسان را به او یادآوری کند. هر دو معتقدند که خارج شدن از محدوده مورد نظرشان، به مثابه قرار دادن بشر در موقعیتی است که شأن حقیقی اش را از او سلب می‌کند. اما علاوه بر موارد مشابه دیگری که می‌توان در محتوای آثار کرکگور و هگل پیدا کرد، حیثیت حفظ شدگی نسبت او با هگل را می‌توان در فرم و ساختار به کار رفته در آثارش نیز مشاهده نمود (Westphal, 1998, p.103)؛ ولی چون محور بحث در این مقاله، بررسی محتوای آثار این دو فیلسوف است، از تفصیل این موارد صرف نظر می‌کنیم.

۳. حیثیت حذف شدگی در نسبت میان کرکگور و هگل

پیش از این اشاره شد که متمایز بودن، ضرورتاً متمایز بودن نسبت به چیزی است؛ پس اگر این تمایز، ناظر به متمایز اندیشیدن و متفاوت فهمیدن باشد، باید همیشه فهم آن چیز را پیش فرض قرار داد. به عبارت بهتر، افتادن در مسیری متمایز با مسیر دیگر، همیشه بسته بدان است که شما بدانید آن مسیر دیگر، به کدام طرف می‌رود؛ تا شما ندانید که آن مسیر به کجا می‌رود، اساساً نمی‌توانید ادعا کنید که مسیر متفاوتی را در پیش گرفته‌اید. اگر کسی مدعی است که موضعی متفاوت با موضع شخصی دیگر دارد، ابتدا باید بداند که موضع آن شخص دیگر چیست و یا در کجاست. این متمایز بودن، همان چیزی است که به صورت ضمنی، در تأکید کرکگور بر «فرد ماندن»^{۱۶} متجلی می‌شود.

اصولاً اصرار بر فرد ماندن، بستگی به آن دارد که موضع افراد دیگر فهمیده شده باشد. هر چند کرکگور بارها تلاش می‌کند تا دیگران را از کانون توجه خود دور کند، ولی این مصون ماندن نمی‌تواند مستلزم توجه به دیگری نباشد. او نمی‌توانست بدون التفات به دیگری، تنها مانده و صرفاً با وجدان خود ریزنی کند، مگر این‌که ابتدا بداند وجدانش تحت تأثیر دیگری نیست؛ و این نیز حاصل نمی‌شود مگر این‌که رأی دیگران را به خوبی فهم کرده باشد. این همان چیزی است که می‌توان آن را نوعی تأثیر پذیری کرکگور از هگل تلقی کرد؛ چرا که او همواره ناگزیر بود با توجه به جهت‌گیری‌های هگل، جهت‌گیری خودش را تعیین کند و یا در کلامش بازتاب دهد.

«آنچه برای فرد انسانی اهمیت دارد، برای اینان [= فیلسوفان نظام‌ساز] واجد کمترین قدر و اهمیتی است. خونسردی والای محققان و کم‌دی فضل فروشی طوطی‌وار آنان نیز دقیقاً ناشی از همین امر است.» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۵)

توجه به این نکته که تمایز، همیشه تمایز نسبت به چیزی است، علاوه بر کرکگور که تمایل داشت تمایز خود را نسبت به هگل حفظ کند، برای آنانی که در پی فهم نسبت کرکگور با هگل هستند، از اهمیت مضاعفی برخوردار است. این گروه، در بستر پژوهشی تطبیقی میان دو اندیشه قرار گرفته‌اند که در تقابل با یکدیگرند و باید توجه داشته باشند که درک تقابل میان آن‌ها، به فهم صحیح هر دو طرف تقابل منوط است؛ چرا که در غیر این صورت، آنچه در پی درک آن هستند، اساساً تقابل میان آن دو اندیشه نخواهد بود. بنابراین در بحث پیرامون نسبت میان کرکگور و هگل، باید به این نکته توجه داشت که فهم ما از کلام کرکگور، به شدت می‌تواند متأثر از فهمی باشد که از دیدگاه هگل به دست آمده است. در این جا، فهم یک طرف این نسبت می‌تواند وابستگی شدیدی نسبت به فهم طرف دیگر آن داشته باشد. در ادامه، سعی ما بر آن است که به این وجه از تمایز میان این دو فیلسوف بپردازیم.

۳-۱. استدلال یا جهش

با وجود آن‌که هر دو به کنکاش پیرامون حقیقت دین مایل هستند ولی این تشابه سبب نشده است تا دیدگاه آنان در باب چگونگی رسیدن انسان به این حقیقت نیز شبیه به هم باشد. هگل شیوه‌ای را در نیل به حقیقت دین در پیش می‌گیرد که ویژگی اصلی آن، بی‌توجهی به فرد و نسبتش با حقیقت دین است. آشکارست که توجه به فرد، به معنای توجه به تعیناتی خواهد بود که فرد مبتنی بر آن‌ها، فردیت خود را به دست می‌آورد؛ و این در حالی است که هگل، اساساً شرایطی را در مد نظر قرار می‌دهد که لازمه آن، تبری از هر گونه تعین است.

«ناائل آمدن به حیات اصیل، به معنی تلاش جهت تجرد از هر عمل و هر چیزی است که انسان [در قید تعین آن] بوده یا خواهد بود. ... بنابراین انسان صرفاً وقتی می‌تواند به [امری همچون] خدا ایمان داشته باشد که قادر باشد از هر عملی و از هر شیء متعینی تجرد یافته و در همان زمان، حقیقتاً به روح هر عملی و هر شیء متعینی بپیوندد.» (Hegel, 1961b, p.254)

او کمال حقیقی و نقطه اوج ایمان را شناخت خدا و حضور در خدا می‌داند؛ و این بدان معناست که در چنین ایمانی، «انسان خود را جزئی از یک کل و جدای از آن و دارای تعین خاص خود نمی‌بیند، بلکه خود را با کل - که همان الوهیت است - متحد

می‌بیند و از هر تعینی فارغ است» (به نقل از: آراسته، ۱۳۸۷، ص ۷۹). هگل، در سیر به سوی حقیقتی که دین به آن ناظر است، تعمقی فلسفی در معنای تعینات تاریخ جهان را در پیش می‌گیرد.^{۱۷} این رویکرد تاریخی - فلسفی هگل، سخت مبتنی بر استدلالی است که به جای توجه به هستی فرد، کل هستی را در کانون توجه خود قرار می‌دهد و چون اساساً اعتبارش نیز متکی بر نفی نسبتش با فرد است، باعث می‌شود تا دقیقاً در مقابل آن چیزی قرار گیرد که کرکگور از حقیقت مسیحیت سراغ دارد.

«مسیحیت برای خودِ حقیر من، و برای هر خود دیگری، هر چقدر هم [که در برابر کل هستی] بی‌اهمیت به نظر آید، اهمیت عظیمی قائل است؛ از این رو که به هر خودی، به این شرط [که] میان مسیحیت و آن فرد ارتباطی درست برقرار شود، سعادت ابدی ارزانی می‌دارد». (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۳)

کرکگور، مسیری را برای رسیدن به حقیقت دین ترسیم می‌کند که مبدأ، نهایت و حتی جوهره آن، صرفاً در بستر تجربه‌ای دینی تحقق می‌یابد. تجربه دینی از آن جهت مورد توجه کرکگور قرار دارد که الف) محتوای آن در نتیجه مواجهه وجودی فرد با خداوند به دست می‌آید و این مواجهه، آن چنان است که تمام هستی او را متأثر می‌کند؛ ب) از حیث تجربه بودن، همیشه در زمان و مکان و یا لاقلاً در زمان خاص، و یا به بیان بهتر، در ساحت خاصی تحقق می‌یابد؛ در نتیجه، همیشه متعلق به آن فردی است که در آن موقعیت و یا مرتبه خاص قرار گرفته و این، تنها برای شخص منفرد ممکن است.^{۱۸} این‌ها همه حاکی از آن است که از دید او، صرفاً انفسی بودن و سیر باطنی فرد است که موضوعیت دارد. اگر مهم‌ترین خصلت آن حقیقتی که به واسطه ایمان، به انسان هبه می‌شود این است که در ارتباط تنگاتنگ با فرد تحقق می‌یابد، پس دیگر نباید انتظار داشت که با استدلال به دست آید و یا با استدلال قابل فهم باشد.

«کرکگور این پرسش را مطرح می‌کند که [چگونه ممکن است وجود خداوند از دل استدلال بیرون بیاید؟ ... و بلافاصله پاسخ می‌دهد: باید این گونه جست‌وجوی حقیقت را رها کنم تا به راه خویش بروم ... آن لحظه‌ای که من از تبیین برهانی دست می‌کشم و به حال خود رهاش می‌کنم، همان جایی خواهد بود که حقیقت هستی آشکار می‌شود. من [به واسطه بی‌اعتنایی به استدلال و] به میزان جهشی که کرده‌ام، به حقیقت هستی دست خواهم یافت». (Ferreira, 1998, p.210)

یکی دیگر از تمایزات بنیادین میان این دو فیلسوف که موجب شده است کرکگور بر آن تأکید فراوانی داشته باشد، این ویژگی رویکرد آفاقی است که جوهره آن، بحث دربارهٔ برحق بودن یا نبودن آن چیزی است که به محک استدلال آزموده می‌شود. در حالی که در رویکرد انفسی به مسئله حقیقت، موضوع این نیست که آیا آنچه فرد با آن ربط و نسبت دارد، حقیقت است یا نه، بلکه موضوع این است که «آیا فرد با یک چیز چنان ربط و نسبتی دارد که ارتباطش حقیقتاً نوعی ارتباط با خدا باشد یا نه» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۲).

۲-۳. حقیقت ناب؛ امری درک شدنی یا درک ناشدنی

کانت با مطرح کردن امر درک ناشدنی، محدوده‌ای را برای عقل نظری ترسیم کرد که به هیچ وجه نمی‌توان نسبت به ورای آن معرفتی کسب کرد؛ اما هگل، با تناقض‌آمیز دانستن امر درک ناشدنی، پذیرش مرزی برای فهم عقلانی را برنتافت.

آگاهی از حد هر چیز فقط با دانستن آنچه بیرون از این حد وجود دارد، ممکن است. هیچ کس نمی‌تواند انتهای یک خط مستقیم را ببیند مگر آن‌که فضای خالی ماورای انتهای خط را تشخیص دهد. از این رو، اگر شناسایی خود دارای حد قطعی باشد، نمی‌توانیم از این امر آگاه شویم؛ زیرا ما حد را فقط در صورتی می‌شناسیم که ماورای حد را بشناسیم و وقتی ماورای حد را بشناسیم، لازم است شناسایی از حد فرضی خود درگذرد؛ و به سخن دیگر، حد از میان برخیزد. نادانی کامل ما بر یک چیز، متضمن بی‌خبری کامل ما از آن است؛ و از این رو، متضمن بی‌خبری ما از نادانی خویش است. پس معنای امر درک ناشدنی در وهله نخست آن است که شناسایی ما، دارای حدی قطعی است و ما این حد را می‌شناسیم ولی چیزی از ورای آن نمی‌دانیم؛ که این محال است. در وهله دوم نیز مفهومش این است که هیچ چیزی دربارهٔ یک چیز نمی‌دانیم و در عین حال، بر نادانی خود نسبت بدان آگاه باشیم؛ و این نیز محال است (استیس، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۳).

کانت، با محور قرار دادن این ایده که معرفت بشری حدی معین دارد، بر آن شد تا مقولات فاهمه را از بطن قضایایی که فاهمه قادر به ساختن آن‌هاست، بیرون بکشد؛ ولی هگل، با این فرض که پژوهش کانت صحیح اما ناقص است، بر آن شد تا نشان دهد که مقولات فاهمه چگونه قادرند لزوماً جهانی را که به تجربه درمی‌آید، توضیح دهند. نتیجه ایده هگل چنین بود: «هر آنچه عقلانی است، واقعی است؛ و هر آنچه واقعی است، عقلانی است» (Hegel, 2001, p.18).

هگل در بطن این نتیجه سعی داشت تا واقعیت را صرفاً در آن چیزی بگنجانند که خصلتی گزاره‌ای دارد و اساساً اگر قرار بود صرف استدلال فلسفی انسان را به واقعیت ناب برساند، آن واقعیت باید دارای چنین خصلتی باشد. مسلم است که با چنین نتیجه‌ای، قائل شدن به حدودی برای معرفت، سخنی بیهوده است؛ زیرا انسان قادر خواهد بود در جایگاهی قرار گیرد که به حقیقت، همان گونه بنگرد که خداوند می‌نگرد.

ولی کرکگور، با نزدیک شدن به کانت در باب امر درک ناشدنی، خود را در برابر هگل قرار می‌دهد. او در تعلیقیه، ابتدا سعی می‌کند تا ایمان را نوعی خطر کردن تصویر کند که مؤمن در اثر سستی یقین حاصل از پژوهش‌های آفاقی، ناگزیر است به آن تن دهد. ولی در ادامه، چنان موضع می‌گیرد که گویی حتی تأیید پژوهش‌های آفاقی را نیز با خود همراه می‌بیند و با این کار سعی می‌کند تا همان حدودی را به انسان یادآوری کند که پروژه کانت در «نقد عقل محض» هستند (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۹). او به آن قائل می‌شود که حتی عقل نیز در کسب ایمان به کار می‌آید ولی آنچه برای عقل، به مثابه امری درک ناشدنی باقی می‌ماند، عمق ایمان است که همچون رازی سر به مهر باقی می‌ماند و دائماً از گرفتار آمدن در چنبره فهم عقلانی می‌گریزد.

«به تعبیر [کرکگور] یک مسیحی معتقد، هم فهم دارد و هم فهمش را به کار می‌بندد، اما فهم او به قدری متعالی است که به وسیله آن، از درک ناشدنی بودن بعضی چیزها یعنی [عمق] امور ایمانی آگاه می‌شود». (طلایی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴)

۳-۳. یگانگی یا گسست

خصلت بنیادین معرفت از دیدگاه هگل، نه ارتباط داشتن با فاعل شناسایی، بلکه محو و جذب شدن «من فاعل شناسایی» در موضوع شناسایی است. از دید او، «انسانی که سیر و نظر می‌کند، در موضوع سیر و نظر خود جذب می‌شود؛ عامل شناسایی، خود را در چیزی که شناخته است گم می‌کند. سیر و نظر، نه عامل، بلکه موضوع خود را آشکار می‌گرداند» (کوژو، ۱۳۶۸، ص ۲۶). هر چند که فاعل شناسایی، چیزی غیر از خود را می‌شناسد ولی این «جذب و گم شدن»، حاکی از آن است که هگل، فاعل شناسایی را یگانه و هم‌سنخ با موضوع شناسایی می‌داند؛ و بنا بر همین نظر، معتقد بود که در بستر تأملی فلسفی، می‌توان گسست میان وجود کران‌مند (انسان) و وجود بی‌کران (خدا) را که زائیده آیین‌های تهی از

حقیقت است، از میان برداشت و به تمام آنچه در خور نام حقیقت است، چنان‌که ذات مطلق بدان می‌نگرد، دست یافت.

اما کرکگور، با برگرداندن انسان به جایگاه اصلی خود، این نکته را یادآور می‌شود که دقیقاً همین گسست میان انسان و خداست که طالب حقیقت باید بدان توجه داشته باشد. او، قائل شدن به هم‌سنخی با حقیقتی را که دین ناظر به آن است، گناهی نابخشودنی می‌داند.

«اگر چه من، خود، هنوز با دین و ایمان بیگانه‌ام، این را می‌فهمم که تنها گناه نابخشودنی در باب جلالت قدر مسیحیت این است که فرد، ارتباط خود را با [حقیقت] این آیین مسلم بدانند. خود را، بدین شیوه، مرتبط به مسیحیت انگاشتن، هر چقدر هم فروتنانه بنماید، خود مسیحیت چنین طرز تلقی سهل انگارانه‌ای را نسنجیده می‌داند». (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۳)

تأکید کرکگور بر گسست محو ناشدنی خداوند و انسان، و اعتراض به ایده امکان نگرستن به هستی از دید خداوند را می‌توان از نام مستعار «یوهانس کلیماکوس»^{۱۹} نیز دریافت؛ نام مستعاری که او برخی از آثارش را با همین نام منتشر می‌کرد.

«او [بیش از هر چیز] خود را رونده‌ای برای کشف حقیقت می‌داند [که در دامنه کوه و در گیر و دار با مشکلات و سختی‌های آن است؛] نه کسی که به انتهای مسیر، یعنی قلّه کوه رسیده است». (اکبری، ۱۳۸۴، ص ۲۵)

او ایده رسیدن به تمام حقیقت را پس می‌زند و سعی می‌کند تا همچون سقراط، حقیقت ناب را صرفاً از آن خداوند بدانند؛ و هم‌چنان تمایز خود از هگل را نشان دهد.

«اگر خداوند تمام حقیقت را در دست راستش می‌گرفت و انسانی را صرفاً با شور و شوق بی حلد و حصرش برای نیل به حقیقت، در دست چپش قرار می‌داد، حتی با وجود نتیجه‌تبعی آن که همراه شدن پیوسته و همیشگی است، و حتی اگر او بر آن می‌شد تا به من بگوید: میان این دو، یکی را انتخاب کن، من خاضعانه در برابر دست چپش به خاک افتاده و می‌گفتم: ای پدر مقدّس، من تاب تحمل [این بار را] ندارم! به درستی که حقیقت ناب، صرفاً از آن توست!» (Westphal, 1998, p.116)

نتیجه گیری

در این نوشته کوشش شد تا نشان داده شود که با وجود همه تمایزاتی که میان اندیشه کرکگور و هگل وجود دارد، از ره گذر تحلیل نحوه تحقق همین تمایزها می توان به مؤلفه هایی دست یافت که حاکی از تأثیر پذیری کرکگور از هگل هستند. نکته محوری در این پژوهش، توجه به دو حیثیت حفظ و حذف، مندرج در مفهوم «رفع» بود. موشکافی درباره حیثیت «حفظ» منطقی در این مفهوم، به کنکاشی برای یافتن بستری مشترک میان کرکگور و هگل ختم شد؛ و بحث در باب حیثیت «حذف» منطقی در این مفهوم نیز به بررسی تمایزاتی انجامید که در خلال اندیشه های هر یک از این دو، در قیاس با دیگری، مشاهده می شود.

برای رسیدن به بستر مشترک مورد نظر، این پرسش طرح شد که به راستی، چرا کرکگور نتوانسته از کنار آرای فیلسوفی چون هگل، بی تفاوت بگذرد؟ در پاسخ، به این نتیجه رسیدیم که چون تمایز، همیشه تمایز در چیزی است، پس باید به دنبال بستری مشترک میان این دو بود. سپس این مسئله مطرح شد که تأمل در کدامین حیطه و یا حتی در کدامین سنخ از پرسش ها بوده است که سبب بروز آراء و نظراتی خاص توسط هر یک از این متفکران شده است؟ در پاسخ، دین و مقولاتی از این سنخ را به عنوان اصلی ترین، و یا لاقابل یکی از اصلی ترین، مسئله هایی یافتیم که در بردارنده انگیزه هایی مشترک برای هر دو بوده است؛ و قائل شدیم که همین مقولات نیز باعث شدند تا زمینه برای تأثیر پذیری کرکگور از هگل فراهم شود. در ادامه نیز به نمونه هایی از این مسائل مشترک اشاره شد: (۱) هر دو به دنبال حقیقت دین بودند؛ (۲) هر دو به ارائه تعریفی پویا از دین اهتمام داشتند؛ (۳) هر دو به طور جدی، به شأن انسان در نسبت او با خدا پرداخته اند.

علاوه بر مسائل مشترکی که تأثیر پذیری کرکگور از هگل را نمایان می کند، به این نکته اشاره شد که چون تمایز، همیشه تمایز نسبت به چیزی است، پس می توان نتیجه گرفت که از همین حیث نیز می توان به تأثیر پذیری کرکگور از هگل اشاره کرد؛ چرا که او همواره ناگزیر بوده است با توجه به جهت گیری های هگل، جهت گیری خودش را تعیین کند و یا در کلامش بازتاب دهد. در ادامه نیز به مواردی اشاره شد که در هر یک از آنها، کرکگور سعی کرده است تا تمایز خود نسبت به هگل را نمایان سازد: (۱) در نیل به حقیقتی که دین ناظر به آن است، هگل راه استدلال را در پیش می گیرد ولی کرکگور

جهش را پیشنهاد می‌کند؛ ۲) هگل حقیقت ناب را امری درک شدنی می‌داند ولی کرکگور آن را به صورت امری درک ناشدنی مورد اشاره قرار می‌دهد؛ ۳) هگل به یگانگی وجود کرانمند انسان و امر مطلق باور دارد ولی کرکگور به گسست میان این دو قائل است.

یادداشت‌ها

1. Kierkegaard (1813-1855)

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 -1831)

3. Kierkegaardian Leap

۴. یکی از اصطلاحات کلیدی فلسفه هگل، مفهوم «aufheben» است که در زبان آلمانی، به طور هم‌زمان، به معنای «حفظ و حذف شدن» است. از این رو به سختی می‌توان در زبان فارسی، واژه‌ای را معادل با آن قرار داد. ولی به نظر می‌رسد که واژه «رفع» در زبان عربی، جامع هر دو معنای مورد نظر است (وال، ۱۳۷۰، صص ۶۵۷، ۶۶۴، ۷۳۱، ۸۶۰ و ۸۹۰). البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که این «حفظ و حذف شدن»، به طور تلویحی، ناظر به نوعی تعالی و تکامل نیز هست. نگارنده در بستر این مقاله، مفهوم «رفع» را معادل با مفهوم «aufheben» به کار برده است.

۵. در این میان، برخی بر این باورند که اصرار در به کارگیری «aufheben»، در نهایت منجر به فروپاشی خودش می‌شود. آنان چنین استدلال می‌کنند که حذف‌های پی‌درپی، ممکن است پیش‌فرض‌هایی را نیز که این الگو، قوام خود را مدیون آن‌هاست، در بر بگیرد. ولی در واقع چنین نیست؛ چرا که دامنه این حذف‌ها، همه چیز را در بر نمی‌گیرد. از دیدگاه هگل، حذف‌های مورد نظر در مفهوم «aufheben»، صرفاً معطوف به آن وجوهی از اندیشه است که حذف آن‌ها، مسیر را برای بر طرف شدن هر چه بیشتر ناتمامیت‌های موجود در ساختار اندیشه فراهم کرده است (Acton, 1967, p.436)؛ و از این طریق، موجب آشکار شدن هر چه بیشتر وجوه پنهان روح مطلق می‌شود (Acton, 1967, p.439). از سوی دیگر، این حذف‌ها مربوط به خود اندیشه‌هاست و نه آن الگویی که بر فراز آن‌ها نشسته است؛ چرا که این دو هم‌سنخ نیستند.

۶. این نگرش، ملهم از دیدگاه جی. ای. مور در نحوه مواجهه با مسائل و معماهای فلسفی است؛ مبنی بر این‌که «راه درست برخورد با معماهای فلسفی، قبل از هر گونه تلاشی برای حل آن‌ها، کشف آن سؤالی است که موجد معما بوده است» (دانلان، ۱۳۸۶، ج ۷-۸، ص ۵۰).

7. Jena

8. Nuremberg

9. Heidelberg

10. Karl Lowith

۱۱. ناخواسته دانستن تأثیر پذیری کرکگور از هگل، ناظر به این واقعیت است که کرکگور، به طور مستقیم با افکار و آثار هگل آشنایی نداشته بلکه این آشنایی، بیشتر از ره‌گذر تفاسیری بوده

است که هگلیان هم عصر وی از افکار هگل ارائه می‌کردند. در نتیجه، نقد او بر هگل را غالباً می‌توان نقد او بر هگلیان معاصرش تلقی کرد و نه بر خود هگل (اکبری، ۱۳۸۴، ص ۲۲).

۱۲. چنین رویکردی نسبت به مسیحیت شریعت زده، بسیار شبیه به اظهارات کرکگور درباره کشیشان و دوری آنان از حقیقت مسیحیت است (نک: یادداشت ۱۵).

13. Edouard-Casimir Duboc

14. Philosophical Comprehensiveness

۱۵. «کرکگور با مسیحیت معرفی شده در کتاب‌های مقدس [یا مسیحیت حقیقی] مخالفتی نداشت، اما بر این عقیده بود که مسیحیت رسمی به حدی از مسیحیت کتاب‌های مقدس به دور مانده است که با اصلاح آن [نیز] مشکلی حل نمی‌شود، بلکه نیاز به هدم و ساختن مجدد آن احساس می‌شود» (اکبری، ۱۳۸۴، ص ۲۳). مخالفت او با کلیسای رسمی، در این کلامش نیز نمایان است: «کشیشان، مأموران سلطنتی هستند و مأموران سلطنتی ارتباطی با مسیحیت ندارند» (اکبری، ۱۳۸۴، ص ۲۴).

۱۶. کرکگور می‌گوید: «آدمی که در این جهان بتواند واقعاً تنها بماند و فقط با وجدانش رأی بزند، این آدم قهرمان است» (به نقل از: اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۶۹).

۱۷. هگل معتقد است: «معنای [نهفته در پس تعینات] تاریخ جهان، صحنه‌ای است که در آن، حقیقت مطلق، خود را می‌گشاید، [و] خود را به شعور بشریت فاش می‌سازد» (لاوین، ۱۳۸۴، صص ۲۹۷-۲۹۶).

۱۸. «مسیحیت به فرد منفرد، سعادت ابدی ارزانی خواهد داشت؛ چیزی تجزیه‌پذیر نیست [تا دیگری نیز در همان شریک باشد]، بلکه فقط می‌تواند وقتی [یا در ساحت خاصی] به شخصی واحد ارزانی شود» (کرکگور، ۱۳۷۴، ص ۷۰).

19. Johannes Climacus: به معنای «یوهانس کوهنورد»

کتابنامه

آراسته، علی (۱۳۸۷)، «خدا و دین از نظر هگل جوان»، نامه حکمت، سال ششم، ش ۱۲.
اکبری، رضا (۱۳۸۴)، ایمان گروهی: نظریات کرکگور، ویتگنشتاین و پلاتنینگا، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۵)، فلسفه کی‌یرکگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸)، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ج ۱.

دانلان، ک. س (۱۳۸۶)، «فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان»، ارغنون، ضیاء موحد (ویراستار)، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ج ۸-۷.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، «گفتگو درباره دین و هگل»، نقد و نظر، سال اول، ش ۳-۴.

طلایی ماهانی، محسن (۱۳۸۶)، «بازسازی تفکر کرکگور در مقوله ایمان»، نامه حکمت، سال پنجم، ش ۹.

کرکگور، سورن (۱۳۷۴)، «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، سال اول، ش ۳-۴.

کوژو، الکساندر (۱۳۶۸)، *خدایگان و بنده* [همراه با بخش کوتاهی از پدیدارشناسی روح هگل]، ترجمه و پیش‌گفتار حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.

لاوین، ت. ز. (۱۳۸۴)، *از سقراط تا سارتر*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: انتشارات نگاه.

مستعان، مهتاب (۱۳۷۴)، *کی‌یرکه‌گور؛ متفکر عارف‌پیشه*، تهران: نشر روایت، چاپ اول.

وال، ژان (۱۳۷۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۷)، *پیش‌گفتار پدیدارشناسی جان*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگاه، چاپ اول.

- Acton, H. B. (1967), "Hegel", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (Ed), New York: Macmillan Publishing Company.
- Dickey, Laurence (1993), "Hegel on religion and philosophy", in *The Cambridge Companion to Hegel*, Frederick C. Beiser (Ed), Cambridge University Press.
- Ferreira, M. Jamie (1998), "Faith and the Kierkegaardian Leap", in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay and Gordon D. Marino (Eds), Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1961a), "The Positivity of the Christianity Religion", in *On Christianity: Early Theological Writings*, trans. by T. M. Knox, New York: Harper Torch Book.
- Id (1961b), "The Spirit of Christianity and its Fate", in *On Christianity: Early Theological Writings*, trans. by T. M. Knox, New York: Harper Torch Book.
- Id (2001), *Philosophy of Right*, trans. by S. W. Dyde, Canada: Batoche Books.
- Kierkegaard, Soren (1985), *Philosophical Fragments*, trans. by Howard V. Hong & Edna H. Hong, Princeton: Princeton University Press.
- Westphal, Merold (1998), "Kierkegaard and Hegel", in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alastair Hannay and Gordon D. Marino (Eds), Cambridge University Press.