

انفسی بودن حقیقت است

متن اول برگرفته است از کتاب *تعلیق غیر علمی نهائی*^۲ به قلم فیلسوف دانمارکی، سورن کرگگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳)، پدر اگزیستانسیالیسم. کرگگور روایت تندروانه‌ای از اصالت ایمان (= فیدئیزم) ارائه می‌کند که به موجب آن ایمان نه فقط برتر از تعقل است بلکه، به یک معنا، مخالف آن است. ایمان، و نه تعقل، عالیترین فضیلتی است که انسان بدان نائل تواند آمد. ایمان شرط لازم کمال انسانی، به عمیقترین معنای آن، است. کرگگور استدلال می‌کند که کسی که سعی دارد تا ایمان دینی خود را بر اسناد و مدارک عینی یا تعقل مبتنی سازد اساساً برخاسته است. این کار هم بیهوده است (نتیجه بخش نخواهد بود) و هم امری است نامطلوب (شخص را باز می‌دارد از اینکه به وظیفه اصلی اش، که افزایش ایمان است، عمل کند). سپس، نظریه‌ای در باب انفسی بودن می‌پردازد که در آن ایمان جایگاهی اصیل دارد. حتی اگر به سود خداپاوری یا مسیحیت برهان قاطعی می‌داشتیم، خواستار آن نمی‌بودیم؛ زیرا چنین یقین عینی‌ای این امر خطیر را از صورت یک سیر و سلوک دینی بیرون می‌آورد و آن را به مجموعه‌ای از یقینهای ریاضی کسالت آور فرو می‌کاهد.

مسئله‌ای که در مقام بررسی آیین حقیقت^۱ مسیحیت نیست، بلکه نسبت^۲ فرد انسانی^۳ با مسیحیت است. بحث ما درباره حرص و وکع نظام‌ساز محققان به تنظیم حقایق مسیحیت در قالب مقولات شسته‌رفته نیست، بلکه درباره ارتباط^۴ شخصی فرد با این آیین است؛ ارتباطی که برای

1. Søren Kierkegaard
2. *Concluding Unscientific Postscript*

فرد دقیقاً کششی بینهایت دارد. به تعبیر ساده، "من، یوهانس کلیماکوس^۵، که در این شهر به دنیا آمده‌ام، الآن سی ساله‌ام، مثل بیشتر مردم، انسانی محترم، تصور می‌کنم که یک خیرِ اعلیٰ، که سعادت ابدی‌اش می‌خوانند، در انتظار من است، چنانکه در انتظار خدمتکار و استاد دانشگاه هم هست. شنیده‌ام که مسیحیت طریق وصول به آن خیر است، و از این رو می‌پرسم: من چگونه می‌توانم ارتباطی درست با مسیحیت برقرار کنم؟"

پاسخ روشنفکر به این پرسش را به گوش جان می‌شنوم: "چه بلفضولی شنیعی! چه نخوت و خودبینی نمایانی است که در این عصر خدامداری و روشنگری فلسفی، که به تاریخ کل جهان عنایت دارد، کسی برای خود حقیرش چنین قدر و قیمت گزافی قائل باشد."

از چنین سرزنشی به خود می‌لرزم، و اگر به این قبیل پاسخها خوگر نشده بودم، مانند سگی که دمش را روی کولش می‌گذارد، شرمنده و سرافکننده به راه خود می‌رفتم. اما من در این کار هیچ تقصیری ندارم، زیرا من نیستم که بلفضولم، بلکه خود مسیحیت است که مرا وامی دارد که بدین شیوه سؤال کنم. مسیحیت برای خود حقیر من، و برای هر خود دیگری، هرچقدر هم بی‌اهمیت به نظر آید، اهمیت عظیمی قائل است؛ از این رو که به هر خودی، به این شرط میان مسیحیت و آن فرد ارتباطی درست برقرار شود، سعادت ابدی ارزانی می‌دارد.

اگرچه 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 این آیین مسلم بدانند. خود را، بدین شیوه، مرتبط به مسیحیت انگاشتن هرچقدر هم فروتنانه بنماید، خود مسیحیت چنین طرز تلقی سهل‌انگاران‌ه‌ای را نسنجیده می‌داند. بنابراین، باید مؤدبانه دست رد به سینه همه امدادگران خدامدار و یاران‌شان بزنم که می‌خواهند به من، از طریق ارتباطی فارغدلانه با این آیین، مدد رسانند. ترجیح می‌دهم که در همینجا که هستم بمانم، با دلنگرانی بی‌حد و حصرم^۶ دربارهٔ حیات معنوی خودم، و با این مشکل که چگونه مسیحی می‌توانم شد. زیرا در عین حال که برای کسی که دلنگرانی بی‌حد و حصری دربارهٔ سعادت ابدی خود دارد حصول نجات محال نیست، برای کسی که حساسیت خود را به این ارتباط یکسره از دست داده، حصول چنین وضع و حالی کاملاً محال است.

مسئلهٔ آفاقی^۸ این است: آیا مسیحیت برحق است؟ و مسئلهٔ انفسی^۹ این: ارتباط فرد با مسیحیت چیست؟ به عبارتی کاملاً ساده: چگونه من، یوهانس کلیماکوس، می‌توانم از سعادت

که مسیحیت وعده داده است نصیب بپریم؟ این مسأله فقط اسباب دلمشغولی خود من است؛ تا اندازه ای به این علت که اگر درست طرح شود دقیقاً به همین شیوه اسباب دلمشغولی همه خواهد شد؛ و تا اندازه ای هم به این علت که همه دیدگاههای دیگر دین و ایمان را مسلّم و سهل می گیرند.

برای اینکه مسأله خودم را روشن کنم، نخست مسأله آفاقی را شرح می کنم و نشان می دهم که چگونه باید به آن پرداخت. با این شیوه، حق جنبه تاریخی مسأله اداء خواهد شد. سپس به شرح مسأله انفسی می پردازم.

مسأله آفاقی حقیقت مسیحیت. از دیدگاه آفاقی، مسیحیت امر واقع تاریخی ای است که حقیقتش را به روشی یکسره آفاقی باید بررسی کرد؛ زیرا محقق فروتن بسیار آفاقی تر از آن است که خود را به کناری نهد. گرچه، در واقع، ممکن است خود را مؤمن به حساب آورد. 'حقیقت'، به این معنای آفاقی، ممکن است یا به معنای (۱) حقیقت تاریخی باشد یا به معنای (۲) حقیقت فلسفی. ادعای حقیقت، اگر حقیقت تاریخی مُراد باشد، باید، به همان نحو که صحت و سقم سایر دعوی تاریخی را معلوم می داریم، با بررسی دقیق و نقادانه منابع مختلف فیصله پذیرد. آنگاه، آیینی که مورد تحقیق تاریخی واقع شده است باید، به لحاظ فلسفی، به حقیقت سرمدی ارتباط یابد.

پژوهشگر کنجکاو، فیلسوف مشرب و عالم مسأله حقیقت را طرح می کند، اما نه حقیقت انفسی، یعنی حقیقت از آن خود، را. پژوهشگر کنجکاو دلبسته^{۱۰} هست، اما دلبستگی^{۱۱} ای بی حد و حصر، شخصی، و شورمندانه^{۱۲} ندارد، به صورتی که سعادت ابدی خود را به این حقیقت پیوند دهد. حاشا و کلاً که شخص آفاقی تا بدین پایه و مایه متکبر و بُلْفُضول باشد!

چنین پژوهشگری باید یکی از این دو حال را داشته باشد: یا تعبداً به حقیقت مسیحیت معتقد شده باشد که در چنین حالی نمی تواند دلبستگی ای بی حد و حصر به پژوهش آفاقی داشته باشد؛ چون ایمان، خود، عبارت است از دلنگرانی بی حد و حصر نسبت به مسیحیت، و هر دلبستگی رقیبی را نوعی اغوا و وسوسه قلمداد می کند؛ و یا از منظر تعبد به موضوع ننگرد، بلکه آن را به روش آفاقی بررسی کند، و، از این حیث، در وضعی نیست که دلبستگی ای بی حد و حصر به مسأله داشته باشد.

غرضم از ذکر این مطلب این است که توجه شما را به امری جلب کنم که در بخش دوم این اثر

بسط و تفصیل خواهد یافت، و آن اینکه مسأله حقیقت مسیحیت هیچگاه، بدین شیوه آفاقی، درست طرح نشده است، یعنی اصلاً طرح نشده است؛ چراکه مسیحیت به تصمیم^{۱۳} باز بسته است. بگذار پژوهشگر دانشگاهی با شور و شوق پایان‌ناپذیر خود مشغول باشد و شب و روز را در خدمت صادقانه به دانشگاه سپری کند. بگذار فیلسوف نظریه پرداز از صرف هیچ وقت و نیرویی مضایقه نوزد. بازهم، اینان دلنگرانی‌ای شخصی و شورمندانه نسبت به این مهم ندارند. اصلاً نمی‌خواهند چنین دلنگرانی‌ای داشته باشند، بلکه خواستار آنند که کارشان نمونه یک کار آفاقی و فارغدلانه باشد. فقط دلنگران حقیقت آفاقی‌اند، به نحوی که این مسأله که شخصاً مالک حقیقتی باشند، در نظرشان، چیزی نسبتاً بی‌اهمیت است، چیزی که عادتاً در پی یافته‌هاشان می‌آید. در تحلیل نهایی، آنچه برای فرد انسانی اهمیت دارد برای اینان واجد کمترین قدر و قیمت است. و خونسردی والای محققان و کُمدی فضل‌فروشی طوطی‌وار آنان نیز دقیقاً ناشی از همین امر است.

دیدگاه تاریخی. وقتی مسیحیت از طریق اسناد و مدارک تاریخی اش مورد بررسی قرار می‌گیرد، کسب اطلاعاتی قابل اعتماد از ماهیت واقعی آیین مسیح ضرورت می‌یابد. اگر پژوهشگر دلنگرانی‌ای بی‌حد و حصر نسبت به ارتباط خود با این حقیقت داشته باشد، بیدرنگ نومید می‌شود؛ زیرا به وضوح هر چه تمامتر معلوم است که در امور تاریخی استوارترین یقینها^{۱۴} چیزی بیش از تقریب و تخمین^{۱۵} نیست، و تقریب و تخمین سستتر از آن است که کسی بتواند سعادت ابدی خود را بر آن مبتنی سازد؛ چرا که عدم تناسب آن با سعادت ابدی از حصول این سعادت مانع می‌آید. از این رو، محقق، که فقط دلبستگی‌ای تاریخی به حقیقت مسیحیت دارد، کار خود را با شور و شوقی عظیم آغاز می‌کند و تا هفتاد سالگی پژوهشهای مهمی ارائه می‌دهد. آنگاه، درست چهارده روز پیش از وفاتش به سند و مدرک جدیدی دست می‌یابد که بر سرتاسر یک جنبه از تحقیقاتش پرتوی نو می‌افکند. چنین شخصیت آفاقی‌ای نقطه مقابل دلنگرانی بی‌قرار و آرام فاعل شناسایی^{۱۶}‌ای است که دلبستگی‌ای بی‌حد و حصر به سعادت ابدی دارد و یقیناً حق اوست که جوابی قاطع برای مسأله مربوط به این سعادت در اختیار داشته باشد.

وقتی مسأله تاریخی حقیقت مسیحیت یا این مسأله تاریخی که حقیقت مسیحی چه هست و چه نیست طرح می‌شود، بیدرنگ با متون مقدس، به عنوان اسناد و مدارک اصلی، سروکار پیدا می‌کنیم. تحقیقات تاریخی، قبل از هر چیز، به کتاب مقدس می‌پردازند.

متون مقدس. بسیار مهم است که محقق، در کار خود، به بیشترین وثوق ممکن دست

یابد. از این حیث، برای من مهم است که تظاهر نکنم به اینکه چیزی می دانم یا وانمود نکنم که هیچ نمی دانم؛ زیرا هدف من، در اینجا، بیش از اینها اهمیت دارد، و آن این است که تفهیم کنم و تذکار دهم که حتی اگر بیشترین صلاحیت و پشتکار علمی و تحقیقی را هم در کار آوریم، حتی اگر همه ذكاء و فطنت همه مدققان در یک دماغ واحد گرد آید، باز هم به چیزی بیش از تقریب و تخمین دسترسی نیست. و هیچگاه نمی توانیم چیزی بیش از این نشان دهیم که عدم تناسبی هست بین دلنگرانی بی حد و حصر شخصی نسبت به سعادت ابدی و میزان وثوق به اسناد و مدارک.

وقتی متون مقدس را داور نهایی ای بدانیم که تعیین می کند که چه چیزی مسیحی است و چه چیزی مسیحی نیست، این امر ضرورت می یابد که از وثاقت این متون، از طریق تحقیقی تاریخی و دقیق، اطمینان حاصل کنیم. از این رو، در اینجا، باید به چند مطلب پردازیم: شرعیت هر یک از کتب کتاب مقدس، سندیت و اعتبار آنها، تمامیت آنها، موثقت مصنفان آنها، و سرانجام، باید یک ضمانت جزمی را بپذیریم، یعنی وحی و الهام الهی را. اگر کسی کوشش عظیم انگلیسیان را برای حفر تونل زیر رود تمز^{۱۷}، صرف وقت و نیروی باور نکردنی آنان را، و اینکه چگونه حادثه ای کوچک می تواند کل طرح را برای مدتی مدید بر هم زند در نظر آورد، ممکن است بتواند تصویری حاصل کند از گرفتاریها و مشکلات این کاری که به شرح و وصف آن مشغولیم. چقدر وقت، چه جدیتی، چه هوش سرشاری، و چه دانش چشمگیری، در نسلهای پیایی، لازم بوده است تا این کار اعجاز آمیز به انجام رسد! و با اینهمه شک منطقی کوچکی می تواند دفعتاً ارکان کار را به تزلزل افکند و برای مدتی مدید کل طرح را به هم ریزد و راه زیرزمینی مسیحیت را کور کند؛ همان راهی را که، به جای اینکه به مسأله چنانکه باید و شاید رو کنند، یعنی از روی زمین و به روش انفسی، کوشیده اند تا به روش آفاقی و علمی احداث کنند.

اما نخست فرض کنیم که نقّادان هر چه را که، درباره کتاب مقدّس، عالمان علامه و مدقق و محقق الهیات، در خوشترین لحظات عمرشان، رؤیای اثبات آن را می دیده اند ثابت کرده باشند. یعنی فرض کنیم که فقط این کتابها شرعیّت دارند، واجد سندیت و اعتبارند، کاملند، و مصنّفانشان مورد وثوق اند - چنانکه گویی حرف به حرف این کتابها را خدا وحی کرده است (بیش از این هم نمی توان گفت، زیرا وحی امری تعبدی است و کیفیت دیالکتیکی دارد و بارشد کمی قابل حصول نیست). از این گذشته، کوچکترین تناقضی هم در این مکتوبات مقدّس نیست. باید در تدوین فرضیه مان دقیق باشیم. اگر حتی یک کلمه محلّ شک و شبهه باشد باز بی یقینی^{۱۸} در میان می آید و لغت شناسی و متن شناسی انتقادی موجب گمراهی خواهد شد. به طور کلی، همه

آنچه لازم است تا ما را به مناقشه در یافته هامن وادارد اندکی احتیاط است، مثلاً ردّ یک حدّوسط معهود و مانوس، که می تواند در چشم به هم زدنی به وقفه ای صدساله بدل شود.

و بدین ترتیب فرض گرفتیم که هر چه در باب متون مقدّس امید می بریم و خوش داریم مؤکداً ثابت شده باشد، آنگاه چه نتیجه ای می گیریم؟ آیا کسی که سابقاً ایمان نداشته حتی یک قدم به ایمان نزدیکتر شده است؟ البته نه؛ حتی یک قدم نزدیکتر نشده است. زیرا ایمان با تحقیقات نظری پدید نمی آید. ایمان اصلاً به این سرعت و سهولت از راه نمی رسد؛ بلکه، برعکس، دقیقاً در تحلیل آفاقی است که دلنگرانی بی حدّ و حصر شخصی و شورمندانه، که شرط لازم ایمان و جزء لاینفک آن است و ایمان از بطن آن می زاید، از دست می رود.

آیا کسی که ایمان داشته است، از این راه، چیزی از مقوله قوت و قدرت ایمان به دست آورده است؟ نه، ابدأً. برعکس، دانش فراوان، که همچون ازدهایی بر آستان خانه ایمان نشسته است و تهدید می کند که می بلعدش، نقطه ضعفی می شود و آدمی را وامی دارد به اینکه، با ترس و

لرز، کوششی فراوان، و بازهم بیشتر، در کار کند تا به وسوسه و اغوا در نیفتد و علم و ایمان را بر نیامیزد. نظر به اینکه ایمان بی یقینی را آموزگار سودمند خود می دید، اکنون درمی یابد که یقین خطرناکترین دشمن اوست. شورمندی^{۱۹} را از خود دور کنید: ایمان به یک دم ناپدید می شود؛

زیرا یقین و شورمندی ناسازگارند. این نکته را با مثالی روشن کنیم. آنکه باور دارد که خدا موجود است و به مقتضای مشیت خود بر جهان حکومت می کند، در جهانی که ناقص است ولی شورمندی در آن همچنان برجاست آسانتر از جهانی که مطلقاً کامل است، می تواند ایمان خود را (و نه یک توهم را) حفظ کند؛ زیرا در چنین جهان آرمانی ای ایمان تصوّرناپذیر است. به همین جهت است که به ما آموخته اند که پس از مرگ ایمان زائل خواهد گشت.

اکنون خلاف حالت سابق را فرض کنیم؛ یعنی فرض کنیم که مخالفان آنچه را راجع به کتاب مقدس می خواستند ثابت کنند با یقینی فراتر از امید و آرزوی واهی موفق به اثباتش شده باشند. در این صورت، چه می شود؟ آیا دشمن مسیحیت را از میان برداشته است؟ اصلاً و ابداً. آیا به مؤمنان ضرر زده است؟ به هیچ وجه. آیا واجد این حق شده است که از مسؤولیت ایمان آوردن آزاد باشد؟ به هیچ روی. صرف اینکه این کتابها به قلم این مصنفان نوشته نشده اند، سندیت و اعتبار ندارند، ناقصند، و به نظر نمی رسد که وحی شده باشند (هرچند بر این مطلب اخیر برهان نمی توان آورد، زیرا امری تعبدی است)، به هیچ نحو، نتیجه نمی دهد که این مصنفان وجود نداشته اند، و از اینها مهمتر، نتیجه نمی دهد که مسیح هرگز وجود نداشته است. مادام که ایمان باقی است مؤمن آزاد است که آن را بپذیرد، کاملاً آزاد (توجه کنید). زیرا اگر او امور ایمانی را براساس اسناد و مدارک پذیرفته بود، اکنون در آستانه از کف نهادن ایمان می بود. اگر کار به اینجاها بکشد مؤمن را تاحدی باید نکوهید؛ زیرا او این شیوه را بنیاد نهاده و، با سعی در جهت اثبات امور ایمانی، به کاری دست یازیده است که به سود کفر تمام می شود.

جان کلام اینجاست، و من به الهیات نظری بازمی گردم. برای چه کسی در طلب برهانی؟ ایمان محتاج برهان نیست. آری، ایمان باید برهان را خصم خود بداند. اما وقتی ایمان نرم نرمک احساس شرم می کند، وقتی مانند زنی جوان که عشق دیگر او را بسنده نیست و در نهان از اینکه فلان کس عاشق اوست شرمسار است و، بنابراین، نیازمند آن است که دیگران تأیید کنند که عاشق او، بواقع، شخصیتی کاملاً استثنایی است، به همین نحو، وقتی ایمان رو به کاهش می نهد و گم گمک شورمندی خود را از دست می دهد، وقتی بتدریج به حالی درمی افتد که دیگر ایمانش نمی توان خواند، آنگاه، به برهان محتاج می شود تا، به وساطت او، جناح کفر حرمتش نهد.

بنابراین، وقتی موضوع ایمان مورد بحث و فحوص آفاقی واقع شود، برای شخص غیرممکن می شود که، با شورمندی، به تصمیم ایمان پیوندد؛ چه رسد به شورمندی همراه با دلنگرانی

بی حد و حصر. دلنگرانی بی حد و حصر داشتن درباره امری که، منتهای مراتب، فقط می تواند نوعی تقریب و تخمین باشد تناقض آمیز و، به همین جهت، مضحک است. اگر، با وجود اینکه حالت مذکور خودستیزانه و خنده آور است، باز هم شورمندی خود را حفظ کنیم سر از جمود و تحجر درمی آوریم. در نظر شخصی که دلنگرانی شورمندانه بی حد و حصر دارد هر نکته جزئی ای که به مایه دلمشغولیش مربوط شود چیزی بینهایت ارزشمند می شود. خطا در این شورمندی بی حد و حصر نیست، بلکه در این است که متعلق آن نوعی تقریب و تخمین است.

به محض اینکه از انفسی بودن - و همراه آن از شورمندی ناشی از انفسی بودن - و همراه شورمندی از دلنگرانی بی حد و حصر - دست بکشیم تصمیمگیری - خواه در باب این مسأله و خواه در باب هر مسأله دیگری - غیر ممکن می شود؛ زیرا هر تصمیم، هر تصمیم واقعی، عملی انفسی است. کسی که اهل نظر است (یعنی فاعل شناسایی آفاقی) هیچ اشتیاق بی حد و حصری به تصمیمگیری احساس نمی کند و در هیچ جا نیازی به التزام نمی بیند. این است خطای آفاقی بودن، و همین است اشکال اندیشه هگلی میانجیگری، به عنوان شیوه گذر در فرآیند مستمر، که در آن هیچ چیز پایدار نمی ماند و هیچ چیز تا بینهایت فیصله نمی پذیرد، زیرا حرکت به خویش باز می گردد و دوباره باز می گردد؛ اما خود حرکت امری موهوم است و فلسفه بعداً بدین نکته تفتن می یابد. از دیدگاه آفاقی، این روش نتایج فراوان به بار می آورد، اما حتی یک نتیجه قاطع نمی دهد. غیر از این هم توقع نمی رود، زیرا قاطعیت جزء ذاتی انفسی بودن، در اصل، جزء ذاتی شورمندی، و به بیشترین حد جزء ذاتی شورمندی شخصی است که بینهایت دلنگران سعادت ابدی است.

مسیحیت روح است، روح سیر باطنی^{۲۰} است، سیر باطنی انفسی بودن است، انفسی بودن، در اصل، شورمندی است و، در منتهای مراتبش، دلنگرانی بی حد و حصر شخصی و شورمندانه است در باب سعادت ابدی.

انفسی شدن. به روش آفاقی، ما فقط موضوع بحث را بررسی می کنیم؛ به روش انفسی فاعل شناسایی و انفسی بودن او را بررسی می کنیم و، بدین سان، انفسی بودن دقیقاً همان موضوع بحث ماست. همواره باید در مد نظر داشت که مسأله انفسی ناظر به یک موضوع بحث دیگر نیست، بلکه صرفاً ناظر به خود انفسی بودن است. چون مسأله ناظر به یک تصمیم است، و همه تصمیم ها به انفسی بودن باز بسته اند، در نتیجه، اثری از آفاقی بودن باقی نمی ماند؛ زیرا در همان

دم که آنفسی بودن از درد و تنگنای تصمیم باز رهد، مسأله تاحدی آفاقی می شود. اگر کتاب مقدّماتی هنوز در انتظار کار دیگری است که بر روی آن انجام گیرد تا بتوان در باب موضوع بحث داوری کرد، اگر نظام فلسفی هنوز یک فقره کم دارد، اگر سخنران هنوز آخرین دلیلش را اقامه نکرده است، تصمیم به تعویق می افتد. ما مسأله حقیقت مسیحیت را به این معنا طرح نمی کنیم که وقتی فیصله پذیرد آنفسی بودن کاملاً آماده پذیرش آن باشد. نه، مسأله ناظر است به اینکه فاعل شناسایی حقیقت مسیحیت را بپذیرد، و این را باید یک اغفال شیرانه یا یک تجاهل فریبکارانه دانست که کسی از راه بحث آفاقی درباره موضوع بحث بخواهد از تصمیم اجتناب کند و بپذیرد که طبیعتاً از دل تفکر آفاقی تعهد آنفسی سربر می آورد. برعکس، تصمیم به آنفسی بودن باز بسته است، و پذیرش آفاقی یا مفهومی کفرآمیز است یا مفهومی خالی از هر معنا.

مسیحیت به فرد منفرد سعادت ابدی ارزانی خواهد داشت، خیری که تجزیه پذیر نیست، بلکه فقط می تواند وقتی به شخصی واحد ارزانی شود. اگرچه پیشفرض ما این است که آنفسی بودن در دسترس است و هرکس می تواند آن را تصاحب و تملک کند. و این امر محتملی است که مستلزم پذیرش این خیر است. آنفسی بودن بی قید و شرط، بدون فهم واقعی معنای این خیر، نیست. رشد یا تحول آنفسی بودن، اهتمام بی حد و حصری که آنفسی بودن، فی نفسه، به سعادت ابدی دارد. این خیر اعلای بی حد و حصر، سعادت ابدی. این است امر بسیار محتملی که برای آنفسی بودن روی می تواند داد. مسیحیت، فی نفسه، به هر قسم آفاقی بودن معترض است و فقط دلمشغولی بی حد و حصری به آنفسی بودن دارد. اگر اصلاً حقیقت مسیحی ای در کار باشد، این حقیقت نخست در آنفسی بودن ظهور می یابد، و به روش آفاقی ابداً ظاهر نمی شود. اگر حقیقت مسیحی فقط در شخص واحدی تحقق یابد، آنگاه مسیحیت فقط در او تقرر دارد، و ساکنان عالم بالا از رؤیت این شخص واحد مبتهجتند تا از نظاره کل تاریخ جهان و نظامهای فلسفی ای که، از این حیث که عواملی آفاقی اند، با غرض مسیحیت وجه اشتراکی ندارند.

فلسفه تعلیم می کند که طریق وصول به حقیقت آفاقی شدن است، اما مسیحیت تعلیم می کند که طریق وصول آنفسی شدن است، یعنی اینکه آدمی حقیقتاً فاعل شناسایی شود. از بیم آنکه مبادا کسانی بپندارند که ما از ابهام و ایهام سوء استفاده می کنیم، صریحاً بگوییم که هدف مسیحیت این است که شدت وحدت شورمندی را به اوج برساند؛ اما شورمندی آنفسی بودن است و ابداً وجود آفاقی ندارد.

حقیقت انفسی، سیر باطنی؛ حقیقت همانا انفسی بودن است. در تفکر آفاقی، حقیقت یک امر عینی خارجی، چیزی آفاقی، می‌شود، و فکر از فاعل شناسایی به بیرون منعطف می‌گردد. در تفکر انفسی، مسأله حقیقت مسأله تصاحب و تملک، مسأله سیر باطنی، مسأله انفسی بودن است؛ و فکر باید تا آنجا که ممکن و مقدور است در خود فاعل شناسایی و انفسی بودن او نفوذ و رسوخ کند. درست همان طور که در تفکر آفاقی، به وجود آمدن آفاقی بودن همان و ناپدید گشتن انفسی بودن همان، در اینجا نیز، انفسی بودن فاعل شناسایی آخرین مرحله است، و پس از آن آفاقی بودن ناپدید می‌گردد. برای یک لحظه فراموش نمی‌شود که فاعل شناسایی فردی هستی‌دار^{۲۱} است و هستی‌داری^{۲۲} فرآیند صیوروت است، و بنابراین تصور اینکه حقیقت اینهمانی فکر و وجود^{۲۳} است امری موهوم و انتزاعی است؛ نه بدین جهت که حقیقت چنین اینهمانی‌ای نیست، بل بدین جهت که شخص معتقد فردی هستی‌دار است که برای او، مادام که موجودی^{۲۴} زمانی است، حقیقت نمی‌تواند چنین اینهمانی‌ای باشد.

اگر یک فاعل شناسایی هستی‌دار واقعاً می‌توانست از خود فراتر رود، حقیقت برای او چیزی کامل می‌بود، اما کو آن جایگاه فراتر؟ $۱=۱$ جایگاهی ریاضی است که هستی ندارد، و تا آنجا که کسی این موقف را اتخاذ کند در طریق کس دیگری قرار نمی‌گیرد. فقط در یک لحظه است که فاعل شناسایی هستی‌دار اتحاد امر نامتناهی با امر متناهی را درمی‌یابد که از هستی فراتر است و آن لحظه، لحظه شورمندی است. در عین حال که فلسفه مهمل پرداز جدید از شورمندی بیزار است، شورمندی، برای فردی که هستی زمانی دارد، اوج هستی‌داری است. در حال شورمندی، فاعل شناسایی هستی‌دار^{۲۵} در ابدیت خیال به عدم تناهی دست می‌یابد و، در عین حال، خودش است.

هر معرفت ذاتی^{۲۶}‌ای با هستی^{۲۷} سروکار دارد، یا فقط معرفتی که با هستی ربط و نسبت دارد ذاتی است، معرفت ذاتی است. هر معرفتی که هستی دارانه نیست، مستلزم تفکر باطنی^{۲۸} نیست، در واقع، معرفت عرَضی^{۲۹} است و مرتبت و وسعتش ذاتاً بی‌اهمیت‌اند. این معرفت ذاتی را که ذاتاً با فرد هستی‌دار ربط و نسبت دارد نباید همتراز اینهمانی انتزاعی فکر و وجود، که ذکر آن رفت، دانست؛ بلکه بدین معناست که معرفت باید با صاحب معرفت^{۳۰}، که ذاتاً فردی هستی‌دار است، ربط و نسبت داشته باشد، و بنابراین هر معرفت ذاتی ذاتاً با هستی، با آنچه هستی‌دار است، ربط و نسبت دارد. اما هر معرفت اخلاقی و هر معرفت اخلاقی-دینی این ارتباط ذاتی را با

هستی صاحب معرفت دارد.

اینک، برای توضیح فرق میان طرز تفکر آفاقی و طرز تفکر انفسی، نشان می‌دهم که چگونه تفکر انفسی به سیر باطنی بازمی‌گردد. نهایت سیر باطنی در یک شخص هستی دار شورمندی است؛ زیرا شورمندی برابر است با حقیقت، به عنوان یک باطناً^{۳۱}؛ و اینکه حقیقت باطناً می‌شود منشأ نسبت حقیقت است با فرد هستی دار. یکی با دیگری برابر است. ما، با غفلت از اینکه فاعل شناسایی هستی داریم، شورمندی را از کف می‌دهیم و آنگاه حقیقت از باطناً بودن دست می‌شود، اما فاعل شناسایی صاحب معرفت آهسته آهسته انسانیتش را فاقد و، خود، غیر واقعی می‌شود و حقیقت نیز متعلق^{۳۲} غیر واقعی این نوع معرفت می‌گردد.

وقتی مسأله حقیقت به شیوه‌ای آفاقی طرح شود، تفکر به حقیقت، به عنوان امر عینی خارجی^{۳۳} ای که صاحب معرفت با آن ربط و نسبت دارد، رویکرد آفاقی دارد. تفکر دریاب ارتباط نیست، بلکه در این باب است که آیا صاحب معرفت با حقیقت ربط و نسبت دارد یا نه. اگر آنچه وی با آن ربط و نسبت دارد حقیقت باشد، فاعل شناسایی محاط به حقیقت است. وقتی مسأله حقیقت به شیوه‌ای انفسی طرح شود، تفکر رویکرد انفسی به ارتباط خود فرد دارد. اگر چگونگی نسبت محاط به حقیقت باشد، فرد محاط به حقیقت است، حتی اگر خود آنچه فرد با آن ربط و نسبت دارد حقیقی نباشد.

این نکته را می‌توانیم با بررسی معرفت به خدا تصویر کنیم. به روش آفاقی، تفکر در این باب است که آیا آن امر عینی خارجی که متعلق تفکر است همان خدای حقیقی است یا نه؛ به روش انفسی، تفکر در این باب است که آیا فرد با یک چیز چنان ربط و نسبتی دارد که ارتباطش حقیقتاً نوعی ارتباط با خدا باشد یا نه. حق به جانب کدام است؟ وای! بگذارید وساطت نکنیم و نگوییم که حق به جانب هیچیک نیست، بلکه در حد وسط آن دوست.

فرد هستی داری که راه آفاقی را برمی‌گزیند فرآیند تقریب و تخمین کاملی را می‌آغازد که به زعم او خدا را تصویر می‌کند. اما این کار تا ابد نیز انجام یافتنی نیست؛ زیرا خدا، خود، فاعل شناسایی است و، بنابراین، فقط در سیر باطنی فرد انفسی هستی دارد. فرد هستی داری که راه انفسی را برمی‌گزیند، فی الفور درمی‌یابد که چه مشکلات نظری و منطقی ای هست در اینکه زمانی، و شاید زمانی دراز، صرف کنیم تا خدا را به روش آفاقی بیابیم چنین فردی این مشکلات نظری و منطقی را با همه درد و رنجی که به همراه دارد درمی‌یابد، زیرا هر لحظه ای که بدون خدا

بگذرد لحظه ای از دست رفته و گمگشته است. مسأله ربط و نسبت داشتن با خدا تا بدین حد مهم است. در این راه، خدا قطعاً یک اصل موضوع^{۳۴} می شود، اما نه به آن معنای بیهوده ای که غالباً اصل موضوع را بدان معنا می گیرند. این راه تنها راهی می شود که در آن فرد هستی دار با خدا ربط و نسبت می یابد. وقتی تناقض نظری و منطقی شورمندی را به نومیدی می کشاند و فرد هستی دار را مدد می دهد تا خدا را با مقوله نومیدی (ایمان) در آغوش کشد. در اینجا اصل موضوع، به هیچ روی، خودسرانه یا اختیاری نیست؛ ضرورتی می شود که زندگی را از خطر نیستی و پوچی می رهاند، به طوری که دیگر یک اصل موضوع ساده نیست، بلکه، برعکس، اینکه فرد هستی داری خدا را مفروض گیرد یک ضرورت است.

اینک مسأله محاسبه این است که حق بیشتر به جانب کدام است: به جانب کسی که خدای حقیقی را به روش آفاقی می جوید و در طلب حقیقت تقریبی و تخمینی اندیشه خداست یا به جانب کسی که دلنگرانی بی حد و حصر در باب ارتباط با خدا او را به پیش می راند. کسی که علم او را فاسد نساخته باشد در این مسأله شک نمی تواند داشت.

اگر کسی که در فرهنگ مسیحی می زید، به خانه خدا، خانه خدای حقیقی، رود و تصور درست از خدا، معرفت به خدا، داشته باشد و در آنجا به عبادت پردازد. اما نه با خلوص نیت؛ و کسی که در بلاد پتپرستی می زید با شورمندی تمام و بی حد و حصر عبادت کند، هر چند به تمثال بت چشم دوخته باشد؛ حقیقت بیشتر در کجاست؟ یکی از سر خلوص عبادت خدا می کند، هر چند بت می پرستد؛ دیگری از سر نفاق و ریا عبادت خدای حقیقی می کند و، بنابراین، در واقع بت می پرستد.

وقتی شخصی درباره مسأله جاودانگی تحقیق آفاقی می کند و شخص دیگری جاودانگی را، به عنوان امری غیر یقینی، اما با شورمندی ای بی حد و حصر می پذیرد، حقیقت بیشتر در کجاست، و چه کسی، در واقع، یقین بیشتر دارد؟ یکی به قلمرو تقریب و تخمینی پایان ناپذیر گام نهاده است، زیرا یقین به جاودانگی دقیقاً به انفسی بودن فرد باز بسته است. دیگری جاودانه است و با بی یقینی خود می ستیزد.

سقراط را در نظر بگیریم. امروزه هرکسی با برهانی به بازی مشغول است. بعضی براهین عدیده دارند، و بعضی براهین کمتری. اما سقراط! او مسأله را به روش آفاقی و به شیوه ای فرضی و شرطی طرح می کرد: "اگر جاودانگی ای در کار باشد." در مقایسه با فیلسوف جدید که برای

جاودانگی سه برهان دارد باید سقراط را اهل شک بدانیم؟ ابدأ و اصلاً. او کلّ زندگی خود را بر سر این اگر کوچک به خطر می افکند، شجاعانه به رویارویی مرگ می شتابد، و زندگی خود را با شورمندی ای بی حدّ و حصر چنان سپری کرده است که این اگر-اگر جاودانگی ای در کار باشد- تأیید شود. آیا برای زندگی پس از مرگ برهانی قاطعتر از این می توان یافت؟ اما آنان که آن سه برهان را در اختیار دارند اصلاً زندگی خود را چنان طراحي نمی کنند که طرح زندگی شان مؤید این نظر باشد. اگر جاودانگی ای هست حتماً از شیوه زندگی بی ذوق و شوق و وارفته این فیلسوفان بیزار است. بر آن سه برهان ردیه ای قویتر از این می توان آورد؟ این خُرده های بی یقینی برای سقراط سودمند بودند؛ زیرا فرآیند را تسریع می کردند و باعث شورمندیها می شدند. سه برهانی که آن دیگران در اختیار دارند اصلاً سودی ندارند، زیرا بیروچند، و همین امر که این فیلسوفان محتاج سه برهان اند اثبات این معناست که از نظر روحی و معنوی مرده اند. جهل سقراطی که سقراط با تمام شورمندی ناشی از سیر باطنی اش سخت بدان می چسبید بیانگر این نظر بود که حقیقت سرمدی با فرد هستی دار ربط و نسبت دارد و، مادام که این فرد هستی دارد، آن حقیقت باطنیست؛ و، با اینهمه، کاملاً امکانپذیر است که در جهل سقراطی حقیقت بیشتری نهفته باشد تا در "حقیقت آفاقی" نظامهای فلسفی، که با روح زمانه ملاءبه می کند و در آغوش اساتید می آرمند.

تاکید آفاقی همه بر سخنی است که گفته می شود؛ تاکید انفسی همه بر این است که سخن چگونه گفته می شود. این تمایز حتی در مورد زیبایی شناسی هم معتبر است و در این نکته آشکار می شود که آنچه ممکن است از نظر آفاقی صادق باشد امکان دارد که، در دهان پاره ای از مردم، کاذب گردد. تمایز مذکور با این گفته تصویر می شود که فرق میان روزگاران گذشته و روزگار ما این است که در آن روزگاران فقط معدودی حقیقت را می دانستند و حال آنکه در این روزگار همه از آن باخبرند، اما سیر باطنی به سوی آن با میزان تصاحب و تملک آن نسبت عکس دارد. از نظر زیبایی شناختی، این نقیضه گویی که حقیقت در پاره ای از دهانها به خطا مبدل می شود با روشهای مضحک و فکاهی به بهترین وجه فهم می شود. در ساحت اخلاقی-دینی نیز تاکید بر چگونگی است. اما این سخن را نباید ناظر به آدابدانی، زیر و بم و تحریر صدا، طرز بیان، و نظایر اینها دانست، بلکه باید به معنای ارتباط فرد با قضیه، نحوه ربط و نسبت او با آن، تلقی کرد. از نظر آفاقی مسأله صرفاً مسأله مفاد قضیه است، اما از نظر انفسی مسأله مسأله سیر باطنی است. این



چگونگی باطنی، در منتهای مراتبش، شورمندی بی حد و حصر است؛ و شورمندی بی حد و حصر، خود، حقیقت است؛ اما چون شورمندی بی حد و حصر دقیقاً انفسی بودن است، انفسی بودن حقیقت است. از نظر آفاقی، تصمیم یا التزام بی حد و حصری در کار نیست، و بنابراین از نظر آفاقی صحیح است که فرق میان خوب و بد و نیز اصل عدم تناقض و فرق میان حقیقت و خطا را از میان برداریم. فقط در انفسی بودن تصمیم و التزام هست، به طوری که بازجستن این امور در قلمرو آفاقی بودن خطاست. خود شورمندی بی حد و حصر است که موجب قاطعیت می شود، نه متعلق آن؛ زیرا متعلق آن دقیقاً خود آن است. بدین سان، چگونگی انفسی و انفسی بودن حقیقتند.

اما این چگونگی نیز، که از نظر انفسی مورد تأکید است، زیرا فاعل شناسایی فردی است هستی دار، مشمول یک دیالکتیک زمانی است. در لحظه قاطع شورمندی، که راه فرد از طریق معرفت آفاقی جدا می شود، به نظر می آید که وقت آن است که تصمیم بینهایت اتخاذ شود. اما در همان لحظه فرد هستی دار خود را در ظرف زمان می بیند، و چگونگی انفسی به جد و جهد تبدیل می یابد؛ جد و جهدی که انگیزه اش شورمندی قاطع و بی حد و حصر است و در همین حال شورمندی مکرراً تجربه می شود. اما با این همه جد و جهدی بیش نیست.

چون انفسی بودن حقیقت است، تعریف انفسی بودن باید شامل تعبیری دال بر تقابل با آفاقی بودن، و یادآور دو راهی و انشعاب، باشد، و این تعبیر باید هیجان سیر باطنی را نیز برساند. اینک چنین تعریفی از حقیقت: **بی یقینی آفاقی که در فرآیند تصاحب و تملک شورمندانه ترین سیر باطنی سخت بدان می چسبیم حقیقت است که عالیترین حقیقتی است که در دسترس شخص هستی دار**

هست. در آنجا که طریق ما از طریق معرفت آفاقی جدا می‌شود (و آنچه هست به روش آفاقی قابل کشف نیست، بلکه فقط به روش انفسی مکشوف می‌تواند شد)، در آن نقطه معرفت آفاقی از میان برداشته می‌شود. از لحاظ آفاقی فرد فقط بی‌یقینی دارد، اما دقیقاً در همانجا شورمندی بی‌حد و حصر سیر باطنی تشدید می‌شود، و حقیقت دقیقاً امرِ خطیرِ گزینشِ بی‌یقینی آفاقی است، همراه با شورمندی سیر باطنی.

وقتی من در طبیعت مذاقه می‌کنم تا خدا را کشف کنم، در واقع، قدرت مطلقه و حکمت او را می‌یابم، اما بسی چیزهای دیگر هم می‌یابم که آشفته‌ام می‌کنند. نتیجه این همه بی‌یقینی آفاقی است، اما دقیقاً همینجا جای سیر باطنی است؛ زیرا سیر باطنی بی‌یقینی آفاقی را همراه با شورمندی تمام و بی‌حد و حصر درمی‌یابد. در مورد گزاره‌های ریاضی آفاقی بودن پیشاپیش مفروض است، اما به علت ماهیت ریاضیات، این حقیقت، از لحاظ هستی‌داری، لایشرط است.

تعریف بالا از حقیقت، در عین حال، توصیف ایمان هم هست. بدون خطر کردن^{۳۵} ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تقابل میان شورمندی بی‌حد و حصر سیر باطنی و بی‌یقینی آفاقی است. اگر من بتوانم خدا را به روش آفاقی دریابم به او اعتقاد ندارم؛ 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 اینکه به بی‌یقینی آفاقی سخت بچسبم؛ چنانکه گویی باید بر بالای ژرفترین جای اقیانوس، بر فراز دریایی بی‌بن، آویخته بمانم، و باز هم اعتقاد داشته باشم.

در جمله انفسی بودن، سیر باطنی، حقیقت است؛ لب حکمت سقراط را می‌بینیم، که خدمت به یادماندنی‌اش همین است که معنای ذاتی هستی‌داری را دریافته است، و آن این است که صاحب معرفت یک فاعل شناسایی هستی‌دار است، و به همین جهت سقراط در عین جهلش از عالیت‌ترین ارتباط با حقیقت، در جهان شرک، برخوردار بود. این حقیقتی است که فلسفه نظری، متأسفانه، بارها به فراموشی سپرده است: صاحب معرفت یک فاعل شناسایی هستی‌دار است. در عصر آفاقی ما، مدتی مدید پس از زمان ظهور نبوغ سقراط، دریافت این امر بسیار مشکل است.

چون انفسی بودن، سیر باطنی، همان حقیقت است، حقیقت، از لحاظ آفاقی، به صورت باطنی درمی‌آید؛ و اینکه حقیقت باطنی‌ماست از اینجا روشن می‌شود که انفسی بودن حقیقت است، زیرا آفاقی بودن را دفع می‌کند، و شدت و وسعت سیر باطنی بیانگر دفع آفاقی است.

باطلنما همان بی‌یقینی آفاقی است، که بیانگر شورمندی سیر باطنی است، که دقیقاً حقیقت است. این است اصل سقراطی: حقیقت سرمدی و ذاتی، یعنی حقیقتی که ذاتاً با فرد ربط و نسبت می‌یابد زیرا با هستی‌داری او سروکار دارد (از نظر سقراط، همه‌معارف دیگر عَرَضیند و مرتبت و وسعتشان هیچ اهمیتی ندارد)، باطلنماست. با این همه، حقیقت سرمدی ذاتاً و فی‌نفسه باطلنما نیست، بلکه با ربط و نسبت یافتن با فردی هستی‌دار باطلنما می‌شود. جهل سقراطی بیانگر این بی‌یقینی آفاقی است و سیر باطنی فاعل شناسایی هستی‌دار همان حقیقت است. برای اینکه پیشاپیش آنچه را بعداً بسط و تفصیل خواهم داد باز گفته باشم، باید بگویم که جهل سقراطی مثل مقوله «امر نامعقول»^{۳۶} است، فقط با این تفاوت که در امر نامعقول یقین آفاقی باز هم کمتر است، و بنابراین در سیر باطنی آن هیجان بینهایت بیشتری هست. سیر باطنی سقراطی، که با هستی‌داری سروکار می‌یابد، مثل ایمان است، جز اینکه این سیر باطنی را نه جهل بلکه امر نامعقول دفع می‌کند، که بینهایت ژرفتر است. به نظر سقراط، حقیقت سرمدی و ذاتی، به هیچ روی، فی‌نفسه باطلنما نیست، بلکه فقط به حکم نسبتش با فرد هستی‌دار باطلنما می‌شود.

انفسی بودن، سیر باطنی، همان حقیقت است. آیا بیان بازهم باطنی تری برای این مطلب هست؟ آری، هست. اگر انفسی بودن را حقیقت بدانیم، می‌توانیم اصل مقابل آن را فرض کنیم، و آن اینکه انفسی بودن بی‌حقیقتی^{۳۷}، خطا^{۳۸}، است. از نظر سقراط، انفسی بودن بی‌حقیقتی است اگر درنیابد که انفسی بودن حقیقت است و بخواید که خود را به روش آفاقی فهم کند. اما اکنون ما فرض گرفته‌ایم که انفسی بودن برای اینکه حقیقت شود باید بر مشکلی فائق آید، هم‌تراز مشکلی که در بی‌حقیقتی هست. پس باید به عقب برگردیم، به سوی سیر باطنی. به نظر سقراط، راه بازگشت به حقیقت همان یادآوری است، با قبول اینکه از آن حقیقت، که در درونمان رسوخ دارد، خاطراتی داریم.

این بی‌حقیقتی فرد را 'گناه'^{۳۹} بنامیم. فرد نمی‌تواند از ازل در حالت گناه باشد، و نمی‌توان فرض گرفت که از ازل در حالت گناه بوده است. پس باید با هستی‌دار شدن گناهکار شده باشد (زیرا نقطه آغاز این است که انفسی بودن بی‌حقیقتی است). فرد گناهکار به دنیا نیامده است، بدین معنا که قبل از اینکه به دنیا بیاید گناهکار بوده باشد، بلکه در حالت گناه و گناهکار به دنیا آمده است. ما این حالت را گناه نخستین می‌نامیم. اما اگر هستی‌داری واجد چنین قدرتی نسبت به خود شده است، نمی‌تواند، از طریق به کارگیری حافظه اش، به ازل بازگردد (با قبول اینکه در این

نظر افلاطون که ما می‌توانیم از طریق یادآوری کشف حقیقت کنیم حقیقتی باشد). اگر قبلاً تناقض آمیز بود که حقیقت سرمدی با فرد هستی دار ربط و نسبت بیابد، اکنون کاملاً تناقض آمیز است که با چنین فردی ربط و نسبت داشته باشد. اما هرچه برای او فراتر رفتن از هستی داری از طریق حافظه مشکلتز باشد، سیر باطنی باید بیشتر بر شورمندی شدید خود بیفزاید؛ و وقتی برای او این کار مُحال شود، وقتی در هستی داری چنان تثبیت شده، که باب یادآوری برای همیشه، به توسط گناه، بروی او مسدود گشته باشد، آنگاه سیر باطنی اش ژرف‌ترین سیر ممکن خواهد بود. انفسی بودن حقیقت است. از طریق این ارتباط میان حقیقت سرمدی و فرد هستی دار باطنیما به وجود می‌آید. اکنون پیشتر رویم و فرض کنیم که حقیقت سرمدی ذاتاً باطنیماست. این باطنیما چگونه به وجود می‌آید؟ از راه در کنار هم نهادن حقیقت سرمدی و ذاتی و هستی داری زمانی. وقتی این دو را، در چهارچوب خود حقیقت، در کنار هم بنشانیم، حقیقت باطنیما می‌شود. حقیقت سرمدی و بیزمان به ساحت زمان پای نهاده است؛ و این باطنیماست. اگر گناه مانع از این می‌شود که فاعل شناسایی از طریق یادآوری نظاره باطن کند و به ازل بازگردد، او نباید در این باره خود را به زحمت اندازد؛ زیرا اکنون حقیقت سرمدی ذاتی چون هستی دار است یا بوده است دیگر در پساپشت او نیست، بلکه در پیشاروی اوست؛ به طوری که اگر فرد در حال هستی داری حقیقت را به دست نیاورد دیگر هرگز آن را به دست نخواهد آورد.

بیش از این بر هستی داری تأکید ورزیدن ممکن نیست. وقتی حقیقت سرمدی با فردی هستی دار ربط و نسبت می‌یابد، حقیقت باطنیما می‌شود. این باطنیما فرد را به علت بی‌یقینی و جهل آفاقی به سوی سیر باطنی می‌راند. اما چون این باطنیما فی‌نفسه تناقض آمیز نیست روح را تا آنجا که باید و شاید نمی‌کشاند. زیرا بی‌خطر کردن ایمانی در کار نیست؛ و هرچه خطر کردن بیشتر، ایمان بیشتر؛ و هرچه اعتبار آفاقی بیشتر، سیر باطنی کمتر (زیرا سیر باطنی دقیقاً انفسی بودن است). در واقع، هرچه اعتبار آفاقی کمتر باشد سیر باطنی

مقدور و میسور ژرف‌تر می‌شود. وقتی باطلنما فی نفسه تناقض آمیز باشد فرد را با نیروی امر نامعقول دفع می‌کند؛ و شورمندی متناظر با آن، که در این فرآیند ایجاد می‌شود، ایمان است. اما انفسی بودن، سیر باطنی، حقیقت است، و، در غیر این صورت، خدمت سقراط را فراموش کرده ایم؛ اما سیر باطنی هیچگاه بهتر از وقتی که عقب نشینی از هستی داری به بیزمانی و روز ازل، از طریق یادآوری، مُحال می‌شود آشکار نمی‌گردد. و وقتی فردی که در چنگ رنج و نگرانی ناشی از گناه گرفتار است، اما از خطر کردن هائلی هم که لازمه ایمان است آگاه است، با حقیقت باطلنما مواجه می‌شود-وقتی این فرد، با این همه، به جهش ایمان مبادرت می‌کند- این اوج انفسی بودن است.

وقتی سقراط به وجود خدا اعتقاد یافت، در سیر باطنی شورمندانه خود، به بی‌یقینی آفاقی ای سخت چسبید، و در این تناقض، در این خطر کردن، ایمان به وجود آمد. اکنون وضع فرق می‌کند. به جای بی‌یقینی آفاقی، یقین آفاقی ای درباره امر عینی خارجی هست-یقین به اینکه آن امر نامعقول است، و، باز، ایمان است که در سیر باطنی شورمندانه به آن امر عینی خارجی سخت می‌چسبید. در قیاس با جدی بودن امر نامعقول، جهل سقراطی شوخی ای بیش نیست، و در مقایسه با اصرار و ابرام ایمان در باور کردن باطلنما، سیر باطنی هستی دارانه سقراطی یک زندگی عافیت طلبانه یونانی است.

امر نامعقول چیست؟ امر نامعقول این است که حقیقت سرمدی و بیزمان به قلمرو زمان گام نهاده باشد، خدا به ساحت هستی داری درآمده باشد، به دنیا آمده باشد، بزرگ شده باشد، و امثال اینها، دقیقاً مانند هر انسان دیگری شده باشد، و از سایر انسانها کاملاً غیر قابل تشخیص باشد.^{۴۰} امر نامعقول، دقیقاً به واسطه دفع آفاقی اش، معیار سیر باطنی ایمان است. فرض کنید که انسانی می‌خواهد ایمان داشته باشد. کمدی آغاز می‌شود. او می‌خواهد به کمک تحقیقات آفاقی و نتایج فرآیند تقریب و تخمین پژوهشهای متکی بر اسناد و مدارک، کسب ایمان کند. چه می‌شود؟ به کمک افزایش اسناد و مدارک، امر نامعقول به چیز دیگری تبدیل می‌یابد؛ محتمل می‌شود؛ باز هم محتمل‌تر می‌شود؛ شاید بسیار و قویاً محتمل شود. اکنون که اسناد و مدارک معتبر به سود متعلق ایمان این انسان فراهم آمده، وی آماده می‌شود که به امر مورد نظر باور آورد، و به خود می‌بالد که ایمانش مانند ایمان کفّاشان، خیاطان و ساده لوحان نیست، بلکه پس از تحقیقات مفصل حاصل شده است. اکنون خود را آماده می‌کند تا به آن امر باور آورد. هر قضیه ای که تقریباً محتمل، منطقاً

محتمل، بسیار و قویاً محتمل است چیزی است که تقریباً معلوم، عملاً معلوم، و بسیار و قویاً معلوم است. اما، از طریق ایمان، متعلق باور نیست؛ زیرا دقیقاً امر نامعقول متعلق ایمان است و تنها رویکرد قاطعی که نسبت به آن می توان داشت ایمان است، و نه علم.

مسیحیت مدعی است که همان امر سرمدی است که به قلمرو زمان گام نهاده و خود را باطلنما خوانده است و مقتضی سیر باطنی ایمان است در باب آنچه برای یهودیان فضیحتی است و برای یونانیان حماقتی. و برای فاهمه بشری امری نامعقول. این مطلب را نمی توان با شدت و حدتی بیش از این گفت که: انفسی بودن حقیقت است و آفاقی بودن را دفع می کند. به یمن امر نامعقول. انفسی بودن به شورمندی می انجامد. مسیحیت باطلنماست؛ باطلنما و شورمندی کاملاً با هم جفت و جورند، و باطلنما کمال تناسب را دارد با کسی که در متنها درجه هستی داری واقع است. در واقع، در سرتاسر جهان هیچگاه عاشق و معشوقی یافت نشده اند که بیشتر از شورمندی و باطلنما با یکدیگر تناسب داشته باشند، و کشمکش میان آنها نیز نزاعی عاشقانه است و بحثی در این باب که کدامیک نخستین بار شورمندی دیگری را برانگیخته است. در اینجا هم وضع به همین منوال است. فرد هستی دار به واسطه باطلنما به متنها درجه هستی داری نائل آمده است. و از نظر عاشق و معشوق چه چیزی شگفت انگیزتر از این است که بپذیریم که مدتی مدید با یکدیگر به سر برده باشند بی آنکه امری در رابطه شان خللی ایجاد کرده باشد، مگر امری که رابطه شان را شورمندی باطنی بیشتری بخشیده باشد؟ و این همان چیزی است که در باب حُسن تفاهم میان شورمندی و باطلنما می توان پذیرفت، زیرا این دو، هماهنگ با یکدیگر، در ساحت زمان به سر می برند و نخستین بار در ساحت بیزمانی و جاودانگی دگرگونی می پذیرند.

اما فیلسوف نظری امور را یکسره به سیرت و سان دیگری می بیند. او باور دارد؛ اما فقط تا حد خاصی. دست به کار می شود، اما فوراً، در پی چیزی برای دانستن، چشم به اطراف می چرخاند. از نظرگاه مسیحیت، فهم این معنا مشکل است که چنین کسی چگونه می تواند با این شیوه به خیر اعلی دست یابد.



پی نوشتها:

1. truth
2. relation
3. individual
4. relationship
۵. Johannes Climacus نام مستعار کرگور در دو کتاب از کتب فلسفی اش: پاره نوشته های فلسفی و تعلیقه غیرعلمی نهایی.
6. concern
7. infinte
- ۸ و ۹. مترجم در برابر الفاظ انگلیسی objective، ob-jectivity و، objectively، به ترتیب، معادلهای «آفاقی»، «آفاقی بودن»، و «به روش آفاقی»، و در برابر الفاظ subjective، subjec-tivity، subjectively، به ترتیب، معادلهای «آنفسی»، «آنفسی بودن»، و «به روش آنفسی» را نهاده است، و، در عین حال که آنها را بهترین معادلهای بکار رفته می داند، از استعمال آنها هم چندان خوشنود نیست.
10. interested
11. interest
12. passionate
13. decision
14. certainty
15. approximation
16. subject
17. Thames
18. uncertainty
19. passion
20. inwardness

۲۱. existing . هستی داری، به معنایی که کرگور از آن مراد می کند، یعنی «تحقق بخشیدن به خویش از راه گزینش آزادانه میان گزینه ها با درگرو نهادن خویش است. بنابراین، هستی داشتن یعنی هرچه بیشتر فرد شدن و هرچه کمتر به گروه تعلق داشتن». پس این اصطلاح «یک مقوله ویژه انسان است و، برای مثال، در مورد سنگ به کار نمی توان برد.» (کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه، جلد هفتم: از فیثته تانیجه، ترجمه داریوش آشوری، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۷، صص ۳۲۶ و ۳۲۷).

22. existence
23. being
24. being
25. existential
26. essential knowledge
27. existence
28. inward
29. accidental knowledge
30. knower
31. paradox
32. object
33. object
34. postulate
35. risk
36. the absurd
37. untruth
38. error
39. sin

۴۰. اشاره به عقیده مسیحیان درباره حضرت عیسی مسیح.