

ادلهٔ کرگور بر ضد استدلال آفاقی در دین

رابرت مری هیو آدامز^۱
ترجمهٔ مصطفی ملکیان

در متن دوم، رابرت مری هیو آدامز، استاد فلسفهٔ دانشگاه کالیفرنیا^۲، در نُس آنجلس^۳، سه دلیل کرگور را بر ضد دلیل آفاقی در دین - که در متن اول آمده اند - بررسی می‌کند. وی، اگرچه ژرفبینی کرگور را قدر می‌نهد، استدلال می‌کند که آن نوع از اصالت ایمان که مقبول کرگور است اشکالات عدیده ای دارد. سه دلیلی که آدامز [در نوشتهٔ کرگور] تشخیص می‌دهد دلیل تقریب و تخمین، دلیل تعویق، و دلیل شورمندی نامیده شده اند.

گاهی گفته می‌شود که در سرشت خود ایمان دینی چیزی هست که استدلال آفاقی در تأیید آن را بیهوده یا نامطلوب می‌سازد، حتی اگر استدلال مقبولیت معتنا بهی هم داشته باشد. تعلیق غیر علمی نهایی سورن کرگور احتمالاً سندی است که معمولاً از آن به عنوان سندی که ارائه کنندهٔ این نظر است یاد می‌کنند. در جستار حاضر سه دلیلی را که به سود این نظر اقامه شده است مورد بحث قرار می‌دهم و آنها را دلیل تقریب و تخمین^۴، دلیل تعویق^۵، و دلیل شورمندی^۶ می‌نامم. نظرم این است که هر سه دلیل را می‌توان در تعلیق یافت. می‌کوشم تا نشان دهم که دلیل تقریب و تخمین دلیلی است ضعیف. اما دو دلیل دیگر را به آن آسانی نمی‌توان رد کرد. به عقیدهٔ من، این دو دلیل نشان می‌دهند که خود نتیجه‌ای که کرگور گرفته است، یا چیزی مانند آن، واقعاً از دل تصور

خاصی از متدین بودن بر می آید- تصویری که جاذبیتی دارد، هر چند خود من، بنا به ادله ای که باختصار خواهم آورد، حاضر به قبول آن نیستم.

کرگور واژه "objective" [= "آفاقی"] و مشتقات آن را به چند معنا به کار می برد، که ما را در اینجا با بیشتر آنها کاری نیست. ما با آن معنای واژه objective کار داریم که وقتی می گوید: "طَلَبِ اطمینانِ objective [= آفاقی] دقیقاً ناشی از سوء فهم است" و وقتی از "بی یقینی ای objective [= آفاقی] که در فرآیند تصاحب و تملک شورمندانه ترین سیر باطنی بدان سخت می چسبیم" سخن می راند از این واژه آن معنا را اراده می کند. بیایید یک استدلال، R، را استدلال آفاقی بنامیم، اگر و فقط اگر هر (یا تقریباً هر) شخص عاقل، مُنصف و با اطلاعات کافی R را استدلالی بداند که (در اوضاع و احوالی که R در آن اوضاع و احوال به کار گرفته شده و تا حدی که در R ادعا شده است) نشان می دهد یا می تواند نشان دهد که نتیجه R درست یا احتمالاً درست است.

کاربردهای "objective" و "objectively" در بافتهای دیگر را از راه ربط و نسبتشان با این یکی می توان فهم کرد؛ مثلاً بی یقینی آفاقی قضیه ای است که نمی توان با استدلال آفاقی نشان داد که یقیناً درست است.

(۱) دلیل تقریب و تخمین

"آیا امکان دارد که سعادت ابدی را بر معرفت تاریخی مبتنی سازیم؟" یکی از مسائل اساسی است در تعلیقه و در پاره نوشته های فلسفی^۷، که تعلیقه "تعلیقه" ای بر آن است. بخشی از پاسخ کرگور به این پرسش این است که امکان ندارد که سعادت ابدی را بر استدلال آفاقی درباره امور واقع تاریخی مبتنی سازیم.

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 ناکافی است؛ چون عدم تناسب این دو حصول نتیجه را مُحال می سازد.

اما کرگگور معتقد است که امکان دارد که سعادت ابدی را بر باور به امور واقع تاریخی، که مستقل است از شواهد آفاقی به سود آنها، مبتنی سازیم، و این همان کاری است که هر کسی، برای اینکه مسیحی شود، باید انجام دهد. این است دلیل تقریب و تخمین برای اثبات این قضیه که ایمان مسیحی نمی تواند بر استدلال آفاقی مبتنی شود. (فرض بر این است که باور به امور واقع تاریخی جزء ذاتی ایمان مسیحی است، به طوری که اگر ایمان دینی نتواند بر استدلال آفاقی تاریخی مبتنی شود، آنگاه، ایمان مسیحی اصلاً نمی تواند بر استدلال آفاقی مبتنی یابد.) این دلیل را بتفصیل بررسی کنیم.

مقدمه نخست دلیل این ادعای کرگگور است که "بیشترین یقین قابل حصول در باب امور تاریخی صرفاً تقریب و تخمین است." به نظر من مراد او این است که شواهد تاریخی، به لحاظ آفاقی، هرگز امکان خطا را کاملاً نفی نمی کنند. مدعی است که "ناگفته پیداست که در مورد مسائل تاریخی حصول قطع آفاقی ای که چنان یقینی باشد که هیچ شکّی نتواند در آن رخنه کند مُحال است." برای مقاصد کرگگور، اهمیتی ندارد که امکان خطا، مادام که به نحو متناهی کم است (یعنی مادام که، به معنای حقیقی کلمه، بی اندازه خرد نیست)، چقدر کم باشد. او تأکید دارد که دلیل تقریب و تخمین او به این فرض توسّل نمی جوید که شواهد آفاقی برای باورهای تاریخی مسیحیت از شواهد آفاقی برای هر باور تاریخی دیگری ضعیفترند. این دلیل دایره مدار ادعایی درباره همه شواهد تاریخی است. فی المثل، احتمال خطای باور ما به اینکه در قرن نوزدهم در آمریکا جنگ داخلی جریان داشته است ممکن است به اندازه $(1/2000000)$ باشد؛ برای دلیل کرگگور این هم احتمال خطای بسیار بزرگی است.

برای اینکه با کرگگور مماشات کرده باشیم، فرض کنیم که چنین احتمال خطایی که به نحو متناهی کم باشد در ادله آفاقی همه باورهای تاریخی هست، اگرچه در این فرض مناقشه می توان کرد. این فرض لزوماً ما را باز نمی دارد از اینکه بگوییم که "می دانیم" و "یقینی" است که جنگ داخلی در آمریکا جریان داشته است. زیرا چنین امکان خطایی که بغایت کم است تقریباً و عملاً، یا به تعبیری "برای همه مقاصد و اهداف عملی"، اصلاً امکان خطا نیست، و کمتر از آن است که بیرزد که دلنگرانش باشیم.

اما اگر دلبستگی شورمندانه بی حد و حصری به مسأله جنگ داخلی می داشتیم، آیا باز هم امکان خطا کمتر از آن می بود که بیرزد که دلنگرانش باشیم؟ اگر دلبستگی شورمندانه بی حد و

حصری به چیزی داشته باشیم، اهمیتی که آن چیز برای ما دارد حد و مرز ندارد. (سرشت چنین دل بستگی ای با تفصیل بیشتر در بخش ۳ مورد بحث قرار خواهد گرفت.) کرگور معتقد است که در خصوص دل بستگی شورمندانه بی حد و حصر هیچ امکان خطایی آنقدر کم نیست که نیرزد که دلگراش باشیم. "در خصوص سعادت ابدی، و دل بستگی شورمندانه بی حد و حصر به آن (و سعادت ابدی فقط در دل بستگی شورمندانه بی حد و حصر به آن وجود می تواند یافت)، هر ذره ای اهمیتی، اهمیتی بی حد و حصر، دارد...". این مبنای مقدمه دوم دلیل تقریب و تخمین است، که این ادعای کرگور است که "تقریب و تخمین، وقتی به چشم مبنای سعادت ابدی در آن بنگریم، یکسره ناکافی است". "تقریب و تخمین ذاتاً نامتناسب است با دل بستگی شورمندانه بی حد و حصر به سعادت ابدی".

در این مرحله از استدلال، مهم است بفهمیم که کرگور از ایمان چه تصویری دارد و ایمان، به گمان او، چگونه نفی شک می کند. ایمان باید قاطع باشد؛ در واقع، به نظر می رسد که ایمان عبارت است از نوعی تصمیمگیری. "نتیجه باور نتیجه نیست، بلکه تصمیم است، و به همین جهت است که باور نافی شک است." تصمیم ایمان تصمیم به چشمپوشی از امکان خطاست - تصمیم به عمل به مقتضای باور، بدون احتیاط و احتساب امکان خطا.

چشمپوشی از امکان خطا غیر از بیخبری از آن، یا عجز از توجه به آن، یا فقدان دلگرانی نسبت به آن است. کرگور تأکید دارد که مؤمن باید از خطر خطا عمیقاً آگاه باشد. "اگر من بخواهم ایمان خود را حفظ کنم باید پیوسته عزم جزم داشته باشم به اینکه به بی یقینی آفاقی ام سخت بچسبم؛ چنانکه گویی بر بالای دریا، بر فراز دریایی بی بن، آویزانم، و با اینهمه ایمانم را محفوظ دارم".

پس، به نظر کرگور، این پرسش که آیا ایمان به یک امر واقع تاریخی می تواند بر استدلال آفاقی مبتنی باشد یا نه، عین این پرسش است که آیا استدلال آفاقی می تواند به کسی حق دهد که از امکان خطایی که (به گمان او) همیشه شواهد تاریخی برجای می نهند چشم ببوشد یا نه؟ اینجاست که جنبه دیگری از تصور کرگور از ایمان در این دلیل ایفای نقش می کند. به گمان وی، در هر ایمان دینی اصیل و واقعی، مؤمن دل بستگی بی حد و حصر به متعلق ایمان خویش دارد. و باز به گمان وی، از این مطلب این نتیجه بر می آید که استدلال آفاقی نمی تواند به مؤمن حق دهد که از هر امکان خطایی در باب متعلق ایمان چشم ببوشد و، بنابراین، نمی تواند، در جایی که با یک امر

واقع تاریخی سر و کار هست، او را به ایمان دینی رهنمون شود، بلکه، حداکثر، او را به این نتیجه می‌تواند رساند که اگر به موضوع بحث فقط دل‌بستگی محدودی (هرچند بسیار عظیم) می‌داشت، امکان خطا کمتر از آن می‌بود که بیرزد که دل‌نگرانش باشد و او حق می‌داشت که از آن امکان چشم‌پوشی را بپوشد. اما ایمان از امکان خطایی چشم‌پوشی می‌پوشد که می‌ارزد که دل‌نگرانش باشیم؛ چون در اینجا با دل‌بستگی بی‌حد و حصر سروکار داریم. از این رو، ایمان مستلزم "جهش"ی به فراسوی شواهد است، جهشی که نمی‌تواند با استدلال آفاقی توجیه شود.

در آنچه کرگور در اینجا می‌گوید حقیقتی هست، اما دلیل تقریب و تخمین او دلیل ضعیفی است. در این قول که موجبات شک، که ممکن است برای بیشتر اهداف عملی بی‌اهمیت باشند، می‌تواند برای شدت و حدت دل‌نگرانی دینی مشکلات بینهایت پدید آورند و غلبه دین‌پسندان بر آنها ممکن است مستلزم قاطعیتی عظیم، یا چیزی از سنخ شجاعت، باشد، حق با اوست. اما در این قول که استدلال آفاقی نمی‌تواند به کسی حق دهد که از هر امکان خطایی در باب چیزی که بدان دل‌بستگی بی‌حد و حصر دارد چشم‌پوشد، اشتباه می‌کند.

به عقیده من، اشتباه در این است که وی این واقعیت را نادیده گذاشته است که هر کسی برای چشم‌پوشی از امکان خطا لااقل دو دلیل مختلف می‌تواند داشت: اول اینکه امکان کمتر از آن باشد که بیرزد که دل‌نگرانش باشد؛ دوم اینکه خطر چشم‌نپوشیدن از امکان خطا بیشتر از خطر چشم‌پوشیدن از آن باشد. دل‌بستگی شورمندانه بی‌حد و حصر، از این دو دلیل، فقط اولی را رد می‌کند.

با دو مثال، یکی غیر دینی و دیگری دینی، این نکته را روشن می‌سازم. زنی دل‌بستگی بسیار عظیمی (هرچند، به هر حال، محدود) دارد به عشقی که شوهرش به او دارد. وی بحق حکم می‌کند که شواهد عینی‌ای که در اختیار دارد این احتمال را که شوهرش واقعاً عاشق اوست به ۹۹/۹ درصد می‌رساند. شدت و حدت دل‌بستگی‌اش هم آنقدر هست که او را در باب اینکه شوهرش عاشقش نباشد، که احتمالش ۱/۱۰۰۰ است، دل‌نگران کند؛ از نظر او این احتمال تا بدان حد کم نیست که نیرزد که دل‌نگرانش باشد. (کرگور مثالی شبیه این را برای تأیید دلیل تقریب و تخمین خود به کار می‌گیرد.) اما (به وجهی بسیار معقول) می‌خواهد که از احتمال خطا بودن اینکه شوهرش عاشق اوست چشم‌پوشد، بدین معنا که احتیاط نکند. این میل لااقل به اندازه این میل دیگر او قوی است که اگر شوهرش عاشق او نیست فریبش را نخورد. بنابراین، استدلال آفاقی

باید کافی باشد برای اینکه او را به این نتیجه برساند که باید از احتمال خطا چشم پوشد، چون در صورت چشم پوشیدن از آن خود را در معرض این خطر ۹۹۹ بار بزرگتر قرار می دهد که یکی از این دو میل ارضا نشود.

یا فرض کنید که سعی دارید تا سعادت ابدی تان را بر ربط و نسبتان با عیسی مبتنی سازید، و، بنابراین، دلبستگی شورمندانه بی حد و حصری دارید به این مسأله که آیا او اعلام کرده است که پطرس و جانشینان اسقفش در امور مربوط به احکام و تعالیم دینی مصون از خطایند یا نه. می خواهید به هر عقیده ای که در این مسأله درست است ملتزم شوید و از هرگونه امکان خطا در آن چشم پوشید. و صرفاً برای اینکه بحث جریان یابد فرض کنید که شواهد عینی تاریخی این احتمال را که عیسی اعلام کرده است که پطرس و جانشینان اسقفش مصون از خطایند به ۹۹ درصد رسانده باشد. یا این احتمال را که اعلام نکرده است؛ برای بحث کنونی ما اهمیتی ندارد که احتمال کدامیک از این دو شق ۹۹ درصد باشد. با توجه به دلبستگی بی حد و حصرتان، یک درصد احتمال خطا کافی است که شما را دلنگران کند. اما استدلال آفاقی به این نتیجه می انجامد که باید به رأیی که محتملتر است ملتزم شوید و از احتمال خطا چشم پوشید، البته اگر شدیدترین میلتان، در این امر، به این است که به

رأی درست ملتزم باشید. زیرا تنها راه دیگر برای ارضای این میل این است که به رأیی که احتمال کمتری دارد ملتزم شوید و از احتمال خطا در آن چشم پوشید. راه اول موفقیت آمیز خواهد بود، اگر و فقط اگر رأی محتملتر درست باشد، و راه دوم موفقیت آمیز خواهد بود اگر و فقط اگر رأیی که احتمال کمتری دارد درست باشد. مطمئناً مصلحت در این است که کاری

کنید که ۹۹ درصد احتمال ارضای میل شدید شما در آن هست، و نه کاری که فقط یک درصد احتمال ارضا در آن هست.

در این دلیل میل شدید شما به التزام به رأی درست پیشفرض گرفته شده است. معقول بودن این میل ممکن است بستگی داشته باشد به عقیده ای که برای آن عقیده استدلال تاریخی صرف نمی تواند هیچ احتمالی فراهم آورد، نظیر این عقیده که عیسی خداست. اما مشکلاتی که از این نکته ناشی می شود غیر از مشکلاتی است که در دلیل تقریب و تخمین، که خودش دل بستگی شورمندانه بی حد و حصر را به مسأله تاریخی پیشفرض می گیرد، بر آنها تأکید می رود.

میان ادله ای که من در ضمن این مثالها آوردم و دلیل معروف شرط بندی پاسکال^۸ مشابهتی هست. اما دلیل پاسکال دایر مدار سنجش دل بستگی ای بی حد و حصر با دل بستگی ای محدود است، حال آنکه ادله من دایر مدار سنجش یک احتمال قوی موقفیت با یک احتمال ضعیف است. دلیلی نزدیکتر به دلیل پاسکال در بخش ۴ مورد بحث قرار خواهد گرفت.

در بحثی که گذشت، احتمالاً خواننده تفتن یافته باشد به اینک ابهامی هست در این باب که برای عقاید دینی ناظر به امور واقع تاریخی چه نوع توجیهی مطالبه و ارائه می شود. راجع به قضیه ای که من ممکن است بگویم تا با استدلال آفاقی فیصله اش دهم، لا اقل دو نوع سؤال متفاوت وجود دارد: (۱) آیا احتمال دارد که قضیه صادق باشد؟ (۲) با نظر به شواهدی که به سود و به زیان این قضیه در اختیار دارم و با نظر به دل بستگیم به مطلب، آیا به مصلحت من هست که به صدق قضیه ایمان داشته باشم و از احتمال خطا چشم پیوشم؟ متقابلاً، می توانیم دو نحوه ابتنای یک عقیده را بر استدلال آفاقی از هم تمیز دهیم. قضیه مورد اعتقاد ممکن است نتیجه یک استدلال آفاقی باشد و به همین لحاظ پذیرفته شده باشد. می توانیم بگوییم که چنین عقیده ای از لحاظ آفاقی محتمل است. و ممکن است کسی به عقیده ای قائل باشد یا ایمان دینی ای داشته باشد به حکم استدلال آفاقی ای که نتیجه اش این است که قائل بودن به آن عقیده یا داشتن آن ایمان به مصلحت اوست یا اخلاقاً درست است یا، به هر نحوی، مطلوب است. در این مورد اخیر، می گوییم که عقیده یا ایمان مذکور از لحاظ آفاقی مقرون به صرفه است. روشن است که عقاید تاریخی می تواند از لحاظ آفاقی محتمل باشد؛ و در دلیل تقریب و تخمین کرگور منکر این معنا نیست که عقاید تاریخی مسیحیان می تواند از لحاظ آفاقی محتمل باشد. مدعای او، در واقع، این است که با نظر به دل بستگی شورمندانه بی حد و حصر به متعلق این عقاید، عقاید مذکور نمی تواند از لحاظ آفاقی

مقرون به صرفه باشد و، بنابراین، نمی‌تواند به روش آفاقی کاملاً توجیه شود، حتی اگر از لحاظ آفاقی محتمل باشد. همین مدعاست که من در مقام رد آن بودم. من درباره این مسأله بحث نمی‌کردم که آیا عقاید تاریخی مسیحیان از لحاظ آفاقی محتمل است یا نه.

۲) دلیل تعویق

بر طبق دلیل تقریب و تخمین، اشکال استدلال آفاقی تاریخی این است که نمی‌تواند یقین کامل به ما بدهد. اما این تنها ایراد کرگگور به این نوع استدلال، به عنوان مبنای ایمان دینی، نیست. او این اشکال دیگر را هم دارد که تحقیقات آفاقی تاریخی هرگز کاملاً به پایان نمی‌رسد، به طوری که کسی که درصدد است که ایمان خود را بر این تحقیقات مبتنی سازد التزام دینی خود را تا ابد به تعویق می‌اندازد. در فرآیند پژوهشهای تاریخی "مشکلات جدیدی پدید می‌آیند و رفع می‌شوند، و باز مشکلات جدیدی پدید می‌آیند. هر نسلی از نسل قبلی خود این توهم را به ارث می‌برد که روش کاملاً بی‌عیب و نقص است، اما محققان خبیر هنوز توفیق نیافته‌اند... و از این قبیل... دلبستگی شورمندانه شخصی و بی‌حد و حصر فاعل شناسایی... دم به دم بیشتر رو به نابودی می‌نهد. زیرا تصمیم به تعویق می‌افتد، و به تعویق می‌افتد چون مستقیماً به نتیجه تحقیقات پیشرفته منوط و موکول است." به محض اینکه "یک سند تاریخی" را "معیار تشخیص حقیقت مسیحی" تلقی کنیم "به سخنی مشغول گشته‌ایم که نتیجه اش تا ابد الابد معلوم نخواهد شد" - یعنی به انحراف دینی ای گرفتار آمده‌ایم که التزام دینی را برای همیشه به آینده می‌افکند.

بیم و هراس کرگگور از اینکه ابتدای ایمان دینی را بر استدلال تجربی روا بدارد از این دست است. خطر تعویق التزام فقط در بی‌یقینی‌های ناشی از تحقیقات تاریخی نیست، بلکه در باب دلیل طرح و تدبیر برای اثبات وجود خدا هم این خطر هست. در پاره نوشته‌های فلسفی، کرگگور بر سعی در جهت اثبات وجود خدا از طریق شواهد دال بر وجود "حکمت در طبیعت، خیرخواهی، حکمت در حاکمیت بر جهان" چند اشکال وارد می‌آورد و آنگاه می‌گوید: "حتی اگر شروع می‌کردم هرگز ختم نمی‌توانستم کرد و، از این گذشته، مجبور می‌بودم که پیوسته در حالت تعلیق بسر ببرم، از بین آنکه مبادا دفعتاً امری بسیار هائل روی دهد و شیرازه برهان مرا

بگسلد. " این گفته یک اشکال کلی است به هر کس که عقاید دینی را از سنخ اموری تلقی کند که آزمونپذیری تجربی دارد. به نظر می‌رسد که در این نکته بسیاری از فیلسوفان تحلیلی با کرگگور موافق باشند. اخیراً در فلسفه تحلیلی دین، این تصور که عقاید دینی آزمونپذیری تجربی ندارند مایه بحثهای فراوانی شده است. به گمان من، معلوم نیست که این تصور صحیح باشد؛ و بررسی ادله‌ای که می‌توان به سود آن اقامه کرد جالب است.

سخنان کرگگور دلیلی را به ذهن متبادر می‌کند که من آن را دلیل تعویق می‌نامم. مقدمه اول آن این است که هیچ کس نمی‌تواند ایمان دینی اصیلی داشته باشد، مگر اینکه به آن کاملاً ملتزم باشد؛ و هر کس برای اینکه، به همین معنای مورد بحث، به یک عقیده التزام کامل داشته باشد باید عزم جزم کرده باشد که در هر وضع و حالی که حصول آن را نظراً ممکن می‌داند از آن عقیده دست نکشد.

مقدمه دوم این است که هیچ کس نمی‌تواند به عقیده‌ای التزام کامل داشته باشد که آن را بر تحقیقاتی مبتنی ساخته است که خود وی به امکان اینکه در آینده به تجدید نظر در نتایج آنها حاجت افتد قائل است. التزام کامل به عقیده‌ای که بر چنین مبنایی استوار است بناچار به تعویق می‌افتد. به عقیده من، این مقدمه، اگر درست تفسیر شود، صادق است. وضع کسی را در نظر آورید که خود را ملتزم به عقیده‌ای می‌بیند که بر شواهد آفاقی مبتنی است، اما به امکان اینکه کشفیات آینده توجیه آفاقی آن عقیده را از میان بردارد قائل است. جای این پرسش هست که اگر مبنای آفاقی عقیده اش برافتد، و کو وقوع این امر بسیار نامحتمل باشد، چه واکنشی نشان می‌دهد؟ آیا حاضر است که، در این صورت، از عقیده اش دست بکشد؟ اگر پاسخ مثبت باشد، وی، به معنای مورد بحث، به آن عقیده التزام کامل ندارد. اما اگر عزم جزم کرده باشد که، حتی در صورتی که توجیه آفاقی عقیده اش از کف برود، سخت بدان عقیده پایبند بماند، آنگاه عقیده اش را بر توجیه آفاقی مبتنی نساخته است. یا لا اقل فقط بر آن مبتنی نساخته است.

نتیجه‌ای که از این دو مقدمه باید گرفت این است که ایمان دینی اصیل نمی‌تواند مبتنی باشد بر تحقیقاتی که خود مؤمن به امکان اینکه در آینده به تجدید نظر در نتایج آنها حاجت افتد قائل است. باید توجه داشته باشیم که این نتیجه، در ساحت این دلیل، دو محدودیت مهم دارد:

اولاً، دلیلی ارائه نشده است بر اینکه ایمان دینی اصیل نمی‌تواند توجیه آفاقی‌ای داشته باشد

که در معرض تجدید نظر احتمالی آینده باشد. آنچه ارائه شده دلیلی است بر اینکه اعتقاد مؤمن اصیل به عقیده دینی خودش نمی تواند یکسره بر چنین توجیهی مبتنی باشد. ثانیاً، این نتیجه فقط در مورد کسانی صادق است که امکان نظری ای قائلند برای اینکه نتایج آفاقی ای که علی الظاهر مؤید عقیده شان است برافتد. به گمان من، منطقی نیست که عزم شخص را در باب واکنشی که بناست در وضع و حالی نشان دهد که اصلاً به امکان آن هم قائل نیست، جزء لازم التزام کامل بدانیم. اما این هم ممکن است که شخص وقتی باید به چنین امکانی قائل باشد قائل نباشد.

کرگور برای اینکه به این نتیجه دست یابد که ایمان دینی اصیل نمی تواند، بدون ارتکاب خطا، بر استدلال آفاقی تجربی مبتنی شود به یک مقدمه دیگر هم نیازمند است: این مقدمه سوم این است که همیشه در هر تحقیق آفاقی تجربی، از نظرگاه آفاقی، امکان نظری ای هست برای اینکه، با توجه به شواهد جدید یا استدلال جدید، نیاز به تجدیدنظر در نتایج تحقیق پیدا شود. به عقیده من، کرگور این مطلب را مفروض گرفته است؛ و لااقل در باب تحقیقات تاریخی یقیناً این مطلب را مفروض گرفته است. از این مقدمه نتیجه می شود که اگر کسی در هر تحقیق آفاقی تجربی به امکان نیاز آتی به تجدیدنظر در نتایج قائل نباشد برخطاست. اما اگر کسی به چنین امکانی قائل باشد، آنگاه، به حکم نتیجه ای که در دلیل تعویق به دست آمد، نمی تواند ایمان دینی اصیلی را بر آن تحقیق مبتنی سازد.

ممکن است بعضی از فیلسوفان مقدمه سوم این دلیل را در معرض نقد جدی آورند؛ و یقیناً قابل مناقشه هم هست. اما من بیشتر مایلیم که به نقد مقدمه اول بپردازم. بیشک، این ادعا بیوجه نیست که ایمان دینی اصیل باید متضمن التزام باشد، التزامی چنان تام و تمام که مؤمن مصمم باشد که، در هر وضع و حالی که حصول آن را نظراً ممکن می داند، از عقیده اش دست نکشد. اگر شما راضی شوید به اینکه بر اثر تحقیقات آفاقی از عقاید بظاهر دینی خود دست بکشید، آیا نمی توانیم بحق بگوییم که همان تحقیقات آفاقی دین واقعی شماست، یعنی چیزی است که عمیقتر از هر چیز دیگر بدان التزام دارید؟

اما به سود طرف دیگر هم سخن موجهی می توان گفت. معمولاً تصور بر این است که این بخش مهمی از اخلاق دینی است که فروتن، تعلیمپذیر، و آماده اصلاح، القانات جدید و رشد فکری باشیم، حتی (و شاید علی الخصوص) در باب عقاید دینی مهم. اگر می خواستیم تسلیم

کرگور شویم و بپذیریم که لب التزام در دین تصمیم قطعی است به اینکه عقاید دینی مهم دگرگونی نپذیرد، می‌بایست تصور مذکور را رد می‌کردیم. در واقع، به گمان من، این برداشت از التزام دینی اشکال اساسی دارد. ایمان را نباید سرسپردگی بی‌قید و شرط به یک عقیده انگاشت؛ زیرا اولاً: متعلق سرسپردگی دینی آدمی عقیده یا طرز تلقی خودش نیست، بلکه خداست؛ و ثانیاً: می‌توان شک کرد در اینکه سرسپردگی دینی به خدا می‌تواند یا باید کاملاً بی‌قید و شرط باشد. گاهی گفته می‌شود که محبت خدا به گناهکاران کاملاً بی‌قید و شرط است و به فضیلت یا استحقاق آنان باز بسته نیست. اما عموماً تصور بر این است که سرسپردگی دینی به خدا به خوبی و محبت او بستگی دارد. شان اقویاست که بی‌قید و شرط محبت بورزند، نه کار ضعیفا؛ و نسبت به خدا ما ضعیفیم.

۳) دلیل شورمندی

در بیانی که کرگور از دلیل تقریب و تخمین و دلیل تعویق دارد فرض بر این است که نظام عقاید دینی می‌تواند از لحاظ آفاقی مُحتمل باشد. فقط از سر مماشات است که کرگور این فرض را می‌پذیرد؛ والا خودش جداً معتقد است که ایمان دینی، بالطبع، محتاج نا محتمل بودن آفاقی است. ”هر چیزی که تقریباً محتمل، یا محتمل، یا بغایت و مؤکداً محتمل است چیزی است که [آدمی] می‌تواند تقریباً بدانند، یا عملاً بدانند، یا با تقریبی مؤکد و بینهایت نزدیک به واقع بدانند، اما ایمان به آن غیر ممکن است.“ کرگور بر این نظر هم مهر تأیید نمی‌زند که دین باید از ایمان فراتر رود و به نوعی تقریباً - علم که مبتنی بر احتمال باشد برسد. ”ایمان عالیترین شورمندی انسان است. شاید در هر نسلی فراوان باشند کسانی که حتی به آن دست نمی‌یابند، اما کسی نیست که از آن درگذرد.“ خیانت است اگر دین بکوشد تا از ایمان فراتر رود. این نظر که ”احتمال و ضمانت“ بتوانند جایگزین ایمان شوند، از نظر مؤمن، ”وسوسه‌ای است که باید با تمام قوا با آن مقابله کرد.“ بنابراین، سعی در جهت تأسیس عقاید دینی بر اساس احتمال آفاقی خدمت به دین نیست، بلکه با دل‌بستگی‌های واقعی دین مغایرت دارد. تقریب به یقین، که احتمال آفاقی فراهم می‌تواند آورد، مردود است؛ نه فقط بنا به جهاتی که در دلیل تقریب و تخمین و دلیل تعویق ذکر

شد، بلکه همچنین به دلیل قویتری، و آن اینکه ”چون، برعکس، ما باید از شر اطمینان بخش های ابتدایی، براهینی که از راه اثبات مؤثر می کند و خیل عظیم کارگشایان و ضمانت کنندگان همگانی آسوده شویم، تا امر نامعقول بوضوح تمام پدیدار شود و فرد، اگر بخواهد، بتواند ایمان آورد؛ من فقط می گویم که چنین ایمانی باید تا آنجا که ممکن است سرشار از شور و حرارت باشد.“

همان طور که این نقل قول اخیر نشان می دهد، به زعم کرگور عقیده دینی باید مبتنی بر اعمال اراده ای سرشار از شور و حرارت، یعنی جدو جهدی شورمندانه، باشد. ادله ای که وی برای این نظر که احتمال آفاقی از لحاظ دینی نامطلوب است دارد با شان و منزلت شورمندی در دین مرتبط است، و همان چیزی است که من دلیل شورمندی می نامم. مقدمه اول این دلیل آن است که اساسی ترین و ارزشمندترین خصیصه تدین شورمندی، و در واقع شورمندی ای بی حد و حصر،

شورمندی ای با بیشترین شدت و حدت ممکن، است. مقدمه دوم آن است که شورمندی بی حد و حصر مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است. و بنابراین نتیجه اینکه آنچه در تدین اساسی تر و ارزشمندتر از هر خصیصه دیگری است مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است.

بحثی که من در باب این دلیل می‌کنم سه بخش دارد: (الف) در آغاز می‌کوشم تا، به اختصار تمام، روشن کنم که آنچه از لحاظ آفاقی نامحتمل تلقی می‌شود چیست. (ب) سپس ادله کرگگور را برای این قول که شورمندی بی حد و حصر مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است بررسی می‌کنیم. با این کار، برداشت روشنتری هم از مراد کرگگور از شورمندی بی حد و حصر به دست می‌آوریم. (پ) و سرانجام به بحث از مقدمه اول این دلیل می‌پردازم، هر چند، در این بخش، مسائل و مشکلاتی پدیدار می‌شود که مدعی نیستم که می‌توانم به نحو استدلالی فیصله‌شان دهم.

(الف) عقایدی که نامحتمل بودنشان مورد حاجت شورمندی دینی است چیست؟ کرگگور به نامحتمل بودن هر عقیده ای رضا نمی‌دهد؛ به نظر او مطمئناً عقیده نامحتمل باید لااقل عقیده مهمی باشد. از سوی دیگر، این فرض که هر عقیده ای از عقاید مسیحیان باید از لحاظ آفاقی نامحتمل باشد بوضوح نامعقول است (مثلاً این عقیده را در نظر بگیرید که مردی به نام عیسی واقعاً وجود داشته است.) به گمان من، آنچه در دلیل شورمندی لازم است نامحتمل بودن آفاقی لااقل یک عقیده است که اگر بناست هدف شورمندی دینی حاصل آید آن عقیده باید صادق باشد.

(ب) در تعلیقه می‌توانیم اشاراتی بیابیم به چند دلیل برای این نظر که شورمندی بی حد و حصر نیازمند نامحتمل بودن آفاقی است. از آن میان، دو دلیل که به نظر من جالبتر می‌آیند، ناظرند به: (۱) خطر کردنهایی که پذیرفته می‌شوند و (۲) بهایی که در طلب دلبستگی شورمندانه پرداخت می‌شود.

(۱) یکی از ادله کرگگور برای ارجگذاری به نامحتمل بودن آفاقی آن است که این نامحتمل بودن خطرکردنی را که لازمه حیات دینی است افزایش می‌دهد، و خطر کردن برای ظهور شورمندی دینی آنقدر ضرورت دارد که "بدون خطر کردن ایمانی در کار نیست". کرگگور، درباره ماهیت سعادت ابدی، که هدف جد و جهد دینی است، می‌گوید: "هیچ نمی‌توان گفت ... الا اینکه سعادت ابدی خیری است که با به خطر انداختن همه چیز، مطلقاً همه چیز، حاصل می‌آید." اما به خطر انداختن یعنی چه؟ مخاطره با بی‌یقینی همبستگی دقیق دارد؛ وقتی یقین در کار است مخاطره غیرممکن می‌شود. ... اگر

آنچه امید دستیابی به آن را، از طریق به خطر انداختن چیزی دیگر، دارم، خود، یقینی باشد، من خطر نکرده‌ام یا چیزی را به خطر نینداخته‌ام، بلکه به تعویض و مبادله دست زده‌ام... نه، اگر من برآستی عزم مخاطره دارم، برآستی عزم جدّ و جهد برای نیل به خیر اعلی را دارم، باید بی یقینی در کار باشد و، به تعبیری، باید جا برای تکان خوردن داشته باشم. اما بزرگترین فضایی که می توانم داشت و در آن برای پرشورترین حالت حاکی از شورمندی، که امر نامتناهی را در آغوش می کشد، جا هست، همانا بی یقینی معرفتی نسبت به سعادت ابدی یا این معرفت یقینی است که گزینش، به معنای محدود، نوعی دیوانگی است: حالا جا هست، حالا می توانید به خطر اندازید!

چگونه است که نامحتمل بودن آفاقی بزرگترین فضا را برای پرشورترین حالت حاکی از شورمندی بی حد و حصر فراهم می آورد؟ دو مورد را در نظر بگیرید: (A) شما به درون سیلابی خروشان می پرید تا کسی را که دوستش می دارید و فریاد می زند و کمک می خواهد از غرق شدن نجات دهید. (B) شما به درون سیلابی خروشان می پرید و در عین نومییدی می کوشید تا کسی را که دوستش می دارید و ظاهراً از هوش رفته و ممکن است خفه شده باشد نجات دهید. در هر دو مورد، دل بستگی شورمندانانه ای به نجات آن شخص نشان می دهید و برای نجات او جان خود را به خطر می اندازید. اما، به گمان من، کرگگور می گوید که در مورد دوم بیش از مورد اول شورمندی هست؛ زیرا در مورد دوم شما جانتان را در راهی به خطر می اندازید که در آن، به لحاظ آفاقی، احتمال اینکه بتوانید شخص محبوبتان را نجات دهید کمتر است؛ و کوششی که بیشتر نومیدانه است شورمندی عظیمتری می طلبد.

درباره دو مورد زیر هم ارزیابی مشابهی می توان کرد: (A') شما داروندارتان را در گرو ایمانتان به حقانیت مسیحیت می نهید و می دانید که از لحاظ آفاقی ۹۹ درصد احتمال دارد که مسیحیت برحق باشد. (B') شما داروندارتان را در گرو ایمانتان به حقانیت مسیحیت می نهید و می دانید که حقانیت مسیحیت، از لحاظ آفاقی، امکان دارد، اما آنقدر نامحتمل است که درجه احتمالش، مثلاً، $(1/2000000)$ است. در هر مورد، شورمندی هست، اما کرگگور

می‌گوید که در مورد دوم بیش از مورد اول شورمندی هست؛ زیرا به خطر انداختن یک چیز واحد (در اینجا، یعنی داروندارتان) در جایی که احتمال موفقیت بسیار کمتر است شورمندی عظیمتری را نشان می‌دهد.

پس، قبول خطر کردن می‌تواند محکی برای تشخیص شدت و حدت شورمندی تلقی شود. به عقیده من، این امر راهی برای فهم مراد کرگور، از اینکه شورمندی دینی را "بی حد و حصر" می‌خواند، پیش پای ما می‌گذارد. دل‌بستگی شورمندانه بی حد و حصر به x یعنی دل‌بستگی ای چنان قوی که آدمی را به عظیمترین فداکاریهای ممکن در راه نیل به x وادارد، آن هم در جایی که احتمال موفقیت به کمترین حد ممکن است. بی حد و حصر بودن شورمندی از اینجا معلوم می‌شود که در نظر شخص هیچ فداکاری ای آنقدر عظیم ننماید که وی بدان دست نزند و هیچ احتمال موفقیتی آنقدر ضعیف ننماید که بر طبق آن عمل نکند. شورمندی ای که، بدین معنا، بی حد و حصر است، بالطبع، نیازمند اوضاع و احوالی است که مقتضی بزرگترین خطر کردنها باشد تا بتواند، در آن اوضاع و احوال، خود را نشان دهد.

بیشک اشکال خواهد شد که در این دلیل ماهیت دل‌بستگی شورمندانه درست فهم نشده است؛ چراکه چنین دل‌بستگی ای از مقوله استعداد و آمادگی است؛ یعنی برای اینکه دل‌بستگی شورمندانه عظیمی داشته باشیم لازم نیست در جایی که احتمال موفقیت اندک است بالفعل و عملاً به فداکاری عظیمی دست بزنیم، بلکه آنچه لازم است فقط این است که دل‌بستگی چنان شدید و حادثی داشته باشیم که اگر فرصت مناسبی پیش آید حاضر به چنان فداکاری ای باشیم. بنابراین، اشتباه است اگر بگوییم که در مورد (B) بیش از مورد (A)، یا در (B) بیش از (A)، شورمندی هست. در (B) بیش از (A)، و در (B) بیش از (A)، شورمندی نشان داده شده است؛ اما ممکن است در مواردی هم که در آنها مجال نشان دادن شورمندی نیست همان اندازه شورمندی وجود داشته باشد.

این اشکال در خصوص آنچه ما معمولاً از "دل‌بستگی شورمندانه" اراده می‌کنیم ممکن است صحیح باشد؛ اما اشکال قاطعی به دلیل مورد بحث نیست. مسأله مهم این است که استعدادها، که ممکن است به فعلیت نرسند، در سرسپردگی دینی چه نقشی باید ایفا کنند. و در اینجا باید گریزی بزنیم به موضع تعلیقه در این مسأله - موضعی که سازگاری واضحی ندارد و اگر به خوشبینانه‌ترین وجه داوری کنیم باید بگوییم که پیچیده است.

قبل از هر چیز، گمان ندارم که کرگگور حاضر باشد که شورمندی، یا دلبستگی شورمندانه، را در اصل استعدادی بداند که بتواند همواره به فعلیت نرسیده و در حال کمون بماند. او ظاهراً شورمندی را عمدتاً شور و شوقی می‌داند که آدمی با آن شور و شوق بالفعل عمل و احساس می‌کند. ”شورمندی زودگذر و آنی است“، اگر چه قابل تکرار دائم است. و چیزی که به نحوی زودگذر و آنی است که باید تکرار شود، نه تمدید، به احتمال قوی یک واقعه است، نه یک استعداد. اینکه کرگگور زندگی قرین ”جدّ و جهد بی وقفه“ را کمال مطلوب می‌انگارد و می‌گوید که تنها تکلیف دینی ”اعمال“ ارتباط با خدا و ”بیان و ابراز هستی دارانه“ گزینش دینی است با این برداشت از شورمندی می‌سازد.

اینها همه این نظر را تأیید می‌کنند که مراد کرگگور از ”دلبستگی شورمندانه“ بی حدّ و حصر، یک نمونه از تصمیمگیری عمّلی است که در آن آدمی پیوسته تدبیر خود را از این راه اعمال و ابراز می‌کند که در مواردی که احتمال موفقیت به کمترین حدّ ممکن رسیده است به عظیمترین فداکاریهای ممکن دست زند. برای تحقق چنین نمونه‌ای از زندگی احتمال موفقیت‌هایی که حتی الامکان کم باشد مورد نیازند. این همان جایی است که برای ”پرشورترین حالت“ حاکی از شورمندی بی حدّ و حصر لازم است.

اما، از سوی دیگر، کرگگور یک ساحت استعدادی را در حیات دینی، و حتی دقیقاً در عظیمترین فداکاریهای ممکن، روا می‌دارد. می‌توانیم بپذیریم که اگر باید در سرسپردگی دینی مان به عظیمترین فداکاریهای ممکن دست بزنیم باید این کار را از این طریق انجام دهیم که همه علائق دنیوی را ترک و رَفْض کنیم و عمر و همّت خود را یکسره وقف دین سازیم. به نظر کرگگور، این همان کاری است که رهبانیت سعی در آن دارد؛ و وی (به هر حال، در تعلیقه) آن را رد می‌کند؛ و این رد خلاف انتظاری است که ما، به مقتضای سیر استدلالی‌ای که تا اینجا داشتیم، از کرگگور داریم. وی قائل است که ”کناره‌گیری“ یا ”چشمپوشی“ از همه غایات محدود دقیقاً نخستین چیزی است که تدبیر بر ما الزام می‌کند؛ اما مرادش چشمپوشی‌ای است که با طلب غایات محدود و تمتّع از آنها سازگاری دارد. این چشمپوشی تمرین نوعی فراغ بال است. کرگگور دندانپزشکی را مثال می‌آورد که، وقتی دندان هنوز در جای خودش است، بافت‌های نرم اطراف آن را سست می‌کند تا آماده کشیدن آن شود. مساله تا حدّی این است که با جدّیتی تمام به امور محدود نپردازیم، بلکه، حتی در همان حال که در طلب آنها هستیم، با نوعی خونسردی و سردمزاجی یا طنز و

طبیعت با آنها مواجه شویم .

این خونسردی و سردمزاجی فقط یک استعداد نیست ، اما چشمپوشی یک حیث استعدادی هم دارد . ”اگر ، در نظر هر فرد ، سعادت ابدی خیر اعلای اوست ، این بدان معناست که همه لذائذ محدود ، بنا به خواست خود فرد ، به حدّ اموری تنزل می یابند که ممکن است در راه سعادت ابدی مجبور به چشمپوشی از آنها شود .“ این تنزل مقام لذائذ دنیوی - که بنا به خواست خود فرد صورت می پذیرد - یک استعداد نیست ، بلکه یک گزینش است . اما متعلّق این گزینش ظاهراً یک حال استعدادی است - یعنی این حال که فرد چنان باشد که از هر لذّت محدودی صرف نظر کند اگر این صرف نظر به لحاظ دینی لازم یا نافع باشد .

ظاهراً روشن است که کرگگور ، در تعلیقه ، می خواهد که ساحت استعدادی را در یک مرحله از مخاطره دینی بپذیرد و در مرحله ای دیگر نپذیرد . به گمان او ، در بیشتر موارد همین کافی است که آدمی آماده باشد که برای دین از طلب غایتی محدود باز ایستد ؛ اما این کفایت نمی کند که آدمی علی رغم نامحتمل بودن آفاقی به عقیده خود بچسبید . عقیده باید بالفعل نامحتمل باشد ، هر چند طلب امور محدود لزوماً نباید بالفعل متوقف شود . آنچه روشن نیست دلیل این فرقه گذاری است . فرضیه زیر ، که مسلماً ، در مقام تفسیر متن ، تا اندازه ای حدسی است ، بهترین تبیینی است که از عهده من ساخته است .

پذیرش ساحت استعدادی در چشمپوشی فرد متدین از امور محدود چیزی است که کرگگور ظاهراً به مقتضای این نظر که هر چه غیر از این باشد بتپرستی است بدان تن در داده است . زیرا فرض کنید که کسی عملاً از همه خواسته های دنیوی دست بشوید و به صومعه ای درآید . در این صومعه نیز در طلب چند غایت خاص (از قبیل از خواب برخاستن در نیمه شب برای عبادت) هست که ، هر چند به نحوی دینی (و می توان گفت ”کلیسایی“) اند ، باز محدودند . غایت مطلق دین ، به همان اندازه که با غایات مطلوب اعضای انجمن شهرداری یکی نیست ، با غایات صومعه نشینان هم مغایرت دارد . هر ادعایی غیر از این یکسان انگاری شرك آمیز غایت مطلق با غایتی محدود است . شخص هستی دار نمی تواند ، با دست کشیدن بالفعل از طلب هر غایت محدود ، داروندار خود را فدا کرده باشد . زیرا مادام که می زید و فعالیت دارد در کار طلب غایتی محدود است . بنابراین ، چشمپوشی اش از هر چیز محدود باید لااقل تا حدی بالقوه و استعدادی باشد .

کرگگور ظاهراً از این موضع راضی نیست و ظهور و بروز شورمندی دینی را دارای بیشترین

درجه اهمیت می‌داند. این مسأله که، علی‌رغم اینکه در هر عمل مشخصی عامل در طلب غایتی محدود است، شورمندی نسبت به غایتی بی‌حد و حصر ظهور و بروز در خور بیاید، در تعلیق، مسأله اساسی دین تلقی شده است. اگر فدا کردن هر چیز محدود باید عمدتاً بالقوه و استعدادی بماند، آنگاه شاید برای کرگور این امر اهمیت هر چه تمامتر داشته باشد که ضعیف بودن احتمالی که به سبب آن احتمال آن چیز محدود فدا می‌شود باید کاملاً بالفعل باشد، به طوری که بی‌حد و حصر بودن شورمندی دینی را می‌توان با فعلیتی در لااقل یک جنبه از مخاطره دینی سنجید.

(۲) چنانکه گفتم، به نظر کرگور، شدت و حدت شورمندی را، تا اندازه‌ای، با ضعیف بودن آن احتمال موفقیتی که عامل بر اساس آن عمل می‌کند باید سنجید. شدت و حدت مذکور را، تا اندازه‌ای هم، می‌توان با هزینه آن سنجید - یعنی از این طریق که ببینیم که عامل، با عمل بر اساس آن احتمال، چه چیزی از دست می‌دهد یا چقدر متضرر می‌شود. این محک دوم را می‌توان مبنای دلیلی ساخت برای این ادعا که شورمندی بی‌حد و حصر نیازمند نامحتمل بودن آفاقی است. زیرا نامحتمل بودن آفاقی عقیده دینی، اگر مورد توجه واقع شود، هزینه اعتقاد به آن عقیده را افزایش می‌دهد. خطر کردنی که در این کار هست که داروندارمان را در گرو عقیده‌ای بنهیم که از لحاظ آفاقی نامحتمل است مایه درد و رنج روحی و اضطرابی می‌شود که قبول و تحمل آن، خود، نوعی فداکاری است. ظاهراً نتیجه این استدلال این است که اگر کسی داروندارش را در گرو عقیده‌ای که از لحاظ آفاقی نامحتملش می‌داند نهد شورمندی اش، به معنای مورد نظر کرگور، بی‌حد و حصر نیست؛ زیرا فداکاریش می‌توانست عظیمتر باشد اگر به عقیده‌ای نامحتمل وفادار می‌ماند.

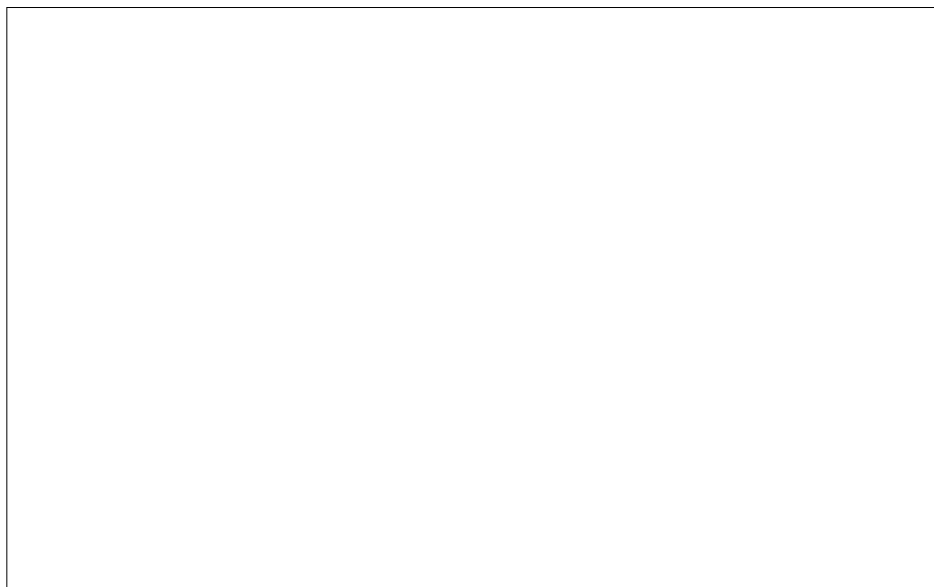
کرگور دلیلی مشابه در کار می‌آورد: از نظر خدا، اینکه به ما معرفتی آفاقی نسبت به خودش ارزانی دارد و باطلنمایی را از آن معرفت بزدايد "کاستن قیمت ارتباط با خدا" است.

وحتی اگر می‌شد تصور کرد که خدا حاضر به چنین کاری باشد، انسانی که دلش سرشار از شورمندی است نمی‌توانست چنین چیزی را بخواهد. دختری که براستی عاشق است هرگز به خاطرش خطور نمی‌تواند کرد که سعادت خود را به قیمتی گزاف خریده است، بلکه همواره در ضمیرش این اندیشه می‌جوشد که سعادت عشق را به ثمن بخشی به دست آورده است. و درست همانطور که شورمندی نسبت

به امر نامتناهی، خود، حقیقت بود، در مورد عالیترین ارزش هم این امر صادق است که قیمت همان ارزش است و قیمت نازل به معنای ارزش اندک است ...

کرگگور، در اینجا، ظاهراً قائل است به اینکه اولاً: افزایش درجه احتمال آفاقی عقیده دینی از هزینه آن می‌کاهد و ثانیاً: ارزش حیات دینی با بهای آن سنجیده می‌شود. به نظر من، دلیل وی برای ادعای دوم این است که شورمندی ارزشمندترین چیز در حیات دینی است و با بهایش سنجیده می‌شود. اگر برداشت کرگگور از شورمندی بی‌حد و حصر را، که برای این دلیل ضرورت دارد، مسلم بگیریم، ظاهراً، بار دیگر، دلیل موجهی به دست آورده ایم برای این نظر که نامحتمل بودن آفاقی برای چنین شورمندی‌ای لازم است.

(پ) بنابراین، باید بررسی کنیم که آیا شورمندی بی‌حد و حصر، با همان برداشتی که کرگگور از آن دارد، باید بخشی از آرمان دینی حیات باشد یا نه. چنین شورمندی‌ای جد و جهد، یا نمونه تصمیمگیری، ای است که در آن آدمی، با عظیمترین شدت وحدت ممکن احساسات، پیوسته، به عظیمترین فداکاریهای ممکن دست می‌زند؛ آن هم در مواردی که احتمال موفقیت به کمترین حد ممکن است. این، به نظر من، آرمانی دست نیافتنی می‌نماید. من شک دارم در اینکه انسانی بتواند شورمندی‌ای از این دست داشته باشد، زیرا شک دارم در اینکه انسانی بتواند به فداکاری‌ای چنان عظیم دست بزند که عظیمتر از آن امکانپذیر نباشد یا احتمال موفقیتی چنان ضعیف (والبته بیش از صفر) داشته باشد که ضعیفتر از آن امکانپذیر نباشد.



اما حتی اگر آرمان کرگگور دست نیافتنی باشد آدمی می تواند طالب سعی در جهت تقرّب به آن باشد. شدت و حدت شورمندی را باز هم می توان با عظمت فداکاریهای انجام یافته و ضعف احتمال موفقیت‌هایی که اساس عمل بوده اند سنجید؛ حتی اگر نتوانیم توقع عظیمترین فداکاری ممکن یا ضعیفترین احتمال موفقیت ممکن را داشته باشیم. و می توان ادعا کرد که اساسیترین و ارزشمندترین چیز در تدین شورمندی ای است که، با همین معیار، شدت و حدت بسیار داشته باشد (هر چند نتواند شدت و حدت بی حد و حصر داشته باشد) - هر چه شدیدتر بهتر. این ادعا مؤید این دلیل نخواهد بود که نامحتمل بودن آفاقی برای شورمندی دینی ضرورت مطلق دارد؛ زیرا شورمندی، به احتمال قوی، می تواند بسیار شدید و متضمن فداکاریها و خطرکردنهای عظیم، از نوعی دیگر، باشد، بدون اینکه عقیده ای از لحاظ آفاقی نامحتمل در کار باشد. اما باز هم می توان استدلال کرد که عقاید دینی، که از لحاظ آفاقی نامحتملند، با افزودن بر فداکاریهای حیات دینی و کاستن از احتمال موفقیت‌های آن، ارزش این حیات را بیشتر می کنند، و حال آنکه احتمال آفاقی، با کاستن از شدت و حدت شورمندی دینی، ارزش این شورمندی را کمتر می کند.

پس، در دلیل شورمندی، مهمترین مساله این است که آیا به حد اکثر رساندن فداکاری و خطر کردن آنقدر در دین ارزشمند هستند که نامحتمل بودن آفاقی را خصیصه مطلوب عقاید دینی سازند یا نه. یقیناً، بسیاری از افکار و احساسات دینی برای فداکاری و شدت و حدت شورمندی ارزش بسیار والایی قائلند. اما این آموزه که افزایش بی حد و مرز یا تا بالاترین درجه ممکن (اگر بالاترین درجه ممکن وجود داشته باشد) بها و خطر حیات دینی چیزی است مطلوب (لااقل) کمتر موجه است تا این نظر که مقدار خاصی از بها و خطر می تواند بر ارزش حیات دینی بیفزاید. آموزه اول دل بستگی دینی را در تضاد با همه دل بستگیهای دیگر، یا لااقل با بهترین آنها، قرار می دهد. مطمئناً کرگگور در اینکه گمان می کند که زندگی بدون طلب بعضی غایات محدود ممکن نیست بر حق است. اما، با این حال، معاوضه طلب غایات محدود بهتر با طلب غایات محدود بدتر امکان دارد - مثلاً، معاوضه طلب حقیقت، جمال، و ارتباطات شخصی ارضا کننده با طلب درد و رنج از راه تازیانه کوفتن بر خود. و یک شیوه زندگی می تواند پرهزینه تر از شیوه ای دیگر باشد، بدین سبب که چنین معاوضه ای را الزام می کند. کرگگور، در تعلیقه، چنین دعوی ای ندارد. اما پیشفرضهای دلیل شورمندی او ظاهراً مستلزم اینند که چنین فداکاری ای از لحاظ دینی مطلوب است. چنین برداشتی از دین برداشتی است شیطانی. در یک اخلاق دینی قابل تحمل باید راهی یافت برای

تصور دلبستگی دینی، به عنوان دلبستگی ای که جامع بهترین دلبستگیهای دیگر است، نه طارد آنها- و، به گمان من، یکی از بهترین دلبستگیهای دیگر دلبستگی به داشتن عقائد مستند و موجه است.

۴) شرطبندی پاسکال و جهش کرگگور

طرفه آنکه نظریات کرگگور درباره شورمندی دینی به روشی اشاره دارد که بدان روش می توان عقاید دینی او را بر استدلال آفاقی مبتنی ساخت - نه بر استدلالی که نشان دهد که آن عقاید از لحاظ آفاقی محتملند، بلکه بر استدلالی که نشان دهد که از لحاظ آفاقی مقرون به صرفه اند. وضع شخصی را در نظر آورید که کرگگور مؤمن مسیحی واقعی اش می داند. چنین شخصی بیش از هر چیز چه می خواهد؟ بیش از هر چیز دیگر، می خواهد از طریق مسیحیت به حقیقت نایل شود؛ یعنی اشتیاق دارد که هم مسیحیت بر حق باشد و هم خود او، به عنوان یک مؤمن واقعی، با آن ربط و نسبت یابد. اشتیاقش به این وضع (که می توانیم S بنامیم) چنان شدید است که حاضر است که هر چیز دیگری را فدا کند تا بدان برسد، حتی در موردی که احتمال موفقیت به کمترین حد ممکن است.

بنابراین، می توانیم دلیل زیر را اقامه کنیم، که شباهت آشکاری به شرطبندی پاسکال دارد. فرض کنیم که، از لحاظ آفاقی، احتمالی، هر چه قدر ضعیف، هست که مسیحیت برحق باشد. این فرضی است که کرگگور می پذیرد و، به گمان من، فرض موجهی هم هست. در این صورت، دو شق در کار است: یا مسیحیت برحق است، یا بر باطل. (دیگران ممکن است به چنین شرطیه منفصله صریحی اعتراض کنند، اما کرگگور نمی کند.) اگر مسیحیت بر باطل باشد حصول S برای همه محال است، چون حقیقت مسیحیت در S مندرج است. فقط در صورتی که مسیحیت برحق باشد می توان گفت که هر کاری که کسی بکند یا مُدّ اوست در نیل به S یا مانع او. و اگر مسیحیت برحق باشد، هر کسی، فقط به شرط آنکه مؤمن مسیحی واقعی شود به S نایل می گردد. این امر به نظر واضح می آید که هر کس، احتمال مؤمن مسیحی واقعی شدن خود را از این طریق افزایش می دهد که (اگر بتواند) هم اکنون مؤمن مسیحی واقعی شود، حتی اگر حقیقت عقاید مسیحی، در حال حاضر، از لحاظ آفاقی، غیر یقینی یا نامحتمل باشد. از این رو، به نظر می رسد که برای

کسی که S را چنان می‌خواهد که حاضر است هر چیز دیگر را، حتی در موردی که احتمال حصول S به کمترین حد ممکن است، فدای آن کند مقرون به صرفه است که هم اکنون مؤمن مسیحی واقعی شود، البته اگر می‌تواند. در واقع، به عقیده من، دلیلی که به سود این نتیجه اقامه کردم استدلالی آفاقی است و، بنابراین، عقیده مسیحی، از لحاظ آفاقی، برای هر کسی که S را به همان اندازه می‌خواهد که مسیحی واقعی، به نظر کرگگور، باید بخواهد مقرون به صرفه است. البته، این دلیل اصلاً در صدد اثبات این نیست که از لحاظ آفاقی احتمال دارد که مسیحیت برحق باشد، بلکه فقط وجهی عملی و مصلحت‌اندیشانه برای اعتقادورزیدن در اختیار کسی می‌گذارد که اشتیاق خاصی دارد. کاری هم در جهت اثبات این معنا نمی‌کند که چنین اشتیاقی نسبت به S، که هر چیز دیگر را کاملاً تحت الشعاع قرار می‌دهد، معقول است. اما نشان می‌دهد که درست همانطور که موضع کرگگور بیش از آنچه ممکن است در آغاز گمان‌رود ساختار منطقی دارد، رهایی کامل از چنگ توجیه آفاقی هم دشوارتر از آن است که احتمالاً کرگگور می‌پنداشته است.

پی‌نوشتها:

1. Robert Merrihew Adams
2. the University of California
3. Los Angeles
4. the Approximation Argument
5. Postponement Argument
6. the Passion Argument
7. **Philosophical Fragments**
8. Pascal

متن اول از صفحات ۴۰۸ تا ۴۱۸ کتاب زیر ترجمه شده است:

Pojman, Louis P.(ed.), *Philosophy of Religion: An Anthology*, (California: Wadsworth Publishing Company, 1987)

لویس پویمن، گردآورنده کتاب مذکور، متن اول را، خود، از کتاب *تعلیق غیر عملی نهائی بر پاره‌نوشته‌های فلسفی کرگگور* به انگلیسی ترجمه کرده، و متن دوم را از نشریه زیر نقل کرده است:

The Monist, Vol. 60, no.2 (1977)

وی افزوده است که پاورقی‌های متن دوم را حذف کرده است. در ترجمه فارسی هم این پاورقی‌ها (۹ پاورقی) نیامده است. خوانندگان علاقه‌مند به اطلاع بر مفاد پاورقی‌ها می‌توانند به طبع و نشر دیگری از همان متن در کتاب زیر رجوع کنند:

Cahn, Steven M., Shatz, David(ed.), *Contemporary Philosophy of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1982), pp. 213-228.