



## A Critique of Kierkegaard's Criticisms of Hegel

Hamid Mohammadi Moghanloei<sup>1\*</sup>, Abdurrazzaq Hesamifar<sup>2</sup>

1 PhD Student of philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

2 Professor at Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran

---

### Article Info ABSTRACT

**Article type:** Many believe that one of Hegel's serious critics is Kierkegaard. In this  
**Research** article, we first try to show that some commentators believe that  
**Article** Kierkegaard's criticism is more related to Danish Hegelians than to  
Hegel himself. Second, when he meant to criticize Hegel himself, to  
what extent was he able to criticize the Hegelian system correctly,  
thirdly, was this anti-Hegelian thinker able to separate himself from the  
context of Hegel's thought, or is he still criticizing Hegel in the Hegelian  
**Received:** Atmosphere? Of course, in this article, only some of Kierkegaard's  
**2022/12/20** criticisms have been examined and criticized; Like his critique on the  
**Accepted:** position of the individual, theoretical reason, and historical necessity in  
**2023/9/11** Hegel's philosophy. We will also take a look at Kierkegaard's statement  
about the paradoxical field of faith and compare it with the Hegelian  
contradiction, and we will look at how much Kierkegaard is influenced  
by Hegel in expressing this concept. The purpose of the article is to  
examine Kierkegaard's criticisms, however, Hegel's ideas are also  
mentioned wherever necessary.

**Keywords:** Kierkegaard, Hegel, individual, whole, paradox, conflict, negation.

---

**Cite this article:** Mohammadi Moghanloei, Hamid & Hesamifar, Abdurrazzaq (2023). A Critique of Kierkegaard's Criticisms of Hegel. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 1, pp. 93-110.

DOI: 10.30479/wp.2024.18210.1031

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



---

\* Corresponding Author; **E-mail:** hamid\_nava@yahoo.com



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار ۱۴۰۲

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## نقدی بر انتقادهای کی‌یرکگور از هگل

حمید محمدی مقالوبی<sup>۱\*</sup>، عبدالرزاق حسامی<sup>۲</sup>

۱ دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

۲ استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

### اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۱/۹/۲۹

پذیرش:

۱۴۰۲/۶/۲۰

کی‌یرکگور را یکی از منتقدان جدی هگل دانسته‌اند. اما بعضی مفسران معتقدند نقد کی‌یرکگور، بیش از اینکه متوجه خود هگل باشد، متوجه هگلیان دانمارک است. حتی هنگامی که نقد وی بر خود هگل است نیز تا مد زیادی نتوانسته نظام هگلی را به درستی نقد کند و خود را از بستر اندیشه هگل جدا کند و همچنان در فضای هگلی به نقد هگل می‌پردازد. در این مقاله ضمن تبیین این تفسیر، برخی از نقدهای کی‌یرکگور، مانند نقد او بر جایگاه فرد، عقل نظری و ضرورت تاریخی در فلسفه هگل را بررسی می‌کنیم تا مشخص گردد، صحت و سقم این تفسیر تا کجاست. همچنین نگاهی خواهیم داشت به بیان کی‌یرکگور درباره ساحت پارادوکسیکال ایمان و مقایسه آن با تضاد هگلی، و به این نکته خواهیم پرداخت که در بیان این مفهوم، کی‌یرکگور تا چه اندازه تحت تأثیر هگل قرار دارد. هدف مقاله بررسی نقدهای کی‌یرکگور است، در عین حال، هر جا که لازم بوده به اندیشه‌های هگل نیز اشاره شده است.

**کلمات کلیدی:** کی‌یرکگور، هگل، فرد، کل، پارادوکس، تضاد، نفی.

استناد: محمدی مقالوبی، حمید؛ حسامی فر، عبدالرزاق (۱۴۰۲). «نقدی بر انتقادهای کی‌یرکگور از هگل». فصلنامه

علمی فلسفه غرب. سال دوم، شماره اول (پیاپی ۵)، ص ۹۳-۱۱۰.

DOI: 10.30479/wp.2024.18210.1031



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: hamid\_nava@yahoo.com

## مقدمه

در عصر جدید، بسیاری کی‌یرکگور را به‌عنوان بنیانگذار آگزیستانسیالیسم می‌شناسند. با اینکه به‌نظر می‌رسد نقد او متوجه تمام فرادش فلسفی، از افلاطون تا هگل، است، اما بسیاری آموزه‌های وی را در ضدیت با اندیشه‌های هگل می‌دانند و بنابراین، در تاریخ رایج فلسفه، معمولاً وی را متفکر ضد هگل معرفی می‌کنند. البته در این سخن واقعیتی نهفته است، اما با بررسی آثار او و برخی شارحان، می‌توان نتیجه گرفت که چنین قضاوتی باید بسیار محتاطانه انجام گیرد. ما در این مقاله، ابتدا به دیدگاه مفسرانی می‌پردازیم که معتقدند نقدهای کی‌یرکگور، بیشتر متوجه هگلیان دانمارک بوده تا خود هگل. سپس در سه محور، با موضوعیت «فرد و کل»، «نقد کی‌یرکگور بر ضرورت تاریخی هگل» و «پارادوکس عقل و ایمان»، نشان خواهیم داد که تلاش او در نقد هگل، تا چه حد قرین توفیق بوده است.

در هر صورت، هگل یکی از بزرگترین متفکران فلسفه غرب است و اندیشمندان بعد از وی، چه به‌وجه سلبی و چه به‌صورت ایجابی، تحت تأثیر وی بوده‌اند. در زمان حاضر نیز ما همچنان با هگل گفتگو می‌کنیم و او همچنان مهم است، حتی در مقام مخالفت با او؛ چنانکه «فوکو می‌نویسد: ما باید میزان هگل‌ستیزی خود را تعیین کنیم، که احتمالاً (همین هم) یکی از نیرنگ‌های هگل باشد که علیه ما ساخته است و در انتهای آن، بی‌حرکت ایستاده و منتظر ماست» (Berthold, 2011: 13). پس، بررسی یکی از متفکرانی که به ضدهگل بودن، مشهور است، بیش از اینکه نشان دهد حق با کدام فیلسوف بوده، می‌تواند نشانگر اهمیت اندیشه این فیلسوفان و رابطه ما در این دوره با مواضع هرکدام از آنها باشد.

مسئله دیگر اینکه، انسان در دوره جدید با بحران‌های بیشتری مواجه گشته و در این وانفسای بحران خودشناسی، هرچه بیشتر به ساحت آگزیستانسیال خود پناه می‌برد. در نتیجه، مقایسه برخی از اندیشه‌های این دو فیلسوف، که هرکدام یکی از رویکرد عقل‌محوری یا ایمان‌محوری را نمایندگی می‌کنند، می‌تواند برای ادامه تفکر در چنین جهانی راهگشا باشد.

## هگل یا هگلیان؟

یکی از مسائل مهم در مورد انتقادات کی‌یرکگور از هگل، توجه به این نکته است که انتقادات وی متوجه چه کسی یا چه کسانی بوده است. جان استوارت در کتاب *بازنگری روابط میان هگل و کی‌یرکگور*، به رابطه میان این دو فیلسوف پرداخته است. او در مقدمه کتاب، به چند عامل اشاره کرده که نشان می‌دهند مقصود کی‌یرکگور در نقدهایش، نه خود هگل، بلکه بیشتر هگلیان دانمارک بوده است. او حتی معتقد است ناشران نیز در معرفی چهره ضدهگلی کی‌یرکگور نقشی عمده داشته‌اند، چراکه همه چیز را به‌جای «هگلی»، «هگل» نوشته‌اند.

استوارت معتقد است از جمله کسانی که یک چهره ضدهگلی مطلق از کی‌یرکگور ترسیم کرده، نیلز تالستراپ<sup>۱</sup> است. به‌عنوان مثال، تالستراپ معتقد است تضادی مطلق میان نظر هگل و کی‌یرکگور در

مورد رابطه میان فلسفه و مسیحیت دیده می‌شود (Thulstrup, 1980: 82). به نظر وی، «هگل و کی‌یرکگور، هیچ وجه مشترکی ندارند، نه از نظر هدف، نه به لحاظ روش و در نه آنچه هر کدام اصول مسلم می‌دانستند» (Ibid, 12). هرچند کار تالستراپ اتفاقی جدید نبود، اما دیدگاه رایج را تقویت کرد. جان استوارت معتقد است تالستراپ دقت کافی در گفته‌های کی‌یرکگور به خرج نداده است. مثلاً، استوارت نشان می‌دهد که کی‌یرکگور در همان ابتدای کار فکری خود، یعنی دوره نگارش پایان‌نامه‌اش، بارها هگل را به دلیل تحلیلش از فلسفه باستان، می‌ستاید (Stewart, 2003: 17). حتی استاد کی‌یرکگور، یعنی فردریک کریستین سیبرن،<sup>۲</sup> به‌طور غیرمستقیم از دوره هگلی کی‌یرکگور سخن می‌گوید (Barfod, 2017: 217)، گرچه بعدها خود کی‌یرکگور، از آن دوره به نیکی یاد نمی‌کند.

استوارت معتقد است شواهدی وجود دارد که کی‌یرکگور در کتاب *یا این یا آن*، تحت تأثیر تعاریف هگل بوده است؛ به‌ویژه در تحلیل تراژدی *آنتیگونه* سوفوکل. یا در موردی دیگر، در بخشی از سخنان کی‌یرکگور در مورد زیبایی‌شناسی، به سخنرانی‌های هگل اشاره شده است. به‌عنوان نمونه، «آگاهی ناخشنود» در فصل خودآگاهی *پدیدارشناسی هگل* و روایت کی‌یرکگور از «مرد نگون‌بخت»، با یکدیگر شباهت‌هایی دارند (Stewart, 2003: 18). مقصود استوارت، آن بخش از *پدیدارشناسی هگل* است که هگل از آگاهی ناخشنود دو پاره سخن می‌گوید؛ آگاهی بسیط نامتغیر و آگاهی‌ای که بسیار تغییر می‌کند که حکم ناذاتی را دارد. البته این هر دو بخش آگاهی، که نسبت به هم بیگانه‌اند، در نهایت، یکی گرفته می‌شوند، زیرا دست‌یابی به چیزی بیشتر، معادل از دست دادن آن است (هگل، ۱۳۹۷: ۲۶۸-۲۷۴). همچنین کی‌یرکگور هنگامی که از تراژدی سخن می‌گوید، به ترس و شفقت مورد نظر ارسطو در تراژدی اشاره می‌کند و معتقد است هگل تعریفی درست از شفقت در نظر دارد؛ «هگل در این باب می‌گوید، دو نوع شفقت وجود دارد؛ نوع معمول که متوجه جنبه منتهای رنج است، و شفقت حقیقتاً تراژیک» (کی‌یرکگور، ۱۴۰۰: الف: ۱۳۶).

جان استوارت تأکید می‌کند که در کتاب *تکرار* نیز شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد مفاهیم کلیدی کی‌یرکگور در این اثر، مانند مفهوم تکرار و جهش، منشأ هگلی دارند. «تکرار جامه‌ای است که هرگز کهنه نمی‌شود و از بین نمی‌رود» (همو، ۱۴۰۰: ۲۰). وی در ابتدای بخش اول *تکرار*، به شدن از منظر یونانیان باستان، اشاره می‌کند و به‌نظر میرسد مقصود استوارت از منشأ هگلی داشتن مفهوم تکرار، چنین اشاراتی باشد. کی‌یرکگور در مدخلی در یک مجله، در سال ۱۸۴۵، به‌وضوح تصدیق کرده که وام‌دار هگل است و با احترام از او یاد کرده است:

آنچه من گاهی احساس می‌کنم، احترامی معماگونه به هگل است. من از او بسیار آموختم و به‌خوبی می‌دانم که هنوز هم می‌توانم بیشتر از او بیاموزم. هنگامی که به او مراجعه می‌کنم، جاده‌ای فراخ را می‌یابم که با اطمینان می‌توان گفت هنوز فکری آنجا هست. من به کتاب‌های فلسفی،

از جمله هگل، رجوع می‌کنم. (JP, vol. 2, 1608; Pap. VI B 54. 12)

به نقل از (Stewart, 2003: 18)

استوارت می‌گوید: برخی متذکر شده‌اند که کی‌یرکگور در کتاب *بیماری تا مرگ*، نه تنها مستقیم از دیالکتیک هگلی برای اهداف خود استفاده کرده، بلکه واژه‌هایی را نیز از سنت ایده‌آلیستی اقتباس کرده است، و این همان رابطه پیچیده‌ای است که وی با فلسفه هگل دارد. به گفته استوارت، تالستراپ با اکراه این موضوع را تأیید می‌کند که کی‌یرکگور از فلسفه حق هگل استفاده کرده، اما توضیح می‌دهد که این استفاده، سهم و وزن زیادی در اندیشه او ندارد (Stewart, 2003: 19-20). البته تالستراپ در ادامه ادعا می‌کند که خود کی‌یرکگور، هگل را کاملاً درک نکرده، زیرا اطلاعاتی دست‌اول از فلسفه هگل نداشته است (Thulstrup, 1980: 215).

اما جان استوارت معتقد است علت نپرداختن کی‌یرکگور به بخش‌های دیگر فلسفه هگل، این است که به موضوع مورد بحث وی ارتباطی نداشته است. اگر سخن تالستراپ مبنی بر عدم آشنایی دست‌اول کی‌یرکگور با هگل درست باشد، در آن صورت، راهی دیگر برای انتقاد از نقدهای کی‌یرکگور گشوده می‌شود؛ که از این مجال بیرون است.

به گفته استوارت، کی‌یرکگور در کتابی<sup>۳</sup> که بعد از مرگش منتشر شده، در اشاره به ضدیت خود با فلسفه‌ها، فقط یک‌بار نام هگل را در پاورقی، آن‌هم به شکل صفت هگلی، آورده است. پیداست که در آنجا اشاره کی‌یرکگور نه به خود هگل، بلکه به یوهان لودویگ هایبرگ،<sup>۴</sup> متفکر هگلی دانمارکی است (Stewart, 2003: 24-25). هایبرگ با استفاده از اصطلاحات و ارجاعات مکرر، عملاً هگل را وارد فلسفه دانمارک کرد. در عین حال، او هیچ ابایی از دست‌کاری نظام فکری هگل، متناسب با اهداف خود نداشت. بنابراین، با توجه به برجسب هگلی که به هایبرگ خورده بود، بعدها هر نقدی بر او، نقد هگل بشمار می‌رفت. پس از نقد *یا این/یا آن* توسط هایبرگ، کی‌یرکگور کاری جز تمسخر و نقد وی نداشت. به‌عنوان نمونه، یکی از مخالفت‌های کی‌یرکگور با هایبرگ این بود که وی «دین را به نقشی ثانویه در پس فلسفه تنزل می‌دهد» (Ibid, 53).

از دیگر هگلیان دانمارک که مورد نقد کی‌یرکگور قرار گرفت، هانس لاسن مارتسن<sup>۵</sup> بود. با آنکه هگل‌گرایی مارتسن کمتر از هایبرگ بود، اما نسبت به او، مورد نقادی‌های تیزتری از سوی کی‌یرکگور قرار گرفت. کی‌یرکگور، مارتسن را متهم به استفاده از نبوغ هگل کرده بود. استوارت به‌نقل از کی‌یرکگور می‌نویسد: «کسانی که از هگل تقلید می‌کنند، مانند مردمان روستایی هستند که در یک شهر بزرگ همیشه به دنبال نشانی می‌گردند» (Ibid, 66). استوارت معتقد است حسادت کی‌یرکگور به مارتسن که ناشی از محبوبیت سخنرانی‌های او بود- از دیگر دلایل نقد تندوتیز کی‌یرکگور نسبت به وی بود (Ibid, 67) این خصومت تا پایان عمر کی‌یرکگور، تحت عنوان مباحثات ضد هگلی، باقی ماند.

دیگر هگلی دانمارکی که هدف نقادی کی‌یرکگور واقع شد، آدولف پیتر آدلر<sup>۶</sup> بود. کی‌یرکگور تناقضی آشکار میان هگلی بودن و داستان مکاشفه<sup>۷</sup> او با مسیح احساس می‌کرد، و همین امر محور اصلی نقد آدلر توسط کی‌یرکگور قرار گرفت. استوارات به هگلیان دیگری نیز اشاره کرده که پرداختن به تک تک آنها، مقاله‌ای مستقل می‌طلبد؛ کسانی مانند راسموس نیلس<sup>۸</sup>، کارل ویس<sup>۹</sup>، هانس بروشنر<sup>۱۰</sup>، پیتر مایکل استیلینگ<sup>۱۱</sup>، آندریاس فردریک بک<sup>۱۲</sup>، کارل امیل چارلینگ<sup>۱۳</sup>، کریستین فنگر<sup>۱۴</sup>، رادولف واربرگ<sup>۱۵</sup> و دیتلف گوتارد مونراد<sup>۱۶</sup> و یوهان آلفرد بورنمن<sup>۱۷</sup>.

بعد از تالستراب، عده‌ای دیگر، دیدگاه رایج در مورد کی‌یرکگور و هگل را رها کرده و آن را به بوتنه نقد کشیدند؛ مثل مارک سی تیلور<sup>۱۸</sup> که در سال ۱۹۸۰ دکترای الهیات خود را از دانشگاه کپنهاگ دریافت کرد، یا مایکل تیونسن که در این باره آثاری منتشر کرده<sup>۱۹</sup> که در این دو اثر، بیشتر بر کتاب *بیماری تا مرگ* متمرکز شده و معتقد است کی‌یرکگور جنبه‌های مختلف منطق هگل را اقتباس کرده و از آنها در دیالکتیک مدنظر خود، بهره گرفته است. از این رو، به رابطه‌ی سازنده این دو متفکر نیز اشاره می‌کند (Ibid, 30-31).

سوفیا اسکوپیتی معتقد است هگل تأثیری عمیق بر نوشتن *مفهوم آیرونی* در کی‌یرکگور گذاشته است، با این همه، از نظر او، کی‌یرکگور هرگز هگلی نیست (Scopetea, 1995: 121). پروفیسور آرنه گرون نیز به این مطلب اشاره کرده که شباهت‌هایی روش‌شناختی میان دو کتاب *بیماری تا مرگ* و *پدیده‌ارشناسی روح*، وجود دارد (Gron, 1997: 137-142).

بر اساس آنچه گفته شد، صفت ضد هگلی را نمی‌توان به راحتی به کی‌یرکگور نسبت داد، و صرف مخالفت او با بخش‌هایی از فلسفه هگل یا هگلی را نمی‌توان یک سره به عنوان ضدیت با هگل معرفی کرد. همان‌طور که برخی از مفسران مانند استوارت تأکید می‌کنند که شاید بتوان گفت مهم‌ترین واکنش کی‌یرکگور، در نقد او بر هگلیان دانمارک آشکار می‌شود.

در پایان این بخش باید به این نکته نیز اشاره کنیم که کی‌یرکگور سه‌گونه مواجهه با هگل دارد: (۱) در یادداشت‌های روزانه‌اش، خود را مدیون هگل می‌داند؛ (۲) در نوشتارهایی که با نام مستعار منتشر شده‌اند، به هگل حمله می‌کند؛ (۳) در نوشته‌هایی که با نام خودش به چاپ رسیده، از مسیحیت دفاع می‌کند؛ مسیحیتی که بنا بر تعریف کی‌یرکگور، در ساحت ایمان است و در نظام عقل‌گرایانه هگل نمی‌گنجد (نجفی، ۱۳۹۵).

البته کی‌یرکگور حتی جایی که خود هگل را نقد کرده نیز همواره به صورت غیرمستقیم به هگل حمله می‌کند؛ یعنی حمله او به «آیده»، «وساطت»، «سیستم»، «فلسفه نظرورزان»، «فلسفه منفی» و... است. «کی‌یرکگور همیشه از نقش خود به عنوان یک اصلاحگر، آگاه بوده، و برخلاف بسیاری از موافقان و مخالفانش، (خودش) متوجه این نکته بوده که نمی‌تواند جدا از سیستم هگلی، کارش را به پیش ببرد» (Taylor, 2000: 12).

در مجموع، تیلور بر این عقیده است که هگل به صراحت در *پدیده‌ارشناسی*، به روح و اشکال آگاهی پرداخته است، اما کی‌یرکگور با روشی متفاوت و غیرمستقیم، در آثار متعدد این کار را انجام داده است؛

شاید هم بتوان گفت «کاری که آریستوفانس، نمایشنامه‌نویس کم‌دی یونانی برای سقراط انجام داد، کی‌یرکگور طنزپرداز مسیحی دانمارکی نیز همین کار را در مورد هگل کرد» (Berthold, 2011: 1). به هر حال، هم شیوه نگارش هر دو فیلسوف پیچیده است و هم تفاسیر گوناگونی از آنها پدید آمده که هرکدام تا حدی نوع رابطه هگل و کی‌یرکگور را نشان می‌دهند.

در خاتمه، باید خاطر نشان کنیم که کی‌یرکگور در مواجهه خود با هگل، سه دوره را پشت سر گذاشته است: ۱- دوره نگارش مفهوم آیرونی، که کاملاً تحت تأثیر هگل است؛ ۲- دوره نگارش ترس و لرز، که شدیدترین حملات را به هگل کرده، هرچند این حملات بیشتر متوجه هگلیان است تا خود هگل؛ ۳- دوره نگارش بیماری تا مرگ، که بازگشت دوباره‌ای است به هگل، زیرا در آنجا آشکارا از مفاهیم هگلی استفاده می‌کند. «او از جنبه‌های خاصی از اندیشه هگل الهام می‌گیرد، سپس آنها را توسعه می‌دهد، یا به شیوه خود، اصلاح می‌کند» (Stewart, 2003: 92).

### فرد و کل

اینکه بسیاری کی‌یرکگور را پدر اگزیستانسیالیسم شمرده‌اند، ناشی از اهمیتی است که وی به «فرد» داده است. شاید بتوان گفت تمام تفکر او حول محور فرد می‌چرخد. به همین دلیل، نقطه شروع مخالفت وی با هگل نیز در همین جا شکل گرفته و دیگر نقدهای او بر هگل، از فردگرایی او نشأت می‌گیرد. به گفته راکمور،

نقد کی‌یرکگور بر هگل از توجه او به ساحت اگزیستانس (فرد) شعله‌ور شد. (یعنی) در ارتباط با رابطه اگزیستانس (فرد) و سیستم. به نظر کی‌یرکگور، هگل بزرگترین فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی است، اما مشکلی که سیستم هگلی دارد، این است که قادر به تفکر درباره اگزیستانس (فرد) نیست.

(Rockmore, 1993: 147)

فردیت مورد نظر وی، با فردیتی که در نامتناهی جاویدان است، تفاوت دارد. تقابل فرد و کل که با هگل رنگ‌وبویی جدیدتر به خود گرفته بود، در اندیشه کی‌یرکگور نیز دیده می‌شود، اما راه‌حل‌های گریز از این تقابل، نزد وی با راه‌حل‌های هگل متفاوت است.

به عقیده کی‌یرکگور، تنها فرد است که اگزیستانس (هستی‌داری) دارد و اگزیستانس در اندیشه مفهومی و علمی، جایی ندارد، چراکه «فرق میان اگزیستانس (وجود) و دانش را کی‌یرکگور فرق میان مجعول‌بودگی (واقع‌بودگی)»<sup>۱۹</sup> و ایده‌آل‌بودگی،<sup>۲۰</sup> یا فرق میان متناهی‌بودن و نامتناهی‌بودن می‌داند» (پازوکی، ۱۳۹۹: ۱۱۴ و ۱۱۵). این دووجهی بودن، به‌طور عام، خود را در دوگانگی‌های بسیاری در تعریف انسان نشان می‌دهند. به عقیده وی، وجود فرد همواره درگیر این دو ساحت است؛ یعنی تلاش برای وحدت وجه ایده‌آل و وجه رئال.

پس، در اندیشه کی‌یرکگور هر چه بیشتر به فردانیت اگزیستانس نزدیک شویم، هستی اصیل‌تری خواهیم داشت. این اگزیستانس در تقابل با اندیشه است. اما چرا؟ پاسخ کی‌یرکگور این است که اگزیستانس داشتن مقدم بر داشتن اندیشه است. حتی اگر بالعکس هم در نظر بگیریم، اندیشه را توانایی درک اگزیستانس نیست. به همین دلیل، دانش نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسائل مهم هستی و اگزیستانس باشد. مسائل مربوط به هستی (اصیل) در ساحت اگزیستانس و هستی قابل حل هستند؛ آن‌هم با گزینش و انتخاب، نه با عقل نظری.

کی‌یرکگور معتقد است ساحت واقعی هستی، فرد است که در سپهر ایمان، به اصیل‌ترین شکل ممکن، هستی دارد. ایمان با مفاهیم عقلی هیچ سازگاری ندارد. فرد هر چقدر به خیل یا جمعیت نزدیک شود، اصالت خود را از دست خواهد داد و سرانجام، در خیل غرق خواهد شد؛ این یعنی نابودی اگزیستانس. به عقیده او، کاری که فلسفه هگل می‌کند همین است. یعنی فرد در مقابل کل یا کلی، جایگاه اصلی خود را از دست می‌دهد؛ تمام ویژگی‌های فرد کم‌رنگ شده یا از بین می‌روند. فرد غرق‌شده در خیل، دیگر نمی‌تواند مسئولیت فرد بودنش را بپذیرد، چراکه کسی که در خیل غرق شده باشد، دارای شخصیت نیست. این فرد است که دارای شخصیت و هویت است. بنابراین، در خیل، مسئولیت معنایی ندارد، زیرا مسئولیت برای کسی است که واجد هویت و شخصیت باشد؛ و همان‌طور که گفته شد، خیل فاقد آنهاست.

از طرفی، در اندیشه کی‌یرکگور، مطلق و رابطه آن با فرد، اهمیتی ویژه دارد؛ یعنی مطلق، فردانیت فرد را معنادار می‌کند و اگر پیوند میان آنها بگسلد، فرد در سپهر حسانی، یا حداکثر، در سپهر اخلاقی، باقی خواهد ماند و هرگز به سپهر ایمان - که از نظر وی والاترین سپهر است - راه پیدا نخواهد کرد.

اما سؤال اینجاست که اگر فرد اصیل است، نقش مطلق چیست؟ چراکه به گفته خود کی‌یرکگور، فرد در ارتباط با مطلق، اصیل می‌شود. البته وی تأکید می‌کند که مطلق فراتر از کلی است و به همین دلیل، فرد در رابطه مستقیم با مطلق، برتر از کلی می‌شود؛ این یعنی اینکه مطلق به معنای کل یا کلی نیست. این درست است، اما ظاهراً او به این نکته توجه ندارد که مطلق مدنظر هگل، شامل کل و جزئی با هم است. اگر هگل در مورد ابژه‌های کلی همانند جامعه و دولت - سخن می‌گوید، برای رسیدن به سطح خودآگاهی مطلق است، نه ماندن در همان سطح کلی؛ خودآگاهی‌ای که توأمان، فرد و کل را با هم دارد.

هگل، که گویی می‌خواهد دقیقاً آن اعتراضی را که کی‌یرکگور و نیچه به وی وارد کرده‌اند، دفع کند، اصرار می‌ورزد که فردیت ارزشی ذاتی دارد و ما باید هر فرد را غایتی فی‌نفسه بینگاریم. هگل در این نقطه از بحث، موضوع حق ذهنیت را از نومطرح می‌سازد که بر طبق آن، فردیت ارزشی بی‌کران دارد. (بیزر، ۱۳۹۶: ۴۳۸)

نگارندگان با این سخن بیزر هم‌نظرند که نیچه و کی‌یرکگور نتوانستند در یابند هگل چگونه در تلاش



است تا حق ذهنیت و فردیت را در تاریخ بگنجانند. از منظر هگل، افراد ابزاری در خدمت غایت تاریخ نیستند، بلکه جزئی از خود غایت به‌شمار می‌روند. در واقع، «هگل قصد داشت ویژگی‌های اصلی فردیت مدرن را در کامل‌ترین حالت، در هر حوزه‌ای ارائه دهد» (Rózsa, 2012: 21).

اما چگونه فرد مورد نظر کی‌یر کگور، از کلی فراتر می‌رود؟ وقتی شهسوار ایمان، نامتناهی را ترک می‌کند، در واقع فردانیت خود را حفظ نمی‌کند، بلکه به‌خاطر مطلق، که همان خداست، خود را فدا می‌کند. در اینجا حال و هوای رابطه کرانمند و بی‌کران هگل مشهود است. درست است که هگل جزئی را در برابر کلی، نارسا می‌داند، اما در برابر آن کلی‌ای که ضمن غایت‌مند بودن، هم غایت با جزئی‌هاست. «کل» مدنظر هگل، همان خیل بدون شخصیت نیست. هگل ضمن ارجحیت بخشیدن به کل (آن‌هم کلی‌ای که هم‌نهاد فرد و مطلق است)، همواره برای آزادی فردی اهمیت قائل است و این دو یعنی کل و جزء، سرانجام هم‌راستا می‌شوند. نکته‌ای که مغفول واقع شده، این است که برخی مفسران و نقادان، نتوانسته‌اند آزادی فردی مورد نظر هگل را «که از دل فرایندی طولانی از تناوردگی تاریخی سربر آورده است» (کراسنوف، ۱۴۰۱: ۳۴)، درک کنند.

هگل در بحث از فلسفه حق نیز معتقد است دولت یا حکومتی اصیل است که نهایت اهمیت را برای آزادی فردی قائل شود. منافع فردی، در واقع، بخشی از منافع عمومی است، یا منافع عمومی بخشی از منافع فردی است، زیرا هر دوی این‌ها در راستای تحقق روح مطلق محقق می‌شوند. به‌همین دلیل، دولت از نظر هگل، تجلی روح عینی است. به بیان دیگر، آزادی فردی در گرو تحقق تجلی روح عینی، که همان دولت است، می‌باشد؛ نه دولت توتالیتیر (تمامیت‌خواه)ی که برخی مفسران از اندیشه هگل استنباط می‌کنند. به نظر می‌رسد دولت مد نظر هگل هم‌نهادی است از دولت پیشنهادی هابز و لاک، که هم شأن جامعه را در گذر از وضع طبیعی مد نظر دارد، هم در عین حال، دولت را حافظ منافع فرد می‌داند، نه یک لویاتان.

یکی دیگر از نشانه‌های اهمیت فرد در اندیشه هگل که در راستای همان دلیل قبلی است، نقد او بر زندگی اجتماعی فرد کنش‌گر در یونان باستان است. وی عقیده داشت که در یونان باستان، محدوده آزادی فرد را تنها سیاست‌مداران تعیین می‌کردند، اما در دولت مدرن مدنظر هگل، حقوق فردی و حقوق اجتماعی مکمل یکدیگرند. بنابراین، دولتی که به آزادی فردی بها ندهد، دولتی ناکارآمد است. وجود دولت برای تحقق آزادی انسان است، زیرا هر دو، غایتی مشترک دارند. «دولت فعلیت آزادی متجسم است» (هگل، ۱۳۹۷ الف: ۳۰۱). گوهر دولت نوین این است که امر کلی باید با آزادی کامل و به‌روزی افراد پیوند داشته باشد و به‌ناچار، دلبستگی خانواده و جامعه مدنی باید متوجه دولت شود، اما کلیت هدف نمی‌تواند بدون معرفت و خواست شخصی افراد ویژه، که باید حقوق خود را حفظ کنند، از این پیش‌تر برود. «تنها در صورتی که هر دوی این عناصر، در اوج خود، حضور داشته باشند، می‌توان دولت را بسامان و به‌راستی سازمان‌یافته دانست» (همان، ۳۰۲).

هگل معتقد است نقد او بر دولت‌های یونان باستان، مبتنی بر این نکته است که به هدف کلی کل،

نرسیده بودند. مقصود هگل را هر طور تفسیر کنیم، یک نکته حائز اهمیت و روشن است و آن هم راستا و هم هدف بودن کل به‌عنوان روح مطلق، و جزء به‌عنوان روح فردی انسانی، است. پس می‌بینیم که حذف فرد از اندیشه هگل به‌آسانی امکان پذیر نیست. «هگل علاوه بر پرداختن به ساختارهای کلان مدرنیته، به مسائل فردیت نیز توجه دارد» (Rózsa, 2012: 7, 8). به عبارتی دیگر، اگر او به نظام‌سازی دست می‌زند، به این دلیل است که فرد و کل را هم‌راستا در یک نظام می‌بیند.

برای اینکه علم نظام‌مند در فرد پدید آید، او باید این توالی صورت‌ها را در تجربه خود بازیابی، احیاء و دخل و تصرف کند؛ او باید به تدارکی شخصی برای «علم نظام‌مند» تن دهد که دقیقاً مشابه با تدارکات کیهانی است که در طبیعت و تاریخ جریان داشته است. (فیندلی و بریچ، ۱۳۹۷: ۱۰۴)

اما در اندیشه کی‌یرکگور، اگر مطلق را خداوند فرض کنیم، مطلق نمی‌تواند متناهی باشد، بلکه بالضروره نامتناهی است و فردانیت فرد در رابطه با نامتناهی اصیل می‌شود. این‌گونه سخن گفتن، قدم زدن در وادی هگل است، چراکه یکی از دغدغه‌های هگل در سراسر اندیشه‌اش، رابطه کرانمند و بی‌کران بوده است. هگل وقتی از دانش مطلق سخن می‌گوید، معتقد است «دانش مطلق، آن ساحتی است که در آن ذهن کرانمند در زندگانی اندیشه خوداندیش، در زندگانی مطلق انباز می‌شود» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۸۸). همین رابطه با یک تغییر مفهومی، وارد اندیشه کی‌یرکگور شده است. نشانه این رابطه در اندیشه کی‌یرکگور این است که ساحت ایمان، ساحتی است که فرد برای مطلق یا خدا انتخاب می‌کند.

پس چرا ابراهیم چنین می‌کند؟ به‌خاطر خدا و به‌خاطر خودش، و این دو مطلقاً یکسانند. به‌خاطر خدا، زیرا خداوند این آزمون را همچون دلیل ایمانش از او خواسته است، و به‌خاطر خودش، زیرا می‌خواهد دلیل اقامه کند. (کی‌یرکگور، ۱۳۹۶: ۸۷)

نکته‌ای که در این کلام کی‌یرکگور پیداست، این است که مرد ایمان یا فرد اصیل، رابطه‌ای تنگاتنگ و دیالکتیک با مطلق دارد و خدا در نظر یک متکلم مسیحی، قطعاً متناهی نیست. این مطلب نشان می‌دهد که فرد در رابطه با نامتناهی به فردیت اصیل می‌رسد. این نکته یادآور رابطه کرانمند و بی‌کران هگل است که به بیانی دیگر و در سپهری دیگر، ساخته و پرداخته شده است. پس اولاً، کی‌یرکگور به‌همان اندازه که برای فرد اهمیت قائل است، مطلق نامتناهی را نیز مهم می‌داند؛ هرچند مطلق مدنظرش شخص‌وار هم باشد، بازهم نامتناهی است. دوم اینکه، آن قدر که می‌گویند هم فرد

در اندیشه هگل، به حاشیه رانده نشده است. «مفهوم فرد در فلسفه هگل نقشی کمرنگ ندارد» (Hoffmann, 2021: 104). به عنوان مثال، فرد به اندازه دولت، خانواده و جامعه اهمیت دارد.

زیرا اگرچه وی تأکید می‌کند که بهروزی پیکره اجتماعی از همه مهم‌تر است، اما بر این نیز تأکید می‌کند که اصل آزادی فردی و تصمیم‌گیری شخصی، در دولت منحل نمی‌شود بلکه بر جای می‌ماند. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۱۲ و ۲۱۳)

هگل پختگی دولت را منوط به این می‌داند که کلیت اندام‌وار دولت با آزادی فردی آشتی داده شود. مسئله بعدی این است که کی یرکگور ادعا می‌کند که سپهرهای سه‌گانه در ساحت فردی حادث می‌شود، اما از طرف دیگر، تنها سپهر ایمانی را سپهر فرد اصیل می‌داند، چراکه بنا به گفته خودش، سپهر اخلاقی به کلیات می‌پردازد. سؤالی که مطرح می‌شود این است که چگونه است که فرد اصیل، تنها در سپهر ایمان به مطلق نزدیک می‌شود، اما باز هم این فرد است که در دو سپهر دیگر، باید دست به انتخاب و گزینش بزند؟ در حالی که باز بنا بر گفته خود کی یرکگور، دو سپهر دیگر، یعنی سپهر حسانی و سپهر اخلاقی، به کلیات می‌پردازند و فرد را نادیده می‌گیرند. در مرحله اخلاقی، انسان به معیارهای اخلاقی و تکلیف‌ها گردن می‌نهد؛ این تکلیف ندای عقل کل است. پس، فرد فقط در سپهر ایمان، فرد است و در دو سپهر دیگر، گرفتار کل و خیل. اما همان‌طور که گفتیم، وی بر این نیز تأکید کرده است که فرد در هر سه سپهر، حضور دارد و با یک دیالکتیک گزینشی، پای در سپهر دیگر می‌گذارد. این تناقضی است که کی یرکگور هرگز آن را دریافته است. علتش هم این است که او اصلاً به دنبال علت نیست و با تخطئه عقل، خود را از بیان دلیل مبرا می‌داند، هرچند در تمام آثارش می‌کوشد برای گفته‌هایش دلیل بیاورد! کی یرکگور در مورد کرانمند یا متناهی، مانند هگل سخن می‌گوید، هرچند در پی آن است که نتیجه‌ای غیر از آموزه هگل به دست دهد. کاپلستون از کی یرکگور نقل کرده است که

هر انسان آمیزه‌ای است از کرانمند و بی‌کران، آنگاه که در کرانمندی‌اش در نظر گرفته شود، از خدا جدا و با او بیگانه است، و آنگاه که در بی‌کرانگی‌اش در نظر گرفته شود، انسان نه خدا، بلکه جنبشی است به سوی خدا، یا جنبش روح است. (همان، ۳۳۴)

شاید هواداران کی یرکگور اشکال کنند که خدای وی، خدای شخص‌وار است و با مطلق هگل تفاوت دارد، در پاسخ باید گفت: به هر حال، این شخص‌وارگی در بی‌کران است و بی‌کرانگی نوعی شخص‌وارگی است. یعنی به زبان هگل، نوعی نفی نفی است؛ به این معنا که بی‌کران، هم بی‌کران است

و هم شخص‌وار. به‌خوبی نمایان است که چنین نگاهی به رابطه کرانمند و بی‌کران، تداعی‌کننده اندیشه هگل است؛ رابطه‌ای که در آن کرانمند و بی‌کران در یک فرایند دیالکتیکی به وحدت می‌رسند، البته وحدتی که در ناهمسانی، معنای اصلی خود را بازمی‌یابد.

دیگر اینکه اگر فرد هستی‌دار، فاصله گرفتن از کرانمندی و پیوستن به خداست، دو حالت قابل‌تصور است: یا فرد با خدا آمیخته می‌شود که در این صورت، کی‌یرکگور در دام از بین رفتن فرد گرفتار خواهد شد. یا (بنا بر گفته‌های خود او) هستی‌داری (اگزستانس) سعی و تلاشی است مدام، برای رسیدن به خدا؛ هرچند به‌طور کامل محقق نمی‌شود، زیرا به‌هرحال، خدا با موجود کرانمند تفاوت دارد. در هر دو حالت، مطلق اگر نه بیشتر، دست‌کم به‌اندازه فرد، اهمیت دارد و این یعنی نقد کی‌یرکگور بر هگل در مورد فرد، چندان هم کامل ساخته و پرداخته نشده است. به‌عبارت دیگر، ما با یک اصالت «فرد»ی مواجهیم که در کوشش برای رسیدن به خدا و رویارویی با خدا، شکل می‌گیرد و این تلاش همیشگی است، زیرا «پیوستن خود به خدا از راه ایمان، کاری نیست که یک‌بار برای همیشه بتوان کرد، بلکه می‌باید صورت خویش‌ن‌در-گرونهاذنی را به خود بگیرد که پیوسته تکرار می‌شود» (همان، ۲۳۸). پس در این صورت نیز کی‌یرکگور، با اینکه تأکید بر فرد دارد و گمان می‌کند همچنان فرد مهم است، اما همین فرد در تلاش برای فراروی از خویش و پیوستن به خداست، یعنی همیشه نیم‌نگاهی به مطلق دارد.

شاید عقیده کی‌یرکگور چنین باشد که همین تلاش برای رویارویی با خدا، در ساحت اگزستانس یا همان فرد هستی‌دار، شکل می‌گیرد و اگر از ابتدا فرد را در کل قرار دهیم، دیگر تلاش برای رسیدن به مطلق شخص‌وار، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ پس فرد مهم است. اما سیستم هگلی فرد را در بستر جامعه، حکومت و مطلق قرار داده و اهمیت آن را به‌کل فراموش می‌کند. در پاسخ باید گفت واقعیت امر این‌گونه نیست. هگل به‌صراحت می‌گوید جامعه و دولت‌ها به سر منزل مقصود نمی‌رسند، مگر اینکه حقوق فرد را رعایت کنند. درست است که به‌زعم هگل، نهادها برساننده جوامع قانون‌مند هستند، اما «دقیقاً عملکرد قوانین، نهادها و هنجارهای اخلاقی، با توجه به زندگی افراد است، نه افزایش قدرت بیش از حد نهادها» (Rózsa, 2012: 25). نکته قابل‌ذکر دیگر اینکه، کی‌یرکگور معتقد است فرد در مقام اگزستانس، هم کرانمند است و هم بی‌کران. اگر فرد هستی‌دار در پی جدایی از متناهی بودن خویش و پیوستن به بی‌کران است، فردیتش چگونه با بی‌کران قابل جمع خواهد بود؟ زیرا از نظر کی‌یرکگور، بی‌کران با کرانمند تفاوت کیفی دارند و همین موضوع دست‌مایه یکی از نقدهای او بر هگل بود؛ به این معنا که وی معتقد بود در اندیشه وحدت‌وجودی هگل، خدا (مطلق) و کرانمند (فرد)، دارای ویژگی کیفی یکسانی می‌شوند، و این خطایی است بزرگ. البته کی‌یرکگور معتقد است متناهی یا فرد، هیچ‌گاه با خدا یکی نمی‌شود، اما به هر حال، اصالت او در تلاش برای رسیدن به این یکی شدن است. اما به‌نظر می‌رسد تلاش برای یکی شدن، در جایی که تفاوت کیفی وجود دارد، اساساً تلاشی بیهوده باشد.

در پایان این بخش یادآوری این نکته اهمیت دارد که برای خواننده آثار کی‌یرکگور، همواره یک سؤال می‌تواند مطرح باشد و آن اینکه، اگر فرد اصیل است و کل اهمیت ندارد، چرا این همه اصرار بر رابطه فرد و مطلق می‌شود؟ آیا این تلاش برای رهایی از اهمیت کل، همان تلاش هگل برای وحدت کل و فرد نیست؟ به بیان ساده‌تر، آیا کل اهمیت ندارد؟ هرچند کی‌یرکگور معتقد است مقصودش از مطلق، کل نیست، حتی اندیشه مطلق هم نیست، بلکه مقصودش «توی مطلق» است، اما به‌رحال، این توی مطلق، نامتناهی است و نقطه مقابل فرد متناهی، و همین‌حی و حاضر بودنش در همین‌جاست که آن را به توی مطلق تبدیل می‌کند. مطلق هگل نیز درحالی که نامتناهی است، اما در ساحت آگاهی فردی انسانی به ظهور و خودآگاهی می‌رسد؛ یعنی نه فرد را نادیده می‌گیرد و نه کل به‌عنوان یک کل ارگانیک، اهمیت خود را از دست می‌دهد.

### نقد کی‌یرکگور بر اضمحلال فرد در ضرورت تاریخی هگل

کی‌یرکگور فرد را قربانی ضرورت تاریخی هگل می‌داند، به این معنا که چنین ضرورتی، مغایر با آزادی فردی است. وی در بیان این نقد می‌گوید: در اندیشه هگل، روند کلی تاریخ بر آزادی فردی ارجحیت دارد و چون این کل، یعنی تاریخ، غایت‌مند است و در راستای تحقق مطلق گام برمی‌دارد، بنابراین شرهای جزئی هرچند شر محسوب می‌شوند، اما در روند تکامل تاریخی مطلق، قابل توجیه هستند. به عبارتی، کی‌یرکگور می‌خواهد بگوید به عقیده هگل، اگر در روند تاریخی، امر جزئی (فرد) از بین برود، به‌خاطر تحقق کل که خیر است، توجیه‌پذیر می‌شود. بنابراین، بدون توجه به شر جزئی، در روند کلی تاریخ خیر حکم‌فرماست، اما باید دید که اگر اندیشه خود کی‌یرکگور را در بستر تاریخ مورد ارزیابی قرار دهیم، چه نتایجی به‌بار خواهد آمد.

از نظر وی، مرد ایمان (ابراهیم) به دلیل اینکه برای بیان عالی‌تری از امر اخلاقی قربانی نمی‌کند، همگان عمل او را درک نمی‌کنند و به‌همین دلیل، چنین شخصی خودخواه به‌نظر می‌رسد. عمل مرد ایمان، یک‌سره شخصی است، یعنی عمل شر (قربانی کردن) اخلاقی در ساحت امر خداوندی (سپهر ایمان)، نه تنها شر نیست، بلکه مقدس است. اینجا باید پرسید چه کسی این قداست را تشخیص خواهد داد؟ دست‌کم، هگل رخدادهای ناگوار (شر) تاریخی را مقدس نمی‌داند و خود بر شر بودن آن تأکید دارد و تنها در مقایسه با روند کلی و ضروری تاریخ که ظهور امر مطلق است، از آنها چشم‌پوشی می‌کند که شاید در جای خود قابل بررسی و نقد باشد. اما کسی که هگل را به‌خاطر چشم‌پوشی از شر جزئی نقد می‌کند، چگونه به توجیه شر مقدس می‌پردازد؟ این کار بسیار بدتر و خطرناک‌تر از کاری است که هگل انجام داده، زیرا امر شر که از نظر کی‌یرکگور به‌ظاهر شر است، فقط با تصمیم شخصی به‌وقوع می‌پیوندد و کسی را یارای بازخواست نیست؛ چراکه به‌گفته او، کسی آن را درک نمی‌کند و این، راه را برای بنیادگرایی و سو استفاده باز خواهد کرد. هرچند برخی معتقدند کی‌یرکگور امر اخلاقی را تعلیق می‌کند، اما بنیادگرایان امر اخلاقی را تعطیل می‌کنند.

هگل از میان رفتن امر جزئی را در مقایسه با خیر کل، نادیده می‌گیرد، ولی کی‌یرکگور آن را مقدس می‌داند. ما می‌توانیم هگل را نقد کرده و عقیده او را نپذیریم، اما اگر کسی با ادعای امر مقدس کی‌یرکگور، دست به جنایت و امر شیطانی زد، چگونه امر مقدس (خیالی) را به نقد بکشیم و آن را نپذیریم؟ «هیچ قربانی وقتی که خدا آن را بخواهد، چندان دشوار نیست» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۶: ۴۷)؛ قربانی‌ای که هر کسی می‌تواند با ادعای شخصی بودن تجربه سپهر ایمانی، مدعی آن شود. اما همانطور که اشاره شد، هگل در اهمیت دادن به ضرورت تاریخی، هیچ‌گاه فرد را کاملاً به حاشیه نرانده و باید در خوانش آثار هگل، به رابطه دیالکتیک میان فرد و کل (خانواده، جامعه، دولت، روح قومی و...) دقت کافی را مبذول داشت.

به‌گفته ژان هیپولیت، هگل از روح قوم سخن می‌گوید که وجود و بایسته بودن را به‌آستی در می‌آورد. این یک واقعیت تاریخی است که بسیار فراتر از حد فرد است، اما در عین حال، این قابلیت را به فرد می‌دهد تا خودش را به‌صورت عینی باز یابد. بنابراین، هگل میان جهان‌وطنی و فردگرایی، به دنبال جان‌تمامیت‌یافته است که خود را به‌صورت روح قومی نشان می‌دهد. هگل نه‌تنها فرد را مضمحل نمی‌کند، بلکه در مقابل فردگرایی‌ای قرار می‌گیرد که در پی فروپاشی اجتماعی است. هگل در پی اصالت دادن به کلی در برابر فرد نیست، بلکه «با در نظر گرفتن امر انتزاعی، عقلانیت به‌طور کلی عبارت است از وحدت و درهم‌تنیدگی کلیت و فردیت» (استرن، ۱۴۰۱: ۷۵؛ به‌نقل از فلسفه حتی هگل).

### پارادوکس عقل و ایمان

هگل بارها اشاره کرده که حرکت یا شدن دیالکتیکی، در سایه تضادها رخ می‌دهد؛ جایی که نفی، نیروی پیش‌راننده است. کی‌یرکگور نیز آنگاه که از پارادوکس ساحت ایمان سخن می‌گوید، به تضادهایی اشاره می‌کند که باید دید چگونه آنها را ساخته و پرداخته است.

او فقط نزد مریم آمد و هیچ‌کس نمی‌توانست او را درک کند، با این حال، از کدام زن همچون مریم هتک حرمت شده است و آیا اینجا هم راست نیست که خدا کسی را که رحمت می‌کند با همان نفخه لعنت می‌کند...؟ زیرا نه مریم قهرمان بود نه ابراهیم، بلکه هر دو از آن بزرگ‌تر شدند نه با فرار از پریشانی، عذاب و پارادوکس، بلکه به برکت آن. (کی‌یرکگور، ۱۳۹۶: ۹۳)

یعنی حرکت در سپهر ایمان، در سایه پارادوکس رخ می‌دهد و همین پارادوکس موجب عدم‌گرایش اکثریت به سپهر ایمان می‌شود. دو نکته درباره پارادوکس مدنظر کی‌یرکگور، قابل‌طرح است: کی‌یرکگور معتقد است عقل توانایی درک پارادوکس را ندارد، بلکه پارادوکس متعلق به ساحت ایمان است. وی در اینجا نیز در اندیشه و کلام هگل، دقت کافی ندارد، زیرا هگل نیز معتقد بود فاهمه را یارای ادراک وحدت تضادها نیست و همواره تضادها را مستقل از هم می‌پنداشت. به عبارت دیگر، فاهمه

نمی‌تواند درک کند که همواره این نفی است که به ایجاب و ایجاد منجر می‌شود. آن چیزی که همسانی در ناهمسانی را درک می‌کند، خرد ژرف‌اندیش است نه فاهمه. مقصود این است که در اینجا کی‌یرکگور به جای فاهمه، عقل و به جای خرد ژرف‌اندیش، ایمان را نشانده است. هدف ما هرگز این نیست که خرد ژرف‌اندیش هگل را با ایمان کی‌یرکگور مساوق بدانیم، بلکه مقصود این است که کی‌یرکگور، ضمن عدم توجه به دو ساحت فاهمه و عقل ژرف‌اندیش، تعابیری متفاوت از آنها را وارد اندیشه خود می‌کند. در اندیشه هگل، اگر به خرد ژرف‌اندیش توجه کنیم، خواهیم دید که تضاد در همه عرصه‌ها وجود دارد و ضرورتی است برای حرکت و رشد؛ تا جایی که همسانی در ناهمسانی است که معنا دارد. سپهر ایمان در کی‌یرکگور نیز سرشار از پارادوکس‌هاست، زیرا سپهر ایمان، سپهر پارادوکس است. حتی جایی که کی‌یرکگور در مورد تضاد و پارادوکس میان فرد و مطلق سخن می‌گوید، اصالت فرد در ارتباط با مطلق نامتناهی به دست می‌آید. اینجا نیز شاید کسی اشکال کند که عقل ژرف‌اندیش هگل، به هر صورتی که تعریف شود، باز هم عقل است و با سپهر ایمان فاصله دارد، و کی‌یرکگور پافشاری می‌کند که پارادوکس قابل بیان و ادراک نیست. اما باید دید که وی چقدر توانسته به این مدعای خویش عمل کند.

کی‌یرکگور در ترس و لرز چندین بار تأکید می‌کند که خودش شهسوار ایمان نیست و به نظر می‌رسد این تأکید از روی خضوع نباشد، بلکه واقعاً وی به چنین چیزی معتقد است. اما اگر چنین است، چگونه است که وی رفتار ابراهیم در قبال اسحاق<sup>۲۱</sup> را رفتاری ایمانی می‌داند، نه یک رفتار شیطانی؟ خود او که شهسوار ایمان نیست، «زیرا فرد فقط به مثابه فرد، شهسوار ایمان خواهد شد و بزرگی این شهسواری که من آن را بخوبی می‌فهمم، بی‌آنکه در این جرگه وارد شوم، زیرا جرأت آن را ندارم» (همان، ۹۹). سوال اینجاست که وقتی او خود شهسوار ایمان نیست، چگونه آن را می‌فهمد؟ مگر به گفته خودش، فقط فرد، آن هم فردی که در سپهر ایمانی گام برمی‌دارد، پارادوکس را ادراک نمی‌کند؟ آن هم با چشم‌اندازی ناروشن، زیرا مدام در اضطراب است، چه رسد به کسی که بیرون از این سپهر قرار دارد. پس چگونه وی از جانب ابراهیم سخن می‌گوید؟ مگر اینکه بگوییم خود کی‌یرکگور هم شهسوار ایمان است، که با توجه به تأکیدهای فراوانش، بعید به نظر می‌رسد این‌گونه باشد.

کی‌یرکگور خودش به این تناقض پی برده و سعی در توجیه آن دارد. او می‌گوید: «فقط فرد می‌تواند داوری کند که آیا به راستی در وسوسه است یا شهسوار ایمان است. با این همه، می‌توان بر پایه پارادوکس معیارهایی بنا نهاد که حتی کسی که در پارادوکس نیست، بتواند آنها را درک کند» (همان، ۱۰۷). نکته مهم در اینجا این است که کی‌یرکگور در یک تنگنای کلامی گرفتار شده است. از طرفی، ساحت ایمان را متعلق به فرد می‌داند و معتقد است تنها فرد ایمانی می‌تواند در مورد حالات و رفتارش درکی داشته باشد، از طرفی دیگر، معیارهایی را ذکر می‌کند که توسط عقل نظری درک می‌شوند؛ چیزی که خود عمری علیه آن موضع گرفته بود. البته خود کی‌یرکگور از واژه «عقل نظری» استفاده نمی‌کند، ولی وقتی ادعا می‌کند سپهر

ایمان و پارادوکس را می‌توان با توجه به معیارهایی شناخت، و آن معیارها در دست کسی است که خودش در سپهر ایمان نیست، پس لاجرم آن معیارها با چیزی غیر از ایمان بررسی می‌شود؛ اینجا نیز او نتوانسته است خود را از تأثیر هگل رها کند. مقصود، خرد ژرف‌اندیش مد نظر هگل است که پا را از فاهمه فراتر می‌گذارد و وحدت تضادها را در می‌یابد، بدون اینکه سپهر ایمانی در کار باشد.

گرگور مالانچوک می‌گوید: «به‌طور کلی، کی‌یرکگور موضعی منفی در برابر اندیشه هگل اتخاذ کرده، اما نکته جالب اینجاست که او توانست از بسیاری از آموزه‌های هگل استفاده کند» (Malantschuk, 1971: 58). شاید باز هم کسانی اشکال کنند که مقصود کی‌یرکگور، بیشتر ناظر به این موضوع است که چنین روابطی (میان حقیقت، ایمان و پارادوکس) به هر شکلی که باشد، خارج از دسترس عقل نظری است و کی‌یرکگور، بیشتر در مقام توصیف است نه تعریف، اما توصیف هنگامی اعتبار دارد که شناخت حداقلی از موضوع مورد نظر داشته‌باشیم، زیرا او تنها به توصیف تعینات حالات سپهر ایمان نمی‌پردازد که بپذیریم دست به توصیف زده، بلکه به درونی‌ترین حالات شهسوار ایمان می‌پردازد. ولی همان‌طور که خود کی‌یرکگور هم بارها اشاره کرده است، ساحت ایمان برای خود شهسوار ایمان هم غریب و پارادوکسیکال است، چه رسد به ناظر بیرونی که اساساً شناختی از آن ندارد تا بخواهد توصیف حداقلی از آن داشته باشد. به بیان دیگر، سپهر ایمان راز است و راز هرگز قابل توصیف نیست. پس چگونه است که کسی که در سپهر ایمان نیست، در مورد آن سخن می‌گوید؛ آن‌هم از طریق مفاهیم عقلی. بنابراین، بیان کی‌یرکگور در تعارض با ادعایش قرار دارد.

اگر بخواهیم انصاف را رعایت کنیم، باید این نکته را نیز اضافه کنیم که کی‌یرکگور در برخی نوشته‌هایش، بر نقش حداقلی عقل تأکید می‌کند. اما اول اینکه، نقش عقل حداقلی است. دوم آنکه، در صورت پذیرش این دیدگاه او، باز هم می‌توان آن را با فاهمه و عقل ژرف‌اندیش هگل که پیش از وی به آن پرداخته بود، مقایسه کرد. مسئله دیگر اینکه، کی‌یرکگور بارها بر این نکته تأکید کرده که «حقیقت در ذات خویش پارادوکس نیست، اما در رابطه با ماست که ناسازه می‌شود» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۳۶). اگر به یاد داشته باشیم، هگل بر این عقیده بود که حقیقت، «کل» است و این کل، یگانه است و اضداد در آن به وحدت و یگانگی می‌رسند. در این فرایند شوند است که اضداد از دل یکدیگر بیرون می‌آیند و باز هم در کل یا مطلق، به وحدت می‌رسند. یعنی هگل به وحدت و یگانگی حقیقت کل باور داشت، اما در سایه اضداد. اما کاری که کی‌یرکگور انجام داده این است که از جنبه هستی‌شناسی پارادوکس صرف نظر کرده و تنها آن را در رابطه با معرفت بشری مطرح کرده است. به عبارتی، ناسازه‌های هگلی همچنان در اندیشه کی‌یرکگور نقش اساسی ایفا می‌کنند، منتها در ساحت معرفت.

## نتیجه

به عقیده برخی از مفسران، نقدهای کی‌یرکگور متوجه هگلیان دانمارک است تا خود هگل. به گفته جان استوارت، حتی ناشران آثار کی‌یرکگور و شارحان او نیز در تصویرسازی چهره ضد هگلی وی نقش



داشته‌اند. اما در واقع، مقصود ما این نیست که وی هگل را مورد نقادی قرار نداده، بلکه هدف اصلی این است که تا نشان دهیم به آن شدت و حدتی که برخی مفسران متقدم کی‌یرکگور گفته‌اند، وی منتقد هگل نبوده است. در ضمن، «هگلیان دانمارک» افراد زیادی را شامل می‌شود که به عقیده کی‌یرکگور، اندیشه مدرن آنها با ساختار اجتماعی آن روز دانمارک هم‌خوانی نداشت. در تفاسیر رایج از کی‌یرکگور، کمتر به تأثیرپذیری وی از هگل پرداخته شده است، اما ما به چند نمونه از تأثیرپذیری وی و حتی تحسین او از هگل اشاره کردیم. حتی در مواقعی که نقد او متوجه خود هگل است، در نقدهایش نیز متأثر از اندیشه هگل بوده و در برخی مواقع هم نقد او قدرت چندانی ندارد.

با همه این گفته‌ها، به نظر می‌رسد وقتی کی‌یرکگور گاه شباهت گفتار خود با هگل را نادیده می‌گیرد و پیوسته از پارادوکس سخن به میان می‌آورد، خودش تبدیل به پارادوکسی در نظام هگلی می‌شود که گویی همواره در طرف نفی قرار دارد، به این معنا که کی‌یرکگور جایگاه نفی را در اندیشه هگل فراموش کرده یا اصلاً آن را نادیده گرفته است. کی‌یرکگور در ترس‌ولرز می‌گوید: ابراهیم باید میان دوگانگی عشق به انسان (اسحاق) و عشق به خدا، یکی را انتخاب می‌کرد. این دوگانگی در سطح نفی و ایجاب، پیش از آن در فلسفه هگل مطرح شده بود، اما هگل به وحدت آن دوگانگی‌ها در یک کل، که مطلق است، باور داشت، در حالی که کی‌یرکگور همواره به دنبال یکی است، یا این / یا آن. بنابراین، همواره شکل نفی را دارد، غافل از اینکه هر نفی، به نوعی، یک ایجاب است.

## یادداشت‌ها

1 Niels Thulstrup (1924-1988)

2 Frederik Christian Sibbern

3 the point of view for my works as an author

4 Johan Ludvig Heiberg

5 Hans Lassen Martensen (1808-1884)

6 Adolph Peter Adler (1812-1869)

7 Rasmus Nielsen (1809-1884)

8 Carl Weis (1809-1872)

9 Hans Brøchner (1820-1875)

10 Peter Michael Stilling (1812-1869)

11 Andreas Frederik Beck (1816-1861)

12 Carl Emil Scharling (1803-1877)

13 Christian Fenger (1819-1855)

14 Rudolf Varberg (1826-1869)

15 Ditlev Gothard Monrad (1811-1887)

16 Johan Alfred Bornemann (1813-1890)

17 Mark C. Taylor

18 Michael Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweigung: Kierkegaard's negativistische Methode*, Frankfurt am Main: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1991; *Der Begriff Verzweigung: Korrekturen an Kierkegaard*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993; *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard*, Freiburg and Munich: Verlag Karl Alber, 1958.

19 Faktizität

20 Idealität

۲۱ لازم به ذکر است که در روایت اسلامی، به جای اسحاق، از اسماعیل یاد شده است.

## منابع

- استرن، رابرت (۱۴۰۱) هگل و پدیدارشناسی روح، ترجمه محمد مهدی اردبیلی و سید محمد جواد سیدی، تهران: ققنوس.
- بیزر، فردریک (۱۳۹۶) هگل، ترجمه مسعود حسینی، تهران: ققنوس.
- پازوکی، بهمن (۱۳۹۹) تاریخ فلسفه معاصر غرب، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- فیندلی، جان؛ بریچ، جان (۱۳۹۷) گفتارهایی درباره فلسفه هگل، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: چشمه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه؛ ج ۷: از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران: سروش.
- کراسنوف، لری (۱۴۰۱) درآمدی بر پدیدارشناسی روح هگل، ترجمه حسین مافی مقدم و مصطفی محمد دوست، تهران: نقد فرهنگ.
- کی‌یرکگور، سورن (۱۳۹۶) ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ، (۱۴۰۰ الف) یا این یا آن، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر مرکز.
- ، (۱۴۰۰ ب) تکرار، ترجمه صالح نجفی، تهران: نشر مرکز.
- نجفی، صالح (۱۳۹۵) «تزیج هگل با هگل»، روزنامه شرق، شماره ۲۷۴۲، یکشنبه ۱۱ آذر.
- هگل، گئورگ ویلهلم (۱۳۹۷ الف) عناصر فلسفه حق، ترجمه مهبد ایرانی طلب، تهران: قطره.
- ، (۱۳۹۷ ب) پدیدارشناسی جان، ترجمه باقر پرهام، تهران: کندوکاو.
- Barfod, H. P. (1996) *Encounters with Kierkegaard; A Life as Seen by His Contemporaries*, trans. and ed. by B. H. Kirmmse, Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- Berthold, Daniel (2011) *The Ethics of Authorship Communication, Seduction, and Death in Hegel and Kierkegaard*, Fordham University Press.
- Grøn, Arne (1997) *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Copenhagen: Gyldendal.
- Hoffmann, Thomas Sören (2021) *Absolute Form Modality, Individuality and the Principle of Philosophy in Kant and Hegel*, Leiden: Brill.
- Malantschuk, Gregor (1971) *Kierkegaard's Thought*, trans. by H. V. Hong and E. H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rockmore, Tom (1993) *Before and after Hegel: A Historical Introduction to Hegel's Thought*, University of California Press.
- Rózsa, Erzsébet (2012) *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*, Leiden: Brill.
- Scopetea, Sophia (1995) *Kierkegaard og græciteten: En kamp med ironi*, Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag.
- Stewart, Jon (2003) *Kierkegaard's Relation to Hegel*, The Søren Kierkegaard Research Centre at the University of Copenhagen.
- Taylor, Mark C. (2000) *Journey to Selfhood, Hegel & Kierkegaard*, New York: Fordham University Press.
- Thulstrup, Niels (1980) *Kierkegaard's Relation to Hegel*, trans. by G. L. Stengren, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.