

رابطه عقل و ایمان از منظر ملاصدرا و کرکگور (تبیین مفاهیم ایمان و عقل از دیدگاه ملاصدرا و کرکگور)

مهدی خادمی*

چکیده

تبیین رابطه عقل و ایمان یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های کرکگور و ملاصدراست. مهم‌ترین ویژگی ایمان نزد کرکگور ماهیت ضد عقلی یا پارادوکسیکال بودن آن است. در این تفکر، فرد هرگز نمی‌تواند با تفکر عقلانی و توسل به شواهد تاریخی به ایمان دست یابد. حیات ایمانی نزد کرکگور، اساساً، همان حیات در درون مسیحیت است و همین ایمان مسیحی است که آن را در برابر تمام منازعات نظری حفظ می‌کند. از طرف دیگر ملاصدرا معتقد است که ایمان گرچه امری مربوط به قلب است، منحصر به معرفت کشفی نیست؛ بلکه معرفت خدا با دلیل و برهان، یعنی اعتقادی که از طریق عقل نظری حاصل شود، می‌تواند ایمان قلبی محسوب شود. به عبارت دیگر، تمامی کوشش وی بر این متمرکز است که میان عقل و ایمان یا عرفان و برهان آشتی برقرار کند.

کلیدواژه‌ها: ایمان، عقل، پارادوکس مطلق، خطر، شور.

مقدمه

تبیین معنای واژه‌ها و بیان مفهوم عبارات، شرط اساسی تفهیم و تفاهم است. واژه‌ها توانایی پذیرش معانی زیادی را دارند و معانی نیز به سبب اغراض واضعان آن متفاوت می‌شود. تثبیت واژه‌ها با معانی اصطلاحی در علوم زنده و در حال رشد و علمی که سابقه طولانی‌تری داشته‌اند به این تفاوت شدت بیش‌تری بخشیده است. بنابراین در فهم معانی و مفاهیم یک

* دکترای فلسفه از دانشگاه علامه طباطبائی، عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور khademi.mm@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۸

علم باید توجه داشت که الفاظ می‌توانند معانی گوناگونی داشته باشند. الفاظی که یک معنا دارند نیز می‌توانند دارای مصادیق مختلف و متفاوتی باشند از قبیل معانی مجازی و کنایی که نباید آن‌ها را از نظر دور داشت.

اشتباه در هریک از این موارد و خلط معانی با یکدیگر می‌تواند زمینه‌های ابهام و خطا را در صحنه علم به بار آورد و منجر به دگرگونی حقایق و نظریات شود. موضوع سخن ما در این نوشتار از این امر مستثنی نیست. عقل و ایمان هم هریک معانی مختلفی دارند. اشتراک لفظی واژه عقل و کاربرد آن در علوم مختلف باعث ایجاد ابهام در معانی عقل شده است؛ این ابهام در معانی واژه عقل به مبحث رابطه عقل و ایمان نیز سرایت کرده و باعث آشفتگی مباحث و گاهی خروج از محل نزاع شده است. بنابراین تلاش این مقاله در ابتدا تشریح مفاهیم مربوط به این مبحث است.

ایمان از منظر ملاصدرا

در تفکر ملاصدرا، معنای لغوی ایمان تصدیق و وثوق است و در اصطلاح اظهار خضوع و قبول شریعت است و در شرع از سه امر تنظیم یافته است: ۱. معارف؛ ۲. احوال اعمال؛ و ۳. جوارحی و جناحی (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۳/۸۸).

ملاصدرا معتقد است که ایمان «مجرد علم و تصدیق» است. وی برای این مدعا دلایلی هم ذکر می‌کند. از جمله می‌گوید:

خداوند متعال ایمان را به قلب نسبت داده است و در حق مؤمنین فرموده ایمان را در قلوب مؤمنین نوشته است و در حق منافقین می‌فرماید: کسانی که با زبان‌هایشان گفتند ایمان آوردیم ولی با قلوبشان ایمان نیاورده‌اند (همان: ۱/۲۵۲).

وی مقرون بودن عمل صالح با ایمان و جدا آورده شدن آن را در قرآن دلیل دیگری بر مدعای خود می‌داند (همان).

استاد جوادی، که یکی از شارحان حکمت متعالیه است، درباره ایمان می‌نویسد:

ایمان، گرایش نفسانی است و این گرایش در صورتی صحیح است که بر امری صحیح تعلق گرفته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱۷).

مرحوم امام (ره) نیز، که از پیروان ملاصدرا و فلسفه صدرایی محسوب می‌شود، در این خصوص نوشته است:

بدان که ایمان غیر از علم به خدا و سایر صفات کمالیه ثبوتیه و جلالیه و سلبیه و علم به ملائکه و رسل و کتب و یوم‌القیامت است؛ ایمان یک عمل قلبی است. عمل قلب، تسلیم و خضوع و یک‌طور تقبل و زیربار رفتن است (خمینی، ۱۳۷۴: ۳۷).

ملاصدرا معرفت ایمانی را اعم از علم حصولی و حضوری می‌داند. براین اساس، ایمان گرچه مربوط به قلب است، منحصر به معرفت کشفی نیست؛ بلکه معرفت خدا با دلیل و برهان، یعنی تصدیقی که از طریق عقل نظری حاصل می‌شود، می‌تواند ایمان قلبی محسوب شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱/ ۲۵۵).

در این تفکر، ماهیت ایمان از عمل صالح خالی است، اما باید دانست که تحقق ایمان قلبی، بدون اعمال شرعیه، امکان ندارد (همان: ۲۵۹).

یکی از مباحث مهم و نظریات اساسی ملاصدرا در باب مفهوم ایمان این است که ایمان نوعی علم و نور عقلی است. وی در کتاب *اسرارالآیات* می‌گوید:

برخی از آیات قرآن بر این امر دلالت دارند که ایمان نوری عقلی است و به وسیله آن نفس انسان از قوه و نقص خارج و به فعلیت و کمال می‌رسد و از عالم اجسام و تاریکی‌ها رهایی یافته و به عالم ارواح و انوار ارتقا می‌یابد و آماده ملاقات و دیدار حق تعالی می‌شود. این نور، نزد حکمای سابق، عقل بالفعل نامیده می‌شد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸).

از منظر ملاصدرا، ایمان فقط معرفت قلبی است و عمل به احکام شرعیه نیز برای صفای قلب است تا معرفت میسر شود. وی در تفسیر خود این رأی مشهور را که ایمان را به سه رکن معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل به اعضا تقسیم می‌کند مردود می‌داند و در مقابل، ایمان را فقط دارای یک رکن، که همان معرفت است، قلمداد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱/ ۲۵۲).

او در کتاب *کسر اصنام الجاهلیه*، در انتقاد از صوفیه‌ای که کسب علم را تخطئه می‌کنند، بیان می‌دارد که عارف حقیقی کسی است که علم برهانی به حقایق دارد (ملاصدرا، ۱۳۴۰ الف: ۳۹). صدرالمتألهین معتقد است که ریاضت و عبادت و ایمان از روی عدم بصیرت نه تنها موجب کمالی نمی‌شود، بلکه باعث اختلال حواس و آشفتگی روحی نیز می‌شود:

پس هرکس که بر سلوک خویش تنها بر عمل و ریاضت و کوشش بدون بصیرت و معرفت بسنده کند، تصفیه موجب سوء عاقبت و وخامت کار او می‌گردد؛ زیرا نفس او را خواطر وهمی تحریک کرده، وسوسه‌های نفسانی بر او چیره شده و از آن‌روی که معرفت به حقایق علوم را به ریاضت نفس مقدم نداشت، در نتیجه قلب، آشفتگی و پریشانی پیدا کرده و از پی آن خیالات فاسد و تباه به قلب روی می‌آورند (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۲/ ۱۹۱).

در تفکر صدرایی مراتب عقل عملی، در واقع، همان مراتب ایمان است. این مراتب منحصر به چهار مرحله است: نخست، مرحله تهذیب ظاهر که این امر به واسطه احکام شریعت الهی و سنت نبوی انجام می‌شود؛ دوم، تهذیب باطن و پاک نمودن قلب از خواها و ملکات پلید ظلمانی و وساوس شیطانی؛ سوم، نورانی کردن عقل به واسطه صور علمی و معارف ایمانی؛ و چهارم، فنای نفس از ذات خود و نظر بردن و قطع توجه کردن از غیر خدا برای ملاحظه رب تعالی و عظمت او.

این مرحله آخر، نهایت سیر به سوی خداوند بر صراط نفس انسانی است. ملاصدرا معتقد است پس از این مراتب، منازل و مراحل بسیار دیگری است که جز به مشاهده و حضور ادراک نمی‌شوند و لذا وی، به دلیل نارسایی بیان و تعبیر، از ذکر آن‌ها خودداری می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۸۶۴).

ایمان از منظر کرکگور

از دیدگاه کرکگور، ایمان از سنخ کشف و شهود و تحقق آن امری وهبی و خلاف انتظار است. وی معتقد است که بسیاری از اعتقادات، خودبه‌خود و غیرارادی‌اند. چون انسان خودش را، کاملاً، نمی‌شناسد، از تمام آرزوها یا اعمال ارادی‌اش نیز آگاه نیست. در مورد ایمان این امکان وجود دارد که شخص چنان آن را فوری و بی‌اراده بپذیرد که به‌سختی ممکن است از انتخابی که انجام داده است آگاه باشد. این وضعیت، اتفاقی است که بارها افتاده و می‌افتد؛ درست مثل همه انواع انتخاب‌های دیگر که فرد انجام می‌دهد بدون این‌که درباره آن‌ها فکر کرده باشد. این انتخاب‌ها تا اندازه‌ای بستگی دارند به انتخاب‌هایی که در گذشته به‌صورت الگو یا به‌صورت عادت شکل گرفته‌اند. به‌همین نحو بسیاری از انتخاب‌هایی که فرد براساس اعتقاداتش انجام می‌دهد، نتیجه همان الگوهای اعتقادی از پیش ساخته‌شده است. این الگوهای اعتقادی که ممکن است به اعتقادات جدیدی بینجامد یا ناظر بر اعتقادات جدیدی باشد، «ساختارهای موجهیت» (plausibility structures) نامیده می‌شوند. یک فرد ضرورتاً، از کل ساختار موجهیت خاص خودش آگاه نیست؛ هرچند که می‌تواند از بخشی از آن آگاهی داشته باشد، به‌ویژه زمانی که با برخی از دعاوی جدید روبه‌رو می‌شود، می‌تواند از برخی عقاید خود آگاهی حاصل کند. ایمان اکثریت مردم براساس چنین ساختاری شکل گرفته است و درست به‌همین سبب است که آن‌ها به‌سختی می‌توانند از آن آگاه باشند. اما اگرچه یک انسان می‌تواند به روشی کاملاً غیرارادی، تحت

تأثیر القائنات خانواده و محیط، به چیزهایی اعتقاد داشته باشد، هنوز برای او این امکان وجود دارد که با خویشتن‌نگری، شق دیگر اعتقاداتش تبدیل به انتخاب‌هایی آگاهانه شوند و او، دقیقاً، بفهمد که چه چیزی، واقعاً، اعتقاد خود اوست و چه چیزی به‌صورت اعتقادات از پیش ساخته‌شده به او القا شده بودند، به‌نحوی که شخص فکر می‌کرده اعتقادات خودش است (Kierkegaard, 1983: 261-265).

از منظر کرکگور، ایمان متضاد با شک است. ایمان و شک دو نوع دانش نیستند که بتوانند در کنار یک‌دیگر تداوم پیدا کنند؛ زیرا هیچ‌یک از این دو مربوط به عمل دانستن نیستند. آن‌ها شورهای متضادی هستند. درواقع، ایمان احساسی است برای این‌که پا به عرصه وجود بگذارد و شک اعتراضی است در برابر همه نتایجی که فراتر از احساس و معرفت بی‌واسطه قرار دارند (ibid: 265).

کرکگور از طرفی معتقد است که ایمان موضوعی است که شدت و ضعف ندارد؛ یا همه‌چیز است یا هیچ‌چیز نیست. البته، این به معنی آن نیست که شور ایمان، به‌لحاظ کیفی، نمی‌تواند متفاوت باشد. همواره، این امکان وجود دارد که کسی از روی ترس به امری اعتقاد داشته باشد یا این‌که به چیزی اعتقادی سست و متزلزل داشته باشد و متناوباً، جای خود را به شک و ناباوری بدهد. اما خود ایمان یک عمل است؛ عملی که عدم یقین را رفع می‌کند. هر قدر که ایمان حضور داشته باشد، به‌همان میزان عدم یقین رفع شده است. درواقع، محدوده‌ای که فرد در آن به چیزی ایمان دارد، همان محدوده‌ای است که در آن به یقین رسیده است (ibid).

به اعتقاد کرکگور، ایمان فقط یک امر محال و ناممکن است و به‌همین سبب هیچ انسانی نمی‌تواند، فقط، با کوشش‌های خودش به ساحت ایمان برسد. درحقیقت، ایمان به‌معنی متعالی آن حاصل یک فعل ارادی نیست. البته، منظور وی این نیست که ایمان دربردارنده تصمیم و انتخاب نیست، بلکه مدعای وی این است که، اتفاقاً، این تصمیم و انتخاب، تصمیم و انتخابی نیست که خود فرد بتواند اتخاذ کند. درواقع، ایمان وضعیتی است که اعتقاد را میسر می‌کند و این وضعیت هدیه‌ای است که خداوند به فرد مؤمن اعطا می‌کند (ibid).

ایمان و گناه - آگاهی

پیش از این گفته شد که از نظر کرکگور ایمان هدیه‌ی الهی به انسان است. اما اگر ایمان چیزی باشد که فرد نتواند با روش خاص خودش به آن دست یابد و صرفاً، باید آن را از سوی خدا

دریافت کند، آیا باز هم خود فرد می‌تواند کاری انجام دهد که به ایمان نائل شود. در این جا کرکگور متمایل به نظریه برگزیده شدن و سرنوشت است. برطبق این دیدگاه، شخص برای رستگاری خودش نمی‌تواند هیچ کاری انجام دهد و رستگاری‌اش کاملاً بستگی به خدای قادر متعال دارد؛ خدایی که خودش برخی از انسان‌ها را انتخاب می‌کند تا به آن‌ها زندگی ابدی را هدیه کند. در این جا کرکگور با نوعی محذوریت روبه‌رو می‌شود و آن این است که دیدگاه وی درباره تقدیر نمی‌تواند با سخن دیگرش مبنی بر واقعیت داشتن و معنادار بودن انتخاب سازگاری داشته باشد. به عبارت دیگر، وی چگونه می‌تواند بگوید که ایمان یک هدیه الهی است و درعین حال جا را برای امکان انتخاب آزادانه فردی باز بگذارد؟ پاسخ به این پرسش با بررسی گناه - آگاهی به دست خواهد آمد. کرکگور معتقد است که فرد براساس وضعیت طبیعی‌اش فکر می‌کند که از قبل مالک حقیقت است و از این رو پارادوکس را بی‌معنی می‌داند. بنابراین، اگر بتوانیم او را به موضعی بکشانیم که بتواند پارادوکس را بپذیرد، آن‌گاه قادر خواهد بود تا اندازه‌ای درک کند که خودش فاقد حقیقت است. انسان باید وضعیت خود را به مثابه وضعیتی که اساساً ناحقیقی است درک کند. اگر او وضعیتش را درک کند، شاید، گمان کند که حقیقت چیزی است که با تجربه او ناسازگار است و از این روست که او قادر به درک آن نیست. این شناخت دقیقاً شناخت محدودیت‌های عقل است و این محدودیت، هم نقص عقل و هم کارکرد آن است. به این سبب، آگاهی از گناه باید، به مثابه شرطی، فهمیده شود که ایمان را برای فرد میسر می‌کند و این دقیقاً همان چیزی است که کرکگور به آن معتقد است:

گناه بیان قطعی وجود مذهبی است ... این لحظه‌ای در میان لحظه‌های دیگر نیست؛ این چیزی نیست که در نظم اشیا به طریقی دیگر وجود داشته باشد؛ بلکه خود این فی‌نفسه نظم دینی اشیا و امور است (ibid).

معانی عقل از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در شرحش بر اصول کافی و در ذیل سومین روایت از احادیث کتاب *العقل و الجهل* شش معنا را برای عقل ذکر می‌کند که به این شرح‌اند:

۱. عقل به یک معنا جزئی از نفس انسان است که در میان همه انسان‌ها مشترک است و وجه امتیاز انسان از سایر حیوانات است. همه نوع بشر با همه تنوعات در استعداد و هوش از این نیرو بهره‌مندند. نام این نوع عقل، عقل نظری است. این قسم از عقل باعث درک مقدمات بدیهی می‌شود و انسان با کمک این مقدمات، زمینه پذیرش علوم نظری را پیدا خواهد کرد.

۲. دومین معنای عقل در باب نفس انسانی است. به این معنا که به مراحل سیر و رشد نفس، عقل اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، نفس در سیر تکاملی‌ای که با استفاده از مدرکات و دانش‌های بدیهی عقل فطری دارد مراحل را طی می‌کند که هر مرحله عقل نام دارد. مراحل که نفس طی می‌کند عبارت‌اند از عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. به هریک از این مراحل، عقل اطلاق می‌شود و مجموع این مراحل نیز به‌عنوان عقل نظری بحث می‌شوند.

۳. سومین اطلاق عقل، جزء دیگری از نفس انسان است که در اثر مراقبت و مواظبت از رفتار و اعمال حاصل می‌شود. این قدرت نفس در علم اخلاق، عقل خوانده می‌شود.

۴. چهارمین معنای عقل، درک عرفی آن است. ملاصدرا در این معنا، عقل را به معنای زیرکی و تیزفهمی تلقی می‌کند و آن را به سرعت درک و استنباط نیز تفسیر کرده است. مصداق این معنای عقل، افرادی‌اند که در زمینه اخلاق، با تیزفهمی و سرعت، افعال حسن و قبیح را تمیز می‌دهند و در انجام دادن فعل حسن اقدام می‌کنند.

۵. عقل در این معنا به مشهورات و اموری که نزد همه یا اکثر مردم مشترک‌اند حمل می‌شود. براساس استقرا از سخنان متکلمین این‌طور به نظر می‌رسد که مراد آنان از عقل این معناست. به عبارت دیگر، مراد از عقل در این تعریف، قضایا و علوم بدیهی است که نزد همه انسان‌ها مشترک‌اند و همه وجود آن‌ها را پذیرفته‌اند. تفاوت این قسم با عقل نظری در آن است که عقل نظری نیروی درک‌کننده علوم بدیهی و ضروری است، اما عقل کلامی خود قضایا و علوم ضروری است؛ مانند این که عدد دو، دوبرابر عدد یک است.

۶. آخرین معنای عقل، موجودی است که به جز خداوند به موجود دیگری وابستگی نداشته باشد و فعلیت محض باشد. این تعریف از عقل بر موجودی خارجی و عینی صدق می‌کند و تفاوت آن با دیگر اطلاقات عقل در آن است که مراد از عقل در اطلاقات دیگر نیرو و بخشی از نفس انسانی است، ولی در این اطلاق موجود مستقلی است که به هیچ‌چیز، اعم از موضوع، ماده یا بدن، تعلق ندارد (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۱/ ۲۲۵-۲۲۷).

روشن است که در نسبت میان عقل و ایمان معنای دوم مراد است و معانی دیگر عقل در این بحث کاربرد ندارند. معنای سوم و چهارم مراد نیستند؛ زیرا عقل در این دو معنی، نه باور و اندیشه‌ای به دنبال دارد و نه باورسازی می‌کند تا با ایمان مقایسه شود. معنای اول هم مراد نیست؛ چون عقل در این معنی استعداد فهم است که در امور بدیهی و فطری نمود می‌یابد و در نسبت میان عقل و ایمان هم بدیهیات و هم نظریات می‌توانند موضوع

بحث باشند. معنای پنجم هم مراد نیست؛ زیرا مشهورات و آرای محموده در برخی از موارد آداب و سنن قومی است که در اقوام مختلف، متفاوت است. شاید بتوان نسبت ایمان را با سنن و آداب قومی بررسی کرد؛ اما موضوع این مقاله پرداختن به این نوع بحث، که روش تحقیق دیگری را نیز می‌طلبد، نیست چراکه زمینه این بحث باید در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی فراهم شود. معنای ششم هم مراد نیست؛ زیرا عقل در این معنی موجود جوهری است و در هستی‌شناسی از آن بحث می‌شود. عقل در اطلاق دوم، به معنای مدرکات عقلی، چه تصویری و چه تصدیقی یا بدیهی و نظری، است و همین معنا در بحث رابطه عقل و ایمان کاربرد دارد.

عقل از منظر کرکگور

از دیدگاه کرکگور، عقل وقتی به صورت یک اسم به کار می‌رود، به بعدی از ابعاد فعالیت‌های انسانی دلالت می‌کند. این موجودات هستی‌دار هستند که فکر می‌کنند و اندیشه آن‌ها بازتاب تجربه‌ها و نگرش‌های دائمی وجود آن‌هاست (Kierkegaard, 1983: 185). در واقع، عقل از منظر وی به معنی اندیشه انسان انضمامی است و عقل انسانی به وسیله تجربه‌ها و نگرش‌هایی که در رابطه با وجود به دست آمده، شکل گرفته است (ibid: 186). در تفکر کرکگور، مرزی که عقل در جست‌وجوی آن است، به یک معنی، همان هدف عقل است. اما چه امری است که هم هدف و هم مرز عقل را تعیین می‌کند؟ پاسخ کرکگور این است: پارادوکس (paradox). هدف نهایی اندیشه که اندیشه شورمندانه نیز در جست‌وجوی آن است، خود پارادوکس است؛ یعنی این مفهوم که چیزی وجود دارد که نمی‌تواند به اندیشه درآید (ibid: 224).

زمانی که عقل، به شیوه‌ای سلطه‌طلبانه، ادعای کلیت می‌کند، به ناگزیر، با پارادوکس مواجه می‌شود و می‌فهمد که این امر او را از کلیتش ساقط می‌کند و البته، این همان عشق ناشادی است که «رنجش» (offense) نامیده می‌شود. رنجش این است که عقل با انکار محدودیت‌هایش از این‌که بتواند کار خود را، به شیوه‌ای اصیل، به انجام برساند، درماند (ibid: 235).

دو کاربرد «پارادوکس» نزد کرکگور

کرکگور در کتاب خویش، تعالیه غیر علمی نهایی، تلاش می‌کند مفهوم پارادوکس را تبیین

کند. وی به واسطه این مفهوم، دو قسم از دیانت را از یکدیگر متمایز می‌کند. نخستین قسم از تدین، تدین سقراط است که او آن را تدین نوع «الف» می‌نامد. وی درباره این نوع از تدین، چنین می‌گوید:

حقیقت ازلی و ذاتی، حقیقتی است که نسبتی ذاتی با یک فرد موجود دارد؛ زیرا آن حقیقت که اساساً، به وجود تعلق دارد ... یک پارادوکس است. اما حقیقت ازلی و ذاتی، ابتداً، فی نفسه (in itself) یک پارادوکس نیست؛ بلکه به واسطه نسبتش با یک فرد موجود پارادوکسیکال می‌شود (ibid: 183).

قسم دوم تدین، مسیحیت است که کرکگور آن را تدین «ب» می‌نامد. وی این دو قسم از تدین را این‌گونه از هم متمایز می‌کند:

انفیسیت حقیقت است. به واسطه رابطه‌ای که میان حقیقت ازلی و فرد موجود وجود دارد، پارادوکس یا به‌عرصه وجود می‌گذارد. اکنون به ما اجازه دهید که فراتر رویم، به ما اجازه دهید تا فرض کنیم که حقیقت ازلی و ذاتی، فی‌نفسه، پارادوکس است. چگونه پارادوکس، یا به‌عرصه وجود می‌گذارد؟ به واسطه قراردادن حقیقت ازلی و ذاتی در مجاورت با وجود. از این‌رو، هنگامی که ما چنین مجاورتی را در ضمن خود حقیقت قرار دادیم، حقیقت، یک پارادوکس می‌شود (ibid).

با توجه به بیان فوق، دو نوع پارادوکس را می‌توان تشخیص داد: ۱. یک نوع پارادوکس از این حقیقت ناشی می‌شود که فرد موجود با حقیقت ازلی و ذاتی رابطه برقرار می‌کند؛ ۲. در نوع دوم تدین، علاوه بر پارادوکسی که در قسم اول ذکر شد، پارادوکس دیگری نیز وجود دارد: «حقیقت ازلی و ذاتی، خود، یک پارادوکس است». در این‌جا لازم است ماهیت این دو نوع پارادوکس روشن شود. ابتدا تلاش می‌شود تا پارادوکس در نوع اول تدین، تبیین شود. پارادوکسی که در تدین نوع «الف» وجود دارد، شامل مفاهیم حقیقت (truth) و بی‌یقینی عینی (objective uncertainty) است. کرکگور در این‌باره می‌نویسد:

هنگامی که یک فرد، به‌طور عینی، مسئله خلود را مورد پژوهش قرار می‌دهد و فرد دیگر یک بی‌یقینی را با شور نامتناهی می‌پذیرد، بیش‌ترین حقیقت کجا قرار دارد؟ و چه کسی یقین بزرگ‌تری دارد؟ شخصی که یک تخمین بی‌پایان (never-ending approximation) را آغاز کرده است؛ زیرا یقین به خلود، دقیقاً، در انفسیت فرد قرار دارد. فرد دیگر، سرمدی است و به نفع سرمدیتش با تلاش به واسطه امر بی‌یقینی تلاش می‌کند (ibid: 180).

باتوجه به متن فوق، درمی‌یابیم که دو دسته از مردم وجود دارند؛ افرادی که در

جست‌وجوی یقین عینی یا برهان بر خلود نفس‌اند و لذا، ضرورتاً، در یک تخمین بی‌پایان گرفتار می‌شوند. دسته دوم، کسانی‌اند که دارای یقین هستند؛ زیرا بی‌یقینی را با شور نامتناهی پذیرفته‌اند و به‌همین سبب است که «یقین به خلود، دقیقاً، در انفسیت فرد قرار دارد». کرگور در ادامه می‌گوید:

اجازه دهید سقراط را ملاحظه کنیم. در عصر ما هرکسی خود را مشغول به اندک براهینی کرده است. برخی براهین متعددی دارند، برخی کم‌تر. اما سقراط! او پرسش را به‌گونه‌ای عینی در روشی مشکوک‌فیه قرار می‌دهد؛ اگر خلودی وجود داشته باشد؛ بنابراین، او باید در مقایسه با یکی از متفکران عصر ما، که سه برهان (بر خلود نفس) دارند، شکاک (doubter) به حساب آید. هرگز. او براساس این «اگر» تمام زندگی خویش را به مخاطره می‌اندازد. او شجاعت رویارویی با مرگ را دارد و با آن شور و عشق نامتناهی، چنان طرحی برای زندگی‌اش ریخته است که باید آن را پذیرفت. اما افرادی که این سه برهان را ارائه می‌کنند، اصلاً، زندگی‌شان را مطابق با آن تعیین نمی‌کنند ... اندک بی‌یقینی‌ای که سقراط داشت او را یاری کرد؛ زیرا او خودش در شور ایمان سهیم شد. سه برهانی که دیگران دارند به آن‌ها سودی نمی‌رساند. چون آن‌ها چشمشان، بر روح و شور و شوق بسته است و بسته هم خواهد ماند. لذا، جهل سقراطی (socratic ignorance)، که سقراط با شور کامل درونش متمسک می‌شود، تعبیری برای این اصل بود که حقیقت باید برای او مادامی‌که وجود دارد، یک پارادوکس باشد (ibid).

در عبارت فوق، مفاهیمی مانند بی‌یقینی و حقیقت مشاهده می‌شود. بی‌یقینی همان «اگر» سقراط است. درواقع، سقراط نمی‌داند که آیا نفسش نامیراست یا خیر؛ این مسئله‌ای نیست که با برهان ثابت شود، بلکه یک امر محتمل است. به‌همین سبب، سقراط آن را با واژه «اگر» بیان می‌کند. ازسوی دیگر، حقیقت به‌معنای یقین است. درواقع، این حقیقت را نمی‌توان با برهان اثبات کرد. به‌سخن دیگر، هرگونه تلاش برای مستدل‌کردن مفاهیم دینی حرکت درجهت تخریب و زیر سؤال‌بردن آن‌هاست و باید نسبت‌به چنین مفاهیمی بی‌یقینی عینی داشت.

دومین نکته‌ای که از عبارت فوق استنباط می‌شود، این است که میان مفهوم پارادوکس و مفاهیم بی‌یقینی عینی و حقیقت ارتباط وجود دارد. همان‌گونه که کرگور می‌گوید: «جهل سقراطی، که سقراط با شور کامل درونش متمسک می‌شود، تعبیری برای این اصل بود که حقیقت امر ازلی مرتبط با فرد موجود است و این که بنابراین، این حقیقت باید برای او مادامی که وجود دارد یک پارادوکس باشد». این عبارت دقیقاً، به نسبت میان مفهوم پارادوکس و

بی‌یقینی عینی اشاره می‌کند. کرکگور درباره بی‌یقینی عینی معتقد است که حقیقت عدم قطعیتی عینی و لذا، بالاترین حقیقت دست‌یافتنی برای آگزیستانس است. عبارت دیگری که رابطه میان مفهوم پارادوکس و مفاهیم بی‌یقینی عینی و حقیقت را روشن‌تر می‌کند، چنین است:

هنگامی که انفسیت یعنی درون‌نگری (inwardness) حقیقت است؛ حقیقت به‌گونه‌ای عینی یک پارادوکس است ... خصوصیت پارادوکسیکال حقیقت، بی‌یقینی عینی آن است (ibid).

بنابراین، درخصوص مثال سقراط پارادوکس به‌این‌صورت است که درحالی‌که سقراط، به‌گونه‌ای انفسی (subjectively)، یقین دارد که او نامیراست، معه‌ذا به‌گونه‌ای عینی (objective)، یقین ندارد که نامیراست. به‌عبارت دیگر، یقین یا حقیقت انفسی سقراط همان بی‌یقینی عینی آن است. پارادوکس آن است که او در یک زمان هم یقین دارد و هم یقین ندارد؛ یقین انفسی و بی‌یقینی عینی. حقیقت نزد کرکگور با تعدیل و تصحیح خودفراروی خدا تفاوت ندارد. حقیقت یک چیز است و آن مسیح‌آساشدن است، اما طرق رسیدن به حقیقت متعدد است؛ زیرا حقیقت انفسیت است (مستعان، ۱۳۷۴: ۷۴، ۷۶). درست است که طرق رسیدن به حقیقت متعدد است، اما حقیقت یک چیز بیش نیست؛ در مرحله ایمانی زیستن. به‌سخن دیگر، تعریف حقیقت به انفسیت با تعریف ایمان یک چیز است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۷/۳۳۶). پس، حقیقت امری است انفسی و عبارت است از اشتداد وجود آگزیستانس. البته، آن‌گاه که با موجودی ارتباط یابد که او را جز در همین اشتداد نمی‌توان احساس کرد (وال، ۱۳۸۰: ۶۰۶).

اما پارادوکس در تدین نوع «ب» چگونه است؟ بهترین اثر کرکگور در این باره، داستان ابراهیم (ع) و اسحاق (ع)^۱ در کتاب ترس و لرز است. البته، در هیچ‌یک از آثار کرکگور نمی‌توان مشاهده کرد که کرکگور تدین ابراهیم (ع) را تدین «ب» بنامد؛ اما با توجه به داستان ابراهیم (ع) و فرزندش اسحاق (ع) می‌توان دریافت که تدین ابراهیم (ع) با تدین سقراط تفاوت دارد. برای مثال، مقوله محال (absurd) در حیطة تدین «ب» جای دارد. هم‌چنین، ایمان، به‌معنای رفیع آن، متعلق به تدین «ب» است (Kierkegaard, 1983: 183-184). بنابراین، با توجه به دو مفهوم «ایمان» و «محال» این نتیجه به‌دست می‌آید که خصوصیت تدین ابراهیم (ع)، همان، «ایمان پارادوکسیکال» است. البته کرکگور خود معتقد است که حیات او در اواخر عمرش حیاتی ایمانی بوده است؛ زیرا از عشق به رزین چشم پوشید تا روبه‌روی خدا قرار گیرد (مستعان، ۱۳۷۴: ۱۱۲-۱۱۳).

ایمان پارادوکسیکال در تدین ابراهیم (ع) این است که ابراهیم (ع) از یک سو می‌خواهد فرمان خدا را اطاعت کند؛ یعنی اسحاق (ع) را قربانی کند؛ اما از سوی دیگر، خداوند به ابراهیم (ع) قول داده است که نسل انبیای الهی از فرزندان اسحاق (ع) ادامه خواهد یافت. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد نسل اسحاق (ع) ادامه یابد، اسحاق (ع) باید زنده بماند تا ازدواج کند و فرزندانش راه ابراهیم (ع) را ادامه دهند. بنابراین، یک تناقض آشکار برای ابراهیم (ع) رخ می‌دهد. تناقض این است که اسحاق (ع) در یک زمان هم باید زنده بماند و هم قربانی شود. در تبیین مفهوم پارادوکس باید گفت که کرکگور مصر است که پارادوکس نمی‌تواند فهمیده شود (Kierkegaard, 1983: 196-197).

کرکگور داستان را این‌گونه بازگویی می‌کند که ابراهیم (ع) بنابر گزارش کتاب مقدس، صبح زود از خواب بیدار شد تا به همراه اسحاق (ع) سفر خویش را به سوی سرزمین موریه آغاز کند. هنگامی که آن‌ها به کوه موریه رسیدند ابراهیم (ع) مقداری چوب برید و آتشی افروخت. مکان قربانی را آماده کرد و اسحاق (ع) را بست. او تمام این کارها را در پرتو ایمانش انجام داد و هرگز متزلزل نشد. کرکگور معتقد است که اگر ابراهیم (ع) در این عمل شک می‌کرد، ممکن بود در خاطره‌ها باقی بماند و به یاد آورده شود، ولی از او به‌عنوان پدر ایمان یاد نمی‌شد (کرکگور، ۱۳۸۷: ۶۶). پس ویژگی مهم ایمان در داستان ابراهیم (ع)، شک‌نداشتن و راه‌اندادن تزلزل و دودلی در خود است. چیزی که ابراهیم (ع) در آن شک نداشت این بود که خدا اسحاق (ع) را نخواهد کشت (همان).

از دیدگاه کرکگور، ایمان شک را نفی می‌کند. ایمان باید قاطع باشد. در واقع، ایمان عبارت است از نوعی تصمیم‌گیری. از طرفی تصمیم ایمان، تصمیم به چشم‌پوشی از احتمال خطاست. کرکگور تأکید می‌کند که مؤمن باید از خطر خطا، عمیقاً آگاه باشد. وی می‌گوید:

اگر من بخواهم ایمان خود را حفظ کنم، باید پیوسته عزم جزم داشته باشم به این‌که به بی‌یقینی عینی‌ام بچسبم؛ چنان‌که گویی بر بالای دریا، بر فراز دریای بی‌بُن، آویزانم و با این‌همه، ایمانم را محفوظ دارم (همان: ۶۵).

در تمام مدتی که ابراهیم (ع)، به سوی کوه موریه حرکت می‌کرد و با تمام وجودش می‌خواست فرمان الهی را اجرا کند، هیچ شکی نداشت که اسحاق (ع) زنده خواهد ماند. او مطمئن بود که اسحاق (ع) را از دست نمی‌دهد. این عبارت اخیر، متعلق بی‌واسطه ایمان ابراهیم (ع) است. کرکگور معتقد است که آنچه ابراهیم (ع) به آن ایمان داشت، این نبود که در جهان آخرت، اسحاق دیگری به او بخشیده خواهد شد، بلکه ایمان ابراهیم (ع) درباره

همین زندگی دنیوی بود. ایمان او این بود که پسر او، همان پسری که او را در سفر به کوه موریه همراهی می‌کرد، زنده خواهد ماند (همان: ۴۵). در ایمان ابراهیم (ع)، حتی زمانی که کارد را برای قربانی کردن اسحاق (ع) بیرون آورد، هیچ شک و تزلزلی راه نیافت. علاوه بر این، ابراهیم (ع) حتی اگر کارد را پایین می‌آورد و بر گلوی اسحاق (ع) می‌گذاشت، باز باید ایمان می‌داشت و باید در این که اسحاق (ع) را از دست نخواهد داد، تردیدی به دل راه نمی‌داد (همان: ۴۷).

کرکگور معتقد است که ابراهیم (ع) در این داستان، ترس آگاهی (anxiety)^۲ داشته، اما شک نداشته است. در واقع، غیر ممکن است کسی بتواند داستان ابراهیم (ع) را نقل کند و ترس آگاهی را از آن حذف کند؛ زیرا ترس آگاهی جزء ذاتی ایمان اوست. کرکگور در این باره می‌گوید:

آنچه از داستان ابراهیم (ع) حذف نشده، ترس آگاهی است (همان: ۵۲).

اگرچه ابراهیم (ع) در سرتاسر این آزمایش الهی در ترس آگاهی بوده، اما مصمم و قاطعانه عمل کرده است و هرگز در این که اسحاق (ع) زنده خواهد ماند شکمی به خود راه نداده است. کاملاً روشن است که از دیدگاه کرکگور ترس آگاهی، همان شک نیست، بلکه بخشی از ایمان از نوع تدین «ب» است. شک ناقض ایمان است و ایمان را رفع می‌کند. در واقع، در شک، شکلی از ناامیدی است و ناامیدی یعنی فقدان ایمان. ابراهیم (ع) باید در این داستان، ترس و ترس آگاهی را تجربه می‌کرد و نه شک و تردید را.

رابطه عقل و ایمان نزد ملاصدرا

از منظر ملاصدرا، دین و عقل هر دو طریقی به سوی معرفت حق و صفات و افعال اویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷/۳۲۷). وی هم‌چنین، تأکید می‌کند که گزاره‌های فلسفی با احکام شریعت و گزاره‌های دینی تعارض ندارند (همان: ۸/۳۰۳).

صدرالمتالهین در باب هماهنگی میان عقل و ایمان تصریح می‌کند که حکمت راستین و فلسفه واقعی، فلسفه‌ای است که در خدمت وحی باشد. او فیلسوفانی را که سخنی خلاف سخن دین داشته باشند فیلسوف قلمداد نمی‌کند و معتقد است فیلسوفی که دینش دین پیامبران نباشد، بهره‌ای از حکمت نبرده است (همان: ۵/۲۵).

ملاصدرا درباره استناد به وحی و حجیت داشتن قطعی قول معصوم (علیهم‌السلام) در معارف چنین می‌گوید:

هرچیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی که صادر قطعی از گوینده معصوم و منزّه از مغالطه و دروغ است همانند برهان عقلی ریاضی می‌توان آن را ثابت نماید (همان: ۳۲۷/۹).

پس، وحی الهی، در صورتی که از لحاظ سند قطعی و از جهت دلالت نص باشد، حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۱۹).
از آرای صدرالمتالهین این‌گونه به‌دست می‌آید که اگر عقل تمام شرایط خود را دارا باشد به همان نتایجی می‌رسد که احکام شرعی که شارع بیان کرده است به آن‌ها دست یافته‌اند.
ملاصدرا در شرح حدیث ۳۳ از باب «عقل و جهل» اصول کافی که می‌گوید: «میان ایمان و کفر فاصله‌ای جز کم عقلی وجود ندارد» آورده است:

ایمان عبارت از نور عقل است و کفر چیزی جز ظلمت و تاریکی جهان نیست. هرگاه عقل آدمی کامل گردد ایمان او نیز حقیقی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۱/۵۹۰).

اگر اشکال شود که مراد از عقل در روایت فوق، می‌تواند عقل عملی باشد نه عقل نظری، پاسخ داده می‌شود که اولاً، در وجود آدمی بیش از یک عقل نیست که به اعتبار درک مطلق هستی به آن عقل نظری و به اعتبار درک هستی‌هایی که مربوط به اراده و عمل انسان است عقل عملی می‌گویند. ثانیاً، بر فرض عقب‌نشینی از سخن فوق، عقل عملی فرع عقل نظری است؛ یعنی عقل عملی بدون بهره‌جویی و ارتزاق از عقل نظری نمی‌تواند عمل کند. به عبارت دیگر، عقل عملی که بعد عملی، ارزشی، و اخلاقی انسان را شامل می‌شود بدون عقل نظری که همان بعد شناختی و معرفتی انسان است اقدام نمی‌کند.
با این بیان، ملاصدرا معتقد است که ایمان از ثمرات عقل نظری است. معرفت و عقل نظری، عین ایمان نیستند، اما لازمه ایمان حقیقی خواهند بود.
وی هم‌چنین، معتقد است که رسیدن به کمال عقلی و معرفت ناب لازمه اتصال به عالم بالاست. او در شرح اصول کافی این حقیقت را بدین صورت بیان کرده است:

پس اگر آنچه که در دنیا از اصول دینی فراگرفته علوم حقیقی باشد که از راه برهان و یقین حاصلش گردیده است اتصال به فرشتگان عالم بالا پیدا کرده و شراب مقربان را از جام لباب می‌نوشد و جمال و جلال الهی را با دیده عقل و حقیقت عرفان مطالعه می‌کند (همان: ۲۶۴/۳).

صدرالمتالهین علم و بینش را عامل اصلی زهد قلبی عمیق و پایدار می‌داند و براین اساس معتقد است کسی که شناخت عمیقی از ماهیت دنیا پیدا کند، به پوچی و

حقارت آن پی می‌برد و این مهم‌ترین دلیل بی‌رغبت شدن به دنیا و اشتیاق به عالم معناست (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۵۱۳).

هم‌چنین، وی در تفسیر سوره حمد، ذیل آیه «صراط الذین انعمت علیهم»، ضمن برشمردن نعمت‌های بزرگ الهی می‌گوید که عدم معرفت به خدا موجب مرگ همیشگی دل در آخرت خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱/۱۲۶).

علت اختلاف گزاره‌های عقلی و عرفانی در برخی موارد

در پایان، پرسش اساسی که در باب رابطه عقل و ایمان از دیدگاه ملاصدرا می‌تواند مطرح شود این است که چرا عقل، در برخی موارد، برخلاف گزاره‌های عرفانی حکم می‌کند؟ آیت‌الله جوادی آملی، از حکیمان حی عالم اسلامی و از پیروان نامی حکمت متعالیه، به این پرسش تحت عنوان کلی «ظهور عدالت کبری در حکمت متعالیه» پاسخ می‌دهد:

همان‌طور که ملکه عدل در عقل عملی اقتضا دارد که وی امیر شهوت و غضب و راهنمای تولی و تبری گردد نه اسیر آن‌ها؛ ملکه عدل در عقل نظری ایجاب می‌کند که وی امیر خیال و وهم و فرمان‌روای سمع و بصر و راهنمای حس گردد؛ نه اسیر آن‌ها. کسی که در مسائل علمی حس‌گراست و یا گاهی به اصالت حس و زمانی به اصالت عقل می‌اندیشد، هرگز به ملکه عدل در تعقل نرسیده است؛ زیرا عاقل در عین حفظ شئون مدارک دیگر، آن‌ها را تعدیل می‌کند و از هرکدام وظیفه خاصی را می‌طلبد. مثلاً برای تشکیل قیاس و استقرا و مانند آن، از موارد جزئی که محصول حس و خیال و وهم می‌باشد، استمداد می‌کند؛ لیکن در استنتاج که یک اصل کلی است آن‌ها را دخالت نمی‌دهد. عقل مشوب به خیال و وهم، چون کلی را درست درک نمی‌کند، قهراً از فیض برهان که فقط در محورهایی کلی دور می‌زند محروم خواهد بود؛ و اسارت عقل نظری تحت خیال و وهم در اندیشه‌های علمی، نظیر اسارت عقلی عملی است تحت شهوت و غضب در اراده‌های علمی. چه این که عقل نظری آزاد، نه مسائل اعتباری را با حقیقی خلط می‌کند و نه در امور غیر مهم می‌اندیشد و نه چیزی که مبرهن نیست، تدبر می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۱/۱).

عدم کفایت عقل و نیازمندی به وحی

ملاصدرا با وجود دفاعی که از حریم عقل و فلسفه به‌عمل می‌آورد، هیچ‌گاه این منبع معرفتی را برای هدایت بشر و وصول او به کمال نهایی و شناخت حقایق عالم کافی ندانسته

است. وی علاوه بر این که در حوزه عرفان بسیاری از حقایق عرفانی را خارج از دسترس عقل و تنها راه شناخت آن‌ها را کشف و شهود می‌داند، در قلمرو وحی نیز، بسیاری از حقایق و حیانی را بیرون از حدود دسترسی عقل دانسته است و راه شناخت آن‌ها را وحی و نبوت می‌داند:

پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت به حدی رسیده که از قلمرو عقل و اندیشه بیرون‌اند و تنها راه شناخت آن‌ها ولایت و نبوت است و نسبت محدودۀ عقل و نور اندیشه به قلمرو ولایت و نور آن هم‌چون [نسبت] نور حس با نور فکر است. بنابراین، در آن قلمرو از نیروی عقل و اندیشه کار چندانی ساخته نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۴۷۹).

از منظر ملاصدرا شناخت پاره‌ای از حقایق مربوط به خداشناسی، راهنماشناسی، خودشناسی، و به‌ویژه مسائل مربوط به جامعه‌شناسی، جز از طریق تعلیم الهی و هدایت آسمانی غیرممکن است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۰/۷). وی در رسالۀ سه اصل می‌نویسد:

عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است و از این قبیل است معرفت روز قیامت که به قدر پنجاه سال دنیا است و سرّ حشر و رجوع جمیع خلایق به پروردگار عالم و حشر ارواح و اجساد ... و هرچه از این مقوله از انبیا علیهم‌السلام حکایت کرده‌اند همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن اعجمی است و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش ادراک نمی‌توان کرد. اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست (ملاصدرا، ۱۳۴۰: ۵۸).

تأویل متون دینی

ملاصدرا ضمن آن که از تأویل پاره‌ای از گزاره‌های دینی در جهت تطبیق آن‌ها با مسلمات و قطعیات فلسفی بهره برده است، هیچ‌گاه عقل را یگانه میدان‌دار و معرکه‌گردان حقایق و معارف نمی‌داند. وی مردم را در فهم آیات و روایات متشابه به سه گروه تقسیم می‌کند:

- گروهی که آیات و روایات متشابه را به مفاهیم و معانی اولیه‌شان حمل می‌کنند، بی‌آن که مرتکب نقص و نقضی شده و به دام تشبیه یا تجسیمی درافتاده باشند. این دسته را سخنان در علم و عالمان راستین‌اند.

- گروه دوم، کسانی هستند که آیات و روایات متشابه را متناسب با قوانین و قواعد عقلی موردپسندشان معنی کرده‌اند و، در واقع، دین را در برابر اندیشه‌های فلسفی خود به خضوع و خشوع وامی‌دارند. اینان را عالمان عقل‌گرا و فیلسوفان ظاهرگرا می‌نامند؛ کسانی

که به عمق حقایق علمی و فلسفی پی نبرده و در فهم اسرار علوم نظری کوششی نکرده‌اند. این گروه در واقع همان فیلسوفان محض هستند که ملاصدرا بارها دیگران را از تبعیت از آنان برحذر داشته و از شر آنان به خدا پناه برده است.

- گروه سوم، کسانی هستند که آیات متشابه را کورکورانه به ظاهر لغویشان گرفته‌اند و مبتلا به تشبیه و تجسیم شده‌اند. این دسته که از نظر صدرا همان فرقه‌های حنبله و مجسمه هستند با تعطیل عقل و عدم استفاده از آن، در فهم متون دینی و در اعتقادات خویش، به انحراف کشیده شده‌اند.

ملاصدرا پس از این تقسیم‌بندی می‌گوید دسته دوم و سوم، یعنی اهل تأویل و ارباب تشبیه، هر دو از جاده حق منحرف شده‌اند و هر کدام تنها با یک چشم به حقایق می‌نگرند:

اصحاب تجسم با چشم چپ و ارباب تأویل با چشم راست، اما راسخان در علم کسانی هستند که با دو چشم سالم و حق‌بین می‌نگرند؛ یعنی ضمن حفظ حرمت متون دینی از عقل و اندیشه بشری نیز بهره می‌گیرند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۴۳).

نقش عقل در شناخت

در تفکر صدرايي عقل توانایی شناخت دارد. وی معتقد است که عقل همان‌گونه که قابلیت ادراک اعتقادات صحیح را دارد، می‌تواند اعتقادات باطل را نیز پذیرا باشد. نسبت عقل به هردوی این ادراکات علی‌السویه است. به عبارت دیگر، حصول اعتقادات صحیح برای نفس انسان امری حادث است و برای اتصاف نفس به آن احتیاج به مرجحی است. بدیهی است عقل، خود، نمی‌تواند علت این ترجیح باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۱/۲۵۴). صدرالمتألهین این فاعل را خداوند معرفی می‌کند و معتقد است شناخت صحیح، هدایتی است که از جانب خداوند نصیب انسان می‌شود (همان).

به باور ملاصدرا هرگاه انسان در تفکر و به‌کارگیری عقل خویش از عواملی مانند صدق نیت و صفای دل و دوری از رذائل و امراض و عیوب بهره گیرد، در این صورت است که هدایت الهی نصیب او می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲/۷۹).

ایمان‌گروی کرکگور

کرکگور در مسئله نسبت عقل و ایمان همواره جانب ایمان را گرفته است و این دو را

مقوله‌هایی، کاملاً متفاوت از یک‌دیگر قلمداد کرده است. به همین سبب، وی را یکی از ایمان‌گروان در حوزه فلسفه دین قلمداد می‌کنند. کرکگور در مقاله «حقیقت، انفسی بودن است» روایت حداکثری از ایمان‌گروی ارائه می‌کند که به موجب آن ایمان نه فقط برتر از عقل است؛ بلکه، حتی، مخالف آن است. ایمان عالی‌ترین فضیلتی است که انسان می‌تواند بدان نائل شود و شرط لازم دست‌یابی به کمال انسانی، به عمیق‌ترین معنای آن، است. وی معتقد است که کسی که سعی دارد ایمان دینی خود را بر پایه تعقل یا اسناد و مدارک عینی مبتنی سازد، اساساً، بر خطاست. وی بر آن است که حتی اگر به سود خداآوری یا مسیحیت برهان قاطعی هم می‌داشتیم، باز هم خواستار و نیازمند آن نمی‌بودیم؛ زیرا چنین یقین عینی‌ای ایمان، این امر خطیر، را از صورت یک سیر و سلوک دینی بیرون می‌آورد و آن را به مجموعه‌ای از یقین‌های ریاضی کسالت‌آور فرومی‌کاهد. به‌طور اختصار، دلایل کرکگور، در این خصوص را، در زیر می‌آوریم:

۱. دلیل تقریب و تخمین

آیا امکان دارد که سعادت ابدی را بر معرفت تاریخی مبتنی کرد؟ کرکگور معتقد است که ممکن نیست بتوان سعادت ابدی را بر استدلالی عینی (آفاقی) درباره امور واقع تاریخی مبتنی کرد؛ زیرا چیزی از این واضح‌تر نیست که بیش‌ترین یقین قابل حصول در باب امور تاریخی چیزی بیش از تقریب و تخمین نیست و تقریب و تخمین وقتی به چشم بنای سعادت ابدی در آن نگریسته شود، یکسره، ناکافی و نابسند است و عدم تناسب این دو حصول نتیجه را محال می‌سازد (کرکگور، ۱۳۷۴: ۶۵).

براین اساس، تقریب و تخمین، ذاتاً، با دل‌بستگی شورمندانه بی‌حد و حصر نامتناسب است؛ چراکه در تقریب و تخمین احتمال خطا وجود دارد و احتمال خطا، ولو این که بسیار ناچیز باشد، در امری که فرد به آن دل‌بستگی شورمندانه بی‌حد و حصر دارد باز هم احتمال و ذاتاً، نامتناسب است.

۲. دلیل تعویق

برطبق دلیل تقریب و تخمین، اشکال استدلال عینی (آفاقی) تاریخی در این است که نمی‌تواند یقین کامل به ما بدهد. اما این تنها ایراد کرکگور به این نوع استدلال نیست. او اشکال دیگری را نیز وارد می‌کند و آن این‌که تحقیقات آفاقی، هرگز، کاملاً به پایان

نمی‌رسند؛ به عبارت دیگر، فردی که درصدد است ایمان خود را بر این تحقیقات مبتنی سازد التزام دینی خود را، تا ابد، به تعویق می‌اندازد (آدامز، ۱۳۷۴: ۸۹).

۳. دلیل شورمندی

اگر قرار باشد این دلیل را در قالب یک قیاس ارائه کنیم چنین خواهد شد:

مقدمه اول: اساسی‌ترین و ارزشمندترین خصیصه تدین شورمندی بی‌حد و حصر است.

مقدمه دوم: شورمندی بی‌حد و حصر مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است.

نتیجه: آنچه در تدین اساسی‌تر و ارزشمندتر از هر خصیصه دیگری است، مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است (همان: ۹۴-۹۵).

عناصر عقلانی در مسیحیت

درواقع کرکگور منکر محتوای عقلانی مسیحیت نیست، اما درصدد این است که این محتوا را، که ماهیتش دیالکتیکی است، دقیقاً تبیین کند.

این محتوای دیالکتیکی عبارت است از «پارادوکس مطلق» (absolute paradox)؛ یعنی چیزی که خاص مسیحیت است. این محتوا نه تنها باید هم‌چون یک کار فکری فهمیده شود، بلکه باید به مثابه ارتباطی وجودی فهمیده شود که خود را به صورت انگیزه‌ای برای دست‌یابی به نتایج جدید، به احساسات پیوند می‌دهد. به عبارت دیگر، مسیحیت مسلماً یک محتوای عقلانی دارد، اما معنی این محتوا این است که امکان شوری جدید را فراهم می‌کند؛ شوری که خود را در یک حالت وجودی جدید بیان می‌کند (Kierkegaard, 1983: 209).

از نظر وی، در وهله نخست، شخص باید اعتقاد داشته باشد و سپس، باید براساس اعتقادش عمل کند. همان‌طور که از این سخن برمی‌آید از منظر کرکگور اعتقاد داشتن و عمل کردن از یک‌دیگر متمایزند. کرکگور اعتقاد مسیحی را صرفاً در رابطه با عمل نمی‌فهمد، بلکه معتقد است که اعتقاد مسیحی فقط، خود را در عمل «بیان» می‌دارد. به همین دلیل، او سعی می‌کند درباره ماهیت آن اعتقاد به‌گونه‌ای فکر کند که نه تنها اعتقاد را به‌عنوان یک عمل عقلانی صرف رد کند، بلکه حتی امکان آن را نیز انکار کند (ibid: 210).

درحقیقت، همین محتوای مسیحیت است که آن را در برابر تمام کوشش‌های نظری حفظ می‌کند. مسیحیت ریشه در پارادوکس مطلق دارد که این پارادوکس مطلق متعلق تفکر

نظری نیست، بلکه با خود وجود در ارتباط است. پارادوکس، نشانه‌ای است که باید در زندگی عملی به کار گرفته شود.

واژه دیگری که کرکگور مترادف با پارادوکس مطلق به کار می‌برد، کلمه «محال» است. محال چیست؟ محال به معنی این است که حقیقت ازلی در زمان پا به وجود گذاشته است؛ یعنی این که خدا، دقیقاً، مثل یک انسان پا به وجود گذاشته و وارد عالم ناسوت شده است. پس، در واقع، محال و پارادوکس پیرامون این دعوی مسیحی است که عیسی (ع) تجسم خداوند است (ibid).

مرحله ایمانی؛ بالاترین مرحله آگزیستانس انسان

مرحله ایمانی، بالاترین و والاترین مرتبه حیات آگزیستانس است. از نظر کرکگور، تنها در مرحله ایمانی است که فرد درمی‌یابد ذاتش چیست. فقط در این مرحله است که فرد خود را در عمیق‌ترین معنی گزیده است. انسان فقط از راه ارتباط مطلق با خدا، به والاترین درجه ممکن فردیت نائل می‌آید. ورود به مرحله ایمانی؛ یعنی یافتن خود راستین خود. آگزیستانس به معنای حقیقی آن این است که هر کس خود راستین خود را برگزیند و این فقط در مرحله ایمانی دست خواهد داد. کرکگور برخلاف هایدگر، که هیچ تصویر دقیقی از زندگی ایدئال ارائه نمی‌کند، معتقد است که حیات ایدئال حیات ایمانی است (نصری، ۱۳۸۳: ۲۵۲، ۲۵۳). وی بر آن است که در مسیحیت و حیات ایمانی است که فرد نگران سعادت ابدی خویش است. در واقع، شرط وصول به کمال این است که انسان خود را روبه‌روی خدا قرار دهد. هر چه آدمی خود را بیش‌تر روبه‌روی خدا احساس کند از آگزیستانس بیش‌تری برخوردار خواهد شد:

هر چه بیش‌تر خود را روبه‌روی خدا حس کنم، من بیش‌تر خواهم بود (نصری، ۱۳۷۶: ۳۳۷).

باتوجه به این دیدگاه، می‌توان دریافت که باارزش‌ترین آگزیستانس، آگزیستانس دینی است و بالاترین آن نیز داشتن هستی مسیح‌آساست (وال، ۱۳۵۷: ۲۰). به عبارت بهتر، تکامل همان مسیحی شدن است. انسان هنگامی از آگزیستانس برخوردار است که روبه‌روی خدا قرار گیرد (نصری، ۱۳۷۶: ۳۳۷ و مک کواری، ۱۳۷۷: ۲۲۱).

در تفکر کرکگور، فقط در مرحله حیات ایمانی است که فرد هم به سرمدیت دست می‌یابد و هم در عین حال، زمان‌مندی و واقعیت خود را، به‌عنوان وجودی فردی، حفظ

می‌کند (اسکروتن، ۱۳۸۲: ۳۳۲). در واقع، مرحله ایمانی غایتی اصیل است. از دیدگاه وی، بیش‌ترین تلاش انسان باید این باشد که خود را در اختیار خدا قرار دهد. به‌سخن دیگر، تعالی انسان مشروط به رفتن به‌سوی خداست (نصری، ۱۳۸۳: ۳۹۵). فقط ایمان به خدا و زندگی در حیات ایمانی است که می‌تواند بر بی‌معنایی هستی انسان غلبه کند (بابایی، ۱۳۸۶: ۶۵۷). یکی از ویژگی‌های حیات ایمانی هیبت (anguish) است. هیبت نشانه بیداری روح است. پس، انسان فقط در مرحله ایمانی است که به معنای واقعی بیدار است (نصری، ۱۳۷۶: ۳۴۰-۳۴۱).

کرکگور معتقد است که والاترین مرتبه تحقق‌بخشیدن فرد به ذات خود، پیوستگی با خداست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۷ / ۳۳۱، ۳۳۴). در این نظام فکری، اگزیستانس متشکل از متناهی و نامتناهی است. هنگامی که او در متناهی‌اش در نظر گرفته شود، از خدا جدا و با او بیگانه است و آن‌گاه که در نامتناهی‌اش در نظر گرفته شود، انسان نه خدا، بلکه جنبشی به‌سوی خداست؛ اما هنگامی که به خدا می‌پیوندد و این رابطه را با ایمان تصدیق می‌کند، همانی می‌شود که در حقیقت هست؛ یعنی فرد در برابر خدا (همان: ۳۳۴). روبه‌روی خدا بودن، یعنی خود را متفاوت با خدا حس کردن، خود را گناه‌کار حس کردن (وال، ۱۳۵۷: ۱۲). اگزیستانس در عالی‌ترین حد، همان فرد رویاروی خداست؛ یعنی انسانی که دیدگاه ایمانی دارد (همان: ۳۳۸). به عبارت دیگر، جهش ایمانی به معنای رستگاری است و این نکته بدین معناست که کرکگور به اگزیستانس از چشم‌انداز دینی می‌نگرد (همان: ۳۴۱-۳۴۰؛ نصری، ۱۳۸۳: ۳۹۶، ۴۲۶).

در این نظام فکری، تنها چیزی که شایسته نام اگزیستانس است ایمان است (نصری، ۱۳۸۳: ۵۴۸). هدف انسان، مسیح‌آساشدن است (همان: ۵۲۸).

انسان در مرحله اخلاقی، همواره در پی متحقق ساختن «امر عام» است؛ حال آن‌که در این مرحله، انسان تلاش می‌کند تا به مدد ایمان به ورای امر عام عروج کند. این مرحله، مرتبه‌ای برتر است، اما نباید گمان کرد که این مرحله به معنای مرتبه‌ای ضد اخلاق است، بلکه ویژگی آن «فرااخلاقی» بودن آن است.

اما باید دانست که اگزیستانس چگونه از مرحله اخلاقی وارد حیات ایمانی می‌شود. کرکگور معتقد است که تز، مرحله اخلاقی کاربرد انتخاب و عمل به قانون عام و کلی است. آنتی‌تز، مرحله اخلاقی گناه ذاتی است (نصری، ۱۳۷۶: ۳۳۹؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۷ / ۳۳۳؛ وال، ۱۳۵۷: ۱۷) اما رسیدن به گناه ذاتی چگونه حاصل می‌شود؟ این کار به واسطه

خوش طبعی یا مطایبه (humour) صورت می‌گیرد. نقش خوش طبعی این است که مرد اخلاقی را نگران و وجدان او را مضطرب کند. در واقع، به واسطه خوش طبعی است که انسان به گناه خویش، همراه با شکل یأس‌آمیز آن، آگاه و راه برای انتقال به مرحله حیات ایمانی فراهم می‌شود. در واقع، انسان اخلاقی از گناه بی‌خبر است. وی از ضعف خود آگاه است، اما گمان می‌کند که با اراده می‌تواند بر آن ضعف چیره شود؛ در حالی که چنین نیست، بلکه انسان باید با جهش وارد مرحله حیات ایمانی شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۷/۳۳۳). اما چگونه می‌توان این «گناه‌آگاهی» را پشت سر گذاشت؟ کرکگور معتقد است که تنها با عمل ایمانی و پیوستن خویش به خداست که می‌توان این آنتی‌تری را پشت سر گذاشت (همان). پرسش دیگر این‌که آیا مرحله ایمانی بر مراحل قبلی برتری دارد یا خیر؟ آری. اصولاً، هسته اصلی تفکر کرکگور این است که اگزیستانس اصیل کسی است که روبه‌روی خدا قرار گیرد و این فقط در حیات ایمانی، که همان حیات مسیحی است، صورت می‌پذیرد. کرکگور می‌گوید:

اما آن‌کس که ناممکن را می‌خواست، از همه بزرگ‌تر بود ... زیرا آن‌کس که با جهان ستیز کرد، با چیرگی بر جهان بزرگ شد و آن‌کس که با خویشتن نبرد کرد، با چیرگی بر خویشتن بزرگ شد؛ اما آن‌کس که با خدا زورآزمایی کرد، از همه بزرگ‌تر بود ... اما آن‌کس که با خدا زورآزمایی کرد، از همه بزرگ‌تر بود ... اما آن‌کس که به خدا ایمان داشت، از همه بزرگ‌تر بود (کرکگور، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۱).

برای این‌که اختلاف اساسی مرحله ایمانی و اخلاقی و آنچه از آن با نام توقف اخلاق یاد شده است خوب فهمیده شود، کرکگور وضعیت ابراهیم (ع) را با آگامنون (قهرمان تراژدی)، مقایسه می‌کند که برای فرونشاندن خشم خدایان، خود را ملزم به قربانی کردن دخترش می‌دید (مستنجان، ۱۳۷۴: ۱۱۰).

در مورد آگامنون، خیر عامه مطرح بود. او فقط از فرمان هاتف غیبی تبعیت می‌کرد که قربانی شدن ایفی‌ژنی را توصیه می‌کرد. آنچه او انجام می‌داد، برای همه قابل فهم بود و همین قبول عام، درعین این‌که از رنج او می‌کاست، از او قهرمان نیز می‌ساخت. گرچه کشتن ایفی‌ژنی جنایت بود، اما برحسب ضرورت اخلاقی انجام می‌گرفت؛ زیرا آنچه بر این عمل صحه می‌گذاشت، همان قانون و فضیلت اخلاق بود. در مورد ابراهیم (ع) وضع فرق می‌کرد و عمل و اخلاق فقط نوعی ارتباط منفی بودند، نه مثبت و آن هم خروج از نیک و بد اخلاقی بود و بس. آگامنون، قهرمان تراژدی، می‌توانست از رنج خود با دیگران

سخن گوید، اما ابراهیم (ع)، شهسوار ایمان، محکوم به سکوت بود؛ زیرا درست در همان لحظه بود که، بی‌اختیار، به موهبت ایمان نائل می‌آمد و جهشی خارق عادت را از قلمرو اکتسابی و اختیاری اخلاق به ورای این قلمرو انجام می‌داد و ضمن همین جهش بود که یکه و تنها در مقابل جمع و عامه قرار گرفت. انسانی یکه و تنها در یک رابطه مطلق با مطلق. هیچ‌کس قادر به فهم چنین انسانی نیست. او در این حال، چیزی برای گفتن به دیگران ندارد. باید به‌تنهایی، راه سخت پارادوکس را طی کند. به‌همین سبب است که ابراهیم (ع) خدمه خود را قبل از رسیدن به کوه موریه باز می‌گرداند و باز به‌همین سبب است که به سارا و حتی اسحاق (ع) کلامی نمی‌گوید (همان: ۱۱۱).

ایمان و جهش (leap) کرکگوری

اصطلاح «جهش»، یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم نظام فلسفی کرکگور است که ارتباط بسیار وثیقی با موضوع سیلان وجود آدمی دارد. کرکگور، به‌وضوح، مفهوم جهش را صورتی از انتقال کیفی در قلب حیات آدمی می‌داند. این مفهوم نحوه انتقال میان روش‌های کاملاً متفاوت حیات انسان را ترسیم می‌کند. البته، وقتی اصطلاح جهش در فلسفه کرکگور ملاحظه می‌شود، غالباً، اصطلاح جهش ایمان (leap of faith) به ذهن متبادر می‌شود؛ درحالی‌که به‌نظر می‌رسد کرکگور هرگز از عبارت دانمارکی که معادل انگلیسی آن «جهش ایمان» است استفاده نکرده است؛ به‌عبارت دیگر، در زبان دانمارکی عبارتی وجود ندارد که به این معنا باشد که جهش به‌واسطه ایمان ایجاد می‌شود. هرچند، وی به‌وضوح و مکرر مفهوم انتقال (transition) را، که امری کیفی است، به‌کار برده است. غرض از طرح این مسئله این است که توجه شود مفهوم جهش، صرفاً به‌معنای جهش ایمانی نیست؛ یا به‌عبارت دیگر، میان مفهوم جهش و مفهوم جهش ایمانی، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. از طرف دیگر، باید دانست که فهم مشهور از اصطلاح جهش، معمولاً، از آن دسته آثار کرکگور است که تحت اسم مستعار، یوهان کلیماکوس، نوشته شده‌اند؛ گرچه در دیگر آثار وی نیز این اصطلاح، بررسی شده است (Ferreira, 1998: 207-208).

کرکگور در کتاب *قطعات فلسفی*، ابتدا، سعی می‌کند وجود خدا را به‌واسطه براهین قیاسی، استقرایی، غایت‌شناختی یا وجودی، اثبات کند. اما سرانجام، بدین نتیجه می‌رسد که چنین براهینی در اثبات وجود خدا ناکارآمد هستند. وی در ادامه می‌افزاید: مادامی که اعتقاد به اقامه برهان برای اثبات وجود خداوند باشد، وجود خدا آشکار و بین نمی‌شود؛

اما هرگاه در این روند دست از اقامه استدلال می‌کشیم، وجود خدا بر ما ظاهر خواهد شد. در این حالت که وجود خدا بر فرد آشکار می‌شود فرد، در واقع، جهش کرده است. این جهش در یک لحظه بسیار کوتاه رخ می‌دهد. کرکگور معتقد است که این لحظه جهش هرچند کوتاه است، اما لحظه‌ای حیاتی و قطعی برای فرد محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، از منظر کرکگور وجود، خودش، به مدد جهش ظهور می‌کند. از طرف دیگر، باید دانست که مفهوم جهش در فلسفه کرکگور نوعی واکنش به نظام و روش هگلی است. کرکگور معتقد است که هگل در تبیین مقوله انتقال محق نبوده است و به همین سبب، اصرار دارد که مفهوم جهش اعتراضی مهم علیه روش هگلی است. اگر فرض شود که نظام کرکگوری واکنشی سخت به نظام هگلی است و از طرف دیگر، اذعان شود که فلسفه هگل نیز اعتراضی علیه فلسفه کانت است؛ بنابراین، جای تعجب نخواهد بود که شباهت زیادی میان کرکگور و کانت احساس کنیم. کرکگور و کانت، هر دو، به حدود عقل نظری اذعان دارند؛ یعنی هر دو فیلسوف معتقدند که باید میان حوزه ایمان و حوزه شناخت نظری تمایز قائل شد. هر دو متفکر برآنند که ایمان دینی از حوزه عینیت (objectivity) نشئت نمی‌گیرد (ibid: 211-212).

مقصود کرکگور از جهش، جهش کیفی (qualitative leap) است و این اصطلاح را، دقیقاً، علیه مفهوم انتقال کمی، که در نظام هگلی جایگاه ویژه‌ای دارد، به کار می‌برد. از سوی دیگر، باید دانست که جهش از مقوله تصمیم است. در این خصوص، باید دانست که کیفیت جهش در نظام کرکگوری با مقوله آزادی هم‌بسته است (ibid: 216).

نکته دیگر این است که جهش به ایمان مسیحی چه معنایی دارد؟ کرکگور معتقد است که گرچه جهش تغییر از امکان به فعلیت است؛ باید دانست که جهش به مقولات ایمان مسیحی، شبیه تغییر از عدم به وجود است. از دیدگاه کرکگور، دین مسیحیت تصریح می‌کند که اساسی‌ترین موضوع در این دین انتقال کیفی است؛ یعنی یک انتقال کلی در زمان. به عبارت دیگر، مصداق انتقال کیفی، تغییر از عدم به حوزه وجود، هم‌چون تولد است (ibid).

نتیجه‌گیری

بدون شک، کرکگور و ملاصدرا در خصوص نسبت میان عقل و ایمان دو دیدگاه کاملاً متقابل دارند. گرچه میان این دو متفکر می‌توان شباهت‌هایی یافت، باید پذیرفت که این دو

تفکر تفاوت‌های بسیار بنیادین و عمیقی با یک‌دیگر دارند که برآمده از نوع نگاه این دو اندیشمند به دین و آموزه‌های آن است.

کرگور متفکری است که در فرهنگ مسیحیت رشد کرده است و به‌همین علت، فلسفه او نیز کاملاً تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی است. اما مسیحیت چه دینی است؟ دینی است که آموزه‌های اساسی آن، کاملاً غیرعقلانی است؛ مفاهیمی مانند خدا، مسیح، تجسد، گناه، و فدای که همگی مفاهیمی ضد عقلی است. از این‌روست که کرگور به این‌جا می‌رسد که میان مسیحیت و حکمت و معرفت مناسب و سازگاری وجود ندارد. چگونه چنین امری ممکن است؛ حال آن‌که فرد هرچه بیشتر در آن غوطه‌ور شود و هرچه عمیق‌تر به آن بنگرد، جز تناقض و تقابل چیزی دیده نمی‌شود. به‌همین سبب است که او مانند هر متفکر مسیحی دیگری، عقل را از درک آموزه‌های دینی عاجز می‌داند. در این تفکر عقل نه‌تنها تبیین‌گر گزاره‌های دینی نیست، بلکه حجاب آن است و باعث می‌شود تا دین، هویت اصیل خویش را از دست بدهد. بنابر این نگرش، افرادی که اصرار دارند که می‌توانند با تفکر فلسفی و ابزار تعقل به حقایق دینی دست یابند، انسان‌هایی موهوم‌پرست و کلی‌باف‌اند. در واقع، همین که فرد تلاش کند دین را در قالب استدلال دریابد، باید بداند که در فهم درست آن ناکام مانده است. از نظر کرگور، غایت اصیل ایمان سیر وجودی به‌سوی کمال انسانی است و نه شرح و تفصیل مفهومی آن. به‌همین سبب است که وی به این نتیجه می‌رسد که یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب سلب اعتبار از مسیحیت شده است، منطقی و متافیزیک یا به‌عبارتی درک عقلانی از آموزه‌های مسیحی است. براین‌اساس است که وی اصالت عقل را در تبیین دین مردود می‌شمارد و با هر نوع فلسفه دینی به مخالفت می‌پردازد. همواره، یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی مسیحیت این بوده است که حقانیت این دین برای مخاطبانش با برهان قاطع به اثبات برسد. حال آن‌که برای فهم درست مسیحیت باید خود را، بی‌واسطه، در برابر مسیح قرار داد و این مهم به‌وسیله ایمان میسر خواهد شد. ایمان چیست؟ ایمان، اعتقادی قلبی است و پدر و سمبل ایمان ابراهیم است. اما میان ابراهیم و ایمان چه سنخیتی وجود دارد؟ پاسخ این است که وی معتقد بود که برای خداوند هر ناممکنی ممکن است. پس ویژگی مهم ایمان، محال و پارادوکس است. اما این محال یا پارادوکس امری دیالکتیک است؛ یعنی همان‌گونه که از معنای واژه دیالکتیک پیداست، مستلزم حرکتی دوگانه است. ابراهیم از یک طرف مأمور است فرزندش را قربانی کند و از طرف دیگر یقین دارد که خداوند فرزندش را به او پس خواهد داد؛ زیرا خداوند به او قول داده است که نسل انبیا از طریق همین فرزندش ادامه خواهد یافت. این یعنی تناقض. در مقابل این

تناقض، فاهمه انسان به راهی بی‌مغز می‌افتد که خروج از آن جز با خروج از دایره عقل و منطق و ورود به ساحت محال ممکن نخواهد بود.

اما ایمان از دیدگاه ملاصدرا، مقوله‌ای ضد عقلی نیست؛ بلکه ایمان اعم از معرفت قلبی و معرفت شهودی است. در این تفکر، ایمان مراحل مختلف دارد. یک مرتبه از ایمان، معرفت عرفانی یا تصدیق شهودی است. ایمان مرتبه دیگری نیز دارد و آن معرفت به خدا از طریق قیاس برهانی است. در واقع، ایمان نزد ملاصدرا گرچه مربوط به قلب است، اما ایمان قلبی منحصر به معرفت کشفی نیست. از نظر صدرا فقط معرفت خدا با دلیل و برهان؛ یعنی تصدیقی که از طریق عقل نظری حاصل می‌شود، می‌تواند ایمان قلبی محسوب گردد. ملاصدرا متفکری است که سعی دارد میان عقل و شرع و یا به عبارتی میان عرفان و برهان، سازگاری و آشتی برقرار کند. وی در این باره معتقد است که نباید گمان کرد که سخنان عرفا خالی از برهان است، بلکه کلمات عرفا با داده‌های برهانی موافق است. بنابراین، ملاصدرا معتقد است که ایمان و عقل هر دو طریقی به سوی معرفت حق و صفات و افعال او هستند. در واقع، وی تأکید می‌کند که گزاره‌های فلسفی متضاد و معارض با احکام شریعت و گزاره‌های دینی نیستند. براساس این اندیشه، عقل یا نقص عقل در تقویت ایمان یا تضعیف آن مؤثر است؛ حتی وی به این بسنده نکرده است و بر آن است که میان ایمان و کفر فاصله‌ای جز کم‌عقلی وجود ندارد؛ یعنی ایمان، نوری عقلی است و کفر؛ چیزی جز ظلمت و تاریکی جهان نیست. هرگاه عقل آدمی کامل گردد، ایمان او نیز حقیقی خواهد بود.

اما با این حال می‌توان مهم‌ترین شباهت میان این دو را این‌گونه بیان کرد که هر دو متفکر اذعان دارند عقل، منبع معرفتی کاملی برای درک حقایق عالم نیست. به عبارت دیگر، هر دو فیلسوف، عقل را برای هدایت بشر و وصول به کمال نهایی او کافی نمی‌دانند. در واقع، در حوزه دین حقایق وجود دارد که از دسترس عقل خارج است و راه دستیابی به آن حقایق، ایمان یا کشف و شهود است. بنابراین، مستقل دیدن عقل در شناخت گزاره‌های دینی منجر به نتایج نامطلوبی خواهد شد. به سخن دیگر، هریک از عقل و ایمان وظایف جداگانه‌ای دارند که نمی‌تواند یکی جای دیگری را پر کند.

پی‌نوشت

۱. در مسیحیت اسحاق (ع) فرزند ابراهیم (ع) است.
۲. این واژه به «دلشوره» و «اضطراب وجودی» نیز ترجمه شده است.

منابع

- اسکروتن، راجر (۱۳۸۲). تاریخ مختصر فلسفه جدید، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی خمسه، تهران: حکمت.
- آدامز، رابرت مری هیو (۱۳۷۴). «ادله کرگگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س ۱، ش ۳ و ۴.
- بابایی، پرویز (۱۳۸۶). مکتب‌های فلسفی از دوران باستان تا امروز، تهران: نگاه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)، تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رَحِیقِ مَخْتوم: شرح حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی)، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، ج ۱، قم: اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۴). شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه، از فیثسته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، تهران: علمی و فرهنگی.
- کرگگور، سورن (۱۳۷۴). «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد و نظر، س ۱، ش ۳ و ۴.
- کرگگور، سورن (۱۳۸۷). ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- مستعان، مهتاب (۱۳۷۴). کی‌یرکه‌گور؛ متفکر عارف‌پیشه، تهران: نشر ولایت.
- مک کواری، جان (۱۳۷۷). فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ملاصدرا (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲ و ۵ و ۷ و ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا (۱۳۶۰). اسرار آیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا (۱۳۴۰ الف). کسر اصنام الجاهلیه، تهران: مطبعة جامعه طهران.
- ملاصدرا (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۷، قم: بیدار.
- ملاصدرا (۱۳۷۰). شرح اصول کافی، ج ۱ و ۲ و ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۷۱). مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ملاصدرا (۱۳۸۲). شواهد الربوبیه، تهران: مطبوعات دینی.
- ملاصدرا (۱۳۴۰ ب). رساله سه اصل، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
- ملاصدرا (۱۳۶۲). مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسین اردکانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۶). سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۳). خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- وال، ژان (۱۳۵۷). اندیشه هستی، ترجمه باقر پرهام، تهران: کتابخانه طهوری.
- وال، ژان (۱۳۸۰). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران: خوارزمی.

Ferreira, Jamie (1998). *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Alstair Hannay & Cordon D. Marina (eds.), Cambridge University Press.

Kierkegaard, Soren (1983). *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, by Humanities Press International Inc.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی