

بررسی ارتباط «طور و رای عقل» ملاصدرا و «سپهر دین» کی‌یرکگور

محمودرضا صدرایی* - عباس حاجیها**

اکبر گلی ملک‌آبادی*** - سید علی علم‌الهدی****

چکیده

آیا حوزه‌ای فراتر از عقل منطقی‌ناپذیر وجود دارد که احکامش ضد عقل باشد؟ این پرسش همواره عرفان را به رویارویی در برابر فلسفه فراخوانده است؛ از این رو، همیشه عرفا، عرفان‌شناسان و دین‌پژوهان در غرب مسیحی و شرق اسلامی به دو حوزه «عقل» و «طور و رای عقل» و نسبت بین این دو توجه داشته‌اند. ملاصدرا و کی‌یرکگور می‌پذیرند که عقل، منبع معرفتی کامل برای درک حقایق نیست. کی‌یرکگور در مواجهه با پارادوکس موجود در سپهر دین به توقف عقل حکم می‌دهد. ملاصدرا قلمروهای ادراکی و حوزه‌های معرفتی را در هر دو حوزه عقل و طور و رای آن، دارای هماهنگی و انسجام می‌داند. کی‌یرکگور زیست‌اندیشوری است که در تقسیم‌بندی خویش از مرحله‌های زندگی، سپهر دین را فراتر از اخلاق، عقل و زیبایی‌شناسی برشمرده است. از دیدگاه ملاصدرا و کی‌یرکگور، سپهر دین و طور و رای عقل هویتی رازآلود و تمثیلی دارد؛ تمثیلی که زبان شعری و ساخت‌های ادبی نیست؛ بلکه یک طرز خاص از تفکر و یک روش خاص برای نیل به معرفت است. در این مقاله تلاش شده است همسانی‌ها و ناهمسانی‌های این دو شیوه زیست (سپهر دین و طور و رای عقل) از نگاه این دو بررسی شود.

واژه‌های کلیدی

سپهر دین، عقل، قلب، طور و رای عقل، پارادوکس، وحدت وجود.

sadraei.pnu@gmail.com

hajiha.mpu39@gmail.com

dr.goli.malekabadi@gmail.com

alamolhoda53@gmail.com

* مربی گروه الهیات دانشگاه پیام نور سمیرم، سمیرم، ایران

** استادیار گروه الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور ساری، ساری، ایران

*** دانشیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور اصفهان، اصفهان، ایران

**** دانشیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور تهران، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۸

مقدمه

ملاصدرا معتقد است که نه احکام «عقل» در نزد «طور» ماورای عقل «باطل است و نه احکام «طور ماورای عقل» در نزد «عقل» باطل است. حتی او کسانی را که اعتقادی غیر از این داشته باشند، به شدیدترین سخافت‌ها متصف کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۲۲). از سوی دیگر، کی‌یرگور در انگاره خود درباره سپهرهای زیستی، گونه‌های ممکن زیست‌جهانی آدمی را در سه لایه‌بندی زیباشناسی، اخلاق و دین پیکربندی کرده است. از نظر او ساحت دین، فراعقلانی و فرااخلاقی است. (تیبین کلی این نظریه در آثار مختلف کی‌یرگور چون ترس ولرز، این یا آن و مراحل در طریق زندگی می‌توان به چشم دید) این دو دانشمند به مسیری ظاهراً همانند برای دستیابی انسان به والاترین معنای زندگی باور دارند. طور حس و عقل ملاصدرا با زیست‌زیبایی‌شناسانه و اخلاقی کی‌یرگور سنجیدنی است. در این نوشتار سعی شده است سنجش و خویشاوندی این دو دیدگاه در والاترین شیوه زندگی انسان، یعنی «طور ماورای عقل» و «سپهر دین»، مطرح و وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه بررسی شود.

بهتر است بررسی موضوع را با طرح چند پرسش آغاز کنیم: «طور ماورای عقل» به چه معناست؟ و چه مسائلی را با چه مشخصه‌ای دربرمی‌گیرد؟ آیا هم‌پوششی نگاه معرفت‌شناختی این دو اندیشمند در نابسند دانستن ادراک عقلی و اعتباربخشی تام و تمام به آگاهی ارائه‌شده در ساحت فرا عقل را می‌توان به دیدگاه‌های انسان‌شناختی این دو گسترش داد؟ آیا می‌توان مسیر وجودی همسانی از طریق وجودشناسی «عقل» و «انسان» در راه دست‌یافتن آدمی به کمال، در نگاه این دو اندیشمند به‌دست آورد؟

۱- دیدگاه ملاصدرا و بیان شاخصه‌های اصلی وی در حل مسئله «عقل» و «طور ماورای عقل»

از نظر ملاصدرا انسان سالک پس از گذار وجودی از

ادراک حسی و فهم عقلی به آستانه ادراک فراعقلی یا همان بینش عارفانه می‌رود. نکته اساسی برای فهم اندیشه ملاصدرا، توجه به رویکرد خاص او در مورد انسان و مبانی انسان‌شناختی اوست و مسئله دوم که راه را برای شناخت رابطه «عقل» و «طور ماورای عقل» باز می‌کند، نگاه خاص او به سطح‌بندی عقل و عقلائیات در این حوزه است.

۱-۱ معانی عقل از دیدگاه ملاصدرا

عقل در اصطلاح فلاسفه به معانی مختلفی به کار رفته است. ملاصدرا در یک روند تحلیلی، معانی و کاربردهای لفظ عقل را طبقه‌بندی کرده است و با توجه به رویکردهای معرفت‌شناختی و وجودشناختی، تعاریف مختلفی را در کتاب‌های خود از عقل بیان کرده است. او براساس جنبه مفهوم‌شناسی، پنج معنا را برای عقل در نظر می‌گیرد که عبارتند از: زیرکی، عقل جمعی، جزء عملی نفس، قوه عملی نفس و ادراک قوه عملی نفس (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۲۹۴).

ملاصدرا جنبه هستی‌شناسی تقسیمات عقل را در شرح اصول کافی بیان کرده است. در این رویکرد، او به جنبه تشکیکی و مرتبه‌دار بودن حقیقت عقل در برخی معانی توجه دارد که جنبه هستی‌شناختی مراتب نفس در آن بیشتر است. این معانی هم، در واقع همان معانی پیشین هستند.

ملاصدرا در شرحش بر اصول کافی و در ذیل سومین روایت از احادیث کتاب العقل و الجهل، شش معنا را برای عقل ذکر کرده است. مراد از عقل در این مقاله، عقل به معنای دوم است و معانی دیگر عقل در این بحث کاربرد ندارند. 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 سیری تکاملی که با استفاده از مدرکات و دانش‌های بدیهی عقل فطری دارد، مراحل را طی می‌کند که هر مرحله عقل نام دارد. مراحلی که نفس طی می‌کند عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. به هر یک از این مراحل، عقل اطلاق می‌شود و

مجموع این مراحل نیز به عنوان عقل نظری بحث می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۲۲۷-۲۲۵/۱).

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که صدرا مرتبه عقل را در نفس انسانی به عنوان یک ساحت بالای وجودی دارای چه ویژگی‌هایی می‌داند و ساحت عقل و طور و رای آن در انسان چه نسبتی دارند. از دیدگاه صدرا عقل در تمامی ساحت‌های انسانی حضور دارد و هیچ مرتبه انسانی فاقد نیروی عقل نیست؛ اما در مورد نسبت ساحت عقل و ماورای آن باید گفت، عقل در عرفان نظری در مقابل قلب و در عرفان عملی در مقابل عشق قرار می‌گیرد. حال عقل در اصطلاح نخست، یعنی عقل کسبی (مکسبی) که ابزار تحصیل علوم اکتسابی است، بر دو نوع است: الف) عقل عملی (از منابع شناخت) که با آن خوب و بد فهمیده می‌شود. ب) عقل نظری به معنی فهم و عامل ادراک کلیات (در اصطلاح معرفت‌شناسی) است که هم از ابزارهای شناخت است و هم از منابع شناخت و نقش آن در فرایند معرفت، تجزیه و تحلیل فرآورده‌های منابع شناختی همچون حس، شهود، وحی و عقل عملی و نیز کاوش در دیگر دستاوردهای خود (عقل نظری) در مراحل ثانوی است؛ از این رو، عقل تا زمانی که کار فرآورده‌های منابع مزبور را تجزیه و تحلیل می‌کند، نمی‌تواند با آن منابع معرفتی تعارضی داشته باشد؛ چنان‌که شأن ابزار، چون و چرا کردن در مورد و متعلق کارش نیست. همچنین از جنبه معرفت‌بودن عقل نیز هنگامی که در حیطه خویش و یافته‌های معرفتی‌اش اظهار نظر کند و ماورای خویش را تخطئه نکند، نمی‌تواند با دیگر موارد تعارضی داشته باشد. به عبارت دیگر، خطا در مرحله حکم عقل رخ می‌دهد؛ نه در مرحله گزارش حس و شهود. حال، همین عقل، خود می‌تواند مرزهای خود را بشناسد و اقرار به ندانستن کند و بشر را تا مرز امور فراعقلی ببرد و اموری را اثبات کند که خود از درک کنه و حقیقت آن اظهار عجز می‌کند. در این صورت، بین امور عقلی با فراعقلی تعارضی نیست؛ بلکه چنان عقلی می‌تواند

روشنگر تجارب حسی و بیانگر تجارب عرفانی و مفسر یافته‌های وحیانی باشد (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۸).

۲-۱- وحدت جمعی نفس انسان در اندیشه

صدرايي

انسان‌شناسی ملاصدرا بر این اساس استوار است که نفس از سنخ ملکوت است و دارای یک وحدت جمعی است که پرتویی از وحدت الهی است و به حسب همین سنخیت ملکوتی، عقلانیت می‌ورزد و دارای حس، خیال، حرکت، رشد و نمو است. ساحت‌های وجودی نفس انسانی از هم بریده و جدا نیست و این وحدت جمعی همواره در همه مراتب حسی، خیالی، عقلی و فراعقلی حفظ می‌شود.

دیدگاه ملاصدرا مبتنی بر انسان‌شناسی خاصی است که ریشه‌های عمیقی در فرهنگ عرفانی و فلسفی عالم اسلام دارد (همان، ۱۳۶۰: ۲۲۸-۲۲۷).

۱-۳- عقل لایه‌های مختلفی دارد

ملاصدرا مبنای خاصی را در مورد عقل در نظر می‌گیرد که بسیار ابتکاری و عمیق است. عقل در نزد ملاصدرا، یک سطح از ادراک نیست؛ بلکه سطوح یا مراتبی از فهم و ادراک را در بر می‌گیرد. در اینجا عقل، هویت تشکیکی پیدا می‌کند و دارای ظاهر و باطن می‌شود و عمق پیدا می‌کند. اینجاست که این امکان برای عقل فراهم می‌شود تا در بطون و عمق وجود خویش با قلب، هم‌مرز و با «طور و رای عقل» رویارو شود. ملاصدرا معتقد است عقل همان‌گونه که قدرت ادراکات صحیح را دارد، به همان نسبت، توان ادراک اعتقادات باطل را نیز دارد.

نسبت عقل به هر دوی این ادراکات برابر است و برای اتصاف نفس به آن نیاز به مرجحی است و خود نفس و عقل انسان نمی‌تواند علت این ترجیح باشد (همان، ۱۳۷۰: ۲۵۴/۱).

ملاصدرا این فاعل را خداوند (از طریق عقل) فعال می‌داند و معتقد است شناخت صحیح، هدایتی است که از جانب خداوند نصیب انسان می‌شود (همان).

یا دو منطقه شناختی به شمار می آیند. هریک از این دو حوزه معرفتی به قلمرو خاصی از وجود اشاره دارد.

۲- نسبت عقلانیت و «طور و رای عقل» در معرفت‌شناسی صدرایی

از دیدگاه ملاصدرا حوزه معرفتی و شناختی «طور ماورای عقل» و مجموعه معرفت‌های این حوزه با عقل دسترس پذیر نیست و به گونه‌ای دیگر (مثلاً از طریق قلب یا وحی) برای انسان حاصل‌شدنی است.

ملاصدرا معتقد است در حوزه عرفان، بسیاری از حقایق عرفانی خارج از دسترسی عقل است. وی تنها راه شناخت آن‌ها را کشف و شهود می‌داند. در قلمرو وحی نیز، بسیاری از حقایق وحیانی را بیرون از حدود دسترسی عقل می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۰: ۴۷۹؛ ۱۳۶۱: ۱۰/۷).

عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایت، ادراک این امور ممکن نیست و اهل حکمت و کلام از آن نصیب چندان ندارند (همان، ۱۳۴۰: ۵۸).

از نظر ملاصدرا احکامی که عقل در «طور ماورای عقل» به آن‌ها دسترسی پیدا می‌کند، باطل نیست. همچنین معرفت‌هایی که انسان در «طور ماورای عقل» کسب می‌کند نیز نزد عقل باطل نیست. اگرچه ممکن است در «طور ماورای عقل» حکمی پیدا شود که فراعقلی باشد و با استنتاج‌های عقلی توضیح‌پذیر نباشد؛ اما این به این معنی نیست که این معارف، خلاف حکم عقل باشد. به‌عنوان مثال، اصل امتناع نقیضین، اصلی عقلی است که عقل محال‌بودن آن را درک می‌کند و می‌یابد که وجود نقیضین در زمان واحد و موضوع واحد محال است. این اصل، اصل عقلانی است؛ اما مباحث مربوط به «طور ماورای عقل» به این صورت نیست که خلاف عقل باشد؛ بلکه عقل از درک آن عاجز است و در محدوده دسترسی عقل نیست. به‌عنوان مثال، «وحدت وجود» عرفاً بحثی است که به ادراک عقل در نمی‌آید؛ ولی امر محالی نیست

ملاصدرا معتقد است ادراک صور عقلی که همان انواع جوهری اصیل در وجودند، فقط از طریق اضافه شهودی و نسبت نوری حضوری با صورت‌های مفارق و ذوات نوری عقلی حاصل می‌شود که در جهان ابداع واقع‌اند (همان، ۱۳۶۰: ۳۲).

بنابراین در فرایند معرفت، نفس نیازمند معلم قدسی است؛ جوهر مجردی که جامع همه صور عقلی است (همان، ۱۹۸۱، ج ۷: ۲۶۴).

براساس مبانی حکمت متعالیه، نفس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است و موجودی است که حرکت خود را از جسمیت آغاز کرده است و به‌سوی مرتبه کمال عقلانی (که مرتبه مفارقات و مجردات است) حرکت می‌کند و در هر مرحله، واجد کمالاتی می‌شود که پیش‌تر نبوده است. در صورتی که تکامل و ارتقای نفس ادامه یابد، به‌سوی موجودات کاملاً مفارق و مجرد، یعنی عقل فعال خواهد رفت. پس از رسیدن به آن مرتبه، عقل مستفاد نامیده می‌شود که واجد همه ادراکات عقلی، اعم از تصورات و تصدیقات است (همان، ۱۳۶۰: ۲۴۷-۲۴۸).

بنابراین در نظام فکری صدرایی، معرفت امری قدسی است که با اشراق ربّانی برای انسان حاصل می‌شود و این رویکرد خاص به بحث تعقل و خردورزی، ما را به این مسئله رهنمون می‌سازد که حتی در حوزه معرفتی عقل (در این نظام فکری) معرفت و شناخت، ارتباط معناداری با عالم الوهی دارد و آنچه انسان با عقل می‌کاود و به مجموعه‌ای از معارف دست می‌یازد، بی‌ارتباط با علم عقول مجرد نیست (همان، ۱۳۷۰: ۴۷۹).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که صدرا مرتبه عقل را در نفس انسانی به‌عنوان یک ساحت بالای وجودی دارای چه ویژگی‌هایی می‌داند و ساحت عقل و طور و رای آن در انسان چه نسبتی دارند. از دیدگاه صدرا، عقل در تمامی ساحت‌های انسانی حضور دارد و هیچ مرتبه انسانی فاقد نیروی عقل نیست (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۲۸). «عقل» و «طور و رای عقل» مسلماً دو حوزه معرفتی

می‌کند به ماورای خود راه می‌یابد. اگر توجه شود که حکم عقل به توقف عقل، از خود عقل ناشی می‌شود، این واقعیت نیز فراموش نمی‌شود که عقل از آن جهت که محکوم به توقف است، پایان می‌پذیرد و از آن جهت که حکم به توقف می‌کند، سیر خود را به ماورای عقل ادامه می‌دهد (همان: ۴۱۹).

۳- دیدگاه کی‌یرکگور و بیان شاخصه‌های اصلی وی

در رابطه مسئله «عقل» و «طور ماورای عقل»

در ادامه، مبانی فکری کی‌یرکگور مطرح شده است که در بیان دیدگاه او راجع به این مسئله تأثیرگذار است.

۳-۱- عقل از منظر کی‌یرکگور

از دیدگاه کی‌یرکگور، عقل وقتی به صورت یک اسم به کار می‌رود، به بُعدی از ابعاد فعالیت‌های انسانی دلالت می‌کند. این موجودات هستی‌دارند، فکر می‌کنند و اندیشه آن‌ها بازتاب تجربه‌ها و نگرش‌های دائمی وجود آن‌هاست (Kierkegaard, 1983: p. 185).

در واقع، عقل از منظر وی به معنی اندیشه انسان انضمامی است و تجربه‌ها و نگرش‌هایی که در رابطه با وجود به دست آمده‌اند، عقل انسانی را شکل داده‌اند (ibid 186). در تفکر کی‌یرکگور، مرزی که عقل در جست‌وجوی آن است، به یک معنی، همان هدف عقل است.

کی‌یرکگور با جانب‌داری از ایمان، منتقد سرسخت عقل‌گرایی به شمار می‌آید. وی می‌خواهد محدودیت‌های عقل بشری را به خوانندگان یادآوری کند. کی‌یرکگور منتقد سرسخت نظام هگلی بود؛ زیرا عقل انسانی اساس این نظام را تشکیل می‌داد؛ نه ایمان مسیحی. گاردینر معتقد است که کی‌یرکگور در مقابل هر نوع تبیین در قالب اصطلاحات عقلانی و کلی مقاومت می‌کند (Gardiner, 1988, p. 55).

وی در تفکر مسیحی، ایمان را محور قرار داد. کی‌یرکگور معتقد است که عقل هیچ نقشی در اعتقاد دینی ندارد (O Hara, 2004, p. 72). در مقابل، برخی از

که در تعارض با عقل باشد؛ بلکه حوزه دستیابی به آن حوزه عقل نیست. از نظر او، نه احکام «عقل» در نزد «طور ماورای عقل» باطل است و نه احکام «طور ماورای عقل» در نزد عقل باطل است. (همان، ۱۹۸۱: ج ۲: ۳۲۲). ملاصدرا این نظریه را از غزالی اقتباس کرده است (همان) مهم‌ترین اصلی که ملاصدرا در اینجا به آن استناد می‌کند دو جمله «ما یحیله عقل» (آنچه عقل آن را محال می‌داند) و «ما لایناله عقل» (آنچه عقل آن را درک نمی‌کند) است. وی معتقد است توجه نکردن به این نکته، موجب بسیاری از اشتباهات در این خصوص است. وی دیدگاه دوم را می‌پذیرد؛ یعنی احکام «طور و رای عقل»، احکامی هستند که در حیطة درک عقل واقع نمی‌شوند و عقل نمی‌تواند به تنهایی و از خلال مقدمات عقلی به آن دست یابد؛ ولی این مسئله به این معنا نیست که اگر انسانی از طریقه‌های دیگری غیر از عقلانیت و منطق و روش‌های مفهومی و استنتاجی به کشف و فهم «طور و رای عقل» نائل شد، عقل، نسبت به این فهم‌ها عاجز شود (امامی جمعه، ۱۳۸۶: ۱۲۹). ملاصدرا ضمن اینکه اهل استدلال و نظر است، همواره می‌کوشد از مرحله عقل و استدلال فراتر رود و در ماورای جهان به تماشا بپردازد، وی می‌کوشد که با دست عقل و تلاش اندیشه به ناتوانی عقل و اندیشه واقف شود.

در اینجا است که باید گفت عقل می‌کوشد خود را از میان بردارد و به ماورای خویشتن خویش راه پیدا کند. فرارفتن عقل به ماورای عقل، کار عقل است و عظمت آن در همین شکستن و فرارفتن از خویش آشکار می‌شود. ملاصدرا ضمن اینکه برای عقل و اندیشه اهمیت فراوان قائل است، توقف عقل و اندیشه را در هیچ‌یک از مراحل آن جایز نمی‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱: ج ۲: ۴۱۸).

درواقع، رفتن عقل به ماورای آن دوام سیر عقل است. سیر و سلوک انسان حد و اندازه ندارد و عقل او همواره در تلاش و کوشش است. توقف عقل به حکم خود عقل انجام می‌پذیرد و درواقع، آنجا که عقل، حکم به توقف

(Kierkegaard, 1983: p. 185).

۴-۳- تبدیل دیالکتیک عقلانی به دیالکتیک وجودی

یا ایمانی

دیالکتیک کی یرکگارد، دیالکتیک جهش است؛ نه دیالکتیک سنتز. با شنیدن واژه دیالکتیک، ناخودآگاه نام هگل به ذهن خطور می کند؛ دیالکتیکی که سیر تطور اندیشه و بیداری، ذهن را از رسیدن به خودآگاهی و سپس خودآگاهی کلی تبیین می کند؛ اما دیالکتیک کی یرکگارد به این معنا است که انسان را از یک ساحت به ساحت دیگر منتقل می کند؛ نه از تز به سنتز. در نتیجه، نمی توان بین حس و اخلاق و ایمان رابطه تز و آنتی-تز و سنتز برقرار کرد. گاهی افراد از مرحله حس، مستقیماً و با جهش به مرحله ایمانی می روند؛ درحالی که اگر دیالکتیک هگلی باشد، باید ضرورتاً از حس به اخلاق منتقل شود. کی یرکگور تحت تأثیر هگل، متون ادبی را در این زمینه به تفسیر کرده است. انسان می تواند اخلاقی زندگی کند؛ اما جهش ایمانی نداشته باشد (Kierkegaard, 1974: p. 185).

۵-۳- سپهر دین امری پارادوکسیکال است

کی یرکگور معتقد است که متعلق ایمان باید امری متناقض نما (پارادوکسیکال) باشد. بدون تن دادن به تناقض، شورمندی لازم و زمینه تصمیم گیری فراهم نمی شود. انسان شورمند با تن دادن به تناقض، نهایت شورمندی و تعهد خود را به متعلق ایمان خود نمایش می دهد (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۶). ایمان یک پارادوکس است. ایمان به اندازه خود پارادوکس، پارادوکسیکال است؛ زیرا متعلق آن نیز پارادوکس و محال است (Kierkegaard, 1987: p. 65). از دیدگاه کی یرکگور مهم ترین نوع پارادوکس، پارادوکس وجودی است که در تعالیم مسیحیت تبلور یافته است (Kierkegaard, 1983 p: 79) مهم ترین تعلیم مسیحیت تجسد است و تجسد در تعارض با عقل

نویسندگان، مثل دیوید اسوینسون و مک کینون، کی یرکگور را واقعاً ضد عقل گرا نمی دانند؛ زیرا پارادوکس کی یرکگور تناقضی منطقی و صوری نیست. به نظر آن ها کی یرکگور ادعا می کند که مسیحیت، فوق عقل است نه علیه عقل (Evans, 2006, p. 118).

۲-۳- سپهرهای سه گانه زندگی در نظریه کی یرکگور

کی یرکگور در طرح مسئله هدف و معنای زندگی به سه سپهر (مرحله یا منزل) زندگی قائل است. (اندرسن، ۱۳۸۵: ۱۰۷) سپهر نخست، سپهر استحسانی یا احساسی است که در آن فرد، تنها به خود و هر آنچه او را به لذت می رساند، فکر می کند. (ورنو ۱۳۸۷: ۱۲۷). سپهر دوم، سپهر اخلاقی است. در این مرحله، فرد از بند غرایز نجات می یابد. تلاش و کوشش او در یاری رساندن به دیگران خلاصه می شود و به انتخاب خویش و با میل و رغبت، تکالیف و تعهدات خود را نسبت به دیگران انجام می دهد. کی یرکگور امر مطلق کانت را به این مرحله از زندگی آدمی وابسته می دانست (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۳۳۳). در سپهر دینی، فرد، همه زندگی و داشته هایش را با خدا معامله می کند و ضمن مبارزه ای بی امان با نفس و وسوسه های آن، ترک نامتناهی می کند و سپس با ایمان داشتن به امر محال، در عین حال که به ایمانی اصیل و پاینده نسبت به خداوند دست یافته است، بار دیگر، باخته های خود را بازمی یابد؛ چنانکه ابراهیم (ع) ضمن کسب مقام عالی ایمان، فرزند به مسلخ برده را بازیافت.

۳-۳- مبانی کی یرکگور در آستانه رسیدن به سپهر

دین

از دیدگاه کی یرکگور برای اینکه جهشی بزرگ برای انسان در گذار از ساحتی به نام اخلاق به ساحتی به نام دین رخ دهد، نیاز است که او دچار دگرگونی بنیادین در سازوکار هستی خویش شود؛ بدین معنا که وی معتقد است که انسان اخلاقی، خود را بسان موجودی آزاد، ابدی و قرار گرفته در برابر خویشتن خویش ادراک می کند

۴- مقایسه دیدگاه ملاصدرا و کی‌یرکگور

می‌توان مهم‌ترین شباهت میان تفکر ملاصدرا و کی‌یرکگور را این‌طور بیان کرد: هر دو متفکر می‌پذیرند که عقل، منبع معرفتی کامل برای درک حقایق عالم نیست و در حوزه طور ماورای عقل و سپهر دین حقایقی وجود دارد که از دسترس عقل خارج است. هر دو اندیشمند عقل را برای هدایت بشر و رسیدن به کمال نهایی او کافی نمی‌دانند و راه دستیابی به این حقایق، ایمان یا رسیدن به یافته‌های قلبی است و مستقل دیدن عقل در شناخت گزاره‌های دینی به نتایج نامطلوبی منجر خواهد شد.

اما نقطه افتراق و جدایی دیدگاه این دو اندیشمند را باید در زمینه‌های فکری، دینی و تاریخی این دو جست‌وجو کرد.

کی‌یرکگور نظام‌های اعتقادی دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند؛ برای مثال، اگر گفته شود ما به وجود خدا و عشق او نسبت به انسان‌ها ایمان داریم، درواقع، ما این امر را مستقل از هرگونه قرینه و استدلالی پذیرفته‌ایم و هرگونه کوشش که برای اثبات یا انکار عشق خداوند به انسان‌ها صورت پذیرد را مردود می‌دانیم. این رویکرد بیانگر این است که نظام‌های دینی در قالب سنجش عقلانی در نمی‌آیند و اساساً ایمان، بدون هرگونه استدلال و قرینه عقلی تحقق می‌یابد (پترسون، ۱۳۷۸: ۵۲). فلسفه کی‌یرکگور تحت تأثیر آموزه‌های مسیحی است. دینی که کاملاً آموزه‌های اساسی آن غیرعقلانی است؛ مفاهیمی مانند خدا، مسیح، تجسد، گناه و فدای که همگی مفاهیمی ضد عقلی است؛ بنابراین کی‌یرکگور به اینجا می‌رسد که میان مسیحیت و حکمت و معرفت، مناسبت و سازگاری وجود ندارد. او عقل را از درک آموزه‌های دینی عاجز می‌داند. در این تفکر، عقل نه تنها تبیین‌گر گزاره‌های دینی نیست، بلکه حجاب آن است و باعث می‌شود تا دین، هویت اصیل خویش را از دست بدهد. بنا بر این نگرش، افرادی که اصرار دارند می‌توانند با تفکر فلسفی و ابزار تعقل به حقایق دینی دست یابند، انسان‌هایی

انسان است. هنگامی که پارادوکس در قالب جمله‌ای چنین بیان می‌شود که خداوند در قالب انسان درآمده است، تناقض به نحو روشن‌تری فهمیده می‌شود و این مدعا نقص صریح اصل امتناع تناقض منطقی است (Kierkegaard, 1992, p: 187). به نظر کی‌یرکگور، انسان مؤمن باید با وجود تناقض بودن این اصل آن را بپذیرد و با پذیرش آن به وادی ایمان قدم گذارد. با این‌همه، حقیقت سرمدی ذاتاً و به‌خودی‌خود باطل‌نما نیست؛ بلکه با ربط و نسبت یافتن با فردی هستی‌دار باطل‌نما می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴۴).

واژه دیگری که کی‌یرکگور مترادف با پارادوکس مطلق به کار می‌برد، کلمه «محال» است. محال یعنی حقیقت ازلی در زمان، پا به وجود گذاشته است؛ یعنی اینکه خدا، دقیقاً، مثل یک انسان پا به وجود گذاشته و وارد عالم ناسوت شده است. پس درواقع، محال و پارادوکس پیرامون این دعوی مسیحی است که عیسی (ع) تجسم خداوند است (Kierkegaard, 1992: p. 187).

۶-۳- نومییدی نقطه شروع حرکت

از دیدگاه کی‌یرکگور خلأ برآمده از ناهمخوانی دو ادراک گسسته و درعین‌حال دنبال هم (زندگی اخلاقی و دینی) را امری وجودی به‌نام نومییدی پر می‌کند. این نومییدی کی‌یرکگور، فرایندی وجودی است که تمام هستی فرد را در خود فرو برده است و از تناقض‌ها و بن‌بست‌های ذاتی ناشی می‌شود که فرد در شرایط موجود زندگی خویش به چشم می‌بیند (Kierkegaard, 1971, p: 193-218).

این نومییدی حاصل تمایل نومیدانۀ انسان به خود و بودن در پیشگاه خود است (کی‌یرکگور، ۱۳۸۸: ۲۸) و به باور او نقطه عطف گسست انسان از اخلاق و پیوستنش با دین می‌شود. این نومییدی آزادانه و انتخاب‌شده است. انسان نمی‌تواند به‌هیچ‌وجه بدون خواستن نومییدی، نومیید باشد. هنگامی که فرد به‌درستی آن را اراده کند، به‌درستی از آن فراتر می‌رود (Kierkegaard, 1971: p. 215).

موهوم پرست و کلی‌باف‌اند.

اما در تفکر اسلامی ایمان، مقوله‌ای ضد عقل نیست. از دیدگاه ملاصدرا ایمان اعم از معرفت قلبی و معرفت شهودی است. ایمان مراتب مختلف دارد. یک مرتبه از ایمان، معرفت شهودی است. ایمان مراتب دیگری دارد و آن معرفت به خدا از طریق قیاس برهانی است. از نظر ملاصدرا ایمان اگرچه مربوط به قلب است، اما ایمان قلبی منحصر به معرفت کشفی نیست و معرفت خدا با دلیل و برهان می‌تواند ایمان قلبی محسوب شود. ملاصدرا سعی دارد میان عقل و شرع و یا به عبارتی میان عرفان و برهان سازگاری و آشتی برقرار کند. وی معتقد است که کلمات عرفا با داده‌های برهانی موافق هستند و گزاره‌های فلسفی، متضاد و معارض با احکام شریعت و گزاره‌های دینی نیستند.

ملاصدرا در تحلیل مسئله ایمان با روش معناشناختی خاص، عناصری که به ظاهر ارتباط مستقیمی با مفهوم ایمان نداشته‌اند را به این مفهوم پیوند می‌زند و حتی آن‌ها را معادل می‌خواند. ملاصدرا مفهوم ایمان و مفاهیم دیگری چون نور، علم، حکمت و عقل را در چارچوب برتر و جدید بازسازی می‌کند و مفهوم کلامی ایمان را با ادبیات قرآنی، عرفانی و فلسفی بازگو می‌کند.

به‌عنوان مثال، ملاصدرا تعبیر «حکمت» را مساوی با ایمان می‌داند. از نظر وی، هر انسان حکیمی مؤمن است و هر مؤمن حقیقی، حکیم است. (صدرالمতألهین، ۱۳۶۱: ۲۶۰). نور، مفهوم دیگری است که ملاصدرا آن را معادل ایمان می‌داند (همان، ۱۳۴۰، ج ۱: ۸۸).

در بحث معناشناسی، عقل نیز از مفاهیم معادل ایمان به شمار می‌رود. ملاصدرا می‌گوید: عقل به معنایی که حکما در علم‌النفس به کار برده‌اند، از اسامی مراتب نفس است که در استکمال آن از حد قوه اولی به حد کمال اخیر به آن می‌رسد و این معنای عقل مرادف با لفظ ایمان در عرف شریعت ماست (همان، ۱۳۶۱: ۲۶۲). به همین دلیل است که وقتی ملاصدرا به بحث طور ماورای عقل می‌رسد، درصدد است که روزه‌ای بین عقل و قلب باز

کند؛ ولی هنگامی که کی‌یرکگور در اساس الگوی روشی خود به سومین مرحله حیات یا سپهر دین می‌رسد، مسئله پارادوکس را مطرح می‌کند.

۱-۴- مواجهه کی‌یرکگور و ملاصدرا با امر

متناقض‌نما

راز از هم‌گسیختگی بین عقل و قلب و انسجام‌نداشتن درون‌ذاتی انسان چیست؟ به بیان دیگر، سرّ منطوق ناپذیری «طور ماورای عقل» و سپهر دین در چیست؟

پیش از این اشاره شد، کی‌یرکگور در چشم‌انداز خود، سپهر دین را اساساً پارادوکسیکال می‌داند. وی برای تبیین دیدگاه خود سقراط و ابراهیم را مثال می‌زند (Kierkegaard, 1983: p. 196-197).

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؛ بنابراین، یک تناقض آشکار برای ابراهیم (ع) رخ می‌دهد. تناقض این است که اسحاق (ع) در یک‌زمان، هم باید زنده بماند و هم قربانی شود. در تبیین مفهوم پارادوکس باید گفت که کی‌یرکگور مصرّ است که پارادوکس نمی‌تواند فهمیده شود (Kierkegaard, 1983: p. 197). بنابراین کی‌یرکگور نتیجه می‌گیرد که سپهر دین و ورود به مرحله ایمان مبتنی بر تقرر ظهوری است و ارتباطی به وجود مفهومی و مفهوم وجود ندارد؛ بلکه میان آن و وجود اصیل خارجی نحوی از اتحاد محقق است و حتی باید گفت ایمان، همان تقرر ظهوری است و آنچه کی‌یرکگور فراکیش می‌نامد، طوری و رای طور عقل است. از دیدگاه کی‌یرکگور سیر ایمانی مستلزم بازداشت عقل است که البته معنی آن حذف و انکار عقل نیست (مستعان، ۱۳۸۶: ۹۶).

در تفکر اسلامی عرفا بیاناتی از تجربه‌های عرفانی خویش ارائه داده‌اند. آنچه مرسوم زبان عرفاست، «شطح» است. عرفا احوالشان را فراتر از فهم و رای طور عقل

می‌دانند (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۳۴۶).

شطحیه وحدت وجود و توحید در ظاهر - مانند ایمان حضرت ابراهیم از نظر کی‌یرگور - پارادوکسیکال است. توحید از نظر ابن عربی تناقض‌آلود است و اساس آن نیز «هو لا هو» است. وی می‌گوید: غیر از او چیزی نیست (ما هو الا هو)... او از حیث وجود عین موجودات است... (ابن عربی ۱۳۷۰: ۷۶).

اما ملاصدرا با تفسیری که از طور ماورای عقل دارد با قبول اینکه اگرچه احکام طور ماورای عقل در دسترس عقل نیست و عقل از ادراک آن عاجز است. به این معنا که عقل به تنهایی نمی‌توان مدرک آن باشد؛ ولی این به آن معنا نیست که اگر انسانی از روش‌های دیگر غیر از عقلانیت و منطق و روش‌های مفهومی و استنتاجی به کشف و فهم احکام طور ماورای عقل نائل شد، عقل نسبت به این فهم کور و کر باشد.

ملاصدرا در کتاب اسفار پس از بحث پیرامون طور ماورای عقل و با استناد به کلام غزالی و عین‌القضات چنین نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان از حکم صحیح عقل عدول کرد و به عبارت دیگر حکم صریح عقل در هیچ طوری از اطوار، زوال‌پذیر نیست. نکته بسیار جالب و درخور توجه در عبارات ملاصدرا این است که او در پایان برداشت خود از کلام غزالی، مسئله یا شطحیه «وحدت وجود» را مطرح می‌کند و می‌گوید: آنان که در تصوف و عرفان قدم راسخ دارند، هیچ‌گاه از وحدت وجود، نفی ممکنات و درحقیقت نفی کثرات را اراده نکرده‌اند تا عقل و احکام عقل را به چالش کشیده باشند (صدرالمতلهین، ۱۹۸۱: ج ۲: ۳۲۳).

سپس ملاصدرا بحث وحدت وجود عرفا را مطرح می‌کند و به‌طور مفصل و با استناد به بیانات ابن عربی و صدرالدین قونوی توحید اهل عرفان را تحلیل و تفسیر می‌کند (همان، ج ۲: ۳۳۱-۳۲۳). بنابراین از دیدگاه ملاصدرا حتی شطحیه «وحدت وجود» که در نگاه عرفا یکی از اصلی‌ترین پایه‌های «طور و رای عقل» است،

قابلیت تحلیل و تبیین عقلانی را دارد. حتی ملاصدرا با طرح و تبیین قاعده «بسیطه الحقیقه کل الاشیا» و برهانی‌کردن آن در آثار مختلف خود، از جمله کتاب الشواهد الربوبیه (همان، ۱۳۶۰: ۴) شطحیه وحدت وجود را به منطق‌پذیری واداشته است و برای عقلانی‌کردن آن تلاش کرده است.

اما کی‌یرگور در مواجهه با پارادوکس موجود در سپهر دین، حکم به توقف عقل می‌دهد. در اینجا کی‌یرگور برای رسیدن به حقیقت، اصطلاح جهش در ایمان را مطرح می‌کند. از نظر کی‌یرگور شخص برای اینکه صاحب ایمان واقعی شود، باید بدون اینکه دلیل و قرینه‌ای حاکی از صدق اعتقادش به آن در دست داشته باشد در درون ایمان جهش کند؛ زیرا توفیق این جهش را پروردگار به انسان ارزانی می‌دارد. هرچند جای فرود این جست‌زدن و پریدن دلهره‌آمیز معلوم نیست و همواره با اضطراب و دل‌نگرانی است. کی‌یرگور معتقد است مادامی که اعتقاد به اقامه برهان برای اثبات وجود خداوند باشد، وجود خدا آشکار نمی‌شود؛ اما هرگاه در این روند از اقامه استدلال دست کشیده شود، وجود خدا بر ما ظاهر خواهد شد. در این حالت که وجود خدا بر فرد آشکار می‌شود، فرد جهش کرده است. مقصود کی‌یرگور از جهش، جهش کیفی (qualitative leap) است و دقیقاً این اصطلاح را علیه مفهوم انتقال کمی به کار می‌برد که در نظام هگلی جایگاه ویژه‌ای دارد. از سوی دیگر، باید دانست که جهش از مقوله تصمیم است. در این خصوص، کیفیت جهش در نظام کی‌یرگوری با مقوله آزادی هم‌بسته است (Ferreira, 1998: p.216).

ملاصدرا در مواجهه با «طور ماورای عقل» معتقد است که احکام طور ماورای عقل در حیطه درک عقل نیست؛ بلکه در حوزه معرفتی دیگری است که به آن ادراک قلبی می‌گویند. تفاوت‌های ادراک عقلی و ادراک قلبی در این است که:

الف: عقل از دور و قلب از نزدیک ادراک می‌کند.

ظواهر و بطونی دارد، عقل نیز قشور و لبابی دارد و عقل در لب و باطن خود، با قلب هم‌مرز می‌شود و با یکدیگر تعامل دارند و اینجاست که روزنه‌هایی برای عقل به طور ورای عقل گشوده می‌شود و به خاطر همین روزنه‌هاست که عقل، طور ورای عقل را متعارض با خود نمی‌داند. باین وجود، ملاصدرا اعتقاد دارد که نباید به قشور عقول اکتفا کرد و به اکتساب ظواهر منقول قانع شد و باید از قشر گذر کرد و به مغز و لب معارف دسترسی پیدا کرد. اینجاست که انسان می‌تواند تأملات درونی فراتر از معرفت‌های صرفاً مفهومی داشته باشد.

اما در تفکر مسیحیت دو گونه دانش وجود دارد که نه تنها با توجه به منابعشان، بلکه در موضوعات نیز از هم متمایزند. از حیث منبع یکی از آن دو با عقل طبیعی و دیگری با ایمان الهی شناخته می‌شود. براساس شهادت و مدد فوق طبیعی فیض خدا، ایمان، غیر از معرفت فلسفی است که مبتنی بر تجربه و ادراک حسی است و تنها در نیروی عقلانی رشد می‌کند. کار ویژه فلسفه و علوم در محدوده عقل طبیعی است؛ درحالی که روح القدس، ایمان را هدایت و آشکار می‌کند.

۳-۴- بیان ناپذیری

در سپهر طریقت و دین، به دلیل ازدست‌رفتن مبناهای مشترک که ساختار زبانی بر پایه آن شکل گرفته است، بیان ناپذیری، ناکارآمدی زبانی و فهم ناشدگی عمومی، بخشی بنیادین از تجربه انسانی می‌شود.

کی‌یرکگور این اصل را با اصطلاح پنهان‌گری و رازپوشیدگی دینی در مقابل گشودگی و بی‌پردگی اخلاقی نشان می‌دهد و آن را در سپهر دین به مسئولیت وحشتناک تنهایی تعبیر می‌کند. از نگاه او شهسوار ایمان، ابراهیم تنها و بی‌هم‌زبان است؛ زیرا همپایی نمی‌یابد که بتواند او را در هیبت و بزرگی رابطه‌اش با خدا شریک کند. ابراهیم خاموش است؛ اما او نمی‌تواند سخن بگوید... زیرا اگر وقتی سخن می‌گویم نتوانم خود را بفهمانم، سخن نمی‌گویم... تسلاهی سخن آن است که مرا به کلی (امر

ب: عقل به جهت انحصار در درک مفهومی از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است؛ اما قلب به دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و جزئی آگاه است. ج: شناخت عقلی آموختنی است؛ اما شناخت قلبی یافتنی است (خسروپناه، ۱۳۸۸: ۳۴۸).

درحقیقت، ملاصدرا با تفسیری که از «طور ماورای عقل» ارائه می‌دهد، از هم‌بیگانگی قلب و عقل را انکار می‌کند؛ زیرا نفس از دیدگاه صدرا سنخیتی ملکوتی دارد و وحدت جمعی دارد؛ بنابراین ملاصدرا عقل و قلب را از هم غایب نمی‌داند و عقل، یافته‌های قلب را محال نمی‌داند. تفسیر و تبیین ملاصدرا براساس نگاه ویژه او به عقل و انسان‌شناسی خاص اسلامی است؛ اما هنگامی که کی‌یرکگور، «سپهر دین» را منطوق ناپذیر و درحقیقت غیرعقلانی می‌داند، ناخودآگاه (و شاید خودآگاه) تفسیر خاصی از انسان ارائه می‌دهد که با تفسیر ملاصدرا منافات دارد؛ زیرا او با این تفسیر، انسان را مجمع‌الجزایری کاملاً از هم‌گسسته و بیگانه می‌داند و وقتی می‌گوید در حوزه طور ورای عقل جهش مطرح است، نه خردورزی، درحقیقت همه پنجره‌های بین عقل و قلب را می‌بندد و نقطه جدایی تفکر ملاصدرا و کی‌یرکگور نیز در این مبانی نهفته است.

۲-۴- نسبت عقلانیت و ایمان در اندیشه ملاصدرا و

کی‌یرکگور

ملاصدرا بعد از اینکه حقیقت حکمت الهی را خارج از دسترس عقول و برهان‌های عقلی قرار می‌دهد و جایگاه آن را در «طور ماورای عقل» مستقر می‌سازد، می‌نویسد: آگاه باش و غنیمت بدان و کوشش کن تا به آنچه گفتم و می‌خواهم بگویم بیدار شوی تا از جمله اولوالألباب به شمار آیی؛ زیرا خداوند فرمود: متذکر نمی‌شوند مگر اولوالألباب و آن‌ها کسانی هستند که به پوسته‌های عقل و ظواهر منقول، اکتفا نمی‌کنند و تلاش می‌کنند تا به تبعیت از انبیاء به مغز عقل برسند. پس انبیاء آن‌ها را از ظلمات پوسته‌های انسان خارج می‌کنند و به نور باطن معارف ربّانی می‌رسانند. پس همان‌طور که معارف الهی و ربّانی

حقایق عظیم جز با به‌کارگیری زبان نمادین ندارد؛ اما کسی که در مرتبه بالاتری از وجود قرار دارد، معانی بیشتری از حقایق کلمات الهی برای او آشکار می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲). درک ساحت‌های گوناگون کلمه، به‌طور کامل دیدگاه انسان‌شناسانه مبتنی بر نمادگرایی است؛ بدین سبب، فهم زبان نمادین ملاصدرا بدون در نظر گرفتن این رویکرد به‌هیچ‌وجه فهم‌پذیر نیست.

۵- نتیجه‌گیری

در این نوشتار، سپهر دین کی‌یرگور با طور و رای عقل ملاصدرا مقایسه شد. مهم‌ترین شباهت میان تفکر ملاصدرا و کی‌یرگور این است که هر دو متفکر می‌پذیرند که عقل، منبع معرفتی کامل برای درک حقایق عالم نیست و در حوزه طور ماورای عقل و سپهر دین حقایقی وجود دارد که از دسترس عقل خارج است.

آنچه کی‌یرگور فرا کیش می‌نامد، طوری است و رای طور عقل. از دیدگاه کی‌یرگور سیر ایمانی مستلزم بازداشت عقل است که البته معنی آن حذف و انکار عقل نیست. کی‌یرگور در طرح مسئله هدف و معنای زندگی به سه سپهر (مرحله یا منزل) زندگی قائل شده است. سپهر استحسانی، سپهر اخلاقی و سپهر دینی. وی سپهر دین را امری پارادوکسیکال می‌داند و در مواجهه با پارادوکس موجود در سپهر دین حکم به توقف عقل می‌دهد. از دیدگاه کی‌یرگور خلأ برآمده از ناهمخوانی دو ادراک گسسته و درعین‌حال دنبال هم (زندگی اخلاقی و دینی) را امری وجودی به نام نومییدی پر می‌کند. این نومییدی، فرایندی وجودی، آزادانه و انتخاب‌شده است هنگامی که فرد به‌درستی آن را اراده کرد، از آن فراتر می‌رود و به باور او، نقطه عطف گسست انسان از اخلاق و پیوستن با دین می‌شود. از نظر او ایمان نوعی جهش است.

ملاصدرا معتقد است احکام طور و رای عقل، احکامی هستند که در حیطه درک عقل واقع نمی‌شوند و عقل

(جهان‌شمول) ترجمه کند. ابراهیم می‌تواند زیباترین سخنانی را که در یک زبان ممکن است، درباره عشقش به اسحاق بگوید؛ اما او چیز دیگری در دل دارد. اندیشه عمیق او این است که می‌خواهد اسحاق را قربانی کند؛ زیرا این یک آزمایش است. این سخن را هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد و بنابراین همه‌کس سخنان نخست او را هم (درباره عشقش به اسحاق) بد خواهند فهمید (کی‌یرگور، ۱۳۸۸: ۱۴۹).

ملاصدرا نیز زبان طور ماورای عقل را نمادین می‌داند. از نظر ملاصدرا راه‌حل مشکل زبان دین در این است که زبان دین، رمزی و نمادین گرفته شود که رابطه آن با زبان مخلوقات به صورت اشتراک معنوی تشکیکی است؛ بدین معنی که زبان دین دقیقاً از نظر معنا و مفهوم، عین همین زبان معمولی است که از طریق مصداق از همدیگر متمایز می‌شوند. دلیل ملاصدرا این است که اگر زبان دین نمادین نباشد، مجبوریم آن را یا در معنای حقیقی آن به صورت متواپی به کار ببریم و بگوییم که زبان دین با دیگر زبان‌ها هیچ تفاوتی ندارد و یا اینکه قائل به تأویل شویم و آن را از معنای حقیقی آن خارج و در غیر موضوع‌له به کار ببریم. در صورت نخست، گرفتار تشبیه می‌شویم و در صورت دوم، به ورطه تعطیل گرفتار خواهیم آمد. ملاصدرا در مورد قرآن کریم به‌عنوان نماد زبان دین با توجه به مقدمات پیشین، چنین نتیجه می‌گیرد:

قرآن را درجات و مراتبی است؛ همان‌گونه که انسان را درجات و مراتب است... انسان قشری از ظاهر یون، جز معانی قشری ظاهر را ادراک نمی‌کند؛ ولی روح قرآن و مغز و سر آن را جز صاحبان عقل درک نخواهند کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۱۸۹).

طبق این رویکرد، کسی که در عالم حس قرار دارد، جز پوسته الفاظ و کلمات آیات الهی را درک نمی‌کند و بقیه حقایق کلمه که در عالم مثال و در عالم عقلانی قرار دارد، برای او جز به زبان غیرمستقیم و نمادین نیست و او تا هنگامی که در این سطح قرار دارد، راهی برای درک آن

- ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- ۵- پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۸۷)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۶- خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف.
- ۷- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۳)، *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت.
- ۸- صادقی، هادی، (۱۳۸۲)، *درآمدی بر کلام جدید*، قم: کتاب طه و نشر معارف.
- ۹- صدرالمآلهین، صدرالدین محمد، (۱۳۶۱)، *تفسیر القرآن کریم*، قم: بیدار.
- ۱۰- _____، (۱۳۴۰)، *رساله سه اصل*، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، تهران.
- ۱۱- _____، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ۱۲- _____، (۱۳۷۰)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- ۱۲- _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- ۱۳- کاپلستون، فریدریک، (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، چ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- ۱۴- کی یرکگور، سورن، (۱۳۸۸)، *بیماری به سوی مرگ*، ترجمه‌ی رؤیا منجم، آبادان: نشر پرسش.
- ۱۵- مستعان، مهتاب، (۱۳۸۶)، *کی یرکه گورمتفکر عارف پیشه*، تهران: نشر پرسش.
- ۱۶- ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، *سیری در سپهر جان*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۱۷- ورنو و همکاران، (۱۳۸۷)، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران:

نمی‌تواند به تنهایی و از خلال مقدمات عقلی به آن دست یابد؛ ولی این مسئله به این معنا نیست که اگر انسانی از طریقه‌های دیگری غیر از عقلانیت و منطق و روش‌های مفهومی و استنتاجی به کشف و فهم طور و رای عقل رسید، عقل نسبت به این فهم‌ها عاجز شود.

این دو تفسیر ناشی از دو دیدگاه مختلف به مباحث انسان‌شناسی است. از نگاه کی‌یرکگور قلمروهای ادراکی و حوزه‌های معرفتی در سپهر دین و اطوار و رای عقل، کاملاً بیگانه با عقل هستند و نمی‌توانند هیچ نسبت ایجابی با عقل برقرار کنند؛ برای مثال، عقل و قلب دو قلمرو جدا از هم و حتی ناقض هم هستند و انسان مجمع‌الجزایری ناپیوسته و هویتی از هم گسسته دارد؛ اما از نگاه ملاصدرا قلمروهای ادراکی و حوزه‌های معرفتی، چه در حیطه عقل و چه در طور و رای عقل هماهنگی و انسجام دارند و انسان هویتی منسجم دارد. از دیدگاه ملاصدرا، عقل، سطوح مختلفی دارد و نباید عقل را در یک سطح، محدود کرد. باین وجود، از دیدگاه هر دو متفکر، سپهر دین و طور و رای عقل هویتی رازآلود و تمثیلی دارند که این تمثیل و تشبیه در اینجا زبان شعری و ساخت‌های ادبی نیست؛ بلکه بیانگر نحوه وجود طور و رای عقل است که در مباحث متافیزیک، طرز خاص از تفکر و یک روش خاص برای نیل به معرفت است؛ بنابراین نباید با مباحث طور و رای عقل ساده‌انگارانه برخورد کرد.

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۱)، *دفتر عقل و آیت عشق*، تهران، طرح نو.
- ۲- ابن عربی محی‌الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۳- امامی جمعه، سید مهدی، (۱۳۸۶) *اردیبهشت*، «ملاصدرا و روزه‌هایی از عقل به طور ماورای عقل»، نامه مفید، شماره ۵۹، ۱۳۶-۱۲۵.
- ۴- اندرسن، سوزان لی، (۱۳۸۵)، *فلسفه کی یرکگور*،

University.

25-Id. (1983). *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, by Hummanities Press International Inc.

26-Id.(1983b).Fear and trembling and repetition , ed and tr. Howard v. Hong and Edna Hong Princeton, Princeton, University Press.

27-Id.(1987), *philosophical fragments*, Ed and trans by: Howard v Hong Edna H. Hong (Princeton university press, second edition,)

28-Id.(1992). *Concluding unscientific postscript* ,ed and tran by: Howard v Hong Edna H. Hong (Princeton university press).

29- O Hara, Shelley. (2004). *Kierkegaard within your grasp*, Wiley Publishing, Inc.

خوارزمی.

18-Byren, E. F., Maziarz, E. A., "Faith and cason".In: Catholic Encyclopedia. Vio.5.

19- Evans, Stephen, C. (2006). *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.

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

21- Gardiner, Patrick. (1988). *Kierkegaard*, Oxford University Press.

22- Green ,Ronald Michael. (1992). *Kierkegaard and Kant: the hidden debt*, SUNY Press.

23- Kierkegaard, *Either/ Or, Vol 2*, 1971, Translated By Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University Press.

24- Id.(1974)Fear and Trembling and the Sickness, Unto Death, trans. With introd. and notes by W. Lowrie, Princeton





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی