

ارزیابی دیدگاه ملاصدرا و کرکگور درباره صیوروت انسان

مهدی خادمی*

چکیده

بی گمان مسئله توجه به انسان و عدم ثبات ذات او از محوری ترین مباحث فلسفی نزد ملاصدرا و کرکگور است. شاید این نقطه اشتراک، مهم ترین شباهت میان این دو اندیشمند نیز باشد. اگر به کل آثار هر دو متفکر نظر افکنده شود، بی گمان خواننده به این نتیجه می رسد که یکی از اهداف آن‌ها، آسیب شناسی ذات انسان و سپس تأسیس نظامی است تا بر اساس آن، بتوان راه رسیدن به وجود حقیقی انسان را به دست آورد. البته نمی توان انکار کرد که تمام فیلسوفان پیش از آنها، به انسان و توانایی های او توجه ویژه ای داشته اند؛ اما نوع نگاه این دو اندیشمند با دیدگاه های پیشینیان خود کاملاً متفاوت به نظر می رسد.

از این رو، نوشتار پیش رو بر آن است تا شباهت ها و تفاوت های دیدگاه این دو متفکر در زمینه سیلان وجودی انسان را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهد.

کلیدواژه ها

صیوروت، نفس، بدن، اختیار، ایمان.

مقدمه

بسیاری از تاریخ‌نگاران فلسفه، کرگور را پدر اگزیستانسیالیسم می‌دانند. اگزیستانسیالیسم، فلسفه‌ای است که به وجود حقیقی انسان توجه دارد و تمرکز اصلی آن بر بررسی عمیق این پدیده و توجه دادن انسان به آزادی ذاتی خویش است. علت توجه ویژه کرگور به مسئله انسان این است که وی در واقع هست بودن را معادل بودن فردی دارای اراده که خود را با شور عشق بشناسد، به شمار می‌آورد. هست بودن در اندیشه کرگور برابر هست بودن انسان است. درست است که هست بودن، معادل صیروت است، اما باید توجه داشت که صیروت تنها با انتخاب و تصمیم به دست می‌آید.

اگر اندیشه کرگور با اندیشه مشهور فیلسوفان، درباره متعلق علم مابعدالطبیعه سنجیده شود، نتیجه به دست آمده این است که وظیفه مابعدالطبیعه از دیدگاه جمهور فیلسوفان، شناخت و بررسی وجود بماهو وجود است و این بررسی ممکن است شامل تمام موجودات گردد؛ اما متعلق این علم از دیدگاه کرگور، تنها وجود انسان است؛ زیرا تنها اوست که شایسته نام هستی است و دیگر موجودات، این شایستگی را ندارند. باشند، تنها کسی است که با خود در ارتباط است و از این رو، تنها شامل انسان می‌شود. این موجود کسی است که با خدا ارتباط دارد. با توجه به برداشت کرگور از فلسفه، علت توجه ویژه او به مسئله انسان و بررسی جنبه‌های وجودی او روشن می‌شود. همین نوع نگاه کرگور به فلسفه بود که وی را در تاریخ تفکر غرب، مؤسس اگزیستانسیالیسم (اصالت وجود انسان) نامیدند. تمام اندیشمندان پس از کرگور در این مکتب، به پیروی از او تمام کوشش خود را بر مسئله انسان گذاشتند و تأثیر این مکتب تا به امروز نیز بر اندیشه دنیای معاصر روشن و آشکار است. این اندیشه که چون انسان هست، ممکن است

وجودشناسی‌ای باشد و اگر انسان نبود، وجودی نبود، در تاریخ تفکر غرب مسئله کاملاً تازه‌ای است. تا پیش از کرکگور هیچ فیلسوفی باور نداشت که چون غیر از انسان، دیگر موجودات، از نعمت تعقل بی‌بهره‌اند و نسبت به خود و عالم پیرامون خود ادراکی ندارند، پس شایسته نام هستی نیستند و از این رو، متعلق فلسفه نیز قرار نمی‌گیرند.

ملاصدرا نیز در میان اندیشمندان اسلامی دریچه‌ای تازه بر روی نوع نگرش به انسان گشود. این که جوهر انسان، همواره در حال دگرگونی‌های عمیقی است که نقطه پایانی ندارد، مسئله‌ای تازه در تاریخ تفکر اسلامی است. در واقع، انسان‌شناسی وی با نوعی نظریه‌ی سترگ در زمینه تکوین جهان و نفس پیوند دارد که عبارت است از هبوط نفس در اسفل السافلین و صعود تدریجی آن تا رسیدن به مرحله کمال واقعی انسان.

بنابراین، هم کرکگور و هم ملاصدرا بر سیلان ذات انسان پای می‌فشارند، اما در این میان باید با احتیاط بسیار حرکت کرد. درست است که هر دو فیلسوف بر صیوریت ذات انسان تأکید دارند؛ اما نوع نگاه آنها به ساختار اساسی انسان از سویی و شیوه این صیوریت از سوی دیگر تفاوت‌های اساسی دارد. نگارنده بر آن است که گرچه میان این دو اندیشمند شباهت‌های فراوانی هست، اما با دقت در اصطلاح‌شناسی آنها این نتیجه به دست می‌آید که اساساً واژگان کلیدی به کار رفته در دیدگاه دو فیلسوف، دارای معانی متفاوتی است؛ برای مثال، واژگان وجود، امکان و ضرورت در نگاه این دو، معانی متفاوتی دارند.

هدف از این مقدمه آن است که تأکید شود با وجود شباهت‌های میان دیدگاه‌های این دو در زمینه ساختار ذات انسان و صیوریت او، تفاوت‌های بنیادین و عمیقی نیز میان آنها وجود دارد؛ تفاوت‌هایی که برآمده از مبانی فلسفی آنهاست.

شبهات دیدگاه‌های دو اندیشمند

چند بُعدی بودن وجود انسان

هر دو متفکر می‌پذیرند که انسان، موجودی چند بُعدی است؛ برای مثال، هم دارای نفس است - که این خود، نشانه تجرد آن است - و هم دارای بدن است که نماد بُعد مادی اوست. کرکگور معتقد است انسان متشکل از عوامل گوناگونی است که می‌توان آنها را در دو دسته کلی جای داد. انسان ویژگی‌هایی دارد که نشان می‌دهد ذات او متناهی، مادی و محدود در زمان و مکان است؛ از سوی دیگر، ویژگی‌هایی دارد که نماد تجرد، نامحدود بودن و شایسته بالارفتن از مراتب پائین وجود به مراتب بالاتر است. از دسته نخست با نام‌های متناهی، بدن، واقع، ضرورت و امر زمان‌مند و از دسته دوم با نام‌های نامتناهی، نفس، امکان و امر ازلی یاد می‌شود. انسان هم دارای بدن و هم دارای نفس است. جسم، همان عامل متناهی و محدودکننده ذات است؛ در حالی که نفس، عامل نامتناهی است و جمع میان این دو، ذات یا روح انسان را تشکیل می‌دهد. روح همان عنصر ایجابی‌سومی است که میان دو عنصر دیگر، پیوندی دیالکتیکی برقرار کرده و آنها را به صورت وحدتی جامع، ایجاد می‌کند.^۱

ملاصدرا نیز معتقد است انسان از نفس و بدن تشکیل شده است. بدن انسان، در پایین‌ترین مرتبه وجود قرار دارد و نفس که صورت آن است از جهت وجود در مرتبه بالاتری است. نفس و بدن، جدا از یکدیگرند، اما با هم اتحادی حقیقی دارند. بدن انسان به حسب طبع و ذات خود، نیازمند نفس است تا استعدادهای ویژه انسانی او را شکوفا کند و به ثمر رساند.^۲ در این دیدگاه، نفس پس از حدوث به عنوان «من» یا «خود انسانی»، مالک بدن می‌شود و بدن را همراه با خود به ادامه زندگی وامی‌دارد.^۳ بدن و نفس با هم تعامل دارند. به سخن دیگر، نفس و بدن به یکدیگر نیاز

متقابل دارند؛ زیرا هر یک از آن‌ها برای خود، نیروهایی دارند و به نیروهای دیگری هم نیازمندند و برای بقای خود از نیروهای یکدیگر استفاده می‌کنند.^۴ دخالت نفس در بدن چنین است که در آن تصرف کرده و طبیعت آن را کامل می‌کند.^۵ با این همه، نفس نیز انفعالاتی دارد؛ در نتیجه از نیروهای بدن بهره می‌گیرد و دستاورد حواس انسان را در کارگاه ذهن خود به کار می‌برد. پس انسان، مجموع نفس و بدن است و این دو هر چند با یکدیگر مختلف‌اند، اما به یک وجود موجودند؛ گویا شیء واحدی است که یک سر آن موجودی فانی، یعنی بدن است و سر دیگر آن موجودی ثابت، یعنی نفس.^۶ بنابراین، بدن انسان، ناظر به محدودیت او در حصار زمان و مکان، و نفس او نماد تجرد و عدم محدودیت اوست.

بنابراین، هر دو اندیشمند، قائل به چند بعدی بودن وجود انسان هستند. انسان در هر دو تفکر، نه مادی محض و نه مجرد محض است، بلکه یک جهت آن، مادی و جهت دیگرش، مجرد است. جهت مادی او، نشان‌گر محدودیت او و جهت مجرد او، نشان‌گر عدم محدودیت اوست.

وحدت جامع میان نفس و بدن

در تفکر کرکچور، نفس و بدن بر اساس پیوند دیالکتیکی‌ای که با هم دارند، یک کل به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند. به سخن دیگر، نفس و بدن انسان، چنان با یکدیگر ترکیب شده‌اند که جداکردن آن‌ها از یکدیگر ناممکن است. به بیان فلسفه اسلامی، ترکیب این دو، ترکیبی انضمامی نیست، بلکه این دو وحدت جامعی را شکل داده‌اند.^۷

همین اندیشه را می‌توان به روشنی، در آثار ملاصدرا نیز دید. نفس و بدن در اندیشه ملاصدرا به گونه‌ای است که یک ترکیب را می‌سازد. اما ترکیب این دو، «انضمامی» و برآمده از پیوستن دو

جوهر یا یک جوهر و یک عرض نیست، بلکه ترکیب آن‌ها نوعی ترکیب حقیقی است که به «ترکیب اتحادی» معروف است.^۸

بنابراین، هر دو فیلسوف بر آنند که نفس و بدن با یکدیگر، وحدتی منسجم دارند و همین وحدت منسجم و ترکیب اتحادی باعث شده است تا به عنوان موجودی واحد شناخته شود.

روح، عامل برتری انسان بر حیوان

از دیدگاه کرکگور، آغاز حیات در انسان، برتر و بالاتر از حیوان است؛ چرا که انسان دارای روح است و روح، همان جهت مجرد اوست. در نتیجه روح، عامل برتری انسان بر حیوان است و نیروی تعقل انسان نیز بر آمده از همین عنصر است. در واقع، انسان به واسطه روح است که انسان نامیده می‌شود و همان فصل ممیز او از حیوان است.^۹

ملاصدرا نیز در این باره با کرکگور همراه است. از دیدگاه وی فصل حقیقی انسان، همان نفس ناطقه اوست. نفس ناطقه، صورت انسان است و چون صورت شیء، تمام حقیقت آن است و تمام حقیقت، همان فصل اخیر است و فصل اخیر نیز دارای تمام حقایق مادون خویش است، بنابراین انسان، همان نفس ناطقه است.^{۱۰} ویژگی نفس ناطقه این است که مدرک کلیات است و حیوان این ویژگی را ندارد. چنین علم و ادراکی از ویژگی‌های موجودات مجرد است و چیزی جز حضور مجرد نزد مجرد نیست و همین عامل باعث برتری انسان بر حیوان است.^{۱۱}

حیات دینی، راه دست‌یابی به انسانیت اصیل

از دیگر مباحثی که این دو فیلسوف را به هم نزدیک می‌کند این است که انسان آن‌گاه اصیل است که حیات دینی داشته باشد. این سخن کرکگور بسیار مشهور است که: «و این ترکیب است که نفس

انسان را به ذات‌اش مرتبط می‌کند و غایت این نفس آن است که ذات شود؛ اما این عمل جز به واسطه رابطه با خدا انجام نخواهد شد.^{۱۲}

کرگور معتقد است بهترین حالت برای انسان این است که عوامل وجودی ذات او، مانند نفس و بدن به صورت عینی در انسان محقق باشند؛ اما این مهم به بهترین صورت خود امکان‌پذیر نخواهد شد، مگر این که ذات انسان با خاستگاه خود، یعنی خدا رابطه برقرار کند؛ به سخن دیگر، تنها در صورتی این دو عامل در انسان به گونه‌ای عینی محقق خواهند شد که ذات انسان به عمق دیانت و انفسیت دست یابد.^{۱۳} از دیدگاه وی هنگامی انسان به حیات اصیل دست می‌یابد که عناصر تشکیل دهنده او به گونه‌ای هماهنگ در وجود او نقش آفرینی کنند. هیچ‌یک از عوامل وجودی ذات بشر نباید بر دیگری چیره شود و اگر این هماهنگی، دچار خدشه و سُستی شود، انسان گرفتار بیماری خواهد شد و این هماهنگی تنها به گونه‌ای اسرارآمیز و در مرحله ایمان دینی امکان‌پذیر است. در اینجا دیگر، تألیف نیست، بلکه تماس است، همان که کرگور، آن را نوعی رسوایی^{۱۴} عقل آدمی خوانده است و دلیل بر سُستی و ناتوانی آن.^{۱۵}

کرگور معتقد است وجود اصیل در لحظه حضور در پیشگاه خدا به دست می‌آید. تنها با مسیحیت است که شخص به خود اصیل می‌رسد و این به معنای اعتراف شخص به گناه خویش است. او همچنین با اعتقاد به تجسید و مفهوم فداء، این دو عامل را زمینه‌ساز ایمان و بخشش می‌داند. دست‌یابی به این ذات اصیل بدون زیستن انسان در درون آموزه‌های مسیحی امکان ندارد. انسان باید به سوی مرحله ذات اصیل - که تدین مسیحی است - حرکت کند و این تنها با عشق خالص فرد به خداوند شدنی است.^{۱۶} در واقع، ذات در مرحله ایمانی، در درون خود به نوعی از هماهنگی می‌رسد و عوامل وجودی در او به یک انسجام ویژه تبدیل می‌شود و این هماهنگی، همان هدفی است که ذات برای آن می‌کوشد. از این رو، غایت یا نهایت اساسی انسان در این عالم

محقق نمی‌شود، بلکه به واسطه خداوند است که این مهم به دست می‌آید.^{۱۷} البته کرکگور معتقد است رسیدن به چنین مرتبه‌ای با اختیار و انتخاب انسان به دست نمی‌آید. هیچ انسانی نمی‌تواند تنها با کوشش‌های خود به ساحت ایمان برسد. در واقع، ایمان به معنای متعالی آن، نتیجه عملی ارادی نیست. البته مقصود وی این نیست که ایمان، در بردارنده تصمیم و انتخاب نیست، بلکه منظور این است که آن تصمیم و انتخاب، چنان نیست که فرد خود بتواند برگزیند. او می‌گوید ایمان، وضعیتی است که زمینه اعتقاد را ممکن می‌کند و این وضعیت، هدیه خداوند به فرد مؤمن است.^{۱۸} بر اساس این دیدگاه، شخص برای رسیدن به ذات اصیل خویش نمی‌تواند کاری انجام دهد. این کار کاملاً بستگی به خدای قادر متعال دارد؛ خدایی که خود گروهی از انسان‌ها را برمی‌گزیند تا به آنها حیاتی جاودانه هدیه دهد.^{۱۹} انسان برای برقراری رابطه با خداوند، باید از خود فانی شود. فردی که احساس کند در پیشگاه خداوند هیچ است، از حیات استحسانی دست می‌کشد. کسی که از هیچ بودن خویش آگاهی یابد، می‌فهمد که اگر خدایی باشد، تنها او هیچ نیست، بلکه تمام انسان‌های دیگر نیز مانند او در پیشگاه خداوند هیچ‌اند. در واقع، انسان، موجود شریفی است که برای زندگی جاودانه با خدا آفریده شده است. اما این شرف انسانی، درست بسته به این است که انسان، آزادانه این حقیقت را درک کند که وجود او وابسته به خداوند است.^{۲۰} انسانی که می‌خواهد حیات ایمانی داشته باشد، باید به حوزه ایمان، جهش کند. اما پرسش این است که جهش به ایمان مسیحی به چه معناست؟ کرکگور در این باره معتقد است گرچه جهش، همان تغییر از امکان به فعلیت است؛ اما باید دانست که جهش به مقولات ایمان مسیحی، همانند تغییر از نیستی به هستی است. از دیدگاه کرکگور، مسیحیت می‌گوید موضوع اساسی این دین، انتقال کیفی است.^{۲۱} این جهش در لحظه‌ای بسیار کوتاه رخ می‌دهد. کرکگور بر این باور است که این لحظه جهش، گرچه کوتاه است، اما لحظه‌ای حیاتی و قطعی برای فرد شمرده می‌شود. به سخن

دیگر، اگزیستانس از نگاه کرکگور، خود، به یاری جهش، ظهور می‌کند. در واقع، باید دانست که مفهوم شور و اشتیاق، راه را برای تبیین مفهوم جهش یا تصمیم در زمینه مسئله ایمان هموار می‌کند. در واقع انتقال، شوری شادمانه در زمینه ایمان است، یعنی انتقالی که نام دیگرش جهش است، به واسطه شور، انجام می‌شود.^{۲۲} کرکگور معتقد است ایمان فرد مؤمن در حیات ایمانی، نه فعل و معرفت است و نه فعل اراده نامشروط، بلکه ایمان شور و مجذوبیتی بی پایان است. بنابراین، می‌توان گفت شور، جوهر جهش است.^{۲۳}

از دیدگاه ملاصدرا، گرچه داشتن حکمت نظری و کشف حقایق اشیاء - آنچه‌ان که هستند - موجب تشبیه انسان به خداوند می‌شود؛ اما برتر و مهم‌تر از آن، حکمت عملی است که افراد کمتری از آن برخوردارند و آن عبارت است از رهاکردن کاستی‌های جسمانی، فنای در حق و بقای باللّه، تا آن جا که فرد صفات حق را می‌یابد و چنان پیوندی با او پیدا می‌کند که با اشاره روحانی، از او به «انا» یاد می‌کند؛ زیرا انیت او از میان می‌رود و صفات حقیقیه خداوند برای او ثابت می‌شود؛ می‌تواند با سمع و بصر الهی بشنود و ببیند و با نیروی الهی کار کند. روشن است که انسان از راه عمل به احکام شریعت به این مقام دست می‌یابد.^{۲۴} ملاصدرا معتقد است گرچه توانایی و استكمال قوه نظری در انسان اهمیت ویژه‌ای دارد، اما این نتیجه، غایت قصوی است و غایت نهایی، همان ایمان است. به سخن دیگر، غایت نهایی حکمت نظری، همانند غایت نهایی حکمت عملی، همان ایمان و اعتقاد است که مربوط به عقل عملی است.^{۲۵}

فلسفه ملاصدرا، فلسفه انسان‌سازی است. وی معتقد است زندگی حقیقی و حقیقت‌زندگی به معنای رسیدن انسان به والاترین مراتب کمال، یعنی قرب به خداوند است. خداوند، غایت کمال انسان است. اگر موجودی غایت کمال خود، یعنی خداوند را بجوید، خود را جست‌وجو کرده است. انسانی که به سوی خدا می‌رود، در واقع به سوی خود واقعی خویش می‌رود و از «ناخود» به

«خود» می‌رود. غایت سیر انسان باید خدا باشد. کمال و خوش‌بختی انسان و همچنین سقوط و بدبختی او وابسته به حیات معنوی اوست که آن‌هم وابسته به اعمال، نیت‌ها و اهداف اوست. از دیدگاه ملاصدرا، کمال انسان در سایه رسیدن او به عقل مستفاد است که در این صورت می‌تواند به عالم برتر پیوندد.^{۲۶} اما این هدف به دست نمی‌آید مگر این‌که انسان دارای معرفت راستین به خداوند شود و همچنین بتواند با عمل به احکام خدا در مسیر بندگی او قرار گیرد.^{۲۷} به سخن دیگر، غایت آفرینش انسان، رسیدن به مرتبه عقل مستفاد - که همان وصول به ملاً‌اعلی، در سایه عمل به شریعت حقه است - می‌باشد.^{۲۸} وی معتقد است انسان در صورت، عالم صغیر است، اما در حقیقت و معنا، عالم اکبر است. هر چند وی در ظاهر، در مرحله واپسین آفرینش قرار گرفته است، اما به حسب معنا و در واقع، در مرحله نخستین آفرینش قرار دارد؛ زیرا مقصود از آفرینش، ظهور صفات و افعال الهی است که انسان، مظهر آن است. انسان در این دیدگاه، خلیفة‌الله و اشرف مخلوقات است. البته انسانی می‌تواند به این مقام دست یابد که به پاک‌سازی خود پرداخته و در مسیر سلوک الی‌الله گام بردارد. اختلاف انسان‌ها نیز به اعتبار درجه دینداری یا عصیان و پیروی کردن آنها از شیطان است.^{۲۹} حقیقت انسان، گوهری ربانی و سرّی سبحانی است. جان او لطیفه‌ای ملکوتی و شعله‌ای لاهوتی است. پس انسان باید با عمل به دستورها و دوری از نواهی الهی در دست‌یابی به حقیقت خویش بکوشد.^{۳۰} وی معتقد است حکیم الهی و عارف ربّانی، سرور همه عالم است و دیگران بندگان او هستند و این مقام تنها به جهت مرتبه علم و عمل آنها است. علم آنها، علمی حقیقی و عمل‌شان نیز خالص برای پروردگار است.^{۳۱} انسانی که می‌خواهد به ذات اصیل خود دست یابد، باید با دو بال علم و عمل پرواز کند تا بدین وسیله از بهشت شیطانی، خارج و وارد بهشت آدم علیه السلام شود.^{۳۲} اما رسیدن به حقیقت اصیل انسانی، نیازمند کوشش همیشگی و خستگی‌ناپذیر اوست؛ او باید مراتب کمال قوه عملیه، یعنی تهذیب ظاهر، تهذیب باطن، آراستن

نفس ناطقه و سرانجام فنای نفس از ذات خود را پشت سر بگذارد.^{۳۳} البته فنای نفس از ذات خود، مرحله واپسین نیست، بلکه سفر تکاملی همچنان ادامه خواهد داشت. انسان کامل، پس از مقام فنا به مقام صحو و پس از مقام جمع به مقام تفصیل بازمی‌گردد و سینه‌اش نسبت به حق و خلق، گشاده می‌گردد و حق و خلق را در سینه خود به هم می‌رساند، از این رو جامع حق و خلق می‌گردد.^{۳۴} بنابراین، اگر انسان به حسب عمل از تمام صفات حیوانی دور شود و به حسب نیروی علم و نظر به نور ایمان و یقین و سرانجام به ایمان شهودی، علم عینی و یقین حضوری دست یابد، انسان کاملی خواهد بود. البته انسان کامل، هفت مرتبه دارد که عبارت‌اند از: ۱. نفس؛ ۲. قلب؛ ۳. عقل؛ ۴. روح؛ ۵. سر؛ ۶. خفی؛ ۷. اخفی.^{۳۵} پاره‌ای از ویژگی‌های انسان کامل در آثار ملاصدرا به این قرار است: انس با خدا؛ التزام به فرایض و نوافل؛ داشتن زهد حقیقی؛ به یاد مرگ بودن؛ به یاد خدا بودن؛ مواظبت بر تهجد؛ مشتاق عزلت و خلوت بودن و دوری از معاصی و ناپاکی نفس. ملاصدرا معتقد است راه کمال و گذر از مسیر پرپیچ و خم آن، شرایطی دارد که عبارت‌اند از:

۱. بهره‌مندی از هدایت و رهبری استاد طریق؛
۲. التزام به فرمان‌ها و دستورات وی؛
۳. استقامت؛
۴. مراقبت شدید از گناه، وسواس و خواطر شیطانی که به قلب سالک هجوم می‌آورند؛
۵. التزام دقیق و تام به احکام شریعت و طریقت؛
۶. ریاضت.

لزوم برقراری اعتدال میان قوای وجودی انسان

شبهات دیگر دیدگاه کرکگور و ملاصدرا در این است که هر دو معتقد به لزوم وجود اعتدال میان قوای وجودی انسان هستند و می‌گویند تنها از راه اعتدال است که انسان می‌تواند به ذات اصیل خویش دست یابد. کرکگور معتقد است باید میان قوای وجودی انسان، هماهنگی و اعتدال برقرار باشد و نباید هیچ عاملی بر عامل دیگر چیره شود، زیرا جز این، ذات انسان دچار بیماری شده و از اصالت خویش دور خواهد ماند. ملاصدرا نیز بر آن است که بدن انسان، دارای حالت ترکیبی است که اگر از حد اعتدال بیرون نرود، تندرست خواهد بود و گرنه به فساد و درماندگی دچار خواهد شد. روح انسان نیز چنین است. اگر در صفات باطنی و اخلاقی نفسانی، میانه‌روی را از کف بنهد و در اخلاق و صفات شهوی و فکری به افراط و تفریط روی آورد، انسان را در مسیر بیماری‌های باطنی و گناه قرار داده و او را نابود می‌کند. وی در این باره می‌گوید:

همچنان که بدن انسان را حالتی است مزاجی، که اگر از حد وسط انحراف و اعوجاج نیابد و از حد اعتدال بیرون نرود، صحت طبیعی آن به حال خود باقی می‌ماند، اما در صورت انحراف و اعوجاج به فساد و تباهی کشیده می‌شود و در معرض اسقام و آلام و انتشای آفت‌ها و محنت‌ها قرار می‌گیرد؛ همچنین روح هم اگر از حد وسط و اعتدال خارج شود و در اخلاق و صفات شهوی و غضبی و فکری به افراط و تفریط گراید، در معرض امراض باطنی و معاصی واقع می‌شود، که نتیجه‌اش هلاک اخروی و عذاب سرمدی است. روح انسان را حالتی است اصلی که در قول صادق و مصدق رسول خدا آمده است: «کلّ مولود یولد علی الفطرة». تا وقتی که این لطیفه قدسی بر صفا و حالت اصلی خود باقی است، محلّ انعکاس اشراقات انوار هدایت روحانی و در معرض وزش نسیم‌های سعادات قدسی و بوی خوش عنایات ربّانی است و همان‌طور که غذاها و دواها در ادامه حیات

بدنی و ابقای صحّت و تندرستی و اعتدال مزاجی تأثیر دارند، عبادات شرعی و اعمال و افعال انسان هم در صحّت و اعتدال حیات نفسانی و روحانی مؤثرند.^{۳۶}

سیلان انسان

از مباحثی که این دو اندیشمند را بسیار به هم نزدیک می‌کند، مسئله سیلان و صیرورت ذات انسان است. انسان در هر دو تفکر، موجودی است که ذات ثابتی ندارد و همواره در حال «شدن» است. انسان، در آغاز ورود به این عالم، انسان اصیل نیست، بلکه انسانیت حقیقی، نتیجه و سرانجام وجود اوست.

کرکگور معتقد است انسان، سه مرحله وجودی دارد که از فروترین آن، یعنی مرحله استحسانی، آغاز و تا فراترین مرحله آن، یعنی حیات ایمانی ادامه می‌یابد. البته بی‌گمان این مراحل، همان تجربه‌های شخصی کرکگور در زندگی است که با تجربه‌ای سطحی و پست آغاز و سپس به مراحل حقیقی و عمیقی دست یافته است.^{۳۷} اما به نظر می‌رسد پذیرفتن این که این مراحل، اساساً به صورت کامل، تعبیری از روش‌های زندگی شخصی کرکگور است، سخنی نادرست باشد. شاید بهترین تفسیر در این که چرا کرکگور این سه مرحله را به عنوان مراحل تطور ذات انسان ارائه می‌دهد این باشد که این مراحل، اطوار ذات بشری است تا ذات انسان از رهگذر این مراحل، اصیل، بالغ و پخته شود.^{۳۸} از این نگاه، این مراحل، مواقف مختلفی است که ذات در حرکت خود به سوی تدین مسیحی باید از آنها بگذرد.

در واقع، این مراحل، نحوه تکامل انسان از کودکی تا بلوغ شخصیتی را نشان می‌دهد. ویژگی طفل و شیرخوار، گرایش به احساس است و تمام کوشش او به سوی برآوردن لذت و رفع نیاز قوای حسی است. در این حالت، روح یا ذات، خواب است و ذات او با همه انطباعات حسی‌ای که

پیرامون اوست، در آمیخته است. به سخن دیگر، شاید در این مرحله چیزی نباشد که ذات نامیده شود، اما بارشد و پرورش طفل، او می‌تواند آرام آرام، واژه‌ها را به کار برد و با بهره‌گیری از این لغات خود را از محیط جدا کند تا اینکه آگاهی ذاتی کم‌کم در او ظهور کند. هرچه میزان تفکر نزد طفل بیشتر شود، تخیل او آرام آرام شکل می‌گیرد. این جاست که طفل کم‌کم به درون می‌گراید؛ زیرا در این هنگام آگاهی ذاتی شروع به ظهور کرده است. بنابراین، هر ادراک بی‌واسطه حسی و تفکر خیالی در قلب مرحله استحسانی جای دارد و هر چند آگاهی ذاتی در این مرحله، شروع به ظهور می‌کند، اما ذات همچنان در حالت قوه و امکان باقی می‌ماند؛ از این رو، چنین ذاتی، ذات حقیقی نیست. در واقع، انسانی که به دنیا می‌آید، فاقد ذات است؛ اما نیروی دست‌یابی به ذات در او هست. پس، تحصیل ذات هم کاملاً بر عهده اوست.^{۳۹} در مرحله بعد، یعنی مرحله اخلاقی، ذات، فردیت خود را با به کار بردن اراده خویش به دست می‌آورد. به سخن دیگر، ماهیت حقیقی روح در فرد منفرد که در مرحله اخلاقی به ظهور می‌رسد، آشکار می‌شود.^{۴۰}

در واقع، انسان دارای امکانات نامتناهی است که همگی مربوط به آینده است؛ او هر چند از امکانات نامتناهی برخوردار است، باید گفت که این امکانات در عین نامتناهی، متناهی‌اند؛ زیرا انسان، موجودی فانی است و تمام امکانات تا هنگام مرگ با او خواهد بود.^{۴۱} در این مرحله، طفل و نیز جوان، برای رسیدن به اهدافی که تخیل کرده بود می‌کوشد.^{۴۲} اما دست‌یابی به ذات اصیل انسان بدون زیستن در مقولات مسیحی ناممکن است و این تنها از راه عشق خالص فرد به خداوند به دست می‌آید.^{۴۳} پس ذات انسان، ساکن و ثابت نیست و همواره در حال سیلان، رشد و پرورش است.

حال، ویژگی مراحل اگزیستانس نزد کرگور چیست؟ مرحله نخست، سه ویژگی دارد:
۱. چیرگی کامل میل حسی؛^{۴۴} ۲. توقف تفکر نظری؛^{۴۵} ۳. فقدان تصمیم.^{۴۶} بنابراین، می‌توان تمام

ویژگی‌های این مرحله را در ویژگی واحدی جمع کرد، یعنی «فقدان ذات». از این رو انسان در این مرحله، در برخورداری‌های حسی یا فکر نظری، ذات‌اش را از دست می‌دهد و شاید این ویژگی بر گروه فراوانی از مردم صدق کند؛ پس نمی‌توان این گروه مردم را دارای ذوات حقیقی بالفعل دانست؛ زیرا عاملی که باعث حقیقی شدن ذات انسان می‌شود، آن است که شخص برای ذات، تصمیمی آگاهانه بگیرد و مسئولیت آن را نیز بپذیرد؛ بنابراین «فقدان صفت» یا «سقوط ذات»، مهم‌ترین ویژگی این مرحله است.^{۴۷}

اگر ویژگی اساسی مشترکی که دیگر ویژگی‌ها را در مرحله حسی به یکدیگر مربوط می‌کند، فقدان تصمیم بود، ویژگی اساسی مرحله دوم - یعنی مرحله اخلاقی - «ظهور تصمیم» یا «کاربرد اختیار» است.^{۴۸} تصمیم‌گیری و انتخاب، عامل مهمی در انتقال ذات از مرحله استحسانی به مرحله اخلاقی است؛ مرحله‌ای که ذات در آن متفرد و ظاهر می‌شود. ذات در مرحله اخلاقی موجود می‌گردد؛ به سخن دیگر، از امکان به فعلیت می‌رسد. در واقع، خروج ذات از حالت امکان به سوی تحقق فعلی در مرحله اخلاقی، بدین معناست که ذات انسان آشکار می‌شود، یعنی حجابی که در مرحله استحسانی بی‌واسطه مانع از ظهور ذات می‌شد، برداشته می‌شود.^{۴۹} گروهی معتقدند عبارت «خود را منکشف می‌کند» در زبان دانمارکی، برگردان دیگری است از عبارت «خود را بشناسد» و اگر بخواهیم بر این اساس سخن کرکگور را دریابیم، باید بگوییم انسان به واسطه به‌کارگیری اراده و تصمیم‌گیری‌های مختلف، آرام‌آرام خود را می‌شناسد.^{۵۰} از دیگر ویژگی‌های این مرحله، تحصیل وحدت ذات است. ذات در آغاز چیزی جز تعدد و کثرت گرایش‌ها و امکانات استحسانی مختلف نیست؛ اگر ذات بخواهد وارد مرحله اخلاقی شود، باید به واسطه عمل ویژه خود - که همان تصمیم‌گیری و انتخاب است - ذات خود را از کثرت و تعدد خارج کرده و به سوی وحدت بکشانند.^{۵۱} همین پراکندگی شخصیت است که مرد استحسانی را دچار ناامیدی می‌کند. اما انسان در

مرحله اخلاقی، هنوز کامل نیست. پرسش این است که چرا فرد در حیات اخلاقی به آن فردیت اصیل و کامل خود دست نمی‌یابد؟ پاسخ این است که مرد اخلاقی نیز مانند مرد استحسانی خود به خود در پی شادمانی و امور گذرا^{۵۲} می‌رود، بی آن که با موجود برتر بیوندد. به سخن دیگر، کاستی مهم مرحله اخلاقی این است که نمی‌توان در این مرحله میان خداوند و عالم - که پیوند استواری با یکدیگر دارند - قائل به تمایز شد؛ ذات انسان در این مرحله نمی‌تواند بر خداوند تکیه و توکل کند. در مرحله حیات ایمانی است که انسان باور می‌کند خدا و جهان، از یکدیگر متمایزند؛ بنابراین به این اختلاف و جدایی اعتراف کرده و آن را می‌پذیرد؛ حتی عمیق‌ترین اختلاف را میان خدا و انسان می‌یابد؛ او در این مرحله درمی‌یابد خداوند مقدس و انسان، گناهکار است.^{۵۳} حیات ایمانی، ویژگی دیگری نیز دارد و آن کوشش ذات برای دست‌یابی به سعادت ازلی است. این ویژگی، پیوند استواری با ویژگی پیشین، یعنی جدایی میان خدا و جهان دارد. از این رو، غایت یا نهایت اساسی انسان در این عالم محقق نمی‌شود، بلکه به واسطه خداوند است که این مهم به دست می‌آید.^{۵۴} کوتاه این که، مرحله ایمانی، والاترین مرحله‌ای است که انسان می‌تواند در حرکت خویش به سوی کمال به آن دست یابد. این مرحله، مرتبه‌ای برتر است که شمار اندکی می‌توانند وارد آن شوند.

مسئله صیوررت جوهر عالم، به ویژه جوهر انسان، از اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین مباحث ملاصدرا است. بر اساس مبانی فلسفه ملاصدرا، آنچه عالم خارج را پر کرده است، وجودی واحد و در عین حال مشکک است. جوهر این وجود در عرصه عالم ماده، آن به آن در حال صیوررت و شدن است و نفس انسان نیز که تکون آن در این عالم قرار دارد از این امر جدا نیست. نفس در آغاز مانند دیگر قوایی است که در ماده و نیازمند آن است.^{۵۵} چون نفس در مرتبه فعل به ماده تعلق دارد، پس حرکت جوهری نیز در آن واقع می‌شود. این جوهر، به واسطه اشتداد جوهری به سوی کمال

خویش، استیفاء درجات خود و پیشروی به نشئات دیگر وجود حرکت می‌کند تا سرانجام، وابستگی خود به بدن را رها کرده و موجودی مجرد می‌شود.^{۵۶} به دیگر سخن، نقطه آغازین حرکت تکاملی نفس، وجود جسمانی است که نسبت به مرتبه عقل مجرد تداوم می‌یابد. روح، زائیده همین طبیعت است. روح، مجرد است، مجردی زائیده ماده. نفس انسان در طول حرکت جوهری و اشتدادی خویش، مراتب بالاتری از وجود را به دست می‌آورد، تا این که در پایان به مرتبه تجرد تام عقلی می‌رسد.^{۵۷} در حقیقت، نفسیتِ نفس عبارت است از انتقال جوهری آن از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر.^{۵۸} این جریان از نقص به کمال، جریانی پیوسته است نه گسسته؛ و از نوع قطع، وصل، خلع و لبس نیست، بلکه از نوع اشتداد، استکمال و تلبس همیشگی است. بنابراین نفس و روح، دستاورد قانون حرکت است.

از دیگر نشانه‌های حرکت جوهری انسان، تکامل معرفت اوست. سیر ادراکی انسان از احساس به تخیل و از تخیل به عقل، به معنای استکمال ذاتی و جوهری نفس است.^{۵۹} این دیدگاه - که نتیجه نظریه اتحاد عاقل و معقول ملاصدراست - بیان می‌کند که تعقل به معنای اتحاد معقول و صور نورانی مستقل با عاقل است. نفس با درک جزئیات و با حرکت جوهری استکمالی خویش می‌تواند از مرحله عالم مادی به عالم مثالی و سرانجام به جهان عقول وارد شود و در آن جا با عقول متحد شده یا خود، عقلی شده و عقول دیگر را درک کند. هرگاه نفس انسان به چیزی علم یابد، از نظر وجودی، متکامل شده است. در واقع، نفس پس از عالم شدن به چیزی، نقص وجودی خویش را از میان می‌برد و فعلیت تازه‌ای به دست می‌آورد و این مهم نیز تنها در سایه حرکت جوهری نفس امکان‌پذیر است.^{۶۰} نتیجه چنین دیدگاهی این است که، انسان از مرتبه جنینی تا مرتبه بلوغ فکری خویش، تفاوت‌های ذاتی و بنیادین می‌یابد و چنین نیست که او در گذر از این مراحل، جوهر

واحدی باشد؛ بنابراین سخن کسانی که معتقدند، انسان در طول حیات خویش تنها دچار دگرگونی‌های جزئی شده و تنها اعراض لاحقاً او دچار تغییر می‌شوند، پذیرفته نیست.^{۶۱}

بنابراین، از دیدگاه کرگگور و ملاصدرا، انسان تنها موجود عالم است که می‌تواند آگاهانه و با توجه به استعدادهایش، خویشتن خویش را برگزیند و چنان که خود می‌خواهد آن را انتخاب کند. انسان در هر دو دیدگاه - از آن جهت که هست - ایجاب می‌کند که باشد و باقی بماند و وضع کنونی خود را حفظ کند ولی از آن جهت که بالقوه است، نیازمند عبور از وضع کنونی و داشتن فعلیت تازه است. در نتیجه، هر فرد انسان در عین این که دارای وجود خاصی است، امکان پیش‌رفت از رتبه‌ای به رتبه وجودی دیگر را نیز دارد.

تفاوت دیدگاه‌های دو اندیشمند

اصطلاح‌شناسی

از تفاوت‌های اساسی این دو فیلسوف، تفاوت در اصطلاح‌شناسی آنهاست. درست است که هر دو اندیشمند از واژه‌های همسانی برای بیان دیدگاه‌های خود استفاده می‌کنند، اما دقت در این اصطلاحات نشان می‌دهد تفاوت‌های آشکاری در معنای این اصطلاحات نسبت به هم وجود دارد؛ برای مثال، هر دو متفکر بر این مسئله هم‌داستان‌اند که ذات انسان از دو بُعد نفس و بدن تشکیل شده است. یک جنبه انسان، بدن است که بیانگر محدود بودن ذات اوست و جنبه دیگر او، نفس است که بیانگر تجرد او و مظهر قابلیت وی در دستیابی به عرصه‌های وجودی تازه و گسترده‌تر می‌باشد. اما آیا معنای مورد نظر کرگگور از نفس و بدن، درست همان معنایی است که ملاصدرا در نظام فلسفی خویش، در نظر دارد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا مقصود کرگگور از بدن، همان فعلیتی است که در افراد به سبب اختلاف ذات منفرد موجود آنها در عالم، گوناگون می‌شود.

بدن از نظر کرکچور، حالات بدنی است.^{۶۲} نفس نیز در تفکر وی، به معنای مشهور آن نیست، بلکه تنها اشاره‌ای به جنبه‌های ذهنی در شخصیت فرد دارد؛ از این رو مقصود وی از نفس، ذهن^{۶۳} است. بنابراین، نفس نیز همان حالات ذهنی است.^{۶۴} مقصود وی از روح نیز جالب است. از دیدگاه وی، ذات، امری است که در آن، حالات نفسی و بدنی با یکدیگر پیوندی دیالکتیکی برقرار کرده و عنصر سوومی ایجاد می‌کنند که «روح» نامیده می‌شود.^{۶۵}

اما ملاصدرا در این باره معتقد است انسان از دو عنصر نفس و بدن تشکیل شده است. بدن، جوهر اسطقیس مرکب از عناصر متنازع متسارع به سوی انفکاک بالطبع است و آنچه آن را مجبور به امتزاج و حصول مزاج کرده است، قوه‌ای خارج از آن و غیر از آن است.^{۶۶} توضیح این که بدن، جوهری است که از عناصر بسیط (آب، خاک، هوا و آتش) ترکیب یافته است. این عناصر به حسب سرشت خود با یکدیگر ناسازگارند؛ بنابراین مقتضی جدایی از یکدیگرند. واژه اسطقیس در این جا به معنای مؤلفه تشکیل دهنده مرکبات از جهت بساطت آنهاست.^{۶۷} نفس نیز جوهر ذاتاً مستقلی است که فعلاً متعلق به اجساد و اجسام است. این جوهر، قوه‌ای در جسم موجود است که آثار گوناگونی پدید می‌آورد. نفس تازمانی که نفس است، نوعی اضافه وجودی به بدن دارد و همین اضافه، تفاوت نفس و عقل را تبیین می‌کند؛ زیرا عقل، جوهری مجرد است که نه هویت آن، هویت تعلقی است و نه به موضوعی اضافه می‌شود.^{۶۸} نفس انسان، سه نشئه دارد: نخست، نشئه صورت حسیه طبیعی که مظهر آن حواس پنجگانه است؛ دوم، نشئه اشباح و صور غاییه از حواس ظاهر که مظهر آن حواس باطنه است؛ سوم، نشئه عقلی که مظهر آن قوه عاقله انسان است.^{۶۹} روح نیز در تفکر ملاصدرا به معنای نفس ناطقه است. حقیقت انسانیت - به اعتبار این که مدبر بدن است - روح نامیده می‌شود.^{۷۰} گاه نیز گفته می‌شود انسان دارای مقاماتی است که عبارت‌اند از: مقام روح، مقام قلب، مقام خیال و مقام طبع. منظور از روح، همان مقام جمعی آن است که آن را «یوم‌الجمع»

نیز می‌گویند. مقصود از مقام قلب، مقام فصلی آن است که آن را «یوم‌الفصل» می‌نامند. به سخن دیگر، مرتبه روحی، همان ظلّ مرتبه احدیت و مرتبه قلبی، ظلّ مرتبه واحدیت است.^{۷۱} البته ممکن است بتوان شباهتی کلی میان کرکگور و ملاصدرا در این باره یافت و آن این که، روح نزد کرکگور، مجموع نفس و بدن است و عنصر بدن در تشکیل روح دخالت دارد. در تفکر ملاصدرا نیز، بدن مرتبه نازلۀ روح است و آثار حیاتی دارد و نفس تمام بدن است. نفس هم امری جداگانه نیست، یعنی نفس و بدن یک حقیقت و واقعیت است؛ اما وقتی ماده از نظر جوهری - نه از نظر اعضا و جوارح - تکامل بیشتری داشته باشد، «نفس» نامیده می‌شود. از سوی دیگر بدن، تجسد روح و تجسم آن است.^{۷۲} چنین به نظر می‌رسد که نسبت منطقی میان دو تعریف از بدن نزد ملاصدرا و کرکگور، نسبت عموم و خصوص من وجه باشد. به این ترتیب که هر دو تعریف، بیانگر ویژگی‌های مادی ذات انسان است؛ اما هر یک از این دو تعریف مفهومی دارد که با مفهوم تعریف دیگری متفاوت است؛ بدین معنا که بدن نزد ملاصدرا، جوهر است، اما نزد کرکگور، فعلیت است. در زمینه نفس، تفاوت آشکارتر و بیشتر است. نفس در اندیشه کرکگور، ذهن و حالات ذهنی است؛ اما نفس در تفکر ملاصدرا، امری مجرد از ماده و ویژگی‌های مادی است. درست است که نفس در آغاز موجودی جسمانی است، اما در اثر حرکت جوهری، مجرد محض می‌شود. بنابراین، مجرد نفس در تفکر کرکگور، بسیار پائین‌تر از مجرد نفس در اندیشه ملاصدرا است. به نظر می‌رسد نسبت منطقی میان این دو مفهوم، عموم و خصوص مطلق باشد، یعنی مفهوم نفس نزد کرکگور، اخص از مفهوم نفس نزد ملاصدرا است. ذهن و حالات ذهنی در اندیشه کرکگور - که از آن به نفس تعبیر شد - بخشی از مجرد نفس، نزد ملاصدرا است. در جه تجرّد نفس در اندیشه ملاصدرا بالاتر است و می‌تواند تا پیوستن به عقل فعال نیز پیش رود.

نمونه دیگر در برداشت‌های متفاوت از اصطلاحات فلسفی نزد این دو اندیشمند، مفهوم «امکان» است. البته دلیل این مسئله هم به نوع تفکر کرکگور برمی‌گردد. در حقیقت، او اصطلاحات مشهور فلسفی را به معانی تازه‌ای تغییر داده و در به‌کارگیری آنها، معانی خاص و غیر متعارفی را در نظر می‌گیرد. نخست این که در بررسی آثار وی دست کم چهار معنا برای امکان وجود دارد: ۱. امکان، همان قوه یگانه رستگاری است؛^{۷۳} ۲. ذات موجود از طریق امکان آموزش می‌بیند؛^{۷۴} ۳. امکان با آزادی انسان ارتباط دارد؛^{۷۵} ۴. امکان به این معنا، در آینده موجود است.^{۷۶}

اما ملاصدرا به پیروی از جمهور فیلسوفان به ویژه مشائیان، معتقد است معنای اعم امکان، مقابل مفهوم امتناع و عبارت است از سلب ضرورت از جانب مخالف، و معنای اخص آن عبارت است از سلب ضرورت، هم از جانب موافق و هم از جانب مخالف.^{۷۷}

به نظر می‌رسد میان این دو مفهوم هیچ شباهتی نیست. به سخن دیگر، مفهوم امکان نزد این دو دانشمند، مشترک لفظی است؛ به بیان سوم، رابطه منطقی میان این دو مفهوم، تباین است، این دیدگاه که امکان در آینده موجود است، با دیدگاهی که معتقد به عدم وجود خارجی امکان است (زیرا امکان به معنای قوه است و قوه نیز در حکم عدم است) نشانگر عمق تفاوت این دو مفهوم نزد کرکگور و ملاصدراست.

اصطلاح «ضرورت» نیز در دیدگاه کرکگور در معنای مشهور خود نیست، بلکه ضرورت نزد وی، عاملی جوهری برای انسان است تا او را تبدیل به ذات کند. در واقع، ضرورت در این تفکر، تنها به اگزستانس تعلق دارد^{۷۸} و از این رو به حدود واقعی آن اشاره می‌کند؛^{۷۹} اما ضرورت در تفکر ملاصدرا در معنای مشهور آن است، یعنی امتناع جدایی امری از امر دیگر.^{۸۰}

با توجه به تعاریف بالا، باید گفت ضرورت در تفکر کرکگور، جنبه عینی در ذات انسان است و به بیان فلسفه اسلامی، معقول اولی است؛ حال آن که ضرورت در تفکر ملاصدرا، معقول ثانی

فلسفی است و تنها ظرف اتصاف آن، عالم خارج است. این نتیجه را می‌توان درباره مفهوم امکان نیز بیان کرد؛ زیرا امکان نزد کرگور، عاملی وجودی و خارجی است که ذات انسان از آن تکوین یافته است؛ در حالی که امکان نزد ملاصدرا، معقول ثانی فلسفی است و تنها منشأ انتزاع آن، عالم خارج است؛ بنابراین مفهوم «ضرورت» نیز در دو تفکر، مشترک لفظی است و در نتیجه، میان این دو، نسبت تباین برقرار است.

موضوع انتخاب

تفاوت دیگر میان اندیشه کرگور و ملاصدرا موضوع انتخاب است. چنان که گذشت، انتخاب نزد کرگور، تنها مربوط به حوزه اخلاقی است، زیرا انتخاب با خودآگاهی رابطه‌ای مستقیم دارد و چون فرد در مرحله استحسانی، فاقد خودآگاهی بود، پس توانایی به‌کارگیری انتخاب را نیز نداشت.^{۸۱} از این رو، کرگور معتقد است انتخاب ذات در حیات اخلاقی، تعبیر دیگری از سخن مشهور سقراط (خودت را بشناس) است.^{۸۲} شناخت نفس نیز باید نتیجه‌ای عملی داشته باشد که همان تحقق ذات اصیل است. بنابراین، انتخاب و اختیار می‌تواند وجودی دیگر به ذات دهد و او را از مرحله پایین به مرحله برتر سوق دهد. اما انتخاب، محدودیت‌هایی دارد و بی‌حد و حصر نیست. کرگور معتقد است انسان نمی‌تواند ویژگی‌هایی را که از راه وراثت به او منتقل شده تغییر دهد. در واقع، این کاستی‌ها خارج از قدرت و توانایی انسان‌اند و تنها کاری که انسان می‌تواند در این باره انجام دهد، اعتراف و پذیرش آن است. به سخن دیگر، انسان می‌پذیرد که بسیاری از ویژگی‌های عینی یا فعلی او، نتیجه خطای پیشینیان او است و این راهی است که انسان کاملاً به ذات ضعیف خود پی می‌برد و می‌فهمد این ضعف و کاستی، نتیجه ضعف جنس بشری و پدران او است.^{۸۳} در حیات ایمانی نیز مانند حیات استحسانی، انتخابی وجود ندارد، بلکه هر چه هست، ایمان است. ایمان از

جنس کشف و شهود است و تحقق آن امری موهبتی و خلاف انتظار می باشد. کرکگور معتقد است در زمینه ایمان، ممکن است شخص چنان بی درنگ و بی اراده آن را بپذیرد که شاید به دشواری بتواند از انتخابی که انجام داده، آگاه باشد.^{۸۴} بنابراین، انتخاب، تنها مربوط به حیات اخلاقی است.

اما موضوع انتخاب نزد ملاصدرا، مربوط به بخشی از زندگی انسان نیست، بلکه انسان از زمانی که عقل او از قوه به فعل درآمد - در هر مرتبه از وجود که باشد - توانایی انتخاب دارد. در واقع، مرتبه وجودی انسان ایجاب می کند که آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دوراه قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را - که تنها از راه «اختیار» و «انتخاب» به دست می آید - تحصیل کند. در هر فعل اختیاری، دو مقدمه ادراکی، یک مقدمه انفعالی و یک مقدمه فعلی وجود دارد. دو مقدمه ادراکی عبارت است از ادراک فعل و ادراک فایده فعل. ادراک فعل عبارت است از تصور فعل و تصور فایده فعل. ادراک فایده فعل عبارت است از تصدیق سازگاری اثر نهایی فعل با گرایش های حیاتی فاعل. مقدمه انفعالی عبارت است از هیجان شوقی یا هراس درونی نسبت به اثر نهایی فعل، و مقدمه فعلی عبارت است از عزم و اراده که آخرین مقدمه فعل اختیاری است و به صدور فعل خارجی می انجامد. البته در انسان، پیش از مرحله عزم و اراده، یک مقدمه و مرحله دیگر وجود دارد که همان، موجب امتیاز انسان از حیوانات است؛ آن مرحله عبارت است از مرحله سنجش، مقایسه، محاسبه و تأمل.^{۸۵} البته باید دانست مقدمات و علل افعال اختیاری، خود اختیاری نیست و شرط اختیاری بودن یک فعل این نیست که مقدمات آن اختیاری باشد؛ زیرا پذیرش این مسئله، دربردارنده دُور است. افزون بر این، انسان در درون خویش و با علم حضوری^{۸۶} درمی یابد که تنها نسبت به انتخاب و اختیار فعل، آزاد است، نه نسبت به مقدمات فعل تابعی نهایت.^{۸۷} بنابراین، هر فرد انسانی، در هر مرتبه از وجود که باشد، دارای اختیار است. البته ملاصدرا در یک جهت با کرکگور هم داستان است و آن این که اختیار، موضوعی بی حد و حصر نیست، بلکه یک سلسله

قیودی وجود دارد که بشر برای خود به وجود می‌آورد و در نتیجه دست و پایش خواه‌ناخواه بسته می‌شود و به اندازه‌ای متناسب با آن قید و بندها، آزادی از او سلب می‌شود. هر چه عادت انسان به اشیاء بیشتر باشد، وابستگی اش به آنها بیشتر است و هر اندازه انسان اسیر باشد، آزادی او کم‌تر است.^{۸۸} در اندیشه ملاصدرا، انسانی که حیات دینی دارد، از موضوع انتخاب به صورت بسیار عالی تری بهره می‌برد. انسانی که با عمل به واجبات و مستحبات و دوری از گناهان و مکروهات، به مراتب بالای وجود صعود می‌کند، در انتخاب یک فعل، مصلحت واقعی آن را تشخیص می‌دهد. او دیگر در انتخاب یک فعل اسیر توهمات خود نیست، بلکه چون عقل او به عالم مجردات پیوسته است (عقل بالمستفاد)، سود و زیان حقیقی افعال را تشخیص داده و از این رو، بهترین انتخاب را انجام می‌دهد. البته در این تفکر، اراده در تمام موجودات دارای اراده، یک معنا ندارد؛ بلکه تابع مراتب وجود آنهاست و هم‌چنان که مراتب وجود، شدت و ضعف دارد، اراده نیز امری مشکک است. اراده در ذات حق، غیر از اراده در مجردات، و اراده در مجردات غیر از اراده در انسان است. اراده انسان، به انگیزه‌های تصویری و تصدیقی، میل، شوق و عزم بر می‌گردد؛ اما در مجردات به این امور وابسته نیست و در ذات حق، عین ذات و علم او به نظام خیر و اشد و اکمل مراتب است.^{۸۹}

ایمان دینی

از تفاوت‌های اساسی میان کرکگور و ملاصدرا، شیوه نگرش آنها به مسئله ایمان است. مهم‌ترین ویژگی ایمان نزد کرکگور، ماهیت ضد عقلی بودن یا به اصطلاح پارادوکسیکال بودن آن است. فرد در این تفکر هرگز نمی‌تواند با نگاهی عقلانی و توسل به شواهد تاریخی به ایمان دست یابد.^{۹۰} حیات ایمانی نزد کرکگور، همان حیات در دین مسیحیت است. اما ماهیت این دین، همان «پارادوکس مطلق» است. در حقیقت، همین درون‌مایه مسیحیت است که آن را در برابر تمام

کوشش‌های نظری حفظ می‌کند. پارادوکس مطلق، متعلق فکر نظری نیست، بلکه با خود وجود ارتباط دارد، یعنی پارادوکس نشانه‌ای است که باید در زندگی عملی به کار گرفته شود.^{۹۱} دیدگاهی که ایمان را پارادوکس مطلق می‌داند، به این معناست که عقل، محدودیت‌های خاصی دارد که باید پذیرفته شود و مسیحیت، خارج از این محدودیت‌هاست؛ پس می‌توان این دیدگاه را «ضدعقل‌گرایی» دانست. کرکگور معتقد است مفهوم «پارادوکس» با مفهوم «بی‌یقینی عینی»، رابطه‌ای مستقیم دارد: «هنگامی که انفسیت، یعنی درون‌نگری، حقیقت است، حقیقت به گونه‌ای عینی، یک پارادوکس است... خصوصیت پارادوکسیکال حقیقت، بی‌یقینی عینی آن است».^{۹۲}

از این رو، انسان مؤمن معتقد به وجود خداوند است؛ اما دلایل چنین انسانی، غیر قاطع و ناتمام است و این جاست که بی‌یقینی آشکار می‌شود. اما با همه بی‌یقینی، از نظر انفسی، یقین دارد که خدایی هست. نمونه روشن چنین ایمانی در ابراهیم علیه السلام وجود دارد. ایمان پارادوکسیکال در دینداری ابراهیم علیه السلام این است که او از سویی می‌خواهد فرمان خدا را گردن نهد و اسحاق علیه السلام را قربانی کند؛ اما از سوی دیگر، خداوند با ابراهیم علیه السلام عهده کرده است که نسل پیامبران الهی از طریق اسحاق علیه السلام ادامه خواهد یافت.^{۹۳} از دیگر ویژگی‌های حیات ایمانی نزد کرکگور، مفهوم «جهش» است. جهش، صورتی از انتقال کیفی در قلب کل حیات آدمی است. در واقع آگزیستانس، خود، به یاری جهش ظهور می‌کند. کرکگور در زمینه مفهوم جهش معتقد است مقصود وی از جهش، جهش کیفی است. همانا جهش، تغییر از امکان به فعلیت یا انتقالی کیفی، همانند تغییر از نیستی به هستی و مانند تولد است.^{۹۴} او معتقد است ایمان، نه فعل و معرفت است و نه فعل اراده نامشروط، بلکه شور و مجذوبیت بی‌پایان است. بنابراین، می‌توان گفت شور، جوهر جهش است.^{۹۵}

اما ایمان از دیدگاه ملاصدرا مقوله‌ای ضدعقل نیست، بلکه اعم از معرفت قلبی و معرفت شهودی است. در این تفکر، ایمان، مراحل گوناگونی دارد. مرتبه‌ای از ایمان، معرفت عرفانی یا

تصدیقی شهودی است. اما ایمان مرتبه دیگری نیز دارد و آن معرفت به خدا از راه قیاس برهانی است. در واقع، ایمان نزد ملاصدرا، گرچه مربوط به قلب است، اما ایمان قلبی محدود به معرفت کشفی نیست، بلکه معرفت خدا با دلیل و برهان - یعنی تصدیقی که از راه عقل نظری به دست می‌آید - می‌تواند ایمان قلبی شمرده شود.^{۹۶} حتی ملاصدرا در کتاب *کسراصنام الجاهلیه* - در انتقاد از صوفیه‌ای که علم آموزی را نادرست می‌داند - می‌گوید عارف حقیقی کسی است که دارای علم برهانی به حقایق است:

و العارف الحکیم هو بالحقیقة من يعرف الحقائق الإلهیة و المعالم الربوبیة علی الوجه البرهانی الیقینی الذی لا یتطرق إلیه و صمه ریب و شک، و إن اختلفت علیه الأحوال و مضت علیه النشآت، مع اتصافه بالزهد الحقیقی و تهذیب الأخلاق و تطهیر الملكات؛ فله الریاسة.^{۹۷}

ملاصدرا، اندیشمندی است که می‌کوشد میان عقل و شرع و به سخن دیگر، میان عرفان و برهان، سازگاری و آشتی برقرار کند؛ وی در این باره معتقد است نباید گمان کرد که سخن عارفان، خالی از برهان است، بلکه کلمات آنها با داده‌های برهانی سازگار است: «فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی». ^{۹۸}

بنابراین، ملاصدرا بر آن است که ایمان و عقل، دو راه دست‌یابی به معرفت حق و صفات و افعال او هستند.^{۹۹} وی در جای دیگری تأکید می‌کند گزاره‌های فلسفی با احکام شریعت و گزاره‌های دینی متضاد و معارض نیستند.^{۱۰۰}

وی در این زمینه می‌گوید:

معناه أن المؤمن الحقيقي لا يكون إلا من كان عارفاً باللَّه و اليوم الآخر بنور البرهان العقلي
لا بتقليد أو سماع أو رواية أو شهادة أو حكاية و غير ذلك من الامور التي ينتهي الى الحس و
المحسوس.^{۱۰۱}

بر اساس این اندیشه، عقل یا نقص عقل در تقویت یا تضعیف ایمان مؤثر است؛ حتی وی به این
بسنده نکرده و معتقد است میان ایمان و کفر، جز کم عقلی فاصله‌ای نیست، یعنی ایمان، نوری
عقلی و کفر، ظلمت و تاریکی جهان است. هر گاه عقل آدمی کامل گردد، ایمان او نیز حقیقی
خواهد بود.^{۱۰۲}

ملاصدرا با وجود پشتیبانی از حریم عقل و فلسفه، هیچ‌گاه آن را برای هدایت بشر و دست‌یابی
به کمال نهایی و شناخت حقایق عالم کافی ندانسته است. وی افزون بر این که در حوزه عرفان،
بسیاری از حقایق را از دسترس عقل بیرون می‌داند و راه شناخت آنها را کشف و شهود می‌شناسد،
در قلمرو وحی نیز بسیاری از حقایق را از دسترس عقل بیرون دانسته و تنها راه شناخت آنها را
وحی و نبوت می‌داند.^{۱۰۳} وی بر آن است که حکمت و فلسفه راستین، فلسفه‌ای است که در
خدمت وحی باشد.

شیوه نگرش درباره صیوروت انسان

از محورهایی که هر دو اندیشمند بر آن پای می‌فشارند، مسئله صیوروت انسان است. در این زمینه
در بحث شباهت دیدگاه‌های دو متفکر به تفصیل سخن رانده شد. اما در این قسمت می‌کوشیم تا
تفاوت‌های این دو دیدگاه درباره صیوروت انسان مطرح شود. به نظر می‌رسد مهم‌ترین تفاوت این
دو دیدگاه در این است که در تفکر کرکچور، انسان با این که در طول حیات خویش، دچار
دگرگونی‌های فراوانی می‌شود و در این سیلان است که می‌تواند به خود اصیل خویش دست یابد،

اما در مسیر تکامل، چیزی بیش از انسان نمی شود. شاید این سخن کرکگور گواه خوبی بر این مدعا باشد: «از طرف دیگر، این انسان به واسطه انتخاب خویش، فرد دیگری نمی شود، بلکه خودش می شود».^{۱۰۴}

اما به نظر می رسد دیدگاه ملاصدر را در این زمینه متفاوت است. وی معتقد است انسان بر اثر حرکت ذاتی و جوهری، می تواند آن قدر استکمال یابد تا از مقام انسانیت نیز فراتر رفته و مانند ملک شود و یا آن قدر فرو افتد که به مقام حیوانیت و یا پائین تر از آن هبوط کند:

اعلم أنه لا يوجد لنوع من أنواع الموجودات مثل الاختلاف الذي يوجد في أفراد البشر و ذلك لأن المادة الإنسانية خلقت على وجه يكون فيها استعداد الانتقال - إلى أي صورة من الصور و الاتصاف بأي صفة من الصفات و فيها قوة الارتقاء من حد البهيمية - إلى أعلى درجات الملائكة المقربين فمنهم من هو في رتبة البهائم و نفسه النفس الشهوية و منهم من هو في رتبة السباع و نفسه النفس الغضبية و منهم من كان في منزل الشياطين و منهم من كان من نوع الملائكة و لكل من هذه الأجناس الأربعة أنواع كثيرة غير محصورة.^{۱۰۵}

بی گمان از مبانی این دیدگاه مهم، نظریه حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول است. با این توضیح که وجود انسان در مسیر حرکت تکاملی خود می تواند خویشتن را از مراتب پائین وجود به مراتب بالای آن برساند. انسان در این حرکت جوهری، هر چه فرامی گیرد و ملکه نفس او می گردد، با او متحد می شود؛ در واقع، هویت انسان، همان هویت اعمالی است که نفس او در این عالم کسب می کند. از این رو، افراد انسان در جهان دیگر بر اساس ملکاتی که کسب کرده اند، ذیل انواع بسیاری قرار می گیرند؛ زیرا هر چند نفوس انسانی بر اساس فطرت آغازین خود، حقیقتی واحد و ماهیتی یکسان دارند، اما در طول حیات خویش و بر اساس صفات و ملکاتی که کسب می کنند، به انواع گوناگونی درمی آیند.^{۱۰۶}

توجه به فرد یا جمع

از تفاوت‌های اساسی کرکگور با ملاصدرا این است که در دیدگاه کرکگور - برخلاف تفکر رایج عصر مدرن - تحقیر کردن و پست شمردن انسان فردی و جزئی است، در حالی که نخستین ویژگی انسان اصیل، یگانه و فرد بودن اوست. هر انسان جزئی، تنهاست. او یگانه و متفاوت با دیگران است. در باب فرد، موضوع تنهایی و رمز و راز نیز وجود دارد. چون در این تفکر، انسان‌ها شایستگی این را ندارند که خود، کسی شوند، امیدوارند زیر چتر کثرت، تعدد، جمع و جماعت، قدر و قیمتی یابند.^{۱۰۷} مهم‌ترین تفاوت انسان، فردیت اوست. در واقع، غنای بی‌پایان در هستی فرد وجود دارد. «از آن من بودن»،^{۱۰۸} تعبیری است که گاه برای بیان آگاهی از این که وجود من، یگانه و جدا از وجود دیگران است، به کار می‌رود.^{۱۰۹}

اما انسان ملاصدرا، فردی تنها و گوشه‌نشین نیست. از جلوه‌های حقیقت انسان، ویژگی جمع‌زیستی اوست. در اجتماع انسانی، سلسله‌مراتبی وجود دارد که انسان‌ها موظف به رعایت نظم و سلسله‌مراتب درون اجتماع هستند. حقیقت انسان، حقیقتی جمعی است که وحدت او مانند وحدت عالم، تألیفیه است. انسان به کمالاتی که برای آن آفریده شده است نمی‌رسد، مگر با تشکیل اجتماع فراوانی از افراد که هر یک را در امری که به آن نیازمند است، یاری کند. البته باید دانست پاره‌ای از اجتماعات انسانی، کامل است و پاره‌ای ناقص. اجتماع کامل، همان امت و مدینه فاضله است که اعضای آنها، یکدیگر را در جهت دست‌یابی به غایت و خیر حقیقی، یاری کنند، هم‌چنان که تمام اعضای بدنی سالم در تکمیل و ادامه حیات فرد به یکدیگر یاری می‌رسانند و در سلامت بدن نقش دارند.^{۱۱۰}

نتیجه این که، حکمت عملی ملاصدرا، همسو و هماهنگ با طبع و سرشت اجتماعی انسان است و در سفر آغازین من الخلق الی الحق، برای تهیه توشه راه سفر روحانی، نیازمند اصلاح خود،

معاش، سیاست و تدبیر در عرصه زندگی خانوادگی و اجتماعی است؛ زیرا معیشت انسان جز با تمدن، هم‌یاری و اجتماع سامان نمی‌یابد.^{۱۱}

نتیجه

شباهت بسیار اساسی میان این دو اندیشمند این است که هر دو معتقدند انسان ماهیت ثابتی ندارد، بلکه وجود او بر ماهیت‌اش تقدم دارد. در واقع، انسان از آغاز، امر داده‌شده و معینی نیست، بلکه در طول حیات خویش آرام آرام هویت خود را می‌سازد. انسان با افعال و اعمال مختلف خود، هویت و حقیقت خویش را در این مسیر شکل می‌دهد؛ هویت و حقیقتی که تا زمان مرگ، همواره در حال دگرگونی و صیوررت است. به سخن دیگر، ساختار انسان از نگاه این دو متفکر بن‌بست ندارد، بلکه ساختار وی پویا و متحرک است. اهمیت مسئله این جاست که این تفکر به مخاطب خویش، اعتماد به نفس و یژه‌ای می‌دهد. توجه به این مسئله، به انسان این آزادی عمل را می‌دهد که خود، سمت و سوی زندگی‌اش را مشخص کند. انسان برخلاف دیگر موجودات که یک‌بعدی و ثابت‌اند، موجودی است با توانایی‌ها و استعدادهای فراوان که می‌تواند هر یک از آن امکانات بالقوه را به فعلیت برساند. پس هر انسانی می‌تواند ارزش‌های خاص خود را برگزیند و در نتیجه به زندگی خویش، چنان‌که می‌خواهد، معنا دهد.

آدمی همواره می‌تواند چیزهای تازه‌ای درباره جهان بیافریند؛ زیرا محدوده خاصی برای او وجود ندارد. اصولاً وجود امکان در انسان - که از دیدگاه کرکگور به معنای آزادی است - در گشوده‌بودن درهای نوآوری و آفرینش است؛ از این رو، هدف اصلی وجود انسانی، تحقق نیروهای بالقوه است. بنابراین، انسان در مسیر زندگی شکل می‌گیرد و آدمی می‌شود که هست، یعنی با طرح‌های خود - که در آینده گسترده می‌شود - آنچه می‌خواهد باشد را نشان می‌دهد.

کوتاه این که، این دیدگاه بر آن است توانایی و استعداد انسان را به او نشان داده و وی را از امکانات فراوانی که در اختیار اوست، آگاه سازد و او را بیاگاهاند که همواره می تواند بیش از آنچه هست، باشد و هیچ گاه آن چه باید باشد، نیست. البته درست است که ذات انسان از استعدادها و توانایی های گوناگونی برخوردار است، اما این بدان معنا نیست که انسان می تواند با تحقق این استعدادها، ذات خویش را از محدودیت رهانیده و آن را تغییر دهد.

اما با نگاهی به مبانی تفکر این دو اندیشمند و تبیین آن ها در زمینه صیوریت وجود انسان، می توان نتیجه گرفت که گرچه میان این دو تفکر درباره سیلان انسان، شباهت هایی هست، اما شیوه صیوریت انسان در این دو دیدگاه متفاوت است؛ مهم ترین این تفاوت ها عبارت اند از:

۱. هر یک از این دو اندیشمند از اصطلاحاتی استفاده می کنند که دارای معانی ویژه ای هستند. این امر باعث ایجاد فاصله میان اندیشه آنها از یکدیگر شده است. البته این بدان معنا نیست که هیچ نقطه مشترکی میان اصطلاحات به کار رفته در تفکر آنها وجود ندارد، بلکه مقصود این است که معمولاً رابطه منطقی میان اصطلاحات به کار رفته در اندیشه آنها به صورت تساوی نیست؛ برای مثال، اصطلاح «نفس» در اندیشه این دو متفکر به صورت عموم و خصوص مطلق است؛ نفس در اندیشه کرکفور به معنای ذهن است؛ اما این واژه در تفکر ملاصدرا معنای گسترده تری دارد. در واقع، نفس انسان می تواند به مرتبه ای برسد که هم از عالم حس و هم از عالم خیال و مثال مجرد شود و به مجرد عقلی برسد؛ البته این تجرد، ویژه انسان عارف است و چون بسیاری از مردم در این اندازه و جایگاه نیستند، تجرد نفس آنها، تنها در حد تجرد از بدن محسوس و عوارض آن است.

۲. مسئله اختیار از دیگر تفاوت های اساسی میان این دو اندیشمند است. اختیار در تفکر ملاصدرا شأن هر انسانی است؛ خواه این انسان در پایین ترین درجه از درجات انسانی باشد، خواه در

بالاترین درجه. هر انسان در موقعیتی که هست، دارای اختیار است. اما اختیار در تفکر کرکگور، تنها شأن انسان اخلاقی است و انسان در مرحله استحسانی و مرحله ایمانی این ویژگی را ندارد. چنان که گذشت، مرحله استحسانی، مرحله‌ای است که فرد، هیچ اختیاری در شکل دهی به هویت خویش ندارد. در مرحله ایمانی نیز، هیچ انسانی نمی‌تواند تنها با کوشش‌های خود به ساحت ایمان برسد. در واقع، ایمان در معنای متعالی آن، نتیجه فعلی ارادی نیست و چنانچه فعلی ارادی نیز در این حوزه وجود داشته باشد، این تصمیم‌گیری و انتخاب، چنان نیست که فرد خود بتواند آن را انجام دهد. پس ایمان، هدیه خداوند به انسان مؤمن است.

۳. تفاوت بنیادین دیگر این است که در اندیشه ملاصدرا ایمانی می‌تواند فرد را در جهت کمال هدایت کند که با برهان و عقل سازگار باشد. در واقع در این تفکر، ایمان از دستاوردهای عقل نظری است. هر چند معرفت و عقل نظری، عین ایمان نیست، اما لازمه ایمان حقیقی است. بنابراین، ملاصدرا معتقد است عامل اصلی زهد ریشه‌دار و ایمان پایدار، تعقل و بینش راستین است. اما ماهیت ایمان در اندیشه کرکگور، پارادوکسیکال بودن آن است؛ اساساً ایمان به معنای پذیرش نتیجه استدلال برهانی نیست، بلکه امری فراعقلی است.

پی نوشت ها

1. John W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, P.39.
۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۱۷.
۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ج ۹، ص ۴۷ و ۵۵.
۴. همان، ج ۸، ص ۳۷۶.
۵. همان؛ همان، ج ۷، ص ۱۱۸.
۶. همان، ج ۹، ص ۹۸.
7. John W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, P.39.
۸. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص ۱۳۷۵؛ همو، مجموعه الرسائل التسعة، ص ۳۱۴.
9. Soren Kierkegaard , *The Concept of Dread*, P.81.
۱۰. ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۹۸.
۱۱. همان.
12. Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press, P. 81-82.
13. Soren Kierkegaard , *Concluding Unscientific Postscript* ,P. 92.
14. Scandal .
۱۵. ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ص ۸۹۴.
16. Mark, C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: a Study of Time and the Self*, P.71.
17. Ibid ,P. 238.
18. Soren Kierkegaard , *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, P.261-265.
19. Ibid .
20. Ibid ,P. 170.
21. J amie Ferreira, *The Cambridge companion to Kierkegaard*, P.216.
22. Ibid ,P. 223.
23. Ibid .
۲۴. ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۸۱.
۲۵. جوادی آملی، ریحیق مختوم، بخش اول از جلد یکم، ص ۱۵۸.

۲۶. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ص ۵۲۲.
۲۷. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۷۴.
۲۸. همو، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، ص ۲۰۷.
۲۹. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۰۲-۲۰۱.
۳۰. همو، *مجموعة الرسائل التسعة*، ص ۲۵۳.
۳۱. همو، *کسر الاصنام الجاهلية*، ص ۵۸.
۳۲. همو، *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالية*، ص ۶۹.
۳۳. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۷۶-۲۷۵.
۳۴. همان، ص ۲۷۸؛ همو، *الاسفار*، ج ۷، ص ۲۲.
۳۵. همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۳۹.
۳۶. همو، *کسر الاصنام الجاهلية*، ص ۶۸.
۳۷. روزه ورنو-ژان وال، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، ص ۷۷.
38. Soren Kierkegaard, *The Point of View of My Work as an Author; a Report To History*, P.31.
۳۹. سوزان لی اندرسون، *فلسفه کرکگور*، ص ۱۴۰.
۴۰. راجر اسکروتین، *تاریخ مختصر فلسفه جدید*، ص ۳۲۸.
۴۱. مهتاب مستعان، *کرکگور؛ متفکر عارف پیشه*، ص ۱۴۴.
42. Soren Kierkegaard, *Christian Discourses, the Crisis and a Crisis in the Life on Actress*, P.108.
43. Mark, C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: a Study of Time and the Self*, P.71.
44. Ibid ,P. 197.
45. Ibid .
46. Ibid ,P. 118.
47. Soren Kierkegaard , *The Sickness Unto Death*,P. 78.

48. Soren Kierkegaard , *Either*, V ol.2, P. 263.
49. Soren Kierkegaard , *Fear and Trembling*, P. 91.
50. Mark, C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: a Study of Time and the Self*, P. 202-203.
51. Soren Kierkegaard , *Either*, V ol.2, P. 164.
52. Temporal .
53. Mark, C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: a Study of Time and the Self*, P. 202-203.
54. Ibid , P. 238.

۵۵. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۳۲۹.

۵۶. همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۸۲.

۵۷. همو، *اسفار*، ج ۸، ص ۱۴-۱۳.

۵۸. همو، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۲۱.

۵۹. همو، *اسفار*، ج ۳، ص ۳۶۶.

۶۰. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۸، ص ۳۰۱.

۶۱. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۲۴۶-۲۴۵.

62. John W. Elroad, *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, P.37.
63. Mind .
64. Mark, C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: a Study of Time and the Self*, P. 87.
65. John W. Elroad, *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, P.39.

۶۶. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۲۸.

۶۷. محمدتقی مصباح یزدی، *شرح اسفار*، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۲۹.

۶۸. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۱۴-۱۳.

۶۹. اصغر طاهرزاده، *معرفة النفس و الحشر*، ص ۴۸-۴۷؛ سیدجعفر سجادی، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، ص ۵۰۲-۴۹۸.

۷۰. حسن حسن‌زاده‌آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، ص ۲۵۹.

۷۱. همان، ص ۶۷۵.

۷۲. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، ص ۱۲.

73. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, P. 70.

74. Soren Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, P. 156.

75. John W. Elroad, *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, P. 56.

76. Soren Kierkegaard, *Either*, Vol. 2, P. 220.

۷۷. ملاصدرا، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، ص ۲۱۲-۲۱۱؛ همو، *الشواهد الربوبية*، ص ۸۲.

78. Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, P. 37.

79. Soren Kierkegaard, *Either*, Vol. 2, P. 178.

۸۰. سیدجعفر سجادی، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، ص ۲۹۹.

81. Soren Kierkegaard, *Either*, Vol. 2, P. 263.

82. Ibid, P. 185.

83. Ibid, P. 22.

84. Soren Kierkegaard, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, P. 261-265.

۸۵. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۴، ص ۱۱۴.

۸۶. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۲۲، ص ۳۴۵.

۸۷. همان، ج ۶، ص ۶۲۳.

۸۸. همان، ج ۲۵، ص ۴۷۹.

۸۹. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۶، ص ۳۲۰-۳۱۶.

۹۰. رابرت مری هیو آدامز، *ادله کرگگور بر ضد استدلال آفاقی در دین*، ص ۶۲ و ۸۲.

91. Soren Kierkegaard, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, P. 209.

92. Ibid, P. 180.

93. Ibid, 196- 197.

94. Jamie Ferreira , *The Cambridge companion to Kierkegaard*, P. 216.

95. Ibid ,P. 223.

۹۶. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۵۵.

۹۷. همو، کسر الاصنام الجاهلیة، ص ۶۵.

۹۸. همو، اسفار، ج ۲، ص ۳۱۵.

۹۹. همان، ج ۷، ص ۳۲۶.

۱۰۰. همان، ج ۸، ص ۳۰۳.

۱۰۱. همو، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۵۷۲.

۱۰۲. همان، ص ۵۹۰.

۱۰۳. همو، رساله سه اصل، ص ۵۸.

104. Soren Kierkegaard , *Either*, V ol.2, P. 182.

۱۰۵. ملاصدرا، اسفار، ج ۷، ص ۱۸۴.

۱۰۶. همان.

۱۰۷. روزه ورنو-ژان وال، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۱۲۱.

108. Mineness .

۱۰۹. جان مک کواری، فلسفه وجودی، ص ۶۸.

۱۱۰. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۹۰-۴۸۹.

۱۱۱. همان، ص ۴۸۸.

منابع

۱. اسکروتین، راجر، *تاریخ مختصر فلسفه جدید*، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی خمسه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۲. اندرسون، سوزان لی، *فلسفه کرگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۳. آدامز، رابرت مری هیو، «ادله کرگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، *مجله نقد و نظر*، سال اول، ش ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۵. حسن زاده آملی، حسن، *شرح‌العیون فی شرح‌العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۶. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۷. صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۸. —، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۹. —، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۰. —، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. —، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. —، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول، ۱۳۴۰ ش.
۱۳. —، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۴. —، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. —، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی نا، ۱۳۰۲ ق.
۱۶. —، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. —، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۱۸. طاهرزاده، اصغر، *معرفت النفس و العشر*، ج دوم، بی جا، دفتر نشر جنگل، پیام آزادی، چاپ دوم، ۱۳۷۰ ش.
۱۹. مستعان، مهتاب، *کرکگور؛ متفکر عارف پیشه*، تهران، نشر ولایت، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. ———، *شرح اسفار*، ج ۸، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. مک کواری، جان، *فلسفه وجودی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۷۷ ش.
۲۴. وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. ورنو، روژه و ژان وال، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.

26. Elroad, John W. *Being and Existence in Kierkegaard's pseudonymous works*, Princeton University Press, 1975.
27. Ferreira, Jamie, *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Edited by Alstair Hannay and Cordon D. Marina, Cambridge university press, 1998.
28. Kierkegaard, Soren, *Christian Discourses, the Crisis and a Crisis in the Life of Actress*, by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, 1997.
29. ———, *Concluding Unscientific Postscript*, trans. by David F. Swenson and Walter Lowrie, Princeton University Press, 1992.
30. ———, *Either; Or*, 2 vols, translated by David F. Swenson, Princeton University Press, 1971.
31. ———, *Fear and Trembling*, trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press, 1970B.
32. ———, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, by Hummanities Press International Inc. 1983.

33. ——— , *The Concept of Anxiety*, trans. and edited with Introduction and Notes by Reider Thomte, Princeton University Press ,1980.
34. ——— , *The Concept of Dread*, trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press,1957.
35. ——— , *The Point of View of My Work as an Author; a Report To History*, trans . by Walter Lowrie, New York Harper Torchbooks ,1962.
36. ——— , *The Sickness Unto Death*, trans. by Walter Lowrie, Princeton University Press,1970A.
38. Taylor, Mark, C. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: a Study of Time and the Self*, Princeton University Press ,1975.