

بازسازی مفهومی مسئله ایمان از دیدگاه کرگور و علامه مصباح

محمدحسین میردريکوندی*

چکیده

علامه مصباح و سورن کرگور، دو نماینده از اندیشه عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی در فضای الهیات فلسفی هستند. هرکدام از این دو اندیشمند نظریه خود را برپایه تعدادی از مفاهیم بنا کرده‌اند که فهم آن دیدگاه‌ها، به بررسی دقیق همین مفاهیم وابسته است و با انجام این مفهوم‌شناسی، به‌خوبی می‌توان توجیهی برای نظریه ایشان یافت. درواقع، هم کرگور و هم علامه مصباح براساس آنچه در مرحله ابتدایی مفهوم‌شناسی انجام داده‌اند، گام‌های بعدی را صحیح پیموده و هر دو براساس مبنایشان، به‌گونه‌ای صحیح نظریه‌پردازی کرده‌اند. زمانی که عقل را آفاقی‌اندیشی بدانیم که درکی از عالم انفسیت و درون ندارد، و نیز زمانی که اراده را تأمین‌کننده انسانیت انسان برشماریم، طبیعتاً درباره ایمانی که قرار است مرحله اصلی انسان باشد، خواهیم گفت که این ایمان نباید با عقل حاصل شده باشد و باید محصول اراده باشد. ازسوی دیگر، زمانی که عقل را به‌رغم محدودیت‌هایش، کاشف از حقایق جهان، و اراده را مقدمه‌ای برای هر فعل اختیاری - ازجمله ایمان - بدانیم، طبیعتاً باید ایمان را هم‌زمان، امری مبتنی بر عقل و اختیار به شمار آوریم.

واژگان کلیدی: عقل، اراده، ایمان، سورن کرگور، علامه مصباح.

*. دانش‌پژوه دکتری، رشته فلسفه دین، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ایران

مقدمه

یکی از مسائل مورد بحث میان فیلسوفان و الهی دانان، چگونگی دریافت و پذیرش دین برای دین داران است. در یک طرف طیفی از افراد هستند که به نوعی عقل ورزی را برای ایمان دینی لازم یا جایز می دانند و در طرف دیگر، طیف دیگری از اقوال قرار دارند که استفاده از عقل را در ایمان دینی، نامطلوب یا ممنوع می شمارند و پیشنهاد های دیگری ارائه می دهند. برای نمونه، سورن کرکگور، فیلسوف دانمارکی، اراده را جایگزین عقل کرده است. طبیعتاً بررسی این طیف از دیدگاه ها و سپس قضاوت درست درباره مسئله مورد نظر، نیازمند «ایضاح مفهومی» از جانب دو طرف است. ایضاح مفهومی بدین معناست که پیش از ورود به ساحت ادله و اثبات و ردّ مدعا، مفاهیم موجود در آن نظریه را تبیین و روشن کنیم تا مشخص شود آن نظریه دقیقاً در صدد اثبات یا رد چیست.

ضرورت ایضاح مفهومی از آن روست که دو طرف بحث بر موضوعی واحد گفت و گو کنند، نه بر دو موضوع مختلف. بارها دیده شده که دو طرف بحث زمان بسیاری را برای اثبات مدعای خود و رد مدعای طرف مقابل به کار می گیرند؛ غافل از آنکه آنچه اولی اثبات می کند، دومی رد نمی کند، و آنچه دومی رد می کند، اولی در صدد اثبات آن نیست و برعکس. بنابراین، لازم است مفاهیم دخیل در هریک از نظریه ها به خوبی و از دید صاحب آن نظریه تبیین گردد، تا بدانیم مقصود هر کدام چیست، آن گاه پس از روشن شدن مقصود ایشان، می توان با عدالت و انصاف به بررسی نظریه تبیین شده پرداخت.

در مسئله پیش گفته، مفاهیم اساسی کدام اند؟ سه مفهوم اساسی و کلیدی در بحث وجود دارند: عقل، اراده و ایمان. گزینش این سه مفهوم، نه بر اساس سلیقه و میل شخصی نگارنده، بلکه بر اساس اقتضای خود مسئله است. برای توضیح این نکته، به پرسش اصلی این نگاره برمی گردیم: نقش عقل و اراده در ایمان چیست؟ نگاهی گذرا به این پرسش، کفایت می کند تا به راحتی نتیجه بگیریم که سه مفهوم یاد شده، باز یگر اصلی این پرسش و بالتبع پاسخ آن هستند. از آنجاکه سورن کرکگور یکی از ایمان گرایان مسیحی و از سوی دیگر علامه مصباح یکی از فیلسوفان عقل گرای اسلامی است، ما این سه مفهوم را از دیدگاه ایشان بررسی خواهیم کرد. نتیجه این بررسی برای پاسخ دادن به آن پرسش اصلی لازم است.

۱. عقل^۱

نخستین مفهوم قابل بررسی در پاسخ به مسئله، به دو دلیل «عقل» است. اول اینکه، نقطه اصلی اختلاف

میان عقل‌گرایان و ایمان‌گرایان، مسئله عقل است و این مباحث عقل است که در اینجا تعیین‌کننده اصلی است. علت دوم اینکه، چه عقل‌گرایان و چه ایمان‌گرایان در سیر منطقی بحث خود، برای یافتن پشتوانه‌ای استوار برای ایمان، ابتدا سراغ عقل می‌آیند و آن را سنجش و ارزیابی می‌کنند؛ باین تفاوت که عقل‌گرایان عقل و معارف برآمده از آن را پشتوانه‌ای استوار و قابل اعتماد برای ایمان می‌یابند، ولی ایمان‌گرایان چنین نظری نداشته، از عقل گذر می‌کنند و در سرزمین اراده به دنبال گم‌شده خویش می‌گردند. پس ما چه عقل‌گرا باشیم و چه ایمان‌گرا، ابتدا باید تکلیف خود را با عقل روشن کنیم.

الف) عقل از دیدگاه کرکگور

کرکگور را نمی‌توان متفکری ضدعقل دانست؛ زیرا او برای اثبات نظریه خود به استدلال‌های عقلی روی می‌آورد (Evans, 2006, p.134-140). کرکگور اگزیستانسیالیست که دغدغه وجودهای انسانی دارد، با همین نگرش خاص سراغ عقل می‌رود. از نظر او، عقل یکی از ابعاد وجودهای انسانی است که تجربه‌ها و اندیشه‌ها انسانی را بازتاب می‌دهد. به عبارت دیگر، عقل انسان، امری سیال در وجود اوست که هرچه وجود او با تجربه‌ها و نگرش‌ها تغییر کند، عقل او نیز برآمده از همین تغییرات وجودی او، محل تغییر خواهد بود (Kierkegaard, 1983, p.185-186).

از نظر وی، غایت و هدف نهایی عقل این است که به «پارادوکس»^۱ برسد؛ یعنی اینکه فعالیت عقل به جایی بینجامد که دیگر فعالیت از عقل ساخته نیست. پس عقل از مدعای کلی خود بازخواهد ماند: اینکه می‌تواند هرچیزی را بفهمد و درک کند. اساساً هدف عقل درک همین تناقض است (ibid, p.235). کرکگور عقل را یک عینی‌اندیش (آفاقی‌نگر) خالی از احساس و عواطف می‌داند که تنها به درکی خشک و بدون شورمندی^۲ تواناست؛ زیرا لازمه عینی‌اندیشی آن است که از هرگونه شور، احساسات و عواطف خالی باشد (Kierkegaard, 1983, p.7). این خشک و بی‌روح بودن عقل، به معنای بی‌اعتباری آن نزد کرکگور نیست، بلکه او عقل را قوه‌ای برمی‌شمارد که باید مدرکات آن را پذیرفت و اگر کسی خلاف آن مدرکات را بپذیرد، مرتکب حماقت شده است. باین حال در ادامه خواهیم دید که کرکگور در ایمان، چیزی را می‌پذیرد که نه تنها ماورای عقل، بلکه مخالف و متناقض با عقل است (Kierkegaard, 1987^a, p.52).

1. Paradox

2. Passion

کرکگور باتوجه به اثرپذیری اش از کانت در حوزه معرفت‌شناسی، بر آن است که انسان به دلیل محدودیت‌هایش، همواره شناختی عجیب با زمان را تحصیل می‌کند و نمی‌تواند شناختی ورای زمان به دست آورد. بنابراین عقل از نظر کرکگور، برخلاف هگل، نمی‌تواند از منظری مطلق به جهان بنگرد و ذات اشیا را بیابد، بلکه تنها می‌تواند پدیداری از آن‌ها را درک کند (Fremstedal, 2022, p.12).

تا اینجا به نظر می‌رسد کرکگور نیز عقل‌گرایی معتدل است؛ درحالی که او ایمان‌گرا به شمار می‌آید. پس درواقع کرکگور چه عقلی را انکار می‌کند؟ در یک جمله عقل و عقل‌گرایی مورد انتقاد کرکگور، تمام فعالیت‌های ادراکی را در بر می‌گیرد که در آن‌ها فاعل شناسا از موضوع مورد مطالعه جداست، که خود کرکگور عنوان «مطالعات آفاقی»^۱ را برای این دسته از پژوهش‌ها برمی‌گزیند (Evans, 1983, p.178). ازجمله این فعالیت‌ها، فعالیت‌های تاریخی درباره محتوای دین است که به‌ویژه در دین مسیحیت کاربرد فراوانی دارند. بنابراین، تا اینجا روشن شد کرکگور عقلی را نمی‌پذیرد که بخواهد نظام فلسفی تام و تمامی بسازد که مدعای درک و حل همه چیز را دارد. همچنین او عقلی را رد می‌کند که هدف آن، توجیه باورهای دینی و ایجاد یقین درباره آن‌هاست. البته کرکگور به کلی عقل را رد نمی‌کند، بلکه عقیده دارد عقل محدودیت‌هایی دارد که نباید از آن‌ها تجاوز کند. این محدودیت، مرز میان امور آفاقی و امور انفسی است. عقل توان جست‌وجو و ادراک در حوزه امور آفاقی را دارد، ولی اگر بخواهد وارد وادی امور انفسی شود، کاملاً به‌خطا رفته است (ibid, p.233). پس از آنجا که کرکگور ایمان را «انفسیت»^۲ می‌داند، عقل را دارای توانایی عملکرد در این حوزه نمی‌داند.

برای توضیح بیشتر می‌توان این‌گونه بیان کرد که از نظر کرکگور دین و ایمان به آن، امری غیرعقلانی هستند نه ضدعقل، و اساساً عقل از ثمره‌های ایمان است، نه از ریشه‌ها و مبادی آن. درواقع کرکگور عقل را چیزی می‌داند که ایمان نه ضد آن، بلکه ورای آن است (Kierkegaard, 1967, p.3073). بنابراین، کرکگور را نمی‌توان ضدعقل‌گرایی یا اندیشمندی غیرعقل‌گرا دانست، بلکه باید او را فراعقل‌گرا به شمار آورد. توضیح اینکه، از آنجا که کرکگور وادی ایمان را وادی انفسیت می‌داند و وادی عقل را وادی آفاقت، اساساً تقابل ایمان را با عقل متصور نمی‌داند؛ زیرا دو امری که در یک وادی نیستند، چگونه می‌خواهند با یکدیگر به تقابل و تضاد بپردازند؟ به عقیده کرکگور «ایمان از آنجا شروع می‌شود که عقل پایان می‌یابد»

1. Objective

2. Subjectivity

(کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۸۱). بنابراین، ایمان مربوط به وادی ای است که یک مرحله بالاتر و فراتر از وادی مربوط به عقل است و به دلیل همین تمایز است که کرکگور تعبیر «تناقض نما» را درباره برخی آموزه‌های ایمانی به کار می‌گیرد. علت استفاده از این تعبیر آن است که تناقض حقیقی جایی رخ می‌دهد که دو امر تحت اشراف عقل با یکدیگر سر ناسازگاری داشته باشند؛ درحالی که وظایف ایمانی همچون ذبح فرزند به دست حضرت ابراهیم علیه السلام مربوط به وادی ایمان است، نه وادی عقل. بنابراین، تناقضی هم که در اینجا حس می‌شود، تناقض حقیقی نیست و تناقض نماست.

از نظر کرکگور همان طور که ایمان، یگانه تعیین کننده سومین و آخرین مرحله از حیات بشری است، که به آن «سپهر ایمانی یا دینی» اطلاق می‌کند، عقل همین نقش را درباره مرحله دوم اگزیستانس انسان دارد که مرحله اخلاقی است (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

جمع بندی کلمات کرکگور درباره عقل آن است که عقل از نظر او، قوه ای شناختی و برخاسته از وجود انسان است که توانایی ها و محدودیت هایی دارد. توانایی های عقل تا مرز ایمان ادامه دارد و تعیین کننده سپهر اخلاقی انسان است، ولی وقتی به وادی ایمان می‌رسیم، عقل دیگر توانایی خویش را از دست می‌دهد و انسان با تناقض نماهایی روبه‌رو می‌شود که عقل توانایی حل و فصل آن‌ها را ندارد.

ب) عقل از دیدگاه علامه مصباح

علامه مصباح که از فیلسوفان عقل‌گرای اسلامی معاصر به شمار می‌آید، دیدگاهی درباره عقل دارد که در برخی ابعاد مشابه دیدگاه کرکگور است و در برخی موارد با آن تفاوت دارد. او درباره کارکرد و ماهیت عقل می‌نویسد: «اصولاً کار عقل درک مفهوم است. عقل یعنی آن قوه‌ای که مفاهیم کلی را درک می‌کند. هیچ وقت عقل نمی‌تواند مصداق را درک کند و آن را، یا باید با تجربه حسی یافت یا با تجربه درونی که به اصطلاح ما همان علم حضوری و شهودی است. کار عقل فقط درک مفاهیم کلی است» (مصباح، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱-۱۰۲).

طبق این عبارت، علامه مصباح نیز عقل را دارای قدرتی نامحدود نمی‌داند که توانایی شناخت هرچیزی را دارد، بلکه عقل از نظر وی، توانایی و قوه‌ای در انسان است که می‌تواند مفاهیم کلی را درک کند. برای نمونه، عقل می‌تواند مفهوم انسان یا مفهوم درد داشتن را درک کند، ولی نمی‌تواند مصداق انسان یا درد داشتن را درک کند، بلکه یا باید از طریق حواس پنجگانه - مثلاً دیدن - انسان را درک کند یا باید از طریق علم حضوری کیفیت درد داشتن را بفهمد.

علامه مصباح در جایی دیگر درباره محدودیت عقل می‌نویسد: «ازجمله چیزهایی که عقل نمی‌تواند به‌گونه آن پی ببرد، موضوعاتی است که انسان مطلقاً نمی‌تواند آن‌ها را تجربه کند. مثلاً ما می‌خواهیم حقیقت وحی را که به انبیا نازل می‌شده است، بفهمیم، ولی این کار برای عقل امکان ندارد؛ چون هیچ تجربه‌ای از وحی ندارد و فقط با مفاهیم انتزاعی عام بدان اشاره می‌کند. وحی به‌معنای القای علم به‌صورت رمزی و سریع است که ادراک حقیقت و ماهیت آن برای سایر مردم ممکن نیست... همچنین عقل می‌تواند با استفاده از اموری که انسان آن‌ها را تجربه کرده است، مفاهیمی کلی را انتزاع کند، ولی اگر اموری باشند که هرچند قابل تجربه‌اند، اما عقل ما هنوز بدان دست نیافته است، در این صورت محتاج راهنما و منبع دیگری هستیم... هدف از ارسال انبیا و تشریع احکام و قوانین الهی نیز هدایت مردم در این امور بوده است که عادتاً بر مصالح و مفاسد آن احاطه ندارند» (همو، ۱۳۹۳ الف، ص ۳۵-۳۷).

علامه مصباح در این متن سه محدودیت برای عقل برمی‌شمارد. اول، ادراک مدرک جزئی است که قابل درک ازسوی عقل نیست که مدرک کلیات است. دوم، شناختی است که اساساً برای عموم مردم عاقل طراحی نشده و فقط مخصوص یک عده است؛ مانند وحی که از ابتدا راهی برای انتقال شریعت از ناحیه خداوند به انبیا بوده است. سوم اینکه عقل ذاتاً می‌تواند چیزی را درک کند، ولی فعلاً نتوانسته است این کار را انجام دهد. با بررسی این سه محدودیت، مشخص می‌شود دو محدودیت اول محدودیت ذاتی عقل‌اند و قابل رفع نیستند، ولی محدودیت سوم محدودیت عارضی است که قابل رفع است.

یکی دیگر از جنبه‌های قوه عقل که علامه مصباح بر آن تأکید دارد، جنبه تصویری و تصدیق‌زایی عقل است. از نظر ایشان عقل توان ایجاد تصورات و تصدیقاتی دارد و بنابراین، عقل به‌نوعی یکی از پایه‌های شناخت انسان است. درباره تصورات، ایشان کلماتی را از عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان غربی نقل و نقد می‌کند. از نظر ایشان، نه می‌توان پذیرفت که برخی مفاهیم عقلی از ابتدا در سرشت انسان وجود داشته‌اند و سپس به‌خودی‌خود فعال می‌شوند، و نه می‌توان پذیرفت که مفاهیم عقلی از تبدیل و تغییر در ادراکات حسی پدید می‌آیند، و نه حتی می‌توان قبول کرد که مفاهیم حسی پایه و اساس تمامی مفاهیم عقلی هستند (همو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶). از نظر ایشان، برای درک نقش عقل در حصول مفاهیم و تصورات، باید انواع مفاهیم و کیفیت حصول آن‌ها را بازشناسی کرد. ایشان پس از بررسی انواع سه‌گانه مفاهیم، یعنی مفاهیم اولیه، ثانویه منطقی و ثانویه فلسفی می‌نویسد: «نتیجه آنکه، هر مفهوم عقلی نیازمند به ادراک شخصی سابق است؛ ادراکی که زمینه انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم می‌کند. این ادراک در پاره‌ای از موارد، ادراک حسی، و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می‌باشد.

پس نقش حس در پیدایش مفاهیم کلی عبارت است از فراهم کردن زمینه برای یک دسته از مفاهیم ماهوی و بس، و نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم کلی، عقل ایفا می‌کند» (همان، ص ۲۱۷). ایشان به‌نوعی حد تعادلی را میان عقل‌گرایی افراطی دکارتی و تجربه‌گرایی افراطی کندياکي برقرار می‌کند و هم حس و تجربه را بازیگر عرصه حصول مفاهیم برمی‌شمارد، و هم عقل را دارای نقش اساسی در این زمینه می‌داند. البته با توجه دادن به این نکته که به‌رغم پذیرش نقش حس و تجربه در حصول مفاهیم و تصورات، نقش اساسی را عقل ایفا می‌کند؛ زیرا عقل خمیرمایه‌های ایجادشده حس و تجربه را فرآوری می‌کند و مفاهیم سه‌گانه را از آن‌ها می‌سازد.

درباره تصدیقات و شناخت‌های گزاره‌ای انسان نیز، ایشان انواع تصدیقات را از هم تفکیک می‌کند و راجع به هریک توضیحی ارائه می‌دهد. ابتدا درباره قضایای بدیهی اولی می‌فرماید که در این قضایا، صرف تصور موضوع و محمول کافی است برای اینکه ما به اتحاد میان آن‌ها حکم کنیم. پس در این دسته از قضایا، حس نقشی نخواهد داشت. دسته دوم قضایایی تحلیلی هستند که محمول به‌وسیله تحلیلی کاملاً عقلانی از دل موضوع استخراج می‌شود. روشن است که در این دسته هم جایی برای نقش‌آفرینی حس و تجربه نمی‌توان یافت. همین امر درباره گزاره‌هایی نیز که حمل اولی دارند و گزاره‌هایی که وجدانی هستند، صادق است. بله، تنها در قضایایی که به وجود محسوسات در خارج حکم می‌کنند و در قضایایی که حکمی کلی درباره محسوسات دارند، همچون تجربیات، حس و تجربه زمینه و شرط است. البته در همین قضایا نیز باز نیازمند برهان عقلی هستیم که تطابق محسوس را با واقعیت اثبات کند یا در تجربیات، کلیت و تعمیم را به اثبات برساند. بنابراین، در تصدیقات نیز بازیگر اصلی عقل است. ایشان در مقام نتیجه‌گیری می‌نویسد: «هیچ تصدیق یقینی به‌صرف تجربه حسی حاصل نمی‌شود، ولی قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه حسی، فراوان است» (همان، ص ۲۲۷-۲۲۸).

در جمع‌بندی سخنان علامه مصباح درباره عقل می‌توان گفت ایشان عقل را قوه‌ای در وجود انسان می‌داند که می‌تواند تصورات (مفاهیم) و تصدیقات کلی را درک کند؛ کاری که از عهده حس یا مانند آن برنمی‌آید، اما باوجود این نمی‌شود قدرتی مطلق برای عقل در نظر گرفت و در تمام حوزه‌های شناخت به آن تکیه کرد؛ همان‌طور که سه محدودیت برای عقل از کلمات ایشان بیان کردیم. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هم سورن کرکگور و هم علامه مصباح در شناخت توانایی‌های عقل، گرفتار لبه تیز افراط نشده و هر دو محدودیت‌هایی برای عقل شمرده‌اند. اما آیا محدودیت‌هایی که این دو فیلسوف برای عقل برشمرده‌اند، مطابق با واقعیت است یا در برخی موارد حق عقل ضایع شده است؟

۲. اراده^۱

دومین مفهومی که لازم است بررسی شود تا در سایه آن، فهم بهتری از نظریه کرکگور و فیلسوفان اسلامی به دست آید، مفهوم اراده است؛ مفهومی که کرکگور آن را جایگزین معرفت عقلی در حوزه ایمان می‌داند.

الف) اراده از دیدگاه کرکگور

کرکگور متفکری اگزیستانس است؛ یعنی کسی که دغدغه وجود انسانی دارد و در مباحث خود، وجود انسان و ابعاد مختلف هستی او را در نظر گرفته، حول محور آن‌ها به بحث می‌پردازد. کرکگور شخصیتی است که از توده، مطابق جمع رفتار کردن و از تقلید متنفر است. بنابراین از نظر وی، اراده انسان، انسانیت او را می‌سازد و درواقع انسان بدون اراده هیچ است (Kierkegaard, 1967, p.34). البته با نگاهی خوشبینانه به دیدگاه‌های او، می‌توان این‌گونه کلماتش را تفسیر کرد که او فردی ضداجتماع و فراری از پیوندها و گروه‌های اجتماعی نیست؛ چنان‌که خودش نیز فردی شناخته‌شده در این فضاها بوده است، بلکه دغدغه او این است که فرد انسانی در لابه‌لای دیدگاه‌های کل‌گروانه هگلی، فردیت خویش را فراموش نکند و کاملاً تسلیم و تابع جمع نگردد.

از نظر کرکگور مهم‌ترین بعد زندگی انسان، سیر حرکت او در این جهان است؛ به این معنا که آغاز حرکت او کجاست و نهایت حرکت او قرار است به کجا برسد؟ بنابراین، انسان از نظر او موجودی همواره در حال حرکت است (عرب‌زاده و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۹۵). کرکگور اندیشمندی است که ماهیت و سرشت بالفعلی برای انسان قائل نیست و تأکید می‌کند که ذات و ماهیت انسان بالقوه بوده، او کسی است که ذات خویش را با اراده و انتخاب فردی خویش ترسیم می‌کند (نجفی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۱). اما پرسشی در اینجا مطرح است: چگونه و در چه فرایندی انسان با اراده و اختیار، و به قول کرکگور جهش، به ذات خویش شکل می‌دهد؟

سپهرهای سه‌گانه زندگی که درواقع پاسخ تفصیلی کرکگور به مسئله بالاست، محل پدیدار شدن مفهوم اراده و جهش در آثار کرکگور است؛ مفهومی که نقشی مهم در ایمان کرکگوری ایفا کرده و به‌نوعی جایگزین نقش عقل و معرفت عقلی شده است. کرکگور سه سپهر یا سه مرحله را برای وجود انسان برمی‌شمارد. نخستین مرحله برای حیات انسانی، مرحله استحسانی و زیبایی‌طلبی است که محور آن را

لذت‌های مادی تشکیل می‌دهد. مرحله دوم، مرحله اخلاقی و دیگرخواهی است که محور آن را قواعد کلی اخلاقی تشکیل می‌دهد و مرحله سوم، مرحله دینی و خداخواهی است که محور آن را ایمان می‌سازد. در مرحله اول انسان به خودش عشق می‌ورزد و عظمتش از خودش است. در مرحله دوم انسان به دیگران عشق می‌ورزد و عظمتش از ایشان او می‌باشد. در نهایت در مرحله سوم، انسان به خدا عشق می‌ورزد و بنابراین از همه فراتر است (کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۲۸).

این جهش از یک سپهر به سپهر دیگر، ضامن آزادی و اختیار انسان است؛ یعنی انسان آزاد کسی است که خودش بخواهد و تصمیم بگیرد در کدامیک از این سپهرها زندگی کند (Weston, 1994, p.31). حال برای عبور از هر مرحله به مرحله دیگر، انسان نیازمند اراده کردن یا به عبارت کرکگورپسند، جهش کردن است. این فرد انسانی، زمانی می‌تواند به مرحله دیگر زندگی قدم بگذارد که خودش بخواهد و تصمیم بگیرد. دومین جهش، یعنی مهم‌ترین جهش زندگی هر انسان، جهش ایمانی است. بعد از این جهش شخص ناگزیر است عقل و اخلاق را به حالت تعلیق درآورد (کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۲۴).

اینکه گفته شد کرکگور اراده را جایگزین عقل در وادی ایمان می‌داند، از آن‌روست که او عقیده دارد درک دین مسیحیت، تنها از طریق دیالکتیک وجودی ممکن است؛ یعنی از طریق جهش از سپهر عقل و اخلاق به سپهر ایمان، نه از طریق دیالکتیک عقلی و ارائه استدلال‌های عقلی و فلسفی بر وجود خدا و ویژگی‌های او (Kierkegaard, 1992, p.568). بنابر این نوع از نگرش به مسئله ایمان، روشن می‌شود که چرا کرکگور می‌گوید «ایمان ظهور اراده است» (Kierkegaard, 1941, p.90). طبق تعریف کرکگور از مسیحیت، مسیحی بودن این نیست که شخص چون پدرش و مادرش مسیحی‌اند، او نیز مسیحی شمرده شود یا اینکه چون ارباب کلیسا او را مسیحی برشمرده‌اند، شخص مسیحی بشود. مسیحیت حقیقی، گزینشی از روی اراده از میان گزینه‌های امکانی است که از رهگذر جهش ایمانی فرد محقق می‌شود و مبتنی بر اراده جسورانه و شورمندی بی‌حدوهر فرد است (Kierkegaard, 2000, p.437).

اگر بخواهیم چکیده نوع نگاه کرکگور را درباره مفهوم جهش و اراده بیان کنیم، باید بگوییم او در تعریف و تحلیل خود از ماهیت انسان، وی را صرفاً به موجود اندیشنده و دارای قوه ناطقه فرونمی‌کاهد و به گفته خودش در ترس و لرز^۱ «هرگز شراب مردافکن ایمان را به آب بی‌مزه عقلانیت هگلیان مبدل نمی‌کند» (کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۱۶) و در بحث از وجود انسانی، به جای اینکه اولویت را به عقل و

عقل‌ورزی بدهد، اولویت را با شورمندی هرچه تمام‌تر می‌داند. به عقیده او، وجود انسانی برای تحقق بخشیدن به کمالات خود مرحله‌ای را می‌پیماید؛ مرحله‌ای که هرکدام را باید از راه انتخاب‌های آزادانه، از روی اراده و همراه با شور و شوق‌های درونی یا «جهش» پشت‌سر گذاشت. انسان نمی‌تواند با تکیه بر تأمل و تعقل صرف، به وجود اصیل انسانی (بالا‌ترین مرحله وجودی خود) دست یابد.

ب) اراده از دیدگاه علامه مصباح

از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، اراده معنایی همسان با اختیار دارد. اساساً فضای بحث از اراده و اختیار در فلسفه اسلامی با فضای بحث از اراده در فلسفه ایمان‌گرایانه کرگوری، اندکی متفاوت است. همان‌گونه که بیان شد، در فلسفه کرگور، اراده به معنایی در نظر گرفته شد که مخالفت با توده و جمع‌گرایی در آن گنجانده شده بود. کرگور اساساً اختیار و اراده داشتن انسان را به این می‌دانست که بتواند مخالف با جمع و توده حرکت کند و فردیت خود را به نمایش بگذارد. اما از دیدگاه فلسفه اسلامی، ازجمله علامه مصباح، اراده و اختیار نه صرفاً درمقابل اجتماع و کل، بلکه دربرابر هر عامل مجبورکننده‌ای مطرح می‌شود. از منظر این دیدگاه، انسان موجودی است دارای اختیار که می‌تواند با آزادی عمل حاصل از اختیار، در میان گرایش‌های مختلف، یکی را برگزیند و سرنوشت خویش را بسازد. برای همین صفت اختیار است که انسان قابلیت تکلیف، ثواب و عقاب را داراست (مصباح، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۲۰).

نقش اراده و اختیار انسان در زندگی او، به‌اندازه‌ای است که علامه مصباح می‌فرماید: «خداوند در تقدیر امور، اسباب و عوامل را در نظر داشته است. یکی از این اسباب، اراده خود انسان است که جزو اسباب و مسببات است» (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵). طبق این کلمات، اراده انسانی نقشی تعیین‌کننده در سرنوشت و مقدرات او دارد؛ زیرا خداوند برای تعیین سرنوشت انسان، از عوامل و اسبابی استفاده می‌کند که اراده انسان هم جزء همین امور است. البته این نکته بدین معنا نیست که اراده انسان نامحدود است و نقش علیت تامه را در تعیین سرنوشت او ایفا می‌کند، بلکه چنان که ایشان نیز تصریح می‌کنند، اولاً خود این اراده محدود است (همو، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۲۴). مثلاً انسان اختیاری در اصل به وجود آمدن خویش ندارد یا در جنسیت، محل تولد، انتخاب پدر و مادر و اقوام، انتخاب ظاهر و بسیاری از امور دیگر، اراده و اختیار انسان غیرفعال است. ثانیاً در همان مواضعی که انسان اراده و اختیار دارد، که از آن‌ها به «اعمال اختیاری» یاد می‌شود، انسان تحت‌تأثیر عوامل درونی و بیرونی بسیاری است که در آنچه او قرار است اراده کند، اثر می‌گذارند؛ البته نه به‌نحوی که اختیار از انسان سلب شود و او موجودی مجبور تلقی گردد (همان، ص ۱۷۶-۱۷۸).

خلاصه آنکه، اراده و اختیار از دیدگاه علامه مصباح، توانایی محدودی است که خداوند متعال به انسان عطا فرموده است و طبق آن، انسان می‌تواند میان گرایش‌های مختلفی که بر اثر عوامل درونی و بیرونی به وجود آمده‌اند، گزینش عقلانی را ترتیب داده، کاری را انجام دهد یا آن را ترک نماید و در روز قیامت براساس همین گزینش‌ها حسابرسی شود.

۳. ایمان^۱

«ایمان» سومین و مهم‌ترین مفهوم در بین این سه مفهوم است؛ زیرا تمام بحث ایمان‌گرایان و عقل‌گرایان درباره همین مفهوم درگرفته است.

الف) ایمان از دیدگاه کرکگور

کرکگور الهی‌دان و فیلسوفی مسیحی است که فلسفه خود را با نگاه به آموزه‌های مسیحیت نگاشته است. از این رو، او در تبیین ایمان همواره از مثال‌های دینی استفاده می‌کند. از نظر کرکگور، ایمان امری خردگریز و فراعقلی است که محل تولد تناقض‌نماهای دینی است و مهم‌ترین آن‌ها مسئله تجسد است (کرکگور، ۱۳۹۳، ص ۵۴).

گفتیم که از نظر کرکگور، ایمان سومین مرحله از مراحل زندگی انسان^۲ و بالاترین درجه اگزیستانس^۳ اوست. انسانی که بخواهد وارد این سپهر شود، ناگزیر باید عقل و اخلاق را به تعلیق درآورد و تنها طبق خواسته خداوند رفتار کند (همان، ص ۲۴). انسان در مرحله ایمانی، خدا را هدف و مقصود خویش قرار داده است و عشق به او تعیین‌کننده رفتارهای انسان خواهد بود. به عبارت دیگر، ایمان از نظر کرکگور، شور و شوق وصف‌ناشدنی به خداست. انسان‌هایی که وارد این مرحله از زندگی شوند، بسیار اندک‌اند و بنابراین کرکگور از آن‌ها به «شهبسوار ایمان»^۴ تعبیر می‌کند، که مصداق بارز آن‌ها حضرت ابراهیم^ع است (عرب‌زاده و دیگران، ۱۴۰۰ الف، ص ۹۶).

حقیقت ایمان از منظر کرکگور، حقیقتی انفسی است، نه آفاقی. او ایمان را حالتی نمی‌داند که با ادله

-
1. Faith
 2. Stages of life
 3. Existence
 4. Knight of faith

فلسفی و علمی به دست آید، همان گونه که ایمان سقراطی چنین ایمان فاقد شورمندی بود؛ بلکه ایمان حقیقی، ایمانی است که خدا را موجودی بداند که در بستر تاریخ همچون یک شخص، یعنی مسیح، تجسد یافته است. ایمان حقیقی، ایمان ابراهیمی است که تنها با تعلق خاطر کامل به خداوند، عشق بی نهایت به او و در نهایت رفتار طبق خواسته او به دست می آید؛ دقیقاً کاری که حضرت ابراهیم علیه السلام، آن شهسوار ایمان انجام داد (Evans, 2010, 206-207). به عبارت دیگر، ایمان امری آموختنی نیست، بلکه ایمان خود آموزنده است. در ایمان قرار نیست مسیحیت را بشناسیم، بلکه قرار است با این حقیقت ارتباط برقرار کنیم. از منظر کرکگور، ایمان محقق نمی شود جز با آموزه های تناقض نمایی که در مسیحیت وجود دارد؛ آموزه هایی مانند تجلی و درواقع تحقق خدای غیر زمانمند در مسیح زمانمند، که در مسیحیت به «آموزه تجسد» معروف است. بنابراین، از آنجاکه در مسیحیت باید به چیزی ایمان داشت که در عین ثابت و ازلی بودن، متغیر و زمانمند است، پس متعلق آن ایمان نمی تواند مورد درک عقلی قرار بگیرد و صرفاً باید به آن ایمان داشت (Kierkegaard, 1992, p.211).

از طرف دیگر، کرکگور ایمان را حالتی در انسان می داند که با شورمندی، رنج و زحمت خاصی به دست می آید، و اساساً ایمان بدون شور و رنج را ایمان نمی داند. با توجه به این نکته، از نظر کرکگور عنصر رنج و زحمت وقتی به دست می آید که ایمان همراه با نامحتملی آفاقی باشد. به عبارت دیگر، وقتی ایمان شخص مؤمن، شورمندانه و با رنج و دلهره است که او به چیزی ایمان داشته باشد که دلیل عقلی او را پشتیبانی نکرده است و حتی ضد آن می ایستد. پس ایمان وقتی ایمان است که اتفاقاً دلیل عقلی آن را پشتیبانی نکند (Kierkegaard, 1992, 26). حال که ایمان با معرفت عقلی و آفاقی به دست نمی آید و وقتی ظهور می یابد که دلهره و ترس را در کنار خود داشته باشد، شخص باید تصمیم راسخ و اراده نافذی از خود نشان بدهد تا بتواند ایمان را به دست آورد. بنابراین به تعبیر خود کرکگور «ایمان ظهور اراده است» (Kierkegaard, 1941, p.90).

در نهایت کرکگور جزء اخیر علت حصول ایمان را می افزاید که فیض و لطف الهی است. درست است که ایمان با نامحتملی آفاقی و با اراده انسانی به دست می آید، ولی این دو صرفاً شرط لازم ایمان هستند، نه شرط کافی. وقتی شرایط حصول ایمان به قدر کفایت می رسند که شخص از فیض الهی نیز بهره مند شود. تا خداوند نخواهد و به شخص لطف و فیض نرساند، اراده او برای مؤمن شدن کارساز نخواهد بود (Kierkegaard, 1987^b, p.81).

ب) ایمان از دیدگاه علامه مصباح

بحث حقیقت ایمان از قدیم‌ترین مباحث کلام اسلامی است. از زمانی که خوارج مرتکب کبیره را کافر شمردند و درمقابل، مرجئه اساساً ایمان را حقیقتی فاقد عنصر عمل دانستند، بحث حقیقت ایمان در فضای اسلامی شکل گرفت. در این میان، دیدگاه‌های مختلفی پدید آمد که از صرف تصدیق منطقی دانستن ایمان، تا عملی دانستن ایمان امتداد یافت. در میان مذاهب مختلف اسلامی که به این بحث پرداختند، شیعه نظری معتدل داشت؛ چنان‌که در سایر مباحث اختلافی نیز همیشه راه اعتدال را پیموده است.

علامه مصباح در مقام فیلسوف عقل‌گرای اسلامی و پیش‌از آن، در مقام مفسر قرآن کریم، با توجه به آیات شریفه قرآن در بحث ایمان، به‌ویژه آیه ۵۵ سوره مبارکه انفال^۱ ایمان را حقیقت وجودی انسان - یا به تعبیر کرکگور، اگزیستانس انسان - می‌داند. خداوند متعال در این آیه، غیرمؤمنان را بدترین جنبندگان برمی‌شمارد؛ بدین معنا که بی‌ایمانی می‌تواند انسان را از شأنیت انسانی ساقط کند و او را در حد جنبنده تنزل دهد (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

ایشان این قوام‌دهنده وجودی را حقیقتی دوجزئی می‌داند؛ حقیقتی متشکل از تصدیق منطقی و تصدیق قلبی و عمل: «حقیقت ایمان فقط دانستن نیست، بلکه افزون‌بر آن، لازم است انسان خود را تسلیم خداوند کند و بر پابندی به لوازم آن علم تصمیم داشته باشد؛ چون ایمان اختیاری است، ولی علم اختیاری نیست. آری، ایمان در صورتی تحقق می‌یابد که انسان به اختیار قلب خود را آماده کند، خدا را به خدایی بپذیرد و به لوازم خدایی او پایبند باشد» (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۷۱). طبق استدلال ایشان، ایمان امری نیست که جبری و قهری حاصل شود، بلکه امری است که شخص می‌تواند آن را داشته باشد و می‌تواند نداشته باشد. اساساً به دلیل همین اختیاری بودن ایمان است که ایمان متعلق تکلیف قرار گرفته و آیات قرآن انسان‌های غیرمؤمن را تقییح می‌کند. حال که ایمان امری اختیاری است، مشخص می‌شود که صرفاً تصدیق منطقی برآمده از یک سلسله مقدمات نیست، و الا نتیجه استدلال دیگر به میل و اختیار ما حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه تابع قهری و جبری مقدمات است. پس حال که ایمان اختیاری است، مشخص می‌شود فقط تصدیق منطقی نیست، بلکه تصدیق قلبی و تسلیم محض خدا و اوامر او بودن نیز هست. شاهد قرآنی دوجزئی بودن ایمان، تعبیر قرآن کریم در آیه ۱۴ سوره مبارکه نمل^۲ است. طبق این

۱. «انَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ به یقین بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که کافرنند و ایمان نمی‌آورند».

۲. «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ؛ و آن‌ها را درحالی که باطنشان به الهی بودن آن معجزات یقین داشت، ستمکارانه و برتری‌جویانه انکار کردند. پس با تأمل بنگر که سرانجام مفسدان چگونه بود؟»

آیه که درباره فرعون و اطرافیان‌ش نازل شده است، انسان ممکن است به‌رغم یقین داشتن به مطلبی - که در این آیه نبوت حضرت موسی (ع) منظور است - به آن مطلب ایمان نیاورد. این تفکیک قرآنی میان جایگاه علم و ایمان، به‌خوبی نشان می‌دهد که علم با ایمان، و دانستن با پذیرفتن یکی نیست، و الا باید هر کس به چیزی علم پیدا می‌کرد، به آن چیز ایمان نیز می‌آورد (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۱۹۹).

تا اینجا فرمایش علامه مصباح و کرکگور بسیار شبیه به هم هستند؛ زیرا هر دو ایمان را با اراده و اختیار دست‌یافتنی دانسته‌اند. اما تفاوت این دو اندیشمند، دست‌کم در دو جایگاه مشهود است: اول در ابتدای ایمان بر معرفت عقلی، و دوم در متعلقات ایمان، که آیا امری متناقض می‌تواند متعلق ایمان قرار بگیرد یا خیر. از نظر کرکگور، ایمان امری ارادی است که نباید و به زبان بهتر، نمی‌شود با مقدمات عقلی به دست آید؛ ولی از منظر علامه مصباح، ایمان امری ارادی است که مقدمات عقلی و آفاقی دارد (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۳). همچنین از منظر کرکگور، این امر ارادی می‌تواند متعلق حاوی تناقض داشته باشد؛ ولی از دید علامه مصباح، متعلق ایمان باید امری مطابق بر قوانین و قواعد عقلی باشد.

نتیجه‌گیری

کرکگور عقل را یک آفاقی‌اندیش صرف می‌داند که اساساً توانی برای ورود به حوزه انفسیات ندارد. ازسوی دیگر، ایمان تماماً با ابعاد درونی وجود انسان درگیر است و بنابراین، عقل را دارای جایگاهی در ایمان نمی‌توان دانست. ازاین‌رو، کرکگور برای حصول ایمان، دست به دامن مفهومی به نام اراده می‌شود. طبق این مفهوم، انسان باید به مرحله‌ای از اگزیستانس برسد که از سپهر عقل‌گرایانه اخلاقی، به سپهر خواست‌گرایانه ایمانی جهش بزند. درمقابل، نگاه علامه مصباح به مفاهیم یادشده، راه متفاوتی پیش‌روی ایشان گذاشته است. او عقل را مدرک واقعیات و حقایق می‌داند؛ چه حقایقی که خارج از وجود انسان محقق می‌شوند و چه درون انسان. ازطرف دیگر، ایمان را حالتی نمی‌داند که به‌صورت جبری بعداز کشف یک حقیقت پدید بیاید، بلکه حصول آن بعداز علم وابسته به اراده است. بنابراین، ایمان موردنظر ایشان بر هر دو پایه عقل و اراده استوار است و برخلاف دیدگاه کرکگور بر تک‌پاشنه اراده نمی‌چرخد.

منابع

۱. اندرسون، سوزان لی، ۱۳۸۵، **فلسفه کرکگور**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۲. عرب‌زاده، متین‌السادات و امیرحسین خداپرست، ۱۴۰۰ الف، «ایمان، عقلانیت و زندگی اخلاقی از دیدگاه کرکگور و مطهری»، **جستارهای فلسفه دین**، شماره ۲.
۳. — و ابوالقاسم فنائی، ۱۴۰۰ ب، «انسان متعالی و رابطه عقل و ایمان از منظر کرکگور»، **پژوهشنامه فلسفه دین**، شماره ۱.
۴. کرکگور، سورن، ۱۳۹۳، **ترس و لرز**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۵. مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، **چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۶. —، ۱۳۸۲، **بر درگاه دوست**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۷. —، ۱۳۸۴، **به سوی او**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. —، ۱۳۸۸، **اخلاق در قرآن**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹. —، ۱۳۹۱، **پرسش‌ها و پاسخ‌ها**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. —، ۱۳۹۲، **آموزش فلسفه**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. —، ۱۳۹۳ الف، **چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. —، ۱۳۹۳ ب، **انسان‌سازی در قرآن**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. —، ۱۳۹۸، **خداشناسی**، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. نجفی، مسلم و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی رابطه معنای زندگی با فطرت از نگاه علامه طباطبائی و کرکگور»، **الهیات تطبیقی**، شماره ۱۷.
15. Evans, C. Stephen, 2006, *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.
16. Fremstedal, R, (2022), *Kierkegaard on Self, Ethics, and Religion: Purity or Despair*, Cambridge University Press.
17. Kierkegaard, Soren, (1941), *Fear and Trembling and the Sickness unto Death*, tr. Walter Lowrie, Princeton University Press.
18. —, (1967), *journals and papers*, Hong (ed), Indiana university.
19. —, 1983, *Kierkegaard's Fragments and Postscript*, by Humanities Press International Inc.

20. ———, 1987a, *philosophical fragments*, Ed and trans by: Howard v Hong and Edna H. Hong (Princeton university press, second Edition).
21. ———, 1987 b, Either/or, vol. II, tr. Walter Lowrie, *Humphery Milford*, Oxford University Press.
22. ———, 1992, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University press.
23. ———, 2000, *The essential Kierkegaard*, edited by Howard. V Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press.
24. Weston, W, 1994, *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy*, Rotledge London and New York.