

## بررسی مقایسه‌ای ایمان

از دیدگاه ملاصدرا و کرکگور (۱۸۱۳ / ۱۸۵۵ م)

محمد کاظم رضازاده جودی\*

چکیده:

موضوع مقاله حاضر، بررسی ماهیت ایمان از دیدگاه ملاصدرا و کرکگور است. برای تبیین این دو دیدگاه، ابتدا آرای برخی از متکلمان اسلامی و فلاسفه معاصر غربی در این زمینه مطرح شده و نهایتاً از نظرات آنها وجود حداقل سه بعد در ایمان مشخص شده که عبارتند از: بعد معرفتی، بعد عملی و بعد عاطفی و براساس این ابعاد، سه رویکرد اصلی شکل گرفته است: رویکرد عقلی یا ذهن‌گرایانه، رویکرد ایمان‌گرایانه و عاطفی و رویکرد عقلی - عاطفی. در رویکرد نخست، بر بعد معرفتی ایمان تأکید می‌شود و اثبات باورهای ایمانی به کمک براهین عقلی ممکن دانسته می‌شود. در رویکرد دوم، بعد عملی ایمان مهم‌ترین بعد ایمان است و بعد معرفتی آن در این دیدگاه به کلی نفی می‌گردد و لذا هر گونه استدلال نظری به حال ایمان مضر انگاشته می‌شود. در رویکرد سوم، ابعاد مختلف ایمان در یک کل منسجم با یکدیگر دیده می‌شود و بر هماهنگی میان آنها تأکید می‌گردد. نظرات صدرا و کرکگور در باب ایمان و مسائل مرتبط با آن از جمله رابطه ایمان و معرفت، ایمان و استدلال عقلی، ایمان و اراده، ایمان و عمل، ایمان و یقین و ایمان و امر محال با توجه به این سه رویکرد، ابتدا تبیین و ایضاح شده و سپس نتایج و پیامدهای آن مورد ارزیابی قرار گرفته است. در این مقاله نظر صدرا در رویکرد اول و نظر کرکگور جزو رویکرد دوم محسوب شده است.

---

\* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.

واژگان کلیدی: ایمان، معرفت، اراده و عزم، عقل و استدلال عقلی، ایمان‌گرایی، پارادوکس، جهش، عمل و یقین.

### ۱- مقدمه

موضوع این نوشتار، بررسی ایمان از دیدگاه ملاصدرا و کرکگور<sup>۱</sup> است، بدون تردید هر دو متفکر صاحب اندیشه‌ای تأثیرگذار در تاریخ تفکرات فلسفی و دینی بوده‌اند. بررسی موضوع ایمان از نظر کلام اسلامی از دیرباز میان فرق اسلامی مورد توجه بوده و مباحث متعددی مطرح شده است، ولی بررسی ایمان از دیدگاه فیلسوف جامعی چون ملاصدرا که با اندیشه‌های فلسفی، دینی و عرفانی به صورت عمیق آشنایی دارد و تطبیق آن با نظریات کرکگور که هر چند فیلسوف به معنای دقیق کلمه نیست و صاحب مکتب منجسم، نظام‌مند و هماهنگی نمی‌باشد، اما اندیشه‌ها و آرایه‌ی در این زمینه دارد، مفید خواهد بود. کانون اصلی اندیشه کرکگور، نظریه او در باب ایمان و ارتباط انسان با خداوند است. وی در این باره نظریات تندروانه‌ای مطرح کرده است.

ملاصدرا ایمان را از مقوله معرفت می‌داند و استدلال عقلی را برای آن ممکن و امری مطلوب تلقی می‌کند، اما کرکگور ایمان را امری غیرمعرفتی و در حوزه اراده می‌داند و لذا هر گونه استدلال عقلی بر ایمان را غیر ممکن و بسیار مضر و نامطلوب برمی‌شمارد، صدرا در میان ابعاد گوناگون ایمان، بر بعد عقلی و نظری آن بیشترین تأکید را دارد، درحالی‌که کرکگور بر بعد عاطفی و احساسی ایمان تکیه می‌کند و منکر بعد نظری آن است. مقایسه این دو دیدگاه نکات مثبتی را در بر خواهد داشت. مسأله اصلی این مقاله طرح این دو دیدگاه درباره ماهیت ایمان و نقد و ارزیابی آن است و مشخصاً بررسی این سه سؤال است:

۱. ابعاد اصلی ایمان کدام یک از ابعاد معرفتی، عملی و عاطفی می‌باشد؟
۲. تکیه بر یک بعد ایمان و نادیده انگاشتن ابعاد دیگر چه نتایج و لوازمی خواهد داشت؟
۳. ماهیت ایمان و متعلقات آن از نظر صدرا و کرکگور چیست؟

### ۲- رویکردها و نظرات کلامی درباره ایمان

برای آنکه دو دیدگاه صدرالمতألهین و کرکگور درباره ایمان به خوبی تبیین گردد، لازم است در ابتدا به عنوان مقدمه به نظریاتی که در باب دین به طور کلی و ایمان به طور

<sup>۱</sup> . Soren Kierkegaard (1813 – 1855).

خاص در کلام اسلامی و فلسفه دین وجود دارد، اشاره‌ای گذرا شود تا روشن گردد که نظریه این دو متفکر در قالب کدام یک از آنها می‌گنجد و یا به کدام یک از آنها نزدیک‌تر است. در کلام اسلامی و فلسفه دین، این بحث مطرح شده که رکن یا ارکان و مقومات و یا جوهره ایمان چه چیز یا چه چیزهایی می‌باشد، آیا ایمان مجموعه‌ای از اعتقادات و باورهاست که پذیرشی ذهنی و عقلی است و یا علاوه بر آن ابعاد عملی نیز در آن دخیل هستند و همچون بعد عقلی دارای اهمیت‌اند و آیا علاوه بر آن دو دارای بعد احساسی و عاطفی نیز می‌باشد؟ به عبارت دیگر در ایمان علاوه بر اعتقاد و عمل مطابق آن، لازم است که شور و اشتیاقی بی‌حد و حصر نسبت به آن وجود داشته باشد؟ در این باره اتفاق نظری در کلام اسلامی وجود ندارد، خوارج بر بعد عملی ایمان تأکید داشتند و صرف اعتقاد را کافی نمی‌دانستند. در مقابل، مرجئه صرف اعتقاد را برای ایمان کافی می‌دانستند. (شهرستانی، ۱۹۹۰: ۱۶۲) بنابر نظر معتزله عمل داخل در مفهوم ایمان بوده و مهم‌ترین نقش را در آن دارد. اهل حدیث مطابق با ظواهر قرآن کریم ایمان را متشکل از نیت، قول و عمل می‌دانستند. (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۶۰). به نظر اشاعره، ایمان عبارت از تصدیق قلبی است و اقرار زبانی بیانگر آن است. (بغدادی، ۱۳۶۷: ۲۵۵)

از مباحث فوق می‌توان بدست آورد که تمامی مسائل مربوط به ایمان در اطراف سه محور: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی دور می‌زند که بیان‌کننده ابعاد اصلی ایمان‌اند. در فلسفه دین نیز نظریاتی در این زمینه مطرح گردیده که به برخی از آنها اشاره می‌شود. هارولد هافدینگ بر بعد اعتقادی دین تأکید می‌کند و معتقد است که «جوهره دین، اعتقادی است به دوام ارزش در جهان.» (پیتر آلستون، ۱۳۷۶: ۲۳) تی<sup>۱</sup> بر این باور است که دین وضعیتی روحی یا حالتی حرمت‌آمیز است که خشیت نامیده می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۸) و برخی چون برادلی<sup>۲</sup> و آرنولد<sup>۳</sup> دین را با اخلاق یکی می‌دانند (همان، ۲۰) و این به معنای تأکید بر بعد عملی دین می‌باشد،

<sup>۱</sup> C. P. Tiele (1830 – 1902).

<sup>۲</sup> F. H. Bradley (1864 – 1924).

<sup>۳</sup> Thomas Arnold (1795 – 1842).

کرکگور بر بعد احساسی دین تکیه می‌کند و شلایر ماخر<sup>۱</sup> دین را احساس اتکای مطلق به مبدایی متمایز در جهان می‌داند (همان، ۴۱) و والتر استیس<sup>۲</sup> معتقد است که «دین فقط اخلاقیات نیست و صرفاً مخلوطی از اخلاقیات و جزئیات، یا مخلوطی از اخلاقیات و عواطف هم نیست، چیز سومی هست که به کلی از آن دو مقوله متمایز است و گوهر دین است.» (استیس، ۱۳۷۷، ۳۶۸) با توجه به نظریات پیش‌گفته می‌توان گفت که سه رویکرد اصلی به ایمان وجود دارد:

۱. رویکرد عقلی یا ذهن‌گرایانه به ایمان که در آن، گوهر ایمان از جنس معرفت عقلی به حساب می‌آید و متعلقات ایمان نیز قضایایی هستند که مورد اعتقاد شخص مؤمن قرار می‌گیرند. مطابق با این رویکرد کسی که به چیزی معتقد است، در ضمن اعتقاد خود، ادعای صدق آن را نیز دارد. ایمان در این رویکرد، اعتقاد جزمی و یقینی به صدق گزاره‌های مورد اعتقاد است و به کمک ادله و براهین عقلی می‌توان صدق این اعتقادات را به‌نحو قاطعی برای دیگران ثابت کرد. این رویکرد در میان اندیشمندان غربی و اسلامی طرفدارانی دارد. برای نمونه کلیفورد<sup>۳</sup>، جان لاک<sup>۴</sup>، (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۳) و جهم بن صفوان (وفات، ۱۲۸ ق) (الاشعری، ۱۹۸۰: ۱۳۲)، ابوالحسن عامری (عامری، ۱۳۶۷: ۸۳) و صدرالمتألهین شیرازی از طرفداران این رویکرد هستند.

۲. رویکرد دوم، رویکرد عاطفی و ایمان‌گرایانه است، ایمان‌گرایی<sup>۵</sup> دیدگاهی است که نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند و بر این نظر است که برهان، بر مقدمات و مفروضاتی خاص مبتنی است و این مفروضات را تا بی‌نهایت نمی‌توان اثبات کرد و لذا باید به مفروضات بنیادی منتهی شود، یعنی اموری که نیازی به اثبات ندارند و انسان آنها را بدون آنکه اثبات کند می‌پذیرد، از نظر رویکرد ایمان‌گرایانه، اساسی‌ترین مفروضات در خود نظام اعتقادات دینی موجود است، لذا ارزیابی و بررسی ایمان به وسیله معیارهای عقلانی و بیرونی خطاست. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۹)

1. Schleirmacher (1768 – 1834).

2. Walter terence stace (1886).

3. W. K. Clifford (1645 – 1879).

4. John Locke (1632 – 1709).

5. Fideism.

کرکگور طرفدار این نظریه است، مطابق با این رویکرد ایمان نوعی مواجهه وجودی فراگیر و صمیمانه با امور مورد اعتقاد است، به گونه‌ای که موجب تحول درونی در فرد شده و شور و شوق بی‌حد و حصری را پدید می‌آورد، ایمان فعل اراده و حقیقتی ورای عقل است.

۳. رویکرد سوم، رویکرد عقلی - عاطفی به ایمان است، مطابق با این رویکرد ایمان یک وضعیت وجودی ذوابعد و ذومراتبی است که تمام ابعاد وجودی انسان را در بر می‌گیرد و نمی‌توان ابعاد مختلف آن را به بعد خاصی تقلیل داد. در این رویکرد تمام ابعاد، لازم و ملزوم یکدیگر و از هم جدایی‌ناپذیرند. در این رویکرد در ایمان حداقل سه بعد اساسی وجود دارد، بعد عقلی و معرفتی، عملی و بعد عاطفی.

### ۳. ایمان و متعلقات آن از نظر ملاصدرا

#### الف) ایمان تصدیق گزاره‌های وحیانی و قبول قلبی آنهاست

صدرا ایمان را علم به گزاره‌های وحیانی و تصدیق آنها می‌داند که با برهان مورد تأیید قرار گرفته است: «ایمان، مجرد علم و تصدیق است» (صدرا، ۱۳۶۶: ۱، ۲۵۲) «ایمان علم به خدا، انبیا و معاد است.» (همان، ۱۲۹) وی دو پدیده ایمان و دین، ایمان و وحی را با هم مورد تحلیل قرار داده و می‌گوید: «ایمان اسلامی، تصدیق کردن به همه [قضایایی] است که ضرورتاً جزء دین اسلام می‌باشد.» (همان، ۲۵۴) و در جای دیگر ایمان را مجموعه الفاظ وحی شده قرآن از جانب خداوند و معانی عقلی آن تعبیر می‌کند. «ایمان، تصدیق به مجموعه گزاره‌های وحی شده است.» (همان، ۲۹۴) مطابق این گفته، تلقی صدرا از وحی، تلقی گزاره‌ای است، به این معنا که در فرایند وحی، قضایایی از جانب خداوند به پیامبران نازل می‌شود که اگر این عمل توسط خداوند انجام نمی‌پذیرفت، عقل بشری، توان دستیابی به مفاهیم آن قضایا را نداشت. براساس این تعریف از وحی، ایمان، شناخت آن مجموعه و اعتقاد قلبی و تصدیق به آن خواهد بود.

#### ب) ایمان نوعی علم و اعتقاد است

ایمان نوعی باور و آگاهی است که با واژه‌هایی چون کشف، معرفت، علم، اعتقاد، اقرار و... به آن اشاره می‌شود. با توجه به اینکه این اصطلاحات دارای معانی متفاوتی می‌باشد، لذا لازم است ابتدا معانی مورد نظر صدرا از این الفاظ تبیین شود. مفهوم علم از نظر صدرا، همان مفهوم منطقی علم است که به «حصولی» و «حضوری» تقسیم می‌شود؛ با این

تفاوت که از نظر وی علم از سنخ وجود است و ماهیت آن حضور امر مجرد برای موجود مجرد می‌باشد. معرفت نیز گاه مترادف با معنای علم به کار می‌رود و گاه به معنای علم حضوری و به تعبیر بهتر علم شهودی است. صدرا معانی یگیری برای معرفت از دیگران نقل می‌کند. (ر.ک: صدرا، ۱۳۸۳: ۳، ۵۱۱) علم از نظر صدرا در متون دینی با واژه ایمان و حکمت به صورت مترادف به کار می‌رود. (صدرا، ۱۳۶۶: ۱، ۲۶۱) ایمان از نظر صدرا میان مفاهیمی چون علم، معرفت شهودی، اعتقاد و اقرار، قرار دارد. ایمان هم مرتبه بالایی دارد که مرحله معرفت شهودی به آن است و هم مرتبه پایین که همان علم یعنی تصدیق، اقرار و قبول آن است و از همین جاست که مراتب گوناگون در ایمان پدید می‌آید. صدرا با توجه به این دو معنا چهار مرتبه برای ایمان قائل است:

۱. ایمان به معنای اقرار زبانی و انکار قلبی یا غفلت قلب از آن، همانند ایمان منافقان؛ این نوع ایمان به مجرد اقرار زبانی است.

۲. ایمان به معنای تصدیق به شهادتین و به همه امور ضروری دین؛ این نوع ایمان، به معنای اعتقاد بدون یقین می‌باشد. نمونه این نوع ایمان، تصدیق قلبی عموم مسلمانان می‌باشد.

۳. ایمان به معنای معرفت و تصدیق به ایمان و متعلقات آن، که ناشی از معرفت شهودی یا تصدیق برهانی و علم یقینی می‌باشد.

۴. ایمانی که فرد به جهت استغراق در جذبات الهی، تنها متوجه خداوند است. ایمان به این معنا ایمانی شهودی است که بالاترین مرتبه ایمان است. (همان، ۲۵۵ - ۲۵۶) صدرا در جای دیگری برای علم بودن ایمان، دلیلی عقلی نیز اقامه می‌کند. او می‌گوید:

کیان روح آدمی به اصل ایمان است و ایمان علم است؛ چه اینکه صورت ذات انسان تنها با علم و معرفت تحقق می‌یابد و با علم و معرفت از قوه به فعلیت تبدیل می‌گردد. (صدرا، ۱۳۶۴: ۲، ۱۷۴)

با توجه به تعاریف صدرا از ایمان و مراتب آن، می‌توان گفت که مفهوم معرفت و علم از نظر صدرا با مفهوم این واژه در معرفت‌شناسی اندکی متفاوت است. معرفت در این شاخه علمی عبارت است از باور صادق موجه، یعنی اعتقادی مطابق با واقع که شواهد و دلایل کافی بر صدق آن وجود دارد، به گونه‌ای که هر کسی از آن شواهد و مدارک آگاه

شود، صدق قضیه مورد نظر را بدون تردید می‌پذیرد، اما معرفتی که در ایمان مورد نظر صدرا وجود دارد، بر همه چهار مورد پیش‌گفته اطلاق می‌شود که هر چند دارای دو شرط نخست یعنی باور صادق است، ولی در برخی از آنها - یعنی مورد اول و دوم - دارای شواهد و دلایل کافی نیست که برای فرد یقین‌آور باشد. لذا ابتدای ایمان بر شواهد ناکافی و ناقص آن را از حیث معرفت‌شناسی پایین‌تر از علم قرار می‌دهد. نتایجی که از این مطالب صدرا به دست می‌آید:

۱. مفهوم ایمان مفهومی مشکک است که پدیدآورنده چهار مفهوم مختلف از ایمان یعنی شهود، معرفت، تصدیق و اقرار زبانی است، اما این تشکیک در حقیقت ایمان نیز سر بیان دارد که گاه با یکدیگر قابل جمع‌اند و گاه طارد یکدیگر؛ در مرتبه‌ای با یکدیگر قابل جمع هستند؛ چنانکه در مرتبه چهارم است، ولی در مراتب قبلی فقط یک مفهوم از ایمان قابل تحقق است. لذا در مراتب پیشین ایمان با معرفت و شهود و تصدیق قابل جمع نیست، چه اینکه در مورد اول اقرار لسانی وجود دارد و همراه آن انکار یا غفلت قلبی نیز هست، ایمان در این مرتبه صرف بیان لفظی یک قضیه بدون تصدیق یا اعتقاد قلبی به آن است و در مرتبه بعد هر چند اعتقاد و تصدیق به محتوای ایمان وجود دارد، ولی چون فاقد یقین است لذا با معرفت در ایمان فاصله دارد.
۲. بنابراین، دیدگاه صدرا در مورد ایمان، دیدگاهی معرفت‌گرایانه است و ایمان صرف علم و تصدیق است و عمل داخل در ایمان نیست. وی در رد نظریه کسانی که ایمان را مشروط به عمل می‌دانند، دلایلی اقامه می‌کند تا به وضوح بیان کند که ایمان مجرد معرفت است و عمل در آن مدخلیتی ندارد. (صدرا، ۱۳۶۶: ۱، ۲۵۲ - ۲۵۳)

### ج) متعلقات ایمان

متعلقات ایمان، مجموعه معارف دینی است.

برخلاف برخی از فیلسوفان غربی همچون توماس آکویناس<sup>۱</sup> که میان متعلق علم و متعلق ایمان تفاوت قائلند و متعلق علم را مشهودات و متعلق ایمان را عالم غیب می‌دانند که شواهد کافی بر آن وجود ندارد، لذا یک فرد نمی‌تواند به یک چیز هم عالم

1. Thomas aguinas (1225 - 1274).

باشد و هم مؤمن؛ چه اینکه یا برای آن چیز شواهد کافی وجود دارد و یا وجود ندارد، در صورت اول متعلق علم و در صورت دوم متعلق ایمان است. البته همان قضیه نسبت به فرد دیگری ممکن است متفاوت باشد، به این معنی که نسبت به فردی، متعلق علم و نسبت به دیگری متعلق ایمان باشد، مانند قضیه خدا وجود دارد که برای فیلسوف متعلق علم و برای بسیاری از مردم متعلق ایمان است. (ر. ک: جوادی، ۱۳۷۶، ۲۴) طبق تعریف صدرا از مفهوم ایمان که در آن علم و معرفت با یکدیگر در ایمان قابل جمع است و هر کدام به مرتبه‌ای از ایمان تعلق می‌گیرد، علم به مرتبه ابتدایی و سطحی ایمان، و معرفت به مرتبه عالی‌تر و عمیق‌تر ایمان متعلق است. براساس این تفسیر از ایمان، صدرا در بیان متعلق ایمان به چند نکته اساسی اشاره می‌کند:

**یک)** متعلق ایمان مجموعه‌ای از قضایایی است که شامل قضایای مابعدالطبیعی و طبیعی است. صدرا متعلق ایمان را هم عالم غیب و هم عالم محسوس و مادی می‌داند. صدرا این موارد را به عنوان متعلقات ایمان برمی‌شمارد: ایمان به خداوند، ایمان به معاد، ایمان به رسالت پیامبران و کتب آسمانی، ایمان به جهان غیب و ایمان به ملائکه. (شیرازی، ۱۳۶۱: ۴، ۲۰۷) در ایمان به جهان غیب، صدرا آن را به تصدیق کردن اموری که برتر از این جهان مادی و بیرون از مدرکات حواس ظاهری است می‌داند، که عقول بشری با تفکر صرف عقلانی و استدلال‌های نظری، توان اثبات آنها را ندارد و تنها راه وصول به آنها پیروی کردن از شریعت است. (ر. ک: صدرا، ۱۳۶۶: ۱، ۲۶۵)

بنابراین به نظر صدرا بخشی از متعلقات ایمان با تلاش‌های فکری و استدلال‌های نظری قابل فهم و اثبات می‌باشد، اما بخش دیگری از متعلقات ایمان از این طریق قابل حصول نیست و تنها راه وصول به آنها از طریق متابعت از دین الهی است. در اینجا صدرا ایمان به وجود خداوند و معاد و دیگر امور اخروی را خارج از دایره استدلال نظری می‌داند و تنها شیوه درست در این موارد را پذیرش آنها و متابعت کردن از دین برمی‌شمارد. اما در موارد دیگری، وی بر وجود خداوند در حکمت متعالیه ادله و براهین فلسفی و عقلی اقامه می‌کند و شناخت خداوند را به علم حصولی ممکن می‌داند، در علم حصولی، از طریق براهین، وجود خداوند، قابل اثبات است، ولی در این نظریه وجود خداوند را از طریق برهان منتفی می‌داند، به نظر ظاهری، نوعی تعارض در کلام او به چشم می‌خورد، مگر آنکه ساحت علم را از ساحت ایمان، تفکیک کنیم و متعلق هر کدام

را امری مجزا از دیگری به حساب آوریم که چنین نظری با دیدگاه صدرا در مورد علم و ایمان منافات دارد. البته صدرا در جای دیگری ایمان را به دو نوع ایمان علمی و ایمان شهودی تقسیم می‌کند. (همان، ۲۹۳) ایمان علمی مرتبه نازل ایمان است که به علم حصولی و از طرق گوناگون فعالیت‌های ذهنی و عقلانی حاصل می‌شود و برترین آنها بهره‌گیری از برهان برای اثبات متعلقات آن است و ایمان شهودی مرتبه عالی ایمان است و متعلق آن اموری است که عقل به تنهایی برای اثبات آنها کفایت نمی‌کند، همانند ماهیت وحی و کیفیت نزول آن؛ طبق این گفته، صدرا، متعلقات ایمان را به دو نوع می‌داند. نوعی که از طریق عقل و فعالیت‌های عقلانی قابل فهم و اثبات است و نوع دیگر که با فعالیت عقلی قابل اثبات نیست و تنها از طریق کشف و شهود، قابل حصول است.

دو) از منظر صدرا تفکیکی میان معرفت ایمانی و معرفت فلسفی نیست و ایمان را هم می‌توان به طریقی مستقیم و هم از طریق مقدمات و براهین فلسفی کسب کرد و این امر با توجه به جایگاه عقل در حکمت متعالیه روشن‌تر می‌شود، چه اینکه عقل در آن حکمت، در حوزه گسترده‌ای که شامل بخش مهمی از معارف عمومی و نیز معارف دینی می‌شود، اعتبار و حاکمیت دارد و ممکن بودن این اعتبار و حجیت آن نه تنها مورد هیچ‌گونه شک و تردید نیست، بلکه در حوزه دین امری مطلوب نیز می‌باشد، صدرا در این زمینه، دیدگاه کسانی را که استدلال عقلی را در عرصه معارف دینی نمی‌پذیرند، رد می‌کند. (صدرا، ۱۳۶۴: ۲، ۷۳ - ۷۴) البته صدرا حوزه عقل را به موارد معینی محدود می‌سازد و حقایقی را از دسترسی عقل بیرون می‌داند. این نوع حقایق به گونه‌ای هستند که ورای طور عقلند و لذا عقل درباره آنها نظری له یا علیه ندارد. این حقایق پاره‌ای از معارف دینی است که به طریق کشف و شهود قابل حصول است. (صدرا، ۱۳۶۶: ۱، ۱۰۱) اما چنانکه از سخنان صدرا و از مبانی حکمی او در فلسفه‌اش بدست می‌آید، هیچ‌گونه تعارضی و البته تناقضی میان ایمان و متعلقات آن با عقل وجود ندارد و این نظر صدرا براساس دیگری مبتنی است و آن پذیرش اصل امتناع تناقض است که به نظر وی پایه همه علوم و معارف بشری است. (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳، ۴۵۵) وی هر گونه تناقضی را در هر کجا که باشد رد می‌کند و حتی در حوزه عرفان نیز تناقض‌های صریح در گفتار عارفان مسلمان را به گونه‌های مختلف توجیه می‌کند. (همان) لذا به نظر او

ایمان و متعلقات آن همه اموری عاری از تناقض است و لذا می‌توان آنها را پذیرفت و بر آنها ادله‌ای عقلی و فلسفی اقامه کرد.

#### د) استدلال نظری بر ایمان

بنابر آنچه که گفته شد، ایمان از نظر صدرا اعتقاد صادقی است که نامعقول و ناموجه نیست، بلکه برعکس دارای توجیه عقلانی نیز هست و در بخش‌هایی از آن می‌توان اقامه برهان کرد.

##### یک) معارف دینی، معارفی بدیهی نیستند

صدرا بر این نظر است که اولین تکلیف الهی برای انسان‌ها از سوی خداوند آن است که آنها به ذات خداوند و صفات او با استدلال و نظر معرفت یابند. (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۲، ۵۸) «البته معرفت الهی برترین معرفت‌ها و دانش‌هاست، چه اینکه این نوع معرفت اساس و شالوده دین است.» (همان، ۶۲) صدرا با استفاده از آیات قرآنی به این نکته اشاره می‌کند که هر چند معرفت الهی و معرفت صفات او، برترین معرفت‌هاست، ولی معرفتی ضروری و بدیهی نیست، بلکه این معارف از سنخ معارف نظری و استدلالی‌اند و باید با شیوه‌های عقلانی به آنها اعتقاد و یقین داشت. (همان، ۸۱) صدرا به شیوه برخورد انبیا با مردم اشاره می‌کند و از آیاتی که در این زمینه وجود دارد چنین استفاده می‌کند که شیوه مرسوم انبیا بهره گرفتن از مباحث نظری و استدلالی برای بیان معارف دینی بوده است و نتیجه این آن است که این نوع معارف بدیهی نیستند و الاً نیازی بر استدلال نظری برای آنها نمی‌بود.

صدرا برای اثبات نظر خود مبتنی بر بدیهی نبودن و نظری بودن معارف دینی و از جمله ایمان، در مقام پاسخگویی به شبهات کسانی که منکر نظری بودن معارف دینی هستند برمی‌آید و پنج اشکال را طرح و به آنها پاسخ می‌گوید: وی اشکال پنجم را چنین بازگو می‌کند:

اگر فرضاً بپذیریم که استدلال عقلی مفید علم است، این، در غیر ساحت دین است، چه اینکه استدلال عقلی در ساحت دین و معارف دینی هیچ معرفتی را

بدست نمی‌دهد. برای نمونه، ادراک و تصور حقیقت خداوند و صفات او برای انسان غیرممکن است و لذا تصدیق به آن نیز محال خواهد بود.» (همان، ۷۳)

نتیجه چنین سخنی آن است که برای اعتقاد و ایمان به خداوند نمی‌توان به تلاش‌های عقلی و نظری پرداخت.

صدرا در پاسخ به این شبهه معتقد است: هر چند ذات خداوند به جهت حقیقت آن در تصور انسان در نمی‌آید، اما به جهت لوازم خاصش برای انسان متصور است، عقل انسان از بررسی موجودات جهان به یاری برهان می‌تواند به خداوند اعتقاد و ایمان داشته باشد و بر وجود او استدلال کند. (همان، ۷۴)

#### دو) هر اعتقاد یقینی حاصل برهان است

صدرا نه تنها امکان دستیابی انسان از طریق براهین عقلی بر ایمان را بیان می‌کند، بلکه گامی جلوتر می‌رود و بر این باور است که هر اعتقاد و باور یقینی‌ای برآمده از براهین عقلی است، او می‌گوید:

ایمان حقیقی عبارت است از باور یقینی حاصل از برهان و هر باور یقینی‌ای که از برهان بدست آمده باشد، زائل نشدنی است، چه اینکه در علوم حقیقی ثابت شده است که مقتضای برهانی که از مقدمات ضروری و دائمی تشکیل شده باشد، هرگز دچار تغییر و تحول و زوال نمی‌گردد. (همان، ۱۷۶)

خلاصه استدلال صدرا بر نظری بودن معارف دینی آن است که معارف دینی، بدیهی نیستند و چون چنین‌اند، پس نظری‌اند و چون ایمان، اعتقادی یقینی است، [در ایمان حقیقی] این یقین نتیجه برهان است و نتیجه برهان غیر قابل تغییر است. صدرا در جای دیگری با صراحت بیشتری ایمان را مبتنی بر برهان می‌داند و حتی شفافیت و قطعیت ایمان شهودی را نیز به قطعیت و شفافیت برهان مبتنی می‌سازد و معتقد است:

معرفتی که منشاء سعادت اخروی و رهایی از عقاب ابدی است، یقین حاصل از برهان ضروری دائمی است و چنین یقینی هسته شهود باطنی جاویدان است. (صدرا، ۱۳۶۴: ۳، ۲۳۸)

لذا از نظر صدرا جایگاه استدلال نظری در حوزه ایمان، جایگاه بسیار مهم و تعیین‌کننده است. صدرا برای توضیح اهمیت این نوع فعالیت عقلانی در ایمان به مراتب معرفت اشاره می‌کند و معتقد است: معرفت دارای سه مرتبه است: مرتبه ظنی، مرتبه یقینی و مرتبه شهودی. مرتبه ظنی برای تصحیح اعمال به درد می‌خورد و عاری از حقیقت است. مرتبه یقینی مرتبه‌ای است که بر براهین ضروری استوار است و مرتبه شهودی بر مرتبه یقینی مبتنی است و بذر شهودی باطنی از مرتبه یقینی پدید آمده است. (همان) لذا صدرا اهمیت استدلال نظری را تا حوزه کشف و شهود عرفانی نیز می‌کشد.

#### (۷) رابطه عمل و ایمان

در اصل ارتباط ایمان و پیوستگی میان آن دو تردیدی وجود ندارد، اما در چگونگی ارتباط، که آیا ارتباط آن دو مانند ارتباط یک جزء یا اجزاء در یک امر مرکب است و یا مانند ارتباط امری خارج از ذات شیء با آن، اختلاف وجود دارد. حال به نظر صدرا عمل داخل در حوزه مفهومی ایمان و از اجزای مقوم آن است و یا آنکه عمل خارج از مفهوم ایمان است و از لوازم مهم آن شمرده می‌شود؟ با توجه به نظریه صدرا در مورد ایمان که آن را صرف علم و معرفت و تصدیق و اعتقاد می‌داند، روشن است که صدرا عمل را خارج از حوزه مفهومی ایمان می‌داند، حال با خارج دانستن عمل از ایمان، رابطه این دو چگونه تبیین می‌شود و تأثیر عمل در ایمان به چه نحوی خواهد بود، آیا جدا انگاشتن عمل از ایمان، لزوماً به معنای کم اهمیت بودن عمل در ایمان است؟ یا آنکه چنین نیست؟ نظر صدرا در این مورد چیست؟

صدرالمتألهین ابتدا با صراحت جدایی عمل را از مفهوم ایمان بیان می‌دارد و در این

باره در تفسیر آیه: «و بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...» (بقره، ۲۵) می‌گوید:

عطف کردن عمل بر ایمان بر این مطلب دلالت می‌کند که عمل از مفهوم ایمان خارج است، چه اینکه میان کلمه معطوف و معطوف‌الیه باید تغایر وجود داشته باشد و الا تکرار... پیش خواهد آمد و تکرار خلاف اصل اولی است... ایمان عبارت است از تصدیق... که به منزله پایه و اساس می‌باشد و عمل صالح همانند بنایی است که بر روی پایه و اساس ساخته می‌شود. پایه با بنا به کار می‌آید و

لذا موارد کمی در قرآن وجود دارد که این دو جدای از یکدیگر بکار رفته است.  
(صدرا، ۱۳۶۴: ۲، ۱۷۳)

لذا صدرا با توجه به آیات بسیاری که ایمان و عمل صالح با یکدیگر ذکر شده و عمل صالح به ایمان عطف شده است، استفاده می‌کند بر اینکه ماهیت ایمان همان معرفت و تصدیق است و عمل جزء آن به حساب نمی‌آید؛ زیرا اگر عمل جزء ایمان باشد، در این موارد تکرار بدون فایده صورت گرفته است. اما صدرا در ذیل توضیح خود به نقش عمل در ایمان اشاره می‌کند و آن دو را به پایه و ساختمان بر آن تشبیه می‌کند و پایه‌ها هر چند به صورت مستقل بدون بنایی که بر آنها ساخته شوند، وجود دارند و مفید هستند، ولی کارآیی پایه‌ها با وجود بنا و ساختمانی که بر روی آنها ساخته می‌شوند تکمیل می‌گردد. صدرا با این تشبیه هم به اهمیت خود ایمان حتی بدون وجود عمل صالح همراه آن اشاره کرده و هم به اهمیت و جایگاه عمل پرداخته است، هر چند باز اهمیت نفس ایمان بدون عمل نیز در این تشبیه به خوبی حفظ شده است.

صدرا خود به نقش تکمیلی عمل در ایمان توجه داشته است و در این باره می‌گوید: «ایمان تنها با عمل صالح تکمیل می‌گردد... اصلاح بخش عملی در انسان... جز با عمل صالح امکان‌پذیر نیست.» (صدرا، ۱۳۶۴: ۱، ۲۶۴). وی در جای دیگری رابطه عمل و ایمان را چنین توضیح می‌دهد:

عمل صالح، هر چند داخل در آنچه که مقصود از ایمان است، نمی‌باشد؛ چنانکه برخی چنین پنداشته‌اند. اما عمل صالح در حصول حقیقت ایمان یعنی متنور شدن به نور باطنی ضرورت دارد که با حصول این نور، انسان نسبت به امور غیبی بصیرت پیدا می‌کند. (همان)

صدرا در این اظهارنظر خود از سویی عمل صالح را خارج از غایت و مقصود اصلی ایمان می‌داند و از سوی دیگر برای آن تا مرحله ایمان حقیقی اهمیت و نقش قائل می‌شود. در جای دیگر اندکی متفاوت از آنچه که بیان شد، در مورد عمل نظر می‌دهد: او می‌گوید:

یقیناً کسانی که عمل جوارحی را در ایمان معتبر شمرده‌اند، چون تصور کرده‌اند که انجام عمل صالح غالباً از لوازم ایمان است، یا اینکه مراد آنها از ایمان، ایمان ظاهری بوده است... اما تحقق ایمان حقیقی، بدون عمل نیز امکان‌پذیر است، همانند کسی که مسلمان شده و قلبش به نور معرفت نورانی گشته، ولی مقارن با پذیرفتن ایمان، وفات کرده، چنین فردی در نزد خدا مؤمن حقیقی است. (صدرا، ۱۳۶۴: ۳، ۴۵۵)

در این سخن صدرا سه نظر درباره عمل ابراز داشته است:

الف) عمل غالباً از لوازم ایمان است.

ب) عمل بخشی از لوازم ایمان ظاهری است.

ج) عمل نقشی در ایمان حقیقی ندارد.

ذکر واژه غالباً، در اینکه عمل غالباً از لوازم ایمان است، رساننده این است که در موارد غیر غالب، ممکن است ایمان بدون عمل تحقق داشته باشد، در نظر دوم [ب] به صراحت همین مطلب را با تقسیم ایمان به ظاهری و حقیقی روشن‌تر بیان می‌کند و نهایتاً آنکه در نظر سوم [ج] با صراحت نقش عمل را در ایمان حقیقی رد می‌کند و ایمان حقیقی را بدون عمل ممکن و محقق می‌داند، هر چند هیچ عملی نیز با آن همراه نباشد و این نظر او با نظر قبلی وی که اهمیت عمل را در رسیدن به ایمان حقیقی مهم و تعیین‌کننده می‌دانست، تعارض دارد. البته می‌توان به نحوی از سخن او رفع تعارض کرد، چه اینکه مثالی که او در اینجا برای ایمان بدون عمل بیان کرده، ایمان فردی است که قبلاً ایمان نداشته و سپس ایمان آورده و همزمان با آن از جهان چشم فرو بسته است. چنین فردی، فرصت عمل کردن نیافته است و الا چنانچه فرصتی می‌یافت یقیناً مطابق با ایمان خود رفتار می‌کرد و نهایتاً آنکه به نظر وی عمل برای تغییر دادن زندگی و رفتار فرد دارای اهمیت است. (صدرا، ۱۳۶۴: ۱، ۲۴۹ - ۲۵۱). به هر حال، در دیدگاه صدرا، عمل داخل در مفهوم ایمان نیست و ایمان صرف معرفت و علم و تصدیق است، اما عمل از لوازم ایمان است و اهمیت و نقش بسزایی در ایمان دارد.

و) رابطه اراده و ایمان

اراده انسان در تحصیل ایمان چه نقشی می‌تواند داشته باشد و آیا اساساً اراده در ایمان دارای نقشی هست؟ یا هیچ نقشی ندارد. آیا ایمان با اراده انسان تحقق می‌یابد؟ و یا اینکه ایمان فیض و عطای الهی است و یا اینکه اراده انسان در ایمان نقش دارد، ولی این اراده مسبوق به فیض الهی است. دیدگاه صدرا در مورد این سه نظر چیست؟  
صدرا در جایی درباره رابطه اراده و ایمان می‌گوید:

حقیقت ایمان به خدا و روز جزا، از متعلقات الفاظ و اقوال نیست، بلکه از باب حکمتی است که خداوند بر کسی که راه... تردیدها و توهمات را از ضمیر خود زدوده، عطا کرده است و آن وابسته به مشیت الهی است و به اراده انسان‌ها و انگیزه‌های آنها مربوط نیست و با جمع کردن عوامل آن... بدست نمی‌آید.  
(صدرا، ۱۳۶۱: ۴، ۲۷۱)

در اینجا صدرا ایمان را مختص به مشیت و اراده خداوند می‌داند و اراده انسان را در تحصیل ایمان نفی می‌کند و آن را از حکمت برمی‌شمارد که خداوند به برخی از انسان‌ها عطا می‌کند و در جای دیگری می‌نویسد:

مؤمن حقیقی و عارف صاحب یقین کسی است که خداوند با قلم عنایت خود، ایمان را در قلب او نگاشته و او را با روحی از جانب خود تأیید کرده است و لذا او دارای نوری از جانب خداوند است. (همان، ۳۲۳)

در اینجا نیز ایمان را با عنایت ازلی حق مرتبط می‌داند و ایمان را مستند به خداوند متعال برمی‌شمارد. صدرا در اظهار نظر دیگری به صراحت نقش اراده انسان در ایمان را نفی می‌کند و می‌گوید:

اساس ایمان، اعتقاد ثابت و جازم است و در چنین اعتقادی، اختیار هیچ نقشی ندارد، چه اینکه آن، نفس علم است و علم، همانند دیگر احوال قلبی، به افاضه حق تعالی و بدون دخالت فاعل آن حاصل می‌شود و با اراده و اختیار انسان محقق نمی‌شود. (همان، ۱۹۴)

صدرا در توضیح غیرارادی بودن ایمان به حقیقت روح انسان اشاره می‌کند و معتقد است که روح انسانی از عالم امر است و تصورات کلی و اعتقادات یقینی، همگی اموری امری و موجود در عالم امر هستند و هر چه که در عالم امر تحقق داشته باشد برتر از آن است که به نحو جبری یا اختیاری بدست آید، بلکه تحقق آن به نحو رضایت است و افعالی که از رضایتمندی انسان ناشی می‌شوند، وجودشان عین مشیت، محبت، عشق و شوق است. (همان)

توجیه صدرا، در غیر اختیاری بودن ایمان در این سخن، به تحلیل روح آدمی و اعتقادات و تصورات کلی باز می‌گردد و این توجیه مبتنی بر جهان‌شناسی خاصی است که جهان را متشکل از دو بخش جهان مادی و جهان غیر مادی می‌داند. در جهان مادی تصور اجبار و اختیار هر دو ممکن است، ولی در مورد جهان غیر مادی و مجرد، جبر و اختیار معنا و مفهومی ندارد، در جهان مادی، اراده دارای نقش است و موجود مادی می‌تواند با اراده خود امری را برگزیند، ولی در جهان مجرد، موجود مجرد، قابلیت اتصاف به صفت جبر یا اختیار را ندارد و چون به اعتقاد صدرا، اعتقادات یقینی و تصورات کلی از موجودات عالم مجرد هستند و اموری مجرد می‌باشند و ایمان حقیقی نیز جزء چنین اعتقاداتی است. لذا اتصاف آن به جبر یا اختیار بی‌معنا خواهد بود، حال به خوبی روشن است که این نظر صدرا مبتنی بر اصول حکمت متعالیه است که علم را مجرد می‌داند و چون ایمان نیز علم است، پس امری مجرد است، ولی بنابر نظر کسانی که همه انواع علم، از جمله علم حسی و خیالی را مجرد نمی‌دانند و تنها علم کلی را مجرد می‌دانند، این گفته صدرا در مورد ایمان به نحو مطلق، نادرست خواهد بود؛ چه اینکه متعلق ایمان ممکن است اموری محسوس و غیرمحسوس باشد. در امور محسوس ایمان امری مجرد نخواهد بود، ولی در مورد امور غیر محسوس چنانکه کلی باشند، سخن صدرا صادق خواهد بود. علاوه آنکه، ممکن است در مورد تقسیم عالم، به عالم مادی و غیرمادی و ویژگی‌های هر کدام نیز خدشه کرد و یا آنکه با پذیرش این تقسیم، ویژگی‌های هر کدام را به نحو دیگری بیان کرد، به هر حال این نظر صدرا مطابق با حکمت متعالیه وی است و اثبات این نظر خارج از اصول آن حکمت، دشوار می‌نماید. اما صدرا در بیان غیرارادی بودن ایمان به این بیان، تنها اکتفا نمی‌کند و در اثبات آن دلیل عقلی نیز اقامه می‌کند، وی در تفسیر آیه: «الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور...» (بقره، ۲۵۷) معتقد

است که مفسران بر این نکته اجماع دارند که مراد از ظلمات و نور، کفر و ایمان و لوازم آنهاست: «لذا آیه صراحت دارد که خداوند متعال انسان را از مرتبه کفر که نوعی جهل است خارج کرده و به مرتبه ایمان که نوعی علم است، وارد می‌سازد.» (صدرا، ۱۳۶۱: ۴، ۲۴۱) صدرا دلیل عقلی این مطلب را چنین بیان می‌دارد:

ذهن انسان در ابتدای آفرینش از علمی برخوردار نیست و به تدریج علمی را کسب می‌کند و از قوه به فعلیت تبدیل می‌شود و بدیهی است که هر موجودی که به حسب کمال علمی، به فعلیت تبدیل می‌گردد، نیازمند علتی است که موجب این تغییر و تبدیل شده است و آن علت یا واجب‌الوجود و یا ممکن‌الوجود است، اگر علت واجب‌الوجود باشد، سخن ما ثابت می‌گردد و اگر علت ممکن‌الوجود باشد، ممکن بر حسب ذات خود، عدم محض و قوه صرف است و قدرت بر ایجاد تغییر و تحول در موجود دیگر را ندارد، عامل تغییر و تحول از قوه به فعلیت باید به واجب تعالی برسد. چه اینکه در غیر این صورت به دور یا تسلسل خواهد انجامید و هر دو باطل است، لذا عامل تغییر فقط واجب تعالی است. (همان، با تلخیص)

صدرا از این استدلال چنین نتیجه می‌گیرد:

بنابراین ثابت می‌گردد، کسی که نور ایمان را در نفوس انسانی که در ابتدای آفرینش عاری از آن است، افاضه می‌کند و آنها را از ظلمات تعلقات دنیایی به نور تقرب معنوی الهی رهنمود می‌گردد، خداوند متعال است. (همان، ۲۴۲)

بنابراین صدرا عامل اختیار و اراده را در ساحت ایمان به کلی نفی می‌کند و آن را مستند به مشیت و اراده و افاضه حق تعالی می‌داند، اما این نفی اراده از ایمان به آن معنا نیست که ایمان امری اجباری باشد، بلکه چنانکه پیش‌تر توضیح داده شد، به نظر صدرا حقیقت‌های اعتقادی و علمی، نظیر ایمان، حقیقتی مجرد از ماده‌اند و حقایق مجرد از ماده، فراتر از حوزه جبر و اختیار قرار دارند، اما صدرا با نفی اختیار و جبر از ساحت ایمان، چه چیزی را جایگزین آن می‌داند؟

در پاسخ باید گفت صدرا به جای اختیار و جبر، رضایت، عشق و شوق را مطرح می‌سازد، وی بر این باور است که ایمان، مبتنی بر اراده خداوند و رضایت و اشتیاق و

عشق انسان استوار است. لذا با وجود رضایت انسان و عشق و شور او به ایمان، هم جبر در آن نفی می‌گردد و هم نفی اراده و اختیار بدین وسیله جبران می‌گردد، رضایت و اشتیاق انسان به ایمان، زمینه افاضه ایمان از سوی خداوند را فراهم می‌آورد و لذا ایمان از سویی به مشیت خداوند و از سوی دیگر به رضایت و اشتیاق انسان وابسته است. «اموری که از رضایت انسان ناشی می‌شوند، وجودشان عین مشیت، محبت، عشق و شور است.» (همان، ۱۹۴)

### ارزیابی کلی نظریه صدرا

صدرا در نظریه خود در باب ایمان بیشترین تأکید را بر بعد معرفتی آن دارد؛ یقیناً ایمان با علم پیوندی مستحکم دارد، برای تعیین نسبت ایمان و علم می‌توان آن دو را با یکدیگر مقایسه کرد. اگر ایمان با علم سنجیده شود، ایمان بدون علم ممکن نخواهد بود و اگر علم با ایمان مقایسه گردد، علم بدون ایمان امکان‌پذیر است، به عبارت دیگر ایمان بدون علم وجود ندارد، ولی علم بدون ایمان ممکن است و وجود دارد؛ لذا بنابر مقایسه نخست، ایمان هرگز مستقل و جدای از نوعی معرفت به متعلق آن نیست؛ اعتقاد به نوعی علم و معرفت در ایمان، مفاهیم نظری گسترده‌ای را موجب خواهد شد که نظام اعتقادات دینی را پدید می‌آورند. در این نظام اعتقادات، عقل هم خاستگاه اعتقاد است و هم وسیله‌ای برای ارزیابی آنهاست، اعتقاد به صدق مجموعه قضایای دینی که پدیدآورنده نظام اعتقادی دینی است، بعد عقلی یا معرفتی ایمان را فراهم می‌آورد و ایمان بدون این بعد، فاقد هر گونه اتکای عقلی و معرفتی می‌گردد و تا حد امری احساسی و عاطفی، تقلیل می‌یابد. این جنبه مهم و مثبت رویکرد معرفتی به ایمان است. اما این رویکرد دارای ضعف‌هایی نیز هست که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) چنانچه ایمان را مترادف با معرفت عقلی و اعتقاد برهانی به صدق قضایای دینی بدانیم و ایمان را در این معنی محدود سازیم، ابعاد دیگر ایمان بویژه بعد ارادی و عملی آن نادیده گرفته خواهد شد. نادیده انگاشتن هر بعد از ابعاد ایمان سبب خواهد شد حوزه گسترده آثار و پیامدهای ایمان محدود شود.

ب) نکته دیگر آن است که آیا از نظر منطقی عملاً ممکن است که صدق قضایای دینی یک نظام اعتقادی را چنان به نحو عقلی اثبات کرد که همه افراد را مجاب سازد، البته معتقدان به عقلانیت حداکثری از منظر درون دینی این امر را ممکن می‌دانند، اما عملاً رخ دادن چنین امری دشوار است.

ج) از سوی دیگر نمی‌توان ایمان را مترادف با یقین عقلی و کفر را عدم آن دانست. در این خصوص باید به این نکته توجه داشت که یقین روانشناختی با یقین معرفت‌شناختی با یکدیگر متفاوت است، یقینی که در متون دینی به آن اشاره شده، لزوماً یقین منطقی نیست، ایمان با یقین قابل جمع است، ولی همواره ایمان به یقین منطقی و عقلی تحویل‌پذیر نیست، همچنین با آن یکی و برابر هم نمی‌باشد.

د) اشکال اساسی دیگر بر نظریه معرفت‌گرایانه صدرا آن است که چنانچه معرفت معتبر در ایمان، تصدیق منطقی و عقلی باشد، بعد ارادی و اختیاری بودن ایمان مورد سؤال قرار خواهد گرفت و اثبات این بعد دشوار خواهد شد؛ چرا که تصدیق عقلی از مقوله علم و انفعال است، در صورتی که ایمان دربردارنده عامل اراده و اختیار است و بدون عامل اراده و اختیار، ایمان فعل نخواهد بود. ارادی بودن ایمان موجب مخاطب بودن انسان‌ها به آن و نیز پاداش و کیفر بر ایمان و کفر به جهت ارادی بودن آن دو است و بیان صدرا در این مورد که ایمان فراتر از ساحت جبر و اختیار است جوابگوی این اشکال نخواهد بود.

#### ۴. ایمان و متعلقات آن از نظر کرگور

تفکر کرگور در باب عقل و ایمان با توجه به سنت فکری‌ای که به آن تعلق دارد، بهتر فهمیده می‌شود، چنانکه قبلاً نیز بیان گردید، وی به اندیشه ایمان‌گرایی تعلق دارد که اصالت را برای ایمان قائل است، ایمان‌گرایی بر این عقیده است که عقل برای توجیه باورهای دینی مناسب نیست و این نوع باورها نمی‌تواند بر عقل مبتنی گردد. وی عقل را در حوزه دین به طور کلی به کناری می‌نهد و به تمام لوازم نظر خود پایبند است. وی

طرد عقل و پذیرفتن امور خلاف عقل را حماقت<sup>۱</sup> می‌داند و با این وجود در ایمان، چاره‌ای جز پذیرفتن آن نیست. (Kierkegaard, 1987: 52) به نظر وی، آنچه آدمی را به بالاترین مرتبه وجودی می‌رساند، ایمان است، سعادت انسان در گرو ایمان و در نهایت پذیرفتن پارادوکس آن است، کرکگور ابتدا به شیوه سلبی، بیان می‌کند که ایمان چه چیزی نیست، ایمان امری معرفتی نیست، ایمان شهود بی‌واسطه قبل یا بعد از تأمل و تفکر نیست، ایمان احساس شادی عاری از شک و تردید نیست، ایمان آموختنی نیست، بلکه خود تعلیم‌دهنده و آموزگار است. (جمال‌پور، ۱۳۷۱: ۱۰۶) کرکگور برای تبیین ایمان از واژه پارادوکس<sup>۲</sup> استفاده می‌کند، ایمان یک پارادوکس است، ایمان به اندازه خود پارادوکس، پارادوکسیکال است، چه اینکه متعلق آن نیز پارادوکس و محال<sup>۳</sup> است. (ibid, 65) مهم‌ترین نوع پارادوکس، پارادوکس وجودی است که در تعالیم مسیحیت تبلور یافته است (Kierkegaard, 1983:79-80) و مهم‌ترین تعلیم مسیحیت تجسد است<sup>۴</sup> و تجسد در تعارض با عقل انسان است. «هنگامی که پارادوکس را در قالب جمله‌ای چنین بیان می‌کنیم که خداوند در قالب انسان در آمده، تناقض به نحو روشن‌تری فهمیده می‌شود و این مدعا نقض صریح اصل امتناع تناقض منطقی است.» (Kierkegaard, 1992: 187) به نظر کرکگور انسان مؤمن باید علیرغم متناقض بودن این اصل و اصول متناقض دیگر که از متعلقات ایمان‌اند، آنها را بپذیرد و با پذیرش آنها، به وادی ایمان قدم می‌گذارد. لذا ایمان مسیحی از نظر کرکگور پارادوکسیکال است، اما محال‌نمایی پارادوکس ایمان، نباید ذهن انسان را فقط به تناقض منطقی سوق دهد، چرا که این مقوله وجودی است و یک مقوله منطقی صرف نیست، اصل سخن او این است که باور ذهنی برتر از باور عینی و ایمان انفسی مافوق ایمان آفاقی است. در تقسیمی که وی از مراحل زندگی ارائه کرده است [استحسانی، اخلاقی و دینی]. چنانچه مرحله استحسانی را جزئی محسوب کنیم و مرحله اخلاقی را کلی، مرحله دینی فراتر از جزئی

<sup>۱</sup>. واژه‌ای که وی به کار برده Foolishness است.

<sup>۲</sup>. Paradox.

<sup>۳</sup>. Absurd.

<sup>۴</sup>. Incarnation.

و کلی خواهد بود و در این مرحله رابطه فرد با مطلق مطرح است و در این رابطه است که تناقض و پارادوکس پدید می‌آید: «با این همه، حقیقت سرمدی ذاتاً و فی نفسه باطل‌نما نیست، بلکه با ربط و نسبت یافتن با فردی هستی‌دار باطل‌نما می‌شود.» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴۴) با توجه به مطالبی که نقل شد موارد ذیل بدست می‌آید:

الف) ایمان و اعتقاد مسیحی خود به ظاهر متناقض است.

ب) این تناقض در اعتقاد به تجسد، یعنی الوهیت عیسی مسیح (علیه‌السلام)، بیشتر نمایان است؛ چه اینکه بیانگر آن است که موجود مطلق سرمدی و بی‌زمان در ساحت زمان وارد شده، انسان شده و همانند انسان‌های دیگر در این جهان مادی زندگی کرده است.

ج) فهم این تناقض مشکل و از نظر عقلی توجیه‌ناپذیر است و تنها با کمک ایمان این اعتقاد پذیرفته می‌شود و ایمان حقیقتی انفسی است نه حقیقتی آفاقی و عینی.

د) علاوه بر فهم دشوار این تناقض، فرد هستی‌دار در فرایند ایمان باید رابطه تناقض‌آمیز با موجود سرمدی بی‌زمان برقرار سازد و بواسطه این ربط و نسبت یافتن با او است که از طریق این تناقض به منتهی درجه هستی‌داری نائل می‌شود. (همان، ۴۷)

ه) به نظر کرکگور هم خود ایمان مسیحی امری نامعقول و محال است، هم متعلقات آن امری پارادوکسیکال‌اند، هم ربط و نسبت فرد هستی‌دار با امر مطلق و سرمدی نامعقول و محال است و این نامعقول و محال بودن، هم به معنای تناقض و محال منطقی آن صحیح است؛ چه اینکه ظاهر این اعتقادات چنین‌اند، هم به معنای تناقض و محال وجودی به تفسیری که کرکگور از آن ارائه کرده می‌باشد. بنابراین از نظر کرکگور هنر ایمان باور کردن امر نامعقول و جهش به سوی محالات است و در این جهش لحظه و دم،<sup>۱</sup> اهمیتی بسزا دارد، زیرا در لحظه و دم است که بصیرت‌یافتگی<sup>۲</sup> حاصل می‌شود و حقیقت بر فرد مکشوف می‌گردد، اراده و عزم به جای عقل در ایمان کارگر است.

در تحلیل کرکگور از ایمان، چند محور اساسی وجود دارد که لازم است بیشتر مورد تأمل قرار گیرد. از جمله موارد زیر را می‌توان بیان کرد:

1. Instant
2. Enlightenment

### الف) ایمان امری معرفتی نیست

به نظر کرکگور، از نتایج و پیامدهای طرد عقل از ساحت ایمان، اعتقاد داشتن به این نکته است که ایمان از حوزه معرفت و علم بیرون است. (Kierkegaard, 1987: 62) وی در توضیح این نکته بیان می‌کند که متعلق معرفت ممکن است یکی از دو مورد ذیل باشد: یا متعلق معرفت حقایق و اموری زمانی، متغیر و زوال‌پذیر و به عبارت دیگر اموری تاریخی‌اند و یا متعلق معرفت حقایقی ثابت، مطلق و ازلی است و روشن است که میان این دو نوع از حقایق، تفاوت اساسی وجود دارد، در حالی که در اعتقاد مسیحیت این دو به نحوی از انحا با یکدیگر پیوند دارند و مؤمن باید به اموری متغیر و تاریخی که در عین حال حقایقی مطلق و ثابت و ازلی نیز هستند، ایمان داشته باشد، حال چنانچه معرفت از نوع حقایق زمانی و متغیر باشد - نظیر زندگی عیسی مسیح (علیه السلام)، تجسد و معجزات وی - و چون همین امور در مسیحیت حقایقی مطلق و جاوید و ازلی نیز هستند و لذا بدیهی است که حقایق ازلی زمانمند، نمی‌تواند متعلق هیچگونه معرفتی قرار گیرد و اما در صورتی که متعلق حقایق ازلی و مطلق باشد، طبیعتاً اموری متغیر و زمانی از حیطة آن بیرون است؛ زیرا امور مطلق نمی‌تواند زمانی باشند و به همین جهت است که متعلق ایمان اموری پارادوکسیکال است و چنین باورها و اعتقاداتی را اساساً نمی‌توان از طریق معرفت و علم بدست آورد و تنها راه کسب آنها ایمان است.

عقل و معرفت‌های عقلی در این زمینه نمی‌تواند راهگشا باشد، بلکه زیان‌آور نیز هست. کرکگور بر این نظر است که استدلال عقلی معتبری که بتواند پشتوانه باورهای دینی قرار گیرد، وجود ندارد؛ زیرا قیاس‌ها و استقرارهای منطقی از مقدماتی محتمل و مردد تشکیل شده است و نمی‌تواند مفید قطعیت و یقین باشد و اگر بر فرض چنین استدلال‌هایی یافت شوند، نه تنها مفید به حال ایمان و باورهای دینی نیست، بلکه به عکس مضر نیز هست و شور و هیجان ایمانی را از بین می‌برد. (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۰) بنابراین، به نظر کرکگور به آنچه که به آن علم و شناخت حاصل شده نمی‌توان ایمان آورد. به عبارت دیگر آنچه متعلق علم قرار گرفته، نمی‌تواند متعلق ایمان باشد. (Kierkegaard, 1992: 211) و لذا از منظر وی ایمان در مقابل شک نیست که از دیدگاه معرفت‌گرایانه به ایمان چنین نظری حاصل است و در مقابل یأس، تمرد و عصیان قرار دارد.

**ب) اراده جایگزین عقل**

با خارج بودن ایمان از مقوله معرفت، ایمان در حوزه اراده و عزم قرار می‌گیرد، ایمان ظهور اراده است (Kierkegaard, 1941: 90; 1987: 83) به نظر کرکگور مؤمن باید به کمک عزم، جهش ایمانی را انجام دهد، این جهش برای طی کردن فاصله بزرگ میان مطلق و نامتناهی و انسان متناهی بسیار مهم و تعیین‌کننده است. به نظر وی رابطه انسان با خدا براساس جاذبه‌ای طبیعی نیست؛ بلکه نتیجه یک تصمیم استوار و یک جهش است. (بارث، ۱۳۶۲: ۳۳) از نظر عقل این جهش نوعی حماقت است، ولی براساس ایمان این جهش باید انجام گیرد و انجام آن وابسته به اراده و عزم و تصمیم است: «ایمان بر پایه یک تعهد استوار است که هیچ دلیل و مدرک قاطعی، توجیه‌کننده آن نیست ایمان یک ریسک است.» (Pascal, 1996: 64) لذا در تفکر کرکگور، اراده و تصمیم نقش اساسی در ایمان دارد و این رویکرد، رویکردی اراده‌گرایانه به ایمان است. در رویکرد اراده‌گرایانه، امیال و گرایش‌ها در انسان عامل تعیین‌کننده در فهم، اعتقاد، عزم و تصمیم انسان است، برخلاف عقل‌گرایان که بر این نظرند که هر عزمی مبتنی بر اعتقادی است و هر اعتقادی مبتنی بر ادله و شواهدی است که صحت عزم و اعتقاد انسان وابسته به صحت ادله و شواهد است. به عبارت دیگر تفاوت دیدگاه عقل‌گرایان و اراده‌گرایان در مورد تقدم عزم بر اعتقاد یا عکس آن است. از سوی دیگر از نظر اراده‌گرایان چنانچه پذیرفتن ضوابط عقلانی، انسان را از رسیدن به پاره‌ای از حقایق باز دارد، دلیلی برای پذیرفتن آنها وجود ندارد و در اینجا، چون این پذیرش سبب محرومیت انسان از حقایق معینی می‌شود، لذا باید جایگزینی برای عقل و معرفت حاصل از آن یافت و این جایگزین اراده است.

به نظر کرکگور ایمان و اعمال دینی و اخلاقی انسان بدون اختیار و آزادی اراده و براساس تقلید از جمع و توده، معنایی نخواهد داشت. او می‌گوید: «انسان زمانی واقعاً انسان است که براساس انتخاب و اراده آگاهانه خود و به صورت یک فرد رفتار نماید.» (Kierkegaard, 1992: 26) وی در جای دیگر آزادی انسان را در خودشناسی خود و داشتن رابطه با خداوند معنی می‌کند. (ر.ک: کرکگور، ۱۳۷۷، ۴۵) و ارتباط حقیقی با خداوند صرفاً در مرحله ایمان امکان‌پذیر است. در مرحله ایمان، فرد با خداوند مواجه

می‌شود و زندگی او معنا و مفهوم می‌یابد و چون خداوند سرمدی و لایتغیر است و دارای قدرت و علم مطلق است، همه چیز تحت سیطره و قدرت اوست، حتی اراده و اختیار انسان، ایمان و امور اعتقادی نیز تحت این قدرت نامتناهی است، اما از سوی دیگر کرکگور به شدت با جبرگرایی و تقدیرگرایی نیز مخالف است و بر اهمیت عامل اراده و اختیار انسان بویژه در ایمان تأکید می‌کند. او می‌گوید:

انسان یعنی انتخاب کردن، انسان یعنی مبارزه کردن با جبر و ضرورت و شرائط  
تحمیلی، تجربه اراده آزاد، چنان با طبیعت انسان عجین گشته که برای همیشه با  
او خواهد بود. (Kierkegaard, 1959: 159)

### ارزیابی

حال باید دید این دو نظریه به ظاهر متعارض چگونه با یکدیگر قابل جمع هستند، از سویی کرکگور بر نقش اراده در زندگی انسان بویژه در زندگی دینی و اخلاقی او تأکید می‌کند و نقش آن را در ایمان بسیار با اهمیت می‌داند، تا آنجا که بدون اراده و عزم بر ایمان، ایمانی بدست نخواهد آمد و فرد خود باید خواستار رسیدن به ایمان باشد و در این راه عزمی استوار به کار گیرد و از مخالفت‌های عقل هراسی به خود راه ندهد و از سویی دیگر همه چیز را تحت سیطره مشیت خداوند می‌داند و در مورد ایمان معتقد است که ایمان وابسته به اراده خداوند است و تلاش انسان به تنهایی نمی‌تواند در ایمان مؤثر باشد و لطف و عنایتی از جانب حق باید وجود داشته باشد. کرکگور برای جمع کردن میان این دو از نظریه تذکاری سقراط کمک می‌گیرد و نقش خداوند را در ایمان با نقش قابله یکسان می‌داند. او معتقد است:

معلم نمی‌تواند متعلم را وادار به درک حقیقت نماید، چه اینکه متعلم در  
مرحله‌ای است که از حقیقت غافل است، معلم تنها می‌تواند برای او فرصتی  
فراهم کند تا به او یادآوری کند که از حقیقت غافل است... ( Kierkegaard, 1987:71)

بنابراین، آزادی انسان در انتخاب ایمان و عزم و اراده درباره آن، مرهون لطف خداست، اما چنین نیست که انسان نیز هیچ نقشی، در آن نداشته باشد، لذا می‌توان

گفت که به نظر وی اراده انسان هم در ایمان نقش دارد و هم به جهتی بدون نقش است از آن جهت که باید خود انسان، عزم و تصمیم بر ایمان داشته باشد، اراده او در ایمان مؤثر است و از آنجا که تلاش‌های او باید با عنایت حق تعالی همراه گردد و اگر چنین عنایتی نباشد، تلاش‌های او بی‌نتیجه خواهد بود، اراده نقشی در ایمان ندارد. سخن کرکگور در بیان نقش اراده در ایمان و عنایت خداوند در آن تا حدودی مبهم است و راه حل روشنی برای آن ارائه نشده است. چه اینکه به هر حال اگر عامل اراده در ایمان به آن اندازه از نظر کرکگور با اهمیت است که وی انسانیت انسان را به اراده و اختیار او می‌داند و بدون داشتن اختیار، انسان را از مرتبه انسانی بدور می‌پندارد، چگونه این جایگاه در مقایسه با مشیت الهی در ایمان رنگ می‌بازد، مگر آنکه گفته شود به نظر وی اراده انسان در ایمان و اراده خداوند در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر، در این صورت هر دو اراده در جایگاه مناسب خود خواهد بود.

تفاوت دیدگاه صدرا با کرکگور در این باره آن است که صدرا به طور کلی منکر نقش اراده در ایمان است و ساحت ایمان را فراتر از جبر و اختیار می‌داند، اما کرکگور برای اراده در ایمان نقش اساسی قائل است، ولی با این حال آن را به نوعی به مشیت الهی وابسته می‌داند و لذا در دیدگاه وی در این مورد نوعی تعارض یا بهتر بگوییم ابهام وجود دارد و تبیین کافی از این مسئله در تفکر او ارائه نشده است.

#### ج) بی‌یقینی همراه با ایمان

کرکگور در کتاب مهم تعلیقه غیر علمی نهایی، ایمان را با بی‌یقینی همراه می‌داند و علم و ایمان را در تعارض با یکدیگر می‌داند و علم را به اژدهایی تشبیه می‌کند که بر آستانه خانه ایمان نشست و تهدید می‌کند که ایمان را خواهد بلعید و لذا انسان باید تلاشی مضاعف در کار کند تا به وسوسه و اغوا گرفتار نشود و علم و ایمان را با هم درنیامیزد یقین خطرناک‌ترین دشمن ایمان است. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۸) و این نظر کرکگور با توجه به مخالفت وی با عقل و نفی آن هماهنگ است؛ زیرا عقل بی‌یقینی را نمی‌پذیرد، اما کسی که عقل را طرد کرده، نگرانی‌ای از جهت عقل و ضوابط عقلی ندارد.

#### د) اهمیت لحظه در ایمان

چهارمین نکته‌ای که در تحلیل ایمان از دیدگاه کرکگور حائز اهمیت است، لحظه و دم است. «لحظه همان پارادوکس و موجزترین شکل پارادوکس است.» ( Kierkegaard, 1987:125) دم، لحظه، ورود امر ازلی در زمان است یا زمانمند شدن امر ازلی است، در لحظه است که انسان حقیقت مطلق را علیرغم نامفهوم بودن آن، درک می‌کند. حقیقتی که هم زمانمند و وابسته به گذشته است و هم فراتر از زمان و مطلق و چون خداوند مطلق و بیرون از زمان است، لذا زمانی بودن مؤمن و هم عصر شدن وی با عیسی مسیح (علیه السلام) اشکالی پدید نمی‌آورد (Ibid,72) اما برای پدید آمدن دم باید شرائط و وضعیت هم فراهم شود و این وضعیت همان ایمان است که طی آن ادراک و پارادوکس به نحوی با یکدیگر مواجه می‌شوند. کرکگور برای تعیین دیدگاه خود، به شکلی مبسوط به طرح نظریه معرفتی سقراط می‌پردازد و نظریه خود را به همراه آن مطرح می‌کند. اختلاف نظر کرکگور با سقراط در این جهت هست که لحظه یادآوری در نظریه سقراط اهمیتی ندارد، چه اینکه فرد تمام معرفت را از پیش در خود داشته است، اما در نظریه کرکگور لحظه روشنگری برای فرد از دو جهت حائز اهمیت است. «یکی آنکه از جهل کلی به معرفت جاوید منتقل می‌شود و دیگر آنکه این لحظه در حیات او قاطع است.» (پاپکین، ۱۴۰۲ ق: ۴۲۲) بنابراین نظریه کرکگور را می‌توان به این صورت بیان کرد که انسان به خودی خود، قابلیت و استعداد وصول به معرفت یقینی را ندارد و در حیات خود تنها به واسطه نوعی حادثه اعجازگونه می‌تواند چنین معرفتی را حاصل کند.

## ۷ جهش ایمان

آخرین نکته‌ای که در تحلیل کرکگور از ایمان وجود دارد، مسأله جهش در ایمان است. مهم‌ترین نمونه جهش ایمانی برای کرکگور، ابراهیم خلیل الله (علیه السلام) است، وی در کتاب ترس و لرز به تشریح کار بزرگ حضرت ابراهیم پرداخته است. کار مهم وی به نظر کرکگور این است که توانسته از مرحله استحسانی به مرحله اخلاقی رفته و از آن هم گذشته، به مرحله دینی برسد و در این مرحله است که ابراهیم شهسوار ایمان<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. Knight of faith

می‌شود، چه اینکه او در وادی ایمان گام گذارده «تنها با ایمان است که می‌توان ابراهیم‌گونه شد.» (کرکگور، ۱۳۸۰: ۵۵)

### ارزیابی نظریه کرکگور

۱. از آنجا که در رویکرد ایمان‌گرایانه کرکگور، ایمان از مقوله معرفت نیست. لذا بعد مهمی از ایمان مورد غفلت قرار می‌گیرد و با نادیده‌گرفتن این بعد، بخش با اهمیت ایمان که با آگاهی و علم و معرفت مرتبط است از دست می‌رود و نتایجی که از آن بدست می‌آید آن است که چنین ایمانی قابل شناسایی و تعلیم نیست و چنانکه خود تصریح کرده، مشروط به وضعیت و لحظه بصیرت‌یافتگی است. لذا قابل فهمیدن و بیان کردن هم نیست و چون امری انفسی است، چنانکه به بیان در آید حقیقت انفسی بودن خود را از دست داده و به امری آفاقی بدل خواهد شد و از آنجا که در تناقض آشکار با عقل پدید آمده است، لذا هیچ‌گونه دفاع عقلانی نیز از آن ممکن نیست و حتی هر چه مخالفت عقل با آن بیشتر باشد، زمینه رشد چنین ایمانی بیشتر می‌گردد.

۲. کرکگور در تبیین نظریه خود از ایمان جهش را مطرح کرد، اما اگر فرض کنیم که ایمان نوعی جهش است، فرد چگونه تصمیم می‌گیرد که به ایمانی جهش کند، اگر فردی از پیش، به ایمان خاصی تعهدی سپرده باشد، این امر برای او ممکن است، اما برای فردی که در جستجوی ایمان است و با موارد متعددی روبروست که به ظاهر هر کدام از مقبولیت یکسانی برخوردارند، چه راه حلی وجود دارد و او از میان آنها با چه معیارها و ضوابطی می‌تواند یکی را برگزیند.

به عبارت دیگر اگر عقل را از حوزه ایمان بیرون بریم و ضوابط عقلی را به طور کلی نفی کنیم و ساحت ایمان را از ساحت عقل جدا سازیم، چگونه می‌توانیم به گزینش میان شقوق مختلف بپردازیم. (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۸۲) لذا چنانکه پترسون اشاره کرده: «بدون شک ضروری است که پاره‌ای روش‌های معقول و خردپسند در اختیار داشته باشیم تا بر مبنای آنها بتوانیم نظام‌های اعتقادی رقیب را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم.» (همان)

۳. به‌علاوه، این ادعا که ایمان و نظام اعتقادی را نمی‌توان با چیزی بیرون از خود مورد ارزیابی قرار داد، ادعایی نادرست و ناتمام است؛ زیرا درست است که در ایمان و نظام اعتقادی، تفسیرها و تبیین‌هایی برای فرد وجود دارد و راهنمای او در زندگی است، ولی پذیرفتن معیارها و ضوابط دیگر، هیچگاه مستلزم نفی ایمان و نظام اعتقادی نیست. البته ممکن است گفته شود، اگر ایمان به وسیله منطقی و علوم عقلی مورد ارزیابی قرار گیرد، ممکن است در آن تردید و تزلزلی ایجاد شود؛ در پاسخ می‌توان گفت که لازمه ایمان قوی و استوار آن است که بتواند از آزمون‌هایی این‌گونه برآید، اما باز در صورتی که چنین نباشد، ممکن است که ایمان متزلزل شود، چه اینکه ممکن است فردی از تعارض اعتقادات خود با واقعیات مسلم آگاه باشد و باز آنها را بپذیرد، اما به هر حال باید پاسخگوی انتقادات بر عقائد خود باشد. (همان)

۴. مطابق الگوی ایمانی کرکگور، ایمان با مخاطره همراه است و بدون آن شور ایمان وجود ندارد، لذا هرچه مخالفت‌های عقل بیشتر باشد، زمینه بروز ایمانی از این نوع بیشتر خواهد بود. حال اگر فردی در پی گام نهادن بر راه ابراهیم باشد و بخواهد موازین اخلاقی را نادیده بگیرد و هدفش گذر کردن از مرحله اخلاقی به مرحله دینی مورد نظر وی باشد، چه باید بکند، آیا این عمل او مورد تأیید کرکگور است، مسلماً چنین نیست و خود او در کتاب ترس و لرز چنین الگوپذیری‌ای از ابراهیم (علیه السلام) را نادرست می‌داند. به هر حال کرکگور مشخص نمی‌سازد که مرز ایمان مورد نظر او و اعمال خلاف اخلاق، برای رسیدن به مرحله دینی چگونه مشخص و معین می‌شود و دارای چه ضوابطی باید باشد.

۵. کرکگور بر این باور است که ایمان واقعی ایمانی از سر شور و اشتیاق است و شور و اشتیاق با بی‌یقینی مرتبط است، هر مقدار که احتمال ضعیف باشد، مخاطره بیشتر خواهد بود و شور و شوق در زمینه خطر رشد می‌کند و خطر کردن با یقین ناسازگار است. به عبارت دیگر کرکگور معتقد است اگر انسان بر اساس دلایل آفاقی به امری اعتقاد داشته باشد، جایی برای شورمندی و ظهور اراده انسان نخواهد بود. شورمندی که لازمه ایمان است نوعی تصمیم‌گیری در حالت ابهام است و لذا ایمان دینی همواره با خطر کردن همراه است و خطر کردن زمانی است که انسان به متعلق اعتقاد خود، یقین عینی و آفاقی نداشته باشد و احتمال خلاف آن را نیز بدهد. هر اندازه که احتمال خلاف

اعتقاد، بیشتر باشد خطر کردن بیشتر است. ایمان یعنی عزم بر آن در وضعیتی مبهم که همراه با خطر کردن است. (ر.ک: همان، ۸۰؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۶۳ - ۷۶)

۱-۵- در مورد رابطه شورمندی و بی‌یقینی باید از کرکگور پرسید آیا لزوماً بی‌یقینی به پیدایش شور منتهی می‌شود و یقین مانع بروز شور می‌گردد و آیا ارائه ادله عقلانی، سبب کاسته شدن از شور و اشتیاق می‌گردد؟ البته کسی که دارای شور و اشتیاق نسبت به چیزی است، دلائل له یا علیه بر آن، نمی‌تواند تأثیری در شور او داشته باشد و حداکثر می‌توان احتجاج در این موارد را برای او کاری بی‌هوده تلقی کرد. یقین، لزوماً با شورمندی منافاتی ندارد و مسلماً شور و اشتیاقی که در جهش و انجام امور خطیر موجود است به جهت نامعقول بودن و تردیدآمیز بودن آنها نیست، بلکه بدان جهت است که در اینگونه موارد، انسان زندگی خود را در راه امر مهمی به خطر می‌اندازد و این سبب پدید آمدن شور و اشتیاق نسبت به آن می‌شود.

۲-۵- و در مورد این سخن کرکگور که هر چه تردید و شکاکیت و بی‌یقینی و مخالفت‌های عقل بیشتر باشد، ایمان استوارتر و شور آن شدیدتر و بیشتر خواهد بود. باید گفت که آیین‌هایی هستند که از مسیحیت نامعقول‌ترند و عقل از پذیرش آنها امتناع دارد، چنانچه نامعقول بودن دلیل بر صحت این آیین‌ها باشد، کرکگور چه پاسخی برای عدم پذیرش و انتخاب آنها دارد.

۶- در مورد جهش ایمانی و شورمندی لازمه ایمان کرکگور باید تأمل کرد، جهشی که علیرغم مخالفت عقل باید آن را پذیرفت و انجام داد، چرا ایمان کرکگور اینچنین صعب و محدود است که جز افراد معدودی نمی‌توانند آن را انجام دهند و اکثریت مسیحیان از دایره آن بیرون‌اند، البته ایمان جذابیت ذاتی خود را دارد و با این صفت می‌تواند دل‌های بسیاری را برآید و حتی انسان را وادار به مخالفت با امیال و خواسته‌های نفسانی نماید، ولی غیر معقول بودن و در تناقض آشکار قرار داشتن با احکام عقلی، آن را در موقعیتی قرار خواهد داد که بسیاری به جای نزدیک شدن به آن، از آن دوری کنند و عملاً آنها از ایمان و آثار آن محروم خواهند بود و واقعیت این است که ایمان مورد نظر کرکگور چنین ایمانی است و خود وی به این نکته تفتن دارد و معتقد است اکثر مسیحیان با چنین ایمانی مخالفت خواهند کرد. وی دلایلی بر این مخالفت ذکر می‌کند. (کرکگور، ۱۳۷۷: ۱۳۸)

## نتیجه‌گیری

۱. ایمان از دیدگاه صدرالمتألهین از مقوله معرفت است و علم و معرفت در آن اصل است. صدرا با تأکید بر معرفتی‌بودن ایمان، در مقابل کسانی که معرفتی بودن آن را می‌پذیرند، اما شرط عملی برای آن قائلند، می‌ایستد و دلایل آنها را رد می‌کند و مدخلیت عمل را در ایمان نادرست می‌داند. صدرا با پذیرش معرفتی‌بودن ایمان، راه را برای تأییدهای عقلی از ایمان باز می‌گذارد، وی با تکریم عقل و محفوظ نگه‌داشتن حق آن، در معارف دینی بویژه ایمان و پذیرش معیار بودن آن و نیز پذیرش ممکن بودن و مطلوب بودن استدلال نظری در ایمان، محدودیت‌هایی برای عقل قائل است؛ زیرا به نظر وی عقل تنها می‌تواند به مراتبی از معرفت دست یابد و تمام معرفت در دسترس عقل قرار ندارد.

۲. در مقابل، کرکگور ایمان را امری بیرون از مقوله معرفت می‌داند و معرفتی دانستن آن را خطایی بزرگ می‌شمارد. بنابر نظر وی، ایمان در حوزه اراده قرار دارد و نه معرفت و نتیجه این نظر آن است که وی با طرد عنصر علم و معرفت در ایمان، امکان و مطلوبیت دفاع عقلانی از ایمان را مورد سؤال قرار می‌دهد و دلایلی بر رد آن می‌آورد. به نظر وی استدلال عقلی در حوزه ایمان، سبب کاسته‌شدن از شورمندی آن و عدم انتخاب آن می‌گردد.

۳. صدرا بر عنصر یقین در ایمان تأکید می‌کند و آن را از طرق مختلف قابل حصول می‌داند، از جمله از طریق استدلال‌های نظری و کشف و شهود باطنی و هرگونه تردید و شکاکیت را مخلّ ایمان می‌داند، در صورتی‌که به نظر کرکگور ایمان با یقین در تعارض است و هرچه بی‌یقینی و شکاکیت بیشتر باشد، شور ایمان بیشتر و قوی‌تر خواهد بود.

۴. تأکید صدرا بر علم شهودی، پاسخی بر اشکالات کرکگور بر عقل‌گرایان است. البته تأکید صدرا بر اعتبار کشف و شهود به معنای طرد عقلانیت نیست، بلکه او سعی کرده با روش خاص خود شهود و عقل را در جایگاه خود به رسمیت بشناسد و هر دو را در حوزه‌هایی معتبر بداند و با این نظر از مزایای هر دو بهره جوید، اما کرکگور نیز با طرد عقل و مخالفت با آن، به نحوی به علم شهودی نزدیک می‌شود.

۵. صدرا با پذیرش عقل و معتبر دانستن روش شهودی که فرد در آن با تمام حقیقت وجودی خود با امر مطلق مواجه می‌شود، یقین، اطمینان و شور و هیجان در ایمان را به دست می‌آورد. اما کرکگور عقل را ناتوان از تأمین یقین ایمانی می‌داند و بر عزم و جهش و شورمندی در ایمان تأکید می‌کند و شور و هیجان را لازمه ایمان، و آن را در تعارض با اطمینان و یقین می‌داند، ولی صدرا منافاتی میان شور و یقین نمی‌بیند و آندو را در روش پیشنهادی خود قابل جمع می‌داند.

۶. کرکگور ایمان و متعلقات آن را اموری پارادوکسیکال می‌داند و فرد با پذیرش ایمان با مجموعه‌ای از تناقضات روبرو می‌شود، اما صدرا پذیرش اصل امتناع تناقض را اساس همه علوم و معرفت‌ها می‌داند و هرگونه تناقضی را در هر جا که باشد رد می‌کند، در نتیجه از نظر کرکگور متعلق ایمان پارادوکس‌ها و امور متناقض و نامعقول است، اما به نظر صدرا متعلق ایمان امور معقول و عقل‌پذیر است و عقل نمی‌تواند امور محال را بپذیرد.

۷. تأکید صدرا بر بعد معرفتی ایمان به معنای نادیده گرفتن ابعاد دیگر آن نیست، هر چند به نظر صدرا این بعد دارای اهمیت بسیاری است و بر دیگر ابعاد ایمان غلبه دارد، صدرا در مقایسه بعد معرفتی با بعد عملی و احساسی ایمان، بعد معرفتی آن را مقدم می‌دارد و دو بعد دیگر را مقدمه بعد معرفتی ایمان برمی‌شمارد. وی نقص‌ها و کاستی‌هایی را برای بعد عملی و احساسی ایمان بیان می‌دارد، ولی بعد معرفتی ایمان را مبراً از نقایص محسوب می‌دارد (صدرا، ۱۳۶۶: ۲۴۹) در مقابل، کرکگور با نادیده‌انگاشتن بعد معرفتی ایمان، بعد احساسی ایمان را بسیار ارجح می‌نهد و آن را بر دیگر ابعاد ایمان مقدم می‌دارد. البته تأکید کرکگور بر بعد احساسی دین به معنای درگیر شدن با ایمان در عمل است؛ چه اینکه دغدغه اصلی او مسیحی‌شدن و نه مسیحی‌بودن است. مسیحی‌شدن تحول درونی در اثر جهش ایمانی است، در صورتی که مسیحی‌بودن صرف پذیرش ایمان مسیحی و احیاناً انجام اعمال دینی بدون متحول‌شدن درونی است. آشکار است کسی که از شوری بی‌حد و حصر نسبت به ایمان مسیحی برخوردار باشد، برای عمل به محتوای آن نیز تلاش خواهد کرد، لذا بعد عملی ایمان برای وی نیز به جد مطرح است.

۸. کرکگور برای عزم و تصمیم و جهش و رسیدن به مرحله سوم از مراحل زندگی یعنی مرحله دینی، راه معینی جز شور ایمان و عزم بر جهش معرفی نمی‌کند و چگونگی کسب این شور و انجام جهش، مبهم در اندیشه او رها شده، اما در اندیشه صدرا راه ایمان به خوبی در فلسفه او و در دیگر آثارش نمایانده شده است.

۹. کرکگور یک ایمان‌گراست و رویکرد او به ایمان رویکردی اراده‌گرایانه است؛ زیرا معتقد است هر باور و اعتقادی محصول اراده است و لذا بر نقش تصمیم در اندیشه و عمل تأکید می‌کند.

او معتقد است که ایمان حاصل علم و معرفت عقلی نیست، بلکه حاصل عزم و تصمیم است. برخلاف صدرا که معرفت‌گراست و رویکرد وی به ایمان رویکردی عقلی است، وی ایمان را مبتنی بر علم و معرفت می‌داند و نقشی برای اراده در ایمان قائل نیست، وی نقش اصلی را به بعد معرفتی آن می‌دهد و آن را از طریق دانش عقلی و معرفت‌شهودی قابل حصول می‌داند.

### منابع و مأخذ

- ۱- استیس، والتر ترنس، ۱۳۷۷، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، ویراستار، مصطفی ملکیان، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۲. الاشعری، ابوالحسن، ۱۹۸۰، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتز، انجمن مستشرقان آلمانی، چاپ سوم.
۳. آلستون پیتز، میلتون بینگر، ۱۳۷۶، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۴. بارث ویلیام، ۱۳۶۲، اگزیستانسیالیسم چیست؟ ترجمه منصور مشکین‌پور، تهران، انتشارات آگاه، چاپ دوم.
۵. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۳۶۷، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی.
۶. پاکین، ریچارد، آروم استرول، ۱۴۰۲ ق، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم.

۷. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ سوم.
۸. جمال پور، بهرام، ۱۳۷۱، انسان و هستی، تهران، مؤسسه نشر هما، چاپ اول.
۹. جوادی، محسن، ۱۳۷۶، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چاپ اول.
۱۰. السیحانی، جعفر، ۱۳۷۰، بحوث فی الملل و النحل، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، جلد ۱، الطبعة الثانية.
۱۱. الشیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۳ هـ. ق، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، جلد سوم.
۱۲. الشیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمدخواجهی، قم، انتشارات بیدار، جلد ۱، چاپ دوم.
۱۳. الشیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۴، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهی، قم، انتشارات بیدار، جلد ۲، چاپ اول.
۱۴. الشیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۴، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهی، قم، انتشارات بیدار، جلد ۳، الطبعة الاولى.
۱۵. الشیرازی، صدرالدین، ۱۴۰۳ ق - ۱۳۶۱ ش، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهی، قم، انتشارات بیدار، جلد ۴.
۱۶. الشهرستانی، عبدالکریم، ۱۹۹۰، الملل و النحل، تحقیق عبدالامیر مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، لبنان، دارالمعرفه، جلد ۱.
۱۷. عامری، ابوالحسن، ۱۳۶۷، الاعلام بمناقب الاسلام، تصحیح احمد عبدالقرب قراب، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ترجمه احمد شریفی و حسن منوچهری، چاپ اول.
۱۸. کرکگور، سورن، ۱۳۷۷، بیماری به سوی مرگ، ترجمه رؤیا منجم، تهران، انتشارات پرسش، چاپ اول.
۱۹. کرکگور، سورن، ۱۳۸۰، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، چاپ دوم.
۲۰. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، سیری در سپهر جان، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول.

21. Kierkegaard, Soren, 1992, *concluding uniscientific postscript*, ed and tran by: Howard v. hong and Edna H. hong (Princeton university press.)
22. Kierkegaard, soren, 1983, *Fear and trembling and repetition*, ed and tr. Howard v. Hong and edna Hong Princeton, Princeton, Princeton university press.
23. Kierkegaard, soren, 1987, *philosophical fragments*, Ed and trans by: Howard v Hong and Edna H. Hong (Princeton university press, second Edition.)
24. Kierkegaard, soren, 1941, *training in chistianty*, walter lowrie, trans, (London and new york: oxford university press).
25. Kierkegaard, soren, 1959, *Either – or, tr*, David F. sweson and Lillian Marvin swnson, with revisions by Howard A. Johnson, Princeton: Princeton university press.
26. Pascal blaise, 1996, *wager in philosophy of religion*, selected Reading (Michael Peterson and... oxford university press).