فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۸ ، بهار ۱۳۹۱، ش ۲۸
صفحات ۱۵۴ ـ ۱۲۷

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 8, Spring 2012, No. 28

علم به خدا در اندیشه مولوی و کی‌یرکگور

رحمت‌اله مرزبند*

چکیده

چیستی علم به خدا از دغدغه‌های بسیار مهم دینداران و متفکران دینی در الهیات مسیحی و اسلامی بوده است. ازجمله شخصیت‌های مهم در دو سنت شرق و غرب که به این امر اهتمام ورزیده‌اند، مولوی و کی‌یرکگور می‌باشند که به‌نوعی در اضلاع معرفتی‌شان درباره خدا مشابهت‌هایی یافت می‌شود. در این مقاله، چیستی علم به خدا از منظر این دو بررسی و تطبیق می‌شود.

ازجمله نتایج پژوهش آن است که مولوی و کی‌یرکگور اگرچه بر نفی رویکرد تفکر آفاقی (عقل جزئی) در معرفت خدا اتفاق‌نظر دارند، در مؤلفه‌های مفهومی خداوند، امکان علم به او و نیز ماهیت ادله در نفی رویکرد آفاقی، تفاوت‌های اساسی دارند.

واژگان کلیدی

عقل کلی، عقل جزئی، تفکر آفاقی، تفکر انفسی، شهود.

---

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی مازندران.
Marzband.rahmatollah@Gmail.com.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

طرح مسئله

یکی از مسایل بنیادی و مهم در معرفت‌شناسی دینی، معرفت به خداست؛ چراکه علم به خدا در پیدایش حالت‌های خاص الهی و نیز رفتارهای انسان در بعد فردی و اجتماعی اثر می‌گذارد. بدون شناخت حق، ایمان دینی شکل نمی‌گیرد و خروج از جاده ایمان، ثمره جهل به خداوند معرفی شده است. (انفال / ۴۲) حقیقت علم به خدا چیست؟ با توجه به اهمیت و تأثیر فراوان معرفت به خدا در زندگی فردی و اجتماعی، اندیشمندان فراوانی در دو سنت دینی مسیحیت و اسلام توجه ژرفی به آن کرده‌اند. موضع‌گیری متفکران مسلمان درباره نوع و ماهیت این معرفت به دو نظریه انجامیده است: نظریه فلسفی و نظریه فطری (شهودی). نظریه فلسفی از آنِ کسانی است که معرفت حق را از سنخ علم حصولی می‌شمارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳: ۶ / ۲۱) نظریه فطری هم اعتقاد افرادی است که این معرفت را حضوری و شهودی می‌دانند. (امام خمینی‌قدس‌سره، ۱۳۷۸: ۱۸۲) در میان متفکران مسیحی، علاوه بر اعتقاد به رویکرد فلسفی، عده‌ای رویکرد ایمان دینی را در شناخت خداوند مطرح نموده‌اند. در این رهیافت، شناخت دینی مبتنی بر آگاهی عقلی یا طبیعی نیست؛ بلکه فقط بر ایمان استوار است. (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۵ و ۴۹) هدف از پژوهش حاضر، فهم حقیقت علم به خدا در اندیشه‌های مولوی و کی‌یرکگور است.

مولانا جلال‌الدین مولوی (۶۷۲ ـ ۶۰۴ ق / ۱۲۷۵ ـ ۱۲۰۷ م) متأله و عارف مسلمان است که اندیشه وی محصول چند سال کوشش فکری مسلمانان در عوالم گوناگون مذهبی و فلسفی و عرفانی است. حاصل تفکرات و بحث‌ها و مشاجراتی را که صدها تن از بزرگان اسلامی پیش از او داشته‌اند، می‌توان در آثار او یافت؛ اما نه به‌صورت ساده و ابتدایی؛ بلکه در قالب معجونی که اجزای آن به‌دقت از اینجاوآنجا گردآوردی شده و به‌صورت مخلوط واحدی در درمان بیماران به‌کار رفته باشد. تأمل در آثار مولوی بیانگر آن است که وی در حد وسیعی در آثار خود درباره خدا سخن گفته است و هیچ قصه و حکایت و معرفتی در آثار وی نیست که به موضوع خدا ارتباط پیدا نکند و مسئله‌ای از مسائل حیات فلسفی و دینی نیست که وی بدان نپرداخته باشد. (خلیفه، ۱۳۵۶: ۲۸۲ ـ ۲۸۱)

سورن کی‌یرکگور نیز متأله پرشور دانمارکی (۱۸۵۵ ـ ۱۸۱۳م) و از متفکران برجسته

اگزیستانسیالسیم ایمان‌گرا می‌باشد. زندگی وی نیز دربردارنده حوادث خاصی است که در سوق دادن وی به مباحث حکمی و فلسفی اثرگذار بوده است. تحصیل در آلمان و آشنایی با اندیشه‌های هگل، هامان، لوتر و پاسکال از وی متفکری برجسته ساخت؛ به‌طوری‌که آثار فراوانی از قبیل ***پاره‌نوشته‌های فلسفی***، ***تعلیقه غیرعلمی نهایی***، ***مفهوم نگرانی***، ***ترس و لرز*** و ... را به تحریر درآورد.

فلسفه وی، فلسفه زندگی یا حکمت عملی است و مسائل و موضوعات در حوزه دین را با رهیافت وجودی می‌نگریسته است. یکی از دغدغه‌های کی‌یرکگور معرفت به خداست؛ موضوعی که با بحثی گسترده در بیشتر آثارش به‌ویژه درکتاب ***تعلیقه غیر علمی نهایی*** تلاش کرده تا مخاطبان خود را به درک درستی از علم به خدا سوق دهد.

اگر نگاهی اجمالی به آثار مولوی و کی‌یرکگور داشته باشیم، درمی‌یابیم که هر دو اندیشمند در مورد امکان و راه‌های شناخت خدا بحث کرده‌اند. از تعمق در آثار ایشان برمی‌آید که در ضلعی از اضلاع معرفتی آنها در باب معرفت خدا، نوعی سنخیت وجود دارد. مولوی پای استدلالیان را در معرفت خدا چوبین دانسته، بر معرفت شهودی یا قلبی تأکید دارد. به‌موازات آن در آثار کی‌یرکگور مشاهده می‌شود که وی ارزش تفکر آفاتی در معرفت خدا را نفی کرده، به تفکر انفسی توجه دارد. چنین آرایی می‌تواند یکسان‌انگاری اندیشه مولوی و کی‌یرکگور را در معرفت خدا برای مخاطب به‌ارمغان آورد.

مسلم است که درک بهتر و دقیق از علم به خدا در اندیشه مولوی و کی‌یرکگور توجه همه‌جانبه به ابعاد مسئله را می‌طلبد. بر این اساس، نگارنده بر آن است تا حقیقت علم به خدا را با توجه به ابعاد وجودشناختی و معرفت‌شناختی و نیز آثار آن بررسی کند تا تصویر روشن‌تری از این موضوع در اندیشه آن دو ارائه شود؛ امری که می‌تواند در تحکیم باورهای دینی مؤمنان مفید واقع شود.

الف) مؤلفه‌های علم به خدا در تفکر مولوی

یک. وجودشناسی خداوند

در اندیشه مولوی، وجود خدا نیاز به اثبات ندارد؛ چون او حق است و حق در نزد وی ثابت است. آنچه وجودش محتاج به اثبات می باشد، ماسوی‌الله است که وصف باطل مصداق آن

است. قصه شمس تبریز با آن طالب علم مغرور که مولانا در ***فیه‌مافیه*** بدان اشاره دارد، متضمن تقریر همین معناست. (مولوی، ۱۳۴۸: ۹۲) تأمل در آثار وی بیانگر آن است که او در توصیف خداوند گاهی به‌سوی تعالی‌گرایی می‌گراید و گاهی بر مبنای موضع کلامی‌اش بی‌محابا اقوال تشبیهی را بر زبان می‌آورد و نفی و تنزیه مطلق را تخطئه می‌کند.

مولوی در ***مثنوی*** با تلمیح به حدیث قدسی «الإنسان سرّي و أنا سرّه» به حضور امر الهی در نفس اشاره می‌کند:

کعبه هر چندی که خانه ی بر اوست　　خلقت من نیز خانه سر اوست
(همو، ۱۳۸۹: ۲۶۲، د ۲ / ب ۲۲۴۵)

و در جایی دیگر، خود را قبله جمله سجده‌ها می‌داند:

این هیکل آدم است روپوش　　ما قبله جمله سجده‌هاییم
(همان: ۵۵۱، ک: ۱۶ / ۵۳۰)

بیان آشکار اوصاف الهی در ***مثنوی***، اشارتی دیگر به خدای متشخص و انسان‌وار در اندیشه مولوی دارد:

کای محب عفو از ما عفو کن　　ای طبیب رنج ناسور کهن
(همان: ۱۵۸، د ۱ / ب ۳۲۵۸)

این گرایش مولانا به توصیف انسان‌وار از خداوند، گاه به نقد زبان سلبی و تعالی‌گرایی خداوند منتهی می‌شود:

ای مزور چشم بگشا و ببین　　چند گویی می ندانم آن و این
از وبای زرق و محرومی بر آ　　در جهان حی و قیومی در آ
تا نمی‌بینم همی بینم شود　　وین ندانم‌هات می‌دانم بود
(همان: ۹۱۴، د ۶ / ب ۶۳۰ ـ ۶۲۷)

اما نقد تعالی و گرایش به توصیف انسان‌وارگی از خداوند، تنها یک وجه از نگاه مولانا را

نشان می‌دهد. وی درموارد متعددی ـ به‌عکس مثال‌های پیش‌گفته ـ از برتری تنزیه و تعالی بر خدای متشخص سخن می‌گوید:

> و خداوند از آنچه کافران می‌گویند و از شرکی که خدانشناسان قائل‌اند و از نقصانی که مردمان ناقص به وی نسبت می‌دهند و از تشبه که اصحاب تشبیه معمول می‌دارند و پندارهای ناروایی که اندیشمندان درباره او می‌پندارند و از چگونگی‌هایی که پندارگرایان در ذهن دارند، پاکیزه و متعالی است. (۱۳۷۵: ۱۸۷، مقدمه دفتر دوم)

اما اعتقاد مولانا به تشبیه یا تنزیه حق (تشخص‌گرایی و تعالی‌گرایی) محدود نمی‌شود؛ بلکه هنگامی‌که از موضع برتر به این مقوله می‌نگرد، تعالی و تشخص‌گرایی، هر دو را محدود می‌کند و حق را از هر دو منزه می‌داند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱ / ۷۲۵) وی برآن است که ذات خدا از اطلاق و تقیید و نیز از تنزیه و تشبیه فراتر است و ذیل هیچ‌یک از این مقولات نمی‌گنجد:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من
(مولوی، ۱۳۸۹: ۸۴۷، د ۵ / ب ۳۳۱۸)

بااین‌حال، وی به اطلاق در عین تقیید معتقد است و هیچ ساحتی را از وجود گسترده حق‌تعالی خالی نمی‌بیند و به‌دلیل ظهور و حضور گسترده‌اش هر لحظه به رنگی جلوه می‌کند؛ درحالی‌که به هیچ‌یک از این صور محدود نیست:

ای صفاتت آفتاب معرفت و آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشید و گه دریا شوی گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی، نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها و از بیش، پیش
(همان: ۱۹۳، د ۲ / ب ۵۵ ـ ۵۳)

دو. امکان شناخت عقلی خداوند

یکی از موضوعات مهم در معرفت‌شناسی دینی، امکان معرفت به خداست. در اندیشه عرفانی، خداوند دارای تعالی معرفتی است و نمی‌توان هیچ نوع ادراک متعارفی از خدا ـ دست‌کم در

مقام ذات یا الوهیت او ـ داشت و در هیچ حد و تعریفی قرار داد. در این راستا مولوی ـ همانند سایر عرفا ـ خدا را برتر از ساحت اندیشه آدمی توصیف می‌کند:

هرچه اندیشی پذیرای فناست　　آنچه در اندیشه ناید، آن خداست
(همان: ۳۱۲، د ۲ / ب ۱۵۰۶)

از طرف دیگر، ابیات فراوانی از مثنوی، حکایت از این دارد که ساحتی از خداوند به‌وجهی شناخته می‌شود:

تو مگو ما را بدان شه یار نیست　　با کریمان کارها دشوار نیست
(همان: ۳۳، د ۱ / ب ۲۲۱)

همچنین پرداختن به اوصاف الهی، دلیلی بر نوعی شناخت از باری‌تعالی است:

کای محب عفو از ما عفو کن　　ای طبیب رنج ناسور کهن
(همان: ۱۵۸، د ۱ / ب ۳۲۵۸)

با این همه، آیا توصیف وی از خداوند مبتنی بر رهیافت معرفت عقلانی است؟ آیا روش عقلانی می‌تواند انسان را به شناخت حق سوق دهد؟

در اندیشه مولوی، با نگاه‌های مختلفی درباره معرفت عقلانی مواجه هستیم که در یک دیدگاه کلی می‌توان نگاه مولانا به معرفت عقلانی را به دو دسته تقسیم کرد: نخست معرفت عقلانی ناشی از عقل جزئی و دیگری معرفت عقلانی ناشی از عقل کلی. در نگاه وی، عقل جزئی نارساست و اکثر افراد بشر کم‌وبیش در آن شریک هستند که ابزار ادراک و تشخیص نفع و ضرر ایشان در عالم حسی است. هنگامی‌که وی تعابیر عقل بحثی، عقل فلسفی و عقل کسبی را به‌کار می‌برد، به همین عقل جزئی و ماهیت آن اشاره دارد. عقل فلسفی و عقل بحثی، قوه فکر و اندیشه و شعور طبیعی انسانی است که در متونی درسیِ اکتسابی و بحث و مناظره علمی و مذهبی به‌کار می‌آید و به‌دلیل آنکه فرد در این مسیر جدل و مباحثه می‌کند،

آن را «عقل بحثی» نامیده‌اند. عقل فلسفی در نظر وی همان عقل مبتنی بر برهان و استدلال است که در امور چون‌وچرا می‌کند:

هرکه را در دل شک و پیچانی است　　در جهان او فلسفی پنهانی است
(همان: ۱۵۹، د ۱ / ب ۳۲۸۵)

بند معقولات آمد فلسفی　　شهسوار عقل عقل آمد صفی
(همان: ۴۴۷، د ۳ / ب ۲۵۲۷)

عقل کسبی یا مکسبی نیز اشاره به علمی است که انسان حافظ آن باشد و پیوسته در حال تغییر و قبول بوده، با عرضه علمی جدید، معارف قدیم از رواج و اعتبار می‌افتد و سرچشمه‌اش کتاب و استاد است. (همان: ۶۲۴ ، د ۴ / ب ۱۹۶۸ ـ ۱۹۶۰)

چنین دانش‌هایی در حد خود سودمند هستند؛ چراکه انسان به‌واسطه آن دیگر موجودات را تسخیر کرده، به خدمت می‌گیرد و از آنها در جهت کمال خود بهره می‌جوید:

خاتم ملک سلیمان است علم　　جمله عالم، صورت و جان است علم
آدمی را زین هنر بیچاره گشت　　خلق دریاها و خلق کوه و دشت
(همان: ۶۶، د ۱ / ب ۱۰۳۱ ـ ۱۰۳۰)

مولوی معرفت حسی را برای شناخت بسیاری از اشیا و امور و دستیابی به برخی مسائل لازم می‌داند و حتی گاهی آن را ستوده است؛ اما آن را تکیه‌گاه قطعی برای کسب معرفت انسان نمی‌شمارد. ازآنجاکه علم حسی به امور معیشتی مربوط است، نمی‌تواند با ماورای عالم حس نفوذ کند. این علم عماد زندگی و مایه بقای هرگونه حیوانی است. (همان: ۶۰۶ ، د ۴ / ب ۱۵۱۸)

وی در زمینه معرفت حسی، تمثیل پیل و خانه تاریک را مطرح می‌کند. بنابراین حکایت، افرادی که برای دیدن فیل به جای تاریکی می‌رفتند، هرکدام به قسمتی از بدن فیل دست می‌زدند و آن را بسان همان عضو توصیف می‌کردند. چشم حس مانند کف دست است و ازآنجاکه کف هیچ‌یک از آنها بر تمام وجود فیل احاطه نداشت، جز بخشی از آن را درک

نمی‌کردند؛ همان‌گونه که چشم حس هم به ماورای دنیای ظاهر نفوذ نمی‌کند و جز بخشی از واقعیت، تنها ظاهر را ادراک می‌کند. (همان: ۳۹۵، د ۳ / ب ۱۲۷۱ ـ ۱۲۶۹)

در نظر مولانا، عالم «خلق» دارای جهت و عالم «امر» بدون جهت است و خداوند که آفریننده عالم امر است، بی‌جهت تر است. خداوندِ آفرینندهٔ عقل، از عقلِ بی‌جهت، بی‌جهت تر است. (همان: ۶۹۵ ، د ۴ / ب ۳۶۹۴ ـ ۳۶۹۳) عقل جزئی مقید به فصل و وصل و محدود به مقولات ذهنی است. تعلقی که خداوند با مخلوق خویش دارد، در هیچ یک از این مقولات نمی‌گنجد و درنتیجه تفکر، راهی به ذات حق نمی‌یابد. (همان، ب ۳۶۹۹ ـ ۳۶۵۹) در نظر وی، معرفت فلسفی، مانعی برای شناخت یقینی است و آن را شایسته اعتماد نمی‌داند؛ چون قیاس‌های ظنی در استدلال فلسفی پایدار نیستند و با اندک شبهه‌ای سست خواهند شد. (همان: ۱۱۱، د ۱ / ب ۲۱۲۸ ـ ۲۱۲۵) علاوه بر این، آنچه را فلسفی اقامه دلیل می‌خواند، درواقع افزودن وسایط بین خود و مطلوب است و این وسایط او را از مطلوب دور می‌کند. (همان: ۷۲۹، د ۵ / ب ۵۶۹)

وی اگرچه همانند کی‌یرکگور بر نفی رویکرد عقلانی (عقل جزئی) اشاره می‌کند، تأکید او بر عقل جزئیِ مستقل از عقل کلی و ایمانی است؛ چراکه وی با توصیف خداوند، به‌نوعی استفاده از رویکرد عقلانی در معرفت حق را ضروری می‌داند. از نگاه وی، در شناخت حق چاره‌ای جز دست انداختن به همین اوصاف نداریم. (همان: ۲۵۷، د ۲ / ب ۱۷۱۹ ــ ۱۷۱۵) لکن این زبان تنها مثالی برای اشارت به آن حقیقت است (همو، ۱۳۸۱: ۲۴۶ و ۲۴۴) و انسان باید از آن عبور کند تا به حقیقت دست یابد.

قسم دیگری از معرفت عقلانی وجود دارد که برخاسته از عقل کلی است. عقل کلی به دو معناست: یکی عقل مجرد و علویِ مفارق از ماده و مادیات که با نفس کلی مترادف است و دیگری عقل کامل می‌باشد که محیط بر همه اشیاست و حقایق امور را به‌شایستگی درک می‌کند. (همایی، ۱۳۶۰: ۴۶۹) عقل کل، حقیقتی است که عالم هستی جلوه‌ای از آن می‌باشد (مولوی، ۱۳۸۹: ۲۲۸، د ۲ / ب ۹۷۸) و از منبع فیاض الهی و عنایات حق نشأت می‌گیرد. همچنین علم و معرفتی که از آن ره حاصل می‌شود، همیشه تازه و کاربردی است و هیچ‌وقت کهنگی و فساد نمی‌پذیرد. (همان: ۶۲۴ ، د ۴ / ب ۱۹۶۸ ـ ۱۹۶۰)

از مظاهر عقل کلی، عقل وحیانی و ایمانی است. عقل ایمانی پرورده ایمان است و کشف و ادراک حقایق برعهده اوست؛ عقلی که اخبار الهی را با جان‌ودل تصدیق می‌کند. (اکبرآبادی، ۱۱۴۰: ۸۹) چنین عقلی، پاسبانی است که منصفانه داوری می‌کند و نگهبان عوالم معنوی سالک است. (مولوی، ۱۳۸۹: ۶۲۵ ، د ۴ / ب ۱۹۸۶) عروج به‌سوی حق در نظام فکری مولانا به‌مدد همین عقل ممدوح یا عقل ایمانی میسر می‌شود که ستوده قرآن و از جنس فرشته است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۳۳۳) وی بالاترین مرتبه عقل را مختص اولیا می‌داند؛ چون عقلِ عقل‌اند. (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۲۷، د ۱ / ب ۲۴۹۸) عقل ابدالان هم تعبیری از عقل کلی است که همانند پر جبرئیل، در یک چشم به‌هم زدنی تا سدرةالمنتهی ــ که به‌تعبیر عارفان نهایت عروج جبرائیل عقل است ـ سیر می‌کند:

عقل ابدالان چو پر جبرئیل　　می‌پرد تا ظل سدره میل‌میل
(همان: ۱۲۷، د ۶ / ب ۴۱۵۳)

چراکه ابدالانِ حق از گمان و هوا درگذشته‌اند و به کشف و مشاهده حقایق نائل آمده‌اند و در مرتبه شهود حق‌الیقین، کمترین شک و شبهه و خلاف برای آنان باقی نمانده است. (ریاحی، ۱۳۸۴: ۶۱) وی شرط رسیدن به عقل کل یا عقل ابدالان را تسلیم محض به امر پیر می‌داند. مراد او پیر سال و ماه یا پیر گردون نیست؛ بلکه پیر رشاد است. (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۰۵۵، د ۶ / ب ۴۱۲۴ ـ ۴۱۲۱)

ولیّ حق یا انسان کامل، به‌دلیل فنای از خود، مظهری از عقل کل است و کاروان بشری را در صراط مستقیم هدایت می‌کند. (همان: ۱۲۷، د ۱ / ب ۲۴۹۸) از دیدگاه وی، برای درک حقایق ماورایی، یا باید خود انسان عاقل کامل باشد یا آنکه به جان‌ودل تسلیم عاقل کاملی باشد و در سایه رهبری و رهنمونی او راه صلاح و فلاح را بپیماید:

عقل باشد مرد را بال و پری　　گر نباشد عقل، عقل رهبری
یا مظفر یا مظفرجوی باش　　یا نظرور یا نظرورجوی باش
(همان: ۱۰۵۴، د ۱ / ب ۴۰۷۵ ـ ۴۰۷۴)

هنگامی‌که عقل جزئی هم خود را تسلیم عقل قدسی کند، به شکوفایی نهایی عمل انسانی در ساحت قدس منجر می‌شود؛ بدین معنا که خود بال درآورده، به‌سوی قدس به پرواز درمی‌آید و به جایگاه اولیه انسان که فردوس برین باشد، راه می‌یابد. (همان: ۶۰۲ ، د ۴ / ب ۱۰۷۴؛ د ۱ / ب ۱۴۰۹)

سه. معرفت انفسی به خداوند

از نظر مولوی، امکان معرفت حق، نه با توجه به عالم بیرون که با فرورفتن به ورطه درون میسر است. خدایی را که در لامکان است، نباید بیرون از کنه نفس جست. برای نزدیک شدن به آن، خودنگری و فرورفتن به درون باید:

من آن ماهم که اندر لامکانم　　مجو بیرون مرا، در عین جانم
تو را هرکس به‌سوی خویش خواند　　تو را من جز به‌سوی تو نخوانم
(همو، ۱۳۸۶: ۵۳۳، ب ۱۵۹۷۷ ـ ۱۵۹۷۶)

چراکه به‌تعبیر صریح مولانا، سرّ هستی در درون خود انسان نهفته است:

السرّ فیک یا فتی لاتلتمس ممن أتی　　من لیس سر عنده لم‌ینتفع مما ظهر
(همان: ۴۱۸، ب ۱۲۵۵۸)

و این سرّ چیزی جز حضور حق‌تعالی نیست. این حضور را به‌بهترین نحو در نفس آدمی می‌توان جست:

گفت پیغامبر که حق فرموده است　　من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش و نیز　　من نگنجم، این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب　　گر مرا جویی، در آن دل‌ها طلب
(همو، ۱۳۸۹: ۱۳۳)

که از درون می‌توان به‌سوی حق راه برد:

به خود واگرد ای دل، زانکه از دل　　ره پنهان به دلبر می‌توان کرد
(همو، ۱۳۸۶: ۲۳۰)

انسان باید برای تحصیل آن خود را از اوصاف جسمانی خالی و صافی کند و در ریاضت و مجاهده، آینه بی‌زنگ شود که در آن صورت با همان نور وحی، حقایق دین و سرّ شریعت را مشاهده می‌کند. (همو، ۱۳۸۹: ۶۴۵ ، د ۴ / ب ۲۴۷۴ و ۲۴۶۹) آنچه مولانا در قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری می‌گوید، مربوط به همین علم است که افاضه آن از طرف خداوند، در گرو تصفیه باطن سالک است. (همان: ۱۶۶، د ۱ / ب ۳۴۶۷ ـ ۳۴۶۶) وی در این تمثیل، چینیان را نماینده علم بحثی و رومیان را نمونه کامل اهل معنا و علم کشفی می‌داند. نقاشان روم، دیوار را صیقل کردند و آنچه را نقاشان چین به‌دقت و صنعت پرداخته بودند، در آینه صیقل‌خورده خود منعکس ساختند. این داستان، مثالی برای فرق میان علم حصولی و علم حضوری است. چینیان مظهر علم حصولی‌اند که باید آن را با کوشش و از سواد و دفتر به‌دست آورند و رومیان مظهر علم حضوری‌اند که تحصیل آن نیاز به مقدمات کتاب و دفتر ندارد. دل انسان از نظر مولوی، همانند آینه است که البته برخلاف آن پذیرایی نقش‌های بی‌شمار است؛ چوی حدی برای آن نیست. (شهیدی، ۱۳۷۳: ۱۵۰ ـ ۱۴۹)

به‌اعتقاد او، فهم درست هر چیزی آنگاه حاصل می‌شود که آدمی به‌گونه‌ای با متعلق شناخت هم‌سنخ شود و تا این مشارکت و سنخیت صورت نپذیرد، فهم ممکن نمی‌شود. وی درک عقل را در عقل‌شدن و درک عشق را در عشق‌شدن می‌داند:

عقل گردی عقل را دانی کمال　　عشق کردی عشق را دانی ذبال
(مولوی، ۱۳۸۹: ۹۲۰، ۶ / ب ۷۵۸

مولانا براساس دیدگاه قرآن که قیامت را روز آشکار شدن حقایق می‌داند: «یَوْمَ تُبْلَی السَّرَائِرُ» (طارق / ۹) و اینکه راه ورود به قیامت مردن است، بر این باور است محمدﷺ با مردن، تولد دوباره یافت و به قیامت تبدیل شد. بنابراین تمام حقایق در وجود او تجلی کرد. (همان: ۹۱۹، د ۶ / ب ۷۵۴ ـ ۷۵۰) ازاین‌رو لازمه شناخت خدا، خداشدن است. (همان: ۹۲۰، د ۶ / ب ۷۵۸ ـ ۷۵۶) خدا شدن تنها در فنای فرد و دست شستن از هستی خود امکان‌پذیر می‌باشد. (همان: ۵۲۹، د ۳ / ب ۴۵۱۳) آدمی با تجربه فنا می‌تواند به معرفت شهودی حق راه یابد و روزنه‌ای به عالم بی‌صورت بگشاید.

چهار. پیامدهای علم به خدا

در نگاه مولانا، یکی از خواص علم و معرفت شهودی به خداوند، ارتقای مرتبه وجودی (جانی) انسان است. از نظر وی، انسان دارای جسم و جان است؛ ولی حقیقت او جان اوست. (همان: ۵۷۶، د ۴ / ب ۷۶۰) حقیقت جان نیز اندیشه و آگاهی است و هرکه را دانش و عرفان بیشتر باشد، مرتبه جانی او افزون‌تر خواهد بود.

جان نباشد جز خبر در آزمون هرکه را افزون خبر جانش فزون
(همان: ۳۲۱، د ۲ / ب ۳۳۳۵)

ازاین‌رو انسان‌ها با ملاک بهره‌مندی‌شان از معرفت و آگاهی سه گونه‌اند:

> بعضی از آدمیان، متابعت عقل چندان کردند که نور محض شدند. ایشان انبیا و اولیایند، ... . و بعضی را شهوات بر عقلشان غالب گشت تا به‌کلی حکم حیوان گرفتند. بعضی در تنازع ماندند و آنها آن طایفه‌اند که ایشان را در اندرون رنجی و دردی و فغانی پدید آید و به زندگانی خویش راضی نیستند؛ اینها مؤمنانند. (همو، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

پس بالاترین مرتبه جان به انبیا و اولیا تعلق دارد؛ چون میزان آگاهی و معرفت آنان از سایر انسان‌ها بیشتر است. انبیا نه‌تنها به‌دلیل داشتن نفس ناطقه مشترک انسانی بر سایر انسان‌ها برتری دارند، در آنها روحی دیگر یا حسی وحیانی می‌باشد که سبب امتیاز آنان از سایر انسان‌های عادی می‌شود. (همو، ۱۳۸۹: ۵۶۱، د ۴ / ب ۴۰۹ ـ ۴۰۸)

سالکی که به معرفت شهودی خداوند دست یافته است، به غیر او احساس بدبینی و ناخرسندی ندارد؛ چون عالم را صورت عقل کل می‌بیند و با آن در صلح و صفا و وفاق به‌سر می‌برد. ازاین‌رو خود را در عالم همچون کودکی می‌بیند که در خانه پدر و تحت نظارت اوست و هرگز از آنچه پدر در حق وی می‌کند، احساس رنج و ناخرسندی ندارد تا خود را عاق و عاصی بیابد. (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱ / ۵۴۰) چنین عارفی هیچ‌گاه اموری همچون فقر و قحطی، بیماری، پیری، مرگ و هر آنچه را رنج جسم می‌خوانیم، از سنخ شر نمی‌یابد؛ بلکه آن را مطلوب می‌بیند:

غم خور و نـان غـم‌افزایـان مخـور زانـک عاقـل غـم خـورد کـودک شـکر
قنـد شـادی میـوه بـاغ غـم اسـت این فرح زخم است و آن غم مـرهم اسـت
عاقـل از انگـور مـی بینـد همـی عاشـق از معـدوم شـی بینـد همـی
(مولوی، ۱۳۸۹: ۴۹۷، د ۳ / ب ۳۷۵۴ ـ ۳۷۵۱)

رنج موجب تضرع و سبب‌ساز رحمت حق است. (همان: ۲۷۸، د ۲ / ب ۲۲۶۱) علاوه بـر این، رنج مانع غفلت و ملامت (همان: ۱۰۶۰، د ۶ / ب ۴۲۲۲) و مایـه تطهیـر جـان انسـانی می‌باشد. (همان: ۵۱۵، د ۳ / ب ۴۱۹۴ ـ ۴۱۹۲)

اساس حسن و قبح افعال بر اصول عقلانی نیست و نمی‌توان با رهیافت عقلانی اعتزالی، ارسطویی یا کانتی، راهی به فهم سلوک اخلاقی وی داشت. در نظر وی، فعل آن اسـت کـه فاعل‌اش حکیم یا متصل به منبع حکمت یا وحی باشد؛ هرچند به‌ظاهر خطـا و غیـر اخلاقـی به‌نظر آید. اگر منشأ صدور فعل، فاعل حکیم نباشد، آن عمل حکیمانه و اخلاقی نخواهد بود. وی در داستان پادشاه و کنیزک، قتل زرگر را چون مؤید به امر الهی بود، عین صواب و زیبایی مطلق می‌داند؛ (همان: ۳۳، د ۱ / ب ۲۲۶) چراکه فعل خداوند، مطلق زیبایی است و شاه نیـز درحقیقت نایب و فاعل خداوند است و هر حکمی که بر فعل خدا جاری است، در باب عمل او هم صدق می‌کند. (همان، د ۱ / ب ۲۲۷) در این راستا، قبح ذاتی عمل کشتن با اتصال آن به مصدر فعل از بین می‌رود. ازاین‌رو گاهی جنـایتی طـاعتی مـی‌شـود و ذبـح فرزنـدی موجـه می‌نماید. (همان، د ۱ / ب ۲۲۵ و ۲۲۸)

وی در حکایت نحوی و کشتی‌بان این معنا را یادآوری می‌کند که از انواع دانش‌ها، آنچـه در روز مرگ مایه نجات می‌شود، علم به خدا از طریق مکاشفه است. (همـان: ۱۴۱، د ۱ / ب ۴۰ و ۳۶ و ۲۸۳۵) در این حکایت، نحوی مغروری سوار بر کشـتی مـی‌شـود و رو بـه ناخـدا می‌پرسد: آیا هیچ با علم نحو آشنایی دارد و او را به‌سبب عدم آشنایی با نحو به بـاد افسـوس می‌گیرد که نصف عمرت از بین رفت. کشتی‌بان هم در یک لحظه طوفانی و پرخطر بـه وی خاطرنشان می‌کند که با علم نحو نمی‌توانی نجات پیدا کنی و کل عمرت در فناست؛ زیرا باید با مهارت شنا آشنا باشی. مولانا درصدد نشان دادن بی‌حاصلی غرور اهل علم و جاه است و از

آن نتیجه می‌گیرد که برای نجات روح باید از دانش محو (فنا و نیستی) استفاده کرد؛ یعنی همان علم و معرفتی که با رؤیت و مکاشفه حاصل آید و منجر به یقین می‌شود.

ب) مؤلفه‌های علم به خدا در تفکر کی‌یرکگور

یک. وجودشناسی خداوند

کی‌یرکگور همانند مولوی، وجود خدا را یک واقعیت متافیزیکی مستقل از انسان‌ها تلقی می‌کند و هیچ تلاشی در جهت اثبات خداوند از طریق براهین عقلی نمی‌کند و حتی در ***تکه‌پاره‌های فلسفی*** به انتقاد از براهین اثبات وجود خدا می‌پردازد؛ (Kierkegaard, 1987: 42) چراکه وجود خدا یک اصل موضوعه و ضروری است و هر لحظه‌ای که برای فرد بدون خدا بگذرد، لحظه‌ای ازدست‌رفته و تباه‌شده است. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷)

ذات خدا بی‌نهایت است؛ اما چیزی یا کسی نیست که با من هنگامی‌که من خطا کردم، نزاع کند. (Ibid, 1992: 163) خدای کی‌یرکگور، آفریدگار مطلقی است که در انجام برنامه‌هایش به انسان نیاز ندارد و هم کسی است که وظایفش را به انسان واگذار می‌کند. (Ibid: 136 _ 137) او واجد صفات اخلاقی است؛ چراکه به‌واسطه عشق به انسان‌ها در عیسی متجسد شده تا نجات‌دهنده انسان‌ها شود. (Ibid, 1962 b: 5)

در نظر او در ساحت ذات، تفاوت کیفی میان خداوند و انسان وجود دارد؛ چراکه خداوند امری نامحدود و ابدی است و انسان فردی مخلوق. (Ibid: 195) در کنار این تعالی‌گرایی، اندیشه انسان‌وارگی خداوند نیز در آثار وی مشاهده می‌شود. خدا یک فرد ویژه‌ای است که واقعیت و هستی انسانی یافته است. (Ibid: 290) در دین‌داری A (که حقیقت با سیر باطنی حاصل می‌آید) خداوند حقیقتی است که درون‌بودگی انسان قلمداد می‌شود (Ibid: 184) و در دینداری B (که دینداری مبتنی بر تعالیم مسیحی است) خدا انسان می‌گردد. از نگاه وی، آن حقیقت ابدی در لحظه‌ای از زمان در هستی متولد شد و همانند سایر انسان‌ها رشد کرد، شبیه دیگران سخن گفت و همانند سایر انسان‌ها آداب و رسوم را رعایت کرد. (Ibid: 189)

در دینداری A خداوند یا حقیقت ابدی به‌جهت رابطه‌اش با فرد مخلوق ناسازگار می‌گردد. (Ibid: 183 _ 184) همچنین در دینداری B حقیقت ابدی به‌جهت هستیِ زمانی یافتن، متولد

شدن، رشد سازگار و مصلوب شدن آن در قالب عیسی ذاتاً ناسازه است. (Ibid, 1987: 52) بنابراین در اندیشه وی، وجود خداوند ناسازه یا متناقض می‌نماید.

دو. امکان شناخت عقلی خداوند

وی به‌نوعی خدا را قابل شناخت می‌داند و توصیف وی از خدا بر شناخت حق دلالت دارد. آنجا که وی به توصیف حق می پردازد: «خداوند از هرکسی به ما نزدیک تر است». (Ibid, 1962 a: 174 _ 175) خداوند واجد عشق است؛ عشقی که در شخص عیسی آن را آشکار کرد؛ کسی که نجات‌دهنده انسان‌هاست. (Ibid b: 5)

وی با ارائه دلایلی، امکان شناخت یقینی به عالم خارج را از طریق اندیشه آفاقی نفی می‌کند. در اندیشه آفاقی، تلاش بر این است که فرد متفکر به اندیشه صرف اکتفا کند و فارغ از هرگونه تعصب و علاقه، با روش علمی و فلسفی به شناخت حقیقت دست یابد؛ اما تحقق آن امر میسر نیست و تلاش هر متفکر جهت تحقق مقام اندیشه صرف، مضحکانه خواهد بود؛ چراکه تعهدورزی در تحقق چنین هدفی، خود بیانگر یک انتخاب و علاقه و داشتن هدف از ناحیه متفکر آفاقی خواهد بود و چنین انتخابی بیانگر شورمندی و هستی‌داری است و هستی‌داری نمی‌تواند فاقد شورمندی باشد. (Ibid: 311)

از دیدگاه او، ادعای اندیشه آفاقی در دستیابی به حقیقت، وهم و خیال خواهد بود؛ چراکه هر متفکر آفاقی برای فهم هر امری، مفاهیم کلی (اصول علمی یا فلسفی) را به کار می‌برد. تصورات و مفاهیم کلی ضرورتاً یک ماهیت یا نحوه‌ای از بودن امکانی هستند و این بدان معناست که متعلق اندیشه، امر حقیقی نیست؛ چون زمانی‌که وجود یا هستی امری اندیشیده می‌شود، در این حالت از وجود واقعی جدا می‌شود. بنابراین شناخت حقیقت، به‌معنای تطابق هستی با اندیشه قابل تحقق نیست. (Evance, 1996: 164)

ما در رهیافت آفاقی، با زبان سروکار داریم؛ چیزی که واقعیت را محو می‌کند. در آن لحظه‌ای که جمله‌ای درباره واقعیت بیان می‌کنم، در یک تناقض آشکار قرار می‌گیرم؛ چون در همان لحظه از امر ایدئال سخن می‌گویم، نه عنصری از هستی. (Ibid, 1985:167)

علاوه بر این، تحقق معرفت یقینی به‌عنوان هدف غایی در اندیشه آفاقی ممکن نیست؛

چون انسان متفکر هرگز نمی تواند کل جهان را ببیند، آن‌چنان‌که خداوند می بیند؛ چون عالم هستی فقط یک نظامی برای خداوند است، نه برای مخلوق او. (Ibid, 1992: 118) درنتیجه تحصیل معرفت یقینی ممکن نیست؛ چون جهت فکری و نیز جامعهٔ تفسیری فرد هستی‌دار، دائماً در حال شدن و تغییر کردن است. (Ibid: 175)

کی‌یرکگور در همین راستا، به‌کارگیری تفکر آفاقی در شناخت خدا را برنمی‌تابد و می‌گوید ما نمی‌توانیم حقایق متافیزیکی، مانند وجود خدا و حیات پس از مرگ را با روش آفاقی بیابیم. با عقل و تفکر انتزاعی، نه حقیقت بر ما ظهور می‌کند و نه می‌توانیم آن را به دیگران انتقال دهیم. انسان مالک حقیقت نیست و ظهور و خفای حقیقت در دستان خود حقیقت قرار دارد و انسان باید خود را چنان مهیا سازد که حقیقت بر او ظهور کند؛ اما عقل، تمام قوا و توانایی‌های درونی انسان را به محاق برده است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۴۲)

وی در کتاب ***نوشته‌های فلسفی*** سعی در جهت اثبات وجود خدا دارد و شواهد دال بر وجود حکمت در طبیعت، خیرخواهی و حکمت در حاکمیت جهان را به چالش می‌کشد و می‌گوید:

> حتی اگر شروع می‌کردم هرگز ختم نمی‌توانستم کرد و از این گذشته مجبور می‌بودم که پیوسته در حالت تعلیق به‌سر ببرم و از بین آنکه مبادا دفعتاً امری بسیار هائل روی دهد و شیرازه برهان مرا بگسلد. (Ibid,1987: 52)

از نظر وی، یکی از پایه‌های استدلال آفاقی، امور تاریخی است و امکان ندارد سعادت ابدی را بر استدلال آفاقی درباره امور واقع تاریخی مبتنی سازیم؛ زیرا چیزی از این واضح‌تر نیست که بیشترین یقین قابل حصول در باب امور تاریخی تنها تقریب و تخمین است که وقتی به‌چشم مبنای سعادت ابدی در آن بنگریم، یکسره ناکافی است؛ چون عدم تناسب این دو، حصول نتیجه را محال می‌سازد. (Ibid, 1992: 52) تصمیم برای ایمان دینی مبتنی بر یقین است و تحقیقات تاریخی در تحقق معرفت یقینی ناکافی هستند. علاوه بر این، تحقیقات آفاقی تاریخی هرگز به پایان نمی‌رسند و کسی که درصدد است ایمان خود را بر این تحقیقات مبتنی سازد، التزام دینی خود را تا ابد به تعویق می‌اندازد. (Ibid: 28)

وی ناتوانی عقل در درک خداوند را بیشتر در زمانی می‌داند که می‌خواهد تجسد خدا در عیسی مسیح را ادراک کند. از نظر وی، این تجسد، امری سرّی و مافوق توانایی عقل است؛

عقلی که پیوسته تلاش دارد آنچه را با آن مواجه می‌شود، بفهمد و ادعا می‌کند چیـزی مـاورای فهم آن وجود ندارد. ازاین‌رو در مواجهه‌اش آن را باطل‌نما و بی‌معنا می‌یابد. (Ibid,1987: 52) از نظر وی، اساس باطل‌نما خواندن موضوع ایمان (خدا)، چیزی جز خودمحوری و خودپسندی عقل نیست. (Ibid: 47) بنابراین تا زمانی‌که عقل تأکید کند چیزی در ماورای فهم آن وجود ندارد، در حقیقت راهی به فهم موضوع ایمان ندارد.

سه. معرفت انفسی به خداوند

فلسفه کی‌یرکگور، دنباله یک سنت فکری در مغرب‌زمین است که فقط به زندگی افراد توجه دارند. فلسفه وی، فلسفه حکمت عملی است، نه آگاهی و علم یافتن به چیـزی کـه مـرگ و حیات انسان برای آن باشد. وی می‌گوید:

> آنچه برای من مهم است، این است چه عملی را باید انجام دهم، نـه اینکـه چـه چیزی را بدانم. (Ibid, 1938: 314)

از نظر وی، انسان به‌واسطه اعمال و رفتار به شناخت نائل می‌شود؛ بدین معنا که با اعمال و رفتارهای خاص می‌توان به حکمت عملی دست یافت؛ شناختی که مبتنی بر تجربه شخصـی و به‌وسیله هستی‌داری، انفسی شدن یا به‌عبارتی‌دیگر از طریق ایمان با باور صورت می‌گیرد؛ امری که در آن خطر کردن، شورمندیِ بی‌حد و حصر و بی‌یقینی آفاقی نهفته است. (Ibid: 181)

در نظر وی، حقایق دینی با حقایق منطقی و تاریخی تفاوت دارند. حقـایق دینـی از سـنخ امور ذاتی هستند؛ واقعیاتی که خود را ذاتاً به انسان اگزیستانس مرتبط مـی کننـد و بـه‌مثابـه امری انفسی یا درونی مطرح می‌شوند و با حقایقی که در علوم مختلف مطرح می‌شوند، تفاوت دارند؛ چراکه آنها ذاتاً در انسانِ هستی‌دار متعال متولد نمی‌شوند و فردی کـه آنهـا را نداشـته باشد، برای نیل به مرتبه عالیِ هستی‌داری کمبودی ندارد. (Ibid, 1974: 178)

در نظر وی، شناخت حق تنها با رویکرد انفسی شدن تحقق‌پذیر است. در رویکرد انفسـی، توجه به رهیافت یا چگونگی است که در آن شورمندی نامحدود نهفتـه اسـت و فقـط بـا آن شورمندیِ نامتناهی، تطابق فرد به خداوند تحقق‌پذیر می‌شود. او در ضمن یک تمثیل به بیان این حقیقت می‌پردازد:

> اگر کسی در فرهنگ مسیحی زندگی کند و به خانه حقیقی خدا برود و تصور یا معرفت درستی از خدا داشته باشد و در آنجا به عبادات بی‌حد و حصر بپردازد ـ اما نه با خلوص نیت ـ و کسی که در بلاد بت‌پرستی زندگی کند، با شورمندی تمام و بی‌حد و حصر به عبادت بپردازد؛ هرچند به تمثال بت چشم دوخته باشد. حال حقیقت بیشتر در کجاست؟ یکی از سر خلوص عبادت خدا می‌کند، هرچند بت می‌پرستد؛ دیگری از سرِ نفاق و ریا عبادت خدای حقیقی می‌کند و بنابراین درواقع بت می‌پرستد. (180 :1992)

اگر کسی را علم و دانش فاسد نکرده باشد، درمی‌یابد که حقیقت در فردی که با خلوص عبادت می‌کند، بیشتر یافت می‌شود. مسلم است که باورهای مسیحی، درست و باورهای بت‌پرستی نادرست است؛ اما توجه وی به صدق یا کذب گرایش یا بینش‌های آن دو می‌باشد که شرط اساسی در شناخت قلمداد می‌شود. در نظر وی، باورهای مکتب بت‌پرستی نادرست است؛ لیکن روح و روان آن تواضع، فداکاری و نیاز به خدا را دربر دارد و این حالت او را در ارتباط برقرار کردن با خدا توفیق می‌دهد. ازاین‌رو شناخت خدا در نظر وی فقط در اعمال و رفتارها و گرایش‌ها دنبال می‌شود. بنابراین وی هماهنگی راستین خود با خداوند را از سنخ تطابق ایده‌ها و گزاره‌های مورد اعتقاد نمی‌داند؛ بلکه تطابق فرد با حقیقت دینی را بیشتر بر انفسی شدن فرد مبتنی می‌سازد، حقیقتی که در شورمندی بدون حد و حصر متجلی می‌شود. (Ibid: 33)

عنصر دیگر در این سیر باطنی، تصدیق امر غیرعقلانی است؛ چراکه وی یافتن خدا را با رهیافت آفاقی دچار مشکل می‌بیند و مواجهه با این مشکل وی را به‌سوی ناامیدی سوق می‌دهد. ناامیدی به او کمک می‌کند تا خدا را بیابد؛ چراکه در چنین موقعیتی، فرض و وجود مسلم خدا ضروری می‌شود. (Ibid: 179)

از نگاه وی، دلیل انحصار معرفت حق با رویکرد انفسی آن است که خدا شخص است، نه شیء و درنتیجه موضوع شناخت عقلی واقع نمی‌شود؛ بدین معنا که حقیقت ابدی یا ذاتی در دینداری A (مبتنی بر درون‌بودگی و قابل دسترس برای همه)[1] خودش را به فرد هستی‌دار ربط می‌دهد. (Ibid: 138) بدین‌ترتیب روح انسان اصل خدایی دارد و فرد دیندار با تأمل در

1. Immanent religion.

خودش خدا را می‌یابد. او با تأمل در خود، قابلیت‌ها و حیثیات درونی خود را در زندگانی، تحقق و تجسم می‌بخشد. در اثر تحقق‌بخشی به ابعاد درونی خود ـ یعنی تکامل به‌لحاظ اخلاقی و روحی ـ همانندی با خدا حاصل می‌شود؛ سنخیتی که در درک خداوند به‌مثابه یک قدرت اخلاقی و معنوی ضروری می‌باشد. (Stephan, 1998: 124)

همچنین در دینداری B (دینداری مبتنی بر تعالیم مسیحیت) خدا یا حقیقت ابدی در لحظه‌ای از زمان به هستی آمد، خداوند در کالبد بشری متولد شد و رشد یافت و همانند سایر انسان‌ها در میان مردم زندگی کرد. عقل انسانی هیچ راهی به فهم و درک آن ندارد؛ چون عقل با متناقض‌نما مواجه می‌شود. در اینجا درک موضوع ایمان جز با شورمندی و انفسی شدن از طریقی دیگر امکان‌پذیر نمی‌باشد. (Kierkegaard, 1987: 54 _ 55) شورمندی در اینجا همان باور به آن است که عیسی خدای واقعی است و او باید نحوه‌ای از زندگانی عیسی مسیح را با پیروی کردن از او در زندگی خود تحقق بخشد تا بتواند به معرفت حق دست یابد. (Ibid, 1983: 9 _ 10)

چهار. آثار و نتایج علم به خدا

کی‌یرکگور یکی از خواص علم به خدا را ارتقای انسان در بهره‌مندی از بالاترین مرحلهٔ هستی‌داری، یعنی «هستی‌داری دینی» می داند. از نگاه وی، انسان موجودی هستی‌دار است که همواره در حالِ شدن و صیرورت می‌باشد. درنتیجه انسان، آفریننده و خلاق است و هردم خود را می‌آفریند. (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۱۲۸ ـ ۱۲۷) هستی‌داری مراتبی سه‌گانه دارد و او از این سه مرحله به «سپهرهای زندگی» تعبیر می‌کند: یک مرحله این است که آدم برای خودش زندگی می‌کند؛ دیگر اینکه برای دیگران زندگی می‌کند و مرحله آخر، زندگی کردن برای خداست. (اندرسن، ۱۳۸۵: ۳۳۲) وی این سه ساحت وجودی را به ترتیب زیباشناختی،[1] اخلاقی[2] و دینی[3] نام می‌نهد.

1. Aesthetic.
2. Ethical.
3. Religious.

ویژگی مرحله اول، پراکندن خویش در ساحت حسی است. بر انسان حسانی، حس و انگیزه‌های حسی فرمانروایی می‌کند:

> در کار نبودن معیارهای اخلاقی ثابت کلی و ایمان خاص دینی و شوق کامجویی از تمامی تجربه‌های عاطفی و حس، ویژگی اساسی آگاهی حسانی است ... . انسان حسّانی تشنه بیکرانه است؛ اما بیکرانگی ناپسند، که چیزی نیست جز بی‌دروپیکری آنچه ذوقش از او می‌طلبد. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۷ / ۳۲۲)

کی‌یرکگور معتقد است آدمی نباید در این مرحله ـ که مرتبه زندگی ذوقی و کامجویانه است ـ متوقف بماند؛ بلکه باید پای فراتر گذاشته، به مرحله‌ای عالی‌تر ـ که «سپهر اخلاقی» نام دارد ـ بار یابد. در این ساحت از حیات، انسان به معیارهای معین و تکلیف‌های اخلاقی ـ که ندای عقل کامل است ـ پایبند می‌شود و سقراطوار حتی جانش را فدای اصول اخلاقی می‌کند. سپهر اخلاقی سپهری است که در آن فرد به بالاترین خیر جامعه خودش و در نهایت به بالاترین خیر همگان می‌اندیشد، نه به خیر خویش. در زندگی اخلاقی، فرد برحسب مطلق‌ها و خیر و شر می‌اندیشد، نه برحسب آنچه خود فرد را خوش می‌آید یا خوش نمی‌آید. (اندرسن، ۱۳۸۵: ۹۹)

کی‌یرکگور با این دو مرحله راضی نمی‌شود و معتقد است اخلاقی‌ترین افراد نیز روزی از این همه قانون و تکلیف کلی اخلاقی به‌تنگ می‌آیند که حاصل این خستگی می‌تواند هبوط به مرحله پیشین باشد؛ ولی آنچه نشانه بلوغ فکری بشمار می‌آید، جهش به‌سوی سپهر دینی است. در این مرحله، انسان از پایبندی به قانون‌های کلی عبور می‌کند. (مصلح، ۱۳۸۴: ۵۴ ـ ۵۲) از نگاه او، انسان در سپهر دینی تکامل می‌یابد؛ چراکه آن سپهر، بالاترین مرحله هستی‌داری را شکل می‌دهد؛ چون صیرورت و شدن در هستی‌داری دینی، تلاش مستمر و بی‌نهایت به‌سوی خداست. (Kierkegaard, 1992: 84) ازاین‌رو وی در تمام آثارش، مردم را به این‌گونه هستی‌داری توجه داده است.

هستی‌داری دینی در حوزه احساسات و رفتار، آثار فراوانی به‌دنبال دارد. نخست اینکه، شورمندی بی‌حد و حصر و درعین‌حال اضطراب و دلتنگی در عمل او نمایان می‌شود،

ویژگی‌هایی که می‌توان آن را در عمل ابراهیم‌علیه‌السلام در قربانی کردن اسحاق‌علیه‌السلام یافت.[۱] در این مرحله ایمانی، وقتی فرد در رویاروی یک چیز قرار می‌گیرد، از عشقی که تمام محتوای زندگی اوست، دست می‌شوید؛ چنان‌که ابراهیم‌علیه‌السلام از عشق اسحاق دست شست؛ اما درعین‌حال به لطفِ محالِ محبوب ایمان دارد. وقتی ابراهیم‌علیه‌السلام کارد به گلوی اسحاق (اسماعیل) می‌کشد، ایمان دارد که خدا اسحاق را از او نخواهد گرفت. حتی اگر اسحاق را قربانی می‌کرد، باز هم ایمان داشت که خداوند در همین دنیا به او اسحاق را خواهد بخشید. درعین‌حال، او با ترس و اضطراب و شورمندی، امر محال را تصدیق می‌کند؛ اما به عدم امکان محال باور دارد. پس او عدم امکان را تصدیق می‌کند و در همان لحظه به محال باور دارد. (کی‌یرکگور، ۱۳۸۵: ۷۳)

اهل معرفت به خدا در تمام مراحل زندگیِ خود فقط به رضایت معشوق می اندیشند؛ چراکه تنها رضایت معشوق، تعیین‌کننده خوبی‌ها یا بایدها و نبایدهاست. پیوند محبت‌آمیزی میان عاشق و معشوق برقرار می‌شود که دیگر جایی برای حسن و قبح اخلاقی باقی نمی‌گذارد؛ به این معنا که عاشق، معشوق خود را بالاتر از حسن و قبح اخلاقی می‌داند و از پایبندی به قانون‌های کلی عبور می‌کند. دیگر نه‌تنها به قواعد و قوانین کلی اخلاقی پایبند نیست، به‌مقتضای ایمان شورمندانه یا معرفت مبتنی بر ایمان، به امر خلاف عرف و عقل عمل می‌کند و ازاین‌رو قوانین اخلاقی کلی تعلیق می‌شود. (همان)

وی سرگذشت ابراهیم‌علیه‌السلام را دربرگیرنده همین تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی می‌داند. زمانی‌که ابراهیم‌علیه‌السلام کارد به گلوی اسحاق می‌کشد، با این عمل از کل حوزه اخلاق فراتر می‌رود. او در فراسوی این حوزه غایتی داشته است که در مقابل آن، این حوزه را معلق می‌کند. (همان: ۸۶) در این راستا فرد خود را موضوع تکلیف مطلق خداوند قرار می‌دهد و وظیفه وی آن است که ارتباط مطلقی با غایت مطلق و ارتباطی نسبی با اهداف نسبی برقرار کند. ازاین‌رو تمام زندگی را در راستای ارتباط مطلق با غایت مطلق خداوند قرار می‌دهد. او در

---

۱. عبارت فوق بیانگر اعتقاد مسیحیت می‌باشد. لازم به ذکر است در باور اسلامی ما حضرت اسماعیل‌علیه‌السلام از فرزندان حضرت ابراهیم‌علیه‌السلام مورد تعلق ذبح الهی بوده است.

این راه، خود را ملتزم به کناره‌گیری یا واگذاری امور آسیب‌زننده به آن ارتباط مطلق می‌بینند. (Kierkegaard, 1992: 362 & 386)

یکی از نتایج باور به خدا رنج روحانی است؛ رنجی که به امر باطنی تعلق دارد. (Ibid, 1944: 136) در سپهر دینی، رنج جایگاهی همچون لذت برای فرد زیبایی‌طلب و خوشبختی برای فرد اخلاقی دارد. فرد مذهبی رنج را چنان دوست دارد و با آن چنان قرین است که گویی بدبختی، وجود خارجی ندارد. برای او رنج لازمه وجود است و شادی هم به‌عنوان یقین‌کننده ضرورت الزام رنج برای وجود است. (Harvie, 1995: 164 _ 165)

ج) تطبیق آرای مولوی و کی‌یرکگور

یک. وجودشناسی خداوند

ازآنجاکه اندیشه مولوی، محصول چند سال کوشش فکری مسلمانان در عوالم گوناگون مذهبی و عرفانی است، نظریه وی درباره وجود خدوند ریشه در سنت اسلامی دارد. وی هستی خداوند را محتاج دلیل نمی‌داند. اگرچه وی توصیفی انسان‌وار و نیز تعالی‌گرا از خداوند ارائه می‌دهد، در همان حال او را فراتر از تشبیه و تنزیه می‌داند:

ای صفاتت آفتاب معرفت — و آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشید و گه دریا شوی — گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی، نه آن در ذات خویش — ای فزون از وهم‌ها و از بیش، پیش
(مولوی، ۱۳۸۹: ۱۹۳، د ۲ / ب ۵۵ ـ ۵۳)

کی‌یرکگور نیز اگرچه همچون مولوی به تعالی‌گرایی و انسان‌وارگی خداوند معتقد است، این اندیشه، وی را به متناقض انگاشتن خداوند سوق داد؛ چراکه خداوند در عین اینکه امری ابدی و نامتناهی است، خود در کالبد بشری ظهور یافته است. چنین تصویری از خداوند مبتنی بر اندیشه مسیحی است و نمی‌توان آن را در توصیف مولوی از خداوند یافت.

دو. امکان شناخت عقلانی خداوند

در اندیشه مولانا با دو رویکرد عقلانی مواجه هستیم: نخست معرفت عقلانیِ ناشی از عقل

جزئی و دیگری معرفت عقلانی ناشی از عقل کلی که امری ممدوح است. از نظر وی، خدا به معرفت حسی و عقلی (عقل جزئی) درنمی‌آید. حس به‌سبب محدودیتی که دارد، نمی‌تواند جز بخش اندکی از واقعیت را ادراک کند؛ اما عروج و نیل به حق در نظام فکری مولانا به‌مدد همین عقل ممدوح یا عقل ایمانی که از مظاهر عقل کلی است، میسر می شود. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۳۳۳) چون او چنین عقل را عرشی می‌داند. (مولوی، ۱۳۸۹: ۷۳۱، ۱۳۷۳: د ۵ / ب ۶۱۹) عقل جزئی هم هنگامی‌که خود را به عقل قدسی تسلیم کند، به‌سوی قدس به پرواز درمی‌آید و به جایگاه اولیه انسان که فردوس برین باشد، راه می‌یابد. (همان: ۶۰۲ ، د ۴ / ب ۱۰۷۴؛ د ۱ / ب ۱۴۰۹)

اما کی‌یرکگور ارزش تفکر آفاقی در شناخت خدا را نفی می‌کند. در نگاه وی، ما نمی‌توانیم حقایق متافیزیکی از قبیل وجود خدا و حیات پس از مرگ را با روش آفاقی بیابیم. با عقل و تفکر انتزاعی، نه حقیقت بر ما ظهور می‌کند و نه می‌توانیم آن را به دیگران انتقال دهیم. وی می‌گوید انسان مالک حقیقت نیست و ظهور و خفای حقیقت در دستان خود حقیقت قرار دارد. انسان باید خود را چنان مهیا سازد که حقیقت بر او ظهور کند؛ لیکن عقل، تمام قوا و توانایی های درونی انسان را به محاق برده است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۴۲) زمانی عقل می‌تواند موضوع ایمان را بفهمد که شخص به‌واسطه شور ایمان متحول شود؛ تحولی که در آن محدودیت‌های عقل و ضرورت باور داشتن به آنچه را نمی‌تواند درک کند، بفهمد.

توجه به ادله مولوی و کی‌یرکگور در نفی معرفت آفاقی، از موضوعات دیگر قابل تطبیق در بحث شناخت خدا می‌باشد. هر دو در بسیاری از ادله در نفی رویکرد آفاقی برای معرفت حق اشتراک‌نظر دارند. در نظر مولوی، معرفت فلسفی، مانعی برای شناخت یقینی می‌باشد؛ چون قیاسات ظنی در استدلال فلسفی دارای ثبات و پایداری نیستند و با اندک شبهه‌ای سست می‌شوند. (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۱۱، د ۱ / ب ۲۱۲۸ ـ ۲۱۲۵)

کی‌یرکگور هم با ارائه دلایلی، امکان شناخت یقینی به خداوند را از طریق اندیشه آفاقی منتفی می‌داند. از نگاه وی، پایه استدلال آفاقی، اصول فلسفی یا علمی می باشد که معرفت تقریبی و تخمینی به‌دنبال دارند؛ معرفتی که برای شناخت حق‌تعالی ناکافی است؛ چراکه زندگی مؤمنانه انسان را به تعویق می‌اندارد.

هر دو متفکر، دلایل خاصی در نفی رویکرد آفاقی دارند که به‌نوعی بـر اخـتلاف آنـان در علم به خداوند دلالت دارد. در نظر مولانا، عالم «خلق» دارای جهت و عالم «امر» بـی‌جهـت است و خداوند که آفریننده عالم امر است، از همه بی‌جهت‌تر است. خدوند آفریننده عقل است و از عقل بی‌جهت هم بی‌جهت‌تر است. (همان: ۶۹۵ ، د ۴ / ب ۳۶۹۴ و ۳۶۹۳) بنابراین عقل جزئی که مقید به فصل و وصل و محدود به مقولات ذهنی است، راهی به ذات حـق نـدارد. (همان، ب ۳۶۵۹ و ۳۶۹۹)

کی‌یرکگور ناسازگاری متعلق ایمان را دلیلی بر نفی رویکرد آفاقی می‌داند؛ امـری کـه در اندیشه مولوی نمی‌توان یافت. علاوه بر این، از نگاه مولوی انسان با اشتغال به دلیل فلسـفی یا اقامه دلیل، بین خـود و مطلـوب وسـایطی مـی‌افزایـد کـه او را از مطلـوب دور مـی‌کنـد. (همان: ۷۲۹، د ۵ / ب ۵۶۹) دلیلی که نمی‌توان آن را در آرای کی‌یرکگور یافت.

سه. شناخت انفسی خداوند

از منظر کی‌یرکگور، حقایق دینی با حقایق منطقی و تاریخی تفـاوت دارنـد. حقـایق دینـی از سنخ امور ذاتی هستند؛ واقعیاتی که خود را ذاتاً به انسان اگزیستانس مرتبط می‌کنند و به‌مثابه امری انفسی یا درونی مطرح می‌شوند. بنابراین شناخت حق با رویکرد انفسی‌شدن تحقق‌پذیر است. در رویکرد انفسی، توجه به رهیافت یا چگونگی است که در آن شـورمندیِ نامحـدودی نهفته است و فقط با آن شورمندی نامتناهی تطابق فـرد بـه خداونـد تحقـق‌پـذیر مـی‌شـود؛ (Kierkegaard, 1992: 33) نوعی شورمندی که در آن تصدیق غیرعقلانی و اراده کـردن نهفته است. مولوی هم در داستان موسی و شبان در دفتر دوم *مثنوی* همانند کی‌یرکگـور بـر اخلاص و شورمندی تأکید دارد:

مـا زبـان را ننگـریم و قـال را مـا روان را بنگـریم و حـال را
نـاظر قلبـیم اگـر خاشـع بـود گرچه گفت لفظ ناخاضـع بـود
(مولوی، ۱۳۸۹: ۲۵۸، د ۲ / ب ۱۷۶۰ ـ ۱۷۵۹)

در این داستان خداوند به موسی خطاب می‌کند که چرا به باطن و دلِ چوپان که سرشار از عشق و محبت به ما بود، توجه نکردی و فقط به ظـاهر الفـاظ او خـرده گرفتـی؟ در مکتـب

عرفانی مولانا، مهم اخلاص و مراتب آن است. ازاین‌رو کار چوپان و مناجات او اگرچه به‌لحاظ ظاهر ناخاضع است، در درگاه ربوبی به این الفاظ چندان توجهی نمی‌شود؛ بلکه خشوع قلب او ملاک قرار می‌گیرد؛ خشوع قلبی که انسان را به معرفت شهودی سوق می‌دهد.

چهار. آثار و نتایج علم به خدا

در نگاه مولانا، یکی از خواص معرفت شهودی به خداوند، ارتقای مرتبه وجودی (جانی) انسان است. حقیقت جان در نگاه وی، اندیشه و آگاهی است و روح و جان غیر از دانش و بینش نیست و هرکه را دانش و عرفان بیشتر باشد، مرتبه جانی او افزون‌تر خواهد بود:

جان نباشد جز خبر در آزمون هر که را افزون خبر، جانش فزون
(همان، ۱۳۸۹: ۳۲۱، د ۲ / ب ۳۳۳۵)

سالکی که به معرفت شهودی خداوند دست یافته است، به غیر او احساس بدبینی و ناخرسندی ندارد؛ چون عالم را صورت عقل کل می‌بیند و با آن در صلح و صفا و وفاق به‌سر می‌برد. (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱ / ۵۴۰) کی‌یرکگور هم یکی از خواص علم به خدا را ارتقای انسان در بهره‌مندی از بالاترین مرحله هستی‌داری یعنی هستی‌داری دینی می‌داند. در این مرحله، انسان فقط به رضایت معشوق می‌اندیشند و تنها رضایت او تعیین‌کننده خوبی‌ها یا بایدها و نبایدهاست. پیوند محبت‌آمیزی میان عاشق و معشوق برقرار می‌شود که دیگر جایی برای حسن و قبح اخلاقی باقی نمی‌گذارد. (کی‌یرکگور، ۱۳۸۵: ۸۶) بنابراین هر نوع رنجی برای او قابل تحمل خواهد بود.

نتیجه

کی‌یرکگورد رویکردی عمل‌گرایانه به معرفت به خدا دارد و فلسفه او حکمت عملی است، نه آگاهی و علم یافتن؛ چون متعلق ایمان مورد معرفت آفاقی قرار نمی‌گیرد. برآیند معرفت آفاقی، تقریب و تخمین است که برای زندگی مؤمنانه کفایت نمی‌کند. وی عدم حصول معرفت یقینی با رویکرد آفاقی را از یک جهت ناشی از ماهیت رویکرد آفاقی می‌داند و از

جهتی به ناسازه یا متناقض دانستن خداوند مرتبط می‌داند و بنـابراین بـه رویکـرد انفسـی در یافتن خدا تأکید دارد؛ رویکردی که فرد با سیر باطنی خود به یک ارتبـاط واقعـی بـا خداونـد دست می‌یابد و در این ارتباط، خدا را در همه جا می‌بیند. معرفتی که در این رهیافت برای فرد حاصل می‌شود، در آن بی‌یقینی عینی یا خارجی نهفته است. ازاین‌رو آگـاهی او از سـنخ بـاور است. چنین شناختی از خداوند بالاترین هستی‌داری یا سپهر وجودی دینی را بـرای فـرد بـه ارمغان می‌آورد؛ نحوه‌ای از زندگی که در آنجـا تحمـل رنـج و تعلیـق اخلاقیـات عمـومی را به‌دنبال دارد.

اما رویکرد مولوی در مواجهه با حق، رویکرد عرفـانی اسـت کـه در آن، معرفـت علمـی، معرفت ظنی می‌باشد که یقین‌آور نیست و اشتغال به آن، بین انسان و مطلوب (خداوند) مـانع ایجاد می‌کند. علاوه بر این، خود خداوند در دایـره مقـولات ذهنـی قـرار نمـی‌گیـرد و پـای استدلالیان چوبین است. وی اگرچه همانند کی‌یرکگور بر نفی رویکرد عقلانی (عقـل جزئـی) اشاره دارد، تأکید وی بر عقل جزئی مستقل از عقل کلی و ایمانی اسـت. همچنـین از طـرف دیگر، وی با توصیف خداوند به‌نوعی استفاده از رویکرد عقلانی را در معرفت ضروری می‌داند. از نگاه وی، در شناخت حق ما چاره‌ای جز دست انداختن به همین اوصاف نـداریم. وی ایـن زبان را تنها مثالی برای اشارت به آن حقیقت می‌خواند که باید از آن عبور کرد تا به حقیقـت دست یافت. معرفتی که در اینجا حاصل می‌شود، از سنخ معرفـت شـهودی اسـت کـه در آن یقینی برتر از یقینِ حاصل از رویکرد آفاقی به چنگ می‌آید. چنین معرفتی در اندیشه مولـوی بالاترین مرحله جانی را به‌دنبال دارد؛ مرحله‌ای که فقط رضـایت خداونـد اسـاس رفتارهـای اخلاقی محسوب می‌شود و رنج‌ها و آلام از سنخ رحمت الهی تلقی می‌گردد.

منابع و مآخذ

۱. اکبرآبادی، ولی‌محمد، ۱۱٤۰ ق، ***شرح مثنوی***، هند، لکنهو.

۲. امام خمینی قدس‌سره، سـیدروح‌الله، ۱۳۷۸، ***شرح حدیث جنود عقل و جهـل***، تهـران، موسسـه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

۳. اندرسن، سوزان‌لی، ۱۳۸۵، ***فلسفه کی‌یرکگور***، ترجمه خشایار دیامی، تهران، طرح نو.

٤. بوخنسکی، اینونتیوس، ۱۳۷۹، ***فلسفه معاصر اروپایی***، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
٥. خلیفه، عبدالحکیم، ۱۳٥٦، ***عرفان مولوی***، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، کتاب‌های جیبی.
٦. ریاحی، پری، ۱۳۸٤، ***عقل از دیدگاه مولانا***، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۷. زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۷٤، ***سرّ نی***، تهران، علمی.
۸. ژیلسون، اتیلن، ۱۳۷۸، ***عقل و وحی در قرون وسطی***، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، گروس.
۹. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۷، ***غزلیات شمس تبریز***، مقدمه، گزینش و تفسیر، تهران، سخن.
۱۰. شهیدی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، ***شرح مثنوی***، جزء چهارم از دفتر اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱٤۲۳ ق، ***الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.
۱۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷٥، ***تاریخ فلسفه، از فیشته تا نیچه***، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
۱۳. کی‌یرکگور، سورن، ۱۳۸٥، ***ترس و لرز***، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۱٤. مصلح، علی‌اصغر، ۱۳۸٤، ***فلسفه‌های اگزیستانس***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱٥. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، ***سیری در سپهر جان***، تهران، نگاه معاصر.
۱٦. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی ، ۱۳٤۸، ***فیه ما فیه***، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
۱۷. ــــــــــ ، ۱۳۷٥، ***مثنوی معنوی***، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۸. ــــــــــ ، ۱۳۸٦، ***کلیات دیوان شمس***، با تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات بهزاد.

۱۹. ــــــــــــ ، ۱۳۸۷، ***کلیات شمس یا دیوان کبیر***، ۱۰ جلد، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

۲۰. ــــــــــــ ، ۱۳۸۹، ***مثنوی معنوی***، نسخه نیکلسون، تهران، مؤسسه اندیشه کهن پرواز.

۲۱. ــــــــــــ ، ۱۳۸۱، ***فیه‌مافیه***، برگرفته از تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نگارستان کتاب.

۲۲. همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۰، ***مولوی‌نامه***، تهران، آگاه.

23. Harvie, Ferguson, 1995, ***Modernity and the critique of melancholy***, London and Newyorks, Rutledge.
24. Kierkegaard, Soren, 1938, ***The Journals of Soren Kierkegaard***, Alexander Dru (ed.) and (tr.), London, Oxford University Press.
25. _____ , 1944, ***Training in Christianity***, Walter Lowire (tr.), Princeton, Princeton University Press.
26. _____ , 1962 a, ***Christian Discoursded***, walter Lowrie (tr), NewYork, Princeton University Press.
27. _____ , 1962 b, ***works of love,*** Howard and Edna Hong (tr), NewYork, Harrper Torch bookd.
28. _____ , 1974, ***Concluding unscientific Posts crrpt***, David f.s wenson and walper Lowrie (trs), Princeton University Press, Princeton.
29. _____ , 1983, ***Practice in Christianity***, Howard V. Hong and Edna H. Hong (tr.), Princeton University Press.
30. _____ , 1985, ***Johannes, Johannes Climacus or de Omnibus Dubitandum est***, Howard and Edna (tr.), Princeton university press, Princeton New Jersey.
31. _____ , 1987, ***Philosophical Fragments***, Howard V. Hong and Enda H. Hong (ed.) and (tr.), Princeton Universty, Princeton, New Jersy.
32. _____ , 1992, ***Concluding Unscientific Postscript***, Howard V. and Edna H. Hong (trs.), Princeton, Princeton University Press.
33. Stephen, Evance, C., 1996, ***Realism and antirealism in Kierkegaard's concluding unscientific postscript***, In the Cambridge companion to Kierkegaard's, edited by Alastair Hannay and Cordon D. Morino, Cambridge University press.
34. _____ , 1998, ***faith Beyond Reason***, William B. Eerdmans Publishing Company: U. S.