

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. از جمله 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.

از جمله نتایج پژوهش آن است که مولوی و کی‌یرکگور اگرچه بر نفسی رویکرد تفکر آفاقی (عقل جزئی) در معرفت خدا اتفاق نظر دارند، در مؤلفه‌های مفهومی خداوند، امکان علم به او و نیز ماهیت ادله در نفسی 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 پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۶

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 آن 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 خمینی ره، 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 - ۶۰۴ ق / ۱۲۷۵ - 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 به صورت ساده و ابتدایی؛ بلکه در قالب معجونی که اجزای آن به‌دقت از اینجاوآنجا گردآوری شده و به صورت مخلوط واحدی در درمان بیماران به کار 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 پرداخته باشد. (خلیفه، ۱۳۵۶: ۲۸۲ - ۲۸۱)

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

اگرستانسیالسیم 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*، *تعلیق 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 در کتاب *تعلیق غیرعلمی 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 آرای 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 می‌باشد، ماسوی‌الله است که وصف باطل مصداق آن

است. قصه شمس تبریز با آن طالب علم مغرور که مولانا در *فیه مافیہ* بدان اشاره دارد، متضمن تقریر همین معناست. (مولوی، ۱۳۴۸: ۹۲) تأمل در آثار وی بیانگر آن است که او در توصیف خداوند گاهی به سوی تعالی گرای می‌گراید و گاهی بر مبنای موضع کلامی‌اش بی‌محبا اقوال تشبیهی را بر زبان می‌آورد و نفی و تنزیه مطلق را تخطئه می‌کند. مولوی در *مثنوی* با تلمیح به حدیث قدسی «الإنسان سرّی 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 طیب 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 می‌ندانم آن و این
از وبای زرق و محرومی بر آ در جهان حی و قیومی در آ
تا نمی‌بینم همی بی‌نام شود وین ندانم‌هات می‌دانم بود
(همان: ۹۱۴، د ۶ / ب ۶۳۰ - ۶۲۷)

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

نشان می‌دهد. وی در موارد متعددی - به عکس مثال‌های پیش گفته - 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 هنگامی که از موضع برتر به این مقوله می‌نگرد، تعالی و تشخص‌گرایی، هر دو را محدود می‌کند و حق را از هر دو منزّه می‌داند. (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۱ / ۷۲۵) وی بر آن 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)

با این حال، وی به اطلاق در عین تقیید معتقد است و هیچ ساحتی را از وجود گسترده حق تعالی خالی نمی‌بیند و به دلیل ظهور و حضور گسترده‌اش هر لحظه به رنگی جلوه می‌کند؛ در حالی که به هیچ‌یک از این صور محدود نیست:

ای صفات 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 - 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 - دست‌کم در

مقام ذات یا الوهیت او - داشت و در هیچ حد و تعریفی قرار داد. در این راستا مولوی - همانند سایر عرفا - 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 باری تعالی است:

کای محب عفو از ما عفو کن ای طیب 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. هنگامی که وی تعابیر عقل بحثی، عقل فلسفی و عقل کسبی را به کار 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 درسی اکتسابی و بحث و مناظره علمی و مذهبی به کار می‌آید و به دلیل 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 چون و چرا 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 - ۱۹۶۰)

چنین دانش‌هایی در حد خود سودمند هستند؛ چراکه انسان به واسطه 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 - 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. از آنجاکه 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 از آنجاکه 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 - ۱۲۶۹)

در نظر مولانا، عالم «خلق» دارای جهت و عالم «امر» بدون جهت است و خداوند که آفریننده عالم امر است، بی‌جهت تر است. خداوند آفریننده عقل، از عقل بی‌جهت، بی‌جهت تر است. (همان: ۶۹۵، د ۴ / ب ۳۶۹۴ - 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 در نتیجه تفکر، راهی به ذات حق نمی‌یابد. (همان، ب ۳۶۹۹ - 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 - ۲۱۲۵) علاوه بر این، آنچه را فلسفی اقامه دلیل می‌خواند، در واقع 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 کی‌یر کگور بر نفی رویکرد عقلانی (عقل جزئی) اشاره می‌کند، تأکید او بر عقل جزئی 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 - 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 علوی 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 - 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 به سوی 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 سدرة‌المتنهی — که به‌تعبیر عارفان نهایت عروج جبرائیل عقل است — سیر می‌کند:

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

چراکه ابدالان 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 - ۴۱۲۱)

ولی حق یا انسان کامل، به دلیل 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 بی‌ماید:

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 - ۴۰۷۴)

هنگامی که 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، به سوی 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 - ۱۵۹۷۶)

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

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

و این سرّ چیزی جز حضور حق تعالی 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 - 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 صیقل خورده 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 - 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:

عقل‌گردی عقل را دانی کمال عشق‌کردی عشق را دانی ذبال
(مولوی، ۱۳۸۹: ۹۲۰، ۶ / ب ۷۵۸)

مولانا براساس دیدگاه قرآن که قیامت را روز آشکار شدن حقایق می‌داند: «یَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (طارق / ۹) و اینکه راه ورود به قیامت مردن است، بر این باور است محمد ﷺ با مردن، تولد دوباره یافت و به قیامت تبدیل شد. بنابراین تمام حقایق در وجود او تجلی کرد. (همان: ۹۱۹، د ۶ / ب ۷۵۴ - ۷۵۰) از این رو لازمه شناخت خدا، خداشدن است. (همان: ۹۲۰، د ۶ / ب ۷۵۸ - 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 روزه‌ای 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 هر که را دانش و عرفان بیشتر باشد، مرتبه جانی او افزون تر خواهد بود.

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

از این رو 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 به کلی 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 نه تنها به دلیل 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 - ۴۰۸)

سالکی که به معرفت شهودی خداوند دست یافته است، به غیر او احساس بدینی و ناخرسندی ندارد؛ چون عالم را صورت عقل کل می‌بیند و با آن در صلح و صفا و وفاق به سر می‌برد. از این رو 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. (زرین کوب، 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 نان غم‌افزایان مخور زانک عاقل غم خورد کودک شکر
قند شادی میوه باغ غم است این فرح زخم است و آن غم مرهم است
عاقل از انگور می بیند همی عاشق از معدوم شی بیند همی
(مولوی، ۱۳۸۹: ۴۹۷، د ۳ / ب ۳۷۵۴ - ۳۷۵۱)

رنج موجب تضرع و سبب‌ساز رحمت حق است. (همان: ۲۷۸، د ۲ / ب ۲۲۶۱) علاوه بر این، رنج مانع غفلت و ملامت (همان: ۱۰۶۰، د ۶ / ب ۴۲۲۲) و مایه تطهیر جان انسانی می‌باشد. (همان: ۵۱۵، د ۳ / ب ۴۱۹۴ - 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 است که فاعل اش حکیم یا متصل به منبع حکمت یا وحی باشد؛ هرچند به‌ظاهر خطا و غیر اخلاقی 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 نیز 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. از این رو گاهی جنایتی طاعتی می‌شود و ذبح فرزندی موجه می‌نماید. (همان، د ۱ / ب ۲۲۵ و ۲۲۸)

وی در حکایت نحوی و کشتی‌بان این معنا را یادآوری می‌کند که از انواع دانش‌ها، آنچه در روز مرگ مایه نجات می‌شود، علم به خدا از طریق مکاشفه است. (همان: ۱۴۱، د ۱ / ب ۴۰ و ۲۸۳۵) در این حکایت، نحوی مغروری سوار بر کشتی می‌شود و رو به ناخدا می‌پرسد: آیا هیچ با علم نحو آشنایی دارد و او را به‌سبب عدم آشنایی با نحو به باد افسوس می‌گیرد که نصف عمرت از بین رفت. کشتی‌بان هم در یک لحظه طوفانی و پرخطر به وی خاطر نشان 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 از دست‌رفته و تباه‌شده است. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷)

ذات خدا بی‌نهایت است؛ اما چیزی یا کسی نیست که با من هنگامی که من خطا کردم، نزاع کند. (Ibid, 1992: 163) خدای کی‌یرکگور، آفریدگار مطلق 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 به واسطه 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 به جهت رابطه‌اش با فرد مخلوق ناسازگار می‌گردد. (Ibid: 183 _ 184) همچنین در دین‌داری B حقیقت ابدی به جهت هستی 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 به نوعی خدا را قابل شناخت می‌داند و توصیف وی از خدا بر شناخت حق دلالت دارد. آنجا که وی به توصیف حق می‌پردازد: «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 زمانی که وجود یا هستی امری اندیشیده می‌شود، در این حالت از وجود واقعی جدا می‌شود. بنابراین شناخت حقیقت، به معنای 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 به عنوان هدف غایی در اندیشه آفاقی ممکن نیست؛

چون انسان متفکر هرگز نمی تواند کل جهان را ببیند، آن چنان که خداوند می بیند؛ چون عالم هستی فقط یک نظامی برای خداوند است، نه برای مخلوق او. (Ibid, 1992: 118)

در نتیجه تحصیل معرفت یقینی ممکن نیست؛ چون جهت فکری و نیز جامعه تفسیری فرد هستی دار، دائماً در حال شدن و تغییر کردن است. (Ibid: 175)

کی یر کگور در همین راستا، به کارگیری تفکر آفاقی در شناخت خدا را بر نمی تابد و می گوید ما نمی توانیم 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 می کند و نه می توانیم 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 توانایی های درونی انسان را به محاق برده است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۴۲)

وی در کتاب *نوشته های 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 می کشد و می گوید:*

حتی اگر شروع می کردم هرگز ختم نمی توانستم کرد و از این گذشته مجبور می بودم که پیوسته در حالت تعلیق به سر ببرم و از بین آنکه مبادا دفعتم امری بسیار هائل روی دهد و شیرازه برهان مرا بگسلد. (Ibid, 1987: 52)

از نظر وی، یکی از پایه های استدلال آفاقی، امور تاریخی است و امکان ندارد سعادت ابدی را بر استدلال آفاقی درباره امور واقع تاریخی مبتنی سازیم؛ زیرا چیزی از این واضح تر نیست که بیشترین یقین قابل حصول در باب امور تاریخی تنها تقریب و تخمین است که وقتی به چشم مبنای سعادت ابدی در آن بنگریم، یکسره ناکافی است؛ چون عدم تناسب این دو، حصول نتیجه را محال می سازد. (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 نمی رسند و کسی که درصدد است ایمان خود را بر این تحقیقات مبتنی سازد، التزام دینی خود را تا ابد به تعویق می اندازد. (Ibid: 28)

وی ناتوانی عقل در درک خداوند را بیشتر در زمانی می داند که می خواهد تجسد خدا در عیسی مسیح را ادراک کند. از نظر وی، این تجسد، امری سری و مافوق توانایی عقل است؛

عقلی که پیوسته تلاش دارد آنچه را با آن مواجه می‌شود، بفهمد و ادعا می‌کند چیزی ماورای فهم آن وجود ندارد. از این رو در مواجهه‌اش آن را باطل نما و بی‌معنا می‌یابد. (Ibid, 1987: 52)

از نظر وی، اساس باطل نما خواندن موضوع ایمان (خدا)، چیزی جز خودمحوری و خودپسندی عقل نیست. (Ibid: 47) بنابراین تا زمانی که 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 چیزی که مرگ و حیات انسان برای آن باشد. وی می‌گوید:

آنچه برای من مهم است، این است چه عملی را باید انجام دهم، نه اینکه چه چیزی را بدانم. (Ibid, 1938: 314)

از نظر وی، انسان به واسطه 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 شخصی و به‌وسیله هستی‌داری، انفسی شدن یا به عبارتی دیگر از طریق ایمان با باور صورت می‌گیرد؛ امری که در آن خطر کردن، شورمندی بی‌حد و حصر و بی‌یقینی آفاقی نهفته است. (Ibid: 181)

در نظر وی، حقایق دینی با حقایق منطقی و تاریخی تفاوت دارند. حقایق دینی از سنخ امور ذاتی هستند؛ واقعیاتی که خود را ذاتاً به انسان اگزیزتانس مرتبط می‌کنند و به‌مثابه امری انفسی یا درونی مطرح می‌شوند و با حقایقی که در علوم مختلف مطرح می‌شوند، تفاوت دارند؛ چراکه آنها ذاتاً در انسان هستی‌دار متعال متولد نمی‌شوند و فردی که آنها را نداشته باشد، برای نیل به مرتبه عالی هستی‌داری کمبودی ندارد. (Ibid, 1974: 178)

در نظر وی، شناخت حق تنها با رویکرد انفسی شدن تحقق‌پذیر است. در رویکرد انفسی، توجه به رهیافت یا چگونگی است که در آن شورمندی نامحدود نهفته است و فقط با آن شورمندی 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 بی حد و حصر بپردازد - اما نه با خلوص نیت - و کسی که در بلاد بت پرستی زندگی کند، با شورمندی تمام و بی حد و حصر به عبادت بپردازد؛ هرچند به تمثال بت چشم دوخته باشد. حال حقیقت بیشتر در کجاست؟ یکی از سر خلوص عبادت خدا می کند، هرچند بت می پرستد؛ دیگری از سر نفاق و ریا عبادت خدای حقیقی می کند و بنابراین در واقع بت می پرستد. (1992: 180)

اگر کسی را علم و دانش فاسد نکرده باشد، درمی یابد که حقیقت در فردی که با خلوص عبادت می کند، بیشتر یافت می شود. مسلم است که باورهای مسیحی، درست و باورهای بت پرستی نادرست است؛ اما توجه وی به صدق یا کذب گرایش یا بینش های آن دو می باشد که شرط اساسی در شناخت قلمداد می شود. در نظر وی، باورهای مکتب بت پرستی 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 می دهد. از این رو شناخت خدا در نظر وی فقط در اعمال و رفتارها و گرایش ها دنبال می شود. بنابراین وی هماهنگی راستین خود با خداوند را از سنخ تطابق ایده ها و گزاره های مورد اعتقاد نمی داند؛ بلکه تطابق فرد با حقیقت دینی را بیشتر بر انفسی شدن فرد مبتنی می سازد، حقیقتی که در شورمندی بدون حد و حصر متجلی می شود. (Ibid: 33)

عنصر دیگر در این سیر باطنی، تصدیق امر غیرعقلانی است؛ چراکه وی یافتن خدا را با رهیافت آفاقی دچار مشکل می بیند و مواجهه با این مشکل وی را به سوی ناامیدی سوق می دهد. ناامیدی به او کمک می کند تا خدا را بیابد؛ چراکه در چنین موقعیتی، فرض و وجود مسلم خدا ضروری می شود. (Ibid: 179)

از نگاه وی، دلیل انحصار معرفت حق با رویکرد انفسی آن است که خدا شخص است، نه شیء و در نتیجه موضوع شناخت عقلی واقع نمی شود؛ بدین معنا که حقیقت ابدی یا ذاتی در دینداری A (مبتنی بر درون بودگی و قابل دسترس برای همه) خودش را به فرد هستی دار ربط می دهد. (Ibid: 138) بدین ترتیب 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 تحقق بخشی به ابعاد درونی خود - یعنی تکامل به لحاظ اخلاقی و روحی - همانندی با خدا حاصل می‌شود؛ سختی که در درک خداوند به مثابه 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 مرحله هستی‌داری، یعنی «هستی‌داری دینی» می‌داند. از نگاه وی، انسان موجودی هستی‌دار است که همواره در حال شدن و سیورورت می‌باشد. در نتیجه انسان، آفریننده و خلاق است و هر دم خود را می‌آفریند. (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۱۲۸ - 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^۱، اخلاقی^۲ و دینی^۳ 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 حسانی 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 - که مرتبه زندگی ذوقی و کامجویانه است - متوقف بماند؛ بلکه باید پای فراتر گذاشته، به مرحله‌ای عالی‌تر - که «سپهر اخلاقی» نام دارد - بار یابد. در این ساحت از حیات، انسان به معیارهای معین و تکلیف‌های اخلاقی - که ندای عقل کامل است - 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 به سوی سپهر دینی است. در این مرحله، انسان از پایبندی به قانون‌های کلی عبور می‌کند. (مصلح، ۱۳۸۴: ۵۴ - ۵۲) از نگاه او، انسان در سپهر دینی تکامل می‌یابد؛ چراکه آن سپهر، بالاترین مرحله هستی‌داری را شکل می‌دهد؛ چون سیورورت و شدن در هستی‌داری دینی، تلاش مستمر و بی‌نهایت به سوی خداست. (Kierkegaard, 1992: 84) از این رو 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 درعین حال اضطراب و دل‌تنگی در عمل او نمایان می‌شود،

ویژگی‌هایی که می‌توان آن را در عمل ابراهیم علیه السلام در قربانی کردن اسحاق علیه السلام یافت.^۱ در این مرحله ایمانی، وقتی فرد در رویاروی یک چیز قرار می‌گیرد، از عشقی که تمام محتوای زندگی اوست، دست می‌شویید؛ چنان‌که ابراهیم علیه السلام از عشق اسحاق دست شست؛ اما در عین حال به لطف محال محبوب ایمان دارد. وقتی ابراهیم علیه السلام 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. در عین حال، 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 زندگی خود فقط به رضایت معشوق می‌اندیشند؛ 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 نه تنها به قواعد و قوانین کلی اخلاقی پایبند نیست، به مقتضای ایمان شورمندانه یا معرفت مبتنی بر ایمان، به امر خلاف عرف و عقل عمل می‌کند و از این‌رو قوانین اخلاقی کلی تعلیق می‌شود. (همان)

وی سرگذشت ابراهیم علیه السلام را دربرگیرنده همین تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی می‌داند. زمانی که ابراهیم علیه السلام 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 مطلق با غایت مطلق و ارتباطی نسبی با اهداف نسبی برقرار کند. از این‌رو 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 اسماعیل علیه السلام از فرزندان حضرت ابراهیم علیه السلام مورد تعلق ذبح الهی بوده است.

این راه، خود را ملتزم به کناره‌گیری یا واگذاری امور آسیب‌زننده به آن ارتباط مطلق می‌بیند. (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

از آنجاکه اندیشه مولوی، محصول چند سال کوشش فکری مسلمانان در عوالم گوناگون مذهبی و عرفانی است، نظریه وی درباره وجود خداوند 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 صفات آفتاب معرفت و آفتاب چرخ بند یک صفت
گاه خورشید و گاه دریا شوی گاه کوه قاف و گاه 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 - 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 عقلانی 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) در نمی‌آید. حس به سبب محدودیتی که دارد، نمی‌تواند جز بخش اندکی از واقعیت را ادراک کند؛ اما عروج و نیل به حق در نظام فکری مولانا به مدد همین عقل ممدوح یا عقل ایمانی که از مظاهر عقل کلی است، میسر می‌شود. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۸: ۳۳۳) چون او چنین عقل را عرشی می‌داند. (مولوی، ۱۳۸۹: ۷۳۱، ۱۳۷۳: ۵ د / ب ۶۱۹) عقل جزئی هم هنگامی که خود را به عقل قدسی تسلیم کند، به سوی قدس به پرواز درمی‌آید و به جایگاه اولیه انسان که فردوس برین باشد، راه می‌یابد. (همان: ۶۰۲، ۴ د / ب ۱۰۷۴؛ ۱ د / 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 توانایی‌های درونی انسان را به محاق برده است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۴۲) زمانی عقل می‌تواند موضوع ایمان را بفهمد که شخص به واسطه 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 اشتراک نظر 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، ۱ د / ب ۲۱۲۸ - 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 می‌باشد که معرفت تقریبی و تخمینی به دنبال دارند؛ معرفتی که برای شناخت حق تعالی ناکافی است؛ چرا که زندگی مؤمنانه انسان را به تعویق می‌اندازد.

هر دو متفکر، دلایل خاصی در نفی رویکرد آفاقی دارند که به نوعی بر اختلاف آنان در علم به خداوند دلالت دارد. در نظر مولانا، عالم «خلق» دارای جهت و عالم «امر» بی جهت است و خداوند که آفریننده عالم امر است، از همه بی جهت تر است. خداوند آفریننده عقل است و از عقل بی جهت هم بی جهت تر 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 حق ندارد. (همان، ب ۳۶۵۹ و ۳۶۹۹)

کی‌یرکگور ناسازگاری متعلق ایمان را دلیلی بر نفی رویکرد آفاقی می‌داند؛ امری که در اندیشه مولوی نمی‌توان یافت. علاوه بر این، از نگاه مولوی انسان با اشتغال به دلیل فلسفی یا اقامه دلیل، بین خود و مطلوب وسایطی می‌افزاید که او را از مطلوب دور می‌کند. (همان: ۷۳۹، 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 تفاوت دارند. حقایق دینی از سنخ امور ذاتی هستند؛ واقعیاتی که خود را ذاتاً به انسان اگزیستانس مرتبط می‌کنند و به مثابه امری انفسی یا درونی مطرح می‌شوند. بنابراین شناخت حق با رویکرد انفسی شدن تحقق‌پذیر است. در رویکرد انفسی، توجه به رهیافت یا چگونگی است که در آن شورمندی نامحدودی نهفته است و فقط با آن شورمندی نامتناهی تطابق فرد به خداوند تحقق‌پذیر می‌شود؛ (Kierkegaard, 1992: 33) نوعی شورمندی که در آن تصدیق غیرعقلانی و اراده کردن نهفته است. مولوی هم در داستان موسی و شبان در دفتر دوم مثنوی همانند کی‌یرکگور بر اخلاص و شورمندی تأکید دارد:

ما زبان را ننگریم و قال را ما روان را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ ناخاضع بود
(مولوی، ۱۳۸۹: ۲۵۸، د ۲ / ب ۱۷۶۰ - ۱۷۵۹)

در این داستان خداوند به موسی خطاب می‌کند که چرا به باطن و دل چوپان که سرشار از عشق و محبت به ما بود، توجه نکردی و فقط به ظاهر الفاظ او خرده گرفتی؟ در مکتب

عرفانی مولانا، مهم اخلاص و مراتب آن است. از این رو کار چوپان و مناجات او اگرچه به لحاظ 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 هر که 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 ۳۳۵)

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 به سر می‌برد. (زرین کوب، 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

کی‌یرکگور 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 بنابراین به رویکرد انفسی در یافتن خدا تأکید دارد؛ رویکردی که فرد با سیر باطنی خود به یک ارتباط واقعی با خداوند 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. از این رو آگاهی او از سنخ باور است. چنین شناختی از خداوند بالاترین هستی‌داری یا سپهر وجودی دینی را برای فرد به ارمغان می‌آورد؛ نحوه‌ای از زندگی که در آنجا تحمل رنج و تعلیق اخلاقیات عمومی را به‌دنبال دارد.

اما رویکرد مولوی در مواجهه با حق، رویکرد عرفانی است که در آن، معرفت علمی، معرفت ظنی می‌باشد که یقین‌آور نیست و اشتغال به آن، بین انسان و مطلوب (خداوند) مانع ایجاد می‌کند. علاوه بر این، خود خداوند در دایره مقولات ذهنی قرار نمی‌گیرد و پای استدلالیان چوبین است. وی اگرچه همانند کی‌یرگگور بر نفی رویکرد عقلانی (عقل جزئی) اشاره دارد، تأکید وی بر عقل جزئی مستقل از عقل کلی و ایمانی است. همچنین از طرف 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 نداریم. وی این زبان را تنها مثالی برای اشارت به آن حقیقت می‌خواند که باید از آن عبور کرد تا به حقیقت دست یافت. معرفتی که در اینجا حاصل می‌شود، از سنخ معرفت شهودی است که در آن یقینی برتر از یقین حاصل از رویکرد آفاقی به چنگ می‌آید. چنین معرفتی در اندیشه مولوی بالاترین مرحله جانی را به‌دنبال دارد؛ مرحله‌ای که فقط رضایت خداوند اساس رفتارهای اخلاقی محسوب می‌شود و رنج‌ها و آلام از سنخ رحمت الهی تلقی می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. اکبرآبادی، ولی محمد، ۱۱۴۰ ق، شرح مشنوی، هند، لکنهو.
۲. امام خمینی علیه السلام، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. اندرسن، سوزان‌لی، ۱۳۸۵، فلسفه کی‌یرگگور، ترجمه خشایار دیامی، تهران، طرح نو.

۴. بوخنسکی، اینوتیوس، ۱۳۷۹، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. خلیفه، عبدالحکیم، ۱۳۵۶، *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران، کتاب‌های جیبی.
۶. ریاحی، پری، ۱۳۸۴، *عقل از دیدگاه مولانا*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۷. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۴، *سرّنی*، تهران، علمی.
۸. ژیلسون، اتیلن، ۱۳۷۸، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام یازوکی، تهران، گروس.
۹. شفیع‌ی کدکنی، 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، ۱۴۲۳ ق، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
۱۳. کی‌یرکگور، سورن، ۱۳۸۵، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۱۴. مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *فلسفه‌های اگزیستانس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، *سیری در سپهر جان*، تهران، نگاه معاصر.
۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۴۸، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
۱۷. _____، ۱۳۷۵، *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۸. _____، ۱۳۸۶، *کلیات دیوان شمس*، با تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات بهزاد.

۱۹. _____، ۱۳۸۷، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، ۱۰ جلد، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.
۲۰. _____، ۱۳۸۹، *مثنوی معنوی*، نسخه نیکلسون، تهران، مؤسسه اندیشه کهن پرواز.
۲۱. _____، ۱۳۸۱، *فیه مافیه*، برگرفته از تصحیح بدیع الزمان 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.