

بررسی تحلیلی نظریه جهش ایمان کی‌یرکه‌گور و نقد آن از نظر ایمان اسلامی

صالح حسن‌زاده*

چکیده:

مسئله این تحقیق بررسی نظریه جهش ایمان کی‌یرکه‌گور و نقد آن از نگاه ایمان اسلامی است. روش به‌کار رفته در این تحقیق، روش تحلیلی - توصیفی است. ایمان به‌خدا مسئله‌محوری اندیشه‌های کی‌یرکه‌گور است. وی در موضوع ایمان، دو مطلب اساسی را دنبال می‌کند: اول آنکه در علوم بشری یقین دست نیافتنی است. دوم پژوهش‌های عینی، نمی‌توانند مبنای ایمان قرار گیرند. ایمان ناظر به تصمیم است و فرد مؤمن به مدد جهش ایمان، خدا را در آغوش می‌کشد. تحقیق پیش‌رو با این پیش‌فرض که کی‌یرکه‌گور عقل و استدلال را از مبنای ایمان نفی می‌کند در پی یافتن پاسخ این پرسش است که شخص جوینده ایمان، چگونه می‌تواند از میان خدای یهودیان، خدای مسیح و خدای اسلام، خدای خود را انتخاب کند؟ آیا این شخص، می‌تواند گزینشی بدون ایراد منطقی داشته باشد؟ ایمان مورد ادعای کی‌یرکه‌گور، علاوه بر گرفتاری تناقض و ایرادهای فنی دیگر، که عاری از برهان، و استدلال و آگاهی است، همانند ایمان عوام‌الناس و کودکان است که در برابر شبهات و چالش‌ها هیچ نوع مقاومت ندارد و از این‌رو، سودی به‌حال صاحبش ندارد.

واژگان کلیدی

عقل، جهش ایمان، تناقض، کی‌یرکه‌گور، ایمان اسلامی

مقدمه

کی‌یرکه‌گور با اندیشه اگزیستانسیالیستی، تفکر فلسفی در نظام خاص را نفی می‌کند. وی، نظریه جهش ایمان، در حضور خدای زنده و نامتناهی را مطرح می‌کند. کی‌یرکه‌گوراز سر حساسیت مذهبی با لحنی انتقادآمیز، سنت گذشته مذهبی خود را مورد خطاب قرار می‌دهد. وی جامعه مسیحیت را فرا می‌خواند که به واقع مسیحی شوند. به نظر او جامعه مسیحی در عین پافشاری بر عقاید مسیحی، فاقد ایمان است.

واژه اگزیستانس^۱ از واژه (existere) لاتینی گرفته شده است. اصل واژه به معنی پدیدار شدن، و برجسته بودن است و در قرون وسطی به خداوند اطلاق می‌شد؛ از آن جهت که همه‌جا ظهور دارد و نیازی به دلیل ندارد. کی‌یرکه‌گور واژه اگزیستانس را هم برای خدا به کار می‌برد، از آن جهت که خدا چنان آشکار و حاضر است که حتی دلیل آوردن برای اثبات او گناه و ناسزاست. وی واژه اگزیستانس را برای انسان هم به کار می‌برد، از آن جهت که فرد، یکه، آزاد و انتخابگر است. (مصلح، ۱۳۸۴: ۴۰؛ وال، ۱۳۵۷: ۲۱)

به گمان کی‌یرکه‌گور کانت، پس از آنکه با تجزیه و تحلیل دقیق دلایل سنتی وجود خدا را سنجید، (کانت، ۱۳۶۲: ۶۶۵) معتقد به خدای وجدان و سرسلسله نظام اخلاقی شد. (Kant, 1996: 356-385) این خدا مرتبط با احساس و اراده و به‌همین خاطر زنده و عینی است و لذا کانت آنچه را که با عقل ویران ساخته بود، با دل، از نو آباد کرد.

کی‌یرکه‌گور فلسفه‌های متداول از ارسطو تا هگل را به محاکمه می‌کشد؛ این فلسفه‌ها تنها عقل را مرجع قرار می‌دهد، درحالی که «آن تنها ما را به صرف تفکر انتزاعی و مفهومی می‌رساند، نه به حقیقت آن». (مستعان، ۱۳۷۴: ۷۹) از این رو به باور کی‌یرکه‌گور با تفکر عقلانی نمی‌توان به حقیقت خدا، و حتی انسان، رسید؛ فرق هم نمی‌کند فلسفه دینی باشد و یا غیردینی ما را به حقیقت نمی‌رساند. «شایسته فلسفه نیست که چیز دیگری را به جای ایمان عرضه و آن را خفیف کند. فلسفه نمی‌تواند و نباید ایمان بیافریند». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: ۵۷) ایمان راز دل و قرار گرفتن در برابر خداست و انسان باید با رسیدن به آن بلرزد و عقل حجاب این ایمان است. «کوشش برای عقلانی کردن ایمان درواقع کفر و توهین به خداست و ایمان مسیحی آکنده از تناقض است». (بوخنسکی، ۱۳۷۹: ۱۲۶) با این عبارات، تلاش‌های پاسکال تداعی می‌شود؛ وی کوشش فراوان در نشان دادن بی‌اعتباری عقل خودبنیاد دکارتی به کار برده است. (ژیلسون، ۱۴۰۲ ق: ۱۹۱)

مسئله این تحقیق، این است که اگر ایمان جهشی بدون سنجش عقلانی باشد، پس باید به داخل کدامین ایمان جهید؟ سعی این تحقیق به روش تحلیلی - توصیفی تبیین این دیدگاه و سپس نقد آن است.

۱. آلمانی (Existenz) و انگلیسی (Existence).

پیشینه تحقیق: مقاله‌های: بررسی ارتباط «طور ورای عقل» ملاصدرا و «سپهر دین» کی‌یرکه‌گور، نوشته محمود رضا صدرایی و دیگران؛^۱ تأملی انتقادی درباب رویکرد اگزیستانسی سورن کی‌یرکه‌گور به دین و کاربردهای آن برای تربیت دینی، نوشته حجت صفارحیدری^۲ و «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان.^۳ این آثار هرکدام به تحلیل بخشی از افکار دینی کی‌یرکه‌گور پرداخته‌اند. اما در پاسخ به مسئله جهش ایمان از نظر کی‌یرکه‌گور، تحقیق علمی مستقلی به این صورت دیده نمی‌شود. بنابراین، ضرورت این پژوهش به جهت مرتبط بودن آن با دین و اخلاق، قابل توجه است و می‌تواند به عنوان تحقیق پایه در پیش برد جنبه‌های علمی و عملی به کار آید. علاوه بر این، با توجه به ترویج فراوان فلسفه اگزیستانسیالیسم، ضرورت این نوع تحقیق‌ها دو چندان می‌شود. این تحقیق به روش تحلیلی - توصیفی براساس مطالعه متون مرتبط با موضوع به تفسیر و کشف داده‌ها می‌پردازد.

نقد مسیحیت یا دفاع از آن؟

به نظر کی‌یرکه‌گور فلسفه نظری هرگز نمی‌تواند کاشف حقیقت خدا و انسان باشد. به عقیده وی تفسیر عقلی از مسیحیت نیز، نوعی فلسفه نظری است که حجاب حقیقت و معرفت حضوری است. مسیحیت را به عنوان مجموعه‌ای از دانستنی‌ها نمی‌توان به کسی تلقین کرد. فهم و درک و بیان مسیحیت با رویکرد عاشقانه به آن و تحمل دشواری‌های حاصل از آن ممکن است. بنابراین الگوی کی‌یرکه‌گور در اینجا خود مسیح و حواریون‌اند که ذات دین را با ایمان دل و عشق بیان می‌کردند، نه با فلسفه. دریافت ایمان و نیل به مدارج آن با خطر کردن بدست می‌آید، کاری که ابراهیم قهرمان ایمان کرد. آن کس برای طلب مسیحیت آمادگی خواهد داشت که «از دل و جان بتواند همه چیز را ترک کند و معنای حقیقی ترک را هم بداند» (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: پیشگفتار).

کی‌یرکه‌گور میان مسیحی بودن، مسیحیت رسمی، و مسیحی گشتن، فرق می‌گذارد. از اولی انتقاد و از دومی دفاع می‌کند. «مسیحی بودن مقام است و مسیحی گشتن حال، مسیحی بودن شریعت است و مسیحی گشتن طریقت و حقیقت؛ مسیحی بودن غایب بودن از حق است و مسیحی گشتن در حضور حق و فراروی حق بودن است». (مستنجان، ۱۳۷۴: ۸۳)

انسان، رودروی خدا

تمام اهتمام کی‌یرکه‌گور فهم و درک حقیقت خدا و حضور انسان در برابر اوست. درک این معنا و حضور در آن

۱ ر.ک. الهیات تطبیقی، سال ۷، شماره ۱۶، ۱۳۹۵.

۲ ر.ک. دوفصلنامه کاوشهای دینی، سال سوم، شماره ۶، سال ۱۳۹۰.

۳ نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، سال ۱۳۷۴.

مقام تأثیر بنیادی در فکر، تصمیم و عمل انسان دارد. خدا شاهد و حاضر است و انسان یکه و فرد و رودروی خدا. اندیشه و شک دکارتی و روح مطلق و عینی هگل ما را به متفکر کلی، جوهر نامتناهی و ایده و مثال مطلق می‌رسانند، نه انسان یکه و فرد و خدای زنده و حاضر. «حقیقت خدا و انسان تعریف ناپذیر است و سعی در تعریف و توضیح عقلی آنها، درواقع سعی در محدود کردن آنها و چه بسا نفی آنهاست». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: ۱۳) والاترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خویش پیوستگی با خداست. (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: ۱۳) مقصود وی از فرد هم این است که خود خویش باشد؛ خویشتن را در هر کسی، یا در کلیت فرو نبریم. «بزرگداشت کلیت، جمعیت، تمامیت، جز شرک چیزی نیست». (Kierkegaard, 1941:73-74) به نظر کی‌یرکه‌گور، دیگری، به هر شکلی که باشد، می‌تواند مانع ایجاد رابطه با خدا باشد. هر فرد انسانی برای پیوستن به خدا باید ترک غیر کند و تنها راز خود با خدا و خود تنه‌ایش بگوید.

حرکت پارادوکسیکال ایمان

امر ایمان از همه امور دیگر بزرگتر و دشوارتر است و هیچ‌کس حق ندارد به دیگران بیاوراند که امر ایمان و رسیدن به آن آسان است. کی‌یرکه‌گور اعتراف دارد که با همه سعی و کوشش نتوانسته است به مرحله ایمان برسد. «دریغاً که این حرکتی است که از من بر نمی‌آید. می‌توانم در زندگی شنا کنم اما برای این پرش مرموز بیش از حد سنگینم. علی‌رغم اشتیاقم نمی‌توانم حرکت آخر، یعنی حرکت پارادوکسیکال ایمان را، خواه تکلیف باشد، خواه چیز دیگر، انجام دهم». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: ۷۶ و ۷۸) کی‌یرکه‌گور با وجود احساس شکست از انجام حرکت پارادوکسیکال ایمان، در کتاب «توس و لوز» سعی فراوان نموده است تا برای رفع این پارادوکسیکال پاسخی پیدا کند. واژه کانونی این کتاب «ایمان» است. ایمان چیست؟ چه کسی می‌تواند ادعای داشتن ایمان کند؟ جواب این است:

کسی که مانند، ابراهیم، پدر ایمان، معتقد و مؤمن باشد که برای خداوند هر ناممکنی ممکن است. (همان: ۴۶)

ابراهیم، بی‌هیچ استدلال قیاسی، عزم خود را جزم نمود که فرزند عهد پیری خود را قربانی کند؛ این تصمیم ابراهیم آن قدر پرمخاطره بود که تمام زندگی او را زیر و رو کرد و مسیر نوی فرا راه او قرار داد. همه اینها برای این بود که «ابراهیم به لطف محال، ایمان داشت؛ زیرا جایی برای محاسبات بشری نبود؛ ایمان داشت که خداوند می‌تواند در همین دنیا به او اسحاق دیگری بدهد؛ می‌توانست فرزند قربانی شده را به بزرگی بازگرداند». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: ۶۰) انسان برای نیل به ابدیت باید همه تعلقات را ترک گوید و این ترک امر ممکن است و برای آن ایمان لازم نیست، اما برای به‌دست آوردن کم‌ترین چیزی فراسوی

آگاهی ابدی، ایمان لازم است و در همین جاست که آدم با تناقض و پارادوکس مواجه می‌شود و تنها با جرئت و خطر کردن مؤمنانه می‌توان از آن عبور کرد. (همان: ۷۵)

پارادوکسیکال ایمان همان اضطراب و تنهایی است که شخص سالک نمی‌تواند خود را برای هیچکس قابل فهم کند. در این وادی‌ها همراهی مطلقاً نامتصور است. فقط خود فرد است که می‌تواند هر تبیینی را برای خود فراهم کند. فرد با پذیرش پارادوکس، شهسوار ایمان می‌شود». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: ۹۹) تنها فرد می‌تواند داوری کند که آیا به راستی در وسوسه است، یا شهسوار ایمان است. «به تعبیر سارتر از زبان ابراهیم، اگر ندایی بر من نازل شود، همیشه خود من هستم که باید تشخیص دهم این صدای فرشته است، یا نه؛ هیچ نشانه و آیتی مرا از خارج قانع نخواهد کرد». (سارتر، ۱۳۸۰: ۳۶)

پارادوکس ایمان از یکسو بیان اعلا درجه خودپرستی است، ذبح فرزند به خاطر خود و از سوی دیگر بیان مطلق‌ترین ایثار است، انجام ذبح برای خدا. «این پریشانی و اضطراب پارادوکس سبب می‌شود که ابراهیم نتواند خود را برای آدمیان مفهوم کند. اما این شور لازم را دارد که از کل امر اخلاقی فراتر رود». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: ۱۰۲ و ۱۰۶) بنابراین اگر خطر کردن و شور نباشد، ایمانی، یعنی رابطه با خدا نیست.

جهش ایمان

واژه جهش، یکی از اصلی‌ترین مفاهیم تفکرات کی‌یرکه‌گور است که ارتباط محکمی با تحولات وجود آدمی دارد. وی مفهوم جهش را، مرحله‌ای از گذر کیفی، درکانون زندگی آدمی قرار می‌دهد. این مفهوم، نحوه انتقال میان روش‌های کاملاً متفاوت حیات انسان را ترسیم می‌کند. البته وقتی اصطلاح جهش، در فلسفه کی‌یرکه‌گور ملاحظه می‌شود، غالباً اصطلاح جهش ایمان به ذهن متبادر می‌شود؛ درحالی که به نظر می‌رسد کی‌یرکه‌گور، هرگز از عبارتی دانمارکی، که معادل انگلیسی آن، «جهش ایمان»^۱ باشد، استفاده نکرده است؛ به عبارت دیگر، در زبان دانمارکی، عبارتی که به نظر می‌رسد به این معنا باشد که جهش، به واسطه ایمان، ایجاد می‌شود، وجود ندارد. هرچند، وی به دفعات، مفهوم انتقال^۲ را که امری کیفی است، استعمال کرده است. غرض از طرح این مسئله این است که توجه شود که مفهوم جهش، صرفاً به معنای جهش ایمانی نیست؛ یا به عبارت دیگر میان مفهوم جهش و مفهوم جهش ایمانی، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. از طرف دیگر باید دانست که فهم مشهور از اصطلاح جهش، معمولاً از آن دسته آثار کی‌یرکه‌گور است که تحت اسم مستعار، یوهان کلیماکوس، نوشته شده است؛ گرچه در دیگر آثار وی نیز این اصطلاح، مورد بررسی قرار گرفته است. (Ferreira, 1998: 207-208 به نقل از خادمی، ۱۳۹۴: ۶۵ - ۳۵)

1. Leap of Faith.

2. Transition.

درواقع وی می‌خواهد بگوید، سیر ایمانی مستلزم بازداشت عقل است؛ سیر ایمانی فراتر از حساب عقل و فتوای اخلاق است. سیر ایمانی جهشی است که با شور در دل انجام می‌گیرد. «اثبات عقلانی حقایق دینی، امکان‌ناپذیر است. تن دادن به حسابگری عقل حرمان دائمی از حقیقی‌ترین حقایق را باعث می‌شود، باید به جای عقل اراده و تصمیم را نشانده». (Kierkegaard, 1941: 90-109) به باور کی‌رکه‌گور ابراهیم از لحاظ حساب عقل و عرف اخلاق عمومی، تنها یک قاتل بود، اما به لحاظ ارتباط با خدا، پدر ایمان. هیبت و ترس آگاهی او نیز همین جاست و لذا سیر ایمانی، شهسوار ایمان را به سکوت و تنهایی مطلق محکوم می‌کند. این همان چیزی است که وحشتناک است. ابراهیم با اطمینان و آگاهی از این وحشت و هیبت می‌گذرد و به مقام شهسواری ایمان می‌رسد. خداوند نور است و بدون دل به دریا سپردن و گذر از ورطه‌های هولناک نمی‌توان به حضور خدا راه یافت. «خداوند نوری است که روشنی جهان از لمعات اوست اما چون بخواهیم به مدد این لمعات به حق برسیم، حق به تاریکی مبدل می‌شود و ورطه‌های هایل پدیدار می‌گردد». (مستنان، ۱۳۷۴: ۸۵) گاهی سالک راه ایمان با گناه و از راه آن با خدا روبه‌رو می‌شود. «نقش گناه این است که ما را به سوی حیات دینی می‌برد؛ زیرا احساس گناه این ایده را بربردارد که من رو به روی خدا هستم، پس گناه مرا با خدا روبه‌رو می‌کند». (وال، ۱۳۵۷: ۴۷)

ایمان، یا عقل؟

کی‌رکه‌گور مباحث ایمان را فراوان در آثار خود مطرح کرده است. وی در این مباحث از سوئی، دیدگاه کسانی را که اثبات وجود خداوند و ایمان را بر براهین عینی^۱ مبتنی می‌کنند، نقد کرده و از سوی دیگر، به ارائه نظر خود مبنی بر درونی و نفسانی^۲ بودن ایمان به خدا پرداخته است. (Kierkegaard, 1846) وی در موضوع ایمان به خدا، دو مطلب اساسی را دنبال می‌کند: اول آن که در علم بشری یقین اطمینان آور دست نیافتنی است، به‌ویژه نسبت به مسائل متافیزیکی و دوم آن که در عین حال، انسان مجبور است که در زندگی خود، تصمیم بگیرد و دست به‌عمل بزند. وی با الهام از کانت مدعی است که پژوهش‌های عینی به‌دلیل اینکه یقین آور نیستند، نمی‌توانند مبنای ایمان انسان قرار گیرند. (Kierkegaard 1844) از این رو، کی‌رکه‌گور بر ایمان‌گروی (فیدبیزم) تکیه می‌زند. (Kierkegaard, 1946: xxiv) براساس این دیدگاه ایمان شرط لازم کمال انسانی و بالاترین مرتبه آن است و کسی که سعی دارد ایمان دینی خود را بر اسناد و مدارک عینی یا خردگرایی مبتنی سازد اساساً بر خطاست. این کار علاوه بر بیهوده بودن، نامطلوب هم هست، زیرا شخص سالک را مدت‌ها از ایمان آوردن، یا دست‌کم، از افزایش آن باز می‌دارد. به فرض، اگر

1. Objective.
2. Subjective.

دلایل قاطعی به نفع ایمان داشته باشیم نباید به آنها اعتنا کنیم، زیرا چنین یقین عینی امر خطیر ایمان را از صورت سلوک نفسانی خارج می‌کند و آن را وارد مجموعه‌ای از یقین‌های ریاضی و فلسفی می‌کند. ایمان به نظر کی‌یرکه‌گور یک نوع دل‌بستگی شورمندانه است و ارتباطی با یقین عینی و تاریخی مقدس ندارد. «به فرض هرچه درباب متون مقدس امید می‌بریم مؤکداً ثابت شده باشد، آنگاه چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟ آیا کسی که سابقاً ایمان نداشته حتی یک قدم به ایمان نزدیکتر شده است؟ البته نه. زیرا ایمان اصلاً به این سرعت و سهولت از راه نمی‌رسد؛ بلکه برعکس، دقیقاً در پژوهش‌های عینی و نظری است که دل‌نگرانی بی‌حد و حصر شخصی و شورمندانه، که شرط لازم ایمان و جزء لاینفک آن است و ایمان از بطن آن می‌زاید، از دست می‌رود». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۶۷؛ 2: Schaeffer, 1968) کی‌یرکه‌گور با انتقاد از تلاش برای اثبات مسائل ایمانی می‌گوید:

جان کلام اینجاست، ایمان محتاج برهان نیست. آری ایمان باید برهان را خصم خود بداند. (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۶۸)

سه دلیل «تخمین»، «تعویق» و «شورمندی»

به نظر کی‌یرکه‌گور، مسئله خدا و ایمان ناظر به یک تصمیم است و همه تصمیم‌ها به امور نفسانی و ذهنی وابسته است، در نتیجه، تحقیق عینی و از روی اسناد و مدارک نمی‌تواند مفید باشد و حتی ممکن است مضر هم باشد. بنابراین برای اثبات وجود خدا دلیلی وجود ندارد. وی جستجوی دلایل یا قبول آنها برای موجود بودن خدا را «نوعی بی‌حرمتی به خدا می‌داند، زیرا که جستجوی دلیل مستلزم نوعی شک داشتن درباره وجود اوست». (وال، ۱۳۷۰: ۸۰۴) گاهی کی‌یرکه‌گور فراتر رفته، و برهان‌خواهی برای وجود خدا را بی‌ایمانی می‌داند: «پذیرش عینی یا مفهومی «خدا» کفر آمیز است یا مفهومی خالی از هر معنا». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۷۰) اگر کسی تصمیم گرفت به خدا برسد، خداوند و نشانه‌های او را در اندرون خود می‌بیند و آن کس که تصمیم به ایمان نگرفته و ارتباط با خدا ندارد، حتی اگر براهین متعدد و قوی هم برای او اقامه شود، به خدا رو نخواهد آورد. (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۷۲)

کی‌یرکه‌گور با سه دلیل «تخمین»،^۱ «تعویق»^۲ و «شورمندی»^۳ بر ضد دلیل عینی و نظری استدلال می‌کند. (همان؛ 33: Melville, 1996; 15-21, 55-72: Phillips and Tessin, 2000) این نوع استدلال‌ها کارایی ندارند و انسان را در حد احتمال و تخمین نگاه می‌دارند؛ امر خطیر ایمان به خدا را

1. The Approximation Argument.
2. The Postponement Argument.
3. The Passion Argument.

نمی‌توان بر نتایج پژوهش‌های تاریخی و عینی مبتنی کرد. تحقیقات عینی و نظری سبب تعویق انداختن ایمان می‌شوند، درحالی که ایمان و ارتباط با خدا و نقش حیاتی که آنها در سعادت واقعی انسان دارند با تعویق سازگار نیستند. بنابراین مؤمن حقیقی و دارای شور ایمانی، نباید با تحقیقات عینی فرصت ایمان و آثار سازنده آن را از دست بدهد. «آن کس که راه عینی را بر می‌گزیند، فرایند تقریب و تخمین کاملی را می‌آغازد که به‌زعم او خدا را تصویر می‌کند. اما این کار تا ابد نیز انجام یافتنی نیست، زیرا خدا تنها در سیر باطنی فرد دارای ذهن، هستی دارد. هر لحظه‌ای که بدون خدا بگذرد لحظه‌ای از دست رفته و گمگشته است؛ خدا قطعاً یک اصل موضوع است و ربط و نسبت داشتن با وی در نهایت امر مهم است؛ وقتی تناقض نظری و منطقی فرد شورمندی را به نومی‌دی می‌کشاند، آن وقت است که فرد مؤمن به مدد ایمان و با مقوله نومی‌دی، خدا را در آغوش می‌کشد». (همان: ۷۳ و ۷۹)

مسئله این است که حق به‌جانب کدام است؟ به‌جانب کسی که خدای حقیقی را به روش عینی و تحقیقات نظری می‌جوید و در طلب حقیقت خدا به صورت تخمینی است، یا به‌جانب کسی که بی‌حد و حصر شیفته ارتباط با خداست. کی‌یرکه‌گور بی‌هیچ تردیدی فرد دومی را تأیید می‌کند:

اگر کسی که در فرهنگ مسیحی می‌زید، به‌خانه خدای حقیقی، رود و تصور درست از معرفت به خدا، داشته باشد و در آنجا به عبادت بپردازد اما نه با خلوص نیت؛ و کسی که در بلاد بت‌پرستی می‌زید با شورمندی تمام و بی‌حد و حصر عبادت کند، هرچند به تمثال بت چشم دوخته باشد؛ حقیقت بیشتر در کجاست؟ یکی از سر خلوص عبادت خدا می‌کند، هرچند بت می‌پرستد؛ دیگری از سر نفاق و ریا عبادت خدای حقیقی می‌کند و، بنابراین، درواقع بت می‌پرستد. (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۷۴ و ۷۵)

در تفحص‌های عینی و نظری، آدم با «مفاد قضیه» درگیر است، اما در جستجوی نفسانی و ذهنی، مسئله انسان، سیر باطنی است؛ تأکید نگرش عینی همه بر سخنی است که گفته می‌شود؛ اما تأکید نگرش نفسی و حضوری همه بر این است که سخن چگونه گفته شود. چگونگی باطنی و سیر آن، در منتهای مراتبش، شورمندی بی‌حد و حصر است و شورمندی^۱ بی‌حد و حصر، خود حقیقت است؛ اما چون شورمندی بی‌حد و حصر دقیقاً نفسیت و ذهنیت است، پس آن حقیقت است». (Kierkegard, 1946: 212-214)

محقق به روش عینی تنها به فکر فرق میان خوب و بد و نیز ایجاد سازگاری در اجزای قضیه و فرق میان حقیقت و خطاست و همه اینها مفهومی است، درحالی که سالک شورمند بی‌اعتنا به مفاهیم درگیر

1. Passion.

تصمیم و تصاحب نفس حقیقت و رو در رو شدن با اوست. به نظر کی‌یرکه‌گور وصول به این درجه تنها با سیر باطنی و بی‌یقینی عینی ممکن است. «وقتی من در طبیعت مذاقه می‌کنم تا خدا را کشف کنم، در واقع، قدرت مطلقه و حکمت او را می‌یابم که آشفته‌ام می‌کنند» (Ibid).

در سیر باطنی، امور پارادوکسی^۱ و محال^۲ پشت سر گذاشته می‌شود و همه چیز در ید قدرت «دیگر مطلق»، یعنی خدا، ممکن دانسته می‌شود. رسیدن به این معرفت شهودی و حضوری بدون خطر کردن حاصل نمی‌گردد. «بدون خطر کردن ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تقابل میان شورمندی بی‌حد و حصر سیر باطنی و بی‌یقینی عینی است. اگر بخواهیم ایمان خود را حفظ کنیم پیوسته باید عزم جزم داشته باشیم بر اینکه به بی‌یقینی سخت بچسبیم» (Ibid: 116, 126-128, 130, 133, 153-154).

رابطه خدا و انسان

تا اینجا روشن شد که محور فلسفه کی‌یرکه‌گور خدا و فرد انسانی است. بیان رابطه این دو حقیقت مهم‌ترین مسئله فکری اوست. این رابطه، در یک تنهایی مطلق و با ترک همه تعلقات و ایمان به ممکن بودن محال توسط خدا صورت وقوع می‌گیرد. خدا و فرد را نمی‌توان تعریف کرد و از این رو، کی‌یرکه‌گور در خصوص مفهوم خدا و فرد انسانی بحث نکرده است. وی صفات ازلی، نامتناهی و مطلق را درباره خدا به کار می‌برد. (Kierkegard, 1946: 13, 130, 226, 198) خدا موجودی نامتناهی و نامتعین است، و انسان موجودی متناهی، متعین و فرد، و ایمان رابطه این دو در هیبت و دلهره هولناک. در اینجا است که ما با دو ایده اصلی فلسفه اگزیستانس روبه‌رو می‌شویم:

اگزیستانس و ترانساندانس^۳، یعنی من و تو، رو به رویی با خدا، یا فرارفتن از خود و رسیدن به خدا. (والراف، ۷۱ - ۱۳۷۰: ۱۹۱ - ۶)

خدا برای فرد است و فرد رو به روی خدا، به شرط یقین داشتن غیرفلسفی به این امر. اگزیستانس فرد، ارتباط اوست با امری در ورای خود. کی‌یرکه‌گور خدا را «دیگر مطلق» (وال، ۱۳۵۷: ۴۰) می‌نامد؛ منظور او از این صفت این است که خدا در عین اینکه ما را با محبت بیکران به حضور می‌پذیرد، ذاتاً نسبت به ما افراد انسانی از جنس دیگر است و لذا ممکن نیست افراد انسانی و جهان با خدا یگانه شوند. فرد انسانی اگزیستانس دارد، در عین حال زوال‌پذیر و زمان‌مند است. اما خدا ترانساندانس و ترانساندانت^۴ است و جاوید و ازلی و غیرزمان‌مند.

1. Paradox.
2. Impossible, Absurd.
3. Transcendence.
4. Transcendence, Transcendent.

کی‌یرکه‌گور، برعکس دکارت و هگل، خداشناسی و انسان‌شناسی اگزیستانسی را برمی‌گزیند. وی با مطرح کردن تفکر ذهنی و ساینزکتیو^۱ و تفکر عینی و ایزکتیو^۲ طریق وصول به حقیقت را درونی و ذهنی می‌داند؛ در تفکر درونی و ذهنی مسئله شناخت حقیقت، تصاحب آن و سیر باطنی در آن است. رابطه فرد است با امری و رای خود که در حال شور و جهش صورت می‌گیرد. فرد متناهی در یک رابطه مرموز و ابدیت خیالی با امر نامتناهی رابطه برقرار می‌کند و به این ترتیب با حفظ خویشتن خویش به عدم تناهی دست می‌یابد. (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۷۱)

به اعتقاد کی‌یرکه‌گور، معرفت واقعی با اگزیستانس فرد سر و کار دارد و صرفاً انتزاعی و مفهومی نیست. در این نوع معرفت، انسان، فی‌المثل ابراهیم عليه السلام با دلهره و اضطراب بی‌حد و حصر به سوی ارتباط با خدا پیش می‌رود و این خدا، خدای عشق، مهر و محبت است. (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳: ۵) اما در تفکر عینی و نظری، جوینده خدا سرانجام به یک حقیقت تقریبی، یعنی خدای معقول فلسفه راه می‌برد. ما تنها از طریق ایمان به مسیح که تجلی ذات خدا یا خدای متجسد است، می‌توانیم خدا را بشناسیم. (Owen, 1971: 36-7)

ارزیابی دیدگاه کی‌یرکه‌گور در برداشت از خدا

کی‌یرکه‌گور همانقدر به مفهوم و اوصاف سنتی خدا تأکید دارد که به یکه بودن انسان. بنابراین می‌توان گفت: او یک اومانیزست خدامحور است، اما خدای او یک «دیگر مطلق» است که هم تعین دارد و هم ندارد و هرگز نمی‌توان او را با علم و معرفت شناخت، بلکه باید به او با دل راه یافت؛ کاری که شهسوار ایمان: ابراهیم انجام داد.

کی‌یرکه‌گور گاهی با استفاده از سعادت ابدی و مرتبط دانستن آن با خیر اعلا و غایت مطلق، مفهوم خدا را بیان می‌کند. اثرپذیری او در این خصوص هم از کانت آشکار است. (ر.ک: کانت، ۱۳۸۱: ۴۲) نکته‌ای در اینجا هست و آن، اینکه مفهوم خدا که او به کار می‌برد نمی‌تواند با مفهوم خدا در ادیان یکسان گرفته شود؛ اما خود کی‌یرکه‌گور به خدای ابراهیم و عیسی مسیح و حواریون نخست تأکید فراوان دارد و خدا به نظر او در عین ناشناختی بودن در انسان حضور دارد اما چگونه امر ناشناختی در انسان حضور دارد؟ کی‌یرکه‌گور به پیروی از کانت معتقد است که خدا به صورت قانون‌گذار اخلاقی حضور خود را آشکار می‌سازد؛ (همان، ۱۳۸۱: ۴۳) وقتی شخص مؤمن آزادی خود را با احکام الهی سازگار کند، خدا برای او به‌عنوان یک واقعیت زنده و موجود متجلی می‌شود. تناقض ایمان در نظر او به این معناست که

1. Subjective.
2. Objective.

اعتقاد با استدلال نسبت معکوس دارد. هرچه دلایل کمتر باشد، برای ایمان بهتر است. ایمان و استدلال با یکدیگر ضد و نقیض هستند. به نظر او مهم نیست که چه می‌دانید بلکه مهم آن است که چگونه عکس العمل نشان می‌دهید (ر. ک: Phillips and Tessin, 2002)

گناه و ایمان و خدا بهم مرتبطاند؛ گناه در نظر فرد ایمانی، قرار گرفتن در برابر خداوند مطلق و برین است و ایمان در نظر وی یک جهش است، یعنی یک ماجرا است؛ خطر کردن است و سر سپردن به یک بی‌تعینی عینی. خدا هم مطلق برین است، یک امر متعالی و مقدس است؛ شی نیست که وجودش را بتوان اثبات کرد. البته، خدا خود را بر وجدان انسانی آشکار می‌کند؛ «بدین معناکه انسان از گناه آلودگی و جدا افتادگی خویش از خدا و نیاز به او آگاه می‌شود. پاسخ انسان به خدا یک ماجرا و جهش است؛ ایمان به امری است که بیرون از دسترس فلسفه نظری است». (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۷: ۱۸۸ - ۱۹۶؛ فریتیفوف، ۱۳۷۳: ۱۰۷)

به نظر کی‌یرکه‌گور، «والاثرین صورت تحقق انسان در مقام ایمان و تربیت روحانی، پیوستن خویش به مطلق شخص وار، یعنی خداست». (Kierkegaard, 1958: 250) به این معنا که شخص هستی‌دار هم‌نهادی است از متناهی و نامتناهی و فرد هستی‌دار هم متناهی است و هم نامتناهی. اما منظور یکی کردن انسان با خدا نیست، بلکه هستی او کوششی است پیوسته به سوی خدا. (Ibid؛ والرالف، ۱۳۷۰: 253) تصور کی‌یرکه‌گور از خدا تصویری است مبتنی بر ایمان و خارق عادت و امید بر لطف و رحمت خداوند که از برکت آنها انسان به انجام اعمال خیر و ارتقاء به مقام شهود الوهی موفق می‌گردد. ممکن شدن امر محال جز با چشمان ایمان قابل رؤیت نیست. (Kierkegaard, 1946: 210-215) شرط‌بندی پاسکال و جهش ایمان کی‌یرکه‌گور قابل قیاس‌اند. براساس هر دو تمثیل، تفکر عینی درباره خدا و اثبات او به روش عقلانی غیر لازم و حتی مضر هم هست. (Melville, 1996: 46) در نظر کی‌یرکه‌گور، خداوند آن «دیگر مطلق» است. البته ما نمی‌توانیم «دیگر مطلق» را دریابیم اما از طرفی هم نمی‌توانیم فکر خود را از او منصرف کنیم. (Kierkegaard, 1946: 240, 408, 469)

مهم‌ترین نکته اصلی در فکر کی‌یرکه‌گور این است که حیث ایمانی، همان حیث نفسانی خاص ماست که به سبب ربط و نسبت با آن «دیگر مطلق» در فرد مؤمن، مثل حضرت ابراهیم، به منتهی درجه شدت خود می‌رسد. (Ibid: 118) همچنین این مسئله که امر ایمانی از طرفی جز به واسطه رابطه آن با خدا قابل فهم نیست، و از طرف دیگر هم خدا، دیگر مطلق، معلوم به علم تحصیلی و اکتسابی نمی‌شود، یعنی نمی‌توان با او رابطه معرفت‌آمیز داشت، پارادوکسیکال و تعارض‌آمیز است. بنابراین «دیگر مطلق» را به معنی دقیق کلمه نمی‌توان توصیف کرد؛ شاید به همین جهت است که کی‌یرکه‌گور خداشناسی تنزیهی را در پیش گرفته است. یکی از مشکلات او، این است که «خدا» را چه بنامد. کی‌یرکه‌گور می‌گوید:

بهترین نامی که مطابق با روح مسیحیت شایسته اوست عشق است و این عشق ازلی و ابدی و تغییرناپذیر است. (Kierkegard, 1946: 284, 469)

این نوع برداشت از خداوند را که، فکر اصلی کی‌یرکه‌گور است، در نزد رودلف اتو باز می‌یابیم. وی خدا را همچون موجود مقدس و منزه به تصور درآورده است، موجودی که در تصور آن خشیت و رغبت متحد می‌شوند. (Otto, 1959: 65) کارل بارت نیز در تصور خدا و توصیف او «به موجود مطلقاً دیگری و متعالی»، تأکید کرده است. (وال، ۱۳۷۰: ۷۸۴) همین‌طور، «دیگر مطلق» کی‌یرکه‌گور، ملهم از «شیء فی نفسه» کانت، یا شبیه آن است که وجود دارد و از هر موجود دیگر موجودتر است و علت آنها، و ما با قدرت و قوت می‌توانیم بگوییم که «هست»، اما نمی‌توانیم بگوییم چگونه است. (Phillips-Tessin, 2000) باتوجه به خدانشناسی تنزیهی کی‌یرکه‌گور، مفاد «دیگر مطلق» این است که ما باید با امری توسط جهش ایمانی ربط و نسبت برقرار کنیم که او اصلاً ربط و نسبت‌ناپذیر است و ریشه امور پارادوکسیکال و خوارق اجماع کی‌یرکه‌گور در همین جاست.

اما وقتی کی‌یرکه‌گور می‌گوید «دیگر مطلق» و «متعالی» خداست و خدا عشق است و انسان مشمول مهر و لطف و محبت خداست (Kierkegard, 1946: 469) و ما در حضور خدا، این جدایی و مفارقت از میان برداشته می‌شود. «خداوند نوری است که روشنی جهان از لمعات اوست». (مستعان، ۱۳۷۴: ۸۵) بدون دل به دریا سپردن و گذر از ورطه‌های هولناک نمی‌توان از این نور، نورانیت گرفت و به حضور او راه یافت؛ باید همواره مراقبت کنیم تا در اثر گناه و آلودگی، این نور به تاریکی مبدل نشود.

نقد نظریه جهش ایمان

کی‌یرکه‌گور از ایمان دفاع می‌کند؛ البته دفاع وی همانند دفاع یک متکلم نیست که بخواهد حقانیت دین خاص و آموزه‌های آن را نشان دهد. وی موضع خود را به نحو بسیار مؤثری بیان می‌کند و در میان دینداران و قلمرو ایمان قابل توجه است و باید جدی تلقی شود. اما، در عین حال این موضع با پرسشی جدی مواجه است و آن این است که در عالم واقع گزینه‌های ایمانی متعددی، اعم از توحیدی و غیرتوحیدی، فرا روی افراد انسانی قرار دارند. اگر ایمان جهشی بدون سنجش عقلانی باشد، پس باید به داخل کدامین ایمان جهید؟ اگر بپذیریم که ایمان نوعی جهش است، شخص آدمی، فی‌المثل کی‌یرکه‌گور چگونه می‌تواند از میان یهوه، خدای یهودیان، خدای مسیح منزّه از بشر بودن یا خدای انسان‌گونه، و خدای اسلام، الله و حتی برهمن، خدای خود را انتخاب کند؟ آیا این شخص می‌تواند گزینشی بدون تعارض و ایراد منطقی داشته باشد؟ آری این امر برای کسی که از پیش تعهدی سپرده است که فی

المثل پیرو ابراهیم یا مسیح باشد، مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما در مورد کسی که در جستجوی ایمان است و با چندین گزینه بدیل که بر حسب ظاهر از مقبولیت کمابیش یکسانی برخوردارند رو به است، چه می‌توان گفت؟ بدون تردید در این مواقع، «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.» (پترسون و سایرین، ۱۳۷۷: ۸۲)

کی‌یرکه‌گور، به دلیل تأکید جدی بر پژوهش ذهنی و نفی پژوهش عینی، گاهی خود را گرفتار مغالطه و تناقض گوئی می‌کند. به عنوان مثال وی در نظریه «تجسد» از آموزه «خدا انسان»، یعنی خدا در آن واحد هم جنبه الوهی و هم جنبه بشری دارد، دفاع کرده است. (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۷: ۲۰۶ - ۱۹۶) وی در این دفاع، ناخودآگاه از موضع خود مبنی بر ذهنی بودن ایمان، از دلایل تاریخی و وحیانی استفاده کرده است. اما مجدداً، شاید به دلیل ناسازگاری درونی این عقیده، حکم به ذهنی و درونی بودن مسئله ایمان نموده است. (Philips-Tessin, 2000: 17, 20, 165)

نکته دیگر اینکه تفکر کی‌یرکه‌گور بیش از اندازه ذهنی و شخصی است و راه تفهیم و تفاهم و توافق بر سر امر واحد را، امری که افراد انسانی ذاتاً اجتماعی، نیازمند آنند، به طور کل مسدود می‌کند؛ کی‌یرکه‌گور خود، مسیحیت بدون کلیسا، یعنی مسیح و حواریون را به عنوان الگوی دینی پذیرفته است. آیا می‌تواند الگوهای رقیب را هم بپذیرد؟ اگر نمی‌پذیرد، بر چه اساس و از روی کدام دلیل و برهان است؛ و اگر می‌پذیرد، آیا می‌تواند بگوید هر کس در ادعای ارتباط ایمانی با یک حقیقت مقدس به زعم خود، برحق است؟ به نظر می‌رسد کی‌یرکه‌گور در این وضعیت هم گرفتار تعارض است. این تعارض نشان می‌دهد که دیدگاه او، دیدگاهی دین شمول نیست و او صحت مسیحیت را الگویی پذیرفته شده می‌داند. پرسش این است که کی‌یرکه‌گور چه دلیلی بر پذیرش الگوی مسیحیت دارد. آیا امروزه که الگوهای رقیب خود را عرضه کرده‌اند، می‌توان بر الگوی مسیحیت پافشاری کرد. یک راه برای نجات کی‌یرکه‌گور از این معضل آن است که گفته شود تا زمانی که انسانی در صدد ارتباط وجودی با حقیقتی مقدس است، راه صواب را پیموده و برحق است. (اکبری، ۱۳۸۴: ۷۵) چنین پاسخی مبنای کثرت‌گرایانه در گرایش‌های دینی دارد که هرگز نمی‌تواند با برداشت‌های کی‌یرکه‌گور از ایمان و حقیقت خدا، سازگار باشد، حتی اگر بتوانیم از ایرادها و اشکالات دینی آن صرف نظر کنیم.

کی‌یرکه‌گور در سه دلیل «تخمین»، «تعویق» و «شورمندی» که بر ضد تحقیقات عینی و نظری اقامه کرده، می‌خواهد بگوید این نوع استدلال‌ها کارایی ندارند و انسان را در حد احتمال و تخمین نگاه می‌دارند. امر خطیر ایمان به خدا را نمی‌توان بر نتایج پژوهش‌های تاریخی و عینی مبتنی کرد. این

استدلال کی‌یرکه‌گور از جهت علمی و منطقی نادرست است. زیرا از نظر منطقیون براهینی که مبتنی بر مواد یقینی، تجربی و فطری باشد یقین‌آور است. (صدر، ۱۴۲۴ ق: ۲ / ۵۲ و ۴۷۳) همچنین، در علم اصول اثبات شده است که خبر متواتر، خبری است حسی و از نظر راوی متعدد، به اندازه‌ای که باعث یقین می‌شود. روایان خبر متواتر آن چنان متعدد است که احتمال خطا در آن داده نمی‌شود؛ بنابراین، بعضی اخبار، آن گونه است که احتمال خطا در آن داده نمی‌شود. (رفاعی، ۱۴۲۱ ق: ۱ / ۳۱۵) بنابراین چون کبرای کلی استدلال کی‌یرکه‌گور با این بیان رد می‌شود، کل استدلال وی نیز از اعتبار ساقط می‌شود.

همچنین با توجه به اعتراف مورخین به وجود اخبار متواتر و دارای اسناد محکم تاریخی می‌توان گفت که برخی استدلال‌های آفاقی به راحتی به نتیجه می‌رسند و مخاطب را نسبت به متعلق خود مطمئن می‌سازند. به عبارت دیگر نفی کامل قطعیت استدلال عقلانی، خلاف بداهت است. علومی نظیر ریاضیات، جزو علوم یقینی است و قطعیت کامل دارد. و هیچ شبهه‌ای درباره آن روا نیست؛ بسیاری از تحقیقات تاریخی مبتنی بر اخبار متواتر، قطعیت کامل دارند؛ برای مثال به تواتر یقینی دریافتیم که در قرن نوزدهم کی‌یرکه‌گور زندگی می‌کرد؛ در نتیجه، ایمان و تعهد مبتنی بر آن هم یقینی خواهد بود. به سخن دیگر چون چنین اخبار تاریخی‌ای وجود دارد، این اخبار می‌توانند برای مخاطب خویش، از آن جهت که یقین حاصل کرده‌اند، شورمندی بی‌حد و حصر نیز ایجاد کنند. (خادمی، ۱۳۹۴: ۳۷ تا ۷۱) کی‌یرکه‌گور تلاش می‌کند با ارائه سه برهان فوق، بی‌اعتباری استدلال آفاقی را در خصوص ایمان اثبات نماید. اما باید دانست که این دیدگاه کی‌یرکه‌گور متأثر از دیدگاه رسمی کلیساست و دیدگاه رسمی کلیسا نیز نه دیدگاه حضرت مسیح صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که دیدگاه روحانیون و آباء کلیساست که با اصول عقلی کاملاً ناسازگار است. (با تصرف، خادمی، ۱۳۹۴: ۳۷ تا ۷۱)

کی‌یرکه‌گور با استناد به سخن کانت که مدعی است پژوهش‌های عینی به دلیل اینکه یقین‌آور نیستند، نمی‌توانند مبنای ایمان انسان قرار گیرند، (Kierkegard, 1844) بر ایمان‌گروی (فیدبیزم) تکیه می‌زند. (Kierkegard, 1946: xxiv) از عبارت کانت به‌وضوح معلوم می‌شود که وی صفات خدا را نیز مانند ذات او نه به منظور شناخت ماهیت آنها بلکه برای شناخت شأن خداوند برای انسان به‌عنوان موجود اخلاقی، مطرح می‌کند. به تعبیر دیگر از نظر کانت برهان اخلاقی نمی‌تواند به ما شناخت عینی به وجود خدا بدهد؛ این به دلیل نقص برهان نیست، بلکه به خاطر عظمت و بی‌پایانی خداوند است که نمی‌توان او را در تجربه عینی شهود کرد. با این حال، او معتقد است این برهان برای کسی که به اصول اخلاق معتقد است، باور عملی صادق موجه تولید می‌کند. (بخشایش، ۱۳۸۵: ۱۳۰)

این دیدگاه کانت اشتباه است. زیرا که کانت شناخت را در شناخت علمی عینی منحصر می‌کند.

درحالی که اصحاب معرفت معمولاً شناخت را به باور صادق موجه تعریف می‌کنند. خود کانت هم باب معرفت را به معنای باور صادق موجه به مفاهیم دینی و مابعدالطبیعی باز می‌داند. پس باید گفت کانت تنها باب نوعی از معرفت را به مابعدالطبیعه بسته می‌داند. (ر. ک: همان: ۱۳۱) کی‌یرکه‌گور با الهام از برهان اخلاقی کانت، معتقد است که خدا به صورت قانون‌گذار اخلاقی حضور خود را آشکار می‌سازد. در این خصوص، باید حد و مرز برهان اخلاقی کانت بررسی شود. برفرض صحت این برهان، آیا می‌توان از نتیجه آن برای عالم فیزیک استفاده کرد؟ کانت تحصیل غایت اخلاق، خیر اعلا، را منوط به مفهوم تمامیت نامشروط، یعنی امر مطلقاً نامشروط که همان خداست می‌داند. بنابراین، از آنجا که خداوند باید بر عناصر تجربی و فیزیکی سعادت که مؤلفه دوم خیر اخلاقی است از نظر علم و قدرت احاطه داشته باشد، ما حق داریم او را علت نخستین برای عالم فیزیک بدانیم. (با تصرف، بخشایش، ۱۳۸۵: ۱۳۲)

کانت در برهان اخلاقی، تحقق کمال اخلاقی مرتبط با امر کاملاً نامشروط را مورد تاکید قرار می‌دهد؛ درحالی که کمال اخلاقی، تنها در قلمرو اراده موجود عاقل مطرح است. اشکال این است که نمی‌توان از اخص به اعم نقب زد. (با تصرف همان، ۱۳۳) تعمیم حکم اخص به اعم منطقی نادرست است.

کانت در عقل نظری به این نتیجه رسید که وجود خدا و اختیار و بقای روح را نمی‌توان با برهان عقلی، اثبات کرد، اما در عین حال اعتقاد به آنها لازمه پذیرش نظام اخلاقی، و به تعبیر دیگر اینها اصول موضوعه احکام عقل عملی است و این اخلاق است که ما را به سوی خدا و معاد می‌برد، نه بالعکس. (ر. ک: کانت، ۱۳۸۱: ۱۶۰ و ۴۲؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۰۷ و ۲۳۸؛ در قسمت نقد کانت از حسن‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۰۴ - ۸۱ استفاده شده است) کی‌یرکه‌گور با تأثر از کانت مدعی است که در علوم بشری معرفت یقینی دست نیافتنی است. اما، باید بدانیم، اگر عقل نظری نتواند نسبت به خدا، اختیار و بقای نفس معرفت پیدا کند، عقل عملی به طریق اولی نخواهد توانست؛ در این صورت گرفتار شکاکیت و لا ادری‌گری خواهیم بود. علاوه بر آن، واگذار کردن مسائل اصلی فلسفه به عقل عملی، تنزیل دین، به عقل جزئی نگر است. با این نگرش، ایمان به تدریج جنبه رازآوری خود را از دست داده در نهایت کنار گذاشته می‌شوند؛ امری که کی‌یرکه‌گور هرگز با آن موافق نیست.

همراهی عقل و ایمان در اسلام

کی‌یرکه‌گور توجه ندارد که نفی عقل و استدلال از مبانی ایمان، جوینده آن را با خطر برگزیدن مصداق کاذب مواجه می‌کند؛ همراه بودن با استدلال و ارزیابی عقلانی جلو دیانت‌های کاذب و تقدس مآبی را سدّ می‌کند. علاوه بر این، همراه بودن ایمان با علم و معرفت خردپسند، نه تنها ایمان را در حجاب قرار

نمی‌دهد و از شور و نشاط آن کم نمی‌کند بلکه سبب افزایش آن می‌گردد. این امری است که وجدان بر آن شاهد است. توکل و اطمینان مؤمنان به خدا که دلایل و براهین تحقیقی برای ایمانشان دارند، از توکل و اطمینان مؤمنانی که این دلایل و براهین را ندارند، نه تنها کمتر نیست، بلکه گاهی بیشتر هم هست. هستند افرادی که در عین داشتن دلایل و براهین تحقیقی بر ایمان خود به خدا، شور و شوق و صفناپذیری هم به ایمان خود دارند؛ به‌عنوان مثال می‌توان ایمان و اطمینان پیامبر اسلام ﷺ، حضرت علی ﷺ و ائمه هدی ﷺ و خواص آنان را مطالعه نمود. استدلال عقل پسند و براهین منطقی در سیره و سخنان این بزرگان آشکار و هویداست. (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸) در عین حال شور و شوق و صفناپذیری در عبادت و مناجات با خدا، از خود بروز می‌دهند. شور و شوق امیرالمؤمنین علی ﷺ درمقایسه با دیگر ایمان‌گراها فوق‌العاده است؛ دعای کمیل منقول از علی ﷺ شور و شوق او را در مناجات با خدا بیان می‌کند؛ (قمی، ۱۴۱۲ ق: ۱۰۰) همچنین حضرت ایشان می‌فرماید: عقل برای انتخاب ایمان و دین لازم است و عقل همواره همراه و ملازم دین می‌باشد. (برقی، ۱۳۷۱ ق: ۱ / ۱۹۲)

روایات موثقی هم در منابع اسلامی همراهی عقل و دین را تأیید می‌نماید: جبرئیل بر آدم فرودآمد و گفت: ای آدم، من مأمورم تو را در برگزیدن یکی از سه امر مخیر سازم؛ پس یکی را انتخاب کن و دو تا را رها کن. آدم گفت: آن سه چیست؟ گفت: عقل، حیا و دین. آدم گفت: عقل را برگزیدم. جبرئیل به حیا و دین گفت: شما باز گردید و آن را واگذارید. آن دو گفتند: ای جبرئیل! ما مأموریم که هر جا عقل باشد، با آن باشیم. جبرئیل گفت: خود دانید و بالا رفت. (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۱۱)^۱

از نظر قرآن مؤمنان اهل تحقیق مورد بشارت قرار گرفته‌اند: «فبشّر عباد»، پس بندگانم را بشارت ده. (زمر / ۱۷) این بندگان مشمول بشارت، کسانی هستند که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند. (زمر / ۱۸) شنیدن سخنان و انتخاب نیکوترین آنها مستلزم تحقیق و استدلال است و این همان هدایت یافتن است که صاحبان عقل و تفکر سخن حق را سریع می‌پذیرند. این دو آیه که به صورت یک شعار اسلامی درآمده، آزاداندیشی مسلمانان و انتخاب‌گری آنها را در مسائل مختلف به خوبی نشان می‌دهند. دین درست هم، دینی است که مبتنی بر آزاداندیشی و انتخاب براساس مدارک و شواهد یقینی عقلی و سمعی باشد. البته روشن است که عقل بشری برای شناخت ذات خدای متعال، حدود معینی دارد که از آن حدود نمی‌تواند تجاوز کند، حتی کامل‌ترین افراد بشر حق دارد بگوید:

۱ عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: هَبَطَ جِبْرِئِيلُ عَلَيَّ آمَرَ عَ فَقَالَ يَا أَدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخْبِرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْتَهَا وَدَعَيْتَ اثْنَتَيْنِ فَقَالَ لَهُ أَدَمُ يَا جِبْرِئِيلُ وَمَا الثَّلَاثُ فَقَالَ الْعَقْلُ وَالْحَيَاءُ وَالذِّينُ فَقَالَ أَدَمُ إِنِّي قَدْ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ فَقَالَ جِبْرِئِيلُ لِلْحَيَاءِ وَالذِّينِ انْصَرِفَا وَدَعَا فَقَالَ يَا جِبْرِئِيلُ إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ قَالَ فَشَأْنُكُمَا وَعَجَبٌ.

بررسی تحلیلی نظریه جهش ایمان کی‌یرکه‌گور و نقد آن از نظر ایمان اسلامی □ ۱۴۹

من نتوانم تو را آن‌چنان که بایست توصیف کنم. تو آن‌چنانی که خود توصیف کرده‌ای.

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۳ / ۱۷۰)

بنابراین، آنچه از سخنان معصومان علیهم‌السلام استفاده می‌شود، محدودیت قدرت عقلانی بشر است نه ناتوانی کامل عقل بشر. در عین محدودیت عقل انسانی در شناخت کامل ذات خدای متعالی، به صورت واجب انسان باید درباره خدا تحقیق کند. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۶۲) علی علیه‌السلام می‌فرماید: خداوند، عقل‌ها را اجازه نداده که حدود صفات او را مشخص کنند، اما در عین حال آنها را از مقدار لازم معرفت ممنوع نساخته است و پرده‌ای میان عقول و آن مقدار واجب قرار نداده است. (رضی، ۱۳۸۷: ۸۸) علاوه بر این، خدا انسان را به عبادت خود فرا خوانده است: من، جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند (ذاریات / ۵۶) و عبادت مستلزم معرفت و شناخت معبود است. نکته دیگر اینکه خدای حکیم در قرآن کریم، ضمن بیان اسماء و صفات خود، (حشر / ۲۳ و ۲۴) انسان را دعوت می‌کند درباره آنها تعقل و تدبّر نماید. اگر صفات الهی قابل فهم انسان نبود، چنین دعوتی لغو بود که خدای حکیم از آن میرا و منزّه است. (حسن زاده، ۱۳۹۲: ۲۸)

قرآن در ارائه راه‌های خداشناسی از همه راه‌های موجود استفاده کرده است: راه مطالعه آیات آفاقی و انفسی: خداوند متعال می‌فرماید:

بزودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا آشکار گردد که او حق است آیا کافی نیست که او بر همه چیز شاهد و گواه است. (فصلت / ۵۳)

راه تزکیه و تصفیه نفس، راه تعمق و تفکر در هستی و وجود درواقع همان مطالعات آفاقی و انفسی است. (با تصرف 1-3 & xi, x, 1984: Zia Ullah)

کی‌یرکه‌گور با نفی یقین‌آوری پژوهش آفاقی و تأکید بر پژوهش انفسی گرفتار مغالطه «یا این یا آن» شده است. (اکبری، ۱۳۸۴: ۷۱ - ۷۲) برای توضیح این اشکال توجه به این کلام کی‌یرکه‌گور کفایت می‌کند:

اگر کسی که در فرهنگ مسیحی می‌زید، به خانه خدای حقیقی، رود و تصور درست از معرفت به خدا، داشته باشد و در آنجا به عبادت بپردازد اما نه با خلوص نیت؛ و کسی که در بلاد بت‌پرستی می‌زید با شورمندی تمام و بی‌حد و حصر عبادت کند، هرچند به تمثال بت چشم دوخته باشد؛ حقیقت بیشتر در کجاست؟ یکی از سر خلوص عبادت خدا می‌کند، هرچند بت می‌پرستد؛ دیگری از سر نفاق و ریا عبادت خدای حقیقی می‌کند و، بنابراین، درواقع بت می‌پرستد. (کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴: ۷۴ و ۷۵)

در اینجا مسئله این است که حق به جانب کدام است؟ به جانب کسی که خدای حقیقی را به روش

عینی و تحقیقات نظری می‌جوید و در طلب حقیقت خدا به صورت تخمینی است، یا به جانب کسی که بی‌حد و حصر شیفته ارتباط با خداست؟ کی‌یر که‌گور بی‌هیچ تردیدی فرد دومی را تأیید می‌کند. درحالی که آن عابد با پژوهش آفاقی، اما بدون خلوص نیت درواقع، دانشمندی متهتک و یا منافقی بی‌دین است، نه تنها خود پای‌بند دین نیست، بلکه با رفتارش دیگران را نیز از سعادت دین دور می‌سازد. از سوی دیگر، آن بت‌پرست با خلوص نیت که دغدغه پژوهش آفاقی ندارد، نیز جاهل متنسک است که با جهل خود سبب روی گردانی مردم از دین می‌شود. (با تصرف، اکبری، ۱۳۸۴: ۷۲)

کی‌یر که‌گور در برهان شورمندی تأکید می‌کند: خداوند در عین بشر بودن، خدا نیز هست، نظریه تجسد؛ چنین نظریه‌ای با هیچ منطقی سازگار نیست؛ ناسازگاری این نظریه با عقل و منطق کی‌یر که‌گور را وادار کرده، دلایل آفاقی و شواهد تاریخی را کنار بگذارد و حکم به انفسی بودن ایمان نماید. (همان: ۷۴ - ۷۳)

انواع ایمان

می‌توان ایمان را به دو نوع تقسیم کرد:

۱. ایمان تقلیدی مانند ایمان توده عوام مردم و ایمان کودکان و مانند اینها که به صورت تقلیدی، ارثی و شنیدن از عالمان ظاهری بدست می‌آید.
۲. ایمان علمی کشفی که با انشراح صدر، نور الهی موهوب و یا در اثر تلاش‌های اکتسابی به‌دست می‌آید. به‌عبارت دیگر ایمان کشفی ایمانی است که یا از طریق برهان و استدلال و یا از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. (صدرا، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۰۴)^۱ در ایمان تقلیدی، انسان هر آنچه را می‌شنود تصدیق می‌کند و آن را باور می‌کند؛ ایراد این نوع ایمان آن است که با اندک شبهه و چالشی از بین می‌رود و سودی به حال صاحبش ندارد. اما، ایمان کشفی و استدلالی در برابر شبهات مقاوم است، زیرا از روی علم و آگاهی است. صدرا المتالهین، ضمن ضعیف دانستن ایمان افراد عامی و یا متکلم، ایمان صاحبان کشف و شهود را که از مشکات عالم نبوت و ولایت به‌دست آمده است، غیرقابل شک و تردید می‌داند. (صدرا، ۱۳۸۶: ۱ / ۵۱۱) البته استناد ایمان بر آیات قرآن و روایات، هرچند ایمان سمعی و نقلی است، ولیکن بعد از اثبات وجود خدا و نبوت پیامبر اسلام ﷺ با براهین عقلی، استدلالی و برهانی است و این نوع ایمان فرق دارد با ایمان موروثی و تقلیدی که از منظر قرآن مردود است: «...می‌گویند: پدرانمان آیینی داشتند و ما از پی آنها می‌رویم» (زخرف / ۲۲) «چون به ایشان گفته شود که از آنچه خدا نازل کرده است

۱. والتحقیق فی المقام: ان الایمان ایمانان: تقلیدی کایمان العوام و من یجری مجراهم، و ایمان علمی کشفی

یحصل بانشراح الصدر بنور الله الموهوب او المکسوب.... (صدرا، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۰۴)

پیروی کنید، گویند: نه، ما به همان راهی می‌رویم که پدرانمان می‌رفتند. حتی اگر پدرانمان بی‌خرد و گمراه بوده اند»، (بقره / ۱۷۰) این ایمان تقلیدی از پدران و مانند آنها، صرفاً پذیرش کورکورانه است و بر هیچ نوع دلیلی مبتنی نیست؛ نه عقلی و نه سمعی و نقلی معتبر.

با توجه به این مطالب، روشن می‌شود که ایمان مورد ادعای کی‌یرکه‌گور که عاری از برهان، و استدلال و آگاهی است، همانند ایمان عوام الناس و کودکان است که در برابر شبهات و چالش‌ها هیچ نوع مقاومت ندارد و از این رو، سودی به حال صاحبش ندارد.

نتیجه

کی‌یرکه‌گور، معتقد است که پژوهش‌های عینی، نمی‌توانند مبنای ایمان قرار گیرند. همچنین، وی عقل و استدلال را از مبنای ایمان نفی می‌کند، درحالی که این امر جوینده آن را با خطر برگزیدن مصداق کاذب مواجه می‌کند؛ گذشته از این، همراه بودن ایمان با استدلال و ارزیابی عقلانی جلو دیانت‌های کاذب و تقدس مآبی را سدّ می‌کند. علاوه بر این همراه بودن ایمان با علم و معرفت خردپسند، نه تنها ایمان را در حجاب قرار نمی‌دهد. بلکه سبب افزایش آن می‌گردد. این امری است که وجدان بر آن شاهد است. کی‌یرکه‌گور، به دلیل تأکید جدی بر پژوهش ذهنی و نفی پژوهش عینی، خود را گرفتار مغالطه و تناقض گوئی می‌کند. تفکر کی‌یرکه‌گور بیش از اندازه ذهنی و شخصی است و راه تفهیم و تفاهم و توافق بر سر امر واحد را، امری که افراد انسانی ذاتاً اجتماعی، نیازمند آنند، به‌طور کل مسدود می‌کند.

نظریه جهش ایمان بدون معرفت عقلی با پرسشی جدی مواجه است و آن این است که در عالم واقع گزینه‌های ایمانی متعددی، فرا روی افراد انسانی قرار دارند. اگر بپذیریم که ایمان نوعی جهش است، طالب ایمان، چگونه می‌تواند از میان گزینه‌های مختلف، خدای خود را انتخاب کند؟ کی‌یرکه‌گور در برابر این پرسش‌ها جواب ندارد. بدون تردید در مقام انتخاب، ضروری است که پاره‌ای روش‌های معقول در اختیار داشته باشیم تا بر مبنای آنها بتوانیم نظام‌های اعتقادی رقیب را مورد سنجش قرار دهیم.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، ابی‌عبدالله، محمد بن علی، محی‌الدین، ۱۴۲۳، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلی عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳. اونامونو، دِ میگل، ۱۳۷۰، *درد جاودانگی (سرشت سوگناک زندگی)*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، البرز.

۴. برقی، احمد ابن خالد، ۱۳۷۱ ق، *محاسن*، تصحیح، جلال‌الدین محدث، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۵. بوخسکی، ا. م، ۱۳۷۹، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، علمی و فرهنگی.
۶. پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۷. حسن‌زاده، صالح، ۱۳۸۷، *سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه*، تهران، نشر علم.
۸. حسن‌زاده، صالح، ۱۳۹۷، «تحلیل و نقد برداشت کانت از خدا»، *آینه معرفت*، دوره ۱۸، ش ۱.
۹. خادمی، مهدی، ۱۳۹۴، «نقد و بررسی ایمان‌گروی کی‌یر که گور»، *دوفصلنامه علمی - تخصصی تحول در علوم انسانی*، دوره ۳، ش ۴، ص ۷۱ تا ۳۷.
۱۰. ژیلسون، اتین، ۱۴۰۲ ق، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، حکمت.
۱۱. رفاعی، الشیخ عبد الجبار، ۱۴۲۱ ق، *محاضرات فی أصول الفقه (الرفاعی)*، قم، دار الکتب الاسلامی.
۱۲. رضی، شریف، محمد بن حسین، ۱۳۸۷ ق، *نهج البلاغه*، مقدمه و تصحیح صبحی صالح، بیروت، بی‌جا.
۱۳. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸، *التوحید*، تصحیح، هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۱۴. صدر، محمد باقر، ۱۳۷۸ ش، *قواعد کلی استنباط*، ترجمه و شرح: رضا اسلامی، قم، بوستان کتاب.
۱۵. صدرا، (صدرالدین شیرازی) محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تحقیق و تصحیح، خواجه‌جو، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۶. صدرا، (صدرالدین شیرازی) محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۶، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و تحقیق، نجفقلی حبیبی، با اشراف، سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۱۷. صدر، الإمام محمد باقر، ۱۴۲۴ ق، *الأسس المنطقیه للاستقراء*، ج ۲، قم، موسوعه الشهدید الصدر، مرکز الأبحاث والدراسات
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۸، *علی و فلسفه الهی*، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۱۹. سارتر، ژان پل، ۱۳۸۰، *اگزستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
۲۰. فریتیف، برانت، ۱۳۷۳، *کی‌یر که گور*، ترجمه جاوید جهانشاهی، بی‌جا، بی‌تا.
۲۱. قمی، عباس، ۱۴۱۲ ق، *مفاتیح الجنان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات
۲۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه*، *از فیشته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
۲۳. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.

بررسی تحلیلی نظریه جهش ایمان کی‌یرکه‌گور و نقد آن از نظر ایمان اسلامی □ ۱۵۳

۲۴. کانت، ایمانویل، ۱۳۸۱، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، نقش و نگار.
۲۵. کانت، ایمانویل، ۱۳۸۴، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نور الثقلمین.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الإسلامیه
۲۷. کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۴، «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴.
۲۸. کی‌یرکه‌گور، ۱۳۷۷، *بیماری به سوی مرگ*، ترجمه رؤیا منجم، تهران، نشر پرسش.
۲۹. کی‌یرکه‌گور، ۱۳۸۳، *توس و لوز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. مستعان، مهتاب، ۱۳۷۴، *کی‌یرکه‌گور متفکر عارف پیشه*، تهران، نشر روایت.
۳۲. مصلح، علی اصغر، ۱۳۸۴، *فلسفه‌های اگزیستانس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۳. مطهری، مرتضی، بی تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۳۴. وال، ژان، ۱۳۵۷، *اندیشه هستی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، طهوری.
۳۵. وال، ژان، ۱۳۷۰، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
۳۶. والرالف، ج، ۷۱ - ۱۳۷۰، *درآمدی بر فلسفه یاسپرس*، ترجمه صالح حسن‌زاده، رساله کارشناسی ارشد با راهنمایی دکتر احمد احمدی، دانشگاه قم.

37. Kant, I, 1996, *Lectures on Philosophical Theology*, trans. by Allen W. Wood and Gertrude M. Glark. Ithaca and London, Gornell University Press.
38. Kierkegard, S, 1958, *The Journal of Kierkegard*, ed. by Alexander Dra, London: Collins Clear-Type Press.
39. Kierkegard, S, 1844, *Philosophical Fracments*, in Kierkegard (1949).
40. Kierkegard, S, 1846, *Concluding Unscientific Postscript*, in Kierkegard (1946).
41. Kierkegard, S, 1941, *The Sickness unto Death*, trans. by W. Lowrie, Princeton and London.
42. Kierkegard, S, 1946, *A Kierkegard Anthology (Selection)*, ed. by Robert Bretall, New York, The Modern Library.
43. Melville, 1996, *Philosophy of Religion*, Boston, London and Singapore, Jones and Bartlett Publishers.
44. Otto, R, 1959, *The Idea of the Holy*, Tran. By John W. Harvey, Penguin Book: Woking and London
45. Phlilips and Tessin, 2000, *Kant and Kierkegard on Religion*, London: Macmilan Press LTD.
46. Schaeffer, Francis, 1968, *The God Who Is There*, London.
47. Mohammad, Zia Ullah, 1984, *Islamic Concept of God*, London, Boston and Henley.
48. Ferreira, Jamie, 1998, *The Cambridge companion to Kierkegaard*, Edited by Alstair Hannay and Cordon D. Marina, Cambridge university press.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی