

رابطه خدا و انسان

از دیدگاه حضرت امام خمینی و کی یرکگارد

فروغ رحیم پور^۱

چکیده

از میان اموری که به رابطه خدا و انسان مربوط می‌شود، سه مسأله به طور مشترک در آثار امام خمینی و کی یرکگارد مورد توجه ویژه قرار گرفته است که یکی از آنها «هبوط آدم» است که منجر به ورود اولین انسان به جهان طبیعت شد. امام خمینی معتقد است که این واقعه کلید باب برکات خدا و عامل بسط رحمت او بر جهان بشری است ولی کی یرکگارد با اشاره به نافرمانی آدم (ع) و خوردن از درخت ممنوعه، هبوط را مجازات یک گناه می‌داند. از سوی دیگر کی یرکگارد معتقد است که خداوند چنان عشق و شفقت بیکرانی به انسان دارد که از سر لطف، خود انسان می‌شود و به زمین می‌آید تا در رنجهای او شریک شود. این رابطه منحصر به فرد که کی یرکگارد از آن به «انسان شدن خدا» تعبیر می‌کند از دید امام، امری مردود است ولی به نظر می‌رسد که آنچه ایشان در توضیح مقام خلیفه الهی انسان کامل و نیز در تبیین متمثل شدن آدم به صورت خداوند می‌گوید، بیان محتوا و مراد همان رابطه ویژه در فرهنگ اسلام است و این رابطه، مسأله دوم از سه مسأله مورد بحث مقاله است. آخرین مسأله مقاله، «ابتلا و آزموده شدن به سختیها» است که طی آن، بنای ایمان به عنوان پل ارتباطی خدا و انسان ساخته می‌شود و استواری این بنا به نظر کی یرکگارد با تسلیم شدن به امر خدا سنجیده می‌شود، هرچند که این تسلیم منفعلانه و از سر نارضایتی باشد، اما از نظر امام خمینی کیفیت تسلیم در نحوه ایمان دخالت تام دارد و از این رو نهایت ایمان رضاست، یعنی تسلیم با نهایت خشنودی نه مطلق تسلیم.

کلید واژه‌ها رابطه انسان و خدا، هبوط آدم، انسان شدن خدا، خلیفه الله، آزمایش الهی، ایمان، عقل، تسلیم فعال، تسلیم منفعل.

طرح مسأله

رابطه خدا و انسان از پرجاذبه‌ترین و در عین حال راز آمیزترین مسائلی است که عقل و قلب بشر را به خود مشغول کرده است. این رابطه از دید معتقدان به ادیان الهی دو خصوصیت دارد: یکی این که سابقه‌ای به قدمت آفرینش بشر دارد و نهایت و پایان آن، نهایت وجود انسان و خداست که نهایی ندارد، و خصوصیت دیگر اینکه موارد خاصی از این رابطه به دلیل ویژگیهای منحصر به فرد، از سوی خداوند به عنوان الگوهای رابطه خدا و بشر برگزیده شده‌اند و همین گزینش الهی، حکم می‌کند که متألهان مشتاق شناخت این رابطه، به تحلیل آن وقایع معطوف شوند.

ابتدای ارتباط خدا و انسان، ابتدای آفرینش انسان است اما آفرینش انسان مقارن با زندگی او در عالم ماده نیست و حیات دنیوی، حیات متأخر او محسوب می‌شود. آدمی قبل از ورود به جهان ماده، مقیم عالم ملکوت و بهشت اعلی بود و آن عالم چنان شرافت و علوی داشت که به هیچ رو قابل سنجش با دنیای خاکی نبود. پس چرا خداوند انسان را از جوار قرب خود دور، و به عالم ماده وارد نمود و نقش خود انسان در این حادثه چه بود؟ تفسیر ما از علت هبوط آدم که به معنای ورود اولین انسان به دنیاست امری است که بر تمام آینده ارتباط عالم الوهیت و جهان بشری اثر می‌گذارد و رابطه خدا و انسان در حیات مادی را جهت می‌بخشد.

اما آدمی اگرچه از اوج قربت به کنج غربت هبوط کرد، اما به واسطه سرشت الهیش همچنان نزدیکترین مخلوق به خداوند باقی ماند و به صمیمانه‌ترین ارتباط با خدا دست پیدا کرد و خدا هم با برگزیدن او به عنوان شبیه‌ترین موجود به ذات متعالیش، به عالی‌ترین شکل بر این نزدیکی و صمیمیت بی نظیر مهر تأیید نهاد.

از سوی دیگر هرچند که این رابطه به دلیل ریشه داشتن در سرشت انسان، مستمر و دائمی است ولی همیشه، یکسان و یکنواخت نیست بلکه گاه به نقاط عطفی می‌رسد که سرنوشت معنوی انسان را رقم می‌زند، و یکی از این نقاط عطف، زمانی است که خداوند انسانی را برای امتحان و ابتلا انتخاب می‌کند و انسان خود را تسلیم آزمون الهی می‌نماید. در اینجا است که حالات بی نظیری از ارتباط خدا و انسان به ظهور می‌رسد و انسان، جان و تن و عقل و قلب خود را غرق در پیوند با خدا می‌کند و ثبات ایمان خود را

محک می‌زند، و خدا نیز عنایت و توجه خود به انسان را به شیوه‌های خاص الهی متجلی می‌کند.

بی‌شک اشکال رابطه خدا و انسان متعدد و دارای درجات نقص و کمال است ولی از میان همه اشکال، ما سه مورد مذکور را از دیدگاه دو عارف متأله معاصر امام خمینی و سورن کی‌یرکگارد بررسی و مقایسه می‌کنیم و برای این منظور، با مراجعه مستقیم به آثار ایشان، می‌کوشیم نقاط اشتراک و اختلاف آنها را به دست آوریم.

۱- ورود انسان به دنیا، رحمت یا عقوبت

برای درک دیدگاه کی‌یرکگارد از ماجرای هبوط حضرت آدم (ع) باید تعابیر تورات از این واقعه بررسی شود. نقل تورات و باور مسیحیت از ماجرای هبوط آدم با بیان نوعی تمرد و تخطی و گناه از سوی آدم (ع) و سرزنش و طرد و عقاب از سوی خداوند همراه است. نخستین گام بشر به سوی زندگی مادی، حاصل یک اشتباه بزرگ است که نتیجه‌اش سقوط به دنیا و پی آمدش پشیمانی حضرت آدم و تقاضای فرصت جبران از سوی اوست. و البته خداوند استمهال حضرت آدم را می‌پذیرد و توبه او را قبول می‌کند، اما تحمل تلخی مجازات و به دوش کشیدن بار عقوبت این گناه را برای او و تمام فرزندان‌ش تا ابد، معین می‌نماید.

تأثیر این نظریه یهودی - مسیحی، یعنی گناهکار دانستن انسان از بدو خلقت، بر تفسیر کی‌یرکگارد از رابطه خدا با انسان بسیار مشهود است. او دیدگاه‌های زیر بنایی خود در مورد انسان را اینطور بیان می‌کند: «گناه در اختیار بشر نبوده است و جبر و اختیار، فرع بر گناه است؛ پرسش از این که آیا انسان مجبور به گناه بود یا بالاخرت اختیار مرتکب آن شد، بی‌معنی است. لازمه هبوط انسان، قدرت او به اخذ و ترک فعل است. انسان بالنسبه به گناه، نه مجبور است و نه مختار، بلکه گناه قدر ماست...»

آدمی از بن و بنیاد آلوده گناه آفریده شده است. حتی قبل از ارتکاب گناه و وقتی ندا از جانب خداوند می‌رسد که «خوردن میوه درخت معرفت نیک و بد ممنوع است» ترس انسان شدت و قوت می‌گیرد، زیرا این منع نشانه این است که انسان مقدراتی دارد و به همین معنا گناهکار است» (مستعان، ۱۴۳-۱۴۶).

پس انسان ذاتاً گناهکار است، یا تقدیر محتوم او گناهکار بودن است و گناه هم مجازات و عقوبت به همراه دارد، اما در عین حال خداوند هرگز رحمت خود را از بشر دریغ نمی‌نماید و این رحمت به دو شکل نمودار می‌شود:

۱- به عمیق‌ترین شکل ممکن، با یکی شدن خدا با انسان و در قالب مسیح ظاهر شدن خدا و سپس، تن دادن مسیح به تحمل رنج و عذاب و به صلیب کشیده شدن، برای برداشتن بار مجازات و عقوبتی که بر دوش بشر نهاده شده بود.

۲- به شکلی رقیق‌تر و جاری در زندگی همه افراد بشر، در قالب گشایشهای دنیوی، رحمتی که به آسانتر شدن مشکلات کمک می‌کند اما گاه در عمق خود، تلخی مجازات و هراسناکی عقوبت را دارد؛ در واقع نوعی اخبار و هشدار اما در شکلی لطیف و آمیخته با مهر، که البته هرکسی هم قادر به درک و دریافت پیام هشدار گونه آن و در نتیجه خلاصی از پی آمدهای منفیش نیست.

کی‌یرکگارد در زندگی شخصی خود با این رحمت توأم با عقوبت آشنا بود و پدرش را یکی از مصادیق آن می‌دانست. او در تفسیر پیشرفت ناگهانی و غیر منتظره مالی پدرش می‌گوید که پدر این تغییرات مثبت را پاسخ خداوند به اعتراضی که در زمان کودکی در اوج فلاکت و بدبختی برای وضعیت بد خود به خدا کرده بود می‌دانست و این لطف و عنایت روز افزون را مقدمه عقوبت الهی می‌شمرد و هر آن در انتظار رسیدن این عقوبت بود، تا اینکه سرانجام دریافت که مجازات و عقوبت خداوند در لباس مرگ فرزنداناش که یکی پس از دیگری در اوج جوانی از دنیا می‌رفتند و پدر به سبب کهولت سن، مرگ همه آنها را به چشم می‌دید، ظهور نموده است (همو، ۴۰-۴۱).

پس تفسیر کی‌یرکگارد از هبوط آدم مبتنی بر وقوع گناه و لزوم تحمل مجازات ناشی از آن است، حال چه ظاهر این عقوبت قهرآمیز باشد چه مهرآمیز، اما بنابر آموزه‌های اسلام که پیامبران را معصوم از گناه می‌داند و در میان صفات خداوند، رحمت را صفت غالب می‌شمارد و از دیدگاه امام خمینی اولاً عمل حضرت آدم خطیئه است نه گناه، ثانیاً هبوط برای گشوده شدن دری از درهای رحمت حق تعالی مقدّر شده، منتهی لازمه گشایش این در، خروج از مقام قرب الهی و ورود در عالم طبیعت است، چراکه اگر آدم (ع) در جوار قرب الهی و تحت جذبۀ غیبی ملکوتی باقی می‌ماند به کسب کمالات

ملکی نایل نمی‌شد و به مقام اصلی خود، که شرط آن ورود به عالم کثرت و دنیای مادی و رسیدن به مقام ترک اختیاری دنیا بود نمی‌رسید و این امر، به واسطه تسلط شیطان بر آدم (ع) محقق گردید، و او با فریب بیرونی و وسوسه درونی، به صورت مثالی دنیا در بهشت؛ یعنی میوه ممنوعه، دست پیدا کرد و با خوردن آن، دنیایی شد و با ورود به عالم ماده، راه استکمال و استخلاص از قید مادیات را باز کرد.

از نظر امام خمینی، گرچه عمل آدم (ع) در مذهب عشق خطاست، اما در نظام عقل، مبدأ خیرات و کمالات و منشأ بسط رحمت حق است (سرالصلوة، ۴۶-۴۷).

هبوط، نمایانگر آزادی و اختیار بشر

کی‌یرکگارد در کتاب ترس آگاهی اشاره می‌کند که بی‌گناهی هم معنی نادانی است و انسان قبل از اقدام به گناه اولیه و نقض فرمان خداوند، فاقد قوه تمیز خیر و شر و به تبع، فاقد اختیار و آزادی است. اما وقتی فرمان خداوند بر نخوردن از درخت معرفت صادر می‌شود، قدرت آدمی بر انجام یا عدم انجام این فرمان و در نتیجه، آزاد و مختار بودن وی آشکار می‌شود. بر این نکته تأکید می‌کنیم که به نظر کی‌یرکگارد، در این موقع، آزاد بودن آدمی «آشکارا» می‌شود نه که «حادث» شود، زیرا این مقدر خدا بوده که انسان قادر و آزاد باشد، و ارتکاب گناه و در نتیجه هبوط از عالم ملکوت به جهان ماده، تنها مجلا و مظهر این قدرالهی واقع شده است.

کی‌یرکگارد در ماجراهای هبوط آدم بر دو ویژگی تکیه می‌کند: اول این که هبوط مبتنی بر گناه است (که بحث آن گذشت)؛ و دوم این که گناه کردن و هبوط، لازمه اختیار و آزادی آدمی است. واقعه هبوط، گرچه آدم (ع) را به گناه می‌آلاید و از بهشت برین خارج می‌کند ولی در عین حال گوهر اصلی و ممیزه او، یعنی «معرفت و آزادی» را از قوه به فعلیت می‌رساند و انسان را که قبل از این، در برزخ میان انسان بودن و نبودن قرار داشت و با حیوان فرق نمی‌کرد - جز این که دارای قوه معرفت و آزادی بود، به کسب هویت و تشخیص خود نایل می‌کند. پس انسان با خوردن میوه معرفت، گرچه گناه می‌کند و به مجازات هبوط، دچار می‌شود ولی آگاه و آزاد زیستن را بر جبین خود ثبت می‌نماید (کی‌یرکگارد، ۱۹۸۰، ۴۱-۴۶).

محتوای این رأی کی‌یرکگارد که به دستاورد و جنبه مثبت هبوط اشاره دارد، مورد تأکید امام خمینی نیز هست. ایشان اذعان می‌کند که معرفت و آزادی و اختیار، و قدرت بر انجام و عدم انجام فعل، ویژگیهای منحصر به فرد انسان است، و چون جایگاه اعمال اختیار، جهان ماده است نه عالم ملکوت، ورود انسان به دنیا مقدر و محتوم اوست و در نتیجه، خطا و عصیان آدم (ع) منشأ ذاتی دارد و از سرشت و نهاد وی سرچشمه می‌گیرد. پس این خطا، به تعبیری منشاء ظهور آگاهی و آزادی آدمی است و اثر آن هبوط و عامل هبوط هم عصیان مقدر و ذاتی آدم (ع) می‌باشد (امام خمینی، طلب و اراده، ۵۴-۷۹).

به این ترتیب به نظر می‌رسد که هر دو متفکر، ورود انسان به دنیا را تنزل از مقامی عالی به مقامی دانی می‌دانند، اما کی‌یرکگارد رابطه خدا و انسان در بدو ورود به دنیا را تلخ و رنج آور و آمیخته با نافرمانی و گناه می‌داند ولی امام خمینی اساس بنای جهان ماده و محور رابطه خدا با انسان را از آغاز تا انتها، مبتنی بر لطف و رحمت و در جهت به کمال رساندن انسان می‌داند و خطای توجه به شجره ممنوعه که همان عالم دنیاست را جلوه‌ای از جلوات رحمت حق می‌شمارد. این دیدگاه امام و کی‌یرکگارد تأثیر اساسی بر تفسیر رابطه‌های دیگری که میان خدا و انسان قائل هستند، گذاشته است که در بخشهای بعدی ملاحظه خواهیم کرد.

۲- صمیمانه‌ترین رابطه با خداوند

الف - انسان شدن خدا: در مجموعه جهان هستی، انسان تنها موجودی است که گوهر و سرشتی الهی دارد و به همین دلیل نزدیکترین رابطه ممکن میان دو موجود، میان او و خداوند برقرار شده است.

این رابطه، یک رابطه بیرونی و قراردادی و اعتباری نیست، بکله ارتباطی درونی و وجودی است که در هیچ کجای دیگر از جهان خلقت تکرار نشده است. کی‌یرکگارد این رابطه شگفت را «انسان شدن خدا» می‌نامد و معتقد است که مقصود خداوند از برقرار کردن چنین رابطه‌ای، نشان دادن قدر و منزلت انسان و نمایاندن عشق بیکرانیش به اوست و عیسی مسیح را سمبل و مظهر این رابطه می‌شمرد، اما در عین حال مرز میان خدا و انسان را غیر قابل انکار می‌داند و خدای انسان شده را خدا، و نه انسان می‌خواند چرا که

همواره خدا خداست و انسان، انسان و میان این دو وحدت برقرار می‌شود نه اتحاد. کی‌یرکگارد می‌گوید: «در غیر مسیحی‌گرایی انسان، خدا را انسان می‌سازد (انسان - خدا) و در مسیحیت، خدا خود را انسان می‌سازد (خدا - انسان) اما در اثر عشق بیکران و لطف و بخشایش پرشفقتش، خداوند از سر عشق، انسان می‌شود و می‌گوید: بنگر و ببین انسان بودن چیست! اما می‌افزاید: آه، بر حذر باش، زیرا در عین حال من خدا هستم» (بیماری به سوی مرگ، ۱۹۸، ۲۰۱).

و سپس قدم دیگری در ارتقاء رابطه خدا و انسان برمی‌دارد و اشاره می‌کند که برخلاف باور ما، این تنها انسان نیست که تمنای پیوند با خدا را دارد بلکه خداوند هم به نحوی بسیار ژرف در پی ارتباط با انسان است، چنانچه مثلاً واقعیت دعا کردن، سخن گفتن بشر با خدا نیست، بلکه در اصل دعوتی است از سوی خدا به برقرار کردن صمیمانه‌ترین رابطه، یا مثلاً وقتی کسی از خداوند کمک می‌طلبد، طلب و درخواست او فقط یک طرف ماجرا است، اما طرف دیگر ماجرا که معمولاً از چشم ما پنهان است، این است که خداوند هم از این فرد می‌خواهد که کمک او را بپذیرد و به تعبیر کی‌یرکگارد: «خدا برای این شخص به جهان آمده و به خود اجازه داده که زاده شود و رنج ببرد و بمیرد؛ و این پروردگار رنج کش (یعنی مسیح) به این شخص تقریباً التماس می‌کند و عاجزانه می‌خواهد که یاری او را بپذیرد.» (همان، ۱۳۸). پس طالب و مطلوب هر دو هم طالبند و هم مطلوب و رابطه کاملاً دو طرفه است نه فقط از پایین به بالا یا از بالا به پایین.

ب - خلیفه خدا در روی زمین و خلق شده بر صورت پروردگار: در فرهنگ اسلام، «تجسد» که کی‌یرکگارد آن را «انسان شدن خدا» می‌نامد مردود است و زاده شدن و در قالب جسمانی زیستن و رنج بردن و فانی شدن از ذات حق تعالی منتفی است، لکن اگر بخواهیم برای بیان محتوای مورد نظر تجسد، یعنی نزدیکی خارق العاده خدا و انسان، در فرهنگ اسلامی به دنبال شبیه و نظیری بگردیم و اگر معنای اراده شده از انسان شدن خدا را نشان دادن عظمت قدر و جایگاه والای انسان، و نیز تکیه بر رابطه صمیمانه خدا و انسان بدانیم، آنگاه شاید بتوانیم خلافت انسان بر روی زمین از طرف خداوند و نیز متمثل شدن انسان به صورت پروردگار و مثل او بودن را طرف مقایسه آن معانی به شمار

آوریم. انسان کامل، مظهر جامع و آینه تجلی اسم اعظم است و خداوند در آیه شریفه و علم آدم الاسماء كلها (بقره/۳۱) شرافت معلّم شدن به همه اسماء را سر برتری انسان بر همه موجودات و فضیلت انسان کامل بر همه کائنات ذکر می‌کند، اما سبب نیل انسان کامل به چنین مقامی این است که وقتی خداوند «امانت» خود را بر آسمانها و زمین عرضه می‌کند، هیچ موجودی غیر از انسان حاضر به قبول آن نمی‌شود^۱ و این امانت «ولایت مطلقه» است، و ولایت مطلقه همان «فیض مقدس» است که فنا در آن راه ندارد و خداوند در آیه شریفه کل شیء هالک الا وجهه «(قصص/۸۸) با تعبیر «وجهه» به آن اشاره می‌فرماید.

اما «وجه خدا» کیست؟ در اصول کافی به نقل از امام باقر(ع)، وجه خدا به امامان(ع) معنا شده است (کلینی، ۱/۱۴۵) و در دعای ندبه همین تعبیر در مورد حضرت صاحب الامر(ع) به کار رفته است^۲ (قمی، مفاتیح الجنان، دعای ندبه) و از طرف دیگر امامان(ع) در زیارت جامعه کبیره، به عنوان «مَثَلِ اعْلَیٰ پروردگار» نامیده شده‌اند. پس امامان(ع) که مصادیق انسان کامل و صاحبان ولایت مطلقه و امامتداران حق تعالی هستند - و این مطلب در جای خود ثابت می‌شود (امام خمینی، مصباح الهدایه، ۱ به بعد) - مصداق وجه الله و مثل اعلاى الهی هستند و این مثلیت و وجهیت، معنای حقیقی حدیث اصول کافی است که می‌فرماید: «ان الله خلق آدم علی صورته» (کلینی، ۲/۶۳) و معنای این که خداوند آدم را به صورت خود خلق فرموده، با توجه به این که خداوند «مَثَل» به معنای شبیه و نظیر ندارد، ولی «مَثَل» به معنای آیت و نشانه دارد، این است که آدم مَثَلِ اعْلَیٰ حق و آیت کبرای خداوند و مظهر اتم اسماء و صفات پروردگار است و به واسطه خدا و به خدا، می‌شنود و می‌بیند و حرکت می‌کند و بالاتر از آن، خداوند از طریق او و به او، می‌شنود و می‌بیند و اعمال فاعلیت می‌نماید.

امام خمینی در این باره می‌گوید: «... و بالجمله انسان کامل که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آن است، بزرگترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مَثَلِ آیت حق تعالی است... همه ذرات کائنات، آیات و مرائی تجلیات آن جمال جمیل - عزوجل - هستند،

۱. انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا (احزاب/۷۲).
 ۲. این وجه الله الذی یتوجه الیه الاولیاء

منتهی آن که هریک به اندازه وعاء وجودی خود، ولی هیچیک آیت اسم اعظم جامع یعنی «الله» نیستند جز حضرت کون جامع و مقام مقدس برزخیت کبری جلت عظمته بعظمه باریه. فالله تعالی خلق الانسان الكامل و الأدم الاول علی صورته الجامعة و جعله مرآة اسمائه و صفاته... و از این بیان معلوم شد نکته اختیار و اصطفاء حق تعالی صورت جامعه انسانیه را در بین سایر صور مختلفه و سر تشریف حق تعالی آدم(ع) را بر ملائکه و تکریم او از بین سایر موجودات و نسبت روح او را به خویش دادن در آیه شریفه بقوله: و نفخت فیہ من روحی (چهل حدیث، ۶۳۲-۶۳۶).

ماحصل آنچه گذشت این است که هم امام خمینی و هم کی‌یرگارد، معتقدند که در میان موجودات جهان هستی، انسان رابطه‌ای ویژه و منحصر به فرد با خداوند دارد که عمیق‌ترین و صمیمانه‌ترین رابطه متصور است.

این رابطه از نظر کی‌یرگارد، با تنزل خداوند و ورود او به دنیای بشری و در قالب انسان زیستیش رخ می‌دهد، اگرچه مرز میان خدا و انسان، هرگز از بین نمی‌رود و خدای انسان شده، مؤکداً خداست نه انسان و کسی که برخلاف این اعتقاد، حکم کند محکوم به کفر و دیوانگی است.

اما از دیدگاه امام خمینی، این ارتباط به وسیله به ودیعه گذاشتن استعداد صعود و ترقی به سمت جایگاه الهی و رسیدن به بالاترین مقام قرب و نزدیکی که در زبان قرآن از آن به مقام قاب قوسین او ادنی (نجم/۸) تعبیر شده است تحقق می‌یابد و در همین راستا به انسان فرصت داده می‌شود که جایگاه واقعی خود را در طول گذراندن زندگی مادی، به دست آورد و البته در تمام طول این مسیر، حدود انسانیت و الوهیت به شدت محفوظ است و حتماً در آخرین مرحله تکامل هم انسان، انسان می‌ماند چرا که مرز ممکن و واجب اساساً، قابل شکسته شدن نیست.

پس، از دید کی‌یرگارد شروع حرکت در جهت پیوند، از جانب خداوند و همراه با فرود آمدن اوست و به نظر امام، از سوی انسان و با بالا رفتن و صعود وی، اگرچه اساس توانمندی انسان برای چنین حرکتی هم، زائیده اراده الهی و ودیعه پروردگار در سرشت و طینت اوست.

۳- ایمان و ابتلاء

ایمان به خداوند، زیربنای ادیان الهی و علت بعثت پیامبران است و مؤمن شدن، هدف آفرینش انسانهاست. ایمان رابطه‌ای است که وجود و هستی محدود انسان را در سایه پیوند با هستی مطلق و وجود بی نهایت، پله پله از نردبان کمال بالا می‌برد تا در جوار قرب پروردگار به آرامش و طمأنینه برساند.

پرداختن به زوایای مختلف مسأله ایمان، در همه فرهنگهای دینی، امری مورد توجه و حائز اهمیت بوده و بالطبع در اسلام و مسیحیت که از بزرگترین ادیان الهی هستند نیز مورد بررسی قرار گرفته است؛ خداوند هم، ملاکی برای سنجش دعوی ایمان داده که عبارت است از ابتلاء و آزموده شدن به سختیها، و به همه مردم به طور عام، و به انبیاء و اولیا به طور خاص، وعده قطعی امتحان شدن را داده و در میان خاصان، بعضی نظیر حضرت ابراهیم(ع) را از مصادیق بارز ابتلائات دشوار و رسیدن به قلّه ایمان معرفی نموده است.

امام خمینی و کی‌یرکگارد، رابطه خدا و انسان را با محوریت آزمایش و ابتلاء و نسبت ابتلاء با ایمان، و نیز ویژگیهای ایمان و خصوصیات مؤمن را بررسی کرده‌اند و ماجرای قربانی کردن فرزند توسط حضرت ابراهیم(ع) را که هم در تورات و هم در قرآن مورد توجه خاص قرار گرفته است، به عنوان نمونه بی نظیری از آزمایش الهی مورد تحلیل قرار داده‌اند:

الف - قربانی کردن فرزند به بیان کی‌یرکگارد

کی‌یرکگارد با الهام از تورات چنین روایت می‌کند که خداوند از حضرت ابراهیم(ع) می‌خواهد که فرزند خود را برای قربانی کردن آماده کند. ابراهیم فرمان خداوند را اطاعت می‌کند و به همراه اسحاق، که از قصد پدر بی اطلاع است به سوی قربانگاه رهسپار می‌شود: «آنان سه روز در سکوت راه پیمودند... ابراهیم از خویشتن گفت: من از اسحاق پنهان نخواهم کرد که این راه او را به کجا می‌برد... اما اسحاق نمی‌توانست او را درک کند؛ روحش قادر به اعتلا نبود. او زانوان ابراهیم را در آغوش گرفت و لابه کنان به پایش افتاد و از او خواست که به جوانی و آینده امید بخش او رحم کند... اما ابراهیم پسر را بلند کرد و در کنار او به راه افتاد... او از کوه موریه بالا رفت، اما اسحاق او را درک

نمی‌کرد. آنگاه برای لحظه‌ای از او روی گرداند و هنگامی که اسحاق دوباره چهره ابراهیم را دید، دگرگون شده بود: نگاهش بی رحم و چهره‌اش خوفناک شده بود. او گلوی اسحاق را گرفت، وی را به زمین افکند و گفت: ای پسر نادان، پنداشته‌ای که من پدر توام؟ من یک بت پرستم! پنداشته‌ای که این عمل خواست خداست؟ نه میل من است. آنگاه اسحاق لرزید و در اضطراب خویش بانگ برآورد: ای خدایی که در آسمانی بر من رحم کن، اگر پدری در زمین ندارم تو پدر من باش.

اما ابراهیم زیر لب با خود زمزمه کرد: ای خدایی که در آسمانی، از تو سپاسگزارم، برای او آن به که مرا یک هیولا بداند تا که ایمان به تو را از دست بدهد» (ترس و لرز، ۳۶-۳۷).

از سخنان کی‌یرکگارد روشن می‌شود که:

۱- اسحاق، از ابتدا در جریان فرمان خدا قرار نمی‌گیرد و وقتی از آن مطلع می‌شود چون قادر به درک سرّ فرمان خدا نیست، در ایمانش تزلزل واقع می‌شود و پدر را، هم دشمن خود می‌یابد.

۲- حضرت ابراهیم(ع) تسلیم فرمان خداوند است و چون نمی‌تواند واقعیت را به اسحاق بفهماند، ترجیح می‌دهد اصل ماجرا را تغییر دهد و خود را عامل و فاعل این تصمیم که به زعم او و اسحاق، تصمیمی هولناک است، معرفی کند، تا دست کم، ایمان اسحاق به خدا را حفظ کند.

۳- خود حضرت ابراهیم(ع) هم از این آزمایش وحشت دارد و خوف و هراس فرزند از یک سو و ظاهر غیر انسانی عمل و تعهد و الزام او نسبت به انجام فرمان از سوی دیگر او را به سمت افعالی سوق داده که با مقام شامخ نبوتش سازگار نیست، چنانچه مثلاً برای توجیه فرزند و حفظ ایمانش، خود را تا حد یک بت پرست، نازل می‌نماید و این عمل را در خور یک بت پرست و دور از ساحت خواست و اراده پروردگار و مهر و محبت یک پدر می‌داند، و یا در جای دیگر از خدا طلب می‌کند که «گناه» او را که می‌خواهد اسحاق را قربانی کند و در مقام «پدر» وظیفه خویش نسبت به فرزند را فراموش نماید، ببخشاید (همان، ۳۸).

وقتی واقعه قربانی کردن اسحاق را دنبال می‌کنیم، می‌بینیم که رنج و تأثر و جنگ

عاطفی و درونی، پس از اسحاق، به سراغ حضرت ابراهیم(ع) هم می‌رود و او را که در ابتدا، تسلیم فرمان و عملاً هم مجری آن بوده است، دچار حالات حزن انگیزی می‌کند. این عبارت کی‌یرکگارد که شرح حال حضرت ابراهیم(ع) بعد از انجام فرمان است، به خوبی شدت و عمق رنج جانکاه او را نشان می‌دهد: «ابراهیم در سکوت هیزمها را چید، اسحاق را بست و کارد را کشید. در این هنگام گوسفندی را که خدا معین کرده بود دید؛ آنگاه گوسفند را قربانی کرد و به خانه بازگشت. از آن هنگام به بعد، ابراهیم پیر شد. او نمی‌توانست فراموش کند که خداوند چنین چیزی را از او خواسته است. اسحاق همچون گذشته کامیاب می‌شد، اما چشمان ابراهیم تیره شد و دیگر روی شادمانی ندید» (همان، ۳۸).

ب - قربانی کردن فرزند از دید امام خمینی

تعبیرها و نتیجه‌گیریهای امام در مورد این واقعه متفاوت از نتیجه‌گیریهای کی‌یرکگارد است و این امر تا حد زیادی مربوط به تفاوت نقل تورات و قرآن از اصل واقعه است، چرا که آمده که فرزند او از ابتدا در جریان فرمان خداوند که به صورت یک رؤیا به حضرت ابراهیم(ع) ابلاغ شده بود قرار گرفت، و ابراهیم ضمن مطلع کردن فرزندش، نظر او را نیز جویا شد. اما فرزند او نه تنها دچار خوف یا اندوه نشد، بلکه با تسلیم مؤمنانه، پدر را نیز تشویق به انجام فرمان الهی کرد و حتی به او گفت که برای این که مهر پدری مانعی میان او و خدا نشود روی فرزند را بپوشاند و دست و پای او را ببندد تا مبادا ناخواسته با حرکتی، مانع یا تأخیری در اجرای حکم خدا ایجاد کند.

امام خمینی آیه شریفه یا ابت افعل ما تؤمر (صافات/ ۱۰۲) را اوج تسلیم اسماعیل و نهایت هماهنگی او با حضرت ابراهیم می‌داند و در تفسیر آن و بیان سر این همراهی و هماهنگی شگفت، از رابطه وجودی پدر و فرزند سخن به میان می‌آورد و می‌گوید که چون فرزند سر و باطن پدر است که در صورت فرزند ظاهر شده است، از این رو، هرچه در پدر مستور است، در فرزند آشکار می‌شود و در واقع فرزند همان پدر به ظهور رسیده خود است؛ بدین سان اسماعیل که ظهور ابراهیم است با ابراهیم که بطون وی است هم صدا می‌شود و به بیان ما فی الضمیر پدر می‌پردازد و یا ابت افعل ما تؤمر می‌گوید.

امام در مورد سمت دیگر این رابطه، یعنی حضرت ابراهیم(ع) هم معتقد است که

شکوه‌مندترین عشق و پراج‌ترین رابطه‌ای که ممکن بوده میان انسان و خدا واقع شود، در ضمن این واقعه میان آن حضرت و خداوند واقع شده و نهایت اخلاص و عبودیت و ایمان در ابراهیم (ع) به ظهور رسیده است. این عشق و ایمان در مراحل مختلف ابتلاء او به این ترتیب ظاهر می‌شود:

۱- در اولین قدم این حادثه یعنی پس از دریافت پیام خداوند در خواب، عشق مفراط حضرت به پروردگار باعث می‌شود که حتی به دنبال تعبیر رؤیای خود هم نرود و هیچ تلاشی برای یافتن معنای واقعی آنچه در خواب به صورت ذبح فرزند متمثل شده بود نکند، در حالی که ظاهر فرمان خدا در این خواب با حکم شریعت که می‌فرماید لا تقتلوا النفس التي حرّم الله الا بالحق (اسراء/۳۳) مخالف است و قطعاً حضرت ابراهیم (ع) که نبی الهی است مخالف حکم شریعت عمل نمی‌کند، اما اشتیاق حضرت برای انجام فرمان پروردگار، فرصت درنگ و تأمل را از او می‌گیرد، مبادا که تأویل و تعبیر، نشانه کمرنگی از تلاش برای اقدام نکردن به حساب آید؛ پس حقیقت بر شریعت غلبه می‌کند و حضرت بی درنگ به دنبال اجرای فرمان می‌رود.

۲- قدم بعدی، انجام عینی و خارجی فرمان خداوند است که ابراهیم (ع) با ایمانی استوار و تسلیمی حیرت‌انگیز آنرا به پایان می‌برد. اما راز این تسلیم و گذشتن از خود، بلکه عزیزتر از خود یعنی فرزند، برای اطاعت پروردگار چیست؟ امام خمینی در تعلیقات به حصول مقام عبودیت برای حضرت ابراهیم (ع) اشاره می‌کند و نیل به این مقام شامخ را در گرو خروج از انانیت و فنا کردن منیت می‌داند، و عمل حضرت ابراهیم را «حقیقت خروج از انانیت» می‌خواند، چراکه چنانچه آوردیم فرزند به نظر امام نفس پدر و ظهور باطن اوست، پس گذشتن از او، به تعبیر دیگر، گذشتن از خود است. به همین دلیل، اراده خداوند برای فناء انیت به صورت قربانی کردن فرزند متمثل و در عالم خواب بر حضرت ابراهیم نمایان می‌شود و حضرت با تسلیم شدن به آن به مقام عبودیت حقیقی که نتیجه فناء انانیت است نایل می‌گردد.

امام حضرت ابراهیم (ع) و کار بزرگ ایشان را چنین وصف می‌کند: «ابراهیم خلیل (ع)، در آن قضیه حیرت‌انگیز امر به این که اولاد را باید ذبح کنی امتحان شد.... این پدر توحید به ما و همه آموخت که عزیزترین ثمره حیات خود را در راه خدا بدهید و

عید بگیرید... ما همه می‌گوییم که ایثار کرد، قربانی کرد و واقعاً این طور بوده است، لکن آیا در نظر ابراهیم (ع) هم ایثار بوده است؟ اسماعیل (ع) هم در نظرش بوده که یک جانفشانی دارد می‌کند برای خدا یا مسأله این نیست؟ این مسأله‌ای است که تا نفسانیت انسان هست، تا خودیت انسان هست، ایثار اسمش هست، ابراهیم خودی نمی‌بیند تا ایثار کرده باشد. اسماعیل خودی نمی‌بیند تا ایثار کرده باشد. ایثار این است که من هستم و تو هستی و عمل من. این در نظر بزرگان اهل معرفت و اولیای خدا، شرک است، در عین حالی که در نظر ما، کمال بزرگی است، ایثار بزرگی است» (صحیفه نور، ۴/۱۹-۵۳).

البته کی‌یرکگارد نیز عظمت ایثار حضرت ابراهیم (ع) را می‌ستاید و تصریح می‌کند که وقتی خدا چیزی را بخواهد هر چه باشد و هر چقدر سخت و دشوار باشد، انجام آن مشکل نخواهد بود، همان طور که امام نیز ایثار حضرت را می‌ستاید و تسلیم ایشان در مقابل هر گونه امر الهی را مدح می‌کند؛ ولی همچنان تفاوت تفسیر این دو متفکر نسبت به اصل و کیفیت عمل، و نیز حقیقت حال حضرت ابراهیم (ع) به جای خود باقی است.

کی‌یرکگارد در این باب می‌گوید: «... بسا پدران که مرگ فرزند برایشان با از دست دادن عزیزترین چیزها در جهان یکسان بود، اما دست خدا بود که فرزند را گرفته بود. ولی برای ابراهیم آزمایشی دشوارتر مقدر شده بود: سرنوشت اسحاق به همراه کارد به کف خود ابراهیم سپرده شده بود... او می‌دانست که این دشوارترین ایثاری است که می‌تواند از او طلب شود اما این را نیز می‌دانست که: هیچ قربانی‌ای وقتی که خدا آن را بخواهد چندان دشوار نیست، و او کارد را کشید» (ترس و لرز، ۴۷).

نتیجه اینکه اگر مجموع سخنان کی‌یرکگارد در نقل این واقعه از ابتدا تا انتها را لحاظ کنیم، و بر تعابیر امام خمینی هم به صورت جامع نگاه کنیم نوعی تشویش و اضطراب درونی و اندکی تزلزل بیرونی در ابراهیم توصیف شده به وسیله کی‌یرکگارد می‌بینیم، در حالی که حضرت ابراهیم (ع) در تعابیر امام از ابتدا تا انتها با حالت درونی و بیرونی هماهنگ و با تسلیم مطلق رضایتمندانه همراه است.

ج - ویژگیهای ایمان و خصوصیات مؤمن

ایمان زیربنای دینداری و اندیشه محوری هر متفکر متأله است و چنانچه گفتیم با ابتلا و امتحان رابطه‌ای مستقیم و پیوندی ناگسستنی دارد.

کی یرکگارد در بیان اهمیت ایمان می‌گوید که ملاک وجود داشتن، ایمان داشتن است و بودن را مترادف ایمان داشتن می‌داند (همان، ۵۳). او معتقد است که انسان تا وقتی نتواند از آنچه برایش ارزشمند و عزیز است در راه به دست آوردن رضای خداوند - که عزیزترین است - بگذرد، در واقع خود را عزیز داشته نه او را، و اگر کسی بخواهد به ارزشهای گرانقدر و والا دست پیدا کند باید آمادگی ایثار را داشته باشد و باید بداند که بدون آزموده شدن به سختی‌ها، نمی‌تواند به مقام شامخ ایمان برسد زیرا پیروزی و عظمت از دل مبارزه بیرون می‌آید و: «تنها آن کس که تشویش را شناخته است آرامش می‌یابد و فقط کسی که به هاویه فرو شود می‌تواند محبوب خود را نجات دهد و تنها آن کس که کارد می‌کشد اسحاق را به دست می‌آورد» (همان، ۵۰).

در فرهنگ اسلام نیز به رابطه مستقیم میان شدت بلا و عظمت اجر اشاره شده و تصریح شده که کسب عظمت و بزرگی در گرو امتحانهای دشوار است^۱ و در حدیثی از امام باقر (ع) آمده که خداوند عهد کرده که مؤمنان را به بلایا بیازماید و بلا را به مثابه هدیه‌ای که انسان برای خانواده و عزیزانش می‌برد به آنها اعطا می‌کند^۲ (کلینی، ۲/۲۵۵). امام خمینی معتقد است که چون توجه انسان به دنیا با توجه او به خداوند نسبت معکوس دارد و هر قدم نزدیک شدن به یکی از آن دو یک قدم از دیگری دور شدن است، از این رو، هرکس بیشتر مورد رحمت ذات حق و عنایت و لطف او باشد، خداوند او را از راحتی و آسایش دنیایی بیشتر پرهیز می‌دهد و بلایا و دشواریها را متوجه او می‌فرماید تا روح او به سبب سختی و رنج دیدن، از دنیا و متعلقات آن منصرف و متنفر گردد و رو به آخرت و خدا کند و به میزان گذشتن از علایق دنیوی، صاحب مراتب کمالیه ایمان گردد (چهل حدیث، ۲۳۹-۲۴۰).

۱-ج - ناسازگاری عقل و ایمان

به تعبیر کی یرکگارد، ابراهیم به واسطه «ایمان» از سرزمین پدران خود خارج و مهاجر دیار غربت شد. او در این مهاجرت «فهم ناسوتی و عقل بشری» را به جا گذاشت و ایمان را همراه خود کرد. ایمان باعث شد توطن در سرزمینی غریب و ناآشنا را بپذیرد و

۱. ان عظیم الاجر لمع عظیم البلاء و ما احب الله قوماً الا ابتلاهم (کلینی، ۲/۲۵۲).

۲. ان الله ليتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل اهله بالهدية من الغيبة

برخلاف رای عقل، زن و فرزندش را در بیابانی برهوت تنها رها کند و خود، بدون هیچ شکایتی برگردد. قطعاً اگر او گله‌ای هم می‌کرد یا غم و اندوهی بر دلش می‌نشست، عقل بشری، او را تأیید می‌کرد، اما او با قدم عقل یا با پای دل راه نمی‌رفت، بلکه با چیزی فراتر از عواطف انسانی و عقل اندیشمند بشری گام پیش می‌گذاشت: «با ایمان»، «و ایمان فراتر از همه اینهاست» (کی‌یرکگارد، ترس و لرز، ۴۲-۴۳).

پس، ایمان با عقل حسابگر و اندیشمند در تخالف است و آنچه در محاسبات عقلانی پذیرفتنی است، در محضر ایمان مردود یا مورد نقد است و حاکم نهایی از میان عقل و ایمان، ایمان است نه عقل و خرد.

ایمان، امری است از مقوله عشق و خارج از حوزه عقل، حتی خارج از حوزه «اخلاق» به معنای فراتر بودن از آن، و آنچه در چهارچوبهای عقلی یا اخلاقی بشر می‌گنجد گاه در رابطه ایمانی با پروردگار نمی‌گنجد. کی‌یرکگارد ایمان را متعلق به حوزه کشف و شهود می‌داند (مستعان، ۱۰۸) و با تعبیری صریح، راه عقل و ایمان را از هم جدا می‌کند و نقطه آغاز ایمان را دقیقاً همان جایی می‌داند که عقل در آنجا پایان می‌پذیرد. عقل و استدلال از توضیح اعمال مؤمنانه ناتوان است زیرا ایمان، امری پارادوکسیکال است. پارادوکس ایمان چیست؟ چیزی نظیر قربانی کردن فرزند توسط ابراهیم (ع) که با یک دید، جنایتی است و حشتناک و با دید دیگر عملی است مقدس و خداپسندانه؛ و هیچ استدلالی نمی‌تواند این پارادوکس را حل کند (ترس و لرز، ۸۰-۸۱).

اما از حیث ملاکهای اخلاق هم، باید ابراهیم که پس از سالها دعا کردن، اکنون صاحب فرزند شده است همچون هر پدری و شاید بیش از دیگر پدرها، پسر خود را دوست بدارد، اما او این فرمان اخلاقی را در مقابل رابطه با خداوند به هیچ می‌انگارد و به تعبیر کی‌یرکگارد اگر از خود ابراهیم بپرسیم که چرا چنین کاری کرده است؟ پاسخ دیگری ندارد جز اینکه بگوید این یک «آزمون» است؛ و آزمون بودن یعنی این کار را کرده‌ام به خاطر خدا و به خاطر خودم.

کی‌یرکگارد در مقایسه انسان اخلاقی با انسان مؤمن تصریح می‌کند که ابراهیم با عملش از حوزه اخلاق فراتر رفته زیرا غایت او یعنی عمل به خواست خدا امری است بالاتر از اخلاق و ورای آن: «... در حالی که عظمت قهرمان ترازدی در فضیلت اخلاقی

اوست، عظمت ابراهیم (ع) به واسطه فضیلتی کاملاً شخصی است. پس چرا ابراهیم (ع) چنین کرد؟ به خاطر خدا و به خاطر خودش، و این دو مطلقاً یکسانند. به خاطر خدا، زیرا این خداوند است که این آزمون را، همچون دلیل ایمانش از او خواسته؛ و به خاطر خودش، زیرا می خواهد دلیل اقامه کند... این یک آزمون و یک «وسوسه» است. اما وسوسه به چه معناست؟ وسوسه معمولاً به چیزی گفته می شود که انسان را از ادای تکلیف باز می دارد. اما در اینجا وسوسه، همان «اخلاق» است که ابراهیم را از عمل به خواست خدا باز می دارد. پس در اینجا تکلیف چیست؟ تکلیف دقیقاً بیان خواست خداست» (همان، ۸۶-۸۷).

به این ترتیب کی یرکگارد هر چیزی که مانع انجام تکلیف شود را وسوسه می داند اعم از اینکه یک امر حقیر دنیایی باشد یا یک ارزش والا به نام اخلاق.

۲- ج نسبت ایمان و برهان

چنان که گفتیم کی یرکگارد ایمان را نه تنها برتر از عقل، بلکه در تعارض با آن می داند. وی معتقد است که ایمان موضوع شور و شوق است نه محصول تحقیقات و براهین عقلی، و آدمی تنها زمانی به برهان نیازمند می شود که ایمان از ایمان بودن بیفتد. او تصریح می کند که وحی و الهام فقط برتر از عقل نیست بلکه خلاف آن است و ایمان نه تنها محتاج برهان نیست، بلکه باید آن را خصم خود بداند (ورنو، ۱۲۵-۱۳۰). در تفکر کی یرکگارد، دانش فراوان همچون اژدهایی است که بر آستان خانه ایمان نشسته است و دائماً تهدید می کند که او را خواهد بلعید، پس آدمی باید اغوا نشود و علم و ایمان را در نیامیزد.

به نظر او اگر قضیه ای منطقاً و عقلاً محتمل باشد، نمی تواند از طریق ایمان متعلق باور باشد زیرا دقیقاً، متعلق ایمان، امر نامعقول است و بس، چرا که عقل مانع ظهور تام و تمام شور و نشاط ایمان است (کی یرکگارد، «انفسی...»، ۶۶-۸۰).

پرسش مهم این است که بفهمیم کی یرکگارد از برهان و استدلال چه تصویری دارد و چرا به نظرش ایمان جایی برای استدلال عینی و خارجی (آفاقی) باقی نمی گذارد؟ و آیا در سرشت ایمان دینی چیزی هست که استدلال و برهان را بیهوده می سازد؟

تأمل در نوشته های کی یرکگارد دو پیش فرض او را که می تواند راهنمای چنان

نتیجه‌گیری باشد روشن می‌کند:

۱- به نظر کی‌یرکگارد همیشه در هر تحقیق علمی، امکان نظری هست برای اینکه با توجه به شواهد یا استدلالهای جدید، نیاز به تجدید نظر در نتایج تحقیقات قبلی پیدا شود و به تبع آن، اعتقاد مبتنی بر آن تحقیقات هم دستخوش تغییر و تجدید نظر شود ولی انسان نمی‌تواند به عقیده‌ای ملتزم شود و ایمان ورزد که بر پایه‌های تجدید شونده بنا شده‌اند.

۲- ایمان مبتنی بر عقل و برهان مردود است زیرا «یقین» که حاصل استدلال است، ایثار و قبول خطر که لازمه حیات دینی است را کاهش می‌دهد و ایثار و خطرکردن برای ظهور شور ایمان آنقدر ضرورت دارد که بدون آن، ایمان در کار نیست.

مخاطره و فداکاری با بی‌یقینی (نسبت به موفقیت) نسبت مستقیم دارد و وقتی یقین در کار است مخاطره بی‌معنا و غیرممکن است (آدامز، ۸۲-۱۰۲).

اما به نظر می‌رسد که این دو پیش فرض، قابل مناقشه‌اند زیرا:

اولاً) اخلاق دینی حکم می‌کند که انسان همواره تعلیم‌پذیر و آماده اصلاح نواقص و پذیرای رشد فکری - حتی در باب عقاید دینی - باشد. افزون بر این، ایمان را نباید سرسپردگی بی قید و شرط به عقیده خود در مورد خدا و دین دانست زیرا متعلق سرسپردگی دینی، خداوند است نه عقیده یا طرز تلقی خاص هر کس، از این رو اگر استدلال و برهان، به نحوی معقول چیزی از تلقی و عقیده شخصی را رد کند و در عوض، فرد را به شناخت واقعی خداوند نزدیکتر نماید، باید آن را پذیرفت.

ثانیاً) گرچه می‌پذیریم که قبول خطرکردن و دست به فداکاری عظیم زدن - هر چند احتمال موفقیت ناچیز باشد - می‌تواند محکی برای تشخیص شدت و حدت ایمان باشد، اما این ایده که افزایش بی حد و مرز فداکاری و مخاطره نسبت به حیات دینی امری ضروری و مطلوب است، چندان موجه به نظر نمی‌رسد زیرا باعث می‌شود که دلبستگی دینی، با دلبستگیهای پسندیده دیگر در تضاد قرارگیرند درحالی که برای پایدار ماندن ایمان، باید همواره به دنبال راهی بود که در آن دلبستگی دینی جامع‌بهترین دلبستگی‌های دیگر باشد نه طارد آنها، و دلبستگی به داشتن عقاید مستند و موجه هم یکی از این دلبستگی‌هاست.

۳- ج - ایمان حظ قلب

امام خمینی در تحلیل ایمان و رابطه آن با عقل چه نظری دارد؟ امام نیز مانند عارف دانمارکی، به دوئیت عقل و ایمان تصریح می‌کند و ایمان را حظ قلب می‌داند نه عقل، و اذعان می‌کند که ما برای مؤمن بودن به چیزی بیش از عالم بودن نیازمندیم چون صرف آگاهی و شناخت امور دینی و الهی، قلب انسان را به آنها مرتبط و متعلق نمی‌کند، بلکه باید از عقل گذشت به قلب رسید تا مقام ایمان، حاصل شود (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۸۸-۸۹). اما امام برخلاف کی‌یرکگارد، عقل و ایمان را ناسازگار نمی‌داند بلکه عقل را مقدمه کسب ایمان می‌شمرد و معتقد است که فقط کسی به حقیقت ایمان دست پیدا می‌کند که ملتزم به قواعد عقلی باشد و این شاید بدان سبب باشد که در اسلام ایمان نور الهی و بزرگترین عطیه خداوند نامیده شده و عقل نیز عطیه گرانبهای دیگری از خداوند و از جمله اشرف مخلوقات او خوانده شده، و از آنجا که هر دوی اینها به عنوان عطایای حق تعالی و وسیله رسیدن به غایت واحد، یعنی معرفت پروردگار و نیل به مقام قرب او معرفی شده‌اند، باید فقط آنها را مختلف به اختلاف طولی دانست نه اختلاف ذاتی، و نیز باید فقط مرتبه ایمان را برتر از مرتبه عقل شمرد نه ذات و ماهیت ایمان را مخالف و ناسازگار عقل دانست.

عبارت امام خمینی در بیان هماهنگی عقل و ایمان و مقدمه واقع شدن عقل برای نیل به ایمان چنین است: «ایمان عبارت است از نور الهی و از خلعت‌های غیبیه ذات مقدس حق، جل و علاست بر بندگان خاص و مخلصان درگاه و مخصوصان محفل انس. قلب کسی مورد تجلیات نور ایمان و معرفت گردد و گردن کسی بسته حبل متین و عروه وثیق ایمان و گروگان حقایق و معارف است که پابند قواعد دینیّه و ذمه او رهین قوانین عقلیه باشد و متحرک به تحریک عقل و شرع گردد» (چهل حدیث، ۱۴۷).

پس: ۱- از آنجا که ایمان و عقل دو واسطه برای رسیدن به هدف واحد هستند، ناهماهنگی و ناسازگاری آنها منتفی است.

۲- چون هر دو از مبدأ واحد صادر شده‌اند، تفاوت آنها پذیرفتنی است ولی اختلاف ذاتی و ماهویشان نه.

۴-ج - تسلیم

تسلیم خواست و اراده خدا بودن، یکی دیگر از ویژگیهای بارز مؤمنان و به تعبیر علی(ع) یکی از ارکان چهارگانه ایمان است که در کنار توکل، رضا به قضاء الهی و تفویض امر به خداوند، بنای ایمان را می‌سازد و اگر کسی از این ارکان بی‌بهره باشد از حقیقت ایمان بهره‌ای نخواهد داشت.^۱

امام خمینی و کی‌یرکگارد هر دو به مقوله تسلیم پرداخته‌اند و آن را به عنوان یکی از حالات منحصر به فرد در رابطه خدا و انسان مورد توجه قرار داده‌اند. امام در تعریف تسلیم، آن را به عنوان یکی از صفات نیکوی مؤمنان که واسطه طی مقامات معنوی و معارف الهی است، معرفی می‌نماید و تصریح می‌کند که طعم ایمان تنها و تنها وقتی در ذائقه روح آدمی حاصل می‌شود که در برخورد با احکام الهی، راه تسلیم پیش گیرد به نحوی که حتی در درون خود نیز احساس تنگی و رنج و اندوه ننماید، بلکه با روی گشاده و دلی آسوده از همه فرامین الهی، چه سخت و چه سهل، استقبال کند. امام معتقد است که انسان وقتی می‌تواند دعوی ایمان کند که تسلیم حقایق باشد و مقاصد خود را فانی در مقاصد حق تعالی و اراده خود را فانی در اراده آن مولای حقیقی کند (شرح حدیث عقل و جهل، ۴۳-۴۴).

در تعریف امام از تسلیم دو عنصر اصلی وجود دارد:

- ۱- تسلیم خواست خداوند شدن و وانهادن خواست خود.
- ۲- دل‌تنگ نشدن از تحمل خواست خدا و رنج و اندوه نداشتن از ترک خواسته خود. به نظر می‌رسد که عنصر دوم از این دو عنصر در نوشته‌های کی‌یرکگارد نمود چندانی ندارد و او گرچه حضرت ابراهیم(ع) را تسلیم خداوند می‌داند اما رنج و اندوهی که در دل حضرت راه یافته را نیز انکار نمی‌کند (ترس و لرز، ۳۷-۳۹).

- تسلیم فعال و تسلیم منفعل

از نظر کی‌یرکگارد، حضرت ابراهیم(ع) نهایتاً فرمان خدا را انجام می‌دهد ولی تسلیم او با نوعی نارضایتی همراه است که یأس و ناامیدی و رنج و اندوه از نشانه‌های آن

۱. (الایمان اربعة ارکان: الرضا بقضاء الله و التوکل علی الله و تفویض الامر الی الله (کلینی، ۴۷/۲).

هستند. کی یرکگارد برای بیان حالت درونی ابراهیم (ع) پس از انجام قربانی، حتی یک قدم از رنج‌دیده بود ایشان هم فراتر می‌رود و به خاطر فراموش کردن وظیفه پدری او را مذمت می‌کند و می‌گوید که ابراهیم از برای ارتکاب گناه قربانی کردن اسحاق که باعث شده او محبت و وظیفه پدری خود را فراموش نماید و به ناچار میان انجام فرمان خدا و عواطف انسانی، فرمان خدا را برگزیند، از خداوند طلب مغفرت کرده است (همان، ۳۸).

دقت به این نکته ضروری است که این رنج و اندوه و طلب عفو و بخشایش در حالی است که مطابق نظر کی یرکگارد در مواضع دیگری از نوشته هایش، حضرت ابراهیم (ع) می‌دانسته و مطمئن بوده که اسحاق قربانی نمی‌شود و یقیناً زنده خواهد ماند: «ابراهیم در همان آن می‌دانست و باور داشت که اسحاق به او بازگردانده می‌شود، نه در یاد و خاطره، بلکه در ظرف خارج و در همین عالم فانی، زیرا برای خدا هیچ چیز ناممکن نیست. ابراهیم دست پیش برده بود تا به کار قربان کردن پسر خویش پایان بخشد و هم در آن حال می‌دانست که پسرش زنده خواهد ماند. خدا قربان شدن اسحاق را می‌خواست و نمی‌خواست. ابراهیم ممکن بودن محال را باور داشت» (مستعان، ۱۰۷-۱۰۸).

اما آیا این نوع تسلیم، که ما آنرا «تسلیم منفعلانه» می‌نامیم، به رغم تحسین برانگیز بودن، شایسته کسی همچون ابراهیم که کی یرکگارد او را «پدر ایمان» (ترس و لرز، ۴۳) می‌نامد هست؟ آیا عدم رضایت قلبی برای پیامبری در مقام او، در خور سرزنش نیست و اساساً اگر خداوند در ظرف خارج هم اراده قربانی شدن اسحاق را فرموده بود چه می‌شد؟ براستی اگر قرار بود برای حضرت ابراهیم (ع) هم چیزی شبیه واقعه عاشورا رخ دهد به نظر کی یرکگارد حضرت چه می‌کرد؟

اگر کی یرکگارد از ماجرای عاشورا مطلع بود و با همین دیدگاه به تحلیل آن می‌پرداخت در مورد ابراهیمی که هفتاد و دو بار نه فقط یک بار، آن هم عملاً در عالم خارج، اسحاق خود را قربانی کرد و هر بار هم مصمم‌تر و مشتاق‌تر به سوی اجرای فرمان خدا شتافت چه حکمی می‌کرد؟

البته روشن است که آنچه در راه خدا داده شود در واقع از دست نمی‌رود، چنانچه کی یرکگارد هم به این نکته تصریح دارد، اما نکته مهم این است که مرتبه‌اعلای تسلیم و

به دنبالش ایمان، در جایی حاصل می‌شود که اگر قرار باشد چیزی حتی بالفعل در عالم خارج هم از دست برود حالت مؤمن با وقتی که عملاً چیزی از دست نمی‌دهد یکسان باشد و این حالتی است که برای امام حسین (ع) و یارانش در شب و روز عاشورا وجود داشت و امام خمینی این حالت را اینطور بیان می‌کند: «هرچه روز عاشورا سیدالشهداء به شهادت نزدیکتر می‌شد افروخته‌تر می‌شد و جوانان او مسابقه می‌کردند برای این که شهید بشوند. همه می‌دانستند که بعد از چند ساعت دیگر شهیدند، اما مسابقه می‌کردند آنها، برای اینکه آنها می‌فهمیدند کجا می‌روند» (صحیفه نور، ۱۵/۵۵).

البته امام در مورد عمل حضرت ابراهیم و اسماعیل و حالت درونی آنها هم مانند اعمال و حالات درونی امام حسین (ع) و اصحاب ایشان معتقد است که آنها هم با یقین به اراده خدا بر وقوع عملی فرمان، در راه اجراء آن قدم برمی‌داشتند، و حضرت ابراهیم (ع) در عین تسلیم محض بودن نه تنها غمگین و یا پشیمان نبود بلکه به خاطر دادن ثمرهٔ حیاتش در راه خدا، عید گرفته بود. قطعاً این نوع تسلیم، تسلیمی از سر جبر و مقهوریت نیست بلکه تسلیمی است مختارانه و از سر رغبت و رضا که ما آن را «تسلیم فعال» می‌نامیم.

- تسلیم اعتراض آلود

نوع دیگری از تسلیم در برابر امر خداوند هم در نوشته‌های کی‌یرکگارد به چشم می‌خورد که شاید بتوان گفت کمی از تسلیم منفعلانه جلوتر می‌رود و ما آن را «تسلیم اعتراض آلود» می‌نامیم. قهرمان این تسلیم حضرت ایوب است که در میان یهودیان و مسیحیان و مسلمانان به عنوان مظهر صبر و استقامت در برابر شداید و محن شهره است. کی‌یرکگارد با استفاده از کتاب ایوب در تورات به روایت حال و وضع آن حضرت می‌پردازد که پس از داشتن مال و فرزند و تندرستی و نعمت، به سبب ابتلای الهی، تک تک آنها را از دست می‌دهد و بی‌کس و بی‌چیز، به خرابه‌ای خارج از شهر تبعید می‌شود و در همین حال، با بانگی اعتراض آلود خطاب به خداوند می‌گوید: «... اینک چشم من همهٔ این چیزها را دیده و گوش من آنها را شنیده است، لیکن می‌خواهم با قادر مطلق سخن بگویم و آرزو دارم با خدا محاجهٔ نمایم... اینک از ظلم تضرع می‌کنم و مستجاب نمی‌شوم. غضب خود را بر من افروخته و مرا یکی از دشمنان خود شمرده است... کاش

می‌دانستم او را کجا بیابم تا آنکه نزد کرسی او بیایم، آنگاه دعوی خود را به حضور وی ترتیب می‌دادم و دهان خود را پر از حجتها می‌ساختم» (مستعان، ۱۱۳-۱۱۴).

کی‌یرکگارد خود به تفسیر واکنش حضرت ایوب می‌پردازد و او را مجاز به اعتراض می‌داند، زیرا این خدا بوده که همه چیز را از او گرفته و همه این مصائب را بر او وارد کرده است، پس اکنون باید به ایوب حساب پس بدهد و به او که تسلیم خواسته‌های اندوهبار الهی شده پاسخ بگوید (همان، ۱۱۵).

اما نکته‌ای که به روشن کردن دیدگاه کی‌یرکگارد در مسأله ابتلاء کمک می‌کند توضیحی است که در «یادداشتهای واپسین سالها» در مورد افعال خداوند می‌دهد و می‌تواند راهگشای تضاد و تشویش ظاهری موجود در رفتار خداوند با حضرت ابراهیم یا ایوب باشد و نشان دهد که چرا مثلاً خداوند پس از سالها که دعای ابراهیم را در طلب فرزند برآورده می‌کند، دستور قربانی کردن او را می‌دهد یا به فرموده ایوب، چنان غضب خود را بر ایوب بر می‌افزود که گویا وی را از دشمنان خود می‌شمارد.

او معتقد است که اگر انسان با خداوند کاری نداشته باشد و از اجابت خواسته‌های الهی سرباز زند، به خوبی می‌تواند با او همراه باشد و در این حال او از همیشه رحیم و رؤوفتر به نظر می‌آید، اما آن دم که در جهت انجام خواست اوگام بر می‌دارد و یا به او نیازمند است، خداوند غضب کرده به نظر می‌رسد: «هیچ کس این را در نمی‌یابد و تنها روح خداوند باید آدمی را یاری کند تا دریابد که فعل او از سر محبت است و روح، جز به این شیوه محبت نتواند» (کی‌یرکگارد، یادداشتهای واپسین سالها، ۹۷-۹۸).

سرّ این دوگانگی ظاهری در چیست؟ به نظر او در این که خداوند در عین حال که محبت محض و مطلق است و به این سبب بیشترین نزدیکی و عنایت را به انسان دارد، روح نیز هست و روح (یا روح القدس) بودنش، ناظر به غیریت مطلق و فاصله بی‌نهایتی است که با انسان دارد، از این رو مقایسه افعال او با نظایر و مشابهات انسانی و حکم یکسان بر آنها صادر کردن، موجب خطا و انحراف در قضاوت و ادراک می‌شود.

اکنون اگر تضاد موجود در فعل خداوند از نظر کی‌یرکگارد را چنین تفسیر کنیم که محبت یا خشم خداوند، نموده‌ها و مظاهری مخالف انتظار معمول و رایج آدمیان دارد می‌توانیم به تنظیر این دیدگاه در آراء امام خمینی نیز پردازیم که در بیان نکته شدت

ابتلاء انبیاء و اوصیاء اشاره می‌کند که هر چه انسان در دنیا از لذاید و مشتهیات بهره‌مند باشد، توجه نفسش به دنیا بیشتر، و به همان اندازه از خدا و معنویت دور و غافل می‌گردد و برعکس، اگر از این عالم بلا و الم و گرفتاری بیند از آن متنفر و روی گردان می‌شود و دل را به سفر روحانی به سوی دیار پررحمت آخرت می‌فرستد. پس روشن می‌شود که برخلاف انتظار معمول و معتاد ما آدمیان، ابتلاء و امتحان و رنج و سختی، علامت خشم و غضب خداوند نیست و اقبال دنیا هم علامت محبتش نیست، بلکه برعکس حق تعالی به هر کس بیشتر لطف و عنایت داشته باشد، امواج بلیات و فتن را بیشتر متوجه او می‌فرماید، تا روحش از دنیا منصرف و منزجر گردد و به سمت عالم قدس و ملکوت متوجه گردد (امام خمینی، چهل حدیث، ۲۳۹-۲۴۲).

کی‌یرکگارد امتحانات دشوار حضرت ایوب را هم مانند امتحانهای حضرت ابراهیم، مورد تحلیل قرار می‌دهد و به نقاط مشترکی میان هر دو قائل می‌شود: «ایوب در این مبارزه جسورانه، مقرر و پناهگاه اخلاق را رد می‌کرد. فریادهایش مؤثر و رنج آور بود و در عین حال خوب می‌دانست که اینها همه آزمایشی است محنت بار که چندان نمی‌پاید و به زودی هر آنچه داشته است را باز خواهد یافت... و سرانجام نیز همه چیز خود را چند برابر به دست آورد، درست همانطور که ابراهیم اسحاق را طلب کرد و مطلوبش به او بازگردانیده شد» (همان، ۱۱۵).

می‌بینیم که در اینجا هم همان عناصری که در ابتلاء حضرت ابراهیم خودنمایی می‌کرد، به چشم می‌خورد: ۱- فراتر رفتن ایمان از حوزه اخلاق و جواز شکستن مرزهای اخلاق برای نیل به ایمان.

۲- تسلیم شدن به از دست دادن هرچیز در عین امید به بازگردانده شدن همه از دست رفته‌ها، نه فقط در محدوده ذهن و به صورت آرزو و خیال، بلکه با قطع و حتم به متحقق شدن آن در عالم خارج.

- نبرد با خدا، غلبه بی قدرتی بر قدرت

اکنون کی‌یرکگارد قانون کلی خود را می‌گوید و آزمایش الهی و تسلیم بشری را در چند جمله خلاصه می‌کند: «آنکه با دنیا می‌جنگد و فاتح می‌شود عظیم است. آنکه با خود می‌جنگد و بر خود غلبه پیدا می‌کند از عظمت بیشتری برخوردار است. اما عظیم

الشأن حقیقی کسی است که با خدا در می‌افتد. او از هردو برتر است... بدین گونه در جهان نزاع بود: یکی با نیروی خویش بر همه چیز چیره شد اما کسی بود که با «بی قدرتی خویش» بر خدا غلبه کرد. (ترس و لرز، ۴۱-۴۲).

تعبیر ویژه‌کی یرکگارد در وصف این نبرد و جنگ باشکوه، ملهم از تعلیمات دین مسیح است که یکی از بارزترین جلوه‌های آن در جمله منتسب به حضرت عیسی (ع) ظاهر شده که فرمود اگر دشمن بر گونه راست شما سیلی زد گونه چپ خود را به سمت او بگیرد؛ چیزی مشابه آنچه رهبر بزرگ هند گاندی در قالب «مبارزه منفی» برای پیروزی ملتش بر ابر قدرت آن دوره طرح ریزی کرد.

از مجموع آنچه گفتیم و ویژگیهای تسلیم و چگونگی رابطه خدا با انسان مؤمن مسلم روشن شد، اما ویژگی‌های تسلیم مورد قبول امام خمینی چیست؟

- برتر از تسلیم

چنانچه دیدیم که تفسیر امام خمینی بر ابتلاء حضرت ابراهیم (ع) و نحوه تسلیم ایشان از جهاتی با تفسیر کی یرکگارد، متفاوت بود و این برداشت متفاوت، در تفسیر وقایع دیگر (نظیر واقعه عاشورا) هم خود را نشان داد.

به نظر می‌رسد دو عنصر مهم در این تفاوت دخیل هستند:

۱- عنصر اول اختلاف امام و کی یرکگارد در ماهیت ابتلاء است؛ به این معنا که امام ابتلا را در همه حالات، جلوه رحمت خدا و هدیه و عطیه او به مؤمن می‌داند و آن را عامل بروز کمالات نهفته می‌شمارد، اما کی یرکگارد به سبب سختی و شدتی که همراه با بلایا و مصائب است، آن را به نوعی تجلی جباریت و غضب و انتقام خداوند می‌داند.

۲- عنصر دوم این است که کی یرکگارد تسلیم را نهایت ایثار می‌داند و مقامی بالاتر از آن برای مؤمن ذکر نمی‌کند اما امام به مقامی بالاتر از تسلیم هم قائل است که مقام «رضا» است.

امام خمینی معتقد است که صاحب مقام رضا، اراده خود را در اراده خداوند فانی کرده، و برای خود اختیار و میلی قائل نیست. او به هرچه خدا مقدر کرده تسلیم است خواه موجب سرور او شود، خواه اندوهگینش کند؛ و خواه حقیقتاً به فقدان و خسارت در جان و مال او منتهی شود یا فقط برای روشن شدن جهت‌گیری و عملکرد او باشد.

خلاصه اینکه مؤمن هرگز آرزو نمی‌کند که کاش خدا چیز دیگری برایم خواسته بود یا ای کاش پروردگار فلان چیز را از من نمی‌خواست: «رضا عبارت است از خشنودی بنده از حق تعالی شأنه و اراده و مقدرات او، و مرتبهٔ اعلائی آن، از اعلا مراتب کمال انسانی و بزرگتر مقامات اهل جذب و محبت است و آن، فوق مقام تسلیم و دون مقام فناست... (شرح حدیث عقل و جهل، ۱۶۱).

امام خمینی برای معلوم شدن علو مقام رضا، آن را با توکل هم مقایسه می‌کند و رضا را بالاتر از توکل می‌خواند زیرا متوکل خدا را وکیل خود می‌کند در تحصیل خیر و صلاحش، اما در رضا انسان به طور مطلق قضا و قدر حق را می‌پذیرد چه مکروه او باشد چه محبوبش، و هر آنچه خدا می‌کند را خیر می‌داند نه که آنچه خیر می‌داند را از خدا بخواهد (جهل حدیث، ۲۱۷).

نتیجه

ورود اولین بشر به جهان ماده از دیدگاه امام و کی‌یرکگارد دارای دو کیفیت کاملاً متفاوت است. امام هبوط آدم را جلوهٔ رحمت حق و نقطهٔ آغاز انحصاری بشر برای پیمودن مسیر کمال می‌داند ولی کی‌یرکگارد آن را عقوبت و مجازات یک گناه می‌شمارد. البته هر دو این واقعه را ضروری و مقدر می‌دانند ولی امام آن را ضروری کمال انسانی می‌داند و کی‌یرکگارد چون گناه را مقدر انسان می‌داند به ضرورت آن قائل است.

اما در مورد رابطهٔ منحصر به فرد نهاد و سرشت آدمی با ذات حق تعالی، در اصل مطلب اتفاق نظر وجود دارد ولی در مورد نحوهٔ ظهور این رابطه تفاوت قابل ملاحظه‌ای مشاهده می‌شود به نحوی که تجسد یا انسان شدن خدا که مورد نظر کی‌یرکگارد است از نظر امام کاملاً مردود و منتفی است و به جای آن خلیفهٔ الهی انسان کامل و خلق شدن آدمی بر صورت خداوند مطرح است. در بحث ایمان و ابتلا هم گرچه تسلیم در برابر آزمون الهی و پذیرش آن به عنوان پاسخی مؤمنانه تلقی می‌شود اما کی‌یرکگارد شکوه و عظمت ایمان را در این می‌داند که انسان مؤمن حتی برخلاف ندای عقل و فرمان اخلاق و با وجود رنج درونی و تأثیر روحی، عملاً تن به انجام فرمان خداوند بدهد، ولی امام این نوع تسلیم را مرتبهٔ پایین‌تری از ایمان می‌شمارد و همراهی عقل و قلب و تسلیم

رضامندان را نهایت شکوه ایمان می‌داند.

کتابشناسی

- آدامز، رابرت مری هیو، «ادله کی یرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه نقد و نظر، سال اول، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ ش.
- امام خمینی، روح الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق.
- همو، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱ ش.
- همو، سِرِّ الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
- همو، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
- همو، صحیفه نور، مجموعه سخنرانیها، تهران، چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، همو، طلب و اراده، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- همو، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
- کی یرکگارد، سورن، بیماری به سوی مرگ، ترجمه رؤیا منجم، تهران، نشر پرسش، ۱۳۷۷ ش.
- همو، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش.
- همو، «یادداشت‌های واپسین سالها»، ترجمه فضل الله پاکزاد، فصل نامه ارغنون، شماره ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۷۴ ش.
- همو، «انفسی بون حقیقت است»، (برگرفته از کتاب تعلیقه علمی غیر نهایی، کی یرکگارد)، ترجمه مصطفی ملکیان، فصلنامه نقد و نظر، سال اول، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ ش.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- لگنهاوزن، محمد، «ایمان گرایی»، ترجمه سید محمود موسوی، فصلنامه نقد و نظر، سال اول، شماره سوم و چهارم، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ ش.
- مستعان، مهتاب، متفکر عارف پیشه، تهران، نشر روایت، ۱۳۷۴ ش.
- ورنو، روژه و وال، ژان، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست - بودن، ترجمه یحیی

مهدوی، چاپ اول، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.

kierkegaard, soeren, *The concept of Anxiety*. Princeton university press,
princeton, New Jersey, 1980.

Hong and Hong (Howard n. Hong and Edna H. Hong), *The Essential kierkegaard*,
Princeton university press, New Jersey, 1997.