

بررسی تطبیقی برخی از مسایل مرتبط با ایمان از دیدگاه

مولانا و کی‌یر کگور

سعید رحیمیان*؛ محبوبه جباره ناصرو^۲

۱. دانشجویار بخش الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز

۲. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شیراز

(تاریخ دریافت: ۸۷/۱۱/۱۸؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۱۲/۲۰)

چکیده

بررسی آثار مولانا و کی‌یر کگور نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند تقریباً در اصولی مانند ایمان و اخلاق، ایمان و جهش، هم چنین رابطه‌ی ایمان با شیطان و ایمان با تقدیر به یک نقطه می‌رسند. هر دو تکلیف را بیان خواست خداوند و شیطان را مانع ایمان می‌دانند و به بحث جهش در ایمان ارزش زیادی می‌دهند. اما در بحث ایمان و عقل هر کدام به راه خود می‌روند. مولانا قلمرو ایمان را شامل متعلقات خردپذیر و خردگریز می‌داند، اما کی‌یر کگور این مباحث را افزون بر خردگریز بودن خردستیز هم می‌داند؛ هر دو متعلق ایمان را عالم غیب و کارکرد ایمان به غیب را در همین دنیا می‌دانند و هر دو تفرد را مورد بررسی قرار می‌دهند. در این جستار کوشش شده است که با رویکردی تطبیقی و با استناد به آثار این دو متفکر، تشابهات و مشترکات فکری و اعتقادی آنها درباره‌ی ایمان واکاوی شود.

واژگان کلیدی

ایمان، اخلاق، جهش، تقدیر، تفرد.

مقدمه

ایمان از دیرباز یکی از عناصر مهم دین و دینداری بوده است. به همین دلیل، معتقدان هر دین سعی کرده‌اند، این مهم را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند. در این میان، بررسی تطبیقی اندیشه‌ی متفکرانی مانند مولانا و کی‌یرکگور می‌تواند گامی مؤثر در جهت فهم این امر مهم باشد. زیرا بررسی تطبیقی آثار، همواره راز و رمزهایی را آشکار می‌سازد که در بررسی جداگانه‌ی این آثار کم‌تر بدان توجه می‌شود. رویکرد تطبیقی این امکان را فراهم می‌سازد تا شخص با نگاهی ژرف‌تر شباهت‌ها، تفاوت‌ها، همگونی‌ها، و ناهمگونی‌ها را پیش روی خود ببیند و آنها را با یکدیگر بسنجد، از سوی دیگر، این امکان برای محقق فراهم می‌شود تا رد پای تأثیرات و تأثرات را در آثار موجود بررسی کرده و رابطه‌ی علی و معلولی و منطقی میان این تأثیر و تأثرات را بجوید. البته همواره این گونه نیست. گاه آثاری را می‌توان یافت که در بستر فرهنگ‌هایی متفاوت و گاه متضاد شکل گرفته و رشد کرده‌اند، اما همسانی‌ها و یکسانی‌های میان آنها ذهن را سرگشته می‌سازد. برای نمونه، بررسی تطبیقی اندیشه‌های مولانا به عنوان ادیبی عارف مسلک که در قرن هفتم هجری در فضای فکری مردم ایران و فراتر از آن مشرق‌زمین قلم می‌زند، و کی‌یرکگور متفکر عارف پیشه‌ی دانمارکی که در فضای فکری مغرب‌زمین، آن هم مغرب‌زمین بعد از رنسانس یعنی آغاز قرن نوزدهم، اندیشه‌های خود را می‌نگارد، بر مدعای ما صحه می‌گذارد. در نگاه نخست، تفاوت‌های محیطی و زمانی ما را بر آن می‌دارد که نمی‌توان هیچ‌گونه سنخیتی میان اندیشه‌های این دو شخصیت یافت، زیرا همان گونه که پیش‌تر ذکر شد، اولاً مولوی در ایران روزگار سلجوقیان و مغول در آسیای صغیر می‌زید و از لحاظ زمانی دست کم ۷ قرن تا ظهور کی‌یرکگور فاصله دارد، از سوی دیگر، فضای فکری غرب در آغاز قرن نوزدهم کاملاً متفاوت با فضای مشرق‌زمین روزگار مولوی است. از همه مهم‌تر مولوی مسلمان است و کی‌یرکگور مسیحی‌ای معتقد. همه‌ی این عوامل دست به دست یکدیگر می‌دهند تا این دو را از یکدیگر دور و بیگانه بپنداریم، اما اگر به اثر بدون در نظر گرفتن اینکه مؤلف اثر کیست، توجه کنیم و تنها به آثار و اندیشه‌های آنها بنگریم، شباهت‌ها و گاه یکسانی‌های اندیشه‌ی آنها آدمی را مبهوت و متحیر می‌سازد. همگونی این اندیشه‌ها به ویژه در گستره ایمان آنچنان زیاد است که به یکباره عواملی چون محیط، زمان، دین و عواملی از این دست به

فراموشی سپرده می‌شوند و خواننده همواره این سؤال را در ذهن خود می‌پروراند که چگونه ممکن است که مولوی در قرن هفتم هجری اندیشه‌هایی همگون با اندیشه‌های منسجم و ریشه‌دار قرن نوزدهم میلادی داشته باشد؟ البته شاید بتوان در بحث‌های تطبیقی، ریشه این‌گونه مسایل را در مذاهب توحیدی جستجو نمود. به هر حال، با توجه به نکات اشتراکی که بین کی‌یرکگور و مولانا وجود دارد می‌توان دیدگاه مولانا را با کی‌یرکگور مقایسه کرد و دید که این دو اندیشمند پرشور هر دو از ساکنان یک کوی بوده و تجربه‌های زیست مشترکی داشته‌اند که نمود آن در دستگاه فکری‌شان آشکار است.

ایمان و اخلاق

اولین وجه اشتراکی که بین این دو اندیشمند به نظر می‌رسد، در زمینه‌ی اخلاق است. که مولانا این اندیشه را در داستان پادشاه و کنیزک و هم چنین داستان موسی و عبدصالح به تصویر می‌کشد و کی‌یرکگور در داستان ابراهیم و اسحاق. نکته‌ای که در اینجا قابل توجه است، این است که رهیافت آنها به مقوله‌ی اخلاق نه از طریق مجادلات کلامی، بلکه از رهگذر ایمان و شور باورمندانه بوده است. کی‌یرکگور عارفی پرشور است و سخت درگیر حل تضاد اخلاق. در این راستا، از داستان ابراهیم (ع) در کتاب «ترس و لرز» می‌توان بهره جست. دل‌بستگی کی‌یرکگور به این داستان خاستگاهی مشابه با مولانا دارد. سؤال اساسی این دو متفکر در تقابل مشیت الهی با اخلاق عرفی و انسانی نهفته است. چرا باید ابراهیم از اراده‌ی خداوند پیروی کند و کارد بر حلقوم پسر بی‌گنااهش بگذارد؟ این عمل در کجای منظومه‌ی اخلاقی قرار گرفته و قابل توجه است؟ روشن است که اعمالی این چنین از نظر مولانا و هم از نظر کی‌یرکگور با هیچ ترفند اخلاقی موجه نمی‌نماید؛ هم از این روست که مولانا آیات بسیاری را در داستان پادشاه و کنیزک صرف توجیه قتل زرگر می‌کند. از جمله:

کشتن آن مرد بر دست حکیم	نه پی اومید بود و نه ز بیم
او نکشتش از برای طبع شاه	تا نیامد امر و ال‌ه‌ام‌ال‌ه
آن پسر را کِش خضر ببرد حلق	سرّ آن را در نیابد عام خلق
آن که از حق یابد او وحی و جواب	هرچه فرماید، بود عین صواب
آن که جان بخشد، اگر بکشد رواست	نایب است و دست او دست خداست
همچو اسماعیل پیشش سر بنه	شاد و خندان پیش تیغش جان بده
تا بماند جان‌ت خندان تا ابد	همچو جان پاک احمد با احد

عاشقان آن گه شراب عشق کشند که به دست خویش خوبانشان گشند
شاه آن خون از پی شهوت نکرد تو رها کن بدگمانی و نبرد...
(دفتر اول، ب ۲۲۲-۲۳۰)

البته شاید بتوان این ابیات را بیانگر توضیح عمل و فعل عارفی دانست که به مقام فنا رسیده و به جهت رسیدن به مقام قرب، نوافل فعل حق جانشین فعل او شده است. کی‌یرگور با طریقی که از حیات آدمی و مراتب آن به دست می‌دهد، به اعتقاد خود به حل این مشکل می‌پردازد. وی بر این باور است که سه مرحله و مرتبه در پیش روی هستی آدمی بوده و اصول راهنمای حیات اوست. تعبیر او از این سه گزینه، «سپهرهای زندگی» است. یک گزینه این است که آدم برای خودش زندگی کند، گزینه‌ی دیگر این است که برای دیگران زندگی کند، و گزینه‌ی آخر زندگی کردن برای خداست (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۹۴). و این سه سپهر به ترتیب، زیباشناختی، اخلاقی و دینی نام دارد. ویژگی مرحله‌ی اول: این مرحله را با تعبیرات مختلفی همچون علم‌الجمال، استحسانی و یا ذوقی و خوش‌باشی نیز نام برده‌اند. این مرحله که در واقع، زیستن برای خود است، می‌تواند این شکل ساده و ابتدایی را داشته باشد که آدم فقط برای ارضای تمناهای عامل شخصی‌اش زندگی کند و زندگی‌اش صرفاً خوشگذرانی باشد. اصل حاکم بر زندگی انسان در این مرحله لذت است. ویژگی دیگر این مرحله پراکندن خویش در ساحت حس است. بر انسان حسانی^۱، حس و انگیزه‌های درونی و شور و شوق فرمانرواست. در کار نبودن معیارهای اخلاقی ثابت کلی و ایمان خاص دینی و نیز شوق کامجویی از تمامی تجربه‌های عاطفی و حسی، ویژگی اساسی آگاهی حسانی است. انسان حسانی تشنه بیکرانه است، اما یک بیکرانه ناپسند که چیزی نیست، جز بی‌در و پیکری آن‌چه ذوقش از او می‌طلبد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۳۳۲). اما کی‌یرگور معتقد است که آدمی نباید در این مرحله که مرتبه‌ی زندگی ذوقی و کامجویانه و دون‌ژوانی^۲ است، متوقف بماند؛ بلکه باید پای فراتر گذاشته به مرحله‌ای عالی‌تر که سپهر اخلاقی نام دارد، منتقل گردد. در این ساحت از حیات، انسان به معیارهای معین و تکلیف‌های اخلاقی پای‌بند می‌شود که در واقع، ندای عقل کل است و سقراط‌وار حتی جانش را فدای اصول اخلاقی می‌کند. «سپهر اخلاقی، سپهری است

۱. حسانی نام دیگر مرحله‌ی زیبایی‌شناختی است.

۲. دون‌ژوان در آثار کی‌یرگور تجسم کامل کسی است که در مرحله‌ی زیبایی‌شناختی زندگی می‌کند.

که در آن فرد به بالاترین خیر جامعه‌اش، و در نهایت، به بالاترین خیر همگان می‌اندیشد و نه به خیر خودش. در زندگی اخلاقی فرد بر حسب همگانی‌ها، مطلق‌ها و خیر و شر می‌اندیشد و نه بر حسب آنچه خود فرد را خوش می‌آید یا خوش نمی‌آید» (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۹۹).

اما کی‌یرکگور با این دو مرحله راضی نمی‌شود. او معتقد است که اخلاقی‌ترین افراد نیز روزی بالاخره از این همه قانون کلی اخلاقی به تنگ می‌آیند. حاصل این خستگی می‌تواند هبوط به مرحله‌ی پیشین باشد، ولی آنچه نشانه‌ی بلوغ فکری است، جهش به سوی سپهر دینی است. در این ساحت، آدمی در درون اقیانوس ایمان غوطه‌ور می‌شود و این شاهد تازه‌یافته را بر لذات حسی و دستورات عقل و اخلاق رجحان می‌نهد. در اینجاست که آدمی برای خدا می‌زید و نه برای خود یا دیگران. روشن است که این عارف دانمارکی میان اخلاق و دین فرق می‌نهد و از نظر او بشر در این مرحله ناچار است که یکی از این دو را برگزیند. زیرا فهم او از سپهر دینی که برگرفته از متون مسیحی است، چنین است: «۱- دین غیر عقلانی است، ۲- مؤمن متدین از همگانی برمی‌گذرد تا بتواند رابطه‌ی تن به تن با خدا داشته باشد، ۳- مؤمن ممکن است به خواست خدا برای اثبات ایمانش دست به کار غیر اخلاقی بزند» (همان، ص ۱۰۲). نکته مهم در اینجا دیالکتیک ناپیوسته کی‌یرکگور است، در گذر از مرحله‌ی به مرحله‌ی دیگر؛ اول این که سپهرهای سه‌گانه کی‌یرکگور هرگز قابل جمع نیستند، حتی اگر برای مدتی در کنار هم باشند، سرانجام زمانی فرا می‌رسد که ناگزیر یکی را باید انتخاب نمود. دوم نحوه‌ی گذر از بین این مراحل است. کی‌یرکگور وقتی با مسأله‌ی ایمان دینی روبرو می‌شود، دیگر جایی برای عقل و اندیشه باقی نمی‌گذارد و به قول حافظ: «این امر، کار ملک نیست که تدبیر و تأمل بابدش». در این مقام باید انتخاب کرد، یا این یا آن که نام یکی از کتابهایش است. «در مقابل وساطت منطقی که هگل قایل بود، کی‌یرکگور جهش خاص هست بودن را قرار داده و گفته است که برای رفتن از سپهری به سپهر دیگر، پلی بین آنها نیست، بلکه باید خطر کرد و با جست و خیزی از پرتگاه گذشت. فعلی که در یک لحظه و به اختیار انجام می‌گیرد» (ورنو، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳). روشن است که در چنین وضعیتی سخن از خرد و ملاحظات اخلاقی مرحله‌ی پیشین نیست، بلکه سرسپردن به یک بی‌یقینی عینی است. و ایمان آوردن به وجودی خارج از دسترس فلسفه‌ی نظری. همان‌طور که در کتاب *ترس و لرز* ابراهیم، نماینده و شهسوار ایمان است. او بر سر دوراهی قرار گرفته است. دو راهی انتخاب بین سپهر اخلاق و مرحله‌ی دین. کشتن فرزندان تنها در دنیای اخلاق مذموم و منفور است، اما ابراهیم باید از این مرحله بگذرد. در سپهر

اخلاقی، فردی چون سقراط خود را فدای قانون کلی اخلاقی می‌کند؛ اما ابراهیم به روایت کی‌یرکگور، برای قانون کلی اعتباری قایل نیست. درست بر خلاف معتزلیان خردگرا و هم‌آوا با اشاعره، فعل فی نفسه برای او واجد هیچ بار ارزشی نیست. بدینسان است که این نماینده‌ی ایمان در برابر تضادی وحشتناک قرار می‌گیرد. ابراهیم در رابطه‌ای مطلق با مطلق واقع شده است که اخلاق در آن جایی ندارد. البته مقصود او آن است که پدر ایمان مستقیماً با خدایی شخص‌وار مواجه است که خواسته‌هایش مطلق است و با معیارهای عقل بشری و سپهر دوم سنجیدنی نیست. بنابراین او به وظیفه‌ی والاتر خود نسبت به خداوند عمل می‌کند؛ یعنی فراسوی کلیت اخلاق رفتار می‌نماید.

کی‌یرکگور در *ترس و لرز* به صراحت می‌گوید: «امر اخلاقی به عنوان اخلاقی کلی است و به عنوان کلی آشکار و عیان است. فرد، لحاظ شده آن‌گونه که بی‌واسطه هست، یعنی به مثابه موجودی جسمانی و روانی، پنهان و پوشیده است. پس رسالت اخلاقی رهایی از این اخفا و عیان کردن خویش در کلی است. از این رو، هرگاه بخواهد در اخفا باقی بماند، گناه کرده و به وسوسه دچار شده است و فقط با عیان ساختن خود می‌تواند از آن خلاص شود. اما اگر برعکس چنین اخفایی موجود باشد، در مقابل تضادی قرار داریم که وساطت‌پذیر نیست، زیرا بر این ملاحظه استوار است که فرد به عنوان فرد برتر از کلی است» (کی‌یرکگور، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰). بنابراین همین مبنا، ابراهیم(ع) اگر بخواهد به وظیفه‌ی مطلق خود نسبت به خداوند عمل کند، باید مرتکب خلاف اخلاق گردد. اینجا زمانی است که سؤال مردافکنی که در *ترس و لرز* مطرح شده، پیش می‌آید که آیا تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی ممکن است؟ در تمثیل ابراهیم(ع) به روایت کی‌یرکگور این امر ممکن می‌نماید. البته تعلیق «اخلاق به معنی اخص و نه تعلیق اخلاق شخصی. در واقع، غایتی که برای آن، کلیت اخلاق به حالت تعلیق درمی‌آید یا نادیده گرفته می‌شود، اخلاقیات خاص ابراهیم(ع) است، یعنی وظیفه‌اش در قبال خداوند جهت انجام فرمان او» (گلنبرگر، ۱۳۸۴، ص ۵۸).

خلاصه اینکه تحلیل رفتارهای شخصیت‌هایی چون ابراهیم(ع)، خضر نبی و پادشاهان و اصولاً ابدال حق با معیارهای معمول اخلاقی امکان‌پذیر نیست. چرا که مولانا و کی‌یرکگور در سامانه فکری خود برای ایمان و مؤمن جایگاهی و رای تصور عقل و حس بشری قایلند. همان‌گونه که ذکر شد، کی‌یرکگور نوعی اخلاق موضعی و دینی را مطرح می‌کند که در آن تنها قانون سرسپردگی به اراده‌ی خدا در هر موقعیت و وضعیتی وجود دارد. «در هر جایی که

پای زندگی اخلاقی در میان باشد، آخرین حرف «او» است» (لارنس، ۱۳۷۸، ص ۱۶۹). به تعبیری دیگر «نه مشیت من، بلکه مشیت تو روا داشته شود» (گلنبرگر، ۱۳۸۴، ص ۶۱). این نوع سرسپردگی برای آدمی وقتی میسر است که با انتخاب میان این یا آن، از سپهر استحضانی به سپهر دینی گذر کرده باشد. به همین سان مولانا می‌گوید:

او نکشتش از برای طبع شاه تا نیامد امر و الهام اله

(دفتر اول، ب ۲۲۴)

این بیت گذر از مرحله‌ی استحضانی (طبع شاه) به مرحله‌ی دینی (امر اله) را نشان می‌دهد. کی‌یرکگور در ترس و لرز بیان اخلاقی عمل ابراهیم را قتل اسماعیل می‌داند - همچون قتل زرگر به دست پادشاه - اما بیان دینی آن قربانی کردن است. ایمان ابراهیم و اتصال او به مصدر فعل (خداوند) عمل قتل را که عملی قبیح است، به عملی مقدس تبدیل می‌کند. همانطور که خود وی در ترس و لرز بیان می‌کند: «تضاد ایمان آنقدر عظیم است که می‌تواند از یک جنایت عملی مقدس بسازد. تضادی که اسماعیل را به ابراهیم باز پس می‌دهد» (کی‌یرکگور، ۱۳۸۶، ص ۸۱). به همین شکل مولانا قتل زرگر را مؤید به تأیید الهی می‌داند و قبح این عمل (که در شرایط خاصی با توجه به جهت و نیت شخص بانی آن انجام یافته است) را با اتصال آن به مصدر فعل از بین می‌برد و همچون کی‌یرکگور معتقد است که با ورود به سپهر دینی رابطه‌ای تن به تن میان انسان و خدا شکل گرفته به گونه‌ای که منجر به سرسپردگی و در نتیجه، تعلیق اخلاق بر اساس مصالح به وجود آمده، می‌گردد. البته نکته‌ای که در اینجا باید خاطر نشان کرد، این است که مولانا به آن شدتی که کی‌یرکگور به تباین دین و اخلاق اعتقاد دارد، معتقد نیست، بلکه آنچه در دیدگاه مولانا قابل توجه است، این است که اخلاق عارفان در ساحتی فراتر از اخلاق فیلسوفان است، ولی با این وجود، در زیر مجموعه‌ی دینداری قرار می‌گیرد و خود ساحتی از دینداری است؛ نه در تباین با دینداری. نکته‌ی دیگری که باید به آن توجه کرد، این است که اخلاقی که هر دو اندیشمند به آن توجه دارند، همان چیزی است که برخی از متفکران آن را تحت عنوان اخلاق فضیلت مطرح کرده‌اند، و افرادی از جمله افلاطون، ارسطو و آکوئیناس را پیرو این ایده معرفی می‌کنند. اخلاق فضیلت بر آن است که نه فعل فی‌نفسه آنطور که وظیفه‌گرایان به آن معتقدند، با ارزش است و نه آثار و نتایج آنگونه که نتیجه‌گراها. بلکه فعل به اعتبار فاعل آن دارای ارزش می‌شود. به تعبیر دیگر، مهم این است که چه کسی این کار را انجام می‌دهد. این فلسفه می‌گوید که اگر دیدید سقراط یا فرانسوا (نویسنده فرانسوی که به

جامعه اخلاق‌گرایان تعلق داشته و نقش مؤثری در ادبیات اروپا بر عهده داشته است و مجموعه‌ی «بازنگری یا جملات اخلاقی» او که در سال ۱۶۶۵ منتشر شد، از آثار برگزیده اوست) یا علی‌بن‌ایطالب انسان بافضیلتی هستند، دیگر نمی‌توان بر او عیب گرفت؛ چرا که «هر چه آن خسرو کند، شیرین بود». هرچه از او ساطع شود، درست است. مانند اینکه می‌گوییم که خدا مکر می‌کند یا انتقام می‌گیرد.

از مجموع مطالب بالا می‌توان دریافت که به نظر مولانا ارزش‌گذاری هر عملی باید بر اساس مصدر و صدور آن باشد، بدین معنا که آنچه به فعلی ارزش مثبت یا منفی می‌دهد، فاعل آن است. اگر فاعل فعل، حکیم یا متصل به منبع حکمت باشد، آن فعل حکیمانه است و صواب، هر چند به ظاهر خطا و غیر اخلاقی به نظر آید و اگر منشأ صدور فعل، حکیم نباشد، آن عمل حکیمانه نخواهد بود، هر چند که قرآن خواندن و نماز گزاردن باشد. به تعبیر دیگر، هیچ عملی به خودی خود واجد هیچ ارزشی نیست، مگر اینکه متصل به منبعی باشد. همانطور که در داستان معاویه و ابلیس مولانا این گفته را تأیید می‌کند. گرچه شیطان معاویه را برای نماز بیدار کرده است، ولی معاویه در سراسر داستان با شک و تردید بدان می‌نگرد و در نهایت، مولوی نظر خود را در این باب از زبان معاویه چنین ابراز می‌کند:

تو مرا بیدار کردی خواب بود تو نمودی کشتی آن گرداب بود
تو مرا در خیر زان می‌خواندی تا مرا از خیر بهتر رانندی

(دفتر دوم، ب ۲۷۹۶-۹۷)

در نتیجه: چه عارف و صوفی شرقی و چه عارف و فیلسوف غربی، هر دو برای مقوله‌ی اخلاق و رفتارهای اخلاقی توجیهی عارفانه و دینی ارائه داده و تحلیل اخلاق را بر پایه‌ی ایمان و مبتنی بر تأیید الهی می‌دانند. چرا که در این صورت، زندگی اخلاقی نه برای خویشتن و نه برای همگان، بلکه تنها برای خدا جریان می‌یابد و انسان به مرحله‌ای خواهد رسید که هر فعلی را متصل به مصدر فعل مؤید به امر الهی به قوه می‌رساند. می‌توان گفت که انسان مؤمن در اینجا به مرحله‌ای می‌رسد که آنچه خدا می‌گوید، برای او از همه چیز بیش‌تر اهمیت دارد. از این مطالب می‌توان فهمید که امر و نهی الهی همیشه طبق قوانین اخلاقی نیست. کسی که متدین است، به قوانین اخلاقی کاری ندارد و امر و نهی الهی را تبعیت می‌کند.

جهش در ایمان

قبل از ورود به بحث جهش باید دو مقدمه را ذکر کنیم، زیرا بیان این دو مقدمه باعث بهتر فهمیدن بحث جهش خواهد شد: مقدمه اول: کی‌یرکگور معتقد است که ایمان یک امر متناقض نما و محال است. وی حتی متعلق ایمان را هم متناقض نما می‌داند. «مهم‌ترین نوع تضاد، تضاد وجودی است که در تعالیم مسیحیت تبلور یافته است» (کی‌یرکگور، ۱۹۸۳، صص ۷۹-۸۰). و مهم‌ترین تعلیم مسیحیت تجسد است و تجسد در تعارض با عقل انسان است. «هنگامی که تضاد را در قالب جمله‌ای چنین بیان می‌کنیم که خداوند در قالب انسان درآمده، تناقض به نحو روشن‌تری فهمیده می‌شود و این مدعا نقض صریح اصل امتناع تناقض منطقی است» (کی‌یرکگور، ۱۹۹۲، ص ۱۸۷). به نظر کی‌یرکگور انسان مؤمن باید با وجود متناقض بودن این اصول و اصول متناقض دیگر که از متعلقات ایمان‌اند، آنها را بپذیرد و با پذیرش آنها به وادی ایمان قدم بگذارد. این همان چیزی است که اصل ایده‌ی کی‌یرکگور، باور ذهنی برتر از باور عینی و ایمان انفسی مافوق ایمان آفاقی است، را تشکیل می‌دهد. با توجه به این مطالب درمی‌یابیم که در دیدگاه کی‌یرکگور گزاره‌های دینی و ایمانی علاوه بر اینکه خردگریز هستند، بیش‌تر آنها خردستیز نیز هستند. به نظر می‌رسد، دلیل اصلی این اعتقاد دین مسیحیت است.

ولی مولانا گزاره‌های دینی و ایمانی را خردستیز نمی‌داند، بلکه آن چیزی که وی مطرح می‌کند، فراعقلی بودن دین است. این دیدگاه به این نکته اشاره می‌کند که اگر بخواهیم دین و ایمان را در چارچوب‌های عقل فلسفی قرار دهیم، لازمه‌ی آن از بین رفتن شور در ایمان است. مولانا معتقد است که اگر دین و طریقت فراعقلی و نامعقول نبود، به این همه معجزات پیامبران نیازی نبود. البته باید توجه داشت که منظور وی از نامعقول بودن، اموری است که هر چند حقیقت دارند، ولی از حیثه‌ی عقل خارج‌اند و عقل در فهم آنها قاصر است. بنابراین باید گفت: اگر همه‌ی بخش‌های دین توسط عقل نظری، درک می‌شد و مسایل فوق‌عقلانی وجود نداشت، قطعاً نیازی به معجزه پیدا نمی‌شد. چرا که امر عقلانی بود و عقل ناگزیر از پذیرش آن بود (زمانی، ۱۳۸۱، ص ۵۶۷).

گر نه نامعقول بودی، این مزه کی‌بُدی حاجت به چندین معجزه
هر چه معقولست عقلش می‌خورد بی‌بیان معجزه بی‌جر و مد...

(دفتر اول، ب ۲۱۴۷-۴۹)

نتیجه آنکه هر دو متفکر، طریق دین و ایمان را طریقی فراعقلی می‌دانند، با این تفاوت که کی‌یرکگور به مقتضای دین خود که مسیحیت است، دین را علاوه بر فراعقلی بودن، محال و متناقض نما نیز می‌داند؛ در حالی که مولانا یک مسلمان است و معتقد است که محال به معنی خردستیز بودن برای خدا هم محال است. و آنچه مولانا فراعقلی (خردگریز) می‌داند، همان خارق‌عادت است که فراتر از توانایی بشر است.

مقدمه دوم: متعلق ایمان عالم غیب است: هر دو متفکر بر این عقیده هستند که متعلق ایمان عالم غیب است. منتها کی‌یرکگور معتقد است که متعلق ایمان علاوه بر آنکه عالم غیب است، اموری متناقض نما و نامعقول است. و در واقع، متعلق ایمان ما، بیش‌تر گزاره‌های خردستیز است تا خردگریز یا خردپذیر. مولانا در این باب توضیح می‌دهد که نه تنها متعلق ایمان عالم غیب است، بلکه حتی نتایج اعمال هم مخفی و پنهان است تا از این طریق هر کسی به کاری که می‌کند، مسرور باشد. چرا که اگر غیر از این حالت بود، کسی جرأت خطا کردن نداشت. چون می‌دانست که زود رسوا می‌شود.

گفت مخفی داشتست آن را خرد تا بود غیب این جهان نیک و بد
زانک گر پیدا شدی اشکال فکر کافر و مؤمن نگفتی جز که ذکر
پس عیان‌بودی نه غیب ای شاه این نقش دین و کفر بودی بر جبین...

(دفتر دوم، ب ۹۸۵-۷)

غیب مطلوب حق آمد چند گاه این دهل زن را بران بریند راه
تنگ مران در کش عنان مسرور به هر کس از پندار خود مسرور به...

(دفتر اول، ب ۳۶۱۶-۱۷)

یؤمنون بالغیب می‌باید مرا زان بیستم روزن فانی سرا

(دفتر اول، ب ۳۶۳۴)

با توجه به این دو مقدمه می‌توان گفت که جهش عبارت است از این که انسان با وجود اینکه دلایل عقلانی به نفع یک مسأله ندارد، آن را بپذیرد. و خود را در متن آن بیفکند. کی‌یرکگور برای فهم جهش این مثال را می‌زند، کسی که در شب کاملاً ظلمانی خود را از

بلندی به پایین پرتاب می‌کند، ممکن است، روی رختخواب پر قو بیفتد و ممکن است، روی تعدادی سرنیزه بیفتد. هر کس بخواهد به رختخواب پر قو بیفتد باید جهش داشته باشد و ایمان بیاورد. وی معتقد است که نباید برای ایمان به خدا، در جستجوی دلیل و برهان بود. به خصوص جستجوی دلیل و برهان برای ایمان به خدا دلیل بی‌ایمانی است. مهم‌ترین نمونه جهش ایمانی برای کی‌یرکگور، ابراهیم خلیل‌الله است. کار مهم ابراهیم از دیدگاه وی آن است که توانسته از مرحله استحصانی به مرحله اخلاقی رفته و از آن هم گذشته، به مرحله دینی برسد و در این مرحله است که ابراهیم شهسوار ایمان می‌شود، چه اینکه در وادی ایمان گام گذارده، «تنها با ایمان است که می‌توان ابراهیم‌گونه شد» (کی‌یرکگور، ۱۳۸۶، ص ۵۵).

مولانا بحث جهش در ایمان را در ضمن حکایت بلال که با وجود رنج و سختی‌هایی که متحمل می‌شد، باز هم موحد بود، بیان می‌کند. وی معتقد است که عاشق حق خود نمی‌داند که عاقبت او چه خواهد شد، ولی باز هم خود را به دامن پروردگار پرتاب می‌کند. به عبارتی ریسک می‌کند و به سرنوشت خود نمی‌اندیشد، همه‌ی سختی‌ها را تحمل می‌کند و هیچ اعتراضی ندارد. گویی عاشق از خود هیچ اختیاری ندارد (دفتر ششم، ابیات-۱۱).

مولانا در ابیات دیگری از مثنوی بیان می‌کند، درست است که در این دنیا پناهگاهی یافت نمی‌شود، ولی باید مانند حضرت یوسف با حالت حیرت، سعی و تلاش کرد و به این سو و آن سو دوید. شاید که سرانجام راهی برای رسیدن به معشوق پیدا کرد.

خیره یوسف وار می‌باید دوید	گر چه رخنه نیست عالم را پدید
سوی بی‌جایی شما را جا شود	تا گشاید قفل و در پیدا شود
هیچ می‌بینی طریق آمدن	آمدی اندر جهان ای ممتحن
آمدن را راه دانی هیچ نی	تو زجایی آمدی وز موطنی
زین ره بی‌راهه ما را رفتنیست	گر ندانی تا نگویی راه نیست
هیچ دانی راه آن میدان کجاست	می روی در خواب شادان چپ و راست
خویش را بینی در آن شهر کهن	تو ببند آن چشم و خود تسلیم کن
بند چشم تست این سو از غرار	چشم چون بندی که صد چشم خمار

(دفتر پنجم، ب ۱۱۰۷-۱۴)

یکی دیگر از خصوصیات کسانی که در راه حق از هر تلاشی دریغ نمی‌کنند، این است که با سر به سوی ناامیدی می‌دوند. یعنی کسی که دارای عقل معاش و عاقبت‌طلب است، با حساب و کتاب حرکت می‌کند. اول جوانب سود و زیان هر کاری را می‌سنجد و سپس بدان کار می‌پردازد. پس اینگونه افراد قدم در راهی نمی‌گذارند که امیدی به توفیق نباشد. ولی عشاق چون در قید سود و زیان‌های کاسب‌کارانه نیستند، به راه‌هایی قدم می‌گذارند که هیچ‌گونه سود دنیوی از آن امید نمی‌رود. عشق، گستاخ است. عاشق همه چیزش را در راه معشوق می‌بازد و توقع مزد و پاداش ندارد و همانطور که جان خود را از حضرت حق پاک و خالص دریافت کرده، آنرا پاک و خالص و بدون توقع و عوض در راه حضرت معشوق بذل می‌کند.

عقل راه ناامیدی کی‌رود	عشق باشد کان طرف بر سر دود
لاابالی عشق باشد نی‌خرد	عقل آن جوید کز آن سودی برد
ترک تاز و تن گداز و بی‌حیا	در بلا چون سنگ زیر آسیا
سخت رویی که ندارد هیچ پشت	بهره جویی را درون خویش کشت
پاک می‌بازد، نباشد مزد جُو	آنچنان که پاک می‌گیرد زهو
می‌دهد حق هستی اش بی‌علتی	می‌سپارد باز، بی‌علت فتی
که فتوت دادن بی‌علت است	پاکبازی خارج هر ملت است
زآنکه ملت فضل جوید یا خلاص	پاکبازان اند قربانان خاص
نی‌خدا را امتحانی می‌کنند	نی‌در سود و زیانی می‌زنند

(دفتر ششم، ب ۱۹۶۶-۷۴)

در تأیید ابیات بالا مولانا با توجه به حدیث «إِنَّ اللَّهَ عِبَاداً لَيْسُوا بِأَنْبِيَاءَ لَكِنْ يَغْبِطُهُمُ النَّبِيُّونَ وَ الشُّهَدَاءُ لِيَقْرَبَهُمْ وَ مَكَانَتَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (فروزانفر، ۱۳۴۷، ص ۱۰۵)، ضمن تفسیر مضمون حدیث، حال اولیا و انبیا را در مقابل احوال عامه قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که انبیا در آنچه تعلق به سود و سودای ایمان دارد، بی‌آنکه از ترس زیان بیم‌کنند، خود را به خطر می‌افکنند و

سود هم از این سودای خویش حاصل می‌آورند، تنها منکرانند که چون ترس از زیان، آنها را از این سودا باز می‌دارد، از سود و سودا بی‌بهره می‌مانند (زرین‌کوب، ۱۳۶۴، ص ۳۹۱).
 مولانا هم چنین در ابیات زیر جهشی که مورد نظر کی‌یرکگور است را تأیید می‌کند، چرا که معتقد است که عده‌ی زیادی از مردم وقتی که آوای پیغمبران را برای دعوت به حق می‌شنیدند، دیگر از آنها برهان و دلیل نمی‌طلبیدند:

پس چو حکمت ضاله‌ی مؤمن بود	آن ز هر که بشنود موقن بود
چونک خود را پیش او یابد فقط	چون بود شک چون کند او را غلط
تشنه بی را چون بگویی تو شتاب	در قلدح آبست بستان زود آب
هیچ گوید تشنه کین دعویست رو	از برم ای مدعی مهجور شو
یا گواه و حجتی بنما که این	جنس آبست و از آن ماء معین
یا بطفل شیر مادر بانگ زد	که بیا من مادرم هان ای ولد
طفل گوید مادرا حجت بیار	تا که با شیرت بگیرم من قرار
در دل هر امتی کز حق مزه ست	روی و آواز پیمبر معجزه ست
چون پیمبر از برون بانگی زند	جان امت در درون سجده کند
زانک جنس بانگ او اندر جهان	از کسی نشنیده باشد گوش جان

(دفتر دوم، ب ۳۶۰۰-۳۶۰۹)

هم چنین داستان ذبح اسماعیل و پرتاب ابراهیم (ع) به درون آتش، به نحوی بیانگر نوعی جهش است، زیرا بیان می‌دارد که ابراهیم در آن لحظه‌ی خطیر حتی حاضر به وساطت و دلالت جبرئیل نشد و بی‌واسطه با حق تعالی معامله کرد.

من خلیل و قتم و او جبرئیل	من نخواهم در بلا او را دلیل
او ادب ناموخت از جبریل راد	که پرسید از خلیل حق مراد
که مرادت هست تا یاری کنم	ورنه بگیریم سبکباری کنم
گفت ابراهیم نی رو از میان	واسطه زحمت بود بعد العیان
بهر این دنیاست مُرسَل رابطه	مؤمنان را زانک هست او واسطه

(دفتر چهارم، ب ۲۹۷۳-۷۷)

در راستای همین عقیده است که وی شخص دوستدار دنیا را مؤاخذه می‌کند که چرا با وجود اینکه احتمال محرومیت از منافع دنیا بیش‌تر است، ولی باز تلاش می‌کند و از زیان بیمی

نداری؟ ولی در کار دین این خوف دامت را می‌گیرد و نمی‌گذارد کاری کنی؟ دلیلش این است که تو بدگمان هستی و به عبارت دیگر، بی‌ایمانی. وی می‌گوید تو در دنیا با وجود «خوف و حرمان» تلاش می‌کنی، پس چرا در راه حق از حرمان نمی‌ترسی؟ و چرا این ترس تو را در جست و جوی دنیا سست نمی‌کند؟ (دفتر سوم، ابیات: ۳۰۷۱-۳۰۹۴).

در جای دیگری مولانا باز بر مسأله‌ی قمار و جهش در راه دین و ایمان تأکید می‌کند و می‌گوید، برخوردار شما با این دنیا باید مانند مسافری باشد که به سفر می‌رود، حال اگر این مسافر زاد و توشه‌ای برای خود داشته باشد و در میانه‌ی راه نیازی به آن توشه نباشد، آن را می‌ریزد، ولی اگر به آن نیاز داشته باشد، از آن بهره می‌گیرد. اگر در ابیاتی که مولانا در این مورد بیان می‌کند، دقت کنیم، متوجه می‌شویم که این فکر تقریباً شبیه دو شرطی پاسکال و جهش کی‌یرکگور است که به نحوی به حزم و دوراندیشی دعوت می‌کند:

یا به حال اولینان بنگرید	یا سوی آخر به حزمی در پرید
حزم چه بود در دو تدبیر احتیاط	از دو آن گیری که دورست از خُباط
آن یکی گوید درین ره هفت روز	نیست آب و هست ریگ پای سوز
آن دگر گوید دروغست این بران	که به هر شب چشمه ای بینی روان
حزم آن باشد که برگیری تو آب	تا رهی از ترس و باشی بر صواب
گر بود در راه آب این را بریز	ور نباشد وای بر مرد ستیز...

(دفتر سوم، ب ۲۸۴۱ - ۴۶)

نکته‌ای که در اینجا در تطبیق این دو دیدگاه مهم به نظر می‌رسد، این است که کی‌یرکگور هم واسطه را در رابطه‌ی ابراهیم با خدا طرد می‌کند و می‌گوید: ابراهیم در قربانی اسماعیل از هیچ واسطه‌ای حتی اخلاق کمک نگرفت؛ چرا که ابراهیم به لطف محال عمل می‌کند، و عمل او مبنایی غیرتعقلی دارد. پس اگر ابراهیم برای وساطت بکوشد، باید بپذیرد که به وسوسه دچار شده است، در این حالت یا هرگز اسماعیل را قربانی نخواهد کرد، یا اگر قربانی کرده باشد، باید به سوی کلی (اخلاق) باز گردد. ابراهیم حتی برای یک لحظه هم قهرمان تراژدی نیست. به همین دلیل است که کی‌یرکگور نمی‌تواند او را درک کند ولی به نحوی غریب او را بیش از هر

انسان دیگری می‌ستاید. نکته‌ی دیگری که در اینجا بیان آن مهم به نظر می‌رسد، این است که مولانا بحث جهش را عملاً در زندگی خود و با باختن همه چیز خود در مقابل شمس و طلب نکردن هیچ چیز از او به بهترین شکلی نشان داده است. همانطور که در غزل زیر از دیوان شمس می‌بینیم:

گفت که سرمست نه ای رو که از این دست نه ای

رفتم و سرمست شدم و ز طرب آکنده شدم

گفت که دیوانه نه ای، لایق این خانه نه ای

رفتم و دیوانه شدم، سلسله بندنده شدم...

(دیوان، غزل ۱۳۹۳)

شمس به مولانا می‌گوید، اولین شرط ورود به آن عرصه‌ی فوق‌العاده نورانی، دست کشیدن از عقل عرفی و شهرت و محبوبیت است. وی به مولانا می‌گوید، تو به خاطر محبوبیت بین مردم گرفتار قیودی شده‌ای. اینها را بگذار برای کسانی که حد پروازشان همین است، تو بالاتر از این می‌توانی به پرواز درآیی. شمس حتی به مولانا می‌گوید، پیشوایی و شیخ‌مآبی در خور تو نیست. وقتی در احوال مولانا دقت می‌کنیم، می‌بینیم که او تمام سرمایه‌ی خویش را در اختیار شمس قرار می‌دهد و می‌گوید، هر آتشی که می‌خواهی به این سرمایه بزن، و نکته‌ی خیلی جالب و قابل تأمل اینکه شمس در مقابل این از خودگذشتگی مولانا هیچ وعده‌ای به او نمی‌دهد. به تعبیر برخی از مولوی‌پژوهان، مولوی‌شدن مولوی هم در همین قمار عاشقانه و کریمانه و همین گذشت بی‌توقع پاداش بود (سروش، ۱۳۷۹، صص ۲۰-۲۱). به تعبیر خود مولانا:

عشق چون وفا می‌خورد

در حریف بی‌وفا می‌ننگرد

(دفتر پنجم، ب ۱۱۶۵)

شمس تبریزی از مولوی جز این چیزی نخواست که همه چیز را بدون توقع فدا کند. خلاصه مطلب این است که شمس تبریزی به مولانا پیشنهاد یک قمار کرد و مولانا هم بی‌چون‌وچرا پذیرفت. مولوی مفتی، فقیه، مدرس، معلم، خطیب و شیخ‌الاسلام بود، مریدان پرنفوذی داشت. مردی خوش بیان و پرآوازه بود. شمس از او خواست که همه‌ی اینها را ترک کند و توقع و امیدی هم به پاداش و نتیجه‌ی نیکو نداشته باشد. می‌توان گفت شعر زیر آینه‌ی تمام‌نمای احوال جلال‌الدین رومی پس از ملاقات با شمس است.

خنک آن قمار بازی که بباخت هر چه بودش

بنماند هیچش آلا هوس قمار دیگر

(دیوان کبیر، غزل ۱۰۸۵)

شمس تبریزی مولوی را به یک قمار دعوت کرد، قماری که در آن امید بردن و پیروز شدن نبود، یا بسیار اندک بود. و مولوی با کمال میل این قمار را پذیرفت. پا در آن نهاد و از قضا پیروز از آن بیرون آمد. و پس از آن بود که آرزو می کرد، ای کاش یک بار دیگر هم مجال می یافت که دست به چنان قماری بزند. می بینیم که مولانا با عمل خود جهش مورد نظر کی یرکگور را تأیید کرده است. البته کی یرکگور نیز خود به این جهشی که می گوید معتقد است، زیرا خود وی نیز رگینا را که تنها معشوق او بود در مرحله ی ترک نامتناهی ترک کرد و امید داشت که بتواند به یمن محال، رگینا را برای بار دوم به دست آورد. چون معتقد بود که برای خدا همه چیز ممکن است، همانطور که ابراهیم، اسماعیل را برای بار دوم به دست آورد. می توان گفت که بحث جهش از دیدگاه هر دو متفکر حایز اهمیت است. هر دو تفکر عقلی و استدلال و برهان را در پذیرش ایمان بی اثر می دانند و البته باید خاطر نشان کرد که کی یرکگور ایمان را در بعضی موارد خلاف عقل می داند، ولی مولانا تأکیدش بیش تر بر فراعقلانی بودن ایمان است، نه خلاف عقل بودن آن یا عقل ستیز بودن آن. ولی به هر حال، هر دو جای عقل را به جهش در ایمان می دهند.

کارکرد ایمان به غیب

کی یرکگور بر آن بود که ابراهیم ایمان داشت و برای همین زندگی ایمان داشت. چرا که اگر ایمان او تنها برای زندگی اخروی بود، بی گمان همه چیز را به دور می افکند تا از این جهان که بدان تعلق نداشته، بیرون شتابد (کی یرکگور، ۱۳۸۶، ص ۶۰). به نظر می رسد که منظور وی از گفتن این جمله، این باشد که اگر کسی ایمان داشته باشد، این ایمان باید در صحنه ی عملی زندگی این جهان و در نزاع با زمان خودش را نشان دهد و حفظ شود (کی یرکگور، همان، ص ۶۱). مولانا نیز بر این باور است که اثر سعادت بخش ایمان آوری (ایمان به غیب) در همین دنیا تا لحظه ی احتضار است. چرا که پس از مرگ در آن زمان که همه ی حقایق عیان می شود و همه مؤمن به ایمان عین الیقین می گردند، در آن زمان که پرده ها واپس زده می شود، همگان به یقین و ایمان می رسند، حتی کافران و منکران نیز حقایق را مشاهده می کنند. و به تعبیری همه ی سرکشان رام می شوند و با سر به طرف ایمان می دونند.

طاعت و ایمان، کنون محمود شد بعدِ مرگ اندر عیان، مردود شد

(دفتر اول، ب ۳۶۴۰)

تا به غیب ایمان تو محکم شود آن زمان که ایمانت مایه ی غم شود...

(دفتر ششم، ب ۴۶۷)

خلاصه اینکه، هر دو اندیشمند ایمان آوردن را در همین دنیا باارزش می‌دانند. که انسان اختیار دارد و می‌تواند یکی از دو راه کفر و ایمان را انتخاب کند. و گرنه در آن جهان ایمان آوردن نمی‌تواند ارزشمند باشد، چرا که همه‌ی پرده‌ها کنار می‌رود و هر کس نتیجه‌ی اعمال خویش را می‌بیند.

ایمان فردی و تقدیر الهی

بحث فردگرایی را از آن رو مورد بررسی قرار می‌دهیم که جزء مباحثی است که مورد اعتقاد هر دو متفکر است. هر دو معتقدند که هر کسی خودش مسؤول سرنوشت خویش است و نمی‌تواند بار بی‌مسئولیتی‌های خویش را به گردن دیگران بیندازد. به تعبیر کی‌یرکگور بر عهده‌ی فرد است که باید مشخص کند چه چیزی ارزش آن را دارد که به خاطرش زندگی کند و بمیرد (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۷۵). علاوه بر معنی بالا، کی‌یرکگور معنی دیگری که بی‌ارتباط با معنی بالا نیست را در مورد ایمان و فردگرایی ذکر می‌کند؛ به این معنی که ایمان امری شخصی است و فرد باید خود به تنهایی ایمان را بیابد و به عبارت دیگر، نحوه‌ی کسب ایمان با نحوه کسب اطلاعات دیگر تفاوت دارد. این مطلب تأکید بر دیدگاه اصلی کی‌یرکگور است، مبنی بر اینکه ایمان امری انفسی است نه آفاقی، ایمان واقعا جایی برای برهان ندارد. وی شهسوار ایمان را فردی می‌داند که در تنهایی کیهانی‌اش هرگز هیچ صدای بشری را نمی‌شنود، بلکه تنها با مسؤولیت خویش گام برمی‌دارد. و بیان می‌دارد که شهسوار ایمان هیچ تکیه‌گاهی جز خویشتن ندارد؛ او از ناتوانی فهماندن خود به دیگران رنج می‌برد، اما هیچ اشتیاق عبثی به هدایت دیگران احساس نمی‌کند. رنج تضمین اوست (کی‌یرکگور، همان، ص ۱۰۸). وی از طریق ایمان دریافته بود که تنها از راه تأکید ارتباط خویش با خدا به والاترین درجه‌ی ممکن نایل می‌شود. به همین دلیل است که در افکار کی‌یرکگور می‌بینیم که روی سخن وی همیشه با فرد است، فرد زنده، تنها، مشتاق و دلواپس که هر چند به سرنوشت ابدی خود بی‌اعتنا نیست، در پی یافتن جهتی برای زندگی خودش در میان تمام نسبت‌های زمان است. با چنین کسی است که کی‌یرکگور

سخن می‌گوید. وی آنچنان به فرد بها می‌دهد که می‌گوید: «اگر قرار بود بر سنگ گورم نوشته‌ای حک شود، می‌گفتم بنویسد: «آن فرد» (اندرسون، همان، ص ۶۹). وی معتقد است، مسیحیت به فرد انسان چنان توجه نشان داده است که جایگاه والایی به انسان می‌بخشد. کی‌یرکگور هر چه می‌نوشت به قصد تلاش برای کمک به فرد زنده بود تا بتواند یک زندگی معنادار و پرثمر داشته باشد. وی تأکید داشت که هر فردی باید به تنهایی به انتخاب راه زندگی‌اش بپردازد و در این راه پیش برود. وی حتی ایمان را مرتبط با فرد می‌داند (کی‌یرکگور، ۱۳۸۶، ص ۱۰۳). البته باید تأکید کرد که تفرد یا فردگرایی با خودخواهی اخلاقی فرق دارد؛ بنا بر نظریه‌ی فردگرایی افراد ارزش‌های خودشان را انتخاب می‌کنند و ممکن است، انتخابشان این باشد که در جهت نفع شخصی‌شان عمل کنند، اما ممکن هم هست که انتخابشان این نباشد. بنا به نظریه‌ی خودخواهی اخلاقی، هر کسی باید خودخواهانه و در جهت نفع شخصی‌اش عمل کند. این نظریه در واقع، می‌گوید چیزی به نام انسان جمعی وجود ندارد، آنچه هست فقط افراد هستند.

مولانا نیز در مورد این موضوع بحث جبریان را که همه چیز را به قضا نسبت می‌دهند، رد می‌کند و می‌گوید، تو هر کاری که انجام‌دهی خودت به تنهایی باید جزا یا پاداش آن را ببینی. می‌توان گفت که این دیدگاه در واقع یک دیدگاه اگزیستانسیالیستی است، که بیانگر این مطلب است که هر انسانی خودش مسئول اعمال خویش است.

بر قضا کم نه بهانه ای جوان	جرم خود را چون نهی بر دیگران
خون کند زید و قصاص او به عمرو	می خورد عمرو و بر احمد حدّ خمر
گرد خود برگرد و جرم خود ببین	جنبش از خود بین و از سایه مبین...

(دفتر ششم، ب ۴۱۰-۴۱۶)

مبحث دیگری که با همین بحث مرتبط است، رابطه ایمان و تقدیر الهی است. منظور کی‌یرکگور از تقدیر ضرورت است. بدین معنی که هیچ کس نتواند اوضاع را تغییر دهد، حتی خداوند. وی از دست رفتن ایمان را بدین معنا می‌داند که از نظر شخص همه چیز یا ضروری است و یا متبدل شده است. بنا به همین اعتقاد است که تقدیرگرا را جبری و فردی نومید می‌داند که راه خود را گم کرده است. وی را مانند پادشاهی می‌داند که از گرسنگی می‌میرد، چون تمام خوراکش به طلا تبدیل شده است. وی تأکید می‌کند که تقدیرگرا نومید است، چرا که خداوند را گم کرده است. بنابراین خودش را نیز از دست داده است. چرا که وی

معتقد است، اگر شخص پروردگاری نداشته باشد، خودی نیز ندارد. حتی پرستش کردن تقدیرگرا نیز بانگی بیش نیست. و حتی قادر به دعا کردن نیست. زیرا که او خدایی ندارد، ضرورت خدای اوست. در حالی که برای دعا خواندن باید پروردگاری وجود داشته باشد. وی می‌گوید تنها انسانی با خداوند می‌تواند راز و نیاز کند که وجودش چنان تکان خورده باشد که با درک ممکن بودن همه چیز به روح تبدیل شده باشد. این حقیقت همان امکان، همان خواست و اراده‌ی خداوند است، که دعا خواندن را برای من ممکن می‌سازد؛ اگر تنها ضرورت خداست و اراده‌ی او، انسان مثل حیوانی بی‌زبان می‌شود (کی‌یرکگور، ۱۳۷۷، ص ۷۳). از سوی دیگر، می‌توان گفت که این مخالفت شدید وی با تقدیرگرایی به این اندیشه‌ی او بر می‌گردد که وی بر اهمیت عامل اراده و اختیار انسان بویژه در ایمان تأکید می‌کند. او می‌گوید: «انسان یعنی انتخاب کردن، انسان یعنی مبارزه کردن با جبر و ضرورت و شرایط تحمیلی، تجربه اراده آزاد، چنان با طبیعت انسان عجین گشته که برای همیشه با او خواهد بود» (کی‌یرکگور، ۱۹۵۹، ص ۱۵۹).

بر عکس کی‌یرکگور، مولانا به این صراحت تقدیرگرایی را رد نمی‌کند، بلکه وی در برخی مواقع ایمان و کفر را از تقدیر الهی ناشی می‌داند و بیان می‌کند که هر دو ساخته دست قدرت الهی هستند:

خود اگر کفر است و گر ایمان او دست بافِ حضرت است و آن او
(دفتر دوم، ب ۲۶۵۱)

کفر و ایمان تو و غیر تودر فرمان اوست سرمکش ازوی که چشمش غارت ایمان کند
(دیوان کبیر، غزل ۲۸۰)

مولانا هم چنین کفر و ایمان را دو دام خدا می‌داند:

ای آنکه تو خواب ما بیستی	رفتگی و به گوشه ای نشستی
ما را همه بند دام کردی	ما بند شدیم و تو بجستی
جز دام تو نیست کفر و ایمان	یا رب که چه بس دراز دستی

(دیوان کبیر، غزل ۲۷۷۲)

در جای دیگری بیان می‌کند که خداوند هم قدرت ایجاد مؤمن را دارد و هم قدرت ایجاد کافر را. مانند نقاشی که هم می‌تواند نقش زیبا را خیلی خوب ترسیم کند و هم نقش زشت را در نهایت زشتی خلق کند و این در واقع از کمال او ناشی می‌شود، نه از نقص او. لیکن مؤمن از روی رغبت و رضا خدا را عبادت می‌کند و کافر از روی اکراه، خدا را می‌پرستد. منظور از این عبادت، عبادت تکوینی است. همان طور که آیه ۸۳ سوره آل عمران نیز به همین نکته اشاره

دارد: «أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْعُونَ وَلَهُ أُسْلِمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ».

از مباحث بالا متوجه می‌شویم که هر دو اندیشمند بحث فردگرایی را به این معنی که هر انسانی خودش به تنهایی مسؤول اعمالی است که انجام می‌دهد، بیان می‌کنند. اما کی‌یرکگور بحث فردگرایی را به بحث ایمان مرتبط می‌داند، چرا که وی بیش‌ترین تأکید را بر انفسی بودن ایمان و شورمندی در ایمان دارد و معتقد است که ایمان سیر و سلوک باطنی است. از سوی دیگر، وی معتقد بود که شهسوار ایمان تنها است و هیچ‌کس حتی شهسواران دیگر ایمان نمی‌توانند او را بفهمند. از همین رو است که به بحث فردگرایی این همه بها می‌دهد. ولی مولانا به این شکل بحث تفرد را مطرح نمی‌کند که آن را با ایمان مرتبط بداند، بلکه بیش‌ترین تأکید وی بر این است که هر کسی خودش به تنهایی مسؤول عواقب کارهایی است که انجام می‌دهد. از سوی دیگر، شاید تا حدی بحث فردگرایی اگزیستانسیالیستی را بتوان با این نکته که شمس اصرار دارد، مولوی از شاکله‌های علمی و اجتماعی خود بیرون بیاید و خودش باشد، تطبیق داد. از سویی دیگر، به نظر می‌رسد که کی‌یرکگور تقدیرگرایی را از آن رو مردود می‌داند که باعث می‌شود که شخص فکر کند، چون همه چیز ضروری و لایتغیر است، پس راهی برای ایجاد تغییر و تحول وجود ندارد و این باعث می‌شود، این ایده که از دیدگاه مؤمن برای خدا همه چیز ممکن است، رد شود. در این صورت، شخص حتی نمی‌تواند دعایی بکند، چرا که معتقد نیست که اوضاع و احوال قابل تغییر باشد. از سوی دیگر، می‌توان مدعی شد که مولانا هم این نوع تقدیرگرایی مورد انکار کی‌یرکگور را انکار می‌کند. همانطور که در بحث اختیار و مناظره‌ی مسلمان با مغ مشاهده می‌کنیم. اما آنگاه که نوعی تقدیرگرایی را تأیید می‌کند، به نظر می‌رسد که برای تأکید بر قدرت مطلقه‌ی خداوند است.

ایمان و شیطان

عنصر دیگری که در اعتقاد هر دو متفکر در مورد ایمان مهم به نظر می‌رسد، شیطان است. هر دو شیطان را در تقابل با ایمان می‌دانند. کی‌یرکگور تحت عنوان حالت شیطانی به توضیح آن می‌پردازد. وی چند شخصیت را نمونه‌ی این دیدگاه می‌داند. از جمله عفریت دریایی و فاوست. اینها وجه اشتراک‌هایی با شهسوار ایمان دارند، از جمله اینکه همسان با شهسوار ایمان خارج از دایره‌ی کلیت قرار دارند. از سوی دیگر، افراد شیطانی فرد هستند و از این لحاظ تفاوتی با افراد مذهبی ندارند. هر دوی آنها در رابطه‌ی با مطلق قرار دارند. ولی فرد شیطانی با عنصر شیطانی

مرتبط است و شهسوار ایمان با عنصر الهی. البته این بدان معنی نیست که فرد شیطانی واجد رابطه‌ی ایمانی مطلق با نوعی قدرت شیطانی یا اهریمن است، بلکه فرد شیطانی به رابطه‌ی مطلق با آن چه می‌خواهد وارد شده است که همان رابطه‌ی مطلق با اراده خویش است. به عبارتی، رابطه‌ی مطلق ایشان با نیت و اراده‌ی شر ایشان است. وجه اشتراکی که شهسواران ایمان با شخصیت‌های شیطانی دارند، این است که هر دوی آنها خاموش هستند، با این تفاوت که ابراهیم باید ساکت بماند، چون با انگیزه‌ای غیرعقلانی عمل می‌کند. هیچ کلامی که بتواند عمل خود را برای دیگران توجیه کند، نمی‌یابد، او قادر به صحبت کردن نیست. ولی سکوت شیطانی بر خلاف سکوت گریزناپذیر شهسوار ایمان، اختیاری است. شخصیت‌های شیطانی مانند فاوست، ریچارد سوم و عفريت دریایی در منجلا ب اندوه و غم غوطه‌ور هستند و نمی‌توانند شاد باشند، در حالی که شهسوار ایمان مانند ابراهیم سراسر شادمانی است. کی‌یرکگور بر آن است که شادی حاکم بر روح ابراهیم ناشی از این یقین است که اسماعیل از دست نخواهد رفت. شادی سایر شهسواران ایمان که به جهان ایمان ابراهیم تمسک می‌جویند، منبعث از این یقین است که خاتمه‌ی کار نیکوست. و این یک حالت روحانی است. این حالت روحانی که منبعث از یقین و دانش ایمان است و ایمان آنها را همراهی می‌کند، یک رخداد زودگذر نیست (کی‌یرکگور، ۱۳۷۷، ص ۵۲ و همان، ۱۳۸۶، صص ۱۱۷-۱۱۸).

همانطور که در ابتدا اشاره کردیم، مولانا نیز شیطان را یکی از موانع ایمان می‌داند. وی طبق عقیده‌ی دینی خویش نسبت به شیطان، بیان می‌دارد، از آنجا که شیطان با بندگان دشمنی دیرینه دارد، گاه با فقر و تنگدستی بندگان را تهدید می‌کند و گاه با زلف و خال زیبارویان آنها را می‌فریبد. به عبارتی، گاه با تهدید آدمیان را می‌فریبد و گاه با تطمیع. وی دلیل این فریب خوردن از شیطان را نبود توشه‌ی ایمانی می‌داند. و معتقد است که شیطان همواره در حال ربودن ایمان آدمیان است. انسان در این دنیا نمی‌تواند از دست وسوسه‌های شیطان در امان باشد. مثلاً انسان را با این توجیه که حالا در پیمودن راه دین فرصت هست و فعلاً به دنیا بپرداز، گمراه می‌کند (تسویف). همان طور که خود شیطان وعده‌ی فریب فرزندان آدم را داده است. ولی وی معتقد است که شیطان از کج فهمی‌اش بود که نفهمید، بین ما و خدا هیچ دوگانگی وجود ندارد.

از سوی دیگر، اگر نور ایمان در کسی وجود داشته باشد، شیطان نمی‌تواند او را فریب دهد. مثال ابیات زیر:

همچو ابلیسی که می‌گفت ای سلام	رب أنظرنی الی یوم القیام
کاندرین زندان دنیا من خوشم	تا که دشمن زادگان را می‌کشم
هر که او را قوتِ ایمانی بود	وز برای زاده، نانی بود
می‌ستانم گه بمکر و گه بریو	تا برآرند از پشیمانی غریو
گه بدرویشی کنم تهدیدشان	گه بزلف و خال بندم دیدشان
قوت ایمانی درین زندان کمست	و آنک هست از قصد این سگ درخمت...

(دفتر دوم، ب ۶۳۰-۶۳۵)

شیطان نظر جدا جدا داشت	پنداشت که ما ز حق جداییم
شمس تبریز خود بهانه است	ماییم به حسن لطف ماییم
با خلق بگو برای روپوش	کو شاه کریم و ما گداییم
ما را چه زشاهی و گدایی	شادیم که شاه را سزاییم
محویم به حسن شمس تبریز	در محو نه او بود نه ماییم

(دیوان کبیر، غزل ۱۵۷۶)

در نهایت باید گفت که مولانا و کی‌یرکگور هر دو شیطان را از موانع ایمان ذکر می‌کنند. منتها مولانا این بحث را با ریزه‌کاری‌های آن می‌شکافد و معتقد است که چون شیطان دشمن قسم‌خورده‌ی انسان است و دایم در پی فریب انسان است. ولی کی‌یرکگور به این دقت به بحث شیطان نمی‌پردازد. ولی هر چه هست آن را کاملاً در نقطه‌ی مقابل ایمان قرار می‌دهد. وجه اشتراک هر دو دیدگاه این است که هر دو خاصیت فریبندگی را در شیطان مشترک یافته‌اند.

نتیجه

با توجه به مباحث مطرح شده، متوجه می‌شویم که کی‌یرکگور و مولانا در زمینه‌ی بحث ایمان و اخلاق هر چند هر دو قایل به اصالت خواست الهی در حسن و قبح اعمال هستند، اما در واقع اخلاقی که از آن صحبت می‌کنند، چیزی است که برخی متفکران جدید از آن تحت عنوان اخلاق فضیلت یاد می‌کنند. هر دو با توجه به خردگریز بودن دین و متعلق دین که عالم غیب است؛ بحث جهش را مطرح می‌کنند. و قایل هستند که در مرحله ایمانی، حتی اگر دلایل قانع کننده به نفع دین و دینداری نداشتیم به خدا اطمینان می‌کنیم و خودمان را به دامن پرمهر خداوند می‌سپاریم. هر دو متعلق ایمان را عالم غیب دانسته و ایمان را فقط در همین دنیا و در طول زمان و در درگیری با شرایط و امتحانات است که با ارزش می‌دانند. هر دو بحث تقدیر الهی که به معنی قدرت مطلقه‌ی خداوند است را قبول دارند و تقدیری را که رد می‌کنند، تقدیر به معنی جبر و ضرورت است. فردگرایی به این معنی که هر کسی خودش به تنهایی مسؤول اعمالی است که انجام می‌دهد؛ در هر دو دیدگاه مطرح می‌شود، هر چند که کی‌یرکگور آن را با ایمان مرتبط می‌داند، ولی مولانا از این ارتباط صحبتی نمی‌کند. و نهایتاً اینکه هر دو اندیشمندان با توجه به رویکرد دینی که در مورد شیطان دارند، شیطان را مانع ایمان می‌دانند.

منابع و مأخذ

۱. اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۵)، "فلسفه‌ی کی‌یرگگور"، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران، طرح نو.
۲. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴)، "سرّنی"، ۲ جلد، چاپ هشتم، تهران، انتشارات علمی.
۳. زمانی، کریم (۱۳۸۱)، "شرح جامع مثنوی"، چاپ پنجم، تهران، اطلاعات.
۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، "قمار عاشقانه شمس و مولانا"، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۵. فروزان‌فر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۷)، "احادیث مثنوی"، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
۶. کاپلستون، فریدریک (۱۳۶۷)، "تاریخ فلسفه"، ج هفتم، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. کی‌یرگگور، سورن (۱۳۷۷)، "بیماری به سوی مرگ"، ترجمه رؤیا منجم، چاپ اول، تهران، نشر پرسش.
۸. _____ (۱۳۸۶)، "ترس و لرز"، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ ششم، تهران، نشر نی.
۹. گلنبرگر، جی (۱۳۸۴)، "کی‌یرگگور و نیچه"، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. لارنس، سی. بکر، (۱۳۷۸)، "تاریخ فلسفه اخلاق غرب"، گروهی از مترجمان، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۱۱. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، "سیری در سپهر جان"، چاپ اول، تهران، نگاه معاصر.
۱۲. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۵)، "مثنوی معنوی"، به تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. _____ (۱۳۸۱)، "کلیات دیوان شمس تبریزی"، ۲ جلد، با مقدمه بدیع‌الزمان فروزان‌فر، چاپ اول، تهران، میلاد.
۱۴. ورنو، روزبه؛ وال، ژان (۱۳۷۲)، "نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن"، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.

15. Kierkegaard, Soren (1992), "*Concluding unscientific postscript*". Princeton: Princeton.
16. ----- (1987), "*Philosophical fragements*". Princeton: University Press.
17. ----- (1959), "*Either/Or*". Gorden: New York. Doubleday.