

روی آوری مؤمنانه به خداوند در پاسخ به مخاطره وجودی

حسین صابری ورزنده*

استادیار دانشگاه تهران

قربان علمی

دانشیار دانشگاه تهران (gelmi@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت ۱۳۹۶/۱۰/۳۰ - تاریخ پذیرش ۱۳۹۷/۲/۱۸)

چکیده

آدمیان در زندگی خود با بحران های محیطی و غیرمحیطی بسیاری مواجه اند؛ مسائل درونی، وجودی و عاطفی جزو مخاطرات غیرمحیطی است. چنین مخاطراتی از عوامل اساسی رنج به شمار می روند؛ روان شناسان، فیلسوفان و عارفان به این مسائل می پردازند و پاسخ های متعددی نیز برای رهایی از آنها در پیش می نهند. مولانا عارف مسلمان و کی یر کگور متأله مسیحی، هر دو در تأملات دقیق خود، به بحران درونی و وجودی انسان پرداخته اند و درصدد ارائه چاره ای برای آن برآمده اند که با توجه به اهمیت مسئله، بررسی آن مهم می نماید. در این مقاله در پی تبیین دیدگاه آنها در خصوص ماهیت مخاطره وجودی انسان بوده ایم و راهی را که برای مقابله با این بحران بنیادین تدارک دیده اند، تحلیل کرده ایم. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی با رویکرد مقایسه ای است. به این صورت که ابتدا ماهیت بحران وجودی از دیدگاه هر دو اندیشمند را بررسی و سپس راهکار آنها برای رهایی از آن را تحلیل کرده ایم و در خصوص هر یک از این دو موضوع، به نقاط اشتراک و افتراق نیز توجه نشان داده ایم. این بررسی نشان می دهد که مولانا و کی یر کگور مخاطره اصلی انسان را دوری روح انسان از ساحت نامتناهی دانسته و تنها امکان رهایی را روی آوری صحیح به خداوند تلقی کرده اند. همچنین هر دو اندیشمند، بحث هایی را به بیان اقسام روی آوری به خداوند اختصاص داده و با نقد دیدگاه های نابسند، در نهایت روی آوری صحیح را ایمانی شورمندانه، فردگرا، انفسی و قمارگونه تعریف کرده اند. در طول تحقیق، اشاراتی نیز به دیدگاه این دو متفکر درباره مخاطرات محیطی شده است که (به خصوص در نگاه مولوی) از نظر علی، ارتباط تنگاتنگی با بحث منشأ مخاطره وجودی دارد.

واژه های کلیدی: ایمان، خدا، کی یر کگور، مخاطرات وجودی و محیطی، مولوی.

مقدمه

آدمیان درصدد تقلیل رنج‌ها و مخاطرات زندگی (وجودی^۱، طبیعی و اخلاقی) و فائق آمدن بر ناخوشی‌های حاصل از آن هستند، از این رو مخاطره‌شناسی را باید علم جوینده سلامت دانست [۲۰]. از این نظر، پرسش از چرایی وجود رنج، مخاطرات و بحران‌هایی که آدمی در زندگی متحمل می‌شود، پرسشی مهم است. این مسئله در حوزه ادیان ابراهیمی هم مطرح شده و با موضوع گناه و ایمان گره خورده است. در الهیات ادیان ابراهیمی، گرفتار آمدن انسان در جهان سختی‌ها، ریشه در پدیده گناه دارد. در مقابل، پذیرش افعال فرد و کیفیت جایگاه او در جهان دیگر (سعادت یا شقاوت) و گاه به تعبیری حتی در این جهان، مبتنی بر ایمان فرد است. از این رو در زمینه ایمان، دیدگاه‌های متفاوت و گاه متعارضی مطرح شده است [۳۴، ۳۳، ۱۸، ۵]. در این میان، جلال‌الدین محمد بلخی (۶۷۲-۶۰۴ ه.ق.) در کسوت یک عارف مسلمان و سورن کی‌یر کگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳ م.) در مقام یک فیلسوف مسیحی، دیدگاه‌هایی را درباره منشأ بحران‌های وجودی و به‌زعم آنها، بنیادی‌ترین مخاطره مطرح کرده‌اند. البته اشاراتی نیز در آثار آنها (به‌خصوص مولانا) درباره مخاطرات محیطی و منشأ آن وجود دارد که بی‌ارتباط با منشأ مخاطره وجودی انسان نیست. هم مولانا و هم کی‌یر کگور در تبیین این بحران‌ها، به بیان‌های اسطوره‌ای، عرفانی و فلسفی پناه می‌برند. از این رو در فهم مخاطرات در برخی چارچوب‌های فرهنگی، رجوع به تبیین اسطوره‌ای، عرفانی و فلسفی نیز ضرورت می‌یابد [۱۹]. با توجه به این دغدغه، پرسش‌های تحقیق پیش‌رو به قرار زیر است:

الف) از نظر مولانا و کی‌یر کگور ماهیت و منشأ مخاطرات وجودی (و محیطی) انسان چیست؟

ب) از نظر مولانا و کی‌یر کگور، روی‌آوری مؤمنانه به خداوند چه ماهیتی دارد و چگونه موجب رفع مخاطره وجودی (و محیطی) از زیست انسانی می‌شود؟

روش و چارچوب بحث

روش مأخوذ در این پژوهش توصیفی (بیان فارغ از پیش‌داوری‌های ارزشی)-تحلیلی (تبیین نظام‌مند) و با رویکرد مقایسه‌ای است. به‌نظر می‌رسد تمایز در جایگاه این دو اندیشمند (یکی عارف و دیگری فیلسوف)، بیشتر ناظر به نحوه وصول آنها به نتایج مورد اعتقادشان است و موجب خلل و نقص در مقایسه نمی‌شود. چنین مقایسه‌ای که نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه را بدین صورت بررسی کند، مسبوق به سابقه نیست و از این جهت، با بداعت همراه

1. existential

است. در این مقاله، ابتدا نظرهای مولانا و کی‌یر کگور درباره ماهیت و منشأ مخاطره وجودی، نحوه فائق آمدن بر بحران وجودی و راه درمان آن مطرح می‌شود و در اثنای آن نیز از منشأ مخاطرات محیطی سخن می‌رود. در پایان نیز به مقایسه این دو دیدگاه و نتیجه‌گیری اکتفا می‌شود.

ماهیت و منشأ مخاطره وجودی (و محیطی)

"چرا باید به زیست ایمانی روی آورد؟". این پرسش "زمینه" و "وجه ضرورت" طرح مسئله ایمان را روشن می‌کند. چه بسا کسانی معتقد باشند که منشأ ضرورت‌بخش به این روی‌آوری، مرجعیت‌های بیرونی^۱ است که می‌تواند ناظر به اوامر کتاب‌های مقدس، دستگاه‌های روحانیت یا الزامات جامعه دینی باشد؛ در مقابل کسانی نیز نقطه آغاز را به انسان و اقتضات درونی او بازمی‌گردانند. بنابراین، می‌توان در این زمینه به دو رویکرد برون‌گرا^۲ و درون‌گرا^۳ قائل شد. مولانا و کی‌یر کگور را می‌توان از این جهت درون‌گرا دانست؛ زیرا مسئله آنها رنجی است که انسان در زندگی متحمل می‌شود و این رنج در نوعی گسست هستی‌شناختی در حیات آدمی ریشه دارد. روی‌آوری به خدا و زیست مؤمنانه پاسخ این دو اندیشمند برای فائق آمدن بر این مخاطره وجودی است.

۱. دیدگاه مولوی در باب ماهیت و منشأ مخاطره وجودی (و محیطی)

مولانا در ابتدای مثنوی معنوی سخن از رنج انسان می‌گوید و آن را حاصل نوعی جدایی هستی‌شناختی از اصل و وطن خویش معرفی می‌کند که اصلی‌ترین مخاطره وجودی و بنیادینی است که انسان با آن روبه‌روست [۲۱-۲۳]. آدمی به نی‌وجود خویش گوش فرا می‌دهد، ناله سوزناک این نی را در فراق وطن مألوف خویش به گوش هوش می‌شنود و در پی چاره‌اندیشی آن برمی‌آید [۲۱]. چنین تحلیلی از بحران وجودی انسان، آشکارا صبغه نوافلاطونی دارد [۱۲]. ایضاحات مولانا در خصوص منشأ رنج و مخاطره وجودی را می‌توان در قالب سه تبیین مختلف مطرح کرد: ۱. انسان به عالم وحدت تعلق دارد و در اینجا دچار ترکیب و عدد شده است [۲۱]؛ ۲. سرمستی ناشی از این هستی محدود، انسان را دچار خودبینی می‌کند و در معرض خواست‌هایی قرار می‌دهد که به طور معمول پاسخی نمی‌یابند [۲۲]؛ ۳. انسان در این جهان زمانمند گرفتار ماضی و مستقبل می‌شود و در این گرفتاری، از غصه و رنج امانی نمی‌یابد [۲۱]. با نظر به این بیان اجمالی، مشخص می‌شود که مولانا نقطه آغاز حرکت خود را نه مرجعیت‌های

1. external authorities
2. externalism
3. internalism

بیرونی، بلکه یک نظریه انسان‌شناختی قرار می‌دهد. او انسانی را به تصویر می‌کشد که در وضعیتی نابسامان و رنج‌آور قرار دارد؛ اما در عین حال در بیان علت پدید آمدن چنین رنجی، ابعادی هستی‌شناختی به مسئله می‌بخشد و از نوعی گسست وجودی سخن به میان می‌آورد که آدمی بدان گرفتار آمده است [۲۱] و برای رهایی از این رنج است که آدمی را به شکستن قفل این زندان و بازگشت به ساحت معنوی هستی فرا می‌خواند [۲۳]. لازمه چنین رجعتی، روی‌آوری صحیح به حقیقت وحدانی و روحانی و برقراری ارتباط مناسب با آن است. مولانا گاه اشاراتی به مخاطرات محیطی همچون فحطی، شیوع بیماری‌های مسری و خشکسالی نیز دارد و منشأ آنها را گستاخی، خودبینی و حرص و طمع (گناه) و بی‌ادبی در برابر خداوند می‌داند [۲۱]. چنین فردی دچار ظلمات و غم‌هایی می‌شود که مخاطرات محیطی از جمله آنهاست. این گستاخی و حرص، نسبت مستقیمی با همان گسست وجودی دارد که انسان به دنبال آن، کثرت بین می‌شود و خداوند از سر ابتلا یا عذاب، او را دچار چنین مخاطراتی می‌سازد. مولانا تأکید دارد:

نزد آن کس که نداند عقلش این زلزله هست از بخارات زمین [۲۱]

و بدین طریق، اسباب و مسببات و تبیین‌های علوم طبیعی در شرح مخاطرات محیطی را از اعتبار ساقط می‌کند و چنین دلیل تراشی‌ها را حاصل فقدان معرفت حقیقی می‌داند.

۲. دیدگاه کی‌یر کگور درباره ماهیت و منشأ مخاطره وجودی (و محیطی)

از نظر کی‌یر کگور آنچه در خارج وجود دارد متفرد^۱ و انضمامی^۲ است. از این جهت انسان نیز موجودی متفرد و انضمامی است و به تبع آن، حقیقت آدمی هم در همین فرد بودن اوست [۴]. کی‌یر کگور علاقه‌ای به مباحث هستی‌شناسانه و متافیزیکی از نوع اسپینوزایی یا هگلی ندارد و نظام‌گریز است [۳۵، ۱۵]. از سوی دیگر، بنابر نظر کی‌یر کگور و دیگر فیلسوفان وجودی، وجود آدمی بر ماهیت او مقدم است و این خود انسان است که "چه بودن" و "چگونه بودن" خویش را رقم می‌زند [۸]. بنابراین پرسش مهم این است که "چگونه می‌توانیم فردی اصیل باشیم؟" و در اصالت زیستن از نگاه کی‌یر کگور، در نهایت چیزی نیست جز مطابق با حقیقت زیستن [۳۲]. موجود اصیل، موجودی است که استعدادهای وجودی خویش را پرورش می‌دهد و فعلیت می‌بخشد و در مقابل، موجود غیر اصیل موجودی است که از مواجهه با خود می‌گریزد و واقعیت خویش را نادیده می‌گیرد. انسان وقتی به خویش نظر می‌کند، خود را موجودی محدود و

1. individual
2. concrete

متناهی می‌یابد و در کنار این محدودیت، عنصر و ساحتی نامتناهی و نامحدود را هم درمی‌یابد. به بیان کی‌یر کگور انسان عبارت است از تنش بین "متناهی و نامتناهی" و "امکان و ضرورت" که موجب نومیدی^۱ انسان می‌شود و هیچ سنتز معقولی نیز وجود دارد که این دوگانه‌ها را گرد هم آورد [۳۰]. این جدایی مخاطره‌آمیز از نظر کی‌یر کگور در پدیده گناه ریشه دارد [۲۹]. براساس این دیدگاه، منشأ رنج‌ها و مخاطرات بنیادین انسان، جدایی از همین ساحت نامتناهی و در افتادن در ساحت محدود و وجود غیراصیل است. انسان در بین بُعد کرانمند و ناکرانمند خویش، خود را ناچار به انتخاب می‌بیند و هدف اصیل آدمی باید این باشد که این بعد ناکرانمند را در خود جذب کند، البته نه به قیمت نفی بعد کرانمند؛ چه نفی آن، نفی خود است. این بعد ناکرانمند یا "توی مطلق" خداوند است و از نظر کی‌یر کگور، والاترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به ذات خویش پیوستگی با خداست [۳۰، ۱۴].

به نظر می‌رسد در آثار کی‌یر کگور اشارات صریحی به منشأ پدید آمدن مخاطرات محیطی وجود ندارد، اما با توجه به بنیاد مسیحی اندیشه او می‌توان گفت که به احتمال بسیار زیاد، پدیده گناه‌آلودگی انسان را در این میان حائز اهمیت می‌بیند. براساس بیان عهد عتیق، اولین انسان‌ها در وضعیتی بهشتی زیست می‌کردند و همه چیز برای رفاه و برخورداری آنها فراهم بود. حتی مرگ نیز در چنان وضعیتی دامنگیر انسان نبود. گناه و سرپیچی حوا و آدم از دستور خداوند، تمام این معادله را برهم زد و موجب شد که انسان هبوط کند و در وضعیتی قرار گیرد که دچار مرگ و دیگر بلاها شود [۱]. از این جهت می‌توان گفت کی‌یر کگور بنا به تفسیری که از گناه دارد، جدایی زیست انسان از وضعیت اصیل (همراهی بعد متناهی با بعد نامتناهی) را علت العلل همه مصائب و مخاطرات محیطی نیز می‌داند، اگرچه چنین دیدگاهی لزوماً به نفی تبیین‌های علوم طبیعی نمی‌انجامد؛ زیرا کی‌یر کگور بیش از آنکه بخواهد سخن از منشأ مخاطرات محیطی در جهان طبیعت به میان آورد، به چرایی گرفتار آمدن انسان در ساحتی از زندگی نظر دارد که در آن، تن دادن به چنین بلایایی گریزناپذیر است.

راه‌هایی از مخاطره وجودی (و محیطی)

در نگاه مولانا و کی‌یر کگور، فائق آمدن بر چنین وضعیتی نیازمند ترمیم این جدایی بین ساحت متناهی و نامتناهی است. هم مولانا و هم کی‌یر کگور، البته با تفاوت‌هایی، چنین ترمیمی را در حیطة روی‌آوری صحیح به خداوند امکان‌پذیر می‌دانند؛ اما در واقع، برقراری رابطه با ساحت الوهی می‌تواند اشکال مختلفی به خود بگیرد. از این جهت، باید بینیم کدام

1. despair

نوع مواجهه با حقیقت یا به بیان ما، کدام نوع روی‌آوری مؤمنانه به خداوند، می‌تواند برای بحران و تشویش مذکور، پاسخی درخور فراهم آورد و انسان را سعادتمند کند.

• دیدگاه مولانا درباره راه‌هایی

مولانا در آثار خود زمانی که مخاطره وجودی را مطرح می‌کند و درصدد بیان طریقه فائق آمدن بر آن برمی‌آید، در خصوص نحوه‌های ناقص و کامل ارتباط با خدا سخن می‌گوید و قوت‌ها و ضعف‌های هر یک از این انواع را گوشزد می‌کند. به نظر می‌رسد که می‌توان انواع روی‌آوری مؤمنانه به خداوند را در اندیشه مولانا، در ذیل چهار عنوان کلی مطرح کرد که البته از نظر مولانا، فقط یکی از این اقسام روی‌آوری می‌تواند جوابگوی بحران وجودی و به تبع آن، مخاطرات محیطی باشد:

الف) روی‌آوری مقلدانه: مولانا از این نوع ایمان که بیشترین فراوانی را در میان مؤمنان دارد و در عین حال، نابسنده ترین شکل ایمان نیز است، "ایمان عوام" می‌نامد [۲۲]. چنین ایمانی حقیقت را در کلام دیگران می‌جوید و به شنیدن قناعت می‌کند. چنین ایمانی چون مبتنی بر تحقیق نیست و فقط بر پایه وهم بنا شده، جز به صورت نظر نمی‌کند و از صورت دین پای فراتر نمی‌گذارد [۲۱، ۲۲] و در نهایت اینکه به واسطه تکثر راه‌های انحرافی و واحد بودن راه نجات، تشخیص طریق صحیح از غلط برای فرد مقلد مهیا نیست [۲۱] و هدایت او موقوف عنایت خدا می‌شود.

ب) روی‌آوری عقل مدار: مولانا قائل است که عقل کسبی یا عقل جزئی، اگرچه می‌تواند آدمی را تا دروازه حقیقت برساند، ورود به ساحت حقیقت را تاب نمی‌آورد و سعادت حقیقی را فراهم نمی‌کند. عقل صرفاً در محدوده مفاهیم متعین عمل می‌کند و این در صورتی است که حقیقت الهی، نامتناهی است و بنابراین، عقل را راهی به درک آن نیست. از سوی دیگر، تعقل در امور الهی آن‌گونه که لازم است یقین به همراه ندارد و هر لحظه ممکن است که فیلسوف به دلیلی تازه، نسبت به باور پیشین خود دچار ظن و گمان شود [۲۱]. همچنین دانسته‌های عقلی چون دارایی عاریتی انسان است و او را در سرای پس از مرگ تنها می‌گذارد. مضاف بر اینکه از نظر مولانا، شرط اصلی شناخت، وحدت با موضوع شناخت است، در صورتی که در دانش عقلی، همواره بین فاعل شناسا و موضوع شناسایی گسستی برقرار است [۲۱، ۱۰]. فیلسوف، آدمی را در ساحت امور متناهی نگه می‌دارد و او را جبراً وادار به پذیرش نتایج دانسته‌های عقلی می‌کند، در صورتی که رابطه صحیح با حقیقت باید از سر شوق و اختیار باشد. همچنین فیلسوفان به واسطه اینکه علیت را اصل‌الاصول خود قرار می‌دهند، نه مراتب عالم را درست

درک می‌کنند و نه مسبب مطلق بودن خداوند را [۲۱، ۱۱]. نتیجه اینکه، روی‌آوری عقل مدار به سوی خداوند، پاسخگوی مخاطره وجودی انسان نیست.

ج) روی‌آوری زاهدانه: مولانا ارج و قرب زیادی برای زهد قائل است، اما در نهایت، سالک زاهد را از رسیدن به مقصد و وصال کوتاه دست می‌بیند. زاهد همواره آخرت بین است و از پایان کار خود هراس دارد، اما از نظر مولانا، مؤمن واقعی باید اهل توکل و اطمینان کامل باشد و بنابراین، چنین خوفی از پایان برای او نباید چندان ارزشی داشته باشد [۲۱]. همچنین موانع طریق الی‌الله از نگاه مولوی بی‌شمار است و اگر سالک بخواهد با همه این موانع دست‌وپنجه نرم کند، هزاران سال نیز برای عبور از آنها کفاف نمی‌دهد. از این نظر، شتاب زاهد در طریق وصول بسیار کند است [۲۱]. زاهد از غم آنچه بر وی گذشته و آنچه بر وی خواهد رفت نیز در امان نیست، در صورتی که مولانا ایمانی را می‌جوید که فرد متصف به آن، مصداق «لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» باشد. از سوی دیگر، اگر رهایی متضمن خداگونه شدن است، زاهد از آن جهت که خائف است، خداگونه نیست؛ چه خدا صفت خوف ندارد، اما حب از صفات خداست و بنابراین، فرد عاشق به‌نحوی خداگونه تر از فرد زاهد است [۹] و در نهایت اینکه زاهد انسانیتش همواره حاضر است و من خائف در ترس و هراس پایدار می‌ماند [۲۲] و راه زهد، کمیتش در این طریق می‌لنگد.

د) روی‌آوری عاشقانه: از نظر مولانا، انسان با حقیقت وحدانی هم جنس است و همین سنخیت است که عامل کشش باطن انسان به سوی حقیقت دانسته می‌شود. این کشش وقتی به ساحت آگاهی عرضه می‌شود، از آن تعبیر به عشق می‌شود که همراه با شورمندی عاطفی است. همچنین فرد باید به متعلق عشق معرفت داشته باشد و این معرفت نباید از جنس علوم تحصیلی و اکتسابی باشد و در نهایت، روی‌آوری صحیح باید کثرت و تمایز را بسوزاند و ثمره وحدت را بر درخت سلوک برویاند. از این نظر، مولانا در روی‌آوری مطلوبش که در حقیقت راه رهایی از مخاطره وجودی و به تبع آن، مخاطرات محیطی است، به یک نظریه سه‌وجهی دست می‌یازد: ۱. در وجه اول باید کیفیت بی‌خویشی بر انسان مستولی شود (حدیث موتوا قبل ان تموتوا) [۱۳]. مولانا این مردن را در حقیقت نه مرگ جسمانی، بلکه از خود مردن تفسیر می‌کند، که لازمه آن تعلیم دیدن در محضر پیر واصل است [۲۱]. ۲. مولانا در مقابل معرفت آفاقی که مورد نظر متکلمان و فیلسوفان است، معرفت انفسی را بر مسند می‌نشانند که در بطن وجود ما مفسور است و از این جهت، نه بیرونی است و نه پایان می‌پذیرد، بلکه همواره فرد سالک را سیراب می‌کند. چنین عقلی، عقل عقل و معرفتی انضمامی است که مدلولش خودش است و بالاصاله

جست و جو می‌شود [۲۱]. ۳. در نهایت کیفیت شورمندانه این نوع روی‌آوری است که در قالب عشق خود را نشان می‌دهد. عشق را مولانا برخلاف تعقل فلسفی، انضمامی و درگیرانه می‌داند [۲۱]. در مرتبه عشق حقیقی، تمایز عشق، عاشق و معشوق نیز رنگ می‌بازد و عاشق در مقام وصال، خود همان معشوق می‌شود [۶]. عشق همچون یکسوگی را به ارمغان می‌آورد و عاشق خداوند را تنها مسبب همه اسباب می‌بیند و از صمیم دل، تسلیم حقیقت بی‌صورت می‌شود. این نوع روی‌آوری، فارغ از تعصبات، سریع و پرشتاب و فارغ از غم و غصه‌های مرسوم است [۲۳]، [۲۱] و در نهایت، حالتی قمارگونه دارد، چه عاشق برخلاف دیگران، حساب و کتاب مرسوم را در میان نمی‌آورد و خود را یکسره به خداوند می‌سپارد و غم پایان کار را به خود راه نمی‌دهد [۲۳]. انسان زمانی که به این کیفیت معنوی می‌رسد، در واقع به مقام وصال نائل شده و گسست وجودی بین نفس و خدا را کنار زده است، اما لزوماً چنین وصال رافع مخاطرات محیطی نیست، چه همچنان انسان‌های دیگری هستند که موجبات قهر خداوند را فراهم می‌سازند. بازگشت به شرایط بهشتی نیازمند انقلاب روحی در سطح فردی و اجتماعی به صورت توأم است.

• دیدگاه کی‌یر کگور درباره راه‌هایی

کی‌یر کگور که مخاطره اصلی زندگی انسان را جدایی بین بعد متناهی و نامتناهی در ساحت زیست انفسی می‌داند، مسیحیت را طریق وصول به آن خیر (خیر اعلی یا سعادت یا وضعیت‌هایی از بحران وجودی) می‌داند و از این رو می‌پرسد: من چگونه می‌توانم ارتباطی درست با مسیحیت برقرار کنم؟ [۱۶]. به اقتضای چنین دیدگاهی است که کی‌یر کگور بین چهار نوع رویکرد به حقیقت مسیحیت (چهار نوع دینداری، یا به عبارت دیگر، چهار نوع برقراری رابطه با حقانیت مسیحیت که همانا در تجسد مسیح به عنوان عامل نجات بخش بشر خود را نمایان می‌سازد) تمایز قائل می‌شود و در نهایت یکی را برمی‌گزیند:

الف) روی‌آوری تعبیدی: کی‌یر کگور چندان به شرح و بسط رویکرد متعبدانه به دین نمی‌پردازد و معلوم است که از نظر او مردود بودن چنین نگرشی به حقیقت، روشن است. در نگاه دیندار مقلد، بیشتر اعمال دینی است که اهمیت اساسی دارد و مؤمن مقلد به همین حد دینداری اکتفا می‌کند و در پی درکی عمیق از پیام ادیان و مواجهه ای معنوی با ساحت معنا آفرین و نامتناهی هستی نیست. اما از نظر کی‌یر کگور، گرایش وجودی ما به حقیقت، حاصل دلبستگی ای بی‌حد و حصر است و شورمندی حاصل از چنین دلبستگی‌ای، تمام وجود سالک را

به تسخیر خود در می‌آورد. از این‌رو در سطح زیست مقلدانه، امکان ترمیم گسست هستی‌شناختی وجود ندارد.

ب) روی‌آوری تاریخ محور: در نگاه مورخان، مسیحیت یک امر واقع تاریخی است و باید با بررسی دقیق و نقادانه منابع مختلف فیصله پذیرد [۱۶]. در چنین نگرشی فرد محقق بر آن است که ایمان خود را برپایه شواهد تاریخی استوار کند. در حقیقت رویکرد تاریخی به دین که نوعی رویکرد آفاقی است، مسئله اصلی‌اش این است که "آیا مسیحیت بر حق است؟" [۱۶] و با توجه به این سؤال، فرایند تحقیق خود را آغاز می‌کند و سعی دارد پاسخ "حقیقت چیست؟" را در بررسی تاریخی جست‌وجو کند. اما کی‌یر کگور چنین رویکردی به مسیحیت را به هیچ وجه منتهی به ایمان حقیقی و رهایی از بحران وجودی نمی‌داند و برای آن سه دلیل ذکر می‌کند:

ب. ۱. برهان تقریب و تخمین: به گفته کی‌یر کگور "وقتی متون مقدس را داور نهایی‌ای بدانیم... این امر ضرورت می‌یابد که از وثاقت این متون، از طریق تحقیق تاریخی و دقیق اطمینان حاصل کنیم" [۱۶]. اما چنین اطمینانی نیازمند چند مقدمه است: الف) ابتدا باید نشان داد که متون مقدس شرعیت دارند؛ ب) سندیت کتب مقدس باید معلوم شود؛ ج) باید این یقین برای ما حاصل شود که کتاب‌های مقدس کامل‌اند و تمامیت دارند؛ د) باید وثاقت مصنفان آنها معلوم شود؛ ه) باید روشن شود که وحی، ضامن جزمی در صحت مطالب است و به این دلیل مورد پذیرش است [۳]. اما از نظر کی‌یر کگور تحقیقات تاریخی هیچ‌گاه به یقین نمی‌انجامد "و تقریب و تخمین سست‌تر از آن است که کسی بتواند سعادت ابدی خود را بر آن مبتنی سازد، چراکه تناسب نداشتن آن با سعادت ابدی از حصول این سعادت مانع می‌آید" [۱۶]. حتی اگر تحقیقات تاریخی به یقین هم بینجامد، باز تأثیری در ایمان متدینان نخواهد داشت [۱۶، ۲۵].

ب. ۲. برهان تعویق: تحقیقات تاریخی را هیچ پایانی متصور نیست و بنابراین هیچ وقت نمی‌توان ایمان داشت. در حقیقت مشی یک محقق تاریخ بدین صورت است که هرگز درباره شواهدی که به دست آورده است نمی‌تواند حکم قطعی بدهد، زیرا هر لحظه ممکن است سندی دیگر به دستش برسد و همه طرح‌های پیشین او را نقش بر آب کند [۲]. نتیجه این که ایمان به عنوان دلبستگی به سعادت ابدی با تحقیقات آفاقی تعارض دارد و کسانی که در پی ساختن ایمان خود براساس تحقیقات آفاقی و تاریخی هستند، باید ایمان خود را به تأخیر اندازند [۳].

ب. ۳. برهان شورمندی: بنا بر گفته کی‌یر کگور "مسیحیت روح است، روح سیر باطنی^۱ است، سیر باطنی انفسی بودن است، انفسی بودن در اصل شورمندی است، و در منتهای مراتبش، دل نگرانی بی‌حدوحصر شخصی و شورمندانه است در باب سعادت ابدی" [۱۶]. اول اینکه اساسی‌ترین و ارزشمندترین خصیصهٔ تدین ... شورمندی‌ای بی‌حدوحصر است [۱۶، ۲]. دوم اینکه شورمندی بی‌حدوحصر مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است... و این خصیصه در نگرش تاریخی غیبت دارد، مقتضی نامحتمل بودن آفاقی است [۲]. در نبود چنین یقینی است که می‌توان دست به انتخاب زد و خطر کرد [۴]. با این توصیفات، روی‌آوری تاریخ محور نیز نمی‌تواند مخاطرهٔ وجودی و گسست هستی‌شناختی انسان را ترمیم کند.

ج. روی‌آوری فلسفی: نگرش فیلسوف به واقعیت مثل نگرش مورخ، نگاهی آفاقی و بیرونی است و از نظر کی‌یر کگور فاقد شورمندی بی‌حدوحصر [۳]. در فلسفه نیز ما به یقین قطعی نمی‌رسیم و هر لحظه امکان دارد استدلالی بر ضد حکم پیشین خود بیابیم [۴]. از سوی دیگر، آنچه حقیقی و واقعی است، فرد و انضمامی است و چنین واقعیتی از دسترس نگاه آفاقی و بیرونی فلسفی یکسره‌گریزان است [۴]. در ضمن اگر به یقین فلسفی برسیم دیگر ایمان زایل و زاید می‌شود، چراکه در حیطة یقین آفاقی دیگر خطر کردنی وجود ندارد [۱۶]. از نظر مسیحیت، انسان گناهکار ضرورتاً مسئلهٔ تجسد را محال می‌انگارد. بدیل ایمان، عقل بی‌طرفی نیست که بدون بوالهوسی به وسیلهٔ دلیل و بینه هدایت می‌شود، بلکه عقل صدمه‌دیده و بیماری است که از روی غرور و خودخواهی ایمان را رد می‌کند [۳۱، ۲۶]. از این جهت، تقلای فلسفی موجب درمان مخاطرهٔ وجودی انسان نمی‌شود.

د. روی‌آوری انفسی: از نظر کی‌یر کگور شناخت مسیحیت در درجهٔ اول اهمیت قرار ندارد، بلکه مسیحی بودن است که ارزشمند است. مواجهه با حقیقت نمی‌تواند در ساحت آفاقی صورت گیرد. تنها راهی که می‌توان با وجود هم‌سخن شد، انفسی بودن و انفسی زیستن است و البته این بدان‌جا می‌کشد که آدمی صرفاً می‌تواند وجود خویش را به‌عنوان حقیقت دریابد و دریافتش از موجودات دیگر دریافتی آفاقی است. اما در همین‌جا یک امر متناقض‌نما وجود دارد: آدمی در وجود خود تجربه‌ای از یک دیگری هم دارد، یک دیگری که نامتناهی است، "خداوند" [۷]. از نظر کی‌یر کگور، ما از پیش دارای علوم فطری نیستیم. از نگاه وی، حتی اگر واجد علوم فطری هم باشیم، باز فایده‌ای به حال ما ندارد، چرا که عقل ما به سبب گناه صدمه دیده و نمی‌تواند همین علوم درونی را نیز خودآگاه کند [۱۶]. از اینجاست که کی‌یر کگور قائل

می‌شود که "حقیقت به واسطه ایمان، مستقیماً توسط خدا به فرد مؤمن الهام می‌شود (خداداد)". در نگاه کی یر کگور یک بت‌پرستِ انفسی بیشتر از یک مسیحی آفاقی از حقیقت و واقعیت بهره‌مند است [۱۶]. علاوه بر این، متعلق ایمان از نظر آفاقی نه تنها یقینی نیست بلکه محال هم می‌نماید؛ از این رو عنصر خطر کردن از عناصر اساسی حیات ایمانی می‌شود. اما اگر این خطر کردن نباشد، شورمندی هم نیست و بدون شورمندی اصلاً ایمانی وجود ندارد [۱۶]. حال این محال چیست؟ محال این است که حقیقت ازلی و ابدی در زمان متولد شده است. این است که خدا به وجود آمده است، به دنیا آمده است [۴].

مقایسه و نتیجه‌گیری

مبدأ آغاز هر دو اندیشمند، مسئله رنج و مخاطرات بنیادین انسان است و در نزد آنها، این بحران صبغه هستی‌شناختی دارد که بازمی‌گردد به نوعی جدایی میان انسان در وضعیت متنهای و جدایی که نامتنهای است. در اندیشه مولانا و کی یر کگور، انسان باید بعد نامتنهای یعنی خداوند را دریابد. البته در نظام فکری مولانا، این جدایی نوعی فراق از وطن مألوف ازلی است، اما از نظر کی یر کگور، این جدایی ناظر به نوعی آگاهی اکنونی است. از سوی دیگر، مولوی تنهای و کثرت را یکسره شری تلقی می‌کند. در مقابل، در اندیشه کی یر کگور، تنهای جزء هویت انسان است و محو و رفع آن مطلقاً مطلوب نیست. از نظر مولوی و کی یر کگور روی‌آوری به حقیقت اقسامی دارد که باید در این میان، دل در گرو آن ایمانی داشت که بتواند جوابگوی بحران وجودی انسان باشد. رویکرد مقلدانه به حقیقت راه به جایی نمی‌برد. از سوی دیگر، انتقاد کی یر کگور به نگرش تاریخی، قرینه‌ای در آثار مولوی ندارد و در مقابل، نقد مولوی بر ایمان خائفانه و زاهدانه، قرینه معتناهی در آثار کی یر کگور پیدا نمی‌کند. اما در خصوص روی‌آوری فلسفی به حقیقت، هم مولوی و هم کی یر کگور با نوعی نگرش معرفت‌شناسانه به سراغ رویکرد فلسفی می‌روند و استقلال و کفایت آن را به نقد می‌کشند. البته نمی‌توان هیچ‌کدام را عقل‌ستیز تمام‌عیار دانست. همچنین در مشی عقلانی خبری از شورمندی (کی یر کگور) و عشق بی‌نهایت (مولوی) نیست، در صورتی که شورمندی و عشق از عناصر اصلی ایمان حقیقی‌اند.

مولوی قائل است که روی‌آوری صحیح به خداوند یک جنبه سلبی دارد و آن اینکه انسان مؤمن باید "من" خود را قربانی کند. کی یر کگور هم معتقد است که شهسوار ایمان، پیش از هر چیز شهسوار ترک نامتنهای است. همچنین هر دو بر این باورند که ایمان علاوه بر بعد سلبی، دو جنبه ایجابی هم دارد: یکی جنبه معرفتی و دیگری جنبه شورمندانه. در مورد جنبه معرفتی، مولوی بر این عقیده است که حقایق در درون جان ما قرار دارد و هم‌جنسی، عشقی بی‌انتهای بین

ما و حقیقت مطلق برقرار می‌کند. کی‌یر کگور هم معتقد است که ما حقیقت را در ساحت درون مشاهده می‌کنیم. به بیان او، ایمان را باید حاوی عنصر شورمندی بی‌حدو حصر دانست. در نظر آنان، ایمان حاوی عنصر خطر کردن (کی‌یر کگور) نیز است و کیفیت قمارگونه (مولوی) دارد. علاوه بر این، هر دو اندیشمند زندگی ایمانی را زندگی‌ای همراه با منتهای آزادی و اختیار می‌دانند.

در زمینه مخاطرات محیطی نیز می‌توان گفت براساس نظر مولانا، علت پدید آمدن پدیده‌هایی همچون سیل، زلزله، قحطی، وبا و ... قهر خداوند است که خود در گناه و خودبینی انسان ریشه دارد؛ بنابراین، منشأ مخاطرات محیطی جدا از منشأ مخاطره هستی‌شناختی نیست. اما فائق آمدن بر چنین مصائبی نیازمند انقلاب روحی فرد و اجتماع است. مولانا همچنین اذعان می‌کند که تبیین‌های علوم طبیعی در خصوص منشأ مخاطرات محیطی حاصل جهل به مسبب‌الاسباب بودن خداوند است. کی‌یر کگور در این خصوص بحثی ندارد، اما می‌توان با توجه به پیشینه مسیحی تفکر او گفت که او در زمینه منشأ شکل‌گیری مخاطرات محیطی احتمالاً به تبیین‌های علمی پایبند است، اما علت گرفتار آمدن انسان در آن نوع زندگی را که لازمه آن، قرار داشتن در معرض چنین مخاطراتی است، به نحوی به پدیده گناه پیوند می‌زند و بر این باور است که نجات‌بخشی مسیح می‌تواند وضعیت زیست انسان‌ها را دگرگون کند.

منابع

- [۱]. کتاب مقدس: عهد عتیق (۱۳۹۴). ترجمه پیروز سیار، تهران: هرمس.
- [۲]. آدامز، رابرت مری هیوز (۱۳۸۶). «ادله کرگور بر ضد استدلال آفاقی در دین»، ترجمه مصطفی ملکیان، در: سیری در سپهر جان، تهران: نگاه معاصر.
- [۳]. اکبری، رضا (۱۳۸۴). ایمان‌گروری، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- [۴]. اندرسون، سوزان لی (۱۳۸۵). فلسفه کی‌یر کگور، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- [۵]. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۰). مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران: سروش.
- [۶]. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸). جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
- [۷]. ژیلسون، اتین (۱۳۸۵). هستی در اندیشه فیلسوفان، ترجمه حمید طالب‌زاده، تهران: حکمت.
- [۸]. سارتر، ژان پل (۱۳۸۶). گزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر.

- [۹]. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶). *قمار عاشقانه*، تهران: صراط.
- [۱۰]. شمس تبریزی، محمدبن‌علی (۱۳۸۴). *مقالات شمس*، تهران: دنیای کتاب.
- [۱۱]. غزالی، محمد (۱۳۹۲). *تهافت الفلاسفه*، بیروت: دارالمعارف.
- [۱۲]. غنی، قاسم (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف در اسلام*، ج ۲ و ۳، تهران: زوار.
- [۱۳]. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۱). *احادیث و قصص مثنوی*، تنظیم حسین داوودی، تهران: امیرکبیر.
- [۱۴]. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۲). *از فیثسته تا نیچه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۱۵]. کی‌یر کگور، سورن (۱۳۷۸). *بیماری به سوی مرگ*، ترجمه رویا منجم، تهران: پرسش.
- [۱۶]. کی‌یر کگور، سورن (۱۳۸۶). «انفسی بودن حقیقت است»، ترجمه مصطفی ملکیان، در: *سیری در سپهر جان*، ص ۴۸-۱۹، تهران: نگاه معاصر.
- [۱۷]. کی‌یر کگور، سورن (۱۳۸۶). *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- [۱۸]. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴). *ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو.
- [۱۹]. مقیمی، ابراهیم (۱۳۹۴). *مخاطره شناسی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [۲۰]. مقیمی، ابراهیم (۱۳۹۶). «چرا دانش مخاطرات (مخاطره شناسی امری فطری است)؟»، *مدیریت مخاطرات محیطی (دانش مخاطرات سابق)*، دوره ۴، ش ۱ بهار، ص ۷-۱.
- [۲۱]. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.
- [۲۲]. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۴). *فیه ما فیه*، با تصحیحات فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- [۲۳]. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۴). *کلیات شمس تبریز*، تصحیح فروزانفر و مقدمه اردوان بیاتی، تهران: دوستان.
- [۲۴]. ورنو، روزبه؛ و وال، ژان (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- [25]. Carlisle, Clare (2006). *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*, New York.
- [26]. Evans, Stephen (2006). *Kierkegaard on faith and self: collected essays*, New York.
- [27]. Kierkegaard, Soren (1959). *either/or*, vol I . trans by David F. Swenson and Lillian Marvin Swenson, Doubleday & company.
- [28]. ----- (1980). *The Sickness Unto Death*, trans by Howard Hong & Edna Hong, Princeton University Press.

- [29]. ----- (1980). *The Concept of Anxiety*, trans by Reidar Thomte, Princeton University Press.
- [30]. Mckinnon, Alstair (1998). "Kierkegaard, Paradox and Irrationalism", in *Essays in Kierkegaard*, edited by J. Gill, Michigan (ISBN: 8087-0724-8), pp 102-112.
- [31]. Murphy, Arthure (1998). "On Kierkegaard's Claim That 'Truth is Subjectivity'", in *Essays in Kierkegaard*, edited by J. Gill, Michigan (ISBN: 8087-0724-8) pp 94-101.
- [32]. Pickar, C. H; Jonsen, A. R; & Meagher, P. K (2006). "Faith", in *Encyclopedia of New Catholic Encyclopedia*, Vol 5, pp 589-603.
- [33]. Pope, Hugh; & Loughlin, J. F. (1913). "Faith", in *The Catholic Encyclopedia*, Vol 5, pp 752-766.
- [34]. Westphal, Merold (1998). "Kierkegaard and Hegel", in *The Cambridge companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay, Cambridge (ISBN: 0-521-47151-6), pp 101-124.