

مراتب انسانی از منظر مولوی و کی‌یرک‌گارد

راضیه خسروی سرشکی^{*} علیرضا فولادی^۲

۱. مریم دانشگاه مجازی المصطفی، گروه زبان و ادبیات فارسی
۲. دانشیار دانشگاه کاشان، گروه زبان و ادبیات فارسی

دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۷ پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۱۹

چکیده

طبقیق آراء اندیشمندان سبب می‌شود تا به درک مشترکی از نوع بینش آنان برسیم. در این پژوهش با روش تطبیقی، مراتب انسانی را از منظر جلال الدین محمد مولوی (۶۰۴-۷۲۷ع.)، عارف و شاعر شرقی، و سورن کی‌یرک‌گارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵م.)، پدر مکتب اگریستنسیالیسم، بررسی کردایم. مولوی و سورن کی‌یرک‌گارد، دو تن از متفکران تاریخ بشرند که به دلیل اشتراک و همگونی نوع نگاهشان به هستی، آراء مشترکی داشته‌اند و این اشتراک آرا بهویژه درباره انسان و مراتب انسانی جای تأمل دارد. آنان در مقام متفکران دینی، از دو سوی عالم و در دو زمان ناهمگن، فرد را مسئول سرنوشت خود می‌دانند. هردو برای کمال انسانی مراتب و مراحلی قائل‌اند؛ مولوی برای تبدیل شدن به انسان کامل، که مقام والای انسانی است، عبور از دو مرحله انسان ناقص و مجاهد را یادآور می‌شود و کی‌یرک‌گارد نظر خود را در قالب سه سپهر زیباشناسانه، اخلاقی و دینی مطرح می‌کند. این مراحل و مراتب، قرابت زیادی با هم دارند که به شرح آن می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، اگریستنسیالیسم، انسان کامل، مولوی، کی‌یرک‌گارد.

E-mail: Razieh.Khosravi@gmail.com

* نویسنده مسئول مقاله:

۱. مقدمه

طبیق اندیشه‌های متفکران بهویژه آنانی که در دو فرهنگ گوناگون به ظهور رسیده‌اند، می‌تواند ما را به وجوه تفکر انسانی رهنمون سازد. جلال الدین محمد مولوی (۶۰۴ - ۶۷۲ق.)، عارف ایرانی، و سورن کی‌یرک‌گارد^۱ (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵م.)، فیلسوف اگریستنسیالیست دانمارکی، دو تن از متفکران تاریخ بشرند که به‌دلیل اشتراک و همگونی نوع نگاهشان به هستی، آرای مشترکی داشته‌اند و این اشتراک آرا به‌ویژه درباره انسان و مراتب انسانی جای تأمل دارد.

مولوی و کی‌یرک‌گارد برای کمال انسان مراحلی را قائل هستند تا او پله‌پله به تعالی برسد. مولوی سه مرحله برای انسان توصیف می‌کند که از دانی تا عالی شامل «انسان ناقص»، انسان مجاهد و انسان کامل» می‌شود. همچنین کی‌یرک‌گارد شرایط و موقعیت انسان را در سه سپهر زندگی، شامل «انسان زیباشناس، انسان اخلاقی و انسان دینی» به تصویر می‌کشد.

انسان در مرتبه نخست انسانی، از نگاه این دو اندیشمند، شناختی از فردیت و خود حقیقی خویش ندارد و در حصار مادیات است. چنین انسانی هیچ‌گاه خود را نسبت به عمل خویش مسئول نمی‌داند. در مرتبه میانی، انسان به معنای زندگی پی می‌برد و شناخت خود را آغاز می‌کند تا از تقلید به دور باشد. این فرایнд به اختیار و انتخاب آدمی نیاز دارد که در این مرحله نقش مهمی دارد. پس از گذر از این مراحل، مرحله عالی انسانی است و البته نقطه پایان سیر و سلوک به جانب حق نیست. انسان‌ها در این مرحله «عرشیان فرش‌نشینی» هستند که به دنیای فانی تعلق ندارند و در حق غرق‌اند. آنان تسلیم حق هستند و حسابشان از مردم عادی جداست و نیز ویژگی گناه از آنان سلب می‌شود. این موضوع را هر دو متفکر به‌خوبی در داستان حضرت ابراهیم^(۲)، که قصد قربانی کردن فرزندش را داشت، شرح می‌دهند.

در این پژوهش می‌کوشیم به این پرسش پاسخ گوییم که مولوی و کی‌یرک‌گارد، درباره مراتب سه‌گانه انسانی چه دیدگاهی با چه توضیحاتی دارند و نکته‌های اشتراک و افتراقشان در چیست.



۲. پیشینه تحقیق

در کتاب **مولوی و جهان بینی‌ها** اثر علامه محمد تقی جعفری، دیدگاه‌های مولوی و مکتب اگریستانسیالیسم به طور اجمالی بررسی شده است. همچنین مقاله «رویکردهای اگریستانسیالیستی مولانا»، از حسن اکبری بیرق (۱۳۹۰) که در کنفرانس بین‌المللی «از بُلخ تا قونیه» ارائه شده است، برای پژوهش ما مفید و راه‌گشا بوده است.

پژوهش حاضر با رویکردی موضوع محور که در منابع پیشین نمی‌یابیم، مراتب انسانی و مراحل کمال انسان را از دیدگاه این دو اندیشمند بررسی می‌کند.

۳. روش تحقیق

روش تحقیق حاضر، توصیفی - تطبیقی است؛ نخست به‌طور کلی به توصیف انسان از منظر مولوی و کی‌یرکگارد می‌پردازیم و از آن جا که این دو متفکر مراحل انسانی را از دانی تا عالی در سه مرحله بیان کرده‌اند، بررسی و تطبیق نقاط مشترک و متفاوت ایشان درباره هریک از این مراتب (نخست، میانی، عالی)، به ترتیب ذکر می‌شود.

۴. چارچوب نظری

۱-۴. انسان از منظر مولوی

انسان از دید مولوی، موجودی پیچیده و چندلایه است. وی انسان را به بیشه‌ای تشییه می‌کند که در جای جای آن حیوانات درنده‌خوا و بی‌آزار پنهان شده‌اند. منظور از این حیوانات حالات مختلف انسانی است.

بر حذر شو زین وجود، از زان دَمَى	بیشه‌ای آمد وجود آدمى
صالح و ناصالح و خوب و خُشوک	در وجود ما هزارن گرگ و خُسوک
چون که زَر بیش از مس آید آن زَر است	حکم آن خُور است کَان غالبتر است
هم بر آن تصویر حشرت واجب است	سیرتی کَان در وجودت غالب است
(مولوی، ۱۴۱۹-۱۴۱۳/۲: ۱۳۸۲)	

و این انسان پیچیده می‌تواند مجموعی از اضداد باشد. مولوی با زبان تمثیلی به‌خوبی این تضاد را نشان می‌دهد (ر.ک: همان، ۳۰۳۵/۲، ۶۰۵-۶۰۴/۲، ۱۰۱۴/۴، ۱۰۱۰ - ۱۵۰۲/۴، ۱۵۳۲/۴ - ۱۵۳۱).

انسان که برای بیدار کردن استعدادهای نهفته و رسیدن به کمال خلق شده است باید سفری را به سوی خدا آغاز کند. نخستین قدم در این راه شناخت «خود» است؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ هر کس خود را شناخت، پروردگار خود را شناخته است» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶: ج ۱۱۴). مولوی نیز انسان را به شناخت خود ترغیب می‌کند و آن را شریفترین علم می‌داند، زیرا سبب شناخت خداوند است:

بهِ آن پیغمبر این را شرح ساخت
هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت
(همان، ۲۱۱۴/۵)

در وجود آدمی، موسی^(۴) و فرعون، که به ترتیب نماد خود برتر و خود حیوانی هستند، همیشه در حال نبردن. انسان، مختار است و می‌تواند راه درست را برگزیند و برای رسیدن به خود برتر به ترکیه بپردازد:

غیب را بیند به قدر صیقلی	هر کسی اندازه روشن‌دلی
بیشتر آمد برو صورت پدید	هر که صیقل بیش کرد او بیش دید
نیز این توفیق صیقل ز آن عطاست	گر تو گویی کآن صفا فضل خداست
لیس لالإنسان الاما سَعِي	قدر همت باشد آن جهاد و دعا

(همان، ۲۹۱۰/۴ - ۲۹۱۳)

در آغاز سفر شناخت خویشن، مولوی استفاده از «عقل» را مطرح می‌کند. وی عقل را صاحب مراتب می‌داند و برای هر رتبه حد و حدودی متصوّر است. کار عقل در سنت عرفانی مولوی، شناخت و تمیز درستی و نادرستی است و در هر مرتبه مدامی که در همان حدود و ثغور حرکت می‌کند، نه تنها مذموم نیست، بلکه از لوازم ضروری و حیاتی زندگی انسانی است



(سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۳ - ۳۵۴)؛ اما در مرحلهٔ والای یقین که حقالیقین است، «عشق»، قدم در میدان می‌گذارد و انسان را از دلیل و برهان عقلی رهایی می‌دهد.

دفتر و درس سبقشان روی اوست
عاشقان را شد مدرس حسن دوست
می‌رود تا عرش و تخت یارشان
خامشند و نعزة تکرارشان

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۸۴۷/۳ - ۳۸۴۸)

۴-۲. انسان از منظر کی‌یرکگارد

سورن کی‌یرکگارد، پدر مکتب اگزیستانسیالیسم (وجودگرایی) است. این مکتب به دو دستهٔ اصلی موحدانه و ملحданه تقسیم می‌شود. کی‌یرکگارد سردمدار دستهٔ موحدانه است. وی به فردگرایی معتقد بود و با آثارش تلاش می‌کرد که به فرد کمک کند تا برای زندگی اش معنایی بیابد. از نظر او روش جمعی و اجتماعی برای زندگی شخصی به کار نمی‌آید و هر فرد خودش باید راه و نوع زندگی اش را مشخص کند تا به سعادت ابدی برسد.

در تفکر وجودگرایی، چند اصل اساسی وجود دارد که از جمله «تقلّم وجود بر ماهیت» است. این اصل بدین معناست که انسان مسئول وجود خویش است. ما به صورت موجودات بیولوژیکی زاده می‌شویم؛ اما با قبول مسئولیت برای اعمال و رفتار خود، به افراد وجودی تبدیل می‌شویم. بسیاری از انسان‌ها هیچ‌گاه چنین مسئولیتی را نمی‌پذیرند و به جای آن، فردیت وجودی‌شان را در میان جماعت ناشناس - که از آن تعبیر به مردم می‌شود - محو می‌کنند (فلین، ۱۳۹۱: ۹).

«آزادی انتخاب» از دیگر مسائل مطرح در فلسفهٔ وجودگرایی است. ما با انتخاب‌های خود در طول حیاتمان، به آفرینشِ خودی که می‌خواهیم باشیم، دست می‌زنیم. و نیز انسان کامل شدن را با آزادی، انتخاب می‌کنیم. اندیشهٔ وجودگرایی، تنها یک شیوهٔ انتزاعی از تفکر نیست، بلکه تلاشی برای بیان چگونگی شیوهٔ درست زندگی است که فیلسوفان باستان نیز به آن توجه داشته‌اند (زند سلیمی، ۱۳۹۰: ۷۹).

کی‌یرکگارد معتقد است تنها راه رسیدن به حقیقت که امری شخصی و فردی است، سیر انفسی است. در تعریف وی، حقیقت عبارت است از «یک بی‌یقینی عینی» که در فرایند از آن

خود کردن پرشورترین سیر باطنی شکل می‌گیرد. ذهنی بودن حقیقت یعنی «حقیقت، با تأمل در وجود خود و سیر باطنی حاصل می‌شود». ما با برگزیدن آن حقیقت، خود را نسبت به آن متعهد و راه و طریق زندگی خود را براساس آن انتخاب می‌کنیم.

بنابراین حقیقت تنها یک فکر نیست، بلکه زیستن در راه آن است. اگر در زندگی خویش محبت نمی‌کنید، نمی‌بخشید، گذشت نمی‌کنید، اگر این حقیقت را در زندگی خود جاری و ساری نمی‌بینید، به معنای واقعی در راه حقیقت نیستید و آن را یافت نکردید. معرفت باید به زیان عمل درآید، در غیراین صورت بی‌روح است و ثمری جز ملال ندارد (کاپوتون، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۷).

کی‌برکگارد تحقیقات آفاقی را یقین‌باخش نمی‌داند و در رد آن سه دلیل بیان می‌کند: دلیل تقریب و تخمین تاریخ، دلیل تعویق و دلیل شورمندی. وی در بیان دلیل تقریب و تخمین معتقد است اگر بخواهیم حقیقت مسیحیت را براساس مسائل تاریخی و اسناد و مدارک بررسی کنیم با شکست روبرو می‌شویم؛ زیرا در مسائل تاریخی نتیجه تحقیقات با تقریب و تخمین بیان می‌شود. کی‌برکگارد (۱۳۷۴: ۶۵) در این رابطه، یک محقق تاریخ مسیحیت را مثال می‌زند که با شور و شوقی عظیم تا هفتادسالگی پژوهش‌های مهمی ارائه می‌کند؛ اما فقط چهارده روز پیش از وفاتش به سند تاریخی جدیدی دست می‌یابد که بخشی از تحقیقات را زیر سؤال می‌برد.

إشكال دیگری که کی‌برکگارد بر تحقیقات آفاقی - تاریخی وارد می‌داند این است که هرگز نمی‌توان برای آن، نقطه پایانی را تصور کرد و این دلیل تعویق است.

در فرایند پژوهش‌های تاریخی، مشکلات جدیدی پدید می‌آیند و رفع می‌شوند و باز مشکلات جدیدی پدید می‌آیند. هر نسلی از نسل قبلی خود این توهمند را به ارث می‌برد که روش کاملاً بی‌نقص و عیب است، اما محققان خبیر هنوز توفيق نیافته‌اند ... و از این قبیل ... دلبستگی شورمندانه شخصی و بی‌حد و حصر فاعل شناسایی ... دمبهدم بیشتر رو به نابودی می‌نهد؛ زیرا تصمیم به تعویق می‌افتد چون مستقیماً به نتیجه تحقیقات پیشرفتمنوط و موکول است (آدامز، ۱۳۷۴: ۸۹).



آدامز^۲ در مقاله «ادله کی‌یرکگار ب ضد استدلال آفاقی در دین» دلیل شورمندی را این گونه شرح می‌دهد که براساس نظر کی‌یرکگار اساسی‌ترین و ارزشمندترین خصیصه تدین، شورمندی است و درواقع، شورمندی با بیشترین شدت و حداقت؛ و این نوع شورمندی بی‌حد و حصر با پژوهش‌های آفاقی در تضاد است. این مطلب بدین معناست که انسان ملتزم به دین، با شورمندی تمام برای ایمان خود هزینه می‌کند و خود را به خطر می‌اندازد و نیازی به دلیل و برهان ندارد (همان، ۹۳-۹۴).

۵. مراتب انسانی از دیدگاه مولوی و کی‌یرکگار

در نگاه مولوی انسان‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

آدمی شکلند و سه امت شدند همچو عیسی با ملک ملحق شدند رسته از خشم و هوا و قال و قیل گوییا از آدمی او خود نزد خشم محض و شهوت مطلق شدند تنگ بود آن خانه و آن وصف رفت ... در جهان باریک کاری‌ها کند آن ز حیوان دگر ناید پدید ذرها از قعر دریا یافتن نجوم و عالم طب یا فلسفه ره به هفتم آسمان بر نیستش که عمام بود گاو و اشتراست نام آن کردند این گیجان رموز صاحب دل دانند آن را با دلش آفرید و کرد با دانش الیف	وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند یک گروه مستغرق مطلق شدند نقش آدم لیک معنی جبرئیل از ریاضت رسته و زهد و جهاد قسم دیگر با خران ملحق شدند وصف جبریلی در ایشان بود رفت او ز حیوان‌ها فزونتر جان کند مکر و تلبیسی که او داند تندید جامه‌ای زرکشی را بافت خردکاری‌های علم هندسه یا که تعلق با همین دنیاستش این همه علم بنای آخُرست بهر استبقای حیوان چند روز علم راه حق و علم منزلش پس درین ترکیب حیوان لطیف
--	--

نام کالانعام کرد آن قوم را
روح حیوانی ندارد غیر نرم
لا جرم اسفل بود از سافلین
مائد یک قسم دگر اندر جهاد
روز و شب در جنگ و اندر کشمکش
زانک نسبت کوبه یقظه نرم را
حس‌های منعکس دارند قوم
ترک او کن لا احباب الاقلین ...
نیم حیوان نیم حی بارشاد
کرده چالیش آخرش با او لش
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۵۰۵/۴ - ۱۵۳۲)

در این تقسیم‌بندی، برترین رتبه برای انسان کامل یا انسان ملکوتی است، در مرتبه بعدی انسان مجاهد قرار دارد و سپس انسان ناقص یا حیوانی و مادی.
کی‌یرک‌گارد بر این باور است که برای زندگی بشر سه گزینه اصلی وجود دارد تا زندگی اش را بر پایه آن‌ها بنا کند. او این سه گزینه را «سپهرهای زندگی» نامیده است. در کتاب *این یا آن می‌نویسد*:

هیچ‌یک از بزرگان جهان فراموش نخواهد شد؛ اما هریک از این بزرگان عظمت خاص خودش را داشته است و عظمتش متناسب با عظمت چیزی بوده است که بدان عشق می‌ورزیده است. آن‌کس که به خود عشق می‌ورزیده است عظمتش از خودش بوده است و آن‌کس که به دیگر انسان‌ها عشق می‌ورزیده است، عظمتش از ایثارش بوده است، اما آن که به خدا عشق می‌ورزیده است عظمتش فراتر از همه بوده است (اندرسون، ۱۳۸۵: ۹۴).
بر این اساس، کی‌یرک‌گارد زندگی را بر آنچه مرکز توجه و عشق انسان‌هاست، طبقه‌بندی می‌کند. عده‌ای برای خود، عده‌ای برای دیگران و در آخر عده‌ای برای خدا زندگی می‌کند. او این سه گزینه را به ترتیب «سپهر زیباشناسانه، سپهر اخلاقی و سپهر دینی» می‌نامد.

۱-۵. مرتبه نخست انسان از منظر مولوی و کی‌یرک‌گارد

مولوی برای مرتبه نخست انسانی توصیفی از «انسان ناقص» ارائه می‌دهد و سورن کی‌یرک‌گارد آن را «سپهر زیباشناسانه» می‌نامد. هر دو متفکر بر این باورند که این مرحله نقطه شروع است و



باید با تزکیه و انتخاب مناسب، برای نوع زندگی برتر به مراحل بالاتر صعود کرد. اینک به شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نظر می‌پردازیم.

۱-۱-۵. فردیت و اختیار

سرآغاز معنویت و کمال، پذیرش فردیت و خودی است و سپس استعداد درونی که همان فطرت است آدمی را از خود به خدا رهنمون می‌سازد. بنابراین تمامی انسان‌ها این قوه و نیرو را برای رسیدن به کمال و تعالی در وجود خود دارند. مولوی (۳۰۳۱/۴: ۳۸۲) با بیان تمثیلی این مطلب را روشن می‌کند که «روغن و کره را از دوغ می‌گیرند که در ظاهر آن عیان نیست». کی‌یرکگارد نیز به صراحة بیان می‌کند که «همه می‌توانند شهسوار ایمان شوند که اوچ و قله انسانیت است» (بالاکهام، ۱۳۸۶: ۱۷). این جملات نشان می‌دهد که این دو متفکر به مختاری‌بودن انسان اعتقاد راسخ دارند؛ زیرا تنها با اختیار و آزادی می‌توان به سوی مقامات برتر حرکت و جهشی داشت.

بنابراین می‌توان گفت: انسان ناقص مولوی یا زیباشناس کی‌یرکگارد، به فردیت و خودی خود بی‌اعتناست و آن را نشناخته است. از این‌رو مولوی (۱۰۰۱: ۱۳۸۲) در وصف او چنین می‌گوید:

از فرزونی آمد و شد در کمی	خویشتن نشناخت مسکین آدمی
بود اطلس خویشتن بر دلقی بدوزخت	خویشتن را آدمی ارزان فرروخت
کی‌یرکگارد نیز معتقد است انسان زیباشناس در «خود اولیه»- که میل و اراده‌اش فقط به دنیای پیرامون است- گرفتار و اسیر شده است و اراده و توانی برای غلبه بر آن ندارد (صابر، ۱۳۸۸: ۱۷۲).	

۱-۱-۶. خودپرست نه خداپرست

خودی انسان، مراتب دانی و عالی دارد. به وجهی از خود که متعلق به امور مادی و دنیوی است، «نفس» گفته می‌شود. نفس خودپرستی را بر هر چیزی مقدم می‌دارد. انسانی که در مرتبه

نخستین قرار دارد برای ارضای خود در تلاش و تکاپوست. چنین انسانی در ردیف حیوانات قرار می‌گیرد؛ زیرا در تبعیت و پیروی از امیال خود هیچ حد و مرزی قائل نیست. از این روز است که برخی نام این خود را «خود حیوانی» گذاشته‌اند. بنابراین انسان ناقص و زیباشناس، اسیر لذات زودگذر و ناپایدار است و مجموعه زندگی او هیجانات و علایقی است که در کنار هم قرار گرفته‌اند.

در حصار حس و مادیات بودن، چشم حقیقتین انسان‌های ناقص را کور کرده است. آنان درکی از حقیقت ندارند و زندگی بی‌معنویت خود را چون بهشت می‌بینند، در حالی که جهنم است. در دفتر چهارم مثنوی، مولوی انسان ناقص را که از حق و حقیقت گریزان است و در بند خود است، این‌گونه به تصویر می‌کشد:

او سر خود گیرد اندر کوهسار	هم چو اُستوری که بگریزد زبار
هر طرف گرگی است اندر قصد خر	صاحبش در پی دوان کای خیره‌سر
پیشت آید هر طرف گرگ قوی	گر ز چشمم این زمان غایب شوی
که نبینی زنده جانی را دگر	استخوانات را بخاید چون شَگر
آتش از بی‌هیزمی گردد تلف	آن مگیر آخـر بمانی از علف
وز گـرانی بار که جانت مـنم	هـین بمـگـرـیـز از تـصـرـفـ کـرـدنـم
حـکـمـ غالـبـ رـاـ بـودـ اـیـ خـودـپـرـست	توـسـتـورـیـ هـمـ کـهـ نـفـسـتـ غالـبـ است
اسـبـ تـازـیـ رـاـ عـربـ گـوـیدـ تعالـ	خرـنـخـوانـدـتـ اـسـبـ خـوـانـدـتـ ذـوالـجـلالـ
بهـرـ اـسـتـورـانـ نـفـسـ پـُـرـ جـفاـ	مـیـرـ آـخـورـ بـودـ حقـ رـاـ مـصـطـفـیـ

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۳۸۸ - ۱۹۹۸ - ۲۰۰۶)

کی یـرـکـگـارـدـ نـیـزـ ضـعـفـ بـزـرـگـ اـنـسـانـ زـیـباـشـناـسـ رـاـ دـلـبـسـتـگـیـ وـ شـیـفـتـهـبـودـنـ بهـ زـیـبـایـهـایـ مـتـاهـیـ مـیـ دـانـدـ (صـابـرـ، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

انسان‌های زیباشناس و ناقص، تعریف صحیحی از لذت و سعادت در ذهن ندارند؛ به‌همین دلیل به خطرا رفتند. سعادت و لذت با هم قرابت دارند؛ اما مترادف نیستند. نیل به لذت به



معنای نیل به سعادت نیست. لذتی که سد و مانعی برای رسیدن به لذت بزرگ‌تر یا باعث رنج بزرگ‌تری شود، سعادت نیست؛ اما لذت محسوب می‌شود. سعادت آن چیزی است که برتر از آن قابل تصور نباشد، ولی لذت این گونه نیست. لذت به یک عضو یا استعداد خاص انسان مربوط است؛ ولی سعادت با کل استعدادها مرتبط است. لذت حول محور جذاب بودن و نبودن است، در حالی که سعادت بر مدار مصلحت بودن یا مصلحت نبودن است (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۲۳).

آنان خدا را از طریق فطرت می‌شناسند و اگر به خدا رو کنند، از سر نیاز است نه از روی عشق و ایمان. کی‌پرکگارد آن‌ها را به نقد می‌گیرد و می‌گوید: «از کتاب مقدس درست مثل دیگر کارهای مادی پول تحصیل می‌کنند» (صابر، ۱۳۸۸: ۶۰). مولوی نیز به زیبایی بیان می‌کند که:

پیش نقش مرده‌ای کم نه طبق	فقیر لقمه دارد او نه فقر حق
شکل ماهی لیک از دریا رمان	ماهی خاکی بود درویش نان
لُوت نوشود او نشوشد از خدا	مرغ خانه است او نه سیمرغ هوا
نیست جانش عاشق حُسن و جمال ...	عاشق حق است او بهر نسوال
کی بود از عاشقان ذوالمنَّ	عاشق تصویر و وهم خویشن

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۷۵۳/۱ – ۲۷۵۹)

۱-۳. اهل ظاهر و تقلید

واژه تقلید، در لغت‌نامه این گونه معنا شده است: «بدون نظر و تأمل پیروی کردن و مجازاً پیروی کسی بی‌دریافت حقیقت آن» (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه). انسان‌های زیباشناس و ناقص چون اسیر ظواهر هستند، اهل تقلید هم می‌شوند. آنان به تعبیر کی‌پرکگارد زندگی را صرف چیزهای عینی می‌کنند. وی در یادداشت‌هایش می‌نویسد:

چه فایده‌ای دارد حقیقتی به اصطلاح عینی را کشف کنم، یا در نظام‌های ساخته فیلسوفان کندوکاو کنم و در صورت لزوم بتوانم همه آن‌ها را بازخواست کنم و مغالطه‌هایشان را رو کنم و تناقض‌ها و ناسازگاری‌ها را فی‌المجلس بیرون بکشم؟ و چه فایده که بتوانم نظریه

ای درباره دولت پی‌ریزم و همه اجزاء گردآورده را در یک کل ترکیب کنم و جهانی بسازم که قرار نیست خودم در آن سکنی گرینم، بلکه فقط باید آن را بالا بگیرم تا دیگران نظاره کنند؟ چه فایده که بتوانم معنای مسیحیت را مطرح کنم؟ چه فایده که بتوانم بسیاری واقعیت‌های مجزا را تبیین کنم، اگر معنای عمیق‌تری برای من و برای زندگانی من نداشته باشد؟ قطعاً انکار نمی‌کنم که با همه این احوال ضرورت معرفت را قبول دارم، انکار نمی‌کنم که آدمی از معرفت هم تأثیر می‌پذیرد، اما آن‌گاه معرفت باید به صورتی زنده در وجود من جذب گردد، و این است آنچه اکنون اصل مطلب می‌انگارم ... ولی برای پیدا کردن آن معنا و فکر، یا درست‌تر بگویم برای پیدا کردن خودم، فایده‌ای ندارد که هم‌چنان در جهان فرو روم و غرق گردم ... این است آنچه من برای یک زندگانی کاملاً انسانی کم داشتم تا فقط حیاتی بر مبنای معرفت نداشته باشم تا همه قوای ذهنم را خرج چیزی — بله همان چیزی که مردمان عینی اش می‌خوانند — نکنم، که به هر تقدیر از آن من نیست و به جای آن به چیزی پردازم که با ژرف‌ترین ریشه‌های هستی و حیات من گره خورده و به لطفش تو گویی می‌توانم بیالم تا بلندای خدا؛ و حتی اگر عالم همه را از کف دهم با تمام وجودم به آن بچسبم و دست از آن نشویم (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۲).

بنابراین شخصی که در ظواهر غرق باشد به تمامیت وجودی خود نمی‌رسد؛ زیرا برای یافتن خودِ حقیقی باید سیر درونی و انفسی داشت، و نه چنان‌که انسان‌های زیباشناس و ناقص عمل می‌کنند، وابسته به اوضاع و شرایط بیرونی بود.

مولوی نیز دقیقاً این مطلب را به زبان شعر به تصویر می‌کشد:

او ز حیوان‌ها فزون‌تر جان گَند	در جهان باریک‌کاری‌ها کَند
مکر و تلبیسی که او داند تنید	آن ز حیوان دگر ناید پدید
جاماهای زرکشی را بافت	ذره‌ها از قعر دریا یافتن
خرده کاری‌های علم هَنَدَسَه	یا نجوم و علم طب یا فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخرست	که عmad بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز

(۱۳۸۲- ۱۵۱۲/۴: ۱۵۱۸)



این انسان با این ویژگی‌ها، در امور دینی نیز اهل ظاهر و تقلید است. کی‌یرکگارد مسیحی بودن رسمی را به دلیل عضو کلیسا بودن نمی‌تواند پذیرد؛ زیرا که مسیحی بودن نداریم، بلکه مسیحی شدن مطرح است؛ مسیحیت انتخاب و شدن است (پورمحمدی، ۱۳۹۰؛ ۲۴۲-۲۴۳).

انسان با انتخابی درونی و فردی وارد قلمرو دین می‌شود، در حالی که تقلید فقط ظاهیری آراسته دارد و البته راه به جایی ندارد و اصلاح‌گر نیست. مولوی در این باره مثال جوی آب و بهره و سهم آن را از آب می‌گوید تا نشان دهد که مقلد از درک حقایق محروم است:

همچو جوی است او نه او آبی خورد	آب از او بر آب خواران بگذرد
آب در جو زان نمی‌گیرد قرار	ز آن که جو نیست تشنه و آب خوار
همچو نایی ناله زاری کند	لیک پیکار خریداری کند
نوحه‌گر باشد مقلد در حدیث	جز طمع نبود مراد آن خبیث

(همان، ۴۸۸/۲ – ۴۹۱)

۴-۱-۵. عقل

کی‌یرکگارد برای عقل در مسیر کشف و شناخت حق هیچ جایگاهی قائل نیست. در نظر وی رسیدن به ایمان از راه انسانی صورت می‌گیرد و هیچ راهی بیرونی وجود ندارد؛ زیرا در تحلیل آفاقی، اضطراب و نگرانی که ثمرة عشق و لازمه ایمان است وجود ندارد. از این‌روست که برای رد نظریه شناخت حقیقت از راه آفاقی سه دلیل بیان می‌کند که عبارت‌اند از: دلیل تقریب و تخمین، تعویق و شورمندی. بنابراین به جرئت می‌توان گفت که ایمان با معرفت حاصل نمی‌شود، بلکه تصدیق و پذیرش قلبی نقش اصلی را دارد.

بنابراین سعی در توجیه عقلی مسیحیت، تلاشی باطل است. از طرفی، چنین کوششی ناشی از فقدان ایمان است. آن کس که ایمان دارد مستغنی از دلیل و برهان است (ورنو – وال، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

کی‌یرکگارد (۱۳۷۴: ۶۷-۶۸). برای روشن شدن حال و تفکر انسان زیباشناس، با بیان مثالی توضیح می‌دهد:

دقیقاً در تحلیل آفاقی است که دل‌نگرانی بی‌حد و حصر شخصی و شورمندانه که شرط لازم ایمان و جزء لاینفک آن است و ایمان از بطن آن می‌زاید، از دست می‌رود. دانش فراوان که همچون ازدهایی بر آستان خانه ایمان نشسته است و تهدید می‌کند که می‌بلعدش، نقطه ضعفی می‌شود ... نظر به اینکه ایمان، بی‌یقینی را آموزگار سودمند خود می‌دید، اکنون درمی‌یابد که یقین خطرناک‌ترین دشمن اوست. شورمندی را از خود دور کنید، ایمان به یک دم ناپدید می‌شود؛ زیرا یقین و شورمندی ناسازگارند ... ایمان محتاج برهان نیست. آری، ایمان باید برهان را خصم خود بداند؛ اما وقتی نرم‌ترمک احساس شرم می‌کند، مانند زن جوان که عشق دیگر او را بستنده نیست و در نهان از اینکه فلاں کس عاشق اوست، شرسار است؛ بنابراین نیازمند آن است که دیگران تأیید کنند که عاشق او، به واقع شخصیتی استثنایی است، به همین نحو، وقتی ایمان رو به کاهش می‌نهاد و کم کمک شورمندی خود را از دست می‌دهد، وقتی به تدریج به حالی در می‌افتد که دیگر ایمانش نمی‌توان خواند، آن‌گاه به برهان محتاج می‌شود تا به وساطت او، جناح کفر حرمتش نهاد.

خلاف نظر کی‌یرک‌گاردن، در نظر مولوی عقل در این مرحله عبت نیست، بلکه نقش پله اول را برای شناخت حقیقت دارد. مولوی عقل را به طور کلی نفی نمی‌کند و برای آن مراتبی قائل است. به همین دلیل است که در *مثنوی* با تعریف و توصیف حتی متضاد از عقل روبه‌رو هستیم:

چون معلم بود عقلش ز ابتدا
بعد از این شد عقل شاگردی ورا
(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۰۶۵/۱)

عقل جـئـنـی عـشـقـ رـاـمـکـرـ بـودـ
گـچـهـ بـنـمـایـدـ کـهـ صـاحـبـ سـرـ بـودـ
(همان، ۱۹۸۲/۱)

دانـدـ آـنـ عـقـلـیـ کـهـ اوـ دـلـ روـشـنـیـ اـسـتـ
درـ مـیـانـ لـیـلـیـ وـ مـنـ فـرـقـ نـیـسـتـ
(همان، ۲۰۱۹/۵)

الـبـهـ گـفـتـنـیـ اـسـتـ کـهـ مـوـلـوـیـ بـرـایـ اـیـمـانـ،ـ عـقـلـ رـاـ لـازـمـ مـیـ دـانـدـ نـهـ کـافـیـ؛ـ وـ عـشـقـ دـرـ باـقـیـ مـسـیرـ
هـدـایـتـ گـرـ اـنـسـانـ بـهـ سـوـیـ حـقـیـقـتـ اـسـتـ.



نور چشم از نور دل‌ها حاصل است
کاو ز نور عقل و حس پاک و جداست
(همان، ۱۱۲۶/۱ - ۱۱۲۷)

گرچه خود نسبت به جان او جاهل است
بحث جانی یا عجب یا بلعجب
لازم و ملزم و نیافی مقتضی
از دلیل چون عصا بس فارغ است
(همان، ۱۵۰۵/۱ - ۱۵۰۸)

نور نور چشم، خود نور دل است
باز نور نور دل نور خدادست

سوی حس و سوی عقل او کامل است
بحث عقل و حس اثر دان یا سبب
ضوءِ جان آمد نماند ای مستضی
زان که بینا را که سورش بازغ است

مولوی شناخت آفاقی را براساس آیات قرآن یکی از راههای شناخت و پی‌بردن به وجود خدا معرفی می‌کند. آیه ۵۳ سوره فصلت (۴۱) می‌فرماید: «سِنَرِيْهِمْ آیاتنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اِنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ؛ زودا که آیات قدرت خود را در اطراف [جهان] و در جانشان به آن‌ها بنماییم تا برایشان روشن گردد که او حق است». با این توصیف، شناخت عقلی هرچند که ناقص و ناکافی باشد، یکی از روش‌های شناخت خالق است.
در پایان، لازم به یادآوری است که در منظر کی‌یرکگار و مولوی، انسان‌های زیباشناس و ناقص، شاید از معرفت نصیبی داشته باشند؛ اما خود را مسئول نمی‌دانند و به همین جهت از کمال بی‌بهراهند.

۲-۵. مرتبه میانی انسان از منظر مولوی و کی‌یرکگار

در نظر جلال الدین محمد مولوی، انسانی که در مرتبه میانی و بینایین مراحل عالی و دانی انسانی قرار دارد، «انسان مجاهد» است. کی‌یرکگار نیز سپهر دوم خود را به تبیین زندگی «فرد اخلاقی» اختصاص داده است. اکنون به بررسی و تطبیق نظریات این شاعر و فیلسوف درباره این مرحله می‌پردازیم و نزدیکی اندیشه و یا اختلاف نظر آن‌ها را بیان می‌کنیم.

۱-۲-۵. انتخاب معنا برای زندگی ضد تقليد

برای یافتن معنای زندگی، انسان حقیقت جو در جست‌وجوی پاسخی برای سؤالاتی است که ذهن‌ش را درگیر کرده است؛ سؤالاتی از قبیل: من از زندگی چه می‌خواهم؟ چرا زندگی می‌کنم؟ از زندگی چه می‌طلبه؟ اگر چیزی را می‌طلبه، آنی است یا دائمی؟ برای چه آن را می‌خواهم؟ با پاسخ به این پرسش‌ها انسان درمی‌یابد که در جست‌وجوی حقیقت است. اگر به آدمی بگویند آن چیزهایی که می‌خواهی و می‌طلبه حقیقت نیست، از آن‌ها می‌گذرد و دیگر آن‌ها را طلب نمی‌کند (فیضی، ۱۳۸۷: ۸۴).

مولوی (۱۳۸۲: ۳۷۶۶/۲ - ۳۷۷۹) استعداد درونی و فطرت انسانی را محرك باطنی برای حرکت به سوی تعالی می‌داند. او در پایان دفتر دوم *مثنوی قصه‌ای* برای روشن‌کردن این موضوع بیان می‌کند: «بچه‌بطی که مرغ خانگی او را پرورش داده است، اگرچه مرغ را مادر خود می‌داند اما میل به سوی دریا میراث فطری اوست». روح انسان که اسیر مادیات است نیز شرایطی همانند بچه‌بط دارد.

در نظر مولوی دین تقليدی بی‌ارزش است. یاد کردن تقليدی خدا در برابر یاد کردن حقیقی خداوند ارزشی ندارد. در این مورد جلال‌الدین، فرد روستایی را مثال می‌زند که در تاریکی شب شیر را که به گمان او گاووش است، بی‌مهابا لمس می‌کند. ما آدمیان نیز بارها نام خدا را بر زبان جاری می‌کنیم؛ اما هیچ عظمتی را احساس نمی‌کنیم؛ زیرا که ظلمات عالم ماده نمی‌گذارد ما به درک حقیقی برسیم (همان، ۵۰۳/۲ - ۵۱۲).

خلاف انسان زیباشناس و ناقص - که دنیای بیرونی و دیگران شخصیت او را شکل می-دهند - انسان اخلاقی می‌داند که راه رسیدن به رضایت در زندگی در تأیید دیگران نیست، بلکه به‌سبب هرچه بیشتر شناختن خود است. آدم باید پیش از هر چیز دیگر خودش را بشناسد. تازه آن وقت، پس از اینکه انسان خودش را از درون شناخت و راهش را پیدا کرد، آرامش و معنا می‌تواند بر زندگی سایه افکند (اندرسون، ۱۳۸۵: ۲۰).



کی‌یرکگارد معتقد است زمانی که فرد برای نوع زندگی خود دست به انتخاب می‌زند، به فرد بودن خویش پی برده است. انسان اخلاقی قدرت آزادی انتخاب را در خود احساس می‌کند و در راستای درک و شناخت خویشتن راستین خود برمی‌آید. به بیانی دیگر، «معنای وجود داشتن» این است که هر کس خود راستین خود را برگزیند» (کاپلستن، ۱۳۸۹: ۲۰۹). ما با انتخاب درست، متعالی می‌شویم و از همین جهت است که کی‌یرکگارد می‌گوید «ما مسیحی بودن نداریم، بلکه مسیحی شدن داریم»؛ زیرا قدرت انتخاب برای برتر شدن را در اختیار ما قرار داده‌اند و ما موجودی از پیش تعیین شده نیستیم. به بیان دیگر، انسان فطرتاً اخلاقی است، ولی از آن‌جا که به وی حق آزادی انتخاب اعطای شده، مختار است راه دلخواه خود را برود. اگر مسیر درست را برگزیند، به جایگاه واقعی اش نائل می‌شود، و گرنه درست مثل گوسفندی خواهد بود که به همراه دیگر گوسفندان یک گله روان است، و این چیزی است که سرنوشت‌ش را رقم خواهد زد (صابر، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

بنابراین انسان‌های اخلاقی و مجاهد، به آگاهی و شناخت از موقعیت خود در عالم هستی در برابر موجود برتر دست یافته‌اند و با عمل کردن به فرامین الاهی، و درست و اخلاقی زندگی کردن معنایی را برای زندگی خود انتخاب کرده‌اند.

۵-۲-۲. عقل

مولوی شخص مجاهد را دارای «عقل ایمانی» می‌داند.

عقل بر نفس است بند آهین	طبع خواهد تا کشد از خصم کین
عقل چون شحنه است در نیک و بدش	اید و وصفش کند و ادارش
پاسبان و حاکم شهر دل است	عقل ایمانی چو شحنه عادل است

(۱۳۸۲: ۱۹۸۷ - ۱۹۸۵/۴)

این عقل می‌تواند خواهش‌ها و آرزوهای نفسانی را مهار کند و به وظایف خود که شامل تکالیف شرعی و اجتماعی است عمل کند؛ اما این عقل راه‌بلد، راه رسیدن به ایمان انسان کامل نیست. عقل ایمانی هرچند که از لوازم آزادی شمرده می‌شود و توان پاسبانی و محافظت از

نفس و دل را دارد؛ اما در مواقعي دیگر می‌تواند غل و زنجیری بر پای سالکان به‌شمار آيد.
عقل موسى در برابر خضر، اسیر و گرفتار بود و قادر به فهم خضر نبود (همان، ۳۲۶۲/۲ - ۳۲۶۴؛ روحانی، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

انسان‌های اخلاقی و مجاهد با درک و تشخیص عمل صواب و ناصواب تسلیم وظیفه و تکلیف هستند. آنان به معیار انسانیت که داشتن اراده مسلط‌کننده بر نفس است، رسیده‌اند. کارهای آنان براساس عقل است نه میل و کشش و جاذبه بیرونی. آنان با نیروی عقل نوعی اخلاق ساخته‌اند و این نکته را درک کرده‌اند که باید از قوانین این جهان اطاعت کرد؛ اما اطاعت آن‌ها با ملالت همراه است. این اخلاق در برابر اخلاق مذهبی است که پر از لطف و شور و شوق است و موجب می‌شود تمام سختی‌ها قابل تحمل گرددند (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۴۵ - ۱۸۶). بنابراین آنان در مرتبه میانی قرار دارند؛ زیرا که ارتباط با موجود متعال، خداوند را به نحو مطلوب در زندگی خود جاری و ساری نکرده‌اند.

۳-۲-۵. درد و رنج

انسان‌های اخلاقی و مجاهد به این سطح از درک و شعور رسیده‌اند که درد و رنج بی‌قانونی و رذایل اخلاقی را مانع کمال خود بدانند. از این‌رو، از شرایطی که در آن هستند رنج می‌برند. رنج، روح و جان آنان را بیدار می‌کند تا حرکت و جهشی به سوی کمال بردارند. به بیان دیگر شخص اخلاقی و مجاهد از خود اولیه که خوش‌گذران و بی‌قيد است، بیرون می‌آید. مولوی معتقد است درد و رنج، حقارت و کوچکی انسان را در برابر عظمت حق پیش رویش می‌آورد؛ آدمی به تصریع و اعتراض به گناهان می‌پردازد تا نربانی آسمانی بسازد:

چون برآورد از میان جان خروش	اندر آمد بحر بخشایش به جوش
-----------------------------	----------------------------

(۶۱/۱: ۱۳۸۲)

کی‌یرکگارد نیز معتقد است که رنج مایه شرح صدر است، هنرمندانه سنگ روح انسان را تراش می‌دهد، با دقت روح و جان او را از اوهام متناهی و نسبی پاک می‌کند و نشانه و محکی



می‌شود که گواهی دهد رابطه‌ای با اهمیت مطلق (خدا) همچنان برقرار است. این فرد خاضعانه معرف است که بی خدا کاری از پیش نمی‌برد و به گناهنش اقرار می‌کند (کاپتو، ۱۳۸۹: ۸۴-۸۵). کی‌یرکگارد و مولوی این درد و رنج را که سبب بیداری روح و جان آدمی می‌شود، موهبت الاهی می‌دانند.

۴-۲-۵. گناه

گناه نقش کلیدی در تفکر مولوی و کی‌یرکگارد دارد. شاید گناهی که انسان‌های اخلاقی و مجاهد مرتكب شوند در ظاهر عوارضی داشته باشد؛ اما در سیر باطنی فرد، بیدارکننده و آغاز ایمان است.

تعریف مولوی از گناه عبارت است از: تسلیم اراده انسانی در برابر شهوت پست، در جایی که راه برای کارهای نیک و پسندیده باشد (زمانی، ۱۳۸۲: ۴۲۰). نکته‌ای که مورد نظر است، آگاهی همراه با رنجی است که پس از ارتکاب گناه بر انسان مجاهد حاکم می‌شود؛ زیرا به این درک می‌رسد که در برابر موجود متعال خداوند نافرمانی کرده است. این حس درونی است که آغاز بیداری و انقلاب درونی است:

پس بداند زود تأثیر گناه
تا بنالد زود گوید ای الله

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۳۷۴/۲)

آه او گوید که گم کردست راه
توبه او جوید که کردست او گناه

(همان، ۸۳۲ / ۵)

مولوی حضرت آدم^(ع) را الگویی برای بشر می‌داند که با توبه بعد از گناه به سعادت رسید:
از پدر آموز کا آدم در گناه
خوش فرود آمد به سوی پایگاه
بر دو پا استاد استغفار را
چون بدید آن عالم الاسرار را

(همان، ۳۲۵ - ۳۲۴/۴)

انسان با درک گناه خود، متوجه می‌شود که اصولاً شناخت و فهمش بی‌مقدار است و باید راهبری داشته باشد که با ارتباط با او شناخت و فهم پیدا کند، پس با درک گناه زمینه برای

ایمان به خدا مهیا می‌شود. کی‌یرک‌گارد به دو نوع ایمان معتقد است: ایمان فطری و ایمان متعالی. ایمان فطری همان احساس گناهکاری و تقصیر و حقارت انسان در پیشگاه خداوند است که با دانستن این حقیقت، زندگی آدمی دگرگون می‌شود و ایمان متعالی در ارتباط با خداوند فراهم می‌شود (پورمحمدی، ۱۳۹۰؛ ۶۵ - ۶۹). ویلیام هابن^۳ (۱۳۷۶: ۵۶) در کتاب *چهار سوار سرنوشت* گناه را از دید کی‌یرک‌گارد چیزی می‌داند که آشتنی او را با خدا فریاد می‌زند.

بنابراین آنچه در منظر مولوی و کی‌یرک‌گارد اهمیت دارد، جنبه بیدارکننده و آگاهی‌بخش گناه است که دید انسان را تغییر می‌دهد و به سوی تعالی هدایت می‌کند.

۳-۵. مرتبه عالی انسان از منظر مولوی و کی‌یرک‌گارد

انسان کامل مولوی و شهسوار ایمان کی‌یرک‌گارد، در اوج و قلة مرحله انسانی قرار دارند. در این جایگاه است که انسان به عنوان خلیفه و جانشین خدا بر زمین قرار می‌گیرد. چنین انسانی پله‌پله به ملاقات خدا رسیده است؛ اما این بدان معنا نیست که این مرحله نقطه‌پایانی برای سیر و سلوک به سوی حق تعالی است، بلکه این مسیری است که نهایتی برایش تصورشدنی نیست. خواست تمامی انسیا و اولیا برای پسر رسیدن به این مقام بوده است. مولوی و کی‌یرک‌گارد نیز مبنای اندیشه و تفکر خود را هدایت بشر به این سمت و سو قرار داده بودند.

انسان کامل مولوی که **مثنوی معنوی** سیر و طریقی در جست‌وجوی آن است، انسانی است که در پیوند با حق است و به عین‌الیقین رسیده است.

در نگاه کی‌یرک‌گارد مرحله دینی، لنگرگاه ایمان است. خصوصیت اصلی این مرحله این است که فرد در رابطه‌ای بی‌واسطه که از راه ایمان توان می‌گیرد با خدا پیوند می‌یابد و درمی‌یابد که یک فرد محدود و یک آفریده است و این «خود» را در پیشگاه خدا تأکید می‌کند (کاپلستان، ۱۳۸۹: ۲۱۱).

اکنون به تطبیق نظریات این دو اندیشمند درباره مرتبه عالی انسانی می‌پردازیم.



۱-۳-۵. عرشیان فرش نشین

شهسوار ایمان و انسان کامل، انسان‌ایی هستند که از هر آن‌چه تعلق به دنیای فانی دارد، دل بریده‌اند و لحظه‌لحظه زندگی خود را در حق غرقاند؛ اما کسانی که بوبی از عشق و ایمان نبرده‌اند و از درک و دریافت باطنی بی‌بهراه‌اند آنان را باور نمی‌کنند؛ زیرا در ظاهر، آن عرشیان فرش نشین را با خود همسان و همشکل می‌بینند.

مولوی در جای جای مثنوی به این موضوع اشاره دارد که انسان کامل باطنی دارد که او را از دیگران متمایز می‌کند؛ اما در ظاهر نقش آدمی دارد. در دفتر دوم در داستان «کرامات ابراهیم ادهم بر لب دریا» (۱۳۸۲: ۳۲۱۰/۲ - ۳۲۲۹) این مطلب را شرح می‌دهد (همان، ۱۰۱۹/۱، ۱۰۲۳ - ۱۰۱۹/۳: ۳۶۱۳/۵ - ۳۶۱۵) :

رسته از خشم و هوا و قال و قیل	نقش آدم لیک معنی جبرئیل
گوییا از آدمی او خود نزد	از ریاضت رسسه و زهد و جهاد
(همان، ۱۵۰۷/۴ - ۱۵۰۸/۴)	
زانکه بر دل می‌رود عاشق یقین	تو مبین این پای‌ها را بر زمین

و کی‌پرکگارد (۱۳۸۵: ۶۴-۶۵) زندگی شهسوار ایمان را این‌گونه توصیف می‌کند:

خدای بزرگ! او شهسوار ایمان است؟ چرا شبیه یک مأمور مالیات است! اما به راستی خود اوست. اندکی به او نزدیکتر می‌شوم. او را از فرق سر تا نوک پا وارسی می‌کنم تا روزنه ای که نامتناهی از آن ظاهر شود بیابم، بیهوده است! ... او یکسره به متناهی (دنیا) تعلق دارد؛ کوچک‌ترین اثری از شهسواری ایمان در او نیست. از هر چیز لذت می‌برد، به همه- چیز علاقه‌مند است. به کارش اهمیت می‌دهد. یکشنبه‌ها به کلیسا می‌رود و هیچ نگاه آسمانی یا عالمت غیر متعارف ندارد. نزدیکی‌های غروب به خانه برمی‌گردد. در راه ممکن است فکر کند که زنش حتماً برای او غذای گرم تازه‌ای مثلاً کباب گوشت با سبزیجات آماده کرده است. تماشای غذا خوردن او منظره‌ای رشکبرانگیز و شوقانگیز محسوب می‌شود. بعد از شام چیق خود را دود می‌کند و از پنجه بیرون را تماشا می‌کند. او با بی‌خيالی

آدم به دردناخوری زندگی می‌کند، با این حال هر لحظه از اوقات خوش زندگی اش را به گران‌ترین بها خریداری می‌کند؛ زیرا او کم‌ترین کار را نیز جز به لطف محال (خداد) انجام نمی‌دهد.

۲-۳-۵. ایمانی عاشقانه

پیش‌تر بیان شد کی برکگارد به سیر آفاقی بی‌اعتنایست و برای ایمان سیر انفسی و درونی را در نظر می‌گیرد؛ در مقابل، مولوی سیر آفاقی را مرحله‌ای از ایمان می‌داند، اما او نیز با کی برکگارد در مرحلهٔ برتر ایمان موافق است که ملاک، قبول قلب است نه پذیرش عقل:

موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است	بوی جنسیت پی دل بردن است

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۱۷۶/۶ - ۱۱۷۷)

ایمان مولوی و کی برکگارد در این مرتبه «عقل‌ستیز» نیست، بلکه والاتر از تعقل و فوق عقل است. ایمانی که کی برکگارد شرح می‌دهد به‌سبب دلایلی (چون تقریب و تخمین دلیل تاریخی، تعویق و تعلیق دلیل فلسفی و دلیل عدم شورمندی) «عقل‌پذیر» نیست. اما در نظر مولوی که شاعری مسلمان است ایمان با راهنمایی شرع برای یافتن دلیل، به صورت معقول در می‌آید؛ یعنی عقل‌پذیر و مقبول عقل است (پورمحمدی، ۱۳۹۰: ۲۴۵):

عقل اسیر عقل باشد ای فلان	حس اسیر عقل باشد هم بدان
کارهای بسته را هم ساز کرد	دستِ بسته‌ی عقل را جان باز کرد
هم‌چو خس بگرفته روی آب را	حس‌ها و اندیشه بر آب صفا
آب پیدا می‌شود پیش خرد	دست عقل آن خس به یک سو می‌برد
خس چو یکسو رفت پیدا گشت آب	خس بس ائمه بود بر جو چون حباب
خس فرازاید از هوا بر آب ما	چون که دست عقل نگشاید خدا
آن هوا خندان و گریان عقل تو	آب را هر دم کند پوشیده او
حق گشاید هر دو دست عقل را	چون که تقوا بست دو دست هوا



پس حواس چیره محکوم تو شد
چون خرد سالار و مخدوم تو شد
(همان، ۱۸۲۴/۳ – ۱۸۳۲)

مولوی معتقد است که با تکامل انسان عقل او نیز تعالی می‌باید تا جایی که با «عقل کل»
پیوند حاصل کند و در آن فانی شود (همان، ۲۵۲۷/۳ – ۲۵۳۱):
بعد از این شد عقل شاگردی ورا
چون معلم بود عقلش ز ابتدا
(همان، ۱۰۶۵/۱)

آن خطای دیدن ز ضعف عقل اوست
عقل کل، مغز است و عقل ما چو پوست
(همان، ۳۷۴۳/۱)

فرمان عقل در شهسوار ایمان و انسان کامل، به دست عشق است. عشق، عقل را تهذیب
می‌کند. عشق به صفاتی فرد عمق می‌بخشد و قلبش با گذشت زمان هرچه بیشتر تابناک می-
شود. آدمی در این سیر به اصل خویش نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود و زمانی می‌رسد که خدا را
در خویشن خویش مشاهده می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت مولوی و کی پرکگارد بر طی کردن مسیر ایمان با عشق اتفاق نظر
دارند. انسان کامل و شهسوار ایمان، در جست‌وجوی هدف والایی برای زندگی خود که
رسیدن به کمال مطلق است، عاشقانه عمل می‌کنند. سیر انسانی سبب می‌شود آنان در باطن
چیزی را با تمام وجود بخواهند و فقط به این بیندیشند که آنچه را خدا می‌خواهد، انجام دهنند
و به حواشی و نتایج ظاهری آن توجه نداشته باشند.

۳-۵. رویین روان

«رویین روان» اصطلاحی است که پاسلامی ندوشن به زیبایی برای سلب شدن گناه از انسان
کامل به کار می‌برد. به این معنا که وقتی انسان خود را به عالم بی‌رنگی که جلوه حق است می-
رساند، در این مرحله رویین روان می‌شود و خاصیت گناه از او سلب می‌گردد. حساب این فرد
از مردم عادی جداست؛ زیرا به نامتناهی رسیده است. او می‌تواند حتی زنار بینند، ترک فرائض

کند و یا کفر بگوید. این مطلب را مولوی در داستان «طوطی و بازرگان» به خوبی به تصویر کشیده است (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۲: ۱۳):

کفر ایمان شد چو کفر از بهر اوست	بد نماند چون اشارت کرد دوست
آن ز نیکویی های عالم بگزارد	هر بدی که امر او پیش آورد
ده مده که صد هزاران ڈر اوست	زان صدف گر خسته گردد نیز پوست

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۴۱ - ۳۳۹/۶)

کی یرکگاردنیز چنین شرایطی را برای شهسوار ایمان متصور است. حضرت ابراهیم^(ع) به امر خدا قصد کشتن فرزند خود را داشت. این مسئله برابر است با حکم قتل زرگر به دست پادشاه در دفتر اول *مثنوی*. از دید یک فرد اخلاقی و شخصی که به عالم ماورای طبیعت قدم نهاده است، چنین عملی غیراخلاقی و قتل به شمار می‌آید.

اما حقیقت این است که اخلاق در منظر شهسوار ایمان و انسان کامل، وظیفه محور است نه نتیجه محور؛ زیرا نتیجه اعمال باعث خیر و نیک بودن آن‌ها نیست. اخلاق، مطلق است؛ زیرا به امر خدا تعیین می‌شود و این سبب الزام اخلاقی است (پورمحمدی، ۱۳۹۰: ۲۵۹ - ۲۶۳). و این- جاست که اخلاق در برابر ایمان رنگ می‌بازد و در مقامی فروتر قرار می‌گیرد.

۴-۳-۵. تسلیم و اعتماد

ثمره ایمان عاشقانه، تسلیم و رضا خواهد بود؛ ایمان و اعتماد به خدا در هر حال و شرایطی، چه لطف و چه قهر. سلطنت عشق که بر دل حاکم می‌شود، آرزوی او در خواهش معشوق مغلوب می‌گردد و از غلبه اراده معشوق به جان عاشق لذت و کامروابی می‌رسد. در آن هنگام از رنج و آزاری که به وی برسد بیشتر لذت می‌برد؛ زیرا دخواه معشوق است. از دیگر سو، عشق بدون استقامت و پایداری به کمال نمی‌رسد. از این رو، این رنج و آزار و یا به تعبیری قهر، محک صدق و استقامت عاشق است. معشوق با ابتلا و امتحان، نقد وجود عاشق را می‌سنجد؛ زیرا خوشی و آرامش آرزوی عاشق است و صدق و استقامت را در آن حال نمی‌توان



آزمود؛ ناکامی و بلاست که معیار راستی و پایداری عاشق راستین را مشخص می‌کند. انسان کامل، قهر را به جان می‌خرد و از امتحان سریلند بیرون می‌آید (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۶۲۰ - ۶۲۲):

همچو موسی زیر حکم خضر رو	چون گرفت پیرهن تسلیم شو
تانگوید خضر رو هذا فراق	صبر کن بر کار خضری بی‌نفاق
گرچه طفلی را کشد تو مو مکن	گرچه کشتی بشکند تو دم مزن
تا یادله فوق ایدیهم براند	دست او را حق چو دست خویش خواند
زنده چه بود جان پاینده‌اش کند	دست حق می‌راندش زنده‌اش کند
پس کجا بی‌صیقل آینه شوی	گر به هر زخمی تو پر کینه شوی

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۹۷۳ - ۲۹۶۹/۱)

وقتی خداوند به حضرت ابراهیم^(ع) امر کرد که اسحاق (در نگاه مسیحیت) را قربانی کند؛ فرزندی که بعد از سال‌ها به او عنایت کرده بود و نیز وعده داده بود که پدر نسل‌هایی خواهد بود که به تعداد ستارگان آسمان است، ابراهیم^(ع) که شهسوار ایمان است هرگز در این وعده خدا تردید نکرد و بی‌هیچ هراس و تردیدی کمر به قربانی کردن اسحاق بست. ابراهیم^(ع) راه‌های خدا را درک نمی‌کرد، لیکن او به لطف امر محال ایمان داشت؛ زیرا خیلی وقت بود که حساب‌گری بشری را به تمامی پشت سر نهاده بود. با خدا همه‌چیز ممکن است، حتی چیزهایی که نزد ما محال به نظر می‌رسند (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۶۵).

مولوی (۱۳۸۲: ۴۱۷۴/۳ - ۴۱۷۸) می‌گوید:

سر بنه انسی ارانتی اذبحک	من خلایلم تو پسر پیش بچک
تا بیرم حلقت اسماعیل‌وار	سر به پیش قهر نه دل برقرار
کز بریده گشتن و مردن بری است	سر بیرم لیک این سر آن سری است
ای مسلمان بایدت تسلیم جست	لیک مقصودم از آن تعلیم توست
تانه هستی و نه خود ماند تو را	ای نخود می‌جوش اندر ابتلا

مولوی اعتماد به خداوند را در داستان حضرت یوسف^(ع) نیز به تصویر می‌کشد. زمانی که این پیغمبرزاده به دست برادران غیورش در چاه قرار می‌گیرد، خود را از رحمت و لطف حق

دور نمی‌بیند، بلکه باور دارد که از خداوندی که خیر محض است جز خیر انتظار نمی‌رود؛ از این‌رو هیچ ترس و واهمه‌ای ندارد (همان، ۴۰۵۷/۵ – ۴۰۶۰).

۶. نتیجه

جلال‌الدین محمد مولوی و سورن کی‌برکگارد، اندیشمتدانی مذهبی بودند که سعی مدام در پژوهش بینشی موحدانه داشتند. آن‌ها معنا و روش «خود را بشناس» تا «خدایت را بشناسی» را شرح کردند و به ما آموختند که باید در خود سفر کنیم.

به طور کلی می‌توان گفت که مکتب اگزیستانسیالیسم موحدانه که سردمدار آن سورن کی‌برکگارد است، قرابت زیادی با عرفان اسلامی که مولوی از بزرگان آن است دارد. تشابه اندیشه آنان درباره انسان و کمالش جلوه کرده است. هر دو اندیشمتدان برای انسان سیر و مراتبی برای رسیدن به کمال قائل‌اند. مولوی این مراحل را از دانی به عالی انسان ناقص، انسان مجاهد و انسان کامل می‌داند و کی‌برکگارد انسان زیباشناس، انسان اخلاقی و شهسوار ایمان.

شروع این سیر و کمال با تصمیم پذیرش فردیت و انتخاب کردن برای هر انسانی آغاز می‌شود. برخی از انسان‌ها این تصمیم را نمی‌گیرند و در مرتبه دانی انسانیت، مرتبه انسان ناقص و زیباشناس می‌مانند. چنین انسانی در حصار خواهش‌های مادی خود است و زندگی را مجموعه‌ای از هیجانات و علایق ظاهری خود می‌داند. بنابراین به حقیقت و خودی خود که با سیر درونی حاصل می‌شود، نمی‌رسد. چنین انسانی ممکن است مقلد مناسک دینی باشد؛ اما از درک حقایق محروم است.

خلاف انسان ناقص و زیباشناس که دنیای بیرونی و دیگران شخصیت او را شکل می‌دهند، انسان مجاهد و اخلاقی برای زندگی خود معنایی انتخاب کرده است. در این مرحله انسان براساس عقل و قوانین راه درست را تشخیص می‌دهد و دست به انتخاب می‌زند. انتخاب یعنی رها شدن از بی‌قیدی و حرکت به سمت کمال. چنین انسانی اگر خلاف اوامر و قوانین عمل کند یا به تعبیر دیگر گناه کند رنجی همراه با آگاهی پس از ارتکاب بر او حاکم می‌شود که آغاز انقلاب درونی است. انقلابی که ثمرة آن سعادت است.



انسان مجاهد و اخلاقی با طی طریق به مرحله عالی انسانی می‌رسد. جایی که انسان کامل و شهسوار ایمان در پیوند با حق هستند و به آزادی معنوی رسیده‌اند؛ یعنی جنبه‌های معنوی و الاهی آنان از سیطره جنبه‌های مادی آزاد شده‌است. آنان با ایمانی عاشقانه به حق رسیدند و جلوه‌ای از آن هستند. ایمانی که فراتر از عقل است و آنان را رویین روان می‌کند و خاصیت گناه از ایشان سلب می‌شود؛ زیرا که در این مرحله اخلاق وظیفه محور است و نه نتیجه محور. در طی این مراحل فیلسوف دانمارکی هیچ جایگاهی برای عقل در مسیر سعادت قائل نیست و تکیه او بر روش افسوسی و درونی است، و در رد دلایل آفاقی سه دلیل عمدۀ را بیان می‌کند. در مقابل، مولوی - که شاعری مسلمان است - با توجه به مضامین قرآنی که انسان را به تفکر و تعقل درباره خود و عالم پیرامون دعوت می‌کند و آن را راهی برای شناخت خداوند می‌داند، سیر عقلانی را در آغاز راه لازم می‌داند؛ ولی او نیز همچون کیپرکگارد معتقد است آنچه ایمان را ایمان می‌کند پذیرش قلبی است.

۷. پی‌نوشت‌ها

1. Soren Kierkegaard
2. Robert Merrihew Adams
3. William Hubben

۸. منابع

- قرآن مجید.
- آدامز، رابرт مری هیو (۱۳۷۴). «ادله کیپرکگارد بر ضد استدلال آفاقی در دین». *تقد و نظر*. ترجمه مصطفی ملکیان. ش ۳ - ۴. صص ۸۹-۹۴.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۲). «حماسه انسان کامل در مثنوی مولانا». *نگین*. ش ۱۰۶. ص ۱۳.
- اکبری، رضا (۱۳۸۴). *ایمان گروی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اندرسون، سوزانلی (۱۳۸۵). *فلسفه کیپرکگارد*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- بلاکهام، هرولد جان (۱۳۷۶). *شش متفکر اگریستانسیالیست*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: مرکز.

- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۰). *ایمان و اخلاق مقایسه رویکرد الاهیات کبیرکگار و اشاعره متقدم*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد مولوی*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۳). *حافظت‌نامه*. تهران: علمی فرهنگی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.
- روحانی، رضا (۱۳۸۴). «مولوی و آزادی». *مطالعات عرفانی*. ش. ۱. ص ۱۲۳.
- زمانی، کریم (۱۳۸۲). *میناگر عشق*. تهران: نی.
- زند سلیمانی، خالد (۱۳۹۰). «درآمدی بر اگزیستانسیالیسم». *کتاب ماه فلسفه*. ش. ۴۶. ص ۷۹.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۲). «علم عقل و عشق در مثنوی مولوی». *نقد و نظر*. ش. ۳۱ - ۳۲. صص ۳۵۴-۳۵۳.
- صابر، غلام (۱۳۸۸). *کبیرکگار و اقبال فیلسوفان عشق*. ترجمه محمد تقایی ماکان. تهران: یادآوران.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۸). *شرح مثنوی شریف*. تهران: زوار.
- فلین، توماس (۱۳۹۱). *اگزیستانسیالیسم*. ترجمه حسین کیانی. تهران: بصیرت.
- فیضی، کریم (۱۳۸۹). *شعاع شمس غزلیات شمس تبریزی به روایت دکتر دینانی*. تهران: اطلاعات.
- کاپلستن، فردیک (۱۳۸۹). *فلسفه معاصر*. ترجمه علی اصغر حلیبی. تهران: زوار.
- کاپوتو، جان دی (۱۳۸۹). *چگونه کبیرکگار بخوانیم*. ترجمه صالح نجفی. تهران: رخداد نو.
- کبیرکگار، سورن (۱۳۸۵). *ترس و لرز*. ترجمه عبد‌الکریم رشیدیان. تهران: نی.
- ————— (۱۳۷۴). «*انفسی بودن حقیقت است*». *نقد و نظر*. ترجمه مصطفی ملکیان. ش. ۳ - ۴. صص ۶۹-۶۵.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *صد گفتار خلاصه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- مولوی، جلال الدین (۱۳۸۲)، *مثنوی معنوی* (براساس نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون). تهران: اهورا.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶)، *میزان الحكمه*، ج ۸، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.



- ورنو - وال، روزه - ژان (۱۳۸۷). نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن. ترجمهٔ یحیی

مهدوی. تهران: خوارزمی.

- هابن، ویلیام (۱۳۷۶). چهار سوار سرنوشت. ترجمهٔ عبدالعلی دستغیب، اصفهان، پرسش.