

مراتب انسانی از منظر مولوی و کی‌یرک‌گارد

راضیه خسروی سرشکی^{۱*} علیرضا فولادی^۲

۱. مربی دانشگاه مجازی المصطفی، گروه زبان و ادبیات فارسی

۲. دانشیار دانشگاه کاشان، گروه زبان و ادبیات فارسی

پذیرش: ۱۳۹۶/۷/۱۹

دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۷

چکیده

تطبیق آراء اندیشمندان سبب می‌شود تا به درک مشترکی از نوع بینش آنان برسیم. در این پژوهش با روش تطبیقی، مراتب انسانی را از منظر جلال‌الدین محمد مولوی (۶۰۴-۶۷۲ ق)، عارف و شاعر شرقی، و سورن کی‌یرک‌گارد (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م)، پدر مکتب اگزیستانسیالیسم، بررسی کرده‌ایم. 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 مراحل 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، اگزیستانسیالیسم، انسان کامل، مولوی، کی‌یرک‌گارد.

فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی
دوره ۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶، صص ۹۴-۱۲۲

E-mail: Razieh.Khosravi@gmail.com

* نویسنده مسئول مقاله:

۱. مقدمه

تطبیق 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 - ۶۷۲ ق.)، عارف ایرانی، و سورن کی‌یرکگارد^۱ (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵ م.)، فیلسوف اگزیتانیسم 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 مراحل 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» به‌تصویر 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 فرایند 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^(ع)، که قصد قربانی کردن فرزندش را داشت، شرح می‌دهند.

در این پژوهش می‌کوشیم به این پرسش پاسخ گوئیم 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 جهان‌بینی‌ها* اثر علامه محمدتقی جعفری، دیدگاه‌های مولوی و مکتب اگزیستانسیالیسم به طور اجمالی بررسی شده است. همچنین مقاله «رویکردهای اگزیستانسیالیستی مولانا»، از حسن اکبری بیرق (۱۳۹۰) که در کنفرانس بین‌المللی «از بلخ تا قونیه» ارائه شده است، برای پژوهش ما مفید و راه‌گشا بوده است. پژوهش حاضر با رویکردی موضوع‌محور 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 دربارهٔ هریک از این مراتب (نخست، میانی، عالی)، به ترتیب ذکر می‌شود.

۴. چارچوب نظری

۴-۱. انسان از منظر مولوی

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

بیشه‌ای آمد وجود آدمی	بر حذر شو زین وجود، ار زان دمی
در وجود ما هزارن گرگ و خوک	صالح و ناصالح و خوب و خشوک
حکم آن خور است کآن غالب‌تر است	چون که زَر بیش از مس آید آن زَر است
سیرتی کآن در وجودت غالب است	هم بر آن تصویر حشرت واجب است

(مولوی، ۱۳۸۲: ۱۴۱۳/۲ - ۱۴۱۹)

و این انسان پیچیده می‌تواند مجموعی از اضداد باشد. مولوی با زبان تمثیلی به‌خوبی این تضاد را نشان می‌دهد (ر.ک: همان، ۳۰۳۵/۲، ۶۰۴/۲-۶۰۵، 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؛ هرکس خود را شناخت، پروردگار خود را شناخته است» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶: ج ۸ / ۱۱۴). مولوی نیز انسان را به شناخت خود ترغیب می‌کند و آن را شریف‌ترین علم می‌داند، زیرا سبب شناخت خداوند است:

بهر آن پیغمبر این را شرح ساخت هر که خود بشناخت، یزدان را شناخت

(همان، ۲۱۱۴/۵)

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

هر کسی اندازه روشن‌دلی	غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید	بیشتر آمد برو صورت پدید
گر تو گویی کآن صفا فضل خداست	نیز این توفیق صیقل ز آن عطاست
قدر همت باشد آن جهد و دعا	کیس لایس انسان آما سعی

(همان، ۲۹۱۰/۴ - ۲۹۱۳)

در آغاز سفر شناخت خویشتن، مولوی استفاده از «عقل» را مطرح می‌کند. وی عقل را صاحب مراتب می‌داند و برای هر رتبه حد و حدودی متصور است. کار عقل در سنت عرفانی مولوی، شناخت و تمیز^{۱۱} درستی و نادرستی است و در هر مرتبه مادامی که در همان حدود و ثغور حرکت می‌کند، نه‌تنها مذبذوم نیست، بلکه از لوازم ضروری و حیاتی زندگی انسانی است



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

عاشقان را شد مدرس حسن دوست دفتر و درس سبقتشان روی اوست
خامش‌شد و نعره‌ی تکرارشان می‌رود تا عرش و تخت یارشان

(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۸۴۷/۳ - ۳۸۴۸)

۴-۲. انسان از منظر کی‌یرگارد

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

در تفکر وجودگرایی، چند اصل اساسی وجود دارد که ازجمله «تقدم 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 جمعیت ناشناس - که از آن تعبیر به مردم می‌شود - محو می‌کنند (فلین، ۱۳۹۱: ۹).

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

کی‌یرگارد 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 نکرده‌اید. معرفت باید به زبان عمل درآید، در غیراین صورت بی‌روح است و ثمری جز ملال ندارد (کاپوتو^{۱۳۸۹}: ۲۶-۲۷).

کی‌یرگارد تحقیقات آفاقی را یقین‌بخش 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 روبه‌رو می‌شویم؛ زیرا در مسائل تاریخی نتیجه تحقیقات با تقریب و تخمین بیان می‌شود. کی‌یرگارد (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 تحقیقاتش را زیر سؤال می‌برد.

اشکال دیگری که کی‌یرگارد 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 توهم را به ارث می‌برد که روش کاملاً بی‌نقص و عیب است، اما محققان خبری هنوز توفیق 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 پیشرفته منوط و موکول است (آدامز، ۱۳۷۴؛ ۸۹).



آدامز^۲ در مقاله «ادله کی‌یرگارد بر ضد استدلال آفاقی در دین» دلیل شورمندی را این گونه شرح می‌دهد که براساس نظر کی‌یرگارد اساسی‌ترین و ارزشمندترین خصیصه تدین، شورمندی است و درواقع، شورمندی با بیشترین شدت و حدت؛ 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 کی‌یرگارد

در نگاه مولوی انسان‌ها به سه دسته تقسیم می‌شوند:

وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند	آدمی شکلند و سه امت شدند
یک گروه مستغرق مطلق شدند	همچو عیسی با ملک ملحق شدند
نقش آدم لیک معنی جبرئیل	رسته از خشم و هوا و قال و قیل
از ریاضت رسته و زهد و جهاد	گویا از آدمی او خود نـزاد
قسم دیگر با خران ملحق شدند	خشم محض و شهوت مطلق شدند
وصف جبریلی در ایشان بود رفت	تنگ بود آن خانه و آن وصف زفت ...
او ز حیوان‌ها فزون‌تر جان گـند	در جهان باریک کاری‌ها کند
مکر و تلبیسی که او داند تنید	آن ز حیوان دگر ناپید پدید
جام‌های زرکشی را بافتن	دُرّها از قعر دریا یافتن
خرده‌کاری‌های علم هـندسه یا	نجوم و علم طب یا فلسفه
که تعلّق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخرست	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چـند روز	نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آن را با دلش
پس درین ترکیب حیوان لطیف	آفرید و کرد با دانش الیف

نام کالانعام کرد آن قوم را زانک نسبت کو به یقظه نوم را
روح حیوانی ندارد غیر نوم حس‌های منعکس دارند قوم
لاجرم اسفل بود از سافلین ترک او کن لا احبّ الأفلین ...
ماند یک قسم دگر اندر جهاد نیم حیوان نیم حیّ بارشاد
روز و شب در جنگ و اندر کش مکش کرده چالش آخرش با اولش
(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 نخواهند 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 می‌کنند. او این سه گزینه را به ترتیب «سپهر زیباشناسانه، سپهر اخلاقی و سپهر دینی» می‌نامد.

۵-۱. 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. هردو 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.

۵-۱-۱. 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 (۱۳۸۲: ۳۰۳۱/۴ - ۳۰۳۵). با بیان تمثیلی این مطلب را روشن می‌کند که «روغن و کره را از دوغ می‌گیرند که در ظاهر آن عیان نیست». کی‌یرگارد نیز به صراحت بیان می‌کند که «همه می‌توانند شهبسوار ایمان شوند که اوج و قله انسانیت است» (بلاکهام، ۱۳۸۶: ۱۷). این جملات نشان می‌دهد که این دو متفکر به مختار بودن 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 کی‌یرگارد، به فردیت و خودی خود بی‌اعتناست و آن را نشناخته است. از این‌رو مولوی (۱۳۸۲: ۳/۱۰۰۰ - ۱۰۰۱) در وصف او چنین می‌گوید:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت بود اطلس خویشتن بر دل‌قی بدوخت
کی‌یرگارد 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).

۵-۱-۲. 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 روست 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 حقیقت‌بین 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:

هم‌چو استوری که بگریزد ز بار	او سر خود گیرد اندر کوه‌سار
صاحبش در پی دوان کای خیره‌سر	هر طرف گرگی است اندر قصد خر
گر ز چشمم این زمان غایب شوی	پشت آید هر طرف گرگ قوی
استخوانت را بخاید چون شکر	که نبینی زنده جانی را دگر
آن مگیر آخر بمانی از علف	آتش از بی‌هیزی گدرد تلف
هین بگریز از تصرف کردنم	وز گرانی بار که جانت منم
تو ستوری هم که نفست غالب است	حکم غالب را بود ای خودپرست
خر نخواندت اسب خواندت ذوالجلال	اسب تازی را عرب گوید تعال
میر آخور بود حق را مصطفی	بهر استوران نفس پُر جفا

(مولوی، ۱۳۸۲: ۴ / ۱۹۹۸ - ۲۰۰۶)

کی‌یرکگارد نیز ضعف بزرگ انسان زیباشناس را دلبستگی و شیفته‌بودن به زیبایی‌های متناهی می‌داند (صابر، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

انسان‌های زیباشناس و ناقص، تعریف صحیحی از لذت و سعادت در ذهن ندارند؛ به‌همین دلیل به‌خطا رفته‌اند. 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: ۲۳۳).

آنان خدا را از طریق فطرت می‌شناسند و اگر به خدا رو کنند، از سر نیاز است نه از روی عشق و ایمان. کی‌یرگارد 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:

فقر لقمه دارد او نه فقر حق	پیش نقش مرده‌ای کم نه طبق
ماهی خاکی بود درویش نان	شکل ماهی لیک از دریا رمان
مرغ خانه است او نه سیمرغ هوا	گُوت نوشد او ننوشد از خدا
عاشق حق است او بهر نوال	نیست جانش عاشق حُسن و جمال ...
عاشقِ تصویر و وهم خویشتن	کی بود از عاشقان ذوالمین

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۷۵۳/۱ - ۲۷۵۹)

۳-۱-۵. 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 کی‌یرگارد 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 گزینم، 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 عینی‌اش 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 ببالم 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 خود 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 گند	در جهان باریک‌کاری‌ها کند
مکر و تلبیسی که او داند تنید	آن ز حیوان دگر ناید پدید
جام‌های زرکشی را بافتن	دُرّها از قعر دریا یافتن
خرده‌کاری‌های علم هندسه	یا نجوم و علم طب یا فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخرست	که عماد 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 بپذیرد؛ 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 ظاهری 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 آب‌خواران بگذرد
آب در جو زان نمی‌گیرد قرار	ز آن‌که جو نیست تشنه و آب‌خوار
همچو نایی ناله زاری کنند	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 انفسی صورت می‌گیرد و هیچ راهی بیرونی وجود ندارد؛ زیرا در تحلیل آفاقی، اضطراب و نگرانی که ثمره عشق و لازمه ایمان است وجود ندارد. از این‌روست که برای ردّ 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. آن‌کس که ایمان دارد مستغنی از دلیل و برهان است (ورنو - وال، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

کی‌یرکگارد (۱۳۷۴: ۶۷-۶۸). برای روشن‌شدن 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 اژدهایی بر آستان خانه ایمان نشسته است و تهدید می‌کند که می‌بلعدش، نقطه‌ضعفی 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 نرم‌نرمک احساس شرم می‌کند، مانند زن جوان که عشق دیگر او را بسنده نیست و در نهان از اینکه فلان کس عاشق اوست، شرمسار 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 می‌نهد و کم‌کم شورمندی خود را از دست می‌دهد، وقتی به‌تدریج به حالی در می‌افتد که دیگر ایمانش نمی‌توان خواند، آن‌گاه به برهان محتاج می‌شود تا به وساطت او، جناح کفر حرمتش نهد.

خلاف نظر کی‌یرگارد، در نظر مولوی عقل در این مرحله عبث 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 جزئی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود
(همان، ۱۹۸۲/۱)

داند آن عقلی که او دل روشنی است در میان لیلی و من فرق نیست
(همان، ۲۰۱۹/۵)

البته گفتنی است که مولوی برای ایمان، عقل را لازم می‌داند نه کافی؛ و عشق در باقی مسیر هدایت‌گر انسان به سوی حقیقت است.



نورِ نورِ چشم، خود نورِ دل است	نورِ چشم از نورِ دل‌ها حاصل است
باز نورِ نورِ دل نورِ خداست	کاو ز نورِ عقل و حس پاک و جداست
(همان، ۱۱۲۶/۱ - ۱۱۲۷)	
سوی حس و سوی عقل او کامل است	گرچه خود نسبت به جان او جاهل است
بحث عقل و حس اثر دان یا سبب	بحث جانی یا عجب یا بلعجب
ضوء جان آمد نماند ای مستضی	لازم و ملزوم و نافی مقتضی
زان که بینا را که نورش بازغ است	از دلیل چون عصا بس فارغ است
(همان، ۱۵۰۵/۱ - ۱۵۰۸)	

مولوی شناخت آفاقی را براساس آیات *قرآن* یکی از راه‌های شناخت و پی‌بردن به وجود خدا معرفی می‌کند. آیه ۵۳ سوره فصلت (۴۱) می‌فرماید: «سِنْرِیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْاِفَاقِ وَ فِی اِنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَّبِعْنَ لَهُمْ اَنَّهُ 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 کی‌یرگارد و مولوی، انسان‌های زیباشناس و ناقص، شاید از معرفت نصیبی داشته باشند؛ اما خود را مسئول نمی‌دانند و به همین جهت از کمال بی‌بهره‌اند.

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

در نظر جلال‌الدین محمد مولوی، انسانی که در مرتبه میانی و بینابین مراحل عالی و دانی انسانی قرار دارد، «انسان مجاهد» است. کی‌یرگارد 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 تقلید

برای یافتن معنای زندگی، انسان حقیقت‌جو 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 می‌طلبم؟ اگر چیزی را می‌طلبم، 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 می‌طلبی 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 محرک باطنی برای حرکت به سوی تعالی می‌داند. او در پایان دفتر دوم *مثنوی* قصه‌ای برای روشن کردن این موضوع بیان می‌کند: «بچه‌بطلی 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 بچه‌بطل دارد.

در نظر مولوی دین تقلیدی بی‌ارزش است. یاد کردن تقلیدی 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 گاوش 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 می‌دهند - انسان اخلاقی می‌داند که راه رسیدن به رضایت در زندگی در تأیید دیگران نیست، بلکه به سبب 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).



کی‌یرگارد 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 خودِ راستینِ خود را برگزیند» (کاپلستن، ۱۳۸۹: ۲۰۹).

ما با انتخاب درست، متعالی می‌شویم و از همین جهت است که کی‌یرگارد می‌گوید «ما مسیحی بودن نداریم، بلکه مسیحی شدن داریم»؛ زیرا قدرت انتخاب برای برتر شدن را در اختیار ما قرار داده‌اند و ما موجودی ازپیش تعیین شده نیستیم. به بیان دیگر، انسان فطرتاً اخلاقی است، ولی از آن‌جا که به وی حق آزادی انتخاب اعطا شده، مختار است راه دلخواه خود را برود. اگر مسیر درست را برگزیند، به جایگاه واقعی‌اش نائل می‌شود، وگرنه 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 الهی، و درست و اخلاقی زندگی کردن معنایی را برای زندگی خود انتخاب کرده‌اند.

۲-۵. عقل

مولوی شخص مجاهد را دارای «عقل ایمانی» می‌داند.

طبع خواهد تا کشد از خصم کین	عقل بر نفس است بند آهنین
آید و وصفش کنند واداردش	عقل چون شحنه است در نیک و بدش
عقل ایمانی چو شحنه عادل است	پاسبان و حاکم شهر دل است

(۱۳۸۲: ۴/۱۹۸۵ - ۱۹۸۷)

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 مواقعی دیگر می‌تواند غل و زنجیری بر پای سالکان به‌شمار آید. عقل موسی در برابر خضر، اسیر و گرفتار بود و قادر به فهم خضر نبود (همان، ۲/ ۳۲۶۲ - 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 گردند (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.

۵-۲-۳. 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 بی‌قید است، بیرون می‌آید.

مولوی معتقد است درد و رنج، حقارت و کوچکی انسان را در برابر عظمت حق پیش رویش می‌آورد؛ آدمی به تضرع و اعتراف به گناهان می‌پردازد تا نردبانی آسمانی بسازد:

چون برآورد از میان جان خروش اندر آمد بحر بخشایش به جوش
(۱۳۸۲: ۶۱/۱)

کی‌یرگارد 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 معترف است که بی‌خدا کاری از پیش نمی‌برد و به گناهانش اقرار می‌کند (کاپوتو، ۱۳۸۹: ۸۴-۸۵). کی‌یرگارد 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 کی‌یرگارد دارد. شاید گناهی که انسان‌های اخلاقی و مجاهد مرتکب 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 شهوات 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 بدانند زود تأثیر گناه تا بنالد زود گوید ای اله
(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۳۷/۲)
توبه او جوید که کردست او گناه آه او گوید که گم کردست راه
(همان، ۵/ ۸۳۲)

مولوی حضرت آدم^(ع) را الگویی برای بشر می‌داند که با توبه بعد از گناه به سعادت رسید:
از پدر آموز ک‌آدم در گناه خوش فرود آمد به سوی پایگاه
چون بدید آن عالم الاسرار را بر دو پا استاد استغفار را
(همان، ۳۲۴/۴ - ۳۲۵)

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 آشتی 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 قله مرحله انسانی قرار دارند. در این جایگاه است که انسان به عنوان خلیفه و جانشین خدا بر زمین قرار می‌گیرد. چنین انسانی پله پله به ملاقات خدا رسیده است؛ اما این بدان معنا نیست که این مرحله نقطه پایانی برای سیر و سلوک به سوی حق تعالی است، بلکه این مسیری است که نهایی برایش تصورشدنی نیست. خواست تمامی انبیا و اولیا برای بشر 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 (کاپلستن، 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، انسان‌هایی هستند که از هر آن‌چه تعلق به دنیای فانی دارد، دل بریده‌اند و لحظه‌لحظه زندگی خود را در حق غرق‌اند؛ اما کسانی که بویی از عشق و ایمان نبرده‌اند و از درک و دریافت باطنی بی‌بهره‌اند 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 - ۳۲۳۹) این مطلب را شرح می‌دهد (همان، ۱۰۱۹/۱، ۱۰۱۹/۳ - ۱۰۲۳، ۳۶۱۳/۵ - ۳۶۱۵):

نقش آدم لیک معنی جبرئیل	رسته از خشم و هوا و قال و قیل
از ریاضت رسته و زهد و جهاد	گوییا از آدمی او خود نـزاد
(همان، ۱۵۰۷/۴ - ۱۵۰۸)	
تو مبین این پای‌ها را بر زمین	زانکه بر دل می‌رود عاشق یقین
(همان، ۱۹۷۶/۳)	

و کی‌یرگارد (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 واری 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 علامت 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 چپق خود را دود می‌کند و از پنجره بیرون را تماشا می‌کند. او با بی‌خیالی

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

۲-۳-۵. ایمانی عاشقانه

پیش‌تر بیان شد کی‌یرکگارد به سیر آفاقی بی‌اعتناست 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 کی‌یرکگارد در مرحله 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 کی‌یرکگارد در این مرتبه «عقل‌ستیز» نیست، بلکه والاتر از تعقل و فوق عقل است. ایمانی که کی‌یرکگارد شرح می‌دهد به سبب 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):

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



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 می‌یابد تا جایی که با «عقل کل» پیوند حاصل کند و در آن فانی شود (همان، ۲۵۲۷/۳ - ۲۵۳۱):

چون معلّم بود عقلش ز ابتدا بعد از این شد عقل شاگردی و را
(همان، ۱۰۶۵/۱)

آن خطا 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 صفای فرد عمق می‌بخشد و قلبش با گذشت زمان هرچه بیشتر تابناک می‌شود. آدمی در این سیر به اصل خویش نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود و زمانی می‌رسد که خدا را در خویشتن خویش مشاهده می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت مولوی و کی‌یرگارد 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 انفسی سبب می‌شود آنان در باطن چیزی را با تمام وجود بخواهند و فقط به این بیندیشند که آنچه را خدا می‌خواهد، انجام دهند و به حواشی و نتایج ظاهری آن توجه نداشته باشند.

۳-۵. رویین‌روان

«رویین‌روان» 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 می‌رساند، در این مرحله رویین‌روان می‌شود و خاصیت گناه از او سلب می‌گردد. حساب این فرد از مردم عادی جداست؛ زیرا به نامتناهی رسیده است. او می‌تواند حتی زنار ببندد، ترک فرائض

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

بد نماند چون اشارت کرد دوست کفر ایمان شد چو کفر از بهر اوست
هر بدی که امر او پیش آورد آن ز نیکویی‌های عالم بگذرد
زان صدف گر خسته گردد نیز پوست ده مده که صد هزاران دُر در اوست
(مولوی، ۱۳۸۲: ۳۳۹/۶ - ۳۴۱)

کی‌یرگارد نیز 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 به‌شمار می‌آید.

اما حقیقت این است که اخلاق در منظر شهسوار ایمان و انسان کامل، وظیفه‌محور است نه نتیجه‌محور؛ 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.

۴-۵. 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 خواش معشوق مغلوب می‌گردد و از غلبه اراده معشوق به جان عاشق لذت و کام‌روایی 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 سربلند بیرون می‌آید (فروزانفر، ۱۳۸۸: ۶۲۰ - ۶۲۲):

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

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۹۶۹/۱ - ۲۹۷۳)

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:

من خلیلم تو پسر پیش بچک	سر بنه انی ارانی اذبحک
سر به پیش قهر نه دل برقرار	تا ببرم حلقه اسماعیل وار
سر ببرم لیک این سر آن سری است	کز بریده گشتن و مردن بری است
لیک مقصودم از آن تعلیم توست	ای مسلمان بایدت تسلیم جست
ای نخود می‌جوش اندر ابتلا	تا نه هستی و نه خود ماند تو را

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 این رو هیچ ترس و واهمه‌ای ندارد (همان، ۴۰۵۷/۵ - ۴۰۶۰).

۶. نتیجه

جلال‌الدین محمد مولوی و سورن کی‌یرکگارد، اندیشمندانی مذهبی بودند که سعی مدام در پرورش 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 کی‌یرکگارد 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 اندیشمند 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 کی‌یرکگارد 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 ثمره 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 الهی 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 روین‌روان می‌کند و خاصیت گناه از ایشان سلب می‌شود؛ زیرا که در این مرحله اخلاق وظیفه‌محور است و نه نتیجه‌محور. در طی این مراحل فیلسوف دانمارکی هیچ جایگاهی برای عقل در مسیر سعادت قائل نیست و تکیه او بر روش انفسی و درونی است، و در رد دلایل آفاقی سه دلیل عمده 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 کی‌یرکگارد 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، رابرت مری هیو (۱۳۷۴). «ادله کییرکگارد بر ضد استدلال آفاقی در دین». *نقد 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). *ایمان‌گرایی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- اندرسون، سوزانلی (۱۳۸۵). *فلسفه کییرکگارد*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- بلاکهام، هرولد جان (۱۳۷۶). *شش متفکر اگزیستانسیالیست*. ترجمه محسن حکیمی. تهران: مرکز.

- پورمحمدی، نعیمه (۱۳۹۰). *ایمان و اخلاق مقایسه رویکرد الاهیات کیبرکگارد و اشاعره متقدم*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۳). *حافظ‌نامه*. 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 سلیمی، 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 ۳۵۳ - ۳۵۴.
- صابر، غلام (۱۳۸۸). *کیبرکگارد و اقبال فیلسوفان عشق*. ترجمه محمد بقایی 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، فردریک (۱۳۸۹). *فلسفه معاصر*. ترجمه علی‌اصغر حلبی. تهران: زوار.
- کاپوتو، جان دی (۱۳۸۹). *چگونه کیبرکگارد بخوانیم*. ترجمه صالح نجفی. تهران: رخداد نو.
- کیبرکگارد، 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 ۶۵-۶۹.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *صد گفتار خلاصه آثار استاد شهید مرتضی مطهری*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی* (براساس نسخه تصحیح‌شده رینولد نیکلسون). تهران: اهورا.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶). *میزان الحکمه*، ج ۸، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث.



- ورنو - وال، روژه - ژان (۱۳۸۷). *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- هابن، ویلیام (۱۳۷۶). *چهار سوار سرنوشت*. ترجمه عبدالعلی دستغیب، اصفهان، پرسش.