

## اخلاق ایمان مدار

(مطالعه تطبیقی فلسفه اخلاق از نظر مولانا و کیر کگور)

حسن اکبری بیرق\*

### چکیده

اخلاق یکی از سه قسم حکمت عملی است. متکلمان اسلامی به اقتضای مباحثی چون عدل الهی، وعد و وعید، جبر و اختیار و... به نحوی درگیر این مسأله شده‌اند و حتی وجه فارق دو نحله کلامی معتزلی و اشعری را می‌توان در این موضوع دانست. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز به دلیل آن که یک سنی حنفی اشعری است؛ قاعدتاً می‌بایست از دیدگاه متکلمان اشعری در این باب پیروی کند. در این مقاله با ذکر مواضعی از مثنوی معنوی که در آن از فعل اخلاقی سخن رفته است کوشیده‌ایم، اقوال مولانا را با ترازی کلام اشعری بسنجیم. حاصل این که مولوی با بیانی شاعرانه و از موضع یک صوفی، فلسفه اخلاق اشعری را با قرائتی عرفانی در مثنوی می‌پرورد. نظرگاه مولانا در باب اخلاق، بی‌شبهت به اندیشه‌های عارفانه کیر کگور فیلسوف دانمارکی قرن نوزدهم، نیست. او با قائل شدن ساحت‌های سه گانه حسی، اخلاقی و دینی برای حیات بشری، برای افعال بظاهر نامعقول

---

\* استادیار زبان و ادبیات دانشگاه سمنان [h.akbaribeiragh@gmail.com](mailto:h.akbaribeiragh@gmail.com)

تاریخ پذیرش ۸۷/۹/۵

تاریخ وصول ۸۷/۲/۱۵

آدمی توجیات خاصی ارائه می کند که حکایت از برتری نهادن ایمان بر عقل دارد. تطبیق آرا او با مولانا از موضوعات این مقاله است.

## واژه‌های کلیدی

کلام اشعری، مولوی، مثنوی، فلسفه اخلاق، فلسفه قرن نوزدهم، کیر کگور

### مقدمه

اخلاق و حسن و قبح و باید و نباید اخلاقی، جزو اولین مسائل فکری بشر بوده است. این پرسش که چه عملی بایسته است و کدام عمل ناشایست، همواره به درجاتی، ذهن آدمی را به خود مشغول کرده است و هنوز هم از آن رها نشده است. حکمای تمامی اقوام و ملل؛ از جمله یونان و اسلام و ایران، از دیرباز درگیر این مسأله بوده‌اند. این امر فی نفسه نشان دهنده اهمیت موضوع از نظر حکما بوده و حاکی از آن است که می توان و می باید، برای رفتارهای آدمی مبانی تئوریک ساخت. به دیگر سخن، این کافی نیست که به کسی بگوییم که چه بکند و یا نکند؛ بلکه لازم است که چرایی این امر و نهی ها را هم تبیین کنیم. بنا بر این اصل، علم اخلاق از فلسفه اخلاق جدا می شود.

کاوش برای یافتن مبانی تئوریک فعل اخلاقی نیز همواره در دستور کار فیلسوفان بزرگی همچون ارسطو، کانت، راسل و... بوده و اگر مدعی شویم که کل «رساله منطقی، فلسفی» ویتگنشتاین تلاشی است برای تأسیس اساسی برای فلسفه اخلاق، سخن به گزاف نگفته ایم.

پس از ورود اندیشه های یونانی به ایران و جهان اسلام، در اثر ترجمه متون فلسفی آن دیار به زبان عربی و بعضاً فارسی، و همچنین شکل گیری نحله های کلامی مختلف، این مسأله نیز به تبع، مورد توجه حکمای اسلام و ایران قرار گرفت. البته در ابتدا بصورت بحث حسن و قبح افعال باری طرح می شد که خود، ذیل مسأله عدل الهی بود؛ اما رفته رفته

مسأله اخلاق و نگاه درجه دوم به آن، یعنی بحث فلسفی در باب آن، به عنوان موضوعی مستقل در زمره پژوهش های فلاسفه و متکلمان قرار گرفت. ترجمه اخلاق نیکوماخوسی ارسطو نقطه عطفی بود که نگارش کتابهایی چون طهارة الاعراق ابن مسکویه رازی و اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی را به دنبال داشت.

نوع نگرش فلسفی به مسأله اخلاق عملاً به فصل ممیز نحله های کلامی مختلف تبدیل شد و موجد نزاعهای دیرپای تاریخی در این باب گشت. مهمترین این مناقشات و مباحثات، مربوط به اختلافات مبنایی بین اشاعره و معتزله می شود که در ادامه، به اختصار بدان خواهیم پرداخت.

### فلسفه اخلاق از نظر معتزله و اشاعره

بنابر ماهیت و خاستگاه منطقی عقاید معتزله، که دفاع عقلانی از شریعت است، موضوع فعل اخلاقی آدمی نیز در این مکتب، زیربنایی عقلی یافته است. معتزله بحد معتقد بودند که فعل از هر مصدری که صادر شود، فی حد ذاته، واجد صفت حُسن یا قبیح است. مثلاً دروغ گویی از سوی هر کس و تحت هر شرایطی قبیح است و اصولاً فعل «دروغ گفتن» ذاتاً زشت و منهی است و کلاً حسن و قبح هر فعلی، برخاسته از ذات و ماهیت آن فعل است، نه فاعل آن و یا نتایج مترتب بر آن. حجیت در این باب نیز با عقل است و این خرد آدمی است که در واقع، زشتی و زیبایی فعلی را کشف و درک می کند. معتزله «بر این نظر بودند که خیر و شر را می توان از طریق تفکر و تعقل شناخت و تمیز داد. آنان همانند پیروان کانت، اخلاق را مستقل از الهیات می دانستند و بر اعتبار عینی خیر و شر تأکید داشتند» (سعید شیخ، ۱۳۶۹: ۳۷).

از سوی دیگر اشاعره اعتقاد داشتند که حسن و قبح افعال، امری شرعی است؛ یعنی هیچ فعلی به خودی خود، واجد صفت حَسَن یا قبیح نیست. آنچه عملی را زیبا یا زشت می کند، نه ذات و جوهر آن عمل، بلکه شر مقدس است و بس. طرفداران این مکتب کلامی بر این

عقیده استوارند که حسن و قبح عمل « فقط به وسیله شرع دانسته می شود. به این معنی که عقل نمی تواند، درباره خوبی یا بدی کاری، حکم کند که در نزد خداوند خوب یا بد است؛ بلکه هر کاری که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده، خوب و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده، بد است» (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۱۱۴). روشن است که از نظر اشعری‌ها ارزشداوری در باب هر فعلی متکی به امر شارع است و به تعبیر دیگر «هر چه آن خسرو کند شیرین بود». سعدی نیز در این باب می فرماید:

عدل است اگر عقوبت ما بی گنه کنی      لطف است اگر کشی قلم عفو بر خطا  
(سعدی، ۱۳۷۹: ۶۴۹)

مولانا نی هم نوا با سعدی می سراید:

چاره آن دل عطای مبدلی است      داد او را قابلیت شرط نیست  
قابلی گر شرط فعل حق بدی      هیچ معدومی به هستی نامدی  
(مولوی، ۱۳۶۰: ۷۸/۵)

آنان برای این مدعای خود دلایلی ذکر می کنند که بیان اجمالی برخی از آنها در پیشبرد بحث آتی مفید خواهد بود.

تفتازانی در شرح المقاصد در باب استدلالهای اشاعره بر شرعی بودن حسن و قبح افعال سخن می گوید: عقلی بودن زشتی و زیبایی اعمال مستلزم آن است که مرتکب فعل حرام عقوبت شود و این مسأله در تناقض با این آیه شریفه است که « و ما کُنَّا معذبین حتی نبعث رسولا». دوم این که اگر زشتی فعلی (مثل دروغ) بر مبنای نفس آن عمل و عقلانی باشد، لازم می آید که در هیچ شرایطی تخطی از آن صورت نپذیرد در حالی که فی‌المثل برای نجات جان پیامبر دروغ گفتن نه تنها جایز؛ بلکه ضروری است. سدیدگر این که اگر حُسن و قبح فعل، ذاتی باشد موجب می شود که خداوند در حکم خود مختار نباشد که این مسأله به اجماع، باطل است؛ چراکه فعل باید دارای حکمی باشد و حکم خلاف معقول زشت است و صدور آن از حضرت باری صحیح نیست. در حالی که حکم وی باید راجح

و معقول باشد به گونه‌ای که ترک آن روا نباشد که این امر عدم اختیار خداوند را لازم می‌آورد. (تفتازانی، ۱۳۵۰: ۱۵۰/۲) اشعریون از مجموعه این مباحث، همچنین مسائلی که در باب عدل الهی و بویژه مسأله جبر و اختیار طرح می‌کنند، به شرعی بودن حُسن و قبح افعال حکم می‌دهند؛ اما نظر مولوی در این باب چیست؟

### فلسفه اخلاق از نظر مولوی

شکلی نیست که مولانا جلال الدین محمد بلخی، مسلمانی است، سنی، حنفی و اشعری. و دوره زندگی با افول اندیشه اعتزال و غلبه اشعریت مصادف بوده است. نوع درس و تحصیل وی هم مزید بر علت شده و تفکر اشعری با گوشت و خون او عجین گشته بود. تا پیش از تحول روحی وی در میانسالی نیز فقیه و متکلمی وفادار به مبانی فقهی و کلامی مذهب خود بود. پر واضح است که چنین شخصی حتی وقتی در مقام یک شاعر عارف قرار می‌گیرد، نمی‌تواند از آموخته‌ها و معتقدات پیشین رهایی یابد، گرچه بارها و با تعبیرات مختلف بگوید:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست      عاشقان را ملت و مذهب خداست

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱۷۷۴/۲)

مولوی با همه وسعت مشرب و رواداری فکری و مذهبی، با این حال هیچگاه بر کنار از دعوی اشعری و معتزلی نبوده و بصراحت و کنایت، این مکتب کلامی را به باد نقد و طعن گرفته است:

چشم حس را هست مذهب اعتزال      دیده عقل است سنی در وصال

سُخره حس‌اند اهل اعتزال      خویش را سنی نمایند از ضلال

هرکه در حس ماند او معتزلی است      گرچه گوید سنی ام از جاهلی است

(همان، ۶۵-۶۱)

فلسفه اخلاق او هم طبعاً می‌بایست، متأثر از نحله اشعری بوده باشد. در این مقال

می‌کوشیم با بازخوانی موضوعی از مثنوی که آراء مولوی را در باب بنیانهای نظری اخلاق بر آفتاب می‌افکند، میزان تطبیق آن نظرات را با اصول کلام اشعری بسنجیم.

#### الف: داستان پادشاه و کنیزک

در داستان پادشاه و کنیزک، زرگر بیگناه به دست پادشاه، به اقتضای طرح قصه و برای نتیجه‌گیری مورد نظر، به قتل می‌رسد. پر واضح است که قتل نفس، عرفاً و عقلاً عملی است، غیر اخلاقی. ازین رو مولانا نیز ابیات فراوانی را در این قصه، به رفع اتهام از پادشاه اختصاص داده است که اجمالاً مرور می‌کنیم:

کشتن آن مرد بر دست حکیم	نه پی او مید بود و نه زبیم
او نکشتش از برای طبع شاه	تا نیامد امر و الهام اله
آن پسر را کش خضر بُرید حلق	سر آن را در نیابد عام خلق
آن که از حق یابد او وحی و جواب	هر چه فرماید، بود عین صواب
آن که جان بخشد، اگر بکشد رواست	نایب است و دست او دست خداست
همچو اسماعیل پیشش سر بنه	شاد و خندان پیش تیغش جان بده
تا بماند جانت خندان تا ابد	همچو جان پاک احمد با احد
عاشقان آن گه شراب جان کشند	که به دست خویش خوبانشان کشند
شاه آن خون از پی شهوت نکرد	تو رها کن بدگمانی و نبرد
تو گمان بردی که کرد آلودگی	در صفا، غش کی هلد پالودگی؟
بهر آن است این ریاضت وین جفا	تا بر آرد کوره از نقره جفا
بهر آن است امتحان نیک و بد	تا بجوشد، بر سر آرد زر زبید
گر نبودی کارش الهام اله	او سگی بودی دراننده، نه شاه
پاک بود از شهوت و حرص و هوا	نیک کرد او، لیک نیک بدنما
گر خضر در بحر کشتی را شکست	صد درستی در شکست خضر هست
وهم موسی با همه نور و هنر	شد از آن محبوب، تو بی پر مپر
آن گل سرخ است، تو خونش مخوان	مست عقل است او، تو مجنونش مخوان

گر بدی خون مسلمان کام او  
می بلرزد عرش از مدح شقی  
شاه بود و شاه بس آگاه بود  
آن کسی را کش چنین شاهی کشد  
گر ندیدی سود او، در قهر او  
بچه می لرزد از آن نیش حجام  
نیم جان بستاند و صد جان دهد  
تو قیاس از خویش می گیری و لیک  
کافر، گر بُردمی من نام او  
بد گمان گردد ز مدحش متقی  
خاص بود و خاصه الله بود  
سوی بخت و بهترین جاهی کشد  
کی شدی آن لطف مطلق قهرجو؟  
مادر مشفق، در آن دم شادکام  
آنچه در وهمت نیاید، آن دهد  
دور دور افتاده ای، بنگر تو نیک  
(مولوی، ۱۳۶۰: ۱/ ۲۴۷-۲۲۳)

تحلیل گفتمان مولوی در این ابیات، در کشف نظرگاه او در باب فعل اخلاقی و بنیان نظری آن مؤثر خواهد بود.

۱- مولانا صفت «حکیم» به پادشاه یا همان قاتل زرگر، داده است تا از همان ابتدا در ذهن خواننده چنین القا کند که فعل «قتل» در این داستان، مبتنی بر حکمتی بوده است و روشن است که عمل حکیمانه در ساختار فکری اشعری توجیه گر زشتی ظاهری هر فعلی است. (ب ۲۲۳)

۲- شاه از کشتن زرگر، قصد و غرض شخصی نداشته (ب ۲۲۳) بلکه این قتل، مؤید به تأیید و مبتنی بر امر الهی بوده است (ب ۲۲۴) و هر فعلی که متصل به وحی و به دستور خداوند باشد، در هر حال عین صواب و زیبایی مطلق است (ب ۲۲۶) چراکه فعل خداوند، مطلق زیبایی است و شاه نیز در حقیقت نایب و عامل خداوند است و هر حکمی که بر فعل خدا جاری است، در باب عمل او هم صدق می کند (ب ۲۲۷). اگر عمل قتل زرگر از جانب خدا نبود، مفهومی جز تباهی و درنده خوئی نداشت. (ب ۲۳۵)

۳- حکمت این عمل از دید عوام الناس پنهان است (ب ۲۲۵) و حتی خواصی چون حضرت موسی (ع) نیز از درک آن عاجزند. (۲۳۸)

۴- اصولاً چنین پدیده هایی برای آزمودن بنده های خداست تا مؤمن از کافر جدا شود (ب، ۲۳۳، ۲۳۴)

۵- مولوی با طرح داستان ذبح اسماعیل و خضر و موسی تلاش می کند بر حسن و قبح برخاسته از حکم الهی تاکید کند. (ب، ۲۲۵ و ۲۲۸)

۶- تحریک احساسات مخاطب و رنگ و لعاب عاشقانه، حماسی دادن به مساله، راهبرد دیگری است برای توجیه آن عمل بظاهر غیر اخلاقی، که نظر مولانا دور نمانده است. (ب، ۲۳۰)

از مجموع این گزاره ها می توان دریافت که به نظر مولوی ارزش گذاری هر عملی باید بر اساس مصدر صدور آن باشد. بدین معنا که آنچه به فعلی ارزش (مثبت یا منفی) می دهد، فاعل آن است. اگر فاعل فعل، حکیم یا متصل به منبع حکمت باشد، آن فعل حکیمانه است و صواب، هر چند بظاهر خطا و غیر اخلاقی به نظر آید و اگر منشاء صدور فعل، حکیم نباشد، آن عمل حکیمانه نخواهد بود، هر چند قرآن خواندن و نماز گزاردن باشد. به تعبیر دیگر هیچ عملی، بخودی خود واجد هیچ ارزشی نیست؛ مگر اینکه متصل به منبعی باشد.

#### ب: داستان ابلیس و معاویه

مولوی در داستان «بیدار کردن ابلیس معاویه را که خیز وقت نماز است» نیز این چنین موضعی دارد؛ گرچه تذکر صلاة ظاهراً فعلی است نیکو و صواب؛ لیکن معاویه به دلیل اینکه چنین عملی از شیطان سرزده؛ در سراسر داستان با شک و تردید بدان می نگردد و در نهایت نیز مولوی نظر خود را در این باب از زبان معاویه چنین ابراز می کند که

تو مرا بیدار کردی خواب بود      تو نمودی کشتی، آن گرداب بود  
تو مرا در خیز ز آن می خواندی      تا مرا از خیر بهتر رانندی

(همان، ۹/۳ - ۲۸)

#### ج: داستان بلال

در دفتر سوم مثنوی به حکایتی بر می خوریم با عنوان «بیان آن که خطای مجبان بهتر از صواب



بیگانگان است نزد محبوب» ذکر این داستان چند بیتی در این مقام خالی از وجهی نیست:

آن بلال صدق در بانگ نماز	«حی» را «هی» همی خواند از نیاز
تا بگفتند: ای پیمبر! راست نیست	این خطا، اکنون که آغاز بناست
ای تبی و ای رسول کردگارا!	یک مؤذن کو بود افصح، بیار
عیب باشد اول دین و صلاح	لحن خواندن لفظ حی علی الفلاح
خشم پیغمبر بجوشید و بگفت	یک دو رمزی از عنایات نهفت
کای خسان! نزد خدا «هی» بلال	بهر از صد حی و خی و قیل و قال

(مولوی، ۱۳۶۰: ۱۷۷-۱۷۲)

محصول این ابیات باز هم در تسجیل این حکم مؤثر است که از نظر مولانا نفس عمل چندان اهمیتی ندارد و آنچه مهم است عامل و فاعل است و بس.

مولوی در مواضع دیگر مثنوی نیز گاه بصراحت و گاه بکنایت، اصالتاً و استطراداً به این موضوع متعرض شده است که همان گونه که گفتیم، منبعث از روح اشعری اوست.

تفاوتی که مولوی با دیگر اشعری مشربان دارد، در دو نکته نهفته است. نکته اول بیان خاص ذوقی و رمانتیک اوست. فی المثل در همان داستان پادشاه و کنیزک، مسأله‌ای چنان پیچیده و بغرنج را با چنین بیتی عاشقانه و لطیف حل می‌کند که:

عاشقان آن گه شراب جان کشند      که به دست خویش خوبانشان کشند

(همان، ۲۳۰/۱)

نکته دوم و مهمتر این که مولوی با نبوغ فراوانی که دارد مسأله‌ای کاملاً کلامی و فلسفی را با موضوعی صوفیانه و عرفانی در هم می‌آمیزد و همین امر حساب او را با دیگر اشعری مشربان جدا می‌کند.

در منظومه عرفانی مولانا، خداوند خیر مطلق است و خیرهای دیگر جلوه‌ای از خیر محض اوست و اصولاً زیبایی‌های موجود در عالم هستی، در حقیقت پاره‌ای از آن زیبایی‌های مطلق هستند. از این روست که فعل و مشیت الهی، خیر محض و محض خیر

است. هرچند که خام‌اندیشان از درک آن عاجز باشند. از این نظر افعال الهی خارج از دایره اخلاق و باید و نبایدها قرار می‌گیرند که این مسأله درست نقطه مقابل معتقدات معتزله است. به بیان شاعرانه مولانا:

تا نسوزم کی خنک گردد دلش      ای دل من خاندان و منزلش  
خانه خود را همی سوزی بسوز      کیست آن کس کت بگوید لا یجوز  
(همان، ۳ / ۴۱ - ۳۴۰)

در عرفان مورد نظر مولانا، ولایت الهی قابل تسری به اولیا الله است. بنابراین تمام احکام و عوارض اراده الهی به این اولیا تعمیم می‌یابد. در نتیجه، فعل آنان نیز در اثر اتصال به فعال مایشاء فارغ از چون و چراهای اخلاقی معمول، می‌گردد. درست همان گونه که مولوی در داستان پادشاه و کنیزک در توجیه قتل زرگر توسط پادشاه بیان می‌کند.

#### مولوی و کیرکگور

سلیقه فکری مولانا در باب اخلاق و بنیان های نظری آن، در پرتو اندیشه‌های فیلسوف و عارف متاله دانمارکی، سورن کیرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م) قابل فهم تر می‌نماید؛ چراکه اولاً این دو اندیشمند پر شور تجربه‌های مشترکی داشته‌اند که نماد و نمود آن در دستگاه فکری شان، (اگر بتوان نام دستگاه بر آن نهاد، هویدا است. ثانیاً رهیافت آنها به مقوله اخلاق نه از طریق مجادلات کلامی؛ بلکه از رهگذر ایمان و شور باورمدارانه بوده است. در این مقام در صدد بسط آرا و فلسفه کیرکگور نیستیم که خود مجال دیگری و فراختر می‌طلبد؛ تنها به این نکته اشارت می‌کنیم که این عارف پرشور، سخت درگیر حل پارادوکس اخلاق بود و در این راستا از داستان ابراهیم (ع) و خوانش های متفاوت آن در کتاب مشهور خود، ترس و لرز (Fear and Trembling)، بهره جست. دلبستگی کیرکگور به این داستان خاستگاهی مشابه با مولانا دارد. سؤال اساسی این دو متفکر در تقابل مشیت الهی با اخلاق عرفی و انسانی نهفته است. چرا باید ابراهیم از اراده خداوند پیروی کند و کارد بر حلقوم

پسر بی گنااهش بگذارند؟ این عمل در کجای منظومه اخلاقی قرار گرفته و قابل توجیه است؟ روشن است که اعمالی این چنین، هم از نظر مولوی و هم از نظر کیر کگور با هیچ ترند اخلاقی موّجه نمی نماید؛ هم از این روست که مولوی ایبات بسیاری را در داستان پادشاه و کنیزك صرف توجیه قتل زرگر می کند.

کیر کگور با طرّحی که از حیات آدمی و مراتب آن به دست می دهد به زعم خود به حل این مشکل می پردازد. وی بر این باور است که سه مرحله و مرتبه، در پیش روی هستی آدمی بوده و اصول راهنمای حیات اوست. تعبیر او از این سه گزینه، «سپهر های زندگی» است. «یک گزینه این است که آدم برای خودش زندگی کند، گزینه دیگر این است که برای دیگران زندگی کند و گزینه آخر زندگی کردن برای خداست» (اندرسن، ۱۳۸۵: ۹۴) او این سه سپهر را به ترتیب، زیبا شناختی (حسانی، Aesthetic)، اخلاقی و دینی نام می نهد.

ویژگی مرحله اول «پراکندن خویش در ساحت حس است. بر انسان حسانی، حس و انگیزه های درونی و شور فرمانرواست... در کار نبودن معیارهای اخلاقی ثابت کلی و ایمان خاص دینی و نیز شوق کامجویی از تمامی تجربه های عاطفی وحسی ویژگی اساسی آگاهی حسانی است... انسان حسانی تشنه بیکرانه است، اما یک بی کرانگی ناپسند که چیزی نیست، جز بی در و بیکری آنچه ذوقش از او می طلبد.» (کاپلستون، ۱۳۵۷: ۳۳۲)

اما کیر کگور معتقد است، آدمی نباید در این مرحله که مرتبه زندگی ذوقی و کامجویانه و دون ژوانی است، متوقف بماند؛ بلکه باید پای فراتر گذاشته، به مرحله ای عالی تر که سپهر اخلاقی نام دارد، منتقل گردد. در این ساحت از حیات، انسان به معیارهای معین و تکلیف های اخلاقی پایبند می شود که در واقع ندای عقل کل است و سقراط وار حتی جانش را فدای اصول اخلاقی می کند. «سپهر اخلاقی سپهری است که در آن فرد به بالاترین خیر جامعه اش، و در نهایت به بالاترین خیر همگان می اندیشد و نه به خیر خودش... در زندگی اخلاقی، فرد برحسب همگانیها، مطلقها، و خیر و شر می اندیشد و نه برحسب آنچه خود فرد را خوش می آید یا خوش نمی آید.» (اندرسن، ۱۳۸۵: ۹۹)

کیرکگارد با این دو مرحله راضی نمی شود. او معتقد است که اخلاقی ترین افراد نیز روزی بالاخره از این همه قانون و تکلیف کلی اخلاقی به تنگ می آیند. حاصل این خستگی می تواند هبوط به مرحله پیشین باشد؛ ولی آنچه نشانه بلوغ فکری است، جهش به سوی سپهر دینی است. در این ساحت، آدمی در درون اقیانوس «ایمان» غوطه ور می شود و این شاهد تازه یافته را بر لذات حسی و دستورات عقل و اخلاق رجحان می نهد. در اینجا است که آدمی برای خدا می زید نه برای خود یا دیگران. روشن است که این عارف دانمارکی میان اخلاق و دین فرق می نهد و از نظر او، بشر در این مرحله ناچار است، یکی از این دو را برگزیند. چرا که فهم او از سپهر دینی که برگرفته از متون مسیحی است، چنین است: «۱- دین غیر عقلانی است، ۲- مؤمن متدین از همگانی برمی گذرد تا بتواند رابطه‌ای تن به تن با خدا داشته باشد، ۳- مومن ممکن است به خواست خدا برای اثبات ایمانش دست به کاری غیر اخلاقی بزند» (همان، ۱۰۲). نکته مهم در اینجا دیالکتیک نا پیوسته کیرکگور است، در گذر از مرحله‌ای به مرحله دیگر. اول این که سپهرهای سه گانه هرگز قابل جمع با یکدیگر نیستند؛ حتی اگر برای مدتی در کنار هم باشند، سرانجام زمانی فرا می رسد که ناگزیر یکی را باید انتخاب نمود. دودگر نحوه گذر از بین این مراحل است. کگور وقتی با مسأله ایمان دینی روبرو می شود، دیگر جایی برای عقل و اندیشه باقی نمی گذارد؛ در این مقام باید انتخاب کرد یا این یا آن (Either-Or) که نام یکی از کتاب‌های اوست. «در مقابل وساطت منطقی که هگل قایل بود، کیرکگور «جهش» خاص هست بودن را قرار داده و گفته است: برای رفتن از سپهری به سپهر دیگر، پلی بین آنها نیست؛ باید خطر کرد و با جست و خیزی از پرتگاه گذشت. فعلی که در یک لحظه و به اختیار انجام می گیرد.» (ورنو، ۱۳۷۲: ۱۸۳). روشن است که در چنین وضعیتی سخن از خرد و ملاحظات اخلاقی مرحله پیشین نیست؛ بلکه سر سپردن به یک بی یقینی عینی است و ایمان آوردن به وجودی خارج از دسترس فلسفه نظری.

اسطوره و سمبل ابراهیم اینجا است که به کار عارف دانمارکی می آید. در کتاب «ترس و

لرز» ابراهیم، نماینده و شهسوار ایمان است. او بر سر دو راهی قرار گرفته است. دو راهی انتخاب بین سپهر اخلاق و مرحله دین. کشتن فرزند تنها در دنیای اخلاق مذموم و منفور است؛ اما ابراهیم باید ازین مرحله بگذرد. در سپهر اخلاقی، فردی چون سقراط خود را فدای قانون کلی اخلاقی می‌کند؛ اما ابراهیم به روایت کیر کگور، برای قانون کلی اعتباری قایل نیست. درست برخلاف معتزلیان خرد گرا و هم آوا با اشاعره، فعل فی نفسه برای او واجد هیچ بار ارزشی نیست. بدینسان است که این نماینده ایمان در برابر پارادوکسی و حشتناک قرار می‌گیرد. ابراهیم در رابطه‌ای مطلق با «مطلق» واقع شده است که اخلاق در آن جایی ندارد. البته منظور کیر کگور این نیست که دین همواره در تعارض با اخلاق است؛ بلکه مقصود او آن است که پدر ایمان مستقیماً با خدایی شخص وار مواجه است که خواسته‌هایش مطلق است و با معیارهای عقل بشری و سپهر دوم سنجیدنی نیست. بنابراین او به وظیفه والاتر خود نسبت به خداوند عمل می‌کند؛ فراسوی کلیت اخلاق!

کیر کگور در ترس و لرز بصراحت می‌گوید: «امر اخلاقی به عنوان اخلاقی کلی است و به عنوان کلی آشکار و عیان است. فرد، لحاظ شده آن گونه که بی‌واسطه هست؛ یعنی به مثابه موجودی جسمانی و روانی، پنهان و پوشیده است. پس رسالت اخلاقی رهایی از این اخفا و عیان کردن خویش در کلی است. از این رو هر گاه بخواهد. در اخفا باقی بماند، گناه کرده و به وسوسه دچار شده است و فقط با عیان ساختن خود می‌تواند از آن خلاص شود... اما اگر برعکس چنین اخفایی موجود باشد، در حضور پارادوکسی قرار داریم که وساطت پذیر نیست؛ زیرا بر این ملاحظه استوار است که فرد به عنوان فرد برتر از کلی است.» (کیر کگور، ۱۳۸۰: ۱۱۰). بنا بر همین مبنا ابراهیم اگر بخواهد به وظیفه مطلق خود نسبت به خداوند عمل کند، باید مرتکب خلاف اخلاق گردد. اینجا بزنگاهی است که سؤال مردافکنی که در ترس و لرز (همان، ۸۱) مطرح شده پیش می‌آید: آیا تعلیق غایت شناختی امر اخلاقی ممکن است؟ در تمثیل ابراهیم به روایت کیر کگور این امر ممکن می‌نماید. البته تعلیق « اخلاق به معنی اخص و نه تعلیق اخلاق شخصی. در واقع غایتی که

برای آن، کلیت اخلاق به حالت تعلیق درمی آید یا نادیده گرفته می شود، اخلاقیات خاص ابراهیم است؛ یعنی وظیفه اش در قبال خداوند جهت انجام فرمان او» (کلنبرگر، ۱۳۸۴: ۵۸) کوتاه سخن آن که تحلیل رفتارهای دشوار فهم شخصیت هایی چون ابراهیم، خضر و پادشاه و اصولاً ابدال حق با معیارهای معمول اخلاقی امکان پذیر نیست؛ چرا که مولانا و کیر کگور در سامانه فکری خود برای ایمان و مؤمن جایگاهی و رای تصور عقل و حس بشری قائلند. می توان مبانی مشابه این دو عارف را در گزاره زیر خلاصه کرد:

**تقابل ایمان با عقل:** هم فیلسوف دانمارکی و هم صوفی بلخی بدین نکته باور داشتند که عقل بشری و تجلی بارز آن، دستگاههای انتزاعی فلسفی و کلامی، کوچکترین نسبتی با شور ایمان ندارند و اساساً دین و ایمان مرتبه ای و رای عقل و خرد است. «کیر کگور به طنز می گفت؛ اگر آدم به طور کافی در فلسفه هگل غوطه ور شود، آن قدر بی نام و نشان خواهد شد که اگر نامه ای داشته باشد، به نشانی او نمی توان فرستاد. به همین سان، آدمی می تواند زرادخانه حقه های کلامی برهم انباشته را به کار گیرد تا ثابت کند که خدا باید بالضرورة وجود داشته باشد؛ اما این نتیجه با ایمان به خدا چه ربطی دارد؟» (سولومون، ۱۳۷۹: ۱۱۶) در خوانش او از داستان ابراهیم آنچه به عمل این پیغمبر مومن ارزش می بخشد؛ همانا غیر عقلانی بودن آن است نه عقلانی بودن آن. از نظر کیر کگور ایمان اگر داخل در دایره عقل قرار بگیرد دیگر ایمان نیست. به همین جهت بود که شدت با تلاشهایی که می شد تا مسیحی بودن عقلانی و آسان شود، مخالف بود و نهایتاً بر نهاد کلیسا شورید. «او فکر می کرد اعتقاد به خدا نه تنها عقلانی نیست؛ بلکه جدا غیر عقلانی است. اما فکر نمی کرد، غیر عقلانی بودن اعتقاد دینی یک ضعف است؛ بلکه آن را قوت این اعتقاد می دانست، زیرا ایمان را ممکن می کرد.» (اندرسن، ۱۳۸۵: ۶۲) تمام دعوای اشاعره با معتزله نیز بر سر همین موضوع بوده است. اشاعره با روند عقلانی کردن دین و اعتقاد دینی در مکتب اعتزال مخالف بودند؛ چرا که شور ایمان را از بین می برد و اعتماد بنده را به حق زایل می کرد. ستیزه های مولانا با اهل فلسفه و عقلانیت مبنایی جز این نمی تواند داشت.

فلسفی منکر شود در فکر و ظن  
 گو: برو، سر را بران دیوار زن  
 نطق آب و نطق خاک و نطق گل  
 هست محسوس حواس اهل دل  
 فلسفی کو منکر حنانه است  
 از حواس اولیا بیگانه است  
 (مولوی، ۳/۱-۳۲۹۱)

از نظر مولانا نیز سپهر ایمان، سپهری است که عقل و اخلاق مبتنی بر خرد را بدان راه نیست. بنابر این احکامی که بر ساکنان آن حرم، که عارفان واصل باشند، جاری و ساری است، کاملاً منحصر به فرد است و نباید کار پاکان را قیاس از خود گرفت. آنجا ساحتی است که جنایتی طاعتی می شود و ایمان در درجه ای است که حتی پیامبری چون موسی نیز از همراهی با خضر باز می ماند. ایمانی در این سطح از عملی غیر اخلاقی فعلی زیبا می سازد و ذبح فرزند را موجه می کند. اگر بپذیریم که مولانا از ایمان، تعبیر به عشق می کند فهم ابیاتی این چنین با توجه به مبانی پیش گفته آسان می نماید:

عقل سایه حق بود حق آفتاب  
 سایه را با آفتاب او چه تاب  
 (مولوی، ۱۳۶۰: ۲۱۱۰/۴)

عقل جزوی عشق را منکر بود  
 گرچه بنماید که صاحب سر بود  
 (همان، ۱۹۸۲/۱)

مثنوی مولانا مشحون از این تقابل هاست که همواره نیز پیروزی با عشق است که همان ایمان باشد.

#### منابع

- ۱- اندرسن، سوزان لی (۱۳۸۵). *فلسفه کیر کگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو.
- ۲- بلاکهام، ه.ج (۱۳۶۸). *شش متفکر اگزستانسیالیست*، ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز.
- ۳- تفتازانی، سعدالدین (۱۳۰۵). *شرح المقاصد فی کلام*، استانبول.
- ۴- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۷۹). *کلیات*، تصحیح محمدعلی فروغی، دوستان.

- ۵- سولومون، رابرت ک (۱۳۷۹). **فلسفه اروپایی**، ترجمه محمدسعید خنایی کاشانی، قصیده.
- ۶- شیخ، سعید (۱۳۶۹). **مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی**، ترجمه مصطفی محقق داماد، خوارزمی.
- ۷- شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۶۳). **تحقیقی در مسائل کلامی**، امیر کبیر.
- ۸- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). **تاریخ فلسفه** (از فیثته تا نیچه)، ترجمه داریوش آشوری، علمی و فرهنگی و سروش.
- ۹- کلنبرگر، جی (۱۳۸۴). **کیر کگور و نیچه**، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، نگاه.
- ۱۰- کیر کگور (۱۳۸۰). **توس و لوز**، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی.
- ۱۱- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۰). **مثنوی معنوی**، به کوشش محمد استعلامی، زوار.
- ۱۲- ورنو، روژه، وال، ژان (۱۳۷۲). **نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن**، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی.

Archive of SID